



عباس العقاد

2



عباس العقاد

2 ساعات بين الكتب

ساعات بين الكتب

عملاق الأدب " العقاد " الكاتب والمفكر يتجول بنا بين أهم الإصدارات الثقافية العالمية : قضى العقاد بينها ساعاتٍ طويلاً متنقلاً بين مجالس الفلاسفة والأدباء .. فمن الشعر للموسيقى والأزياء، للتاريخ والفكاهة والحب . ولم يجس العقاد ما علم وقرأ، بل كان كريماً؛ فخط ما جمعه من رحيق هذه الكتب على أوراقه، لينشرها بين الناس فيعرفوا ما عرف ويخبروا ما خبر.

فكان هذا الكتاب جزئيه والذي يعد موسوعة فكرية ومعرفيه لكل المهتمين بالأدب والفكر والثقافة.

ساعات بين الكتب



الغلاف: أحمد شاكر



ساعات بين الكتب - جزء 2
201826978

ساعات بين الكتب

(2)

ساعات بين الكتب

الجزء الثاني

عباس محمود العقاد

طبعة 2019م

حقوق الطبع والنشر محفوظة

شركة مركز إنسان للدراسات والاستشارات والتدريب والطباعة والنشر
وعلاقتها التجارية (شخايط)



24 شارع غزة _ المهندسين _ الجيزة

تليفون : +2 01145004994 _ +2 0233031633

info@sha5abet.com

إن شركة مركز إنسان للدراسات والاستشارات والتدريب والطباعة والنشر ، وعلاقتها التجارية (شخايط)

غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه

الغلاف : أحمد شاكر

اخراج فني : عمرو محمد

المدير العام : د.سامح شاكر

رقم الايداع: 2018/26978

I.S.B.N.978-977-6690-60-8

جميع الحقوق الخاصة بصورة وتصميم الغلاف محفوظة لشركة مركز إنسان للدراسات والاستشارات والتدريب والطباعة والنشر، وعلاقتها التجارية (شخايط). جميع الحقوق الأخرى ذات الصلة بهذا العمل خاضعة للملكية العامة.

ساعات بين الكتب

عباس محمود العقاد

بمطبعة

المحتويات

٣١١	قصة العقل والعاطفة
٣١٧	أرباب مهجورة
٣٢٣	الكمال (١)
٣٢٩	الكمال (٢)
٣٣٥	توماس هاردي (١)
٣٤١	توماس هاردي (٢)
٣٤٧	توماس هاردي (٣)
٣٥٣	الجزء الثاني
٣٥٥	إبلاسكو أبانيز
٣٦١	الشعر والنثر
٣٦٧	فن التصوير بين القديم والحديث
٣٧١	الحب والغزل
٣٧٥	الإحساسية في التصوير
٣٨١	الربيع
٣٨٧	عقول الأزهار
٣٩٣	هنريك إبسن
٣٩٩	الحقائق الشعرية
٤٠٧	الإيمان العلمي
٤١١	الجمال والشر في الفنون
٤١٧	قضية المرأة
٤٢٣	هل يكفي الأدب العربي لتكوين الأديب؟
٤٢٩	عود إلى الشر والجمال
٤٣٥	تمثال النهضة
٤٣٩	الفنان أو معاني الكلمات
٤٤٣	الشعر العربي والشعر الإنجليزي
٤٤٩	نقد غريب

ساعات بين الكتب

٤٥٧	مثال من النقد
٤٦٧	روسو
٤٧٣	فولتير الساخر
٤٧٩	سير العظماء
٤٨٥	تاريخ المسيح لإميل لدفع
٥٠٩	رديارد كبلنج
٥١٥	لسنغ
٥٢١	اللاوكون
٥٢٧	في الأدب العربي
٥٣٧	صور وأخلاق
٥٤٣	قراءة القواميس
٥٤٩	شيء عن أخلاق ابن الرومي
٥٥٧	أريحية الأمم
٥٦١	الغرور
٥٦٥	الأساطير
٥٧١	لو
٥٧٧	تعارف الشعوب
٥٨١	الترجمة وتعارف الشعوب (١)
٥٨٥	الترجمة وتعارف الشعوب (٢)
٥٨٩	بين العقاد وطه حسين: مناقشة
٥٩٣	انظر إلى من قال لا إلى ما قيل
٥٩٩	ربة الجمال بلا يدين!
٦٠٣	بلاد الحياة والموت والأديان
٦٠٩	مع بافلوفا حول الدنيا
٦١٥	فورد الفيلسوف
٦٢١	المطبعة والثقافة الشعبية
٦٢٥	الثقافة في العصور الحديثة
٦٣١	في الثقافة الإسلامية

المحتويات

٦٣٧	معرض
٦٤٣	على هامش السيرة
٦٤٧	مع المتنبي
٦٥٧	كُنْأَشَة الأَسْبوع
٦٦١	مصطفى كمال
٦٧٣	عهد الشيطان
٦٧٩	رجعة أبي العلاء

قصة العقل والعاطفة^١

حكى أنه كان في بلد من البلدان في زمن من الأزمان رجل حكيم يوصف بالشعر والفلسفة معاً، ويأبى إلا أن يكون عالماً وشاعراً وفيلسوفاً في نفس واحد، وكان يقال لذلك الحكيم. ما ملكة يحتاج إليها العالم دون الشاعر والفيلسوف! فيقول العقل، ثم يقال له: ما ملكة يحتاج إليها الشاعر دون العالم والفيلسوف؟ فيقول: العقل! ثم يقال له: ما ملكة يحتاج إليها الفيلسوف دون الشاعر والعالم؟ فيقول: العقل! وهكذا يرى الذي يسأله أن العلم والشعر والفلسفة شيء واحد، وأن هذه الأوصاف ليست إلا اختلافًا في اللفظ كاختلاف المترادفات في نطق اللسان!

وقيل له مرة: إن الاختراعات المبتكرة والعلوم الحديثة، إنما ظهرت وتفتشت في القرنين الأخيرين، وإنه لم يسبق لعصر في التاريخ أن كثرت فيه المخترعات كثرتها في هذين القرنين فما تعليل ذلك في رأي الحكيم العليم؛ فكان يقول والعهد على الراوين: إن الناس كثرت اختراعاتهم في القرنين الأخيرين ولم تكثر في القرون الأولى، لأن العقل خلق لهم فجأة سنة سبعمائة وألف بعد الميلاد، ولم يكن في رءوسهم قبل ذلك عقل ولا معقول، فأثنوا عليه ودعوا له بالإفادة والزيادة.

وقيل له مرة، إن شكسبير كان شاعراً عظيماً فكيف كان كذلك؛ فقال لأنه لم يكن عاقلاً، فعجبوا من سعة العلم الذي يجمع بين الضدين النقيضين، وقالوا في لهجة التأمين والتسليم: يفتح الله على من يشاء بما يشاء كيف يشاء.

وقيلت له أشياء كثيرة من قبيل هذه الأشياء فكان يجب عليها أجوبة كثيرة من قبيل هذه الأجوبة، وكان عن علمه وفلسفته وشعره جد راض، وكانوا هم عن كل ما أوحى إليهم من العلم والفلسفة والشعر جد راضين.

أيها القارئ! لو أن راويًا قص عليك القصة التي قدمناها لك، لغلب على ظنك أن الفيلسوف المزعوم واحد من أولئك الأسطوريين الذين يتحدثون عنهم كما يتحدثون عن آلهة اليونان، وربات الخيال، وأبطال خرافة، وأحياء إيثوب، ولكنك إذا علمت أنه حقيقة من حقائق الحياة، وأنه يعيش في هذا الزمان، ويقول هذا الكلام، ويجادل من يناقضه فيه أحر الجدل، فلا ريب أنك تحسبه خبرًا جديرًا بالقصص، وأعجوبة خليقة بالإظهار. ومن شك في هذا الخبر أو من استعجب هذه الأعجوبة فليبين لنا ماذا يقول الأستاذ جميل صدقي الزهاوي في مقالاته التي يرد بها علينا إن لم يكن يقول: إن العالم كالشاعر، وإن كليهما كالفيلسوف، وإن كل ما يحتاج إليه هذا أو ذاك أو ذلك ملكة تعليل وسليقة تحليل، لا يتطرق إليها خيال، ولا تصغي إلى بديهته، ولا ترجع إلا إلى المنظار والمشرط والإنبيق؟ وماذا يقول الأستاذ إن لم يكن يقول: إنه لا يحتاج في شعره غير ملكات التعليل والتحليل، وإنه مع ذلك شاعر إن شاء حينًا، وعالم إن شاء أحيانًا، وفيلسوف إن شاء في كل حين؟ إن كان يقول: إنه شاعر بفضل ملكة أخرى غير التعليل والتحليل فليبين ما اسم تلك الملكة، وما مكانها في بيت واحد من شعره الكثير؟ وإن كان يقول إنه شاعر أو فيلسوف بفضل ملكة التعليل والتحليل دون غيرها فليبين لنا إذن ما الفرق عنده بين الشاعر والعالم، وما الفرق عنده بين أحدهما والفيلسوف!

لقد أسلفت للأستاذ أنني لا أعنى بإنكار فلسفته أو شعره، ولكن أعنى بتقرير حقيقة يكاد لا يعوزها الدليل، وإن كانت محلًّا للشك في رأي بعض الكتاب والدعاة، وتلك الحقيقة هي أن الإنسان لا يحيا بالعقل وحده، ولا يفهم بالعقل وحده، ولكنه يحيا بالحياة التي هي مجموعة من الحس والغريزة والعطف والبداهة والخيال والتفكير، وكذلك يفهم بالحياة التي هي مجموعة من هذه الملكات كيفما تعددت فيها التسمية والتقسيم، فأنت إذا أردت أن «تفهم» إنسانًا فليست كل وسائلك إلى فهمه أن تسلط عليه ملكة التعليل والتحليل، بل أنت مشترك في فهمه بخيالك وحسك وغريزتك وتفكيرك وعطفك وجميع أجزاء حياتك، وشأنك في فهم الكون كشأنك في فهم الإنسان أو فهم أي

شيء من الأشياء وخاطرة من الخواطر؛ فقولك «تفهمها» مرادف لقولك تحسها وتخليها وتشملها بعطفك وبديهتك وفكرك، ولأن تحس ما ينبغي لك عمله دون أن تقوى على تعليل ذلك خير لك وألف خير من أن تعطل وتحلل وأنت عاجز عن العمل والإحساس.

يقول الأستاذ الزهاوي: «قد كانت للفرنسيين والألمان والإنجليز من الأمم عواطفهم ألف عام، فلم يكتشفوا أو اخترعوا يومئذ شيئاً يذكر، بل كان العرب في ذلك العصر سباقين إلى الاكتشاف أكثر منهم، وليس ما قدم الإغريق في يوم ازدهار الحضارة والحكمة عندهم هو عواطفهم، وما أخرج غيرهم من الأمم المعاصرة لهم هو عقلهم، بل الذي قدم أولئك هو حرية الفكر، وحرية القول، والكتابة، وكثرة المتضلعين من العلوم فيهم، وعدمهما أو قلتهما عند هؤلاء يومئذ، ولا حاجة بنا إلى الرجوع إلى العصور الخالية، فإن اليابان لم تتغير عواطفهم في مدة الخمسين سنة الأخيرة، وهم اليوم يكتشفون ويخترعون. ذلك لأن المتعلمين فيهم اليوم يعدون بالملايين فلا غرو أن ظهر بينهم عدد غير قليل من المكتشفين والمخترعين.»

كذلك يقول الأستاذ فما أعجب أن يكون هذا دليلاً على ما يزعم، وحجته على بطلان ما نقول. اليابان والصين — مثلاً — كانوا معاً جهلاء جامدين فتقدمت اليابان وعلمت وظلت الصين في ربة الجهل والجمود. كيف كان ذلك؟ كان بالعلم! وكيف كان العلم أيضاً؟ كان بالعلم! فاليابان إذن كانت عالمة قبل أن تتعلم وناشطة من الجمود قبل أن تنشط من الجمود! فما أصح هذا العقل وما أعجب هذا التدليل، لو أننا قلنا: إن البواعث النفسية تغيرت في اليابان فطلبت العلم، ولم تتغير في الصين فطلت على جهلها لما كان هذا عجباً في رأي المنطق ولا في رأي الإحساس والخيال. أما أن نقول: إن الناس تخلق لهم عقول فجأة فيفهمون بها ما لم يكونوا يفهمون فهذا هو النبأ العجيب، واللغز المريب، والقول الذي لا يسلمه جاهل ولا لبيب.

ونذكر العرب كما ذكرهم الأستاذ فنقول إنهم كانوا — كما قال الأستاذ — سباقين إلى العلم أكثر من الأوربيين، ثم ركبت حركتهم وتقدم هؤلاء، فلماذا كان هذا؛ أين ذهبت العلوم والمعلومات والعقول والمعقولات؟ أأصبحوا ذات نهار فإذا بالعلوم والعقول قد شدت رجالها في ظلام الليل، فإذا هم يجهلون ما كانوا يعلمون، وينسون ما كانوا يذكرون! لا نظن الأستاذ يزعم هذا، وإنما كانت هناك بواعث نفسية ثم هجعت وداخلها الفساد فلم ينفعهم العلم ولم يصلحهم التفكير، وهذه البواعث النفسية هي التي تغيرت أيضاً حين تبدلت حالة العرب من الجاهلية إلى الفتح والغلبة والحضارة، وهي التي

تغيرت أيضًا حين تبدلت حالة العرب من السبق إلى التخلف ومن الابتكار إلى المحاكاة، وقل مثل ذلك في الفرنسيين والألمان والإنجليز من الأمم قبل ألف عام، وفيما هم عليه في هذه الأيام، فليس الفرق بين الأمم الفتية والشائخة فرقًا في العقل والتفكير. إذ ربما كانت الأمم الشائخة الهاوية أظهر تفكيرًا وعقلًا من الأمم الفتية الناهضة، ولكنه هو الفرق في العواطف والبواعث النفسية، وسائر ما ينتظم تحت كلمة الحياة، وهذا الفرق هو الذي يميز بين الشعوب المتحضرة على اشتراكها في حصة العلم والاختراع، فإن شعوب أوروبا وأمريكا تتقاسم حصة العلوم الحديثة وميراث الحضارة والصناعة ولكنها ليست شرعًا في التفوق والسيادة؛ لأنها ليست بشرع في العاطفة والحس والخيال، وعلينا نحن أن نفهم هذا جيد الفهم فلا نبخس حق الفنون والأذواق والآداب، كما يفعل المتعجلون منا ولا تنطلق مع أولئك الدعاة الذين يهتفون باسم العلم، وهم يجهلون مكانه من حياة الأقدمين والمحدثين.

وأرى أن إيمان الأستاذ بالرجعة والدور والتسلسل قد تززع بعد مناقشتنا إياه في مقدماته وأسبابه، فهو اليوم يشترط أن تظل مجاميع الكواكب منقسمة «في هذا الفضاء غير المتناهي إلى أجرام قد تباعد بعضها عن بعض فكان بينها مسافات شاسعة» ليجوز له أن يقول: إن الأشكال متناهية وإنها لا بد على هذا أن تعود إلى ما كانت عليه كرة أخرى، وليس أمام الأستاذ إلا خطوة أخرى لينكر الدور والتسلسل كما ننكره نحن، ويكفر بدين لا يجدي على المؤمن به غير تكرار البلاء الذي نفر منه إلى الإيمان، فإن أمامه أن يقول: إن الجواهر لا يمنعها مانع أن تأبق من مجموعة إلى مجموعة أخرى في الفضاء فتغير عدد الجواهر، وتتغير الأشكال ولا تعود الجواهر إلى أشكالها في حاضر ولا ماضٍ، وهو سواء أقال ذلك أم لم يقله غير مستطيع أن يحجر على الجواهر أبدًا أن تنتقل من مجموعة إلى مجموعة في طویل الآباد والأبعاد.

وبعد، فما بال الأستاذ يدفع عن نظرية الدور والتسلسل كأنها نظريته التي استنبطها، ولم يسبق إليها؟ ألا يعلم أن الرجعة مذهب من مذاهب الهند الأقدمين؟ بل ألا يعلم أن نيتشه قال بها في هذا العصر وتطرف فيها كما تطرف هو، فانتظر أن يثوب إلى الأرض هومر والمسيح ونيتشه وكل حي وكل موجود؟ «فكل شيء يذهب وكل شيء يعود ودولاب الوجود أبدًا يدور، وكل شيء يموت وكل شيء يزهر كرة أخرى وفصول الوجود أبدًا في

قصة العقل والعاطفة

تكرير، وكل شيء يتحطم وكل شيء يلتئم وبيت الوجود أبداً يبني نفسه من جديد، وكل شيء ينفصل وكل شيء يرجع إلى اللقاء، وحلقة الوجود أبداً على عهدا المعهود»، هكذا يقول زرادشت أو هكذا يقول نيتشه في أسلوب الأنبياء والكهان.

ولم يكن نيتشه في حاجة إلى كبير عقل ليهتدي إلى نظرية الدور والتسلسل، فالأستاذ يعلم أنه كان عبقرياً ملثا الفكر، وربما علم أنه كان على وشك الجنون يوم اهتدى إلى هذه النظرية التي لا تستريح إليها العقول، بارك الله في عقل الأستاذ وصرف عنه السوء، وأكثر من أمثاله وإن كان هو يزعم أن أمثاله كثيرون يعدون بالملايين في عوالم هذا الفضاء.

أرباب مهجورة^١

كانت الأقدار في عون الآلهة التي لم ترزق حظها من العبادة، ولم يكتب لها نصيبها من الصلوات والقرايين. إن الجائع الذي لا يجد طعامه لبائس جد بائس، ولكن أشد منه بؤساً وأبلغ منه شقاوة ذلك الإله الذي خلق ليؤمن به المؤمنون، والذي نحت من معدنه لتخر له الجباه وتستلقي في محرابه الهامات، ثم هو باق في العراء مستلق على الرمال، لا محراب ولا كهان ولا دعاء ولا صلاة، فهذا بؤس الآلهة وهو إله البؤس كما يقولون! ولعل الجائع الذي ضل طعامه واجد من يعطف عليه ويرثي لحاله، أو غير يائس من لقيمات يقات بها من يد غني أو فقير، أما الآلهة المنكوبة في عبادها فلا عزاء لها ولا عطف بينها ولا رجاء في إنسان ولا إله؟! ومن أين يأتي العطف في عالم الآلهة؟ ليس بين الكائنات العليا إلا تقاليد البلاط أو شارة العداء والقتال، وأما الناس فهم إما معطوها العبادة أو معطوها الفناء، وهي عندهم إما رب يطاع أو حجر يلقي على عرض الطريق، فويل للآلهة المسكينة من عبادها الأقوياء عليها، ثم ويل للعباد من آلهة لا تحفظ نفسها، وهم يرجونها لحفظ العالمين!

في الوادي الشرقي من أسوان إلهان أو ثلاثة من هذه الآلهة معزولة، تركها الناحتون حيث نحتوها من الصخر الخامل المنسي في غمار المناجم، وضنوا عليها بالنقل إلى حيث تقام على قدميها وتتلقى نصيبها من الدعاء والبخور، تركوها في العراء وأودعوها ذمة الخمول، فلا يعلم الناظر إليها من هي ولا من هم أولئك الذين جنوا عليها تلك الجناية،

فلا هي من الصخر ولا هي معدودة في زمرة المعبودين، وهي هناك عمل لم يبلغ تمامه وشيء لم يأخذ له صورة في الأخلاق، وبنية شائعة بين الآلهة والملوك يطلق عليها كل اسم ولا يطلق عليها اسم من الأسماء، أهذا «أوزوريس»؟ نعم في زعم أناس يعرفون ملامح الإله ويأخذونه بالمخايل والأشباه! فمسكين هذا «الأوزوريس» النكرة يكاد لا يعرفه أحد بين الصخور إذا فقد الشارة والعلامة! ومسكينة تلك الإلهية التي تنتهي بصاحبها إلى هذا المصير.

وإذا سألت أناساً آخرين من أصحاب الآلهة الأقدمين أنكروا الشبه، وقالوا لك: لا، ليس هذا صاحبنا «أوزوريس» ولا هو في السمات الذي عهدناه لذلك الإله العظيم، وما هو إلا ملك مجهول أو إله لم يدرج اسمه بعد في دفتر المواليدين، فمن هو! لا نعلم ومن ذا الذي يعلم الملوك والأرباب إذا تجردوا من الحلل وخرجوا من المحراب!

وإذا أعدت إليهم السؤال عن الجبار الآخر المطروح على مسافة منه، فعلمهم به كعلمهم بذاك وعلمهم بهذين كعلمهم بكل أثر هناك لم يبلغ التمام ولم يكشف عنه اللثام، وغاية ما يهديهم الظن إليه أن هذه الآثار قد تكون لأبي «إخناتون» رسول الشمس والوحدانية، ومنكر الأوثان والوثنية، مات الوالد ميتته العاجلة فعق الولد تذكره براً بأتون وإشفاقاً على الدين الحديث من بقايا الدين القديم.

أو أن «أمنحوتب الثالث» والد ذلك الرسول قد غضب على عامل التماثيل، فلم ينقده أجره وأقصاه عن حظيرته، ونبذ تماثيله في مكانها ثم عوجل بالموت فلم يعن خليفته بأمرها، يعزز هذا الظن أن اسم الملك منقوش على لوحة من الصخر هناك يواجهها عامل التماثيل داعياً مبتهلاً وهو ممحو المعارف مدثور السمات، فهل صنع الملك به ذلك الصنيع من غضب عليه أم صنعه به أناس من مشوهي الصور وكارهي هذه العبادات؟ هنا ينتهي الظن إلى ظنون، وهنا لا نعلم نحن ولا هم يعلمون.

أما المكارون الذين يصحبون رواد الآثار في ذلك المكان، فعلمهم بكل شيء فيه علم اليقين وتاريخهم الذي يقصونه عليك لا تلثم فيه ولا تشكك. هذا تمثال رمسيس. وذلك تمثال آخر لرمسيس، وذلك مقعد عظيم كان يجلس عليه رمسيس، فما أسعد ذلك الملك في عالم الذكر والخلود! لقد جار في حياته على آثار الغابرين فدعاها لنفسه، وطمس أسماءهم ليلحقها باسمه، ثم ها هو بعد آلاف السنين من زهاب سلطانه ينحله الشعب ما لم يعمل، وينسبون إليه ما ليس له من أثر، ويجعلون اسمه عنواناً لكل مالك وكل معبود وكل تمثال! فما من تمثال إلا هو تمثال رمسيس، وحسب الملوك الآخرين عزاء أنهم معروفون عند العارفين، ومجهولون عند أولئك الجاهلين!

على أنك هنا في مكان تلمس فيه قرب الذكر من النسيان وصلة النباهة بالهوان، كلها من معدن واحد وكلها في جيرة واحدة، فهذه فضلة الصخر التي بين يديك لا علامة عليها ولا نقش فيها ولا تنويه. ربما كان شطرها الآخر تمثالاً نصبوه في بعض المعابد المصونة فحيته الوجوه زماناً بالسجود، وارتفعت له الألسنة زماناً بالدعاء، وذكرته الأقلام زماناً في صحف التاريخ واقترن ذكره زماناً بذكر العبادات والآلاء والفتوح والأنباء، أو ربما كان شطر منها ذلك التمثال المغمور في الرمال، لم يعرف له اسم ولم يبرح مقره من صفحة الخمول، وكلها بعد صخرة واحدة تلك الفضلة المنبوذة، وذلك الصنم المعبود وهذا التمثال المهجور.

وعن يمينك وعن شمالك عشرات من الحجارة المعلمة، كانت في طريق الحجاج إلى معبد إيزيس، أو الغزاة في سبيل الذود عن الوطن والطموح إلى الخلود. عبرتها الملوك والقواد فنقشوها وأفردوها بالعلامات والشيات، فانظر إليها تجد لها بروزاً على لداتها وأقرانها، واستطالة على القمم الباذخة من فوقها، وفيم ذاك؟ أصلها من أصول الحجارة الصلب التي تحيط بها، وموضعها قريب منها إن لم يكن دون موضعها، وإنما عبر بها الملوك وأفردوها بالنقوش فجاءها النبل وتوارث التنويه! وهل كان للناس في القديم من نبل وتنويه غير أن يعبرهم الملوك جادين أو لاهين، ويخلعوا عليهم شية من الشيات، أو طلسمًا من طلسم الأسماء؟

وتأمل في أصنام مصر التي حج إليها الناس قديماً، ويحجون إليها في هذا الزمن الحديث هل تجد صنماً لم يكن في سالف عهده صخرة مطروحة بين هذه الصخور؟ قل فيها من نجم في غير هذه البقعة أو البقاع القريبة منها، فهي لو حنت إلى أصلها لعادت شظايا بدءاً إلى هذه التربة التي لم تكثرث فراقها ولم تأسف عليها، وها قد أخذ الخلود شبعه من المنجم الغني فماذا غير فيه وماذا أحدث في نواحيه؟ لا يزال فيه متسع لكل ذكر على الأرض، وكل صنم تستدعيه العبادة والإعجاب، ولا يزال الخمول بخير لا يحس ما يسع به الذكر الحميد أو الذميم، وما تأخذه منه الشهرة بالحق أو بالباطل والبهتان.

دعتني هذه البقعة إليها كما تدعوني كلما نزلت بأسوان، فما تسأم هي الدعوة وما أسأم أنا التلبية، وكيف وهي تدعو الناس إليها باسم أعظم الأشياء في هذا الوجود؟ باسم الحياة تدعوهم وباسم الخلود وباسم الفناء، وليس أعظم من هذا الثالوث داعياً يجيبه السميع.

تسلك هذا الطريق فيغمرك نور شمس لا تدري كيف يكون معها الموت، ويحرق بك موات صحراء لا تدري كيف تكون معه الحياة، وفيما بين ذلك ذكريات باقيات وآثار خالدات، وحسييس أصوات خافت من عبقریات ذاهبة، طالما جاست في هذه الديار ونقبت في هذه الأحجار، وأفرغت عليها من روحها فإذا هي ملك تعرفه بسيماءه أو رب تسجد له الجباه، فإذا غشيتك غاشية اللحم بين هذه العناصر والأطياف فأنت في طريقك هذا كأنك في تلك البقعة التي كان يجتازها الخضر كل خمسمائة عام، فيجد فيها البحر في موضع المدينة ويجد فيها المدينة في موضع البحر، ويراهما خلاء قواء في هذه الزورة، ويراهما مروجاً وبساتين في الزورة التي تليها، وفي كل مرة لا يكف عن العجب وهي في كل مرة لا تكف عن التجديد، فقد كان هنا نيل لا يزال واديه مشقوقاً في الهضاب ثم جف النيل وجرت الأقدام منه مجرى السفن، وكانت هنا آجام تعمرها الفيلة والأسود فلا آجام اليوم ولا أوابد، إلا قليلاً من الأرانب والظباء والوعال، وفلولاً من الثعالب والذئاب والضباع، وكانت هنا حصون هاجمها الفناء حتى عفى عليها أو كاد فخلفتها حصون أخرى يهاجمها الفناء ويعفى عليها أو يكاد، وكانت هنا معابد فصوامع فمساجد ثم جاء على آثارها خراب تدين له بيوت الأرباب، والناس ولا يعفى منه قديم ولا حديث، وحول ذلك الصحراء تستأثر بالبقاء الطويل لا يتبدل فيها شيء إلا أن يكون جبل صامت في موضع بركان تائر، وغدير وشيك النضوب في موضوع كتيب من الرمال.

وقف بي الحمار عند «المسلة» الكبرى التي أراد بها البناة أن تكون أكبر مثيلاتها في مصر فأبت الأيام إلا أن تظل في أحضان الجبل على قيد باع من التمام، وقف هنالك لأنه تعود الوقوف على الآثار والإبطاء على معالم هذه القفار، فأرسلته وأنا أحمد له ما استطاع من الشغف بذلك التاريخ القديم، وأفاضل بينه وبين من تحفزهم إلى المكان عادة كعادته، أو من لا يحفزهم إليه شيء قط وهم على مسيرة لحظات منه! وأويت إلى كنف الجبل توقرني الذكرى الحافلة بالعبء، ويحف بي الضياء الزاخر بإشراق كإشراق الأمل، وحرارة كحرارة الهيام، وأنشد بيني وبين نفسي:

طهرت بماء سمائها أمم	وبه تطهر روحها الهند
والروح أولى أن يطهرها	نور يجف بها ويمتد
فيض يشف فما به كدر	ومدى يفيض فما له حد

أرباب مهجورة

وجلست ما بدا لي أن أجلس، ثم نهضت إلى الحمار وهو مطرق «يفكر» كحمار
شيخوف فلعله يسأل نفسه. ما لهؤلاء الناس ولهذه البقعة لا يفتنون يأتون بي إليها
من حين إلى حين؟ وماذا يشوقهم منها ولا علف فيها ولا خضرة ولا ماء؟ فإن لم يكن
هذا سؤاله فهو أعلم من أناس يسألون هذا السؤال، ولا يعثرون له على جواب!

الكمال (١)

... فكرت في تطور الحياة وسعيها نحو الكمال ثم سألت نفسي: ولكن هل الإنسانية بالغة من الكمال حدًّا ليس بعده غاية؟ وإذا بلغت ذلك الحد فما قيمة الحياة بعد ذلك؟ وما هي تلك الصورة التي يتجلى فيها ذلك الكمال؟ وإذا كانت لن تبلغ حد الكمال فألى أي مدى ستنتهي، بعثت إليك بهذه الخواطر لتبسط الرأي على صفحات البلاغ الأسبوعي، وتكشف عن الحقيقة، ولك مني جزيل الشكر.

محمود محمود محمد

مصر في ٢٦ ديسمبر سنة ١٩٢٧

إن الأديب صاحب هذا الخطاب يحسب أنني أعرف من أمر المستقبل ما لا يعرفه هو أو يعرف أي إنسان، وهذا حسن ظنه منه لا حيلة لي في تحقيقه، ولو شئت لأحلته إلى ما بعد ألف سنة، ووصفت له ما عسى أن يكون عليه حال الإنسان في المستقبل القريب فلا يستطيع أن يناقضني فيما أقول. أو يستطيع هو أن يناقضني، وأستطيع أنا أن أرجئ الأمر إلى أن يحين الموعد، ونرى أين أدنى إلى الحقيقة! ولكنني لا أحب هذه النبوءات المعلقة، وأريد أن أخطو معه خطوات في عالم المجهول، ونحن على مأمّن من الرجعة إلى مكاننا في القرن العشرين.

ولا يحسبن الأديب أنني قليل الادعاء في علم المستقبل إلى الحد الذي تخيله له هذه المقدمة الوجيزة، فإنني مدع له الآن شيئاً أنا على أتم اليقين منه، وأؤكد التوكيد من صدقه، فأقول له: إن الإنسانية لن تبلغ أبداً حداً من الكمال ليس بعده غاية؛ لأن هذا ينتهي بنا إلى الكمال المطلق في مخلوقات لها بداية ونهاية ونشأة تدرج عليها من نقص إلى كمال، فضلاً عن أن الكمال المطلق شيء غير مفهوم، ولا يمكن أن يفهم؛ لأنه غير محدود، وكل ما كان غير محدود فليس في الإمكان حصره، ولا الإحاطة به من طريق المعرفة الإنسانية، وهو فضلاً عن هذا أيضاً غير مرغوب فيه لو أمكن وقوعه؛ لأن الحياة كلها قائمة على الحاجة والحاجة قائمة على النقص، فإذا كملنا كمالاً لا حاجة بعده فقدنا لذة الحياة من حب وطعام، وسعي وتحقيق للأمل، ونصر على المخاوف، إذ كان لا معنى للحب في مخلوق كامل المطالب؛ لأن الحب هو الحاجة إلى شريك أو الحاجة إلى خلف، ولا معنى للطعام من باب أولى ولا للسعي ولا للأمل والخوف، فالكمال المطلق إذن شيء لن نبلغه ولن نتصوره ولن نستريح إليه، والأديب صاحب الخطاب على هذا الرأي كما أرى لأنه يسأل: إذا بلغنا ذلك الحد فما قيمة الحياة بعد ذلك؟ وهو على حق في سؤاله؛ لأن الحياة الإنسانية لا قيمة لها إذا بطلت فيها الحاجة، والسعي إلى سداها، وإنما نترقى في الاحتياج كلما ارتقينا فيكون أرفعنا نفساً ذلك الذي يحتاج إلى أمر لا يحتاج إليه من هو دونه. وحاجة الكمال نفسها مطلب لا يشعر به كثيرون، ولا يقلقون بالهم بما كان منه وما هو صائر إليه، فهذه ضريبة على بني الإنسان لا فكاك منها، ولا هم يستوفونها إلى أن يدركهم الزوال، وصدق من قال:

تموت مع المرء حاجاته وتبقى له حاجة ما بقي

في قصيدتي «ترجمة شيطان» أمثل الشيطان الذي تاب عن الإغواء وأدخل الجنة، قائماً يسأل الله جل وعلا: هل نستقر وبيننا وبين الكمال غاية؟ وهل نسعد ونحن غير مستقرين؟ وما نعيم الجنة إذا كنت أرى الكمال ولا أبلغه، أو أراه ولا أطلبه؟ هل يسلب مني الشوق إلى الكمال، فأنا إذن موكوس ممسوخ؟ أو يبقى في هذا الشوق فأنا إذن مجاهد محروم؟ كلاهما لا ينتهي إلى سعادة، ونحن ها هنا في النعيم وهل نطلب النعيم إلا لنعيش فيه سعاداً؟!!

فمن جرى على فلسفة هذا الشيطان فسيبيله أن يسأل عن هذا المنوال، ولا يظفر ببيان وخير لنا هنا — على هذه الأرض — أن نستقر على شيء فيه بعض من سعادة

الاستقرار، ذلك الشيء هو أن السعادة إنما هي في السعي والطلب، أو في الأمل الذي ينتقل بنا من حال إلى حال، فأما الاستقرار التام فلا نبلغه ولا هو بمحمود إذا نحن بلغناه. وقد أنصف شوبنهاور حين شبه الإنسان في الحياة بالحمار الذي يصعدون به جبال الألب، ويضعون على رأسه حديدة يعلقون فيها العلف بحيث لا يناله ولا يغيب عن نظره! فهو أبداً صاعد وهو أبداً بعيد من ذلك العلف المأمول! ولكنه يصعد ويصعد وينسى مشقة الصعود، ويتلهى عن الجوع، ويقوم بأداء ما هو مسخر فيه، وكذلك الإنسان يفتأ ينظر إلى الأمل الذي بين عينيه فيخطئه أو يصيبه، ولكنه يستعين به على الصعود في مرتقى الحياة، ويؤدي ما هو مفروض عليه وهو يحسب أنه ساع إلى طعامه، فلنستقر على هذا إذا كان لا بد من استقرار، ولنعلم إن رضينا أو غضبنا أننا ما لنا غيره من قرار.

ندع الكمال المطلق غير مأسوف عليه، فما هو إلا الفناء أو شبيهه بالفناء إذا قيس إلى الإنسان، ونسأل كما يسأل الأديب صاحب الخطاب: إذا كانت الإنسانية لن تبلغ حد الكمال فإلى أي مدى ستنتهي؟ ويبدو لي أنك لن تكون على يقين من هذا كيقينك من ذلك. أو قد تكون على يقين من مستقبل بني الإنسان، ولكنك لا تحب أن تفتح عينيك على ما تراه؛ لأنك لا ترى في النهاية الخاتمة إلا الزوال المحتوم، وإلا فإلى أي حال ينتهي الإنسان على هذه الأرض إلا أن يبدي كما تبدي الخلائق أجمعون؟ ليست أسباب الحياة مؤاتية أبداً في هذه الدنيا، وليس الكوكب الذي نعيش عليه بمعصوم من الدمار، وستمضي القرون بالألوف أو بالملايين، كما نمضي غمضة العين في آباد الزمان، ثم يحين الحين، ويفنى كل من في الأرض قبل أن تفنى الأرض بقرون.

زحل أشرف الكواكب داراً من لقاء الردى على ميعاد
ولنار المريخ من حدثان الد هر مطف وإن علت في اتقاد

نبوءة لا تعجبنا ولا ريب، ولكن كم في الحياة التي نحياها الآن من أمور لا تعجبنا، وهي مع هذا كائنة لا يختلف فيها حيان! فنحن نحيا ونعلم أننا سنموت، ولا نكف من أجل هذا عن الحياة، وقد تسأل في سخط وريبة: ما فائدة الحياة إذن إن كان قصارى الإنسان على الأرض أن يبدي وتعفو ريحه من هذا الكوكب أبد الأبدين؟ فقل لي حماك الله كم من هذه الأمم التي عاشت وماتت وتعيش الآن وتموت يعلم فائدة ما من الحياة؟ فإن قلت إنهم يفرضون لها فائدة يعيشون لها، ويحتملون لها من أجلها فاعلم علماً ليس بالظن أنهم سيفرضون لها هذه الفائدة وما يشبهها ولو تحققوا فناء الإنسان، بعد كذا

أو أكثر من الزمان! وأنهم قادرون على أن يخذعوا ما داموا قادرين على أن يحيوا، فما يخذع الشاب إلا لأنه أحمى حياة من الشيخ المهتم، وما يخلو الشيخ من الخديعة شيئاً فشيئاً إلا؛ لأنه يخلو من الحياة، فستوجد لنا الحياة فائدتها المزعومة وستقنع بها أبناءها المؤمنين بها ما داموا في قيدها، ولو تحققوا الموت بعد حين. بيد أنهم لا يتحققون الموت ما دام فيهم رفق منها، ولا يزالون يتبعون الأمل ما داموا يحسون ويعقلون.

هذا ما أقدر لبني الإنسان في المستقبل البعيد، ولا يحزنني أن يكون هو المستقبل القريب، فإن كل أحد من رواد المستقبل أعظم تفاعلاً مني، وأرفق ببني الإنسان رجاء، فعزائي أن تفاعله ليس خيراً من تشاؤمي، وأن تشاؤمي ليس شراً من تفاعله، فيما يرجع إلى مصير بني الإنسان.

بقي أن نشغل أنفسنا بما يتاح لنا من الكمال المحدود في هذا العمر القصير، ولا عجب أن نشغل أنفسنا بهذا فقد سمعنا بالكثيرين ممن قضي عليهم بالموت يذهبون إلى الجلال في أجمل بزة، وأحسن هيئة، ويأبون أن يذهبوا إليه شعناً غبراً على غير ما يليق بهم من السمات والجمال، فإذا كانت «الإنسانية» مقضياً عليها بالموت بعد الدهر الدهير، فليس ذلك بمانع أحدًا أن يتزيا بما يتاح له من أزياء الكمال في البقية الباقية لها من العمر الطويل؛ لأن الكمال خير من النقص على كل حال، أو لعله أسهل من النقص في عرف من ينشدونه ولا يعيشون بغيره.

لكل عصر مثال أو أكثر للرجل الكامل في الحاضر والمستقبل، ولهذا العصر أمثلته الكثيرة للكمال، ولكنها تلتقي كلها في مثالين متناقضين: أحدهما هو «السبرمان» والآخر هو «الجنتمان».

يتناقض هذان المثالان: فالسبرمان في رأي نيتشه — صاحب هذا المثال — إنسان فرد منظور في خلقه إلى نفسه لا إلى غيره، أما «الجنتمان» فمنظور فيه إلى البيئة لا إلى نفسه، ومطلوب منه صفات اجتماعية لا توافق الصفات الفردية التي يطلبها صاحب ذلك المثال.

فالسبرمان طالب قوة لا يعدل بها شيئاً، أو طالب جمال؛ لأن القوة هي الجمال، وهو قهار متجبر لا يرحم نده، ولا يعطف على من دونه ولا يحسب للناس حساباً إلا أن يكون ذلك لسفك دماء، أو مخالفة على عداء، وهو عضو في مجتمع، ولكنه كالعضو «الفزيولوجي» الذي يأخذ نصيبه من الغذاء كله، ولا يترك بقية منه للأعضاء الأخرى، إلا ما زاد على حاجته، وكذلك يجب أن تكون بنية المجتمع في رأي نيتشه، وإلا كان الجسم

الذي ينزل فيه عن غذائه رعاية لعضو غيره مشفقاً على السقم والموت، وغير أهل لأن يجمع بين هاتيك الأعضاء، فأفة الحياة الإنسانية السليمة أن يأخذ فيها كل إنسان حقه، ولا يبالي بمن يعجز عن أخذ حقه لنفسه؛ لأن الجسم الصحيح يصنع هكذا في توزيع الغذاء على جميع الأعضاء.

أما الجنتلمان فيخالف هذا المثال من وجهين: يخالفه أولاً في أنه اختراع لم تخترعه عبقرية واحدة كالسبرمان، ولكنما اخترعته أمم وعصور لا تحصى، وإن كانت كلمته التي اشتهر بها من لغة الإنجليز، ويخالفه ثانياً في صفاته الفردية والاجتماعية؛ لأنه يدين بالعطف الذي لا يدين به السبرمان.

والذين عرفوا «الجنتلمان» كثيرون، ولكننا نجتزئ منهم بتعريفي اثنين قد أحاطا بأحسن ما يقال في صفات هذا المثال، فالسير شارل والدشتين يقول في كتابه الأرسطو، ديمقراطية «إن المثل الأعلى للجنتلمان يشمل فيما يشمله أن يكون رجل شرف، أي رجلاً يعنى في جميع أعماله بأن يعيش وفقاً لأعلى مبادئه، على الرغم من وحي المصلحة والراحة الذي قد يجنح له إلى وجهة أخرى، وهو رجل قد أدخل في قانونه — غير ناظر إلى المنفعة أو المآرب الخاصة — أسمى مبادئ الأخلاق الاجتماعية التي تعرف في زمانه، فالشرف والنزاهة في جميع معاملاته، والصدق في صفقات العمل، أو في العلاقات الدقيقة بينه وبين الناس تمتزج عنده بالكرم والإقدام على اتخاذ تلك المبادئ التي لا تبالي أحكام الظروف، ورجل الشرف هو ذلك الذي لا يقدر على عمل وضيع ولا على فكر وضيع ولا على إحساس وضيع، والذي لا يستطيع عوضاً أن يكون جبان النفس أو جبان الجنان، وهو مثال الرجولة والشجاعة الأدبية، قد تعهد في نفسه شجاعة أفلاطون التي تسيطر على الغرائز والشهوات، وتوحي إليه إذا دعت الضرورة أن يقف بمفرده بين أطلال الأثرة والجور الذي يسيطر على ما حوله.»

ويقول الكردينال نيومان فيما نقله عنه المطران الفيلسوف «أنج» في كتابه «إنجلترا»: «ألزم تعريفات الجنتلمان يقال: إنه ذلك الذي لا يوقع ألماً بأحد كائناً ما كان، وإنه يجتنب جهده كل ما يخدش أذهان صحبه، أو يكدرها، وإنه يجتنب الصدمة والاحتجاج والكآبة والتذمر، وإنه يجعل همه الأكبر أن يدع كل إنسان على هيئته وطمأنينة، ولا يتحدث عن نفسه إلا مضطراً ولا يدفع عن نفسه مجرد رد الإساءة، ولا يصغي إلى وشاية أو لغو، أو يتعجل بإسناد الغرض إلى من يتعرضون له، بل يفسر كل شيء على أحسن وجهه، والجنتلمان لا يكون وضيعاً ولا صغيراً في منافساته، ولا يخلط بين الشخصيات

والكلمات العوراء وبين الحجج والبراهين، أو يلمح بالسوء الذي لا يجهر به، وهو إنسان له فهم يعصمه أن يضطرب من العدوان وشغل يلهيه عن تذكر الإساءة، وحلم يأبى عليه الضغينة، وقد يكون على خطأ أو صواب في آرائه، ولكنه أصح فكرياً من أن يكون ظالماً، وعنده من البساطة مثل ما عنده من الإخلاص والمسألة والطيبة، وأن ينفذ إلى عقول خصومه، ويلتمس الأعذار لما لهم من الأخطاء.»

فالصورة الأولى أقرب إلى الأدب، والصورة الأخيرة أقرب إلى الدين، وكلتاها مثل أعلى يعسر وجوده في حقائق الحياة.

أي المثاليين إذن أولى بالاتباع؟ الجنتلمان أو السبرمان؟
موعدنا بذلك المقال القادم إن شاء الله.

الكمال (٢)١

السبرمان والجنتمان

«الأبيرمنش» كلمة كانت معروفة في اللغة الألمانية قبل فردريك نيتشه، الذي تنسب إليه وتلصق باسمه، ولكنه هو أول من أعطاها المعنى الذي عرفت به، بعد شيوع مذهبه وترجمة كتبه، و«السبرمان» هو ترجمة هذه الكلمة باللغة الإنجليزية، ومعناها الإنسان الأعلى أو الإنسان الذي فوق الإنسان.

لما اتخذ نيتشه هذه الكلمة وأطلقها على بطله الموعود، كان ولا ريب يؤمن بمذهب النشوء والارتقاء، ويتوهم أن السبرمان سيخرج من الإنسان كما خرج الإنسان من القرد، ويقول: إن هذا الإنسان جسر يعبره القرد إلى السبرمان، ووسيلة إلى المستقبل، وليس بغاية ينتهى إليها، ولعل المسافة بين إنسانه الموعود، وإنسان اليوم ستكون أكبر وأغرب من المسافة بين إنسان اليوم وجدوده القردة وذوات الأربع! فالسبرمان على هذا خيال، أو مثل أعلى وليس بصورة مرئية يحتذى على مثالها، أو مرتبة مستطاعة في عهدنا هذا يرتقى إلى منالها.

أما «الجنتمان» فهو في وصف الواصفين له شيء موجود ومعهود، يعد بالعشرات والمئات ويكثر مثاله في الأندية والجامع، ومحافل السروات وأبناء الطبقات الرفيعة،

فليس الاختلاف في شأنه إلا اختلافًا في تعيين صفاته، وحصر شمائله، وتعدد الخصال التي تبدو منه في كل يوم من أيام حياته، فالفرق بين الجنتلان والسبرمان في هذا الحساب كالفرق بين الخلائق الحية وخلائق الأساطير، أو كالفرق بين الحقائق والأحلام. ولكن الأمر على غير ما يتخيله أنصار السبرمان وأنصار الجنتلان في هذا الاعتبار، فنحن نعتقد أن السبرمان كما وصفه نيتشه موجود أو موجود من يقاربه في أصول الأخلاق والمشارب، وأما الجنتلان كما يصفه الكاتبون عنه فهو الخيال أو هو المثل الأعلى الذي لا وجود له في الآمال والأحلام.

فليس يندر أن تعرف في الوقت الحاضر — بل في التاريخ الماضي — إنسانًا من المتجبرين يطغى بأنانيته الساطية على أبناء زمانه، ولا يؤمن بغير عظمته وجبروته: الخير عنده هو ما أرضاه والشر هو ما أسخطه وخالف هواه، والفضائل والمحاسن لا قيمة لها في عرفه، إلا بقدر ما تصلح له وتجري مع مطامعه، والرذائل والمثالب لا معنى لها إلا أن تعوق مبتغاه، أو يتسم بها من لا يرمون إلى مثل مرماه، وهو في كل ذلك نبيل النفس، عالي الهمة، عظيم الدهاء، يقضي بالحيلة ما ليس يقضيه بالشجاعة ويعرف الصدق والخديعة كأنهما لونان من ألوان القوة يظهر بكل منهما حيث يوافق، أو حيث تملي عليه البدهة المهمة بغير إرادة ولا إطالة تفكير، إلى آخر هذه الأوصاف التي حققها نيتشه فيمن سماهم أنصاف السبرمانات، ثم لم يستطع أن يسمو إلى ما فوقها من أوصاف السبرمانات الكاملين.

أما الجنتلان أو «رجل الشرف» كما جاء في تعريف السير شارل والدشتين «الذي يعني في جميع أعماله بأن يعيش وفاقًا لأعلى مبادئه على الرغم من وحي المصلحة والراحة، والذي قد تعهد نفسه بشجاعة أفلاطون التي تسيطر على الغرائز والشهوات، وتوحي إليه إذا دعت الضرورة أن يقف بمفرده بين أطلال الأثرة والجور» وكذلك جنتلان الكاردينال نيومان «الذي لا يوقع ألمًا كائنًا ما كان، والذي عنده من البساطة مثل ما عنده من القوة، ومن الوضوح مثل ما عنده من الحزم، ويجب ألا يزداد على ما عنده من الإخلاص والمسألة والطيبة، وأن ينفذ إلى عقول خصومه ويلتمس الأعذار لما لهم من الأخطاء.» نقول أما الجنتلان على هذه الصورة أو على تلك فهو أقرب إلى المثل الأعلى منه إلى الواقع المشهود، وأدنى إلى عالم الأحلام منه إلى عالم العيان، وربما بحثت في كل عشرة آلاف من أصحاب هذا العنوان فلم تجد واحدًا يعالج أن يكون على تلك الصفة من علو النفس وجمال الشمائل، وكل ما هنالك — أو أكثر ما هنالك — من الجنتلانية

صنعة يحذقها الطالب في بضعة أشهر، يتلقن فيها حركات وإشارات لا يصعب تلقينها، ويجري على أساليب في المعيشة لا يتعذر الجري عليها، ويحترس من إظهار عيوبه المحرمة في حكم هذه الصنعة، فإذا هو مقبول في مسلك أهلها، محسوب بين أصحاب عنوانها، ولا سيما إذا كان على شيء من التعليم، والإلمام بأوائل الفنون، وخبرة كافية بمزجيات الفراغ، وأحسن من ترى من أصحاب هذا العنوان أناس لهم ذوق في الاستمتاع بالترف الجميل يأخذونه مأخذ العادة، ويدرجون فيه على المحاكاة، أو يرجعون فيه إلى إحساس لطيف، يدرك هذا الترف الجميل ويعجز عن خلق الجمال وابتكاره، فلا تلبث أن يتبين لك نقص ذلك الإحساس كلما خرج من نطاق العادة والمحاكاة إلى فسحة التمييز والاستقلال بالفهم والشعور، وقد ترى في خدم الفنادق الذين طالت ممارستهم لآداب التحية وعادات المجتمع في الطعام والشراب والملابس والزيارات، وأدمنوا الالتفات إلى الصور وألوان الجدران وأصناف الأثاث والتحف وأطوار «السادة» ومراتب الاجتماع أناساً ينغمسون في البيئة الجنتلمانية إذا شاءوا، ولا ينكشف أمرهم بين أفرادها لندرة الجنتلمانية الحقيقية أو المحاولة الصحيحة التي تطمح إلى هذه الجنتلمانية.

