

نجيب محمد البهبهتي

إِلهُ خَلْقٍ إِلَى دَمِ اسْمِهَا
النُّجُوحُ وَالْأَدَبُ الْعَرَبِيُّ



دار ثقافت
الدار البيضاء

الكتاب الأول

القواعد الراسخة للتاريخ العربي

ولكتابته في القديم والحديث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

- أوروبا تهدم تاريخنا باسم العلم الحديث
- أوروبا والانفجار بعد الحصار
- العلم العربى كان هاديهم ، وعلى أثر العرب ساروا

كتابة التاريخ فى العصر الحديث تأخذ صورة معركة قاسية عنيفة تشنها علينا ، وعلى الحقيقة التاريخية أوروبا منذ عهد بعيد . لكنها لم تتصل بنا الا من يوم ان رحنا نسحب انفسنا من ظلال الغفوة التى اعترتنا بعد طول جهد لقيناه فى حروبها قرونا متعاقبة بدات من عهد الاسكندر واتصلت فى الحروب الاسلامية الاولى ، ثم فى الحروب الصليبية ، ثم تمت عليها بالهزيمة المطلقة فى مواجهتها الاسلام يقوده الاتراك فاكثسحوا قواها حتى قلب أوروبا نفسها ، وسدوا عليها طريق التنفس أو التسرب من الشرق وراحت أوروبا تغلى بالجريمة والدماء الجارية فوق أرضها حتى كادت تفرقها وتبتلعها لولا أن قبيض لها الاتصال بفضل علم الشرق العربى وبكتبه ومعارفه عن العالم القديم والجديد ، بما فتح أمامها متنفسا جديدا من جانب الغرب فانطلقوا عبره الى المحيط الاطلسى يركبونه جنوبا أولا ، وغربا ثانيا ، فيدورون حول افريقيا ، ويعبرون الاطلسى الى ما عرف عندهم بالعالم الجديد ، وما كان جديدا الا عليهم ، فقد كان العرب من قبل ذلك بدهور قد وثبوا اليه ، واستقروا به ، وراحوا يبنون به على ديدنهم الحضاري ، ومثلهم التاريخى ، حضارة اشتهقت أصولها من حضارتهم المعروفة لهم فى المشرق ، وفى كل المواطن التى نزلوها واستقرت بها اقدامهم واستقرأ فى هذا الكتاب

سيرة هذه الحضارة ، ومثلها البانى الذي اعتبره اصحابها على مدار تاريخهم الطويل العريق ، رسالة ثابتة ، وفرضوا على نفوسهم النهوض بها فى كل مكان وفى كل زمان .

كما كان العرب من قبل ذلك بدهور قد داروا حول افريقية بدءا من البحر الاحمر فالمحيط الهندي الغربى فالاطلسى ، صعودا الى الشمال ، حتى عادوا الى البحر الابيض المتوسط مارين ببوغاز الصخرة المعروف اليوم بجبل طارق ، ثم الى الميناء المصري القديم المعروف اليوم بالاسكندرية . كان ذلك فى عهد نيخاو الفرعون المصري . وقد ذكر المصريون ذلك لهيرودوتس اليونانى ، ونقله الى الناس فيما دعى « بتواريخه » ، ثم شكك فى صحته جهلا ، واستهوا راجعين الى انقباض الفهم اليونانى لسعة العالم ، هذا مع ان الخبر نفسه يحمل فى مضمونه الدليل القاطع الحاسم على صحته : وذلك قائم فى اخباره بالاتصال بين البحار المحيطة بافريقية ، مسلما بعضها الى بعض حتى يمكن للسفن الخارجة من مصر السير منها من البحر الاحمر والانتهاء اليها من البحر المتوسط ، فمثل هذه الرحلة لا تسعف بها النبؤة ، ولا تعتمد على الخيال ، وانما تقوم على التجريب والملاحظة .

ومن قبل ذلك قام بها الفينيقيون جنوبا من الاطلسى دائرين كذلك بافريقية وهذه المعارف كانت لا تزال باقية فى اذهان الاجيال العربية الاسلامية وفى كتبهم منقولة عن قديمهم . وعرفها عنهم اهل جنوة والبندقية .

ومن هاتين المدينتين خرج الذين قادوا سفن اسبانيا عبر الاطلسى ، وكان الذين اطمأنوا الى اخبارهم ملوك الاسبان فى الاندلس حيث كانت المعارف العربية . وبذلك استدارت أوروبا حول الجناح العربى الغربى ومضت تسلا فى عهد كان فيه المشرق العربى مشغولا عن هذا الطريق ، وكان عرب المغرب من الطاقة بحيث يقدرّون على حماية اوطانهم فحسب .

فكان بلوغهم عن هذا الطريق الآمن الى اراضى آسيا العذراء التى كانت تحتوى بظهور المسلمين فى المشرق ، وانفجارهم على ارض العالم

الجديد بثرواتها الهائلة هما مصدرا القوة اللذان حملهما الى مكانتها التى احتلتها فى العالم الحديث .

ثم كانت نهضتهم كلها قائمة على اسس ثابتة من العلم العربى والتجريب العربى ، بل ان ملابسهم وهندسة دورهم ومعابدهم ، قد اخذوها كلها عن العرب . فنحن علمناهم الحياة ، وفتحنا أعينهم على نورها . وسنأتى الى فصول فى هذا السبيل تضع التاريخ الحقيقى للحضارة الانسانية تحت ضوء النهار بعد أن اثاروا حوله الغبار حتى كاد يحيل الدنيا ظلاما كثيفا .

آلة التدمير الفكرية :

وقد كانت هذه التجربة التاريخية ، وكان الاحساس الاوروبى بالتنفس بعد الاختناق ، وبالنجاة بعد مظنة الهلاك دافعا اضافيا الى تثبيت أوروبا بما استقطته اليها الظروف السانحة فراحت تعض عليه بالناجذ والناجب ، وتتفنن فى الحفاظ عليه بكل ما يتيح التفكير لها من وسيلة ومن أداة ، مهما خسئت هذه الوسيلة وشذت هذه الآلة . لم تضع الاخلاق فى ميزانها ، ولا الحقيقة فى اعتبارها ، ولا الضمير وراء العمل الدائب فى تثبيت اقدامها حيث نزلت : بالدم والنار وبافساد الاخلاق وبتهديم النفوس والتاريخ ، وبانكار الماضى ومسحه ، وبتسميم عقول المغلوبين ، وبانتحال الماضى الحضارى لاجناس ادعت انها منها ، وهى ليست منها فى كثير ولا قليل . وكل ذلك ليقطعوا بين العرب وماضيهم ، ويصبحوهم شجرة من غير أصل فتموت ليقوا هم حيث بلغوا . ومن الغريب أن الكثيرين منا خدعوا بهذا الهراء . وأصل الانخداع أنهم خرجوا علينا من مكن خلف دروع من دعوى العلم والبحث ، وكانت اجيالنا لا تزال تهيم فى دغش الفجر من نعاس اهتبلناه بعد طول الجهاد ، من خلف الاتراك يوم تولوا عنا حماية الاسلام .

مطية خادعة :

وكانت طريقتهم تخالف الطريقة التى بقيت عندنا فى فترة التخلف من طرق العمل العلمى الذى شق آباؤنا مهايجه ومسالكه ، فلم يبق لنا منها الا ما رسب فى الازهر مائلا فى كتب الحواشى والمتون ، فطرنا بالاناء فرحا وتلقنا السم الذى يفعمه خالطين بين الوعاء وما فى الوعاء . فقدموا لنا بذلك ما شاءوه ، وصوروا لنا الامور على ما حلا لهم ، واطلقوا بيننا صنائعهم يدعون لهم ، ويرفعون من شأن علمهم ، ويتظاهرون فى نشر سمومهم بأنهم هم المبتكرون لما ينهونه الينا عن ساداتهم وصانعيهم ، وهم ليسوا اكثر من كلاب الصيد التى تخدم من أطعمها وضراها ، ودربها على العمل لخدمته .

وبذلك مكناهم من تاريخنا ، ومن تفكيرنا ، وعاشت من بيننا طائفة تتظاهر بالعلم الحديث والمنهج الاوروبى المبتكر ، وما هى الا ابواق تخدم الاستعمار الفكرى ، وتهدم الماضى القومى بأكثر مما كان محترمو السياسة المصنوعون يخدمون الاستعمار السياسى والعسكرى الهادم لمقومات النهضة القومية .

ذلك ان اضرارهم بالتاريخ ، وتدميرهم النفوس لم يكن من السفور المباشر بحيث يقع موقع الاضرار السياسى من المساس بعيش الافراد ، وبمجد الجماعات الذى يواجه الناس مباشرة على حين لا يواجه الخطر المعنوي حاضر الناس بقدر مواجهته مستقبلا الذى لا يزال مغيبا عنها فى تلك المرحلة .

فمضوا فى تدميرهم غير مشعور بهم ، بل ان منا من راح يصفق لهم ، ويرفع الصوت بالدفاع عنهم باسم حماية « حرية الفكر » و « حرية الفكر » لايعطاها العدو حتى يتمكن بها من عنق الولى الا بأيدي البلهاء والمخدوعين والاغرار ممن لا يكادون يرون ما دون اطراف انوفهم ، وممن يستمرئون القول ويفربهم تنسيقه وتدبيجه قبل حقيقته ، ولو لووا به

عنق الحقيقة ، وقتلوا به التاريخ ، وممن يرتزقون بالقول المستعار فى سوق بيع الورق الرخيص ، وهؤلاء لا يلتون بالا الى مصدر المال من حيث عن ، وفاس .

لم تكن أوروبا تزيد على هذا القدر من الاستعداد ولا العطاء يوم دخلت سوق العمل الفكري تشد به ظهر عملها السياسى وعملها العسكري . فكان العمل الفكري هو الشطر النفسى فى حربها المعلنة على العرب يقوم الى جانب العاملين السياسى والعسكري ، ولما فل الاخيران ظل الثالث عاملا يحمله ذوو العاهات الفكرية منا ، دى خشبية تحركها بالحبال من خلف الستار ايدي اصحاب المصلحة فيها .

ولا ترمنى بتهمة التعصب فسترى حين تمضى فى هذا الكتاب انعدام القواعد التى بنى عليها الاوروبيون دعاواهم ، وزيفوا بها ما قدموه تحت اسم العلم والتاريخ والبحث والنقد الجديدين ، وسترى من اين التقطوا اصول تقدمهم المادي الحالى جزءا جزءا ، واين كانوا قبل ان يأخذوا هذه القواعد والمرحلة الحضارية التى كانوا يعيشونها يوم التقينا بهم فى القديم أيام اليونان ، وفى الحديث عندما تقدمت أوروبا الحديثة الى العمل ملتفة بجناحنا الايسر تسلا عن طريق المحيط الاطلسى كما اشرت بعد أن سدت عليها الطريق الى المشرق فراحت تختنق ويأكل بعضها بعضا .

أوروبى يتحدث :

وسأترك فى هذه المرحلة من هذا الكتاب أوروبا يتحدث عن شعوب أوروبا اذ ذاك لكى ترتفع بشهادته عن كفى شبهة التعصب لو أنسى قلت بعض ما قاله فى جماعته .

والمحدث هو الاستاذ « جون وليام دريبر » فى كتابه « تاريخ النشوء الفكري لأوروبا » . وقد كان « دريبر » استاذاً فى جامعة نيويورك ،

وله غير هذا الكتاب كتب منها « الصراع بين الدين والعلم » .

وكتابه الذي انقل عنه اندر من الكبريت الاحمر في الزمان القديم ، لا تلقاه الا في مكاتب فطاحلهم واصحاب الجراة فيهم ، ممن لا يؤخذون في اوربيتهم بشبهة ولكنهم من قوة القلوب ومن ثبات الجنان بحيث يواجهون الحقائق حتى يصيبوا فهمنا ولا يخطئوا بذلك تحقيق الصورة التي يجب ان يحصلوها عن المعسكر الذي سخرتهم ظروف نشأتهم وصناعتهم لحربه . وقد طاردت الكنيسة الكتاب حتى كادت وسائلها تبتلعه مع كثرة ما طبع منه . ولذلك قل بأيدي الناس .

يقول « دريبر » في الفصل الثاني من المجلد الثاني من كتابه :

WILLIAM DRAPER,

A History of the Intellectual Development of Europe - The York Library,
1905 London

اشعة الصبح العربى :

« كان الضغط على النظام الايطالى (يقصد الكنيسة) ماضيا في طريقه منذ زمان منبعثا من الغرب . وكان راجعا الى حضور العرب فى اسبانيا . فمن الضروري اذن ان نبين ظروف غزوهم وفتحهم لتلك البلاد ، وان نوازن بين حالتهم الاجتماعية والفكرية ، وبين حالة معاصريهم من اهل البلاد المسيحية .

حالة أوروبا :

فمن بربرية اهل اوربا الوطنيين الذين لا يمكن القول بانهم ظهروا برؤوسهم من تحت سطح الحالة الوحشية ، قذرين في اشخاصهم ، مظلمين في عقولهم ، يقطنون الاكواخ التي كان الدليل على غنى صاحبها ان تكون ارضها مفروشة بالحلفاء ، وحيطانها مغطاة بالحصير المصنوع من القش ، طعامهم التعس الفول ، والحمص الجبلى ، وجذور النباتات ، وحتى لحاء

الاشجار يرتدون ثيابا من الجلد غير المدبوغ ، وفي أحسن الاحوال من المدبوغ — الذي يعيش طويلا ولكنه لا يؤدي الى النظافة — في حالة كانت الابهة الملكية يكتفى ويرضى في اظهارها بأن يتألف الموكب الملكى من عربية يجرها زوجان مقرونان من الثيران على الاقل ، يحثها على السير عبيد يجرون الى جانبها قد لفت سيقانهم حزم من القش ، من أناس يؤمنون اعمق الايمان بأشباح معجزات الاضرحة ، ومخلفات أصحابها التى ييرا منها العقل ، من رجال الكنيسة المتعطشين الى السلطان ، من هذه كلها يجد الانسان السعادة فى ان يولى وجهه شطر الركن الجنوبى الغربى من القارة ، حيث كان مقدرا أن يتفجر النور تحت دلالات بشائر أخرى . فقد كان الهلال فى الغرب فى طريقته الى أن يتجلى بدرا تاما على أوروبا .

(ص 27 — 28) .

فتح اسبانيا — الانقسام العربى اوقف فتح اوربوا وليس شارل مارتل

بعد هذا يمضى دربير الى تلخيص فتح العرب اسبانيا ، واشرافهم على فتح فرنسا لولا ما كان من تنكيل موسى بن نصير بطارق بن زياد ، واستدعاء الخليفة الوليد لموسى وسجنه اياه عقابا له على ما ركب فى حق النتائج الاول . ويقول : ان هذا العمل العادل قطع على موسى تخطيطه الرامى لقطع أوروبا الى القسطنطينية لاعلاء كلمة الله .

ويقول : ان الانقسامات بين العرب فى اسبانيا نفسها ثم الصراع الدفين بين الامويين والعباسيين على الخلافة — وهو الصراع الذى لم يلبث أن انفجر فعوق كل شىء — هو السبب الحقيقى فى توقف الفتح العربى لأوروبا ، وليس سيوف شارل مارتل وجماعته ، ويسخر بما قيل عن ضخامة عدد قتلى المسلمين فى واقعة بلاط الشهداء .

ثم يمضى بعد ذلك الى حديث عن الحضارة العربية فى الاندلس مبينا جمال قصور الخلفاء الامويين وبذخها ، وروعيتها وما وفروا لها من أسباب النعمة ، وفنون الترويح التى أحالت الحياة فيها الى سعادة

فردوسية ، على حين كانت « مساكن حكام المانيا ، وفرنسا ، وانجلترا لا تكاد تفضل الاسطبلات — فهي بدون مداخن ولا نوافذ ، وبسقفها فتحة يخرج منها الدخان على حال أخصاص بعض الهنود » . (ج 2 ص 31) .

النور يبدد الظلام :

بعد ذلك ينتقل الى الحديث عن بعض ما منح العرب لاوروبا من اللون الحياة حتى عرفوهم معنى العيش ، وما منحوا العلم من تقدم حمل أوروبا الى ما تستمتع به اليوم ، وما تفخر بأنها بنته ، وما بنت شيئا ولكنها نمت بحكم الاتصال والتدافع التسلسلى وبدفع من عامل الزمن ، ما أخذته .

في العلم والفن :

فيشير الى سريان الجمال النسائي العربى من اسبانيا الى جنوب فرنسا ومعه الغزل والغناء والرقص والماندولين (ص 35) ، واللى وفود الاوروبيين على الجامعات الاندلسية لينهلوا من ينابيع العلم والمعرفة وليتذوقوا الجمال ، ويقدم اهم امثله لذلك « جيربيرت » الذي عبر من جامعة « قرطبة » (الكافرة) الى كرسى البابوية فى رومة باسم « سيلفيستر الثانى » . (ص 36) .

في الشعر :

وينوه بفخر العرب بلغتهم ، « وهو الفخر الذى لا يلامون عليه » . (ص 36 — 37) ويقول : ان شعرهم هو الذى أعطى أوروبا شعراء التروبادور ، والطوائين المتغنين بالشعر (ص 34) ، وكانت المغامرات الادبية والفلسفية والعسكرية لا تقف عن عبور البيريئيز ، ومن هذا وجد الترف ، والذوق ، والفروسية ، وآداب المجتمع الرائقة طريقها من غرناطة وقرطبة الى بروفانس ولانجدوك » . (ص 35) .

« وكانت صفوة المجتمع القرطبي شديدة الكبرياء بأدبها . فسرت
عدوى بهيجة من العربيات المشاركات الى اخواتهن من وراء الجبال ،
فامتلاً جنوب فرنسا بسحر النساء وفتنتهن ، وبالرقص على رنات العود
والماندولين . (ص 35) .

(اقرأ عن الاصل العربى الحجازي الذي كان هذا الجمال الاندلسي
انعكاسا عربيا له فصلا عن « الموسيقى فى الحجاز » فى كتاب « تاريخ
الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجري ») .

« وكان العرب هم خالقى القافية فى الشعر ومدخليها على اشعار
غيرهم . (ص 37) ومن الشعر العربى المقفى ، « وهو اهم ما يتعلق
بنا ، اذ انه من الشعر البروفانسى — وهو ابن هذه المجهودات العربية —
برز الادب الاوروبى . ونسأت اخيرا به فى الادب الاوروبى الموشحة ذات
الاربعة عشر بيتا ، والقصيدة الرومانسية مطردتا الشعر الكئيب الذى
كان ينتجه آباء الكنيسة المزعجون الجهلة » . (ص 38) .

لو طاوعت نفسى لترجمت لك كل اقوال هذا الرجل العجيب ، وانما
اخترت منه بعضه لان المجال لا يعيننى على تقديمه كله . ومن اجل
هذا تركته الا ما اعتبرته جوهريا ذكره فى هذا الفصل .

فى التاريخ :

بعد هذا يتحدث عن التاريخ فيقول : « انه اذا كان الخيال ثميناً
لدى عرب الاندلس فان التاريخ لم يكن اقل قيمة . ولقد كان لكل خليفة
مؤرخه . وانك لا تكاد تغفل عن غرائز العربى تطل عليك دائما ، فلم يكن
المؤرخ يكتب عن الخلفاء فحسب ولكنه كان يكتب كذلك عن مشاهير الخيل
والابل . ونما « علم الاحصاء » مقترنا بالتاريخ ولعل الذى جعل دراسته
ضرورية وفرضها على العسكريين العرب حاجتهم الى تقدير الجزية
المفروضة على من لم يسلم من المغلوبين ، ثم اتصلت دراسته بما فيه

وتذوقا له . ولا شك في أن مثل هذه الضرورة ، النابعة من وضعهم التاريخي الذي كانوا فيه ، هي التي طبعت علومهم بطابعها العملي البارز . فلقد كان العدد الكبير من علمائهم مسافرين للعمل أو رحالين ، فهم في حركة دائبة لنشر المعرفة أو لتحصيلها ، جواز سفرهم علمهم ، وهو وحده الجواز الكافي لتقديمهم الى بلاط أي أمير في افريقية أو في آسيا . فصاروا بذلك على اتصال دائم برجال الاعمال ، وبالنابهيين من العسكريين ورجال الدولة ، حتى غدوا مشبعين بروحهم العملية ، ومن هنا برزت سيرتهم الرومانتيكية الفريدة التي يعرضها علينا مترجموهم ، فاذا هي تتقلب بين النجاح الرخي والموت العنيف » .

نموذج كتيب للتأثير الأوروبي : طه حسين

(من التناقضات الصارخة في قصة التاريخ العربي بين من اهل نفسه للقول فيه وبين من لم يحصل شيئا من وسائله ولكنه اقتحم بابه اقتحاما من غير تهيؤ أو استعداد ، ما هو قائم أمامي من التفاوت الواسع جدا بين رجل غير عربي مثل « دريبر » وبين رجل نشأ في العرب وقذف بنفسه على تاريخهم مثل « طه حسين » . الاول يقول استنتاجا مما قرأ وفهم ووعى ، والثاني يسوق القول اعتباطا ، ويلقى به جزاء في غير احتياط ، وفي غير تراجع الى ضمير يحتكم المؤرخ الحي العف اليه قبل أن يقضى في المسألة التاريخية الواحدة قضاءه ، ويصدر حكمه .

دريبر هنا لم يرجع في حكمه الى مراجع كان من المستحيل أن يرجع اليها طه حسين . فالرجل في قياساته واستدلالاته يرتد الى مفاهيم مشتركة ، والى مراجع قريبة قائمة بين يدي كل من قرأ عن العرب وعن تاريخهم . مفاهيم تستفاد من أقرب وأشهر ما هو معروف في حياة الفتح الاسلامي ، وتستفاد مما يترسب في قاع وعى التاريخي العامي فضلا عن القاريء الخاص ، عن الحياة العربية .

فدريبر يرجع الى واقع قائم فى حياة الدولة العربية لا شك فيه ، ولامرأ : وهو تقدم الحسبة عند العرب معتمدة على الحساب بمعدناه المعروف الشائع ، وعلى الجبر بطفرته الهائلة الى طى الاعداد الضخمة تحت الرمز المفرد ، للسير بالعمليات الحسابية الطويلة المعقدة فى ظل الاختزال ، والانتهاى فيها الى النتيجة المطلوبة بأقل عنف . وهى أمور كلها لم تأت طفرة بالطبع ولكنها درجت بمبتكرها الحاجة الى توفية انتظام العمل الكبير فى الدولة . وكلها متطلبات تبدأ من أول مراحل تكونها بعد استنباطها على وجه الارض وامتدادها على الزمان . تنمو من غير شك ولكنها لا تنعدم أبدا . فهى موجودة منذ انبثاق التكوين الاجتماعى الاول لكل مجموعة انسانية تتساند حاجاتها وتتداخل حتى تهيم لنفسها أسباب العيش . وهذه بديهية من بديهيات « علم الاجتماع » الذى ضم « فصوله المتفرقة فى كتب العلماء العرب ابن خلدون ، وعنه أخذه الاوروبيون ، والذي حصل « طه حسين » على دكتوراه « الجامعة » من باريس فى موضوع عليه . فالامر فيه قريب منه ، والتعريف بما حصله « دريبر » موجود فيه ، بل انه أولية من أولياته . و « دريبر » يعرف أن العرب هم الذين أعطوا العالم والفكر الانسانى « الصفر » ، أساسا وقاعدة لكل تقدم انسانى فى حقل العلم النظرى والتجربى ، كما يعرف أن العرب هم الذين أعطوا أوروبا « الارقام » التى صارت تحسب بها كل حاسبة بنت عليها تقدمها المادى الحاضر ، فضلا عن تمام التكون الحسابى والجبرى العربيين اللذين هما اثنان ما أعطى الانسان للانسان فى طريق التجربة والتقدم التقنى . ويعرف كذلك أن التجارب العربية وما تمخضت عنه من نتائج مجسدة باقية فى الكيمياء والعلوم البصرية والطبيعية وفى الطب العملى والصيدلة وفى الزراعة ، وفى غير هذه كلها هو الارضية الحقيقية والاساس ونصف البناء الذى أقام عليه التجريب الاوروبى وجوده الآن . ونحن لا نطلب الى طه حسين أن يحقق لنفسه قدر هذا الذى حققه « دريبر » الاستاذ الجامعى الأمريكى فى مستهل القرن العشرين ، وأواخر القرن التاسع عشر ، فذلك كان أبعد من مطال القوى والكفايات

المهياة للرجل ، ولكننا كنا نرجو أن يذكر تلك الاوليات من « علم الاجتماع » الذي يدعى انه « كتب » فيه رسالة خاصة حصل بها على « الدكتوراه » — وان كانت « جامعية » — من باريس . واقول : « كتب » وانا ادري دلالتها حق الدراية .

مستوى الكفاية يقع دون مستوى المهمة :

لكن الرجل لم يذكر للأسف هذا ، ولست ادري ان كان هذا لقصر ذاكرته ، او لنقص في قدرته على استيعاب جوانب القضية الواحدة ، واستحضار أطرافها مجتمعة تحت رائيهِ الذهني . وكلاهما لا يؤهلان الرجل للدخول على البحث العلمي ، ونقص القدرتين داعية الى التشكك في صحة عقول من يقرأ للرجل فيقبل ما يقول وهو لا يرى أن صاحبه وهاديه والآخذ بيده للدخول على التاريخ ، لا يرى طريقته هو .

وليس للحكم على الرجل الذي ضل كل هذا الضلال في ميدان البحث حتى فقد هذه الاوليات من تكتات الحكم وأسناده الا هذا الذي قلته ، وانه لا عذر له أن نقوله فيه ، لان البديل له لا ينصفه من التاريخ بقدر ما قد يساعد هذا على انصافه .

ذلك انا لو افترضنا في الرجل القدرة على تذكر هذا عند خروجه الى الاحكام التي قدمها في كتابه « الشيخان » ، ورفض فيها احصاءات القتلى والجرحى من الروم أو الفرس ، واحصاءات العرب الجيوش العاملة في المعسكرين المتقاتلين ، واحتكامه في هذا التزييف الى « نقص وجود » احصاء دقيق ، وحين لم يكن للناس علم بمناهج البحث والاستقصاء وتحقيق احداث التاريخ « (الشيخان ص 8) لقلنا : انه غير سليم النية وهو ما لا أريده .

وهذا التداري وراء مناهج البحث والاستقصاء حيلة لا تكشف عن براعة في الاحتيال ولا قدرة عليه .

فالامر لم يكن فى حاجة الى هذا العناء كله ، بل ليس فى حاجة الى بعض هذا لانه لا يتصل الا بالقدر الاولى جدا من معرفة الحسبة التى كان يعرفها كل عربى بالممارسة فى تجارته ، والتجارة « الخارجية » واقلها فى وضوح كاشف ، كانت وسيلة العيش الاولى عند العرب فى جاهليتهم الطويلة ، وعمادها القوافل الجبارة التى كانت تحمل الى افريقية واوروبا حاجاتها من التوابل والبخور والتمر والحريز والجلود القرظية وشفائف اليمن الحريزية التى لم يكن اشهر منها فى العالم القديم . والارجوان الذى كان ملوك الروم يطلبونه منهم بأعلى ثمن ، لا يبخلون فى الحصول عليه بشئ . وفى مثل هذه القوافل كانت تحمل اموال القادرين عليها امنائهم يؤدون عنها الحساب لاوليائها ، وعلى القافلة كلها رئيس مسؤول عن كل ما تحمله القافلة . ولم يقتل احد ان التجارة يمكن ان تمضى بغير حسبة الا ممخرق او ابله .

واما ان القيادات كانت تعرف الخارجين معها بالاسم وبالشخص والتنظيم العسكري فيها كان على اساس الوحدات القبلية — فأمر يعرفه اقل الناس اضطلاعا بالعمل فى الحقل العربى . وقسمة الغنائم تأتى بعد الموقعة ولا مجال فيها لاسقاط محارب او جواده فى حالة الفارس ، ولذا فان العدد مكفول الدقة ، والنقص يعرف اذا غرق فى نهر او تردى فى هوة جبليّة .

واما اعداد قتلى العدو فالامر فيه أهون وأقرب منالا ، واما معرفة عدد جيوشهم فانى لاجب كيف لم يعرف الرجل الذى ادعى انه غارق فى المعارف اليونانية والرومانية الى الانقذان ، حتى كلف نفسه بـبين المستشرقين اول عودته من اوروبا بتدريس « التاريخ القديم » — وكان يعنى به اليونانى والرومانى — كيف لم يعرف هذا الرجل الاعداد المحدودة للفيلق الرومانى فى الحرب ، وانعزاله التقليدى فى معسكره الخاص به على أرض التهيؤ للمعركة فى منازل به بقرب ساحتها ، ولم يعرف أن اوضاع الفيالق فى منازلها كان كافيا لتحديد اعدادها بأبسط حسبة لمن علا على

شرف يطل على مكان نزولها . وهناك الف طريقة وطريقة للوقوف على اعداد العدو .

عيون المسلمين في حرب فارس :

ولما نزل المسلمون القادسية وراحوا يغيرون على السواد ، لم يكن قائد منهم يتقدم خطوة في امر هام الا قدم امامه عيونه ، وانتظر مقدمهم بأخبار عدوهم . فكان المسلمون على بينة دائمة بحال عدوهم .

ولا اريد أن اعدد الامثلة ، فيكفينى منها مثلان او ثلاثة :

جاء في الطبري (ج 4 ص 92 المطبعة الحسينية) :

« وبعث سعد عيونا الى اهل الحيرة والى بنى صلوبا ليعلموا له خبر اهل فارس ، فرجعوا اليه بالخبر بأن الملك قد ولى رستم . . . الارمنى حربه ، وأمره بالعسكرة . فكتب بذلك الى عمر » .

ولما ولى يزيد جرد رستم قيادة جيشه كان يريد رستم على أن يلتقى العرب في معركة حاسمة يستخدم فيها جيشه كله ، وكان رستم يرى مطاولة العرب ، جيشا صغيرا بجيش مثله ، وان يخادع العرب بالكيده ولكن الملك كان لا يرى رايه فيقول له رستم :

« ان الاناة في الحرب خير من العجلة ، وللاناة اليوم موضع ، وقتال جيش امثل من هزيمة بمرة ، واشد على عدونا . فليج وأبى وخرج حتى ضرب معسكره بساباط ، وجعلت تختلف الى الملك الرسل ليرى موضعا لاعفائه وبعثة غيره ، ويجتمع اليه الناس . وجاء العيون الى سعد بذلك من قبل الحيرة وبنى صلوبا ، وكتب الى عمر بذلك » . (ص 97 من المرجع وعملية استطلاع ثالثة اكثر تفصيلا كان العين فيها طليحة الاسدى .

يروى الطبري :

« فلما دنا رستم ونزل النجف بعث سعد الطلائع وأمرهم أن يصيبوا رجلا

ليسأله عن أهل فارس (الطليعة من الواحد الى العشرة) فأخرج سعد طليحة في خمسة ، وعمرو بن معدى كرب في خمسة . . . » فأما عمرو فعاد هو وجماعته لانهم وجدوا أن رستم قد تقدم عن النجف وقارب جيش سعد فلم يكن بين الجيشين إلا فراسخ . وأما طليحة فقد أبى إلا أن يتم على طريقه وحده بعد أن تركه رفاقه عائدين مع طليعة عمرو ابن معدى كرب لأن طليحة كان يرى أنه إنما أرسل ليتعرف على حالة العدو لا ليعرف أين موقعه . يقول الطبري :

« ومضى طليحة وعارض المياه على الطفوف حتى دخل عسكر رستم ، وبات فيه يجوسه وينظر ويتوسم . فلما أدبر الليل خرج ، وقد أتى أفضل من توسم في ناحية العسكر ، فإذا فرس لم ير له في خيل القوم مثله وفسطاط أبيض لم ير مثله ، فانتضى سيفه فقطع مقود الفرس ثم ضمه الى مقود فرسه ثم حرك فرسه فخرج يعدو به ، ونذر به الناس والرجل فتنادوا وركبوا الصعبة والذلول ، وعجل بعضهم أن يسرج فخرجوا في طلبه فأصبح وقد لحقه فارس من الجند فلما غشيه وبوا له الرمح ليضعه عدل طليحة فرسه فنذر الفارسي بين يديه فكر عليه طليحة فقصم ظهره بالرمح ثم لحق به آخر ففعل مثل ذلك ، ثم لحق به آخر وقد رأى مصرع صاحبيه وهما ابنا عمه فزاداد حنقا فلما لحق بطليحة وبوا له الرمح عدل طليحة فرسه فنذر الفارسي أمامه ، وكر عليه طلحة ودعاه الى الاسار فعرف الفارسي أنه قاتله فاستأسر ، وأمره طليحة أن يركض بين يديه ففعل ، ولحق بهما الناس فراوا فارسي الجند قد قتلوا وقد أسر الثالث ، وقد شارف طليحة عسكر المسلمين فأحجموا عنه ونكصوا ، وأقبل طليحة حتى غشى العسكر وهم على تعبئة فأفزع الناس وجوزوه الى سعد ، فلما انتهى اليه قال : ويحك ما وراءك ؟

قال : دخلت عسكرهم وجلستها منذ الليلة ، وقد أخذت أفضلهم توسما ، وما أدري أصبت أم أخطأت وها هو ذا فاستخبره .

فأقيم الترجمان بين سعد والفارسي . . . »

فقص الفارسي عليه قصة ما كان بينهم وبين طليحة .

« ثم أخبره عن أهل فارس بأن الجند عشرون ومائة ألف ، وأن
الاتباع مثلهم خدام لهم . وأسلم الرجل وسماه سعد مسلما » . (الطبري
ج 4 - ص 102) .

أما كيف كان المسلمون يعدون شهداءهم فيقول الطبري في بيان
ما وقع من هذا القبيل بعد ليلة أرمات من ليالى القادسية . وستنظر
فتجد على الشهداء وعدهم جرحى وقتلى قواما ، وعلى دفنهم أيضا
قواما ، وستجد الصبيان يحفرون القبور لشهداءهم ، والنساء يتسلن
الجرحى ممن به بقية من ذماء عليهن يسعفنه :

« فأصبحوا من اليوم الثالث وهم على مواقفهم ، وأصبحت الاعاجم
على مواقفهم ، وأصبح ما بين الناس كالرجلة الحمراء (يعنى الحرة) ميل
في عرض ما بين الصفين ، وقد قتل من المسلمين الفان من رثيث وميت
ومن المشركين عشرة آلاف من رثيث وميت .

وقال سعد : من شاء غسل الشهداء ومن شاء فليدفنهم بدمائهم .
واقبل المسلمون على قتلاهم فأحرزوه فجعلوهم من وراء ظهورهم .
**واقبل الذين يجمعون القتلى يحملونهم الى المقابر ، ويلفون الرثيث
الى الناس .**

وحاجب بن زيد على الشهداء . وكان النساء والصبيان يحفرون
القبور في اليومين : يوم أغواث ويوم أرمات بعدوتى مشرق . فدفن
الفان وخمسائة من أهل القادسية ، وأهل الايام . ومر حاجب وبعض
أهل الشهادة وولاة الشهداء بأصل نخلة بين القادسية والعذيب ، وليس
بينهما يومئذ نخلة غيرها . فكان الرثيث اذا حملوا فانتهى بهم اليها
واحدهم يعقل سألهم أن يقفوا به تحتها يستروح الى ظلها ، ورجل من
الجرحى يدعى بجيرا يقول وهو مستظل بظلها :

الا يا سلمى يا نخلة بين قادس وبين العذيب لا يجاورك النخل «
(124 - 125) .

لم يكن الامر فوضى في تلك الحرب ، ولم يكن الحماس والحب للخلفاء هو الذي جعل الناس تسرف في عدد قتلى العدو . وانما كان لكل امر عدته ، ولكل عمل من أعمال الحرب القائم عليه .

ولم اقرا في كتب التاريخ التي قراتها اخبار حرب الصق وأعرق واقعية ، وأبعد عن تزييد بمثل ما رأيته في كتب تاريخنا التي تروي اخبار هذه الحروب .

يقول الطبري : « كتب الى السرى عن شعيب عن سيف عن مجالد عن الشعبي قال :

كان اليوم الثالث (من ايام القادسية) يوم حماس . ولم يكن في ايام القادسية مثله ، خرج الناس منه على السواء كلهم على ما اصابه كان صابرا . وكلما بلغ منهم المسلمون بلغ الكافرون من المسلمين مثله ، وكلما بلغ الكافرون من المسلمين بلغ المسلمون من الكافرين مثله » . (الطبري - 4 ص 126) .

والمتعرض لكتابة التاريخ وللفتوى فيه اذا لم يعرف مثل هذه البسائط التي يلم بها طالب الثانويات في المدارس الاوروبية ، والفرنسية من بينها خاصة ، فانه عالية وكل على التاريخ .

والقائد الذي يدخل المعركة ، وهو لا يعرف عدد عدوه وسلاحه وقوته الحقيقية بالقياس الى جنده وعدته ، احمق من غير شك مغامر بأرواح قومه ، ملق بهم في هوة الموت التي لا ينجو مقتحمها ولا بالصدفة . لقد ظن طه حسين أن العرب كانوا اطفالا يتلعبون بعصى القش في حارات القرية ، اذا قيل لهم : اخرجوا خرجوا ، واذا قيل لهم : اهجموا هجموا وانتصروا . وهذا هو منتهى جهل الجاهل بأسس العمل العسكري ، وبالتاريخ والرجل الذي لم يكلف نفسه بقراءة شيء عن حروب الحارث الكندي مع الروم ، في الكتب اليونانية واللاتينية التي كان يزعم بأنه يرجع اليها لتدريس اول مادة تكلف تأديتها في الجامعة القديمة هو أعجب استاذ

عرفته في تاريخ الجامعات ، وأولى به أن يكون الدعى الدخيل على التاريخ وأنه لأولى الناس بأن يضحك الناس من قياساته ومن استدلالاته ، دون حاجة للالتجاء الى مذهب « ديكارت » ، حتى ولو أنهم لم يعرفوا عن مذهب « ديكارت » الا هذا القدر الذي يظهر أن طه حسين لا يعرف غيره مما هو مذكور في كتبه . كل علمه مبنى على الشائعات .

والحارث الكندي وأبناؤه وانتصاراتهم التى افقدت الروم توازنها تمثل دورا من أدوار اللقاءات التجريبية بين العرب والروم في الجاهلية ، وتقرض على العرب المسلمين بحكم ملابسها السابقة للعمل العسكري مع الروم أن يكونوا على رؤيا واضحة بصيرة بعدوهم ، كيفا وكما وطريقة عمل .

وبعد فانه اذ يفترض أن الجندي حين يشتبك في الحرب لا يدري عن المعركة التى يخوضها الا بالقدر الذي يلبسه منها ، يفترض الخطأ المحض زاعما أنه الصواب المحض . لقد كان قواد الجيوش الاسلامية انفسهم يخوضون المعركة مع جنودهم في المواقع ، وقد قتل في موقعة مؤتة ثلاثة من قوادها ، ولم ينج بها الا الرابع ، فهل كان القائد — وهو يحارب حرب الجندي — لا يدري شيئا عما كان يقع لجيشه ؟ واي قائد هذا اذن الا أن يكون مندوب طه حسين للعمل في قيادة المسلمين .

مغامر في العلم :

طه حسين لم يقرأ شيئا الا اتفه ما يقرأ في سبيل ما كان يلتزم القيام به من كتابة التاريخ الاسلامى . ثم أنه كان جريئا مقداما ، اعتاد الوصول الى الشهرة عن ايسر السبل ، وقد جرى على هذا في كل ما كتب . ويكفى أن تعرف أن أكثر من نصف كتبه مجموع من مقالاته الصحفية التى كان يكتبها كل أسبوع ، وأحيانا كل يوم . فهى لا تكلفه الا سحابة من نهار . وكتابه على هامش السيرة — فضلا عن استقاء موضوعه من كتاب الاخوين جيروم وجان تارو : « خيل الله » لم يرجع فيه الى ما وراء

« السيرة النبوية » لابن هشام . ولو كلف الرجل نفسه بقراءة ما جاء عن حروب التحرير الإسلامية في كتاب واحد كالطبري — على ما رأيت من نماذج — لجنبه ذلك كثيرا من الزلل .

وعلى أصحابه أن يقتنعوا بهذا ، فانهم — ان هم أصروا على أنه كان يعرف هذا الذي اتهمه بجهله — وضعوه موضع التهمة ، ووصموه بسوء النية ، وما ذهبت الى هذا .

فدريبر أطلع وقرا وفهم ووعى فقال ، وصدق القول على حين كذب قومه . ودريبر أدرك من أوليات المفاهيم عن الحياة العربية ما يعرفه كل متصل بالتاريخ العربى ، وما توفر معرفته القواعد المنطقية والاستدلالية للخروج الى ما خرج اليه .

ولعل قائلًا يقول : ولكن « دريبر » يتحدث عن الحياة الإسلامية وهذا الاعتراض يسقط اذا هو عرف أن دريبر يقف عند الحياة الإسلامية ، لانها الموضوع الذي ينى بحاجته في الجانب الذي اختاره لبحثه . هذه واحدة .

مدير الحسابات في جلولاء :

والثانية : ان ما رتب عليه دريبر نتائجه يعرف كل مبتل للحياة العربية الجاهلية انه كان موجودا فيها بمثل ما كان موجودا في الاسلام . وصدر الاسلام في التاريخ الحى للامة العربية من حيث القيادات العربية امتداد للعصر الجاهلى ، فهى قد عملت في الجاهلية مقدمات عملها فى الاسلام . ولعله قرا الخبر المشهور عن مقدم زياد بن أبى سفيان على عمر بن الخطاب رضى الله عنه من العراق بحساب « جلولاء » ، وتقديمه لعمر مع وصف لما صنعه المسلمون في حربهم الفرس ، «فقال عمر : هل تستطيع أن تقوم في الناس بمثل الذي كلمتنى به ؟ فقال زياد : والله ما على الارض شخص أهيب في صدري منك ، فكيف لا اقوى على هذا من غيرك ؟

فقام فى الناس بما أصابوا وبما صنعوا ، وبما يستأذنون فيه من
الانسياح فى البلاد .

فقال عمر : هذا الخطيب المصنع .

فقال : ان جندنا اطلقوا بالفعال لساننا ؟

(تاريخ الطبرى : ج 4 ص 182) .

ولعل طه حسين لا يدري ان غنائم « جلواء » بلغت قيمة ثلاثين
مليوناً من الدنانير ، وان خمسمها المحمول الى عمر رضى الله عنه بالمدينة
بلغ ستة ملايين ، وان زيادا صاحب هذا الخمس ليقدم للخليفة عنه وعن
مجموع الغنائم حساباً تفصيلياً يضع كل جزئياته بحيث يرضى الخليفة
العاقل الحازم الامين . فلم تكن مهمته الحسابية بالقدر الذى تقصر فيه عن
اضخم الحسابات التى تجرى اليوم فى أى عمل حكومى . وزياد كان على
الحسابات فى موقعة « جلواء » . ولم يكن بالطبع وبحكم ضخامة العمل ،
ودقة تقديرات ما أخذ من الغنائم ، وحده . فهو رئيس الحسابات ومن تحته
العدد الجمل المتناسب مع عمليات الاحصاء والضبط والتقسيم التى تجرى
فى غنائم الحروب فى ذلك الزمان ، بين جند الجيش الاسلامى وفرسانه ،
بعد عزل نصيب بيت المال .

ولا غرابة فى أن يكون الرجل من معدنه . فزياد هو بن أبى سفيان ،
وأبو سفيان كان رئيس القوافل التجارية التى تبعث بها قریش الى
الشمال صيف كل عام ، فى رحلة الصيف التى اثار اليها القرآن الكريم .
فهو ولى حساباتها بقدر ما هو ولى أمانتها .

لم يكن الامر على ما رأينا من الهوان بحيث ظن الرجل الذى لم
يكلف نفسه قراءة أشهر مراجعه حتى يتلمس طريق السلامة فى مواجهة
موضوع شائك لا تجدى فى معالجته « سياسة » التماس التقية جنة
وترسا لدس عوامل الهدم للتاريخ العربى باسم « الشك والبحث العلمى

وكلها عبارات جوفاء لا ينطق بها الا من لم يكلف نفسه التماس الحقائق الدالة على وجودها في كتب السلف . فليس يعدم الناظر المدمن النظر في كتاباتهم أي نحو من أنحاء المعالجة المنطقية ، موزعة في جوانب شتى منها ، يلجأ إليها علماءهم عندما يدعو النظر الى تحقيق بعض القضايا . وهو هو ما يدعى بالبحث الحديث .

وليس في التفكير الانساني باب استدلال أو قياس لم يستخدموه في معالجاتهم للقضايا « الكلامية » . ولعلنا سنمر ببعض هذه التحقيقات في جوانب من كتابنا هذا عندما تأتي مناسبتها . ولكن هذه العبارات التوهمية للعقول الغافلة هي عدة الداخلين على التاريخ من غير بابيه كما رأيت . وما أحرانا بأن نقول لهم قولة الجاحظ :

« رأيت أن سب الاولياء أشقى لدائك ، وأبلغ في شفاء سقامك ، ورأيت أن ارسال اللسان أحضر لذة ، وأبعد من النصب ومن اطالة الفكرة ومن الاختلاف الى أرباب هذه الصناعة .

ولو كنت فطنت لعجزك ووصلت نقصك بتمام غيرك ، واستكفيت من هو موقوف على كفاية مثلك ، وحبيس على تقويم أشباهك كان ذلك أزين في العاجل وأحق بالمشوبة في الآجل ، وكنت ان أخطأتك الغنيمة لم تخطئك السلامة » .

كان الجاحظ ، وهو يسوق هذه العبارات ، يفكر في رجل قليل الانتفاع بما بين يديه من عمل غيره في علم حمل هو نفسه الى العمل فيه دون أن يعد للامر عذته ، ودون أن يوفر للدخول عليه أسبابه فعاب بجهله غير معيب ، واقتحم بجرأته غير مقتحم . ووجد اللذة والانتشاء في سب فرد وتجريح كاتب ، على أسس من ادعاء عريض للعلم غير الموجود ، فما بالك برجل اقتحم على أمة بتمامها تاريخها ومقدساتها ، وهو لا يملك لهذا من ادواته الا غفلة الاغرار ، متداريا وراء انتحال اسم

« البحث الحديث والتجديد » ؟) .

عود الى دريبر :

بعد هذا يمضى دريبر الى الحديث عن بعض فلاسفة العرب وعلمائهم وما قدموا للعلم وللعالم . وكيف طبقوا علمهم في الكيمياء ، ويشير الى بعض النتائج التى انتفع بها من جاء بعدهم — وأوروبا خاصة فى نهضتها الحاضرة ، وعمل العرب فى الطب والتشريح ، والرياضيات ، وتطبيقات الرياضيات فى الفلك ، وعن تحديد المأمون لحجم الارض ، وقد تحدثت عن هذا فى مكان آخر من هذا الكتاب — وعن تحديد العرب طول السنة بدقة ، وكيف أخذت الكنيسة عنهم هذا وفرضته فى أوروبا ، وعن زيادة الحسن بن الهيثم التدقيق فى الحسابات الفلكية ، وقياس الزمن باستخدام هزات البندول ، وعن استخدام المرقب الانبوبي ، وكيف أعطى العرب الانسان البوصلة ، واخترع العرب المدفع وصناعتهم البارود . ويقول : ان المدفع الذي كانوا يستخدمونه كان مصنوعا من الحديد المطرق . ويقول : انهم اذا كانوا قد أدخلوا على الناس هذا الشر فانهم قد كفروا عنه بتقديمهم البوصلة . ويتحدث عن ترقيتهم فنون الحياة وغير ذلك مما لا سبيل الى تفصيله هنا .

تأمر الاوروبيين على كتمان التاريخ العربى :

ويعقب على هذا الكلام بقوله ، وهو اعتراف اوروبى ذي ضمير يقظ احب ان نتنبه اليه لنعرف ان الذين جاءوا من بعده مثل هونكه وغيرها لم يسبقوا ابناء جلدتهم فى هذا الاعتراف ، وان ما جاء عند هؤلاء انما كان محاولة للاستغفار بعض المحاولة ، وهم اذا كانوا قد أثبتوا بعض ما انكشف من الكثير المكتوم ، وبعد ان رأوا ان الاعين قد تفتحت على افكهم ، فانما صنعوا هذا ليقنع من شاء القناعة به تاركا فى هدوء الادعاءات القائمة عند جذور هذا الاعتراف ، من أن اليونان كانوا أصلا ضحما من الاصول التى أخذ عنها العرب أسس ما بنوا ، فهم رفعوا على ما جاءهم

من غيرهم ، وهذا الغير أوروبى .

وسنأتى فيما بعد الى تحقيق هذه القضية التى امرضت التاريخ
الانسانى كله ، وأظهرت فى قحة كثيرا من وجوهه على غير حقيقتها .

يأتى دريير بعد هذا الى قول حاسم فى تبين موقف جماعته من التاريخ
العربى ، وعن قدر ما أخذوا من الحضارة العربية ، وعن سكوتهم التام
عن الحديث عن هذه فى تواطؤ لابد سائر يوما الى انكشاف وافتضاح
فيقول :

« لا أستطيع الا أن آسى أشد الاسى للسيرة المنتظمة التى جرت
عليها الكتابات الأوروبية فى تواطؤ مدبر حتى تخفى عن العيون المنن
العلمية العربية التى تنوء تحتها أعناقنا » . (ج 2 — 42) .

ويقول (ص 44) :

« كذلك كان خلفاء الغرب (الاندلس) : عظمتهم المشرقة ، نعمتهم
ومعرفتهم ، والى هذا القدر تبلغ ديونهم الملزمة لاعناقنا — ممن ظلت
أوروبا المسيحية ، فى نفاق فريد ، دائما تكتمها . لقد جاوزت صيحة
التكفير الذى رمت به أوروبا العرب عمر الحروب الصليبية » .

ويقول (ص 49) :

« ويقال : ان جيربيرت (الذى صار الى البابوية تحت اسم سليفستر
الثانى) هو الذى أدخل الأرقام العربية فى أوروبا ، بعد أن تعلمها
فى جامعة قرطبة الإسلامية » .

وعبارته « يقال » هنا لا ترد الى القضية الاساسية ، وهى دخول
الأرقام العربية أوروبا ، فهى حقيقة متفق بينهم عليها ، وانما الترجيح
قائم عنده فى شخص من أدخلها : أهو جيربيرت هذا أم سواه ؟

حربهم للتاريخ استمرار صليبي :

ويقول : انسى حزين لهذا الاتجاه المنظم المخطط الذي تواطأت على السير فيه الكتابات الاوربية ، في سعيها جاهدة الى اخفاء ديوننا العلمية للمسلمين . ولا شك عندي في أنها لن تظل مكتومة امد طويلا ، فالجور المبني على الحقد الدينى او الغرور القومى لا يمكن أن يمضى خفيا الى الابد » . (ج 2 — 42) .

هى اذن حرب فكرية يعتبرها دريسر امتدادا نفسيا وعقليا للحروب الصليبية همها ابتلاع تاريخنا . ومثل هذا ، اذا مضى اول امره في ظل الانكار والكتمان للمأخوذ ، فان الحرب وحدة لا تتجزأ ، والاحقاد التى تضطرم على الافئدة نارا ، لابد أن تتجاوز الكتمان الى محو الاصول ، وقتل ادلة الاثبات على الاخذ ، والتعفية على المفاخر التى تضىء من وراء تلك الاخبار وتلوح بها ، والسعى الى تزييف ماض أوروبا يخفف من حدة التناوت القائم على الاخذ الغصب ، والنكران المنظم .

وهذا بالضبط هو ما وقع فلقد قاموا يشوهون ماضينا ، منتحلين الكثير منه ، زاعمين في هذا أنهم يبنون التاريخ والماضى على أسس علمية ، وما تصورت يوما قط أن يهزل هازل باسم العلم بقدر ما هزلت أوروبا بهذا العلم .

تلقى الرجل الضئيل العقل ، التافه التكوين فيما دعاه البحث « العلمى » ، يتصدى لخطر القضايا ويصدر فيها الحكم في قحة تتصاغر أمامها كل قحة . وهو يفعل كل هذا وعواره باد ، وخروم عقله ، وفداحة جهله بأوليات العلوم الراسخة ، وانحراف هواه ، كلها تصرخ في اذنيك وتراها عيناك . لكن الامر عندهم — كما شخصه دريسر في عباراته الماضية — حرب تسود فيها النفوس بظلام الاحقاد : حرب صليبية لا تزال معلقة ، يعيشها قوم بكل ما عندهم من مقاييس الحرب القذرة التى تعرفها أوروبا ، ويشخصها ماكيافيلى آمن تشخيص .

وهم بهذه الروح يدخلون على كتابة تاريخنا . والمنهج السهل اليسير الذي لم يعد سرا هو التشكيك فيما كتبه قداماؤنا عن تاريخنا ، ومحوه كأن لم يكن ، ثم البدء باصطناع صورة مضحكة لهذا التاريخ يخلصونها من نثار ملقاة على الطريق ، لا تتماسك في كيان عضوي ، ولا تنتهي ففى دلالتها الى هام يمكن أن تعقد به القضايا العامة ، أو تخلص منه جزئيات التاريخ الكبير الممتد على الدهور .

وقد عمل المرتقة من أبنائنا ، أو ممن عاشوا بيننا الزمان الطويل من غيرنا ، فاندرجوا فينا ، وفي دمائهم لا يزال يصرخ عداؤهم لنا ، عملت هاتان الطبقتان ، الاولى بكساحها الفكري ، والثانية استجابة لعداء موروث على نشر هذه السموم التي بثها في تاريخنا التبشير الاستشراقى باسم البحث وباسم العلم . وانهم ليعيشون عليها في جامعاتنا ، ييئونها بـيين ناشئتنا ، لا يكادون يجدون بابا للعيش في الجامعات على غيرها .

وانهم ليساند بعضهم بعضا حماية لوجودهم الوظيفى الذي قذفت بهم اليه أسوأ مرحلة تاريخية امتحنت بها مصر ، فأعاشتها في جحيم من العذاب والهزيمة والذل والوصولية .

كتابات الاوروبيين للتاريخ العربى قد تقلبت في أطوار :

1 — الطور الاول طور الاغفال التواطئى للتنبيه على ما أخذوا من العرب وليس هذا في التاريخ الاوسط وحده ، ولكن في التاريخ القديم عند اليونان والرومان — وسنأتى الى ايضاح لهذا . وهذا هو ما أشار اليه دريبر .

2 — طور التهجم القائم على التزييف .

3 — طور الانتحال للشخصيات وللانجاس الشرقية القديمة متسللين من وراء ظاهرة تاريخية عامة : هى اغفال الجنس القديم الدلالة على اسمه ، أو على اسم غيره حيث لا تدعو الضرورات الى النص عليه انسياتا مع الموقف الطبيعى الذي يقنع فيه الكاتب بمعارف مخالطيه مما

يكتب لهم .

ولا أريد الآن التعرض بالتفصيل لهذا فله موضعه من الكتاب .

غير انى اكتفى هنا ببعض الامثلة .

نموذج من عمل المستشرقين فى التاريخ العربى :

المنذر الفسانى والجزية التى كان يدفعها له الروم :

ومن النماذج الفكرية العجيبة الدالة على الانحراف فى تقديم الاخبار ، والالتواء فى تصوير التاريخ وفى تفسيره هذا الخبر يسوقه « بلاشير » عن المنذر الفسانى ، والجزية التى كان يؤديها له ملك الروم .

يقول (ص 60 — 61) :

وفى زمن جويستان الثانى (565 — 578 م) ازداد نفوذ المنذر الفسانى حتى خشى منه أن يثور على الرومان كما فعلت زنوبيا من ثلاثة قرون .

ونسى بلاشير عقله بعد أن أثبت ما أثبتة فاذا به يدور حول نفسه فجأة فيقول :

« فهل كان جويستان مدفوعا فى اضطهاد المنذر بعامل دينى : وهو القضاء على مذهب اليعاقبة الذى كان المنذر يدين به ؟ » .

قال انه خشى ازدياد نفوذ الملك الفسانى ، فكان لابد أن يسعى الى التخلص منه قبل أن يصبح على خطر منه كما أصبح الروم من قبل على خطر من « زنوبيا » . العلة اذن واضحة ، والتصريح بها أوضح ، لكن كيف يقول هذا وفيه الاعتراف بأن الفساسنة كانوا يأمرؤن وينهؤن فى الشام ملوكا مبسوطى اليد حتى يخشاهم هذا « الجوستينيان ؟ غلطة من وجهة نظر الملوك التاريخى . ولكنها حقيقة فكيف يسحبها بعد الاعتراف

بها ؟ يدور حول نفسه فيقول : ان جوستينيان كان يريد القضاء على مذهب اليعاقبة .

فتجد الجد يختلط بالهزل في كتابة التاريخ وتكييفه للهوى . ولكن « بلاشير » رجل مثل « طه حسين » عقله ذو خروم ، فهو لا يستطيع ان يمسك بموضوعه فيقع فيها وقع فيه ظانا انه سيخفف من تصوير وقوع الشام تحت سلطان ملك عربى قبل الاسلام ؟ غير انه لا يلبث ان يعود الى تأكيد ما اراد نفيه بعد اثباته فيقول :

« والصحيح ان الفيلارك المنذر حرم من اعانات الامبراطور على الرغم من الخدمات التى اداها الامراء الفسانيون منذ أكثر من اربعين سنة .

وجرت سنة (570 م) مصالحة لم يصدق فيها الطرفان فلم تدم طويلا حتى قبض على المنذر بعد زمن يسير ونفى الى صقلية سنة (581) . « كيف امكن ان يقبض على المنذر وهو الملك القوي الذي يخشى القيصر خطره ؟ حدث ذلك غدرا كما صنع الفرس مع النعمان الاخير . كانوا يستدعون على عهد فيؤخذون . ثم يقول : « حتى اذا ثار ابنه النعمانلقى مصير ابيه . . . »

ثم يعود بعد هذه الاكاذيب والتكيفات الى مواجهة الحقيقة التى اثر ان ينكرها ففشل يقول : « وان هذه الفوضى التى زادت حرجا التدابير التى اتخذها جوستينيان ليضمن زعامة الدفاع عن سوريا الشمالية هى السبب فى الهزائم التى منيت بها بيزنطة بعد نصف قرن عند الفتح الاسلامى . على ان الساسانيين ما لبثوا ان اقترفوا نفس الخطأ ، فلم يخلص اللخميون كما لم يخلص الفساسنة ففى سنة (402) خلع أحدهم بتهمة العصيان ، كما ان قباذ ملك الفرس خلع المنذر (510 — 554) على الرغم من الخدمات التى اداها لفارس ، ونصب مكانه اميرا من كندة (ثم يلاحظ فى الهامش ان أحدا لم يذكر هذا الا مؤرخو المسلمين) وبلغ تخرج الاحوال اقتصاه زمن ابي قابوس النعمان (580 — 602) الذى قتله كسرى انوشروان ، وعاد هذا الاخير الى طريقة الحكم المباشر ، وضرب

القبائل بعضها ببعض ، وانتهى الامر بثورة بنى بكر فى الفرات الاسفل وانتصارهم على الفرس فى واقعة ذي قار سنة (611) ، ومنذ ذلك الحين سادت الفوضى المحيط العربى ، وعصف به التفكك القبلى كما حدث فى سوريا وفلسطين ، وهنا ايضا وجد الفتح الاسلامى الابواب مفتوحة امامه .

الواقع انى لا أستطيع أن أتصور فكرا منظما يمكن أن يواجهه مشاكله على هذه الحال من الخل والاضطراب والقلق .

1 — جويستان يخاف سطوة المنذر ، ويريد لهذه العلة أن يتخلص منه . وهى علة تجب غيرها فما معنى العودة الى التردد والقول بأن جويستان كان يريد القضاء على المنذر لانه على مذهب اليعاقبة ؟

2 — الروم يقومون بدفع « اعانات » للفساسنة الاقوياء الى حد أن تصبح قوتهم خطرا على سلطان الروم فهل ما يدفعه الضعيف المحتاج للقوى القادر المهرب الجانب يدعى « اعانات » ، أم أن هذا هو ما يدعى فى عرف العلاقات العربية الدولية بالخرج أو الخراج ؟

3 — الخلاف يأخذ فى الدبيب الى علاقات بيزنطة والفساسنة ، وهو خلاف لا يصلحه الامر الذي يمكن أن يصدر من قيصر القسطنطينية الى من يزعم « بلاشير » انه تابع له ، وانما يحتاج اصلاحه الى لقاء بين متكافئين قوة وسلطانا : يحتاج الى « المصالحة » فيتم الصلح الذي لا يملك قيصر سواه . ولكن الصلح لا يتصل ولا يطول بين الملكين . فلصالح من يفسخ الصلح ؟ ومتى يفسخ ؟

وهنا نجد أنفسنا فى مواجهة واقعة لا تدخل فى تناسق مع الوضع المرتسم بين صاحب القسطنطينية وبين صاحب الشام : نجد (بلاشير) ينقلنا فجأة عن كفتى التعادل بين الخصمين الى خلل صارخ يضع النتيجة موضع الغرابة والتناحر مع الماضى الذي رسمه : ذلك أنه يقول لنا : ان الملك قبض على المنذر ونفاه الى صقلية . كيف تمكن الضعيف من الملك القوي المخشى النازل فى دار عزه فقبط عليه ؟ لا أنت تدري ولا بلاشير

لا شيء يفسر هذا الخلل الا ان الرجل دعى - وهو آمن السي لقاء صلح مع قيصر ثم غدر به تماما كما صنع كسرى مع النعمان الخامس . لكن بلاشير يتلغ هذه الحقيقة ، ويقف منها عند النتائج ، ولا اعتبار لعقول الناس . ذلك انه لا يكتب تاريخا فليس للتاريخ معنى ولا وجود عند الاوروبيين الا انه أداة في حرب الاجناس . لكن المحارب جبان لا يستطيع أن يفاورك ولكنه يداورك ، فيعطيك ظهره في فزعه منك ، ويمكنك بذلك من مقتله .

فتجده بعد كل هذه الثعبنات في حمل الخبر الذي يكرهه ينتهى الى ما فهمته أنت منه ابتداء فيقول مرتبا على الماضى اخطر نتائجه ، ولعلك كنت تعرفه مذبداً به : « ان هذه الفوضى هى السبب في الهزائم التى منيت بها بيزنطة بعد نصف قرن على يد الفتح الاسلامى » .

ويأبى عليه « التاريخ » وقد قلت لك من قبل : « ان التاريخ هو القدر » الا ان ينطق ولو كره ، والا ان يستقيم بعد ان تلوى وتثعبن ، ويتدفق بالاعتراف شأن الجانى بعد طول الانتكار فيقول :

« على أن الساسانيين ما لبثوا أن اقتترفوا نفس الخطأ . . . وبلغ تخرج الامر اقتصاه زمن ابى قابوس النعمان الذي قتله كسرى انوشروان . . . وانتهى الامر بثورة بكر . . . وانتصارهم على الفرس في واقعة ذى قار (611) ، ومنذ ذلك الحين سادت الفوضى المحيط العربى ، وعصف به التفكك القبلى كما حدث في سوريا وفلسطين ، وهنا ايضا وجد الفتح الاسلامى الباب مفتوحا » .

اذن فلقد كان العرب في الشرق والشمال هم الردء والدرع الواقى للفرس وللروم جميعا وعندما تزحزح هذا السد سقطت الفرس والروم جميعا .

وبماذا كان الروم والفرس يحتفظون بهذا السد قائما وكيف هدموه بأيديهم ؟

كانوا يؤدون الخرج الى العرب وكان العرب ينظرون الى هذا الخرج باعتباراه قاعدة التحالف بينهم وبين مجاوريههم من العناصر الاجنبية فلما راح الروم والفرس يعبثون بالاتفاق انعمود غضب الفساسنة فصالحهم الروم حتى امنوا لهم ، وفي ظل العهد والاتفاق والامان وثب الروم غادرين فكانت الطامة .

وكذلك صنع الفرس : الغدر الذي لا يعرفه العربى هو مفتاح العقد عند الاريين .

ذلك هو التاريخ ، نطق على لسان المجاهد فى خنقه فاخترق . وذلك هو منهج كتابة التاريخ عندهم ، ومن العجب أن يتصدى لكتابته ضعفاء العقول ، والهوى أشد لعقول الضعفاء هدماء وانسادا .

ولنرجع البصر الى تاريخنا ، وكيف نشأ ، وكيف كتب ، وعلى أي الاسس قام ، لنكون لانفسنا رأيا واضحا نستطيع أن نتكئ عليه عندما ننظر فى بعضه ، عندما نأتى الى الكتابة فيه .

الباب الاول

الفصل الاول

— التاريخ عند العرب ودعائمه وأصوله
في مصر :

— كتابة التاريخ عند العربي ميراث
ضميرى

الشعوب العربية القديمة هى التى ابتكرت الخط ، ولم يبتكره احد قبلهم . وكل شعب اتخذ الخط بعد ذلك اما انه اخذه عن العرب اخذا مباشرا ، واما انه حاكمهم فيه جريا واتباعا لسنة كانوا هم خالقها .

والكتابة قد اقترنت ببواكير جميع ما عثر عليه من بقايا الاطلال العربية ومن النقوش ، لا تجد اثرا مهما تضاعل ، ومهما أغرق فى القدم الا مقترنا بالكتابة ، وليس هذا هو الشأن فيما وجد من آثار الشعوب غير العربية على حدائث وجود هذه الشعوب وطفولتها التاريخية اذا هى قيست بـماضى العرب التاريخى القديم .

والكتابة انما وجدت لتسجيل الاحداث والوقائع ، والابقاء على ما استحق البقاء من اعمال الشعوب . وحرصا على هذا التسجيل هو الذى هداها الى ابتكار الكتابة . ومعنى ذلك ومؤداه ان الكتابة صنو الشعور بالحاجة الى حمل الحاضر الى المستقبل : اي التاريخ .

وقد اتصلت الكتابة فى الآثار العربية منذ وجدت لم تنقطع فى مرحلة

من مراحل هذا التاريخ على عمقه الزمانى والمكانى ، وعلى اتساع دائرة الوجود العربى على ظهر الارض كما سنرى .

ومعنى ذلك ، وبحكم من اعتياده العريق تصبح كتابة التاريخ هى القاعدة التى ترتقى بالميراث الدائم الى الثبوت فى الواقع والتركز فى النفس بما يشبه الغريزة الفاعلة . وهى بهذا اللاحاح والاتصال تستحيل النسي قاعدة حيوية ثابتة ، والى ميراث ضميري .

والكتابة جرت فى المقبرة ، وفى المعبد ، وفى القصر ، وعلى الاثر مسلة وهرما ولوحة تذكارية ، وتغطى بها جدران مدن الموتى .

ومضت فى لفائف من أوراق البردى تدفن مع الميت فى مقبرته ، بل ومع الحيوان المحنط المدفون رمزا وشعارا لاسرة ، او لفكرة .

لا يخلو اثر مصري من كتابة تسجل احداثا عن صاحبه ، او احداثا عامة تتجاوز نطاق الواقع فى مصر الى ما خرج عنها .

شهادة أبى تاريخهم :

وقد ترك لنا هيرودوتس اليونانى — الذى يسميه الاوروبيون عبثا من العبث بأبى التاريخ — تحقيقا لما رآه وهو الذى عاشر كهنة من كهنة مصر وأخذ عنهم ، ولقن منهم — وصفا لمكتبات أوراق البردى التى سجل فيها الكهنة ارسادهم للاحداث الطبيعية التى كانت تقع فى مصر وما حولها خلال ثلاثة آلاف سنة ، حتى لقد خلصوا منها دورات طبيعية للاحداث الفلكية والجوية وللزلازل ولفيضانات النيل يستطيعون على ضوءها توقع الاشباه منها فى الحقب المتناظرة .

والاسكندر المقدونى قد حمل الى اريسطو من العراق ارسادا فلكية مسجلة تغطى حقبة زمنية تصل الى الف سنة وأربعمائة سنة لينتفع بها اريسطو فيما كتبه ، كما حمل اليه كتابا فى الحيوان هو الذى بنى عليه كتابه فى هذا الباب .

أبو التاريخ العربي الأقرب :

وكل هذه الآثار « تاريخ » بكامل معنى الكلمة . ومائيتون الذي كتب أول كتاب تاريخي حقيقى قدم فيه الصورة المتأسكة لتعاقب أسر الحكم الفرعونى على مصر كان كاهنا جمع كتابه من وثائق معبده وقد تشكك فيها الاوروبيون أولا ، جريا على عادتهم فى مواجهة كل تاريخ عربى ، وكذبه منهم من كذبه ، ثم لم تلبث الايام والكشوف المتعاقبة ان القمت افواههم الحجارة ، فعادوا يصححون الرجل الذي جرحوه بالامس .

واذا كانت كتابات الافراد التى كانوا ينقشونها على مقابرهم ، او بودعونها معهم فى توابيتهم تاريخا خاصا بعض الخصوصية — اذ ان من هؤلاء الاشخاص من كانت حياته تتصل بالحياة العامة فله فيها الاثر الذي يصلها بكتابته عن شخصه — ملوكا وانفرادا من كبار موظفى الدولة فان كتابة التاريخ الشامل كانت تتم بأيدي الكهنة ، وتودع فى معابدهم رهن اوراق البردى ، وعلى لفائف الحرير الابيض الذي عرفه عرب شبه الجزيرة باسم « القباطى » ، كما كانت تودع فى خزاناتها كل ثمار معرفتهم ، فى عهد كان العلم فيه وفقا على التلقين فى المعابد للمصطفين الاخيار ممن يؤتمنون عليه .

شهادة صولون ينقلها افلاطون : ومكتبة الاسكندرية المصرية :

وقد قدم الشهادة فى هذا صاحبهم افلاطون نقلا عن صولون فى قصته خبر الاتلانتيدي وان كان الامر من الوضوح ومن التبلور التاريخى بحيث لا يحتاج الى هذه الشهادة .

لبنات بناء مكتبة الاسكندرية :

فمن هذه المكتبات التى ابيحت بعد اقتحام قمييز سرية المعابد المصرية ، ونسف ما فيها ، وامتحانها ، وكهنتها بشر ما تمتحن به — المقدسات ، من هذه المكتبات خرج العلم المصرى الذي بنت به الايدي

والاذهان المصرية مدرسة الاسكندرية المشهورة باليونانية . من هذه المكتبات خرج ما انتهى الى بطليموس من معارف عن جغرافية العالم واقاليمة وتقسيماته وتقاسيمه . ولم يكن ما عند بطليموس علما لدنيا يحصله بطليموس وهو جالس في غرفة مكتبه ، ولا منحة تقدمها الالهة لعابديها ، انما كان محصلة الكشف القديم المتصل على اجيال ، المودع في خزائن المعابد والهيكل التي كانت تملكها الدولة ، بعد ان انتهى الى بطليموس حكمها ، وبعد ان اصبح هذا النبع الغدق الثرار حلا لمن استطاع .

الفصل الثاني

- مدرسة الاسكندرية المصرية
- العلم المصرى أصل تبدل حالة الفكر
- الانسانى
- ولم تكن النقلة مفاجئة ولا ارتجالية :

لم يقع التبدل التام لحالة العلم الانسانى ، ولم يجد الانتقال من التأملات الفلسفية المحضة الى الدراسات العلمية الجزئية اولا — عند أريسطو الذي يمثل حلقة الانتقال — الا بعد ان انفجرت اجواف المعابد المصرية عما فيها على يد قهيز البربري ، فاتصل أريسطو بما لم يتصل به أسلافه من العلم المكنون عن طريق تبدد ما كان بالمعابد المصرية وانتهاء الكثير منه الى أيدي تجار الكتب الذين وجدوا في القديم بقدر وجودهم فى الحديث ، وبعد ان وصلته بعثة الاسكندر العسكرية مباشرة بالكثير من هذه المراجع مما بقيت الاشارة الى بعضه ، وكيف بما غاب ؟ وبقي من آثار ما اخذ أريسطو وظن انه له ابتداء « منطق الشرقيين » الذي كان ابن سيناء يرجع اليه في تصحيح منطق أريسطو .

ومدرسة الاسكندرية الموسومة « باليونانية » مدرسة جديدة تمام

الجدة على تقاليد المدارس والاكاديمية اليونانية ، بكل مقومات تكوين هذه المدرسة ، وبأفاتها الرحبة ، وبما حوت من مؤسسات لم يعرف اليونان من قبل ذلك شيئا يشبهها أو يناظرها ، أو يشير الى ما يشبه النذير بشيء منها .

هو تنظيم كلى أثمره عقل رحب شمولى النظرة يشبه العقل السذى انشأ الهرم فأحاط فى هندسته ، وفى قياساته ، وفى مرتميات مغزاه ودلالته ، وفى تحقيقه ذلك التحقيق المعجز ، بكل ما يمكن أن يمتد اليه النظر الانسانى .

ليس هذا التنظيم الجامع الهائل بما امتد اليه وشمله من المؤسسات والمختبرات الدراسية ، وحقول التجربة العلمية للمواد وللحيوان ، وأدوات الرصد الفلكية ، وأدوات الهندسة التحقيقية ، وليس خلق نظام التفرغ العلمى الذى تمده الدولة الا صدى للوضع المتكامل لمعيشة الكهنة العلماء فى معابدهم عاملين تدهم الدولة بمصادر العيش حتى يفرغوا كل لها هىء له من اسباب توصل الى تحقيق النتائج الخطيرة ، وتجميع المعارف التى كانت تبنى على قواعد تلك المبانى الجبارة ، وتتقدم بها تلك الصناعات التى تكشف عنها الآثار المصرية الباقية ابتداء من بناء الهرم حتى التحنيط وتركيب الدواء والمقعد المزخرف الوثير وقناعات الذهب الرقائق تكسو الجسد حتى لتترجم لك عنه فى تابوته حيا ناطقا .

هذا التنظيم الجبار لجامعة الاسكندرية فى عهد البطالسة انما نبت من الارض التى وجدت عليها أصوله . وكون اللغة اليونانية لغة الحاكم قد اتخذت اداة للتعبير عن ثمار تلك الحركة العلمية ليس بالذى يبذل من الحقيقة التاريخية الناهضة من وراء تلك الظاهرة العابرة المألوفة فى بعض الاطوار التاريخية .

ولعل اقرب ما يعكس صورتها هو ابراز بعض ادباء الجزائر العرب فى العصر الحاضر آثارهم بالفرنسية لغة العنصر الحاكم . وأمريكا

الجنوبية كلها ومعها المكسيك تعبر بالاسبانية والبرازيل بالبرتغالية التي
هى انفراع جانبى عن الاسبانية ، وليس معنى هذا أن الاسبان هم منتجو
آثارها .

واسبانيا نفسها ، وفى دماء من فيها تسعون بالمائة من الدم العربى
تعبر بالاسبانية . أن ظروف طرد بعض اللغات الطارئة الاصلية لاجل
يطول أو يقصر ليست فيصلا فى أصل المتحدثين بها . وسكان الولايات
المتحدة ، وهم من اجناس البشر جميعا يتحدثون الانجليزية ويكتبون بها .

الفصل الثالث

— الفلسفة اليونانية اجنبية فى اليونان :

جاء فى كتاب :

H. Pinard de la boullaye, l'Utude Compare des religions vol. I, P. 8

« فى عهد متأخر راح المصريون يفخرون بأنهم هم الذين قاموا بتعليم
اليونانيين دينهم وفلسفتهم ، وراح اليونان أنفسهم يرفعون أصواتهم ،
دون خجل كاذب بالقول : بأن عظماء رجالهم ، فيثاغورس ، وديموقريطوس ،
وافلاطون قد نهلوا فى المشرق خير تأملاتهم ونظراتهم » .

وهذا النص يفيد أن المصريين واليونان جميعا كانوا يقولون بأن
مصدر الفلسفة التأملية اليونانية هو مصر ، ومصدر الدين اليونانى هو
مصر . أي أن الآخذ والمأخوذ عنه كانا يلتقيان على أرجاع الفكر اليونانى
والدين اليونانى الى المصريين . وهذا التطابق الخبري الذي يقدمه أصحاب
المصلحة بطرفيها هو ائمن ما يطلبه مؤرخ ، وأبعد ما يطمح اليه طالب
حقيقة . لكنه اعتراف أمرضهم فراحوا يشككون فيه ، ثم يبنون على
التشكيك حكما تاريخيا قاطعا بأصالة الفلسفة اليونانية .

هذا والخبر لم يأت غفلا من الاستشهاد بالاسماء : أسماء بعض الذين

أخذوا ، فذكروا منهم فيثاغورس ، وديموقريطس وأفلاطون . وأولهم فيثيقي الدم والمربى والمرعى والنشأة والنشاط . فلقد كانت نشأته وتربيته فى صور من أب فيثيقي ، وكانت أول مدرسة بناها فى صور عاصمة بلاده فينيقية . أما انتقاله الى أوروبا فتد جاء بعد هذه المراحل ونظرية نسب أضلاع المثلث القائم الزاوية المنسوبة اليه قد كشفت فى المشرق العربى : فى العراق مسجلة مبرهنة على لوحة يرجع تاريخها الى النصف الاول من الالف الثانى قبل مولد المسيح . (انظر مجلة سومر العراقية ، المجلد الثامن عشر — سنة 1962 — ص 12 — 14) .

و « الاخوة » الدينية التى الفها على أساس من الايمان بحلول الارواح وتنقلها بين الاجساد ، وما سن لها من أساليب التطهر لترتفع الروح عن العودة الى تقمص جسد ثان ، لا تمت بسبب أى سبب الى المرحلة الاعتقادية التى كان اليونان يعيشونها على عهده ، والتى واصلوا العيش فى ظاهها حتى انتهى تاريخهم بتاتا الى غير رجعة . فهى بعنصرها وذاتها دالة على أن الرجل قد حملها معه من مسقط رأسه ، وهى تجري بتواؤم تام مع النمو الروحى العربى فى البيئة التى خرج منها فيثاغورس .

ونظرية أن « العدد » هو جوهر الموجودات ، وأن النسب بين الاشياء على الاساس العددي تكشف عن جواهرها ليست من اليونان فى كثير أو قليل ، واتصال هذه الفلسفة العددية بنظرية نسب أضلاع المثلث القائم الزاوية المعروفة فى المشرق قبل ذلك بألوف السنين — كما أشرت — تشير بل تفصح عن أصل هذه النظرية .

والتعارض الحاسم بين عقلية الحكم الشعبى اليونانى المبني على أساس من اطلاق يد الكثرة فى القلة وبين فلسفة من تفلسف فى اليونان تؤكد المعنى الذى أشرت اليه من أن عناصر الفلسفة كلها كانت مستوردة ، أجنبية على اليونان الحقيقيين الذين تترجم عنهم كثرتهم . ولذلك طوردت الفلسفة بحكم عام فى اليونان لانها هرطقة أجنبية . والعلاقة الرابطة بين

« نظرية الاعداد » ، ونسب اضلاع المثلث القائم الزاوية من جانب وبين ما دعى بعد ذلك بالهندسة الاقليدسية التى انما كتبها اقليدس باليونانية فى الاسكندرية ، وفى حمى جامعتها ، من جانب آخر ، علاقة الشبيه بالشبيه ، والاخ بأخيه ، وكل من أرخ لفيثاغورس قد نص على هذه الصلة ، على الرغم من الجوبة الزمنية الفاعرة بين البدء فى اليونان والانتهاى والتكامل فى الاسكندرية . هذه الجوبة الزمنية او الهوة التى قضيت فى فلسفة تأملية محضة تكشف عن وثبة فكرية باكرة بالقياس الى الفكر اليونانى اجنبية عن تكوينه لان صاحبها قد حملها معه من بيئته اى من فينيقية التى كانت تشارك الشرق العربى معارفه وتقاسمه علمه . وفتنة تلاميذ فيثاغورس به ورفعهم الى مراتب الالهية عند انصاره ، ونقمه خصومه عليه تكشف عن التناقض القائم فى تكون الوسط الاجتماعى الذى كان يعيش فيه رجل غريب عنه ، كما تكشف عن الاختلاط غير المتجانس بشريا لهذا الوسط .

ومطالب فيثاغورس السياسى الاصلاحى ، وارتقاؤه الى امل فى تحقيق المدينة الفاضلة يكشف عن نظرة اجنبية تتناهى مع نظرية الحكم الذى كانت قد رضيتة الكثرة اليونانية فهى لا تريد به بديلا لانه نابع من جوهرها ممثل لحقيقتها التى كانت لا تزال تعيشها فى قرون خلفية بالقياس الى القرن الذى اراد أن يحملها اليه فيثاغورس العربى الفينيقى . ولهذا كان فيثاغورس ومدرسته طرداء غربتهم فى الوسط الذى كانوا يعيشون فيه .

وسترى فى أكثر من مكان من هذا الكتاب أن اليونان حينما نزلوا هذه المواطن التى استقروا فيها ، وعددها المتأخرون منازل لهم ثابتة ، انما نزلوها على قاعدة من عناصر بشرية وحضارية فينيقية ، فهم ليسوا فيها وحدهم ، وجريان أرجل الافراد والجماعات العربية اليها امتداد طبيعى لسابقتها ، ومد دائم يغذى الدماء المترسبة فيها عن أسلافهم . والزعم أن اليونان هنا كانوا جنسا خالصا زعم لا يؤيده النظر التاريخى

المجتمع . واقرب الادلة عليه منا هو « فيثاغورس » نفسه ، وعلمه .

أما « ديموقريطوس » ، وهو الذي تنسب اليه النظرية القائلة بأن المادة ، كل مادة مؤلفة من جزئيات لا تتجزأ ، ولا يمكن رؤياها ، وان أساس تكوين الكون هو هذه الذرات فنظريته الآن معروفة الاصل ، خرجت من صيدا الفينيقية ، وصاحبها الذي كان يعلمها هناك في مدرسته هو موقويوس الصيداوي الذي قال بها منذ ثلاثة آلاف سنة ، اي قبل ان تطل على الدنيا فكرة يونانية واحدة ، وقبل ان يبشر مبشر بقدوم شخص اسمه ديموقريطوس الذي ولد سنة 460 ق م ، ومات سنة 370 ق م
أيضا . (Jean Mazel, avec les phéniciens, p. 67)

وأما افلاطون فقد عاش في مصر عشرة اعوام يبيع الزيت ويتصل بكهنة المصريين وهم علماءهم ، يأخذ عنهم ، وهم يعلمونه التأمليات ، ويكفون عن تعليمه « العلوم البحتة » التي كانوا لا يزالون يعتبرونها سرا من اسرار العلم المعبدى ، لا يباح لاجنبى ، لما يترتب على العلم بها من الاضرار بالناس مما يوجب عدم اباحتها الا للصفوة المختارة ممن يلتزمون العيش في كنف المعبد . وانما استبيحت هذه العلوم — على الرغم من اقتحام المعابد من قبل ذلك على يد قمبيز — بعد ان تولى امور مصر رجال ونساء اجانب لا تقع هذه السرية « الفلسفية » من نفوسهم موقع الاصالة ، فخرجت الكهنة تعلم الناس التعليم العام كل شئ لان مطلب الحاكم اليونانى تعليم قومه علم المصريين كان اخطر واهم عنده من كل اسرار المصريين . ومن يومئذ برزت الهندسة من قلب المعبد ، لينتحل اختراعها يونانى مثل اقليدس ، وخرج العلم الطبيعى ينتحله مثل ارخميدس .

ومن الصفات التي لا نظير لها في التاريخ البشري المعروف ان تظل هذه النظريات الهندسية الى اليوم تنسب الى اقليدس بعد ان اكتشفت لوحاتها التعليمية بالعراق مبرهنا عليها تامة وتاريخها يرتد الى نحو

أربعة آلاف سنة .

لم يكذب المصريون واليونان الذين قالوا : ان خير ما قدمه اليونان من فلسفتهم التأملية قد نهلوه من ينابيع العلم المصري خاصة . ولم يصنع اليونان ذلك تواضعا ولكنهم كانوا يعبرون فيه عن حقيقة كانت واضحة امام تلك الاجيال التى كانت تشهد بأعينها ماضيها وحاضرها .

واذا واجه مؤرخ هذا كله يرجو ان يدحضه بالاحتماء وراء القول بأن المصريين واليونان الذين كانوا يقولون به كانوا متأخرين فى الزمن نسبيا مع أنه ينص على أن من بين القائلين بهذا هيروdotus الذي عاش من سنة 484 ق م حتى سنة 425 ق م ، فولد قبل ديموقريطوس بأربع وعشرين سنة وعاصره خمسا وثلاثين سنة ، وولد قبل أفلاطون بسبع وخمسين سنة ، وولد بعد موت فيثاغورس بثلاث وعشرين سنة ، فشهد فيها بين هؤلاء مولد الفلسفة اليونانية ، واتصل بالمصريين ولقن من اسرار علمهم ما حرص على عدم اباحته اكبارا لهم ، ووفاء بشروط تلمذته عليهم ، فهو بموقع قومه منهم على بينة ، اذا واجه مؤرخ كل ما مضى بالاحتجاب وراء القول بأنه يشك فى صحة رواية هؤلاء التاريخية لانهم مشبهون ولانهم متأخرون يكون جادا ؟ الا ترى معنى انه « قرم » الاوروبيين الى الوجود التاريخى ؟

الفصل الرابع

— التاريخ فى مصر مكتوب :

يمثل هذه السخافات يواجه الاوروبيون التاريخ ويحاولون هدمه ، وهم بهذا ينطحون صخورا . ويمثل هذه التقاليد الثابتة ، التى تستمد اصولها من اعتبار التاريخ مقدسة يصحبها الميت فى مسيرته الى عالمه الباقى ، كان العرب يكتبون التاريخ . وظلوا يكتبونه كذلك حتى

آخر عهودهم ، ولهذه الحوافز جاء التاريخ عنهم محتقاً ، يقلّبون رواياته ، ويعددونها حسبما انتهت اليهم من مصادرها ، في حرص على تجنب ادخال الذات في الموضوع ، وبمبعدة عن تلويثه بالميل المنحرف تحت اسم الشك . ولعل الروايات المتعددة عن الامر الواحد تتكامل فيما بينها ولا تتعارض لان كل رواية تأتيه من الزاوية التي لم تأت منها الاخرى . لقد كسا تاريخنا الطابع العملى فى مواجهة الاحداث وليس الطابع التفسيري الاجتهادي الذي يتستر وراءه الانحراف .

قلت ان افلاطون قد عاش فى مصر قرابة السنوات العشر ، يتصل بالكهنة فى معابدهم وهم فى تلك الازمنة خزائن العلم والمعرفة ، وفى معابدهم اخبار الماضى القديم ، وما اجتمع من ثمرات تقدم الانسان على طريقه الطويل ، فهم يمثلون زبدة النشاط الفكري الانسانى . وافلاطون يعرف لهم ذلك ، وقد أخذ عنهم من غير شك الكثير جدا مما تحرك فى كتبه ، وعلى لسان بطله الذي كان افلاطون دائما يجري الحوار فيها على لسانه ، وهو سقراط . واذا كان افلاطون لا يصرح بما أخذ عنهم ، كما لم يصرح من بعده تلميذه اريسطو بما أخذ عن المكتبة الشرقية التى أحرقتها الاسكندر ولم يبق منها الا ما رآه صالحا له ولقومه فحمل بأمره الى الاسكندرية ليترجمه هناك علماءها المصريون ممن كانوا يعرفون اللغات القديمة للمنطقة ، فان افلاطون يقدم اعترافا بهذا حينما يتحدث حديثه على لسان كريتياس عن الاتلانتيدي فى كتابيه : « تيميه » و « كريتياس » .

وحديثه هذا يفيدنا فى بيان قدر معرفة أولئك الكهنة بالتاريخ القديم لشعوب جنسهم ولغيرها من شعوب الارض ، ويدلنا على احتفاظهم بهذه المعارف مدونة فى سجلات يرجعون اليها عند الحاجة ليقتنع المتلقى عنهم بسلامة الاصل الذي يرجعون .

وافلاطون فى هذه المناسبة يسوق الحديث على لسان « كريتياس » الشيخ منقولا عن صولون كبير مشرعى اليونان واحد حكمائهم السبعة

(640 — 559 ق م) الذي ذهب الى مصر وراح يتردد على معبد مدينة « صا الحجر » الواقعة عند مفترق فرعى النيل ليتلقى عن كهنتها التاريخ القديم الذي عرف كهنة هذه المدينة أنهم أوسع الناس به علما . يقول له شيخ من شيوخ الكهنة بعد أن حمله صولون بحديثه عما يعرفه اليونان عن القديم ، على الخوض فيه :

« انكم معشر اليونان لا تزالون أطفالا في الشعوب ، وليس فى اليونان ما هو قديم » . ثم يبين له كيف انتقلت الحقائق التاريخية بين أيدي اليونان وفي تصورهم ، عند الجهل بعلمها الحقيقية الى أساطير فيضرب له المثل قائلا :

« أسطورة فايثون ابن الشمس الذي يقول عنه اليونان انه ركب يوما عربة أبيه فجمحت به خيلها عن طريقها الصحيح فأحرق بذلك كل ما كان فوق ظهر الارض ثم هلك فى الساعة ليست الا الصورة الخرافية لحدثية مادية هى :

فى السماء اجرام ضخمة تدور حول الارض ، وهذه الاجرام تنحرف عن طريقها على آماذ متباعدة من الزمن فتقترب من الارض وتسبب حرائق هائلة تحرق ما على ظهرها ، ولا ينجو من أهلها الا سكان الودية الخفيضة وشواطئ البحار .

والنيل هو الذي ينفذنا بفيوضه من أمثال هذه الكوارث فنبقى ويذهب غيرنا من سكان الجبال والهضاب الذين يرعون البقر والشاء . وحينما تغمر الآلهة الارض بالمياه لتطهرها ينجو سكان الجبال ولكن السيول العاتية تجترف سكان المدن الى البحر على حين أنها لا تضرنا لان المياه لا ترتفع فوق اراضيها المزروعة الا الى ارتفاعات محدودة لا تتجاوزها فننجو نحن من الموت على حين يهلك سوانا .

وفى البقاع التى لا يشتد فيها البرد ولا يغلو الحر يستمر وجود الجنس البشري دائما على حال من القلة او الكثرة ، ومن هذا يتبين لك

السبب الذي من أجله تبقى أخبار الماضي بيننا ، وكيف تبقى . ولذا فإن كل ما يصنع من جميل ، أو عظيم ، أو ملحوظ ناب ، عندنا أو عند غيرنا وينتهى إلينا خبره يبقى مدونا محفوظا في معابدنا ، وهو كذلك منذ حقب موعلة في القدم لا ترتقى إليها ذاكرة الإنسان .

أما ما يقع لديكم ولدى الشعوب الأخرى فمصيره الزوال والنسيان . ذلك أنكم لا تكادون تتعلمون الكتابة ، وتحققون كل ما لابد للمدينة أن تقوم به لتبقى ، حتى تنقض السيول من السماء في آجالها وان تباعدت ، كما ينقض المرض ، فتأتى عليكم الأكلة لا تلبث أن تنجر إلى الأمية والجهل يجدون أنفسهم من حيث الحضارة عند نقطة البدء التي ينطلق منها الصغار ، فهم لا يعرفون شيئا عن الماضي القديم عندنا هنا أو عندكم هناك » .

(تيميه — الفقرة 22) .

هذه الشهادة يقدمها أفلاطون على لسان كريتياس عن العمل المصري في نقل التاريخ القديم وفي تسجيله ، وأفلاطون هو من هو علما وتحصيلا وفهما ووعيا لما يقول ، ولما يقال ، وهو بعد من تجريب العلم المصري بحيث يقع مثله بعد أن عاش في مصر الزمان الطويل ، وخالط من حياة الكهنة المصريين وهم الأمناء على العلم والمعرفة ، ما يجعل لتقدمه مثل هذه الشهادة من الوزن ما لا يمكن أن يتلبث محايد من الناس ، بل متحامل على المصريين ، في تقبلها التقبل المطمئن . وهو بعد رجل لا يؤتى من قبل عصبية يتهم بها للمصريين . والدليل على هذا قائم في جفخته بقومه التي تتضمنها هذه الشهادة ، فهي إنما سبقت الشهادة لتأييدها . إذ أن الهدف منها هو إشهاد المصريين على شجاعة الإثنيين الذين قادوا شعوب المشرق في تحطيم جيش الاتلانتيديين وإشهاد المصريين ، على جمالهم .

فاذا أبى عليه أصحابه وجماعته إلا التكذيب فأولى به أن يكذب ففى هذه الجفخة ، وأولى به أن يصدق في بقية شهادته ، بل أنه في هذه لصادق بدليل من اتفاقه التام المتطابق مع ما قاله من قبله هيرودوتس ففى

تسجيل المصريين في معابدهم على ورق البردي تسجيلاً منظماً جميع الظواهر الطبيعية التي تحدث في الكون على مر السنين وكر التاريخ ، للخروج من مراجعتها الى استخلاص دورات منتظمة يمكن بها ان يعرفوا ما يتكرر منها في مواعيد منتظمة مهما تباعدت سنو وقوعه ، فهم ينتظرونه ، ويتخذون العدة للقائه بالوسائل التي تهون من ضرره ، أو تكف هذا الضرر . ولذلك فانهم لا يؤخذون بها على غرة . فشهادة افلاطون متعلقة بظاهرة فلكية ثابتة : هي اثر انحراف تلك الاجرام التي تدور حول الارض عن مجراها واقترابها من الارض اقتراباً تنشأ عنه تلك الحرائق ، وتسجيلها يتحدث عنه هيرودوتس .

شهادة افلاطون تصدقها من قبلها شهادة هيرودوتس الذي عاش بدوره في مصر وتلقى عن كهنتها كثيراً من المعارف ، بل انه ليخبرنا انه قد اؤتمن على كثير من اسرارهم مما كان لا يبيع لنفسه البوح به . (405 — 326 ق م) .

فشهادة افلاطون — سواء اكانت منقولة عن صولون أم كانت القصة التي دعت الى تقديم هذه الشهادة من اختراعه — يؤخذ بها صاحبها ، وهو فيها صادق بدليل من اتفاقها مع شهادة هيرودوتس المؤرخ ، وكلا الرجلين قد عاش في مصر ، وكلاهما قد تلقى العلم عن كهنتها ، وفي معابدها حيث تتكدس الشهادات والوثائق التي يرجع اليها هؤلاء العلماء ، ويدلون عليها من شاء — كما صنعوا مع صولون — ليتثبت بنفسه من صدقهم .

وهذه الشهادة تؤيدها كذلك من جانب شهادة باوزانياس ، وهو سائح زار اليونان حوالى سنة 174 م ، فهو يتعجب اشد العجب من جهل اليونان بالتاريخ ، ويقول : « كل واحد منهم يرى الحق كل الحق فيما سمعه في طفولته من فرق الغناء الدينية ، وما شهدته في التمثيليات ، وما رآه فوق لوحات النصر » (كتاب المسرح في اثينا لبيلسورت باريس سنة 1924) . وهذا العمل المصري في تدوين التاريخ ، وهذه السيرة تنطق عن

« استمرارية » نظيفة في تناقل التاريخ، نظيفة من الاسطورة التى هى طابع التفسير الاولى فى الشعوب الطفلة مثل اليونان — على حد تعبير الكاهن المصري الذي كان يتحدث الى افلاطون — فهى ترد الاحداث الى عللها الطبيعية التى لا يقع عليها العلماء الا فى شعوب طالت تجاربها ، فراحث على الزمن تواجه الواقع بما ينفى عنها التعلق بالخيال .

ونظيفة من ناحية طريقة حمل الاخبار من جيل الى الاجيال التى تعتبه فكلها ترجع الى تدوين أمين ، مودع فى مكان أمين ، يسهر على تدوينها والحفاظ عليها قوم أمناء فى أجيال متعاقبة ، ترتقى عن شبهة الكذب فضلا عن التواطؤ عليه ، لان علة التدوين الاولى هى النجاة بالمجتمع من الكوارث الطبيعية ، ثم يأتى من بعدها ارضاء الشعور الغريزي بتحصيل المعرفة بالكون ، وليس بين هذين العاملين ما يجر صاحبه الى الكذب .

تلك امثلة دالة اضر بها لبيان ما صحح التاريخ العربى من نفسه ومن وسائله ، ومن اسباب تدوينه فى مصر وكيف كان يفرض نفسه عن طريق الدين ، وعن طريق الحرص على تسليم الخلف ما بناه السلف وكيف قام شامخا راسخا . وما تدوين العلوم الا جانباً أصيلاً من جوانب التاريخ يأتى دالاً على اخطر جانب من جوانب الواقع المعاش فى ظل الحضارة وما قدم هذا الواقع للانسان .

الفصل الخامس

— اباحة العلم المصرى :

وقد قلت ان تمهيز الاعجمى البربري قد داس حرمت المعابد المصرية ، وهى موائل العلم ، وماوي خزائن الكتب التى يشير اليها هيرودوتس ، ويشير اليها صولون بنقل افلاطون فى كريتياس وتيميه ، وانه استباحها بما لم يستبحها قبله احد وانه منذ ذلك اليوم تبعثرت الكتب التى كانت حصيلة الوف

السنين فباد منها ما باد، وتبدد منها ما تبدد . وما من شك في أن منها ما انتهى الى أيدي الناس فحملوها الى دورهم حمل المقدسات يخفونها ، ويمنحونها احترامهم باعتبارها من مقدسات معابدهم ، ومن علم علمائهم .

وكان من الطبيعي جدا أن يجيء الاسكندر بعد هذا العصر الدامى المستهين بالعلم ، المستهتر بالدين ، المكره الى نفوس المصريين حتى لقد تركوا في النقمة على صاحبه ومؤسسه لعناتهم خالدة — جاءت في تمثيلات بقيت لنا منها فقرات — كان من الطبيعي أن يجيء الاسكندر الى مصر من اليونان ، وعارفوها ، ومنهم أستاذه أريسطو ، يعرفون مما أخذوا عن المصريين في الماضي قدر ما تبدد من هذه الكنوز المدخرة ، فيلفته هذا الى قدر الثروة الهائلة التي يمكن استغلالها من هذه الاسرار التي برزت عارية من قلب المعبد بعد أن دمر منها ما دمر ، وأحرق منها مع المعابد ما أحرق ، فيعمل على البدء بجمع ما استطاع جمعه ، ويضيف اليه ما أمر بحمله من المكتبة العراقية الكبرى التي يقدم لنا ابن النديم صورة عما نزل بها على يد الاسكندر ، وعما استبقاه منها ليرسله الى الاسكندرية فيترجم الى اليونانية والى القبطية ، وليسلم منها ما سلم لأريسطو ، فتكون مما جمع في حياته النواة التي نمت في الاسكندرية فصارت مكتبتها المشهورة ، وهي التي تجمعت حولها مدرسة الاسكندرية المشهورة ، والتقى فيها ما لا يقل عن سبعمائة ألف كتاب .

لم تأت هذه الكتب بالطبع من أوروبا وإنما جمعت من الكتب التي تبددت من خزائن المعابد المصرية . ومنها كان العلم الذي تنفجر منها على الدنيا بعد أن انهار السد الذي كان يجبسه وراءه . وبهذا العلم الجديد وثب ما صارت تملكه الدنيا في ضوء العلنية من القدر التأملى المحض الى القدر الرياضى المقتن المحسوب على أساس عملى تجريبى . وكان ما اتصل من قبل ذلك من هذا العلم بأريسطو هو الذي جعل معرفة أريسطو انتقالا . كان هذا كله في كتب مكتوبة على البردي في جميع مناحى الفكر الانسانى . ولست أدري كيف يقع في حدسى دائما ، ويلج على الظن بأن الاسكندر انما نكل بالمكتبة

العراقية تنكيه المشهور فى كتبنا العربية انتقاما من تنكيل « قمبىز » ابن عمه
الآرى بالمعابد المصرية ماوى العلم المصرى القديم . ذلك ان الاسكندر
على الرغم من كل ما يقوله فيه الاوروبيون مدحا حين يجدون المدح لسه
سبيلهم الى الفخر به ، وذما حين يجدون ذمه كسبا لهم ، كان يعتبر نفسه
مصريا ، ومن نسل كاهن مصرى يمثل آمون .

ذلك كان قدر الكتب فى مصر ، وفى هذه الكتب كان التاريخ مكتوبا
بين فروع الفكر الاخرى . ثم كان بعد عصر الاسكندر ان جاء الآرى الثالث
ليحرق ما أبقى عليه زميلاه من ثروة مصر الفكرية التى كانت لا تزال
مائلة فى مكتبة الاسكندرية ، جاء يوليوس قيصر .

فاذا كانت معارف المصريين نصا وكتبا وصورة واغية قد غابت عن
الاجيال التى جاءت بعد ذلك فليس هذا بالذى يبيح القول — ولا لمخرق —
بأن مصر لم تتأمل ، وان مصر لم يكن لها علم بحث نظرى يساق انجازاتها
المادية ، ويساويها ، ويسامتها . فان الاثر الباقي بجلاله دال على النظر
القائم عند أصوله ، والعمل ليس الا تطبيقا للنظر ، والنظر المتكامل ليس
الا ثمرة متبلورة فى فكرة تنمو على نمو التطبيق ، يفيدها ، ويفيد منها .

سار التاريخ اذن مكتوبا مسجلا فوق الجدران فى المعابد والقبور ،
وفى الكتب بين احضان المعبد ، ثم فى المكتبة العامة التى يردّها من شاء
ويتخصص فى جوانب كنوزها الفكرية من اراد ، لا يمنع منها احد .

وقد كان التاريخ هو القدر المباح عامة حتى فى احد العصور محافظة
على المعرفة ، وحجبا لها الا عن المصطفين لها . ذلك انه كان يعرض على
الناس فوق واجهات الابنية ، يرجو به اصحابه وكتابه ابقاء الذكر الحسن
باشاعته بين الناس .

الفصل السادس

— العلم في العراق —

كان هذا في مصر اما في العراق فلم يكن اقل من ذلك .

والشهادة في هذه المرة تأتينا من علمائنا المسلمين ، وهم الذين ورثوا في دمائهم هذا التقليد عن آبائهم اولئك .

فتقرأ في فهرست ابن النديم (ص 238 — 242) عن دورات حضارية عالية بلغ فيها علم الانسان بالوجود مبلغا لا ترتقى اليه اوهامنا ، فنحن اجيال قطعها عن ماضيها تواكلها ، واستسلامها والقاؤها باليد الى جنس لا قديم له ، يخال لطفولته الحضارية انه لم يسبقه سابق الى مثل ما تحقق له من تقدم مادي ، ومن المام يسير ببعض اسرار هذا الكون الواسع العظيم ، فقنعنا من العلم في هذا بما ظنه غيرنا علما لا علم عند أحد به قبله .

ونجد ان اسلافنا في هذا كانوا يعتبرون انفسهم مكلفين بنقل ما انتهوا اليه من ثمار تجاربهم الى الاجيال اللاحقة بهم ، وانهم اتخذوا لهذا النقل عدته واسبابه ، وانهم بالغوا ما استطاعوا في توفير الوسائل المؤمنة له ، والكفيلة بابلاغه الى اعقابهم .

فينقل ابن النديم عن سهل بن نويخت :

« قد كثرت صنوف العلوم وأنواع الكتب ووجوه المسائل والمآخذ . . . على ما وصف اهل بابل في كتبهم وتعلم منهم اهل مصر وعمل به اهل الهند في بلادهم على مثال ما كان عليه اوائل الخلق قبل مقارفتهم المعاصي وارتكابهم المساوي ووقعهم في لجج الجهالة الى ان نبست عليهم عقولهم واضلت عنهم احلامهم ، فان ذلك كان قد بلغ منهم فيما ذكر في الكتب من

أمورهم ، وأعمالهم مبلغا دله عقولهم وحير حلومهم وأهلك عليهم دينهم
فصاروا حيارى ضلالا لا يعرفون شيئا . فلم يزلوا على ذلك حيناً من
الدهر حتى أيد من خلف من بعدهم ونشأ من أعقابهم . . بالتذكر لتلك
الأمور والفتنة لها والمعرفة بها والعلم للماضى من أحوال الدنيا . .
فكانوا كذلك برهة وعصرا حتى ملك الضحاك بن قيس . . فبنى مدينة
اشتق اسمها من اسم المشتري فجمع فيها العلم والعلماء وبنى بها اثني
عشر قصرا على عدد بروج السماء وسماها بأسمائها وخزن كتب أهل
العلم فيها وأسكنها العلماء . . »

(هذه الصورة « لمدينة العلم » العربية الاولى تجد انعكاسها فى
مدرسة « الاسكندرية » امتدادا لتقليد عربى قديم ، وليست ابتكارا مزعوما
لشعب لا أصالة له فى الحضارة أو العلم) .

« ثم اختلفوا فيما بينهم فافترقوا » ، وأم كل عالم منهم بلدة يسكنها
.. ويتراس على أهلها . وكان فيهم عالم اسمه هرمس ، وكان من اكملهم
عقلا وأصوبهم علما والطفهم نظرا فسقط الى أرض مصر فملك أهلها
وعمر أرضها وأصلح أحوال سكانها . وبقي جل ذلك وأكثره بأرض بابيل
الى أن خرج الاسكندر ملك اليونانيين غازيا أرض فارس . . وما كان من
قتله دارا بن دارا واستيلائه على ملكه وهدمه الدائن وخرابه المجادل . .
واهلاكه ما كان فى صنوف البناء من أنواع العلم الذى كان منقوشا مكتوبا
فى صخور ذلك وخشبه ، بهدم ذلك واحرقه وتفرق مؤلفه . ونسخ ما
كان مجموعا من ذلك فى الدواوين والخزائن بمدينة اصطخر وقلبه الى
اللسان الرومى والقبطى ، ثم احرق بعد فراغه من نسخ حاجته منها ما كان
مكتوبا بالفارسية ، واخذ ما كان يحتاج اليه من علم النجوم والطب
والطبائع فبعث بتلك الكتب وسائر ما أصاب من العلوم والاموال والخزائن
والعلماء الى بلاد مصر . . »

لم ارد أن أقف عند التفاصيل فى هذا الخبر الكبير الذى يسوقه

ابن النديم ، ولكنى اوردت منه اللباب الذي يقدم خطوطه العراض . ومنه نخرج الى الوقوف على دورات حضارية كانت كل واحدة منها تتم ثم تنهار . ويمضى على انهيارها الدهر الطويل ثم تجد للحضارة دورة جديدة تبدأ البناء حتى اذا ارتقى مرتقاها عادت بدورها فانهارت ، وافترقت دعائمها من العلماء لتؤسس في حيث نزلت حضارات تستل اصولها من الاولى ، وتنمو متشكلة فروعها تحت تأثير البيئة والمناخ القائمين .

ولكنها كانت جميعا حريصة على تدوين معارفها ، وحفظها لتبلغها الى اعيانها من بعدها لتكفل للحضارة الفقار الواصل بين عصورها ، ولكى يبدأ الجيل من حيث انتهى سابقوه . فهي حضارة سلاله من الناس تحرص على ماضيها حرصها على المستقبل فالتاريخ عندها كتلة واحدة ، والاجيال استمرار لا انقطاع فى تسلسله . وهى بذلك ليست حربا على غيرها على حين كان غيرها حربا عليها . جاءها الاسكندر فلم تأب أن يشركها فيما بنت للانسان لكنه هو أبى عليها أن تنتفع بما خلقت لنفسها وللانسان .

ينقل ابن النديم بعد ذلك :

« فدرس عند ذلك العلم بالعراق وتمزق واختلفت العلماء وقلت » .

وهنا تعن ملاحظات لابد من التنبيه عليها :

اولها — ان الاسكندر فى غزاته هذه كان ياتم بفكر استاذة اريسطو ، ومثله لا يمكن أن يبرا من بعض مسؤولية ما حدث . وبعض مؤرخيه يعززون الى تأثيره انطواء الاسكندر على كراهية الفرس .

ثانيتهما — ان النهضة العلمية والفلسفية فى الاسكندرية — وهى التى وصفت باليونانية — وجدت بالمدينة التى يقول المؤرخون العرب : ان ما اختار الاسكندر نقله من آثار الفكر العربى القديم ومن علمائه قد حمل اليها ، وان هذه الآثار قد نقلت الى اللغتين اليونانية والتبطينية ، وانه كان من بين العلوم المنقولة الطب والطبائع (اى الطبيعة) والنجوم

(أي الفلك) . وإذا نحن اضعفنا الى هذه النقول ما كان في مصر نفسها من علمها القديم ، ومن علمائها امكن أن ندرك الى أي مدى يمكن أن يكون لهذا الاندماج من أثر فيما دعى بعد ذلك بالفكر اليوناني : سواء منه ما وجد أصالة في الاسكندرية ، أو ما شرح فيها ونظم مما وجد قبل ذلك في اليونان نفسها وأثر الشرق فيه لا ينكر ، واستاذين للرؤوس التي نهضت به حقيقة تاريخية معروفة .

وثالثتها — وهي دس اسم « الفرس » ، في خبر يتصل بحضارات تقلبت على المنطقة في عصور تسبق بألوف السنين الفترة التاريخية التي دب فيها ملكهم الى هذه المنطقة . وهي مغالطة ، ان كان القصد صرف معنى الكلمة الى تلك الفترة . هذا ، الا أن يكون المقصود بالكلمة أهل الأرض القدامى منسوبين الى جدهم الأعلى ، « فارس » الذي يقع في بعض النسب العربي القديم انه سامي . (انظر : ابن خلدون ج 1) .

والملاحظ أيضا في هذه المناسبة أن الخبر مكون من قسمين قد مزجا معا : قسم قديم متحدر عن أصل عريق وهو عام في دلالة على قديم المنطقة قد تركته الاجيال السابقة لاعتقابها ليؤدي المهمة الأساسية التي من أجلها كتب التاريخ في المنطقة . وقسم جديد قد أقحم على النص الأول اقحاما ، يدل عليه أنه تكرير للسابق ، يؤدي معناه ولكنه ينقله الى خصوصية تتنافى مع المعروف من أن الفرس (بمعنى الكلمة الضيق) حديثو عهد بالنزول فيها . وذلك حين يأخذ الكاتب في تعيين ما دمره الاسكندر من تراث الماضي العلمي للمنطقة فيجعله « فارسيا » . فتجد النص أول الأمر جاريا على هذا النحو : يقول عن الاسكندر وما كان منه من قتله دارا ، وانتسافه الأرض التي كان يملكها — وهو من التاريخ الحديث بالقياس الى تاريخ المنطقة القديم الذي يدور حول موضوعه حديثه الأول عن الحضارات التي تقلبت على المنطقة وتركت آثار علمها مسجلة فيها يقول ، والحديث عام : « وهدمه المدائن وأخراجه المجادل المبينة بالشیاطين والجبابرة ،

واهلاك ما كان فى صنوف البناء من انواع العلم الذى كان منقوشا مكتوبا فى صخور ذلك وخشبه ، بهدم ذلك وتفريق مؤلفه ونسخ ما كان مجموعا من ذلك فى الدواوين والخزائن بمدينة اصطخر وقلبه الى اللسان الرومى والقبلى . فبتم بذلك ما اراد المؤرخ الى بيانه ، ولا يبقى بعده حاجة الى ما جاء بعد ذلك متحما اقتحاما من قوله :

« ثم احرق بعد فراغه من نسخ حاجته منها ما كان مكتوبا بالفارسية ، وكتاب يقال له الكششج » . المعنى مكرر ، لم يفد جديدا الا ما اراد اليه صاحبه من نسبة تلك الآثار التى تحدث عنها المؤرخ الاول الى الفرس . ومن فقر الدلالة وعجزها ، وظهور حاجة صاحبها الى السند ان يأتى بعد كل ما مر عن « الكتب التى احترقت » الى الاستجداد باسم كتاب واحد هو « الكششج » الذى لا نعرف عنه شيئا ، ولعله هو بدوره مثلنا لا يعرف عنه شيئا .

ونحن اذا جئنا الى اسم المؤلف الذى نقل عنه ابن النديم الخبر وجدناه يدعى « أبو سهل نوبخت والكتاب الذى كتبه يدعى « النهطان » . فهو فارس بالمعنى الضيق يرضى نزعة عصبية فى نفسه تجرى فى نطاق معركة « الشعوبية » المعروفة .

واذا كان الاسكندر فى القديم قد اراد بعمله التخريب هذا فى الواضح من دلالاته حرمان المنطقة من تاريخها ومن تراثها الذى كان يمكن ان تبنى عليه جديد حضارتها ، تنمة لما مضى ، واذا كان قد نقل من هذه الآثار ما نقل الى حيث قدر انه مفيد منه لقومه ، كما نقل معه من العلماء ، القادرين على فهمه وتيسير نقله ، واذا كان قد جمع الى نقله الى اليونانية نقله الى القبطية فانما كان يريد بهذا تأمين النقل الى اليونانية على ايدي العارفين به من اهله فى العراق وفى مصر ، وكان يجري فى خط النكران والتعمية على الاصل الذى سار عليه فلاسفة اليونان من قبله فى عدم الاشارة الى مراجع علمهم ، وينابيعها من مصر ومن العراق ، ومن فينيقية .

ولا غرابة اذن في ان يمتد هذا التقليد في عمل المؤرخين الاوروبيين المحدثين فالسيرة واحدة ، والخلقية واحدة ، وهذه هى مؤسسة الصراع بين جنسين : جنس قديم قد ربى على تحقيق مثل ، فعرف كيف يمضى بحضارته الى هدف ، وجنس طفل دلف متأخرا الى مجال العمل الانسانى لا يعرف له ماضيا ، ولا يجد القدرة على بناء شىء لنفسه الا على اساس ما أخذ عن القديم ، وهو يرجو ان يحول بين القديم وبين المستقبل ، وان يقطع بينه وبين الماضى ليحيا هو بانتحال ذلك الماضى .

السيرة واحدة كما قلت في القديم مثلها في الحديث . والواقع ان الاسكندر لو قسته من الناحية الاخلاقية لوقفت منه على رجل يقع من حوله موقع القاتل وقاطع الطريق . فغدره بأصدقائه وقواده وسفكه الدماء في غير عفة ، واستساغته العريضة بأرواح اعز الناس عليه اذا سكر أمور مشهورة . وهى لا تصدر عن شخص متزن . ثم انها تجرى فى حياته منطقا متصلا مذ شب حتى مات . ومؤرخوه يتهمونه وأمه بالتآمر شابا على قتل ابيه ، وان كان أبوه لا يقل عنه شرا ، لكنها على كل حال جريمة قتل الاب . وقد عمل مرة ثاتلا بكل ما لدوافع القتل الغادر وطريقته من خصائص .

كان مؤدبه ليسيماك يصحبه في غزاته ، وكان يأبى الا مرافقته في خرجاته الصغرى . فكان معه ليلة من ليالى حصاره الطويل « لصور » الفينيقية ، وقد خرج الاسكندر الى الجبال في فصيلة صغيرة لاستعجال العاملين في قطع أشجار الارز لبناء الجسر الواصل بين الشاطئ والمدينة . وكان ليسيماك شيخا بطيئا قد أثقلته السنون فتأخر عن الفصيلة ، ولم يشعر به من فيها ، وعاد الاسكندر طالبا له فراه ملقى على جانب الطريق بين الموت والحياة قد كادت قرّة تلك الليلة الباردة تقتله ، وهو في حاجة الى الدفء ليحيا .

وراح الاسكندر يتلمس نارا ليدفء صاحبه فاذا بضوء آت من بعيد

فاقترب منه حتى شارفه فوجد عنده رجلين من البدو يصطليان نارا . لم يتقدم اليهما في طلب النار ، ولكنه استل خنجره وزحف اليهما فقتلهما وأخذ النار ليحيى صاحبه .

وانها للطريقة التى أتبعها في تدمير مصدر العرفان المشرقى ليحتفظ بأهله في الظلام وينير طريق أصحابه بما استلبه من نوره .

لكن هذه الغارات الضاربة لا تترك الدنيا في ظلام من التاريخ ، وهى لا تقتل الشعوب لان الشعوب القابلة للحياة لا تقتل ، التاريخ قدر باق عامل وهو لابد أن يجد الوسيلة للدلالة على نفسه . ولذا اتصلت سيرته وامتد تسلسله عبر هذه الحواجز . والكتاب يشرد وينتشر وتتباع خطواته وتتنوع مآويه فلو طارده كل القوى الطاغية ما استطاعت أن تستل وجوده ، بل انه ليبقى أحيانا في صيانة عدوه حتى يخرج الى مأمنه . . . ليس ما بقى من تاريخنا اذن في بطون هذه الكتب الباقية الا حقيقة اخذتها هذه الكتب عن القديم الممتد الى الحاضر لا يمكن قتله ، وان أمكنت المغالطة فيه فترة من الدهر تسود فيها بيننا الجهالة ويتصدر القول فيها فريق المرتزقة وأصحاب العاهات الفكرية والنفسية . وهى فترة لا تطول لان التاريخ غير قابل للقتل .

هذه سيرة تداول التاريخ في قديمنا تدوين قديم يأتى اثرا لمدونات أقدم ويمتد هذا التسلسل عبر الدهور .

الفصل السابع

— أدوات التدوين وحفظ المدونات :

وهذا التدوين على أي مادة كان ؟

كان على أبقي المواد وأمنتها في قهر عوامل الفناء .

ينقل ابن النديم أيضاً عن كتاب لابی معشر يدعى « كتاب اختلاف الزيجات » ، والعمل منسوب الى « ملوك الفرس » — كما هي العادة — والخبر فيه نفس التكرار الذي وقع في سابقه بسبب ما أقحم عليه من زيادة أريد بها الى تكبير الفرس ، على حين أن الحادث بحكم تاريخ الملك المسمى في النص لابد أن يرد الى أصل بالغ القدم يسبق بدهور مقدم تلك الدار التي انتسبت الى المنطقة . يقول أبو معشر :

« ان ملوك الفرس بلغ من عنايتهم بصيانة العلوم وحرصهم على بقائها على وجه الدهر واشفاقهم عليها من أحداث الجو وآفات الارض ان اختاروا لها من المكاتب (أي مواد الكتابة) أصبرها على الاحداث وإبقاها على الدهر وأبعدها من التعفن والدروس : لحاء شجر الخدك . ولحاؤه يسمى التوز وبهم اقتدى أهل الهند والصين ومن يليهم من الامم في ذلك ، واختاروها لتقسيمهم التي يرمون عنها لصلابتها وملاستها وبقائها على القسي غابر الايام . فلما حصلوا لمستودع علومهم أجود ما وجدوه في العالم من المكاتب طلبوا لها من بقاع الارض وبلدان الاقاليم أصحها تربة وأقلها عفونة وأبعدها من الزلازل والخسوف وأعلكها طينا وأبقاها على الدهر بناء . فلم يجدوا تحت اديم السماء بلدا أجمع لهذه الاوصاف من أصفهان . ثم فتشوا عن بقاع هذا البلد فلم يجدوا فيها أفضل من رستاق جى ، ولا وجدوا في رستاق جى أجمع لها راموه من الموضع الذي اختط من بعد فيه بدهر داهر مدينة « جى » . فجاءوا الى قهندز (حصن) هو في داخل مدينة « جى » فأودعوه علومهم وقد بقى الى زماننا هذا ، وهو يسمى « سارويية » . ومن جهة هذه البنية دري الناس من كان بانيتها .

وذلك أنه لما كان قبل زماننا هذا بسنين كثيرة تهدمت من هذه المصنعة ناحية فظهروا فيها على أزح معقود من طين الشقيق ، فوجدوا فيه كتباً كثيرة من كتب الاوائل مكتوبة كلها في لحاء التوز مودعة اصناف علوم الاوائل بالكتابة « الفارسية القديمة » ، فوقع بعض

تلك الكتب الى من عنى به فقرأه فوجد فيه كتابا لبعض ملوك « الفرس المتقدمين » يذكر فيه أن طهمورث الملك المحب للعلوم وأهلها كان انتهى اليه قبل الحدث المغربى الذي كان من جهة الجو خبره في تتابع الامطار هناك وافرطها في الدوام والغزارة وخروجها عن الحد والعادة ، وانه كان من اول يوم من سنى ملكه الى اول يوم من بدو هذا الحادث المغربى مائتان واحدى وثلاثون سنة وثلثمائة يوم ، وان النجمين كانوا يخوفونه من اول ابتداء ملكه تعدى هذا الحدث من جانب المغرب الى ما يليه من جانب المشرق فأمر المهندسين بايقاع الاختيار على أصح البقاع فى المملكة تربيته وهواء فاختاروا له موضع البنية المعروفة بساروية ، وهى قائمة الى الساعة داخل مدينة جى ، فأمر بابتناء هذه البنية الوثيقة ، فلما فرح منها نقل اليها من خزائنه علوما كثيرة ، مختلفة الاجناس فحولت الى لحاء التوز فجعلها فى جانب من ذلك البيت لتبقى للناس بعد احتباس هذا الحدث » .

فتجد قصة هذه المكتبة وشدة التعلق بالحفاظ عليها حتى تنقل الى الناس منسوبة الى ملك قديم جدا هو « طهمورث » ، لا يتصل تاريخه بتاريخ الحقبة التى عاشت فيها هذه الدار اى الاسرة التى انتهت متأخرة الى أن تحكم بالمنطقة . وأحب أن أنبه الى أن أسماء الاعلام فى الشعوب القديمة كانت تنقل مترجمة الى اللغات الاخرى . وأبن خلدون ينص فى القسم الخاص بالتاريخ القديم من كتابه على هذه الترجمة ، ويزيد انه اذا امتنعت الترجمة لغياب معنى العلم فان الاصل ينقل مع احتمال تعرضه للتحريف الناشئ عن نقص بعض حروفه فى اللغات التى ينقل اليها ، ومن هنا يبدو الاسم غريبا عن أصله . واسم « طهمورث » من هذا القبيل ، ومنه اسم « كيومرث » لآدم . وأفلاطون يتحدث عن هذا فى « تيميه » على لسان كريتياس .

وأما الاشارة الى الكتابة « الفارسية القديمة » فى النص فدلِيل

قاطع على أن هذه الكتب كانت مدونة بالخط المسماري ، وهو الخط الذي ظل أبناء المنطقة يكتبون به الى عهد قريب ، حتى ما كان باللغة الداخلة على المنطقة مع الجدد النازحين اليها من « الفرس » . والنقش « الفارسي » الذي أمر بكتابه دارا تخليدا لذكرى انتصاراته على الثائرين عليه في المنطقة كان مكتوبا في ثلاث لغات من بينها الفارسية ، والفارسية السوسية والبابلية ، وكلها كانت بالخط المسماري ، وهذا الاقتران بينها هو الذي مكن رولنسون مع معرفته للزندية من حل طلاسـم البابلية أول حل . وما عثر عليه بعد ذلك من خربشات نادرة ، تصور محاولات أولية كتابية ، لم يكن قط شيئا . والتاريخ يثبت بكل ما كشف عن القديم أن جنسا آريا واحدا لم يتنبه ابتداء الى شيء اسمه « الكتابة » الا بعد أن وجدها بين الشعوب العربية .

فالكلام عن « الكتابة الفارسية القديمة » كلام عن البابلية القديمة ، أو الحديثة المكتوبة بها تلك الكتب ، والبابليون هنا قد اختاروا هذا النوع من صحف الكتابة لقوته ومقاومته لعوامل الفناء ، بمثل ما اختار المصريون القدامى ورق البردي لكتابتهم ، وحفظوه في معابدهم لانه أبقى على الدهر . وقد مر بنا نص أفلاطون في هذا الباب بمناسبة حديثه عن الاتلاتيد .

كل من الشعبين الاخوين كان يحرص على صناعة صحفه من أمتن ما تهيئه له بيئته ، ومما يحقق توفره فيها تمكين أهلها من استيفاء حاجتهم منه .

والاوروبيون يتحدثون كثيرا عن أصل صناعة الورق الحالي فى الصين ، وهو نوع من الصحف عرفتـه العرب وأشاروا اليه ، ولكنهم لم يؤثروه لانه سريع البلاء ، وهم انما كانوا يريدون لأثارهم البقاء . وإذا كان التقدم الاوروبى الهادي الحاضر قد أشاع استخدام هذا النوع من الورق فلأن مطلبه منه التعميم ، وليس البقاء . ونحن من الجنسين بازاء مطالب مختلفة من الكتابة ، ومن التاريخ .

ومن وجوه التناقض فى الواقع الاوروبى ان القدماء اذا قالوا لهم هذا طابت نفوس الاوروبيين برفضه ، اما اذا هم سقطوا على الآثار اليونانية مكتوبة على ورق البردي فى الاسكندرية او بلد من الشرق ، او على لفائف من الجلد عليها قطع من « اشعيا » قد حفظت فى قدور من الفخار فى بعض كهوف جبال الاردن ، فهذا هو الصدق وحده ، وليس وراءه من صدق . مع ان هذا يساند الاخبار المتواترة عن كتابة الشرق القديم آثاره وحفظها ، والذين قدموا للتاريخ تلك اللفائف لم يكونوا بالقياس الى المثقفين فى الشرق القديم الا نسخا باهتة ، ومحاكاة رخيصة للعمل الضخم الذى كانت تقوم عليه الدول والملوك .

الفصل السادس

— نهجنا ونهج المرقعات الاوروبى :

لم يرتجل قومنا هذه الاخبار ، ولم يخترعوا هذا التاريخ ، والادلة على صدقه ، وتحريهم الدقة فى سوقه قائمة حوله من خارجه ومن داخله كما ترى فى الفصل الماضى وكما رايت فى غيره . والذين راوا نتفا من تلك المكتبات ظلوا احياء حتى ادوا اليها عنها ما راوه على ما رايت فى نص سابق لابن النديم ، ومن قبله فى مصر .

هم كانوا ينهلون من ينابيع عريقة وثيقة تقدم لنا صورة امينة عن مجرى الحياة فى التاريخ القديم ولا يقدمون فتاتا من هلاهل بالية ، وجدت على هيئة لقى شاذة لا تبلغ من الاصل فى صورته العامة مبلغ اقل الفتات الجلدية التى وجدت فى ايدي المهريين من لفائف البحر الميت وكهوف التمران بالقياس الى اللفائف نفسها : وانك لتجد التعثر العجيب فى منطق استخراجهم النتائج الخطيرة من اللقى التافهة التى تلقى بها اليهم الصدفة

من بقايا الشرق القديم ومثال ذلك :

فلان هذا الذي حارب الملك الفلاني من ملوك بابل اسمه آري ،
ولذلك فهو آري كامل ، وصاحب هذه الصورة يطلق لحيته ولذا فانه لابد
أن يكون غير مصري لان المصريين كانوا لا يطلقون لحاهم ، وما دام كذلك
فانه أوروبى . وصور هذا الجنس من الناس قد استقام فيها الانف على
امتداد الجبهة وأذن فهو غير سامى . وما دام كذلك فهو آري ، والناس
يعرفون أن للشعوب القديمة أساليب وخطوطا تقليدية فى الرسم والتمثيل
تتبعها وتغلب على فنونها اذا اختلفت بيئات استقرارها ، ولو كانت خارجة
من أصل واحد .

التاريخ المؤلف من هذه الشذوذات يضعك فى قلب خلية من الزنابير
تطن وتلدغ ، ولا تدري معها أين تقع رأسك من قدميك . وهذا أمر طبيعى
لأنهم ينسجون تاريخ الشعوب من مرق بالية لا تعرف مواضعها من الثياب
الاصلية ثم يضعونها حيث يحلو لهم أن يضعوها .

— التاريخ الصحيح للخط العربى الاخير نموذج من عبثهم بالتاريخ :

واذا قال لنا العرب بكل قديمهم هذا ، انهم اخذوا خطهم الاخير من
الانبار ، وان ناقله الى مكة بعد أن تعلمه بالانبار « هو بشر بن عبد الملك
اخو اكيدر بن عبد الملك الكندي صاحب دومة الجندل ، وخرج الى مكة
فتزوج الصهباء بنت حرب بن أمية أخت أبى سفيان ، فعلم جماعة من
أهل مكة ، فلذلك كثر من يكتب بمكة من قريش » . ثم قدموا لنا شاهدا
من شعر رجل كندي من أهل دومة الجندل يمن على قريش بما علمهم
بشر فيقول :

لا تَجْحَدُوا نَعْمَاءَ بَشَرٍ عَلَيْكُمَا	فقد كان ميمون النقيية أزهرًا
اتاكم بخط الجزم حتى حفظتمو	من المال ما قد كان شتى مبعثرا
واتقنتمو ما كان مالم مهملا	وطامنتو ما كان منه منقرا

فأجريت الاقلام عودا وبداة وضاهيتو ككتاب كسرى وقيصرا
واغتيتنمو عن مسند الحى حمنير وما زبرت فى الصحف اقبال حمنيرا .
(السيوطى : المزهرة - 2 ص 346 - 347)

وفى الشعر من التفاصيل والدقائق ما لا يحمله الخبر ، وما يحقق
فى تاريخ الخط العربى ما لم يقدمه مؤرخ ، بما يسعد رجلا يطلب ترسم
الجو الفكرى السائد اذ ذاك فى مكة وما حولها ، وما ترك فيه هذا
الخط الجديد من اثر ، قالوا لهم : « لا شك أن هذه المعلومات معرضة
للشك » . وقال : « وان اكتشافات علم قراءة الخطوط القديمة طوال
الخمسين سنة الماضية تدعو الى دراسة المسألة من زاوية جديدة » .
ما قيمة هذه « التخمينات » و « التهويمات » المدعاة علما ، الى جانب
نص معاصر ثابت الصدق حين تقيسه بموازين النقد السليمة كلها ،
وتشتد فى فحصه ، وحكه ، فيبرز بعد الامتحان العسير بمثابة الذهب
الابرز ؟ ومن هو الاعمى الذى لا يرى ذلك فيمضى عنه فى ترنحات
الشارب المريض ، يلتمس القصدير الصديء فى حيث لا يوجد حتى القصدير
« الصديء ؟

لماذا « لا شك فى أن هذه المعلومات معرضة للشك » ؟ « لا شك
فى أنها معرضة للشك » المعد « عنده مسبقا .

أفى الخبر تضارب أو انتقاض عتلى يسقطه حتى يصبح « لا شك
فى تعرضه للشك » ؟ أبدا . هل قال الرجل الكندي شعره مانا على
أهل مكة منه فكذبه القرشيون فيما ادعاه ؟ أبدا . بل ان المؤرخين
أخذوا الخبر ، وما فيه من شعر يؤيده فأذاعوه غفلا من أي اعتراض
لقرشى أو لغير قرشى .

النص الداغ : نص ثمين يلوى عنه سفيه :

والشعر ، بعد هذا يعكس تحت نور النهار ما أنمادت قریش من

استخدامها هذا الخط فى تنظيم سجلات حسابها ، ومد هذه السجلات الى الصغير والكبير من مالها ، وهى القبيلة العاملة بالتجارة التى تحمل قوافلها مال الكثيرين من بنيتها فتنتقل بها الى الشام وشرق أوروبا ، والى الحبشة وما وراء الحبشة من افريقية ، والى العراق وما جاوره من وراء النهرين . فهى فى أمس الحاجة الى وسيلة دقيقة مختصرة واضحة تؤدى عن المسؤولين عن هذه القوافل ما يتحتم على المؤتمن على مال غيره ان يؤديه ، فاذا اتاحت هذه الوسيلة لم يفرطوا فيها ، وكان أعجلهم الى تعلمها أثقلهم مسؤولية عنها . وعائلة أمية كانت هى القوامة على رعاية هذه التجارة ، وكان أبو سفيان الذى قيل انه اول من تعلم هذه الكتابة من صهره بشر بن عبد الملك ، هو القوام على هذه التجارة حتى يوم غزوة بدر .

فهل فى هذه الحقيقة المتلائمة مع سياق الخبر الا ما يؤيد الخبر ؟ والطريقة الجديدة التى تصل بين الحروف فى الكلمة ، وتقلل من عدد الحروف بالتقريب بين أشكالها وصورها تيسر تعلم الكتابة ، وتعين القلم على الجري بها خفيفا بدءا وعودة كما يقول الشاعر . لا يكاد كاتبها يبدأ السطر حتى يتمه فيعود الى بدء ما يليه لسهولة الحرف على اليد والانتقال منه الى ما بعده ونحن اذا جئنا الى نقش النجارة المشهور فنظرونا فى مبادئ الحروف فيه ومفاصلها ووصائلها لم نجد فيه هذا اليسر ، ولا هذا التحرك المنطلق لليد فى الكتابة الذى نجده فى خط الجزم الاخير . فأنت بحاجة الى ان ترد اليد مرات الى مبتدا الحرف لكى تستوفى كتابة صورته قبل ان تنتقل منه الى غيره فى الكلمة الواحدة . خذ مثلا حرف السين والهاء والحاء والراء والكاف .

وهذا فى خط شمالى وليس من المسند المفرق الحروف ، ولا الارامى الصعب التكوين . فالشاعر صادق فى تصوير الاثر الناجم عن دخول الخط الجديد الى مكة . وهذا النص فى قرب حروفه شكلا من حروف خط الجزم

وفى خروجه من الموطن الذي كانت الانبار احدى مدنه يشير بصورته الى
انه خطوة فى خطوات التطور الى خط الجزم الخارج من الانبار .

وفى النص اثبات لدخول نوع من الارقام جديد ايسر من سوابقه
واوضح وابرا من لبس فى ترتيب الارقام فى العدد الكبير . ولذا فقد غدا
به تسجيل الحسابات ادق وادل وابعد من خطأ .

وبهذا نظمت حسابات قريش وتناولت الصغيرة والكبيرة ، وغدت
سجلات هذه الجمهورية التجارية من الوفاء ، ومن ارتياض الاداة ومن
تمكن الكتاب بحيث ضاهوا فى عملهم كتاب كسرى وقيصر .

خطان فى اليمن :

وبهذا الخط غنوا عن « مسند حمير » ، وهذا مفهوم واضح ،
ولكن فى البيت نفسه معنى جديدا يلفت الانتباه ، ويقف الخواطر . ذلك ان
الشاعر يبادل بين نوعين من الخط اليمنى حين يقول :

فأغثيتنمو عن مسند الحى حمير وما زبرت فى الصحف اقيال حميرا

الشاعر عندي لا يكرر فى الشطر الثانى من بيته هذا ، الاشارة الى
« المسند الحميري » ولكنه يشير الى الخط الذي تكتب به اقيال حمير
فى صحنها ، وكأنه نوع مغاير لما دعاه « مسند الحى حمير » .

والواقع انى كنت شديد الحيرة حينما كنت اقرا عن ملوك حمير
انها كانت تحرم على غيرها استعمال الخط الذي احتكرته لنفسها . ولم
اصادف فى قراءتى ما يفيد أنهم كفوا عن هذا التحريم . والاخبار الاسلامية
تطبق على هذا لا يشذ منها عنه شاذ .

ثم انى كنت ارى بعد هذا واقرا عن وجود النقوش الكثيرة بالمسند
اليمنى ، كشفت فى القديم ووردت الاشارات اليها فى كتب تاريخنا وادبنا ،
وهى اليوم تكشف بالالوف .

فكيف يمكن اذن التوفيق بين التحريم المطبق عليه لاستعمال الخط
اليمنى الملكى ، وبين هذه النقوش الكثيرة جدا بخط اليمنى كذلك ؟ وكيف
امن هؤلاء الكتاب اليمنيون الذين كتبوا هذه النقوش ، ومنها ما كتب
فى عهود سيطرة أولئك الملوك على مصائر بلادهم ، كيف آمنوا عقاب
ملوكهم ؟ ما دام الملوك يحرمون استخدام خطهم ؟

لم يكن لهذا عندي جواب الا ان هذا الخط الملكى كان سرا من اسرار
الدولة محفوظا فى دواوين الملوك لاداء حاجاتهم منه . وهو اذن غير
هذا الخط المستعمل بين طبقات شعبهم فلا حرج على كاتب ان يكتب به .
ولو لم يكن للملوك هناك خط سواه ، ثم حرموه على شعوبهم لكان معنى
هذا انهم فرضوا الامية والجهل على شعوبهم وحرموا عليهم مرفقا من
مرافق الحياة لم تتم يوما حياة الحضارة العربية الا به . وهو فرض لا
يقبل . ويكون الخط المسند المستخدم فى الحياة العامة هو هذا الخط الموجود
على النقوش التى يزداد عددها مع كل يوم يمر ، اما « المسند الملكى » فكان
سرا ووثقا على ديوان الملك .

ولقد جاء هذا البيت الشعري من هذا الكندي بمثابة نور التمع فى
ظلام محير فبدده . فقد كان الملوك يكتبون بخطهم الخاص سجلاتهم فى
الصحف ، ولا يبدلون ولا يبتذلونه باستخدامه فيما يعرض على انظار
الناس . والصحف عرضة للبلاء والدمار ، واليمن قد أصابها من عنت
الدهر ما يفتت الصخر فكيف بما يزبر فوق الجلود والحبر ؟ وكان الشاعر
واضحا فى ارادته هذا التفريق حين ميز بين النوعين فجعل أولهما
« للحى » ، وجعل ثانيهما « للاقيال » أى للملوك .

ما اظن ان « الاستشراق » كان عاجزا عن ان يحصل هذه الدلالات
لهذا الشعر ، وان كنت أسىء الظن كثيرا بقدرة أصحابه على التغفل
الى روح النص العربى . الا ان العجز عن تحصيل هذا القدر يرجع فى الراجح
الى استمرارهم التكذيب متدارين دائما وراء « الشك الذى لا شك

فيه » .

ولعلمهم لو نظروا فى الامر نظرة المؤرخ لا « المبشر » الضعيف لوقعوا على ما يجلو لهم جانباً آخر من جوانب حيرتهم أمام مخالفة « عربية » هذه النقوش العامة « لعربية » شعر الشعراء اليمن الذين لم يعيشوا بين الشماليين ليتعلموا عربيتهم .

فانه اذا كانت صحف ملوك اليمن تكتب بنوع من الخط خاص بهم ، لا يباح لغيرهم فان هذا الترفع عن استخدام خط الشعب يمكن أن يرافقه ترفع عن استخدام دارجة هذا الشعب فى صحف هؤلاء الملوك . وما دام للشعب دارجة تخالف « الفصحى » وهو قياس طبيعى فان هذه الفصحى لابد أن تحصل بالتعليم . وما دام الشعراء قد تركوا لنا شعرهم بالفصحى ، وهى حقيقة مادية قائمة ثابتة بالتواتر فان لغة هذا الشعر كانت تحصل .

والايات الشعرية التى سقت مع الخبر : (خبر نقل الخط الانباري الى مكة) شاهد قاطع على صدقه ، وهذا فوق الاجماع عليه وانحداره الينا بالتواتر ، وهى بعد نص تاريخى ثمين لدى المؤرخ المحقق .

وشىء آخر يستفاد من هذه الايات : هو أن قریشاً فى كتاباتها قبل أن تتعلم هذا الضرب الجديد من الخط كانت تكتب ما تحتاج اليه بالخط اليمنى العامى الذى لم يكن سرا ولا كان محرماً على أحد . وهذا يستفاد من الموازنة التى يجريها الشاعر بين حال قریش قبل تعلمها هذا الخط وبعده واختياره للمقارنة به « مسند الحى حمير » ، وقد اغناهم هذا الخط البديع عنه .

وابله هذا الذى يتصور أن مدينة تعيش على التجارة ، وتخرج قوافلها بأموال العدد الضخم من الناس لا تعرف كيف تقيد لكل ما له ، وتحصى لكل مشترك فيها نصيبه من أرباحه ، والمكاتبه فيها على الديون والربا قبل الاسلام كانت عملية معروفة ، والعقود والعهود وصحف

الاعتزال والخلع تكتب وتعلق للاشهار فوق الكعبة ، والمعلقات .
نخط الجزم قد حل محل الخط المسند اليمنى العام ، وكل خط سبق
الخط الاخير كان يدعى عندهم « المسند » .

كان للمدينة قبل الاسلام خطها :

وما من شك فى ان المدينة (يثرب) التى كان اهلها الاوس والخزرج
اليمنيين كانت تستعمل هذا المسند ومضت تستعمله حتى بعد هجرة النبى
صلى الله عليه وسلم فتم لها عامل الوصل المباشر بالخط الجديد عن
طريق المسلمين المكيين المهاجرين اليها وكبارهم جميعا قد تعلموا هذا الخط
فى مكة . وكان التأخى فى ظل الاسلام هو همزة الوصل المباشرة بين
المهاجرين والانصار فقام بمثل ما قام به عامل الصهر بين بشر بن عبد الملك
الكندي وبين أبى سفيان بن حرب فى تعليمهم الكتابة الجديدة .
وكان النبى عليه الصلاة والسلام هو العقل القائم وراء هذا العمل
لانه كان ادرى الناس بميزات الخط الجديد وبوزنه فى ادارة دولة كانت قد
أخذت تتخلق فى المدينة حول دعوة الله . ولذا فان عملية احلال الخط
الجديد محل المسند القديم ، وتوسيع دائرة انتشاره استدعت الاستنجاد
بأسرى قريش ليعينوا المهاجرين من قومهم فى تعليم اهل المدينة ، وهم
كثرة المسلمين يومئذ ، الخط الجديد الذى تكشف عن مزاياه أبيات الشاعر
الكندي التى اقترنت بالخبر الماضى .

أما التسكع والتلكع والتمحل حول « نقوش » اربعة ، لاتمت بشيء
الى الحقيقة الصلبة فى الخط او اللغة . فتلك هى السفاهة التاريخية
ليس اليهود اذن هم الذين وقفوا سدا بين اهل المدينة فى الجاهلية
وبين تعلم خط الجزم ، فاليهود فى الجزيرة كانوا اضعف من أن يقوموا
بحماية انفسهم الا بالهلف مع أسر من الاوس والخزرج ، ولقد ترك هذا
الهلف لهم فى أسر من اهل المدينة ظلّه على العلاقة بين هذه الاسر

والاسلام فتخرج به الكثيرون منهم حتى حمل منهم من حمل الى النفاق .

ولقد كان اليهود في الجزيرة من الضعف والحاجة الى الحماية العربية داخل الجزيرة حتى كانوا يطلبون هذه الحماية من ملوك المناذرة بدفع خراج لهؤلاء الملوك . ولولا أبيات من الشعر قالها عمرو بن عبد المسيح وهو من امراء الحيرة الذين نزلوا على الجزية بعد أن استنزلهم من حصونها امراء جيش خالد ما عرفنا هذا . فلقد قال حينئذ عمرو بن عبد المسيح يشكو دهره الذي اذله بعد عز :

أَبْعَدُ الْمُنْذِرِينَ أَرَى سَوَامَا	تَرْوَحُ بِالْخَوْرِنِقِ وَالسِّدِيرِ
وَبَعْدُ فَوَارِسِ النِّعْمَانِ أَرْعَى	قَلْبُوصَا بَيْنَ مَرَّةٍ وَالْجَفِيرِ
فَصِرْنَا بَعْدَ هَٰذَا أَبَى قَبْيَيسَ	كَجَرَبِ الْمَعَزِ فِي الْيَوْمِ الْمَطِيرِ
تَقْسَمُ الْقِبَائِلُ مِنْ مَعَدٍ	عَلَانِيَةً كَأَيْسَارِ الْجَزْزِو
وَكُنَّا لَا يُرَامُ لَنَا حَرِيمٌ	فَنَحْنُ كَضَرَّةِ الضَّرْعِ الْفَخُورِ
نُؤَدِّي الْخَرْجَ بَعْدَ خَرَجِ كَسْرَى	وَخَرَجَ مِنْ قَرِيظَةِ وَالنُّضِيرِ
كَذَاكَ الدَّهْرُ كَذُولْتِهِ سَجَالٍ	فِيَوْمٍ مِنْ مَسَاءٍ أَوْ سُرُورِ

الجرب : الجماعة — الضرة : الخلف — الفخور :

الناقاة العظيمة الضرع ، القليلة اللبن .

(الطبرى : 4 ص — 13)

أي صرنا نؤدى الخرج « لمعد » بعد أن كانت تؤدى لنا قريظة والنضير الخرج ، كما كان يؤديه لنا كسري . وهى حقيقة تاريخية كبيرة تكشف عن الرباط الذي كان يربط المناذرة في دولتهم بالحيرة بملوك الفرس . فهؤلاء كانوا يؤدون لعرب الحيرة الخراج ليقفوا بينهم وبين عرب داخل الجزيرة ، وليعينوهم في حروبهم مع الروم ، كما كان الفساسنة يعملون مع الروم . وهذا ما تثبته المفردات التاريخية التى انحدرت إلينا عن بعض أعمالهم .

إلا أن هذا الشعر يصرح بما كنى عنه التاريخ ، وهى فائدة من

فوائد الشعر الجاهلى فى خدمة التاريخ .

وكان اليهود فى الجزيرة العربية يعيشون فى حماية العرب المجاورين لهم ، ولم يكونوا يكتفون بهذه الحماية فهم يجمعون اليها حماية المناذرة مقابل دفع خرج سنوي ثابت للمناذرة . ومثلهم اذن عاجزون عن القيام بين اهل المدينة وتعلم الكتابة الجديدة . والحقيقة انى لست ادري كيف يمكن لليهود ان يحولوا بين اهل المدينة وبين اخذ الخط الجديد عن النبط المسيحيين — ان كانوا هم مبتكري خط الجزم كما يزعم المستشرقون — حتى لو ان اليهود كانوا اصحاب اليد العليا فى المدينة — وهم كما رايت وكما يعرف صاحب اقل حظ من التاريخ العربى ، لست ادري كيف يتم لليهود هذا الا فى ذهن تسبد عليه منافس التفكير عصبية صاحبه الدينية .

واللطيف جدا ان هذا الخط الذي انتشر فى مكة آتيا اليها فى زعم المستشرقين من الشام قد وثب اليها من فوق رؤوس المدنيين دون ان يشعروا به ، فالمدينة واقعة بين مكة والشام . وبنفس المنطق المريض نجد ان « التوحيد الثلاثي » المسيحى ، و « التوحيد الثنوى » المانوى قد وثبا جميعا الى الوثنيين العرب فى مكة ليحدثا بها الاسلام من فوق رؤوس الوثنيين العرب فى المدينة دون ان يشعر به هؤلاء المدينيون الا بعد ان دعاهم اليه محمد « المكى » .

هذا واهل المدينة يجاورون اليهود ، واليهود كما يقول هؤلاء المستشرقون كانوا قادرين على ان يحجبوا « خط » النبط عن اهل المدينة ، فهم بهذا اصحاب تأثير ثقل فيهم وهم أقدر على حجب « توحيد » محمد عنهم . واليهود ، فى مفهوم العربى الجاهلى اقرب الى « التوحيد » وابعد من وثنية ، من المسيحيين ، فلم لم ينشأ « التوحيد » فى المدينة قبل ان ينشأ فى مكة بحكم هذا الخلط العميق التأثير فى زعم بلاشير ؟ ولم لم يحل اليهود بين اهل المدينة واتباع « توحيد » محمد المجتلب مثل الخط من الشام ؟

كل هذه دعاوي استشراقية عريضة لا سند لها تقوم في مواجهة تيار جارف من التاريخ الصحيح رأينا قدر حرص أصحابه على سلامته وعلى ضمان وصوله الى أحفادهم سليما .

بل ان منهم من جعل لغة القرآن العربية من صناعة اهل حوران ومن حولهم ، واستنساغ عقلا ، أن تصنع هذه اللغة في هذه البقعة الضئيلة جدا ثم ينقلها عنها اهل الجزيرة العربية كلهم في اقصر فترة تاريخية عرفت ، بعد التنازل عن لغتهم .

والعلة في هذا كله هي الجهل بأبسط معايير التقدير العلمى لآعمار اللغات .

فمن البديهيات المسلم بها ابتداء أن اللغة بنت عمر الشعب كله : تبدأ بوجوده وتمتد مع هذا الوجود ، وتتطور معه . فهي لا تتخلق فجأة ، ولا تتكون تحت تأثير عوامل طارئة ، ولا تنتشر في الشعب الاجنبى عنها الا تحت ظروف من الضغط النفسى المصنوع ، والشعوب لا تتلقاها عن طريق القهر الا أن تكون طوائف منها تربط مصلحتها بتلقن تلك اللغة الطارئة ، ويبقى بعدها الشعب ماضيا فيما بينه وبين نفسه في استخدام لغته الاصلية . وليس يتاح للغة الدخيلة التأقلم واتصال الوجود الا فى ظل التطور التدريجى الثابت المتصل لآجال طويلة ، واجيال متعاقبة .

وليس هذا بالذي يتحقق — وفى ظل القدرة عليه — الا مستقبيا آثار العناصر الاولى للغة الاصلية في هذه اللغة الدخيلة . وهذا يقتضى مئات السنين .

ولابد أن يتم هذا على أساس من وجود عنصر ثابت من الامتزاج المتصل بين أعداد متناسبة من اجناس بشرية متنوعة ، تكون اللغة الجديدة عاملا من عوامل امتزاجها والمزج المتجدد بينها .

وكلها شروط لم تستوف في حالة الجزيرة العربية قبل الاسلام في أي

عهود تاريخها . فلا المدة التي يفترضونها لهذا الانتقال اللغوي محققة ، ولا الاختلاط بين عناصر غالبية في شبه الجزيرة وعناصر مغلوقة أمر يمكن افتراض وقوعه هناك .

واللغات بأعراض من تكوينها ، وبدلالات ذاتية قائمة في كيانها تدل على عمرها كما تدل الحزوز المتدرجة المرسومة على أسفل جذوع بعض أنواع الشجر على أعمار تلك الأشجار .

والأمر كذلك في الكتابة وخطها . والدلالة الاخبارية في هذا الوجه هي سيدة المراجع متى صحت بدليل داخلي مساند ، كما رأينا في شعر أرنجل الكندي السابق .

استدلال عاشر :

والمستشرقون حينما دخلوا الى حلبة الصراع على عمر « العربية » كانوا مجردين من الاداة التي تتيح لصاحبها حق العمل في هذه الحلبة : وهي الكفاية الذاتية في ادراك حقيقة اللغة عن طريق الاتصال الناضج بروحها ومبانيها ووسائل دلالتها . ولذلك تعثروا ثم هبوا . فبنوا نظرياتهم على فرضيات محضة .

أولها — صحة دلالة النقوش الاربعة الباقية على حالة « العربية » الفصحى في عصر تطورها وتكونها . فهي أولى « الفرضيات » التي كان عليهم أن يقدموا الدليل عليها قبل أن يدخلوا على اتخاذها خطوات تنقلية للخروج منها الى تحديد « عمر » ولو تقريبي للعربية . وهم مطالبون بذلك خاصة لانه زعم يأتي مناقضا لكل الاخبار التاريخية التي تدور حول عمر « العربية » عند ابنائها .

فليس كل نقش توقع عليه الصدفة ، ويمكن أن يفترض في كاتبه الجهل باللغة أو نقص الحصيلة منها بالذي يجرؤ سواهم على الارتفاء في احضانه واتخاذة تكة للقول بتحقيق تمثيله للغة العربية في عصره .

ثانيهما — أنهم افترضوا في هذه النقوش الاربعة انها تمثل « العربية »
وتطورها في جميع انحاء الجزيرة العربية « الشمالية » على
الاقصى .

وهو فرض اقل من احتمالها اذا انت قست مساحة البيئة التي وجدت
فيها كل هذه النقوش . اذ انها منطقة لا يتجاوز قطرها مائة كيلومتر من
ارض الشام . فهي نقطة تائهة في محيط الجزيرة الواسع .

ثالثها — أنهم افترضوا فيها على قلتها ، وعلى فقر دلالتها ، لغويا
وكتابيا انها تنوب عن عشرات الالوف من النصوص التي يجب أن تكون
هي المثال الصحيح لها ، حتى يمكن الخروج من دلالاتها الى تكوين قاعدة
صحيحة يبنى عليها حكم عام الدلالة على عمر العربية وكتابتها .

وهم قد نسوا هذه كلها حينما خرجوا الى الحكم بعمر اللغة العربية
وخطها باسم الدراسة العرجاء التي وصفوها — كعادتهم — « بالحديثة » .
وحتى هذا حل افتراضى ، ولكنهم صوروه نتيجة علمية .

لقد توقفت طويلا عند هذه القضية ، وقد أشرت اليها عامدا في
أماكن كثيرة من كتابي هذا لانها تقدم المثل الحقيقي لقيمة التفكير الاستشراقى ،
وتعطى الدليل على الجهل المزعج بأوليات ما يجب توفره لمن أراد أن
يدخل الى حلبة كهذه ، فان لم يكن جهلا محضا فانه جهل يقترب من سوء
النية ، وهذه هي « الطامة » .

لمعرفة عمر اللغات مقاييس أخرى :

ليس هذا هو الباب الذي يدخله من رعى الى دراسة أعمار اللغات ،
ولعلمهم لو نظروا في لغاتهم الطفلة فتقدروا على غرار عمرها « العربية »
لرددهم هذا الى شيء من التريث والتبصر والحذر . لكنهم ..

نصوصنا التاريخية الباقية لا تؤخذ اذن هذا الاخذ لانها لم تأت الينا
عبثا ، ولم تنحدر الى أجيالنا عن تخيل أو توهم ، ولم تأت من السابقين
عن مسابقة مع غيرهم من الاجناس ، ولا عن منابذات ، وانما جاءت

ثمرة لعمل متصل ، وتاريخ مدون حرص أصحابه ، بحكم تقاليدهم ،
ورسالتهم الانسانية على أن يحملوه سليما من جيل الى جيل .

واسلافنا لم يقتصروا في تأمين حملها اليها فاختاروا لها أبقى المواد
على الزمن ، وأصلبها في مواجهة عوامل الطبيعة كما رأينا ، وهم لم
يصنعوا هذا الصنيع لنلقى نحن ما أدوه اليها هذا اللقاء المستهتر العايب
بها تحت أي ستار ، فالتفريط فيها جريمة قومية وخيانة للتاريخ ،
واحتقار للعلم .

وما يصدق على مصر والعراق يصدق على اليمن وعلى الشام وعلى
الحجاز . فقد مر بنا ما ذكره ذلك الكندي في شعره الذي يمن فيه على
قريش بتعليم بشر بن عبد الملك إياهم خط الجزم ، وما أشار اليه من أن
ملوك اليمن كانوا يكتبون وقائع حياتهم في الصحف بالخط الملكي الخاص
الذي كانوا يتخذونه لانفسهم وقفا عليهم دون رعيتهم . فللملوك خطهم
الخاص بهم ، وللسائر الناس خطهم الخاص بهم . وما كشف من النقوش
في اليمن ، وما تركته القوامل المترددة بين اليمن والشام في التجارة على
طول تلك الطريق التجارية من كتابات ونقوش يكشف في وضوح قدر ما
كانت حياة العربي في جميع بقاع الدنيا التي وطئها — وهو لم يترك
فيها بقعة لم يطأها — متصل وتتشعبت بأن تدل على نفسها أجيالها
المقبلة .

الفصل التاسع

- تسلسل النقل
- وحتمية التلخيص

والواقع أننا بازاء صورة عامة لا يمكن أن يماري فيها أحد بتلخيص
في أن العربي في تاريخه الطويل وعلى مداره لم يترك جيلا من أجياله في

حل من أن يقول : إن أسلافنا قد تركونا نعيش ماضيهم في ظلام .
وإذا كنا نحن اليوم نعيش من هذا الماضي في فراغ بالقياس الى
مصادره المباشرة ، فهذه هي طبيعة الوجود وسنته التي خلقه الله
عليها : كل شيء الى بلاء وإلى زوال . فكل قرن يمر يحمل الى الماضي
دمارا جديدا . وإذا كنا نحن قد فصلنا عن تلك القرون المواضى الوف
السنين فان ما كان يفصل بين مؤرخى الاسلام وبينها كان اقل مما يفصل
بيننا نحن الآن وبين تلك القرون من أسلافنا . والاصول التاريخية لا تدوم
بذاتها ، وأصحابها لا يتركونها ، وهم يتوهمون الى باقية أبدا ولو وفروا
لها كل اسباب البقاء كما رأينا ، لكنهم يرمون الى تأميم بلوغها الى أيدي
أحفادهم وعلى هؤلاء الاحفاد أن يحملوها عنهم في أمانة الى من بعدهم
وأن يزيدها ما كسبوه هم ، وما أضافوه الى تراث آبائهم الحضاري ،
جريا على سنة آبائهم .

وهذا هو ما دعى « بالتاريخ » . ليس هيرودوتس اذن « أبنا
التاريخ » ، كما يشاء النزق الاوروبى أن يلقيه . لان التاريخ كان يكتب
قبل أن يوجد « هيرودوتس » ، وقبل أن تبرز على مسرح الوجود ، وقبل
أن تخرج من كبد الغابة جميع الشعوب التى تريد أن تتخذ من « هيرودوتس »
ترجمانا عن وجودها الاول .

قد يكون هيرودوتس أبنا للتاريخ الاوروبى . لكنه — حتى في هذا
قد اخذ عن الشعوب العربية القديمة كما أخذ عنها غيره من أبناء
تلك الشعوب الطفلة ممن جاءوا قبله وبعده . وقد اشرت من قبل الى
رواية أفلاطون ، في « تيميه » و « كريتياس » عن شهرة علماء معبد
الشمس في « صا الحجر » المصرية بالتاريخ القديم ، وعن وثائقه التى
كانت مدونة عندهم ، مودعة في مكتبة معبدهم ، وهم كهنة هذا المعبد .

كان المؤرخون الذين كتبوا التاريخ الجاهلى ، في الاسلام ، ينهلون
من ينابيع غزيرة موجودة ، منقولة اليهم عن أسلافهم القرييين ، وأولئك

قد نقلوها عن سبقتهم . وهذا التسلسل الخبري الممتد على الدهر الطائل ، وما ينشأ عنه من تطاول الاحداث وتزاحمها ، وتكدسها ، وتضاعفها الى حد يفضى الى العجز عن تحقيق النقل الشامل ، لابد ان يؤدي — بالتدرج المتصل مع تتالي الاجيال — الى الانتقال عن السرد المفصل الى تلخيص يقدم الصورة الجامعة المعتمدة على الخطوط العراض لمجرى التاريخ .

لكن هذا بدوره يمكن ان يترتب عليه بعض التفاوت في القدرة على اداء النظرة الجامعة للجواهر ومن هنا تأخذ صور الاداء في التفاوت ، لكنه التفاوت الذي لا يقود الى التناقض ، وهذا هو الواضح في سيرة كتابة التاريخ العربى .

فكثرة الروايات الدائرة حول الحدث الواحد ترجع الى تعدد المصادر ، وكثرة الرواة بدورهم تثبت رسوخ قدم كتابة التاريخ ، حتى لقد غدت هذه الكتابة صناعة .

وستقرأ في مكان آخر من هذا الكتاب المعنى الذي تدل عليه كلمة « الرواية » هذه — في الشعر وفي التاريخ — وتقرأ ما يبذل الوهم السائد في فهمها من انها كانت رواية شفوية فحسب . فلقد اضر هذا المفهوم الارتجالي العاجز بالقيمة الحقيقية لروايات التاريخ العربى القديمة . ليس ما يقال في اسناد الروايات العربية تاريخا او شعرا من انها جاءتنا مشافهة فحسب بالصحيح ، وانما كانت هذه الروايات الشفوية تعتمد اولا على الكتب الباقية ، وترتد اليها ، وتنقل عنها ، ثم كان الناقل يؤديها الى طلبته او قارئه على مسؤوليته ، لانه لم يكن من السهل او الميسر نقل الاصول عند التحدث بما فيها الى كل سامع او قارئ ، ولا كان في مكتة الناس جميعا ان يرجعوا اليها عند الحاجة لانها لم تكن من الانتشار ومن سهولة الاتصال بحيث توضع بين ايدي الناس كما هي حالنا اليوم في عهد النشر المطبوع في الوف النسخ .

وهذه الصعوبة كانت على اشدها في العهد الجاهلى الاخير ، لانه

كان عهد تحول وانتقال ، وكان العرب في الجزيرة خاصة قد شغلتهم مرحلة التهيؤ التاريخية عن الخلوص بالنفس الى مثل هذه النواحي الفكرية المحضة ، فقلت المصادر بين ايدي الناس ولكنها لم تنعدم ابدا . ولذا وجب أن يقدم المؤرخ ما عنده مما حصله عن تلك الاصول في مستودعاتها من غير اشارة الى مراجعه ، وكان الناس يأخذون عنه ما عنده وثوقا به ، وأئتماننا لمن هو موضع الائتمان فيما تعرض له .

الفصل العاشر

— دليل حاسم — — صراع ضار بين الكتب —

كانت المصادر موجودة من غير شك . وعندنا النص القاطع الحاسم المعاصر الذي لم يدب اليه فساد أو تبدل أو تغيير : عندنا النص القرآني الحاسم — لا لانه دين ، ولا لانه قرآن ، ولكن لانه نص معاصر يشهد بما يدعيه عليه أعداؤه متهمين له ، لا منتصرين — وذلك اذ يقول النضر بن الحارث الثقفي في محاورته النبي صلى الله عليه وسلم في قصة « ذي القرنين » ، بعد أن أوردها القرآن الكريم في سورة « الكهف » ردا على أسئلة وجهت الى النبي :

فيقول الله حكاية عنه :

(أساطير الاولين اكتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا)

ويقول جل من قائل حكاية عنهم :

(قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين)

ويقول تعالى :

(لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل ان هذا الا اساطير الاولين) .

وفي القرآن الكريم ذكرت « اساطير الاولين » هذه تسع مرات ،
والمفسرون كلهم يجمعون على أنها نزلت حكاية عن النضر بن الحارث ،
في مناسبات الرد عليه .

وهم كذلك يجمعون على أن معنى كلمة « اساطير » هو « كتب » .
وإذا كان قائل العبارة هو النضر بن الحارث ، وسترى في مكان آخر
من هذا الكتاب من هو هذا الرجل ، علما وعقلا ، وسعة معارف وشمول
تحصيل ، ورأيت قدر اهتمام القرآن بالرد عليه ، وتضمن هذا الرد التسليم
بوجود هذه الكتب وإمكان النقل عنها حتى في مكة منزل الوحي ، إذا رأيت
هذا كله عرفت قيمة الشهادة التي تحملها إلينا هذه الآيات التسع عن مصادر
التاريخ المتاحة في ذلك العصر المبكر من حياة الإسلام حتى ليتهمه خصومه بالأخذ
عنها ، واكتتابه ما فيها ، ويشيروا إلى قدرتهم على الأخذ هم بدورهم عما
أخذ عنه من « الكتب » الموجودة ، هذا النص لا يمكن أن يطيف به أي شك
في الدلالة على قيام تلك المصادر بين أيدي التاديين على الانتفاع بها . ولو
أن النصر كان كاذبا في ادعائه هذا لفضح كذبه القرآن . ولو كان كاذبا
ما أخرج نفسه بالقول بأنه قادر على النقل عنها ، بل أنه قد قرن القول
بالعمل فراح يقدم من كتب الشعر القديم كما سنرى في باب آت — ويضعه
بإزاء ما قدمه القرآن الكريم من قصة « ذي القرنين » محاورا فيها
النبي صلى الله عليه وسلم .

والقرآن نص حاسم في وجود هذه الكتب ، وفي بيان موضوعاتها
التاريخية . وتصديق المشركين على ما جاء فيه ، وقولهم للنبي عن دعوته
لهم :

(لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل أن هذا إلا أساطير الاولين) .

يفيد علم علمائهم الذين كانوا يعارضون النبي بما جاء من دعوته مماثلا
ما جاء في عهود لأبائهم سلفت . فهم يعرفون من تاريخهم ، وعن الآثار
المدونة الباقية فيه ما لا يحلم السادة المستشرقون أو أتباع المستشرقين

بأن يعرفوه عن تاريخهم هم .

التجاوب الصادق بين الشرق والغرب :

سقوط المتزمتين بين شقى الرحى :

وسترى أن ابن جريج العالم الدينى الضخم والمحدث يفسر هذه « الاساطير » بأنها الشعر القديم والاحاديث . اي بأنها ادب القدماء وتاريخهم .

والمتقدمون من علمائنا كانوا يعرفون ذلك ، وقد دلوا عليه . فيقول ابن عبد ربه فى حديثه عن « الغناء » ومن حجة من كره الغناء أن قال : أنه ينفر القلوب ، ويستفز العتول ، ويستخف الحليم ، ويبعث على اللهو ، ويحضر على الطرب ، وهو باطل فى أصله .

وتأولوا فى ذلك قول الله عز وجل :

(ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هـزوا) .

وأخطأوا فى التأويل ، انما نزلت هذه الآية فى قوم كانوا يشترون الكتب من أخبار السير ، والاحاديث القديمة ، ويضاهون بها القرآن ، ويقولون : انها افضل منه .

وليس من سمع الغناء « يتخذ آيات الله هزوا » . وأعدل الوجوه فى هذا (اي فى الغناء) أن يكون سبيله سبيل الشعر ، فحسنه حسن وقبحه قبيح . (العقد الفريد ج 6 ص 9) .

وهذا النص الدقيق فى تفسير معنى الآية يتفق تمام الاتفاق مع ما جرى فى الصراع الفكرى الذى شب بين الاسلام فى مكة والشرك ، يقود جماعته النضر بن الحارث ، ويمضى فى انسجام وتكامل مع تفسير ابن جريج « لاساطير الاولين » بأنها « شعر القدماء واحاديثهم » ، فالعالم

الاندلسى ، والفقيه الحجازي يلتقيان فى تشخيص حالة واحدة ، واحدهما فى اقصى المشرق ، وفى كبد الجزيرة العربية ، والآخر فى اقصى المغرب وفى شبه جزيرة الاندلس ، وهما على قدم أولهما وقربه من عصر النبوة ، وعلى حداثة ثانيهما بالنسبة للأول يلتقيان على بيان حقيقة تاريخية واحدة لان المصدر قائم بين أيديهما ، والعلم بالواقع واضح المرآى جلى الصورة .

وما يتع من تأويل هذه الآية تأويلا ينحرف بها انحرافا جوهريسا فى ظاهره عند من وقف بينهما من المفسرين ، انما يترد الى اعتبارين غير تاريخيين بالمعنى الصحيح سأتى بعد قليل الى بيانها .

والتوافق التام بين ما جاء فى ابن عبد ربه ، وما جاء مرويا عن ابن جريج — مع ملاحظة الفرق الزمانى والمكانى بين العالمين — والمخالفة الصريحة بين ما جاء عند مؤولى هذه الآية بأنها تدور حول الغناء ، وبين ما جاء عند هذين العالمين من دلالة التفسير على موضوع الآية ، وما يستفاد من متضمناتها ، يظهرنا على حقيقة غريبة : هى تمسك ابن عبد ربه بالاصل القديم ، صارفا النظر عن الانحراف بمدلول الآية الى ما عاج بها اليه المشاركة المتأخرون عن عهد ابن جريج ، ويدل على أن بعض علماء الاندلس لم يتبعوا فى دوامة الصراع التى كانت ترغى فى المشرق حول التاريخ الجاهلى القديم : هل من مصلحة الاسلام أن ينقل التاريخ من اصوله على ما قدمه به أصحابه القدماء فى كتبهم التى تركوها ، أم الاصلاح فى تقديمه للناس أن يمسح ويكيف بحيث يضع « الجاهلية » فى موضعها الدينى أولا ، وان انعكس ذلك على الوضع التاريخى ؟

لقد كانت الاصول التاريخية القديمة موجودة فعلا بين أيدي هؤلاء المؤرخين ، على ما برهنت ودلت بما يقطع الطريق على أصحاب التحلات المضحكة . كانت فى المشرق ، وكانت صورها قد نقلت الى الاندلس ، ووضعت بين أيدي علمائها — على ما هو معروف مؤرخ من جهود الامويين فى نقل كل معارف المشرق ، ووضعها بين يدي بحاثهم وناشئتهم فى

المكتبات المفتوحة للجميع . ولكن المعركة كانت تغلى بالغضب فى المشرق على القديم العربى ، ويقول الفريق القوي فيها بوجوب الغاء هذا التاريخ ، ويتف فى طريق الالغاء رجلا مؤمنان اعمق الايمان بحق التاريخ فى الظهور ، والتقدم الى الناس صحيحا لان هذا لا يضر الاسلام فى شىء ، اذ الاسلام حق ، والحق لا يخشى من مواجهة الحق التاريخى ، ولان التاريخ يؤيد الاسلام ولا يضعفه ، هذه المعركة التى وقف فيها ابن الكلبى من بعد ابيه موقف الدعامة الشامخة الراسخة هذه المعركة التى زادتھا الشعوبية فى المشرق نارا واوارا ، لم تتصل ناراها بالاندلس ، ولذلك جاءنا عن ابن عبد ربه ما ينتقض راي القائلين بوجوب التنازل عن التاريخ الجاهلى ، بل بتشيويه هذا التاريخ حتى لا يتعلق بصر المسلمين بأجداد الجاهليين . والتقى ابن عبد ربه فى هذا مع رأي رجل من علماء المسلمين الذين لحتوا بمصادر الاخبار الجاهلية الاولى حتى كاد يخالط عصرها : بابن جريج .

تجاوب آخر بين الشرق والغرب مصدره اعتذاؤهما من ينبوع قديم :

ومن هذه المصادر التى كان أولئك العلماء المشاركة يرجون وادھا — كما سنرى فى نص صريح آت — اخذ ابن عبد ربه خبر « المعلقات » التى كان عمل الفقهاء الغلاة يرمى الى واد خبرھا هى ايضا لتأصيل القول بأمية العرب .

ولم يكن ابن جريج ، فى هذا ، ولا ابن الكلبى ، ولا ابن عبد ربه اقل بدينهم يقينا ، او اضعف ايماننا ، لكنهم كانوا افسح آفاقا ، وابصر بقيمة التاريخ فى شد ازر الدين . ولذلك قالوا بما حرمة الآخرون على انفسهم ، وسعوا ان يحرموه على الآخريين .

على ان التاريخ لا يواد فقد بقى من هذه الاصول ما يكفى ليرفع تلك السجف التى اسدلھا قوم ارادوا ان يبنوا للاسلام « كهنوتا » ليس منه فى شىء .

وكتاب ابن عبد ربه كنز ملء بكثير مما أراد هؤلاء المشاركة ان يخفوه فلم ينجحوا . وكثير منهم كانوا شعوبيين ، وجدوا في اماتة التاريخ الجاهلى ما يشبع حقدهم على العرب مع أنهم كانوا هدايتهم ، ومصاييحهم على طريق الدنيا والآخرة .

لقد أرادوا ان يصوروا الاسلام نورا انصب على العرب وهم فى ظلام دامس ، وأنه لم يكن من العرب فى قليل ولا كثير . فوضعه بذكر موضع النبتة فى غير بيئتها ، وفتحوا بهذا « للشعبوية الحديثة » باب القول بأن الاسلام شتلة نقلها « محمد » الى الجزيرة العربية من غير بيئتها . اولئك أرادوا ان يقولوا انها شجرة تامة نزلت من السماء ، لا تتصل اى اتصال بتاريخ الجزيرة ، ولا بالتطور الاعتقادي العربى فى المنطقة . وهؤلاء راحوا يقولون : ان الاسلام فرع من « النصرانية » حمله « محمد » الى اهل الجزيرة وهم منه براء . وجعلوا فى عمى فكرى اسدله التعصب على عيونهم « التثليث » اصلا لهذا « التوحيد » . وجعلوا التجسيد الوثنى بقرابينه والغازه ، وبوحشيته فى اكل الهه ، اصلا للتجريد الاسلامى . ونسوا ان كنيستهم هى التى ابرزت هذا « التثليث » وهذا التجسيد ، وانهما ليسا الا ترجمة عن المرحلة الانتقالية الاولى عن عبادة الثوابث القديمة فى المنطقة ، لم يكن الاوروبيون مؤهلين لاعلى منها فى مراحل التطور الاعتقادي الانسانى التى لا يوثب فى مدارجها طفرة .

