

أردنا بمناسبة اليوبيل الذهبي لإنشاء المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، وبعد خمسين عاما من الجهد الأمل الرامي إلى الحفاظ على واحد من أهم عمده ، مجلته الغراء ، تكريم هؤلاء الذين حولوا هذا الحلم الواعد إلى واقع ملموس .

وإيماننا منا بالدور الذي قامت وتقوم به مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية باعتبارها نقطة وصل وتواصل بين المشتغلين بالدراسات العربية من الإسبان والإسبانية من العرب ، نرى أنه بات علينا أن نستغل معطيات عصر التكنولوجيا لتخليد شهادات وأبحاث ثقافة الفكر والقلم من العرب والإسبان المدونة على ما يربو على ثلاثين ألف صفحة في ثلاثين مجلدا ، تراث ثرى غائر الأعماق من الإبداع والدرس والبحث في ثمار واحدة من أهم الحضارات التي ورثتها البشرية: الحضارة الإسبانية العربية ...

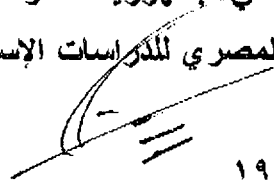
إن هذا القرص ، الذي تحمله بين يديك أيها القارئ الكريم ، الذي يضم في ثنايا موجاته المغناطيسية كنزا تراكم على مر خمسين عاما ، يرنو إلى أن يكون احتفاء بالمستقبل وبالأجيال الجديدة التي تواصل مهمة إثراء هذا الكنز المعرفي الذي نهديه لك ولأنفسنا ولكل المعنيين بالتراث العربي الأندلسي في هذا القرص الصغير في حجمه الكبير في معناه .

ولنا اعتناب هذه المناسبة لنعرب عن عميق امتناننا ، وجزيل شكرنا لكل من شاركنا وأسهم في هذا الجهد طوال السنوات الماضية .

أ.د محمود السيد على

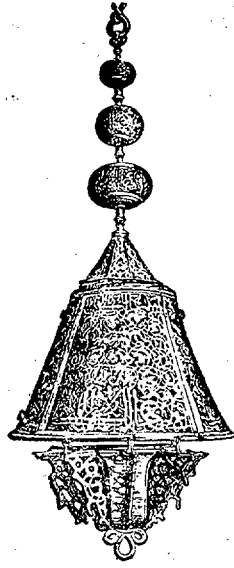
المستشار الثقافي لجمهورية مصر العربية

مدير المعهد المصري للدراسات الإسلامية



مدريد في الثاني عشر من أكتوبر ١٩٩٩

مَجَلَّةُ الْمَعْهَدِ الْمُصْرِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي مَدْرِيَدَ



عدد خاص

بالأبحاث التي أقيمت في المؤتمر الدولى
بمناسبة العيد المئوى لميلاد طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٨٩)
بالتعاون مع معهد التعاون مع العالم العربى بمدريد
جامعة غرناطة من ٥ الى ١٠ مارس ١٩٩٠

مَجَلَّةُ الْمَعْهَدِ الْمِصْرِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي مَدْرِيدَ

يصدرها المعهد المصري للدراسات الاسلامية في مدريد
رئيس التحرير : مدير المعهد

مدريد ١٩٨٧ - ١٩٩٠

المجلد الرابع والعشرون

Francisco de Asís Méndez Casariego, 1.—28002 Madrid (España)

العنوان :

فهرس القسم العربى

صفحة

٥

تقديم . للدكتور جمال عبد الكريم

البحوث والنصوص

العلاقات بين الفكر الفلسفى الاسلامى وبين الفكر الفلسفى الاوروبى فى العصور الوسطى والحديثة . للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريذة	٧
التأثير المتبادل فى الرواية التاريخية العربية الاسبانية . للدكتور أحمد مختار العبادى	٣١
أصول التفكير النقدى عند طه حسين (ورؤيته الثقافية) . للدكتور محمد رجاء عيد	٤٧
المتنبى بين طه حسين وبلاشير (دراسة مقارنة) . للدكتور وديعه طه النجم	٦٩
النصوص الدينية والواقع التاريخى . للدكتور نصر حامد أبو زيد	٨٣
عودة الى كتاب فى الشعر الجاهلى (دراسة فى الردود والانتقادات) . للدكتور خالد سليمان	١٠٩
عندما تلتقى ثقافتان : طه حسين وموريك . للدكتور آمال فريد	١٢٣

طُبعت بمطبعة المعهد المصرى للدراسات الاسلاميه فى مدريد
١٩٩٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

يحتوى هذا العدد من مجلة المعهد المصرى للدراسات الاسلاميه بمديرى على المحاضرات والدراسات والأبحاث التى قدمتها نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية والاسبانية المتخصصين فى الدراسات العربية والاسلامية والأندلسية فى المؤتمر الدولى « آفاق العلاقات الثقافية العربية والأوربية » (الماضى - الحاضر - المستقبل) فى الذكرى المئوية لميلاد د. طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٨٩) الذى نظمته المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بالتعاون مع معهد التعاون مع العالم العربى وجامعة غرناطة فى قصر رئاسة جامعة غرناطة فى الفترة من ٥ الى ١٠ مارس سنة ١٩٩٠ فى اطار احتفالات مرور خمسمائة عام على اكتشاف الأمريكيتين .

ولا شك أن تخصيص هذا المجلد للأعمال العلمية للمؤتمر هو تكريم للأديب ولعميد الفكر والأدب العربى الدكتور طه حسين الذى أثرى المكتبة العربية والأوربية بأدبه وبفكره المتميز والمتحرر وأضاف رصيذا هائلا من الموضوعات الهامة التى تتعلق بالدراسات العربية والاسلامية .

وقد دارت أغلبية تلك المساهمات العلمية فى المؤتمر حول قضايا ومشاكل هامة وعديدة تتعلق بشخصية د. طه حسين وفكره وأدبه وفلسفته وأصول التفكير عنده واسهاماته فى اللغة والأدب العربى وتأثيراته وتقييمه أيضا للشعر الجاهلى من خلال أعماله وانتاجه الوفير والمتعدد الذى جعل منه أديبا كبيرا ومفكرا حرا وناقدا خبيرا فتح للأدب العربى آفاقا عالمية استحق بجدارة أن يكون له عميدا .

وهذا المجلد الذى بين أيديكم الآن هو العدد الرابع والعشرون (١٩٨٧ - ١٩٩٠) خرج الى النور بعد أن تأخر اصدار المجلة وإخراج هذا العدد ست

سنوات طويلة أى منذ عام ١٩٨٦ لظروف خارجة عن إرادتنا حالت دون إصدار المجلة فى الميقات المحدد لها ، وقد تفضل زميلى الأستاذ الدكتور أحمد مرسى مدير المعهد والمستشار الثقافى المصرى السابق بعد انتهاء عمله وقيل مغادرته مدريد فى أوائل سبتمبر ٩٢ ، بتجميع هذه النصوص المختارة لأعمال هذا المؤتمر المشار إليه سابقا وهو جهد يحمد عليه .

ونحن نتقدم بالشكر العظيم لمعهد التعاون مع العالم العربى والهيئات الأخرى التى ساهمت فى انجاح هذا الملتقى الفكرى .

وبعد ، ونحن إذ نكرم طه حسين نكرم أنفسنا والعالم العربى فقد كان طه حسين بفكره التقدمى الذى كان سابقا لعصره هو أول من أضاء لنا الطريق فى علاقتنا الثقافية والعلمية والانسانية باسبانيا حينما قام أثناء توليه وزارة التربية بإنشاء هذا المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى سنة ١٩٥٠ ليجعل منه مؤسسة أكاديمية وعلمية ، إذ أن هذه المؤسسة ليست الا ثمرة لفكره الثاقب وتوجهه المثمر نحو اقامة هذه العلاقات الاسبانية العربية التى أصبحت الآن شجرة وارقة الظلال .

وختاما ، نعد قراء مجلتنا بأن نواصل بعون الله وبمعاونة أصدقائنا من العلماء الاسبان والمصريين والعرب طبع أعداد المجلة واستكمال ما كان حقه أن يصدر منها خلال السنوات الماضية بإذن الله وإرادته .

ومن الله نأمل كل العون والتوفيق فى رسالتنا

والسلام عليكم ورحمة الله ٢

أ. د. جمال عبد الكريم

المستشار الثقافى بسفارة جمهورية مصر العربية
ومدير المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد

العلاقات بين الفكر الفلسفى الاسلامى

وبين الفكر الفلسفى الاوروبى فى العصور الوسطى والحديثة

هذه دراسة موجزة ، ومن وجهات نظر عامة ، حول العلاقات بين الفكر الفلسفى الاسلامى وبين الفكر الفلسفى الاوروبى فى العصور الوسطى والحديثة . والواقع أن فى هذا الموضوع ، فى نقط ومن جوانب معينة ، دراسات متخصصة لعلماء كبار ، سواء فى مجال الفكر العلمى أو الفلسفى ، لكنى أحب أن أتناول الموضوع أولا من الناحية التاريخية بكل ايجاز ، ثم أشير الى بعض التفاصيل حول تطور العلاقة بين الفكر الاسلامى والاوروبى ، وقد يكون فى سياق الكلام اشارات لامكان دراسات يقوم بها الباحثون الناشئون .

وتحسن الاشارة الى أن حياة الفكر فى الشرق والغرب ، وفى مجال الحياة الروحية والثقافية قامت على أساس الهدايات الالهية والايمان الذى أشرقت أنواره فى الشرق ، ثم امتدت الى الغرب ، كما حملتها الديانات المنزلة الثلاثة بعقيدتها وشرائعها وأخلاقياتها وأدابها ، ولا يمكن أن يتصور أحد كيف كان يمكن أن تصبح حياة الشرق بوجه عام ، والشرق العربى - الاسلامى بوجه خاص ، وكذلك حياة الغرب الاوروبى ، لولا الدين الذى جاء من عند الله وأظل الحياة الانسانية ، ولا تزال آثارة باقية فى العقول والقلوب والحياة ، رغم تغير الظروف .

والعلاقة بين الحضارة العربية وبين الحضارة الاوروبية فى العصور الوسطى والحديثة ، بل المعاصرة ، هى ، من حيث الجوهر ورغم أنواع الصراع ، علاقة فكر وعلم وفلسفة وثقافة انسانية روحانية - عقلية ، اقترنت بتبليغ رسالة الاسلام التى جاءت تصدق الرسالتين السابقتين ، فتشهد لهما من جهة وتكمل وتفصل وتصحح من جهة أخرى . ثم انها جاءت فى الوقت نفسه تبنى الايمان على العلم واستعمال العقل ، وتوضح كذلك معنى وجود الانسان على الارض ، وهو عمران الدنيا بالحق والعدل وتأكيد كرامة الانسان وحقوقه على أساس ما فيه من نفحة الهية (مثلا الحجر/ ٢٩) .

ومن أجمل وأعظم ما يسعد الناظر فى تاريخ الفكر ذلك الاتصال الذى لا ينقطع فى حياة الفكر البشرى ، تحمله عقول عظيمة تعشقت البحث عن الحقيقة وتقديمتها للأجيال .

وأفكار الأمم وفلسفاتها كثيرة ومتنوعة ، وهناك فكر عظيم بقى فى دائرته القريبة الى حد كبير كالفكر الهندى والصينى ، ربما لأنه لم تكن هناك ضرورة ولا مجال لحركة الفكر ، وهناك فكر عظيم متحرك مثل الفكر اليونانى الذى كانت له شبه رسالة انسانية ، وفكر عظيم متحرك بحكم أن له رسالة عامة شاملة كالفكر المسيحى والفكر الاسلامى .

ومن اللقاءات الكبرى فى تاريخ الفكر ذلك الذى كان بين الفكر اليونانى وبين الفكر الاسلامى ، بحكم أن الاسلام لم يكن مجرد عقيدة ، بل كان نظاما كاملا فى الدين والفكر والحياة ، وكذلك اللقاء بين الفكر الاسلامى والفكر الاوروبى فى العصور الوسطى والحديثة ، وهو لقاء بدأ ، ولم ينقطع ، وكان فيه تفاعل كبير ، مداره البحث عن الحقيقة فى كل مجالاتها ، خصوصا فى ميادين حقائق الايمان التى أدت البحث فيها الى الدخول فى ميادين العلم والفلسفة والمعرفة التى تمس الانسان .

وقد كان الانسان بفطرته يبحث عن الحقيقة ، استجابة لطموح طبيعى فى عقله من جهة ، واجتهادا فى فهم حقائق الايمان التى جاءت من عند الله من جهة أخرى ، وإذا كان مجرد البحث عن الحقيقة يرفع قدر الانسان بما له من متحة العقل ، فان البحث فى حقائق الايمان يتخذ ، الى جانب ذلك ، صبغة عظيمة تجعل للبحث نوعا من القداسة يكتسبها من قداسة الحقائق الكبرى التى علمها الله تعالى للانسان لكن يعقلها ويوجه حياته فى الفكر والعمل ، فيفصل ويبرهن ويطبق ويصل الى كل ما يؤمله له عقله فى حياة العلم والفلسفة ونظم الحياة .

وقد انطلق الفكر من الشرق الى الغرب تيارا روحانيا حملته الأديان المنزلة كما تقدم القول ، وخصوصا المسيحية والاسلام ، ثم انطلق من الغرب الى المشرق تيارا من القوة عبر عنه الشاعر الألمانى فريديرخ ريكتر Friedrich Rückert (ت ١٨٦٦ م) بقوله :

Ich sah wie vom Orient	قد شاهدت كيف أنه من الشرق
Ein Lichtstrom kam geflossen	جاء تيار متدفق من النور
Und wiederum vom Occident	وكيف أنه فى مقابل ذلك
Ein Mechtstrom hergeschossen	انطلق من المغرب تيار من القوة

وفى أثناء ذلك ورغم تعارض هذين الاتجاهين ، كان الفكر يأخذ مجراه بين الشرق والغرب ، ومنذ أكثر من قرنين نجد تيارا من الحضارة والثقافة يسير من الغرب الى الشرق ، ومهما قيل ومهما حدث ، فان روحانية الايمان ، ومعها روحانية الفكر ، هى التى يجب أن تظل تجرى بين الشرق والغرب ، وخصوصا وقد أصبح العالم يقف موقفا جديدا ، ويتطلع الى مستقبل يتمنى كل مفكر أن يكون

مستقبل الانسانية الموحدة فى ظل الايمان والحق والعدل ، على هذا الكوكب المتميز الذى اقتضب الارادة العليا أن يكون مملكة الانسان ، ينشئ عليها حضارته الذاتية التى يبدعها فى ضوء عقله وضميره وكل القيم الايمانية والانسانية الكبرى التى قام عليها نظام الحياة .

الفكر اليونانى : والاسلام

نشأ الفكر وازدهر فى الشرق القديم ، وكان فى الغالب حول الدين ، ثم اتخذ صبغة جديدة عند اليونان ، حيث برزت فكرة حقيقة يبحث عنها العقل الانسانى ، ويلتمسها فى نظام الطبيعة ، وفى نفسه ، وفيما وراء ذلك ، وعاش الفكر اليونانى عمره المقدر له ، وترك للأجيال تراثا كان ثمرة عقلية رائعة ، بمقدار ما فى قدرة الانسان على معرفة الحقيقة ، حتى اذا أوشك ذلك الفكر أن يذوب فى غيره ، وأن ينطفئ سراجة ، جاء الاسلام يعظم العلم ويحض على استعمال العقل ، ويقيم الايمان على النظر فى هذا الكون ، كما يقيم نظام الحياة على كل ما يمكن أن يسخره الانسان من قوى الطبيعة ويستخدمه لمصالح حياته . ولما كان الحق والعلم الحق مدار القرآن فى كل مجالات الفكر ، فانه لما تهيات الظروف بعد الاستقرار الاول للدولة وعرف المسلمون علوم الامم وفلسفاتها ، فانهم نقلوها الى لغتهم ، وبدأ المفكرون الاسلاميون بالدراسة والفهم والنقد لذلك التراث ، واستطاعوا أن يجددوا المعرفة وأن يبدعوا ويقدموا للانسانية ثمرات رائعة تعلمت منها الأمم فى الشرق والغرب .

وكان المفكرون الأوروبيون أكبر من عنى بالفكر العربى - الاسلامى ودراسته والاستفادة منه ، وكما أنه مما يشرف المفكر المسلم أنه اقتنى المعرفة وتعلم من السابقين ، فانه يشرف المفكر المسيحى أنه بدأ يدرس علوم العرب وفلسفتهم ويستفيد منها ، وهى كانت قد اشتملت على التجربة اليونانية مضافا اليها ابداعات علماء الاسلام وفلاسفته ، وذلك قبل معرفة الغرب بالفلسفة والعلم أخذا من المصادر اليونانية .

وبحكم الموقع التاريخى للفكر الاسلامى بين الفكر القديم ، خصوصا اليونانى، والهندي . الى حد ما ، وبين الفكر الأوروبى فى العصور الوسطى ، وكذلك بحكم موقع الفكر الأوروبى فى العصور الوسطى بين الفكر الاسلامى وبين الفكر الحديث ، فان دراسة كل من الطرفين تقتضى الدراسة المقارنة ، لكى يتبين ما فى كل منهما من مميزات خاصة ، ولكى يمكن الفهم والتقدير الصحيح .

وكثير من الآراء والمفاهيم والمسائل فى مجال الفكر بمعناه الواسع عند المسلمين لا يمكن أن تفهم الا بعد معرفة الفكر اليونانى ، وكذلك لا يمكن فهم

الكثير مما في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والحديثة الا مع المعرفة بالفكر الاسلامي .

وعلى سبيل المثال فانه لا يمكن تقدير تصور الكندي أول فلاسفة الاسلام (ت حوالي ٢٥٢ - ٨٦٦ م) لهذا العالم ومصدر وجوده الا مع مواجهة ومقارنة بتصور كبار فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو ، وكذلك لا يمكن فهم تصور الفارابي (ت ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م) ، للعالم الا مع المقارنة بمذهب الفيض Emanation الذي ظهر في العصر اليوناني المتأخر .

ثم انه لا يمكن فهم مسائل كثيرة من « علم أصول العقائد الاسلامي » ، أي « علم الكلام » الا بعد معرفة جيدة ومقارنة بين مذاهب متكلمي الاسلام ومذاهب فلاسفة اليونان ، وكذلك لا يمكن فهم نقد علماء العقائد في العصور الوسطى الأوروبية لمذهب أرسطو دون الرجوع الى كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، ولا الفهم الحقيقي لمذهب القديس توماس الأكويني Thomas d'Aquin (ت ١٢٧٤ م) ، وهو أكبر علماء العقائد المسيحية ، دون معرفة بفلسفة ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ - ١٠٣٧ م) ، وابن رشد (ت ٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م) وكذلك مذاهب متكلمي الاسلام .

ثم اذا كان مؤرخ الفلسفة الأوروبية يدرس مذهب الشك المنهجي عند ديكارت Descartes (ت ١٦٥٠ م) مع اشارة الى فلسفة القديس أوغسطين Augustinus (ت ٤٣٠ م) ، رغم بعد ما بينهما بقرون ، فكيف يصح لمن يريد دراسة الفكر الفلسفي في علاقاته الشاملة أن تقوته المقارنة بين الغزالي وديكارت ، وقد كانت كتب الغزالي ، مثل كتاب « المنقذ من الضلال » وكتاب « التهافت » وكتب أخرى له موجودة في ترجمتها اللاتينية ، وكانت كتبه الأخرى معروفة ، يقرأها الذين يعرفون العربية من علماء العقائد .

بل ان الدراسة لمذهب « الجواهر المنفردة » Monadologie عند الفيلسوف الألماني ليبنيز Leibniz (ت ١٧١٦ م) ، تقتضي المقارنة بمذهب الجواهر الفرد عند متكلمي الاسلام ، وكذلك يمكن دراسة ثورة الفيلسوف الألماني كنت Kant (ت ١٨٠٤ م) على الميتافيزيقا في كتابه نقد العقل المحض Critique der Reinen Vernunft مع الاشارة الكافية لثورة الغزالي على الميتافيزيقا اليونانية ، وهذا ما قد تناوله بعض الباحثين المحدثين بالدراسة الدقيقة .

على أنه ليس هناك أي داع لأن يفتخر مؤرخ الفكر الاسلامي بإبداعات المسلمين ، ولا أن يببالغ مؤرخ الفكر اليوناني في أحكام من نوع قول رينان Ernest Renan (ت ١٨٩٢ م) عن الفلسفة الاسلامية وانها عبارة عن « الفلسفة اليونانية باللغة العربية » ، ولقد كان حكم رينان مبني على تصورات عامة للكون والانسان ظهرت عند اليونان ، ثم استمرت قرونا عند فلاسفة الاسلام

وفلاسفة أوروبا . ولم يكن بين يدى الفيلسوف الفرنسى الا عدد محدود من المراجع ، هذا الى أنه لم يدرك الفوارق بين اليونان والاسلاميين فى مفهوم التفلسف وعلاقات الفلسفة بغيرها فى الاسلام ولم يلاحظ أيضا تغير المفهومات التى وراء المصطلحات .

بداية وعودة اليها :

بدأت العلاقات العربية الأوروبية منذ دخول العرب الى اسبانيا يحملون الرسالة الالهية النهائية ، واستمرت العلاقات قرونا كثيرة فى حضارة عظيمة حملتها الروح العربية - الاسبانية .

ومع أن قرونا كثيرة فصلت بين الوجود الاسلامى والوجود الأوروبى المسيحى فى الأرض الاسبانية الا أن الحضارة المشتركة أشرقت على أوروبا ، وعلى أساسها قامت نهضتها منذ العصور الوسطى الى بدايات العصور الحديثة ، وكذلك بقيت آثارها المادية الرائعة وملامحها فى كثير من الأمور الانسانية المميزة ، بحيث أنه لما جاءت ظروف جديدة ظهرت الجهود الكبيرة لحياء الدراسات العربية على يد علماء اسبان كبار ، ثم تهيأت الظروف لاستئناف العلاقات من جديد ، مع الانفتاح فى حياة الفكر والثقافة ، وهذه المناسبة التى تجمعنا هى النتيجة للعلاقات الثقافية التاريخية التى توثقت من جديد بين الأمة العربية والأمة الاسبانية .

وهنا ، يسعدنى أن أوجه التحية الى تلك العقول والهمم الكبيرة التى مهدت لاستئناف العلاقات من جديد الى أن تحقق هذا اللقاء ، أعنى تلك العناية والرعاية من جانب الاسبانى العظيم الجنرال فرانكو Francisco Franco وما أعرب عنه من المحبة للعالم العربى الذى حمل له التقدير ووقف الى جانبه فى تحرير اسبانيا من سيطرة ايديولوجية ونظام حياة غريب عن روحها وتراثها الحضارى، وقاد معركته وانتصر ، بعد جهاد عظيم ، فحقق منذ خمسين عاما ما قد بدأ يتحقق هذه الأيام فى شرق أوروبا ، كما يسعدنى أن أحيى ذكرى استاذنا العظيم طه حسين وأن أحيى تلميذه الكبير جارتيا جومث García Gómez ورجال السياسة والثقافة فى عام ١٩٥٠ الذين ساهموا جميعا بجهودهم الرسمية فى انشاء هذا المعهد الذى نلتقى فيه .

وانى أحمد الله أن أسعدنى الحظ بأن أعيش كل تلك الأحداث منذ عام ١٩٣٦ وأن أظل على صلة باسبانيا أحمل لها أجمل الذكريات ، وأن أستطيع التحدث فى هذا المعهد الذى شهدت افتتاحه ، وتلتقى فيه كل هذه العقول لتؤكد العلاقات الخصبة الرائعة بين العالم العربى وأوروبا ، وتفتح المجال لتعاون جديد أكثر خصبا وثمرات ، ان شاء الله ، بفضل الظروف الجديدة التى تعم العالم العربى

والأوروبي ، وتهيء المجال للعمل ، تحقيقاً للأهداف الثقافية المنشودة ، في تفهم لأعظم ما يوثق العلاقات بين الأمم ، وهو الفكر الذي ينشد الحق والخير للإنسانية .

مع أن امتداد الفتح العربي توقف على الأرض الفرنسية بعد موقعة توربواتيه Tours-Poitier (عام ١١٤ هـ - ٧٣٢ م) بانتصار شارل مارتل Charles Martel على الجيوش العربية ، إلا أن الوجود العربي بقي تأثيره هناك مدة طويلة ، ثم انه من المؤكد أن الفرنجة لم يغفلوا عن تتبع الأحوال في اسبانيا والعالم العربي ، الى أن جاء الامبراطور شارلمان Charlemagne الذي أهتم بالثقافة ، فازداد الاهتمام بمعرفة العالم العربي . ويستطيع المؤرخ أن يصدق بوجود العلاقة بين العالم الأوروبي وبين العالم العربي ، لأن الامبراطور كان على علم بالحياة الفكرية والحضارية في اسبانيا وفي المشرق بوجه عام ، حيث بدأت حركة الفكر تسير بخطى سريعة ، فلما أراد شارلمان ، وهو المؤسس والباعث للحركة الثقافية في أوروبا أن يصلح أحوال امبراطوريته ، بدأ بمحاربة الجهل الذي كان مخيماً على العقول ، ففتح المدارس واستحضر لها الأساتذة من ايطاليا وانجلترا ، وكانت معه مدرسة متنقلة ، والتاريخ قد سجل وجود مراسلات وسفارات بينه وبين الرشيد الخليفة العباسي (ت ١٩٣ هـ - ٨٠٩ م) كما كان بينهما تبادل الهدايا .

مستوى الثقافة في الشرق والغرب

لو نظرنا في الغرب لم نجد حتى نهاية القرن الثامن الميلادي شيئاً جديداً يستحق الذكر ، ومعارف عالم مثل الكوين Alcuin (ت ٨٠٤ م) ، صديق شارلمان وأكبر ممثل للنهضة الفكرية في عصره ، لم تتجاوز - كما يقول مؤرخو الفكر الأوروبي في العصر الوسيط ، أمثال الفيلسوف الفرنسي جيلسون Etienne Gilson ما كان يدرس مما يسمى « الفنون السبعة » التي تتألف من « المجموعة الثلاثية » Trivium (النحو ، الخطابة ، الجدل) والمجموعة الرباعية Quadrivium (الحساب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى) ، كما أنه من حيث الأفكار الفلسفية لم يكن يتجاوز الاقتباس من القديس أوغسطين Augustinus (ت ٤٣٠ م) ، وكل مصنفات الكوين عبارة عن جمع ، وكذلك كانت مصنفات تلاميذه عبارة عن ثقافة عامة .

وأكبر ممثل للفكر في القرن التاسع هو ايريجين Jean Scott Erigène (ت ٨٧٧ م) الذي أدخل في فلسفة العصور الوسطى مذهب الفيض المستمد من مؤلفات ديونيسيوس الأريوباجي Dionysius Aeropagita وجاء يتصور للطبيعة في ضوء فكرة صدور الموجودات عن مبدئها ثم رجوعها اليه ، مع خلط بين الاله والعالم وغموض فكرة الألوهية أو المبدأ .

وكان اريجين معاصرا لأبى يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى فى بغداد (ت ٢٥٢ هـ - ٨٦٦ م) ، ولو أردنا المقارنة بين أفكار هذين المفكرين ومصنفاتهما لتبين لنا الفرق الهائل من حيث كمية المصنفات وشمولها وتنوعها ، لأن مؤلفات فيلسوف العرب بلغت أكثر من مائتين ، ما بين رسالة قصيرة وكتاب ، استوعبت جملة الفكر اليونانى وغيره من العلوم التى نقلت الى اللغة العربية فى ذلك العصر ، وانشأ فلسفة اسلامية متميزة وله اضافات علمية جديدة .

وقد اشتهر ايريجين بالرد على مفكر يسمى جوتشالك Gotteschalk كان يذهب الى أن بنى آدم قد قدر لهم منذ الأزل اما النجاة أو الهلاك ، السعادة أو الشقاء ، وربما بدأ هذا الرأى عجيبا فى العالم النصرانى فى ذلك الوقت .

فاذا وصلنا الى القرن العاشر الميلادى وجدناه عصر اضطراب وحروب وتدهور الا فى النصف الثانى حيث يبرز شخص ذكى طموح هو جيربير Gerbert of Aurillac (ت ١٠٠٣ م) فاتجهت همته لتحصيل المعرفة من مصادرها الغزيرة ، وارتحل الى اسبانيا ، وقضى هناك ثلاث سنوات يدرس العلوم العربية ، وترك رسالة فى الهندسة وكتابا عن الاسطرلاب Astrolabio ثم تقلد المنصب البابوى باسم سلفستر الثانى Sylvestre II ، وكان يسمى «البابا المتفلسف» ، وقد جمع بين الدراسة الأدبية ومحبة الدراسة الفلسفية والعلمية ، ويذكر أنه كان اذا طلب أحد منه خدمة أداها له فى مقابل أن ينسخ مخطوطا ما ويرسله اليه ، وكان له مبعثون يجوبون البلاد على نفقته بحثا عن المخطوطات .

ومع أننا لا نعرف شيئا يذكر عن آرائه فى الفلسفة ، لكن تلميذه فولبير Fulbert (ت ١٠٢٨ م) كان يقول بأنه يجب اخضاع العقل لأسرار العقيدة ونصوص الوحي ، لكن تلميذ فولبير وهو بيرنجير Berenger de Tours (ت ١٠٨٨ م) كان يرى أنه لا بد من استخدام العقل فى بيان حقائق الدين ، وأن العقل والجدل بالمنطق هما أكبر الوسائل لكشف الحقيقة ، وقد أدى به تمسكه باستعمال المنطق والجدل الى انكار عقيدة الحضور الحقيقى للمسيح عند تناول القربان Transsubstantiation ، فإدى ذلك الى رد فعل ضد الفلسفة جملة ، وخصوصا من جانب بطرس الدميانى Petrus Damiani (ت ١٠٧٢ م) الذى ذهب يؤكد أن الدين فوق العقل وقوانينه ، وأن الفلسفة يجب أن تخضع للدين ، وأن ارادة الله هى وحدها التى تعين ما هو خير وما هو شر .

وهذه مواقف لها شبيهه عند متكلمى الاسلام فى ذلك العصر .

وفى القرن الحادى عشر نجد رجلا يسمى قسطنطين الافريقى Constantinus Africanus يقوم بترجمة بعض كتب العرب ، خصوصا كتب الطب (مثل كتاب على بن عباس الجوسى وكتاب ابن الجزار) وبعض النصوص الفلسفية

لاسحاق بن سلمون الاسرائيلي (ت ٩٥٥ م) . وقد عاش قسطنطين في صقلية وجنوب ايطاليا ، وتوفي حوالي ١٠٧٨ م ، وبعض الباحثين يفترض أنه قيراواني الأصل ، وهذا افتراض له ما يبرره .

أما أبرز مفكر بعد ذلك فهو أنسلم Anselm رئيس أساقفة كنتربري في بريطانيا (ت ١١٠٩ م) ، وكان مفكرا نافذ الفكر الى درجة مدهشة ، وقد كان يرى أن المعرفة الانسانية لها مصدران : الايمان ، يقصد الوحي ، ثم العقل ، فالوحي يعطى للانسان الحقيقة ، وعلى الانسان أن يفهمها ، وعلى هذا كان يرى وجوب تقديم الوحي والايمان به على العقل واستعماله ، بمعنى أن يؤمن الانسان أولا بالعقائد وبعد ذلك يجتهد في فهمها وإثباتها بالعقل ، وقد اشتهرت عباراته في ذلك ، مثل قوله : « انى لا أحاول أن أعقل (أفهم) ، وانما أؤمن لكى أعقل (أفهم) »

Neque enim quaero intelligere ut credam,
sed credo ut intelligam.

وكان أنسلم معاصرا للامام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١ م) ، وله أدلة وعبارات تشبه ما عند المفكرين الاسلاميين ، والانسان يندهش عند ما يلاحظ كيف يتشابه التفكير وتلتقى العقول ، دون أن يكون هناك امكان مؤكد للاتصال ، ولنذكر على سبيل المثال أحد أدلة أنسلم على وجود الله ، ثم نذكر ما يشبهه عند مفكرى الاسلام .

ينظر أنسلم الى هذه الكائنات التى نشاهدها ويقول ، على حد عبارة الاستاذ جيسون Gilson ، انا نرى الأشياء متفاوتة في الكمال ، وكل ما يملك الكمال على تفاوت ، فانه يكتسبه من المشاركة في الكمال المطلق ، ويجوز أن يكون هذا الرأى راجعا الى طريقة أفلاطون . (مشاركة الجزئيات في مثالها) .

والآن فلنقرأ ما يقوله أحد المفكرين الاسلاميين ، وهو المطهر بن طاهر المقدسى (ت ٣٤٠ هـ - ٩٥٠ م) في كتابه « البدء والتاريخ » .

« ومن الدليل على اثبات الباري سبحانه تفاضل الخلق في الدرجات والطبائع والهمم والصور والأخلاق ، وتمايز الأشخاص والأنواع من أجناس الحيوان والنبات ، فلو أنها مكونة بالطبائع (يقصد بفعل طبيعة تفعل على نحو ثابت فعلا من نوع ومقدار واحد) لاستوت أحوالها ، ولم يوجد فيها ناقص ولا متأخر عن درجة صاحبه . فلما وجدنا الأمر بخلاف ذلك علمنا أن مدبرا دبرها ومرتبيا رتبها ، وهو الباري سبحانه » .

ومن جهة أخرى نجد شيها بين أنسلم - الذى ولد قبل الغزالي بنحو من ٢٥ سنة وتوفي قبله بسنتين ، وبين الغزالي في موقف المفكر من مشكلة استعمال العقل أو الأخذ بظاهر النصوص . يقول أنسلم : ان عدم تقديم الايمان . بعقائد الدين

(يقصد الوحي) والابتداء بالبحث العقلي ، كما يفعل أصحاب الجدل ، يقصد الذين يستعملون العقل في البحث الديني ، غرور ، وان قبول الوحي دون تفهم بالعقل بعد القبول ، كما يفعل خصوم الجدل ، اهمال ، ويجب تجنب طرفي النقيضين .

لنقرأ ما يقوله الغزالي « من ظن من الحشوية (يقصد الذين يأخذون بظاهر الألفاظ حتى وقعوا في التشبيه لآله) وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر فرأيهم يدل على ضعف العقول وقلة البصائر ، ومن تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل ، حتى صادموا به قواطع الشرع ، انما نشأ ذلك عندهم من خبث الضمائر ، فميل أولئك الى التفريط ، وميل هؤلاء الى الافراط ، والواجب في قواعد ملازمة الاقتصاد ، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم » .

وفيما يتعلق برؤية الله في الآخرة يرى أنسلم أنه يوجد بين الايمان في الدنيا وبين رؤية الله التي التي تسعد الانسان ، ونحن نتمناها جميعا ، يوجد في الدنيا شيء متوسط وهو فهم أو تعقل الايمان بالعقل .

أما الغزالي فان تفكيره ، فيما يتعلق بمعنى رؤية الله تعالى في الآخرة ، ينطلق من أنه كما أن وجود الأجسام يدرك بالحس فان وجود ما ليس جسما يدرك بالعقل والله تعالى منزّه عن أن يرى كما ترى الأجسام . ولما كان وجود الله تعالى معلوما لنا في الدنيا بمعنى « نوع ادراك لا تخيل فيه » ، أي أنه في رأي حجة الاسلام تعقل خالص ، فأننا نطلب بطبيعتنا مزيد استكمال في علمنا به ، وفي الآخرة سينكشف غطاء الحجب عن عقول الأبرار ، فيمكن أن نعلم وجود الله تعالى علما ترتفع درجته عن علمنا في الدنيا بمقدار ما ترتفع درجة رؤيتنا للشيء عن تخيلنا لوجوده . ومعنى هذا أنه توجد معرفة هي تخيل ، وعلم لا تخيل فيه ، وعلم أعلى هو ادراك عقلي محض ، وهو ما يسمى رؤية الله أو مشاهدته في الآخرة ، فعلمنا بالله في الدنيا هو ذلك العلم الاوسط .

ومنذ القرن الحادي عشر بدأ الرهبان في دير سونتي كاسينو Monte Cassino يترجمون الكتب عن العربية ، الى جانب ما كان يترجم في صقلية ، ولما جاء القرن الثاني عشر استمرت الترجمة على يد رهبان مثل Adelhard of Bath (الربع الاول من القرن الثاني عشر) وكان من طراز Gerbert of Aurillac فارتحل الى ايطاليا وصقلية واسبانيا واليونان ومصر ، وقد تعلم العربية ، وترجم كتباً رياضية وفلكية ، وكتبه هو في علوم النبات والحيوان وأثار الجو والفلك مبنية على العلم العربي .

ثم جاء العامل الحاسم وتأثيره في الفكر الاوروبي وهو انشاء معهد للترجمة في طليطلة ، أسسه « دون رايموندو » Don Raymundo وكان فيه مترجمون كبار ولهم مساعدون ، وفيه ترجمت كتب لا يمكن حصرها ، ومنها « احصاء

العلوم « للفارابي ، و « ألهايات كتاب الشفاء » لابن سينا ، وكتاب « القانون » له أيضا ، وكتاب « المناظر » لابن الهيثم ، و « مقاصد الفلاسفة » للغزالي ، كما ترجمت كتب لعلماء اليهود مثل « ينبوع الحياة » لابن جبرول (ت ١٠٧٠ م) . وفي هذا القرن نجد نزعات مختلفة ، تظهر وتتمايز فيما بينها ، بين ماديين ينكرون بقاء النفس ، وقائلين بوحدة الوجود ، وصوفية ...

أما في القرن الثالث عشر فنجد أنفسنا في قرن انشاء الجامعات ، وهو قرن الترجمة عن اليونانية ، الى جانب ما قد سبق من ترجمة عن العربية ، قبل ذلك بكثير ، وقد بقي المكان الاول في الجامعات الجديدة لكتب العرب التي اشتملت على الفكر اليوناني مع شرحه والاضافة اليه ، كما تقدم القول .

وبعد أن كانت الترجمة على نطاق واسع في اسبانيا انتشرت الى غيرها ، في جامعات السوربون التي أنشئت عام ١٢٥٣ م ثم في جامعة أكسفورد التي أنشئت بعد ذلك وكان من أساتذتها Robert Grosseteste الذي كان يترجم عن اليونانية ، والى جانب ذلك كان هناك مركز للترجمة في البلاط البابوي ، وفي القسطنطينية ، وفي بلاط مملكة نابولي ، وفي باليرمو في جزيرة صقلية على عهد الامبراطور فريديريك الثاني Frederick II (ت ١٢٥٠ م) وهناك كانت الترجمة عن العربية وعن اليونانية ، ومن باليرمو انتشرت الثقافة العربية الاسلامية الى مدن ايطاليا ، ولا يزال فريديريك وعصره وتأثيره يحتاج الى الدراسة .

ويجب أن يسجل المؤرخ تلك الحركة الرائعة والجهد الهائل الذي قام به رهبان جشموا أنفسهم مشقة تعلم اللغة العربية ، وفي هذه الفترة ترجمت كتب ابن رشد على يد ميخائيل الاسكتلندي Michael the Scottish ، وترجم كتاب « دلالة الحائرين » لابن ميمون (ت ١٢٠٤ م) ، وكان لهذا الكتاب تأثيره الكبير في تعريف الغرب بعناصر كثيرة من الفكر العربي الاسلامي .

وقد نتج عن اتساع نطاق الترجمة وشمولها ظهور اتجاهات جديدة وآراء تدل على الدراسة والانتفاع الكبير بما تضمنته كتب العرب ، وقد انتفع علماء العقائد في أبحاثهم بالفكر العربي - الاسلامي ، كما أنهم اعتمدوا على نقد المفكرين الاسلاميين للفلسفة اليونانية ، وأمكنهم تثبيت العقائد في مواجهة كل الآراء الفلسفية التي تخالف أصول عقائد الأديان المنزلة .

رهبان وعلماء كبار

كان القرن الثالث عشر قرن مفكرين من الرهبان الذين عكفوا على دراسة الفكر العربي - الاسلامي ، منهم الأسقف الفرنسي Guillaume D'Auvergne

(ت ١٢٤٩ م) الذى عرف كتب العلم والفلسفة فى الاسلام ، وعرف القرآن ، ووقف من الفكر اليونانى موقف النقد الذى وقفه الغزالى .

والراهب والاستاذ الانجليزى Alexandre of Hales (ت ١٢٤٥ م) الذى وقف الموقف نفسه مع نزعة أوغسطينية والراهب الاستاذ الايطالى Bonaventura (ت ١٢٧٤ م) الذى كانت له ، الى جانب الروح نفسها ، نزعات صوفية . والراهب الألمانى البرت الأكبر Albertus Magnus (ت ١٢٨٠ م) الذى شرح فلسفة أرسطو على طريقة ابن سينا ، وذهب فيما يتعلق بالقول بقدوم العالم الى أن الأدلة على القدم وعلى الحدوث متكافئة .

وكان أهم ممثلى العلم التجريبي هم الانجليز الذين عرفوا كتب العلم العربى مثل Robert Grosseteste الذى تقدم ذكره ، وكان يرى فى كتاب « المناظر » لابن الهيثم مثالا يتحدى فى البحث ، وعنده أن الرياضيات هى وحدها المنهج الذى يفسر لنا الظواهر الطبيعية ، وبعده روجر بيكون Roger Bacon (ت ١٢٩٤ م) الذى أعجب بابن سينا ومنهجه العلمى .

توماس الاكوينى

لكن القرن الثالث عشر هو قرن القديس توماس الاكوينى الذى قاد الفكر الاعتقادى ، مع دراسة للفلسفة اليونانية كما عرفها ابن سينا وابن رشد ، والملم واضح بمذاهب « المتكلمين » ، وهو قد تعلم فى شبابه فى المعهد الذى أنشأه فريديريك الثانى فى مدينة نابولى ، وكل ذلك ظاهر فى مؤلفاته .

والمقام لا يتسع لذكر آرائه الكثيرة التى جعلت له مكانا عظيما فى المسيحية ، وهى تشتمل على كثير من عناصر الفكر الاسلامى ، فمن ذلك على سبيل المثال قوله بأن صفات الله تعالى انما تتمايز فيما بينهما تمايزا ذهنيا ، وأن رؤية الله فى الآخرة ممكنة من جهة أن الانسان كائن عاقل يدرك مطلق الوجود ، لكن لا بد فى ذلك من مدد فوق العادة ، وعنده أن حدوث العالم انما نعرفه من جهة الوحي ، وأن الخلق عبارة عن تعلق المخلوق بعلته بصرف النظر عن الزمان .

وقد لاحظ الراهب الاسبانى العلامة بلاثيوس أن القرن الثالث عشر ، وكذلك الفكر الدينى والمؤلفات التى ظهرت فيه ، بما فى ذلك مؤلفات القديس توماس والمؤلفات العديدة التى ظهرت حول التوحيد بعنوان « الاله الواحد » De Deo Uno لها ملامح جديدة ليس لها مقدمات فى القرن الثانى عشر ، من حيث الطريقة والبراهين والمسائل وترتيبها .

وكان المشهور أن كتب الفلاسفة الاسلاميين هى التى كانت وحدها أمام مفكرى القرن الثالث عشر . لكن مؤلفات القديس توماس تدل على معرفة بمؤلفات المسلمين

في علوم العقائد وإن كان الرهبان لم يترجموها إلى اللغة اللاتينية ، لأسباب غنية عن البيان . وكتب العقائد في الاسلام تشرح العقائد بأدلتها ، وترد على المخالفين بالدليل والبرهان ، وتشتمل على كثير من العناصر التي كان لا بد من دراستها ، نظرا لاتصالها بالعقائد .

وقد كان علماء العقائد المسيحيون ، هم والمفكرون المؤمنون في العصور الأوروبية الحديثة ، ذوي علم واسع واطلاع كبير ، شأنهم شأن علماء العقائد المسلمين ، ولا شك أنه قد كان من أولئك الرهبان من يقرأ كتب المسلمين بلغتها الأصلية مثل Raymundus Martinus الذي قرأ كثيرا من كتب علماء الاسلام وفلاسفته ، وهو في كتبه مثل كتابه Purgio fidei adversus Mauros et Judaeos وكتابه Explanatio Symboli يقتبس من القرآن والحديث ومن كتب فلاسفة الاسلام ، خصوصا « الاشارات » لابن سينا ، ومن كتب ابن رشد والغزالي مثل « التهافت » و « والمنقذ » و « مشكاة الأنوار » .

وعلى كل حال فإن القديس توماس ، نظرا لعظم شأنه الديني والفلسفي ، نال من دراسة المتخصصين أكثر مما ناله غيره ، وقد اهتم بدراسة فلسفته بلاثيوس ، وبين أن خطة كتابه « المجموعة الفلسفية » Summa Philosophica هي إلى حد كبير خطة كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » للغزالي ، وهذا نجده عند بلاثيوس في بحث له بعنوان « جانب غير مرتاد اللاهوت الاسكولائي »

Un aspecto inexplorado de la philosophia escolástica

وفي بحث آخر أثبت بلاثيوس بالنصوص أن آراء القديس توماس في كثير من المسائل الدينية مأخوذة من كتابين لابن رشد هما « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، وبحثه بعنوان : El Averroismo Teologica de San Thomas de Aquin,

وكان القديس يذكر آراء المتكلمين ، دون أن يذكر أسماءهم ، على عادته وبعض أهل عصره في كثير من الأحيان . لكننا لو نظرنا إلى الآراء التي يشير إليها لوجدنا أنها مذاهب الاسلاميين من فلاسفة ومتكلمين ، سواء من المعتزلة أو من الأشاعرة وقد صرح مرة بقوله عن أحد الآراء انه هو رأي Loquentes en lege maurorum أي رأي « المتكلمين في شريعة العرب » .

أما كيف عرف القديس آراء الغزالي في كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » وآراء أخرى للمسلمين فإن بلاثيوس يفترض أنه عرف ذلك من Raymundus Martinus الذي كان صديقه ، وإذا كان مذهبه كما يرى Gilson لا يفهم بدون معرفة بمذهب ابن سينا فإنه يمكن القول ان فهم الكثير من آرائه يتضح اذا عرفنا مذاهب

المتكلمين ، ولا شك أن معرفة القديس بالفكر الاسلامي تدل على تفتح العقل المؤمن ، كما يدل على ذلك تفتح فلاسفة الاسلام وعلماء الكلام للفكر اليوناني والاستفادة منه .

مواقف نقد

ومنذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر ظهر كثير من المفكرين ذوي النزعة النقدية ، الى جانب المشتغلين بالعلم التجريبي ، من أولئك John Duns Scott (ت ١٣٠٨ م) الذي ذهب الى أن قوانين الطبيعة ليست مطلقة ولا هي واجبة ، ثم انه فيما يتعلق بالوجود والاستدلال على وجود الله كان يرى أن مفهوم « الوجود » معنى فطري في العقل ، وضعه الله وأنه يمكن الاستدلال على وجود الله من التفكير في مفهوم « الوجود » ، كما كان الحال عند الفارابي .

ومن أولئك المفكرين Willian of Ockam الفرنسيسكاني (ت ١٣٤٩ م) الذي تعلم في أكسفورد ، وهاجم العلم القديم ، كما أنكر مبدأ العلية ، ورفض ما نعتقده من لزوم بين ما نراه معلولا وما نتصور أنه علته .

وهذا النقد يزداد وضوحا عند الفيلسوف الفرنسي Nicolas d'Autrecourt (ت ١٣٥٠ م) الذي نقد المعرفة نقدا لم يكن معروفا من قبل ، وكان عنده روح الشك والبحث عن اليقين ، وهو يحاول أن يحصى مصادر المعرفة ، وهي عنده عبارة عن الضروريات الحسية والعقلية ، وقانون الهوية ، وقانون التناقض . ونظرا لأنه فصل النقد لمبدأ العلية فانه اعتبر هيوم Hume القرن الرابع عشر ، أي الذي سبق هيوم الى ذلك .

وكل من Duns Scott و Willian of Ockam يؤكد أن جوهرية النفس ومعرفة حقيقتها لا يمكن الوصول اليها بأدلة الفلاسفة ، وانما تعرف من طريق الوحي . وكل ذلك قد سبق اليه الغزالي في كتاب « التهافت » الذي كان معروفا للجميع في ذلك العصر .

وقد عبر D'Autrecourt عن ذروة النقد للفلسفة اليونانية بقوله انه « لا توجد في فلسفة أرسطو الطبيعية ، ولا في كل ميتافيزيقاه ، نتيجتان صحيحتان ، بل لا توجد حتى نتيجة واحدة صحيحة » .

آفاق الفكر

كل ما قدمنا ذكره لم يكن مقصودا لذاته ، وانما لكي يتبين كيف امتد أفق الفكر القديم ، الى أن ظهر الفكر العربي الاسلامي متميزا بذاته ، ثم امتد أفق

الفكر الاسلامى الى أن ظهر الفكر الاوروبى فى العصور الوسطى ، ثم امتد الى عصر النهضة والعصر الحديث .

لكن كانت بين الفكر القديم والفكر الاسلامى هوة كبيرة ، نظرا للفوارق التى لا يمكن التوفيق بينهما ، عند اليونان وعند فلاسفة الاسلام ، أما بالنسبة للفكر الاوروبى فى العصور الوسطى فقد كان هناك اشتراك فى أصول النظرة للحقائق الكبرى ، أعنى الايمان بوجود الله الخالق الحق الواحد وبالرسالات الالهية وما تضمنته من شرائع وأخلاق ، وكان من السهل قبول الكثير من آراء فلاسفة الاسلام « وعلماء العقائد » ، لأنها نتيجة للعقل الذى أدى وظيفته فى شرح حقائق الايمان .

ولا بد أن نلاحظ أن حقائق الايمان فى الديانات المنزلة أمور جاءت تعليمًا من الله للإنسان ، وهى حقائق ما كان العقل البشرى ليستطيع الوصول اليها بوسائله الخاصة فى هذه الدنيا . ولا يمكن أن يجادل أحد فى أن مفهوم الألوهية ، وكذلك حقيقة الانسان وما فيه من نفحة الهية ، والشرائع المفصلة التى جاءت بها الأديان المنزلة ، لم يصل اليها أحد قبل هذه الأديان ، وليس معنى هذا أن العقل البشرى لم يفكر بحسب قدرته ووسائله ، بل لم يصل الى المفهوم الحقيقى للألوهية ولا لأصول العقائد المنزلة ، ولم يكن فى الفلسفة ما فى الأديان المنزلة من تأكيد واجب الانسان فى أن يفكر لكى يتفهم العقائد ومبادئ تنظيم الحياة وجملة الأخلاق والآداب الدينية ويعمل بها ثم يكون مسئولًا عنها أمام الله ، وما على المرء الا أن يتأمل تصور الفلاسفة للألوهية ليرى مقدار نعمة الله على البشر أن عرفهم بنفسه .