فليس الجنتلمان الشائع في العرف هو الإنسان الذي لا يوقع بأحد أماً كائناً ما كان، بل هو ذلك الذي يتحرى في الإيلاء أسلوباً غير أساليب السواد والسوقة، وليس هو الذي يعيش على أرفع مثال للمروءة والشيم، بل هو ذلك الذي يستبجح كل مأثمة ويستحل الكذب والخيانة والظلم في صيغة مصقولة غير نابية، وليس هو الذي يطالب في بيئته بالكمال والشمم وطهارة الأخلاق والمأرب، بل هو ذلك الذي لا تعني بيئته بشأن من شئونه ما دام حاضياً أمامها بشروطها المرسومة في مظاهر الحركة والتصرف والكلام، وليس هو الذي يقال عنه أحسن ما يقال في المجالس والندوات، بل هو ذلك الذي يقال عنه كل شيء وتبقى له بعد ذلك شرائط اللباقة والهناء، حتى لقد أصبحت تكاليف «البيئة الجنتلمانية» على أصحابه عنوانها أخف التكاليف على أهل بيئة من البيئات، وسهل الأمر على طلابه فلو أنشأت مدرسة مستعجلة لتخريج الجنتلمانية كما يخرجون الضباط في إبان الأزمات الحربية لتستطيع تخريج الألوفا المؤلفدة في كل ستة أشهر على أكمل ما يروم المجتمع، وتشترط الطبقات الرفيعة، فقد أفلح قانون الجنتلمانية الشائع في شيء واحد وهو تهوين الكمال على من يبتغيه، وتقريب التهذيب لمن يريد الاختصار، فما على هذا إلا أن يتقن الأساليب والظواهر، ثم لا يسأله أحد عن علم، أو خلق، أو ذوق، أو شعور، وليكن أضيق الناس عقلاً، وألهم خلقاً، وأسخفهم ذوقاً، وأضلم شعوراً،

فإذا ظهر عليه شيء من ذلك فتلك إذن غرابيات شخصية، وأطوار خصوصية! ومن آداب «البيئة الجنتلمانية» ألا تحجر على هذه الغرابيات والأطوار، بل تستملحها وتنجذب إليها؛ لأنها أقمن بالتنوع وتبديل الطعوم.

فإذا كان نيتشه قد ظن أن السبرمان أمل نتطلع إليه في المستقبل البعيد، فيجب أن نعلم نحن أن الجنتلمان — كما هو في صورة المثل الأعلى — أبعد تحقيقاً، وأوغل في الحلم والتأمل، ولكننا سألنا أي المثالين أولى بالاتباع: السبرمان أو الجنتلمان؟ فالرأي عندي أن الفردية في السبرمان أكثر مما ينبغي، وأن ملاحظة البيئة في الجنتلمان أكثر مما ينبغي كذلك؛ لأن الإنسان ليس بالفرد المقطوع عن بيئته، ولا هو بالمستغرق في تلك البيئة، وإنما هو فرد وابن بيئة تعيش معه وابن نوع قد عاش قبله وسيعيش بعده، فإذا انحصرت آدابه في التفرد فذلك نقص وخلل، وإذا انحصرت آدابه في البيئة فذلك نقص وخلل، وإنما يستتم حق الفردية، وحق البيئة، وحق النوع، فهذا هو الكمال المقدور له، وهذه هي القبلة التي تهديه إلى مواقع الرشد والضلالة في مسيره.

إن نيتشه قد أخطأ فهم النشوء والارتقاء حين بنى ظهور السبرمان على أصول هذا المذهب، وأخطأ التشبيه حين قابل بين العضو في الجسد والإنسان في أمته أو نوعه؛ لأن «الفزيولوجيا» التي اعتمد عليها لا تؤيد قوله عن العضو إنه يستهلك كل غذائه لنفسه، بل هي ترى العضو شيئاً لا معنى له بغير خدمة الجسد كله، فالقلب ما الغذاء الذي يأخذه في جانب الغذاء الذي يعطيه؟ والمعدة والكبد والدماغ وسائر الجوارح والأعضاء، ما هي وما وظائفها وما سر وجودها إن لم تكن منفعتها لجسدها مقدمة على منفعتها لنفسها؟ وقل مثل ذلك في الإنسان العظيم أو الحقيق، ما سر عظمته أو حقارته إن لم يكن منظوراً في ذلك كله إلى غيره؟ وفي أي مظهر تتجلى هذه الغيرية إن لم يكن مظهرها صفات المفاداة، والبر، والرحمة، والاتصال بعروق من العطف، وشائج من الأخلاق؟

أما العرف الشائع فقد أخطأ أشد من هذا الخطأ في فهم «الجنتلمانية»، فجعل المجتمع الحاضر — بل جعل البيئة الخاصة من المجتمع الحاضر — هي الحياة كلها، وهي محور الآداب والكفاءات، فلا أدب ولا كفاءة إلا ما يرضيها، ولا شيء في الدنيا جل أو صغر يبيح الإنسان أن يطرح أحكام هذه البيئة، ويجسر على إغضاها. فضاعت في هذا التقدير الفضائل النوعية التي إنما جبل عليها الإنسان لتقويم نوعه وتحسينه لا للاستغراق في بيئة زمانه والتفرغ لإرضائها عنه، وأصبحت هذه الفضائل التي تتفاوت بها الأقدار والمواهب كالنوافل المهملة في جانب الظواهر التي يقتضيها المجتمع من عباده.

مع أن هذه الظواهر لا فائدة لها إلا كفاءة الزيت في تسهيل الحركة على العدد، وتليين العلاقات بين أجزاء الأداة الكبيرة المسماة بالأمة أو البيئة، ولكنها ليست هي العدد وليست هي الوظيفة التي أريدت بتركيبها وهندسة أجزائها وتقويم بنائها. إنما هي الزيت الذي يسهل حركاتها ويلين علاقاتها، ولا فائدة له إذا استغنت عن تسهيل الحركة وتليين العلاقات.

وإذا شئت أن تسبر مدى هذا الخطأ فتصور عظماء الإنسانية الذين هذبوا عقولها، وثقفوا أدواقها، وألهموها ضمائرها، وخلقوا لها جمال فنونها، وأسرار علومها محرومين من حق العمل والتقدير، إلا أن يكونوا على وفاق البيئة الجنتلمانية، وأحكام الأندية ومحافل الظرفاء! ثم تصور كم تخسر الإنسانية من فقد أولئك العظماء وتعويضها بجنتلمان عصري عن كل عظيم مفقود، فإنك لا تملك نفسك أن تبتسم حين تتصور موسى وبوذا والمسيح ومحمدًا أو بولس الرسول وهومر وأفلاطون والغزالي وأشباههم وأندادهم محاسبين في معاملات الحياة بحساب الأندية وقسطاس الظرفاء! ومتى ذكرت ذلك فإنك تذكر لا محالة أن الرجل قد يسخط أبناء جيله، ويزري بما تواضعوا عليه، وينبذ كل ما تفرضه عليه البيئة، ثم يظل بعد هذا كله إنسانًا عظيمًا خليقًا بالحب والإكبار.

فلا سبرمان نيتشه إذن، ولا جنتلمان العرف الشائع، ولكنما الإنسان الذي تمتزج فيه حقوق الفرد والبيئة والإنسانية جميعًا هو مثال الكمال المطلوب، فإن سألت أي هذه الحقوق ينساها إذا اشتجرت في نفسه، واستحال عليه التوفيق بينها، فاجزم بأنه ينسى فضائل الفردية والبيئة في سبيل فضائل الإنسان الباقية؛ لأنه طالب كمال والكمال معلق بالدوام ولا بحاجات نفسه الزائلة، ولا بالزمان المحدود الذي يعيش فيه.

توماس هاردي (١)

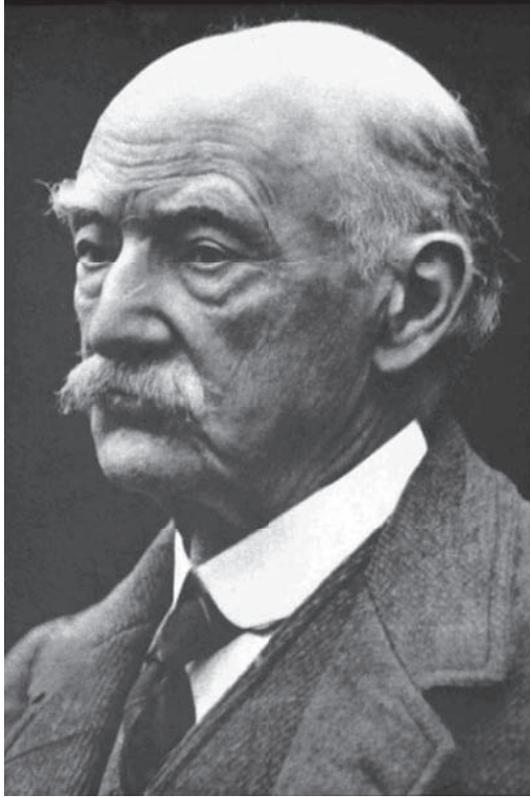
أتراهم إذ يسمعون أنني سكنت سكوني الأخير، ينظرون على الأبواب إلى السماء قد حفلت بالنجوم التي يشهدها الشتاء، ويهتف نجي من الذكر في إخلاد أولئك الذين نزل الحجاب بيني وبينهم فلن يروا لي بعد ذلك وجهًا، فيهمس لهم أن قد مضى، وكانت له عين موكلة بهذه الغوامض والأسرار.

كذلك قال توماس هاردي في قصيدته الختام، فكأنما أوحى إليه لسان الغيب أنه مفارق هذه الدنيا في ليلة من ليالي الشتاء، ترتفع العيون إلى سمائها فتذكر الشاعر الذي كلفت عينه بالنجوم، وشملتها قريحته بسواد من الحزن الذي شملت به كل موجود: ثم أغمض عينيه عنها فأطبقا على ظلام كظلام الليل الذي كان فيه، لولا أنه ليل لا تشرق في سمائه نجوم، ولا يستنزل فيه وحي القصيد.

ألا من منبئ الشاعر الذي سكن اليوم سكونه الأخير، أن له في النفوس لذكرًا تجده كواكب الشتاء وكواكب الصيف، وتعيده ظلمات النفوس، وما يسطع في ثناياها من الشهب والشموس، وأنه لحبيب إلى كل قلب عرفه في حياته، وسيظل حبيبًا إلى كل قلب سيعرفه بعد مماته، فإذا شخص الناظر المفعم الفؤاد إلى طلعة الفجر يتراقص فيها الورق اليابس والأخضر، كما تطايرت الأطياف من عصا الساحر، أو شخص إلى الليل كأنما يزحف إلى الشرق محسوس الحركة ملموس الجلباب، أو شخص إلى الكواكب تخالجه الرهبة من التفرد معها في غيهب الظلام، أو شخص إلى الشمس يعجب لعبادها

ساعات بين الكتب

وما وفقوا له من الهدى القديم، فهو ذاكر لا محالة صاحبه هاردي صاحب «ساكني البرج» و«تس» و«في معزل عن هيجة الزحام» ومسائل الطبيعة ليلها ونهارها، وطيرها وأشجارها، عما لا علم لها به من غوامض وأسرار.



توماس هاردي.

وإذا انقلب الناظر إلى فؤاده يتردد فيه بين ينابيع الرجاء، ومفاوز الخوف، ومروج الدعة ووعور المحنة، وصحراء اليأس، وسراب الآمال، فهو لا ريب ذاكر في ذلك العالم المستهول دليلاً كأرفق ما يكون الأدلاء الذين جاسوا خلال القلوب، وسبروا أغوار السرائر،

ونشروا في ذلك الميدان المكظوظ بالأشلاء والمصروعين أخوات من الرحمة، طاويات الضلوع على أسي وإشفاق، باسمات الوجوه عن صبر وإيناس، يضمذن الجروح، ويجبرن الكسور، ولا يخدعن أحدًا بغير الحق، ولا يضحكن للملهوف ضحك الغواية والغرور، فإن عزاء لكل نفس أن تكون الحياة قد ضمت بين ضيوفها في يوم من أيامها رفيقًا كذلك الشاعر الذي كسا الحزن رحمة، وجعل للشك قرارًا كقرار الإيمان، وزان السواد بخير ما تجتمع فيه الزينة والحداد، وإن أنسا لسالك هذا الدرب الموحش أن يخاف فيه كما خاف ذلك الرفيق، وأن تفارقه الطمأنينة كما فارقت ذلك الصابر المطمئن إلى كل مستنفد للصبر، ملعج لسكينة الاطمئنان.

لقد كان هاردي من أحب القانطين إلى القراء وأخفهم محملاً على الموافقين له والمخالفين في الرأي والشعور، فقد كان الرجل بين الشك، بل كان في بعض قصائده بين الإنكار، وها هو ذا بعد موته يدفن في مقبرة وستمنستر أي في مقبرة الدير الذي يشرف عليه القسوس، وكان أبعد الناس عن الملوك والأمراء فلم يبعده ذلك عن حبههم وإكبارهم، ولا قعد بولي العهد أن يقصد إليه منذ خمس سنوات ليزوره في بيته حيث يقيم في الريف، وكان منقبضًا عن الحياة فلم يحل ذلك بينه وبين المستبشرين بها، ولم يقطع ما بينه وبينهم من المودة والإعجاب.

وإن من غرائب هذه الحياة أن يطول فيها مقام الذين يجتوونها، ويتبرمون بأكاذيبها وآلامها، وأنها تمسك لديها من لا يودونها ولا يحتفون بخيراتها، فهذا توماس هاردي الذي تتلخص فلسفته في إن هذه الدنيا كلها شيء عدمه خير من وجوده، والإضراب عنه خير من المضي فيه، قد عاش حتى بلغ السابعة والثمانين وطالت صحبته لها إلى السن التي يكره فيها الحياة من جبلوا على التفاؤل والاستبشار، وقديمًا كان المعري يذم العيش، ويرثي لكل مخلوق في قيد «أم دفر» وقد جاوز الثمانين بسنوات، وثيَّف شوبنهور على السبعين وهو إمام المتشائمين في الزمن الأخير، ومات كارليل عن ست وثمانين ولم تكن نظرته إلى الحياة نظرة الواثق المستريح، فكأن ما طبع عليه هؤلاء المتشائمون من فرط الإحساس بالألم، يجنح بهم إلى اتقائه واجتناب أسبابه، وكأن سكوت بواعث الحياة في نفوسهم يزهدهم في مطالبتها، ويعفيهم من مجاشمها وأطامعها التي تعاجل الآجل بالسقم والعناء، فلا ندري أهذا من ذنوب الحياة التي تسوغ نقمتهم عليها أم هو من حسناتها التي تتهمهم بالزيغ والنكران.

ولد توماس هاردي سنة ١٨٤٠ من أسرة معروفة في دور سنشير، وخرج إلى الدنيا مشكوكًا في حياته، ونشأ في طفولته ضعيفًا ميؤوسًا من بقائه مثل كثير من المعمرين بين رجال الأدب، وقد تعلم في صباه هندسة البناء ثم تتلمذ في هذه الصناعة لأستاذ من أهل بلده مختص ببناء الكنائس والصوامع، فبرع في صناعته وأفلح بعد قليل، ورحل إلى العاصمة فنال جائزة المعهد الملكي على رسالة في موضوعها، ثم نال في السنة نفسها ١٨٦٣ جائزة الرسم وتخطيط المنازل من «جماعة العمارة». ولكن نجاحه هذا لم يطمس في قريحته نزعة الأدب والشعر، فكان ينظم المقاطيع من حين إلى حين، ويكتب القصص الصغيرة التي أصابت حظًا من الشهرة نشط به إلى مواصلة الكتابة والإقدام على التأليف فيما هو أكبر وأضفى، وربما كان الفضل في توجيهه هذه الوجهة للروائي المشهور «جورج مردث»، الذي أعجب بإحدى أقاصيصه ووطن إلى مقدرة كاتبها في فن الرواية، بل ربما كان لهذا التنشيط دخل في الأسلوب الذي جرى عليه هاردي، واشتد فيه الشبه بينه وبين مردث في متانة اللغة، ورسالة الموضوع، والتنزّه عن الدنيا، والحرص على الآداب الرفيعة، وإن كان هاردي ليمتاز على أستاذه بالشاعرية والشغف بالمناظر الريفية، ولا يتكلف ما تخال أن مردث كان يتكلفه من التزمّت والوقار.

وفي سنة ١٨٧٤ أصدر روايته «في معزل عن هيجة الزحام»، بعد روايتين كبيرتين أو ثلاث فأذاعت شهرته في عالم الأدب، ووطدت مكانه بين أساتذة فن الرواية، وتعاقت له روايات شتى كانت تستقبل بالإعجاب، وتشهد له بالعبقريّة وصدق البيان، ولكنه ما كان قط من قصاص الجماهير، ولم يزد المطبوع من أروج رواياته على بضعة آلاف قلما يعاد طبعتها، كما تعاد الروايات الشعبية التي تباع منها عشرات الألوف في كل مرة، ويعاد طبعتها مرات في العام.

فقد كانت شهرته أكبر من رواجه، وكان الإعجاب به أكبر من الإقبال عليه؛ لأن قراءه هم قراء الأسلوب البليغ، والنظرة الفنية الخالصة، ومن يدركون جمال الريف ويفقهون معنى العطف على مناظره وسكانه وسذاجة العيشة التي شغف الشاعر بالحكاية عن أوصافها بين أبناء وطنه، وما زال هذا الطراز من القراء قليلًا في أكثر الأمم قراءة، وعند أعظم الأدباء مكانة.

وقضى، قبل التفرغ للروايات، بضع سنوات في نظم الشعر، ثم أقل من نظمه وهو يعاوده على فترات، ولكنه لم يهجره قط، ولم يزل يتحول إليه لينظم فصلًا منثورًا أعجبه أو يصور حالة نفسية، أو يصف منظرًا من مناظر الخلاء، وأطول أشعاره «ملحمة»

أتمها سنة ١٩٠٨ وسماها «العواهل»، وأدار وقائعها على سيرة نابليون بوناپرت، فجعله هو محرر الملحمة ومعرض ما في الحياة من عبر وأطوار.

ثم ترك الرواية وأقبل على القصيد في أواخر أيامه، وكان من عجائبه أنه قصر نظمه على الشعر الغنائي أو الغزلي، بعد أن نَيَّف على السبعين، وفرغت من نفسه دواعي هذا الشعر الذي يظن أنه ألصق بالشباب، وأعصى على الكهول والشيوخ، ولكنه نقض هذا الظن ولم يكن عجباً منه أن ينقضه في الحقيقة؛ لأن الشيخوخة ربما أعانت على النظم في هذه المعاني بعد أن تهدأ ثورة العواطف التي تبلبل القرائح، وتغشي عليها بدخان الأشجان والشهوات، فإذا بدت على شعر الشباب دفعة الفتوة وجماح العاطفة المستعرة، فالشيخ أحجى أن ينظر إلى اللباب من وراء تلك الغشاوة، وأن يصفي تلك البلابل والأوشاب، وأن ينشدها في سكينته ومعرفته إنشاد العازف المالك لريشته ويده، البصير بما يدور في نفسه، فيجيء إيقاعه أقرب إلى الصفاء والاتزان ويستعيض من البراعة والسلاسة بعض ما فاته من التوهج والحرارة، ولا يغيب عن بالنا أن الغرابة في إبداع الشيخ هاردي أقل وأقرب تفسيراً من إبداع الشيوخ الذين يجيدون شعر الغناء؛ لأن نظرة هاردي أبداً ساخرة وزفراته أبداً مكبوحة صابرة، وأناشيده تليق بالشيوخ كما تليق بالشبان في نوبات الاستكانة والتسليم، فهو أحق بالإجادة في هذا المجال من سواه وهو هو توماس هاردي، سواء نظم في الحب أو في الحكمة، وفي تجارب الهرم أو عواطف الشباب.

إن مكان هاردي من أساتذة الرواية في الذروة العالية، فما مكانه يا ترى بين شعراء العالم المعدودين؟ أهو في مثل منزلته الروائية، أم له مكان هنالك دون ذلك المكان؟ أما كاتب هذه السطور، فإنه لم يقرأ لشاعر حي شعراً يفضل شعره على الجملة، أو يدانيه فيما ارتقى إليه من فتوته التي بلغ فيها إلى قمته الخاصة، ولكني لا أحسبه بين الرعيل الأول من شعراء العالم الذين أفردتهم العصور، ويميزهم تاريخ بني الإنسان في جميع الأقسام والأزمان، فهو أجل وأعظم شعراء عصره، ولكنه ليس بين الأجل والأعظم من شعراء كل العصور.

وقد تساءل بعض المعجبين به لمَ لم يمنح جائزة نوبل كما منحها الذين لا يتطلعون إلى مكانه ولا يرتقون مرتقاه في الشعر والرواية؟ فقليل لهم؛ إنه لم يكن «مثالياً» في قصائده ورواياته، ولا متفائلاً مبشراً في نزعته ومذهبه، ومن شروط نوبل أن تقصر جوائز الأدبية على أصحاب العبقرية المثالية، والمطامح الراجية المستبشرة، وقد يكون

ساعات بين الكتب

هذا هو السبب ولكن هل عرض هاردي شعره أو رواياته على المحكمين في هذه الجوائز ليسوغ لنا البحث في سبب رفضه وتقديم غيره عليه؟ لا أعلم، ولا يلوح لي أنه قد عني بذلك.

توماس هاردي (٢)١

شهرته وتشاؤمه

الشهرة والتقدير شيئان قلما يتفقان، فالشهرة هي ضوضاء وأصداء، تتساوى فيها أعلام الأماكن والأناسي وأسماء الجديرين بالتنويه والإعجاب، الجديرين بالمقت والنسيان، وكأنها بهذه المثابة أصوات آلية لا قصد لها ولا تفكير فيها، ولا تدل إلا على وجود كائن من الأحياء — أو غير الأحياء — له اسم يعرفه الألوفاً بدلاً من الأحاد، كما يعرفون أن في بلاد الهند جبلاً يسمى الهملايا، وفي عالم الخرافة جبلاً يسمى «قاف».

أما التقدير فهو وزن وقياس، ومعرفة وعاطفة، ولا يكون إلا عن علم وفهم وشعور، فهو لباب الشهرة وجوهرها، والمعنى الذي به تكون الشهرة فضلاً ونعمة، يغتبط بها من ينالها، وبغيره تكون الشهرة أصواتاً يتشابه فيها دعاء الناس وعواء الكلاب، بل يتشابه فيها كلام السامعين بها ودوي الطبول وأزيز الآلات.

لم يظهر الفرق بين الشهرة والتقدير في إنسان، كما ظهر في توماس هاردي الذي بلغ من تقدير قومه وغير قومه غاية ما يصبو إليه الأديب، ولم يبلغ من الشهرة «الآلية» بعض ما بلغه أدهياء الأدب وثرثرة الصحافة، فقد مضى عليه جيل كامل وهو مجهول في أهل بلده وبين عشيرته وجيرانه، لا يخطر لأحد ممن يرونه في قرينته أن هذا الرجل

الحزين الدلف بين المروج، أو الراكب على الدراجة هو أعظم من كتب الإنجليزية ناثرًا وشاعرًا في زمانه، وربما لم يعرفوا اسمه على حقيقته إلا إذا كانوا من أهله الأقرين، أو على اتصال به جد حميم. اتفق لمعجب به أن ذهب يزوره أو يحج إليه، كما يقول فنزل بفندق صغير في قرية معزولة من قرى «وسكس» التي خلد مناظرها بشعره ونثره، فجلس في انتظار الغداء يحدث فلاحًا مفراحًا من تلك القرية، وخطر له أن يسأل عن بطله المحبوب وهو لا يشك في معرفته إياه، واحتفاله بشأنه فسأله: هل يجيئكم توماس هاردي هنا؟ فجعل الرجل يتمتم: توماس هاردي! توماس هاردي! ولاحت عليه حيرة البحث والمجاهدة في الاستحضار، وبعد هنيهة أشرق وجهه، كمن قد ظفر بفكرة مهجورة، طال عليها أمد النسيان، وقال للحاج المشدوه: «لعلك تعني بل هاردي ذلك الرجل الضئيل صاحب الشوارب المدلاة؟ نعم هو يجيء هذه القرية كل يوم سوق!»

وهكذا أثر هو لنفسه أن يعتزل لندن وباريس، بعد أن عاش فيهما ما عاش، حيث تتدافع المناكب على الشهرة، وتحتال الأسماء على الظهور، وأوى إلى قريته — غير بعيد من البيت الذي ولد فيه — يعاشر الفلاحين ويحدثهم وهم مجهلون من شأنه، ما يعلمه في أقصى الأرض قارئه العارف بمقام أديب القرية العظيم، ولبث حياته كلها بعيدًا عن المجمع متحاشيًا مواطئ الأقدام، لا يستريح إلى زيارة الغرباء، ولا يأنس إلى أحد غير أصحابه السذج الذين يعرفون «بل هاردي» الفلاح، ولا يعرفون توماس هاردي الشاعر القاص الفيلسوف، وكان أبغض شيء إليه وسائل الشهرة الحديثة من نشر وتصديقه، وعرض في الصور المتحركة، فلما مثلت رواية «تس» في السينما، وابتذلت مواقفها لإرضاء النظارة للصبيان والجهلاء، أسف لذلك أشد الأسف، وأبى أن يحضرها في معرض الصور، وقال في شيء من الغم والتأسي: «إن الرواية ستعيش على الرغم من ذلك.»

وعرف عنه أنه لم يكن يطبق الملاحظات على رواياته وإنما يحتملها احتمالًا، ولا يبالي أن يناقش فيها أو يصحح أخطاءها. كان بعض الناس يلومه مرة على مصير «تس» البريئة المسكينة التي أسلمها إلى الشنق، وختمها بكلمته الساخرة «لقد نفذ العدل! لقد فرغ رئيس الخالدين من عبثه بتس دربر فيل» وكانت في المجلس سيدة سليطة، فقالت: «أما أنا فأسفي أن المستر هاردي لم يشنق أبطال روايته جميعًا» كأنها تقول: إنه كان خيرًا له ألا يكتب الرواية أو أن يكون قد قضى على أبطالها قبل أن يخلقوا، وكانوا على المائدة، فانحنى الشاعر قليلًا، ومضغ لقمة ومضى في طعامه.

وهو على قلة مبالته بأراء الناس في رواياته كان يألم للجهل والرياء، ويسخط سخطه الوديع إذا ابتلي بنوبة عارضة من حماقة الجماهير، فلما أخرج روايته «هود» وانحنى عليها الناقدون بالتشهير والتجريس، وحرمت بعض المكاتب بيعها لما فيها من صراحة، لم يتعودها الإنجليز في الكتابة عن علاقات الرجال والنساء، أنفت نفسه أن يكتب رواية بعد ذلك، وألى أن تكون «هود» خاتمة حياته الروائية، وقد بر بعهد فلم ينشر بعدها إلا رواية واحدة قديمة، كانت مهياًة للطبع والتنقيح قبل أن يبعث بتلك الحملة الهوجاء، ثم أقبل على الشعر فكان ذلك خير عوض له وللقرء ولوطنه الذي لم يكف عن توقيره وتقديره، وإن خالفه بعض ناقديه في تناول الحقائق وصراحة التصوير. فلك أن تقول: إن «توماس هاردي» كان مشهوراً خاملاً إذا أردت بالشهرة تلك الأصداء التي تتجاوب بها طبول الجماهير، أما نصيبه من تقدير العارفين فلا مطمع بعده لطامع، ولا مثيل لما ناله منه بين أبناء قومه وقارئ شعره ونثره في الأمم كافة. كان كبلنج يلقبه بـ «الملك»، وكان الملك جورج يتتبع كتبه واحداً بعد واحد، ويسأل عنه ويعنى بأخباره، ولما مرض منذ شهر ولزم فراشه أبرق إليه يواسيه ويرجو شفاءه، واحتفل الأديباء بسنته الأولى بعد الثمانين فكتب إليه أكثر من مائة أديب شاب يحيونه ويعجبون بروح الصبر والأنفة التي بثها في تأليفه وأشعاره، وزاره ولي العهد في بيته الريفية منذ خمس سنوات ليلبغه بلسانه حبه، وحب أبيه وأهل بيته، وهذا مع أنه لم يكن شاعر التاج، ولا كان يخدم الملوك بقول صريح، أو بتضمن مملوح، وبيعت نسخة خطية ناقصة من قصته «عينان زرقاوان» بألف وخمسمائة جنيه منذ سنتين، ومنحته الحكومة وسام الاستحقاق وهو في السبعين، وأهدته الجامعات الكبرى أفخر ألقابها غير مطلوبة ولا ممنونة، وزاره نوابغ الممثلين يعرضون له في بيته فصولاً من قصائده الكبيرة، ورواياته التي أفرغت في قالب التمثيل ولم يشهداها هو في مسارح العواصم، وحفه عالم الأدب الرفيع بعطف وتقديس كذلك الذي يُحف به الأحبار المباركون والأولياء الصالحون، فلو دعاه كبلنج «القديس» لكان أليق به من لقب «الملك»، وأشبه بتقواه وإجلال الناس إياه، ومقامه حيث تحج إليه الشهرة ساعية على القدم، مطهرة من لوثة الصغائر والأحاييل.

ويخطئ الذين يحسبون هذه العزلة، وهذا الانزواء كراهة للناس، أو فاقة في العطف والإحساس. إذ ليس أوسع عطفاً وأكرم حساً من رجل يجد في حياة الفلاح الساذج، وفي حبه وبغضه، وفرحه وحزنه، وفي هموم عيشه، وحظوظ ماشيته وأرضه، مواطن للعطف

يشغل بها نفسه، ويقصر عليها قلمه، ويستوعب كل صغيرة منها في روايته وشعره، فهذا لا يكون إلا من نفس طهور جبلت على محبة الناس، وطويت على البر بهم والحنان عليهم. نعم كان الرجل متشائمًا من تصويره الأسود للحياة، ولكنه لم يكن تشاؤم النفس الغاضبة لا يتصل بينها وبين الدنيا سبب من الفهم والشعور، ولم يكن تشاؤم النفس الوضيعة لا تطلع على نبيل في الدنيا ولا تود أن تطلع فيها على نبيل، ولم يكن تشاؤم الأنانية التي تريد احتجان الخير كله، وتتهم الناس بالكنود؛ لأنها هي لا تنطوي على غير الكنود، ولكنه كان تشاؤم العاطف الذي يرثي للناس من عسف المقادير؛ لأنه يحس تلك المقادير في ذات نفسه، ويحيط ميدانها بعطفه، وينفذ إلى دخالها نفاذ الوالد المشفق إلى دخال قلب وليده، ثم يتمنى لو لم تكن الحياة ولم يكن الأحياء، لا لأنه يحب لهم الموت ولكن لأنه يحب لهم حياة خيرًا من هذه الحياة وأسلم من الوهم والشقاء.

ويغلب أن يكون ذلك شأن فلاسفة التشاؤم الأقوياء بأفكارهم وقلوبهم، إذا اعتزلوا الناس وسخطوا على مقادير الحياة، وآية ذلك ما اتفق من عطفهم جميعًا على الطير والبهائم، وبرهم بهذه الخلائق التي يعذبها الناس، وهم يتعاطون فيما بينهم ما يسمونه الرحمة والحنان! فشوبنهور كان له كلب يألفه ويناجيه، ويغرم به حتى لقبه صبيان الحارة: «شوبنهور الصغير»، نسبوه إليه لأنهم لم يروا بينهم ولدًا ينسبونه لذلك الشيخ ويعرفونه باسم ذلك الفيلسوف العقيم، وكان ألد شيء لديه أن يعاشر الحيوانات ويرقبها، ويأنس بها وتأنس به، فهو يقول: «أي لذة تداخلنا عندما نرى حيوانًا مطلقًا يدبر شئونه بنفسه غير معترض ولا مسوق. تراه إما يتلمس طعامه، أو يتعهد صغاره، أو يخالط الحيوانات من جنسه إلى نحو ذلك، وأن هذا لهو الذي ينبغي أن يكون، وهو الذي لا يمكن أن يكون سواه، فإن كان ذلك الحيوان طائرًا متعت نفسي بالنظر إليه برهة من الزمن. لا بل فليكن فأرًا مائيًا، أو ضفدعًا، فذلك لا ينقص من سروري بالنظر إليه، ويعظم سروري به إن كان قنفذًا، أو عذاء، أو أيلًا، أو غزالًا، وما كان التأمل في أحوال الحيوانات ليسرنا لولا أننا نأنس فيها حياتنا مصغرة بسيطة.»

وكان ليو باردي يحب الطير، وقد كتب فيها مقالًا ليس أبلغ منه، ولا أمتع بين ما كتب في معناه، وكان المعري يأبى أن يأكل حيوانًا، ولو كان فيه دواؤه، بل كان يوصي بتسريح البرغوث، ويعتده أفضل من التصديق بالمال على المحتاج.

تسريح كفك برغوثًا ظفرت به أبر من درهم توليه محتاجا

وكان ينكر على الناس أن يأكلوا الشهد؛ لأنه للنحل قد جمع لا لآكله المشتار:

اتق الله حتى في جني النحل شرته فما جمعت إلا لأنفسها النحل

وربما تناول عطفه الضاريات، فيعرف لها عذرها فيما تجنيه على الفرائس
الضعاف:

ولولا حاجة بالذئب تدعو لصيد الوحش ما اقتنص الغزال

أما توماس هاردي فكلبه مشهور ككلب شوبنهور، ورفقه بالطير والأوابد يعرفه الذين عرفوا جهوده في تحريم الصيد والرأفة بالحيوان، وعرفوا المقبرة التي أعدها في حديقة بيته للطير والحيوانات الأليفة التي ماتت لديه، وكان أصبر من زملائه، وآلف الناس، وألين جانبًا للحب والزواج، فقد تزوج مرتين، وكان زواجه الثاني وهو في الرابعة والسبعين، بعد وفاة زوجته الأولى بعامين، ثم كانت آخر حركة له في الحياة هزة ضعيفة من رأسه إلى ناحية امرأته التي كانت تقوم على سريره.

وقد يكون أغرب ما في عطف هؤلاء المتشائمين، أنهم اشتهروا جميعًا بحبهم لأبائهم وهم يحسبون الحياة شرًا، ويعدون الولادة جنائية، فأما المعري وشوبنهور فأولهما قد رثى أباه رثاء اللهفة والوفاء، وثانيتها قد أهدى إلى ذكرى أبيه كتابه الذي يثبت فيه عقم الحياة! وأما توماس هاردي فقد كانت وصيته أن يدفن مع أبيه وأمه؛ حتى حارت الأمة الراغبة في تقديره كيف تجمع بين رعاية هذه الوصاة وبين القيام بحق ذكراه ودفنه في مدفن العظماء؟! فالمتشائمون الذين من هذا الطراز يجتنبون الناس؛ لأنهم أكبر منهم عطفًا، لا لأنهم أقل عطفًا من أحلاس الجامع ورواد الزحام، وهم يرفضون الود الرخيص، والود المزيف؛ لأنهم أشوق إلى الود النفيس وأعرف بالود الصحيح.

توماس هاردي (٣)١

آراء في شعره ومناقشة لهذه الآراء

ورد إلينا البريد الإنجليزي، وفيه مقالات كثيرة عن توماس هاردي وشعره ورواياته ومكانه في عالم الأدب، وأقوال شتى هي ولا ريب خلاصة الأقوال المختلفة في هذا الأديب الذي اتفقت الآراء على أنه كان أديب إنجلترا الفرد في زمانه، وقل بين كتاب الصحف من وافق رأيه رأي توماس هاردي في نفسه، واعتقاده في منزلته من الشعر ومنزلته من الرواية، فقد كان شغف هاردي بشعره أكبر من شغفه برواياته، وكان اعتقاده أن محصوله في عالم الشعر أجود وأجدى من محصوله في عالم الرواية، وذلك ظاهر من اشتغاله بالنظم طول حياته، وعكوفه عليه في أيامه الأخيرة وابتدائه سيرته الأدبية، واختتامه إياها بالنظم لا بالكتابة، ولكن المرء لا يحب أفضل أولاده، والأديب لا يحب أفضل ملكاته في كل حين، فأسباب الحب والإعجاب في النفس قد ترتبط بالأمال، كما ترتبط بالحقائق، وقد تقام على مواطن الضعف كما تقام على مواطن الحزم والحصافة، وربما كان شعر هاردي أثبت مكاناً في عالم الخلود من رواياته؛ لأن تخليد الكلام المنظور أيسر وأشيع من تخليد الكتب المطولة المنثورة، ولكن الأمر الذي لا ريب فيه هو أن هاردي حري أن يعد بين النخبة الممتازة من القصاص في جميع لغات العالم، وأن يسمو بينهم

إلى منزلة قل أن يتجاوزها منهم متجاوز، ولكنه غير حري أن يعد بين النخبة الممتازة من الشعراء الذين أنجبتهم جميع الأمم في جميع العصور؛ لأن شعره على جماله وصدقه لم يتسع حتى يشمل آفاق الشعر البعيدة، ولم يعذب حتى يبلغ أحلى ما يبلغه الشاعر من العذوبة؛ فهو في بابه حسن معجب، بل هو في بابه فرد لا نظير له في شعر أحد غيره. وقد يلزمك أن تمزج بين هيني وجيتي الألمانين، أو بين شلي وورد زورث الإنجليزين؛ لتخلص إلى روح يتفق لها ما اتفق لهاردي وحده من السخر والحكمة واليأس والسلوى في بعض أشعاره. إلا أن انفراده بمزاج خاص لا يشبهه فيه شاعر، أو فئاؤه لمزاجه الذي جبل عليه، وصدقه لشعوره الذي أحس به، لا يستلزم أن يكون فردًا في علوه وفي محاسن الشعر كله، فهو فرد مقدم في بابه، ولكنه ليس بالفرد المقدم في كل باب.

يختلف معنا في هذا الرأي الكاتب الروائي دافيت جارت، الذي يقول في إحدى الصحف الأسبوعية: «إننا فقدنا أعظم شعرائنا بفقد هاردي، ولكننا لم نفقد أعظم قصاصنا، وإن الفلاحين في رواياته لا يمكن أن يشبهوا الحقيقة حتى في «دورستشير» التي كانت قبل سبعين سنة، دع عنك فلاحي اليوم الذين لا يشبهونهم في شيء، فإذا كانوا مع ذلك يهزون نفوسنا فذلك لأنهم خلّاق شاعر». وقد يكون هذا رأي الكثيرين من قراء هاردي، ولا سيما بين الروائيين الذين يحكمون عليه بما يضعونه لأنفسهم من المقاييس، وما يتخيلونه للرواية من الكمالات وما يطبقونه على أعمالهم من الآراء، بل نحن نقول: إننا لنؤثر قراءة شعره على قراءة رواياته؛ لأن شعره إنساني عام، ورواياته إقليمية محصورة، تصف الإنسان من خلال مناظر الريف ومآلف القطان في مكان معلوم. إلا أن هذا لا يغير الرأي الذي قدمناه؛ لأن اختيارنا ما يوائمنا من عمل أديب لا يدل على أن هذا الذي يوائمنا هو خير ما يمتاز به ذلك الأديب، فقد يبيع التاجر صنفًا هو أنفاس الأصناف عنده، أو هو صنفه الذي اشتهر به، ثم لا يشتريه كل إنسان؛ لأنه لا يحتاج إليه، وقد يكون الأديب شاعرًا وروائيًا فيقرأ القارئ رواياته، ولا يطلع على شيء من شعره؛ لأنه من قراء الروايات وليس من قراء الأشعار.

كذلك لا ينبغي أن نأخذ من قول الروائي جارت: «إننا فقدنا أعظم شعرائنا ولم نفقد أعظم قصاصنا»، إن هذا المقياس هو أصدق المقاييس لتقدير ملكات الأدباء، فقد يكون هذا العصر ضعيفًا في الشعر قويًا في الرواية، فيكون الأديب عالي المكانة في الرواية، وهو دون القمة العليا بين القصاص، ثم يكون أرفع الشعراء قدرًا في زمانه، وليس هو من الشعر في المكان المعدود، فإذا فقدناه قلنا: إننا فقدنا أعظم الشعراء، ولم نفقد

أعظم القصاص، ولم يكن في ذلك دلالة على أنه شاعر كبير وليس بقصاص كبير، وإنما المقياس الصحيح أن نذكر الشعراء الكبار والقصاص الكبار في جميع الأزمان ثم نسأل: هل مكان هاردي أثبت وأرفع بين هؤلاء أو بين هؤلاء؟ هل هو أقرب إلى ديكنز وثركري وترجنيف ودستوفسكي وأبانيز وبورجيه أو هو أقرب إلى شكسبير وملتون وهومر وسفكليس وأنداهم من الأقدمين والمحدثين؟ والواقع أن روايات هاردي على ما فيها من المآخذ أقرب إلى أعلى الروايات وأبلغها من سائر روايات عصره في بلاده، وأنه هو الآن أصدق القصاص، وأبلغهم بين الإنجليز خاصة، وإن كان للشعر فضل في إجادته الرواية وإسباغه العطف والمحبة على خلائقها، وإذا عاش غدا بالشعر ولم يعيش بالرواية، فإنما يكون ذلك لأن الرواية أنقل جناحًا في مطار الشهرة من القصيد المطول، ومقاطع الشعر القصيرة على السواء.

ويقول ناقد الـ «مورننج بوست» في تقديره لشعر هاردي: «إن فنه في أشعار شبابه جدير بالناية الكبرى من دارسي الصناعة الشعرية، فليس في شعره تلك الصيحة الدافقة الطيبة التي تسمعها من البلبل والقبرة، وإنما تلمح فيه على نقيض ذلك أثر الجهد والمعالجة، فالقصيدة من قصائده لا تنجم لأنها ينبغي أن تنجم، بل هي منظومة لأن الشاعر قد جمع لها عزمته وأبى عليها إلا أن تكون، فهو يتخذ لنفسه عند البداية خاطرة مرسومة وصيغة معلومة يلتقيان في أنشودة منظومة، فإذا تعذر عليهما ذلك أو أبت اللغة أن تسلس له مقادها، عمد الشاعر إلى سلطانه وألجأها كرهًا إلى الوفاق في عبارة منظومة، وهذه طريقة في النظم لا بد منتهية بالفشل في الأيدي التي هي أضعف من يديه، فيستعصي الوزن واللغة على الشاعر، ويشمسان على قياده أشد شماس، ولكن العجيب في هاردي أنه يفلح فيما يريد، نعم إن شعره لا يفيض فيضًا، ولكنك تراه مطرقًا مسبوغًا في قالب جميل، كأنما استوى فيه على الكره منه، والنهاية في هذه الحالة كما في تلك جديرة بالإعجاب.»

وكلام هذا الناقد صحيح، فأنت يخيل إليك حين تقرأ شعرًا لهاردي أن الكلام فيه مطرق تطريقًا، كما يسبك الحديد المذاب في الأتون الموقد، وليس بمرسل إرسالًا، كما يفيض الماء من الينبوع الجياش، ولكن الذي نريد أن نقوله هنا هو أن شعورنا هذا حين نقرأ كلام هاردي وأمثاله إنما هو من الوهم لا من الحقيقة، أو هو راجع إلى سبب يتصل بطبيعة المعنى لا إلى سبب يتصل بأسلوب الصياغة، فليس الشعراء الذين نتلقى غناءهم كما نتلقى غناء البلبل فيأصًا مرتجلًا لا حبسة فيه ولا جهد ولا علاج، هم الشعراء الذين

تسهل عليهم الصياغة، ويلين لهم مقاد الكلام، فقد كان البحري أسلس من المتنبي نظماً، وأسرى إلى النفس نغمًا، وأعذبه في الذوق مسًا، وكان مع هذا يعاني في النظم ما لم يكن يعانيه المتنبي الذي لا تسمع منه تلك الصيحة البلبلية الدافقة الطيعة، ولا تتوسم على قصائده ذلك السخاء الفياض بالخواطر والعبارات، وربما حذف البحري نصف القصيدة لتسلم له السلاسة في بقيتها، ولم يكن المتنبي يفرط في بيت مما يقصد معناه، ولقد كان زهير أسلس من طرفه، وكان طرفه أسخى بالشعر وأسرع في صياغته من صاحب الحوليات الذي قيل: إنه كان ينظم كل قصيدة في عام، وقد عرف عن أناتول فرانس أنه كان يعيد كتابة الجملة الواحدة خمس مرات وستًا وثمانياً في بعض الأحيان، وهو ذلك الكاتب الذي يخيل إليك وأنت تقرؤه أنه يرسل القلم يكتب وحده بغير تردد ولا تنقيح، وكان فلوبير يعيد كتابة الصفحة حتى تكاد لا تبقى كلمة من كتابتها الأولى، وهو أعذب من كتب في عصره لفظًا، وأقلهم جهدًا، فيما يبدو على ظاهر الكلام، وربما كان هاردي أقدر على النظم السريع من ملتون الذي تضرب بجزائته وحلاوة موسيقاه الأمثال، ولكنك لا تشعر حين تقرؤه بذلك الانطلاق الذي يستخفك حين تقرأ صاحب الفردوس المفقود، وشمشون الجبار، فنحن واهمون حين نعزو خفتنا في قراءة بعض الأناشيد إلى خفة الشاعر في نظم تلك الأناشيد. إنما هي طبيعة المعنى التي تخيل إليها ما نتخيل من خفة وطلاقة، لا علاقة لهما بعمل الشاعر في صياغته واختبار ألفاظه، فالشك والوجوم والوقار، لا تسلس كما يسلس الغزل الواثق، والحزن السانج، والأمل الطليق، والشاعر الذي ينظم هذا غير الشاعر الذي ينظم ذاك، فلو أسلمنا شلي أو ملتون قطعة من قطع هاردي لرأينا المطرقة والأتون تظهران في موضع ينبوع والماء السلسبيل، ولو استطاع هاردي أن يحس بالحياة كما أحس بها ذاك الشاعران لسمعنا الصيحة البلبلية، ولم نتخيل الدمية المسبوكة كما نتخيلها الآن، وكل شعر في الدنيا إنما نجم؛ لأن قائله أراد أن ينجمه لا لأنه هكذا يجب أن يقال، وقد يريده الشاعر ويشقى به أشد الشقاء، ثم يجيئنا بالقصيد فنقول أجل هذا كلام يوشك أن يقال بغير قائل! وصاحب الكلام يعلم أنه لو لم يرده ويقترسه على ما أراد، ويسهر الليل في تطويع معناه لنغمته ولفظه، لما صاح البلبل، ولا تدفق ينبوع.

وصفوة القول في هذا الموضوع أن هناك ضروريًا من الإحساس لا يتأتى أن تصاغ إلا في قالب يوهمك الصعوبة والعلاج، ولا يخف بالقارئ خفة السهولة والطواعية، وأن هذه الضروب من الإحساس لهي خليقة، على الرغم من ذلك، أن تصاغ شعراً، وأن يكون

صائغها عريقاً مطبوعاً على سليقة الشعراء، ففي الدنيا أنواع من الشعر بقدر ما فيها من أشخاص، وليس يوقع في روع القارئ أن الشعر هكذا في صورة واحدة ليس غيرها إلا القدامة، وقلة الاطلاع، وضيق نطاق الحياة، والأخذ بأطراف التعريفات التي لا تحصر شيئاً، فضلاً عن أن تحصر حدود الشعر، وهي رحيبة مجهولة كحدود الكون التي لا تعرف الانتهاء.

ويقول جيمس دوجلاس في «الدايلي إكسبرس»: إن هاردي سيطر على فن المنثور، ولكنه لم يسيطر على فن المنظوم، ويقول في الوقت نفسه: إنه كان من عظماء شعراء المآسي في الدنيا، يحسب مع هومر وفرجيل ودانتي وملتون، في سعة الخيال، وجبروت العبقرية، ولا عيب في شعره إلا أنه يعوزه الشكل والأسلوب «ففي شعره كله جبار يئن وينصب أنين المارد المقيد في الأغلال».

والذي نراه نحن أن المارد المقيد في الأغلال هو عصر الشك والحيرة والاضطراب، لا أسلوب هاردي وطريقته في التعبير، فإذا سألنا هل كان هاردي أصدق شعراء عصره في الترجمة عن روح الزمن الذي عاش فيه أو هو لم يكن كذلك؟ فنحن لا نستطيع إلا أن نعترف له بالتفرد في هذه الترجمة الأمينة الوافية، والتفوق على جميع الشعراء في أداء الرسالة التي توحىها طبيعة القلق ووساوس الارتياب، فكيف يكون مقيد الفن إذن وهذه عبقريته حرة لم تحجب من صورة الزمن كثيراً ولا قليلاً، ولم يعقها عائق أن تنطق بأسلوبها الذي لا ينطق الوحي العصري بأسلوب سواه؟ إن الريشة هنا حرة مرسلة، وإنما القيد والأنين في شبح المارد الذي نقشته الريشة على الصفحة السوداء، فهناك التملل والاضطراب، وللريشة الثناء والإعجاب، ولا يخلو القارئ من ذنب يلام عليه؛ لأنه صفر للمثل المجيد من حيث كان أحق بالتهنئة والتصفيق.