ولكن هذه الطائفة من علمائنا الذين ابوا الا ان يثدوا التاريخ العربى القديم هى التى فتحت على الاسلام هذا الباب . ولم يكونوا يعلمون .

وهؤلاء الذين وجهوا تفسير الآية القرآنية الى « الغناء » ، منهم من كان يعمل جاهدا على واد الماضى لخلق الفراغ الذى ظنوا ان الاسلام لا يزدهر ، ويستولى على العقول والقلوب الا فيه ، فوهوا .

ومنهم من كان لا يبعد الى هذا ، ولكنه ارتفعت فى نفسه شبهة اقتران انشاد ذلك الشعر القديم بالغناء حتى ظن ان الآية انها نزلت فى تحريم

الغناء ، أو تكريهه . وهو زعم ينقضه الواقع الاسلامى كله ، فى جميع عصور تاريخنا . هذا الى انه قد انحدر الينا عن الرسول صلوات الله عليه ما يترجم عن عدم كراهته الغناء . فقد « احتجوا فى اباحة الغناء واستحسانه بقول النبى صلى الله عليه وسلم لعائشة : اهديتم الفتاة الى بعلها ؟ قالت : نعم . قال : وبعثتم معها من يغنى ؟ قالت : لا . قال : او ما علمتم ان الانصار قوم يعجبهم الغزل ؟ الا بعثتم معها من يقول :

أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ نَحْيِيَكُمْ نَحْيِيَكُمْ
ولولا الحبَّة السمرُاء لم نحلل بواديكم
(العقد الفريد ج 6 ص 7)

» واحتجوا بحديث عبد الله بن عبد الله بن اويس بن عم مالك ، وكان من افضل رجال الزهري قال :

مر النبى صلى الله عليه وسلم بجارية فى ظل فارع (حصن بالمدينة) وهى تغنى :

هل علىَّ ويحككمْ إن لهوتْ منْ حَرَجْ

فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « لا حرج ان شاء الله » . (نفس المكان من المرجع السابق) .

ولقد أصاب ابن عبد ربه فى تخطيئه صراحة أصحاب هذا التأويل ، وكان أعمق وقوعا على أسباب رفضه حين قال :

« وليس من سمع الغناء يتخذ آيات الله هزوا » .

ذلك انه وقع فى صميم الآية ، وفى تناقض تأويلها هذا التأويل مع الواقع الحيوى والدينى جميعا على ما يفرض رفضه .

فلوان « الغناء » كان اذا سمعه السامع فقد « اتخذ آيات الله هزوا »

لكان في هذه الآية تحريم قاطع للغناء وهو ما لم يقل به أحد . فالآية لا تتصل بالغناء من قريب أو بعيد ، ولكنه مذهب طلاب الزهد المفرط في توجيه معانى الآيات أحيانا اعتمادا على ما يثير شبهة ، كالتى كانت تثيرها مناسبة نزول هذه الآية .

فلقد كان النضر بن الحارث يلقى بهذا الشعر القديم الذي خرج من الكتب الباقية ، غناء ، على طريقة أصحابه الاولين ، يريد بهذا أن يستحضر جوه الكامل كله ، لزيادة التأثير به في عقل من ظل يحن الى القديم . فخلطوا بين كراهة هذا الشعر الذي كان أصحابه يرمون بانشاده الى معارضة القرآن وبين الوعاء الذي كانوا يقدمونه فيه : وهو الغناء .
وممن ذهب الى غير « الغناء » في تأويل الآية ابن زيد فقد قال فى تفسيره — على ما جاء فى تفسير الطبري — انه « الشرك » . ويقول :
« هؤلاء اهل الكفر . الا ترى الى قوله تعالى :

(واذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبرا كان لم يسمعها كان فى اذنيه وقرا) .

فليس هكذا اهل الاسلام . قال : وناس يقولون هى فيكم ، وليس كذلك . قال : وهو الحديث الباطل الذى كانوا يلغون فيه « وهو ما فسرہ ابن جريج بالشعر القديم والخبار . وقد رأينا بنص القرآن الكريم انها كانت تستخرج من كتب . وهذه الكتب كانت فى مطال من اراد الرجوع اليها والنقل عنها ممن كان يملك أدوات ذلك النقل ، وتتوفر له القدرة عليه .

فالآيات نص فى اثبات وجود كتب التاريخ القديم والشعر القديم بين ايدي الطبقة الاخيرة من الجاهليين . وسنأتى الى تفصيل الحديث فى الكيفية التى استغل بها المشركون هذه الكتب فى محاولاتهم تحطيم الاسلام فى مراحل الدعوة الاسلامية الاولى بمكة ، وما استغلوا من موضوعاتها فى محاربة الوحي النبوي ، وما ركبوه من عرضهم عليها القرآن الكريم ،

والردود القرآنية عليهم ، وتمايم هزيمتهم وهزيمتها معهم مما كرمها الى نفوس المسلمين ، وانزلها من نفوسهم منزلة المحرمات ، فنزلت بها لعنتهم حتى جرمهم هذا الى اهمالها ، بل الى التخلص منها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا .

وقد كان لهذه المعركة الضارية بين الكتب التي صارت تمثل عقيدة الشرك القديمة ، وبين القرآن من الآثار النفسية والمادية ما قطع بين ماضى العرب قبل الاسلام ، وحاضرهم بعده . كما ترتب عليها من تكريه المسلمين في هذا الماضى ايجاد الفراغ التاريخى الفاجر الذي راحت تملؤه في القرنين التاليين تلك التفاهات المزعجة في تصوير التاريخ الجاهلى ، وفي تحقير الاحداث الكبيرة التي تقدم بطبيعتها وحقيقتها البوادر والبواكير المنطقية للنصر الاسلامى .

تاريخ الحارث الكندى ضحية من ضحايا مذهب الفقهاء في تبديل التاريخ :

واضرب المثل لهذا ما وقع في تقديم تاريخ الحارث الكندى الاكبر . فهذا الرجل العظيم هذا القائد العسكري المظفر قد قدم العمل المنتصر في الحرب العربية مع القوتين الكبيرتين الجاثمتين على حواف الجزيرة العربية تزعجانهما الحتب الطوال ، وتتغاوران على اطرافها ، وتطمحان الى تجاوز هذه الاطراف الى قلبها ، على حال تركتها الاماد الطوال في قلق متصل ، حتى اختل اقتصادها ، هذا الرجل الذي نتصيد احداث تاريخه تصيدا من قلب الدردور العاصف الذي تضعها فيه كتب تاريخنا الاسلامية ، تجد في كتب خصومه من الروم خاصة ما يقدم لك عن حقيقته ما لا تقدمه الكتب العربية فلقد اكتسحت جيوش هذا القائد العربى المهيب جيوش الروم في الشام ، وجيوش الفرس في العراق حتى كادت تمس شواطىء الدردنيل ، وحتى سرت الرعدة في مفاصل قياصرتها وفي قلوب جنودها ، فكان الرجل هو وابناؤه كابوسا مغزعا لم ينقذهم منه الا دبيب الفرقة بين ابنائهم ، واحتراب الحرب بينهم ، فشفطوا بنفوسهم عن عدوهم ، وتنفست الروم

الصعداء ، وراحت تتعلق بحبال الامل فى البقاء ، وان ظلت عيونهم مفتوحة على الجزيرة ينظرون اليها فى خوف وترقب ، الى ان جاءهم الاسلام . ولذلك فان الاسلام لم يفاجهم ، فقد اعدوا العدة للقائه ، واتخذوا الاهبة من قبلها لحربه ، وركبوا الى مواجهته مطيتين :

الاولى — الانقسام العربى الذى ترسب فى المنطقة على اساس من الانقسام الذى قام بين ابناء الحارث الكندى . فكان معهم الفساسنة ومن استطاع الفساسنة ان يتألفوهم من العرب .

والثانى — الفدر الخسيس بكل من استشعروا منه ، من ملوك الفساسنة ، انعطافا على بنى عمومته . كان الروم يستدعونهم للقاء بهم فى بعض جزرهم ، فاذا ذهب الملك العربى آمنا أخذ بعد ان يتم الاتفاق مع خائن من اهله ان يخلفه .

وهى الحيلة التى لجأ اليها الفرس مع النعمان الخامس عندما أنسوا منه ميلا الى تحطيم سياسة اسلافه فى حربهم قومهم ، ليأخذوا بزمام القوة التى تصبح جنة للفرس من ورائهم .

هذا الرجل الضخم الذى استولى على العراق مثل ما استولى على الشام وتغلغل فى الاناضول ، والذى شقت جيوشه طريقها الى ابواب المدائن لم ينجها منه الا نزول ملك الفرس على اداء الجزية له ، واعترافه له بملكه ما صار اليه من ملك المناذرة وما تجاوزه ، هزل المؤرخون المسلمون فى تصويره حتى انهم جعلوا نصره وما حققه هذا النصر له هبة قدمها اليه ملك من ملوك الفرس لانه غضب على الملك المنذري الذى ابى ان يتخذ معه نخلته القذرة التى كان ينتحلها ، ثم جرده خلفه من الملك لانه كان ناقتا على سابقه اصطناعه تلك النحلة . وانك لتطلع بكثير من المشقة ، ومن الحذر فى المشى بين هذه الثعبنات التاريخية ، على ما راح هؤلاء المؤرخون يسعون الى اخفائه . حتى اذا وقعت على الخطوط الاساسية من صورته لم تلبث ان تجد ما يؤيدها عند خصومه من الروم

الذين كان مؤرخوهم يكتبون تاريخهم دون أن يداخلهم من عوامل الانحراف ما داخل الفرس المسلمين تحت ضغط « الشعوبية النفسى » ، وبتشجيع من المتطرفين فى محاربة الجاهلية من علماء الحديث .

وأذينة ملك تدمر ضحية ثانية :

والمثل الثانى وهو مائل فى كتابتهم تاريخ « أذينة » ملك تدمر ، وفى تنازلهم تهما عن دوره فى اقامة بناء امبراطورية رومة المنهار . ومن الطريف انهم صوروه — وهو الذى كان سيد الامبراطورية المطلق اليد فيها ، عاملا للروم حارسا لحدودهم ، بالضبط كما صنعوا فى تصوير الحارث الكندي القاهر للفرس والروم عاملا لهم يوليه ملكهم العراق حين يشاء ويخلعه حين يشاء . هذا وهم يرون راي العين الدليل الناقض لزعمهم قائما فى عودة المنذر الحيري الى ملك الحيرة بفضل زواجه من هند بنت الحارث الكندي بعد ان ورثها ابوها هذا الاقليم من ملكه ، فمى تحكمه من وراء الملك المنذر ، ويتصل حكمها له ، باعتبارها وارثته الشرعية ، حتى فى عهد ابنها عمرو بن المنذر الذى عرف باسم « عمرو بن هند » لانها هى الملكة الفعلية ، صاحبة الملك بالارث عن ابها . بل انها لتتحكم فى وراثة عرشها فتجعله لابنها الثانى بعد مقتل عمرو ابنها بيد عمرو بن كلثوم التغلبى ، ضاربة عرضا بوصية زوجها الذى كان يرى ان يؤول الملك بعد عمرو بن هند الى اخيه أمامة من زوجته الثانية .

والامثلة فى هذا كثيرة ، وانها لاشد تهافتا وضجيجا طفلا عندما تاخذ فى تفسير عظام احداث التاريخ الجاهلى التى تمثل المقدمات التاريخية والمنطقية للوثبة الاسلامية الظاهرة . مثل تصويرهم الوحدة العربية تحت امرة كليب والاسباب المفرقة فى الطفولية لانحطام رقعة هذا الملك الكبير .

« معركة الكتب » هذى هى المعركة التى تركت التاريخ الجاهلى حطاما ، وهى التى عصفت بالتفاصيل ، خاصة ، من أحداث هذا التاريخ ، وهى التى تركت لنا آثارها المدمر فى تاريخ الفكر العربى السابق للاسلام ،

وفيها يكمن السر في اختفاء ما اختفى من الشعر القديم ، وغياب ما غاب عنا مما نطلبه لتتضح على ضوء حلقاته ، تطورات ذلك الشعر حتى بلغ الينا تام الخلقة كامل التكوين واضح القسمات ، كما خرجت مينيرفا من ذهن جيوبيتير على حد تعبير دي فيرجيه .

الفصل الحادي عشر

— المكتبات والمؤرخون : —

لم يكن المؤرخون العرب يجهلون جهلا تاما هذه الحقائق . والكتاب بعد ان يبرز الى الوجود لا تستطيع يد في الارض مهما قويت ان ترده الى مجاهل الغيب والمعدم .

والانصراف عن « الكتاب » ، بل حربه ، لا يحوان « الكتاب » . لقد يغيب شخصه زمانا ، وقد تطارد محتوياته زمانا أطول ، وقد تغوص في اعماق الظلام جوانب منه مما يتناقض تناقضا مباشرا مع عقائد الناس التي آمنوا بها ، وطووا جوانحهم عليها طى السجل للكتاب ، فهي حية في قلوبهم ابدًا تطرد ما ناقضها ، او حاربها . ولكن ما لم يتصل الاتصال المباشر بهذه العقائد ، وما ارتبط من محتويات الكتاب بالتاريخ البعيد يأخذ في التسرب الى النور شيئا فشيئا كلما ابتعد به الزمن عن محتدم الخصومة ، وعهد احتدادها .

ومن هنا يجد التاريخ طريقه الى العقول ، وخاصة في امة تأصل التاريخ في دمها تأصلا دينيا . وهو ما يشاهد في التاريخ العربي بعد هذه الفترة . وانا لنجد التيارين المتناقضين المتحاربين ، يمضيان على تكة من

وضوح رؤيا المعركة الاولى . فنرى بهذا الخطين يسيران معا جنبا الى جنب ، أو نصاد فهما متداخلين متمازجين في سياق الرواية الواحدة للخبر أو الروايات المختلفة للخبر الواحد .

الفصل الثاني عشر

— معركة ضارية بين الكتب :

مكتبة المناذرة وابن الكلبي :

وابن الكلبي حين يأتي الى الحديث عن مصادر اخذه التاريخ يدلنا على ماهيتها وحقيقتها في اسفار الشمس وذلك اذ يقول :

« انى كنت أستخرج أخبار العرب ، وانساب آل ربيعة ، ومبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى ، وتاريخ سنيهم ، من بيع الحيرة . وفيها ملكهم وأمورهم . » (الطبري — ج 1 ص 769 طبعة أبريل) .

هذا النص العجيب الذي بقى مدفونا في قلب تاريخ الطبري نحو اثني عشر قرنا حتى استخرجته منه يدل على أن وثائق المناذرة وسجلات دولتهم كانت لا تزال منها بقية صالحة يأخذ عنها ابن الكلبي ما قدمه من « أخبار العرب » أي من تاريخهم ، ومن « انساب آل ربيعة » أي ملوك المناذرة ومن « مبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى » . والعبارة هنا تبدو غريبة بعض الغرابة حين يتحدث صاحبها عن « مبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى » فالمناذرة كما تدل جميع الاخبار العينية المحددة لأعمال ملوك المناذرة ، لم يكونوا عمالا لكسرى ولا لاحد من آله . وان كان في العبارة احتياط واضح في تصريحها بالنص على : « من عمل منهم لآل كسرى » اذائها تتضمن الدلالة على « أنه كان منهم من لم يعمل لآل كسرى » .

هذه واحدة ، والثانية : ان هذا الميل بالعبارة الاصلية لابن الكلبي قد يكون مرجعه الى ناقل الخبر عن ابن الكلبي الى الطبري . اذ ان الطبري لم ينقله مباشرة عن ابن الكلبي ، فهو يقدم له بقوله :

« حدثت عن هشام الكلبي أنه قال : »

ثم يقدم القول الماضى . فلعل هذا التوجيه من وحى الجو العام لناقل الخبر عن ابن الكلبي أكثر منه عن ابن الكلبي نفسه ، وان وضع القول على لسانه . ولعل القولة قولة ابن الكلبي نفسه يقدمها صادعا لاملأء الجو الذي كان يعيش فيه متقيا بعض التقية فى حرب كان يلتقى فيها الكثير من عنت الفقهاء والمحدثين ، وسنأتى الى شىء من البيان لهذا .

على كل حال هذا النص ثمين فى باب الدلالة على الاصول التى كانت لا تزال باقية فى الاسلام بين يدي من أراد استقاء التاريخ العربى الجاهلى من ينابيع جاهلية . وابن الكلبي قد قضى حياته كلها فى القرن الثانى الهجرى . (مات سنة 204 أو 206 هـ) .

ومعارفه التاريخية هنا يستمدّها من وثائق وسجلات مكتوبة فوق ما تكتب عليه مثل هذه السجلات لدولة تنتظم العدد الكبير من قبائل العرب ، وما وقع بينها وبينهم ، ممن اتصل تاريخها بهم . بل ان فسى العبارة من العموم ما يمكن ان ينصرف مدلوله الى ما وراء ذلك فى الزمان والمكان . فهذا كله يدخل تحت مدلول كلمة « اخبار العرب » . وهذا القدر فى اضييق دلالاته لا يمكن الا ان يكون فى كتب ، ولا يمكن ان يكلف المناذرة انفسهم بكتابتة على جدران بيعهم ، بل انه لا تتسع له جدران هذه البيع ، ولا هى بالمحل المقبول لرصده وتسجيله . ومن عرف تاريخ المنطقة ، وما جرت عليه تقاليدھا الموروثة — حتى فى الاسلام — من جعل المعابد والمساجد مأوى للعلم والمعرفة ، ولمصادرھا — وهى المكتبات — يمكنه ان ينتهى بهذه المشيرات كلها الى أن ابن الكلبي كان يستمد معارفه

التاريخية من هذه المكتبات الوثائقية للدولة .

وعندما يقول ابن الكلبي عما كان يراه في بيع الحيرة : « وفيها ملكهم وامورهم كلها » فليس يمكن تسجيل هذا على الحيطان وانما هى سجلات وثائقية لملك كامل . ومكتبات وافية يمكن الرجوع اليها في كل ما يتصل بهذه المملكة .

ولقد وثب على هذا النص التاريخي القيم بعد ان استخرجه من الطبري واودعته كتابي « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجري » بعض لصوص الكتب ، فيما وقع عليه من هذا الكتاب ، واراد ان يغطى سرقة بشيء من شطارة شطار عصرنا فعثر به عجزه عن فهم دلالة النص عثرة مردية دلت على انه اهتبله من غير فهم . قال : ان ابن الكلبي كان يأخذ معارفه التاريخية عن النقوش المرسومة على جدران بيع الحيرة فكان اعجز في طيرانه عن الارتقاء الى فهم دلالة النص متكاملة ، ذلك انه لم يمتد نظره الى اول النص عندما جاء الى آخره : نسي ان « اخبار العرب » مضمنة في النص وانها لا تتسع لها جدران البيع ، ولو تسلسلت عليها كلها ، وهو امر غير معروف في تسجيل الاخبار الطوال ، هذا فضلا عن « امور مملكتهم كلها » . عبارة ابن الكلبي تشير الى ان صاحبها يرجع في تاريخه العرب الى مصدر منتظم الدفق ، دائم الاعطاء ، وليس مثل هذا المصدر بالذي يمكن ان يكون نقوشا في البيع والمعابد على الجدران ولكنها السجلات الوافية التى تقوم على تنظيمها الدولة الثابتة : مثل دولة الحيرة وقد قدمت القول بما هو معروف متصل باق في التاريخ العربى من كون معابد العرب وقصور ملوكهم كانت مقرات لخزائن الكتب خاصها وعامها .

والخبر الذي حمل الينا كشف مكتبة المناذرة تحت بناء قصرهم الابيض بالحيرة مشهور . وكان هذا في العام الذي اسنولى فيه المختار بن ابي عبيد الثقفى على الحيرة . وفيه بيان بعض ما كان في هذه المكتبة ومنه الشعر الجاهلى .

مكتبة المأمون :

وكان الاتصال بهذه المكتبات في عهود سيادة أصحابها عليها حقا عاما . فالمؤرخون يرجعون إليها ورواة الشعر ، وكل صاحب حاجة .

فيقول ابن النديم في هذا الصدد :

« زعم الثقة أنه سمع مشايخ من أهل اليمن يقولون : ان حمير كانت تكتب بالمسند على خلاف الف باء وتاء » .

ورأيت أنا جزءا من خزانة المأمون ترجمته :

ما امر بنسخه أمير المؤمنين عبد الله المأمون أكرمه الله من التراجم .

« وكان في جملة النسخ الحميري ، فأثبت مثاله على ما كان في النسخة » . (الفهرست ص 5) .

وكانت مكتبة المأمون مكتبة تمتد آفاق تحصيلها للعلوم الى أبعاد فسيح جدا . وإذا كان النص الماضي يشير الى كتب حميرية تنضم على ما تنضم عليه الكتب القديمة الجاهلية بما فيها من معارفهم ، وإذا كان الخليفة المأمون يصدر الأمر بنفسه بنسخ ما فيها من التراجم على نفس الوجه الذي سنرى ان الملك الباطلي القديم أثور باني بعل يصدره في نسخ كتب مكتبته فإنه تأكيد التاريخ لنفسه ، واستمراريته المنتظمة على قاعدته من الاستمرارية الحضارية للامة الواحدة التي هو منها .

والكتب موجودة في مكتبة المأمون بحروفها الحميرية الاصلية يستطيع من شاء الرجوع إليها . وقد ظلت هذه المكتبة موردا عاما الى عهد ابن النديم ، وكان ابن سعيد المؤرخ الاندلسي يعود إليها في كتابة تاريخه وإلى هذه المكتبة ، وإلى مكتبة بغداد يكثر ابن خلدون الإشارة ، عند نقوله عن ابن سعيد .

ومكتبة المأمون كانت ممتدة الآفاق ، يحرص الخليفة على ان تلتقى فيها صورة متكاملة عن الماضي كله . وانا لنقرأ مثل قول ابن النديم

الآتى فنعجب لقدر ما كانت هذه المكتبات تجمع من معارف عن الماضى
العربى . يقول ابن النديم :

« وكان فى خزانة المأمون كتاب بخط عبد المطلب بن هاشم فى جلد
أدم فيه :

« ذكر حق عبد المطلب بن هاشم من أهل مكة على فلان بن فلان
الحميري من أهل وزل صنعاء ، عليه ألف درهم فضة كيلا بالحديدة .
ومتى دعاه بها أجابه . » (الفهرست — ص 5) .

وابن اسحق :

وكان المؤرخون العرب يرجعون الى هذه المراجع فى نقل ما قدموه
الينا . ومن هؤلاء ابن اسحق كاتب السيرة النبوية ، وانه ليذكر ذلك عن
نفسه فيقول :

« قرأت فى كتاب وقع الى قديم النسخ ، ويشبه أن يكون من خزانة
المأمون ، ذكر ناقله فيه أسماء الصحف وعددها والكتب المنزلة ومبلغها . .
— فذكرت منه ما تعلق بكتابى هذا . وهذه حكاية ما يحتاج اليه منه على
لفظ الكتاب . . »

ثم يأخذ فى تقديم ما أخذ عن هذا الكتاب القديم فنجد عجبا حقا :

« قال أحمد بن عبد الله بن سلام ، مولى أمير المؤمنين هارون
— أحسبه الرشيد — :

ترجمت هذا الكتاب من كتاب « الحنفاء » ، وهم الصابئون الابراهيمية،
الذين آمنوا بابراهيم عليه السلام ، وحملوا عنه الصحف التى أنزلها الله
عليه .

وهو كتاب فيه طول الا أنى اختصرت منه ما لابد منه ، ليعرف به
سبب ما ذكرت من اختلافهم ، وتفرقهم ، وأدخلت فيه ما يحتاج اليه

من الحجة في ذلك من القرآن والآثار التي جاءت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعن أصحابه ، وعن من أسلم من أهل الكتاب : منهم عبد الله بن سلام ، ويامين بن يامين ، ووهب بن منبه ، وكعب الاحبار ، وابن التيهان ، وبحيرا الراهب .

فنتصل لأول مرة اتصالا واضحا محدود المعارف والقسمات ببعض مصادر تاريخ ابن اسحق . وهى مصادر مكتوبة باقية يسهر على نقلها أصحاب المصلحة على الحفاظ عليها ، ورعايتها لانها كتب دينهم المنحدرة اليهم في تاريخ عقيدتهم . كما نجد الاستنجد المعين على كتابة التاريخ — من وجهة نظر المؤرخ — بأخبار اليهود العارفين لدينهم ، ليتم به ابن اسحق ما قدمه .

وبهذا النص يزيدنا ابن اسحق مصدرا عراقيا لتاريخ ابراهيم وتوحيده وصحفه الدينية ، فيزيد الحمل الباهظ الذي يتحتم على « هواة »
لغى وجود ابراهيم ان يقوموا له ، فقد أصبح عليهم ان ينكروا هذا كله في العراق كما انكروه في القرآن والتوراة .

هذا مع اننا عند النظرة الاولى — وهى النظرة التى تنهض عليها فى محصلاتنا سيرة ابن اسحق فى كتابته السيرة النبوية — نطن أن كتاب ابن اسحق يرجع كله الى الرواية الشفوية . فتنقض هذه النظرة وتسقط عند النظر فى هذا النص التفصيلى القاطع برجة ابن اسحق الى مصادر قديمة مكتوبة . كانت تلتقى الى غيرها من الكتب المجموعة فى خزائنة الخليفة « المأمون » . لم يكن مؤرخو الماضى العربى يرتجلون أو يعتمدون على مخيلاتهم بمثل ما يرتجل المستشرقون أحكامهم هم ومن نعشق بأصواتهم —

واذا كان ابن اسحق قد نص هنا على مرجعه ، لان المناسبة دعت الى النص على مرجعه فيها ، فكم من مكان فى كتب هؤلاء المؤرخين لم يجدوا فيه من الانتباه أو من الضرورة ما يقضى بالاشارة اليه .

ويمكن أن يعطينا صورة عن قدر تحرى هؤلاء العلماء الامانة فى النقل عن القديم ما يقوله احمد بن عبد الله بن سلام عن الكيفية التى نقل بها ما نقل عن كتاب « الحنفاء » الذى سبقت الاشارة اليه .

قال احمد بن عبد الله بن سلام :

« ترجمت صدر هذا الكتاب والصحف والتوراة والانجيل ، وكتب الانبياء والتلامذة ، من لغة العبرانية واليونانية والصابئة ، وهى لغة كل كتاب الى لغة العربية حرفا حرفا ، ولم ابتغ فى ذلك تحسين لفظ ولا تزيينه ، مخافة التحريف ، ولم ازد على ما وجدته فى الكتاب الذى نقلته ، ولم أنقص ، الا أن يكون فى بعض ذلك من الكلام ما هو متقدم بلغة أهل ذلك الكتاب فلا يستقيم لفظه فى النقل الى العربية الا أن يؤخر ، ومنه ما هو مؤخر لا يستقيم الا أن يقدم ليستقيم ذلك بالعربية ، وهو مثل قول من يقول : « ات مايم تان » ترجمته بالعربية : « ماء هات » ، فأخرت « الماء » وقدمت « هات » .

تلك كانت الدقة والامانة ، والاحساس بالمسؤولية عن هذا العمل العلمى .

ابن الكلبي مرة أخرى :

وقد مررنا من قبل على اشارة هشام بن محمد بن السائب الكلبي المفيدة انه كان يرجع الى مكتبات المناذرة فى بيع الحيرة ليخلص منها تاريخ « العرب » ، وتاريخ ملك المناذرة . وهذا نص ثان يزيد دقة فى بيان مرجع خبره الذى يقدمه عن عدى بن زيد الشاعر المعروف ، وصاحب النعمان . يقول ابن الكلبي :

« سمعت اسحق بن الجصاص ، وأخذته من كتاب حماد (جد عدى الشاعر هذا) ، وقد ذكر أبى بعضه : ولد زيد بن حماد بن زيد الى آخر الخبر » .

فينص ابن الكلبي على مصادر استقائه الخبر الذي يورده هناك ،
وهى ثلاثة :

- 1 — كتاب حماد الجد الاول لعدي عن أسرته .
 - 2 — رواية السماع عن اسحق بن الجصاص .
 - 3 — ما ذكره أبوه محمد بن السائب الكلبي من هذا الخبر .
- ثلاثة مصادر ، كلها رجع اليها هشام في ايراده اخبار عدي بن زيد
وأبائه .

واذا كان قد ذكر انه أخذ سماعا عن ابن الجصاص ، فانه لم يكن
يرجع الى هذا الاستاذ الا لانه كان يثق به ، ويتق به معه غيره ممن
يتقدم هو اليهم بالمتقول عن ابن الجصاص ، ولان ابن الجصاص كان بدوره
يرجع في رواياته الى مثل ما يرجع اليه ابن الكلبي من المراجع القديمة
الباقية هو وأبوه : نص عليها أو لم ينص .

لم يكن هؤلاء العلماء هازلين ، ولا مقتحمين ، وانما كانوا مؤرخين
حقيقيين يرجعون الى مصادر التاريخ المدونة الموجودة بين ايديهم ، باقية
عن القدماء ، ويستطيع من شاء الرجوع اليها اذا اراد الى التحقق مما
عندهم .

لقد دس على ابن الكلبي اشياء لم يقلها ، وهذا الدس واضح في بعض
ما هو قائم بين ايدينا ، ولكن تجريد ما ترك ابن الكلبي من هذا القدر
المدسوس ، خصومة وكيدا ، ليس عسيرا . والتناسب والتساق بين
ما تركه ابن الكلبي المحقق العالم بالخطوط القديمة ، وبلغات المنطقة
يفرز هذا القدر المدسوس منه .

كان المؤرخون الذين عاصروا ابن الكلبي يعرفون مراجع ابن الكلبي،
ومراجع من قبله ممن سبقه الى كتابة التاريخ .

وكان خصومه اصدق علما بقيمة ما يقدمه في التاريخ العربى

والاسلامى . ولذلك فان المؤرخين الذين عاصروه وجاءوا بعده : كلهم على السواء أخذوا عنه .

ولو ان كتب التاريخ والادب خلت من المروي عن ابن الكلبي لفقدت اهم واخطر ما فيها عن القديم . والتعارض القائم عندهم بين الاخذ عنه والزراية عليه يضعنا من التهم التى ساقوها فى سخاء اليه موضع اليقين التام بثقتهم بما عند الرجل مع نعتهم عليه لانه لم يجر مجرى الآخرين فى الخضوع لتوجيهات الفقهاء والمحدثين لكتابة التاريخ .

الفصل الثالث عشر

— مدرسة المتزمتين من الفقهاء تسمى الى تحطيم التاريخ :

فلقد كانت هذه الطبقة القوية تطلق يدها فى القديم ، تكيفه ، وتقص اطرافه ، وتجريه على ما قدموه من تفسير لدلالات القرآن والحديث على الماضى . وكان انعطافهم فى هذا التوجيه قائما على النظرة المعادية للجاهليين قريتهم وبعيدهم على السواء ، لا يستثنون منهم احدا .

تصريح المسعودى :

وقد ترك لنا المسعودى فى كتابه « مروج الذهب » تصوير المبدأ الذى اقاموا عليه رايهم فى انكار التاريخ الجاهلى ، والعمل الدائب للتعفية عليه ، وحربهم من اراد ان يمضى فى تدوينه على غير مذهبهم وطريقتهم . وهو اعتراف صريح واضح لا يدع مجالا للتمحك او التردد فى الوقوع على الحقيقة التاريخية الكبيرة التى اراد هؤلاء « المحدثون » ان يفرضوها على كتبة التاريخ . فيقول المسعودى : (ج 2 ص 75 — 76) فى بيان منهجه فى كتابة تاريخه :

وانما نحكى هذه الاخبار على حسب ما وجدناه في كتب الاخباريين
وعلى حسب ما توجه الشريعة والتسليم لها .

وليس قصدنا من ذلك وصف اقاويل اصحاب القدم . لانهم (اي
اصحاب الشريعة) ينكرون هذا ويمنعونه .

وهى شهادة تاريخية خطيرة من رجل يكتب في التاريخ ، ويمارس العمل في اصوله . يقول فيها : ان اخبار القدماء عن انفسهم كانت موجودة بين يديه ، يعرفها ، ويعرف ما فيها ، ولكنه يرفض الاخذ بما قالوه هم عن انفسهم ، ويمضى في تقديم التاريخ متلائما مع ما فرضه اصحاب الشريعة من مذهب للقول في تاريخ القديم . بل ان المسعودي لينص في غير التباس او غموض على ان اصحاب الشريعة ينكرون ما تركه القدماء من اخبارهم عن انفسهم . وهذه هى الطامة في اخذ التاريخ .

اذن فقد كانت طبقة من هؤلاء المشرعين والمحدثين — على ما سيأتى في تمام هذا النص — تفرض على كتابة التاريخ ان تمضى على طريق رسمتها ، وان تنكر الماضى ما لم يحقق هذا المذهب .

بعد هذا يمضى المسعودي في تفصيل الطريقة التى اتبعها في كتابته تاريخه جريا على سنة هذه الطبقة ، فيقول :

« وانما نحكى في هذا الكتاب اقاويل اصحاب الحديث المتقادين للشرع
والمسلمين للحق ، واخبار الشياطين ، على حسب ما نطق به الكتاب
المنزل على النبى المرسل ، وما قارن ذلك من الدلائل الدالة على
صدقه صلى الله عليه وسلم ، واعجاز الخلق ان ياتوا بمثل هذا القرآن
الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

فالوازع الذي حمل هذه الطبقة من العلماء المحدثين واصحاب الشريعة على الوقوف في وجه التاريخ القديم — كما هو موجود في اصوله التى

كانت باقية اذ ذاك لا تزال — هو توهم هؤلاء العلماء الدينيين أن تضارباً يقع بين الاخبار التاريخية وبين الاخبار الدينية .

وهم قد بالغوا في هذا واسرفوا على انفسهم ، وعلى التاريخ حتى لقد انتقلوا الى حرب عنيدة تحاول أن تهدم التاريخ القديم .

والذي اوقع هذا المعنى وقواه في نفوسهم هي المعركة الفكرية التي شبت بين النبي عليه الصلاة والسلام وبين كتب الشعر القديم يقدمها النضر بن الحارث معارضا بها القرآن ، وسنأتى الى الباب الذي نعالجها فيه .

ولقد قلت من قبل : انهم وهموا حين ظنوا المعركة قائمة بين التاريخ القديم والقرآن الكريم وما كانت كذلك . انما دارت المعركة حول مصادر الوحي الشعري القديم ، وقد كان الشعر يدور حول شخصيات تاريخية وبين مصادر الوحي القرآني في حديثها عن هذه الشخصيات . وقد كان الجاهليون يرون أن هذا الشعر ينحدر من مصدر قدسى ، وانه بذلك لا يختلف عن القرآن . وكان القرآن يبين أن الشعر الجاهلى القديم من وحي الشياطين التي تلتقط بعض أخبار الغيب من استراق السمع الى الملائكة ، وانهم كانوا يخلطون القليل من الحق الذي سمعوه بالكثير من الباطل ، ثم يحملون هذا الى الشعراء ليضلوا به الناس عن سبيل الله .

لم يكن القرآن يرفض الاخبار الجاهلية جملة ، ولكنه كان يرفض منها ما تعارض معه . أما هؤلاء الفقهاء فقد عمموا الرفض على الاخبار الجاهلية ، على ما رأينا في النص السابق ، وقعدوا القواعد لتقديمها .

وقد كرهوا هذا التاريخ خاصة اذا هو حمل اليهم صورة ماجدة ، أو خالدة عن جانب من جوانب الحياة الجاهلية . فقد كانوا يرون أن في هذا اكبارا للكفر وفتنة للمسلمين ، فيقول النسفي في تفسيره قوله تعالى :

(افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم ان

في ذلك آيات لاولى النهى ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما وأجل مسمى فاصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آتاء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى) .

تصريح النفسى :

يقول النفسى :

« ولقد شدد العلماء المتقون في وجوب غض البصر عن ابنية الظلمة وملابسهم ومراكبهم لانهم اتخذوها فتنة لعيون النظارة . فالناظر اليها محصل لغرضهم فيكون اغراء لهم على اتخاذها » . (تفسير النفسى على هامش الطبرى ج 16 ص 162) .

والمفسران جميعا : الطبرى والنفسى لا يغفلان عن تقديم العبرة بما نزل بأرض عاد وثمود وما حل بمدنها من خراب ودمار ، فيقول النفسى (المرجع فسه ص 155) : في بيان المراد بقوله تعالى :

(أفلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون) . .

الى آخر الآيات .

« وقال الزجاج : اراد : او لم نبين لهم ما يهدون به لئلا تدبروا وتأملوا . . يريد ان قريشا يتقلبون في بلاد عاد وثمود ويمشون في مساكنهم ويعاينون آثار هلاكهم » . اراد القرآن الى العظة برؤيا آثار الماضين وتدبرها ، وما نزل بها ، واراد اولئك كف العين عنها .

النظر الشزر الى الماضى العربى مبنى على انعكاس تصوفى للصراع القائم بين الماضى وبين الحاضر . وقد رأينا اثر هذا التفكير للماضى ، ورفضه جريا على مذهب هؤلاء « العلماء المتقين » اعترافا

صريحاً في نص المسعودي الماضي .

تعبير نوعي عن جانب من هذا الماضي يضاف الى « التاريخ » .

تصريح ابن فارس :

و « يقول ابن فارس في الصحابي : (ص : 1) .

« فان قال قائل : فقد تواترت الروايات بأن ابا الاسود الدؤلى اول من وضع العربية (النحو) ، وأن الخليل بن أحمد اول من تكلم في العروض . قيل له : نحن لانكر ذلك بل نقول : ان هذين العلمين قد كانا قديما وانت عليهما الايام ، وقتلا في أيدي الناس ، ثم جددهما هذان الامامان .

وقد زعم أناس أن علوما كانت في القرون الاوائل والزمن المتقادم ، وانها درست وجددت منذ زمان قريب ، وأصلحت منقولة من لغة الى لغة . وليس ما قالوا ببعيد ، وان كانت تلك العلوم ، بحمد الله وحسن توفيقه مرفوضة عندنا » .

ف نجد أنفسنا من هذا النص بازاء تحديد آخر جديد لنوعين من العلوم التى قيل لنا : انها نشأت في الاسلام : هما علم النحو وعلم العروض .

ونجد ابن فارس يقطع القطع اليقيني بأن هذين العلمين كانا في القديم ولكن الايام انت عليهما « وقتلا في أيدي الناس حتى جددهما هذان الامامان » .

فقد بقيت من القديم اذن صور بأيدي الناس . راينا من قبل أن منها ما كان في التاريخ القديم مكتوبا بأيدي اصحابه ، وكان منه امام المسعودي ما كان ، الا انه كان يرفضه ، ولا يأخذ منه الا ما يقدمه « الاخباريون » الذين يحظون بموافقة المحدثين والعلماء المتقين .

وبقيت من القديم في « النحو » و « العروض » بأيدي الناس طائفة قليلة يحتفظ بها اصحابها لانفسهم ، ولا يبذلونها لغيرهم . ولو بذلوها لاستنسخها الناس لحاجتهم اليها في عهد نشأ فيه اللحن ، وتزاحموا على

نظم الشعر . ولذلك تجرد من العلماء من تصدى لوضع النحو والعروض ليملاؤا هذا الفراغ .

وفي صميم هذا النص ما هو أعمق في الدلالة على معارف الحضارات العربية الاولى قوله متمما :

« وقد زعم أناس أن علوما كانت في القرون الاوائل والزمن المتقدم ، وأنها درست ووجدت منذ زمان قريب ، وأصلحت منقولة من لغة السى لغة . وليس ما قالوا ببعيد » .

خطورة هذا النص والنص السابق له :

لا اظن أنه يوجد بين النصوص الاسلامية الباقية لنا اهم وأخطر من هذين النصين . فالاول — على ما رأينا — يوضح ضمنا العوامل التي أملت على المؤرخين الاسلاميين التنكر للماضى الجاهلى ، وكلها عوامل انفجرت عن الصراع الفكري بين القديم الجاهلى وبين الوحي القرآنى في الصدر الاعلى من الدعوة الاسلامية .

وسأفصل القول في جوانب هذا الخلاف في باب يأتى على ما اشترت . وقد تحدث المسعودي في هذا حديثا مباشرا حينما قال : انه يجري في تقديم الاخبار الجاهلية على ما يقضى به منهج « المسلمين للحق » ، وأنه — وبين يديه ما كتبه القدماء من أخبارهم — لن يقص ما قالوه عن أنفسهم ، ولكنه سيتابع ما يتناسق مع ما جاء في القرآن الكريم من أخبار الشياطين اثباتا للمعجزة القرآنية . ذكر المسعودي هذا لنا في صراحة الرجل الذي يقدر مهمته تقدير المؤرخ المتدين . ولا يستطيع عزل هذه المهمة عن أي العنصرين .

فنرى على ضوء عبارته ما يقوم من الاعتبارات وراء تكتم أخبار الجاهليين الحقيقية ، ولكننا نجد في تصريحه بعلة الكتمان ما لا نجده عند الآخرين الذين كتموا ، وبالفوا في الكتمان ، فلم يشيروا اليه ، ولم يعللوه ،

وزادوا عليه أنهم راحوا يشوهون صورة الماضى ، ويمسخون تقاطيعه ، ويصفرون علل الاحداث الجسام التى ترتب عليها بعد ذلك فى الاسلام ما ترتب بمثل ما تترتب النتائج على المقدمات فى منطق التعليل التاريخى المنتظم جريا مع قانون التطور .

وقد وضع المسعودي بشهادته هذه — على نفسه وعلى غيره ممن اتبع هذا المذهب — أولئك المؤرخين عراة تماما ، وطماننا على صحة عملنا القياسى ، المسند بالدليل ، القائم بالحجة فى تخليص التاريخ — الجاهلى ، وأرانا المقياس الذى نقيس به الاخبار المروية فنتميز على سند منه ، وبتبريره الشرعى بوصفه شاهد اثبات ، قدر ما نأخذ عنهم ، وقدر ما نرفض .

أصبح الماضى الجاهلى — بعد هذه الشهادة من رجل على نفسه وعلى الطائفة التى يمضى على مذهبها — خاضعا بحق لمنطق التطور ، والتناسق ، وأصبح ما شذ عن هذا المنطق ، فى ميزان التاريخ ، عبثا ينفى ويبعد فى اطمئنان وثقة الى النتيجة .

ولقد اتبعت هذا المنطق فى تخريج التاريخ الجاهلى ، بل والاسلامى أيضا فيما عالجته من جوانبه فيما سبق من كتاباتى ، حتى قبل أن أعثر على هذا النص الثمين . ولما وجدته كان فيه الدليل الحاسم على صدق نظرتى للأمور .

ثم جاء نص ابن فارس ليتم الحسم ، وليوقع الضوء على جانب تفصيلى فى القضية العامة ، وهو الجانب الخاص بالعلوم والمعارف العربية فى الجاهلية ، فكان فيه ما أتم الله به على نعمة الطمانينة الى ما انتهيت اليه من أحكام خرجتها مبنية على احساسى بالتاريخ مخلصا من ممارسته النظر فيه ، وادمان هذا النظر فى منشعباته ، وانتحاءاته .

وما من شك فى انى كنت من قبل مررت بهذه النصوص ، فقد اطلعت

على هذه الكتب من قبل . ولعل الكثير من الانطباعات بها قد ترسب في عقلى الباطن ، واستقر في مكنونه ، ونهض على اثر منه غير لائح في وعى ، كثير من الاحكام التاريخية والنتائج التى سجلتها في كتاباتى .
واذا قلت « لعل » فلاحتياء ابقى ، واحزم .

الفصل الرابع عشر

— نص ابن فارس ودلالته البعيدة :

ولكن النص حجة فى افحام المترددين ممن لم يبتلوا من مخالطات العمل ما يبتليه العامل فى حقل عمله . ونص ابن فارس يحتاج الى شىء من الشرح والبيان الذى لا تسعف به القراءة العجلة .

فقد قال الرجل : ان قوما من العلماء « زعموا » « ان علوما كانت فى القرون الاوائل ، والزمن المتقدم » . فأما قوله « زعموا » فمن خبر أساليب التعبير العربى فى تلك العصور يعرف أنها لا تفيد انكار صاحبها لما ينقله ، ولكنها تفيد عدم ارتياحه اليه ، وتمنيه لو أنه لم يكن وقع . وليست تفيد ابدا عندهم الرفض أو الانكار . وكذلك عندهم « لعل » . وسنمر بنص لابن سينا يقدم له ابن سينا فى الحديث عما عمله وجربه من الاتصال . « بمنطق المشرقيين » مما لا مجال لاستخدام « لعل » فيه . ولكن هكذا كان شأنهم .

وابن فارس يمضى فى حديثه مسلما بصحة مفهوم القضية التى قدم لها بـ « زعموا هذه . فيقول : « ان علوما كانت فى القرون الاوائل والزمن المتقدم » . التعبير حاسم فى دلالة على قدم الزمن الذى كان فيه هذا التقدم العلمى .

فلم يكتف الرجل العالم بعبارة واحدة في الدلالة على هذا التقدم
الزمنى ، ولكنه كرر . وهذا يثبت بنا الى عهد بل الى عهود اسبق بكثير من
العصر الجاهلى المتأخر الذي خالط العهد الاسلامى .

ثم يقول ابن فارس :

«وان هذه العلوم درست ، وتجددت ، منذ زمان قريب »

و « درست » هنا معناها : تقادمت ، وتباعدت ، حتى كادت تمحى
من ذاكرة الناس ، على مثل ما تبلى الاطلال حتى تكاد تزول ، ولكن
آثارها الطامسة تبقى مشيرة الى حقيقتها التى كانت عليها اولا . ومن
اليسير على الخبير ان يتلمس اصول الجدران منها ، وان يترسم البناء ،
وان يبينه فى مخيلته ، وان يضع لنفسه ولغيره مخططه ، وان يبرزه عملا
وتحقيقا فوق الارض .

وهذا ما تفيده عبارة ابن فارس : « وجددت » . لكن الامر لا يتوقف
عند هذه المرحلة من عمل المهندس الخبير القادر . فلكل زمان حاجاته من
البناء ، ولكل عصر ذوقه . واللغات لا تجمد فى مراحل تطورها البنائية
وتكوينها النامى مع تطور حضارة أبنائها ما داموا فى عهود التجدد العبقري
الملازم للاستمرار الحضاري ، وهى حقيقة فى التاريخ العربى فى المنطقة
العربية المتكاملة ، لا يجروا احد على انكارها .

وقد تم بالفعل لهذه العلوم التى « جددت » هذا التكيف والتطوير
الملائم مع عبقرية الامة فى تجدها وعبر ابن فارس عن هذا الذى وقع لها
فأحسن التعبير ودقته فقال : « وأصلحت » .

« وأصلحت » هنا معناها « صيرت صالحة للواقع الحيوي الجديد » .
فهى تفيد « التعديل والتحوير والتطوير » للعلم القديم حتى يلائم الحالة
الجديدة .

وكثيرا ما طلبنا لهذه المعانى مجمعة كلمة للدلالة عليها ، والكلمة

أمامنا لا نمد إليها يدنا.، لأننا نقلناها باستعمالنا الحديث لها عن ثقل دلالتها القديمة ، فغامت هذه الدلالات في أذهاننا .

وإبن فارس حين حمل إلينا هذا الخبر الشامل في دلالته لكل ما عرف في ذلك الزمان من علوم أفادنا به ما لم يحتسب، وهو الذى لم يكن يهتم من دلالات هذا الخبر الواسعة إلا للعلوم اللغوية التى كانت تشغل ذهنه وهو يكتب كتابه في فقه اللغة . فأثنى أخباره بما أخبر عما كانت تقول به تلك الفئة ، وما كانت تقوم به في مجال الصراع للابقاء على حالة القديم ، في مواجهة الطائفة التى كانت تخاصم ذلك القديم وتعمل جاهدة على واده ، وتكيفه تحقيقا لاقتناعها برأي كانت تراه ، وتختاره لنفسها في تفسير القرآن ، وهو ما لا نوافقها عليه . وتلك الطائفة الثانية هى التى حددها المسعودي في نصه السابق .

وأحب أن أنبه هنا مرة ثانية الى الربط الذي تثبته عبارة المسعودي بين علة هذا الرفض وبين اتكاء المشركين على ما كان باقيا بين أيديهم من معارف القدماء مكتوبا مسجلا يستطيع الرجوع اليه من أراد ، في صراهم المستमित مع الوحي القرآنى . والعبارة هى قول المسعودي : « وانما نحكى في هذا الكتاب أخبار . . وأخبار الشياطين على حسب ما نطق به الكتاب المنزل .. »

نحن اذن بازاء عمل منظم تنهض به طائفة من علماء الدين لتوجيه التاريخ الجاهلى وجهة خاصة قد اتخذت فيها لنفسها ما اعتبرته حقيقة لا تقوم لها حقيقة سواها ، هى الحقيقة التى استخرجوها باجتهدهم الخاص في فهم الدلالات القرآنية . فهى تهدم من الماضى ما ظنت انه يتعارض مع هذا الفهم .

وطائفة ثانية تقوم في مواجهتها تناهضها وتنفى ما تريد الاولى أن تثبته بتقديم القديم الناقض لهذا التوجيه التاريخى .

موضوع الخلاف واسع وما وقف عنده ابن فارس منه يكفينا في

الدلالة على قوته ، مضافا الى ما قدمه المسعودي في التاريخ .

اقول : ان التاريخ هو « القدر » ، ولا سبيل الى مصارعة القدر .
وقد نفذ الينا هذان الخبران من الاسوار والسدود العاتية التي رفعت في
وجه التاريخ القديم لتحول بينه وبين البلوغ الينا ، وفي كتب عالمين ممن
ياخذون بمذهب « الاصفار للجاهليين » . ويكفى ان تعرف قدر اصغار
ابن فارس للجاهليين من قوله عن علوم الماضى : « وهى بحمد الله
وتوفيقته مرفوضة عندنا » .

ويتم ابن فارس عبارته « وجددت » بقوله : « فى زمان قريب » ،
والاهم من هذا اتمامه العبارة بقوله : « واصلحت منقولة من لغة الى لغة »
واذن فقد كان التجديد القريب الزمن والاصلاح للمجدد بعد ان نقل
هذا المجدد عن لغة قديمة . والنقل عن لغة قديمة بدليل من قوله بأن
هذه العلوم كانت فى الزمن المتقدم والقرون الاولى ، فقد كانت بلغة أهل
تلك العصور .

وليست هذه اللغة القديمة هى اللغة اليونانية لان النقل عن اليونانية
فى عصر ابن فارس ومن قبله لم يكن من الندرة بحيث يتع من الناس موقع
الامر المترجح المتردد فى قبوله بمثل ما يدل عليه نص ابن فارس .

كان النقل عن البابلية الاشورية : أى عن العربية القديمة :

واذن فالنقل عن لغة حضارة شرقية قديمة . وهذه اللغة الشرقية
القديمة من أسرة « العربية » ، بدليل من ان تجديد هذه العلوم وتكييفها
قد جعلها صالحة لخدمة « العربية » ، ويدل على ذلك خاصة ان من بين
هذه العلوم علمى « النحو » و « العروض » . وليس يخدم تحويل علم
كهذين العلمين لغة الا ان تكون من « أسرة اللغة » الاولى .

فالنص الذي قدمته تجري فى طليعته الفقرة الآتية ، يقول ابن فارس :

(ص 10 — الصحابى) .

« فان قال قائل : فقد تواترت الاخبار بأن ابا الاسود الدؤلى اول من وضع العربية (النحو) ، وأن الخليل اول من تكلم فى « العروض » . قيل له : نحن لا ننكر ذلك ، بل نقول : ان هذين العلمين قد كانا قديما ، واثنت عليهما الايام ، وقتلا فى أيدي الناس ، ثم جددهما هذان الامامان .. »
واذن فقد كانت العملية التى قام بها نقلت هذين العلمين عملية تكييف للقواعد القديمة فيها ، لتطبيقهما على اللغة العربية ، وليس هذا بالذي يتهى تحقيقه الا فى لغتين أختين . والنقل الذي يشير اليه النص من تلك اللغة القديمة لا يقف عند هذين العلمين ولكن يفيد وجود غيرها من العلوم بين المنقولات .

اللغة التى وضعت فيها تلك العلوم اذن ، وبديل ثان ليست « اليونانية » . وهى كذلك ليست « الفارسية » للسبب السابق اولا ، ولسبب ثان معروف لا ينكره أحد : هو ان الفارسية هى التى نقلت أوزان الشعر العربى فى عصر متأخر ، كانت قبله بحكم المؤرخين العرب ابتداء من الجاحظ حتى أبى حاتم الرازي فى كتابه « الزينة » لغة لا شعر لها .
نحن اذن بازاء نقل العلوم المشار اليها عن لغة سامية قديمة من لغات المنطقة ، كان لها ادبها وعروضها ونحوها ، ولها من تقدم التكوين ، ومن ارتقائه ما حمل أهلها الى تحقيق هذين العلمين لها .

ونحن اذا جئنا الى « السريانية » أو غيرها من اللغات التى تكونت فى المنطقة انحدارا ، وانحطاطا فعليا عن اللغة البابلية الاشورية ، مثل « الآرامية » ومثل العبرية التى انتهت الى أن تكون مسخا قبيحا لها لم نجد لايها نحوا أو عروضاً قبل أن تستعير ذلك من العربية فى العهد الاسلامى .

واذن فالنقل المشار اليه لم يكن عن أي من هاتين اللغتين ، وانما كان عن الاشورية البابلية التى سنرى فى سياق كتابنا هذا انها الحلقة القديمة الباقية من حلقات تطور اللغة العربية .

فهى اللغة النامية ، الغنية فى صور اشتقاقها ، المعربة ، المتحصدة
الاصول والفروع مع اللغة العربية كما نعرفها فى حاضرها . وهى اللغة
التي يرجع الى المعجم العربى فى سبيل الوقوف على معانى الفاظها فى
جميع ما لفظته الارض العربية من الواحها ، ونقوشها الى اليوم .

وهى اللغة التى تترتب الفاظها فى بنية جملةتها على النسق الذى
تترتب فيه الالفاظ فى الجملة العربية الشعرية خاصة . وهى اللغة التى
تستخدم فيها « ما » الزائدة حلية مؤكدة للمعنى ولللفظ على طريقتى
الاستعمال العربى الباقى .

وهى اللغة التى وجدت « العلوم » فى آثارها المكشوفة ، العلوم من
كل صنف : ابتداء من كتابة المعاجم المنظمة للغة ، وانتهاء الى الهندسة ،
وما وقع بين هاتين .

وهى بعد اللغة القديمة التى وضعت فيها هذه « العلوم » فى
القرون الاوائل والزمن المتقادم « ، ليس هناك لغة غيرها تجمع هذه
الشرائط ، وتستوفىها ، ويسوق اليها مجرى التاريخ اندافع كله ، وتحمل
اليها كل قوانين التاريخ الحتمية .

وان عبارات ابن فارس نقلا عن صاحبه لتتطرق فى افصح معجز
عنها ، وانها لتلتقى فى دلالاتها مع التصوير الحديث لها التقاء لا ينقصه
الا التسمية الاوروبية المبنية على توهم الانفصال التاريخى بين حلقات
لغة واحدة ما ضية فى تطورها مع التقدم الزمانى ، والتنقل المكانى ،
والتوقف الذى فرضه الانتقال التاريخى على حرية استعمالها فى العراق
ومتنفسه التاريخى فى الهضبة الشرقية المجاورة له ، وذلك بعد أن طغى
المد منها اليه فى ركاب الملك الاعجى ، وهو المد الذى قضى على آخر
ملك بابلى ، وعفى على دولة عربية لم تسترد أنفاسها الا يوم نهض اليها
ابناء آبائها من وراء الصحراء تحت لواء الاسلام .

فلقد اوت « العربية » مع من اوى من ابناء العراق الى شبه الجزيرة

العربية . واتخاذ نابونيدس آخر ملك بابل « تيماء » عاصمة له يبين مدى الرباط الذي يربط لغة هذا الملك وقومه بهذه الجزيرة . ويوحى بالتالى الى قدر الاثر الذي يتوقع لمثل هذه العودة للغة الى مهدها القديم ، والى قدر ما يوجد التفاعل بين اللهجتين .

العرب العدنانية — أصلها وتطورها الخط

وينقل ابن النديم عن ابن اسحق نصا عجيبا حقا في تأكيد هذا الارتباط بين عربية اسماعيل وهذه اللهجة البابلية العائدة الى حضن أمها ، فيقول في حديث له عن العربية والخط العربي :

« قال محمد بن اسحاق :

« فأما الذي يقارب الحق ، وتكاد النفس تقبله فذكر الثقة أن الكلام العربى بلغة حمير وطسم وجديس وارم وحويل . — وهؤلاء هم العرب العاربة — وأن اسماعيل لما حصل في الحرم ونشأ وكبر ، تزوج من جرهم : آل معاوية بن مضاى الجرهمى ، فهم أخوال ولده ، فتعلم كلامهم .

ولم يزل ولد اسماعيل — على مر الزمان — يشتقون الكلام بعضه من بعض ، ويضعون للاشياء أسماء كثيرة بحسب حدوث الاشياء الموجودات وظهورها . فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الفصيح في العدنانية وكثر هذا بعد معد بن عدنان ، ولكل قبيلة من قبائل العرب لغة تنفرد بها وتؤخذ عنها ، وقد اشتهروا في الاصل .

قال : وان الزيادة في اللغة امتنع العرب منها بعد بعث النبى صلى الله عليه وسلم لاجل القرآن ومما يصدق ذلك قول مكحول عن رجاله :

ان أول من وضع الكتاب العربى نفيس ونضر وتيما ودومة ، هؤلاء ولد اسماعيل ، وضعوه مفصلا .. قال : وان نفرا من أهل الانبار من اباد القديمة وضعوا حرف باء تاء ثاء ، وعنه أخذت العرب .

قرات في كتاب مكة لعمر بن شبة وبخطه :

اخبرنى قوم من علماء مضر ، قالوا : الذي كتب هذا العربى الجزم رجل من بنى مخذ بن النضر بن كنانة ، فكتبت حينئذ العرب .

وعن غيره : الذي حمل الكتابة الى قريش بمكة ابو قيس بن عبد مناف بن زهرة . وقد قيل حرب بن امية .

وقيل : لما هدمت الكعبة قريش ، وجدوا في ركن من اركانها حجرا مكتوبا فيه : « السلف بن عبقر يقرأ على ربه السلام » . من رأس ثلاثة آلاف سنة » .

(الفهرست ص 5)

في هذا النص المختصر جدا قدم ابن اسحق نقلا عن هذا الذي وصفه « بالثقة » تاريخا دقيقا محدد المعالم للخطوات التى تنقلت فيها اللغة العربية منذ وجودها الاول ، كما قدم معها تاريخا لمرحلة تاريخية طويلة جدا من حياة الخط العربى ، متابعا اياه في تطوراتهِ وتنقلاتهِ ، يريد في تنبه يقظ الى مساندة هذا التطور ومسايرته لتطور اللغة العربية وتنقلاتها . مشيرا في ختام النص الى قدم الكتابة العربية في تطورها حتى بلغت مرحلة خط الجزم ، وهو الصورة الاخيرة لتطورات الخط العربى ، ومنبها الى اقدم ما انتهى الى علم العرب المتأخري الزمن من صوره ، وتلك هى الصورة التى وجدوها له في حجر داخل في بناء الكعبة قائم في ركن من اركانها . وقد قراوه وادركوا مدلوله وبينوه ، على ما مر ، كما حددوا زمنه بثلاثة آلاف سنة قبل كشفه .

والمساندة التى اراد اليها استمد اسبابها من العلاقة الرابطة بين ابناء اسماعيل وبين تطويرهم اللغة وبينهم وبين تطويرهم الخط المترجم عنها ونحن اذا نقرا النص على ضوء المفاهيم التاريخية المصاحبة لوقائعه ومدلوله ، فنذكر ان اسماعيل هو ابن ابراهيم الاكادي الاصل ،

فهو يعرف لغة أبيه ، والمصري الام فهو يعرف لغة أمه ، والحجازي المقر ، النازل في جرهم اليمنية القديمة التى تمثل لغتها « العربية الاولى » عربية العرب العاربة ممن ذكرهم النص ، واسماعيل قد تعلم لغتهم ، وأصهر اليهم ، وعایشهم ، واتصل عيشه فيهم ، ثم اتخذنا من هذه الملابس كلها أرضية نستنتب منها اللغة المتخلقة من هذا المزيج — مع استبقاء الفهم والادراك لمعنى هام يقوم وراء هذا كله ، وهو أن هذه جميعا لهجات من أم واحدة ، تفرعت عنها فهى منها واليها — وجدنا أنفسنا أمام الصورة الاولى لما عرف بعد ذلك باللغة « العدنانية » التى اتخذها أبناء اسماعيل لغتهم .

وهم لم يقفوا بها عند المرحلة التى لقفوها فيها عن أبيهم وأمه وأخوالهم ، لكنهم — على ما يفيد النص راحوا بحكم نشأتهم الاولى بين أخوالهم ، وبحكم لمحهم أصليهم الابويين ، وبحكم الواقع المتطور الذى عاشوه — راحوا ينمون لغتهم ، فيزيدون فيها الفاظا لما جد من المعانى أو المواد، ويستقون من الموجود من الالفاظ صورا .

ولم يغفل النص عن التفاوت الذى لابد أن يقوم فى حالة كل لغة تنبسط على الرقعة الواسعة من الارض ، وما يترتب عليه من قيام اللهجات ، فأشار الى أنه صار به لكل قبيلة لغة ، ولكن الاصل واحد .

ومر يقول : ان الزيادة فى « العربية » مضت متصلة فى الماضى السابق كله الى أن جاء الاسلام فكف العرب عن الزيادة فى الفاظ لغتهم حفاظا على لغة القرآن الكريم . ولم تكن زيادة فى الالفاظ فحسب ولكن زيادة فى الاشتقاق ففسر النص البديع تطور المشتقات من البابلية الى العربية ، وعلل تبدلها وزيادتها جميعا .

وهو تلخيص لتطور « العربية » يتمشى مع النمو التاريخى لاهلها ، ومع التطور الذى وقع للجنس المستخدم لها . وهو يتطابق مع نمو كتابتها وخطها . والرؤية واضحة لا تتعلق بغيب ولا تنطلق عن نظرة دينية تجعل

اللغة « توقيفا » ، إنما هي « تأليف » ووضع يساير الحاجة ، وينمو مع الزمن .

و « تيماء » المدينة التي بناها أحد أبناء اسماعيل ، وبقيت تحمل اسمه هي المدينة والقلعة التي لزم اسمها طورا من اطوار الخط العربي القديم ، وهي المدينة التي اتخذها نابونيدس البابلي عاصمة له في الجزيرة العربية فلجأ فيها الى اهل له قدامى ، وراح يتحدث فيها لغته التي لا تغرب في كثير عن لغة اهلها ، ويجد فيها « خطأ » موصول الاواصر بخط آبائه وآبائهم .

التاريخ العربي هنا متصل متساق لا شذوذ فيه ولا غرابة ، ولا طفرة ، وهو متصل بالماضى وممتد في الحاضر ، يحمل من الامارات ، ومن العلامات ، ما يمثل لنا الحياة في تنقلاتها على طريق واضح لا حب ، لا لوثة تعروه ، ولا مرض نفسى يوجهه . تاريخ الانسان وتنقلاته هو تاريخ علومه وتنقلاتها .

وقد يبدو للناظر في النص لاول وهلة ، ودون تمنع لتمام دلالاته أن في السيرة التي قدمها لتطور الخط تضاربا ، وليس الامر كذلك . إنما هو التمام والتكامل .

فلقد اثار الى خط قديم يتراجع تاريخه الى نحو ثلاثة آلاف سنة قبل تجديد قريش الاخير لبناء الكعبة في الجاهلية . فدل بهذا ، وبقرأة العلماء العرب الجاهليين له على انه يريد ان يقول : ان الخط العربي قديم قدم الحضارة العربية ، وان ما نبه اليه من خطوات مساره ، إنما هو تطورات عرت ذلك الخط ، وليست خلقا له جديدا . ونحن اذا جئنا الى تتبع حلقات تطور الخط العربي القديم في العراق وجدنا حقا هذه الانتقالات . فمن الخط المسماري بمراحله ، الى الآرامى ، الى النبطى المقارب للخط اليمنى ، الى خط الجزم .

والخطوات التي اهتم بها هي :

1 — الخط كما كان على عهد اسماعيل وبنيه ، وأولى به أن يكون امتدادا للمسماري العراقي الذي كان يكتب في موطن الجد الاول للأسرة ويصفه بأنه كان « خطا مفصلا » . أي خطا مبنيا على المقاطع والمفاصل الراسمة لأقسام الكلمة .

2 — الخط الذي وضعه نفر من « اياد » القديمة على حرف « ا ب ت ث » . نجاء وثبا الى مرحلة العزل الكامل لكل مقطع صوتي مستقل ، أي الى مرحلة ايجاد الحروف المحدودة العدد التي تركيبها الالفاظ لتتم بها صورتها . ففارقت بهذا الصورة المفصلية المعروفة للكتابة البابلية الاشورية .

وانك لترى في عباراته — بكل ما كان للعبارة من حق الوصول الى مفاهيم قوم لا يزالون يدركون تاريخهم — ترى التمييز « الفاصل بين نوعين من الخط : خط « المفاصل » أي « المقاطع » syllables وبين خط « الحرف وايضاحه كيف تحول الخط من « المفصل » الرامز لمنطوق عدة حروف الى « الحرف » المنفرد . ولقد خشى التباس الفهم على قارئه فقدم التحول في صورته وشكله حين قال : « ا ، ب ، ت ، ث » فبين بالمقابلة الفرق بين « المفصل » و « الحرف » أفصح بيان .

فليس المقصود هنا بهذه الحروف صورها الاخيرة الباقية لنا ، وانما المقصود بها هذا العزل للحرف الواحد منقطعا الى مخرجه الذاتي من الفم الى الاذن ، وإلى العين لترجمه للأذن .

ونحن من هذا الخبر الرائع بازاء ايضاح لتاريخ عز على الانسان في عصرنا الحاضر الوقوف عليه استنتاجا فالامر عند هذا المؤرخ الثقة ان اول من صور الكلمة في حروف مستقلة بعد ان كانت في الكتابة تقمع في مفاصل تجمع اكثر من حرف هم هذا النفر الايادي .

ومن العجيب حقا ، الدال على عمق مغزى هذا الخبر قوله عن هذا

« النضر » انه من « ايداد القديمة » فدل بهذا على امرين :

الاول — الشعور الصادق بالمسؤولية التاريخية حين قال : « ايداد القديمة » ، ولم يكتف بقوله « ايداد » .

والثانى — انه وضع « ايداد » مكانها التاريخى فى هذه المنطقة من العراق ، وحدد مكانتها الحضارية ونسبها الموطنى بالقياس الى القديم . ووضع ايدادنا على مفتاح سحري لادراك العلاقة القديمة التى تربط بين ايداد ونشأة الشعر العربى القديم . وخرج بهذه البنية بمفهوم كلمة « القبيلة » المغائم فى اذهاننا ، المرتبط غالبا بمعنى من البداوة ، الى انه تقسيم حضاري بمثل ما هو تقسيم بدوي .

والثالث — الخط الذي كتبه « رجل من بنى مخلد بن النضر — كنانة » . وقد وصفه بأنه خط « الجزم » وخط الجزم هو الصورة الاخيرة التى وقف عندها الخط العربى فى صورته الجوهرية ، وجرى فى نطاقها كل ما وقع له من تحسين وتجميل وتتميم للبلوغ به الى الوفاء بالحاجة نفعا وجمالا جميعا . وذلك بعد مرحلة انتقاله من « المفصل » الى « الحرف » .

وقد يتصور من تصور ان تعارضا يقع بين هذا الخبر وبين الخبر القائل بأن مرامر بن مرة ورفيقتا له هما اللذان وضعوا خط الجزم بالانبار ، وعن الانبار نقله أهل الحيرة ، وأن بشر بن عبد الملك تعلمه من هناك وعلمه بعض أبناء أمية بن حرب بعد أن أصهر اليهم .

والواضح ، وبقدر ما تشيعه فى النفس من الثقة الدقة الهائلة فى الخبر الذي نعالجه هنا ، وقدر ما تدل دلالة على ما صرنا نعرفه حديثا وتتفق معه ، الواضح أن هذه حلقات ومراحل فى تطور « خط الجزم » العربى ، لعل أصح ما يصدقها هو ما نشهده من خطوات تنقلية لهذا الخط فى النقوش التى يمثل أقدم نماذجها حاليا نقش النمارة الذي أصبح مشهورا لطول ما علق به المتشربون الامل فى اصطياد تكتة يبنون عليها تاريخا تهويميا للخط العربى ، بل واللغة العربية ، ثم ما تلاه من نقوش

تفيد تنقلا لهذا الخط في تحولاته الجزئية .

أما هؤلاء الذين كانوا ينقلونه الى قلب الجزيرة العربية فانهم كانوا نقلت هذه الاطوار في مراحلها المتعاقبة وليس في الاخبار اذن تضارب ولكنه التكامل ويؤنس القول بهذا ان هؤلاء الرجال من بنى النضر بن كنانة كانوا في ازمئة متعاقبة .

تري اذن ان نصي ابن فارس مجتمعين الى نص ابن اسحاق الذي حمله الينا ابن النديم يضماننا بازاء صورة رائعة وواضحة للماضى العربى، كما ترى في نص المسعودي المشرق بالنور الوهاج ما اصاب هذا الماضى من محو ، ومن تبديل ، ومن تشويه ، ومن تحريف على ايدي جيش ضخيم من الفقهاء الدينيين جعلوا همهم حرب هذا التاريخ ، وحرب الناقلين له نقلا لا يحقق لهم منه ما اعتبروه واجبا عليهم لدينهم ، وما ظنوه جاريا مع فهمهم للقرآن .

وما من شك في ان الشعوبيين قد هلكوا لهذا التهديم ، ولهذا الاصغار ينزل بتاريخ الشعب الذي عاد فأخذ من ايديهم تحت راية الاسلام ، ما كانوا قد اخذوه منه في مرحلة غافية من مراحل تاريخه الطويل .

وقلت من قبل انه كان لابد من العمل على ملء الفراغ الذي تمخض عنه هذا الهدم للتاريخ العربى القديم ، فكانت من مظاهر محاولات ملئه تلك العلل التافهة المضحكة للاحداث العاصفة التى تملأ التاريخ الجاهلى، والادوصاف السخيفة الاكثر تفاهة لتلك الوقائع . وكان من اثر محاولات الملء لهذا الفراغ الجبار ان شوهوا اهم أحداثه ، ورسوموا لنا الدول الثلاثة الاخيرة من دوله : كندة ، والمناذرة ، والغساسنة ، على انها كانت امارات تابعة لدولتى الفرس والروم اللتين كانتا تقومان على حدود تلك الدول ، على حين ان ما بقى لنا من الاحداث الكبيرة فى حياة هذه الدول يدل على انها كانت هى الردء الحامى لهما فى صراع كان الملوك العرب فى اغلب الاحيان هم حاملى عبئه ، والناهضين بالقسط الاكبر من خيـره

وشـره .

وما بقى من صورة للحرب التى حملت سيوف الحارث الكندي الى مشارف القسطنطينية ، واطلت به على المدائن ، وصورة المعاهدة التى بقيت بين جد امرىء القيس الكندي وبين قيصر القسطنطينية ، كلها تدل على ان ما كان بين هذه الممالك العربية وبين الفرس والروم كان الطليعة العاملة للتقدم الاسلامى لانتساف اقدامهما من المنطقة ، وعلى ان التاريخ فيها كان وحدة متواصلة التكوين ، متماسكة الاعضاء .

الفصل الخامس عشر

— لم يكن العرب أنفسهم فى غفلة عن
هذا الماضى ولا عن مزيفيه :

يقول ابن فارس فى كتابه « الصحابى » (ص 44) :

« كانت العرب فى جاهليتها على ارث من ارث آبائهم : فى لغاتهم ، وآدابهم ، ونسائكهم ، وقرابينهم . فلما جاء الله جل ثناؤه بالاسلام حالست احوال ، ونسخت ديانات ، وابطلت امور ، ونقلت من اللغة الفاظ من مواضع الى مواضع اخر ، بزيادات زيدت ، وشرائع شرعت ، وشرائط شرطت فعنى الآخر الاول . وشغل القوم بعد المغاورات والتجارات ، وتطلب الارباح ، والكدح للمعاش فى رحلة الشتاء والصيف ، وبعد الاغرام بالصيد والمعاقرة والمياسرة ، بتلاوة الكتاب العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، وبالتفقه فى دين الله عز وجل ، وحفظ سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مع اجتهادهم فى مجاهدة اعداء الاسلام . فصار الذى نشأ عليه آباؤهم ونشأوا عليه كان لم يكن . »

ثم يقول :

« فسبحان من نقل أولئك في الزمن القريب بتوقيته عما الفوه ،
ونشأوا عليه ، وغدوا به الى مثل هذا الذي ذكرنا » .

قد يظن ظان أن ابن فارس يقف بمفهوم هذا النص عند حدود ما
فصله وبينه فيه من الماضي العربي ، ففى العبارة تصور قد يؤدي الى
التوقف فى فهم دلالاتها عند المتعارف عليه عند عامة المشتغلين بالفكر
العربى عن حالة العرب الجاهليين . وهو ظن لا يصح لصاحبه عند ما
يرجع الى أقوال ابن فارس الأخرى التى جاءت فى سياق كتابه عن العلم
العربى السابق للإسلام . وقد مرت بنا عباراته الماضية فى العلم العربى
وهى تبعد هذا الظن . وابن فارس أشد اهتماما بموضوع كتابه وهو لذلك
يتوقف عند تقديم النماذج فى الخاص بعد أن تحدث فى العام .

وهناك ما يضاف إليها مما يسعد فى الوقوع على ترامى دلالات هذا
النص الأخير . فيقول :

« ومن الدليل على عرفان القدماء من الصحابة وغيرهم بالعربية ،
كتابتهم المصحف على الذي يعلله النحويون فى ذوات الواو والياء
والهمز والمد والقصر . فكتبوا ذوات الياء بالياء ، وذوات الواو بالواو ،
ولم يصوروا الهمزة اذا كان ما قبلها ساكنا مثل الخباء ، الدفاء ، والملاء ،
فصار ذلك كله حجة وحتى كره من العلماء ترك اتباع المصحف من كرهه »
(ص 11) .

ويقول : « .. لم نزع من العرب كلها مدرا ووبرا قد عرفوا الكتابة
كلها والحروف أجمعها ، وما العرب فى قديم الزمان الا كنحن اليوم : فما
كل يعرف الكتابة والخط والقراءة » . (ص 9) .

ويقول :

« والذي نقوله فى الحروف هو قولنا فى الاعراب والعروض . والدليل
على صحة هذا ، وان القوم قد تداولوا الاعراب انا نستقريء قصيدة
الحطيئة التى أولها :

شأقتك اظمان لليلسى دون ناظرة بواكر
فنجد قوافيها كلها عند الترجم والاعراب تجيء مرفوعة . ولولا علم
الخطيئة بذلك لاشبه ان يختلف اعرابها ، لان تساويها في حركة واحدة ،
اتفاقا من غير قصد ، لا يكاد يكون » . (ص 9 — 10) .

ويقول (ص 10) :

« وأما العروض فالدليل على أنه كان متعارفا معلوما اتفاق أهل العلم
على أن المشركين لما سمعوا القرآن قالوا ، أو من قال منهم : انه شعر .
فقال الوليد بن المغيرة منكرا عليهم : لقد عرضت ما يقرأه محمد على
أقراء الشعر ، هزجه ورجزه ، وكذا وكذا ، فلم أره يشبه شيئا من ذلك .
أفيقول الوليد هذا وهو لا يعرف بحور الشعر ؟ » .

ثم يذكر العبارة التي أوردتها قبلا عن العلوم التي كانت في القرون
الأوائل والزمن المتقدم عند العرب . فمرمى عبارة ابن فارس الخاصة
بتنازل العرب بعد الاسلام عن ماضيهم قبله مرمى بعيد وشامل لجميع
العلوم التي يتصرف العقل البشري في جوب مجاهلها .

وفي النص السابق الذي ينقله ابن النديم عن كتاب « مكة » لعمر
بن شبة يحيل ابن شبة على « قوم من علماء مضر » ؟ فالعلم بالماضي
فيهم كان متصلا .

وسكوتهم عما كان يقع لهذا الماضي على أيدي هؤلاء المحدثين
والفقهاء كان اثارا لما عدوه أصلح لدينهم ، ولانهم كانوا ببناء مجدهم
الحاضر أشغل عن اقامة مجدهم الماضي ، على ما صرح ابن فارس .

وان ابن فارس نفسه — على اقتناعه بوجود تلك العلوم في
الماضي العربي حتى قال عنها ما قاله — ليتخذ مذهب هؤلاء الذين لا
يعتدون بانبعثت تلك العلوم العربية القديمة أو موتها ، فالامران عنده
سواء ، بل لعله أكثر استرواحا الى ذهابها ، وانه ليختم فقرته السابقة

في الاخبار بوجود العلوم قديما عند العرب ، وكونها نقلت من لغة الى لغة ، وجددت ، وأصلحت ، بقوله :

« وان كانت تلك العلوم بحمد الله وحسن توفيقه مرفوعة عندنا » .

(ص 10) .

وهو بهذه الصراحة يدخل في باب واحد مع المسعودي الذي يرفض ما قاله أولئك المؤرخون القدامى عن أنفسهم وعصرهم — مع وجوده بين يديه — متابعة لمذهب المحدثين والفقهاء الذين أبوا الا ان يفرضوا على التاريخ صورة ملائمة لبناء العقيدة على « المعجزة » التي اختاروا هم وجه اظهارها ، وهو ما لم يقل به القرآن الكريم ، ولا الرسول صلى الله عليه وسلم بدليل مما قدمه القرآن وصوره من عظمة الماضي الجاهلى وشموخه ، وامتلأته بما صار اليه حتى طفوا ، وفسدوا ، فنسوا الله ، وعصوه فحل بهم عقابه .

القرآن الكريم يصف الماضي الجاهلى في شموخه ، او بالاحرى في كبريائه التي أضلته ، ونعمته التي أبطرت حتى أشبه أهله ان يكونوا طلاب خلود في دنياهم ، وهؤلاء العلماء يغضون الابصار عن هذا الماضي ، بل انهم ليعمونه على الناس وينكرونه ، متوهمين — على ما رأينا فى نصوصهم الماضية قبل ان الناس ، ان هم رأوا هذا الماضي وعرفوا حقيقته حققوا باحترامهم لاهله ما لا يرى هؤلاء العلماء صلاحه للناس في دنياهم ولا في آخرتهم . وقد عبروا عن ذلك التعبير البين الجلى ، ومذهبوه ، خاصة بعد ان ظنوا ان بين هذا الماضي ، وما حمل اليهم من اخباره مما يتعارض مع بعض ما جاء في القرآن من أخبار الشياطين ، ووحيمهم للناس ما يضلّهم .

وقد رأينا المسعودي يقول : انه لم يتبع فيما كتبه من تاريخه « اقاويل القدامى عن أنفسهم » ، فقد كانت هذه « الاقاويل » اذن بين يديه ، كما كانت بين أيدي من سبقه من محاورى النبى عليه الصلاة والسلام فى

أمر السوحى .

وتصريح المسعودي بمنهج عمله فى التاريخ ، وبيان ابن فارس عن العلوم القديمة الباقية ، ثم ما يختمه به من رفضه اياها ، « وغنانا عنها بحمد الله وتوفيقه » ، مصباحان يضيئان لنا طريقنا عند النظر فيما انحدر الينا من أخبار الجاهليين عنهم . فمؤرخ الجاهلية أول واجبه تلفية ما بقى عنهم فى الكتب التى وقع أصحابها تحت مطرقة هذه الاعبارات الخارجة عن نطاق العوامل المملية لكتابة التاريخ . ومن حسن الحظ أن نظرة هؤلاء العلماء الدينين الى التاريخ ، وفرضهم اياها على المؤرخين لم يذهباً بكل اثر يمكن أن ينهض عليه عمل المؤرخ فى بناء الماضى العربى ، وبعث أقرب صورة الى الحقيقة ، ووضعها بين أيدي الناس .

فلقد كان من بين المؤرخين من انتقض على هذه النظرة ، وتمرد على متابعة هذا المذهب فراحوا يطاردونه فى علمه ، ويدسون فى كتاباته من الاتاويل ما يتنافى مع نظراته الواقعية الفاحصة كابن الكلبي . لكن علم ابن الكلبي وعلم أبيه القائمين على التحقيق المقترن بالايان قد الجأ هؤلاء المؤرخين اليه ، فكان نصف أخبارهم عن القديم مأخوذاً عنه .

الخلاصة والختام :

أريد أن نخلص من هذه الفصول الى نتائجها الحاسمة ، بعد أن قدمت من التفصيلات والادلة ما يضعنا بازاء الصورة الصحيحة لكتابة التاريخ العربى القديم ، فى المنطقة العربية كلها من أقدم عهود تاريخها الى أن جاء الله بالاسلام .

1 — وجدت الكتابة فى اعماق حضارة الجنس العربى لتكون أداة ومركبا يحمل حاضر كل جيل وماضيه الى الاجيال امقبلة . ولم تبدأ الاجيال بابتكار الكتابة وهى تضع هذا الهدف أمامها ، بقدر ما وضعت الكتابة استملاء من وحى انعطاف نفسى روحى على كفالة حمل ثمرات عملها الى الاجيال المقبلة من بنيتها .

وكما كانت الحال في كل ظاهرة حاسمة من ظواهر الوجود الانساني
لزم هذا المعنى من التسجيل الكتابي معنى آخر يربطه بالدين . فكان الميت
ملكا كان أو عاميا يشعر بأن من واجباته الدينية ، ومن شروط تنمة
عبادته ، ووسائل تقربه الى ربه ، أن يتقدم اليه مصحوبا بما عمل
للناس في طاعته ، وعمل لعبادته . وفرض هذا الواقع الشعوري الديني
بامتداده على الاجيال ، امتداد هذا التقليد فيهم ، وكفل هذا لكتابة التاريخ
الاستمرار ، كما كفل كذلك صفة الاستمرارية للحضارة العربية . فكان الكتابة
والتاريخ جميعا كانا العمود الفقري للوجود الحضاري الحقيقي .

ومثل هذه الشرائط تكفل للتاريخ الصدق ، ولا تدع مكانا أو مجالا
للعبث به .

وهذه الخاصية المنبئة عن قيمة التاريخ عند هذا الجنس الذي خلق
الكتابة لم توجد عند غيره من الاجناس ، وهو نقص يشير الى نقص هذه
القوة الموحية بوجوب الحفاظ على التاريخ ، وبالتالي نقص الشعور
« بالاستمرارية الحضارية » ، وانعدام الشعور بالحاجة الى التاريخ .
وليس هذا بغريب في حياة اجناس لم تضع ابتداء لبنة واحدة في بناء
التاريخ الانساني الحضاري ، بل ان فيه الدليل على انها لم تكن تستشعر
انها في يوم ما قائمة بواجب في البناء الحضاري للانسان .

الجنس العربي كان منذ القدم الاقدم يشعر بأن له رسالة انسانية
دائمة ، والاجناس التي لم تأت الكتابة الا نقلا عن الجنس العربي لم
تشعر يوما بأن عليها تأدية شئ يشبه هذه الرسالة . ولذا هان عندها
التاريخ في الماضي وفي الحاضر ، وهان عندها ، بل انعدم الشعور
بالمسؤولية عنه . فهي عاملة كل تاريخها على تبديد ما لغيرها منه .

وفعل الاسكندر في احراقه المكتبة العراقية القديمة هو فعل قمبيز
ابن عمه في نكت امعاء المعابد المصرية عن مذخورها من العلوم التي
كانت تعتبر كنزها الاول ، تحتفظ به ، وتصونه للقادرين المهيين بالمواهب

الكفيلة بنفع الانسانية به . ذلك ان العلم بيد السفهه يمكن ان يصبح أداة تخريب لحياة الانسان وهم في هذا السبيل لم يبيحوا منه لمن تتلمذ عليهم من اليونان ، مثل صولون ، وافلاطون ، وغيرهما ، الا القدر التأملى المحض ، فكان هذا القدر بضاعتهم الى ان جاء قمبر الى مصر فاستباح محارمها ، ونثر على الطرق كتبها ، وانتهى بعض هذا العلم الذي ظل مكنونا الى اريستو ، فراحت تهب على التفكير التأملى اليونانى المنقول عن المصريين ريح من التفكير العلمى جعل مما اخذه اريستو ، مما ترجم له منه ، مرحلة انتقال الى العلم العلمى بدت في مؤلفات ارشميدس خاصة ، ولم تبد في اليونان ، وانما بدت في الاسكندرية ، اي على ارض مصر المباركة التى خرج من قلب معابها هذا السر . وهندسة المصريين النظرية ، التى ما كان يمكن بدونها تمام القسم الهندسى العلمى في الآثار المصرية ، ولم يكن من الممكن الا ان تتمخض عنها التجارب العملية المصرية ، هذه الهندسة النظرية لا تزال تنسب الى اقليدس على الرغم من وجود نظرياتها تفصيلا في لوحات كشفت بالعراق يرتد عمرها الى اكثر من الفى سنة قبل ان يولد اقليدس .

ثم جاء يوليوس قيصر الى الاسكندرية في ظل ضعف امراة يونانية فأحرق من مكتبتها ما بقى فيها مما لم يبق عليه الاسكندر الا اثناسا بما قيل عن أصله الآلهى المصري ، والا لكى ينفع به قومه .

ثم جاء الاوروبيون المحدثون يجرون على سنة آباءهم ، ويؤكدون هذا المعنى من وراثة الإبناء للآباء ، فقاموا يعبثون بهذا التاريخ .

2 — كان التاريخ العربى ، والعلم العربى يسجلان دائما . وقد بقيت بالفعل هذه المكتبات ، ونحن نقرا عنها ما هو منقول عن قدماء مؤرخينا ، مما انتهى اليهم من أخبارها في العراق وفي مصر ، ونرى بقايا ضئيلة منها فيما يكشف عنه كل يوم من القديم تحت الارض مثل لوحات أوجاريت في الشام ، وفي البقايا الممزقة من كتب الادب المصري ، وفى

لوحات العراق التى تكشف كل يوم عن جديد . هذا على الرغم من عبث الزمن ، ومن عبث المخربين للحضارة الانسانية ، حقدا وكيدا .

وما كشف من هذه البقايا مسجل على الحجارة ، وفوق الطين المطبوخ ، وفى أوراق البردي فى حالات التخفف من الحمل الهادي الذى تحدثه الحجارة . « وقنوتيات » مصر ، وكتب الدين التى كشفت فى جبال الاردن مثل لحرص قدمائنا على حمل اكبر قدر من العلم فى اقل قدر من المادة وإبقاه على الزمن . وهو يصدق ما قاله أبو معشر فى نصه المنقول عن ابن النديم من حرص ملوكنا القدماء على اختيار أبهى المواد واكثرها مقاومة لعوامل البلاء لتسجيل معارفهم وعلومهم . بل انهم ليختارون لاقامة مكتباتهم أصح أرض وجو ويبنّون لها الابنية تحت الارض احتياطا من أن تعصف بها عوامل الزمن والغارة البربرية .

لم ينس أبائنا جانبنا من جوانب العلل التى تنتاب الكتب لم يتخذوا الحيطة فى مواجهته . ومثل هؤلاء لا تلقى الاخبار المنقولة عنهم فى ظل هذه التقاليد الشامخة ، بمثل هذا الهذر الذى يلقيه بها أبناء الذين حاولوا تخريب ماضيها ، فهم جارون على تقاليد لهم فى التخريب ثابتة موروثة .

3 — هذا التاريخ ظل ينتقل من جيل الى جيل مسجلا مكتوبا ، يلخص بحكم الحاجة الى تلخيصه بحكم التراكم الزمنى الذى يغدو معه النقل الشامل مستحيلا عملا ، لكنه يلخص تحت حكم الامانة الموروثة فى نقل القديم . ومثل هذا التلخيص قد يوقع فى بعض الحالات شيئا من الالتباس ، وقد تتداخل فيه بعض الاحداث ، وقد تغيب معه فى طي الزمان ، مع تبدل علامة البدء التاريخى فيها ، بعض التحديدات ، لكنه لا يخرجها عن الجوهر .

وقد مر بنا فى النقول الماضية ما كشفنا ، بدليل حاسم قاطع من القرآن الكريم ، على ان كتب تاريخ الماضى كانت موجودة على عهد الرسول ، وكان محاورو النبى فى أمر الوحي يقولون له انهم قادرون على أن ينقلوا عنها ما

يقوم في رأيهم للقرآن . وتحداهم القرآن الكريم آخذاً ايهم باعتراهمهم
ومصدقا لهم في وجود هذه الكتب ، بأن يأتوا بسورة من مثل القرآن .

4 — هذه المعركة قد أساءت الى هذه الكتب القديمة عند اصحاب
الدين والحديث فراحوا يحاربونها وينفرون مما جاء فيها ، معتردين على
ما رأينا في كلام المسعودي بأن ما جاء في هذه الكتب عن القدامى لا يتمشى
مع المعجزة القرآنية ، وبالغ بعضهم حتى اعتبر النظر الى الآثار الجاهلية
بابا الى اكبار الجاهليين ، وعاملا من عوامل الحض على متابعتهم ، فنهوا
عنه . وما نهى القرآن عن ذلك بل انه حض على النظر فيه للاعتبار بما
يقع للحضارات الشامخة اذا فسد اهلها ، وبطروا ، وخدعوا عن انفسهم
حتى جرهم ذلك الى الطغيان والكفر لانعدام خوفهم من الله ، وتحقيق المثل
التي حضتهم الديانات على اتباعها . لم يوجد الاسلام معاديا للحضارة ،
بل انه حث على بنائها ووعد الله المسلمين بأن يمكنهم في الارض لينشروا
عدالته ، وليستمتعوا بنصيبهم من الدنيا التي لم يخلقها الله سبحانه
عبثا .

وكان جهاد هذه الطائفة القوية التي كانت تكره اشد الكراهية أن
تتوزع نفوس المسلمين عوامل الاعجاب بالماضى ، فلعلها ان تشغلهم عن
الحاضر ، كان جهادهم في حربهم على التاريخ القديم نقطة تحول في كتابة
هذا التاريخ . ونحن الآن اذا كنا نشقى في سبيل تخليص الماضى من
هذه الظلمات التي غلفوا الماضى بها ، واذا كنا نرى بأعيننا ان عملهم هو
الذي مكن هذه الطائفة من ذئاب التاريخ الاوروبيين من العمل على محو
ماضيها باسم البحث العلمى ، فاننا نؤدي للحق واجبا علميا وواجبا دينيا
كذلك .

والذين يرون أن بين الاسلام الدين الحق وبين التاريخ الحق تعارضا هم
— على الاقل — أقصر بالدين الحق بصرا .

الباب الثاني

الفصل الاول

— معول من معاول متزمتى الفقهاء :

ابن سلام — « البصري ، ابو عبد الله كان من اعيان اهل الادب ،
والف كتابا في طبقات الشعر . وله « غريب القرآن » .

واخذ عن حماد بن مسلمة ومبارك بن فضالة وجماعة . وروي عنه
الامام احمد بن حنبل ، وابنه عبد الله ، وابو العباس ثعلب ، واحمد
بن على الابار . (معجم الادباء لياقوت — ج 7 ص 13) .

الرجل بصري فهو يعادي الكوفيين في رواية الشعر ، وينافسهم
فيها على الاساس الذي قررت فيه اوضاع المنافسة بين المدينتين اوضاع
أخذ الشعر ، وطرق النظر فيه . وهو فقيه متدين أخذ عن فقهاء فهو عدو
القديم لان القديم عنده هو والشرك صنوان .

فالكوفيون كانوا اغنياء في الرواية بحكم وقوع مكتبة المناذرة بينهم
بعد أن كشفت تحت القصر الابيض في الحيرة القديمة في عهد المختار بن
أبي عبيد الثقفى ثم انتقلت الى ملكية الدولة الاموية .

والبصريون فقراء الا مما أنتهى اليهم من الشعر القديم بروي سماعا
وكتابة عن الاصول التى اتصلت بهم فرادي ، وليس على الوجه الذي
يمكن الكوفيين من شبه استقصاء للقديم من هذا الشعر .

وكانت المنافسة بين المدينتين حادة حامية لجا فيها البصريون الى

محاولة اضعاف نقول خصومهم عن طريق اصطناع المنطق والقياس والاستدلال . ومثل هذه الطريقة لا تعد شيئاً بالقياس الى نقل الشعر الذي يدخل في حيز الاخبار نقله . فدليله القاطع صحة الاصول ، وليس طريق الاستدلال .

وكان طبيعياً أن يجري ابن سلام على المنهج الذي جرت عليه جماعته في أخذ الشعر القديم ، والاقتصار على قبول ما وجد منه بين أيدي البصريين أصحابه ، ثم السير الى التشكيك فيما وراءه مما كان الكوفيون يفخرون على البصريين بتحصيله .

أداة ابن سلام وعدته كهنوتيه نقدية :

ونظرية ابن سلام التي اتبناها في تحقيق غايته ، وأولى بي أن أقول « منهجه » يرتكز على أسس رسبها لنفسه هي :

1 — المعرفة الخاصة ، والعلم الذي تتقرر به في النفس للشعر قواعد ، وملامح يلجأ إليها الناقد في الحكم للشعر أو عليه ، وفي وضع الشعر في الدرجة التي يختارها له ، وفي القول بأن هذا الشعر لشاعره الذي نسب إليه أو ليس له ، لعصره أو لغير هذا العصر .

وهي نظرة ترتكز على أساس صادق جزئياً ، وليست تتوفر لها الصحة الا بعد أن يقع بين يدي الناقد من شعر الشاعر القدر الكبير الذي يهيبه حق التكون لتلك الملكة في نفس صاحبها . فاذا اتسع عمله التطبيقي الى مثل ما امتد اليه عمل مثل العمل الذي يقوم به كتاب ككتاب « الطبقات » فالتحصيل فيه يجب أن يمتد الى كل الشعر الذي قيل في تلك العصور مجتمعة .

وابن سلام بحكم قلة ما كان واقفاً من الشعر الجاهلي بين أيدي البصريين لم يكن في حل من أن يضع نفسه هذا الموضع الذي ارتكن عليه في اصدار الاحكام الحاسمة على مجموع الشعر الجاهلي والاسلامي

لان البصريين كانوا لا يقبلون — بعد احتدام الخصومة بينهم وبين الكوفيين — قبول مجموع ما كان بين ايدي هؤلاء مما هو متحدر اليهم عن مكتوب جاهلى معاصر لكثير من شعرائه . فهو ابتداء بالانكار لما لا ينكر ، وهذا يخل بحكم الناقد التاريخى ، ويبطل احكام رجل اطلق يده فى الماضى واتدار رجاله ، وازمانهم .

2 — أنه اتكاء على هذه النظرة التى قدم بها راح يتخذ لنفسه ، ولبعض من شاء أن يستأنس بهم فى نتائجه التى قدمها ، كهنوتية خاصة ، وقدرة على تمييز الشعر صحيحه وزائفه ، وضع نفسه بها موضع العارفين بالغيب ، الذين يرون الماضى حاضرا يشهدونه بأعينهم ، ويديرونه فى عقولهم ، ويخرجون الى الحكم النهائى عليه ، وعلى رجاله ، ولا يبيحون بعد هذا لغيرهم أن يقول فيه الا ما قالوه ، أو يقبل فيه غير ما قبلوه .

ونحن حين ننظر الى التبرير الذى اتخذه لموقفه نجده مائعا لا يبيت فيما انتحلته لنفسه بالحق الذى أخذه عنوة . يقول :

« وللشعر صناعة وثقافة يعرفها اهل العلم كسائر اصناف العلم والصناعات ، منها ما تتقنه الاذن ومنها ما يتقنه اللسان .

من ذلك اللؤلؤ والياقوت ، لا يعرف بصفة ولا وزن دون المعاينة من يبصره ، ومن ذلك الجهبذة بالدينار والدرهم ، لا تعرف جودتهما بلون ولا مس ، ولا حس ولا صفة ، ويعرفه الناقد عند المعاينة فيعرف بهرجها وزائفها وستوقها ، ومفرغها . . » (ص 6 — 7 القاهرة الاولى) .

وفى الطبعة التى أرجع اليها عدد ابن سلام النماذج من هذا القبيل لتكون عدته فى اقناع غيره ممن ارادهم على الاخذ بوجهة نظره ، حتى اضجر وامل . ثم جاءت نسخة الاستاذ محمود شاكى التى نشرها فى مطبعة المدنى فكان ما زيد فيها من هذه النماذج التوضيحية أكثر بحيث غدت شرحا يعتمد على التكرير لما ليس فى حاجة الى الشرح .

وما قاله ابن سلام في ترشيح علمه بالشعر لا يفيد كثيرا في وضع نفسه من الحسم الحاسم في تاريخ الشعر هذا الموضع الذي اقتضاه بوصفه « الكاهن الاوحد والاكبر » للقول في تأريخ القديم اعتمادا على التذوق الخاص .

وانه هو نفسه ليقدم الرد على دعوته العريضة حين يورد لنا هذا المثل :

« قال محمد قال خلاد بن يزيد الباهلى لخلف بن حيان ابي محرز ، وكان خلاد حسن العلم بالشعر يرويه ويقوله :

باي شيء ترد هذه الاشعار التي تروى ؟

قال له : هل تعلم انت منها ما انه مصنوع لا خير فيه ؟

قال : نعم .

قال : افتعلم في الناس من هو اعلم منك بالشعر ؟

قال : نعم .

قال : فلا تنكر ان يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه انت » . (ص 7) .

دليل منطقي محض يؤدي الى القول : بانه اذا كان خلف الاحمر يعرف في الشعر فوق ما قدر لخلاد فانه من الممكن ان يكون في الوجود من يعلم من الشعر وعن الشعر اكثر مما كان خلف وابن سلام يعلمانه منه .

ولعل خلاد الراوية الشاعر الذواقة كان بحكم موقعه الذي يصفه ابن سلام نفسه يعرف عن الشعر فوق ما يعرفه خلف . ولكن مثل هذا السؤال يوجه الى الرجل الحبي الطيب القلب يخرجه ان يجيب عليه بغير الجواب الذي صدر عنه .

ومن حفاظ الشعر من يجمع في صدره اكثر مما عند دارسيه ، والمتصددين لحرفة روايته ونقده ، وانه لاصح على الشعر حكما من كثير ممن يتخذون رواية الشعر والحكم عليه بابا للعمل والتكسب .

واذن فابن سلام لا يخرج من سوق هذه النماذج التي قدمها الى نتيجة يستطيع ان يستند عليها في اخذ التاريخ والشعر ، واطلاق اليد فيهما ينفي ما شاء ويقتي ما شاء .

والواقع المشاهد في كتاب الرجل انه قليل البضاعة منه . فنحن اذا جئنا الى ما ذكره من قلة شعر طرفة حتى جعله لا يزيد على العشر ، مع ان ديوان طرفة كان اذ ذاك في ايدي الكوفيين ، وبقي لنا عنهم ، ندرك اين يقع علم الرجل بالشعر . وليس يفيد في هذا ان يستنجد بالتعاليم الشامل الذي اعطاه لنفسه ، والالتجاء الى التشكيك في الماضي جملة وتفصيلا . وهناك غير طرفة . وكيف وقر في نفسه صور شعر الشعراء وهو الذي لم يحفظ منه الا النزر اليسير باعترافه ؟

ولا يكاد انسان يشعر الشعور الصحيح بالمسؤولية التاريخية عن الماضي ، وعن عقول اهله وضمهم يجرؤ على قول مثل هذا الا ابن سلام :

قال ابن سلام :

« فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر ايامها ومآثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائعهم . وكان قوم قد قلت وقائعهم وأشعارهم ، وارادوا ان يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على السن شعرائهم .

ثم كانت الرواة بعد فزادوا في الأشعار ، وليس يشكل على اهل العلم زيادة ذلك ، ولا ما وضع المولدون ؟ وانما يعضل بهم ان يقول الرجل من اهل بادية من ولد الشعراء ، او الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الاشكال » . (ص 23) .

شجاعة هائلة لا يتحلى بها الا ابن سلام في مواجهة الشعر على قلة بضاعته منه واخبار الماضي حول هذا الشعر ، ففيها اتهام لاجيال

برمتها بتزوير الشعر على الماضى ، وفيها رمى للعرب بالكذب ومساندة الكذب بالشاهد المصنوع . وليست حجته ودليله على كذب هذه الطبقات الاسلامية الا مجرد « علمه الكهنوتى » بالشعر علما لا يرتقى اليه سواه ، وان استأنس فى انتحال الصفة لنفسه بالاشارة العابرة الى « العلماء » .

ومن وجوه التضارب فى سياق هذا الحكم ان يذكر ابن سلام ان هذه العشائر التى استقلت شعرها الجاهلى ووقائعها فزادته فى الاسلام ، عندما راحوا يراجعون اشعارهم ، ان شعراءهم المسلمين كانوا يزيدون فى شعر شعرائهم الجاهليين .

فقد كان اذن لهذه العشائر شعراء فى جاهليتهم ، وكان لهم شعراء فى اسلامهم . وقد عرف اولئك وهؤلاء . فما منع اولئك الجاهليون الذين عرفوا بالشعر من قول الشعر فى الجاهلية حتى يحمل احفادهم على ان يقولوا عنهم فى الاسلام ؟ انه يقول : انه لم يكن لتلك العشائر فى الجاهلية ما يضارع ما كان عند غيرهم فانتحلوا لانفسهم وقائع قالوا فيها اشعارهم ونسبوها الى شعرائهم الماضين .

واذن فقد كان لشعرائهم الجاهليين فى غير الوقائع شعر ، وبه صاروا شعراء ، وقد يكون منه القليل فى الوقائع ، ولذا احتاج احفادهم الى التزيد فيها ، ووضع اشعار نحلوها آباءهم تدور حول الوقائع التى لم يشترك فيها هؤلاء الآباء .

واذن فلقد كذب هؤلاء على التاريخ الجاهلى فأضافوا اليه ما ليس منه ، ورضى هذا التزوير قومهم ، ونقل عنهم من رواة الشعر من نقل هذه الاشعار وهذه الاخبار ، فهى مذبذبة على التاريخ . ولم يكف ابن سلام بذلك ، بل اضاف الى هذه الزيادة الاولى زيادة ثانية تبرع بها السرواة .

هذه الجراة فى روى الاجيال جملة بالكذب لا تصادف هكذا تهمة محددة المعالم فى ذاتها بمثل ما صدرت عن ابن سلام . وقد قدم لذلك مثلا

اعتبره دليلا ، ونقله عن شعوبى معروف هو أبو عبيدة معمر بن المثنى
وسناتى الى معالجته .

وماذا كان ابن سلام يعرف عن التاريخ الجاهلى القريب من
الاسلام فضلا عن التاريخ الجاهلى السابق البعيد للاسلام ؟

لا شئ الا التافه النزر اليسير . ولذا فهو لا يلجأ الى وقائع محددة
في اثبات هذه التهمة التى روى بها جماعات من العرب ، والذى أثار بها الدخان
حول التاريخ الجاهلى جملة ، وهو شديد الاطمئنان الى انه « يعلم » .
وقدر علمه بالتاريخ الجاهلى تبين عنه عباراته التى ساقها مقرونة
ينفى ما نفاه من الشعر القديم فى كتابه .

وما هذه العشائر التى يتحدث عنها ابن سلام ؟ أهى هيئات
« دعائية » خاصة تتكلف النظر فى ماضى مجتمعها ومجتمع غيرها لتتخير
على ضوء النظر وسائل الرد على منافسيها ؟ أم هى نوادي التـؤم
ومجالس سمرهم تحضرهم الحاجة الى الشعر فى هذه الواقعة أو تلك
فيتكلف الوضع من تطوع له من شعراء الحاضر وتسوقه القبيلة على
لسان شعرائها الجاهليين وتتطوع بنشره ؟ والوضع هنا يكون للشعر
وللوقائع جميعا .

وهل كانت ترسم للشاعر من شعرائهم فى الوضع حدود ما سيضعه
أم كانت تترك لكفاية كل شاعر فى التخيل للماضى ؟ وهل لم تتعارض نتيجة
لهذا العمل التطوعى المبني على غير أساس تاريخى اشعار القبائل وابن
هى النماذج للشعر وللتناقضات ؟

لا شئ من هذا نجدد فى الباقي بين آثارنا . وذلك لا لان ابن سلام
قد ازاله ، ولكن لانه لم يكن الا فى وقائع فردية صغيرة جدا قليلة الخطر
جدا اذا هى قيسست بالتاريخ ، بل انها لا تمس واقعة محددة ولا يوما من
أيام العرب ثم انها ليست الا دعوى ممن ادعاها .

ونحن واجدوه فى مثل « الاغانى » وما نجدد منه عند ابن سلام

يرجع فيه الى أبى عبيدة الشعوبى المعروف وسنأتى اليه .

وهذا الحديث الذي يثير الشبهة حول التاريخ الجاهلى من رجل قليل الحظ منه ، يضرب عن تلقيه ابتداء بحجة « كذبه » ، يتجاوز النظرة التى قدمت تفصيلها منقولة عن « العلماء المتقين » فى وجوب غض النظر عن الآثار الجاهلية ، احتقارا لها ، ونجاة بنفس المسلمين من أن يفتنوا بها ، ويعجبوا بها ، فيحققوا « للكفار ما رمى اليه الكفار من تخليد انفسهم واضلال الناس بأعمالهم » تتجاوزها لان ابن سلام بلور لها تكة منطقية خاصة ، وأطلقها قاعدة عامة تشمل الشعر كله ، وتشمل التاريخ الجاهلى كله .

وابن سلام فى ارتجاله — وأقولها عامدا عانيا — هذه التكتات يحدثنا عن « الوضع » حول « الوقائع » : فهل لم يجد موضوعا حول غيرها من موضوعات الشعر الجاهلى الكثيرة ؟ واين هذا الشعر فى كتابه مما لا يدور حول الوقائع ؟ وقد اثار ابن سلام بهذه العبارات المبهمة حول الشعر الجاهلى سحابة من الشكوك استغلها المستشرقون فى زماننا هذا بمثل ما استغلتها الشعوبية فى عصر ابن سلام وبعده . فراحوا فى القديم وفى الحديث يضربون التاريخ العربى والشعر العربى كليهما .

ولم يكن ابن سلام شعوبيا ، والرجل لا ترتقى اليه الشبهة بهذا ولكنه كان متدينا . غير أنه كان من الفريق الذى شخصه المسعودي فى « مروج » يلتقى الماضى العربى بالانكار ، وبما هو اشد من الانكار : بوضع دعائم ظنية يخالها الناظر للوهلة الاولى منطقا .

ولقاء « الشعوبية » القديمة . « والشعوبية » الحديثة مع هؤلاء المؤرخين « المسلمين للحق » لقاء فى الهدف وان تخالف الحافران . وهذا هو ما يترجم عنه ابن سلام ، ويبدية كتابه فى صراحة لا تكلفك الكثير من البحث والتعمق .

فقد ساق ابن سلام شاهده على صحة دعواه العريضة التى تقدمت

عن أبى عبيدة الاخباري الشعبي المعروف بين القدماء جميعا بمقتته للعرب ،
وبكتاباتة فى مثالبهم ، وبضربه الحق بالباطل فيما انهاه الى الناس من
تاريخهم . يتفق فى هذا الحكم على أبى عبيدة : معمر بن المثنى كل من
ترجموا له ، بل ومن نقلوا عنه .

وهذا هو وجه التناقض والشذوذ المتمثل فى النقل عن أبى عبيدة
مع الاجماع على شعوبيته وتجريحه . اذ النقل عنه كثير ومستفيض
بين هؤلاء الذين كانوا يعرفون عداوته للعرب .

وليس يعمل هذا التناقض الا انطواء طائفة من هؤلاء العلماء الدينيين
الرواد على ظنهم ان امجاد الجاهليين كانت أصلا فى طغيانهم ، بل انها
كانت السبب الذى جر عليهم غضب الله وسخطه فعاقبهم . وما علينا
الا ان ننظر فى تفسير الطبري للآيات التى نزلت فى « عاد » ، ومنها
تولاه تعالى :

(اتبنون بكل ريع آية تعبثون وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون واذا
بطشتم بطشتهم جبارين) .

وقد كانت هذه أسئلة استنكار وجهها اليهم هود فجاء ردهم عليها :
(قالوا سواء علينا أو عظمت أم لم تكن من الواعظين ان هذا
الا خلق الاولين) . (سورة : الشعراء) .

فقد اتخذ بعض المفسرين هذه الآيات حجة ومبررا يعتمدون عليهما فى
انكار ما بقى عن القدماء أثرا وخبرا . وقد ظل تخليد الانسان أثره بالبناء
وبالتاريخ وسيلته لحمل معارفه الى اجياله المقبلة ليتنام عمل الانسان
على مجرى الزمن . وهم لم يلحظوا التلازم بين سخط الله على القوم
واتخاذهم اقامة « المعالم » الحضارية عند مشارف الطرق ومعتراضاتها ،
ومنقطعات البصر من الاودية وبناء التماثيل والملاعب لفتنة الناس بأنفسهم
عن دينهم — والدين عمود انتظام الحياة وهو دائما الرقيب الكفيل
باستقامتها وطهارتها — فظنوا ان كل بناء قديم كان سببا من أسباب

سخط الله .

ولم يلحظوا كذلك التلازم في الآية الكريمة بين اتخاذ هؤلاء الجبابرة القصور الضخمة ، والحصون المنيعة لتكون معتمصات لهم من مفاجآت المظلومين من رعاياهم بعد أن يطول عليهم وقع ظلم هؤلاء الجبارين . والشعوب كثيرا ما تخضع للارهاب ، وكثيرا ما يمتنع عليها الانتفاض والثورة على ظالمها ، وان هؤلاء ليأخذون على ثورتها الطريق بالبطش الفاجر بكل من خالوا أنه قد يصبح يوما مصدر خطر أو تهديد لهم . وأنهم ليعتصمون في مقامهم ، ومنازلهم بالقصور العالية الجدران ، وفي تنقلاتهم بالحرس الحديد . يظنون أنهم بها سيخلدون ، لا يلقي أحدهم بالا إلى أن الموت مهما تأخر لأبد آت ، ولا أن عقاب الله وقوته هي القوة والمآل ان عجزت الشعوب عن الحركة والعمل .

ولقد مررنا تحت نير هذه السحابة المظلمة الظالمة قرابة العشرين عاما ، يخال الظالم نفسه باقيا أبدا ، ويمضي كل يوم الى دم جديد يسفكه والى نفوس عزيزة كريمة يهدرها ويذلها ، ويمرغها في الاوخال — وهو لا ينقطع يوما عن « بطش الجبارين » ، ليمهد لنفسه طريق البقاء الذي خاله خلودا ، فوق أشلاء الضحايا ، وبين حشرجات من يحملهم العذاب الجهنمي الحمل البطيء الى موت غدا أملهم الحلو البعيد في الحياة . ثم اتى أمر الله فذهب ، ثم دفن حيث ظن أعوانه له التكريم فأذاب جثمانه الخبث ، فلم يبق منه في مدفنه أثر .

اليس هذا الواقع الاسود الذي جربناه هو الذي يضع أمامنا صورة لما نزلت فيه هذه الآيات الكريمة ؟ ان التاريخ الانساني دورات تتكرر ، والرسائل السماوية نذر ووسائل اصلاح وتقويم لهذا الواقع البشع . والآيات تصوير لموجة عاتية طاغية تشبه الموجة التي رزحنا تحت كلكتها دهرا ، وفيها النذير والتوجيه للاصلاح الذي عز يومئذ تحقيقه بالنصيحة ، فبدله الله بالعقاب الصارم الزاجر .

ولتعد قراءة الآيات فستجد في كل حرف قدمته مضدًا لدلالاتها .

(أتبنون بكل ريع آية تعبثون وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون وإذا بطشتم بطشتم جبارين) .

فليس بناء الحصون والقصور ، وابقاء المآثر ، وتخليد الذكر عن طريق العمل الصالح لحماية الجماعة ، وكفالة رخائها وسلامها ، بالعمل الذي ينكره الدين . وليس اسلام الحاضر ثمرات عمله وعمل الاجيال السالفة للمستقبل شيئا ينكره الدين ، لان الدين لا ينكر الاستمرار الحضاري المرقى للانسان ، ولا يكره النعمة الناجمة عن توفر أسباب العيش الرخى الآمن للناس . وانما يكره الدين هذه المآثر اذا اتخذها الظالم حصنا يؤمن بقاء الظلم . وليس الدين لاصلاح الآخرة فحسب ، ولكن لاصلاح الدنيا والاستمتاع النظيف بها أيضا ، يقول عمر : اعمل ليومك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا .

لكن قدامى المفسرين للأسف لم يكونوا يعرفون التاريخ القديم ، فلم يعرفوا عن « عاد » التي نزلت فيها هذه الآيات شيئا الا انها بنيت وعصت وطففت فحل بها عذاب الله . فكرهوا البناء كما كرهوا الطغيان ، واخذوها مجتمعين سببا في غضب الله . ثم غلوا فظنوا أنه حتى النظر الى آثار هؤلاء الكفرة حامل للناظرين الى تحقيق الخلود الذي أراد اليه الكفرة بهذه الآثار . ثم امتدت النظرة حتى شملت تاريخهم كله ، على ما رأينا في نص المسعودي الذي بين فيه منهجه في كتابة التاريخ .

وقد كان ابن سلام في كتابه واحدا من هؤلاء العلماء الذين أخذوا على عاتقهم تهديم القديم الجاهلى . وكان موضوعه الشعر فوقع الشعر تحت مطرقتيه .

وكان منهجه في العمل أخطر ، لانه مضى فيه على أساس التقنين ، وابتداع القاعدة التى يطلقها ابتداء من مثل واحد أو مثلين . وليس الجزئى الصغير هو الذي يضع القاعدة الكلية الشاملة ، وان كان يصلح لان يكون

الشاذ الذي يثبت صحة كل ما خرج عليه .

وليت المثل الذي قدمه هنا كان وثيقا خاصة وأنه قد اتخذ شاهدا يشهد على سواه . فلقد أخذ شاهده ، وأساس حكمه عن رجل شعوبى يعادي العرب بالحق وبالباطل . وهذا هو شاهده :

« أنبأنا أبو خليفة أنبأنا ابن سلام قال : أخبرنى أبو عبيدة أن دؤاد بن متمر بن نويرة قدم البصرة فى بعض ما يقدم له البدوي فى الجلب والميرة ، فنزل النحيت ، فأتيته أنا وابن نوح فسألناه عن شعر أبيه متمر ، وقمنا له بحاجته وكفيناه ضيعته ، فلما نفذ شعر أبيه جعل يزيد فى الأشعار ويضعها لنا . وإذا كلام دون كلام متمر ، وإذا هو يحتذى على كلامه فيذكر المواضع التى ذكرها متمر ، والوقائع التى شهد بها فلما توالى ذلك علمنا أنه يصنعه » . (طبقات الشعراء — ص 23 — 24) .

وقد كان أبو عبيدة ، لا شك ، عالما . والاتفاق بين الاخباريين منعقد على علمه . غير أن علمه لم يكن بالشعر . قال أبو حاتم : « وكان مع علمه اذا قرأ البيت لم يقم اعرابه ، وينشده مختلف العروض . وقال ابن قتيبة : كان الغريب أغلب عليه وأيام العرب وأخبارها » . (معجم الادباء لياقوت ج 7 ص 165 هندية) .

وقد اعتمد أبو عبيدة على احساسه الخاص فى القول بصناعة دؤاد الشعر الذى اشتهر اليه ، وهذا قدر علمه بالشعر . وهو بذلك صاحب حدس لا يطمأن اليه ، وفضلا عن أن الحدس فى مثل هذا المقام لا يصلح مرتكزا الى حكم ثابت . فابن سلام يعتمد فيه على شاهد لا يعتمد عليه . هذه واحدة .

والثانية — أن أبا عبيدة « كان شعوبيا يطعن فى الانساب » . قال أبو العيناء : قال رجل لابی عبيدة : قد ذكرت الناس وطعنت فى انسابهم فبالله الا عرفتنى من أبوك ، وما أصله ؟ فقال : حدثنى أبى أن أباه كان يهوديا . (المصدر نفسه ، والمكان نفسه) .

ومن الغريب أن يقول عنه الدارقطني : « انه في الحديث لا بأس به » .
على حين يلحق بهذه العبارة أو يلحقها ياقوت بقول الدارقطني : « الا انه
كان يتهم بشيء من رأى الخوارج ويتهم بالاحداث » .

وجاء في بغية الوعاة للسيوطي (ج 2 ص 265 تحقيق محمد ابى
الفضل ابراهيم فى الهامشة) ان المحقق وجد على نسخة الاصل هامشة
جاء فيها : « وكان لا يقبل أحد من الحكام شهادته لهذه التهمة » .

ويقول ياقوت : ان ابا عبيدة لما مات « لم يحضر جنازته أحد لانه
لم يكن يسلم من لسانه أحد » .

وكل هذه المآخذ على أبى عبيدة لم تمنع ابن سلام من أخذ هذا
الحديث عن هذا الرجل . ولم تمنعه من أن يتخذ من هذه الواقعة الواحدة
قاعدة عامة يبنى عليها حكما عاما على الشعر العربى بل ان ابن سلام
قد تجاوز بالحكم الذي استخلصه منها أقصى مما أراد اليه أبو عبيدة .
فقد قال ابن سلام « وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم ، وأرادوا أن يلحقوا
بمن له الوقائع والأشعار ، فقالوا على السن شعرائهم . . . » ومعنى
ذلك أن القبائل كانت تزيد فى وقائعها كما تزيد فى أشعارها .

على حين ان ابا عبيدة فيما قاله لم يذكر أن دؤادا قد خرج فى
الشعر الذي ادعى عليه وضعه ونحله لابیة عن الوقائع التى شهدها أبوه .
فيقول :

« وإذا هو يحتذى على كلامه فيذكر المواضع التى ذكرها متمم
والوقائع التى شهدها . . . » فلم يتهم أبو عبيدة دؤادا بأنه زاد الوقائع
التى شهدها أبوه كما قال ابن سلام فى الحكم الذى ذهب الى تأييده بهذا
الشاهد .

وتقديم ابن سلام الحكم العام الذى اراده على الشعر الجاهلى ،
قبل الشاهد الذى أشعر انه استخلص منه هذا الحكم دليل على حرص
الرجل على السبق الى عقل قارئه بحكم اختاره ثم يوهم من بعده أنه

قدم الدليل أو الشاهد عليه من حدس أبى عبيدة . وقد رأيت فرق ما بين ما تهدي اليه المقدمات وبين ما خرج به منها ابن سلام من نتائج ، وبنى عليها من أحكام .

ثم اننا في هذا الشاهد الذي استنجد به ابن سلام لا نجد « عشائر » تقوم من وراء دؤاد لتحمله على قول الشعر حتى تلحق به ما لم تلحقه بوقائعها القليلة ، وانما هي — على ما رسمه أبو عبيدة الشعوبى — حمية دؤاد في قول الشعر لينهض بالجزء لمن « قام له بحاجته وكفاه ضيعته » .

فأين تقع القضية من الدليل ؟ وأين يقع الحكم من « حيثياته » ؟ وكيف تم اللقاء بين ابن سلام المتفقه في العلم ، الصادق في الدين ، وبين أبى عبيدة الشعوبى الطاعن على العرب ، غير المقبول الشهادة عند أحد من الحكام ؟

الجامع بين الشخصيتين المتنافرتين هو كراهة الرجل المتدين للجاهلية ، وكراهة الشعوبى للعرب فالوازع ليس واحدا ، والهدف واحد . ذلك طاهر القلب يرى أنه يخدم دينه ، والآخر كدر الضمير يرى أنه يخدم هواه ولو هدم دينه .

والشعوبى الحديث هو امتداد الشعوبى القديم ، ولذا كان ابن سلام عند القوم هبة من الشيطان القى بها الى المستشرقين . لقد ظلوا يلتمسون ابن سلام قبل أن يجدوا كتابه التماس الآمل النهم للامل المحوم حتى خالوا الفجيعة فيه محققة ، ولما قذف به اليهم جنوا به فرحا . وليس الكتاب على ما ترى بشيء .

المقياس الثالث من مقاييس ابن سلام

ثم أنظر في عبارته : « فقالوا على السن شعرائهم ، ثم كانت الرواة بعد فزادوا في الاشعار .

وليس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك ، ولا ما وضع المولدون ،
وانما عضل بهم أن يقول الرجل من أهل بادية من ولد الشعراء ، أو
الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الاشكال » .

لكم أبعد ابن سلام في الاعتماد على حاسته الذوقية في الحكم على
الشعر القديم بالصحة أو بالزيف . وفي الحكم بالتالى على التاريخ . وما
كان أكثر ثقته بنفسه وبقدرته على الذوق ، وصدقه فيه ، واتخاذ معيارا
تاريخيا ، وما أفدح ذلك حين قال في عبارته الماضية : « فيشكل بعض
الاشكال » . فكل تردد عنده الى تبدد حتما .

غير أن هذا الشطط يمضى في تناسق تام مع تصور رجل نصب نفسه
كاهنا أكبر ينظر من هيكل آله الذي أطلق يده في عبده من الخلق التابعين ،
الى الشعراء والى التاريخ نظرتة الى ضيعة دانية يقسم فيها ويفتى بوحى
بات باتر لا يملك معه غيره أن يرفع في وجهه أصبعاً .

وهذا المسلك الذي سلكه واختاره يقدم لنا معياره الثالث لقياس
صحة الشعر الجاهلى ، وصحة نسبته الى صاحبه .

وهو معيار تذوقى محض ، فردي خاص ، لا يقبل صاحبه أن
يشاركه فيه أحد ، وعلى الناس أن يحنوا له الهام اذا قال : ولتقبل هذا منه
على ما شاءه وفرضه ، ولتلتزم له الطاعة فيه . لكن يبقى في النفس
شئ :

شطط المقياس الذى اتخذه :

فهذا الحكم التاريخى على الشعر ، وعلى ما تعلق به من التاريخ يلتزم
صاحبه في استخلاصه مقياسا ، أو بالاحرى مستوى ثابتا من الجودة للشعر
الذي يمضيه جاهليا ، اذا اراد ، مستوى يجب أن يتحقق أولا وآخرا
للشعر ، اذا انحدر عنه الشعر أصبح غير جاهلى ، ولو كان محقق
النسبة الى جاهلى .

وهو فرض يتنافى مع الطبيعة البشرية ، اذ أن الشاعر مثله ففى القول مثل أي انسان يكتب أو يقول : قد تستوي له حاجته من التعبير وقد تتعذر ، والامر وقف على ما يلتقى من نفسه ومن ظرفه عند القول ولم يكن الشعراء جميعا يستصفون القول ، ويلتمسون التمام فيجدرنه فى كل حين وحال . ولم يكن الشاعر يستط من شعره التزاما ومنهجيا كل قول قاله فقصر فيه حتى يوفر لشعره كله التساوي ، ويكفل له عدم الاختلاف . فالاستسلام لفكرة التقاء أشعار الشاعر الواحد كلها فى مستوى عال واحد انخداع بوهم ، أو انصياع لمطلب من الشعر خارج عن طاقة صاحبه . وطالب الاستواء فى هذه الحالة يفرض على الشعر وعلى التاريخ ما ليس من طبيعة الشعر ولا من طبيعة تاريخه .

بل لقد بالغ ابن سلام فى قياس الشعر بتحقيق هذا المطلب المتعذر فلم يقف به عند شعر شاعر ولكنه حملة متياسا تطبيقيا على الشعراء جميعا . كلهم يجب أن يوتر شعرهم هذا المستوى الجمالى العالى حتى يصبح عنده جاهليا ، والا رفضه ونفاه من حظيرة الشعر الجاهلى ، وليس لسواه بعد هذا أن يعترض عليه لانه هو الصراف الجهد الذي يقول لك خذ هذا الدرهم أو ارفضه .

الفصل الثاني

— معركة الكتب متصلة : —

وابن سلام فى هذا لا يأبى لمصادر الشعر التاريخية التى تحقق نسبته الى صاحبه ، ولو كانت كتبنا تتناقل . فالرجل صاحب اختيارات يفرضها على الشعر وتاريخه تحت شعار « الصحة والزيف » . الابن المريض ليس لابيه والابن السليم له . وانه ليصرخ فى ذلك بأعلى صوته لا يخفيه على أحد ، فيقول :

وفى الشعر مصنوع مفتعل ، موضوع كثير لا خير فيه ، ولا حجة فى
عربية ، ولا ادب يستفاد ، ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب ، ولا مديح
رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ، ولا نسيب مستطرف .

وقد تداوله قوم من كتاب الى كتاب ، لم يأخذوه من اهل البادية ،
ولم يعرضوه على العلماء . ثم يقول :

« وليس لاحد اذا أجمع اهل العلم والرواية الصحيحة على ابطال
شئ منه أن يقبل من صحيفة ولا أن يروي عن صحفى » . (ابن سلام
نسخة محمود شاكر الاخيرة ص 4) .

فصححة الشعر عنده لا تستقيم الا بأن يحقق الشعر هذه المطالب .
والعلماء هم الذين يفتون بتحقتها للشعر أو عدم تحققها له . واخذه لابد
أن يأتى عن اهل البادية ثم يعرض على « العلماء » . وهؤلاء هم « أصحاب
الرواية الصحيحة » . وهى عبارة يتدارى وراءها ابن سلام للتهرب من
الحساب لان الرواية الصحيحة لا تمر عند أصحابه الا بعد أن يتحقق للشعر
هذا التمام كله .

وأخطر ما فى حكمه ، وأشد دلالة على الاستهانة بالاصول التاريخية
قوله :

« وليس لاحد أن يقبل من صحيفة ولا أن يروي عن صحفى » . وقد
يقال : انه قيد هذا النقل بالعبارة المعترضة ، لكن هذا لا يفيد ولا يزيد
بعد أن قدم بما قدم به من شرائط لا يصح الشعر اذا هو لم يحققها عند
هؤلاء « العلماء » .

ابن سلام رجل خطير ، ومطلبه — على ما هو باد من عباراته — هو
رأس رواة الشعر الكوفيين الذين كانوا يرجعون الى الاصول الجاهلية التى
وجدت تحت قصر المناذرة الابيض بالحيرة ، فهم الصحفيون الذين لا يبيع
النقل عنهم الا تحت رقابة « العلماء البصريين » . فهؤلاء عنده هم القوام
على الشعر ، وهم بقوامتهم هذه على الشعر قد أصبحوا بالتبعية قواما على

التاريخ ، اذ أن أهم ما في صفحات التاريخ هو النص المعاصر وأخطر صورهِ الشعر ، فهو الشاهد المباشر على الوقائع المتصلة به ، وابن سلام يطلق يده بالتصحيح والتزييف لهذا الشعر بحق يفرضه عليه استبدادا من استيفاء شرائط جمالية ، هو وجماعته هم أصحاب البت فيها .

ومن أغرب القياسات التاريخية قوله (ص 11) :

« فلو كان الشعر مثل ما وضع لابن اسحق ، ومثل ما روى الصحفيون ما كانت اليه حاجة ، ولا فيه دليل على علم » .

وهو القائل : (ص 25) : « وقد كان عند النعمان بن المنذر منه (الشعر) ديوان فيه أشعار الفحول وما مدح هو وأهل بيته به . صار ذلك الى بنى مروان ، أو ما صار منه » .

وهذه هي الصحف التي ينهى ابن سلام عن الاخذ عنها ، وعن الاخذ عن « الصحفيين » الآخذين عنها ، ولو كانوا علماء أهل الكوفة جميعا .

وهل في الارض جراحة على التاريخ بقدر الجراحة التي تدفع صاحبها الى مثل هذا القول :

« فلو كان الشعر مثل ما وضع لابن اسحق ، ومثل ما روى الصحفيون ما كانت اليه حاجة ولا فيه دليل على علم » .

من قال : ان الصحة التاريخية للنص مرتبطة بما يحمل من علم ، وخاصة اذا كان هذا العلم من النوع الذي يفرضه ابن سلام على الشعر ؟

وابن سلام لم يكفه ما استولى عليه عنوة من حق اطلاق اليد في الشعر اعتمادا على مقاييسه التذوقية والتحكيمية فمضى الى الرواية — وهي العمود الاساسي الاول في بناء تاريخ حقيقتي للشعر — مضى الى الرواية يثير حولها الغبار . ومتكؤه ، وموئله في هذه ايضا صاحبه « أبو

عبدة معمر بن المثنى « الشعوبى البصري بلديه ومواطنه . فينقل عنه ،
وقد راينا من قبل من هو ابو عبدة :

« وكان أول من جمع اشعار العرب ، وساق اجاديتها حماد الراوية .
وكان غير موثوق به : كان ينحل شعر الرجل غيره ، ويزيد فى الاشعار
كما أخبرنى ابو عبدة عن يونس قال :

قدم حماد البصرة على بلال بن أبى بردة فقال بلال : ما اطرفتنى
شيئا ؟ فعاد اليه فأنشده القصيدة التى فى شعر الحطيئة مديح أبى موسى .
فقال : ويحك ، يمدح الحطيئة ابا موسى ولا اعلم به ، وانا اروى للحطيئة ؟
ولكن دعها تذهب فى الناس .

انبأنا ابن سلام قال : سمعت يونس يقول : العجب لمن يأخذ عن
حماد ، كان يكذب ويلحن ويكسر » . (ص 24) طبعة القاهرة الاولى .

وقد اطالت النسخة التى اعتمدها محمود شاكر أصلا الخبر بمثل
لا يزيد فى دلالاته الخاصة شيئا عن السابق ففيها أن حمادا نسب الى طرفة
قصيدة من شعر أعشى همدان . فهو مثل يكرر معنى ، على طريقة
تلك النسخة فى المط .

والخبر — بعد أن عشنا فى الجو المؤنس بما يثير التهمة حول ما يرويه
البصريون فى خصومتهم لرواة الكوفة وعلى رأسهم حماد : راويتهم الاكبر —
يقع موقع الشبهة خاصة وأنه ينحدر الى ابن سلام عن أبى عبدة . وفيه
من التضارب والتعارض ما يزيد فى حجة الرافض له .

« حماد يكذب ويلحن ويكسر » . وحماد راوية يطلب اليه بلال بن
أبى بردة أن يطرفه بجديد من الشعر . وحماد الراوية يعرف من غير
شك أن بلالا يروي للحطيئة ، ثم لا يختار الكذب على بلال الا فى شعر
ينسبه الى الحطيئة الذى يعرف أن بلالا راويته . فهل عدم الكذاب الفطنة
الى هذا الحد ؟ وهل لم يكن للكذب على بلال باب الا فيها يعرفه ويكشفه ؟

هذه واحدة . والثانية : كان حماد يلحن ويكسر فهو لا يقيم العبارة نحواً ، ولا يصحح الشعر وزناً ، ثم انه يأتى الى بلال الراوية الشاعر ليسمعه شعراً لرجل يعرف انه راويته فهل لم يقع امام بلال فى لحن فى القصيدة التى كانت لشاعر يتذوق بلال شعره ويرويه ويصححه نحواً وميزاناً ؟ وما كان مقام حماد يومئذ بين يديه ، وما كان قدر علمه عنده ، وألم يفكر فى تصحيح القصيدة له حتى تذهب فى الناس صحيحة ما دام بلال قد وافقه على تزييفها ؟

وبلال بعد هذا الم يصبح شريكاً فى الكذب على أبى موسى وعلى الحطيئة مع حماد ؟ أبهذه الخفة على الضمير يمضى الرجل الى تجريح خصمه ، ولو داس فى طريقه رجلاً آخر ؟

ما من شك فى أن حمادا كان يروي شعراً عن مكتوب . وهو فى روايته يلتزم الامانة فى تقديم ما قراه ، فهو لا يحمل نفسه على تقويم انكسار الوزن اذا كان مكسوراً فى اصله فى الصحيفة التى اخذ حماد الشعر عنها . ومن ابتلى قراءة الشعر فى المخطوطات يدرك قدر ما يلقى من هذه النماذج . وهو هنا موزع بين اختيارين : فاما أن يقوم ميزان الشعر العروضى على هدى خبرته ، وهو حينئذ يبدل فى شعر الشاعر ، ويخرج فى هذا التبديل عن حدود الامانة لصاحب الشعر ، واما أن يبقيه منكسراً ليحمل الى الناس صورة امينة لصاحبها ، وهو هنا وفى لحق التاريخ عليه .

وهذا الخبر الذى سبق هنا تحاملاً على حماد يكشف عن مسلك غائب للبصريين بازاء الشعر الذى كانوا يروونه . فهم اما أن يصححوه على ضوء معارفهم العروضية والنحوية ، واما أن يرفضوه باعتبارهم لم يصححوه لانه لم يستوف الشرائط الكمالية وان صح تاريخاً .

كان البصريون أصحاب مختارات :

لم يكن البصريون رواة شعر ولكنهم كانوا أصحاب « مختارات »

شعرية تصلح لبناء معارف ناشئتهم في العربية . ولم يكونوا مؤرخى شعر ،
وان تواروا في فقرهم الشعري وراء تزييف ما عند الكوفيين .

ومن القضايا التى تعلق بها المستشرقون وتشبثوا ، في محاولتهم
الفاشلة تزييف الشعر الجاهلى ما جاء في ابن سلام من قوله نقلا عن أبى
عمرو بن العلاء :

« ما لسان حمير وأقاصى اليمن بلساننا ، ولا عربيتهم بعربيتنا » .

وسأعرض لهذا النص بالمعالجة في جانب يأتى من الكتاب تتناول
دلالاته الدقيقة . ولكننى اكتفى هنا بأن انبه الى أن أبا عمرو بن العلاء
قاله وهو يثبت لشعراء اليمن شعرا مصوغا في اللهجة
العدنانية وكانت لهجة الشعر لكل عربى اراد أن يقول شعرا . ولو أن
أبا عمرو اراد به الى نفس الشعر عن اليمنيين ممن تتراوى أشعارهم
في اللهجة الشمالية لنبه على ما اراده من ذلك ، وهو الرجل الذي ينسب
اليه من جمع دواوين شعر العرب القدر الذي نوهوا به ، والا كانت
عثرة منه لاتقال ، بوصفه راوية للشعر ومؤرخا له .

والامر الثانى : هو أن القراءة الاجتهادية
الاستشراقية للنقوش اليمنية التى وجدت الى اليوم ليست تصويرا منطوقا
حاسما يتقيد به القدامى ويصور به نطقهم للهجتهم الجنوبية .

والامر الثالث : أن جميع ما كشف من النقوش اليمنية لم يعثر فيه
على نص ادبى واحد على كثرة هذه النقوش مما يشعر بأن شعراء اليمن
لم يكونوا يكتبون الشعر في لهجتهم اليمنية ، هذا الا اذا شاءوا القول بأن
أهل اليمن لم يكن فيهم شعر قط . وهو ما ينفيه الواقع النفسى للعربى
يمنيا أو عدنانيا ، وما يجلوه بالدليل العلمى والخبرى ما انحدر إلينا من
شعرهم وكله في اللهجة العدنانية .

وابن سلام لم يسق هذه العبارة المنسوبة الى أبى عمرو لينفى بها

قول الشعراء اليمنيين الشعر المنسوب اليهم ، ففى كتابه الشعراء منهم ،
ومعهم الاشارات الى اشعارهم . انما ساقه استثناسا به فى محاولاته
نفى الشعر الشديد القدم المنسوب الى عاد وثمود . وكان استثناسا
عائرا فان قدم عاد وثمود كان قدما لا يوزن بمثل هذه المقاييس التى
اتخذها . فما وجه العلاقة بين لغة عاد التى قالت بها شعرها ولغة اليمن
التى لم تقل فيها شعرها بدليل مما يقدمه هومن شعر اليمنيين فى اللهجة
الشمالية ؟

ولعل سائلا يسأله : اذا كان اليمنيون الشعراء قد قدموا اشعارهم
باللهجة العربية الشمالية ، كما تورد أنت ، وتركوا لهجتهم الخاصة الدارجة ،
فهل من المستحيل ان تكون ثمود قد قالت هى الاخرى اشعارها بلهجة
الشعر الدائمة ، وتركت لهجتها الخاصة بها كما تركها اليمنيون ؟
وهو سؤال جدلى محض الا انه يراد به الى اثبات تعثر ابن سلام
فى طرق استدلاله .

وابن سلام هو الذي ينقل هذه الرواية عن محمد بن على :
« أخبرنى مسمع بن عبد الملك انه سمع محمد بن على يقول — قال
ابو عبد الله بن سلام : لا ادري ارفعه ام لا ، وأظنه قد رفعه — اول من
تكلم بالعربية ونسى لسان أبيه ، اسماعيل بن ابراهيم صلوات الله
عليهما » . (ص 9) .

ثم يقول معقبا على الخبر : (ص 10)
« ولكن العربية التى عنى محمد بن على ، هو اللسان الذى نزل به
القرآن وما تكلمت به العرب على عهد النبى صلى الله عليه وسلم » .
صحيح ان ثمودا كانت قبل عهد اسماعيل وابراهيم ، ولكن عربية
اسماعيل كانت عربية جرهم ، وجرهم يمنية قحطانية . فهل كانت لغة
جرهم اليمنية القديمة هى العربية التى بقيت للقرآن ، وكتبت فيها الاشعار

وبهذا يكون اليمينيون الشعراء قد لزموا في تعبيرهم الشعري لغتهم القديمة التي اتصلت حية تتطور الى الاسلام في كنف العدنانيين ابناء اسماعيل ؟ هذه النتائج التي تترتب على الخبر الذي يرويهِ ابن سلام عن محمد بن علي لم يفكر فيها ابن سلام .

ولو انه ساق حكم ابي عمرو بن العلاء تدليلا على أن لغة اليمينين تباين لغة العدنانيين ، وبالتالي على أن ما نسب الى الشعراء القدماء من اليمن جاء في غير لغتهم فهو لهذا غير صادق النسبة اليهم فانه قد ناقض نفسه لما روى لشعراء من أهل اليمن في كتابه أشعارا باللهجة العدنانية ، ثم عاد فناقض نفسه حينما تطوع فمشر حديث محمد بن علي عن اللغة العدنانية التي نزل فيها القرآن وكونها كانت لغة اسماعيل التي تلقفها عن جرهم ، كما رأينا في الاستدلال السابق .

الفصل الثالث

— ابن سلام يستند على علة واهية :

وابن سلام يبطل الشعر الذي وجده منسوباً الى عاد وثمود احتجاجاً بالآيات القرآنية التي أوردها في ذهاب عاد وثمود بعقاب الله . وهو يذهب في تفسيره هذه الآيات الكريمة تفسيراً يخالفه فيه كثير من أئمة المفسرين . فهؤلاء يقولون بأن الفناء كان فناء الدولة والسلطان ، وليس فناء الجنس بتمامه . وقد ذكر المؤرخون والمفسرون والنسابون في هذه المناسبة ثقيفاً منهم من رد نسبها الى ثمود .

وقد كان في الجيش الروماني كتيبة عربية تدعى بالكتيبة الثمودية . فالدولة قد بادت ، وديارها قد خربت ، ولكن الناجين من بينها قد امتد بهم الوجود حتى كان منهم الى عهد قريب من الاسلام حشود تخرج كتيبة من

وأكثر من هذا وأبعد فى الدلالة على صحة معارف المفسرين القائلين ببياد الدولة ، وليس الجنس والخبر ، أن ديار ثمود الباقية فى الجزيرة ، وتعرف باسم مدائن صالح ، تنتشر على جدران كهوفها الجبلية ، وعلى ما تناثر من آثارها فى الرقعة الكبيرة من الأرض التى كانت تعمرها ، تنتشر النقوش والكتابات التى تحمل الى الاعقاب أخبار حضارتها . وقد خف فىلبنى فى رحلة انفتحت عليها الحكومة السعودية الى تلك الأرض ، وحمل معه كثيرا من صور النقوش التى تركها أهل تلك الدولة البائدة .

وإذا كان هذا يقع بعد مرور أربعة عشر قرنا على ظهور الاسلام ، فما بال ما كان متاحا لقوم من العلماء اتصلوا بآثار ثمود قبل ذلك بدهر فعرفوا ما لا نستطيع نحن الآن أن نعرفه ، وحملوا الى الناس من أخبار القديم ما انهوه الينا .

فليس استدلال ابن سلام بالآيات على ذهاب كل أثر وكل خبر لعاد وثمود استدلالا متفقا عليه ، ولا استدلالا يقوم للواقع الباقى من أخبار ثمود وآثارها .

ورب معترض بأن كل ما كشف فى الجزيرة العربية حتى اليوم من النقوش ليس بينه نص أدبى واحد — وهذا صحيح — ولكن من قال : أن النقوش على الصخور وفوق الحجارة فى الشعوب القديمة كانت تسجل آداب القوم . إنما كانت هذه الآداب تكتب على أدوات الكتابة الخفيفة التى تتسع للمطولات ، ويسهل حملها ، ويتيسر ايداعها بالمكتبات فى المعابد خاصة ليرجع اليها المصطفون لتعلمها . وقد كشفت بالعراق على ما هو معروف مكتبة الملك اشور بانى بعل فوق اللبن المطبوخ ، ومن بينها « جيلجاميش » . لكن هذا المسلك كان ماضيا فى حدود ضيقة . واغلب ما كشف من الكتابات المطولة القديمة فى مصر وفى الاردن كان مسجلا فوق

أوراق البردي القابلة للنفاء . ولولا عناية التاريخ بنفسه ما كشفت
من هذا القبيل « لفائف البحر الميت » المشهورة وهى من الجلد . ولما
كشفت « قنوتيات مصر » على لفائف البردي . والكتابة على اللبن قبل أن
يطبخ أيسر من الكتابة على الصخور التى بقيت .

وحديث صولون عن مكتبة معبد « صالحجر » يشير الى أنها كانت
على أوراق البردي ، و « قصة سنوحى » المصرية وجدت على لفائف
بردية فى تابوت ميت منط .

والمكتبة العراقية التى ذكرها ابن النديم ، وأحرقها الاسكندر كانت
مكتوبة فوق لحاء نوع من الشجر يدعى « التوز » .

وهذه كلها بادت الا ما حفظت الصدفة . ومن الغريب اننا لا نكاد
نقرأ خبرا فى كتبنا عن كتابة قديمة وجدت فى قبر مع ملك أو غيره حتى
نمر به سآخرين مكذبين كأن القدر لم يكل أمر وقوع مثل هذه اللقى
الا الى أهل عصرنا ، وكأن أهل العصر الحاضر هم الذين صنعوا هذه
النقوش قبل أن يكشفوها . وهو عرض من أعراض التخاذل النفسى
الناسئء عن فقد الثقة بالنفس ، قد رسخته أوروبا فى نفوس الضعفاء
من بيننا ، ومن الدخلاء علينا .

الم يكن فى باب الاحتمالات متسع ينفذ منه الى القول بأن هذا الشعر
ترجمة لشعر ثمودى قديم ، تنوقلت معانيه عبر الحقب المتعاقبة حتى
انتهى الينا فى صياغته الاخيرة ؟ أى فى صيغته العربية . أن من الشعر
المصرى القديم ما يرجع تاريخه الى الوف السنين ، ونحن نترجمه اليوم
شعرا سينقل الى أجيال مقبلة قد تأتى بعد الوف أخرى من السنين ؟

لا غرابة اذن فى أن تكون الاجيال السابقة للاسلام قد عثرت على
ما لم نعثر عليه اليوم ، وحملت خبره الى من رواه عنها حتى يبلغ ابن
سلام . وانصراف ذهن ابن سلام الى نقل الرواية الشفوية دون غيرها
انصراف حبيس على النظر من زاوية واحدة .

وهو نقص كان يجب أن يزجره عنه ما عرفه من خبر وجود مكتبة المناذرة الحيرية ، وبها أشعار القدامى وغيرها . لكن الرجل كان يريد أن يعفى على ما ترتب من أثر كشف هذه المكتبة في سعة علم الكوفيين بالتقديم . وهو الذي أرى أن كتابه « طبقات الشعراء » كان أداة كتبت خاصة في حرب البصريين للكوفيين . وانه يمثل بما رأينا من تهافتاته أداة سفسطائية جدلية لا ترمى الا الى تحقيق الفوز في الخصومة بغض النظر عن أثر هذا المنهج التخريبي للشعر وللتاريخ .

تقليص ابن سلام خبر مكتبة المناذرة :

وقد رأينا من قبل كيف مر ابن سلام بخبر كشف مكتبة المناذرة ففى الحيرة فقلصه وضمه حتى افقده نصف دلالاته ، ولم يعقب عليه بما كان رجل يكتب في تاريخ الشعر جديرا بأن يعقب عليه .

ونحن حين نقرا هذا الخبر نفسه عند غير ابن سلام نرى في وضوح أن ابن سلام قد عمد اليه فقص منه ما كان أهلا للتقديم أمانة للتاريخ .

وها هى الصورة التى قدمها ابن جنى في كتابه « الخصائص لهذا الخبر ، يقول :

« وأخبرنا السليل بن أحمد بن عيسى الشيخ قال : حدثنا أبو عبد الله محمد بن العباس اليزيدي قال : حدثنا الخليل بن أسد النوشجاني قال : حدثنى محمد بن يزيد بن ربان قال : أخبرنى رجل عن حماد الراوية قال : أمر النعمان فمسخ له أشعار العرب فى الطنوج — قال : وهى الكراريس — ثم دفنها فى قصره الأبيض . فلما كان المختار بن أبى عبيد قيل له : ان تحت القصر كنزا . فاحتقره فاستخرج تلك الاشعار فمن ثم أهل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة » .

ثم يعقب ابن جنى على الخبر بقوله :

« وهذا ونحوه مما يدل على تنقل الاحوال بهذه اللغة ، واعتراض

الاحداث عليها ، وكثرة تفولها وتغيرها » . (ابن جنى : الخصائص — ج 1 ص 387) .

ابن جنى ساق الخبر المشهور تفصيلا ، فقال : ان الاشعار كتبت فى الكرايس ، والكرايس أوراق صنعت مما كان الورق يصنع منه يومئذ ، وقال : ان النعمان دفنها فى قصره الابيض ، وان عملية الحصول تمت بعد أن نما الى علم المختار بن أبى عبيد خبر الكنز المدفون . وعقب على ذلك بأنه من أثر هذا الكشف كان الكوفيون — ورثة الحيرة — أعلم بالشعر من البصريين . وزاد على ذلك أن اتخذ من هذا الحدث مقدمة لنتيجة أفادها مما يعرض لهذه الاشعار ، وهى عنده الحفيظ المهيم على اللغة من عنت الدهر ، لو أنها لم تكن كشفت فابتلعها البلاء ، وضاعت بضياها على تاريخ اللغة والادب النتائج التى تترتب على مثل هذه الكشف . ثم يكون تعقيبه على الخبر وفيه ما يوحى بأن مثل هذا الحدث قد تكرر فى التاريخ العربى وضاع بذهاب مثل هذه المكتبة الكثير من قديم « العربية » ونحوها ، وشعرها حين يقول :

« وهذا ونحوه مما يدلك على تنقل الاحوال بهذه اللغة ، واعتراض الاحداث عليها ، وكثرة تفولها وتغيرها » .

وابن جنى أشد اهتماما باللغة منه بالشعر ، ومع ذلك فقد كان ضياع الشعر عنده ، أو العثور عليه فى هذا الحدث عملا لا يترك أثره فى غنى الشعر أو فقره وحده ولكن فى اللغة أيضا .

هذا وابن سلام ناقد الشعر ومؤرخه يمر بالحدث سادرا لا يريد أن يقلب الصورة كما قلبها ابن جنى ليخرج منها الى تصوير قدر ما ضاع من هذا الشعر بفعل مثل هذا الحدث الذى لا يشك فى أنه تكرر على مدى الدهر ، بل انه لم يبين قدر ما أفاد الناس من وقوعه . وقد أغفل ابن سلام فى سوقه الخبر القضية المسلم بها من كون « علم الكوفيين بالشعر أكثر من علم البصريين به » . والانكى منه أنه راح يحث على رفض أخذ

الشعر من أيدي هؤلاء الكوفيين الذين دعاهم بالصحفيين ، ضاربا صفحا عن القيمة التاريخية الفذة لهذا الكشف في معرفة الشعر العربى وتاريخه متخذاً للرفض المسبق قناعاً من التسلح بذوق العليم الذي لا علم لغيره بما يعلمه .

الفصل الرابع

- الاستسلام بعد العناد
- الرواية هى المعتمد السيد :

ثم يأتى الاستسلام من ابن سلام خاتمة هذا العناد حين يقول :
(ص 24 — نسخة شاكر) :

« وقد اختلف الناس والرواة فيهم (أي فى الشعراء) فنظر قوم من اهل العلم بالشعر والنفاذ فى كلام العرب والعلم بالعربية ، اذا اختلفت الرواة فتالوا بأرائهم ، وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يقنع الناس مع ذلك الا الرواية عمن تقدم » .

واذن فالرواية هى القاعدة الراسخة الباقية التى تتزلزل الى جانبها كل هذه الاحكام الفرضية والتذوقية . فهى مؤئل المختلفين ومردهم ومقطع الفصل فيما بين دعاواهم عندما تضطرب الاهواء ، وتتنازع العشائر .

وليس اصدق فى الروايات الحاملة للشعر الجاهلى عبر التاريخ من الكتاب الجاهلى المعاصر أو القريب الزمن من الشعر الذى حمله . وهذه صفة ما وقع للكوفيين الذين كان ابن سلام يندب نفسه عن اهل مدينته فى محاولة الغض منهم ، بل هدم ما كان عندهم . ويا ما أكثر ما أضاع من هذه فى محاولة الغض ، بل هدم ما كان عندهم . ويا ما أكثر ما أضاع تاريخ الشعر العربى واللغة العربية وتاريخ العرب بضياح ما ضاع من هذه الاصول فى أحداث نظائر تكررت فى التاريخ العربى الطويل .

وابن سلام كان يعرف من غير شك هذا الذي كان يعرفه ابن جنسى
ونبه عليه لكنه كان يمثل طرفا من اطراف الخصومة ، وكان كتابه يمثل
سلاحا من اسلحتها ، ولم يكن التنازع بين البصرة مدينته وبين الكوفة
على اقل من بلوغ مكانة الصدارة في العلم ، فكتابه مظهر من مظاهر خطة
العمل في مواجهة تفوق الكوفيين في رواية الشعر الجاهلى ، وأسلوبه
فيه أسلوب من يتلمس الطريق الى النصر لا عن طريق مواجهة الحقائق ،
ولكن عن طريق المغالطة فيها ، ولا يعمد الى النظر في تحقيق تاريخ الشعر
ولكنه يلجأ الى التداري وراء انتحال صفة القادر الذي لا ترتقى الى مستوى
قدراته قدرة في ادراك كنه الشعر .

وهو ، في موقفه هذا ، يضع نفسه موضع التاجر القليل البضاعة
ينافس تاجرا آخر كثيرها فلا يكاد يجد القدرة على القيام بما عنده الا
برمى بضاعة منافسه بالفساد ، وحجته في هذا أنه هو وحده القادر على
ان يقول ويفتى للراغبين فيها بما شاء ، وما عليهم الا ان يقبلوا .

ولعل ابن سلام كان يكون اثقل ضميرا بهذا الاسلوب الذي اتخذه
في محاربته رواة الشعر الكوفيين لولا انه كان ينظر الى قضية الشعر
من زاويتين لا ينظر منهما المؤرخ :

الاولى — انه كان يرى ان الشعر لا يجدر بالحمل من جيل الى جيل
الا اذا استوفى الشرائط الفنية التى بينها . وهذا الشعر الذي كان الكوفيون
يروونه لا يحقق كله هذه الشرائط . وطبيعى ان يقع التفاوت في شعر الشاعر
الواحد فضلا عن ان يقع بين الشعراء . لكن اذا صار المطلب هو
تاريخ الشعر لم تكن نظرة « الاختيار » هذه ، واستبقاء الجيد واسقاط
« الغثاء » صائبة ، وانما تكون جورا على التاريخ . ابن سلام كان يريد
الشعر الجيد الذي يثبت حفظه وترديده ووعيه في النفس قوالب عالية
تنضح بأثرها على نتاج الناشئ ، وتكون هاديه في تكوين أسلوبه وتعبيره .
وهى مهمة استاذ ومرب وليست مهمة مؤرخ .

والثانية — أن ابن سلام كان من فريق الفقهاء الذين لا يرون للتاريخ الجاهلى حرمة تحملهم على التضحية بما كانوا يرمون اليه من وراء تلقين هذا الشعر للناشئة .

والواضح كل الوضوح من حديث ابن سلام فى كتابه عن الشعر انه قليل البضاعة من التاريخ ، وهو وضع يتناسب مع استساغته — عندما ينكر شعرا قديما — التعلق بالقول : فمن ادى الينا هذا الشعر ؟ يقول هذا وهو يشهد بنفسه كشف مكتبة المناذرة بعد أن زال ملكهم ، ومضى عهدهم ، تؤدى الشعر كتبهم . فمثل هذه الكتب كان ممكنا أن تظل تحت الارض الوفا أخرى من السنين ، حتى اذا هى كشفت ادت الى الاجيال البعيدة اضعاف ما يحمل الرواة . لكن الحدث الكبير لم يخرج به الى هذه النتيجة التى شهدها بل خرج به الى تناسيه وانكار ما حمل اليه .

هذا هو كتاب ابن سلام .

هذا هو الكتاب الذى اتكأ عليه المستشرقون ، واتخذوه أداة للتشكيك فى الشعر العربى القديم ، والكتاب لم يكتب لتقديم وجهة نظر علمية مجردة ، وانما كتب ليكون أداة فى الصراع المرغى بين مدينتين تحاول كل منهما أن تسود ما عندها وحده ، وأن تضعف ما عند الاخرى مما ينتهى اليه تفوقها فى ميدان منافستهما .

وقد رأينا من مجرى الفحص العلمى الماضى لنظرات ابن سلام قدردما بينها من تضارب ، ومدى ما فيها من اسراف على النفس وعلى الخصم جميعا . وكلها خلاصت تقفنا بازاء الرجل موقف الحذر والتوقع لخطئه وزلله واستسلامه لحماسته فى خصومة تركت بالفعل آثارها وانعكاساتها على تاريخ الشعر العربى ، بل على التاريخ العربى نفسه . كذا .

الباب الثالث

الفصل الاول

— بعض آثار هذه الخصومة :

والواقع الملموس ان هذه الخصومة كانت افدح آثارا وأوسع مدى مما تلاحظ به أول الامر . وقد تطاير رشاشها فلم يكد يترك عالما أو محدثا أو مؤرخا الا ناله منه ما انعكس في ترجمته الباقية لنا تشويها ظالما لا يمضيه أو يقبله الاخذ المستفيض عن هذا العالم أو ذاك .

فخصوم حماد قد قالوا فيه واسرفوا . وانما أوقعه هذا الموقع انه كان أكبر رواة الشعر الكوفيين . وابن الكلبي قد قيل فيه ما قاله خصومه ، ممن كانوا يريدون أن يمضوا الحكم الديني على التاريخ ، ولكن نصف ما يجيء في كتب التاريخ منقول عنه .

وابن اسحق صاحب « المغازي واليسير » وقع كذلك تحت مطرقة هذه الخصومة حتى لقد قال فيه خصومه شرا مما قيل في هذين . ولا يكاد يسلم من هذه التفاهات أمام ولا محدث ولا مؤرخ . وهذا يعود بنا الى الحديث عن ضعف التكنة التي اقام عليها ابن سلام نفيه للشعر المنسوب الى عاد وثمود .

ابن اسحق لم ينبج ، مع ما كان معروفا به من العلم والوثاقة من وخز ابن سلام حينما وصل به النظر الى الشعر الذي رواه ابن اسحق في كتابه ، وسترى فيما يلي انه كان ينقله عن رواة الشعر بالكوفة . فقال عنه ابن سلام مخرجا من قضيته مقياسا عاما كعادته :

« وكان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كل غناء منه محمد بن اسحق بن يسار — مولى آل مخزومة بن عبد المطلب بن عبد مناف — وكان من علماء الناس بالسير . قال الزهري : لا يزال في الناس علم ما بقى مولى آل مخزومة . وكان أكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك ، فقبل الناس عنه الاشعار . وكان يعتذر عنها ويقول : لا علم لى بالشعر ، أتينا به فأحمله ولم يكن ذلك له عذرا ، فكتب في السير اشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط ، واشعار النساء فضلا عن الرجال . ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود ، فكتب لهم اشعارا كثيرة . وليس بشعر انما هو كلام مؤلف معقود بقواف . أفلا يرجع الى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر ، ومن آداه منذ آلاف من السنين ، والله تبارك وتعالى يقول :

(فقطع دابر القوم الذين ظلموا) أى لا بقية لهم . وقال أيضا : (وانه أهلك عادا الاولى وثمود فما أبقى) وقال في عاد : (فعل ترى لهم من باقية) . وقال : (وقرونا بين ذلك كثيرا) . وقال : (ألم يأتكم نأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله) .

(نسخة شاكر — ج 1 ص 8 — 9)

والفقرة في هذه النسخة الشاكرية مطولة عند مقارنتها بنظيرتها في النشرات السابقة له . ففي الحديث عن علم ابن اسحق بالسير والاخبار ساقط حكم الزهري بتوثيق ابن اسحق وعلمه ، ثم وقع بينها وبين النشرات السابقة خلاف يسير في صيغة الحكم ، لا يزيد المعنى شيئا ، ولعله جنح بالصيغة الى الضعف . ولما جاءت هذه النسخة الى الدليل القرآنى زادت الآيات في العدد بما جعلها غير نص في عاد وثمود ، وبذلك أضعفت من احتجاج ابن سلام بها ولم تزد . وأما القسم النقدي من النص فزاده قوله : « فكتب لهم اشعارا كثيرة ، وليس بشعر انما هو كلام مؤلف ، معقود بقواف » . وهو الحكم الذوقى الذى يستطه أكثر ما يرى في ابن هشام ممثلا لما جاء في ابن اسحق وللإيضاح أورد الفقر بالصورة التى تقع فيها في نشرة المستشرق هل ، يقول ابن سلام :

« وكان ممن هجن الشعر وأفسده ، وحمل كل غناء ، محمد بن اسحق مولى آل مخزومة بن عبد المطلب ابن عبد مناف . وكان من علماء الناس بالسير ، فنقل الناس عنه الأشعار ، وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لى بالشعر ، انما أوتى به فأحمله . ولم يكن ذلك له عذرا . فكتب فى السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط ، وأشعار النساء فضلا عن أشعار الرجال . ثم جاوز الى عاد وثمود ، أفلا يرجع الى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر ومن أداه منذ الوف من السنين ؟ والله يقول :

(وانه أهلك عادا الاولى وثمود فما أبقى) .

وقال فى عاد :

(فهل ترى لهم من باقية) .

وقال :

(وعادا وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله) (ابن سلام —

— هل ص 4) .

فوقفت النسخ الاولى عند ثلاث آيات وردت نصا وصراحة فى عاد وثمود أو فى عاد وحدها .

اما نسخة شاكر فتجاوزت هذه الثلاث الآيات الى غيرها مما هو غير نص فى عاد وثمود .

والآية الاولى فى نسخة شاكر هى :

(فقطع دابر القوم الذين ظلموا) فلم تنزل فى عاد وثمود ، وانما نزلت فى كل من كفر بنعمة الله وظلم ، وهى من سورة الانعام .

والرابعة فى النسخة نفسها ، هى : (وقرونا بين ذلك كثيرا) من سورة « الفرقان » . وترد فى سياق غيرها على الوجه الآتى :

(وقوم نوح لما كذبوا الرسل أغرقناهم وجعلناهم للناس آية

برويه عن حملته اتفاقا مع الاخبار التي كان ينقلها الى الناس في « مغازيه » مستقاة من أصولها الوثيقة . وهذا الانسجام وحده دليل بين على صحة ذلك الشعر ، ولو لم يحقق المستوى الجمالى الذي كان ابن سلام يريد ان يلزمه للشعر الجاهلى عامة دون اعتبار للتاريخ بل انه اراد ان يجعل منه معيارا لصحة الشعر التاريخية ضاربا صفحا عن الاصول التاريخية الثابتة فى جراءة على التاريخ منقطعة النظير .

وقد رايانا انه ، بعد ان قدم بهذا الرغاء كله ، عاد فاعترف بـأن الحكم آخر الامر مقطعه الرواية . فأبطل جميع مقدماته التى طول فيها فى غير قطع .

الزهرى وابن اسحق :

اما اخبار ابن اسحق التى تتسجم مع هذا الشعر الذى حاول ابن سلام ان ينتسفه من بين ما قدمه الرجل المؤرخ ، فقد سمعت قول الزهرى فيها . وأولى بنا ان نسوق النص كما ورد فى أصله . يقول ابن خلكان (ج 1 ص 483) :

« ويحكى عن الزهرى انه خرج الى قرية فاتبعه طلاب الحديث ، فقال لهم : اين انتم من الغلام الاحول ؟ او قد خلفت فيكم الغلام الاحول . اي ابن اسحق » .

وذكر الساجى ان اصحاب الزهرى كانوا يلجأون الى محمد بن اسحق فيما شكوا فيه من حديث الزهرى ، ثقة منهم بحفظه .

وحكى عن يحيى بن معين وأحمد بن حنبل ، ويحيى بن سعيد القطان انهم وثقوا ابن اسحق ، واحتجوا بحديثه ؟ وانما لم يخرج البخاري عنه ، وكذلك مسلم بن الحجاج لم يخرج عنه الا حديثا واحدا فى الرجم من اجل طعن مالك بن انس فيه . وانما طعن مالك فيه لانه بلغه عنه انه قال : هاتوا حديث مالك فأنا طبيب بعلة . فقال مالك : وما ابن اسحق ؟

واعتدنا للظالمين عذابا اليما وعادا واثمود واصحاب الرس وقرونا بين ذلك
كثيرا) .

فلو ان معانى الآيات لم تستخرج على ضوء المفاهيم السابقة لما
اصاب قوم نوح ، ولو انها فصلت عن تلك المفاهيم ، واراد اصحاب استخلاص
المعنى القرآنية ان يفسروها على اساس الدلالات الحرفية للالفاظ — وهو
منطق ابن سلام فى الاستشهاد بالقرآن الكريم — لكان علينا ان نخرج
من هذه الآيات بان نوحا لم يكن وحده الرسول الى قومه ، ولكنهم ارسل
اليهم رسل قبله . وهو امر غير معروف ، والقرآن لم يقل به .

فالاستعمال القرآنى للفظ « الرسل » انها قصد بها السى
« الرسول » مفردا ، وهو نوح . وقد جاء الحديث بعد ذلك عن عاد واثمود
معطوفا بالنصب على قوله تعالى : (وقوم نوح) . وقد نصبت « قوم »
على تقدير فعل ناصب لها يفسره « اغرقناهم » المشغول بمفعوله .

فلو اننا اجرينا حكم العطف اللفظى على المعنى اجراء حرفيا — على
طريقة ابن سلام فى قياساته — لخرجنا الى الزعم بان « عادا واثمود واصحاب
الرس قد « اغرقوا » كما « اغرق » قوم نوح . وهو استنتاج فاسد لا
يخرج بنا اليه الا التزام الدلالة الحرفية المحبوسة . وهذا ما ياباه التاريخ ،
ويستطه روح الدلالة العربية .

ثم تأتى من بعد ذلك فى نسخة شاكر الآيات :

(الم ياتكم نبا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد واثمود والذين من
بعدهم لا يعلمهم الا الله) « ابراهيم » .

وليس فى الآيات نص على الاستئصال الذى اراد ابن سلام الى اثباته .
فان كان اراد الى استغلال قوله تعالى : (لا يعلمهم الا الله) .

فى التدليل على اننا لا يمكن ان نعرف من شعرهم شيئا ، فبان
اطلاق المعنى هذا الاطلاق ، وتعميم دلالاته هذا التعميم يخرج بنا الى

اننا لا نعلم شيئا قط عن « عاد و ثمود » . وهو زعم فاسد فقد أعلمنا الله في القرآن الكريم عن بيوتهم التي نحتوها في الجبال ، وعن قصور عاد وحصونها ، وعن الجنان التي كانوا يعيشون في نعيمها ، بما يكفى لنفى هذا التفسير الذي استنجد به ابن سلام — ان كان حقا هو صاحب هذه النسخة التي قدمها الينا الاستاذ محمود شاكر —

هذا عن الآيات التي حملتها الينا نسخة شاكر زائدة على ما في النشرات السابقة لها .

فاما عن دلالات الآيات المشتركة بين جميع نسخ الكتاب فقد قلت : ان زعم الخروج منها الى ان « عادا و ثمود » قد استؤصلتا ، واستؤصلت معها آثارهما زعم لا تصححه دلالات الآيات نفسها مقرونة الى غيرها من آيات أخرى نزلت في عاد و ثمود « واثبتت ان قريشا نفسها كانت تمر بهذه الدور لثمود وعاد ، وان الله سبحانه طلب اليهم الاتعاض بها :

(افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم ان في ذلك لآيات لاولى النهى) « سورة — طه » .

وليس هذا بالجديد الذي اقدمه انا ، فان كثيرا من المفسرين لا يذهبون في اخذ الآيات التي قدمها ابن سلام مأخذه . وقد قلت من قبل : ان من النسابين من رد «ثقيفا» الى ثمود ، فاعتبرها بذلك بقية منها . كما قلت : انه كان في الجيش الرومانى كتيبة تدعى « الثمودية » ، ومعنى ذلك ان عربا من ابناء الجزيرة ظلوا الى عهد قريب جدا من الاسلام ينتسبون الى « ثمود » ملاحظة لاصولهم القديمة .

فلم يكن ابن سلام موفقا في ذهابه هذا المذهب في الاحتجاج ، بل انه كان يقتحم طريقه الى النصر بالجدل محاولا في هذا السبيل ان يلوي بعنق الحقيقة ، والحقيقة لا يلوى عنقها .

وموقع ابن اسحق من ابن سلام هذا الموقع ، وطعن ابن سلام في رواياته الشعرية هذا الطعن يرجع الى ان ابن اسحق في هذا الشعر الذي كان

انما هو دجال من الدجاجة ، نحن أخرجناه من المدينة» .

فطعن مالك عليه يرجع الى خصومة كان فيها ابن اسحق هو الباديء بالتحدي ؟ وهذا من اللغو الذي لا يؤخذ به ولا يعول عليه . ولكن البخاري ومسلما ، على توثيقهما لعلم ابن اسحق في الحديث لم يخرجاه عنه الا حديثا واحدا في « الرجم » ، أخرجه مسلم . ولعله انما صنع ذلك لانه لم يجد عند غيره .

فهما يوثقان ابن اسحق في الحديث بناء على تحققهما عنده ما تحققته الزهري وتلاميذه قبلهما عند ابن اسحق ، ولكنهما تجنبوا النقل عنه ارتفاعا بأحاديث الرسول عن تعريضها لمخالفة قد تنشأ من أصحاب مالك عصبية لامامهم ، والحجتان المحدثان كانا جميعا يرميان الى إنهاء الجدل القائم حول الاحاديث والبلوغ في تسجيلها الى المبلغ الذي لا يعرض استخراج الاحكام الشرعية منها الى الزلل الذي تسوق اليه المعارضة والمخالفة .

والمشادة التي نشأت بين مالك وابن اسحق في هذه المناسبة نشأت على نوع من التنافس بين عالين من مدينة واحدة ، يعملان في حقل علمي واحد ، ويجمع ابن اسحق اليه « السير والخبار » ، ويقف فيه علم مالك عند « الفقه والحديث » . والتنافس بينهما في التصدر لما عندهما هو الذي أدى الى هذا التجريح لابن اسحق ، بعد أن لوح بما عند مالك .

كانت هذه الخلافات الطارئة على جو الصفاء العلمي تكدره ، وتخرج بالاحكام الى ما يبيث الغبار حول اسمى المتخاصمين ، ولكنه لا يجاوزه عند المحققين من الآخذين عنهم الى علم كل منهم .

ومن المؤسف أن هذه الخصومة بين مالك بن انس وبين ابن اسحق انبثت على سعاية مبلغ تطوع بها الى مالك فأفسد ما بين العالمين فسادا انعكست آثاره على التاريخ .

ولعل ما جاء عن ابن اسحق في معجم ياقوت للأدباء منسوباً الى عبد

الله بن ادريس ، وقال فيه : « حدث عبد الله بن ادريس ، قال : كنت عند مالك بن أنس فقال له رجل : ان محمد بن اسحق يقول : اعرضوا على علم مالك بن أنس فأنى أنا بيطاره .

فقال مالك : انظروا الى دجال من الدجاللة يقول : اعرضوا على علم مالك . « قال ابن ادريس : وما رأيت احدا جمع الدجال قبله » .
ثم يقول ياقوت :

« وحدث هرون بن عبد الله الزهرى قال : سمعت ابن أبى خازم قال : كان ابن اسحق فى حلقة فاعفى ، ثم انتبه فقال : رأيت حمارا اقتيد بحبل حتى خرج من المسجد .

فلم يبرح حتى أتته رسل الوالى فاقنتادوه بحبل فأخرجوه من المسجد .

قال : محمد بن اسحق كانت تعمل له الاشعار فيضعها فى كتب المغازي ، فصار بها فضيحة عند رواة الاخبار والاشعار ، وخطأ فى كثير من النسب الذي أورده فى كتابه . وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم فى كتبه : أهل العلم الاول . وأصحاب الحديث يضعفونه ويتهمونهم » .

معجم الادباء لياقوت — ج 6 ص 400 — 401

وتفسير هذا الحلم الذي تحقق فى نفس اللحظة والمكان يحمل على الظن بأن ما جاء به انما هو من قبيل ما كان خصوم ابن اسحق يتطوعون باختراعه لاغاية الرجل الذي بلغ من العلم هذا المبلغ عند مثل أحمد بن حنبل الامام ، ويحيى بن معين ، ويحيى بن سعيد القطان ، والزهرى .

ذلك أنه اذا بلغ الامر بمثل هذا الرجل أن يكون « حمارا » يقتاد من مجلس العلم فى حبل بأمر الوالى فما كان أعثر حظ هؤلاء الائمة فى الانخداع بعلمه وحفظه وتوثيقه .

وليس هؤلاء وتلاميذهم وحدهم هم الذين كانوا يقدمون ابن اسحق

كل هذا التقديم ، بل إن أساتذتهم كذلك ليصدقونهم فيه ، فروى ياقوت : عن ابن غسان الغلابي ، قال : « سألت يحيى بن معين عن محمد بن اسحق » فقال : « قال عاصم بن عمر بن قتادة : لا يزال في الناس علم ما عاش محمد ابن اسحق » . (نفس المكان ص 400) .

أمثل هذا الرجل يقال عنه : انه حمار ؟

والغموض قائم في النص حول مرجع الضمير الى القائل بأن « الاشعار كانت تعمل لمحمد بن اسحق فيحملها الى الناس » الى آخره . فالضمير في « قال » التي يستفتح بها هذا النص لا يدري من هو : أهو ابن عبد الله الزهري (وهو غير الزهري العالم المشهور) أم هو ابن أبي خازم ؟

وهل حمل الضمير في العبارة هنالك الى مثل هذا التفسير مقصود أو ان العبارة قد وقع بها بعض الحذف عند النقل ؟

على كل حال ، مثل هذه الاقوال البالغة هذا المبلغ في التعارض مع الاحكام الصادرة على الرجل العالم عن أئمة موثقين تسقط نفسها عن طريق هذا التعارض ، وتسوق السوق المحتم الى ابعادها بوصفها أقوالاً مخترعة تصدر في مجال الخصومة والمنافسة بين المدارس المتنافسة على التصدر العلمي .