مزید عنایة

ونظرا لاتجاه كثير من العقول فى عصر النهضة الاوروبية وفى أوائل العصور الحديثة الى تجديد المعرفة العلمية والفلسفية فان العناية ازدادت بكتب العلم والفلسفة عند العرب ، فأقبل عليها العلماء الاوروبيون . وهناك دلائل على استفادتهم من المعارف العلمية العربية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، لأن العلاقة لم تنقطع ، وكان ذلك بين الدولة الرومانية الشرقية وبين بلاد الاسلام فى وسط آسيا ، ثم ان الفلاسفة الكبار الذين وضعوا المذاهب منذ أوائل القرن السادس عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر ، أمثال ديكارت واسبينوزا وبسكال وليبنز ، وكذلك فلاسفة مؤمنون ، أمثال Geulinx و Malebranche ونقاد المعرفة أمثال جون لوك John Locke (ت ١٧٠٤ م) وديفيد هيوم David Hume (ت ١٧٧٦ م) و Kant كانوا جميعا ذوى اطلاع واسع ، كما تدل على ذلك كتبهم .

ولم يكن من طريقتهم ، فى كثير من الاحيان ، أن يذكروا المراجع التى كانوا يرجعون اليها ، ولم يكونوا فى حاجة الى ذلك ، لأنهم كانوا طلائع ، وكان التحقيق لأرائهم محدودا ، الا فيما بينهم من علاقات تعاون وتشاور . لكن الكثير من آرائهم يبدو غريبا بالنسبة للتاريخ السابق فى الفكر الاوروبى ، واذا عرفنا أن أهم مراجع الفكر العربى الاسلامى كانت موجودة أمامهم باللغة اللاتينية أدركنا أنه قد كان لديهم ما قرؤوه وأعجبوا به من آراء عند فلاسفة الاسلام .

ركود وبداية نهضة

وفى الأوقات التى كانت تظهر فيها المذاهب الجديدة فى الفلسفة والمعارف العلمية فى الغرب كانت تلك المراجع قد احتجبت عن أنظار العرب وعقولهم ، وذلك يرجع الى تطورات التاريخ ، وما نشأ عن هجمات التتار ، ثم الحروب الصليبية ، ثم ظهور دول اسلامية جديدة لم تكن تتكلم العربية واضطرت أن تقف لتدافع عن دار الاسلام ، وكان ذلك من العوائق التى حالت دون التجديد فى حياة الفكر فى العالم العربى .

واستمر الحال الى نهاية القرن الثامن عشر عندما بدأ الاتصال بالغرب بعد الحملة الفرنسية على مصر وبداية الاتصال بينها وبين أوروبا ، وكان اتصالا خصبا مبشرا بنهضة جديدة ، لكن جاء الاستعمار مبتدئا بغزو بلاد الشمال الافريقى واحتلال الجزائر ثم تونس ومصر وبعدها المغرب ثم ليبيا ، فجاءت السياسة الاستعمارية عائقا كبيرا أمام التقدم فى الفكر ، لأنه لا ينطلق ولا يزدهر الا فى ظل الحرية .

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر بدأت يقظة فكرية فى العالم العربى الاسلامى ، وهى لا تزال مستمرة ، رغم العوائق الكثيرة ، لكن تطور الفكر ونظم الحياة فى الغرب الاوروبى والصلات التى أصبحت وثيقة بين أوروبا والعالم العربى - الاسلامى أدى الى تيارات فكرية وفلسفية وعلمية وأدبية وإنسانية أخذت تسير من الغرب الاوروبى الى الشرق العربى - الاسلامى ، وانتشرت المدارس الأوروبية فى العالم العربى ، والتحق بها كثيرون من أبناء البلاد ، وظهرت روح جديدة ، لكنها كانت البداية ، ولم ينشأ عنها تقدم يذكر من الناحية الفكرية الحقيقية . وكان هناك التعليم المدنى الى جانب التعليم التقليدى ، ولم يظهر أى تناقض ، لأن الاسلام فى معاهد التعليم الدينى منفتح بطبيعته لتقبل العلم والمعرفة ، مع الدراسة والنقد بحسب معايير الحق واليقين المعروفة فى الاسلام .

ومنذ انشاء الجامعات الحديثة فى العالم العربى والاستعانة بأساتذة من الغرب ، ثم ازدياد أعداد الطلبة الذين درسوا فى الجامعات الوطنية ثم تخصصوا

في الجامعات الأوروبية والأمريكية ، ظهرت أجيال جديدة من المفكرين تمثلت الفكر الأوروبي العلمي والفلسفي والادبي وظهرت ثمرات ذلك متتابعة .

والى جانب التجديد في مجال الفكر الديني منذ أواخر القرن التاسع عشر على نطاق محدود دخل التجديد منذ ثلث القرن العشرين في الجامعات الدينية ، وأصبحت فيها دراسات الفكر الفلسفي - الأوروبي الى جانب دراسة الفكر الفلسفي الاسلامي ، وكما ذهب الى أوروبا في القرن التاسع عشر مبعوثون من الأزهر للدراسة في أوروبا ، فكذا ذهب مبعوثون منذ العقد الرابع من القرن العشرين للدراسة في الجامعات الأوروبية في فرنسا وإنجلترا وألمانيا .

ولما كان الاستشراق الأوروبي قد سبق الى دراسة التراث الفكري الاسلامي فسان كثيرين من خريجي الجامعات العربية - الاسلامية تتلمذوا على أساتذة أوروبيين ، على نحو ما كان الأوروبيون الذين يطلبون المعرفة يتوجهون الى جامعات ومعاهد اسبانيا وصقلية وجنوب إيطاليا ، وهكذا يستمر الفكر يشق طريقه الخاص رغم الخلافات السياسية والاعتقادية .

ولما كانت النظرة الاسلامية تقوم على أصول هي حقائق كبرى تحيط بها علوم وفلسفات كاملة فان التفاعل قد بدأ بين الفكر الأوروبي والفكر العربي الاسلامي .

واذا كان بعض الاجيال الناشئة يهتمون بدراسة آخر تطورات الفكر الأوروبي ويجعلون منه موضوعات لدرجات جامعية ، فان الفكر الاسلامي الاصيل يجد من يعكف على دراسته واستخراج أحسن ما فيه ، وكذلك نجد من يواصل تجديد الفكر الديني نفسه في مختلف مجالات الحياة الانسانية .

وكما أن المستشرقين كانوا يدرسون الفكر الاسلامي . بين من يرده الى أصول يونانية أو هندية ، ثم من يجد فيه جوانب طريفة ومن يبين تأثيره في الفكر الأوروبي في العصور الحديثة ، فكذا يهتم الباحثون الناشئون من البلاد العربية الاسلامية بدراسة العلاقات الفكرية بين العالم العربي والعالم الأوروبي ، ويواصلون ما قام به بلاتئوس .

علاقات مستمرة

كان العلامة الكبير بلاتئوس قد كتب في العلاقات بين بعض آراء لفيلسوف فرنسي هو بسكال (ت ١٦٦٩ م) وبين ما كان قد ظهر قبلها عند مفكرين مسلمين ، وهذا هو بحثه بعنوان « سابقات اسلامية لدليل المراهنة عند بسكال » وكتب بحثا عن آراء القديس سان جان دي لأكروا Saint Jean de la Croix (ت ١٥٩١ م) وما سبقه من آراء عند صوفية الاسلام وهذا بحثه بعنوان Los Precedentes Musulmanes de San Juan de la Cruz.

هذا الى كتابه الكبير حول الامور الأخروية فى الاسلام والكوميديا الالهية عند دانتي
La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia

ومع أن هذه الدراسات لها قيمة تاريخية الا أنها تسدل على حرص العقول فى الغرب على اقتناء الحقيقة والتجديد والتقدم فى المعرفة .

ومن أحسن ما كان عندنا ، وغاب عنا ، ثم تعلمناه عن الفكر الغربى ، مناهج البحث فى العلوم والآداب ، بمعناها الحديث ، وهو مراعاة الموضوعية ، ثم النقد والتحرير من قبول الآراء ، وكذلك الأخبار التاريخية ، دون التمهيص الذى لا بد منه .

ولما أراد أستاذنا طيب الذكر طه حسين ، الذى تحبب بنا ذكره اليوم ، أن يجدد دراسة الأدب العربى فى ضوء منهج جديد اختار المنهج الديكارتي الذى يهدف الى معرفة الحقيقة من طريق الشك المنهجى ، وعلى هذا فانى أحب أن أعرض أمام القارئ ، كمثال واحد من أمثلة كثيرة تدل على تقارب العقول الكبيرة وهى تبحث عن الحقيقة ، وذلك بحديث عن « الشك المنهجى » فى الأبحاث النظرية عند الغزالي (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١ م) وديكارت (ت ١٦٥٠ م) .

تقدم الامام الغزالي على ديكارت بنحو من خمسة قرون ونصف ، وكان عدوا للتقليد للآراء ، شأنه شأن الفيلسوف الفرنسى ، وهو يفسر الأخطاء فى الأبحاث النظرية ، كما فسرنا نظيره ، بأنها ترجع الى القبول والتصديق من الوالدين والأساتذة والمجتمع ، وكذلك من الشيطان ، لأنه « مسلط على كل ناظر ومشغوف بتلبيس الحق وتغطيته » (لنتذكر «الروح الشرير» Malin Geni عند ديكارت) . ولذلك فان الغزالي أراد الاحتكام الى العقل ، واعتمد طريقة الشك المنهجى ، وهو فى كتابه « ميزان العمل » ، بعد أن شرح مفهوم « المذهب » الذى يعتنقه المفكر أمام ما يجده حوله من مذاهب وما ينشأ عن التقليد للغير من قلة الثقة واليقين فى المعرفة ، وهو ينصح من سألته أن يشرح له مذهبه قائلاً :

« فجانب الالتفات الى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى ، تقلد قائداً يرشدك الى طريق ، وحوالك ألف مثل قائدك ، ينادون عليك : أنه أهلك وأضلك عن سواء السبيل ، وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك ... »

« فلا خلاص الا فى الاستقلال »

خذ ما تراه ، ودع شيئاً ، سمعت به
فى طالع الشمس ما يغنيك عن زحل »

« ولو لم يكن في مجارى هذه الكلمات الا ما يشكك في اعتقادك الموروث ،
لتنشد للطلب ، فناميك به نفعا ، اذ الشكوك هي الموصلة الى الحق ،
فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في
العمى والضلال ، نعوذ بالله من ذلك » .

على أن هناك دراسات كثيرة حول المقارنة بين الشك ومراحله والخروج منه
عند الغزالي وعند ديكرت ، وليس من غرضي تكرار شيء من ذلك ، وانما أحب
أن أقدم مادة جديدة ، لا أعتقد أن أحدا اعتمد عليها من قبل ، وهي موجودة في
كتب الغزالي المنطقية ، حيث البحث عن قوانين التفكير الصحيح الذي يؤدي الى
المعرفة اليقينية .

كان الغزالي ينشد العلم اليقيني ، وله في تحديد مفهوم اليقين والوصول اليه
تدقيقات كثيرة وعميقة ، نجدها في كتابه « محك النظر » وكتابه « معيار العلم » .

فلنبداً بتعريفه للعلم اليقيني ، كما نجده في أوائل كتاب « المنقذ من الضلال »
هو يعرفه بأنه « العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا
يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ... » ، وهذا العلم
اليقيني لا يزعزعه عند الغزالي ، الاتيان بالمعجزات . (ولنلاحظ أن « المنقذ » كان
موجوداً في ترجمته السلاتينية بعنوان Liber qui eripit ab errore

والغزالي يشترط في الاستدلال الصحيح أن تكون « مفردات المعارف » يقصد
الالفاظ التي تتألف منها القضايا « متمايضة منفصلة غير مختلطة » ، يدركها
العقل بحقائق معانيها دون ألفاظها ، وأن تكون المقدمات التي يتألف منها
الاستدلال « متمايضة منفصلة » أيضاً ، وأن تكون أعرف من النتيجة (« محك
النظر » ، بيروت ، دار النهضة ١٩٦٦ ، ص ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٩ ، ٩٢) .

والآن ، فلنقرأ القاعدة الاولى من المنهج الديكرتي . « أن لا أقبل شيئاً على أنه
حق اذ لم أكن قد عرفت من قبل أنه كذلك ، أى أن اتجنب باعتناء التسرع والقبول
للآراء دون تمحيص وان لا أشمل بين أحكامي شيئاً سوى ما يتجلى أمام فكري
بوضوح وتميز ، بحيث لا أجد مجال لوضعه موضع شك .

أما القاعدة الثانية فهي : أن اقسام كلا من المشكلات الصعبة التي أبحثها الى
أجزاء صغيرة بقدر ما يمكن ويلزم لحلها على أحسن وجه .

والقاعدة الثالثة أن أقود أفكارى بنظام مبتداً بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة ،
لكى أرتقى قليلاً قليلاً ، كما (أسير) بدرجات الى الوصول الى أكثرها تركيباً ،
مفترضاً وجود ترتيب بين أفكارى ، حتى التى لا يعقب بعضها بعضاً على نحو
طبيعى .

والقاعدة الرابعة : أن أقوم فى كل شىء بأحصاءات رافية ومراجعات شاملة ، بحيث أتأكد أنى لم أغفل شيئاً .

«Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctment à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute:

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre;

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres;

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre.

بعد هذا لنقرأ للغزالي العبارات الآتية التى تشمل على أسباب الخطأ فى البحث النظرى وعلى شروط البحث الذى يؤدى الى اليقين :

« ان الأغاليط فى النظريات كلها - يقصد الأبحاث النظرية - ثارت من اهمال الجليات والتسامح فيها ، ولو أخذت الجليات وحررت ، ثم تطرق منها (الناظر) - يقصد المفكر - الى ما بعدها ، تدريجاً ، حتى لا يخفى ، قليلاً قليلاً ، فيتضح الشىء بما قبله على القرب ، لطاحت المغالطات . ولكن عادت النظر الهجوم على غمرة الاشكال وطلب الأمر الخفى البعيد عن الأوائل الجلية ، بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة ، فلا تمتد شهادة الجلى ، ولا يقوى الذهن على الترقى فى المراقى الكثيرة دفعة ، فتزل الأقدام ، وتعتاص المطالب ، وتنحط العقول . ولذلك ضل أكثر النظار وأضلوا ، الا عصابة الحق الذين هداهم الله تعالى بنوره وأرشدهم الى طريقه »

نستطيع أن نستنتج من كلام الغزالي قواعد المنهج عنده وهى تتلخص فى :

- (١) أن تكون المفهومات « متميزة منفصلة بالحقيقة » وكذلك المقدمات .
- (٢) أن تكون نقطة البداية للاستدلال « أوائل جلية » واضحة أمام الذهن ، و « محررة » أى محققة ومحددة فى ذاتها .

- (٣) أن يسير الانسان في تفكيره « بالتدريج قليلا » (هذه عبارات نجدها عند ديكارت) ، مع مراعاة أن تكون النتيجة البعيدة التي ينتهي اليها الناظر لازمة عما قبلها في ضوء الجليات التي كانت أساس الاستدلال .
- (٤) عدم التسرع ، ومراعاة الترتيب في سير التفكير .

لا شك أن القارئ لا بد أن يعجب من تشابه العقول التي تبحث عن الحقيقة رغم القرون ، وهذا يدل على أن الفكر الصحيح لا بد أن يبقى وأن يبنى كل مفكر عبقري فذ على ما قدمه عبقري فذ مثله ، مهما كانت العصور والثقافات والاعتقادات مختلفة أو متباعدة .

علاقات وثيقة معاصرة

نظرا لتطور حياة الفكر ونظم الحياة في الغرب منذ الحروب العالمية الاولى وما نشأ من صلاة وثيقة متنوعة بين العالم العربي وأوروبا ، فانه قد جاءت تيارات الفكر من الغرب الى الشرق ، بحيث نجد في عالمنا العربي جميع الآراء والاتجاهات التي في العالم الأوروبي ، ويمكن القول انه في موازاة الفكر الغربي كله ، في شرقه وغربه ، وما وراء المحيط الأطلسي ، يوجد في العالم العربي مفكرون من كل النزعات .

وفي العالم العربي تفاعل كبير بين كل التيارات ، وقد كان هذا دائما شأن الفكر العربي الاسلامي ، لأنه يتسع للتنوع وحرية الفكر ، سواء الديني والفلسفي . لكن يبقى رغم ذلك خط واضح وسط كل التيارات ، وهو خط الفكر العربي - الاسلامي الأصيل . وهو اليوم في حال يقظة وتطور وتجديد مع التمسك بحقائق كبرى ثابتة بأدلتها تقوم عليها الحياة الفكرية مع الاجتهاد في تأييدها بأدلة متجددة .

واليوم وقد أصبحت اللقاءات بكل أنواعها ، من مؤتمرات بين مفكرى الشرق ومفكرى الغرب ، بل بين علماء العقائد من الشرق ومن الغرب ، أمورا عادية ، مع ازدياد وتوثق في العلاقات ، وتفتح العقول للتفاهم ، واتجاه الارادات للعمل البناء .

وكما أنه توجد جامعات ومعاهد أبحاث غربية الروح في العالم العربي فكذلك توجد معاهد ومراكز ثقافية عربية في مدن أوروبا وأمريكا ، وتقف الكنائس مع المساجد في الغرب الأوروبي كما تقف في الشرق العربي - الاسلامي ، وكذلك نجد مفكرين من علماء الدين وغيرهم من الاساتذة الاوروبيين المتخصصين يؤدون عملهم في العالم العربي ، كما نجد في الجامعات والمعاهد ومراكز الأبحاث الأوروبية علماء من العرب .

آفاق المستقبل

واليوم ، والعالم كله مقبل على مرحلة جديدة من التقارب والتفاهم ، فان الفكر الانسانى بمعناه الصحيح هو أوثق ما يقرب بين الأمم ، وهو الذى جمع بين الفكر اليونانى والفكر الاسلامى ، وجمع بين الفكر الاسلامى والمسيحى ، رغم اختلاف اللغات والأجناس والأديان .

وهناك حقائق ومبادئ وقيم لا يستطيع أحد أن يتجاهلها ، فضلا عن أن يتنكر لها ، وهى البحث عن الحق والخير والحكم بالعدل بين البشر واحترام كرامة الانسان وحقه فى الحياة وفى الحرية وفى الأمن .

نعم ، فى تاريخ العلاقة بين العالم العربى والعالم الأوروبى أمور وقعت ، يجب الاعتراف بها ونسيان ما ترتب عليها من نتائج ، فقد جاء العرب الى أوروبا يحمون رسالة آلهية ، هى رسالة الاسلام التى تصدق الرسالات السابقة وتشهد لها وتضمن حقوق أهلها الانسانية والدينية ، ونشأت فى عالم الاسلام فى الشرق حضارة اتسعت للانسانية كلها ، وازدهر فرعها الجميل فى اسبانيا وصقلية ، فكان حضارة رائعة امتدت أنوارها الى الغرب ، فحرب بها وأعجبته ثمراتها ، فكانت من عناصر حضارته الفكرية العلمية والفلسفية والدينية .

لكن جاء رد فعل بالغ القسوة ، فكان مأساة حقيقية للانسان العربى ، وتوقفت حضارته حيناً ، لكن الفكر الاوروبى ظل يجد فى الفكر العربى-الاسلامى ما يعجبه ، وعكف على دراسته علماء كبار منذ قرون والى اليوم ، وقد تجلت له ثمرات رائعة فى مذاهب العلماء والفلاسفة .

لكن انطلق من الغرب من جديد ، مرتين تيار من القوة المادية ، لم يحمل رسالة جديدة الى العالم العربى - الاسلامى ، وقد أشار الى ذلك التيار الشاعر الألمانى العظيم الذى تقدم ذكر كلماته ، ولم يمكن التحرر والوقوف مع الغرب على المستوى الانسانى الجدير بالانسان الا بعد كفاح مرير نعرفه جميعا ، فما هى آفاق الفكر فى المستقبل ؟

لنصرف النظر عما فعله الغرب الاوروبى فى الشرق العربى والاسلامى ، ولننتذكر ما فعله الغرب الاوروبى فى نفسه ، فى القرن الماضى والقرن الحاضر ، ولنسأل هل كانت هذه هى الحياة والحضارة الانسانية الصحيحة ؟

انه ليسعد الانسان أن يشاهد التغير فى الاتجاهات التى تسمح بازدهار فكر انسانى جديد ، لكن هناك قضايا كبرى يتوقف على حلها كل شئ ، وهى قضية حقوق الانسان ، بالمعنى المطلق ، فى الحرية والعدالة ، حقوق للانسان فى العالم

العربي - واقصد على التحديد الشعب الفلسطيني العريق ، وحقوق الانسان في العالم الافريقي ، وفي وسط آسيا ، أعنى في أفغانستان .

والسؤال ، ماذا ننتظر الآن من مفكرى الشرق والغرب ؟ ونحن نرى نتائج الدروس القاسية التى تلقتها الانسانية في القرن الذى نعيش فيه - وقد كانت دروسا عظيمة ومفيدة حقا - وماذا سيصنع المفكر وهو يرى أزمة الحضارة الحديثة وما تعانیه من ضعف العنصر الايمانى الروحانى - الأخلاقى الذى ادى الى امتهان الانسان .

لقد جاءت من الشرق تيارات روحانية ، والغرب يحتاج اليها اليوم كما يحتاج اليها الشرق ، وهذه ليست موعظة ، بل هى حقيقة ، فالانسانية تحتاج الى فكر جديد له روح جديدة تدعو الى الحرية وتحقيق العدل ، بصدق وهمة ، وتعمل في الوقت نفسه على استبعاد كل أنواع الاتجاهات التى تؤدى الى تباعد العقول والقلوب . ولا يصح الاغضاء مهما كانت المعايير ، ولا السكوت على أنواع التعصب ، وخصوصا العبث الأدبى المبتذل الذى يتعمد الكذب والاساءة الى حقائق الايمان ووقائع التاريخ ، وانى لا أجد حرجا من الاشارة الى ما اقترفه سلمان رشدى باسم حرية الفكر المزعومة .

لقد تذوق كاتب هذه الكلمات شيئا من أجمل ثمرات الفكر الغربى ، من الناحية العقلية ومن الناحية الانسانية ، وقد كان لها موقع القبول في روح الانسان الشرقى المسلم .

وانى لآتمنى أن يزداد التقارب الثقافى بين العقول والأرواح في الشرق والغرب ، وأن يواصل علماء الغرب عنايتهم بالتراث الفكرى العربى-الاسلامى الغزير ، كما أن الفكر الاوروبى الغزير بكل أنواعه يلقي كل عناية ودراسة في الشرق .

واذا كانت الفلسفات الاوروبية القديمة والوسيطه والحديثة ، وكل المذاهب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، تدرس في الشرق بشغف وعناية ، فان من الحق ومن الخير أيضا أن تدخل دراسات الفكر الفلسفى العربى - الاسلامى ، وحضارة الاسلام بمختلف جوانبها ، في جامعات الغرب ، لكن ليس فقط على مستويات الدراسات الجامعية العليا ، بل أيضا على مستويات الدرجات الجامعية الأولى ، وان دراسة هذا التراث من شأنها أن تقرب بين العالمين ، وسيجد فيها أبناء الغرب ، بما لهم من ذكاء وفتح ، ما يرضى طموحهم للثقافة الانسانية .

خاتمة

منذ أواخر القرن الثامن عشر ، وخصوصا فى أوائل القرن التاسع عشر ، تذوق بعض مفكرى الغرب شيئا من أدب الشرق وروحه وروحانيته ، ومنهم من درس الاسلام وقرأ القرآن وتأمل حياة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام ، فأحسوا بالوحدة الفكرية ، بل الاعتقادية العميقة ، بين الشرق والغرب ، وهو الشاعر الألمانى الكبير جوته Goethe صاحب « الديوان الشرقى للشاعر الغربى » Westoestlicher Divan وفيه يقول :

Gottes ist der Orient!	الله المشرق
Gottes ist der Okzident!	ولله المغرب
Nord-und südliches Gelände	وبلاد الشمال والجنوب
Ruht im Frieden seiner Hande	مستقرة فى راحة يديه

وهو يقول أيضا :

Wer sich selbst und andre kennt	من عرف نفسه وعرف غيره
Wird auch hier erkennen:	فانه يعترف
Orient und Okzident	بأن الشرق والغرب
Sind nicht mehr zu trennen.	لم يعد يمكن أن ينفصلا

ثم جاء الشاعر الانجليزى Rudyard Kipling (ت ١٩٣٦ م) فقال :

Oh, East is East, and West is West,	الشرق شرق والغرب غرب
And never the twain shall meet,	ولن يلتقى التوأمين
Till Earth and sky stand presently	حتى يقف أهل الأرض والسماء
At God's great Judgment Seat	أمام كرسي الحكم العظيم الديان
But, there is neither East and West,	لكن لا يكون هناك شرق ولا غرب ولا حدود
Border,	
Nor Breed, nor Brith,	ولا تفاضل بالعرق ولا الميلاد
When two strong men stand face to face,	عندما يقف رجلان قويان وجها لوجه

وان جاء من أقاصى الأرض
Though they come from the ends of
the Earth!

فما هو الرأى ؟ ؟ ؟ ، الرأى متروك للقارىء .

لكن أنبل لقاء ليس هو لقاء الأقوياء ، بل لقاء المفكرين الأحرار الذين تجمع
بينهم رابطة الانسانية .

أمنية أخيرة

ان وحدة هذا النظام الكونى العظيم الذى يحيط بنا ، تتمثل فى وحدة مادته
ووحدة قوانينه ، ومن الخير أن تتمثل الوحدة على كوكبنا الجميل الذى اختارته
حكمة الله لرسالة الانسان ، وعند ذلك يبرز الشعور بوحدة الأصل المشترك
لجميع الناس ، ونجد أسرة بشرية موحدة فى ظل فكرة جامعة ، ويتحقق
مستقبل سعيد .

لكن على أى أساس يكون ذلك ؟ ؟ هناك نوع انساني ، واحد ، فريد ، على
كوكب فى نظام كبير يحتضنه ويخدمه ، وعليه أبداع حضارته ، وفوق ذلك كله
وحدة الخالق العظيم الذى خلق الانسان ، « على صورته » ، فيجب أن يكون له
احترامه ورعايته بحسب أصل خلخته .

انى لا أجد أى حرج فى أن أذكر ذلك النداء الالهى الذى وجهه الله تعالى
للانسانية كلها على لسان الرسول محمد عليه الصلاة والسلام ، وهو يقول :

« ياأيها الناس ، انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل
لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم ، ان الله عليم خبير »
(الحجرات/ ١٣)

هذا ما خطر لى أن أتقدم به الى هذا الملتقى العظيم ، وهو كلمات بسيطة
واتمنى أن يتحقق كل ما تطمح اليه كل العقول فى الشرق والغرب .
والله الموفق ، ،

د. محمد عبد الهادي أبو ريذة

التأثير المتبادل في الرواية التاريخية

العربية الاسبانية

La influencia mutua en la narración histórica árabe-española

من المعروف أن الفتح العربى لاسبانيا تم في عهد الخليفة الأموى الوليد بن عبد الملك ، وبقيادة موسى بن نصير وطارق بن زياد سنة ٩٢ هـ / ٧١١ م .

على أن المهم هنا هو أن هذا الفتح لم يكن حدثا عسكريا بقدر ما كان حدثا حضاريا ، امتزجت فيه حضارات سابقة كالرومانية والقوطية ، مع حضارة جديدة لاحقة ، وهى الحضارة الاسلامية العربية ، ونتج عن هذا المزيج ، حضارة أندلسية مزدهرة وصلت الى الفكر الاوربي وأثرت فيه ، كما تغلغلت في الحياة الاسبانية وتركت فيها أثارا عميقة ، ما زالت معالمها واضحة الى اليوم .

وهكذا نرى أن الحضارة الاندلسية - مثل كل الحضارات - لم تنشأ فجأة أو من تلقاء نفسها ، بل مرت في أدوار مختلفة ، وخضعت لمؤثرات وتيارات حضارية مشرقية تربطها بالوطن الأم باعتبارها جزءا منه ، كما خضعت لمؤثرات مغربية افريقية بحكم ارتباطها ببلاد المغرب والسودان المصاحبة لها من الجنوب . هذا الى جانب المؤثرات المحلية الأوربية بحكم البيئة المحلية التى نشأت فيها . (فى قلب أوربا) .

ولا شك أن وضع الاندلس الجغرافى في الأطراف الغربية البعيدة للعالم الاسلامى ، وبجوار الغرب المسيحى في قلب أوربا ، قد جعلها في مواجهة مستمرة مع الدول اللاتينية المسيحية هناك ، وهذا جعلها بالتالى أكثر الدول الاسلامية معرفة وتأثيرا وتأثرا بها . ذلك لأن الحياة الاسلامية في اسبانيا لم تعرف الانفصال الجغرافى أو العنصرى أو الحضارى بين المسلمين والمسيحيين ، بل كانت هناك حياة مشتركة بينهم .

وهذا التداخل المستمر بين الاسلام والمسيحية في شبه جزيرة ايبيريا ، قد أعطى الاندلس - رغم تعلقها بالوطن الأم - أعطاها طابعا فريدا ، وشخصية مستقلة مميزة ، بحيث يمكن القول بأن الحضارة الاندلسية ، حضارة اسلامية عربية اسبانية ، ولا يمكن أن نسميها الا بهذه التسميات الثلاث .

وهكذا نرى أن حركة الفتح الاسلامي لاسبانيا ، كانت استمرارا لدور سابق بمعنى أنه لم تعقبها حركة ركود أو توقف حضارى ، بل استمرت القافلة تسير بسبب تواصلها مع الحضارة الاسبانية الأوربية من جهة ومع التيارات الثقافية المشرقية والمغربية من جهة أخرى .

وإذا طبقنا هذه الظاهرة الحضارية على كتابة التاريخ الاسباني بشقيه الاسلامي والمسيحي في العصر الوسيط ، نجد أنها هي الأخرى قد تأثرت بهذا التداخل الحضارى المشترك ، وتركت لنا تراثا تاريخيا ضخما نجده ممثلا في المصادر العربية والاسبانية معا .

لقد أقبل الاندلسيون على كتابة تاريخ بلدهم الاندلسى بولع شديد ، فهو عندهم تاريخ عربى اسلامى يعتد بعروبه وعقيدته . وقد بلغ حماسهم به الى درجة أنهم كانوا يعتبرونه أنبل علم عندهم . على حد قول المؤرخ الغرناطى ابن سعيد المغربى ، لقد سلك التاريخ الاندلسى مسلك المشاركة في منهجه وروايته :

فهناك طريقة السنويات أو الحوليات أى الكتابة على ترتيب السنين ، وهناك تواريخ الخلفاء والملوك التى تعالج دولة كل منهم على حده . وهناك كتب التراجم والطبقات وما يتبعها من ذيول وصلات . هذا الى جانب تواريخ المدن المحلية التى فاق الاندلسيون فيها اخوانهم المشاركة . ولعل ذلك يرجع الى ظاهرة اللامركزية التى تميزت بها طبيعة الاندلس ، كذلك اتبع الاندلسيون فى معالجة تاريخهم ، تلك الطرق التى اتبعها اخوانهم المشاركة ، والتى تقوم على النقل والاقتباس أو المشاهدة العينية ، وتحرى الحقائق فى جمع المعلومات ، أو الاستعانة بالوثائق والمراسلات والآثار المادية ، أو على تحليل الأحداث والتعرف على عللها والنفاد الى أسرارها .

فالتاريخ الاندلسى فى مظهره وأسلوبه ، تاريخ عربى اسلامى ، له شخصيته التى لم تلبث أن فرضت نفسها على المدونات والحوليات والملاحم الاسبانية المسيحية المعاصرة ، وأثرت فيها بشكل واضح ملموس .

على أن الذى يهمنا فى هذا الصدد ، هو أن هذا العطاء الثقافى العربى ، الذى تأثرت به المدونات والملاحم الاسبانية المسيحية ، كان يقابله فى الوقت نفسه ، أخذ أيضا من الثقافة المسيحية اللاتينية فى هذا الحقل التاريخى . وذلك لأن الأمة الاسبانية التى اندمجت فى جسم الدولة الاسلامية بالاندلس ، لم تدخل بأشخاصها فقط ، بل دخلت بتاريخها وحضارتها أيضا ، إذ لا يمكن فصل ماضيها عن حاضرها . ومن ثم عكف المؤرخون الاندلسيون على تقصى الحقائق وتلمس الأخبار من مختلف مظانها اللاتينية واليونانية القديمة لمعرفة تاريخ بلدهم الأندلس منذ العصور السابقة للحكم الاسلامى فى اسبانيا أيام الرومان والوندال والقوط الى

جانب معرفة أخبار الأمم الاسبانية والأوربية المعاصرة والمصابقة لهم . وكان هذا أمرا طبيعيا بحكم الجوار والمعاشة والحياة المشتركة . وقد يؤيد ذلك ، ما يلاحظ في هذا الصدد من دقة الاخبار التي أوردها المؤرخون الاندلسيون عن الممالك المسيحية في شمال اسبانيا وما وراءها ، ومعرفتهم التفصيلية بأخبارها ، مما يدل على أنهم أطلعوا على مدونات لاتينية مسيحية قديمة ، فقد معظمها اليوم ، أو أنهم استمدوا هذه الأخبار من أهل الذمة من النصارى واليهود المقيمين في الاندلس ، والعارفين بأخبار هذه الممالك المسيحية التي في الشمال ، وهو في كلتا الحالتين أمر يدل على تأثر مؤرخينا الاندلسيين بالثقافة اللاتينية المسيحية ، فضلا عن امكانية معرفتهم باللغة الاسبانية التي كانت شائعة بين معاصريهم من مسلمي الاندلس كما نص على ذلك صراحة ابن حزم القرطبي .

وعلى هذا الاساس يمكن تقسيم الموضوع الى قسمين رئيسيين : أولهما يتعلق بتأثير المصادر الاسبانية الأوربية في المصادر الاندلسية العربية ؛ والثاني يتعلق بتأثير المصادر العربية في الحوليات والمدونات الاسبانية :

أولا : نماذج لبعض المصادر الأندلسية التي تأثرت بالحوليات الاسبانية والأوربية

ظل أخذ المؤرخين الأندلسيين من الرواية الاسبانية المسيحية باقيا مستمرا حتى نهاية الحكم الاسلامي في اسبانيا . وكان هذا أمرا طبيعيا - كما قلنا آنفا - بحكم الجوار والمعاشة ، بالإضافة الى ما عرف عن الاندلسيين من ولع شديد بعلم التاريخ . لهذا أقبل الاندلسيون بدافع هذه الحاسة التاريخية الى تلمس الأخبار وتقصى الحقائق لمعرفة تاريخ وحضارة بلدهم اسبانيا والأمم المجاورة لها منذ القدم .

ومن أهم المصادر الاوربية الأساسية التي اعتمدوا عليها في هذا الصدد « كتاب أو كتب التواريخ السبعة في الرد على الوثنيين » *Historiarum Libri Septemadursos Paganos* للراهب الروماني الاسباني هرشيوش *Pauus Orosius* الذي عاش في أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس الميلادي ، والكتاب تاريخ للعالم القديم منذ بدء الخليقة حتى أيامه سنة ٤١٦ (١) .

(١) يعتبره المؤرخون ذبيلا لكتاب « مدينة الله » للقديس أوغسطين راجع (حسين مؤنس : تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس ص ١٩ - ٢٠ ، مدريد ١٩٦٧)

ونظرا لأهمية تاريخ هروشيوش ، فقد أمر الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر الذي حكم الأندلس من ٣٠٠ - ٣٥٠ هـ / ٩١٢ - ٩٦١ م ، أمر بترجمته الى العربية . وقام بهذه المهمة الفقيه الأندلسي قاسم بن أصبغ البيانى (نسبة الى بيان Baena من أعمال قرطبة) بالاشتراك مع قاضى النصارى الوليد بن الخيزران المعروف بابن مغيث .

ولقد استفاد المؤرخون والجغرافيون الأندلسيون من هذا الكتاب ونص بعضهم صراحة على ذلك (٢) . وتوجد الآن ترجمة عربية لهذا الكتاب فى مكتبة جامعة كولومبيا فى نيويورك ، وقد أضيفت اليها تكملة لتاريخ القوط الى دخول طارق بن زياد عليهم فى اسبانيا . وهذه الاضافات ، فى أغلب الظن نقلت من مؤرخين لاتينيين . وقد قام الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى فى السنوات الأخيرة بنشر هذا الكتاب فى بيروت .

وهناك مؤرخ اسباني لاتينى قديم آخر ، اعتمد عليه المؤرخون والجغرافيون الأندلسيون فى تاريخ الفترة السابقة للحكم الاسلامى فى اسبانيا ، وهو القديس ايزيدورو الاشبيللى San Isidoro الذى تطلق عليه المصادر العربية اسم اشيدور . عاش من سنة ٥٦٠ الى سنة ٦٤٦ ميلادية ، وكان أسقفا لمدينة اشبيلية ، وكتب عدة كتب مثل كتاب تراجم مشاهير الرجال وكتاب أصول الكلمات Etimologías التى تعد من أهم مصادر تاريخ العصر الوسيط .

فالمؤرخ الأندلسي أحمد بن عمر العذرى المعروف بابن الدلائى (ت سنة ٤٧٨ هـ ٩٨٨ م) ينص صراحة على اسمه حين يتحدث عن ملوك القوط وعن مدينة طالقته Itálica الرومانية القريبة من اشبيلية (٣) ، والتى ما زالت أثرها باقية الى الآن . كذلك نقل عنه أبو عبيد البكرى القرطبي (ت ٤٨٧ هـ / ١٠٩٤ م) أوصاف بعض النواحي مثل الجزء الخاص بوصف جزائر فرطناطش Islas Fortunatas المسماة بالسعادات أو الخالدات أو جزر كنارياس (٤) . وهذه النقول فى الواقع لا تقل مطلقا من قيمة العمل العلمى الخلاق الذى قدمه البكرى وغيره من الجغرافيين الأندلسيين ، بل تدل على تسامحهم واتساع أفقهم وحرصهم على الاستفادة من تراث الأقدمين .

(٢) أمثال أحمد الرازى والعذرى والبكرى والادريسي وابن خلدون وغيرهم .
(٣) عبد العزيز الأهوانى : كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار . والبستان فى غرائب البلدان ، والمسالك الى الممالك ، لأحمد بن عمر العذرى المعروف بابن الدلائى نسبة الى دلالة Dalias احدى قرى مدينة المرية (مدريد ١٩٦٥) .
(٤) جونثال بالنتيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣١١ نقلا عن سيمونيت .

ولم يقتصر الامر على المصادر اللاتينية ، بل اعتمد الاندلسيون أيضا على المصادر اليونانية القديمة وخير مثال على ذلك كتاب الحشائش أو الأدوية المفردة للعالم اليونانى القديم ديوسقوريدس Dioscórides الذى عاش في القرن الاول الميلادى في جنوب اسيا الصغرى (عين زربه) . ونظرا لأهمية هذا الكتاب في تاريخ الطب والنباتات الطبية ، فقد أمر الخليفة الأندلسى عبد الرحمن الناصر بترجمة هذا الكتاب الى العربية في سنة ٣٣٧ هـ ، وشكلت لجنة علمية لهذا الغرض ، كان من بين أعضائها الطبيب عبد الرحمن بن الهيثم والطبيب اليهودى حسداى بن شبروط ، وأبو عبد الله الصقلي الذى كان يجيد اللغة اليونانية وله المام بتركيب العقاقير ، والراهب نيقولا الذى أرسله الامبراطور البيزنطى قسطنطين السابع للمساهمة في انجاز هذا العمل العلمى الكبير (٥) . ولقد أثار ظهور هذه الترجمة الكاملة لكتاب ديوسقوريدس في الاندلس ، موجة من الحماس بين الأندلسيين الذين أقبلوا على دراسة الطب والنباتات الطبية متخذين من هذا الكتاب مصدرا رئيسيا لهم . والواقع أن علوم اليونان وأسماء أبطالها كانت معروفة ومألوفة بين الأندلسيين ، كما كانت علاقاتهم وطيدة مع البيزنطيين ، وكل هذا يدل على تأثير الثقافة الاغريقية في حضارة الأندلس (٦) .

أما عن أخبار الممالك المسيحية الاسبانية والأوربية التى عاصرت الحكم الاسلامى في الاندلس ، فهى كثيرة ومتعددة في كتابات المؤرخين الاندلسيين ، وتعبر عن هذا التداخل الحضارى وهذا التأثير والتأثر بين هاتين الثقافتين المتجاورتين . وقد لاحظ المستشرق الاسبانى خوليان ريبيرا J. Ribera أن كتب التاريخ الاسلامى الأندلسى تتضمن حشدا من القصص والاساطير ، بعضها من أصول مشرقية وبعضها الآخر من أصول محلية اسبانية مسيحية . ورجح أن هذه الأساطير ذات الطابع المحلى ، كانت جارية على ألسن الناس بالرومانسية أى باللاتينية الدارجة ، وأن الأندلسيين أدرجوها بالعربية في أخبارهم وأشعارهم . وضرب أمثلة على ذلك بالأراجيز التى نظمها نفر من الأندلسيين مثل الشاعر يحيى بن الحكم الجيانى المعروف بالغزال (ت ٢٥٠ هـ) الذى اشتهر بالسفارات التى قام بها لعبد الرحمن الأوسط ، وبأرجوزته التى كتبها عن فتح الأندلس ،

(٥) سبق أن ترجم كتاب ديوسقوريدس الى العربية ترجمة جزئية قبل ذلك الوقت بنحو قرن من الزمان في مدينة بغداد على عهد الخليفة المتوكل العباسى (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) غير أن المترجم له واسمه اصطفان بن باسيل ، لم يترجم الى العربية سوى جزء من أسماء الأدوية لعدم معرفته ما يقابل اليونانية فيها ، ولهذا ظلت أسماء باقى العقاقير الطبية على صورتها اليونانية بحروف عربية الى أن ترجم الكتاب كاملا في قرطبة على عهد عبد الرحمن الناصر كما هو مبين في المتن .

(٦) ابن القوطية : تاريخ افتتاح الاندلس ص ١٠٣ نشر جاينجوس مع ترجمة اسبانية لريبيرا ، بالنتيا (تاريخ الفكر الأندلسى ص ٢٠٣ - ٢٠٦ ترجمة حسين مؤنس) .

والوقائع التي دارت بين العرب والاسبان . ويقول ابن حيان ، انها كانت متداولة بأيدي الناس في عصره أي في القرن الخامس الهجري (١١ م) . وهناك أيضا الوزير الشاعر تمام بن علقمة (ت ٢٨٣ هـ) الذي وزر للأمراء الأمويين محمد والمنذر وعبد الله ، واشتهر بأرجوزته في ذكر فتح الاندلس وتسمية ولايتها ووصف حروبها من وقت دخول طارق بن زياد الى أواخر عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط سنة ٢٢٩ هـ وهذه الارجيز مفقودة ، ولكن بعض الأخبار التي نقلها منها أبو بكر بن القوطية (ت ٣٦٧ هـ) في كتابه تاريخ افتتاح الاندلس ، ترجح أنها كانت تتضمن قصصا شعبية من هذا الطابع المحلي الاسباني الأصل ومن أمثلة ذلك قصة القومس أو الكونت أرطباس بن الملك القوطي غيطشة ، وكيف أنه كان أول قومس باسبانيا الاسلامية ، وكيف أن نفرا من زعماء العرب لجأوا اليه يطلبون ضياعا ، فكان كريما معهم اذ وهبهم من أراضيه شيئا كثيرا ، وكيف أن الأمير عبد الرحمن الداخل لما اغتصب ضياعه ، ذهب اليه أرطباس وحدثه حديث اللند للند ، فأعجب به صقر قریش ، وأقامه قوما (أي رئيسا) لأهل ملته من النصاري (٧) . هذه القصة وأمثالها في رأي خوليان ريبيرا ، لم يكتبها عربي في الأصل ، وانما اسباني مسيحي أراد أن يفسر بها واقعة سياسية ذات أهمية عليا لأهل الذمة من النصاري الاسبان ، وهي انشاء رئاسة خاصة بهم في الأندلس (٨) .

والى جانب ابن القوطية ، هناك المؤرخ والطبيب القرطبي عريب بن سعد طبيب الحكم المستنصر (ت ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م) الذي حاول تصحيح بعض الأخبار الشائعة بين الناس من أحداث الفتح العربي للأندلس مثل قوله :

« وأصاب طارق مائدة منظومة بالدر والياقوت والزمرد (الزمرد) ، وهي التي يزعم الناس انها مائدة سليمان بن داود عليهما السلام ، ولم تكن كذلك ، غير أن أهل الحسبة من العجم كانوا اذا حضرتهم الوفاة ، أوصوا للكنائس بمال تصنع منه كراسي توضع عليها مصاحف الانجيل في الأعياد ، فكانت تلك المائدة ، مما يتفوق فيه الملوك » .

هذا التفسير الفريد ، يدل على تلك المعاشية . التي مكنت عريب بن سعد معرفة عادات المسيحيين . وقد لاحظ ذلك المؤرخ التونسي ابن الشباط (ت ٦٨٤ هـ) عند قوله « واعلم أن هذا القول من عريب غريب ، لم يذكره - فيما علمت -

(٧) Julián Ribera: Disertaciones y Opusculos I, p. 125

(٨) أحمد مختار العبادي : تاريخ الاندلس لابن الكردبوس ووصفه لابن الشباط ص ١٤٩ ،

(مدريد ١٩٧١) .

غيره ، وانما ذكروا كلهم أنها مائدة سليمان بن داود ، (٩) كذلك نشير الى عالم القيروان القاضى محمد بن حارث الخشنى القروى (ت ٣٦٠ هـ) الذى انتقل الى قرطبة بدعوة من الخليفة الأموى الحكم المستنصر ، وألف فيها كتابا بعنوان « القضاة بقرطبة » ، تحدث فيه عن عادات الاندلسيين ولباسهم ولغتهم ، ونخص بالذكر اشارته الهامة الى انتشار اللغة الاسبانية بين الاندلسيين لدرجة أن بعض القضاة كانوا يتقنونها ويناقشون المتهمين بها أثناء المحاكمة، ويضرب أمثلة عديدة على ذلك (١٠) . وهذه الظاهرة ظاهرة ، ازدواجية اللغة *bilingüe* بين المسلمين والمسيحيين فى اسبانيا ، كانت شائعة ومنتشرة لأنها تتفق مع التجانس التاريخى لأحداث هذه المنطقة من حيث الزواج المختلط ، والامتزاج الثقافى بين العربية والاسبانية .

مثل آخر نضربه فى هذا الصدد ، هو المؤرخ القرطبى أبو مروان بن حيان (المتوفى ٤٦٩ هـ / ١٠٧٦ م) الذى يعتبر أعظم مؤرخ انجبته اسبانيا الاسلامية والمسيحية فى العصر الوسيط . فلقد ثبت من الاخبار التى أوردها فى كتابيه المقتبس والنتين (١١) ، أنه على دراية واسعة ، ومعرفة دقيقة بكل ما يتعلق بتاريخ اسبانيا المسيحية بمختلف ممالكها حتى أيامه ، بل وأيضا بعض جوانب من التاريخ الفرنسى فيما وراء جبال البرنات فى الشمال . ولقد أثار ما كتبه ابن حيان عن الممالك المسيحية فى اسبانيا وأوربا ، دهشة المؤرخين والمستشرقين الأوربيين الذين رأوا فى تفسير هذه الظاهرة أنه لا بد وأن ابن حيان كان يعرف اللغة اللاتينية التى مكنته من الاطلاع على المدونات المسيحية ، أو أنه كان على اتصال ببعض ثقافات المؤرخين المسيحيين ، المعاصرين له والعارفين بأخبار الممالك المسيحية فى الشمال بدليل اشارته الى رواة العجم فى بعض الاخبار التى أوردها منسوبة اليهم . ولمعرفة المزيد من التفاصيل عن هذه المؤثرات الاسبانية فى كتابات ابن حيان ، أنصح بالرجوع الى الدراسة القيمة التى كتبها الأخ الكريم

(٩) محمد بن حارث الخشنى : كتاب القضاة بقرطبة ص ٩٦ ، ١٣٨ - ١٣٩ ، نشر ريبيرا (مدريد ١٩١٤) .

(١٠) وصل الينا من كتاب المقتبس لابن حيان خمس قطع نشر معظمها ، أما كتابه المتن فمفقود للأسف ، ولكن المؤرخين الذين جاؤا بعده نقلوا عنه فى كتبهم جزءا كبيرا من هذا التراث الضائع، وعلى رأس هؤلاء الاديب الاندلسى أبو الحسن على بن بسام فى كتابه الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة .

(١١) ابن حيان : المقتبس من أنباء أهل الاندلس ، القسم الخاص بالامير عبد الرحمن بن الحكم وولده محمد ، تحقيق محمود مكى (بيروت ١٩٧٣) ع

الدكتور محمود مكى عن هذا المؤرخ الكبير في مقدمة الجزء الذى حققه من كتاب المقتبس لابن حيان الخاص بعهد الامير عبد الرحمن الاوسط (١٢) .

وما يقال عن ابن حيان ، يقال أيضا عن معاصره وصديقه المؤرخ الفقيه أبى محمد على بن حزم القرطبي (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ / ١٠٦٣ م) والذى ينحدر من أسرة اسبانية الأصل ، وفي كتاباته نجد هذا الاعتزاز بنفسه ووطنه مثل قول :

أنا الشمس في جو العلوم منيره ولكن عيى أن مطلعى الغرب !

وكتاب ابن حزم المعروف « بالفصل فى الملل والأهواء والنحل » (١٣) ، والذى يعتبر تاريخا نقديا للأديان ، برهان قاطع على تحققة بكتابات اليهود والنصارى ، والزوايات التلمودية والنصوص المسيحية التى هى غالبا ما تترجم عن اللاتينية والعبرية . فابن حزم فى هذا الكتاب يبين لنا تيارات الثقافة القديمة ، والمؤثرات النصرانية التى دخلت على الاسلام ، ويعرف بمذاهب النصارى المختلفة والأقطار التى سادت فيها ، مستشهدا فى ذلك بنصوص من الانجيل والتوراة (١٤) . كل هذا يدل على اطلاعه الواسع من جهة ، وعلى توفر النصوص المسيحية اللاتينية بين يديه من جهة أخرى . ولا نستبعد على ابن حزم أن يكون عارفا باللغة اللاتينية خصوصا وأنه فى كتابه « جهة أنساب العرب » نجده يتعجب من أن قوما من قبيلة بلى من قضاة ، لا يحسنون الكلام بالمطينية ، لكن بالعربية فقط نساؤهم ورجالهم (١٥) . فاستثناؤه لقبيلة بلى يدل على أن الكلام بالمطينية كان شائعا فى جميع أنحاء الاندلس وبين كل القبائل ذات الاصل العربى . وحتى هذه القبيلة يقول عنها ابن حزم ان أفرادها « لا يحسنون » ولم يقل لا يعرفون أى أنهم يعرفون اللغة ، وكنهم لا يجيدونها اجادة غيرهم .

مثل أخير ، نضربه بالمؤرخ والوزير الغرناطى لسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦ هـ / ١٣٧٤ م) الذى تلمس فى رواياته التاريخية ذلك التداخل بين الثقافتين . مثال ذلك كثرة استخدامه للألفاظ والمصطلحات الاسبانية (١٦) التى كانت سائدة

(١٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل (القاهرة ١٣٢١ هـ) ونشر على هامشه كتاب الملل والنحل للشهر ستانى الذى عاش بعد ابن حزم بقرن من الزمان . وقد ترجم كتاب الفصل الى اللغة الاسبانية الراهب الاسبانى أسين بلاثيوس ، ونشره ١٩٢٧-١٩٢٨ فى مدريد .