ولسنا نعني أن توماس هاردي كان مبرعاً من كل مأخذ في النظم والصياغة، فقد قلنا في ذلك ما يدفع هذا الالتباس، ويدل على رأينا في شاعريته، وأسلوبه، ومنحاه، ولكننا نريد أن نقول: إنه ما كل قيد تحسه في الشعر يكون قييداً في الشاعر، فإن للموضوع قيوده، وللزمان قيوده، والشاعر الطليق القدير هو الذي يريك القيود حين لا تكون حرة ولا انطلاقاً.

الجزء الثاني

إبلاسكو أبانيز^١

كان في بداية هذه السنة أربعة من أعلام الرواية المشهورين في العالم لا تخرج إمامة هذا الفن من بينهم، ولا يكون إمام القاصين في الدنيا إلا واحدًا منه، وهم مرجكفسكي الروسي وهاردي الإنجليزي، وبورجيه الفرنسي وأبانيز الإسباني.

فأما مرجكفسكي فمزيتته أنه يمزج الفن والعبادة والتاريخ مزجًا ينبض بدم الحياة، ويتخايل في ثوب الجمال، فلا تخلو رواية له من صراع بين العبادات، أو من وثنية الفنان الذي يقدس الصور والأجسام، أو من تصوير لعوامل التواريخ كأنها أدوار يملئها مؤلف عظيم على مسرح رحيب، أو كأن الناس فيها تماثيل تخلق للزينة والنظر، وتمشي من هذه الدنيا في متحف زاخر بال نماذج والأنماط.

وأما هاردي فمزيتته الشغف ببساطة الريف، والإيمان بالجبرية، وتحكيم القدر في كبائر الحياة وصغائرها، وإظهار الناس كأنهم ألعيب في أيدي الطبيعة تهشمهم وتعبث بهم لغير حكمة معروفة ولا دلالة مستبينة، وإدماج ذلك كله في قالب من الشعر تلتقي فيه عزلة الآلهة المنزهين عن عواطف الإنسان، وإنسانية الشاعر الذي نزفت دموعه الأحران.

وأما بورجيه فمزيتته البراعة في حبك فصول الرواية والدقة الصادقة في تحليل النفوس، وتوضيح خفايا الشعور حتى لقد يسهب في ذلك إلى حد ينسيه نفس القارئ، وما قد يعترئها من الملل ويتحول بها من أبطال الرواية إلى المؤلف ودروسه ونظراته في الحياة والناس.

وأما أبانيز فمزيته كل ذلك وأكثر من ذلك، فهو في بعض رواياته كـ «سونيكا» مثلاً يضارع مرجكفسكي في إحياء التاريخ، وإلباسه ثوب الفن، ونفاذه إلى لباب العبادة الوثنية، وتقديس الصور والأجسام، وهو في رواياته «الموتى يحكمون» و«زهرة الربيع» و«الغوغاء» و«العريضة الحمراء» و«الفيضان» و«البوديغا» على الخصوص، بل في رواياته كافة على العموم، يضارع هاردي في وصف معيشة الأقاليم، وهموم الزراع والعمال، ومناظر الخلاء كما يضارعه في تحكيم القدر وسخرية الأيام لولا أنه يشوب ذلك برفق لا تراه في «قدر» هاردي المعتزل الأعمى عن كل ما يحيط به من الأوجاع والآمال، وهو في دقة التمثيل ضريب بورجيه في غير تعمل ولا تعمد، ولا شيء من ذلك الأسلوب التعليمي الذي يذكر بالمشرحه والكتاب، فأنت لا تحس والرواية بين يديك أنك تقرأ كتابه رجل يعنى بتحليل النفوس وتجزئة أنواع الشعور، ولكنك إذا أردت أن تحس ذلك وجدته على مقربة منك في كل رواية، وفي كل بطل وفي كل موقف، كأنه مقصود في غير كلفة ومحل في غير تجزئة ولا تمزيق، فلو حاولت أن تستخرج من جميع رواياته بطلاً واحداً كان نصيبه من الشرح الصادق المفصل أقل من نصيب الأبطال في روايات بورجيه، لعز عليك أن تجد ذلك البطل، ولعرفت حينئذ أن التحليل النفسي قد يبلغ تمامه حين يأتي عرضاً ولا يظهر عليه التعمد والالتفات الدائم.

وربما أسهب أبانيز في الوصف واستطرد إلى العلم والدرس ونسي الحادثة والأبطال، ولكنه يستجيز ذلك لنفسه كما يستجيز المحدث المسموع أن يلتفت بسامعيه إلى موضوع له ارتباط بالقصة وللسامعين شوق إلى استطلاع فيه؛ لتقتهم خبرته الواسعة، وإمتاعه في كل حديث واستطراد، وإنك لتعجب لما تراه في روايات هذا الكاتب القدير من دلائل الاطلاع الواسع، والخبرة الوافية بشئون هذا العالم، فمن علم بالبحر وأحيائه واصطلاحات رجاله، إلى علم بالتاريخ الغابر والحاضر، إلى علم بالموسيقى والفلسفة والفنون، إلى علم بالحرب والتعبئة، إلى علم بسير العظماء والأدباء، إلى علم لا يباريه فيه أحد بحياة الأندلس في جميع عصورها، وفي جميع الأصقاع التي نزع إليها أهلها؛ وهذا كله إلى تنويع سهل غير متكلف في تصوير الرجال والنساء من جميع الطبقات والأمزجة والأخلاق، ويغلب أن يجعل ديدنه في تصوير النساء خاصة أن يكفر عنهن أو يستجلب لهن العطف بما يقاسينه من الحب والعذاب، إلا إذا كانت المرأة من طبقة الأشراف الماحنة التي يزدريها في بلاده، ويستفز أبناء وطنه إلى احتقارها والثورة عليها، فهو لا يبالي أن يحرمن شرف الحب ويجعلهن فرائس الشهوات؛ لأنه يرى كما يقول

في رواية «الموتى يحكمون»: أن الحب عبقرية كعبقرية الفن والشعر، لا تسمو إليها كل طبيعة ولا يستمتع بجمالها كل من يتحدث بها «فكل إنسان يحسب أن له حقاً في أن يحب، والحب في الحقيقة كالماهوب والجمال والحظ نعمة نادرة لا يستمتع بها غير نخبة قليلة ممتازة من الناس، إلا أن الوهم — لحسن حظ المحرومين — يتسلل هنا لمداراة هذا التفاوت الظالم، فلا يختم إنسان حياته إلا وهو يحلم بشبابه ويحن له الحنين والأسى، ويزعم لنفسه أنه قد عرف الحب حق عرفانه وما كان الذي عرفه إلا بحرناً من سورة الشباب»، وهو يعطي المرأة حقها من الدنيا، ويعرفها لها قدرتها في تصريف شئون الحياة وأعمال الرجال، كما يتبين ذلك جلياً في روايته «أعداء النساء».

وفي قصته الصغيرة «أبناء حواء الأربعة» يقول الراوي: إن حواء لما زارها الإله بعد طردها من الجنة كانت في شغل بتجميل نفسها لاستقباله وإرضائه، واسترجاع النعيم الذي فارقت في السماء، فما هو إلا أن همت بتنظيف أبنائها حتى أقبلت طلائع الموكب الإلهي وهي لم تكد تفرغ من تنظيف الرابع من أولئك الأبناء الكثيرين، فشاء الله أن يهب لأحدهم الملك، ووهب للثاني الفصاحة، ووهب للثالث القضاء، ووهب للرابع المال، وقضى على البقية حين أخرجتهم له عند منصرفه باكين قذرين أن يظلوا في خدمة إختهم الأربعة أبد الأبدين، فكان هؤلاء هم طوائف العمال والأجراء الذين قضى عليهم الإهمال بالشقاء الدائم في خدمة الآخرين، وهنا يعترض على الراوي معترض من السامعين فيقول له: ولكنك نسيت أن لحواء بنات كما كان لها بنون، فماذا قسم الله لهن من حظوظ الحياة؟ فيجيبه الراوي: يا بني! إنك لصغير لم تنضجك الأيام كما ينبئني عنك سؤالك. إن الله قد قسم لبنات حواء كل ما يعمل له الملوك، والفصحاء، والقضاء، والأغنياء، والعمال، فهؤلاء لا يتعبون ولا يجمعون لأنفسهم، وإنما يتعبون ويجمعون لينتهي التعب والجمع كله إلى بنت من بنات حواء! وفي هذه القصة الصغيرة يتلخص رأي أبانيز في العلاقات الطبيعية بين الإناث والذكور من ذوي المتربة وذوي اليسار.

ولقد كانت قدرة أبانيز في القصص الصغيرة كقدرته في الروايات الكبيرة على خلاف القاصين الذين يجيدون أحسن الإجابة في إحداها دون الأخرى، فهو يتناول الحالة النفسية فيفرغها في أقصوصة بارعة، يعنى فيها بالوصف والتمثيل أكثر من عنايته بالواقعة والمواقف، ولست أنسى ما حييت وصفه للعجوز التي فقدت ولدها في الحرب، ثم رأت صورته في عرض عسكري مرسوم على لوحة السينما، ولا وصفه لجلال الأمومة في قصة «المشوه» ولا وصفه لموقف الرجل الملقب بالحمامة في قصة «طلقة الظلام» ولا

وصفه للعالم الذي شق الصحراء ليفي بنذره للأيم المقدسة، ولا وصفه لليلة الصربية، أو لخدام القطار، أو للعدراء المجنونة، أو لشخص من الشخوص الكثيرة التي وصفها أبسط وصف وأجمله وأصدقه في أقاصيصه الصغيرة، فتلك صور تنطبع على صفحة الذاكرة فلا تمحوها قراءة الكتب، ولا تجارب الأيام.

ولم يكن يخطر لي وأنا أعد اسم أبانيز بين الأسماء التي يقارن بها هاردي، أنني سأرثي هذا الأديب العظيم عقيب رثائي لذلك الشاعر العظيم، فقد شاء القدر أن يذهب كلاهما في شهر واحد وهما أكبر من نكبر من أدباء هذا الزمان، وكانت خسارة الأدب العالمي بموتها خسارة لا تعوضها الشهور والسنون.

كان مولد أبانيز في سنة ١٨٦٧ بمدينة بلنسية، وكانت صناعته التي تعلم لها المحاماة، وصناعته التي بدأ فيها عمله الصحافة، وليس أبانيز اسمه ولا اسم أبيه، ولكنه اسم أمه عرف به مع اسم أبيه «بلاسكو» على سنة متبعة في بلاد الإسبان، أما اسمه فهو «فيشنت»، ولكنه لم يشتهر به كما اشتهر باسمي أبيه وأمّه، وقد نشأ على حب الحرية والجمهورية، فكان من أنصار الكوبيين على دولته حين نهض هؤلاء للمطالبة بالاستقلال، ولان بإيطاليا متخفياً على ظهر باخرة؛ فراراً بحياته من الموت في إبان الشغب الذي أثاره لنصرة الكوبيين، وقد سجن مراراً وذاق العذاب أمرّ العذاب في سجنه، فلم يتحول عن رأيه ولم يعدل عن معاداة الحكومة الملكية؛ لأنه رأى كما قال بلسان الخطيب النائب في رواية الفيضان «إن المال الذي يُنفق على البيت المالك أكثر من المال الذي يُنفق على التعليم، وأن تزويد أسرة واحدة بما يملي لها في عيشة الكسل والبطالة يكلف الإسبان ما لا يكلفهم إياه إيقاظ جيل كامل لحياة العصر الحديث، وأن المدارس في قلب العاصمة الإسبانية باقية في كهوفها القذرة، بينما ترتفع الكنائس والأديرة في أكبر الطرق والميادين كأنها قصور السحر التي يتحدثون بها في الأساطير؛ وأن خمسين بيعة جديدة قد أقيمت في خلال عشرين سنة؛ لتحيط بنطاق العاصمة ولم يبن فيها غير مدرسة واحدة تقارن أية مقارنة بالمدارس التي غصت بها كل مدينة في إنجلترا وسويسرة» فهذه الحقائق وأمثالها مما ألقاه على لسان خطيب الأحرار في مجلس النواب، هي التي بغضته في نظام الملكية والكنيسة، ودفعت به إلى محاربة هاتين القوتين حرباً لا مهادنة فيها ولا سلام، وهو نفسه كان نائباً يلقي مثل هذا الكلام في مجلس النواب، حيث انتخب سبع مرات للنيابة عن مكان مولده بلنسية، وربما كانت كراهته للألمان ومناصرته للحلفاء بكتاباتهِ ورواياته في أثناء الحرب العالمية أثراً من آثار سخطه على الملوك الجرمان، الذين وطدوا

في بلاده نظام الاستبداد والكنيسة، وملكوا الرهبان نصف الأرض يستغلونها، ولا ينفقون منها في غير المظاهر والشهوات. وقد نعى على هؤلاء الملوك أشد النعي في رواية «ظل الكنيسة» وألقى عليها تبة الضعف والفاقة التي أصيب بها شبه الجزيرة، بعد أن أزهز وأثرى في عهد المغاربة المسلمين.

وعرف أبناء قومه إخلاصه وصدق بلائه، فأحبه حب العبادة واستدعوه إلى أمريكا الجنوبية ليحاضرهم في الأدب والاجتماع، فاستقبله على الشاطئ ثمانون ألفاً من سكان «بونس إيرس» يحفونه بإجلال كإجلال الأرباب وحب كحب الآباء، وطاف تلك الأرجاء جنوباً وشمالاً فحث أبناءها على تعميم ما لم يزل من أرضها صالحاً للتعمير، فاستجابوا له وأسرعوا إلى تلبية نصحه، وكان له بذلك فتح في عالم الزراعة والصناعة كفتحه في عالم الأدب والسياسة، إلا أن الرجل ما لبث أن كابد السياسة وبلا من دسائسها وألعيها ما يبلوه منها المصلح الحر النزيه حتى عافها وتزعزعت ثقته بجداها في الإصلاح والتجديد، فدان بالعلم والفن وحدهما وصرف لهما كل سعيه وجاهه واقتداره، وأمن بشيء واحد هو الإشفاق على أهل وطنه الجهلاء الفقراء، والنقمة على طغاته الظلمة الجبناء، وقد عاش مغضوباً عليه من هؤلاء منفيّاً على تخوم بلاده حيث أقام على رابية جميلة يكتب الرسائل والروايات، ويستأجر الطيارات لإلقاء النشرات على الجماهير في المدن والقرى التي حرمت فيها كتبه ورسائله ورواياته، ومات ولما يزل في منفاه.

ولا نظنه احتفظ بعقيدة ثابتة تطمئن إليها نفسه، كما يطمئن المؤمن إلى عقيدة دينه. إلا أنه كان يعتقد كما قال في رواية «بحرنا»: «إن جميع الأديان تفقد بعض جمالها حين تعرض للنقد والامتحان، ولكنها على الرغم من هذا ما فتئت تنجب القديسين والشهداء وجبايرة الأخلاق، وقد عرفنا من شتى التجارب أن كل ثورة محصها العلم تنكشف عن عوار لا يقره الباحثون، ولكن هذه الثورات ما برحت تخرج للعالم خيرة أفرادها، وأعجب أعمال جماعاته، وغير كاف أن نولد ونلد لأن الحيوانات جميعها تعمل في هذا ما يعمل الإنسان، وإنما على الإنسان أن يضيف إلى ذلك شيئاً لا يملكه سواه وهو ملكة النظر إلى المستقبل، ملكة الأحلام، فلا غنى لنا عن مثل أعلى نضيفه إلى تراث الآباء، أو عن قدرة تتكفل لنا ابتداء ذلك المثل المأمول».

فعقيدة أبانيز هي العقيدة في تلك القدرة، وإصلاح وطنه هو القطب الذي دارت عليه تلك العقيدة، ولما نشبت الحرب العظمى كان رجاؤه أن ينجلي نصر الحلفاء من تمكين الحرية، وإسقاط الملكيات البالية، فأكب بجملته على تأييد قضية الحلفاء، وزار

الميدان مرات وألف رواية «فرسان الرؤيا» التي أطارت شهرته في الخافقين، وقيل فيها إنها أروج كتاب بعد التوراة، ولم يكرثه أن يكسب منها فقد باعها بستين جنيهاً لصحفي أمريكي، وهي تلك الرواية التي أدت على ناشرها ألوف الجنيهاً، ولكنه نظر إلى قضية العدل والحرية، حيث آمن بها فما وني ولا أحجم عن نصرتها بما استطاع وما ملك من هبة ومال.

لقد كان الرجل فخر وطنه في هذا العصر، ومات منفيًا عن وطنه! إن في ذلك لعبرة بالغة، وإن الغد ليرينا من بقية هذه العبرة، ما يؤكد يقين القائلين بأن العاقبة للمصلحين.

الشعر والنثر^١

... يرى الأستاذ أن النثر الآن بلغ مبلغاً لم يبلغه في أي عصر من عصور اللغة، ويظهر أثر ذلك في وفرة عدد الكتاب، وتنوع موضوعات الكتابة، ثم في سعة المفردات، فأنا وإحكام الأسلوب، وفي نفسي من الأمرين الأخيرين شيء، أما سعة المفردات فأنا أعتقد أن اللغة كائن حي يقوم بعض ألفاظها على أنقاض بعض، وأن بجانب هذه الألفاظ التي استحدثت في اللغة العربية — وقليل ما هي — ألفاظاً أخرى أوفر منها عددًا كانت تستعمل في بعض العصور، وقد أميتت عندنا الآن تمامًا، فكما أن الحاجة تحفزنا الآن إلى استحداث ألفاظ لمعان حديثة كذلك كانت حاجة الجاهلية مثلًا تمس إلى استعمال ألفاظ كثيرة، قضي علينا بتركها تغير وجه الحياة.

وكذلك القول في إحكام الأسلوب، فإنني في حاجة إلى من يثبت أن أساليب كتابنا اليوم في المواضيع التي يطرقونها أحكم من أساليب الجاحظ، وابن المقفع، والصولي، وابن مسعدة، ومن إليهم في المواضيع التي طرقتها هؤلاء. على أن وفرة عدد الكتاب في العصور الحالية وقلته في العصور الخالية يرجع إلى عدم وجود المطبعة، أو عدم انتشارها في تلك العصور.

بقي أمر أكاد أعتقد دليلاً على عدم نضج النثر، وقد وجدت الأستاذ الزيات أشار إليه في العدد الثاني من «الجديد» بقوله: «لا نزال نعرف النثر

في نسج الفصول وإنشاء الرسائل، والغرب يمحطنا كل يوم فنوناً شتى من القصص الرفيع يعالج فيه كتابه مشاكل الحياة ومساائل اليوم.» والحق أن اختفاء القصة من عالم النثر أمر يدعو إلى القلق لا سيما وهم يعدون ذلك عيباً في الشعر الذي يرسف في أغلال الوزن والقافية، أما جمود الشعر فيرى الأستاذ أن من أسباب ذلك أسباباً عالمية ترجع إلى أن الحب والنخوة اللذين يدور عليهما الشعر قد أصبحت تحركهما في العصور الحالية الصور المتحركة ومسارح التمثيل، ثم إلى انصراف الناس عن الشعر بالمناوشات السياسية، ولا أدري هل كان لهذه الأسباب أثرها في الشعر الغربي أم لا؟ ثم لا أدري كيف أوفق بين ذلك وبين تقدم الشعر الإغريقي القديم في العصور التي انتشر فيها عندهم التمثيل، ثم قد يكون من المشكل علي في رأي الأستاذ أيضاً أن يأخذ على شعرائنا اقتناعهم بالفكر السطحي، ويحتم على الشاعر أن يكون فيلسوفاً، وهو بجانب ذلك يقول: إن الشعر خلق لتغذية العواطف، وأكاد أعتقد أن تغذية العواطف تتناقض مع الفلسفة التي تستلزم توغلاً في التفكير وتعمقاً في البحث واستكناه الحقائق، وبعد فقد أدليت إلى الأستاذ الجليل بتلك الكلمة الجريئة البريئة أملاً أن يغتفر لي ما فيها من الجرأة على مقامه الرفيع لبراءتها من كل شيء إلا بغية الوقوف على تلك المواضع التي أشكل علي أثرها. فحبذا لو تفضل بذلك ثم ذكر لنا في شيء من التفصيل بعض الأبواب التي كان ينبغي أن يطرقها الشعر الحديث ولم يفعل أو طرقها وقصر فيها ...

محمود غنيم

بدار العلوم

جاءتني هذه الرسالة وفي بعض أسئلتها منادح لتفصيل رأيي، أو تصحيح فهم، أو تأكيد حقيقة مما أسلفته في كلامي عن الشعر، والنثر ونقدي لبعض الشعراء، فرأيت أن أجيب على تلك الأسئلة بل لعله يزيل لبساً عرض من مفاجأة الرأي، ويصح فهمًا مستعداً للتصحيح.

إن قولنا: إن اللغة كائن حين لا يناقض القول بأن اللغة العربية قد اتسعت للتعبير عن المعاني المختلفة اتساعاً لم يسبق لها عهد بمثله في عصر من العصور، وإلا استحال علينا أن نزع أن لغة ما على الإطلاق تتسع وتزداد صلاحاً للتعبير؛ لأن كل لغة كائن حي

فكل لغة إذن تنبذ بعض مفرداتها، وتستحدث غيرها ولا زيادة هناك ولا اتساع، وهذا خلاف الواقع المشاهد في تطور جميع اللغات التي يقال فيها إنها تزداد وتنمو؛ لأنها كائن حي يقبل الزيادة والنماء، وإلا كان مصيره إلى الهرم والفاء، وإنما المقياس الذي نفضل به عصرًا على عصر في أطوار اللغات هو أن نعلم أي هذه العصور يحتاج أبنائها إلى مادة من اللغة أوسع وأغزر، وهل هو يفي بتلك الحاجة ويقوم بها أو يكون أوفى بها وأقوم عليها من سواه؟ ولا شبهة في أن عصرنا الحاضر هو أحوج العصور إلى المادة اللغوية؛ لأن نصيبه من العلوم والمطالب الفكرية والاجتماعية أعظم من نصيب الجاهلية، وصدر الإسلام، وما بعد هذين العصرين إلى أوائل القرن الثامن عشر للميلاد، ولا شبهة كذلك في أننا لم نكن أعجز عن الوفاء بتلك الحاجة من أي عصر عربي أحس خلة في اللغة وتصدى لسدها، وإن شئت فتخيل أديبًا عباسيًا ينتقل إلى عصرنا وأديبًا عصريًا ينتقل إلى عصر العباسيين، وقل لنفسك أيهما يحس بالحرج حين يتصدى للكتابة في موضوعات زمانه؟ إن أشد الجامدين عننًا ليؤمن بأن الحرج على الأديب العصري المنتقل إلى زمان العباسيين أهون من الحرج على الأديب العباسي المنتقل إلى هذا الزمان.

ونريد أن نقول هنا: إن مادة المعجمات العربية ليست بمادة لغة واحدة مقدرة على حسب الأشياء، وإنما هي في حقيقتها مادة عشرين لغة أو تزيد؛ لأنها تورث لنا المفردات التي استعملت في لهجات قبائل شتى ولغاتها لا في لغة واحدة وضعت فيها الكلمات على قدر المعاني، فاقسم العدد على عشرين أو أكثر تنقص معك مادة المعجمات إلى ثروتها التي لا تمويه فيها ولا مبالغة، أما اليوم فنحن نمشي في طريق التخصيص فننبذ التكرار الذي لا فائدة له، ونكتفي بكلمة لكل معنى لا تشاركها كلمة غيرها في أدائه، وشتان بين لغة تعطيك خمسمائة كلمة لشيء واحد وتضن عليك بكلمة واحدة لمئات الأشياء، ولغة أخرى تعطيك كلمة لكل شيء وتبلغ مفرداتها مبلغ تلك في الكثرة والاتساع، فلغة الجاهلية أضيق اللغات إذا قيست بما نطلبه نحن من مفردات المعاني ومصطلحات الفنون والعلم الحديث.

أما الأسلوب إن كنت تعني الأسلوب المرسل في مثل كتابي كليلة ودمنة والحيوان، فعلم الحساب يثبت لك أن هذين الكتابين أقل في عدة المفردات، وتنوع التركيب، ووضوح الأداء، والقصد في العبارة، من كتب المعاصرين التي يحتفلون لها بالتجويد والانتقاء، وإن كنت تعني أسلوب المقامات والأسجاع والفواصل، فهذه ما تركها أدباء العصر تهيئًا لها ولا جهلاً بها؛ لأن سخفاءه يجيدونها كما أجادها نبغاء المتقدمين، ولكنهم تركوها

ازورارًا عنها، وعرفانًا بفضل البساطة والترسل في الإفصاح عن طوايا الأفكار والنفوس، وإنك لتجد في كتابات الجاحظ، وابن المقفع، والجرجاني، من الفهاهة والغموض كلما اعتمدوا التفكير ما يقل مثله في كتابات المعاصرين النابهنين، وليست كثرة هؤلاء الكتاب راجعة إلى المطبعة كما قلت؛ لأن المطبعة أداة للنشر وليست أداة لخلق الكتاب، ويصح أن يقال إنها سبب من أسباب تصعيب الشهرة، وقلة التبريز لكثرة المتسابقين في الميدان، وشدة الزحام على النبوغ، فما يهمل من الكتابة في عهد المطبعة أضعاف أضعاف ما يهمل في عهد المخطوطات، ومجال الكاتب في القرون الوسطى أسهل وأرحب من مجال الكاتب في القرن العشرين.

وليس من الصواب أن نقول: إن النثر لم ينضج عندنا؛ لأننا لا نكتب القصص كما يكتبها الغربيون، فإن القصة أقل أبواب النثر حاجة إلى غزارة المادة وبلاغة الأسلوب؛ لأنها تبلغ بالإسهاب والحوار وإلقاء الكلام على ألسنة العدد الكثير من الناس ما يبلغه كاتب الرسائل بالقول الصادع، و«جوامع الكلم»، ووضع الحصر في موضع التوزيع، ولكننا لا نرى بيننا القصص المنقطعين لكتابة الروايات والقصص؛ لأن الترجمة أسهل من التأليف، ولأن الأوربيين سبقونا إلى باب الرواية فاشتبهوا بها وأخذوا سبيل المزامحة على مريدي التخصص في هذا الباب، ولا يقال: إن النثر عاجز في أسلوب القصة؛ لأن النثر العربي في عصرنا لا يعجز عن استيعاب قصة من أجود القصص التي كتبها الغربيون، فإن أردت الملكات فلك أن تحكم بأنها معدومة أو قاصرة؛ لأن القارئ العربي يجد الميدان مكتظًا بالقصص الغربية الشائعة فيميل إلى المترجم دون المؤلف، ولا يطول صبره على المبتدئين حتى يضارعوا أساتذة هذا الفن من الغربيين.

ونقول: إنك لا تدري كيف توفق بين جور التمثيل والصور المتحركة على الشعر في العصر الحديث، وبين تقدم الشعر الإغريقي القديم في العصور التي انتشر فيها عندهم التمثيل، فاعلم أنك تدري كيف توفق بين الأمرين حين تعلم أن الشعر كان مستأثرًا بجميع فنون الكلام في عصر الإغريق، ثم شاركه النثر وظهر التخصص في الموضوعات، وما زال يظهر حتى انقسمت الروايات إلى تمثيلية وغير تمثيلية، وانقسمت التمثيلية إلى أقسام معروفة بأسمائها وعلاماتها، وغير التمثيلية إلى أقسام معروفة كذلك بأبحاثها ومطالبها، وكل هذه وما يضاف إليها من الصور المتحركة، والمشاهد المنوعة، والملاهي الطريفة، والصحف والمجلات، قد انتزعت من دولة الشاعر ما كان له وحده بغير منازع، فمكان

الخيال والعاطفة يشغله الآن عشرات من أنواع الكتابة واللهم، ولم يكن يشغله في الزمن القديم غير نوع واحد، وهذا فضلاً عما أشرنا إليه في مقالاتنا من شيوع التعليم بين العامة، ووفرة أرباح الذين يكتبون لهم، وانصراف الأدباء إلى هذا المورد السهل القريب عن موارد للأدب الرفيع تجشمهم أضعاف العناء ولا تبض لهم إلا بالريح القليل، أما أثر السياسة في الشعر فإن المنازعات السياسية تقوم اليوم على برامج الأحزاب، وتفاصيل الخطط، وبراهين الوقائع والأرقام، بعد أن كانت تقوم في العصور الغابرة على التنافس بين الملوك، والتفاخر بالفضائل الشعرية، فلا محل فيها اليوم للشعر كذلك المحل الذي كان له في دولات الملوك السابقين، فإذا ظهرت العاطفة في السياسة فهناك يظهر الشعر على قدر، وهناك نرجع إلى حال يشبه ما كان من أحوال الشعراء في العصر القديم.

وما حتمت أنا على الشاعر أن يكون فيلسوفاً، بل أنا لم أكد أفرغ من مناقشة الأستاذ الزهاوي في التفريق بين الشاعر، والعالم، والفيلسوف، وإنما قلت: إن الشاعر الكبير هو من يشعر بجوانب الحياة فتستخرج من شعره صورة جامعة لكل شيء فيها، وفلسفة خاصة أو نظرة خاصة إلى العالم كما يدركه هو ويراه، فمثل هذا الشاعر إذا سألت عن صورة الحياة عنده أو عن فلسفته هو في الحياة أمكنك أن تجدها مفرقة في شعره، ناطقة بسعة نفسه، واشتمال قريحته على كل ما حوله، أما الشاعر الذي تحاول أن تعرف كيف أحس بالحياة في جملتها فلا نعرف لها صورة جامعة في شعره، ففيم تسميه شاعراً كبيراً وكيف نفرق إذن بين الشعاعية وصياغة الألفاظ واللعب بالأوزان.

وكأني بالأديب كاتب الرسالة يحسب أنني أقيد الشعاعية بأبواب دون أبواب، فهو يسألني أن أذكر له في شيء من التفصيل بعض الأبواب التي كان ينبغي أن يطرقها الشعر الحديث ولم يفعل، أو طرقتها وقصر فيها، فليعلم أن أبواب الشعر عندي هي أبواب الحياة على اتساعها فمن دل على حياة شاعرة في نظمه فهو شاعر، ومن لم يدل على ذلك فما هو بشاعر، ولو نظم في جميع الأبواب التي عرفها الشرقيون، والغربيون، والقديما، والمعاصرون، وإن ما أخذه على الشعراء الذين أنقدهم وأستصغر شأنهم هو أنهم لا يحسون، لا أنهم ينظمون في هذا الباب ويدعون باباً غيره أولى بالنظم فيه، فإليك الغزل مثلاً وهو أقدم الأبواب في الشعر كله، هل تستطيع أن تعثر في نظم شعراء الجمهور بقصيدة — نعم بقصيدة واحدة ليس إلا — تدل على أنهم أحسوا حقاً إحساس العاشق، ووصفوه في بعض أطواره وخطراته وصف العارف الخبير لا وصف المقلد

لمطالع الأولين، واللاعب بالكلمات ونكات الألفاظ؟ فإن لم يكن فيهم دليل على الإحساس في هذا الباب؛ فليست الأبواب هي التي تعوزهم، وإنما الذي يعوزهم هو الحياة أو الإدراك والشعور، وليس يغنيهم عنهما أنهم مرنوا على الوزن عشرات السنين، فإننا لا حاجة لنا بهذه ولا من أجلها كان وجود الشعر في لغات الناس.

فن التصوير بين القديم والحديث^١

في المعرض الفرنسي

في المعرض الفرنسي الذي يقام الآن في القاهرة حجة للقائلين بأن تقدم الفن غير تقدم العلم، وأن سنة الارتقاء لا تسري على التصوير خاصة سريانها على الصناعة والاختراع، ففي الصور التي رسمها عباقرة التصوير قبل مائة سنة ما هو أجمل وأفخم، وأدل على القدرة والأستاذية من أحدث الصور التي ابتدعتها قرائح المعاصرين، ولو جاز لنا أن نوافق أو نخالف أحد الفريقين من الناقدین لقلنا: إن «الإمبرشيزم» الذي لهج به المصورون في هذا العصر، يهبط بالفن كلما تمادى إلى حيث يكثر فيه الادعاء، ويضعف المرجع المصطلح عليه، ويصبح الشذوذ هو القاعدة والقاعدة هي الشذوذ.

لم يكن الفن القديم غفلاً من دلائل الشخصية التي ينزع إليها أنصار «الإمبرشيزم» أو الإحساسيون؛ لأنك لا تخطئ أن ترى لكل مصور قديم علامة يعرف بها، وطابعاً ينم عليه وموضوعاً يكلف به، وأسلوباً في الأداء والتلوين لا يشابه أساليب الأساتذة الآخرين، فالإحساسية الحقيقية التي تبرز فيها ملامح الشخصية لم تكن مفقودة ولا منسية في تلك العبقريات التي بقيت آثارها إلى اليوم تتحدى المنافسين بالتعجيز، وتعلو فوق هام المناقضة والمحاكاة، وإنما الفرق بين تلك الإحساسية وما يقابلها من نزعة المصورين

^١ ٢١ مارس سنة ١٩٢٨.

في العصر الحاضر هو الفرق بين مزاج سليم متزن صادق مستوعب، وبين مزاج قلق متفاوت يعنى بجانب ويصدف عن جوانب، أو هو الفرق بين المساواة والبساطة، وبين الإغراب والبهرج.

و«نزوة الإعلان» هي الآفة في كل ما تناوله العصر بالتبديل من فنونه، وآدابه، وسياساته، وأطواره الفردية والاجتماعية، فإن الرغبة في لفت الأنظار والمغالاة بوسائل التأثير، والاعتداد المفرط بما يسمونه استقلال الشخصية هي الأعراض التي لا يفوت المراقب أن يلحظها في كل مطلب من مطالب هذا الزمان، وكل أثر تتمخض عنه عبقریات الأدياء ورجال الفنون، فليس هذا العصر بعصر الأضواء التي تنير وتهدى وتثبت على الإنارة والهداية، ولكنه عصر النيازك التي يتفجر كل نيزك منها عن الأحمر، والأخضر، والأصفر، ويعلو في الجو شهاباً ثم يهبط إلى الأرض بهرجاً من الألوان والأشكال، ولا نطن الفن الذي من هذا القبيل فناً إنسانياً يصدق في الإبانة عن طبائع الإنسان الخالدة، وحواسه الصحيحة، وميوله التي لا تختلف باختلاف الزمن والمكان، ولكنه هو فن النزوة الموقوتة، والغرابة التي يوشك أن تضمحل مع الألفة لا أن تزيدها الألفة من توطد واستقرار.

فالمصور الحديث الذي يجري على أسلوب الإحساسيين المزعوم يريد أن يتخذ له لوناً وسحنة بارزة في جميع مصنوعاته كل البروز، فيوشك أن تقارب حدود الكاريكاتور وتلح على الأذواق إلحاحاً يخالطها بالضجر والنفور، وقلما ترى فيهم من يحرف الأشكال أو الألوان ليكون التحريف أدل على المعنى، وأبعث على توجيه الفكر إلى ناحيته المقصودة، وإنما هم يحرفون الأشكال والألوان؛ لتدل عليهم وتؤخذ عند النظر إليها مأخذ العلامة الشخصية التي يتفردون بها، أو هي بمثابة توقيع شائع في الصور تعرف به أسماؤهم ولا يعرف به شيء سواها، فالتوقيع على الصورة بالحرف الصريح يغني عن هذه الخواص التي ينتحلونها غير معنى ولا مسوغ من الفكرة أو الأداء، والإحساسية في هذه الحالة هي مجرد المخالفة للآخرين على نمط يستطيعه كل من يبغي الخلاف والشذوذ، ولقد رأينا في معرض الخيال المصري صورة نهج فيها صاحبها على منهج الإحساسية فأجاد ووفق أحسن التوفيق في مخالفته لألوان الشجر، واختياره اللون المغشي بالظلام بين الشحوب والسواد؛ لأنه هو اللون الذي يؤدي جو السكينة والظل المخيم على تلك الأدواح، فهذه المخالفة للون الأخضر الذي يبادر النظر من الشجر كله هي أقرب إلى إحقاق روح الصورة، وتمثيل جوها من الصدق الحرفي في محاكاة ألوان الطبيعة، ولكن

المخالفة التي على هذا الأسلوب قليلة فيما نراه عندنا من صور الإحساسيين، وأكثر ما نراه في تحريفاتهم إن هو إلا أزياء لا نفهم لها حجة كزي السراويل الواسعة بعد زي السراويل الضيقة، أو كزي اللون البنفسجي بعد زي اللون الأزرق أو المرقط، وكلها ذاهبة مع الزمن كما يذهب كل جديد يؤتى به حباً للجديد ورغبة في التنوع الموقوت، ولا تبقى إلا الإحساسية المستمدة من الحس الصادق، والعلم الصحيح.

ولا فائدة من نقل الصور الفنية للتمثيل بها على ما نقول، فإن الصورة كلما بلغت حد الإتقان، وتميزت فيها براعة العبقرية عز على الآلات أن تنتقلها، أو تنقل لها شبهاً يشير إلى سحرها وروعها ولو بعض الإشارة، ولكننا نحيل القارئ إلى المعرض ليرى فيه مثلاً صورة كوربيه مع الكلب الأسود، ويتأمل ما فيها من الدلائل الشخصية الناطقة، وما يحف بها من جو هو في باب المدركات النفسية أدخل منه في باب المشاهدة التي تدركها الحواس، وليرى الفرق بين الوجه الذي يرسمه ألف مصور، فإذا الرسوم كلها نسخة واحدة تتفاوت في درجات الإتقان، ولا تتفاوت في معنى الأداء، وبين الوجه الذي لا يمكن أن يحكيه إلا مصوره الذي يفرغ عليه من نفسه وجوه ودخيلة روحه ما ليس يشترك فيه جميع المصورين؛ فكوربيه في هذه الآلية المعجزة إحساسي قادر بيده الناظر بالملامح الشخصية في الجلسة، والتلون، والحركة، والجو الذي يحيط بفكره وسريرته، ولكنه إحساسي لأنه هكذا كان، لا لأنه أراد أن يقول للناس: «هاكم معشر الناظرين أنموذج رجل من الإحساسيين.»

ولينظر القارئ أيضاً إلى صورة «السيدة في الثوب الأسود» لريكاردو فإنه يرى بين يديه صورة كاملة مستوفاة، لم تدع خفية من خفايا النفس إلا أبرزتها على الملامح، والوقف، ونظرة العينين، وإيماء الشفتين، فتجاوبت كلها بملامحها وألوانها لتمثيل تلك السيدة على وجه يريك حقيقة مزاجها وعصارة حياتها، حتى ليكاد يسرد لك من تاريخها ونياتها ما تخفيه هي على نفسها، فلا تدري أي بقية في هذه السيدة أبقاها ريكاردو للمصور الإحساسي؟ وأي جانب خاص من جوانبها أو معنى مستقل من معانيها ينفرد المصور الإحساسي بالالتفات إليه، ثم يقدر على أن يبرز فيه ما لم يبرزه ذلك العبقرى القدير على أتم وضوح وأبلغ تأثير؛ فإن الذي يقطع جانباً من جوانب هذه الآلية ليخصه بالالتفات، إنما يشوه الآلية كلها أو ينقصها، وما هو بقادر بعد ذلك أن يضع في جانبه الذي اقتطعه من القوة والوضوح فوق ما وضعت ريشة ريكاردو على جميع الجوانب، وتلك فضيلة الفن القديم أو الفن الذي لم تصبغه النزعة الإحساسية بكل صبغتها، فهو

متساو في الالتفات إلى الظواهر، والبواطن، والألوان، والجو، والمائية، والبدوات الخاصة، والطبائع المشاعة، يجمعها ولا يجزئها، ويسبكها في قالب واحد يسع كل شيء ولا ينسى أي شيء، ولو شئنا أن نعد الصور على هذا المنوال لما فرغنا ولا قلنا في آخر الأمر إلا بعض ما نريد أن نقول، فالحق أن هذا المعروض ثروة فاخرة تشده الناظر، فإذا هو كالبخيل الجشع فتحت له أبواب الكنز على حين غرة، وأرسلته بين أكوام الذهب والجواهر، تتخطف عينيه بالبريق والاستهواء.

إن في أسلوب النظر، واختيار الموضوع، وتنوع الأداء، وانتشار المعاني متسعاً لإظهار «الإحساسية» و«الشخصية» يغنيا عن هذا التعمد في التلوين، أو التعسف في تخصيص الملامح، أو المبالغة في الاتكاء على ناحية من النواحي، فإننا إذا تمادينا في اختراع الألوان والمواقف على هذه النماذج الحديثة خارجون لا مناص إلى البهرج أو «الفانتازية» مضيعون جمال الاتساق بتلك التجزئة التي تذكر الناظر بموائد التشريح، فليكن الفن كاملاً حتى حين ينحصر في أداء لمحة خاصة، أو دلالة مقصودة، أما أن نأخذ لنا جانباً تتعلق عليه بقية الجوانب كما يتعلق الجسم المشلول على أعضائه الساعية، فذلك اقتضاب لا يشبع حاسة الكمال والإتقان التي هي جماع روح الفنون، وأما أن نوكل الحواس بالغرائب والتهاويل فذلك مضيع لنزاهة البساطة التي هي لب لباب الجمال.

وأحسب أن «المعرض الفرنسي» سينفعنا في مقتبل نهضتنا الفنية؛ لأنه يفسح آفاق الفن ويعلو بها إلى حيث لا ينالها الغرور القصير والطموح الكليل، ثم هو يرينا مثالي القديم والحديث فلا يغوينا الحديث بزخرفه، كما قد أوشك أن يغوي بعض الناشئين في غيبة القديم الفاخر المهيب، فهم أحرىء حين يبصرون هذه الفتن الطاغية، ويقلبوا النظر في آثار هؤلاء الجبابرة أن يكفوا من غلواء «الإحساسية» ويقصروها على ما فيه فضيلة وإحسان، والحق أننا ننظر إلى آثار الجيلين الماضيين ثم ننظر إلى آثار الجيل الحاضر فنرى المسافة تتسع جداً بين المفضول المرجوح من الناحيتين، ولا نراها تتقارب كثيراً بين الفاضل الراجح من هذه وتلك، وقد تقدم علمنا بالنور والتشريح، وظهر أثر ذلك في بعض آيات المحدثين، ولكنه، بعد، تقدم لا ينسينا سمو الفن على متناول «سنة الارتقاء» وأن الإنسان الفنان قد بلغ قمته قديماً، وما برح الإنسان العالم يتوقل بين القمم والوهاد.

الحب والغزل^١

كتب طالب أديب في العدد الماضي من البلاغ الأسبوعي يعقب على كلامي عن توماس هاردي حين أقول: «إنه أجاد في نظم الغزل بعد السبعين، وإن ذلك لم يكن عجباً منه لأن الشيخوخة ربما أعانت على النظم في هذه المعاني، بعد أن تهدأ ثورة النفس التي تبلبل القرائح وتغشي عليها بدخان الأشجان والشهوات.»

والطالب الأديب يقول: «إن قشور الحب ولبابه سيان، وأدق من هذا أن تلك القشور هي لباب الحب الذي لا لباب غيره، وإن غشاوته لا تسر وراءها إلا ما هو من نوع هذه الغشاوة، أو ما هو دونها، ونرى لذلك أن الشبان أحجى من الشيخوخ بالتعبير عن الحب والتغني بآثاره، إذ هم الذين يفهمونه حقيقة الفهم بغرائزهم الطبيعية من غير كد ذهن وعميق تفكير.»

ثم يقول: «وماذا عساه في الحب مما يكبره الشيخ ويعجب به؟ وأي شيء فيه غير قابل للتحليل والوزن بتلك الموازين الدقيقة الميكانيكية! اللذة! إنه لا يجد في الحب لذة، وإذا وجدها فقد تواردت عليه اللذات في أيامه الماضية، الألم؟ لقد سقته الصروف منه كاسات مرة، وقد جرت لها نفسه ومرنت عليها فلم يعد يحفل من الألم بجديد، الغيرة؟ لقد علمته الأيام أنها ضرب من ضروب العبث، وهكذا كلما عرضت الشيخوخة لأي معنى من معاني الحب التي يفتن بها الشباب لم تر فيه شيئاً طريفاً ولم تعن بالتعبير عنه، وإذا عنيت جاء تعبيرها بسيطاً هادئاً فيه كثير من قناعة الشيخوخة وعدم اكترائها.»

والموضوع الذي طرقه الطالب الأديب جدير بأن يعاد إليه لإبداء رأي في الحب والغزل يدخل في باب الأدب، كما يدخل في باب التحليل النفسي الذي هو محك الآراء في الأدب الحديث.

والمسألة بعد ليست مسألة نظريات يُرجع فيها إلى تباين الآراء والأذواق، وإنما هي مسألة حقيقة لا ريب فيها ولا اختلاف عليها، إذ كل ما يجب علينا — لكي نقول إن الشيخوخة تجيد الغزل أحياناً ونكون على ثقة وبيّنة مما نقول — هو أن نعلم أن توماس هاردي نظم شعر الغزل بعد السبعين، وأن ما نظمه بعد تلك السن كان جيداً مقبولاً رضي عنه قراء الشعر واستزادوه، وأنه كان هو من أسباب تلك الشهرة الذائعة التي أحرزها في عالم الشعر بين قراء الأدب الرفيع بعد اشتهاره بالرواية وحدها في عنقوان الشباب، فهل نظم توماس هاردي غزلاً جيداً بعد السبعين؟ نعم! وإذ كانت نعم هي الجواب الذي لا بد منه فلا حيلة للنظريات ولا لتعريفات الشباب والحب والغزل في نفي هذه الحقيقة المقررة.

فالشيء الذي لا نكران له ولا خفاء به هو أن شيخاً جاوز السبعين قد نظم في المعاني الغزلية وأجاد فيها — على أسلوبه — أحسن إجابة، وهذا حسبنا لنقول إن الغزل قد يوجد حيث لا شباب كما أن الشباب قد يوجد حيث لا غزل.

على أننا لو فرضنا أن توماس هاردي لم يخلق في هذه الدنيا، ولم يكن بين أيدينا هذا المثل القريب ولا مثل غيره من الشعراء الشيوخ الذين ساهموا في المعاني الغزلية وبلغوا فيها بعض الإجابة أو كلها، فهل تمنعنا النظريات ومراقبة الظواهر النفسية أن ننتظر المعاني الغزلية بعد انقضاء الشباب؟ أما نحن فنقول لا؛ لأن الحب شيء والغزل شيء غيره، وإن كان الحب هو موضوع الغزل والمعنى الذي يدور عليه.

فالحب عاطفة شائعة بين الناس، بل شائعة بين من ينطق وما لا ينطق، ولسنا نعني الصلة الجسدية التي تنقضي بانقضاء دوافع الفطرة، فإن هذه لا تسمى حباً ولا هي من العلاقات القائمة بين فرد بعينه وفرد آخر بعينه؛ لأنها فوضى مشتركة بين جميع الذكور وجميع الإناث من فصيلة واحدة، ولكننا نعني الصلة «النفسية» التي تجمع الفردين معاً بعلاقة لا يغني فيها أي فرد آخر من الفصيلة، وقد ثبت للباحثين في طبائع الأحياء أن بعض الطيور والحيوانات تتزاوج مدى الحياة وينتقل الذكر والأنثى منها آلاف الفراسخ بين أوربا وأفريقيا ثم يعودان من تلك الرحلة إلى حيث كانا سنة بعد سنة، حتى يموت أحدهما أو يعتاقه عائق لا قدرة له عليه، فالحب على هذا لا يستلزم

الغزل لا في الإنسان ولا في غيره من الأحياء، وإذا قلنا إن لكل حي غزله الذي ينطلق بما في نفسه فليس يسعنا أن نقول إن كل محب شاعر، وإن كل متغزل نصيبه من الحب مثل نصيبه من الغزل على السواء.

إن الذين يقتلون أنفسهم حباً من غير الشعراء الغزليين أكثر جداً من الذين يبلغون في الحب هذا المبلغ بين أولئك الشعراء، فلا ريب أن الشاعر لا يحسن الغزل بغير حب، ولكن لا ريب كذلك في أن الحب قد يعلو حين يهبط الغزل، وأن الغزل قد يعلو حين يهبط الحب على درجات لا تناسب بينها في العلو والهبوط، وسر ذلك أن شاعر الغزل يقسم نفسه بين محبوبين هما الحبيب والفن، فيكون نصيب الحب أجزل عنده من نصيب الفن، كما يكون نصيب الفن أجزل عنده من نصيب الحب، ثم لا يلزم أن يكون أحدهما على قدر الآخر، ولا أن يكون الغزل الجيد دليلاً على العاطفة الجيدة في جميع الأحوال.