وليس مثل ابن اسحق بالرجل الذي يبلغ علمه الموصوف هذا الوصف مبلغ الجهل المدعى عليه في الشعر . والشعر هنا يأتي قرين الخبر : أي المساوق للتاريخ الذي لا يماري ، حتى خصوم ابن اسحق ، في علمه به .

والخبر اذا تجاوب مع الشعر ، والشعر اذا تجاوب مع الخبر فهما صادقان جميعا بايناس كل منهما . للاخر وبشده ركنه . وما كان ابن اسحق ليقبل الشعر لو انه تعارض

مع الخبر ، وما كان الشعراء واقفين بالمرصاد لآخبار ابن اسحق يسابقونها بقول الشعر الجاري معها ، ثم يقدمونها الى ابن اسحق فيفرح ابن اسحق بالشعر ليوثق به الخبر الوثيق . فتلك خفة لا نفترضها للرجل الذي بلغ النقل عنه ، وتوثيق هذا المنقول ما بلغ اليه عند ابن اسحق . وليس الا من قبيل التحكم الفرضي المحض تقدير ان ابن اسحق كان يلقي الى رواة أخباره عنه بأخباره ثم ينتظرهم حتى يذهبوا عنه فيصوغوا الشعر الملائم للخبر ثم يعودوا اليه به ليحمله الى الناس مع أخباره . فهذا هو الهتر غير المقبول .

فابن سلام أو صاحب الرواية التي نقلتها عن ياقوت في تصويره ما صورته عن حمل ابن اسحق لما كان يؤتى به من أشعار ، واعتذاره منها بعدم علمه بالشعر هكذا خبر لا تسنده الحقائق الأساسية الدائرة حول ابن اسحق كما رأينا .

ويكمن وراء هذا الخبر المخلوق عاملان :

الاول — النظرية التذوقية التي كان يصطنعها أهل البصرة فلى خصومتهم مع أهل الكوفة وهم يحاولون الفض من تفوقهم عليهم في رواية الشعر القديم . وكان القدرة على تذوق الشعر ، والحكم عليه عن طريق التقويم الذاتي له كانت وقفا على أهل البصرة ، محروما منها أهل الكوفة . وهو هراء لا يؤخذ به .

والثاني — ان هذا الشعر القديم الذي كان ابن اسحق يساند به أخباره كان يأخذ الكثير منه عن رواة الكوفة .

ابن اسحق يأخذ عن علماء الكوفة ومكتبتها :

ونحن حينما نرجع الى ترجمة ابن اسحق في ياقوت نجد تفسير هذا .
فيقول ياقوت : (ج 6 — ص 399) :

« وكان محمد بن اسحق مع العباس بن محمد بالجزيرة ، وكان

قصد أبا جعفر المنصور بالحيرة فكتب إليه المغازي ، فسمع منه أهل الكوفة لذلك السبب . وسمع من أهل الجزيرة حين كان مع العباس بن محمد . وأتى الري فسمع منه أهلها . فرواته من هذه البلدان أكثر ممن روى عنه من أهل المدينة . وأتى بغداد فأقام بها إلى أن مات » .

ابن اسحاق كتب « المغازي والسير » بالحيرة لأبي جعفر المنصور . واذن فتد كان بالحيرة الزمان الطويل . والحيرة ؛ وقصرها الأبيض معتلا مكتبة المناذرة التي كانت تحوى فيما تحوى الشعر الجاهلى القديم الذى اكتبته المناذرة . وقد كشفت هذه المكتبة العظيمة فى عام حكم المختار بن أبى عبيد الثغنى على الحيرة . وضمن بها أهل الكوفة التفوق على البصريين فى رواية الشعر الجاهلى . كما كانت فى الحيرة بقايا سجلات ملك المناذرة التى يقول ابن الكلبي انه كان يرجع اليها . وبها كانت « اخبار العرب وشؤون ملك المناذرة كلها » .

وقد مر بنا النص الذى نقلته عن ابن النديم وفيه المرجع الذى رجع اليه ابن اسحق فى كلامه عن الكتب المقدسة السابقة للقرآن الكريم ، ومنها صحف ابراهيم التى كان يحتفظ بها الموحدون فى العراق . وقد بقوا على توحيدهم الابراهيمي حتى جاء الاسلام . فتبين لنا بحكم ما قرأناه ان ابن اسحق كان يرجع الى أصل وثيق مكتوب ترجم من لغات تلك الكتب الى العربية بأمر المأمون ، ولزم فيه المترجم أقصى حدود الدقة .

واذا كان ابن اسحق قد كتب « مغازيه » للمنصور بالحيرة ، ومنها وفيها اتصل بمراجعته من قبيل هذا الكتاب فالأرجح عندي أن يكون أغلب مراجعته فى الحيرة التى كان فى مكتبتها ذلك الكنز من الشعر القديم . فلا غرابة فى أن يكثر الشعر فى كتابه . وهو شعر أصيل لا غبار عليه من الناحية التاريخية ، ولو لم يحتق فى رأي ابن سلام وجماعته المستوى التعتنى الذى كانوا يطلبونه . ولهذا تعرض ابن اسحق لسهام ابن سلام ، لانه لحق بخصومه فى الشعر .

ان ابن سلام لا يمرضه قدر ما يمرضه أولئك الذين يدعوهـم
« بالصحفيين » ، والصحفيون فى الحقيقة هم اهل الكوفة الذين كتب ابن
سلام كتابه أداة لحربهم . وقولهم عن ابن اسحق : أنه كان يعتذر عن
الشعر الذي أورده فى كتابه بقوله : انه لا علم له بالشعر — اذا لم يكن
هذا القول محمولا عليه — فانه لا ثقل له فى مواجهة الحقائق الاساسية التى
يفيدها الخبر . ولعله بهذا كان يرجو اجتناب الدخول فى معارك جانبية حول
الشعر وموضوعه الاول هو السير والمغازي .

ومن الطريف فى سيرة ابن اسحق أن يوجه اليه خصومه التهمة من
حيث كان يجب أن تأتيه البراءة . فيقول ياقوت :

« قال المزياني : ومحمد بن اسحق أول من جمع مغازي رسول
الله صلى الله عليه وسلم وألفها . وكان يروي عن عاصم بن عمر بن
قتادة ، ويزيد بن رومان ، ومحمد بن ابراهيم ، وابن شهاب ، والاعمش ،
ويروي عن فاطمة بنت المنذر بن الزبير امرأة هشام بن عروة . فبلغ ذلك
هشاما فقال ، هو كان يدخل على امرأتى ؟ كأنه انكر ذلك » .

وفى هذا غموض من غير شك لكن يجلو من هذا الغموض شيئا ما
يأتى فى سياق سيرته ، فيقول ياقوت :

« قال الواقدي : كان محمد بن اسحق يجلس قريبا من النساء
فى مؤخر المسجد ، فيروى عنه انه كان يسامر النساء . فرفع الى هشام
وهو امير المدينة (أظنه هشام بن عروة زوج فاطمة بنت المنذر بن الزبير)
وكانت له شعرة حسنة فرقق رأسه ، وضربه أسواطاً ، ونهاه عن
الجلوس هنالك ، وكان حسن الوجه » . (ياقوت — ج 6 ص 399 —
400) .

اليس يشبه أن يكون مجلس ابن اسحق فى المسجد من النساء
هو المكان الذي كان يسمع فيه من فاطمة بنت المنذر بعد أن يسألها ، ثم
يروي عنها ؟ والا يوشك أن يكون موقف التردد الذي اتخذته هشام بن

عروة زوجها من رواية ابن اسحق عن زوجه تفسيراً لهذا ؟ يقول راوي الخبر : ان هشاماً لما سمع ان ابن اسحق يحدث عن امراته قال : وهل هو يدخل على امرأتى ؟ فلم يصرح بالرفض والنفى ، ولكنه توقف عند الاستنكار .

واذا صح ان هشاماً نفسه كان الوالى الذى توجه اليه خصوم ابن اسحق فيه فلقد وجد هشام فى زجره ما يرضيه .

ولعلنى قد وفيت بواجب التمهيد فيما يتصل بحقيقة كتاب ابن سلام ، وموضعه الصحيح من النقد والتاريخ ولم اركب فى هذا مراكب المستشرقين فى اصطليادهم الشبهة العارضة واتخاذها قاعدة لرفع أضخم النتائج ما دامت تجرح فى رأيهم التراث العربى . فتلك طريقتهم التى اختصوا بها .

ومطلبى التحقيق وليس التشكيك ، ورفع الغبار ، والدخول على الموضوع بالحكم المعد وتصيد الشبهة لتقريره . فنحن لم « نرتق » بعد الى هذا الدرك . ذلك انا اصحاب حق ، واصحاب تاريخ لا يضره الحق ، فيكفينا ان نطلبه ، وان نكشفه .

الفصل الثانى

— نظرية القيم الادبية : —

لابن سلام فى النقد نظرية رسمها فى مقدمة كتابه ، وعبر عنها تعبيراً واضحاً ، ثم طبقها فى جوانب من الكتاب .

ولعلنى لا ابالغ اذا دعوتها « نظرية القيم الادبية » .
فيقول :

« وللشعر صناعة وثقافة يعرفها اهل العلم ، كسائر اصناف العلم

والصناعات . منها ما تثقفه العين ، ومنها ما تثقفه الاذن ، ومنها ما تثقفه اليد ، ومنها ما يثقفه اللسان . »

ثم راح يمثل لهذه الصناعات ، يريد بهذا الى التدليل على صواب رايه في قوله : ان للشعر صناعة وثقافة يعرفها اهل العلم بها ، فقال :

« من ذلك اللؤلؤ والياقوت ، لا تعرفه بصفة ولا وزن ، دون المعايينة ممن يبصره . ومن ذلك الجهبذة بالدينار والدرهم ، لا تعرف جودتهما بلون ولا مس ولا طراز ولا وسم ولا صفة ويعرفه الناقد عند المعايينة . . وكذلك بصر الرقيق فتوصف الجارية فيقال : ناصعة اللون ، جيدة الشطب ، نقية الشعر ، حسنة العين والانف ، جيدة النهود ، ظريفة اللسان ، واردة الشعر . . »

الى آخر ما ذهب فيه من تشبيهات كان يمكن أن يغنى عنها التشبيه الواحد لو أنه قنع به ، وقد كانت هذه التشبيهات التوضيحية زيادة عن الكفاية في الطبقات الاولى لابن سلام فجاءت الطبعة التي حققها الاستاذ محمود شاكر بما زاد في هذه التشبيهات حتى اضجرت ، دون أن تضيف الى المعنى الذي اراد اليه ابن سلام جديدا .

واعتمادا على هذه الخبرة التي يحظى بها العلماء في علومهم وصناعاتهم ، يرى ابن سلام أن نترك لاصحاب العلم بالشعر الحق في أن يصححوا من الشعر ما راوا أنه صحيح ، وأن يزيفوا منه ما راوا أنه مصنوع منحول فليس عندهم بصحيح .

ولم يتركنا ابن سلام بغيب عن بعض المعايير التي يأخذ بها هو هذا الشعر فيقيسه عليها لينتهي الى تصحيحه أو الى تزيفه . فيقول :

« وفي الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه ، ولا حجة في عربية ، ولا أدب يستفاد ، ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب ، ولا مديح رائع ، ولا هجاء متذع ، ولا فخر معجب ، ولا نسب مستطرف . وقد تداوله قوم من كتاب الى كتاب ، لم يأخذوه عن أهل البادية ولم

يعرضوه على العلماء .

وليس لاحد اذا اجمع اهل العلم والرواية الصحيحة على ابطال شيء منه ، ان يقبل من صحيفة ، ولا يروى عن صحفى . »

ثم يقول :

« وقد اختلفت العلماء بعد في بعض الشعر ، كما اختلفت في سائر الاشياء ، فأما ما اتفقوا عليه فليس لاحد ان يخرج منه . »

وبعد ان يمضى ابن سلام هذا الشوط الطويل ، نجده يتوقف عند اختلاف العلماء في الشعر كما اختلفوا في سائر العلوم ، لكنهم اتفقوا على اشعار ، فليس لاحد ان يخرج عما اتفقوا عليه .

فاذا تساءلنا عن حكمه فيما اختلفوا فيه ، واي طريق يأخذه الناس بعد ؟ وجدناه يرد في مناسبة حديثه عن الشعراء الذين اختارهم فى طبقاته عن المؤثر عند وقوع هذا الخلاف ، فيقول :

« وقد اختلف الناس والرواة فيهم ، فنظر قوم من اهل العلم بالشعر والنفاد فى كلام العرب ، والعلم بالعربية اذا اختلفت الرواة فقاتلوا بأرائهم ، وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يقنع الناس مع ذلك الا الرواية عمس تقدم . »

فنظرية ابن سلام — وهو يعبر فيها عن اهل البصرة — تنهض على اساس من اننا يجب ان نترك القول الفصل فى الشعر لاصحاب الخبرة به . وعنده ان هؤلاء لا يأخذونه عن كتاب ، ولو كان هذا الكتاب منقولاً عن كتاب أقدم منه . والمعتمدون فى رواية الشعر على الكتب هم « الصحفيون » . وليس لاحد ان ينقل عن صحفى . ١

وقد مر بنا نص ابن سلام القائل بأن اهل الكوفة هم الذين كانت بينهم مكتبة المناذرة ، وبها الشعر الجاهلى الذي حرص المناذرة على جمعه . ومر بنا كذلك نص ابن جنى القائل بأن وجود هذه المكتبة بالحيرة

كان السر القائم وراء غنى رواية الكوفة الشعري بالقياس الى فقر رواية
اهل البصرة منه .

واذن فالكوفيون عند ابن سلام « صحفيون » وليس لاحد ان يأخذ
عنهم . فالخلاف الذي يتحدث ابن سلام عنه بين رواية الشعر لا يدخل فيه
الكوفيون لانه نفاهم باديء ذي بدء عن « مدينته » الا من تاب وترك
« صحفه » .

ونحن اذا جئنا الى نظرية ابن سلام هذه ، بما قدم لها من دلالات
فنظرنا فيها لم نجد لها من التماسك بحيث يصح الاعتماد عليها .

اذ ان المرجع الاخير عند الخلاف — على ما نص هو — هو
« الرواية » . وليس اوثق في الرواية من كتاب قديم معاصر للشعراء ،
سابق لعهد هذا الخلاف المتأخر بين الكوفة والبصرة . لا شك في ان الاخذ عن
كتاب يعرض الآخذ للتصحيح ، ولكنه لا ينفي أصالة الشعر . وأولـى
حينئذ كان به وبجماعته ان ينظروا في هذه الكتب ، وأن يتعاونوا على تقليل
« التصحيح » ، بمثل ما نصنع نحن اليوم في نشر المخطوطات القديمة .
ولو اننا اتبعنا مذهبهم الرافض لذهب تراثنا .

لكن التيار الذي كان يجتري ابن سلام وفريقه يومئذ كان يتمثل في انهم
كانوا يطلبون تحصيل الشعر الذي تصح به اللغة لجانعها . فما أوقع من
هذا في لبس لغوي ناشىء عن « التصحيح » ، كان يمكن ان يدخل به
على اللغة ما ليس منها ، وهى نتيجة من أمدح النتائج . تبذوه ثم أنهم كانوا
يجدون فيما استبقوه من الشعر الجاهلى ما يكفى لتحقيق هذا الهدف . هم
لم يفكروا في الشعر الجاهلى بمثل ما نفكر به نحن اليوم ، أي باعتباره عنصرا
من عناصر التكوين الحضاري للعرب ، وجزءا لا ينفصل عن تاريخهم ،
وانما وقفوا عند النظر اليه باعتباره أداة لتثقيف اللسان ، والعقل .

وكانوا أخوف من تشعبات الطرق التى يؤدي اليها التنوع الطبيعى
جدا في مجموعات الاشعار التى كانت بين ايدي الكوفيين : في النحو ، وفي

اللهجات ، وفى توارد الالفاظ الشعرية على المعانى بحيث يصبح معها الطالب فى بلبلة تعجزه عن التحكم فى عبارته وفى فهمه للقرآن الكريم خاصة ، وهو الذي نزل باللهجة النجدية أولا .

والواقع انه ، اذا كان العلماء قادرين على مواجهة هذه المشاكل بحكم من تحصيلهم ، ومن طول ممارستهم للاساليب واللهجات العربية فان الناشئة التى يراد تربيتها على اللهجة القرآنية قبل غيرها كانت ستقع فى حيرة أثر علماء البصرة تجنيبهم اياها .

وكان هذا هو لب الخلاف بين « البصريين » وبين « الكوفيين » فى حرصهم على رواية القديم ، بما فيه من لهجات واتساعات فى مواجهة التعبير ، وبما فيه من خروج على القواعد التى أثر البصريون التوقف عندها لاعطاء النحو العربى صوره ثابتة واضحة المعالم والحدود ، بعيدة عن الشبهات والاختلاف .

ونحن اليوم حينما ننظر فى وجوه الخلاف بين نحاة الكوفة ونحاة البصرة نجد أن هذه هى قاعدته : البصريون يريدون أن يقيّدوا الناس بالقاعدة ، والكوفيون يريدون أن يطلقوا التعبير بقدر المستطاع من اغلال القاعدة اعتمادا على النص القديم الذي يرونه صالحا للاقتداء ، فيشكك البصريون فى صحته بمثل هذه العبارات التى وردت عند ابن سلام .

وما من شك فى أنه كان بين أيدي الكوفيين من بقايا الشعر القديم ، واللهجات ما حملت هذه النظرة نفسها الكوفيين على اهمال قدر منه ما دام من الممكن أن يترتب عليه من النتائج الخطيرة على وحدة اللغة ما كان البصريون يخشونه . ونحن اليوم نشكو من أن علماءنا القدامى لم يسجلوا لنا اللهجات التى كانت تسود فى أرجاء الجزيرة قبل الاسلام ، على حين أن هؤلاء العلماء انفسهم كانوا يعملون على واد تلك اللهجات ، يرون فى تسويد اللهجة النجدية مطلبا أساسيا وواجبا دينيا يطرد تحقيقه المجتمع الناشئ بتنوعاته الى ظل الوحدة الاسلامية .

غاب هذا على المستشرقين :

وهذا الباعث العامل على اختفاء اللهجات قد غاب على المستشرقين وغيرهم ممن اتبعوهم فراحوا يتخذون من غياب اللهجات في الشعر الباقي عن الجاهليين بابا للطعن على الشعر كله ، وما علموا .

لقد كان « التوحيد » اللغوي مطلباً من مطالب المدينتين المتخالفتي الظروف ، وكانت هذه الظروف في كل من المدينتين هي العامل الحاسم في موقف كل منهما من الاخرى . وكثيراً ما ذهب الخلاف بينهما لاجاً ملحا تسلم فيه الطبيعة الانسانية الى المبالغة .

ومع هذا التفاوت في اللهجات فان اللهجة العدنانية كانت هي لغة الشعر عامة . وليس هذا غريباً على تاريخ الآداب الانسانية في الامم القديمة والحديثة ، كان التعبير الادبي يركب الى الوجود لهجة واحدة تعم فئات اصحاب اللهجات المختلفة ، ما دامت هذه الفئات متحدة الاصول . حدث ذلك في الشعر اليوناني وفي غير الشعر اليوناني ، وحدث في الاسلام . ومن قبيل الاستهتار بواقع الحياة القول بأن لهجة واحدة قد طردت من حياة العرب عامة لهجاتهم في استعمالهم الخاصة دون الادبية العامة . ونحن نشهد هذا في واقعنا اليوم .

الفصل الثالث

— نقد طريقة ابن سلام الاستدلالية : —

1 — الامثلة التي قدمها ابن سلام للتدليل على انه هو واصحابه لهم الحق في اطلاق يدهم في القديم بناء على خبرتهم المحصلة بالشعر ليست من السلامة بحيث تظهر عند النظرة الاولى .

فليس كل متعاملين من الناس بالدرهم والدينار في حاجة الى ان

يتلمسوا عند عقد كل صفقة تجارية أصحاب « الجبهة » بالدرهم والدينار ليفتوا لهم فيما يقبلونه من المال وفيما يرفضونه . ولو صح هذا لكان على كل تاجر أو غير تاجر أن يستأجر لحائوته صرافا يفتيه فيما يأخذ وما يرفض .

وحسن الجارية وتبجحها لا يصبحان بين الناس موضع خلاف حتى ليعلق كل انسان حكمه الى أن يأتيه خبر « الحسن » ، فيبيع له أن يستحسن أو يستقبح .

والصوت الجميل لا يختلف الناس في استحسانه ما دام قد تهيأ له القدر الذي يوقعه في النفس موقع الحلاوة .

فلكل انسان من الخبرة المحصلة في يسر قدر يتيح له أن يلتقى مع الآخرين في هذه المعانى كلها دون حاجة الى الاخصائى . واحتجاج ابن سلام باتفاق العبارات الوصفية لهذه الامور على تفاوت درجات حسن الجواري والغناء يمكن أن يتخذ دليلا على عدم قدرة لغات الناس جميعا على الارتقاء الى وصف كل موصوف من النوع الواحد بحيث تتمايز الموصوفات بالعبارات ، وتظهر بالتمام حقائق الموصوفات . لكن هذا الاحتجاج يضى في باب قصور العبارة عن سداد الحاجة ، ولا يضى في باب الشعور والادراك للجمال ، او للسلامة النقدية . كل منا يستطيع أن يميز الدينار الزائف الفاسد اعتمادا على تجاربه الا في حالات يرتقى فيها التزييف مرتقى يحتاج معه الخبر : وهذه اقل الحالات . وليس موقع المشتغلين بالشعر من امثال علماء الكوفيين موقع عامة الناس في تمييزهم الصحيح من الزائف في هذه النماذج ، فان لهم من الخبرة المكونة بين تقلب انواع الشعر ما يفيدهم في الحكم بمثل ما يفيد البصريين بل اكثر .

2 — قول ابن سلام انه قادر بعلمه التقويى هذا على تمييز عصر الشعر قول بعيد عن الصواب . فليس توفر عناصر الكمال في الشعر أو نقصها رهنا بعصر دون عصر .

3 — هذه الشروط التي يطلب ابن سلام توفرها في الشعر حتى يصححه ، وينفى من أجل عدم توافرها الشعر عن الصحة ، لو أخذناها مجتمعة لم نجد لها مؤفراً في أي شعر قديم أو حديث ، ولو أخذناها متفرقة فإن أغث شعر في الأرض لا يمكن أن يتجرد من واحدة منها والا فهو ليس بقول على الإطلاق . ونحن مع الفرض الأول علينا أن نسقط كل شعر ، وعلى الشرط الثاني يجب أن نوافق على كل شعر .

4 — ابن سلام يروي في كتابه وجود هذا التفاوت القيمي في شعر الشاعر الواحد فيقول عن النابغة الجعدي : « وكان الجعدي مختلف الشعر مغلباً . فقال الفرزدق : مثله مثل صاحب الخلقان : ترى عنده ثوب عصب وثوب خبز ، وإلى جانبه شمل كساء . » وأذن فليست القيمة هي الفيصل « في صحة نسب الشعر إلى صاحبه ، وليس استواء جميع أشعار الشاعر هو الأساس في صحة نسبتها إليه .

ومع ذلك فنقد نفى ابن سلام بناء على مقياسه القيمي التذوقي المحض كثيراً جداً من الشعر حتى ما لم ينتقل عن الصحف فيقول في الحديث عن الأسود بن يعفر :

« وذكر بعض أصحابنا أنه سمع المفضل يقول : له ثلاثون ومائة قصيدة . ونحن لا نعرف له ذلك ولا قريباً منه . وقد علمت أن أهل الكوفة يروون له أكثر مما يروي ، ويتجاوزون في ذلك بأكثر من تجوزنا .

وأسمعى بعض أهل الكوفة شعراً (للأسود) زعم أنه أخذه عن خالد بن كلثوم يرثى به حاجب بن زرارة ، فقلت له : كيف يروي خالد مثل هذا ، وهو من أهل العلم ، وهذا شعر متداع خبيث ؟ فقال : أخذناه من الثقات . ثم يعلق على الخبر بقوله : « ونحن لا نعرف هذا ولا نقبله » . (شاكر — 1 : 148) .

فابن سلام لا يحفظ من الشعر إلا القليل ، وهو يروي منه ما يرويه أهل البصرة ، ولا يصحح من الشعر إلا ما عنده . أما ما عند الكوفيين

— ولو كانوا في مثل منزلة المفضل الضبي من العلم بالشعر ، أو مثل خالد بن كلثوم — فهو لا يصححه « لانه شعر خبيث متداع » . اما الكوفيون فيصححونه اعتمادا على روايته عن « الثقات » والرواية هي الموثل الاخير حتى عند ابن سلام كما بين .

في هذا الخبر من كتاب ابن سلام يعترف ابن سلام بأن ما كان عنده من شعر الاسود بن يعنر لا يبلغ الا القليل مما كان عند المفضل الضبي ، اي بتقصير روايته من شعر هذا الشاعر .

وفيه ما يفيد أن ابن سلام لم يتوقف عند الخبر ليتعرف على ما يرويه المفضل من هذا الشعر ، ويتحقق ماهية القصائد البالغ عددها مائة وثلاثون قصيدة ، بل ولا على بعضها .

لكنه يعجل الى القول الحاسم برفض هذا الشعر للاسود : اي انه قاض يصدر حكمه في قضية لم ينظر في موضوعها . وهذا اخبت انواع القضاء ، لانه حكم « بالتجريم » قد بيت صاحبه النية على اصداره ، ولم يكن ينتظر الا أن تعرض مناسبة .

هذا والشعر المذكور يحمله « المفضل الضبي الكوفي » الذي يقول عنه ابن سلام في كتابه : « وأعلم من ورد علينا من غير اهل البصرة المفضل » . (1 : 23 شاكر) .

فينفس عن شعور يجتهد في اخفائه من التعصب على اهل الكوفة . لكنه يعترف للرجل بالعلم حتى اذا جاءت ساعة امتحانه في رايه فيه انكره وانكر ما عنده على غير بينة أو شاهد ، أو حتى نظر في الموضوع المختلف عليه .

وهذا هو خطب ابن سلام .

ثم تأتي بقية النص مثبتة لهذا الشطط الذي يتردى فيه ابن سلام اذ يقول :

« وقد علمت أن أهل الكوفة يروون له أكثر مما يروي ، ويتجاوزون في ذلك بأكثر من تجوزنا » . فهو قد علم بكثرة ما يروي للأسود أهل الكوفة ، ولم ير من هذه الكثرة شيئاً ، ولم يبطل منها شيئاً ثم يدعى فيما لم يره أن أهل الكوفة يتجاوزون في روايتها أكثر مما يتجاوز هو مع أهل مدينته . واختيار ابن سلام كلمة « التجوز » هنا مغالطة وهي تساوي الاعتراف بكثرة ما يرويه أهل الكوفة من شعر هذا الشاعر مما لا يعرفه ابن سلام ، ومما لم يرد عليه .

وكانه شعر بالعترة المردية التي حملته إلى هذه الهوة فيسمى إلى محاولة الخلاص منها فيقول :

« وأسمعى بعض أهل الكوفة شعرا زعم أنه اخذه عن خالد بن كلثوم يرثى به حاجب بن زرارة ، فقلت له : كيف يروي خالد مثل هذا ، وهو من أهل العلم ، وهذا شعر متداع خبيث ؟ قال : اخذناه من الثقات » . ثم يعقب على هذا الخبر بقوله : « ونحن لا نعرف هذا ، ولا نقبله » .

اعتراف صريح بأنه لا يقبل هذا الشعر قبل أن يعرفه ، وإذا هو سمع أنموذجاً منه في الرثاء رفضه ارتكازاً على أنه شعر « متداع خبيث » فهو يرفض المثل — ذاهباً إلى أن قيمة الشعر تدل على تاريخه — وهو يرفض كل ما وراء المثل من مجموع رواية الكوفيين قناعة بما انتهى إليه من حكم تذوقى خاص ، استبدادي بالغ ، جعله يغفل عن أبسط قواعد الشهادة العلمية بتقديم هذا المثل في كتابه للناس حتى يكون حجة له في رفضه الشعر الذي اتصل به ، فكيف بجسامة مسؤوليته وهو يتخذ — وهو المثل الفرد — تكتة لتخريج حكم علمي عام على جميع الشعر الذي يرويه الكوفيون دون أن يقرأه . هذا وخبر الشعر يأتيه عن رجلين يثبت هو لهما العلم : هما المفضل وخالد بن كلثوم ، ثم « الثقات » ، على ما يقول له الكوفي حامل المثل إليه .

ثم انه يعرف أن الكوفيين يروون عن مكتبة المناذرة التي كشفت

بالحيرة ، وفيها الشعر الجاهلى . والكتاب المعاصر للشعر — وان جاز وقوع التصحيف فى النقل عنه — آمن رواية . ولكنه رجل قد حرم الكتب التى سقطت للكوفيين وهى سلاحهم الذى تتصاغر أمامه رواية أهل البصرة ولذا فانه مجهد نفسه فى تحطيم هذا السلاح : سن ذلك فيما شرعه فى المقدمة من عدم جواز الاخذ « عن الصحف أو الصحفيين » . وهو يقرره فى هذا المثل العائر ، كما رأينا ، وهو لا ينسى أن يعود الى تأكيد هذا « التحريم » الذى شرعه للناس فاذا جاء الى شعر أبى سفيان بن الحارث قال : (2 : 247) .

« ولأبى سفيان بن الحارث شعر كان يقوله فى الجاهلية فسقط ولم يصل إلينا منه إلا القليل . ولسنا نعد ما يرويه ابن اسحق له ولا لغيره شعرا . ولأن لا يكون لهم شعر خير من أن يكون ذلك لهم » . كل حكم عنده ذاهب الى التعميم ، ونظريته فى « القيم » يفرضها على التاريخ مع صحة أركانه .

وقد رأينا من قبل أن ابن اسحق قد كتب كتابه « المغازي والسير » فى الحيرة ، ومكتباتها فى بيعها هى التى كان يرجع إليها ابن الكلبي ، على ما ينص هو ، وشعر المناذرة قد كشف فيها ، فأصل رواية ابن اسحق هو أصل رواية الكوفيين — وقد رأيت قدر تهرب ابن سلام — وراء التعامل — مما عند الكوفيين فجريه الى الاخذ بتلابيب ابن اسحق داخل فى صميم معركته الميتة مع الكوفيين .

ولا اظن أن فى العلم حكما أشد استهانة بالتاريخ من قول ابن سلام : « ولأن لا يكون لهم شعر خير من أن يكون ذلك لهم » .

النتيجة :

هذه الصورة من صور النقد البصري تكشف عن حقائق دللت عليها ، والخصها فيما يلى :

1 — الاعتراف الصريح بقصور رواية البصريين للشعر الجاهلى .

وليس هذا بالكشف الجديد فقد مر بنا ما اثبت معرفة الاجيال السابقة لهذا القصور فيما ساقه ابن جنى عن كشف مكتبة المناذرة بالحيرة وأثرها في غنى أهل الكوفة من هذا الشعر بالقياس الى فقر البصريين فيه . انما قدمت هنا الاعتراف الصريح بهذا الفقر يتقدم به ابن سلام احد السنة البصريين ، واشدها مكابرة ومغالطة .

2 — الوثوب المغامر الى نفى الشعر الجاهلى القديم ، وثوبا لا يرتكز على اساس من الاطلاع على هذا الشعر المنفى ، فضلا عن النظر فيه .

3 — الاستتار المغالط وراء ادعاء العلم الكامل الشامل حتى بالحقائق والذوات الغائبة .

4 — الحكم الصادر بنفى المادة الموجودة بين ايدي الكوفيين مع الاعتراف السافر بأنها منحدره اليهم عن مكتبة المناذرة التاريخية الوجود . وهو تناقض لا يقع فيه الا سوفطائى مغالط .

5 — وهذا النفى للشعر القديم لا يقف عند المتحدر منه مكتوبا ، ولكنه يعم ما عرفوا انه عند الكوفيين وليس عندهم ، ولو كان رواته ممن يوثقهم البصريون مثل المفضل الضبى وخالد بن كلثوم .

6 — اذا ذكر ابن سلام البصري « اصحاب العلم بالشعر والبصر به ، واهل الجهذة فيه جهذة الصيارفة بالدينار والدرهم » فانه يقصد الى البصريين وحدهم ، وعلم سواهم ليس علما ولو شهد هو به بدليل اسقاطه الشعر الذي قيل له : انه عند المفضل الضبى للاسود بن يعفر ، والقصيدة الرثائية التى قرئت عليه من رواية خالد بن كلثوم ، مع شهادته بعلمهما .

وبذلك يكون أهل البصرة وحدهم عند ابن سلام هم أصحاب القول الفصل فى تصحيح الشعر وابطاله . وقد ذهب به هذا التعصب الى حد التغاضى عن الاتهامات الموجهة والمحقة تاريخيا الى مثل ابى عبيدة معمر بن المنئى ، فوقف عند وصفه « بالعلم » وسكت عن الاشارة الى « شعوبيته » المجمع عليها هذا مع ما يمكن ان يكون لهذه الشعوبية من اثر

ما مر في الشعر والتاريخ .

7 — نظرية ابن سلام « القيمة » تنهض على اساس شخصى تذوقى محض ، وهو يطلق اتكاء عليها يده في الشعر وفي التاريخ ، وفي الاشخاص ، وبنى بها عن حظيرة العلم كل من خالفه في الراي ولو كان اهل الكوفة جميعا ، وهم من هم تقلبا على الشعر القديم ، واتساعا في روايته ، وبلاء لانواعه ، فهم على تذوقه اقدر ، ولتمييزه املك .

8 — واغرب ما في كتاب ابن سلام انه اذا نفى الاشعار نفاها مجهلة واذا اثبتها اثبتتها مجهلة . وقد راينا فيما مضى من نماذج هذا العمل ما ناقشناه ، وبيننا بطلانه .

وخذ مثلا هذه القضية . يقول :

« قال ابو عمرو بن العلاء : ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ، ولو جاءكم وانرا لجاءكم علم وشعر كثير » .

ثم يعقب على قول ابي عمرو هذا بقوله :

« ومما يدل على ذهاب العلم وسقوط قلة ما بقى بايدي الرواة لمصححين لطرفة وعبيد . والذي صح لهما قصائد بقدر عشر . وان لم يكن لهما غيرهن فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة » .

ثم يقول :

« وان كان ما يروي من الغناء لهما فليسا يستحقان مكانهما على انصاه الرواة » . (ص 10 هل) .

فتجد شيئا غريبا . ابو عمرو بن العلاء يقول : ان ما بلغ الى ايدي معاصريه من شعر العرب هو اقل بكثير مما ضاع من هذا الشعر .

وابو عمرو في هذا يتحدث الى علماء عصره الذين يعرفون ما بين ايديهم من شعر العرب الباقي كله . لم ينف منه شيئا ، ولم يبطل منه

شيئا بحجة انه مزيف او مصنوع .

فيأتي ابن سلام الى هذا الخبر الشامل للشعر الباقي فيحتال حتى يخرج منه من باب الخلفى الى تقسيم هذا الباقي ، الذي عده أبو عمرو قليلا ، الى قسمين : قسم صححه الرواة المصححون ، وقسم غثاء .

فيضع في عنق أبي عمرو ما لعل أبا عمرو لم يفكر فيه قط ، مدعيا انه يستند في تقسيمه للباقي هذا التقسيم على الرجل الذي لم يترجم عنه ، ولو انه اراده أبو عمرو لفعل ، فأتم القضية بأن يقول مثلا : وليس هذا الغثاء المصنوع الذي يكثر به الشعر الباقي من الشعر الصحيح .

فأخذ ابن سلام عن أبي عمرو حكما شاملا للموجود ، عاما في انطوائه عليه ، ليخرج منه الى حكم بيته . وليس هذا من الانصاف لأبي عمرو في شيء ، وليس من الانصاف للتاريخ والعلم في شيء .

فاذا كان ابن سلام قد ادخل هذا التقسيم للموجود على أبي عمرو « احتمالا » ، وعلى غير نص من الرجل فيه ، فان هذا « الاحتمال » نفسه يبرئه من هذا التقسيم ، بل هو أكثر من « الاحتمال » ، لان ما ذهب ابن سلام الى استنتاجه خارج تماما عن مدلول هذا النص المباشر .

وبذلك يخرج ابن سلام الى هدف اقلقته مطاردته . فيدعى أن ما بقى من شعر طرفة وعبيد ، وصح لدى « الرواة المصححين » عشر قصائد ، وأما ما بقى في أيدي الرواة الآخرين فكثير ، ولكنه يعتبر بمقياسه الشخصي غثاء .

ولكن : ما العشر قصائد هذه ؟ هو لا يقول . وما هذا الجمع بين طرفة وعبيد في نسق ؟ وهل ما قصد اليه هو ان الباقي لكل منهما عشر قصائد ، او ان مجموع ما بقى لهما مجتمعين عشر قصائد ؟

والفرض الثانى أبعد لان فيه خللا فكريا لا نريد ان ننسب اليه ابن سلام فلم يقل أحد ان هذين الشاعرين قد أخرجا للناس ديوانا شعريا

استركا فيه . فهذا أمر لم يعرفه تاريخ الشعر العربي .

واذن فالأولى بالأخذ أن يكون قد بقي لكل من الشعارين عشر قصائد ؟ وعلى كل يبقى الجواب على التساؤل الذي وقعنا فيه ناقصا ، فما اقصاد هذه التي صححها ؟ وما الغناء الذي اسقطه ؟ وأين نص هذه اقصاد العشر ؟

لم يقل هنا شيئا غير أنه أفاد من هذا التجهيل أمرين :

١ - ادعاء العلم الكامل .

٢ - التشكيك - مع هذا « التجهيل » بالشعر القديم .

ومن هم هؤلاء « الرواة المصححون » للقصائد العشر ؟ ومن هم هؤلاء الرواة « غير المصححين » الحاملون « للغناء » ؟

فأما « غير المصححين » فانهم عنده « رواة الكوفة » ، وقد مر ابن سلام قبل لحظات بأعلمهم عنده ، مسخفا لروايته مسقطا لما عنده : مر بالفضل الضبي كما رأينا ، وإذا كانت هذه حالة أعلمهم فما بال سائرهم ؟

وأما « الرواة المصححون » فانهم « أهل البصرة » . ومن هم هؤلاء من أهل البصرة ؟ لم يذكر منهم أحدا . وتنتهي الى أن نجد انفسنا في مواجهة ابن سلام وحده . فهو حامل « العلم كله » الذي يحكم بمقاييسه لشخصية على ما عند غيره بأنه « الغناء » .

وقد يظن أنه ذكر هذه القصائد العشر لكل من طرفة وعبيد في الحديث عن طبقتهم . لكننا اذا جئنا الى حديثه عن اثنيهما في طبقتهم وجدنا الاتي :

« فأما طرفة فأشعر الناس واحدة ، وهى قوله :

لخولة أطلال ببرقة ثمهد وفتت بها أبكى وابكى الى الغد

ويليها أخرى مثلها وهى :

أصحوت اليوم أم شأقتك هر و من الحب جنون مستقر
ثم من بعد له قصائد حسان جيد » . (ص 30 هل) .

فبقى عند التجهيل الذي بدأ به . قدم البيت الاول من قصيدتين ،
وأشار في تجهيل أعرق الى عدد لم يحدده من قصائده بقوله : « ثم من
بعد له قصائد حسان جيد » .

وفي « عبيد يقول :

« وعبيد بن الأبرص قديم عظيم الذكر عظيم الشهرة . وشعره مضطرب
ذاهب ، لا أعرف له الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب
ولا أدري ما بعد ذلك » . (ص 30 — 31 هل) .

لقد نسي ابن سلام أنه صحح لكل من طرفة وعبيد عشر قصائد ،
وجاء هنا ليعترف أنه لا يعرف لعبيد الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب
ولا يدري ما بعد ذلك .

فان كان قد قصد الى هذا « المطلع » وحده : بيتا لا يعرف ما
بعده ، فلقد كذب نفسه مرتين ، وان كان قد قصد الى القصيدة المفتحة
بهذا البيت فانه كذب نفسه مرة ، وان كان قد قصد الى أن مجموع ما
بقى للشاعرين معا عشر قصائد فهو جمع غير مفهوم ، ولا مقبول من مؤرخ
للشعر يضع الحقائق الخاصة حيث يجب أن تتضح في مكانها بالقياس
الى الشعراء الذين يؤرخ لهم ، فهو خلط غير مقبول .

وهو في كل هذه الحالات لا يزال يقفنا من مساند أحكامه العفوية
أمام مجاهيل لا دليل عليها من نص يقدمه للشعر الذي ينصره أو يخذله .
وكم كنا في شوق الى التعرف على روايته المصححة للشعر الذي

زكه خاصة وقد بدأ تصيدة طرفة المعلقة هذا البدء الذي خالف فيه الرواية التي سادت في غير اكثراث أو اهتمام بما ادعاه من العلم اللدنى في المصحح الصادر لها عند الآخرين من غناء . لم تأخذ الاجيال اللاحقة كلها « بعلم » ابن سالم الذي ادعاه ، ولم تصدقه فيما زعم ، وروت من شعر طرفة « ديوانا » يتجاوز ما جاء به القصائد الشعر التي « صححها علماء ابن سلام المصححون » ولم ينفوا في رواية شعر عبيد بن الابرص عند القصيدة الواحدة أو البيت الواحد الذي أفتى ابن سلام بصحته دون غيره .

والعلة الحقيقية لهذا الرفض أن ابن سلام كان يكتب خطا من غير دليل ، وأنه كان يكتب منصاعا لنزعة عصبية ماحقة لا تبقى لصاحبها علو شيء من الوقار في نفوس الناس ، ولأنه كان باحثا أوليا جدا في عصر خلا من الباحثين أو كاد ، وقد تقدم البحث من بعده تقدما جعل ما كتبه هذرا في العلم الصحيح لا يؤبه له . وقد كان الرجل عاجز الاداة عن الاتصال بالاصول المكتوبة للشعر الجاهلى التي كشفت بالكوفة ، وراح أهل الكوفة يفيدون منها أول افادة . وما من شك في أن آثار هذه المكتبة كانت في صحف متفاوتة العمر والقدم ، قد كتبت بأنواع الخط العربى المتطور في المنطقة . فقديمها في خط غير الخط الذي كتب به متأخرها . وقد قلت من قبل : أن ما بلقنا عن مكتبة المأمون وما جمعت من آثار في خطوط كان بعضها يرتد الى عهد تبابعة اليمن ، وإلى عهد عبد المطلب بن هاشم يقدم لنا صورة عن المكتبات العريقة التقاليد في العراق . فوقع ابن سلام من حق الانفاع بهذه المكتبة موقعا ضئيلا جدا . ووقع البصريون موقعه . أما الكوفيون فقد كانت ملابسهم للكتب ، ومدخلتهم لها ، واحتكاكهم بالاصول العريقة للشعر الجاهلى المجموع في المكتبة الواقعة بين ظهرائهم ، كلها داءية الى التماس أسباب الاتصال بها ، ومن بينها التعرف على الخطوط التي كتبت بها تلك الاصول .

وما كاد هذا العهد « الجاهلى » من عهود البحث الاولى يمضى حتى كانت نتيجة المعركة قد تقررت بانتصار رواية الكوفيين فسمعنا رأي

ابن جنى فى هذا يعزو الى وجود مكتبة المناذرة بين أيدي الكوفيين غناهم
فى الشعر القديم بالقياس الى قلة ما كان بأيدي البصريين .

بل اننا لنسمع ما هو أبعد من ذلك فى الدلالة على قدر ما صار معروفا
من العلم القديم بعد أن كان مجهولا : نسمع قول ابن فارس الذى قدمته
بأن علمى النحو والعروض كانا قديما ودرسا وقتلا بأيدي الناس حتى
جددهما الخليل بن أحمد البصري ، وأبو الاسود الدؤلى .

لقد عمر ابن سلام ، وتوفى فى سنة احدى وثلاثين ومائتين ، وقال
ما قال انتحالا لعلم لا يثبت له كتابه له منه القدر الكبير ، فاتخذ من الجهل
بحقيقة ما كان عند الكوفيين وسيلة للطعن على ما حرم منه ، والتمس
التعلات الذوقية الصرفة ، وانحرف الانحراف البالغ الفادح فى اصطناع
التعلات المنطقية ، ووجه الاخبار المتصيدة من أقوال السابقين توجيهها
أخل بدلالاتها ليخلص منها مرتكرات مهتزة ظن أنه اذا قام عليها عصف
بما عند خصومه ففشل حقا . وأسقطت الاجيال اللاحقة به فى هدوء
ادعاءاته العريضة فلم يكد يدخل القرن الرابع ويتقدم البحث حتى سمعنا
قول ابن فارس وابن جنى .

وقد أثار ابن سلام بعمله الفج غبارا من الشك فى فترة ثم تساقط
الغبار لم يعم به أحد .

الباب الرابع

الفصل الاول

— زحف الشعوبية الحديثة على اثر
ابن سلام :

ابن سلام وتلاميذه في العصر الحديث

ومن عجب حقا أن تستيقظ هذه الموجة في عصرنا هذا مندفعة على نفس الاسس التي اندفعت عليها الموجة القديمة ، ممطية نفس الحجج — ان كانت هذه حججا — تلفف الجهل الجاهل بادعاء العلم ، وتعتمد على المصخب الذي صخب به الرجل الاول ، ويفتح لصخبها بعض الناس آذانهم ، ثم لا تلبث ان « تبوخ » ، وتذهب كأنها لم تكن ، ويمضى العلم والبحث في طريقه القويم الثابت ، لا يمد بعشوائه النظر الى هذا السخف المضحك الا أصحاب الكساح الفكري الذين لا يتقدمون الا على وقع خطوات غيرهم ، ولو مضت بهم الى الهاوية .

لم يكن ابن سلام راوية فقد اعترف بقدر ما كان عنده — على ما رأينا — وهو في طريقه الى اثبات علمه ، باستقاط ما عند غيره . ولم يكن ناقدا ، وانما كان شبح ناقد يولد القواعد التي يبنى عليها هدمه للقديم من نصوص لا تسعفه بها احتاج اليه . ولم تكن له بالتالى نظرية صحيحة في النقد لانها لا تستوفى شروط الانطباق على الوقائع التي اتخذت اساسا لتفسيرها ، ولانها تريد أن تعيش في فراغ زمانى .

وقد اعتمد المستشرقون فيه على « حائط مائل » ، كما نقول في مصر . فان كانوا قد كبروه عمدا وهم يعرفون ضالة حجه فانهم مغالطون ،

وان كان قد كبر لديهم حقا فانهم لجاهلون .

وهم فى مواعدهم المعروفة من عداوة العرب ، ومن انتحال زى الباحثين يتقنعون به ، يتلمسون السلاح من اى باب ليضربوا به التاريخ العربى والوجود العربى : هم قساوسة اولا وآخرا يتودون على الصعيد الفكرى حربا صليبية . وقد وجدوا فى العبارات المبعثرة بين الكتب العربية مردودة الى ابن سلام ما خيل اليهم انهم قادرون على استخدامه فى حربهم المرغية ، فظلوا يحنون اليه حنين العطشان الايس الى الماء حتى وجدوه فنشروه ، فكان من ثماره الحصرم طه حسين . وكانت نواة الثمرة كتابا او صورة كتاب دعاء صاحبه « فى الشعر الجاهلى » .

كتاب فى الشعر الجاهلى — بوق من ابواق الاستشراق :

ولم ار ولم اقرا صورة من صور التفكك العقلى ، والهزل المتحلل من كل القيم بقدر ما رايت وقرأت فى هذه « الكناشة » البائسة التى ظهرت للناس تحت صورة « كتاب » .

فصاحبها لا يكاد يبصر ما بين يديه ، ولا يحس ما تحت قدميه ، ولا يدري ما خلفه مما يدوس عقبيه : هو كحيوان غريب يندفع فى خوف ييامن ويياسر ويهجم فى غير ارادة للهجوم ، ويعود على نفسه فى جنون لا يدري معه اكان هو ام فار ، ثم يخور خوار المصروع ثم تبتلعه الهوة التى راح يهجم عليها فيغيب فجأة كما ظهر فجأة ، وكأن لم يكن شىء .

سأله فى المغرب — وقد زاره مرة سنة 1958 — سائل : ما بالك قد ارتددت قبل اليوم عما كنت تقول به فى مستهل دخولك على العلم ؟

فكان رده عجيبا : يكفى انى اثرت بما كنت اقول به اذ ذاك العقول الى البحث والى النظر .

وليس يكشف عن المعنى الكامن وراء هذا الاعتراف الضمني
بالإقدام على المحارم الا حوار آخر دار بين صحفى وبين طه حسين ،
أقدمه بصورته التى وافق عليها « طه حسين » نفسه ، وقد قدمه كاتبه
اليه ضمن رسالة نشرت فى « اقرأ » العدد (301) . يقول طه
حسين لكاتبها :

« وقد عرفتك دائما أخا كريما وصديقا حميما وخليلا لا يحرص
على ذمى كما يحرص على الوفاء .. وغفر الله لك ما قدمت الى من ثناء
لا أدري أنى له أهل . ولكنك فاضل متفضل ، وهيهات أن ينهض شكرى
بحقك » .

فالكاتب ليس موضع اتهام من طه . يقول الكاتب :

« .. وكانت نفسه قد امتلأت بالنزعة الادبية الصافية .. رأى أن
يتطاول على أديب عملاق سلب عقول القراء وهز مشاعرهم بنصوع بيانه
وجمال أسلوبه .

كان هذا العملاق هو السيد مصطفى لطفى المنفلوطى صاحب
« النذرات » ، و « العبرات » ، ومترجم (ماجدولين) و (فى سبيل التاج)
يقول طه حسين للمنفلوطى من بين ما قاله فى عشرين مقالا نشرت بجريدة
« العام » وكان يحررها الشيخ عبد العزيز جاويش :

« أيها الكاتب المجيد .. أسعد الله صباحك وأحسن مغداك
ومرأذك .. وقوم المزور من شأنك والمعوج من لسانك .. والهيك
الصواب فى الاعراب .. والاحسان فى البيان .. فما أعلمك فى كل ذلك
الا ديبا .

بحثت عن معنك فلم أجده الا غثا .. وعن لفظك فلم أجده الا رثا ..
وعن أسلوبك فلم أله الا مبتذلا .. وعن صيتك فلم أجده الا منتحلا .. «
هذا كلام طه حسين عن المنفلوطى الذى لم يمض منا الى باب

الحياة والنور والطهر ثاب الا بعد أن نهل من نبعه السلسل العذب الفدق .
ولم يدخل واحد منا على « الادب » الا بعد أن ذرف بين يدي ذلك العابد
المتهدج في هيكل الطهر والجمال دموعه . ولم يدخل على التعبير كاتب
بعد أن كتب المنفلوطى الا قابسا من لفظه الطو المسكر ، ومن صوره
قبسا ينير له الطريق .

يقول « صديق طه » وكاتب هذه الرسالة :

« وقد سأله صحنى بعد أربعين سنة من تلك الحملة عين سر
الحملة على المنفلوطى فأجابه وهو يبتسم :

« كنت شابا يريد الشهرة على حساب كاتب معروف .

قال له : لقد أفرطت وتطرفت في النقد . .

فقال له مقاطعا :

تعنى طول اللسان . . ان سببه في رأى هو عنف مزاجى ، ولعل
هذا السبب ولا سبب غيره » .

(« اقرا » العدد 301 ص 55 — 57) .

هكذا في خفة على نفسه ، وفي هوان وراحة من ضميره ، وفي
ابتسامة راضية ذاكرة طافحة بالسعادة بما ركب في حربه للنور وللقيم ،
يرد طه حسين .

فلا قيمة لحق ، ولا مكان لعدل ، ولا وزن لتاريخ في سبيل تحصيل
« الشهرة » . فليهدم الدنيا اذن ليشتهر .

والواقع أن هذا هو المقياس الخلقى ، والوازع الخفى الذى كان
يقوم وراء « الحركة » في حياة هذا الرجل الغريب .

هذا القلم هو الذى هاجم « سعد زغلول » فى « الجريدة » ليشتري صاحبه ، بالقذف مكانا قميئا فى الحياة المصرية ، وليحصل به عن طريق سادته شهادة من « الجامعة المصرية » القديمة ، ومكانا فى البعثة الى فرنسا ليحملوه « دكتوراه الجامعة » التى كانوا يحلون لها لكل وارد ، وبها انزله سادته فى جامعتهم القديمة جزاء على ما شتم لهم سعدا ، يدرس التاريخ اليونانى والرومانى وهو الذى لم يتصل منه بشئ فى أوروبا ، ثم اشتردوا نقله الى « كلية الآداب » المحولة عن الجامعة الاهلية القديمة الى الاشراف الحكومى ، على أن يظل طول حياته « أستاذًا » فجاءها ليدرس « الادب العربى » وليس له منه نصيب . فلقد رسب من قبل ذلك فى « عمالية العميان » بالازهر .

رسب فى الازهر للأسباب التى يرسب لها الطلبة الراسبون اثرا للعجز الحقيقى فى القوى التى لا ترتقى بهم الى المواجهة العملية للمواد الصلبة الواجبة التحصيل فى المدارس والمناهج النظامية ، وهى المواد التى لا تقوم الاجابة فيها على التخمين والتخيل وترقيش العبارة والتدارى وراء التعميمات والتهويشات الضبابية ، وانما تقوم على الوقائع المادية المحصلة من تلك المواد خلال مراحل الدراسة المنظمة .

رسب صاحبهم كما يرسب غيره من آلاف الطلاب العاجزين . ولو اتيح لكل طالب من اولئك أن يتحدث عن نفسه بمثل ما اتيح لطله فلعله كان اعتذر بالبق مما اعتذر به طه فى مواجهة رسوبه . وما من طالب سقط الا انتحل لنفسه العذر فى ظروف الامتحان والممتحنين لا فى عجزه . غير ان هؤلاء كانوا يقولون لمن لابسوهم ، وكان ملابسوا طه هم قراء الصدف التى فتح حقد اصحابها لقلم « طه » مجال القول ليرضى نفسه بعد ان أرضاهم ، يقولون للناس نفاقا : للرجل رأيه الذى يسأل عنه وحده . ولكن من كان هو حتى يسأل ؟ كانوا يتوارون وراء العماء .

الفصل الثاني

— الصدفة والاستثناء هما الاصل :

لقد ساقَت الصدفة « طه حسين » الى احضان الرجل الاحول الغامض « لطفى السيد » فاستخدمه ليشتتم له ولحزبه « سعد زغلول » . فدخل « طه » الى حقل السياسة من الباب الخلفى . وكان هذا الحزب وعلى رأسه « الامير فؤاد » هو التيار الذى احتمل الرجل الى الجامعة القديمة بعد ان سقط فى الازهر ، وكان هذا التحك او « الاستئجار » السياسى هو الذى ساق « طه حسين » الى دكتوراه الجامعة المصرية القديمة التى لم تكن قط شيئاً . وكانت هذه القربى السياسية الى جماعة « فؤاد » هى التى تذفت « بطة حسين » الى فرنسا ، فحصل منها على دكتوراه « الجامعة » التى حصل عليها زكى مبارك من باريس فى ثلاثة أشهر من شهور العطلة . وكانت هذه الشهادة هى التى حملت طه الى العمل فى الجامعة .

ولكلها بنات الصدفة الاولى التى تذفت بطة حسين الى احضان اغمض شخصية فى تاريخ مصر بعد شخصية عبد الناصر : شخصية لطفى السيد الفيلسوف الذى لم يتفلسف ، وأستاذ الجيل الذى حارب من أول ظهوره المع شخصيات مصر وأتم بحرب شعبها ، وبناه الاستثناء الذى بنى حياة الرجل كلها على الرضا حازه لانه صار يشتتم سعد زغلول .

ثم كان عمله فى الحقل العلمى كذلك ابن التخبطات والشطحات التى تربط عمله بالصدفة . سقط فى الازهر فألقى به السقوط هناك الى الجامعة القديمة . وكتب بحثه لدكتوراه تلك الجامعة غير المعترف بها فى « أبى العلاء المعرى » ، فرمى به البحث الى فرنسا . وكتب فى فرنسا

بحثا عن « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » فعاد أستاذنا « للتاريخ القديم » الاوروى ، وليس في عمليه المتقدمين به من علاقة . ولفظته الجامعة القديمة الى الحكومية « أستاذنا للادب العربى » ، من حيث لا تدري ، ولكنه كان شرطا من شروط نقل « الجامعة القديمة » التى أسسها فؤاد الى « الجامعة الجديدة » التى أسسها « فؤاد » نفسه : ففؤاد هو الذى اشترط ، وفؤاد نفسه هو الذى قبل .

لذلك فلا غرابة فى أن يقول « طه حسين » الذى صيرته تبعيته للوفد ، وزيرا بعد أن أزرى بالوفد وبرئيس الوفد عمرا طويلا ، لا غرابة فى أن يتلمس رضا « فاروق » ابن فؤاد فى خطبته المشهورة بافتتاح معهد الصحراء فى سنة 1951 : « انه غرس نعمة أبيه ، فهو الذى أرسل به الى فرنسا » . ولا غرابة فى أن يتابع مع الابن خطة « الاستفادة » التى اتبعها مع « الاب » ، فيقول له فى تلك الخطبة نفسها : « انك يا مولاي المثل الاعلى لشعبك فى الاخلاق » .

وصاحبه « مصطفى صادق الرافعى » يقول لوليه « أبى رية » فى احدى رسائله اليه ، وقد سألته ان كان قد قرأ « ذكرى أبى العلاء » : انه انرا منها فصلين ووجد بها من الاخطاء والسقطات ما كفى لرده عن المتابعة ، وانه يعرف ان الرسالة قد اشترك فى كتابتها أربعة .

واما « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » فلم يسمع عنها أحد بعد أن كتبت حتى فى الترجمة التى قام بها متطوع فعاداه « طه » .

ويقول له زكى مبارك عنها : ان المستشرقين حين قراوها قالوا : بضاعتنا ردت إلينا .

وهذا الطريق الكثير التعرجات هو الذى أدى بطله حسين الى الجامعة المصرية الجديدة فألقى به يومئذ فى منمرج أعرق وأضيق من سوابقه فكان العمل بها كرا ، وكان الزحف فيها أوعر . وكان سقوط « ابن سلام » بين يدي الأستاذ ، الذى يتحسس طريقه ، صدفه محيرة ، لم تلبث أن

تراكمت على قمتها صدفه ثانية ايقظت في ذهن « الاستاذ » المجهول على اصطياذ الفرص من « الصدف » انبعثا الى تنفيس عن شعور غامض مكبوت ظل آخذا بخناته مذ دخل الازهر ، وزاد اعتصارا له مذ سقط في امتحان « عالمية العميان » .

والصدفة الثانية يقصها علينا « طه حسين » نفسه فقد اُلفت به استاذية الجامعة القديمة الى بلجيكا ممثلا لها في مؤتمر للعلوم التاريخية ، 1923 ، ففضى بها اسبوعا ممتعا كما يقول هو . ولما كان رجلا مفيدا يحب ان يفيد الناس جميعا مما افاده ، وان يفيد بدوره مرة ثانية من نشر ما رأى في الصحف ثم في الكتب فقد كتب ما رآه في الصحف وتقاضى أجره ، ثم عاد الى كتابته في كتاب فتقاضى عليه أجره وهو بالعملين جميعا قد ابدى للناس انه عالم ، وذكرهم بأنه مرموق بين العلماء ، يحضر مؤتمراتهم كما يحضرها كبارهم ، ثم اُضاف الى عدد كتبه كتابا ، كأنه جديد ، وليس هو الا القديم الذى قراوه من قبل ، فهو في حساب الترقية في الوظيفة عند العدد كم بنفسه جديد . وهذا حال اكثر كتب طه حسين .

فبعد مقدمة طويلة لا هى من العلم ولا هى من الادب يهدى طه حسين الناس فيها الى ما زعم له غيره انه « التاريخ » بمعناه الجديد ، وبعد وصف للمؤتمر وافتتاحه يمضى في ثلاث مقالات يأتى طه حسين الى امر لم يكن يدري وهو يكتبه انه سيكون منبعثه الى الحياة فى الحقل الذى اسقطته عليه الظروف والصدف . يقول عن اليوم الثانى من ايام المؤتمر : (من بعيد ص 44) .

« سمعت محاورة ما كنت اظن انى سأسمعها فى يوم من الايام . وكانت هذه المحاورة بين عالين خطيرين : أحدهما فرنسى والآخر بلجيكى . .

ذلك ان أحد الفلاسفة البلجيكين الاستاذ دوبريل ألف منذ حين كتابا فى تاريخ الفلسفة اليونانية ، وزعم فى هذا الكتاب ان البحث التاريخى الصحيح ينتهى بالباحث الى أن سقراط شخص خرافى لم يوجد ولم يعرفه

التاريخ ، وان خلاصة حكم التاريخ فيه كخلاصة حكم التاريخ في هوميروس . كلاهما شخص آمن به القدماء وأظهر التاريخ انه لم يوجد قط . (لم يثبت أو يظهر التاريخ شيئاً من هذا النفي قط كما سنرى في فصل يلى) .

وانظر كيف وقع هذا التشكيك في وجود سقراط في نفس طه حسين يوم كان لا يزال خالى الذهن من « مشروع الشك في كل شيء » باعتباره أداة يمكن ان تستغل لتؤدى الى « الشهرة » التى لم يكف يوماً من أيام حياته عن السعى فى طلبها مهما كان الثمن لتحقيقها — كما رأينا فى اعترافه السابق — ثم فى المحافظة عليها وتغذيتها ما اتسعت الى ذلك سبيل ، ومهما كلفه الحفاظ عليها من السعى الساعى والحيلة البارة . ومن قبل ذلك باعتبار « التشكيك في كل شيء » أداة لملء الفراغ العلمى الحقيقى الذى كان يعيشه فى « استاذية » لم يعد لها اى اعداد ، وانما كان طريقته اليها استغلال الدفع السياسى الذى وجد نفسه يهتبه من جانبيه على الشاطئء المؤمن للسلامة مع درك الحاجة .

يقول : « اعترف بأنى دهشت الدهش كله حين قرأت عنوان هذه المحاورة قبل الذهاب الى المؤتمر . فما كنت اظن ان وجود سقراط يصل فى يوم من الايام الى ان يكون موضوع بحث ، فضلاً عن ان يكون موضوع شك ، بل فضلاً عن ان يكون موضوع انكار » .

وانظر الاسباب التى ثارت من أجلها دهشته ، وعظم استنكاره للشك فى وجود سقراط . يقول : « ذلك لان سقراط لم يعيش فى عصر جهل وبدادة ، ولا فى أيام خرافة واساطير ، وانما عاش فى عهد علم وحضارة ، وفى أيام تحقيق وتاريخ . والناس مجمعون منذ أوائل القرن الرابع قبل المسيح على ان هناك أثينا اسمه سقراط . . . »

ثم يمضى فى تقديم المؤسسات التى ترتقى عنده الى ايمانه بأن شخصاً كان يدعى سقراط قد وجد . وفى (ص 87) الصفحة التى تليها يقول :

« فهم (الناس) يؤمنون بوجود سقراط وبأنه ابو الفلسفة ، ولكنهم لا يستطيعون أن يبينوا فلسفته . بل هناك ما هو أغرب من هذا : لا يستطيعون أن يصفوا سقراط ولا أن يتميزوا شخصيته المعنوية . فلسقراط شخصيات كثيرة تختلف باختلاف تلاميذه » .

ولعلك تظن أن طه حسين يقول هذه الاشياء عن سقراط من عنده فيلابس به عندك علما بشيء من تاريخ الفلسفة اليونانية لم يكن له الا من قبل مثل هذه المناسبات . فلقد جرى الحوار بين البلجيكي وبين الفرنسي في هذا المؤتمر فكان طبيعيا أن ترد فيه هذه المعارف التي يقدمها الرجلان كل يحاول تزييف ما عند الآخر . أما طه حسين فكان خلوا من كل ذلك قبل ذلك اليوم ، وان كان هذا القدر الذي ذكره من امر سقراط قدرا يحصله طالب الثانويات الفرنسية . ولست أقول هذا تجنيا ولا رجما بالغيب ولكني أقوله بناء على ملابس متصلة لعلم الرجل اتصلت فيما بين سنة 1929 الى أن خبا الرجل في حياته : اسمع منه واحاوره ، وتتيح لى الفرص المتكررة الفوص الى أعماق نفسه فيزعجنى ادعاؤه من العلم ما ليس له . وسنمضى الى جوانب تفصيلية تضعنا بلمس واضح من قدر معارفه في اليونانيات واللاتينيات التي طالما تبجح في القول بأنه من مغاويرها ، حتى قدم منها يوما تلخيصا لطائفة من المسرحيات ترجمها عن الفرنسية التي لم يكن يعرف من لغات الارض سواها ، فوهما بعض الناس مترجمة عن اليونانية .

وليس علمه في هذا بذى خطر الآن ، وما أردت التنبيه اليه انما هو تلك البذرة التي بذرها هذا الحوار في عقله ، وكيف بدا له هذا التشكيك — بل الإنكار — لوجود سقراط كفرا بديعا فاستبشعه ثم نظر في نتائجه ، وفي قدر ما يمكن أن يجنيه هذا الفيلسوف البلجيكي من « الشهرة بالعلم » ، ومن خلود الاسم ما جعل هذه البذرة المفاجئة تبدو غريبة ثم تتحوصل في نفسه لتنتقل بعد ذلك في أقل من عامين نبتة شيطانية منقولة من بلجيكا واثينا الى القاهرة ونجد في جزيرة العرب .

وليس هذا بالغريب على عمل طه حسين بل انه ديدنه فى حياته كلها يلقف كل ما قاله فى كتاب او مقال او محاضرة من سابق قال فيه ، فهو مكرر لغيره ابدأ بمثل ما هو مكرر فى أسلوبه وعباراته عن فقر وضحولة لا عن خصب وغنى .

ومن يومه شكنا الناس من هذه الخلطة فيه مر الشكوى لكنه لم يكن له حيلة فيما يركبه فى الناس — اخذ اقواله فى الشك فى الشعر الجاهلى من المستشرقين ، واخذ كتابه عن « المتنبى » من العاجز بلاشير ، ونقل زكى مبارك عن المستشرقين قولهم فى « ذكرى أبى العلاء » : « بضاعتنا ردت إلينا — » بل انه خلص نمط على « هامش السيرة » وموضوعه من كتاب « خيل الله » للاخوين « جيروم وجان تاروه » ، وأخص من ذلك ان تنتحى « أيامه » موردا له معينا موحيا من قصة « الازهر » التى كتبها احمد ضيف بمعونة فرنسى نزل مصر . ثم كانت قصصه كلها من وحى الجرائم اليومية التى تنشر فى الصحف التى كانت تقرا عليه كل يوم صباح مساء .

لم يكن غريبا على طه حسين ان تقع هذه الانحراف الجديدة فى نفسه ، وان تختمر فى قلبه وان تنبعث فى هياج شيطانى راقص كالدخان فى عهد كان يتلمس فيه الوجود العلمى فى « استاذية » الجامعة : وهى اول محنة حقيقية صادفها طه حسين . ومن عجب ان يأبى التاريخ الا ان يضع اعترافه بهذا على لسانه فى اهداء « فى الشعر الجاهلى » الى عبد الخالق ثروت باشا : رئيس الوزراء وعضو مجلس الجامعة الاعلى ، يقول له : انه تحرك من السياسة الى الجامعة ؛ لذلك ملأت النظرية فراغ نفسه ، وعرف فى وضوح النهار مدى الاثر الناجم لها فى حياته حين يطالع بها مجتمعا علميا لا يزال يعيش على طريقة القرن الحادى عشر فى الازهر . قد خلصت له تجارب أسلافه الماضية علما حقيقيا عن الماضى ، ولكن هذا العلم قد ركز ولخص فى متون وحواش ، ثم شرحت الحواشى فى مطولات جافة تناقش النقاش العنيف ، وتؤخذ الاخذ القاسر ، ويحمل الطالب على حفظها حفظا ، واستيعابها استيعابا لا هم للاستاذة

الا ان يحملوه فيه المادة دون عبء بالاناء .

كان يعرف معرفة الخير الذى ابتلى من قبل ذلك وسائل العمل لتحقيق الشهرة بادعاء العلم كما راينا فى قصته مع المنفلوطى ان هذه هى « لقطة العمر » وانها اذا كانت قد دفعت الاوروبيين الى ان يفغر علمائهم افواههم ، وهم من هم تتقدما فى اساليب التسرب عند حمل المعارف الى طلبتهم وجماهيرهم فانها ستكون مذهلة للازهريين حاملة لهم على الانتفاض المذعور ، لا لانها علم ، ولكن لانها « تشيك » ، وطريق التشيك ايسر طريق ، والمعارض فيه مهما قويت حجته لا يدري أين موقع قدم خصمه ليقطعها له . كان يعرف ان المكسب محقق والخسارة غير ذات موضوع لانه لا يبيعك الا « التشيك » فيما عندك ، على حين ان النظرة الاولى قد تحمل البسيط غير الناظر على الظن بأنه يقدم شيئا ، وهو لا يقدم الا الهواء .

وانه ليكشف عن ذلك فى صراحة فى حديثه عما كان يتوقع ان يلقيه الاستاذ « دوبريل » لو انه نجح فى اقناع الناس بأرائه فيقول : (ص 90) . « فاذا رأى الاستاذ » « دوبريل » ان فلسفة سقراط تكاد تكون موجودة برمتها عند الفلاسفة الذين تقدموه وأن شخصية سقراط غامضة متناقضة عند تلاميذه وفيما تركوا من الاسفار ، وأن شخص سقراط كان موضوع العبث والسخرية عند الشعراء الممثلين كان من اليسير عليه ان يصطنع المنطق فينظم مقدماته ويرتبها حتى يصل الى هذه النتيجة : وهى ان سقراط شخص خرافى » . (جاءت هذه القضايا كلها فى ثنايا الجدل الذى اصطبغ فى المؤتمر بين الاستاذين الخطيرين — كما وصفهما المشاهد نفسه) احب ان تنبئه الى عبارته : « كان من اليسير عليه ان يصطنع المنطق ... الخ » ثم يقول :

« هذه النتيجة مطمعة خلافة لانها تخرق الاجماع اولا ، ولانها تخيل الى صاحبها انه قد رد الامر الى نصابه فاثبت اتصال الفلسفة

ونفى انقطاعها .

ولأنها بعد ذلك ان افلحت كانت خليفة ان تخلد اسم صاحبها في تاريخ الفلسفة كما خلد اسم « ولف » في تاريخ الادب اليونانى .

كانت الطريق بينة بين يدى طه حسين ، وكانت الجائزة معدة ، وكان الجو مهياً فى مصر ، والباب مفتوحاً فلقد سبق المستشرقون الى اثاره الشك حول بعض الشعر الجاهلى ، فلم يبق على طه حسين الا ان يمد برجليه . كان خطه الواضح انه « من اليسير اصطناع المنطق ، وتنظيم المقدمات وترتيبها حتى يصل الكاتب الى النتيجة المطلوبة وهى النفى ، وكانت هذه النتيجة مطمعة خلافة لانها تخرق الاجماع اولاً ، وتخيّل الى صاحبها انه قد رد الامر الى نصابه . . » ولكنه حين طبقها تعرّس فى منطقته ، وان كان خرق الاجماع .

ولست اظن ان طه حسين كان يطمع فى « خلود الاسم » فلقد نفى من ربيع قرن تلك النظرة التى تأبى على أصحابها الا التعلق بخلود الاسم . فعل ذلك وهو يحاور جماعة من ادياء الجيل الذى جاء بعد جيله عند ما قالوا له : ان ادبه لن يعيش بعد موته . فراح يسائلهم : ومن هذا الذى يفكر فى الخلود بعد الحياة ؟

لكنه كان طالب « شهرة » ، وكان حريصاً على المنصب ، وكان يريد أن يمضى فيه من كبير الى كبير ليتاح له التمكن من الكلية ، ومن خصومه الذين كان لا يهدأ فى قلبه الكره لهم والسخط عليهم . لذلك وقع هذا الفتحة الجديد من نفسه فى الشغاف فلم تلبث البذرة أن نمت ، وما دخلت سنة 1925 حتى كان يحاضر بها فى دروسه الجامعية . ويظهر ان الطلبة لم يكونوا من التفتح على التاريخ العربى او الادب بحيث تتع هذه النظرة الجديدة موقعها الحقيقى بها من نفوسهم . فتلقوا ما كان استاذهم يقوله ، يستوى عندهم نفيه ما نفى واثبتات غيره ما أثبت .

لم تحدث ضجة بين الطلبة ، ولم تصل اصدااء هذا الصخب الداخلى

الى خارج حيطان المدرج . وما من شك في ان طه حسين ضاق بهذا الصمت فأصر على أن يطبع محاضراته زائدها شيئاً من الفلفل الحار الذى يهيج المعاطس ، ويبعث الدمع في العيون . كما أثر أن يسبغ عليها شيئاً من الاردية الفضفاضة التى يمضى رافلاً فيها جماعة العلماء او المتعلمين ، لينتهى بذلك الى « تحقيق الشهرة » .

فاذا به يلتمس الثانية في التعلق بأهداب « ديكارت » ويلتمس الاولى بالهجوم على ابوة ابراهيم للعرب ، وانتسابهم الى اسماعيل ، ويذهب في هذا النفي الارتجالي للخبر التاريخي القائم في حياة مجتمعات الشرق القديم قيام الصخرة العاتية في محيط التاريخ ذى العباب ، الى محاولة تطاول القمىء القزم على الجبل الشامخ الجبار ، فلا يكتفى بالتحويم السادر حول القرآن والتوراة ولكنه يقذف باللفظ من حيث لا يدري من أين يأتى به ولا أين يقع . كانت مهزلة حقيقية في تاريخ البحث العلمى بعد أن اقتحم حرمة ممثل ضئيل .

الفصل الثالث

— اتهام علماء المسلمين بالكذب والتزييف :

سنأتى الى باب من ابواب كتابى هذا نلتقى فيه مع ابراهيم في التاريخ القديم بما يقدم الشهادة الحاسمة . لقد مضى طه حسين في هذه الكاشفة الهائلة ينال من كل شيء : وانك لتخرج من كتابه هذا — مع التجوز — الى صورة غريبة جدا لا تصلح لمجتمع بشرى اى مجتمع .

كان العالم الاسلامى كله ، واهله جميعا من عرب ومن عجم يديرون مصانع « لفبركة الشعر » مصبوغا باللون الجاهلى : كلهم في

ذلك سواء بدءا من ابن عباس وتلميذه نافع بن الأزرق حتى آخر مولى في الدولة العباسية لحق عهد تدوين الشعر العربي الذي لا يعرف طه حسين عنه الا أنه كان في العصر العباسي .

كان ابن عباس اذا جاءه نافع بن الأزرق يسأله عن معنى لفظ من الفاظ القرآن أو الحديث فسر له ، فاذا سأله نافع : أو ثالت العرب هذا ؟ قال : نعم ثم يقدم له الشاهد على صحة المعنى ببيت من الشعر العربي يصدق ما قاله له .

وما عيب هذا ؟ عيبه عند هذا « العالم الفذ » طه حسين ان معنى اللفظ في الشعر الذي يستشهد به ابن عباس يطابق تماما معناه في القرآن الكريم أو في الحديث الشريف . وهذه المطابقة التامة عند « الاستاذ » دليل على أن الشاهد مصنوع ومن هو صانع الشعر ؟ جماعات تخصصت في « صناعة » هذا الشعر ، فهي تصنعه وتقدمه للقصاص ، وهؤلاء القصاص يضيفونه ، مع ما صنعوه أو صنع لهم من قصص نسجها الخيال ، الى الماضي ، وهي ليست من الماضي في شيء فهي انما خلقت للتسالي . فهو لا يعرف معنى « القاص » في القديم والقرآن يدعو التاريخ القديم الذي يقدمه « قصصا » واستغلال التاريخ للعبرة ، لا يخل بمعنى التاريخ . لكن طه حسين ظن القاص القديم من قبيل الشاعر حامل الربة .

وابن عباس يسأل عن معنى اللفظة القرآنية يأتي بها نافع أو غير نافع على غير موعد ، ومن غير تهيؤ من قبل السائل والمسؤول جميعا ، فيجيب ويقدم الشاهد من محفوظه الشعري على التو والمكان . فهل اتفق ابن عباس مع السائل من قبل وهيا موضوع السؤال ، وأعد ابن عباس نفسه للمجلس العام بعد أن صنع له صناع الشعر المتخصصون شاهده الموضوعي شعرا يدخل على العرب الخلف السامعين له بأنه جاهل لا وراء فيه ، عربي لا جدال في دلالة ، منتزع من ماض لم يعرف واحد

من الحضور عنه شيئاً ، ولم يسمع به فى سابق أيامه ، ولا يجده فى محفوظه الشعرى ؟ وقد كان الشعر عدة العربى وثقافته ، ووسيلته الى تكوين عربيته من فجر طفولته حتى انضج أيامه . واذا لم يكن طه حسين قد عرف هذا — وهو قطعاً لا يعرفه — فانه قد جهل البسائط الاولى فى ثقافة العرب فى جاهليتهم وفى الاسلام . لقد كان الاساس فى تربيتهم حفظ الشعر القديم . وسنأتى الى باب يطلعك على قدر حفظ هؤلاء القوم للشعر القديم .

وتعال معى . هل كان ابن عباس قد أعد عدته بعد أن كبرت سنه ، وأصبح عالماً معروفاً ، واتخذ مخزونه من هذا الشعر « المفبرك » بحيث أصبح يحفظه كله ، وهو بقدر ما فى القرآن الكريم من الفاظ يشكل معناها ومبناها ؟ وهل اتفق مع صناع الشعر هؤلاء على الالفاظ المشككة فى القرآن وعلى معانيها التى اختارها لها ليهيئوا له الشعر « تفصيلاً » كما يصنع « الخياط » على قدرها ؟ أترى معى قدر نزق ملقى التهمة بالتزيف على الاجيال ؟

وهل لم يتحدث واحد من هؤلاء « الخياطين » « المفصلين » البارعين بخبر هذا الى ولى من اوليائه حرجاً من الرجل بدينه وقرآنه ؟ وهل لم يكفر واحد من هؤلاء أو يكفر ابن عباس الذى يضع للقرآن الشواهد المصنوعة ؟ وهل لم يفلت قياد بيت أو بيتين من لجام هذه الدقة الواعية فى الصياغة أو الدلالة ؟ لقد بلغ طه حسين فى الهذر مبلغاً لم ينهض اليه قبله ولا بعده أحد .

واحب أن أقول لك شيئاً آخر ليس بسر خاف على من قرأ « منهج ديكرت » الذى تمحك به طه حسين . وكل طالب من طلبة الثانويات الفرنسية التى أدخل طه حسين الى المرحلة التى تعلوها فى الجامعة دون أن يمر بها ، يعرف عن منهج ديكرت أو « خطة العمل » التى رسمها ديكرت أنها شئ وما يسمع من طه حسين عن هذه الخطة شئ آخر .

ويكنى أن تعرف أن المرحوم الاستاذ محمود الخضيرى أول قسم الفلسفة قد ترجم هذا المنهج عن أصله الفرنسى وقدم له بما يوضحه ، بحيث أفزع طه ، فطارد الشاب الفيلسوف فى حياته وأبى عليه أن يدخل الى هيئة التدريس فى كلية الآداب فحرمها عليه تحريما على حين أطلقها لكل ناعق . وظل الخضيرى يلقي اخوانه شاكيا الظلم الذى نزل به الى أن لقي ربه وهو يعمل فى « الازهر » الذى ترجم من أجله « منهج ديكارت » .

وأحب أن أقدم تفصيلا جزئيا لمنهج ديكارت يبين أن طه حسين لم يسمع عنه الا فى الصحف العامة التى كان يتناول منها علمه لا بد من كلمة تضعنا بازاء الجوهري من هذا المنهج ليستقيم لنا النظر على قياس مستنير ، لا على غموض ملبس تتعلق فيه بالباطل الشائع المحصل تخطفا عن غير استيقان .

الفصل الرابع

— شىء عن منهج ديكارت وطريقته —

التى دعيت « بالشك المنهجي » :

ولد ديكارت فى السنين الختامية للقرن السادس عشر وعاش حياته كلها فى السابع عشر . وقدم منهجه للناس اول تقديم سنة 1637 .

وكانت أوروبا قبل ذلك قد ابتدأت تفتح عينيها على أنوار الحضارة العربية ، وتتطلع اليها فى لهفة وحسد ، تأخذ عنها وتحارب أهلها تحت شعار دين اشتقته كنيستها اشتقاقا من عقيدة مشرقية متطورة ، فردته الى « تثليث » يشخص تأليه الملوك : وهى المرحلة النفسية والاعتقادية التى كانت قد انتهت اليها يومئذ ، ولا زالت تلازم الى اليوم عامتها ، ويتعصب لها خاصتها تعصبا مبنيا على الشعور بالنقص الذى يتزى

بزى الاقتناع ، ينظرون من جانب ، على استحياء ، الى الاسلام فيحدثون النفس بما لا نعلم . « من اغرب الظاهرات أن يلتقى طه حسين في هذا الكتاب مع بلاشير في آخر كتبه في النظر الى هذا التثليث على انه توحيد الهى » .

وكان الطامحون منهم قد حجوا الى جامعات الاندلس فنهلوا من ينابيع العلم الثرارة ، لا يحجبهم عن ذلك دين أو جنس أو لون . وكانوا قد خالطوا ، في تلك الحقبة من اللقاء الطويل الدامى والمسالمة ، العرب من غرب ومن شرق ، وشهدوا العلم المتطور في غمار التجربة ، والكشف الكيميائية البالغة حد الطموح الى تكوين الذهب كيميائيا من كل معدن ، وسمعوا وشهد منهم من شهد تلك المعامل الكيميائية المتدفقة بالدخان ، المتوهجة بالنار تغلى فيها المواد في أنابيب الاختبار ، وتتمخض في شبه سحر عن مواد مركبة أو مبسطة مخلصة من مركبة عرفت بأسمائها ، ولها من الفاعلية في الصناعة وفي الدواء ما كان يتجاوز أحلام شعوبهم التى كانت لا تزال تعيش في ظلام الخرافة ، وتتطبب بالتعاويذ والرقى وبقايا رفات القديسين مما هو معترف به في تاريخهم في تلك المرحلة الطويلة . ولا شك في أنهم قد سمع منهم من سمع عن القبة الميكانيكية التى بناها عباس بن فرناس ممثلة لدورة الفلك ، مناظرة له ، فيها الشمس والقمر وفيها الكواكب الثابتة والمتنقلة . ولا شك في أنهم سمعوا ووعوا الكثير عن محاولة ابن فرناس الطيران بالآلة التى صنعها ، وسها في بنائها كما يسهو أى مبدع للتجربة الاولى في حقل العلوم ، فكلفته حياته .

كان التجريب العلمى منطق الحياة الاول في المشرق العربى وفي الاندلس فأوجد العربى البارود ، وأستغله في بناء الدفع المصنوع من الحديد المطرق ، وصنع المادة المحرقة التى دعيت بالنار اليونانية تساهلا من المؤرخين العرب ، وكان لها وللمدافع النصيب الضخم في عمل السفن الحربية في الاندلس وفي مصر مما تتبدى صورته فصيحة معبرة عن قسماتها في أشعار وصف الحروب التى بقيت لنا عن تلك الايام .

وكان القساوسة والرهبان هم أول المتسابقين الى جامعاتنا لتحصيل الجديد حرصا على استغلاله في ضرب العرب ودينهم الزاحف في ثبات الى أبوابهم ، وكان ذلك منهم استبقاء للسيادة والتأله الذى انتطوه لانفسهم بين شعوبهم ، واباعادا للدين الذى لو غلب لحرهم الى الابد من ذلك الملك الضخم الذى عاشوه .

وكان العلم العربى النظرى فى تلك الحقبة يستدير بآثار أريسطو باعتبارها التلخيص المبسط لمعارف الشرق القديمة . ولم يكن لذلك ما دعوه ترجمة الآثار أريسطو أو أفلاطون الا تبسطا وتبجحا فى البيان لما اتى معتمدا على ما بقى بين أيديهم من تراثهم القديم ، متصلا بما بين أيديهم من تلك الآثار اليونانية . والكلام الذى قدم به ابن سينا لرسالته فى « المعاد » فى حديثه عن اصلاح المنطق اليونانى على ضوء منطق المشرقيين باق دال .

فأخذ الاوروبيون عن العرب ما دعاه العرب تراجم أريسطو واتخذوها محورا للعلم بكل شىء ، ومضوا على ذلك دهرا . ومع مضى الزمن بدأ البصراء منهم يمدون بأعينهم الى ما وراء هذه « المسلمات » الارسطالية ، فيتأملون ينباع القوة العاملة فى الحضارة العربية ، وسرها الاول « التجريب » الذى رأوا منه ما رأوا وشهدوا من آثاره ما شهدوا ، وراح بعض الافراد منهم يدخلون على هذا الحقل فيخرجون منه الى ما كانت عامتهم تعتبره سحرا . وكانت الكنيسة تطاردهم أول الامر ، بل لقد مضت فى ذلك شوطا بعيدا .

ومضت السنون وتوارثت الاجيال النظر ، ودخل الى الحقل رجال الكنيسة أنفسهم فصاروا قديسين بعد أن كان العاملون فى تلك الحقول ملاعين . وآن الاوان لتعميم اجراء التجارب كأساس للسلوك العلمى المشترك . وبرز المنادون بذلك والعاملون فيه ممن اتصلت حياتهم بالشرق الاتصال الغامض أو الواضح مثل باكون — وكانوا من القرابة من أصحاب السلطان والملك بحيث منحهم هذا القرب عصمة

وحصانة من مطاردة الكنيسة التي كان قديسوها قد وقفوا في نقلتهم عند تقديس كل ما انحدر اليهم عن اريستو ، فأصبحوا حماة علمه يحاربون كل من فكر في التأمل فيه بعد أن بداوا بعداوة كل من اتخذه . لكن الزمن كان قد استدار ، وكان الملوك اذ ذاك قد بلغوا عهدا من الرشد لم يصبح معه للكنيسة عليهم من الوصاية والهيمنة ما كان لها في القرون السابقة فعاش مثل يكون على انحرافه ، واستطاع ديكارت « كما قالوا لنا » أن يجد الفراغ والحماية تحت جناح أمير ليكتب ما كتب مما لم يكن الا تنظيما للعمل ، وتخطيطا لمنهجه حتى يصبح سلوكا عاما بعد أن كان منحي خاصا للقادرين على طرقة في دورهم في نصف سرية . وسنرى بعد قليل من أين استقاه .

في هذه المرحلة من مراحل التطور الفكري الاوروبي برز بكون بتجاربه العملية التي تكرر واقعا تجريبيا عربيا ، وبرز ديكارت بمنهجه الذي يقول : انه نظمه في استكاف طويل ، وحاول تطبيقه نظريا في ثلاث شعب فقط من شعب النشاط الفكري الانساني .

فلسفة ديكارت اجنبية عن الوسط الذي وجدت فيه :

لم يظهر ديكارت في عهد حضارة ناشئة عن تطور محلي اصيل ، ولم يقدم مذهبه بمنطقا مفلسفا الا لغرابة السلوك الذي كان يرى اتباعه على الوسط الذي كان يعيش فيه . لذلك لزمه تنظيمه والتدليل على جدواه لانه يقع موقع الغريب في الوسط الذي كان يحاول توجيهه اليه .

وما من شك في أن العقل الاوروبي قد فلسف هذه الطريقة السلوكية لانها لم تكن في حياة المجتمع الذي كان لا يزال يعيش على الاسطورة والخرافة ، وتربطه كنيسته بما حملت حملا على الاتصال به من آثار الفكر القديم . فكان لا بد من الزامها الحجة حتى تكف عن حربها للجديد ، وكان لا بد من فك اسار الناس من تحكم الكنيسة عن طريق الاقتناع .

وكان لهذا التنظيم الفضل الكبير جدا فيما جاء بعده مترتبا عليه

ناهجا نهجه فى ترتيب النتائج على المقدمات ، ورصدها فى قوائم توضع بين ايدى الاجيال اللاحقة لتكون أساس عملها فى رفع البناء المادى الذى بناه هذا التقدم الاوروبى الى اليوم . أخذت أوروبا تزحف أول زحفها الى السلوك العلمى الذى سلكه المشرق العربى من بدء تحضره .

وما دعى « بالشك المنهجى » فى أوروبا لم يكن غريبا على التفكير العربى فى عهود متقدمة جدا بالقياس الى التاريخ الاوروبى . ففى الجاحظ بيان شاف لانواع الشك : منها الشك الجاحد وهو شك هادم يزلزل بالوجود الانسانى من أساسه ، ومنها الشك البصير المفضى الى اليقين العلمى .

ومن نماذج الشك الجاحد رجل وقع بين يدى المامون وبينما كان يجادله نهض اليه كاتبه فصفعه صفقة كاد يقتلع بها اضراسه ، وذهل الرجل وقال للكاتب : أبضرة امير المؤمنين ؟ فقال الكاتب : وما وقع لك ؟ ليس الا وهما . فكأنى مسستك بالطيب . كان الرجل يمثل طائفة .

والنظرة متحدرة عن اليونان ، ولست أدرى من اين اتتهم . لكنها كانت فى الشرق فى الوقت الذى كان « التجريب » هو باب السلوك العلمى فى تخليص التقدم المادى . ونحن نقرا خبرا عن الرجل الذى كلفه المعتضد العباسى بكشف السد الذى بناه « ذو القرنين » فأبى ان يعود الا ومعه قشور من حديد ذلك السد حتى يراه الخليفة ويتحقق على هدى من فحص العلماء له ان ترجمانه سلا ما قد وجد السد المصنوع من حديد يغير ما هو معروف من انواعه فى زمان الخليفة .

الاسباب المتكلفة التى يزعم ديكرت أنها أملت عليه منهجه :

كانت « منهجة » السلوك العلمى هى مطلب ديكرت . ولم يكن « التشكيك » فى حقائق الامور هو مطلبه . كان يريد الانتقال بجماعته من حالة التسليم « بغائية » ما انتقل الى المثقفين منهم عن العرب مما دعى

بفلسفة اليونان ، وهى نظر محض ، الى منطقة التجريب الصلبة للواقع المعاش ، كما كان العلم العربى فى الشرق ممثلا فيما نقل اليهم عنه .

ولذا فان ديكارت ، « يرى أن تطبيق منهجه غير صالح فى تجديد الامور العامة المتصلة بحياة الناس . وهو لا ينصح احدا بتقليده فى تطبيق هذا » المنهج لنفسه . اذ ان عقول « المدعين » الذين يبنون احكامهم على التخمين والتهجم لا تتحلى من الصبر بالقدر الذى يتيح لهم السيطرة على ترتيب افكارهم ، وغير هؤلاء اولى بهم ان يتبعوا السادة العلماء فى آرائهم ، فهذا خير لهم واجدى عليهم من ان يلتمسوا بأنفسهم خيرا منها . وهو يقول : انه سلك منهجه الفكرى هذا لانه وجد نفسه محمولا على تياره ، وذلك حينما وجد نفسه فى مواجهة آراء لغيره لم يستطع المفاضلة بينها . ولما كان قد عقد العزم على ان يعيد بناء معارفه فانه رغب عن مواجهة أى امر الا بعد ان يكون لنفسه طريقة خاصة تهديه بين الآراء . »

وهذه النصيحة يقدمها الرجل الى قومه اراد بها الى تجنبهم البلبلة ، والى وقايتهم شر الهزات الفكرية عن طريق انطلاق ايدى القادرين والعاجزين على النظر ما دام حقا مطلقا للجميع .

وانا اعتقد ان مثل هذه النصيحة موجه الى مثل طه حسين فى ضالة حظه من الثقافة ، وفى طموحه الى الشهرة التى لا تقيد صاحبها بحق أو بعدل ، فهو يهاجم فى سبيل تحقيقها لنفسه الاعلام من قومه فى المرحلة الافتتاحية من حياته عارفا انه فى هذا الهجوم لا يستند على حق ، ولا يطلب حقا ، ولا خيرا للناس ، لكنه طالب « شهرة » لنفسه تحله من رقابة الضمير ، وهو يعلم .

فاذا نما به الزمن فصار فى أمس الحاجة الى ما يقيم به لنفسه مكانا فى الجامعة ، ويذهب به مذهب الشهرة التى كان دائما لها طالبا فى غير حق ، مستزيذا بها من قوة فاعليته فى الحياة العامة من غير كفاية ،

فان الانتقال الى مهاجمة مقدسات امة لا يمثل عنده اكثر من انتقاله من خطوة مهاجمة الرجال ، في سبيل تحصيل الشهرة ، الى مهاجمة المقدسات والمؤسسات القومية في هذا السبيل .

وتلك هى التى كان يخشاها ديكارت على قومه يوم وضع امامهم منهجه العامل لبناء العلم الاوروبى لم تأت هذه النصيحة صدمة لكنها جاءت على بصيرة . والواقع انى في تصويرى اثر « منهج ديكارت » في أوروبا يجب أن احتياط فقد قلت من قبل : ان « تجارب » الحضارة العربية في المشرق والاندلس كانت قد راحت تترك تفاعلاتها في اذهان كثير من المتطلعين الى العلم الشرقى النازحين اليه .

ذلك ان الرجل كان يتأثر واقعا حضاريا متبلورا قائما في الحضارة العربية بعلومها المشهورة ، وبنتائج تجاربها في الفلك والطب والصيدلة والكيمياء ، وفي البصريات والطبيعة والرياضيات والجغرافيا والالهيات وعلوم البحر وغير اولئك .

والاوروبيون يقولون اليوم بهذا ويقررونه على أنه حقائق تاريخية غير قابلة للجدل او للماراة .

وقد بدأ بدء المتفلسفة : بدأ بالشك النظرى المحض ، فقال انه لن يعتبر الشئ حقيقة الا بعد « أن يتضح أمام عينيه وفي ذهنه الوضوح التام المتميز . فهذا هو معيار الحقيقة عنده » .

وقلت انه بدأ بنظرة الشاك المطلق تفلسفا محضا ولكنه لم يمتز فيها مضيا عمليا ولا متصلا . قال : انه يشك في كل شئ الا في ذاته . لانه اذا صح أن كل شئ في الوجود خيال فان قيام هذا الخيال في نفسه دليل على وجود تلك النفس التى تحتويه . فوجوده فيها دليل عليها ، ولكن وجودها غير دليل على وجوده . وهذا اول شئ يحمله على الاطمئنان الى الاساس ، وهو قادر بعد ذلك على أن يبدأ منطلقه الى النظر في هذه المفروضات الوجودية عسى أن تصبح حقيقة .

نبدأ بالتدليل على وجود الله مستقيا اصل ذلك من نقيضين
موجودين في نفسه ، وهما نقصه الواقع له ، مع قيام معنى الكمال في
ادراكه . فقال : انه ناقص ، فالكمال شيء خارج عن ذاته لا يمكن أن
يتحقق له ، فهو بمقتضى وجوده في وعاء نفسه حقيقة منحدره اليه من
كائن كامل ، وليس هذا الكامل الا الله .

ومضى لطيته شوطا في هذا الباب لا يخرج في جوهره عن هذا . ولا
أريد أن اكشفك على نقص هذا الدليل المنطقي الذي لا يبعد الى اثبات
شيء أكثر من امكان وجود شيء كامل خارج عن الكيان الناقص للانسان
قد يكون مخلوقا غيره ، ماضيا في الوجود على نسق من التكامل غير النسق
الذي مضى عليه خلق الانسان . ثم انه لا يمنع التعدد .

لكنه هكذا اعتقد لانه كان لا بد أن يبدأ من منطلق فلسفى يطمئن
اليه فهو يريد السير أولا وآخرا الى تحقيق دفع عملى للعلم التجريبي
الذي يجده عند غيره .

ومن هذا المنطلق انتقل الى القول بأن هذه الحقيقة الالهية هي
المستند الذى يرتد اليه بايمانه : ذلك انه ما دام الله قد أوقع بنفوسنا هذا
الوضوح الفكرى المتميز للأشياء فانها لا بد أن تكون موجودة . فيجب أن
نصل بالتدرج الفكرى الواضح الى استبانتها ومتى وضحت وتميزت وجب
أن نعتبرها حقيقة قائمة ، وأن نبدأ في الاستفادة منها على هذا الاساس .
وبذلك فارق خط « التشكك الفلسفى » وعاد الى مواجهة الواقع ، فدل
على انه دخل على الشك اصطناعا وانتحالا لفلسفة ليست من طبيعته ،
كما سنرى بعد .

وبدلا من الاساليب الاستدلالية المنطقية الشائعة رسم لمنهجه
خطوات أربع يسير فيها الباحث عن الحقيقة وهى :

1 — لا تقبل شيئا اى شيء على انه صحيح الا بعد أن تدرك فى
وضوح انه صحيح .

2 — جزىء كل مشكل تواجهه الى اكبر عدد من الاجزاء استطعت تقسيمه اليه ، ودعت اليه الحاجة حتى تصل الى حله ايسر حل .

3 — نظم تفكيرك بادئا بأسهل الموضوعات وأبسطها مرتقيا بالتدريج الى الصعب ثم الاصعب .

4 — كون دائما لما تحصل عليه احصاءات عددية كاملة ، وجداول بيانية شاملة لكى تتأكد انك لم يفتك شىء .

وعنده أن الوضوح ليس فى الاشياء ولكنه فى العقل الذى يحكم ، والوضوح هو معيار اليقين ، وهو الادراك الناصع البين للاشياء . ونحن اذا أدركنا الاشياء واضحة كل الوضوح متميزة المعالم كل التميز فانها حينئذ صحيحة حقيقية .

ولم يطبق ديكارت منهجه هذا فى التاريخ ولا فى الادب .

وقد رفض من جاء بعده نتائجه التى خرج بها من تلك التطبيقات ، ولكنه كان رجلا سعيد الحظ فاشتهر منهجه ، وأخذ عند المفكرين وفى الجامعات على أنه الطريقة القوية لاستخلاص الحقائق المادية اذا هو طبق فى العمل النامى فى العلوم على ضوء المنقول فعلا عن العرب . كانوا ينتقلون من حال نظرية حائرة بين الاحتمالات الفلسفية التى ترسبت عن اليونان ، وهى بنات التأمل ، واطلاق العنان للعمل العقلى الى سنة جديدة هى سنة التجريب ، وتسجيل النتائج ، وكان أهم ما يمكن أن يبعثه الرجل فى عقول جماعته المستسلمة هو الشك فى هذه المسلمات .

ونحن اذا جننا الى المنهج من حيث هو طريقة عاملة لم نجد شيئا جديدا ، ولا ابعادا لم تجر فيها الدراسات التطبيقية فى الشرق القديم من عهد الفراعنة . ويكفى أن تقرأ هيرودوتس فيما كتبه عن الوثائق الشاملة لرصد الاحداث الطبيعية فى الجو وفى الظواهر الفلكية ، وفى فيضان النيل وانتظامه ، وعلوه وانخفاضه على مدار ثلاثة آلاف سنة ، تلك الوثائق التى كانت مودعة فى المعابد ينظر فيها الكهنة وهم الامناء على العلم فى مصر فيخلصون منها دورات منتظمة طبيعية يستطيعون أن يتنبأوا على ضوءها بما سيقع فى كل عام من نظائر تلك الاحداث ، يكفى أن تقرأ شهادة هذا

الشاهد الاجنبى لتعريف ان هذه القوائم الاحصائية كانت هى المنطق المتبع فى تخلص الحقائق المادية من عالمهم المحيط ، واذا اتبع هذا فى الكبار فأولى به ان يتبع فى البسائط من امثال التحنيط ، وحسبة مقاومة المواد فى تحملها لثقل المباني القائمة جبالا انسانية شامخة ، وفى الحسبة الهندسية والفلكية المحققة التنفيذ فى بناء الهرم الاكبر وفى وضع وجهاته ومداخله وميلاناته وزواياه ، وفى غير ذلك من مظاهر حضارتهم فى الاصباغ المستقيمة منطق التكوين . فاذا اضيف الى هذا ان الاسكندر ارسل الى اريستو من بقايا المكتبة العراقية التى احرقها ، الارصاد البابلية للفلك فى ألف وسبعمائة سنة كان ذلك اكفى .

لم يكن المنهج جديدا ، ولكن أوروبا كانت فى أمس الحاجة الى نقطة بدء تضى مظهر الشرعية على ما أخذت ، فوجدتها عند ديكارت وببيكون ، وديكارت خاصة لانه قنن للعمل هذا التقنين القريب . صنعوا فى هذا صنيعهم فى ادعاء الكشف الاول لمنابع النيل ، وفى ادعاء الكشف الاول لأمريكا ، وفى ادعاء الكشف الاول للطريق الدائر بافريقية عن طريق المحيط . فأوروبا تحدد الاولوية فى كل شئ بزمن تعرفها هى على هذا الشئ ولو كان معروفا قبل أن تعرفه عند غيرها قبل ذلك بألاف الاعوام . وجود أوروبا عند نفسها هو بدء الوجود . ونحن مولعون فى استخذاء الضعف باستيراد الملابس الأوروبية ما دام مكتوبا عليها : صنع فى أوروبا أو أمريكا ، ولو كانت فى الاصل مصنوعة عندنا .

لم يكن طه حسين يوم راح يترنم باسم منهج ديكارت يعرف شيئا حقيقيا عن منهج ديكارت ، ولم يكن يعرف شيئا عن انواع « الشك الجاحظى » وهو الذى كان كثير التشدق والتشبه بالجاحظ فى أسلوبه ، ولو بعث الجاحظ فسمع هذا الهراء ، ورأى الاسلوب « القشى » ، والمعنى الرخيص الضحل ، والاضطراب المنطقى لكف عن سخريته الرائقة ، ونظر لجليلنا نظرة لا اظن انسانا يقدر على وصفها غير الجاحظ نفسه .

الفصل الخامس

– لم يكن بين ايدي الاوروبيين تاريخ حين استنجد بعضهم بديكارت

على كل حال لم يكن ديكارت يظن قط انه سيستنجد به مستنجد فى مثل هذه التفاهة ، ولم يكن ديكارت يقدم هذه الخطوات الا ليضع البحث المادى الذى راح يطل على أوروبا فى المنقولات عن الحضارة العربية على طريق تؤدي به الى نتائج متبلورة ماديا . لم يكن الرجل مريدا الى ان يلقي بجماعته فى مستهل حياتهم العلمية فى متاهات من الظن والشك والسلبية التى انتهى اليها بعض الذين اتكأوا على هذا المذهب او هذا المنهج فى كتابة التاريخ الاوروبى من الاوروبيين انفسهم بعده منتحلين اسمه والانتساب اليه حتى عصفوا بكل شىء فيما يمكن ان يتخذ أساسا لكتابة تاريخ أوروبى ، بل انه كان يرجو انتقاذهم من مذهبهم . ولعل أولئك الذين ارتكزوا على اسم ديكارت من الاوروبيين بعده ، فنفوا به نفيا شبه تام جميع ما ترك لهم من دعوا بالمؤرخين اليونان والرومان ، كانوا أصحاب عذر فى الارتواء فى احضان النفى الهادم لما ادعى أولئك انه تاريخهم ، فقد كان كله من قبيل الخيالات والمبالغات التى تستطيع ان تجد صورة منها فى حديث استرابون عن بعثة ايليوس جالوس فى جنوب الجزيرة العربية نقلا عن صديقه ايليوس جالوس نفسه . او فى مراجعة ما كتبه يوليوس قيصر عن حروبه فى بلاد الغال او فى الجزر البريطانية ، والاوروبيون المحققون انفسهم قد اراحونا من ان نكون أول من يكذب يوليوس قيصر .

وفى مكان آخر من هذا الكتاب يلاقيك وصف سائح أوروبى زار اليونان فخرج منها يعجب من سخف معرفتهم للتاريخ قائلا : انهم يعتبرون تاريخا ما جاء فى التمثيليات التى يشهدونها ، وما يكتب على الجدران فى الاماكن العامة من سيرة الانتصارات العسكرية التى لا وجود لها .

ومع ذلك فقد ثارت في وجوه هؤلاء « الديكارتيين » موجة عاصفة من المعارضة هدمت طريقتهم لانهم لم يبقوا على شيء من تاريخ أو شبه تاريخ . وهذه الموجة كانت رد فعل لموجة سبقتها هي الموجة الخرافية التسليمية ، الخص في وصفها ما جاء في كتاب بول هازار : « أزمة الضمير الأوروبي » (ج 1 ، 51 - 55) يقول :

« كان التفكير الأوروبي قد انحدر الى عدمية مدمرة أتته من ناحيتين : الأولى : عدم التقيد بالحقائق ونقل التاريخ الى القصة ، والقصة الى التاريخ ، والضرب بينهما تحت رقابة صناعة منطقية تخرج بك عن الحق الى ما يشبهه ، والعكس ، ولكن بشرط أن يكون مقبولا . هذا مع احتقار المراجع ، وإهمال النصوص ، ومع الانصياع لممليات الهوى ودواعيه ما دام الهوى يسناد دنيا أو عقيدة أو مذهباً أو وطناً أو ملكاً يتعصب له الكاتب . وكانوا يدعون ذلك تاريخاً .

وزيف ذلك العمل التاريخ ، واضطربت الحقائق ، وتداخلت الصور ، واختلفت بين كاتب وكاتب ، وبين صاحب عقيدة ومعارض لهذه العقيدة . فيخرج سان ريال حياة الدون كارلوس مخرج القصة ، ويكتب أساطير الأسبان التي تفهق بالتعصب على جمهورية البندقية . وما دام القصاصون يفعلون ما شاعوا بالتاريخ فلم لا يفعل المؤرخون بالتاريخ فعل أولئك بالقصة ؟ كان ذلك في القرن السابع عشر .

فبنوا بناء هشاً ضخماً ، لا يثبت للهزة من أي صوب جاءته . وكان الشك يثور داخل نفوس هؤلاء المؤرخين ويأكل ضمائرهم ، ولم يكن قول أي واحد منهم يتفق مع رأي غيره في القضية الواحدة .

وهنا وجدت في مناقضة هذا الاتجاه الناحية الثانية ، وهي « الشك » ونهض الشك ليهدم من التاريخ بمثل ما هدم الخط الأول .

نهض الشك والتساؤل اللذان أفضيا الى الرفض التام لكل شيء :

هل الحقيقة هى مجرد تسلسل الوقائع المشبوهة اذا هى جرت فى تشابه مع الحقيقة ؟ اي اذا وفر لها عن طريق التدبير والتفكير ظاهرا منطقيا ؟

فصار الانتقال الى الشك المطلق ارتدادا من طرف الى طرف : من التسليم الكامل بالمخترع المسبوك الى الرفض الكامل للحقائق والنصوص المنقولة عن طريق التشكك المطلق فى كل شىء .

والنحيان جميعا كانا يمضيان الى غاية مؤكدة : هى هدم التاريخ ، وابقاع الاجيال فى عدمية مستهترة ، وعزل الحاضر والمستقبل عن الماضى عزلا تاما .

وهنا يستيقظ الضمير الانسانى ، ويبرز على المسرح الفريق الذي يسعى الى رد الانسانية الى حقيقتها الباقية ، ويحولها الى الثبات بعدد التارجح بين هوتين .

ففى سنة 1702 يكلف الاستاذ المعروف جاكوب بيريزو نيوس — وهو الذى كان فى ذلك الحين يدرس التاريخ اليونانى واللاتينى بجامعة ليدن — القيام بالقاء محاضرات فى تاريخ الاقاليم المتحدة provinces unies فيلقى خطابه الافتتاحى — على ما جرت عليه التقاليد — بين يدي اولى الامر فى المدينة ، واساتذة الكليات ، والطلبة ، ويختار لخطابه موضوع « التساؤلية التاريخية » « Le pyrrhonisme historique »

فيخبرهم فى عباراته اللاتينية انهم كانوا قد بلغوا اذ ذاك الى فترة انتهى فيها الانتقاد الى هدم كل شىء ، وانه يمضى خفيفا الى الاطراف ، وانه يغرق فى أزمة عاصفة ، وأن الناس الآن فريقان : فريق يتقبل الخرافات تقبلا أحمق ، وفريق يرفض كل محتوى للتاريخ ، وأن هذه الحالة الاخيرة وان تكن أكثر بريقا ، وأشد اغراء ، وأسرع سيرورة فانها أفدح خطرا : ذلك انها لو انتصرت فستقتضى على كل شىء ، وتنتهى الى الجحود الشامل » « la crise de la conscience européenne »

Paul Hazard P. 51 - 55, V.I.

ويسير الى القول بأنه من الممكن البلوغ الى يقين تاريخي . ويهتف :
« فلتذهب التساؤلية الى الشيطان » .

ثم يقول صاحب الكتاب : « لكنه كان باقيا على بيريزونيوس أن يفعل
الكثير ، فقد كان أصحاب الحملة على التاريخ يتألفون من ثلاث طوائف
على الأقل : أصحاب ديكارت . . الخ »

وقد قلت لك ان هؤلاء الذين كانوا ينتسبون الى ديكارت في هذه
الحملة لم يدركوا ما رمى اليه ديكارت بشكه المنهجي . وهم أولى الناس
كانوا باتباع نصيحة أستاذهم والقناعة بالاخذ عن غيرهم .

وقد تبين صواب رأي ديكارت في هذه النصيحة التي أسداها بدليل مما
أوقعت هذه المخالفة له من تنكيل بالتاريخ الاوروبي كما رأينا .

وهذا يقع لمن قرأوا « المنهج » فكيف برجل كطه حسين حصله على
طريقة قراء الصحف التي كان منها أغلب علمه ، وفيها أودع كل علمه ؟
كان اطلاق الشك جديدا على طه حسين :

والنظرة الهادمة هذه كانت — من غير شك — جديدة عليه ، يراها
تطبق لأول مرة في ذلك المؤتمر تطبيقا ماديا منطقتا فاجأه فضايق به أول
الامر ، بل انه استنكره وفزع منه ، يقول :

« . . اننا اذا استبدحنا لانفسنا الشك من غير حساب لم ندر الى أي
حد ينتهي بنا الشك في التاريخ . فما الذي يمنع الاستاذ « دوبريل »
من أن يشك غدا في وجود افلاطون ، وبعد غد في وجود أرسطاطاليس ؟
ومن يدري لعل شخص نابليون بعد زمن قليل أو كثير يصبح عند بعض
الباحثين شخصا خرافيا كشخص هوميروس أو كشخص سقراط عند
الاستاذ « دوبريل » ؟ قلت لك ان سبيل المؤرخ تخالف سبيل الفيلسوف ،
وان الاول يستطيع بل يجب عليه أحيانا أن يقر ما ينكر الفيلسوف وأن
ينكر ما يقر الفيلسوف . » (من بعيد ص 92) (حتى هذه المعاني في التفريق

بين عمل المؤرخ وعمل الفيلسوف سمعها في المؤتمر نفسه — كما يقول هو في ختام مقالته) .

لكن ذلك كان طه حسين يقوله سنة 1923 حين شهد هذا المؤتمر في بلجيكا ، غير أنه كان مشهدا لفته كله فقرر بنفسه منذ بذرة مواتيّة ، راحت تتحرك وتتصور وترحف الى امانيه ، في بناء كرسيه الجامعي الجديد ، فما كادت تصل به الى سنة 1925 حتى كان قد كيف على غرارها كل ما يمكنه ان يملأ به ساعات العمل الجامعي ، ما دام أنه لم يكن لديه شيء حقيقي في مادة العمل نفسه .

وقد رأينا من قبل اعترافه بهذا بين يدي كتابه موجهها في اهدائه الى عبد الخالق ثروت : انه الآن يتفرغ لعمله الجامعي بعد عمله السياسي وبذلك صار « نفى الادب الجاهلي » مادة لملء ساعات درس « الادب الجاهلي » . وهذه هي الحقيقة التي لحقناها وادركناها حسا ومفهوما عندما جئنا نطلب العلم في كلية الآداب سنة 1929 — 1930 ، والتحقتنا بقسم اللغة العربية . لم يدرس الاستاذ لنا قصيدة جاهلية واحدة ، بل انه لم يشرح لنا بيتا جاهليا واحدا انما كان شغله الذي يملأ به ساعات العمل هو مادة كتابه الذي عدله وقدمه تحت عنوان : « فـى الادب الجاهلي » .

فأما اتصالنا بهذا « الادب » ذاته فقد وكله طه حسين الينا نحن الطلبة تحت شعار أبحاث يدير كل طالب منا واحدا منها باسم شاعر من الشعراء الجاهليين . وكان همه من ذلك أن تنتهي الى ما انتهى اليه هو في محاضراته التي كان يقدم فيها محتوى كتابه . وكما كان يفرضه أن ننقش رايه استدلالا بما كنا نجده في الشعر نفسه من تناسقه مع التاريخ .

والواقع ان طه حسين لم يصنع هذا مع الشعر الجاهلي وحده ، وله حوله كتابه ، ولكنه كان يصنعه في جميع دروسه في عصور الادب العربية اللاحقة وكان يتولى تدريسها لنا كلها ، لم يأذن لغيره في تدريسها الى

أن خرج من كلية الآداب الى وظيفة « المستشار الثقافى » فى وزارة التعليم .
فكنا نحن نعرف « الشعر الجاهلى » عن طريق اتصالنا المباشر بالشعر
الجاهلى أما هو فكان فى غنى عن هذا الشعر قانعا منه بالفئات التى
كان يتلقطها ، ويحكم عليها « شيوعا » ، ويحكم بحكمه عليها على
الشعر الجاهلى استقصاء . وحكمه فى كل هذا حكم مرتجل مبنى على
النفى التحكمى للتاريخ مستترا وراء ما دعاه شك ديكارت ، وهو يأتيه بعد
نفى التاريخ ظنا محضا فاذا مضى فى ظنه شيئا انقلب الى اعتباره يقينا
فاكده وأمضاه ابتسارا فجا على غير ما عرف العقل الانسانى فى تاريخ
التفكير الطبيعى المألوف .

الفصل السادس

— أنقد ناقدى طه حسين —

وأبرع ما كتب فى نقد « كناشة » طه حسين هو قرار الاستاذ محمد نور
رئيس نيابة مصر الذي كلف بالتحقيق مع طه حسين فقد جاء دراسة
علمية دقيقة لهذه الكناشة ولموضوعها الاخطر ، يمضى صاحبها فيها على هدى
مكين من انتظام فكر القاضى ، وسلامة استدلاله . ومنهج الرجل صاحب
الذهنية القضائية فيه تطبيق سليم لمنهج الباحث العلمى الذي يقدم النموذج
العامل للبحث العلمى النظيف فى أخطر القضايا التى اثارها طه حسين فى
كتابه بحيث لا تستطيع أن تتخلص من املاء تفرضه عليك المقارنة بين هذه
الدراسة الصادرة باسم « قرار النيابة » وبين هذا الهذر الذي صدر تحت
اسم « كتاب فى الشعر الجاهلى » فلا تأسى لان « نورا » رئيس نيابة مصر لم
يكن هو الاستاذ الجالس فى الجامعة مكان طه حسين . ونجاح الاستاذ « نور » ،
مع دخوله المفاجئ على البحث التاريخى والادبى ، دون تهيو له سابق
تشهد به شهادة جامعية ، وفى فترة « التحقيق » القصيرة ، دليل على
« ارتجالية » طه حسين وحرمانه من أداة العمل .

فالرجل القانونى يعمل بذهن مستنير ، ولبلب خال من عقد النقص التى أورثتها لطفه حسين ظروف تأخره فى مجال الدرس والتحصيل ، ووقوعه المفاجىء وثبا بين جماعة المستشرقين فى أوروبا على غير تمهيد مؤنس بالثقة بالنفس ، يراهم يتناولون القضايا تناولا يختلف فى أسلوبه عن أسلوب تناول هذه الطائفة من شيوخ الازهر الذين سقط طه حسين بين ايديهم فى الشهادة الازهرية ، فهو عليهم ناظم ، ولهم ماقت يتلمس الطريق الى الازراء بهم استردادا لاعتباره الشخصى ، فيجده فى امرين : الاول فى الموازنة بين عمل هؤلاء المستشرقين وبين عمل الازهريين ، والخروج الى تحقيقهم واصغارهم ثارا لنفسه ، وانتقاما للصفار والهوان اللذين وضعوه بهما ، وباصطناع آراء المستشرقين ومذاهبهم ما دامت تخالف ما عند الازهريين ، وتضرب ما عندهم مما لم يستطع أن يبلغ فى تحصيله ما كانوا يطلبونه منه حتى يجوز الامتحان امامهم .

والثانى : اتخاذ سميت « العلماء » بهذا الذي أخذه من المستشرقين مما لا عهد به لشيوخ الازهر الذين أسقطوه من قبل ، ومما يتناقض تناقضا تاما مع ما عندهم ، ليظهر بهذا أنهم متأخرون فى حقل العلم الذى يتصدون للعمل فيه بالقياس الى تقدمه هو . وقد ساق هذه « الطبخة » تحت شعار « تجديد البحث العلمى » و « اتباع المنهج الديكارتى » . ولذا فانه لم يرد رأيا مما قدمه الى صاحبه مع أنها جميعها قد أخذت عن المستشرقين ونحن اذا جننا الى هذا البحث « النيابى العلمى الصحيح » الذى سيق تحت اسم « القرار » وجدنا فيه التطبيق الناضج لما يمكن أن يسمى بحق « الاحتراس العلمى » الذى يحقق لديكارت ما كان يطمح الى تحقيقه بمنهجه فى موضوعات العلم الخارجة عن نطاق التجريب . فليس المقصود بالشك عند ديكارت هو الهدم ، ولا الجحود ، وانما المقصود عنده أن يكون « التشكك » سبيلا الى بلوغ الحقيقة ، وليس الى هدم الخبر المتواتر عبر اجيال من الانسانية تتفق عليه — وهى بعد صاحبة التجربة التاريخية التى يلخصها الخبر — اتكاء على التخمين والظن والهوى ،

وإدعاء التحقيق في ماضٍ ذهب لا نملك قدرة على إعادته ، ولا على إبداء تناقضه . ولذا فإنه لم يطبق منهجه على التاريخ .

وإذا بلغ الفرض الذي تنهض عليه هذه التخمينات حد اتهام أجيالنا كلها بالكذب والانتحال ، والتخصص في صناعة الشعر المكذوب ، ونسبته إلى الماضين وكانت هذه القاعدة الفرضية هي الأساس الذي تنهض عليه فروض وظنيات أخرى لا تلبث بدورها أن تستحيل عند صاحبها إلى أحكام يقينية فإن هذا يصبح منتهى الانحراف المنطقي ، وغاية العبث بمقدرات الأمم وإقذارها .

ولعل لا أطلب ما يعسر تحقيقه حين أطلب إلى كل باحث أن يترا هذا « القرار القضائي العلمي » ليقف بنفسه على القدر الذي يجب أن يتسلح به الباحث عند الدخول على الحكم في كبريات الأمور وصغرياتها ما دامت تتصل بتاريخ الشعوب . فالتاريخ ليس لعبة لأعب ولا هزل هازل . وقد اعتدت أبداً أن أنظر إلى الباحث الناقد نظرتي إلى قاضٍ يقضي في أخطر ما يقضي فيه قاضٍ : فهو يحكم على شعوب فينال من أخلاقتها ومن سمعتها ، ومن رسالاتها بأمدح مما ينال القاذف للفرد . وقذف الفرد يعاقب عليه القانون .

ولو أن القانون يأخذ الناس بجريمة القذف في حق الشعوب والأمم بمثل ما يأخذهم بجريمة القذف في حقوق الأفراد لغابت هذه « العنتريات » المتهاوية في معالجة التاريخ . فمقاييس « العدل القضائي » التي كانت تفرض على الاستاذ نور بحكم الممارسة هذا المسلك العلمي النظيف كانت المؤمن له في الوصول بالبحث إلى خير ما يمكن أن يتحقق له من السلامة . « ورئيس نيابة مصر محمد نور » لم يحاكم موضوعات « كتاب » طه حسين فحسب ولكنه حاكم معها عقله ، وراح في رفق واضح ، ورحمة مستكبرة يلتمس « نية الكاتب » على ما يمكن أن تتبدى به بين سطوره فخرج إلى تجريح عقله ، وإلى رفض قضاياه واسقاطها عن طريق العرض العلمي

النقدى المعتمد على المراجع ، والى تبريء « نيته » اعتمادا على اعتبار :
أن الشبهة تقوم الى جانب مصلحة المتهم . وهى المرتبة العليا من مراتب
الحكم القضائى الاسلامى .

وقد كان هذا « القرار القضائى البصير الواعى » يضغط على نفس
طه حسين ضغطا خانقا حتى انه كان يطلبه من الاسواق بعد ان تطوع
بعض خصوم طه حسين بطبعه ونشره فى الاسواق . وقد عثر لسانى
أمامه مرة بأن عندي نسخة من هذا القرار فأصر على ان يأخذها منى
بحجة أن مكتبته تخلو منه . وبعد أن أعطيته نسختى عرفت من بعض
المقربين اليه انه يجمع نسخه . وكان التقرير صغيرا لا يكاد ثمنه يبلغ الا
القدر التافه فلم يكن الحصول بالثمن على النسخ التى اتصلت بيده منه
بالامر العسير .

قضية وعلاجها :

وانا اقدم منه صورة لمعالجة قضية من القضايا التى تناولها « كتاب »
طه حسين ، وهى قضية « العربية العدنانية وعربية حمير وفرق ما
بينهما » . يقول الاستاذ محمد نور رئيس نيابة مصر فى معالجة هذه
القضية ، وأنا انقل عن « القرار » نصا دون تصرف :

« عن الامر الاول :

من حيث أنه ما يلفت النظر ويستحق البحث فى كتاب الشعر الجاهلى
من حيث علاقته بموضوع هذه الشكوى ، انما هو ما تناوله المؤلف بالبحث
فى الفصل الرابع تحت عنوان « الشعر الجاهلى واللغة » من ص 24 الى
ص 30 .

ومن حيث أن المؤلف بعد أن تكلم فى الفصل الثالث من كتابه على
أن الشعر المقاتل بأنه جاهلى لا يمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب
الجاهليين ، واراد فى الفصل الرابع أن يقدم ابلغ ما لديه من الادلة على
عدم التسليم بصحة الكثرة المطلقة من الشعر فقال : ان هذا الشعر بعيد

كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي زعم الرواة أنه قتل
فيه :

وحيث أن المؤلف أراد أن يدلل على صحة هذه النظرية فمأى بحق
من الواجب عليه أن يبدأ بتعرف اللغة الجاهلية فقال : « ولنجهد فى
تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هى ، أو ماذا كانت فى العصر الذى يزعم
الرواة أن شعرهم الجاهلى هذا قد قتل فيه » .

وقد أخذ فى بحث هذا الأمر فقال : أن الراى الذى اتفق عليه الرواة
أو كادوا يتفقون عليه هو أن العرب ينقسمون الى قسمين : قحطانية منازلهم
الاولى فى اليمن ، وعدنانية منازلهم الاولى فى الحجاز ، وهم متفقون على
أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة ،
وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتسابا ، كانوا يتكلمون لغة
أخرى هى العبرانية أو الكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة فمحت
لغتهم الاولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة ، وهم
متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن
إبراهيم ، وهم يروون حديثا يتخذونه أساسا لكل هذه النظرية خلاصته أن
أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه هو إسماعيل بن إبراهيم .

وبعد أن فرغ من تقرير ما اتفق عليه الرواة فى هذه النقطة قال :
أن الرواة يتفقون أيضا على شىء آخر : وهو أن هناك خلافا قويا بين لغة
حمير وبين لغة عدنان مستندا على ما روى عن أبى عمرو بن العلاء من أنه
كان يقول : « ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا » . وعلى أن البحث
الحديث قد أثبت خلافا جوهريا بين اللغة التى كان يصطنعها الناس فى جنوب
البلاد العربية واللغة التى كانوا يصطنعونها فى شمال هذه البلاد . وأشار
الى وجود نقوش ونصوص تثبت هذا الخلاف فى اللفظ وفى قواعد النحو
والتصريف .

بعد ذلك حاول المؤلف حل هذه المسألة بسؤال إنكارى فقال : إذا

كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من العرب العاربة فكيف بعد ما بين اللغتين : لغة العرب العاربة ولغة العرب المستعربة ؟

ثم قال : انه واضح جدا لمن له الملم بالبحث التاريخي عامة ويدرس الاقاصيص والاساطير خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت اليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية .

ثم قال بعد ذلك :

« للتوراة ان تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن ان يحدثنا عنهما ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفى لاثبات وجودهما التاريخي فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدث بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها » .

وظاهر من اراد المؤلف هذه العبارة انه اراد ان يعطى دليله شيئا من القوة بطريقة التشكك في وجود ابراهيم واسماعيل التاريخي . وهو يرمى بهذا القول انه ما دام اسماعيل — وهو الاصل في نظرية العرب العاربة والعرب المستعربة — مشكوك في وجوده التاريخي فمن باب أولى ما ترتب على وجوده مما يرويه الرواة .

اراد المؤلف أن يوهم بأن لرايه أساسا فقال : « ونحن مضطرون الى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهودية والقرآن من جهة أخرى » .

ثم أخذ يبسط الاسباب التي يظن انها تبرر هذه الحيلة الى أن قال :

« أمر هذه القصة إذن واضح فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام واستغلها الاسلام بسبب ديني وسياسي أيضا . واذن فيستطيع التاريخ الادبي واللغوي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى واذن فيستطيع أن نقول أن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما

هى كالمصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة ، وان قصة العاربة والمستعربة وتعلم اسماعيل العربية من جرهم كل ذلك أساطير لا خطر له ولا غناء فيه . . . »

وهنا يجب أن نلاحظ على الدكتور المؤلف للكتاب :

1 — انه خرج من بحثه هذا عاجزا كل العجز عن ان يصل الى غرضه الذي عقد هذا الفصل من أجله . وبيان ذلك انه وضع في اول الفصل سؤالاً وحاول الاجابة عليه ، وجواب هذا السؤال في الواقع هو الاساس الذي يجب أن يركز عليه في التدليل على صحة رايه : هو يريد ان يدل على أن الشعر الجاهلي بعيد كل البعد عن ان يمثل اللغة في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه . وبديهي أنه للوصول الى هذا الغرض يتعين على الباحث تحضير ثلاثة أمور :

- 1 — الشعر الذي يريد أن يبرهن على أنه منسوب بغير حق للجاهلية .
- 2 — الوقت الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه .
- 3 — اللغة التي كانت موجودة فعلا في الوقت المذكور .

وبعد أن تنتهي له هذه المواد يجري عملية المقارنة فيوضح الاختلافات الجوهرية بين لغة الشعر وبين لغة الزمن الذي روى أنه قيل فيه . ويستخرج بهذه الطريقة الدليل على صحة ما يدعيه .

إذا تتضح أهمية السؤال الذي وضعه بقوله :

« لنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ، ما هي ، أو ما اذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه ؟ »
وتتضح أهمية الاجابة عنه .

ولكن المؤلف وضع السؤال وحاول الاجابة عنه ، وتطرق في بحثه الى الكلام على مسائل في غاية الخطورة صدم بها الامة الاسلامية في أعز

ما لديها من الشعور ، ولو ث نفسه بما تناوله من البحث في هذا السبيل
بغير فائدة ، ولم يوفق الى الاجابة ، بل خرج بغير جواب اللهم الا قوله :

« ان الصلة بين اللغة العدنانية وبين اللغة القحطانية انها هى كالصلة بين اللغة العربية واى لغة اخرى من اللغات السامية المعروفة » .
وبديهى ان ما وصل اليه ليس جوابا عن السؤال الذي وضعه .
وقد نوقش في التحقيق في هذه المسألة فلم يستطع رد هذا الاعتراض ، ولا يمكن الاعتناء بما ذكره في التحقيق من انه كتب الكتاب للاخصائيين من المستشرقين بنوع خاص ، وان تعريف هاتين اللغتين عند الاخصائيين واضح لا يحتاج الى ان يذكر ، لان قوله هذا عجز عن الجواب . كما ان قوله : ان اللغة الجاهلية في رايه وراي القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان لا يمكن ان يكون جوابا عن السؤال الذي وضعه لان غرضه من السؤال واضح في كتابه اذ قال :

« ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هى » . وقد كان قرر قبل ذلك : « فنحن اذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه ، نريد بها الالفاظ من حيث هى الفاظ تدل على معانيها ، تستعمل حقيقة مرة ومجازا مرة اخرى وتتطلب تطورا ملائما لمقتضيات الحياة التى يحيها اهل هذه اللغة » . فبعد ان حدد هو بنفسه معنى اللغة الذى يريده فلا يمكن ان يقبل منه ما اجاب به من ان مراده ان اللغة لغتان بدون ان يتعرف على واحدة منهما .

فالمؤلف اذن في واحدة من اثنتين : اما ان يكون عاجزا ، واما ان يكون
سوء النية قد جعل هذا البحث ستارا ليصل بواسطته الى الكلام عن
تلك المسائل الخطيرة التى تكلم عنها في هذا الفصل ، وسنتكلم فيما
بعد عن هذه النقطة عند الكلام على القصد الجنائى .

2 - انه استدل على عدم صحة النظرية التي رواها الرواة : وهى تقسيم العرب الى عاربة ومستعربة ، وتعلم اسماعيل العربية من جرهم بافتراض وضعه فى صيغة سؤال انكارى :

اذا كان ابناء اسماعيل قد تعلموا العربية من اولئك العرب الذين نسميهم العاربة ، فكيف بعدما بين اللغة التى كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التى كان يصطنعها العرب المستعربة ؟

يريد المؤلف بهذا أن يقول : لو كانت نظرية تعلم اسماعيل واولاده العربية من جرهم صحيحة لوجب أن تكون لغة المتعلم كلفة المعلم .

وهذا الاعتراض وجيه فى ذاته ولكنه لا يفيد المؤلف فى التدليل على صحة رأيه ، لانه نسى أمرا هاما لا يجوز غض النظر عنه . هو يشير الى الاختلافات التى بين لغة حمير ولغة عدنان ، وهو يفصد بلغة عدنان اللغة التى كانت موجودة وقت نزول القرآن ، لانه يرى من الاحتياط العلمى أن يقرر أن أقدم نص عربى للغة العدنانية هو القرآن ، وهو يعلم أن حمير آخر دول العرب القحطانية ، وقد مضى من وجود اسماعيل الى وقت وجود حمير زمن طويل جدا اي أنه قد انقضى من الوقت الذى يروي أن اسماعيل تعلم فيه اللغة العربية من جرهم الى الوقت الذى اختاره المؤلف للمقارنة بين اللغتين زمن يتعذر تحديده ، ولكنه على كل حال زمن طويل جدا لا يقل عن عشرين قرنا ، فهل يريد المؤلف مع هذا أن يتخذ الاختلافات التى بين اللغتين دليلا على عدم صحة نظرية الرواة غير حاسب حسابا للتطور الواجب حصوله فى اللغة بسبب مضى هذا الزمن الطويل وما يستدعيه توالى العصور من تتابع الاحداث واختلاف الظروف ؟ ان الاستاذ قد أخطأ فى استنتاجه من غير شك . ونستطيع اذن أن نقول : ان استنتاجه لا يصلح دليلا على فساد نظرية الرواة التى يريد أن يهدمها ،

وأنه إذا ما ثبت وجود اختلاف مهما كان مداه بين اللغتين فإن هذا لا ينفي صحة الرواية التي يرويها الرواة من حيث تعلم اسماعيل العربية من جرهم ، ولا يضيرها أن الاستاذ ينكرها بغير دليل ، لان طريقة الإنكار والتشكك بغير دليل طريقة سهلة جدا في تناول كل انسان عالما كان أو جاهلا .

على أننا نلاحظ أيضا على المؤلف أنه لم يكن دقيقا في بحثه ، وهو ذلك الرجل الذي يتشدد كل التشدد في التمسك بطرق البحث الحديثة : ذلك أنه ارتكن على اثبات الخلاف بين اللغتين على امرين :

الاول — ما روى عن ابي عمرو بن العلاء من أنه يقول : ما لسان حمير بلساننا ، ولا لغتهم بلغتنا .

والثاني — قوله : ولدينا نقوش ونصوص تمكننا من اثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضا » .

أما عن الدليل الاول فإن ما رواه عبد الله بن سلام الجمحي مؤلف طبقات الشعراء عن ابي عمرو بن العلاء هو « ما لسان حمير واقاصى اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا » .

وقد يكون للمؤلف مأرب من وراء تغيير هذا النص ، على أن الذي نريد أن نلاحظه هو أن ابن سلام ذكر قبيل هذه الرواية في الصفحة نفسها ما يأتي :

« واخبرني يونس عن ابي عمرو قال :

العرب كلها ولد اسماعيل الا حمير وبقايا جرهم » . — راجع ص 8 من طبقات الشعراء طبعة السعادة — فواجب على المؤلف اذن وقد اعتمد صحة العبارة الاولى ان يسلم أيضا بصحة العبارة الثانية ، لان الراوي واحد والمروي عنه واحد .

وتكون نتيجة ذلك أنه فسر ما اعتمد عليه من أقوال أبى عمرو بن العلاء بغير ما أراده ، بل فسر به بعكس ما أراده ، وتعين اسقاط هذا الدليل .

وأما عن الدليل الثانى فان المؤلف لم يتكلم عنه بأكثر من قوله : « ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكنا من اثبات هذا الخلاف » .

فأردنا عند استجوابه ان نستوضحه ما أجمل ، فعجز . وليس أدل على هذا العجز من أن نذكر هنا ما دار فى التحقيق من المناقشة بشأن هذه المسألة :

س - هل يمكن لحضرتكم الآن تعريف اللغة الجاهلية الفصحى ، ولغة حمير ، وبيان الفرق بين لغة حمير ولغة عدنان ، ومدى هذا الفرق ، وذكر بعض أمثلة تساعدنا على فهم ذلك ؟

ج - قلت : ان اللغة الجاهلية فى رأى وراي القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان على الاقل ، أولهما لغة حمير ، وهذه اللغة قد درست ، ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم . ولم يكن شىء من هذا معروف (؟) قبل الاكتشافات الحديثة . وهى كما قلت مخالفة للغة العربية الفصحى التى سألتم عنها مخالفة جوهرية فى اللفظ والنحو وقواعد الصرف . وهما (؟) الى اللغة الحبشية القديمة أقرب منها الى اللغة العربية الفصحى . وليس من شك فى أن الصلة بينها وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية . فأما ايراد النصوص والأمثلة فيحتاج الى ذاكرة لم يهبها الله لى ، ولا بد من الرجوع الى الكتب المدونة فى هذه اللغة » .

س - هل يمكن لحضرتكم ان تبينوا لنا هذه المراجع أو تقدموها لنا ؟

ج - أنا لا أقدم شيئاً .

س - هل يمكن ان تبينوا الى اى وقت كانت موجودة اللغة الحميرية ،

ومبدأ وجودها ان امكن ؟

ج — مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ، ولكن لا شك في انها كانت معروفة تكتب قبل القرن الاول المسيحى ، وظلت تتكلم الى ما بعد الاسلام . ولكن ظهور الاسلام وسيادة اللغة القرشية قد محيا هذه اللغة شيئا فشيئا كما محيا غيرها من اللغات المختلفة في البلاد العربية وغير العربية واقر مكانها لغة القرآن .

س — هل يمكن لحضرتكم ايضا ان تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريب ؟

ج — ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية وكل ما يمكن ان يقال بطريقة عملية هو ان لدينا نقوشا قليلة جدا يرجع عهدها الى القرن الرابع للميلاد ، وهذه النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكن المستشرقين يرون انها لهجة نبطية . واذا فمقد يكون من احتياط العلم ان نرى ان اقدم نص عربى يمكن الاعتماد عليه من الوجة العلمية الى الآن انها هو القرآن حتى نستكشف نقوشا اظهر واكثر مما لدينا .

س — هل تعتقدون حضرتكم ان اللغة سواء كانت اللغة الحميرية أو اللغة العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها أو حصل فيها تغيير بسبب تمادي الزمن والاختلاط ؟

ج — ما اظن ان لغة من اللغات تستطيع ان تبقى دون ان تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير .

(قرار النيابة في التحقيق مع طه حسين من ص 35 — 45 — طبع بيروت سنة 1972) .

الفصل السابع

— كشف اجمالى مركز للحقائق الستى
أسفر عنها هذا القسم من قرار النيابة

أريد أن نتوقف هنا قليلا لنراجع حسابات طه حسين فى هذا الجزء من قرار النيابة ، لنضع النقط على الحروف فان هذا النائب من الذكاء بالقدر الذي يجعل لوثباته الفكرية قدرا من الدهش قد يشغل عن تميز بعض النتائج الاساسية من حيث تأثيرها فى القضايا التى اثارها طه حسين فى كتابه « فى الشعر الجاهلى » :

1 — ساق الاستاذ محمد نور (رئيس نيابة مصر) طه حسين الى الاعتراف بأمور كانت هى الفصل الحاسم فى اسقاط المزاعم العراض التى اتكا عليها طه حسين فى المحاولة العاجزة لتزييف التاريخ العربى والاسلامى .

وقد سار الاستاذ نور فى معالجة القضايا مع الرجل الهارب سيرة الصائد البارع يسد على صيده منافذ الهرب منفذا بعد منفذ ، ويحمله بالتدريج من المنسرب الضيق الى الاضيق ، ويدفعه الدفع الرفيق آخر الامر الى المازق المسدود الذي لا مهرب منه الا الى شبابه ، فيقع فيها مستسلما ذليلا لا يجد وسيلة الا اليه .

2 — ساقه آخر الامر الى التسليم بان اللغات « لا تستطيع ان تبقى قرونا دون أن تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير » . وجعله النائب بهذا التسليم يقدم « الاعتراف » الواضح بما قاله النائب فى قراره وهو :

« هو يشير الى الاختلافات التى بين لغة حمير ولغة عدنان ، وهو يقصد بلغة عدنان التى كانت موجودة وقت نزول القرآن لانه يرى من الاحتياط العلمى أن يقرر أن أقدم نص عربى للغة العدنانية هو القرآن ،

وهو يعلم أن حمير آخر دول العرب القحطانية ، وقد مضى من وقت وجود اسماعيل الى وقت وجود حمير زمن طويل جدا ، أي أنه قد انقضى من الوقت الذي يروي أن اسماعيل تعلم فيه اللغة العربية من جرهم السى الوقت الذي اختاره المؤلف للمقارنة بين اللغتين زمن يتعذر تحديده ، ولكنه على كل حال زمن طويل جدا لا يقل عن عشرين قرنا .

فهل يريد المؤلف مع هذا أن يتخذ الاختلافات التى بين اللغتين دليلا على عدم صحة نظرية الرواة غير حاسب حسابا للتطور الواجب حصوله فى اللغة بسبب مضى هذا الزمن الطويل وما يستدعيه توالى العصور من تتابع الاحداث واختلاف الظروف ؟

إن الاستاذ قد أخطأ فى استنتاجه بغير شك . ونستطيع اذن أن نقول أن استنتاجه لا يصلح دليلا على فساد نظرية الرواة التى يريد أن يهدمها ، وأنه اذا ما ثبت وجود اختلاف — مهما كان مداه — بين اللغتين فبان هذا (الاختلاف) لا ينفى صحة الرواية التى يرويها الرواة من حيث تعلم اسماعيل العربية من جرهم ، ولا يضرها أن الاستاذ المؤلف ينكرها بغير دليل لأن طريقة الإنكار والشك طريقة سهلة جدا فى متناول كل انسان : عالمنا كان أو جاهلا .

كانت هذه هى القضية الاولى التى أثبتتها باستدلاله الدقيق الهادىء الاستاذ نور (رئيس نيابة مصر) فى بحث علمى صادق اجراه ، لم يمض اليه الا بعد ثقتته بأنه قد حصل « اعتراف » محاوره بسلامة الأساس الذى أقامه عليه : وهو أن اللغة التى تعلمها اسماعيل من جرهم لغة قديمة قد مضى على تعلمه اياها ما يزيد على ألفى سنة خضعت خلالها للتطور والتبدل الطبيعيين فى بيئتين مختلفتين : الاولى الحجاز ، والثانية اليمن فتحولتا بحكم اختلاف البيئتين ، وبحكم اختلاف الاحداث التى نزلت بحياة الشعبين ابنى الاصل الواحد ، تحولتا الى لهجتين متباعدتين ، مهما زاد

بينهما هذا التباعد ، فانهما كانتا من أصل واحد يوم تعلمهما اسماعيل الشمالى الاصل من جرهم الجنوبية الاصل ؟ فاتخاذ المراحل الاخيرة من صورتها وما فيها من خلاف أساسا للحكم بتزييف تاريخ قديم وجد قبل وجود هذا الخلاف عمل غير علمى ، ومنهج فاسد .

وجدير بى ان اتابع هذا الاستاذ الجليل « نور » فى طريق استدلاله فأنظر الى القضية من زاوية المثل الذي اثاره طه حسين نفسه ، وكان اولى به ان يهرب منه ، وهو :

1 — هذه اللغة السريانية التى اشار صاحبنا اليها ، والى التفاوت الواقع بينها وبين اللغة الفصحى ، وقدمها نموذجا ومثلا للخلاف القائم بين الحميرية والفصحى أليست هى والفصحى تطورا عن أصل واحد — هو اللغة السامية الام — هو الذى تطورت عنه الحميرية والفصحى والحبشية جميعا ؟

2 — هل منع هذا الاختلاف الذى نزل بالفروع بعد ان انعزل كل منها فى بيئته التى قر بها اهله ان يكون أصل لغتهم واحدا ، وأن يكونوا جميعا قد برزوا من أصل واحد ؟

3 — هل اعتمد علماء اللغات على هذا الخلاف للخروج الى القول بأن هذه اللغات لغات اقوام يبرأون من الاصل الواحد الذى ينسبون اليه ؟ او الى ان هذه اللغات بحكم ما بينها اليوم من خلاف لا ترجع الى أصل واحد ؟

لم يقل أحد منهم هذا قط ، بل انهم قالوا : ان هذه الشعوب كلها من أصل واحد ، وان هذه اللغات كلها بنات « أم واحدة » هى اصطلاحا « السامية الاولى » ، وبعضهم يقول بأن « الفصحى » هى هذه « اللغة الام » .

وكان اعتمادهم فى الخروج الى هذه النتيجة هو لمح « وجوه التشابه » مع قيام « وجوه الخلاف » الواسعة بين هذه اللغات . ذهبوا

كلهم — وهم العلماء عند طه حسين — مذهبا ذهب هو الى نقيضه
وخرجوا الى نتائج أراد هو أن يخرج الى عكسها . أنبتوا « القرابة
والنسب » ، وأراد هو أن يخرج الى « القطيعة والانكار » ، ورتب
على الخلاف الحاضر انكار قضايا من أخطر قضايا التاريخ والدين خطأ
وجاهلا .

وقد أدرك « الاستاذ نور » بقوة أن أصل هذا التردي هو « الجهل »
والرجل كيس ، رائع الادب ، فراح يلمح ولا يصرح يقول في آخر فقرته
الماضية :

« والتشكك بغير دليل طريقة سهلة جدا في تناول كل انسان :
عالما كان أو جاهلا » .

ولكنه كان كذلك قاضيا محققا فمضى عجلا الى هدفه من كشف حقيقة
« الجهل » المائل « وراء كل ادعاءات العلم والبحث العلمى الحديث » التى
اشار اليها في تهكم بين عباراته الماضيات .

مضى يسأله أسئلته التى أوردتها ويطلب اليه تقديم النصوص المثبتة
والمبينة لقدر الخلاف بين الحميرية التى ادعى طه حسين أنه يعرفها وبين
الفصحى الحالية . هذا مع أن الموضوع كان قد أصدر فيه القاضى حكمه
الحاسم الذى لا سبيل الى هزه ، ولا حاجة له بما بعده . الا أن الرجل كان
في حاجة الى أن يضع الامور بين طه حسين وبين الامة التى هاجمها فى
تاريخها ، منتحلا فى الهجوم عليها علما ليس هو منه فى شيء ، وفى دينها ،
وفى خلقها ، وفى قرآنها ، كان يريد أن يضع الامور موضع التيقن والتأكيد :
كان يريد أن يقدمه عاريا للناس كما هو فمضى يطلب منه أن يعرفه على
اللغتين ، وعلى وجوه الخلاف بينهما ، وأن يؤيد أقواله ببعض النصوص
الكاشفة لوجوه الخلاف بين الفرعين الجديدين اللذين كان طه حسين يحاول
الارتكاز عليهما فى خطأ أساسى ابداه القاضى . كان الرجل يريد أن يقف
على ما عند طه حسين من علم حقيقى بهذه القضايا التى اتخذها مرتكزات

للهجوم على اقدس مقدسات الانسان .

فإذا « بالعالم » يضطرب ، وتزلزل الارض من تحت قدميه ، ولكنه يأبى الا الاحتجاب وراء التلوينات العامة بالعلم الواسع العريض الذي يشرك نفسه فيه مع القدماء دعوى كاذبة ، ومع المستشرقين . ولاول مرة نجده يتشبث بالمستشرقين وعلمهم في محاولة يائسة للوقوف على قدميه فيسقط فيها هو أبشع وادل على الجهل والادعاء .

ذلك انه لجأ الى التعميمات فذكر لغة حمير التي « درست ، ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم » . وكيف أن هذا كان شيئاً غير « معروف قبل الاكتشافات الحديثة » .

ومن الظريف الطريف في هذه المناسبة أن المعجم المعتمد عليه في تفسير النقوش الحميرية التي عثر عليها كان هو المعجم العربى نفسه ، لم يوضع لتلك اللهجة معجم خاص بها فضلاً عن « المعاجم » بالجمع » أما كتب القواعد والتصريف التي يتحدث عنها فكانت حتى ذلك العهد لا تزيد على كتيب صغير جداً لا ترتقى صفحاته الى العشرين صفحة — فيما أذكر فليس الكتاب بين يدي الآن — وهو للمستشرق جويدي .

والقواعد المدرجة في هذا الكتاب لا تتجاوز أداة التعريف وأداة التنكير ولا يقدم الكتاب في الواقع أكثر من صورة للحروف اليمينية القريبة التكوين جداً من الحروف العربية التي تعرف باسم خط الجزم .

ولا أكاد ارتاب في أن الرجل الذي بحث موضوع الكتاب الطهوي يمثل الدقة التي بحث بها الاستاذ « نور » الكتاب ، ورجع في سبيل التهيؤ له الى ما رجع من أصول ومصادر ، قد اتصل بهذا الكتاب وعرف بالمكابدة أين تقع الحميرية من العربية الفصحى ، بل لعله اتصل بها كذلك عن طريق الدارسين المصريين المتخصصين في هذا الفرع من المعارف القديمة ، وقد جربت الامر بنفسى بعد أن فارقت عهد الطلب بزمان قصير فقرأت بعد قليل من ساعات العمل في هذا الباب جميع النصوص التي كان الدكتور يحيى

نامى قد ادار حولها موضوع رسالته للدكتوراه ، ونشرها ، قراتها بعد ان اهداها الى .

و « نور » ليس اقل منى ان لم يكن اكثر . فلا غرابة اذا كان الرجل قد أدرك ، هذا التهافت والصخب بدق طبل أجوف . ثم ان طه حسين فى التجائه الى مقارنة بعد ما بين الحميرية والفصحى ببعد ما بين السريانية والفصحى كان يقدم الدليل على سقوط نظريته (ان اصررنا على اعطاء هذا الذلط اسم النظرية) .

ولا كاد طه حسين يصل الى ختام اجابته حتى كان قد انتهى الى اقصى درجات المغالطة . فلقد كان يكفى فى الاجابة على سؤال رئيس نيابة مصر بيان بعض الادوات المتخالفة مثل اذاتى التعريف والتنكير ، وموقع اداة التعريف فى الحميرية فى آخر الاسم مقابل وضعها فى الفصحى فى اوله . وكان يمكن ان يقدم مثلاً لاختلاف معانى الالفاظ لفظ « ثب » او شيئاً من ذلك مما ورد فى المعاجم العربية .

غير ان طه حسين لم يكن يعرف حتى هذه البسائط الاولى لانه اخذ كل ما عرف من هذا الذى قاله من غير اصل الا ما يشبه الشائعات من المعارف الاولى فى الموضوع . فراح يفتى بما شاء يتصوره انه اذا كان قد عرف ، وهو الذى لا يعرف — هذا القدر فان المختصين لابد ان تكون بين ايديهم المعاجم وكتب القواعد التى اظنه تصورها على نور كتب قواعد الفصحى ، ضخمة ممثلة . والنصوص التى ظنها طبعت فى تلك الايام لم تكن تزيد على اصابع اليد الا قليلاً فظن ان ما نشر منها وترجم قد ملا الدنيا وشغل الناس ، لذلك جاء رده غريباً فقال :

(فاما ايراد النصوص والامثلة فيحتاج الى ذاكرة لم يهبها الله لى ،

ولابد من الرجوع الى الكتب المدونة فى هذه اللغة » .

(لكن « نورا » لم يفلته ، فقد عرف انه قد قبض آخر الامر على فريسته ، فاحكم القبضة ، يقول له فى ادبه الجمل : « هل يمكن لحضرتكم

أن تبينوا لنا هذه المراجع أو تقدموها لنا ؟ » .

ويأتى جواب الرجل الكاشف عن حقيقته :

« أنا لا أقدم شيئا » .

طبعاً هو لا يقدم شيئا . وقد أجاب عن الشطر الثانى من سؤال قاضى التحقيق مضمرًا الاجابة عن الشطر الاول . وما من شك فى أن الرجل الذكى قد أنصفه فقد طلب منه بيان بعض مراجعه أو كلها ان كان قد رجع فيما يقوله الى مراجع فبقى مشوشاً فى ذاكرته منها ما بقى ، ولكن لم تبق النصوص أو المعارف المحدودة التى تعين على استحضار الامثلة .

وكان « نورا » قد خشى أن يسقط « طالبه » فى الامتحان ، فقدم له « الملحق المنقذ » بأن ترك له حق الرجوع فى داره أو فى المكتبة العامة الى نفسه أو الى خبير يتم له ما عجز عن الاتيان به ، فاذا به يلقي بيد اليائس فرد رده : « أنا لا أقدم شيئا » .

وكان جديراً بالقاضى عندئذ أن يقنع ، وان ينتهى — على أدبه الغزير — الى الحكم بأن « الطالب الكبير قد سقط فى الامتحان » .

فقال قولته التى مرت بنا وتضمنها قراره : « وأما عن الدليل الثانى فان المؤلف لم يتكلم عنه بأكثر من قوله : ولدينا الآن نقوش تمكننا من اثبات هذا الخلاف » .

فأردنا عند استجوابه أن نستوضحه ما أجمل فعجز . (ص 43 — المرجع السابق) .

لقد كان للأستاذ وكيل النائب العام قدرة خارقة من قدرات العمل القضائى فانه لم يعتبر نفسه مسؤولاً عن حمل « المؤلف » — على رائع اختياره للاسم — على الاعتراف الكامل بأنه كان مدعياً للعلم ، جاهلاً بما زج بنفسه فيه من قضايا التاريخ والأدب واللغات ، داخلاً على ما

ليس له فيه ، « بعنوانين » من المعارف لا تكفى طالبا مبتدئا ، ولكنه اعتبر نفسه كذلك مسؤولا عن تحقيق القضايا العلمية الخطيرة التى تعرض لها هذا « المؤلف » الفج فرجع الى المراجع الاصلية التى لم يرجع اليها الاستاذ الجامعى ، ووازن وقارن وقاس واستدل وانتهى الى وضع الامور فى مواضعها الصحيحة ، وأبرز الاخطاء الصارخة فى الاستدلال .

ومن أجمل ما رأيته فى قياساته الفقهية تنبيهه الى التحويل المقصود الذي اصاب به « المؤلف » نص ابن سلام الاول الخاص « بلسان حمير واقاصى اليمن » وتنبيهه الى وجوب الربط بين دلالتى هذا النص من اقوال ابن عمر بن العلاء وبين دلالة نصه الثانى الذي نسب فيه العرب كلهم الى اسماعيل الاحمير وبقياء جرهم . وحجته فى ذلك فقهية صحيحة : وهى أنه ما دام المروي عنه واحدا والراوي واحدا فان محاولة « المؤلف » الخروج من أحدهما بحكم يناقض ما جاء فى الآخر خطأ يسقط النتيجة والحكم وفيه الدليل على أن المعنى الذي ذهب اليه « المؤلف » طه حسين انحراف بمقصد ارجل الذي يفسر بعض كلامه بعضه ، ولو أن ابا عمرو بن العلاء قصد بنده الاول الى معنى يريد به الى نقض الثانى — بمثل ما ذهب اليه طه حسين — لمحا واحدا من النصين فالرجل لم يكن من صنف الرجال الذين يقومون هذا الموقع من العلم او العقل او الذمة والخلق .

كان طه حسين — وهذا تثبته المعالجة العلمية الصحيحة لجميع القضايا التى أثارها كما يثبته العمل القضائى الذي نهض بعينه الاستاذ وكيل النائب العام — يستند على معارف سطحية جدا يتخذها أساسا يرفع فوائده أحكاما هائلة تمس كل شىء . ولم يتسلح فى هذه المعركة التى أثارها ! بمثل ما يتسلح به المتعاملون من محصلاتهم الصحفية . وكان منهجه الاستدلالي ، بما رأيت من تهافتة ، وتخاذله وتضاربه لا يعتمد الا على مثل ما تعتمد عليه المقالات الصحفية التى ملأ بها الصحف التى كانت تطب معارك تروج بها بين الناس ، وترمى بها الى خلق العواصف المصطنعة التى تلفت الانظار ، وترضى فى بعضهم نزعات الحقد والحسد

المتاجرة بين المتنافسين منهم ، وبين الفاشلين والناجحين ، ويصطنعها طلاب « الشهرة » ليمضوا اليها في شبه شرعية تباركها الطوائف المفترقة المتخاصمة .

والواقع أن طه حسين قد تربى في الصحف ، وعاش بها وفيها وبأساليبها في العمل في تلك الايام . ومن هذه الصحف وعلى طريقتها حصل ثقافته ، وفيها قدم للناس ادعاءاته العريضة بالعلم اللدني الذي فشل في تحصيله في الدراسة المنظمة ، فسقط في « عالمية العميان » بالازهر حين كان موضوع الامتحان مواد صلبة محددة مطلوب من الطالب تحصيلها حتى ينجح .

كما سقط في الامتحان بين يدي وكيل النيابة حينما بلغ النقاش مستوى التحصيل الفعلى للاساس الذي بنى عليه ادعاءاته ، وعندما جاء به الرجل الى مرحلة الابتلاء الصحيح والامتحان في منطق الاستدلال العلمى .

وقد القى طه حسين ما نشره في كتابه بين الطلبة فلم يثر اى نقاش لان معارف الطالب اذ ذاك في مثل هذه الامور كانت تدور بما حصله من علوم في المدارس الثانوية ، ومثل هذه القضايا لم تكن تقع من اذهانهم موقع الاصاله الراسية على قرار من التحصيل . فلما نشره بكل ما فيه من ثغرات ، ووثبات في الهواء ، وكان طه حسين قد سبق صحفيا السى مهاجمة من قد اسقطوه في الازهر ثارا لفشله الحقيقى وتغطية له ، وكان قد تشببت بأهداب السياسة خلال ذلك ، وقبله ، يهاجم سعد زغلول في سبيل العيش الصحفى حتى حماه خصوم سعد فحملوه الى الجامعة الاهلية التى كانوا يتحكمون فيها ، ثم الى أوروبا ، ولما كان قد هاجم المنفلوطى وشوقيا وغيرهما طلبا « للشهرة » ، بل انه هاجم الشيخ المهدي استاذة بالجامعة ل مجرد أنه سمع بعض محاضرات المستشرقين في مونيخ وراح يستنجد بأحمد ضيف أن يسرع الى عونته على استاذهما ، كما يصنع المفتون بالطعام الجديد في غير تقدير حقيقى لقيمتة الذاتية ، لما كان قد

أثار هذه الطبقات كلها ، وكانوا جميعا يعلمون أنه من ضحولة التكوين بالقدر الذي رأينا وأثبتته رجل القضاء ، ولما كان بهذه البضاعة الفقيرة قد صار الى الجامعة الحكومية استاذًا تحمله السياسة اليها كما حملته من قبلها الى الشهادة « المغطية » له بالاسم دون الفعل ، وكان هذا كله معلوما لهذه الطبقات التي طالما استشارها ، فان هذه الطبقات جميعا قد هبت لتقتضى بلى ما كانت تعتبره زيفا زائفا دس على حياة الجامعة ، وخطرا خفيا زهد الى شبابها .

الفصل الثامن

— كان طه حسين يعرف أنه آمن —

لكن هذه الطبقات نسيت في غمار اندفاعها هذا أمرا هاما جدا : نسيت أن صانعى طه حسين وحامله الى الجامعة لم يكونوا على استعداد لتركه يذلل من الجامعة ، وهم سادتها ، ثم أن المعركة القديمة التي كانت نائبة بينهم وبين سعد قبل أن يتولى سعد قيادة الثورة الشعبية فيقوم في وجوههم هذه المرة ومن ورائه مصر بتمامها كانت قد انتهت في سنة 1926 الى قمة فورانها ، وطه حسين لو سقط فيها لعد ذلك نصرا حازه سعد عليهم .

لم يقدر هؤلاء الخصوم ، الذين فتح لهم طه حسين الباب على مصراعيه لمهاجمته ، ظروف المعركة وفساد التوقيت الذي اختاروه لشنها وبذلك أنادوا طه حسين ولم يضروه .

وبدأ أثار طه حسين المعركة ، وهو يعلم أنها ستلقاه ، ولكنه كان قد آمن ظهره ، بل لقد عرف ما هو على وشك الحصول عليه فيها من مكاسب بحكم خبراته السابقة بالمعارك التي كان يثيرها دون سلاح الا سلاح الادعاء الذي تعود أن يدخل به كل معركة خاضها قبل ذلك . بل ان

هؤلاء الذين كانوا لأبد أن يؤازروه كانوا يعلمون أنهم رابحون مرتين في هذه المعركة .

فكان محمد حسين هيكل يرى فيما يثيره طه حسين كل حين من ضجيج بابا الى تبديد « الركود » الادبي الجاثم بالكساد على صدر الصحيفة التي كان يعيش باسم نجاحها . ومن وجوه الاحتيال على العيش الصحفي قول هيكل هذا :

« ان الدكتور طه حسين أخذ جانب الحرب وفصلها عن الحضارة رغبة منه في اثارة الجدل وحده ليخلق في الادب العربي الحديث فن الجدل » ..

فن الجدل قديم لو عرف هيكل شيئا عن تاريخ الادب العربي القديم بل والحديث . ولو تنبه للجدل الذي كان لا يبطل رغبانه بين الشيخ محمد عبده وبين المبشرين من زويمر وأتباعه لما وردت كلمة « يخلق » هذه على لسانه . لكنه كان رجلا لا يدري شيئا عن الثقافة العربية يوم دخل عليها باسم تجديدها . ومن هنا وقع لديه موقع الدهشة والعجب وهو على وشك أن يكتب كتابه « حياة محمد » ، « كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد » فلا يعرفه وهو داخل على كتابه « السيرة النبوية » الا من وليم مكرم عبيد ، وهذا يعينك على وضعه في مكانه الصحيح في نطاق ما تعرض له من عمل . هذا الكاتب هو الذي يقول مغطيا استبشاره بالرواج عن طريق اثارة الجدل حول اي المسائل ولو كانت الحرب .

وكان الاحرار الدستوريون يعلمون المكسب الذي يحصلونه بحماية رجلهم ، وكيف يضعهم النصر في تلك المعركة في كفة تعلقو كفة « سعد زغلول » خصمهم الاول والدائم . لذلك كانوا لأبد أن يقفوا لحماية لسانهم القديم ، خاصة وانهم سيفيدون هذا النصر تحت شعار « حرية الراي العلمي والجامعة » .

وكان موقفهم يعين على اتخاذه أنهم كانوا يتلمسون بابا للخلاف

يدخلون منه الى تحطيم « الائتلاف » السياسى الذى كان قائما بين « العدليين » والسعديين ، بعد أن أرغم مقتل السردار سنة 1924 سعدا على التخلّى عن رئاسة الوزارة « لثروت باشا » ممثل « العدليين » الذين لم يكونوا أكثر من امتداد للطائفة التى كانت تحارب سعدا قبل الثورة وكان لسانها طه حسين . أما سعد زغلول فكان يدري هذا الذى يسعى اليه شركاؤه فى الحكم كان يدري أنهم يريدون التخلص من الشريك الضخم ، ومن ورائهم القصر ، تحت هذا الشعار المغالط للجماهير « شعار حماية حرية الراى » ، والقاء الشبهة عليه هو بأنه هو الذى سمح باثارة هذه المعركة فى مجلس النواب الذى كان يرأسه بعد أن ترك رئاسة الحكومة لعبد الخالق ثروت .

كانوا يريدون أن يلتقوا عليه ظلا من هذه الشبهة القذرة ، وهو هو حاربى الحريات ، وابن الشعب لأن طه كان يهاجمه فى صحافتهم التى بدأت « بالجريدة » وانتهت « بالسياسة » فلا مناص من الخلط بين هذا وبين أنفذ القضاء طه حسين بها ركب .

(الاحرار الدستوريون) أو من صاروهم ممن دعوا بعد الثورة باسم « العدليين » وهم الذين تخرج فى حزبهم كل من صادر الحريات فى مصر بدءا من محمد محمود صاحب اليد الحديدية حتى اسماعيل صدقى المعروف ، : هذه هى الفئة التى كانت تحمى « حرية الفكر » باسم طه حسين ، وقد رأيت أى فكر .

لذلك وقف سعد الرجل الكبير فى جانب « المؤلف » الذى لم يتل أحد بلسانه « سعدا » بقدر ما ناله محميه هذا . وطه حسين صريح كل الصراحة فى الكشف عن موقفه من السياسة التى اعاشته وحتمه ، وذلك اذ يقدم كتابه هذا ، باعتباره ثمرة عمله الجامعى بعد أن كان عمله السيادة ، الى رئيس الوزارة « عبد الخالق ثروت باشا » وعضو مجلس الجامعة . وهذا هو الاهداء يقول طه حسين :

« الى صاحب الدولة ،

عبد الخالق ثروت باشا ،

سيدي صاحب الدولة ،

كنت قبل اليوم اكتب في السياسة ، وكنت اجد في ذكرك والاشادة
بفضلك ، راحة نفس تجد الحق ورضا ضمير يجد الوفاء .

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجامعة ، واذا انا اراك في
مجلسها كما كنت اراك من قبل ، قوى الروح ، ذكى القلب ، بعيد النظر ،
موفقا في تأييد المصالح العلمية توفيتك في تأييد المصالح السياسية .

فهل تأذن لى في أن أقدم اليك هذا الكتاب مع التحية الخالصة والاجلال
العظيم ؟

22 مارس سنة 1926 . طه حسين

لم يكذب طه حسين نفسه في هذا الاهداء ، ولم يكذب الناس . فقد
صرح بأنه قبل ذلك اليوم كان يكتب في السياسة ، وأنه يوم كان يكتب فيها
كان « يجد في ذكر رئيس الوزارة الذي يهديه اليوم كتابه ، وفي الاشادة
بفضله راحة نفس تحب الحق ، ورضا ضمير يحب الوفاء » .

ثم يذكره بأنه « قد انصرف (أى في هذه الايام) عن السياسة وفرغ
للجامعة » . وهو حين صنع ذلك اذا به يرى في مجلسها « الرجل الذي
كان ، وهو يعمل بالامس في السياسة ، يجد « راحة النفس في ذكره وفي
الاشادة بفضله ، ويرضى ضميره في الوفاء له » .

واذن فقد انتقل الكاتب السياسى ، العامل في راحة نفس في مدح
السياسى الكبير ، الى الجامعة فاذا به يجد صاحبه ومدوحه في مجلس
الجامعة . وبين الاثنين حلف ما بين الضعيف والقوي ، وبين الاثنين من
التراضى على العمل السابق لعمله للجامعة ما يرى طه أنه قمين بأن يقربه
مسبقا الى قلب رئيس الوزراء ، وأن يضعه من نفسه موضعاً سبق أن

حل في . والسياسي الكبير عند مادحه رجل « قوي الروح ، ذكي القلب ، بعيد النظر ، موفق في تأييد المصالح العلمية توفيقه في تأييد المصالح السيادية » . ولذلك فان وليه يقدم له هذا الكتاب .

« السياسة » هي الاصل ، والمزج القائم بينها وبين العمل الجامعي للافادة فيه من الماضي هو الهدف . والمستعاذ به في « تأييد المصالح العلمية » هو الذي كان من قبل موضع ثقة مادحه في « تأييده للمصالح السيادية » . وهو بعد « بعيد النظر » فليس في حاجة الى أن يطلب اليه ان « يكون عنده نظر » . وكفناه أن يكون قد اهداه « الكتاب » الضحل الذي يدخل بطبعه ونشره في مطبعة الحكومة على « معركة » كان يعتقد أنه سيربدها مقدما بما كفله بعد النظر في الرجل المتولى أمر الحكومة كلها والعضو في مجلس الجامعة فهو مستطيع أن يجمع بذلك بين القدرة على الامر والرقابة على التنفيذ . طبع كتاب « في الشعر الجاهلي » في مطبعة « دار الكتب » الحكومية .

فطه حسين كان يعرف أنه قد أمن ظهره كما كان يعرف قدر ما يكسبه مع النجاة بنفسه فقد تصوره وهو يبحث عن مكسب « دوبريل » بانكره وجود سقراط . وكان يعرف أنه يدخل هذه المعركة بعدة نامة من التسلح بالماضي من علاقاته السياسية مع الفريق المتمكن من الحكم الضامن للبقاء فيه بمساندة القصر الذي لم يكن يكره شيئا كرهه لسعد زغلول : هذا الكره القديم المتجدد . وعلاقة طه حسين بهذه الجماعة ليست علاقة المساواة ولكنها علاقة الاجير بالمستأجر . وهى علاقة تجعل حماية الكبير للصغير الضعيف فرضا توجبه الشفقة والابقاء على باب الاستئجار مفتوحا . وليس هذا القول ارتجالا منى أو رجما بالغيب ، فلقد اتصلت هذه العلاقة بين طه حسين وجريدة « السياسة » ينشر فيها مقالاته التى يدعوها « ادبا ودراسات » ولا يكاد يجد الفرصة للدرس بالسياسة فى ثنايا تلك « الصحفيات » حتى يسارع اليها . وانسى لاذكر مقالا نشره طه فى تلك الايام ، ثم عاد الى تحويله مع امثاله الى

كتاب ، يتحدث فيه عن « العقاد » الذي يحبه طه حسين « وإن كره وازدري الحزب الذي يعمل العقاد في خدمته » . وهذا الحزب الذي يقول هو هذا عنه صراحة ومن غير موارد هو الذي انتقل طه الى صحيفته « كوكب الشرق » فيما بعد يدافع فيها عن الحزب الذي قال عنه في الامس القريب : انه يمقته اشد المقت ويزدريه اعق الازدراء . وليس سرا ان « طه حسين » حين اخرج من الجامعة سنة 1932 عرض عليه أصحابه الذين عمل معهم عمره الماضى كله وازدري من اجلهم — على حد تعبيره — الوفد ورئيس الوفد حتى قبل ان يتأسس الوفد ، عرض عليه هؤلاء ان يعمل في جريدتهم (السياسة) بأجر قدره خمسون جنيها ولكنه انضاف الى الوفد يخاصم معه حماته بالامس لان الوفد دفع له سبعين جنيها مرتبا شهريا . وكان المفاوضات له في الانضواء تحت علم الوفد مكرم عبيد يرافقه رئيس الطلبة الوفديين يومئذ فريد زعلوك .

كان هؤلاء هم السياسيين الذين عمل طه حسين على هامشهم لا يزالون يبقون على باب الاستئجار مفتوحا ، وكان عبد الخالق ثروت « البعيد النظر » هو الرجل الذي اتبع طه حسين الى الالتجاء اليه مذكرا اياه بالماضى والحاضر عند تمثله « المعركة التى هو مقدم عليها فى هذا الكتاب الذي أبى مقدما الا ان يعلق مسؤوليته بعنق عبد الخالق ثروت . لذلك كانت حسبة الازهريين الذين هاجموه حسبة خاطئة ، ومعركة اثاروها حينما افادت خصمهم ، فضخمته على ضالته ، وكبرت حجه على صفره .

— نموذجان من نقدنا الحاضر :

قرأت لمرتزق من مرتزقى السياسة والادب كلاما يوازن فيه بين طه حسين الشجاع المقدام الذي تحدى الناس جميعا فى كتابه « فى الشعر الجاهلى » وهو لا يشد ظهره حزب سياسى أو غير سياسى ، وبين العقاد الذي لم يتحد القصر الا وهو واثق أن من ورائه حزبا سياسيا ينصره

ويشدد أزره .

وما رأيت في التاريخ المصري الحديث جهلا مثل هذا الجهل بأبسط
الاوليات من حقائق التاريخ . ولكن الكاتب كان مملقا متملقا جميعا ، يتلمس
رض الرجل الذي كان يظن انه قادر على اعانته . ولو نظر فوجد ان العقاد
الذي كان يحتفى بزعمه بالحزب القوي قد حكم عليه بالسجن ، على
حين ان صاحبه الشجاع الذي لم يكن يحى ظهره في زعمه احد ، خرج
غانما ، لخبيل .

ومن أعاجيب المناقضات ان يكتب ناشر (قرار النيابة في قضية كتاب
(في الشعر الجاهلي) مقدمة طويلة لهذا القرار الذي لم يوقف طه امام
« عجزه الحقيقي » نقد مثل ما أوقفه امامه هذا « القرار » ، يكتب :

« كان جيل الرواد الذي يقف على رأسه طه حسين يمثل ذروة التمرد
على كل الاشياء (المقيمة) والقوانين الثابتة في الفن والحياة على
السراء ، وكانت ثورة تكتسح في طريقها كل الخزعبلات البالية وتدفع
ركام التقاليد ، ذلك الركام المتخلف عن هدم كثير من الابنية التي سقط
بعضها تحت ثقل الزمن في حين بقى البعض الآخر آيلا ، أو قابلا للسقوط ،
أو يجب ان يسقط سقوطا ذريعا . ثم بالركام المتخلف أخذ جيل الرواد
يرد كثيرا من البرك والمستنقعات . . . الخ »

لست أشك في ان هذا الكاتب الغريب لا يدري شيئا عن المعركة
التي كانت قائمة ولا عن ماهيتها ، ولا عن نتائجها ، وهو الذي نشر هذا
التهيج في سنة 1972 ، والمعركة قد انكشفت عن هزيمة القائلين
« بالانتحال » ، « وكذب الشعر الجاهلي » « ووضعه في الاسلام » .
وهو لا يدري ان هذا الشعر الجاهلي الذي اراد طه حسين ان ينفيه جهلا
عن عصره يدرس اليوم في كل معهد على انه جاهلي حقا لا وراء فيه
وان طه حسين نفسه قد تراجع قبل ذلك بأمد طويل عن هذا الذي كان
يقول به ، وأنه سئل في سنة 1958 وهو يزور المغرب عن تراجعه هذا

فأجاب أنه يكفي أن قد حرك به العقول والخواطر في ذلك العهد .