(١٣) جونثال بالنتيا : تاريخ الفكر الاندلسى ص ٢١٣-٢٢٧ .

(١٤) ابن حزم : جمهرة أنساب العرب ص ٤١٣ ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة ١٩٧١) .

(١٥) يلاحظ أن ابن الخطيب استخدم أيضا فى كتاباته مصطلحات شرقية كانت سائدة فى مصر ،

فى عصر الماليك مثل : الحرافيش بمعنى زعر العامة ؛ والخوند بمعنى السيد أو الامير وتطلق على المؤنث أيضا ، والجاليش وهى جمة الشعر فى أعلا سنان الراية فى مقدمة الجيش وهى عادة تركيبة نقلها السلاجقة الى الشام ومصر واستمرت فى عهد الايوبيين والمماليك ثم انتقلت الى المغرب مع الجيوش الغز المرتقة .

(١٦) R. Dozy: Supplement aux Dictionnaires arabes, 2 tomes, Paris, 1929 (١٦)

بين مواطنيه مثل كلمة قاله Cala بمعنى ميناء أو خليج (لها ميناء وقاله) ؛ قسامره Cámara بمعنى مخزن أو غرفة ؛ لاطون Latón بمعنى النحاس الأصفر (الأنواء اللاطونية) ؛ البرطال Portal بمعنى المدخل ؛ شابل Sábalo نوع من الأسماك الزهرية منتشرة في المغرب واسبانيا ؛ القيموليا أو الطين الاندلسي يستخدم كمادة لاصقة وكذلك في الصباغة ... ولقد استغل هذه الألفاظ ، كل من دوزي في معجمه المسمى «تكملة» على المعاجم العربية (١٧) ، وسيمونيت في معجمه الخاص بالألفاظ اللاتينية والايبيرية المتداولة بين المستعربين « (١٨) .

كذلك أفرد ابن الخطيب في القسم الثاني من كتابه «أعمال الاعلام» ، فصلا عن تاريخ الممالك المسيحية الاسبانية وهي قشتالة وأراجون والبرتغال . ونص صراحة على أنه استعان في كتابة هذا الجزء بسفير مملكة قشتالة يوسف بن وقار الاسرائيلي الطليطلي أثناء زيارته لمملكة غرناطة في مهمة رسمية (١٩) . وسواء كان هذا التقيد الذي نقل عنه ابن الخطيب مكتوبا بالعربية أو الاسبانية فالمهم أنه منقول من مصدر اسباني مسيحي . وليس بعيدا بالمرّة أن يكون لابن الخطيب دراية باللغة الاسبانية ، ففي حوليات ملوك قشتالة التي كتبها القائد الاسباني لوبيث دي أيا لا López de Ayala وهو معاصر لابن الخطيب ، نجد مجموعة من الرسائل باللغة الاسبانية موجهة من ابن الخطيب Ben Hatín الى ملك قشتالة بدرو القاسي Pedro el Cruel وهي على شكل نصائح اخلاقية وتوجيهات سياسية يحذره فيها من مكائد الذين حوله من أنصار أخيه المنافس له على العرش هنري دي تراستمارا ، ويشيد بالصدقة التي تربط ملك قشتالة بسلطانه ملك غرناطة محمد الخامس الغني بالله . ويظهر في هذه الرسائل الاسبانية ، أسلوب ابن الخطيب المعقد باستعاراته وكتاباتة ومحسناته البديعية (٢٠) .

كذلك يضيف المؤرخ الاسباني جاريباي E. Garibay في مدونته «مختصر تاريخ ممالك اسبانيا» ، أن القيم الأخلاقية التي تضمنتها نصائح ومواعظ هذا المسلم ابن الخطيب Aben Hatín كانت تفوق في قيمتها ما كتبه سينكا وغيره من فلاسفة الرواقيين Los Estoicos الأقدمين (٢١) .

Simonet: Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes, (١٧) Madrid, 1888

(١٨) ابن الخطيب : أعمال الاعلام فيمن بويغ قبل الاحتلال من ملوك الاسلام ، القسم الثاني ، نشر ليفي برونفنسال ص ٣٢٢ ، بيروت ١٩٥٧ .

(١٩) López de Ayala: Crónica de los Reyes de Castilla. Vol. I, p. 493, Madrid, 1779

(٢٠) Esteven Garibay: Compendio de las Crónicas y Universal Historia de los Reyes de España, p. 1109

(٢١) ابن الخطيب : الاحاطة في أخبار غرناطة ج ٢ ص ٥٥ - ٥٦ طبعة القاهرة .

ومن الطريف أن ابن الخطيب نفسه يؤيد ما جاء في الحوليات الأسبانية ، إذ يذكر في كتابه الاحاطة في أخبار غرناطة أن سلطانه محمد الغنى بالله ، أذن له بتوجيه الوعظ الى صديقه بطره Pedro ملك قشتالة ، وأنه نفذ هذا الأمر ، وكتب له عدة رسائل يعظه فيها بنصائحه ، وأنه تلقى عليها ردا من الملك القشتالي يشكره فيه على مواعظه ويعدده بالعمل بها (٢٢) . كل هذا يرينا مدى الأخذ والعطاء الذى تميزت به الرواية الأسبانية بشقها الاسلامي والمسيحي .

ثانيا : الحوليات الأسبانية التى تأثرت بالمصادر العربية

إذا انتقلنا الى الجانب الآخر الى الحوليات والمصادر التاريخية الأسبانية ، نجد أنها كانت هى الأخرى تمثل مظهرا رائعا لذلك الدور الذى قامت به اسبانيا فى مزج حضارتى الشرق والغرب .

وهناك شواهد كثيرة ، تشير الى تأثر الحوليات الأسبانية بمثيلاتها العربية قبل انشاء مدرسة الترجمة بطليطلة (القرن ٥ هـ / ١١ م) بوقت طويل . لقد بدأت هذه المؤثرات عقب الفتح العربى بوقت قصير منذ القرن الثانى الهجرى أو الثامن الميلادى . فمنذ ذلك الوقت ظهرت بعض المصنفات التاريخية من تأليف نفر من المستعربين الاسبان تتضمن بعض الروايات التاريخية التى سمعوها أو نقلوها من المؤرخين العرب . أفاض المؤرخون الاسبان الحديثون الكلام عن هذه الأصول التاريخية الأسبانية القديمة أمثال : سانشث ألونسو Sánchez Alonso (٢٢) ، وسانثث البرنت Sánchez Albornoz (٢٣) ، ورامون منندث بيدال R. Menéndez Pidal (٢٤) ، وشر دوبرل César Dubler (٢٥) وغيرهم . وحسبى فى هذه العجالة القصيرة أن أعرض نماذج لأهم هذه المصنفات الأسبانية على سبيل المثال :

فهنالك حولية البلدة La Crónica Albeldense

سميت بهذا الاسم نسبة الى المكان الذى عثر عليها فيه ، وهو دير البلدة بالقرب من مدينة لوجرونيو Logroño فى وادى الابرو شمالى اسبانيا . وتشتمل

(٢٢) Sánchez Alonso: Historia de la Historiografía Española, tomo I. p. 100, Madrid, 1947

(٢٣) Sánchez Albornoz: Fuentes de la Historia Hispano-Musulmana del siglo VIII, p. 32-33, Mendoza, 1942

(٢٤) Ramón Menéndez Pidal: Floresta de Leyendas, vol. I, p. 28, Madrid, 1925

(٢٥) César Dubler: Fuentes árabes y bizantinas en la Primera Crónica General, Vox Romanica XII, 1951

هذه الحولية على تاريخ مختصر لملوك القوط في اسبانيا ، وتاريخ الممالك الاسبانية المسيحية التي قامت في الشمال ، ومختصر لتاريخ العرب في اسبانيا والمشرق منذ عصر ابراهيم الخليل عليه السلام . ويصل الكتاب بأحداثه الى السنوات العشر الأولى من حكم الملك الفونسو الثالث الملقب بالعظيم El Magno سنة ٨٧٦ م . ويلاحظ في هذه الحولية بدء ظهور الكلمات الرومانسية Romances في النص اللاتيني . والمقصود باللغة الرومانسية هنا اللاتينية العامية التي تطورت منها اللغة الاسبانية ويسمىها العرب العجمية (٢٦) .

هناك أيضا الحولية المتنبئة La Crónica Profética

ذكر المؤلف المجهول لهذه الحولية أنها كتبت في ١١ ابريل سنة ٨٨٣ م . وقد سميت بهذا الاسم تحت تأثير النبوءة التي شاعت في اسبانيا وقتذاك بأن الحكم العربى ، سينتهى بعد قيامه في اسبانيا بمائة وسبعين سنة أى في سنة ٨٨٣ م . وهى السنة التي وضع المؤلف فيها هذا الكتاب متأثرا بزهو الانتصارات التي أحرزها ملك ليون الفونسو الثالث الملقب بالعظيم El Magno (٨٦٦ - ٩١٠ م) وهى تقابل فترة الطوائف الاولى بالاندلس التي تلت وفاة عبد الرحمن الثانى الأموى في القرن الثالث الهجرى واتسمت بالضعف والتفكك . ويرجح البعض أن مؤلف هذه الحولية هو المؤرخ المستغرب دولثيدو Dulcidio صديق الملك الفونسو الثالث ورسوله لدى أمير الاندلس محمد بن عبد الرحمن الثانى اذ يبدو من كلام المؤلف أنه اعتمد على مصادر عربية اطلع عليها أثناء إقامته في الاندلس وفي مدينة طليطلة بصفة خاصة ، وأنه انتقل منها بعد ذلك الى بلاط الفونسو الثالث في ليون حيث ألف كتابه . والكتاب يتضمن الى جانب الاحداث التاريخية ، تاريخا لأنساب العرب .

هناك أيضا الحولية القوطية La Crónica Gothorum

كتبت في أوائل القرن الحادى عشر الميلادى أو الخامس الهجرى ، ومؤلفها مستغرب مجهول من مدينة طليطلة قبل سقوطها في يد الاسبان . وقد بدأها بوصف عام لاسبانيا ؛ وأتبعه بتاريخ مختصر للرومان والقوط ثم الفتح العربى لاسبانيا وربما سميت بالحولية القوطية ، لأنها تحتوى لأول مرة في المصادر الاسبانية على قصة ابنة يولييان حاكم سبته ، مع الملك القوطى رذريق Rodrigo الذى

اعتدى عليها ، وهى القصة التى وردت فى المصادر العربية الاندلسية فقط . وهناك اجماع على أن مؤلف هذه الحولية اعتمد على مصادر عربية وخاصة تاريخ المؤرخ القرطبي أحمد بن محمد الرازي المتوفى فى أواسط القرن الرابع الهجرى (١٠ م) ويعرف بابن لقيط الكاتب (٢٧) .

وهكذا نرى من دراسة هذه الحوليات ، أن الدول الاسبانية التى قامت فى شمال اسبانيا ، قد اعتمدت منذ نشأتها على حركة النقل والترجمة من الفكر العربى الاندلسى ولا سيما فى مدينة طليطلة قبل أن تسقط فى أيديهم ، أى حينما كانت ثغرا اسلاميا مجاورا لحدودهم .

وفى سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م سقطت طليطلة ، فى يد الفونسو السادس ملك ليون وقشتالة . غير أن سقوط طليطلة فى يد الاسبان لم يفقدها طابعها العربى قرونا طويلة ، اذ اجتمع فى بلاط ملوكها نخبة من علماء المسلمين والمسيحيين واليهود ، الذين عكفوا على ترجمة أمهات الكتب العربية الى اللغة اللاتينية .

(٢٧) تنسب أسرة الرازي فى الأصل الى مدينة الرى فى جنوب شرق طهران بإيران ثم هاجر بعضهم الى الاندلس وظهر منهم محمد بن موسى الرازي صاحب كتاب الرايات الذى يصف فيه دخول موسى بن نصير الى الاندلس ومعه قبائل العرب براياتهم . وجاء بعده ابنه أحمد بن محمد الرازي الذى كتب عدة مؤلفات تاريخية وجغرافية أهمها :

- أخبار ملوك الاندلس وغزواتهم .
- كتاب أنساب مشاهير أهل الاندلس الذى اعتمد ابن الأبار عليه كثيرا .
- صفة الاندلس وخططها ومنازل الاعيان بها .

وتوفى أحمد الرازي سنة ٣٤٤ هـ / ٩٥٥ م . وجاء بعده ابنه عيسى الرازي الذى اشتغل فى البلاط الأموى بقرطبة وكتب تاريخا عاما للاندلس حتى نهاية عصر الخليفة الأموى الحكم المستنصر (ت ٣٦٦ هـ) ويلاحظ أن جميع هذه الكتب التى كتبها أفراد أسرة الرازي ، الاب والابن والحفيد ، ضاعت كلها ، ولم يبق منها الا ترجمة برتغالية لكتاب صفة الاندلس وخططها لأحمد الرازي ، نقلها راهب يدعى خيل بيرث Gil Pérez بأمر من ملك البرتغال ديونيسيو Dionizio فى القرن الثالث عشر الميلادى (٧ هـ) ثم نقلت هذه الترجمة البرتغالية الى اللغة الاسبانية فى نفس القرن تحت عنوان : Crónica del moro Razis أى تاريخ الرازي ، ونقلها مجهول الاسم . وقد نشر جاينجوس الترجمة الاسبانية سنة ١٨٤٠ وأكمل نشرها فيما بعد رامون منندث بيدال فى فهرس حوليات المكتبة الملكية بمدريد . هذا بالإضافة الى الترجمة الفرنسية التى قام بها المستشرق الفرنسى ليفى بروفنسال عن الترجمة البرتغالية ونشرها فى مجلة الاندلس الاسبانية سنة ١٩٥٣ . ومن حسن الحظ أن المؤرخين الاندلسيين المتأخرين نقلوا كثيرا من كتب أسرة الرازي فحفظوا لنا الكثير من هذا التراث الضائع نذكر على سبيل المثال : ابن غالب الغرناطى الذى اعتمد على أحمد الرازي فى كتابه فرحة الأنفس الذى نشره د. لطفى عبد البديع فى مجلة معهد المخطوطات العربية سنة ١٩٥٠ . ومثل ابن حيان الذى اعتمد على تاريخ عيسى الرازي فى كتابه المقتبس ، وكذلك فعل البكرى وابن عذارى وابن الخطيب وغيرهم . ومن الطريف أن أسرة الرازي التى فى مدينة الرى بالشرق ، ظلت تنجب علماء بهذا الاسم أمثال أبى بكر محمد الرازي الطبيب المشهور فى أوائل القرن الرابع الهجرى الذى يلقب بجالينوس العرب وله كتاب الحاوى فى الطب ، وهو الذى اكتشف الحصبة والجدرى ، وبني مارستانا فى كل من الرى وبغداد وتوفى سنة ٣٢٢ هـ . ومنهم المحدث الفقيه فخر الدين الرازي (القرن ٦ هـ) وقطب الدين الرازي فى القرن ٨ د .

وكانت هذه الكتب اما ترجمات عربية لأصول يونانية وفارسية وهندية ، واما كانت كتباً من تأليف المسلمين أنفسهم تضمنت اضافات جديدة الى الفكر الانساني ، وكلا النوعين كان جديدا بالنسبة لاوربا في ذلك الوقت . ولهذا صارت مدرسة المترجمين في طليطلة مركزا ثقافيا كبيرا جذب اليه العلماء والدارسين من مختلف أنحاء أوربا . ومن أهم الحوليات التي كتبت فيها منذ ذلك الوقت نذكر :
 حولية الطليطلي Crónica del Toledano أو تاريخ الرومان والقوط والعرب Historia Gothica Arabum Romanorum ومؤلف هذه الحولية الكبيرة ، أسقف مدينة طليطلة رودريجو خيمينيث دي رادا Rodrigo Jiménez de Rada أحد كبار العلماء الذين أشرفوا على الحركة العلمية بمدينة طليطلة ، ولهذا يعرف أيضا بالطليطلي El Toledano (١١٧٠ - ١٢٤٧ م) وكان هذا الرجل يتقن عدة لغات من بينها العربية ، التي ساعدته على الافادة من المصادر العربية ، وكتابة القسم الاسلامي من حوليته الذي يبدأ بسيرة الرسول (صلعم) وينتهي بأحداث أيامه في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي (٧ هـ) . وكان أكثر اعتماده على ما كتبه أحمد بن محمد الرازي القرطبي . وكثيرا ما كان يستعمل السنة الهجرية بدلا من الميلادية مما يؤكد اعتماده على المصادر العربية (٢٨) .

التاريخ الأول العام لاسبانيا أو المدونة العامة لتاريخ اسبانيا Primera Crónica General

لما ولي عرش اسبانيا الملك الفونسو العاشر الملقب بالعالم أو الحكيم أو الفقيه El Sabio (٣٩) في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي (١٢٥٢ - ١٢٨٤ م) ، دفع بمدينة طليطلة الى الامام ، وعمل على حمايتها ورعاية علمائها وتشجيعهم على الاستمرار في جهودهم العلمية في أعمال النقل والترجمة ، بل أنه شارك بنفسه في وضع الخطط التي يسيرون عليها ، وكثيرا ما كان يستعمل قلمه لتصحيح أو تعديل يراه في بعض هذه الأعمال العلمية . ولم يقتصر اهتمام هذا الملك العالم بمدينة طليطلة كمركز ثقافي ، بل أنشأ الى جانبها مركزا ثقافيا ثانيا في مدينة مرسية Murcia بشرق الأندلس ، ومركزا ثالثا في مدينة اشبيلية Sevilla في غرب الاندلس التي اتخذها قاعدة لملكه .

Sánchez Albornoz: La Crónica del moro Razis, Anales de la Universidad de (٢٨) Madrid, 1934, III, p. 250

(٢٩) كان يجاوره ويعاصره ملك غرناطة محمد الثاني بن الأحمر ، الملقب بالفقيه أي العالم أيضا . ويلاحظ أن مدلول لفظ فقيه في المغرب والأندلس أكبر وأعظم من مدلوله في المشرق حيث كان هذا اللقب يطلق على طلبة العلم أيضا ودليل ذلك وثائق المدرسة المستنصرية في بغداد وفي القاهرة كذلك . أما في المغرب والاندلس فكان لقب فقيه يطلق على العلماء وأهل العلم من الملوك .

ومن أهم الأعمال التاريخية التي أنجزت تحت إشراف الملك الفونسو العالم ، نذكر المدونة التاريخية الكبرى - السالفة الذكر - والمعروفة باسم التاريخ الاول العام لاسبانيا Primera Crónica General de España وهذه الحولية كتبت باللغة القشتالية (أى الاسبانية الحالية) وليس باللاتينية كما هو الحال في الحوليات السابقة . وقد اعتمدت هذه الحولية على عدد كبير من المصادر العربية والبيزنطية واللاتينية ، وعلى جميع الحوليات الاسبانية السابقة ، ولا سيما حولية الطليطلي السالفة الذكر (٣٠) .

ومن المصادر العربية التي اعتمدت عليها حولية الفونسو العالم نذكر « كتاب البيان الواضح في الملم الفادح » للمؤرخ البلنسى أبى عبد الله محمد بن حلف الصدفى المعروف بابن علقمة المتوفى سنة ٥٠٩ هـ / ١١١٥ م وهذا الكتاب مفقود للأسف ، ولكن نقل عنه عدد من المؤرخين اللاحقين أمثال ابن عذارى وابن الأبار وابن الخطيب . كذلك اعتمدت هذه الحولية الكبرى على كتاب « الاكتفاء في أخبار الخلفاء » لأبى مروان عبد الملك بن الكردبوس ، الذى عاش في أواخر القرن السادس الهجرى (١٢ م) وهذا الكتاب لا يزال مخطوطا فيما عدا القسم الخاص بتاريخ الاندلس الذى قمت بنشره وتحقيقه في صحيفة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمديرد سنة ١٩٦٨ .

والمقارنة تدل بما لا يدع مجالا للشك ، على أن هذه الموسوعة الاسبانية التي ألفت في القرن الثالث عشر الميلادى (٧ هـ) قد نقلت أخبارا وروايات كثيرة ، عن هذين الكتابين - كتاب ابن علقمة وكتاب ابن الكردبوس - وبصفة خاصة ، الأخبار المتصلة بسقوط بلنسية في يد الفارس الاسبانى المغامر ، السيد القمبيطور El Cid Campeador أى السيد المبارز الذى عاش في القرن الحادى عشر الميلادى (٥ هـ) وهى معلومات جديدة ومهمة (٣١) .

ولم تقتصر موسوعة الفونسو العاشر العالم على الأحداث التاريخية ، بل شملت أيضا عددا من الملاحم الشعبية المتصلة بتاريخ اسبانيا ، ومن أهمها :

ملحمة أبناء لارا السبعة Siete Infantes de Lara التي ألفت في القرن الحادى عشر الميلادى (٥ هـ) . وملحمة زائدة المسلمة La Moora Zaida التي ألفت في القرن الثانى عشر الميلادى (٦ هـ) ، وملحمة السيد القمبيطور

Cesar Dubler: Fuentes árabes y bizantinas en la Primera Crónica General, (٣٠) Vox Romanica XII, 1951

(٣١) حسين مؤنس : السيد القمبيطور وعلاقاته بالمسلمين ، المجلة التاريخية المصرية ، المجلد الثالث ، العدد الاول ، سنة ١٩٥٠ ، وكذلك : R. Menéndez Pidal: La España del Cid, II, p. 892

El Poema del Cid Campeador التي ألفت أيضا في القرن الثاني عشر الميلادي . وكانت هذه الملحم في الأصل تتردد على ألسنة الناس على شكل أشعار باللغة الرومانسية أو اللاتينية العامية (العجمية) ثم جاء الفرنسيو العالم ودونها في حوليته في قالب نثرى باللغة القشتالية (الاسبانية) ، وخضعت بعد ذلك لكثير من التهذيب حتى القرن الخامس عشر الميلادي (٣٢) .

وقد لاحظ المستشرق الاسباني خوليان ريبييرا Ribera أن هذه الملحم الشعبية تنبض بالعناصر العربية ، وأن أحداثها ، وإن كان بعضها يتسم بطابع قصصى ، إلا أنها تتصل اتصالا وثيقا بحياة المسلمين في الأندلس : (وهناك دراسة قيمة في موضوع هذه الملحم الاسبانية كتبها الزميل الدكتور لطفى عبد البديع في كتابه الاسلام في اسبانيا) ففي ملحمة أبناء لارا السبعة ، نجد بطلها اسمه مدرع ، وهو اسم عربى ، ولد من أب مسيحي لارا ، وأم مسلمة تزعم القصة أنها أخت المنصور بن أبى عامر . وفي هذه الملحمة يرثى لارا أبناءه السبعة الذين قتلهم المنصور . ويلاحظ في اختيار عدد سبعة بالذات صدق لما في التراث الاسلامي من ايثار لهذا العدد (٣٣) .

أما ملحمة زائدة المسلمة ، فتزعم أن زائدة هذه كانت ابنة للمعتمد ابن عباد ملك اشبيلية ، وأنه أهداها للملك الفونسو السادس ملك قشتالة وليون الذى تزوجها وانجب منها ابنه الوحيد وولى عهده الامبر سانشو Sancho (شانجه) الذى قتل في حياة والده في معركة مع المرابطين وهى معركة اقليش Uclés شرقى طليطلة سنة ٥٠١ هـ / ١١٠٨ م. غير أن المستشرق الفرنسى ليفى بروفنسال معتمدا على نص أورده ابن عذارى في البيان المغرب ، أثبت أن زائدة المسلمة كانت في الحقيقة كنة للمعتمد أى زوجة ابنه المأمون حاكم قرطبة ، وأنها هربت الى طليطلة بعد مقتل زوجها على يد المرابطين حينما دخلوا مدينة قرطبة ، فتزوجها الفونسو السادس ، وماتت بعد أن أنجبت منه الأمير سانشو السالف الذكر (٣٤) .

أما ملحمة السيد المبارز El Cid Campeador ، فانه واضح من اسمها وألفاظها وأحداثها أنها كتبت على نمط السير العربية ، فهي تصور السيد El Cid

(٣٢) ظهرت بعد حولىة الفونسو العالم ، حوليات أخرى من نوعها وإن اختلفت عنها ابحازا وأطنابا وأهمها الحولىة الثانية التى كتبت في القرن الرابع عشر الميلادى بعنوان :

La Segunda Crónica General, 1344

(٣٣) لطفى عبد البديع : الاسلام في اسبانيا ص ١٤٥ .

(٣٤) ليفى بروفنسال : الاسلام في المغرب والأندلس ص ١٥١ - ١٦٤ ، ترجمة عبد العزيز سالم ، صلاح الدين حلمى ، لطفى عبد البديع .

وقد خرج من قريته فيفار Vivar يضرب في الارض ليبينى له مجدا وشهرة ، فاتصل بالملك المستعين بن هود ملك سرقسطة ، ودخل في خدمته ، وحارب أعداءه ، وصار يتشبه بقيادة العرب المشهورين ، وتروقه أخبار المهلب بن أبي صفرة (٣٥) ، (مدوخ الخوارج ، وقائد بني أمية في الشرق) كما كان يزرع الطير ، ويتفاعل به ويتشائم على عادة العرب وكان جنوده ينادونه على عادة الملوك بعبارة Mío Cid وهي ترجمة لكلمة سيدى أو سيدنا (٣٦) ، ومن هنا لصق به اسم السيد El Cid مع أن اسمه الأصلي رودريجو دياث Rodrigo Díaz وبعد موت الملك المستعين ابن هود ، انقلب هذا الفارس المغامر على المسلمين ، واستولى على مدينة بلنسية التي استردها المرابطون بعد وفاته سنة ١٠٩٩ م . وملحمة السيد El Cid كتبها شاعر مستعرب من مدينة سالم Medinaceli في شمال اسبانيا ، وأحداثها التاريخية صحيحة الى حد كبير ، لأنها دونت بعد فترة قصيرة من وقوعها ، ولهذا تعتبر مصدرا تاريخيا هاما لتلك الفترة المتعلقة بعصر الطوائف والمرابطين (٣٧).

وهكذا نرى من كل ما تقدم أن المصادر العربية والحوليات الاسبانية وفي مقدمتها حولية الملك الفونسو العالم ، تعتبر نموذجا رائعا لذلك الدور الحضارى الذى قامت به اسبانيا أو الاندلس في مزج حضارتى الشرق والغرب .

د . أحمد مختار العبادي

(٣٥) كان المهلب بن أبي صفرة أحد كبار قواد الدولة الاموية في الشرق . واشتهر بحروبه في بلاد افغانستان والهند وسمرقند . ناصر عبد الله بن الزبير ثم بايع عبد الملك بن مروان بالخلافة وظهر بالخوارج الازارقة . توفى سنة ٨٣ هـ / ٧٠٢ م .

(٣٦) كلمة سيد وسيدى وساده وأسياد وسيدنا ، كانت تطلق في المغرب والاندلس على الأمراء والأشراف .

(٣٧) R. Menéndez Pidal: Orígenes de la Novela, Vol. I, p. 72-73

أصول التفكير النقدي عند « طه حسين »

ورؤيته الثقافية

يمثل طه حسين مثالا فذا للعبقريّة الفردية . التي تعددت جوانبها وتنوعت أسهاماتها الفكرية ، حتى ليصبح من الخطأ ، بل من الخطل محاولة الإمساك بطرف واحد بدون تبصر لما يشترك معه من أطراف ، وما يقع فيه من سياقات ، ومن هنا أهمية إقامة رؤية كلية لفكر « طه حسين » رؤية لا تنتزع رأيا من سياقه ولا تغض نظرها عن ترافد لابد منه بين السياقات المختلفة .

ولعله من أهم ما يميز حركة الفكر عند طه حسين أنها تتشكل في مختلف أبعادها من تداخل تيارات متعددة ترفد حركة النهر الكبير ، وتتحول في تلاحقها وتضامنها ومن ثم تمازجها الى تجسيد منظور له شكله الخاص وصورته المتميزة . ولا يجب أن نخدعنا الموجة من هذه التيارات في علوها واندفاعها فنراها وكأنها التشكل الأخير ، فإنه بشيء من الأناسة ومثله من التبصر المتوسم يمكن ملاحظة تصالح اللاحق والسابق فتهداً فورة الاندفاع الأولى ويسترد النهر حركته الطبيعية . ولا يعدم المتتبع لفكر «طه حسين» حماسة مخلصه لمنهج ما ، بما يوحي في إيمانه به واندفاعه فيه أنه المنهج الأوحده . الا أن هذا لا يستمر بطه حسين طويلا ، ففي فكره من المرونة والانفساح ما يهبه القدرة على اساعة ذلك كله ليخلص في نهاية المطاف الى توسط ذكي ، فيما يشبه تشكلا متوافقا وليس تلفيقا مبتسرا ، فطه حسين نموذج مثالي لعصره الذي احتدمت فيه قضية المحافظة بما تشتمل عليه من ايمان مطلق بالموروث ، وكل ما هو موروث وبين التجديد بما يدل على التجاوز والتقدم . فأما الفريق الأول فقد استراح الى ما خلفه وقنع به غاضا بصره عما سواه . وأما الفريق الثاني ، ومنه «طه حسين» فان المأزق الثقافي للعصر ممثّل فيه أصدق تمثيل ، فقد اطلع على تراثه واستوعبه ، وتطلع الى مستحدثات الآخرين فتعرف اليها وأحاط بها .

ومن هنا كان مفهوم التوسط عند «طه حسين» حلا ذكيا لهذا المأزق الثقافي الذي تميز به عصره . ليس تلفيقا بين متباعدات ، ولا توفيقا لمتناقضات ، وانما رؤية رحبة تسع ما هو معاصر ولا تتخلّى عما هو موروث . ويتضح دور هذا المفهوم في تعدد مجالات استخدامه عنده ، نجده في الحديث عن جهده وجهد

زملائه من المجددين حين يقول : «وهم على رغم ثورتهم هذه لا يفرطون في القديم وانما يحفظونه ويمضون في احيائه ، يرونه من كنوزهم النفيسة التي لا ينبغي التقصير في رعايتها وحمايتها وصيانتها : كانوا يصلون القديم بالجديد ، ويلائمون ما كان وما هو كائن ، ويحاولون أن يلائموا بين هذا كله وبين ما سيكون في مستقبل الأيام » (١) . ونراه في تحديده للذوق الأدبي الحديث في قوله : « ... واذا أردنا أن نحدد هذا الذوق الأدبي الحديث لن نجد في ذلك مشقة ولا عسرا فهو يقوم على شيء واحد هو القصد والتوسط بين الغلو في المحافظة الذي ينتهي باللغة العربية الى الجمود ثم الموت وبين الغلو في التجديد الذي ينتهي باللغة العربية الى الفناء في اللغات الأجنبية أو في الحياة الأجنبية » (٢) . وبهذا المفهوم واجه «طه حسين» مأزق عصره الثقافي فصالح بين التراث العربى القديم والثقافة الغربية الحديثة مصالحة واعية بمتغيرات العصر وتحولات الفكر ، وملتزمة في الوقت نفسه بما حسن من مورثها ، ذلك أنه ليس من الممكن في أى وجه من أوجه الصراع الحضارى أن يحدد الفرد أو الأفراد مواقفهم منه تحديدا حاسما ، فهو صراع لا يتعلق بإرادة الأفراد وانما بحركة التاريخ . ومن هنا يظل الموروث فاعلا في سلوك الافراد الفكرى . ومن هنا أيضا اغتناء حركة الفكر عند طه حسين بالكثير من التحولات التي تستوعب الحركة العنيفة في الاندفاعية الأولى وتحافظ - فيما بعد - على خصوصية تشكيلها وحركته الطبيعية ، أى توسطه ... ومن ثم كان موقفه من المفهوم الكلاسيكى - التقليدى - للإبداع الأدبى رافضا هذا الاستنساخ بين العصور الادبية والذي يسقط الاختلافات الجوهرية بينهما وداعيا الى ثورة تجديدية يناصر أصحابها قائلا : «فمن حقهم أن يسخروا اللغة لأغراضهم لا أن يسخروا أنفسهم للغة ... ثم يثوروا - كذلك - على أساليب القدماء في التعبير الشعري والنثري . ولا يلزمون أنفسهم أن ينظموا الشعر كما كان ينظمه الجاهليون والاسلاميون والمحدثون من شعراء العصر العباسى أو من شعراء الاندلس ، ولا يأخذون أنفسهم أن يكتبوا كما كان يكتب ابن المقفع والجاحظ وغيرهما من الكتاب القدماء ، وانما يصطنعون من الاساليب ما يلائم قلوبهم وأذواقهم . ويتخذ طه حسين من هذه الملاءمة معيارا نقديا تناول به أسلوب الرافعى قائلا : «ان هذا الأسلوب الذى ربما راق أهل القرن الخامس والسادس للهجرة لا يستطيع أن يروقنا في هذا العصر الحديث الذى تغير فيه الذوق الادبى لا سيما في مصر تغيرا شديدا » (٤) . وسوف نرى

(١) من أدبنا المعاصر مجلد ١٢ ص ٣٣٥

(٢) نفس المصدر ص ٣٣٦ ، ٣٣٧

(٣) نفس المصدر ص ٣٣٥

(٤) جريدة السياسة الأسبوعية

– فيما بعد – أن طه حسين قد طور هذا المعيار – معيار الملاءمة – ثم امتثقه في مواجهة الشعر الجاهلي داحضا صحته ومنكرا نسبته الجاهلي، وبهنا التأكيد على أن هذا التحمس في مواجهه الاحتذاء والتقليد وتلك الاندفاعية في الجهر بالمخاصمة الأدبية معه تهدأ وتخف وتخلف وراها رؤية موضوعية للأدب العربى في سياقه التاريخى فيراه يتحرك بين قطبين أحدهما ثابت والآخر متغير ، ومن هذه الحركة بينهما يخلق توازنه بين الأصالة والمعاصرة ، يقول : «وأدبنا العربى كغيره من الآداب الحية يمتاز بهذا التوازن الذى لم ينقطع بين عنصرين أحدهما ثباتا واستقرارا ، وثانيهما تحولا وانتقالا» (٥) . وخلف التحول والانتقال تمكن صلة الادب أولا بمجتمعه، هذه الصلة التى ألح عليها طه حسين كثيرا، وصلته ثانيا بالثقافات الأخرى وبهما يمهّد لمفهوم متكامل عن الأدب وماهيته .. أما عنصر الثبات والاستقرار فممثل فى الموروث الأدبى والذى يعبر عنه طه حسين قائلا : «... فالعناصر التقليدية فى أدبنا قوية شديدة القوة ، مستقرة ممعنة فى الاستقرار مستمرة على الزمن ، وهى التى ضمنت بقاء الأدب العربى فى هذه القرون الطوال (٦) . وأما عنصر التحول ، من جهة الترافد الثقافى . أن «طه حسين» فى تصويره للأدب المصرى الحديث يوضح أنه قائم على هذا التداخل والتلاقح الثقافى ، فهو يتألف فى جوهره من عناصر ثلاثة : «أولهما العنصر المصرى الخالص الذى ورثناه عن المصريين القدماء .. والذى نستمد دأئنا من أرض مصر وسمائها .. فيه شىء من التصوف ، وفيه شىء من الحزن ، وفيه شىء من السماحة ، وفيه شىء من السخرية» (٧) والعنصر الثانى هو «العنصر العربى الذى يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة» (٨) وأما العنصر الثالث فهو «هذا العنصر الاجنبى الذى أثر فى الحياة المصرية دأئنا .. لأن طبيعتها الجغرافية تقتضيه ، وهو هذا الذى يأتينا من اتصالها بالأمم المتحضرة فى الشرق والغرب .. (٩) ومن ثم فإن مفهوم الأدب فى عنصره المتغير المتحول يعتمد على فعالية التاريخ وأحداثه فى التماس الثقافى ان لم يكن الصراع ، هذا الصراع أو ذاك التماس الذى يخلف وراءه اهتزاز بعض القيم فيعاد ترتيبها ويضاف إليها بعض ما قد تفتقر له. أما علاقة الادب بالمجتمع ، فهى الأخرى تتبع عنصر التغير ، ولكنها علاقة تميزت فى فكر طه حسين بالكثير من التحولات ، فإن النظر إليها بين أمرين : أما أن ننظر الى المجتمع باعتباره حركة فردية تنضم الى حركة ثانية وثالثة ليشكل

(٥) الأدب المصرى بين أمسه وغده

(٦) نفسه

(٧) فصول فى الأدب والنقد مجلد ٥ ص ٤٣٣ ، ٤٣٤

(٨) الشعر طبيعته نوعه وفنونه ص ٢١١

(٩) فى الأدب الجاهلى ص ٥٠

المجموع صورة المجتمع ، ونكون هنا أمام فرد حر حرية ضخمة ، ان لم نقل مطلقة ، أو نرى المجتمع سلطة مطاعة أو مؤسسة مهيمنة على أفرادها ، ترسم لهم شكل حركتهم ، وتحدد اتجاهها . وقد تردد طه حسين بين زاويتي النظر هاتين : الحرية والجبر لقد بدأ طه حسين مؤمنا عتيد الايمان بالحرية الفردية مطلقا ورافضا لفكرة الجبر في شتى صورها ، الا أن رفض فكرة الجبر لم يستمر طويلا . ففي فرنسا حيث كان دوركهايم يرد الفرد الى مجتمعه ويراه ظاهرة اجتماعية أساسا ، وأرنست رينان يرى التاريخ قصيدة لا يتغير رويها ، وحيث كان أبو العلاء المعري «الجبرى» ينتظر طه حسين على موعد مع «الجبرية الاجتماعية» فإذا بطه حسين ينتقل مع الثلاثة ، وربما مع الآخرين ، من مرقع الحرية الى فلسفة الجبر فرأى أن الحياة الاجتماعية لا دخل فيها للأفراد وانما تعود الى ما هو خارج ارادتهم ، الى طبيعتها نفسها ، وهم بالتالى يعودون متشابهين ومختلفين الى هذه الطبيعة . ومن ثم يرى «أن الحركة التاريخية جبرية ليس للاختيار فيها مكان (١١) . وتكون العلة والاسباب هى بحث الناظر فى الحياة الاجتماعية ، التى فى رأيه انما تأخذ أشكالها وتنزل منازلها المتباينة بتأثير العلة والاسباب التى لا يملكها الانسان ولا يستطيع لها دفعا ولا اكتسابا (١٢) . ويصل الامر الى أن يصبح كل أثر مادى أو معنوى ظاهرة اجتماعية أو كونية ينبغى أن ترد الى أصولها وتعاد الى مصادرها ، وأن تستقى من ينباعها ، وتستخرج من مناجمها ، وهى جماعة العلة التى أشرنا اليها أنفا (١٣) . ان تطابقا ما بين دور كهايم وطه حسين يبدأ فى الظهور القومى ، ويندمج صوت طه حسين بصوت أستاذه فى قول الاول : «ان الفرد نفسه ظاهرة اجتماعية» . ويفسر ذلك قائلا : «فهو لم يأت من لا شىء وانما جاء من أسرته أولا ، ولم يكن يرى النور حتى تلقته الحياة الاجتماعية فصورته فى صورتها ، وصاغته على مثالها ، وأخضعته لمؤثراتها التى لا تحصى . فعنصر الفردية فيه ضئيل لا يكاد يحس الا أن يمتاز هذا الفرد وامتيازته نفسه يرد فى كثير من الاحيان الى الحياة الاجتماعية التى أنشأته» (١٤) هذا التحول الشديد الذى طرأ على رأى طه حسين فى علاقة الفرد بمجتمعه وجد متنفسه فى دراسته «لأبى العلاء المعري» . وأبو العلاء شخصية أدبية يتساوق مع فكرها وأدبها مبدأ «الجبر» ومن هنا تناسخت رؤية طه حسين - فى دراسته - ورؤية الشخصية المدروسة .

(١١) تجديد ذكرى أبى العلاء ١ ص ٢٢

(١٢) نفسه

(١٣) نفسه ص ٢٣

(١٤) خصام ونقد ص ٢٥٧

غير أن الأمر فيما عدا ذلك يصبح محلاً لتحويلات فكرية تخفف من عنف ظاهر في إيمان طه حسين بالجبر الاجتماعي والتاريخي ، ذلك أن تعميمه من أبى العلاء على الأدب كله يصبح مستحيلاً . فالأدب في سياقه التاريخي دائب الحركة رقيقاً وازدهاراً أو تخلفاً وجموداً . فإذا كان فكر طه حسين في علاقة الأدب بالمجتمع يبدأ من نقطة الجبر ، إلا أنه يضمن هذه العلاقة ما يخرجها من سياقها الفلسفي داخلها في سياق أدبي يحتوى الشيء ونقيضه خالقاً منهما خصوصية أدبية لمفهومها . كما سنرى .

يرى «طه حسين» أن الشاعر أو الكاتب لا يستمد أدبه من شخصه وحده وإنما يستمد أكثر فنه وأكثر شخصيته من أشياء أخرى ليس له حيلة فيها ، وليس لطبيعته ومزاجه وفرديته فيها كل ما نطن من التأثير (١٥) . وإذا كانت تلك هي صورة الأديب ، فعلى الأدب - اذن - أن يكون «مرآة» تصور أو تعكس فلا يكون الأدب أدباً حتى يصور حياة الناس ، وليس في الأرض أدب إلا وهو يصور حياة أصحابه ... فكل أدب في أي أمة من الأمم إنما هو تصور نوعاً من أنواع حياتها ولونها من ألوان شعورها وذوقها وتفكيرها ، وانعكاس صور الحياة في نفوسها (١٦) . ولا يكون مطلبك منه رواية الأعاجيب والعظمت ولا أرضاء الذوق والميل الشخصي ، وإنما تتخذ الأدب والتاريخ مرآة للأمم وسبيلاً إلى فهم حياتها العقلية والشعورية ... (١٧) غير أن كلمتي «الانعكاس» و «المرآة» مثلها مثل «التصوير» يجب أن نحتاط لها ، فهما من هذه الكلمات التي أصبحت ثنائية الاستعمال : استعمال لغوي عادي ، واستعمال اصطلاحى . وهى في السياق الفكرى لطه حسين لا تؤخذ منفردة وإنما تقابل في موضوعها بكلمات أخرى تضىء الدلالة المرادة والمعنية ، لنعرف حدود المعنى ، أو نتعرف على الإضافات البلاغية التى أوهمت غير ما أريد منها وما وضعت له . فإذا قابلنا بينها وبين إيمان طه حسين بأن الحقيقة الأدبية غير الحقيقة الواقعية ، وأن ليس على الأدب ولا الأديب أن يلتزم حدود هذه الأخيرة وإنما له ، بل يجب عليه أن يضيف إليها من نفسه وخياله وعقله ما يثرى مضمونها كحقيقة ، وهو ما يتضح في مقابله بين الأديب والرسام من جهة وبين الفونوغراف والفوتوغراف من جهة أخرى (١٨) حيث يذهب بعدها إلى أن «الفرق بين الأديب والمصور (الرسام) وبين هاتين الأدوات من أدوات التسجيل أنهما يصوران الحقائق ويضيفان إليها شيئاً من ذات نفسيهما هو الذى يبلغ بها أعماق الضمائر والقلوب ويتيح لها أن تبلغ

(١٥) نفسه

(١٦) كتاب خصام ونقد مجلد ١١ ص ٥٥٥

(١٧) حديث الأربعاء ج ١ ص ١٨٥

(١٨) كتب ومؤلفون ص ١٦١

الأديب والمصور (الرسام) من نفوس الناس ما يريدان (١٩) فسوف يتضح أن التعبير الأدبي والتعبير التشكيلي يبعدان مفهوم «المرأة» و «الانعكاس» عن حرفية النقل . ويضاف الى هذا الابعاد شرط الحرية الذي يشترطه طه حسين لكي يكون الأدب أدبا والذي بالغ فيه نقدا وابداعا حيث مارس هذه الحرية ممارسة عنيفة في ابداعه القصصي أخلت في كثير من الأحيان بشروط البناء الفني . يقول طه حسين «والأصل في الفن حرية خالصة ..» (٢٠) ويقول : «وانما الأديب حر أن يكتب ما يشاء ، ويكتب كيف شاء ، والقراء أحرار يقرأون أن شاءوا ويعرضون ان أحبوا ؟ ليس نهم على الأديب حق أن يكتب لهم ما يشاءون . وليس للأديب عليهم حق أن يرضوا على ما يكتب (٢١) . وبهذه الحرية سواء في الابداع أو التلقى ، تكون ألفاظا من قبيل «المرأة» و «الانعكاس» أبعد مما تشي به من دلالات اصطلاحية . ويصبح الأدب حين نضم عبارات طه حسين السابقة في نسق واحد توترا حادا بين قطبي الجبر والحرية أوجد جدلا عميقا بينهما . فالجبر الاجتماعي متعلق بالأديب كفرد اجماعي ، والحرية الابداعية متعلقة به كفنان مبدع يسمو بعمله على مواضع واقعه ويفكره عن مسلمة ثقافته ، ناظرا الى ما يجب أن يكون غير ملتصق في بلادة بما هو كائن .

ان الجبر والحرية يشكلان جناحي مفهوم طه حسين للادب حتى لتصبح وظيفة الأدب الاجتماعية نابعة أساسا من صورته الجمالية ، ومن هنا يرى أن الاصلاح والتغيير وهما مطلب من فلسفته العامة لا قيمة لهما اذا كان الأديب لا يصدر في دعوته إليهما عن قناعة وحرية ، ويظان قيمة مجردة تشير بنفسها الى هشاشتها الأدبية . يقول طه حسين : «فأما أن يسخر الأدب ليكون وسيلة من وسائل الاصلاح أو سبيلا من سبل التغيير في حياة الشعوب ، فهذا تفكير لا ينبغي أن نساق اليه ، ولا أن نتورط فيه . وليس معنى هذا أن الأدب بطبعه عقيم ، وأن الأدب أثر بطبعه ، ولكن معناه أن الاصلاح والتغيير أشياء تصدر عن الأدب صدورا طبيعيا (٢٢) فالادب نفسه يحتوى على جانبين ، يمتزجان حتى لا سبيل الى فصلهما : الجانب الجمالي بما هو فن ، والجانب الاجتماعي باعتبار منشئه وان لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين ، فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفني المطلق وهو من هذه الناحية موجه الى الناس جميعا ولكن بشرط أن يعدوا لفهمه وتذوقه ، وهو من ناحية أخرى مرآة تمثل في قوة أو ضعف شخصية الشاعر

(١٩) نفسه

(٢٠) من أدبنا المعاصر مجلد ١٢ ص ٣٤٩

(٢١) كتاب خصام ونقد مجلد ١١ ص ٥٧٨

(٢٢) الشعر طبيعته ونوعه وفنونه ص ٣١١

وبيئته وعصره ، وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه ولو قد خلا الشعر من إحدى هاتين الخاصتين لما كانت له قيمة حقيقية» (٢٣) . ومن المسلم به أن هاتين الخاصتين لا توجدان منفردتين وإنما يلبس الشكل الفني بالمضمون الاجتماعي ، لتتخلق منهما جماليات الأدب . وقد ألح طه حسين على هذه الجماليات الحاحا يفوق ما أفاض فيه عن العلاقة بين الأدب والمجتمع ، ويجعلها عنصرا ثالثا للعنصرين السابقين فيقول : «فصورة الأدب (شكله الفني) ومادته (موضوعه الاجتماعي) شيئان لا ينفصلان أو هما شيء واحد ، وإذا شئت وأضفت إليهما عنصرا ثالثا ، وهذا العنصر يلزمهما دوما لا فكاك منه - وهو عنصر الجمال» (٢٤) وينيط به وظيفة بنائية ، كما نستشف من قوله : «أن الألفاظ وحدها لا تعنى شيئا ، وإن الأدب لا يكون إلا إذا ائتلفت المعاني فيما بينها وائتلفت الألفاظ فيما بينها وبين المعاني ، وكان الجمال الفني هو الذي ألف بينها فأحسن التأليف» (٢٥) . وعلى الرغم من تراثية لغة التعبير عند طه حسين في هذه النقطة بالذات ومحدودية كلمات من قبيل «اللفظ» و «المعنى» في تناول الأدب العربي الحديث ، فإن جملته الأخيرة : «وكان الجمال الفني هو الذي ألف بينها فأحسن التأليف» توسع من الدلالة الضيقة ، وتطرح القضية القديمة طرحا ، جديدا خاصا باشكالية الحداثة في الأدب العربي . وطه حسين في قضية «الجمال الفني» ناقد جمالي تأثري لا يصف ولا يحدد ، وإنما يتذوق فيعجب ويتعجب ، فهو يؤمن بالجمال الفني المطلق - كما سبقت الإشارة لذلك - وإطلاق «الجمال» يمنعه من التعريف والتحديد ، وربما كان يرى في هذا التحديد وذاك التعريف أهدارا لثرائه وحصره لأفاقه اللامتناهية .