والشباب هو سن احتدام الشعور وهجوم الحياة، ولكن أي شباب وأي شعور؟ فقد يقضي الفتى أوائل شبابه ولا معنى للحب عنده إلا أنه «وظيفة فيزيولوجية» مبهمة يساق إليها بغير هداية ولا تمييز، وقد يطلب الشريك في الحب وهو لا يعلم ما الذي يطلبه فيه، وما الذي يأخذه منه والذي يعطيه إياه؛ لأن الحب عنده هو جوعة جسدية أو نفسية يشبعها أي شريك يصادفه ويلفيه على مثل حاله من الرغبة والاشتياق؛ وقد يكون احتدام شوقه ناقصاً من حبه، كما أن احتدام الجوع في الجائع يغنيه بكل طعام، ويجعل الأكل هو المقصود لذاته، لا الصنف ولا الطعم الذي يميز ذلك الصنف عن سواه. والحب على أتمه وأعمه وأقواه هو تفاهم بين نفسين وامتزاج بين قلبين وجسدين، وقبل أن يفهم الإنسان نفسه كيف ينشد التفاهم مع نفس حبيبه؟ وقبل أن ينكشف له قلبه كيف يعرف مواضع الكشف والحجاب من القلوب؟ وقبل أن يكمل بناء جسمه كيف تكمل فيه رغائب الأجسام؟ وقبل أن يعرف النساء كيف يعرف المرأة؟ بل قبل أن يزاول الحياة كيف يزاول لباب العاطفة التي تنضجها الحياة؟ فليس الاحتدام هو الحب نفسه؛ لأن هذا الاحتدام قد ينقص من الحب، كما أن الحب قد يلهب الاحتدام فيمن يكون يعانیه، ولكن الحب هو التفاهم على إشباع حاجات النفوس والأجسام، ولا يكون تفاهم على هذا إلا حيث يكون فهم صحيح ناضج لما تحتاج إليه نفس المحب ونفس الحبيب.

فالشباب حبه وللرجولة حبها وللكهولة بعد ذلك حب لا يشبه الحبين، وقد تعترى كل عاطفة من هذه العواطف زيادة في الشعور، ونقص في التفاهم، أو زيادة في التفاهم، ونقص في الشعور، أو تكافؤ بين الاثنين فلا يمنعهما شيء من ذلك أن تقول، وأن تزود الشاعر بمؤنة الغزل والتشبيب.

وإذا تقضى الشباب، وتقضت بعده الرجولة، وتقضت بعدهما الكهولة فهل تنفذ مؤنة الغزل وهل تبطل دواعيه؟ كلا! هناك الحنين والتذكار وكلاهما مؤنة للغزل لا تنفذ وداعية حاضرة في كل حين، ولو سألنا الشعراء الذين عالجوا النظم في خوالج النفوس شيوياً وشباناً لعلمنا منهم أن خير ما نظموه في شوق أو حزن أو ألم أو خالجة ثائرة أياً كان فحواها إنما كان كله من قبل الحنين والتذكار؛ لأنهم ينظمون بعد فوات الثورة الداهمة واطمئنان اللوعة العارمة، فيسلس لهم المعنى ويصفون الشعور من كدر الدخان والضرام، وهم حين يتضمون حزناً أو شوقاً تستغرقهم العاطفة، فلا يلتفتون إلى النظم ولا يشتغلون بغير ما هم فيه ولا يحلو لهم أن يسجلوا شيئاً لم يزل في مجراه، ولم يأن له موعد التسجيل، فإن ساورهم لجاج النظم في تلك الحالة فقلما يوفقون لآية من آياته التي يتم فيها صفاء المعنى وصفاء الأسلوب، ولا ننس بعد ما أسلفناه كله مرانة الزمن الطويل على معالجة الصياغة، ومداورة المعاني، وسياسة الأفكار والعواطف، فإن لها لقدرة تعوض الشاعر العبقرى ما تتحيفه الشيخوخة، وتعصف به السنون.

ولا عجب أن يجيد هاردي الغزل، أو يجيده سواه من الشيوخ، سواء أنظرنا إلى الحقيقة الواقعة التي لا ريب فيها أم نظرنا إلى المعهود من أطوار النفوس والقرائح، وقد يحسن أن نذكر بعد هذا أن إجادة هاردي في الغزل لم تكن إجادة مطلقة يطمع فيها كل شيخ ينظم القريض وتثبت له العبقرية، ولكنها كانت إجادة هادية عليها سمة الرجل وفيها طبيعة مزاجه التي لم تفارقه في شباب أو شيخوخة، وقد نبهنا إلى ذلك حين قلنا في مقالنا الأول عنه: إن الغرابة في إبداع الشيخ هاردي أقل وأقرب تفسيراً من إبداع الشيوخ الذين يجيدون شعر الغناء؛ لأن نظرة هاردي أبداً ساخرة، وزفراته أبداً مكبوحه صابرة، وأناشيده تليق بالشيوخ كما تليق بالشبان في نوبات الاستكانة والتسليم، فهو أحق بالإجادة في هذا المجال من سواه، وهو هو توماس هاردي سواء نظم في الحب، أو في الحكمة، وفي تجارب الهرم، أو عواطف الشباب.

ولا نختم هذا المقال قبل أن ننبه إلى ملاحظة أخرى تحتاج هنا إلى تنبيه، وتلك هي أن شعر الغناء عند الإفرنج أعم من شعر الغزل، وما إليه في اصطلاح العرب، فقد تنتظم فيه كل مناجاة غزلاً كانت، أو وصفاً، أو حكمة تتزيا بزى العاطفة الشخصية، وهكذا كان شعر هاردي الذي عنيناه بشعر الغناء.

الإحساسية في التصوير^١

يذكرني مقالك عن «فن التصوير بين القديم والحديث» بذلك المقال الذي أودعت فيه «إحساسيتك» بأول عدد من «البلاغ الأسبوعي» وكنت قد عرضت فيه بالإحساسيين من المصورين تعريضاً أخطر من تعريضك الجديد. على أنني أبادر إلى القول بأن اللوحات المشوهة التي لحظتها في الدور الأعلى من المعرض الفرنسي، الذي لا يزال قائماً إن هي إلا نماذج للفن المصري الذي أبدعت كل الإبداع في تحقيره، والتنفير منه باسم الإحساسية وهو لم يكن ولن يكون من الإحساسية في كثير ولا قليل.

إنما هي بدعة لجأ إليها بعد الحرب الكبرى فئة من المصورين المعاصرين لـ «نزوة الإعلان» التي اعتبرتها بحق آفة هذا الجيل، والتي أحسنت بها تعليقك أمرهم وتكييفك إياهم بذلك الذي اصطلحوا على تسميته الفن المصري أو الفن الحديث.

أما الإحساسية الصحيحة — وعام ١٨٦٥ بدء ظهورها — فهي التي لمست أثرها فيما أبدعت إطرأه باسم الفن القديم، وما هو بقديم إلا فن روفائيل ومن نحا نحوه ممن سبقوا الإحساسيين بأجيال.

لقد أخطأ مترجم السياسة الأسبوعية ترجمة «الإمبرشزم» بالفن العصري في مقال المستر ستيوارت الإنجليزي، وأراه لهذا قد أخطأ تكييف المقال في

مجموعه، وإن يكن قد أجاد التعبير في مواضع أخرى كثيرة، وهنا يتجسم لنا الخطر من بقائنا بغير موسوعة عربية تثبت المصطلحات الغربية على حقيقتها الفنية أو العلمية، وتعرف فيها الإمبرشزم إحساسية لا فناً عصرياً أو حديثاً ويقراً فيها أيضاً: «إن الذي سيهبط بالفن إلى حيث يكثر فيها الادعاء ويضعف المرجع المصطلح عليه، ويصبح الشذوذ هو القاعدة والقاعدة هي الشذوذ» إنما هو الفن العصري وليست الإحساسية تلك التي أتذوقها في نثرك وشعرك، كما أتذوقها في طريق أهل الفن العالي أمثال من أكبرتهم بحق في مقالك الأخير، وبعد، فكم تكون الإحساسية مدينة لك إذا تكرمت بتحقيق أن الفن العصري شيء آخر غير الإحساسية، ثم أثبت التحقيق في كتاباتك الخالدة، فما هي ذي الإحساسية تحدثنى بأنك استمرأتها واستنكرتها في أن! ألسنت قد استروحتها باسم الفن القديم أو الإحساسية الصحيحة، ثم عدت فاستقبحتها باسم الفن العصري أو الفن الحديث؟ وتقبل.

شعبان زكي

مطرية مصر

أوافق صديقنا المصور الفاضل على وجوب التفريق بين «الإحساسية» والفن العصري لأن ظلمًا كبيرًا للإحساسية أن تزج بأياتها كلها تحت عنوان الصور العصرية، التي لا نصيب لها من فن ولا فهم، ولا ذوق ولا خيال.

وأريد أن أقول هنا إن الذي عنيته بالفن القديم هو الفن الذي يجري على أسلوب «الكلاسيك» أو الرومانتيك مع بعض التجوز، وليس الفن القديم في تاريخه ومولد أصحابه؛ لأن بعض الصور التي نوهت بها لا يرجع تاريخها إلى أكثر من ثمانين أو تسعين سنة كما هو مكتوب على عناوينها، فلا يظن أنني أقصد بنسبتها إلى القديم إلى أسلوبها المدرسي «الكلاسيك» أو المدرسي المعدل «بالمذهب الرومانتيك» وهو تعديل لا يخرجها في أصول الرسم والإحاطة بالموضوع من النظام الطبيعي إلى الفوضى التي لا ضابط لها على الإطلاق.

وإنني أعتقد أن كل تجديد صحيح في فن التصوير لا ينافي «فكرة» الأساتذة الأقدمين عن الفن ونظرتهم إلى الأشياء على الإجمال؛ لأنهم لو عادوا اليوم لما رفضوا أن يستفيدوا في تصويرهم مما أحدثته علوم التشريح، وملاحظة النور والظلام، ولكانوا إحساسيين حين

تكون الإحساسية صادقة ومجددين حين لا يتمادى التجديد إلى الشعوذة والبهلوانية، إذ ما هي الإحساسية في نشأتها؟ هي فيما أراها تكميل لنظر الأقدمين، مسبوق إليه أو متوقع في آثار بعض الأساتذة الإسبان والفرنسيين، و«ديلكروا» لم يكن إحساسياً ولكن أسلوبه في ملاحظة المسافة لا ينكره الأسلوب القديم، ولا أي أسلوب صحيح، فلا يعاب عليه أنك حين تدنو من أزهاره لا ترى إلا بقعاً من الألوان يتعذر عليك تمييزها، ثم تبتعد قليلاً قليلاً، فإذا هذه البقع ورود وأزهار لا أجمل منها ولا أصدق في رعاية اللون والرسم والمسافة، بل هذا من القدرة التي يعجب لها كل من يراها، والتي تفوق قدرة الأقدمين في فضيلة لا خفاء بها، وهي أن الأقدمين كانوا ينقلون ما يرونه على اللوحة، أما ديلكروا فإن الذي يضعه على اللوحة شيء غير الذي يراه، وغير الذي تراه أنت حين تقف على مسافة محدودة، ولا ريب أن نقل المنظر كما هو أسهل من ترجمته إلى منظر آخر يختلف في القرب أشد الاختلاف وينطبق على البعد المحدود كل الانطباق، وهكذا كانت صور سيسلي ومونيه وبيسارو، أو كانت بعض صورهم التي رأيناها في المعرض الفرنسي واستدلنا بها على قيمة الصور الأخرى، التي لا نراها إلا منسوخة في مجموعات المتاحف، فإنها كلها صادقة إذا نظرت إليها من مسافتها المقدرة أو حbst الأشعة في العين على القدر المناسب لألوانها الطبيعية، وكلها مبنية على قواعد يسهل ضبطها والرجوع إليها في النقد والتعليم، ومجمل هذه القواعد أن اللون الواحد كالأحمر أو الأصفر مثلاً ليس هو لوناً واحداً في الحقيقة؛ لأنه يختلف باختلاف اللون الذي كنت تراه قبله وباختلاف البعد والقرب والزاوية التي تنظر منها إلى الشيء الملون به.

وإنك حين تنظر إلى هدف بعد هدف يلزمك حصر للنظر في كل من هذه المراثيات يخالف حصره في الهدف الآخر، وإن المنظر في مجمله غير المنظر في تفاصيله، وإن تعميم الظلال على الأسلوب القديم ناقص في حكم الحس؛ لأن ألوان التظليل لها قانون غير القانون الذي أدركه القدماء، فكل هذا لا غبار عليه. ولكننا لا نريد أن نغلو في تقديره كما يغلو المتشيعون للإحساسية، ولا أن نجرد أسلوب الأقدمين من كل فضله في هذه الناحية، مثال ذلك شجرة معينة تريد أن تصورها: فهذه الشجرة ليست منظرًا واحدًا لأنها في الصباح غيرها في المساء، وفي الربيع غيرها في الشتاء، فما العمل في هذه الحالة؟ هناك ثلاثة أساليب لاستجماع هذه الأشكال المتغيرة: أحدها أسلوب مونيه الإحساسي، الذي يريد أن يصور على طريقة العصفور المتنقل في التغريد، فهو يرسم تلك الشجرة عشرة أشجار أو ثلاثين أو أربعين، على حسب تغير الساعات والفصول والأنوار والظلال،

وأسلوب آخر إحساسي يحصر الشجرة وحدها ويغض النظر عن تفاصيل المنظر الذي حولها، وعن تفاصيل الشجرة نفسها؛ ليعطيك إيها في لحظة واحدة من الزمن كما لاحت لعينه، وكما وقعت في نفسه، وأسلوب الأقدمين وهو يضحى ببعض الظواهر التي تضحى الإحساسية بأكثر منها ليعطيك الشجرة في كثافتها، وتلوينها، وتظليلها، وروحها، ولبابها، الذي قلما ينال منه تغاير الأزمان والأجواء، فلا ريب أنه مهما اختلفت المظاهر فهناك الشجرة التي تمر بها كل هذه المظاهر، والتي تحتاج إلى التصوير جملة واحدة، كما يحتاج إليه كل مظهر من مظاهرها.

وهنا يبدو لنا أن الأقدمين كانوا إحساسيين أكثر من الإحساسيين؛ لأن فضل الإحساسية الأكبر هو الاعتماد على الشعور، أي تصوير الشيء كما يبدو في نفس ناظره من وراء المحسوسات الآلية؛ فالأستاذ الذي ينفذ من وراء الصباح والمساء والربيع والشتاء؛ لينقل لنا الشجرة كما قد يتخيلها واحدة كاملة في جميع هذه الملابس هو إحساسي ينقل من الداخل أكثر مما ينقل من الخارج، ويعطينا من الجوهر أقرب مما يعطينا من الأعراض، وهذا هو الكمال الذي قد تفسده التجزئة حين يغلو فيها الإحساسيون إلى الحد الذي ترامى إليه ذلك الناقد المتهوس مارنيتي Marinetti الإيطالي، فزعم أن الفن يجب أن يعنى برسم الأشياء في الزمان لا في المكان وحده، وفسر ذلك بأن المصور يجوز له أن يرينا ظهر الكرسي من خلال جسم الرجل الجالس عليه؛ لأن ذلك الرجل سيفارق كرسيه في زمن قريب! وإنه يجوز له أن يرسم أذرعاً خمساً أو ستاً للرجل الذي يحك رأسه؛ لأنه يؤديه بذلك أداءً صادقاً في أزماته المتتابعة، ويسمي أنصار هذه المدرسة أنفسهم بجماعة المستقبلين Futurist ويقضي سوء حظ الفن أن تتفق لبعضهم بعض الإجابة الفكاهية على مثال صورة «السيدة والكلب» فتشيع أنماطهم بين الأعرار ويتخذون من تلك الإجابة الطارئة جوازاً يدخلون به في دائرة المحذور، ثم تبحث عن كل هذه الكلمات الخاوية من مستقبلية إلى رسم في الزمان لا في المكان إلى «النفاد المحسوس في خلال المادة» إلى غير ذلك من الطبل والطنين، فتلفيه كله لا يخرج عن رسم الحركة الذي عرفه الأقدمون وأدوه أجمل أداء، ووصفه شاعرنا العربي ابن حمديس حين قال:

أُسْدُ تخال سكونها متحرّكاً في النفس لو وجدت هناك مثيراً

فليس بين المدرسين والرومانيين والإحساسيين النابغين من لم يرسم لنا الجسم في حركة تخيل لنا ما قبلها وما بعدها، وترينا إياه في الزمان لا في المكان وحده، ولكنهم

لم يلجئوا قط إلى تعديد الأرجل والأذرع والوجوه، ولو فعلوا ذلك لكان أيسر عليهم وأقل مؤنة، وأغنى عن البراعة الفنية من كل أسلوب معروف، إذ لا صعوبة في محاكاة شريط الصور المتحركة الذي يؤدي من هذه اللوحات المستقبلية ما ليس يؤديه أبرع المستقبلين في الجديد والتلفيق.

وليت الأمر وقف عند هؤلاء المتهوسين، فإن الفوضى إذا بدأت لا تنتهي إلى نهاية معقولة، وقد بدأ «الإحساسيون» يبيحون الانحراف عن القواعد؛ لضبط المراثيات النفسية وفتحوا باب التصرف في الألوان، فظهر على أثرهم الإحساسيون المحدثون Neo-impressionists والتقسيميون Divisionists، الدواميون Vorticists، والتعبيرون Expressionists وأولئك المستقبليون وطوائف أخرى لا نحصيها، مما يدخل في هذه الأسماء التي يشملها اسم وما بعد الإحساسية Post-Impressionism أو اسم الوحشية الذي أطلق على بعضها في فرنسا Fauvism وإنه لأليق بهم قاطبة من جميع تلك الأسماء.

وإلى القراء مثلاً واحداً من أمثلة هذه الصور التي رسمها «كاندنسكي» الروسي البولوني قبيل الحرب، ولم تعدم ناقدًا مثل السير ميشيل سادلر، يزعم أنه تبين فيها تعبيراً عن حالة القلق التي تقدمت الحرب؛ لأنه بصر فيها بحطام من المدافع والأجسام والدواخين؛ فلينظر القراء إلى أي نهاية بلغ بالفن انحرافه عن الأصول لتصوير ما يسمى الإحساس المستكن في العواطف والأوهام.

ولم يكن في حساب «الإحساسيين» أن «فكرتهم» تهبط إلى هذا الحضيض، وتمسخ هذا المسخ الشنيع، ولا كان هذا شأن جميع الإحساسيين في هذا العصر، أوربيين كانوا أو شرقيين، ففي الدور الأعلى الذي عرضوا فيه العصريات صور لأرنست لوران يغبطه عليها أقدر الأساتذة المتقدمين، وفي معرض «هداية» الذي لا يزال مفتوحاً إلى الآن صورة «للرقص» أنصف فيها الأستاذ كل حق من حقوق الرسم والحركة والمعنى، وأتى فيها بآية من الآيات التي يفخر بها أكبر المصورين، فعلى مقربة من الصورة لا ترى إلا خطوطاً تبين للناظر عن شيء قليل من الراقصة والراقص، ثم تتضح الإبانة كلما ابتعدت حتى ترى الجهد ملموساً في الراقص الشيخ والأثر ملموساً في الراقصة الفتية، مع إتقان لا مزيد عليه في الملامح وتمثيل الإحساس، وفي هذا المعرض نشهد الإحساسية التي لا يبعث المصور إليها عجزه في الرسم، وتمحله للهرب من الإتقان فيه، فإنك ترى دلائل القدرة على الرسم والافتتان بالأنوار والظلال بادية على الصور الأخرى التي قضى بها الأستاذ البارح حق القربان الفني للشمس المصرية، ومعابد الفراعنة الخالدين.

لم يكن الشتات الذي آل إليه الفن الحديث في حساب الإحساسيين السابقين، ولكنه كان مخشياً من يوم أن شذ المجددون عن سنن المدرسين في الأصول العامة، فنشأت في وقت واحد على التقريب طلائع مدرسة تدعو نفسها بأنصار الرسم الجيد La bonne Peinture على محاذاة الطلائع التي ظهرت للإحساسيين. كأنهم يهتمون الإحساسية بالعجز في الرسم؛ لأنها تنحرف عن تقاليده في بعض الأحيان، فإذا شاء المصورون القادرون أن يجنبوا الفن عواقب الفوضى والشتات، فالسبيل إلى ذلك أن يغلقوا الباب على الدعاوى النفسية التي لا وازع لها، وليجعلوا الظواهر أصولاً لا يعدوها المتخيلون ولا الواقعيون ولا يحاد عنها لأي عذر من الأعذار، ولا نستغني نحن في الشرق خاصة عن تقدير تلك الأصول إلى جانب العناية، بما اقترحه صديقنا المصور الفاضل من الاتفاق على المصطلحات، وضبط الأسماء، فإن إرسال الترجمة على عواهنها خليق أن يوقع القراء في الخطأ والإجفاف.

الربيع ١

لماذا تغني الطيور؟

الربيع!

أين؟

ألا تراه؟ ها هو، هنا، هناك، في كل مكان، في الشجرة المورقة، في الزهرة المتألقة، في العصفور المارق من وكره، في الأحياء المتوثبة، في السماء الضاحية، في هذا الضياء النافذ الوهاج، كأنما يكشف بواطن الحياة من حيث اختبأت من طوارق الشتاء، أو كأنما يحيل الدنيا معنى يُشَفُّ وَيُتَّحَيَّلُ، لا جسداً يُكْتَفَى وَيُلْمَسُ، أو كأنما يُفِيضُ عليها من صراحة اليقين، فلا تردد على سماتها، ولا خجل في حركاتها، ولا مبالاة أن تدل على نفسها بكل دلالة، وتُعرب عما في ضميرها بكل مقالة؛ فما بالربيع من حاجة إلى من يدلك عليه، ويترجم لك عنه؛ لأنه لا يتوارى عن أذن تسمع، وعين تنظر، وأنف يستنشق، ويد تلمس، وقلب يشعر، وحياة يأتيها النبأ المفرح من باطنها قبل أن ينتقل إليها بالأذان والعيون والأناف، وإنه لينطق ويتحدث كما قال البحري:

وجاء الربيع الطلق يخال ضاحكاً من الحسن حتى كاد أن يتكلما

بل هو يتكلم ولا يصنع من شيء إلا أن يتكلم ويتكلم، وما نحسب إلا أن الحياة كلها تعبير وإعراب، وإلا أن الربيع عندها هو ساعة الوحي والإلهام، ولا نظن الإنسان بدأ يسأل نفسه: ما الحياة؟ وما فائدة الحياة إلا في غاشية من غواشي الشتاء، حيث يبدو على كل شيء أنه يتلعثم ويطلق، ويلتمس المعاذير لوجوده وظهوره.

أما في الربيع فما الحاجة إلى بحث عن الحياة أو عن فائدة للحياة؟ ها هي الحياة جريئة على العدم لا تمهله أن يسألها لم أنت هنا؟ وما الذي تبغينه في هذه الأرجاء والآفاق؟ بل ها هي الحياة غنية بنفسها ولا شيء في الأرض والسماء غيرها. فحسبها أن تحيا وأن تقول: إنها تحيا، وأن تسمع أنها تحيا ولا مزيد على ذلك ولا داعية إلى المزيد، فإذا بدأت تلتمس الأسباب فقد بدأت تعتذر وقد بدأت ترتاب في دخيلتها وفيما حولها، فلا سبب يرضيها، ولا شفيع يغنيها غير السكوت، أو كلام هو أغمض وأخفى من السكوت.

الحياة تعبير، وقد نفذ البحري إلى طويتها حين كانت غاية الغايات في الحسن عنده أنه يتكلم أو أنه لا يحجم ولا يخفي، فتلك شيمة كل شباب، وتلك شيمة كل ربيع؛ لأن الربيع شباب الزمان، وتلك شيمة كل حياة؛ لأن الحياة هي الشباب. ولقد قدر لعصر البحري — عصر النبروز والمهرجان — أن يكون شعراؤه أصدق الواصفين للربيع في كل سمة يعرفه بها الواصفون، ويتأمله فيها المتأملون، فإن قلت: إن الربيع تعبير فقد أحسن البحري التلميح إلى معناه، وإن قلت إنه زينة، فأبو تمام يعرفه كذلك حين يقول:

دنيا معاش للورى حتى إذا جاء الربيع فإنما هي منظر

وإن قلت: إنه حب فابن الرومي ينبئنا بذلك حين يصف الأرض فيه بأنها:

تبرجت بعد حياء وخفر تبرج الأنثى تصدت للذكر

أو حين يقول:

ورياض تخايل الأرض فيها خيلاء الفتاة في الأبراد

أو وهو يجمع قولي البحري وأبي تمام في قوله:

لم يبقَ للأرض من سرِّ تكاتمه إلا وقد أظهرته بعد إخفاء
أبدت طرائف وشي من زواهرها حمراً وصفراً وكلُّ نبت غبراء

فالربيع زينة، والربيع حب، والربيع تعبير، بل ما الزينة، وما الحب إلا التعبير في لبابه، وإلا حسناً يريد أن يظهر، وسراً يهم أن يبوح ويتفشى، وحياة تود أن تمتد من حيزها إلى كل حيز يحملها إليه باعث الحياة ومعينها بالظهور والذبوع؟

آخر من يعلن لك بشارة الربيع هم جماعة الفلكيين في تقاويم الفصول، فإن برنامج الموكب عندهم لا يسلم من التقديم والتأخير، وكل شيء أصدق من التقاويم في الرواية عن الطبيعية حتى الأفلاك التي يرصدها أولئك الفلكيون، وحتى أعشاب الأرض التي لا تلغو، وحتى العصافير التي لا تخلق إلا لتلغو وتهذر، وتتحدث بالمفيد وغير المفيد! ففي صبيحة يوم من الأيام صحت فإذا أنا أسمع من خمائل الجيرة أصداء طال عليها صمت الشتاء، ولم تنطق منذ أشهر بغير دعاء الحدأ والغربان التي لا يُصمتها شتاء ولا صيف. عادت العصافير إلى التغريد والهذر فقد اختفى إذن شبح الشتاء العبوس، وانطلقت أطفال الطبيعة تلعب في غير خوف ولا انقباض، وهي إلى أن يرجع ذلك الشبح لن تكف عن اللعب واللغط، ولن تفت عن الحركة والمراح، ولن تدع مكاناً يحملها إليه الجناحان إلا أن نقلت إليه بشارة الربيع وصدحت فيه بأنشودة الحياة.

وكأنما كنت على انتظار هذه البشارة، وعلى مسمع منها قبل أن تهتف بها المناقير، فقد قضيت أواخر الشتاء أقرأ عن الطير مستعياً بذكرها عن سماعها، فصحبت «بنيامين كد» في خلواته مع الطبيعة، وماشيت بوترني عالم الموسيقى الأبدية، وأصغيت مع إدوارد جراي إلى أغاريد الربيع والخريف، فكان ترحيبي بالبشارة ترحيب المنتظر المتشوف، وسماعي بالخبر كسماع الحالم أفاق من حلمه فرأى من كان يراه في منامه، أو كما يقول صديقنا شكري:

وكنت كزاءٍ في الكرى طيف جنة فلما تمشى في الصباح رأها

فأصغيت أسمع الذبأ الجديد، وهل ثم من نبأ جديد؟ كل ما أزعجتني هذه الثرثرة لتفضي إلي به هو أنها هناك، وأنها حية كما أعلم، وأنها سعيدة بالحياة، فأهلاً وسهلاً!

نعم النبأ هذا والله، وما يبرح جديدًا طريفًا في كل يوم، بل ما يبرح قديمًا معادًا ألد من الجديد الطريف، فمرحبًا بالنبأ والمنبئين ومرحبًا بالخفة المستطارة، التي تنقض كل ما أوقرتنا به فلسفة المتشائمين.

لماذا تغرد الطير؟ لأنها تجد الطعام الكثير كما يقول بعض الطعميين النفعيين الذي لا يتناولون الحقائق أبدًا إلا من الأذنان، ولكن إدوارد جراي يراقب الطيور، ويتفهم لغاتها فيأبى أن يجعل السنة الهواتف كلها في بطونها، ويأخذ في حوار بين باحثين مفروضين يؤيد أحدهما فلسفة الطعام، ويشك الآخر في هذه الفلسفة. يقول الطعامي قوله فيجيبه صاحبه بأن الطعام أكثر ما يكون في شهري أغسطس وسبتمبر، فلماذا يقل فيهما الغناء؟ فلا يقنع الطعامي بهذه المناقضة ولا يعسر عليه أن يلتمس العلة لقلة الغناء فيما يصيب الطيور من الإعياء بعد موسم الحب والإنتاج، فيسأله صاحبه: ولماذا تعود فصيلة من الطير إلى التغريد في أكتوبر، ولا نسمع في هذا الشهر صوتًا لفصائل أخرى؟ فيجد الطعامي جوابًا يورده على شيء من الحذر والتحفظ ويقول: لعل هذه الفصائل أيضًا ينالها من التعب ما ليس ينال الأخرى! فيذكر له صاحبه اسم العصفور الدوري، وهو طائر ينسل ريشه في موسم الحب، ثم لا يستهل شهر أغسطس حتى يتدفق بالتغريد والتهليل، فينتهي الحوار بهذا، وينتقل المؤلف إلى رأي الذين يرجعون بسبب الغناء إلى الحب، فيقول: إن هذا العصفور الدوري يتجنب الأنثى ولا يطيق اقترابها في الخريف، ثم هو لا ينقطع عن الغناء حين يكون على تلك الحالة من النفور، ولعله يغني حينذاك ليقرر مكانه ويدفع المزاحمين عن غشيانه، وهو سبب معروف مشهود لرفع الصوت بالترنيم والتحذير.

ويخرج الوزير المشغوف بالطير من بحثه على نتائج ثلاث هي:

- (١) أن الغناء لازم للغناء، ولكنه لا يكفي وحده لابتعائه.
- (٢) أن الحب باعث للغناء في الطيور المغردة كافة، فهي تغرد جميعها في موسمه، وتبلغ فيه غايتها من النشوة والإطراب.
- (٣) أن تقرير المكان كاف للغناء، إن لم يوجد له سبب سواه.

الربيع

ولكن الوزير يعود بعد إثبات هذه النتائج فيورد عليها الربية من غناء الزراير في الخريف حين تتجمع في مكان واحد، ولا يبتعثها للغناء حب ولا تقرير مكان، وإنما تغني لأنها لا تعرف عندها سبباً للسكوت، فلا بد إذن من نتيجة رابعة وهي:

(٤) أن بعض الطيور تغني لمحض الشعور بالراحة والسلامة، بغير سبب خاص من تلكم الأسباب.

وكأن هذا كله ينتهي إلى نتيجة واحدة، وهي أن الطيور تغني لأنها خلقت للتعبير عن حياتها كلما زالت موانع التعبير، ومن السخف أن يقال إنها تغني؛ لأنها تجد الطعام الكثير لأن وجود الطعام نفسه في الربيع والصيف، يحتاج إلى تعليل غير ذلك التعليل، وإذا كانت الأرض تقتبس من الربيع حياة تسخو بالحبوب والخيرات، فما الذي جناه الأحياء عند هؤلاء الطعاميين، حتى لا يقتبسوا من الربيع خصباً ينطق بالغبطة والسرور، وبكل ما تفيض به النفس من حب ورجاء واعتزاز؟

لكأن هؤلاء المساكين يحسبون أن الحياة تجرم في حق نفسها، أو في حق خالقها إذا ظهر فيها وجود لغير المعدة، ولم تكن المعدة هي جميع الأعضاء والأجسام، والطعام هو كل ما تدور عليه المساعي والأعمال والأقوال، ولكنه هوس «بالماديات» غلوا فيه حتى عاد أقبح وأغبي من الهوس بـ «الروحيات» الذي جرهم إلى إنكار الروح، ثم جرهم من إنكار الروح إلى إنكار الحياة الظاهرة، إلا أن تكون جسمًا يكال بالمكاييل، ويوزن بالموازين.

إن الربيع ليغني لأنه حي، ولا سبب للغناء غير ذلك، ولا حاجة إلى سبب غيره لمن يحس ويعيش، والربيع حي؛ لأنه موسم الحرارة والضياء! وهل الحياة إلا حرارة وضياء؟ إنك لتؤمن بالروح وحده، أو بالجسم وحده، ثم تقول إن النور هو مصدر كل شيء وأصل كل حياة، فلا تكون إلا على صواب، وما كان نور العين ولا نور الروح إلا شيئاً واحداً في العنصر والقرار، وإلا عنصرًا واحدًا لكل ما يظهر في هذه الدنيا للبصائر والأبصار.

عقول الأزهار^١

هل للأزهار عقول؟ أما إن كانت عقول كعقول الإنسان تدرس وتبحث وتستنبط الأفكار في العلم والفلسفة، وتقيس ما تجهل على ما تعلم فلا بالبداهة، وما عن هذا يسأل أحد؛ لأن الأمر فيه ظاهر غني عن السؤال، وأما إن كانت عقول تناسب الزهر وما يحتاج إلى من تفكير في حياته – إن كانت بحياته حاجة إلى التفكير – فهذا الذي يجوز فيه السؤال، وهذا الذي يعنيه السائلون حين يبحثون للزهر عن عقل يدرك ما هو لازم له من الإدراك.

نحن في عصر يقول فيه أحد العلماء الهنود بأن الروح حظ مشترك بين الإنسان والجماد، بله الإنسان والحيوان والنبات، ويقول فيه: إن إحساس المعادن بما يؤثر فيها إنما يجري على مثال الإحساس في الكائنات العضوية من النبات فما فوقه إلى الإنسان العالم والشاعر، وليست هذه بأول مرة سمعنا فيها هذه الفلسفة من جانب الهند، فإنها هي صاحبة القول بوحدة الوجود، وتناسخ الأرواح، وانبثاث الحياة الإلهية في كل شيء مادة وغير مادة، ولكنها المرة الأولى التي يدرس فيها «التصوف» في معاميل العلم الطبيعي، ويشترك فيها المجهر والمخبر والإنبيق للوصول ما بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، وإقامة الدليل على فلسفة الصوامع وتسييح النساك؟

وتلك آية أخرى من آيات المزاج القومي الذي لا تغلبه الدراسة، ولا تنقله الثقافة من حيث غرسته ثقافة الآباء والأجداد، فقد قيل: إن الطبيعة وعلومها من شأن الغربيين

المحدثين، وإن ما وراء الطبيعة وفلسفاته من شأن المشاركة الأقدمين، فما هو إلا أن نبغ عالم طبيعي بين الهنود حتى ظهرت الفلسفة الروحية في المعمل، والتقت الطبيعة وما وراءها على رأي الهند في مجاهل الزمان القديم، وبرز الكاهن من وراء العالم ليرفع الصلاة في معهد التحليل والتجريب إلى عرش «برهما» السرمدي، وليقول لنا مرة أخرى: إن حكماء الهند لم يتصوفوا من قلة العلم وإنما تصوفوا؛ لأنهم هكذا خلقوا وهكذا، انتهت إليهم عبر الحضارات البائدة، وأملت عليهم روح الطبيعة والإقليم.

فإذا كان للجماذ إدراك على قول «بوز» — ذلك العالم الهندي — فأقل من ذاك في الغرابة أن يدرك الزهر، وأن يكون له عمل يوحيه عقل، ويشف عن تدبير، ونحن وما نشاء في إلحاق ذلك العقل بأي طبقة من طبقات العقول، وإنزال ذلك التدبير بأي منزلة من منازل الإلهام أو التفكير.

وهل لنا أن نترسل في التعميم ما دمنا قد بدأنا بالمزاج القومي الذي ظهر في تصوف عالم الهنود؟ فالذي يقول: إن للزهر عقلاً أو ذكاء يفهم فهمه، ويقصد قصده، هو شاعر غربي ولكنه من أصل شرقي؛ لأنه سلالة يهودية قد ورث عن آباءه إيمان إسرائيل، وأخذ منه مزجه بين عالم الأرض وعالم السماء، ونظرته المادية التي لا تنسى الدين، ونظرته الدينية التي لا تنسى المادة ولا تقيم الفوارق بين حيز الروح وحيز المحسوس. ذلك هو «موريس مترلنك» شاعر البلجيك أو إن شئت فقل متصوف البلجيك؛ لأن نصيبه من خيال المتصوفة أوفر من نصيبه من خيال الشعراء، فقد كان مترلنك أسبق إلى القول بذكاء الأزهار، والنداء بالروح الملهم الشائع في ممالك الحشرات والنبات، ولم يمنعه أن يقول ذلك علمه وتجريبه ولا مراقبته لطبائع الأحياء على طريقة المعامل ومذهب العلماء، فهو شرقي آخر قد نقل المعبد إلى المعهد وكتب على الأرض عنوان السماء.

يقول مترلنك: «ويخيل إلي أنني لن أكون مغرماً في الجسارة إذا قلت: أن ليس ها هنا أفراد من الخلق لها ذكاء أو ليس لها ذكاء، ولكنما هو إدراك عام موزع في هذه الدنيا كأنه فيض ينفذ في الكائنات بمقدار ما عندها من استعداد «لتوصيل» الإدراك، وعلى هذا يكون الإنسان على هذه الأرض هو مثال الحياة التي تميزت بأقل ما يعرف من المقاومة لذلك الفيض الذي يسميه الدينيون بالإلهي، وتكون أعصابنا هي الخيوط التي تهياً لسريان تلك الكهرباء الأذق من الكهرباء، وتكون أدمغتنا هي الأداة التي ركبت على منوالها لمضاعفة التيار، ولكنه بعد تيار لن يخالف في طبيعته ولا هو صادر من ينبوع غير ينبوع التيار الذي ينفذ في الحجر، وفي النجم، وفي الزهرة، وفي الحيوان، وإنها

لأسرار ربما كان من الفضول أن نستطلعها ما دمنا لم نرزق بعد تلك الحاسة التي تستجمع أسباب العلم بها، فحسبنا إذن أن نلمح بعض مظاهر ذلك الإدراك في غير أنفسنا، وإنه لحق علينا أن نشته في كل هذا الذي نراه من مظاهره في أنفسنا؛ لأننا نحن الحكم، ونحن المدعي، ونحن أصحاب المصلحة في تعمير عالمنا بالفاخر المعجب من الأوهام والآمال، وهذا هو الحري بأن يغلي عندنا كل علامة نلمحها في غيرنا، ولا يبعد أن تكون تلك العلامات التي أتيح لنا أن نلهمها من الأزهار ذرة ضئيلة، لا تقاس إلى الخبر الذي تفضي به الجبال والبحار والنجوم لو فاجأنا فيها أسرار حياتها. على أن ما لمحناه ثمة خليق أن يخامرنا ببعض الثقة حين نقول: إن الروح الذي يحيي الجميع أو ينجم من الجميع هو من عنصر هذا الروح الذي تحيا به أجسامنا، وإذا كان هذا هكذا، وكان هذا الروح مثلنا أو كنا نحن مثله، وكان كل ما يحتويه كذلك فينا، وكانت وسائله وسائلنا، وعاداته عادتنا، وشواغله ودواعيه شواغلنا ودواعينا، وآماله فيما هو أرفع وأجمل، هي آمالنا فيما هو أرفع وأجمل منا.

أيكون إذن مناقضاً للمعقول أن نرجو رجاءنا هذا الذي نرجوه بالفطرة وعلى غير اختيارنا، ما دام من المحقق أن ذلك الروح يرجوه مثلنا؟ بل أيكون من المعقول حين نرى هذا الإدراك الموزع في الوجود أن الحياة لا تعمل ما يقتضيه الإدراك، ولا ترمي إلى قصد من السعادة والكمال والانتصار على ما نسميه شرّاً وموتاً وظلاماً وعدماً، وليس هو فيما يحتمل إلا ظل ذلك الوجه أو السبات الذي يوده.»

هذه هي الفلسفة التي يتعلمها مترلنك من الأزهار — كلمات الربيع — أو كلمات الحياة مذ كان الربيع هو أظهر مظاهر الحياة، ولم يكن مترلنك أول من تلقن هذه الفلسفة الموحاة من عقول تلك الخلائق الجميلة «وليدة الأرض والضياء»، فلقد علم الشاعر العربي قبله «أن الله ليس له شريك» حين ننظر إلى العيون اللجينية على الذهب السبيك، وفطن وردزورث إلى الأسرار التي تضمنتها كئوس الرياحين، وقال هوراس سميث: إنه ليجد القساوسة والمحاريب والعظات في أفواه الزهر لو قذفت به الهجرة إلى حيث لا تبلغ الدعوة ولا تدق النواقيس، وقال تنيسون: إنه يقبض على سر كل شيء حين يضم يده على الزهرة الصغيرة، فالأزهار قديمات العهد بإيحاء الفلسفة وجلاء الغوامض والتبشير بما في الطبيعة من مسرة وجمال، ولكن مترلنك لم يقصد ما ذكرناه حين وصف هذه الفلسفة أو هذه الوعاظ بالعقل والحكمة والذكاء، ولا هو أراد الوحي الذي نوحيه

لم يستمعون إلى رسالة الطبيعة في غيبوبة التصوف والإلهام، وإنما أراد الذكاء الذي يفتق الحيلة، والعقل الذي يدبر المعيشة، والدهاء الذي يسوس مصاعب الأيام، والفتنة التي تتغلب على ضرورة القيد والاحتباس في مكان واحد، واستشهد بالأمثلة الكثيرة من الأزهار التي تحتال على التشرق والإطلال على منافذ الضياء، والأزهار التي تحتال على العصافير والحشرات لتنقل بذورها ولقاحها إلى حيث يقدر لها النماء والإنتاج، وأخبرنا بدهاء المديكاجو Medicago الصفراء التي كأنما علمت أن اللوالب التي تحفظ بذورها لا تضمن لها الانتشار ولا يسعها أن تعهد بتوزيعها إلى الريح؛ لأنها ملاصقة للتراب، فاحتالت على تلك البذور بشوكات دقاق تشتبك بالأحياء التي تأكلها فتنتقل إلى مكان بعيد، ويكون لها بذلك حظ في الذبوع والحياة لم تسعد به إخوانها اللواتي لم يوفقن لهذا الاختراع، وما بال اللوالب تلتف على بذور هذه الفصيلة من جميع الألوان؟ يقول مترنك: إن هذه الفصيلة الماكرة تودع بذورها اللوالب لتطيل بقاءها فيها وتؤجل سقوطها ما استطاعت فيتسع الوقت لإطارتها مع الريح قبل زهابها في التراب فقد سبقت أرخميدس إلى فلسفة اللوالب، وجاءت إحدى بنات الفصيلة — وهي الصفراء منهن — فسبقتهن باختراع الشوك الذي يغنيها ما ليست تغنيه الرياح.

هذه الحيل والأحاييل هي التي عناها الشاعر المتصوف بذكاء الأزاهير، ولمح علامة الذكاء الشامل الذي يتخلل كل شيء على حسب استعداده لإبراز ذلك الذكاء، والحق أننا إذا بحثنا في الحيل التي تحتالها الكائنات كلها لتخليد نوعها، ومكافحة العوادي على حياتها لم نجد بينها كبير فرق في أساسها وجوهرها؛ لأنها كلها تصدر عن عادات لندنية مسوقة بسُلطان قاهر لا دخل فيه للإرادة والتفكير، فإذا دخل فيها التفكير كانت قد بلغت حدها، وأكملت غايتها، ولم يزدتها التفكير إلا نافلة لا ضير من نقصها والاستغناء عنها، فإن لم يكن كل هذا عبئاً وكان فيه ما فيه من إدراك وبصيرة، فنصيب الزهر لا يقل عن نصيب الحيوان بل عن نصيب الإنسان في ذلك الإدراك وتلك البصيرة، ولا خلاف في ارتقاء الذكاء الإنساني إلى مرتقاه الذي يعلو به على كل موجود معروف على الأرض — فتلك بديهية لا معنى للكلام فيها والتساؤل عنها — ولكن الخلاف يكثر جداً — ويجب أن يكثر — حين نريد أن نقول: إن الإنسان قد استأثر بالبصيرة الملهمة، وانفرد بالعقل الذي يشتمل على الفكرة والغريزة، فما كان تدبير الإنسان لتخليد نوعه بمختلف فتيلاً عن تدبير الزهرة لتخليد نوعها، أو هو إذا اختلف بعض الشيء ففي العوارض التي تجيء بعد الأساس والجوهر، ويتفق كثيراً أن تعرقل أغراض الطبيعة الخفية لا أن تزيد عليها في تحري الإنجاز والإتقان.

فلنأذن لبنات الروض بعقول ترشدها إلى الخير والجمال، ولنحمد الله على أنها ليست بمجنونة يطيش بها الجنون فتهلك وتفنى، ولا بعاقلة ترصد حبائل العقل للآمنين، وتتخذ فتنتنا بجمالها مصائد للمطامع والآثام، ولنسعد بذكائها إن كان في الذكاء سعادة! ولتبشرنا بصدق رجائنا إن صح ما توسمه فيها الشاعر المستبشر، فإن لم يكن ذلك صحيحًا، فأقل ما توحيه إلينا أن تثبت في أبصارنا بشاشة الجمال والإقبال، وتنفت في ضمائرنا أريحية الجدة والنضارة، وأن نجعلها مقياسًا لحياتنا نعرف به قسطنا من القوة والشعور والحرية، فقد كانت هذه الأمة أشغف الأمم بالزهر تنثره على موائدها، وتضفر به شعورها، وتتقرب به إلى أربابها يوم كانت تحيا وتقتدر وتعزز بسيادتها على الأمم، ثم ذبلت أزاهيرها يوم تولاهم الذبول، فتبدلت ضعفًا من قوة، وجمودًا من شعور، وخنوعًا من عزة، فإذا أزهرت رياضها فتلك نفوس تنضر بالحياة الكريمة، قبل أن ينضر التراب بالخمائل والأعصان.

هنريك إبسن^١

ولد هنريك إبسن الذي احتفل العالم الأدبي بانقضاء مائة سنة على مولده في العشرين من شهر مارس سنة ١٨٢٨ بقرية «إسكاين» من بلاد النرويج، وكان أبوه على حالة من اليسر رضية، ولكنه فوجئ بالضيق والفاقة وإبسن في الثامنة من عمره، فتركوا منزلهم الأول الذي عاشوا فيه عيشة الرفاهة، وانتقلوا إلى بيت صغير في أرباض القرية، ولم يحرم الطفل في هذا البيت الجديد متعة صبيانية طابت لها نفسه المفطورة على العزلة، وهي حجرة علوية كان يخلو إليها ويعكف فيها على القراءة فيما يصادفه من الكتب، وكانت مسرته الأخرى غير القراءة معالجة التصوير الذي كان يرجو أن يتخذه صناعة لمستقبله، وهم بذلك حين خرج من المدرسة في الخامسة عشرة فثناه العوز الشديد عن متابعة هذه الأمنية، واضطر أن يقضي خمس سنوات في إحدى الصيدليات يكسب قوته من قليل ما يرزق، وينظم الشعر في أوقات فراغه، حتى ضاقت نفسه بتلك القرية وطمح بنظره إلى العاصمة عسى أن يصيب فيها شهرة في الأدب لا يتطلع إليها ملازم القرية الصغيرة، فهبط «كرستيانا» سنة ١٨٥٠ ومعه قصة من الشعر المرسل نظمها في ثلاثة فصول، ونشرها هناك بإمضاء مستعار فلم يحفل بها أحد، واشتغل بالصحافة في عمل ضئيل قليل الجدوى، ثم تكفل له بعض الأصدقاء بوظيفة أدبية في مسرح برجن فلبث في هذه الوظيفة خمس سنوات ألف في أثنائها بعض الروايات ومثلتها الفرقة فلم يكن لها حظ النجاح، ولم يلبث أن انقلب إلى العاصمة حيث أسندت إليه وظيفة الإدارة الفنية

^١ ٦ إبريل سنة ١٩٢٨.

في المسرح الجديد الذي أقيم لمنافسة مسرحها القديم، فما هي إلا فترة تزود منها بعض الخبرة في أعمال التمثيل حتى أفلس المسرح ولاحقته الخيبة التي ما تكاد تفارقه منذ ولد، فلجأ إلى التصوير يتبلغ بربحه القليل، واضطر إلى قبول الخدمة في المسرح القديم الذي كان ينافس ويعديه وطرق أبواب الحكومة يلتمس منها معاشاً سنوياً يعتمد عليه أسوة ببعض الأدباء والمؤلفين، فضنت عليه وردته مرة بعد أخرى لشدة وطأته فيما كان يكتبه عن الحكام والأساليب الحكومية، ثم ضاقت به بلاده فهجرها خمساً وعشرين سنة، لم يزرها في خلالها إلا زورتين قصيرتين، وخرج يضرب في الأرض بعد أن بنى بفتاة أحبها في بؤسه وشظفه، ولم يبال بعاقبة هذه التبعة الكبيرة، فقضى سنوات في إيطاليا، وقدم إلى مصر، وعاش في ألمانيا، ولم ينقطع عن تأليف الروايات في غربته يرسلها إلى بلاده لتمثيلها على مسارحها فيصادفها القبول حيناً والسخط أحياناً، ويتلقاها الجمهور بنوبات من الثورة والحنق، أو نوبات من الإعجاب والغفران، وعلت شهرته بين أهل وطنه بروايتين من هذه الروايات نظمهما في إيطاليا، وحلق بهما في ذروة الشعر والبلاغة والقدرة الظاهرة على وصف الشخصيات وتدبير المواقف، وهما روايتا براند وبرجنت، ثم عادت الحكومة فسمحت له بالمعاش الذي طالما ضنت به عليه، وصلحت الحال بينه وبين أهل وطنه في سنة ١٨٩١ فثاب إليه معززاً محفوفاً بالتبجيل والتقدير، وكانت شهرته قد سرت إلى أوروبا، وعده النرويجيون من مفارهم القومية فاحتفلوا ببلوغه السبعين في حماسة وشمم، وأقاموا له تمثالاً تجاه مسرحهم الكبير بعد ذلك بعام، ثم لزمه المرض ورائت على عقله غشاوة الداء والهزم، فلم يخرج أثراً يذكر في سنواته الأخيرة ومات سنة ١٩٠٦ وهو على أبواب الثمانين، فشيعة الأمة والحكومة في جنازة رسمية لم يسبق مثلها لأحد من أدباء النرويجيين.