ولو أنه فهم « قرار النيابة » الذي نشره وقدم له هذا التقديم الاندفاعى الأعرج لعز عليه أن يأتى الى هذه النتيجة الفرية تماما عن استيعاب ما جاء في ذلك القرار من مناقشة ومن احكام ، ومن كشف عن الاساس العلمى المنهار الذي كان طه حسين يسعى سعيه الدائب الى ايهام الناس انه « علم حقيقى واسع » وهو لا شىء . والاستاذ « محمد نور » لم يقدم حكمه القضائى الا مناقشة واعية متدرجة من المقدمات الى النتائج ، وقد بلغ فيه مبلغ الشفاء ، وقدمه تقديم العالم القاضى النقى الضمير الكبير العقل والقلب جميعا .

وقد استعرضت فيما سبق صورة معالجته لاهم مسألة من مسائل الكتاب : وهى « نسب العرب العدنانيين الى اسماعيل » مسوقا بقلم رئيس النيابة نفسه ، وهى المعالجة التى انتهت منها الى حمل طه حسين على « الاعتراف القضائى » بمعناه الكامل : بأنه لا يدري شيئا اى شىء عن هذه اللغات التى كان يلوح فى كتابه بعلمه بها ويتخذ زعمه هذا أساسا للطعن فيما طعن فيه من نسب العرب الى اسماعيل ، وأساسا لنفى نزول ابراهيم مكة او الحجاز .

فهل بعد « الاعتراف » فى القانون دليل ؟

ورأينا كذلك معالجات النائب القياسية لما ادعى طه أنه يرتكز فيه على نصوص استخرجها من « طبقات ابن سلام » ، وما أثبتته بالقياس الفقهى من فساد الدلالة التى حاول طه حسين أن يستخرجها من نص أبى عمرو بن العلاء التى يقول فيها : « ما لسان حمير واقاصى اليمن بلساننا ، ولا عربيتهم بعربيتنا » . بل ان وكيل النائب العام نبه الى تحريف طه حسين للنص محاولة للخروج منه الى دلالة لم يرد اليها أبو عمرو . فكيف ينسى هذا كله ، وكيف يمكن لكاتب — ولو كان طالبا ناشئا — أن يندفع بعد ذلك كله ، فضلا عن غيره الى هذا التهريج الرخيص فى ازدراء لعقل

نفسه ، وعقول قارئيه ؟

لست أدري في الواقع ما مدى تقدير هذا الكاتب لمسؤوليته حين يقدم بهذا التقديم الاهوج لقضية يثبت ما قدمه هو نفسه فسادها ؟

ان مثل هذا الكاتب يطلق لقلبه العنان ليقول القولة التي طوى النفس عليها ، ووجد فيها الرواج عند من أراد الاستراحة من قراءة ما قدمه ، أو ممن تمكن مغالطته بالمقدمة في فهم ما هو مقبل على قراءته اذ ان الكاتب يضع قارئه عمدا في قوالب لمفاهيم يزيد عليها أرواء لاتجاه سياسي أو مذهبي خاص اظن أنه يشترك فيه مع طه حسين ، وتلك هي كارثا فكرنا الذي يعيش اليوم في مرحلة ارتجال وابتسار وحرمان من الاساس ، واخذ بالعارض القريب ، والمكسب الرخيص ، وضحولة الثقافة .

ما هذا التهريج الرخيص ، واستمراء القول عن الماضي ووصفه بالاشياء « المقيمة » والقوانين الثابتة في الفن والحياة ؟ أين هو الفن هنا ؟ انما هو تاريخ والتاريخ ابن الرواية ، وخبر عن ماض والماضي لا يمكن استناده . ونفيه مقدما بناء على شك وأهم ، وعجز عاجز عن تحصيل أدوات الحكم عليه هو الحق بعينه لانه هدم لما لا يمكن رده . وأسباب التحايق التاريخي انما تنبنى على عرض الاخبار على بعضها ، ولمح التكال أو التضارب بينها لتحقيق ما قبل الاهتزاز منها لامر ظاهر . وقد اعطى الاستاذ « محمد نور » النموذج المشرق للعمل الواجب عمله والمذج الواجب اتباعه في معالجة القضايا التي عالجه طه حسين ، وليس لانسان يستمتع بسلامة العقل والضمير أن يأتي الى هذا العمل الشافي لينباه ، حتى ولو كان مثل الكاتب عاجزا عن استخلاص الحكم لنفسه ، فقد استخلصه له النائب .

وما أكثر ما تحدث هذا الكاتب عن « المنهج الديكارتى » وهو لا يدري عن هذا المنهج الاهايتين الكلمتين ، كما لم يكن طه حسين نفسه

يدري غير أنه « الشك » .

ولقد قدمت — أمانة منى — بعجالة عن منهج ديكارت ، وبينت مقصد صاحبه منه ، ووجوه النشاط الفكري التى طبق منهجه عليها ، وليس من بينها التاريخ . وكيف أن الرجل أراد الى تطبيق منهجه فى العلوم غير الخبرية . وكيف أنه لم يرد به الى أن يكون مركبا الى « الشك الهادم » لانه كان يريد به الى التقدم العلمى المادي ، وكيف أنه بدأ متعثرا بالتدليل على وجود الله مخافة أن يتخذ « الشك » سبيلا الى شيوع الالحاد ثم انتهى الى النصح لغيره بالا يتبع منهجه وطريقته لانها طريقة لا يصبر عليها الا من أوتى الجلد الذهنى وانه انما اتبعها لانه وجد نفسه بازاء آراء لا يستطيع المفاضلة بينها .

ثم ما كان فى أوروبا التى كانت تنتقل حديثا عن النظر الى التاريخ نظرتها الى القصة والى القصة نظرتها الى التاريخ ، وتلمس طريقها اليه بين الاساطير والخرافات والاهام فما كاد بعضهم يسمع بمنهج ديكارت حتى طاروا اليه فوجدت « التساؤلية التاريخية » التى عصفت بما بقى لهم من نصوص تاريخية بين تلك الخرافات ، وكان الانتقال الى الشك المطلق بعد الايفال فى التسليم المطلق ارتدادا من طرف الى طرف : من التسليم الكامل بالمخترع المسبوك الى الرفض الكامل للحقائق والنصوص المنقولة عن طريق التشكك المطلق فى كل شىء .

والانحرافان جميعا كانا يمضيان الى غاية مؤكدة : هى هدم التاريخ ، وإيقاع الاجيال فى عدمية مستهترة ، وعزل الحاضر والمستقبل عن الماضى عزلا تاما .

ثم ما كان بعد ذلك من نهوض جاكوب بيريزونىوس سنة 1702 بمهاجمة « التساؤلية التاريخية » وعمله على رد التاريخ الى طريقه الصحيح ، وقوله : انه من الممكن البلوغ الى يقين تاريخى ، وهتافه بسقوط « التساؤلية التاريخية » و « لتذهب الى الشيطان » .

وبذلك قضى على هذه المحاولة العابثة بالتاريخ بعد أن تبينوا فسى
وضوح أن الارتكاز على « الشك » فى سبيل بلوغ تاريخ تحقيقى انحراف
عقلى ١. الى العصف بالتاريخ .

ل. عرف طه حسين شيئاً من هذا لتردد قبل أن يتدارى فى التهجم على
التاريخ بما دعاه « منهج ديكارت » . لكن طه حسين لم يكن قد عرف منه
شيئاً ، ولو أنه عرف ثم أقدم على ما أقدم عليه تحت شعار هذا المنهج لكان
منه عبداً متعمداً بالتاريخ ، والتجاء الى « الحيلة » لهدمه ، وهو ما لا أريد
أن أحكم عليه به . لكن طه حسين لم يكن عرف هذا ، ولا شيئاً منه
كبيرا ، وهو اذ يدعى لما يعلم تلك الاهمية حتى ليسحب أثرها على
التاريخ العلمى كله والتاريخ السياسى والحضارى لنا ولغيرنا ، يجهل
ويكـذب .

الفصل التاسع

— الطريقة التى سار فيها طه حسين أملتها ظروف حياته :

لند سرت هذا الشوط الطويل فى معالجة قضية قد تناولها المتناولون
فى جهل، فادح بالتاريخ الاوروبى ، وبتاريخ التاريخ الاوروبى ، وبالحالة
الحقيقية التى كانت تعيشها أوروبا فى تلك المرحلة الانتقالية عن « الاسطورية
التاريخية » الى نحو أضبط لتلك الانفلاتات الذهنية الحادة التى تسيطر
على الشعب الداخلة حديثاً على التاريخ . وما من شك عندي فى أن طه
حسين كان يقع من « منهج ديكارت » موقع الذين كتبوا أن استخدامه لهذا
المنهج كان تجديداً للبحث التاريخى والادبى وكتبوا عنه فى عبارات فضفاضة
بدا الرجل تحتها قميئاً يتعثر ويكبو فى مشيته .

طه حسين والجامعة الجديدة :

والقضية كلها أبسط من هذا كله . فالساسة الذين كان طه حسين يعيش على هامشهم هم الذين حملوا طه حسين الى الجامعة . وقد رأيت اعترافه بهذا في خطاب اهدائه « كتابه » الى عبد الخالق ثروت رئيس الوزارة وعضو مجلس الجامعة فلقد كان يكتب في السياسة ثم انصرف عنها الى التفرغ للعمل الجامعى .

وهو انما جاء الى الجامعة مؤهلا بشهادة « الدكتوراه الجامعية » من فرنسا ، وهى ليست بالشهادة التى تعتبر شيئا ، لكنها كانت « لقباً » يداخل الالقاب الجامعية الحقيقية ويشاركها بالاسم ، ولا يرتقى الى مستواها بالفعل . بالاسم هذا حمل طه حسين الى « الاستاذية » فى الجامعة المصرية يوم تبنتها الحكومة فنقلتها بالاسم القديم الذى كان بدوره « اسما يداخل الجامعات » ولا يحق مسماه القديم منها شيئا . نقلتها الى جامعة حقيقية واشترطت ادارتها القديمة ومجلسها الذى كان على رأسه الامير فؤاد على حكومة الملك فؤاد أن ينقل طه حسين الى الجامعة الحقيقية مع الاسم القديم للجامعة استاذاً مدى حياته العاملة .

وكان هذا العمل الاستثنائى جدا فى تاريخ جامعات الارض كلها هو الذى تحدث عنه طه حسين بأنه « انصراف عن الكتابة السياسية التى كان يمدح بها عبد الخالق ثروت راضيا وفيما الى التفرغ للعمل الجامعى الذى كان عبد الخالق ثروت نفسه أحد المسيطرين عليه مرتين .

وقد جاء هذا الاعتراف فى رسالة اهداء للثمرة الاولى لهذا « التفرغ الجامعى » . وتاريخه فى 22 مارس سنة 1926 : أى قبل أن يتم طه حسين فى هذا العمل الجامعى ، الجديد عليه تماما ، علما دراسيا واحدا . فلقد تحولت الجامعة الاهلية الى جامعة حكومية فى سنة 1925 . واذا عرفنا أن الاهداء جاء فى صدر الكتاب مطبوعا فان زمن الطبع يدخل غالبا فى نطاق هذا الشطر الاول من العام الدراسى الاول لعمل طه حسين فى

الجامعة في مادة جديدة كل الجدة بالقياس الى عمل طه حسين السابق لها في .بياته كلها .

نقد كتب الكتاب وطبع في نحو ستة شهور . هذه واحدة .

والثانية — أن طه كان قد حصل على دكتوراه « الجامعة » هذه بعد أن سقط في عالمية « العميان » بالازهر . وتولت الهيئة المشرفة على الجامعة الاهلية الاولى مد الرجل الذي كان يخدمها في الكتابة السياسية بعونها . حتى تنفذه وتنقذ نفسها من معرة استخدامها كاتبا اعتاده الناس ناطقا بلسانها ثبت عجزه عن تحصيل اقل درجات الازهر . وقد كتب طه حسين رسالته هنا لدكتوراه اهلية لم يكن يعتد بها أي اعتداد . وقد أوردت من قبل قو ، الرافعى فيها ينقله ولى له في رسالة منه اليه . فكان لابد من اتمام هيئة ادارة الجامعة القديمة جميلها فأرسل طه حسين الى أوروبا ، وعاد ، كما قلت بدكتوراه « الجامعة » . ودكتوراه الجامعة في فرنسا شهادة لا تعتبر جامعة باريس — وهى التى تمنحها — نفسها مسؤولة عنها . ويقول زكى مبارك عن هذه الرسالة : ان المستشرقين عندما قراوها قالوا : بضاعتنا ردت إلينا .

طه حسين والازهريون :

وقد سافر طه حسين الى أوروبا بثياب الفائز في الجامعة الاهلية الساقط في الازهر . فكان مقتته للازهر ، وشعوره بالخزي الذي الحقته به الازهريون هو محور حياة طه حسين بعد ذلك . كان يبيت ويصبح من الازهر والازهريين على ثار لا ينام ولا يفتر .

نصار همه همين :

1 — تحقير الازهر وعلماء الازهر تهوينا لما القوا به اليه من السقوط ، هو الكاتب الذي كان يملأ الدنيا كل يوم بتحقير عظماء الكتاب ، يهاجم سعد زغلول الذي كانت تمن لهيئته الرؤوس .

2 — اظهر نفسه بمظهر العالم الضخم الذي حصل في أوروبا علم أوروبا الذي لا يحلم أولئك الاساتذة الازهريون بتحصيله أو حتى بمعرفة أسماء أصحابه .

وقد سافر الى أوروبا مبعوثون كثيرون جدا من الازهر ومن غير الازهر ، وكتب منهم من كتب عن أوروبا ، لكن واحدا من هؤلاء لم يشغل نفسه بالمقارنة الدائمة « القيمة » بين رجال الازهر وبين القسيس في أوروبا ، وبين علم الازهرين القديم « القمى » وعلم أوروبا « الجبار » الذي حصله طه حسين فيها ، بمثل ما مضى عليه وسار فيه طه حسين .

ارجع في هذا الى كتابه « من بعيد » وهو مجموعة مقالات صحفية أصدرها بين سنة 1922 وسنة 1926 فستجد « عجب اليتيم بكعته » ، وتجد « التكثر » بالاروبية التى لم ينل منها طه حتى القشور ، فان وجدت شيئا من مجاملة مصر فلأن الأوربيين يحترمونها .

ذهب طه حسين الى أوروبا فلم يبق الا قليلا ثم عاد فحضر درسا للاستاذ الشيخ محمد المهدي في الجامعة المصرية القديمة فخرج من الدرس ليكتب في مجلة « السفور » في العدد الصادر بتاريخ 30 نوفمبر سنة 1915 مقالا يقول فيه :

« لا الوم الجامعة فانها لم تال جهدا في حسن الاختيار ، ولا الوم الاستاذ فانه بذل ما يملك وجاد بما يستطيع أن يجود به ، ولكنى ارثى لصاحبى ضيف لانه حرم نفسه لذة الاستماع لهذا الدرس الجميل وحرم معها هذا الالم يشعر به من سمع العلم في جامعات فرنسا ، ثم في جامعة مصر وقارن بين الاساتذة والطلاب هنا وهناك » (مقدمة ناشر « قرار النيابة في قضية » في الشعر الجاهلى ص 14) .

لم يكن طه حسين رأى من جامعات فرنسا حتى ذلك الحين على الاغلب الا جامعة مونبيليه . ولم يكن قد الم بعد من الفرنسية بقدر يمكنه

من الفهم لمحاضرات الإساتذة في مونبيليه أو غيرها . وقد أخبرني الاستاذ أحمد حسن الزياد صاحب مجلة « الرسالة » أنه كان يدرس الفرنسية لطفه حسين وهما في باريس معا ، أي بعد أن انتقل الطائب الى باريس من مونبيليه . وطالب هذا قدر علمه بالفرنسية لا يتيح له قدراته الارتقاء الى مستوى : حصول المحاضرات في مونبيليه فضلا عن تذوقها والوقوف على خطة العمل فيها لتصح له المقارنة بين محاضرات الجامعات هنا والجامعات هناك ، والطلبة هنا والطلبة هناك .

لكن طه حسين كان جريحا ولم يكن يشفيه عند نفسه أمام الناس الا اصفار هؤلاء الذين حملوه حملا أبديا ثقل السقوط في الامتحان الرسمي الواحد الذي تهيأ لخوضه ففشل فيه .

وكان يتعجل التماس أسباب الطعن على قدراتهم ، وعلى علمهم ليضع الذين حملوه هذا الوزر الثقيل موضع الجهلة فيصبح بذلك معذورا فسي سقطه بين أيديهم . ويكون بذلك : الجهل في الازهر والعلم عنده . وما أرى في استنجاد طه حسين هنا بأحمد ضيف الا محاولة لاضفاء نوع من القوة على ما كان يشعر هو مقدما أنه مأخوذ فيه بجهله الفرنسية . وما أكثر ما طارد طه حسين بعد ذلك « ضيفا » ووصفه بالجهل ولقد أبعدته عن كلية الاداب الى أن ذهب طه حسين عنها فعاد اليها ضيفا فيما أذكر .

معادلة فاسدة :

والواقع أن « المعادلة » التي ظل طه حسين حياته كلها ينظمها حول جهل « الازهريين » وعلمه ، ولا أقول « الموازنة » ، كانت معادلة فاسدة لأنها لا تنهض في مقابل صحة معادلة ثنائية ثابتة . فطه حسين ليس أول طالب دخل الازهر ، ولا آخر طالب ، والعلماء المبرزون الذين تخرجوا في الازهر كبار كثر ، بل ان منهم الرجال الذين ستنزل أسماؤهم تدوى في التاريخ ما دام في الأرض للناس تاريخ مثل سعد زغلول وعاطف بركات ، ومحمد عبده المنلوطي ، ومصطفى عبد الرزاق ، وعشرات آخر . وهم جميعا

تكونوا فى الازهر فى نفس الظروف التى كان طه حسين يـرجو أن يتكون فيها
فـنـجـحوا جميعا أما هو فسقط ، وهو أقل شأنا وقـدرا وذكاء من أيهم . فلم
يسقط لانه أعظم شأنا ، ولم يسقط لانه كان عليه أن يحصل ما لم يحصلوه ،
ولكنه سقط لانه أقل كفاية ، وإن كان أكثر تعرضا . ومنهم من ذهب الى
أوروبا ، وحصل العلم فيها ودرس الحياة فلم ينقلب أحدهم على الازهر
انتقابه وذلك لانهم أفلحوا فى الازهر أما هو ففشل .

وإذا كان هذا الهجوم يقوم به على أستاذ المعهد الذى خرجـه لان
الاستاذ شيخ من شيوخ الازهر فانه قد أعفى ادارة الجامعة منه حين قال :
« انها لم تال جهدا فى حسن الاختيار » ، وانما أعفاها لانها صاحبة الامر
والنهي فى ارساله الى أوروبا أو حبسه عن العودة اليها ، وهى مستمسك
الامل الاخير .

وقد عاد طه حسين الى أوروبا ونزل بباريس التى عاد الى مصر فى
الغالب سعيا وراء الانتقال اليها من مـونـبـيليـه . وحصل على الشهادة
التى ما كان يمكنه الحصول على غيرها بحكم أنه لم يحصل على البكالوريا
قبل سفره ولا بعده ، وبحكم أنه ما كان يمكن أن يهيء فى أوروبا — من
الشهادات ما هو شرط فى تحقيق غيرها ، وكلها أثقال لا تقل عن ثقل الامتحان
الذى رسب فيه بمصر بالازهر .

ولكنه صار « دكتورا » وكان هذا اللقب هو أقصى ما يطمح اليه ،
خصوصا فى زمان لم يكن فى مصر كثير يعرف الفرق بين « دكتوراه الجامعة »
فى فرنسا و « دكتوراه الدولة » . فكانت الدرع الذى صار يتسلح به فى
مواجهة خصومه . ثم كانت الادعاءات التى لا سند لها ولا أساس — من
« علمه باللغة اليونانية اللاتينية ، وبالتاريخ اليونانى والرومانى » ، وكلنا يعرف
أن تحصيل هذه المواد فى الجامعات الفرنسية انما يأتى فى طريق تحصيل
« شهادات دراسية » الحصول عليها هو الشرط فى تحصيل حق القيد
على « دكتوراه الدولة » التى لم يكن طه حسين مؤهلا بالبكالوريا أولا ،

وبالليسانس ثانيا للدخول على الشهاداتتين اللتين تقع هذه المواد في احدهما .

ولا غرابة في هذا فالجامعة الاهلية الاولى كانت اقرب الى مفهوم المنظمات الثقافية الشعبية التي لا يشترط في الالتحاق بها مؤهلات ترتقى الى مستوى ما تشترطه الجامعات الرسمية للالتحاق بها .

ثم جاءت الجامعة الحكومية فيما بعد ، فاشتترطت على مبعوثيها الحصول على «دكتوراه الدولة» من فرنسا وكان شرط القيد على هذه الدكتوراه تحصيل شهادتين دراسيتين أولا ، احدهما في اللغة اليونانية لبث احد المبعوثين ست سنوات كوامل حتى حصل عليها ، ثم سعى الى تحصيل الثانية فلبث بعد الاولى ثلاث سنوات أعيد بعدها الى مصر قبل تحصيلها لانه استنفذ أقصى مدة يمكن ان يبقاها مبعوث حكومي في بعثة علمية . وقد عاد المبعوث دون ان يقيد على « الدكتوراه » في فرنسا فحصل على « الدكتوراه من مصر .

تلك كانت حصيلة طه حسين من العلم وبها عاد ليطوي تحت اسم « الدكتوراه » مدلولات واسعة جدا من المعارف ومن العلوم ، ومن الثقافة لا تطويها حقيقة شهادته ، وراح يلوح بها في وجه الازهر والازهرين ، وزاد الامر جساما أن الجماعة التي كانت تتولى أمر الجامعة أولا وآخرها كانت هي الجماعة السياسية التي كان يعيش في ركبها ، فاشتترطت تعيينه في الجامعة الحكومية وعين فصار استاذا جامعيا كبيرا يقف على رايه عالية ليقول لهؤلاء الازهرين الذين استقطوه بالامس انه اكبر منهم ، وأعلم منهم ، فهو الدكتور وهم الشيوخ فحسب . (وعد مرة أخرى الى كتابه « من بعيد » ، فهو في السوق) .

بضاعة طه حسين كانت سلبا :

وكانت بضاعة طه حسين في هذا كله سلبا ولم تكن قط ايجابا . كانت استنجاذا بما عند الغير او هدمالاه ، ولم تكن أبدا بناء .

وقد عاصر طه حسين جماعة من الكتاب الايجابيين مثل السكندري وجورج زيدان والرافعى : يكتبون الكتب الموضوعية فى الادب العربى وتاريخه ، وحضر وهو ناضج السن قادر على الكتابة — لو انه كان مؤهلا لها — فترة مليئة بالنشاط الكتابى والفكرى ، زخرت بالصراع بين العلماء المسلمين والمبشرين ، وبرزت فيها الموضوعات التى كانت تحرك الخواطر ، وتبعث النشاط العقلى فى الموهوبين بل فى الاوساط من الناس ، ولم يكن هذا فى الدين وحده ، بل امتد الى جميع وجوه النشاط ذهنى من الادب وغيره . فكتب الاستاذ الامام محمد عبده ما كتب ، وبرز المنفلوطى العظيم فى الادب الانشائى ، وكتب الشيخ عبد العزيز جاويش ، ثم كان من آثار طلب الجامعة الاهلية القديمة تأليف كتاب فى تاريخ « الآداب العربية » كتابا لجورجى زيدان والرافعى ، وقد اتم الكاتبان ما اختارا التنافس عليه فى سنة 1911 ، وبعدها . ثم كان من السكندري حلق الاستجابة للحاجة البارزة الى اصدار كتاب فى تاريخ الادب . والمعاصرة بالزامها كانت تقضى على من تعرض للادب ما دامت قد هيئت له القدرة على الاثمار فيه أن يسهم فى هذا النشاط العام ، وطه حسين كان معاصرا لهذا كله ، وكان يتصدر الدعاية لنفسه باسم الادب ، لكنه لم يكن يسهم فى هذا بما ليس عنده ، وكانت بضاعته التى يروج لها هى هذه السلبيات ينشرها فى الصحف والمجلات ثم يجمعها فى كتاب . وفى كلية الآداب الحديثة اتفق مع احمد امين والعبادي على ابراز كتب فى الحياة العقلية العربية وفى الحياة الادبية وفى التاريخ ، فلم ينف بالاتفاق الا احمد امين .

النشاط العلمى والايجابى .

واحب أن انبه الى ظاهرة هامة نمر بها دون أن نتنبه اليها عند الحديث عن النشاط الادبى فى فترة جورجى زيدان ومن عاصره من أصحاب النشاط الادبى ، وتلك هى أن هذه الحركة الفكرية القوية قد بدأت من عصر محمد على ، وسطعت بعد عودة مبعوثيه من أوروبا فبرز فى العلم والبحث مهندسون ذوو مستوى عالمى ، ورياضيون كانت كتبهم — قبل أن

تكونه الكتب الأوروبية — نبراسا أضاء الطريق لمن بعدهم ممن برزت
أسمائهم على مستوى عالمي مثل مصطفى مشرفة صاحب نظرية
« التمجيدات الكونية » الرياضية التي لم تطردها من السوق نظرية
أينشتاين إلا بفضل التضافر اليهودي ، والتي يستنجد بها اليوم الساعون
إلى إصلاح نظرية أينشتاين بعد أن أثبتت قصورها كشوف ما بين الكواكب
ونظرية مصطفى مشرفة الذي حاربه طه حسين حرب استماتة غير بارة
ولا ساجدة ، يستشهد بها صاحب كتاب « الكون الغامض » وهو أحد
عشرة من فلاسفة العالم الأوروبي الحديث .

ونان من أهم أعضاء هذه البعثة التي أرسلها محمد علي من أرسل في
القيود لى أوروبا تحقيقا وضمانا لتنفيذ سلامة الاختيار والكفاية ولو لم تتحقق
فيها رغبة المبعوثين ، يوم لم تكن البعثات ملتصقا لستر العجز ، ودواء
لفشل لمختارين في حقل الامتحان المصري ، كان من امتدادها في أعضائها
على باناس مبارك ، ورفاعة الطهطاوي وغيرها . وعلمهم الإيجابي في
ميدان لفكر المصري عمل باق يسبق الموجتين اللتين لاحقتها بين مقيمين
في مصر . يعملون باحساس من الوجود الذاتي القائم على تحصيل القديم
أي التراث ، وبين عاندين من أوروبا بنوا علمهم على هذا التراث المحصل
في مصر . ثم ذهبوا للاستثناس بما هنالك تحقيقا للتكامل المتوقع من المزج
بين القديم العربي والحديث الاجنبي . وآثار ذلك الجيل يجب أن تنشر فان صخب
الطائفة التي اعتبتها على مسرح الحياة الفكرية في مصر قد غيب أصواتهم
الحلوة عن الاسماع ، بل ان منهم من ابتلع آثار تلك الطبقة . ولو انتشرت
آثارهم في الرياضيات والعلوم والآثار والاداب والهندسة لرأينا كثيرا .

وتدس على هاتين الطائفتين أفراد لم يحصلوا في مصر القدر الكافي
من القديم — وان كانوا قد أصابوا منه حظا لا يرتقى إلى الكفاية البانية
للشخصية — ومن هؤلاء كان طه حسين ، والباب الذي انفتح في وجهه
إلى أوروبا معروف المسارب والمنعطفات .

وفترة السنوات الست التى قضاها هناك — اذا نحن قبلنا منه تاريخ ميلاده على علته فجيله ، ومساره المتحرر من رقابة الدولة على السن قد اُخر سن اُغلبهم على الاقل عشر سنوات يوم جاءت مناسبة تسجيله على العمل الحكومى — هذه الفترة لم تكن كافية فى سنه التى سافر فيها لتعيينه على تحصيل الفرنسية عن طريق السمع المحض الا استشرافا .

وقد عاد طه حسين ، وهو من أعضاء هذه الفئة الاخيرة ، بمحصله الضل من المعارف ، وكان قد نشأ فى الصحافة ، يكتب المقال الذى يتناول به على القمم الشوامخ دون محصول فى أبواب تخصصهم أو قدراتهم لا يحاسبه على ذلك محاسب ، فعاد من أوروبا الى ممارسة المهمة التى نشأ عليها بحكم ظروف كانت لا تسد فى وجهه طريقها ، وقد أشرت اليها . عاد فوجد نفسه بين المدرسة التى كانت فى حقيقتها امتدادا نوعيا لمدرسة رفاة الطهطاوي وعلى مبارك ، ومحمد عبده ، وسعد زغلول .

وكان هؤلاء جميعا يكتبون على أساس من نماذج سبقتهم ، ومن محصول علمى حازوه ، فكلهم مثر فى نهجه الذى انتهجه الثمرة الايجابية الباقية التى كانت طرحا ضروريا لنضج معارفهم ، ولبراءتهم من عقيد الجهل والسقوط فى المعاهد التى طرقتها . وكانت حقيقتهم هذه هى التى أوقفتهم من التأثير الأوروبى موقف صاحب الشخصية النامية التى لا تفتننها عن حقيقتها بارقات الدخيل المبرقش على الاصيل الجوهري .

عاد طه حسين ليمارس مهمته الصحفية الخاصة جدا التى ثقتها ، وتدريب عليها ، ولم يتدرب على غيرها ، وقد رأى فى أوروبا ، أو على الاصح ، جرب ، ما لا يتصوره مثله ، بحكم حظه الضئيل جدا من شبيهه أو من نوعه فى مصر . فالرجل معروف النشأة والوسط ، والمستوى . وظروفه الخاصة كانت تفرض عليه واقعا مرا محروما : من العزلة والضيق فعاد مفتونا بما جرب ، مما لم يكن يحلم به أو يتوقعه ، وكانت فترة بقائه

فى أوربىا فى الحقیقة هى أول دخوله على الحیاة ، وقمة ما رأى فیها . لم تكن دباته فى مصر الاجدیما ثقیلا مقیما فلما نزع عنها شعر بأن كابوسا قد ازیح : بن عاتقه ، وكانت كل عودة جدیدة له الى أوروبا فى مؤتمر أو مصطاف أملا یلم به وینتظره فى شوق لم یجربه الا من وقع فى ظروفه .

یقد عاد من هناك لهذا السبب وهو معجون عجنا جدیدا مخبوز خبزة هائیة لا أمل فى التخلص منها وانا لا اتجنى علیه فى شىء من هذا فكتابه الايام یترجم عنه اكفى ترجمة ، وختام الجزء الاول منه الذى یوجه فیه العدیث الى ابنته عن أمها تقریر لهذا الذى اقول :

واذا كان طه حسین قد بالغ فى الاعتراف بجمیل السیدة التى عایشته فلقد بان هذا انفعالا بالجمیل له موضعه ، لكنه اسرف حین نسب الیها انها كنت تقرأ له اللاتینیة ، وانها كانت زمیلته فى الجامعة : ذلك انه لم یكن مطالب باللاتینیة ، ولا هو بالذى طلبها تطوعا ، ولا السیدة التى تزوجها من عى صندوق محل الحلاقة التى كانت تعمل علیه فى الحى اللاتینى كانت تعین بمسواها الثقافى على افادته فى اللاتینیة . ولیس فى هذا عیب اذا كان . بنقیة وكان تاریخا سجله الزوج نفسه فى طلب الزواج منها ورفعہ الى مجلس الجامعة الاهلیة لیوافق على هذا الزواج استثناء ، لظروف طه حسین ، الخاصة ولحاجته الى من یعینه بمشاركته الاتفاق واغنائہ عن السکتیر . وقد وافق علیه المجلس وهو الذى كان یشرط عدم زواج مبعوثیة من اجنبیات ، ورئيس المجلس الامیر فؤاد ، فلا عجب .

لكن طه حسین بالغ — على ما قلت — فى ازجاء الشکر لصاحب الصنع ، فرسم حول ملاكه هالة واسعة جدا .

عاد طه حسین الى مصر لیعیش فى وسط رسمت لك حدود ثقافته ومعارفه ، وهو ما هو ثقافة وتکوینا ، وقد خالط من هؤلاء من خالط فى باریس وفى مونیبیلیه ، وشعر بأنه لیس اقل منهم فكان لابد ان یعایشهم فى مصر على هذا الاساس . فهم ینتجون انتاجا ايجابیا ، وهو لا یمشیعه

لانه لم تستو له اداته ، وهو بعد قد تكون تكوينه الضحل في اوروبا ، وهو صحفي بحكم النشأة والمداومة حتى لقد صارت الصحافة له مهنة ، وهو قبل اليوم قد طرق في الصحف باب النقد لا يكلفه ذلك الا أن يقرأ ما يكتبه الكاتب أو بعض ما يكتبه ، ثم يتولى النظر المحض على الطريقة التي كان ينقد بها المنفلوطى وشوقيا بعد استخراج مبررات الرفع والخفض . وهو بهذا ، الناقد المتسلط ، والآخرون المنقودون القائمون بأعمالهم أمام كرسي رحمته . فهو الكبير وما عليه الا أن يقول ليقع الكتاب « الصغار » في أماكنهم التي يقسمها لهم .

وصدق من قال : « ان الناقد اديب افلس » . والواقع ان هذه العبارة لا تصدق في وصف كاتب صدقها في وصف طه حسين . ونقد طه حسين الذي بنى عليه حياته كلها لم يكن غير هذه « السلبية » في الانتاج . فهاجم المنفلوطى ، وهاجم شوقى ، وهاجم جورج زيدان ، وهاجم الازهر وعلماء الازهر ، وجرى في هجومه على انهم أصحاب القديم الذي لا يصلح قط للحياة ، وعلى أن ما صار اليه من العلم الاوروبى ، والفن الاوروبى هو الجديد .

وكانت هذه هى أخطر دعاواه في مواجهة الازهريين ، ولم يكن علمه هذا يترجم عن نفسه الا في مقالات براقة المظاهر ، خادعة بالاسماء والمذاهب ، يلوح بها في عموم جريء ويوحى من وراء هذا العموم الى انه يعلم اقوى العلم اعمق ما فيها ، وما وراءها .

وقد مرت بنا أمثلة لتلك الادعاءات العريضة من العلم « بالحيرية » ، و « السريانية » ، و « الحبشية » ، ومن الاتكاء على هذا العلم الواسع بالتاريخ القديم في مواجهة الازهريين ، مع فقدانه القاعدة الاولى التي بنى عليها ادعاءاته ، كما اثبت ذلك رئيس نيابة مصر ، بما كان له من حق السؤال ، ومن حق تلقى الاجابة على اسئلته ، الى اثبات العجز على الاستاذ المؤلف الذي لم يستطع أن يقدم له خلال التحقيق الملزم بالاجابة

نصا واحدا أو فرقا واحدا من الفروق التي زعم أنها واقعة بين « العدنانية » و « الحميرية » وبنى عليها جميع النتائج الخطيرة التي أقامها على قاعدة عريضة من ادعائه معرفتها ووصل منها الى النتائج الخطيرة الهادمة للشعر الجاهلى ، وللتاريخ العربى ، وقام عليها فى تكذيب القرآن ، هذا وهو الذي كان يسهب ويفيض فى أقواله أثناء التحقيق عندما كان القول يتصل بالعموميات السطحية المتلقنة سماعا من هنا ومن هناك .

الفصل العاشر

— التلويح بالعلم والانتقطاع عند الحاجة الى النليل :

وقد قدمت أنا ، متابعة لاستنطاق رئيس نيابة مصر وجريا على نهجه ، استدلالا منطقيا على فساد بعض ما لم يتناوله تحقيق النائب مما لم يكن من الكتاب موضوعا لتحقيقه الذي حصره فى أربع نقط هى التى أثارها الشكاوى الرسمية التى قدمت فى طه حسين وكتابه . وأقدم لك هنا حديثه عن علمه الواسع بالتاريخ القديم ، وإيهامه شمول معرفته لهذا التاريخ كله ، ثم خلوصه من هذا الإيهام الى القول بأنه سيقف عند تاريخ « الامتين » اليونانية ، والرومانية ، وكيف انتهى بعد هذا التلويح بالعلم الشامل الكامل عند القول :

« وليس من العجب فى شئ أن تكون العوارض التى عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التى عرضت لحياة اليونان من وجوه كثيرة » . حتى اذا بلغ بك الى هذه النقطة الحاسمة فرحت تعد عقلك بتلقى الكثير من العوارض المتشابهة بين هذه « الامم » الثلاث سمعته يقول لك :

« وفى الحق أن التفكير الهادئ فيما فى حياة هذه الامم الثلاث من

شبه ينتهى بنا الى نتائج متشابهة ان لم نقل متحدة .

ولم لا ؟ اليست هذه الاشارة التى قدمناها الى ما بين هذه الامم
الثلاث من شبه تكفى لتحملك على ان تفكر فى ان مؤثرات واحدة او متضاربة
قد اثرت فى حياة هذه الامم فانتهت الى نتائج واحدة او متقاربة ؟ « (ص 44
من كتاب « الشعر الجاهلى » لطفه حسين) .

واذن فقد انتهى بك الى انك يجب « ان تكتفى باشاراته هـذه
الى ان هناك شبها حتى تفكر لنفسك فى ان مؤثرات واحدة او متضاربة (؟)
قد اثرت فى حياة هذه الامم الثلاث فانتهت الى نتائج واحدة » .

جمعية ولا طحن :

ليس فى حياء البشر اوغل من هذا فى ادعاء العلم فى غير علم ، وترتيب
النتائج على غير مقدمات على حساب زعم زعمه من ان هناك عوارض
متشابهة ولم يذكر من هذه العوارض شيئا . ثم جاء الى ما لم يذكر فرتب
عليه ان مؤثرات واحدة قد اثرت على حياة هذه الامم فانتجت نتائج متشابهة
فأين هى المؤثرات المبنية على هذه العوارض او ما شئت حتى تصل الى
النتائج ؟

أراد الرجل الحصيف جدا ان يأخذ منك اعترافا ضمنيا بأنه العالم
الفذ بتواريخ الامم القديمة ومن بينها اليونان والرومان والعرب جميعا
ثم باعك فى مقابل هذا الاعتراف الجسيم لا شىء .

ونحن اذا سرنا الى حصيلة هذا التلويح والتفهيش بالاشارة فى
كتابه كله وجدناه يقف منه عند القول : بأن المؤرخين الاوروبيين قد
شكوا فى وجود هوميروس . واذن فليس هناك ذكر لوجود الشبه وهى
القاعدة التى يرتب عليها حكمه . والنتيجة التى طنطن بها وطبل هى ان
الاوروبيين قد شكوا فى وجود هوميروس ، ومن وراء هذا الشك فى زعمه
« منهج ديكارت » . وسنعالج هذين الموضوعين علاجا حاسما فى ابواب آتية

تثبت أن طه حسين لم يتصل بأيهما اتصالا حقيقيا .

وليس في الأرض أفصح لصاحبه من هذا العذر المضحك المبكى
لتغطية هذا الدوي الأجوف من قوله متمما قوله السابق :

« ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بازائه للبحث عما يمكن
أن يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان فنحن لم
نكتب لهذا » . (ص 44 من الكتاب نفسه) .

ولو أن طه حسين كان يشير إلى حدث أو واقعة معينة فأغفل
تفصيلها وردنا إلى مرجعها لتحقيقها فيه لقبول منه ذلك ، لكنه هنا يشير
إلى « عوارض » غير محددة في حياة أمم ثلاث ، يريد أن يقابل ويقارن
بينهما ثم يدلنا على تأثيرها هناك كما يريد أن يستخلص تأثيرها هنا ، فهو
عمل دراسي لا تغنى الإشارة إليه عن القيام به . ولم يقدّم هو به أو
غيره . ولو عرفت بعد هذا من أين بدأ وكيف انتهى لزدك استغرابا .

بدأ بقوله : (ص 42) وهذا الآتي كلامه نصا :

« يجب أن يتعود الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التي قدر لها
أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال . . ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه
ويرد كل شيء فيه إلى أصله .

وإذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم
يوفقوا إلى الحق فيه ، فهو أنهم لم يلموا المأما كافيا بتاريخ هذه الأمم
القديمة ، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت
من قبلها . .

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة ، وقارنوا بينه وبين
تاريخ العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب
أنفسهم ولست أذكر من هذه الأمم القديمة إلا امتين فقط : الأمة اليونانية
والأمة الرومانية . فقد قدر لهاتين الامتين في العصور القديمة مثل ما قدر

للأمة العربية في القرون الوسطى . . وليس من العجب في شيء أن تكون
العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض
التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة .

ثم تأتى بعد ذلك العبارات التي قدمتها من « أن التفكير الهاديء .
السخ » مؤد إلى النتائج الواحدة .

فالتقديم مزعج طنان ، وخبيث ، وفيه من النعى على الباحثين الذين
بحثوا تاريخ العرب أنهم لم يعرفوا ولم يقارنوا ، ولو عرفوا وقارنوا
لخرجوا إلى النتائج التي خرج إليها هذا العارف مما سينهيه اليهم .

فهم اذن فارغو الذهن ابتداء مما عنده عن علم بتيك « الامتين
القديمين » ، فواجبه تعليمهم ما جهلوا . واذا كان هذا حال المختصين
في الدراسات العربية فما أولى من لم يتخصصوا بأن يعلموا ما يستند
إليه « العالم المجدد » ، والسبيل إلى ذلك هو بيان توضيحي بما يترتب
على هذه المقارنة من « تغيير » التاريخ العربى ، ومن جديد في الحكم على
الادب العربى . وبغير ذلك يكون « العالم المجدد » قد وقف حيث ابتدا عند
دعوى عريضة لا يسندها دليل . بالضبط كما صنع في دعوى الفروق بين
« العدنانية والحميرية » .

هذا هو الموقف الذي اتخذته طه حسين حين لم يقدم شيئا . ومن
أغرب وجوه الهرب من حقيقة الخلاف ومن جوهره هذا الطلب الذي يطلب
فيه طه حسين أن يكتفى قارئه ومعارضه بعلمه هو بقيام اتفاق بين ما
جريات الحياة في تاريخ الأمة العربية وبينها عند الامتين اللتين أفرزهما
خاصة من بين الأمم القديمة مع إيهامه العلم التام بتاريخ الأمم القديمة
كلها . فهذا الزعم العجيب الذي يعتبر القاعدة لما سينى من نتائج ،
مفروض أن قارئه يعارضه فيها — وكتابه مكتوب على أساس من هذا
المفهوم — فهو في حاجة إلى الدليل عليه ، والدليل على صحة القاعدة
التي ينهض عليها ، هذا الزعم العجيب العريض هو المقارنة التاريخية

التي هرب منها تحت. ستار من وجوب الاقتناع بما ادعاه ، مما يعارضه فيه جميع قرائه الذين يتهمهم بجهل التاريخ القديم . فهو يقيم دعوى على أساس من استشهاد بغيب عنده وحده علمه .

فلا الدعوى الاولى اسندت ، ولا الثانية أقيمت ، والامر كله لا يتجاوز علما يشبه قولهم : « والمعنى في بطن الشاعر » .

ونحن اذا أخذنا المثل « لعلم المؤلف » — على حد تعبير وكيل النيابة المحقق — مما قدمه هذا النائب من دليل قاطع على عجزه عن تقديم أي دليل على معرفته ولو ببعض الفروق بين « الحميرية » و « العدنانية » ، بل عن عجزه كذلك عن تقديم اسم مرجع واحد ينير الطريق في هذا الباب ، واذا أخذناه ، الى هذا ، بقصور معرفته حتى بالاولى جدا من منهج « ديكرت » — وقد قدمت في هذا أيضا ما يكفي للتدليل على أنه انما كان يثبث فيه بمعلومات « صحفية » ، لا ترتقى الى مستوى الفهم الصحيح لذلك المنهج ، وتهاوى حتى ان صاحبها لا يدري أنه يتثبث في تطبيقه بمنهج بال ، نبذته أوروبا في التحقيق التاريخي مع نهاية القرن السابع عشر لفشل الهادم للتاريخ ، فان هذين المثلين لتقدر علم المؤلف بما يدعى فيه العلم الواسع يكفيان تهما لالقاء الضوء على قدر هذا الادعاء العريض الطويل بالتاريخ القديم — دعوى هكذا عامة من غير دليل — لا تقع من الحقيقة الا بقدر ما يقع الادعاءان السابقان .

فهو كما ادعى في الاولين علما لا يستند الا على « الاشاعات » يطلقها عن « علمه » ، مدع في معرفته التاريخ القديم . والرجل السذي يصطنع الكذب أمام النيابة ظنا منه أنها لن تبلغ في التحقيق الى حد ضبطه متلبسا ، ويبالغ في ادعاء « العلم » باللغات الشرقية التي اثار اليها في نقاشه مع وكيل النيابة ، هذا الرجل لا يزعه كثيرا أن يضحك على جماهير القراء ممن يأخذون دائما أقوال العلماء وأشباه العلماء على أنها حقائق انتهوا اليها بعد البحث الذي هم الامناء عليه .

وإذا كنا قد رأينا قدر مغامرته التي كان لا يعرف حدودها باستخدام « منهج ديكارت » البالى فى محاولة متهافئة فى التطبيق على التاريخ العربى ، وعلى تاريخ الادب العربى فاننا جديرون بأن نرى فى وضوح صارخ جهل الرجل بما يدعيه واقتحامه فيه اشنع الاقتحام حين نسمعه يقول فى كتابه هذا : (ص 45)

« وسواء رضينا أم كرهنا فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج فى بحثنا العلمى والادبى كما تأثر به من قبلنا أهل الغرب . ولابد من أن نصطنعه فى نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب فى نقد آدابهم وتاريخهم . ذلك لان عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية ، أو قل أقرب الى الغربية منها الى الشرقية ، وهى كل ما مضى عليها الزمن جدت فى التغير ، وأسرعت فى الاتصال بأهل الغرب .

« وإذا كان فى مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ، فليس ذلك الا لان فى مصر قوما قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ، وآخرون لم يظفروا منها بشئ أو لم يظفروا منها الا بحظ قليل . وانتشار العلم الغربى فى مصر وازدياد انتشاره من يوم الى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نصر هذا العلم الغربى ، كل ذلك سيقضى غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا ، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج ديكارت كما فعل أهل الغرب فى درس آدابهم وآداب اليونان والرومان . »

رجل يقول هذا القول عن منهج « ديكارت بعد قرنين وربع قرن من قول أوروبا « للتساؤلية التاريخية » « Le pyrrhonisme historique » : « الى الشيطان » ، كما تقدمت ، ورجل يتصور له كل هذه الاهمية والخطر فى حياة أوروبا الحاضرة بعد هذه القرون من رفض أوروبا اياه ، ثم يتصور من بعد ذلك أن تجدد تاريخنا فى العهد الحاضر — أو الماضى — لا يمكن أن يقوم بدونه ، هذا الرجل لا يعرف هذا « المنهج » ، ولا يلزم

بحقيقته ، ولا بقيمته ، ولا بالاصل الحقيقى الذى من اجله نشأ هذا المنهج فيها ، ولا بالاسباب التى دعت فى عصره الى رواجه . ولقد كان عصر « الخرافة والشعوذة البدائية فى حياة أوروبا ، هذا الرجل لا يعرف حقيقة « منهج ديكارت » ، وهو انما يدخل عليه من قبيل « عنوانه » وليس من قبيل تحصيله ، ولو من الكتب الملخصة التى يكتبها علماء أوروبا لطلبهم عن هذا المنهج .

وهو بعد ذلك اولى بجهله ، والبراءة من معرفة حقيقته حين لا يرى ان مبادئ هذا المنهج المقبولة قد طبقت فعلا — على انها المنطق الطبيعى فى اخذ الامور — فى كتاب ككتاب الطبرى فى التاريخ ، وفى كتاب مثل كتاب « أبى الفداء » فى التاريخ ايضا ، وفى مقدمة ابن خلدون .

ولو انه كان — على ما كثر من ادعائه قراءة الجاحظ — قد اطلع على كتاب الحيوان لقرا الاساس الجوهري لهذا المنهج هناك ، ولو انه قرا شيئا من ابن تيمية لراى فى نواحى كثيرة منه تطبيقا لما دعى بعد ذلك بمنهج ديكارت . ولو قرا رسالة حى بن يقظان ، وشيئا من أعمال ابن سينا وتجاربه فى الطب والجراحة لعرف اين يقع تطبيق منهج العمل العربى ، ولو سمع شيئا عن تجارب ابن الهيثم فى البصريات والضوئيات ، وصدق تقديره لسمك الطبقة الجوية لسكت .

وادعى من هذه الى العجب من امر الرجل الذى دعت امرأة فى حفل عام « بياعميدي » ، فصيرتها صحف معارضة تلك الفترة الى « عميد الادب العربى » ، انه — وهو الذى كتب كتابا عن أبى العلاء المعري — لم يكدر يترقى الى ادراك أن حيرة أبى العلاء فى أمر دينه لم تنشأ الا عن هذا الشك الذى يدعوه ظلما بالديكارتي ، وانه لم يلح فى النقد الذى ساقه أبو العلاء فى « رسالة الغفران » التشكك الواضح فيما نسب الى بعض الرجال الذين ادار الحوار بينهم وبين صاحبه فى الجنة وفى النار ، وأن الشك بأسبابه هو العمود الذى دار حوله تعديل وتجريح رواية الحديث

النبوى وانه علم بتمامه .

هل قرا الرجل آثار أبى العلاء قبل أن يكتب رسالته فيه ، أم أنها قرئت له كما يفيد الرافعى بقوله : ان كتاب هذه الرسالة اربعة ، وانه لما قرا فصلين منها صده عن التمام على القراءة ما فيها من أخطاء ؟

(ص 26 من رسائله)

وابن خلدون — الذي كتب عنه طه حسين رسالته لدكتوراه الجامعة فى باريس — « ومقدمة ابن خلدون » مرجع الرسالة الاساسى — الم يجد الدارس الفذ فيها ما يمكن أن يحمل فكره عندما جاء الى التمحك بديكارت لاتخاذ سمت العلماء والفلاسفة ، الى شىء يتصل « بمنهج ديكارت » ، وتطبيقه فى التحقيقات التاريخية التى أنجزها ابن خلدون : من أمثال « أعداد الجيش اليهودى » ، وسواها ؟ وذلك قرونا قبل وجود ديكارت .

وهل لم ير فى عمله فى القسم التاريخى الاول من الكتاب تطبيقا لنظرة الشك العلمى على كثير من القضايا التى تردد ابن خلدون فى قبولها نقلا عن القدماء ، قبل أن يبدأ الغربيون عملهم فى تحقيق « الايلياذة » و « الاوديسييا » وقبل أن يخلق « ديكارته » ؟

الكتاب الثاني

الغزالي :
حياته وفلسفته تنحلان لديكارت

الباب الأول

الفصل الأول

— المنهج المظلوم

— الغزالي هو صاحب المنهج ،
وبيكارت منتحله :

سأتى بعد قليل الى معالجة الاوروبيين لقضية الايلاذة والاديسيا
لنرى مبلغ ما تعثر طه حسين في ادعائه انهم كانوا يطبقون في التحقيق الذي
دار حولهما « منهج ديكارت » . فالاولى بى الآن ان اتابع الحديث عما
انتحل من اصالة لما دعى بمنهج ديكارت . ولن اقدم هذه المرة النص
العربى للاصل الذي دار حوله ديكارت ، ولكنى سأقدمه عبر لغة أوروبية
مترجما الى العربية ، حتى يكون المفهوم الاوروبى للنص شاهدا على قدر
موقعه من العقل الاوروبى ، وبالتالي عاكسا لمبلغ تأثيره في ذلك العقل ؟

هذا النص هو من قول « الغزالي ، وهو حجة الاسلام ابو حامد محمد
ابن محمد بن محمد بن احمد الفقيه الشافعى « المتوفى سنة 505 من الهجرة
النبوية اي في سنة 1108 م . فالرجل العربى المسلم عاش حياته كلها
تقريبا في القرن الخامس الهجري ، وفي القرن الحادي عشر الميلادى ، اي
قبل مولد ديكارت الشهير بما يقارب الخمسة قرون . وليس في اسماء آبائه
« ديبيررون » ولا « رينيه » كما ترى .

يقول ديرير : (تاريخ تكون أوروبا الفكرى ج 2 ص 49 ، والنص
الآتى كله مترجم عن انجليزيتة دون تصرف) :

سيرة الغزالي الى منهجة :

« كان اقتلاع » الارقام العربية « للارقام اللاتينية نذيرا يتقدم نتيجة اكبر خطرا — نتيجة سياسية — تتبلور في نزاع بين الاسمين المتنافسين . ولكن قبل أن نبين كيف كان الفكر العربى يعتصر رومة اعتصارا ، وقبل أن نتكلم عن المعارك التشنجية اليائسة التى قامت بها رومة فى مقاومته ، فانى أؤجل الحديث عن هذه المسألة الى موضع يأتى قريبا ، وانتقل الى الحديث عن الفلسفة العربية . وسيكون « الغزالي » هنا دليلى . وقد ولد الغزالي فى سنة 1058 م .

« ولنسمعه (اي الغزالي) يتحدث عن نفسه . وهو يقص قصة جهاده فى انتزاع نفسه من الآراء التى رضعها طفلا ، يقول الغزالي :

« قلت لنفسى : ان ما أسعى اليه هو معرفة حقائق الاشياء ، واذن فالضروري لى هو أن اتبين معنى المعرفة . وكان واضحا جليا عندي أنه لابد من وجود نوع من المعرفة للامر المطلوب التعرف عليه يجلو عنه كل شك ، بحيث يصبح وقوع الخطأ أو توهم الخطأ فيه أمرا مستحيلا .

« وليس يغنى فيما تحققت لى معرفته أن يكون فى غير حاجة الى جهد لانتاع غيري به ولكن يجب أن يتوفر له من السلامة ما يحميه من قيام احتمال الخطأ فيه ، فهذا الشرط وثيق الاتصال بمعرفته ، حتى لو قام برهان ظاهري على بطلانه ، اذ أن هذا البرهان الظاهري يسقط تلقائيا لعدم قيام شبهة حول ما أعرفه تسمح بظن وقوع الخطأ فيه . مثال ذلك انى اذا عرفت أن العشرة اكثر من الثلاثة فاننى اذا قال لى قائل : بل هو العكس فالثلاثة اكثر من العشرة ، ثم أقام البرهان على صدق دعواه من زعمه أنه قادر على أن يحول عصاه الى حية ، ثم صنع ذلك فعلا ، فان اقتناعى بخطئه لا يتذبذب . قد أعجب بسعة حيلته ومهارته ولكنى لا أشك فى سلامة معرفتى .

« وقد أصبحت مقتنعا بأن العلم الذي لا يحصل لى على هذه الحالة من التمام ، ولا يتهى لى معه هذا اليقين ، لا يمكن الاطمئنان اليه ولا

التأكد منه ، والعلم الذي لا يقين معه لا يجدر به أن يدعى علما .

« واخذت اراجع حالة علمى على ضوء هذا المنهج فوجدته مجردا من كل هذه الشرائط ، فليس هو اذن جديرا باسم العلم ما لم يكن لبلوغ العلم وسيلة أخرى تبلغ الى اليقين به غير هذه الوسيلة وقلت لعلها تكون فى تحقيق العلم عن طريق الحواس ، وعن طريق المباديء المسلم بصحتها وظننت أن شهادتها لامراء فيها ولا شك .

« غير أنى حينما اخذت فى امتحان الامور عن طريق الحواس ، وعن طريق التأمل لأرى ان كان من الممكن أن أصل بها الى القطع ، وتبديد الشك تكاثرت على الشكوك وتراحمت حتى بددت كل يقينى . فقد رحت أسأل نفسى من اين تأتيني الثقة بالامور الحسية ؟ ولما كان أقوى حواسنا البصر فقد وجدت اننى أنظر الى الظل فأراه ثابتا لا ينتقل فأحكم عليه بالبراءة من الحركة . غير انى لما رجعت الى مكانه بعد ساعة وجدته مفارقا مكانه ، فهو لا يختفى فجأة ، ولا يتحرك عاجلا ، وانما ينسحب شيئا فشيئا قليلا قليلا فلا يبقى ثابتا أبدا . وانا اذا نظرت الى النجوم بدت لى صغيرة كأنها الدراهم ولكن البراهين الحسابية تقنعنا بأنها أكبر من الارض . وهذه وامثالها تصدر الاحكام عليها عن طريق الحواس لكن العقل يرفضها ويبطلها . وهجرت الحواس بعد أن تزلزلت ثقتى بها .

« ورحت أقول لنفسى : لعل اليقين لا ينال الا بأحكام العقل : اي عن طريق المباديء الاولى : من قبيل ان العشرة اكثر من الثلاثة .

« ثم ردت على الحواس قائلة : أي أمان لك فى ثقتك بالعقل ، وهل هى الا من قبيل الثقة بنا ؟ لقد اعتمدت علينا فتقدم العقل فكذبنا ، ولو لم يكن العقل موجودا فلقد كان ممكنا أن تمضى على الاعتماد علينا ، فما يؤمنك أن يكون فى الوجود شيء غير العقل ، يقوم منه مقامه منا فيكذب احكامه بمثل ما كذب هو احكامنا ؟ وعدم ظهور هذه القوة لنا ليس دليلا على عدم وجودها .

« وتلبثت طويلا أجاهد عبثا ايجاد رد لهذا الاعتراض ، وزادت متاعبي عندما فكرت فى النوم ، فرحت أقول لنفسى : لقد ترى الاحلام فتراها فى النوم حقيقية ، وتجدها متساوقة فلا تتطرق اليك شبهة تبطلها . فاذا انت استيقظت عرفت انها لم تكن الا اطيافا وخيالات فما يدريك ان ما تراه هنا فى يقظتك ليس الا من قبيل الاحلام ؟

« كل حالة حق فى لحظتها ، ويبقى فى الامكان ان تعرض لك حالة ثالثة تكون منك بالقياس الى ما تراه فى يقظتك ، بمثل ما كانت حالتك فى اليقظة بالقياس الى حالتك فى الحلم ، وحينئذ تكون يقظتك الحالية ليست الا نوما بالقياس الى تلك الحالة العليا التى يمكن ان تكون » .

« وهنا تنتهى كلمات الغزالى فى هذه الفقرة ، ويعتقب عليها دربير بقوله :

« ليس من الممكن ان تجد فى اى مؤلف اوروبى ايضا لمذهب « التشكك » الذى يقول به الفلاسفة ، له نصوع هذا الوجه الذى قدمه به هذا العربى . وليس فى الامكان حقا ان تقدم القضية بطريقة افعل ، وقوة عارضة الرجل تتبدى فى مفارقتة الفضة لغموض الكثرة من الكتاب المتمايزيين . اه » .

اريد الا نتجاوز هذه المرحلة من مراحل « منهج الغزالى الفكرى » قبل ان نتوقف بعض التوقف لننظر فى اماكن القيام بمقارنة بينه وبين ما يدعى بمنهج ديكارت .

وليس مقصدي بهذا ان نقنع بهذا القسم من مسيرة العالم المسلم الفكرية ، وانما اريد الى اخذ سبيل المقارنة بين « الطريقتين » على نحو التجزئة ، وسأعود الى اتمام تلك المسيرة .

وسأقدم لك السيرة الذهنية التى سارها « ديكارت » لينتهى الى رسم « منهجه بمثل ما صنع دربير فى تقديم السيرة الذهنية التى سارها الغزالى — نقلا عن الغزالى نفسه — لينتهى الى منهجه العامل فى اخذه

الحياة ، وسنرى معا مالا اشك في ان « دربير » قد رآه ، والمخ اليه من الوحدة بين المسيرتين الفكريتين اللتين يفرق بين صاحبيهما خمسة قرون . وكان طبيعيا جدا ان يلمح ولا يصرح لانه قبل كل شيء رجل « اوروبى » وليس يمكنه ان يحل نفسه من واقع الكبرياء التى يضمن بها الانسان ان تتبدد مهمما بلطف - فى انسانيته - منزلة من العدل ويكفينا عبارته الختامية فى تعقيبه الماضى على وضوح الغزالى بالقياس الى غموض الكتاب الاوروبين الميتافيزيقيين .

وكما نقلت حديث الغزالى عن سيرته الذهنية عن عالم اوروبى فسأنت لك حديث « ديكارت » عن سيرته الذهنية عن رجل اوروبى كذلك لكى تتم المعادلة فى التقديم ، ولكى اخرج منها لا على ولا ليا .

سيرة ديكارت الى منهجة .

يقول الاسقف جورو استاذ الفلسفة القديم فى كتابه « دراسات تحليلية للكتاب الفلسفيين » (ص 207 نشر بيلان - باريس 1906 عن ديكارت :

« ونظر ديكارت فوجد انه قدبذل من الزمان الكثير فى دراسة اللغات ، وفى قراءة الكتب القديمة : تواريخها وخرافاتها ، فالخرافات تحمل على تصور كثير من الوقائع غير الممكنة ممكنة الوقوع ، والتواريخ ، حتى اشدّها امانة ، تغفل أخط الظروف تألقا ، وهى بهذه الحالة لا تكون تامة . وبدا له ان « البيان » والشعر طرح نفسى اكثر منها ثمرات للدرس . وكان يقدر الرياضيات ولكنه لم يكن يرى لها وجها حقيقيا للاستعمال ، ويوقر علوم الدين ، ولكنه كان يرى انها غير ضرورية لتخليص النفس . ثم انه كان يعتقد ان الفلسفة لا تنطوي على امر واحد كف الناس عن المجادلة فيه ، وان العلوم التى تنهض على قاعدة من الفلسفة ليست باثبت من الفلسفة .

وحملت هذه التأملات كلها ديكارت على ان يهجر دراسة الاداب ،

ليلتبس الحقيقة في ذاته ، أو يقرأها في كتاب الدنيا . ولهذا شغل نفسه الجزء الباقي من شبابه في الترحل ، غير انه رأى في أخلاق الناس وعاداتهم ، وفي آراء الفلاسفة ، التناقضات الكثيرة . فقرر عزمه على أن يدرس نفسه ، وافتاده هذا الدرس اكبر الفائدة » .

هذا الكلام ينقله جورو من حديث ديكارت عن نفسه كما صنع دريبر في نقله عن الغزالي حديث الغزالي عن نفسه . (انظر : ديكارت ، خطاب عن الطريقة ص 7 — 9) . Discours de la Methode, Descartes
هذه الازمة الفكرية التي وقع فيها ديكارت هي نفسها التي مر بها الغزالي ، وعرض الغزالي علمه على مقاييس التحقيق الممكنة لكي يصل فيه الى الحقيقة وهو نفسه العرض الذي عرض فيه ديكارت على نفسه معارفه التي حصلها في سني دراسته ، وانتهاء الغزالي من هذا العرض لمعارفه الى الشك في صوابها هو الذي انتهى اليه ديكارت في استعراضه علومه التي حصلها في المدرسة على نفسه وتأملاته .

وهنا نرى بين العالم المسلم المجرب النامي العقل والمعرفة ، وبين الشاب الاوروبي الحدث الذي لم يتم دراسته فرقاً قائماً في ظاهرتين :

الاولى — ان الغزالي يشير الى علمه جملة ، والى معارفه تعميماً ، وبها من الانواع ما يقدمه عرض ديكارت للمعارف التي حصلها ديكارت في مدرسته لامراء . وعمل ديكارت في هذه النقطة لا يعدو أن يكون شرحاً بالأمثلة — وهي عنده طريقة من طرق الايضاح التي يلجأ اليها الاستاذ مع تلاميذه الذين لا ترتقى بهم معارفهم الى الفهم الا بالنماذج التصويرية — اما ايجاز الغزالي فيأتى اعتماداً على مستوى الصورة المحصلة للاستاذ في نفسه عن علمه عنده وعند الناس .

والثانية — هي تفصيل الغزالي في بيان المقاييس التي عرض عليها علمه من الحواس ثم الادراك ، ثم العقل . وايجاز التلميذ الجديد ، ذلك في وثبات متباعدة مبعثرة بين شعب موضوعه ، ولعل ذلك راجع الى انه

لم يكن يريد أو يسيغ في مطلع حياته رفض الدنيا ، والالتجاء الى دير يعيش فيه معيشة الزهاد بمثل ما انتهى اليه الغزالي . كان شابا يطعم في الحياة ويقبل عليها ، وكان لثقل تجربته وبحكم سنه ايجابيا يريد ان يقدم الى الحياة شيئا كالذي قدمه الغزالي قبل ان تنتهي به تجاربه وتقوده الى التفكير في دنياه باعتبارها شيئا غامضا لا يستطيع بعد جهاده الطويل في تحصيل العلوم ، والاثمار فيها ، ان يجد السبيل للوقوف على حقيقتها . ولست اطلب اليك لتحقق هذا عند الغزالي الا ان تقرأ تصديره لكتابه « تهافت الفلاسفة » ومقدماته الاربع عليه .

وهاتان الظاهرتان نفسيهما هما المشير الى ان ديكارت كان يغترف من منهل لم يهيا له بعد بحكم تجربته الضيقة التي لا يمكن ان تطفر به الى هذه التأملات التي انما تقود اليها سعة التجربة في الحياة الطويلة . فديكارت يصطنع الحيرة التي لم توجد في حياته بعد اسبابها ، ولا مهينات النفس والعقل للوقوع فيها .

ونحن اذا نظرنا الى دوافع الغزالي الى الشك وجدنا امرا جسيما تتضائل الى جانبه هذه الدوافع التي يقول ديكارت انها حيرته وحملته على ترك المدرسة في مرحلة الصبا وقبل الاجازة الاولى ، فقد تكاثرت الفرق الاسلامية المتناهضة على فكره في عصره حتى كادت تضله وحتى وجد نفسه في شبه الشك فيها جميعا .

فالتطابق بين النظرتين قائم ، وبتفاصيله ، والمسار فيهما واحد ، والقول بتكلف ديكارت ادعاء الوقوع في هذه الحيرة المفضية الى « التشكك » في حقائق الاشياء ، حكم له مبرراته . والقول بأنه ينقل انطباعاته عن الغزالي قول لا تجنى فيه .

الرحلة عند ديكارت صدى الرحلة عند الغزالي :

ولنتنقل بعد هذه الخطوة الى غيرها . يقول ديكارت : انه وجد نفسه يبحث عن الحقيقة في نفسه ، وفي كتاب الوجود ، وانه في هذا السبيل وجد

ان الرحلة للتعرف على الحقيقة بين الناس في مختلف البلاد هي الوسيلة لتحقيق معرفته ، فنهض اليها . وهذا تصوير فعلى لحياة الترحل التي عاشها الغزالي .

— ترحل الغزالي :

لكن ترحل الغزالي لم يكن الا ترحل العالم ، الذي يعطى العلم ويستزيد منه . بقول ابن خلكان :

« اشتغل في مبدأ أمره بطوس على أحمد الراذكاني ، ثم قدم نيسابور واختلف الى امام الحرمين ابي المعالي الجويني ، وجد في الاشتغال حتى تخرج في مدة قريبة ، وصار من الاعيان المشار اليهم في زمن استاذة وصنف في ذلك الوقت ، وكان استاذة يتبجح به ، ولم يزل ملازما له الى ان توفي (الاستاذ) . . فخرج من نيسابور الى العسكر (طوس ونيسابور — خراسان . والعسكر هنا عسكر ابي جعفر المنصور العباسي ، وقد بناها ببغداد ونزل فيها بعسكره فعرفت به) ولقى الوزير نظام الملك . . ففوض اليه التدريس بمدرسته النظامية في بغداد . . فباشر القاء الدروس بها ، وذلك في جمادى الاولى سنة اربع وثمانين واربعمائة . . ثم ترك جميع ما كان عليه في ذي القعدة سنة ثمان وثمانين واربعمائة وسلك طريق الزهد والانتقطاع ، وقصد الحج ، فلما رجع توجه الى الشام فاقام بمدينة دمشق مدة يذاكر الدروس في زاوية الجامع في الجانب الغربى منه ، وانتقل منها الى بيت المقدس ، واجتهد في العبادة . . ثم قصد مصر واقام بالاسكندرية مدة . ويقال انه قصد منها الركوب في البحر الى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالامير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش ، فبينما هو كذلك بلغه نعى يوسف بن تاشفين . . فصرف عزمه عن تلك الناحية ، ثم عاد الى وطنه بطوس ، واشتغل بنفسه . وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون : منها ما هو أشهرها كتاب « الوسيط » ، و « البسيط » ، « الوجيز » ، و « الخلاصة في الفقه » ، ومنها « احياء علوم الدين » ،

وهو من أنفس الكتب وأجملها ، وله في أصول الفقه « المستصفي » ، فرغ من تصنيفه في سادس المحرم سنة ثلاث وخمسمائة ، وله « المنحول والمنتخل في علم الجدل » ، وله « تهافت الفلاسفة » ، « ومحك النظر » ، و « معيار العلم » ، و « المقاصد » ، و « المضمنون به على غير أهله » ، و « المقصد الاسنى » في شرح أسماء الله الحسنى ، « و « مشكاة الانوار » ، و « المنتقد من الضلال » ، و « حقيقة القولين » . وكتبه كثيرة . وكلها نافعة ثم الزم بالعود الى نيسابور والتدريس بالمدرسة النظامية فأجاب الى ذلك بعد تكرار المعاودات . ثم ترك ذلك وعاد الى بيته في وطنه ، واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جواره ، ووزع أوقاته على وظائف الخير .. الى ان انتقل الى ربه .. يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة .. وكانت ولادته سنة خمسين وأربعمائة ، وقيل سنة احدى وخمسين .

ذلك كان ترحل الغزالي في سبيل العلم ، وتلك كانت ظروف تجاربه الواسعة المحصلة في عالم يترامى بين خراسان في أقصى الشرق من فارس حتى الغرب من مصر ، وكان يرجو أن يرتحل الى المغرب الاقصى فيجمع بذلك بين اطراف العالم المتحضر في ايامه ، وانما حال بينه وبين تحقيق امنيته ما لم يكن له سبيل الى رده ، فلم يتجاوز الاسكندرية .

الفشل في المدرسة والتشرد :

فأين تقع رحلات ديكارت من رحلات الغزالي ؟ فلأدع مترجمه يتحدث .

يقول :

« ولد رينيه ديكارت في لاهاي من اقليم تورين — فرنسا .. وتلقى دروسه في مدرسة لافليش (السهم) وكان يقوم عليها الجيزويت . ومع أنها كانت مدرسة من أشهر المدارس الاوروبية فانه عندما بارحها في السادسة عشرة من عمره لم يكن راضى النفس عن دراسته . يقول : لقد وجدت نفسى مثقلة بالشكوك والاطعاع حتى لقد رحت اظن انى لم اجد شيئا من سعوى الى

التعلم الا ان ازداد من يوم الى يوم كشفنا لجهلى .

يقول مترجمه مصورا — حسبها ارضاه — حياة صاحبه التى بدأت بعد المدرسة وهو لا يزال فى سن السادسة عشرة اى وهو الى « ثرة الصبا » اقرب منه الى متاعب الرجل ومشاغله التى انما تنضجها السن — خرج هائما على وجهه مدة اثنى عشر عاما متتابعة ، لا يهدأ له بال ، باحثا ، كما نقول ، عن مهمته وعمله ، حيناً فى الحياة بين الناس ، وحيناً فى الترحل ، وحيناً فى المعسكرات بين الجنود .

ولانهم انا بشئ من ايضاح صورة السيرة التى اجعلها جيرو هذا فى عباراته الماضية خلال ما قدره باثنى عشر عاما من عمر ديكارت بدأت مع دخوله السادسة عشرة : كان الصبى فاشلا ما فى ذلك شك . فقد فارق المدرسة فى هذه السن المبكرة لاعلم له الا النزر اليسير الذى يتاح جمعه للصبى فى مثل سنه بدءا من طفولته ، وفارقها غير مرضى عنه ، ولا راضيا ، يتخذ من موارد لا نعرفها ، وفى سن المراهقة المريضة طريقه الى مازجة الدنيا والناس ، ويقتضى ايامه متنقلا مسافرا ، لا فى تحصيل علم مدرسى لانه كان ساخطا على هذا العلم المدرسى ، ولكن للتعرف على الحياة ، واشباعا للنفس بمخالطة المجهول فى تلك السن الغضة .

وضاق أبوه بما وجد ابنه قد ارتقى فيه فراح ينصحه باتخاذ عمل يملا به هذا الفراغ الذى كان يعيشه ، واختار له الانضواء فى جيش من جيوش أمراء ذلك الزمان ، يقول كاتب العجالة التى قدم بها لنشرة « طريقته ديكارت » التى طبعها فلاماريون : « ان ديكارت ، بعد أن قضى شبابه عاصفا شديد العصف استجاب أخيرا لتوسلات أبيه فدخل تحت السلاح لمدة أربع سنوات بدأت بعد سنة 1617 م ، قضاها فى جند دوق ناسو ، ثم فى جند دوق بافاريا . ثم طاف من بعد ذلك ألمانيا والسويد ، وهولاندة ، وسويسرة ، وإيطاليا ، وبعد أن اشترك فى حصار لاروشيل هجر حرفة الجندي

وعقد العزم على أن يتفرغ للتأمل والنظر ، فانسحب الى هولاندة ، وعاش
عيشة العزلة في امستردام ، ولاهاي ، ولیدن ، وفي ايجمونت العذبة الحلوة
الهادئة » .

الزعم بأن ذلك الفتى الغرير أولا ، الذى لم يتم حياته التعليمية فضا
بها وخرج الى الشارع يلتمس من أسباب العيش ما يعن ، ثم تكون أمنية ابيه
وضراعاته له أن يلتمس العيش في الارتزاق بالجندية نجاة بفلة كبده من هذه
الضيعة التى يعيشها جوالا في الآفاق : الزعم بأن هذا الفتى الذي كان هاربا
من علوم مدرسته التى لم يتذوق بعد منها الا ما لا يرتقى على ما يحصله
الطالب في المرحلة الوسطى من المدرسة الثانوية ، وانما خرج قبل أن يثقف
نفسه من العلوم بالقدر الكافى لاتمام دراسته الثانوية ، الزعم بانه تشكك في
العلوم الانسانية كلها زعم باطل يلجأ اليه صاحبه تمحكا ليخفى من ورائه سر
الخيبة التى نزلت به في مستهل شبابه ، بل في يفاعته ، ويأنيه الرجل بعد أن
تتفتح له طرق الحياة . واقل ما يقال في تفسير حالته أنه ابتداء من السادسة
عشرة من عمره لم يقرأ كتابا ، مكتفيا على حد تعبير مترجمه جورو نقلا عن صاحبه
نفسه بقراءة كتاب الحياة ، ومطالعة وجوه الناس . واذا كان ديكارت يقول :
« انه شاهد في تجواله الذي اتصل منذ خروجه من المدرسة الى أن التحق
بالجندية نزولا على توصلات ابيه في سنة 1617 : أي خمس سنوات ، شاهد
أخلاق الناس ، ولمح تضارب الآراء الفلسفية ، وعاد بعد ذلك العمل مرتزقا
في جيشى دوق ناسو ، ثم دوق بافاريا لمدة اربع سنوات ، بل انه بعد ذلك
حضر حصار لاروشيل فمتى اتيح لهذه الحياة على تعبير صاحب النبذة التى
مررنا بها حالا ان تعطيه فرصة الاطلاع على فلسفات الفلاسفة ولمح التناقضات
بينها ، والالتجاء آخرا الى الاعتكاف لينظر لنفسه طريقة توصله الى حقائق
الوجود من حوله ، وتهديه الى العمل العلمى السليم ؟ متى اتيح له ذلك وابوه
يرى ضياعه ، ويلتمس له منه مخرجا بالعمل جنديا متطوعا ، أو مرتزقا ،
بجيش امير من امراء المقاطعات الاوروبية ؟

ان اشياء كثيرة يمكن أن تقال ، واتساع باب الاحتمالات أمام العقل

الانسانى يبيح لاصحاب الاهواء الجامعة تحت تأثير التعصب القومى والعنصري ان يكتفوا التعليلات كيفما حلا لهم ، ولكنها تظل ابدا مهتزة ثم تنهافت عند عرضها على الوقائع الصلبة فى حياة ديكرات . لقد فشل ديكرات فى المدرسة ، وخرج منها فى السادسة عشرة ، لا يملك من اسباب العون على التفكير المستقل فى مرحلة تكونه الحيوية والتعليمية ، ما يحمله على « التشكك » فى علوم لم يحصلها بعد . وانه ليقول ذلك عن مبلغ تحصيله المدرسى حينما يأتى الى الحكم على قيمة ما خالط من « الهندسة والجبر » يقول انه كان لا يزال فى شبابه الباكر لم يحصل كثيرا .

ثم استسلم لحياة لا يمكن ان نعتبرها مهينة لحياة فكرية حقيقية فضلا عن حياة تثمر الثمرة الخصبة التى قدم من صورها ما يتفق تماما مع ما رآه « الغزالى » الفيلسوف المسلم المؤمن ، المجرب ، المبتلى للبحث العلمى، الضارب فى أعماقه ، النافذ البصر فيه ، الحاد الذكاء حتى الاعجاز الذى يشهد به أوروبى جامعى مثل « دربير » . وقد قدم الغزالى منها ما قدم فى أواخر عمره ، وبعد ان حصل من العلوم وكتب فيها ما كان جديرا حقا بأن يدعو صاحبه الى التأمل ، وتقليب وجوه النظر ، والحيرة فى التماس « الحقيقة الابدية » .

الحقيقة القائمة وراء هذا التوازي بين حياتى الرجلين :

وغريب حقا ان تجد هذا التوازي التام بين حياتى رجلين : عاش احدهما حياته كلها تقريبا فى القرن الميلادى الحادى عشر ، وعاش ثانيهما حياته كلها تقريبا فى القرن السابع عشر ، وترك أولهما ما ترك من آثار اتصلت بالاوروبيين منذ مطلع عصر نهضتهم ، وترجم القساوسة منها الى اللاتينية ما ترجموا مما كان موجودا بين يدي ديكرات وغيره ، فالغزالى هو العالم المسلم الفيلسوف الهازم للفلسفة هداما للالحاد الذى ترتب عليها ، العالم الذى يكتب « تنهافت الفلاسفة » فيرد عليه فيلسوف مسلم مثله ، يعيش فى اسبانيا التى كان القساوسة الاوروبيون يحجون الى

جامعاتها الاسلامية ليتعلموا ، وليتمسوا النور نجاه بأنفسهم من حلقة الظلام الذي كانوا يعيشون فيه . لا غرابة اذن في ان يلفت هذا العالم المسلم الذي يزلزل بعقله القوى ، مكانة ، فلاسفة اليونان الذين راحت أوروبا تسمع عن أعمالهم وأسمائهم خلال القرون الوسطى من الجامعات العربية ، وأثناء الحروب الصليبية ، وطبيعى ان تترجم فلسفته التى تمزج الالهيات بالعمل العقلى ، وان تأخذ مكانها بين ذخائرهم لانها يمكن ان تتحول فى ايديهم الى سلاح ترد به الكنيسة عن نفسها ما تشهره عليها الفلسفة والنظر من حرب اتصلت حتى هزمت الكنيسة فراح قساوستها يحاولون المصالحة بينها وبين دينهم فيعجزون ، وطبيعى أن يخلو ديكارت اليها فى هولندة .

كان الغزالى معروفا من غير شك فى أوروبا ، وكانت ترجماته الى اللاتينية موجودة فى خزانات امرائها وملوكها ، وفى خزاناتها . ومن اخطر الادلة على هذا ، هذا التوازى الدقيق بين حياة الغزالى وحياة ديكارت ، وبين « منهج الغزالى » الفكرى وبين « منهج » ديكارت » الذى لم يثبت فى حياته السابقة لتقديم « المنهج » أنه كان مؤهلا ، أو متفرغا للعمل العلمى الهادى اليه قبل ان يعلنه . والترجمة التى قدمتها « لمنهج الغزالى » ينقلها دريبر عن اللاتينية .

وسنمضى الى حديث فيه مقارنة بين ما دعى « بمنهج ديكارت » و « منهج الغزالى » لكى نزداد يقينا بأن « ديكارت » لم يصنع أكثر من تقديم « منهج الغزالى » فى ترجمته اللاتينية مع مس رفيق من التعديل والتحرير لا يبدل من حقيقته شمعة ، ونقله الى مسار دنيوى عملى عن مساره الدينى للغزالى ، وفى تطويل وتكرير وعود الى بدء ، وتعديد للمقارنات والتشبيهات تحت مبررات ظاهرية مما دعاه « التأملات » أو « الاعتراضات » أو « الردود » على هذه « الاعتراضات » ، فكلها تدور فى فلك « منهج الغزالى » ، ولا تخرج عن عناصره الصلبة التى قدمها فى كتابه « المنقذ من الضلال » ، ووضحت بعض قضاياها فى « تهاافت

الفصل الثانى

— نظرة ثانية فى المنهجين وفى دواعيهما

قدمت القول فى المنهجين بأقلام كاتبين أوروبيين حتى أضع بهذا العمل المفاهيم الأوروبية لكليهما كما وقعت فى العقل الأوروبي غير متهم بالتجنس على احد ، ولكى تتضح بذلك الصورة التى كان يمكن أن يقع بها منهج الغزالي فى عقل « ديكارت » قياسا على ما وقعت به تلك الصورة عند ابناء جلدته .

وقد أظهر التلخيص الذى قام به الكاتبان للمنهجين ، بما أسقطا من اضافات تفصيلية خاصة فى « حالة ديكارت » ، قدر التطابق بين المنهجين . والواقع أن ما أسقطه ملخص « ديكارت » من حشو وتفاصيل ، تدخل فى باب الشرح قد قارب بين الصورة الخالصة للمنهجين ، فقد أسقط من المفاهيم ما كان من الممكن أن يلبس الاصول بالفروع ، فيدخل بهذا اللبس على الناظر فيهما وهم التفاوت بينهما .

وأرأى فى حاجة الى أن أعود الى ما قال به ديكارت عن نفسه فهو يوضح لنا أمورا ويقدم عللا للعمل لا تنتهى بصاحبها الى تحقيق ما ذهب اليه من اقناع قارئه به ، من أنها هى الاصل الذى تأدى به الى السعى الذاتى لتخليص هذا المنهج . يقول ديكارت فى كتابه « المنهج » :

« لقد غذيت بالآداب منذ طفولتى ، وكنت بها شغوفاً اذ انهم اقنعونى أنها الوسيلة التى تحقق لمحصلها المعرفة الامينة لكل شىء مفيد فى الحياة . لكننى ما كدت أشرف على الانتهاء من ذلك البرنامج الدراسى الذى كان من يتم تحصيله يقبل فى صف المجازين حتى غيرت رأى تغييراً تاماً » .

(هجر ديكارت المدرسة في السادسة عشرة ، ولم يعد إليها قط) ،
فمعارفه المدرسية ، وما حصله من العلوم قدر تافه ، لا يهيؤه التهيؤ
الصحيح لحق الحكم الذي ينتطه لنفسه على هذه العلوم . وسنرى فيما
يلى أنه حينما جاء الى تصوير حكمه على الهندسة والجبر سجل اعترافه
بضالة حظه منهما « لانه كان لا يزال في « شررة الصبا » . كما أننا سنرى
من وائع ذلك الحكم مع انه صدر عنه عندما أخرج كتابه المنهج وسنه احدى
واربعون أنه لم يكن حتى ذلك الحين قادرا على تصور الآفاق الرحبة التي
ينطلق فيها ذاك العلمان ، وقدر نفعهما في التجربة العاملة التي كان
يدعو إليها في العمل العلمى) . يقول متمما :

« ذلك أنى رأيت نفسى مثقلا بقدر من الشكوك والاطعاء تبينت معه
انى لم اكسب شيئا من محاولتى التحصيل ، بل ان كشفى لجهلى راح
يتزايد يوما بعد يوم هذا مع انى كنت فى مدرسة من خير المدارس فى
اوروبا .. وقد تعلمت بها كل ما كان غيرى يتعلمه بها ، بل انى لما
لم تقنعنى العلوم التى كانت تعلم هناك رحت أتجول بين ما وقع لى من كتب
العلوم الاكثر غرابة ، والمعارف الاشد ندرة . وكنت أعرف رأي غيرى
فى فلم ار بينهم من كان يعتبرنى أقل من اندادى . . وبدا لى بعد هذا ان
قرننا كان من الاردهار ومن كثرة العقول الجيدة بحيث لم تكن القرون التى
سبقتة ، وهذا ما جعلنى انتحل لنفسى حرية اصدار حكمى على جميع
الناس ، والقول بأنه ليس فى الدنيا راي يتبع الموقع الذي جعلنى اطمح اليه
قبل اليوم » (كتابه : المنهج ص 5) .

أما كيف واجه هذا المشكل على ضخامته فقد حله حلا يسيرا جدا ،
وكشف فى قوله ما معناه انه ما دام قد قرر أن ينبذ كل معلوم تعرض عنده
للشك او الشبهة ، فانه قد أراح نفسه من النظر فى العلوم علما علما —
فذلك عمل لا ينتهى ، بعد أن قطع فى جذورها ابتداء بالشك فيها جميعا ،
وبذلك لم يصبح فى حاجة الى جدال كل مجادل فى عام خاص به باننا جداله
على جزئية من جزئيات هذا العلم ، فان ديكارت قد رفضه مبدئيا

(انظر تأمليته الاولى ص 66) .

مبررات فقيرة للدخول على تجربة من أخطر التجارب التي لا يمر بها
الا العلماء الذين ترامت بهم آفاق التحصيل والعمل العلمى الجبار ، وعبروا
خلالها من الحدود الزمنية ، ما لم يعبره الفتى الناشئ ، الذي لم تتجاوز
دراسته الثانويات فى المدرسة الثانوية ، والذي لا يزال يدرج الى الحياة
فى سن السادسة عشرة ، يهجر المدرسة ، والتعلم خشية العثار المتوقع
فى الامتحان القريب .

مبررات فقيرة ولكنها نقل تعويضى لحكاية الغزالى عن دوافعه الى
تلمس منهج ليفحص على خطوطه عن الحقائق اليقينية . هى ترجمة (للمشكلة)
« مفصلة » على قدر الرجل الذى استعار الثوب .

وأصلها هى تجربة الرجل الذى يقول عن نفسه يوم أشرف عليها :

« اعلموا — احسن الله تعالى ارشادكم ، والآن للحق قيادكم — ان
اختلاف الخلق فى الاديان والملل ، ثم اختلاف الائمة فى المذاهب على
كثرة الفرق وتباين الطرق ، بحر عميق غرق فيه الاكثرون ، وما نجا منه الا
الاقلون ، وكل فريق يزعم أنه الناجى و (كل حزب بما لديهم فرحون) ، هو
الذى وعدنا به سيد المرسلين صلوات الله عليه ، وهو الصادق الصدوق ،
حيث قال :

(ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة) . فقد
كان ما وعد ان يكون » .

(الامام الغزالى — المنتقى من الضلال ص 4) .

كان هذا هو الجو الدينى والفكرى العاصف ، المزلزل بالنفوس
المؤمنة ، المتشوفة الى التسامى الى الحقيقة الباقية ، كان هذا هو الجو
الذى عاشه الغزالى العالم الناظر المتدبر ، يوم أشرف على تخطيط منهجه
السامى الى تحصيل الحقيقة من بين مختلف هذه النحل والاهواء التى

تعيشها امته ، ومن خلال التيارات الفكرية والفلسفية المتضاربة ، المتناقضة المشككة في كل اعتقاد تلقنه المفكر من طريق التقليد والنظر .

اما الرجل الناظر نفسه فاسمع منه اين كان يقع ، وانظر بعد ذلك فيما كان انتهى الى تحقيقه بتحصيله من علم لنفسه ، وما كان اعطاه من ثمار محصوله للناس يوم شك ، واى البلاد جاب ، ومن من الناس والعلماء راي . يقول الغزالي متهما ما مضى من قوله :

« ولم ازل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد اناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق ، واخوض غمرته خوض الجسور ، لاخوض الجبان الحذور ، واتوغل في كل مظلمة ، واتهجم على كل مشكلة ، واتقحم كل ورطة ، واتقحم عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف اسرار مذهب كل طائفة ، لامتيز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبدع ، لا اغادر باطنيا الا واحب ان اطلع على بطانته ، ولا ظاهريا الا واريد ان اعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا واحرص على العثور على سر تصوفه ، ولا متعبدا الا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا الا واتجسس وراءه للتنبيه لاسباب جراته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني من اول عمري : غزيرة وفطرة من الله وضعها في جبلتي لا باختيار وحيلتي ، حتى انحلت رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شرة الصبا ، اذ رايت صبيان النصاري لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام . وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :
(كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه)

« فتحرك باطنى الى حقيقة الفطرة الاصلية ، وحقيقة العتائد العارضة بتقليد الوالدين والاسناندين ، والتميز بين هذه التقليدات واوائلها تلقينات ، وفى تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات ، فقلت فى نفسى : انما مطلوبى العلم بحقائق الامور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً . فانى اذا علمت أن العشرة اكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة اكثر بدليل انى اقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته ، فلا » .

اريت الى الحالة التى حملت الغزالى الى « الشك » فى كل علمه ؟ اريت الى التجربة التى خاضها الرجل العالم العارف الناضج ؟ اريت كيف انها كانت من العمق والاتساع المبنى على الفهم الاصيل لواقع الحياة حتى انها لتمكنها منه ، كسرت عليه عقيدته الموروثة ، وهو بعد فى « شرة الصبا » ؟ اريت اليه يلتئى العنت بها حتى لتتض عليه مضجعه ، وتفتته فيسعى الى اجتناب الفتنة بتبديد الظلام عن عقيدته ، وهى ائمن موروثاته ، وهو الرجل الذي عاش عمره كله باحثاً عن الحقيقة طالباً لها من كل ينابيعها ؟ وهو الذى اتم تعليمه فى صباه ، والف فى صباه .

بل ان الامر لم يكن يقف هنا عنده ، فلقد كان امر امته بتمامها وهى تعيش مرحلة من مراحل الصراع الفكرى الدامى الدائر حول العقيدة ، وكل فريق بين فرقها يتكئ لنصرة مذهبه على الفكر والمنطق ، مغالطاً او محققاً ، ومن وراء هذا الصراع الاعتقادي قوى متضاربة متضادة ، تبعثها العنصرية ، والعصبية فى انحرافات يخدمها الفكر ، ويطبعها ويعمل تبعاً لها . وقد تهاوى المثل الدينى فى بعض النفوس بعد ان اخرجها الشك الى

ذلك هو الغزالي يوم رسم منهجه العقلي العامل ، وخط طريقته في الوصول الى الحقيقة التي ترد اليه ما تفرق من شتات نفسه ، وترد الى مجتمع امته ما تشبعت من أمر عقيدتها . والرجل الذي جد في التحصيل وجد في الهضم وجد في الاثمار بما لا يكاد يتحقق لقادة الامم الاقلية واستثناء ، كان يرى في نفسه القدرة على العمل لمواجهة تيارات الزيغ الهادرة ، بعد أن جرب من شرها ما جرب حتى كادت تبطله ، فهو يقنع نفسه بالعودة الى نشر العلم بعد أن غارقه مختارا : « لعل الله قد ندبك على رأس القرن لاصلاح ما اعوج من عقيدة امتك » . ثم يجد من السلطان دفعا فيمضي (المنقذ ص 62) .

وهل رايت الى « المعيار » الذي اختاره لسبرغور الحقائق الوجودية ؟ معيار دقيق عجيب ، هو المثال الكامل الذي لا يمكن أن يقع عليه الا الرجل الذي خلق في آفاق الفكر الانساني ، وابتلى تجاربه . فحقيقة « العلم عنده هي « العلم اليقيني » . يقول : « وظهر لى أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب معه لتقدير ذلك . بل ان الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهابا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكاً وانكاراً » .

(وهذا الحد للحقيقة هو ما ترجمه ديكارت بعبارة « الجلى المتميز »)
ذلك ان الزلزال الفكري الذي كانت قد بعثته الصراعات الفكرية بين الفرق حتى استغل « السفسطة » كان لا يمكن مواجهته الا على اساس واضح ثابت من عمل معيار لا تقوم له معارضة .

لذلك يمضي الى تقديم المثل لهذا العلم اليقيني فيقول : عنه انه من قبيل الحقيقة المنكشفة بمثل ما ينكشف الحكم بالعلم بأن « العشرة اكثر من

الثلاثة » فان قالب « العصا حية » للتدليل على زيفة لا ينال تشكيكه فيه شيــــــــــــــئا .

تلك كانت العوامل الهائلة التي جرفت بالغزالي الى تقديم « الشك »
في حقيقة علمه الواسع العميق العريق ، وذلك كان معيار العلم اليقيني
عنده . وذلك لتحقيق غايتين : الاولى : اعراء خصمه من اُردية المغالطة . والثانية :
وضع الحقيقة التي اذا انتهى اليها لم يبق مجال للمجادلة فيها بعد ان عرضها
قبل خصمه على هذا « المعيار » فلا يقع من ورائه سلاح في يد هذا الخصم .
لقد أبى الغزالي أن يقدم لخصمه الحقيقة الا بعد أن تتساقط عنها كل استار
الشك . كان اختياره الدواء بعد تشخيص الداء ، فهو لا يريد أن يداور ، ولا
أن يحاور ، ولكن يريد أن يسبق خصمه الى ما سيواجهه به ، ولذلك قدم
الشك ، فأين من هذا كله ما زعم ديكارت ، حين جاء الى
انتحال « منهج الغزالي » في الشك المنهجي ؟ واسمعه وهو
يتابع العالم المسلم العربي في تقديمه — على طريقة الغزالي نفسها —
مبررات دخوله عليه ، ثم انظر معياره فيه ، والامثلة التي يقدمها « للعلم
اليقيني » ، وقسها ، وناظر بينها وبين ما قدمه الغزالي .

الفصل الثالث

– مبررات « ديكارت » ترجمة أوروبية
مكية لمبررات الغزالي :

يقول ديكارت بعد ما تقدم من حديثه الاجمالى عن « التشكك » فى قيمة ذلك القدر من العلوم الذى يتلقاه فى كل مدرسة ثانوية لم يتم منهاها :

« على أنى ما كنت أستهيىن بالاعمال التى يقوم بها الطلبة فى مدارسهم فلقد كنت أعرف ضرورة اللغات التى تحصل هناك لفهم الكتب القديمة ، وكنت أعرف أن الخرافات تنبه العقول ، وأن الانجازات المرموقة فى التواريخ

تسمو بتلك العقول ، وانها لو قرئت بامعان تعين على تكوين الحكم ، وان قراءة كل كتاب جيد بمثابة الحديث مع رجل من اكثر ابناء القرون المواضى امانة ، بل انه للحديث المدروس الذي يكشف فيه صاحبه عن خير ما عنده من فكر ، وان « لعلم البيان » من القوة والجمال مالا يعلى عليه ، وان للشعر رقة وعذوبة فانتتين ، وان الرياضيات ابتكارات دقيقة جدا ، وهى اقرب الى اشباع نهم الدارس لها منها الى تذليل الاعمال وتخفيف الاعباء عن الناس ، وان كتب الاخلاق تشتمل على كثير من المعارف ، وقدر كبير من الحث على الفضائل فهى كبيرة الفائدة ، وان الالهيات تعلمك كيف تكسب السماء ، وان الفلسفة تسخر لك اداة للحديث فى كل شىء حديثا اقرب الى صورة الحقيقة ، وتجعلك موضع الاعجاب من الذين يقتعون فى منزلة دون منزلة العلماء ، وان التشريع والطب وغيرهما من العلوم يؤديان الى الشرف والشهرة والمال ، وانه يجب النظر فيها جميعا حتى اوغلها فى الخرافة للوقوف على قيمتها الصحيحة وللاحتراز من الخطأ .

غير انى وجدت آخر المطاف انى اعطيت اللغات وقتا طويلا ، ولقراءة الكتب القديمة والتواريخ والخرافات ، وان الحديث الى ابناء القرون الاولى لا يزيد فائدة على الترحل .

فمن الخير التعرف على عادات الناس فى الشعوب المختلفة حتى يتيسر علينا تقويم عاداتنا وحتى لا نظن ان كل ما خالف عاداتنا شىء يدعو الى السخرية ، وانه مناهض للعقل ، كما يحكم اولئك الذين لم يروا شيئا . لكن الانسان عندما يطيل الترحل يغدو غريبا فى وطنه ، وعندما يزيد فضول الرجل حتى يحمله على الشغف بما كانت تمارسه القرون المواضى ، فانه يصبحه شديد الجهل بما يمارس هنا فى وطنه .

وزيادة على ذلك فان الخرافات تحمل على تخيل امكان ما ليس ممكنا . واصدق التواريخ ان هى لم تبدل قيم الاشياء او لم تزدها على حقيقتها لتصيرها مغرية لقارئها فانها تكاد كلها تجنح الى اغفال الظروف السيئة والاقبل

تألقا . وينشأ عن فعلها هذا أن ما تبقيه لا يبدو على حقيقته فيسقط الذين يقرأونها ويكيفون سلوكهم على غرارهِ في تطرفات كتابنا القصاصين المتجولين ويلتمسون تقليد نماذج تقع فوق طاقاتهم .

لقد كنت أقدر البيان وكنت محبا للشعر لكنى كنت أرى في كليهما موهبة وطرحا نفسيا أكثر من أن يكونا ثمرات للدراسة . فهؤلاء الذين يستمتعون بالتفكير الأقوى ، ويهضمون أفكارهم حتى يحيلوها جلية مفهومة يقدرّون على اقتناع غيرهم أحسن الاقتناع بما يرونه ، حتى ولو لم يتحدثوا اليهم الا بالبريتونية الدنيا ، ولو لم يكونوا قد تعلموا قط « البيان » ، وأصحاب الابتداعات الأكثر موافقة ، القادرين على إبرازها فى أبهى حلل التعبير ، وأحلاها لا يتخلفون عن أحسن الشعراء مع أنهم لا يدرون شيئا عن صناعة الشعر .

وكم كانت تعجبني الرياضيات ، لما تمتاز به من الدقة ، ومن ثبات المقدمات غير أنى لم أعرف حتى اليوم مكانا لاستخدامها ، وعندما كنت أفكر فى أنها لم تكن تستخدم الا فى فنون الحيلة ، كنت أعجب كيف لم يبين عليها الانسان شيئا أهم مع ما لها من قواعد ثابتة متينة . وكنت أرى التناقض فى كتابات القدماء الوثنيين الذين كانوا يقيمون من الاخلاق قصورا شديدة البهاء والفخامة ولكنهم يبنونها فوق الرمال والطين : هم يرفعون الفضائل الى أعلى منزلة ، ويظهرونها أعلى الامور فى الدنيا ، ولكنهم لا يعلمون الناس معرفتها ، وغالب ما يطلقون عليه اجمل الالتساب ليس فى حقيقته الا الجمود عن الاحساس ، او الغرور ، او القنوط ، او قتل الآباء .

وكنت أبجل دينياتنا ، وأزعم أن غيرها لا يكسب رضا السماء ، ولكن بعد أن عرفت أوثق المعرفة أن الطريق اليها (السماء) ليس أقل انفتاحا فى وجه أكثر الناس جهلا منه فى وجه أكثرهم علما ، وأن الحقائق التى تنزل من السماء وحيا ، ويسوق الايمان بها صاحبه الى السماء ، تقع فوق

مستوى ذكائنا ، فأنى لم أجرؤ على إخضاعها لضعف تفكيري ، وانتهيت الى أن النظر فيها ، والنجاح فيه يحتاجان الى مدد استثنائي من السماء ، والى أن أكون أكثر من انسان » . (المنهج ص 6 — 7) .

وهذا الكلام يتناقض مع محاولته العقلية في اثبات وجود « الله » ، ويمضى في تناسق مع تفكير الغزالي في الآلهيات .

وكل ما مضى من مبررات يقدم بها لشكه لا يكاد يتجاوز موضوعا من مواضيع الانشاء التى كان أساتذتنا في الثانويات يكلفوننا الكتابة فيه تحت عنوان : « اكتب في مساوئ ومحاسن العلوم التى تدرسها بالمدرسة » .

وذلك باستثناء الفترتين الاخيرتين . فسر جراته على الآداب اليونانية يرتد الى اقتناعه الغريب بما قدمه الغزالي في سياق تطبيقه لمنهجه الرامى به الى تحصيل « العلم اليقيني » ، والى اقتناعه بالسقوط الاخلاقي لآلهة اليونان .

وسر جراته على الكنيسة هو ما اقتنع به من نظرات الغزالي الى الوحي المنزل من السماء ، وما ساقه فيها من التدليل على سلامته ، مع عزلته عن التفكير القياسى الذي يجري عليه الفلاسفة وهدمه مسالكهم في « الآلهيات » :

والتفاوت الهائل بين تساميه التصوفى المستعار من معالجات « الغزالي » للدلالة الدينية ونوعها ، وبين نظراته الفجة الى علومه التى حصل منها ما حصل فى المدرسة الثانوية ، هو السراج المضئ الذى يضع المأخوذ تحت راحة النهار .

ولو أن احكام « ديكرت » التى خرج بها من هذه المقدمة صدقت عند الاوربيين لهجروا تلك العلوم ، ولغاتهم الاساس الذى بنوا فوقه تقدمهم المادي العلمى . فلقد اسقطوها بالاستعمال المتصل لتلك العلوم واحتفظوا بالقسم الذى اخذه « ديكرت » من منهج الغزالي باعتباره الاخلد والاصح .

ودعوى الخروج من هذه المقدمات التافهة الى « الشك المنهجي »
اشبه شىء « بالفار الذي تمخض فولد جبلا » . فما أصغر المقدمات
بالتقياس الى النتيجة . هذا مع ملاحظة انه كتب هذا يوم كتب « المنهج »
وهو فى سن الحادية والاربعين لتغطية فشله المدرسى .

ونحن حين ننظر فى قول الغزالى فيما مضى عن وسائل تحصيله
علمه ، وسعيه الدائب اليه : « ولم ازل فى عنفوان سببى ، منذ راهقت
البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة
هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور لأخوض الجبان الحذور
واتوغل فى كل مظلمة ، وانهجم على كل مشكلة ، وانتقم كل ورطة ،
واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز
بين محق ومبطل ، ومتسئن ومبدع ، لا أغادر باطنيا الا وأحب ان اطلع
على بطائنه ، ولا ظاهريا الا وأريد ان اعلم حاصل ظهارته ، ولأفلسفيا الا
وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلميا الا وأجتهد فى الاطلاع على
غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا وأحرص على العثور على سر
تصوفه ، ولا متعبدا الا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا
معطلا الا وأتجسس وراءه للثبته لاسباب جرائه فى تعطيله وزندقته . .

حين نقرا هذا السعى الناصب وراء الحقيقة ننظر فنجد « ديكارت »
يترجمه فى قوله : « ومن أجل ذلك فانى ما كدت أبلغ السن التى ظننت انها
تسمح لى بالخروج على الأذعان لمعلمى حتى هجرت هجرا تاما دراسة
الأدبيات ، منقطعا عن الدخول فى طلب علوم لم أجدها فى نفسى او فى
كتاب الدنيا الأكبر ، فأتخذت الترحل همى بقية شببى لارى فى التجوال
الدروس والجيوش (لم يكن دخوله الجيش الا بناء على توسلات أبيه) ،
ولاختلف الى أناس من كل صنف ومن كل حال ، ولاقتطف التجارب
المختلفة وألقى بنفسى فى غمار اللقاءات التى اختارها لى حظى ، جاعلا
وكدي تحصيل الفائدة ما قدرت على استخلاصها من أعمال الفكر فى كل ما

لقيته . ذلك انى قد بان لى انى اقدر على استجلاء الحقيقة عن طريق
تحصيل نظرة كل رجل فى مخالطة اعماله التى تشغله فاذا هو اخطأ الحكم
عليها لقي عقاب خطئه ، وكنت على تحصيل ذلك اقدر من المشتغل فى
مكتبه بالادبيات مخالطاً تأملاته التى لا ثمرة لها . . . وكانت تلح على دائماً
الرغبة الحادة فى التمييز بين الحق والباطل حتى اكون على بينة فى اعمالى
ولامضى آمناً فى هذه الحياة .

ومن الحق انى ، وانا لا اصنع فى تلك المرحلة اكثر من ملاحظة
سلوك غيرى ، لم اكن اجد فيه ما يطمئننى اليه ، وانى لاحظت فيه من التباين
قدر ما لاحظته قبلاً من التباين بين آراء الفلاسفة .

كل العناصر الاساسية فى اقوال الغزالى عن مخالطته اصحاب
المذاهب الفكرية الرئيسية فى الدولة الاسلامية نقلها « ديكارت » هنا ،
مكيفاً لها على قياس امكانيات الحياة الاوروبية فى مطلع عصر النهضة ،
والاوساط التى كان ديكارت فى ثقافته المدرسية المحدودة يستطيع ان يتصل
بها فى ظروف الرحلة التى اختارها لنفسه بعد ان أثرها على التحصيل
المدرسى أو التلقائى .

فلم يكن ديكارت « يومئذ لا من حيث تهيؤه الخاص ، ولا كانت
الحياة الاوروبية يومئذ ، ليعيناه على نقل الصورة التى مرت بها حياة الغزالى
بأكثر من هذه الصورة المكيفة .

واذا كان ديكارت قد لجأ فى محاكاته حياة الغزالى العلمية الاولى فى
عهد شرة صباه الى تعديد علومه المدرسية فانه هنا ، وفى محاولته محاكاة
حياة الغزالى فى مشتجر المذاهب الفكرية الاسلامية لم يكن قادراً على
انتزاع صورة تقابلها من الحياة الاوروبية بأكثر من هذا ، خاصة وهو محمول
بحكم اختياره التباعد عن طلب العلم ، أو وقوعه فيه ، على الحياة بين
الناس من كل صنف ولون .

وانك لو اجد صراحة ونقلًا مباشراً عن هذه الفقرة من حديث الغزالى

عن نفسه اذ يقول :

« واستكشف اسرار مذهب كل طائفة لاميّز بين محق ومبطل »

قول ديكارت : « وكانت تلح على الرغبة الحادة في التمييز بين

الحق والباطل »

وانه لتكشفه عبارته : « ومن الحق انى — وأنا لا أصنع في تلك المرحلة أكثر من ملاحظة سلوك غيري — لم أكن أجد فيه ما يطمئنى اليه ، وانى لاحظت فيه من التباين قدر ما لاحظته قبلا بين آراء الفلاسفة » .

فأى فلاسفة عرفهم « ديكارت » في رحلته المدرسية القصيرة يمكن أن يوازن بينهم وبين هذه الفئات التى كان يخالطها في ترحله الطويل ؟

وسواء أصح قوله هذا في تصوير معرفته « بآراء الفلاسفة » ، أم لم يصح فانه استملاء للأصل الغزالى الذى كان يتحدث فيه على ما رأينا في نصه عن الاختلافات العنيفة بين أصحاب الفرق الإسلامية ، وكلهم يفلسفون آرائهم : المتكلمون والفلاسفة والظاهري والباطنى وغيرهم .

— صورة الغزالى تلوح في مرآة مقعرة .

أما قوله في نقائص العلوم المدرسية التى كان يحصلها ، وزهده في أن يكون طبيا أو مشرعا مع ما عسى أن يجلب له عملهما من جاه ومن غنى :

« فلم يكن المال ولا الجاه المتوقعان من تحصيل تلك العلوم كافيين لحملى على تعلمها ، فانى بفضل الله لم أشعر بالحاجة الى اتخاذ العلم مهنة في سبيل الاثراء ، ومع اننى لا أزعج انى احتقر الجاه تعاليا وجمودا ، فقد كنت قليل الاكتراث به ، حتى انى لم أمد بنظري الى تحصيل الالقب الباطلة » . (المنهج ص — 8) .

فهو صدى قول الغزالى :

« ثم لاحظت احوالى فاذا انا منغمس فى العلائق ، وقد احدثت بى من كل الجوانب ، ولاحظت اعمالى ، واحسنها التدريس والتعليم ، فاذا انا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة فى طريق الآخرة ، ثم تفكرت فى نيتى التدريس فاذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت فتيقنت انى على شفا جرف هار . . » (المنتقد ص 46) .

ثم يقول :

وقد اعتزم الخروج عن بغداد ليعتزل الناس بعد أن لقي فى جهاد نفسه وحملها على التخلّى عن الجاه الذى كان له فى بغداد ، والمال :

« ثم لما احسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختياري التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له فأجابنى الذى يجيب المضطر اذا دعاه ، وسهل على قلبى الاعراض عن الجاه والمال والاولاد والاصحاب ، واظهرت عزم الخروج الى مكة ، وانا ادبر فى نفسى سفر الشام ففارقت بغداد وفرقت ما كان معى من المال ، ولم ادخر الا قدر الكفاف ، وقوت الاطفال . . . » « فدمت على ذلك مقدار عشر سنين . . » (المصدر نفسه ص 48) .

ذلك هو رأي الغزالي فى الجاه والمال ، وذلك بعض صراعه تمكنهما من نفسه وهو المتمكن منهما ، المالك لهما وتنازعهما مع ارادته الانصراف عنهما طلبا لوجه الحق الباقي بعد ان رأى انه قد اهتدى الى طريقه ، وليتك ترجع الى ما تركته من وصفه هذا النزاع الممزق القائم فى نفسه ، وقد تركته مرغما تحت ضغط التزام الضروري الكاشف فى موضوعى ، فستجد أن عبارة « ديكارت » : « أنه لا يزعم أنه احتقر الجاه والمال تعاليا وجمودا ، ولكنه كان قليل الاكتراث بتحصيل الثراء بواسطة العلم ، كما كان لا يمد بناظره الى الانقلاب الباطلة » .

ستجد أنه حتى في هذه العبارة قد كان صدى يعكس التجربة العميقة المذبية التي مر بها الغزالي ، ولكنه يعكسها هيئة على نفسه لأنه لم يمر بها . فلا مال له ولا عمل ولا منصب ولا جاه فيتخلّى عن أيهما .

كلها تمحلات للدخول على « المنهج المفضوب » ، وكلها محاولات ليجاد مقدمات تساق بين يدي المنهج على غرار المقدمات التي مر بها الغزالي بلاء ومكابدة ، لا هزلا وتعلة . هو طالب يجيب استأذنه هنا أيضا على سؤال مؤداه :

« اكتب موضوعا على غرار موضوع الغزالي ، واضعاً فيه نفسك موضعه ، مخلصاً من ظروفك ما يمكن أن تقيمه مقام ظروف الغزالي ، مستفيداً مما قرأته عنده » .

وقد أجاب داعي النفس الى اجتلاب الشهرة ، ولكنه لم يستطع خلال متابعتة الواعية للغزالي أن ينكر نفسه عند الفارة .

إذا قال الغزالي : انه يقدم انموذجا للحقيقة المستيقنة ، « وللمعلوم المنكشف انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الوهم والغلط » ، من قبيل « العشرة اكثر من الثلاثة » ، إذا قال الغزالي هذا جاء اليه « ديكارت » فأخذ نفس طريقته ، وسار على أثره ، وتثعبن في السير الى نفس الهدف الذي أتاه الغزالي من أقصر طريق فانتقلت عنده القضية الى هذه الصورة .

« لكنني إذا ذهبت الى تدبر شيء شديد البساطة ، يسير يتصل بالحساب والهندسة كتولي : ان الاثنين مضافة الى الثلاثة تؤلف خمسة ، والى أشياء أخرى من هذا القبيل ، أدركها على الأقل بدرجة من الوضوح تطمئنني الى الحكم بأنها صحيحة ، فلا شك في أنني لو قدرت أن مثل هذه الأمور يمكن أن يعرض لها الشك فذلك لا يمكن أن يوقعه

فى نفسى الا ان اقدر. ان الها من الالهة قد وهب لى طبيعة من نوع خاص
يمكن ان تلبس عليها مثل هذه الاشياء القوية الوضوح ، واذن ففى كل
نوبة يمثل فى خاطري تقدير وجود هذا الاله اجد انه ليس من العسير عليه
حين يشاء ان يؤثر فى على وجه يجعلنى اخطىء فى كل الامور حتى فى هذه
التى ارى انى اعرفها بوضوح عظيم جدا مثل هذا الوضوح : والامر على
العكس فانى كلما تأملت الاشياء التى ارى انى ادركها اوضح ادراك وجدت
نفسى شديد الاقتناع بها حتى انى لاجد نفسى محمولا على التساؤل : هل
من الممكن ان يخدعنى انسان فى معرفتى انى موجود وانا ارى نفسى
موجودا ، او ان يأتى اليوم الذى اتحقق فيه انى لم اوجد قط ، او ان الثلاثة
مضافا اليها الاثنان تؤلف خمسة ، لا اقل من ذلك ولا اكثر ، او امورا
اخرى من هذا القبيل لا أستطيع ان ارى انها واقعة على حال تغاير حالة
ادراكى لها ؟ .

وبما انى ليس لى اى سبب يحملنى على الاعتقاد بأن فى الوجود
الها مخادعا حتى لو لم اكن قد تدبرت بعد الاسباب المثبتة لوجود اله ،
فان سببا كهذا يثور به الشك سبب تافه ، وهو بهذه الصورة ميتافيزيقى .
(المنهج لديكارت — التأملية الثالثة ص 84 — 85 فلاماريون) .

كل هذه الثعنات المؤذية المضحكة جميعا تساق لترجمة ما تقدم من
عبارات الغزالى السمحة الباسمة فى تصوير « العلم المكتشف » وعجز
الدليل الظاهري عن اثارة الشك فى مثل تحققه من ان « العشرة اكثر من
الثلاثة ، ولو كان هذا الدليل من قبيل تحويل الحجر ذهباً ، او قلب العصا
حية » . فلقد حول ديكارت صورة القدرة الخارقة على اداء هذه المعجزة الى
صورة آله مضلل يضع فى عقله طبيعة خاصة مضللة ، ثم رفض وجود
هذا الاله المضلل .

الفصل الرابع

— الآلة المضلل بين الغزالي وديكارت :

عبارة « الآلة المضلل » التى لجأ اليها ديكارت باعتباره مصدر الوحي برفض « الحقيقة الواضحة الجلية » التى لا يقدم العاقل على رفضها الا « سفسطة » — على مائنه الغزالي ، — أخذها « ديكارت » عن « الغزالي » أخذا مباشرا .

يقول الغزالي ، وهو يجادل اتباع « الامام المعصوم » فى ادعائهم له العلم الشامل ، والسلامة من الوقوع فى الخطأ ، بدليل من معجزة يقدمها يقول عن معجزة عيسى من احياء الميت : انها لا تصلح دليلا عقليا على صحة النبوة . ولو ان محتالا تقدم الى الناس بتحقيق هذه المعجزة ليدل بها على نبوته فقدر على تنفيذها لم يثبت بها اثباتا عقليا نبوته . ثم يمضى قائلا :

« ولم يعرف كافة الخلق صدق عيسى بهذه المعجزة ، بل عليه من الأسئلة المشكلة ما لا يدفع الا بدقيق النظر العقلى ، والنظر العقلى لا يوثق به عندك . ولا يعرف الناظر دلالة المعجزة على الصدق ما لم يعرف السحر ، والتمييز بينه وبين المعجزة ، وما لم يعرف ان الله لا يضل عباده . »

(المنقذ — ص 40)

هذا التحريك « لمعجزة عيسى » فى مواجهة من ينكر « النظر العقلى » ولا يثق به ، أى فى مواجهة من يستطيع ان يرفض قبول ان « الخمسة أكبر من الثلاثة » أو ان « مجموع زوايا المثلث قائمتان » لا يمكن ان يمر غير مشعور به تحت عيني مسيحي متدين من طراز « ديكارت » . كان عليه ان يتوقف هنا وبطيل النظر ، ثم يأخذ من القضية ما لا يخرجه أمام كنيسته ،

فاستلهم من الموقف « الحاد » المبلغ ، وأضمر صدق المعجزة ، ولجأ الى ما قاله « الغزالي » من ان « الله لا يضل عباده » وانما يضلهم عنده « الآله المضلل » .

المعجزة عند الغزالي حقيقة ، وان اشتبهت بالسحر ، لأن صانع المعجزة يقدمها بعون من الله ، والله لا يضل عباده . أما الساحر فيقدمها بخداع الابصار ، وهو الذى تحول عند « ديكارت » الى « اله مضلل » .

هذه ملامح مشتركة بين صورة الغزالي وبين الصورة التى أدرج ديكارت نفسه تحتها . ولا أحب أن تنظر اليها ملمحا ملمحا ، فلقد يتشابه الانفان والوجهان مختلفان ، ولكن اذا التقت الملامح كلها فى الوجهين ، ولو كانت على حالة « كاريكاتير » فان الاصل لا يغيب عن العارف أبدا . وكلها محاولات لنقل جوهر الفكرة ، متنكرة بثوب مزيف .

و « المعلوم المنكشف » هى العبارة التى ترجمها ديكارت فى « المادة الاولى » من مواد منهجه الاربعة بالعبارة الفرنسية التى تفيد معنى « الجلى المتميز » .

وهى « المادة » التى تكون فى الواقع صلب منهجه ، والمواد الثلاث الاخرى من قبيل ارشاد المعلمين لتلاميذهم فى تخطيط الاجابات فى الامتحان . والمصدر الثانى المباشر لقيام هذا الآله المضلل الذى افترض وجوده اولا ، ثم عاد فاستنكر قيامه ، هو الغزالي ايضا : الغزالي الذى قال : « ان الله لا يضل عباده » فى الحديث عن التفريق بين السحر والمعجزة (ص 40 — المنقذ) .

والذى راح يعرض معارفه على مقاييس الحسيات فبدأ له قصورها فاننتقل عنها الى العقل يعرضها عليه ، ثم داخله وسواس بأن عقله فى حكمه على وقائع اليقظة يمكن أن تزيفه قوة ثالثة فى الوجود تقوم من العقل مقام العقل من القوة الفاعلة للاحلام ، وانه وان لم يعرف هذه القوة فليس وجودها بالمستحيل ، وقد تكون هى حالة ما بعد الموت ، او حالة

الكشف الصوفى ، فاضطرب وأخذت هذه الاوهام تعصف بآيمانه بعقله ،
وانه ليقول فى وصف حاله تلك :

« فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك
علاجاً فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل الا
من تركيب العلوم الاولى فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل .
فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة
بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله من ذلك المرض وعادت
النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية (من امثال
قولنا العشرة اكثر من الثلاثة) مقبولة مؤثوقاً بها على أمن ويقين ،
ولم يكن ذلك بنظم دليل كلام وترتيب كلام، بل بنور قدفه الله فى الصدر، وذلك
النور هو مفتاح اكثر المعارف . فمن ظن ان الكشف (أى الوضوح هنا)
موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .

ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن « الشرح » ومعناه فى قوله
تمالى :

(فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام)

فتال : هو نور يقذفه الله فى القلب . فتيل : وما علامته ؟ فتال :
التجاني عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود .

وهو الذى قال عليه السلام : ان الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة
ثم رش عليهم من نوره . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف « .
(المتقذ من الضلال ص 10 — 11) . وذلك النور ينبس من النور الالهى
فى بعض الاحايين ، ويجب التردد له كما قال عليه السلام : ان لربكم
فى أيام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها .

هذا هو الاله الذى استلهم « ديكارت » من اضاءاته الطريق للغزالي
الوحي بالقول عن الاله المضلل الذى لو أنه وجد فرضاً فليس بالموجود

اعتقاداً ، وبذلك يمكن الاطمئنان الى المعلومات العقلية المنكشفة المستفادة من العلوم الاساسية الضرورية التى اطلال فى تفصيل القول فيها ديكارت فى غير حاجة الى الاطالة وعرفها فى غير موجب للتعريف ، اذ ان المثل فيها ابلغ ما يحقق معرفتها ، لانها حقائق اولية تأتى الانسان بهدي من ربــــه .

والواقع ان هذا الراي يراه الغزالى هنا فى كتابه المنقذ من الضلال ويؤكد ، ويجعله اصلاً ونبعا لكثير من « الاوليات العقلية » الاساسية التى يجدها الانسان فى نفسه ، ووقع عليها دون تجريب سابق لها ، وهى ظاهرة بخاصة فى اختيار الطب اسباب العلاج بمواد تناقض طبائعها المحددة فى العلوم القديمة ما يبدو من آثارها عند الاستعمال فى العلاج ، وقد قدم لذلك الاميون مثلاً .

فلا غرابة فى ان يعتبرها الغزالى من محصول العلم الانسانى عن طريق الكشف وقد تمكنت فكرة الغزالى من قلب (ديكارت) حتى انه لم يكتف بالتسليم بها على جلائها فراح يستولدها عكسا بمثل ما صنع فى « الآله المضلل » ، وطردها بمثل ما صنع فى موضع آخر من قوله : انه لو قال له ملحد ان مجموع درجات زوايا المثلث يساوي قائمتين لم يعتبر هذا علما حقيقيا لان حامله اليه لا يؤمن بآله فيضع هذا الآله فى عقله هذه « الاولية الضرورية » ، وهو لا ينكرها ، ولكنه لا يعدها من العلم الحقيقى لانها يمكن ان تتعرض للشك ، لان صاحبها ملحد ، « ولان كل معرفة يمكن ان تتعرض للشك لا تدعى علما » . (منهج ديكارت ص 171) ذكر ذلك فى ردوده على « الاعتراضات الثانية » .

وهى نفس عبارة الغزالى التى مررنا بها قبلا فى شروطه التى يصير عنده بها « المعلوم منكشفا » . يقول : « ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه ، وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقينى » .

أخذ ديكارت عبارة الغزالي : « وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » فأولها بالعلم المحمول اليه عن طريق ملحد ، فهو معرض للشك « ولا ثقة به » ، و (لا أمان معه » . ثم عاد هنا فى تعريف « المعلوم المنكشف للغزالي الى ما حاول من قبل الهروب منه عندما وقف بترجمة العبارة عند « الجلى المتميز » .

الفصل الخامس

— النور الالهى عند الغزالي والنور الطبيعى عند ديكارت :

وهو فى هذه الردود يكثر من الاشارة « الى النور الطبيعى » الذى يرى فيه صاحبه الحقائق الاولى مجردة من الاضطراب ومن اللبس . (ص 166) وانها مع الاستثناس بالتطابق الكامل بين ما دعى « بمنهج ديكارت » و « منهج الغزالي » ، لمأخوذة من قول الغزالي : « ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور غدغه الله فى الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ، فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ثم ما يأتى بعد ذلك من احاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومنها خاصة قوله : (ان الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رشح عليهم من نوره) وما عقب به الغزالي على الحديث من قوله : « فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب ذلك الكشف » .

هذا اللاحاح على وجود هذا الوحي النورانى والتأكيد له بالتجربة الذاتية وبالاثر عن رسول الله ، هو الذى أوقع فى نفس ديكارت ذلك المعنى فهو يستنجد به فى اثبات وجود الله كفكرة « أولية » منبجسة فى النفس بهدي من وجود الله ، ومشهودة على ضوء « النور الالهى » الذى يدعوه هو

« بالنور الطبيعى » ، فوجودها بالنفس دال على وجود الله . ومن حجت هذه الفكرة عنه فهو محروم من ذلك « النور الطبيعى » . هى نفس الفكرة التى يرى الغزالى فى ضوءها كل « الضرورات العقلية » التى يقبلها على أنها مسلمات .

وإذا كان الغزالى يرى على ضوءها كل حقيقة أساسية أولى ، فإن « ديكرت » فى هذه المرة يريد أن يرى أنها تشرق على النفس باثبات وجود الله . وهو أيضا مأخوذ من قول الغزالى عن انكشاف العلم « بالله » له عن غير طريق دليل مرتب محرر ، حين قال : « وكان قد حصل لى من العلوم التى مارسها ، المسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية ، ايمان يقينى بالله تعالى والنبوة وباليوم الآخر : هذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت رسخت فى نفسى لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها » . قال هذا بعد أن تحدث عن الكشف بالنور الالهى .

والغزالى يوضح هذا المعنى فى قوة عندما يأتى الى الحديث عن النبوة وكيف يتع النبى على علم الغيب بقوة ادراك تجاوز قوى الادراك الثابتة لكل انسان ، ثم يقدم الدليل على وجود هذه القدرة الادراكية بالاحلام ، التى يراها النائم ، والنائم فى حكم المغشى عليه ، ويقول :

« وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم انموذجا من خاصية النبوة ، وهو النوم ، اذ النائم (فى حلمه) يدرك ما سيكون من الغيب : اما صريحا ، واما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير . وهذا لو لم يجربه الانسان من نفسه ، وقيل له : « ان من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ، ويزول عنه احساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب » لانكره ، واقام البرهان على استحالاته ، وقال : القوى الحساسة أسباب الادراك فمن لا يدرك الاشياء مع وجودها (اى وجود القوى الحساسة) فبأن لا يدرك مع ركودها أولى وأحق .

وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة .

فكما أن العقل طور من اطوار الآدمى يحصل فيه (له) عين يبصر بها انواعا من المعقولات والحواس معزولة عنها ، فالنبوة ايضا عبارة عن طور يحصل (له) فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل » . (المنقذ من الضلال — ص 53 — 54) .

وحديث الغزالي هنا عن « الرؤيا الصادقة » التى تتحقق واقعا بعد وقوعها للحالم غيبا ، وهى حال مجربة ، تعتمد على قوة من قوى الادراك تتجاوز القوى العامة المشتركة بين الناس من الحواس والعقل ، وما يدركه الانسان بواسطة هذه القوة الادراكية خاص بها ووقف عليها لا تدركه الحواس ولا العقول . فهى عين بصيرة تحصل معارفها على ضوء نور موهوب ، وهى تغاير العين التى يبصر بها العقل .

وقد اشار الغزالي الى الاحلام فى مستهل حديثه عن قوى الادراك التى حاول أن يستخدما فى تحصيل الحقائق اليقينية التى تستحق أن تعد عنده علما أمينا يقينيا ، اشار اليها باعتبارها سببا يمكن أن يثير الشك حول تقويم عمل العقل ، وضربها مثلا ، وذلك عند تقديره امكان قيام حالة من حالات الادراك الثالثة تتضح ادراكاتها بالقياس الى ادراكات العقل بتدر ما تتضح ادراكات العقل فى اليقظة بالقياس الى غيام ادراكات الحالم .

وقد تابعه فى ذلك ديكارت ، جاريا على نفس الترتيب الذى جرى عليه الغزالي من تقديم حكم العقل على حكم الحواس بعد التشكيك فى تمام سلامة ادراكها ، ومن الاطمئنان الى الحقائق الرياضية بأكثر من الاطمئنان الى احكام العقل فى غيرها . ومضى الى الاحلام باعتبارها حالة من حالات الادراك تقع من حيث الثبات دون حالة اليقظة (أنظر تأملته الاولى) لكنها مؤلفة من عناصر واقعية نخالطها فى اليقظة ، تمتزج بها أشياء خيالية منتزعة من المفارقات القائمة بين وسائل الادراك اليقظ ووسائل الادراك الحالم .

ويقارن بينها وبين الصورة الخرافية التى يؤلفها الفنان من أعضاء حيوانات مختلفة موجودة بالفعل ولو بالغ الفنان فى نقلها وتلفيتها . فادراكات الاحلام عنده تجمع بين الواقع والخيال . وكلها تفريعات اجتهادية على الاصل المستمر .

لكن الغزالى كما راينا لم يقف عند اعتبار الاحلام صورا ملفقة عابرة ، بل تجاوز ذلك الى انها باب من ابواب الدخول الى علم بمغيب عن العقل والحس جميعا اذا كانت رؤيا صادقة ، واتخذ من دلالاتها برهانا عقليا على صحة النبوة .

فرق بين ايمانين :

على ان ايثان الغزالى بالله ايمان عميق يطرح ثماره فى الشدائد وفى الامور الجسام التى تذكر بقدره الله تذكيرا حتما ، وتحملك حملا على الايمان به فرضا لازبا لا مفر منه ، وقد راينا نموذجا منه فى حضوره اياه عندما عصف به الشك حتى كاد يهدم عنده الثقة باحكام عقله ، وكيف ظل يجاهد شكه شهرين يطلب الدليل العقلى المبدد للشك ، على صحة هذه الاحكام فلا يجده ، بعد ان تعطل ايمانه بمرتكزات الحكم العقلى من « الاوليات العقلية الضرورية » التى لا يمكن بدونها ترتيب الدليل هنا ، وفى قمة هذه الازمة الهائلة يعاوده الايمان بالضرورات العقلية ، « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ، فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

اما ايمان ديكارت فايهان مجتلب من خارج النفس ، بريء من صهر التجربة ، يعلقه صاحبه بالتفاهات ، ويستدعيه لملء الفراغ الموضوعى نسجا على غرار ما عند الغزالى .

فمن هذا الكشف الصوفى الذى عاناه الغزالى فى الموقف الجليل الى هذا الهذر الذى يقوله ديكارت : « ... ولما اعرفه من ان جميع الاشياء

التي أدركها في وضوح وتميز يمكن أن ينشئها الله على الصورة التي أراها ، فاني يكفيني أن الواحد من الشيئين أمامي يمكن أن يقع في ادراكي واضحا متميزا عن ثانيهما ، لكي أكون واثقا أن الواحد يتميز عن الآخر ، أي يختلف عنه لانهما يمكن أن يوضعا كل منهما مقترقا عن الآخر ، على أضعف الفروض بأمر الله الكلى القادرة » . (ص 121) .

عبارة مضطرة في أصلها الفرنسي ، تطول الجملة فيها حتى تبلغ الستة عشر سطرا بالحروف الصغيرة المدمجة ، والكثرة الكاثرة من عبارات ديكارت تجرى هذا المجرى ، حتى لكأن دربير وهو يتحدث عن غموض الميتافيزقيين الاوروبيين كان يحضره دائما طيف ديكارت ، وليس تحتها الا أنه يريد أن يقول ان الادراك الحسى للاشياء يمكن أن يوقع فى الشك ، لكن من الحسيات ما يمكن تميزه على ضوء خلافه مع غيره ، فيكونان بذلك شيئين مختلفين لان الله تعالى خلقهما كذلك .

فانظر أين يذكر الله جل جلاله . ليس الايمان بالله في الصغيرة والكبيرة بالمنكر أو المصغر ، لكن للتفكير مسالك اضطرارية تجافى هذا الاستحضار الناشز لاسم الله تعالى ، وخاصة عند الاستغراق في الفكرة المتحركة ، حين يقع الفكر أسيرها .

الفصل السادس

— الشك في سلامة الادراك الحسى ،
عند ديكارت وعند الغزالي :

(وفى ص 120 من المنهج) يقول :

« ولكن تجارب كثيرة قد هدمت شيئا فشيئا اطمئنانى الى الحواس فقد لاحظت مرات كثيرة ان الابراج التي تبدو لى من بعيد مستديرة ، كانت تظهر لى من قريب جدا مربعة ، وان التماثيل الضخمة القائمة فوق قمم

الابرار تظهر لى صغيرة عند تأملها من أسافل الابراج ، وفى عدد لا ينتهى مما لقيته منها قابلت الغلط فى الاحكام التى قامت عندي بالاعتماد على الحواس الخارجية ، وليس فيما اعتمدت عليه من الحواس الخارجية فحسب ، بل فى الحواس الداخلية أيضا : فهل فى الوجود شىء أقرب الى نفس صاحبه من الالم ؟ لقد سمعت من بعض الاشخاص الذين فقدوا من قبل مدة اذرعهم وسيقانهم أنهم كانوا يخيل اليهم ان الآلام لا تزال باقية فى تلك الاعضاء التى فقدوها . « أهذا الشاهد من احساس الأجزم بنفسه يصلح شاهدا عند غيره من الاصحاء ؟ بالطبع لا . لكنه أراد به ترجمة قول الغزالى عندما شك فى ادراكه الحسى :

(ص 7 - 9) :

« فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات أيضا ، واخذ يتسع هذا الشك فيها ، ويقول :

من أين الثقة بالمحسوسات واقواها حاسة البصر ؟ وهى تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفى الحركة . ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة تعرف انه متحرك ، وانه لم يتحرك دفعه بغتة بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار الدينار ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض فى المقدار . وهذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدامعته . »

لكن الفيلسوف الاوروبى الشكاك ، الذاهب فى الشك الى حد محاولة اثبات « وجود نفسه » ونفسه مرآة الوجود كله لا يوجد عنده الا بوجودها فان هو شك فيها انعدمت وانعدم الوجود كله ، هذا الفيلسوف أراد ان يجتهد فى الاعتماد على نفسه فقدم المثل المرئى — على ضعفه وراثته — ينبيه عن المثل الذى لا يتمارى فيه اثنان ويقدمه الغزالى ، هذا الفيلسوف الشاك ، المغرق فى الشك أراد ان يجتهد فيزيد شيئا يفسر به ما أجمله

الغزالي بقوله : « هذا وأمثاله من المحسوسات » ، فبماذا تقدم ؟ تقدم الى نفسه بمثل لا يقع في تجربته ، من حس أجزم ، أقطع ، خارج عن « ذاته » التي احتاجت عنده الى الاثبات ، وخارج عن نطاق تجربة الكثرة الكاثرة من الناس — فيما لو قدرنا انه فرض وجود شيء خارج عن « ذاته » ، وهو تقدير لا يرد في هذا المجال — فيلسوف لا يعيش تجربة « الشك » التي يتقدم بها الى الناس لكنه يقتبسها في غير اندماج في عيشها . وهذا هو « التهافت » ، (ورحم الله الغزالي) . وهو بعد ليس بالدليل الذي يمكنه أن يثبت به إمام نفسه « غلط الحواس » .

لقد انطق الغزالي « الشك » حينما أراد الاعتراض على دقة الإدراك الحسى ، ثم انطق (الحواس) حينما أراد الاعتراض على « نهائية » حكم العقل ، وهما عاملان قائمان في « ذاته » ، وليس خارجين عنها ، و « ذاته » موجودة عنده يقيناً ، لا افتراضاً . ولما جاء الى الاستثناس « بكشف المتصوفة » — وهو المتصوف — لم يقدمه جازماً بصحته — كما فعل ديكارت في تقديم حكم المقطوعين — ولكنه قدمه بعد قوله : « ولعل » كما قدم حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مسبقاً بهذه الصيغة ، فأقام مدلوله مقام الاحتمال لا القطع مع انه كان قد انتهى ، يوم كتب كتابه المنقذ ، الى الايمان الحاسم بالنبوة ، بل لقد قرن ما نقله عن المتصوفة بقوله : « ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية » . كل ذلك وهو المجرب لما جربه المتصوفة . وكل ذلك راجع الى انه كان يصف تجربة نفسية عاشها وكابدها ووعاها و « انقدحت في نفسه » — على حد تعبيره هو — فهي متماسكة لم يستعرها ، ولم يتصنع العيش فيها كما يصنع ديكارت حين عثر على تجربة الغزالي فحاول أن يبنى بها لنفسه فلسفة ليست منه في شيء ، وليس هو منها في شيء ، فجاءت متفككة متهانتة .

— ويحاول أن يلبس تصوف الغزالي :

وديكرت يطبق منهج الغزالي تطبيقاً حرفياً ، دون نظر الى ما وراء

قول الغزالي من تجارب ومكابدات . فإذا قال الغزالي : (ص 88) .

« فإذا جلس (الإنسان في مكان خال ، وعطل طريق الحواس ، وفتح عين الباطن وسمعه ، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت ، وقال دائماً : الله الله الله ، بقلبه دون لسانه الى أن يصير لآخر معه من نفسه ولا من العالم ، ويبقى لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه وتعالى انفتحت له تلك الطاقة ، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء ، والصور الحسنة الجميلة الجليلة ، وانكشف له ملكوت السموات والأرض ، ورأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه . . » .

سمع ديكارت وأطاع ، ونقل الانطباع المتبقى في نفسه عن قول الغزالي فقال في تأمليته الثالثة : « سأغمض عيني ، وأسد أذني ، وساعطل حواسي كلها ، بل اني سأذهب الى حد محو جميع صور الأشياء البدنية ، فان لم يتحقق لى هذا فسأقنع بأن انبذها على أنها عبث وباطل ، وبذلك اصل الى التفرغ النفسى ، ناظرًا في باطني ، وسأسعى الى أن أقارب روحى وأدخلها حتى يشتد تعرفى عليها والفتها » .

ويقول في مطلع « تأمليته الرابعة » :

لقد تعودت في هذه الايام الماضية عزل روحى عن حواسى ، وقد لاحظت ملاحظة دقيقة أن ما يمكن التعرف عليه من الأشياء الحسية أقل بكثير من الأشياء الروحية التى يمكن التعرف عليها في هذه الخلوة الى النفس وأكثر من هذه فيما يتصل بذات الله ، حتى لقد أصبح اليوم يسيرا على أن أصرف تفكيرى عن الأشياء الحسية والمتخيلة نحو الأشياء العقلية الصرفة المجردة من المادة كل التجرد .

ولا شك في أن ما وقع بخاطري عن النفس الإنسانية باعتبارها شيئاً يفكر ، لا شيئاً يمتد طولاً وعرضاً وعمقاً ، ولا يشترك مع الجسم في أية صفة ، يفوق في وضوحه كثيراً ما وقع بنفسى عن أي شئ

بدنـى . »

هى العناصر نفسها الواردة فى نص الغزالى حتى ما قاله عن « رؤية الله » فى الخلوة اذا هو فرغ بكل قلبه لذكره ، ينتحله ديكارت ويدعيه واقعا جربه وعاشه بعد أن سمع فيه نصيحة الغزالى ، وتبع توجيهه . على أنه نقل المعانى الاسلامية عند الغزالى الى العبارة العامة الدلالة على المدركات العقلية والروحية لانه لو تابع فيها الغزالى المتصوف لبدا هزله ، او احرقه قومه وهو أولى بأن يكون قد اعتمد فى مفهومه العام على قول ثان للغزالى فى هذا الباب ، اذ يقول : « ثم دخلت الشام واقمت به قريبا من سنتين لا شغل لى الا العزلة والخلوة والرياضة . . . تصفية للقلب لذكر الله . . . قدمت على ذلك مقدار عشر سنين . وانكشف لى فى اثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها » . (المنقذ ص 48 — 49) .

كان ديكارت يريد أن يفيد من تجربة الغزالى الفكرية والدينية دنيا تناسبه .

— وتفسيره الروح :

وأما قوله عن الروح انها شىء مجرد لا يمتد طولا وعرضا وعمقا فماخوذ بنصه من قول الغزالى فى التفريق بين جسد الانسان وبين روحه ، وسترى الغزالى يتحدث عن الروح باعتبارها « القلب الذى يرى بعين الباطن ، وليس القطعة اللحمية الواقعة فى الصدر الى جانب الايسر من الجسد » فيقول : (ص 77) :

« أما سؤالك : ما حقيقة القلب ؟ فلم يجيء فى الشريعة أكثر من قول الله تعالى :

(ويسألوك عن الروح قل الروح من أمر ربي)

لان الروح جزء من جملة القدرة الالهية ، وهو من عالم الامر . قال

الله عز وجل :

(الا لله الخلق والامر)

فالانسان من عالم الخلق من جانب ، ومن عالم الامر من جانب ،
فكل شئ يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية ، فهو من عالم الخلق ،
وليس للقلب مساحة ولا مقدار ، ولهذا لا يقبل القسمة » .

وفى هذا النص نفسه ما يفيد أن الغزالي يريد « بالقلب » الى معنى
« الروح » دون حاجة الى الاستنجاد بغيره الآن من تعريفات الغزالي
للقلب .

فالمعنى هو نفسه ، والتشخيص هو نفسه اخذه « ديكارت » كما
مر بك .

وهذا التمييز بين الجسد والروح الذي يقدمه الغزالي هو الدليل الذي
اتخذه ديكارت في نفس الموضوع حينما اراد الى أن الجسد الانساني
يفترق عن الروح .

فالتقسيم مأخوذ نصا وروحا من الغزالي ، وستكون منه على بينة
اذا سمعت الغزالي يقول : (ص 76)

« اذا شئت أن تعرف نفسك فاعلم انك من شيئين :

الاول — هذا القلب .

والثانى — يسمى النفس والروح .

والنفس هو القلب الذي تعرفه بعين الباطن ، وحقيقتك الباطن لان
الجسد أول وهو الآخر ، والنفس آخر وهو (أي القلب) الاول ، ويسمى
قلبا . وليس القلب هذه القطعة اللحمية التى فى الصدر من الجانب الايسر
لانه يكون فى الدواب وفى الموتى ، وكل شئ تبصره بعين الظاهر فهو
من هذا العالم الذي يسمى عالم الشهادة ، وأما حقيقة القلب فليس من هذا

العالم لكنه من عالم الغيب ، فهو في هذا العالم غريب ، وتلك القطعة اللحمية مركبه ، وكل أعضاء الجسد عساكره ومعرفته حقيقته ، ومعرفته صفاته مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى ، فعليك بالمجاهدة حتى تعرفه ، لانه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة ، واصل معدنه من الحضرة الالهية ، من ذلك المكان جاء والى ذلك المكان يعود . »

وهذا التقسيم للانسان الى شطرين انما اراد به الغزالي الى « حقيقة الانسان » ، أي الى الجانب الروحي منه . اما جانبه المادي ، وهو الجسد ، فقدمه الغزالي في أول هذا الفصل ، وقال عنه : ما معناه انك ان عرفت فانت لم تعرف شيئاً .

الفصل السابع

— ويمضى على هدى الغزالي في اثبات

وجود الله بعد اثباته وجود نفسه :

وقد عرف « ديكارت » بعبارته اشتهرت عنه ، وهي « انا افكر فانا موجود » ، وهو كثير الالاحاح على هذه العبارة ، فرحا بها مزهوا بأنه ما دام قد « عرف وجود نفسه » فانه يستطيع ان يبدأ منها الى اثبات وجود كل شيء وراءها من مقومات الوجود . فترتب على وجوده الناقص وجود الله الكامل . وقد رأينا من قبل تفاهة هاتين المحاولتين جميعا : كيف ان الاولى تكلف فلسفة لا موضوع لها ، وكيف ان الثانية لم تحقق الدليل المطلوب .

فعله الشخصى فيهما لم يبلغه الى شيء . اما الاصل فيهما فمن عند الغزالي أيضا . يقول في « كيمياء السعادة » .

« أعلم ان مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس كما قال سبحانه وتعالى :

(سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) .

وقال النبى صلى الله عليه وسلم :

(من عرف نفسه فقد عرف ربه)

— معرفة النفس ليست هى معرفة الجسد :

وليس شىء أقرب اليك من نفسك ، فإذا لم تعرف نفسك فكيف تعرف ربك ؟
فان قلت : انى أعرف نفسى ، فانما تعرف الجسم الظاهر الذى هو اليد ،
والرجل ، والرأس والجنة ، ولا تعرف ما فى باطنك . . فالواجب عليك أن
تعرف نفسك بالحقيقة حتى تدري اى شىء أنت ، ومن اين جئت الى
هذا المكان ، ولأى شىء خلقت ، وبأى شىء سعادتك ، وبأى شىء
شقاؤك . وقد جمعت فى باطنك صفات ، منها صفات البهائم ، ومنها صفات
السباع ، ومنها صفات الملائكة . فالروح حقيقة جوهرى ، وغيرها غريب
منك وعارية عندك . . . فان كنت من جوهر الملائكة فاجتهد فى معرفة أصلك حتى
تعرف الطريق الى الحضرة الالهية ، وتبلغ الى مشاهدة الجمال والجلال ،
وتخلص نفسك من قيد الشهوة والغضب ، وتعلم ان هذه الصفات لآى
شىء ركبت فيك . فما خلقها الله تعالى لتكون أسيرها ، ولكن خلقها
حتى تكون أسراك فكل من لم يعرف هذه المعانى فنصيبه من القشور
لان الحق يكون عنه محجوبا » . (كيمياء السعادة من ص 74 — 76) .

فى نفس الطريق سار ديكارت ، يجري على هدى الغزالى ، يحاول
أن يعرف نفسه ، حتى ينتهى الى معرفة الله .

وهو فى سبيل تحصيل هذه المعرفة لنفسه يسلك طريق الغزالى
المتصوف فيسمى — على ما يقول — فى التحرر من قيود حواسه ، ويفرغ
من شهواته ليخلص الى روحه ، ويزعم أن هذا السلوك قد صار له
عادة حتى أنه صار فى تجرده يستطيع أن يرى الروحيات والعقليات المجردة

بأوضح مما يرى الحسيات . وان يعرف الله بأكثر مما يعرف عن هذه جميعا
وانه لينقل تعبير الغزالي نفسه متبعا في ذلك ارشاده مدعيا أو مؤمنا بأنه قد
بلغ في هذا التجرد وفي الانصراف عن الحسيات والشهوات مبالغ المتصوفين ،
ذلك أنه سمع ووعى قول الغزالي بعد أن عرف أن هذا هو الطريق الى
الحقيقة : ————— :

« فان كُنت من جوهر الملائكة فاجتهد في معرفة أصلك وخلص
نفسك من قيد الشهوة والغضب فكل من لا يعرف هذه المعاني
فنصيبه من القشور لان الحق يكون عنه محجوبا » .

لقد بث الغزالي ايمانه بالله في شفاف قلب « ديكارت » على حال لم
تعهد في قلب مسيحي قط . وقد أبعد ديكارت في محاولته تأكيد هذه المعاني
بالسعى الى استخراج ما ظنه دليلا منطقيا على وجود نفسه ليعرف
الله على ضوء ارشاد الغزالي : « أعلم أن مفتاح معرفة الله تعالى
هو معرفة النفس . . . » .

واعتبار الغزالي « النفس والروح » شيئا واحدا ، قد سرى الى
« ديكارت » وتغلغل في أعماقه تغلغلا عميقا ، ونظرة الغزالي الى الروح
باعتبارها « حقيقة الانسان » والى جسده باعتباره القشرة التي لا تبقى
والتي تعطل وتحجب عمل الروح ، نجدهما في قول ديكارت :

« ومع أن لى في الاحتمال (بل على التأكيد حيناً على ما ظلت) جسدا
اتصل به اتصالا وثيقا لان عندي من جانب فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى
(أو روحى) باعتباري شيئا يفكر فقط ، وليس باعتباري شيئا ذا مساحة ،
فان عندي من جانب آخر فكرة واضحة عن جسدي باعتباره شيئا ذا مساحة
فقط ولا يفكر ، فمن اليقين أنى أنا : أي نفسى أو روحى التى بها اكون
ما أنا ، متميز تميزا تاما وحقيقيا عن جسدي ، فأنا باعتباري روحا يمكن
أن اكون ، أي أن أوجد بدون جسدي » .

هذه بعض أصداء صوت الغزالي في قلب ديكارت ، تتجاوب من جانب الى جانب في كتابه « المنهج » فهل بعد هذا من اعتراف مسند بالادلة .

لقد هرب ديكارت ، أو تصرف بعض التصرف في ترجمة عبارة الغزالي « المعلوم المنكشف » بقوله : « الجلى المتميز » ، ولكن هذه هى غاية الطاقة الفرنسية في ترجمة العبارة ، وتجنب شيئا أول الامر تحديد الغزالي لهذا المعلوم ، لكنه كان لا يكاد يمضى الى معاناة الفكرة حتى يرتد الى تفسير عبارته بما قدمه الغزالي تحديدا جامعاً مانعاً لهذا « المعلوم » فيقول عنه : « أي الذي لا يقبل الشك أو يحتمله » . فيرجع بذلك الى قول الغزالي :

« فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقتربه الوهم والخلط ولا يتسع القلب لتقدير ذلك...» .
وقد رأينا في مكان سابق أن ديكارت راح يحاول الاعتماد على نفسه في رفض الدليل غير الموضوعى على زيف الحقيقة المنكشفة من قبيل « أن العشرة أكثر من الثلاثة » باختراع الاله المضلل ، آخذا اياه كذلك من قول الغزالي : « والله لا يضل عباده » . فلم يفعل شيئا .

الباب الثاني

— مادعى بفلسفة ديكارت كله من فلسفة الغزالي :

وبذلك ضمن ديكارت موضوعه كل ما استطاع افادته من قول الغزالي . لكنه علقه بالدنيا على حين أن الدافع بالغزالي الى اختطاط منهجه التحقيقي كان الوصول الى لب الوجود وقلبه الخفاق ، وروحه الدافعة ، وكانت الحقيقة عنده هي التي توصله الى الله ، وكان منهجه طريق عمله في تحطيم شوكة أولئك الذين حاولوا أن يقوموا دون هذه الحقيقة ، ليصرفوا المسلمين عنها في صراع فكري دام ، تناطحت فيه جبابرة العقول في غير رحمة أو لين .

لذلك لم ابالغ حين قلت قبلا : ان الدوافع التي اقامها « ديكارت » من وراء ما زعمه « منهجا ابتكره كانت « فأرا تمخض فولد جبلا » اذا هي قيست بالدوافع الهائلة التي اجترفت الغزالي الى تخطيط « منهجه » ، وكيف أخرجته من عزلته بعد أن لزمها متصوفا احدى عشرة سنة ، وكيف جاهد نفسه حتى قهرها على العودة الى التعليم بعد أن كان قد فارقها عازما أن يكون فراقه الى غير رجعة .

الفصل الاول

— عود على بدء

وانك ليهون عندك أمر « ديكارت » فيما حمله على انتحال « منهج » الغزالي اذا أنت قرأت اقوال الغزالي في كتابه « معارج القدس في مدارج معرفة النفس » . (دار الآفاق الجديدة — بيروت) .

فستجد فيما يقدمه الغزالي هناك ما يجتمع به بين يدك كل ما فصله

ديكارت فيما دعى بفلسفته ، بل انك ستجده جاريا على نفس السياق ، محشودا على نفس التخطيط ، والتتابع القياسى ، والتدرج البنائى للعملية العقلية التى سار فيها الغزالى . لم يزد ديكارت شيئا بل لقد نقص كثيرا .

وقد درجنا من قبل ، من خلال جزئيات عمل الغزالى وتتبع ديكارت لها ، درجنا الى تفهم التفاصيل المؤلفة لفلسفة الناقل والمنقول عنه لكى تتوضح الامور ، ولكى نزيل بعض الغموض الذى يلزم دائما للمباحث الفلسفية فتمضى بعد هذا الفهم التدريجى الوانى الى تصور الصورة الجامعة الملخصة للثمرة الكبيرة لعمل الفيلسوف الاسلامى العظيم .

الفصل الثانى

– النفس ، وكيف أنها هى الروح الذى كتب عنه « ديكارت » :

يبدأ الغزالى كتابه هذا الذى أشرت اليه بتفصيل القول فى دلالة لفظ « النفس » على مختلف معانيها فى اللغة ، ولا حاجة بنا الى هذا التفصيل هنا ، ثم ينتهى من هذا التفصيل الى اجمال ما أراده من معنى لهذا اللفظ (النفس) فى كتابه فيقول : (ص 18) :

« ونحن حيث اطلقنا فى هذا الكتاب لفظ « النفس » والروح والقلب والعقل فنريد به النفس الانسانية التى هى محل المعقولات » .

وقد اختار « ديكارت » من بين هذه الالفاظ التى اراد بها الغزالى الى هذا المعنى لفظ « الروح » والنفس ، فاذا تحدث الغزالى فى كتابه هذا عن « بقاء النفس » نقل ديكارت حديثه الى « خلود الروح » واذا دلل الغزالى على وجود « النفس » نقل ديكارت حديثه للتدليل على وجود « الروح » ، وهكذا .

بل ان مزج الغزالي بين هذه الالفاظ الاربعة فى الاستعمال قد ترك
اثره فى الاضطراب الواضح بين دلالات هذه الالفاظ فى استعمال ديكارت
لها ، وفى التفريق بين دلالاتها عند من جاء بعد ديكارت من الاوروبيين .

والغزالى ينتقل من مقدمته فى تفصيل دلالة لفظ النفس الى فصل
يعنونه :

« اثبات النفس » .

ويقول فيه : (ص 19 وبعدها) :

« من المعلوم الذى لا يرتاب فيه أن الاشياء مهما اشتركت فى شىء
وافترقت فى شىء آخر فان المشترك فيه غير المفترق فيه .

ونصادف كافة الاجسام مشتركة فى أنها اجسام يمكن أن يفرض
فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة (هذه الأبعاد هى الطول والعرض والعمق ،
وهى التى نص عليها الغزالى فى كل مكان رمى فيه الى التفريق بين الجسم
والروح باعتبارها أعراضا للجسم هى والانقسام ، وتابعه فى ذلك ديكارت)
ثم نصادفها بعد ذلك مفترقة بالتحرك والادراك . فان كان تحركها لاجل
جسميتها فينفى أن يكون كل جسم متحركا لان الحقائق لا تختلف . (اي
أنه لو كان كل جسم يتحرك لمجرد كونه جسما فقد كان على كل ذي
جسم أن يتحرك ، فالجبل والحجر جسمان ولكنهما لا يتحركان ، والنبات
والفرس والانسان تتحرك وهى اجسام . فلا بد أن تكون الحركة مسببة عن
شىء غير الجسمية التى تشترك فيها هذه الاجسام كلها) وما يجب لنوع يجب
لجميع ما يشاركه ، فى ذلك النوع وتلك الحقيقة .

وان كان لمعنى وراء الجسمية فقد ثبت على الجملة مبدا للفعل
(والفعل هنا هو الحركة) فذلك المبدأ هو النفس ، الى أن يتبين أنه
جوهر أو عرض .

مثال ذلك أنا نرى الاجسام النباتية تفتذى وتنمو وتولد المثل وتتحرك

حركات مختلفة من التشعيب والتعريق . فهذه المعانى ان كانت للجسمية
فينبغي أن تكون جميع الاجسام كذلك ، وان كانت لغير الجسمية بل لمعنى
زائد فذلك المعنى يسمى نفسا نباتية .

ثم ان الحيوان فيه ما فى النبات ، ويحس ويتحرك بالارادة ، ويهتدي
الى مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع وهرب عما يضر ، فأعلم قطعاً أن
فيه معنى زائداً على الاجسام النباتية .

ثم نجد الانسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز
بادراك الاشياء الخارجة عن الحس : مثل ان الكل أعظم من الجزء .
فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ،
ويشارك الحيوان فى الحواس ويفارقه فى المشاعر العقلية ، فان الانسان
يدرك الكلى من كل جزئى ، ويجعل ذلك الكلى مقدمة قياس ويستنتج منه
نتيجة .

فلا الادراك الكلى ينكر ، ولا المدرك لذلك (الادراك الكلى) يجحد ،
ولا العرض ولا الجسم القابل للعرض ولا النبات ولا الحيوان غير الانسان
(باعتبار الانسان نوعاً من الحيوان) يدرك الكلى حتى يقوم به الكلى
فينقسم بأقسام الجسم (لان ما يدرك بأداة جسمانية ينقسم انقسامها)
اذ الكلى له وحدة خاصة من حيث هو كلى لا ينقسم البتة ، فلا يكون
للانسان المطلق الكلى نصف وثلث وربع ، فتقابل الصورة الكلية
جوهراً ، لا جسم ولا عرض فى جسم ، ولا وضع له ، ولا أين له فيشار
اليه ، بل وجوده عقلى ، أخفى من كل شئ عند الحس وأظهر من كل
شئ للعقل . فثبت بهذا وجود النفس وثبت على الجملة أنه جوهراً (الغزالى
يعيد الضمير مذكراً على « النفس ») ، وثبت أنه منزّه عن المادة والصور
الجسمانية .

والغزالى يريد هنا « بالانسان المطلق » القدر من الانسانية الذى
لا يشترك مع الانسان فيه غيره من الكائنات ، فليس الانسان المطلق

بالجسم ، وليس بالحركة ارادية أو غير ارادية ، وليس « الانسان المطلق » بالحواس التى تدرك الاجسام والاعراض والالوان والانغام ، وانما « الانسان المطلق » هو الوحدة التى تقيس وتستنتج وتخرج من الجزئيات الى الكلّيات ، وهذه هى قمة المعقولات . والكلّى لا يتجزأ ، ولا مساحة له ولا حجم على ما بين . وهذا الكيان الكلّى الذى يتحدث عنه هو ما يدعوه بالنفس الانسانية أو بالروح أو بالقلب أو بالعقل . وهذا عند الغزالي هو حقيقة الانسان ، « وليست حقيقته هذا الجسم الظاهر » (المنقذ ص 74) ،

ومن هنا أخذ « ديكارت » ما كتبه فى الحديث عن الروح ، وما كتبه فى اثبات وجود الروح ، وفى التفريق بينها وبين الجسد . « فالانسان من عالم الخلق من جانب ، ومن عالم الامر من جانب ، فكل شئ يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق ، وليس للقلب مساحة ولا مقدار ، ولهذا لا يقبل القسمة » . (المنقذ ص 77) .

— تنوع النفوس بتنوع المخلوقات :

وليزيد الغزالي الامر وضوحا يقول : (معارج القدس فى معرفة النفس ص 21) .

« فنرسم النفوس الثلاثة بمراسمها ... فنقول :

اما النفس النباتية فهى الكمال الاول لجسم طبيعى الى من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل ، واما النفس الحيوانية فهى الكمال الاول لجسم طبيعى الى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة ، واما النفس الانسانية فهى الكمال الاول لجسم طبيعى الى من جهة ما يفعل الاماعيل بالاختيار العقلى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الامور الكلية » .

وبعدما قدم من ايضاحات وتحديدات لمعنى « الروح » يجد نفسه

فى حل من أن يقول : « النفس جوهر »

فيقول تحت هذا العنوان :

« . . . حقيقة الانسان ليس عبارة عن الجسم فحسب فانه انما يكون انسانا اذا كان جوهرًا ، وأن يكون له امتداد في ابعاد تقرض طولًا وعرضًا وعمقًا ، وأن يكون مع ذلك ذا نفس يفتذي بها ويحس ويتحرك بالارادة ، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لان يتفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعملها ان لم يكن عائق من خارج لا من جهة الانسانية . فاذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الانسان » . (معارج القدس ص 23) .

الفصل الثالث

— اثبات وجود الذات عند الغزالي :

وبعد أن يفرغ الغزالي من اثبات وجود النفس (أو الروح) — وهو ما أخذه منه « ديكارت » ينتقل الى مبحث آخر هو اثبات وجود « الذات » .
قد بلغ انطباع الاوروبيين بقول « ديكارت » في هذا الصدد حد الهذيان فما ذكروا ديكارت الا وضعوا الى جانبه شعاعا له اشتهر عندهم به ، وكأنه لب اللباب في فلسفته . وهذا الشعاع هو قول « ديكارت » : « انا افكر فأنا موجود » .

وهذه العبارة ليست الا الترجمة الحرفية لقول « الغزالي » في افتتاحه هذا المبحث ، وهي « انك تدرك في جميع الاحوال ذاتك ، فماذا يدرك ؟ فلابد من مدرك » .

و « مدرك » هنا اسم فاعل رباعى يأتي بكسر العين .

والعبارة اذا انت نقلتها من صيغة الخطاب الى صيغة « المتكلم » قلت :

انا أدرك فى جميع الاحوال ذاتى ، فمن ذا الذى يدرك ؟ فلا بد من مدرك . اى انه يتحتم وجود مدرك ما دام قد وجد ادراك . والادراك هنا يقع للذات فهى المدرك والمدرك جميعا ، اى اثنى المتفطن والمتفطن اليه معا ، وعلى الحالين « لابد من مدرك » اى لابد من وجود « ذاتى » .

وهو هو ما عبر عنه « ديكارت » بقوله : انا افكر فانا موجود ؟ على ان عبارة « الغزالى » ادق فى الدلالة على المدلول ، لانها قدمت موجودا بطرفين : كونه مدرك (اسم فاعل) ومدرك (اسم مفعول) اما عبارة « ديكارت » فقدمته بحق انه يفكر « وقد يكون ما يفكر فيه غير موجود ، وان وجد هو . فهى دلالة بطرف واحد على « وجود الذات » .

وقد قنع « ديكارت » بالوقوف عند هذا الحد لانه — فيما يبدو قد عزز عليه فهم ما جاء بعد ذلك فى القضية عند الغزالى .

وقد سبق لى ان قلت فى موضوع اثبات « الذات » هذا : انه تكلف فلسفة لا ضرورة لها . لكنها انما تصير كذلك حينما تتقف « الذات » عندها حبس عليه ديكارت نفسه فى فهمها : وهو هذا الكيان الانسانى عامة : جسدا وروحا .

— زيادة فى توكيد البرهان على وجود الذات —

لكن « الغزالى » لا يذهب هذا المذهب ، ولا يجمع « للذات » التى يريد الدلالة على وجودها هذين المقومين للانسان ، وانما اراد الدلالة والبرهنة على وجود « النفس » او « الروح » بمعناها الذى بينه من قبل ، ووجودها لصاحبها ، بعد ان اثبت وجودها اطلاقا على ما مر بنا . ولهذا فانه يواصل حديثه بعد ما مضى فيقول :

« انك تدرك فى جميع الاحوال ذاتك فماذا تدرك : فانه لابد من مدرك . فلا يخلو (اى المدرك) اما ان يكون احد مشاعرك ظاهرا ، او عقلك ، او قوة غير مشاعرك .

فان كان عقلك (المدرك) فلا يخلو ان يكون ذلك الادراك بوسط
(اي واسطة) ، او بقياس او بقوة متوسطة بين الادراك والنفس او بغير
وسط .

وما اظنك تفتقر الى ذلك الوسط ، فانه لو كان ثم وسط لما ادركت
« ذاتك » ، فانه لا وسط بين « ذاتك » وشعورك « بذاتك » ، فبقى
ان تدرك بغير وسط . واذا كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون ذلك الادراك
بمشاعرك او بذاتك ، ولا يتصور ان يكون بمشاعرك ، فان الحواس
لا تدرك الا الاجسام ، وما يتعلق بالاجسام من الالوان والنغمات وغير
ذلك ، فبقى انك تدرك « ذاتك » « بذاتك » . فمن هذا يثبت انك جوهر
مفارق .

واذن « فالذات » التى يتحدث عنها الغزالى ، ويريد البرهنة على
وجودها امر « لا تدركه الحواس ، فان الحواس لا تدرك الا الاجسام
وما يتعلق بالاجسام من الالوان والنغمات وغير ذلك » . واذن فهذه
« الذات » ليست جسما ، ولذا فانه انتهى الى القول فيها بأنها « جوهر
مفارق » وهذا هو المطلوب الاول ، والجوهر كما قال لا ينقسم ، ولا ترد
عليه الاعراض ، ولا يقاس ، ولا يمسح . واذن فهذه « الذات » المدركة
لنفسها هى « الروح » التى هى من قبيل « الامر » ، على ما بين ونوه .
فاما « ديكارت » فلم يفهم ما قاله « الغزالى » ، فوقف عند « الانا »
الشاملة لكيانه كله جسما وروحا . وانا اذ اقول : « وروحا » فانى اشد
فى الترخص لصالح «ديكارت » ، والا فانه لم يشر الى ذلك ، ولعله لم
يلتفت الى هذا هنا .

فلسفة « الغزالى » فلسفة بعيدة الغور ، وهو فيها لا يعترف
بالجسد ، اذ الحقيقة الواحدة عنده للانسان هى « الروح » . يقول :
« اذا شئت ان تعرف نفسك فاعلم انك من شيئين :
الاول — هذا القلب .

والثانى — يسمى النفس والروح .

والنفس هو القلب الذي تعرفه بعين الباطن ، وحقيقتك القلب لان الجسد اول وهو الآخر ، والنفس آخر وهو الاول .

ويسمى قلبا . وليس القلب هذه القطعة اللحمية التى فى الصدر من الجانب الايسر ، لانه يكون فى الدواب والموتى ، وكل شىء تبصره بعين الظاهر فهو من هذا العالم الذي يسمى عالم الشهادة ، وأما حقيقة القلب فليس من هذا العالم لكنه من عالم الغيب فهو فى هذا العالم غريب

أما سؤالك : ما حقيقة القلب فلم يجىء فى الشريعة أكثر من قول الله تعالى :

(ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي) .

لان الروح جزء من جملة القدرة الالهية ، وهو من عالم الامر . قال الله عز وجل :

(الا له الخلق والامر) .

فالانسان من عالم الخلق من جانب ، ومن عالم الامر من جانب . فكل شىء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق ، وليس للقلب مساحة ولا مقدار ولهذا لا يتقبل القسمة » .

ولقد أكثر « ديكارت » من ترديد هذه العبارات الاخيرة فى حديثه عن الروح ، لقفها عن « الغزالى ولعلك لاحظت صدق الغزالى فى قوله السابق من أنه اذا ذكر « القلب أو الروح أو النفس أو العقل » فان المراد بها جميعا واحدا .

لم يرد « الغزالى » اذن « بالذات » فى مبحثه الذي نحن بصددده الى « ذات » الانسان عامة ، لكنه اراد الى « روحه » ، فهى حقيقته عنده ، ولها أخذ « ديكارت » « الذات » وراح يدلل على وجودها كان ناقص

الفهم لما أراد اليه استأذنه .

ومن العجب حقا الا يترك « الغزالي » لمنتحله فرصة التحلل مما غله به من تفكيره ، فتجد التعبير الحرفي الذي تعلق به « ديكارت » عند الغزالي حتى في هذه « الانا » . تجدها واثت تقرا رد الغزالي وهو يرد على معترض ، لعله يوجد ، على قوله بادراك « الذات للذات » من غير واسطة ، فيقول :

« فان قال قائل : انما اثبت ذاتي بوسط ، وذلك الوسط هو فعل من افعالي فأستدل بأفعالي على وجود النفس ، فالجواب عن هذا من وجهين :

أحدهما — ان هذا لا يتمشى في الفرض المذكور ، فانا جعلناك بمعزل عن الافعال ، ومع هذا تثبت ذاتك « وأنيئتكَ » .

« فأنيئتكَ » هذه نحت لمصدر صناعي شكله « الغزالي من الضمير (انا) » . وهو نفسه ما عبرت انا عنه في تحويل عبارة الغزالي التي افتتح بها هذا البحث من صيغة الخطاب الى صيغة المتكلم ، على ما مر بنا . لم يكلف الغزالي « ديكارت » حتى بالبحث عن الصيغة التي يعبر بها عن مفهومه في قوله : « انا افكر فأنا موجود » في موضع : « انت تدرك ذاتك فلا بد من مدرك » أي لابد من مدرك موجود ، وهذا المدرك لذاتك هو « انت » . فانت « المدرك » وانت « المدرك » جميعا وعند نقل هذه العبارة من صيغة « المخاطب » الى صيغة « المتكلم » ، تصبح « انا مدرك لذاتي فيتحتم وجود مدرك ، وهذا المدرك هو « انا » ، كما ان ما أدركه « انا » هو نفسي وذاتي : أي انني « انا » مدرك لى « انا » ايضا . وقد عبر الغزالي عن هذا المعنى المركب « بثبوت الأنّيّة » وهو تعبير مبتكر يترجم عن ذهن خلاق ، وعن لغة طيبة مستجيبة .

يقول الغزالي في « المنتقى » ص 74 :

« اعلم أن مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس » .
ولذلك فانه مضى في تعريف « النفس » وفي اثبات وجودها ، وبقائها
أي خلودها . ولم يتف عند هذا الحد فراح يبرهن على أن لكل انسان نفسه
بدليل من ادراكه نفسه ، ولم يقصد بـ « النفس » « الجسد » ، اذ
الوجود الجسدي قديكون خيالا ووهما ، ثم انه ان لم يكن كذلك فانه عرض
زائل ، وغلاف تحل به الروح الباقية ، وهذه الروح أو النفس هى
حقيقة الانسان ، وهى جوهره . وقد أعطيت من ذلك كله الصورة كما
قدمها الفزالى .

— اثبات الفزالى للذات هو « مفتاح اثباته العقلى وجود الله :

ولما انتهى من اثبات هذه « الضروريات » الاساسية في التعريف
بالنفس انطلق الى الهدف الذي يعتبره غاية الغايات ، وهو معرفة
الله « فقال عبارته السالفة التى تدل على أن تعريفه « النفس كل هذا
التعريف انما هو لتحقيق « المفتاح » الى معرفة الله .

والفزالى فى كل ما مضى ناهج نهجه الذي قرر اتباعه من تقديم
الشك فى كل شىء ، فهو لا يقبل أمرا من الامور « تقليدا » وحكاية عن
غيره ، بل انه يعرضه على الامتحان والاختبار الى أن يثبت له بالدليل
المنطقى الحاسم فيقبله ويثبته ، ثم ينتقل منه الى ما يترتب عليه .

وقد قنع فى التعريف بالنفس بالقدر الذي كفاه ، على ما مر بنا ،
فبين بالدليل وجودها ، وبين انها جوهر ، ودلل على وجودها فى كل فرد ،
واثبت خلودها وبقائها . ولما قضى حاجته وحاجة قارئه من ذلك راح ينتقل
الى مرحلة السير الى « معرفة الله » التى جعل « معرفة النفس » مفتاحها .

وقد قام بهذا القدر من تحقيقه فى كتابه (معارج القدس فى معرفة
مدارج النفس) فى فصل وضعه تحت عنوان « معرفة الباري جل
جلاله » . (ص 163) .

ولا أريد أن أمضى في تصوير ما جاء في هذا الفصل عند الغزالي ، وهو فصل عزيز التحصيل ، صعب الرياضة ، متشعب الانتقالات ، ولعل عسره هو الذي كف « ديكارت » عن متابعة الغزالي فيه ، وهو الذي تابعه في كل ما مضى : منهجا ، وموضوعا ، وترتيا ، وسياقا وعبرة ، على ما وضحت في الصفحات الماضية .

وقد دخل الغزالي على محاولته العقلية الصرفة في اثبات وجود الله دخول المتردد حتى أنه يختم فصله هذا بالاعتذار عن القيام بهذه المحاولة فيقول : (ص 168)

« خاتمة واعتذار :

« أعلم أنا وإن تدرجنا الى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس فذلك على سبيل الاستدلال ، والا فالله تعالى منزّه عن جميع صفات المخلوقات فلا يوصف ، جل أو يوصف ، وجل أن يقال : جل ، وعز أن يقال : عز ، وكبر أن يقال : أكبر . وإذا بلغ الكلام الى الله تعالى فأمسكوا » .

الفصل الرابع

— غارة ديكارت على الغزالي ليس
فيها اعتبار لقيمة انسانية :

لا أظن أننا بعد هذا التفصيل في حاجة الى القول بأن « ديكارت » قد اغار على الغزالي غارة لم يرع فيها شيئا ، ولم يقدّر اعتبارا لقيمة أيّا كانت هذه القيمة .

ولقد قال « دريبر » قولته السابقة عن اصرار أوروبا على انكار ما أخذت عن العرب ، وعدم اعترافها بديونها لهم ، وهي الديون التي

تثقل ظهورهم ، وتغل أعناقهم . وقال ما قال من أن هذا الكذب المفضوح لن يظل خافيا ، وأنه سيأتى اليوم الذي يتكشف فيه التاريخ عن الحق . وقد صدق « دريبر » وهذا جانب من جوانب لا تنتهى حصرا من أخذ أوروبا عن العرب وانكارها ما أخذت . ولا اظن أن فى الدنيا أخزى منه وجها ، وأقبح سحنة .

فالرجل الذي تعتبره أوروبا أبا لفلسفتها الجديدة انما هو مثال ورقى للغزالى الفيلسوف المسلم ، يهرول فى طيلسانه ، ويتعثر فى التماسه مواقع كعبيه ، لا يمضى خطوة واحدة الا على اثر خطوة من خطواته .

وأخبث ما فى عمل « ديكارت » هو انتحاله مواقف الغزالى ، وتجارب الغزالى ، وادعاؤه انه صنع وصنع مما صنعه الغزالى . والصورة المصغرة الضئيلة التى نقل اليها ديكارت تجربة الغزالى لكى يلائم بين حياته وبين الصورة الجسيمة العظيمة لتجربة الفيلسوف المسلم تبدى من أول لحظة عدم التناسب بينها وبين النتيجة التى انتهى اليها ديكارت من منهج شك ، ومن اندفاع غير متسق مع ماضيه .