إن عالم الجمال عند طه حسين ، عالم مجهول من المتعة التي تحس ولا تحدد . تشعر بها ، ولا تعرف ماهيتها ، ولا تملك اللغة أن تسميها ، فيقول : «لا نستطيع أن نحدد هذا الجمال ولا أن نعرف معرفة دقيقة من أين يأتي» (٢٦) وهو في إطلاقه للجمال الفني ، يقترب به في الأدب من الموسيقى في لا محدوديتها فيقول : « فخذ الأدب كما تأخذ الموسيقيا .. خذه على أنه متعة لروحك وغذاء لقلبك وعقلك .. وليكن جمال الأدب حيث يمكن أن يكون ، ليكن في الألفاظ أو المعاني ، أو في النظم والأسلوب ، أو في هذا كله ، والأدب آخر الأمر فن من الموسيقا يأتلف من هذه الأشياء كلها .. فليس يعنيني من الأدب إلا أن يحدث في نفسي ما يحدثه الأثر الفني من هذا الشعور الرفيع بالجمال» . وقد كانت رؤية طه حسين للجمال واحدة

(٢٣) أدبنا المعاصر ج ١٢ ص ٢٢٤

(٢٤) خصام ونقد مجلد ١١ ص ٥٦٥

(٢٥) نفسه ج ١٠ ص ١٠٥

(٢٦) نفسه ص ٨٥ ، ٨٦

من ضوابط استخدام مفهوم الجبر الاجتماعي داخل مجال الادب ، وكذلك لمفهومه عن علاقة الادب بالمجتمع الذي انبثق من «الجبر الاجتماعي» فلم تجرّفه الواقعية - وهى دعوة لاجتماعية الادب - فى تيارها بل وقف دون الجمال الادبى أمام دعاوى الصدق والالتزام . والواقع التى أسرف الواقعيون العرب فى تطبيقها حتى أسفوا وابتذلوا ، فكما هى طبيعة طه حسين المتفردة والتى لا تقع أسيرة أطر بذاتها ولا مفاهيم بعينها ، وانما هى قادرة - كما قلنا - على اساعة هذا كله ، فهى هنا وهناك وهى فى هذا وذاك ، ولكن لها فى النهاية رحيقها الخاص وملمحها المتميز . فقد كان له موقفه من هؤلاء الأدباء الذين تخلوا باسم الواقعية عن الجمال الادبى ، وقارن بين واقعتهم وواقعية وجدها فى التراث العربى ضاربا المثل بـ «جرير والفرزدق» قائلًا : «فالذين يغترفون من البحر أو النهر هذه الايام لا يؤدون اليك مثل ما كان يؤديه ذلك الشاعر العظيم حين يغترف من بحره ، لأن بحره كان صفوا رائقا لا كدر فيه ، وأصحابنا يغرفون من أنهار وبحار يملؤها ما شاء الله أن يملأها من الكدر والغثاء» (٢٧) . وتتعلق بالواقعية مسألة التعبير الادبى أى اللغتين أصدق تعبيراً .. أهى الفصحى ، أم العامية ؟ ومن منطلق رؤيته الى العلاقة بين الادب والمجتمع - والتى تظل فاعلة فى معظم قضايا الادب والثقافة - يؤكد طه حسين موقفه التوسطى . فقد مر بنا كيف ثار على أساليب القدماء فى الشعر كما فى النثر ، ومرت بنا دعوته الى أن تسخر اللغة للتعبير عما فى النفوس لا أن تسخر النفوس لتوائم أساليب لغوية معينة . واذا كانت هذه الدعوة وتلك الثورة لم تقيد بتحديد لطبيعة اللغة الملائمة للأدب الحديث ، فان سياقات أخرى تضىء طبيعة هذه اللغة الملائمة ، يقول : « .. ولغات الناس صورة لحياتهم ، فاذا اتخذوها وسيلة الى الفن تخيروا منها أصفاه وأثقاها وأحسنها مسا للسمع وموقعها من القلب وملائمة للذوق» (٢٨) . «والملمح التراثى فى القول السابق يكاد يكون اختصارا لافاضات كثيرة تفنن النقاد العرب فى صياغتها عن صفاء العبارة ورواء اللغة وماء الاسلوب نختار منها قول القاضى الجرجانى عن «لغات الناس صورة حياتهم» فى وساطته « .. فلما ضرب الاسلام بجرانه . واتسعت ممالك العرب ، وكثرت الحواضر ونزعت البوادر الى القرى وفشا التساد والتظرف اختار الناس من الكلام ألينه وأسهله وعمدوا الى كل شىء ذى أسماء كثيرة اختاروا أحسنها سمعا ، وألطفها من القلب موقعا .. وترققوا ما أمكن ، وكسوا معانيهم ألطف ما سنع من الالفاظ .. » (٢٩) هذا التطابق فى الرؤية الى

(٢٧) من أدبنا المعاصر ج ١٢ ص ٢٤٢ ، ٢٤٣

(٢٨) كتب ومؤلفون مجلد ١٦ ص ١١٥

(٢٩) الوساطة بين المتنبي وخصومة القاضى عبد العزيز الجرجانى ص ١٦

اللغة الادبية وهذا التماثل في التعبير عنها بين طه حسين المجددة والصوت التراثي يُرسل مواجهة طه حسين للغة العامية بدعوى الواقعية في قوله : «وما أكثر ما يخطيء الشباب من أدبائنا حين يظنون تصوير الواقع من الحياة يفرض عليه أن ينطق الناس في الكتب بما تجرى به ألسنتهم في أحاديث الشوارع والاندية وأخص ما يمتاز به الفن الرفيع هو أنه يرقى بالواقع من الحياة درجات دون أن يقصر في أدائه وتصويره» (٣٠) .

ومن هذه القناعة باللغة الفصحى كان احتفاله بقصة «نجيب محفوظ» - بين القصرين - ولغته فيها التي لا تشق على كل قارئ دون أن تسف أو تتبذل ، مما نتبين معه تعريفه للغة الادبية وتوسطه بين الاغراق في التقاصح حتى يدفع- بالقارئ الى المعاجم ، وافتعال الصدق بالابتذال والعامية فيقول عن نفس القصة: « .. وأضيف الى ذلك أن روعة القصة لا تأتي من هذه الخصال - التي أشرت اليها آنفا فحسب وانما تأتي من لغتها أيضا فهي لم تكتب في اللغة العامية ، المبتذلة ، ولم تكتب في اللغة الفصحى التي يشق فهمها على أوساط الناس ، وانما لغة وسطى يفهمها كل قارئ» (٣٢) . ومن هذه القناعة كان نقده ليوسف ادريس ودعوته اليه «أن يرفق باللغة العربية الفصحى ، ويبسط سلطانه شيئا ما على أشخاصه حين يقص ... فهو مفصح اذا تحدث ، فاذا أنطق أشخاصه أنطقهم بالعامية» (٢٣) . وهكذا تشتبك في مسألة واقعية اللغة . مسألتان احدهما «لغات الناس صورة لحياتهم» والثانية : «التخير والانتقاء بمعايير الصفاء والنقاء . ومن المقولتين تكون اللغة الوسطى التي لا تتخلى عن فصاحتها هي لغة الادب أو لنقل الصورة الادبية لحياة الناس ... ان واقعية طه حسين - اذا صحت هذه النسبة واقعية تستمد من رؤيته الفكرية وحدها خصائصها ، فلا تنال من الشكل الفني في الوقت الذي تحقق من خلاله هذه الصلة التي ألح عليها بين المجتمع والادب ومن ثم ما قررناه من قبل أن صورة الادب الجمالية هي نفسها صورته الاجتماعية . فلا تكون هذه على حساب تلك أو العكس . فالعلاقة بين فنية الشكل واجتماعية المضمون علاقة تكوينية حتى ليصح الحديث عن اجتماعية الشكل الفني وفنية المضمون الاجتماعى .

ومن هذا المفهوم الرحب لماهية الادب كفن يمتشج فيه الجمال صورة الحياة الاجتماعية ويتجسد عند طه حسين منهجان للدراسة الادبية اذا تذكرنا قوله

(٣٠) كتب ومؤلفون مجلد ١٦ ص ١١٥
(٣١) كتاب من أدبنا المعاصر مجلد ١٢ ص ٤٩
(٣٢) نفسه ص ٢٨٥ ، ٢٨٦
(٣٣) في الادب الجاهلى ص ٥٦

«أن لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفني المطلق ... وهو من ناحية أخرى مرآة تمثل في قوة أو ضعف شخصية الشاعر وبيئته وعصره ...» (٣٤) هذا الجدل بين الجمال والمجتمع يطرح - كما قلنا - منهجين متكاملين للدراسة الأدبية يتكاملان في التطبيق غير أنها مختلفان في التنظير . الأول المنهج العلمى في تحقيق النصوص وتوثيقها وشرحها وتفسيرها ، وفيه يصل الباحث الى أقصى درجات الموضوعية وقد تمثل هذا المنهج في دراسات طه حسين للتاريخ الأدبى ، أما الثانى فهو النقد والتقييم ولا يخلص الدارس فيه من أثر ذاتيته وإن وجب عليه أن يحد ما أمكنه من ظهورها في درسه .

يتحدث طه حسين عن هذين القسمين : التاريخى والنقدى فيقول : «أريد أن أدرس أبا نواس فأنا مضطر أول الامر الى أن أبحث عن هذا الشعر - ولهذا البحث المنظم قواعده وأصوله - فإذا وجدت الشعر فأنا مضطر الى أن أقرأه وأحقق نصوصه وأقارن مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التى تشتمل عليه فإذا استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصا انتهى اليه بحثى واختيارى فأنا مضطر الى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المثقف الذى يريد أن يفهم ويفسر ويحلل ويستخلص ما فى هذا الشعر من خصائص لغوية أو نحوية أو بدينية ، فإذا أنا فرغت من هذا كله فاستكشفت النص وحققته وفسرته واستخلصت خصائصه ومميزاته ... فقد انتهى القسم العلمى الخالص من عمل مؤرخا للأدب وبيداً القسم الفنى الذى أجتهد ما استطعت فى أن أخفف تأثير شخصيتى فيه ولكنى أعتمد فيه سواء أردت أو لم أرد على الذوق . وهذا القسم هو النقد» (٣٥) . أما هذا القسم العلمى أو الدراسة التاريخية للأدب فإنها تبلور قضية المنهج بشكل واضح ، ومنه انبعثت أهم خصومات طه حسين الأدبية ، فقد كان للتناول المنهجى للأدب فى عصر طه حسين محذورات ... فاللغة العربية تتميز عن غيرها بازدواجية وظيفية فهى من جهة لغة دين مكتمل وثابت ، فهى ذات وظيفة دينية ، وهى من جهة أخرى لغة حياة اجتماعية من ألزم خصائصها الحركة والتحول ، فهى ذات وظيفة اجتماعية . بمعنى آخر فإن اللغة العربية لغة قيم روحية ثابتة يمثلها الدين ، وفى نفس الوقت لغة حياة اجتماعية يعروها ما يعترى الحياة من حالات وأحوال فهى دائبة الحركة جيئة وذهابا ، تسعى من طور الى آخر ولا يحكم هذا السعى سوى قانون الحياة الاجتماعية نفسه . وفى مواجهة هذه الازدواجية الحادة : الثبات والتحول . وجد طه حسين نفسه فى بيئة ثقافية تجمع فى حل تلفيقى ، بين اللغة والدين ، ناظرة فى قداسة الى اللغة ، بحكم هذا الجمع ،

(٣٤) نفسه ص ٥٧

(٣٥) نفسه ص ٥٧

وساحبة أنيال هذه القداسة على التراث الفكرى والادبى لها وكذلك تقاليد هذا التراث ، وأقصى درس ممكن لتلك اللغة هو الشرح فالتعليق على الشرح فالاستدراك بحاشية على التعليق . يتم كل هذا فى إطار من التخرج والتأثم ، دون نظر منهجى فى النصوص . وكان تطبيق المنهج العلمى يعنى المواجهة مع هذه المسلمات التى رسخت فى الوجدان الادبى الجمعى حقائق لا سبيل الى الشك بها أو الظن فيها .

يصف طه حسين هذا الوضع الشاذ فيقول : .. وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة مقدسة لأنها لغة القرآن والدين . وهى تدرس فى رأى أصحاب الادب القديم من حيث هى وسيلة الى فهم القرآن والدين ، ومبتذلة لأنها تدرس لنفسها ، ولأن درسها اضافى ، ولأن الاستغناء عنه قد يكون ميسورا لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها» (٢٦) ، (٢٧) .. كان هذا الوصف لحالة الدرس الادبى ضروريا لتحريير الدارس من تلك المحاذير التى تمألاً ساحة الدرس الادبى ، وهو ما حدا بطله حسين الى أن يدعو الى دراسة اللغة والادب دراسة علمية حرة . ويجعل حرية البحث والباحث شرطا أساسيا لقيام علم تاريخ الادب العربى فيقول : «على هذا الشرط وحده يستطيع الادب العربى أن يحيا حياة ملائمة لحاجات العصر الذى نعيش فيه من الوجهة العلمية والفنية» (٢٨) .. من هذا المنطلق بسط طه حسين منهجه متكئاً - الى حد ما على ديكاوت - فى أهمية الشك المنهجى فى الدراسة العلمية من ناحية ، والانقطاع عن كل ما له تأثير على الدارس سواء كان انتماء قويا أو تأثيرا دينيا أو تراثا مهيمنا من ناحية أخرى حيث «يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل شخصياتها ، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين ، يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمى الصحيح» (٢٩) غير أن ديكاوت . وشكه يظل ظلا باهتا بجوار الاتكساء القوى لطله حسين على علاقة الادب بالمجتمع ، والتى ينمىها - مرة أخرى - الى درجة «الجبر الاجتماعى» فيصلح «الشك» نتيجة البحث ، وليس أداته . أما الأداة النقدية الهامة فهى مطابقة - ونعنى تماما كلمة المطابقة - هذه الادب لعصره وحياته الاجتماعية . هذه المطابقة التى عناها «طله حسين» فيما سبق من قوله عن عنصرى الادب : عنصر الجمال المطلق ، وعنصر اجتماعية الادب وارتباطه بزمانه ومكانه ، والذى اتسع به حتى صارت الصورة الاجتماعية هى نفسها الصورة الجمالية للأدب ،

(٢٦) فى الشعر الجاهلى ص ١٢

(٢٧) نفسه ص ٧

(٢٨) نفسه ص ٧

(٢٩) نفسه ص ٦٦

والتي ضاقت في تناوله للشعر الجاهلي حتى شكلت فلسفة الجبر الاجتماعي أداة نقدية في تناوله هذا ، فأخذ بها أخذاً عنيفاً ذاهباً في حدته المعهودة ، إذا احتد ، الى أن الكثرة المطلقة «ما نسميه شعرا جاهليا ليس من الجاهلية في شيء ، وإنما هي منتحلة مختلفة بعد ظهور الاسلام ، فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين» (٤٠) . «أن فكرة» الجبر الاجتماعي ، وهي تظهر دون ضابط أدبي لعملها يوفر لها مرونة التطبيق ، تتضح في مقدمات طه حسين لهذا الرأي ، فقد بحث عن تماثل كامل بين الحياة الجاهلية وبين أدب هذه الحياة . فلما لم يجده كما أراد ، أنكره انكاراً عنيفاً وصل الى حد اليقين قائلاً : «وأكد لا أشك في أن ما بقى من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء . ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي» (٤١) «وما كان الامر يصل به الى هذا الحد لو كان على ذكر بما أقره من أن الحياة تخرج في أدبها المثل والنقيض وربما تطلعت فيه الى ثالث يمثل طموحها الجمعي أو طموح أفرادها الشخصي . الا أن طه حسين يقر المبدأ ويفسر المادة المدروسة عليه ، ويفهم عن القدماء ممن تناولوا الشعر الجاهلي ما يؤيد وجهة نظره ، كما في اتكائه على قول أبي العلاء ما بقى لكم من شعر الجاهلية الا أقله ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير» ليجعل منه حجة لرأيه في انتحال الموجود منه . ويذهب بموضوعية تناول ابن سلام لانتحال الشعر والذي يقر فيه بإمكان الناقد أن يكتشف البهرج ويميز الاصيل ، فيجتزئ ما يصلح من رأي لابن سلام - في رأيه - ويعمم هذا الاجتزاء كما في قوله : «ولابن سلام مذهب من الاستدلال لاثبات أن أكثر الشعر قد ضاع ..» (٤٢) ثم يوحد طه حسين بينه وبين القدماء لاغيا اختلافاً جوهرياً بينهما قائلاً : «.. ولكننا انما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتبينون كما نتبين ويحسنون كما نحس أن هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين أكثره منحول (٤٣) وعلة كل هذا الالتواء في الاستشهاد والاستدلال تعود الى ما آمن به طه حسين من أن الادب صورة مجتمعة . وقد بحث عن المجتمع الجاهلي في شعره فلم يجد منها - كما اعتقد - الا الشيء الهين الذي لا يعقد به ولا يعتمد عليه . ومن هنا كانت هذه المقابلة الشاذة بين الشعر الجاهلي ، والقرآن الكريم . غاضاً بصره عن أن القرآن

(٤٠) نفسه ص ٦٧

(٤١) ما بين القوسين - اضافة الباحث

(٤٢) في الشعر الجاهلي ص ١٥ ، ١٦

(٤٣) تجديد ذكرى أبي العلاء ص ٢٥

(٤٤) في الأدب الجاهلي ص ٣٩

(٤٥) نفسه ص ٤

لم يحط بالحياة الجاهلية الا فيما يخص فساد اعتقادها ، وفساد العلاقات فيها ، وهو في تصويره لها تبين الناحيتين لا يخضع لما يخضع له الادب ومهما يكن من أمر فان ما يهمنا - هنا - القول بأن منهج طه حسين في التأرخ الأدبي يعتمد كما رأينا - رغم اختلافنا معه في تطبيقه - على المزاوجة بين الاحاطة بظروف الزمان والمكان التي عاشها المبدع والتحليل الواعي لنصه الادبي لبحث تأثيراته بهذه الظروف ، دون يقين بصحة النص الا أن يثبت البحث هذه الصحة . وهو ما يتضح في دراسته لأبي العلاء المعري في قوله « .. من هنا يعرض لنا أحيانا أن نرفض كثيرا من الروايات التي أحصاها المؤرخون في كتبهم من غير تثبيت ولا تحقيق . لقلة نصيبهم من النقد . أو لانقطاع الوسائل بينهم وبين أصابة الحق . نرفضها اذا دل البحث العقلي والاجتماعي على غير ما تدل عليه (٤٦) فتحليل النص - اذن وتحقيقه من خلال شروطه الاجتماعية أول الادوات المنهجية في التأريخ للادب عند طه حسين . غير أن العلاقة بين النص وعصره ليست هذه العلاقة المجانية رقيا برقي وانحطاطا بانحطاط ، وانما الامر يتعلق بتأثير العصر في النص الأدبي سلبا كان هذا التأثير أم ايجابا فقد يكون الرقي السياسي مصدر الرقي الأدبي . والقرن الرابع الهجري دليل واضح على أن الصلة بين الادب والسياسة قد تكون عكسية في كثير من الاحيان (٤٧) ... ان طه حسين يفتن الى خروج الادب من الدائرة الاجتماعية التي قسره عليها فيحطاط لكثير من الادب لا يسلم لمجتمعه بصورته التي عليها . ولا يجد من واجبه ما اشترطه عليه طه حسين من تصوير حياة مجتمعة ويجعل الصلة قائمة بين الاديب والمجتمع - في ظواهره السياسية - سواء كانت هذه الصلة ايجابية متوافقة . أو كانت سلبية متعاكسة ... ويحذر طه حسين من منهج آخر نستطيع تسميته المنهج التاريخي والذي يعتمد على قسمة تاريخ الادب الى عصور . فيقول : « ولا ينبغي أن تخذلك هذه » الالفاظ المستحدثة في الادب ، ولا هذا النحو . من التأليف الذي يقسم التاريخ الادبي الى عصور . ويحاول أن يدخل شيئا من الترتيب والتنظيم ، وذلك كله عناية بالقشور والاشكال ، ولا يمس اللباب ولا الموضوع (٤٨) ذلك أن هذا التقسيم يلغى داخل ترهله الزمني اختلافات جوهرية في أدب العصر الواحد . ربما كان أهم هذه الاختلافات موقف الادب والاديب من العصر ما دامت العلاقة بينهما ليست طردية دائمة ، وانما هي في كثير من الاحيان - علاقة عكسية - كما سبق القول . وبذوق المؤرخ يتكامل منهج طه

(٤٦) نفسه ص ٤٧

(٤٧) فصول في الادب والنقد ص ١١

(٤٨) نفسه

حسين .. المتوسط بين الموضوعية والذاتية ، فلم يكن تناول طه حسين للادب مجرد لقاء آنى وساذج بين النص والقارئ ، انه منهج يتوسط بين الموضوعية المطلقة والذاتية المطلقة فقد أكد على دور الذوق في اخراج تاريخ الادب من جفاف العلم وصلادة الموضوعية باعتبار مادته - الادب - فذهب الى أنه لا سبيل الى أن يبرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه ، وهذا وحده كاف في أن يحول بين تاريخ الادب وبين أن يكون علما (٤٩) وبهذا ينتهى منهج طه حسين في القسم العلمى من الدراسة الأدبية ، أى تاريخ الادب . أما القسم النقدى فان المتتبع لحركة الفكر عند « طه حسين » وصلتها بتطور رؤيته النقدية سوف يلحظ أثر تراكم خبراته الثقافية بل وفي بعض الاحيان يلحظ تصارع هذه الخبرات على مساحة النص الأدبى - كما سوف يتضح - ولنتذكر جملة الجازمة « يجب ألا ننتقد بشيء ولا نذعن لشيء » الا مناهج البحث العلمى الصحيح وسوف نشهد عددا من التحولات التى تهز هذا اليقين والجزم السابقين فيها حين نقارنها بقوله عن الذوق . ان تاريخ الادب لا يستطيع أن يقوم على مناهج البحث العلمى الخالص وحدها ، وانما هو مضطر معها الى الذوق ، وهو مضطر معها الى هذه الملكات الشخصية الفردية التى يجتهد العالم أن يتحلى منها . (٥٠) وهذه المزوجة بين المنهج والذوق الشخصى فى التاريخ الأدبى تفرز فى النقد رؤية نقدية يكون الجانب التأثرى ركيزتها ، ويكون الذوق أداتها . والشعور الجمال غايتها . ومن ثم تتشكل موجات متشابكة فى تيارات النقد عنده والتى قد تبدو لرائيها البعيد متقطعة عما يسبقها أو يلحقها ، الا أنها فى اطارها الكلى حميمة الاتساق اذا وضعت موضعها من الرؤية الكلية وروعت أسبابها ودوافعها ، وليكن مدخلنا توجه طه حسين الى الشعراء وهو يعلل سبب جمود الشعر ، ومن خلال نظراته هذه تبدأ معالم نظرية الشعر لديه فى التشكل فيقول « شعراؤنا جامدون فى شعرهم ، لأنهم مرضى بشيء من الكسل العقلى بعيد الأثر فى حياتهم الأدبية » (٥٢) .

... ان طه حسين يقف موقفا شديدا فى مواجهة موروث قديم يرى الفكر والعلم فى ناحية ، والخيال والفن فى ناحية أخرى ، فى قسمة ظالمة استغرقت الفكر العربى طويلا . ومن ثم كانت دعوته الى مفهوم جديد للشعر يجمع الخيال الخصب بالمعرفة الصحيحة لكى يتحقق التوازن المطلوب ، فملكات الانسان تتواصل ولا تتفاصل ، كما يقول طه حسين « فليس من الحق فى شيء أن الشعر

(٤٩) حافظ وشوقى مجلد ١٢ ص ٤٥٨

(٥٠) أحاديث مجلد ١٢ ص ١٣٤

(٥١) حافظ وشوقى مجلد ١٢ ص ٨٥٤

(٥٢) من أدبنا المعاصر ص ٢١١ ، ٢١٢

خيال صرف ، وليس من الحق في شيء أن الملكات الانسانية تستطيع أن تتمايز وتتفانر ، فيمضى العقل في ناحية لينتج العلم أو الفلسفة ويمضى الخيال في ناحية لينتج الشعر ، وانما حياة الملكات الانسانية الفريدة كحياة الجماعة رهينة بالتعاون ، ومضطرة الى الفشل والاختفاق اذا لم يؤيد بعضها بعضا» (٥٣)

والنقد صورة الادب التحليلية ، وعلى ذلك يصبح النقد عند طه حسين ذا اتجاهين ، الاول يبحث في أدوات المبدع وثقافته ومحاكاته لغيره من المبدعين . وكيف شكل وصاغ هذا كله النص الادبي ، والآخر تأثرى يفعل بهذا الروح الذى يسرى فى كل شعر وأدب ، لم يأت من كلمة هناك أو تركيب هنا ، وانما هو روح عام وشامل يسرى فى جسد النص الادبي فيملؤه حيوية وجمالاً .. فى الاتجاه الاول يستعين الناقد بثقافته وتراكم خبراته من تراث وغيره وفى الاتجاه الثانى يستقرىء الناقد أحواله ومقاماته بالتعبير الصوفى فى لحظة النص الجمالية ... وهكذا يكون المطلب النقدي عنده هو نفس المطلب القديم « جزالة اللغة ونصاعة الأسلوب ويكون موضع اللفظ أو نبوة عما كان يجب له أيضا نظرا نقديا فى مثل قوله « .. لولا نبوات اللفظ تعرض لك فتقلقك عن مواطن الرضا » (٥٧) .

وفى مثل قوله : كان ينبغى له من رصانة اللفظ والصورة جميعا (٥٨) وفى مثل (يكون جزلا رصين القول رائع اللفظ والاسلوب) فطه حسين فى الاتجاه الاول من نقده مشبع بالتراث ، تتسرب الى نظراته النقدية الكثير من نظرات نقادنا القدماء ، وما مطلبه من التوسط بين الاغراب والابتذال مع المحافظة على هذه الألفاظ العائمة الغائمة « من الجزالة والرصانة » الا مطلب قديم للنقد العربى الموروث يلفتنا الى أثر هذا الموروث فى فكر طه حسين ، ويدلنا أن مطالب التجديد عنده ليست مخاصمة للتراث أو انقطاعا عنه وانما هى مطالب طبيعية لرجل يعيش حاضره سلوكا فكريا ، ويختزن ماضيه تراثا حضاريا . أما فى الجانب الآخر ، أو الاتجاه الثانى لنقد طه حسين : فنجد تأثريا جماليا حتى اننا نلمح فى بعض آرائه آثارا من المنهج النفسى والمباحات الى المنهج الرمزي مع تحولات تتجاوز حدود الاتجاه السابق المشبع بحضور التراث . يقول « طه حسين » فى نقده لعزیز أباظه وعن حقه فى اختيار مذهبه الفنى « لا ينبغى لأحد أن ينازعه

(٥٣) نفسه ص ٢١٣

(٥٤) نفسه ص ٢١٦

(٥٥) من أدبنا المعاصر ص ٢٢٧

(٥٦) نفسه ص ٢٢٨

(٥٧) من أدبنا المعاصر مجلد ١٢ ص ٢٨٤

(٥٨) مع المتنبي طبعة دار المعارف ص ٢٠٤

في شيء من ذلك ... ولكن لغيره الحق الكامل كذلك في أن يذهبوا في الشعر المذاهب التي تلائم طبائعهم وأمزجتهم ، أو الصور الجديدة التي يجدون فيها صورة نفوسهم . لا غرابة في ذلك ولا خطر ... وإنما الشعر صدى للقلوب والنفوس والطبائع (٦١) ونقف عند الجملة الأخيرة متذكرين قول طه حسين عن « الأدب مرآة للمجتمع » ولعلنا ننظر الآن في مرآة نفسية للأديب تعكس مشاعر وعواطف وأحاسيس وليس صوراً وأحوالاً ووقائع ويكون النقد موجهاً الى فقدان الجمال الفني لفقدان العاطفة لا لفقدان المرآة التي تعكس الأمة ...

فالشعر الجديد يمتاز قبل كل شيء بأنه مرآة لما في نفس الشاعر من عاطفة ، مرآة تمثل هذه العاطفة تمثيلاً فطرياً بريئاً من التكلف « وينبثق النقد على شاكلة الشعر . يقول طه حسين في نقده لبعض مراثي المتنبي » ... ولكن هذه القصائد ان كانت لا تخلو من جيد الشعر ورائعه فليست هي خير ما قال المتنبي في الرثاء ومصدر ذلك فيما يظهر أن المتنبي قال أكثرها أداءاً للواجب لا استجابة للعاطفة ولا إعراباً عن الضمير فهو قد لجأ فيها الى فنه وعقله أكثر مما صدر فيها عن قلبه وشعوره (٦٢) . هذه الرؤية الرحبة للشعر وإبداعه تقف بطنه حسين على النقد التأسري ، فما دام الشعر صدى ما في نفس الشاعر فالجمال صدى هذا الشعر في نفس الناقد . بل أنه ليصل الى التأثيرية المطلقة ويجعل الذوق الخاص هو الحكم والفصيل في عمل الناقد ، يقول في كتابه مع المتنبي : « .. أنا لا أقيس براعة الشاعر بقدرته على أن يفهمني ما أراد حقاً وإنما ألا أريد من الشاعر البارع كما أريد من الموسيقى الماهر أن يفتح لي أبواباً من الحس والشعور ومن التفكير والخيال » ، وكثيرة هي الأمثلة التي يمكن أن تدلل على اكتفاء طه حسين انطباعاته الخاصة باعتبارها تقويماً نقدياً كما في تعليقه على قصيدة للمتنبي في سيف الدولة قائلًا : « أنت تقرأ القصيدة فإذا هذا الروح يسبق ألفاظها ومعانيها الى قلبك ويشيع في نفسك خفة وطرباً (٦٣) ويقول في أخرى وهي من القصائد النادرة التي تحلو فيها روح الشاعر ويخف ظله على القارئين والسامعين » (٦٤) .

فطه حسين ذو المعركة الشهيرة في الشعر الجاهلي والتي ارتكز فيها على وجوب تضمن الشعر صورة حياة مجتمعه اللغوية والعقلية والدينية .. الاجتماعية عموماً ، بما يعنى - بتعبير آخر - علاقة فاعلية بين التاريخ والفن .. طه حسين الذي رفض الشعر الجاهلي لغياب هذه الفاعلية يتوسط في

(٦١) نفسه ص ٢٢٢

(٦٢) نفسه ص ٢٢٩

(٦٣) من حديث الشعر والنثر - حول القصيدة ص ٥٣١

(٦٤) من أدبنا المعاصر ص ٣٧٩ وما بعدها

هذه الحتمية حين يتعلق الأمر بالنقد الأدبي لا بالتأريخ الأدبي ، فنجد موقفاً يؤيد الفن خصائص وسمات ، ولا على هذا الفن - بعد ذلك - أن يصدقه التاريخ أو يكذبه ، ومن هنا نتفهم قول طه حسين التالي : « .. وأؤكد كذلك أنني حين أقرأ قول الشاعر القديم للرشيدي :

وعلى عدوك يا ابن عم محمد رصداً ضوء الصبح والاضلام
فاذا تنبه رعته ، واذا غفا سللت عليه سيوفك الأحلام

لا أكاد أقف عند الرشيدي ، ولا عند أخافته للعدو .. وانما الذى يعيننى قبل كل شىء هو أن هذا الشعر جيد يروع بما فيه من تصوير ما ينبغى أن يكون عليه الملك اليقظ الحازم الذى يحرص على رعاية الدولة ويحوطها .. وليس يعيننى أن يكون الرشيدي كما وصفه الشاعر أو لم يكن وانما الذى يعيننى هو هذا المثل الأعلى الذى رسمه الشاعر للذين يقومون على شئون الأمم .. ليس المهم أن يصدق الشعراء أو يكذبوا .. وانما المهم أن يصدق الشعراء في تصوير المثل العليا فيما ينشئون من مدح أو ثناء « ولعلنا نبصر في كلمات طه حسين معانى قدأمة بن جعفر في قوله : « .. الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقاً ، بل انما يراد منه اذا أخذ في معنى من المعانى كائننا ما كان أن يجيده » ، (نقد الشعر - تحقيق د/ محمد عبد المنعم خفاجى مكتبة الكليات الأزهرية - طبعة أولى ١٩٧٨ - ص ٦٨) .

يتضح سياق هذا الموقف بصورة أوضح حين يعلن طه حسين رفضه لمن شعاره « الأدب للحياة » ويرى أن هذه عبارة « نابية » فيقول : « والذين يقولون ويكتبون هذه العبارة النابية - الأدب في سبيل الحياة - لا يحققون نتائج ما يقولون ويكتبون . كلام يقال ولا يحصل شيئاً .. » .

.. ولم يكن طه حسين أحادى النظرة أبداً ، وقد أشرنا سابقاً الى انفساح أبعاد بصيرته ونفاذها فاستطاع بها أن يضوء تحليله باتجاهات نقدية شديدة الحداثة في نقدنا العربى المعاصر ، كما نلاحظ أيضاً رفضه لبعض هذه المناهج . وسيتضح لنا صحة الأخذ حين أخذ ، وصواب الرفض حين رفض ، وهو في أخذه اذ يومئ الى بعض المناهج أو يتكئ عليها انما يفعل ذلك في اطار رؤيته الكلية ، وليس مجرد استهواء أو افتتان يفسد الأمر كله .. ان تحليل طه حسين المنهجى يتضوء بتلقائية اكتنزتها ملكاته الأدبية وأشربتها الكثير من روحه والكثير من رؤيته الخاصة فنجد في بعض تحليلاته التفسير الرمزي الذى لا يلوى الكلام أو ينحرف به ليصطنع دلالات وانما هو يعتمد السياق والنسق وإيماءات التركيب اللغوى ، بمعنى آخر مجمل الحالة الشعرية . وهو في ذلك كله لا يقسرك على تفسيره ، ولا يفرض عليك تحليله . ففي أحد تحليلاته لقصائد

المتنبى يقول : « وليس العشق في هذا الغناء الا رمزا غامضا لمعنى غامض هو الذى يتغنى الشاعر به ، دون أن يعرب عنه في أول الامر ، وانما يتركه لك تفهم منه ما تشاء ، أو تفهم منه ما تستطيع (٦٥) وفي تعرضه لقصيدة المتنبى التى مطلعها :

ليالى بعد الظاعنين شكول طوال ، وليل العاشقين طويل
يبين لى البدر الذى لا أريده ويخفين بدرا ما اليه سبيل
وما عشت من بعد الأحبة سلوة ولكننى للنائبات حمول

يقول متكئا على فاعلية الغموض فى اخراج الكلمة من ضيق الاشارة الى آفاق رحبة من الرمز :

« ... فهذه الليالى المتشابهة فى الطول ، المتشابهة فى انها تبدى له البدر الذى لا يريد وتخفى عليه البدر الآخر الذى يهواه .. لم لا تكون رمزا لهذه الحياة المتشابهة ؟ .. أحق أن هذا البدر الذى تخفيه الليالى على المتنبى هو صاحبه هذه التى يزعم أنها طعنت عنه ؟ لم لا يكون هذا البدر شيئا آخر غير هذه الفتاة الأعرابية التى تحمىها الأسنة والرماح ؟ لم لا يكون البدر رمزا لهذه الآمال النائية التى أنفق ما أنفق من حياته دون أن يبلغها أو يدنو منها (٦٦) .. مثل هذا الرفق فى الاتكاء على الدلالة الرمزية نجده فى صور أخرى تشى باتجاه آخر هو الاتجاه النفسى من غير قسر أو اسراف بل ورد فى مثل اللمة الخاطفة كما فى حديثه عن البارودى وما فى شخصيته من تعقيد بالنظر الى أصوله ، وعن أثر شخصيته القوية فى شعره ، وكذلك الامر فى حديثه عن أحمد شوقى فيما يتصل بأثر الاجناس فى تكوينه وربما ترد بشيء من التفصيل المعتدل بل المتحرج أحيانا كما فى حديثه عن المتنبى وتفسير أسلوب المبالغة فى شعره ، وصلة ترتيب قصائده بالجانب النفسى ، ولا يكتفى طه حسين باثراء منهجه النقدي بهذه الاتجاهات ، بل يتعرض لمن يسرف فى ترسمها واتباعها من ذلك نقده للنويهي والعقاد فى اسرافهما فى الاتكاء على المنهج النفسى ، مما قد يظنه المتعجل تناقضا فى الرؤية أو ترددا فى رأى ، ولكنه - كما أشرنا فى مرات متعددة - ليس الا التوسط الذى أمن به طه حسين فى كل اسهاماته الفكرية والادبية .

ومن هنا نتفهم نقد « طه حسين » لذلك السرف الذى يجده فى تطبيق المنهج النفسى فى كتابى « النويهي » و « العقاد » ، عن أبى نواس ويكون العنوان الذى

(٦٥) نفسه

(٦٦) نفسه

(٦٧) نفسه

اختاره طه حسين « لرفض ذلك السرف هو « اسراف » وهو يمهد لما يقصده بقوله : « وانما أريد الاسراف في تقدير الأدب والحكم عليه وفي تقدير الأدباء والحكم عليهم ... وقد حفظنا منذ الصبا أن خير الأمور أوسطها » ثم ينتقل الى خطورة ماهية الأدب ، فيقول « والاسراف أشد ما يكون نكرا حين يمس الأدب ودراسته فيخرجه عن مألومة الذوق ويحول بينه وبين أخص ما يمتاز به من تحقيق المتعة الفنية للقلب والعقل جميعا » ونكتفى بقوله موجهها حديثه الى « النويهي » فاذا أردنا أن ندرس حياة هؤلاء الشعراء فالخير كل الخير أن نحاط ونتحفظ ونتجنب الجزم الذي يحتاج الى استقصاء لا سبيل اليه .

وبالمثل يكون توجهه بالنقد الى « العقاد » فيرى « طه حسين » أن كتاب « العقاد » لم يتكلف من الشطط ما تكلفه الدكتور / « النويهي » ولم ينأ عن مذهب بعينه من مذاهب الدرس الأدبي وهو التماس الشاعر من شعره ولكن « طه حسين » لا يرضى عن صور بعينها لاسراف العقاد فيما يخص « النرجسية » ونتائجها ، ثم يشير : الى أن ذلك السرف لا يتصل بالنقد الادبي أو الدراسة الفنية فيقول بلباقة لا تخفى مقاصدها : « وبعد فاني أحمد للأستاذ العقاد تصريحه بأنه لم يقصد الى النقد الأدبي بكتابه هذا ، ولا الى الدراسة الفنية لهذا الشاعر العظيم المظلوم » .

يبدو مما سبق من اتجاهي النقد عند طه حسين : أن النقد لديه ممارسة ذوقية لها مقاييسها الأدبية فيطفر التراث في نظره الموضوعي أحيانا ، وتظهر المناهج الحديثة أو آثار منها في تذوقه الأدبي كثيرا ، غير أن هذه الممارسة تأخذ اتجاها ثالثا - مع التساهل في تسميته اتجاها - يغلب القارئ فيه الناقد ، ويعطل ممارسته ، ويكتفى بالاعجاب أمام النص الادبي ، وربما كان هذا التداخل الوظيفي بين دور القارئ ودور الناقد هو الذي أدخل أمثال هذه الكلمات الغائمة « الممتع » و « اللذة » و « الذوق » حتى ليصل الامر أن تحل هذه الكلمات في تناول النص الادبي محل النظر النقدي الفاعل ، كما في نقده لشروط القصة كما قالها « محمد فريد أبو حديد » فيقول بعد تناول هذه الشروط « انما الأثر الادبي عندي هو هذا الذي ينتجه الكاتب أو الشاعر كما استطاع أن ينتجه .. وقد يخرجه شيئا آخر لا يستوفي هذه الشروط التي يريدها الاستاذ ، وحسبنا منه أن ينتج ما نقرؤه فنجد في قراءته هذه اللذة الفنية العليا التي يتركها الأثر الأدبي الممتع في النفوس (٦٨) ويصل الامر الى حد الغاء عمل الناقد فيقول : « وقد قرأت أخيرا القصة ... فلم أستطع أن أمضى في هذا النحو من القراءة المقيدة ، ولم أستطع أن أكون رأيي على هذا النحو الذي أقل ما

يوصف به أنه ضيق شديد الضيق ... ألسنت ترى أنك ان صنعت هذا الصنيع
انما تقرأ القصة بعقلك لا بقلبك ولا بذوقك ... وما هكذا أحب أن أقرأ الأدب ،
انما أقرأ الأدب بقلبي وذوقي وبما أتيج لي من طبع يحب الجمال ويطمح الى
مثله العليا (٦٩) .

... ان طه حسين الناقد يضم بين جوانحه قارئاً كثيراً ما يلتبس بالناقد
فنكون أمام نقد ثري لا يسقط جافاً يابساً في موضوعية ضيقة وانما ينفث على
آفاق من الاحساس بالجمال تؤازره موضوعية النقد وتمد أسوقه وأوراقه بما
يلزمه من عناصر الحياة ، وأحياناً يستقل الناقد بصوته فيطفر على السطح نظر
تراثي اكتنزه طه حسين في ذاكرته الثقافية وفي أحيان أخرى يأبى القارئ
الا الانفراد بالمساحة النقدية فيغيب النقد تماماً ، ونكون أمام المتعة أو اللذة
التي تضجر بالمقاييس الفنية والنظرات النقدية ، وانما تسبح في محيط العمل
الادبي مستسلمة لتياره ، كما يقول طه حسين نفسه : « ... والكاتب المجيد
عندى هو الذي لا أكاد أصحبه لحظات حتى ينسيني نفسي » (٧٠) .

وتستكمل رؤية طه حسين هذه القناعة التي آمن بها ومارسها بعنف باحثاً
وناقداً ومبدعاً - مما جلب له الكثير من الخصومات ونعني قناعته بضرورة أن
تتوافر لهؤلاء جميعاً الحرية الكاملة . ومن ثم يأتي رأيه التسالي والذي يطلق
للأديب حريته في القول ولا عليه رضى الناس عنه أى سخطوا عليه فيقول :
« وانما الأديب حر أن يكتب ما يشاء ويكتب كيف شاء ، والقراء أحرار يقرأون
ان شاءوا ، ويعرضون ان أحبوا . ليس لهم على الأديب حق أن يكتب لهم ما
يشاؤون وليس للأديب عليهم حق أن يرضوا على ما يكتب » وتساند هذه الحرية
الطبيعية الحرة للفن أصلاً .. والأصل في الفن حرية خالصة .. حرية في التعبير
وطرائقة وما يبتكر فيه عن الصور والمعاني « وإذا كان ثمة من قيود فانها
« قيود يفرضها صاحب الفن على نفسه في مذاهب الاداء يلتزمها هو ولا يلزمه
اياها أحد غيره ومن هذه القناعة كانت دعوته الى التجديد في الأوزان والقوافي ،
ونقده لشعراء الشباب الذين لم يستغلوا طاقات هذا التجديد فلم يستطيعوا
تقديم ما يطمئن اليه في هذا السبيل ، يقول طه حسين « فليس على شبابنا من
الشعراء بأس - فيما أرى - من أن يتحرروا من قيود الوزن والقافية اذا
نافزت أمزجتهم وطبائعهم ، لا يطلب اليهم في هذه الحرية الا أن يكونوا صادقين
غير متكلفين فاذا أتاحت لأحدهم أو لكثير منهم هذه الحرية الخصبة المنتجة
المبدعة كنا أحب الناس لشعره » .

(٦٩) نفسه

(٧٠) نفسه

أخيراً نستطيع أن نضم كل هذه الانسوجات السابقة في نسيج واحد ، نسيج جدلي يبنى على مجموعات من الثنائيات خصيية الجدل فيما بينهما كالتراث والحدائث ، والجبر والحرية ، والمجتمع والجمال ، والأدب والنقد ، ويكون مفهوم التوسط هو نقطة الالتقاء الحميم التي تنعقد عندها لحمة فكر طه حسين بسداء لنكون أمام نسيج متماسك يعبر عن شخصية فذة كان لها دورها في عصرها كمرحلة انتقالية من الجمود السابق الى ما ينعم به الأدب والنقد العربيين الآن من حرية في ابداع .. حرية في البحث والدرس .. حرية في النقد ، حرية في التوصل الفكري بين الثقافات المختلفة .

وبعد ، فان دراسة طه حسين يجب أن تعتمد أولاً على شمول في التناول ودقة في النظر تماثل تعدد اسهامات ورحابة رؤيته ، أخذة اياه في سياقه التاريخي . وبريئة من الأحكام المتعجلة ، غير متأثرة بموقف مسبق يجيئها من هنا أو هناك ، فما أحرانا في بحثنا له ودراستنا اياه بتطبيق ما دعا اليه من وجوب تحرر الدارس من كل ما من شأنه أن ينحرف بدرسه لصالح دين أو قومية أو تراث حين قال : « يجب ألا ننتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح » .

١. د. محمد رجاء عيد

المتنبى بين طه حسين وبلاشير (دراسة مقارنة)

تعد دراسات طه حسين في الأدب العربى ، والشعر خاصة ، منذ قرونه الأولى التى تعود الى ما قبل الاسلام ، الى عصوره الاسلامية المختلفة وحتى عصر أبى العلاء المعرى ، من أبرع ما قدمه دارس فى يومنا من فضل للدراسات العربية .

كان الدارس فى جيلنا ينشأ مع اسم طه حسين فى (أيامه) من الكتاتيب الى الازهر الى الجامعات المصرية . ثم الى باريس مهد حضارة وفن وأدب آخر .. حتى يجده وقد أصبح علما شامخا تعتز به العربية وتفخر .

وكان هذا التدرج ذاته ، من الدراسات التقليدية الموثقة بحفظ القرآن وأصول العربية ، الى الدراسات الأكاديمية الجامعية ، ومن ثم الى الثقافة الأوروبية فى أصولها الأولى الاغريقية واللاتينية ، ومن ثم الى مظاهرها الحديثة المتحررة وفى نظرتها الموضوعية المتأثرة بالمناهج العلمية الحديثة ، هو الذى أضفى نكهة خاصة على دراسات طه حسين ، وأنتج ذلك المزاج بين الاصول العربية والاسلامية لغة ونحوا وتاريخا وقرآنا وبلاغة وأدبا ... والحضارة الأوروبية مناهج تفكير ونقدا ولغة ...

هذه النكهة الخاصة هى ما يرنو هذا البحث الى استكناه مذاقه من خلال موضوع محدد ذاك هو : ما كتبه طه حسين عن المتنبى . قياسا الى ما كتبه ريجى بلاشير المستشرق الفرنسى المعروف .

* * *

أهم ما كتبه طه حسين عن المتنبى هو كتابه الذى لا يزال فى أيدي الدارسين بعنوان (مع المتنبى) . وكان أول صدور للكتاب فى نحو أول عام ١٩٣٧ فى جزأين (١) نشر فى لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة . ثم أعيد طبعه فى

(١) يرد البعض أول صدور للكتاب الى سنة ١٩٣٦ ، وبمراجعة آخر الكتاب نجد خاتمة بقلم طه حسين بعنوان (بعد الفراغ) ، يشير فيها الى أن المطبعة قد فرغت من طبعه قبل ساعات . وهى مؤرخة فى ٦ يناير ١٩٣٧ .

جزء واحد في دار المعارف بمصر أيضا ، أكثر من تسع مرات منذ سنة ١٩٥٧ (٢) .
أما بلاشير فقد بدأت عنايته بالمتنبي في فترة سابقة على ذلك ، حيث ترجع أول
دراسة له عن المتنبي (بعنوان : الشاعر العربي المتنبي والمغرب الاسلامي) الى
عام ١٩٢٩ ، وقد ظهرت في مجلة الابحاث الاسلامية ببافيس .

وكتب بلاشير ونشر أبحاثا أخرى عن المتنبي ما بين عام ١٩٣٥ - ١٩٣٧ (٣) .
وكان أهمها كتابه المعروف بعنوان (أبو الطيب المتنبي - دراسة في التاريخ
الأدبي) الذي ظهر عام ١٩٣٥ . وقد قام بنقله الى العربية الدكتور ابراهيم
الكيلاني عام ١٩٧٥ (٤) .

حينما يلقي الباحث نظرة على الابحاث التي كتبت أو نشرت في العصر الحديث
عن المتنبي ، وخاصة في العالم العربي ، يجد أن الأعوام ما بين ١٩٣٠ - ١٩٣٦
من أغزر الأعوام وأكثرها نتاجا من الدراسات التي عنيت بالمتنبي شاعرا ،
وبديوانه شرحا وتعليقا ، حتى ختمت هذه الفترة بتلك الدراسات التي ظهرت
بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفي للشاعر ، عام ١٩٣٦ .

فبعد أن هدأت عاصفة الأقدمين من معاصريه ومن تلاهم بقليل ، تعود الانطلاقة
الثانية نحو الانشغال بالشاعر وبديوانه ونبوته .. الى الظهور في نحو العقد الثاني
من هذا القرن حينما أصبح ديوانه في متناول الدارسين ، بعد أن تم طبعه بضع
مرات خارج العالم العربي . ثم بدأت العناية به وبشرحه في العالم العربي على أيدي
دارسين من اللبنانيين والمصريين في الأعوام الواقعة ما بين ١٨٦٠ - ١٩٢٤ (٥) .

وفضلا عن أبحاث بلاشير ، فمن الابحاث التي لها أهمية خاصة في هذا البحث،
ولها صدى واضح في ما نحن بصددده ، تلك التي قام بكتابتها المستشرق الفرنسي

(٢) لطف حسين بحث بالفرنسية عن المتنبي بعنوان (مغامرة شاعر جرىء) نقله الى العربية عبد
العاطي جلال (مجلة الثقافة - القاهرة العدد ٤ ، ١٩٧٤) .
(٣) عنوان بحثه الأول :

Le poete arabe al-M. et l'occident Musulman, Rev. Et. Isl. 1929.

أما الابحاث الأخرى فقد نشر بعضها منقولاً الى العربية منذ نحو ١٩٣٦ وهي :

- نقد نقاد المتنبي (بالعربية) مجلة المشرق ، بيروت ١٩٣٦ ، ٢٤ .

- بحث عن حياة أبي الطيب وشعره ، بعنوان : La vie et l'œuvre de A. T. a. H.

في مجموعة أبحاث أصدرها المعهد الفرنسي في دمشق - ط. بيروت. ١٩٣٦ ، بمناسبة الاحتفال
الألفي للشاعر . وقد قام بترجمة هذه الابحاث جميعها عن الفرنسية أكرم فاضل ونشرها في مجلة
المورد - وزارة الاعلام العراقية - العدد ٣ ، ١٩٧٧ . وجاء بحث بلاشير بعنوان (حياة أبي
الطيب المتنبي وشعره) . وله أبحاث أخرى عن المتنبي نقلت الى العربية منذ عام ١٩٢٧ في بيروت .
(٤) منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ١٩٧٥ .

(٥) تراجع مقالة بلاشير الطريقة حول (نقد نقاد المتنبي) المذكورة أعلاه . وقد جاءت جزءا من
كتابه (أبو الطيب ..) تحت عنوان (ديوان المتنبي والعالم العربي الحديث) ، ص ٥١٣ - ٥٤٢

لوى ماسنيون عن القرامطة أو عن المتنبى . وكان من أهمها بحثه الذى صدر فى ضمن مجموعة المعهد الفرنسى بدمشق أيضا عام ١٩٣٦ (٦) .

فكان الأعوام ما بين ١٩٣٥ - ١٩٣٧ تجمع بين دراسات كل من بلاشير وماسنيون وطه حسين ، اذ يبدو التقارب الشديد فى الزمان بين أبحاث هؤلاء العلماء الدارسين بوجه خاص . أما لماذا تقاربت هذه الدراسات زمانا ، فلا أظن أن القول بأن المناسبة (وهى العيد الألفى للشاعر فى نحو عام ١٩٣٦) تكفى لتفسير هذا التداعى الواضح بينها فى طريقة تناول المتنبى ، حياة وشخصية وشعرا ... ولا سيما بين دراسة كل من بلاشير وطه حسين .

لقد اتجه اهتمام المستشرق الفرنسى بلاشير الى دراسة المتنبى منذ سنوات سابقة (كما لاحظنا) ، وكتب مقالات شتى عن المتنبى ودرس ديوانه دراسة منهجية متتبعة منذ عام ١٩٢٩ ، حتى انتهى باصدار دراسته المتكاملة عن أبى الطيب عام ١٩٣٥ .

أما دراسة طه حسين للمتنبى التى ظهرت عام ١٩٣٧ ، فقد تفسرها جملة أسباب ودوافع ينعكس صداها على طبيعة الدراسة نفسها :

أولها : أن طه حسين كان قد صحب المتنبى - كما يقول - « ... طول العام الجامعى » يدرس « شعره مع الطلاب » ويتحدث « عنه الى جمهور الناس » حتى « سئم درسه والتحدث عنه ... » (٧) .

فكان أن قاده هذا السأم من الدراسة المنهجية الأكاديمية الى اتخاذ قرار أن يصحب المتنبى صحبة أخرى . فكان أن حمل ديوانه معه فى سفرة له لقضاء اجازته الصيفية يطالع فيه ويكتب انطباعاته ..