هذه ترجمة إبسن موجزة اقتبسنا معظمها من مقدمة «فاركهارسون شارب» على روايته «بيت اللعبة»، وهي ترجمة تدل على صراع طويل بين الفقر والبسر، والإهمال والإقبال، والحظوة والنفور.

أما قيمة الرجل الأدبية فخلاصة القول فيها: إنه رائد المدرسة الاجتماعية بين كتاب المسرحيات، وأنه كغيره من الرواد يندفع إلى الغلو والشطط، ويستنفذ الجهاد منه فوق ما يستنفده الخلق والإنشاء، وإذا ذكرنا الإهمال الذي أصاب الرجل في حياته، والعناد الذي قوبلت به جهوده، والغربة، والفاقة، ونكاية الخصوم، والجفوة التي فطر عليها لم

نعجب أن نراه هادماً قلماً يبني، وصلباً قلماً يلين، وعنيدياً يقابل الإصرار بمثله؛ لأنه لا يستطيع أن يتخلى عن دعواه أو يصدق أن أبناء وطنه ينصفون حين يروونه خلواً من كل ما يستحق الإصغاء، ولعله لم يكن يقصد كل ما قرءوه بين سطوره؛ لأنه طالما شكنا تعسفهم في تفسير رواياته، وكتب مرة إلى ناشر أعماله على أثر ظهور رواية «بيرجنت» يقول:

علمت أن الكتاب أثار الخواطر في النرويج، وهذا لا يزعجني مقدار ذرة، ولكنهم في النرويج وفي الدانمرك كذلك قد وجدوا ثمة تعريضاً لا أقصده، وهجواً لم أفكر فيه. فما بالهم لا يقرءون الكتاب كما يقرءون شعراً؟ إنني كتبت على هذه النية، ولم تكن أهاجيه إلا كلمات معزولة هنا وهناك، فإذا كان النرويجيون اليوم يبصرون أنفسهم في شخص بيرجنت، فذلك شأن الشعب الصالح الذي يعنيه.

ولكن ما الحكم في شأن إبسن من حيث فنه وأثره في الحياة الاجتماعية؟ أما الفن فخصوم الرجل يشهدون له بالشاعرية، وحيشان الخوارج النفسية، ويعجبون بقدرته على رسم بعض الشخصيات بذلك الإتقان الذي لا يعهد إلا في كبار الروائيين، ولكنه كان كثيراً ما يزوج بنفسه بين أشخاص رواياته فيلبسهم ثوبه، ويلقي على ألسنتهم كلامه، ويعيرهم أشجانه وهمومه؛ فبيرجنت مثلاً كان صورة أبيه وآس كانت صورة أمه مع شيء من المبالغة والتحريف، والمنافسة التي بين سكول وهاكون في رواية طالب العرش هي المنافسة التي كانت بين إبسن وزميله بجورنستين في عالم التمثيل، وإذا هو لم يدخل حياته بين تضاعيف الرواية بلون من الألوان فكثيراً ما يجعل البطل أو البطلة ألعوبة كألعاب «خيال الظل» لترديد آرائه وإلقاء كلماته، فالأبطال في رواية «الأرواح» خيالات يحرك المؤلف ألسنتها من وراء الستار وينقلها سياق التفكير في ذهنه هو لا في مواقف الرواية، والعجيب أن إبسن نفسه يقول عن «الأرواح» لأحد أصدقائه: «إن المؤلف لم يقف قط بمعزل عن الحركة في رواية له كما وقف في رواية الأرواح»، وهذا مثل آخر على خطأ الشعراء والكتاب فيما يحكمون به من مؤلفاتهم وآثارهم، فقد يدركهم فيها ضعف الأبوة، فيحبون في موضع النقص ما لا يحبون في موضع الكمال.

وقد سلمت شخصيات غير قليلة من جور المؤلف، ومشاركة حياته في حياتها، وسلمت جميع رواياته من تحمل الأسلوب القديم في الروايات، وتكلفه للختام الباهر،

وشتاته في الزمان والمكان، بل لقد بلغ به التحرز من هذا حد الوسواس، ولم تبلغه النزوة القديمة إلا مرة في رواية العرش، حين رد الكاهن الخبيث طيفاً ينطق بالنبوءات ويستكشف العواقب، ولكنه لم يكد يسلم في رواية واحدة من آفة الإملال والفطور، فلولا معونة كريمة من الناظر لما استطاع المؤلف أن يمسكه في كرسيه إلى الختام.

أما المحور الذي تدور عليه روايات إبسن فلا يندر أن ينتهي على غير طائل، أو على فكرة لا تطابق صدق العلم ولا صدق الطبيعة، ولا تدل في استعراضها وممرها إلا على خبل واختلاط؛ فالأم في رواية الأرواح تخاف على خلق ابنها من عدوى أبيه، فتدفع عنه الخطر وتلتمس له النجاة من فساد الأخلاق، ولكن أيديري القارئ بماذا تدفع عنه ذلك الخطر الموروث؟ بإرساله بعيداً منها إلى باريس ليعيش في بيئة الفنانين، ويستفيد هنالك فضيلة الخلق المتين! ولما مات الأب وقفل الابن إلى داره لم تمض عليه ساعات حتى غازل الخادمة في المطبخ كما كان يفعل أبوه! فتصبح الأم إنها الأرواح، وإنها هي خلائق الآباء تظهر في الأبناء، كأن الوراثة نسخة «مطابقة للأصل» في كل حادث وفي كل حركة، وكأن الولد لا يرث عن أبيه خلقه إلا إذا غازل حيث كان أبوه يغازل بلا تصرف ولا تنوع، وكأن البيوت البريئة من عاهات هذه الوراثة لا تقع فيها المغازلات بين الأبناء الشبان والبنات الخادمت، ولكنها هي «هوسة» إبسن بالوراثة لا ينساها في رواية، ولا تزال أرواحها تعدو وراءه إلى كل مكان.

وفي رواية «بيت اللعبة» يجيء لنا إبسن بامرأة لها ثلاثة أطفال وزوج لطيف يدلها ولا يسيء إليها، وتنقضي بينهما ثماني سنوات في منزل الزوجية وهي تسرف وزوجها يمدّها بالمال الذي تنفقه بغير تذر ولا سامة، ثم إذا هي في ليلة واحدة تهجر ذلك الزوج، وتهجر أولئك الأطفال، وتهجر ذلك المنزل، ولا تطيق أن تبيت فيه ليلتها إلى الصباح، ولا تقبل من ذلك الزوج الودود الذي لا يزال يعرض عليها المساعدة إذا احتاجت إليها كثيراً ولا قليلاً في يومها ولا في غدها. لماذا؟ لأن زوجها اطلع على جريمة تزوير اقترفتها هي لأجله فهاله الأمر وكبر عليه أن تكون قنبرته وسنجاهه وعروسه إلى آخر تلك الأسماء التي كان يناغيها بها جانية مزورة! ثم زال الخوف من الجناية ولكن «نورا» أي الزوجة وجدت في لمحة عين أنها يجب عليها تواءم أن تهجر ذلك الزوج، وتهجر أولئك الأطفال المساكين، وتأبى من البيت تحت ظلام الليل إلى حيث لا تدري ولا يدري إبسن! وكيف وجب عليها ذلك؟ قيل: وجب عليها ذلك؛ لأنها مطالبة بفريضة عليها لنفسها غير فريضة المجتمع، وغير فريضة الأمومة، وغير فريضة الزوجية، وغير كل فريضة فرضتها الطبيعة

والناس على النساء، وإن المرأة لا تكون وفية لتلك الفريضة حق الوفاء إلا إذا صنعت ما صنعتها «نورا» وداست على كل شيء في سبيل «الحرية الفردية».

ثم يجيء إبسن إنجلترا «برناردشو» فيهذي هذيانه في هذه الحكاية، ويرفع راية الإنصاف لأولئك النساء المظلومات اللواتي جار عليهن الرجال؛ لأنهن يلدن ويخلصن لبيوتهن وأبنائهن! ويجيء مجازيب العلم ودرأويش الفردية فيلعنون الرجال؛ لأن النساء قد خلقن يطلبن الأولاد والأزواج! وما ذنب الرجال في هذا؟ قيل: ذنبهم أنهم لا يؤمنون بالعلم الذي جعل النساء كالرجال في كل شيء في القرن العشرين، بل سوغ لهن على هذا القول حقوق الفردية المطلقة التي لم تسوغها الدنيا قط لإنسان، ولن تسوغها أبدًا لإنسان ولا لغير إنسان! وحجتهم في ذلك أن العلم لم يثبت لنا فرقًا بين الرجل والمرأة، فلماذا أثبت الرجال فرقًا بينهم وبين النساء؟ كأنما العلم استطاع أن يثبت فرقًا بين أعظم عظيم وأحقر حقير بطريق التشريح والتحليل، أو كأنما العلم لم يثبت لنا أن الأنوثة صفة سلبية في كل حيوان، بل في كل نبات ظهر فيه التذكير والتأنيث، فالأنثى في النبات لا تنقل لقاحها إلى الذكر بل تنتظر اللقاح من ذكور النبات حتي يجيئها مع الريح أو مع الحشرات، والأنثى في الحيوان لا تحمل إلا أن تعرض محاسنها وتنتظر من يفوز بها ممن يتنازع عليها، والأنثى في النوع الآدمي تخجل من المفاتحة؛ لأنها تزري بأنوثتها وتقدح في أمس صفاتها بها وأعرقها في صميم تكوينها، وهذه الطبيعة التي جعلت الأنوثة «سلبية» لا تستقل بعمل إيجابي هي التي قضت على «فرديتها»، ذلك القضاء الذي لا حيلة فيه لامرأة ولا لرجل، فماذا يصنع العلم وماذا يصنع القانون في حقيقة هي أقدم من العلم والقانون، وأقدم من الإنسان والحيوان؟ وأي فائدة من نكران هذا القضاء المبرم غير مسخ الطبيعة، وإطاشة الأحلام؟

وربما كان من سخر الأقدار أن يكون إبسن صاحب رواية «بيت اللعبة» هو الرجل الذي كان لا ياتمن زوجه على خياطة أزراه، ويأبى إلا أن يخطبها بنفسه؛ لأنه كان يعلم أن النساء لا يعملن شيئًا فيوثقنه حتى خياطة الأزرار! ولكن إبسن كان كما قلنا رائدًا يجمع كما يجمع الرواد، ويغفل عن العاقبة لاستغراقه في غمرة النزاع والجهاد، فإذا ناقض نفسه وجنى على المجتمع ضررًا من جمحاته فعلى الذين بعده أن يصلحوه ويستدركوه، ويقفوا منه على حدود الإفراط الذي دفعته إليه الضرورة، ولعله بعد لم يكن إلا علامة من علامات زمانه يقول في الروايات ما يوشك أن يفعله الزمان في الحياة.

الحقائق الشعرية^١

كيف يجب أن تُفهم؟

كل شيء نسبي، ونحن لا نعرف شيئاً قط إلا بالنسبة إلى غيره، هذه حقيقة علمية، وليست بحقيقة شعرية أو خيالية، يقول فيها كل قائل حسبما يغريه به حسه وخياله. فلو ولد اثنان فسار أحدهما على سرعة الأرض حول الشمس، وسار الآخر على سرعة الضوء في تلك الدارة لعبر المسافة بعينها، وعمر أحدهما سنون عدة وعمر الآخر بضع دقائق، وإنما يقاس عمرهما بنسبة السرعة التي يسيران عليها، ولا نهاية للتفاوت بين الأشياء المتحركة في درجات السرعة.

وقد يرى النائم في لحظة عين ما لا يراه المستيقظ في أيام، فبين اللحظة التي يسمع فيها النائم صوت المدفع، واللحظة التي يستيقظ فيها من نومه لا ينقضي أكثر من ثوان قليلة، ولكنه قد يرى في هذه الثواني معركة أو نكبة يطول شرحها، ولا يزال يخرج فيها من مأزق إلى مأزق ومن حادث إلى حادث، تضيق عنه الساعات الطوال، فيرى الجيوش ويرى الصفوف ويتمثل الميدان ويستجمع فيه من حركات الكر والفر، ويخترع أسباب الحرب بين الفريقين ويدخل فيها بهوى من أهوائه، ثم يباغته صوت المدفع، ويخامرہ الخوف فيستيقظ وهو لا يصدق أن هذه المناظر كلها وردت على مخيلته في أقل من

^١ ١٣ إبريل سنة ١٩٢٨.

دقيقة واحدة، فلو أنه وصف الثانية أو الثانيتين اللتين عبرتا به وهو في تلك الرؤيا بأنها فترة طويلة من الزمن لما كان مخطئاً في تقديره، وكان المخطئ هو الذي يقول له: إن الثانية أو الثانيتين لن تكونا في الزمن إلا قصيرتين!

هذه حقائق العيان التي لا مرء فيها، فإذا انتقلنا من العيان إلى الخيال فليس بالمستغرب أن نصف اللحظة بأنها تكون طويلة، وتكون قصيرة على حسب الخواطر والذكريات التي تصاحب تلك اللحظة في النفس، ونحن على صواب في كلا الوصفين، فساعة اللقاء بين الحبيبين لمحة طائفة وأبد حافل بالصور والأخيلة والمعاني والخواطر، وأنت تصفها مرة بأنها عقيقة البرق في سرعة وميضها، وتصفها مرة أخرى بأنها الخلود في اتصاله ودوامه، بل أنت تصف الساعة الواحدة من تلك الساعات بالوصفين معاً، فلا تكون على خطأ في هذا ولا في ذلك، فإذا استحضرت لهفتك عن فواتها وشوقك إلى المزيد منها فهي قصيرة خاطفة، وإذا استحضرت أحاديثها، وإحساساتها، وانتقالك فيها من حلم إلى حلم، ومن متعة إلى متعة، ومن خيال إلى خيال وكبرت كل خيال وكل حلم وكل إحساس وكل كلمة في خلدك أضعافاً مضاعفة، لم تكن بك حاجة إلى اقتضاب تلك الصورة المتساوقة والخواجج المتوافقة، بل كانت حاجتك إلى التمادي فيها والاستطالة لها، والإغراق في تقليبها وتوسيعها، فإذا هي أمامك قصة لو أردت أن تكتبها ل جاءت في مجلدات ضخام تقرؤها في ساعات بل في أيام، والساعة بعد هي لم تختلف ولم تطل ولم تقصر إذا وقفنا في قياسها عند تلك الآلة التي ترصد لتقسيم الزمان.

فليس من الخطأ إذن أن نقول في ليلة من ليالي اللقاء:

ليلة أسرع وهل يببطئ السا لك إلا في الحرّة العوجاء^٢

ثم نقول في تلك الليلة بعينها فضلاً عن ليلة أخرى:

طالت ولا غرو فالجنات خالدة وفي الوصال من الجنات ألوان

لأن مقياس الوقت في الإحساس — وفي الشعر الذي هو صورة من الإحساس — ليس هو الساعة المركبة من حديد ونحاس، وإنما هو النفس المركبة من خيال وتصور

^٢ الحرّة هي: الأرض الوعرة.

الحقائق الشعرية

وشعور، وهذه النفس قد تنظر إلى العام فإذا هو لمحة للهفتها على فواته، وقد تنظر إلى اللوحة فإذا هي دهر سمرد لازدحامها بالمنظر بعد المنظر، والخيال بعد الخيال، إلى غير نهاية يحدها الحس ويقف عندها الاستحضار.

أكتب هذا وبين يدي ملاحظات لبعض الأدباء على ديوان شعري، وفي ذاكرتي ملاحظات شتى قرأتها فيما مضى، وعندني رغبة في الكلام عن الحقائق الشعرية لهذه المناسبة التي لا يطلب فيها البيان من غيري كما يطلب مني، فهي فرصة حسنة للإدلاء برأيي في الحقائق الشعرية، وكيف يكون فهمها ومقياس صحتها، ثم فرصة حسنة لتوضيح رأيي في شعري لم أكن أحفل بتوضيحه لمن لا يخلصون النقل ولا يتأدبون في المقال.

من تلك الملاحظات ما كتبه الأستاذ الأديب عبد الله أفندي حبيب في زميلتنا «السياسة» الأسبوعية، وأجراه مجرى الحوار بينه وبين صديق له يناقشه في بعض القصائد والمعاني، وقد أشرنا فيما تقدم إلى إحدى تلك الملاحظات، ونحن مشيرون فيما يلي إلى ملاحظات أخرى وردت على لسان الصديق في ذلك المقال.

يقول الصديق: قل لي بحقك هل من الشباب من يقول في ذم كتبه؟ ثم ينقل قصيدة «يا كتبي» وفيها هذه الأبيات:

سهران حتى أدبر الكوكب	كم ليلة سوداء قضيتها
جماجم الموتى بدت تخطب	كأنني ألمح تحت الدجي
أو غارق في كأسه يشرب	والناس إما غارق في الكرى
فنال من دنياه ما يرغب	أو عاشق وافاه معشوقه
بيومه الماضي وما يعقب	أو سادر يحلم في ليله
وأنت لا جدوى ولا مأرب	ينتفع المرء بما يقتني
وخبرة صاحبها متعب	إلا الأحاديث وإلا المنى

فماذا في هذه الأبيات مما لا يقوله الشاب الدارس؟ بل ماذا في هذه الأبيات مما يقوله الشيوخ: هذه أبيات لا يمكن أن نتخيلها منسوبة إلى شيخ في الستين، أو كهل في الخمسين؛ لأن هذا أو ذاك يعلم أن زمان الغرق في الكرى والغرق في الكأس وموافاة العاشق للمعشوق، والسدارة في الأحلام قد مضى وانقضى، فليست الكتب هي الحائلة بينه وبين ذلك العهد، ولا معنى للنقمة عليها؛ لأنها خير ما يسليه في ستينه أو خمسينه،

وإنما يحق ذلك للشباب في إبان عهده، وفي بعض ثوراته على الكتب؛ لأنها تحرمه صبوة الشباب ولا تغنيه عن تلك الصبوة؛ وقد نظمت هذه القصيدة قبل بضع عشر سنة فجاءت في إبانها، ولكنني لا أستطيع أن أنظمها بعد بضع عشرة سنة؛ لأنها تكون يومئذ كلامًا في غير أوان: ويقول الصديق إن الشاعر الذي ينادي حبيبه:

لا تخشَ إلحافًا عليك فما نرى	ضوء النهار يزيد بالإلحاف
فامنح قليلك كل حين منحة	يبقَ الكثير وراء الاستنزاف
لا تبذلن لنا جميع رجائنا	فتذودنا عن غيثك الوكاف
من يمنح الشيء الذي ما بعده	منح يكن كالمانع الصداق

يخرج من شاعريته وعشقه إلى الفلسفة والزهادة، ويسأل: أليس أقرب إلى الفطرة قول العقاد نفسه:

كن لقلبي بعض يوم ولتكن	كل يوم لك صبحًا ومساء
أيها المعطي غداً عن سعة	أعطِ إذ أنت مليء بالعطاء
إنما اليوم لدينا كغد	وغد يا صاحبي اليوم هباء

ونقول: لا، ليس هذا بأقرب إلى الفطرة، ولكنه هو وما سبقه بمكان من الفطرة واحد. وكان يجب على «الصديق» أن يقرأ قبل ذلك في القصيدة الهمزية:

طالما غبت على وعد فما	أثمر الوعد بصيف أو شتاء
ويمر الحول لا ترجع لي	رجعة الأقمار غبًا أو نكاء

ويقرأ فيها أيضًا:

قال لي لما عراني فرحي	بجنون: أكذاك الشعراء؟
ما عهدناك لجوجًا نزعًا	سرك الدهر بشيء أم أساء

الحقائق الشعرية

ليعلم موقع تلك اللفظة التي لا تصبر ساعتها، ولا ترجئ يومها إلى غدها، ثم كان يجب عليه أن يقرأ في الفائية قبل ذلك:

راق الأوان فهل لطالع سعده نجم فيلمح في الضياء الصافي
لا أسأل الفلكي عنه إبانة إن السعود تجمع الألاف
وإذا المراد من الزمان أطاعني أمسيت لا يسعُ الزمان خلافي

ليعلم معنى تلك «الكفاية الروحية» التي لا تفرق من الغد، ولا تنظر في الماضي والمستقبل إلا إلى أمد بعيد. بل كان يجب أن يقرأ فيها قبل ذلك:

إيها أبا الأنهار ليس بِنافع خوف التفرُّق والحبيب مواف
لو كان يُدفع بالتوقع حادث لرأيت في تنبؤ العرَّاف
...
إني سعدت بقدر ما استرجعت لي يا نيل من حقب ومن أسلاف
دهر قد انبسطت عليه ساعة فاستأنفته كأحسن استئناف
وصلت حديث زماننا بقديمه وصل الصحيفة نائي الأطراف
وبدت لنا صور العصور كأنها رسم على صفحات مائك طاف
ومناظر القمرء أشبه بالذي أحييت من ذكر مضيعين ضعاف
فالذكر والنظر العيان كلاهما حلم بها متشابه الأفواف

ليستقر في روعه معنى تلك الكفاية الروحية التي لا تريد أن تنظر إلى شبح الفراق حتى حين بدا لها الشبح في أطوار اللقاء، ولا تدع له إلا مكاناً قصياً في الوهم ليس ينزعج منه الحاضر السعيد، وكان يجب عليه أن يؤلف بين الأبيات كلها ليعلم معنى ذلك الامتداد البعيد، الذي تناول آلاف السنين ونظر إلى الدنيا نظرة الخالدين، فإنه إذا استحضر هذه الحالة علم أنها حالة لا تناسب تلك العجلة التي نراها في القصيدة الهمزية، وعدها أقرب إلى الفطرة وهي ليست أقرب منها قيد أنملة، بل كان يجب عليه أن يقرأ في ليلة أخرى على النيل:

مذكري بالنيل والبدر وما بين هذين من الكون المنار

ومنحى بها عن ثغره وهي لا تغني ولا تشفي الأوار
لا تذكرنا بما لم يأتنا خبر عنه ولم يرفع ستار
نحن في بحبوحة الحب وهل خلقت بعد نجوم وبحار
نحن في آزالنا الأولى وهل غير هذا الحب في الكون مدار
...
فتملّ الحسن منها ولتكن لي منها نشوة تنسى العقار
وكذاك الخمر من يسكر بها فهو عنها في ذهول بالخمار

ليعلم أن الشاعر قد يحس الإحساس الواحد في الموقف المتشابه على عدة وجوه، وأنه ما دام يعبر عن الحالة ونقيضها فليس به عجز عن الشعور بإحداهما، ولكن العجز بمن لا يستطيع أن يحس الحالتين، فإذا هو عبر عن الشعور في موضع، ولم يعبر عنه في موضع آخر؛ فذلك لأنه يضع كليهما في موضعه من التعبير، أو لأنه لا ينبغي أن يحس الشيء على نمط واحد لا يتغير، وإلا لأمكن أن نتصور آلة عداة تقوم بوظيفة الإحساس في كل موقف بالعدد المعلوم.
وانتقد الصديق هذه الأبيات:

يا للسماة البرزة المحجوبة أعجب ما أبصرت من أعجوبة
تروعنا أنجمها المشبوبة تهولنا قبتها المضروبة
كأنها الهاوية المقلوبة كأنها الجمجمة المنخوبة
تهمس فيها الذكر المحبوبة

لأن «الخيال الذي يخلق بصاحبه في أجواز الفضاء في ظلمة الليل وسكونه، لا يليق به بعد ذلك أن يراها كالهاوية المقلوبة؛ ثم لا يقنع بهذا وصفاً فيراها كالجمجمة المنخوبة، وليست الجمجمة المنخوبة إلا عظمة مظلمة ضئيلة.»
ولو تذكر الصديق أننا نقول: إن السماء تروعنا وتهولنا، ولا نقول إنها تسرنا وتبهجنا لتذكر أيضاً أن أشبه شيء بالروعة والهول هو وقفة الإنسان حين ينظر متهيئاً على حافة الهاوية، وإن فراغ السماء المظلم الرهيب — وفيه النجوم — كفراغ الجمجمة التي تخيفنا وتهمس في نفوسنا بالذكر المحبوبة، أو تخيفنا لأنها تهمس في نفوسنا بتلك الذكر، وهي على تلك الحالة الموحشة، وليست الجمجمة عظيمة أو ضئيلة، ولكنها أهول

الحقائق الشعرية

خواء في الدنيا؛ لأنه خواء الرأس الإنساني وما فيه من فكر ورجاء ومشاهد وعوالم، وهي أهول من السماء والنجوم؛ لأن السماء والنجوم بعض ما تهمس به من ذكر الحياة. وروى الأديب عن صديقه أنه ذكر هذين البيتين:

إن الجسوم مثناة جوارحها إلا القلوب فصيغت وهي أجدان
لكل قلب قرين يستتم به خلق وخلق فهل يرضيك نقصان؟

ثم قال: «هل تذكر هذا ويسیغه عقلك؟ وماذا تقول في ذلك وأعيننا تشهد وتشريح الأجسام يشهد أن في الجسم أعضاء كثيرة لا قرين لها مثل القلب، ففي الجسم كبد واحد، وطحال واحد، إلخ.»

وقد أجاب الأديب صديقه بما بدا له، ولكنه لو شاء الاختصار لقال له: إن الجوارح هي الأعضاء العوامل، وليست هي كل أعضاء الجسم الظاهرة والباطنة، وأن المقصود بالقلوب هنا ما يتمثل فيه الجانب المعنوي من الإنسان، أي الجانب المقابل للجسوم، وليس في الإنسان عضو يشارك القلب في هذا المعنى.

وقد قرأت في «المقتطف» كلمة لقارئ فاضل يقول عني مما قال: «ويريك البداوة ممثلة في «وقفه في الصحراء» وهو يقول: هضابك أم هذي أو أذى عيلم، ويصف الوحش فيقول:

يلوذ ببطن الأرض، والأرض جمرة خياشيمه م القیظ بیضضن بالدم

فتتسامح معه في عصيانه أهل القوافي حين يزج «آدم» في بيت من هذه القصيدة. وأنا أشكر القارئ الفاضل على الروح الطيب الذي كتب به كلمته، وأقول له: إنني لا أبالي بعصيان أهل القوافي كل المبالاة، ولكنني لم أعصهم هنا؛ لأن آدم على وزن أفعل من الأدمة، ولا خلاف بين أهل القوافي في جواز «أفعل» في هذه القافية؛ لأن المدة هنا همزتان متواليتان، وليست بألف التأسيس التي تلتزم في كل قافية من القصيدة.

ويقول القارئ الفاضل: «والديوان مليء بنظم الخواطر في الفلسفة، والحكمة، والاجتماع، تكسوها شاعريته حلة نقية، إذا هي لم يهتز لها الشعور فإنها مما يطول فيه التأمل، فكثير من شعره قد لا يشعل العاطفة، وإنما يطيل شغل العقل.»

وأنا أريد أن أكون موجزاً ورجلاً من رجال الأعمال لا من رجال النظريات في مناقشة هذه الملاحظة، فأنا أسأل القارئ الفاضل أن يذكر لنا إذا شاء شاعراً واحداً ينظم فيما

يهتز له الشعور، ولا يطول فيه التأمل، ثم يختار من شعره الذي هو رضاه في هذا الباب عشرين قطعة أو ثلاثين أو أربعين، وأنا كفيل له أن أختار من شعر الديوان إحدى وعشرين أو إحدى وثلاثين أو إحدى وأربعين قطعة على مثالها، ومن معدنها وأزيده إذا زاد، وحسبه، إن شاء الله، أن يخلو هو بنفسه ويتناول ديوان شاعر واحد أيًّا كان، ويحصى ما فيه من تلك القطع التي تهزه ليقابله بعد ذلك بصاحب الديوان، فهذه هي الطريقة «العملية» التي يجوز بعدها الحكم وتعصم الناقد من الزلل.

ولست أشرت على الناقد شططاً حين أخذه بالبحث في ديوان شاعر واحد لا أكثر؛ إذ إن المرء إنما يطالب بأن يكون شاعراً واحداً لا عشرة شعراء في ديوان! فمع هذا الشرط – الوحيد – أنا مستعد لسماع نتيجة البحث في ديوان أي شاعر شرقي أو غربي، وليكن الباحث مخلصاً في بحثه وأنا بالانتظار!

الإيمان العلمي^١

... قلت في مقالكم عن عقول الأزهار إن شاعرًا بلجيكيًا اسمه مترلك يصف الحيل التي تحتالها الأزهار لحفظ نوعها وزيادة انتشارها، ويستدل بعجائب الطبيعة على حكمة عظيمة في هذا الوجود، ولما كانت هذه الأمور تحيرني كثيرًا فقد أردت أن أسألكم: هل وصل ذلك الشاعر بالعلم إلى الإيمان؟ وهل هو مؤمن؟ وإذا لم يكن مؤمنًا فماذا ينتظر من العلم حتى يصل به إلى الدين.

ي. ط.

كل ما يقال في عقيدة الشاعر البلجيكي مترلك: إنه لا يؤمن بالأديان المعروفة إيمان أتباعها بأصولها وفروعها، ولكنه يرغب في الإيمان بالله، ويكثر من الاطلاع على الأديان القديمة والحديثة، كما يظهر من كتابه «السر الأعظم». وخلاصة ما انتهى إليه في ذلك الكتاب وفي كتبه الأخرى أن للكون سرًا لم نصل إليه، وقد لا يكون في مقدورنا على حالتنا الحاضرة أن نصل إليه، ولكنه سر لا يسعنا أن نغفل عنه، ولا أن نفصل بيننا وبينه، فهو محيط بنا مسيطر علينا ندرك أثره في أنفسنا، وفيما حولنا، ولا ندرك كنهه، ونقترب منه في ساعات الإلهام على حسب ما عندنا من الاستعداد لمقاربتة، والنفاز إلى ما وراء الستر الذي بيننا وبينه، غير أننا لا نستوضحه وليس يلزمنا أن نستوضحه كل الاستيضاح لنصدق بوجوده، ولك أن تقول: إن الشاعر البلجيكي يميل إلى الإيمان بوحدة

الوجود، أو إلى التوحيد بين الله والكون، واعتبار هذه المظاهر المحسوسة كلها مظاهر إلهية تتساوى في العظمة والقداسة، وإن كنا نحن لا ندركها على السواء، ولا نزال نرى فروقاً بينها في تمثيل إحساسنا القاصر وفكرنا المحدود.

ولو أننا نظرنا بعين «البصيرة» لتقاربت تلك الفروق، وانطوت كلها في روح واحد لا أول له ولا آخر، وليست المادية فيه بأقل من روح الإنسان، ويسهل عليك أن تعرف عقيدته هذه من كلامه الذي نقلناه عنه في عقول الأزهار، إذ يقول: «ليس ههنا أفراد من الخلق لها ذكاء، أو ليس لها ذكاء، ولكننا هو إدراك عام موزع في هذه الدنيا، كأنه فيض ينفذ في الكائنات بمقدار ما عندها من استعداد «لتوصيل» الإدراك، وعلى هذا يكون الإنسان على هذه الأرض هو مثال الحياة التي تميزت بأقل ما يعرف من المقاومة لذلك الفيض الذي يسميه الدينيون بالإلهي، وتكون أعصابنا هي الخيوط التي تهيأت لسريان تلك الكهرباء الأذق من الكهرباء، وتكون أدمغتنا هي الأداة التي ركبت على منوالها لمضاعفة التيار، ولكنه بعد تيار لن يخالف بطبيعته ولا هو صادر من ينبوع التيار الذي ينفذ في الحجر، وفي النجم وفي الزهرة وفي الحيوان، وإنها لأسرار ربما كان من الفضول أن نستطلعها ما دمنا لم نرزق بعد تلك الحاسة التي تستجمع أسباب العلم بها، فحسبنا إذن أن نلمح بعض مظاهر ذلك الإدراك في غير أنفسنا.»

هذه خلاصة جامعة لكل ما كتبه مترلنك في العقيدة وأسرار الأديان، فهل نسميه مؤمناً؟ وهل نسمي ذلك إيماناً؟ الأمر الذي لا ريب فيه أنه ليس بكافر ولا منكر للإلهية، والأمر الذي لا ريب فيه كذلك أنه راغب في إيمان يطمئن إليه ويستقر عليه، والأمر الذي لا ريب فيه بعدما تقدم هو أنه لم يصل إلى الاطمئنان والاستقرار، ولا يزال في حاجة إلى اليقين المفصل الذي نعرفه في المؤمنين بالأديان، ولكن هذا الإيمان الذي يؤمنه هو لباب أصيل لا غنى عنه في دين ولا عقيدة، وهو جانب حرام لا يقع فيه الخلاف بين المتدينين، فإذا خرجوا إلى التفاصيل التي تمتحن بها قوة التصديق، وقد تكون هذه القوة مستمدة من العلم بالأشياء كما قد تكون مستمدة من الجهل بها، فالذي يصدقه العالم غير الذي يصدقه الجاهل، والذي يصدقه الكتابي غير الذي يصدقه الوثني، وليس أسهل الناس تصديقاً أحسنهم إيماناً، وإلا كان العجائز اللاتي يصدقن بكرامات الأولياء، ويعتقدن أن بركة التعاويذ تغلب جراثيم الأمراض بغير حاجة إلى علاج، من خيرة المؤمنين والمؤمنات، ونحن لا نعدهن كذلك ولا نطلب من العالم تصديقاً كهذا أيّاً كان اعتقاده الذي به يدين، فالأشياء التي تزيد بها الأديان على عقيدة مترلنك هي الأشياء التي تنشأ عن الإيمان،

الإيمان العلمي

وليست هي الإيمان نفسه؛ لأن يقينك بالبعث مثلاً ليس هو الإيمان، ولكنه هو نتيجة لكونك مؤمناً بكتاب من الكتب، أو نبي من الأنبياء، وهنا يقف مترلنك فلا يثبت ولا ينفي؛ لأن وسائله العلمية لم تساعده على تصديق ما يصدقه المؤمنون.

وأنت تسأل: إذا لم يكن «مترلنك» مؤمناً فماذا ينتظر من العلم حتى يصل به إلى الدين؟ كأنك تقول: إذا كان الرجل يؤمن بالحكمة التي دل عليها العلم في حياة الأزهار، فلماذا لا يتدين وماذا يحتاج إليه المتدين غير الإيمان بقدرة حكيمة عظيمة في الوجود؟ أليس هذا كفاية؟

والذي أراه أن الأديان جميعها تقوم على شيء أكثر من الإيمان بقدرة حكيمة عظيمة في الوجود، تقوم على الإيمان بصلة العطف بين الإنسان وتلك القدرة فوق الإيمان بحكمتها وعظمتها وسائر صفاتها، وربما أتى على الإنسان زمان كان يؤمن فيه بألهاة لا حكمة لها ولا عظمة، بل بألهاة خرقاء ظالمة تجور على الناس بغير قانون ولا نظام، ولكنه لم يؤمن قط بإله خلا من صلة العطف الإنساني كيفما كان إدراكه لنوع العطف الذي يرجوه عند ذلك الإله، فالشرط الأول في الدين هو التصديق بالعاطفة التي بين الله والإنسان، وبأن الصلة النفسية غير منقطعة ولا يمكن أن تنقطع بين إحساس الفرد، وإحساس الوجود.

هب أن ديناً قام يدعونا إلى الإيمان بإله حكيم عظيم تقتضي حكمته خلق الناس وتعذيبهم وإفناءهم أمماً وأفراداً ثم ينقرضون جميعاً؛ لكي تتم تلك الحكمة التي يرمي إليها الإله، وهب أن الحكمة التي رمى إليها هي التدرج إلى خليفة أرقى من الخليفة الإنسانية، تعمر هذه الدنيا زماناً ثم تنقرض كما انقرض الناس، لتخلفها خليفة أرقى وأرقى، وهكذا وهكذا إلى غير نهاية أو إلى نهاية بعيدة لا صلة بينها وبين رجاء الإنسان. هب أن ديناً قام يدعونا إلى ذلك أتחסبه صالحاً للتدين والإيمان، وموجباً على الناس العبادة والصلاة والراحة التي يجدونها الآن في الأديان؟ لا أعرف ما رأيك في هذا، أما رأيي فهو أن أديان الهمجية خير وأصلح من هذا الدين، وأن الإله الذي يبطل بي فأقبل بطله أو أثور عليه أقرب إلي من الإله الذي يخلقني، ثم لا يخلق بيني وبينه صلة نفسية إلا كهذه الصلة التي بيننا الآن وبين المادة الصماء.

إن الكون عظيم لا تحده العقول، ولكن عظمتها تلك لم تغننا عن الإيمان بالله؛ لأننا حين «نؤمن» إنما نطلب شيئاً غير العظمة فيمن نؤمن به، وذلك الشيء هو العاطفة والصلة النفسية واليقين بأن الحكمة الإلهية مرتبطة بحياة كل فرد منا، وليست حكمة

نضيق نحن في أغراضها ومراميها، وإذا تأملت في الكلمة التي نقلناها عن مترلك ظهرت لك هذه الحقيقة، وعلمت أنه لا يكفي بدلائل الحكمة ولا يستغني بها عن دلائل الرجاء، فالروح الشامل للحجر، والنجم، والزهرة، والحيوان، موجود يتراءى له في حيث رآه، ولكنه لا يكفي بوجوده ويستترد إلى الرجاء فيقول: «إذا كان هذا الروح مثلنا أو كنا نحن مثله، وكان كل ما يحتوي محتوى كذلك فينا، وكانت وسائله وسائلنا، وعاداتنا وشواغله ودواعيه، شواغلنا ودواعينا، وآماله فيما هو أرفع وأجمل هي آمالنا فيما هو أرفع وأجمل منا، أيكون إذن مناقضاً للمعقول أن نرجو رجاءنا هذا الذي نرجوه بالفطرة وعلى غير اختيارنا ما دام من المحقق أن ذلك الروح يرجوه مثلنا؟ بل أيكون من المعقول حين نرى هذا الإدراك الموزع في الوجود أن الحياة لا تعمل ما يقتضيه الإدراك ولا ترمي إلى قصد من السعادة والكمال والانتصار على ما نسميه شرّاً وموتاً وظلاماً وعدمًا، وليس هو فيما يحتمل إلا ظل ذلك الوجه، أو السبات الذي يعتريه.»

فحكمة الروح المصرف للوجود لا تغني نفوس المؤمنين عن الرجاء في «السعادة والكمال والانتصار على الشر والموت والعدم» وليست الحكمة هي المقصودة دون ذلك الرجاء الذي يحب إلينا الإيمان والتدين، وتقوم عليه التضحية بحياة النوع وكل ما تملكه النفوس، فلا إيمان مع القنوط ولا غنى لنا بالحكمة التي تقطع ما بيننا وبين نظام الوجود، ومترلك يترقى من القول بالحكمة إلى القول بأن رجاءنا جزء من رجائها، ثم يترقى من ذلك إلى القول بأن رجاءنا إذن غير عقيم، وأن انتهاء الحياة الإنسانية بالموت أمر غير معقول؛ لأنه يخالف الحكمة ويخالف الرجاء، ولكن كيف تكون السعادة والكمال وكيف يكون الانتصار على الشر والموت والظلام؟ هنا تتكلم الأديان ويسكت مترلك وأمثاله؛ لأنهم يودون أن يتكلموا فلا يجدون الكلام.

وعندي أن الإيمان فطرة في الإنسان؛ لأن الإيمان في صميمه هو التلاؤم بين النفس وبين الوجود الذي هي مخلوقة فيه، ولن يعقل أن يكون تنافر بين موجود وبين الوجود، وإنما يعترينا القلق حين نريد «التصديق» ونحتم على أنفسنا أن تصدق بأمر معينة لا محيد عنها، فعند هذا يكف المرء عن التصديق بتلك الأمور، إذا لم تواته الأدلة والبيانات، ولكنه لن يكف عن الإيمان وفيه أمل، ولن يكف عن الأمل وفيه حياة.

الجمال والشر في الفنون^١

كان السلطان سليم أديبًا ينظم الشعر ويحسن الاستماع إليه، وكان حاكمًا صارمًا لا يستجيب إلى الأدب إذا دعاه صوت السياسة، فمثل بين يديه يومًا رجل مقضي عليه بالموت عرف ما في نفسه من حب الأدب وتقريب الشعراء، فتوسل إليه أن يصغي إلى قصيدة أعدها لاستعطافه، فأذن له في الإنشاد، وما هو إلا أن استهل الرجل أبياته حتى أقبل عليه السلطان بجملته وظهر عليه الإقبال والإعجاب، وجزت عبارته على خديه إلى أن فرغ الشاعر من القصيدة، وقد حدثته نفسه بالنجاة ووقف يترقب كلمة العفو تنفرج بها تانك الشفتان المزمومتان، ولكن السلطان لم ينطق بتلك الكلمة ولم يرجع عن قضائه الذي قضاه فيه، وقال: إنما كانت الدموع جزء شعره وأما ذنبه فلا بد له من جزء.

ذكرت هذه «النادرة» وأنا أقرأ مقال الأستاذ طه حسين عن الحرية والفن في مجلة «الجديد»، فقد تكلم الأستاذ عن بودلير، وقال في وصفه: إنه «إذا ذكر الحب ذكر معه الألم والموت، وهو إذا ذكر الألم ذكر معه الحب والموت، وهو إذا ذكر الموت ذكر معه الألم والحب، وهو في كل ذلك حر جريء مجازف، يتخير أبشع الصور وأقبحها وأشدها تأثيرًا في النفس من هذه النواحي البشعة القبيحة، وهو مادي التصور، لحسه المادي أثر قوي في شعره، ولا سيما حس اللمس والشم والبصر؛ فهو يعرض عليك هذه الصور البشعة التي يحسها الشم أو اللمس أو البصر في الأجسام الهالكة المتحللة. و«أزهار الشر» هذه التي يشتمل عليها ديوانه أزهار فيها جمال قوي رائع، ولكنه في الوقت نفسه

بشع مخيف تضطرب له النفس وتشمئز في كثير من الأحيان، فهناك مسألتان يثيرهما شعر بودلير: إحداهما قدمتها لك، وهي: هل للفن أن يستمتع بحريته الكاملة بالقياس إلى الأخلاق والسياسة والدين وما إليها من النظم الاجتماعية؟ وجواب هذه المسألة طبيعي، فأما أصحاب الفن فيقولون نعم؛ لأنهم يطالبون بحريتهم إلى أقصى حدودها كما يطالب العلماء بحريتهم العلمية في أقصى حدودها، وأما الحكومات والبرلمانات وحماة النظم الاجتماعية والسياسية فيجيبون: لا، وجوابهم هذا يختلف باختلاف حظوظهم من المحافظة والاعتدال والتطرف، وما أرى إلا أن هذا الخلاف سيظل أبداً، أما المسألة الثانية التي يثيرها شعر بودلير فأجل من هذه المسألة خطراً، وأخلق منها بعناية الكتاب والأدباء عندنا، وكم أحب أن أعرف فيها رأي هيكل والعقاد، وهي: هل يستطيع الفن أن يتخذ الشر موضوعاً ويستخلص منه صوراً فنية جميلة، وبعبارة أدق وأوضح: هل في الشر جمال يصلح موضوعاً للفن؟»

ذكرت قصة السلطان سليم وأنا أقرأ هذا المقال وأنتهي منه إلى هذا السؤال، فإن شأني مع بودلير وأمثاله شبيه بشأن السلطان سليم مع شاعره المذنب المنحوس، أرثي له وأدينه في آن، وأقرؤه وأود لو أنه لم يكتب شعره، ولم يخلق بذلك المزاج الذي أوحاه إليه، فلو كنت قاضيه وسبق إلي بديوانه المطبوع وديوانه المخطوط لحذفت منه الكثير، وأرسلت به إلى المستشفى أو السجن ثم أوصيت به الطبيب أو السجن، وربما حرصت بعد ذلك على «ملف القضية»؛ لأنه يشتمل على ديوان المتهم!

ولكنني إذا حكمت عليه وأنا قاض في محاكم الناس فإنني لأحكم له لو كنت قاضياً في المقادير محتكماً في قوانين الوجود، فلو جاء يستنصفني — وقد أخذ بتلابيب الحياة — لأنصفته منها وألزمته العوض مما جنت عليه؛ لأنه يستطيع أن يقول والحق كله فيما يقول: «إن هذه الحياة قد جارت علي أقبح الجور، وحرمتني الأبوة وحرمتني المنزل الأنيس، وحرمتني العافية وحرمتني كل لذة من لذات الطبيعة البريئة. أسقمتني فبدت لي سقيمة، شأهت في عيني فلم أرها إلا شائهة، خذلت قواي فما أبقت لي من بقية إلا تلك القوة التي ألعتها بها، وأصوغ الشعر في هجائها»، «وأمسيت معها كأنني ملك تجري في عروقه الملتفة دماء شائخة، وتغيم على سماء بلاده المواطر المكفهرة، وإنه لصبي في عمره شيخ في همومه. يعرض عن مجالس النصحاء ليقع في السامة بين كلابه والأعبيه؛ فلا كلاب الصيد تستفزه ولا جوارحه تهزه، ولا يتحرك في وجهه أثر خالجة، ولو ماتت رعاياه على باب قصره، ولن يستطيع نديمه المهذار — وإن أغرب في الحيلة والدعابة —

أن يطلع بابتسامة على تلك السحنة المريضة الكابية. حسان البلاط اللواتي يبر بهن جميع الملوك لن يخففن بالزينة الوقاح شيئاً من كآبة تلك العظام النخرات، وسريره المفروش بالرياحين كالقبر في غاشية ذلك الظلام، والطبيب الذي يأخذ ذهبه ينفخ في روحه على غير جدوى، ويغمسه في حمام من الدماء كتلك الحواميم التي كان أبناء روما يسخنون بها عروقهم الفاترات، ولكنه لن يسخن آلام هذا الميت النواضب من الدماء؛ لأن في عروقه ماء أخضر من نهر النسيان^٢ أمسيت على هذه الحالة الكريهة مع الحياة فلم يكفها ذلك حتى أسلمتني إلى الشلل والجنون، ثم نبذتني إلى القبر غير مشيع وغير مأسوف علي! فإذا أنا أحسنت في هجائها فهل يغمطني القضاء العادل فضل ذلك الإحسان؟ وإذا هي أوحت إلي وأبنت لها عن وحيها فهل صدقت أنا أو كذبت في ذلك البيان؟»

يستطيع بودليير أن يقول ذلك لو أتيح له أن يأخذ بتلابيب الحياة إلى موقف القضاء، فيكون الحكم له عليها في شريعة العدل المطلق ولا يكون لها عليه، ولا سيما وهو صادق في شره، صريح في ألمه، مجيد في صراحته، يأبى أن يرائي الخير الغالب، ويرجم الشر الموءود مع الراجمين، وأي شر؟ لقد خيل إلى المسكين أنه شرير خلو من الخير، وما كانت ثورته الخائبة على الطبيعة إلا ضرًا من ثورة الضمير على ظلم الشرور، ولا كان إمعانه في النظر إلى الدمامة والقبح إلا اشمئزازًا معكوسًا يأخذ من نفسه الكليية مأخذ الانتقام، وإخال ستورم صاحب المقدمة التي صدرت بها أشعاره في اللغة الإنجليزية قد أنصفه ولم يظلم الحق حين قال: «إنه سلك إلى الخلاص سبيله السفلية» إذ لو كانت غاية الرجل من التسفل أن يصل إلى الحضيض لما برمت نفسه بما هو فيه، وكان ثمة في عنصره الذي يكون فيه الشرير كما يكون السمك في الماء. ولكنه شقي بائس، ولو عقب المنصفون بكلمة واحدة على ديوانه وحياته لما كانت هذه الكلمة إلا «مسكين» وإلا فأين الشر اللئيم من نفس تكره الحياة؛ لأنها لا تقدر على أن تنال العطف وأن تنيله لمخلوق؟ وأين الشر اللئيم من نفس رزقت العطف المزييف مرة واحدة فلم تقصر في الرحمة والوفاء ما استطاعت الرحمة والوفاء؟ وممن كان ذلك العطف الذي استحق رحمة بودليير ووفاءه؟ من بغي خلاسية كانت تتودد له فواساها في مرضها، وأنفق عليها في المستشفى وحفظ لها من حقوق الحب ما ليس يحفظه بعض المحبين.

^٢ القطعة من أول أمسيت معها إلى نهر النسيان ترجمة قصيدة الانقباض لـ «بودليير».

أما الشر والجمال فقد اجتمعا كثيراً في الطبيعة والحياة فلماذا لا يجتمعان كثيراً في القصيد وسائر الفنون؟ بل لقد كان القبح نفسه — وهو نقيض الجمال — موضوعاً للفنون الجميلة من شعر وتمثيل وتصوير، فلم نستغرب مجيئه في ذلك المعرض، ولم يمنعنا دور القبح أو الشر الذي يمثله الممثل، أو يصوره المصور، أو يصفه الشاعر، أن نعرف فيه مزية الأداء الجيد الجميل؟ وقد روي عن ليونارد دافنشي المصور الباحث العظيم أنه كان يتصيد المتسولة القباح المعارف والأجسام فيسقيهم الخمر ويقص عليهم النوادر المضحكة ليغربوا في الضحك ويلمح على وجوههم المنكرة سرور البشاعة المخيف، فيلتقطه لتوه ويسجله في كناشته، وهو سعيد بتصويره الجميل لذلك المنظر القبيح، وكان شعار التصوير في الزمن القديم: «إذا كنت لا تجد من يحب أن يراك فكيف تجد من يحب تصويرك؟» أما اليوم فشعار الفنون عامة أن كل ما يؤدي أداء جميلاً فهو موضوع صالح للقلم والريشة والمعزف، وعلى هذا يعطينا الشاعر جمالاً حين يعطينا الجثة الميتة في قصيد جيد الوصف والأداء، ويفعل الممثل شيئاً حسناً حين يتقن تمثيل الغدر والدناءة والإثم والرذائل الشائنة لمن يقارفها من الناس.