وقد لمحت ذلك من أول دخولى على موضوعه ، بعد أن جرنى الى درسه كثرة ما لهج طه حسين بذكره ، وضخامة ما نسب اليه من التأثير فى العلم الاوروبى والفكر الاوروبى ، وطول ما قال : وكرر أننا لن نتقدم بعلمنا وحضارتنا الا اذا تابعنا منهج « ديكارت » الى آخر ما قال .

والحق انى ما كدت ادخل على موضوع ديكارت حتى راح يدب فى نفسى الاقتناع الكامل بأنه اذا كان ممتحنو طه حسين فى « عالمية المكوفين » بالازهر قد اسقطوه فى الامتحان فانهم انما صنعوا ذلك لانه — مع الرحمة الواسعة — لم يكن يستحق الا أن يسقط فى الامتحان ، ولو انه كان عندهم دون السقوط مرتبة لمنحوها ، وهم راضون ، للرجل الذي لم يكلف نفسه بعض العمل لتحصيل النجاح ، انما أثر العيش على الطنطنة بالاسماء والمذاهب ، ورفعها فى وجوه الحمقى لتخويفهم بالباطل

بما ظن أنهم لا يعرفونه ، وإيهامهم أنه العالم بكل شيء ، وما كان من ذلك في شيء .

وامامك الآن الدليل المفحم على ضالة علم طه حسين بديكارت . ولو أنه قصد في التبجح بالاسماء والعناوين ، واعتدل في التحصيل لنيل شهادة حقيقية من الازهر خاصة ، ولو أنه كانت الحقائق تجذبه اليها بمثل ما جذبتة الصور المزيفة لحصل اسباب النجاح في الازهر ، ولعل ذلك كان كفيلا بأن يصله ببعض العلم عن « الغزالي » حتى اذا وقع يوما ما بعد ذلك على ديكارت كان قميئا بأن يعرف حقيقة « ديكارت » كما عرفتھا .

لقد صدعنا طه حسين بديكارت ، وديكارت حتى في احسن صوره ، وهو يقلد « الغزالي » وينتقله موضوعا ومنهجا واسلوب تعبير وسيرة حياة ، لا تكاد تنظر في الصور التي تبرع بها من عنده ليضعها موضع صور الغزالي التوضيحية حتى ترى فيه ، اغث من محاك ، وأوضع ذوقا من ناظر مقلد .

وما اظن انى قرأت لكاتب في مثل موقف التوضيح الذي كان ينتحل فيه شخصية الغزالي وفكره مثل تقديمه نفسه ، وهو بثوب غرفة نومه جالسا يستدنىء امام المدفأة ، ويقرر أن وضوح الامر عنده وتميزه يشبه الشمعة الموقدة في وضوحها وتميزها . لقد غث الرجل حتى أضجر ، ولو أنه صدق نفسه بعض الصدق فلزم النماذج التصويرية الايضاحية التي قدمها صاحب الفكرة الاول لرحم نفسه ورحم قارئه .

لكن هكذا شاء له القدر أن يكون في جحود النعمة ، وفي القيام بما عند غيره بحيث يقع قومه في تاريخهم كله : أخذ وانكار وتعنت ، وادعاء .

فتلك هي قصة التقدم المادي الاوروبى ، ولا اسميه حضارة ابدا ، فالحضارة ذات مثل أولا ، وليس لتقدم أوروبا المادي مثل .

وليس فى صنف السلوك الانسانى ما هو احقر من سلوك « ديكارت » فى انتحاله لنفسه علم الغزالى ، وفكر الغزالى ، وليس ابشع من اصطناعه مواقفه ، وتجاريه ، وانصهاره النفسى فى حى معاناته ومكابداته ، ذلك الانصهار المؤمن الذى تخض عن هذا المنهج ، وبناء لبنة لبنة ، وقطعة قطعة ، وانتهى به الى نتائجها التى استيقنها الغزالى فرضى بها ، واطمان اليها عقلا وروحاً .

ولو ان « ديكارت » لم يكن الشخصية التافهة الهينة فى الاعتبار الانسانى ، فاقترضه تكوينه وعقله ان يقدر انه قد يقف يوماً امام محكمة التاريخ ، فتكشف زيفه ، وهوان امره ، لما غلا هذا القلق فى اقامة نفسه مقام سواه . لكنه كان — على ما فلت فى اول الدخول على هذا البحث — شخصاً فاشلاً ، لم يلق النجاح فى المدرسة ، ولم يفلح فى حياته ، ثم وجد الفرصة المثالقة يوم عثر على « الغزالى » بين تلك اللقى الشاردة من الكتب « الغربية المثيرة لنهم القاريء » على ما قال هو فى وصفها ، فوجد فيها الضالة التى اذا اهتبلها ردت عليه اعتباره ، وينته فيلسوفاً ، يستطيع من فوق قمة فكرها ان يواجه زملاء الدراسة الذين كانوا ، بحكم النجاح الذى لم يحققه لنفسه وحققوه هم لانفسهم يقعون بحيث يحسدوهم فصيرتهم هم حاسديهم .

— انتحال ديكارت للغزالى عمل مكرر فى تاريخ أوروبا :

وتلك مأساة من مآسى التاريخ الانسانى تكررت فى تاريخ أوروبا الفكرى وتقدمها المادى ، فبنتهما فى القديم على ما انتحلتها فى القديم — أيام اليونان والرومان — من عمل آبائنا . ولو بقى لنا من كتب ماضينا مثل ما بقى لنا من آثار الغزالى لوجدنا المنقول القديم كما نجد اليوم المنقول الحديث . ولو لم يعمل الاوروبيون على ابادة آثارنا التى نقلوا عنها فى العصور الاخيرة — كما رايت فى كلام دربير — لوجدنا من ذلك القليل ما هو اشنع وابشع . ولما لجأنا الى الاستدلال بالخبر عن المنقول بدلاً من الاستدلال بالنص الباتى للمنقول .

وعمل الاستشراق الاوروبى ، وما يدعى افتراء « بالبحث العلمى
الاوروبى » ، ليس الا التتمة المنطقية الحية لتقنين هذا الانتحال ، وليس
الا خطوة مخططة لهدم تاريخنا ، وللتعفية على الاصول التى تضع هذا
الانتحال تحت شمس النهار ، وتؤلف القاعدة الراسخة الثابتة التى تقوم
عليها اقدامنا فى مرحلة استئناف عملنا الابدي فى بناء حضارة الانسان .

الباب الثالث

ميزان النقد عند الغزالي ونظرته الجامعة الى الوجود

الفصل الاول

— قوى ادراك انساني تقوم وراء
الحواس والعقل :

ينظر الغزالي الى العالم على انه مؤلف من عالمين :

- 1 — عالم الشهادة .
- 2 — عالم الغيب .

فأما عالم الشهادة فهو عالم المحسوسات بكل ما تدركه الحواس من مقوماته ، وهو عنده عالم فان يموت وينتهي بانتهااء الجسد ، وبانقضاء الحياة .

وعالم الغيب هو العالم الذي يقع فيما وراء الحسيات ، وهذا العالم هو عالم البقاء ، وما يقع فيه يدركه الانسان بقوى ادراك مركبة فيه تتجاوز الحواس ، وهو يقرر ويؤكد وجود هذه القوى وهي عنده الهادي الى ادراك الله أولا وهي كذلك تصل الانسان بعلم من الغيب فيحصل بها — اذا هو استطاع قهر حواسه ، والتغلب على شهواته — ادراكه لله ، ويتحقق عن طريقها ادراك خلود ذاته ، ويطلع عليه العلم بواسطتها في اشراقات تنبجس في صدره ، ومحصولها العلمي اليقيني يتحقق لديه دون دليل محرر « فمن ظن ان العلم لا يأتي الا عن طريق ترتيب دليل فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

— التوصل بين عالمي الغيب والشهادة في كيان الانسان :

ويقول في تفصيل هذا المعنى :

« اعلم ان للقلب بابين للعلوم :

واحد للادب — للام ،

والثاني لعالم اليقظة ، وهو الباب الظاهر الى الخارج . فانه ان
نام غلق باب الحواس ، فيفتح له باب الباطن ، ويكشف له غيب هو عالم
الملكوت ، ومن اللوح المحفوظ ، فيكون مثل الضوء ، وربما احتاج كشفه
الى شيء من تفسير الاحلام وما يبصر بين النوم واليقظة اولى
بالمعرفة مما يبصر من طريق الحواس » . (المنقذ — ص 86) .

وهى نظرة خطيرة اذ ان الغزالي بها يرى ان الرؤيا الصادقة فى
النوم اشد تمكينا وتصحيحا لعلم الانسان بما وراء هذا الكون الظاهر — وما
وراء هذا الكون الظاهر عنده هو الحقيقة الباقية — من هذه المشاهدات
المحسوسة فى الحياة .

وسأتى الى شيء من ايضاح هذه النظرة عند الغزالي .

ويقول متحدثا عن « القلب » انه اذا فرغ من شهوات الدنيا ظهرت
له صور ما فى اللوح المحفوظ من عالم الملكوت الذي انما تحجبه الشهوات
ويقول ان الحواس حجاب (والحواس مراكب الشهوات) فاذا أغلق
بابها بقى « الخيال » ، والخيال اقل كثافة من الحواس .

وهو يظل مفتوح الباب فى النوم بعد ان تغلق الحواس ، ولذا فان تلك
الصور التى تبدو فى الحلم تبدو تحت ستر خفيف منه يشبه القشرة وليس
كالحق الصراح مكشوفاً . (وهذا المعنى نقله « ديكارت » تحت اسم
« الصورة » بالقياس الى الحقيقة) .

« فاذا مات القلب العضوي بموت جسد صاحبه لم يبق خيال ولا
حواس ، وفى ذلك الوقت يبصر القلب (الباطن اي الروح) بغير وهم

وغير خيال ، « (المنتد ص 87) « لان القلب (الباطن) لا يهلك بالموت ، بل تكون لذته أكثر وضوؤه أكبر لانه خرج من الظلمة الى الضوء » .
(ص 93) .

وهذا المعنى من عزل الخيال عن « الروح » هو الذي أخذه كذلك « ديكارت » فقال انه اذا استبعد « خياله » بقيت « روحه » . فلم يأت « ديكارت » من عنده بشيء .

ثم يقول الغزالي : (ص 88) ، — متمما نظرتيه :

« ولا تظن أن هذه الطاقة (من طاقات تحصيل العلم) تفتح بالنوم والموت فقط ، بل تفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة ، وتخلص من يد الشهوة والغضب والاخلاق القبيحة والاعمال الرديئة .

فاذا جلس في مكان خال ، وعطل طريق الحواس ، وفتح عين الباطن وسمعه ، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت . . . انفتحت له تلك الطاقة وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم . . . وهو طريق الصوفية في هذا الزمان . . . وأما طريق التعليم فهو طريق العلماء . . . وهذه الطريقة لا تفهم الا بالتجربة ، وان لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم » .

ومع ذلك فان « ديكارت » لما انتحل هذا القدر من علم الغزالي كان يظن أنه يكفيه فيه أن يقول انه « سيفرض عينيه ويسد أذنيه ، ويعطل حواسه كلها ، ويذهب الى محو جميع الاشياء الجسدية . . . » (تأمليته الثالثة ص 83) ليقنع التاريخ بأنه قد حقق لنفسه ذلك التجرد الصوفي الذي يصل به الى الخلوص الى روحه فتدله على علم لا تحصله الحواس .

والغزالي لا يرى أن هذا العلم المحصل بالتجرد من تأثير الحواس ، والخلوص الى الروح انها يحصل في هاتين الحالتين اللتين تتخلص فيهما الروح من تأثير الحواس : وهما النوم والموت ، بل انه يرى أن لكل انسان من هذا الطريق الى العلم نصيبا منح له فطرة فهو قائم في طباعه ،

كامن في فطرته ، يقول :

« واعلم أنه ما من أحد الا ويدخل في قلبه الخاطر المستقيم ، وبيان الحق على سبيل الالهام ، وذلك لا يدخل عن طريق الحواس بل يدخل القلب لا يعرف من أين جاء لان القلب (بمعنى الروح هنا) من عالم الملكوت ، والحواس مخلوقة لهذا العالم — عالم الملك — فلذلك يكون حجابها عن مطالعة ذلك العالم اذا لم يكن فارغا من عمل الحواس » .
(المنقذ — ص 88) .

— معنى الله قائم في كل نفس :

ومن هذا الالهام يأتي اتصال الانسان بمعنى الله في اي بيئة وعلى اي مستوى من البداوة أو من الحضارة ، أو من البدائية .
نفى كل قلب يكمن معنى الله لانه المبدأ الاول ، والمنبع الذي ينبثق عنه كل معنى عداه من معانى الغيب . وهو لذلك أشد هذه المعانى التصاقا بالنفس وقربا منها . يقول (ص 91) :

« وكذلك بنو آدم في فطرتهم التصديق بالربوبية ، كما قال سبحانه :

(فطرة الله التي فطر الناس عليها) .

فحواس الانسان على قربها من الانسان ، ومع انها وسيلته المباشرة والاولى لتحصيل معارفه ، مهما بلغ تحكمها في عقله ، وسيطرتها عليه ، لا تزال بمنزلة تقع دون القدرة على حجب هذا المعنى الاول من معانى الوجود الانساني ، ولذلك فانه يلوح في أعماق كل نفس ، ولا تكشف ضوؤه الحواس .

أما ما تجاوزه من عالم الغيب والحقيقة الابدية فلا يزال العقل في حاجة الى الجهاد والرياضة ليلبغ اليه . والجهاد انما يكون للتغلب على قوى الحواس ، وتحرير قوى الروح حتى تعمل دون قيد يغلها . وفى هذا النضال ، وفي درجة تحقيق الفوز فيه يتفاوت الناس . وهو طريق

هذا هو عالم الغيب عند الغزالي ، وهو عالم الحقيقة ، وما لم يصل الانسان بجهاده ورياضة نفسه الى تحقيق ادراك هذا الجانب الاخطر من وجوده فانه لا يكون قد بلغ المطمح الاسمى ، والمنزلة العظمى التى خلق لها أولا . اذ ان المرور بعالم الشهادة انما هو عبور الى عالم الغيب ، والفضيلة الكبرى للانسان الا يقطعه عالم الشهادة عن عالم الغيب الذى منه جاء الى هذه الدنيا بعد مولده ، واليه يعود بعد ان ينقطع بالموت ما بينه وبين عالم العبور هذا .

الفصل الثانى

— لم يكتب الغزالي « نظرية » ولكنه

وصف مشاهدته :

لم يكن الغزالي وهو يكتب نظريته هذه ويفصلها (ولا أقول نظريته) يضرب فى غيب أو يعتمد على تفسيرات تخمينية للوجود على طريقة الفلاسفة الاورويين . وانما كان يترجم عن واقع شاهده وجربه بعد معاناة طويلة شاقة ، وراض نفسه الرياضة القاسية حتى ينتهى الى العيش فيه . فهو نفسه القائل عن سلوك هذا الطريق : « وهذه الطريقة لا تفهم الا بالتجربة ، وان لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم » .

الغزالي اذن لا يقدم للانسان نظرية ، ولكنه يشرح مشاهداته ، ويبسط تجربته ، وهو من دون ريب صادق لان مثل الغزالي لا يكذب أولا ، ولان هذه « الطريقة » ، وهذه « التجربة » ليستا وقتا عليه ، ولكنها سيرة حشد من الناس ، تعاقبت أجياله على الطريقة ، وتمادى وجوده مع الزمان . وفى هذا الحشد المريد ، وفيه الاستاذ . وليس الا مخبولا من ينحط الى اتهام هذه الحشود البشرية من اجيال الناس المتعاقبة

بالكذب أو بالانخداع . وقد عبر معبروهم ، فى مختلف العصور عن حالهم فاتفقوا ، ولم يضطربوا ، فهم صادقون بارون بانسانيتهم أبوا الا أن يقدموا لها الخير الذي حصلوه حتى يؤدوا الامانة .

ولست من المتصوفة ، ولا أزعـم أن لى تجاربهم ، ولو كنت منهم فقدمت ما قدموه الى الناس ما زدت أدلتهم دليلا ، ولا بينت شهادتهم بأكثر مما بينوها ، ولا وقف ذلك حائلا دون نهوض امعة متبجح من هؤلاء المأفونين الذين لا يعيشون الا على قول « لا » ، يرمينى وإياهم بالضلال فما أيسر تحصيل صفة « العلم » بقولة « لا » هذه . وما أيسر أن تلفف « لا » بلفاف من الكلم المزيف الخادع مثل : « النقد الحديث » و « البحث العلمى » ، و « التجديد » ، كما رأينا فى علم « طه حسين » : « علم التهويل » بالعناوين والاسماء .

فالانسانية ليست عبثا ، وتاريخ الانسان وعقله وكرامته ومجده يثار حولها الغبار الكاذب بأيدي هؤلاء « العجزة » عن الاثمار الحقيقى ، فبضاعتهم حجب « ثمار العلم الانسانى » عن الانسان . ان هذه الطائفة قد استحالـت الى مرض وبائى نقلت الينا عدواه وجراثيمه أوروبا لتعيش هى على تهديم حضارة القديم ، لانها لا تـديم لها ، وليعيشوا هم عيش الجرائم على استفحال هذا المرض .

« التصوف » حقيقة وجودية ما فى ذلك شك ، تشهد بقيامها شهادة التواتر المجرب أجيال لا مكان لتكذيبهم . وهم بعد أتقى أجيال الانسان ضميرا واطهرها خلقا .

والغزالى يوم تخلى عن مجده الشامخ ، وعن ثرائه العريض ليعتزل الناس ساعيا الى تحقيق هذه « المعرفة » الصوفية لنفسه لم يكن عاجزا يبحث عن قوة ، ولم يكن فقيرا يطلب بالتنازل عن مجده وثرائه بديلا من الفقر . ثم انه يوم أن كتب ما كتب مما هو باق بين أيدينا لم يكن ضعيف العقل ، ولا رجلا يتعلق بالخرافة والاسطورة . والدليل الصاعق

على ذلك هو كتبه التى كتبها بعد أن نضجت معارفه فبلغت أوسع وأعمق ما يطمح إليه ساع فى تحصيل العلم ، وبعد أن نضجت كذلك تجاربه الصوفية . ويكفى أن يكون من بين ما ترك من آثاره بعد هذه التجارب « المنقذ » ، و « معارج القدس » ، الكتابان اللذان وضعنا أساس الفلسفة الاوروبية — كما شاهدت بالدليل القاطع والحجة الدامغة — ثم كانا الدافعين الحقيقيين لهذه الفلسفة الى النمو ، على أساس من التضاعف العددي والتوالد النوعى .

فاذا قال الغزالى هذا الذى قاله ثم نهض مرتزق مفتون ليقول غير ما قال الغزالى أو ليكذبه فى تجربته لم يكن أكثر من قذارة هوان تسقط فى مجرى النهر الطهور .

الفصل الثالث

— الوجود كما شاهده الغزالى :

الغزالى — على ما قلنا يكشف لنا عن تجربة فهو شاهد صادق مجرب وليس صاحب نظرية . وهذه التجربة التى استطاع فيها أن يخلص الى لب الوجود ، ويتصل بحقيقته الباقية هى :

أن هذا الوجود المادي المدرك بالحواس ، والذي يترامى فى أرجائه العقل فى قيود من قواعد التفكير الثابتة يرجو أن يفهم حقيقته ومقوماته ، هذا الوجود المادي الحسى ليس الا نواة متخلطة تحيط بها « الابدية » من كل جانب ، كما أنها تتخللها ، وتنفذ فيها متواصلة مع حقيقتها الازلية الخارجة عنها ، وهذا ان نحن أبحنا لانفسنا بهذا الاعتبار تصور خارج وداخل « للابدية » ، اذ أنها متواصلة داخل هذه النواة وخارجها فهى كيان واحد لا يتقطع ، ولا ينعزل منه جزء عن جزء ، لان الابدية لا تتجزأ ، ولأنها لا حدود لها ، ولا بدء ، ولا نهاية .

وجود الانسان داخل هذه النواة يجعله خاضعا للحكم الذي تخضع له من تخلل « الابدية » لكيانه هو بدوره كذلك ، فهو موصول النسب بها لا يزال . وهذه الابدية هى ما يدعوه الغزالى « عالم الغيب والحقيقة » .

فالانسان يعيش وجوده فى هذه النواة مؤلفا من شطرين :

1 — جسده .

2 — روحه .

فجسده هو الجزء المادي المكون من مادة هذا الوجود الحسى : من ترابه ، ومن مائه . اذا مات عاد الجسد الى اصله والى مادته .

وروحه هو امتداد « الابدية فيه » ، واذا مات الجسد ، انطلق الروح من قيوده وانحلت عنه اغلاله فظهر له تواصله مع جوهره الاصيل ، وعلم من حقيقته ما كان يشغله عنه الجسد الذي لا يكاد يترك له استيضاحه الا فى ظاهرتين :

الاولى — الالهام الذي لا ينفك يصله بعالم الروح ، وبه يرى الله مائلا ابدا فى اعماق اغوار نفسه ، وعن طريق هذا النوع من الادراك لا ينقطع عن الانسان ايمانه بربه ، على أي صورة هداه اليها خياله ، ومرحلة تطوره النفسى .

والثانية — الرؤيا الصادقة فانها تصله بعالم الغيب ، وتقع به على مدركات لا يحصلها العقل بمنطقه المقيّد بما تهتدي اليه الحواس .

والغزالى يرى فى هاتين الظاهرتين هبة من الله من بها على الانسان حتى يثبت له أنه موصول بعالم يخالف عالمه المادي الذي يستحوذ على جل ادراكه بما ربطته به حواسه ، فهى لا تزال تذكره بحقيقته .

ومفوق هذه المنزلة من منازل الاتصال بعالم الروح الابدي منزلة اختيارية لمن اراد ان يستزيد من المعرفة بحقيقته . وبلوغها انما يتحقق بالسعى اليها ، ويكون ذلك بريضة النفس وكبح جماح الشهوات ،

وبقهر اغراء الحواس وذلك بالمعزلة والتعبد الطويلين حتى ينتهى المريد الى التجرد ، وتلك طريق « الصوفية » .

والغزالي لا يلزم الناس جميعا ، ولا يطلب اليهم ان يتابعوه فسى طريقة سلوكه الصوفية ، فالامر فى هذا اختيار السالك لما يسلكه . وهذا المعنى هو الذى أخطأ « ديكارت » فهمه فظنه نهيا من الغزالي عن ولوج طريق « الشك » للتوصل الى « التحقق » ، وراح ينصح قومه بعدم متابعته فيه .

والغزالي فى طريقته التصوفية لا يقول ابدا بامانة الجسد ، وقتل الشهوات والرغبات ، ولكنه يقول بالتغلب عليها ، واخضاعها لارادة المريد لانه يعتبر الجسد مركبا للروح ، ويرى فى الوجود المادي ضرورة مخلوقة لقيام روح الفرد بمهمتها فى الحياة التى لم يخلقها الخالق جل جلاله عبثا . وانما خلقها مرحلة يعلم هو حكمتها . ولذلك فانه يأكل كما قال لا للذة الاكل ولكن ليعيش ، ويتزوج لينجب لان النبى صلى الله عليه وسلم أمرنا بالتكاثر حتى يباهى بنا الامم . فالغزالي يعترف بالمادة كما يعترف بالروح ، وله فى هذا الباب من بيانه ما يمكن أن يرى فى كتبه

النفس والروح والقلب والعقل :

يطلق الغزالي هذه الالفاظ الاربعة على مدلول عام مشترك واحد ، فيقول فى ختام مقدمته على كتابه : (معارج القدس فى مدارج معرفة النفس) :

« ونحن حيث أطلقنا فى هذا الكتاب لفظ النفس والروح والقلب والعقل فنريد به النفس الانسانية التى هى محل المعقولات » . (ص 18)
وفلسفة الغزالي قد اقتضت هذا التوضيح والتحديد . ذلك أنه يرى أن « النفس » عنصر مبنوث فى كل شىء فى الوجود . ففى النبات نفس .

1 — والنفس النباتية هى الظاهرة الاولى من ظواهر الطاقات الروحية

حين لا تقتصر بها الإرادة ، وهى تترجم عن وجودها فى النبات بكونه يتغذى وينمو ويولد المثل ، وكل هذه حركة حية .

2 — وفى الحيوان نفس وهى النفس الحيوانية وتزيد على الاولى ان صاحبها يتحرك بالارادة ، فينتقل من مكان الى مكان باختياره فى حدود قدراته وبيئته . ومن مميزاتها بالاضافة الى النباتية انها تمتد الى ادراكات لا تمتد اليها هذه .

وهى نفسان :

ا — فهى فى الحيوان (باستثناء الانسان) تقف عند ادراك الجزئيات التى تحصلها الحواس .

ب — وهى فى الانسان تتناول الى ما وراء ذلك فتخلص من الجزئيات كليات ، ومحصلها العقل .

ولكى يجعل التقسيم تفصيليا وشاملا عاد الى الايضاح عن طريق آخر فقدمه بعنوان :

تقسيم يظهر فيه مبادئ الافعال :

« فنقول : كل مبدأ يصدر منه فعل . فاما ان يكون له شعور بفعله او لم يكن . فان لم يكن له شعور فاما ان يكون فعله متحدا على نسق واحد ، واما ان يكون مختلفا . وان يكون له شعور فاما ان يكون تعقل او لم يكن .

فان كان له تعقل فاما ان يكون فعله متحدا على نسق واحد واما ان يكون مختلفا . فهذه خمسة اقسام :

1 — فما كان فعله متحدا وليس له شعور فذلك المبدأ يسمى مبدأ طبيعيا ، كما فى الاجسام الثقيلة من الهبوط ، وفى الخفيفة من الصعود .

2 — وان كان فعله مختلفا وليس له شعور فهو النفس النباتى فان النبات يتحرك حركات مختلفة .

- 3 — وان كان له شعور وليس له تعقل فهو النفس الحيوانى .
- 4 — وان كان له تعقل (وشعور) ومع التعقل اختيار فى الفعل والترك فهو النفس الانسانى .
- 5 — وان كان له تعقل وفعله على نهج واحد غير مختلف فهو النفس الفلكى . « المعارج 20 » .

وعلى ذلك فقد أقام الغزالى « النفس » فى كل كائن موجود ، حتى فى المادة الجامدة . واذا كان الغزالى قد دعا حركة الحجر فى هبوطه ، وتصاعد الغاز فى خفته مبدأ طبيعيا ، ولم يسمه « نفسا » فانه حين عاد فأقام النفس مع التعقل من وراء حركة الانلاك علة لانتظام حركتها قد بث الروح فى المكونات المادية للكواكب والنجوم ، ولكل ما يتألف منها فأشار بذلك الى انبثات الروح الابدي فى كل شىء ، وتخلله كل كيان لان النفس عنده هى حالة الروح حين تعمل مغشاة بأغشية المادة . فالنفس الابدية هى الارضية التى ينهض فوقها كل موجود ، كوكبا أو جبلا ، نباتا أو حيوانا ، كلى التعقل أو جزئيه . وهذه « الارضية » المتصلة الوجود ، المستمرته أبديا ، — وأرجو التجاوز عن عدم الدقة فى اختيار هذا التشبيه فليس الا وسيلة وسيلة للتعبير بقدر ما يهيأ للاداة الانسانية من قدرة عليه — كأنما تقع من المادة تحت شجرة تتكاثف أوراقها ففى تفاوت وبقدر تكاثفها يكون ثقل ظلها على ما يصيب تحته من تلك الارضية . وبقدر تخففها أو تقطعها واعتزال بعضها بعضا يخف ظلها أو يتكشف وفيما وراء امتدادها تصيب الشمس المنيرة ففى نورها الساطع الكامل تلك « الارضية » ، وهى فى هذا الانكشاف متصلة بحقيقتها الازلية ، بعيدة عن قيود ما يتعلق بالوجود المادي من الزمان والمكان . وفيما تحت الشجرة يخف اتصالها ويثقل بقدر خفة تلك الظلال وتقلها ، وقد تتقطع .

وجذع الشجرة فى تماسكه وتكاثفه وحجبه الضياء هو المادة الجامدة

ولكنه لا يزال ناميا فوق « أرضية النفس » ، ممدود الجذور فيها ، وما يحيط بالجذع من ظلال الشجرة اكثف هذه الظلال ، وأقلها استضاءة بنور الشمس ، وما تباعد عنه لا يزال آخذاً في الاستضاءة بقدر ما ترق ويخف تراكم أوراق تلك الشجرة ، وقد تصيبه الاضواء في مساقط تفرقها كلما ازددنا عن الجذع ابتعادا .

« فالالهام » هو القدر المشترك من الضوء المتسرب تحت الشجرة حتى في الكنف ظلالتها ، وهو السر القائم وراء ادراك الانسان معنى « الربوبية » — وليست التربية ولا العادة ، إذ هما جميعا ليسا الا أخذاً عن مبدأ أول يسبق اليه المربى الأول قبل أن يجد من يريه أو يعود — وليس الخوف من الموت لان الموت لو كان النهاية الطبيعية لوجود الانسان لما أحس بالقياس اليه أكثر مما يحسه ويجده بالنوم إذ أن النوم مرحلة أولى من مراحل الموت ، مرحلة موقوته ولكنها على كل حال استسلام لغيب لا يدري صاحبه ما ينتظره فيه ولا بعده . وإذا قيل أننا قد الفنا أن تأتى اليقظة بعدالنوم ، ولم ير أحد ميتا مات ثم استيقظ فان معنى ذلك أن النوم كان مخيفا لأول من نام من أجيال الانسان والحيوان فهل تحقق للسادة ذلك ؟ ولم لم تبق في ذكريات الانسان منه اثاره تحمل الينا صدى وقعه الأول ، بل انا نجد مستراحا ومتاعا ؟ وإذا كان التماس الانسان في حياته هذه « أخا أكبر يعتمد عليه » — على ما يقول برتراند راسل في فلسفة الصالونات — فكيف يلتمس الانسان « هذا الاخ الأكبر » فيمن يميته فيحرمه نعمة الحياة جملة ؟ و « الالهام » ليست هدايته وتقفا على ايقاع معنى « الربوبية » في النفس الانسانية ، ولكنه أيضا يصلنا بقسط من الغيب قبل أن يقع ، وهو قدر لا يهدى اليه الخوف أو العادة أو التربية فما السر القائم وراءه ان لم يكن للروح الانسانية امتداد الى مستقبل لم يقع أو حاضر بعيد لا يشهد .

و « الرؤيا الصادقة » رؤية النفس لجانب من الغيب تنحل عنها فيها قيود الحواس وغاشياتها فتكون في حال تشبه ما يقع تحت بقاع الضوء

التي تتخلل في اهتزاز أوراق الشجرة .

والكشف الصوفى بمثابة عمل عامد جاهد في التزام تلك البقع الضوئية والسعى الى توسيع رقعتها .

و « الموت » خروج دائم من تحت ظلال تلك الشجرة الى نور الحقيقة الابدية .

ان « برتراند راسل » لم يعرف الله الا عن طريق التعريف الكنسى به ، فراح ينفى وجود الاله الذي لم يعرفه الا تحت رداءه الكنسى ، وظن انه بتزييف أقوال الكنيسة يزيف فكرة « الالهية » كلها وما عرف .

مدارج النفس الانسانية :

بعد ان بين الغزالي أن « النفس الابدية » في الوجود قائمة عند جذور كل موجود راح يفصل شيئا في توضيح درجات النفس الانسانية في ادراكها الحقائق الكونية فنجدتها تتدرج عنده في مدارج القوة والضعف بقدر تخلصها من اغشيتها الجسدية — فكلما شفت هذه الاغشية زادت قدرة النفس في الاتصال بهذه الحقائق .

وقد دعاها في كل درجة من هذه الدرجات باسم مميز .

فالروح : هى ذلك الشعاع القدسى المتخلل للجسد الفردي من الروح الابدي ، اذا انحلت عنه أغلال الجسد عاد الى الاندماج في أصله الذي هو أبدا منه فطلع على الحقائق الدائمة التى كان يظلم عنها الجسد بقيوده من الزمان والمادة ، ثم كان هذا الروح الابدي كله منطويا على كل علم جملة وتفصيلا ، مما هو لهذه الارواح الفردية مما كسبته بتجربتها الخاصة ، ومما هو خارج عنها ، فالقول يعلم الله الصغيرة والكبيرة قائم دليبه في هذا التكامل للعلم في الروح الابدي .

و « العقل » ، اسم للطاقة الروحية حين تعمل في ظل الجسد تشغلها قيوده من المادة والزمان وشهواته ومطالبه وحاجاته . وحكمه على الحقائق

يمضى من خلال هذه العوائق ، وبلوغه اليه يمضى فى ظل هذه الاعتبارات وسيرة وصوله الى هذه الاحكام تخضع لقياسات تفرضها هذه القيود من الزمان والمادة ، فهو يدرج اليها من علة الى معلول ، ومن مقدمات الى نتائج ، وهو لذلك عاجز عن التوصل الى حقيقة ما هو بمعزل عن الزمان والمكان والمادة ، الا أن توضع أمامه محصلاته — ولو كانت آتية عن طريق غير طريق الحواس — فيرتبه ويقتننه كما يفعل فى محصلات الحواس .

فاذا تجردت هذه الطاقة الروحية عن طريق الرياضة الصوفية الطويلة من تأثير هذه الجسدية وما يلزمها من ملابس الزمانية اتصلت بحقيقة الوجود الكبرى .

و « القلب » ، عند الغزالي وفى تعريف المتصوفة هو المرآة التى تنعكس فيها مدارك الروح فى مدارجها التى بينها ، وهو العدسة التى يرى من ورائها الكون فى درجات وضوحه المتفاوتة . وليس « القلب » فى هذا المقام هو « ذلك العضو الصنوبري الواقع فى الجانب الايسر من الصدر » ، ولكنه « القلب الباطن » أى « الرأى الروحى » ، والعضو مركبه .

و « الزمان والمادة » عنصران مخلوقان — والغزالي يصرح بذلك — طارئان على الروح ، مقتربان بوجود الجسد ، فهما عاملان بقيامه ، زائلان بزواله ، فاذا مات الجسد أو روض انكشفت النفس على الحقيقة كلية غير مجزأة ، ولا متدرجة لان التجزؤ والتدرج مرهونان بالزمن وبالمادة .

والغزالي اذا ذكر « المادة » تضمن مفهومها عنده أبعادها الثلاثة : أى تضمن مدلولها « الفراغ » أيضا ، فشمّل بذلك « المكانية » .

وحضور « الوجود الجسدي » للانسان وبروزه ، بحكم سكنى الروح فى البدن المحدود الضيق الصغير يبدى ان لهذا العقل المشغول به أن مقاييسه المعتمدة على (التعليل) والاستنتاج هى الصحيحة ، ويشغلانه عن واقعه

الروحي الكامل فيغفل عنه ، فتستبد به هذه المتاييس ، ولا تترك لغيرها فرصة لتسفر الى جانبها .

— اطلاق الفزالى عقله ، وامتداد حدود طاقات العقل عنده :

قلت قبلا : ما فهمته من أن الفزالى يرى أن النفس الازلية ، أو الروح الابدي الكلى ، الذي تؤلف النفس الانسانية امتداده في الجسد الانسانى هو نفسه الممتد في النبات والحيوان غير الانسان ، على تفاوت بين ائثال القيود المادية التى تغلسه .

والفزالى القائل بخلق « الزمان والمادة » لا يمكن أن يرى الا أن هذا الوجود المادي كله : فلكا ومادة وزمنا ، مخلوق . وكل مخلوق الى زوال ، وبزوال هذه جميعا ترجع النفس الكلية الى ربها راضية مرضية . واذا كانت النفس الازلية هى الاصل الاصيل في تكوين الوجود ، وهى عبارة عن انبثاث الروح الالهى في كل شىء فان « المادة » بدورها هسى الشطر الطاريء على تلك النفس حتى تتكون الاشياء من تلازمهما .

— « المادة » ، ومن أى شىء خلقت :

لقد اقام المفكرين وأقعدهم ، منذ بدأ التفتح الفكري الانسانى ، القول « بخلق العالم » . فمنهم من سلم بهذا الخلق مؤمنا بأن كل مصنوع لابد له من صانع فجعل « الله » هو « الصانع الخالق » . ومنهم من رأى أن يختصر العملية كلها خطوة فقال بأن « العالم قديم » ، وهو بذلك لا خالق له .

والواقع أن هذا القول ليس بحل ، وليس هو بالذي يقطع الطريق على أصحاب الايمان بوجود الله ، لانه — كما قلت — لم يزد على أن اختصر الطريق خطوة لكى يصل الى أصل الوجود ، فقد نسب بقوله هذا الى « العالم » الواضح التبدل والتشكل والتغير والتحلل ما ينسبه المؤمنون بالله الى خالق هذا « العالم » ، الذي يصفونه بالكمال وعدم التبدل أو التحلل أو التحول ، كما يصفونه بالقدرة الكلية والدوام . والصانع

دائما اتم من المصنوع . واذا كان المصنوع بادي النقص فما اولاه بشأن يقوم وراءه صانع اختار له أن يكون ناقصا حتى يضع في تكوينه بذرة فنائمه .

ثم ان قصة « ابدية العالم » لا يثبتها تحوله ، وانهيال لبناته ، فهما مشعران بزحفه الى الفناء و « ابدية » هذه المادة التى يقدرّون انها جامدة لا تفسر الكثير من ظواهر الوجود الحى من قبيل « الالهام » ، والكشف الصوفى . فالامر على ما قلت أن أصحاب القول « بقدم العالم » لم يزيّدوا على أن اختاروا الطريق الاسهل ، ولم ينظروا الا الاقرب .

والبين الآن من التكون الذري « للمادة » ، ثم من تحلل « الذرة » الى طاقة هائلة ، لم يكن يمكك بعضها الى بعض الا هذه الدورة الثابتة لكهربياتها حول نواتها ، وهى بدورها كهربية أو كهريبات أخرى ، البين أن « المادة » انها هى طاقة مرتبة فى اوضاع خاصة هى التى احوالها فى قياس الحس الانسانى الى مادة متجمده .

اي أن « المادة » التى ظنناها مخلوقة من عدم انها هى « قوة » هائلة قد تجمعت وتبلورت تحت هذه الصورة التى ندعوها « بالمادة » .

واذا كانت القطعة الصغيرة من « اليورانيوم » اذا انحلت الى قوة ، كانت قوتها بحيث نشهد من الجسامة والضخامة والهول فكيف بالقدر الذى يتجمع فى مادة الكون كله . وكله يقع من قوة الله الابدية ، موقع المحدود من الامحدود .

والصوفيون بتجاربههم قد قدموا لنا تفسيراً للسر القائم وراء الحركة الحية فى هذا الوجود بأنه « الروح الابدي » ، والعلم الحديث يقدم لنا السر الثانى القائم من وراء تكوين « المادة » وهو « قوة الله » التى لا تستقصى ولا تنفد .

وبذلك يكون انتهاء « المادة » الى طاقة عودة الى أصلها ، كما يكون الموت للجسد الانسانى انكشافا للروح على حقيقتها الازلية . وهذا

هو المعنى الذي يستفاد من وراء قول الغزالي :

« اذ الزمان والمادة عندنا مخلوقان » .

والارتباط القائم في التكوين الانساني بين « الروح » و « المادة » هو الالتقاء المتوافق بين عنصرين « أبديين » في صورة اختارها « الخالق الاعلى » لتؤلف مرحلة من مراحل الوجود تعيش في قوقعة « الزمن » .

وفي القرآن الكريم ما يؤكد هذا المعنى من انبثاث النفس في كل كيان موجود . فيقول الله تعالى :

(سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم) الحديد 57 .

(تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن) الاسراء 17 .

(وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم)
الاسراء 17 .

(وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم) الانعام 2 .

على ان هذه التفسيرات كلها تظل تحبسها الحدود التي وقف الغزالي عندها فيما اباح لنفسه الكشف عنه من الحقائق التي عرفها عن طريق تجربته الصوفية .

فاصحاب التصوف لا يكشفون غيرهم على كامل ما وقفوا عليه ، والغزالي يصرح بذلك كما يصرح به غيره . وعبارتهم في ذلك مشهورة :

« فظن خيرا ولا تسأل عن السبب » .

لكن ما من شك في انهم قد وقفونا على جانب هام من الحقيقة التي كشفوها :

وذلك انهم حتى في هذه الرجعة الى الروح الابدية لا يزالون يكشفون بذواتهم الفردية حقائق ذلك الوجود التفصيلية . فكل واحد منهم كيان

مفرد موجود لم يذب في غيبوبة الازل . ومعنى ذلك انه يؤمن بأن البعث
بالاجسام مثله بالارواح فان الذى أفاض على الروح الانسانى هذه
الفردية هو ملازمتها الجسد في عالم الشهادة .

ولعل الغزالى في هذا البوح أكثر المتصوفين وصلا لنا بالجوانب
التي انكشفت له من جوانب عالم الروح الازلى هذا . فالانسان بعد البعث
عند الغزالى لا يزال على اتصال ببقية من عالم الشهادة صالحة للبقاء
واذن فعنده أن هذا العالم المادى لم يخلق ليفنى ولكنه خلق بحكمة اقتضت
التدرج به الى الصلاح .

الفصل الرابع

ما حمل الغزالى على هذا التوسع ،
وعلى اختيار هذه الطريقة :

كان العالم الاسلامى في عهد الغزالى يعيش في حالة قلق عقلى
استتبعته قلقا نفسيا كاد يدمر مجتمعه ، ووجد الغزالى نفسه
بذلك محمولا حملا على خوض هذه المعركة فقدم هذه المعالجة الجبارة
للوجود عامة ليضع كل أمر موضعه .

وبذلك وجد نفسه محمولا على استنباط سبل يحمل فيها ما سمح له
بحمله من علم الى الناس . فسار في طريقين مجتمعين :

1 — العقل وهو أداة الفيلسوف .

2 — الكشف الصوفى .

وهو لا يعزل الواحد منهما عن الآخر عزلا تاما ، ولكنه يخلق بالمعتل
الانسانى ، ويرتفع بقدراته وطاقاته في امتحانه الموجودات تحليقا يماس
به آفاق الروح ، ويطلقه من عنان الارضيات اطلاقا يداخل به مسارب

العلم الروحي مداخلة تكاد ترده الى جوهره ، وتجنو به قيوده جفوة
تكاد تزلزل بالمادة حتى تنفض عنه قيودها .

على أنه وهو يفعل ذلك قطعاً لحجة الجاحد الملحد ، والشاك
المسفسط ، والمؤمن المتردد — وهذه نماذج يفصلها الغزالي حينما يتحدث
عن الفرق المتخالفة في عصره — لا يزال يحمل نفسه على العيش
في أرضهم ، ومعالجة المسائل المختلف عليها بنفس طريقتهم وأدواتهم :
بالعقل أولاً وبمقاييسه ومعاييره ومنطقه . وهو لا يخبسه أبداً عن الانطلاق
في جميع الاجواء التي يعيشون فيها جميعاً ، ويعيشها هو بحكم أنه روح
مقيد « بالمادة الجسمية » ، وبما يلزمها من احساس بالزمان والمكان .

والغزالي اذا تحدث عن المادة ربط بينها وبين ابعادها الثلاثة ،
فتمتصنت « الفراغ » الذي تحل فيه . فهو يشك معهم فيما يشكون فيه ،
ويمضى في الشك الى أبعد غاياته لينتهى الى التحقيق بقدر ما يمكن العقل
من التحقيق .

و « العقل » عنده كما بينت هو « الروح » مقيدة بقيود المادة
وعمله رهن بالزمان . وهو لذلك يعرف أن « العقل » مهما مد له الحبل
فانه عاجز عن تجاوز حدود يقع ما وراءها خارج نطاق قدراته . فاذا هو
ا قدم على تصوره القدرة على تجاوزها دخل في منطقة « السفسطة » .
وهذا التمييز بين المنطقتين هو ما عجز « ديكارت » عن التحليق اليه
حينما استعار نظرات الغزالي فادعى علماً للغزالي لا يتصل به الا من
مر بتجربة الغزالي الصوفية .

الغزالي في منهجه الفكري الذي ابتدعه ، وبناه على البدء بالشك
لبلوغ « التحقيق » عرف أنه وقع في السفسطة عندما أراد تحكيم
« العقل » في صحة « الاوليات الضرورية » التي يبنى عليها احكامه .
فارتد عن تحكيمه فيها ، مؤمناً بها على هداية « ضوء انبثق في صدره وكان
ذلك النور عنده هو مفتاح أكثر المعارف » . وعندها يقول : « فمن ظن أن

الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

ولما جاء الى التدليل على وجود الله قال أولا : انه تحقته على ضوء هذا الكشف التصوفى . ولما حاول محاولته العقلية فيه كان بينها على استنشاء بهذا الكشف .

فالعقل عند الغزالى قوة تعمل بأحكامها فى الوجود المادى ، وليس فيما وراءه . وقد قدم دليله فى هذا « حلم النائم » ، وتجربة المتصوف . ثم قدم — استثناسا بواقعية هاتين الظاهرتين — حديث الرسول صلى الله عليه وسلم اذ يقول :

« الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » .

والظاهرات الثلاث تقع فى عوالم لا تقاس بمقاييس العالم المادى الذى يتحرك فيه العقل ، ويرسف فى قيوده . فالعلم غير خاضع خضوعا تاما لعامل الزمان والمكان ، ولا لعامل الحس .

والكشف الصوفى ينفلت تماما من قيود المادة . وعالم ما بعد الموت منقطع انقطاعا تاما عن هذه الحدود والقيود كلها .

ولذلك ضعف حاكم العقل عند الغزالى فى موقف من مواقف الامتحان الاولى ، وذلك حينما اراد أن يحرمه من حق الاعتماد فى بناء حكمه على « الاوليات الضرورية » الا بعد أن يقدم عليها برهانا منطقيا محررا فعجز . والعاجز فى هذه « الاولية البرهانية » أولى به ان يكون أعجز اذا ما جاء الى ترتيب برهان على علة العلل فى الوجود كله . وقد عركت هذه التجربة الشاقة نفس الغزالى ، يقول :

« فأعزل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين انا وفيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال » .

وفى خلال هذين الشهرين استطاعت نفس الغزالى الفيلسوف أن

تتميز عن نفس الغزالي المتصوف ، وأمكن بذلك أن يتعازل هذان العالمان :
عالم الفيلسوف ، وعالم المتصوف ، وإن يتمايزا ، وإن يرتاح روحه الى
أخذ كل منهما مستقلا عن الآخر ، فيطلق في عالم المادة أحكام العقل ،
ويطلق في عالم الغيب أحكام « الروح » ، فيتمكن بهذا العزل من قياس
كل عالم منهما بمقاييسه الخاصة به ، فاطمان اليهما كليهما وبذلك
تكامل فهمه لعالمه الكلى .

« ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ،
ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله في الصدر ،
وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على
الدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

النتيجة :

وقف الغزالي بذلك تطبيقه منهجه التحقيقي المبني على تقديم الشك
للاتهاء الى اليقين ، عند « دنيا المادة » ، وقبل ، في عرضه « المعلومات »
على هذا الشك ، أسسا عقلية ثابتة : هي ثمرات التجربة الحسية
الجزئية بعد أن تحولت الى كليات مختزنة في الضمير ، يأخذ منها العقل عند
حاجته أدوات استدلاله لإصدار أحكامه : وهذه الكليات هي ما دعاه
« بالضرورات العقلية » .

أما ما تجاوز « دنيا المادة » أو « عالم الجسم » فترك له أحكامه
الخاصة به ، فالروح حين تنطلق من قيود المادة قادرة على الاتصال
بحقائق ذلك العالم اتصال مشاهدة وكشف ، وليس اتصال مقدمات
منطقية تؤدي الى نتائج قياسية كما هو الحال في عالم المادة .

الباب الرابع

تعثر ديكارت في فهم الغزالي جر وراءه الفلسفة الأوروبية :

الفصل الاول

لم يفهم ديكارت الغزالي :

وكان « ديكارت » ينقل عن الغزالي ما لم يفهم تمام الفهم ، وما لم يجرب أي تجريب فمضى ينظر بعين واحدة فيما كان ينظره الغزالي بعينين ، فعبث بالكنز الثمين الهائل الذي سقط اليه عفواً ، وجر وراءه الفلسفة الأوروبية كلها ، فمضت تعرج على الخط الذي خطه لها . تظن انها قادرة على تفسير كل شيء في الكون « بالعقل » وحده .

ولعل الأوروبيين عاجزون « بالطبع » عن الارتقاء الى خوض غمار « التصوف » لانه تجربة انسانية تعتمد على تربي الضمير في ظل سيرة حضارية عريقة وطويلة ومتواصلة . وهو ما لم يهيأ للنفس الأوروبية الداخلة حديثاً على الحضارة . فالحقائق الضميرية لا تحصل كما تحصل الحقائق العقلية بالتلقين ولا بالقراءة ، ولا بالنظر . وانما تحصل بالنضج النفسي الهادي البطيء ، والمعتمد على تجربة الاجيال .

وضعف هذا الوضع الأوروبي هو الذي جعل « للعقل » القدرة على اجترافه واكتساحه ، وحمله على النظر الى الحقائق الضميرية نظرتة الى أمور مستبعدة ، وغير واقعية .

وكان هذا العامل هو السر القائم وراء الفهم الاعرج لديكارت حينما نقل عن الغزالي منهجه ، ثم كان داعياً الى متابعة الأوروبيين الطبيعة لديكارت .

والغزالي لا يكتفى بتقديم الشاهد التجريبي المشترك الاتصال بالعدد
الواسع من الناس ليؤيد به تفسيره للكون وللنفس الانسانية — كما
صنع في تقديم الاحلام والالهام في اثبات أن وراء العقل قوى ادراك تخالفه
في النوع — بل انه يلجأ ايضا الى الاستدلال المنطقي وفيما لمذهبه ومنهجه
المتلخص في تقديم الشك بلوغا الى التحقيق .

فنجده هنا يتابع نشأة قوى الادراك الانساني ، وتزايدها مع نمو
الانسان ، وتكاملها في تحصيل أسباب تكوين الحكم على الدنيا من حوله ،
وتخصص كل منها بجانب تقف عنده لا تحصل سواه ، ولا يحصله غيرها
من الادراكات ، بحيث يصبح التآلف بين محصلاتها هو الصورة التي يخلص
منها الحكم الشامل على الوجود . فيقول :

« وكل ادراك من الادراكات خلق ليطلع به الانسان على عالم من
الموجودات ، ونعني بالعوالم أجناس الموجودات فأول ما يخلق فسى
الانسان حاسة اللمس فيدرك بها أجناسا من الموجودات كالحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها ، واللمس قاصر عن الالوان
والاصوات قطعا ، بل هي كالمعدومة في حق اللمس . ثم تخلق له حاسة
البصر فيدرك بها الالوان والاشكال ، وهو أوسع عوالم المحسوسات ،
ثم ينفخ فيه السمع فيسمع الاصوات والنفمات ، ثم يخلق له الذوق كذلك
الى أن يجاوز عالم المحسوسات ، فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع
سنين . وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك فيه أمورا زائدة على
المحسوسات لا يوجد منها شيء في عالم الحس . ثم يترقى الى طور
آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأمورا
لا توجد في الأطوار التي قبله .

وراء « العقل » طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ،
وما سيكون في المستقبل وأمورا أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة
« التمييز » عن ادراك المعقولات ، وكعزل قوة « الحس » عن مدركات
« التمييز » .

وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لآباها واستبعدها فكذلك بعض العقلاء أبى مدركات النبوة واستبعدها . وذلك عين الجهل اذ لا مستند له الا انه طور لم يبلغه ، ولم يوجد في حقه فيظن انه غير موجود في نفسه .

والاكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الالوان والاشكال وحكى له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقر بها .

وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه بأن اعطاهم انموذجا من خاصية النبوة : وهو النوم ، اذ النائم (في الحلم) يدرك ما سيكون من الغيب اما صريحا ، واما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير .

وهذا لو لم يجربه الانسان من نفسه وقيل له : ان من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ويزول عنه احساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب ، لانكره ، واقام البرهان على استحالته وقال : القوى الحساسة اسباب الادراك فمن لا يدرك الاشياء مع وجودها وحضورها فبأن لا يدرك مع ركودها اولى وأحق .

وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة . فكما ان العقل طور من اطوار الآدمى يحصل فيه عين يبصر بها انواعا من المعقولات ، والحواس معزولة عنها فالنبوة ايضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وامور لا يدركها العقل » .

وبذلك حدد الغزالي للعقل منطقة عمل ، وللالهام منطقة غيرها ، ورفع بين المنطقتين حدودا واضحة استخرج الادلة على حقيقتها من واقع التجربة الانسانية المشتركة الاصول ، ولو تفاوتت في القدر . بتفاوت الافراد .

وهذه هي النظرة الواسعة التي كان الغزالي يحصل بها المعرفة . وبنور هذه العين رأى الغزالي ما أعاد اليه الثقة « بالضروريات العقلية الاولى » التي يبنى عليها العقل احكامه .

رآها وعاد الى الاطمئنان اليها بعد الشك فيها فقال :

« ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقا بها على أمن و يقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

والغزالي اذا قال عن ذلك الادراك القائم وراء العقل : انه « مفتاح أكثر المعارف » ، قد يبدو حكمه غريبا بعيدا عند من لم يحصل الرؤيا الكاملة للغزالي الى الوجود . ولعله يسأل نفسه : كيف تقع « أكثر المعارف » لهذا النوع من الادراك الزائد على العقل ، وكل ما في دنيانا هذه من ادراك العقل ؟

لكنه اذا ذكر أن الغزالي يرى « عالم الشهادة » قدرا ضئيلا جدا بالقياس الى « عالم الغيب » الابدي وهو ما يعتبره « عالم الحقيقة » ، فان « أكثر المعارف » قائم امامه فعلا في ذلك العالم ، وليس في عالمنا هذا الذي لا يحصل العقل ما وراءه .

فالوجود المادي مهما امتد في ادراكاتنا الحسية لا يقاس بشيء الى جانب عالم الروح الابدي . بل انه في عرف الروح غير موجود ، اذ انه رهن بالزمان والمكان المخلوقين ، وكلاهما شبه معدومين في اعتبار الابد . وتصويره لهذا المعنى يلخصه قوله :

« الدنيا مقدارها معلوم . . . ولكن الآخرة لا نهاية لها ، بحيث لو ملئت السموات والارضون السبع من حبة البر ، وأمر طير بالالتقاط منها في كل ألف سنة حبة لنفدت ولا ينفد من الابد شيء » . (ص 39 — رسائل الغزالي ط. تونس) .

وهو تصوير يراد به الى تقريب المعنى الى الافهام ، وضخامته العددية تتهاوى عند أقدامها أبعد الحسابات الفلكية لسعة الكون المادي .

وتعبيره : « الدنيا مقدارها معلوم » معناه انها مقيسة محدودة بالزمن والمساحة ، فهما ساقطا الاعتبار بالنسبة الى الابد . وكل ما هو محدود فلا وجود له بالاضافة الى ما هو غير محدود .

الفصل الثانى

محاولة لتصوير مفهوم الغزالى لعالمى الغيب والشهادة :

وبذلك يتم عنده رسم مفهوم هذا العالم المادي بالقياس الى العالم الابدى . فيصبح بالمفهوم الهندسى نقطة لا طول لها ولا عرض ولا سمك ولا عمق تقوم بمحدوديتها فى مركز الابد الذي لا يحد فكل نقطة فيه هى فى مركزه ، ووجودها الاعتباري مربوط بالزمان والمادة الطارئى على الوجود الازلى ، وهى معدومة بالقياس الى ما ليس بزمان ولا جسد . ثم انها فى وجودها الجسدى الاعتباري تتخللها الروح الابدية دافقة أبدا فهى نقطة هندسية تذوب لا قاطعة للابدية ولا موصولة بها ولا منفصلة عنها ، فلا اعتبار هنا للزمان ولا للمساحة .

وفى العلم المادي الحاضر صورة من هذا التخلل مصفرة ، تتمثل فى الاشعة فوق الحمراء : صورة ضئيلة تقرب ذلك المفهوم الجبار .

ومن اقرب مسالك الفهم الى هذا التخلل ما قرأته فى كتاب صغير اراد كاتبه أن يصور التكون الذري للمادة فقدم له مثلا المطبعة التى كان يطبع فيها كتابه فقال : ان هذه الكتلة الثقيلة المتماسكة من الصلب المتدمج الصقيل لو جئنا برجل فصغرناه مليون مرة ، ثم عدنا الى هذا الحجم المصغر الضئيل فصغرناه ثانية مليون مرة ، ثم عدنا ثلاثة فصغرناه مصغر المصغر للرجل مليون مرة ، ثم وضعناه فوق هذه الكتلة الحديدية التى تلتقى اطرافها تحت أعيننا لكان موقعه فوق أي ذرة من ذراتها بمثل موقع

أحدنا فوق الأرض ، ولكن من ذراتها الأخرى يمثل موقعنا فوق الأرض من الكواكب السائرة في أفلاكها بعدا وحجما .

ونحن اذا تجاوزنا هذا التكوين الواسع الى تكوين الذرة وجدناها على نفس الحالة كهيربات سالبة تدور حول موجبة ، اذا انحلت عنها قوى التجاذب انطلقت طاقة ، وغدت حقيقتها الملموسة خيالا لا وجود له .

فإذا كان هذا أمرا نتحققه الان بالقياسات الهادية فهو النموذج الموضح للكون الهادي في جبروته الموهون وجوده بالزمان وبالإحساس ، والمعدوم بانعدامهمما .

فتخلل الروح الابدي للكون الهادي معناه عدم وجود هذا الكون بصورته في عرف الحقيقة الدائمة . ذلك هو تفسير الغزالي لعالمه : عالم الحس أو الشهادة وعالم الحقيقة أو الغيب . ليس في النظرة تفاوت ولا اختلاف ولا خلل ، لانه التفسير الصادر عن التجريب لا عن التخمين .

والغزالي يضع هذا الاعتبار في تصويره عند نظره الى وجود روح الانسان — بالقياس الى حسه — قبل مولده في مهلة ، وغايبها بعد الموت — بالقياس الى حسه ايضا — في مهلة ، وهى تقطع ما بين الجهلتين الغائبتين في فترة الحياة الحسية فيظنها الانسان ، وهو يعانيتها الحقيقة ويراهها ولا يرى سواها وذلك لغلبة الحس عليه .

والغزالي يكشف عن عوارض تخلل الروح الابدي للعالم الهادي بالاحلام اذا كانت صادقة ، وبالإلهام ، وبالتجرد الصوفى .

والحياة الحسية تكون بهذا مرحلة غريبة فوق محيط الابد ، والفناء الجسدي اذا زال انطلق الروح الفردي الذي انما شكلت فرديته جسديته ، الى طبيعته يتصل بالحقيقة الابدية اتصال شمول كلى ، لا اتصال جزئية مقيدة بالزمان والمكان والجسد . ويومئذ تبدو الحياة الجسدية الحسية الزائلة مهلة مرت عبر محيط من العلم الابدي الا ما كان فيها من رؤيا صادقة ، أو الهام ، أو تجرد صوفى .

وهذه النظرة المحيطة الشاملة لمعنى الوجود الكامل لا تهمل شيئاً ، ولا تستصغر شيئاً ولا تحقر شيئاً من عالمي الوجود . فالغزالي يقيس كلا منهما بمقياسه الذي خلق له ، ويعيش كلا منهما بأدواته المهيأة له ، ويأخذ كلا منهما بالصرامة والحزم المقومين لعالم الجسد ، المنظمين لقواه حتى يتأدى به الى عالم الحقيقة نقياً مستعداً له . ذلك أن للجسد قوى اذا انطلقت دمرت ، وهذا هو القدر الذي جعل الله تعالى به هذه القوة الجسدية امتحاناً منه لارادة الانسان .

الفصل الثالث

لكل عالم من العالمين مقياسه ووسائل ادراكه :

ولذلك فانه لما سأله جماعة بطوس :

« انت على مذهب من ؟ »

قال : أما في المعتولات فعلى مذهب البرهان ، وما يقتضيه الدليل ، وأما في الشرعيات فعلى مذهب القرآن ، ولا أقتلد أحداً من الائمة » .
(رسائله — تونس 46) .

فهو يعيش عالم الشهادة بحكم كونه عالماً مخلوقاً لحكمة وضحت له ، لا يهمله وإنما يعيش فيه بمعاييره وأحكامه ، لا يमित جسده ولكنه يقهر شهواته ويغلبها بارادته ، فيقوم ما أعوج من دنياه ويصلحه .

ويعيش عالم الغيب بحكم كونه العالم الابدئي الحقيقي الذي انما كان عالم الشهادة معبراً جبرياً اليه .

مقياس باتر من مقاييس النقد التاريخي .

ومن ظاهرات التمييز الدقيق بين هذين العالمين عنده ، ومن علامات

أخذه كلا منهما بمقتايسه الخاصة به ومعاييرته التي لا تطبق على الآخر
أن الغزالي إذا جاء إلى « الأخبار » قال قوله أثبت بها حكما من أخطر
أحكام النقد التاريخي : قال :

« يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين ،
كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه أن يذكر أن اليقين مستفاد من
قول واحد معين ، بل من حيث لا يدري ، ولا يخرج عن جملة ذلك ، ولا
بتعيين الأحاد .

فهذا هو الايمان العلمي القوي » . (المنقذ من الضلال ص 75) .
قائل هذا القول هو الغزالي صاحب منهج « الشك العلمي المتوازن »
في الحكم على العالم المادي بكل ما فيه ، وصاحب الكشف التجريدي
المطلق في الحكم على عالم ما وراء الزمن والمادة . « خبر التواتر » عنده ،
وهو الفيلسوف العالم الشاك ، أبو المنهج النقدي الحديث ، « خبر التواتر »
هو الأساس الثابت « لليقين القوي العلمي » .

المعلقات وموقعها من منهج الغزالي

وخبر « المعلقات » من أخبار التواتر على ما سنرى في باب مقبل ،
فهو من أسس اليقين العلمي القوي . فأين هؤلاء المخاليل ، الذين ضلوا
أحلاما ، وتاجروا باسم « البحث العلمي » و « النقد الحديث » من هذا
الخبر ؟ وأين هم من العلم الادعوى من غير دليل ؟

ليس بعد هذا الحكم حكم أشد تسفيها لعقول هؤلاء الذين أرادوا أن
يشككوا في خبر « المعلقات » ، لأنه جاء بالتواتر . ومن التناقضات أن
التشكيك في الخبر المتواتر هو أيسر أنواع التشكيك ، مع أنه في عرف
أصحاب القدرة على الحكم أولى الأخبار « بالايان القوي العلمي » .

فالتواتر هو سيرورة الخبر محمولا على اكتاف الطوائف من المختصين
وشهرته شهرة ترفع الحرج به عن ناقلة ، ولا تدع لأخذه عنه حق سؤاله :
من أين أتاه وعمن حملة ؟ إذ الاجيال المتعاقبة المتكاثفة في حملة هي

الشاهد الصادق على صحته . فليس يسأل عنه رجل بالتعيين لان كل معاصر له شاهد بصحته ، مسهم في حمله بقسط من المسؤولية ، ومن هنا يجد المتسللون الى التاريخ الطريق .

والمعلقات اشد ثباتا في باب التواتر لانها تساندها الشهادة العامة يوم اختيرت وأوثرت على غيرها ثم أخذت فعلقت فوق قدس الاقداس العربية امتدادا لتقليد ديني عريق جرى أصحابه على تقديس الشعر ، وسنعالج قضية « التعليق » هذه في باب مقبل ان شاء الله حتى نتم قطع دابر الفتنة بعد ان بدأنا قطعه ، وحتى نرد الى التاريخ العربى اعتباره في هذه الجزئية بعد أن طال العهد باتجار فئة من المرتزقة ببضاعه رخيصة من « التشكيك » في أصالة هذا التاريخ وثباته ورسوخه . وهذا الباب جانب من « رد اعتباره » ، واعادتهم الى جحورهم التى تسللوا منها في دهشة الانطلاقة الاولى نحو فجر اليقظة الجديد لامة جرى تاريخها منذ بدات التاريخ على ان تهدأ شيئا لى تستعيد أنفاسها للوثبة الجديدة .

وأعود الى الغزالى والى نظرتة المفسرة للوجود السائرة في ثبات على قديمين ، الناظرة في جلاء بعينين ، الصادرة عن الممارسة العقلية الكاملة الاداة ، وعن التجربة الصوفية النامة المعتمدة على قوة ادراك تتفتح عليها النفس الانسانية بالتهذيب الشاق المتدرج في صدور الاجيال ، وعلى مر التاريخ الحضاري في الحقب المتعاقبة المتطاولة .

الفصل الرابع

خلط ديكارت وهو ينتحل شخصيته
الغزالى :

كان طبيعيا الا ترتقى بديكارت ، وهو يقلد الغزالى في نظرتة ، قواه المهياة له عن ميراثه الضميري والعقلى الى هضم تجربة الغزالى هضمًا

كاملا . فهو من شعوب حديثة الدخول على الحضارة قليلة التجربة ضحلتها ، لم ينشأ لها في تاريخها دين واحد معبر عن الضمير الانساني تحتفظ به لنفسها او تقدمه للانسان فأخذت كل شيء ولم تعط شيئا ، ولم يكن لها في سابقها الا دين يعكس واقع الملوك البدائيين بكل تناقضاته وردائله مقبولة مسلمة في غير نظر او تعديل .

لم يخلط الفزالي بين قدرة العقل على العمل في العالم المادي ، وبين عجزه عن العمل في عالم الروح ، فلم يمزج في هوج مترنحا يخلط بين اسباب التدليل على ظاهرات من عالمنا هذا وبين التدليل على ظاهرات من عالم الغيب .

اما ديكرت فكان ذا عقل وتجربة يقعان في منزلة دون منزلة الفزالي بما لا حد له ، وكان ينقل ما لم يفهم حق الفهم ، وما يجرب أقل تجربة فانطلق يعبث بالكنز الثمين الذي وقع بين يديه ، يحمل القتل أحمالا ينهاض معها ويتحطم ، ويحيل « الشك » الذي انتحله مذهبا وبينيه على أمور (مثل شكه في قيمة الجبر والهندسة والبلاغة) لا يرتاب في قيمتها انسان متوسط العقل والكفاية ، ويزعم أن تشككه في قيمتها هو الذي أوقعه على « منهج نقدي » لم يضع في بنائه لبنة واحدة ، على ما رأيناه حتى الآن وتحققناه وعلى ما سيأتى غيره مما يقع عند أساس كل صغيرة وكبيرة فيما ادعاه وفصله مما أسماه « المنهج » .

لكن « ديكرت » وضع بهذا المفهوم الجزئى الذي حمله الى الفكر الاوروبى الاساس الذي بنت عليه أوروبا فلسفتها ، ودفعها في طريق واحد لم تعد ترى سواه ، فهي منساقة معه ، تتشعب تشعبا تنعدم من تحته الارضية الواحدة التى نمت عليها جميع الافكار التى اغترفها « ديكرت » من فكر الفزالي ، دون شعور منه بأنه قد عمى عن أخطر ما عند الاستاذ .

وبذلك جرى الفكر الاوروبى كله في محاولته تفسير « الله » ،

والتدليل على وجوده ، معتمدا على « العقل » وحده ، معتبرا اياه مصدر الادراك الذي لا مصدر سواه .

لقد بنى « الفزالى » الفلسفة الاوروبية الحديثة ، كما بنى قداماؤنا من قبل فلسفة اليونان بما حملوه هم بأنفسهم الى اليونان ، أو بما علموا انقطابهم القدامى من علمهم فى معابد مصر ، أو « برابيها » ، كما يقول مؤرخو الفكر العربى : بناها « الفزالى فى العصر الحديث بوضع أسسها ، وبقدر ما فجرت انبعاثات عقله القوى من دفقات فكرية ، ومن احياءات فى نفوس الاوروبيين لا تزال هزاتها تعمل فى غير فتور أو كلل .

ومن اراد أن يتحقق أين نشأ « علم النفس التجريبي » ممزوجا بالنظري فليُنظر فى كتاب « الفزالى » (معارج القدس من مدارج معرفة النفس) « فسيرى فى وضوح التفاعل القوى الذى رسمه الفزالى والتعاون بين قوى النفس والجسد ، والانعكاسات التى يتركها كل من هذين المقومين الانسانيين على الآخر ، وعن أعمال الانسان وأخلاقه ، وسيجد تتبعاً دقيقاً وتحليلاً للحواس باعتبارها قوى الادراك الاولى ، ووسائله الى تحصيل المعرفة الاولى بالكون . ثم يجد فى هذا الكتاب وفى « المنقذ من الضلال » بيان المنزلة الواقعية التى تقع فيها هذه الحواس ، ومدى خداعها « للعقل » ، وطبعها « للنفس » بما يكيف وسائل حكم الانسان على الكون من حوله ، وبما يشكل سلوكه ويرسم تفكيره فى غيبة عن قواه الباطنية الاخرى ، التى يرى « الفزالى » انها أولى بالحكم فى عوالمها لانها صاحبة الاختصاص فيه ، ولانها خلقت له ولم يخلق له سواها .

ونحن اذا جئنا اليوم الى مناهج « علم النفس » — وانا اطلق كلمة « علم » هنا على طريقة الاوروبيين فى تسمية كل النظريات الافتراضية المفسرة للظواهر الجزئية المحدودة « علما » — لم نجد لها امتدت الى وراء ما بحثه الفزالى فى كتابيه الآنفى الذكر ، وان تكن وسائل تطبيق

المحصلات الآلية قد تعددت ، وتعاضمت معها الاخطار الناجمة عن محاولات تطبيق هذه النتائج الجزئية على تكوين الانسان هدماء وبناء .

الفصل الخامس

لماذا اعترف الاوروبيون بابن خلدون وكنتموا أخذهم عن الغزالي :

وقد يبدو أول الامر غريبا أن الاوروبيين اعترفوا « بابن خلدون » واضعا « لعلم الاجتماع » ولم يعترفوا للغزالي بشيء رغم أنهم قرأوه ، وترجموه ، وكل ما مضى أدلة قاطعة بذلك ، ولكن قد تخف هذه الغرابة شيئا اذا ذكرنا الفوارق بين شخصية « ابن خلدون وأثره » وبين شخصية الغزالي وأثره .

1 — فابن خلدون قد قدم ملخصات مركزة في علم الاجتماع ، وهو علم يعيش في صميم الواقع البشري . وابن خلدون لم يبين هذا العلم ابتداء ، لكنه كان فيه جامعا للتنف المتفرقة ، والنظرات المطبقة عند من سبقوه من علماء المسلمين . فقد جمع ما افاد من ذلك كله ، ونسقه ، وقدم لصوره نماذج ومثلا فكان في كتابه المحصول الفنى من ثمرات العمل الجماعى الكبير . وان ابن خلدون نفسه لينوه في صدر كتابه ببعض مراجعه ، وينص على أن احدا قبله لم يجمع من فنون هذه المباحث ما جمعه .

لكن هذا الجمع الميسر للاتصال بمباحث ذلك العلم يذل أو ابده ، ولذلك لم ير الاوروبيون غيره . ولو نظروا في كتب التاريخ الباقية ، وفي الكتب التى تناولت سياسات الامم لوجدوا هذه الابحاث مطبقة على حين أنهم يعترفون أن ابن خلدون لم يطبقها في « تاريخه » الذي سيقى هذه الابحاث على أنها مقدمة له .

كانت هذه « المقدمة » منهلا سهلا اعترف منه الاوروبيون فغفلوا

عن غيره ، كما كانت « ملخصات أريستو » للفلسفة المشرقية مرجع العلماء المسلمين في عصر « اليقظة الفكرية » الاسلامية ، مع فارق هام : هو أن الاوروبيين لم يكن لهم ماض يرتدون اليه على حين كان لا يزال للشرق على الرغم من عمليات التخريب المدمرة التي قام بها قمبيز في مراكز العلم المصري ، والاسكندر في مراكز العلم العراقي ما كانوا يذكرونه احيانا فينطلقون اليه .

2 — كان « الغزالي » عالما دينيا أولا ، وكان علمه يرمى الى لم شعت المسلمين في عهد من عهود الزلازل الفكرية ، ولم يكن الاوروبيون في عهد اخذهم عن « الغزالي » الا قوما متعصبين دينيين ، وقد ظلوا كذلك ، لم يفارقهم تعصبهم الديني حتى في اشد عهودهم اغراقا في اللاحاد . فلم يكن التصريح بالاخذ عن العالم المسلم الا اكبارا للرجل يتناهض مع تعصبهم على قومه وعلى دينه .

ثم كان موقع صيادی الفكر يأخذونه من اصحاب الفكر الفنى ، والاريجية الذهنية . كان « ديكارت » — ان صح حقا وجود هذه الشخصية ، فاني اظنها من ابتكار قسيس من أولئك القسيسين الذين كانوا يلتصقون مواقع العلم الاسلامى ، والفكر العربى ، أثر الاختفاء وراء شخصية وهمية ابتدعها . ليعيش بها في الفكرة دون تحمل مسؤوليتها .

فقد رأيت من قبل التهافت القائم في رسم حياة « ديكارت » ، وكيف انها رسمت على غرار حياة « الغزالي » ، وانتحلت لها مواقفه ، كما انتحلت لها تجاربه وفكره . على أن خيال القسيس جنح به الى الباس هذا الثوب الفضفاض لشخصية لم تلق نصيبا من تحصيل العلم الحقيقى ولم تستقم في دراستها على الجادة التي تستقيم عليها حياة ناشئة العلماء . ولعله لم يصنع ذلك الا ابتغاء لكشف الشخصية التي كان يسعى الى تنكيرها بقدر الاستطاعة فلو انه اختارها معروفة التاريخ ، واضحة معالم الحياة لكانت جزءا من الملكية العامة لمن كان يقدمها اليهم ، ولظهر بذلك كذبه .

فليس فكر ما دعى به « ديكارت » من عند « الغزالي » فحسب ، بل ان « الاعتراضات » التي زعم صانع الشخصية أنها رفعت في وجهه « ديكارت » ، كلها تقريبا مأخوذة من كتابي الغزالي السالفي الذكر ، ومن جوانب بعض كتبه الأخرى مثل « مقاصد الفلاسفة » ، وهي بذاتها من حيث الصورة والانتحاء الفكري نسخة مما دعاه الغزالي في كتابه « معارج القدس » أسئلة » ، ثم رد عليها بعد ذلك . (انظر في هذا الباب ما ساقته الغزالي تحت عنوان « سؤالات وانفصالات تحتها نفائس من العلوم) . من ص 63 ص 75) وكذلك الاعتراضات التي يسوقها تحت عنوان : « فان قال قائل : ثم يرد على القول كما في معارج القدس ص 149 ، وفي غير هذا المكان منه .

فراسم الشخصية يقلب بها فكر الغزالي لا يالو جهدا في الاستنجاد به في مناسبات يبتكرها ، ومواقف يصطنعها . صحيح ان الاعتراضات كانت تافهة وكانت تصطنع اصطناعا لعرض فكرة ساذجة ، ولكن ما اختلط بها من فكر الغزالي كان هو الهدف ، وما جاوزه كان خادما له ، وعالة عليه .

وما اظن ان « القسيس » الذي خلق شخصية ديكارت كان يرى في عمله شيئا أبعد من عمل أفلاطون في خلق شخصياته الحوارية التي كان يزجى بها سخيا لمحاورة « سقراط » ، بعد ان لبث أفلاطون في مصر يعيش من بيع الزيت ، ويتردد على المعابد يتلقى من علمائها ما ظنوه أمينا عليه من العلم النظري التأمل المحض ، فلم يكن هؤلاء السادة ليفرطوا في علمهم العملي لانهم كانوا يرون في اباحته ما يعرض مستقبل العلم والانسان للخطر .

وأحب ان أنبه الى ان رؤيتي هذه ليست ردا على سخافات الاوروبيين — والمستشرقين منهم خاصة — حين راحوا ينفون الماضي العربي القديم ، فقد يظن هذا بعض أصحاب الخفة عند النظر ، انها الامر عندي

أجل من ذلك وأعظم فتاريخ الإنسان قدس لا يقتحمه صاحب خلق ، ولا يستبيحه صاحب عقل ، لان مثل هذه « الفارات » الى انكشاف . وإمامك هنا ما قدمته من وقائع ودلالات لكى تضع هذه الشبهة تحت قدميك .

3 — ان « ابن خلدون » الاجتماعى قد أعطى للاروبيين فى مقدمته من الطعن على العرب ما يطفىء غلة تعصبهم الدينى والعنصرى . فأحبوه ، وأجلوه ، وارتضوه واحدا منهم حتى لقد دعوته يوما بين طلبتى بالعراق « المستشرق الاول » . ولم يتنبهوا الى أنه تعارض مع نفسه حين راح يؤرخ طبقات العرب الاولى (العاربة) فأثبت أنهم بناء الحضارة الانسانية كلها ، وأنهم أقدم من اليونان والفرس وغيرهم ، فكانوا عنده هم فاتحة التاريخ ومرتقاه الى قمته ، هذا مع ما قاله فى مقدمته من أن « العرب » لا يمكن أن يكون لهم ملك الا فى ظل نبوة ، وان دولتهم بعد ذلك الى زوال . وخط ابن خلدون بين الفارات « الهلالية » التى كانت قد مزقت « المغرب » وبين « العرب » عامة كجنس بان للحضارة التى أرخها فى صدر تاريخه . وقد تابعه فى ذلك المستشرقة ومن التمس العيش بهم .

4 — ان ابن خلدون أعطى أوروبا شيئا واحدا على حين أن الغزالى أعطى أوروبا كل شيء .

تلك هى العوامل التى جعلت أوروبا تكبر « ابن خلدون » ، وتحفظ باسمه بين أسماء فلاسفتها وعلمائها ، ولا تحتفظ باسم « الغزالى » مع ان « الغزالى » قد منح أوروبا كل أسس تفكيرها الفلسفى والدينى وبنى لها علم نقدى الحديث ، ووسع آفاق تفكيرها فى « الالهيات » ، وان وقعت فى هذا التفكير دونه ولا تزال حيث بدأ بها من جانب واحد الى اليوم .

ثم انه كان واضع الاسس الراسخة « لعلم النفس » بفرعيه النظرى والتجريبى . واذا كان الفكر الاوروبى الحديث قد مضى فى المباحث النفسية التجريبية يترنح ، ويعربد فما كان ذلك الا لانه نشأ على شطر من أساس معزول عن شطره الثانى الذى لم يستطع ديكارت — او الشخصية التى

تقوم وراء اسم ديكرت — ترجمته فيما ترجمت عن الغزالي .

نقطة الغزالي كانوا يحسنون فهم العربية

والشيء الذي يدهشني في هذه « الظاهرة » الديكرتية ، هو أن نقطة فلسفة الغزالي الى الفكر الاوروبى كانوا يستجمعون من اطراف فلسفته الكثير القريب ، ويتجنبون منها العسير الهضم ، الذى لا تسيفه معدة تعيش فكرة دينية مناهضة ، ويخشى صاحبها أن يقع فريسة الاتهام الكنسى « بالكفر » . وكانوا يحسنون فهم عربية الغزالي فهما مكنهم من تحصيل هذا القدر منها . بل لقد كانوا يفهمونها فهما يفوق فهم الاوروبيين المعاصرين — واقصد منهم المستشرقين خاصة — للغة العربية . ونحن نعرف انهم ترجموا في الفترة الاولى من عهد اليقظة الاوروبية مؤلفات ابن سينا في الطب والجراحة ، كما ترجموا في تلك الفترة غيره من فلاسفة العرب في المشرق والاندلس ، وكلها مؤلفات معتدة التكوين فمن كان المترجمون لهذه كلها هل كانوا عربا نزلوا أوروبا ؟ لذلك لا أعجب أو بالاحرى لا أنكر أن يكون كان بالقوم محصلون « للعربية » في بلادها الاصلية ، ولا أن يجدوا من يعينهم من أهلها على تفسير غوامضها ، وتقريب البعيد منها . وقد جاءتنا عبر التاريخ أسماء برز أصحابها في الحياة الاوروبية، وتلقوا تعليمهم في جامعات المشرق والاندلس ، كما نعرف كذلك أن « المكتبة العربية » كانت دائما نهبا مباحا لطلابها من الاوروبيين ، وما تزال السيرة القديمة نفسها ماضية في طريقها . ومن المكتبة العربية قديمها وحديثها في مكتبات الحكومات الاوروبية ومن ذخائرها ما يعز أحيانا كثيرة وجوده في مكتباتنا في عصرنا الحاضر .

وقد كان رجال الكنيسة هم أكثر أهل أوروبا سعيا وراء تحصيل المعارف العربية والكتب ، وكانوا أول من استغلها ، واتخذها سلاحا لحربنا في معركة الاجناس التى اثارها أوروبا على حال لا تعرف الرحمة .

— شخصية ديكارت مصنوعة يقوم من ورائها قبسى :

فاذا كنت قلت : ان وراء شخصية « ديكارت » قسيسا اراد ان يعيش الفكرة ، وان يبرا من مسؤوليتها امام كنيسته فانى لا أشتط ، ولا اتجنى ؟ وأعود فأقول : ان التطابق الكامل بين حياة الفزالى والصورة التى سيقى على أنها حياة ديكارت ، وبين فكر الفزالى ، وما دعى بفلسفة ديكارت ، والغموض المشبوه الذى يخلق حول حياة ديكارت ، كل هذه وقائع ثابتة تشهد بأن ما دعى بديكارت ، انها هو شخصية قدت على غرار شخصية « الفزالى » للنجاة من جرائم ما يمكن أن يتبدى من بقية من « اسلامية » تفكير العالم العربى فيما قدمه القسيس منه .

اننى لا أستطيع ولا أسيغ تصور انسان يذهب فى استهانته بالقيم الخلقية ، وبالمسؤولية أمام التاريخ مذهب هذه الشخصية التى قدمت تحت اسم « ديكارت » ، فى انتحالها كل ما هو موجود حولها من حياة « الفزالى ، ومن عمله . والصورة والحدث أضخم من أن يوصفا بأنهما فضيحة تاريخية لو صح أن « ديكارت » كان شخصية حقيقية الوجود . وسعة حجم الاطلاع على مؤلفات الفزالى هذه لا تسمح للناظر اليها بتصور أن هذا البطل الناقل كان وجده فى معرفة الفزالى فى أوروبا اذ ذاك ، ومن هنا لابد أن نسقط من الاعتبار كون هذا الناقل قد صنع ما صنع ، وهو يظن أن أحدا لن يكشف غارته .

فهى تسبه مؤامرة بين مفكري ذلك العصر على السكوت ، بل على الرضا عن هذا النقل وتكثير أصله ومصدره وهذا هو التواطؤ الذى استنكره دربير . لقد كانت أوروبا فى بدء عصر الفارة على خيرات « المشرق » مادة ومعنى ، وليس يبدو عملها هذا غريبا على منطق عملها يومئذ . وما قام من أثر لفكر « الفزالى » فى حياة أوروبا بعد ذلك كان جديرا بأن يحمل هؤلاء المتعصبين على الاسلام ، أن يتنازلوا تماما عن عقولهم وضمائرهم فلا يثيروا الغبار حول تلك الشخصية « الدعية » ، بل بأن

يسمحوا لها بأن تمضى بوزرها مع الزمن لكي لا يرد تراثها الى اصله
الحقيقى فيكون ابو فلسفتهم رجلا مسلما ، وتكون فلسفتهم وليدة العقل
الاسلامى ، والايمان الاسلامى .

لقد صرح التاريخ الفكرى الاوروبى ببعض مراجعه العربية ، فباح ببعض
ما ترجم من كتب ابن سينا ، وابن رشد ، وابن خلدون ، وقد بينت ما
تصورته من الاسباب القائمة وراء اكبارهم لابن خلدون ، واما ابن سينا
وابن رشد فقد كانت مؤلفات الاول مرجعهم الاساسى المستفيض الوجود
بين ايديهم ، ولم يكن من اليسير عليهم تقديم طبه بعيدا عن اسناده اليه ،
وباسم لواحد منهم صحيح او مستعار ، لان الاصل فى رواج طب الطبيب
هو شهرة الطبيب ، وسمعته . ولو تقدم بطبه مغمور او مشهور من شعب
كان تراثه الطبى يومئذ الرقى والتعاوىذ ، ومخلفات القديسين ورفاتهم ، اى
يأبه لطبه احد . لذلك كان تحقيق فائدة طب ابن سينا رهنا باقتترانه باسمه ،
وهو العالم والطبيب المعروف ، من الشعب المتحضر المعروف ، الذى ينظر
اليه باعتباره قائد الحضارة الانسانية .

واما كتبه الفلسفية ، وكتب ابن رشد فقد كان بنظر اليها على أنها
تحركات فكرية ناضجة للفكر اليونانى ، وفى خطه ، ولم يكن احد منهم
يومئذ يتع فى روعه أن هذا الفكر اليونانى نفسه مأخوذ عن الشرق .
ولذلك لم يدخل التصريح باسماء من صرح الاوروبيون باسمائهم من العرب
فى اطار الحبس التعصبى ، والغصب المستساغ .

وكانت أوروبا تجرى فى هذا على السنة التى استنتها لها اليونان من
قبل فى الاخذ الجاحد الكنود ، ثم مضت عليه فى عصرها الحاضر حتى
اضطرت رجلا مثل دربير أن يصرخ فى وجه قومه : الى متى ؟

الباب الخامس

الفصل الاول

— العلم الشامل في الحاضر المطلق :

احب ان انبه مرة ثانية الى ان الغزالي لا يقدم هذا الذي يقدمه لنا من معارفه عن الكون تخميناً ، ولا تفسيراً نظرياً محضاً — كما يفعل أصحاب « النظريات التفسيرية » لكنه يعكسه عن « تجربة صوفية » كابدها ، ومربها ، فهو شهادة لا فتوى .

وانه لينبه الى هذا تنبيها صريحا لا لبس فيه ولا غموض فيقول : « وأعلم ان هذه الامور ليس القول بها ، والشهادة لها هي ظنون امكانية سير اليها من امور عقلية فقط — وان كان ذلك امرا معتمدا ، لو كان — ولكنها تجارب ، لها ثبتت طلبت اسبابها .

ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في نفوسهم ، او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقا في اثبات امور عجيبة لها وجود وصحة ، (ويصير ذلك) داعيا الى طلب اسبابها ، فانه اذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من احسن الفوائد واعظم العوائد ، والله ولى التوفيق » . (معارج القدس في معرفة مدارج النفس — ص 145) .

وهذا هو الذى يجعل لتفسير الغزالي للكون خطرا ما بعده خطر ، لانه تصوير المشاهدة وليس ضربا في منسربات الظنون . الغزالي جرب ولاحظ وفكر ، ثم قدم ما يقول به بناء على هذه كلها .

وقد رأينا من قبل قوله : ان « الروح » أو « العقل » في أرقى

مراتى تدرجه حين يتجرد من تأثير البدن ، وتتحل عنه قيوده يجد نفسه دفعة واحدة في مواجهة علم شامل جامع حاصر بالحقيقة الابدية . فلا تجزؤ في علمه هذا ولا تدرج في تحصيله والسير الى بلوغه على طريقة الاستدلال والقياس من مقدمة الى نتيجة ، لان تحصيل العلم بهذه الطريق انما يكون عند اشتغال « العقل » بالبدن ، ومع خضوعه لعامل « الزمن » المتحرك المرغم « للعقل » على التحرك معه « وفي حدوده ونطاقه .

« اذ ان العقل » من البسائط الروحانية : اعنى المجردة عن المواد ، المنزهة عن المكان والزمان » (ص 113 — المرجع السابق) .

« فالمعقولات قد تقع فيه دفعة واحدة كالمرايا المتقابلة ، وذلك لان العلوم منتقشة في ذوات النفوس السماوية ، فاذا اتصلت بها النفس الانسانية تقع فيها الصور بقدر جلاء (تلك النفوس) واستعدادها » . (ص — 78) .

وما دامت العلوم هناك منتقشة كاملة فان صورتها تقع في نفس صاحب تلك النفس كاملة دفعة واحدة .

ولا غرابة في أن تقع « النفس الانسانية » هذا الموقع من كمال الاتصال بالنفس السماوية الابدية فانما هى قبس منها يعود اليها . ويقول الغزالي عنها : (ص 108 — المرجع نفسه) :

« النفوس الانسانية ليست مادية ، ولا منطبعة في مادة ، وما هذا سبيله فليس حدوثه على تدرج : شئ بعد شئ ، او زمان بعد زمان ، بل يكون وجوده ابداعيا محضا . ووجود البدن ليس بابداعى محض بل على تدرج : شئ بعد شئ ، واستحالة : جزء بعد جزء » .

فأما تجرد « العقل » : شأن « البسائط الروحانية » من « الزمان والمكان » فمفهومه قد يتباعد عند ذهابنا الى محاولة تصويره ، ولكن الله جل جلاله قد أبقي في نفوسنا حتى مع انشغالها بالبدن قبسا منه يوحى بالدلالة عليه .

فأنت في دارك تستطيع أن تنتقل بخاطرك الى دار جارك ، وهى تفارئك ببضعة أمتار فى لحظة لا تكاد تتع من الزمان فى شئ ، كما تستطيع أن تنتقل الى « المجرات » فى السماء ، وإلى أرجال النجوم ومجتمعاتها بل الى حدود العالم المشهود فى نفس القدر من « اللحظة » التى انتقلت بها الى دار جارك ، بالفكرة والخاطرة ، وهذه « المجرات » وهذه « الرجال النجمية » تقع فى حساب العلم الأعلى على بعد الآلاف بل الملايين من السنين الضوئية . فانتفت بذلك أمام « العقل » ، القدسى فى أصله ، تلك المسافات ، وانطوت تلك الأزمان على فداحة الحسبة ، وهول قدرها عندما تقاس بمقاييس المسادة .

وكما بقى للانسان من « الإلهام » بقية تصله بأصل روحه ، وتقفه على علم مغيب ، بقيت له بقية من صلته بهذا الأصل ممثلة فى الخاطر تخرجه عن حدود الزمانية والمكانية، حتى مع وقوعه أسير بدنه لا يزال، لكى تكون دليلا على أن « الزمان والمكان » و « البدن » عوامل طارئة وحادثة وزائلة بالقياس الى « العقل » فى أرقى مراقبى درجاته .

وانظر الى تصويره كيف يقع للنفس هذا « العلم الشامل » فى « الجاضر المطلق » ، يقول :

« والنفس الانسانية اذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة الا بعالمها فانه يجوز أن يكون فيها ما يكون (أي ما يقع لها) بالعقل والرأي (أي بالتدبر والنظر والاستدلال) وسائر ما يعقل ، مما يليق بذلك العالم الذي هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمباديء (أي الينابيع التى يفيض عنها الكون) التى فيها هيئة الوجود كلها ، فتنتقش به (أي النفس) فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى يحتاج أن يفعل فعلا ينال به كمالا (أي كمال علم) ، أو يقول قولاً ينال به كمالا — وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما — (من أسباب تحصيل العلم عند اقتران النفس بالبدن) ، فانها (أي النفس) تنتقش بنقش الوجود كله فلا تحتاج الى طلب نقش آخر ، ولا تتصرف فى شئ

مما كان في هذا العالم (أي عالم البدن) ، وفي تحصيله على هيئاتها الجزئية طالبة لها من حيث كانت جزئية .

والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ، ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ، ولا تحب أن تذكره ، فكيف الفائز بالتجرد المحض ، مع الاتصال بالحق والجمال والعالم الذي في حيز السرمد ، وهو عالم ثبات وليس عالم التجدد الذي يتأتى في مثله أن يقع الفكر والذكر ونحوهما . وانما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني التى تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال نفوسنا .

والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول أن صور المعقولات حصلت في الجواهر التى في ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول (الى معقول) ، فلا يكون هناك انتقال من حال الى حال حتى أنه لا يقع للمعنى الكلى تقدم على المعنى الجزئى كما يقع ههنا : فانك تحصل المعنى الكلى أولا ثم تأتى الحالة الزمانية فتفصل ، بل (ان الذي يقع هناك هو) العلم بالمجمل من حيث هو مجمل ، وبالمفصل من حيث هو مفصل ، مما لا يفصل بينهما الزمان » . (المرجع نفسه - ص 145 - 155) .

يقول الغزالي : ان حركة الزمان هى التى تقيد خطوات « العقل » فى حالة خضوعه لها عند اقترانه بالبدن ، فهو ماض مع هذه الحركة فى انتقالها من مقدمة الى نتيجة ، أو من نتيجة قائمة الى مقدماتها . فاذا تحرر « العقل » من قيد « الزمان » واجه الحقائق جملة وتفصيلا دفعة واحدة .

وكعادته فى توضيح القضية بالمثل المفصح يقول :

« فاذا كان هذا هكذا فى الجوهر الذي هو كالخاتم ، فكذلك هو فى الجوهر الذي هو كالشمع . فان نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع العوائق (من المادة والزمان والمكان) الى الذي هو كالخاتم نسبة واحدة ، فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر ، بل الكل معا » .

أي ان ما انتقش في الشمع لا يترتب نقشه على طبعه بما انتقش في الخاتم ، بمعنى ان يصير نقش الشمع اثرا لنقش الخاتم ، بل ان كليهما منتقشان معا ، في حاضر واحد شامل . وذلك لارتفاع « الزمان » ، والزمان عامل التجزؤ والتدرج . وما دام الزمان قد انتهى فقد انتهى معه التدرج والتجزؤ والانتقال المنطقي الى النتيجة من مرحلة الى مرحلة .

هذا « الحاضر الشامل » ليس له وجود حقيقي في « الزمان » المخلوق كما هو مفهوم لنا في دنيانا هذه .

فليس « الحاضر » بمفهومه الصحيح من اجزاء « الزمان » . وهو بذلك منتزع من عالم يقع وراء حدود « الزمان » .

اذ « الزمان » — على ما بين الغزالي في النص الماضي حركة وتتابع ، والحاضر « ثبوت » . فاذا وقع هذا « الثبوت » فقد انعدم « الزمان » . ونحن حينما ندرك معنى « الحاضر » ادراكا عقليا محضا لا نجربه في عالمنا القريب هذا تجريبا حقيقيا . فمن اين اتانا هذا الادراك لمعدوم في واقعنا ؟

« الحاضر » في دنيانا هذه تصور اعتباري لا وجود له في الحقيقة . وهو خط وهمي يعبره المستقبل ليصبح « ماضيا » . لان « الزمان » لا يتوقف ابدا ، حتى لاقتصر وحدة متصورة من اجزائه . هو ماض في طريقه ابدا ، ولو توقف عن المضي لانعدم ، ولخرجنا بتوقفه عن حدود الزمن . وانتقلنا بذلك الى عالم آخر فيه « الحاضر المطلق » هو الاصل ، وليس فيه « ماض » ولا « مستقبل » .

واذن فمن اين اتانا هذا الادراك لمعنى « الحاضر » في عالم ليس الحاضر من عناصر تكوينه ؟ والمعروف المشاهد انه ليس في مقدور « العقل » المتيقن « بالزمان » و « المادة » خلق ما لم يجرب . فخيال الانسان وفكره قادران على تأليف كيان مخلط من عناصر موجودة بالفعل، وعملها فيها مقتصر على تجديد الصورة ، لا يتجاوز هذا القدر الى

« الخلق والابداع » .

فليس يقع ادراك « الحاضر » للانسان في عالمه القريب هذا الا انتزاعا له من شعور به استبقاه من عالم الغيب الابدى الذي منه جاءت « النفس » .

فوقوعه له دليل على وجود « عالم الحاضر » اولا ، ودليل آخر على ان « عالم النفس » الابدى حريص على استبقاء الشعور به ، والربط بين الانسان وبين أصل وجوده .

كل شيء عند « الغزالي » ماض فى نسق منتظم ثابت ، وكل جزئية من جزئيات معانى هذا الوجود تنتظمها « كلية » الاساس الثابت الذى خرج به الغزالي من التزاوج بين « تجربته الصوفية » وبين فكره الوضاء .

ونحن اذن تربطنا ، ونحن فى عالم الجسد لانزال ، بالعالم الابدى روابط مشتركة ظاهرة حتى عند من لم يجرب تجربة التجرد الصوفية . فالاحساس « بالحاضر » المنتزع من « العالم الابدى » ، و « الالهام » ، و « الاحلام » كلها روابط مشتركة تشير الى العالم الذى عنه صدرنا ، واليه نعود . وانتفاء الزمان والمكان عند الانتقال بالخاطر والفكر — وهما ظاهرتان روحيتان — يشير الى عدم خضوع « الروح » الانسانى لهما ، والى انه لم يتخلق فى ظللها ، وانما وجد فى عالم بريء من وجودهما ، فهو غير هذا العالم الذى نشهده . وهذا العالم الذى نشهده انما هو عالم طاريء على « الروح » ، وهو كذلك بكل مقوماته من المادة والزمان والمكان .

فاذا قال الغزالي : ان الروح من عالم الدوام الثابت ، وان الجسد من عالم الزمان والمكان الطاريء فانه لا يرتجل القول بهذا ارتجالا ، وانما يسوقه مدعما بالدليل تلو الدليل .

الفصل الثانى

— فلسفة الغزالى الايجابية :

الغزالى متصوف عميق التصوف وفيلسوف قوى العقل ، و انسان ذى جسد قوى البروز فى دنيا المادة تضطرب فيه أحاسيس وقوى الاجساد وتقوم من خلاله بكل الوظائف التى تقوم بها فى أجساد الاصحاء المعافين من الناس . وهو يعرف هذا فى نفسه ويشير اليه ويؤكدده حينما يأتى الى تقرير قوة الروح ، والى الاشارة والتنويه بأنها هى الجوهر الباقى الخالد فى الكيان الانسانى . والحكم عنده على الكيانين البانيين للوجود البشرى حكم متوازن متزن رصين لا يداخله التطرف ، ولا تعروه الحدة . فهو لا يطلب امانة الجسد ، ولا اضعافه ، ولا يجور فيذهب الى القول بوجوب اخماد الشهوات ، أو قتل الحواس ، أو العبث بالتكوين البدنى لتحقيق ارادة مطلقة تصبح بعد لاي أداة متفرغة أو شبه متفرغة لضمان بقاء الرقابة على هذا الجسد القاصر .

فكل عضو للكائن الحى ، وكل قوة قد خلقها الله فيه : عقلا أو حسا أو ادراكا الهاميا يقترن وجوده بهذين المقومين فى بناء الكيان الانسانى يجب الحفاظ عليه .

ولكن الحفاظ على الجسد ، ورعاية قوى ادراكه الحسية ، وتنميتها يتنافى عنده مع اطلاقها من القيود ، وارخاء العنان لها لتشبع مما يطيب لها كما تريد ، وتفعل فيه ما يحلو لها ، وانما واجب الانسان التسلط عليها بارادته ، والتحكم فيها بعقله ، واعطاؤها نصيبها المشروع الذى لا تجور به على غيرها من مقومات الجسد كله ، ولا على الروح .

فلكل من اولئك حظه المشروع ، وحده المرسوم الذى له أن يناله دون أن يجور بدوره على القوى الاخرى المتممة للكيان الانسانى .

الانسان عالم متكامل يساير بعضه بعضا في ظل قوانين سيده فلو خرجت منه قوة عن حدود تلك القوانين لم تنتظم سيرته ، وانتقل الى فوضى تعصف به وتدمره ، وكان اول ما يدمر منه تلك القوة الخارجة على قوانينه .

والغزالي بذلك ليس من دعاة السلبية العبادية او الارادية او غيرها ، وليس من القائلين مع بعض المتطرفين بأن عالما هذا عالم يجب أن نهمله ، وأن نصغره وأن نهرب منه الى عالم الروح حتى نلتقى بذلك السعادة في العالم الآخر المتحقق الوجود بما دلل عليه ، وبما أتيح له من تجريبه . فهو يرى عالم الشهادة هذا ضروري للسعادة في عالم الغيب ذاك .

كل حس من احساس الانسان عنده ضروري ، واعماله ضروري ، وكل وسيلة عنده من وسائل الادراك قوة عاملة يجب استغلالها في الدنيا لنحقق بها وعن طريقها معرفة وعلمنا بالوجود هما السر الاول ، والهدف السامى الذي وجد من أجله الوجود ، وبرز الانسان على ظهره .

ولكن الانراط في استخدام جهاز من هذه الاجهزة جدير بأن يجهد وأن يبليه وأن يضنيه ، وأن يحوله الى سلبية بالقياس الى متممات الوجود الانساني من الاجهزة الاخرى .

وهو يقدم في كتابه « معارج القدس » هذه الاجهزة ، ويرسم وظائفها ، ويصور علاقات بعضها ببعض ، ويكشف عن مدى التأزر بينها الكفيل بتحقيق سعادة الانسان بها في دنيانا هذه ، وفي عالم الروح الباقي ، بعد أن دلل على وجود هذا العالم بما لا يقبل النقض ، ولا النقد .

ومثل من وضوح نظرته في هذا المجال قوله عن « الشهوة » — ولعلها اعلق القوى الانسانية بما ينفر الرجل العابد — يقول : (ص 80) :

« وأما منفعتها فهي أن هذه الشهوة مهما اذنبت فهي المبلغة للسعادة وجوار رب العزة ، حتى لو تصورت مرتفعة لما أمكن الوصول الى الآخرة . وذلك ان الوصول الى الآخرة بالعبادة ، ولا سبيل الى العبادة

الا بالحياة الدنيوية ، ولا سبيل الى الحياة الدنيوية الا بحفظ البدن ، ولا سبيل لحفظه الا باعادة ما تحلل منه ، ولا سبيل الى اعادة ما تحلل منه الا بتناول الاغذية ، ولا يمكن تناول الاغذية الا بالشهوة .

هذا عن شهوة البطن اما عن شهوة الفرج فيقول :

« وايضا فان الدنيا مزرعة الآخرة ، وقوام عبارة الدنيا وتزجية المعاش بهذه الشهوة . فلو تصورت مرتفعة لاختل نظام الدنيا والدين ، وارتفعت المعاملات من بين الناس وارتفعت الشريعة والسياسة . فاذن هذه القوة الشهوية مثل عدو يخشى مضرته من وجه ويرجى منفعته من وجه ومع عدارته لا يستغنى عن الاستعانة به . فحق العاقل أن يأخذ نفعه، ولا يركن اليه ، ولا يعتمد عليه الا بقدر ما ينتفع به . وما اصدق قول المتنبي في ذلك :

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ما من صداقته بد

ويقول بعد ذلك : (ص 81 — 82) :

« وهذه القوة الشهوية لها شعبتان : احدهما شهوة البطن ، والثانية شهوة الفرج . فشهوة البطن ليبقى الشخص بعينه ، وشهوة الفرج ليبقى بنسله وأعقابهِ ونوعه . ولكن فيها من الآفات ما يهلك الدين والدنيا ان لم تضبط ، ولم تقهر ، ولم تزم بزمام التقوى ، ولم ترد الى حد الاعتدال .

ولو لم تكن هذه الشهوة لما كان للنساء سلطة على الرجال ، ولما كانت النساء حبايل الشيطان . وجميع الفواحش من هذه الشهوة اذا كانت مفرطة ، وجميع الفضائح منها اذا كانت خادمة مفرطة كالعنة والخنوة . والمحمود أن تكون معتدلة ومطبعة للعقل والشرع في انبساطها وانقباضها » .

ومعنى ذلك أن هذه الشهوات لم تخلق عبثا ، وانها هي وأشباهاها من

القوى الحيوانية لم توجد لتعطل بالعبادات ، أو بتكلف الزهد العقيم ،
وانما وجدت لانها شرائط أساسية في وجود الكون . وانما معيار استغلالها
وصوابه هو أن تكون ذات أثر ايجابي ، وان ايجابيتها يجب الا تشمل أو
تعطل عن طريق الافراط في ركوبها ، ولا عن طريق التفريط فيها .

والملاحظ في فلسفة الغزالي هو هذا التواصل العميق بين عالمي الروح
والجسد بل التكامل القائم بينهما حتى ان الواحد منهما لا يرتفع في الآخر
اي لا ينتفى فيه ، فكما أن دلائل وجود عالم الروح وبعض ظاهراته قائمة
عاملة في عالم الجسد ، فكذلك عالم الجسد وبعض ظاهراته ستتصل باقية
في عالم الروح ، وهذا هو الذي يعبر عنه ايمانه بالبعث الجسدي والروحي
جميعاً .

وقد أشرت فيما مضى من فصول هذا الباب الى أن « المادة »
التي يتألف منها الكون انما هي تجمع منظم من « الطاقة » أي من « القوة »
وان هذه القوة شعاع من « القوة الابدية » ، أي من قوة الله التي لا تحد ،
ولا تعد ، ولا يقوم فيها انفصال أو تجزؤ ، وانها في الخلق كله قسيم
« للروح » والتضاعف الابدی في القوة مثله مثل التضاعف الابدی فی
الروح .

وفي حالة المادة مثله في حالة الروح لا يقوم التجزؤ ، ولا يقع الا في
الظاهر بحكم هذا التمايز الظاهر بين الاجساد ، وهو تمايز لا يقع الا في
الاعتبار الفردي الخاضع في تقديراته لعاملی الزمان والمكان . فاذا سقط
هذان العاملان بانقضاء مهمتهما في هذه الحياة الحاضرة عاد التكون المادی
للجسد الى جوهره الابدی من قوة الله الابدیة ، وغدا التضاعف التسلسلی
غير خاضع للحسبة العددية ، ولا للقسمة .

ولست أشك في أن هذا هو المعنى الذي كان قائماً في ذهن الغزالي
حينما انتهى الى القطع بحدوث البعث بالروح وبالجسد جميعاً . وهو قطع
مبنى على تجربته الصوفية التي استخلص من عيشها تفسيره للوجود
كله .

أما الفلاسفة العقلليون ، ممن لم تكن لهم هذه التجربة فانهم أنكروا البعث بالاجساد ووقفوا به على « الروح » لانهم — على حد تعبير الغزالي — ظنوا أنه ليس وراء « العقل » من وسائل الادراك قوة تعدوه ، وظنوا أنهم قادرون على ركوبه الى كل غاية : وهو ما أثبت الغزالي فسادة ، على ما مر بنا .

الفصل الثالث

— خلق الانسان لهدف وهدف الوجود الانسانى هو « المعرفة »

والغزالي لا ينظر هذه « النظرة » — وأحب أن أنبه وأكرر التنبيه بأنها ليست « نظرية » — لمجرد الفلسفة ، فهي تلخص « رؤيته » للكون كله ، وهى بعد وسيلته للتقدم الدائم المستمر الى « المعرفة » . ذلك لان « المعرفة » هى هدف « الوجود الانسانى » ، والتدرج اليها يبدأ صعودا من هذا العالم « عالم الشهادة » . وبدون تحصيل « المعرفة » فى هذا العالم الحاضر لا يرتقى الانسان الى الدرجة التى يحصلها العلماء فى عالم الروح فيكون علمهم فيها هناك شاملا كاملا حاضرا مطلقا . فكأن الحياة فى هذه الدار تجريب وتدريب للروح فى قيودها لتحصيل القدرات على تحقيق قدر من « المعرفة » يثبت به صاحبها أنه قد أعد نفسه للولوج الى عالم السعادة الاكبر — أى عالم « المعرفة الشاملة الكاملة » — ولذلك وضعت له القيود والحدود حتى لا تتمرد قواه الجسدية فيتنامى بعضها فى غير اعتدال ، وبتصاعل بعضها فى غير قصد ، وينتهى تكوينه بذلك الى فقدان الاتزان ، وهو يظن انه منطلق مع مطالب الحياة ، فتغدو « الحرية » انفلاتا ، أو ينقلب التحكم الارادى « نسكا » معطلا لحكمة الوجود . وليس من الاعتدال فى شىء ان نعترض على الغزالي بأنه لم يحقق لنفسه عن طريق « عقله وكشفه »

جميعا ، فى هذه الدنيا — وهما عماد تحصيله لمعرفة — كمال العلم الشامل المحيط الحاضر المطلق ، حتى مع اعترافه انه عن طريق الكشف يحصل علما « لدنيا » اى علما لم يتلقه عن معلم ، فهو لا ينفى أن الجسدية عامل يحجب عن الانسان الكثير من اسباب الكشف الروحى . واذن فعلمه « اللدنى » هذا مهما امتد واتسع لا يزال حبيس جسديته وهو لذلك موزع بين قدرتين تتعاوران على « معارفه » . وانما يتحقق هذا « العلم الشامل الحاضر المطلق » بعد المفارقة التامة لعالم الشهادة هذا ، وبعد الانتقال منه الى عالم الغيب اى عالم الروح .

— معنى المعرفة ومداهما

وانه ليوضح هذا المعنى بأفصح ما يعبر به عنه لسان يقول :

(161 — 162) :

« فالعارف وان قويت فى الدنيا معرفته فلا يخلو عن هذه الشهوات ، ولا يتصور أن يخلو عنها البتة ، نعم قد تضعف هذه العوائق فى بعض الاحوال ولا تدوم فلا جرم يلوح من كمال المعرفة ما يبهت العقل ويعظم لذته بحيث يكاد القلب ينفطر لعظمته ، ولكن يكون ذلك كالبرق الخاطف ، وقلما يدوم بل يعرض من الشواغل والافكار والخواطر ما يشوشه وينغصه وهذه ضرورة دائمة فى هذه الحياة الفانية ، ولا تزال هذه اللذة منغصة حتى الموت ، وانما الحياة الطيبة بعد الموت وانما العيش عيش الآخرة ، (وان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون) » .

وبهذا نستطيع أن نفهم معنى كلمة « الآخرة » التى يتكرر لها بعض انصاف المتعلمين فهى الدار التى تخلص فيها الروح خالية من مشاغل الجسد الى المعرفة الشاملة لمن تأدى به اليها الطريق القويم : اى طريق القصد والاعتدال .

والصوفيون يتحدثون دائما عن الكشف الصوفى ومراحله فيذكرون من بينها « التجلى » . وهو عندهم على درجات فمنه « الرؤية » . وقد

يلتبس معناها على الخارجين عن نطاق تجربتها فيظنونها صورة بصرية ، وهو وهم يبدده الغزالي حين يأتي الى تفسير « الرؤية » التي تقع فسى منزلة دون منزلة « المعرفة » . فتكون « المعرفة » بذلك هى أرقى منازل الاتصال بالله . يقول : (ص 159 — 160 من معارج القدس) .

« فاذن ، الرؤية حق بشرط أن لا تفهم من الرؤية استكمال الخيال فى متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان ، فان ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علوا كبيرا . بل كما عرفته فى الدنيا معرفة حقيقية تامة من غير تصور وتخيل وتقدير شكل وصورة ، فتراه فى الآخرة كذلك ، بل أقول : المعرفة الحاصلة فى الدنيا بعينها هى التى تستكمل فتبلغ كمال الانكشاف والوضوح وتنقلب مشاهدة فلا يكون بين المشاهدة فى الآخرة والمعلوم فى الدنيا اختلاف الا من حيث زيادة الكشف والوضوح . فاذا لم يكن فى المعرفة اثبات صورة وجهة فلا يكون استكمال المعرفة بعينها وترقيها الا فى زيادة الكشف ، كما ان الصورة المرئية هى المتخيلة بعينها الا فى زيادة الكشف .

ولهذا لا يفوز بدرجة النظر والرؤية الا العارفون فى الدنيا لان المعرفة هى البذر الذى ينقلب فى الآخرة مشاهدة كما تنقلب النواة شجرة ، والبذور زرعاً . ومن لا نواة له فكيف يحصل له نخل فكذلك من لا يعرف الله فى الدنيا فكيف يراه فى الآخرة ؟

ليست الرؤية اذن رؤيا بصرية ، وهى فى الدنيا اتصال بالحق يقع موقع الخيال للصورة ، وهى فى الآخرة كمال اتصال بالحق يقع موقع الصورة من الخيال . والاتصال بالحق هو تحصيل المعرفة به ، وبما خلق ، وبما أحكم ما خلق :

وكون « الرؤية » معرفة بالله تتم للادراك ببعد عن الصورة المادية — على غرار معرفتنا الله فى الدنيا — أمر يجرى فى منطق متناسق مع المفهوم الذى ينقل الانسان من عالم « الجسد والمادة » الى « عالم التجرد

الروحي البريء من الجسد والمادة ، يحصل به القتل المجرد : أو « الروح » رؤيته لالهه بعيدا عن التجسد والصورة . ففى عالم الروح لم يبق جسد للمدرك يستبقى به وسائل الادراك التابعة من وجود الجسد فى كامل هيئته . وليس هذا بالذي يطعن فى القول بالبعث الجسدي مقترنا بالبعث الروحاني لان الجسد فى هذا البعث لا يكون مع استبقاء صفاته التى كانت له قيودا فى عالم المادة .

ونحن من هذه « الرؤية » الغزالية بازاء تصور « للمعرفة » واسع أشد السعة ، ممتد أبعد الإمتداد ، لا يقف عند « الجبر والهندسة والجغرافيا والبلاغة والتاريخ » وأشباهها مما خال القسيس الذى وضع فلسفة الغزالي فى اطار من شخصية « ديكرات » ، اذ ان « المعرفة » عند الغزالي هى التطاول الادراكي الى استجلاء كل شىء وكل أمر ، وهو ادراك يصله بالله الذى انما خلقنا لمد آفاق المعرفة حتى نصل بها الى معرفة الذات العلية . وعمله هذا يجرى فى نطاق الاسلام الذى جعل معرفة الخلق بابا الى معرفة الخالق : (ان فى خلق السموات والارض . .) آل عمــــــران

وان قلت : ان « الرؤية » عنده اذا كانت ذات لذة باهرة فـان « المعرفة » عنده اكبر لمحصلها لذة ، فالمعرفة هى اسمى المطامح . يقول : (ص 160 — 161 من نفس المرجع) .

« فلذة الرؤية » ان كان لها نسبة الى لذة المعرفة ، فهى قليلة وان كانت أضعافها ، لان لذة المعرفة فى الدنيا قليلة ضعيفة فتضاعفها الى حد قريب لا ينتهى فى القوة الى أن يستحق سائر لذات الجنة فيها .

فاعلم أن هذا الاحتقار للذة المعرفة مصدره الخلو من المعرفة ، فمن خلا عن المعرفة كيف يدرك لذتها ؟ وان انطوى على معرفة ضعيفة وقلب مشحون بعلائق الدنيا فكيف لذتها ؟

فللعارفين فى معرفتهم وفكرتهم ولطائف مناجاتهم لله تعالى لذات لو

عرضت عليهم الجنة في الدنيا بدلا عنها لم يستبدلوا بها الجنة » .

عجيب هذا الغزالي ، فانه وهو الزاهد المتصوف المتعبد يرى في « المعرفة » يحصلها بالامور في دنياه ما هو اثن من الجنة فلو انه خير بينهما في دنياه ايضا لاخترار المعرفة .

وقد قلت لك : ان تعظيم المعرفة هذا داخل في اطار العقيدة الاسلامية لانها الطريق الى معرفة الله . اي ارتداد بصير الى احضان الروح الابدي عن طريق المعرفة ، فزيادة علم الرجل زيادة في قربة الى ربه ، لانها زيادة في تمثله عظمته وجلاله وحكمته وقدرته ورحمته . حتى لكان التغفل في هذه المعرفة تغفل في استشفاف الرجل معنى الالهية ، وزيادة الاطمئنان الى حبه . ومن هنا معنى المناجاة الذي اثار اليه الغزالي في عبارته السالفة . ليست المناجاة بمعنى الذكر والتسبيح فحسب ولكنها هنا الحب الغدق الفياض عن القلب الهائم في جلال العظيم الذي لا حد لعظمته ، الجليل الذي لا يتناهى جلاله ، المائل بقوته وراء جناح الفراشة المنور ، وورقة الزهرة الرفافة بمثل ما يمثل وراء السدم الجبارة الدوارة رحي تطحن بلايين السنين ، خاضعة كلها لنواميس منتظمة ، ومواقيت راسخة ثابتة ، لا تغفل منها بقدر شعرة أو خطرة ، جلت أو دقت .

ولست انحل الغزالي هذا المعنى فانه يلح عليه في كتابه « المنقذ من الضلال » ؟ ومثل مما جاء فيه قوله بعد تفصيل : (ص 93)

« والمقصود ان تعلم كم في باطنك من عوالم مختلفة ، كلهم مشغولون بخدمتك ، وأنت في غفلة عنهم وهم لا يستريحون ، ولا تعرفهم أنت ، ولا تشكر من أنعم عليك بهم » .

ثم يقول : فصل في معرفة الجسد ومنافع الاعضاء التي يقال عنها : « علم التشريح ، وهو علم عظيم والخلق غافلون عنه » .

ويقول : (ص 54) مستدلا على وجود النبوة : « ودليل امكانها وجودها ، ودليل وجودها وجود معارف في العالم لا يتصور

ان تنال بالعقل كعلمى الطب والنجوم ، فان من بحث عنها علم بالضرورة انها لا تدرك الا بالهام الهى وتوفيق من جهة الله تعالى ، ولا سبيل اليها بالتجربة فمن الاحكام النجومية ما لا يقع الا فى كل ألف سنة مرة ، فكيف ينال ذلك بالتجربة ، وكذلك خواص الادوية . فتبين بهذا البرهان ان فى الامكان وجود طريق لادراك هذه الامور لا يدركها العقل وهو المراد بالنبوة »

كل خطوة يتقدمها العالم فى تحصيل المعرفة تهديه الى « الله » ، وتهديه الى النبوة . واقتربه الى الله لذة لا تعد لها لذة حتى أنه لو عرضت عليه الجنة فى الدنيا بدلا عن « المعرفة » أثر المعرفة . ولك ان توازن بين هذا التعبد « بالمعرفة » ، وبين محاربة الكنيسة « للمعرفة » .

ويقول أيضا : (ص 162 « معارج القدس ») :

« وكل من انتهى الى هذه الرتبة (من المعرفة) فانه يحب لقاء الله فيحب الموت ولا يكرهه الا من حيث ينتظر زيادة استكمال فى المعرفة ، فان بحر المعرفة لا ساحل له ، والاحاطة بكنهه جلال الله محال ، وكلما كثرت المعرفة بالله وبصفاته وبأفعاله وبأسرار مملكته وقويت كثر الابتهاج باللقاء وعظم ————— م » .

فكأن الانسان لم يخرج الى هذه الدنيا الا ليعرفها ، وليدرك عظمة خالقها عن طريق المعرفة بكل ما فيها لان المعرفة هى طريقته الى معرفة الله . ومتى حسنت معرفته بربه سعد بلاقائه بعد ان اتم قطع الطريق اليه معرفة وفهما واستنارة . فالحياة اذن تجربة هائلة ، ليس بالقياس الى خالقها الذي يعلم سلفا ما هى سائرة فيه ومنتبهة اليه ولكن بالقياس الى المخلوقات ، وانت مستطيع ان تلم من قدر استبحارها كما ونوعا مع زيادة عدد المخلوقات ومع تضاعف مدركاتهم .

النضال الانسانى كله مسخر لتحقيق « المعرفة »

ونحن اذا جننا الى تاريخ النضال الانسانى من اول وجوده حتى اليوم

نجد أنه ماض على طريق طويلة ، ومتشعبة ووعرة ، ونجد أنه كلما امتد تاريخه تقدم فى هذه الطريق . وهى طريق « المعرفة » : معرفة الوجود المحيط به . كل سعى الانسان ، بل وكل دفع الحياة له الى الاستمرار بالتناسل ما هو — فى غايته — الا التعرف النامى مع الاجيال على عالمه الذي يعيشه اليوم وعالمه الذي يرجو أن يعيشه بعده .

لهذا ، وفى هذه المعركة نشأ الفكر ، ونما وامتد العلم الى آفاق تتسع كل يوم . فالغاية واضحة ، وان غم على الانسان ، أحيانا وفى بعض العصور ، سيرتها حين تلفه غاشيات من نوازعه الجسدية فيخال أنها هى وجوده كله ، وأن الهدف اشباعها . على حين أنها ليست أكثر من وازع له على المضى فى طريقه التى رسمها له مبدعه ، وليست أكثر من قوى متفاعلة يمضى على هديها فى تحصيل جانب من المعرفة التى وجدت لتحصيلها قواه كلها ، وليس جسده وحده .

الفصل الرابع

الانسان طاقتان لتحصيل المعرفة اعمل احدهما وعطل الثانية :

واستثناء التفكير المادي اليوم بكيان الانسان لا يدع لجوانب تكوينه الاخرى حق للعمل ، على حين أن من الجوانب الاخرى ما يمتد مطال عمله الى آفاق تتضائل الى جانبها آفاق عمل الحواس ، وما عسى أن يخلقه العقل المنطقى من أدوات تعين الحواس . ومعنى ذلك أننا نعطل الجانب الاخصب والاقوى من جوانب وجودنا .

والتقدم الهادى الاوروبى القائم على أساس من عمل حضاراتنا السالفة تقدم عاجز ، وقد كتب عليه الزوال فى اقصر فترة عرفتتها حضارة انسانية لحرمانه من اعمال جانب الروح فى تحقيق « المعرفة » . ولقد يبهر الناس

انه قد اوطأ الانسان ظهر القمر ، وانه ارسل بأجهزته الحساسة الى المريخ ، ولكن هذا الانبهار يخف ويتضاءل حينما نذكر ان هذه الكشوف مهما بلغت وامتدت فانها لا تزال تدور في ذرة ضئيلة من ذرات هذا الكون الكبير ، وستظل كذلك لان وسائل تحصيل المعرفة خاضعة لعامل الزمان والمكان ، وليس للوسائل المادية وسيلة او حيلة للانطلاق من أسرهما .

وانما يقع ذلك في طاقة الروح على ما رأينا في جميع فصول هذا الباب . ولذلك يقع الشعور المشترك بين الناس جميعا — والاوروبيين منهم — بأن هذه الموجة المادية سائرة الى نهايتها حتما لا اختيار فيه . ولكل موجة قمة ، وقمة هذه الموجة تتمثل في الفلسفة المادية التي تبشر بها « الشيوعية » . فذلك هو منتهى التصلب الذي ينذر بالانحلال ثم التهاوي . والذين يخدعون بمظاهر القوة التي يحققها اليوم هذا التبلور المادي لا يعرفون القانون التاريخي السيد والفطري جميعا : وهو أن قمة « القوة » هي بدء الانحدار . والانحدار على السفح الآخر، انهيار لان النزول دائما سرعة مفاجئة ، وليس مثل الصعود .

وكل الذين تنبأوا بقرب زوال هذا « التقدم المادي » كانوا في شبه استغراق وحى غامض يردونه الى فقدانه الجانب الروحي . ولعلمهم كانوا يفكرون في فقدان رجلهم « الايمان الدينى » باعتباره العامل الموازن للخلقية المادية وما يترتب على استبدادها بكيان الانسان من آثار مدمرة لضميره وجسده معا .

الباب السادس

الروح قوة قادرة على التأثير في العالم المادى :

لكن « الغزالى » لا يتف عند هذا الملمح من ملامح « الروح » الانسانى ، فهو لا يتف به عند هذه النظرة التى تجعل من « الروح » قوة لا تفعل الا فى حدود التعديل فى عمل المادة ، وفى تقويمها فهم لا يكلون الى « الروح » نصيبا من العمل الايجابى فى تحصيل « المعرفة » ، على حين أن « الغزالى » يرى فيها أداة ايجابية فى تحصيل « المعرفة » ، وقوة لا تعدلها قوى الجسد المحدودة فى قدراتها على تحصيل « المعرفة » . وقد قدم كل الادلة على صحة نظريته ورؤياه . بل ان قدرة الروح على تحصيل « المعرفة » تفوت بآماد سحيقة قدرة الحواس التى يتخذ « العقل » من محصلاتها أسباب حكمه ، وقواعد معرفته .

بل انها اذا تبلغ من القوة — وهى لا تزال متصلة بالجسد — منزلة عالية قادرة على أن تؤثر فى الوجود الطبيعى الخارج عن الجسد ، الاثر الضخم الذى لا تطمح الى تحقيقه أقوى الوسائل والآلات التى يخترعها الانسان سحرة للتفاعل بين عقله ومحصلات حواسه .

الفصل الاول

ظواهر دالة :

ولا قدم لك الظاهرة بتعبير صاحبها ، يقول : (ص 143 من « معارج القــــــدس ») :

« وقد ظهر لنا فى العلوم الإلهية أن الصورة التى هى فى الاجسام

العالمية تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول .الكلية (أي السماوية) ، وان هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل (الكلى طبعا) ، فان تلك الصورة العقلية مبادئ لهذه الصور الحسية ، يجب عنها لذاتها وجود هذه الانواع في العوالم الجسمانية » .

ومعنى هذا ان كل شيء موجود في عالم المادة هذا صورة تجسدت بناء على وجودها فكرة في العقل الكلى السماوي . فالتجسد هنا تابع للفكرة هناك ، ولو لم توجد الفكرة هناك ما وجدت الصورة هنا .

ثم يقول :

« والانفس الانسانية قريبة من تلك الجواهر (أي جواهر العقول الكلية السماوية) ، وقد نجد لها فعلا طبيعيا (أي مجسدا) في البدن الذي لكل نفس » ، (ذلك ان الانفس الانسانية باعتبارها امتدادا للنفوس الكلية السماوية يسرى عليها القانون الذي بينه من كون وجود الصور منتقشة بها يمكن ان يتبعها وجود هذه الصور مجسدة في العالم الارضى) .

ثم يمضى في توضيح هذا بالمثل القريب المتحقق في كل نفس فيقول :
« فان الصورة الارادية التي ترسم في النفس يتبعها ضرورة شكل قسري للاعضاء ، وتحريك غير طبيعى (أي غير ناشئ في البدن بحكم من طبيعته المادية منعزلة عن التأثير النفسى) وميل غير غريزي تدعن لهما الطبيعة » .

« فالصورة الخوفية التي تحدث في الخيال (وهو ظل من ظلال النفس) يحدث عنها في البدن مزاج من غير استحالة عن محيل طبيعى شبيه بنفسه ، والصورة الغضبية التي ترسم في الخيال يحدث عنها مزاج آخر من غير محيل شبيه ، والصورة المعشوقية عند القوة الشهوانية اذا لمحت في الخيال حدث عنها مزاج يحدث ريحا من المادة الرطبة في البدن ويحدره الى العضو الموضوع آلة للفعل الشهوانى حتى تستعد لذلك الشأن .

« وليست طبيعة البدن الا من عنصر العالم ، ولولا أن هذه الطبائع موجودة في جوهر العنصر لما وجدت في هذا البدن » . (والجوهر مدلوله عنده هو السر الابدئي أو النفس الابدية القائمة عند جذور كل كائن في الوجود ، وهو يربط هنا بين الظواهر الطبيعية التي أشار إليها وبين رؤياه ان كل شيء في عالمنا هذا انما هو تجسد لصورة هناك قائمة في النفس الكلية ، وكذلك تكون هذه الظاهرات في البدن اثرا للصورة القائمة في النفس الجزئية التي تسكن هذا البدن) .

الفصل الثاني

قوى روحية استثنائية :

ثم ينطلق عن هذه الظاهرات المرئية المشتركة بعد أن قدمها دليلا مجريا محسوسا الى ما هو أبعد منها فيقول في نفس المكان :

« ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلا وتأثيرا من أنفسنا نحن حتى لا يقتصر فعلها في المادة التي رسمت لها : وهو بدنها ، بل اذا شاعت أحدثت في مادة العالم (الخارج عن بدنها) ما تتصوره في نفسها (أي في ذاتها) — وليس يكون مبدأ تلك الاحداث تحريك وتسكين ، وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتليين كما تفعل في بدنها — فيتبع ذلك أن تحدث سحب هائلة ، ورياح وصواعق ، وزلازل ، وصياح مثير ، وتتبعه مياه وعيون جارية وما أشبه ذلك في العالم ، بارادة ذلك الانسان » .

ويمضي بعد ذلك موضحا فيقول :

« والذي يقع له هذا الكمال في جبلة النفس ، ثم يكون خيرا ، متحليا بالسيرة الفاضلة ومحامدا الاخلاق ، وسير الروحانيين ، مجتنباً عن الرذائل

ودنيات الامور ، فهو ذو معجزة من الانبياء : أي من يدعى النبوة ، ويتحدى بها (أي بالمعجزات) .

« وتكون هذه الامور مقرونة بدعوى النبوة ، أو كرامة من الاولياء . ويزيده تركيته لنفسه (أي تطهيره لها) ، وضبطه القوى لها ، واسلاسها ، من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته . (أي على مقتضى ما تتيحه له قواه التي جبل عليها . فهي قابلة للزيادة بالتربية) .

« ثم من يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث » .
(ص 144) .

يبين لنا الغزالي في هذه العجالة أنه من بين النفوس الانسانية ما يتشامخ في قوته ، ويتعاضم في تأثيره وفعله الى درجة يستطيع معها تسخير قوى من قوى الطبيعة تعجز عن تسخيرها اقوى الآلات التي اوجدها « العلم الحديث » بالغة ما بلغ جبروتها . وذلك بغير آلة أو ماكينة ولكن بحكم صدره من نفسه ، وارادة يعقدها بتحقيق هذه الخوارق فتتحقق له ولمن حوله واقعا ماديا . فهو قادر على أن يكون بارادته الواحدة « سحباً هائلة ، ورياحاً وصواعق ، وزلازل وصياحاً مثيراً » ، وأن يفجر في الارض المقفرة « مياهاً وعيوناً جارية » .

وهو يعمل ذلك تعليلاً يجري في انسجام وتناسق مع رؤيته التفسيرية للكون . وهو حين يقول ذلك ويثبته في كتابه ، لا يقول به على أنه فرض نظري ، ولكن على أنه حقائق انتهت الى الناس أخبارها أو شاهدوها وراوها رأي العين .

(وهو القائل بهذه المناسبة نفسها تنمة لحديثه عنها : « معارج القدس » (ص 145) :

« واعلم أن هذه الاشياء ليس القول بها والشهادة لها هي ظنون إمكانية سير اليها من أمور عقلية فقط وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان — ولكنها تجارب لما ثبتت طلب أسبابها .

« ومن حسن الاتفاق لمحبى الاستبصار أن يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم أو يشاهدوها مرارا متوالية ، في غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقا في اثبات امور عجيبة لها وجود وصحة ، وداعيا له الى طلب سببها . فانه اذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من احسن الفوائد وأعظم العوائد ، والله ولى التوفيق » .

واذن ففى طاقة بعض النفوس الانسانية ، ومن بين قدراتها مما تذلل به من الطبيعة وتسخر به من أحداثها ما يرتقى الى هذه الاحداث الجبارة ، وما يمكن بها ، لو وقعت ، خدمة الانسان بنى جنسه بما لا تقدمه لهم الآلات التى تمخضت عنها تجارب أجيال متعاقبة ، الفت بنموها ونمو ثمراتها المتضاعفة تسلسلا انتهى الى وجود هذه الادوات العاملة فى تطويع الطبيعة .

والغزالي الذى أكاد أعتبره واضع أسس « التربية » لا ينسى أن ينبه الى أن هذه القوى النفسية يمكن أن يزيدها صاحبها لنفسه بتطهيره لها ، وتحكمه الارادي فيها ، حتى ليلغ بها الى ما يزيد على ما قسم له منها جبلة وطبعها .

فهو اذ يعتبرها — أولا — هبة وطبعها يرى أنها ممكن أن تزيد بالتربية الطاهرة قوة ، وأن يتحقق لصاحبها رياضتها واسلاسها ، فتكون بذلك اشد فعلا ، وأقوى فى الطبيعة تأثيرا .

والامر يتعلق بنزوع صاحب هذه القوة النفسية الى الخير او الى الشر .

فاذا كانت نفسه خيرة كانت أعماله من قبيل المعجزات التى يقدمها الانبياء بين يدي رسالاتهم ، أو من قبيل كرامات الاولياء بين يدي نصائحهم وترشيدهم للمحيطين بهم .

واذا كانت نفسه نزاعة الى الشر ، ميالة الى تحصيل السلطان والتسلط على الناس اتخذها وسيلة للتحكم فيهم وكان ساحرا .

واذن فصاحب هذه النفس محرر الارادة فى استخدام قواه النفسية الهائلة ، فهى ليست مرتبطة « بخيريته » أو « شريته » ، وهو فى هذا كأي انسان فى حريته اختيار طريقه فى الحياة مطيعا أو عاصيا . فمن الممكن أن يكون نبيا — على أن نفهم تقدير اختياره للنبوة — أو وليا ، أو ساحرا .

وبهذا يقدم الغزالى لنا تفسيراً عملياً جارياً مع « رؤيته » للنبوة ذات المعجزة ، وللولاية ذات الكرامة ، وللشعر ذي البطش والقدرة الغادرة . كل هذه عنده منبعها القوة النفسية الجبارة البالغة من الانبساط المبلغ الذى يجعلها « تنتقش بما تنتقش به القوى النفسية الكلية من الصور التى يتبعها وجود هذه الصور مجسدة فى الطبيعة » . ولست أعرف ، قبل الغزالى عالماً فسر هذه الظواهر الاستثنائية وعللها تعليل الغزالى لها .

وقد يبلغ بنا العجب بعيداً إذا نحن رأينا أن صاحب هذا القدر الجسيم من الصلة بالنفوس الكلية ذو نزوع الى الشر ، لكننا يخف عجبنا إذا ذكرنا أن ابليس رائد الشر على الارض كان يسكن فى السماء ، وكان من أكثر الخلق اجتهاداً فى العبادة ، فنزع الى الشر فلعن وطرده معه الانسان لانه خالف أمر خالقه باغراء ابليس ، وروح الانسان العاصى نسمة من روح خالقة نفخها فيه ، فلا نشذوذ فى أن يكون لهذا الشعاع المقدس « اختيار » ، ولا فى أن تترتب على حقه فى « الاختيار » مسؤولية يقابلها ثواب أو عقاب .

فهى حكمة الله الذى خلق هذا العالم على أساس من التصارع بين النور والظلمة والخير والشر ، وجعل للانسان حق اختيار طريقه بينهما ولم يخله من ارشاد وتوجيه ، حتى يحقق لنفسه « المعرفة » فى خضم هذا البحر المواج بالاضداد .

وبذلك لا تكون الطاقة الروحية مجرد قوة ثابتة فى الجسد يقوم

بها ويتحرك وينظر ويتدبر لكنها أيضا طاقة جبارة يمكن تحكيمها في عالم المادة ، وإطلاقها في الهيمنة عليه وتسخير طاقاته ، لا بآلة كتلك الآلات التي يشكلها الإنسان عن طريق استغلال تجاربه الحسية بعد أن يجرد منها قواعد كلية ، ولكن عن طريق تحريك تباشره الروح لتلك القوى المادية دون واسطة .

والروح حين تحقق ذلك لا تخضع فيه لعامل الزمان والمكان إلا بالقدر الذي يتطلبه حجم الامادة من تلك القوى المادية في عالم المادة .

فقياسا على النماذج السابقة لما تحققة القوة الروحية من تفجير الماء ، ومن بعث السحب والصواعق المنقضة ، والزلازل نجد الإنسان باستخدامها قادرا على تفجير قوى من قوى الطبيعة يمكنه استغلالها في قهر مشاكل كثيرة من المشاكل التي تعترض حياته ، وهى خاضعة لعامل الزمان والمكان .

الفصل الثالث

— من ثمار الطاقة الروحية العاملة في
قديمنا :

والعلماء الماديون اليوم يقفون في حيرة بازاء بعض ما تدل عليه البقايا الجبارة للأعمال التي نهضت بانجازها حضارات الشرق القديم ، فهم عاجزون عن تبين الوسائل والقوى التي استخدمت في رفع أحجار الهرم الكبير من محاجرها والانتهاه بها الى مواقعها في البناء . هذا مع القدرة الاعجازية الصارخة في احكام صناعتها وقطعها ونحتها ، وتحقيق املاس سطوحها الظاهرة والباطنة ، ودقة ميل زوايا انحدارها بحيث تتمشى كلما ارتفع الهرم في استقامة سطح المراة المصقولة ابتداء من قاعدة الهرم حتى سنان قمته وبحيث تتلاقى السطوح كلها في سن القمة

المدبب ، لا تنحرف نقطة ، في أي سطح من سطوحه الاربعة فتنبرز أو تفوص مع فداحة سعة هذه الوجوه ، وبحيث تتساوى في دقة مذهلة زوايا هذه السطوح عند التقاءاتها وتستقيم الاستقامة الكاملة من القاعدة حتى تلتقى في نقطة واحدة هي نقطة الذروة .

وزوايا سفوح الهرم في لقاءاتها مع قاعدته ، وفي ارتفاعاتها حتى قمته تتساوى في دقة بالغة حتى انها لتستعصى على التنفيذ اليوم مع الاستعانة بأضبط الاجهزة الاليكترونية الحديثة . والخطأ الموجود نسي تنفيذها اقل بكثير من الخطأ المتحقق اليوم في بناء أحدث المرصد الفلكية المنجزة تحت رقابة هذه الآلات . ومواجهة سفوح الهرم للجهات الفلكية موفرة بشكل لم تتوفر به لبناء آخر قائم على ظهر الارض .

وليست هذه فحسب فان العلماء اليوم يتسابقون الى تفسير دلالات بناء الهرم بممراته الداخلية ، وبأبعادها ، وقياساتها ، ومساقط أشعة النجوم عليها بحيث يخرجون من هذه الى القول بأن هذا التكوين الهندسي ، وهذه الانكسارات والانحناءات انما هي أسلوب من أساليب التعبير ، ولغة انسانية أراد بها بناته ان يحملوا بها الى اجيال المستقبل الانساني معاني ومعارف لم نستطع نحن حتى اليوم قراءتها .

والواقع ان بعض المتزمتين الذين يملأهم الانخداع بمرحلة العلم الحاضرة ، والذين يأبون الا أن يعيشوا في وهم مغرور بأن الانسان اليوم قد بلغ من المعرفة مبلغا لم يرتق اليه جيل قبله ، هؤلاء يطوون كشحا على رفض تحكّمى هارب ، لكل ما تدل عليه هذه الآثار من علم سابق لم تحقق الانسانية مثله ، على الرغم من قيام الدليل عليه ماثلا في الواقع المادي الباقي لهذه الآثار ولو لم يكن غيره دالا . فيكنى ان يكون الهرم قائما على حالته الحاضرة بأبعاده ومقاييسه ، وباعجازه التنفيذي ليقف العلم الحالي خاشعا أمام سفحه ، متضائلا عند قدميه .

والتفسيرات التي يقدمها العلم الحديث — في سذاجة بالغة — لكيفية

رفع احجار الهرم مع هول ثقلها ، ولكيفية وضعها في اماكنها في بنائه مع هذا الانضباط الدقيق المعجز ، تفسيرات فائلة ، ان دلت على شىء فعلى ان هؤلاء المفسرين قد اهلوا الى اقصى حد عقولهم ، وعلى انهم نظروا للقضية من حيث انها ائثال ترفع الى اماكن ومستويات تتصاعد في تدرج غارق تحت اكوام من الرمال لا يرى معها من طبقات الهرم السفلى ما يمكن على هديه ضبط انطلاقات الخطوط ، حتى تستقيم في زوايا لا تضطرب ، وعلى امتدادات للضلع ، واستقامة للسطوح بحيث لا تختل شعرة ، مع هول الارتفاع ، وضخامة الحسية العددية للقتل المحمول من القاعدة الى ما راح يرتفع منها الى قمته تدرجا محسوبا في غير خطأ .

وسبيل تحقيق بناء الهرم سرا من اسرار العلم القديم ما لم يتلمس تفسيره في علوم انطلقت من مبادئ تباين المبادئ التى انبثق عنها العلم الحالى : وهى المبادئ التى ترتكز على محصلات الحواس .

ونحن حينما نقرأ اليوم ما جاء فى الآثار القديمة من اشارات الى بناء الهرم تلوح لنا ذكرى لا تزال عالقة بأذهان الاجيال السابقة توحى بوجود علم قديم يعتمد على قوى خارقة تستمد أصلها من « طاقة » جبارة تتجاوز حدود عملها ما استطاع أن يمتد إليه عمل الطاقة المعتمدة كليا على محصلات الحواس : أي على القياسات المادية بعد أن يقننها العقل . يقول مهندس روسى كبير ممن نظروا فى هندسة « الاهرام المصرية » ، ودلالاتها على العلم المصري القديم :

« لقد كان فيثاغورس عاجزا عن ادراك غنى المبادئ الهندسية التى كانت بين يدي المصريين فى عهده » .

Les Secrets de l'Atlantide, p. 123, Andraw Thomas.

يقول ايرانوف المهندس الروسى هذه العبارة بعد تحليل عميق لبعض دلالات هندسة الهرم الاكبر يصل معه الى القطع بأن المصريين القدماء قد انتهوا الى تحقيق حلول هندسية لقضايا لم يستطع العلم الاوروبى الحديث تحقيقها مثل تقسيم الزاوية الى ثلاثة اقسام متساوية وغيره .

ولكن المهندس الروسى يقف عند القول بأن المصريين كانوا يصدرون فى علمهم عن مبادئ لم يصدر عنها العلم الاوروبى الحديث . ومعنى هذا أنه يتقيد فى تفكيره بنفس المنهج والطريق الذي يسير عليه العلم المادى فلا يخرج على السيرة والدائرة اللتين لم يخرج عنها العلم الغربى الحديث ، وان ترحزح عنها قليلا ، فهو لا يزال يبحث عن مبادئ عقلية تستند على أساس من تقنين محصلات الحواس ، غافلا غفلة تامة عن طاقة ثانية من الطاقات الانسانية استغلها « العلم القديم : وهى « الطاقة الروحية » ، باعتبارها أصلا من أصول التحرك الى تحقيق « معرفة » ينظمها العقل أيضا ويقتننها حتى يمكن بذلك استغلالها فى تطويع القوى الطبيعية العاملة فى الكون العمل الواسع الجارف الذي لا يمكن ان ترتقى اليه القوانين المنظمة للمحصلات الحسية .

وقد قلت : ان القدامى كانوا لا يزالون يذكرون شيئا عن بعض المنجزات التى حققها هذا الشطر من شطري « العلم القديم » . ولما خفيت عنهم أسرارها دعوها « سحرا » . وقد قدم لنا « الغزالى » فى نصه السابق تفسيراً علمياً لمعنى « السحر » ولما هيته . وذلك حين حدثنا عن تفاوت قوى النفوس الانسانية ، وامكان بعضها تسخير قوى الطبيعة من حولها بعد أن دلل على وجود « الروح » كاحداثها « الزلازل » وتفجيرها « العيون » ، واجرائها « الانهار » ، واحداثها « الصواعق والرعود » . وكيف تكون هذه معجزة النبى اذا كان نبيا ، وتكون « سحرا اذا كان صاحبها شريرا » .

ومفرق الحكم بينهما قائم فى وجه استخدام كل منهما هذه القوى الخارقة من قوى النفس فى خدمة المجتمع او فى قهره ، والسيطرة عليه .

واحب ان اذكر هنا بأن الغزالى حين كان يقول بذلك لم يكن يقوله تخميناً او حديثاً بغيب وانما كان يقوله عن شهادة شهدا وتجربة جربها . وانه لينص على ذلك فى ختام حديثه عن هذه القوة الانسانية العظمى . يقول :

« وأعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها ظنون إمكانية سير إليها من أمور عقلية فقط — وإن كان ذلك أمرا معتمدا لو كان — ولكنها تجارب لما ثبتت طلب أسبابها .

ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، أو يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقا في اثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ، وداعيا إلى طلب سببها ، فانه إذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أحسن الفوائد وأعظم العوائد ، والله ولى التوفيق » . (معارج القدس في مدارج معرفة النفس — ص 145) .

هذه الشهادة شهادة الغزالي صاحب نظرية الشك العلمى المتوازن التى انبنى عليها النقد الاوروبى الحديث كله أساسا ومنطلقا ، والرجل الذى اشتقت من فكره الفلسفة الأوروبية أصولها ، وموحياتها . وهو بعد العالم الدينى الصادق العلم ، والطاهر الطوية ، والمتصوف المحصل للعلم من كل ينبع العقلي والروحية .

الفصل الرابع

— مظهر لعمل الطاقة الروحية فى الحاضر : وانعكاسه فى القديم

ولما كنف فى عهد سفيه تتناول فيه القحة والاستهتار الى اقدس مقدسات الوجود فليس بعيدا ان يخرج من كبد الظلام والجهل مخدوع يناقش « الغزالى » فى شهادته برؤياه هذه الانجازات الروحية الخارقة للقوانين المادية — ليس هو وحده ولكن من جيله وممن سبق جيله من رأى منها ما رآه الغزالى — فاننا نقدم هنا شهادة عالم معاصر رأى بعينه ما يؤكد هذه الشهادة فى ظاهرة باقية حية تتكرر كل يوم فى مكانها الذى شهد وقوعها

فيه ، وأنه ليدعو علماء جنسه من الاوروبيين الى مشاهدتها وفحصها ،
والى كشف سر القوة العاملة من ورائها ، والى تحليلها التعليل العلمى
الذي يتفقون عليه . يقول هذا العالم ويدعى (اندرو توماس) :

« فى غرب الهند قرية تدعى شينابور بالقرب من « بونا » على طريق
(ساتارا) ، وبها مسجد صغير بنى تذكارا لصوفى يعرف (قمر على درويش)
درويش) . وأمام هذا المسجد بلاطتان من الصخر مستديرتان : احدهما
ترن نحو خمسة وخمسين كيلو جراما ، والثانية أصغر منها وترن نحو
واحد وأربعين كيلو جراما .

« وفى كل يوم يتجمع حولهما طوائف من زوار المسجد فيلمسون البلاطة
بأطراف سباباتهم ثم يهتفون بصوت حاد نافذ باسم (قمر على درويش) .

« والمتفق عليه أن يشترك فى عملية لمس البلاطة الكبيرة أحد عشر
شخصا لا يزيدون ، وهم اذا صنعوا ذلك شوهدت البلاطة تنفصل عن
الارض فاقدة كل ثقل ، وتتعالى فى بضع ثوان مترين فوق سطح الارض ،
وتظل معلقة فى الهواء لحظات ثم تهوى فجأة » .

« وهذا نفسه يحدث للبلاطة الصغيرة اذا لمسها بالسبابة تسعة
أشخاص فحسب » .

« هذه الظاهرة تتكرر كل يوم مرات على مشهد من الناس وهم فى
دهشة لها لا توصف ... »

« ويجب البحث عن تفسير علمى جدى لهذه الظاهرة التى يمكن أن
يشترك فى ممارستها أى انسان — مسلما أو برهميا أو بوذيا أو مسيحيا
أو ملحدا — ولكن ليس بين هؤلاء جميعا القادر على أن يقدم لها تفسيراً .
ويظل الانسان جامدا والظاهرة هناك : فعلى عكس جميع قوانين الطبيعة
يرتفع حجر كبير ارتفاعا ذاتيا نحو مترين . وفى عصر الفضاء هذا ، وهو
العصر الذي يسعى علماءه البارزون الى اختراق سر الجاذبية ، تستحق

هذه الظاهرة الغريبة كثيرا من التحقيق الجدى .

« كل الافتراضات فى تفسير اقتلاع الحجر نفسه من الارض والارتفاع فى الهواء جائزة ، فهل ينشأ هذا اثرا لموجات الصوت الموقعة المنبعثة فى هذه الرقبة ، او أنه ناشىء عن التيارات الحيوية المندفعة من الاصابع اللامسة للصخرة ، او منهما جميعا ؟ والواقعة تتلخص فى أنه عندما لا تنطلق العبارة : (قهر على درويش) فى صوت واضح عال شديد العلو فان الصخرة لا ترتفع . »

« هذه المعجزة يمكن أن تستخدم فى ايماننا هذه لبيان الطريقة التى استخدمها القدماء فى بناء الاهرام ، والابنية الجبارة الاخرى . »
(Andrew Thomas, Les Secrets de L'Atlantide, P. 126 - 127)

ويقول الكاتب فى الموضع نفسه من كتابه مستحضرا أخبارا من القديم عن بناء الهرم الاكبر تضع هذه الظاهرة التى قدمها قائمة اليوم مشهودة فى ذلك البلد الهندي موضع النور الهادي الموضح لما عساه ان يكون قد وقع فى رفع أحجار الهرم الاكبر عند بنائه ، وفى غيره من المباني الجبارة التى لا تزال اطلالها باقية يحار المفسرون فى محاولة استخلاص الاداة التى استخدمت فى رفعها ، فيقول : (ص 125) من المرجع نفسه :

« فى بعض الروايات ان الآثار الجبارة القديمة قد بنيت باستخدام الذبذبات الصوتية . وفيها ان الجاذبية الارضية قد الغيت بواسطة تعازيم موسيقية ، وعصى ممغنطة كانت ترفع الاحجار فى الهواء . وهى امكانية تبدو خيالية عند النظرة الاولى الا انها جديرة بالدرس العميق فى عصرنا هذا : عصر الطيران والسبح بين الكواكب . »

وعند العرب أسطورة تثير العجب فى موضوع بناء الهرم الاكبر فقد قالوا عن بنائه : ووضعوا أوراق البردى المكتوب عليها طلسمات سرية فوق الحجارة ثم قرعوها بعضا فمضت الحجارة تطير فوق الريح

مسافة رمية سهم حتى بلغت الهرم .

فلعل القدماء قد سيطروا على قوى دافعة تلتقى قوى الجذب منطلقين من مبادئ علمية تخالف المبادئ التي انطلقنا نحن منها .

والكتل الصخرية التي تؤلف شرفة معبد بعلبك في لبنان ، يصل حجمها الى خمسين ضعفا من وزن حجارة الهرم أو الى مائة ضعف ، وأقوى الروافع الميكانيكية لزماننا هذا تعجز عن رفعها من سفح التل الذي قطعت منه الى قمته التي توجد عليها تلك الصخور اليوم وعليها المصطبة التي بنى عليها المعبد .

ويورد فرانسوا لينورمان في كتابه (سحر كلدنيا) عن كهنة (عون) أنهم كانوا يقدرّون بمساعدة الصوت على رفع الحجارة الثقّال التي كان يعجز عن تحريك الواحد منها ألف رجل . فهل الاسطورة هي الاصل أم انها ذكرى شعبية لمنجزات علم غاب ؟ »

أما أن الهرم الأكبر موجود بكل اعجازه المصغر للعلم الحديث فأمر محقق ، وأما أن قواعد معبد بعلبك باقية هناك تستعصى على اعتسى الروافع الحديثة عملية رفعها من مقطّعها الواقع على بعد أربعمئة متر من مكانها الحالّي فأمر محقق كذلك ، وأما أن نقلها قد تم في القديم بأدوات لم تسخر للعلم الميكانيكي الحاضر فأمر محقق كذلك . ويبقى بعد هذه كلها أن العلم القديم كان يسخر لخدمة الانسان قوى لم يسخرها له العلم الحديث ، وما هذه القوى : أهى حقا الذبذبات الصوتية ؟ واذا كانت الذبذبات الصوتية هي الواسطة في الرفع فكيف يمكن التحكم في كمية هذه الذبذبات وفي توجيهها ، وفي ضبط تدفقاتها ، وفي تحديد مدى عملها على قياس الزوايا وميلانات السطوح التي ستوضع فيها الاحجار متناسقة مع سابقاتها في البناء الضخم الجبار ؟

ليس يمكن استخدام هذه الذبذبات الصوتية — لو صح للقدماء استخدامها — الا أن تعينهم في اصدارها ، وفي استخدامها ، وفي

توجيهها ، وفي كمياتها حسب الحاجة المتوخاة منها بالقياس الى حجم ونوع ومدى المهمة المطلوب منها انجازها ، آلة ذات ارادة واعية منضبطة دقيقة وطبيعة ، والا غدت عاصفة فوضى تكتسح كل ما يعترض طريقها ، اذ ان الذبذبات الصوتية لا تلبث بعد خروجها من مصدرها ان تندفع في اتجاهات اشعاعية تؤلف كرة ، وهى بطبيعة تكوينها هذا تعمل بقوتها الكاسحة في كل اتجاه . فاذا كانت قادرة على حمل مثل هذه الصخور الجبارة حجما وثقلا الى مواضع محددة ، وفي أوضاع ثابتة فانها قادرة — لو مضت فوضى — على التدمير القاتل الخطير . فالذبذبات الصوتية غير الاشعاعات الضوئية التى تخرج من مصدرها في اتجاه مستقيم ، والجهاز المولد لها ، والمطلق يمكن ضبطه والتحكم فيه .

فاين هى هذه الآلة ، وكيف يمكن أن تكون حتى تتوفر لها كل هذه القوة والضوابط المساعدة لها على تأدية عملها ، فى هذه الدرجة من المرونة والطواعية الا أن تكون الارادة البشرية والعقل البشري المدرك الادراك التام المتكامل للهدف الذي يسعى الى تحقيقه عن طريق هذه الذبذبات . ؟

ونحن نأخذ عن القدماء أخبار هذه الانجازات ، وكيف تمت لهم ، ثم نراها قائمة بالفعل تحت أعيننا ، ونحار فى كيفية انجازها ، فلا نحن قادرون على تحقيق الوسيلة فى اتهامها ، ولا نحن قادرون على تصورها ، وانما نحن عجلون الى نفى أخبارهم عن كيفية تحقيقها وانجازها .

وعلة النفى مع ظهور العجز اننا نحتبس تفكيرنا فى حدود منطلقاتنا الفكرية الى أعمالنا القائمة فى تقدمنا المادي الحالى ، فنحن لا نرى سواها ، ولا نستطيع النظر الا من زاويتها مقتنعين انه ليس سوى هذه الزاوية سبيلا الى النظر ، وهذه هى غاية الخرق والغرور والسفه . ذلك اننا نفى ماضيا شهده غيرنا فادت اجياله الى تابعيهم خبره ، ولعل هؤلاء التابعين قد انحدرت اجيالهم عن مستوى سابقهم ، لكنهم كانوا الى زمن

سابقهم اقرب فهم اقدر على تحقق الخبر ، وهم على الاقل الحق بما كان عند الاولين من آثار علم تضعهم موضع القادرين على ابلاغنا شيئا مما دار حول انجازاتهم ، فلما ابلغونا ما عرفوا سفنهاهم بغيث ، واتهمناهم بالجهل ، واتخذنا سمت التعامل فيما لا يفيد فيه هذا التعامل شيئا .

الفصل الخامس

مادعى « سحرا » كان سيطرة روحية على المادة

ولو انصفنا انفسنا اولا لحذرنا الارتواء المتعجل في استظهار الغيب الذي لا يلحق ، ولتوقفنا عند روايتهم شيئا فملعل ذلك التوقف كان امانا الانتباه الى ينابيع علم خصبة تزيد من طاقاتنا على العمل وعلى التقدم في طريق المعرفة ، وعلى تفسير وتذليل الكثير مما عز علينا تفسيره وتذليله .

فلقد قالوا لنا : انهم كان فيهم « السحر » الذي كانوا يحققون به ما تعجز آلتنا اليوم عن تحقيقه . وجئنا نحن الى ما دعوه « سحرا » ففهمناه على هدى ما بين ايدينا اليوم مما يدعوه المشعوذون منا « سحرا » فرفضنا الخبر القديم عن القدرة التى شهدها أصحابها واستغلوها ، وانباونا أن من انجازاتها بعض ما بقى لنا اليوم شاهدا على فعلها . وعلة رفضنا انها هى قصور فهمنا عن ادراك ماهية ما كان القدماء يدعونه سحرا . ذلك انه كان « علما » حقيقيا ، مستخلصا من طاقة انسانية جبارة ، تحتشد من ورائها قوة النفس الانسانية من حيث هى فى بعض القادرين طاقة يفجرونها عند الحاجة ، كما انبأنا الفزالى . وهى بعد طاقة من الممكن تقويتها بالملاحظة والتربية والتهديب ، كما قال لنا الرجل العالم العظيم نفسه ، وهو من هو علما وعقلا ودراية وصدقا وهو وغيره قد شاهد من فعلها ما شهد .

ثم تأتى الاخبار اليوم بالمشاهد من آثار فعلها — كظاهرة ارتفاع الصخرتين فى ضريح (قمر على درويش) بالهند خارجة على جميع القوانين الطبيعية التى يعرفها العلم الحاضر — فماذا بقى ؟ لم يبق الا اللجاجة فى الباطل ، ومواصلة التخادع حبا فى الانخداع .

والحقيقة انى لا ادعو الاوروبيين الى التصديق بما لا تعينهم كبرياؤهم المخدوعة على الارتياح اليه ، أو الترحيب به ، وانما انا ادعو قومى الى الافاقة من خدر التأثير الاوروبى ، والنظر فى أعماق تاريخهم ، وفى أعماق قلوبهم الى مصادر القوة الممكن استخدامها فى استكمال بناء العمل الانسانى — ونحن بداناه ، وبداناه على طريق مضاعف الكفاية والقوة والتأثير — فنحن فى مرحلة من مراحل التحول والانتقال فى تاريخ الحضارة البشرية . والامر على ما قلت : هو اننا لا يفيدنا فيها ، ولا يفيد الانسان أن يكون عملنا تكريرا لما عند الاوروبيين حتى فى أرقى مستوياته فقد فشل هذا القدر من المعرفة ذات الشق الواحد فى تحقيق خير الانسان . وسنكون — لو لزمنا هذا القدر — مثل اليابانيين نسخة باهتة او لامعة من « هذا التقدم المادي » الاوروبى الذى لم يعصم أصحابه من الزوال بل انهار بهم عن ذروته ، وانتكس بهم وهم فى أوجه ، ومضى بهم — عمره كله — يخوض بحارا من الدماء والدمار والخراب والتردي الاخلاقى والتحلل من جميع ما بنت الانسانية بتجاربيها الطويلة وما استخرجت من قيم ، يعيشها فى فوضى عاتية يفلسفها ، ويزينها ويقننها حتى تبدو للعقل فى غيبة من رقابة الضمير منهجا سائعا .

والحجة التى يقدمها للمفتونين به دليلا على صلاحيته انه يتقدم بهم الى كشف عالمهم من حولهم بالآلات يصنعها على الارض ، ويحشوها بتلك الاجهزة الدقيقة الاحساس التى تحصل من واقع الوجود القريب نظائر ما هو قائم بالفعل مادة ومعنى فى محيطنا المباشر فوق سطح الارض . وهذا القدر خرج عن مطال حواسنا وهذه الاجهزة لا تؤدى الا ما تؤديه حواسنا ، وان ابعدت فيه احساسا، وزادت فى معرفتنا به تفصيلا ودقة. وهى بهذه المثابة لا تزيد

على انها مد اوسع لحواسنا . ترى الاشياء من نفس الزوايا التى تلحقها بها الحواس . فليس ما تقدمه فى حقيقته الا تكرارا لما نعرفه ، ولكن فى مكان آخر . وليس هذا فى « المعرفة » بجديد . وما تجاوز هـذا القدر فليس يعدو أن يكون تفسيرات افتراضية لظواهر لم نلابسها فوق أرضنا وكلها أيضا من مدركات الحواس .

لقد قال التكنيك الاوروبى اننا نقف اليوم على ساحل المحيط الكونى . وهذا المحيط الكونى يترامى وراء آفاق أرضنا ملايين الملايين من السنين الضوئية . فلو اننا اثيحت لنا سرعة الضوء لنقطع الطريق الى اقرب مجموعة شمسية لما بلغناها فى مدى العمر الانسانى ولو طال الى مئات السنين ولو توفر لنا من فعل الآلة ، ومن دوام دفع الوقود ما تجاوز الامل والخيال ، لم نصل من وراء الساحل الى قدر ما يتخطب فيه الطفل العاجز عن السبح من رمال الشاطئ . وهو حلم بعيد التحقيق فكيف بالامر مع الواقع المحقق الملموس ؟

وما الذى سنصل اليه من « العلم » بعد هذا ان كان تركيب الكون هناك تركيبه هنا ، ونظامه هناك نظامه هنا ؟ وان كانا غيرهما هنا فما قدر التبدل الذى يجب أن يحققه الانسان لنفسه عضويا ونفسيا حتى يستطيع العيش فوق كوكب غير كوكبه الذى وجد عليه ؟ وكيف يحققه ، ومتى ؟ أبعد الانتقال أم قبله ؟ وكـم من الناس ستمكنا أسباب النقل وقدراتنا عليه من نقلهم الى ما وراء كوكبنا الارضى هذا ؟ وكـم من جيل ستتلاحق تكويننا وولادة فى سفينة الفضاء الصاعدة الى اقرب مجموعة شمسية لمجموعتنا حتى تلحق بأول تابع من توابع شمسها ؟

مئات الاسئلة الى لن تجد جوابا ما دام الانسان قد خلق حبيس الزمن ، وابن الفناء .

وحصيلة هذا الصخب كله لو أنه تحقق لاصحابه به شىء فانه شىء ليس بذى بال . والمهمة الاساسية التى ستنهض بها هذه الصواريخ انها

ستكون أدوات تجسس وحرب ، فهي تأكيد صارم صامت للطبيعة الدموية لهذه « التقنية » الحاضرة ، التقنية التي تعتمد على الحاسة ، والتي تقنن ما تحصله الحاسة ، والتي لا ترى في الوجود طاقة أخرى غير الطاقة المادية ، ولا قيمة إلا القيمة المادية .

أما الشق الثانى ، والأهم للكيان الإنسانى وللوجود كله فانه عندها غير موجود ، وهى حين تنفى وجوده فانها تنفيه عجزا وافتئاتا لانها لا قدرة لها ، ولا تهيو لها لان تراه ، وما لا يراه الانسان فليس يستطيع الجزم بوجوده . وانه كذلك بآكد معانيه اذا لم يرتح اليه لانه يقيد غرائزه على حين يحب هو اطلاقها .

أما نحن — أبناء الشعوب القديمة — فماضينا الموغل فى أعماق الزمن العريق ، وحاضرنا النفسى وآثار أسلافنا المنطبعة على صفحة الوجود ، كلها تمدنا بالطاقة الروحية العاملة ، وشلل هذه الطاقة فينا اثر تركه النوم الطويل ، ومد فيه الخدر الذهنى الناشئ عن استمرار الاستسلام للتوجيه الأوروبى الحريص على أن يحول بيننا وبين اليقظة بعد الغفوة ، والقوة بعد الضعف ، وعلى الحيلولة بيننا وبين استئناف مسيرتنا فى بناء تاريخ الانسان الخير بعد توقفه .

ليس معنى ذلك أن نكف عن تحصيل القدر المتحقق حاضرا ومستقبلا من هذه التقنية المادية القائمة ، بل ان علينا أن نحصل منها كل شئ وان نزيد فيها بقدر ما تعيننا على الزيادة قوانا الخصبة التى بدأت تستيقظ وتتفتح براعمها المتجددة ، فهذه شريعة الاستمرار الوجودي وهذا قانونه . ونحن حين نأخذ عنهم حاضرا ، هم أنهم على ما أخذوه من ماضينا القريب ، اتما نسترد ماضينا وهذه بضاعتنا ردت إلينا . وما دامت أسباب حمايتنا لانفسنا اليوم لا تنهيا لنا ولا تتاح الا باتخاذ أسباب القوة المادية فى مواجهة القوة المادية فاننا بحكم من نواميس الوجود وشرائعه الحتمية مفروض علينا أن نقوم لما عندهم بمثله ، ثم نعمل فى الوقت

نفسه وبموازاة لهذا التقدم المادي ، ويتفاعل معه ، على تسخير طاقتنا الروحية للتقدم به وبغيره الى اتمام بناء « الحضارة » الانسانية بقيمتها الثابتة في غرائزنا ارثا متصلا عن ماضينا وتواصلا معه في غيضة وتدفعه .

ليست هذه « القدرة النفسية » اذن فرضية ، ولكنها قوة تتفتح امامها للعمل آفاق فساح تغلق في وجه الحواس بحكم محدودية امتدادها وانحباسها في قيود المسافة والمدة والقدرة على العمل ، ونوعية العمل .

ومن وجوه الشذوذ في احكام « التقدم المادي » الحاضر ، ومن اعراض غروره ، كونه يتخذ من نفسه حكما مطلق اليد في نفى هذه الظواهرات التي يشهد بقيامها الانسان في اجياله السابقة كلها . وعلى هذا الانخداع بالنفس وسببه المرض وليس الصحة

ذلك ان الانسان مكون من بدن وروح ، وكل منهما طاقة عاملة . فالبدن يعمل عن طريق الحواس في تحصيل معارفه عن الوجود ، والروح يعمل عن طريق التجرد من تأثير تلك الحواس ، والانطلاق من اغلالها ليمتد في عالمه الشامل الكامل فيحصل معارفه عن الوجود .

ثم تأتي تلك النفحة القدسية التي ندعوها « بالعقل » ، وهى من الروح المركب انعطافة نورانية تنظم تلك المعارف وتقتنها وتضعها امام الانسان ليواجه بها عالمه وليتم بها علمه الذي انما وجد هو على صورته هذه لتحصيله .

وقد عطل الاوروبيون عمل « الطاقة الروحية » لان وجودهم الحديث في ساحة العمل الانساني لم يدع لهم من تطاول العصور مجالا للتجربة الروحية . فلما التقطوا من تراثنا الفكري ومن ثمار حضاراتنا ما وقع بين ايديهم ، وكانوا في هذه المرحلة من مراحل التكوين الاولى التي يغلب فيها « الحس » كل ما عداه من القوى ، كانوا مرغمين على أن يحكموا في وجودهم ما عرفوه وان يغفلوا عما جهلوه . ثم كان أن تقدم البحث المادي

بالاصول الميكانيكية التى لقفوها عما لحقوه من بقايا حضاراتنا ، ونمت
ثمارة على أساس التدرج التسلسلى المتضاعف — وهو من طبيعة الاشياء —
حتى حملهم الصاروخ الى القمر ، واوغل بوسائل تحسبهم الى المريخ
فبهرهم ما راوا ، وخيل اليهم انهم عرفوا الوجود كله ، وهم بعد لا يزالون
يضطربون بين حبيبات ذرة من ذرات الوجود المادى ، حبيسى الزمان
والمكان والعمر مهما امتد ، والاجيال مهما تعاقبت ما دامت تتخذ « الحس »
ووسائله وحدها اداتها الى تحصيل « المعرفة » .

وراحوا فى غرة انخداعهم هذه ينفون قيام تلك الاحداث والظواهرات
الناشئة عن اعمال الطاقة الروحية الى جانب الطاقة الحسية ، ورموا
الاجيال الماضية كلها بالجهل والتخريف والتأخر ، ينظرون بسخرية الى
ما تركت لهم هذه الاجيال من تجاربهم ومن مشاهداتهم ، ويتخذونها لهوا
ويعبثون بالماضى عبث السفیه . والاصل على ما قلت هو « المرض » وليس
« الصحة » . الاصل هو « تعطل الطاقة الروحية » فيهم ، لانها لم تنهذب
بعد . جعلوا من انفسهم ، مخدوعين ، اوصياء على الماضى الانسانى ،
وما عرفوه ولا شهدوه ، وراحوا يكذبون شهوده سفاهة وجهلا .

ولكن الحياة تفرض نفسها بشطريها المادى والروحى فهى ترحف
اليهم زحفا وتجبهم بظواهر منها تتصل بالروح فتفرض عليهم ايجاد تفسير
لها فيعجزون ، ولكنهم لا يستطيعون انكار تلك الظواهر ، فيحاولون الدلالة
عليها بالاسم الخاص الدال على انهم لم ترتق نفوسهم الى التعلق منها الا
بالقريب الملموس ، اما الارضية التى تنبثق منها تلك الظواهرات — وهى
الروح — فانهم لا يتعمون عليها .

ومن هنا برزت فى كتبهم كلمات جديدة مثل « اللا شعور » و
« الحاسة السادسة » ، و « التليائى » . وهم يبحثون عن « ضد
الجذب » ، وعن « سلب المادة » ، الى آخر هذه المصطلحات الجديدة
التي يريدون بها الى تغطية النقص القائم فى عجز الحس وحده عن تحقيق

أسباب المعرفة بما هو موجود . بل انهم أصبحوا ينظرون الى « الحياة » باعتبارها ظاهرة كيميائية كهربائية تنبثق عن التقاء مواد تتجمع بنسب خاصة في الجسد الحى ، وهم يخضعون الجسد الانسانى — وهو الغلاف الذي تسكنه الروح — لتجارب هادمة مدمرة يدعون أنهم بها قادرون على خلق الجيل الاعلى عابثين في هذا بكل مقدس ، سادرين عن كل احترام للانسان ، باسم « العلم » .

الوسيلة من غير شك قاصرة ، والطريق تيه وضلال ، والتردى هو النهاية .

التقدم المادي الغربى يمضى على ساق عرجاء ، ولكنه يبهـر أصحابه لجدة دخولهم على ساحة العمل الحضاري ، كما يبهـر الطفل كشفه للجديد ، وقد جرونا معهم الى هذا الانبهار لاننا فارقنا عهدا طويلا عصور خصوبتنا الحضارية ، وقامت بيننا وبينها حواجز من الغياب والتأخر .

واليوم ، وقد بدانا التحرك على الطريق ، يجب ان نكون مفتوحى الاعين على الاخطاء التى اندرجنا فيها اغترارا وانخداعا .

الفصل السادس

نحن على عتبات تحول تاريخى جديد :

والامر بين ، فاننا على عتبة مرحلة جديدة من مراحل التاريخ — الانسانى . ولست ارمى الى القول بانها مرحلة « الذرة » ، فالتقصية اعق من ذلك وأبعد . اذ ان الطاقات المتفجرة عن انحلال الذرة مهما زدنا في التفاؤل بإمكانيات استخدامها لن تحمل الانسان الى ابعاد قصية فى عالمه هذا . ونحن معها رهن سجن محدود من قوانا البدنية ، ومن أعمارنا ، ومن سعة هذا العالم الذي تقاس ابعاده وأعماقه بملايين السنين

الضوئية . ومعنى ذلك أننا لو افترضنا تمنيا استمرار هذا التقدم المادي عاملا متصلا متضاعفا — وهى توقعات بل آمال يزينها الخيال ولا تؤيدها نواميس التاريخ ، وقوانين تطور الوجود — فاننا لن نصل الى معرفة الكثير مما حولنا بواسطة من هذه الادوات وحدها . ان الانسان ، وهو يخلق بين الارض والقمر فى حدود ربع المليون كيلومتر الفاصلة بيننا وبين تابع أرضنا ، لا يكاد يتحقق شيئا عن باطن الارض الواقعة تحت أقدامه فضلا عن أرض القمر الذي ننبأهى بأننا قد وطئنا سطحه . والامتلاء بهذا القدر الضئيل من المعرفة لا موضع له فى الحقيقة ، ولكنه كما قلت ، انفعال مفاجئ ، بدخول شعوب جديدة على التجربة الحضارية ، ونتيجة طبيعية لغيابنا نحن عن ماضى حضارتنا ، وانقطاعنا عنها .

وكل الدلالات تشير الى أننا نمر بالمرحلة الختامية لهذا التقدم المادي القصير العمر ، والوسائل التى يلجأ اليها أصحابه فى محاولاتهم المد من هيمنتهم على تاريخ الانسان هى نفسها الادوات التى تسرع بتقريب نهايته . فجميع وجوه العلاج التى يختارونها للقيام فى مواجهة انهياره تركز على نفس الدعائم غير الاخلاقية التى كانت شريعتهم فى الوثوب الى موقف التسلط الاول . وهى هى نفسها التى تجعل من هذا التقدم الميكانيكى انتقالا قصير العمر ، وتبعده من أن يكون « حضارة » حقيقية كاملة تجعله حلقة متناسقة مع تاريخ الانسان فى تسلسله الصحى . كل هذه الفارات غير المتوازنة على ثروات الشعوب ، والاحتفاظ المتصل بطريقة الخداع الناهب لهذه الثروات ماديها ومعنويتها ، والتسلل المتهاوي بالقيم الانسانية الثابتة تحت شعار فلسفات منحرفة تبرره ، تزحف بالتقدم المادي الغربى الى الهاوية ، وتجعله نشوزا بشعا فى تسلسل الحضارة الانسانية ، وعنصرا اجنبيا عن مقاييسها الباقية الثابتة . فالتقدم الذى اتخذ انجيله وتوراته مذ وجد كتاب « الامير » ، ومضى على التمكن لنفسه بهدايته ، نشوز من غير شك .