أما ثانى هذه الأسباب فهو ، فى نظرى ، أن طه حسين كان لديه ما يريد أن يقوله (خارج نطاق الدراسة المنهجية المحددة بخطة أكاديمية تقليدية) بعد أن أطلع على ما كتبه ماسنيون من جهة ، وما كتبه بلاشير بوجه خاص .

ولعل من الممكن أن أضيف سببا ثالثا : فقد سبق لبلاشير أن الحق بكتابه دراسة شاملة عرض فيها لجميع من كتبوا فى العربية عن المتنبى وشعره من الكتاب العرب حديثا ، وبعد أن لخص رأيه فى كل دراسة على حدة ناقدا ومحللا

(٦) البحث بالفرنسية : Devant le siècle Ismailien de l'Islam. وقد نقله الى العربية أكرم فاضل فى مجموعة المعهد السابق ذكرها ، وهو بعنوان (المتنبى أمام العصر الاسماعيلى للإسلام) المورد ، ١٩٧٧ .
ولماسنيون محاضرة ألقاها فى مؤتمر المستشرقين بروما عام ١٩٣٥ . (ذكرها بروكلمن)
(٧) مع المتنبى ٨ .

ومعلقا ، انتهى الى طرح تساؤل طريف ارسله وكأ أنه لا يزال غير مقتنع بجدوى دراسة المتنبي والاهتمام به ، معبرا عن حيرة في فهم أسباب هذه المنزلة التي يحتلها الشاعر في قلوب قرائه من العرب خاصة ، حيث يقول :

« وسيبقى بالنسبة إلينا (نحن الغربيين) القضية الشائكة جدا عن المكانة اللائقة التي يجدر أن يحتلها بين الشعر الكوني شاعر من العصر الوسيط لا يزال موضع اعجاب الى اليوم من مراکش الى الهند . ونشعر هنا أكثر من أى مكان آخر بأن الفكر الشرقى لا يسعفنا بأى مصدر . فلا يسعنا ، بكل تأكيد ، اللجوء للحصول على جواب مرض الى معجبين بالمتنبي لأسباب قومية أكثر منها أدبية .

فهل يستطيع المستشرقون أنفسهم اعطاء الجواب ؟ . هذا ما ينبغى لنا أن نراه ... » (٨) .

ومن أجل الحصول على اجابة عند المستشرقين ، راح بلاشير يستعرض دراسات المستشرقين عن المتنبي منذ أن عرف الجيل الأول منهم شيئا من شعره ، حيث نقل الى بعض اللغات الاوروبية ، وكتبت دراسات شتى عنه ، حتى عصر بلاشير ... ويظهر في هذه الدراسات تفاوت شديد في الحكم على شعر الشاعر وشخصيته وعقيدته .. (٩) قد لا يسعف الدارس الاوروبى للوصول الى اجابة مرضية ..

وهكذا ظل السؤال قائما ؟

هنا يأتى دور طه حسين ليضع أمام الدارسين أول دراسة في العربية تتناول الشاعر بمزيج فريد من الذوق العربى الخالص والثقافة الاوروبية الواسعة .. فلم يكن من باب المصادفة البحتة - كما أرى أن يتخذ طه حسين منهج النقد التلقائى الذوقى الذى يستنطق الشعر ويحاول أن يغوص فيه ، فيصطحب الديوان ، بدلا من ان يستعين بالمصادر الخارجة على اطار الشعر .. وليس أجدى لهذه الغاية من الصحبة الودية (ان صح القول) . فقد درس المتنبي أكاديميا ومنهجيا - من قبل المستشرقين خاصة - حتى لم يبق فيه مقال لقائل . فلم لا ينظر اليه بمنظار المتذوق العربى الذى يستند الى قاعدة صلبة من الثقافة الاوروبية . فكان هذا المتذوق العربى هو طه حسين ، وكان نتاج ذلك كتاب (مع المتنبي) .

وهكذا تأتى دراسة طه حسين لتضع أول ما تضع بين أيدي الدارسين ، عربا وأوروبيين ، نمطا جديدا من الدراسة التى تذوق ناقد عربى مثقف بمنهج النقد والتذوق الاوربية .

(٨) أبو الطيب المتنبي .. ٥٤٢

(٩) المصدر نفسه ٥٤٣ - ٥٦٩

وهكذا كان طه حسين في عامة دراساته الأدبية والنقدية يسعى الى أن يعيد الى النقد العربي ثقته بنفسه (دون اغراق أو غرور) ، وأن يتيح للدارس الاوروبى فرصة معرفة بأدب هذه اللغة من وجهة نظر أصحابها ..

ومن الطريف ، مع ذلك ، ان طه حسين لا يميل الى اصدار حكم عام فى المتنبى أو فى شعره . يقول لنا فى آخر الدراسة :

« .. ان هذا الكتاب ، ان صور شيئاً فهو خليق بأن يصورنى أنا فى بعض لحظات الحياة .. أكثر مما يصور المتنبى .. » (١٠)

وكأنه أدرك بصدق حدسه كم واسع هو المتنبى على اطلاق الاحكام المطلقة عليه . وكم واسع هو على الدراسة الخارجية عليه ، مهما دقت فى منهجها . وكم واسع أى شاعر أو كاتب على أى ناقد يظن أنه يمكن أن يتعرف عليه كاملاً فيثق بما يراه من أحكام .. من قراءة ديوان أو كتاب له . فديوان المتنبى - عند طه حسين - :

« .. ان صور شيئاً فانما يصور لحظات من حياة المتنبى ، لا أكثر ولا أقل .. » (١١)
تلك هى أسباب قد تقودنا الى فهم ذلك الفرق الدقيق بين دراسة بلاشير ودراسة طه حسين للمتنبى . فقد جاء كتاب بلاشير مرسوماً رسماً أكاديمياً ومنهجياً تدعمه الحواشى بالمصادر والشواهد التاريخية (بل والجغرافية أيضاً ، عندما يتتبع الباحث الشاعر فى رحلاته الكثيرة) . على حين نجد فى كتاب طه حسين تلك المتعة التلقائية ، حيث اراد المؤلف أن يكون (مع المتنبى) ، «صحبته ومرافقة ليس غير» ، وأبى ان يستعين عليه بشروح الشراح وتعليقات الدارسين قدامى ومحدثين . فأيسر طبعة للديوان كانت تلك التى أصطحبها معه .

وبينما وصف بلاشير كتابه بأنه (دراسة فى التاريخ الأدبى) ، يصف طه حسين بحثه بأنه (خواطر مرسلة) .. ومن ثم فان لكل من القصدين وسيلته التى يتوسل بها اليه ، ومنهج الذى يرسمه ويهتدى به .

ومع ذلك لا يفوت الباحث ان يلاحظ الاطار المشترك الذى يجمع بين الدراستين . فقد سلك الاستاذان المؤلفان منهج الرحلة مع المتنبى (ان صح القول) ، انطلاقاً من نشأته الاولى بالكوفة ثم الى بغداد ، ومنها الى بلاد الشام فمصر فالعراق ثانية وبلاد فارس .. وحتى آخر حياته .. يرتحلان مع الشاعر حيثما ارتحل ويحلان حيثما يحل . رحلة ممتعة ، سداها ولحمتها الشعر والشاعر ..

(١٠) مع المتنبى ٣٧٨

(١١) المصدر نفسه ٣٧٩

والمتنبى - كما أرى - خليق بأن يدرس عبر منهج (الحل والترحال) . اذ كانت حياته رحلة متواصلة لا يكاد يحل فيها بمقام حتى يمضى الى سواء .

وهكذا ، فان موازنة سريعة بين موضوعات الكتابين تظهر مدى اشتراكهما في الاطار العام المرسوم . ومع ذلك فان كتاب بلاشير قد صنف الى أبواب وقصول ، بينما يمضى طه حسين في رحلة مناسبة لا تقف دونها حدود أو قيود .

ترى هل كان اختيار طه حسين منهج بلاشير في الكتابة مقصودا ؟ وهل القصد من كتابة (مع المتنبى) تقديم دراسة موازية لتلك الدراسة ؟ .

ليس من المستبعد ان يكون طه حسين اراد لكتابه أن يكون بموازاة كتاب بلاشير عن المتنبى . فقد سبقت طه حسين في العربية مجموعة من الدراسات الحديثة ، تناولت الشاعر بصور مختلفة ، حاول بعضها أن يضعه في صف الشعراء الاوروبيين أو الفلاسفة أمثال جويته ونيشيه وغيرهما .. ودرسه آخرون بمنهج تقليدى متوارث ، دون أن يخرجوا على سبيل القدماء .. (١٢) .

ويأتى كتاب طه حسين ليقدم ذلك المزيج من الشرق والغرب ، مع غلبة الشرق في فن التذوق الشعري . وليس كتاب (مع المتنبى) اصداء لكتاب (أبو الطيب ..) كما قد يخیل للناظر العابر . صحيح أنه يسير بمحاذاة منهجا عاما ويتبنى بعض ما ذهب اليه بلاشير ، ولا سيما القول بقرمطية المتنبى الذى كان جديدا على الدراسات العربية الحديثة . ولكن الاكتفاء بهذه العوامل الظاهرة قد يضللنا عن حقيقة ما صنعه طه حسين في كتاباته بعامة ، وفى المتنبى بخاصة .

أما قضية قرمطية المتنبى التى كان المستشرقون أول من لفت الانظار اليها في العصر الحديث ، فقد تقتضينا وقفة قصيرة :

لقد ذهب كل من بلاشير وماسنيون ، وكذلك طه حسين ، الى القول بقرمطية المتنبى ، فما معنى هذا القول ، وكيف ظهر أثره في موقف كل منهم تجاه المتنبى ..؟ قبل كل شيء ، علينا أن نلاحظ أن بلاشير الذى يميل الى القول بقرمطية المتنبى ، لا يكاد في الواقع يغير هذه المقولة اهتماما يذكر حينما يأتى ليدرس شخصية المتنبى أو يتناول شعره بالنقد والدراسة . بل يبدو بلاشير متحفظا شديد التحرز من اطلاق حكم قاطع ، حتى في تلك الشواهد الشعرية التى اتخذها البعض دليلا قاطعا على ميول الشاعر ، من مثل قوله :

شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم

(١٢) انظر مقالة بلاشير (نقد نقاد المتنبى) ، المشرق ٣٤ (١٩٣٦) ٥٧٥ - ٥٩٩ . وكتاب (أبو الطيب ..) ٥١٣ - ٥٤٢

حيث يقول بلاشير ، معلقا :

« ولا ريب أنه من التهور اعتبار هذين البيتين انتسابا قطيعا الى القرمطية النظرية ، ولكنهما يرمزان فقط الى نية أبى الطيب الافادة من الحركة القرمطية بغية تحقيق غايات ذاتية .. » (١٣) .

ثم ان بلاشير لا يذهب ذلك المذهب المغرق فى التأويل والتفسير الذى ذهب اليه ماسنيون فى تأويل شعر المتنبى . فقد تناول ماسنيون شعر المتنبى بتأويلات باطنية يرد كثيرا منها الى مذاهب التشيع الاسماعيلية .. فيقول مثلا :

« .. ان مفردات المتنبى ، رغم تسلسلها الكلاسيكى الجميل ، تتضمن بعض المصطلحات المألوفة لدى الاسماعيليين : تتضمن تعبيرين من تعابير اخوان الصفا (قدس الله روحه ، الفلك الدوار) ، و (كلمة الثقلين = القرآن والسيره ، وليس الجنة والناس) .. وهكذا فان المتنبى ، حين يصرح أنه لا ينبغي وضع الشمس (المؤنثة) تحت الهلال (الذكر) (١٤) ، فانه ينوى - فى الحقيقة - حسم المعركة القديمة بين شيعة الكوفة حول أولوية الميم (محمد = الشمس) أو العين (على = القمر) ، فى علم التنجيم الشيعى : الشمس = محمدا ، القمر = عليا ، الزهراء = فاطمة ، والفرقدان = الحسن والحسين ، وذلك باتجاه مميزات القرامطة .. » (١٥) .

فهذا نمط من نقد الشعر لم يسبق نظير له فى الشعر العربى ، ولم يجد صدى كبيرا عند نقاده .. فكيف كان الأمر فى دراسة طه حسين للمتنبى ؟

يبدو طه حسين مقتنعا بقرمطية المتنبى فى فترة مبكرة من دراسته ومن حياة الشاعر ، حيث يقول :

... فأنى أجد فى نفسى شعورا قويا جدا بأن المتنبى نشأ نشأة شيعية غالبية ، لم تلبث ان استحالت الى قرمطية خالصة ... » (١٦) .

وتستهوى طه حسين فرضية القرمطية فينساق معها فى تتبع مراحل حياة الشاعر الاولى بوجه خاص ، تلك المراحل التى اتسمت بالثورية والتمرد حتى انتهت بالمتنبى الى ما انتهت اليه ..

(١٣) أبو الطيب المتنبى ١٢٣

(١٤) اشارة الى بيت المتنبى : وما التائيت لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال

(١٥) مقالة ماسنيون (المتنبى أمام العصر الاسماعيلى ..) المورد (١٩٧٧) ص ٦٢

(١٦) مع المتنبى ٤٥

ولكن السؤال الذى يجب أن نبحث عن اجابة عليه عند طه حسين فى الواقع هو : ماذا تعنى القرمطية الخالصة عنده ، وكيف تظهر آثارها فى حياة الشاعر أو فى شعره ؟

يبدو واضحا - فى أكثر من مناسبة - أن طه حسين مقتنع بعلاقة المتنبي منذ شبابه أو فتوته بالقرامطة وبدعوتهم ، ان لم يكن أحد دعائهم . فقد « تعلم أصول القرامطة وعرف مذاهبهم النظرية والعملية معا » - كما يقول طه حسين - « وشعر المتنبي فى صباه بعد عودته من البادية الى الكوفة ، يبين لنا هذا أوضح تبين وأجلاه .. » (١٧) . وقد خرج وتمرد فى البادية بدافع من هذه الدعوة ، واندفع نحو غايته اندفاعا انتهى به الى السجن ..

ومهما يكن من أمر ، فان ما قدمه طه حسين من قرائن وشواهد شعرية لا يكفى لتحديد معالم القرمطية مذهبيا معروفا فى المذاهب الاسلامية . فالقرمطية - كما تبدو فى بحث طه حسين - ليست ذلك المذهب الباطنى الذى جهد المؤرخون فى فهم معالمه الباطنية والسرية . ان القرمطية المنسوبة الى المتنبي لا تعدو عن أن تكون ما يجسده المتنبي نفسه فى شخصه ومواقفه من خروج على مألوف عصره ورفضه لخضوع أهل زمانه للظلم .. ، ولا سيما حين كان الشاعر فى فورة الفتوة وغلجان الشباب .. ويتجلى ذلك عنده فى :

- الثورة والتمرد على النظم الاجتماعية والسياسية .
 - ميل الى التقشف والزهد فى ملذات الحياة (يقول ماسنيون بهذا أيضا ، ويعده جزءا فقط من مظاهر قرمطيته) .
 - ميل الى بعض مذاهب التصوف (بصورة غير ناضجة لأنه يرجع الى مرحلة الصبا غير المكتملة) .
 - ميل الى المبالغة والغلو ، تظهر آثارها فى شعر الصبا ، حتى بدت بعض أقواله وكأنها صادرة عن سوء عقيدة فى الدين (١٨) .
 - الالتزام بمثل أو شكت أن تتلاشى فى زمانه ، ومحاسبة للنفس فى خضم هذا الاضطراب المحيط بالشاعر ..
- ويستنطق طه حسين شعر المتنبي من أجل أن يحقق بعض فهم لشخصيته واعتقاده ، فيعلق على قصيدته التى قالها فى شجاع بن أوس (من مرحلة الفتوة ببادية الشام - قبل سجنه) ، قائلا :

(١٧) مع المتنبي ٤٣

(١٨) المصدر نفسه ٤٤ - ٤٥ فى أبيات المتنبي التى مدح بها أبا الفضل الكوفى . يقارن برأى بلاشيف المتحفظ فيها ، أبو الطيب المتنبي ، ٥٣ - ٥٤

« .. فنحن باعزاء قصيدة لها خطرهما في تصوير نفس المتنبى حين كان يودع الصبا ويستقبل الشباب : هى نفس حزينه معناة مؤرقة ، لأن لها هما بعيدا ، ولأنها قد اخذت تفكر في الناس وفي نفسها وتستنبط من هذا التفكير أمورا لا تسر ولا ترضى . وما زال الفتى قرمطيا ماضيا في قرمطيته .. » (١٩) .

وهكذا تصبح القرمطية كل ما اتصف به المتنبى من طموح وتطلع وتمرد في تلك المرحلة من حياته . وكأن طه حسين يجعل المتنبى محورا أول ليتعرف من خلاله على ما سماه بـ (القرمطية الخالصة) . فيصبح تمرد ومعاناته .. علامات بارزة للقرمطية ، وليس العكس .

لقد استطاع طه حسين ، بهذه الطريقة في التناول أن يتحاشى ذلك الاغراق الذى اتسمت به تأويلات ماسنيون لشعر المتنبى . ولقد كان طه حسين واعيا لها تماما ، حتى قال في تأويل ماسنيون لمطلع قصيدة المتنبى :

أحاد أم سداس في أحاد لييلتنا المنوطة بالتنادى

بان ماسنيون يذهب الى تفسير « هذا البيت بالبيت الذى يليه ، ويجعل العدد رمزا لبنات نعش ، وهو رأى أقل ما يوصف به أنه طريف (٢٠) .

وأنا أقول ان تعليق طه حسين على قول ماسنيون أطرف ، فهو يتحاشى المواجهة الصريحة .. ! ولكن انظر الى حكمه هو على هذا البيت حيث يقول لقارئه :

« .. لا تطل الوقوف عند مطلعها الغامض البغيض الذى انكره القدماء ورأوا فيه الغازا وخطأ في الحساب وبعدا عن الشعر .. (البيت ..) لا تقف عند هذا البيت السخيف الذى تجد مثله كثيرا فى أجمل شعر المتنبى و أروع .. » (٢١) . وانظر كذلك الى حكمه فى البيت الذى يليه ، والذى رأى فيه ماسنيون ما رأى ، وهو :

كأن بنات نعش فى دجاها خرائد سافرات فى حداد

حيث يقول طه حسين :

« فما رأيك فى هذا التشبيه الرائع البديع الذى يخلبك لفظه ومعناه .. ؟ » (٢١) .

(١٩) مع المتنبى ٧٤.

(٢٠) المصدر نفسه ٨٥ .

ورأى ماسنيون أن البيت (ارثماطيقى عجيب للغاية) . ثم ينتهى الى أن $٧ = ٦ + ١$.. وأما البيت التالى له فهو قول المتنبى (

كأن بنات نعش فى دجاها خرائد سافرات فى حداد

(٢١) مع المتنبى ٨٥ .

ويلحظ طه حسين ، مع ذلك ، حين يمضى مع المتنبي ، أن الشاعر ربما سلك بعض طريق الرمز الذي لم يكن مألوفاً إلا عند (المتصوفة والباطنية) - كما يقول - محبة لمدوحيه . وكان ذلك في قصيدة واحدة قالها في (أبي على الأوراجي) ، وهو من المتصوفة . ولكنه يرى أن هذا التكلف لم يفسد على المتنبي هذا الشعر الذي قصد فيه هذا القصد متعمداً . ومصدر الجمال الغريب فيه هو تلك الملاءمة بين جهدين (جهد العقل وجهد الفن) (٢٢) . على أن طه حسين لا يذهب إلى تعميم حكمه بعد ذلك على شعر المتنبي بعامة ..

فطه حسين قارئ عربي يقرأ شعراً عربياً ، يتذوقه ويريدك أن تتذوقه معه ، فيأخذ بيدك خطوة خطوة في رحلة (مع المتنبي) . وأول ما يستعين به على هذه الدراسة حاسته الخيرة بالشعر العربي ، حتى أنه ليستعين بالحدس مصدراً في ترجيح ما يراه ، ربما حتى في الوقائع التاريخية أحياناً .. فليخص إلى القول مثلاً : « .. لست أدري اتسعدنا النصوص التي بقيت لنا من شعر المتنبي أم لا تسعدنا ، ولكنني قوى الشعور بأن المتنبي لم يرحل إلى الشام طالباً الرزق فحسب ، وإنما ذهب إلى الشام داعية من دعاة القرامطة .. » (٢٣) .

ومع ذلك فقد كان حدسه صادقاً عند تذوق الشعر والنظر إليه عن قرب . فلم يكن بحاجة إلى الاستنجاد بنظريات القرامطة أو مفاهيمهم أو تأويلاتهم ليصل إلى شعر المتنبي أو ليحقق فهماً أكبر لشخصيته ..

لقد كتب طه حسين (مع المتنبي) لأنه أراد أن يقول أن طبيعة استجابة الناقد العربي للشعر تختلف جذرياً عن استجابة من هم خارج العربية لغة وروحاً . وإذا ما أضفنا إلى هذه الحقيقة المهمة حقيقة أن هذا الناقد هو طه حسين الذي امتزجت في تكوينه عناصر ثقافية متنوعة تضاف إلى الأصول العربية المتينة ، وإذا ما أدركنا أن الموضوع المتناول بالبحث هو المتنبي الذي يكاد يستعصى على المستشرقين ، كما لم يستعص شاعر من شعراء العربية من قبل .. ، إذا أخذنا بهذا كله اعتباراً ، لم يعد صعباً علينا أن نجد أحكام طه حسين في شعر المتنبي وشخصه تكاد تكون في واد بينه وبين أحكام بلاشير فيه مسافات ومسافات ..

إننا نجد العذر لبلاشير ونفهم العقبات التي تصادفه ، حين يحاول الاستجابة لشعر المتنبي ، فلا يحقق ذلك فينتهي إلى تلك الأحكام التي تردت في بحثه في وصف هذا الشعر بالتفاهة أحياناً ، وبالغلو أخرى ، أو بأن الغلو فيه ، « وهو مقبول عند

(٢٢) المصدر نفسه ١١٧ .

(٢٣) المصدر نفسه ٨٥ .

الشرقيين على العموم» - كما يقول - «يبلغ جد الانتفاخ ثم ينفجر» (٢٤) . أو قوله يصف المتنبى مع كافور :

« .. ان مظاهر نفسية أبى الطيب حينئذ وخلال السنين التالية ، وانتفاضاته الكبريائية ، وحسراته على ماض قريب .. كل هذا عاد لظهور في شعره .. وينبغى لنا الا نشكر من ذلك لأنه لولا تلك الصيحات لعدت جميع قصائد ذلك العهد تافهة .. » (٢٥) .

أو قوله : « .. ان هذا النوع - كما رأينا - يقع أحيانا في التافهة والتكرار .. » (٢٦) .

أو قوله في لامية المتنبى التى قالها فى ثورة للقرامطة بعامل حمص :

« .. وقد بدأها بالنسيب الموفق جدا (الأبيات ١ - ٨) ثم أتى دور مديح طويل اشاد فيه المتنبى بمبادرة سيف الدولة الى تلبية نداء ابن عمه (الأبيات ٩ - ١٩) والشجاعة التى أظهرها الأمير وجماعته فى المعركة (الأبيات ٢٠ - ٢٨) ، وأدت مدائح أكثر عمومية وأكثر اصطلاحية - اذا أمكن القول - مصحوبة بتهديد البدو (الأبيات ٢٩ - ٣٥ - ٤١ - ٥٠) والهزء من زعيمهم السوء الحظ ، أقول : أدت الى جعل هذه القصيدة محاكاة تافهة لقصائد بدوية قديمة .. » (٢٧) .

ولعل من المناسب هنا أن نقف عند بعض ما قاله طه حسين فى هذه القصيدة اللامية ذاتها يقول :

« .. وأنت اذا قرأت هذه القصيدة معجب بما وفق له المتنبى فيها من البراعة الأدبية والسياسية معا . فهو فى القسم الاول من هذه القصيدة ناسب متكلف على عهده فى النسيب ، ولكنه تكلف خفى جدا نكاد نحسه فى المعنى ، ولا نحسه فى اللفظ بحال من الاحوال . وغزله فى هذا القسم حلو حقا يصلح للغناء ، بل هو غناء خالص ليس فيه شك . فاذا فرغ من هذا الغزل الرقيق الجميل خلص الى أبى وائل أسير القرامطة من أهل بادية السماوة وتغيرت لهجته فاذا هو شاعر بدوى خالص تجد فى شعره جزالة اللفظ البدوى دون أن تلقى غلظة أو خشونة أو شططا . وأنت لا تجد هذه الجزالة فى اللفظ وحده ، ولكنك تجدها فى المعنى أيضا . فالشاعر يصف الخيل ومسيرها فى طلب العدو وما قطعت اليه من طريق ، ثم يصف ايقاعها بالعدو وظهورها عليه ، وانهزام العدو أمامها ، ثم يهزأ بهذا العدو فى لباقة

(٢٤) أبى الطيب .. ٦٣ .

(٢٥) المصدر نفسه ٣٥١ .

(٢٦) المصدر نفسه ٣٧٩ .

(٢٧) أبى الطيب المتنبى ٢٦١ .

ورشاقة تجمعان خفة الحاضرة الى رصانة البادية . ولقد اصطنع الشاعر هذا الوزن السريع المتحدر ، وزن المقارب الذى يلائم اندفاع الخيل واسراعها فى طلب العدو ، وما يكون بينها وبينه من كر وقر ، ومن أقدام واحجام ، ويلائم كذلك اسراع الأمير الى نجده ابن عمه واستنقاذه من يد العدو .. » (٢٨) .

ويعتذر طه حسين عن عدم وقوفه عند هذه القصيدة بتفصيل أكبر ، قائلاً : « وكنت أحب أن أقف عند ما فى هذه القصيدة من جمال الغناء فى أولها ، ومن جمال الوصف فى سائرهما ، ولكن هذا يطول .. » .

وحين يصل طه حسين الى البيتين التاليتين من قول المتنبى فيها :

فذى الدار أخون من مومس وأخدع من كفة الحابل
تفانى الرجال على حبها وما يحصلون على طائل

يعلق قائلاً :

« وفى هذين البيتين الأخيرين بذرة من بذور الفلسفة العلانية . وهذه القصيدة عندي من أجود شعر المتنبى ، وهى من القصائد النادرة التى تحلو فيها روح الشاعر ويخف ظله على القارئ والسامعين . وما أرتاب فى أنها ضمنت له حب سيف الدولة ، لأنه وجد فيها جمال الفن ، وقوة الوصف، وذكاء القلب ، واللباقة السياسية التى تمكنه من أن يغيظ الخصوم دون أن يضطر الى الحرج .. » (٢٩) . وهكذا سلكت عامة أحكام هذين الدارسين الجليلين ، كل حسب منهجه وثقافته .. ولقد أدرك طه حسين ، بدقة حسه ، بعض الصعوبات التى يجدها الدارس الاوروبى مع المتنبى ، والتمس لبلاشير عذرا فيها ، حيث قال :

ونحن نستطيع أن نفهم عجز الاستاذ بلاشير عن أن يذوق جمال هذا الفن من شعر المتنبى ، وأن نعلله ، وان لم يكن فى حاجة الى هذا التعليل . فجنسية الأستاذ واخلاف مزاجه وطبعه ، وأخشى أن أذكر دينه أيضا ، كل هذا يجعل تأثيره بهذا النحو من شعر المتنبى قليلا ضئيلا ، وربما جعله تأثرا عكسيا ، وربما دفع الأستاذ الى الغض من هذا الشعر والازدراء له . أما نحن ، فان هذا الشعر يثير فى نفوسنا عواطف أخرى ، ويستتبع فيها حركات لا تنتظر من نفس الأستاذ بلاشير وأمثاله من العلماء الأوربيين .. » (٣٠) .

(٢٨) مع المتنبى ٢١٧ .

(٢٩) مع المتنبى ٢١٩ .

(٣٠) المصدر نفسه ١٧٤ - ١٧٥ . ويجب أن نقول ، بهذا الصدد ، أن طه حسين يعترض أيضا على غلو الدارسين العرب فى وصف المتنبى بأنه أشبه بنيتشة أو جويته . ولا يجد طه حسين حاجة الى مثل هذا ...

أرأيت كيف يعيد طه حسين لنقد الشعر العربى اعتباراه ، بمزيج من الذوق والموضوعية مدهش . والمتنبى عنده شاعر قبل كل اعتبار . والناقد يقف عند هذا الشعر محللا ، رمعلقا ومتذوقا . وليس المتنبى مؤرخا ولا مصلحا اجتماعيا ولا فيلسوفا خالصا لأى شىء من هذا . فلا يصح أين يؤخذ هذا المأخذ . انه شاعر وحسب ، غير مطالب الا أن يكون شاعرا . والذين « يطالبون هذا الشاعر بالتاريخ وتصوير الحق كما وقع ، يسرفون عليه ويسرفون على أنفسهم ، ويسرفون على الشعر نفسه .. » - كما يقول طه حسين - ثم هل عيب على « شعراء الالباذة بأنهم لم يصفوا التاريخ كما كان ، أم يحمد من هؤلاء الشعراء أنهم صوروا نفوس الجماعات التى اشتركت فى هذه الحروب أبعد تصوير وأروعه .. ؟ » (٣١) .

بمثل هذه الاحكام الموضوعية المتجردة من التعصب على الشاعر أو له ، يمضى طه حسين فى رحلته مع المتنبى ، حتى اذا بلغ الشاعر أوج مجده الشعرى ، ارتقى ناقده معه الى القمم ، ليقول فى سيفياته :

« .. ليس من الاسراف فى شىء أن يقال ان للمتنبى فى سيف الدولة ديوانا خاصا يمكن أن يستقل بنفسه . وهو ان جمع فى سفر مستقل لم يكن من أجمل شعر المتنبى وأروعه وأحقه بالبقاء ، بل من أجمل الشعر العربى كله وأروعه وأحقه بالبقاء .. » (٣٢) .

خلاصة القول :

ان كتاب بلاشير (أبو الطيب المتنبى) لم يكن مهما فى مجاله فحسب ، بل جاء ليصبح أشبه بالرائد لطله حسين نحو دراسة المتنبى ، حيث لفت اهتمامه الى قضايا دراسة الشاعر ، ربما يأخذها الناقد العربى مأخذ التسليم ولا يلتفت نحو وضعها موضع الدرس والنظر .

واذا كان يبدو للناس ان طه حسين يترسم خطى بلاشير فى طبيعة المنهج المرسوم ، أو تفاصيل تتبع حياة الشاعر وشعره ، فلعل مقولة الشاعر المتنبى نفسه تصدق عليه ، حين سئل ان كان فى شعره يترسم خطى أبى تمام ، فأجاب قائلا : (الشعر جادة ، وربما وقع حافر على حافر) وكذلك البحث ...

وديعه طه النجم

(٣١) مع المتنبى ١٧٥ .
(٣٢) المصدر نفسه ١٦٩ .

النصوص الدينية والواقع التاريخي

أصبح في حكم الحقائق المسلم بصحتها أن الفكر الشرى ، أى فكر بما فى ذلك الفكر الدينى ، نتاج طبيعى لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره ، وليس معنى ذلك أنه نتاج سلبى ، بل الأحرى القول أن الفكر الجدير حقا بهذا الاسم هو الفكر الايجابى الذى يتصدى لحقائق العصر الذى ينتمى اليه بالتحليل والتفسير والتقويم ، ويسعى الى الكشف عن عناصر التقدم ومساندتها وعزل عناصر التخلف ومحاربتها ، والفكر الذى يكتفى بتبرير الواقع والدفاع عنه انما ينتمى الى مجال الفكر على سبيل المجاز لا الحقيقة ، ولا مجال هنا للحديث عن الفكر الذى يسعى الى الارتداد بالواقع الاجتماعى التاريخى الى عصور سابقة ، فليس ذلك فكرا على الاطلاق ان الفكر فى جوهره وحقيقته حركة لاكتشاف المجهول انطلاقا من آفاق المعلوم .

وليس الفكر الدينى بمعزل عن القوانين العامة التى تحكم حركة الفكر البشرى عموما ، ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه - الدين - قداسته وإطلاقه . ولابد هنا من التمييز والفصل بين « الدين » والفكر الدينى ، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا فى حين أن الفكر الدينى هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها . ومن الطبيعى أن تختلف الاجتهادات من عصر الى عصر ، بل ومن الطبيعى أيضا أن تختلف من بيئة - واقع اجتماعى تاريخى جغرافى عرقى محدد - الى بيئة فى اطار عصر بعينه ، وأن تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر الى مفكر داخل البيئة المعينة كل ذلك أصبح فى حكم الحقائق المسلم بصحتها والتى كافح رواد النهضة والتنوير طويلا من أجل قرارها وتثبيتها فى تربة ثقافتنا . فعل ذلك - كل فى مجال نشاطه المعرفى وتخصصه - الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده ولطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق وقاسم أمين وسلامه موسى والعقاد وأحمد أمين وأمين الخولى وغيرهم كثيرون .

لكن ثمة سؤال مؤلم جارج يفرض نفسه ونحن فى زخم الاحتفال بأولئك الرواد أو ببعضهم : كيف استطاع الفكر الدينى المعاصر أن يخفى تلك الحقائق ويحاول أن يهيل عليها تراب النسيان لحساب اطلاقية تقارب حدود القداسة ينسبها الى

نفسه بطريقة غير مباشرة ؟ وقبل محاولة الاجابة عن السؤال نشير الى مظاهر الاطلاقية والقدااسة في المحاولات التي تبذل في شكل مؤتمرات وندوات ولقاءات ومؤلفات موضوعها جميعا ما يطلقون عليه اسم « الأسلمة » في جميع مجالات النشاط الانساني . واذا كانت الدعوة الى أسلمة القوانين بالاحتكام الى الشريعة الاسلامية أمرا مفهوما في سياق تاريخنا الثقافي - رغم الخلاف حول مجالات التطبيق وآلياته - فان الدعوة الى أسلمة العلوم والآداب والفنون دعوة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب . انها دعوة تؤدي الى تحكيم الفكر الديني الخاضع للملابسات الزمان والمكان والموقف الاجتماعي في مجالات فكرية ، عقلية وإبداعية ، لم تتعرض لها النصوص الدينية ، وان حاول الفكر الديني دائما بطرائق تأويلية ملتوية أن يستنطق النصوص الدينية بما يراه في المجالات المشار اليها .

لقد تعرضت النصوص الدينية بالذكر لكثير من الظواهر الطبيعية والانسانية في سياق تعداد النعم التي وهبها الله للانسان ، وحاول الفكر الديني على امتداد تاريخنا الثقافي والعقلي أن يفسر تلك النصوص . وكان التفسير دائما يعكس مستوى التطور العلمي والعقلي للعصر والبيئة والشخص . ومن اللافت للانتباه أن أحدا من المفسرين أو المفكرين لم يفرض تفسيره للظواهر الطبيعية والانسانية على أساس أنه « الاسلام » . واذا كان الصحابي عبد الله بن عباس الذي استحق ألقاب « ترجمان القرآن » و « حبر الأمة » قد فسر « الرعد » بأنه : « ملك يسوق السحاب بمقلاء من فضة » - وهو تفسير ينسب الى الرسول عليه السلام في بعض كتب الحديث - فان المسلمين لم يأخذوا هذا التفسير بوصفه معنى دينيا مقدسا مطلقا يتحتم أن لا يخالفه البحث العلمي . لقد فهم المسلمون أن النصوص الدينية لا تطرح تفسيرها للظواهر الطبيعية والانسانية ، وأن تفسيرها متروك لفعالية العقل البشرى المتطور دائما لاكتشاف الآفاق الطبيعية والانسانية . ولقد كان هذا الفهم من أهم أسباب الانجازات العلمية والتقنية التي حققها العلماء المسلمون الذين لا يكف الفكر الديني المعاصر ذاته عن الاشادة بهم والفخر بما قدموه لاوروبا في بدايات عصر النهضة من بواكير المنهج التجريبي وارهاساته. ولو كان أسلافنا قد شغلوا بها جسر الأسلمة الذي يشغل رجال الدين المعاصرين لحدث التصادم الذي حدث في أوروبا ، ولا نتقى التفاخر الذي يمتليء به الخطاب الديني المعاصر والقائم على دعوى عدم التعارض بين العقيدة والبحث العلمي العقلي الحر .

وفي مجال الفكر والثقافة والابداع الأدبي والفني يحلو للخطاب الديني أن يتورط باسم « الاسلام » ويدعو الى جعل القرآن والسنة مرجعا للحكم والتقييم . وقد نشرت جريدة الأهرام في عددها الصادر في ١٩٩٠/١/٢٩ مجملا للتوصيات الصادرة عن « ندوة الأدب الاسلامي العالمية » التي عقدت بمقر جمعية الشبان

المسلمين ، وشارك فيها عدد من وجوه القوم المعبرين عن الاتجاه الرسمي للنظام الحاكم في مجالات الفكر والثقافة والابداع ، والذين لا يمكن أن يهتمهم أحد بالتطرف. ومن أهم ما ورد من تلك التوصيات الدعوة للعمل: «بكل الوسائل على أسلمة الأدب والابتعاد بالأجيال الجديدة عن خطورة الافكار الشيوعية والماركسية والعلمانية ، والتصدي لمبادئها الهدامة في مقابل اعلاء وتوضيح مكانة الادب والفكر الاسلامي » . وأسلمة الآداب والفنون والفكر والثقافة دعوة لا تقل في خطورتها عن الدعوة لأسلمة العلوم ، اذ تنتهي كلتاها الى مد سيطرة رجال الدين على كل مجالات الحياة . انها تنتهي الى « محاكم التفتيش » التي تدين بل تجرم كل اجتهاد انساني في كل المجالات المعرفية فتقصمه بالانحراف والضلال والاحصاد ، لا لشيء الا لأنه لا يتوافق مع فهم رجال الدين للنصوص الدينية ومع تأويلهم لها . وهكذا تتبدى مغالطة الخطاب الديني الذي ينكر النتائج المنطقية لكل دعاواه بانكار أن « الحاكمية » تعنى تحكيم رجال الدين في كل شئون الحياة .

ونعود الى سؤالنا الأساسي : كيف أمكن لانجازات النهضة والتنوير أن تنزوى في دوائر ضيقة مفسحة المجال لسيطرة خطاب ديني غاشم يسعى الى اطفاء كل المصاييح الانسانية التي جاءت الأديان السماوية لتقوى وهجها وتمنحها زيتا جديدا ؟ ولا شك أننا نتفق مع التحليلات التي تفسر هذا النكوص برده الى الطبيعة التلقائية لمشروعات النهضة ، تلك الطبيعة التي تفسر بدورها بهشاشة الطبقة الوسطى حاملة لواء النهضة وتهافت تكوينها وتبعيتها الاجتماعية والاقتصادية ، الأمر الذي أدى بها الى التبعية السياسية . لكن الذي نود التركيز عليه هنا أن خطاب التنوير ظل يدور مع نقيضه السفلي داخل دائرة المجال الأيديولوجي ، ولم يتجاوز ذلك الى تأسيس أفق معرفي جديد . لذلك لم يكن غريبا أن تكثر حالات الارتداد فيتحول البعض الى السلفية مع تقدم السن ومع ميلاد تيارات أكثر جذرية ، فكرية ثقافية ابداعية . وفي مجال تاريخية الظاهرة الثقافية الفكرية الابداعية ، وتاريخية الفكر الديني بصفة خاصة ، استطاع خطاب التنوير كما سبقت الإشارة أن يرفع غطاء القداسة عن الخطاب الديني القديم والحديث على السواء . واستطاع بذلك أن يضع بذور التعامل مع التراث بكافة جوانبه بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة ، والأهم من ذلك بوصفه قائما على التعدد والصراع بين تيارات واتجاهاته وكان هذا انجازا حقيقيا لا سبيل الى التراجع عنه ، لكنه لم يكن كافيا . وبسبب الطبيعة المجالية الأيديولوجية للعلاقة بين خطاب التنوير والخطاب السفلي لم يستطع التنويريون أن ينقطعوا عن السلفيين بانتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية ذاتها ، وظلت الرؤية اللاتاريخية للنصوص الدينية هي الرؤية المسيطرة عند كلا الفريقين على السواء . ولاشك أن هذا القصور

في الانجاز التنويرى ساهم - في اطار عوامل موضوعية اجتماعية اقتصادية - في تمكين الخطاب الدينى من استعادة الأرض التى فقدتها .

لكن ما هو المقصود بانتاج وعى تاريخى علمى بالنصوص الدينية ؟ من المؤكد أننا لا نعننى بذلك الحقائق التاريخية المعروفة للخطاب الدينى ذاته عن نزول النصوص الدينية منجمة - أى مفرقة - بحسب الظروف والملايسات والوقائع العينية المباشرة ، وهو ما يعرف باسم « أسباب النزول » ، وذلك رغم أهميتها ودلالاتها على واقعية الظاهرة الدينية والطابع العلمى لنصوصها . ومن المؤكد كذلك أننا لا نعننى حقائق « النسخ » ، أى تغيير الأحكام الدينية واستبدال أحكام أخرى بها مع تطور حركة واقع المسلمين الأوائل ، وهى حقائق لا تقل من حيث الأهمية والدلالة على واقعية الوحي من « أسباب النزول » . ان ما نعننيه بالوعى التاريخى العلمى بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الدينى قديما وحديثا ، ويعتمد على انجازات العلوم اللغوية خاصة فى مجال دراسة النصوص . واذا كان الفكر الدينى يجعل قائل النصوص - الله - محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فاننا نجعل المتلقى - الانسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعى تاريخى - هو نقطة البدء والمعاد . ان معضلة الفكر الدينى أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الالهية والطبيعة الانسانية وعلاقة كل منهما بالآخرى ، ثم يتناول النصوص الدينية جاعلا أباها تنطق بتلك التصورات والعقائد . وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضا على النصوص من خارجها ، وهو بالضرورة معنى انسانى تاريخى يحاول الفكر الدينى دائما أن يلبسه لباسا ميتافيزيقيا ليضفى عليه طابع الأيدىة والسرمدية فى آن واحد .

وثمة واقعة شديدة الدلالة والطرافة فى نفس الوقت . ولعل طرافتها لا تطفى على دلالتها فيما نحن بصددده من كشف تناقضات الفكر الدينى النابعة من لاتاريخيته ، أو بالأحرى من نهجه اللاتاريخى . فى أحد اللقاءات الدورية للجمعية الفلسفية المصرية كان الموضوع المطروح للنقاش ورقة مقدمة من حسن حنفى رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة بعنوان « الوحي والواقع » . ورغم أن تحليل العلاقة بين الوحي والواقع اعتمد فى تلك الورقة على معطيات « أسباب النزول » فى كتاب بنفس الاسم من تأليف أحد علماء القرن الخامس الهجرى (أبو الحسن على بن أحمد الواحدى النيسابورى) فان الاستجابات والتعليقات اتسمت بطابع الحدة والعنف الفكرى الذى وصل الى ادانة المؤلف لأنه يعطى للواقع أولية على الوحي . ووصل الأمر الى حد استنابة المؤلف عما يمكن أن يكون فى بعض عباراته من إيهاام ببشرية الوحي ، الأمر الذى لا يتخيل حدوثه فى مجمع كهنوتى ناهيك بجمعية فلسفية . وكانت المفاجأة الحقة - والطريقة فى نفس الوقت - التعليق الشامل الذى قدمه أستاذ جليل من أعلام رجال الدين

سفه كل ما قيل عن علاقة بين الوحي والواقع . وتساءل في سخرية لا تخلو من دلالة عن أى وحى وأى واقع نتحدث ، والوحى في الاسلام هو القرآن والسنة ، والقرآن هو كلام الله القديم وصفة ذاته القديمة الأزلية ، وهو مدون في اللوح المحفوظ باللغة العربية قبل خلق السموات والأرض وقبل خلق البشر وقبل أن يكون هناك أى واقع . وأما الحديث عن أسباب النزول أو النسخ فقد كان كل ذلك معلوماً لله منذ الأزل ثم تركب التنزيل على الوقائع في خطة الهيبة محكمة معدة سلفاً . وعلى ذلك فلا أولية للواقع على الوحي ولا تأثير ولا علاقة ما دام علم الله شاملاً للحاضر والماضى والمستقبل ، ومحيطاً بالجزئيات احاطته بالكلية. بل أن كل ما نقوله الآن من أقوال وما قيل قبل ذلك وما سيقال معلوم لله مراد له ، فكل ما في الكون من أشياء وأحداث ووقائع وأفكار وعبارات مراد له وجزء من كلماته التى لا تنفذ كما ورد في القرآن .

ولم يكن ثمة رد على ذلك التعليق الشامل سوى القول بأن كل الأقوال لابد أن تكون مشروعة ، بل وتتمتع بدرجة واحدة من المشروعية والمصادقية ، ما دامت جميعها معلومة لله ومرادة لله ، وليست في التحليل النهائي سوى جزء من كلمات الله . والأمر كذلك فلا بد من التسليم بمشروعية القول بوجود علاقة تفاعل وتأثير - ناهيك بعلاقة جدلية ينفر الجميع من الاقرار بها - بين الوحي والواقع . لكن الأهم من الرد المجالى اكتشاف طبيعة المعنى الذى يفرض على النصوص من خارجها ويتزيا بأزياء الأزلية والأبدية اخفاء لطبيعته التاريخية بل والايديولوجية. والمعنى المطروح في ذلك التعليق - وهو معنى شائع ومستقر في الفكر الدينى عموماً - يستحضر المعنى السلفى لقدم كلام الله (القرآن) وهو المعنى الذى كانت تتبناه وتدافع عنه احدى الفرق الكلامية الدينية . وهو جزء من بنية فكرية تطرح رؤية للعالم والطبيعة والانسان تضعهم جميعاً في علاقة مقارنة مباشرة مع الله ، ومن الطبيعى أن تؤدى المقارنة الى تهميش النسبى والجزئى والحادث لحساب المطلق والكلى والقديم . ولم تكن تلك الرؤية في حقيقتها سوى تجذير - وتبرير دينى - لوضع اجتماعى يحتل فيه الحاكم والطبقة مكان المطلق والكلى والقديم في حين يحتل المحكومين مكان النسبى والجزئى والحادث . وحين يتبنى الفكر الدينى المعاصر تلك الرؤية ، وما يرتبط بها من معنى قدم القرآن وأزلية الوحي فانه انما يحقق أهدافاً شبيهة أو قريبة . وهو علاوة على ذلك يضيف على رؤيته تلك قداسة يستمدّها من امتدادها التراثى وعقب التاريخ موهما أنها الاسلام ذاته .

لكن ذلك المعنى لم يكن في تاريخنا الثقافى هو المعنى الوحيد ، ولم تكن رؤية العالم التى يعتمد عليها هى الرؤية الوحيدة كذلك ، على خلاف ما يحاول الفكر الدينى أن يؤكد . كان المعنى النقيض الذى ساد بعض الوقت ثم تم تهميشه بعد

ذلك هو أن القرآن حادث مخلوق ارتبط ايجاده وانزاله بحاجة البشر وتحقيقا لمصلحتهم . ومن السهل أن ندرك أن هذا المعنى النقيض كان جزءا من بنية فكرية أخرى تطرح رؤية للعالم والطبيعة والانسان تنقسم بالحيوية والديناميكية ، رؤية لا تلغى من أفقها المطلق والكامل والقديم ، ولكنها في نفس الوقت لا تتجاهل القوانين المستقلة لحركة النسبى والجزئى والحادث . وغنى عن القول أن تلك الرؤية النقيضة هى التى أبدعت وأنجزت في مجال المعرفة العلمية تلك الانجازات التى أفادت منها أوروبا ، والتى يفخر بها الخطاب الدينى ذاته رغم أنه يتنكر لأصولها الفكرية ويعادى رؤية العالم التى حققتها . واذ كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص الدينية ويثبت المعنى الدينى فسان معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذى يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الدينى - بالفهم والتأويل - من سجن اللحظة التاريخية الى آفاق الالتصام بهموم الجماعة البشرية فى حركتها التاريخية . لكن ليس معنى ذلك أننا يجب أن نتبنى ذلك المعنى لنواجه المعنى النقيض التثبتي الذى يتبناه الفكر الدينى . أن القول بحدوث القرآن يظل ذا أهمية تاريخية من حيث المعنى والدلالة ، وهو من هذه الزاوية ليس كافيا لتأسيس الوعي العلمى التاريخى بالنصوص الدينية . وتبنى ذلك المعنى التاريخى وحده يضعنا فى خندق واحد مع الفكر الدينى الخندق الذى نخوض منه معارك الحاضر استنادا الى خبرة التراث ، دون إبداع وسائلنا الخاصة لكسبها .

ان الاستخدام النفعى الذرائعى للتراث كان نهج مفكرى التنوير ، وهو الذى عاقهم عن تحقيق انقطاع جذرى عن النقيض السلفى ، ومكن السلفية من الانقضاض على ما حققته التنويرية من انجازات جزئية . وليس معنى ذلك أننا ندعو الى الانقطاع الكامل عن منجزات التراث فى اتجاهاته ذات الطابع التقدمى فى سياقها التاريخى ، وانما الذى ندعو اليه هو عدم الوقوف عند المعنى فى دلالة التاريخية الجزئية وضرورة اكتشاف « المغزى » الذى يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمى التاريخى .

(١)

ان النصوص الدينية ليست فى التحليل الأخير سوى نصوص لغوية ، بمعنى أنها نصوص تنتمى الى بنية ثقافية محددة ، تم انتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التى تعد اللغة نظامها الدلالى المركزى وليس معنى ذلك أن النصوص تمثل قابلا سلبيا فى تعبيره عن البنية الثقافية من خلال النظام اللغوى للنصوص فعاليتها الخاصة الناشئة عن خصوصية بنائها اللغوى ذاته . أن تفرقة عالم اللغة « دى سوسير » بين « اللغة » و « الكلام » يمكن أن تفيدنا هنا فى توضيح الفارق بين

البناء اللغوي للنصوص - خاصة النصوص الممتازة - وبين النظام اللغوي الثقافي الذي ينتجها . « اللغة » هي النظام الدلالي للجماعة في كليته وشموله وتعدد مستوياته الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية ، هي المخزن الذي يلجأ إليه الأفراد في صياغة « الكلام » . واذن فالكلام يمثل من حيث علاقته باللغة الجزئي والعيني يمثل نظاماً جزئياً - أو شفرة خاصة - داخل النظام الكلي المخزون في ذاكرة الجماعة . وإذا كان الكلام رغم جزئيته وخصوصيته هو الكاشف عن بنية النظام اللغوي الكلي فمعنى ذلك أن العلاقة بين الكلام واللغة علاقة جدلية ، وأن الفصل بينهما من قبيل التبسيط الذي لا غنى عنه للتحليل العلمي . ويمكن لنا الآن أن نستخدم تلك التفرقة لتحديد طبيعة العلاقة بين النصوص وبين النظام اللغوي الذي تنتج من خلاله . إن النصوص لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها ، لكنها من ناحية أخرى تبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بناء عناصر النظام الدلالي الأصلي من جديد . وتقاس أصالة النصوص وتتحدد درجة إبداعيتها بما تحدثه من تطور في النظام اللغوي وما تحققه نتيجة لذلك من تطور في الثقافة والواقع معا . وعلى ذلك يمكن القول أن النصوص ترتبط بواقعها اللغوي الثقافي فتتشكل به من جهة ، وتبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللغة والثقافة والواقع من جهة أخرى . وهناك منطقة تمارس بين الجهتين هي التي تمكن النصوص من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافية في مرحلة انتاج النصوص ، أي تجعل النصوص دالة ومفهومة للمعاصرين لانتاجها ، وهي المنطقة المترعة بالدلالات المشيرة إلى الواقع والتاريخ . وخارج منطقة التماس تلك تكون الدلالات مفتوحة وقابلة للتجدد مع تغير آفاق القراءة المرتتهن بتطور الواقع اللغوي والثقافي .