إن البركان الثائر لمن أجمل المناظر التي تتملأها العيون، وتهتز لها النفوس، وهو مع هذا يهيج على المدائن فيدمرها، وعلى الأحياء فيقتلها، وعلى التماثيل البديعة فيتلفها؛ فهو من هذه الناحية شر يستدفع، وبلاء لا يستطاب، فإذا قلنا: إن البركان جميل فنحن لا نقول إنه جميل؛ لأنه شر يوبق ويهلك ولا يشفق وإنما نقول: إن الجمال فيه معزول عن الشر في السبب والمظهر، فلو أننا شره لخلص لنا جماله، وطابت لنا رؤيته بغير تنغيص ولا حذر.

وما من شيء في الدنيا هو شر في ذاته ولذاته، وإنما يكون شراً حين يضاف إلى غيره ويستعمل في موضعه. ف«الميكروبة» كما يقول أوليفر لودج: فتح من فتوح الحياة حين تخلق وتتميز من المادة الصماء، ولكنها بلاء على الحياة حين تصارعها في جسم حي آخر فتضنيه أو ترديه، فما بال الميكروبة إذن لا تكون جميلة إذا كان لها وجود مستقل يمكن إدراكه والتأمل فيه بمعزل عن الأحياء الآخرين!

وربما كانت مسألة الشر في بعض الأحياء مسألة مقادير لا مسألة أساس ولباب. فالسم قليله خير وكثيره شر، وقد يكون قليله وكثيره جميل المنظر إذا اجتزأنا منه بالنظر البعيد.

وربما كانت مسألة الشر أيضاً مسألة أفراد وأوقات، لا مسألة عموم ودوام، فما يكون شراً لهذا يكون خيراً لذاك، وما يتقى شره في زمن قد يطلب خيره في زمن سواه،

فهو ليس بالقبيح على إطلاقه، وما دام كذلك فلا تناقض بينه وبين الجمال ولا حرج على الفنان أن يوجه إليه ملكة الفن الجميل.

وهب أن شيئاً ما لا يكون أبداً إلا قبيحاً مخيفاً أليس من وظيفة الفنون أن تحرك فينا الشعور بالحياة، وتنبه فينا كوامن الإحساس بكل ما في هذا الوجود الذي نعيش فيه؟ فالفن لا يخطئ حين يمثل الشر المخيف، والخوف في ذاته كالسرور إذا قسناه بمقياس الإحساس، ولم ننظر إلى العواقب وراءه والأسباب، ولكننا إذا أجزنا للشاعر أن يتخذ الشر موضوعاً في بعض الأحيان لا نبرئه من تهمة المسخ والانحراف حين ننظر في شعره فلا نرى فيه إلا الشر والقبح والخوف والانقباض، فنقول: إنه شاعر يصف ما يحسه ويجيد وصفه وأدائه، ثم نقول إنه يحس هذا دون غيره؛ لأنه ممسوخ منحرف منقوص الحظ من العبقرية والحياة.

ذلك مجمل رأيي في سؤال الأستاذ طه حسين، وهو بعد رأيي يتسع فيه القول للتمثيل والإسهاب.

قضية المرأة^١

في هذا الأسبوع انقضت عشرون عامًا على وفاة المصلح الكبير قاسم أمين، صاحب كتابي «المرأة الجديدة» و«تحرير المرأة»، وأول من رفع صوته في الشرق القريب بإصلاح المجتمع من طريق إصلاح النساء، وقبيل ذلك بأيام وصل إلي كتاب «السفور والحجاب» لصاحبه الكاتبة الأدبية الأنسة نظيرة زين الدين الذي قصدت به إلى «تحرير المرأة» والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي» وطلبت إلي أن «أحلل الكتاب تحليلًا؛ فما كان فيه خير للأمة أظهرته لها إظهارًا جميلًا، وما كان غير موافق أشير إليه ليبدل تبديلاً.»
فمقال هذا الأسبوع إذن مقدور «لقضية المرأة» وأنا أكتب في هذا الموضوع لأقول كلاً ما مداره فحواه أنها قضية نعرف المدعي فيها، ولكننا لا نعرف المدعى عليه.

وبيان هذا أننا لا نجد المرأة مظلومة في أمة إلا كان الظلم من نصيب غيرها كما هو من نصيبها، بل ربما كان نصيبها هي منه أرفق وأسلم من نصيب غيرها؛ لأن المرأة لا تظلم إلا حيث يكون جهل وعسف، ولن يكون الجهل والعسف في خليفة دون خليفة وفي جهة من الحياة القومية دون بقية الجهات، وقد يعصم المرأة بعض العصمة من طغيان ذلك الظلم أنها تتشفع إلى ظالمها بشفاعاة الأمومة والمحبة والقرابة، فيخف وقعه عليها أو يمتزج بالحنان والرحمة، فتأخذ «المرأة» في حياتها البيتية بعض ما حرمة النساء في الحياة القومية، وتصلو الأم والزوجة والحببية بالسلاح الذي سلبته «الأنثى» في صراع

^١ ٤ مايو سنة ١٩٢٨.

الدنيا، أما الرجال فالظلم الذي يصيبهم لا هوادة فيه ولا ترفيه، والجهل الذي يصيبون به المرأة يضربهم بأيديهم في غير رحمة ولا شفاعة.

لما كانت المرأة تسام الذل والهول كانت الأمم تساق إلى الطاعة والعبادة سوق القطعان، وكان الدين سوط عذاب والملوك آلهة لا يعدلون في ثواب ولا عقاب، ولما كان الظلم شريعة الأمم كانت ضحاياها بين النساء أقل وأهون شرًّا من ضحاياها بين الرجال، فليس للمرأة قضية على الرجل يعدل فيها هو أو يظلم كما يشاء هواه، وإنما الرجال والنساء أصحاب قضية واحدة يشكون فيها الطبيعة تارة والشريعة تارة أخرى، والجهل والفاقة والجمود والمصادفات تارات أخريات، وإذا حكم في تلك القضية لأحد الفريقين فقد حكم للفريقين معًا وخرج الرجال والنساء فاتزين من الخصومة! لأن الرجل لن يعرف الإنصاف إذا جهلته المرأة، والمرأة لن تسعد بحق تجور به على حقوق الرجال.

يعجبني من كتاب «السفور والحجاب» أدب جم، واعتدال محمود، ولكني لا أدري لماذا شئت الأنسة الأدبية أن تجعل مسألة المرأة مسألة دينية تُحلُّ بالمناقشة في أقوال الفقهاء، وليست مسألة طبيعية اجتماعية تُحلُّ بالرجوع إلى قوانين الفطرة وشريعة الحياة! وأنا أقول: لا أدري لماذا شئت ذلك؟ ولعلني أدرك السبب وأعذرهما فيه، فإن الجامدين من رجال الدين كانوا ولا يزالون — في سوريا على الخصوص — هم أقوى خصوم المرأة، وأعنف المنكرين لما تنشده من نهوض وتعليم، ولكن أقول مع هذا إن أولئك الجامدين لن يتغيروا بالمناقشة والدليل، وإنه إذا جاء الوقت الذي يصبح فيه الدليل مقبولاً تسيغه عقول لا يحجبها الجمود ولا تشلها العادات، فقد جاء الوقت الذي يصبح فيه الدليل نافلة لا تقدم ولا تؤخر، ويصبح الجمود خصمًا ضعيفًا لا يحسب له حساب: وخير ما نركي به كتاب «السفور والحجاب» أنه سيعين على تقريب ذلك اليوم ويبلغ أثره من عقول الناشئة البريئة وهي في موقفها بين الجمود والحرية تنتظر من يدفع بها في هذا الطريق ويعدل بها عن ذلك.

وما الذي تنشده المرأة الشرقية؟ إذا كانت تنشد التعليم والحرية التي ترفعها عن مكان السفهية المحجور عليها طول حياتها، والتي تليق بأمهاتنا وزوجاتنا وبناتنا، فعجيب وايم الحق أن يوجد في الناس من ينكر عليها هذا الأمل، ويزعمه مطلبًا يطول فيه الخلاف وتتباعد الآراء! والذي يلوح لنا من كتاب «السفور والحجاب» أن صاحبه المهذبة لا ترمي إلى أبعد من ذلك ولا تريد إلا أن تقيم الدليل على أن الحجاب المطلق «أمنية» لا وجود لها في عالم الواقع إذا نظرنا إليها كأنها العاصم من الغواية والمنايع

من الرذيلة، وإن سفورًا لا يسف إلى التبذل خير من حجاب لا يعصم رجلًا ولا امرأة، وما عصم قط النساء والرجال في عصور الخالفين ولا في عصور المتقدمين، وأراها بليغة موفقة حين تقول: «ليت شعري هل يخطر في البال أن في العالم سافلًا ينظر إلى محارم غيره نظرة سوء ومحارمه إلى جانبه؟ أو لا يخطر ببال الرجل حينئذ مهما كان دنيئًا أن نظرتة السيئة إلى محارم غيره إذن ضمنى منه لغيره في أن ينظر إلى محارمه مثل نظرتة تلك؟ وهل تخافون يا سادتي خورًا في نفوسكم ومروءتكم وأبائكم وأدابكم إلى هذا الحد، فنجتنب مثل هذه الاجتماعات الشريفة ونحن ندعي أننا أشرف الناس؟»

وسواء سمينا ما في الكلام من الإقناع بلاغة أو حقًا، فالأمر المشاهد الغني عن البرهان هو أن الحجاب كما يتخيله الجامدون لم يتحقق قط في زمن قديم ولا حديث، وأن الدول الإسلامية الغابرة — كالدولة العباسية في الشرق والدول الأندلسية في المغرب — قد بلغت فيها الحرية حد الإباحة لأنها أخذت شر ما في الحجاب وشر ما في السفور، وغلبتها قوانين الحياة فواجهتها بريا يتردد بين الحجاب والسفور، ولم تواجهها بصراحة سافرة وطبع مستقيم؛ فالحجاب على ما يتخيله الجامدون وهم لم يوجد ولن يوجد ولا فائدة من المغالاة في التعلق به غير هذا العوج الذميم، الذي تبلى به العقول والأخلاق من مغالطة الحقيقة، وهي لا تغالط إلى زمن طويل.

على أن في كتاب الآنسة الأدبية فصلًا في سياق فصول كثيرة عنوانه «المرأة أصلح من الرجل في الفطرة عقلاً. هو يرجحها بالقوة الجسدية، وهي ترجحه بالنفس العاقلة المرضية» ويجري كل ما في هذا الفصل على المعنى الذي ينطوي في عنوانه، ومؤداه أن المرأة أسلم فطرة، وأسمى روحًا، وأصح عقلاً، وأن الرجل أقوى جسدًا وأصلب مرأسًا، وأنه ما تغلب على المرأة وحرمها العلم والحرية إلا بهذه القوة الجسدية.

فلو كان كل ما في هذا الفصل أنه تسلية تقال أو «تحية سالون» لما كان فيه من بأس ولا كان غريبًا عما قاله الرجال، ويقولونه من تحيات وصلوات رفعوا بها المرأة إلى سماء الأرباب والملائكة، ومنحوها السيادة والسلطان على القلوب والعقول والأجسام، ولكنه تحية قد تنقلب إلى عقيدة وعقيدة قد تنتهي إلى مزاعم لا تريح المرأة ولا تريح الرجل، ولا تمضي على سواء الفطرة ومطالب الاجتماع، فماذا يضيرنا أن نخرج من «الصالون» قليلًا إلى محراب الحقيقة؟ بل ماذا يضيرنا أن نستبقي قانون الصالون هنيهة لنحيي به الحقيقة وهي «سيدة» أيضًا! وهي أكبر من جميع «السيدات» في السن وأولى منهن بالمجاملة والتمليق؟

إن الامتياز بالفطرة والروح لا بد أن تكون له سمات ظاهرة، ولا تخرج هذه السمات عن عالم الواقع أو عالم الفنون أو عالم العلوم، وفي جميع هذه العوالم لا نرى أثرًا لامتياز المرأة على الرجل بالفطرة المبدعة والروح السامية والعقل السليم، بل نرى على نقيض ذلك أن الأديان والفلسفات والجمال الذي يبتكره الشعراء والمصورون، والمعارف التي يستنبطها العلماء، إنما كانت من عمل الرجل وحده أو كان حظ المرأة منها أقل من القليل، ولا يقال: إن الرجل قد غلب المرأة بقوة جسده فحرمها الابتكار في الأديان والفنون والعلوم، وانفرد بمزايا الفكر والنفوس لأنه أقوى في الجسد وأصلب في الرأس، فإنه ما كان ليغلبها لو كانت كل ميزته عليها قوة جسده وصلابة مراسه، وما كان ضعفها أو أسرها ليمنعها الإبداع في الفن كما أبدع فيه العبيد الأرقاء من الرجال المستضعفين، وهل يتساوى الآن أبرع الطهارة وأبرع الطاهيات في الأجر والتفنن والإتقان؟ كلا! وذلك مع أن المرأة صاحبة هذه الصناعة منذ وجدت، والرجل واغل فيها لا يشتغل بها إلا في الأحيان. لا يا سيداتي! إن فضيلة المرأة الكبرى أنها متممة للرجل، وليست بمنافسة له في ميادين العمل والجهاد، وإنما لن تتممه بصفات العمل والجهاد، وإنما يتم هو بها، وتتم هي به إذا قابلته بصفات غير هاتيك الصفات: بالحنان والرحمة، والعزاء والاستجاشة، التي تحيي فيه الرجل وتحيي فيها المرأة، وتبلغ بهما معًا أقصى التمام، وما برحت نهضة المرأة بخير ما طلبت حقها وعرفت أن حقها هذا لن يناقض حقوق الرجال، أما حين تطلب الحرية لتتحدى بها الرجل وتتمرد عليه، فهي فاشلة، وهي خاسرة، وهي نادمة في خاتمة المطاف.

إن نهضة المرأة في العالم لم تخل من نقمة تميل بها إلى التمرد والمناجزة، وتلقي في بعض النساء الجامحات أن العناية بمرضاة الرجل مهانة لا تليق بالحرائر الناهضات، كأن الرجل لا يعمل لمرضاة المرأة ولا يشغل باله بالتجمل لها والظفر بحبها وإعجابها، وكأن المرأة لا تكون حرة إلا إذا كانت «رجلاً» تلبس كما يلبس الرجال وتصنع ما يصنعه الرجال، ولا تدع لهم من فضل إلا تطاولت إليه وادعت القدرة عليه، وهي لا تكون رجلاً ولا تود أن تكونه، ولا هي تعني نفسها بمحاكاته إلا من قبيل «البروز» الذي هو ضرب من الزينة وطبيعة راسخة من طبيعة الأنوثة.

كذلك نمقت الحرية التي تجني على حياء المرأة؛ لأننا لا نفهم معنى الأنوثة بغير معنى الحياء، فكل أنثى حيية مستعصمة حتى في النباتات وحتى في الحشرات وحتى في الحيوان، وكل أنثى تقوم في حرم من الأنوثة لا تعوضها منه الحرية ولا السرور، فالرجل

قضية المرأة

لا تقتل رجولته الحرية التي يسعى بها إلى المرأة، ولكن المرأة تقتل أنوثتها وجمالها كل حرية تجني بها على طبيعة الخفر والحياء.

وكتاب «السفور والحجاب» ينشد الحرية المصونة، ويدعو المرأة لتصبح امرأة كاملة لا لتصبح رجلًا في كل شيء، فهو دعوة مباركة ونداء رخم مسموع، وهو خلق أن يكون حجة من أجمل الحجج في قضية المرأة الناهضة، بل في قضية الرجال والنساء على أسباب الجهل والجمود، وإنما لقضية ناجحة لا محالة، ولا يكون نجاحها في نهاية الأمر إلا نجاحًا لهؤلاء وهؤلاء.

هل يكفي الأدب العربي لتكوين الأديب؟^١

وجه إلي الأديب اللبدي في عدد الأسبوع الماضي هذا السؤال الذي تحاور فيه الأستاذان هيكلم ومطران في إحدى مساجلات الجامعة المصرية وهو: «هل الأدب العربي قديمه وحديثه يكفي وحده لتكوين الأديب أو لا يكفي؟»

والذي أظنه أن السؤال على هذه الصيغة يحتاج إلى تنمة وتقييد؛ إذ ينبغي أن نعرف قبل الإجابة عنه: من هو الأديب الذي يراد تكوينه؟ أهو الشاعر أو القصصي أو المنشئ الناثر أو الناقد الباحث في مقابلات الآداب، أو المشارك في جميع هذه الفنون؟ فالأدب العربي قديمه وحديثه يكفي فيما أرى لتكوين الشاعر والقصصي والناثر المنشئ، ولا يكفي الناقد الباحث في مقابلات الآداب؛ لأن هذا البحث يستلزم الإحاطة بأكثر من أدب واحد، وحكم العربية في هذا كحكم اللغات الأخرى التي يقاس بعضها على بعض، ولا يتأتى تعميم الرأي في آدابها واستخلاص القواعد منها إلا بعد النظر في جميعها.

أما الشاعر والقصصي والمنشئ الناثر ففي الأدب العربي قديمه وحديثه كفاية لهم من زاد اللغة لو أسعفتهم السليقة، وأحسنوا الفهم والاستقراء؛ لأننا لا نطن اليونانية التي نظمها هوميروس، والإنجليزية التي صنف فيها شكسبير، والإيطالية التي اتخذها دانتي، كانت أوسع نطاقاً وأغزر لفظاً وأكثر علوماً من هذه العربية التي تلاقت فيها الروافد من لغات اليونان والفرس والهنود والإفرنج، وكل أمة خالطها العرب، وما استعان هوميروس أو شكسبير أو دانتي بعلم أوفر من العلم الذي يتاح لقارئ العربية

في هذه الأيام، فإذا ظهر في الناطقين بالعربية من له سليقة هؤلاء الشعراء، وصدق بدهاتهم، وجودة تعبيرهم فقد يعالج بعض الصعوبة في تذليل الجور لمعانيه، وتمهيد الأفكار لطريقته، ولكنه يقول ما عنده ولا يقل ما يقوله عن مرتبة الكلام في آثار أولئك الشعراء.

ولكن ما يستطيعه شكسبير لا يستطيعه كل أديب، فقد ينظم الشاعر الشعر الجيد في غرض من الأغراض فيستحق أن يسمى الأديب، وأن يكون علماً من أعلام الأدب في طبقته وبابه، ولكنه لا يكون شكسبير إلا إذا ارتقى إلى مقام الأديب العظيم والمفرد العلم في جميع الطبقات، ولا يرتقى ذلك المرتقى حتى تزدهم نفسه بذخائر الحياة وتجيش قريحته بعباب الأفكار والبدائء، فإذا هي منصبة على اللغة وإذا اللغة في ذلك الأتون الملهب أطوع له من الحديد المذاب في يد القين القدير، فالأديب العظيم لا غنى له عن عبقرية كعبقرية شكسبير، أو عن اطلاع واسع في جميع اللغات يقوم له مقام المنظار حين ينحسر النظر المطبوع عن الأمد البعيد، أما «الأديب» الذي يقنع بحصة في الأدب يستحق بها هذا اللقب فحسبه أية لغة يكتب فيها الكتاب وينظم الشعراء؛ ولا حاجة إلى العبقرية النادرة ولا الاطلاع الواسع ليبلغ ذلك النصيب.

نعم إن في اللغات الأوربية عبارات لا يسهل نقلها إلى العربية بقوتها وطلاوتها ونفاذ معناها وبلاغة إيجازها، فإذا نظرنا إلى هذه العبارات بدا لنا أن ملكة التعبير في الأديب لا تكمل ولا تستوفي صقلها وتدريبها، إلا إذا عالجت تلك العبارات وتطرقت إلى سرها واقتبست من سحرها وعرفت مخارجها من الأفكار، ومواقعها في الأسماع، ولكنك تستطيع أن تقول مثل ذلك في اللغة العربية وأن تهتدي فيها إلى شذرات وأبيات لا ينقلها أبلغ الناقلين إلى الأوربية إلا تعثر به الجهد دون شأوها من البلاغة والعذوبة، فهنا تتعادل الكفتان بين اللغة العربية واللغات الأخرى، أو تفترقان ولكنه في فرق المقدار لا في اللباب.

وسبب هذا الفرق مستسر في النفوس والأفكار لا في الألسنة والكلمات فالأوربيون قد دربوا على فنون من الإحساس والتفكير لم يألفها المتكلمون بالعربية، فكثرت في لغاتهم دلالتها واحتمالوا فنجحت حيلتهم في التعبير عنها، فلو أنهم نشئوا على الكلام باللغة العربية لصقلوا فيها تلك المعاني، وطبعوا فيها تلك الصيغ والأساليب، ولو أن العرب نشئوا على الكلام باللغات الأوربية وهم مقتصرون على إحساسهم وتفكيرهم لوقفوا بها عند موقفهم من اللغة العربية، وماذا تصنع اللغة إذا كانت العلة في الإحساس والتفكير؟

دع الشاعر العربي يحس ويفكر كما يحس الشاعر الأوربي ويفكر، وأنت تراه يكتب بالعربية كما يكتب صاحبه بلغته الأوربية، ودعه على منهجه من إحساس وفكر وأنت لا تراه يكتب حرفاً من ذلك ولو جمعت بين شفثيه لغات الأولين والآخرين، فالاطلاع على اللغات الأخرى لا يفيد الأديب كثيراً إذا نبا به الذهن والشعور، والاكْتفاء باللغة العربية لا يضره كثيراً إذا اتسق به ذهنه واستقام شعوره، ولا خلاف في أن الاطلاع وسيلة من وسائل التثقيف والتقويم، وأن الأديب العربي الذي يعرف الفرنسية يقرأ ويفهم ما ليس يقرؤه ويفهمه الذي يجهل تلك اللغة، كما أن الأديب العربي الذي يعرف الإنجليزية يطلع على أشياء غير التي يطلع عليها عارف الفرنسية، وكما أن الأديب الإنجليزي الذي يعرف العربية تتسع له مناح للقول لا تتسع لمن يجهلها؛ فإذا كان المراد أن زيادة الاطلاع على اللغات الأوربية تزيد الأديب في الدرجة ووسائل المعرفة، فهذا كما قلنا لا خلاف فيه، أما إن كان المراد «التكوين» في أي درجة تتفق له فلا مانع من أن يكون أديباً ولا زاد له غير محصوله من الأدب العربي قديمه وحديثه. وربما أعاننا على حصر البحث وتقيد الجواب أن نسأل السؤال على هذه الصيغة: هل يبلغ الأديب أقصى شأو الأدب وهو لم يطلع على غير اللغة العربية؟ والجواب أنه يبلغه إذا أسعفه طبعه، ولا يبلغه إذا خذله الطبع ولو اطلع على جميع اللغات، وأنه إذا كان فيه مستصلح ومستزاد فأحرى بسعة الاطلاع أن تهينه للصلاح والزيادة.

وبعد، فهل هذا الذي عناه السائلون والمستمعون بمناظرة الجامعة المصرية؟ يخيل إلينا من كلام الأستاذين المتناظرين، ومن مذاهب المتشيعين لكل فريق أن الذين اطلعوا على محور المناظرة إنما انتظروا أن يكون الخلاف في شيء آخر غير ظاهر السؤال وهو: هل اللغة العربية لغة قائمة على نفسها، مكتفية بذاتها، لا تحتاج إلى مزيد من اللغات الأجنبية عنها؟ وهنا لا محل للخلاف ولو على سبيل الجدال؛ لأن اللغة العربية في هذه الصفة كسائر اللغات الكبيرة ما خلت قط ولن تخلو يوماً من إضافة أجنبية في المفردات والمعاني والتراكيب، وقد أعجبتنا كلمة للدكتور يعقوب صروف نشرها المقتطف في عدده الأخير يقول فيها ذلك العالم الخبير بمصاعب الترجمة والتعريب: «إن مميزات اللغات ليست قائمة بما فيها من الأسماء والأفعال بل بما فيها من حروف المعاني، وأساليب التصريف والاشتقاق وتركيب الجمل. أي بصرفها ونحوها وبيانها، ففي اللغة التركية ألوف من الكلمات العربية، وقد تقرأ سطرين فيها مؤلفين من عشرين كلمة فتجد فيها

عشر كلمات عربية، ومع ذلك يبقى الكلام أمامك تركيًّا مغلقًا لا تفهمه ما لم تتعلم اللغة التركية؛ لأن تصاريفها وتراكيبها وحروف المعاني فيها غير ما هي في العربية، وكل ما دخل التركية من لغة العرب لم يصرفها عن كونها تركية، ولا حظ من منزلتها بل زادها غنى وزاد أهلها مقدرة على التعبير عن المعاني، ومثل ذلك اللغتان الإنجليزية والفرنسية، فإن فيهما عشرات الألوف من الكلمات التي تشتركان فيها ومع ذلك فكل لغة منهما مستقلة عن الأخرى تمام الاستقلال.

ولقد دخل العربية قبل جمع معجماتها كثير من الكلمات اليونانية والقبطية والفارسية والسرانية، فلم يغض ذلك من كرامتها واستمر الدخيل يضاف إليها حتى الآن، ويستحيل أن ينقطع ما دامت اللغة حية، والمتكلمون بها يخاطون غيرهم من أهل اللغات الأخرى.»

زيادة اللغة ونماؤها علامة الحياة، واكتفاؤها وركودها علامة النواء والفناء، والعجيب أن يستدل أحد بالقرآن لينقض هذه البداهة وهي لا تؤيد بدليل كما يؤيدها القرآن، ففي الكتاب كلمات دخلت إلى العربية من الفارسية واليونانية وغيرها كالإبريق، والإستبرق، والفردوس، والدرهم، والقنطار، وكلمات وضعت لغير معناها عند العرب كالصلاة، والزكاة، والإسلام، والحنيف، وقصص لم يروها العرب إلا عن الشعوب الآخرين، وألفاظ لم تلتزم فيها قواعد الصرفيين والنحاة، وفي ذلك دليل على حاجة اللغة العربية إلى غيرها، وعلى أن الحياة الجديدة حيثما نجمت نجم معها تعبير جديد، فمن هو العربي الجاهلي الذي كان يفهم الزكاة كما نفهمها الآن؟ وكيف كان الإسلام يعبر عن معانيه إذا ظل العرب لا يفهمون من كلماتهم إلا ما كان يفهمه الجاهليون؟ وإذا كان جديد الإسلام لم يستغن عن جديد الكلام، فما أحوج كل جديد إذن إلى تجديد المفردات والتراكيب؟

كل هذا لم يكن به من غرابة عند العرب الجاهليين ولا عند المسلمين في إبان الدولة الإسلامية، ولم نسمع اعتراضًا عليه ولا توجسًا منه في أشد نوبات العصبية القومية والغيرة الدينية، وإنما اشتد هذا التوجس في عهد الضعف والجمود قبيل هذا الجيل كما قلنا في مجلة الجديد: «ترى لو كانت الدولة الآن في العالم للأمم العربية أكان يفرزع الجامدون من الجديد فزعمهم هذا الأخرق العقيم، وبيالغون في خطره على اللغة مبالغتهم التي ملكت عليهم أسباب التفكير الصحيح؟ أكانوا يحسبون أن كل كلمة جديدة أو عبارة مودية باللغة وقاضية على فصاحتها وبلاغتها وأتية لها ببدعة لم يسبق السابقون إليها! لا نظن ذلك، فقد أدخل العرب في لغتهم أيام قوتهم وغلبتهم مئات من أسماء

هل يكفي الأدب العربي لتكوين الأديب؟

الثياب، والأثاث، والعلوم، والمخترعات، غير خائفين على اللغة ولا وجلين من عواقب هذه التوسعة؛ لأنهم كانوا يأخذون تلك المفردات من أمم أضعف منهم بأسًا وأقل منهم شأنًا، بل من أمم تدين لهم بالطاعة وتدخل في حوزة سلطانهم الكبير، ولم يكن في ورود تلك الزيادة معنى الإغارة المخيفة والسطوة الخارجية، وإنما كانت كالجزية يأخذها السيد المعتز بنفسه الواثق بيومه وغده من عبده الذي يخدمه بلغته كما يخدمه بكل شيء عنده، ولولا ذلك لكان عرب الأمس من جامدي اليوم بالغيرة على لغتهم من الطوارق الأجنبية، ومدافعة المفردات والأساليب الغريبة التي تسربت إليها.»

عود إلى الشر والجمال^١

... قرأت مقالك الأخير «الجمال والشر في الفنون» ردًا على الأستاذ طه حسين، وكنت من قبل أعرف نظرتك إلى الحياة تلك النظرة الفنية الصادقة، وكنت أيضًا أعرف تقديسك للحرية والجمال، وأعتقد معك بأن الجمال حرية، ولذلك تنبأت قبل أن ينتضح قلمك بالكتابة عن علاقة الشر بالجمال، وتنبأ معي تلاميذك الذين يهديهم أدبك في طريق الجمال والحرية والاستقلال بما يكون عليه رأيك، وقد صدقت النبوءة، وجاء رأيك صورة صادقة من صور نفسك التي تمثلها تلاميذك أحسن تمثيل.

وإذا كانت كتابة سيدي الأستاذ تنسي القارئ نفسه أثناء القراءة، فإنه لا ينشب أن يعود إلى نفسه فيطيل التفكير والتأمل والتخييل.

ذكرني مقالك الأخير بمقال آخر في كتاب «المراجعات»، وهو الاعتراف بالعيوب، فلم أستطع المواءمة والملاءمة بين المقالين، ذلك أنك وصلت في هذا المقال إلى النتيجة الآتية: «لنا أن نعرف الطبيعة الإنسانية، ولكن علينا ألا ننسى أن الإنسان لم يصعد في سلم الخلق إنسانًا ليظل حيوانًا في كل شيء، ولنا أن نعتز بالشهوات والعيوب، ولكن علينا ألا نتخذ من هذا الاعتراف نشيدًا نتغنى به غناء الافتخار، ونحرق حوله بخور البشرى والانتصار» فكيف نوفق إذن بين إنحائك باللوم العنيف على كتاب الواقع والطبيعة، وهم يكتبون

عن الشهوات الشيطانية ويخرجونها من قماقمها لينتزعوا منها صورًا فنية جميلة، وبين ردك على سؤال الأستاذ طه حسين في أن الكتابة عن الشر والقبح حسنة جميلة إذا كانت فيها مزية الأداء الجميل؟

زكريا ميخائيل

كلية الآداب - الجامعة

أرى أن الطالب الأديب قد كان في غنى عن الرجوع إلى مقال «الاعتراف بالعيوب» في كتاب المراجعات؛ لأن ما ذكرته في ذلك المقال قد أعدت ذكره بمعناه عند الكلام على «الجمال والشر في الفنون»، ولم أستحدث في هذا الموضوع رأيًا غير الذي رأيته من قبل في «الاعتراف بالعيوب». فأنا لا أخرج شعر بودلير من الفن؛ لأنه يصف الجثث والمناظر المنكرة فيحسن الوصف ويصدق في التعبير، ويرعى الأمانة في الشعور، ولكني لا أبرئه «من تهمة المسخ والانحراف حين أنظر في شعره فلا أرى فيه إلا الشر والقبح والخوف والانقباض»، فهو شاعر يصف ما يحسه ويجيد وصفه وأدائه، ولكنه ممسوخ منحرف منقوص الحظ من العبقرية والحياة. بل لقد قلت إنني أقرؤه وأود لو أنه لم يكتب شعره، ولم يخلق بذلك المزاج الذي أوحاه إليه، فلو كنت قاضيه وسيق إلى بديوانه المطبوع وبديوانه المخطوط، لحذفت منه الكثير وأرسلت به إلى المستشفى أو السجن، ثم أوصيت به الطبيب أو السجان.

فكل ما في الأمر أنني لا أستطيع أن أقول في كلام بودلير وأمثاله إنه ليس بشعر؛ لأنه في الحقيقة شعر بليغ صادق الوصف، حسن الأداء، وأيًا كان رأيي في المثل الأعلى والأخلاق فليس في قدرتي ولا هو من حقي، ولا هو مما يطابق نظرتي إلى المثل الأعلى والأخلاق أن أجيء إلى كلام فني فأخرجه من سلك الفنون، أو أن أخلط بين مقاييس البلاغة ومقاييس الأخلاق.

كان بعض الدعاة الدينيين - ولا أريد أن أذكر اسمه هنا - دميماً قميئاً، رث المنظر، مشوه الوجه بالدامل والتأليل، سليط المقال، لا يكف عن اللعن والوعيد، فلو حكمت على ذلك الداعية بمقياس الجمال لاستقدرته وأعرضت عنه، ولو حكمت عليه بمقياس الشريعة في بداية ظهوره لقضيت عليه بجريمة العبث بالعقائد المرعية، والثورة على النظام، ولو حكمت عليه بمقياس التاريخ والخير لعرفت له فضائله، ورفعت قدره، وأغضيت عن حكم الجمال وحكم النظام، فماذا تقول في الناقد الذي ينكر على ذلك

الداعية رسالته في الدين، ومواعظه في الأخلاق لقبح منظره وسلطة لسانه؟ وماذا تقول في الناقد الذي ينكر عليه تلك الرسالة؛ لأن قانون زمانه كان يدينه بالثورة والعصيان، إن الذي تقوله في هذا الناقد هو الذي يجب أن تقوله في ناقد يزعم عن بودليير أنه ليس بشاعر ولا صادق في الوصف، ولا بليغ في الأداء؛ لأنه لم يكن على سجية نرضاها في قوانين الأخلاق، وإذا كان حبك للخلق الكريم لا يبيح لك أن تصف الداعية الديني بجمال الجسم، وملاحة التقاسيم، فحري بكراحتك للخلق الدميم ألا تبيح لك نكران البلاغة على شاعر بليغ؛ لأنه لم يكن على خلق كريم، ولا سيما إذا كان ذلك الشاعر لا يكذب ولا يزيّف، وليس يصف للناس إلا ما هو صادق في إحساسه موفق في أدائه.

محكمة النقد محكمة كثيرة القضاة كثيرة القوانين، لا يجلس فيها قاض واحد ولا تدين بقانون واحد، وكأنها محكمة الخلود عند قدماء المصريين قضاتها أربعون، وميزانها لا يفرط في كبير ولا صغير، ولو أنك نقدت وحشًا كالنمر لتعددت النظرات إليه، وتباينت الأحكام عليه، فاحكم عليه بقانون الزارع الضنين بخرافه وأبقاره تقض عليه برصاصة قاتلة، واحكم عليه بقانون عالم الحيوان تره جديرًا بقفص الصيانة وطيب الطعام، واحكم عليه بقانون المصور تنفق وقتك في رقابته وتمثيل حركاته وألوانه، واحكم عليه بقانون الشاعر يرعك بأسه وضراوته ويعجبك زئيره وانفثاله، واحكم عليه بقانون التاجر تقدّره بقيمة جلده في سوق الصناعة والزينة، واحكم عليه بقانونه هو تجده على حق حين يلتهم الفرائس، ويهجم على الناس، ولا يعف عن شيخ ولا رضيع، واحكم عليه بقانون الخالق الذي خلقه تعلم أنه جزء من هذه الحياة له فيها مكانه وأصله وجملة خيره وشره، ولست تستطيع أن تجد القانون الذي يبيده مرة واحدة، أو يصونه مرة واحدة؛ لأن حقيقته أوسع من أن يحدها قانون واحد؛ وهو هو النمر وليس هو بالإنسان ولا بالإنسان الشاعر الذي يذهب بك الحكم عليه مذاهب في تقدير الفن والجمال والأخلاق والعلم — لا انتهاء لها ولا ضابط لحدودها الواسعة — فإذا أنثيت على بودليير في ناحية، ودممته في ناحية، فأأي عجب في ذاك والرجل في شعره وحياته أوسع من حقيقة النمر، ومن حقيقة بعض الناس.

وما بالنا نختلف في الشر والفن ولا نختلف في الفن والعلم؟ فالعلم يبحث الأمراض والردائل، ويعالج الطيب والخبيث ولا يحصر بحثه في الخير والكمال، وعذر العلم في هذا — إن كانت به حاجة إلى العذر — هو عذر الفن حين يعرض الحسنات والسيئات، ويحيط بالحميد والذميم، ثم نحن نعرف أن المرض شر وإن درسه العالم، وأن الرذيلة

شر وإن نظم فيها الشاعر، ونقول إنه شاعر شرير إذا كان ولعه بالشر يعميه عن الخير، ويحجب عنه الكمال، ونقول: إنه شاعر عظيم إذا كان يمثل لنا الشر كما مثل لنا ملتون خبث إبليس، أو كما مثل لنا ابن الرومي دمامة الأحذب والأصلح والشحيح، فهو شاعر هنا وهناك، ولا دخل في اختيار موضوعه لقدرته الشعرية إلا حين ننعت قدرته بنعت من الصحة أو من الأخلاق.

تقول: أليس الشاعر لا ينبغي له «أن يتخذ من الاعتراف بالشهوات والعيوب نشيدًا يتغنى به غناء الافتخار، ويحرق حوله بخور البشرى والانتصار؟»

نقول: نعم لا ينبغي له ذلك، ولكن ترى لو أنه فعل ما نهيناه عنه ماذا يكون؟ ألا يكون شاعرًا؟ كلا! بل يكونه ويكون أنه فعل ما لا ينبغي، وليس فعل ما لا ينبغي بالمتنع على الشعراء خاصة ولا على الناس كافة، فإذا شئت أن تسأل: أو لا نحتقره إذا هو أجاد في الشعر وفعل ما لا ينبغي له؟ قلنا: بل لك أن ترسله إلى السجن، وللدنيا بعد ذلك أن تحكم عليك أنت أو عليه هو بجملة ما عندها من قوانين الشرائع والعواطف.

إن الشعر غير الجمال. هذا حق لا ريب فيه، ولكن لا يلزم منه أن الشرير غير الجميل، فقد يكون الشر في جميل، وقد يكون الجمال في شرير، ومن هنا ينطوي وصف الشر في وصف الجمال، ويجمع الشاعر بين الوصفين، ولا مطعن عليه في الذوق أو الفن أو الإحساس.

وإن التعبير عن الشر غير الشر في ذاته، وهذا حق آخر لا ريب فيه، فقد يكون الشيء شرًا محضًا، ويكون التعبير عنه جميلًا يروق الناظر المتأمل، ومن هنا نعبر عن اللؤم وهو قبيح بالكلام البليغ وهو جميل، ولا مطعن على من يعبر ذلك التعبير من جانب الفن، ولا من جانب الأخلاق.

وإن تصور الشر في ذاته غير عمله وتسويغه، وكذلك لا ريب فيه، فلا حرج على أحد أن يتصور الشر ويعرفه، ولكن الحرج أن يعمله، ويستحسنه، والحرج عليه في هذا إنما يكون من ناحية الأخلاق لا من ناحية البلاغة والتصوير، فإذا كانت العقرب تلدغ الناس وتميتهم فلا لوم على المصور أن يرسم العقرب ويمثل فريستها، ولكن اللوم عليه أن يجعلها تلدغ وتميت وأن يستحب منها اللدغ والإماتة، وهو حين يفعل ذلك لا يكون مصورًا ولا ينصرف النقد منه إلى ملكة التصوير.

على أننا نقول ما هو أبعد من ذلك مدى في هذا الباب، نقول إن القانون الذي يقضي على الحياة بأن تبرز نفسها، وتمثلها في خيرها وشرها هو أعرق وأكبر وأقوى من

جميع قوانين الأخلاق السارية ما ظهر منها وما سوف يظهر وما بطل وما لا يزال؛ لأن الناس إذ يضعون قوانين الأخلاق السارية إنما يضعونها من حيث هم أعضاء في مجتمع وأصحاب مصالح ومعاملات، ولكنهم إذ يندفعون إلى تمثيل أنفسهم إنما يندفعون إلى ذلك من حيث هم أناس بل من حيث هم أحياء سابقة للاجتماع والمصالح والمعاملات، بل نكاد نقول من حيث هم موجودات يجري عليها ما يجري على كل موجود؛ لأن تمثيل ما أنت عليه هو طبيعة التكوين لا محيد عنها لكائن يعقل أو لا يعقل ويريد أو لا يريد، فقد تغيرت قوانين الأخلاق ولم يتغير الشعر والفن ولن يتغيرا أبد الزمان، وقد أمرت الأخلاق أمرها، ونهت نهيتها، ونظم الشعراء فيما أمرت به ونهت عنه فطرب الناس للنظم وحنقوا على الناظمين، ولو لم يكن قانون الحياة ذاك أقدم من قوانين العرف ودواعي الاجتماع لما بقي هذا البقاء في كل أمة، ولا كانت له من قوة تشد أزره إلى جانب القوانين التي يشد أزرها الجنود والجلادون، فحسب الأخلاق إذن أنها تحكم على زمانها وتصلو برهبتها، وكفى صيانة لها وضماناً أنها مخشية البطش والازدراء، وأنها تتأثر لنفسها من طغيان ذلك القانون القديم، فذلك كاف جد الكفاية لبلوغ غايتها، وإنجاز وظيفتها وحماية حوزتها، أما الزيادة على ذلك فربما كانت أخطر من طغيان دوافع حياة.

تمثال النهضة^١

الضروريات قبل الكماليات، كلمة تسمعها كلما تحدث متحدث عن أثر يقام لعظيم، أو زينة فنية تتجمل بها مناظر المدينة، أو دراسة أدبية لا يصنع منها الخبز، ولا يحمل عليها الماء، والذين يصيحون بتلك الكلمة يظنون أن الدراسات الفنية والأدبية مما يمكن أن يؤجل ويؤجل ويؤجل إلى أن ننظر حولنا فنرى أننا مستوفون لكل صناعة مربحة، ولكل علم منتج، ولكل عمل يدوي وأننا لا نشترى الإبر ولا الخيط والمخيط من الأسواق الأجنبية! فيومئذ نقول لأنفسنا: ها نحن اليوم قد استوفينا الضروريات، فلنبدأ بالكماليات، وها قد وفر عندنا الزاد فلنلتفت للنوافل والفضول، ونقول للمصورين، والموسيقيين، والكتاب، والشعراء. الآن فاطهروا من حيث كنتم مختلفين ثم اخلقوا لأنفسكم المواهب والعبقريات التي لم تكن مخلوقة قبل اليوم، فقد فرغنا من مائدة الطعام والشراب، ولم يبق لنا إلا أن نلهو بالمنادمة والسماع!

وذلك خطأ جسيم هو فيما يلوح لنا وليد الخطأ في وضع كلمة لغير معناها، أو وصف شيء بغير صفته، فالفنون والآداب ليست من «الكماليات» التي تجيء في ترتيب الظهور بعد الطعام والشراب والكساء والبناء؛ لأن الأغاني والصور والحلي وجدت مع الناس قبل أن يبرحوا الكهوف إلى العمار وقبل أن يتهيأ لهم من وسائل الرفاهية ما يتهيأ اليوم لأفقر الناس، وإذا كان الإنسان يعيش بغير الصور والأناشيد ولكنه لا يعيش

بغير الخبز والماء ولوازم الجسد، فليس مقياس الحياة هو أقل ما نحتاج إليه ولا نعيش بغيره، بل هو أرفع ما نحتاج إليه وقد نعيش بغيره.

فنحن والحيوانات سواء في مادة العيش التي يقوم بها الجسد، ولا يقدر على الاستغناء عنها بحال، ولكن ضرورة الحيوان ليست هي ضرورة الإنسان، وكون الإنسان إنساناً وليس بحيوان هو الذي يستلزم أن تكون له ضرورات غير الضرورات الحيوانية التي لا تعيش بغيرها عامة الأحياء، ومن تحريف الحقائق أن يظن أن الفنون والآداب كماليات، وأن الكماليات إنما تأتي بعد الضروريات في ترتيب الظهور، فإن الفنون والآداب علامات ظاهرة لمطالب نفسية باطنة إذا وجدت هذه المطالب وجب أن توجد معها تلك العلامات، ولم ينتفع فيها بالإرجاء ومحاولة الترتيب، فلا معنى إذن لتسميتنا الفنون والآداب بالكماليات، وانتظارها في دورها بعد استيفاء جميع الضروريات، فإن الكماليات إذا كانت تجيء في الحاجة إليها بعد ترتيب الضروريات فليس باللازم أن تجيء ملكاتها بعد الملكات التي تستنبط الضروريات، ومن المضحك أن نتصور ملكات الذهن والنفس مصطفة في «طابور» مرتب على حسب الفوائد المحسوسة التي تعود علينا منها، فلا تتقدم الحيلة التي تخترع في الحداثة مثلاً على الحيلة التي تخترع في الزراعة، ولا تبرز الفلسفة والشعر والتصوير في ذلك الطابور، إلا بعد أن يتقدمها كل ما يلزم من الملكات لاخترع الحارث والمواقد والمباني والبخار والكهرباء! وهكذا حتى ينتهي «الضروري» إلى آخر صغيرة في أصوله وفروعه، ثم يؤذن «للكمالي» بموقفه في «طابور» الملكات! إذ الواقع أن الهبات الشعرية والفنية طالما ظهرت في الأمم قبل الهبات المخترعة في حاجات الطعام والكساء والبناء، وأن دلائل الحياة لا تعرف ترتيباً ولا طابوراً، فهي إما موجودة أو معدومة وهي إن كانت موجودة فلا بد أن تظهر بعلاماتها وتعبيراتها، ولا تتأخر عن ذلك بمشيئة من يريد تأخيرها، فالذي يقول لنا انتظروا حتى تصنعوا كل إبركم وأثوابكم في مصر، ثم احفلوا بالتمائيل والمعارف والخطب والأشعار، كالذي يقول للإنسان انتظر حتى تشعر بالجوع قبل أن تعلم عينيك الشعور بالضياء، وأذنيك الشعور بالغناء، ولسانك الكلام والترنيم؛ لأنك بغير المعدة لا تعيش، ولكنك بغير النظر والسمع والكلام تعيش وتحسب من الأحياء، فالشعور إذا انبث في الفرد أو الأمة لا يتبع في مسيره ذلك الخط العجيب من الترتيب المضحك المستحيل، ولكنه ينبث هنا وهناك ويدل على نفسه بمختلف الدلالات، وقد يأتي بالمغنين المطربين قبل أن يأتي بالحدادين والنجارين، مذ كان الغناء أدل على الحياة من عمل الحديد والخشب، فإننا بغير الحديد

والخشب قد نحيا ونمتلئ بالحياة، ولكننا بغير البواعث التي تستجيش النفس إلى الغناء لا نعد من الأحياء.

هذا كلام يقال لأولئك الذين لا يريدون أن يروا في جوانب مصر تمثالاً واحداً، أو يسمعوها فيها نشيداً واحداً، حتى تمتلئ بالمصارف والمستشفيات والمصانع والمناجم، وحتى تستغني عن كل علم يستزاد من علوم الطعام والأموال، فإذا تمت لها طلبتها من هذه «الضروريات» فهناك تشرع في نحت التماثيل، وصوغ الأناشيد، ولكن لماذا ليت شعري أو ليت شعر أولئك الضروريين؟ لماذا ننحت التماثيل ونصوغ الأناشيد بعد بناء المصارف والمستشفيات والمصانع والمناجم والمدارس التي تزودنا بعلوم الضرورة والاحتياج؟ أننحتها ونصوغها لمجرد أننا قد بنينا هاتيك المباني وختمنا هاتيك العلوم؟ أننحتها ونصوغها احتفالاً وابتهاجاً بالفراغ من الضروريات، وتضييعاً للوقت حباً للبطالة لا حباً لشيء آخر وراء ذلك التضييع؟ إن التماثيل ننحت والأناشيد تصاغ لبواعث في النفس تدعو إلى نحتها وصوغها، وليس لمجرد الفراغ من بناء المصارف والمستشفيات وما إليها من لوازم المعاش، وإذا وجدت تلك البواعث فهي لا تنتظرنا ولا تستمهلنا، وليس لها محيص عن الظهور ولو لم يكن في البلد مصرف واحد ولا مصنع واحد، وما دام التمثال كالمصرف مرتهاً بدواعيه وموحياته فلماذا يتوقف أحدهما على الآخر ولا يظهر كل منهما حين ينبغي له الظهور؟ إنه ليظهر في حينه وإن التمثال لا يتوقف على المصرف ولا المصرف يتوقف على التمثال إلا بمقدار ما يتوقفان معاً على نهوض الأمة وحظها من الشعور والإدراك.

في وقت واحد بزغت فكرة المصرف بمصر وفكرة التمثال؛ لأننا في وقت واحد نهضنا للحرية والكرامة، وأحسسنا بالفاقة في عالم المال، وفي عالم الفن الجميل، وليس التمثال الذي تجسمت فكرته وتم تكوينها هذا الأسبوع إلا لوناً محسوساً لتلك الحياة التي برزت بألوان شتى في المصرف، وفي السياسة، وفي الآداب، وفي العلوم، ولكنه ليس بالفكرة الأولى في فنوننا الجميلة، وإن كان هو الفكرة الأولى التي اتصلت مظاهرها بحياة الطرقات والجماهير.

تمثال نهضة مصر أول عنوان يقرؤه العابر في ميادين القاهرة من كتاب نهضتنا الفنية، أو إن شئت فقل من كتاب نهضتنا القومية في شتى فروع الحياة، وقد كان

العابر في هذه العاصمة لا يقع على رمز واحد لروح مصر الحديثة، ولا يلمح في طية من طياتها ملامح منف الذهبية، وآثار الجبابرة الخالدين من بناء الأهرام والأوتاد، فالיום يتصل ما بين مصر الحديثة ومنف القديمة، ويتقارب ما بين أبي الهول الرابض وأبي الهول الناهض، وتنطق صخور مصر مرة أخرى بما أفاضته عليها روح مصر؛ ماضيها العريق وحاضرها المأمول.