وهذه كلها اعراض المرض العضال الناشئ عن غياب « الطاقة

الروحية « عن القدر العامل في هذه الحياة المادية الصرفة . وهذا الجانب وحده هو اقل جانبي عمل هذه « الطاقة الروحية » في خلق التوازن في السيرة الحضارية للانسان . اما الجانب الثانى فهو عمل الروح المباشر في التأثير الإيجابى على الطبيعة المادية للكون ، والاتصال به للتعرف عليه : وهو الهدف الاول من وجود الانسان ، كما رأينا من كلام « الغزالى » . ومن حسن التوفيق ان هذه « المعرفة » بالوجود كلما تكاملت عناصرها قربت بين الانسان وبين الفهم لمعنى الله ، لانها تصله بالاعجاز المتحقق في تركيب هذا الوجود ، وتصله بالسر القدسى القائم من ورائه ، وبذلك تضع الحضارة الانسانية الصحية ، لا المرضية ، موضع المركبة الامينة للبلوغ الى هدف واضح للوجود ، وليس يأتى هذا الا عن طريق تكامل المعرفة المحصلة بشقى الوجود الانسانى : البدنى والروحى .

١ - أعراض مرض التقدم المادى :

ومن هنا يرى الانسان انه لا يسير في تيهه ، ولا يسعى الى غير هدف . ان اخبث ما في سيرة التقدم المادى الاوروبى انه يسير الى غير هدف ، وهو بذلك سائر على غير هدى يضرب في تيهه . ذلك لانه قد عدم الارضية الروحية . ولست أقصد هنا الى « الروح » بمعناها التقليدي الضيق الذي وقفت عنده الفكرة الاوروبية كلما جاءت الى هذه الكلمة : اي عند دلالتها على « الدين » ، وانما أقصد الى دلالتها المترامية الى تلك الافاق الفسيحة التى كشف عنها « الغزالى » من حيث هى « القدرة » الاساسية الممكنة للانسان من التسامى الى غاية المعرفة والى تمامها ، فكل شئ يأتى بعد ذلك تبعا : كل شئ من دين ، ومن يقين علمى يأتى بعد ذلك تبعا ، ونتيجة نقية لطريق « المعرفة » ، وعليه .

ونتيجة هذا التوقف الاوروبى عند الشطر الأدنى من شطري وسائل تحصيل « المعرفة » ان كل تفسير لما يراه الاوروبى في وجوده يأتى افتراضا وتخميناً ، وعلى شكل « نظرية » تفسر الجزئيات تفسيراً مقنناً ،

فإذا نمت معرفة الانسان بهذه الجزئيات شيئا أصبحت « النظرية » عاجزة عن النهوض بما أثقل حملها الاول فتعين بذلك أن تعدل « النظرية » أو تبدل لتستقيم مع الجزئيات الجديدة . فلم ترتق التفسيرات عندهم في « علمهم » الى أن تصير نظرية يقينية ، أو مشاهدة ثابتة — لاصحابها على الاقل — وهذا « العلم » علم النظريات والتخمينيات « علم عائر عائر ، وهو ما يتحتم أن تصير الانسانية منه بمنجاة . وليس يتحقق لها ذلك الا عن طريق استخدام « الطاقة » العظمى من طاقتي التحصيل العلمى الانسانى . وهى الطاقة الروحية .

وقد أشرت من قبل الى أننا نرى اليوم « بدء غروب » هذا التقدم المادي الاوروبى لانه الوسيلة العاجزة عن تحقيق استمرار الانسانية فى مسيرتها على الطريق الصحيح ولانه جسد بلا روح . ولان تحكمه لو اتصل فانه لابد أن يؤدي بالانسانية الى الدمار : وهى نتيجة تتعارض مع سنة الوجود نفسه ، ومع الحكمة العليا التى اقتضت وجود الانسان ، ومضيه على الطريق النامية بجميع مكاسبه التى حققتها أجياله السالفة : من عمل ومن خلق ، ومن قيم .

والواقع أن مطاردة « القيم » التى خلصتها الانسانية على مجرى تاريخها الطويل ، مشير بليغ الى أن هذا « التقدم المادي » شذوذ عضوي فى كيان التاريخ الانسانى ، هذا وان اجهدت عقول ابنائه نفسها فى تبريره تبريرات نابعة من صميم واقعها المريض . « والتربية الجنسية » و « الوجودية » ونحوها ليست كلها الا تعبيراً عن « الاستمرارية » فى الاستسلام للانحراف الذى يعيشه هذا الانحراف المادي . والاصرار على التسلل الى روح الفرد ، والى روح الجماعات لتدميرهما ، والمضى فى الوثوب على ثروات الشعوب ، وحرمانها من خيرها — تحت أي شعار ، ومن وراء أي تنظيم اقتصادي ، أو تجمع دولى — يزيدان فى تأكيد أن هذا « التقدم المادي » بكل حواشيه ليس صحيحاً ، والمريض لا يعيش ما لم يشف ، وليس فى الافق بشير واحد بقرب هذا الشفاء ، بل ان العكس هو المحقق لان عامل التوازن

الصحي لهذا التكوين المادي مفقود . ذلك أن الطائفة الانسانية مؤلفة من شطرين لا يعمل هذا التقدم المادي الا باحدهما . .

وما دامت « الانسانية » لم تصل بعد الى تحقيق الهدف الجوهري من وجودها : وهو « تمام المعرفة » لكونها كله فان « الانسان » لابد ان يواصل عيشه حتى يبلغ هذا الهدف : أي أنه لم يئن بعد اوان انقراضه ودماره اللذين لابد ان ينتهى بالانسان اليهما هذا « التقدم المادي » المحروم من السروح .

ب — لابد ان تبرز جماعة انسانية أخرى تقود :

ولذا فانه يتعين ان تبرز جماعة انسانية أخرى تقود الانسان على طريق « المعرفة » تحقيقا للهدف الذي خلق الانسان من أجله . ويتعين ان تكون هذه الجماعة الانسانية مسلحة بشطري طاقتها : الروحي والمادي . والتكون الروحي — كما كررت وأكدت سابقا — لا يوجد لاصحابه طفرة ، وانما هو ابن التجربة الحضارية العريقة ، والنمو النفسى الذي اتصل على مدى هذا العمر الحضاري الطويل .

د — من أين تخرج هذه الجماعة :

والتاريخ الانسانى يشير بنوعيته الى اصحاب هذا التكون الروحي : فهم أبناء هذا المشرق الاوسط الذين نشأت ، وانفرست في ارضهم الحضارات ، وانبثقت من ترابهم ، وعلى السنة مختاريهم الديانات ، وتمشت تطوراتها فيهم جارية مع مراحل الحضارة في تقدمها ، ومتناسبة مع خطوات تقدمهم النفسى في ظل هذا التقدم الحضاري ، كلما استضاء نفوسهم بنور من الهداية الى حقيقة وجودهم فمضى بذلك عصر وعهد ، وأن حلول عصر جديد وعهد جديد برز من بينهم رسول يقبض بيده قبضة من نور الله يجتمع فيها ما تبدد وتفرق من اشراق معرفة بالكون بعد ان كان قد رفع عن بعض المغيب ستر من ستوره ، فكانت رسالته جميعا وترتيا وتنظيما للمعانى الهائمة في الصدور ، فهفت النفوس الى دعوته

تعانق نفسه ، واستيقظت كل القيم التي كانت قد هجعت في ركن من أركان النفوس كأنها كانت تمر بدور حضانة ضروري لتفجرها في قوة قاهرة تدفع بالإنسانية كلها في الطريق السليم الى الهدف الذي خلقت من أجله بعد أن انحرفت عنه .

ذلك هو تاريخ الإنسان على ما هو معروف فوق هذا الكوكب . وما مضى من اقسام هذا البحث وما يتبعه يضيف الكثير الخطير الى هذا المعروف الذي لا يجادل فيه أحد . هي دورات اذن نسلم الواحدة منها الإنسان الى ما بعدها . ونحن اذا نظرنا الى المنجزات الإنسانية الحضارية فوق الارض باعتبارها سلسلة تترابط حلقاتها وتتعاقب ، تتكون التالية منها على أساس ما ينته السابقة ، فهي نمو لها ، وانطلاق منبجس عنها لولا وجود الاولى لتحولت التالية بدءا ، ولتأخر نمو الحضارة دهرا ، اذا نظرنا اليها في ضوء هذا الواقع المشهود ، ثم قسمنا الماضي منها الى الحاضر تجسدت تحت أعيننا وعقولنا ضالة الحاضر — مهما بهرنا مظهره — بالقياس الى الانجاز الذي اتمه الماضي .

ونحن اذا جئنا الى تحديد هوية هذه الانجازات الماضية طلعنا على حقيقة ثابتة : هي أنها من صنعنا نحن ، وليست من صنع غيرنا ، ولاحظنا ان انبعاثاتها على القرون الكثار الطوال كانت مقترنة بانبعاثات امتنا بعد فترة من الاستجمام الطبيعي الضروري لتجديد النوع قواه كي يستأنف مسيرته في صنع التاريخ الانساني .

فتيادة الإنسانية كانت مؤكولة الينا أبدا دون سوانا ، وكل الظاهرات الحضارية التي وجدت على ظهر الارض كانت انشعابات وانثعابات عن تيار حضارتنا العريض الفياض .

ولن يبدل من هذا شيئا تأذي الغرب بالاعتراف بهذا الا على استخذاء وكراهية ، ولن يبدل منه محاولته اجتلاب الرضا لنفسه عن طريق تصنيع اصول حضارية أخرى في أراض بعيدة كل الدلائل تشير الى أن أجدادنا

قد وطئوها منذ القدم ، وتركوا على ترابها آثار أقدامهم ، ونقلوا إليها نورا من أنوار حضارتهم ، فانتشبت عنه بالمشاركة العاملة صور وفنون كيفت فيها البيئة الجديدة نماذجها وثمارها ، ولكنها ظلت دائما دون النبع الاصيل الذي استقتت من مائه أصلها وحياتها .

ولعلنا قد مررنا بنماذج لهذا التأثير ممثلة للتفاوت الواسع بين الثمار الناشئة عن بذور حضارتنا في بيئتنا ، وعن الثمار الناشئة منها في غير بيئتها .

فرويا « الغزالي » للوجود بشقيه : « المادة » و « الروح » باعتبار الاولى تجسدا منتظما لقوة الله الابدية التى لا تنتهى ولا تنفد ، وباعتبار الثانية مددا من « الروح الابدي » الذي يمتد الى غير امد ويتصل دون انقطاع على غير نهاية ، رؤيا الغزالي هذه بشقتها الاول وحده معزولا عن نبعه الاول هى الانشعاب الدقيق الممثل فى « ابدية المادة » كما يقول بها « ————وذا » .

وليس فى الوجود عقل يحترم نفسه قادرا على ان يتصور ان بناء ما ناشئا فى الصين أو فى الهند بالذى يمكن ان يوضع بازاء اقل المعابد المصرية تركيا أو هندسة ، ولا أن سور الصين يمكن ان يوضع بازاء الاهرام . والسبق الزمنى البعيد للحضارات العربية ، ونهوض هذه الآثار فوق أرضنا قبل أن يتبدى فى أفق أي أرض أخرى أي شعاع حضاري يجعل كل ما جاء بعدها قبسا من نورها . وليس يقوم بعد الشقة حاجزا دون تسرب أصول حضارتنا الى أهل تلك الأرض .

ومن يعطفه للتعصب الحاقط على تصور أن بعد المسافة بين أرضين حائل بين انسياح الجنس الى الأرض البعيدة حاملا إليها بذور حضارته يسخر منه الواقع اليومى الممثل فى هجرات صنوف من الحيوان البحرية أو الطائرة من أقصى أرجاء الأرض الى أقصاها بحثا عن البيئة الصالحة لحضانة النوع الحيوانى وازدهاره أو إبعاد الخطر المهدد لاستمراره . كما

يسخر منه كذلك أنهم نقلوا عن الصين ما نقلوه ولم تكن وسيلتهم للاتصال بالصين في زمن النقل البعيد غير وسيلة الانسان الاولى في الاتصال بأرجاء عالمه بل انا نحن نقلناهم الى الصين .

كل شيء اذن يوحى بأن مقاليد الاستئناف الحضاري لمقااة الينا : رجعة من التاريخ الى طباعه وانتظاما منه في السير على قوانينه .

وتيار تاريخنا كله على كثرة ما تعاوره من المد والجزر ، والفيض والغيض ، يمتزج فيه العامل المادي بالعامل الروحي . فاذا كان علينا ان نعود الى ممارسة عملية البناء الحضاري فان هاتين الركيزتين لابد ان تؤلفا قاعدة سلوكنا ، واداة ترويض القوى الخارقة في الطبيعة حتى نستطيع ان نمضى بالانسانية على هدى وبصيرة وامان وصحة .

وقد رأينا من عبارات « الغزالي » السابقة ان الطاقة الروحية ليست صمام الامان في اقامة الحياة على اسس سليمة تخضع لمحاسبة الضمير الذي هو عين الله القائمة بين جوانحنا فحسب ، ولكنها الى ذلك قوة عاملة يمكن ان تستخدم في ترويض عاتى الطبيعة من حولنا ، كما رأينا في قدرة النفوس القوية على تفجير العيون واجراء الانهار واحداث الزلازل والاصوات الرهيبة ، وهى بعد طاقة اذا صفيت تفتحت على آفاق مسن المعرفة تقتصر عن التحليق فيها الحواس التى هى الاداة البدنية الضرورية لتحصيل المبادئ الاولى للعلم المادي بعد ان ينظمها العقل ، ويخلص منها كليات يستخدمها في ترويض الطبيعة لخدمة الانسان .

واحب ان انبه هنا الى اننا بحكم قصرنا عقولنا على المادة اصبحنا نظن ان كل ما ليس محسوسا فليس بمعقول : اي انه موضوع لا يخضع لعمل « العقل » ولا يمكن ان يكون موضوعا علميا . وهو خطأ . اذ ان « العقل » كيان وحده يبصر ويرى ويضئ ما قدمته الحواس كما يمكنه ان يبصر ويرى ويضئ ما تقدمه الطاقة الروحية ، فيما لو وضع

بين يديه ما عسى أن تدركه وتقدمه هذه الطاقة . فالعقل قوة بصيرة تستطيع أن تهيمن على كل ما يقدم إليه من محصلات حسية أو روحية . ومن هنا يأتي شرف العقل ومرتقاه باعتباره انبثاقه من جانب الروح عملها تحويل روح كل شيء الى وحدة تندرج في اطار قانون كلى ينظم هذه الوحدات ، أي أن عمل « العقل » ينتهى بموضوعاته الى الروح الابدى القائم عند جذور كل أمر مدرك . لكنه لا تتم له عملية استخدامه قدراته الا بعد أن تنهض الطائقتان الحسية والروحية بحيازة المحصلات الاساسية التى تؤلف موضوع حكم العقل وميدانه .

وعلى ذلك فانه من الخطأ تصور أن « العقل » لا يعمل الا فى محصلات الحواس : أي فى استخلاص احكامه من « المواد المجسدة » فحسب ، وأن احكامه التى يصدرها فى هذا هى « العلوم » ، ولا « علوم » سواها واذا كانت هذه هى النظرة الى رسختها مظاهر تقدم مادي محض نعيشه آتيا فى ظل تحرك عقلى تقوده جماعة لم ترتق الى تجربة الروح — بحكم دخولها الحديث المتأخر على ميدان العمل الانسانى — فاننا بفرض حتمى من سبقنا الحضاري النفسى والمادي جميعا على غير اهبتهم فى تقبل هذا الشق المادي باعتباره الحياة كلها ، فالواقع الضميري الروحى الصارخ فى كياننا يضى بذاته علينا لونا من العيش الممزق المتناقض بين المحيط المادي الغامر لكياننا الظاهر وبين الضمير الذي يعيش فينا يقظا واعيا ينتفض بين جوانحنا ويدلنا بتفسيره الكثير من وقائع حياتنا — وقد مرت بنا النماذج — على انه قوة أعمل وأعمق ، واننا بدون أعماله نفرق فى جهل نظنه علما ولا علم سواء . وآية هذا ان كل ما يقدمه من حلول قائم على افتراضات نظرية تنهار بالجديد .

الباب السابع

صراعى مع الغدر التاريخى

الفصل الاول

اداة جبارة يقاربها اقزام

اظن اننا قد اتضح امامنا الآن المراءى واستضاء . ولعل قارئى قد أدرك السبب القائم وراء دراستى المطولة شيئا « لشهادة » الغزالى العظيم لهذا الكون ، وحكمة خلقه ، ووصل هذه الدراسة بالحديث عن « ديكارت » الذي يضعه فى مكانه الصريح من الفكر الانسانى . فبدأ صورة باهتة قمينة مسيخة ، ينعدم فيها التناسب ، وتتفاوت اعضاؤها خلقا وتكونا بحيث يبيديها هذا التفاوت والتكوين كائنا مصنوعا ملفقا لا وجود له فى الحقيقة ، ولا مكان له فى الواقع الحى .

ولم أخرج الى هذا الحكم اقتحاما ولا مغامرة ، وانما خرجت اليه بالدراسة التفصيلية لما أخذه ملفق « ديكارت » عن نظرات الغزالى فنسبه الى من دعاه « بديكارت » ، والقيت فى كل مكان فى دراستى المقابلة النور الكاشف على الاصل والفرع ، وبينت التفاوت الصاعق بين غاية « الغزالى » من مسيرته الفكرية وغاية ملفق « ديكارت » ومرماه الذي انتهى اليه من « انتحاله » مسيرة الغزالى الفكرية ومنهجه .

فشك « الغزالى » الجبار الذي أداره حول الوجود كله ابتداء ، والذي اراد به الى « تحقيق الايمان الراسخ » بالقوة الابدية القائمة حقا وراء الوجود كله ، وشك الجبار الذي اتخذ طريقا الى الزحف المكين الرزين الى « تحقيق المعرفة » الوثيقة الاكيدة التى تبلغ بالانسان الى مأمن عقلى

يستطيع أن يحقق به وجوده الأكبر في حضانة « وجود كلى » أعظم ، هذا الشك يقابله عند ملفق « ديكارت » شك في قيمة « الحساب والجبر والبلاغة » ويهدف من ورائه الى ارشاد « الطالب » الى ما يشبه أن يكون سبيلا للتطرق الى كتابة عناصر « موضوع انشائي » : فالسلاح الهائل يحمله ملفق « ديكارت » لحرب خصم وهمى قمىء .

وخطوات ملفق « ديكارت » قبل ذلك الهدف الضئيل ، من اثبات وجود الله ، ووجود الله ، ووجود الروح ، ووجود ذات الانسان المفكر هى نفسها — على قصورها واضطرابها — منهجا وصورة تتبع لخطوات « الغزالي » في سيرة الى تحقيق هدفه البعيد . اما هذه الطريق الوعرة الشاقة فتنتقطع بمدعيها عند الهدف القزم الذي لا يتناسب مع المقدمة المنتحلة .

— بين مجتمعين :

راينا هذا في الدراسة التفصيلية السابقة ، وراينا معه أن مجتمع « الغزالي » الاسلامى الذي كان يغلى ويفور غليان القدر فوق نار عاتية من النحل والمذاهب والاهواء والفكر المصطخب والالحاد ، وتمزقه الصراعات بين هذه كلها — على ما يصوره الغزالي في كتابه « المنقذ » — حتى ضلت الاحكام ، واضطربت العقول ، وفسدت الضمائر : هذا المجتمع الذي عبر عصور النهضة الفكرية والاعتقادية كلها ، وتقلب فيها على جمر الشك ، وتمزق فيها وهو يطلب اليقين ، هذا المجتمع الناضج المجرب ، البريء من الخرافة الاعتقادية والاسطورية ، هو الذي أوجد « الغزالي » بشموخه الفكري وجبروته العقلى ، ومحصوله العلمى النامى الى اقصى حدود النضج ، وهو الذي حمل « الغزالي » على اختيار مذهب « الشك » سبيلا الى التحقيق ، والشك فى كل شىء بدءا مما لا يجرؤ العالم الضحل على الشك فيه ، وانتهاء الى ادق الدقيق فى الوجود الحى والجامد .

أما المجتمع الذى عاش فيه ملفق «ديكارت» فكان مجتمع البساطة والاستسلام

العقلين ، مجتمع الخرافة والاسطورة ، والدبيب المتحفز الى لقاء الجديد
للانبهار به وهو يجد غيره قد ساد به وصح له الغنى والقوة فهو اليه
عجل ، ومنه مغترف ، ولو وقفت كنيسته منه موقف الدافع له عن بعضه
مما تراه خطرا على تاجها وسلطانها المطلقين .

واذا كان مجتمع « الغزالي » يفرض « الشك » في كل شيء ديدنا
محتوما ، ويفرض التقديم « بالشك » في كل شيء منها سلوكيا ،
وطريقا عقليا للصراع الفكري حتى يرد به المصلح الناس الى الجادة ،
ويحملهم به الى الايمان بعد الالحاد ، والى اليقين بعد التردد ، فان
مجتمع ملفق « ديكارت » لا يدعو الى شيء من هذا ، ولا يحمل اليه .

« فالشك » لهذا منهج غريب على الوسط الفكري الذي انتحل له
ملفقا « ديكارت » منهج « الغزالي » وفكره ، وهما فيه شتلة غريبة منقولة
الى غير أرضها .

— جرائم بشعة في حق التاريخ :

راينا هذا فيما مضى في كل خطوة ، وبذلك طلعنا على ما يمكن ان
يعتبر أقدم فضيحة فكرية انسانية معروفة بأصولها وفروعها في التاريخ
المعروف .

واذا كنا قد مررنا في اشاراتى الى القديم بانتحالات مشبهة لهذه
« الانتحالات » ، بل بأوسع منها من حيث اتساع المدى وتراميه ، الا اننا
لم تكن بين أيدينا نصوص المنقول وذاته بقدر ما هو قائم حتى اليوم بين
أيدينا من نصوص المنقول وذاته وتواريخه وأصوله ومداخله الى المنتحل
من فكر « الغزالي » .

وهذه الجرائم البشعة في حق التاريخ الانسانى ، وفي حق الكرامة
الانسانية هي السيرة التى درجت عليها طريقة السلوك الاوروبى في مواجهة
التاريخ العربى ، وفي الاخذ بالسافر عن الحضارة العربية فى القديم والحديث .

وهى من الوضوح والسفور لدى علمائهم وباحثيهم بحيث أبى الحياء والخجل على رجل منهم مثل « دريبر » إلا أن ينفس عن نفسه بمثل أقواله التى قدمت بها فى صدر من هذا الكتاب .

وهى تشهد بأن جماعته لا تزال ماضية فيها دأبا ، وفى قحة سادرة مستهترّة تقتضينا أن نرد عن التاريخ الإنسانى سهام عدوه المائل فى الناهضين بتهديمه فى ظل « التقدم المادي » الحاضر باسم « البحث العلمى » ، و « النقد الحديث » ، وباسم « التجديد » .

ولو أن طه حسين حمل نفسه على العمل الجاهد شيئا فى سبيل تحقيق تاريخ علمى فقرأ « ديكارت » بدلا من القناعة بالنتف الصحيفة التى تتناثر بين أيدي عامة القراء فى كل مكان ، لاستطاع حتى بذكاء الرجل المتوسط أن يضع فكر « ديكارت » مكانه الصحيح وإن يتبين له ما فيه من عدم التناسب ومن نقص الانسجام ، ومن التفاوت فى استخدام الآلة الضخمة الهائلة فى تحصيل الهدف القزم الضئيل الذى قام يحارب له ، ويسعى إليه .

فالمقدمة التى قدم بها « ديكارت » للدخول على منهج « الشك » والأسباب التى ساقها خلالها لتبرير دخوله على هذا المنهج يضعان قارئه من أول المطاف أمام مفكر ضئيل ، والخروج من هذه المقدمة الحبيسة الى انتهاج « الشك الشامل » والمتناول الى كل امر فى الوجود ، والرامى الى الخروج من معالجة أخطر القضايا فى الفكر والوجود الإنسانين الى تكوين الايمان بها ، يضع تحت أعيننا طفلا لم يكد يعدو الخوض فى المياه الراكدة على شاطئ قناة ، حتى راح يدعى أنه بالتجربة التى كسبها من هذا الخوض الراكد أصبح يسبح فى محيط عاصف لا شواطئ له فى قدرة خارقة لا تنهى الا لجبايرة الفكر الإنسانى ، ولأصحاب التجربة الصوفية الطويلة التى تستغرق الأعمار والقوى القاهرة للاحاساس وللذات . والتناهُض بين صدر البحث وعجزه ، وهذا الخل ، من الوضوح

الصارخ بحيث كانا جديرين بأن يلفتا طه حسين فيما لو طالع شيئاً « ديكارت » ، بعد أن شاهد ما شاهده في مؤتمر العلوم التاريخية في بروكسيل سنة 1922 ، وبعد أن سمع اسم ديكارت واسم « وولف » وغيرهما تتبادلها الشفافة مقترنة بعبارة « منهج ديكارت » والتوقف طويلاً عنده .

ولعله لو كان قد كلف نفسه قبل هذه الحقبة من عمره وهو طالب بالازهر ، يحصل العلم بجمرة الشباب ووقدته ، وفي حماسة الاقتبال في تلك السن المثالية على تحصيل ما يقيم بناءه العلمى والعقلى ، لو كان قد كلف نفسه في تلك الفترة الشفافة من العمر تحصيل ما كان جديراً بأن يكفل له النجاح في العالمية « المحددة » التى كان يطلبها فلعله كان قد قدر له أن يقرأ شيئاً « للغزالي » العالم المتصوف الذى خاض من بين العلماء عامة أخطر تجربة انسانية خاضها رجل لتحقيق الاسس التى يقيم عليها احكامه ، ويبنى عليها نتائجه ، ولعله لو قدر له ذلك ثم وقف في مؤتمر بروكسيل على ما وقف عليه لعرف التفاوت المحقق بين صدر منهج « ديكارت » وعجزه ، ولادرك في غير عنت مصدر هذا المنهج ، ولعرف منبعه الفدق ، المواري في غير كزازة ، الريان في غير بخل لكنه كان قد اختار الطريق السهلة ، وكان فوزه الصحفى الحبيس في دائرة السادة المؤثرين النافذى الكلمة ، وأصحاب الامر ، القادريين على النفع والضرر ، والبعث والحبس هو بدء منطلقه الى الحياة ، والعامل الذى لقنه الدرس الرديء الهادى الى وجوب تحصيل الشهرة عن طريق مناهضة ما عز عند الناس ووقع عندهم موقع القيمة والنفاسة ، فهو يهاجم المع الرجال بدءاً من سعد زغلول والمنفلوطى وشوقى ، وهو بذلك يناهض ائمن ما مثله هؤلاء الناس في حياتهم ، حتى اذا بلغ مرحلة العمل الذى فتحه له هذا النهج ، لم يكن له الا ان يتم على الطريق والا ان يواصل عليه تقدمه : السياسة هى نفسها ، والانتقال في هذا المنزلق يسير ، والتهاوي عليه ، كلما تقدم صاحبه خطوة أسرع وأخطر وأعجل . فمن

الهجوم على الرجال وما يمثلونه من قيم عزيزة ، الى الهجوم على المقدسات في التاريخ وفي العقيدة .

والمصفقون له في مرحلة الانتفاع به ، مرحلة العمل الاولى ، هم الذين كان عليهم أن ينجدوه في مرحلة انتفاعه بهم في هذه المرحلة ، جزاء بجزاء ، وقسطا بقسط . وقد قدمت في هذا خطاب اهدائه « في الشعر الجاهلى » الى عبد الخالق ثروت « وأشير هنا الى رسالته التى أدرجها في مذكراته الى عطوفة رئيس الجامعة « أحمد فؤاد » طبعاً وكانت على بساطتها السر القائم بتنفيذ ارساله الى فرنسا (1) .

فكأن قدره اختار له أن يملأ آذان الناس بالدوى العقيم بدلا من أن يملأ قلوبهم بالنغمة الخصبة ، وبالطنطنة الفارغة ، بدلا من أن يتسرب الى افئدتهم وعقولهم بالحقيقة الطوية ، فملأ الرجل كتبه قشاً ، ورفع في أعين الناس غباراً معيماً ، ولم يستطع أن يعطى الناس من قدره الا ما وهبه قدره له .

هذه الديماجوجية التى اعتمد عليها طه حسين في بناء نفسه نشأة ومدخلا الى الحياة هى التى اعتمد عليها في تكوين مدرسة له ينشئها من العدم انشاءً ، ويأخذ نفسه بتثبيتها في مراكز تتسلط فيها بعد أن يرهاها ويكبرها على الجامعات ، تهيمن فيها تحت شعار : اللقاب والطنين المصنوع ، على النشاطات الفكرية في مصر ، وتمتد أذرعها مد الاخطبوط الى مناحى النشاط في العالم العربى .

ولست هنا بصدد ذكر الاسماء ، فما عليك في سبيل تحصيلها الا أن ترجع الى المؤهلات الاولى لمدرسة الرجل في نواحي الحياة العامة ،

(1) انظر في هذا الفصل السابع من « مذكراته » (ص 75) والفصل التاسع (ص 101) وسترى أن مجلس الجامعة كان يعترض سفره الى أوروبا لعلتين : الاولى أنه لم يحصل على الشهادة الثانوية ، والثانية : عاهته . ولم يتغلب على هذه العقبات الا ضغط أحمد فؤاد .

فهنالك سيصعقتك أن فلانا كان الاخير فى صفوف دراسته أو نحو ذلك ،
وإن اسمه فى ذيل قائمة الخريجين ، وأنه لم يلبث خارج هيئة
الدراسة الجامعية إلا الفترة التى تسمح بالتسلل به الى الجامعة فى صمت
تأمري يضمنه له ما أسبغ عليه بعون من حاميه من شهادات علمية
عليها .

وبهذه الوسيلة النفاذة كان طه حسين يخلق طائفة لا تعيش إلا
بالولاء له والاعتماد التام عليه ، والشعور بالتلازم بين وجودها ووجوده .
فهى لاتنى تتشدد باستاذيته ، وهو لا يتحدث إلا عن تلاميذه . وهكذا
يعيش الاستاذ فى عقول طلبة الجامعة بفضل أعوانه فيها ، ويكبر هؤلاء
الاستاذة عند الطلبة بفضل انتحالهم شرف تكبير طه حسين لهم .

وهذه هى العاهة التى تضرب فى أسس التكوين الجامعى ، وتجترف
البحوث الجامعية فتتحرف بها الى التفاهة ، والتكرير ، والخلط ، والتردي
واضاعة التاريخ باسم العلم وكتابة التاريخ .

ولعل أعداء التاريخ ما كان يمكن أن يكون لهم من الاثر الفادح
الهدام ما هو قائم فى حياتنا لولا طائفة المرتقة الذين أقحموا على العلم
فى جامعاتنا دون كفاية فهم لا يجدون لهم قواما عقليا ذاتيا يمكنهم من القيام
لمهامهم فى العلم الذى رموا فى ساحته رميا دون استعداد طبيعى أو
محصول يساعدهم على النهوض بعبء الامانة العلمية الثقيلة التى تنوء
تحتها اكتاف القادرين فضلا عن العاجزين .

وهم لملء الفراغ الذى وجدوا انفسهم يتيهون فى أرجائه فى الجامعات
حين لا يجدون ما يقولونه ، وحين يعجزون عن مواجهة طلبتهم فى الجامعة ،
وزملائهم من القادرين ، يلجؤون الى الحيلة فى سد الخلل ، وفى سبيل
الاحتفاظ بالكبرياء الكاذبة للمنصب المفصوب ، وبالعيش الرخى المكسوب
بالعجز ، فيسرقون ما عند غيرهم مما استطاعوا سرقة محاولين تغطيته
بالخلط المشوه بما عند المستشرقين . وهم فى عمى ضميري وعقلى يجنون

بهذا على تاريخ امتهم — ان لم يكونوا دخلاء على نسبها بحكم الاندساس والتسلل المعروفين في التاريخ — وفي محاولتهم لتكبير أنفسهم ، شبوبا الى سمت المنصب الذي القوا فيه القاء .

وبذلك حمل ضعف الشخصية العلمية معول الاستشراق الهادم الى تاريخنا ، وصار منا وبيننا دعائه ، ومنكروه بتياب « العلم والبحث والتخصص » . وهى صفات تمر بك صفوفا في سياق أقوال هؤلاء المستنجدين بالمستشرقين في محاولتهم العيش في الجامعات وفي السوق .

— طه حسين في حقل العمل العلمى :

ومن أبرز الشخصيات التى عاشت ، ومكن لها فساد الحكم ، واستغلال السياسة من العيش باسم العلم والاستشراق طه حسين . وقد رأينا فيما مضى الأدلة الحاسمة القاطعة في هذا .

واذا كان للمستشرقين بضاعة يقدمونها ويتسللون من ورائها الى تحقيق مهمتهم في هدم تاريخنا لقطع الطريق على مستقبلنا فان طه حسين لم يكن له منها شئ ، فلم يعرف عنه خوض أي خوض فى حقل خاض فيه المستشرقون ، وانما كان يتوسل باسم الاستشراق ، وبما عنده لينتهى الى تأكيد ما أراد المستشرقون الى تأكيده ، او الى ترتيب أحكام قاطعة على ما لم يكن المستشرقون يتجاسرون على الخروج منه الى مثلها ، منتحلا في ذلك علمهم : كما صنع في قضية نفى نسب العرب الى ابراهيم ، وفي قضية انكاره تعلم اسماعيل « عربيته » من جرهم العاربة . وقد رأينا في مناقشة النيابة اياه في تلك القضية الاخيرة عجزه الكامل عن تقديم اسم مرجع واحد لمستشرق أو غيره يساند دعواه وزعمه التباعد بين العربية الشمالية والعربية الجنوبية في عهد اسماعيل ، كما رأينا غفلته الساذجة عن لمح التطور الذي يمكن أن ينزل باللجهتين خلال الوف السنين التى أقر بأنها مضت بين عهد اسماعيل وعهد أبى عمرو بن العلاء ، أو قبله بكثير ، فيباعد بين اللجهتين الناميتين في رحاب بيئتين متباعدين ،

وجماعتين تختلف وجوه حياتيهما وتنمو كل نموها المبين للآخرى فى وسطها الخاص بها . هذا وهو الذي يقدم الدليل عليه فى تخطيطه عند الاستدلال بالسريانية فى بعدها عن العربية ، هذا والسريانية فى انفراعاها عن أمها البابلية أحدث انفراعا من أصلها البابلى من العربية انفراعا من أصلها الجرهمى القديم ، وأقرب الى بيئة الأصل بل الزم له .

وقد قدم ذلك القدر من المعرفة الاستاذ (نور) المحقق وهو الرجل الذي لم يدع فى القضية تخصصا أو شبهه ، وانما كان يسترشد فيه بالمنطق العام ، ويذهن الرجل المستنير ، فهو الذي استدرج الاستاذ الجامعى الكبير ، الكثير التشدد بعبارات مثل « البحث الجديد » ، و « الشك المنهجى » ... الخ الى الاعتراف بأن تطور « العربية الشمالية » المستعارة من « العاربة » لابد أن يكون قد باعد بين صورتيهما الحاضرتين بعضهما وبعض ، وبينهما وبين الام التى انشعبت عنها . فاذا كانتا اليوم مختلفتين — هذا على افتراض الصحة فى منطوق المستشرقين للجهة اليمنية التى عثر على نقوشها الى اليوم — فهذه هى طبيعة الاشياء .

كان هذا الرجل من أخطر الادوات التى استغلها الاستشراق فى ضرب تاريخنا وتراثنا . فقد برع الرجل فى تحويل تيار الشهرة التى حصلها عن طريق خدمته السابقة واللاحقة لاصحاب النفوذ السياسى ، وهم أنفسهم المشرفون يومئذ على الجامعة ، الى ظاهر علمى لم يتأهل له بعدته ، كما رأينا .

ثم انه كان فى مجاله الجديد قادرا على استغلال منصبه استغلالا بعيدا ، فعمل على أن يوجد لنفسه طائفة ضخمة — من حيث العدد — من الاتباع استلهم ممن وقعوا فى طريقه من ضعاف العقول . فكان يلتمسهم من بين طلبته المتخلفين بعد أن يأمن جانبهم ، فيكبرهم بالشهادات بعد التخرج ، ثم يضعهم فى الجامعة مراعياء دائما تقديمهم فى

سلم هيئة الدراسة ليكونوا أعون له على العمل في تحطيم ما كان يسعى الى تحطيمه عن طريق التزامهم التبعية لما قدمه فيكبر بهم ، ويكبرون به ، وانهم ليكيلون له الثناء على ما أسدى للعلم ، ويكيل هو بدوره لهم الثناء على ما تفوقوا فأحسنوا التفوق ، وهم في خلال هذا وذاك ينشرون بين عقول الطلبة الغضة ما أخذوا عنه خالطين له بما أخذوه من غيره في تعثر قد يجعل من هذا الخليط كيانا متناقضا . لكنهم لم يكونوا من حساب أنفسهم أو من حساب التاريخ ومؤاخذاته بحيث يقيمون لمثل هذه الاعتبارات وزنا .

وانى لاشير في هذا المقام الى أن ضجيج هذه الطائفة وعجيجها باسم « طه حسين » ابقاء على أنفسهم وعلى مستندهم في الوجود الوظيفي والفكري وفي النجاح المادي ، مضافا اليه التبدل السياسى الذي حل بمصر منذ سنة 1952 ، هما العاملان الجذريان اللذان أبقيا اسم طه حسين في السوق بعد أن كان قد طرد منه نهائيا مذ ظهر كتاب « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث » في سنة 1950 ، وبعد أن نشرت جريدة « الاساس » القاهرية بقلمى مقالين في مطلع سنة 1951 واجهت الرجل فيهما بحقيقته ، وهو في عز سلطانه وزيراً بوزارة الوفد الاخيرة .

وكنت اذ ذاك مدرسا بكلية الاداب بجامعة القاهرة فطلب محاكمتى رسميا ، وتم له ما اراد ولكن لجنة التحقيق بعد مواجهتى في جلستين طويلتين قضت بأن « ما كتبته انما هو من قبيل النقد المباح الذي لا يواخذ عليه صاحبه » .

كنت قد طردت قبل ذلك آراء طه حسين من الجامعة ، ثم جاء « تاريخ الشعر » فطردها من السوق ، ثم كانت الواقعة الاخيرة ، فأجهزت بها على ما كان قد تبقى له من اسم عند غير المتخصصين حتى لقد أقبل بعضهم على مهنتا بئى ساكون « عميدا للادب العربى » بعد

سنتين اثنتين . ونفضت غبار هذا السخف عن اردانى فلم اكن تاجر القاب
أو عاشق نفوذ . انما كنت أعيش للحقيقة العلمية ، وأترك ما وراء ذلك
حتى رزق اولادي لله . وكنت بذلك سعيدا راضيا .

لم اكن أهتم باللقاب ، ولا بما يترتب عليها فحوربت في طريقى
الى الدكتوراه أربعة عشر عاما ، وأنا الاول المعترف بامتيازته في سنى
دراستى كلها ، واسبق زملائى الى الحصول على الماجستير في بحث
كان موضع فخر الجامعة ومن فيها وهو مطبوع بين ايدي الناس تمكن
موازنته بأي أثر خرج من الجامعة للدكتوراه فضلا عن الماجستير . وقد
وضعت هذه الحرب الشخصية دبر اذنى ومضيت في طريقي استوفى البحث
واوسع دائرته ومداه وخطره وانتظر في غير ملال الثغرة حين تسنح في
السور المسدود الذي رفع في وجهى طوال تلك السنين بالحيلة الوغدة
والتدبير الخبيث . ولما عنت نفذت منها بكتاب « تاريخ الشعر » في سنة
1950 .

الفصل الثانى

الاستشراق ينزل الى الساحة

ومن يومها عرف الاستشراق ان رجله الاول في الشرق والغرب قد
غاب نجمه ، وأن عليه ان يخوض معركته بنفسه فعاد الى خوضها بأقزام
من اشباه بلاشير وأقرانه ممن كانوا لا يحسنون يوم لقيناهم في قاعات
الدرس بجامعة فهم قاعدة نحو عربية ، أوفقه عبارة عربية بل ادراك
معناها القريب .

فلقد كانوا جيلا من اقزام المستشرقين حقا وجد نفسه يتصدر معركة
تاريخية لرد الاعتبار الى ما بنى اسلافه من عمل خلطوا فيه بحصافة بين
الحق والباطل حتى يسوقوا هذا مبررا بصدق ذاك . لم يكن لهم من قواهم
الخاصة ما يعينهم على خوض غمار معركة بدا فيها الحق — بعد احتجاج —

منيرا طلعا فراحوا يتدارون وراء العبارات الخادعة التي سبق أن استغلها طه حسين لمخادعة البلهاء من أمثال : « البحث الحديث » و « النقد الحديث » و « النتائج العلمية » ، وانطلقوا الى ما أثير من قضايا اثبتها « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث » يحاولون الاعتراض عليها فى توار خبيث خائف ، كقضية « قدم اللغة العربية » ، و « قدم الشعر العربى » ، و « قدم التاريخ العربى » و « قدم الحضارة العربية » ويرجون بهذا الى اثاره غبار من الشك حول « تواصل التاريخ العربى » الذي اظهرته فى كتاب « تاريخ الشعر » ، فبدت ضالتهم صارخة بازاء الحق المبين .

— اقدامهم على الدراسات الادبية :

وكانوا من قبل ذلك لا يجرؤون على الارتقاء فى خضم الدراسات الادبية الصرفة للنص العربى شعره او نثره لان التذوق الموروث فيها هو الاصل ، ولان الادراك العميق لمرامى النص رهن بالقدر الراسب فى النفس من متخلفات التسلسل عبر الاجيال من مدارات معانى الفاظه فى الجنس الذي خلق لغته ، ودرج على تنميتها مع درجات نموه ، ونمو حضارته .

لذلك كانوا يتباعدون عن الدراسات الادبية للنصوص العربية ، ويقفون عند ترجمات سطحية ساذجة لتلك النصوص التى تجراوا على نقلها الى لغاتهم ، معتمدين فيها على الشروح المقتترنة بها . ولما ظهر « تاريخ الشعر العربى » وجدوا فيه معالجة جديدة انتقلت بالدراسات الادبية للنص عن تلك المجالات التهويمية المنفوشة فى غير بر الى مناحى عقلية تستند الى ارض صلبة من الدراسة الصوتية للفظ فى دلالتها على معناه ، وفى مساندتها المضامين الشاملة للجملة والمضمون العام للموضوع ومن دراسة النص على ضوء التساند بينه والتاريخ ففتح هذا المنهج الجديد فى وجوههم ابوابا كانت دونهم مغلقة فارتموا فيها ارتماؤه المغامر

وانقلب الامر عند بعضهم الى غموض الفلسفة التى لم تنضج فى قلوب أصحابها أو الى تعثرات مردية حينما جاءوا الى الاستدلال التاريخى .

حتى لقد قرأنا لهم أن عمر اللغة العربية لا يتراجع بدؤه الى أبعد من سنة 328 ميلادية ، وهو تاريخ نص « النمار » ، وأن تدرجها التكوينية كان لا يزال متصلا حتى سنة 568 م ، أي قبل مولد محمد صلى الله عليه وسلم بثلاث سنوات . ومعنى ذلك أن لغة « القرآن الكريم » يوم راح ينزل كانت لم تتم بعد تكويناً ولا قدرة على التعبير عن الحاجة .

وكنت قد تتبععت تاريخ تطور الخط العربى خلال تاريخه الطويل العتيد فى كتاب « تاريخ الشعر العربى » بدءاً من مرحلته التصويرية حتى انتهائه الى خط الجزم الاخير الذى ثبت عليه فراح هذا « البلاشير » يتمحك بالدراسات الاخيرة عنده لتطور هذا الخط ليخرج الى النتيجة « العلمية » المضحكة التى قدمتها لك الان لعمر « العربية » .

وبذلك لا يكون الشعر العربى المنسوب جاهليا قد وجد قط ، ولا يكون الشعر الاسلامى الا شعرا نما طفرة غير طبيعية قبل أن يتم للعربية تكوينها ، ويكون كل ما ساقه العرب عن تاريخ الصورة الاخيرة من خطهم ، وعن تاريخ جاهليتهم ولغتهم لغوا باطلا اخترعه متأخروهم للحاق بالشعوب ذات التاريخ كما قال طه حسين لأصحابه .

واذا كان طه حسين قد تاب عن هذه الانحرافات وارتد عنها الى غير رجعة ، وراح فى آخر أيام نشاطه يبشر بما أخذ عنى ، ضارباً صفحا عن الماضى ، متخذاً سلعة لتجارته الرائج الغالب — على المؤلف من عادته — فان المستشرقين أبوا إباء الفريق الا الاستمسك بالثقفة التى مدها لهم الرجل الغائص الى الاعماق ليعيشوا بها مغالطين ، واعتقد ان فى هذا المنحى نهايتهم .

— كيف تقدر أعمار اللغات :

ان اللغات تقدر أعمارها بمثل ما تقدر به أعمار الأشجار : بجذورها

واصولها ، وبطبقات جذوعها وقدر تراكب تلك الطبقات ، وبقدر امتدادات عروقها في الارض ، وتغضنات قشورها وتركيباتها . بل ان اللغة لادل بذاتها ، وبما لها من خصائص ، وما في تكوينها من اشارات ، وبما لها من وسائل لا يصل المعاني مباشرة وغير مباشرة ، على أعمارها من الاشجار . ومن غفل عن هذا غفل عن أول الخطوات وأبلغها في التعرف على قيمة اللغات فضلا عن أعمارها . ونحن لهذا نجد أنفسنا بازاء أقزام دخلوا على دراسة لا تتناسب مع قدراتهم ، ولا مع محصلاتهم .

— أبواق :

ومن الطريف جدا أن يأخذ بعض الجامعيين هذا الهراء فيقرونه علما محترما قال به المستشرقون المتخصصون فهم يأخذون عنهم ، ثم لا يلبثون فيما كتبوه وأدرجوا هذا السخف البين في مقدمته وفي ثنياه أن يعودوا الى ادارة اقتفيتهم فيثبتوا للشعر الجاهلي ماضيا يرتد الى ما قبل الاسلام بمائة وخمسين سنة أو الى ما هو أبعد من ذلك تاريخا . وبذلك يقررون أن هذا الشعر الناضج تمام النضج وزنا ، وأداة تعبير ، ولفظا ، وبيانا ، ونحوا ، وصرفا ، واشتقاقا ، وانتظام قياس ، وبعدا في دقة دلالاته على معانيه وموضوعه : هذا الشعر بكل دلالاته ، قد كتب في ذلك العهد البعيد باللغة العربية المستوفية لكل شرائط التمام هذه ، على حين أنهم هم الذين يقررون في نفس الصفحات أنها لم تكن قد صارت لغة بعد ، وإنما كان يجري تكوينها هناك ، وكان صنعها لا يزال يحبو بها بين العرب المسيحيين على حواشي الشام مع الكتابة العربية الناشئة . والاطرف من ذلك كله أن أحدهم أبى الا أن يزيد من اثبات علمه وسعة هذا العلم فراح يقرن تاريخ نشأة الشعر الجاهلي بعام دخول قصى بن كلاب مكة قبل الاسلام بمائة وخمسين سنة ، وما تبع دخوله من امتداد سلطان قريش ، وسيادة لهجتها ، وانتشارها بين العرب انتشارا جعل الشعراء الجاهليين يكتبون في هذه اللهجة أشعارهم فأضاف بذلك ضغنا على إبالة ، الشعر الجاهلي نشأ تاما قبل الاسلام بقرن

ونصف القرن اي في نفس العام الذي دخل فيه قصى مكة حذوك النعل بالنعل وكتب بلغة قريش التي سادت في الجزيرة ، وطردت سواها من اللهجات وراح الشعراء يكتبون فيها أشعارهم في نفس العام أو حوله : هكذا دون تهيد ، ودون تدرج يتصل بحكم قانون الطبع والتطبع عقودا من السنين بل قرونا ، وبذلك تكون لغة قريش قد قويت فجأة ، وانتشرت فجأة ، وثقفها الشعراء فجأة ، وكتبوا فيها شعرهم فجأة ، وخرج فيها شعرهم تاما كاملا فجأة . ثم انه نسى في غمار غرقته في هذه المفاجآت انه يقرر مع المستشرقين ان العربية كانت حتى ذلك الحين لا تزال تتخبط في مهاد تكونها الاول لم تكد تخرج بعد من مرحلة « نص النمار » النبطي المشهور .

ولكنه أسلوب من أساليب تفكير تلك الطائفة التي حشدها طه حسين وأقحمها أقحاما على الجامعة ليعيش نفوذه فيها على اكتاف الاقزام ولو قتل الجامعة . يستجد ببلاشير الصليبي العاجز ، لانه لم يجد الى الترقى في الجامعة وسيلة الا الزلفى الى اصحابه بمعارضة قولى بقديم الشعر الجاهلى ، ثم يحاول الاتكاء شيئا على غيره ثم على بعض نفسه ان كان له بعض فبدور حول نفسه كالنحلة الدائخة ثم يترنح ويسقط في هوة الجهل والعجز للذين أقحماه على الجامعة .

وهو في هذا كله لا يعرف يهدم تاريخ أمته ، ويصغر أمجادها ، ويجور على الحقيقة ، وينحرف بأذهان الشباب الفضة التي أوقعها سوء طالعها بين يديه ، ويكبر أقزام المستشرقين ، ويعمل في خدمتهم لانه لا سبيل له الى العيش بنفسه ، ولا قوام له فهو يستجد بغيره ، ويكبر هذا الغير ليعيش باسمه ، وباسم الاتفاق معه في الرأي « والعلم » ، تماما كما فعل استاذة من قبله في الاستنجاد بالمستشرقين عندما قال بمخالفة لهجة اليمنيين للهجة الشماليين ، والاستاذ لا يعرف فرقا واحدا بين اللهجتين ، ولا يعرف مرجعا واحدا يرتد اليه بمزاعمه العراض للتفريق بين اللهجتين في عهود متأخرة فضلا عن التفريق بينهما في عهد اسماعيل .

هذه السياسة التي اختطها طه حسين في اكبار عمل المستشرقين ،
والطنطنة به ، وفي ايهام قرائه انه لا يتابعهم في الرأي فحسب وانما
يشاركهم في عملهم ويزيد على ما عندهم ، هي الطريقة التي تابعه فيها من
رمى بهم الجامعة ومن صاروا بعده يتودون أمور البحث فيها بحكم
المنصب .

وقد تعرض طه حسين كما رأينا لما لم يعد نفسه له بأدواته وبوسائله
وواجه التاريخ العربى ثم الاسلامى بالتخريب الذى بداه فى « فى الشعر
الجاهلى » صريحا مسفرا ، يبنى على شك ادعى انه استمده من
« ديكارت » ، مع تضمين اقواله ومقالاته الوحى بأنه قرأ « ديكارت » ،
وقد قدمنا الادلة الدامغة القاطعة على انه لم يقرأ شيئا من « ديكارت » ،
ثم حاول أن يذهب فى تصويره ما يدعى بمنهج « ديكارت » مذهباً يفرى
بمتابعته فى لقاء « الخبر التاريخى » فراح يقول بأن التقدم الاوروبى كله
انما بنى على أخذ المؤرخين الاوروبيين ، والعلماء الاوروبيين بهذا
المنهج .

وقد رأينا أنه قال ذلك مغامرة ، واستنتاجا عفويا فهذا المنهج الذى
دعى بمنهج « ديكارت » لم يطبقه المؤرخون الاوروبيون على تاريخهم ،
ورأينا أنه يوم ذهبت قلة ضئيلة منهم الى الاستنجاذ بالشك الديكارتى
« زعموا » صيروا التاريخ الاوروبى الى « عدمية » انتسفت التاريخ
انتسافا حتى لقد نهض علماءهم الى التضافر حول رفض « التساؤلية
التاريخية » رفضا قاطعا ، صارخين فى وجهها : فلتذهب « التساؤلية
التاريخية » الى الجحيم فمن الممكن كتابة التاريخ . وفى هذه العبارة
الفصيحة الاعتراف المر بأن انتهاج الشك المسبق فى الخبر التاريخى منهج
يجعل كتابة التاريخ عملا غير ممكن ، اذ أن الخبر بطبيعته وبتعريفه المنطقى
قابل للصدق وللكذب . فالسابق اليه بالتكذيب نفى للصادق منه وللكاذب
جميعا ولا تاريخ اذن .

الفصل الثالث

دوران الشك حول التاريخ الاوروبى ضرورة علمية :

واحب ان اعود الى القول بان مثل هذا الشك الذي كان من الجائز والساخن ان يثار حول التاريخ الاوروبى لم يكن له مسوغ ان يثور حول التاريخ العربى . فقد راينا ان الحالة البدائية التى عاشت التاريخ الاوروبى فاختلطت فيه القصة بالخبر ، وكيفت فيه الوقائع تكييفنا اطلق للخيال العنان فى تصوير التاريخ فلم يصبح تاريخا ولا شبه تاريخ . هذه الحالة لم تكن حالة كتابة التاريخ العربى قط فى اى مرحلة من مراحل كتابته منذ القدم حتى أحدث عصوره . فلقد نشأ التاريخ العربى القديم على هدى فكرة ذاتية نابعة من صميم الشعور بوجوب استبقاء العلم تراثا حضاريا يسلمه كل جيل الى ما بعده . وكان هذا الحافز على كتابة التاريخ هو نفسه الرقيب العتيد على صدقه ، لانه لو مسه الكذب أو المبالغة لكان غشا للأجيال التى كان كتاب التاريخ والعلوم يحرصون على تأمين وصول صدقها الى من بعدهم . والتاريخ بمعناه الحق قد نشأ فى الواقع انفعارا عن تدوين المعارف الانسانية عن العالم وتفاعله مع الحياة الانسانية سلبا وايجابا . فالنية الطيبة تسبق العمل ، وتسهر على نظافته .

وكتابة التاريخ العربى قديمة قدم الحضارة العربية المنبسطة على جميع بقاع العالم العربى الممتد من أقدم العصور على مواقعه الحالية ، بل يتجاوزها الى اواسط آسيا وشبه جزيرة ايبيريا .

والملاحظ ان مؤرخينا القدامى لا يعالجون تاريخ علمهم الاقدم الا باعتباره وحدة متماسكة تنبسط على بقاع العالم العربى القديم كلها . فحديثهم عن علم (ادريس) أو هيرميس أو توت ، وعن ترسب بقايا

هذا العلم في مصر والعراق ، تقدم لنا توازنا عقليا ونفسيا أبعدا التاريخ عن الوقوع تحت ضغط العصبية المحلية ، وعن التأثير بالمضاعفات الناشئة عن هذه العصبية .

ولم يكن للحضارة الانسانية في مراحلها الاولى — وهي حضارة عربية خالصة — منافس يدعو مؤرخيها الى التوقف للنظر فيما عملوا هم وعمل غيرهم ، والمقارنة بين حضارتين او تيارين تاريخيين متناهضين او متنافسين مما عسى أن يخلق العقد والمركبات النفسية التي تقتضى بالانحراف عند كتابة التاريخ .

ولقد طال عمر هذا التفرد الحضاري بالعرب طولا تقررت معه لكتابة التاريخ اصول رسخت بالنفوس ، واتصل عملها ، واصبحت موروثا ضميريا يحصن النفس عن الانجراف في تيار التعصب حتى بعد أن دخلت على التاريخ اجناس مغايرة ، لم يكن لها من الماضي شيء ف راحت تنتحل لنفسها ماضيا حرمت منه بحكم التأخر التاريخي ، وكان انتحالها لماض مصنوع عاملا يمكن أن يحرك في قلب المؤرخ العربي شعورا متناقضا مع ما اعتاده عند مواجهة التاريخ . لكن هذا الميراث الضميري العريق المبلور لمفهوم التاريخ وخطره عند المؤرخ العربي وقف بينه وبين الانحراف حاجزا ثابتا يرمى به على الانصاف المبالغ فيه خاصة عندما كانت تغيب عنه بحكم عوامل الزمن المبلى للذكرى وللذكريات الواضحة ، والعاصف بالاصول التاريخية البعيدة ، صور تلك الاصول .

ومن هنا نجد المسلمين — وبين ايديهم من ماضيهم القديم بعضه — (كما يبين المسعودي في نص مضي) يلجئون في اكبار افلاطون وارسطو وغيرهما من اليونانيين ، ويعتبرونهم الاصول والينابيع على حين ان ابن سينا يصحح بعض منطق ارسطو على ضوء منطق « المشرقيين » وعلى حين كانوا حين يعرفون ان افلاطون قد تلقى اصول معرفته في مصر ، وان الفلسفة اليونانية النظرية قد خرجت كلها من بواب مصر . ولا اكاد اتردد

في القول بأنهم كانوا يعرفون من أصول ما دعى بهندسة اقليدس في أوروبا ما نعرفه نحن اليوم بحكم الدليل العملى والكشف الصلب للوحات العراقية التى وجدت مسجلة عليها هذه النظريات الهندسية .

فلقد كان بين أيدي هؤلاء العلماء من بقايا تلك الاصول ، ومن تجسيدها تطبيقا فوق سطح الارض ما يقفهم على اصول ما انحدر اليهم منسوبا الى اليونان .

كانت روح الانصاف المبالغ فيها هذه في المؤرخ العربى اثرا عريقا امتزج بنفسه وجرى في دمه فارتقى بانسانيته فوق المناسبات والعصبيات التى تمرض التاريخ وتقتله في أيدي أبناء هذه الشعوب المتأخرة النشأة ، المحرومة من الماضى ، الناظرة في حسد وحقد الى ماضى الامة العريقة فهى تسعى جاهدة الى قتل تاريخ أصحاب التاريخ ؛ كما تسعى جاهدة الى انتحال تاريخ لها مصنوع يردها الى شىء من السبق الحضاري لم يقع لها قط . وقد رأينا الدليل على شىء جسيم من هذا في انتحال فلسفة الغزالي ، والزامها عتق شخصية دعيت بديكارت .

الفصل الرابع

صورة مهزوزة :

ومن عجب صنع القدر في الاحتفاظ بالتاريخ ، ومن صور حرصه على فضح العابثين به أن يكرر التاريخ في الواحد منهم صورة سابقه تكريرا يجعله نسخة منه ، وصدى تسمع وترى فيه الاصل : صوتا يطن وخيالا يرتعش ، تأكيدا من القدر للحقيقة الاولى وسخرية رائعة بهذه الصور العابثة التى تريد أن تفرض لنفسها وجودا ليس لها في الحياة الحقيقية .

ومن أصعق النماذج لهذه النسخ الشائثة الصورة التى رسمها صانع

ديكارت لشخصيته وفلسفته نقلا عن الاصل الحقيقي : نقلا عن حقيقة الغزالي وفلسفته .

فالانحدار بالهدف الجليل الذي ترسمه الغزالي من وراء اتخاذ الشك طريقا الى تحصيل حقيقة الوجود كله والسر العظيم القائم من وراء هذا الوجود الكبير ، الى الهدف التافه القزم الذي انتهى اليه ديكارت من نقطه الاربع المعروفة والتي وضحتها في الاقسام السابقة من هذا الكتاب ترى في وضوح صارخ الاهتزاز العنيف الذي نزل بالصورة بالقياس الى الاصل الجليل .

واصطناع الغزالي الشك طريقا فكريا للانتهاء منه الى الايمان بالله كان منهجا فرضته حالة العصر الذي كان الغزالي يعيشه في البيئة الفكرية الاسلامية . فلقد كانت هذه البيئة قد بلغت قمة النضج العقلي ، وعرضت لها جميع احتمالات النظر في الكون ، وجربت بالعمل وبالنظر ابعد ما تجربه البيئات المتعددة العناصر من العقائد ، وانتهت الى التحير بينها حتى انتهت الى الشك في كل شيء ، حتى في آلهها . فاذا جاء « الغزالي » ساعيا الى رد هذه العقول الجامحة الى الجادة : اي الى الايمان بالله فاصطنع منهج الشك البصير المتوازن منتهيا به الى اثبات وجود الله ، بل انه زاد على ذلك بيان الطريق الذي سنكه ، وبلاه بالتجربة وبالمعاناة ، ليتبعه غيره ممن شاء الاستزادة من العلم المفضى بصاحبه الى تمام الاطمئنان ، اذا صنع الغزالي هذا الصنيع وجرى على هذه السيرة فانه يستملى حوافزه من واقع عصره وبيئته ومن محيطه الفكري ، فليس كل ما ياتيه بغريب عن بيئته الفكرية ولا عن عصره .

اما اذا جاء ديكارت الى انتحال شك الغزالي في بيئته التي كانت لا تزال تعيش على الاساطير وتتداوى ببقايا رفات القديسين ، وتستسلم للتثليث باسم التوحيد ، وتعيش على اكل لحم المسيح وشرب دمه خبزا وخمرا مؤمنة بان هذه هي حقيقة الالهية واعلى درجات تصورهما فان

منهج الشك للوصول الى الايمان بينها منهج غريب عن بيئته ، وشتلة منقولة من بيئة بعيدة الى وطن اجنبى . ولذلك كان طبيعيا ان يجور المنتحل للطريقة بهدفها عن اصله ، وان يجعل المبرر للدخول عليها شكه فى قيمة البلاغة والفلسفة ، وان يضطرب حتى فى قبول الحقائق الاساسية العقلية الاولى التى لا يتحقق عمل العقل الا بها على حين ان شك الغزالى قد وقف عندها باعتبارها الضرورات العقلية التى يجب على الانسان التصديق بها لانها ادوات العمل العقلى : قبلها على نور انبثق بصدده ، هو عنده الاصل فى كثير من العلوم .

وذا ان وجهان من وجوه التفريق بين الاصل الاصيل والصورة المهتزة للمنتحل .

هذه هى صورة « ديكارت » المنتحل لشخصية الغزالى ، او المنحول له تلك الشخصية : صورة مهتزة مرتعشة ، غير متناسبة الاعضاء ، هزيلة التكوين .

فاذا نحن جئنا الى شخصية طه حسين ، وهو ابو الانتحال فى تاريخنا كله ، واستاذ مدرسة المنتحلين وحاميها فى هذا العصر ، وجدنا انفسنا فى مواجهة نسخة هزيلة جدا ، قميئة جدا من نسخ التقليد . تستنجد للوجود بكل صورة مهتزة سبقتها . ومعروف ان طه حسين لم يأت بفكرة واحدة من عنده ، او نبعت من صميم نفسه ، وقد ذكرت له ذلك وكتبته فى الصحف علانية وجبهته به وهو فى قمة تسلطه وزيرا لوزارة التربية والتعليم (المعارف يومئذ) وانا مدرس بالجامعة ، فخنس ولم يصنع أكثر من أن طلب محاكمته باعتباره رئيسا للمجلس الاعلى للجامعة . وجاء حكم قضائى ضده .

فاصطناعه الشك « الغزالى » ، الذى لم يعرف حقيقته ودعاه بشك ديكارت ، انها جاءه تقليدا لما سمعه فى مؤتمر التاريخ المعقود فى بروكسل سنة 1923 ، وقد حضره . فزع اول الامر منه أشد الفزع ، واستكره أشنع

الاستنكار حينما سمع استاذ الفلسفة البلجيكي يشكك في وجود « سقراط » وكتب في ذلك يتسخط هذا العمل على صاحبه أشد التسخط ، وسمع الجدل الحاد الذي دار بين أساتذة التاريخ الاوروبيين وبين الاستاذ البلجيكي وتطايرت بالطبع في ذلك النقاش عبارات شك « ديكارت » و « منهج ديكارت » ، واتهام المعارضين للاستاذ بأنه يرجو بنفيه وجود سقراط أن ينال خلود الاسم كما نال خلود الاسم « وولف » الذي قال بأن « الايلياذة » و « الاوديسا » ليسا من عمل رجل واحد ، ولا من كتابة رجل واحد .

انكر طه حسين ذلك في مقال نشر له في « السياسة الاسبوعية » ، في عام 1923 ، وفزع له أشد الفزع لان المؤرخين الاوروبيين قد فزعوا لنفى هذه الشخصية اليونانية التى يتعلقون بوجودها وأشباهاها تشبثا منهم بتكئة قديمة يرتدون اليها في اثبات ماض لهم سابق . وكانت غيرتهم على نفى شخصية فرد ، لا على هدم تاريخ .

وعاد الى مصر ، وفي سنة 1925 كلف طه حسين بما لا علاقة لماضيه المدرسى به ، وبما لا مؤهل له فيه ، وذلك عندما نقل أوتوماتيكيا وبشرط مسبق عن الجامعة الاهلية الى الجامعة المصرية الحكومية نقل استاذًا للادب العربى ، واختار تدريس الادب الجاهلى . ولما لم يجد عنده ما يملأ به ساعات العمل في هذا الحقل الغريب عليه حار وأوقعته الحيرة والمراجعة الاولى لبعض ما دار حول بعض شعراء العصر الجاهلى في كتاب ككتاب ابن سلام على وجه استخدام « الشك » الذي ظنه « ديكارتيا » ورأى صورة منه زعم الزاعمون في المؤتمر البروكسيلي انها من شك ديكارت .

وتفتحت أمامه أبواب الامل فسادا واسعة : لم لا يشك في الشعر الجاهلى وقد سبقه الى شئ من ذلك غيره من المستشرقين وبذلك تملىء ساعات الدرس التى تصورت له من قبل عجافا لا تدر ؟ لم لا

تملأ ساعات الدرس الجاهلى بنفى الشعر الجاهلى وبذلك يكفى التابعون
تعب تحصيل الشعر الجاهلى وفهمه وتذوقه والتأريخ له وليس يكلفه
هذا النفى الا قراءة صفحات من صدر كتاب ابن سلام . كل شيء يدل
— للاسف — على انه لم يقرأ الكتاب كله .

وكان استنجاهه فى هذا النفى ، ومقتمده « الشك الغزالى » الذي
نحله الناحلون لمن يدعى « ديكارت » . فساق القدر الصارم منتحلا الى
الاستنجاد بمنتحل .

وكما كان « ديكارت » صورة مرتعشة مهزوزة « للغزالى » ، وصدى
هزيلا للصوت العظيم خرج طه حسين صورة ، بل شبعا أشد ارتعادا
وارتعاشا « لخيال ديكارت » . لم يعرض « ديكارت » التاريخ على
منهجه ، فأبى طه حسين الآن يعرض الشعر الجاهلى والتاريخ على ما دعى
له بمنهج « ديكارت » . فنزل بالهدف من « الشك » الغزالى الى دون
ما نزل اليه « ديكارت » أو ناحله بمنهج « الغزالى » .

ثم أبى الا أن ينفخ فى هذه الكرة المطاطة وزاد النفخ وغلا فيه حتى
اقام النهضة الأوروبية كلها والتقدم المادي الأوروبي الحديث على هذه
الكرة ، وراح ينصحنا باتخاذ الشك المنفوش أساسا لنهضتنا كلها حتى
نصير الى ما صارت اليه أوروبا عزة وقوة ورقيا فانفجرت الكرة تحت
الثقل الضخم الذي وضعه فوقها . ورأينا كيف كان الرجل يلعب بالهواء
فلا أوروبا أقامت نهضتها على الشك « الديكارتى » (ولا مصر تابعت
فى اصطناع هذا الشك) ، ولما جاءت طائفة من مغامريها — فى ظل الضيق
الخانق بفوضى الكتابات التاريخية المطعمة بالقصة والاسطورة — فهدموا
تاريخهم هدمًا ، وأحالوه الى عدمية مطلقة ارتفعت الاصوات بوجوب
نبذ « التساؤلية التاريخية » ، والعودة الى التوازن فى اخذ الخبر لان
الشك فى الخبر هادم له هدمًا . وعاد القوم الى كتابة تاريخهم على النهج
المتزن القائم على العقل فبقى تاريخهم ، هذا وهو القريب الزمن الذي لا

يرتد الى قديم عريق يوغل في ظلام القرون ، ثم انه هو التاريخ الذي كتب في مرارة الشعور بافتقاد الماضى غير الموجود فهم لهذا يتلمسون لانفسهم — تحت ضغط مركب النقص — ماضيا يحاولون انتزاعه قسرا بانتحال كل ما أمكن انتحاله من الماضى الانسانى اعتمادا على الشبهة مهما اهتزت وهم لهذا يعملون معاول الهدم في تاريخنا القديم تخفيفا ونجاة بأنفسهم من هذا الاختناق النفسى بنقص الماضى .

الفعل الخامس

تعثرات وادعاءات :

الحرب التى أشعلتها أوروبا باسم الصليب على العرب لم تتحرر الواقع الهادي العربى فحسب ولكنها تجاوزته الى الماضى التاريخى تحاربه باسم ما دعت « النقد الحديث » و « البحث الجديد » ، وسأقت عقدة النقص طه حسين ، كما ساقته نقص المعرفة الى التطوع فى خدمة هذه الموجة الجائرة ، وكانت الشهرة مطلبه أولا وآخرا ، ولم يسخر لنفسه فى تحصيلها أداة الا هذا الهجوم الارعن على الماضى العربى . ولما حصل الشهرة عن طريق لفت الناس اليه بما جرحهم ، وآلمهم ارتد عما كان يرغب به ، وراح يتلمس عند خصومه ومعارضيه أسباب العيش بانتحال ما قالوا به وأثبتوه فلا مجال لمعارض ولا ناهض فى وجهه . كل ما يروج عند الناس كان طه حسين يتجر به . وكما تقلب الرجل الغريب بين محاربة الوفد ورئيسه وبين الثناء البالغ عليه وعلى رئيسه ، سياسة للعيش وتحصيلا للشهرة ، تقلب بين حرب العرب فى تاريخهم واسلامهم ، وبين مخالفة العرب فى هذا التاريخ وفى مناصرة هذا الدين . ولم يكن ذلك كله عن ايمان بما كان يقول وانما كان تجارة بما يروج .

فليس يخلو كتاب من الكتب التى خطتها حول الاسلام من غمزة

مغمضة المسلك ، يمر بها الغافل خبيبا من غير احساس ، كما صنع فى « الشيخان » حينما جاء الى الحديث عن عدد الجيوش العربية والرومانية ، ونوه بشكه فى قيمة تلك الانتصارات فى عبارات ملففة بما كان قد كف زمانا طويلا عن اتباعه منذ كتب « فى الشعر الجاهلى » من امثال : « وانا اشك . . » وعلم الاحصاء الحديث . . » الذي لم يكن العرب يعرفونه ، حتى يصححوا به عدد الجيوش الرومانية التى كانوا يحاربونها ، وعدد قتلهم فى حروبهم معهم ، ولم يفلت الفرصة السانحة بضرب المثل والتذكير بالاحاديث التى زيفت على رسول الله وهو من هو قدسية ومقاما ، وفكيف بما يمكن أن يزيف حول أبى بكر وعمر وهما اقل قدسية من الرسول ؟

ولم تكن القضية بحيث تدعو الى هذا التشقيق للقول ، والتبجح بالمثل غير المتساوية أو المتناسبة مع القضية التى اثارها وهى قضية عدد القتلى من النصارى ومن المسلمين ، ولكنها كانت المناسبة التى خالها مواتية لاثارة امور كانت تؤرق احلامه .

— لم يكن عد الجيوش الرومانية يعجز طالبا :

فلم يكن فى تاريخ الجيوش جيش يمكن عده فى منازل بايسر مما كان يمكن مع الجيش الرومانى : ذلك ان الفيلق الرومانى كان فى ذلك العهد يصل عدده الى ستة آلاف جندي ، موزعة توزيعا معروفا مشهورا على مختلف اسلحته . وكان منزله على ارض مناخه محدودا بمربع واضح التكوين تنصب فيه خيام وحداته منفصلة تماما عن جاره . وكان التنظيم الضامن لدقة سوق الجيش بغير اضطراب الى ساحة العمل عند الحاجة يقتضى باتخاذ مخارج الخيام الى جهة معينة ، ومداخلها من الجهة المقابلة . فاذا صدر للجند الامر بالخروج خرجوا جميعا من أبواب تصب فى جانب واحد من منزل الفيلق حتى تنتظم صفوفه فى أقصر فترة للقاء العدو .

فالمار بين منازل هذه الفيالق يكتفيه عدها ان يلاحظها ، والمشرف على منازلها من عل يأخذها بعين الطائر عدا لا يضطرب . وما دام الفيلق

يصل عدده الى ستة آلاف رجل فما ايسر ضرب عدد المنازل فى ستة آلاف وبذلك يحصل على عدد الجيش الرومانى .

— احصاء الجيش العربى قبل حشده وفى ساحة القتال :

واما الجيش العربى فلم يكن امر عدده بحيث يخفى ، فالقبيلة ترسل مقاتليها من بنيتها وهى تعرفهم واحدا واحدا بحكم الروابط العائلية التى تؤلف العمود الفقري للتكوين القبلى ، وهم حين كانوا يصلون الى عاصمة الدولة كان يصلها معهم بالطبع عددهم واسماؤهم ، وكانت هذه الاعداد والاسماء ترصد فى سجلات الدولة ، ومن لا يحمل منهم السلاح يسلمح من بيت مال المسلمين — وقد أعدت لذلك العدة منذ اواخر عهد الرسول ، واتصل العمل واحكم تنظيمه على عهد ابن بكر ، وتم له الاحكام والسلامة النامة مع نمو اعداد المسلمين على عهد عمر . فلم يكن مقاتل وأخذ يخرج من المدينة الا مسلحا ، وكانت تنظم لمن لا مركب له وسيلة تأمين وصوله الى مكان المعركة ، وقد يتعاقب الرجلان على المركب الواحد ، ومن وراء ذلك مال المسلمين من الانعام والخيول ، وهو المال الذى حمى له « حمى ضرية » عمر رضى الله عنه ، وهو أحد « الشيخين » اللذين كتب عنهما الرجل الغريب كتابه . وهو الذى أبقى الديوان الفارسى فى الارض التى تحكمها فارس ، والديوان الرومى فى الارض التى كانت تحكمها الروم تيسيرا لانتظام العمل الحسابى ، وتأمينا لاتصال عمل الدولة فى ظل تحرير الارض فلا يضيع زمن فى النقل الى وضع جديد والدولة ماضية فى دفع التحرير الى غايته .

— ابقاء الديوان على حاله فى الارض المحررة كان لضمان استمرار الاحصاء :

وعمر وهو واحد اثنين كتب طه حسين كتابه عنهما كان على الاقل جديرا بأن يستثنيه من توهمه ان الخلفاء المسلمين كانوا يخرجون الناس فوضى من غير عدد ، فهو الذى ورد النص بأنه امضى الديوانين فى الارض المحررة على سابقيهما . لكنه كان يستمرىء الشطح المنتشى ويكتفى بالتلويع بظاهر

من العلم أمام المغفلين .

ولو أنه كان يقرأ فيتمتع في هذه الأولية التي تدرس في التاريخ للمبتدئين ، ليتجاوز فيها فهمه أفهامهم لأدرك أن معنى تدوين عمر الدواوين هنا دلالة على أنه لم يكن يريد أن يضع الوقت والناس في حمية نقل السلطان عن الإدارة القديمة الى الإدارة الجديدة ، في تحويلات يمكن أن تؤجل حتى تتم في ظل السلام، والحكم الراسخين في الأرض الجديدة بعد أن تثبت اقدام الفتح ، وأن ليس معنى ذلك أن أمور الدولة والحرب كانت تمضى قبل ذلك ارتجالا ، أو أن العرب لم تكن لهم الوسيلة لتسجيل أعداد جيوشهم ، أو مقادير اعطياتهم قبل ذلك في لغتهم ، وفي مركز التحرك الى العمل ، ودفع عجلة الفتح الى اقصاه . وهذا كله فضلا عن احصاء الغنائم، وكانت هائلة ، وعن تقسيمها على المقاتلين في سبيل الله : للفارس سهم ولفرسه مثله . فهل يتم هذا دون احصاء المقاتلين وافراسهم ؟ وفلا عن قراءته عن نساء المقاتلين اللواتي كن يصحبن الجيوش العاملة في الأرض التي غشوها ، كيف كن يتخللن أرض المعركة بعد انتهائها للكشف بين ضحايا المعركة عن الجرحى بين القتلى عل منهم من كانت به بقية من ذماء فيسعننه .

لعله لو أمعن النظر لفهم أن هذا وحده كان كنيلا بضبط عدد القتلى والجرحى من بين المسلمين وغير المسلمين جميعا في ميدان المعركة . أما من غاب في لجج نهر أو تردى في هوة فليس يعود ، فهو جدير بأن ينبه عنه رفاقه أن لم يكن له من الأهل المصاحبين من ينبه اليه ، أو من يفقده من مقسمى الغنائم عند الاتيان الى تقسيم الغنيمة والاسلاب .

لكن الرجل لم يكن يقرأ ، ولم يكن يمعن امعان المؤرخ في النص اذا هو قرأ ، وهذا هو الجهل ، فان لم يكن الامر كذلك ، وأبى أصحابه ومن كان الرجل يعولهم الا القول بأنه كان يعلم وأخفى فانها الطامة والجريمة ؟ ولهم بعد هذا ان يختاروا لصاحبهم ما حلا لهم .

— الديوان العربى فى المدينة ومكة :

واحب أن اتبه هنا الى أمر المحت اليه فى الفترة الماضية : وهو أن امضاء عمر فى الارض العربية المستردة الديوانين السائدين فيها لم يكن لان المدينة لم يكن بها ديوان عربى وتسجيل ينتظم به مال الدولة فهذا نوع من الهذيان والخرف فكيف تنتظم أمور دولة مهما تصاغر سطحها دون احصاء ؟ وكيف تقع الامية الحسابية فى دولة كانت ثروتها وقدرتها الاقتصادية وبنائها الاجتماعى كلها قائمة على التجارة ، والتجارة مع الخارج ، ورأس مالها فيها رأس مال الامراء من أهلها ، يخرج معه الامناء من القادرين لاداء الحسبة عنه عند العودة بالمال — كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمين السيدة خديجة قبل الرسالة على مالها — وكان رئيس قافلة التجارة أمين من عجز عن ايفاد وكيل خاص له ، فهو مكلف بأن يؤدي الحساب الى كل من لا أمين له ، وهؤلاء هم الكثرة الكاثرة ، فهل كان أبو سفيان — وهو آخر رؤساء هذه القوافل التجارية الى الشام — يحمل فى ذاكرته وفى حافظته الحسبة التفصيلية لكل تجارة خرجت معه الى صاحبها بعد العودة ؟ واي جبروت حافظه هذا ؟

وهل بدل أبو سفيان الكتابة القديمة التى كان يعرفها بخط الجزم الذى علمه له صهره بشر بن عبد الملك الكندي أخى صاحب « دومة الجندل » ، الا اختيارا للايسر اداء ، والادق دلالة ؟ وهل كان أسرع الناس الى ذلك وأخفهم اليه الا تمكينا لنفسه من النهوض بالعبء الذى تكلفه فى مجتمعه التجارى ؟

وهل كانت القدرة التى ميزت زياد بن أبى سفيان حتى وضعته موضع الحاسب فى احصاء غنائم جلواء ، والنهوض بالبيان عنها فى حضرة عمر بن الخطاب البيان المعجز ، وكانت من الجسامة بحيث يصفون — الا ميراثا عرقيا دساسا فى اسرة بلت الحساب الضخم بالتجربة الطويلة فى النهوض بالاشراف على تجارة قريش فى الجاهلية ؟

انه ان لم يكن لزياد الا هذا القدر من ميراثه عن اجداده دليلا على صدق انتسابه الى ابي سفيان لكفاه مصدقا وشاهدا ، ولكذب الذين ابوا — حقدنا ونكاية — الا ان ينسبوه الى امه .

كان العرب من اكتب الناس ، وكانوا من احسب الناس ، وما كان لشعب تاجر تقوم حياته في اخطر وجوها على التجارة ، وما كان لتجارته — وبلاده لتقوم في الجاهلية كلها مقام المعبر الثابت لنقل المتاجر بين قارات العالم الثالث الكبرى — لترتفع في الفراغ من غير كتابة . وما كان لشعب كاتب تاجر تضطره تجارته الى اجراء الحسبة الضخمة كل يوم دون ان يستقل معرفته للكتابة والحساب ، وما كان الحساب والجبر والصفر لينشأ ويجسما بقدر ما وقع في العرب وليس لهم ماض عريق في الكتابة والحساب والتنظيم . وما كان يمكن ان يبنى هذا الشعب جيوشه ، ويفتح فتوحه ، ويحطم بها في وقت واحد اضخم قوتين عسكريتين مسمى العالم يومئذ من غير تنظيم لجيوشه ، ومن غير كفاية لهذه الجيوش ، ومن غير اختيار للوسائل العاملة في الحرب للقاء نظام عدوه بنظام ومران يفوق ما عند هذا العدو حتى يقهره ، وما كان هذا كله يتم من غير المعرفة السليمة ، والحسبة التامة لما كان عند هذا العدو ، ولما يلقونه به .

— النص التاريخي الايجابي في مكان ليس سلبا لسواه في غير المكان :

لقد آن الاوان لتنفيذ هذه النظرة العابثة التي سيطرت على اذهان طائفة ممن وقفوا عند بعض النص الايجابي — اذا ورد — على انه سلب لسواه . لا شك في ان كل قرش كان يرد الى المدينة من خارجها وكل قرش كان يخرج منها في نفقة او عطاء كان يحسب ويسجل . وانما جاء النص على استخدام ديوان فارس وديوان الروم في بعض الارض المفتوحة لان بذل الجهود في زحمة الانتقال ، وفي دفع الفتح كانت عملا فجائيا يحول

تيار الحياة الى مجرى جديد ، ويدعو الدولة الى تسخير جهود هى فى
اشد الحاجة الى توفيرها ، ولم يأت لانها لم تكن كاتبة ، ولم تكن حاسبة ،
فهذه أسطورة تتناهض مع مجرى التاريخ كله ، فى دلالاته الطبيعية ، وفى
دلالاته الباقية .

— كان للعرب الجاملين علومهم وحسابهم —

ورحم الله ابن فارس اذ قال :

« وزعم قوم ان العرب العاربة لم تعرف هذه الحروف بأسمائها ،
وانهم لم يعرفوا نحوها ولا اعرابا ، ولا رفعا ولا نصبا ولا همزا . . .
والامر فى هذا بخلاف ما ذهب اليه هؤلاء ، ومذهبنا فيه التوفيق ،
فنقول :

. . . لم نزعم أن العرب كلها مدرا ووبرا قد عرفوا الكتابة كلها ،
والحروف أجمعها . وما العرب فى قديم الزمان الا كنحن اليوم فما كل
أحد يعرف الكتابة والخط والقراءة . . . وكان فى أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم كاتبون ، منهم عثمان وعلى وزيد . وقد عرضت
المصاحف على عثمان فارسل بكثافة الى أبى بن كعب فيها حروف
فأصلحها . . .

والذي نقوله فى الحروف هو قولنا فى الاعراب والعروض . والدليل
على هذا وإن القوم قد تداولوا الاعراب انا نستقريء قصيدة الحطيئة
التي أولها :

شأقتك أظعان للـلى على دون ناظرة بواكر
فنجد قوافيها كلها عند الترثم والاعراب تجيء مرفوعة ، ولولا علم
الحطيئة بذلك لاشبه أن يختلف اعرابها ، لان تساويها فى حركة واحدة
اتفاقا من غير قصد لا يكاد يكون .

فان قال قائل : فقد تواترت الروايات بأن أبا الاسود أول من وضع

العربية ، وان الخليل أول من تكلم في العروض . قيل له : نحن لا ننكر ذلك . بل نقول : ان هذين العلمين قد كانا قديما ، وأنت عليهما الايام ، وقلا في ايدي الناس ثم جددهما هذان الامامان . وقد تقدم دليلنا في معنى الاعراب ، وأما العروض فمن الدليل على انه كان متعارفا معلوما قول الوليد بن المغيرة لقول من قال : ان القرآن شعر :

لقد عرضته على أقرأء الشعر : هزجه ورجزه ، وكذا وكذا فلم أره يشبه شيئا من ذلك . أفيقول الوليد هذا وهو لا يعرف بحور الشعر ؟ وقد زعم أناس أن علوما كانت في القرون الاوائل ، والزمن المتقادم وأنها درست وجددت منذ زمان قريب ، وترجمت وأصلحت منقولة من لغة الى لغة .

وليس ما قالوا ببعيد ، وان كانت تلك العلوم بحمد الله وحسن توفيقه مرفوضة عندنا . (المزهري للسيوطي — ج 2 من ص 343 حتى ص 346 — دار احياء الكتب العربية — القاهرة) .

(وفي كتابي (تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري) باب في قدم وجود الكتابة عند العرب من ص 192 حتى ص 203 . فارجع اليه فهو باب شاف كاف ، وسيأتى في هذا الكتاب منه ما يدفع الباطل . ومن كانوا يعرفون الكتابة والنحو والعروض فقد كان أولى بهم ان يسجلوا حساباتهم .

ولكن طه حسين لم يكن يعرف ما عند العرب كما لم يكن يعرف ما عند الامرنج على ما مرينا وكان مغامرا في باب المعرفة ، ودخل على التاريخ بعصاة العامة .

— كتب تنشر الجهل والبلبله :

ومن الغريب الشاذ حقا ان يجد كتاب مثل كتاب « الشيخان » ، في زيفه ، ودسه ، وجهله طريقته بعد هذا الى عقول ناشئتنا فيقرأ نسي

ثانوياتنا . لكن الطريق معروف ، وما دام هناك نفع وانتفاع وما دامت هناك عصابة تجد أن بقاءها لا يتصل الا في ظل بقاء اسم صانعها وعمله فان مثل هذه الكتب سيتسلل الى اقدس مقدساتنا .

بمثل هذه الاساليب الرخيصة كان يزيّف التاريخ . فقد كان يكفى طه حسين يوما أن يقول :

« اما انصار الجديد فالطريق امامهم معوجة ملتوية تقوم فيها عقاب لا تكاد تحصى ، وهم لا يكادون يمضون الا في اناة وريث هما الى البطء اقرب منهما الى السرعة ، ذلك انهم لا يأخذون انفسهم بايمان ولا اطمئنان ، او هم لم يرزقوا هذا الايمان والاطمئنان ، فقد خلق الله لهم عقولا تجد من الشك لذة ، وفي القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون ان يخطوا في تاريخ الادب خطوة حتى ينتبهوا الى موضعها ، وسواء عليهم وافقوا القدماء وانصار القديم أم كان بينهم أشد الخلاف » . كان يكفيه قول كهذا لكى يظن قارئه ، محمولا على ظنه باحسان الظن الموروث في غرائزنا للعلماء بناء على تجربتنا للعلماء في تاريخنا الطويل ، انه قد قرأ واطال القراءة ، وأمعن وبالع في الامعان حتى انتهى الى النتائج التى هو فى طريقه اليها ، حتى يطمئن .

لذلك نرى الآن ، وبعد كل هذه الدراسات لما قدمه انه لم يصب من المعرفة حظا خطيرا بل ضئيلا ، وانه كان رجلا يلعب فى ذلك بالنار .

لم يتقدم ببطء الى نتائجه التخمينية ، وانما وثب اليها وثبا لم يرحم فيه نفسه ولا غيره . ليس ما نحن بصدده دينا ، ولكنه مس الدين . وان عمله الهدام الموغل الى التاريخ بحمق ليذكرنى بقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه :

(ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا أبقى) .

بهذه الاداة الرثة البالية ، وبهذه الطريقة الرخيصة من طرق الدعاية
دخل طه حسين على التاريخ العربى وعلى الادب العربى وعلى الاسلام ،
فنفى الشعر الجاهلى جملة ، وقال عنه انها مصنوع في الاسلام
فيقول :

« ذلك ان الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية
في شيء ، وانما هى منتحلة مختلفة بعد ظهور الاسلام ، فهى اسلامية تمثل
حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين » . (ص 7
من كتاب (فى الشعر الجاهلى لطه حسين) .

واذن فالكثرة المطلقة من الشعر الجاهلى اسلامية تمثل حياة
المسلمين وميولهم واهواءهم .

وهو حين يضيف هذه الكتلة من الشعر الجاهلى للمسلمين ، ويمثل
بها ميولهم واهواءهم وحياتهم ينفىها عن الجاهليين لانها لا تمثل حياتهم
ولا اهواءهم ولا ميولهم . فيقول عنها :

« افتظن هؤلاء القوم (الجاهليين) من الجهل والغباوة والغلظة
والخشونة بحيث يمثلهم هذا الشعر الجاهلى ؟ » (ص 20 من فى الشعر
الجاهلى) .

لا اظن ان طه حسين بعقله ذي الثقوب والخروم قد اراد الى اثبات
ان المسلمين — وهم الذين قال عنهم ان هذا الشعر الجاهلى كان يمثل
حياتهم وميولهم واهواءهم — من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث
يمثلهم هذا الشعر فى رايه ، وان دل على هذا كلامه .

لكن عقله المخرم المثقب لم يكن من المستطاع لديه ان يعكس موضوعه
كلا يلحق اطرافه ، ويستجمع عناصره بعضها الى بعض ، وينسق بعضها
الى بعض ، حتى يبدو له تهافتها . فهو يلتقى بالقول هنا متشدقا تستعذب
اذانه وقعه ، وتستطيب نغمته ، ولا عبرة بدلالاته ولو تناقضت . ثم

يعود فيلقى ببعضه هناك منقوضا بها سبق أو ناقضا له ، يستعذبه
ويسيفه تماما كالاول بمسد أن نسى الاول .

ونتائج هذا العقل المثقب المخرم منطقته الذي ساد بحثه « الجديد » ،
فهو يبدأ بالفرض الذي لا يلبث الا القليل حتى يصبح عنده ظنا ، فاذا مضى
قليلًا انقلب الظن عنده الى يقين علمي . وعلى هذا الطريق ينتهى الى نفى
الشعر الجاهلى عبر سلسلة من هذه الخطوات الثلاث .

ومن الطرائف انه يصف هذا المنهج الذي اتبعه ويحضنا على اتباعه ،
فيقول :

« والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه انصار
القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من اخصب المناهج واقومها
وأحسنها أثرا ، وانه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا ، وانه قد غير
مذاهب الادباء في أدبهم ، والفنانين في فنونهم ، وانه هو الطابع الذي
يمتاز به العصر الحديث .

فلنصطنع هذا المذهب حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم
وتاريخه بالبحث والاستقصاء » (طه حسين — فى الشعر الجاهلى
ص 11) .

قد تأخذ العامة واشباههم هذه الطنطنة على انها تعبير عن حقيقة ،
وكثرة الناس تقدس الكلمة المطبوعة ، وانهم لياخذون مدلولها على أنه
حقيقة مؤكدة لانهم يحبون أن يريحهم غيرهم من القراءة فيقرأ هو لهم
ثم يحمل اليهم خلاصة قراءاته ، وبذلك يكون قد وضع بين أيديهم ثمار
العلم كلها لم يكلفهم جهد البحث عنها فلقد بذله هو .

الكتاب الثالث

المنهج

الباب الاول

الفصل الاول

لم يكن هذا المنهج « لديكارت » ،
وانما كان « منهج الغزالي » ، كما رأينا .

و « الغزالي » لم يوجده ليطبقه على هذه العلوم ذات المواضيع المتصلة بواقع الحياة المادية . لم يوجده لانه شك في قيمة الحساب والجبر والبيان ، او في معالجة التاريخ ، والجغرافيا وما تشاكلها . فلتقد كانت لهذه العلوم مناهج تحقيقها ، ومعايير صدقها من كذبها .

« (الغزالي) قد حصلها طالبا ، واتم تحصيل ما كان منها في عصره تحصيل الطالب الفذ والعالم الناظر ، ودرس منها ما درسه في معاهد العلم التي عمل فيها عمره الا السنين التي اعتزل فيها الناس متصوفا يرجو رضا ربه ويسعى الى تصفية روحه ، فيقع على اداة لتحصيل العلم بالكون وما وراء الكون تتم معرفته ، وتصله بما تعجز الحواس الجارفة للجسد الغاشية للروح أن تصله به .

فهو عارف بمعايير تحقيقها ، وهو فيها راض عن هذه المعايير ، وعصره مثله ، لم يخالف في ذلك احدا ولم يخالفه فيها أحد .

يقول : « اعلم ان العلم الانساني يحصل من طريقين : التعلم الانساني ، والثاني التعلم الرباني .

أما الطريق الاول فطريق معهود ومسلك محسوس ، يقر به جميع

العقلاء .

وأما التعلم الرباني فيكون على وجهين : أحدهما من خارج وهو

التحصيل بالتعليم ، والاخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكر من الباطن بمنزلة التعلم من الظاهر ، فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئى والتفكر استفادة النفس من النفس الكلى .

(الغزالى — الرسالة اللدنية ص 112 من كتابه « القصور العوالى ») .

والعلم بمقتضى هذا النص قسمان : قسم يحصل عن طريق التعلم الانسانى ، « وطريقته معهود ومسلكه محسوس ، يقربه جميع العقلاء » .

وليس « الشك المنهجى » الذى رسم الغزالى منهجه ، وصور خطوطه ، وطبقه فى تحقيق الروحانيات هو طريقته المعهود فى تحصيل هذا العلم الانسانى وتحقيقه ، وليس هو المسلك المحسوس الذى يقربه به جميع العقلاء فى تحصيل هذا العلم . كما قال .

فلقد كان للتحقيق فى « الحديث النبوي علومه » ومناهجه التى لم يختلف فيها الغزالى مع احد ، ولا احد اختلف معه فيها .

وكان للتحقيق التاريخى طريقته ومنهجه ومراجع التاريخ عندهم معروفة ، منها القديم الباقي الذى رضى علماءه وقاموا الى جانبه ، ولو اسخط ذلك عليهم بعض الفقهاء ، كما صنع ابن الكلبي ، وكما ورد فى اشاراته التى ذكرت بعضها ، وكما ورد فى المسعودي الذى قدمت من قبل .

وكان الطب نظريا وتجريبيا يؤخذ عن كتبه وعن علمائه ، ولا يشك فيه او فيهم احد وهو الذى يقول عن علم التشريح وعلم الطب :

« ... علم التشريح وهو علم عظيم والخلق غافلون عنه ، وكذلك علم الطب . » (المنقذ من الضلال ص 93) .

وحتى هذه النظرة التى تبجل الطب قد نقلها عنه « ديكارت » فيها نقله .

ويقول عن « العلوم الرياضية » في تقسيمه العلوم :

« أما الرياضية فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم ، وليس يتعلق منها شيء بالأمور الدينية نفيا وإثباتا ، بل هي أمور لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها » .

« وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا ، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وكيفية تركيبها ، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه ، وإن العلم أما تصور وسبيل معرفته الحد ، وأما تصديق وسبيل معرفته البرهان . وليس في هذا الأمر ما ينبغي أن ينكر ، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون ، وأهل النظر في الأدلة ، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات ، وزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشريعات » .

« وأما علم الطبيعيات فهو بحث عن عالم السموات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار ، ومن الأجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن ، وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها . وذلك يضاهي بحث الطبيب عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسية والخادمة وأسباب استحالة مزاجها .

وكما ليس من شرط الدين انكار علم الطب فليس من شرطه أيضا انكار ذلك العلم الا في مسائل معينة ذكرناها في كتاب (تهافت الفلاسفة) . » .

« وأما الالهيات ففيها أكثر أغاليطهم ، فما قدرُوا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق . ولذلك كثر الخلاف بينهم فيها . ولقد قرب أرسطاطاليس مذهبه فيها من مذاهب الاسلاميين على ما نقله الفارابي وابن سينا » . (المنتقى من الضلال — من ص 22 حتى ص 27) .

— وضع الغزالي منهجه هذا للتطبيق على الالهيات

لم يطبق « الغزالي اذن منهجه في « الشك للتحقيق » على تلك

العلوم ، وانما وقف به عندما اتصل بالالهيات وما تفرع عليها . اما غيرها فعنده ان لها مناهج تحقيقها التى لا اعتراض لاحد عليها .

ومثال حاسم من اقواله فى الابتعاد بشكه عن مدار هذه العلوم الدنيوية قوله :

« . . . يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعمين ، كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه ان يذكر ان اليقين مستفاد من قول واحد معين ، بل من حيث لا يدري ، ولا يخرج عن جملة ذلك ، ولا بتعيين الاحاد (من حملة الخبر المتواتر) . بهذا هو الايمان القوى العلمى » .
(المنقذ من الضلال ص 57) .

فالرجل الذي نظم منهج « الشك التحقيقى » ووضعه موضع التطبيق على « الآلهيات » و « الروحانيات » هو الذى يرفض تطبيقه فى سواهما من العلوم ، لان لموضوعات هذه العلوم ملابسة مادية لوجود الانسان فهو لا ينتزعها من غيب خبر به ، وهى لذلك ليست منطلقا لعمال الشك المبلبل فيها لا مجال للبلبل فيه .

وسبيل تلقى « العلم اليقينى » عن طريق التواتر للخبر المحمول مجعما عليه من عصر الى عصر ومن جماعة الى جماعة هو سبيل تلقى الخبر التاريخى أحيانا . ومع أنه أكثر سبل انتقال الخبر تحررا من الاتصال بأصله من كتاب باق ، أو نص منسوب فانه أفاد عند هذا العالم الفذ الذي أفاد « ديكارت » بانتحاله بعض علمه صفة « العبقريّة » عند أصحابه ، أفاد « العلم اليقينى » .

الفصل الثاني

لم يقدم الغزالي منهجه الشاك قانونا يتبعه الناس

وانا هنا حريص على أن انبه الى أن « الغزالي » لم يسق منهجه الشاك هذا على أنه طريقة فننھا ليعطيها للناس لكي يتبعوها في سيرتهم العلمية ، أو يحضهم على اتباعها . انما كانت سيرة اصطنعها لنفسه ، وجرى عليها في تحقيقه الذي ادارہ حول « الآلهيات والروحانيات » حتى يلزم نفسه البرهان في كل قضية ساقها فيهما الى الناس ، بعد أن اتخذ لنفسه موقفا كان الملاحدة والمنكرون لبعض الحقائق الاعتقادية يقفونه . فهو ينطلق معهم من موقفهم الشاك لينتهي بهم عن طريق البرهان الى اليقين . لم يلق « الغزالي » بمنهجه هذا بين الناس حقا مشتركا أو هدية الى الباحثين .

وقد أدرك هذا الموقف الغزالي في وضوح صاحب « ديكارت » الذي اختبأ وراء اسمه فكتب عنه أنه يؤثر الا يتبعه بنو قومه في هذا المنهج الذي أتبعه . وهو في هذا يسير على أعقاب الرجل الذي نقل عنه طريقته ومنهجه .

والغزالي كان يعلم في هذه العلوم التي أمضى مناهجها ونتائجها في رضى وقناعة ما يكاد أهلها يعرفونه منها ، يقول :

فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم الى هذا الحد بهذه الاسباب ، ورأيت نفسى لازمة مجتهدة ملبة كشف هذه الشبهة حتى كان افضاح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء لكثرة خوضى في علومهم وطرقهم : اعنى طرق التصوفية والفلاسفة والتعليمية والمتوسمين من العلماء انقذ في نفسى أن ذلك متعين في هذا الوقت محتوم » . (المنقذ من الضلال

لم يكن « الغزالي » تلميذا فاشلا مثل « ديكارت » ، ولم يكن يتمحل للمنهج الذي استعاره وانتحلته علة من الشك في قيمة العلوم التي أشار الى شكها فيها ، بل كان الاستاذ الواسع العلم المجرب للعلوم المبثلى لها مواضيع ومناهج ، ولذلك وقف التوازن العقلى عند حد لا يعدوه في تطبيق المنهج الذي اختاره لرد الزائغين الى الطريق القويم .

ومن اراد أن يعرف قدر علم علماء ذلك العصر ، وقدر بلائهم العمل العقلى ، وقدر اتساع مدى المعارف الانسانية يومها ، وقدر ما كانوا واقعين فيه من بلبله فكرية بحكم ما ارتقوا اليه ، وخاضوا فيه فليرجع الى « المنقذ » هذا . كانت البلبله الفكرية الداعية الى تدخل الغزالي بمنهجه قمة ما يبلغ اليه العقل العامل .

والغزالي حينما كان يتوجه بفكره انما كان يتوجه به الى هؤلاء العلماء وحدهم لا يشرك العامة معهم ، فهؤلاء اقرب الى يتين الفطرة ، وهو أنقى الايمان .

— ديكارت بتوجه « بالمنهج الى العامة بلفتهم »

اما « ديكارت » فيتوجه بهذا المنهج الذي انتحلته الى العامة من قومه ، وانه ليصرح بذلك ، وانه ليقدمه الى هؤلاء العامة في لهجتهم الدارجة التي لم تكن تكتب فيها الكتب ، وانما كانت هذه الكتب تكتب فى اللاتينية . وانه ليقول فى ذلك : انه كتبه فى الفرنسية لى يطلع عليه عامة قومه وهو يتجه اليهم به لانهم يقبلون الجديد ولا يتجه به الى العلماء الذين لا يصدقون الا ما جاءهم فى كتب القدماء ، ثم ينصح بعدم متابعتة فيه .

والعلماء الفرنسيون فى العصور الاخيرة يعتبرون « ديكارت » صاحب تأثير عميق فى الادب الفرنسى لانه كتب هذه « الطريقة » بالدارجة ، ففتح بها فى تاريخ اللغة الفرنسية (وهى الدارجة ولغة العامة وحدهم يومئذ) فتحا لم يسبقه اليه غيره . ويقولون ان كتابه هذا طبع بعد « مسرحية

السيد « لكورنيى بعام واحد فكان أول اثر علمى نثري ظهر فى هذه اللغة . ويقولون انه كان عاملا من عوامل تثبيت اللغة الفرنسية وتنظيم تكوينها . وهم بهذا ينبهون الى ان « المنهج » او « الطريقة » لم يؤثر فى الادب الفرنسى بموضوعه ، وانما اثر بصياغته .

فلم يوجه الكتاب « الادباء فى ادبهم ولا الفنانين فى فنونهم » كما يقول طه حسين الذي انما تلقف العبارة تلقنا سريعا وبنى عليها على طريقته التخمينية نتيجة وهمية .

واتجاه « ديكارت » فى هذه الصورة الصارخة « بالمنهج » الى عامة الناس ، وحرصه على أن يقدره له العامة هؤلاء الذين يقدرون الجديد على غير طريقة العلماء الذين لا يقدرون الا ما جاء فى كتب القدماء ، كل هذا يكشف عن التناقض بين نصحه أصحابه الا يحكموا « المنهج » فى تحصيل علمهم كما حكمه هو ، استنتاجا لهذا الحكم من عدم دعوة الغزالي الى اتباعه فيه ، وبين هذا الحرص على استغلال براءة العامة وجبههم الجديد ، واقبالهم عليه ، ورواجه عندهم .

« ديكارت » يتوجه بالمنهج الذي انتحله الى العامة ، والغزالي صاحب المنهج يتوجه به الى خاصة الخاصة . والمنتحل يسوقه فى وسط صفر من العلم الا القدر الضئيل الذي لا يدعو أصحابه الى احتياج مثل هذا المنهج ، وصاحب المنهج ينتزعه من حالة مجتمعه الذي اضناه الشك فى اقدس المقدسات بحكم ما ارتقى اليه من التفكير فى كل شىء ، ويسوقه اليه ليبدد شكوكه .

وصاحب المنهج لا ينفذه قضاء حتما فى كل نحو من أنحاء التفكير ، لان فى العلوم ما يقبل المعاملة به ومنها ما لا يقبله ، وله منهج معاملته الخاص به ، ومنتحل المنهج يطرق به كل باب ، وان كان يقول : انه يرى الا يتبعه فيه غيره .

— سلاح المنهج واثره بين قادر وعاجز :

وقد رأينا كيف طبق « الغزالي » منهجه ، في « الالهيات والروحانيات » ففسنى واشتفى ، كما رأينا كيف انتحل « ديكرت » لتطبيق المنهج عللاً تافهة ، ثم خاض به في أثر « الغزالي » بحراً صاخباً من « الروحانيات والالهيات » فقام التفاوت الصارخ بين الصدر والعجز ، وتحتم العثار في التطبيق .

ورأينا المنهج في يد صاحبه الاصيل اداة فعالة تهدم الشكوك التي كانت قائمة في نفوس الخاصة من أهل مجتمعه ، وذلك بدليل تبرزه حالة المجتمع الفكري الاسلامي بعد أن كتب « الغزالي » كنهه في « الالهيات والروحانيات » ، بالقياس الى ما كان هذا المجتمع الفكري عليه قبل هذه الكتب ، فلقد عادت النفوس الطائفة الى القرار والاطمئنان والايان بعد الحيرة الثقلة والشك المدمر .

ورأينا المنهج في يد منتحله الاوروبي يولد الشك والقلق والحيرة عند الطائفة التي اتخذته اداة في محاولة تحقيق تاريخهم فهدمته تهديماً ، وصيرته على قرب زمانه وحداثته فراغا اظهرت معه أن كتابة « التاريخ » امر مستحيل ، وحتى نهض العقلاء من بينهم يصرخون في وجوه هذه الطائفة ان افسأوا ، والى الشيطان « تساؤليتك » الهدامة فالتاريخ يمكن أن يكتب اذا تخليتكم عن طريقتكم هذه . وقد مر بنا تفصيل القول في هذا .

وقد قلت بعد التدليل : ان طه حسين لم يكن يعرف شيئاً من هذا ، ولا اتصل به . لم يكن يعرف أن المنهج قد حاول المحاولون في أوروبا من نحو قرنين من الزمان تطبيقه في تاريخهم ففشلوا وفشل معهم غيرهم ممن قاربوهم فيه .

لم يكن يعرف شيئاً من هذا يوم راح يرفع الصوت في آذاننا ويقول :
« والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه انصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من أخصب المناهج واقومها ،

واحسنها اثرا ، وانه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا ، وانه غير مذاهب الادباء فى أدبهم ، والفنانين فى فنونهم ، وانه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث » . (طه حسين — فى الشعر الجاهلى ص 11 — 12) .

رحم الله عقول العلماء ، وعزانا فيها خيرا : « الناس جميعا يعلمون » يشهد الناس على ما لم يعلموا . ويقول : ان هذا المنهج « قد كان من أخصب المناهج وأقومها ، واحسنها اثرا » . ويقول : انه قد جدد العلم والفلسفة ، وانه قد غير مذاهب الادباء فى أدبهم والفنانين فى فنونهم » .

متى وقع هذا ؟ واين وقع ؟ واين هى مذاهب الادباء التى نتجها هذا المنهج ؟ واين هى مذاهب الفنانين فى فنونهم التى جددت بناء على اذاعة هذا المنهج ؟

لا شىء من هذا قط . والاثر « القويم » الذى تركه فى التاريخ هو الذى وصفته . والاثر الادبى الذى تركه المنهج كان فى نشر النشر الفرنسى وتثبيت أقدامه ، ولم يكن اثرا لموضوع المنهج ، ولا اثرا لتطبيقه فى « الادب » . وأما انه جدد مذاهب الفنانين فى فنونهم فأمر لا أعرفه ، ولا يعرف عنه مخرجو « ديكارت » شيئا . لكنه خيال طه حسين وحده ، وبضاعته الغثة الزائفة التى يبيعها للناس وكذلك الحكم فى قوله : انه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث . صخب طنان فى غير ثمرة .

وبعد النداء المحسن للسلعة يأتى طلبه من « الزبون ان يشتري سلعته :

يقول له : « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد ان نتناول ادبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء » .

استاذة — وانا استخدم هنا لغة محبة الى طه حسين حين كان يلتقط من كل ذى اسم سمع عنه استاذية يكبر بها نفسه — استاذة ينصح الناس بعدم تقليده فى استخدام هذا « المنهج » اما هو فيتلمس بيعه لهم .

الباب الثاني

صورة لتطبيق هذا المنهج

لم يكن هذا « المنهج » هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث ، لكنها طنطنة من يبيعك السلعة القديمة باسم الجديدة . فالمؤرخون قد رفضوا تطبيقه على التاريخ كما مر بنا : منهج النظر التحقيقي الذي جمع أطرافه أوسينوبوس وليس منهج الشك العدمي الذي يبدأ بإنكار الخبر التاريخي ثم يطلب إليه أن يثبت نفسه . والادب باعتباره فناله قواعده ، وأساليبه ، وصوره وموضوعاته لم ينله هذا المنهج بتبديل من قريب أو من بعيد ، والفن لم ينشئ جديدا لأنه أتبع هذا المنهج . والعلم يمضى تجربيا على هدى ما أخذته أوروبا عن الحضارة العربية التطبيقية في هندستها وأساليبها تحت اسم « الفن القوطي » الذي لا يمثل الا صورة مترهلة من خطوط الفن العربي الاسلامي ، وفي الطب وفي التشريح ، وفي الكيمياء . وهو كذلك يمضى في الرياضيات تنمية لقديمتنا على نفس الخطوط التي قنتها آباؤنا .

الفصل الاول

- الصدفه والميعاد :

وقد رحلت أتلئس صورة يمكن أن تشبه تطبيق هذا المذهب فى نشاط أوروبا الفكري ، وكنت أخشى الفشل فى العثور على صورة فيظل الامر معلقا بشبهة التعميم التى قدم طه حسين فيها هذا الحكم الغريب ، لكن التفتيش اسعفنى بالمثل الذى لم يقل أصحاب العمل فبه انهم ساروا فيه على هدى منهج الشك « الديكارتى » أو غيره . وكانوا على حق

فان بدء معالجة هذا الموضوع يقع فى عهد مدرسة الاسكندرية التى قامت
أول ما قامت فى القرن الثالث قبل مولد المسيح ، وكان على القرون أن
تتعدد وتتعاثب قبل أن يولد ديكارت .

والموضوع يدور حول هوميروس الذى نسب القدماء اليه الملحميتين
اليونانيتين الاليادة والاوديسا . ولعل طه حسين هو الذى جعلنى أرى
الصواب فى اختيار هذا النموذج .

فواضح من أقواله فى غير مكان من كتاباته أنه مقتنع بأن البحث
الحديث الذى اتخذ منهج « ديكارت » هاديه ونبراسه قد انتهى فيه الى
نتائج ايجابية ، وحقق فيه ما يطمئن اليه الباحث فلا اضطراب فيها ولا
سبيل الى دبيب الشك اليها دببته الى ما تركه القدماء فى هوميروس قبل
أن يحققه العصر الحديث .

فهو الذى يقول :

« وانتشار العلم الغربى فى مصر وازدياد انتشاره من يوم الى
يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نصر هذا العلم الغربى ، كل
ذلك سيقضى غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا وبأن ندرس آداب
العرب وتاريخهم بمنهج « ديكارت » ، كما فعل أهل الغرب فى درس آدابهم
وآداب اليونان والرومان .

ولقد أحب أن تلم الماما قليلا بأي كتاب من هذه الكتب الكثيرة التى
تقشوا الآن فى أوروبا فى تاريخ الآداب اليونانية واللاتينية ، وأن تسأل نفسك
بعد هذا الالهام : ماذا بقى مما كان يعتقد القدماء فى تاريخ الآداب عند
هاتين الامتين ؟ أحق ما كان يعتقد القدماء فى شأن الاليادة والاوديسا ؟
أحق ما كانوا يتحدثون به ، بل ما كانوا يؤمنون به فى (هوميروس
وهيزيودوس) وغيرهما من الشعراء القصصيين ؟ (فى الشعر الجاهلى
— ص 45 — 46) .

وهذا اللبس المكتنف لعباراته هذه يوضحه قوله قبل ذلك :

« فلن تكون الامة العربية اول امة انتحل فيها الشعر انتحالا وحمل على قدمائها كذبا وزورا ، وانما انتحل الشعر في الامة اليونانية والرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائها وانخدع به الناس وآمنوا به ، ونشأت عن هذا الانخداع والايمان سنة ادبية توارثها الناس مطمئنين اليها حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من اصحاب التاريخ والادب واللغة ان يردوا الاشياء الى اصولها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا » . (ص 44) .

طه حسين يقصد اذن الى ان النقد « الديكارتى » قد كشف تزوير القدماء وكذبهم ، ومعنى هذا انه بلغ في ذلك مرتبة الا تكن يقينا فهي اقرب الى اليقين في تبين الحقائق حتى وضع الى جانبها تزوير القدماء وبهتانهم . فهل حقق النقد الحديث « الدكارتى » خاصة هذا الامل ؟

طه حسين يقول ذلك ويؤكدده كما يصرح به قوله هذا ، ويزيد في تأكيد قصده لهذا التحقيق ما جاء في مقال له سبق تاريخ كتابته لكتابه « في الشعر الجاهلى » في وصف ما ناله وولف من الشهرة وما حققه لنفسه من الخلود بعمله الذي يسلم طه حسين تسليما بأنه رد التاريخ الى سبيله السوية فيما يتصل « بهوميروس » ، ويبدو لى أنه يومذاك لم يكن قد استقام له هدوء البال الى الشك ، ولم يكن قد وقع على صاحبه « ديكارت » ليقنن على قاعدة من « منهجه » المدعى شكاً يعالج به « الشعر الجاهلى » عامة والتاريخ الجاهلى بل العربى جملة .

لم يكن طه حسين قد وقع بعد على الحل المريح لملء درس « الادب الجاهلى » في كلية الآداب الجديدة التى نقل اليها واختار من فروع الدراسة فيها « الادب الجاهلى » ، وهو منه خاوي الوفاض خلوا تاما في سنة 1925 ، فلقد كتب هذا المقال في ربيع سنة 1923 بعد أن حضر « مؤتمر العلوم التاريخية » في بروكسل وسمع في احدى لجانته

محاورة دارت كما يروي هو بين عالين احدهما بلجيكي ، ويدعى « دوبريل » كتب كتابا في تاريخ الفلسفة ونفى فيه بناء على علل قدمها وجود « سقراط » وبين استاذ فرنسى من مدينة (ليل) دخل المحاورة محاولا أن يثبت وجود « سقراط » فكان طه حسين ومعه من حضر الحوار اهش لرأى الاستاذ الفرنسى ، واكثر استرواحا اليه لا لانه قدم الادلة الحاسمة فى الموضوع ولكن ، وكما يقول هو :

« وأعترف بأئنى كنت معجبا بهذا الاستاذ حين كان يتكلم . ولم اكن منفردا بهذا الاعجاب وانما كان اعضاء اللجنة جميعا ، ومنهم الاستاذ « دوبريل » نفسه ، يشاركوننى فيه ؟ ولم يكن مصدر هذا الاعجاب فيما اظن اقتناعنا بردود الاستاذ ، وانما كان مصدره قبل كل شىء حبنا لسقراط وحرصنا على أن يكون شخص سقراط شخصا حقيقيا تاريخيا ، وشعورنا بأن الاستاذ (ليفيغر) يحاول أن يثبت لنا وجود هذا الشخص الذي نحبه ونكلف به » . (طه حسين — من بعيد ص 89) .

فهو شديد النفور من تشكيك « دوبريل » فى وجود سقراط لانه يعز عليه أن ينتسف هذا الشك شخصا يحبه ويكلف به ، وهذا الشخص يونانى ، ولعلنا فى حل من التنبيه الى هذه « اليونانية » : وهو فى هذا المقام يلمح الى أن « دوبريل » لم يذهب هذا المذهب لغاية علمية وانما لتحقيق شىء آخر يكشف عنه بمثل اختاره من شخص آخر قام فى تاريخ اليونان وادبهم بالتشكيك فى وجود هوميروس وعصف بأقوال القدماء ، وأظهر الحقيقة التاريخية فى امره حتى حصل بذلك الخلود . واسمع ما يقوله فيه بعبارته فهى عنه اصدق اداء . يقول :

« فاذا رأى الاستاذ « دوبريل » أن فلسفة سقراط تكاد تكون موجودة برمتها عند الفلاسفة الذين تقدموه ، وأن شخصية سقراط غامضة متناقضة عند تلاميذه ، وفيما تركوا من الاسفار ، وأن شخص سقراط كان موضوع العبث والسخرية عند الشعراء الممثلين ، كان من اليسير عليه أن يصطنع

المنطق فينظم مقدماته ويرتبها حتى يصل الى هذه النتيجة : وهي ان سقراط شخص خرافي ، هذه النتيجة مطبوعة خلافة ، لانها تخرق الاجماع أولا ، ولانها تخيل الى صاحبها انه قد رد الامر الى نصابه فاثبت اتصال الفلسفة ونفى انقطاعها ولانها بعد ذلك ان افلحت كانت خليقة ان تخلد اسم صاحبها في تاريخ الفلسفة كما خلد اسم (وولف) في تاريخ الادب اليونانى « (ص 90 من الكتاب السابق) .

ومعنى هذا ان « وولف » قدر رد الامر الى نصابه واثبت اتصال تاريخ الادب اليونانى وعدم انقطاعه فتحقق له بذلك خلود الاسم لما خرق الاجماع مع اصابته الصواب .

واذن فقد كان الانتهاء فى امر « هوميروس » الى نتائج قاطعة حاسمة على يد (وولف) عملا قد فرغ منه ، فى علم طه حسين .

ويؤسفنى حقا ان اقول : ان هذا الحكم وهم . وهو ان دل على شىء فعلى ان طه حسين لم يكن يكلف نفسه القراءة لنفسه حتى يقع على النتائج فى هذا الباب او غيره فيخلص منها الى حكم صحيح مبنى على الجهد الذاتى الذى هو معيار عمل العالم فى علمه ، وضابطه فى استخلاص نتائجه . انما كان الرجل يتلقت معارفه تلقيا سريعا جزئيا ، ثم يبنى على ما تلقطه بخياله صورا يجسمها ويضخمها لتتلاءم مع الاحكام التى تروقه والنتائج التى يحبها .

ولعلى فى حل من ان اقول ان سخطه فى هذا المثال — الذى كتبته 1923 اى قبل نقله الى كلية الآداب الجديدة ببغداد — على التشكك الذى اصطنعه « دوبريل » أساسا لنفى وجود سقراط ، وعدم اشارته الى اسم « ديكارت » او الى منهجه يشير الى امرين : أولهما انه حتى ذلك اليوم لم يكن قد فكر فى اتخاذ « الشك » مذهباً يواجه به التحقيق العلمى ، فهو شديد الإنكار له على « دوبريل » والرجوع الى مقاله هذا أولى باظهارك على ضيقه بالشك . ولعل هذا الاطمئنان الى ما كان يغترف

منه من كتب الاوروبيين في المادة التي كان يدرسها في الجامعة الاهلية
كان العامل الاساسى في هذا الاطمئنان .

اما بعد ذلك بعامين فقد وجد نفسه امام تكليف اختاره لنفسه
بتدريس الادب الجاهلى في كلية عالية وهو منه خاوي الوفاض الا ما
جاءه تلقفا عاجلا من كتاب عربى قراه في تاريخ الادب العربى ، او من
ترديد استشرافى يجري حول الشبهة يقيمونها في مواجهة الاخبار
العربية . ولم يكن هذا كافيا لملء الفراغ الزمنى الذي عليه كان أن يملأه
في تدريس الشعر الجاهلى . ولذا وثب « الشك » الدوبريلى الذي كان
ينكره بالامس الى ذهنه ، ثم أسعفه اسم « ديكارت » فنهضت في خياله
القاعدة التقنية التى يقيم فوقها بناء الورقى . فمن المفارقات الغريبة
انه لم يشر قط في مقاله الى « ديكارت » مع أن المقام كان يلح بالتذكير
به في ذلك الحوار الذي وقع بين البلجيكي والفرنسى ، وانه يجعله
« هجيرا وشعاره » حينما جاءه الامتحان في الادب الجاهلى .

لا اظن أن طه حسين كان لم يسمع اسم ديكارت حتى سنة 1923
ويسمع معه أن اسمه قد التحم « بالشك » . ولكن غيابه غيابا تاما عن
مقاله هذا يبعث في النفس شبها جلاؤها عسير . وبعيد أيضا الا يرد اسم
« ديكارت » في الحوار الذي جرى بين « دوبريل » و « ليفير » حول
سقراط .

اظن أن حل هذا اللغز يكمن في أن « ديكارت » لم يكن في هذا
المقام شديد النفاذ الى ذهن طه حسين ، فهو لم يكن في حاجة اليه في
ذلك العام ، وانما صار في أمس الحاجة اليه في سنة 1925 لما وجد
نفسه عاجزا عن ملء محاضراته باليقين فملأها بالسلب .

على كل حال طه حسين يقرر في اقواله السابقة أن « الانتحال »
ظاهرة مشتركة بين الامم السابقة وانه كما وقع في اليونان فانه لابد أن
يكون قد وقع في العرب ، وأن مؤرخى الآداب اليونانية واللاتينية من المحدثين

قد انتهوا باصطناعهم لمنهج ديكارت الى تحقيق ازالة تزوير القدماء
وكذبهم لهذا التاريخ ، وضرب لذلك مثلا ما قام به (وولف) في تحقيق
تاريخ هوميروس فاستحق به الخلود .

الفصل الثانى

— هل انتهى النقد الى حل فى هوميروس وشعره

لهذا سأورد ملخصا وافيا لما قام به النقاد من عمل حول هوميروس
شعره وشخصه ، وسيثبت لنا منه أمران : الاول : ان القدماء لم يكذبوا
فيما حملوه الى من بعدهم الكذب العمد ، ولم يزوروا التزوير المقصود ،
وانهم اذا كان قد وقع فى اخبارهم شئ لم يرض عنه القدماء فانه لم يكن
من قبيل القصد الى الجناية على التاريخ ، وانما كانت أخطاء تتراكم مع
تقادم الزمن . وفرق واسع بين هذا وبين الكذب والتزوير نتهم بهما فى
خفة على النفس أجيالا من الناس وجدت أن عليها أن تنقل إلينا أخبار
الماضين . . .

لن انتحل لنفسى صفة العالم الذي قرأ كل شئ فى هذا الموضوع
فانا آتى به من مصدرين يقدمان لنا الصورة الكاملة للابحاث التى دارت
حول هوميروس الاول : معجم الادباء الذي قام بالاشراف على ترتيبه
فابريو . Dictionnaire des Litteratures, Vapereau — 1

والثانى : الحياة اليومية فى زمن هوميروس لاميلى ميرو
2 — La vie quotidienne au Temps d'Homere, Mireaux
الاول منشور فى باريس سنة 1884 ، والثانى منشور كذلك فى باريس
سنة 1954 .

وغايتى من هذا ، الاطباق على مجموع النتائج التى وصل اليها البحث

الاوروبى فى أمر هوميروس قبل أن يتصل طه حسين بموضوعه وكان جديرا بأن يقرأها ، ثم ما وجد فى هذا العمل بعد أن ظهر كتابه بما يقارب الثلاثين سنة لنعلم قدر ما أفضى إليه الشك من نتائج ، وهل انتهى هذا العمل الذي سترى أنه اتصل قرونا الى نتائج محددة ثابتة مقطوع بصحتها ، وأثبت كذب القدماء وتزويرهم كما يقول طه حسين .

لقد كان الامر اهون على طه حسين من أن يكلفه حتى هذا القدر من مطالعة الملخصات ، وكأنه كان يرى أن حدسه ، وخياله ، كفيلا بتوفير ما يتمناه من نتائج يبينها لنفسه ويطلبها لقضيته انطلاقا من مبدأ تشككه له « المعلومة الاولى » التى لتفها من هذا أو من هناك . يقول كاتب مادة هوميروس فى ذلك المعجم :

« تسيطر على جميع البحوث التى ادارها النقد الحديث حول هوميروس مسألة واحدة : وتلك هى معرفة ما اذا كان هذا الشاعر قد وجد حقا . فالرجوع الى العصر الذي بدأ فيه اليونان تلتقط أخبار ماضيهم على شكل أقاصيص تاريخية ، وبالتحديد فى القرن السادس قبل المسيح ، يحضرنا اياهم وهم يقدمون هوميروس لا على أنه مؤلف الملحمين الاليادة والوديسا فحسب ، ولكن على أنه كذلك صاحب الشطر الاكبر من الاشعار التى تشكل الدائرة الملحمية ، والانشيد التى تعرف باسم الاناشيد الهوميروسية ولعدد كبير من الانشاءات الساتيرية وبعبارة جامعة : كل الآثار الشعرية التى تتغنى بمآثر الابطال نسبت الىه . كما علقت باسم هيزيودوس جميع الاشعار التى تناولت انساب هؤلاء الابطال والآلهة .

هذا الاعتقاد المتطرف الذي جعل منه كائنا أسطوريا ، ومشخصا للشعر الملحمى كله قد قلصه ووضع في حدوده الإنسانية العمل الذي قام نقاد مدرسة الاسكندرية . ثم اندفعت روح الشك فى الاخبار القديمة الى أبعد من ذلك ، فنسب بعض الكتاب الاليادة والوديسا الى مؤلفين

اي « العازلين » أو « المفرقين » ، وقدمت طائفة أخرى هاتين القصيدتين على أنهما ضم لمقطوعات منفصلة لم يتم التأليف بينها في قصيدة الا في عهد بيزيسترات (القرن السادس ق. م .) ثم تلا ذلك عهد انحطاط الآداب اليونانية واللاتينية فوضع حدا لهذه البحوث وهذا الجدل ثم جاءت القرون الوسطى فعاد القوم الى ترديد ما تعلموه مأخوذا عن أصول لا يركن اليها واتصل هذا الترديد بعد النهضة زمانا طويلا .

أما هذه المراجع التي كانوا يرجعون اليها فتأتى على مقدمتها ترجمة لهوميروس تنسب خطأ الى هيرودوت ، وهى قد صنعت على أبكر تقدير في القرن الاول قبل المسيح . ثم عن ترجمة ثانية لا أساس لها نسبت الى بلوتارك ، ولا يكاد عهدا على أي حال يرجع الا الى القرن الثانى المسيحى . وترجمة ثالثة تنسب الى بروكلوس (وهو غير الفيلسوف) وتقع في نفس هذا القرن الثانى المسيحى ، ثم تراجم أربع مجهولة النسبة ، ومن بعد هذه ترجمة كتبها (سويداس) في القرن الحادي عشر . من هذه التراجم التى يرتد تاريخ أقدمها الى ما لا يقل عن ألف سنة بعد عصر هوميروس استخرجت شخصية هذا الشاعر على الصورة التى ظلت تمثل في النفوس حتى ذلك الحين وتقدم للطلبة الى عهد قريب «

— حال لم تكن حالنا :

وأحب أن أقف هنا وقفة أنبه فيها الى أمور بدت فيما مضى وهى :

1 — ان الأوروبيين المحدثين لم يقبلوا تعليق الشعر الملحمى كله باسم رجل واحد لاتساع نطاقه ، اذ الاليادة وحدها تصل الى نحو من خمسة عشر ألف بيت وخمسمائة بيت . وهذا فضلا عن الاوديسا وما عداها .

2 — أن هذا الشعر لم يكن مكتوبا قبل القرن السادس قبل المسيح لان الكتابة لم تكن معروفة عند اليونان قبل ذلك ، او على الاقل لم

تكن الكتابة ولا أدواتها ميسرة في اليونان لكتابة القوانين فضلا عن
الشعر .

3 — ان ما جاءهم من معلومات عن هوميروس يقع بين تاريخ كتابته وبين
العصر الذي يرجحون ان هوميروس قد عاش فيه لا يقل عن
الف سنة .

4 — ان اليونان كانوا حين حملوا أخبار هوميروس يملكون في المرحلة التاريخية
التي تتناقل فيها الشعوب ماضيها تناقلا اسطوريا ، لانها لم تتقدم
بعد عن عهود بدائيتها الى تجربة حضارية تتميز معها الوقائع على
ضوء عللها ، وليس تأتى هذه المرحلة الا بعد التجارب الحضارية
الطويلة .

5 — ان أول من نظر الى هذا الشعر ورفض التسليم بالماضى الاسطوري
الذي روى حوله كان علماء مدرسة الاسكندرية المصرية ، القائمة
في البيئة التاريخية العريقة الحضارة ، العتيدة العلم ، التي كان
للعلماء المصريين الذين برزوا من معابدهم الى العمل في العلنية
على ضوء تقاليدهم ، وبهدى من معارفهم التي حملوها معهم ، اليد
الحقيقية الرائدة والعاملة في كل النشاط الاسكندري ، وان تسموا
بعد ان انتحل الاسكندر لنفسه نسبا مصرية دينيا ، ثم تبعه خلفوه ،
باسماء يونانية ، كما كانت الموجة انسياقا مع السلطان الحاكم
في ركوب نفس الموجة الى نفوس المصريين . ولعلنا نأتى الى شيء
من تفصيل القول في هذا .

في مصر وحدها ، وليس في اليونان بدأ النظر في الاساطير التي
نسجت حول هوميروس . فلم يبدأ على يد فلاسفة اليونان قبل ذلك في
اليونان حتى أريستو .

وهي جميعا ظروف تبتعد تماما عن الظروف التي انتهت اليها فيها
« الشعر الجاهلي » . فتد جاء هذا الشعر مكتوبا الى رواة الاسلاميين ،

وكانت كتابته في العصر الجاهلي نفسه أي معاصرة لأصحابه . ولم يكن قد مضى على عهد أقدمهم يوم جاء الإسلام أكثر من قرن ونصف قرن . ولم يكن العرب يوم تناقلوا شعر شعرائه وتاريخهم يعيشون في المرحلة الأسطورية التي كان يعيش فيها اليونان يوم أخذوا يكتبون أو بالآخرى يتناقلون تاريخهم مشافهة يسرحون مع خيالاتهم .

6 — لم يكن الشك الذي أحاط بتاريخ هوميروس وشعره عند علماء الإسكندرية ينبع من نظرية تقدم ثم تطبق ، وتدعى منهج ديكرات ، ولكنه كان ينبع من طبيعة التناول العقلي المتوازن للآثر القديم ما دام العقل البصير يدعو إلى رفضه أو إلى الشك فيه ، وذلك إنما يقوم في الشعوب ذات الماضي العلمي العريق . وهذا هو الطريق الذي سار عليه التاريخ بعد ذلك ، وجمع أطرافه أو سينيوبوس .

لقد كتبت في كتابي « تاريخ الشعر العرقي حتى آخر القرن الثالث الهجري » بابا أثبت اثباتا قاطعا أن الشعر الجاهلي كان مكتوبا في الجاهلية ، وأنه كان يروي كذلك مشافهة ليقوم الحفظ رقبيا على الكتابة التي قد يشتبه فيها الحرف بالحرف ، والكلمة بالكلمة ، وحتى تكون الكتابة رقبيا على المحفوظ فلا يقع الشعر فريسة الوهم أو النسيان . وقلت أن التقاليد التي أتبع في نقل القرآن مكتوبا تحفظه إلى جانب الكتابة صدور الآلاف ثم الملايين إنما كان امتدادا للتجربة الجاهلية .

وقد زاد المسلمون على هاتين الآداتين بحكم من اعتناق العناصر غير العربية الأصول الإسلام ، آداتين أخريين : النحو لضبط أعراب القرآن الكريم ، والتجويد لضمان مخارج منطوقاته العربية .

كل جيل كان يزيد على سابقه ، وكل عمل من هذه الأعمال هو ابن التجربة الحضارية العتيقة . فإذا كان في اختلاط الأمور بالقياس إلى هوميروس ما دعا العقول البصيرة إلى إمعان النظر فيما نقل إليهم ملوثا فإن الأمور لم تكن على هذه الحال في الشعر العربي ، ولا في الأمة

العريضة .

وقد مرت بنا في الابواب السابقة نصوص وثيقة عن علماء موثقين مؤرخين ولغويين تثبت بقاء كتب التاريخ القديم متحدرة عن القدماء انفسهم ، وإن علومهم كانت لا تزال تلوح في ضمائر الاجيال ، يحيى الخليل من بعضها علم النحو والعروض ، ويرفضها الفقهاء لا لانهم يطعنون في صدقها ولكن لانها في رأيهم لا يقبلها المسلمون حقا ، كما مر في نص المسعودي صاحب « مروج الذهب » .

واكثر من هذه كلها وأوثق وأسلم وأدل أن يقول النضر بن الحارث الثقفي للنبي وهو يجادله في « القرآن » :

(أساطير الاولين اكتبها فهي تملى عليه بكرة واصيلا) .

و « الاساطير » كما يقول المفسرون هي « كتب الشعر القديم والقصص » . « واكتبها » يعنى كتبها بيده أو اكتبها كاتباً . والمعنى نفسه والصيغة نفسها تتكرر في الكتاب المبين تسع مرات ، يكرر القرآن الكريم فيها الرد على المشركين ، ولكنه لا ينفى قط أن في البيئة كتباً فيها الشعر القديم ، وفيها القصص القديم . فهل سكت القرآن الكريم عن نفى وجود الكتب الا أن تكون هذه الكتب موجودة يعرفها القوم جميعاً ؟

لكن طه حسين لم يكن يعرف هذا حتى وهو في « القرآن الكريم » الذي ظل يرفع الصوت بأنه هو وحده مرآة الحياة الجاهلية الباقية وليس الشعر الجاهلي . والحقيقة أن طه حسين كان شديد الحرص على اراحة نفسه ، وهو انما قدم القرآن في هذا الموقف الهاء للناس بما يحبون من ذكره عما يكرهون من طعنهم في تاريخهم ، وفي قرآنهم نفسه ، كما صنع في نفى نسب العرب الى ابراهيم . فالرجل يستنجد باسم القرآن حتى يخفى تهاويله . يقول : في كتابه هذا :

« للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما

أيضا ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكتفى لاثبات وجودهما التاريخي فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل ابن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها . ونحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهود والقرآن من جهة أخرى . وأقدم عصر يمكن ان تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة انها هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية وييثون فيه المستعمرات « (في الشعر الجاهلي ص 24) .

ما هذا الهذر ؟

طه حسين لم يقرأ التوراة . ولو قرأ فيها قصة ابراهيم وولادة ابنه اسماعيل من هاجر المصرية ، وحمل ابراهيم زوجه وابنه هربا من مطاردة سارة لضرتها وابنها ، الى البادية ، ونشأة أبناء اسماعيل الاثنى عشر في البادية وتكاثرهم فيها حتى صاروا أمة عددها عدد الرمل ، لو قرأ هذا في التوراة لفكر مرتين قبل ان يدخل على هذا التهريج الذي دخل عليه .

هذا الا ان يكون قد ظن ان اليهود قد كتبوا توراتهم في شمال الحجاز بعد ان بثوا فيه مستعمراتهم هربا من الرومان . وحتى هذا لا يكتفى لحل عقده المركبة فالقرآن والاسلام لم يكونا قد وجدا بعد حتى تصاغ هذه القصة لتوجد نوعا من التحالف بين العرب المسلمين والقرآن من جهة وبين اليهود من جهة ، الا ان يكون اليهود قد كتبوا توراتهم هذه في شمال الحجاز بعد الاسلام ونزول القرآن .

هل رايت أغث من هذا وأرخص ؟ وهل رأيت الافتاء في التاريخ يهون على العقول والنفوس هذا الهوان الا عند « باحث عالم » مثل هذا الرجل في علمه ، وفي بحثه ؟

اننا بازاء منتش ينطح ما حلا له أن ينطحه . وستكون لنا ان شاء الله جولة مع قصة ابراهيم في مكان آخر غير هذا الكتاب .

لم يقرأ طه حسين قصة إبراهيم في التوراة ، ولم يمر « بأساطير
الاولين » في القرآن الكريم ، ولم يقرأ فيه سورة كريمة عزيزة أولها :
(والطور وكتاب مسطور في رق منشور والبيت المعمور) .

ولم يعرف أن من المفسرين من قال : ان الكتاب المسطور هو القرآن
الكريم ، وان البيت المعمور هو البيت الحرام في مكة .

ولو عرف ذلك ، مضافا الى ما مضى ، لادرك أن كل اثر عربى
هام كان يكتب ، وفي الرق الطويل المنشور عند القراءة . طه حسين كان
يضحك ملء فيه من قارئيه ، وكان مخرم الذهن فلم يكن يستجمع صورة
متكاملة لقضية واحدة من القضايا الخطيرة التى هاجمها ، او يتأهل لها
بعده الدخول عليها .

— عودة الى فاييرو :

واعود بعد هذا القدر من التنبيهات الى مواصلة ترجمة ما جاء في
« معجم فاييرو » . يقول كاتب المادة متما ما مضى منها :

« وها هو ملخص ما ظل الناس ثمانية عشر قرنا يتلقونه على أنه
الحقيقة عن شاعر المحميتين : الاليادة والاوديسا :

كانت امه تدعى خريثئيس ، وأصلها من كيمة ، وولدت في أزميز
على ضفاف نهر ميليس ومن هنا جاءت نسبته « الميليسى » . وكان
فيميوس معلم الآداب والموسيقى استأذه . وقد جعله تقدمه السريع فى
الدرس خلفا لاستأذه . وفيما كان يطلق خواطره فى موضوع قصيدته حبيب
اليه أن يزور البلاد التى سيضع فيها أبطاله فشرع فى الرحلة . وبعد أن
زار مصر وليبيا واسبانيا وايطاليا ولحق بايتاك دوى بصره بداء الزمه
التوقف عند مينتور فأأذه هذا بمعلومات كثيرة عن اوليس . ثم سافر بعد
ذلك فرأى شواطئ البلوبونيز ، ثم عاد الى أزميز وقد فقد بصره . ومن
هنا جاء اسم (اوميروس) ومعناه « الاعمى » فى لهجة اهل « كيمة » .

لكن الفقر اضطره الى مغادرة بلده ، فرحل عنه ، وفى فوسيه سرق ثيستوريديس منه شعره ، وكان قد اتم الاليادة . وقر قراره بعد ذلك فى خيوس ففتح فيها مدرسة وفيها نظم الاوديسا . ثم خرج من بعد ذلك الى المدن اليونانية ينتقل بينها مغنيا قصيدته ، وفى ترحاله هذا مات فى جزيرة ابيوس .

واول محدث اظهر شكه الحاسم فى الاقاصيص المتناقلة حول اوميروس وهاجمها هو القس دوينيك فى كتابه (خواطر اكااديمية) ، وقد كتبه حوالى سنة 1674 . وفيها صرح بما رآه من انه لا الياذة ولا الاوديسا كانت من نظم شاعر واحد ، وانما يجب أن ننظر الى كل منهما باعتبارها توحيدا لقصائد مختلفة الفت كل قصيدة منها على حدة ففى العصور اليونانية القديمة ، وذلك قبل أن يضم بعضها الى بعض ، ويربط بعضها الى بعض فى عهد بيزيترات .

ومثل هذا الراي موجود فى كتاب (بايه) « أحكام على العلماء » ظهر سنة 1685 ، يقول فيه : لقد سمعت من أديب أجنبى أنهم يعملون فى المانيا على اظهار أن هوميروس لم يوجد قط ، وان القصائد المنسوبة اليه ليست الا مقتطفات أخذها النقاد من مقطوعات متفرقة من الشعر أو الاناشيد ، فربطوا بينها حتى صارت فى حالة التسلسل التى نراها عليها اليوم .

وفى أيام « الخصومة بين القدماء والمحدثين » عاد شارل بيرو الى ترديد هذه الافكار . ولكن بوالو ورجال الادب لم يعيروا هذه الاقوال اهتماما كثيرا ، وسخروا منها ولم تستحق منهم الرد .

على أن بنتلى عاد فى سنة 1723 فجارى دوينيك فيما رأى وقال : ان اوميروس « كتب طائفة من الاناشيد والمقطوعات ، وان هذه الاناشيد المنفصلة ضم بعضها الى بعض بعد عصره بنحو من خمسمائة عام » . (الواقع أن قول دوينيك وبنتلى جميعا مشتقان من رأي النقاد السكندريين)

السابقين الذي مررنا به من قبل) ثم جاء فيكو في سنة 1725 فعالج علجا عميقا القضية بعد أن كانت تهمس في السابق مسا رفيعا وذلك في Sienza Nuova, وعلى الرغم من وقوعه في اخطاء جسيمة فإنه شرع في تقديم لمحات رائعة لم يتجاوزها من جاء بعده من العلماء .

رفض أوميروس الذي تخيله السفسطائيون وعاش في المدارس ، وجعل منه تشخيصا لعهد طويل من عهود الشعر اليوناني ، وانموذجا لشعراء المقطعات الذين كانوا يجوبون اليونان يتغنون بالاعمال البطولية . وعنده ان الآثار الشعرية الموضوعة تحت اسم هوميروس لا ترجع الى شاعر فرد ، ولكن الى طائفة من الرجال مرت تتعاقب على اجيال وبدا تأليفها في عهد شباب البطولة اليونانية ، وتمت في عهد شيخوختها ، وأن اربعة قرون على الاقل تلوح في الاليادة والاوديسا من وراء الخلاف بين شخصيتي اشيل واوديس .

وفي سنة 1770 نشر ر. وود كتابه « اليونان في عصر أوميروس » فأثار فيه من جديد ما اذا كانت هاتان القصيدتان قد كتبتا حقا في عهد باكر ام لم تكتب . وصار هذا هو الاساس الذى قامت عليه بحوث (وولف) في كتابه : «مقدمة نحو أوميروس» : 1795. - (Prolegomena ad Homerum) فأدار مناقشة دقيقة حول العصر الذى دخل فيه الخط الى اليونان ، وبدأ برفض الاخبار التى تنسب اختراع الحروف الهجائية أو ادخالها في اليونان على يد كادموس أو أورفيه أو ليموس أو بالاميدس باعتبارها خرافات جافة . ثم مضى على صواب يلح في القول بأنه مع اعترافه بأن الحروف الهجائية قد دخلت الى اليونان في عهد مبكر جدا ، فإنه يقرر أن فرقا كبيرا يقوم بين معرفة الحروف الهجائية وبين فشو استخدامها في الكتابات الادبية .

اذ ان الخط قد استخدم أول الامر في الكتابة على الآثار العامة ، ثم في تسجيل القوانين ، وفيما كان يتصل أوثق الاتصال بضروريات حياة

المجتمع . وأولى بأن تمضى الامور على هذه الحالة فى الشعوب التى تنقصها المواد التى تقوم بها الكتابة ، ومن بينها اليونان . فورق البردي لم يأتها من مصر الا حول ختام القرن السابع ق. م. وقوانين لوكورجوس لم تكتب قط ، وهم ينبئوننا أن قوانين زاليوكوس وقد كان حول سنة 667 ق. م. كانت أول ما سجل من القوانين . وقوانين صولون ، وهو الذى جاء بعد السابق بنحو سبعين سنة كتبت فوق الواح خشبية .

وينتهى (وولف) الى النتيجة الآتية : وهى أن الكتابة لم تستخدم فى تسجيل آثار أدبية واسعة كقصائد أوميروس قبل القرن السادس ، ولا قبل انشاء الآثار النثرية الاولى .

وقد عجز العالم ج. و. نيتشه ، وهو أكثر مخلصى (وولف) فى هذا القسم من رسالته عن اثبات وجود الكتابة فى عصر تأليف الملحميين الاوميريين . وميلر ومعه طائفة من العلماء يجدون فى الحريات المتبعة فى هذه القصائد بقبض اللفظ ما يثبت انها قد وجدت قبل أن تقيد الصيغة المكتوبة التى كانت كفيلة بأن تقف فى وجه هذه التصرفات .

ويأتى بعد ذلك دليل لا ينقض ، وهو لا يدخل مع القياسات السابقة فى نوع واحد ، وذلك هو أن الديجاما اليولية كانت موجودة فى عهد انشاء هاتين القصيدتين ، ثم اختفت اختفاء تاما فى عهد نسخها الاول .

وبذلك اختفت من هذه النسخة الرموز الكتابية لنحو خمسين ألفا أو ستين ألفا من هذه الرموز الى الديجاما اليولية كان لابد من كتابتها لو أن هذه الكتابة تمت فى عصر أوميروس : عصر استعمالها فى المنطوق . ويترتب على ذلك نتيجة لازمة : وتلك هى أنه لابد أن يكون قد مر زمان طويل بين زمن انشاء هاتين القصيدتين وزمن كتابتهما لأول مرة .

اضف الى هذا أنه لو كانت الكتابة فاشية فى عهد انشاء هاتين القصيدتين فانه كان لازما أن يشار فيهما الى الكتابة ، وهو ما لم يحصل مع أنهما مليئتان بتفاصيل الحياة دقيقتها وجليلها . ولم يرد فيهما مما يشته

فيه بالكتابة الا فقرة يشار فيها الى علامات محفورة فوق لوحة حملها بليروفون المرسل الى ليقييا ، وكانت نذير الشؤم الذي حمله الى الموت . (الاليادة ، ك 6 البيت 166 وما يليه) . لكن اذا كانت هذه الفقرة ، على غموضها البالغ يمكن تأويلها بأنها اشارة بكينة — جدا الى الكتابة — فان هناك فقرات أخرى تضع يوناني عصر هوميروس تحت العين مجردين تماما من هذا الفن في ظروف كان استخدامهم للكتابة اقرب الى طبائع الاشياء . مثال ذلك انهم عندما التجأوا الى التحكيم في : من يقاتل هيكتور راح كل واحد منهم يلقي في الخودة ، لا باسمه ، ولكن بعلامة يستطيع هو التعرف عليها . (الاليادة — ك 7 البيت 175 وما يليه) وفي الاوديسا (ك 8 البيت 163 وما بعده) يكون من بين مهام ربان سفينة تجارية ان يعي بذكرته تفاصيل حولة مركبه ، وليس معه سجل ولا لوحة . ويترتب على هذه الشواهد كلها عدم امكان معارضة وولف في اولى النتائج التي انتهى اليها : وهي ان القصائد الهوميرية لم تدون في عهدها الاول .

وقد انطلق (وولف) من هذه الحقيقة الكبيرة ذات النتائج الكثيرة الى الحكم بأنه كان لابد من ان يحبى أوميروس بعقترية ذات سعة لا تصدق لكى يستطيع ان يحمل في حافظته وحدها ، دون الاستجداد بالكتابة قصائد لها هذا الطول المفرط .

وفي مواجهة هذه الصعوبات يرد ميلر ردا معتولا : « من هذا الذى يستطيع ان يحدد كم الف بيت من الشعر يمكن لشخص ان ينشئ فسى العام اذا كان موضوعه يخالط شغاف قلبه ، ويستغرق تأمله ، وكم من الابيات يستطيع هذا الشاعر ان يكل الى تلاميذه المخلصين له ولفنه حتى يحملوها في ذاكراتهم الامينة ؟ » .

واعترض (وولف) الثانى ذو مدى ابعد . يقول :

« حينما يكون الشعب أميا لا يقرأ ولا يكتب فليست فيه وسيلة لنشر القصائد الا الالقاء ، وقد كان هذا الالقاء يقع عادة في المآدب والاعياد ،

وفي هذه لا يقدر الشاعر على اسماع جمهوره الا المقطوعات غير المبرطة
الطول ، او المقتطفات من القصائد الكبيرة . ولذلك فان ميزة الوحدة
الفنية لا تنهيا للتصيدة ، وفي هذه الحالات لم يكن في الامكان رواية القصائد
ذات الطول المبرط . »

واعترض مخصصو (وولف) على هذا بأن القصائد لم تكن تنشد في
المآدب والاعياد الخاصة وحدها لكنها كانت تلقى كذلك في الاعياد القومية ،
والمسابقات الشعرية . وقد اشاروا الى ان الاغريق فيما بعد ذلك العصر
كانوا يصفون في عيد واحد الى نحو من تسع تراجيديات ، وثلاث
درامات ساتيرية ، وثلاث كوميديات وليست هذه الا اجابات غير مباشرة
لاعراضات (وولف) . وأولى بنا لتقويمها ووزنها ان نتغلغل فنصل الى
اساس القصائد الاوميرسية حتى نرى ان كانت الوحدة متوفرة لها
حقا في الخطة وفي التفاصيل .

فأما الاوديسا فواضح ان الوحدة ليست محل خلاف . (ثم يلخص
وقائعها ويعتقب عليها بقوله) :

« فالبدء والحل يتعلقان بواقعة واحدة تظل دائما موضوع القصيدة
عبر أحداثها الكثيرة . وقد ابرزوا هنا تناقضا واحدا : وهو أن رحلة
تيليماك لا تنسجم مع رحلة أوليس ، فان الامير الشاب على الرغم من
شوقه للعودة الى ايتاك يقتضى في اسبارطة ثلاثين يوما لدى مينيلاس .
وهذا التناقض ، على قلة خطره ، أعطى (لوف) ما كفاه مستندا للقول
بان الكتب الاربعة الاولى من الاوديسا ، ومطلع الخامس تؤلف فيما
بينها قصيدة واحدة منفصلة عن بقية كتبها .

أما وحدة الاليادة فأقل وضوحا .

(ثم يلخص الاليادة ، ويعتقب على تلخيصها بقوله)

« لكن على الرغم من تلك الوحدة العامة للخطة ، تثار تناقضات

كثيرة جدا في تفاصيلها ، وأهمها وجود عدد كبير من أناشيدها (كتبها)
من الواضح انها ليست من صميم القصيدة في شيء ، بل انها تبرأ منها .

فالأناشيد من الثانية حتى السابعة تبدو اجنبية عن القصيدة
الاصلية . فكون اجا ممنون لا يعرض جنده الا في العام العاشر من
الحصار أمر أقل ما يقال فيه انه مريد في بابه . وأغرب منه أن تأخذ هيلين
في تعريف بريام من فوق أسوار طروادة برؤوس أبطال اليونان وهو الذي
ظل يراهم يحاربونه قبل ذلك تسع سنوات ، وأن ينتظر مينيلاس وباريس
هذه المدة الطويلة قبل أن يلتقيا في معركة منفردة . والاغنية التاسعة التي
تدور كلية حول اسفار الاغريق لاشيل تتبين زيادتها واضحة فقد نسيت
هذه السفارة بعد أن جاءت الانشودة الحادية عشرة . والانشودة العاشرة
وهي غير اصلية قد جنح النحويون الاسكندريون من قبل الى القول
بانها مقحمة .

ومن هنا خرج (وولف) الى الحكم بأن الاليادة عبارة عن قطع شعرية
الفت كل واحدة منها على انفصال ، ثم ضم بعضها الى بعض ، وأن
الاغاني الخارجة على صميم الموضوع خارجة على خطة القصيدة اضيفت
اليها في زمان متأخر .

وجاء تلميذه لاهمان فاقترح لهذه الصعوبات حلا بأن جعل من
الاليادة مجموعة مؤلفة من ثمانية عشرة مقطوعة كل قطعة منها منفصلة
عن بقيتها ، لكنه لا يرى التسليم بنسبة كل منها الى شاعر خاص بها .
هذا مع انه يرى أن كل قطعة منها متميزة عن غيرها . وجاء جروت فتقدم
بفرضية بارعة ساقها سوفا حسنا في كتابه (تاريخ اليونان — المجلد الثاني)
قال : ان الاليادة تتألف من قصيدتين : الاليادة ، والاشيلية . فالانشودتان
الاولى والثانية مضافة الى الأناشيد الاخيرة التي تبدأ بالحادية عشرة تؤلف
الاشيلية ، والتاسعة تعتبر اضافة معترضة وغير موفقة الى هذه القصيدة
الاشيلية . وما بقى بعد ذلك من الأناشيد يؤلف الاليادة . وهي عملية اراد

بها جروت الى تفسير تمويهى لعدم التوافق البادي بين أجزاء كثيرة من القصيدة . لكنه تفسير يأتى بدوره افتراضا شأنه شأن الفروض السابقة . وهم يقيمون فى الاعتراض عليه — صنعهم فى الاعتراض على الفروض السابقة — حقيقة ينبغى الا نفرط فى تقدير اهميتها ولكن يجب أن ندخلها فى حسابنا : وهذه هى الوحدة الادبية للقصيدة ، والوحدة الاسلوبية : اي انعطافات الجمل ، وترتيب الافكار وحركتها ، والصيغ النظمية .

ويبقى أن نعرف ان كانت هذه الوحدة بالضرورة امارة على قيام عبقرية شعرية فردية وراء الاليادة كلها ، أو انها قد ترد الى عمل جماعى يدور حول قاعدة واحدة ، ويقوم به العديد من الناس فى وقت واحد أو متتابعين يدفعهم الهام مشترك ، ويقع فى ظروف زمنية واحدة ومنزلة اجتماعية واحدة ، أو عنصر بشري أو عائلى واحد .

ونعترف أننا ميلون الى ثانى هذين الرايين ، وهو رأي تسنده الظاهرات الكبيرة للكتابات البطولية والدورية التى نجدها قائمة عند أصول آداب أوروبا الحديثة على تعددها ، بمعنى أن هذا يقع فى عهد أقرب إلينا تاريخا من العهود اليونانية القديمة ، وهى بقرها هذا تتوفر لها وسائل الانتقال والحفظ .

أنشودة رولان ، وأناشيدنا ذات التصوير الحركى : النييلونجن ، والجودرون ، وكثير غيرها من القصائد الملحمية ، وهى التى تكرر تعديلها فى كل صورة من صورها ، كانت لها وحدتها أى الوحدة المصنوعة فى قرن تعديلها ، ممثلة فى لغتها ، وفى تصويرها الساذج للافكار وللأستعمالات الفاشية فى الحياة .

وقد تصور هيرمان ان أول صور الاليادة والاديسا كان قصيدتين صغيرتين : احدهما اليادة والثانية أوديسا كان ناظمها هو هوميروس أو شاعرا غيره ، وأنه قد أضيفت الى هاتين القصيدتين القصيرتين تعديلات متتالية نهض بها شعراء متأخرون عن عصر الشاعر الأول .

والواقع أن هذا هو التاريخ الذي مرت به جميع الملاحم الوطنية .
وعلى هذه الصورة نمت أطول قصائدنا من أناشيد ولدت قصيرة .

والرافضون لتطبيق هذه التجربة على قصيدتي أوميروس يقولون :
إن الفروق الجوهرية المشاهدة بالفعل في قصائدنا الملحمية بين الأصل
والإضافات المتأخرة ، وهى فروق في الصفات ، وفي العبقرية ، وفى
الاسلوب ، تخلو منها القصيدتان الأوميريتان ، على الرغم من قيام عدم
التوافق بين الأجزاء فيهما . فالصورة الأولى تأخذ في الاختفاء شيئا فشيئا
حتى يغيب الجنين غيابا تاما في الصورة الختامية للعمل . أما عن الوحدة
فإن الابتعاد عن الأصل ليست أثرا للعبقرية الواحدة بقدر ما هى
أثر للزمن .

والفروق التى تبرز بين الأجزاء المختلفة للإلياذة والأوديسا ليست ذات
طبيعة تمنع من إرجاع الأثر الكامل إلى رجل واحد . وما دام الافتراض
يقابله افتراض مثله فإنه يمكن كذلك افتراض أن أوميروس الذي كانت
تنسب إليه في الماضي قصائد كثيرة تدعى بالأوميريسية ، هو نفسه قد
نظم اثنتين على الأقل : إلياذة وأشيلية ، وإلى هاتين أضيفت في زمن
لاحق تحت العنوان نفسه عناصر تتفاوت تناسبا مع الأصل . وعلى
ضوء وحدة الأصل تفسر وحدة الاسلوب الجارية على طول القصيدة جنبا
إلى جنب مع عدم الانسجام بين الوقائع .

ولكن ليس الأمر هكذا في الفروق الملاحظة بين الإلياذة والأوديسا
فإنها فيما هو باد لا تطرد فقط فكرة قيام مؤلف واحد للقصيدتين بل يستبعد
معها أنهما ابتنا عصر واحد . ولا غرابة إذن في أن تتكون بين نحويى
اليونانية القدماء (في الاسكندرية) مدرسة برمتها تدعى « المفرقين » لأنهم
يقولون بنسبة كل من القصيدتين إلى غير شاعر الأخرى . وهؤلاء اليونان
« المفرقون » كانوا أولى منا بالحكم على الفروق القائمة بين القصيدتين في
اللغة والاسلوب ، وهم بالفعل قد استندوا في تفريقهم على فروق من

هذا القبيل . اما عنا ، ونحن اجدر بالوقوف على الاسباب التاريخية ففى ترتيبها العام ، فاننا نلاحظ أن القصيدتين لا تمثلان حضارة واحدة ، ويترتب على ذلك انها لا يمكن ان تكونا متعاصرتين . فالحالة الاجتماعية ففى الاليادة اكثر بدائية من الحالة الاجتماعية فى الاوديسا . والافكار الدينية بدورها غير متشابهة فى القصيدتين . ففى الاليادة تعيش الآلهة على الارض ، وهم يكادون يلتقون بالناس فى صفاتهم الاخلاقية ، اما ففى الاوديسا فمقامهم بعيد عنها ، وهم افضل من الناس . ولبلينجامين كونستانت ، وهو الذى وضع هذه الفروق تحت النور ، ملاحظة دقيقة : هى ان الاليادة تغلب فيها الميتولوجيا ، والاوديسا يغلب فيها الدين .

وقد ردوا على ذلك (لانه يوجد لكل شىء رد) بأنه لم يبرهن على ان الفرق بين انشاء القصيدتين يتجاوز حدود عمر الفرد ، وعلى هذا فانه يمكن القول بأن اوميروس قد تمكن فى عهدين متباعدين كثيرا او قليلا ان يصور حضارتين مختلفتين بوحدة أسلوبه وبعبقريته .

واذن (وهذا قول كاتب المادة فى معجم الآداب) فانه يكاد يكون من المستحيل تعيين نصيب هوميروس الشخصى من القصيدتين الموضوعتين تحت اسمه ، واللذين طرأت عليهما تبدلات عميقة خلال ثلاثة القرون او الاربعة الفاصلة بين عصره وبين قيام بيزيترات بتوحيدهما .

وليس تحديد زمان وجود اوميروس بأيسر من ذلك . يقول هيرودوتس : أقدر ان اوميروس وهيزيود لم يسبقانى الى الوجود بأزيد من أربعمائة سنة .

وهذا الراى الذى يضع اوميروس فى القرن الثامن ق.م. لا يكاد يثبت اليوم للمناقشة . ذلك انه بحكم منه يكون قد عاش فى عصر لم تكن الامور فيه على حال تتفق مع الحال التى غناها فى شعره ، وان وجوده فى القرن السابع يحتم ان يوجد فى شعره جهد الساعى الى التذكير بالماضى الذى لم يعيش فيه وهو جهد غير موجود بل انه يتنافى كل التنافى

مع السجينة الفطرية التي تطبع كتاباته . وعلى ذلك فانه يجب ارجاع وجوده الى زمان ابرك من القرن السابع ، وان يكون فيما هو اكثر احتمالا في العهد الذي غزا فيه الهيلينيون الآخيين وسيطروا عليهم . والواقع أن قصيدته تهجدان الآخيين وان أفعمتا بالمآسى التي وقعت لهم ، بل ان فيها توجس ما هو اخطر في المستقبل . فهما على الاغلب قد نظمتا في الفترة التي فيها راح الانحطاط يحل بهم فهم يتشبثون بانتصاراتهم الماضية عن طريق الشعر . وهذا يرجع تاريخ وجوده الى عهد يضرب بين آخر القرن الثاني عشر وآخر القرن التاسع قبل الميلاد ، ونحن نقرب من الحقيقة ان وضعناه في القرن العاشر ق. م.

وتتنازع سبع مدن فيما بينها فخر مولد أوميروس ، وتسجلها هذه الثنائية الشعرية المعروفة :

أزمير ، خيوس ، كولوفون ، سلاميس ، رودس ، أرجوس ، أثينا
مدن تتنازع فيما بينها موطن أوميروس فتأمل «

أريد أن أوّجل تقديم الجزء الختامي من ترجمة هذه المادة التي انقلها عن معجم « فابريو » الى ان أفرغ من تقديم ما جاء في كتاب (أميل ميرو) متما للقسّم التاريخي الذي قدمته . وسنعود اليه عندما تحين ساعة الحاجة اليه ، لانه من قبيل الدراسة الفنية .

الفصل الثالث

— البحوث التي دارت حول أوميروس
في زمان لاحق لزمان البحوث
الماضية :

يقول ميرو :

« لم يتفق القدماء على تاريخ لهوميروس ، فهيرودوتس يضعه في

النصف الاول من القرن التاسع ق.م. وقد وضعه المؤرخ ثيوبومب ، على ما يستنتج من أقواله فى مستهل القرن السابع ق.م. أما النقد الحديث فقد حدد لوجود الشعر الاومىروسى ازمة واحدة أو قريبة من الواحدة . والحدود التى يضطرب بينها تكون هذا الشعر لا تتجاوز على أي حال القرن الثامن من جهة والقرن السادس من جهة ثانية . وكلها قبل المسيح » . (ويلاحظ هنا الخلاف بين فابرو ، وبين ميرو فى تقدير زمان أومىروس عند رفعه الى هيرودوتس) .

« ولنرسم قائمة سريعة **بالحلول الرئيسية المقترحة** (وأحب ان نلاحظ عبارته : الحلول المقترحة) ، مع الوقوف عند أحدها .

1 — أريك بينه ، وهو أحد اساتذة المدرسة التحليلية الالمانية ينزل بالتحليل الختامى للإلياذة والأوديسا حتى النصف الثانى من القرن السادس ق.م. : أي الى عهد بيزيستراتيس . ولم يكن هذا التسجيل المتأخر فى واقعه عمل شعراء مبدعين ، وإنما كان عمل الناظمين المرتبين . وكان هؤلاء الشعراء النظامون يفترقون من منهل واسع وقديم جدا من الاناشيد الملحمية ، ومن الملاحم الصغيرة التى صنعها عدد كبير من الشعراء الاموات ، وقد أداروها حول موضوعين شعبيين هما غضب أثيل وعودة أوليس . فكتب الإلياذة يكون بعمله قد واد أكثر من عشرة انشاءات من هذه المنظومات القديمة . أما كاتب الأوديسا فقد قنع بواد ست قصائد . وهذه القصائد التحضيرية يرجع تاريخها فى مجموعها الى القرنين السابقين .

2 — فيلاموفيتس ميلاندورف ، وهو ينتمى الى هذه المدرسة التحليلية ولبث زمانا طويلا مسلما له برياستها تسليما له مبرراته المشروعة . ويقترح اتباع منهج مختلف ، ولكنه يترد الى تواريخ لها نفس ترتيب السابقة .

فهو يضع تأليف الإلياذة فى القرن الثامن ق.م. وعنده ان الإلياذة قد

تكون من عمل شاعر كبير كان يدعى فى احتمال كبير أوميروس . وقد كان يعزف ببيدين ممثلتين من كنز قصصى خرافى شعري كان موجودا قبله ، لكن عبقريته المبدعة قد جددته تجديدا قويا . وقصيدته قد أصابها من بعده بعض التبديل . ولعل خاتمتها على الخصوص قد اختلفت فى هذه التبديلات ، ولعلها قد استبدل بها هذان الحدثان المتأخران اللذان تختم بهما الصورة الحالية للملحمة : وهما حادثا دفن باتروكليس ومقابلة اشيل مع بريام . اما عن الاوديسا فانه يرى انها قد رتبت فى مستهل القرن السادس ق. م . اي بعد الاليادة بنحو قرنين عن طريق الربط بين أربع قصائد قديمة ، ولعل كتابتها تنحدر الى القرن السابع .

3 — فيكتور بيرار الفرنسى دارس الاوديسا يضع تاريخ نظم الاوديسا قبل ذلك بزمان قصير شيئا . فهو اعتمادا على ما انتهى اليه ادولف كيرشهوف يرى ان الاوديسا قد ولدت فى النصف الاول من القرن السابع ق. م . من عملية المزج بين ثلاث قصائد سابقة قام بنظمها شعراء مختلفون ودارت حول حكايات اوليس ورحلة تيليماك وانتقام اوليس . ولعل الاولى وهى اقدمها ترجع الى القرن التاسع ، واما الاخرى ففترتان الى الثامن .

4 — اما أبو الدراسات الاوميرية الفرنسى بول مانزون فينتهى فى مقدمته التى وضعها على رأس ترجمته الممتازة للاليادة الى تواريخ مجاورة للتواريخ الماضية . يضع نظم الاناشيد التى شكلت الصورة الاولى للقصيدة فى أوائل القرن الثامن قبل الميلاد ، ولا يستبعد افتراض الصعود بتاريخها الى القرن التاسع . وهذه الصورة الاولى عاد اليها مؤلفها الاول فصبا صبا جديدا ، ووسعها وهذبها ، ثم تابعه فى تحويرها وتوسيعها شعراء جاءوا من بعده . وبهذا التتابع على خلقها صارت على حالتها التى نراها اليوم . اما متى أخذت صورتها الختامية التقريبية هذه ، فـان مانزون يرى من الحكمة عدم القطع فى ذلك ، ولكنه يقول انه من الممكن

أن يكون ذلك قد وقع لها في القرن السابع ق. م .

5 — وإذا قبلنا ما يقوله فريدريش فوكه ، وهو من اواخر المعلقين على الاوديسا فان هذه القصيدة قد انجزت حوالى سنة 700 ق. م .

6 — فيرنان روبير يسبغ في كتابه الحديث على « أوميروس » شرف ابداع الملحميين الكيرتين على مكيف لهما عبقرى لعله عاش في الثالث الاخير من القرن الثامن ق. م . ونظمهما فيه . وقد شكلها من مجموعة من الاتفاصيص الخرافية والروايات المتحدرة من أصل كهنوتى . وهذا أولى عنده من أن يكون قد خلقها من ملاحم سابقة صغيرة أو كبيرة اذا نحن أحسننا الفهم . ذلك لان أوميروس أولى عنده بأن يكون مبدعا من أن يكون جامعا .

7 — ثم يقول ميرو : وليأذن لنا القارئ في ختام هذا التتبع أن نعيد الى الذاكرة أننا في دراستنا « القصائد الاوميرية والتاريخ اليونانى » الصادر قبل كتاب فيرناند روبير بقليل من السنين قمنا الى جانب القول بأن الاليادة والاوديسا كانتا في الحقيقة عملا مهضوما أصيلا لشاعر كبير وضعناه حوالى منتصف القرن السابع ق. م . على أن هذا الشاعر نفسه لم يكن الا مجددا عبقرى ووارثا وتاما على طريقة هوميروس أول ، لعله كان أول من كتب في المراحل الاخيرة من القرن السابق اليادة أولى وأوديسا أولى ، وانهما كانتا شديدتى القصر متماسكتين جميلتين جدا ، قويتين جدا في بساطتهما . وقد كانتا بعد ذلك أصيلتين بحيث يحملان على التساؤل : اكانتا هما اللتان فتحتا الطريق الى تكوين الملحمة ؟ » (من ص 7 الى ص 9) (الحياة اليومية في زمن أوميروس) .

هذا تلخيص امين واف للاعمال التى قام بها الباحثون بدءا من علماء الاسكندرية حتى فرنان روبير اى خلال اثنين وعشرين قرنا من الزمان .

الفصل الرابع

ملاحظات

وقد قدمت تعقيا على ما جاء فى صدر هذه المادة التى ترجمتها عن « معجم آداب فابيرو » ملاحظات منها :

1 — ان النقد السكندري للمحميتين قد نبع من عوامل ذاتية فى بنائهما تبين على ضوءها للسكندريين صواب التحفظ والاحتياط فى اخذ ما روى عن القدماء من أخبار هوميروس وشعره .

فقد وجدوا أن الشعر المنسوب الى أوميروس كثير جدا بحيث يزيد على الجهد الفردي لانسان واحد مهما بلغت عبقريته ، وانه أولى بأن يمثل رحلة تطويرية كاملة للشعر الملحمى لا شاعرا واحدا .

وزادهم اقتناعا بهذا الراى اختلاف أساليب القصائد الملحمية المنسوبة اليه فراحوا ينفون عنه القصار من بينها أولا ، ولم يبقوا منسوباً اليه الا الاليادة والاوديسا .

ثم نظروا فى هاتين فبدت لهم بينهما فروق من الخطر بحيث حملت طائفة كبيرة منهم الى عدم الاطمئنان الى نسبة القصيدتين اليه وحده واتخذ هذا الراى منهم جماعة كانت من التميز والاثر بحيث اشتق لها من نظرتها المفرقة بين القصيدتين لقباً خاصاً ، فدعيت « مدرسة المفرقين » لانها كانت ترى أن كل واحدة منهما لشاعر مختلف عن شاعر الاخرى .

2 — وراح الشك من بعد ذلك يزداد فراحوا يدرسون القصيدتين دراسة تمنع فانتهاها الى حكم أبعد فى نتائجها من الحكم الاول : وذلك هو ان القصيدتين مؤلفتان من مقطوعات ملحمية كانت متفرقة ، وانها ظلت كذلك حتى ضمها بيزيستران بعضها الى بعض ودونها ، ومن

يومها راحت صورتها تثبت ، وراح الرواة والنقلة في الاجيال اللاحقة يتناقلونها متتديين بالنص المكتوب .

هذا النص المكتوب اتفق النقاد جميعا ، ابتداء من السكندريين حتى العصر الحديث ، على اعتباره نصا صحيحا يمثل تمثيلا صادقا حالة القصيدتين في عصر جمعهما بأمر بيزيسترات . لم يحاولوا أن يثيروا حول هذا النص شكاً ينتزعونه من ظروف جدت بعد هذا العهد نأثرت فيه بالتبديل ، أو التحوير ، أو الخطأ بعد كتابته . يخرج من هذا التعميم بالطبع ما عسى أن يصيب كل نص منقول من أخطاء يقع فيها النساخون عن غير قصد . هذا مع أن الاصل المدون في عهد بيزيسترات قد انقرض ، وذهبت صورته المنتسخة منه تسلسلا قريبا من زمانه .

فاعتبروا بذلك كتابته فيصلا قاطعا في تأمين حملة اليهم من عهد بيزيسترات ، حتى انتهى الى أيديهم . وانما انصب الشك ، وثارت الشبهات ، ودارت كلها حول سلامة تصوير هذا النص المكتوب لما كانت عليه القصيدتان يوم الفهما صاحبهما : على أي حالة تركهما ؟ وما القدر الذي يمكن أن يصحح له منهما ومن غيرهما قبل أن تجمع الهيئة التي كلفها بيزيسترات بجمع الشعر الملحمي الموجود بين يديها وتنسبه الى أوميروس ؟ وما القدر الذي قامت به هذه الهيئة بجهودها الخاصة في الربط بين المقطوعات التي وجدت لى تبرز من ترابطها الذي أحدثته ، وترتيبها الذي أدخلته من هذه التشكيلة الشعرية قصيدة قصصية واحدة يسلم بعضها الى بعض ، وتتلاءم أقسامها ، وتكتسى ثوب العمل الفني الواحد ؟

عمل اللجنة اذن مائل صحيحا تحت اعين الاجيال التي جاءت بعدها ، والنظر فيه وفحصه ودراسته ، وتمييز الاصيل فيه من الدخيل الذي دخل عليه بعمل هذه الهيئة المنسقة ، أو قبل أن تدخل هي على العمل ، وقبلته هي ، هو عمل الاجيال التي أعقبتها . والفضل في ذلك يرجع الى أنه انحدر

مكتوبا الى السكندريين ، على حين انه انحدر تناقلا شفويا الى
البيزيستراتيين .

اللجنة اذن هي المطعونة فيما قدمته عامدة الى التزييف او غافلة
عنه ، أخذته من غير تحقيق . وجسم جريمتها او خطئها مائل في هذا
النص الذي يقدم للاجيال بعدها اعترافا مكتوبا موقعا عليه .