وهنا يطرأ سؤال لا بد من التعرض له إذا كان الحديث عن النصوص الدينية بصفة خاصة . وهو سؤال يطرح اشكالية الفارق بين النصوص الدينية وغيرها من النصوص اللغوية التي تخضع بسهولة لمنهج التحليل طبقاً لنموذج تفرقة « دي سوسير » بين اللغة والكلام . والعائق أمام اخضاع النصوص الدينية للمنهج المشار إليه هو توهم اخضاع الكلام الالهي - الذي لا بد أن يكون مخالفاً للكلام الانساني - لمناهج التحليل العقلية الانسانية . و « التوهم » هنا مبني على افتراض أن العلاقة بين الالهي والانسان تقوم على الانفصال ، بل على التعارض والتضاد ، وهو توهم أسسه التصور الأشعري للعالم والذي ناقشنا امتداده في حياتنا المعاصرة قبل ذلك . ولعل اشكالية العلاقة بين الالهي والانساني يمكن أن تنجلي ويتبدد عنها التوهم المشار إليه إذا ناقشناها في مجال آخر غير مجال النصوص الدينية . والمجال الذي تختاره للكشف عن التوهم وبيان أسبابه ونتائجه هو مجال « العقائد المسيحية » المرتبطة بحقيقة السيد المسيح عليه السلام . وغنى عن القول أننا هنا لا نناقش المسألة من منظور لاهوتي يدخلنا

طرفاً في قضية عقيدية خلافية بقدر ما نتعامل معها بوصفها نموذجاً كاشفاً لتناقض الفكر الديني الاسلامي ، وذلك حين يتبنى المنظور المسيحي العام لطبيعة السيد المسيح في فهمه لطبيعة القرآن رغم أنه يرفضه في مجاله الأصلي .

يقف الفكر الديني الاسلامي من مسألة طبيعة السيد المسيح موقفاً نافياً لأي طبيعة أخرى سوى الطبيعة الانسانية النقية الخالصة . وليس هذا الموقف موقفاً خارجياً مفروضاً على النصوص الدينية الاسلامية ، بل هو موقف يستند الى الدلالات المباشرة للنصوص ، الدلالات التي تؤكد عبودية المسيح لله وتؤكد أن الطبيعة الخاصة لمولده من أم دون أب لا تعنى شيئاً خاصاً يغير من طبيعته البشرية ، فشأن عيسى في ذلك كشأن آدم : « خلقه من تراب » (سورة آل عمران / آية : ٥٩) . والمقارنة بين القرآن وبين السيد المسيح من حيث طبيعة « نزول » الأول وطبيعة « ميلاد » الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه . ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا أنهما ليستا بنيتين ، بل بنية واحدة رغم اختلاف العنصر المكونة لكل منهما ، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام : « رسول الله وكلمته » (النساء / ١٧١) ، وقد كانت الإشارة لمريم : « أن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم » (آل عمران / ٣) . وإذا كان القرآن قولاً ألقى الى محمد عليه السلام ، فإن عيسى بالمثل كلمة الله : « لقاها الى مريم وروح منه » (النساء / ١٧١) ، أي أن محمداً = مريم . والوسيط في الحالتين واحد وهو الملك جبريل الذي تمثل لمريم « بشراً سوياً » (مريم / ١٧) وكان يتمثل لمحمد في صورة أعرابي . وفي الحالتين يمكن أن يقال أن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين : تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح ، وتجسد في الاسلام نصاً لغوياً في لغة بشرية هي اللغة العربية . وفي كلتا الحالتين صار الالهى بشرياً ، أو تأنسن الالهى . واللغة العربية في الوحي الاسلامي تمثل الوسيط الذي تحقق فيه وبه التحول ، ويمثل اللحم والدم - مريم - الوسيط الذي تحقق التحول فيه وبه في المسيحية .

وإذا كان الفكر الديني الاسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي « توهم » طبيعة مزدوجة للسيد المسيح ، ويصر على طبيعته البشرية ، فإن الاصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني وللنصوص الدينية بشكل عام يعد وقوعاً في نفس « التوهم » . وينتج التوهم في الحالتين عن اهدار الحقائق التاريخية الموضوعية الملائمة للظاهرة والتمسك بأصلها الميتافيزيقي والاصرار على أنه وحده المفسر لها والمحدد لطبيعتها . ويعد « التوهم » من ثم حالة فكرية ثقافية تعكس موقفاً أيديولوجياً في واقع تاريخي محدد . وإذا كان هذا التوهم قد أدى الى عبادة ابن الانسان في العقائد المسيحية ، فإنه قد أدى في العقائد الاسلامية الى القول بقدوم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الالهية كما سبقت الإشارة .

وفي الحالتين يتم نفى الانسان وتغريبه عن واقعه لا لحساب الالهى والمطلق كما يبدو على السطح ، بل لحساب الطبقة التى يتم احلالها محل المطلق والالهى . ولأن الواقع ليس كلا متجانسا موحدا ، فان القوى النقضية تطرح البديل الفكرى الدينى متمثلا فى حالة الاسلام فى قول المعتزلة بحدوث القرآن وبأنه مخلوق لا أزلى، ومتمثلا فى حالة المسيحية فى القائلين بالطبيعة البشرية الانسانية للمسيح . واذا كانت التيارات الفكرية الدينية التبريرية هى التى سادت وهيمت فى تاريخ كلا من المسيحية والاسلام فليس معنى ذلك أن أطروحاتها صحيحة لا تقبل النقاش والرد ، فسيطرة تيار فكرى وسيادته ليس الا محصلة لصراع قوى اجتماعية/سياسية فى واقع تاريخى محدد .

ولعلنا الآن أصبحنا فى موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أى نصوص أخرى فى الثقافة ، وأن أصلها الالهى لا يعنى أنها فى درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الالهية الخاصة . ان القول بالهية النصوص والاصرار على طبيعتها الالهية تلك يستلزم أن البشر عاجزين بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الالهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم ، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة . وهكذا تتحول النصوص الدينية الى نصوص مستغلقة على فهم الانسان العادى - مقصد الوحي وغايته - وتصبح شفرة الهية لا تحلها الا قوة الهية خاصة . وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجى ذاته ، وتنتفى عن النصوص الدينية صفات « الرسالة » و « البلاغ » و « الهداية » و « النور » الخ . واذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية فان هذا التبنى لا يقوم على أساس نفى أيديولوجى يواجه الفكر الدينى السائد والمسيطر ، بل يقوم على أساس موضوعى يستند الى حقائق التاريخ والى حقائق النصوص ذاتها . وفى مثل هذا الطرح يكون الاستناد الى الموقف الاعتزالى التراثى وما يطرحه من حدوث النص وخلقه ليس استنادا تأسيسيا ، بمعنى أن الموقف الاعتزالى رغم أهميته التاريخية يظل موقفا تراثيا لا يؤسس - وحده - وعينا العلمى بطبيعة النصوص الدينية . الموقف الاعتزالى شاهد تاريخى دال على بواكير وارهاسات ذات مغزى تقدمى علمى ، والمغزى لا الشاهد التاريخى هو الذى يهمننا لتأسيس الوعى العلمى بطبيعة النصوص الدينية .

واذا كانت النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة فى فترة تاريخية محددة ، هى فترة تشكلها وانتاجها ، فهى بالضرورة نصوص تاريخية ، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوى الثقافى الذى تعد جزءا منه . من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافى مرجع التفسير والتأويل . وتدخل فى مرجعية التفسير والتأويل تلك كل علوم القرآن ، وهى علوم نقلية تتضمن كثيرا

من الحقائق المرتبطة بالنصوص ، بعد اخضاعها لأدوات الفحص والتوثيق النقدية . ومن أهم تلك العلوم اتصالا بمفهوم تاريخية النصوص علوم « المكي والمدني » و « أسباب النزول » و « الناسخ والمنسوخ » . وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكيل النصوص ، ذلك أن اللغة - الاطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة ، بل تتحرك وتتطور مع تطور الثقافة والواقع . وإذا كانت النصوص - كما سبقنا الإشارة - تساهم في تطوير اللغة والثقافة من جانب أنها تمثل « الكلام » في النموذج السويسري ، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة الى المجاز وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن .

تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكا (بكسر اللام) له عرش وكرسى وجنود ، وتتحدث عن القلم واللوح . وفي كثير من الروايات التي تنسب الى النص الديني الثاني - الحديث النبوي - تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسى والعرش ، وكلها تساهم - اذا فهمت فهما حرفيا - في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس ، وهو ما يطلق عليه في الخطاب الديني اسم « عالم الملكوت والجبروت » . ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص - تنزيلها - كانوا يفهمون هذه النصوص فهما حرفيا ، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة . ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك ، لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول ، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتهما لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري ، ان صورة الملك والمملكة بكل ما يسانداهما من صور جزئية تعكس دلاليا واقعا مثاليا تاريخيا محددا ، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية ، والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة - التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع - يعد بمثابة نفى للتطور وتثبيت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ . وعلى النقيض من الموقف التثبيتي يكون التأويل المجازي نفيا للصورة الأسطورية وتأسيسا لمفاهيم عقلية تحقيقا لواقع انساني أفضل . من هنا نفهم أن المعارك التي خاضها المعتزلة في مجال تأويل النصوص الدينية ضد الحرفيين لم تكن مجرد معارك فكرية ذات طابع نخبوي ، بل كانت معارك حول صورة الواقع الاجتماعي وما يرتبط به من مفاهيم ثقافية . وليس غريبا والحال كذلك أن يتمسك الأشاعرة بصورة الملك المتسلط الذي يعذب ولا يبالي ويثيب ولا يبالي ، والذي : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (الأنبياء / ٢٣) ، في حين يتمسك المعتزلة بنفي الظلم عن الأفعال الالهية تثبيتا لمبدأ « العدل » في الواقع والمجتمع .

والنص ذاته يطرح علينا بطريقة غير مباشرة مؤشرات القراءة المجازية لكثير من عباراته . ولن نستشهد هنا بما استشهد به المعتزلة من مثل قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » (الشورى/ ١١) ، حتى لا ندخل في اشكالية أخرى عن طبيعة النص وآلياته في انتاج الدلالة ، وهي اشكالية « المحكم والمتشابه » ، وهي اشكالية ناقشناها في دراسات سابقة . المؤشر الذي نستشهد به هنا من النص هو اعتراضه على قراءة اليهود - أو بالأحرى فهمهم - للآيات التي تطلب من المؤمنين أن يقرضوا الله قرضاً حسناً (المائدة/ ١٢ ، الحديد/ ١٨ ، التغابن/ ١٧) البقرة ٣٤٥ ، الحديد/ ١١ ، المزمل/ ٢٠ ، المائدة/ ١٢) . طرح اليهود للآيات فهما حرفياً جعلهم يقولون : « ان الله فقير ونحن أغنياء » (آل عمران/ ١٨١) ، وحين نزل تحريم الربا - عصب الاقتصاد عند اليهود آنذاك - قالوا : « عجيب أمر رب محمد ، كيف يمنعنا أخذ الربا ويعطينا إياه » . واعتراض النص على فهم اليهود الحرفي لتلك الآيات يمثل لنا مؤشراً دالاً على ضرورة القراءة المجازية . هكذا قرأ المسلمون كل ما ورد في القرآن عن بيع المؤمنين أنفسهم وأموالهم لله في مقابل الجنة ، وكذلك فهموا كل ما ورد من وصف للعلاقة بين الله والمؤمنين بأنها علاقة « تجارة » ، ان مفردات « التجارة » و « القرض » و « البيع والشراء » ومثيلاتها مفردات لغوية تنتمي الى مجال دلالي محدد . وكثرة ورودها في النص القرآني تكشف عن انعكاس الواقع الثقافي دلالي في النص ، لكن ورودها المجازي لا الحقيقي كاشف عن أن الانعكاس ليس آلياً مرأوياً ، إذ للنص آلياته اللغوية الخاصة التي يعد المجاز من أهمها .

والخطاب الديني المعاصر لا يعارض التأويل المجازي للنماذج السالفة من النص القرآني ، بل يؤكد هذا التأويل ملحا على طابعه البلاغي . ولأنه خطاب لا ينطلق من فهم علمي للنصوص يناقض نفسه حين يرفض تأويل صورة الملك والمملكة وكل ما يساندها من صور جزئية - كالعرش والكرسي - تأويلاً مجازياً ، ويتمسك بدلالاتها الحرفية تمسكا عن الطابع الأيديولوجي له . ويتكشف الطابع الأيديولوجي للخطاب الديني في تعامله مع النصوص الدينية حين يلجأ في بعض الأحوال للوثب على المعنى الحرفي التاريخي لمبسا إياه معنى جديداً يخدم أهدافه وتوجهاته . والأمثلة كثيرة نكتفي منها هنا بمثال واحد مؤجلين الأمثلة الأخرى لأهميتها ومحوريتها ، والمثال هو تأويل عبارة « لهو الحديث » في قوله تعالى : « ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها لهواً أولئك لهم عذاب مهين . وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقراً فبشره بعذاب أليم » (لقمان/ ٦-٧) ، إذ يلجأ الخطاب الديني الى انتزاع العبارة من سياقها اللغوي أولاً ، ومن سياق نزولها ثانياً - سبب النزول - ليفسر « لهو الحديث » بأنه « الغناء » . والأخطر من ذلك أن يستنتج من ذلك أن الاسلام يحرم « فن الغناء » . ولا يقتصر التحريم

على الغناء الذى يعمد به صاحبه الى الاضلال عن ذكر الله بحسب السياق اللغوى الذى يجعل الاضلال هدفا وغاية باستخدام لام التعليل أو لام العاقبة ، بل يجعل الخطاب الدينى التحريم لكل أنواع الغناء بصرف النظر عن الغاية والهدف . والخطاب المعتدل حين يرد على المتشددى لا يستثنى من التحريم الا الأغاني الدينية والأغاني التى تحض على الكفاح والعمل ومناهضة الاستعمار والصهيونية كما نرى فى كتابات الشيخ محمد الغزالي . لكن العودة الى سياق سبب النزول تنفى نفيا تاما أن « لهو الحديث » هو الغناء ، وتكشف عن الطبيعة الأيديولوجية لهذا التأويل الذى يعادى الفنون والآداب .

ان عدم التفرقة بين ما هو تاريخى وما هو دائم مستمر فى دلالة النصوص الدينية يؤدى الى الوقوع فى كثير من العثرات والمقاهات . وإذا كان الأمر - أمر التفرقة بين الخاص والعام - فى دلالة النصوص عموما أمرا هاما ، فان الشأن فى دلالة النصوص الدينية خطير لارتباطه بالعقائد والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية للجماعة الدينية . ولسنا بحاجة هنا للتفرقة بين مفهوم هذه الدراسة للعام والخاص وبين المفهوم المطروح عند علماء أصول الفقه وفى علوم القرآن ، فالعموم والخصوص فى التراث الدينى يتعلقان بالنصوص الخاصة بالأحكام التشريعية من ناحية ، وبنقاشان فى اطار الجملة والعبارة والآية أو الآيات المتحدة الموضوع من ناحية أخرى . والذى نعبه بالخصوص والعموم هنا هما جانبى الدلالة فى النصوص ، فالخاص هو ذلك الجانب الدلالى المشير اشارة مباشرة الى الواقع الثقافى التاريخى لانتاج النص ، والعام هو الجانب الحى المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة . انه بعبارة أخرى الفارق بين الدلالة الجزئية الوقتية وبين الدلالة العامة الكلية . والحديث عن جانبين هو من قبيل التبسيط والفصل المنهجى لأغراض الدرس والتحليل ، وقد سبق لنا بيان أن الجزئى والخاص يمكن أن يتحول بالتأويل المجازى الى الكلى والعام . لكن بعض الدلالات الجزئية - خاصة فى مجال الأحكام والتشريع - يسقطها تطور الواقع الاجتماعى التاريخى ، وتتحول من ثم الى شواهد دلالية تاريخية . ومعنى ذلك اننا بازاء ثلاثة مستويات للدلالة فى النصوص الدينية : المستوى الأول مستوى الدلالات التى ليست الا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازى أو غيره ، والمستوى الثانى مستوى الدلالات القابل للتأويل المجازى ، والمستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للتوسع على أساس « المغزى » الذى يمكن اكتشافه من السياق الثقافى/الاجتماعى الذى تتحرك فيه النصوص ، ومن خلاله تعيد انتاج دلالتها . وكل مستوى من هذه المستويات الثلاثة يحتاج لدراسة خاصة لا بد لها من الاشتباك مع أطروحات الخطاب الدينى القديم والحديث على السواء .

- ٢ -

كان المجتمع العربي قبل الاسلام مجتمعا قبليا عبوديا تجاريا ، وكانت تجارة العبيد جزءا جوهريا من بنائه الاقتصادي . وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الواقع في النص لغة ودلالة وأحكاما وتشريعات . ففي أحكام الزواج مثلا أحل النص « ملك اليمين » للمعاشرة الى جانب الزوجات الأربع . وفي أحكام الزنا وحده جعل عذاب الجارية - في عدد الجلدات - نصف ما على الحرة . وجعل من كفارات بعض الذنوب « عتق رقبة » . وقد يمكن القول بأن الاسلام وإن لم يلغ الرق والعبودية الغناء مباشرة فإنه قد ضيق الطريق اليها ووسع في نفس الوقت طرق القضاء عليها . هذا الى جانب الوصايا الكثيرة بحسن المعاملة والأخوة بين الأحرار والعبيد ، حتى أنه جعل الزواج من العبد المسلم أو الأمة المسلمة خيرا من الزواج من الحر الكافر أو الحرة المشركة . لكن من المؤكد أن هذه الاحكام الكثيرة قد أسقطها التطور التاريخي وألغاهما حين سقطت العبودية نظاما اجتماعيا اقتصاديا في جب الماضي التاريخي . وليس من الممكن والحال كذلك التمسك بأى من الدلالات السابقة ، وببل وليس من المجدي أيضا التمسك بمغزى الموقف الاسلامي - كما يتضح من النصوص - من قضية العبودية ، الا على سبيل الاستشهاد التاريخي لا غير . لذلك من الغريب أن نجد في برامج التعليم الديني في المدارس المدنية اشارات الى « ملك اليمين » بوصفها احدى الحالات التي تحلل معاشرة الرجل للمرأة .

ومن الدلالات التي أسقطها التطور التاريخي ويجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين . وفي الخطاب الديني المعاصر نجد المتشددین يتمسكون بحرفية « أخذ الجزية » و « الخضوع » ، بينما يحاول المعتدلون تأكيد مبدأ « المساواة » والالاحاح على المشاركة في الوطن أو التساوى من حيث « المواطنة » . ومن المؤكد أن الاستناد الى دلالة النص الحرفية يقوى موقف المتشددین في مواجهة المعتدلين الذين لا يقدمون حلا أو تأويلا لتلك النصوص . لقد أدرك المسلمون أن ما ورد في النصوص عن ضرورة قتل المشركين الذين لا ينطبق عليهم مصطلح « أهل الكتاب » ورد على سبيل التهديد والوعيد ، لذلك لم تحدث عمليات قتل جماعية لأولئك الذين لم يدخلوا الاسلام ولم يكونوا من أهل الكتاب . ولقد اجتهد فقهاء المسلمين واعتبروا أهل فارس من المجوس عبدة النار ، وكذلك المانوية والزرادشتية ، بل والهندوس ، مثل أهل الكتاب على سبيل القياس ، وقبلوا منهم الجزية . وكان الدافع وراء الاجتهاد مصلحة الأمة التي كانت ستصاب بالضرر دون شك لو تم ارتكاب مذابح جماعية للقوى المنتجة في المجتمعات المفتوحة . كانت المصلحة بحسب واقعهم الاجتماعي/التاريخي وبحسب رؤية الفقيه لهذا الواقع هي أخذ الجزية . والآن وقد استقر مبدأ المساواة

في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية . وإذا كنا على المستوى الوطني والقومي نحارب العنصرية الصهيونية التي تصنف الناس حسب عقائدهم ، ونرفض قيام الكيان الصهيوني على أساس العقيدة ، ونطالب بدولة واحدة لكل الأديان ، فما بالناس على مستوى الخطاب الديني نكرس ما نرفضه في الخطاب السياسي . إن التمسك بالدلالة الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب ، ولكنه يضر الكيان الوطني والقومي ضررا بالغا . وأى ضرر أشد من جذب المجتمع الى الوراثة ، الى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية .

ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالاتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين . وقد حاولت بعض التفسيرات الحديثة والعصرية تأويل الجن والشياطين على أساس من معطيات علم النفس الفرويدي بصفة خاصة بأنها بعض القوى النفسية ، لكن هذه التأويلات لم تنطلق من أية أسس معرفية عن طبيعة النصوص بقدر ما كانت تهدف الى غايات نفعية لنفي التعارض بين الدين والعلم . انها محاولة تليفقية ما تزال مستمرة في الخطاب الديني وإن اتخذت صيغ أخرى مثل « أسلمت العلوم » ، والفارق بين هذه الصيغة الأخيرة وبين سابقتها يتمثل في أن الأخيرة تجعل الاسلام نقطة ارتكازها للتوفيق في حين كانت الأولى تجعل العلم نقطة الارتكاز . السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الانساني ، وقد حول النص الشياطين الى قوى معوقة وجعل السحر أحد أدواتها لاستلاب الانسان : « واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ، وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ، وما يعلمان من أحد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفر ، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ، وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله ، ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ، ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ، ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون » (البقرة/ ١٠٢) . ومما له دلالة أن كل الاشارات القرآنية الى السحر انما وردت في سياق القص التاريخي ، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهدا تاريخيا . وموقف النص منه هو موقف التحريم كما هو واضح من سياق النص السابق . ولا يصح الاستشهاد بما يروى من السحر الذي حدث للنبي على يد أحد اليهود ، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ويعتقد فيه . وإذا كنا ننطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص انسانية بشرية لغة وثقافة ، فان انسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء الى عصر والى ثقافة والى واقع لا تحتاج لاثبات .

وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة « الحسد » وما يلابسها من ممارسات وطقوس كالرقى والتعاويذ ، ومعتقدات كالايمان بقوة العين وسحر اللغة الخ . وليس ورود كلمة « الحسد » في النص الديني دليلا على وجودها الفعلي الحقيقي ، بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوما ذهنيا . وعلى عكس التصنيف التراتبي الفلسفي التراثي القديم لمراتب الوجود : العيني فالذهني فاللفظي ثم الكتابي يرى علم اللغة الحديثة أن المفردات اللغوية لا تشير الى الموجودات الخارجية ولا تستحضرها ، ولكنها تشير الى المفاهيم الذهنية . لذلك قد تشير اللغة الى مدلولات ليس لها وجود عيني ، وفي اللغة العربية دوال لغوية مثل كلمة « العنقاء » ليس لها مدلول عيني واقعي . واللذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها في النص الديني يقعون في خطأ التسوية بين الدال والمدلول ، ويقعون في التسوية التراثية القديمة بين الوجود العيني والذهني واللغوي . ومما له دلالة أن السورة التي تتحدث عن السحر والحسد حديثا تفصيليا سورة مكية هي سورة الفلق ، حيث تتضمن إشارة الى « النفاثات في العقد » والى شر الحسد والحاسد . فيما عدا هذه السورة نجد أن كلمة الحسد استخدمت في القرآن استخداما مجازيا ، فقد وردت في سورة البقرة/ ١٠٩ « ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق ، فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره ان الله على كل شئ قدير » . وترد في سياق مشابه وبنفس الدلالة المجازية في سورة النساء/ ٥٤ وكذلك في سورة الفتح/ ١٥ . تلك كل المواضع التي وردت فيها الكلمة في القرآن ، ثلاثة منها بالمعنى المجازي المستخدم اليوم في لغتنا الحية ، وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الاسطورية القديمة .

ان التحويل الدلالي الذي أحدثه النص في استخدام كلمة « حسد » له مغزاء دون شك في الكشف عن اتجاه النص لتغيير بنية الثقافة السائدة ونقلها من مرحلة « الأسطورة » الى بوابات « العقل » . وكل تأويل للنصوص الدينية في اتجاه عملية الانتقال هذه يكون تأويلا من داخل النص لا مفروضا عليه من خارج . أما تثبيت المعنى الديني عند مرحلة أراد النص أن يتجاوزها بآلياته اللغوية الخاصة فهو التأويل المفروض من خارج ، بل هو في الحقيقة « التلوين الأيديولوجي النفعي البراجماتي ، وهو في رأينا التأويل المستكره .

ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة « الربا » - وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية - للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيدية عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه . ودون الدخول في محاورات فقهية عن علة التحريم ومناطه نقول ان استدعاء كلمة

« الربا » للدلالة على ما يسمى في النظام الاقتصادي الحديث والمعقد اسم « الأرباح » أو « الفوائد » إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإبقاع السريع ، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام . وعلينا أن نلاحظ أن الأمرين - ارتداء الجلباب واستدعاء كلمة الربا - يتمان باسم « الصحو الإسلامية » أنه محاولة لللباس الجديد والعصرى ثياب القديم ، فتستدعى كلمة « الشورى » - مثلا آخر - بديلا للديمقراطية ، رغم اختلاف بنية الواقع وتطور آليات الفعل السياسى . والأمثلة كثيرة على إصرار الخطاب الدينى على استخدام اللغة القديمة وأحيائها طردا للغة الحية المعبرة عن الواقع ، وذلك لتغيب الواقع لحساب الحياة فى الماضى . لقد شاع استخدام عبارات مثل « الاستكبار العالمى » و « المستضعفون فى الأرض » للدلالة على علاقة الدول الكبرى بالدول الصغرى ، وهى عبارات ترد العلاقة المعقدة الى تصنيفات أخلاقية ، فتغيب حقيقة الصراع وتتميع حدوده .

استخدام كلمة « الربا » للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهى موضوعى مجرد ، فلا وجود لأحكام فقهيّة من هذا النوع ، بل هو جزء من آلية من آليات الخطاب الدينى لاعادة صياغة الحاضر فى قوالب الماضى . وإذا كان النص الدينى كما لاحظنا فى مناقشة السحر والحسد يسعى لنقل الواقع التاريخى الذى أنتجته الى مرحلة أكثر تطورا من خلال آلياته اللغوية الخاصة فإن الخطاب الدينى فى سعيه لحياء اللغة القديمة - لغة النص - التى تجاوزها تطور الواقع يتناقض مع النص ذاته ، وإن بدا على السطح أنه يحاول التوافق معه . ان الخطاب الدينى فى مناقشته للنظم البنكية الحديثة يلجأ دائما لآلية القياس الفقهى ، الذى يؤدى فى الواقع الى كل من « التحريم » أو « التحليل » . ويتوقف الحكم على طبيعة « العلة » التى يكشف عنها الاجتهاد لتحريم الربا . لذلك لم يكن غريبا - والاجتهاد ليس الا صياغة لموقف من الواقع ومشكلاته - أن يقف أنصار شركات توظيف الأموال المعادين لتدخل الحكومة فى شؤونها الى جانب « التحريم » ، وأن يقف المفتى ومعه قليلون الى جانب « التحليل » .

والحقيقة أن النظم البنكية لا تتعامل بالربا ، بل تمنح أرباحا للمودعين وتجنّى فوائد من المقترضين ، ولا علاقة بين النظم البنكية الحديثة وبين الربا الذى حرّمه القرآن وشدد فى النكير على أخذه . وعلينا أن نلاحظ أن القرآن لم يتعرض بالنكير - أو حتى باللوم للمحتاجين المضطرين . لكن السؤال الجوهرى فى قضية النظام الاقتصادى الرأسمالى وما يرتبط به من نظم بنكية تقوم على الأرباح والفوائد لم يطرح من جانب الخطاب الدينى . وتفسير غياب السؤال - أو بالأحرى تغيبه -

ليس عسيرا ، ما دام الخطاب الديني يتبنى باسم الاسلام مفاهيم الاقتصاد الرأسمالي بكل آلياته من حرية الملكية والاعتماد على المشروع الخاص واطلاق المجال لآليات السوق في العرض والطلب ، وكلها مفاهيم لم يعد لها مثل هذا الحضور الحاد الغليظ في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة . مرة أخرى أنه تناقض الخطاب مع ذاته نتيجة لتناقضه مع النص الذي يوهمنا أنه ينطلق من معطياته .

- ٣ -

والانطلاق من معطيات النص الحرفية والتمسك بالدلالات التي تجاوزتها الثقافة وتخطتها حركة الواقع يكشف عن بعده الايديولوجي بشكل واضح في اصرار الخطاب الديني على جعل العلاقة بين الله والانسان محصورة في بعد « العبودية » . والعبودية تستدعي مقولة « الحاكمية » التي تأسس عليها وجودها ومعرفيا كما سبق أن قررنا في دراسة أخرى سابقة ، حيث ناقشنا المغزى الايديولوجي السياسي لها ، كما تعرضنا لنتائجها في المساهمة في تكبيل الانسان بكل أنماط القيود التي تجعله قابلا لأي نظام اجتماعي/سياسي يستنزف قواه ويقضى على انسانيته . وسنلاحظ هنا أن الخطاب الديني في تأسيسه للحاكمية على « العبودية » يلجأ لآليتين تأويليتين متناقضتين ، اذ يلجأ الى آلية الاحتماء بالمعنى الحرفي التاريخي لكل ما ورد في القرآن عن عبودية الانسان لله ، ويلجأ في تأسيس مفهوم « الحاكمية » الى آلية التوسيع الدلالي لكل ما ورد في القرآن من حديث عن « الحكم » أو « التحكم » . وفي كلتا الآليتين يتم تغييب دلالات النصوص بالوثب على بعدها التاريخي ، والوثب على الثقافة والواقع المعاصرين للارتداد بهما الى عصر انتاج النصوص الدينية .

والعبودية على خلاف المفاهيم والمفردات اللغوية التي ناقشناها من قبل مفهوم لا يزال له وجود في الثقافة ، ولا يزال الدال اللغوي الذي يشير اليه مستعملا في اللغة رغم أن النظام الاجتماعي/الاقتصادي الدال عليه في أصل الاستخدام اللغوي وحقيقته لم يعد له وجود . واذا كانت مفردات السحر والحسد والربا أصبحت مجرد دوال تاريخية من حيث دلالتها على الانساق التي كانت تشير اليها في الماضي فان استخدامها المعاصر - خاصة السحر والحسد - لا يكاد يستدعي دلالتها التاريخية . وبعبارة أخرى يمكن القول مع عبد القاهر الجرجاني أن النقل الدلالي الذي حدث في هذه المفردات هو من قبيل النقل الدلالي اللزوم ، أي النقل غير المجازي . انه فيما يقرر عبد القاهر مثل نقل الأسماء والصفات لتدل على الأشخاص ، فتتحول من الاسمية أو الوصفية بالمعنى اللغوي اتشير - مجرد اشارة - الى شخص بذاته وتصبح اسم « علم » . وهو نقل لازم بمعنى أنه تحول دلالي غير مؤقت بعكس التحول الدلالي المجازي الذي هو نقل غير لازم لأنه نقل ما

يزال يلاحظ فيه علاقة ما بين الحقيقة والمجاز . اننا اذا سمينا شخصا باسم ما من الأسماء أو الصفات سرعان ما ننسى الدلالة الأصلية ، فتختفى العلاقة بين الدلالة الجديدة - العلمية - وبين أصلها اللغوي . وبلغة أقرب الى المعاصرة نقول ان مفردات السحر والحسد في اختفاء دلالاتها الأصلية في الاستخدام المعاصر هي من قبيل المجازات الميتة التي انتقلت دلالتها من مجال الى مجال . وليست لفظة « العبودية » في الاستخدام المعاصر من قبيل المجازات الميتة فأشكال امتلاك الانسان للانسان وسيطرته عليه واستغلاله له ما تزال قائمة بأشكال متعددة في المجتمعات المعاصرة . ولعله ليس من قبيل المبالغة أن تعتبر « التفرقة العنصرية » بكل ألوانها وأشكالها ، سواء مارسها البيض ضد السود في أفريقيا وأمريكا أو مارسها الصهاينة المحتلون ضد العرب من أبناء الأرض ، شكلا حديثا من أشكال الاستعباد . وتتعدد درجات العبودية وتختلف مستوياتها ، لكنها لا تعنى الامتلاك الكامل للروح والجسد كما كان الحال في النظام الاجتماعي/الاقتصادي المسمى « العبودية » .

هكذا يتحدد الفارق الدلالي بين استخدام كلمة « العبودية » في لغتنا المعاصرة وبين كلمات السحر والحسد في أن الأولى تستخدم استخداما مجازيا حيا ، وهو المجاز الذي تظل فيه العلاقة بين الدلالة الأصلية وبين الدلالة الفرعية ملحوظة . وحين يحصر الخطاب الديني العلاقة بين الله والانسان في بعد « العبودية » وحده فانه لا يستحضر المعنى المجازي للعبودية ، بل يصر على تأكيد الدلالة الحرفية . وهي الدلالة التي تتأكد بطريقة حاسمة حين توضع في سياق التأويل الحرفي لصورة الاله الملك صاحب العرش والكرسى والصولجان والجنود التي لا حصر لها . ويغفل الخطاب الديني بعدا آخر في النص الديني لعلاقة الله بالانسان - خاصة الانسان المؤمن - هي علاقة « الحب » التي تنبه لها الخطاب الصوفي وألح عليها . ولسنا نريد هنا أن نساجل الخطاب الديني بقدر ما نسعى الى بلورة وعى بأنماط الدلالة في النصوص الدينية . واذا كنا قد ناقشنا فيما سبق مغزى الموقف الاسلامي من قضية العبودية رغم أنها كانت نظاما اجتماعيا/اقتصاديا مستقرا ، فان النتائج التي استلهمناها هناك يمكن أن تتأصل من واقع التحليل الدلالي للنصوص التي يستند اليها الخطاب الديني لترسيخ مفهوم العبودية وتأكيد .

وهناك مجموعة من الملاحظات دالة في طبيعة الاستخدام القرآني لكلمة « عبد » الملاحظة الأولى أن الكلمة لم تستخدم بمعنى العبد المملوك غير الحر بالمعنى التاريخي الا ثلاث مرات فقط ، مرة بطريقة مباشرة : « الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى » (البقرة/ ١٧٨) ، ومرة بطريقة ضمنية : « ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم » (البقرة/ ٢٢١) ، والمرة الثالثة وردت الكلمة محددة دلاليا بالوصف : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء » (النحل/ ٧٥) .

الملاحظة الثانية أن صيغة الجمع « عبيد » وهي الصيغة التي تستخدم عادة في الدلالة الحرفية استخدمت في القرآن خمس مرات فقط ، كلها في سياق نفى الظلم - ظلم العبيد - عن الله تعالى (انظر : آل عمران/ ١٨٢ ، الأنفال/ ٥١ ، الحج/ ١٠ ، فصلت/ ٤٦ ، ق/ ٢٩) . الملاحظة الثالثة أن صيغة الجمع « عباد » هي الصيغة الأكثر دورانا في النص القرآني وهي لا تشير إلى العبودية بالمعنى الحرفي الا في آية واحدة هي : « وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم » (النور/ ٣٢) . الملاحظة الرابعة أن الدلالة الأكثر دورانا في القرآن لكلمة عبد هي الانسان : « ان في ذلك لأية لكل عبد منيب » (سبأ/ ٩) « تبصرة وذكرى لكل عبد منيب » (ق/ ٨) . وإضافة الكلمة لضمير اسم الله ، سواء في صيغة المفرد أو في صيغة الجمع - عباد - تكون دائما بمعنى الانسان أو البشر ، وأحيانا تأتي في سياق الحديث عن الأنبياء « عبده » « عبدنا » « عبدا من عبادنا » الخ . والدلالة التي يمكن الخروج بها من الملاحظات الأربع السابقة أن النص القرآني لا يصوغ العلاقة بين الله والانسان على أساس « العبودية » بل يصوغها على أساس « العبادية » ، والفارق بينهما ليس فارقا هينا ، لذلك احتاج للمقابلة بين الحر والعبد أو للوصف بالملوكية عندما كان السياق سياق حديث عن العبودية (الملاحظة الأولى) . ولعل النص في صياغته للواقع لجأ إلى التفرقة الدلالية بين « العبيد » والعباد ، تاركا الصيغة الاولى الأكثر تداولاً في الثقافة لتدل على غير المؤمنين ، في حين خصص الصيغة الثانية للدلالة على المؤمنين . ومعنى هذه التفرقة في دلالة استخدام الصيغتين أن القرآن أحدث تحويلا في دلالة العبودية بحيث صارت تعنى عدم الخلاص بالايمان بالعقيدة الجديدة . لذلك أصبحت صيغة المفرد « عبد » دالة على الانسان حرا كان أم مملوكا . وليس ثمة مجال للقول بأن التفرقة بين صيغتي الجمع - عبيد وعباد - كانت معروفة قبل الاستخدام القرآني ، كذلك ليس ثمة مجال للقول أن اشتقاق كلمة عبد - التي جمعها عباد - من « العبادية » مسألة كانت مطروحة قبل النص . وما ورد في اللسان من تفرقة بين الداليتين يستند كله إلى الشواهد القرآنية والأحاديث . بل ان اللسان يجعل كلمة العبد معناها : « الانسان حرا كان أو رقيقا ، يذهب به إلى أنه مربوب لباريه ، جل وعز ... والعبد المملوك خلاف الحر ، قال سيبيويه : هو في الأصل صفة » . ولكي يؤكد صاحب اللسان أن معنى العبد الذي هو الانسان معنى مرتبط بالاسلام ، يورد حديث أبي هريرة عن النبي (ص) : « لا يقل أحدكم لمملوكه : عبدى وأمتى ، وليقل : فتاى وفتاتى » ويعلق عليه قائلاً : « هذا على نفى الاستكبار عليهم وأن ينسب عبوديتهم اليه ، فان المستحق لذلك الله تعالى هو رب العباد كلهم والعبيد » .

لا شك أن التحويل الدلالي الذي أحدثه القرآن ، بالإضافة على الحاج النصوص على المساواة بين البشر وجعل أساس التفرقة الايمان والعمل الصالح ، يجعلنا

نؤكد أن الاسلام في اتجاه مناقض لاتجاه تثبيت أركان النظام العبودي . ولعلنا لا نكون مغالين حين نقول اننا اذا وضعنا في الحسبان طبيعة الظرف التاريخي الاجتماعي/الاقتصادي الذي تكونت فيه النصوص لاكتشفنا أن الموقف الاسلامي موقف متقدم جدا . ولابد والحال كذلك أن يكون تعميق الاتجاه الأصلي للموقف الاسلامي هو الغاية والهدف ، بل لابد أن يكون السير في نفس الاتجاه هو معيار مشروعية الاجتهاد وضمان صحته وسلامته . واذا كان الموقف الاسلامي من العبودية هو كما رأينا السير في اتجاه الغائها فان اصرار الخطاب الديني على اختصار علاقة الانسان بالله في بعد « العبودية » بالمعنى الحرفي التاريخي اصرار يصادم الموقف الاسلامي ذاته ، بالاضافة الى أنه يصادم النصوص بالغاء البعد الآخر المتمثل في علاقة « الحب » . ان الخطاب الديني لا يكتفى فقط بتحويل المجاز الى حقيقة في حركة ارتدادية بدلالة النصوص وبالموقف الذي تصوغه ، بل يقوم بعملية اخفاء متعمدة لجانب من دلالة النصوص التي تحدد العلاقة بين الله والانسان . واذا كانت العلاقة بين الله والانسان علاقة « عبادية » لا عبودية ، عبادين مشربة بالحب والرحمة - كما يطرح التحليل الدلالي للنصوص - فلا تفسير لأطروحات الخطاب الديني وتأويلاته الا الايديولوجيا ، أي الوعي الزائف التبريري ، سواء كان الخطاب قديما أم حديثا أم معاصرا .

«الحاكمية» مفهوم يتأسس في أطروحات الخطاب الديني على مقولة «العبودية» ، لكن البناء لا ينهار هنا بمجرد هدم الأساس ، ان لكل من المفهومين جذر مستقل في تأويل الخطاب الديني للنصوص الدينية . واذا كانت آلية التأويل التي تؤسس العبودية - كما أسلفنا - الارتداد بالمجاز الى الحقيقة ، وهو نوع من « التضييق » الدلالي ، ان المجاز اتساع في الدلالة ، فان آليته - آلية الخطاب الديني في تأويل النصوص - في تأسيس الحاكمية هي على العكس من ذلك : التوسيع الدلالي . لكن هذا التوسيع - أو الاتساع - الدلالي لا ينهض على أساس أي نمط من أنماط الاتساع المجازي ، وانما ينهض على أساس من التماثل الصوتي بين داليتين مختلفتين . النصوص التي تؤسس الحاكمية طبقا لتأويل الخطاب الديني تتحدث عن الحكم بمعنى الفصل بين المختلفين في قضية جزئية : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمون فيما شجر بينهم » (النساء/ ٦٥) ويؤكد ذلك الاعتراض على اليهود لأنهم أرادوا تحكيم محمد في احدى قضاياهم - واقعة زنا فيما يروى سببا للنزول - مع أن حكم التوراة معروف لهم : « وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » (المائدة/ ٤٣) . والآيات الثلاث من سورة المائدة (٤٤ - ٤٧) تنتزع منها ثلاث عبارات خارج السياق ، وتنتزع الآيات كلها من سياق الاستخدام القرآني للدال اللغوي ومشتقاته ويتم الوثب الدلالي من الحكم بمعنى الفصل في الوقائع الجزئية بين المتخاصمين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسي والاجتماعي . ان الدعوة الى تحكيم الرسول عليه السلام

في أى خلاف يشتجر بين اثنين أو بين جماعتين أمر طبيعي، في بنية المجتمع العربي آنذاك . ألم يختلفوا في شأن الحجر الأسود فاتفقوا على أن يرضوا بحكم أول الداخلين ، ولم يكن ذلك يعنى اعطاء أى صلاحيات خارج اطار الخلاف موضوع الحكم . النص لم يتحدث عن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذى يطرحه الخطاب الدينى ، والتوسيع الدلالى الذى يقوم به لأهداف وأغراض أيديولوجية لا يختلف كثيرا عن التوسيع الدلالى الذى يقوم به ابن عربى الصوفى المشهور حين يقول ان « العذوبة » من دلالات « العذاب » ، وذلك ليؤسس مواقفه الصوفية - خاصة في مسألة الرحمة الشاملة التى ستسع الناس جميعا مؤمنهم وكافرهم - على سند من النص .

وفي كلتا الحالتين لا يعتمد التأويل على بنية النص اللغوية الدلالية ، ولا على السياق الخارجى المحدد لدلالته ، وإنما يعتمد على « التلويح » من خارج . ويصرف النظر عن حسب النوايا أو سوئها فالمحصلة واحدة : أهدار الدلالة لحساب الأيديولوجيا . وسواء كان الاهدار بتوسيع الدلالة أو بتضييقها فالنتيجة هى التصادم مع النص وافقاد الموقف الاسلامى مغزاه التقدمى الانسانى .

— ٤ —

نصل الآن الى النمط الثالث من أنماط الدلالة في النصوص الدينية ، وهو النمط الذى يدخلنا مباشرة في قلب عملية الاجتهاد بالمعنى الذى نراه مناسباً لسياق النصوص التاريخى الاجتماعى . صحيح أننا في النمطين السابقين لم نكن خارج منطقة الاجتهاد في تأويل النصوص ، لكن الاجتهاد المقصود هنا يتعلق بالمعنى الاصطلاحي الفقهي المقصور على نصوص الاحكام . وفي مناقشتنا للنمط الدلالى الاول ، النمط الذى أصبح مجرد شاهد تاريخى فقط ، كشفنا كيف تجاوزت حركة التاريخ وتطور واقع المجتمعات الانسانية بعض الاحكام الشرعية المتصلة بنظام الرق . لكننا في النمط الثالث هنا نريد اكتشاف دلالة بعض الاحكام التشريعية التى وردت في النصوص ، معتمدين على السياق الدلالى الداخلى للنصوص من جهة وعلى السياق التاريخى/الاجتماعى الخارجى من جهة أخرى . وبدلاً من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل الى فرع لاتفاقهما في العلة - التى هى مسألة اجتهادية أيضاً - فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين « المعنى » و « المغزى » ، وهى افرقة مطروحة في مجال دلالة النصوص بشكل عام ، وان كنا سنقدم لها هنا تكييفاً خاصاً يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا .

المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيته اللغوية في سياقها الثقافى ، وهو المفهوم الذى يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه . وبعبارة أخرى يمكن القول ان المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق

تكونها وتشكلها ، وهى الدلالة التى لا تثير كثير خلاف بين ملتقى النص الأوائل وقرائه . لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعنى تجميد النص فى مرحلة محددة وتحويله الى أثر أو شاهد تاريخى . ولأن للنصوص الدينية فى الثقافة المعنوية مكانة معرفية متميزة فإن دلالتها لا تتوقف عن الحركة ، وكثيرا ما يقع الصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة بين أنباء الدين الواحد ويكون الخلاف حول دلالة النصوص وجها من أوجه ذلك الصراع ، بل أبرز أوجهه وتجلياته . ولأن الخلاف عادة ما يكون ملتبسا ومعقدا ومتعدد الجوانب والأطراف تختلط فيه المعرفة بالأيديولوجيا ، ويظل الجميع يديرون خلافهم على أرض الدلالة والمعنى ، زاعمين - بدرجات متفاوتة من الحذر - أن فهمهم وتأويلهم هو « المعنى » المقصود تحديدا . وحين يختلط المعنى بالمقصد - فى النصوص الدينية أو غيرها - يصبح التأويل ضربا من « التنجيم » ، ويتحول فى مجال النصوص الدينية بشكل خاص الى فرض المفاهيم الخارجية الميتافيزيقية عن الله - قائل النص - على دلالة النصوص ، وتصبح الدلالة من قبيل تقرير ما سبق تقريره باستنتاج النصوص لا بتحليلها .

والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز فى بعدين غير منفصلين : البعد الأول أن المعنى - كما أسلفنا - ذو طابع تاريخى ، أى أنه لا يمكن الوصول اليه الا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوى الداخلى والسياق الثقافى الاجتماعى الخارجى . والمغزى - وان كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه - ذو طابع معاصر ، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص . وإذا لم يكن المغزى ملامسا للمعنى ومنطلقا من آفاقه تدخل القراءة داخل دائرة « التلوين » بقدر ما تتباعد عن دائرة « التأويل » . البعد الثانى للفرق بين المعنى والمغزى - وهو بعد يعد بمثابة نتيجة للبعد الأول - أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبى ، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة وان كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها ، أى هكذا يجب أن تفعل . وقد يبدو أن القول بضرورة ملازمة المغزى للمعنى والانطلاق من آفاقه لا يختلف اختلافا جذريا عن اعتماد القياس الفقهى على اكتشاف « العلة » وجعل هذا الاكتشاف رابطة لد دلالة النصوص الى وقائع شبيهة لم تنطلق بها النصوص . والحقيقة أن التشابه سطحى ظاهرة والخلاف جذرى عميق . العلة التى هى مناط الحكم عند الفقهاء قد تكون جزءا من الدلالة والمعنى ، أى منصوصا عليها بالمنطوق أو الفحوى - وقد يكون الوصول اليها محض اجتهاد من الفقيه . وفى الحالتين يكون القياس جزئيا ، أى مرتبطا بحكم جزئى من الاحكام الشرعية ، ولا يتجاوزها الى غيرها من الاحكام ، فضلا عن أن تمتد اليه القياس - مع جزئيتها هذه - الى نصوص غير نصوص الاحكام . ان الفقيه القديم لم يكن يكشف عن المغزى ، وغاية ما وصل اليه الحديث عن المقاصد الكلية التى تم حصرها فى

الحفاظ على الدين والنفس والعرض والمال ، وكلمة « الحفاظ » هنا ليست خالية من الدلالة الكاشفة عن طبيعة الموقف الفقهي القديم .

ليس « المغزى » اذن هو المقاصد الكلية كما حددها الفقهاء ، بل هو ناتج قياس الحركة التي أحدثها النص في بنية اللغة ومن ثم في الثقافة والواقع . ولا بد من قياس الحركة من تحديد اتجاهها فبعض النصوص لا تكتفى بتكرار اللغة الشائعة وتقوم من ثم بتثبيت حركة الواقع والثقافة ، بل ترتد في بنيتها اللغوية الى الماضى مكررة اياه ومرتدة بالثقافة والواقع الى الوراء . وغنى عن البيان أن « المقياس » المحدد لحركة النص ولاتجاهها مقياس معاصر ، ومعنى ذلك أن « المغزى » ليس محكوما فقط بضرورة ملاسته للمعنى ، بل توجه حركته أفاق الواقع الراهن والعصر . لذلك قلنا ان « المغزى » متحرك - بحكم ملاسته لآفاق الحاضر والواقع - وان كانت حركته لا بد أن تكون محكومة بملازمة « المعنى » ولذلك أيضا قلنا ان « المعنى » ثابت ثباتا نسبيا ، فاكشاف المعنى التاريخي - الذى فهمه المعاصر للنص - عملية لا تتحقق مرة واحدة وتتوقف . انها مثل دراسة التاريخ عملية مستمرة من اعادة الاكتشاف واذا كان « المغزى » كما حددناه يختلف جذريا عن القياس الفقهي ، فهو علاوة على ذلك يمكن أن يكون محددا أكثر انضباطا لمقاصد الوحي الفعلية . وربما تتضح الفروق بمثل تطبيقى .

أثيرت قضية ميراث البنات منذ عدة شهور في الصحافة المصرية ، واقترح البعض الأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذى يساوى الذكر والأنثى في الميراث ، أو على الأقل جعل البنت الوحيدة تحجب كما يحجب الذكر . وثارت ثائرة الخطاب الدينى على هذه الجراءة على التحايل لمخالفة دلالة النصوص . واذا كنا قد ناقشنا في دراسة أخرى طبيعة المبدأ الذى رفعه الخطاب الدينى آنذاك حسما لهذه القضية ، مبدأ « الاجتهاد فيما فيه نص » ، وكشفنا عما يتضمنه من مغالطة دلالية ، فأننا هنا نتناول القضية من زاوية التفرقة بين المعنى والمغزى . ولقضية ميراث البنات شقين غير منفصلين : يتعلق الشق الاول بقضية المرأة عموما ووضعيتها في الاسلام خصوصا ، ويتعلق الشق الثانى بقضية الميراث في كليتها كما عبرت عنها النصوص . والمعانى واضحة في أن النصوص لا تساوى بين الرجل والمرأة لا في الميراث فقط بل في جميع التشريعات ، وان كانت تساوى بينهما في العمل والجزاء الدينين . وفي قضية المواريث أيضا لا خلاف حول المعانى ، فعلاقات العصبية الأبوية تمثل معيار التقسيم في الأنصبة . وقد كانت الخلافات في مجال الميراث - الذى صار يشار اليه باسم الفروض - تحسم استنادا الى معيار العلاقات العصبية الأبوية . لكن المعانى التى تدل عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل القضية ، اذ من الطبيعى أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للاعراف

والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي . وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم ، خلخلة تكشف عن المغزى المستكن خلف المعنى . لكنها خلخلة لا تحدث نتائجها الا من خلال حركة الواقع بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري . وقد مالت حركة المجتمع العربي الاسلامي في القرن الاول الهجري الى تثبيت القيم والتقاليد والاعراف التي حاولت النصوص خلخلتها ، لذلك مالت الكفة دائما في الثقافة العربية لتثبيت المعنى الديني ، وغاب من أفقها اكتشاف المغزى باستثناء جماعات صغيرة ظل تأثيرها محدودا .