هذه هي القيمة الكبرى لتمثال النهضة الذي أنجزه الأستاذ محمود مختار، فهو عنوان مشهود لشيء في مصر غير المعدة والمحراث، وهو نبوءة للمستقبل وشعاع ينعكس من حاضرها على غابرها، بعد إذ كان النور كله منبعثاً من الماضي على خواء في الحاضر لا يسر الناظرين، ولقد نقدت التمثال عند الشروع في بنائه ليزول عنه نقصه، وتحس له قيمه، فهل أذكر ذلك النقد الآن! نعم أذكره لأقول لمن أنكره يومئذ: إنه أفاد كل ما يرجى له من فائدة، وإن ثناءهم على التمثال لم يخدمه كما خدمه الناقدون. قلت يومئذ: «وفي التمثال ما عدا هذا عيب آخر من عيوب النظر الفني والنظر التاريخي معاً. ذلك أن أبا الهول المصور فيه لا يشبه في شيء من ملامحه أبا الهول القديم الذي بناه الفراعنة، وإنما هو صورة منقولة عما في معابد البطالسة من هذه النصب، وإنه لمن الخطأ في قصة الفن والتاريخ أن نختار لتصوير نهضة مصرية نصباً بنته في مصر أسرة أجنبية وعندنا تمثالنا ذاك العريق المهيّب» فمن ينظر الآن إلى وجه أبي الهول الذي أميط عنه الستار في هذا الأسبوع يحمّد للأستاذ أنه أخرج في صورة مصرية فرعونية تدل عليها الشفتان والأنف والذقن والخدان والعينان، ولم يجعله بطليموس كما مثله في صورته الأولى منذ ثماني سنوات، ويخيل إلينا كما لاحظ صديق لنا أن الأستاذ مختار غلا في ذلك حتى ألبس وجه أبي الهول مسحة الإنسانية التي لا تناسب ما يحف به من رهبة الغموض والأسرار، وقد يقال: إنه ألبسه هذه المسحة؛ لأن أبا الهول المجاهد في النهوض يناسبه ضعف الإنسانية وعناؤها في مغالبة العقبات والآلات، وهذا عذر له وجهه إذا قيل، ولكننا نفقد أبا الهول كله إذا فقدنا اللغز فيه، فليكن له نصيب الإنسانية بمقدار ما يوحيه الجهاد والكفاح، ولكن لا يخل من نصيب الغموض والأسرار الذي هو معناه الأصيل، وموضوع العجب في التحرك والنهوض.

إن تمثال «نهضة مصر» باكورة الرموز الفنية في ميادين العاصمة، فلا يكون له معنى إلا إذا تبعته شواهد هذه النهضة في غير تمثال واحد لمعاني الحياة القومية، ولا نغتنب به جد الاغتباط إلا إذا كان ترحيباً بما يخلفه من روائع التماثيل في كل ميدان.

الفنان أو معاني الكلمات^١

... تستعملون في كتاباتكم كلمة الفنان بمعنى الرجل الفني أو المتفنن وهي في اللغة بمعنى حمار الوحش، وقد نبه إلى ذلك بعض الباحثين في اللغة، وقرأنا هذا التنبيه مكرراً في إحدى صحفنا اليومية، فما هو الوجه الذي تعولون عليه في استعمال هذه الكلمة؟ وهل لكم أن تخصصوا مقالاً من مقالاتكم في البلاغ الأسبوعي لبيان رأيكم في الكلمات التي ينكرها أناس من أنصار القديم وهي دارجة في كتابات بعض الأدباء؟

علي محيي الدين

كلمة الفنان من الكلمات المشتقة، وليست من الكلمات الجامدة التي وضعت في أصل اللغة لاسم لا تنصرف عنه، والشأن في جميع المشتقات أنها صفات يوصف بها كل من يشترك فيها بمعنى من معاني تلك الصفات، كالفراس تقال للأسد، وتقال لكل من يفترس مثله، ولو كان الفرس بالكيد والغلبة، لا بالأظفار والنيوب، فمن أين جاء وصف حمار الوحش بالفنان؟ وما الذي دعا إلى تعريفه بهذا الاسم في بعض ما سمع من أسمائه؟

إن الفن في أصل اللغة هو الخط واللون، ومنه التفنين بمعنى التزيين والتزويق، والأفانين بمعنى الفروع أو الضروب، وهكذا كل ما تعدد فيه الأشكال والأوصاف، مما

١ يونيو سنة ١٩٢٨.

ينظر بالأعين أو يدرك بالأفكار، وقد سمي حمار الوحش بـ «الفنان»؛ لأنه كثير الخطوط أو كثير الفنون، وكذلك سمي بالزرد؛ لأن جلده كالزرد في نسجه المتداخل أو المتقارب، فإذا جاز لنا أن ننكر الفنان بمعنى كثير الفنون جاز لنا أن ننكر إطلاق الصفات على غير موصوف واحد، وهو في اللغة وفي غير اللغة لا يجوز، بل جاز لنا أن ننكر على العرب أنفسهم وصف الخطوط بالزرد؛ لأن الزرد في الأصل هو الخنق والتضييق، ومنها سمي الزرد؛ لأنه حلق ضيق يدخل بعضه في بعض وتنسج منه الدروع.

ومن هذا القبيل تسمية الطبي بالأعصم والطبية بالعصماء، ثم وصف القصيدة والمعاني بهذه الصفة؛ لأنها تشارك الأطباء وغيرها من العصم في المنعة، والصعوبة وبعد المتناول، بل من هذا القبيل نقل العزة من الصعوبة إلى رفعة الشأن، والذلة من السهولة إلى الهوان، وأصلهما موضوعان لغير هذا المعنى، فالعزیز هو الصعب، والذليل هو السهل، وليست كل صعوبة شرفاً ولا كل سهولة عيباً، ولكن هكذا يشاء انتقال المعاني في كل كلمة وكل لغة يعينها الاستعمال ولا يعينها شيء غير الاستعمال.

فالذي لا ريب فيه إذن هو أن الفنان كلمة عربية، وقياس عربي، وأنها بمعنى الكثير الفنون أو الكثير التزيين؛ لأن العرب تقول فن الشيء أي زينه فهو فنانٌ وفنان، ولا خلاف في صحة هذا الحرف ولا في صحة هذا القياس، فلو لم يرد في السماع اسم «الفنان» علماً على شيء كثير الخطوط والفنون لما كان لنا محيص من الإتيان بصيغة المبالغة على «فنان» من الفعل «فن» بمعنى زين، كما تقول خطاط من خط، وعداد من عد، وحلال من حل، وهكذا في جميع صيغ المبالغة على هذا القياس.

ولقد كانت العرب تعرف «كتب» بمعنى ربط أو قيد، والناقة «المكتوبة» عندهم هي الناقة المربوطة أو المقيدة، فلما عرفوا الخط والتدوين سموها هذه الصناعة كتابة؛ لأنها تقيد الكلام فلا يشرذم عن الذهن، ولا يضل في تيه النسيان كالناقة المقيدة التي تصان بالرباط عن الشرود والضلال، فليس الكاتب الآن هو الرباط كما كانوا يدعونه عند وضع الكلمة في البداية، ولكنه هو صاحب صناعة القلم قد غلبت عليه التسمية، حتى نسخت أصل الكلمة وخصت بالمعنى المجازي، فلا تنصرف إلى المعنى الأصيل، فلو قلت إن «الكتابة» ليست بعربية لكنت أصوب قولاً ممن يرى أن الفنان ليس بعربية؛ لأنك تستطيع أن تخالف في أن «الفنان» هي صيغة المبالغة القياسية من «فن» وأن «فن» فعل عربي بمعنى زين أو خط أو لون، وأن هذا الحرف إما أن يقبل عربياً في أساسه على هذا المعنى أو لا يقبل على الإطلاق.

ونحن نقول الآن أنصار القديم وأنصار الجديد، فمن من العرب الأولين كان يفهم الجديد على معناه الذي فهمه العرب المتأخرون! إن الجديد في أصل وضعه هو المقطوع، والثوب الجديد عندهم هو الثوب المقطوع؛ لأنهم يجدونه أي يقطعونه حين يشترونه، فهو مجدود وهو «جديد». ثم أصبح الجديد وصفاً لكل حديث طريف، ولو لم يقطع ولو لم يكن ثوباً أو شيئاً من أشياء اللباس، ولا تزال جد وجد وجز ترد في المعاجم وفي الكتابة بمعنى قطع، أي بمعناها الأول الذي عرفه العرب الأولون، فإذا قلنا لأحد «هذه فكرة جديدة!» فقال لنا إن كلامكم هذا غير عربي لأن الفكرة لا تقطع، فهل يكون صوابه إلا كصواب الذي يقول إن «الفنان» غير عربية؛ لأن العرب وصفت بها حمار الوحش فلا يجوز بعد ذلك أن يكون شيء له خطوط وله فنون غير جلد ذلك الحمار!

وبعد فلماذا نفصل الفني على الفنان في الدلالة على المصور والشاعر والمنشد ومن إليهم من رجال الفنون؟ هل أطلق العرب كلمة «الفني» على المصورين والشعراء والمنشدين؟ كلا! ولم ترد قط كلمة «الفني» بهذا المعنى في كلام عربي قبل العصر الحديث، فإذا كانت الفني لم تسمع عن العرب فلماذا ندع الكلمة التي لا التباس فيها لنستعمل كلمة تلتبس بالمنسوب فلا ندري حين نقول «الفني» هل نحن ننسب إلى الفن أو نحن نعني الرجل الفنان؟ أليست الفنان أقرب إلى صحة الاستعمال؛ لأنها صيغة مبالغة صحيحة من فعل عربي صحيح، ولأنها من جهة أخرى أدل على الخلق والإنتشاد من مجرد النسبة إلى الفن كما تنسب المصنوعات، ولأنها من جهة ثالثة هي القياس في أوصاف أصحاب الصناعات، كالعطار، والنجار، والحداد، والفراء، والوراق، والسراج، إلى آخر المقيس والمنقول عن العرب في هذا الباب؟

فلا خطأ ولا تجوز في استعمال «الفنان» لمعناها الحديث، ولا وجه لأن يقال: إن «الفنان» غير عربية إلا إذا جاز أن يقال: إن «الكاتب» كذلك غير عربية؛ لأن الكتابة عمل غير الذي اصطلاحنا عليه الآن.

إن التصرف في أوضاع الكلمات طبيعة اللغة التي لا طاقة بمنعها لمتشدد ولا مترخص. وقد يكون للتشدد أثره الصالح في صيانة اللغة من غلواء المترخصين الذين يستحدثون الكلام المخالف للسمع والقياس بغير ضرورة موجبة، أو يهيمنون على رءوسهم في الترجمة والتعريب بغير علم ولا عناية.

ولكن هذا التشدد لن يحيي كلمة ميتة، ولن يميت كلمة حية، ولن يكون هو القسطاس المستقيم فيما يؤخذ وفيما يترك من المفردات، فإذا أورد متشدد اعتراضاً على كلمة يستغربها، فمأل الحكم في ذلك الاعتراض إلى الاستعمال، وما رزقته اللغة من قوة البنية التي تعصمها من الخلل والفوضى، ومصير كل كلمة صالحة إلى الدخول في بنية اللغة، والتمشي مع قواعدها وأصولها حتى يعود الحكم فيها كالحكم في كل كلمة عريقة أو مستحدثة، ولسنا نأبى على المتشدين حذرهم وصلابتهم؛ لأنهما خير من الفوضى والإباحة التي لا ضابط لها، بل هما خير من تعسف العربيين الذين يعيبون الترجمة في بعض الأحيان؛ لأنها لا تؤدي معاني المترجمات كل الأداء لأول وهلة، فالذين يقولون مثلاً إن «الدراجة» لا تصلح لترجمة «البسكليت» لأن كل ماشية تدرج فهي دراجة، وليس الدرجان مقصوراً على البسكليت وحدها — هم أقل تصرفاً وسماحة من الذين يحرمون كلمة الفنان وما شاكها، وأشد تحريجاً على اللغة من أنصار القديم — إذ إن معنى «البسكليت» في أصل وصفها هو «ذات الدائرتين الصغيرتين» وهو معنى لا يدل عليها كما قد تدل عليها الدراجة، فالغلو في مذهب التعريب على هذا النمط، واتخاذ هذه الحجة الواهية سبباً لتفضيل كلمة البسكليت على كلمة الدراجة خطأ لا يقل عن خطأ المترجمين من كل تصرف في أوضاع الكلمات، ومن كل تبديل لما سبق به المتقدمون.

والعيب عند هؤلاء وهؤلاء أنهم لا يذكرون أن إطلاق اللفظ على المعنى هو مناط التعيين لذلك المعنى، وهو هو الفارق بين اللفظ وسواه، وأن كل استعمال يجوز إدماجه في قاعدة من قواعد اللغة هو استعمال صحيح لا غبار عليه.

الشعر العربي والشعر الإنجليزي^١

... أدينا امتحان آداب اللغة الإنجليزية بكلية الآداب، وكان من مواضعه التي سئلنا الإجابة عليها: أي فروق خطيرة لاحظتها فيما درست من شعر إنجليزي بين الشعراء العربي والإنجليزي؟ وفيما تراهما يلتقيان؟ وقد فكرت لأول وهلة فيكم لتوفركم على درس الأدبين، وإذا كنت لم أستطع سؤالكم أثناء الامتحان فما أنا بأبدر بعد الفراغ منه إلى سؤالكم، وموضوعنا هذا فيما أرى موضوع قيم يستحق الكتابة بل يستوجبها وجوباً ممن عرك الأدبين، ووقف على ما فيهما من حسن، وما التقينا عنده فأثبتنا وحدة النفس الإنسانية والفنية، وما اختلفا فيه نزولاً عند حكم البيئته والظروف.

عبده حسن الزيات

إنني أرحب بسؤال الطالب الأديب؛ لأنه سؤال وجهته إلى نفسي كثيراً، وأظنني قد أحببت عليه مفرقاً في بعض المقالات التي عرض فيها ذكر الأدبين العربي والإنجليزي، فخلاصة المشابهات والفروق التي دلتني عليها قراءتي لأشعارنا وأشعار الإنجليز يمكن أن تجتمع فيما يأتي: تتقارب المشابهة بين الشعر العربي والشعر الإنجليزي جداً في المعاني الحسية الفردية، وليبيان ما أريده بـ «الحسية الفردية» أقول إنني أعني بها تلك المعاني التي لا يحتاج الشاعر للشعور بها إلى أكثر من أن يكون إنساناً له بنية جسدية،

^١ ٨ يونيو سنة ١٩٢٨.

ومطالب نفسية، لا علاقة لها بالبيئة الاجتماعية، فالحزن، والغضب، وحب المرأة، ووصف المشاهد التي تقع عليها الحواس، والألم الذي يصيب الجسم، أو يمس النفس من ناحيته، كل هذه إحساسات يمارسها الإنسان الفرد؛ لأن له تركيباً جسدياً يرى ويسمع ويجوع ويعطش ويشتهي ما يشتهي، وتتصورها أنت فيه ولو لم تتصور له أمة ينتمي إليها وتاريخاً يرتبط به، فهي إحساسات مرجعها إلى وظائف الجسد وتركيب الفرد من حيث هو كائن حي لا صلة له بالأمة والتاريخ، وهذه هي الإحساسات التي يتشابه في وصفها الشعر العربي والشعر الإنجليزي، وتنعدد المقابلة فيها بين الشعرين، فترى للعرب فضلاً لا يقل عن فضل الإنجليزي، وقد يرجع عليه أحياناً لتفرغ العرب لهذه المعاني وانصباب خواطرهم في ناحيتها دون غيرها، فليس بالنادر أن ترى للشريف والبحري والمنتبي وأبي نواس والعباس بن الأحنف وأبي العتاهية، وأضراب ابن مناذر والعتابي والحسين بن الضحاك وعلي بن الجهم، ومن قبلهم في الجاهلية، ومن بعدهم من المحدثين، أحياناً وقطعاً في الرثاء والغزل والشكوى تضارع أبلغ ما نظم الإنجليزي في هذه المعاني، وقد تفوقها على الجملة في النفاذ والتوقد الذي تمتاز به الصرخات الحسبة، والومضات المحصورة، وقد نرى أن رثاء العرب يفضل رثاء الإنجليزي في هذه الخصلة، فيمعن في حس قارئه ويستبكيه، على حين أن الرثاء الإنجليزي يستجيش عنده الخواطر المحزنة، ويخاطبه بلسان البكاء الذي تفيض به أجفان العيون، وهنا تقف المشابهة العامة بين الشعرين العربي والإنجليزي؛ لتبدأ الفروق وتنفرج مظاهر الاختلاف.

أما هذه الفروق والمظاهر المختلفة فأشملها وأعماها أن شعر العرب شعر منبت مقصور على أمة واحدة، وأن شعر الإنجليزي شعر متفتح الجوانب متصل بحياة الأمم الأخرى. فإذا أردت أن تعزل الشعر العربي عن أشعار العالم شرقياً، وغربياً، وقديمها، وحديثها، لم يكلفك ذلك أكثر من حذف كلمات تسربت إليه من اللغات الأخرى، وتبديل مصطلحات لا تتعدى ظواهر المعيشة، وقل أن تبلغ إلى بواطن الأفكار والسرائر. أما إذا أردت أن تضع الشعر الإنجليزي بمعزل عن آداب العالم، وأن تخرج ما تسرب إليه من الآداب اليونانية والرومانية والفرنسية والإيطالية وعقائد المسيحية، وما امتزج به من أساطير الشماليين والقلتيين، وخالطه من حياة الإنسانية العامة في مجموعها، فإنك تحاول المستحيل ولن تغلح فيما تحاول، وكذلك لن تغلح إذا حاولت أن تسمح عنه الصبغة الإنجليزية المستقلة، والخصائص التي استفادها من عناصر هذه الأمة، فأنت بين يدي شعر له صبغته القومية التي لا تختلط بصبغة أخرى، وله في الوقت نفسه وشائج إنسانية لا تمحو عنه تلك الصبغة القومية.

ومن الفروق الواضحة بين الشعريين العربي والإنجليزي أن أولهما يدور أكثره على الحس وثانيهما يدور أكثره على العطف والخيال؛ فالشاعر العربي يصف امرأة لها سمات جسدية من الفرع إلى القدم تقاس وتكال، وأما العاشق الإنجليزي فيصف المرأة التي يحبها كأنها روح عاطف له ثوب من الجسد جميل، فإن هو أشار إلى صفة من صفات هذا الثوب فليذكر به معنى من معاني العطف والتوسم يطهر أو يخبث على حسب النفوس والأذواق، كذلك يشبه الشاعر العربي ما يصفه فإذا هو يعني بالصورة المحسوسة دون الصورة الباطنية، ويريك الهلال منجلًا، والقمر درهًا فضيًا، والبستان طنافس ونمارق، ولا يحكي لك وقع هذه الأشياء في النفس كما يحكي لك صورتها في الأحداق. ولولا ابن الرومي لخلا الشعر العربي من ملكة التصوير العالية، وتشبيهااته الخيالية الرفيعة، فهو في هذا الباب فريد هذا الشعر إن لم نقل إنه فريد أشعار العالم كله، وهو نعم العوض عن تلك الخسارة التي لا يدركها نقادنا السابقون، ومن حذا حذوهم من نقادنا التابعين.

وقد يلحق بهذا الفرق ما نلاحظه من كثرة الذكاء Wit في الشعر العربي، وقلة الفكاهة Humour على خلاف الشعر الإنجليزي الذي تتلاقى فيه الفكاهة والذكاء، ويتجارى فيه أصحاب النكات الذكية وأصحاب الفكاهات العاطفية؛ ولا يخفى أن هذه النكات مرجعها إلى الفهم، وأن تلك الفكاهات مرجعها إلى سعة العطف، وتعدد جوانب الشعور.

وقد يدخل في هذا الفرق أيضًا — أي في دوران الشعر العربي على الحس ودوران الشعر الإنجليزي على العطف والخيال — أنك ترى الارتباط قليلاً بين معاني القصيدة العربية، ولا ترى قصيدة إنجليزية تخلو من رابطة تجمع أبياتها على موضوع واحد، أو موضوعات متناسقة، ومن هنا كانت وحدة الشعر عندنا البيت، وكانت وحدته عندهم القصيدة، فالأبيات العربية طفرة بعد طفرة، والأبيات الإنجليزية موجة تدخل في موجة لا تنفصل من التيار المتسلسل الفياض؛ وسبب ذلك كما قدمت هو أن الحس لا يربط بين المعاني، وإنما يربط بينها التصور والعاطفة والملكة الشاعرة، فإذا تعود الإنسان أن يتصور وأن يعطف وأن يشعر، تعود أن يدرك المعاني الواسعة والسوانح النفسية التي تتعدد فيها الظلال والجوانب والدرجات، فيأتي بالفكرة لا يستوعبها البيت، ولا يغني فيها الاقتضاب، وإذا هو لم يتعود إلا أن ينقل عن الحواس الظاهرة وقف إدراكه عند المتفرقات، فأغنثه طفرة البيت عن تماسك الأبيات.

ومن الفروق بين الشعريين أن الفردية غالبية على شعر العرب، والاجتماعية غالبية على شعر الإنجليز، فالعواطف التي في الشعر العربي هي العواطف البسيطة الساذجة في غير تركيب ولا تنوع، ويندر أن تجد فيه أثرًا للعواطف المتنوعة المتشابكة التي تتولد من قدم الحضارة، وألفة التعاون، وتكاليف الاجتماع، وكثرة اختبار النفوس للنفوس في مختلف الأحوال والأطوار، فالشاعر الإنجليزي إذا وصف الحياة الإنسانية وصف حياة ضافية تتسع لمقامات المجتمع، وأشتات دواعيه، وتكاليفه، وآداب طبقاته وأفراده، ودخائل عقائده وثقافته، مما لا تتسع له حياة القبيلة أو الحياة الحضرية التي ما تزال على أوضاع القبيلة، أما الشاعر العربي فعلاقة الإنسان عنده بالإنسان محدودة وأسرار النفوس عنه محجوبة مسدودة، وساذجة العواطف خصلة ملازمة له مذ كان التركيب في هذه العواطف لا يأتي إلا من تركيب العلاقات بين الناس في بيئات الحضارة؛ وربما جاء من هنا - ومن بعض الأسباب المتقدمة - ظهور الروايات التمثيلية والقصصية في الأدب الإنجليزي، وامتناعها في الأدب العربي، وربما جاءت منه أيضًا ساذجة المدح العربي التي لا تشبهها ساذجة مروية في الآداب الأوربية؛ فقد لجأ الشعراء في كل أمة إلى الأمراء والسروات، وأخذوا من جاههم ونوالهم، ولكنك لا ترى مدحًا كهذا المدح الفردي المفتوح إلا في الشعر العربي، حيث لا يرضي المدح أميره إلا إذا وصف شخصه وأطنب في وصفه بأحب الصفات إليه، كما يفعل الطفل حين يمدحك، ويمد يده إلى السكرة التي في يدك وهو لا يكتف عنك أنه يقول الكلمة الطيبة؛ ليأخذ على أثرها السكرة الحلوة، فلا لباقة ولا تفنن في الإرضاء والثناء، وإنما هو المديح على أسدج ما تراه في طفولة الفطرة، وقد تتصور هذا حيث تكون العلاقات الفردية هي الغالبة، والمدائح الفردية هي المطلوبة، ولكننا لا نتصوره حين تنشأ للتكاليف المدنية علاقات، ولباقات، وآداب، تترقى بصناعة التنويه والمدح من هذه الساذجة إلى شيء من التفنن والتنوع، فإذا وقفت أنا المدح وأنت المدوح فردًا أمام فرد فليس لي سبيل إلى غير الثناء على شخصك وتمليق سمعك، وإعلان شكرك، ولكنني إذا وقفت أنا شاعر الأمة أمام أمير الأمة، فقد يجزئني في إرضائه وإرضاء الناس عنه أن أعلن فخار الأمة وأجعله هو مناط ذلك الإعلان وعنوان ذلك الفخار، وقد وجد من شعراء القبائل من نحا هذا النحو وطاف على الأمراء والفقراء يستأديهم ثمن ثنائه، وتمجيد آبائه، ولكنها فلتات لا يقاس عليها في جميع الأحوال.

هذه هي الخطوط الكبيرة في رسم الفوارق التي بين روح الشعر العربي وروح الشعر الإنجليزي، وهناك خطوط صغيرة قد تظهر في شاعر شاعر أو عصر عصر، فلا

الشعر العربي والشعر الإنجليزي

يتيسر تقييدها وحصر أسبابها إلا إذا تيسر تقييد جميع الفوارق الدقيقة بين الأشعار، وهو غير متيسر في هذه الموجزات؛ لأن هذه الفوارق مما يصح أن يلحظ بين شعراء اللغة الواحدة، بل بين قصائد الشعر الواحد في عهدين من عهود العمر، أو حالين من حالات القرية والشعور.

نقد غريب^١

جاءتني رسالة من بغداد بتوقيع «أكرم أحمد» يقول فيها: إن أناسًا في المدينة يمشون بالدسيسة بيني وبين الأستاذ الزهاوي من جديد؛ لأنهم كتبوا إلي يزعمون أن ما نشرته «لغة العرب» في نقد ديواني إنما كتبه الأستاذ الزهاوي انتقامًا لنفسه مما كتبته عنه في البلاغ الأسبوعي قبل أشهر، ويقول صاحب الرسالة: إنهم كاذبون فيما زعموا وإن الأب أنستاس الكرملي صاحب «لغة العرب» ليس بالرجل الذي يدعي لنفسه كلام الآخرين، وإن أناسًا اقترحوا على الأستاذ الزهاوي أن ينقد ديواني؛ فأبى مخافة أن يجيء نقده على غير ما يريد من النزاهة والإنصاف، فحبذا لو أعرضت عن هذه الوشائيات، وقابلتها بفصل أو فصول أكتبها عن «اللباب» ديوان الزهاوي الجديد، ويتبعها الزهاوي بفصول يكتبها عن ديواني، فينقطع بذلك القال والقال، ولأكن البادئ بالكتابة عن اللباب؛ لأنني أنا البادئ بالتحامل على صاحب اللباب، كما يقول كاتب الرسالة الأديب.

هذه خلاصة الرسالة التي جاءتني من بغداد ولم أكن قد اطلعت على «لغة العرب» ولا رأيت عددًا من أعدادها إلى ذلك الحين، فبعثت في طلبها ممن عسى أن ترد إليه، فإذا هي مجلة تطبع بالحرف الدقيق، وإذا فيها فصل يقع في زهاء ثماني صفحات نقدًا لديواني مستهلاً بهذه العبارة: «الأستاذ العقاد كاتب كبير، وكنا نعتقد أنه كذلك شاعر كبير حتى جاءنا ديوانه الجديد حافلًا بما نظمه قديمًا وحديثًا، فإذا هو دون ما أكبره تصورنا، وإذا هو مشحون بالأغلاط والضرورات القبيحة، وإذا هو قبر للألفاظ الميتة

دارس، فيه كثير من العظام البالية، وإذا هو تافه المعاني في الأكثر، وإذا هو في كثير من قصيده يخرج عن الموضوع، فلا تبقى فيه الوحدة المتوخاة منه، وإذا هو يبالغ أو يغرق في كثير من أبياته، وإذا هو يقلد القدماء فليس فيه ما يمت إلى الشعور بواشجة إلا أبياتاً قليلة متفرقة هنا وهناك، وكنا نراه قبل نشره ديوانه يطعن في مواهب كبار الشعراء، بل كان ينال من كل شاعر عربي تقريباً مصرحاً كان أو شامياً أو عراقياً؛ فما كنا نفهم علة ذلك بعد سكوته الطويل عن الشعر والشعراء، حتى ظهر ديوانه العجيب فأدركنا السر إلخ... إلخ».

هذه غريبة في النقد النزيه! وليس من شأني أنا أن أعزو هذا الكلام إلى أحد غير صاحب المجلة المكتوب اسمه على غلافها، فإن النقد هو الذي يعنيني وليس الكاتب، ولا من أوعز إليه، وقد صدر النقد في مجلة لم تنسبه إلى أحد، فهو لها إذن وهي راضية عنه موافقة عليه. غير أنني أعجب والله لصدور نقد كهذا من مجلة يقال عن صاحبها: إنه كثير الاشتغال بالعربية واسع الاطلاع على قواعد النحوية والصرفية، فإن في نقده لغطاً فاحشاً لا يقع فيه من له إلمام بهذه القواعد، واطلاع عليها ولو كاطلاع التلاميذ المبتدئين، ولست أعرف معرفة اليقين ما الأب «أنستاس ماري الكرمل» صاحب المجلة المكتوب اسمه على غلافها، ولكنني كنت سمعت من صاحب لي أديب أنه راهب أدمن الاشتغال باللغة العربية حتى تريب رؤسائه به لهذا، فنفوه إلى دير ينقطع فيه عن خدمة هذه اللغة زمناً لا أدري ما قدره، فإن صح ما رواه صاحبي الأديب فهم قد أطلقوه الآن؛ لأنهم رجعوا إلى الصواب في أمره، وعرفوا أن البلية على اللغة العربية في اشتغاله بها لا في انصرافه عنها وتركها وشأنها.

وقد يلذ القراء أن يروا مبلغ علم «اللغويين» الذين يتفهبون باللغة حين يتصدون لنقد أحد من كتاب الجديد أو شعرائه! يتهجمون في التخطئة بغير روية، فيجردون أنفسهم من كل شيء حتى النحو والصرف وسائر القواعد التي يظن الناس بهم علمها إذا استكثروا عليهم علم ما وراءها مما يحتاج إلى نفاذ البصيرة وذكاء الفطنة، ولا ضير علينا أن نسقط دعواهم هذه ونكشف عن جهلهم بما يدعون؛ لأننا قلنا كثيراً: إن هؤلاء الذين يهتفون باسم العربية هم أضعف الناس وجهاً في ادعاء الغيرة عليها، وأجهلهم بأدابها وأسرار قواعدها، وسنبدأ بالنقد اللغوي؛ لأنه النقد الذي إذا قرأه بعض الناس في مجلة كـ «لغة العرب» خيل إليهم أنه صادر من معدنه أو ممن يملك الكلام في موضوعه، أما النقد المعنوي فقد نهمله، وقد نعود إليه للتفكه وضرب الأمثال بهذه العجائب والمضحكات!

نقدت المجلة أول بيت في الديوان وهو:

قطب السفين وقبلة الربان يا ليت نورك نافع وجداني

فقالت: «إن كان يريد فرضة خاصة، فهذه ليست قطب جميع السفن، وقبلة كل ربان، كما يفهم من الإطلاق.»

وأنا بعد أن أعجب عجبي من هذه اللوزعية التي لا تريد أن تترك بيتاً واحداً في مطلع الديوان بغير نقد وتخطئة، أسأل صاحب لغة العرب: من الذي قال: إن الفرضة من الفرض يجب أن تدخلها كل سفينة في الأرض ليصح أن يقال فيها إنها قطب السفين؟! أو ما كشفت يا مولانا عن تفسيرها في معجم بين يديك؟ فقد تجد تفسيرها في كل معجم أنها هي مكان ترسو فيه «السفن» بالألف واللام، ولم تخطئ المعاجم في هذا ولا يفهم منه بالبداهة أن كل فرضة يجب أن تدخلها كل سفينة حتى تسمى فرضة، ونحن نقول: إن الكعبة مكان يحج إليه المسلمون وإن بيت المقدس مكان يحج إليه النصارى، وليس كل المسلمين يحجون إلى الكعبة، ولا كل النصارى يحجون إلى بيت المقدس! فأين الخطأ في البيت؟ وأين الفهم لمعنى أل في أوائل الأسماء؟ وتنقد «لغة العرب» قولي:

يزجى منارك بالضياء كأنه أرق يقلب مقلتي ولهان

لأن «يزجى» يتعدى بنفسه لا بالباء!
وأنا لا أجهل أن «يزجى» يتعدى بنفسه، وكان يجب على الناقد أن يعلم ذلك؛ لأنه نقل لي بيتاً آخر أقول فيه:

وإن شئت أزجيت الجبان فأقدما ووسوست في قلب الجريء فأحجما

ولكن صاحب لغة العرب هو الذي جهل ونسي؛ لأنه لم يراجع باب التضمين من كتب النحو على ما يظهر، فغاب عنه أن «يزجى» هنا مضمنة معنى «يدفع» وأنه كما يصح أن يقال دفعه ودفع به يصح كذلك على هذا المعنى أن يقال أزجاه وأزجى به، فإن أنكر الأب التضمين فليقل لنا ذلك لنملي عليه من أوجز الكتب في لغة العرب درساً تحتاج إليه «لغة العرب» في هذا الزمن العجيب!

وتقول المجلة: «ثم قال:

أمسيت أحداق السفائن شرع صور إليك من البحار روان

ولو نصب شرع على الحالية لخلا البيت من تتابع الأخبار».

لا يا مولانا هداك الله وعلمك العربية، وعلمك قدر نفسك. إن مجيء الحال من المبتدأ لا يجوز إلا في أضعف الأقوال، فتكرار الأخبار لو كان محظوراً لكان أهون من المجيء بالحال على وضع ينكره جلة النحاة، فكيف وتتابع الأخبار لا حظر عليه ولا منافاة للفصاحة؟ أليس القرآن يقول: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾؟ أليس القرآن يقول: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ * فَعَالٌ لَّمَّا يُرِيدُ﴾؟ فإن لم تؤمن بتنزيل القرآن من السماء فلتؤمن بأنه كتاب عربي مبين، يستشهد به حين لا يستشهد بكلامك السقيم.

وتقول المجلة: قال:

يشكو من الدنيا الألى لولاهم ما كانت الدنيا تحبُّ وترغب

ورغب فعل لازم لا يبنى منه المجهول إلا بحرف الجر، ورغب لا يحذف منه حرف الجر؛ لأنه يتعدى بحرفين مختلفين «فيه وعنه» ويختلف معناه بموجبهما. لا يا مولانا. إن حرف الجر يحذف من رغب ومشتقاتها، كما جاء في القرآن ﴿وَتَرَعَبُونَ أَنْ تَنكِحُوهُمْ﴾ وكما جاء في الشعر الذي استشهد به ابن هشام:

ويرغب أن يبني المعالي خالد ويرغب أن يرضى صنيع الألائم

وكما جاء في قول يونس حين سئل عن الشعراء: «امرؤ القيس إذا غضب، والنابغة إذا رهب، وزهير إذا رغب، والأعشى إذا طرب» وكما جاء في قول الشريف:

طواك إلى غيرك المعتقي وجاوز أبوابك الراغب

وكما جاء في قول البحترى:

تولته أسرار الصدور وأقبلت إليه قلوب من محب وراغب

وكما يعلم الأب لو أنه يقرأ كتب النحو فضلاً عن الدواوين، وأقوال الأدباء. وانتقد الأب قولي: «عسوفاً إذا ما الخوف قد كان أحزماً؛ لأن الشرط والتحقيق لا يجتمعان! فنحن نقول له أصبت يا مولانا لولا أن «إذا» تستعمل للشرط في حالة التحقيق، بخلاف «إن» التي تستعمل للشرط في حالة التشكيك. وتزعم المجلة أن قولنا: «ألا ولتفرق والدًا عن وليده» غير فصيح؛ لأن اللام لأمر الغائب فلا يدخلها الفصحاء على المخاطب، وحسبنا نحن أن نقول له: إن النحاة لم يجدوا لهم سنداً أفصح من قول الشاعر:

إذا جَنَّ جناح الليل فلتأتِ وتكن خطاك خفافاً إن حراسنا أسدًا

ليستدلوا به على جواز نصب خبر «إن»، وحسبنا أن نورد له أن القرآن الكريم يقول في قراءة أبي: «فبذلك فلتفرحوا هو خير مما تجمعون». وأخذت علي المجلة قولي:

دهر يدور صباحه ومساؤه متعاقبان على مدى الأيام

قالت: والأولى جعل «صباحه» فاعلاً ليدور، ونصب «متعاقبان» على الحالية، ونحن نقول ليس هذا هو الأولى، بل الأولى ما ذكرناه إذ جعلنا صباحه مبتدأ، فما دليلك — أصلح الله حالك — يا هذا المغرم المعنى بالأحوال؟! وخطأتنا «لغة العرب» لأننا نقول:

يرفلن في الحسن القشيب كأنما ألبسنه يبقى على الأعوام

لأن الصواب في رأيها أن نقول «كأن ما» ليعود ضمير يبقى إلى «ما» فهل رأى القراء «عالمًا» باللغة العربية جهل أن «ما» بعد «كأن» تكون كافة عن العمل، ولا تكون موصولة حيثما ترد؟

وخطأتنا لغة العرب أيضاً في قولنا:

وتسلبني نوراً أراك بوحيه فأظهر ما أخفى سواد الدياتر

لأن الصواب في رأيها أن نقول «كنت أراك بوحيه»، فهل يدري أحد لماذا أجاز لنا صاحب لغة العرب أن نقول «تسلبني» عن الماضي ولم يجز لنا أن نقول: أراك بدلاً من «كنت أراك»؟

وخطأتنا «لغة العرب» لأننا نقول:

يهم ويُعييه النهوض فيجثم ويعزم إلا ريشه ليس يعزم

لأن الصحيح في زعمها أن نقول:

إلا ريشه فهو ليس يعزم، أو إلا أن ريشه ليس يعزم، فإن ريشه مستثنى منصوب فلا يصح أن يخبر عنه بقوله ليس يعزم.

أهكذا يا عالم العربية؟ ألا يجوز أن تكون «إلا» بمعنى لكن، وأن يكون ما بعدها جملة مركبة من مبتدأ وخبر؟ اعلم يا هذا أن هناك شيئاً يسمى الاستثناء المنقطع، وراجع باب الاستثناء إلى آخره يفتح الله عليك الأبواب!

وأنكر علينا مولانا أن نقول:

لقد رنق الصرصور وهو على الثرى مكبٌ وقد صاح القطا وهو أبكم

لأن رنق بمعنى خفق بجناحيه، ورفرف ولم يطر، لا كما شرحناه بقولنا طار طيراناً خفيفاً، فليقرأ إذن مولانا ما جاء في لسان العرب في مادة رنق، حيث يقول اللسان: الترنيق كسر الطائر جناحيه من داء، أو رمي حتى يسقط، وهو مرنق الجناح، وأنشد «فيهوي صحيحاً أو يرنق طائره» وترنيق الطائر على وجهين: أحدهما صف جناحيه في الهواء لا يحركهما، والآخر أن يخفق بجناحيه، ومنه قول ذي الرمة:

إذا ضربتنا الريح رنق فوقنا على حد قوسينا كما خفق النسر

ورنق الطائر: رفر فم يسقط ولم يبرح، هكذا يفهم العرب الترنيق، فما قول
«لغة العرب» لآخر الزمان في لغة العرب من أول الزمان؟
وتقول المجلة في قولنا:

أكان للمرء أيما أرب في الصبر لولا كوارث الزمن؟

ليس من الصواب جعل أيما وهي للاستفهام اسمًا لكان المصدر كذلك بهزمة
الاستفهام، ثم إن «أي لها صدر الكلام، فلا يجوز من هذا الوجه أيضًا جعله اسمًا لكان..»
هذا قول «لغة العرب...» ونحن نسألها: ما رأي «لغة العرب» في قولنا لها: «لم نرَ
أي خطأ فيما انتقدت ولم يزعم أي أحد ما تزعمين.» أهذا كلام صحيح أو غير صحيح؟
فإن كان صحيحًا؛ فلماذا لا يصح كذلك أن تكون «أي» اسمًا لكان و«ما» زائدة، كما قد
ترد زائدة بعد «أي» في غير موضع الاستفهام؟

وتنكر علينا المجلة قولنا «لست على الصبر مزريًا»؛ لأن «أزرى» يتعدى على الفصح
بالباء، ولم نعرف أحدًا غيرها يجترئ هذا الاجتراء، وينكر تعدية أزرى بـ «على»، وهي في
كل كتب اللغة تتعدى بها كما تتعدى بالباء.

إن الرجل لعدو نفسه، ولو لم يكن عدوًّا لها لما تورط بها في نقد يكشف للناس
حقيقة منه، لعلها كانت خافية عليهم، وستظل خافية إلى زمن بعيد، فقد أعلمهم من
حيث لا يعلم أنه جاهل بالنحو هذا الجهل المعيب، بعد اشتغاله به سنين عدة، وإنها
لفضيحة منكرة، ما كان أغناها لولا التهجم والادعاء.

مثال من النقد^١

جاءني الجزء السادس من السنة السادسة لمجلة لغة العرب التي يصدرها في بغداد الأب «أنستاس ماري الكرمللي»، الذي رأى القراء مثلاً من نقده للشعر فيما كتبناه عنه بالبلاغ الأسبوعي، وفي هذا الجزء السادس مثال آخر من نقده، يدل كما دل سابقه على جهل مطبق بقواعد اللغة، وفهم ضيق للأدب ومعاني الشعر، لم نر له مشابهاً بين جهلاء النقدة، وأدعياء اللغة، وهم غير قليلين، وفي ردنا على نقد هذه المجلة لديواننا فائدة قيمة غير فائدة التصحيح، وإظهار الأخطاء التي وقع فيها الناقد المغرور، وهي الكشف عن حقيقة الشهرة التي تنال أحياناً في بلادنا الشرقية، فقد تذيع عن بعض الناس سمعة العلم بالعربية، وهم يجهلون من أولياتها وأصولها ما يفرض علمه في صغار الشداة المبتدئين، وترى هؤلاء «المشهورين» يبيحون أنفسهم مقام الإفتاء والتحليل والتحريم في لغة العرب، وهم لا يفقهون منها جائزاً ولا ممنوعاً ولا يقيمون فهم عبارات منها، قلما تخفى على سواد الناس.

وفي طليعة هؤلاء صاحب مجلة «لغة العرب» الذي لا تقرأ له فصلاً إلا رأيته يجزم بتحريم هذا، واستهجان ذلك، ويقول في ثقة الحجة العليم بالدقائق والجلائل: هذا يقال، وهذا لا يقال، وهذا حسن وهذا غير حسن، ولو راجع أشيع كتب النحو والصرف، وفهم أبسط القواعد اللغوية لعرف خطأه، وترك مجلس الأستاذ الناقد إلى مجلس التلميذ المتعلم المشكوك في فلاحه، وإن طال عليه زمان الدراسة والتلقين، فالكشف عن حقيقة

^١ ٢٥ يوليو سنة ١٩٢٨.

هذه الشهرة الزائفة باب من أبواب العبرة، خليق أن يقصد لذاته، ويتخذ مثلاً لغيره، من ضروب السمعة التي لا تقوم على أساس. يشتمل نقد هذا الأجمي الذي يرى أن ديواننا قبر للمعاني البالية، والسخافات، والأغلاط على مآخذ معنوية ومآخذ لغوية، فأما المعنوية فهذا نموذج منها، وفي إيراده الكفاية: قلنا:

قد كنت تبلغ ما تروم وتشتهي لو أن للأيام عينا ترقب
لا يذهبن بك القنوط فربما عاد الصباح وأنت لاهٍ تطرب

وأنكر المعنى فقال: «كيف يؤمل له أن يلهو ويطرب، بعدما أحال أن ينال ما يروم ويشتهى؟»
وقلنا في قصيدة حمام البحر:

لا بل مُنيت بفتنة خلعت جلبابها للكرِّ والفرِّ
والغيد أنفذ ما رمين إذا جردن عن زرد وعن ستر

ونقده العلامة الفهامة فقال: «أي علاقة لحسناء تستحم بالكر والفر!»
وقلنا مخاطب الزهرة:

فريدة الأفق أسعديني وخالسي النجم وارمقيني

والعلامة الفهامة يقول: «إذا كانت الزهرة كما يتوهم الأستاذ ربة الحب، فمن أي نجم تخاف ليأمرها بقوله: وخالسي النجم وارمقيني؟!»
وقلنا في وصف البحر:

لم أبصر الآذي فيه كأنه خيل الطراد تسوقهن صباحه
إلا وددت بأن أراه فلا أرى أفقاً يصد الطرف دون مداه

والعلامة الفهامة يقول في نقد القصيدة: «من العجيب أن يود رؤية البحر من يبصره، والقصيدة برمتها سخيقة!»

قلنا في الشمس:

لقد طال عمر الليل حتى حسبتها توارت من الغرب المعصفر في رسم

والعلامة الفهامة يقول: «خلاصة البيت أن الليل قد طال فحسب أن الشمس قد توارت في رسم، هو المغرب المعصفر، والمغرب يكون معصفرًا بعد توارى الشمس بقليل، ولكن هذه العصفرة لا تشاهد إذا طال الليل.» هذا نموذج من فهم العلامة الفهامة لمعاني الشعر ونقده، وما أظن هذا الهراء يحتاج إلى رد أكثر من إيراد بحرفه، فليكن ردنا عليه أننا نشير إليه.

أما المآخذ اللغوية فقد علم القراء أنفاً ما انطوت عليه من جهل هذا الناقد الأعجمي بأصول النحو والصرف جهلاً يدفع به إلى تخطئة ما لا شك في صوابه، وما قد وردت النصوص باستحسانه أو بوجوبه، وسيرون في بقية نقده عجباً كذلك العجب، وغباء لا غباء مثله في فهم لغة العرب من صاحب «لغة العرب ...»

جاء في المجلة ص ٤٦٨: وقال: «خياشيمه م القيظ بيضضن بالدم» والميم في «م القيظ» مخففة من «من» الجارة وهذا التخفيف زميم، وإن ارتكبه بعض الجاهليين. هكذا يقول العلامة الفهامة، والعلامات الفهامة يجب عليهم أن يعلموا ويفهموا أن أبا حيان يقول في هذا الحذف إنه حسن، وكثير، فهو إذن ليس بزميم ولا قليل. وجاء في المجلة ص ٤٦٨: وقال في قصيدة ليلة الوداع:

تطلع لا يثنى عن البدر طرفه فقلت: حياءً ما أرى أم تغاضيا؟

وأنت تعلم أن مقول القول لا يكون إلا جملة، فما وجه نصب حياء والمعطوف عليه تغاضيا!

هكذا يقول العلامة الفهامة، والعلامات الفهامة يجب أن يعلموا ويفهموا أن المفاعيل في العربية خمسة وليست مفعولاً واحداً هو ذاك الذي يأخذ علامتنا وفهامتنا بخناق، فحياء منصوبة هنا؛ لأنها مفعول له أو مفعول لأجله، والمعنى كما يفهم كل قارئ هو: «هل للحياء تفعل ما أرى أو للتغاضي!» أما الذي يخطر له أن حياء هنا لا بد أن تكون مفعولاً به، ولا بد أن تكون خطأ لأنها آتية بعد القول، فذلك هو البيغاء الذي يحفظ أسماء المنصوبات، ولا يدري أين تكون مواقعها من الكلام.

وجاء في المجلة ص ٤٦٨ وقال:

كأن فؤادي طائر عاد إلفه إليه فأمسى آخر الليل شاديا

يريد فشدا آخر الليل، وقوله: «فأمسى آخر الليل شاديا» كمن يقول أمسى فلان مغنيًا عوض «غنى فلان» والفرق بين المعنيين ظاهر.

هكذا فهم صاحب لغة العرب، ولكن العرب الذين لا يفهم لغتهم صاحب لغة العرب يقولون: «لا أكلّمك آخر الزمان» ويعنون إلى آخر الزمان، ونحن هنا نقول أمسى آخر الليل أي أمسى إلى آخر الليل، وهبنا قلنا أمسى فلان مغنيًا، فنحن على هذا نريد أنه قضى المساء كله في الغناء فأى خطأ في ذلك، وما وجه الاعتراض عليه؟! وجاء في المجلة ص ٤٦٨ وقال:

وأشكوه ما يجني فينفر غاضبًا وأعطفه نحوي فيعطف راضيا

يريد أن أشكو إليه ما يجني و«أشكو» لا يتعدى إلى مفعولين.
رجعنا إلى المفعول به كأنه هو كل بضاعة صاحبنا العلامة الفهامة من المنصوبات! و«ما» هنا ليست مفعولًا ثانيًا، وإنما هي بدل اشتمال في محل نصب على البدلية من مفعول «أشكو»، فهل لم يرد باب البدل على العلامة الفهامة؟ أو هو ورد عليه ولم يفهمه ولم يعرف تطبيقه؟ ومع هذا لو أننا عدينا «أشكو» إلى مفعولين لما كان في ذلك خطأ كما سيرد بيانه.

وجاء في المجلة ص ٤٦٨: وقال:

وأسلمت كفي كفه فأعادها وقلبي فهلا أرجع القلب ثانيا

أراد أسلمت إلى كفه كفي فأعادها، وأسلمت قلبي، ولم يرجعه فلم يفصح، ثم إن أسلم لا يتعدى إلى مفعولين.