وفحص هذا الاعتراف هو الذى قام به النقاد ابتداء من علماء
الاسكندرية حتى نقاد العصر الحديث . ومن موازنة بعضه الى بعض ،
ومن عرض الوقائع التى احتواها على المفاهيم التاريخية لعصر
هوميروس ، وللقرون القليلة التى تلتها حتى عهد بيزيسترات خرج النقاد
الى النتائج التى قدمتها ملخصة فى القسم السابق من هذا الباب . وأحب
ان انبه الى انها جميعا فروض تفسيرية ، وليست نتائج تحقيقية لا تهتز

ومنطق ما جريات الاحوال فيما جرت فيه يجترفنا الى التساؤل : لو ان
هوميروس كتب شعره بنفسه ، او كتبه غيره فى عصره ، وكتب معه
حياة الشاعر ، فهل كان من الممكن ان يثور حول صحة نسبة هذا الشعر
الى اوميروس ما ثار حوله ؟

والجواب يقع فى ضمير الغيب : ذلك ان الشك داء دوى ، وهو
لابد واجد طريقته الى الخبر ما دام خبرا . فالخبر بطبيعته صورة منقولة
لماض ذهب . وبعث هذا الماضى الى الحياة عمل مستحيل ما بقى الانسان
عاجزا عن رد الزمن او وقف مجراه وتدفعه .

والمناطقة يعرفون الخبر بأنه قابل للتصديق والتكذيب . فأنا اذا
شاهدت بعينى رأسى حدثا ثم نقلته اليك خبرا لم تعصمك ثقتك بى مهما
بلغت من قيام احتمال كذب هذا الخبر لان الخبر بطبيعته قابل للصدق
وقابل للكذب .

هذه هى حالة العقل الانسانى عندما يبنى احكامه على محصلات
الحواس . الشك ممكن فى كل شىء حتى فيما تراه انت الآن بعينى

رأسك .

والشك عجيب لانه ينمو نموا تضاعفيا تسلسليا مثله مثل التفجر الذري ، عامل التفجير آلة مهمتها تفجير الذرة الاولى ، وتفجر الذرة الاولى يفجر الآلاف فتفجر هذه الملايين ، وعامل النسف الآلى هو اول ضحايا التفجير .

ولذلك وقف به الغزالي عند حد ، ولم يطلقه عاملا يصله بكل حقيقة . ففى الحقائق المباديء التى اذا صحت تبع صحتها صحة نظائرها كلها دون حاجة الى اثبات صحة كل نظير على انفراد .

فאלله واحد اذا ثبت بالبرهان وجوده لم يصبح التشكك فى غيره بابا الى التشكك فيه . والروح كيان واحد اذا امكن اثبات وجوده فى انسان فقد تم اثباته فى كل انسان . وذات الشخص واحدة اذا تم اثبات وجودها ثبتت عند كل ذي ذات . وهذا هو ما صنعه الغزالي .

فالامر فى هذه كلها هو اثبات مباد ومطالع . أما الخبر فبالإضافة الى عسر تخريج الدليل المنطقى على صدقه او كذبه — الا أن يكون مناقضا لطبائع الاشياء — لابد من تحقيقه وحده ، فاذا تحقق لم يغن تحقته عن تحقيق غيره ، ولم يفد تحقته تحققا لسواه واقعا لشخص آخر او فى مكان آخر ، أو زمان غير زمانه . ذلك ان ما هو من قبيل الخبر ليس من المباديء الوجودية المنطلقة الحكم .

ولهذا تعين عنده ، وهو صاحب منهج الشك للتحقيق ، ان يمضى لكل فرع من فروع المعرفة الانسانية منهجة ، ومقاييسه التى تحقق له الصحة بالمعيار الذى يؤخذ به .

وقد رأينا نصه على هذه فى عباراته السابقة ، بل رأينا ما هو أبعد منها فى قوله عن تحصيل اليقين العلمى عن طريق التواتر .

بل انه اذا أبعد فى الشك حار واضطرب ، واختلت معايير كل

أمر تحت عينيه ، وعبر عن ذلك بقوله ، بعد أن وجد مبررات الشك في المحسوسات .

« فقامت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقلية كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنت واثقا بى فناء العقل فكذبى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى . فلعل وراء العقل حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الادراك لا يدل على استحالة .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا وايدت اشكالها بالمنام وقالت :
أما تراك تعتقد فى النوم أمورا وتتخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده من أمور أنها هو حق بالإضافة الى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرا عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها ؟ فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها »

ثم يقول :

« فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاولت علاجا فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الاولى ، فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية موثوقا بها على أمن ويتين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله فى الصدر . وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

ذلك هو « الشك » اذا اطلق من عقله نفس كل شىء بتفجراته التسلسلية . ولذلك اوقفه الغزالي عند حد واتخذ لكل علم منهاجه . ولذلك نسفت الطائفة التى اتخذت الشك فى أوروبا منهاجا الى تحقيق تاريخهم ، نسفت تاريخها ، وعاشت منه وعاشت معها سواها فى فراغ خيل لجماعتهم معه أن كتابة التاريخ امر غير ممكن . ومن هنا سقط منهجهم كما بينا وارتفعت فى وجوههم الصيحة : فلتذهب التساؤلية التاريخية ، وعاد المؤرخون الى كتابة التاريخ .

الفصل الخامس

— حصاد الهشيم —

من سخرية الاقدار بعقل الانسان أن يتصل العمل التحقيقى النقدى حول شخص أو فيروس وحول شعره اثنين وعشرين قرنا ثم لا تحصل هذه الجهود شيئا أكيدا ثابتا أو شبه ثابت فى هذين الحقلين ، إنما هى ظنون وأوهام ، وكلها فرضيات ، واقتراحات حلول تتناطح ولا تؤدي الى حقيقة واحدة ثابتة .

وكل فرض يرتفع يجد فى محاربته فرضا عقليا آخر يسقطه ، أو يدعه معلقا فى الهواء .

واكثر من هذا وأوغل فى الدلالة على تفاهة العمل الانسانى الواسع العريض أن النتائج التخمينية التى قدمت لحل المشاكل المعترضة تكاد تتراجع الى ما بدأت منه ، فتجد من يقول : ان وجود أو فيروس يقع فى القرن الثامن ، وذلك هو القول الذى قدمه هيرودوتس ، وقال له المتأخرون اول الامر : لا .

وما بداوا به من انكار وجود شخص اوميروس قد ارتدوا عنه ، وعاد
أحدثهم يقول بأنه قد وجد تحت هذا الاسم أو تحت سواه ، ولكنه كان
الشاعر العبقرى الذى تناول الاتصايف الكهنوتية القديمة فصاغها قصيدة
أو قصيدتين ، وأنه فى عمله ما كان يمكنه أن يكون جامعا بل مبدعا .

وانه اذا كان قد جد من بعده من أدخل شيئا من التحوير لجوانب من
هاتين القصيدتين فانهم لم يجوروا على الاصل بحيث يصبح صورة يختفى
من ورائها الجنين الاصلى ، وفرقوا لهذا بين ما وقع لانشودة رولان وبين
ما وقع لاليادة اوميروس .

وأبعد من هذا ان يأتى منهم من يرفض آراء « المفرقين » القدامى من
علماء اليونانية فى مدرسة الاسكندرية ويأبى الا أن يجعل الاليادة
والاودسا من شعر رجل واحد هو اوميروس وليس غيره ، معتبرين
مفروق الدلالات الحضارية المتخالفة فى القصيدتين راجعة الى أن مؤلفهما
قال الاولى فى شبابه ، وقال الثانية فى شيخوخته ، فشهد بما تهيأ له من
طول العمر حضارتين مختلفتين وصور كلا فى عصرها .

واذا كان بعض مؤرخى الادب اليونانى قد قدموا لطلبهم بعض
الاحكام الفرضية التى صفوها لانفسهم من ضرب النتائج المتباينة ببعضها
ضرب اعتساف — كما صنع ماكس ايجار — فانه انما فعل ذلك هربا
من الوقوف فى وجه الواقع المتحير الذى أغرق من قبله .

وكلهم اذا كتبوا وحلوا الشعر قدموه تحت اسم الشعر الاوميروسى .
وميرو صاحب الكتاب الذى رجعت اليه فى تخلص النتائج الاخيرة يدعوه
« الحياة اليومية فى العهد الاوميروسى » .

كل شىء قد عاد الى طريقه . قضى الانسان اثنى وعشرين قرنا
يحاول أن يلحق من الماضى بجزئية ضئيلة من حياة رجل ومن عمله فارتد
مدحورا . أمضى اثنى وعشرين قرنا يطارد فى محيط الزمن الرهيب الذى
لا ساحل له نقطة غامضة فكان كل يوم يمر تأخذ هذه النقطة فى التذاوب ،

وتبتلعها هوة الزمن التى ليس لها قرار ، وبقدر ما كان يزيد سعيه اليها كانت تزداد منه ابتعادا .

واكثر من هذا تعارضا مع كل ما مضى من بحوثهم ، وأثباتا لعبثها انتهاءهم فى المادة التى أترجمها بتحديد سجايا هذا الشعر وسماته فى قطع الى أنه شعر أوميروس . وهذا يأتى بعد فترتين طويلتين فى بيان قيمة شعر أوميروس ومهمته بالقياس الى الاغريق فى عهودهم القديمة من حيث هو تاريخ شعري لماضيهم ، ومن حيث دلالته على مجتمع عصره ، وعلى عاداته وأخلاقه . يقول :

« فإذا جئنا الى شكل القصائد وأسلوبها فالقاريء ليس أقل انفعالا بما يسيطر عليها من قوة الطبع ، وغياب الصنعة : فهنا الصدق كله ، والسهولة والوضوح فى اسمى مراتبهما ، وهناك ما يرتقى الى هذه المنزلة من الخصوبة ، والانسجام والجمال .

والقاريء يجد نفسه محمولا على القول بأن اللغة التى يتحدثها الشاعر ، وهى اللهجة اليونانية القديمة تلى فى يديه وتثنى حسبما شاء ، فتطول وتقصر جريا مع التموج الايقاعى للوزن دون أن تفقد شيئا من وضوحها المرضى أو من قدرتها التعبيرية .

وبحر الشعر البطولى الذى لقفه عن الشعراء المغنين يستخدمه فى حرية باللغة — على اختلاف تقاطيعه — يختار منها ما يلائمه فيجعل منه أداة تعبير بطيئة أو سريعة، جادة أو مرحة ، مترفعة أو قريبة .

فليس غريبا أن تصبح الاليادة والاوديسا ، ولهما هذه السجايا الرائعة، القصيدتين المفضلتين لىدى اليونان الذين كانوا يتذوقون الجميل تذوقا عاليا مهما اختلفت مواطن شعرائه وأشخاصهم .

واليوم أيضا، وعلى الرغم من السحب التى كدسها النقاد المحدثون حول هذا الشعر ، لا يمتنع افتتاننا به ، واسمع قول دوجاس مونت بيل :

وعندي ، وأنا الذي شاركت الناس عامة في تفكيرهم زمانا طويلا ، انى فارقنت في غير أسف أوميروس شاعرا أسطوريا ، لالقي أشعارا قومية قديمة ، تمتلىء بالحياة والبراءة ، بعد أن هجرت الى غير رجعة الفكرة المزعجة الجارية وراء تحصيل خطة للقصيدة يرسمها كل حسب ما رآه .»

ليس يصور حيرة الاوروبيين ، والفراغ الذى اصبحوا يعيشون فيه بالقياس الى هوميروس وشعره قدر ما تصوره كلمات دوجاس مونت بيل هذه . بل انها لتصور اليأس المطفئ للفكر حتى انه ليدفع صاحبه ، وهو نموذج لمفكرهم ، الى الهرب ، والاستراحة الى التسليم المطلق بالعجز عن تحصيل شىء أكيد عن هوميروس . فهو يصب حبه على الشعر كائنا ما كان قائله .

واذا كان هذا قد وقع لمفكر عاش قبل أن يظهر « معجم الآداب » فى سنة 1884 ، اذا كان هذا قد أوى الى الشك اليائس الحائر من تقليب الباحثين النظر فى هوميروس أكثر من عشرين قرنا ، وذلك بتسليمه بقيمة الشعر فى ذاته ، وبعبث تخطيط أولئك الذين نصبوا أنفسهم ، تحت رداء « البحث الحديث » قضاة ، وفيصلا فى القول المتحكم بأن هذه القصيدة الاوميريكية كانت على الصورة او الخطة الفلانية ، ثم قال غيرهم وبحق انتحلوه مثل سابقهم : بل انها كانت على الخطة العلانية ، اذا كان دوجاس قد هرب الى هذا الركن فان من جاءوا بعده — كما بينت من أقوال ميرو — قد راحوا يرتدون شيئا الى الايمان التسليمى ايضا بوجود أوميروس ، وبصحة نسبة أهم الشعر الملحمى اليونانى اليه .

ومستندهم فى ايمانهم التسليمى الجديد ، بعد اطالة تمحل اسباب الرفض القديم ، أمر لو أنهم واجهوه بشىء قليل جدا من التردد — دعك من الرفض الهادم — الذى قابلوا به الاخبار الاولى ، وهو ما دعوه « بالنقد الحديث » او « البحث الحديث » ، لظلوا عند حيرتهم الاولى . لكن الامر على ما قلت انهم كانوا فى أمس حاجة الى السقوط بعد طول التحليق فى

الفراغ الذى أوجدوه لانفسهم ، فعاشوا فيه حتى كلت عقولهم ، واحتاجت الى الراحة فخطوا فوق هذا الرمث الوهمى الذى صوروه لانفسهم طافيا فوق التيار الجارف .

— الاستسلام بعد طول الإنكار :

ماذا حدث من جديد ؟

رجل المانى جَوَّاب آفاق أسلمه الفقر طفلا أو صبيا الى الطريق فترك المدرسة وعمل صبيا عند بقال فى القرية التى ولد فيها وهى ميكيلبورج اشفيرين ، وكان أمله أكبر من حجمه فعمل صبى بحار فوق سفينة لم تلبث أن ألقت بها العاصفة على شواطئ هولندة وهو لا يملك فلسا واحدا ، فاستقر هناك يعمل فى دار للتجارة براتب سنوى قدره ثمانمائة فرنك ، ويسكن غرفة صغيرة فى أعلى دار كراؤها فى الشهر ثمانية فرنكات ، افطاره قليل من مرقة القمح ، وغداؤه بأربع دوانق ، ونصف راتبه ينفقه فى اتمام تعليمه الذى قطعه الفقر عليه من قبل

كل ذلك يقوله هو عن نفسه فى ترجمة كتبها لنفسه وجعلها على رأس كتاب سجل فيه نتائج حفرياته فيما أصر على أنه « طروادة » ، ونشره سنة 1882 تحت العنوان « ايليوس » .

وهى ترجمة شيقة ، تكتسى بتقاطيع الحديث يزفه العظماء عن انفسهم عندما يشعرون بخطر مكانتهم فى دنياهم ، فهو يتلمس الدقائق الموحية باختيار الاقدار له لاداء المهمة التى نهض بها فطبعته التاريخ الانسانى بطابعها الذى لا يمضى . والترجمة على ما يصفها « ديل » مزيج من البراءة المحسوبة ، والافتتان بالنفس مع ظاهر مصنوع من سلامة النية ، ومع وضع الهدف التجاري نصب العينين لا يغيب .

يقول فيها : انه حصل فى هذه الاثناء فى امستردام ، وفى اوقات فراغه الانجليزية فى ستة اشهر والفرنسية فى مثلها ، والهولندية فى أقل

من ذلك ، ثم الاسبانية والايطالية والبرتغالية بمتوسط ستة أسابيع لكل لغة منها . ثم كان بعد هذه دور الروسية فتعلمها ، ولكى يؤمن تقدمه فى هذه اللغة العسرة استأجر فقيرا يهوديا يسهر معه كل ليلة ساعتين يسمع فيهما من « شليم مان » درسه دون ان يفهم منه كلمة واحدة ، حتى قنع وأتم ما أراد من اجادتها فصرفه .

وهذه الروسية كانت آخر المطاف أدواته الاولى فى تحقيق ثرائه الذى أناده من العمل فى روسيا فى التصدير والاستيراد ، وقد تزايد هذا الثراء حتى أصبح ربحه فى العام نحو مائتين وخمسين ألف فرنك ذهباً .

وهنا أفاق على حلم حلوه كان يراوده مذ كان طفلاً تتراوح سنه بين التاسعة والثانية عشرة : وهو أن يكشف عن « طروادة » أى «ايلويس» مسرح الحرب التى صاغ حولها لوميروس اليادته . كان قد اثنى اعظم الثراء واذا كان البحث عن « طروادة » عموده الفقري المال ، فالمال طوع يديه ، والارادة موفرة له ، وحبه لوميروس يقظ بين جوانحه ، وقد شبع من الطواف فى الدنيا فتقطعها طولاً وعرضاً : من مصر حتى أمريكا ماراً بالصين واليابان ، وكان قد تعلم الى ما سبق أن حصله من اللغات ، اليونانية ، فلم يبق الا أن يبدأ الحفريات فى حيث كان الرأى معقوداً على أنه موقع « طروادة » فى الاناضول .

ولندع شارل ديل ، العارف الفرنسى بالآثار يتم قصة «شليم مان» وقد تحدث عنه فى كتابه « جولات أثرية فى اليونان » وهو المرجع الذى ارتد اليه فى قصة « شليم مان » يقول : (ص 16)

« وبما ان كل صغيرة وكبيرة فى حياة العظماء تهم الناس وتفيدهم فقد قص « شليم مان » فى تفصيل واف قصة أعوامه الاولى التى قضاه فى قرينته ، وقصة العهود والايمان التى تبادلها فى جدية بالغة بين التاسعة والثانية عشرة من عمره مع جارتها الصغيرة التى تساويه فى العمر : عهود الحب الابدي والوفاء . ولعل من الخير أن ننبه الى ان هذا الحب كان

أركيولوجيا أكثر منه عاطفيا . فلقد كان حديثها الدائم عن أوميروس ، وعن طروادة . وهو حديث يرجو صاحبه أن يوقع في روعك أنه تعبير عن اختيار القدر له ليكل اليه مهمة الكشف عن طروادة . وتشعر أنت ان الحديث انما هو قصة قد نظمها صاحبها في تاريخ لاحق تأييدا للربط الفذ الذي عقده القدر العجيب بينه وبين مهمته . كان هو وصديقه الصغيرة يكثران الحديث عن هذا ، وفي حمية الطفلين للهدف والرسالة تم الاتفاق بينهما على الزواج اذا ما كبرا ، ليذهبا بعد ذلك معا للكشف عن اطلال طروادة . ويمضى « شليم مان » في حديثه قائلا :

والحمد لله على تثبتي على الايمان بوجود طروادة هذه فلم تزلزل به التقلبات التى طرات على مهمتى الجريئة . على اننى لم أستطع تحقيق حلمي الا بعد ذلك بخمسين سنة وللأسف بدون « مينا » الى جانبى فقد كانت فارقت الدنيا قبل ذلك .

« ديل » لا يرتاح الى هذه الاختيارات القدرية للبطل ، وهو لذلك يعالجها في تهكم ، بل انه ليذهب الى ابعد من ذلك ، فيجعل الحفريات التى وظف فيها « شليم مان » ماله عمليات تجارية محسوبة النفقات والارباح ، وهو يرى ان قصة حب الرجل لأوميروس هذه وحب زوجته مذ كانا طفلين ليست الا من قبيل دعاية التاجر الواعى القادر لبضاعته التى يرجو بترويجها أن تتضاعف ارباحه . ويرى كذلك انه دليل على تصميم « شليم مان » على أن يجعل من الاثر الذى سيكشفه — مهما كانت شخصيته — « طروادة » . فهو قد ذهب الى « حصارك » فى الاناضول مصمما على أن يكون الاثر المكشوف اياها.

فيقول « ديل » :

« وأنت لابد قارئ في هذا الكتاب غزواته الاثرية التى توقفت مرات واستؤنفت ست مرات يحمله على الاستمرار فيها عناد لا يقهر حتى انتهى الى الاعتقاد بأنه عثر تحت انقاض خمس طبقات متراكبة لخمس مدن

دارسة على الاطلاع الحقيقية التى لا يمكن أن يتمارى فى اصالتها اثنان
لطروادة أوميروس . وسترى فى هذا الكتاب جميع الملامح المميزة لشخصية
الرجل ولروح التنظيم التجاري التى تفرض على صاحبها تسجيل الحسبة
الدقيقة لكل فلس أنفقه فى المشروع كما تطلع فيها على الخيال الجامح
الذى يحمل صاحبه حملا على أن يتعرف فى كل حجر عثر عليه فى حصارك
مشيرا يده على شىء وقع فى شعر أوميروس ، وشكل مادته . فلا شىء
ينقص دلالة هذه البقايا على كل ملمح من ملامح قصة الاليادة . فهنا كنز بريام ،
وقبر أجامنون ، وحلى هيلين ، وأبواب المدينة ، وجمام سكانها
الذاهبين . لا شىء هنا ينقص أبدا ، حتى آثار الحريق المدمر الذى ابتلع
طروادة فى محنتها الأخيرة .

لا شك فى أنها لعبة خيال بارعة جعلت الرجل يرى فى المدينة
المحترقة — كما شاء هو أن يصفها — مدينة هيكتور وبريام دون غيرها ،
وان يشكل مما وجده هناك صورة للمدينة الأوميروسية بأدق تفاصيلها .

على أنه يجب الاعتراف بهذه الحقيقة : وهى أن « شليم مان »
شغوف بأوميروس شغفا يملكه ويفسد عليه حياده عندما يأتى لتحديد
هوية هذه المدينة ، هذه واحدة . والثانية : أن النظرة الى هذه الاطلاع
على أنها اطلاع « طروادة » وليست أطلالا لغيرها ، إذا تمكنت ، وتأصلت
اشاعت الغبطة فى نفوس الناس ، وأثارت فى أرجاء الدنيا صخبا أبعد مما
عسى أن يثيره كشف مدينة أخرى مجهولة الشخصية من مدن ما قبل
التاريخ الأوروبى ، وهى اعتبارات عجز خيال « شليم مان » عن
النهوض لمقاومة أغرائها .

ومن سوء حظ « شليم مان » أن تشخيصاته لهذه الاطلاع على أنها
اطلال طروادة تلقى غير قليل من الرفض ممن لا يحظون بايمان مثل
Excursions Archéologiques En Grèce, Ch. Diehl . « ايمانه »

(شارل ديل — جولات أثرية فى اليونان ص 18)

شارل ديل عضو المعهد الفرنسى ، والعالم الاثري لا يوافق « شليم مان » فى تحديده هوية هذه الاطلال بأطلال طروادة ، بل انه يكاد يرفع معارضته الى حد اتهام كاشفها بأنه لم يقم لاغراء زفها باطلا الى الناس باسم طروادة اجتلابا للكسب ، وطلبا للغنم الذي يترتب على تسليم الناس بان المدينة التى كشف أطلالها هى مدينة هوميروس . وهذا الاتهام واضح جدا ، بل انه سبقه بتعليل انعطاف « شليم مان » على العمل التجاري الذي ثقفه فأجاد ثقافته ، واعتاد بخبرته الطويلة ان يحصل عن طريقه الغنى الفاحش . ويكاد يقول له : انه انما أقدم على توظيف ماله فى هذه العملية لانه كان شديد الثقة بأنه قادر على أن يصور للناس نتائجها حسبما أحب ولو لم تتميز على غيرها من الانقراض حتى يحصل الربح فى العمل التجاري الجديد .

وهو يثير الدخان حول ادعاءاته الولوع بأوميروس هو وصاحبته منذ طفولتهما . فكل شىء لا يطمئنه اليه ، ولا يبعث على الثقة بادعاءاته لما كشف . وهو ليس وحده فى سوء ظنه ، وليس وحده الذي لم يقتنع بما قدمه من أسباب استند عليها فى دعوة هذه الانقراض باسم طروادة ، ولا هو بالذي يصدق التفاصيل التى قدمها لما كشفه فلم يترك شيئا يستدل به على تحقيق شعر أوميروس الوصفى لهذه الاطلال ، فالمدينة المحترقة لا يبقى فيها على مكانه كل شىء قدمه هوميروس حتى رمم الموتى وجماعهمم وكأن القدر وحده هو الذي احتفظ بها لم تمس الى ان يأتياها « شليم مان » . بعبارة ملخصة يتهم ديل « شليم مان » بأنه زيف هذه الظواهر لاثبات ان هذه الاطلال هى اطلال طروادة .

ولعل هذا كان ينجلي لو ان هذه الاطلال كان عليها شىء من الكتابة يحدد هويتها ، لكنها كانت خرساء صماء ، وأصحابها لم يكونوا قد أخذوا الخط بعد عن الفينيقيين والمصريين ، ولذلك صار « شليم مان » حرا فى تسميتها ، واخراج عملته على ما هوى وراقه وحقق له الربح الاكيد .

ليس هذا قول « ديل » وحده ، ولكنه كان رأي الكثيرين من علماء الآثار الاوروبيين .

هذا ما قاله العلماء ، ولكن ما قيمة هذا القول ، وقلوب الحائرين كانت ترجو ان تحط بعد طول تحليق ؟

فكان رد الفعل لهذا الكشف ايمانا يذهل العالم الفرنسى ، وتبلور فى اثينا فى اثر كبير يسجل تسجيلا قاطعا ايمان الحكومة اليونانية بصحة ما قرره « شليم مان » . ووصف « ديل » لوقع هذا عليه يضعك منه بحيث تقدر مبلغ رغبة الاوروبيين فى التملص من حيرتهم التى ظلت تعبت بأجيالهم القرون الطوال . يقول « ديل » :

« من بين المعالم التى تقدمها اثينا ارضاء لتطلعات السائح ، ومن الاشياء التى تجب رؤيتها بعد البروبيلايوم والبارثينون يقودك الادلاء الى دار عظيمة تقوم فى شارع الاكاديمية ، تحيط بها اورقة مكشوفة وتتوجهها تماثيل تصور ابطال اوميروس ، وعلى واجهتها هذه الكتابة التى تثير عجبك وتحريك حين تلقاها :

قصر طروادة

وسيقول لك كل مار فى الطريق : ان هذا القصر انما هو قصر الدكتور « شليم مان » المعجب الكبير بأوميروس ، والاثري الكبير الذى كشف اطلال طروادة وميسين — والشئ أكيد — وعثر على كنز بريام وقبر اجامنون .

بل فاصنع ما هو احسن من ذلك : اطلب زيارة هذا القصر المضيف ، وستلقى فى كل مكان ذكرى لاوميروس ولابطاله الذين غناهم ؟ ولا يزعجك اذا رايت المجموعة الجميلة التى جمعها رب الدار من بين اطلال حصارك ، وان تسمع مئات الابيات من شعر اوميروس ترددها على سمعك امواه ناعمة مؤنثة ، ولا يداخلك العجب من ان تسمعهم ينادون أطفال الدار بالاسماء الموسيقية البطولية من قبيل ، اندروماك أو اجامنون .

فى هذه الدار أوميروس هو الآله ، و « شليم مان » هو نبيه ، لكننى اعتقد دون تكلف أن النبى هنا يعبد بأكثر مما يعبد الآله » .

(المرجع السالف ص 13)

تلك هى الثمرة التى حصلها « النقد الحديث » من معالجته العلمية جدا لشعر أوميروس ، ولحياته . لم يستطع النفسى ، ولم يستطع الاثبات ، ولم يقدم حلا للمشاكل المستعصية التى ثارت حول اسم أوميروس واتصلت — مع انقطاع حقا — اثنين وعشرين قرنا انهكت فيها العقول انهاكا ، وسال فيها المداد جداول وتحطمت الاقلام ، ولم تحصل حلا لمشكل واحد يمكن أن يؤخذ الا على انه « اقتراح حلول » . ولعل أثبت ما قدم فى هذا العمل الطويل هو خطوة البدء التى بدرت فى الاسكندرية ، والتى عللت فيها فانها تكاد تكون محل الاتفاق بين جميع العصور .

الفصل السادس

— أين يقع طه حسين من هذا كله

ولنعد الى طه حسين — وهو الذى كان يقرر بيننا أن النقد الحديث قد انتهى الى القطع بعدم وجود أوميروس ، وأن علينا أن ننسى من الوجود اسم امرئ القيس اسوة بالاوروبيين الذين نفوا وجود شاعرهم . فهل عرف الرجل هذا حقا ، وهل قرأه ، وهل عرف ما قدمته عن ائمة باحثيهم نتائج ما بلغوا اليه فيه ؟ لم يقرأ من هذا شيئا ، ولم يعلم عنه شيئا لكنه سمع أن بعض الاوروبيين قد شك فى وجود أوميروس فجول الشك نفيا عاما ، وبنى عليه النتائج .

ثم ظن ان الشك الذى دخل على هذا الموضوع جديد ، ولم يعرف ان علماء الاسكندرية هم الذين بدأوا هذا الشك من نحو اثنين وعشرين قرنا ، وأن من جاء بعدهم مضوا على الخطوط التى اختطوها ، وهم

اخطوها في اعتدال ، وتحت املاء الدراسة المستوعبة للقوائد المنسوبة الى اوميروس : قصيدة قصيدة ، وبيتا بيتا ، نحوا واسلوبا ، وموضوعا وتناسب احداث ، وتقارب اساليب او تباعدها . فجاء والقي بالمهمة على كتفى ما دعاه بذهب ديكارت ، وما قرأ منهج ديكارت ، ولا عرف من أين أتاه ، ولا عرف أنه ما كان قد خلق يوم قال السكندريون قولتهم .

ثم خب واوضع فربط بذيل ديكارت كل تجدد في العلم والبحث الاوروبى والفكر الاوروبى والفن الاوروبى ثم راح يحضنا على اتباع منهج ديكارت في البحث لاننا صرنا في فكرنا اوروبيين او كدنا فالمستقبل لمنهج ديكارت .

وبقدر من الاتصال بالتاريخ العربى لا يزيد على هذا القدر الذي عرفه من التاريخ الاوروبى ، ومن الشعر الجاهلى يقل عما عرفه من التاريخ راح يضرب يمينا وشمالا لا يبقى على شىء الا ظن انه محقه.

طه حسين دار حول الشعر من خارجه ولم يمد انفه فيه

وقد قلت ان السكندريين القدامى لما شكوا في نسبة شعر اوميروس اليه كان شكهم نابعا مما املاه هذا الشعر من موجبات للتوقف والنظر بعد ان درسوه استيعابا واستقصاء .

فلم يدخلوا على الموضوع يحكمون في انفسهم وفي عقولهم مسبقا نظرية تفرض عليهم محور التاريخ اولا ثم العودة الى بنائه من جديد ، او على الاصح تركه انقاضا ، متهمين في ذلك جميع الاجيال التى سلفت بالكذب والتزييف والغفلة ونقص العقول ، كما صنع طه حسين . هو ومن نقل عنهم .

ولم يدوروا حول الشعر وهم لم يقرأوه ، ولم ينفوه قبل ان يعرفوه ، ولم يريحوا انفسهم فيقولوا للناس كما قال « باحثنا المجدد » عن شعرنا ، وعن تاريخنا :

« فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق
أمريء القيس والنابغة والاعشى وزهير لأنى لا أثق بما ينسب إليهم ،
وانما أسلك إليها طريقا أخرى وأدرسها فى نص لا سبيل الى الشك فى صحته
أدرسها فى القرآن » (فى الشعر الجاهلى — ص 15-16) .

ثم لم يدرس الرجل الحياة الجاهلية فى القرآن ولكنه ملأ درسه
فى « الشعر الجاهلى » بما راح يديره من رغاء حول هذا الشعر مشرقا
ومغربا ، وراجعا فى كل ما قاله الى عبارات اقتبس أغلبها من مقدمة
كتاب واحد ، هو كتاب ابن سلام « طبقات الشعراء » ، ولينه قرا حتى
هذا الكتاب قراءة استقصاء ، فلو فعل لوقع من خلال الكتاب على ما
كان جديرا بأن يحمله على الاعتدال أو الاحتياط شيئا فى إطلاق أحكامه
اعتمادا عليه . وكذلك صنع المستشرقون الذين قدموا الشك وسيلة
للهدم لا وسيلة للتاريخ — فقد ارتفعت صيحاتهم قبل أن يظهر طه حسين
على المسرح بالقول : انهم لم يجدوا نقشا بالعربية الفصحى قبل
القرآن . وطه حسين يسجل هذا فى اجاباته فى التحقيق الذى أجراه
معه الاستاذ (نور) وكيل النائب العام ، ويسجل معه أن النقوش
التي وجدها المستشرقون وترجع الى الجاهلية اعتبروها نبطية ، ثم يقول
« واذن فقد يكون من احتياط العلم أن نرى أن أقدم نص عربى
يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية الى الآن انما هو القرآن حتى
نستكشف نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا » . عبارات تهويلية تتعاطب فى
سطرين :

« احتياط العلم » و « من الوجهة العلمية » و « حتى نستكشف
نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا » .

عبارات غريبة حقا . خاصة اذا كان قدر علم صاحبها فى الموضوع
هو ما بينا ، ثم أضيف الى هذا ابتداءه عبارته بقوله انه : « قد يكون
من احتياط العلم » .

« فقد » هذه لا تطلق لاحد الحق في أن يبسط يده الى الماضى كله فيلغيه شعرا وتاريخا ودينا بجرة قلم . ذلك انه « من احتياط » العلم كذلك ، بل من حقه ، بل من واجبه ان يتوقف عن القطع بنفى هذا كله واستقاطه حتى يوجد ما يسقطه وينفيه . وهو ما لم يجده أحد حتى بالاستتار وراء التعللات الرثة التى انتحلها « المستشرقون » — ويظهر أن طه حسين كان يعتبر نفسه منهم فانه يقول في تكميل هذه الفقرة : « حتى نستكشف نقوشا اظهر واكثر مما لدينا » .

والواقع ان الارضية التى قام عليها المستشرقون في هذا التصدي للتاريخ العربى ، بما اصبحنا نرى الآن من اسباب توثيقه ، ارضية مضطربة لم تثبت فوقها اقدامهم اذ ان القرآن الكريم « الذى نظروا اليه باعتباره اول نص صحيح انتهى اليها لم ينحدر اليها في نقوش معاصرة لنزوله ، بالضبط كما لم ينته اليها التاريخ العربى ، والشعر العربى مثل القرآن لم ينحدر اليها في نقوش معاصرة له . اربعة نقوش عثروا عليها :

اولها كان باعتراف اوائلهم « نبطيا » وليس يعكس النص نبطيته على امرئ القيس بن عمرو لان الملك لم يدفن هناك في البقعة التى وجدت فيها الصفيحة الحجرية التى وجد عليها النقش وانما بنى تذكرا له حيث مات وحمل الملك الى داره كما هى العادة .

وآخرها نبطى باعتراف صاحبه الذي ابنى التاريخ عليه الا ان يوقعه باسمه النبطى وهو شرابطو برظالمو . ويأتى في سياق النص قوله « بنيت ذا المرطول » . وقد ترجموا كلمة « المرطول » « كنيسة » وعدوها عربية ، وما هى من العربية من قريب او بعيد ، انما هى الكلمة اليونانية martur (مارتور) ، ومعناها هنا « مشهد » ، وهى التى تحولت الى martyr في اللاتينية ، ثم انتقلت منها الى اللغات الاوروبية بمعنى « شهيد » .

فاذا عرفت بعد هذا كله ان عدد كلمات هذا النقش ثمانى كلمات،

ثلاث منها نبطية والرابعة يونانية عرفت قدر الخلل المائل في اعتباره ممثلاً ومصوراً للطور الأخير قبل القرآن للعربية الفصحى ، وعرفت قيمة تشدد القوم بالعبارات الهازلة من أمثال « النقد الحديث » ، و « علم دراسة الخطوط » ، الخ الخ.. ولكن تلك هي مهازل « الاستشراق » التي اراد بها الوقوف في وجه الطوفان .

هو نفس الخط الذي تابعهم عليه طه حسين ويتلخص في الدوران حول الموضوع مع تجنب الدخول في صميمه بعد ادعاء الشك في الاصول التي انما هي العمدة في كتابة التاريخ ، ورفضها ابتداء جملة وتفصيلاً . وقد اعاد طه حسين أقوالهم من أنه لم تكتشف نقوش في العربية الفصحى ترجع الى العصر الجاهلي ، وانهم لهذا مضطرون الى التوقف عن قبول كل نص عربى — بل خبر عربى جاهلى — سبق القرآن الكريم ونسب الى الجاهليين ، وقد اتصلت سيرتهم هذه حتى لحقها بلاشير فراح يجمع ما عثر سابقوه عليه من النقوش النبطية فبلغ عددها اربعة نقوش ، وعدد كلماتها لا يرتقى فوق الستين الا قليلاً ، ولا موضوع لها من ادب ، او فكر ، ولا رباط بينها ، ولا يستقيم فيها اعراب ، والاعلام بين الفاظها تنتهى بنهايات الالفاظ النبطية حتى اسم الملك الحيري امرئ القيس بن عمرو وقد كسى بالصيغة النبطية فصير الى « مرو القيس بن عمرو » بضم الراء ، وكذلك صنع بنزار (نزرو) في موقع المضاف اليه و (معدو) ، و (مذحجو) في موقع المفعول به . وفي النقش من الالفاظ المستشكلة القراءة ثلاثة : الكلمة الاولى من السطر الثالث، والثالثة وما قبل الاخيرة من هذا السطر .

ومن الأدلة القاطعة على أن هذه النقوش لا تمثل « الفصحى » في كثير انها لا يوجد بين الافعال الواردة فيها جميعاً واحد يزيد على الثلاثى، ولا صيغة واحدة من الصيغ الزيدة ، فكان كتابها يستخدمون لهجة فقيرة لا تعرف المشتقات العربية الفصيحة بحال .

— الدلالة الحقيقية لهذه النقوش :

ما من شك في أن هذه النقوش التي تقع تواريخ كتابتها بين سنة 328م وسنة 568م تكشف عن حقيقة تاريخية هامة : هي زحف « العربية الفصحى » من قلب الجزيرة ومن طرفيها الشرقى والغربى على الشمال الذي كانت قد عزلته فترة طويلة عن بقية الجزيرة اضطرابات الموجات الاجنبية على اطرافه فشغلته بنفسه ، وبتحالفاته معها عن الاندماج في كتلة الشمال العربى ، فاحتفظت العناصر الثابتة من بنيته، القارة في حواضره ببنطية تلكأت طويلا ، ثم أخذت تتحرك شيئا فشيئا نحو « التعرب » الكامل ابتداء من القرن الرابع الميلادي كما يدل على ذلك نقش النمارة الذي عثر عليه ديسو هناك .

وارتباط هذا النقش بموت الملك الحيري امريء القيس بن عمرو في هذه المنطقة بعد أن رد عليها اعتبارها العربى الكامل يشير الى أن هذا التعرب اللغوي زحف اليها في ركاب الملك المنتصر ، فمع النصر العسكري بدأ النصر اللغوي ، والنصر الكتابى ، وكلاهما آتيان من العراق خاصة حيث ينص التاريخ العربى في جلاء ما بعده جلاء على أن التحول الى الصورة الاخيرة من الخط قد وقع فيه .

هذا ما يفيد هذا النقش تاريخيا ، أما أن يفيد تطور « الفصحى » بتمامها الى التأهب للتكون وأن الشعر الجاهلى لم تكن قد وجدت له اللغة التى قيل فيها بعد حتى في سنة 568 م ، وأنه لم يكن قد قيل منه شيء بعد ، ومولد الرسول صلى الله عليه وسلم تكاد تطل تباشير اشراقه على الدنيا ، ولم يبق على نزول «القرآن الكريم» أكثر من ثلاث واربعين سنة ، في ابهى واتم صورة برزت فيها الفصحى ، فتلك هي « خرافة أم عمرو » ومن ناب عنها من أهل زماننا هذا .

وعندهم أنه حتى سنة 568 م أي قبل مولد الرسول صلى الله عليه عليه وسلم بثلاث سنوات ، لم تكن كلمة « حرب » قد عرفت وشاعت

فى « الفصحى » ، حتى أن نقشا عربيا « فصيحا » يؤرخ صاحبه « شرحيلو بر ظلمو » لبنائه « مرطوله » « بمفسد خير » أو بعبارة أخرى « بحرب خير » . فكأن حروب المناذرة والفساسنة كلها كان المناذرة العرب والفساسنة العرب أيضا ظلوا يدعونها بمثل ما دعاها به صاحب هذا النص « مفسد المناذرة والفساسنة » ، وكأنهم كانوا كذلك يدعون حروب الحارث الكندي وأبنائه مع الروم ومع الفرس « مفسد الحارث الكندي » ، وكلها «حروب» غمرت الشام .

ولو سألتهم اذا كانت « مفسد » هذه فى إستخدامها فى هذا النص تمثل الصدى الصادق لاستخدامها بين العرب الفصحاء بدل كلمة « حرب » فلم لم تثبتها هذه التجارب التى امتدت على القرون ترغى فى قلب الجزيرة العربية وعلى أطرافها ، وكيف ظهرت عليها كلمة « حرب » فى كل ادب وشعر وتاريخ وردت فيها الكلمة بعد هذا التاريخ ؟ وقبل هذا التاريخ ؟ وان كنت أعلم انكم لا يمرضكم شىء قدر ما يمرضكم ما وردت فيه الكلمة قبل هذا التاريخ .

الا رفقا بأنفسكم أيها السادة .

فى ختام وقعة « بدر » ينادى أبو سفيان ، وقد هزته الهزيمة :
« الحرب سجال » ولا ينادى « المفسد سجال » .

وفى (القرآن الكريم) لا نصادف الا كلمة « الحرب » ؟

وفى شعر زهير بن أبى سلمى :

وما الحرب الا ما علمتم وذقتمو وما هو عنها بالحديث المرجم

وليس فى الشعر العربى ولا الادب العربى قبل هذا ولا بعده استعمال « مفسد » بمعنى « حرب » ولا مرة واحدة .

فهل يدل هذا على شىء الا على أن استعمال « مفسد » انما يرد فى نقش مكتوب بلهجة غير فصحية تسعى الى أن تلتحق بالفصحى وان

صاحب النقش النبطى يدفعه الى التعرب تيار جارف لا يستطيع له ردا ؟ ان النقش بما التقى فيه من الفاظ نبطية ويونانية وعربية وبما اتخذ من اداة لتأريخ بنائه يدل على حالة الترجع والقلق التى كان يجتازها فى الشام ابن الحواضر المخلط فى مرحلة تحوله الى التعرب .

المستشرقون كانوا يتعجلون ملء الفراغ الذى ظنوا أنهم صنعوه :

شعر المستشرقون بنفيهم الماضى العربى كله تاريخا وشعروا انهم اوجدوا فراغا هائلا فى التاريخ العربى ، وان عليهم أن يملأوه ، فراحوا يحاولون ملء الفجوة القريبة منه بأربعة النقوش المشهورة .

قلت فى كتابى « تاريخ الشعر العربى » : ان اللغة العربية قديمة قدم التاريخ ، وقدمت الادلة الحاسمة من واقع تكوينها وعرضها على معايير « علم اللغات » ، وقلت هناك أيضا : ان الشعر العربى قديم ودلت على قدمه بواقعه : أوزانه وقوافيه ، وأدوات تعبيره ، وقارنت بينه وبين غيره من اشعار الشعوب الاخرى ، وكان عليهم ان يقولوا : « لا » ، « ولا » هذه كانت تعلقهم بأذنان المستشرقين فطاروا اليهم ؟

وكان المستشرقون قد رأوا رأي العين منذ سنة 1950 خاصة انهم قد خسروا رجلهم الاول وأن عليهم أن يعودوا الى الاعتماد على انفسهم فلم يصنعوا شيئا اكثر من أن عادوا الى تكرير ما سبق ان قالوه ، وقاله صاحبهم . غير انه كان عليهم أن يضعوا قضية نفى الماضى العربى فى اطار جديد ، او فى « طبق » جديد . فتمسكوا « بالشك » بعد أن جعلوه أساسا « للنفى » ؟

والشك علميا قرين الاحتمال وليس قرين النفى ، فالنفى لا يقوم الا بقيام الدليل على ما يوجبه أو يبرره على الاقل بعد أن أسقطت المعالجات المتصلة اختلال الاسس التى اقاموا عليها فى الماضى شكهم ونفيهم ، وذلك ابتداء من قرار الاستاذ « محمد نور » وكيل النائب

وانتهاء الى كتاب « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجري » ، فوثبوا الى النفى فى عجلة بالغة وفى مواجهة « القدم » الذي اثبتته « للعربية الفصحى » و « للشعر الجاهلى » ، « وللتاريخ العربى » ، و « الحنيفية الابراهيمية » ، ارادوا ان يعيدوا الى نفوسهم الوجود بخلق « فراغ هائل » من الماضى القديم كله ، ولم يكن فى استطاعتهم ان يملأوا هذا الفراغ ، فقاموا يسترونه بأجسادهم ، ويحاولون سد الجوبة القريبة منه بهذه النقوش الاربعة .

الفصل السابع

— المنهج العاشر العاشر

التاريخ لا يمكن ان يخلص من هذه المزق البالية الضئيلة جدا من النقوش الفقيرة بالقياس الى الثوب الهائل الجبار المسمى بالتاريخ . اذ ان التاريخ هو الخلاصة الصافية المعبرة فى تلخيصها عن مسيرة الانسان فى حياته ، مجتمعة متكاملة متناسقة الاعضاء ، تفيد بقدر ما تترجم به الصورة المصغرة جدا الدقيقة جدا عن حقيقة الكائن الضخم الجبار .

الحياة كتاب ضخم جبار ، ينطوي على الجليل والدقيق ، على الصغير والكبير ، على العظيم والحقير ، ينطوي على بسمة الفرد ودمعته ، كما ينطوي على افراح الجماعات وشقوتها ، ينطوي على انتصارات الانسان وعلى هزائمه ، ينطوي على انجازات الفرد وعلى انجازات الجماعة ، ينطوي على الهرم الاشم والمعبد الشامخ الثابت كما ينطوي على النقش القيم والنقش الهين ، والاثر المعبر عن جيل او اجيال كما ينطوي على كل نفس يتردد فى صدر الفرد شهيقا أو زفيرا .

كل شئ يطويه كتاب الحياة ، فى سعة الارض ، وفى ارتماءات الزمان ، وانسباحاته .

اما «التاريخ» فكتاب صغير يلخص من الحياة أهم خطوطها وأعرضها وأعمقها في التعبير عنها ، وأغورها انطبعا على صفحة الزمان والكون . فليس كل ما تلقى به الارض من فتات موائد الاجيال على ضخامة هذه الموائد بالذي يتحتم أن يكون تاريخا ، ولا بالذي يمكن أن يجتمع الى بعضه فيؤلف الصورة المتكاملة المتناسبة تناسب الجسد التام المعبر بصورته عن نفسه .

وتصيد النقوش كيفما اتفق ، ومحاولة الملازمة بين المتناثرات القلائل منها فوق صفحة الزمان لاستخراج صورة نزع لانفسنا انها تمثل الصورة الكاملة للامر الذي نفترضها افتراضا تحكيميا مصورة له عبث يشبه عبث من عثر على اربع حصوات من جبل غاب في قاع المحيط فجمع بعضها الى بعض ومضى يصرخ : « ها هو الجبل » . كل شيء يغيب في محيط الزمن ، وما احتفظت به الارض انما هو غلطة وليس حكما .

يمكن أن تدل هذه الحصوات على شيء من مادة الجبل ، ولكنها مادة ضئيلة جدا لا تترجم عن الجبل صورة وحجما وموضوعا . مثل هذه اللقى الشاردة كمثل قطع متباعدة من الخشب طافية على سطح تيار متحرك فوق المحيط يتخذها الاحمق وحده صوى تدله على هدفه الذي لا يعرف مكانه من المحيط ، وتدله بأبعادها المتحركة على قدر المسافات التي قطعها والمسافات التي بقى عليه أن يقطعها نحو هدف قد يقع وراء هذا التيار .

هذه اللقى مفيدة متفاوتة الفائدة ، وما من شك في أن منها التافه الذي لا يعول على حجم الفائدة الذي يمدنا به في بناء التاريخ المتكامل لكن فائدتها جميعا لا يتحقق هدفها الصحيح الا عند وضعها جميعا في اماكنها الصحيحة من الاطار الشامل للتاريخ . وهذا الاطار الشامل هو ما تركه السابقون ملخصا لتاريخهم ، ولتاريخ أسلافهم ، متراويا اليهم

عنهم في آثار لهم بليت وزالت ، راوها هم ولم يبق لنا منها شيء ، أو بقيت لنا منها فتاتها ومنها ما يجلب ومنها ما يدق . قد يبدو في هذا الاطار من التفرق ، ومن التعارض أحيانا ما انه ليدفع على التوقف والحذر فيجب الاحتراس عنده ، والفحص له ، لان ترمى الزمان ، وتعدد الاحداث ، وتكررها أو تشابهها كل هذه كفيلة بأن توثق أخبارها هذا التفرق ، وكفيلة بأن تضع الحدث المتكرر في الزمنين المتباعدين ، وتنسبه الى الرجلين أو السببين ، أو المكانين المختلفين ، وليس ذلك بطاعن في صحته ، ولا في صحة نسبته الى ما نسب اليه ، في المرتين أو فيما هو أكثر وأبعد من المرتين في الزمنين المختلفين .

فليس كل رجل في القوم بالذي يسمى بالاسم الواحد ولا يسمى به غيره حتى يربط به كل خبر جاء فيه هذا الاسم . وليس الاسم الواحد يوقف به عند الزمان الواحد فيتحتم أن يوضع فيه الرجل وحده ولا يوضع في غيره فاذا هو وضع فيه غيره كذب أحدهما الآخر .

ونماذج هذا حقيقة موجودة ، وقد تثير الشك عند المتحزر ، وتثير الانكار عند المتعجل ، الطائش ، أو عند ذي الهوى الذي يدفعه نزقه الى الوثوب الى الصدفه السانحة ليرضى بالانكار للتاريخ مرضا يجثم على كبده فيعدي به التاريخ الذي يظن انه يفرضه على الاجيال — وهذا هو المرض الذي يعيشه اليوم كتاب التاريخ الاوروبيون بالقياس الى تاريخ العرب والاسلام . ذلك ان الذي حمل الاسلام رسالة ربانية الى الناس هم العرب ، ولانهم يرون ان العرب انما سادوا وقادوا بالاسلام رسالة وهداية ، ولانهم لا يزالون من حيث التطور النفسى أسرى المرحلة الاعتقادية التجسدية ، وهم لهذين معا نصبوا انفسهم وعقولهم حربا على العرب وعلى الاسلام : فلم تنته الحرب الصليبية يوم دخل للنبي القدس في الحرب الاولى — كما زعم وصرح — ولكنها استمرت ترغى وتفور بسلحيها من النار والحديد ، ومن العقل يركبه خراب الضمير ، وهى تتنكر تحت طيلسان « العلم الجديد » و « النقد الحديث » ،

و « النقوش المكتشفة » .

ومرتزقتنا ينشرون هذا المرض ، لانهم يتقاضون ثمن نشره عيشا
باسم « العلماء » .

وقد مر بنا نموذج صارخ فاجر لهذا الاقتحام لمعبد التاريخ فيما
رأيناه آنفا من نحل فلسفة « الغزالي » لمن دعى « ديكارت » ، فأوجد
القيس الذي نسب الى هذه الشخصية المريضة بالتضخم بفلسفة العالم
المسلم بعد أن استلبها من صاحبها ، أوجد أبا الفلسفة الاوروبية ، ضاربا صفحا
عن الاشارة الى ما كان يعلم من غير شك مصدره ، وأصله ، وضميره
هاديء راض مطمئن . ومصدر الرضا أنه كان يرى نفسه في حرب صليبية
مع الاسلام والحرب غارة ، وما غنم فيها فهو له .

— يكيلون التاريخ بمكيالين :

ولعلنا حين نقرا هذا الذي جاء عن « ديكارت » في « معجم الآداب »
لفابيرو نضحك ونأسى معا لتاريخ الانسان كيف يصنع في اوربا ، ولعلنا
نستظهر كذلك صاحب الشخصية السرية القائمة وراء هذا الوجود المعنوي
لديكارت . يقول كاتب المادة عن ديكارت :

«تعلم في كلية لافليش (السهم) ، ولكي يغطى النقص الفادح الذي شعر
به في تعليمه قام بعدد من الرحلات ، فالتحق بموريس دي ناسو ،
وبدوق بافاريا في حروب المانيا . واشترك كذلك ، شاهدا اكثر منه جنديا
في الغزوات الاخيرة لحروبنا الدينية ، واشترك في حصار لاروشيل
(1629) . وفي وسط هذه الحياة المخصصة لدراسة الانسان في الصراعات
التي تتوزعه بين انفعالاته ومصالحه استطاع ان يقع على خطة كتابه
الاول وعلى الافكار المكونة له ، وهو كتاب « حديث المنهج » ، وتعميق
الخطوط العريضة لنظرياته الفلسفية الرئيسية .

ثم مضى بعد ذلك الى هولاندا فارضا على نفسه عزلة تامة يكتب

فيها كتبه . وقد لبث في ذلك البلد عشرين سنة وقنها كلها تقريباً على تأملاته الفلسفية ، وتجاريه العلمية . وفي هولندا أنشأ كتبه الرئيسية ، لا يصله بالدنيا في هذه العزلة التي اختارها إلا الاب ميرسين Mersenne الذي اتصلت كتاباته اليه من باريس تحمل اليه في وفاء كل ما يقفه على الحركة الفكرية في أوروبا كلها .

وكان ديكرت يكتب في هولندا مؤلفاته مرة بالفرنسية ، ومرة باللاتينية ، يترجم كل كتاب من أحدهما إلى الأخرى .

وكانت جدة المبادئ التي بشر بها تثير الإعجاب الكبير وتوجد له الانتصار والدعاة . فمنحه مازاران معاشاً ألف أوقية

وطلبه عظماء شخصيات عصره ، ومن بينهم الأميرات ، مثل الأميرة بالاتين ، وكانت كريستين ملكة السويد تعز بقولها : انها تلميذته . ولكن استقلال ديكرت في الأمور الفكرية لم ينجه من خصومات رجال الدين ، وهذا على الرغم من حصافته في تجنب الاصطدام بهم ، إلى حد أنه أصدر أمره إلى الاب ميرسين في باريس بأن يقدم كتاب ديكرت « الدنيا » ، فقد كان ديكرت يقول فيه بحركة الأرض حول الشمس ، وهو الرأي الذي كانت تطارده الكنيسة ، وأدانت من أجله جاليليو . وقد وجد ديكرت نفسه ، مع ذلك في عزله بهولاندة يواجه عداوة الطوائف الدينية يطلقها عليه القسيس البروتستانتي فوئيتيوس ، ونجاة بنفسه منهم نزل على مطالب الملكة كريستين ، فانتقل إلى استوكهولم في سنة 1649 ، غير أن بنيته الضعيفة لم تتحمل قسوة الجو في السويد فهلك بعد بضعة شهور (11 فبراير سنة 1650) .

ثم يقول كاتب المادة :

« وقد حمل بعض أصدقائه رفاته إلى فرنسا في سنة 1667 فدفن بحفاوة في سانت إيتين دي مون . وفي سنة 1793 نقل ثانية إلى البانتيون ، وفي سنة 1819 نقل رفاته للمرة الثالثة إلى متحف الآثار

الفرنسية ، ومنه الى كنيسة سان جيرمان دي بريه في نفس السنة » .

— نظرة في هذه القصة من حيث المعيار التاريخي الذى وزنت به :

وسأمر بسرعة على الخروم الموجودة في هذه القصة التى دعوها بحياة « ديكارت » ، ولا تنس اننا الآن وقد علمنا من اين جاءت ديكارت كل فلسفته — لسنا في حاجة الى تلمس هذه الخروم لانفسنا وانما نحن نتلمسها لهم .

1 — ديكارت فارق مدرسته الثانوية قبل ان يتم دراسته فيها وهو بعد في سن السادسة عشرة . وهو اذن فتى لم يتكون عموده الفكرى ، ولم يتوثق تكوينه النفسى حتى يجد من كيانه الهش جسدا وفكرا ما يعينه على لقاء الحياة العاصفة التى خرج اليها دارسا للناس فى طى هذه الظروف العنيفة التى كان التماس أسباب العيش تحت ضغطها أشغل له عن التوقف للتأمل والنظر والدراسة والمقارنة والاختزان لثمار التجارب التى يمر بها .

يمكن القول بأن الرجل الذي تمخض عنه هذا الفتى بعد المكابدات، والمعانيات قادر بعد التكون على أن يخلص شيئا من هذه التجارب . ولكنه لا يكون قد بدأ تشرده الاول تحت تأثير مثل من طلب « كمال » المعارف الذي لم يجده في المدرسة . والحقيقة أن مؤرخيه لم يقولوا عنه هذا القول الا انسياقا مع ادعاءاته التى خرج بها متأخرا لتغطية أسباب تشرده الحقيقية وتركه المدرسة في تلك السن الغضة . وقد تحدثت في هذا قبلا .

2 — هذه السنين التى قضاها بعد هجره دراسته يقول هو أنه لم يحصل فيها شيئا لانه انها قضاها متجنباً الكتب عامدا لكي يدرس الحياة في الناس في كتاب الدنيا ، والثمرة التى حصلها من دراسته في المدرسة قبل أن يهجرها ، وقبل أن يتمها لا تعين على هذا التسامى الى آفاق المعرفة العليا . وهو أشبه بأن يكون استوحى فكرة تحصيل هذا العلم

« اللدنى » بذاته وبنصه من حديث الغزالى عن تحصيل هذا النوع من المعرفة « بادامة النظر والتأمل فى العزلة » .ولذا فانى قلت من قبل : ان مصور شخصية « ديكارت » وصانعها قد ذهب الى استعارة خطوط حياة « الغزالى » خطأ خطأ ، وكتب تحتها اسم « ديكارات » بـ

3 — يعرف مؤرخو حياة « ديكارت » ان ابيه لما ضاق ذرعا بحياة التشرد التى يعيشها ابنه راح يضرع اليه ويلج فى الضراعة بأن يتخذ ابنه لنفسه عملا ، وانه اختار له هذا العمل « التطوع » فى جيوش المتحاربين فى ذلك العهد فى اوروبا ، وقالوا انه نزل آخر الامر على توسلات ابيه فعمل فى جيشين ، واشترك فى الحروب الدينية التى كانت تتأكل اوروبا فى ذلك الزمان ، فهل لم يجد الفتى الذى قضى اثنتى عشرة سنة فى تلمس تكميل معارفه ، وهو الذى استشعر النقص فى العلم المدرسى فخرج الى تعلم العلم من « سفر » الدنيا ، هل لم يجد هذا الفتى المثالى الصلب فى مثاليته ، الفيلسوف العميق فى فلسفته ما يزجره عن التخطب فى دماء الناس ولو تخالفوا فى امور دينهم ، وهم بتجربتهم التسي اختبرهم فيها اخيار فى نفوسهم ، وادعون فى سلامهم قد اختاروا الحياة فى ظل معتقداتهم ، لا يثب الواحد منهم الى عنق الآخر الا امثالا لامر هذا الدوق الطامع فى ملك او فى استزادة سلطان او غنى او جاه .

ان طلب ابيه اليه مغارقة لون الحياة الذى كان يحياه فى ظل التشرد ، ولو كانت هذه المغارقة الى لقاء الموت ، يدل على ان ابنه كان فى حال يعدها الوالد أسوأ من الموت لولده .

4 — ألم تثر صلات هذا الفتى الغريب بالاب ميرسين الذى لقيه « ديكارت » فى باريس ، فى الغالب ، شيئا من الريبة يحتاج معه الى تفسير هذا الوفاء المتواصل فى التراسل بين هذا القسيس وديكارت ؟ وهذا التراسل تشير نوعيته الى موضوع الرسائل التى كان القسيس يرسل بها الى ديكارت ، فتكون هى الشئ الواحد الذى يربط بين

« ديكارت » في عزلته النامة في هولندا وبين الحياة الفكرية في أوروبا كلها كما يقول مترجمه ؟ وهل تلمس بعض المحققين منهم هذه الرسائل ، والعهد قريب ، والزمان لا يزال مطلا على عصر ديكارت ؟ وهل عثروا على أصولها المكتوبة بخط « ميرسين » أو بعض هذه الأصول ؟

ولم لم يطبق هؤلاء الباحثون في هذا السبيل ما طبقوه في أمر « نقوش العدنانية » التي طلبوا اليها أن تظهر من بطن « العصر الجاهلي » والا اعتبروا « العربية العدنانية » و « النسب العدناني » ونزول ابراهيم واسماعيل في مكة ، وتزوج اسماعيل في جرهم خرافة واسطورة . واعتبروا « العرب العدنانيين » فروعا من غير أصل ، وشجره من غير جذور ، وخالف عندهم تكاثر الإبناء تسلسلا من الأصل الواحد في عزلة البادية طبائع الأشياء ؟

قبل أن أقرأ عن هذا المراسل الدائم لديكارت ، وبعد أن عرفت الأصل الحقيقي لما دعى بفلسفته ، شعرت بأن وراء خلق شخصية « ديكارت » قسيسا « رأى أن يذيع ما أثار عليه من فلسفة الفيلسوف المسلم تحت اسم شخصية لا يعثر عليها أحد . ذلك أنني تصورت فظاعة مواجهة التاريخ لرجل يعمل هذا العمل في نفسه ، ومن هنا استدلت على أن غيره هو الذي صنع هذا به . وكنت انتظر هذه الجرأة على الغير من قسيس وقد صح ظني . وقد وقف القسيس وراء فتى مجهول لا يكاد يعرف عن نشأته الكثير حتى ليختلف في مكان ميلاده .

لقد كان لهذا الرجل في باريس حق اعدام الكتاب الذي أغضب الكنيسة من كتب « ديكارت » : الكتاب الذي اتخذ فيه الرأي القائل بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض . وهذه القضية منصوص عليها في أغلب كتب الجغرافيا العربية الصادرة قبل مولد جاليليو وديكارت بقرون ؟ فهل اتخذ الرجل لنفسه هذا الحق اهتبالا ، ومن أعدم الكتاب في غير باريس وخصوم ديكارت

في كل مكان ؟

كل هذه التناقضات في حياة « ديكارت » لم تثر الشك في الرجل الواحد الذي ساقها عن نفسه ولم تدع « نقدهم الحديث » الى التوقف عندها قليلا او كثيرا .

والشيء الذي يكاد يصعب عندي قبوله هو ابراء ذمة من ارجح لـ « ديكارت » من معرفة الينبوع الذي راح يفرق فيه . فمعرفة « دريير » صاحب « تاريخ تطور أوروبا الفكري » بالغزالي ، وتقديمه « ترجمة » القسم الاهم في دلالاته على اصل « ديكارت » من الغزالي تلك الترجمة الدقيقة يثبتان وجود الاصل العربي مترجما الى اللاتينية ، فديرير لم يكن يترجم عن العربية مباشرة لانه في كتابته عنها صرح بأنه لا يعرفها فقال عبارته التي مرت بنا آنفا عن « فخر العرب بلغتهم التي يبدو أنها تستحق ذلك » ؟

والغزالي — على كل حال معروف في أوروبا فقد ترجم كتابه « مقاصد الفلاسفة » الى اللاتينية . وترجمة كتاب من بين كتب رجل — اذا كانت كتبه باقية — لا يعنى ان الصدفة هي التي هدت الى هذا الكتاب ، ولكن يفيد اختياره من بين كتبه ، فان لم يحدث هذا قبل الترجمة دعت قيمة الكتاب المترجم الى النظر في اخوته .

و « دريير » يقول لنا في صراحة : ان الاوروبيين لم يكتفوا بعدم التنبيه على ما اخذوه عن العرب ، ولكنهم اعدوا كثيرا من الاصول التي اخذوا عنها بـ وهذا طبيعي جدا ، وخاصة في كتب عالم مسلم كالغزالي يكون الدين الصلب والمحور الاساسي في فلسفته . فهم يختارون الفلسفة ويتجاهلون عن الدين ، وينقلون موضوعها الى ما لامع مشربهم ، ولو هزلت « الغاية والنتيجة » للمقدمة الضخمة ، بمثل ما صنع « ديكارت » او صاحبه .

وقد يقرأ الناظر في كتابي هذا همسة مرتفعة-شيئا من التشكك

فى وجود « دىكارٲ » ، ومعها أسبابها ولست فى هذا متجنيا فاننى ارفع كرامة الانسان فى انسانيته ان يجرؤ رجل على توقع مواجهة التاريخ بهذا الوجه والكيان المصنوعين . هذا وانا اعرف السيرة فى نقل رفاته من بلد الى بلد حتى استقرت فى حيث استقرت . ولكن اول القصة عبث يدعو الى التساؤل خاصة بعد معرفة سيرة الرجل الفكرية .

فوجود « دىكارٲ » من الوجهة الفكرية هو والعدم سواء ، وافترض كونه لم يوجد أرحم بانسانيته من وجوده وأما الحديث عن « رياضياته » و « تجاربه » فأولى بها — على ضوء سيرته فى الفلسفة — ان يبحث عن أصولها فى كتب عربية أبىدت ، فاننا الآن نعيش فى شبه فراغ مخطط من كثير من ماضينا العلمى والتجريبيى بفضل اولئك المغيرين الاوروبيين على آثارنا ، ثم اعدام ما أغاروا عليه ، كما بين « ديرير » .

لم ير مؤرخو « دىكارٲ » كل هذه الفجوات فى تاريخ حياة « دىكارٲ » على سعتها وعمتها ، وهم الذين يتمحلون للشك فى تاريخنا اى وسيلة ، ويخلقون الشبهات خلقا اذا لم يكن مثير للشبهة . ذلك انهم يكيلون التاريخ بمعيارين : معيار الترقق والتلطف والتحبب اذا وقف التاريخ بباب رجل منهم ، ومعيار التزمت والتعصب والتخون والانتقاص وابتعاث الشبهات فى الخبر يحمله اليهم التاريخ العربى مهما ابتعد الخبر عن المبالغة ، وارتفع فوق الاسفاف ، وغلا فى الواقعية .

وهم فى طريقة المعالجة للخبر يحون « الاصول » ، ويتصيدون التكتات ولو كانت هواء . والمثل الفاضح فى هذا قصة تأريخهم الكتابة العربية . كل ماضى الجزيرة الكتابى المسطر بحروف من نور فى سفر التاريخ الانسانى قديمه وحديثه يزاح جانبا ، كل ماضى الجزيرة العربية المسجل بحروف من حجارة تنتشر فى جميع ارجاء الجزيرة العربية

— مع انها لم تكشف أسرارها بعد بحفر او تنقيب جامع شيئا — لا يعادل في دلالاته نقوشا اربعة لا ترتقى الفاظها عددا الى نحو الستين ، ونصفها نبطى اصالة قد اسقط من العربية استخداما ، وقواعده التى تلزمه ليست القواعد العربية ، وكتابه بحكم هذا التباعد عن « عروبة » ، وبحكم سوء الخط الذى سجلت به النقوش لا يرتقون الى مستوى الخطاطين العارفين الذين يمكن ان يعلق بهم حكم على قيمة الخط فى تمثيله المعاصرة لتاريخه .

ثم انهم لا يهتمون هذه كلها فحسب ، ولكنهم يهتمون القسم التاريخى المتحدر الينا عن اصحاب الخط فى تأريخهم خطهم . وكأن الاجيال العربية كلها قد تعاهدت على الكذب فى كل شىء . وهو هذر لا يلقى اليه بالا الا قوم لا وجود لهم الا بالاستجداد بما ظنوه جديدا ، وبما وهموا انهم يبنون به لانفسهم وجودا .

وكذلك الامر فى تأريخ « العربية الفصحى » ، تركوا اللغة من حيث هى ظاهرة عضوية حية تترجم بذاتها عن عمرها وراحوا يتلمسون فى الفراغ اسبابا وحبالا طائرة يتشبثون بها ليقولوا : ان « العربية الفصحى » حديثة العمر والتكون .

وكل ذلك ليقطعوا فى وهمهم وأملهم بين العرب وتاريخهم الماضى حتى يتركوهم شجرة منبثة الاصل ، قائمة على غير جذور . وهم فى هذا السبيل كان يعترضهم التاريخ العربى فشككوا فيه ، وظنوا ان الشك يمحوه ولكنهم وجدوا انهم يعيشون فى فراغ ، فراحوا يحاولون ملء الفراغ بمثل ترهات النقوش الاربعة التى لا تقبلها الا عقول الاطفال فى عنترياتهم التى تجعل من العصى خيلا ، تخب وتسبح وتطير .

وكان الشعر الجاهلى عندهم عقدة العقدة — على الرغم من ضياع اغلبه — بدلالاته الموضوعية والذاتية ، وبقيامه من التاريخ مقام شاهد العين فانطلقوا يتلمسون العكاكيز للزحف بها الى « الهاوية » التى

حفروها . فأنثروا مسألة « القحطانية » و « العدنانية » ، ومحووا في ذيول ذلك قصة ابراهيم واسماعيل ونسب العرب اليهما . بل لقد غلا بوقهم فارتقى الى نفى وجود ابراهيم واسماعيل واراخهم واراخ نفسه ؟

تنقل الاخبار المتصلة بحياة شعوب برمتها انما هو تنقل تواتر ، وليس تنقل خبر فرد يستطيع ان يعث به من شاء ، التواتر المتصل الثابت عندهم ، الجاري مجرى التقليد المعترف به اصلا فهو يفيد « العلم اليقيني » او « اليقين العلمى » بتعبير الغزالي — على ما مر بنا في نص له سبق .

و « الغزالي » هو من هو ، وهو بعد صاحب « المنهج » الذي تريد « المستشرق » ان تطبقه على الاخبار العربية وحدها ، ولا تفكر فيه اذا جاءت الى اخبارها .

الفصل الثامن

— أبوة اسماعيل للعرب العدنانيين وأثرها

والواقع أنني كلما جئت الى اعتراضهم على ان يكون العرب الشماليون — في جملتهم — من أبناء رجل واحد ، هو اسماعيل او غير اسماعيل لم اجد وجها طبيعيا للاعتراض .

فتكاثر الناس عن اب وام هو القانون الطبيعى ، والناس يتكاثرون بالحمل وال ميلاد ، ولا ينبئون من الارض كما تنبت الزروع . وهم حين يتكاثرون يطلبون في الارض منتدحا ومتسعا فيفترقون ، ولا استحالة اطلاقا في تذكرهم اصلهم ، وارتدادهم به الى اب اول . وهم أولى بأن يقوموا هذا المقام من نسبهم اذا نزل الاب الاول بيئة نازحة يقل فيها اختلاط الاجناس ، ويندر طرود الاجانب عليهم .

وتلك هى الحال السائدة فى المجتمعات القبلية خاصة ، وهى السر القائم وراء احتفاظ القبيلة بعمود نسبها فى البوادي على حال تغاير حياة اهل المدن .

وفى حالة اسماعيل خاصة انه انزل هو وامه فى بيئة معزولة كانت تتردد عليها جرهم او تنزلها فوجدته القبيلة هو وامه هناك على عين ماء فأحاطت القبيلة برعايتها المرأة الموحدة والطفل الصغير .

ونشأ اسماعيل فى جرهم فكان طبيعيا أن يتحدث لغتها ، وكان طبيعيا أن تتحدث اليه امه بلغتها المصرية وبلغة ابيه التى كانت تعرفها من غير شك ، محافظة منها على الاحتفاظ لابنها بما يربطه برباط الاصلة بأبيه فى الوسط الغريب ، خاصة وهى تعرف أن الاب سيتدرد عليها وعلى ابنه وانه لا يحبه أن يصير أجنبيا عنه .

وكان الوالد يعاودهما فعلا ، ويرقب التطور النازل بأسرته فى منزلها الجديد . والتاريخ لم يسقط هذه التفصيلات ، ولم يخف علقها .

فالاب كان شخصية من الشخصيات التى تترك حياتها بصماتها العميقة على حياة المجتمعات الانسانية : فهو منشئ دين ، وهو صاحب رسالة ، وانه لينجو برسالته الى هذه البيئة لينسج بها معبده بعيدا عن تهديد الملوك والمستبدين ، وليترك ابنه امينا على دعوته .

ويكبر الابن ، ويكون طبيعيا جدا ان يتزوج فى القبيلة التى احتضنته وحمته ، فيتزوج فى جرهم . وتتخذ جرهم دين ابراهيم ، وتتبع بهذا رئاسة ابنه الدينية . وينجب اسماعيل من زوجه الجرهمية اثنى عشر ولدا .

وكل هذه أمور طبيعية مألوفة لا شذوذ فيها . واذا كان اسماعيل قد أنجب فى جيله الاول اثنى عشر ولدا ففى عصرنا الحاضر من أنجبت سبعة عشر .

واذا اتصل نمو الابناء على وتيرة اربعمائة سنة تفصل بين عهد اسماعيل وعهد موسى لم يكن غريبا ان يجد كتاب التوراة الذين جاؤوا بعد عهد موسى ابناء اسماعيل وقد ملأوا الارض واصبحوا بالقياس الى ابناء اسحاق امة بعدد « الرمل والحصى » وأن ينقلوا الواقع الذي يشهدونه الى صورة نبوءة يضعونها فى الماضى يحدث بها ملاك الرب ابراهيم وهاجر ام اسماعيل .

ويكون التاريخ الحقيقى هو ما تناقلته العرب عن اصلهم بشهادة كتاب التوراة عن تكاثر ابناء اسماعيل ، وليس النبوءة التوراتية . وليست هذه الاخبار فى العرب بنت الدعاية الدينية المتأخرة او المتقدمة ، وليست منقولة الى الخلف عن السلف رواية شفوية فحسب ، فلقد اخبرونا ان اسماعيل اول من كتب الخط « العربى » ، وانه علمه ابناؤه ، وانه اتصل فيهم . وقد فهمت المستشرقة الخبر على غير وجهه فنقلوه الى « خط الجزم » الاخير ، وهو خط فى فهم التاريخ ، اذ المراد به الى أن اسماعيل كتب « عربيته الجرهمية » التى تعلمها فى الخط الذى كان أبوه وأمه يكتبان فيه لغتيهما وعلماهما اياه ، وكانا كفيلىن أن يفعلوا ، فأحدهما أكادي ، وثانيتها مصرية ، وشعباهما كاتبان منذ الازل ، وكلاهما من زبدة مجتمعه .

لا غرابة اذن فى أن ينسب الخط الاول فى هذه العربية المنقولة عن جرهم الى اسماعيل ، ولا غرابة فى أن يكتب اسماعيل ما يحرص على أن يحفظه عنه نسله ، ولا غرابة فى أن يتابعه فى ذلك ابناؤه .

وقد مر بنا نص ابن النديم عن اللوحة التى وجدت فى الكعبة وحسبوا تاريخ كتابتها فكان ثلاثة آلاف عام قبل تاريخ كشفها . وليس هذا أيضا بغريب ففى عصرنا هذا يعثر على اللوحات الحجرية المكتوبة التى يرتد تاريخها الى ما هو أبعد من ذلك ، وليس عصرنا وحده هو العصر المجدود الذى احتفظ له القدر بحق العثور وحده على هذه

اللوحات ، ولا عصرنا وحده هو الواحد القادر على قراءتها . وليس الذين يعثرون دون غيرهم على النقوش في هذا العصر .

ان أوروبا مخدوعة في نفسها بما لم يعرف نظيره عصر من العصور ، او شعب من الشعوب فهي في ذلك حقا وحدها .

— غوامض يجب أن توضح :

هناك أمور يجب ان توضح مما عز فهمه على المستشرقة لانهم للأسف قد سدت عليهم عصبيتهم مناس التفكير .

اولها : ان الحديث عن « العدنانية » باعتبارهم ابناء اسماعيل ليس معناه في الكتابة التاريخية العربية انهم كانوا جميعا النسل الصافي الذي لم يكدره اختلاط جنس من غير ابناء اسماعيل ، فهذا المعنى لم يستبد قط بذهن مؤرخ عربى واحد . فقد كانوا دائما يتحدثون — في اثناء حديثهم عن ابناء اسماعيل — عن « لحاق » بطون بل قبائل يمنية بقبائل عدنانية ، وعن العكس . وحدث هذا كثيرا ، كما تحدثوا عن لحاق رجل بأسرته ونزولهم في غير قبيلته وانتساب ابنائه من بعده فيها . فليس توجد عندهم فكرة « الصفاء » القبلى في غير كدر . لكن هذه اللواحق بغير الاصل كانت تنتهى الى الاندماج والذوبان لغة ونسبا في الكتلة الملتحق بها فهي من حيث التداخل الاجتماعى غير اجنبية ، وهي لا تخرج الكتلة الكبرى عن طبيعتها ، ولا تطعن في اصلها .

وفي موضوعنا هذا نذكر « جرهم » التى غابت في التاريخ اسما بعد ان اندمجت هى ومن ترسب من بقايا الوحدات الاجتماعية السابقة الترار فوق هذه الارض من العماليق وغيرهم ، في هذه الشخصية الاجتماعية الطارئة عليها من جرهم وابناء اسماعيل .

اندمجت هذه كلها في نسل اسماعيل بعد ان اعتنقت « توحيد » ابراهيم ، وضرب بينها الدين الواحد ، واتبعها لهم القيادة الاعتقادية

الواحدة ، فكان اسماعيل لهم ابا روحيا اولا ، ولما تقدم الزمان بهم تحولت هذه الابوة الاعتقادية في مفهومهم الى ابوة الدم .

لقد نشأ أبناء اسماعيل في وسط لا يعرف الا العربية العاربة ، وكان تكاثر الابناء بين أبناء خؤولتهم اندماجا لغويا لم يأت تطوعا بقدر ما جاء انطواء في واقع حيوي محيط لا سبيل الى الانفلات منه .

وكانت ابوة اسماعيل الاعتقادية لجرحهم وغيرها تقابلها بنوتهم لجرحهم من الناحية اللغوية . ولا غرابة اذن في ان نجد من جرحهم — وهى القبيلة العاربة — من يرجع ابوته الى ابراهيم ابى اسماعيل . ولا غرابة في ان تجد بعض العناصر اليمنية التى تربطها العقيدة بابراهيم رباطا يحملهم على نسبة ابيهم قحطان الى ابراهيم كذلك . ولكنها النسبة التى ترجع فى علتها الى اسباب نفسية وتاريخية والى علاقات الصهر والالتصاق اكثر منها الى ابوة الدم ، وسنرى ان من ولد اسماعيل « قحطان » ايضا .

وليس فى هذا الدافع الانسانى الذى نشهد نظائر له فى العلاقات بين القبائل العربية فى عهدها الجاهلى الاخير ما يحمل على رفض الانساب العربية رفضا شاملا ولا جزئيا ، وليس للنظر فى هذه الانساب ان يسخر منها لجهله تفسيرها . لقد جرت الامور فى هذا وفى كثير غيره فى بيئة تضرب التقاليد فيها بجذورها وعروقها الى اعماق اعماق التاريخ ، وتأخذ الانساب فيها الاصاله الطبيعىة بحكم قيام وجودها فى بواديهها على التناسل الداخلى .

— « فارس » اسم عربى للارض وليس اسما لجنس أجنبى طارىء .

ومن نظائر هذا ومن قبيله نسبتهم فارس الى الجد الاعلى للعرب وهو سام . فلقد غرب هذا جدا عند المحققين على العمل فى « التاريخ » .

وانما علة هذا الاستغراب الجهل ايضا بتاريخ المنطقة ، والنظر القاصر الحبيس العاجز عن احتواء تاريخ المنطقة فى نظرة جامعة .

فهذه البيئة التي طرا عليها في عهد حديث جدا بالقياس الى تاريخها العريق اهل دار اجنبية عن اهلها الاصلاء فيها من ابناء سام ، اهل هذه الدار اتوها من آسيا الصغرى ، وهم من اصل يونانى على ما يقول ابن خلدون نقلا عن مؤرخ رومانى يدعى هوراشيوس . لم يأتوها غزاة ولا فاتحين ، وانما اتوها نازحين في عهد كانت يد السلطان المركزي للدولة الاشورية البابلية آخذة في الانحلال وقاصرة عن التطاول الى ضبط شؤون الاطراف التي كانت متنفسا حيويا وممرا قديما ومرتسبا للسلالات السامية ، وموطنا قديما « لفرس » بن لاوذ بن سام ، فأعطاهما اسمه ، وترك فيها من سلالة ما كفل بقاء اسمه مطلقا عليها . فهي « فارس » نسبة اليه ، ونسله فيها هم « الفرس » من بنيه المقيمين فيها لا الطائرين عليها . وقد جاء اهل هذه الدار الاجنبية متأخرين جدا بالقياس الى تاريخ المنطقة القديمة يحملون بالطبع اسما لهم ، واستطاعوا حكم البلاد باستغلال المنازعات التي تتفاقم في مثل هذه الحالات . وكان الاشبه بظروفهم ان ينتسبوا الى اهل المنطقة فالبلاد لا تبدل اسماءها بقوم من الواردين عليها . فاحتفظ ابناء المنطقة بنسبتهم الى آباءهم واندمج في نسبتهم اهل الدار الطائفة عليهم .

وهذا الوضع تفسره امور :

أ - ان اهل المنطقة ظلوا على الاحتفاظ بقديمتهم التاريخى القصصى يتخذون من آدم ومن تلاح آباء وملوكا ، ويصطنعون الاساطير التى كان اجدادهم يصطنعونها ، مما هو قائم فى تاريخ السلالات السامية كلها .

ب - انهم ظلوا يتمسكون بمفاخرهم الحضارية - وهى حضارة المنطقة القديمة - واصولها وفروعها موجودة فى العراق خاصة : اى الاقليم الام ، قبل ان تنزلها الاسرة اليونانية التى حكمتهم .

ج - انهم احتفظوا بخطهم الذى بناه آباؤهم لا يتحولون عنه الى غيره مما يبدو انه كان محاولة اولية لصرفهم عن شىء من اصلاتهم .

د — أنهم فرضوا على التحول اللغوي الجديد الذي أوجده طارئون طلبا لتأصيل أقدامهم في المنطقة نصف الفاظه من لغة آبائهم ، وحولوا منطوقاته الشاذة الى المنطق التكويني للغتهم . وقد قويت هذه الظاهرة في الاسلام بحكم الدفع التاريخي للمنطقة ولاهلها .

ه — أنهم بعددهم المتمشي مع قدم وجودهم في المنطقة قد كونوا الجيوش التي عملت في ظل الحكم الطاريء على منطقتهم في تحطيم الدولة البابلية الاخيرة ، وما كانت السنون التي مضت بين نزول أهل تلك الدار اليونانية وبين الحروب التي حطمت البابليين لتكنى لتكوين العدد المؤلف لتلك الجيوش من الطبقة المهاجرة مع أهل تلك الدار .

اما كيف تبدلت لغة ابناء المنطقة الاصليين هذا التبدل فانتقلت الى الاطار الآري فأمر تفسره النظائر من اشباهه فقد وقع في اسبانيا بحكم القهر والتسلط ، وثمانون في المائة من دماء أهلها عرب ، ووقع في فارس بفعل الزحف السياسى التدريجى واستغلال مصالح الحكوميين الخاصة في تأليفهم وضرب بعضهم بالبعض الآخر .

لا غرابة اذن في رد « فارس » الى « سام » لانه الاصل ، وانما تقع الغرابة عند من وقع في وهمه أن اسم « الفرس » هو اسم جنس أجنبي طاريء برمته على المنطقة .

كانت هذه اولى الغوامض التي عز تفسيرها على المستشرقين ومن تعلق بذبولهم فاتخذوها تعجلا تكئة يستندون عليها في رفض الانساب العربية القديمة ، ولم تكن الا شبها تحتاج الى التفسير .

وثانيها :

ان ترامى الازمان ، وتناول الحقب في عمر الشعب القديم ، وضياح تواريخ البدء أو تبديلها تضع تواريخ الاحداث في الزمن وضعا غامضا . اننا نعيش في قلب الزمن في مكان منه غير محدد . فنحن كمن

يتحرك فوق محيط هائل يلتقى بعضه الى بعض ، ويتواصل بعضه ببعض ، وليس فوقه من العلامات الثابتة ما يمكننا من تحديد موضعنا منه . والانسان فى سبيل ايهاام نفسه انه قادر على تحديد هذا الموضع يقترح تاريخ بدء يأتية رهنا بحادث ينطبع اثره على نفسه . فهو يؤرخ بآدم ، ويؤرخ بالطوفان ، ويؤرخ بغيرهما ، فقد يؤرخ بيوم النصر ، وقد يؤرخ بيوم النكبة . وهى تواريخ بدء تمضى كلها وتتجدد ، ويطغى بعضها على بعض ، ولا يجد المتأخر فى نفسه حاجة الى ربط آخرها بأولها . ومن هنا تتداخل الازمان وتلتبس التواريخ . بل ان الوحدة الزمنية التى نتخذها مقياسا ، وهى « دورة الارض حول الشمس مرة ، او دورتها حول نفسها ليست فى عرف الزمن الحقيقى أصلا .

والاحداث تتكرر وتتشابه على مر الزمان كما تتكرر الاسماء ، وكما تتشابه المناسبات . ومن هنا يكون التداخل بين الاحداث ، وتضطرب تواريخها فى التصور الانسانى بحلول جديد محل قديم ، او العكس .

مثال ذلك : كان فى الجيش الرومانى حتى عهد قريب من الاسلام كتيبة تعرف بالكتيبة الثمودية ، نسبة الى ثمود . وجود هذه الكتيبة فى ذلك العصر المتأخر لا يعنى ان ثمودا التى تشير اليها الآثار المكشوفة فى الجزيرة العربية ، والتى ترتد الى عهد يسبق زمن الكتيبة الثمودية بقرون طوال ، لم تكن موجودة . كما لا يمكن اتخاذ تاريخ هذه الآثار العربية فى ارض الجزيرة دليلا على عدم وجود « ثمود » اقدم منها لم نقف بعد على آثارها .

وكذلك الامر فى « عاد » . والتعجل الى اتخاذ اقدم ما اعثرتنا عليه الصدفه نقطة بدء لتاريخ شبهها افراط ، وخاصة اذا ساق صاحبهما قراره على انه حقيقة نهائية .

هذه غوامض افسرها تعلق بها كثير فى رفض « تأريخ » القدماء لانفسهم ، مدعين فى هذا انهم بلغوا مرتبة العلم النهائية التى لم يبق

بعدها الا بناء « تاريخ قديم » يقام على الفتات البالية التى تلقى بها
الصدفة من اللقى التى لا تمثل شيئا كبيرا .

وانا لا اقدم هذه التفسيرات اضع بها التاريخ ابتداء ، اذ ان هذا
التاريخ موجود ، والرفض له بنى على اساس من الجهل بتفسيره ، او
من توهم تناقض بعضه مع بعض تناقضا يسقطه مع ان هذا التناقض
غير موجود على الحقيقة ، ولكنما عز عليهم تفسير ما وراءه .

الباب الثالث

الفصل الاول

العنانية فى دلالتها على السلالة واللغة

« اللغة العنانية » اذن على عهد اسماعيل كانت هى «العاربة الاصل» ، كان اسماعيل يتحدثها بين أهلها ، وقد انجب اسماعيل ابناءه بينهم ، ومن ام منهم جرمية ، وكان طبيعيا أن يسمى ابناءه بأسماء تؤخذ من هذه اللغة ، ولعلها كذلك من الاسماء التى كان الجرهميون يتسمون بها .

وقد حمل الينا التاريخ هذه الاسماء ، وهى أسماء وجدت مطلقة على اصحابها قبل أن ينقلها الينا كتاب « التوراة » بما يزيد على أربعة قرون على الأقل .

جاء فى التوراة (الاصحاح الخامس والعشرين) :

« وهذه اسماء بنى اسماعيل بأسمائهم حسب مواليدهم : نبايوت

بكر اسماعيل ، وقيدار ، وادب ايل ، ومبسام ، ومشماع ، ودومة ، ومسا ، وحدار ، وتيما ، ويطور ، ونافيش ، وقدمة » .

هؤلاء بنو اسماعيل ، وهذه اسمائهم بديارهم وحصونهم : اثنا

عشر رئيسا حسب قبائلهم .

وهذه سنو حياة اسماعيل : مائة وسبع وثلاثون سنة ..

وسكنوا من حويلة الى شور التى امام مصر حينما تجىء الى

أشور .

هذه الفقرة على قصرها تجمع من الدلالات ما يكتفى عن المطولات.

ذلك انها اشبه بالعينات التى تقدم النماذج للانواع ذات الصبغة العامة
الطاوية للاعداد الكبيرة منها .

ومنها تبدو أسماء أبناء اسماعيل عربية عريقة فى عريبتها ،
واقعة فى صيغ صرفية نامية لا تتحقق للغات الا بعد أن تكون قد مرت
بأطوار ومراحل كونتها هذا التكوين الذى تفارق فيه الصيغة الاخرى
بالزيادة او بالنقص او بالضبط لتفيد زيادة فى درجة المعنى .

من هذا القبيل « مبسام ومشماع » من صيغ المبالغة فى معنى
الفاعل من « بسم وسمع » ، ومنه « دومة ، وقدمة ، ومسا » على وزن
« فعلة » فى حركات فائها الثلاث . وكلها من افعال عربية : من « دام
وقدم ومسا » . وبين الاسماء من ذوات الصيغ النادرة « قيثار ونافيش
ويطور » وقد مات الفعل من « يطور » وان كان قد بقى ممثلا فى « الطور
والطوران » بمعنى التحويم

وبقى من تلك الصيغ النادرة « نبايوت » ، وهى من فصيلة
رحموت وملكوت وكهنوت وجبروت ورهبوت » . وانصراف ذهن اسماعيل
عند اختيار اسم ابنه الاول الى « النبوة » يترجم عن قدر انطباع الاب
الجديد بمهمة ابيه ومهمته ، ووقوعها فى تلك الصيغة النادرة مع طائفة
الاسماء الباقية فى وزنها ، وهى صيغة تكاد تكون وقفنا على معان دينية
يكشف عن مشاغل الاب الذى حمل الينا التاريخ انه كان نبيا من نبى .

و « ادب ايل » بصورة « الاضافة » التى بقيت للعربية دون اداة
تتوسط بين المضاف والمضاف اليه — على غير المؤلف فى غير العربية
من اللغات — تشير الى التكون المبكر جدا لهذه الصيغة . كما انها تدل
على ان كلمة « ادب » التى اشبقت المستشرقة انفسهم فى محاولة نفياها
من اللغة العربية قديمة فيها ، صحيحة النسبة اليها ، سواء اكانت
بمعنى « نعمة الله » او « فضل الله » او « تأديب الله » وتكاد تؤكد
رجع الصوت فى قول النبى صلى الله عليه وسلم : (أدبنى ربى فأحسن تأديبى).

وتسمية ابراهيم ابنه البكر « اسماع ايل » وتسمية الابن البكر ولده « أدب ايل » ، وايل في العربية لها معنى « الله » ، تفيد لقاء النبيين على « التوحيد » . كما ان تسمية اليهود الههم الخاص « بيهوه » تفيد تحولا عن الاله الواحد الذي عبده ودعا الى عبادته ابراهيم . و « اسماع ايل » تفيد معنى « استجابة الله » فتكاد تكون نصا في الدلالة على ان ابراهيم سأل الله ان يرزقه الولد الذى لم يكن له من قبل فسمع الله دعوته .

لم يخطئ العرب اذن عندما قالوا للتاريخ : ان اباهم اسماعيل اتخذ له لسانا عربية جرهم ولم يخطئوا حينما قالوا للناس : ان « العربية » التى تكلم بها « اسماعيل » بقيت فيهم ، وانما هى اللغة التى نزل بها القرآن الكريم ، وكتب فيها الشعر الجاهلى . فان « العربية » الباقية تلاقى اسماء ابناء اسماعيل فى جميع هذه الصيغ التى صبت فيها الاسماء ، وكلها حية مستعملة فيها الى الآن . واذا بلغ هذا التلاقى مبلغ الاتحاد فى كل اسم ورد فى نص واحد ، وهذا النص مكتوب بالآرامية حين لم يكن لليهود آنذاك لغة خاصة يستخدمونها فى كتابة توراتهم فاستخدموها ، وليس فى هذا النص الآرامى ما يقرر النص نفسه ضمنا انه بلغة اسماعيل غير هذه الاسماء فان دلالة هذه الاسماء على «عربية اسماعيل » يومئذ دلالة عظيمة . وبلوغ صيغ هذه الاسماء من النمو هذا المبلغ الذى لم تزد عليه العربية فى بابها بعد ذلك دل على أن العربية العاربة كانت قد مرت حتى عهد اسماعيل بتطور لعله بلغ بها الى مبلغ التمام أو كاد .

والنص كذلك دال على صحة قول العرب بتوحيد ابراهيم ونبوته ، ونبوة ابنه اسماعيل .

والنص أبعد من هذا فى الدلالة على انزال ابراهيم ابنه وزوجه هاجر « الحجاز » . فهو لم يقف بأسماء ابناء اسماعيل عند دلالتها على ذوات هؤلاء

الإبناء باعتبارها أعلا ما عليهم ، بل تجاوزها الى ما هو أبعد ، فقرر انها « أسماؤهم بديارهم وحصونهم » ، وانهم « اثنا عشر رئيسا حسب قبائلهم »

وقد قلت : ان هذا الحديث عن اسماعيل وبنيه كتب بعد ما يزيد بأربعة قرون على زمان ابراهيم واسماعيل وأبنائه . فالكتاب قد شهد التكاثر الذي انتهى اليه حتى عهده نسل اسماعيل ، وهو يقرر انهم بدلالة قبائلهم التي عرفها وعاصرها رؤساء لاثنتي عشرة قبيلة كل قبيلة تنتمي الى رئيسها .

كما يقرر ان اسماء هؤلاء الرؤساء قد اطلقت على الحصون التي بنوها ، وعلى الديار التي نزلوها . ونحن اذا جئنا الى هذه الاسماء نجد من بينها « دومة » و « تيماء » . فأما حصن دومة فيقع في أقصى الشرق الشمالى من وسط شبه الجزيرة العربية يشرف على حدود العراق وقد غزاه خالد بن الوليد مرتين الاولى فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فأسر صاحبه أكيدر بن عبد الملك فصالح أكيدر . والمرة الثانية فى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه وفتحته . ويقال له « دومة الجندل » لبيان حصانته .

فهذا اثر ولد من اولاد اسماعيل يترامى الى أقصى الشرق من شبه الجزيرة . وأما « تيماء » فبلد باقية اطلاله حتى اليوم ويقع فى الحجاز الى الشمال من المدينة . واذن فالبرية التى انزل فيها ابراهيم ابنه من الحجاز . وقول العرب انه انزله مكة ، وانه بنى فيها الكعبة قول يصدقه هذا النص ضمنا

ومنازل أبناء اسماعيل وقبائلهم التى تحدت عنهم يحددها كذلك هذا النص التورائى فتأتى مطابقة لدلالة حصنى ولدى اسماعيل « دومة » و « تيماء » اللتين استخلصنا دلالتهما على هذه المنازل . فيقول : « وسكنوا من حويلة الى ثور التى امام مصر حينما تجىء الى

أشور » .

فحويلة الى الشرق من وسط شبه الجزيرة ، وشور الى الغرب
تقابل شاطئ مصر ينزلها النازلون من مصر واذا اتجهوا منها نحو الشرق
بلغوا آشور اى العراق حيث تقع حويلة .

عندما تبلغ دلالات نص تاريخى هذا المبلغ فانه نص ثمين وحينما
يلتقى هذا النص فى دلالاته المتعددة مع ما تركه العرب لآحفادهم وللدنيا
من تاريخهم تفصيلا فان أخبارهم يشهد بصحتها معاصروهم .

وهذه السلامة قد دلت عليها فيما مضى من ابواب هذا الكتاب
وفصوله ، وكان من اهم الدلائل عليها أن العرب أمة قديمة ، لم تكتب
تاريخها فى موازاة تاريخ أمة سواها ، وان كتابته لم تنشأ فيها الا للشعور
النظيف بأن السابقين منها يؤدون الى اللاحقين ثمار ما بنوا للحضارة لكيلا
تضيع جهود الانسان عبثا فى البدء من جديد اذا هو ضاعت عنه آثار
ما بنى أسلافه .

ونشأة التاريخ فى أمة كهذه قادت التاريخ من ناصيته ، ومضت
فى بناء الحضارة الانسانية بدءا وعودا ، تستجم فترة لتعود بعدها الى
استئناف البناء من جديد ، وتخرج فى كل مرة وفى يدها رسالة سامية
مقدسة تقدمها الى بنى الانسان حتى تصلح بها ما أفسده غيرها من
شعوب وثبت الى التصدر فى غيبة التاريخ ، نشأة التاريخ فى أمة كهذه يصبح
ميراثا ضميريا ثابت المفهوم ، واضح الغاية فهمها منه خدمة رسالتها :
هذه الرسالة التى لم تتوقف لحظة عن ادائها ، فتوحيد ابراهيم ، ثم توحيد
إخناثون ، ثم توحيد محمد ، كلها رسائل تتناول التاريخ فى أحضانها ،
رعته طفلا وليدا ، وسخرته للاحتفاظ بتحقيق مثلها من رسالتها الابدية ،
أمة كهذه لا تكذب على التاريخ لانها ان كذبت عليه عطلت رسالتها التى
خلقها الله من أجل ادائها .

— أسطورة يجب أن تتبدد : —

لقد مضى الزمن الذي كان فيه المستشرقة والمستعجمة يجدون القدرة على التسلل في ظلام الجهل الى عقول القاصرين ليفهموهم أن تاريخ العرب هو تاريخ البدو في الصحراء ، وأن هؤلاء البدو لم يصنعوا للانسان، شيئا ، وانهم ما خلقوا الا لينهبوا ويسرقوا ويغدروا ، يستغلون في تخريج هذه الصورة عن العربي البدوي في الصحراء احداثا فردية استثنائية ، هي بنت تركيب الحياة في كل مكان ، مثلها مثل الجريمة في الحاضرة ، لانها من نتاج التضارب الاجتماعى ، والتفاعل الطبيعى بين حياة الجماعة وحياة الافراد . وهى لا تؤلف قانون الحياة ، وانما هى الشاذ الذي يثبته ، وأن ما يحدث اليوم في صميم المجتمعات الامريكية والاوروبية من جرائم تتورع عن الاقدام عليها احط النفوس واوغلها في القذارة والاجرام اثنع بما لا يقاس من هذه الشذوذات الفردية التى كانت ترتكب في البداية .

كما نسوا أن تاريخ أوروبا الدامى ابدا ، الذى تقود فيه الحرب الى حرب أخرى ، هذا التاريخ، الملف بالفدر والختل والسرقه للشعوب لا تنحط الى شىء منه تلك الحروب الاهلية التى كانت تضطرب بقلب الجزيرة العربية في فترات الاضطراب الاقتصادي ، وكانت دائما تؤلف الوازع النفسى الى انبعاث الاصلاح ، وايقاظ الاحساس الايجابى بوجوب العودة الى امتشاق السلاح لاستئناف رسالة الامة الابدية .

ونسوا كذلك او تناسوا فضائل الامة العربية التى كانت تقهر تلك الظواهر الشاذة على التراجع حتى في المجرم الخارج على المقاييس الخلقية للمجتمع الصحى السليم . لم يحاولوا ان يضعوا هذه الفضائل ، وهى القانون العام في الامة صاحبة الرسالة الى جانب تلك الشذوذات فوصموا انفسهم بالعمى العقلى والعمى الخلقى . بل انهم حلولوا ان يطمسوا على الشعر الجاهلى لانه يمثل هذه الفضائل في وسط التناقضات التى كانت تمثل مخاض الامة العربية الى ميلاد رسالتها التتميمية ، رسالة الاسلام .

مضى الزمن الذي كان فيه المستشرقة والمستعجمة يجدون القدرة على عزل أجزاء الامة العربية بعضها عن بعض املا في تحطيمها : فهؤلاء بدو صحراويون ، واولئك مصريون او عراقيون متحضرين ، واولئك مغاربة وهؤلاء شرقيون ، مضى هذا الزمن واصبح جاهلية محتضرة لا سبيل الى ايقاظها ، والدنيا كلها تعرف الآن ان هذه البوادي هي المعتزل الصحى الذي نشأت فيه موجات الامة العربية لتحمل الى الدنيا رسالتها الدائمة على مر الزمان .

ومن غرائب التاريخ فى العمل أن نجد ابراهيم يلجأ الى هذا المعتزل البدوي فيضع فيه فلذة كبده ، وبكر أبنائه ووميض الامل المتحقق فى شيخوخته الفانية ليحمى به وحدانية لله آمن بها ، فهو يقدمه كبش فداء الى ربه الواحد لينبى به عقيدة ، وليثمر هذا الوليد الغض فى هذه البادية امة تنهض برسالته ، ولا تنسى ابدا ائتمان أبيها الاول لها عليها .

وكل ما تناهى الينا من التاريخ يثبت هذه الحقيقة الغربية فى التاريخ الانسانى : وهى ان ابراهيم حينما ترك ابنه هنا كان يتمنى أن ينشئ به ومنه امة تتكاثر وتتناسل فى ظل « التوحيد » ، وبمنأى عن آفات الحضارة فى المدن المهددة باستبداد الملوك ، وبغارات الطامعين . قال جل من قائل :

(واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن بالله واليوم الآخر ، ومن كفر فأمتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير ، واذا يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا وتب علينا انك انت التواب الرحيم) .

لقد لقي ابراهيم بدعوته الى التوحيد بالحاضرة ما لقي ، وكان مؤمنا برسالته ، وكأنه شعر بأنه يسبق زمانه ، فثار بقلبه العظيم أن يبنى

أمة تغتذي « التوحيد الالهي » من منبعه ، وتنشأ عليه ، وتتكاثر في ظله
وتحت نداه .

والتي الله في روعه وفي عقله انه قادر على أن ينشئ هذه الأمة على
التوحيد انشاء من نسله القليل ، ومن بذرة ابنه الواحد اسماعيل ،
فحمله هو وامه طفلا الى الصحراء وتركهما بين يدي ربه الذي آمن به .
وكأنه كان يجري بقلبه أنه ان كانت رسالته حقا فان ربه لا شك منفذ امره ،
فمنشئ الأمة التي ستحمل هذه الرسالة .

لقد تعرض ابراهيم في خلال هذا الامتحان لوساوس يقول له ربه :
(اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي).

وقد أقدم ابراهيم على ما ندب له فالقى بابنه في فم الصحراء لينتج
أمة من نسله مؤمنة رضعت الايمان من لبن امهاتها . وقد صنع ابراهيم ذلك
وهو لا يتوقع أن يعيش ليرى الثمرة التي بذر بذرتها فلذة كبده . لكن ايمانه
كان اقوى من عواطفه ، وأقوى من ابوته .

فيقول ما قصه القرآن الكريم حكاية عنه ثم يختم قوله هذا :

(ربنا وأبعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب
والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم) .

هل كان ابراهيم يعلم ان هذا الرسول سيأتي وانه سيقود ذريته
من ابنه اسماعيل الى نشر رسالة الوحدانية ؟ وهل كان يعلم انه سيأتي
بعد اكثر من ألفى سنة ؟ وان سيفمر التوحيد الدنيا ويبلغ اتباعه
سبعمئة مليون في أيامنا ؟ كانت هذه هي الاخبار العربية السابقة لعهد
كتابة التوراة ينقلها التورائيون عن ابناء اسماعيل ولكنهم يقفون فيها
عند ذكرهم تكاثرهم ، وعند القول بأنه سيكون من ابناء اسماعيل أمة
عظيمة بعدد الرمل والحصى ، ويذكرون هذا وهم يشهدونه بأعينهم ، أو
يتسامعونه عن العرب القادمين من قلب الجزيرة . فان هذا العهد الذي كتب

فيه سفر التكوين عهد مبكر من نشأة التكوين اليهودي ، عهد قريب من زمان هجرتهم من مصر ، لم تتصل بعد بينهم وبين ابناء المنطقة الداخلة في قلب الجزيرة العلاقات الموضحة لحالة من كانوا يعتبرونهم ابناء ضرة امهم ، فهم اولى بان يسمعو اخبارهم من الواردين عليهم منهم ثم يدرجوه في كتابهم ثم يعكسوه على الماضي علما بشر به ملك الرب ابراهيم وهاجر :

لم يأخذ العرب اخبارهم عن التوراة كما اراد المستشرقون ان يتوهموه ، وكما اراد المستعجمة ان يتابعوهم عليه ، بل اخذ اليهود اخبار العرب واخبار ابراهيم عن العرب القدماء فتاريخ العرب كان يكتب منذ الازل .

ولقد تقرا هذا واقل ما فيه التطابق في الاصول بين الاخبار العربية وبين التوراة وصدق النبوءة في حالة التوراة — ان كانت هناك نبوءة — واستجابة الله دعوة نبيه ابراهيم بتحقيقه جعل ذريته امة تسهر على الحرم الذي بناه هو وابنه ليكون مثابة للناس وامنا وليتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فتخرج الى القناعة بتحقيقتها ، وتجد في هذا التطابق — على الاقل الدليل المقنع الشافي على صدق العرب في اخبارهم عن تاريخهم . ولكن هذه النتيجة المنطقية جدا من نتائج العقل المنتظم الصحيح الذي لم يمرضه التعصب واكتنان النفاق ، تشق اكبادهم مرارة ، وتسوق على لسان أحد هذه « المستعجمة » قولا ما اظنه يصدر الا عن مريض العقل .

يقول هذا المستعجم ، وقد رأى عروبة اسماء ابناء اسماعيل كما وردت في « التوراة » فكانت من البروز ومن الارتفاع في عروبته بحيث بدت مسفرة من تحت قناع الرطانة العبرية فلا محل لتصورها غير عربية ، ولا مجال للتشكيك في عروبته ، وبالتالي في عروبة ابناء اسماعيل ، يقول ما معناه :

ويظهر ان العرب قد حملوا اليهود على جعل أسماء ابناء اسماعيل في هذه الصورة العربية أو ان اليهود أرادوا ارضاء العرب بتحويل هذه

الاسماء الى صورة عربية .

هذا معنى ما قاله . ولو ان لمثل هذا عقلا لسأل نفسه : متى فعل العرب ذلك ومتى تأمر معهم اليهود على توراتهم ؟ اكان هذا فى القديم وفى الايام الاولى لكتابة التوراة ، وفى هذا تأكيد لعروبة اسماء ابناء اسماعيل ، وتأكيد لوجود العربية فى ذلك الزمان البعيد التى يمكن أن تترجم عنها هذه الاسماء ما دام الذين املوها على كتاب التوراة عربا ، وانهم من ابناء اسماعيل لانهم أصحاب المصلحة فى تأكيد عربيتهم اللغوية ؟ أم ان هذا التحويل للاسماء العربية فى التوراة تم فى عهد متأخر ونسخ التوراة فى كل مكان فيه يهودي أو مسيحي ، والمسيحيون يقدسون التوراة كما يقدسها اليهود ، فهل معنى ذلك أنه صدر بناء على اقتناع العرب لليهود قرار حاخامى الى جميع بقاع الارض بتعريب أسما ابناء اسماعيل ، وان هذا القرار قد نفذه المختصون فى كل نسخة من نسخ التوراة يستوي فى ذلك ما كان بين ايدي المسيحيين واليهود فى كل اللغات التى نقلت اليها التوراة ؟

أرأيت الى اي مدى ذهب مرض هذا « المستعجم » به ؟

ومن الغريب حقا أن يقع هذا التدهور العقلى فى كتاب يقدم من أمثاله الكثير ، ثم يطبع هذا الكتاب فى عشرة مجلدات اسفارا لا يحملها لثقلها الا حمار ، والاغرب منه ان تقدم العون فى طباعته جامعة عربية .

نفس هذا المنطق الاعرج قد استخدمه طه حسين فى الاعتراض على انتساب العرب الى ابراهيم ، وقد مررنا به ، والقضية واحدة ، والفرق بين صدور الكتابين لا يقل عن نصف قرن . البئر التى يردانها واحدة والهدف الذى يسعيان اليه واحد ، والفشل الذى يحققانه واحد .

الفصل الثاني

اللغة العربية التي تعيش بيننا هي عربية جرهم بعد تطويرها

لو أن كتابا معاصرا لموسى الذي بدأت كتابة التوراة به بقى لنا أو بقيت منه نسخ تسلسل فيها النقل عنه ، ثم قدمها العرب الى المستشرقين لقالوا للعرب كذبتهم واخترعتم ، هذا ولو لم يكن في هذا الكتاب الا أسماء أبناء اسماعيل هذه في صورها العربية التي تعيش صيغتها في فصحانا اليوم .

لكن هذه الاسماء بقيت في « التوراة » ، والتوراة كتاب لم يروه العرب ، ولم يكتبوه فالشهادة لا سبيل الى تزيينها على الاساس الذي اعتاد المستشرقون الاعتماد عليه في اثارة الشك حول تاريخنا . واذا كان الخرق قد اتاح لبعض العقول الصغيرة ان تبلغ في العبث الى حد اتهام العرب واليهود بالتآمر على التوراة فانها لنكتة الدهر ، والدليل على مدى ما انتهى اليه اضطراب من اقحمت بهم الشعوبية على كتابة التاريخ .

أسماء أبناء اسماعيل عربية بجذورها التي انفرعت عنها ، عربية بالصيغ التي صبت فيها هذه الاسماء ، وهذه الصيغ نامية لا تتحقق للغة أخرى غير العربية ، وقد بقيت هذه الصيغ بذاتها دالة على « المبالغة » في معانى الصفات التي صبت فيها . وهو اذن تطور لغوي قديم يتراجع الى عهد اسماعيل ، ويدل على ان اللغة التي صار يتحدثها هو وبنوه كانت قديمة في عهدهم .

— جرهم وحمير والاسماعيليون :

1 — قبل نزول اسماعيل وامه في الحجاز كانت جرهم تنزل الحجاز ،

ولما ترك ابراهيم اهله في الحجاز تركهم في ارض كانت تستقر فيها جرهم .
وجرهم من العرب العاربة اى من العرب الذين لم يكن قد داخلهم من
غيرهم عنصر قوي يدعو الى تمييز نسبته من نسبتهم . وجرهم ما دامت
تنزل الحجاز فانها بحكم منازلها شمالية بالقياس الى « حمير » التى تتركز
في اليمن فهى جنوبية ، والجزيرة كلها اهلها من العرب « العاربة » الا
حمير في ارجح الاخبار .

واللقبان يغطيان كتلتين بشريتين متوازنتين من حيث العدد والخطر
والاثر ، واقل ما يقال في كل منهما : انها تمثل نصف العرب . وتشكل نصف
العنصرين اللذين اشتركا في بناء تاريخ شبه الجزيرة . ومثل هاتين
الجماعتين الواسعتين لا تغالطان في اصلهما ، ولا تقبل ايها ان تنتزع من
نسبها الاصلى وتلصق بغيره دون سبب ، ولو اختارت احدهما البراءة
من اصلها ، والابتعاد في النسب عن اختها استثنائا بفخر يميزها عليها ،
ولم يكن هذا الابتعاد ضاربا بجذوره في حقيقة تاريخية لرفضته الثانية ،
ونفت اصله ، ولاحتقرت اختها التى آثرت التبرؤ من اصلها الصحيح
ونسبها . وليس يقوم في التاريخ العربى اثر لاعتراض احدى الكتلتين
للقب الذي اسبغ على كل منهما ، وانما يجيء نقل اللقبين عن طريق الاتفاق
التام والتواتر غير المنقطع . وهذا هو اثبت واصح صور النقل التاريخى .

فوجود اللقبين المميزين للكتلتين منتزع من حقيقة يثبتها مجرد هذا
الوجود اولا ، ثم يأتى حديث « التوراة » عن ابناء اسماعيل ، وعن ديارهم
واوطانهم ، واسمائهم العربية ، دليلا على صحة هذا التقسيم منتزعا من
بيئة اجنبية بعيدة لا مصلحة لها في بناء هذه النسبة للعرب الشماليين ،
ولا فكرت فيما عسى ان يترتب عليه مستقبلا في حياة هذا المجتمع
العربى الداخلى مما كان الغيب يبطنه .

2 — انزل ابراهيم اهله في جرهم المقيمة بالحجاز — اى في القسم
الشمالى من الجزيرة العربية — وهى جماعة عاربة ، تستخدم « عربيتها

الاصلية » ، فاتخذ اسماعيل لغتها ، وعاش بينها ، ونشأ فيها فصار بحكم
النشأة والتربية والمخالطة عربى اللسان ، عربى المشرب وان كان من
اب اكادى ومن ام مصرية . فاذا قدرنا ان تباعد منازل ابناء الشعب الواحد
يترك اثره فى تلوين لغتهم ذات الاصل الواحد فتتخلق فيها بذلك اللهجات ،
فاننا جديرون بأن نقدر هنا جريا على سنة التطور تحت تاثير البيئة ، انه
لا بد ان يوجد فى ذلك الزمان القديم فرق بين لهجة « حمير » النازلة فى
اليمن ، وبين لهجة « جرهيم » العاربة النازلة فى الحجاز ، وان كانتا تتخذان
لغة من اصل بعيد واحد ، اى انه كان لا بد من فارق بين اللهجة العربية
الشمالية التى تعلمها اسماعيل واللهجة الجنوبية التى كانت تتخذها
« حمير » فى اليمن ، حتى فى ذلك الزمان القديم . ويترتب على ذلك
نتيجة خطيرة : هى ان اسماعيل كان يتخذ لهجة عربية شمالية تخالف
اللهجة العربية الجنوبية التى كانت تتخذها « حمير » .

لا داعى اذن لان ننتظر الى ان يجرى الاسلام لى نجد الفارق بين
عربية « حمير » وعربية « العدنانيين » من ابناء اسماعيل . لكن هناك
داع لان ننتظر اتساع الفوارق ووجوه التفاوت بين اللهجتين بحكم الوف
السنين التى مرت بين مرحلتها الاخيرة ، وبين نقطة تفرعها عن الاصل
الواحد القديم : بين الجد البعيد اسماعيل والحفيد محمد .

3 — اسماعيل بحكم تكوينه العائلى من اب اكادى وام مصرية خرجت
من قصر فرعون : اى من ارقى البيئات المصرية فى عهدها الماجد ثقافة
وكفاية وقدرة ، وبحكم تحدره من شعبين عريقين يمثلان ارقى مستويات
الفكر الانسانى فى ازهى عصوره ، اسماعيل هذا لم يكن كيانا هينا ، ولا
كان من ابوين هينين . وهو حين ينزل البرية ينزلها فى حضانة امه ، وعلى
عين من ابيه . فابراهيم يتردد على زوجه وعلى وليده ، لا تغفلها عينه ،
والام العظيمة ترعى ابنها ، وتوفر له المعرفة التى تعودت ان تلقاها فى
بيت النشأة ينشؤها الطفل من بنى جنسها ومن مستواها . وابوه يختلف
على دار الام وابنها وهو معلق الامل والرجاء بابنه ان ينهض فى ولده

ونسله وبهم فى نشر رسالة « التوحيد » التى لقى الاب فى طريقه الى انتزاعها من بين وثنية قومه ما لقى من شر ومن اذى ، فهو حريص على أن تنهض الام بالارتقاء بابنها الى سمت الرسالة التى يهيئه الله لها ، ومن اجلها التى ابراهيم بولده فى انياب الصحراء . والاب كاتب ، وله كتاب دينى والام كاتبة من شعب كاتب فلا بد ان يكون اسماعيل كاتباً ولا بد ان يعلم ابنائه الكتابة .

4 — اسماعيل ورث « الاكادية » عن ابيه ، و « المصرية » ، عن امه ، والانسان يفكر فى لغته الموروثة ، وميراثه اللغوي ينضح على تعبيره فى لغته المكتسبة ، وهو يلى أمر البيت ، واليه يوكل تعريف جرهم بدينهم الجديد ، وامامتهم فيه ، ولابيه كتابه الدينى المكتوب فى الاكادية وهو يقرأه عليهم ، ويشرح لهم أحكامه ، ويفسر لهم غامضه ، ويترجم لهم منه ما اشكل فهمه عليهم . وهو رفيع الثقافة — فالنبوة دائماً علم يسبق به النبى قومه — فلا غرابة فى ان يؤثر فى لغتهم تأثيره ، ولا فى ان يهتدى فى صياغة عباراته بلغتى ابويه ، ويشكل عباراته بتأثيرهما دون تكلف ، فالدين الجديد يقتضى عبارات جديدة تحمل الى القوم المعانى الدينية التى لم تكن فيهم . والاكادية لغة معربة ، ولعل « العربية العاربة » كانت يومئذ كذلك فهو اما مرتق باعرابها ، او مدخل فيها هذا الاعراب انطباعاً بلغة ابيه ولغة كتابه الدينى ، وذلك تحقيقاً للدقة فى اصال المعانى اليهم ، وهذه الصياغة الجديدة فى العاربة يضبطها رقيب من لغتى ابويه الراقيتين ، ويمدها ذكاء فتى تولى القيادة شاباً ، وحمل امانة الرسالة عمره كله .

يقول الازرقى فى « اخبار مكة » ص 37 : عن جرهم وقطورا :

« وكانوا قوما عربا ، وكان اللسان عربيا ، فكان ابراهيم خليل الله عليه السلام يزور اسماعيل عليه السلام ، فلما سمع كلامهم واعرابهم سمع لهم كلاما حسنا ورأى قوما عربا ، وكان اسماعيل قد أخذ بلسانهم

امر اسماعيل ان ينكح فيهم ...» وقد اندمج اسماعيل فيهم ، وعاش عيشهم ، وتولى امورهم ، واعقب منهم ، وفتح في اللغة فتوحا فعمل اسماعيل في اللغة لم يكن مجرد تلقى ولكنه كان كذلك تأثيرا وابداعا واتساعا . وفي هذا تفسير قول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« اللهم اسماعيل هذا اللسان العربي الهاما » . (المزهر — ج 1 ص 34) .

وقوله : « أول من فتح لسانه بالعربية المثينة اسماعيل عليه السلام » (المرجع نفسه — ج 1 — ص 35) .

والحديثان يلخصان نصيبا ايجابيا لاسماعيل في اللغة ، وينسجمان مع ما يمكن ان يحدث من اثر لنبي يقود في دين جديد مجتمعا ليست لاسماعيل من الاصاله في لسانه ما لاهل هذا اللسان فيه ، فهو يخلق تعابير خلت ، وهو فيها كلها يتكئ على نفسه فيخرج التعبير مبتكرا ، لا يكرر صاحبه فيه غيره ، وهو لذلك جدير بأن يدعى الهاما . وهو بعد متبوع في قومه يلتصون ما عنده ويمضون على اثره ، اقواله تحفظ ، وعباراته تتابع وتتمثل . والصورة الاولى لتأثير اسماعيل تتمثل على ضوء السيرة الاخيرة لحفيده النبي محمد . بل ان اثر اسماعيل في العربية التي كانت لا تزال ماضية في تطورها اعمق ، واذا كنا في حاجة الى مثل تاريخي موضح لهذه الحالة توضيحا يقينا لا شك فيه ولا مكان للماراة ففى الاثر الذي تركته الاحاديث النبوية في اللغة العربية من التصوير الواسع لتلك الحالة القديمة ما يؤنس في فهم هذا الاثر الاسماعيلي في اللغة . واسماء ابناء اسماعيل — كما ذكرتها التوراة غير العربية ، وقد قدمناها نقلا عنها — تكشف بصيغها عن جانب من نوعية تأثيره في العربية في ذلك العهد البعيد .

فالحديث عن تأثير اسماعيل عليه السلام في اللغة ليس من قبيل

التكبير الدينى للجد الاعلى للرسول ولكنه الخبر التاريخى بكل ما للخبر التاريخى من دلالة ومن معان ، وخاصة فى ذلك العهد الاول الذى كانت العربية فيه لا تزال ماضية فى طريقها نحو استكمال تكوينها العضوي كما تدلنا على ذلك اخبارهم .

اما بنوه فقد ولدوا عربا من امهم الجرهمية العاربة ، وعاشوا عربا فى بيئتهم العرياء ، يتذاوبون على مرور الايام مع ابناء هذه العروبة الصافية ، وهم ابناء النبى ، سادن المعبد الجديد الذى يرسم تقاليد العقيدة الجديدة ، ويؤصل شعائرها ، ويحرص بحكم تربيته على تربية ابنائه على ما ربى عليه ، وان ابنه « نبايوت » ليخلفه على مكانه الدينى بعد موته ، فهو لا وراء ماض على طريقه ، متأثر عمله ، يضيف الى ما اضاف ابوه ويفتق فى التعبير ما يدعو اليه نمو العقيدة الجديدة وتعمقها فى بيئتها الاجتماعية التى اصبح هو واخواته جزءا منها ، وكذلك يصنع بنوهم .

ويتكاثر الابناء ، ويتوزعون فيما توزع فيه الحياة الناس ، فيهم القائد والمتود ، وفيهم العالم والجاهل ، وينتشرون فى الارض ، ويتضاعفون بقدر ما تضاعف الحياة والتناسل الابناء بالوالد ، والتزاوج فيما بين بعضهم وبعض ، وفيما بينهم وبين غيرهم ممن يقعون عليهم فى الارض التى سادوها ، ولكنهم اعتزازا بابيهم النبى يظلون على الارتباط الذاكر بأنسابهم الى الآباء الذين يفخرون بهم ، وخاصة فى تلك البوادي التى اختارها جدهم الاعلى لنشأتهم واستمرارهم حتى يكونوا رعاة « التوحيد » ووارثيه . والعمود الفقري للحياة القبلية هو الانتساب الى القبيلة ، فهى التضاعف العائلى الاوسع ، وجميع الاعراف تقضى بالتماسك فيها بين الافراد على قاعدة ثابتة من النسب . والدخيل عليهم فى النسب معروف ، فهو جارهم يحمونه حمايتهم لانفسهم ولبنيتهم .

فان تنشأ « الاسماعيلية » فى هذه الحدود ، وان تنمو فى نطاق « النسب » الواضح المتصل التناقل ، مع العيش فى البادية ، فى حماية

من شبه العزلة الكافلة للتضامن ، نتيجة طبيعية لقيام الاسماعيليين وحدة عرقية متماسكة ماضية مع الزمن .

وبعد ، فهي السيرة التي ارادها لهم آباؤهم الاولون بعد ان التزموا ازاء ربهم عهدا أن يثبتوا عقيدة « التوحيد » في سلالة لا تأخذها أخذ الدخيل على ما لم تهيئه له مرحلة تكوينه الاعتقادي المتلكئة .

ومن العجب حقا أن يقبل العقل الاوروبى — فى تسليم وديع راض — سلامة الانتساب اليهودي الى ابراهيم عن طريق اسحق وابنه يعقوب ، وهم الذين قضوا حياتهم فى تاريخهم كله مشنتين يقيمون بين أمم وأجناس فى ظروف لا يقبل معها ادعاء سلامة العرق او صفاء النسب ، على حين يرفضون نسبة « الاسماعيليين » الى آباؤهم فى ظروف تكون مستمرة دائمة من شبه الاعتزال ، لا بد أن تؤدي الى صفاء العرق ، ووحدة الاصل وتجانس النشأة . لكنه المنهج « العلمى » الاوروبى ، و « النقد الحديث » . وأعجب العجب أن يكون مصدر الخبرين واحد : وهم كتاب التوراة . ولم يسأل منهم واحد نفسه : ان كان هؤلاء اليهود هم حقا أبناء اسحق فأين ذهب أبناء اسماعيل ان لم يكونوا العرب وليس غير الشماليين منهم من ينتسب الى اسماعيل ؟

وعلى الدهر الطويل المديد كان هؤلاء الاسماعيليون يتحدثون « العربية العاربة » التى أصبحت لغتهم ، وكانت اللغة تنمو باستعمالهم مع نمو تجاربهم ، وتمتد وتتسع باتساع الشقة التى يشغلونها والتى تتزايد مع مرور الايام .

وابراهيم يكتب — ما فى ذلك شك — فهو من صفوة الاكاديين الكاتبين . وهاجر الام العليا تكتب لانها ربيبة قصر فرعون ، ومن صفوة المجتمع المصري ، فاسماعيل لا بد أن يكتب ، ولا بد أن يعلم بنيه الكتابة ، كما يعلمهم عقيدة « التوحيد » . و « نبايوت » يتولى أمور المسجد بعد ابيه ، وامامة العقيدة ، وقد رسم له أبوه طريقة العمل وهياه للقيادة الدينية . فهو

ماض على اثر ابيه ، ينظم للقوم صلواتهم ويكتب ادعيتهم ، وينشر فيهم من الكتاب المنزل على جده ما يدعو اليه تعليمهم شعائر العقيدة ، ومجتمع القرابة يستفحل وينمو في الخطوط التي دفعه فيها الاجداد ، والدين ساهر عليه ورقيب . وهو مجتمع كاتب واع يلح اصلية الاصيلين في العراق ومصر ، ويستوحى سيرته الحضارية من سيرتيهما وذلك هو ما قاله لنا العرب في تأريخهم لانفسهم ، في واقعية تتجافى الاسطورة ، وان فاح منها أرج الدين .

فما فتق اسماعيل وابناؤه في اللغة ابتداء بحكم الحاجة الجديدة وبحكم النقلة يسجله الحديث النبوي في دقة مثالية . وتنقله الكتابة التاريخية عبر الاجيال حتى يبلغ الى ابن اسحق المؤرخ فيسجله عن «الثقة» في نص يقف التاريخ أمامه محن الهام اجلالا لما يروع فيه من دقة الدلالة ، وصدق انطباقه على ما تحققه التاريخ اليوم وصح عنده بالبلاء العامل والكشف المتصل للآثر الباقي في العراق وفي مصر ، وفيما تناقله العرب من قديم تاريخهم .

— النص التاريخي الحاسم :

وانى لاعداد اليه فأسجله هنا بعد ان سجلته في مناسبة سابقة لترامى دلالاته ، وللنور الساطع الذي يلتقي في منثنيات التاريخ ومجاهله . جاء في فهرست ابن النديم (ص 5) :

« قال محمد ابن اسحق : فأما الذي يقارب الحق وتكاد النفس تقبله فذكر الثقة : ان الكلام العربي بلغة حمير وطسم وجديس وارم وحويل — وهؤلاء هم العرب العاربة — وان اسماعيل لما حصل في الحرم ونشأ وكبر تزوج في جرهم : آل معاوية بن مضاض الجرهمي فهم أخوال ولده ، فتعلم كلامهم .

ولم يزل ولد اسماعيل على مر الزمان ، يشتقون الكلام بعضه من

بعض ، ويضعون للأشياء أسماء كثيرة بحسب حدوث الأشياء الموجودات
وظهورها . فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح في العدنانية ،
وكثر هذا بعد معد بن عدنان ، ولكل من قبائل العرب لغة تنفرد بها
وتؤخذ عنها ، وقد اشتركوا في الاصل .

قال : ان الزيادة في اللغة أمتنع العرب منها بعد بعث النبي صلى
الله عليه وسلم لاجل القرآن .

ومما يصدق ذلك : روى مكحول عن رجاله : ان اول من وضع
الكتاب العربى نفيس ونضر وتيما ودوئة، هؤلاء ولد اسماعيل، وضعوه
مفصلاً .

وفرقة قادور بن هميسع بن قادور . قال : وان نفرا من أهل الانبار من
ايد القديمة وضعوا ا ب ت ث ، وعنه اخذت العرب » .

وبعد ان يفرغ صاحب الخبر من بيان تحصيل اسماعيل عربية جرحهم،
وقدر ما اثر فيها ابناءؤه بتوسيعهم اشتقاقاتها ، ووضعهم الجديد من الفاظها
متابعة منهم — على مر الزمن والاجيال — لتحقيق التعبير عما يجد في الحياة
من موجودات وجدت بعد ان لم تكن من قبل موجودة ، شأن اللغات الحية
في ايدي الشعوب الحية ، وهو في هذا التصوير للغة التي تنمو بالمواضعة
والتأليف ، وليس بالتوقيف ، يعبر القرون وثبا ، ويرسم ما وقع للغة فيها
مستجمعا للنتائج المخصصة لعمل الاجيال في نموها العددي والفكري
والحضاري ، بعد ان يفرغ من هذه كلها ينتقل الى حديث عن الكتابة في
بنى اسماعيل فتجد في قول هذا الرجل العالم ما ينبئك عن رسوخ الارض
تحت قدميه : فهو يتحدث حديث العالم الراسخ العلم ، المحيط بالامر
الذي يدير الحديث عنه ، الصادق البلاء له .

فهو يتحدث عن اقتران الكتابة بالمرحلة الاولى من اتخاذ اسماعيل

وأبنائه عربية جرهم ، وعن استمرار نموها في أيديهم مع نمو اللغة ، عاكسا في الخبر التاريخي المركز ما يوقع عليه تتبع المنظم لمسيرة التاريخ الحضاري العربي ، المؤدي استدلالا على الظاهرة الحضارية التي يثبتها المؤرخون : وهى ان الكتابة تقتزن في الحضارة العربية بالتبشير الاولى لاشعة بزوغها . وليس بعد هذه المنزلة من الثبات التاريخي لخبر منزلة اعلى .

ثم يقول :

قرأت في كتاب (مكة) لعمر بن شبة ، وبخطه . :

أخبرنى قوم من علماء مضر قالوا : الذي كتب هذا العربى الجزم رجل من بنى مخطد بن النضر بن كنانة فكتب حينئذ العرب .

وعن غيره : الذي حمل الكتابة الى قريش بمكة ابو قيس بن عبد مناف بن زهرة .

وقد قبل حرب بن امية .

وقيل : انه لما هدمت الكعبة قريش وجدوا في ركن من اركانها حجرا مكتوبا فيه « السلف بن عبقر يقرأ على ربه السلام » . من راس ثلاثة آلاف سنة .

وكان في خزانة المأمون كتاب بخط عبد المطلب بن هاشم في جلد ادم فيه :

« ذكر حق عبد المطلب بن هاشم من اهل مكة على فلان بن فلان الحميري من اهل وزل صنعاء ، عليه الف درهم فضة كيلا بالحديدة . ومتى دعاه بها اجابه . شهد الله والملك » .

قال : « وكان الخط شبه خط النساء » .

ثم يأتى في سياق هذا النص في ابن النديم :

« ومن كتاب العرب اسيد بن ابى العيص ، أصيب فى حجر بمسجد
السور عند قبر المريين وقد حسم السيل عن الارض فيه :

انا اسيد بن ابى العيص ترحم الله على بنى عبد مناف ، لم سميت
العرب بهذا الاسم (أى لم سميت عربا) ؟ من خط ابن ابى سعد : ذكروا أن
ابراهيم عليه السلام نظر الى ولد اسماعيل مع اخوالهم من جرهم ، فقال
له يا اسماعيل ، ما هؤلاء ؟ قال : بنى واخوالهم جرهم .

فقال له ابراهيم باللسان الذي كان يتكلم به — وهو السريانية
القديمة — اعرب له . يقول : اخلطهم به — والله اعلم .» انتهى نص
ابن الاديم .

الباب الرابع

قدم اللغة العربية وقدم كتابتها - وقدم الشعر العربى

الفصل الاول

- العربية

لا اريد ان ادخل مع المستشرقين فى مسابقة عابثة حول عمر اللغة العربية والشعر العربى والكتابة العربية ، ولكننى احب ان انبه الى ان التكنات التى قاموا عليها تكئات من هواء : وتتلخص فى الاسراع الى الشك فى الاخبار ورفض الدخول الى صميمها ، ثم الانطلاق الى فروض ظنية يخلونها للعاجزين حلولاً تفسيرية للمشاكل التى خلقوها بنفيهم الاساس الحقيقى وطمسهم المنبع الاصيل للتاريخ وهو الخبر ؟

وقد قدمت بنماذج صارخة فى التردى لعلهم القائم على هذا الطريق المنحرف الى الهاوية التاريخية . لامراء فى أن من بين الاخبار المتناقلة فى كل أمة عن ماضيها اخبار تستحق النفى والاهمال . لكن وجود هذا النوع من الخبر لا يعنى أن كل خبر مصنوع ، واننا نحن قادرون على صنع تاريخ ظنى للشعب الذى نؤرخه بعد ان دمرنا ما بين ايدينا من أصول تاريخية فذلك هو السفس التاريخى .

وقد مرت بنا نصوص استخرجتها من التوراة - وهى كتاب قديم - يستقى من اصول تتقدم فى الزمن تاريخ الاصول المباشرة لهذه النقول الخبرية العربية التى قدمها لنا المؤرخون المسلمون عن العرب فى ماضيهم حتى عهد اسماعيل وابنائهم ؟ والتوراة كتاب مدون ، واصحابه قد حرصوا على حفظه بما يحقق مصالحهم ويشبع حاجاتهم القومية ، وما من شك

في انهم لم ينظروا فيه الى تاريخ غيرهم نظرتهم الى تاريخهم هم، وانما قدموا من هذا التاريخ ما ساقتههم الى تسجيله ظروف التلاحم بينهم وبين سواهم من الشعوب المجاورة لهم . وهم في هذا كانوا يأخذون مما انهاه اليهم جيرانهم عن انفسهم . ومن المغالاة ان نتصور انهم كانوا يعلمون عن جيرانهم ما قدموه من اخبارهم لانهم كانوا يخالطونه ، ويتابعونه داخل هذه الشعوب نفسها فيعلمونه اكثر مما تعلمه هذه الشعوب .

وقد مضى المستشرقون على زعم ان العرب حينما نسبوا انفسهم ، وحينما قسموا الاجناس البشرية الى ساميين وحاميين انما اخذوا هذه المعارف عن التوراة ؟ وهو زعم فائل فاشل لان التوراة لم تنسب العرب بالمعنى الذي نسب به العرب انفسهم ، ونسبوا به غيرهم . واذا كان كتاب التوراة قد ارخوا تفرع اسماعيل من ابراهيم ، تفرع اسحق منه فلان هذا التلاحم بين اسماعيل واسحق ، والمضارة التي افماها على قاعدتها اسباب افتراق الاخوين كانت تحمل على متابعة تاريخ الاسماعيليين . والدراسة المقارنة بين اسهاب العرب وتفصيلهم في انسباب ابناء نوح وبين تلك النبذ اليسيرة التي وردت عنهما في التوراة تطلع بنا الى ان الانساب القديمة اوفى وادق في كتب التاريخ العربى القديمة ، منها في التوراة .

وقد تمت الادلة الحاسمة على ان العرب كانوا يستقون اخبار اسلافهم من كتب بقيت حتى عهد الرسول ، وكانت معروفة لخاصتهم حتى لقد قال المشركون للنبي وهم يجادلونه في نزول القرآن عليه من السماء : انه لا يصنع اكثر من ان يعيد فيه ما جاء في « اساطير الاولين » : اي كتبهم، وانه اكتبها لنفسه ، وانهم قادرون على ان يكتبوها مثله من اصولها الموجودة . وقد فصلت القول في هذا الموضوع في باب سبق .

وهذه الكتب التي يشيرون اليها كانت في « القصص » : اي التاريخ ، وفي « الشعر القديم » كما بين ذلك قدامى العلماء المسلمين مثل « ابن جريج » ومما رأينا رجعه في الاندلس عند « ابن عبد ربه » .

ثم رأينا بعد التاريخ الإشارة الى كتب التاريخ التي كتبها القدماء عن انفسهم عند المسعودي، والى انها باقية، ولكن « العلماء المتقين » يرفضون النقل عنها ومنهم المسعودي نفسه . ذلك أنها لا تحقق لهم الامنية التي كانوا يصيرون الى تحقيقها للاسلام ، وهى « المعجزة » التى لا توجد فى هذه الكتب . هذا والاسلام يرفض غير « القرآن » له معجزة . ورأينا فيما بين هذا وذاك أقوال « ابن فارس » عن العلوم القديمة التى كانت موجودة عند العرب قبل الاسلام، وكيف انها نقلت من لغة الى لغة ومن لسان الى لسان ، وقوله عنها : « ولكنها مرفوضة عندنا بحمد الله » .

وقد بقيت مكتبة المناذرة وكشفت فى العام الذي كان فيه المختار بن ابي عبيد الثقفى يستولى على الحيرة وانتقلت الى ملكية الدولة فى عهد عبد الملك بن مروان ، وكان فيها الشعر الجاهلى قدرا مما كان فيها .

وكان بكل بيعة من بيع الحيرة التى تركها المناذرة مكتبة وكان ابن الكلبي يرجع اليها فى كتابته تاريخ المناذرة .

وكان غالب أشراف قريش فى الجاهلية والاسلام يكتبون ، بل كان منهم الكاتبون ممن هم دون الاشراف طبقة . وفيمن أسلم من المسلمين الاولين الكاتبون الذين كتبوا القرآن للنبي صلى الله عليه وسلم ، وانهم ليدونونه فى الصحف . وقصة اسلام عمر بن الخطاب بعد أن قرا صحيفة خباب بن الارت وفيها سورة (طه) مشهورة .

وقريش تقاطع هاشم وبنى عبد المطلب فى صحيفة تعلقها داخل الكعبة . وان اسراها فى بدر ليفتدون انفسهم بتعليم الكتابة من لا يعرفها من المسلمين .

فالكتب موجودة باقية بأخبار القديم ، والقراء موجودون ، والنقل عن تلك الكتب قائم يقدم عليه من أراد . ومن هذه الكتب القديم المكتوب فى خط قديم ، وفى لهجة عربية قديمة انحرفت عن الاصل ، واخذت طريق نموها

وتطورها فى بيئة بعيدة عن البيئة العاربية فترتب على هذا التفاوت بين الفروع القيام بترجمة بعض تلك الاصول الى « الفصحى » كما يشير ابن فارس .

الفصل الثانى

— تاريخ قدم العربية وشعرها وكتابتها لم ينحدر مشافهة ولم يأت ارتجالا

والنص الماضى الذى يعالج هذه القضايا مجتمعة نص يحمل فى ثناياه الدليل على صحة محتواه ، ويرتفع بطريقة معالجتها ، والعلم بها الى مستوى المعاصرة التى لم تتحقق لنا اليوم الا بعد ان فكت طلاسـم الخط الاشورى البابلى . فهو يضعنا من تاريخ وجود النشاط الفكرى هذه على نفس الطريق ، ولكنه يبعد بنا بخطوات ثابتة الى عتبات التاريخ العربى بما لا تحقـقه لنا هذه اللقى البالية المفتتة من ادراك لهذا التاريخ .

وصاحبه عالم قارىء للخطوط الاولى فهو يشخصها لنا فى عهد ابناء اسماعيل المباشرين تشخيص العارف ، ويتابع تطورها تطورا العارف الماضى على طريق واضح ، يتفق مع المفاهيم المخلصة لتطور الخطوط العربية بعد ان اصبحت تجتمع منها بين ايدينا اليوم ما كشفت عنه الارض من صورها فى عصورها المتعاقبة .

فهو يقول فى تأريـخ الخط العربى :

« روى مكحول عن رجاله : ان اول من وضع الكتاب العربى نفيس ونضر وتيما ودومة — هؤلاء ابناء اسماعيل — وضعوه مفصلا » .

اي ان الكلمة فى هذا النوع من الكتابة تقسم الى « مفاصل » .
ومعنى « المفصل » هو « المقطع » على ما ندعوه الآن . Syllabe

هؤلاء هم ابناء « اسماعيل » بن ابراهيم الخليل الاكادي الاصل والمنشأ الذي لا يشك احد في انه كفل لابنه تعلم الكتابة التى تعلمها فى قومه ثم علمها الابن لبنيه ، وهؤلاء نقلوا اليها الخط فى اللغة التى صارت لغتهم : نقلوا اليها لغة جرهم . اى العربية العاربة .

والكتابة الاكادية تعتمد على الرموز التى تصور الكلمة مقطعة الى « مفاصل » ، كل منها يترجم عن عدة حروف تلتقى فى « المفصل » الواحد . فلم تكن التجربة العربية فى الكتابة قد نمت النمو الذى وقع بها على التقسيم النهائى للكلمة الى وحداتها الصوتية الاولى : وهى الحروف . وقد انطلق المؤرخ من « المفصل » — وليس من « الصورة » التى بدا بها الرمز الكتابى لان « المفصل » كان فى هذه المرحلة بعد ان فارقت الكتابة « الصورة » .

هذا المعنى المبين عن حقيقة « الخط » فى تلك القرون البعيدة لم يكن معروفا لنا الا بعد ان فكت طلاسـم الكتابة الاشورية البابلية فى العصر الحديث . وهذا المؤرخ يعرفه وينص عليه فى زمان يسبقنا الآن بأكثر من ثلاثة عشر قرنا . ولقد ظل الاوروبيون ممن نزلوا المشرق منذ قرون ينظرون الى هذا الخط قبل ان يعرف نظرتهم الى طلسمات سحرية كتبها القدماء فى سبيل تحقيق غاية ليست من الكتابة فى شىء .

وفى هذا وحده الدليل على ان هؤلاء المؤرخين كانوا موصولى العلم بالماضى وبماجريات الحياة فيه .

ينتقل المؤرخ بعد هذا الى الخطوة التالية التى انتقل اليها الخط العربى
فيقول :

« وفرقه قـادور بن هميسع بن قـادور » .

كان « المفصل » يرمز الى وحدتين فأكثر من الوحدات الصوتية الاساسية التى تتألف منها الكلمة ، والتى صارت تعرف بعد ذلك

بالحروف . وكان هذا الرمز الكتابى يقتضى العدد الكبير من الرموز الكتابية حتى يشمل التعبير عن جميع كلمات اللغة . فكانت « الفواصل » الكتابية تعد بالمثلثات ، وتضع بذلك المتعلم أمام صعوبة الالهام بها جميعا اذا اراد ان يكون كاتباً . كانت « المقاطع » او « الفواصل » انتقالا واسعا جدا عن الرمز « بالصورة » الى الكلمة ولو كانت « صورة » مبسطة تحولت الى الدلالة الصوتية المحضة . فقد اختصرت الرموز « المقطعية » العدد الضخم من « الصور الكتابية » بحكم اشتراك « الفصل الواحد » فى تكوين الكثير من الالفاظ . ولكن ظلت « الفواصل » الكتابية عددا كبيرا عسر التحصيل ، وكان ذهن الانسانى قد مضى بعد الفته الكتابية بالرمز الى الفصل الصوتى الى تنبه متقدم نحو الاحساس بامكان « تفريق » هذا « الفصل » الى وحداته الصوتية الاساسية فرمز الى كل منها برمز خاص . وهذه الوحدات الصوتية الاساسية هى التى تتألف منها جميع الكلمات فى كل لغة . هذه الوحدات الاساسية الصوتية تتفاوت عددا فى لغات الانسان ، وهى اكثر عددا فى لغات الشعوب القديمة الحضارة ، لانها بحكم طول تجربتها الصوتية للفتها تنمو عضلات حناجر ابنائها فتمتع بها على الامكانيات الصوتية الجديدة ، وتبلغ بها الى تحقيق عدد منها اكبر ، والى ان تنفسى منها ما هو غير سائغ ، وتباعد فى تكوين الفاظها بين المتناظر منها اذا تجاوز ، وان ظل مقبولا فى حالة الاقتران بغيره مما لا يتنافر معه .

هذه الاساسيات الصوتية التى هى الحروف فى العربية اكثر منها فى اى لغة اخرى من لغات الانسان ، هذا مع ابتعادها عن التصويقات الحيوانية الحادثة بتجويف الحنجرة ، او بتوليد المنطوق الواحد منطوقات من طرازه ومن عنصره .

فى هذه المرحلة النامية فى اللغة ، بل قبلها فى المرحلة التى تتميز فيها مخارج هذه الصوتيات الاساسية ، وتحت ضغط الحاجة الى الوثوب بالكتابة الى التيسير ، توجد العبقرية الانسانية الحروف « بتفريق

وهذه هى الخطوة التى يخبروننا أن خاطيها هو « قادور بن هميسع ابن قادور » . ولندع جانباً المزاج الحساس لهذا البعض الذي ينكر الاسماء على أصحابها فلكل عصر طريقته وذوقه فى اختيار أسماء بنيه ، ولنثب الى جماعة أخرى من الاوروبيين تأبى أن تسلم بحق هذه الاوليات الى أصحابها ، وتختار لاصولها أن تبقى مجهلة بنسبتها الى المجتمع . وهى « خرافة » غلوا فى تصويرها لاسباب تترد الى حدوث دخولهم على تحصیل العلم اخذاً عن الامم التى تقدمتهم فيه ، ومضت الحقب الطوال حتى تكونت لها تقاليدھا فى تحصيله ، وكان التلميذ فيها يأخذ العلم عن الاستاذ ، ويقرن باسمه ما اخذه عنه من علمه ومن عمله . ففتح الفرد الفتح الحضاري يسجله له تلاميذه الذين اخذوه عنه ، فيظل مقرونًا باسمه ، كما اقترن « تفريق » حروف المقطع الكتابى باسم « قادور بن هميسع ابن قادور » من العرب الشماليين من احفاد اسماعيل .

لا بد من فرد يعمل ، ويلخص ثمرة النمو الحضاري للأجيال ، ويسجله ويسلمه لمن بعده ، فهو متنفس العمل الجماعى للقوى الخالقة فى الامة الواحدة ، وليست الجماعة هى التى تعمل . والامر الآن فى أوروبا ، بعد ان تحددت حدود تاريخها ، يجرى هذا المجرى . فنفجر اول ذرة فيها معروف بالاسم ، وبانى اول صاروخ معروف بالاسم ، ومستخدم البخار اول مرة معروف بالاسم . والمرتبة الحضارية التى كانت بلغتها تلك الاجيال السابقة القديمة من العرب كانت من وضوح المعالم لاصحابها ومن حياة تاريخهم ، ومن يقظة تنبههم الى واقعهم الحضاري بحيث يقعون من الاصاله فيه بأكثر مما تقع أوروبا من التاريخ اليوم ، وفى ابن خلدون (ج 2 — ص 242) : « قحطان بن الهميسع بن أبين بن قيذار بن نابت بن اسماعيل » . فقادور هو أخو قحطان . وقحطان هنا غير قحطان الجد الاعلى لليمن ، ولكنه حفيد من احفاد اسماعيل دعى به ، والخلط بينهما تعثر وقع فيه من نسب قحطان الى اسماعيل . « قادور بن هميسع بن قادور » هو الذى فرق

« الفصل الكتابى » الى الحروف . وفى « قادور » و « قيدار » صورتان لاسم واحد . كما ان « نبايوت » و « نابت » و « نبت » اختلاف لصورة هجائية كلها تدل على بكر اسماعيل ، وقادور هو اخو قحطان الاسماعيلى وليس اليمنى .

بعد هذه الخطوة الهائلة فى تاريخ التقدم الحضاري البشري يثب بنا الخبر وثبة اخيرة وواسعة الى حالة « الكتابة » فى انضج ما بلغت اليه ، ووقفت عنده فى الامة التى اوجدت الكتابة . فيقول :

« وان نفرا من اهل الانبار من اباد القديمة وضعوا حروف ا ب ت ث ، وعنه أخذت العرب .

وقد يتع فى خاطر أن فى النص على هذه المرحلة شيئا من تكرير الخطوة السابقة ، وليس الامر كذلك ، فقد مر الخط العربى بعد تقسيم منطوق الكلمة الى الوحدات الصوتية الاساسية بعدد من الصور الرامزة الى هذه الوحدات . واختلفت اعداد هذه الرموز باختلاف القائمين باستخدامها وبما اصطلاحوا عليه من تعديدها او تقليصها بجعل الرمز الواحد فى الكتابة معبرا عن اكثر من وحدة صوتية فى الكلمة .

فعدد الحروف الكتابية فى الفينيقية اثنان وعشرون حرفا ، والوحدات الصوتية التى ترمز اليها هذه الحروف ثمان وعشرون . وهى رموز مختصرة التكوين سهلته ، وقد نقلها اليونان الى تصوير لغتهم مع مخالفة وحداتها الصوتية الاصيلية فى البعض لما نقلت اليه فى اللغة الاجنبية . وهذه الحروف نفسها هى التى نقلتها اللغات الاوروبية جميعا عن اليونانية دون التزام لمنطوقها الاصيل فى العربية الفينيقية .

هذا على حين ان اللهجة العربية الفينيقية التى سبقت هذا التصوير الهجائى الفينيقى فى كتابة لوحات « اوغاريت » او « رأس الشمر » قد استخدمت ثلاثين حرفا رمزا كتابيا هجائيا لتصوير الثمان والعشرين منطوقا العربية نفسها . وهى قد فتت « الفصل » والتزمت طريقة الرمز لمنطوقاته

الاساسية لكنها فارقت الطريقة الخطية الاخيرة باستخدامها رموزا مسمارية في الكتابة ، متبعة في هذا الرسم الطريقة العراقية القديمة في الخط المفرق . وترجع كتابة هذه اللوحات الى القرن الرابع عشر قبل الميلاد .

وفي النقوش الثلاثة التى حفرت على صخرة بيهيستون اوباغستان المشرفة على الطريق الكبير بين فارس وبابل بأمر دارا فى سنة 516 ق.م . تذكيرا بتغلبه على سمرديس ملك بابل ، نواجه التطور الانتقالى للكتابة من خط المفاصل الذى وقفت عنده الكتابة البابلية الى خط الحروف الذى كانت قد تحولت اليه قبل ذلك بأكثر من ثمانية قرون الكتابة الفينيقية المماثلة فى لوحات « رأس الشجرة » .

اذ ان النقوش الثلاثة تترجم نصا واحدا فى لغات ثلاث : الفارسية ، والسوسية ، والبابلية . وكلها بالخط المسماري العراقي . لم يفارق النقش البابلى فيه طريقة الكتابة « المفصلية » ، أما الفارسى فقد تحول عنها تحولا تاما الى طريقة الكتابة بالحروف ، وحروفه تصل الى الاربعين . وأما النص السوسى فتستخدم فيه طريقة وسطى خلط أصحابها بين خط « المفصل » وبين خط « الحرف » ، ولذلك ارتفعت رموزه الكتابية الى مائة حرف واحد عشر حرفا .

وأحب أن أعود فأنبه هنا الى ان الحروف أو الصوتيات الاساسية فى كل هذه اللهجات العربية : فينيقية او بابلية او عاربة اسماعيلية انما هى هى نفسها ، تاتى كلها متفرعة عن اصل واحد ، وان تلونت شيئا بالوان البيئات المتباعدة . غير أن هذا التلون لا يبعد بعضها من بعض بهذا القدر الذى اوقعتها فيه القراءة الاوروبية فى تصويرها النطقى الحالى فقد ابتعدت بها هذه التصويرات الاجتهادية عن حقيقتها كثيرا لانها قد فرضت الظروف عليها الاعتماد منذ الكشف الاول لمنطوقاتها على التراجم الاجنبية التى كانت تصحبها فوق الصخور التى نقشت عليها كما رأينا فى نفس بيهيستون . وكذلك كانت الحال فى الفينيقية فقد اعتمدوا فى قراءتها على المنطوقات

اليونانية التى نقلت اليها تلك الحروف عن اصلها العربى الخالص .

ثم ان منطوقات « المفاصل » فى هذه اللغات ومنطوقات الحروف تتعدد للصورة الواحدة من صورها ، والاستثناس بالمعنى العام للعبارة فى استخراج معنى اللفظ فيها تتسع فيه وجوه الاحتمال فتخرج المنطوقات غريبة عن الاصل مهما تحرى القاريء الامانة والدقة .

وهذه الانحرافات — وبخاصة ما وقع منها فى بدء الحلول — تتضاعف بما يترتب من خطأ على الخطأ الاول كلما زاد التقدم فى العمل ، وتضاعفت الكلمات المنطوقة على أساس الخطأ الاول .

والتوضيح لهذا يسير ، فلنتصور ان كل كلمة عربية من كلمات المعجم فيها حرف « الجيم » قد بدل بحرف « الخاء » فما قدر الغرابة التى تصيب هذه الكلمات بالقياس الى منطوقها الصحيح ؟ وما قدر ما يبعد تعدد وقوع هذا التبديل باللغة عن سماحتها ، وتناسق منطوقها ؟

والعاملون فى هذا الحقل لا ينكرون انهم يعملون تحت مطرقة قانون الخطأ والصواب ، ويقول « كنج » فى وصف الصعوبات التى صادفها رولينسون فى حل الغاز النقوش الثلاثة التى سبقت الاشارة اليها .

« وفى النسخة السوسية يمكن ان ترى ان احدى العلامات قد نابت عن كلمة « زنك » ، واخرى قد استخدمت بمزابة المقاطع « المفاصل » ، وغير هاتين الطائفتين من العلامات استخدم فى مقام الحروف ، وهو ضرب من الكتابة اشد تعقيدا من الكتابة الفارسية ، وهو يعتمد على عدد من العلامات اعظم كثيرا من الفارسية » .

ويقول :

اما فى الكتابة البابلية ، فاننا لا نجد علامة من العلامات تستخدم بمثابة حرف منفصل ، وانما تستعمل كلها بمثابة مفاصل او كلمات تامة .

والبابلية هى اكثر هذه الكتابات الثلاث تعقيدا وتركبا . وليس يرجع

ذلك الى كثرة عدد رموزها وحسب ، بل انه راجع ايضا الى تعدد منطوقات العلامة الكتابية الواحدة » .

وقد قلت : ان نتائج هذا الانحراف الاول تستفحل كلما زاد التقدم في حل الغاز هذه الكتابات واتسع العلم بها ، فان ذلك يخرجها عن حقيقتها المنطوقة حتى ان بابليا قديما لو بعث فسمع لغته تنطق اليوم لما فهمها . فالامر في هذه المنطوقات انها اصطلاحات اتفق عليها منها ما يصيب ومنها ما يخطئ ، واتساع الشقة المكانية بين البيئات التى وجدت فيها هذه النقوش العربية ، واختلاف شخصيات المفسرين فى متكآت تفسيرهم تبرز هذه اللهجات العربية القديمة مبرز اللغات ، وما هى باللغات . وانما هى كما يشخصها هذا النص التاريخى الذي نعالجه حين يقول :

« ولكل قبيلة من قبائل العرب لغة تنفرد بها وتؤخذ عنها ، وقد اشتركوا فى الاصل » .

كل شىء يثبت النص التاريخى العربى فى تاريخ الكتابة العربية تصححه الكشف الجديدة لهذه اللغات . وهذه المرحلة الثانية : مرحلة التفريق للمفاصل ولل كلمات الى الصوتيات الاساسية فى الكلمة لم يرد بها الى ان الحروف فيها كانت واحدة فى جميع تلك اللهجات ، وانما اريد بها الى مجرد « التفريق » وان تخالفت الرموز .

ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الثالثة على سلم التقدم الكتابى العربى وهى المرحلة التى قال فيها عن الخط :

« وان نفرا من اهل الانبار من اباد القديمة وضعوا حروف أ ب ت ث ، وعنه أخذت العرب » . فهذا النفر من اهل الانبار هم الذين وضعوا الصورة النهائية للابجدية العربية بالاشكال المعروفة من ابثت بأعيانها وبذواتها ، وهى المرحلة التى انتهت فيها الكتابة العربية الى الستمام ، واستقرت النفوس على قبولها فى منطقتها التكوينية ، وبعدها المقلص ، الشامل الدلالة على الثمانية والعشرين صوتا الاساسية التى تؤلف اللبنيات

البنائية للفظ العربى فى تنوعه وتشكله . ومن أسباب قوة النص تحقق تشخيصه للحروف العربية ، وقوله : انها عمت العرب ، فهى الحقيقة التاريخية الباقية ، اذ ان الخط العربى فى كل مكان عربى اعتمدت فيه هذه الحروف الاخيرة حتى المسند الاخير .

ونحن اذا نظرنا الى هذه الحروف وجدناها بالفعل نهاية التطور فى الخطوات التى نمت فيها الكتابة العربية عبر السلسلة الكثيرة الحلقات التى مررنا بها آنفا . فمن الدلالة بالصورة على الكلمة ، الى الرمز الخاص لكل كلمة ، وبهما تكون الصور بعدد الالفاظ . ومعهما يتحتم ان يكون التعبير الكتابى عن المعانى تعبيرا شحيحا مقتصدا يرمى فيه بالصورة الواحدة الى التعبير المجتزئ عن المعنى الاساسى وكل ما يدور به ، ويشترك منه ويتعلق به . وليست الكتابة فى هذه الحال الا اشارة لأهم ما يريد الكاتب ايصاله الى غيره ، وذكاء القارئ هو الذى يحمله حملا تقريبا الى المقصود .

ثم تأتى بعد ذلك الصورة المبسطة الخطوط الرامزة الى المعنى التى لا تزيد شيئا على الماضية الا قليلا مما عسى ان يكون الانسان قد افاده من انفساح التجربة العاملة فى مرحلة الانتقال .

ثم تأتى مرحلة تفصيل الكلمة الى المفاصل او المقاطع فتكون عوامل مشتركة بين العديد من الالفاظ فيقل عدد الرموز الكتابية، وينفتح الباب أمام الوفاء بالتعبير ، الا أن عدد « الرموز الكتابية » المفصلية يظل ضخما ، ثقل الحمل ، لا يتكلفه الا القادرون . ولهذا وجريا وراء القصد فى عدد الرموز يتخذ الرمز الواحد تصويرا لعدة منطوقات .

وبذلك يرتسم فى الذهن مطلبان يجب أن تحققهما الكتابة لتوفر لاصحابها القدر الاساسى من الكفاية وهما :

1 — الوفاء بالتعبير . 2 — وسهولة التحصيل والبقاء .

وبطول التجربة لتقطيع الكلمة الى مفاصل تؤلف قاسما مشتركا

أصغر بين العديد من الكلمات ينطلق انتباه واضع الخط الى أماكن وجود قاسم مشترك أعظم بين عدد ضخم منها ، ويكزن تنبيه السمعى الى « مفصل » الكلمة قد فتح أمام عقله إمكانيات أوسع لتقسيم الكلمة فتأتى مرحلة الحروف الثلاثين والأربعين .

ثم تنمو شهيته لتقليص العدد تيسيرا لتحصيل الكتابة ونشرها فيعود الى الرمز الكتابى الحرفى الواحد لعدة منطوقات . واعتياده الماضى ابتداء المعنى « للمفصل » الكتابى عن طريق الاستئناس بالمعنى العام للعبارة يفريه بمتابعة هذه الطريقة فى هذه المرحلة الختامية .

فتأخذ الحروف (بتث) صورة كتابية واحدة و (ج ح خ) صورة واحدة ، (د ذ) صورة واحدة ، وهكذا . ويصل بهذه الوسيلة الى اختزال عدد الرموز الكتابية الى اقل ما عرف عنها فى الاصطلاح الانسانى .

وكذلك يستغنى عن حروف المد والحركة اعتمادا على صحة الفراسة والابتداء التى ربتها التجربة ، وعن الحركات الاعرابية فى أواخر الكلمات فى لفته . فيبلغ بالكتابة أقصى ما وصلت اليه من اقتصاد فى الصور ، وينتهى بها الى أن تصبح أيسر تحصيلا ، وأخف حملا من أية وسيلة انسانية من وسائل التعبير لتوسيع آفاق الكتابة وتقريبها الى أكبر عدد من الناس .

— كانت رسالة اسماعيل وابنائهم من بعده رسالة حضارية :

لقد كانت رسالة اسماعيل التى تولاهم ابناؤه من بعده رسالة حضارية مباشرة .

وليبيان هذا المعنى عينا ذكر المؤرخ فى نصه النموذج الموضح للمقصود بتقديم صورة حرف واحد معبر عن ثلاث منطوقات أساسية ، فخرج بالمثل غنيا عن التفصيل .

— عودة الى الايضاح بايجاد شئ من التفصيل :

إذا كان هذا المرتقى هو المثل فى شعب قديم عريق قد أنمت تجاربه

الحضارية الطويلة العميقة وعيه ، وأرهفت من ذكائه ، وصفت وأثارت من ابتداهه بحيث تهيأ معه لهذه الخلاصة النيرة الصافية أن تعايش تعبيره الكتابى فقتنع فيه بالإشارة عن العبارة ، تماما كما صنع فى تعبيره اللغوى ، فحمل الوصل فيه معنى ، وحمل الفصل فيه معنى ، ودل بالاستعارة كما دل بالحقيقة ، وأبان بالمجاز ، والمج بالكنائية ، وعبر بالتقديم وبالتأخير ، وحمل الادوات اللغوية الصفري ظلال المعانى بل وظلال الظلال ، وقاس لفته ومنطقها حتى أصبح اللفظ من الفاظها فى صورته الصرفية دالا بذاته ، حتى لمن لم يعرف معنى اللفظ ، على جزء من معناه فان الامور ما كان يمكن ان تستمر على هذا المسار بعد ان واجهوا حقيقتين :

1 — انهم لن يكونوا وحدهم ما داموا وجدوا ليكونوا اصحاب رسالة يحملونها الى الانسانية بلغتهم فلا بد ان يعلموها للناس ، وليس لكل الناس بدائهم وقرائهم وتجاربهم الحضارية .

2 — ان لغتهم هذه قد نزل بها (القرآن) الكريم ، محورا للرسالة التى وجدوا من اجل نشرها ، ومن اجل نشرها عزلهم ابوهم ابراهيم فى هذا القفر لينشأوا به امة تنأى عن تلويث الحضارة الطاغية فى مهب العواصف البشرية ، ومصطخب أمواج التاريخ فى قلب دردور الحضارات الموار بالظلم ، المظلم بالرهبة والخوف .

هم لم يعيشوا يوما قط بمعزل عن حضارة عالمهم ، فلقد كانوا دائما على اتصال باخوانهم من بنى ابيهم أو بنى أعمامهم ، فى مواطن حضارتهم التى كانوا يتفاعلون معها فيعطونها ويأخذون عنها ، فهم منها أشبه بالنبع النقى الدائم التدفق لتجديد الجنس فى مواطنه القارة المتحضرة ، لكنهم يحتفظون بصفائهم النفسى والخلقى حفظا لهم من الله حتى ينهضوا بالرسالة التى خلقوا من اجل أدائها : وهى بناء حضارة انسانية جامعة .

لذلك كان لابد لكتابتهم خاصة ان تتراجع شيئا عن هذا المثل الكتابى حتى تلاقى الناس فى واقعهم العملى فوجد النقط فى الكتابة ووجد الاعجام . كانت رسالتهم فى الماضى رسالة اعداد لانفسهم ، وترشيدهم لقواهم ، وايقاظ لكفائاتهم ولذلك يسروا الكتابة وبسطوها لتحمل العلم الى اجيالهم . ولذلك انتشرت الكتابة فيهم فلا يكاد راحل فى جزيرتهم يتحرك من بقعة الى بقعة حتى يرى نقشا يقدم صلاة او يؤرخ حدثا . وانك لتجد الكتابات من آثار القبائل فى منازلها كما تجد بنفايات العيش فى آثار الماضين على الطريق . وان العجب لياخذ بخناق الباحث وهو يرى الكتابات الصفوية فى مخلفات القبائل المختلفة بين شمال الجزيرة وجنوبها .

اما بعد ان نهضوا بتحقيق رسالتهم الانسانية فى نشر كلمة الله قاعدة لتحضير الانسان فلقد كان عليهم أن ينزلوا بكتابتهم الى معاشة الواقع ففعلوا .

الفصل الثالث

— مدلول القبيلة فى المفهوم العربى —

لا بد من أن أقف هنا شيئا لاصح مفهوم كلمة « القبيلة » عند العربى القديم . فلقد مضى جيلنا هذا على تصور ان « القبيلة » وحدة اجتماعية بدوية ، تبقى فى البادية ، وتذوب اذا هى قرت فى الحاضرة . فلا مجال فى ذهنه لوجود قبلى فى البلاد الخضراء ذات الزروع ، والقرار الثابت فى الارض الخصبة التى ترتبط أهلها بديار ثابتة .

وعنده كذلك ان « القبيلة » يبعد ان تقدم للانسانية ثمارا حضارية تثبت الخصب فى حياتها والسعادة والطمأنينة والرخاء . وهو وهم قد اسبلته على أعيننا صورة من وضع أوروبا التى تتقود اليوم حركة التقدم المادى بما فيها من براءة عن التكوين القبلى بحكم ضيق الموطن وخصبه ، وبحكم

الاختلاط القسري للعناصر البشرية المختلفة الاصول ، وهو اختلاط فرضه التزاحم والتناحر على العيش في الرقعة الضيقة المعطاء .

أما في البقاع الارضية الواسعة الموزعة بين بواد فساح تعطى بحساب ، ويحمل العيش فيها على التنقل ، وبين وديان ريانة وجبال تكسوها الزروع وتنهض على ضفافها وسفوحها القرى والمدن ، وتتداخل فيها حياة المجموعات البشرية المضطربة بين نقلة وقرار ، تتفارق وتتلاصق بحكم نوع حياتها ، مع ذكرها الدائم لاصولها ولانسابها فالقبيلة وحدة اجتماعية ثابتة ومتنقلة ، حاضرة ومتبدية . وهى بطرازها تشارك في بناء الحضارة بقدر ما تلزمها المدينة ، وفي نشاط البداوة بقدر ما تلزمها البادية.

ثم ان للجزيرة العربية وضعاً جغرافياً خاصاً بموقعها بمثابة القطرة الهائلة بين قارات العالم القديم وبين مواطن الحضارة العليا التى أنشأها وبناها بنوها. وقد فرض عليها هذا الوضع ان تعمل بالتجارة، فكانت واسطة نقل ثمار الحضارات الانسانية كلها بين ارجاء العالم كلها . وهذه الثمار تصل الى قلبها كما تصل الى أطرافها ، يعرفها البداية الذين ينقلونها على ابلهم كما يعرفها ابناء المدن الذين يتسلمونها من هؤلاء النقطة لها .

لذلك لم يكن البادي ابن القبيلة بمنأى عن عالمه الخارجى ، ولم يكن في الوقت نفسه فريسة لهذا العالم الخارجى . ومن هنا كانت «القبيلة» في الجزيرة العربية كيانا خاصاً ، فهى متماسكة حيثما ذهبت . وهى تذكر أصلها حيثما قرت ، وهى سريعة الارتداد الى مواطنها في الجزيرة اذا استشعرت خطر الغربة ، أو أحست بثقل الحياة في بيئة القرار . وهى لذلك تشارك في النشاط الحضاري اذا نزلت في المدر وقرت فيه ، وتنبعث دائماً الى أصلها كأنها تستبقي هذا الرباط بأصلها احتياطاً لما عسى ان يفاجئها في حياة المدينة .

واستجابة لهذا الحافز الحى اليقظ بين جنباتها كانت « القبيلة » تعيش في المدينة باعتبارها قبيلة . ومن هنا نجد قريشاً تعيش في مكة ،

والاوس والخزرج في المدينة ، وغسان في الشام ، وبكر وتغلب في الجزيرة وعذرة في وادي القرى ، وتنوخ في الحيرة والشام وايداع على شواطئ الفرات وفي الانبار وهكذا . فلا غرابة في ان يضع نفر من اهل الانبار من ايداع القديمة حروف ا ب ت ث . واذا كانت ايداع قد اعطت العرب نظام هجائيتهم الباقية فان قرشيا هو الذي اعطى العالم الاسلام .

ودقة المؤرخ الفذة الماثلة في قوله : « ايداع القديمة » تضعنا بازاء تقسيم « لايداع » بين قديم من اهلها القارين في العراق وبين حديث انحدر اليها من الجزيرة في عهود متأخرة بالقياس الى زمن المؤرخ . او انه يريد الى ان ايداعا تنزل في العراق من زمان قديم ، وان نفرا منها من اهل ذلك الزمن القديم هم الذين وضعوا هذه الحروف . والمؤرخون العرب يجمعون على ان « ايداعا » كانت تنزل في العراق ، وانهم اتصلت بينهم وبين كسرى الحروب حتى اجلاهم عن العراق فصعدوا شمالا حتى الاناضول . فالقبيلة لم تكن وحدة اجتماعية بدوية موقوفة على الحياة في البادية ولكنها كانت كذلك وحدة اجتماعية مدنية في الحياة العربية .

والتسمية القبلية لايداع في تاريخ العرب تطلعنا على حقيقة تاريخية وهي ان العرب في الجزيرة كانوا يؤرخون للنازحين منهم الى خارج الجزيرة او الى حواشيها باسمائهم القبلية التي عرفوهم بها على حين ان غياب هذه الاسماء احيانا كثيرة عن اهل الشعوب القائمة على اطراف الجزيرة بمعزل عن داخلها جعلها لا تعرف كثيرا من هذه الاسماء .

ولذلك دعا اليونان القبائل الحميرية التي هاجرت الى الشمال ، واستقرت على شواطئ المتوسط بالفينيقيين ، ثم سار هذا الاسم علما على تلك القبائل ، ومدلوله القبلى غائب عن نقلته مع انه لا يزيد على ترجمة يونانية لاسم « حمير » . « ففينيكس » اليونانية كلمة معناها « الاحمر » وهو المعنى الذي صيغ منه اسم « حمير » . ولقد ظل شعار « حمير » الحمرية في عمايتهم ، وفي نداءاتهم في الحروب حتى العهد الاسلامي . ومن

اسمهم اشتق البحر الاحمر اسمه . ومعروف ان الاعلام كانت تترجم من لغتها الى لغات الشعوب الاخرى في القديم .

وكان تلاحق موجات القبيلة عليها في مواطنها الجديدة من مواطنها الاولى يكفل ربطها المستمر باسمها واصلها ، أما اذا تراخت الحقب وتطاولت بينها وبين عهد هجرتها فانها تذوب في المجتمعات القارة التي نزلتها ، واغلب هذه المجتمعات من اصول عربية ، فتصبح عاملا في تجديد عروبتها ، وان لم تحتفظ بنسبتها الاولى اذ ان العبرة بالجواهر وليسست بالاسماء .

لا شذوذ اذن في ان تضع جماعة من اياد صورة مجددة للخط العربي ، ولا في ان تنتشر هذه الصورة الجديدة بين العرب فتحل محل السابقة ، لانها أخصر وايسر ، ولان ايدا تقيم في المدينة العراقية : الانبار ، والمدن مرتكز النشاط الحضاري ، واليها يختلف العرب في تجاراتهم وزياراتهم وفيما عسى ان تحمل اليه الرجل حاجته الى الحواضر ، فاذا كان طلعة ، او كان عمله تجارة تستدعى الحسبة والتقييد ، ثم وجد الوسيلة الميسرة لعمله ، لم يفلت هذه الوسيلة خاصة وانها هي الاداة التي صار عليه ان يتعامل بها مع اهل هذه المدينة هو ومن عسى ان يقوم بمهمته فيها سواء من قومه ، فهو لا بد ساع الى تعلمها ، ثم ساع الى نقلها الى جماعته .

والمؤرخ لم يدعنا بغيث عن نقلة هذا الخط الجديد الى قریش خاصة للاهمية التي تقعها قریش من العرب قبل الاسلام وبعده ، فاليها سدانة الكعبة التي يحج اليها العرب ، وعند حرمها يلقي السلاح ، وتتناسى الاضغان ، واليه يحج العرب جميعا ، وعلى كعبتها او حولها تعلق اهم واخطر ما اثره الفكر العربي ، وبها تناط صور العقود والعهود التي يريد أصحابها ان يوفروا لها العلنية الشرعية لتصبح قيودا مقدسة للمتعهدين ، فاصطناع قریش الخط الجديد عامل ثقل من عوامل نشره

واشاعته بين العرب .

فيقول ابن اسحق نقلا عن مصدره : « ان الذي كتب من اهل مكة هذا الخط الجزم رجل من بنى مخلد ابن النصر بن كنانة فكتبت حينئذ العرب »

ثم يقول نقلا عن غير هذا المصدر : « الذي حمل الكتابة الى قريش بمكة ابو قيس بن عبد مناف بن زهرة . وقد قيل : حرب بن امية » .