ورغم أن الخطاب الديني يدرك الطبيعة التدريجية للخطاب القرآني وللنصوص الدينية عموما ، فإنه يقصر هذه الطبيعة على ما هو مذكور في الخطاب (تحريم الخمر على ثلاثة مراحل ، وحقيقة نسخ بعض الأحكام) . لكن الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص من خلال المذکور فقط ، بل تعطي اهتماما للمضمرة والمسكوت عنه ، والمدلول عليه بطريقة ما في الخطاب ذاته . والتدرج في الخطاب الديني التشريعي وغير التشريعي يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبين : الجانب الاول جانب لتشكيل حيث تكون الثقافة/اللغة فاعلا والنص مفعولا ، والجانب الثاني جانب التشكيل - البنية اللغوية الخاصة للنص - حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلا والثقافة/اللغة مفعولا . والمسكوت عنه في الخطاب يمثل أحد آليات النص في التشكيل بما هو جزء من بنيته الدلالية . وقد يكون المسكوت عنه مدلولاً عليه بالسياق الخارجي . وكلتا الطريقتين في الدلالة على المسكوت عنه موجودة في القضايا التي نناقشها الآن : فالمسكوت عنه المدلول عليه في السياق الخارجي نجده في قضايا المرأة وفي مسألة نصيبها في الميراث خصوصا . أما المسكوت عنه المدلول عليه في الخطاب ضمنا فنجد في قضية المواريث بشكل عام .

وكثير من الاحكام الخاصة بالمرأة لا يتكشف مدلولها ومن ثم مغزاها خارج سياق وضعية المرأة في المجتمع قبل الاسلام ، فقد كانت تعامل بوصفها كائنا فاقد الأهلية لا تستمد قيمتها الا من الرجل الذي تنتسب اليه أبا كان أو أخا أو زوجا . والشواهد على ذلك تخرج عن الحصر ، ويكفي أن نستشهد فيما نحن بصده باعتراض الناس على توريث البنات ، لأنهم كانوا لا يورثون المرأة ولا الطفل الذكر . وكان المعيار اقتصاديا صرفا . كانوا يقولون : لا نورث من « لا يركب فرسا ولا يحمل كلا ولا ينكي عدوا » ، وهذا معناه أن المعيار هو القدرة على الانتاج وما يرتبط بها من تحمل المسؤولية . ولا مجال للاستشهاد على تدنى وضعية المرأة بحرية الرجل في « اعضالها » والاضرار بها ، فان كانت زوجته حق له أن يطلقها ثم يردها كما يشاء بلا غاية الا الاذلال . وإذا كانت امرأة مات عنها

زوجها فلا يحق لها الزواج اذا القى عليها رجل من عصابة الزوج الراحل رداءه ، علامة على رغبته في نكاحها ، اذ تظل رهن تلك الرغبة الى أن تفقد نفسها بكل ما تملك . والحال كذلك ألا تكون المعانى الواردة في النصوص عن المرأة - بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر - ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثتها النص وبتحديد اتجاهها ؟ انها حركة تتجاوز الوضع المتردى للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت . ولا يتم الكشف عن المضمرة في قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية ، وهنا تنكشف دلالة المضمرة كاملة حين توضع في سياق حركة النص من « العبودية » التي تعرضنا لها فيما سبق . المضمرة الكلى تحرير الانسان - الرجل والمرأة - من أسر الارتهاان الاجتماعى والعقلى ، لذلك طرح « العقل » نقيضا لـ « الجاهلية » ، والعدل نقيضا للظلم ، والحرية نقيضا للعبودية . ولم يكن يمكن لتلك القيم الا أن تكون مضمرة مدلولا عليها ، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كليا بقدر ما يحركه جزئيا . ولعل مسار الاجتهاد قد تحدد الآن في مسألة ميراث البنات ، بل في كل قضايا المرأة المثارة في واقعنا ، والتي يصر الخطاب الدينى على التمسك بمناقشتها في حدود معانى النصوص مهذرا المغزى ، حاكما على التاريخ بالثياب وعلى دلالة النصوص بالجمود .

لكن مسألة ميراث البنات كما ناقشناها من زاوية وضع المرأة في مجتمع ما قبل الاسلام يجب أن تناقش من جانبها الآخر : قضية الميراث في الاسلام عام . والمعانى المدلول عليها في النصوص تقسم الأنصبة طبقا لعلاقات العصبية الأبوية ، وهذا طبيعى في المجتمع القائم على تلك البنية العصبية . وفي سورة النساء في آية المواريث (رقم ١١) تدرج عبارة ذات دلالة على المسكوت عنه ، تلك هى : « أبائكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا » ، وهى عبارة يمكن أن تفهم على وجهين : الوجه الاول أنها ترد على المعترضين على توريث البنات بدعوى عدم النفع ، وهذا هو المفهم المتفق مع سياق سبب النزول ، أى السياق الخارجى ولا يتعارض مع البنية اللغوية . والوجه الثانى يربطها بفاصلة الآية « ان الله كان عليما حكيما » ليقصر المعنى على جهل الانسان في مقابل علم الله ، فاصلا الآية عن السياق الخارجى . في هذا الوجه الثانى يتم التمسك بالمعنى المباشر واهدار المغزى . واذا كانت العبارة ترد على المعترضين - بحسب الوجه الاول - فانها تنحى معيار « المنفعة » في أمر الميراث جانبا . والحقيقة أن المسكوت عنه المدلول عليه في مسألة المواريث يتجاوز ذلك الى خلخلة معيار « العصبية » ذاته ، فلا يجوز أن يرث غير المسلم المسلم مهما كانت درجة العصبية والقربا . وهذا اخلال لا شك فيه لمسألة العصبية معيارا للميراث . ولحرص الاسلام على عدم تركيز الثروة بمنع أن يستفيد فرد واحد - أيا كانت درجة قرابته وعصبيته للمتوفى - بين الميراث والوصية . ولكن دلالة المسكوت عنه في مسألة الميراث لا تقف عند هذا

الحد ، بل تتحرك حركة غير مسبوقة في اتجاه العدل وتوزيع الثروة : « نحن معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » . صحيح أن النص هنا خاص لا عام ، ولكن مغزاه واضح لمن أراد ، غير أن الخطاب الديني الذي يدعو إلى الاقتداء بالنبي فيما هو أهون من ذلك كثيرا وأشد خصوصية - كالثوب واللحية وطريقة الطعام - يصر هنا على الخصوصية . ولم يتساءل أحد عن الحكمة وراء المبدأ ، ربما لأن التساؤل يفصح عن المسكوت عنه في شأن الميراث ، وهو الإفصاح الذي يراد كتمه .

ان الخطاب الديني لا يعتمد إلى إخفاء الاسئلة لأنه يجهلها ، بل لأن اشارتها تتناقض ومصالح القوى التي يعبر عنها ويساندها . وقد أثار منذ عدة شهور أمر « ضريبة التركات » و « رسم الأيلولة » ، واكتشف فجأة أنهما حرام ، وأن الدولة لا يصح أن تكون وريثا - هكذا - مع الورثة الشرعيين . وما كان للخطاب الديني أن يصل إلى اكتشافه المذهل ذاك لولا أن توجه الطبقة المسيطرة والموجهة له ضد العدل الاجتماعي الذي هو غاية التشريعات ومغزى دلالة النصوص . ان وقوف الخطاب الديني عند المعاني ينتهي في التحليل الأخير إلى الارتداد بالواقع وتجميد النصوص في نفس الوقت ، وهي نتيجة لا يمكن أن يقر بها ، لأنها تفقده مبرر وجوده ذاته .

د . نصر حامد أبو زيد

عودة الى كتاب في الشعر الجاهلى

دراسة فى الردود والانتقادات

صدر كتاب فى الشعر الجاهلى للدكتور طه حسين فى شهر مارس من عام ١٩٢٦ (١) ، بعد أن كان مؤلفه قد ألقى مادته على طلبة قسم اللغة العربية فى الجامعة المصرية (٢) (جامعة القاهرة حاليا) .

وما أن صدر الكتاب حتى انهالت الردود والانتقادات فى الصحف والمجلات ، ساخطة مهاجمة ، مستنكرة ، وطالبة من السلطات محاكمة مؤلفه وإدانته . وتقدم أحد طلاب القسم العالى بالأزهر ، وهو الشيخ خليل حسنين ببلاغ الى النائب العام فى مصر ، يتهم فيه الدكتور طه حسين بأن فى كتابه طعنا صريحا بالقرآن الكريم ، حيث ينسب فيه « الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوى الكريم » (٣) . كما أرسل شيخ الجامع الأزهر الى النائب العام خطابا يبلغه به تقريراً رفعه علماء الجامع الأزهر عن الكتاب الذى « أهاج ثائرة المتدينين ، وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى » ، وطلب شيخ الأزهر من النائب العام « اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد المؤلف وتقديمه للمحاكمة » (٤) . وبعد نحو ثلاثة أشهر من تقديم كتاب شيخ الأزهر ، قدم عبد الحميد البنان ، عضو مجلس النواب المصرى ، بلاغا آخر يتهم فيه الدكتور طه حسين بتهم مشابهة . وبعد مناقشات مستفيضة فى مجلس النواب للكتاب (٥) ،

(١) أرخ المؤلف اهداءه الطبعة الاولى من الكتاب لرئيس الوزراء عبد الخالق ثروت بتاريخ ٢٢ مارس ١٩٢٦ ، كما ذيل نهاية المادة فى الكتاب بتاريخ ١٨ مارس ١٩٢٦ .
را. طه حسين : فى الشعر الجاهلى ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، طبعة أولى ، ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٦ م .
(٢) نفسه ، ص : ١
(٣) ناصر الدين الأسد : مقدمة كتاب فى الميزان لنديم الملاح ، منشورات دائرة الثقافة والفنون ، عمان ، ١٩٨٤
(٤) نفسه ، ص : ٤
(٥) انظر : مصطفى صادق الرافعى : تحت راية القرآن ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ط ٧ ، ١٩٧٤ ، ص : ٤٠٦

ذكر فيها وزير المعارف المصرى حينئذ أن الجامعة منعت انتشار الكتاب ، وقامت بشراء جميع النسخ من المكتبات ، وحصرتها في مخازنها ، كما اتخذت الاجراءات اللازمة لمنع طبع نسخة أخرى منه (٦) .

وأذعنت السلطات المصرية الرسمية حينها لما نادى به أقلام المهاجمين ، فكلفت الأستاذ محمد نور ، رئيس النيابة ، بالتحقيق مع طه حسين ، بخصوص ما ورد في كتابه . وقد جاء قرار وكيل النيابة بعد تحقيق استمر ستة أشهر ، في غير صالح المؤلف . وما أن نشر القرار حتى تناقلته الأيدي ، وتطوع خصوم طه حسين بطبع حيثيات التحقيق ونتائجها ، ونشره في الأسواق (٧) .

وتوالى الردود والانتقادات بعدها في مقالات نشرت في الصحف والمجلات ، جمعها أصحابها في كتب ، فيما بعد ، أو في كتب ألفت لهذه الغاية . ولم يكد يمضى على صدور كتاب في الشعر الجاهلي ، ثم صدور الصورة المعدلة له التي نشرت في العام التالي (١٩٢٧) بعنوان « في الأدب الجاهلي » ثلاث سنوات ، حتى كانت هناك مجموعة من المؤلفات تنتقد الكتاب انتقاداً مرأ ، وتهاجم صاحبه هجوماً قاسياً (٨) .

ولم تنحصر ردود الفعل على الكتاب في الأوساط المصرية ، بل تعدتها الى بعض أقطار الوطن العربى . ففي عمان ، على سبيل المثال ، أخذ الشيخ نديم الملاح ، صاحب مجلة « الحكمة » ينشر ردوداً على الكتاب في مقالات في مجلته بلغت تسع مقالات ، جعلها بعنوان « الدكتور طه حسين وكتابه في الشعر الجاهلي في الميزان » (٩) . وقد تناول الشيخ الملاح في نقده للكتاب الجوانب الدينية والتاريخية والمنهجية واللغوية ، شأنه في ذلك شأن معظم من تناولوا الكتاب بالنقد والتجريح ، داخل مصر وخارجها . ولعل الشيخ نديم الملاح أراد من مقالاته ، كما يرى الدكتور ناصر الدين الأسد ، أن « يعرف من لم يكن عارفاً من قراء مجلته « الحكمة » بهذا الكتاب ... وأن ينبه القراء الى ما في الكتاب من

(٦) ناصر الدين الأسد : في الميزان ، ص : ٥

(٧) انظر : نجيب محمد البهيتي : المدخل الى دراسة التاريخ والادب العربيين ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ط ١ ، ١٩٧٨ ، ص : ٢١٦ - ٢٢٧

(٨) مصطفى صادق الرافعي : تحت راية القرآن (فصول) .

محمد فريد وجدي : نقد كتاب في الشعر الجاهلي .

محمد لطفى جمعة : الشهاب الراصد .

محمد الخضر حسين : نقض كتاب في الشعر الجاهلي .

محمد الخضرى : محاضرات في بيان الاخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي .

محمد أحمد الغمراوي : النقد التحليلي لكتاب في الشعر الجاهلي .

(٩) ناصر الدين الأسد : في الميزان ، ص : ١٠

مأخذ ... وأن يبرز مشاركة أدباء الاردن في الحياة الادبية الفكرية العربية مشاركة حية بالتلقى والعطاء ، وبالنقد والمناقشة » (١٠) .

نخص في القول ان الكتاب قد أثار موجة من السخط والنقد والاستنكار في الأوساط الدينية والفكرية والثقافية . وهنا يبرز سؤالان ، ما الذي أرادته طه حسين من كتابه ؟ وهل توقع مثل هذا الرفض والسخط وهو ينقل الافكار التي وردت في الكتاب من قاعة المحاضرات في الجامعة الى الأوساط الفكرية والدينية خارجها ؟

لقد أجاب طه حسين نفسه عن السؤالين ، وان كان قد أجاب عن الثاني قبل الاول ، فبدأ تمهيده للكتاب بقوله :

هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد ، لم يألّفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه ، وبأن فريقاً آخر سيزورون عنه ازوراراً ، ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء ، أريد أن أذيع هذا البحث ، أو بعبارة أصح ، أريد أن أقيده ، فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به الى طلابي في الجامعة (١١) .

وأحسب أن في رؤية الدكتور طه حسين للناس الذين سيقروون الكتاب قسمين : قسم ساخط عليه ، وقسم مزور عنه ، اعتراف واع بأن قسمًا ثالثًا يقبل ما جاء في الكتاب ، قسم لا وجود له . وان دل هذا على شيء فأنما يدل على وعي المؤلف التام بأن هذا الفكر الذي يضعه في الكتاب فكر نقض لفكر الناس من حوله ، يستوى في ذلك المجددون والأصوليون .

أما ما هدف اليه المؤلف ، فان ما جاء في تمهيده للكتاب الاول يوضحه تماماً ، حيث بين ان التراث الادبي العربي ، والشعرى منه بشكل خاص لا يجب أن يبقى فوق مستوى البحث من جديد ، ومن منطلق الشك فيه شكاً يقلب معظم النتائج التي ظلت على مدى قرون مسلمة لا يشك فيها :

وأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الشعر الجاهلي ، وألححت في الشك ، أو قل ألح على الشك فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهت بي هذا كله الى شيء الا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين . ذلك ان الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء ، وانما هي منتحلة مختلفة بعد ظهور الاسلام ، فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين . وأكاد لا أشك

(١٠) نفسه .

(١١) طه حسين : في الشعر الجاهلي ، ص : ١

في أن ما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جدا لا يمثل شيئا ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي . وانما اقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية ، ولكني مع ذلك لا أتردد في اثباتها واداعتها ، ولا أضعف عن أن أعلن اليك وإلى غيرك من القراء أن ما تقرؤه على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنتره ليس من هؤلاء الناس في شيء وانما هو انتحال الرواة ، أو اختلاق الاعراب ، أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص ، أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين (١٢) .

هل يعنى هذا الاقتباس المطول من كلام المؤلف أن الشك في موثوقية ما وصل إلينا من الشعر الجاهلي ، وانكار المؤلف نسبة هذا الشعر إلى كثير من أصحابه ، هو الذى أثار حفيظة القراء على هذا الشك الذى قوبل به الكتاب ؟ ليس الأمر على مثل هذه البساطة التى ارتآها الدكتور عبد الرحمن بدوى ، حين قال :

كلما أتذكر الحملة الشعواء الهوجاء التى أثيرت حول كتاب في الشعر الجاهلي (سنة ١٩٢٦) وبديله « في الأدب الجاهلي » (سنة ١٩٢٧) فإن عجبى لا ينقضى :

أولا : لأن ما قاله عن انتحال الشعر الجاهلي ، وفساد روايته ورواياته ، وما أضيف إليه أو حذف منه ، هو كلام سبق أن قاله وأشبع القول فيه علماء اللغة والادب القدماء منذ القرن الثانى للهجرة ، وخصوصا في القرنين الثالث والرابع ...

وثانيا : ان الدكتور طه حسين في كتابه ذاك لم يكن أول باحث في العصر الحديث بحث في صحة الشعر الجاهلي ، وأسباب الانتحال فيه ، بل كان على العكس من ذلك آخرهم (١٣) .

وبعد أن يورد الدكتور بدوى أمثلة لما ذهب إليه أكثر من مستشرق حول الموضوع ، من مثل تيودور نيلدكة (Theodor Nöldeke) في سنة ١٨٦١ ، و هـ. الفرت (H. Ahlwardt) وديفد صموئيل مرجوليوث (D. S. Margoliouth) سنة ١٩٢٥ ، ينتهى إلى وصف مجموعات النقود والردود التى هاجمت الكتاب بالسطحية والانفعالية التى لا تستند إلى روح البحث العلمى في شيء ، كما يصف أصحابها بالجهل وسوء النية :

(١٢) نفسه ، ص : ٧

(١٣) عبد الرحمن بدوى : دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٩ ، ص : ٥ - ١١

والشيء المؤسف حقا هو أن كل هذه أبحاث قد بدأت في الستينات من القرن الماضي ونمت واتسعت ، بينما ظل المشتغلون بالأدب العربي في العالم الاسلامي بمعزل تام عنها ، وفي جهل فاحش بها . وربما كان في هذا التفسير للدهشة الحمقاء التي قوبل بها كتاب الدكتور طه حسين . ولو كانوا على علم بما كتبه القدماء من علماء العربية من مثل الجمحي - واقصد بالعلم هنا الفهم الدقيق والتبصر ، لا مجرد الاطلاع - ثم لو كانوا اطلعوا على أبحاث المحدثين من المستشرقين التي كانت قد بدأت قبل ذلك بأكثر من خمسة وستين عاما . لما رأوا في كتاب في الادب الجاهلي شيئا غريبا أو مستنكرا ، لو خلصت نياتهم ، ولرحبوا به بوصفه اسهاما عربيا له قيمته في هذا المجال ، ولواصلوا السير في هذا الطريق الواعد بالنتائج العظيمة . لكن ما حدث في مصر والعالم العربي كان على النقيض تماما : فلم يقتصر الامر على الردود الممعنة في الجهل والادعاء التي نشرت في سنوات ١٩٢٧ وما تلاها ، بل كان الادهى هو ما كتبه أساتذة الادب العربي من كتب ، وما حضره تلاميذهم من رسائل جامعية لنيل الدكتوراة ، وكلها تكشف عن جهل هؤلاء وأولئك التام بكل ما نشر قبل ذلك بمئة عام أو يزيد ، من أبحاث ودراسات نضرت وجه البحث في الشعر الجاهلي ، وتقدمت به خطوات هائلة ، هم عنها جميعا غافلون (١٤) .

ولا يخفى ، بعد هذا الاقتباس المطول ، أن الأمر ليس على مثل هذه البساطة التي عرضه بها الدكتور مصطفى بدوي . ومن يستعرض ما كتب من ردود على كتاب الدكتور طه حسين في السنوات القليلة التي تلت صدور الكتاب يستطيع أن يلمس أن المنطلقات التي انطلق منها مهاجمو الكتاب لم تكن منطلقات قائمة على الحماسة الدينية أو القومية فقط ، بل كانت علمية أيضا ، حيث ناقش أصحابها ما ناقشه الدكتور طه حسين من قضايا علمية ، وفنية . ولما كانت طبيعة هذه الورقة لا تسمح بكثير من الاستقصاء ، فاننا سنخص بالذكر أهم هذه المنطلقات .

المنطلق العلمي

تركزت جوانب النقد من هذا المنطلق حول خمسة جوانب ، هي :

- ١ - تبني آراء الدكتور طه حسين لآراء عدد من المستشرقين حول هذا الموضوع .

- ٢ - تشويه الدكتور طه حسين لمفهوم نظرية الشك الديكارتية التي اتخذها منهجا لبحثه .
- ٣ - اختفاء اللهجات في الشعر الجاهلي .
- ٤ - اسباب الانتحال في الشعر الجاهلي .
- ٥ - الرواية الشفوية وموثوقيتها .

اتهم الناقدون طه حسين بأنه لم يزد على أن كرر ما قاله بعض المستشرقين من أمثال مرجوليوث ، ورينان ، وكليمان هوار ، أو ما ورد في دائرة المعارف الإسلامية المنشورة في ألمانيا . ويرى الدكتور إبراهيم عوض أن مصطفى صادق الرافعي كان أول من وجه الاتهام لطله حسين بتبني آراء مرجوليوث . وقد عرض الدكتور عوض للنقاط الرئيسية التي تشكلت منها آراء مرجوليوث ، وقابل بينها وبين العناصر الأساسية في نظرية الدكتور طه حسين حول الموضوع ، وذلك بهدف التعرف على مدى التشابه أو التباعد بين مرجوليوث وطه حسين . وقد توصل هذا الباحث الى أن مرجوليوث وطه حسين يتفقان في معظم البواعث الأساسية التي دفعتهما الى الشك في صحة الشعر الجاهلي . وقد رأينا أن مرجوليوث قد ذكر هنا أشياء لم يذكرها الدكتور طه حسين . كذلك فإن الدكتور طه لم يقف عند هذا الحد ، بل مضى فتحدث عن الاسباب التي يرى أنها كانت وراء وضع الشعر ونحله للجاهليين ، وهو ما لم يتعرض له مرجوليوث ، الا عرضا وفي نقطة واحدة ليس غير . بيد أن هذا القسم من كتاب الدكتور طه ما كان ليوجد لولا القسم الاول من الكتاب ، الذي تتشابه الى حد كبير مع ما قاله مرجوليوث تشابها واضحا ، فهذا القسم الأول هو الأساس (١٥) .

ثم يقول :

ولكيلا ننسى أيضا اذكر القارئ بأن اتهام الرافعي لطله حسين لم يقتصر على الاخذ من مرجوليوث ، بل شمل كليمان هوار وغيره . وقد بينا الى أي حد يصدق هذا الاتهام بما يدل على أن ما قاله الرافعي لم يكن كلاما في الهواء ألقاه على عواهنه (١٦) .

وقد أشار محمد الخضر حسين في كتابه « نقض كتاب في الشعر الجاهلي » الى تبني الدكتور طه حسين لآراء مرجوليوث ، في هذا الخصوص ، بقوله : فالمؤلف أغار على نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، ولم يفترق عن مرجوليوث الا في تسليمه بأن هناك شعرا جاهليا ، فأخذ أصل النظرية وأقوى الشبه التي استند

(١٥) إبراهيم عوض : معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين ، مطبعة الفجر الجديد ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص : ٦٢ - ٦٣ .

(١٦) نفسه ، ص : ٩٤ .

اليها مرجوليوت ، رجعل يقول لك : هو أنى شككت في الشعر الجاهلي ، ويداعبك بقوله : ألححت في الشك ، أو قل ألح على الشك (١٧) .

أما محمد أحمد الغمراوي ومحمد لطفى جمعة فلم يتعرضا في كتابيهما لهذه الناحية ، وركزا في مناقشاتهما على جوانب أخرى مما سنشير اليه لاحقا .

أما فيما يتعلق بتبنى طه حسين للمنهج الشكى الديكارتى ، فلم يخل كتاب من الكتب الأوائل التى هاجمت طه حسين من وصف المؤلف بتشويه هذا المنهج ، وبعدم فهمه واستيعابه ، فذهب الرافعى الى أن طه حسين « لم يفهم هذا المذهب ، وأنه شعوذ على الطلبة ، وأنه لا يعدل جهله فيما ينقل عن العربية الا ما ينقله عن الفرنسية » (١٨) .

وقد أسهب محمد أحمد الغمراوي في مناقشة هذا الجانب ليصل في النهاية الى القول :

ومن أجل ذلك كان منهج ديكارت كما فهمه وطبقه الدكتور طه حسين منهجا غير علمى يفرق بين الجهود في العلم ... ويؤدى في النهاية الى زوال العلم ، لو كان العلم به من الآخذين . لكن العلم لا يؤخذ به ، والعلماء في أبحاثهم وعلومهم يأخذون بضده . فليس فيهم من اذا أراد أن يقوم ببحث أهمل ما قام به غيره من الأبحاث المتعلقة بموضوع بحثه . ذلك يعلمه كل طالب تعدى في العلم دور البداية ، كما يعلمه عن تجربة كل من كان له في البحث العلمى أدنى نصيب ... على أنه يحسن بنا بعد أن بينا براءة العلم من المنهج الذى نسبه صاحب الكتاب الى ديكارت ، أن نتبين نصيب ديكارت من التبعة التى حمله اياها الدكتور طه حسين ، صاحب الكتاب (١٩) .

ويرى الغمراوي من ثم أن عظمة ديكارت وشهرته لم تكن نابعة من كونه شاكاً ، ولكن من كونه قد تطلب مخرجا من الشك ليصل الى اليقين ، كما أنها ترجع أيضا الى أنه « طبق تلك الطريقة في نواح مختلفة فاثمرت معه في بعض النواحي ثمرا حسنا ، ولم تثمر معه في بعض . اثمرت معه مثلا في الرياضة ما هو في الحقيقة أساس عظمته ، ان ابتكر فيها الهندسة التحليلية ، أو الهندسة الكارتيزية ، كما قد تسمى نسبة اليه ، ولم تثمر معه في الفلسفة أو الطبيعة مثلا الا قليلا مما يأخذ به العلم اليوم (٢٠) .

(١٧) محمد الخضر حسين : نقض كتاب في الشعر الجاهلي ، تحقيق على الرضا التونسى ، (مكان النشر ؟) ، ط ٢ ، ١٩٧٧ ، ص : ٢٨

(١٨) ابراهيم عوض : معركة الشعر الجاهلي بين الرافعى وطه حسين ، ص : ١٠٦

(١٩) محمد أحمد الغمراوي : النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي ، منشورات دار الحكمة ، ١٩٧٠ ، ص : ١٢٠

(٢٠) نفسه ، ص : ١٢٠ - ١٢١

ولم تختلف أحكام بعض الدارسين المحدثين عن أحكام من سبقوهم ممن ناقشوا هذا الجانب . إذ انتهى الدكتور إبراهيم عوض الى جانب كونه لم يفهم الشعر الجاهلي قد عجز عن تطبيق القاعدة الديكارتية ، الى جانب كونه لم يفهم أبعادها . لذلك « جاء بحثه خديجا غير ناضج ، مما أعطى الرافعي وكل من ردوا عليه أقوى سلاح في تسفيه منهجه وآرائه وهدمها » (٢١) .

أما عن موثوقية الرواية الشفوية ، فقد أوقعت المؤلف في كثير من التناقض . وكان هذا التناقض فجوة واضحة استغلها كثير ممن هاجموه وانتقدوه . ذلك أن الدكتور طه حسين كان يبرز شكه في الرواية حين يكون في ذهنه مخالفة مضمونها ، في حين كان يخرج الرواية من دائرة الشك اذا رأى أنها تخدم فكرته .

والأكثر أهمية في هذا الجانب مما لم ينتبه اليه من انتقدوا طه حسين ، هو أن قضية موثوقية الرواية الشفوية ليست قاصرة على الأدب الكلاسيكي العربي . فالآداب العالمية القديمة لعبت فيها الرواية الشفوية دورا مهما ، وبنيت على ما نقلته تلك الروايات الى العصور اللاحقة أساسيات الآداب ومصادرها التي ما زالت الى اليوم ثابتة وموثوقة ، كما بنيت عليها نتائج أصبحت من أساسيات الفكر والادب . ذلك أنه في كثير من المجتمعات القديمة كانت الكلمة المروية أو المحكية هي الوسيلة البارزة في نقل الاخبار أو المعلومات المهمة . فالإلياذة والأوديسة ، مثلا ، ظهرت أصلا كأدب محكي غير مكتوب . وهما لم تدونا الا بعد فترة طويلة من شيوع روايتيهما في جميع أنحاء اليونان . أكثر من هذا ، يمكن القول ، ان الثقة بصدق الكلمة المروية وعدم الثقة بصدق الكلمة المكتوبة قد انعكس في آراء بعض الفلاسفة القدماء . فسقراط ، على سبيل المثال ، أثر عنه أنه كان يحذر تلاميذه من عدم الشك في الكلمة المدونة (٢٢) .

وعند الشعوب « الكلثية » (٢٣) كانت للكلمة المروية مكانة عظيمة جدا بحيث نجد أن التعليمات الدينية ، وحلف اليمين أو القسم ، والشعر ، كانت كلها قائمة على الكلمة المروية (٢٤) .

(٢١) إبراهيم عوض : معركة الشعر الجاهلي ، ص : ١٠٦

(٢٢) جونستون (Prof. T. M. Johnstone) : محاضرة بعنوان « عن الخلفية الاجتماعية للشعر الجاهلي » .

(أُلقيت المحاضرة في المركز الثقافي العراقي بلندن في ٨٣/١/٤ ، وقد أهدى المحاضر الباحث نسخة منها) .

(٢٣) الشعوب « الكلثية » هي الشعوب التي كانت تسكن إيرلندا واسكتلندا وويلز ، وبعض لغاتهم الكلثية - أو السلتيّة - ما زالت موجودة .

(٢٤) جونستون ، عن الخلفية الاجتماعية للشعر الجاهلي .

وفي الاداب الاسكندنافية القديمة ، كمثال آخر ، نجد شواهد كثيرة على أهمية الكلمة المروية وموثوقيتها ، ففي احدى قصص « الساجاز » (٢٥) نتبين صراحة وبشكل واضح أن أى استشهاد غير دقيق أو محرف بالقوانين المروية التي كانت سائدة في تلك الاوقات ، كان يكفى لابطال حق الطرف المدعى (٢٦) . وفي التراث الدينى الاسلامى ، فانه لا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا أن التعاليم الدينية المروية ظلت لفترة تتمتع بموثوقية توازى موثوقية المدونة . ويمكن لنا ان نتبين هذه الموثوقية في عملية رواية الاحاديث النبوية الشريفة . وفي الواقع فان عملية اعتبار الاسناد في الحديث الشريف الوسيلة التي تضمن بها صحة الحديث ، ليست الا نوعا من الاعتراف بموثوقية الكلمة المروية . وهذه حقيقة تغيب عن بالنا أحيانا .

وفي دراستين حديثتين لموضوع الرواية الشفوية في الشعر الجاهلي لكل من جيمس مونرو (James T. Monroe) « النظم الشفوى في شعر ما قبل الاسلام » (Oral Composition In Pre-Islamic Poetry: The Problem of Authenticity) و زفتلر (Micheel Zwettler) « التراث الشفوى للشعر الكلاسيكى العربى The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry » تناول الباحثان قضية موثوقية الرواية الشفوية في الشعر الجاهلي بمنهج علمي مبنى على دراسة وتحليل القصائد الجاهلية نفسها . وقد حاولا أن يثبتا على ضوء الدراسة الداخلية للقصيدة ، وما فيها من قوالب صيغية ، وعبارات مكررة ، تناقض مظاهر شفوية الشعر الجاهلي مع الشعر الأموى والعباسى . وقد خرج الدارسان بنتائج تناقض ما ذهب اليه طه حسين في كتابه ، وما ذهب اليه مارجوليوث والمستشرقون الآخرون الذين تتفق آرائهم مع آراء الدكتور طه حسين ، وتنسجم في المقابل مع ما ذهب اليه مستشرقون آخرون ، ممن أنكروا على طه حسين نتائجهم ، ومنهم أربرى (A. J. Arberry) (٢٧) .

المنطلق الدينى / القومى

ابرزت مقدمات الردود المبكرة والمتأخرة على كتاب « في الشعر الجاهلي » هذا المنطلق ، وجعلت منه حافزا للرد على الكتاب وصاحبه . ففي مقدمة كتاب الشهاب الراصد يقول محمد لطفي جمعة :

(٢٥) الساجاز ، قصة آيسلندية من العصور الوسطى .
(٢٦) جونستون : عن الخلفية الاجتماعية للشعر الجاهلي .
(٢٧) را . جيمس مونرو : النظم الشفوى في شعر ما قبل الاسلام ، مشكلة الموثوقية ، ترجمة وتقديم د. ابراهيم السنجلوى و د. يوسف الطراونة ، منشورات مكتبة الكتانى ، اربد ، ١٩٨٧

لقد كان حقاً علينا أن ندافع بالحق عن السلف الصالح ، وأن لا نترك ميراث أجدادنا لعبث العابثين ، وأحقاد الشعوبيين ، فإن كتاب في الشعر الجاهلي ليس مقصوداً على الأدب العربي قبل الاسلام ، كما يدل عنوانه على ذلك ، بل أن مؤلفه تناول فيه المدنية العربية في الجاهلية والاسلام ، ونال منها تجريحاً وقذفاً ... وهذا المؤلف لم يترك فضيلة للعرب في علومهم وتاريخهم وآدابهم وعقائدهم دون أن يحاول هدمها بشدة وقسوة لم نعهد لها مثيلاً في كتب العلماء ، فيخيل للقارئ أن المؤلف يلهو ويلعب بأشرف الأشخاص وأسمى المبادئ التي خلفتها المدنية العربية الاسلامية منذ أربعة عشر قرناً ... فلم يترك المؤلف نبياً أو صديقاً أو عالماً أو راوية أو شاعراً الا ابتكر في عرضه ابتراكاً ، ونال من شرفه وسمعته ... (٢٨)

وكان مصطفى صادق الرافعي قد صب قبل ذلك نقمته على طه حسين متهماً إياه بأنه من الفئة التي تتربص بالاسلام وبالعرب ، ولذلك جاءت دروسه عن الشعر الجاهلي « كفراً بالله ، وسخرية بالناس ، فكذب الأديان وسفه التواريخ .. » (٢٩). ولم يخرج الشيخ محمد الخضر حسين في مقدمة كتابه « نقض كتاب في الشعر الجاهلي » عن مثل هذه الاتهامات . فطه حسين في رأيه ، من الفئة التي « فسقت عن أدب الاسلام » ، وأرهفت أقلامها لتعمل على « فتنة القلوب وصرفها عن احترام كتاب المسلمين الأول ، القرآن الكريم » (٣٠) . ويستطرد في وصف هذه الطائفة ، معرضاً بطه حسين :

تلهج هذه الطائفة باسم حرية الفكر ، وهي لا تقصد الا هذا الفن الذي أكتبت عليه صباحها ومساءها ، وهو النيل من هداية الاسلام والغض من رجال جاهدوا في سبيله بحجة وعزم واقدام ... ولو سبق ظنك الى أن مؤلف كتاب « في الشعر الجاهلي » هو عينهم الناضرة ، وسهمهم الذي يرمون به في مقاتل أمتهم الفاضلة ، لخلت بينك وبين هذا الظن ، اذ ليس لي على هذه الظنون الغالبة من سبيل . فالقلم الذي يناقش كتاب في الشعر الجاهلي انما يطأ موطناً يغيب طائفة احتفلت بهذا الكتاب ، وحسبته الطعنة القاضية على الاسلام وفضل العرب (٣١) .

أما ما جاء في مقدمة « النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي » لمحمد أحمد الغمراوي ، فقد كان أخف لهجة ، وأكثر اعتدالاً مما ورد عند من ذكرناهم .

(١٨) محمد لطفي جمعة : الشهاب الراصد ، ص : ب - ج .

(٢٩) مصطفى صادق الرافعي : تحت راية القرآن ، ص : ٨ .

(٣٠) محمد الخضر حسين : نقض كتاب في الشعر الجاهلي ، ص : ٨ .

(٣١) نفسه ، ص : ٩ .

وعلى الرغم من اتصاف معظم هذه الردود بالحماس والتطرف في الاحكام ، وأخذ المؤلف بالشبهة في بعض الاحيان ، الا أنه لا يمكن اغفال ان ما أثاره الدكتور طه حسين من قضايا ، وطريقة عرضه لهذه القضايا ، وما ضمنه كتابه وهو يعرض تلك القضايا ويناقشها من عبارات يغلب عليها التطرف ، وتخلو مما تأدب به الكتاب المسلمون على مر العصور ، كان من شأنه « صب الزيت على النار » كما يقولون . لقد تخلى الدكتور طه حسين ، مثلا ، عن اتباع ألفاظ معينة بصفات تعارف الكتاب المسلمون على اثباتها تأديبا ، مثل اتباع كلمة محمد ، أو النبي أو الرسول ب : عليه السلام ، أو صلى الله عليه وسلم ، واتباع كلمة القرآن بالكريم ، والحديث بالشريف ، وما الى ذلك . وظلت هذه الكلمات ترد في الكتاب مجردة من ذلك ، شأن المؤلف في ذلك شأن من لا تربطه بهذه الأسماء ادنى رابطة ، دينية كانت أو قومية .

أما أمثلة العبارات التي كان من شأنها استثارة هذا الحماس الديني والقومي عند القارئ ، فيكفي أن نشير الى بعضها .

يقول في ص ١٣ : « لنجتهد في أن ندرس الأدب غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا مكترئين بنصر الاسلام أو النعي عليه » .

ويقول في ص ١٢ : « نعم ! يجب حين نستقبل البحث من الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها ، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به ، وإن ننسى ما يضاد هذه القومية ، وما يضاد هذا الدين ... ذلك أنا اذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما ، فسندطر الى المحاباة وارضاء العواطف ، وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين » .

وفي ص ١٦ : « للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي » .

وفي ص ٥١ : ولعل النبي لو عمر بعد فتح مكة زمنا طويلا لاستطاع أن يمحو الضغائن ، وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ، ولكنه توفي بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الأمة التي جمعها بعد فرقة .

* * *

بعد أن قدمنا صورة مجملة لما أثاره كتاب «في الشعر الجاهلي» منذ صدوره ، ورأينا أن مؤلفه كان قد توقع ردة الفعل هذه تجاه كتابه ، يحق لنا أن نتساءل : اذا كان الأمر كذلك ، فما الذي يمكن أن يكون قد شكل حافزا للدكتور طه حسين

للذهاب الى ما ذهب اليه ، هل هو حافز علمي أكاديمي كما قال هو في مقدمة الكتاب ؟ أم أن هناك حوافز أخرى دفعته الى ذلك ؟

لقد رأى بعض من كتبوا في الموضوع في فترة لاحقة أن الحوافز الشخصية والسياسية هي التي دفعت طه حسين الى وضع هذا الكتاب على النحو الذي جاء عليه . نجيب محمد البهيتي ، مثلاً ، ذهب في الفصل التاسع من الباب الرابع من كتابه « المدخل الى دراسة التاريخ والادب العربيين » الى أن هناك مجموعة من العوامل أملت على طه حسين توجيهه الفكري ، وبالتالي فقد شكلت هذه العوامل البيئة الأساسية التي انطلق منها في موقفه من الدين والتراث . ومن هذه العوامل :

١ - عدااء طه حسين للأزهر ولنمط الثقافة التي كان يقدمها ، وطريقة تقديمه لها . وسبب هذا العدااء فشل طه حسين في الحصول على شهادة العالمية الأزهرية ، ما جعل « مقتله للأزهر محور حياته بعد ذلك » (٣٢) ، وصار همه « تحقير الأزهر وعلماء الأزهر تهوينا لما ألقوا به اليه من السقوط » ، واطهار نفسه بمظهر العالم الضخم الذي حصل في أوروبا علم أوروبا الذي لا يحلم أولئك الاساتذة الازهريون بتحصيله أو حتى بمعرفة أسماء أصحابه » (٣٣) .

٢ - طموح الدكتور طه حسين الجامع الى الشهرة الأدبية . وقد دفعه هذا الطموح الى مهاجمة من كانوا قد حققوا شهرة أدبية واسعة ، كهجومه على مصطفى لطفى المنفلوطي ، كما دفعه الى مهاجمة الثقافة السائدة مثل هذا الهجوم الذي استفز الناس سواء العامة منهم والخاصة .

ويقتبس البهيتي مقاطع من حوار دار بين الدكتور طه حسين وبين صحفى بعد أربعين سنة من حملته على المنفلوطي . فعندما سأله الصحفى عن سر تلك الحملة ، أجابه وهو يبتسم : كنت شاباً يريد الشهرة على حساب كاتب معروف (٣٤) .

٣ - ارتباط طه حسين بلطفى السيد وبالأحرار الدستوريين . وكان من نتيجة هذا الارتباط مهاجمة طه حسين لسعد زغلول وحزبه . ويلخص دارس آخر هو عبد اللطيف شرارة أثر هذا العامل السياسى بقوله :

كانت الحكومة آنذاك للدستوريين ، وطه حسين منهم . وكان وزير المعارف على ماهر باشا دستورياً أيضاً ، فكان منه أن الحق الجامعة بالوزارة ، وعين طه حسين أستاذاً للأدب العربى فيها . ولم يكد يمضى نحو من عام على هذا

(٣٢) نجيب محمد البهيتي : المدخل الى دراسة التاريخ والادب العربيين ، ص : ٢٤٩

(٣٣) نفسه .

(٣٤) نفسه ، ص : ٢٥٠

التعيين حتى صدرت محاضرات الأستاذ الجديد مجموعة بكتاب « في الشعر الجاهلي » . وكانت الشعبية في ذلك الزمن لسعد زغول وحزبه ، وأهل مصر كانوا ينظرون لناوئيه ، وفي مقدمتهم الدستوريون ، بحذر وعداء ، في أغلب الحالات . وكانت الاتهامات التي يتبادلها الحزبان وانصارهما تدور أكثر ما تدور حول الوطنية المصرية ، والتعلق بالتراث والدفاع عنه . الا أن التهمة الكبرى التي كان « الدستوريون » يلصقونها « بالوفديين » هي الجمود ، والابتعاد عن روح العصر ، وضحالة الثقافة ... وكان الوفديون يرون أن الدستوريين يفرطون بحقوق مصر ، ولا يفكرون بالحفاظ على تقاليدها ، ولغتها ، وأصالتها ، وشرقيتها (٣٥) .

نحن اذن أمام وجهتي نظر متناقضتين تماما حول مسألة بدأت عراقا أدبيا ثم تحولت الى عراق ديني قومي ، وسياسي شخصي : وجهة نظر المؤلف الذي توقع ما أثاره الكتاب من ضجة واستنكار ، ومع ذلك لم يثنه هذا عن نشر كتابه على الملأ ، ووجهة نظر المعارضين الذين شنوا حربا ضروسا على الكتاب وصاحبه ، ودافعوا عن قضيتهم بالمعية وحماس ، وهنا تبرز مجموعة من الأسئلة . هل يمكن الاقتناع حقا بأن طه حسين أراد أن يكون « بوقا من أبواق المستشرقين » كما اتهم ؟ وهل يمكن الاقتناع بأن رغبته في الشهرة هي التي حددت وجهات نظره في هذا الكتاب ؟ وهل أراد حقا هدم الدين والتراث ؟ وهل فرض عليه انتماءه الى الدستوريين خوض معركة من هذا القبيل ؟ ان المسألة تبدو مشوهة وناقصة اذا نظر اليها مفصولة عن عاملين مهمين ، هما :

- ١ الحياة الفكرية في مصر في الوقت الذي نشر فيه الكتاب .
- ٢ تفرد شخصية طه حسين الفكرية والادبية .

أما الحياة الادبية والفكرية في ذلك الوقت ، فلا يخفى ان مصر بوجه خاص ، والعالم العربي بوجه عام ، كان قد أخذ - وما زال - يشهد تنازع تيارين فكريين رئيسيين : تيار سلفي تقليدي ، وتيار تجديدي حداثي . وقد جاء كتاب طه حسين هذا يضع مؤلفه في قلب هذا التيار الحداثي .

ونحن لسنا مجبرين على الاعتقاد بأن رسوب طه حسين في عالمية الأزهر قد شكل لديه عقدة نفسية ظهرت في مهاجمته لرجالاته وعلمائه ، وفي طريقة بحثهم في القضايا الفكرية والادبية وفهمهم لها ، بقدر ما نعتقد أن دراسة طه حسين في الأزهر قد امدته بمعرفة وثيقة وضرورية بجمود تلك الطريقة ، وعدم مسايرتها

لروح العصر ، على الأقل من وجهة نظره . وجهة النظر هذه تشكلت لديه وقويت بعد أن عرف شيئاً ليس باليسير عن أساليب الغرب في هذه الحقول والميادين . كذلك لسنا مجبرين على الاعتقاد بأن طه حسين أراد أن يكون بوقاً للمستشرقين ، بقدر ما أراد أن يعزز آراءه في الكتاب بما يتفق وهذه الآراء . ألسنا نفعل الشيء نفسه في كتاباتنا ! ننهج نهجاً ، أو نطرح رأياً ، أو نناقش قضية ، وأن وجدنا ما يعزز هذا الرأي ويقويه ، أو يتفق مع الرأي الذى نطرحه ، فإننا لا نتوانى عن اقتباسه والاستشهاد به ، لتعزيز ما نطرحه أو نناقشه !

أما عن العامل الثانى ، فإنه مما لا شك فيه ، أن شخصية طه حسين التى برزت سماتها الادبية والفكرية في هذا الكتاب ، قد اخرجت فيما بعد آثاراً عديدة تنسجم سمات صاحبها مع سمات صاحب هذا الكتاب . ولو كان طه حسين قد كتب كتابه وسكت ، أو لو كان كتابه هذا العمل الوحيد الذى خلفه ، لتعزيز الرأى بأنه أراد الشهرة وهو لا يملك شيئاً من مقوماتها . ولو كان موقفه من التراث والدين كما وصفه من ردوا عليه ، لما وضع ما وضعه من كتب في المباحث الاسلامية أو في التراجم والسير .

لقد كانت شخصية طه حسين شخصية فكرية متميزة بقلقها ، بطموحها ، باعتزازها برأىها . وإذا كان طه حسين في هذا الكتاب الذى نحن بصددده ، لم يمارس ما دعاه العرب « بالتحفظ » في تناول الموضوع الذى طرقه ، كما يقول عبد اللطيف شرارة (٣٦) ، فإن ذلك مما كان يتناسب ومكونات هذه الشخصية ، وخاصة في بداية نتاجها الادبى .

ومهما كانت وجهة النظر في هذا الكتاب وصاحبه ، فإن أحداً لا ينكر أن المعركة التى أثارها الكتاب كانت واحدة من أخصب المعارك الادبية في تاريخ الثقافة العربية المعاصرة . ان أنها حملت أقطاب الفكر واللغة والادب والتاريخ على إعادة النظر في كثير من الامور التى كانت حقائق ومسلمات . وكانت إعادة النظر هذه اغناء للمباحث اللغوية ، وتنشيطاً للفكر العربى في فترة مهمة في حياتنا الادبية والفكرية المعاصرة .

د. خالد سليمان

(٣٦) عبد اللطيف شرارة ، معارك أدبية ، دار العلم للملايين ، بيروت ط ١ ، ١٩٨٤ ، ص : ٢٥٢

عند ما تلتقى ثقافتان : طه حسين وموريـاك

كنت قد اخترت أن أقدم هذه الدراسة المقارنة بين طه حسين وموريـاك بين كاتبين عظيمين يمثلان ثقافتين مختلفتين ثقافة الشرق وثقافة الغرب إلا أن هناك تألف فكري ملفت بينهما كما أن كتاباتهما تنتمي إلى التراث الثقافي الانساني . فقد كان هدف هذا البحث إبراز وحدة الفكر الانساني والتقارب بين الحضارات المختلفة لكي نضع في النهاية تصورنا لمستقبل الثقافة الذي يعيننا هنا . ثم وصلتني دعوة معهد الدراسات العربية والاسلامية التابع لجامعة بوردو إلى المؤتمر العالمي الذي ينظمه بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد طه حسين . فتأثرت بشديد التأثير عند ما رأيت أن إحدى جامعات فرنسا (وبالمصادفة العجيبة فيوردوه هي المدينة التي ولد ونشأ فيها موريـاك) تحتفل بكاتبنا العظيم . كما أن هذا الاحتفال يواكب أيضا احتفال اليونسكو بطه حسين واحتفال بعض أقسام اللغة العربية بالجامعات الامريكية واحتفال المعهد الاسلامي بمدريد . وكل هذا التكريم العالمي يعني أن طه حسين ليس ملكا لنا وحدنا ، لا يمثل الثقافة العربية فحسب بل هو مفكر عالمي أثرت كتاباته الآداب العالمية وهذا خير تبرير لاختياري لموضوع هذا البحث .

أما لماذا مقارنة طه حسين بموريـاك ؟ فهذا لعدة أسباب . أولها أنهما عاشا في حقبة زمنية واحدة أي أنهما من الناحية التاريخية والاجتماعية يمثلان ثقافة وحضارة عصر بعينه بكل أحداثه وحروبه وتياراته الفكرية ومتغيراته الاجتماعية الخ ... فقد ولد موريـاك يوم ١١ أكتوبر ١٨٨٥ في مقاطعة ريفية من جنوب فرنسا وتوفي يوم ١ سبتمبر ١٩٧٠ أي شهر ونصف تقريبا قبل بلوغه الخامسة والثمانين أما طه حسين فولد يوم ١٤ نوفمبر ١٨٨٩ وتوفي يوم ٢٩ أكتوبر ١٩٧٣ أي عشرين يوما قبل بلوغه سن الرابعة والثمانين . لذلك نجد في مؤلفات الكاتبين صورة صادقة لعصرهما ما بين الحربين ، هذا العصر الذي ارتطمت فيه تيارات وجدانية عارمة وكانت مصر تبحث فيه عن كيانه وتتحسس طريقها نحو الحرية . أما السبب الثاني وراء اختياري للمقارنة بينهما فلأن مؤلفاتهما نفس الثراء ونفس التنوع .