وليس في هذه الاخبار ما يناقض بعضه بعضا ، فالكتابة كانت تنقل الى قريش في مكة كلما تجددت . وقد نقلها اليها ثلاثة اجيال من بنيتها في تواريخ متعاقبة آخرها جيل أمية بن حرب . والواقع اننا حينما نأتى الى الخبر الخاص بوضع « خط الجزم » بعمل « نفر من اياد القديمة » نجد فيه الاشارة الى ان هذا الوضع كان متقدما في الزمن بدليل من قول المؤرخ المدقق : « اياد القديمة » .

فنحن لهذا بازاء نص يشير الى تطور كان لا يزال ينال هذه الخطوة الحاسمة الاخيرة من خطوات تطور الخط العربي تمضى بها الى التمام .

ثم اشار في مناسبة الحديث عن تاريخ الخط العربي الى نقوش قديمة كشفت في مكة نفسها منها هذا النقش على الحجر الذي كشف في ركن من اركان الكعبة ويرجع تاريخه الى ثلاثة آلاف عام ، يدل بهذا على قدم الكتابة في المنطقة ، والى قدرة الناس هناك على قراءة هذا النقش القديم ، وتفسيره . وهو ما قد ينكره بعض من لا يدري شيئا عن تاريخ المنطقة الذي وئد تحت كثير من الاساطير والتمويهات ، واغلبها من صناعة اولئك الفقهاء المترمتين الذين قدمهم لنا المسعودي في نصه الماضي ظانا معهم انهم بهذا العمل يخدمون الدين ، وما خدموه به ولكنهم فتحوا لاعدائه الثغرة التي ينفذون منها لطعنه .

ومن نماذج الخطوط التي قدمها ، كتاب بخط عبد المطلب بن هاشم ذكر

فيه ديناً له على رجل من أهل صنعاء رآه ابن النديم بنفسه في مكتبة المأمون،
ووصف الخط بأنه يشبه خط النساء ، وكان مكتوباً على قطعة من ادم .

ولعل الاخطر من كتاب عبد المطلب كتاب اسيد بن ابي العيص
الذي وجدوه في « حجر عند قبر المريين ، وقد حسم السيل عن الارض ،
وفيه :

« انا اسيد بن ابي العيص ترحم الله على بنى عبد مناف ، لم سميت
العرب بهذا الاسم ؟ من خط ابن ابي سعد : ذكروا ان ابراهيم عليه
السلام نظر الى ولد اسماعيل مع اخوالهم من جرهم فقال له : يا
اسماعيل : ما هؤلاء ، قال : بنى .

فقال له ابراهيم باللسان الذي كان يتكلم به ، وهو السريانية
القديمة : اعرب له . اى ادخلهم فيه . يقول : اخلطهم به وحرصهم على
وصف سريانية ابراهيم « بالقدية » يدل على انها ليست المعاصرة لهم ،
وانما هى ما نسميه نحن اليوم « بالاكادية » .

و « عرب » في لوحات « اوغاريت » القديمة تأتى بمعنى (دخل) .

وفى نفس النجارة « مر القس بن عمرو ملك العرب كله » باعادة
الضمير المفرد الغائب على الجمع . فكان النبطية التى صيغ فيها هذا النقش
كانت لا تزال تحتفظ ببعض الاستعمالات القديمة التى فارقتها الفصحى .

وخطورة النص لا تقف عند دلالاته على امتداد الكتابة فى البتعة منذ
الزمان القديم — كما يدل على هذا توقف نسبة صاحب النص لقومه عند
« عبد مناف » ، ولكنها تجاوز هذه الدلالة الى أبعد منها : اذ ان النص
يعالج قضية تاريخية ، فهو نص دال على انه كان فى ايام الكاتب من اشتغل
بالعلم وسجله على الحجر . ثم ان محتوى النص منقول عن كاتب اسبق
من اسيد بن ابي العيص هو ابن ابي سعد تركه بخطه والطريقة المتبعة
فى نقل الخبر هى نفس طريقة الرواية التى اتبعت فى الاسلام بعد الجاهلية.

فالتقليد العلمية العربية كانت تستمد من أصول عريقة تقدمت
الاسلام .

الخط العربى قديم ، وهذا هو تاريخه يقدمه لنا هذا النص الرائع
فى دقة صادقة لا تكاد تجاوزها دقة — نص يعبر القرون ، ويثب فوق
رؤوس الاجيال ، ويلخص من تاريخ الخط العربى تطورات وقعت لهذا
الخط فيها لا يقل عن اربعة آلاف سنة تلخيصا آمينا يثبته ويصدقته ويعرض
تطوراته كل ما تحققة الانسان فى عصرنا الحديث عن تطور الخطوط فى
المنطقة العربية العريقة ، ذات التاريخ الواحد .

تأريخ العرب لانفسهم على انهم كيان واحد وان تفرقت مواطنهم

ومن غرائب هذا النص انه يضع تاريخ الشرق العربى كله موضع
التماسك ، ويقدمه كتاريخ امة واحدة ، فالخط الاكادي الذى يحمله ابناء
ابراهيم الى غرب الجزيرة العربية فيتطور فى هذا الغرب البعيد من شبه
الجزيرة هو الذى تنتهى مراحل تطوره فى الانبار من مدن العراق قبل
الاسلام ، ثم يعود بعد ذلك الى شبه الجزيرة ليتم سيرة تطوره فى مكة
موطن اسماعيل اول من حمله الى هذه البيئة الفقيرة يوم نزلها ولينتشر
منها بين العرب جميعا .

الفصل الرابع

— اللغة العربية وقدمها وعمرها وتطورها —

لقد تابع هذا النص الجامع المانع خطوات نمو الكتابة العربية فى مكة اولا،
وانتشارها بعد ذلك بين العرب مذ ادخلها اسماعيل اكادية اولا بحكم اخذه
اياها عن ابيه وامه ، ثم تطورها على ايدى ابناء اسماعيل ، وانتشارها
بين العرب بانتشارهم حتى انتهت الى آخر صورها فى الانبار .

ومن اعجب العجب فى التاريخ قيام هذا النشاط التداولى البانى

للكتابة العربية بين عدد من المدن وعدد من الاجيال ترتد دلتها الى بيئات واحدة ، وتدور في دائرة محددة طردا وعكسا ، وتقاطعا وتوازيا : فهى تخرج من العراق على يد ابراهيم ، وتنزل مكة مع ابنه اسماعيل ، وتنتشر بالخط « المفصلى » المعدل على ايدي ابنائه « نفيس » و « نضر » و « تيماء » و « دومة » — كما يفيد تعبير المؤرخ عن هؤلاء (بأنهم اول من وضع الخط العربى منفصلا) .

ثم يحوله حفيد من احفاد اسماعيل الى الخط المفرق بعد «المفصلى». ثم يعود الخط المفرق الى العراق فى عهد متأخر نسبيا وقد تشكل فى كل اقليم عربى برموز مستقلة عنها فى الاقاليم الاخرى ، ونشهد من آثار هذا التشكل رموز الخط الذي كتب به النقش الفارسى من نقوش باغستان ، وقد نقل الى لغة مقاييرة للعربية ، بعد أن شهدنا من آثار هذا التفرق فى اقدم صوره واخصرها عددا لوحات رأس الشجرة (الرأس السمراء) التى يرجع عهدها الى القرن الرابع عشر قبل الميلاد المسيحى .

فيعطيه العراق فى الانبار الصورة الختامية له على يد رهط من أباد القديمة ، وعن هذا الرهط ينقل قرشيان صورته الى مكة التى انطلق منها من قبل ذلك متطورا بعمل حفيد من احفاد اسماعيل . ولكنها الصورة التى لم تنته الى الثبات التام بعد فهى آخذة فى التكيف السريع فى الفترة الاخيرة ، او ان هذين القرشيين لم ينهضا بعبء تعليمها لبنى قومهم فيحملها اليهم من « دومة الجندل » بشر بن عبد الملك السكونى الكندى . و « دومة الجندل » هى حصن « دومة » ابن اسماعيل الذي نسب اليه التاريخ العربى هو واخوته وضع الرموز المفصلة الاولى للكتابة العربية. ومكة هى البلد الاول فى الحجاز الذي نقل اليه اسماعيل الخط الاكادي، وكتاب ابيه المقدس فيه . وفى مكة هذه مهد هذا الخط الجديد الاول يشيع هذا الخط بين ابناء قريش صاحبة القيادة الدينية فى العرب فتكون من أهم عوامل نشره بين العرب ، ويكون بين اهلها من الشيوع والانتشار الى حد أن يفتردي اسرى بدر منهم انفسهم بتعليمه لابناء المدينة من الانصار

الذين كانوا يكتبون من قبل ذلك في خط مرحلة سبقت هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الخط العربى : هو المسند .

ويمضى العراق بعد ذلك فى الاسلام فى تحسين هذه الصورة الأخيرة من صور الخط العربى ويتفنن خطاطوها فى تنويعه وتحسينه وتفريعه على المهام التى ينهض بها الكاتب فى شؤون الدولة العظيمة التى تتسنى قمة الحضارة الانسانية .

ونحن حين نجىء الى تتبع هذا النص التاريخى العظيم لتطور «اللغة العرباء» بعد أن أخذها اسماعيل عن جرهم نجد هذه السيرة فى تطورها وتنقلها على الاجيال :

ودلالات النص تنساق على هذه الوتيرة :

1 الكلام العربى بلغة حمير وطسم وجديس وارم وحويل ، وعنده أن هؤلاء هم العرب العاربة .

2 — نشأ اسماعيل فى مكة وتزوج فى جرهم فتعلم لغتهم وهى العاربة وبذلك تكون جرهم أيضا عاربة .

3 — ولد اسماعيل أبناءه الاثنى عشر فى مكة من ام جرهمية ، وفى بيئة عربية عاربة فنشأوا بذلك اصلاء فى عاربتهم ، وكان من الطبيعى أن يعرفوا عن ابيهم لغته التى كان فيها كتاب دينه الذى بدا أبوه بنشره بين جرهم ، وتابعوه عليه ، وتولى اسماعيل قيادتهم الدينية على هديه . فهو يترجمه لهم ، وهو يعلمهم شعائهم ، ويصوغ لهم صلواتهم ، وانشيدهم الدينية التى لم تخل منها أمة فى العهود القديمة . وهو حين يصنع ذلك فى لغة حصلها كسبا لابد أن يتأثر فيه بلغتين حصلهما عن ابيه وامه وراثه ، وكلتا اللغتين مع عاربتة المكتسبة برزت من ام واحدة ، وهو بحكم هذا النسب بين اللغات الثلاث يستملى سداد حاجته التعبيرية من نبع ريان ، فيفتق فى العاربة ما لم يكن منها ، ويضع صلواته على هدى الشعر القديم

في لغتي ابويه : الاكادية والمصرية .

4 — ثم يلى اسماعيل على القيادة الدينية ولده « نبايـوت » ، وتنتهى اليه رسالة ابيه ، وقد صار في العربية أصلا ، وامامه من عمل أبيه ما يهديه ، فيمضى فيما مضى فيه أبوه على طريق قد عبد ، ويتسع أمامه بعد انتشار دين أبيه ، وامتداده الى اليمن أفق العمل ، فقد أخبرنا مؤرخونا ان أهل اليمن كانوا من أول العرب استجابة لدين ابراهيم . وأنبأونا في مكان آخر أنهم تعلموا « العربية العاربة » من أبناء اسماعيل بعد ان اتصلوا بهم ، وقالوا لنا : ان حمير دعيت لذلك بالعرب المتعربة كما سيأتى في نص آخر بعد .

5 — ينتشر بعد ذلك أبناء اسماعيل في الجزيرة ، وخاصة في النصف الشمالى منها داعين الى دين آبائهم ، ويبنون حصونهم في أرجائها في القواعد التى دعيت بأسمائهم ، وأشارت اليها التوراة ، وبقي منها « تيماء » و « دومة الجندل » حتى الاسلام . وهم في انتشارهم وتكاثرهم يستقرون على أرضية بشرية سالقة من « العماليق » من « العرباء » كذلك ، وقد نزلت بالعماليق نكبات وخطوب واوباء وخيمة انقصت عددهم ، وحملت بعضهم الى النزوح عن اوطانهم ، ومفارقتها الزمان الطويل . نزلها أبناء اسماعيل بعد تكاثر باللغة التى نماها آباؤهم فهى لغتهم في تكاثرهم وفي حيث نزلوا في انتشارهم . فامتدادهم على سطح الجزيرة امتداد لهذه اللغة . وهم بدفع من رسالة أبيهم الدينية ، وباحتمالهم أمانتها ، ويلمحهم اصولهم الحضارية العريقة ماضون في تنمية لغتهم ، استجابة لأملاء الحياة ، وتمشيا متصلا مع تجددها .

6 — والنص التاريخى يحدد لنا هذا العمل التجديدى بأن يضعه في
الفتـين :

أ — فهم يشتقون الكلام بعضه من بعض ، فتبرز لنا الاسباب الاولى في وجود الاشتقاق العربى العريق ونوضع امام الحقب المتعاقبة

وأجيال أبناء اسماعيل في توسيع هذا الاشتقاق ، ومتابعته ، ومشيه الى صوره المنطقية القياسية التى انتهى اليها في اللغة العربية بعد طول التجارب ، وتدرج الانتباه الى وجوب ربط العلاقة بين الصورة المنطوقة للفظ وبين معناه ، بمثل ما ترسمه العلاقة بين صيغة اسم الفاعل ومعناه واسم المفعول ومعناه ، وهكذا . فالمشتقات الفنية في العربية الخصبة تنشأ في جيل او جيلين ، ولكنها نمت بالتجربة الطويلة مع تدرج ارتقاء التنبه الى لمح امكانيات العمل المنمى للغة المتطورة تحت ضغط الحاجة والوعى.

ب — وهم يضعون «للاشياء الاسماء الكثيرة» بحسب حدوث الاشياء الموجودات وظهورها .

فترداد الفاظ لغتهم عدداً ، وتترعرع غنى وخصبا ، وتعتبر في اعدادها ، وصورها المشتقة من الموضوع والاصيل حدود العاربة القديمة ، وتتعدد بدفع الخلق الجديد في بيانات الاسماعيليين المتفرقة المفردات الدالة على الامر الواحد احيانا ، فتوجد المترادفات لاسم الشئ الواحد ، ولكنه الشئ المتشكل بتشكيل البقعة التى يقطنها واضعوه . وبذلك تكون المترادفات عند الجمع دالة على نماذج متفاوتة من هذا الشئ تستبقى دالة على حالته او صورته، او درجته، وبذلك تتدرج المعانى في سلم من الاحاسيس والصور ، وتكون الالفاظ الموضوعية للدلالة على كل منها اسما له .

7 — وابناء اسماعيل يتكاثرون وينتشرون في وحدات قبلية بحكم انعزال البيئات البدوية ، المتكونة حول نواة مدينة من المدن ، وهذا الانعزال هو الاصل في تكون اللهجات في اللغة ذات الاصل الواحد ، وهى نتيجة طبيعية قسرية لا سبيل الى تجنبها .

ولكن الارتباط بالاصل الواحد ذلك الارتباط الدينى الذي اصله الاب الواحد واكدته الرسالة الواحدة لا يدع للقبائل حق التفكك اللغوي ، ولا الانحراف عن الاصل الاول الذي افاد من قدسية عمل الاب النبى ومن اثره الباتى فيه قدسية ، وملزمة فيظل الارتباط في حدود التكيف الحى

لغة حقيقة تفرض نفسها على اصحاب القيادات في الامة الآخذة في الاتساع .

الفصل الخامس

— ظهور الشعر الجيد الفصيح —

8 — « فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح » . ووصف الشعر هنا « بالجيد الفصيح » مشير الى وجود مرحلة سابقة من مراحل تكون الشعر في اللغة خلال الفترات التي كانت آخذة فيها في التطور والاتساع والزيادة . واللغة الآخذة في الغنى ، والمقتربة فيه من ذروة نموها ، تنظر الى الماضي نظرتها الى عهد فقير . فشعرها فيه لا يتبع موقع الفصاحة والجودة اللتين أصابتها بعد الارتقاء .

وقد قلت ان بذور هذا الشعر الجديد الاولى لا بد ان تكون قد برزت في الادعية والصلوات الدينية التي انشأها الجد المستعرب الاول : اسماعيل . ولعل قولي هذا نبوءة بغيب لا دليل عليه مباشرا ؟

لكننا اذا ذكرنا ان ابراهيم من العراق في ذلك العهد القديم ، وان معابد العراق كان يتعبد فيها بالاناشيد الباقية بعض نماذجها ، ومن بينها اجزاء من « جيلجاميش » ، وكلها اشعار منظومة ، وان تجديد العقيدة لم يعزل في التاريخ كله الجديد عن القديم عزلا مطلقا ، وذكرنا ان اسماعيل كان يتابع أوضاعا وطقوسا دينية سنها ابوه على ضوء تجاربه الدينية في بيئته الاولى ، وكان ينقلها الى لغته الجديدة ادر كنا انه كان محتوما ان ينظم فيها الصلوات في الاشكال التي سنها أبوه : أى ان ينظمها شعرا .

وتلك الشعوب العربية الاولى لا يمكن ان نجنيها فطرة أمرة حاکمة تحمل الانسان في البيئة القفر على قول الشعر . وقد تابع الابناء اباهم ، ومضوا على هديه فنما الشعر بنمو اللغة وتطور معها تقدما واكتمالا حتى

انتهى الى « الشعر الجيد الفصيح » . فحكم ذلك على الشعر السابق بالاهمال ثم الزوال .

9 — وقد حدد النص ظهور هذا الشعر الجيد الفصيح حين جعله في « العدنانية » ، ونص على تكاثره بعد « معد بن عدنان » .

وبهذه الاشارة انتقل التاريخ العربى الى نسبة فرعية منبثقة عن « الاسماعيليين » ، واستمر في ترك النسبة العربية الاولى فيما يلى من الاشارات الى تطور اللغة والشعر ، والشعب نفسه .

عدنان نقطة انطلاق تاريخية جديدة :

« فعدنان » نقطة انطلاق تاريخية بارزة نحو تجدد تاريخى لا نستطيع تحديد أسبابه تحديدا دقيقا شاملا ، ولا زمانه الا على حال تقريبية يمكن الاطمئنان اليها :

1 — ففيما يتصل بالنص نجد أن دلالة تتف عند القول : « فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح في العدنانية » ، وكثر هذا بعد معد بن عدنان .

و « العدنانية » نسبة الى « عدنان » تفيد وصفا لموصوف محذوف تقديره على حسب المناسبة « العرب » او « اللغة » ، والمفهوم ان متلازمان ، اذ أن « العدنانية » هي لغة « العدنانيين » الذين لا يمكن ان ينسبوا الى « عدنان » ، الا بعد أن يوجد « عدنان » . وعبارة النص : « وكثر هذا بعد معد بن عدنان » توحى بان ظهور الشعر الجيد الفصيح كان في عهد « عدنان » ، وانه تكاثر في عهد ابنه معد ، ثم زاد كثرة من بعده . فهل كان لعدنان بشخصه تأثير في توجيه الشعر نحو الجودة والفصاحة ، وأن تأثيره هذا كان السر القائم وراء خلود اسمه وبروزه بمثابة نقطة انطلاق جديدة في تاريخ « الاسماعيليين » ؟ ام هل يوجد شيء فوق هذا سقط في الاخبار كما سقط كثير ؟

ليس في هذا النص الرائع في خصبه وغناه وصدقه ما يحدد تحديدا مباشرا دور عدنان في بناء الشعر .

ب — وفي هذا المجال يمكن ان نلاحظ ان اسم « عدنان » نسبة قديمة الى « عدن » . و « عدن » ، هو الاسم لارض العراق . كان الاسم « عدم » ، والتبادل بين النون والميم في اللفظ العربى ظاهرة صوتية معترف بها .

فهل يفيد نسب « عدنان » الى العراق أصيلا من العلاقة بين الرجل والموطن أو المقام أو الثقافة التى عساها ان تنعكس في هذا التجدد الشعرى الذي حدث على عهد « عدنان » واتصل من بعده ؟ ومن اجل هذا ارتبط تاريخ « الشعر الجيد الفصيح » باسم عدنان ؟

العلاقة بين الشعر العراقى القديم وبين الشعر العربى الاول فى اللغة المتجددة على يد اسماعيل علاقة منطقية ، وظاهرة طبيعية ، على ما قدمت . فاذا كانت قد تكررت فى عهد عدنان على ذكرى من لمح الماضى ومن استمرار الاتصال ، مما هو ظاهرة مسجلة على صفحات التاريخ العربى الطويل ، واتخذت من جديد فى عهد عدنان طريقها المباشر فليس هذا بمستحيل .

والتاريخ على كل حال يشير الى علاقة أخرى لعدنان بالعراق . فقد جاء فى ابن خلدون : (ج 2 — ص 237 ط بولاق)

« ولما استفحل الملك للعرب فى الطبقة الاولى للعمالقة ، وفى الثانية للتبابعة ، وكان ذلك عن كثرتهم ، فكانوا منتشرين لذلك العهد باليمن والحجاز ، ثم بالعراق والشام . فلما تقلص ملكهم ، وكان بالعراق منهم بقية اقاموا ضاحين من ظل الملك .

» يقال فى مبدأ كونهم هناك : ان بختنصر لما سلطه الله على العرب وعلى بنى اسرائيل بما كانوا من بغيهم ، فأوحى الله الى ارمياء بن

حزقيا وبرخيا ان يسيرا بختنصر الى العرب الذين لا اغلاق لبيوتهم : ان يقتل ولا يستحيى ويستلحمهم اجمعين ، ولا يبقى منهم اثرا ، وقال بختنصر : وانا رايت ذلك .

وسار الى العرب وقد نظم ما بين الابله وايلة خيلا ورجلا. وتسامع العرب بأنطار جزيرتهم واجتمعوا للقائه فهزم عدنان اولا ثم استلحم الباقين ورجع الى بابل وجمع السبايا فأنزلهم بالانبار ، ثم خالطهم بعد ذلك النبطه . »

وبذلك يجعل ابن خلدون « عدنان » معاصرا لبختنصر ، ومحاربا له في ارض تعتبر من ضواحي « ظل الملك » من العراق : اي أنهم كانوا يقيمون على حواشيه الخضر المشرفة على داخل جزيرة العرب ، فاراد بختنصر طردهم من هناك بوحى وتحريض من اسرائيليين دينيين حرصاه على العرب كما حرصاه على قومهم في فلسطين . فكان « عدنان » اول من واجهه ، وهذا يفيد انه كان اقرب ملوك العرب الى ارض العراق ، بل لعله كان فيها ، ولذلك نسب اليها .

والخبر لم يسلم من التلوين الدينى ، ولعله انما ابقى عليه عند اصحاب هذا المذهب فى توجيه التاريخ اتصاله بجذ من اجداد النبى صلى الله عليه وسلم : وهو « معد » .

وبختنصر قد ملك من سنة 615 حتى سنة 662 ق م. أي قبل الاسلام بما يزيد على اثنى عشر قرنا . فاذا صح وجوده فى هذا التاريخ فان عمر الشعر العربى « الجيد الفصيح » يرتد الى ما حول هذا التاريخ ولم يكن ذلك ميلاده ، ولكنه كان عهدا من عهود ازدهاره فى لغته الناضجة الوافية التى استحققت ان يوصف شعرها « بالفصاحة » .

ولعلنا نواجه — ونحن لا نعرف — صورة من صور الشعر العربى الاولى فى لوحات « اوغاريت : رأس الشمرة » التى يرجع تاريخ تدوينها الذى عثر عليه الى نحو 1400 سنة قبل الميلاد ، بعد ان شوهت من حقيقة

قراءتها وصدق منطوقها القديم القراءة الحاضرة لها ، وهى المبنية على التخمين والفروض . اما عمر محتواها فلعله أقدم من ذلك بكثير . وليس يطعن فى ذلك خلافها الموضوعى الاعتقادي لدين ابناء اسماعيل . فما اكثر ما يلتقى المتخالفان فى العقيدة على اللغة الواحدة ، واذا تباعدت البيئات تخالفت اللهجات بين ابناء اللغة الواحدة والاصل الواحد .

10 - وهنا نرى الينابيع الكثيرة التى كانت تغذى « العربية الفصحى » فى عهود نموها من العاربة القديمة ، واتساع بقاع الارض التى توزعت ابناء اسماعيل ، وتنوعها ، وتشعب وجوه الحياة التى تعبر عنها ، تلك اللغة ، فمتسع معاجمها ذلك الاتساع الذى طوى كل ظاهرة من ظواهر الحياة ، ومن أعراض البيئات .

والقول فى هذا هو القول فى نمو شعرها ، وتعدد اوزان هذا الشعر ، وانضباطها ، ودقتها وغناها فى العدد والنوع ، لانه ابن التجارب العريقة ، الواسعة فى الامة المتفاعلة مع الحياة فى مركز التفاعل الحضارى القديم ، ويعمل اذهان السلالة المختارة لحمل رسالة التوحيد الى الانسان .

11 - وقد راينا فيما مضى ان نمو « الفصحى » كان مقترنا ابدا بنمو الكتابة وتطورها ، وميلها الدائم الى التبسيط والتيسير بعد التعمق . وكان الهدف من ذلك هو توسيع المعرفة ونشرها بين ابناء الشعب المنشئ للحضارات . وقد ألح المؤرخون على تقرير هذه الظاهرة وتسجيل خطوات السير فيها . فاللغة كانت تدون ، وكانت تحصل وتتعلم ، والشعر كان العامل الاول فى تحصيل هذه اللغة وحفظها ، وتهذيب أصواتها ومفرداتها .

12 - ويقول النص : « ولكل قبيلة من قبائل العرب لغة تنفرد بها وتؤخذ عنها ، وقد اشتهروا فى الاصل » . فأشار فى هذه العبارة الى جمع هذه اللهجات فى معاجمها ، والى تسجيل علومها فى كتبها التى اتصل وجود بقية منها على الرغم من عصف الاحداث والحروب المتسعة فى داخل الجزيرة وعلى اطرافها ، مما يصدق قول ابن فارس فى نصوصه التى

درستها في باب سابق .

13 — ونص الخبر على أن العرب لم يمتنعوا عن الزيادة في لغتهم ،
والتهذيب فيها الا بعد نزول القرآن من أجل الحفاظ على سلامته ، ومن
أجل ضمان التزام معانيه المقدمة في الفاظه وتراكيبه مجرى أمينا لا يخل
الجور عليه بأحكامه ومعانيه .

14 — وقد كانت هذه المعانى واضحة جدا في اذهان المؤرخين
العرب حتى المتأخرين منهم شيئا من المسلمين .

فابن خلدون حينما جاء الى الحديث عن العرب الذين كانوا بالعراق
والشام والحجاز ايام الطوائف قال :

« ثم كان بالعراق والشام والحجاز ايام الطوائف ، ومن بعدهم في
اعقاب ملك التبابعة اليمنية ، والعدنانية ملك ودول ، بعد ان درست
الاجيال قبلهم وتبدلت الاحوال السابقة لعصرهم ، فاستحق بذلك ان
يكون جيلا منفردا عن الاول ، وطبقة مباينة للطبقات السالفة .

ولما لم يكن لهم اثر في انشاء العروبية كما للعرب العاربة ، ولا في
لغتها عنهم كما في المستعربة ، وكانوا تبعا لمن تبعهم في سائر الاحوال ،
استحقوا التسمية بالعرب التابعة للعرب .

واستمرت الرياسة والملك في هذه الطبقة اليمنية ازمنة وآمادا بما
كانت صبغتها لهم من قبل ، واحياء مضر وربيعة تبعا لهم ، فكان الملك
بالحيرة للخم في بنى المنذر ، وبالشام لفسان في بنى جفنة ، وبيثرب كذلك
في الاوس والخزرج ابني قيلة .

وما سوى هؤلاء من العرب فكانوا ظواعن عن بادية ، واحياء ناجعة ،
وكان في بعضهم رياسة بدوية وراجعة في الغالب الى احد هؤلاء .

ثم نبضت عروق الملك في مضر ، وظهرت قريش على مكة ونواحي

الحجاز ازمئة عرف فيها منهم ، ودانت الدول بتعظيمهم . ثم صبح الاسلام
أهل هذا الجبل وأمرهم على ما ذكرنا فاستحالت صبغة الملك اليهم وعادت
الدول لمضر من بينهم : « تاريخ ابن خلدون » (ج 2 — ص 239 — 240) .

الفصل السادس

— الكثرة الكاثرة من الشعراء اليمينيين كانوا من أهل هذه الدول اليمينية الشمالية

هذه الدول اليمينية التي تحدث عنها ابن خلدون في نصه هذا كانت
كلها تتحدث اللهجة « العدنانية » ، وتكتب فيها شعرها ، لا يشك في هذا
الا مكابر مخلول . والشعراء منها معروفون بأسمائهم ، وأعمالهم ، وانسابهم ،
وبالاحداث التي اسهموا فيها قبل الاسلام وبعد الاسلام ، قبائلهم يمنية
الاصول ، شمالية المنزل والقرار ، عدنانية اللهجة ، مذ عرفنا التاريخ بهم .
ولو أنهم كانوا انما تحولوا عن يمينيتهم بعد النزول في مواطنهم التي قرر
قرارهم فيها لقال لنا التاريخ ذلك . فلولا اصاله لهم في اللهجة الشمالية
لزموها بعد هجرتهم الى مواطنهم الشمالية ، وبعد قرارهم فيها ، لما قبل
القول بتحولهم عن لهجتهم التي نشأوا عليها تحولا عاما كاملا ، ونسوها
نسيانا مطلقا ، فهذا التحول الكامل العازل لهذه المجتمعات الملازمة لنسبتها
الاولى ، الغالبة على منازلها الجديدة ، المستأثرة بها ، المحافظة بحكم
التجانس الذي تفرضه وحدة الاصل — ولو كانت وهما تاريخيا — على
مقومات حياتها التي اختارتها اختيارا ، ولم تفرض عليها فرضا ، هذا
التحول الكامل الى العربية العدنانية من هذه المجتمعات اليمينية الاصل
يبدو مناقضا لطبائع الناس ، مناهضا لما جبلوا عليه ، والف منهم في
الجزيرة العربية وفي غير الجزيرة العربية ، لو أنهم كانوا قبل أن ينزلوا
منازلهم الجديدة كانوا يتحدثون لهجة مغايرة بعيدة عن اللهجة العدنانية

فالتبشيرية لا تغير قوانينها حبا في عيون المستشرقين ، ولا محابة لامزجتهم التبشيرية ، وتحلاتهم التي يصفونها انحرافا « بالعلمية » .

ولم يكن هؤلاء الذين ذكرهم ابن خلدون هم ذوي الاصول اليمنية التي كانت تعيش في الشمال وحدها . فعبارات ابن خلدون هنا لا يرمى بها الى الاحاطة — وهذا شأن كثير من العبارات التاريخية التي انتهت اليها عن قدامنا — انما قدمها ابن خلدون تبينا لوضع عام مسلم به معروف في التاريخ العربي ، فشهرة تضع حدود مفاهيمه عند عارفه . ومن اشباه هذا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن تعلم اسماعيل العربية ، ومنه عدد ابناء اسماعيل البالغ اثني عشر ، واختصارهم اسماءهم اذا هم جاءوا الى التفصيل ، وغير هذه . فمن هذه الوحدات اليمنية الاصل طيء ، ومنها كندة اسيرة الملوك الذين خرج منهم امرؤ القيس بن حجر الكندي من الام الربعية الشمالية اخت كليب والمهلل : الملك والشاعر.

الفصل السابع

— العربية العاربة انتقلت الى اليمن على جناح الدين

ما من شك في أن تحولا كبيرا طرا على ابناء اليمن في بيئتهم الاولى مزج بين اللهجتين مزجا قارب بينهما حتى اصبحتا تحت تأثيره لغة واحدة، حتى ان وحداتهم التي نزحت الى الشمال ، واستقرت فيه لم تعش لغة او لهجة غريبة عنها ، وانما عاشت لغة الفتها كانت تعبر عنها .

والتاريخ العربي الصادق الدقيق ، المتناسب التكوين تناسب الحقائق الجارية في الحياة لم يدعنا بغيب من السر القائم حول هذا التحول، وهو قديم .

جاء في كتاب اخبار مكة للارزقي — ص 37 :

« ان اول من اجاب ابراهيم حين اذن بالحج اهل اليمن » .

ويقول عن ابراهيم :

« لما رفع ابراهيم القواعد واسماعيل ، وانتهى الى ما اراد الله سبحانه من ذلك ، وحضر الحج ، استقبل اليمن فدعا الى الله عز وجل والى حج بيته فأجيب : ان ليبيك لبيك ...

ثم حج باسماعيل ومن معه من المسلمين من جرهم ، وهم سكان الحرم يومئذ مع اسماعيل ، وهم أصهاره ، وصلى بهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء بمنى . ثم بات بهم حتى أصبح ، وصلى بهم الغداة ، ثم غدا بهم الى عرفة فقام بهم هناك ، حتى اذا مالت الشمس جمع بين الظهر والعصر بعرفة في مسجد ابراهيم ..»

لا أريد أن أحاج مماريا في هذه التفاصيل ، قبلها او رفضها ، فهذه من الناحية التاريخية ، تأتى في المرتبة الثانية ، ولعلمهم يرتاحون اذا أنا قلت لهم : انها قد تكون من قبيل التلوين الدينى للخبر التاريخى فهذه أمور قد تقع للخبر الصحيح القديم في جوهره ، وليس على المؤرخ من تثريب على رد الخبر الى جوهره ، بدليل مما بين هذا الخبر والجوهر من تجاوب وتجانس وانسجام ، وبين ما تسرب عن الماضى في الدين الاسلامى وفي الواقع العربى الحق من مثل هذا التحول اللغوي القائم جسدا ومادة ، والمائل في لغة الوحدات اليمنية الكبرى التى استقرت في الشمال العربى والغرب.

فابراهيم قد دعا الى « توحيده » الناس ، فكان اولهم استجابة له ولدعوته الى حج بيته اهل اليمن . ولم يقل لنا التاريخ هذا القول لان أصحابه ونقلته عبر الازمان كانوا يفكرون في تزييف دعوى وخبر يسندون به انتقالا لابناء الاصول اليمنية الى « اللهجة العاربة الشمالية » ، التى نجد انتقالهم اليها بالفعل حقيقة تاريخية ، وواقعا معاشا طوعيا في عهد استقرارهم في الشمال ، يتناهض مع افتراض انهم كانوا قد زالوا عن لغتهم المغيرة لغير سبب مفهوم .

الخبر في جوهره تاريخى من غير شك لان نقلته لم يصنعوه ليحلوا به عقدا كانوا يقدرون أن يعيشها المستشرقة في انفعالاتهم التبشيرية حملتهم على العثور في مواجهة حقيقة لا سبيل الى الطعن فيها وهى حقيقة كبيرة ، تغطى الجزيرة العربية كلها : وتلك هى ان القبائل اليمنية النازحة الى الشمال والقارة به كانت تستخدم في حياتها اللهجة العدنانية في كل مكان نزلت فيه . فشعر شعرائها في العربية الشمالية ، وان اهل المدينة نساء ورجالا ليخرجون الى لقاء الرسول يتغنون بشعر نظموا لانفسهم ، ويرفعونه بأصواتهم :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داع
ايها المبعوث فينا جئت بالامر المطاع

وهم في هذا الاستخدام للهجة العدنانية يتفقون مع عرب الحيرة حينما خرج صاحبهم عدي بن عدي ابن زيد الشاعر ليلقى خالد بن الوليد في فتوح العراق الاولى بعد ان ضيق عليهم المسلمون الحصار ، فخرج عدي عنهم متحدثا بلسانهم مع خالد . يقول له خالد :

« ويحكم ، ما انتم عرب ؟ فما تنقمون من العرب ، او عجم فما تنقمون من الانصاف والعدل ؟

فقال له عدي : بل عرب عاربة ، واخرى متعربة . فقال : لو كنتم كما تقولون ، لم تحادونا وتكرهون امرنا .

فقال له عدي : ليدلك على انه ليس لنا لسان الا بالعربية .

فقال : صدقت . (تاريخ الطبري — ج 4 — ص 12)

لم يكن عرب الحيرة بعد قد قاربهم الاسلام ، ولا عرفوا القرآن أو حصلوه فيجولهم عن لهجة خاصة كانت لهم فتركوها ، كما يحلو للمستشرقة ان يزعموا . ولم يكن صناع الانساب الذين قسموا العرب الى « عاربة »

و « متعربة » في الاسلام كما تزعم المستشرقون قد وجدوا . ولم يكن في العراق الذي نزلته هذه العرب اليمانية الى جانب العدنانية ما يحمل أبناء اليمن منهم على الانتقال عن لهجتهم الى سواها . ولكنه الوضع اللغوي الطبيعي الذي كان يعيشه أبناء المنطقة جميعا قبل ان ينزل بهم الاسلام والمسلمون ، مثلهم في هذا مثل أهل يثرب ، ومثل الغساسنة وطيء ، وكندة وغيرها . والشعراء الذين اتصلت حياتهم بالحيرة وغيرها من هذه المنازل اليمانية كان شعرهم في اللغة « العدنانية » .

استخدام هذه الوحدات اليمانية الكبيرة للهجة العدنانية اذن قديم ، لم تجتريهم اليه عوامل عنف او قوة تقهرهم على مفارقة لهجتهم اليمانية ، وانما هو تحول طوعى عريق من لهجة قريبة الى لهجتهم الاولى وقع قبل الاسلام بآمال طوال .

الخبر اذن صحيح تاريخيا ، وهو يفسر الواقع الذي انتهى اليه أهل اليمن في اللغة التي صارت لغتهم . والعامل في التحول هو انتحالهم عقيدة ابراهيم . ويوضح هذا المعنى خبر آخر :

« قال عبد الملك بن حبيب :

كان اللسان الاول الذي نزل به آدم من الجنة عربيا ، الى ان بعد العهد وطال حرف وصار سريانيا . وهو منسوب الى ارض سورى او سوريانه : وهى ارض بالجزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الفراق .

قال : وكان يشاكل اللسان العربى الا انه محرف . وهو كان لسان جميع من فى سفينة نوح الا رجلا واحدا يقال له جرهم فكان لسانه العربى الاول . (اى غير اللسان العربى بعد ان تسلمه ابناء اسماعيل) .

فلما خرجوا من السفينة تزوج ارم بن سام بعض بناته فمنهم صار اللسان العربى فى ولده عوص : ابنى عاد وعبيل ، وجاثر بن ثمود

وجديس .

وسميت عاد باسم جرهم لانه كان جدهم من الام .

وبقى اللسان السريانى فى ولد ارفخشذ بن سام الى ان وصل الى يشجب بن قحطان من ذريته ، وكان باليمن . فنزل هناك بنو اسماعيل ، فتعلم منهم بنو قحطان اللسان العربى » .

(المزهر للسيوطى - ج 1 - ص 20 - 21)

وأريد هنا أيضا أن نتنازل عن التلوين الدينى للخبر ، وإن نخلص منه الجزء التاريخى الدال بذاته على سلامته ، بدلائل من تصويره الواقع اللغوى الذى تثبته الدراسة الحديثة للغات المنطقة .

وهذه الحقائق اللغوية .تتلخص فى الآتى :

1 - كان لسان « جرهم » فى عهد نوح « اللسان العربى الاول » ، ووصفه « بالاول » شاهد على انه قد وقعت به تبدلات فى الأزمنة اللاحقة . وهذه التبدلات نستطيع ان نستشير فى تصورهما بما جاء فى النص الذى نقلته سابقا عن ابن النديم واصفا فيه عن « الثقة » ما اصاب «عربية جرهم » من النمو والتطور على ايدي ابناء اسماعيل . فالعبارة تشير الى عربية تفارق عربية القرآن الكريم . ولعلها تشير كذلك الى تطور اصاب ذلك « اللسان العربى الاول » على ايدي ابناء جرهم قبل أن يتسلمه منهم ابناء اسماعيل ، اذ ان الزمان طويل ، وطبيعة اللغات التحول .

2 - والاشارة الى « عربية آدم » اشارة الى اللغة الام التى نسلت منها هذه اللغات .

3 - لما بعد العهد بهذه « اللغة الام » راحت تتشكل بعمل السلالات الاولى من ابناءها ، فتنوعت منها السريانية الاولى ، وكانت تشاكل اللسان العربى الاول الا انها محرفة . وتخلق هذه « السريانية

الاولى » يرتد عندهم الى عهد يسبق نوحا ، بل ان في العبارة ما يفيد ان نوحا نفسه كان يتحدث هذه السريانية الاولى ، وانه لم يكن قد بقي من متحدثي العربية الاولى الا سلالات قليلة كان من بينها « جرهم » الذي لازم نوحا .

ويحدد النص بيئة هذه « السريانية الاولى » بأرض « سوري » أو سوريانة ، وهى أرض الجزيرة التى تجمع بين الشمال الاتصى للعراق والشرق من الشام . وهى « عربية محرفة » ، ونحن منها بازاء « الاكادية » حسب التسمية الحديثة .

4 — يتحدث النص بعد ذلك عن استمرار « العربية الاولى » بعد نوح ، عن طريق ارم بن سام بن نوح الذي تزوج من بنات « جرهم » ، ولقّف ابناؤه هذه « العربية الاولى » عن امهم ، ومضت فيهم متطورة بالطبع مع مضي الزمان ومع امتداد آفاق الحياة . وهنا يطلع بنا النص على سمة تاريخية مشاهدة ومكررة على مدى التاريخ ، والعربى منه خاصة ، وتلك هى ان لغة الام حين تخالف لغة الاب تصبح لغة الابناء ، ما دامت الحياة سائرة في مجراها الطبيعي لم تجتريها مؤثرات جانبية ، كما حدث في حالة اسماعيل . وهنا ايضا نذكر تأثير ام امرىء القيس وان كنا في غير حاجة في حالته الى انتظار تأثير الام كأداة اولى لتحويل لغته الى العدنانية .

5 — أما أبناء ارفخشذ بن سام بن نوح فقد مضوا في سريانيتههم الاولى المحرفة عن العربية الاولى . وبقي هذا اللسان فيهم الى ان وصل الى « يشجب بن قحطان » من ذرية « ارفخشذ » ، وكان ينزل باليمن .

6 — فنزل هناك بنو اسماعيل فتعلم منهم بنو قحطان اللسان العربى «

7 — اما لماذا تعلموه ، وتركوا لسانهم السريانى الذي ورثوه «عربية محرفة» عن ابيهم وامهم فقد بين النص السابق أنهم من الناحية الدينية قد صاروا اتباعا لابراهيم في « توحيده » . وقد رأينا من قبل ان ابراهيم

كان يصلى باتباعه ، ويحج بهم ، ويسن لهم رسوم دينهم الجديد ، وان اسماعيل وابناءه قد واصلوا سيرة الجد في اتباعه باعتبارها رسالة مقدسة تركها جدهم الاعلى امانة في اعناقهم . والدين قوة لا تقهر ، والسريانية التى يتحدثها ابناء قحطان ليست باللغة البعيدة التكوين عن اللغة الام ، فالعودة اليها ارتفاع بالعائد مرتين : بدينه ، ثم بأصله .

النص صحيح متين لانه يشخص التطور اللغوي فى المنطقة تصويرا تثبتته المتابعة الحديثة للغات المنطقة ومعرفتها ، ومعرفة بيئاتها ، وأهل هذه البيئة ، واللاحق الواعى بالتطورات التى مرت لغويا واجتماعيا بها المنطقة .

واذا فقد تبعت العربية فى انتقالها الى اليمن « التوحيد » الابراهيمي ، وانتشرت معه ، وعدلت من لغة اليمنيين فى الزمن القديم ما استبقته مع تقلب الازمان حتى جاء الاسلام .

هذا مع اختيار القول بأن اليمنيين لم يكونوا من العرب العاربة التى ولدتها « الجرهمية » . الاولى بعد نوح .

اما اذا اخترنا ما قالته جماعة أخرى من علماء الانساب العربية من ان قحطان من العرب العاربة فالامر ايسر .

لم يكن غريبا اذن أن يكتب شعراء اليمن فى الجاهلية شعرهم باللهجة « العدنانية » لانهم كانوا قد تحولوا اليها منذ زمان مفرق فى القدم .

وسبب التحول اليها هو الدين وكتابه القديم وشعائره ولغة ابناء النبى الذين حملوا اليهم هذا الدين ، وتابعوا نشره فيهم اجيالا ، ناهضين بأمانة الرسالة التى خلقوا من اجلها .

« وقال ابن دحية :

العرب اقسام :

الاول عاربة وعرباء ، وهم الخلس ، وهم تسع قبائل من ولد ارم بن

سام بن نوح ، وهى : عاد وثمود ، واميم ، وعبيل وطسم وجديس ،
وعمليق ، وجرهم ، ووبار . ومنهم تعلم اسماعيل العربية .

والقسم الثانى — المستعربة ، قال فى الصحاح : وهم الذين
ليسوا بخلص ، وهم بنو قحطان .

والثالث — المستعربة وهم الذين ليسوا بخلص ايضا ، كما فى
الصحاح .

قال ابن دحية : وهم بنو اسماعيل ، وهم ولد معد بن عدنان بن اد .

(المزهر — ج 1 — ص 31)

وهذا هو الاعم الاغلب اى الا يكون ابناء « قحطان » من « العاربة » ،
وهم متأخرون على قدم انسابهم فى السلالات الاولى .

اما ما جاء بعد ذلك عند بعض العلماء من جعل القحطانيين فى العاربة
فتصوير لهم متأخر على الحال التى وجدوا عليها آخر الامر .

يقول السيوطى :

« لغة العرب نوعان :

احدهما عربية « حمير » ، وهى التى تكلموا بها من عهد هود ومن
قبله ، وبقي بعضها الى وقتنا هذا .

والثانية — العربية المحضة التى نزل بها القرآن ، واول من انطق لسانه
بها اسماعيل . فعلى هذا القول يكون توقيف اسماعيل على العربية المحضة
يحتمل امرين : اما ان يكون اصطلاحا بينه وبين جرهم النازلين عليه بمكة ،
واما ان يكون توفيقا من الله تعالى وهو الصواب .

(المرجع نفسه — ج 1 — ص 28)

ومعنى هذا النص ودلالته تتلخص فى انه كان لحمير لغة عربية ايضا ،

ولكنها تخالف « العربية المحضة » التي نزل بها القرآن الكريم ، كانت تتكلمها في عهد عاد وقبله ، ثم راحت هذه اللغة تأخذ في الضمور ، وراح أعداد المتحدثين بها من « حمير » نفسها يتناقص حتى لم يبق الا بعض « حمير » ، ولم يذكر لنا السيوطي من هم هؤلاء الذين حمل عنهم هذا الخبر ، ولا زمانهم لنستدل به دلالة مباشرة على الزمن الذي انتهى بصيرورة المتحدثين بها الى القلة بعد الكثرة .

بل ان الامر ليتجاوز ذلك حين ينص اصحاب الخبر على انه « لم يبق من هذه اللغة الا بعضها » وليس « بعض المتكلمين بها » . فكان عربية القرآن الكريم كانت تطوف بها ، وتنقصها من أطرافها ، وتخالطها على السنة مستخدموها حتى انه لم يبق منها الا « بعضها » يخالطه المتحدثون بها من حمير « بالعربية المحضة » .

فنحن من هذا النص بازاء مفهوم جديد لحالة الانقراض التي كانت تزحف اليها « عربية حمير » . واذا كانت عبارة ابى عمرو بن العلاء تضع « اللهجة الحميرية » في منطقة ضيقة من اليمن حددتها «بأنها حمير واقاصى اليمن » فإن هذه العبارة تزيدنا على عبارة ابى عمرو بيانا جديدا بنصها على تمشى هذه اللغة حثيثا نحو الانقراض الذي انتهت اليه فعلا في الاسلام وهى حقيقة تاريخية معروفة في الاسلام . ودقة العبارة في تصوير هذا التطور تكشف عن مشاهدة تجريبية حقيقية من أصحابها ، فليس ما فيها بالذي يأتى تخميناً ، او استظهاراً .

كانت الحميرية تتزاوب في الفصحى ، وتغيب شيئا فشيئا في لج عميق كان يمتصها ، وليس هذا الامتصاص بالذي يصيب اللغات فجأة ولا طفرة ، فان الشعوب لا تتنازل عن لغاتها تنازل السماح ، ولكنها تنتقل عنها تحت تأثير ما هو اقوى وأغلب عليها من شعورها الاقليمى ، ومن شعورها القوي بأنها لا تخرج من حدود ذاتيتها خروجا مفاجئا طامرا بهذا الانتقال ، وانما تنتقل الى جوها المقارب ، والى جانب من واقع لغوي

يتناسب مع طبيعتها وتاريخها ، ومع انعطافاتها الجديدة .

وقد أخبرنا التاريخ العربى بتوفر هذين العاملين :

فنصوا على أن أهل اليمن قد « تعربوا » تحت تأثير أبناء اسماعيل لما خالطهم هؤلاء . وانما كان خلاط أبناء اسماعيل لأهل اليمن لنشر دعوة أبيهم ، والتمكين لها بين معتنقيها الجدد ، وللسهر على تعليمهم فيها . وأبناء اسماعيل حين يصنعون ذلك يؤدونه بلغتهم العاربة الماضية في طريق النمو بها جددوها به مما مرت بنا تفاصيله . كانوا ينزلون باليمن دعاة لنحلة أبيهم نزول المعلمين بالمسلمين بعد ذلك في الاسلام يرسلهم النبى صلى الله عليه وسلم لتعليم القوم دينهم .

كما نصوا كذلك على أن لغة « حمير » الاولى كانت « السريانية الاولى محرفة عن العربية الاولى » واذن « فالعربية الاولى » هى امها ، وعودتهم اليها ارتداد منهم الى الاصل الصحيح الذي ليس بغريب عنهم ، وان « الدين » ليظل هذا التحول اليها بجو من السماحة والرضا والقبول . لم يكن الامر فى هذا التحول اقتلاعا لشعب من جذوره اللغوية ، ولكنه جاء ارتدادا طيعا لعودة هذه الجذور الى ارضيتها الاصلية .

قد ينبز نابز بالقول : بأن هذا التطور هو الذي وقع فى الاسلام ، وأن هذا التحول هو نفسه الذي يستطيع ان يقدمه العلماء المسلمون فى هذه الدقة الواعية لانهم شهوده فى وقوعه .

لكن هذا الاعتراض يسقطه :

اولا — هذا النص الباتر الذي قدمته فى تاريخ « الكتابة العربية » على يد أبناء اسماعيل « مفصلة » ثم مفرقة ، ثم هجاء ، وفى تاريخ « العربية الفصحى » وتطورها على أيدي أبناء اسماعيل ، فلا جدال فى أن هذا النص يكشف عن علم بالقديم كامل لا يتهيا لأصحابه ارتجالا او ظنا .

وثانياً — ان هذا التحول لا يمكن أن يقع في الفترة القصيرة من الزمان التي تغطي عملية التحول اليمنى الى الدين الاسلامى ، بل انه ليجتاح الى الدهر الطويل لكنالة التحول التدريجى لشعب عن لغته الى غيرها ولو كان قريباً منها .

وثالثاً — هو هذه الكتل اليمنية الضخمة التي كانت تستقر بالشمال خارج اليمن وتتكلم « العدنانية » وتكتبها . وهى كتل انتقلت الى الشمال قبل الاسلام بدهور طوال .

ورابعاً — هذه الوفود اليمنية خاصة والعربية عامة الى رسول الله ، وهى لا تزال حديثة عهد بالاسلام بل داخلية عليه ، لم تعرف منه بعد الا قواعده العامة ، وكانت جميعاً تخطب « بالعدنانية » ، ولم يأتنا ان وغدا منها خطب « بالحميرية » ، ولم ترد اشارة في التاريخ العربى الاسلامى الى شىء من ذلك . بل ان المؤرخين ، وهم يعلمون — كما رأينا من نصوصهم — ان لهجة « حمير » مغايرة « للعدنانية » ، لم يكلفوا أنفسهم الاشارة الى عكس ذلك . ذلك ان الوضع كان طبيعياً حتى انه لم يستحق منهم التنبيه اليه .

وخامساً — هو هذا الشعر الذى قاله الشعراء اليمنيون في « اللهجة العدنانية » لم يقولوا غيره ، ولم ترد اشارات الى قول بعضهم غيره ، ولا عثر في النقوش الكثيرة التي استخرجت من اليمن في العصر الحديث الى الآن على نص ادبى واحد في « الحميرية » ، قيل قبل الاسلام او بعد الاسلام : ذلك انه لو كان الشعر اليمنى قبل الاسلام كان يكتب بالحميرية لامتدت منه بقايا في الاسلام جرباً مع الطبع ، وانسياقاً مع الواقع :

التاريخ العربى يستقيم بعضه مع بعض ، وتتجاوب فيه الحقائق والوقائع بعضها مع بعض ، وهو اذ يتع هذا الموقع ينداح على دائرة هائلة السعة من الزمان والمكان والاجيال ، تصبح معها دعوى ارتجال هذا التاريخ سفسطة وسخف عقل ، واسفاف احلام .

كان على المستشرق ان تواجه هذه الحقائق مواجهة الرجال ، حتى ولو كانوا يعملون فى سبيل غاية تبشيرية استعمارية ، كان عليهم ان يقرأوا الشعر الجاهلى اولا ، او ان يسمعوا الى ان يقرئه لهم غيرهم وأن يوازنوا بعد ذلك بينه وبين التاريخ ، وان يلمسوا انعكاس الواحد منهم فى الآخر بدلا من التلكؤ العاجز حول نقوش نبطية اربعة لا هى (فى العير ولا فى النفير) فيرجعون بها تاريخ « اللغة العربية » وتاريخ تكونها ، وكتابتها الى مجتمع كان — حتى ايام الحجاج — لا يزال يعبر عن نفسه فى شعر من أمثال :

سلور فى القدر ويلى علوه جا القط أكله ويلى علوه

وما أمثال :

وترمينى حبيبة بالدراقتن وتحبسنى حبيبة لا أراها

ويقول عنه الحجاج : « ما ابين حجة أهل العراق فى جهلكم يا أهل الشام ».

(الاغانى ج 2 — ص 148 — ط دار الكتب)

مثل هذا المجتمع الذى كان لم ينتقل يعد عن نبطيته فى عهد الحجاج ، ولم يظهر فى حواضره من أهلها شاعر واحد حتى بعد الاسلام بأمد طويل لا يستطيع ان يحسن تحصيل العربية فضلا عن خلقها فى الجاهلية ولو كانت المتأخرة ، او وضع كتابة لها .

الفصل الثامن

— المستشرقون لم يصنعوا أكثر من
محاولة تأجيل وقوع الحدث الكبير
من عهد اسماعيل حتى عهد محمد :

كل هذه القواعد التاريخية الثابتة الراسخة لم يرها المستشرقون ،
ولم يفكروا في البحث عنها مع أن منهج العمل التاريخي كان يقتضى
البحث عنها عن طريق تصفية المراجع الموجودة ، وغربة ما فيها خاصا
بموضوع له من الخطورة ما يجعله مناطا لتاريخ أمة كبيرة كان لها من الأثر
في تاريخ الإنسان ما هو معروف عن الأمة العربية .

ولو أنهم لم يكلفوا أنفسهم البحث والتنقيب انسياقا من نزوعهم
الى الاطمئنان الى ما يطلبونه من هدم هذا التاريخ فلقد كان بين ايديهم مما
ذكرته التوراة — وهم يعدونها كتابهم المقدس — ما يكفى أن يحمل
الباحث العادي — حتى ولو كان غير نظيف المنهج والعمل — أن يتوقف
طويلا ليتأمل ويتدبر . ولو أنهم كلفوا أنفسهم تحميل مجموعاتهم الديوانية
المعروفة التى دست في « المنجد » كلمة « بينية » التى لا وجود لها في
العربية أبدا ، وقدمت لبلاشير ما زعمته « ترجمة » للقرآن ، شيئا من
العمل لمواجهة هذه الجبال من الأخبار فلعلهم كانوا افادوا أنفسهم ، لكنهم
لم يفعلوا حتى هذا التدر من العمل الضروري لحماية أنفسهم ، وستسر
نواياهم . فواجهوا مسبقا كل خبر لم يسيغوه بالرفض ، واحداثوا بذلك
الفراغ الهائل الذي راحوا يحاولون سده بهذه الفروض التافهة التى
قدموها لحل اعسر مشاكل التاريخ ، فتردوا ، كما رأينا .

وبذلك نقلوا ما قال التاريخ أنه حدث أولا في عهد اسماعيل ، وامتد
بعمل بنيه ، وانتشارهم في الجزيرة العربية الى عهد محمد وانتشار
الاسلام في اللغة العربية . فطووا ما لا يمكن أن يقع في الطبيعة من تكون

العربية ونموها ، ومن نشأة الكتابة العربية وتطورها الا في ألوف السنين ، طووه في فترة زمنية ضيقة لا تعين على تكوين تقليد كتابي انشائي واحد فضلا عن ايجاد لغة من التركيب ، والارتقاء بحيث بينا في اللغة العربية .

ومن العثرات التي زلوا في ارتكابها انهم كانوا يقررون ان « العربية » كانت لا تزال تتخلق وتتشكل وتتكون في الاسلام ، وهم يرون رأي العين صدق ما ذكره المؤرخون عنها : من ان العرب توقفوا عن وضع الالفاظ الجديدة في العربية ، بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم لاجل القرآن .

ولولا انعدام الشعور بالمسؤولية التاريخية امام الحاضر والمستقبل جميعا ، ولولا النزق التبشيري الذي يسد على العقول منافس الحرية لرهبوا مناطق كل هذه الظواهر العضوية في تكوين اللغة العربية ، وفي اوزان شعرها ، وفي غنى وسائل التعبير فيها غنى لم ترتق اليه لغة سواها في لغات الانسان .

والواقع انهم لم يزدوا شيئا على ان نقلوا المرحلة التاريخية التي انشأت اللغة العربية من أقدم عهود التاريخ ، وطورتها ، وشكلتها منذ عهد اسماعيل حتى عهد محمد صلى الله عليه وسلم فوضعوها قبيل عهد النبي قليلا ثم مدوها الى الاسلام . وفي غمرة هذا الاندفاع الملتهب بالتعصب الديني والعنصري ، غفلوا عن ملاحظة التطورات الحتمية التي لا بد ان تقع عند تحول بيئة بلغتها الى لغة أخرى مقاربة لها ، وكيف ان الاولى لا تختفى فجأة لتحل محلها الثانية ، ولكنها تأخذ في الذوبان فيها شيئا فشيئا الى ان تغيب فيها وهذا يستلزم الآماد والحقب ، ولا يقع بين ليلة وأخرى حتى لتأتى وفود اليمن الى رسول الله في اول عزمها على اعتناق دعوته لتخطب « بعدنانيته » بمجرد ان صح لها ان الاسلام دين حق .

غاب هذا وغيره عنهم ، كما رأينا ، وهو الذي فصله المؤرخون العرب لانه حقيقة تاريخية واقعة ظلت تتراعى اخبارها اليهم ، ويشهدونها جارية بين ظهرائهم الى ما بعد الاسلام .

ذلك الا اذا كانوا قد ارادوا ان يثبتوا للنبي معجزة ليس فوقها معجزة ، معجزة لم يصفها المسلمون الى الرسول : وتلك ان الله قد بث « العربية الفصحى » في قلوب المسلمين حتى يفهموا القرآن في لحظات ، وقدرة الله فوق الزمان ، والمكان .

الفصل التاسع

— الرسائل العربية الدينية هدفها بناء الحضارة تحت رقابة الضمير

لم تكن رسالة اسماعيل الا رسالة حضارية لبناء امة على اساس من عقيدة ، والاعمال التي رايناها تتم في عهده وفي عهد ابنائه من انشاء كتابة وتطويرها ، ومن انماء لغة تربط بين اجزاء امة ، فتشدها وتوحيدها وتتمشى مع نموها وتقدمها تترجم عنهما ، وتثبتهما في معجم هذه اللغة متدرجة في نموها معها الا سيرة واضحة في طريق بناء هذه الحضارة وفي تسجيلها . والمعجم العربي في سعة آفاقه ، ودلالاته على كل انواع الموجودات والبيئات مرآة تعكس هذا البناء الحضاري الواسع الذي امتد اليه عمل هذه الامة التي نشأت من نسل اسماعيل ، ومضت في نشر رسالته جماعة متكاتفه يتيح لها خصبها الفكري ورحابتها النفسية التقدم الدائم على الخط الذي رسمته رسالة جدّها الاول ، وتمتد وتستبحر مع امتداد مواطنها . ولكن مضاعفات الحياة ، وتشعبات مذهبها ، وخضوعها للتماوج الجنسي على اطرافها ، وخاصة اذا كانت في ملتقى الحضارات ، والتماسها الامادة مما يفرض الاستنادة عليها منه استحالة انعزالها التام عن وسطها الانساني الواسع يدخل على عقيدتها التاثر والتلوث بالانحرافات الاجنبية للشعوب التي تجاورها ، ولم ترتق الى مستواها الاعتقادي الموروث . ولذلك داخلت وحدانية آلهها الوثنية في عهود تالية لعهد اسماعيل وابنائهم الاولين .

وقد ذكروا لنا ان اول من حمل صنما الى مكة وامر العرب بعبادته كان عمرو بن لحي ، يقولون عنه : انه كان اول من غير دين اسماعيل ، فنصب الاوثان ، وبحر البحيرة ، وسيب السائية ، ووصل الواصلة ، وحى الحامى » (سيرة ابن هشام — المجلد الاول — ص 76 — البابى الحلبى ط. الثانية) .

« قال ابن اسحق : ويزعمون ان اول ما كانت عبادة الحجارة فى بنى اسماعيل ، انه كان لا يظن من مكة ظاعن منهم ، حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح فى البلاد ، الا حمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم ، فحيثما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة ، حتى سلخ ذلك بهم الى ان كانوا يعبدون ما استحسنا من الحجارة .. وصاروا الى ما كانت عليه الامم قبلهم من الضلالات . وفيهم على ذلك بقايا من عهد ابراهيم يتمسكون بها من تعظيم البيت والطواف به ، والحج والعمرة .. فيوحدون (الله) بالتلبية ، ثم يدخلون معه أصنامهم ، ويجعلون ملكها بيده . يقول الله تبارك وتعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم :

(وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) .

اي «ما يوحدوننى لمعرفة حتى الا جعلوا معى شريكا من خلقى»
(المرجع نفسه ص 77 — 78)

وهذا الوضع المنحدر الى الوثنية بعد التوحيد قديم وآثاره هى التى تشهد فى النقوش الباقية وفى كتب التاريخ .

فالتوحيد الابراهيمى باق وان دخلت عليه التلوثات بحكم من مضاعفات الحياة فى طريق سيرها الطويل .

ورسالة اسماعيل رسالة حضارية ، وعمل اسماعيل وابنائهم عمل حضاري ، وهذا هو ما يغيب عن بعض الناس لبروز المعنى الدينى فى هذه الرسائل عند المتأخرين من أجيالنا الحاضرة ، ولانطباعهم بمفاهيم اجنبية تسللت الى عقولنا عن طريق المفاهيم الاوروبية الاجنبية عن

حضارتنا ، وهى المفاهيم التى تعزل مهمة الكنيسة عن مهمة الملوك ، والتى لم تنته اليها اوروبا الا بعد عهود طويلة من الصراع بين السلطتين انتهتا بعده الى القسمة .

لم يكن هذا فى تاريخ حضارتنا . وقد كان فرعون الكاهن الاكبر ، وكان الملك المشرع والمنفذ . وكان الخليفة فى الاسلام ولى أمر الدين والدنيا جميعا ، فكان عليه أن يرعى كل أمر من أمور رعيته .

لذلك لا تأتى عملية ابناء اسماعيل فى تطوير اللغة ، وفى تطوير الخط وتأصيله ، وتوسيع دائرة انتشاره عملا استثنائيا فى مجرى التاريخ العربى . وقد وقفونا عند العلامات المميزة للانتقالات الكبيرة فى هذه السيرة الحضارية :

1 — اسماعيل اولا 2 — ابناءؤه المباثرون ثانيا 3 — عدنان ثالثا 4 — محمد رابعا .

وبه تكون الرسالة قد تمت بناء ، واكتملت أركانها ، وبلغ نضجها فى الشعب الذي وجد لنشرها قمة صلاحيته للنهوض بالامانة ، فتكون لذلك خاتمة الرسائل .

ذلك أن الانسانية يجب أن تنتهى الى تجانس ووحدة تجمعها فى ظل شريعة تخلصت من مجموع التجارب الحضارية والاعتقادية التى خاضتها فى هذه المنطقة أقدم شعوب الارض حضارة ، وانضجها نفوسا بحكم من تطورها الطويل .

الرسالات الدينية العربية اذن تؤلف تكاملا حضاريا ، تسلم الحلقة منه الى الحلقة التى تليها ، وانسجامها وتناسقها البادي فى هذا التسلسل طبيعى ، وهو دليل تاريخى قاطع بصحتها .

تلك هى حقيقة أخطر قضية عالجتها المستشرقة ، وفرحت بها ، ولقنتها لغرباننا منعقوا بها وما شعروا بانهم بابتلاعها يبتلعون نارا ، كما ترى .

الباب الخامس

لهجة الشعر دائما واحدة

الفصل الاول

ملاحظة هامة : بقايا الحميرية

يجب ان نراعى ان التحول عن اللغة الى غيرها — مهما قويت اسبابه ودواعيه — لا يكتسح الجماعات اكتساحا ، ولا يعمها ويغمرها دون استثناء — وهى ظاهرة ملاحظة فى المجتمعات التى تحولت الى العربية بعد الاسلام — وانما هو التخلل المتفاوت النفاذ الى نفوس الجماهير ، يسمى ان تستمر منها الى ازمة طويلة وحدات تتشبث بلغتها الاولى ، عجزا عن الارتقاء ، ماديا او معنويا ، الى تحقيق التحول ، او جريا مع قوة الدفع القديم ، او تجانفا عن الدين الجديد .

ولذلك تتلكأ من القديم بقايا تظل تمثل فى المجتمع الاصول السابقة . وهذه البقايا قد تقوى مع مرور الزمن بعد ان ينحل شيئا سلطان الدين الجديد ، وتعيش بذرة تنمو اذا وجدت الظروف المواتية .

ويكفل هذا الواقع المشاهد عودة هذه اللهجة الاصلية الى الاتساع فى ظروف تغمض او تتضح .

وهذه كذلك خاصة اذا لاحظنا ان اللغات الراقية تحصل بالطلب ، ولا تنصب فى النفوس انصبابا . فلا غرابة اذن ان تبقى فى اليمن حتى العهد الاسلامى بقية من «الحميرية» يحدد حدودها لنا ابو عمرو بن العلاء فى نصه الذى مر بنا سابقا ، ولعله تصوير لما كان منها باقيا فى الاسلام الى زمانه .

وما دامت هذه اللغات الداخلة على الاولى كانت تحصل بالتعلم ، فأولى الناس بتحصيلها هم المرتفعون الى سمت الصدارة ، ثم تليهم الطبقات التالية لهم في القدرة على تحصيل اداة الثقافة العليا ، وتنعدم القدرة في الطبقات الدنيا التي لا تكاد تجد اسباب الطموح الى تحقيق المثل من ثقافة او غيرها .

فعلى اكتاف هذه الطبقة عاشت « الحميرية » . ومن ارتفع بهمته الى محاولة التعبير الادبي كان عليه أن يسعى الى تحصيل اللغة التي ينظم فيها الشعر ، وتخطب فيها الخطب ، تماما على ما نشهده في واقعنا اليوم .

— الشعر الجاهلي وقوله في اللهجة الشمالية وهي لهجة كانت تحصل :

وكانت لهجة الشعر التي يعبر بها الشمالى والجنوبى جميعا ، وكانت لهجة العهود والاحلاف ، ولهجة التعاقد والتكاتب عند العرب جميعا .

وكان الشمال يحصلها كما يحصلها الجنوبى عن طريق التعلم متى اراد أن ينتهى فيها الى ما ينتهى اليه فصحاء قومه وشعراؤهم واصحاب الامر فسيهم .

وتصورنا ان العربى كان يستولى على مقاليد هذه اللغة الواسعة المركبة عن طريق الاستعمال العام تصور ليس له ما يبرره ، أو يصدقه . فلهذا تعد مفرداتها بالملايين ، وتنوع دلالاتها ، وتتفرع اشتقاقاتها ، وترتبط فيها دلالة اللفظ بصورته واعرابه ، وتجوب كل المعانى ، وتحلق في كل الآفاق ، وتعبّر عن جميع البيئات ، وعن جميع الصناعات ، هذه اللغة لا تلقى بزمامها لمالكها في ظروف الاستخدام اللغوي الجارية في كل يوم في الحياة العامة . وهى على حالتها هذه تؤرخ حياة الامة العربية كلها ، بما يتوزعها من بيئات خصبة ومجدبة ، حاضرة وبادية ، سهل وجبل ، مدر ووبر . فليست تمثل لغة قبائل البادية وحدها حتى تنسب الى ابن البادية وحده .

ذلك ان حاجة الرجل من مفردات لغته انما تحددها الممارسة ، ويفصل في عددها ما يواجهه في مسلك حياته اليومي ، وهذا القدر لا يرتقى بقاموس الاستعمال الفردي الى ازيد من بضع مئات من المفردات . وما تجاوز هذا القاموس فنفل وزيادة لا تأتي من اراد اليها طوعا ، وانما تأتيه تحصيليا عن طريق التعليم المنتظم . وهى بتجاوزها الواسع هذا القدر الذي يحتاجه البدوي تدل على ان الامة العربية كلها في مختلف بيئاتها تضاعفت التضافر الطبيعي على وضعها ، وليس بدوها وحدهم . وشعرهم كان متنفسا على السنتهم .

ونحن نعرف بالفعل ان العرب كانوا يعلمون ابناءهم الشعر ، ويروونهم الاخبار والاشعار والانساب ، وكان للشاعر راويته الذي يتلقى عنه شعره وينقله الى الناس . كما نعرف انه كانت في الجاهلية طائفة المعلمين . وكانت هذه الطائفة من اشراف القوم ولم تكن من خصاصهم . وقد وصلنا من اسماء هؤلاء المعلمين عدد ، ومنهم ابو بكر الصديق الذي كانت داره ملتقى علميا فريدا يرده كبار القوم وشبابهم ليسمعوا ويتعلموا . وهذا بين الشماليين انفسهم ، وهو بين الجنوبيين أولى .

— للشعر في الشعوب لهجة واحدة ، ولهجة الشعر العربى هى الشمالية

وليس هذا بغريب في الشعوب : ان يستخدم الشعر او الادب لهجة واحدة في العصر الواحد ، وفي الشعب المختلف اللهجات ، وان تطفئ هذه اللهجة على غيرها ، وتطوي غير اصحابها من اصحاب غيرها من اللهجات .

والمثل لهذا في غير العرب عند اليونان . فالشعر الملحمي كله ، ما قيل انه سبق عهد اوميروس وشعر اوميروس ، كله في لهجة واحدة هى اللهجة « اليونانية » التى لم تمازجها لهجة اخرى على الرغم من اختلاف لهجات الشعراء ، ولم يدخلها من اعراض غيرها من اللهجات ما كان كنيلا لو وقع ان يدل على اختلاف شخصيات اصحاب هذه الاشعار التى نسبت

كلها الى اوميروس اما نفيها عنه عند من نفوها فلاعبارات لا ترجع الى تنوع الاساليب أو اللهجات .

واكثر من هذا ان شعر هيزيود التعليمي ، ومنه « الايام والاعمال » — وهى محققة النسبة اليه — منظوم فى اللهجة « اليونانية » أى لهجة الشعر الملحمى الاوميروسى . هذا مع ان « هيزيود » ليس يونيا ولا هو من مواليد « يونيا » الآسيوية ، انما ولد فى بيوسيا فى البلوبونيز الاوروبية. Max Egger, His. Litt. p. 69 وهم يستدلون بهذا على ان اليلية والاولديسا كانتا قد تمنا الى حد بعيد ، وان اثرهما كان قد جاوز ارض نشأتهما وهيرودوتس « الدورى » المولد واللهجة كتب تاريخه باللهجة « اليونانية » لهجة الشعر الاوميروسى ، وبين الشاعر والمؤرخ ثلاثة قرون أو نحو ذلك . (ماكس ايجار — تاريخ الادب اليونانى ص 119) . ولم تكن سيادة هذه اللهجة رهنا بسيادة أصحابها على سائر اليونان ، وانما كانت التقاليد الادبية هى التى فرضتها .

لا شذوذ اذن ولا غرابة فى أن يكتب شعراء اليمن شعرهم فى اللهجة الشمالية ، لان تقاليد الشعر العربى قد سبقت بذلك . وفيه ما يشير الى أن الشماليين كانوا اسبق الى تقنين اوضاع الشعر .

وتشبهت المستشرقين بالاختفاء وراء ادعاء ان اللهجة « الحميرية » كانت لا بد ان تكون لهجة الشعر اليمنى تشبهت لا مبرر له فى شعب تقدم كتبه وآثاره وأشعاره فى اللهجة الشمالية ، وينص مؤرخوه فى اجماع كامل على أنه كان يكتب فيها اشعاره . فالأثر قائم مائل فى الشعر الباقى ، والخبر الى جانبه يؤيده . ولو ان الاوروبيين اختلف معيارهم فى علاج آدابهم بقدر ما اختلف معيارهم فى علاج التاريخ العربى وآداب العرب لنفوا كل الشعر المنسوب الى هيزيود لانه غير مكتوب فى لهجته الخاصة ، ولنفوا كذلك « تاريخ » هيرودوت) لانه لم يكتبه فى لهجته « الدورية » . ولا أكاد اشك فى أن طه حسين لم

يكن يعرف من هذا القائم في الادب اليونانى شيئاً ، على الرغم من ادعاءاته العراض بمعرفة التاريخ اليونانى والادب اليونانى . ولو انه عرف لتردد واحترس . لم يكن يعرف من هذا شيئاً كما لم يكن يعرف شيئاً من اللهجة « الحميرية » التى راح يتغنى بالفارق الواسع بينها وبين اللهجة المضربية .

الفصل الثانى

— كان العمل الرصين يقتضى منهج عمل آخر —

الكثرة الكاثرة من الشعراء اليمنيين كانوا يعيشون فى الشمال مع قبائلهم .

ولو قدرنا ان طه حسين لم يكن قادراً على أن يخلص لنفسه عن طريق البحث والنظر تلك الحقيقة الاساسية فى تاريخ الفكر الجاهلى : وهى أن الشعراء كانوا يعبرون عن انفسهم فى اللهجة المضربية التى كانوا يتعلمونها شماليين وجنوبيين ، فما كان اولاه أن يقيم تحقيقه على اساس آخر : وهو دراسة أعمال هؤلاء الشعراء المنسوبين الى اليمن ، والاتصال بتاريخهم الشخصى والقبلى ، ومنازل قبائلهم اليمنية فى الجزيرة ، وتاريخ نزولهم بها . فلو درس وحقق لعرف أن كثرة هؤلاء الشعراء اليمنيين كانت قبائلهم تنزل فى جوانب الجزيرة العربية موزعين على أرجائها المتباعدة ، وكلهم مقيم بين الشماليين ، قد اتخذ لهجتهم فى حياته كلها .

فمن هؤلاء الشعراء ابناء الاصل اليمنى من هو طائى ، وطىء يمنية تنزل بين جبالها المعروفين فى الوسط الشمالى من الجزيرة العربية ، وهى تقيم هناك من اقدم الازمنة ، ولهجتها شمالية عدنانية وشعر شعرائها فيها من اقدم عهود التاريخ المعروفة لطفى ، ولم يدخل عليها فى جيلها

عنصر شمالي او غير يمنى .

والاوس والخزرج يمينتان ، ولكنهما تنزلان المدينة وما حولها في وسط الجزيرة الغربى ، ولهجتها اللهجة الشمالية . يقول الشعر فيها شعراؤهم قبل الاسلام وبعده ، وان أشهرهم حسان بن ثابت صاحب السهم الكبير في الشعر الجاهلى ، وصديق الغساسنة الذي يقول شعره في مدحهم وفي صداقته لهم في اللهجة الشمالية .

وهؤلاء الملوك الغساسنة أنفسهم يمنيون يملكون الشام ويسودونه في الجاهلية ، ويحالفون الروم ولكنهم يتحدثون اللهجة الشمالية ، ويكتبون بها سجلاتهم ، ويسمعون فيها اشعار الشعراء ، ومنهم حسان ابن ثابت ، والنابغة الذبياني .

والمناذرة في شرق شبه الجزيرة ، وهم قادمون الى العراق من اليمن ، يتحدثون اللهجة العدنانية ، ويكتب فيها شعراؤهم اشعارهم ، منهم النابغة الذبياني وهم يسجلون الاشعار الجاهلية المنظومة في اللهجة الشمالية ، لا يكادون يستثنون في هذا شاعرا مشهورا ، وتبقى مكتبتهم التي حفظت فيها هذه الاشعار حتى تكون يوما النبع الدفاق الذي تبرز منه على المسلمين فيوض الشعر العربى الجاهلى .

ومذبح اليمنية الاصل يضطرب مقامها بين اطراف اليمن الداخلة لمواطن القبائل الشمالية وبين منازل بعض القبائل الشمالية العدنانية نفسها ولهجتها الشمالية العدنانية .

وكندة اسرة يمنية تؤسس ملكا شماليا وطيدا يعاصر ملك المناذرة والغساسنة ، وتعيش في ظل دولتها اسد كلها وبطون من بكر ومن طيء بل ومن تغلب ايضا ، وينداح ملكها حتى يخالط الشام والعراق ولغتها اللغة الشمالية ، وشعر شعرائها في هذه اللهجة لا تشوبها شائبة من « حميرية » .

ومن كندة هذه امرؤ القيس الامير الشاعر الذي فتق في الشعر العربي ما فتق ، وفتح فيه ما فتح ، ورسم في أفقه ما رسم مما اصل فيه تقاليده ، وشق مهايغه لمن جاء بعده ، وهو الذي قال فيه عمر بن الخطاب رضى الله عنه : « خسف لهم عين الشعر » .

ومن استحق من عمر امير المؤمنين هذه القولة ، وهو القريب من زمانه حتى ليكاد يطل عليه ، لا يكاد يتعرض لنفى وجوده باحث يدرك ثقل المسؤولية العلمية .

ثم من كان امرؤ القيس الكندي هذا ؟ كان ابن اخت كليب والمهلهل الذي قيل عنه : انه اول من طبع القصيدة العربية الجاهلية بصورتها الاخيرة . وقد نشأ هذا الامير ذو الارب الكندي ، والمنبت الشمالى فى أحضان أمه الربيعية ، وفى ظل عز ملك آبائه الشمالى ، بين مؤدبين شماليين يختارهم الملك لتربية ابنه .

وملك آبائه واجداده الشمالى ملك راسخ ثابت يؤكد التجاوب الصادق الكامل بين ما كتب عنه فى الجزيرة وما كتب عنه فى الروم . ومن آبائه الحارث الكندى الذى غزى الروم والفرس ، وداس بجيوشه العراق والشام ، واوغل فى الاناضول حتى قارب أن يشارف القسطنطينية .

لكن طه حسين لم يكن يعرف من هذا شيئاً ، ولم يعرف وهو يتساءل هذا التساؤل الغريب : « لماذا لا ننفى وجود امرئ القيس وقد نفى الأوروبيون وجود هيرودوس ؟ » لم يكن يعرف أنه ينطح التاريخ كله . ولم يكن يعرف الاثر الهائل لاصطخاب الموجات اليمينية على طول التاريخ العربى العتيق ، ولا انفجاراتها التى لم تهدأ صعوداً نحو الشمال فتستقر حيث أتيح لها القرار ، وتمتد فى اندفاعاتها وترسباتها فوق ارض الوطن العربى الابدي الى مصر ، ثم تجاوزه الى شمال غرب افريقية . وكان لهذا التفجر الاستقرارى فى مواطن الترسب من عوامل المزج بين أهل الشمال والجنوب ما هباً من أسباب التلاحم والتداخل ما لم يدع الشمالى

شماليا وحسب ولا الجنوبي جنوبيا وحسب ، ولا اللهجة الشمالية غربية على اليمنى القح ولا اللهجة الجنوبية بعيدة عن الشمالى القح ، وانما هما لهجتان تترافدان ، وتتراو جان ، وتقع الجنوبية التى لم تتم خلقتها ولم يستو لها تكوينها ، ولم ترتق الى مستوى الاداة العليا للتعبير الرفيع ، تقع هذه الجنوبية من الشمالية الغدة النامية ، العليا ، وقع اللهجة المحلية الدارجة من اللغة الرفيعة التامة ، ذات التجارب العريقة فى التعبير الدقيق البالغ أسمى ما تبلغ اليه لغة . فاذا عبر اليمنى الشمالى بالعدنانية فما اولى ان يسارع اليمنى الجنوبي الى خطاب أخيه باللهجة التى يثقفانها ويؤثرانها ، والتى ندبها كفايتها وتقاليدها للنهوض بهذه الوظيفة العليا ، على حين لم يندب لها غيرها .

وهو فى هذا يصنع ما كان يصنعه ابناء البيئات العربية كلها شمالها وجنوبها ، شرقيها وغربيها : يتحدث فيما بينه وبين اخوانه فى بيئته الخاصة بلهجته المحلية التى انحدرت من اللغة الام ، وتتكيف محليا بحكم مطالب البيئة وانعطافاتها ويعبر بها فى حدود حاجات بيئته الخاصة ، فاذا هو جاء الى التعبير الفنى اتخذ لغته العليا : تماما كما نصنع نحن اليوم فى مواطننا المتباعدة . اما اذا كان الموطن موطن التعبير عن مطلب محلى صغير فاللهجة المحلية هى اداة التسجيل . ومن هنا نجد الفرق القائم بين هذه النقوش الشاردة التى عثر عليها وبين اللهجة الادبية .

والنظر فى كتاب ككتاب « نهاية الارب » للقلقشندي ، او فى كتاب ككتاب « جمهرة الانساب » لابن حزم يكفى ليوقع المتأمل على مدى ما كانت هذه الانفجارات السكانية اليمنية ترمى بأبناء اليمن الى الارزاء القصية من الاراضى العربية ، وعلى الخطورة التى كانت تربط بين هؤلاء الابناء وبين اسلافهم فى موطنهم الاول ، وتوجب على ملوك اليمن التزام استعمال اللهجة الشمالية — ليس للتأدية الادبية فحسب — ولكن فى توثيق الصلة بين الوطن الام والكتل المهاجرة عنه .

ومن هنا لم يكن في الافق مكان لاستخدام « الحميرية » خارج نطاق القسم الضيق الصغير من ارض اليمن الاصلية ، ولم يكن استخدامها في غير الاغراض المحلية التى تقع فيها كل هذه النقوش التى عثر عليها بالالوف فى جوانب اليمن الداخلية ، ولهذا لم يوجد بينها نص ادبى واحد ، يرجع الى الجاهلية او الاسلام . وهذا الواقع الخطير هو الذى عبر عنه أبو عمرو بن العلاء فذكر تعبيره ، وأصاب وحدد حين قال : « ما لسان حمير وأقاصى اليمن بلساننا ، ولا عربيتهم بعريتنا » .

وقف عند « حمير وأقاصى اليمن » ، فحصر البيئة التى كانت تستخدم اللسان الحميري بالقسم الذى كانت تنطلق فيه يد الاسرة المالكة ، وهو ما كانت تقع منه موقع الرأس من مجتمع داخلى يضيق عن أن يشمل اليمن كلها أو أغلبها ، وإنما يتوقف عند « حمير » ، وما اشد بُعد عن المواطن اليمنية المجاورة لمواطن العرب الشماليين إذ أن هذه المواطن المتداخلة من أرض اليمن الاصلية ومن ارض عرب الشمال ، كانت متنفسات حياة المجتمعين العربيين ، على النحو المتحقق اليوم فى مناطق الحدود العربية المتجاورة ، فانما هى حدود اسما ولا وجود لها . هذه المناطق المواجهة المصطخبة بحركة أبناء المجتمعين كانت بوتقة التفاعل الدائم بين اللهجتين ، ومنسرب الانسياق الهادىء الى اللهجة الشمالية أما ما تباعد عن هذه المواطن الشمالية ، واوغل فى البعد عنها من مناطق اليمن القصية فهى التى عزلها بعدها من مواطن اللهجة الشمالية عن هذه اللهجة ، فبعد لسانها حتى جانب « العدنانية » بقدر تجاوز بعض التجاوز فرق ما بين اللهجات الشمالية بعضها وبعض .

ذلك هو ما عبر عنه أبو عمرو بن العلاء العالم العارف . ومن ضل فهما عن ادراك هذا المعنى فائمه على نفسه ، ولو أراد أبو عمرو السى أبناء اليمن كلهم لعبر عن نفسه فأحسن العبارة ، ولذل ولم يقتصر ، ولحدد كما حدد فى عبارته السالفة . ولو أراد الى غير ذلك ما أورد شعرا ليمنى فى اللهجة العدنانية والا ناقض نفسه ، وأبو عمرو لم يناقض نفسه

لأنه عالم يعلم وليس مغامرا يعبث ويقامر . ولقد وجدت في جوانب الجزيرة العربية كلها نقوش في جميع صنوف الكتابة ، تمثل كثيرا من العصور ، ومن اللهجات المحلية ، ولم يوجد بينها نص ادبي واحد لان مهمة الادب كانت لها لغتها . لقد اورد المستشرقون أنفسهم موارد الهلكة لانهم تخيلوا ولم يؤرخوا ، ولانهم تظننوا ولم يحققوا ، ولانهم اتخذوا منهج « الاقتراحات » التفسيرية ، بعد التكرار للقواعد الاساسية التي يقوم عليها التاريخ : وهى « الاخبار » . يقول الاصمعى : سمعت ابا عمرو ابن العلاء عشر حجج فلم أسمعه يستشهد ببيت اسلامى واحد . (ابن خلكان - ترجمة ابي عمرو) .

ومن هنا خرج اليمنيون عندهم ولا شعر لهم ، مع ان هذا الشعر قائم بين ايديهم ، حتى ينبض بالحياة ، ويفور بالقوة . كانوا يحملون على ظهورهم الشعر الكثير الغزير ، ولكنهم لا يعرفونه فيتلمسون الغذاء تحت ارجلهم فلا يجدونه في الرمل الجاف الاعرج ، ويموتون جوعا .

الفصل الثالث

— كان ملوك اليمن يتعلمون العربية الشمالية —

يروى التنوخى في كتابه « الفرج بعد الشدة » عن ابي الفرج الاصبهاني صاحب الاغانى القصص الآتية (ص 136—137) :

« اخبرنى ابو الفرج القرشى المعروف بالاصفهانى ، قال : ذكر ابن الكلبي عن ابيه ، خرج قيس ابن قيسبة بن كلثوم السكونى ، وكان ملكا يريد الحج — وكانت العرب تحج في الجاهلية ولا يتعرض بعضها لبعض — فمر ببني عامر بن عقيل فوثبوا عليه وأسروه وأخذوا ماله وما كان معه والقوه في الفل ، فمكث فيه ثلاث سنين ، وشاع في اليمن ان

الجن استطارته .

« فبينما هو في يوم شديد البرد في بيت عجوز منهم وقد يؤس من الفرج
اذ قال لها :

« أتأذنين لى في أن آتى الاكمة فاتشرق عليها فقد أضر بى البرد ،
فقال له : نعم .

« وكانت عليه جبة صوف لم يترك عليه من ثيابه غيرها فتمشى في
أغلاله وقيوده حتى صعد الاكمة .. »

« فبينما هو كذلك اذ عرض له راكب يسير فاشار اليه أن أقبل
فأقبل الراكب ... » وكان يمينا من بنى القين ، فأخبره ابن قيسبة عن
قصته ، وكشف له عن أغلاله ، فاستعبر القينى ، فقال له ابن قيسبة :
« هل لك في مائة ناقدة حمراء ؟ قال : ما أحوجنى الى ذلك . قال
ابن قيسبة : انخ . فأناخ ، ثم قال له : أمك سكين ؟ قال نعم . قال :
ارفع عن رجلك .

« فرفع له عن رجله حتى بدت خشبة مؤخره ، فكتب عليها ابن قيسبة
بالمسند ، ولم يكتب به غير أهل اليمن :

بلغن كندة الملوك جميعا	حيث سارت بالاكرمين الجمال
أن ردوا الخيل بالخميس عجالا	واصدروا عنه والروايا ثقالا
أغربت جارتى وفاتت : عجيا	أن رأتنى في جيدي الاغلال
أن أرى عاري العظام أسيرا	قد برانى تضعضع واختبال
فلقد اقدم الكتيبة بالسيـ	ف على السلاح والسريال

« وكتب تحت الشعر لآخيه : ان يدفع الى أبى الطمحان القينى
هذا مائة ناقدة حمراء . ثم قال : اقريء هذا قومى فانهم سيعطونك مائة
ناقدة حمراء . »

وأتى أبو الطمحان أخاه الجون بن مالك فأخبره الخبر فأعطاه
المائة ناقة كما وعده ابن قيسبة . ثم أتى الجون قيس بن معدي كرب
الكندي حتى يعينه على استنقاذ أخيه الملك الأسير فأعانه وخرجوا إلى
أرض بني عامر بن عقيل . يقول ابن الكلبي :

« فسار قيس ، وسار الجون معه تحت لوائه ، وهو أول يوم
اجتمعت فيه السكون وكندة لقيس ، وبه أدرك الشرف ، وسار حتى
وقع ببني عامر بن عقيل فقتل منهم مقتلة عظيمة ، واستنقذ ابن قيسبة .
وقال في ذلك سلامة بن صبيح الكندي :

لا تشتمونا إذ جلبنا لكم ألفى كمي كلها سلهبة
نحن أتينا الخيل في أرضكم حتى ثأرنا منكم ابن قيسبة
واعترضت من دونكم مذحج فصادفوا من خيلنا مسغبة »

الآخبار الجاهلية من هذا الضرب كثيرة ، والواحد منها تستخلص
منه الحقائق الكثيرة عن واقع الحياة العربية في الجاهلية . وكلما زدتها
نظرا زادتك عطاء ، وتجميع بعضها إلى بعض يؤلف كنزا غنيا جدا
نستطيع أن نخلص منه الخطوط العراض لصورة الحياة الجاهلية ،
وتناسب بعضها إلى بعض وتناسقها وتكاملها يثبت حقيقتها ، ويجعل
الاحالة على بعض الأحكام المغتصبة من نص مبتور عبثا يدل على تفاهة
صاحبه ، وعلى قصور عمله ، وعلى نقص معارفه ، وانكماش أدوات
عمله .

لهذا يكون الخبر الماضي نصا ثمينا جدا ، وهو من رواية هشام
الكلبي عن أبيه محمد بن السائب الكلبي . وقد مر بك ما قدمته في توثيق
هشام بن الكلبي على الرغم من حملات خصومه عليه ومنافسيه .
وهشام يروي هذا الخبر عن أبيه . وعلم أبيه لم يطعن عليه طاعن ،
والابن بعد هذا أبعد الناس عن مظنة الادعاء على أبيه برا بالابوة وبراً بالعلم
جميعاً . هذا عن سند الخبر .

أما ما يستفاد من الخبر نفسه فأمر كثيرة :

1 — ابن قيسبة الملك اليمنى يحج الى مكة لانها مركز القيادة الدينية للشماليين مثلها للجنوبيين .

2 — والطريق آمنة في ظل الاشهر الحرم ، والملك يسير عليها في غير خوف ، وفي غير توقع لشر ، ولكن بنى عامر تغدر به فتقتل من صحبه من مرافقيه ، وتأسره ، وتستولى على أمواله ، وفي شعر الكندي ما يفيد رضا مذحج — وهى يمنية — او تواطؤها مع بنى عامر على ركوب هذا الحرم في الملك :

واعترضت من دونهم مذحج فصادفوا من خيلنا مسغبة (٨)

ومذحج التى أعانت بنى عامر على الغدر بابن قيسبة هى التى ارتدت مع الاسود في اليمن بعد الاسلام .

الملك الاسير يكتب الى قومه على خشبة رحل بعير رسوله رسالة شعرية بالعربية الشمالية يخبرهم فيها بمكانه .

4 — ويبلغ الرسول رسالته الى اخى الملك ولكن جماعة السكونيين وهم قوم الملك ، لا يرون في انفسهم الكفاية للقيام وحدهم لبنى عامر ومذحج فتنجدهم كندة بنو أعمامهم ، على شريطة أن تكون قيادة النجدة الخارجة لقيس زعيم كندة .

وكندة حريصة على أن تعقد زعامة هذه الوحدة برئيسها قيس حتى تنهض بفخرها باعتبارها اول يوم تلتقى فيه السكون وكندة تحت لواء واحد . ومعنى ذلك ان الجماعتين اليمنيتين كانتا في تنافس على الزعامة اتصل حتى كان هذا اليوم . كما يفيد النص أن مذحج كانت تكيد للملك وتكاد تبلغ في علاقتها ببني عامر مبلغ مخالفتها على الجماعتين المتنافستين على زعامة العناصر اليمنية .

5 — تستنقذ البعثة ابن قيسبة الملك السكونى ، وتشار له

ولجاعته ، ويتول شاعر كندة شعره بالعربية الشمالية أيضا ليسجل هذا النصر والثأر .

— من امارات صدق الشعر زيادته على الخبر الذي يؤطره :

ولكننا نجد في الشعر فائدة تزيد على ما ورد في الخبر ، ففى بيته الختامى يسجل على مذبح اليمنية — كالمك الاسير — انها ارادت اعتراض البعث الخارج لاستنقاذ الملك ، ولكنها هزمت .

6 — وفى الخبر تنبيه دقيق تفصيلى الى ان الملك السكونى حينما نقش بالسكين على رحل الرسول رسالته كتبها « بخط المسند » الذى لم يكن اهل اليمن يكتبون بغيره من الخطوط .

فتجد نصا ينم عن حقائق كبيرة فى حياة اليمن فى العهد الجاهلى الاخير لا تقدمه كتب التاريخ .

ونحن من هذا الخبر بازاء تقليد منتشر فى الحياة الجاهلية : وهو كتابة الرسائل بالشعر . كل الرسائل التى تكتب فى مثل هذه الحالة فى جوانب الجزيرة العربية تكتب فى الشعر ، ولغة الشعر هى اللهجة العدنانية الشمالية

من هذا القبيل رسالة لقيط الايادي المشهورة الى قومه يبلغهم فيها خبر نهوض جيش الفرس اليهم :

كتاب فى الصحيفة من لقيط الى من بالجزيرة من اباد

وفى الاخبار الجاهلية اشارات الى عدد من هذه الرسائل ، ومن ادلها على ثبات هذا التقليد رسالة المرقش الاصفر الى اهله التى كتبها وهو مريض غدر به عبده .

وتعدد هذه الرسائل ، وتكاملها كلها مع اخبار المناسبات التى كتبت فيها ، وترامى دلالات كل شعر تضمنته الى ما وراء دلالات الخبر

الذي يؤطر الرسالة تكشفنا على أمر هام وهو أن راوي الخبر لم يكن صانعاً ، ولا صانع الشعر الذي اقترن به . ولو أنه كان صانعاً لثم له التنسيق بين مفهوميها فطبق الحز المفصل .

والواقع أن هذه الظاهرة الملاحظة في التفاوت الواسع الدقيق بين اتساع دلالات الشعر الجاهلي وضيق دلالات الاخبار التي تدور به ، وتساق لتفسيره تنتهي بنا الى نتيجة أكيدة هي صحة الشعر الجاهلي نصاً وروحاً . أما بالنسبة لرواة الخبر فهي تدل على واحد من اثنين :

فأما أن الراوية لم يكن يفهم الدلالات التفصيلية للشعر ، وأما أنه كان مقيداً بنقل الخبر على ما انتهى به اليه ، لا يخرج عن حدوده ، ولو لم يغط الخبر سعة مدلولات الشعر . وكلاهما يدلان على أن الشاعر شيء ، وراوي الخبر شيء .

وكل هذه المحيطات بالشعر الجاهلي تدل على صدق تمثيله لعصره ولأصحابه وللأحداث التي قيل فيها . وعجيب حقاً ذلك الاستيعاب البالغ من القصائد الجاهلية الباقية للأحداث الخطيرة التي مرت بحياة قبائلها ، وجدية هذه الأحداث ، وما تتضمن من وحى يلح على قارئها بقيام أسباب تاريخية عاصفة دفعت هؤلاء الشعراء الى قول أشعارهم ، بل بعبارة ادق وأسلم ، أمّلت على هؤلاء الشعراء قول أشعارهم .

وخذ مثلاً لهذا قصيدتي الحارث بن حلزة اليشكري وعمرو بن كلثوم التغلبي ، اللتين قيلتا تحت ضغط تحرق الفريقين المتخاصمين الى السلام بعد حرب دامية اتصل تأججها اربعين سنة أحرقت فيها شباب الفريقين ، فانظر في محتواهما الذاتى ، والتمس فيهما ما دلت كل منهما على تفاصيله من الأحداث واستشف قدر ما يمثل وراءه من جدية ، ثم بين هذا كله وبين ما سيق حولهما من اخبار وتفسيرات ، فستعلم أن الاخبارى المفسر يقع دون منزلة الشاعر من مخالطة الأحداث التي عاشها بحيث يبدو طفلاً الى جانب الرجل الذي عاش شعره . ويبدو

جاهلا بماجريات الاحداث ، صغيرا فى التماس علها . وهذا يقع مع ان الشاعر قد بتر اكثر شعره ، ومع ما فى طبيعة الشعر من اتجاه الى اليجاز والادماج . فهما شخصان مختلفان من غير شك . فليس مقدم الخبر هو صاحب الشعر . وهذا يستط ادعاء ان القاص قد صنع الشعر . وليس هذا الذى أقدمه الا من قبيل المثل .

والملك ابن قيسبة يكتب رسالته بالعربية الشمالية ، وهو جنوبى من اليمن ، والحميرية هى لهجة الفريق اليمنى الذى منه الملك ، لكنها — على ما نبهت — اللهجة المحلية الدارجة ، التى لا ترتقى الى مرتبة التعبير الادبى .

والمنطقى المقبول فى هذه الحالة ان يكون اشراف القوم وخاصتهم يتعلمون « العربية الفصحى » تعلما ، وان يحصلوها تحصيلا فى سن التحصيل الباكر لانها لغة التعبير الرفيع وهى بذلك القسط الضروري الذى يمضى القادرون على تحقيقه لابنائهم باعتباره منهاجا أساسيا لتكوينهم الثقافى . شأنهم فى هذا شأن الشعوب التى تطلب لنفسها ولبنيتها فى شبابهم زادا ثقافيا تختار هى وجوهه ، وتلمس أسبابه . ونحن نعرف ان تحصيل الشعر والخبار (اي التاريخ) والخط والحساب والانساب كان عصب التثقيف العربى . وتحصيل الشعر كان هدفه تحصيل اللغة التى جعلتها قدسيته اصلا أول فى التكوين الفكرى للعرب جميعا كما لم تقع لغة قبلها فى اى جنس . وانها لتقع من العرب موقعا يجعل لابناء اسماعيل بما بنوا فيها حق اعتبارهم طبقة تقوم برأسها فى العرب . وقد اتصل هذا المنهج التثقيفى فى الاسلام وزيد عليه تحفيظ الناشئة القرآن الكريم امتدادا للتقاليد الموروثة فى الجاهلية ، ونموا بالقاعدة لتطابق الوضع الجديد .

ونحن اذا جئنا الى سيرة الخلفاء الراشدين وجدنا من الخليفتين الاولين أبى بكر وعمر الحاحا على توصية المسلمين بتروية ابنائهم الشعر ،

لانه عماد ثروتهم اللغوية فحسب ، ولكن لانه يكون فيهم المروءة ايضا ، ولانه عمود ثقافتهم الاول . وكان طبيعيا ان ترتفع هذه النغمة في الصدر الاسلامي الاول لان معركة الشعر التي احدثت مع الرسول صلى الله عليه وسلم كانت قد انعكست على الشعر فأوهت العلاقات التي ظلت تربط بينه وبين العربي في تاريخه الطويل . وكان لا بد من تجديد نشاطه اليه ، وافهامه انه لا تعارض بينه وبين الدين ، بل ان الامر فيه ابعد من مجرد التثقيف العام لانه الاداة الثابتة لتحصيل « العربية » التي نزل بها القرآن الكريم ، وبدونها لا يمكن فهمه ، ولا يمكن تحصيل احكامه ، وفهم قواعده وشرائعه ، ولا يمكن تمديد الوحدة العربية في ظل الدين الجديد .

— بعض ولاية الابناء من الفرس في اليمن يتعلمون الفصحى اقتداء بالعرب —

جاء في الطبري (ج 2 ص 157) .

« وكان للمروزان ابنان : احدهما تعجبه العربية ، ويروي الشعر ، يقال له : خرخرسة ، والآخر اسوار يتكلم بالفارسية ويتدهقن ، فاستخلف المروزان ابنه خرخرسة ، وكان احب ولده اليه ، على اليمن ، وسار حتى اذا كان ببعض بلاد العرب هلك ... ثم بلغ كسرى تعرب خرخرسة ، وروايته الشعر وتأدبه بأدب العرب فعزله وولى باذان ، وهو آخر من قدم اليمن من ولاية العجم »

وتعرب خرخرسة كان يمثل خطأ من خطوط عملية التحول التي كانت تخضع لها العناصر الفارسية التي لم تنزل اليمن غازية ولا فاتحة وانما نزلتها محالفة للعرب في اجراج الاحباش منها بناء على دعوة سيف ابن ذي يزن . هذه العملية التي انتهت بتعرب تلك العناصر واسلامها ، واخلاصها للاسلام حتى انها وقفت الى جانب الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده من خلفائه حينما خرج الاسود باليمن واعانته مذحج مرتدين عن الاسلام ، وقد لقوا في قيامهم الى جانب الاسلام اشد ما يلقي

فلم يضعف ذلك من ايمانهم .

كان هذا التعرب من جانب خرخرسة مضيا في التشبه بالعرب ، ومقاربة لهم بانتحال ما كانوا ينتحلونه من وجوه السلوك في الحياة ، وسيرا على الطريقة التي كانوا يسировن عليها في تكوين انفسهم : شماليين وجنوبيين . وانك لترى هنا أن التاريخ يتجاوب بعضه مع بعضه في غير تكلف ، وفي براءة من السخف العليل الذي اتخذته الناعقون بالتجديد لسد العجز في معارفهم ، او لارضاء الحقد المتأجج على اكبادهم .

وكأن كسرى كان يلح هذا التدرج والزحف الى التعرب من العناصر التي كان يعتقد بها امله في تثبيت موقع الفرس باليمن ، وكان يكرهه فعزل خرخرسة وولى « باذان » فكان آخر ولاته على اليمن .

وهذه الظاهرة المشتركة في حياة العرب جميعا شماليين وجنوبيين : من تحصيل «العربية الفصحى» تحصيلاً قاعدته التي يبنى عليها فترسخه وتثبتته ، هي رواية الشعر وحفظه حتى تتكون به في النفس القوالب الصحيحة للتعبير العربي الصحيح ، وحتى تتألف به في النفس ملكة التعبير الشعرى . ولهذا تلقاك ظاهرة انتشار قول الشعر على السنة العرب بما لا تلقاك به هذه الظاهرة في حياة امة اخرى .

— الوفود الواردة على الرسول كلها تخطب بالشمالية العدنانية :

هذه الظاهرة هي السر العامل القائم وراء خطب الوفود التي كانت ترد على النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة بعد رسوخ الدعوة ، ووراء اشعار شعراء تلك الوفود يمنيها وعدنانيها ، وكلها بالعربية الفصحى .

والاشعار التي قالها عمرو بن معدى كرب رئيس زبيد اليمنية وزعيمها ، بعد أن أسلم ، وبعد أن ارتد على السواء تكرر الظاهرة التي رايناها في ابن قيسبة ملك السكون اليمنية في الجاهلية قبل الاسلام . وعمر بن

معدي كرب بدوره من الجاهليين قبل أن يصير من المسلمين . وقوله الشعر مسلما ثم قوله الشعر مرتدا في موقفين متضادين تنتزع فيهما حوافز الشعر من شعورين متنافرين ، لا يقبل تمحكا بالانتحال . (تاريخ الطبري ج 2 ص 109 — 161) .

— تجاوب تام بين الاخبار والوقائع :

وكل هذا التجاوب بين الاخبار والوقائع والاحداث التي لم يصنعها صانع ، ولم يخترعها مخترع وكل هذا الاطباق على استخدام « العربية الفصحى » في البيئات البعيدة المترامية ، ذات التكوين البشري العربي النوع يضع جماعة المعترضين على استعمال العربية الشمالية في المأزق الضنك ، ويدمغهم بالافلاس العلمى الكامل ، لانهم لم يبق لهم الا ان يخرجوا الى الهتر والجنون بادعاء ان التاريخ العربى : جاهلييه واسلاميه لم يقع كله ، فلم تكن في العراق حروب ، ولم تذهب الى النبی وفود ، ولم يقل الشعراء شعرا ، ولعلمهم قائلون انه كانت في الحياة العربية « منظمة » او « اخوانيه » دائمة ، اتصل وجودها أجيالا ، وامتد حقا ، كان همها ان تصنع التاريخ ، وان تصنع الشعر ، وان تهلا الاطارات بالوقائع والاحداث ، وان تسحر الاجيال والقرون التي عايشته من التاريخ أحداثا مغايرة للاحداث التي اخترعتها حتى لتقنعها بأن ما عاشته منها ليس صحيحا ، وان ما ابتكرته واخترعته انها هو الصحيح فتلقنه ابنائها ، ثم يمضى الابناء على تناقل هذا المصنوع الى الدين .

تلك مخرقة ما بعدها مخرقة ، ولو أن القوم قراوا وتمعنوا ، وكانت لهم عقول يعملون بها لتريثوا ولما رموا بأنفسهم في النار كيذا وتخريبا . ولو انهم نظروا فيما بين أيديهم من تاريخ كتبه العرب لانفسهم ، وسجلوا فيه ما وقع لهم ، وراوا أن أهم سمات هذا التاريخ هو واقعية متشامخة تجل عن الهذر الذي تركبه الشعوب غيرهم في كتابة تاريخهم لكفوا انفسهم هذا السخف ، وأراحونا وأراحوا انفسهم .

الفصل الرابع

— أسباب سيادة العدنانية

والحقيقة التي تواجهنا وتحتاج منا الى مزيد من العمل ليست صحة هذا الشعر وهذا التاريخ فهذه الصحة لا يماري فيها عارف بل عاقل . ولكن الباقي الذي يجب تعليله هو :

لماذا غدت «اللهجة العدنانية الشمالية» هي الاداة العليا للتعبير الرفيع بين العرب ؟ لم اختيرت هي دون سواها من اللهجات الاخرى ولم تختار الحميرية مثلا ، على حين انهم يطبقون على أن ملوك اليمن في الجاهلية كانوا يقومون من العرب مقام الخلفاء في الاسلام ؟

والحضارة اليمنية اقرب عهدا الينا من حضارات الشعوب العربية الشمالية ، وهي بتربها هذا اكثر الحاحا على خيالنا ، واحضر في اذهاننا ، ولهجتها اقرب الى تكون في تصورنا اللهجة العربية السيدة .

والرد على جميع هذه الاسئلة يأتي متمثلا في الواقع المتجسد امامنا حقيقة لا مراء فيها : وهو كون الشعر العربي قائم وحاضر في العربية الشمالية وليس شيء منه أي شيء موجودا او مخبرا عنه أنه كان في اللهجة الحميرية . هذا الواقع المتجسد نفسه هو الرد ، اذ لو ان شيئا من الشعر سبق الى الوجود او لحق في اللهجة الحميرية ، وكان من حق المتقدم في الفن ان يفرض لهجته على المتأخر فيه من أبناء الشعب الواحد الاصل لجرى الشعر العربي شماليه وجنوبيه في اللهجة التي تربعت عرش التعبير الفني اولا ، فمضى الحميري يكتب شعره باللهجة الحميرية ، ولتابعه الشمالي في الكتابة باللهجة التي سبقت فأثلت التقاليد الشعرية الاولى . وكان هذا بالجنوبي اولى لان الرياسة كانت له في الجاهلية لكن هذا لم يحدث .

وحدوث العكس يضعنا بازاء واقع فرض نفسه ، واصل تقاليده ،
ونما فى ذلك وعلا حتى اصبح الشعر واداته الشمالية كيانا واحدا يفرض
ذاته على ابناء الشعب الواحد ، فيقدمه الجنوبى بنفس الاداة التى
يقدمه بها الشمالى تعبيرا ذاتيا تتلاءم فيه الاداة والمضمون ، ولا يتفارقان .

— نمو الاداة التى قيل فيها الشعر وتضائل اللهجة التى حرمت هذا الاستخدام العام :

ولذلك نمت الاداة نموا جعل منها كيانا فنيا تاما لا تستشرف الى
مطاولته اداة اخرى من بين اللهجات العربية . فاللهجة الشمالية العدنانية
تمثل انقى اداة تعبيرية انسانية ، ما يمارى فى هذا الا جاهل .

وهى باعرايها الذى يتم خواتيمها الموسيقية ، ويسلم بتناسبه
الصوتى اللفظ الى اللفظ ، والعبارة الى العبارة ، ويذيب البيت الشعري
فى لحن منسجم متناذر عذب لا تقوم الى جانبها اى لهجة عربية اخرى فى
هذا الوفاء الفنى المعجز . وهى لغة موزونة بطبيعتها ، منعمة بتكوينها ،
لا يطالعك اللفظ من الفاظها بانقطاع صوتى مختطف يفاجؤك ، ولا يلتقى
فى لفظها الصائتان الساكنان فى بدائية تحيل المنطوقات ابتلاعا بدلا من أن
تكون ايقاعا . وكل هذا ومعه القافية ، التى تمثل انتهاء الكمال التوازنى
لغة الموزونة فى شعرها ، انما كونه التجربة الموسيقية العريقة فى لغة
الشعر الذى التقت على قولة امة عريقة فى قوله .

لم يقع هذا كله للشعر العربى ببجوره الستة عشرة صدفة ولا
فجأة ولكنها تمخضت عنه التجربة الانسانية لاصحاب هذه اللغة على
الدهور الطوال . ومن هنا لم يكن التمسك به الا امرا يفرض نفسه على
جميع ابناء الشعب الذى كونه بتجاربه مجتمعة .

ليست اللهجات العربية الاخرى الى جانب العربية الشمالية الا
دوارج عامية لا ترتقى الى مستوى القدسية التى كانت تقع بها اللهجة
الشمالية لدى العربى .

وقد قالوا لنا هذا :

فأسموها « العربية الفصحى » بالقياس الى « العربيات » سواها
قديمها وحديثها ، شماليها وجنوبيها . « الفصحى » هنا تمييز لها عن بنات
جنسها ، وليست تمييزا لها عن « الاعجميات » من اللغات . وفي القرآن
الكريم :

(السان الذي يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين) .

(سورة النحل — الآية 103)

المقابلة هنا اولا بين « العربى » و « الاعجمى » ، ثم يأتى من بعد
هذا التمييز الاعم تمييز اخص (لعربية « القرآن الكريم » بالابانة » فى
مقابل أخواتها « العربيات » عن المبينات او غير « الفصحى » .

والمقارنة بين « العربية الفصحى » وبين أخواتها من اللغات
السامية ، او بينها وبين اللهجات العربية بدءا بما يعرف اليوم « بالحميرية »
او على وجه أشيع ما يعرف « باليمنية » ، يخرج بنا الى ما يذهل الناظر
حين يرى الفروق الواضحة بين نضوج « الفصحى » ، وكمال تكونها ،
ودقة وسائلها ، وتنوعها ، وتشعبها فى التعبير ، وسعة اشتقاقاتها ،
وغناها اللفظى والمعنوي ، ووقوعها من طواعية التكيف للقاعدة المرسومة
لها ، والداخله فى صميم تكوينها ، بحيث تجد فى ذاتها القدرة على مواجهة
كل حاجات المستقبل فى التعبير عنه ، ثم صقلها وتهذيبها صوتا مجردا او
مؤلفا مع غيره للفظه المفردة ، او للعبارة المكونة من المفردات
بما لا يتحقق فى لغة على الارض سواها ، فضلا عن
تحقيقه لاخت من أخواتها أو للهجة انفرعت عنها فى
القديم او الحديث ، هذه الفوارق المميزة « للفصحى » ، تضع الناظر
المتدبر لهذه اللغة أمام حقيقة ساطعة لا ينكرها حتى المكابر : هى ان
« الفصحى » قد مرت بتجارب لم تمر بها لغة فوق الارض سواها ، وانها
خضعت لهذه التجارب دهورا — عندما نقيسها بعمر اللغات الاخرى

المعروفة العمر . فليس في ممتومات حياة الشعوب ما يؤرخ لها بقدر ما تؤرخ لها لغتها . اللغة هي المرآة الصادقة التي تعكس حياة الشعب الذي صنعها . فهي كنز الذي يختزن تجاربه في الحياة ، ومشاعره ، ومشاهداته وبيئته الجغرافية والاجتماعية ، ومبدعاته ، ونجاحاته وفشله

كل شيء مر به قائم فيها التعبير عنه . فاللفظ انما يوجد للدلالة على موجود وجد اولاً ثم اوجد له اللفظ ليعبر عنه . اللغات لا تتخلق فيها الالفاظ اعتباطاً ، ولا تأتي ارتجالاً عن غيب لم يشهد ، وانما يوجد فيها اللفظ لما جربه أهلها وشاهدوه ، وما أحسوا بالحاجة الى التعبير عنه . ومن هنا يكون معجم اللغة بدلالاته هو التاريخ النفسى والحضاري والبيئى للشعب الذي صنع هذه اللغة .

ومن هنا يكون غنى اللغة رهنا بسعة تجربة الشعب الذي يتحدثها . ويكون غناها رهنا بارتقاء محصلات الشعب الذي يخلقها . فالبيئة الفقيرة لا تنتج لغة غنية ، والعدد القليل من الناس لا يحتاج من اللغة الى اداة تستبحر حتى يجهد حملها . والشعوب التى لم تتحضر لا تشتمل لغاتها على اسماء الدولوات الحضارية ، والآلة او المعنى الذي لم يعرفه شعب لا يوجد له هذا الشعب اسما في لغته .

ثم يأتى بعد هذا فى اللغة ما يزيد على هذا القدر ، فاللغة أصوات اصطلاحية يلتقى الشعب على اطلاق المصطلح منها على المعنى الذي اختاره لهذا الصوت . وقد يكون المصطلح الصوتى خشناً او عذبا رقيقا فيمضى ويجري لتغطية الحاجة المطلوبة فى حدود الامكانية السانحة من هذه الاصوات لان المطلوب فى المراحل الاولى لتكون اللغات هو الفائدة . حتى اذا تحققت الفائدة الاولى ، وكادت اللغة تغطى الضرورات ولم يبق لها من قبيل الانشاء الا القدر الذي تتابع به نمو الحاجة الى مواجهة الجديد من الموجودات ، راح اصحابها ينظرون فيها بين ايديهم فيلطفون الخشن فيما جفا من الالفاظ بعد ان يقعوا بالملاحظة الوانية على الخشونة

قائمة الى جانب الرقة والليونة ، وعلى عدم تناسب بين الصوت المنطوق والمعنى المدلول به عليه فيأخذون في تطوير اداتهم التعبيرية على ضوء الاحساس الجديد الذي هدتهم اليه التجربة النامية بالمعرفة المحصلة . ومن هنا يأخذون في اسقاط حروف ، واختيار حروف ، ويحاولون أن يلائموا بين الاصوات المتجاورة التي يتعثر فيها المنطق ، وان يدمجوا الطويل من اللفظ ليخف منطقه مع استبقاء تميزه عن غيره للدلالة على معناه .

ثم يأتى نتيجة لملاحظة الاصوات والتمييز بين مفاصلها ومقاطعها طموح اللغة الى تخصيص صورة اللفظ الاشتقاقية المخلصة من جذره النوعى لمعنى مشترك عام فتتخلق بذلك فى اللغة المشتقات . فيصبح «فاعل» دالا على الصفة المشتركة فى الاسم او الصفة للناهض بالامر ، و «مفعول» للواقع به الامر . ويكون من هذه الصور المنتظمة الجارية على منطق ثابت افادة معنى اول يدركه السامع حتى ولو لم يعرف معنى الجذر المصوب فى قالب الصيغة الثابتة . وبهذا تتقدم اللغة الى الانهام الجزئى فى المرحلة الاولى لمن لم يتم له العون على الارتقاء الى المرحلة الثانية. وكلما تعددت هذه الصيغ وتنوعت دلالاتها نقلت مفاهيم اللغة الى مراحل تسبق بجانب من المعانى عام الى ذهن السامع او القارئ . وقد يتخلل الاعراب هذا التطور وقد يسبقه فتزيد به اللغة دقة بيان ويتحرر به اللفظ فى احتلال مكانه من الجملة جلبا للانتباه الى الهام ، او بلوغا بالاثـر المطلوب عن طريق الخصب الصوتى للتعبير المتساند . وبذلك تكون اللغة متاعا جميلا فى الحياة مع تحقيق القدر الاكبر من الفائدة .

و « العربية العدنانية » يؤلف هذا القدر الذي ذكرته بعض مزاياها، ولها من ورائه وفوقه ما يحتاج الى الوقت الكثير للتعبير عنه . وبعضه فضلا عن جميعه لا يتم الا نضجا بطيئا هادئا مع مرور الدهور الطوال . لانها امور لا تلقى الى المواضعين على اللغة القاء ، ولكنها تتكشف لهم على المدى الطائل ، وتتفتق عنها التجربة المتصلة فى ظل الحضارة الدائمة .

هذه المميزات فى اللغة كلما كثرت وزادت ودلت افادت قدم اللغة ،

وكلما تعددت ودقت أمدت جلال الحضارة التي انشأتها ، وسعة أفق الشعب الذي شكلها .

ومن المشيرات التي ترتقى الى مستوى القاعدة العامة والقانون ان اللغات الحديثة حيثما انفرعت من لغات قديمة فانها ذاهبة الى التبسيط ، بالتخلص من وسائل التعبير الدقيقة التي تؤلف في القديمة انمى ما تصل اليه اللغات في تحقيق التعبير .

فالدراجات العربية حينما انفرعت عن الفصحى كان اول ما نفضته عنها علامات الاعراب في الاسماء والانعال ، فسقطت بهذا التخفيف في غل الترتيب الثابت للمفردات في الجملة ، اذ انه ما دام الدليل الاعرابى على وظيفة المفرد في الجملة قد ازيل فان على الفاعل مثلا ان يتقدم المفعول في الجملة . وبذلك فقد التعبير اولا حرية التحرك وفقد ثانيا جانبا من دلالة التقديم والتأخير لاركان الجملة على اهمية هذا الركن او ذاك .

كما فقدت الكلمة صورتها الصوتية التامة ، وفقدت معها جزءا من طبعها النفس بذاتها وبجرسها في الدلالة على قوة معناها او ضعفه . وزاد هذا ابتعادا عن مطلب اللغة الادماج لكلمات بعض الجمل الشائعة الاستعمال في بعض حتى اصبحت شبه لفظ واحد يرمز الى معان متراكبة مجتمعة اختصارا .

وكذلك صار الامر في اللغات الاوروبية الحديثة حينما اشتقت من اللاتينية واليونانية اهم ادوات تعبيرها فقد غارقت تركيباتها الاولى على الرغم من سذاجتها وأوليتها بالقياس الى العربية الفصحى ، وفقدت منطوقات الفاظها بعوامل التاكل اهم ما فيها دلالة .

وقد بقيت الفصحى حية الى جانب الدارجات وماتت اليونانية واللاتينية لما كان أودع في تاريخ العربية من عوامل بقائها فقد ارتبطت بمقدسات الامة التي انشأتها عاملا معبرا عن تاريخ حضاري باق ، وقد بذلت اوربا وغربانها منا جهودها للقضاء على هذه الاستمرارية فارتدت

حسيرة .

وهذه وما وراءها تضع الناظر امام واقع استفادته اللغة من هذا الاستخدام العريض القاعدة ، على الزمان ، وعلى المكان ، والناهض على اكتاف كتل من العرب تتضخم حتى انها لتتصاغر امامها من ناحية العدد والخصب اعداد الناس في البلد العربي الواحد ، ولو كان هذا البلد هو اليمن وحده أو العراق وحده ، أو ما شئت غيره من المواطن العربية المنفردة .

اللغة العدنانية بنتها تجارب تتسع وتمتد على حال لم تتهيأ للهجة « الحميرية » بدليل قائم من فقر « الحميرية » ، وتأخرها البعيد في التكوين العضوي بالقياس الى « العدنانية » التامة الفنية . ولو لم تخضع « العدنانية » لتجارب استبحرت وعمقت ما تهيأ لها هذا التمام ، ولو تهيأ مثله « للحميرية » لكان أولى بها ان تتم ولا تتم « العدنانية » . وكانت أولى بأن يسعدها فيه وعليه انها لهجة الشعب العربي الذي كان يقع من الامة العربية كلها في العهد الجاهلي الاخير في موقع القيادة السياسية والحضارية جميعا . فلو كانت « لحميرته » تقاليدها الفنية ، وكان فيها للشعر نصيب ، لغدت هي لغة الاغراض العليا وفي اولها : الشعر ، وغلبت بذلك « العدنانية » على مكانتها التي نزلتها من القيادة في هذه الابواب . لكن الذي حدث هو العكس ، وثبت بدليل من نمو « العدنانية » ومن تمامها انها هي اللهجة المستخدمة في هذه الاغراض العليا ، كما ثبت ذلك بالخبر التاريخي وبالاثر من الشعر القائم بين ايدينا ، لشعراء اليمن النابتين في اليمن نفسها وفي قلب البيئة العربية التي تستخدم « الحميرية » في اغراض حياتها اليومية . وانك لترى ذلك في الاشعار والابحار الباقية عنهم مثل هذا الشعر المأثور عن الملك اليمنى : ابن قيسبة ، وعن الامير الزبيدي عمرو بن معدي كرب ، وغيرهما مما يدخل في بابيه ، وهو كثير . بل ان الشاهد في اللغة يؤخذ من شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي اليمنى كما يؤخذ عن العدناني .

وأعود فأذكر بالسؤال الذي قدمت الشطر الاول من الاجابة عنه
فيما سبق لا قدم الشطر الثانى من هذه الاجابة : وهو لماذا سادت
اللهجة « العدنانية » جميع اللهجات الاخرى ؟

العدنانية من حيث الاصل القديم كانت لغة العرب العاربة فى اقدم
ما نصوا عليه من صورها ايام اخذها عنهم اسماعيل .

وهى لذلك ، « اللغة الام » ، وهى بذلك اللغة الاصلية بالقياس الى
« حمير » ، والى غيرها من الفروع البشرية التى انشعبت عن العرب العاربة .
وكل ما نشأ تحولا عنها كان ينظر اليه على أنه انحراف هابط عن الاصل
يشبه الانحراف الذى يصيب اللغات الام فتتشأ به اللهجات الدارجة .

فلا شذوذ او غرابة فى أن تشعر « حمير » وغيرها بالروابط التى
تربطها بهذه « العدنانية » التى كانت لغة العرب الاولين ثم بقيت تتطور
وتتقدم على ايدي مستعيريهها . لذلك لم يهجر ابناء اليمن اللغة الاولى ، فكانوا
يقولون فيها اشعارهم ، ويسجلون فيها انقى ما تنفعل به نفوسهم .

وهؤلاء المستشرقون الذين جاءوا الى « العدنانية » فعزلوها عن
ابناء اليمن ، والعرب جميعا وهموا حين ظنوا ان تعبير اهل اليمن فيها
انتقال بهم الى « لغة اجنبية » كان من العسير على غير اهلها مفارقة
لغتهم اليها .

فمثقفو اليمنيين ، وعلماؤهم ، وملوكهم ، واصحاب الفهم الواسع
لتاريخ لغتهم ، واصحاب الحرص منهم على التجاوى عن السقوط فيما تنحدر
اليه العامة باللغة النقية ، كانوا جميعا — وجريا على حكم تجربتنا نحن
فى هذا المضمار اليوم — شديدي الاستمساك بملازمة التعبير السليم باللغة
الاولى . وهم كانوا يجدون فى حفاظ ابناء عمومتهم من « العدنانيين » على
لغة آبائهم ما يشد ظهورهم ، ويوسع دائرة نشر اعمالهم ، فما يكتبونه
يصير الى جمهور اوسع من العرب ، بل انه يمتد الى العرب جميعا فى
اليمن وفيما خرج عن حدود اليمن ؟ ومن اجل مواجهة هذا الواقع الحى ،

ومن باب التفاعل معه وجد نظام اختيار « المعلقات » وجعل مناطها الكعبة ،
حرم « التوحيد » الإبراهيمي ، ومعتقد الوحدة العربية .

« اللهجة العدنانية » كانت أمام كل جيل جاء ن العرب : يمنا
و « عدنانيين » هى أنقى صور لغة العاربة .

— « العاربة » تنتقل الى التقديس باستعمال اسماعيل لها فى دينه :

ولكن القبائل العدنانية كانت تعيش فى الاعم الاغلب بتجمعاتها، ومن
بيئاتها فى بوادى — ولا أقول صحارى — ثم ان لغتها كان قد مسها من قدسية
اسماعيل باعتباره ابن ابراهيم بانى الكعبة ، ونبى « الحنيفية الموحدة » ،
وبحكم من تقديس الابناء للاباء ، كانت هذه اللغة العاربة المستعربة
جميعا ، قد مسها من قدسية اسماعيل ما جعل ابنائه يقدسونها ، وما الزم
الشعر المنشأ فيها تلك السمات اللازمة لحياة البوادي ، وكفل لشعرها
تلك التقاليد البدوية التى لزمته ولم تفارقه أبدا : يستوي فى ذلك قائلوه
جميعا الشمالى منهم والجنوبى . ذلك انها سلمت بين ايدي ابناء البادية
من اللوثات التى كانت تدب اليها فى الحواضر ؟ وبذلك صح ما قلته منذ
الساعة عنها :

« اننا وجدنا انفسنا بازاء واقع فرض نفسه ، واصل تقاليده ،
ونما فى ذلك وعلا حتى اصبح الشعر واداته الشمالية كيانا واحدا يفرض
ذاته على ابناء الامة الواحدة فيقدمه الجنوبى بنفس الاداة التى يقدمه
بها الشمالى تعبيرا ذاتيا تتلازم فيه الاداة والمضمون (وأضيف هنا—
(والتقاليد » — ولا تتفارق » .

الفصل الخامس

اللهجات القبلية

ترفع المستشرقة اسم « اللهجات » فى وجه الشعر الجاهلى تعميما

من غير تخصيص . وهم اذ يفعلون ذلك لا يفعلونه على علم شامل «لللهجات» : كلا وتفصيلا ، عينا وتجربة ، ولكن انبعثا من تصور وهمي لما دعى باللهجات . والاتكاء على مثل هذا التصور غير المحدد السمات ، عمل غير علمي ، وهم فيه يمشون على غرار مضيهيم في رفع اسم « الحميرية » مقابل « العدنانية » .

والواقع الذي لا يمارى فيه أن واحدا ما — مهما بلغ تخصصه — لا يستطيع أن يحدد تحديدا دقيقا جامعا الفوارق بين اللهجات القبلية : بمعنى أن يقول لنا قولة شاملة مستوعبة : أن لهجة القبيلة الفلانية كانت تتميز بالمجموعة الفلانية من السمات بالقياس الى القبائل الاخرى . وانما هي صور قليلة نادرة بالقياس الى مجموع اللغة وسماتها .

وليس في الآثار الباقية ، او التي أشير اليها في مجرى الدراسات والتاريخ أي ذكر لكتاب خصه صاحبه لدراسة اللهجات. ولو أن اللهجات كانت تغطى كتابا لقدموا لنا هذا الكتاب فدارسو العربية لم يدعوا في جوانب الدراسات اللغوية مذهباً قديماً أو جديداً لم يطرقوه .

ونحن نقول « اللهجات » ونحن نجهل أن كان وراء هذه الظواهر المعدودة التي قدموها لنا شيء غيرها لم يقدموه .

وكلنا مررنا بإشارات دالة على صور هذه « اللهجات » ، ولعل أوسعها لهجة طيء . ومع ذلك فإنها لم تتجاوز عدداً صغيراً جداً . فمنها استعمال « ذو » اسم موصول ، ومنها الرمز الى الفاعل بضمير يسبقه في الفعل مثل : يتعاقبون فيكم ملائكة . ومثل تحويل « تاء جمع المؤنث السالم » هاء في النطق ، مثل قولهم : « دفن البناء من المكرماه » والوقوف على « التاء المربوطة » بالتاء « بدل تحويلها هاء » مثل قولهم « امت » في مكان « امه » عند الوقف .

وكذلك الحال في كشكشة تميم أو بنى أسد أو ربيعة على ما جاء في اللسان » ، يقول : يجعلون « الشين » مكان (الكاف » ، وذلك في

المؤنث خاصة ، فيقولون : عlish ، ومنش ، وبش .

ومنهم من يزيد الشين بعد الكاف ، فيقول : علكش ، وبكش ، ومنكش ، وذلك في الوقف خاصة . وانما هذا لتبيين كسرة الكاف فيؤكد التانيث ، وذلك لان الكسرة الدالة على التانيث فيها تخفى في الوقف فاحتاطوا للبيان بأن أبدلوها شيئا ، فاذا وصلوا حذفوا لبيان الحركة .

« وفي حديث معاوية : تياسروا عن كشكشة تميم . اي ابدالهم الشين من كاف الخطاب مع المؤنث ، فيقولون : ابوش وأنش ، وزادوا على الكاف شيئا في الوقف فقالوا : مررت بكش . كما تفعل تميم . »

وقد فصل صاحب المزهري في هذا الباب بعض التفصيل (ج 1 — ص 255 — 258) ثم قال : « وكل هذه اللغات مسماة منسوبة الى اصحابها ، وهى وان كانت لقوم دون قوم فانها لما انتشرت تعاورها كل .

وهذا هو مفصل الحكم في قضية « اللهجات القبلية » ، اي أن الشهرة والشيوع هما معيار الاستخدام للهجة من اللهجات ، ولو لم تكن لهجة قبيلة الشاعر أو الخطيب أو المتحدث .

واذا صح هذا في هذه الوجوه الشاذة بالنسبة الى القياس العام فهو اصح بالنسبة الى القياس الخاص ، فلا ضرورة لان يستخدم طائى في شعره « ذو » اسم موصول بدلا من « الذي » مثلا ، لانه يعلم ان الاجرى بالشعر بين العرب هو استعمال القياس العام ، فهو الاعم والاغلب . فمن اراد لشعره السيرة اتبع القياس العام .

لم يكن محتما اذن ان يستخدم الطائى لهجة طيء في شعره ، ولا ان يستخدم التميمى « كشكشة » جماعته في شعره ، ولا خير عليه في ذلك ، ولا تنازل منه ، لانه القانون العام الذي يسوي في العرب بين لهجاتهم جميعا . والنقاد متفقون على ذلك اتفاق الشعراء . قال ابن جنى في الخصائص :

« اللغات على اختلافها حجة . ألا ترى ان لغة الحجاز فى اعمال (ما) ،
ولغة تميم فى تركه ، كل منهما يقبله القياس ، فليس لك ان ترد احدى
اللغتين بصاحبتهما ، لانها ليست أحق بذلك من الاخرى .. »

ومع ان طيئاً كانت تستخدم « ذو » اسم موصول على حين لا
يستخدمها غيرها من العرب الا اختياراً ، فليس معنى ذلك انها لم تكن
تستخدم اسماء الموصول الاخرى فهى تنفيها عن شعرها .

قال عارق الطائى :

الا حى قبل البين من انت عاشقه ومن انت مشتاق اليه وشائقه
ومن لا تواتى داره غير غيبة ومن انت تبكى كل يوم يفارقه
ومنها :

الى المنذر الخير بن هند نزوره وليس من الفوت «الذى» هو سابقه
ومنها :

لئن لم تغير بعد ما قد صنعتمو لانتحين للعظم « ذو » انا عارقه
فاستخدم الشاعر الطائى الجاهلى فى قصيدته الواحدة ، من الاسماء
الموصولة : « من » اربع مرات ، و « الذي » مرة ، و « ذو » مرة .
(الحماسة ج 2 - ص 347 - 350).

وقال الهذيل بن مشجعة البولانى :

انى وان كان ابن عمى غائباً لمقاذف من خلفه وورائه
ومفيدة نصرى وان كان أمراً متزحزحاً فى ارضه وسمائه
ومتى اجئه فى الشدائد مرماً الق الذى فى مزودي لوعائه
واذا تتبععت الجلائف مالنا خلطت صحيحتنا الى جربائه
واذا اتى من وجهة بطريقه لم اطلع مما وراء خبائه
استخدم الشاعر الطائى من الاسماء الموصولة « الذي » ، كما

استخدم « ما » حسبما اقتضته حاجته . ولم يستخدم « ذو » الطائية الخاصة ، ذلك أنها لم تكن فرضا محتوما على الطائي ان يستخدمها ، كما أنه لم يكن محرما على الطائي ان يستخدم أسماء الموصولات العربية المشتركة ، فهذه هى الموصولات المشتركة بين جميع العرب ، اما « ذو » فزيادة وجدت فى اللهجة الطائية الخاصة من حقه ان يستخدمها اذا عرضت حاجة للانتفاع بها ، كما رأينا فى الشعر الاول ، وأن يتركها دون غضاضة اذا لم يدع القول الى استخدامها .

ويقول بعض بنى بولان من طيء :

نحن حبسنا بنى جديلة فى نار من الحرب جحمة الضرم
نستوقد النبل بالحضيض ونص طاد نفوسا بنت على الكرم

(الحماسة ج 1 — ص 46)

« بنت » فعل ماض مبنى للمجهول ضم الطائي الشاعر « باء » وحذف « ياء » وفتح ما قبل الحرف المحذوف على لهجة طيء .

وهذه الاشعار كلها جاهلية تظهر فيها لهجة « طيء » ، لا ممنوعة محرمة ، ولا فريضة محتومة ان لم يقل الطائي فيها شعره اصبح غير طائي ، وصار بذلك منحولا عليه ، مقولا فى الاسلام ، فذلك هو التلوث فى الحكم ، والخلل فى الاستنتاج .

والامر على ما ترى أن الشعر الجاهلى قد تمثلت فيه « لهجات القبائل » لكن لم تستبد بكل قبيلة لهجتها الخاصة ، والواقع أننا حين نقول « لهجتها الخاصة » نغلو ، ونكبر الصغائر ، ونوهم غيرنا ونتوهم معه أن هذه الفلتات اللغوية القليلة العدد ، المحدودة الاستخدام ، التى لا تنفى استخدام غيرها من مقابلاتها فى اللغة العامة ، « لغات خاصة » بالقبائل على كل قبيلة ان تتخذها حينما تأتى الى التعبير عن نفسها . وهو زعم خارج عن نطاق الحياة العربية : جاهليها واسلاميها على ما هو مشهود فى جميع الآثار الباقية لنا عن ماضينا كله .

وقد غلا هذا الوهم في نفوسنا حتى أصبحنا نلوم القدماء ، ونتهمهم بالتقصير في تدوين تلك اللهجات ، وهم الذين قدموا لنا ظواهرها في اللغة تقديمًا شاملاً فكانت لا تعدو هذه الظواهر المحدودة القليلة ، وقدموا لنا شواهد استعمالها في الشعر العربي الصالح للاستشهاد مستخرجاً من مجموع الشعر العربي بعد أن افتلوه افتلأ .

على أن المستشرقين وغربانها كانوا يكبرون من الأمور ما صغر ، ويأبون في إصرار جاهل ، عاجز الأداة إلا اتخاذ هذه الظواهر المحدودة دليلاً على وجود لغات عربية تتعدد بتعدد القبائل فهم يمسدون للآثر المستقصى ظلالات خيالية ، ويخلقون منها كيانات غير موجودة ، يزعمون أنه ما دام يوجد على الطبيعة فإن الشعر الذي لم يذهب مذهب « لقات القبائل » غير صحيح ، وإنما هو منتحل .

والعجب أنهم كانوا يحاولون جعل « الوحدة اللغوية » في الإسلام أثراً جديداً للقرآن الكريم ، ويفزون إليه أنه هو الذي قضى على « اللغات العربية » التي كانت حية قبله لأنه طردها وحرمها ، وهو باطل يزيفه ويسقطه أن الشاعر الإسلامي كان يلم أحياناً بتلك السمات الخاصة القليلة جداً من خصوصيات قبيلته ، بأكثر مما كان يلم بها سابقه الجاهلي ، من هذه الخصوصيات ، لم يجد حرجاً ولا ثقلاً ، ولا خروجاً على قرآنه . والمثل في هذا « أبو تمام الطائي » فقد اجترأه هجوم خصومه عليه واتهامه في نسبته إلى « طيء » ، نحو الاندفاع إلى تسجيل كل ما عرف في اللغة لقبيلته . وقد قدمت من نماذجها في شعره في كتابي « أبو تمام الطائي — حياته وحياة شعره » (من ص 75 إلى ص 77) .

وهي ظواهر محدودة ، ولو أن لطيء غيرها لقدمها أبو تمام ، والأمر كذلك بل أقل منه فيما أنصل بالقبائل الأخرى . وإن أبا تمام ليمر بها مروراً ينزل بها إلى مكانة التفككة منها إلى الجد .

ويجب ألا ننسى أن اللهجة العدنانية العامة كانت من الأصالة

والقدسية والعموم في تعبير الشعراء في الجاهلية بحيث لم تكن هذه الانحرافات القبلية الصغيرة امرا يقع في نفوس الناس موقع الاصاله عند اختيار التعبير ، ولذلك لم تفرض نفسها فرض الامر الطبيعى مع انها لم يجر تحريمها في الجاهلية او في الاسلام ، على ما رأينا . وادعاء انها لم ترد في الشعر الجاهلى مطلقا ادعاء يثبت امرين :

عدم قراءة المدعى بذلك للشعر الجاهلى ، وعدم ارتقائه الى تقدير صحيح لمدى هذه الانعطافات وضالته ، ونقص احتفال اصحابها بها حينما كانوا ياتون الى التعبير العام .

— هذه الانعطافات اللهجية نوعان :

1 — نوع في حركات الحروف في الكلمة ، كما في « نستعين » بكسر النون بدلا من فتحها ، وكما في اعمال « ما » في خبرها اعمال « ليس » . وهذه لا تؤثر على وزن الشعر الا ان تكون حركة للروى ، وهنا يختار الشاعر عدم اعمال « ما » جريا على القاعدة الاعم .

2 — ونوع يصيب الكلمة ببعض التبديل في وزنها ، بحيث يتعين ان يطوع الوزن لها، كما رأينا في « بنت » الطائية بضم السباء وفتح النون وسكون التاء ، كما رأينا في قول الشاعر (بنت على الكرم) . وقليل جدا ان يقدم الشاعر على هذا الوجه من وجوه تكييف الكلمة الا ان يضطره الوزن . اما شيوع كلمة مثل « السكين » في الشمال ، وشيوع كلمة « مدية » في الجنوب فليس يدخل على الشعر شيئا من الضير ، لان على الشاعر ان يجري بها مع الوزن الذي اختاره كما يعمل مع كل الالفاظ التى يستخدمها في الشعر .

و « الكشكشة » التى قد يخالها السمع لتشخيصها اول مرة حرفين ، ليست كذلك ، وانما هى في الحقيقة حرف واحد ، ينطق بمرّة « كافا » مدمجة في « شين » ، وهذا الحرف المركب يعيش اليوم في العراق في لهجة

البغداديين ، تسمعه في اليوم الواحد مرات اذا كان في الكلمة حرف الكاف، فيقولون « تبكشين » مع اخراج « الكاف والشين » مخرجا واحدا على حال نطقنا حرف « الجيم المعطشة » في « جمل » « دالا » مدمجة في (الجيم) المطحونة ، والمراد « تبكين » .

وهذا كله لا يكاد يقع الا في حالات استثنائية مفرقة في الاستثناء ، وهو ينبو على الذوق اللغوي العام ويضع شعر الشاعر في دائرة من الخصوصية الضيقة يحط من قدره ، ويضيق من دائرة انتشاره ، هذا وان لم يكن محرما .

والتقليد العام القاضى بتعليق الشعر المتميز المختار على الكعبة في الجاهلية ، والذي كانت ثماره « المعلقات » يحملنا الى الجو الذي كان يعيشه كل شاعر عربى استحق شعره ان يبتسى لنا الى اليوم ، وكيف كان منتهى آمال الشاعر ان يروج شعره بعيدا عن الانحباس الضيق في نطاق الاستعمال القبلى الخاص .

وبذلك تتلخص امامنا الحقائق الآتية مستخلصة من النصوص ، ومن الحياة ، ومن جوهر الشعر الباقي :

1 — لم تكن هذه الظواهر الاستثنائية من حيث العدد او من حيث الاهمية شيئا ذا بال .

2 — لم تكن محرمة على أهلها ما دامت قد شاعت وانتشرت ، ولا على غير أصحابها .

3 — لم يخل منها الشعر الجاهلى الباقي خلوا تاما ، ولم يكن أصحابها شديدي التمسك بها ، ولم يكونوا من شدة الحساسية بها بحيث وقع المستشرقون وغربانهم ، وهم الذين يعكسون على اللغة العربية واقعا يعيشونه من تفرق لغاتهم المتفرعة عن اصول مختلفة شديدة الاختلاف والاختلاط ، على حين ان اللغة العربية وما جرت فيه ، حتى من انشعابات

عنها دارجة لا تتع هذا الموقع على الرغم من تباعد المواطن العربية في ايامنا هذه . ومع بقاء هذه الانعطافات اللغوية في « الدوارج العربية » فانها لا تزيد على ما نبه عليه القدماء منها واقعا عند القبائل . وكل ابناء المواطن العربية اليوم اذا جاءوا الى التعبير الادبى التقى فيه المغربى بالعراقى ، والشامى بالمصرى ، فلا لهجات ولا لغات ، وانما هى الفصحى العامة ، كما كان الامر فى القديم ووحدة اللغة فى الجاهلية مشئت امام الوحدة الدينية، وصيرت « القرآن معجزة الاسلام » .

لقد بالغ المستشرقة فى هذه الوجهة كما بالغوا فى تصور الفروق بين العدنانية والحميرية ، وبنوا عليها بناء وهميا خيل اليهم معه انهم قادرون على هدم تاريخنا واحلال هذه الخرق البالية من المعالم الجزئية المشوهة محله ، وزادهم فى الارتكاس تعصبهم الدينى الذى وضعوه فى خدمة الاستعمار الفكرى املا فى احياء الاستعمار السياسى على انقاض ماضينا وما عرفوا .

خاتمة

أهم وأخطر ما في هذا التاريخ الذي فرغنا منه أنه يؤرخ أمة يراها في وضوح واحدة ، ذات رسالة حضارية واحدة ، تنبثق من أصل واحد ، وتتطور على صعيد حضاري واحد ، وتمضى قدما الى مهمتها الجليلة في طريق يرسمها لها القدر ، لا تكاد تملك أسباب الانحراف عنها .

قد تنزل بها النوازل في مرحلة من مراحل تطورها فتفرق بين اجزائها وتتوزعها كتلا متقاطعة الحدود ، ودولا تحترب بينها الحروب ، فتتباين في الظاهر حتى ليخيل الى ملاحظها من الخارج انها في طريقتها الى التوزع ، والانقسام ، والتضارب المنفصى الى انهزام الوحدة الكلية الجامعة بينها ، وانها على وشك أن تصبح أمما لا يربط بينها رابط ، ولكنها وهى في اخرج المزالق نحو هذا المصير ، وعند نقطة الافتراق بين البقاء والزوال تراها وهى تعود الى الالتئام ، وتكون الفرقة المهددة معبرها المناجىء الى الوحدة الاصيلة التى وجدت عليها من يوم خلقت .

وانه ليخرج منها في هذه اللحظة الحاسمة من تاريخها الرسول الذي يلخص ماضيها ، ويجلى رسالتها ، ويجمع بين يديها في زبدة رسالته خالص تجاربها ، نقية مما شابها على مجرى الزمن وعنت الاحداث ، فيرفعها امامها على الطريق شملة وهاجة تضىء بنور الله ، لتواصل السير الى ما خلقت له .

ليس هذا من عندي ، وليس استنتاجا استدلاليا خرجت اليه بعد طول النظر والفحص والاستظهار ، لكنه التتبع الواضح النهج للطريق التى قدم بها الينا التاريخ القديم هذه الامة ذات الرسالة ، تقرأه في النصوص التى مضت، وتخرج اليه دون حاجة الى هاد. لم اصنع في بنائه شيئا من عندي، ولم اعن على تكوينه باضافة اصفتها اليه ، ولم ازد في

جهدي الذي بذلته في كتابي هذا على ان نفصت عن اعطافه الغبار الذي كان اعداؤه قد اثاروه حوله من البلبلات ، والتهويمات والدخان .

لم اصنع اكثر من ان كشفت الزبد عن وجهه ، ووضعت جزءا الى جانب جزء ، في غير اعتساف او عنف ، او تكلف فبدا وجهه المشرق ، النظيف وحقيقته الابدية .

ما عليك الا ان تعود الى النصوص المنقولة هنا عن قدمائنا لتسرى هذا الوجه ، ولتطلع على هذه الحقيقة الهائلة . النصوص تجري متناسقة متكاملة في تتبع تاريخ الامة الواحدة غير عابئة بالحدود والسدود التي اقامتها القسمة لها بين متمرسين بالقسمة ، متضرمين بالطمع متحرقين بالانانية .

هذا هو طريق التاريخ القديم في رسم قدر الامة العربية ، وهذه هي سيرته ، وهو طريق لا يرتقى الى تصوره او الشبوب اليه مؤرخوها في الاسلام . فلقد حققت تحت لوائه قوة الدفع التاريخي العتيد وحدة الامة العربية على ارض موطنها الابدية . ما من بقعة نزلها المسلمون الا كانت منذ القديم الاقدم ارضا نزلها اجيال من العرب القدامى ، وثبتت في اعماقها جذورهم قبل ان يطرا عليها أي جنس غيرهم . وهم ومن طرا عليهم بعدها من موجاتهم المجددة لقواهم يكونون الخميرة البشرية النامية فيها فيما تلا ذلك من العصور . فالحقيقة القائمة الدائمة المتدفقة من نبعها الاول في التاريخ البشري تثبت صحة ما بينه التاريخ العربي القديم في نظرتة الواضحة الجامعة الواعية المستوعبة للماضى والمستقبل .

على ان المؤرخين المسلمين ، وهم يعيشون هذا الدفع التاريخي ، لم يكونوا يشعرون بها كان هؤلاء القدماء يرونه ، ويسجلونه ، ويؤدونه للاجيال اللاحقة التي كانت ستعيش ثمرته ، وتحمل وزر امانته . فلقد كانوا بعد عهد الرسالة المحمدية الاول ، يعيشون الفرقة ، والتناذب والاحتقاد والاطباع ، فعز عليهم وبعد ان يرتفعوا الى سمت المفهوم الصحيح الذي

عرفه القدماء ودلوا عليه من رسالة امتهم .

ولعلنا في عصرنا الحاضر قد بدانا نستشرف الى لمح الخطوة الفاتحة
لهذا المفهوم ، ولعل القدر قد راح يوقظه في دماننا تحت شعار « الوحدة
العربية » التى تتحرق اليها الشعوب العربية ، لكننا لم نتصل بعد بمفهوم
رسالة امتنا الكامل بقدر ما اتصل به القدماء .

ان الامانة الملقاة على عواتقنا ثقيلة ، والعدو نذل خبيث ، ولكن
القدر لا يغلب فليعنا الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

(وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا) .

صدق الله العظيم
والحمد لله رب العالمين

الفهرست الموضوعى

الكتاب الاول

صفحة

3	تمهيد
	أوروبا تهدم تاريخنا باسم العلم الحديث — أوروبا والانفجار بعد
3	الحصار — العلم العربى كان هادبهم وعلى اثر العرب ساروا
5	آلة التدمير الفكرية
6	مطية خادعة
7	أوروبى يتحدث
8	أشعة الصبح العربى — حالة أوروبا
9	فتح اسبانيا — الانقسام العربى أوقف فتح أوروبا وليس شارل مارتل
10	النور يبدد الظلام — فى العلم والفن — فى الشعر
11	فى التاريخ
12	نموذج كتيب للتأثير الاوروبى : طه حسين
14	مستوى الكفاية يقع دون مستوى الهمة
16	عيون المسلمين فى حرب فارس
20	مغامر فى العلم
21	مدير الحسابات فى جلواء
24	عود الى دربر — تأمر الاوروبيين على كتمان التاريخ العربى
26	حربهم للتاريخ استمرار صليبي
	نموذج من عمل المستشرقين فى التاريخ العربى : المنذر الفسانى
28	والجزية التى كان يدفعها له الروم

الباب الاول

الفصل الاول

التاريخ عند العرب ودعائمه وأصوله فى مصر القديمة — كتابة التاريخ

- 33 عند العربى ميراث ضميرى
 34 شهادة ابنى تاريخهم
 ابو التاريخ العربى الاقرب امانيتون — شهادة صولون ينقلها
 35 افلاطون
 مكتبة الاسكندرية مكتبة مصرية وكذلك مدرستها — لبنات بناء مكتبة
 35 الاسكندرية

الفصل الثانى

- مدرسة الاسكندرية المصرية — العلم المصرى اصل تبدل حالة الفكر
 الانسانى — لم تكن النقلة الفكرية الانسانية من التفكير التأملى الى
 36 التفكير العلمى والرياضى مفاجئة ولا مرتجلة

الفصل الثالث

- 38 الفلسفة اليونانية اجنبية فى اليونان

الفصل الرابع

- 42 التاريخ فى مصر مكتوب

الفصل الخامس

- 47 اباحة العلم المصرى

الفصل السادس

- 50 العلم فى العراق

الفصل السابع

- 56 ادوات التدوين وحفظ المدونات

الفصل الثامن

- 60 نهجنا ونهج المرقعات الاوروبى
 61 التاريخ الصحيح للخط العربى الاخير — نموذج من عبثهم بالتاريخ
 62 النص الدامغ

- 62 النص الثمين يلوى عنه سفيه
64 خيطان في اليمن
67 كان للمدينة قبل الاسلام خطها
71 استدلال عاشر
72 لمعرفة عمر اللغات مقاييس أخرى

الفصل التاسع

- 73 تسلسل النقل وحتمية التلخيص

الفصل العاشر

- 76 دليل حاسم — صراع ضار بين الكتب
77 التجاوب الصادق بين الشرق والغرب العربيين
78 سقوط المتزمتين بين شقى الرحى
80 تجاوب آخر بين الشرق والغرب مصدره اغتداؤها من ينبوع قديم
84 تاريخ الحارث الكندى ضحية من ضحايا مذهب الفقهاء في تبديل التاريخ
86 وأذينة ملك تدمر ضحية ثانية

الفصل الحادى عشر

- 87 المكتبات والمؤرخون

الفصل الثانى عشر

- 88 معركة ضارية بين الكتب
88 مكتبة المناذرة وابن الكلبي
91 مكتبة المأمون
92 وابن اسحاق
94 ابن الكلبي مرة أخرى

الفصل الثالث عشر

- 96 مدرسة المتزمتين من الفقهاء تسعى الى تحطيم التاريخ
99 تصريح النسفى

- تعبير نوعى عن جانب من هذا التاريخ يضاف الى « التاريخ »
 100 تصريح ابن فارس
 101 خطورة هذا النص والنص السابق له

الفصل الرابع عشر

- نص ابن فارس ودلالته البعيدة
 103
 106 كان النقل عن البابلية الاشورية : اى عن العربية القديمة
 109 العرب العدنانية : أصلها وتطويرها الخط

الفصل الخامس عشر

- لم يكن العرب أنفسهم فى غفلة عن هذا الماضى ولا عن مزيفيه
 116
 120 الخلاصة والختام

الباب الثانى

الفصل الاول

- معول من معاول متزمتى الفقهاء : ابن سلام
 125
 126 اداة ابن سلام وعدته كهنوتية نقدية
 139 شطط المقاييس التى اتخذها ابن سلام

الفصل الثانى

- معركة الكتب متصلة
 140
 144 كان البصريون أصحاب مختارات

الفصل الثالث

- ابن سلام يستند على علة واهية
 147
 148 كتائب الجيش الرومانى
 150 تقليص ابن سلام خبر مكتبة المتاذرة

الفصل الرابع

- الاستسلام بعد العناد — الرواية هى المعتمد السيد
 152

الباب الثالث

الفصل الاول

- 155 بعض آثار هذه الخصومة
160 الزهرى وابن اسحاق
164 ابن اسحاق يأخذ عن علماء الكوفة ومن مكتبتها

الفصل الثانى

- 167 نظرية القيم الادبية
172 غاب هذا كله على المستشرقين

الفصل الثالث

- 172 نقد طريقة ابن سلام الاستدلالية
177 النتيجة
177 أ — الاعتراف الصريح بقصور رواية البصريين للشعر الجاهلى
ب — الوثوب المغامر الى نفى الشعر الجاهلى — ج — الاستتار
وراء ادعاء العلم — د — نفى ما عند الكوفيين مع الاعتراف بصحة
مصدره المكتوب — ه — مد البصريين للنفى الى المروى مشافهة حتى
لمن يوثقونهم من الكوفيين — و — أهل الجبهة عند ابن سلام هم
البصريون وحدهم
178 ز — نظرية ابن سلام القيمية تنهض على أساس تذوقى شخصى
179 ح — ينفى ابن سلام الشعر مجهلا ، ويثبتة مجهلا وتوضيح ذلك
بالنماذج من ص 179 حتى ص
183 العلة الحقيقية لهذا الانحراف عند ابن سلام وجماعته
183

الباب الرابع

الفصل الاول

صفحة

- 185 زحف الشعوبية الحديثة على اثر ابن سلام
186 كتاب « في الشعر الجاهلى » : بوق من ابواق الاستشراق

الفصل الثانى

- 190 الصدفه والاستثناء هما الاصل فى حياة طه حسين

الفصل الثالث

- 198 اتهام علماء المسلمين بالكذب والتزييف

الفصل الرابع

- 201 شىء عن مذهب ديكارت وطريقته التى دعيت بالشك المنهجى
204 فلسفة ديكارت اجنبية عن الوسط الذى وجدت فيه
205 الاسباب المتكفة التى يزعم ديكارت انها املت عليه منهجه

الفصل الخامس

- 211 لم يكن بين ايدى الاوروبيين تاريخ لهم حين استنجد بعضهم بديكارت
214 كان اطلاق الشك جديدا على طه حسين

الفصل السادس

- 216 انتقد ناقدى طه حسين وكيل النيابة المحقق
219 قضية وعلاجها

الفصل السابع

- كشف اجمالى مركز للحقائق التى اسفر عنها هذا القسم من
228 قرار النيابة

الفصل الثامن

- 237 كان طه حسين يعرف انه آمن يوم اظهر للناس كتابه

الفصل التاسع

- 247 الطريقة التي سار عليها طه حسين أملتها ظروف حياته
248 طه حسين والجامعة الجديدة
249 طه حسين والأزهريون
251 معادلة فاسدة
253 بضاعة طه حسين كانت سلبا
254 النشاط العلمى والايجابى

الفصل العاشر

- 259 التلويح بالعلم والانقطاع عند الحاجة الى الدليل
260 جعجعة ولا طحن

الكتاب الثانى

- 269 « الغزالى » : حياته وفلسفته وتحلان لديكارت

الباب الاول

الفصل الاول

- 269 « المنهج » المظلوم — الغزالى هو صاحب « المنهج » وديكارت منتحله
270 سيرة « الغزالى » الى منهجه
273 سيرة « ديكارت » الى منهجه
275 الرحلة عند « ديكارت » صدى للرحلة عند « الغزالى »
276 ترحل الغزالى
277 فشل ديكارت فى المدرسة والتشرد
280 الحقيقة القائمة وراء هذا التوازى بين حياتى الرجلين

الفصل الثانى

- 282 نظرة ثانية فى المنهجين وفى دواعيهما

الفصل الثالث

صفحة

- مبررات وجود « المنهج » عند ديكارت ترجمة أوروبية مكيفة لمبررات
288 قيامه عند الغزالي
294 صورة للغزالي تلوح في مرآة مقعرة

الفصل الرابع

- 298 الاله المضلل بين الغزالي وديكارت

الفصل الخامس

- 302 النور الالهي عند الغزالي والطبيعي عند ديكارت
305 فرق بين ايمانين

الفصل السادس

- 306 الشك في سلامة الادراك الحسي عند الغزالي وعند ديكارت
308 ديكارت يحاول أن يلبس تصوف الغزالي
310 ديكارت يأخذ تفسير الغزالي « للروح »

الفصل السابع

- ديكارت يمضى على هدى الغزالي في اثبات وجود الله بعد اثباته
312 وجود نفسه
313 ويتابعه في القول بأن معرفة النفس ليست هي معرفة الجسد

الباب الثانى

- 316 ما دعى بفلسفة ديكارت كله مأخوذ من فلسفة الغزالي

الفصل الاول

- 316 عود على بدء

الفصل الثانى

- 317 النفس عند الغزالي وكيف أنها هي الروح الذى كتب عنه ديكارت
320 تنوع النفوس بتنوع المخلوقات عند الغزالي زيادة منه في الايضاح

الفصل الثالث

صفحة

- 321 اثبات وجود « الذات » عند الغزالي
322 زيادة في توكيد البرهان على وجود « الذات »
326 اثبات « الغزالي » « للذات » هو « مفتاح اثباته العقلى لوجود الله »

الفصل الرابع

- 327 غارة ديكارت على « الغزالي » ليس فيها اعتبار لقيمة انسانية
332 انتحال ديكارت للغزالي عمل مكرر في تاريخ أوروبا

الباب الثالث

- 332 ميزان النقد عند الغزالي ونظرته الجامعة الى الوجود

الفصل الاول

- 332 قوى ادراك انساني تقوم وراء الحواس والعقل
333 التواصل بين عالمي الغيب والشهادة في كيان الانسان
335 معنى « الله » قائم في كل نفس

الفصل الثانى

- 336 لم يكتب الغزالي نظرية ولكنه وصف مشاهدته

الفصل الثالث

- 338 الوجود كما شاهده الغزالي
340 النفس والروح والقلب والعقل
341 تقسيم يظهر فيه مبادئ الافعال
344 مدارج النفس الانسانية
346 اطلاق الغزالي عقله وامتداد حدود طاقات العقل عنده
346 المادة ومن اى شئ خلقت

الفصل الرابع

- 349 ما حمل الغزالي على هذا التوسع ، وعلى اختيار هذه الطريقة

الباب الرابع

صفحة

353 تعثر ديكارت في فهم الغزالي جر وراءه الفلسفة الأوروبية

الفصل الاول

353 لم يفهم ديكارت الغزالي

الفصل الثانى

357 محاولة لتصوير مفهوم الغزالي لعالمى الغيب والشهادة

الفصل الثالث

359 لكل عالم من العالمين مقياسه ووسائل ادراكه

359 مقياس باتر من مقياس النقد التاريخى

360 المعلقة وموقعها من منهج الغزالي

الفصل الرابع

361 خلط ديكارت وهو ينتحل شخصية الغزالي

الفصل الخامس

364 لماذا اعترف الاوروبيون بابن خلدون وكتبوا اخذهم عن الغزالي

368 نقلة الغزالي كانوا يحسنون فهم اللغة العربية

369 شخصية ديكارت مصنوعة يقوم من ورائها قسيس

الباب الخامس

الفصل الاول

371 العلم الشامل فى الحاضر المطلق عند الغزالي

الفصل الثانى

377 فلسفة الغزالي الايجابية

الفصل الثالث

381 خلق الانسان لهدف وهدف الوجود الانسانى هو « المعرفة »

- 382 معنى « المعرفة » ومفادها
386 النضال الانساني كله مسخر لتحقيق « المعرفة »

الفصل الرابع

- 387 للانسان طاقتان لتحصيل المعرفة اعمل احدهما وعطل الثانية

الباب السادس

- 389 الروح قوة قادرة على التأثير في العالم المادى

الفصل الاول

- 389 ظاهرات دالة

الفصل الثانى

- 391 قوى روحية استثنائية

الفصل الثالث

- 395 من ثمار الطاقة الروحية العاملة في قديمنا

الفصل الرابع

- 399 مظهر لعمل الطاقة الروحية في الحاضر وانعكاسه في القديم

الفصل الخامس

- 404 ما دعى سحرا كان سيطرة على المادة

الفصل السادس

- 410 نحن على عتبات تحول تاريخى جديد
412 اعراض مرض التقدم المادى
414 لا بد ان تبرز جماعة انسانية اخرى تقود
414 من اين تخرج هذه الجماعة

الباب السابع

419 صراعى مع الفدر التاريخى

الفصل الاول

419 اداة جبارة يقاربها اقزام

420 بين مجتمعين

421 جرائم بشعة فى حق التاريخ

426 طه حسين فى حق العمل العلمى واختفاؤه الفعلى منذ سنة 1950

الفصل الثانى

429 الاستشراق ينزل الى الساحة

430 اقدامهم على الدراسات الادبية

431 كيف تقدر اعمار اللغات

432 ابواق

الفصل الثالث

435 دوران الشك حول التاريخ الاوروبى ضرورة علمية

الفصل الرابع

437 صورة مهزوزة

صورة ديكرات تخطيط مشوه لصورة الغزالى ، وطه حسين دخان

442 — 437 يتلوى حول صورة ديكرات وهى تحترق من بعيد

الفصل الخامس

442 تمعثرات وادعاءات

طه حسين فى كتبه التى ادارها حول الشخصيات الاسلامية يعود

الى ترديد نغمة « الشك » ، ولكن فى تدار وتوار واختناق تجعل

صوته يبدو من بين ركام العبارات كانه فحيح الحية المختنقة التى لا

تنسى طبيعتها من العضم : التشكيك فى قيمة الانتصارات الاسلامية

عن طريق التشكيك فى امكان معرفة عدد الجيوش الرومانية

والعربية ، وجهله بتاريخ الامتين هو الاساس ، لم يكن عد الجيوش

443 الرومانية يعجز طالبا

- 444 احصاء الجيش العربى قبل حشده
ابقاء الديوان على حاله فى الارض العربية المحررة كان لضمان
استمرار تنظيم ادارة الارض ، وتوقيا للانقطاع المفاجىء ، واحتباسا
444 للنفس عن عواقب الطفرة
446 الديوان العربى فى المدينة ومكة
447 النص التاريخى الايجابى فى مكان ليس سلبا لسواه فى غير المكان
447 كان للعرب الجاهليين علومهم وحسابهم
كتب طه حسين يسهر على نشرها اذنبه ونتيجة ذلك هى بليلة عقول
الشباب ، وهى المطلب الذى عمل من اجله الاستشراق باثارته
449 الشك حول التاريخ العربى
451 نموذج ثان من اقواله فى الشعر الجاهلى

الكتاب الثالث

- 453 المنهج

الباب الاول

الفصل الاول

- 455 لم يكن هذا المنهج لديكارت وانما كان للغزالى كما راينا
توسع الغزالى فى « منهجه » وصولا الى تحقيق العلم الكامل : التعلم
455 الانسانى والتعلم الربانى
457 لكل صنف من العلوم الانسانية « منهجه » الخاص به لتحقيقه 456 —
« المنهج الذى نقله راسم شخصية ديكارت » انما وضعه الغزالى
458 — 457 لتطبيقه على الالهيات وحدها

الفصل الثانى

- 459 لم يقدم الغزالى « منهجه » الشاك قانونا منطقيا يتبعه الناس
ديكارت يتوجه « بالمنهج » الى العامة بلغتهم ، فيناقض نفسه حين
460 ينصح جماعته ألا يتبعه غيره فيه
462 سلاح « المنهج » واثره بين قادر وعاجز

الباب الثانى

صفحة

464

صورة لتطبيق هذا « المنهج »

الفصل الاول

464

لقاء طه حسين مع « المنهج » كان صدفة ، وعلى غير ميعاد

الفصل الثانى

470

هل انتهى النقد الى حل فى هوميروس وشعره — تلخيص عمل النقد الاسكندري والحديث

472

الشك الذى دار حول أوميروس له مبرراته التاريخية النابعة من املاء الشعر ومن تاريخ صاحبه ، وهى حالة لم تكن حالنا بالقياس الى تاريخنا

473

عرض لنموذجين عربيين : الشعر الجاهلى وانحداره مكتوبا ، ونسبة العرب الى جدهم اسماعيل ومصادر الخبر من خارج التاريخ العربى

477

عود الى معالجاتهم لقضية أوميروس وشعره

الفصل الثالث

487

البحوث الاخيرة حول هوميروس
الحلول الرئيسية التى اقترحها الباحثون فى القضية كما يلخصها ميو
فى كتابه « الحياة اليومية فى زمن أوميروس »

488

الفصل الرابع

491

ملاحظات

الفصل الخامس

496

حصاد الهشيم

500

الاستسلام بعد طول الانكار

506

ما دعى تخميننا بقصر طروادة كان ملاذ العودة الى الرضا بالقديم

الفصل السادس

صفحة

- 506 أين يقع طه حسين من هذا كله
507 طه حسين دار حول الشعر من خارجه ولم يمد بأئفه فيه
كان عمله في هذا نقلا لعمل المستشرقين : نموذج من عملهم في
509 « تاريخ » العربية اعتمادا على نقوش أربعة نبطية
511 الدلالة الحقيقية لهذه النقوش
المستشرقون كانوا يتعجلون ملء الفراغ الذى صنعه شكهم
513 قاضطربوا وانهاروا

الفصل السابع

- 514 المنهج العاثر العاثر
517 يكيلون التاريخ بمكيالين
517 مقياس من عملهم يتمثل في تاريخهم حياة ديكرات ونقد هذا العمل

الفصل الثامن

- 525 أبوة اسماعيل للعرب العدنانيين وأثرها
اسماعيل الجد ، وانفراعه عن والدين من شعبيين هما أكثر شعوب
528 الارض تحضرا واعلاها ثقافة
528 غوامض في التاريخ يجب ان توضح
« فارس » اسم لجد عربى اول ، أطلق على موطنه وابنائهم وانتحل
أهل « دار » يونانية طارئة على هذه الارض تمشيا مع نسبة
529 السكان الاصليين

الباب الثالث

الفصل الاول

- 534 — 543 العدنانية في دلالتها على السلالة واللغة
التطابق في النتائج بين ما قدمه العرب عن نزول ابراهيم بالحجاز
وتركه اسماعيل وأمه به وبين ما جاء في « التوراة » ، مع وفاء
538 — 534 ودقة فيما قدمه العرب عن تاريخهم

صفحة

- 539 أسطورة « البداوة العربية » الكاملة يجب أن تتبدد
مستعجم شعوبى آخر يقوم بالعراق فيما قام به طه حسين في
مصر ، ويستقى كل شيء مما كتبه المستشرقون ، ويعيش
543 — 542 على ترجمته

الفصل الثانى

- 554 — 544 اللغة العربية التى تعيش بيننا هى عربية جرهم بعد تطورها
544 جرهم وحمير والاسماعيليون
554 — 551 النص التاريخى الحاسم

الرابع الباب

الفصل الاول

- 558 — 555 العربية

الفصل الثانى

- تاريخ قدم العربية وشعرها وكتابتها لم ينحدر مشافهة
ولم يأت ارتجالا
569 — 558 تحليل النص الماضى واستخراج دلالاته على تاريخ الخط العربى
دلالة تؤكد الكشوف الحديثة فى تاريخ الخط فى المنطقة
العربية
567 — 558 كانت رسالة اسماعيل وابنائهم من بعده رسالة حضارية
567

الفصل الثالث

- 569 مدلول القبيلة فى المفهوم العربى
وصلة ذلك بنسبة تطويع الخط العربى الى نفر من
575 — 569 اباد القديمة
575 تأريخ العرب لانفسهم على أنهم كيان واحد ولو تفرقت مواطنهم

الفصل الرابع

صفحة

اللغة العربية وقدمها وعمرها وتطورها مستخلصا من النص 575 — 580

الفصل الخامس

تاريخ ظهور الشعر الجيد الفصيح مخلصا من النص 580 — 586
عدنان نقطة انطلاق تاريخي جديدة في التاريخ العربي 581

الفصل السادس

الكثرة الكاثرة من الشعراء اليمنيين كانت من أبناء الدول اليمنية
الشمالية 586 — 597

الفصل السابع

العربية العاربة انتقلت الى اليمن على جناح الدين 587 — 598

الفصل الثامن

المستشرقون لم يصنعوا اكثر من محاولة تأجيل وقوع الحدث
الكبير من عهد اسماعيل حتى عهد محمد 599 — 601

الفصل التاسع

الرسالات العربية الدينية هدفها بناء الحضارة تحت رقابة الضمير 603

الباب الخامس

لهجة الشعر دائما واحدة 604 — 639

الفصل الاول

ملاحظة هامة : بقايا الحميرية 604 — 605
الشعر الجاهلي وقوله في اللهجة الشمالية ، وهي لهجة كانت تحصل 605
للشعر في الشعوب القديمة لهجة واحدة ، ولهجة الشعر العربي
كانت اللهجة الشمالية 606

الفصل الثانى

صفحة

كان العمل العلمى الرصين فى كل ما اتصل بالتاريخ العربى يقتضى
منهج عمل آخر 608 — 613

الفصل الثالث

كان ملوك العرب اليمينيون يتعلمون العربية الشمالية 613 — 620
بعض ولاية الإبناء من الفرس فى اليمن كانوا يتعلمون الفصحى
اقتداء بالعرب 620
وكذلك أبناء القبائل العربية شماليها وجنوبيها — الوفود العربية
القادمة على الرسول كلها تخطب بالعربية الشمالية 621
التجاوب الصادق بين أخبار التاريخ العربى ووقائع الحياة العربية 622

الفصل الرابع

أسباب سيادة العدنانية وهى أدلة وقوعها هذا الموقع من
الحياة العربية 623 — 631
العاربة تفتقل الى التقديس باستعمال اسماعيل لها 631

الفصل الخامس

اللهجات القبلية 631 — 639
خاتمة 640 — 642



صدر عن :

اللغة بين المعيارية والوصفية	الدكتور تمام حسان
اللغة العربية معناها ومبناها	الدكتور تمام حسان
الأصول : دراسة ابستمولوجية	الدكتور تمام حسان
العروض والقافية	الدكتور محمد العلمي
عروض الورقة	تحقيق الدكتور محمد العلمي
الصراع بين القديم والجديد	الدكتور حمد الكتاني .
حدود النص الأدبي	الأستاذ صدوق نور الدين
حدود الكائن والممكن	الأستاذ عبد الكريم برشيد
الوظائف التداولية في اللغة العربية	الدكتور أحمد المتوكل
دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي	الدكتور أحمد المتوكل
القراءة والتجربة	الأستاذ سعيد يقطين
تأملات في الأدب المعاصر	الدكتور ابراهيم السولامي
في سيمياء الشعر القديم	الدكتور محمد مفتاح .
الرواية المغربية	الأستاذ حميداني حميد
فصول في النقد العربي	الأستاذ محمد خير شيخ موسى
الوافي بالأدب العربي (3 أجزاء)	الأستاذ محمد بن تاويت
الرؤية البيانية عند الجاحظ	الأستاذ ادريس بلمليح
الحركات الفكرية والأدبية	ذ. عوض والفاربي .
الخوارج في بلاد المغرب	الدكتور محمود إسماعيل

مطبعة النجلا الجديدة
المنامة

الايداع القانوني رقم 1985/722