كتبنا الشعر في مطلع شبابهما وبدء حياتهما الأدبية وأخفقا معا في أن يصبحا شاعرين كبيرين وإن ظل نثرهما يتميز بالشاعرية وإيقاع الأخاذ فمن يقرأ لهما

يتعرف منذ السطور الأولى على هذا الأسلوب الفريد مثل ما نتعرف على ألسان الموسيقىار عندما نسمع أولى نغماته . وكلاهما من أهم كتاب السيرة الذاتية . فقد نبعت رائعة الأيام وكذلك « مذكرات » موريك من ذكرياتهما الحميمة ولكن هذه السيرة الذاتية تتميز بأنها تكشف لنا عن أدق خلجات كاتبها كما تعكس كل ما يمر به وطنه والعالم من حوله من أحداث شخصية وعامة . ونحن نلتقى أيضا بالكاتبتين من خلال شخصياتهما الروائية التى تجرى فى عروقهما دماء طه حسين وموريك ، كما أنهما من كتاب رواية الريف التى تصور عادات وتقاليده بيئة معينة ولكنها ترتقى من المحلية الى وصف الانسان فى كل زمان ومكان .

واذا كانت شهرة موريك كروائى فاقت شهرة طه حسين الا أنهما فى مجال النقد الأدبى فدان عظيمان خاصة وان لطة حسين مكانة الرائد الذى فتح افاقا رحبة من المعرفة أمام قرائه وتلاميذه . وقد سلك دربا جديدا فى النقد الأدبى حين اكتشف فى فرنسا المنهج الاجتماعى فى تحليل الشخصيات الفكرية والادبية ، المنهج الذى يعطى أهمية كبرى للبيئة كعامل مؤثر على الشخصيات . أما موريك الناقد فيرى أن رسالة الناقد الأدبى أن يكتشف عند الكاتب الذى يدرسه كل ما يميزه عن الآخرين ويجعل منه على حد تعبير موريك «كوكبا فريدا» أو «عالما مغلقا» .

ومن أهم نقاط الالتقاء بين طه حسين وموريك عملهما الصحفى المؤثر فى الحياة السياسية والفكرية فى بلديهما ، فالاثنتان من فرسان القلم الذين كانت لهما على صفحات الجرائد والمجلات مساجلات شهيرة وعنيفة سلاحهما فيها الكلمة الساخرة التى تصيب الخصم فى مقتل لأنهما لا يحفلان الا بما يعتقدان أنه الحق ولا يبتغيان الا رضا الضمير . ان كتاباتهما الصحفية عبرت عن وجدان أمة كما شهدت على عظمة الانسان . واختتم هذه المقدمة بمقولة لموريك عندما استقبل الشاعر الفرنسى الكبير كلوديل فى المجمع اللغوى بهذه الكلمات : «اننا مدينون لك بالنور الذى ننعم به» . وأظن اننا هكذا ينبغى أن نعبر من الأعماق عن عظيم امتناننا للرجل الذى قهر الظلام فى حياته ثم بدد الظلمات فى وطنه وفى عالمنا العربى وقد اعترف العالم أيضا بالدور التنويرى الذى قام به طه حسين فيشير اليه أحد النقاد الفرنسيين قائلاً «هذا الضير الذى قاد بلاده نحو النور» أما السيدة العظيمة زوجته ، والتى أهدي الى روحها الطاهرة هذا البحث ، فقد صدرت كتاب ذكرياتها «معك» بهذه الكلمات للنبي اشعيا : «سوف أجعل العميان يمشون على الطريق سأحيل أمامهم الظلمات الى نور» .

ان هذه الدراسة المقارنة بين طه حسين وموريك مبنية على تقابل بين نصوص مختلفة للكاتبتين تكشف لنا عن اللقاء الفكرى بينهما وأحيانا عن تطابق وجهات النظر بين الاثنى .

وسوف يتناول البحث النقاط التالية :

- ١ - السمات الشخصية للكاتبين والتقارب في نشأتهم وتكوينهما الفكري.
- ٢ - دور طه حسين وموريك في الحياة الأدبية والسياسية في بلديهما من خلال كتاباتهما الصحفية .
- ٣ - دراسة مقارنة بين روايتي دعاء الكروان وتيريز ديسكيروه من حيث حداثة التكنيك الروائي والاسلوب الشعري .

١ - السمات الشخصية للكاتبين والتقارب في نشأتهم وتكوينهما الفكري :

هذه السمات الشخصية لا نجدها فقط في كتابات السيرة الذاتية ولكن أيضا من خلال مؤلفاتهما الروائية مثل دعاء الكروان وتيريز ديسكيروه الذين اخترنا أن نتوقف عندهما في هذا البحث .

فمن الملفت حقا عند قراءة دعاء الكروان أن أمانة فيها الكثير من سمات طه حسين . عندما بدأ كتابنا كتابة الرواية الرومانسية على نمط الرواية الفرنسية كنا تلتقى بالمؤلف من خلال بطل الرواية فحامد يمثل هيكل في رواية زينب ومحسن ما هو الا توفيق الحكيم وابراهيم المازني صور نفسه في ابراهيم الكاتب . فالجديد اذن في دعاء الكروان أن نجد طه حسين في أمانه وليس في بطل الرواية .

فان شغف طه حسين بالعلم الذي «كان يود أن يشرب من بحره حتى يموت فيه غرقا» (١) وولعه بالقراءة نجدهما عند أمانة التي تتميز بذكائه الخارق وذاكرته القوية . فقد رأينا بأى سرعة مذهلة تعلمت ما سمعته مع سيدتها خديجة وبأى سهولة تمكنت من محاكاتها في الحديث بل أن طه حسين جعل أمانة أيضا تتعلم اللغة الفرنسية كما فعل هو وتندهش مثل ما فعل عندما سمع لأول مرة هذه اللغة الفرنسية التي لم يفقه منها شيئا وهذا ما صورناه لنا في الجزء الثالث من الايام . ولأمانة أيضا كبرياء طه حسين واعتداده بنفسه وشعوره أنه مختلف عن الذين حوله . فهو منذ الطفولة شعر أنه يفوق «سيدنا» الذي لا يحفظ حرفا من الألفية وعندما يتقدم به العمر ويعود من الأزهر الى بلدته في الصعيد كانت له دائما أفكاره المختلفة التي تثير الخصومات بينه وبين من حوله الذين ينظرون اليه «كصبي غريب» (٢) . أما أمانة فهي الأخرى تشعر أنها تتفوق على أبويها وعلى أختها وأنها غريبة في هذه البيئة المختلفة التي نشأت فيها فهي «مختلفة أشد الاختلاف» (٣) عمن حولها .

(١) الايام - ٢ - ص ١٩٠

(٢) الايام - ٢ - ص ١٤٨

(٣) دعاء الكروان ص ٥٤

ونجد أيضا هذا الشعور بالاختلاف وبالتفوق عند بطلة مورياك تيريز التي حباها المؤلف بذكائه الحاد وقوة شخصيته والتي كانت تنسى نفسها بين صفحات الكتب تماما مثل أمنة . ان هذا الشعور بالاختلاف والتميز عند البطلتين كان يجعلهما تلجأن الى التكلف والظهور بشخصية أخرى في وسط الآخرين الغرباء . فأمنة حتى وهى مع أمها وأختها تقول : «كنت أتكلف معهما بالضحك وأتكلف معهما النعيم» (٤) تماما كما كان طه حسين يتكلف الضحك والنعيم في البيئة المختلفة التي نشأ فيها والتي فقد نور عينيه بسبب جهلها .

أما تيريز ديسكيروه فكانت أيضا تتكلف السعادة أمام زوجها وعائلته ولا تخلع النقاب عن وجهها فتظهر على حقيقتها الا عندما تكون وحيدة فتترك نفسها على سجيبتها . ان الوحدة كانت المرفأ الذي يتيح لها الانفراد بنفسها بعيدا عن «المتوحشين» كما يطلق مورياك على الآخرين الغرباء . ونلاحظ عند الكاتبتين (ومن خلال البطلتين) هذه النرجسية التي كانت تجد السعادة في المناجاة الداخلية (وما كتابات السيرة الذاتية سوى منولوج داخلي) فتريز تقول : «اننى ممثلة بنفسى ، اننى مشغولة كلية بنفسى» (٥) ولكن بجانب هذه الوحدة المحببة التي تتيح الخلوة الى النفس لاستكشاف أعماقها نجد عند الكاتبتين معا نوعا آخر من الوحدة نوعا ممقوتا وموحشا الوحدة التي يصفها طه حسين في الجزء الثانى من الايام «بالوحدة المنكرة» (٦) والتي كان يجد فيها «للظلمة صوتا يبلغ أذنيه» (٧) . أما مورياك فهكذا يصف الصمت في الوحدة المتوحشة التي كانت تعيش فيها تيريز : «انه يحيط بالمنزل من كل جانب وكأنه قد تجمد في هذه الغابة الكثيفة التي لا حياة فيها» (٨) انه صمت يمنع تيريز من النوم .

واذا كانت أمنة تتمتع بذكاء طه حسين وتفوقه فهى لها أيضا صلابته وعزيمته وقوة احتماله لذلك فهى تشعر أنها مسؤولة عن الأم البائسة والاخت البائسة فتقول : «شعرت كأنى أنا الأم زهرة» «وكأنها هى الفتاة أمنة» (٩) فكانت تتحدث الى أمها قائلة يا ابنتى الكبيرة ... ان أمنة هذه الفتاة الذكية التي جعلها المؤلف تتسلح مثله بالعلم كى تغير من موضعها الاجتماعى المختلف البائس لا يخفى طه حسين تعاطفه معها بل وأعجابه بها . فهل نغالى لو قلنا أن طه حسين يمكنه أن يؤكد : «أمنة هى أنا» كما قال مورياك عن تيريز ديسكيروه ؟

(٤) دعاء الكروان ص ٢٠

(٥) تيريز ديسكيروه ص ١٦٥

(٦) ص ٤٦

(٧) نفس المصدر ص ٤٥

(٨) الرواية ص ٩٦

(٩) دعاء الكروان ص ٣٢

ومن ضمن عناصر التشابه بين الكاتبين الكبيرين حبهما للموسيقى . ان طه حسين يصف لنا في الجزء الثاني من الأيام كيف أن صوت غناء الصبى بائع الدندورمة كان «يملاً حياته لذة وحبورا» (١٠) ويجعلنا في هذه الصفحات الممتعة ومن خلال وصفه الرائع نسمع الزغاريد والغناء يوم زفاف جارتة ونستمع معه الى الموسيقى التي تعزف في السرايق ثم يقول لنا كيف أن الصبى «قد نسى العلم والعلماء والأزهر وأهل الأزهر ونسى طعامه وشايه وفني في هذه الموسيقى» (١١). هذا عن أثر الموسيقى في نفسه في صباه أما عندما يسافر الى فرنسا ويتعرف على آدابها وعلى الحضارة الغربية فهو يشغف بالموسيقى الكلاسيك ويشارك موريك في الاعجاب بموسيقى باخ وموزار الذي يكتب عنه موريك : «ان موسيقاه تقيم جسرا بين السماء والأرض ، انها تشهد على عظمة الله . ان موزار هو كل الموسيقى !»

اذا كان التشابه واضحا في السمات الشخصية للكاتبين فان التقارب بينهما ملفت حين نستعرض ظروف نشأتهم وتكوينهما الفكري .

ان نشأة طه حسين في كتاب قرينته أولا ثم في الأزهر عندما ذهب الى القاهرة تكشف لنا عما كان متاحا في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن بالنسبة لطفل ضريح من بيئة فقيرة نسبيا . لقد أرسل الى الأزهر كي يظفر بالعالمية «فيسند ظهره الى عمود من هذه الأعمدة القائمة في ذلك المسجد العتيق ويتحلق الطلاب من حوله فيسمعوا منه درسا في الفقه أو في النحو أو فيهما جميعا» (١٢) . لقد فرضت هذه الحياة على أمثاله من المكفوفين ولكن طه حسين يضيق بهذه الحياة ويتصل بالجامعة الجديدة التي يجد فيها أخيرا كل ما كان يصبو اليه من آفاق رحبة من المعرفة .

أما موريك فكانت نشأته هو الآخر دينية متزمتة تتلخص في مجموعة من المحرمات والقيود والبيئة الكاثوليكية التي شب فيها كشفت له عن وجه الله المتشدد المخيف الذي يدعو اليه مذهب الجنسينية .

وكما يثور طه حسين على ضيق أفق التعليم الأزهرى يثور موريك على القيود التي يكبله بها الدين المسيحي ويبدأ كتابه «معاناة وسعادة المسيحي» بصرخته المشهورة : « ان المسيحية لا تعطي للجسد مكانا ، انها تلغيه ! » وقد جر هذا الكتاب على موريك انتقادات واتهامات رجال الدين المسيحي وان كانت على أي حال ، أقل مما أصاب طه حسين عندما نشر كتابه عن الشعر الجاهلي !

(١٠) ص ٩٧

(١١) ص ٩٩

(١٢) الأيام - ٢ - ص ١٦٦

أما بالنسبة لتلقى العلم والمعرفة فموقف الكاتبين واحد : فهما يؤثران الاعتماد على النفس ويحبان اكتشاف ما هو جديد بنفسيهما ويرجع ذلك عند طه حسين الى عدم الثقة في الشيوخ الذين كانوا يدرسون له في الأزهر لذلك كان يرى «أن الخير كل الخير في أن يجد ويجتهد ويحصل ما استطاع من العلم معرضا عن مصادره التي كان يستقيه منها» (١٥) أما موريك فيقول : «كنت لا أفهم أى فكرة جديدة لو لم أفرزها أو اكتشفها بنفسى . لم يكن بوسعى أن أتعلم من أساتذتى لأننى كنت لا أفهم ما لم أختصره بنفسى» (١٦) ان هذا التقابل النصى يكشف لنا مدى التآلف الفكرى بين طه حسين وموريك .

ومن بين أهم نقاط التلاقى ولعهما بالثقافة الاغريقية . فقد نهلا من هذا النبع المتدفق الذى كان له عظيم الاثر على كل الآداب العالمية على اختلاف لغاتها باعتبار الثقافة اليونانية القديمة أم الثقافات الأوروبية الحديثة كما كان لها تأثيرها الظاهر في جميع الحضارات القديمة الاخرى بما فيها الحضارة الاسلامية ونتوقف في هذه الدراسة عند اعجاب الكاتبين بالمؤلف المسرحى الفرنسى راسين الذى يعتبر مسرحه امتدادا للمسرح الاغريقى ، مسرح اسخيلوس وسوفوكليس ويوريبيديس . ويحكى لنا موريك في مذكراته بأى حماس اكتشف راسين عندما كان طالبا في الخامسة عشر من عمره لا يعرف الهوى المضطرب في أعماق هرميون وفيدرا وانتشى بالموسيقى المنبعثة من أشعار هذا الساحر التى كشفت لموريك عن «الهوى في اضاءة خالدة» على حد تعبيره (٧) . أما طه حسين فقد سمع لأول مرة أشعار راسين بصوت المرأة التى أصبح يرى العالم بعينها ويقول «أحس الفتى أنه خلق خلقا جديدا» (١٨) أكان ذلك لجمال الصوت أم لجمال الشعر ؟ ! أحسب انه لجمالهما معا !

على أى حال فان لراسين والمسرح الاغريقى من ورائه عميق الاثر في كتابات طه حسين وموريك وخاصة في مؤلفاتهما الروائية . فنحن نجد أن أبطالهما مثل أبطال المسرحيات الاغريقية كثيرا ما يستسلمون للقدر الذى يدفع بالانسان الى غاية محتومة يحددها لهم وهم يشعرون أنهم لا يملكون رد هذا القضاء . فبطل أديب يذكرنا ببطل مأساة اغريقية حين يكتب لصديقه أثناء وجوده على ظهر السفينة الزاهية به الى فرنسا : «حياتنا كهذه السفينة تمضى بنا الى حيث يريد القضاء لا الى حيث نريد ، ومهما نتخذ من وسيلة فلن نقف حركتها ولن نردها الى

(١٥) الأيام - ٢ - ص ١٥٥

(١٦) مذكرات داخلية جديدة ص ٢٠٧

(١٧) انظر المصدر السابق ص ١٤٣ - ١٤٤

(١٨) الأيام - ٣ - ص ٨٩

وراء ولن نتقى الانتهاء الى هذه الغاية التي رسمها لنا القضاء» (١٩) وأود أن أقرب الان بين بطل طه حسين وبين بطل «الملائكة السود» لموريك . يقول الروائي عن بطله : «كان يشعر أنه يتأرجح مثل حجر تمسك به يد مضمومة . نعم أنه بلا حراك مثل هذا الحجر الذي ستقذف به يد طفل على حيوان متوحش » (٢٠) . أما أديب فيقول عن نفسه : «أنا شيء قذفت به قوة عنيفة من قمة الجبل فهو يتدحرج على السفح لا يستطيع أن يمسك نفسه ولن يستطيع أن يمسك نفسه ، حتى يبلغ الحضيض فتمسكه الأرض السهلة المستوية» (٢١) فإذا قارننا بين الجملتين نجد أن الكاتبين استعملوا نفس الاستعارة أما الفعل المستعمل فواحد : يقذف . وهذا الفعل تردد ثانية عندما يكتب أديب الى صديقه عن حياته في باريس : «أنا ياسيدي كما ترى لعبة تتقاذفها معاهد العلم ومنازل اللهو» (٢٢) .

ونستخلص من ضم هذه الجمل بعضها الى بعض أن بطل طه حسين كبطل موريك كأبطال المسرحيات الاغريقية لا ارادة لهم فهم ضحايا لقدر ساخر يفعل بهم ما يشاء وهذا ما يؤكده أديب في يأس حين يقول : «ان القضاء نافذ بالغ أجله مهما نفعل ومهما نحاول» (٢٣) ولكن نحمد الله أن كل أبطال طه حسين لا يستسلمون هكذا للقدر بل منهم من يحاول أن يقهره كما قهر طه حسين الظلام ومنهم من يعشق مثله مغالبة الأحداث واقتحام الصعاب .

ومن شدة اعجاب طه حسين براسين فانه لم يكتف بتقديمه للقارئ العربي في كتاباته النقدية بل أراد عن طريق الترجمة - أن ينقل لقرائه هذه المسرحيات الرائعة التي نجد فيها صورة صادقة للانسان بضعفه ومنتاقضاته ، بصراعاته ، وطموحاته .

أما علاقة موريك براسين فهي أعمق وأوثق فبجانب تأثره به في رواياته فقد كتب موريك سيرة جان راسبن في عام ١٩٢٨ . ومن يتصفح هذا الكتاب يلتقي فيه بموريك نفسه فما الكتاب الا سيرة ذاتية مقنعة فكأن موريك رسم لنفسه صورة أمام المرأة والمرأة هنا هي كاتبه المفضل هذا الكاتب الذي يجد فيه نفسه الممزقة بين الخير والشر ، بين الله والعالم بشهواته ويعبر موريك عن ذلك قائلا : «ان الطريق الى الكاتب الذي اخترناه يمر عبر وجداننا» (٢٤) .

(١٩) ص ١٢٩

(٢٠) المؤلفات الروائية - الجزء الثاني ص ٣٥٥

(٢١) ص ١٤١

(٢٢) ص ١٦٥

(٢٣) ص ١٦٥

(٢٤) الاعمال الكاملة - الجزء الثامن عشر ص ١٣

أما في مؤلفات طه حسين فنجد أيضا في كتابيه عن أبي العلاء المعري كيف كان يكتب عن صنوه ، عن الرجل الضريع مثله الذى فيه الكثير من خصاله بل والذى قلده في بعض أفعاله فكان يرفض مثله أن يأكل أمام الناس وخاصة ما يؤكل بالمعلقة ... وان كان طه حسين صور لنا الفرق بين نفسيته المتفائلة ونفسية أبي العلاء المتشائمة الا أنهما يشتركان في صفات كثيرة أهمها الاعتداد بالنفس وأخذ النفس بالشدّة وإيثار الصعاب ورفض السير في - الطرق المنبسطة الممهدة ... وكل قراء طه حسين يذكرون كيف هوى على قفاه ضربا بالساطر حين عجز عن قراءة بعض سور القرآن أمام أبيه فأحس بالمهانة وجرح كبرياؤه . لقد بدأت معارك طه حسين مع نفسه وهو ما زال صبيا واستمرت طوال حياته كما استمرت أيضا معاركه مع الغير وفي كل الميادين الأدبية ، الاجتماعية والسياسية . وهذا ما نجده كذلك في أعمال مورياك الصحفية .

٢ - دور طه حسين ومورياك في الحياة الأدبية والسياسية من خلال كتاباتهما الصحفية :

لا نحتاج الى تأكيد ريادة طه حسين في مجال النقد الأدبي سواء درس الأدب العربى بأحدث المناهج النقدية التى اطلع عليها في فرنسا أو قدم الأدب الفرنسى أو الاغريقى لقراء العربية بنفس هذه المناهج العلمية الحديثة . أما أثره كمصلح في مجال التعليم وفي النهوض بالمستوى الاجتماعى ، لبسنى وطنه لانتشالهم من الفقر والجهل والمرض فغنى عن التعريف . ولكن ما يهمنى ابرازه هنا هو دوره من خلال كتاباته الصحفية التى أدار فيها المعارك الكلامية في جميع المجالات شاهرا قلمه كالسيف في وجه خصومه فقد كان أيضا لمورياك نفس الدور في صحافة بلده ويكفي أن نعلم أنه جمع هذه المقالات في خمسة أجزاء تحت عنوان «بلوك نوت» نجد فيها أصداء لكل ما مر في فرنسا وفي العالم من أحداث ومن حروب في الفترة من ١٩٥٢ الى عام ١٩٧٠ عام وفاته .

بدأ طه حسين مقالاته الهجومية الجريئة وهو لا يزال طالبا في الأزهر فيقول في الجزء الثانى من الأيام : «كتب الفتى مقالا عنيفا يهاجم فيه الأزهر كله وشيخ الأزهر خاصة ويطالب بحرية الرأى» (٢٥) ان كل شخصية طه حسين في هذه الجملة التى تكشف عن اثنتين من خصاله الجسارة عندما يعتقد أنه على حق والتمسك بحرية الرأى فالحرية هى الحياة نفسها . وستظل هذه صفاته طوال حياته في جميع كتاباته وفي جميع المواقع التى عمل بها فليس هناك أى فصام بين

ما يكتب وبين حياته الخاصة . فهو دائما حريص كل الحرص على كرامته وكرامة العلم وكرامة المواقع الذي يعمل به . وقد كتب طه حسين في جرائد ومجلات مختلفة : في «السفور» و «الأهرام» و «الجريدة» و «السياسة» و «كوكب الشرق» و «الوادى» و «الجمهورية» وسواء كتب في الادب أو في السياسة كان دائما عنيفا لانزع السخرية شبه البعض سخريته بسخرية فولتير ويمكننا هنا أن نشبهها بسخرية موريك الذي اتسمت كتاباته الصحفية بنفس صفات طه حسين . ان نشر أى مقال أدبى أو سياسى لطه حسين في جريدة كان يرفع توزيعها ارتفاعا هائلا لتعطش القراء الى سحر بيانه حين يحاور ويهاجم أو يدافع .

والكل يذكر خصومة طه حسين الأدبية ومن أشهرها خصومته مع شوقى ومع العقاد . وقد كان العقاد عنيفا هو الآخر في هجومه يجادل بلا هوادة ويعتد برأيه والاختلاف بينهما يرجع الى أن طه حسين ثقافته فرنسية بينما العقاد ثقافته انجليزية ولكل منهما وجهة نظره وأسلوبه . ولكن بالرغم من المعارك التي كانت تحدث بينهما فقد كان خلاف الرأى لا يؤثر على علاقتهما الانسانية ولا على صداقتهما العميقة . وهذا ما أقره طه حسين حين قال في رثاء زميله وصديقه : «ما أشد ما كان بينك وبينى من خصام في السياسة أحيانا» وفي الأدب أحيانا أخرى ! وما أحلى ما كان بينك وبينى على ذلك من مودة وإخاء ووفاء ! » أما عن انغماس طه حسين في الحياة السياسية في وطنه ومشاركته في أحداث (٢٦) عصره فنجد ذلك في الصفات الأخيرة من الجزء الثالث من الأيام حين يقول : «غرق صاحبنا في السياسة الى أذنيه وكان جديرا أن يفرغ للعلم والتعليم ولا يفكر الا في طلابه وكتبه ولكن بعض الظروف تحيط بالشعوب فتجعل الحيدة بالقياس الى بعض أبنائها اثما لا يغتفر ولا تمحى آثاره . وكان صاحبنا يرى الحيدة في ذلك الوقت جبنا ونفاقا» (٢٧) لم يكن ضمير طه حسين يسمح له أن ينشغل عن أمور بلاده بل أنه يقرر أنه لم يندم على أى موقف اتخذه مهما جر عليه من مشاكل ومهما أصابه من ظلم بل يقول : « لو استؤنف الامر من حيث ابتدأ لاستأنف سيرته التي سارها » (٢٧) لانه لم يكن يعرف نفسه الا حين يشقى في سبيل ما يرى أنه الحق » (٢٨) .

ان هذا النضال من أجل الحق هو أيضا ما نجده في كتابات موريك الصحفية وفي مقالاته الملتهية التي تعتبر وثيقة عن تاريخ فرنسا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية .

(٢٦) ذكر في كتاب مع طه حسين ص ١٦٩

(٢٧) ص ١٧٢

(٢٨) ص ١٧٣

وعندما كانوا يعتبرون على موريك عنف كتاباته الصحفية بل قسوتها أحيانا كان يرد دائما أنه لا يقاتل أبدا الا دفاعا عن أحد أو عن قضية ، الا دفاعا عن الحق لأن الحق فوق كل شيء ويجدر بنا أن ندافع عنه دائما . أما عن خصومه فكان يقول أنه يعتبر أعداء أصدقائه خصوما لأنه كان يترفع عن الرد على من يهاجمه شخصيا . وعن أسلوبه في معاركه الصحفية يقول الناقد بير هنرى سيمون في كتابه «موريك بقلمه» : «أنه لا يضرب بعنف ولكنه يلجأ الى تكنيك الوخز بالابر الصينية الشديدة الدقة ، الى فن اصابة الخصم في نقطة ضعفه» (٢٩) .

ومثل طه حسين كتب موريك في العديد من الصحف والمجلات . فقد كتب قبل عام ١٩٣٩ في «صدى باريس» ، ست ، تان بريزان ، أما بعد الحرب فتنقل بين الفيجارو والاكسبريس ثم الفيجارو من جديد . وبرغم تعدد هذه المواقع فانه - مثل طه حسين لم يتلون ولم يتملق وظل دائما الصحفي ذا الرأي الحر ويقول : « ليس لي وجوه متعددة . ان ايماني هو مفتاح انتاجي الأدبي ونضالي وحياتي » (٣٠) ان هذا الايمان العميق برسالته وشعوره بالالتزام جعله دائما وفي كل الظروف يقول ما يعتقد أنه الحق دون التقيد بأي أوامر أو توجيهات . فالبرغم من اعجابه الشديد بالجنرال دي جول وشخصيته الجبارة فانه كان لا يتورع أن ينتقده مصرا على أن يبقى حرا في ابداء رأيه مهما كلفه ذلك . وقد اتخذ لنفسه هذا الشعار الذي يتمشى تماما مع مبادئ طه حسين : «أخدم ولكن لا أستخدم» لذلك رفض موريك حتى في عهد دي جول أن يكون الكاتب الذي يعبر عن الحاكم رافضا أن يكون صوت سيده . وكان يقول : «اننى لا أقبل أى رقابة الا من قرائى . اننى لا أريد أن اتملقهم أو أن أخدم أهواءهم ولكنى أريد أن أنجيهم مما يخنقهم» . وما هدف موريك هذا الا هدف طه حسين حين أراد أن ينجي بنى وطنه مما يخنقهم من فقر وجهل ومرض . مدافعا عن هؤلاء المعذبين في الأرض ولكن القصر شعر بالروح الثورية التي في الكتاب فلم يسمح بطبعه ولن ينشر في القاهرة الا بعد ثورة ١٩٥٢ .

ونرى مما تقدم أن أهداف طه حسين وموريك في كتاباتهما الصحفية كانت واحدة وأن أسلوبهما كان فيه نفس القسوة ونفس السخرية اللاذعة وأيضا نفس الضمير الحى والنوايا الطيبة والاخلاص في خدمة الوطن . وسنجد بينهما نفس التقارب حين ندرس فنهما الروائى في دعاء الكروان وتيريز ديسكيروه .

(٢٩) ص ٣٢

(٣٠) نص نكره بيرفيت في الذكرى المثوية ليلاد موريك ص ٢٣

(٣١) المصدر نفسه ص ٣٦

٣ - دراسة مقارنة بين روايتي دعاء الكروان وتيريز ديسكيروه من حيث حداثة التكنيك الروائي والاسلوب الشعري .

كتب موريك تيريز ديسكيروه في عام ١٩٢٧ وكانت قد ذاعت شهرته كروائي كبير وهي الرواية العاشرة في مجموعة رواياته أما دعاء الكروان فقد نشرت في عام ١٩٣٤ أى بعد عشرين عاما من صدور أول رواية عربية زينب لهيكل وهي أول رواية لطه حسين . وتنتمي الروايتان الى ما يسمى روايات الريف فالأولى تدور أحداثها في منطقة البوردليه في الجنوب الغربى من فرنسا والثانية تقع أحداثها في الصعيد أى أن موريك وطه حسين بعد أن تركا الريف وذهبا الى باريس والى القاهرة يعودان الى جذورهما الى الريف الذى يعتبره موريك «منبع الانسانية» . ان دعاء الكروان تصور لنا بيئة ريفية بالعادات والتقاليد التى كانت تسيطر عليها في مطلع هذا القرن وتكشف لنا الرواية من سمات المجتمع الريفى القبلى عن النظرة المخلفة الضالمة للمرأة فهى مجرد «عورة يجب ان تستر وحرمة يجب ان ترعى وعرض يجب أن يصاب» (٣٢) كما نعلم بمناسبة مقتل شيخ الخفراء على الطريق العامة ان القتل في المدن والقرى والحقول شئ شائع لا يتبعه أى قصاص وهو غالبا ما يكون للأخذ بالثأر لغسل العار والفضيحة وهكذا يمهد المؤلف لقتل هنادى على يدى خالها الذى يظهر في الرواية وكأنه الشيطان كما تقول عنه أمنة . وتصور لنا الرواية أيضا التفاوت الطبقي السائد في المجتمع بين الأسياد الذين يعيشون كالأمرأء والطبقة الكادحة التى تعيش في الحضيض وهي الطبقة التى تنتمى اليها البطلة مع أمها وأختها وقد عشن حياة بائسة قبل أن يلحقن في خدمة البيوت ومن العادات والتقاليد الجميلة في الريف أن بيت العمدة مفتوح لكل غريب يطرق بابه ليلا أو نهارا ، هكذا الكرم عند أهل الريف وهو عند العمدة من مقتضيات وظيفته . ومن ضمن الشخصيات التى لا تنسى في هذه الرواية زنوبة المرابية ، خضرة الدلالة ونفيسة العرافة . ان الرواية توحى الينا بجو الريف في قلب الصعيد في نهاية القرن الماضى .

أما موريك فقد رجع أيضا الى ذكريات طفولته كى يصور لنا البلد الذى نشأ فيه وسط أشجار الصنوبر غريزة التملك عند ملاك غابات الصنوبر وملاك الكروم ويكشف لنا عن حب الارض الذى يجمع بين المالك الغنى والفلاح الفقير الذى ارتبط بأرضه وأحبها كقطعة منه وبالنسبة للبطلة تيريز فان منطقة أرجلوز التى تعيش فيها وحيدة تعتبر منطقة نائية هى بالنسبة لها نهاية العالم وهذا ما يذكرنا في الصفحات الأولى من الجزء الاول من الأيام عند ما كتب طه حسين واصفا لنا

السياج أمام داره الذى كان يمتد عن يمينه «الى آخر الدنيا من هذه الناحية» (٣٣) وللروائيتين بطلة محورية نرى الأحداث بعينها وتعطينا وجهة نظرها التى هى وجهة نظر المؤلف - القاص وسبق أن رأينا كيف أننا نلتقى بالكاتبين من خلال البطلتين آمنة وتيريز .

وعن هذا التطابق الذى كثيرا ما يحدث بين المؤلف وأبطاله يكتب مورياك : «ان الروائيين الأصلاء لا يحفرون فى الأعماق ، بل على العكس أن الجزء الدفين فى وجدانهم هو الذى يطفو على سطح كيانهم ويتجسد فى شخصياتهم» (٣٤) .

ونلاحظ أن الروائيتين ما هما الا مناجاة داخلية للبطلتين فكلاهما تحاول أن تنظر فى أعماقها محاولة أن تفهم حقيقة مشاعرها ودوافعها الدفينة . فآمنة التى دبرت أن تنتقل عند المهندس كى تنتقم منه لأختها لا تعلم مثل هرميون أن كانت تحبه أم تبغضه وتنطبق عليها مقولة الناقدة الانجليزية السى بل التى تكتب عن بطلات مورياك : «ان الحب والبغض قريبان جدا من بعضهما فى أعمال مورياك . فان شخصياته مثل هرميون فى اندروماك لراسين لا يعلمون ان كانوا يحبون أم يبغضون أكثر ، لرغبتهم العارمة فى ايلام الشخص الذى يحبونه» (٣٥) فالحب اذن عند طه حسين ومورياك وراسين شعور مأساوى تصاحبه الغيرة بعذاباتهما وهو مقرون بالنسبة لآمنة بتأنيب الضمير لأنها أحبت الرجل الذى تسبب فى قتل أختها . أما تيريز فتحاول أن تفهم الدوافع التى جعلتها تفكر فى قتل زوجها . لذلك فهى تعود فى ذكرياتها الى الأعوام الاولى من حياتها الزوجية وقبل ذلك الى سنوات طفولتها وصباها لأن مورياك مثل فرويد يؤمن ان لهذه السنوات أثرها على تكوين الفرد وعلى سلوكه فيما بعد . لذلك اذا نظرنا الى بناء الروائيتين فسوف نرى أن مورياك وطه حسين يلجآن الى «الFLASH باك» . ونود أن نتوقف هنا عند جوانب الحداثة فى دعاء الكروان خاصة .

ان دعاء الكروان ليس فيها السرد التقليدى للأحداث التى تتوالى حتى تصل الى النهاية المحتومة . وقد كان تكنيك الفلاش باك الذى استخدمه طه حسين فى عام ١٩٣٤ جديدا حتى بالنسبة للرواية الفرنسية بينما لم يكن مألوفاً فى الرواية العربية . أن بعض كتاب الرواية الفرنسية فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن العشرين استخدموا هذا الأسلوب سالكين درب مارسيل بروسى مؤلف «البحث عن الزمن المفقود» كان بروسى يعطى فى رواياته الأهمية الكبرى للماضى الذى ، بفضل الذاكرة ، يبعث من جديد فيعيش فيه البطل وكأنه حاضره . ويمكننا أن

(٣٣) ص ٤

(٣٤) مذكرات داخلية ص ٣٠٧

(٣٥) Mauriac in search of infinity. ص ٢١

نقول عن دعاء الكروان ما قاله النقاد في فرنسا عن رواية بروس : أنها رواية نتقدم فيها الى الوراء أو بتعبير آخر نتقهقر ... فالدارس لبناء القصة يكتشف أنه من الخمسة وعشرين فصلا التي تتكون منها الرواية الفصل الاول وصفحتان من الفصل الثاني تدور أحداثها في الحاضر مع ملاحظة أن الصفحة الاولى في الرواية تحكى في الرواية أول لقاء بين أمانة والباشمهندس أى أنها تتكلم عن ماض قريب نسبيا (وهذه الصفحة سيكررها المؤلف كما هي في صفحة ١٤٠ في مكانها الطبيعي من مجرى الأحداث) وترجع بنا الرواية الى طفولة أمانة أى الى أكثر من عشرين عاما الى الوراء ، ثم نتقدم في الماضى مع شريط الذكريات لنعلم قصة الفتاة مع الشاب الذى تسبب في قتل أختها .

وفي تيريز ديسكيروه أيضا يطفى الماضى على الحاضر فسبعة فصول من الثالثة عشر فصلا تستعيد فيها البطلة ذكرياتها ونجد ان الروائى يجدل الماضى بالحاضر والمستقبل ومن عناصر الحداثة في الروائيتين هذا المنولوج الداخلى للبطلتين الذى يكتب عنه الناقد الفرنسى المعاصر البيريسى قائلا : «خلال القرن العشرين ظهرت الحاجة الى اعطاء الكلمة للشخصية مباشرة حيث نستمتع الى صوتها الداخلى ونتعرف على ما يموج بداخلها دون أى تدخل أو شرح أو تحليل من الروائى . يصمت الروائى وتتكلم الشخصية» ولكن هل يصمت الروائى حقا ؟ ! أليس هو الذى يتكلم من خلالها حين يستعين بالاسلوب الغير مباشر الحرفيستخدم ضمير الغائب واصفا أدق مشاعر البطلة وكأنه كامن في وجدانها ؟ وإذا كان موريك يظهر اعجابه ببطلته وتعاطفه معها في مقدمة قصيرة للرواية فسان طه حسين لا يخفى هذا في الرواية نفسها حين يكتب : «وانى لأراها في طريقها نحو الشرق فيمتلئ قلبي رحمة لها واعجابا بها وخوفا عليها» (٣٦) كما أنه يخاطب أمانة قائلا : « لك الله أيتها الفتاة الناشئة ! الى أين تذهبين ؟ ألم تفكرى في الكوارث والخطوب التى تضمهرها الحياة للضعفاء والباءسين ؟ » (٣٧) .

أما التتابع بين القاص وبين بطلته فنشعر به على المستوى اللغوى من خلال استخدامات الضمائر . فالفصل الثانى عشر يبدأ بالقاص يقول «وانى لأراها في طريقها نحو الشرق» .. مستخدما ضمير المتكلم بينما البطلة يعود عليها ضمير الغائب للمفعول به «ها» ويستطرد القاص واصفا رحلة البطلة قائلا : «هى تمضى وتمضى لا تقف ولا تلتفت» (٣٨) أى يشير اليها بضمير الغائب كفاعل ثم في نفس الصفحة نسمع البطلة تقول : «نعم انى لأرانى في هذا الطريق وحيدة

(٣٦) الرواية ص ٧٦

(٣٧) ص ٧٧

(٣٨) ص ٧٩

شريدة الخ ... «ضمير المتكلم هنا عاد يشير الى البطلة التي استأنفت المناجاة الداخلية و «نى» ضمير المفعول به يشير اليها أيضا وكأن صوتي القاص والبطلة اندمجا في صوت واحد وتطابقت رؤيتهما . وحتى عندما تتحدث أمانة الى الكروان الذى لا يسمعه غيرها فهي أيضا انما تتحدث الى نفسها حيث ان صوت الكروان ما هو الا صوت ضميرها الذى يذكرها بواجبها اذا حاولت أن تتناساه .

ومن سمات الرواية الحديثة كذلك النهاية المفتوحة في الروايتين فطه حسين يترك بطليه لقدرهما وموريك يترك تيريز على أحد أرصفة باريس تمشى على غير هدى ...

أما النقطة الأخيرة في هذه الدراسة المقارنة والتي سوف نطرقها بإيجاز شديد فهي خاصة بالتقارب بين قاموس الكاتبين ونثرهما الشعري . كتب طه حسين وموريك في لغتين مختلفتين ولكنهما يبثان نفس الرسالة الانسانية لقارئهما . ونعني هنا بقاموس الكاتب مجموعة الكلمات المختارة المفضلة لديه والتي تتردد في كتاباته لانه يجد فيها نفسه أكثر من غيرها ، فهي تنبت في أرض وجدانه وتروى من نبع ثقافته ولاننا رأينا التألف الوجداني بين طه حسين وموريك ولأنهما نهلا من منابع ثقافية واحدة فليس بغريب ان نكتشف هذا التشابه في مفرداتهما .

ومن مميزات أسلوبيهما الاكثار من استخدام الطباق فالظلمة يصاحبها دائما النور الذى تصبو اليه شخصيات طه حسين وموريك . ففى عالم طه حسين الظلمة ترمز الى الفقر والجهل والمرض والنور هو نور العلم والايمان ، نور الحقيقة والعدل ويضاف الى هذا عند موريك ككاتبة كاثوليكية ان النور النعمة والظلام يرمز الى الخطيئة والشر .

وعند الكاتبين مما نجد الكلمة مصحوبة بعكسها : الحياة والموت ، الليل والنهار السماء والأرض ... ومن ضمن الكلمات الاساسية عندهما التي يمكن اعتبارها «الكلمة – المفتاح» : الحرية . «فحين تسعى أمانة نحو الشرق (أى نحو النور) فهي لا تدفعها الا رغبته في هذا الشراب الخطر الذى نسميه حب الحرية الذى يكلفنا أحيانا من أمرنا شططا» (٣٩) أما تيريز فمن أجل أن تستعيد حريتها الشخصية لم تتورع عن أن تحاول التخلص من زوجها الذى يشبهه الروائي بالسجان . فقد أحست أنها تختنق وعليها أن تسرع بالخروج من النفق المظلم الذى هى فيه الى نسيم الحرية وهكذا ، ولتعاطفه مع بطلته يعطينا الكاتب الاحساس ان محاولتها قتل زوجها ليست الا حالة مشروعة للدفاع عن النفس !

ونود أن نختم هذه الدراسة بفقرة من دعاء الكروان تجمع خصائص أسلوب طه حسين المعروفة كأعتماده على الترادف والتكرار وتفصيله المفعول المطلق والحال كي تعطينا نموذجا لنثره الشعري .

وقد امتدنا الى هذه الفقرة التي تصور لنا مصير هنادي المؤلم : «هذه الفتاة البريئة لم تعرف بؤس النفس قبل الآن وهي تستقبل الشقاء الآن مظلمًا قاتمًا ثقيلًا ملحا ، لم تدعه ولم تسع اليه ، وانما أكرهته عليه اكرهاها وأغريت به اغراء ، ثم دفعت اليه دفعا ، وهي الآن غريق مشرفة على الموت تريد أن تقاوم وتجاهد الموج ما وسعها الجهاد ولا تجد ما تعتمد عليه أو تتعلق به» (٤٠) .

ان لكل كلمة هنا وظيفتها . فالصفة «بريئة» والاسم «غريق» بصحية هذه الافعال المنفية لا تترك أى أمل لهنادى في النجاة ، أما الافعال المبينة للمجهول «اكرهته» و «اغريت» و «دفعت» فهي تصور هنادي كضحية لقدر قاس وظالم ، أما الترادف والتكرار مع استخدام الحال والمفعول المطلق فهو من ناحية يعمق انطباعنا عن بؤس الفتاة ومن ناحية أخرى يضيف على الجملة هذا الايقاع الموسيقي الذي ينفرد به أسلوب طه حسين . ومن تيريز ديسكيروه انتقينا هذا النموذج لنثر موريك الشعري : «كانت تيريز تجلس في الظلام . ما زالت بعض الجمرات تضطرم وسط الرماد . تيريز لا تتحرك . ومن أعماق ذاكرتها كانت تطفو ، بعد فوات الاوان ، بعض مقاطع من هذا الاعتراف الذي كانت قد أعدته خلال رحلتها . في الحقيقة ، ان هذه القصة المبينة بعناية فائقة ، لا علاقة لها بالواقع .. لقد امتثلت لقانون لا يرحم . لم تدمر هذه الاسرة ، سوف تدمر هي اذن ، انهم محقون لو نظروا اليها كإنسان متوحش ولكنها هي أيضا تنظر اليهم كأناس متوحشين» (٤١) .

ونلاحظ في هذه الفقرة الايقاع الآخاذ الذي ينتج عن الترادف والتكرار والتعارض . نكتفى بهذا القدر من الامثلة مع التنويه ان هذه الدراسة الاسلوبية المقارنة بين طه حسين وموريك جديرة بأن يقوم بها ، بتعمق ، المتخصصون .

* * *

ان التآلف الوجداني والفكري بين طه حسين وموريك الذي كشفته لنا هذه الدراسة نخلص منه الى أن طه حسين المصرى ، العربى وموريك الفرنسى ، الاوربى يمثلان معا وحدة الفكر الانسانى ، يمثلان خير تمثيل الثقافة بمعناها الشامل ، الرحب . فاذا كان للشرق عاداته وتقاليده ومعتقداته وكذلك للغرب فقد

(٤٠) ص ٢٩٠

(٤١) الرواية ص ١٢٥

أن الاوان ، أن كنا نريد التحدث عن مستقبل الثقافة ، أن ننبد كل ما يفرقنا وان نتجاوز اختلافاتنا الجنسية واللغوية كي نتوقف عند ما يجمعنا : التراث الثقافي الانساني ، فالأنا والآخر لهما وجه واحد ، وجه الانسان .

فالمنايع كثيرة والروافد متعددة ولكنها تصب في نهاية الأمر في المياه الهادرة الساكنة ، مياه الثقافة الانسانية ، تتداخل الثقافات المختلفة العربية والفرنسية والاغريقية والافريقية مثل الخيوط المتعددة النوع واللون والسبك في نسيج رائع الجمال . وكل ما تشابكت هذه الخيوط كل ما ازداد النسيج متانة وأصالة .

لقد نهل طه حسين من كل المنايع ، أخذ من ثقافة الآخر دون أى شعور بالنقص وتمثل كل ما أخذ ثم اختار بين كل ما اكتسب من معرفة وكل ما اكتشف من جديد ، اختار اللبنة التي بنى بها صرح ثقافته الخاصة . هذا الصرح ركائزه التراث العربى وتشع فيه شمس ساطعة بزغت أشعتها من كل حضارات العالم . وفى هذا الصرح الشامخ دعانا طه حسين أن ندخل معه وأن ننعم معه بالنور الذي يغمر كل جوانبه من أدب وتاريخ وتعليم واصلاح اجماعى الخ ... لقد أكرمنا الله حقا بأن عشنا في عصر طه حسين !

والآن ما ذا بعده ؟ ما هو مستقبل الثقافة التي هدانا اليها طه حسين وتركها أمانة في عنقنا ؟ ان طه حسين ما زال حيا وما زال عطاؤه مستمرا . فهو حى في كتاباته لان الكلمة خالدة تقهر الزمن وتهزم الموت ، حى في تلاميذه وفى الادياء الذين تأثروا به وفى كل من يسير على دربه . فليتنا أن تكمل المسيرة حاملين مشاعل التنوير . ان الافكار والتطلعات التي تركها لنا طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر ما زالت ملهمة وكثير من أحلامه لم يتحقق بعد . وأود أن أركز هنا على ثلاث نقط كان يعنى بها طه حسين في المقام الأول .

١ - الاهتمام باللغة العربية وبتطوير مناهج تدريسها

كم تدهورت لغتنا الجميلة على أيدي أبنائها ! وهل يمكن أن ننسى تمسك طه حسين باللغة الفصحى ودفاعه عنها قائلا أنها الوسيلة الوحيدة التي تضمن أن يتفاهم العرب من الخليج الى المحيط ؟ وهل ننسى كيف تصدى في المجمع ضد الذين اثاروا استخدام الحروف اللاتينية ؟ أظن انه أن الاوان أن يعاد النظر في مناهج تدريس اللغة العربية وقد كان طه حسين ينادى بتيسير تعليم النحو وتبسيط قواعده وحث الطلبة على القراءة والكتابة بالفصحى وعلى سماعها كي يشعروا بالموسيقى الكامنة فيها . ان النهوض بمستوى اللغة العربية ليس فقط رسالة وزارة التربية والتعليم ولكن يجب ان تشاركها وزارة الاعلام بوسائلها المختلفة من صحافة مكتوبة ومسموعة ومرئية .

أما مسئولية وزارة الثقافة فكبيرة في هذا المجال فعلها أن تحافظ على الصرح الحضارى العظيم الذي تركه لنا طه حسين بتشجيعها للعمل الأدبى الخلاق .

٢ - الاهتمام بنشر اللغات الأجنبية

فهى سبيلنا للانفتاح على ثقافة الآخر وإذا كانت لغتنا القومية قد تدهورت فلنا أن نتخيل مستوى اللغات الأجنبية في مصر وفي العالم العربى عامة ... أن قدرة طه حسين على التحدى اعانته في أن يقهر صعوبات اللغة الفرنسية ولكن شبابنا يفتقر الى العزيمة والى الحماس فعلىنا مع تبسيط وتطوير مناهج تدريس اللغات الأجنبية إبراز أهمية تعلمها لاتاحة التبادل الثقافى بيننا وبين ثقافات العالم . ان اجادة اللغات الأجنبية يمكننا من اثراء ثقافتنا العربية من ناحية ومن كشف كنوز تراثنا وأدبنا العربى المعاصر لقراء اللغات الاخرى عن طريق الترجمة .

٣ - الاهتمام بالترجمة

كان رفاعة الطهطاوى ، بعد عودته من فرنسا أول من نادى بأهمية الترجمة وأنشأ مدرسة اللسن عام ١٨٣٥ لتكوين المترجمين في جميع فروع المعرفة . وقد لعبت هذه المدرسة دورا رائدا في مجال النهضة الثقافية في مصر في نهاية القرن الماضى ومطلع هذا القرن . وقد حذا طه حسين حذو رفاعة الطهطاوى في تشجيع الترجمة وقام بنفسه بترجمة روائع الآداب العالمية . فقد كان يؤمن انها السبيل الوحيد لكى تشارك الامم ، على اختلاف لغاتها ، في الثقافة الانسانية كما انها تتيح لنا أيضا أن نواكب التقدم والتطور التكنولوجى الذى يسود العالم والذى يكشف لنا كل يوم عن جديد .

وأود أن أشير هنا الى أن هذا الانفتاح على الثقافات الاخرى والمناداة بأهمية اللغات الأجنبية لا يتعارض على الاطلاق مع الاعجاب بالتراث والتمسك به والعودة الى الجذور لذلك لنا أن نعجب ، ونحن على أعتاب القرن الحادى والعشرين ، عند ما نسمع - ومن بعض المثقفين - صيحات تتعالى كى تصد عنا ما يسمونه «الغزو الثقافى» بل تطالب بعدم نشر اللغات الأجنبية باعتبارها أسلحة للاستعمار الجديد ! لقد تعلم طه حسين وهيكى والحكيم الفرنسية والعقاد والمازنى الانجليزية في عهد الاستعمار وفي سنوات نضال مصر من أجل الاستقلال ولم يقولوا أنها لغات الاستعمار مع أنها كانت فعلا كذلك ! فهل نهدم الان الجسور التى أقامها طه حسين بين الفكر العربى والفكر العالمى خوفا من الغزو الثقافى ؟ وإذا كنا نرى أن الحوار بين الشرق والغرب حوار غير متكافئ ينبغى أن نعمقه وأن ننميه بأن نثبت وجودنا بندية ودون أى شعور بالنقص .

أظن اننا لن نرضى أن نحيد عن طريق النور الذى عدده لنا طه حسين فعليه تمشى من بعده ، جموع شعوبنا العربية وأيديها فى أيدي اخوتها فى الانسانية .