وجاء في المجلة ص ٤٦٩: «إن نؤجله الحساب إلى الغد» وأجل لا تتعدى إلى مفعولين. المفعول به أيضًا! لكأن اللغة العربية لا تشتمل على غير المفعول به، أو كأن الأفعال لا عمل لها إلا التعدية! ويخيل إليك أن الرجل لكثرة ترديده هذا المفعول قد حفظه، واستقصى بابه فلا يفوته حكم من أحكامه، ولا موقع من مواقعه، ولكن أترأه قرأ باب

الحذف والإيصال في تعدية الأفعال؟ بل أتراه قرأ شرح الألفية لابن ناظمها وهي من أوليات الكتب النحوية؟ لو أنه قرأه لرأى فيه صفحة ١٢٧ من طبعة دمشق: يحذف حرف الجر وينصب مجروره توسعاً في الفعل وإجراء له مجرى المتعدي، وقد يفعل نحو هذا بالمتعدي إلى واحد فيصير متعدياً إلى اثنين كقولهم في كلت لزيد طعامه ووزنت له مالي. تقديره كلت زيدياً طعامه ووزنته مالي، فلا خطأ في قولنا «أشكوه ما يجني» ولا في قولنا «أسلمت كفي كفه» ولا في قولنا «نؤجله الحساب» وإنما الخطأ والجهل في تخطئة هذا الصواب المجمع عليه، وهو قاعدة من القواعد المحفوظة المدونة في أمهات الكتب النحوية، ولعمري إن الرجل الذي يجهل مواقع البدل والمفعول لأجله، ويجهل حكم المفعول به، وهو لا يفتأ يعيد ذكره ويكرر إعادته، لتحقيق أن يتعلم النحو في المكاتب الأولية، لا أن يتصدى بالتخطئة لأناس يُعلمون النحو من هم أعلم به من هذا الأعجمي المأفون.

وجاء في المجلة ص ٤٨٩: وقال من قصيدة المنظار المقرب:

أنت عين من زجاج موقها يجذب الأنوار من كل سماء

شرح الموق، فقال: هو الحدق، والموق طرف العين مما يلي الأنف، وهو مجرى الدمع ولا دخل له بالرؤية، فلا يصح قوله: يجذب الأنوار من كل سماء ... ذلك قصارى ما يلحظه العلامة الفهامة من لغة العرب، ولكن العرب يطلقون الجفن ويريدون العين، ويذكرون الجزء، ويعنون الكل، والموق بعد غير متفق على أنه طرف العين مما يلي الأنف، كما يقول هذا المتعسف الجهول؛ لأن الموق يطلق على مؤخر العين ومقدمها معاً، كما جاء في لسان العرب وغيره من المعاجم، وفي اللسان يستشهد الشاعر: «والخيل تطعن شزرا في مآقيها» ولا أظن عقلاً غير عقل علامتنا الكليل يفهم أن الطعن موجه إلى أطراف العيون مما يلي الأنف، دون سائر الأحداق!

وجاء في المجلة: وقال:

ما للأماني يستضحكن لي غرراً وقد سلوت ويستحدثن لي غزلا

واستضحك بمعنى ضحك فهو لا يتعدى إلى المفعول ...
المفعول مرة أخرى والتعدي مرات ومرات، فأما وقد أعلمناك — يا علامة — أن في اللغة شيئاً يسمى المفعول لأجله، فاعلم يا هذا أن «غرراً» هنا مفعول لأجله.

وجاء في المجلة: وقال: «فاحتلن لاستدراجي الحيل» واحتال فعل لازم لا يتعدى، فالعبارة خطأ إلا إذا تكلفنا فجعلنا الحيل مفعولاً مطلقاً لاحتلن.

ونحن لا ندري ما التكلف هنا وليس المفعول المطلق — كما يعلم التلميذ الصغير — إلا المصدر المنتصب توكيداً لعامله أو بياناً لنوعه؟ هبه أراد أن يجيء بالمفعول المطلق في هذه الجملة بغير تكلف فكيف تراه كان يجيء به، أم امتنع المفعول المطلق من الكلام لئلا يكون في اللغة غير مفعوله الحبيب إليه؟
وجاء في المجلة: وقال من قصيدة الشتاء في أسوان:

ما طب جالينوس قي — س بطبه إلا غرور

وقيس حال من «طب جالينوس» وإذا وقع الماضي حالاً وجب تصديره بالواو وقد، أو بقد، أو الواو وحدها. نعم ورد مثل «كما انتفض العصفور بلله القطر» ولكن هذا لا يقاس عليه.

لا يا جاهل. يقاس عليه ويقاس ويقاس! ففي القرآن: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾، ومن الشواهد التي نذكرها لك ونتحرى ألا تكون إلا من كلام أقحاح العرب قول المثلث بن رياح:

تصيح الردينيات فينا وفيهم صياح بنات الماء أصبحن جُوعًا

وقول المرقش الأكبر:

وتصبح كالدودة ناط زمامها إلى شعب فيها الجواري العوانس

وقوله:

قلقت إذ انحدر الطريق لها قلق المحالة ضمها الدعم

وقوله:

هل تعرف الدار بجنبي خيم غيرها بعدك صوب الديم؟
أمتت خلاء بعد سكانها مقفرة ما إن بها من أرم
إلا من العين تراءى بها كالفارسين مشوا في الكمم

وقول صخر بن عمرو بن الحارث بن الشريد أخي الخنساء:

لنعم الفتى أدى ابن صرمة بزه إذا راح فحل الشول أحذب عاريا
وقول سويد بن أبي كاهل اليشكري:

تمنح المرأة وجهًا واضحًا مثل قرن الشمس في الضحو ارتفع
وقول طرفة:

وكرى إذا نادى المصاف مجنبا كذئب الغضا نبهته المتورد
وقول كعب بن زهير:

سح السقاة عليها ماء محنية من ماء أبطح أضحى وهو مشمول
فهل يكفيك هذا أو نزيد؟
وجاء في المجلة: وقال:

أبدا تحوط به ودًا ثعها بسور خلف سور

وتحوط فعل متعد بمعنى تحفظ، وإنما أراد تحيط به فلم يحسن التعبير.

يا لهذا المفعول المسكين! يا ابن آدم نحن نقول لك: إن الفعل متعد حَقًّا، وإننا أوردناه كذلك وجعلنا ودائعها مفعولاً له، ولكنك أنت الذي تقرأ ولا تفهم. أما الفاعل فهو الضمير عائداً على الطبيعة التي تقدم ذكرها في بيت سابق.

بلد تجود له الطبيب عة بالصغير وبالكبير

وجاء في المجلة: وقال:

ما كان أول مغرب شهدت على مر العصور

والمغرب مذكر لا يحسن وصفه بشهدت.
ومن واجب هذا الدعي أن يعقل قبل أن ينقد، فإن التأنيث هنا للشمس التي يعود إليها الكلام كله في الأبيات السابقة وأولها:

والشمس شاخصة تكا د تنوء من جهد المسير

على أن المغرب تؤنث وتذكر، مؤنثة في كتب الفقه واللغة التي فات صاحب «لغة العرب» أن يطلع عليها.
وجاء في المجلة: وقال من قصيدة البدر والصحراء:

إيها أبا النور أطربنا فكم لك من لحن على البيد لم يطرب له أحد

قال أطربنا فهو يريد الإطراب، فلا معنى لإيها فإنها للإسكات.
أخطأت وجهلت يا علامة! راجع لسان العرب تعلم أن إيها ترد «بمعنى التصديق والرضا بالشيء» كما ترد بمعنى الإسكات.
وجاء في المجلة: وقال: «ليست شأبيك الحفلى بمغنية» ولم أستحسن الحفلى ...
ونقول له: «ونحن لا نحفل باستحسانك!»

وجاء في المجلة: وقال:

أراك تغوينني بوحى إلى السماوات يزدهيني

لا يقال أغواني إلى الشيء ... نعم! ولكن يقال بوحى إلى السماوات، وهذا هو الذي قلناه، فافهم!

وجاء في المجلة: وقال:

يا طالما تخذع الدراري لواحظ الشاعر الحزين

وتخذع مضارع فهو للحال، أو المستقبل، والمستقبل لم يجىء بعد، والحال أقصر من أن يطول، فضلاً عن كونه لم يطل في الماضي. نعم يجوز أن تقول طالما خدعت، ولكن لا يجوز «طالما تخذع».

هكذا يعقل العربية هذا العلامة! ولو كان يتهجى النحو لعلم أن «ما» المصدرية تدخل على المضارع أكثر من دخولها على الماضي، وأن المضارع يكون للاستمرار، ولا يجوز هنا أن نقول طالما خدعتنا الدراري؛ لأنها تخذعنا ولا تزال تخذعنا في كل حين، فلم ينقطع الخداع بانقطاع زمن مضى، كما يتصور هذا اللغوي العجيب.

وجاء في المجلة: ثم قال: «كفاكم نومة المنون» وهو يريد تكفيكم، فإنهم لم يموتوا بعد.

ولو أن هذا الأعجمي يقيم فهم الجمل العربية كما يفهما السوقة والصبيان على الأقل، لفهم أن العرب تقول: هداك الله وعلمك العربية، وكفاك شر الادعاء» وهم إنما يعنون يهديك، ويعلمك، ويكفيك.

وجاء في المجلة: وقال من قصيدة ليلة الأربعاء:

يمن الله سعيه من رسول يطرق الأرض وافداً من نكاء

والضمير في سعيه راجع إلى القمر و«يمن» لا يتعدى بنفسه.

لا يا أيها الدعي المتعسف! بل يتعدى بنفسه، ولهذا يجيء منه اسم المفعول على ميمون، ويذكر بغير حرف الجر.

وجاء في المجلة: وقال: «أذكرتني بك الكواكب» والصواب «أذكرتنا إياك فإن أذكر يتعدى بنفسه إلى مفعولين. عدنا ما أدري للمرة كم إلى التعدية والمفعولات، وليس أعجب من جهل صاحب «لغة العرب» إلا إقدامه على المنع بصيغة الجزم الذي لا مراجعة فيها، فيعلم إذن أن «الذكر» مجرداً ومزيدياً يتعدى بالباء كما جاء في القرآن الحكيم: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾. وليعلم — وأجرنا في تعليمه على الله الذي خلقه — أن الباء لا تكون للتعدية وحدها، ولكنها تأتي لاثني عشر معنى، وتدخل في بعض هذه المعاني على الاسم الذي يتبع الفعل المتعدي كما جاء في قول الراعي وهو عربي قح:

هن الحرائر لا ربات أحمره سود المحاجر لا يقرآن بالسور

و«يقرأ» يتعدى بنفسه كما كان يقول علامتنا الجهالة لو حضر الراعي في أيامه. وكما جاء في قول امرئ القيس: «هصرت بغصن» وهو يتعدى بنفسه. وكما جاء في قول الأعشى: «ضمنت برزق عيالنا أرماحنا» وضمن يتعدى بنفسه أيضاً، وكما جاء في القرآن: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحِيَّتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ وأخذ يتعدى بنفسه، وكما جاء كذلك في القرآن: ﴿وَهَزِيَّ إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ وهز يتعدى بنفسه، وكما جاء كذلك في القرآن: ﴿فَسْتَبْصِرْ وَبَيِّنْ رُونَ * بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ﴾ وأبصر يتعدى بنفسه، وكما جاء كذلك في القرآن: ﴿وَلَا تَلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ ويلقي يتعدى بنفسه إلى آخر ما ورد في فقه اللغة، وأدب الكاتب في هذا الباب.

فقبل أن تحفظ كلمة التعدية يا هذا الدعي الجهول، احفظ مواضعها وأحكامها، وتتبع شواهدا في كلام العرب، وكتب الأدب، ثم أقدم على تخطئة من له من التلاميذ أناس يعرفون ما تجهله أنت من مبادئ العربية والآداب، ومن لو رأى تلميذاً في غباوتك أيام اشتغاله بتدريس النحو والأدب لألقى به إلى خارج الحجرة، لا يعود إليها إلا إذا عاد بعقل جديد.

ولقد أضعنا الوقت وأطلنا في مناقشة جاهل، بلغ من جهله ما يراه القراء، فلا لوم علينا؛ لأننا لا نعد من ضياع الوقت أن نكشف لقراء العربية كيف يشتهر مثل أنستاس الكرملي هذه الشهرة «باللغة» وهو من علم اللغة بهذا المكان الحقيق، فإن في ذلك كما قلنا لعبرة، وإن فيه لتصحياً لمقاييس الناس، وفتحاً لأعينهم على حقائق الدعاوى والإشاعات.

روسو^١

بعد مائة وخمسين سنة من وفاته هل فشلت الديمقراطية؟

عاش مظلوماً طول حياته، وبقي مظلوماً بعد مماته، وكانت رسالته في هذه الدنيا أن يرفع الظلم عن المظلومين!

لكل عظيم سخرية من سخریات القدر في تاريخه، وكل تاريخ «روسو» سخرية تتبعها سخرية، ومفارقة تتلوها مفارقة، فهو أستاذ التربية الذي ضاع أبنائؤه في ملاجئ اللقطاء، وهو أستاذ الاستقلال الذي لم يعيش في حياته مستقلاً عن المعونة، وهو أكبر أبناء زمانه أثراً في العالم كله وأقلهم نصيباً من زمانه. عاش مظلوماً ولا يزال مظلوماً، ولبث طوال أيامه يرفع الظلم عن المظلومين!

أكبر أبناء القرن الثامن عشر أثراً في العالم كله يأكل خبزه مضيئاً في بيوت المحسنين، والرجل الذي زعزع رواسي الأرض تحت أقدام النبلاء كان يصيب طعامه أحياناً على موائد النبلاء، فإن ضاق به هذا الرزق فهو خادم في قصر، أو معلم دروس موسيقية، أو ناسخ ينسخ نوطة التوقيع بدراهم معدودة، أو مقتات بأعشاب البرية يجمعها بيديه، أو شريد بين البلاد ينفر من كل إنسان، وينفر منه كل إنسان، ولد منبوذاً مهملاً، ومات

^١ ٢٧ يوليو سنة ١٩٢٨.

منبوذًا مهملاً، وبخلت عليه الدنيا بقوت رجل، وجاد هو على الدنيا بدساتير أمم، وغذاء عقول ما له من نفاذ.

عاش مظلومًا وكانت الطبيعة التي أحبها وفتح محرابها أول ظالميه، وكان هو أكبر الظالمين لنفسه في حياته الفانية وسيرته الباقية، وإلا فما له ولهذه «الاعترافات» التي سجلها على نفسه وخلد بها وصماته، وأقام بها حجة الناس عليه وما هم بخير منه، ولا هو بأولى منهم بالندم والاعتراف؟ لكأنه تعود ازدراء الناس فأحب أن ينغمس فيه إلى قراره، أو كأنه زهد في احترامهم الباطل فقذف بذلك الاحترام في وجوههم وأبرز لهم أخفى خفياته ليقول لهم: ها أنا «روسو» حقيير كما تشاءون، ولكني «روسو» بعد ذلك على كل ما ترونه في من عيوب!

ما أضعفه من قوي وما أقواه من ضعيف! شبهه كارليل بالمصروع الذي ينهض بالقابضين عليه حين تأخذه نوبة الصرع، ولكنه لا يتماسك من الضعف حين تفارقه النوبة، وربما أصاب كارليل في وصفه، ولكنه لا يقدر في شأنه ولا في شأن عمله؛ لأن ضعف هذا المصروع مصيبة عليه لا يشاركه أحد فيها، كما يشاركه جميع الناس في قوته، بل هو الضريبة التي يؤديها وحده ليغنم الناس ثمرتها دونه، فشكرًا له على ذلك الضعف الذي فرضته عليه الطبيعة فملكته القوة وسيرته حيث سار، ولو ملكها لعرف كيف يستفيد منها لنفسه فلم يظفر منها الناس بكل ما ظفروا به غير شاكرين.

والحق أن للجهاد في الحياة بواعث قاسرة لا سلطان للمجاهد عليها، ولا قدرة له على تبديلها، فهو مخلوق للجهاد أكان خيرًا ما يلقاه أم كان ما يلقاه الوبال والجحود، ولو كان الجزاء هو مبعث الجهاد في سبيل من سبل العقيدة لكان روسو أولى الناس أن يكف عنه بما جوزي به في أيامه، ولعله كان أولى بالكف عنه لو اطلع على جزائه بعد مماته، وعرف الميزان الذي توزن به الحسنات والسيئات في محكمة الذكر والإعجاب.

ربما كان القدر في روسو أكثر من الثناء، وربما كان الكلام فيه أكثر من الإعجاب، ولا تنس سوء النية في النعمة عليه، وتسفيه رأيه، وتصغير شأنه، فقد أسخط رجال الدين ورجال الملك، ولم يكن حقيقًا به أن ينتظر الشكر من غير الدهماء المظلومين، ورجال الدين — كما يقول هيني — طوال الألسنة، ورجال الملك طوال الأيدي، ورجال الدهماء طوال الآذان، أو هم لا يسمعون!

فلو كان روسو شرًا مما كان عقلًا وقلبًا لما عز عليه أن يظفر بأكبر من قسمته في الذكر والثناء، ولما كان بعيدًا أن يقل القادحون فيه ويكثر المادحون له، وأن يزداد

الإعجاب به وينقص الحقد عليه، فإن مقياس التقدير الذي تدخل فيه إرادة الناس كثير الاضطراب والتناقض والشذوذ، أو إن شئت فقل: إنه مطرد القياس، ولكن على غير وتيرة نضبها وندخلها في حساب معلوم، وكيف يزن الناس أعماء العظماء إلا على الجملة أو على وجه التقريب؟ وكيف يزنونهم ولا حاجة بهم إلى وزنهم، وإنما حاجتهم أن يأخذوا ما يعطونه، كما يأخذون ضوء الشمس وأنفاس الهواء؟ فلا الناس مضطرون إلى وزن أعمال العظماء، ولا هم قادرون على تمحيص وزنها إذا اضطروا إليه، وأفة العظمة أنها شيء لا يوزن بالموازين العامة، وأن الناس لا يملكون الموازين العامة، وإن كان القباني أحياناً من الخواص.

وزد على ذلك الرغبة في الحذقة وهي أشيع جداً من الرغبة في الصدق والإنصاف. فلا يندر أن ترى بين الناقدین اليوم من يصرف فلسفة روسو كلها بكلمة واحدة، يأخذها على طرف كتاب، فمن هو روسو؟ هو حالم يقول بالرجعة إلى الطبيعة، ويزعم أن كل حكومة في الأرض إنما قامت بعقد بين الحاكمين والمحكومين، وهذه أحلام وتخمينات لا تليق بأبناء الزمن الحديث، فهل روسو الصحيح هو هذا «الروسو» الذي يتخيلون أم أن الحذقة هي التي خلقته في الأوهام وهي التي قضت عليه ذلك القضاء؟ لا! إن روسو الصحيح يحلم، ولكن بتقويم المجتمع لا بتقويضه، ويقول بفكرة «العقد الاجتماعي» التي قال بها من قبله، ولكنه يهذبها أحسن تهذيب وصلت إليه هذه الفكرة في كل زمان، وهو أعظم في عمله الأدبي وعمله التشريعي من جميع معاصريه واللاحقين به، أعظم من منتسكيو؛ لأنه يستمد الشريعة من حياة الإنسان ومنتسكيو يستمدها من نصوص القوانين، وأعظم من فولتير؛ لأنه مبتكر مخلص وفولتير قليل الابتكار قليل الإخلاص، وأعظم من ديدرو؛ لأنه تجاوز عصره وديدرو لم يبرح مستغرماً فيه، ولعله لا يضارع بعض هؤلاء في سعة التفكير وملكة السخر، ولكنهم بلا مرأ لا يضارعونه في نفاذ البصيرة، وصدق الإلهام، وقد أجمل تقديره الأستاذ كول مقدم مؤلفاته في اللغة الإنجليزية فقال: «لم يكن لكاتب آخر في زمانه مثل ما كان له من الأثر البعيد، فيصح أن يقال: إنه هو أبو الحركة الرومانية في الفن والأدب والحياة، وإنه كان عميق الأثر في المدرسة الألمانية الرومانية وجيتي في مقدمتها، وهو واضح التحليل النفسي الذي فشا بعد ذلك في آداب القرن التاسع عشر، وهو البادئ بنظريات التربية الحديثة، وهو فوق هذا جميعه يمثل الانتقال في عالم السياسة من المذهب العتيق المتأصل في القرون الوسطى إلى فلسفة الحكومة العصرية، وقد كان سلطانه على فلسفة «كانت» الخلقية، وعلى فلسفة

الحق في مذهب هيغل جانبيين من جوانب مشاركته الأساسية في الفكر الحديث، وهو في الواقع هو الرائد العظيم للمثاليين عند الألمان وعند الإنجليز.»

ولقد يضاف إلى ذلك أنه هو رائد المدرسة الروسية الحديثة في الرواية، وفي الغوص على دخائل النفس الإنسانية، وأنه هو سابق الطبيعيين المصارحين من الشعراء والأدباء الفرنسيين والألمان والإنجليز، فهو سابق شاتوبريان وجين بول ريختر وبيرون، وهو إلى اليوم ظاهر الملامح في الأدب الفرنسي والأدب الإيطالي، وفي كل أدب تناولته رسالته في عالم الكتابة وعالم التشريع، وقد تناولت رسالته في هذين العالمين جميع الأقسام.

لم يكن روسو قريب الصلة بالجمهور؛ لأنه كان يكتب في النظريات السياسية من وجهتها الفلسفية التي يعنى بها المفكرون والعلماء، ولا يعنى بتوجيه الخطاب إلى سواد القراء، ولعل هذا الذي أغفل عنه أصحاب السلطان فأمنوا جانبه، ووادعوه وخولوه بعض الحرية في شرح نظرياته مع مداراة قليلة كان يلجأ إليها لإخفاء مقاصده التي يفرز منها المستبدون، ولكن المداراة لم تخف تلك المقاصد عن قرائه، ولم تحل بينه وبين إطلاق نفس الفرد فيما يحسه من علاقته بالحياة وعلاقته بالحكومة، فأطلقت اعترافاته وقصصه حرية الفرد في عالم الفكر والشعور، كما أطلقت مباحثه حرية الفرد في طلب الحقوق ودفع المظالم، وكان له فضل لا يدانيه فضل كاتب ولا خطيب في إنشاء الديمقراطية الحديثة ونقض أساس الحكم القديم.

واليوم يذكره الفرنسيون بانقضاء مائة وخمسين سنة على وفاته، والكتاب والمفكرون والساسة يعيدون النظر في الديمقراطية الحديثة ليسألوا: هل تصلح الديمقراطية لحكم الشعوب أم تراها فشلت بعد التجربة، وأذنت بإخلاء المكان لنظام جديد؟ والناقدون قد يجدون للديمقراطية عيوباً تحتاج إلى إصلاح، فهذا غير غريب ولا منكور في عمل يأتي به الأدميون ولا سيما أعمال السياسة وتدبير الحكومات، ولكنهم يخطئون جد الخطأ إذا هم نقدوا الديمقراطية؛ لأنها لم تحقق للأمم مرتبة الكمال المطلق في سياسة الشعوب، فإن الكمال المطلق لا يتاح لنظام ولا يدعيه أحد لما جربناه أو ما سنجره من الأساليب المنظورة في المستقبل، وحسب الديمقراطية أن تقابل بالنظم الأخرى فترجحها في طول الزمن، ويثبت للناس أن جيدها خير من جيد الحكومات، وهذا ثابت إلى اليوم؛ أن القائلين بثبوته أضعاف أضعاف القائلين بثبوت سواه.

وما من قلق ينسب إلى الديمقراطية في هذا العصر إلا وهو مردود إلى بقايا الحكومة المطلقة وآثار الاستبداد القديم، فالقلق في إسبانيا علته الحكم المطلق لا

الحكومة الديمقراطية؛ لأنها لم تكن قط ديمقراطية في تاريخها القديم والحديث، والقلق في إيطاليا علقته كذلك حكم القرون الماضية، وحكم الفاتحين المستبدين لا الحكومة الدستورية التي لا عراقة لها في تلك البلاد، والأمّتان العريقتان في حكم الدستور في القارة الأوربية هما الأمة الإنجليزية والأمة الفرنسية، وهما مثلان بارزان على فضل الحكم الدستوري ورجحانه على حكم الاستبداد، ولا خلاف في أمر إنجلترا، ولكنهم قد يختلفون في أمر فرنسا، وهي فيما نرى غير قابلة للخلاف، فقد كانت فرنسا كثيرة الثورات فبطلت فيها الثورات، وكانت عرضة للقطط والمجاعة فها هي الآن غنية تقابل ثورات الحرب وزلزال الأسواق بصدر رحيب، وكانت حروبها لا تنقطع وخصوماتها على حقوق العرش لا تنقضي، فها هي الآن لا حروب على العرش ولا خصوم، وكانت تفقد أملاكها في عهد الحكم المطلق، فها هي في عهد الدستور تضيف أملاكًا إلى أملاك، فحاضرها خير من ماضيها، وحكمها على عهد الدستور خير من حكمهما على عهد أقدر الملوك المطلقين.

وليس من صحة النقد أن نحسب على الديمقراطية بعض القلق في إسبانيا وإيطاليا، ولا نحسب على الحكم المطلق ثورة الشيوعية الجائحة في البلاد الروسية، فلا مرء في أن الحكم المطلق مسئول عن ثورة الشيوعية وعن العيوب التي أثارته، ولكن ما أكثر المرء في رد أسباب القلق في البلاد الأخرى إلى الحكومة الشعبية! وما أولاهما أن تكون من نقص تلك الحكومة وحاجتها إلى التمكين والتكميل.

لم تفشل الديمقراطية في تجاربها، ولم تأت ذكرى روسو بعد موته بمائة وخمسين سنة في أوآن لا يناسب مجد ذكراه، ولكن لعل هذه الغاشية العابرة ظلم جديد تعود هذا المظلوم الذي يرفع الظلم عن الناس!

فولتير الساخر^١

روسو وفولتير اسمان لا يفترقان. كتبت لهما الصحبة في المات، وفي الأثر، وفي الخلود، وفي التربة، وكانا في الحياة مفترقين يتراشقان بالتهم، ويتلامزان بالألقاب. ماتا في سنة واحدة وتعاد ذكراهما اليوم معًا بعد انقضاء مائة وخمسين سنة على وفاتهما في سنة ١٧٧٨، ولما نفى نابليون إلى جزيرة إلبا نبش قبراهما ووضعت عظامهما معًا في غرارة وألقي بها في الجير المتقد على قارعة الطريق، جزاء لهما على نقد رجال الدين، ونقد الملوك المستبدين! ولو شاءت تلك العظام أن تتكلم لما استطاعت أن تنال من رجال الدين وعصابة المستبدين بعض ما ناله هؤلاء من أنفسهم بتلك السخيمة البذيئة، ولو أعوز الحكيمين العظيمين برهان على صواب ما فعلاه في الحياة من تحطيم تلك الأصنام البالية، وتقويض تلك العروش الخاوية لتكفل رفاتهما المحترق بتكميل ذلك البرهان الناقص. إذ أي شيء أولى بالتحطيم والتقويض من آداب أناس لا تصان بينهم عظام الأموات في مقرها الأخير؟

ولد فرنسوا ماري أرويه في باريس سنة ١٦٩٤، ولم يكن اسم فولتير إلا توقيعًا مستعارًا عرف به في عالم الكتابة دون اسمه واسم أبيه، وقد تعلم بمدرسة اليسوعيين فحفظ لها أجمل الذكرى في نفسه إلى آخر أيام حياته، وإن كان فيها قد شحذ السلاح الذي شهره بعد ذلك على الكنيسة والقساوسة والنظم المرعية في زمانه.

^١ ٣ أغسطس سنة ١٩٢٨.

وما كان أحد ممن رأوه في طفولته يقدر له التعمير، أو بلوغ سن الرجولة لضعفه وهزاله ورجفانه من فرط العصبية لأقل هياج يعتريه، ولكنه على ضعفه وتوفز أعصابه قد عمر حتى نيف على الثمانين، وكافح شدائد الحياة وهزال البنية بالصبر والوقاية، وحسن التدبير، ولم يستتم نضجه في الكتابة والتفكير إلا بعد أن جاوز الستين!

وقد أرادَه أبوه على أن يدرس القانون مثله، فتظاهر بإرضائه وهو عاكف على النظم ومطالعة الكتب الأدبية، وجره نظم الشعر إلى السجن وهو في مقتبل شبابه لولعه بالهجاء اللاذع والسخر المؤلم، فمكث فيه إلى أن أفرج عنه الوصي على الملك لويس الخامس عشر، وما بلغ الخامسة والعشرين حتى مثلت له «أوديب» في مسرح «الكوميدي فرانسيز» ثم وظفت له الحكومة ما يساوي مائة وعشرين جنيهاً في العام، وهو مرتب لم يكن بالقليل في تلك الأيام.

وحظي فولتير عند العظماء والنبلاء، وكبرت مكانته بينهم، فرضي عنه من رضي ونقم عليه من نقم، ولم يكن في وسعه أن يرضيهم جميعاً لتنافسهم، وتباغضهم، واستطالته هو بالتنكيت والسخرية على بعضهم في مجالس الآخرين؛ فبينما هو في قصر الدوق دي سلي ذات ليلة إذ استدعاه إلى الباب شزيمة من الطعام بعث بهم الدوق دي روان ليضربوه ويهينوه، فانهاوا عليه ضرباً حتى أشرف على الموت، وراح فولتير بعدها يقيم القيامة على الدوق دي رواه ويستدعيه إلى المبارزة، فقبضت عليه الحكومة، وزجت به في سجن الباستيل، ولم ينطلق منه إلا على شرط أن يختار لنفسه النفي، ويهاجر إلى بلاد الإنجليز.

وقد أجدت عليه هذه الهجرة فتعلم فيها كثيراً، وظهر أثرها في كتاباته عن النظم الدستورية وحملاته على الحكومة المطلقة، ثم قفل إلى فرنسا فكسب ثروة عظيمة بالمضاربة في أوراق الحكومة المالية، واستفاد من حصافته وذكائه في هذه الشئون، ومن مقدرة فيه على اصطيد الكسب، لم تفارقه طوال حياته، وشغف في هذه الفترة بالمركيزة دي شاتليه، فأخلص لها الحب وكانت هي المرأة الوحيدة التي شغلت باله، وعلقت ذكراها بقلبه، فلما ماتت لم يطق البقاء في فرنسا ولم يكن فيها أمناً على حريته، فقبل دعوة فرديريك الكبير ملك بروسيا، ولبت في ضيافته سنتين حتى سئم أطوار هذا الملك الغريب، وسئم الملك أطواره، وهي مثلها في الغرابة إن لم تكن أغرب، فترك برلين ولاذ بمنزل معتزل على بحيرة جنيف عاش فيه إلى قبيل وفاته.

وعاد إلى باريس قبيل موته بثلاثة أشهر وأيام، فجن جنون المدينة احتفاء به، وتخفى النبلاء في ثياب الخدم ليظفروا بنظرة إليه، وجعل لا يظهر في مسرح إلا تعال

التهاتف بحياته، وغمرته آكام الورود والرياحين، ولا يسير في الطريق إلا ووراء مركبته رتل من مركبات الأوصاح والمعجبين، حتى احتاج إلى الراحة والسكنية، فأوى إلى صومعته على البحيرة، وأدركته الوفاة فضنت عليه الكنيسة بقبر؛ لأنه لم يكن يدين بالشعائر الكاثوليكية، وقديماً ضنت عليه الأكاديمية بكرسي فيها؛ لأنه لم يكن يدين بتلك الشعائر!

قال كارليل: «أصبحت ملكة الاستهزاء في فولتير أقوى مزاجه، فلم يكن سؤاله الأول في أمر من الأمور عما هو حق فيها بل عما هو باطل، ولم يكن يعنى بما يحب منه، ويوقر ويناط بالقلب، بل بما ينكر ويزدري ويضرب به عرض الحائط في لهو ومجانة، وفي هذا قد أصاب حقاً أكبر الظفر والغلب، ولكنه لم يدخر من الثروة الصحيحة إلا القليل، أما الإكبار، وهو أعلى ما يتاح لطبيعة الإنسان من الشعور، والتاج الذي تزدان به مروءته، والذهب الثمين في نقده فما كان يلوح عليه أنه عرف منه حتى الساذج في التبر رغامه، أو سمع بخبره في مآثور الأخبار، وكان مجد المعرفة والإيمان غريباً عنه ولا عهد له بغير التنفيذ والتفسير؛ ومن ثم لم ينفذ ببصره في أعماق الطبيعة، ولم يتجل له قط في بعض لمحاته ذلك «الكل» القادر في جماله وغموضه السرمدي، وجلاله الشامل الذي تغيب في أطوائه الأثنائية الصغيرة، وكل ما تجلى إنما هو هذا الجزء أو ذاك بين أجزاء «الكل» الشامل، وما قد يكون بين الجزئين من الفروق أو يكون فيهما من العيوب، فنظرته إلى الدنيا نظرة محصورة، وصورة الإنسان في ذهنه صورة صغيرة، فإذا أنت محصتها لم تسفر لك إلا عن هيئة سوقية، ولم تجد فيها إلا مرآة أو مرايا تنعكس فيها «الذات» ومصالح «الذات» الضئيلة، وما كانت الفكرة الإلهية الكامنة في قرار جميع الظواهر أخفى على أحد من خفائنها عليه، فإذا قرأ التاريخ فهو لا يقرؤه بعين بصير ملهم، كلا، ولا بعين ناقد نفاذة، وإنما يقرؤه بنظارتين من العداء للكثلكة، وما كان تاريخه رواية رائعة تمثل على مسرح السرمدية الذي تضيئه مصابيح الشموس، وتخلفه ستائر الأباد، والذي يكتبه الله وتفضي بنا شتى مغازيه إلى عرش الجلالة المحجب بالأنوار، كلا! بل هو نادى حوار ممل متعب متعاقب عليه الدهور بين أصحاب الإنسكلبيديا وأصحاب السربون، فليس ما نراه في فولتير عظمة بل هو الحذق البالغ، وليس هو القوة بل النشاط والحركة، وليس هو العمق بل هو السطحية المحدودة.»

ولقد أصاب كارليل في مجمل تقديره، ولكن مع بعض الفلوتيرية التي أخذها هو على فولتير، فهو يحمل المعول الفولتيري في نقد الرجل، وينظر فيه إلى «ما ينكر ويزدري ويضرب به عرض الحائط، لا إلى الذي يحب منه ويوقر ويناط بالقلب.»

فللرجل عذره في السخر وقلة الإكبار والاحترام؛ لأنه لم يكن يجد فيما يراه إلا النفاق، والخواء، والتداعي في كل جانب ألقى عليه بالنظر، وكذلك كان يفعل معاصره دافيد هيوم ومواطن كارليل، وهو لا ينتمي إلى أمة الإنكار والاستهزاء التي يحب كارليل أن يرد فولتير كله إلى طبيعتها الفرنسية.

على أن فولتير لم يكن بالمنكر البحت؛ لأنه كان ينكر الكنيسة وشعائرها ولا ينكر الله وعقيدته، وقد بنى كنيسة «الله»؛ لأنه كان يقول: إن الكنائس كلها تبنى للقديسين، وهو يعبد السيد ولا يعبد الوصفاء والحجاب!

وليس من المعقول أن يتأصل حب العدل في نفس منكرة نافية كما تأصل في نفس فولتير، فالذي ينفي كل شيء ويستهزئ بكل شيء، لا يعجب للظلم يغشي أحدًا في هذه الدنيا ولا يثور لنصرة المظلوم حتى لينصره بعد موته، أو لمكافحة الظالمين حتى ليغامر في سبيل ذلك بحياته ورغده، ولك أن تسمي هذه الثورة تحديًا، وغرورًا، وإفراطًا، في القوة الغضبية والكبرياء، ولكنك لن تستطيع الرجوع بها إلى الإنكار البحت، والنفي المطلق، إذ المنكر النافي لا يعرف كيف يحارب في صف دون صف، ولا كيف يجذب إلى ناحية دون أخرى، والمنكر النافي لا يعنيه أن يتغلب فريق على فريق أو نظام على نظام؛ لأنهم سواء كلهم عنده في الخواء، وقلة الجدوى، واستحقاق الغين، أو المحاباة، فإذا شغلت الظواهر الخادعة ذهن فولتير عما وراءها فبقوة من الحقيقة الكامنة وراء الظواهر يشتغل ذهنه بتمزيق ذلك الرياء، وتحقير ذلك الاحترام الكاذب، ولن تضن بالاحترام على غير أهله نفس تجهل قيمة الاحترام الصحيح ولا تبالي أن يناله من يستحقه ومن لا يستحقه، وإلا فماذا يهيك أن تقف حياتك كلها على تحقير الحقراء إذا كان الاحترام الصحيح عندك ليس بالشيء الخطير الذي تأباه على أولئك الحقراء؟ وقد يكون فولتير قليل الشعور بمصائب الأرواح، فلا عزاء لها عنده، ولا محل لها في حسابه، وقد يكون زميله روسو أحس بهذه المصائب وأكفل لها بالعزاء، ولكن من أدرانا أنه لو لم يحمل السيف في الميدان لكان أقمن أن يحمل البلمس وخيمة الإسعاف! فطيبة الرجل وسخاؤه بالمال على المعوزين، مع حبه للمال وحرصه عليه، وغيرته على العدل، ووفائه للصديق، وتلهبه لنصرة المظلوم، وإيمانه بالله في عصر الجحود صفات لا تكون في غير العاطفة الحية والطباع النبيلة، وما ينبغي للجندي القادر على الحرب في ميدان الكفاح أن يطالب بخصال الكهان، وأخوات الرحمة الذين يرافقون الجيش لجبر المكسور، ومؤاساة الأرواح، وفولتير كان جنديًا طول حياته فلا نطالبه بما لا يتفرغ له الجنود، ولو كانوا من ذوي الرحمة، وحسن العزاء.

ولم يكن فولتير واسع الروح ولا عميقها، ولا فيلسوفًا ولا شاعرًا ولا مؤرخًا بين النخبة المختارة من الفلاسفة والشعراء والمؤرخين — هذا حق كما يقول كارليل — أو أقرب منه إلى الحق أن نقول: إنه كان يعاب في الفلسفة والشعر والتاريخ، حيث يحتاج الأمر إلى سعة الروح وعمق الإدراك، ولكنه بعد فيلسوف وشاعر ومؤرخ في كل ما يتوفر لهؤلاء من جلاء النظرة، وسداد الفطنة، وحصافة اللب، وسرعة الخاطر، وقوة العارضة، وهذه ملكات لا يستغني عنها الفلاسفة والشعراء والمؤرخون، ولا يكون الذي تتوفر له صاحب نصيب قليل في هذه الأبواب.

كان فولتير فياضًا كالعباب الزاخر، لا ينفد ولا يخذله القلم في مقام، أسلوبه أسلوب الوضوح والسهولة والترسل بلا كلفة ولا تمحل كثير، وذهنه يتساوى سخاؤه في البحوث وسخاؤه في كتابة الرسائل للأصدقاء والمعارف والسائلين والمستفسرين، فله الآن عشرة آلاف رسالة محفوظة غير ما ضاع بينه وبين مراسليه؛ وكلها بأسلوب واحد في الوضوح والقدوة والفصاحة والسلامة من نقائص التركيب، وكلها تكاد تضارع مؤلفاته المحتفل بها في صفاء العبارة، وحسن الأداء، أما هذه المؤلفات فكثيرة منها في الفلسفة معجم الفلسفة ومحاورات لا تحصى، وفي التاريخ عصر لويس الرابع وشارل الثاني عشر، وفي الروايات زيروموزوب ومحمد وتانكرد وروما الناجية، وفي القصص صديق وقنديد، وهذه الأخيرة خير ما كتب في تقدير نقاد الفن والحكمة، حتى لقد قالوا: إنها تغنيه عن جميع تصانيفه لو قضي عليها بالفناء.

وبعد فما الكتابة عن فولتير في هذه العجالة؟ هي تحية ليس إلا في هذه الذكرى التي يجددون بها عمله اليوم، وإلا فقد كان فولتير دولة أدبية لا تماثلها دولة أديب، وكان أوسع نطاقًا من أن تحصره مقالة أو سفر كبير.

سير العضاء^١

أطلعني كاتب زميل على كراسات مطبوعة من سير فلوطرخس التي ينقلها إلى العربية؛ لأكتب لها مقدمتها، وليس أحب إلي من ظهور هذه السير باللغة العربية؛ لأنها معرض واسع للعظمة في نواحيها المختلفة من حرب، وخطابة، وسياسة، وفلسفة، كما أدركها رجل واسع الإدراك حصيف الذهن نقادة مميز بين اللباب والقشور والحقائق والأباطيل. كشف النقاب بنافذ بصره عن أوهام كثيرة طالما انخدع بها أبناء عصره، ويخيل إليك وأنت تقرأ تراجمه للعضاء أن الترجمة خرجت مكتوبة وحدها لفرط بساطتها، وانساجمها وموافقتها لمجرى الأمور الطبيعية وملابستها للعظيم الذي تمثله وتكسوه بغير فضول ولا تَعْمَلْ، ومشابقتها للخلائق الحية التي تحيا لنفسها، وتسير على قدميها، وتتماسك أعضاؤها وأنت لا تدري كيف كان مساكها، ولكنك إذا أقبلت تدرس المقدرة التي أتاحت لفلوطرخس أن «يعاطف» العظمة في كل نوع من أنواعها هذه المعاطفة السهلة البديهية التي توهمك أن الرجل يتكلم عن أبنائه أو معارفه وأهل جيرته بعلم أصيل، واسترسال لا أثر للكلفة فيه تبين لك أنه عظيم، خلق لفهم العضاء ودرسهم كأنه لا يدرسهم، والحكاية عنهم كأنه يحكي عن حوادث كل يوم، أو عن أبناء الأعمار التي لا غرابة فيها، ونقص كبير في المنقولات العربية أن تظل محرومة من سير فلوطرخس وهي تغص بالترجمات من أبطال القصص الفارغة التي لا فائدة فيها، ولا هي تداني تلك السير في المتعة والإيحاء، واستجاشة العواطف والأفكار.

أطلعني الكاتب الزميل على تلك الكراسات وأنا أتبع سير فلوطرخس حديث ظهرت مؤلفاته وانتشرت بعد الحرب العظمى، وإن كانت له سمعة سابقة في وطنه بترجمة النوابع والأبطال، وهذا الـ «فلوطرخس» الحديث هو «إميل لدفج» الألماني الإسرائيلي مترجم المسيح، وجيتي، وبسمارك، وولهم الثاني، ونايليون، وكاتب عشرات من التراجم الصغيرة الموجزة التي لم ينقل منها إلى اللغات الأخرى إلا القليل، و«إميل لدفج» هذا حقيق بأن يعد في طبيعة المختصين بالترجمة للأبطال والعظماء بسهولة تداني سهولة فلوطرخس، وبساطة تماثل بساطة الأساتذة الأقدمين، لم يفسدها تعمد التحليل، واعتساف «النظريات»، وكانت دراسته الأولى للقانون ثم تحول عنه إلى الرواية التمثيلية، ودون سيرة بسمارك في هذا القلب، فنبهته هذه المزاولة إلى استعداده الفطري، وملكة التخصص فيه، فعدل إلى كتابة «السير»، وجرى فيها على نمط شائق يعنى فيه بالحياة الداخلية أشد من عنايته بالوقائع الخارجية، ويفرغ به شيئاً من الجدة على السير التي ألفها القارئ، ومسحة من الإنسانية المألوفة على كل عظمة، يرفعها التطويب والتقدیس إلى مراتب الغرابة المنقطعة والإعجاز المعزول.

يقول «لدفج» في الفصل الأخير من كتابه على نابليون: «إن كتابة تاريخ إنسان وكتابة تاريخ حقبة من الزمن عملان منفصلان يختلفان في الاسم وفي الصنعة، وقد فشلت كل محاولة أريد بها التوفيق بينهما، وأنكر فلوطرخس إحدى الطريقتين، وأنكر كارليل الأخرى، ولهذا أفلح كلا الأستاذين في إنجاز عمله، ومن الإنصاف أن نقول: إن مثال فلوطرخس لم ينسج على منواله ناسج، فلا أحد بعد قد صرف همه إلى كتابة تواريخ العقول الكبيرة على أساس تاريخي بغير تصرف».

ثم يقول لدفج: «إذا أردنا أن نصور حياة حافلة كحياة هذا الرجل لم يكن لنا بد من أن نصبغها بألوانه، فلا غنى للكاتب عن الرجوع إلى كلام صاحب الترجمة، ولا خوف من الإفراط في هذا الصدد مهما أفرط، إذ الواقع أن كل إنسان أقدر على شرح نفسه من أي إنسان غيره، فهو وإن خطأ أو كذب يكشف عن ذات نفسه للذين يخلفونه، ويعرفون الحق من أمره، على أن الكاتب أيضاً ينبغي أن ينسى أنه يعرف الخاتمة؛ لأنه لا يسعه بغير الانتقال من لحظة إلى لحظة ووصف الإحساسات المرهونة بأوقاتها كما يحسها من لم يسبقها إلى النهاية المحجوبة، أن يحدث ذلك الشوق الذي يملأ ملاحقة الحوادث بالخوالج الحية».

هذا هو مذهب لدفج في كتابة الترجمة، فهو لا يفصل بين الأبواب والعهود، ولا يعير الحوادث الضخمة عنواناً أكبر من عناوين الأخبار الدارجة والكلمات التي تقذفها المناسبة

في عرض الكلام، ولكنه يمزج بين حوادث اليوم الواحد أتم المزج إذا كانت كلها ترجع إلى العوامل التي خلقها ذلك اليوم في سريرة البطل المترجم، منظورًا فيها إلى أيامه المتتابعة وظروفه الحاضرة، فربما عرض لك الكارثة الحربية إلى جنب النكته المرتجلة، وجمع بين الاثنين وبين وسواس العاشق وحنان الأب وضعف الطبيعة الآدمية، فتحس وأنت تقرًا هذا جميعه أنه وليد حالة نفسية واحدة حقًا، وأن الأثر الكبير كالأثر الصغير في مرجعه إلى تلك الحالة النفسية، وعن هذا الأسلوب يقول لدفع: «إنه من السهولة بمكان لكل كاتب عرف أن جدود الإنسانية كبيرها وصغيرها مقدره على السواء، فعرف من ثم أن الله هو المؤلف الأكبر لرواية الإنسان.» ولكن الحقيقة أن الأسلوب الذي اختاره لدفع وبرز فيه هو أصعب أساليب التراجم؛ لأنه بمثابة خلق رجل تصدر عنه أعماله وأقواله عفو البديهية، وفاقًا للأخبار التي رويت عنه والظروف التي أحاطت به، وأسهل جدًا من هذا أن يؤرخ الكاتب الحوادث بعناوينها ولا يضعها في موضعها من نفس صاحبها، أو يقرنها هناك إلى بواعثها وهو يتجاهل الخواتم التي يعلمها ليحس كل حادثة في حينها، كما أحسها العائشون معها، فليس كل كاتب تهيأت له المعلومات من تاريخ نابليون أو جيتي أو المسيح أو ولهم الثاني بقادر على أن يصنع كما صنع لدفع، وينشئ نفسًا يعيدها في الحياة يومًا فيومًا بغير غفلة عن الماضي ولا تعجل للمستقبل، حتى ليبلغ من ارتباط الأمور بمجراها المؤلف أن ينسى القارئ كل غرابة ويذهل عن مواضع الامتياز في طبائع أولئك الأفاضل الممتازين؛ لأن كل شيء في مكانه وكل خبر في سياقه المعهود، فلا محل للدهشة ولا مثار للإعجاب والاستعراب، وتلك مزية بُولغ في استيفائها حتى انقلبت إلى هفوة يلام عليها بعض اللوم، فقد أَرْضَى الكاتب حاسة «التوقع» في كل صغيرة حتى أخلف التوقع في جملة الصغائر والكبائر، فإذا قرأت نابليون مثلًا وأنت تتوقع أن ترى فيه «شيئًا خارقًا للعادة» كدت أن تنتهي منه جزءًا جزءًا وأنت لا ترى شيئًا خارقًا للعادة في نابليون بحذافيره؛ لأن أجزاء نابليون قد تناسقت لديك كما تتوقع بغير خلاف، ولهذا كنا نفضل ألا يستطرد المؤرخ الكبير في أسلوبه بتلك السهولة وذلك الانسجام، وأن يعمد إلى التركيز من حين إلى حين ليستوقف السياق المؤلف، ويطلع قراءه على مواضع الغرابة والتقديس في البطل الممتاز، كما أطلعهم على شئونه التي تجري في الحياة مجرى العادة والعرف المشاع.

ولا يظن القارئ أن «لدفع» أهمل تحليل العظائم في تراجم عظمائه، أو خفيت عليه معجزاتهم، وغابت عنه العناصر الإلهية في خلقتهم الآدمية. كلا! إن لدفع لم يهمل علة

ولم تخف عليه معجزة، ولا سها عن عنصر من عناصر القدرة الخارقة في تلك الخلائق المعهودة ولكنه صب معادتهم صباً في قالبها الجامع حتى تاهت العظام في الزحام، واحتاجت في ذلك الحشد الزاخر إلى تنويه وإعلام، وحتى خيف على العظمة من فرط التسهيل والتبسيط أن يجترئ على هيبتها كل مجترئ ويستباح ذمارها لكل طامع.

وهنا نسأل: أيهما أفضل في تاريخ الأبطال، أن نسلك في تصويرهم سبيل التطويب والتقدیس والتوجه إلى الغريب والمعجزات، أو سبيل التبسيط والتسهيل والتوجه إلى المؤلف المشاع المطمع في التحدي والمحاكاة؟

والواجب أن نعلم: لم نكتب ترجمة العظماء قبل أن نتفق على الأسلوب لترجمة العظماء؛ فنحن نكتب هذه التراجم لإرضاء الشغف النفسي بالوقوف على كل سر، والإحاطة بخفايا الوجود، ولا سيما خفايا النفس الإنسانية التي هي قبة الإنسان، وغاية ما يشغله ويستجيش عطفه وتفكيره، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نكتب تراجم العظماء لإنصافهم وتقديرهم وإعطائهم حقهم من جزاء التبجيل والإعجاب، ثم نكتبها من جهة غير هذه وتلك؛ لنستحث المقتدين بهم على ترسم خطواتهم والتطلع إلى مراتبهم؛ وفي كل غرض من هذه الأغراض لا ينفعننا أن ننفي عنصر الغرابة والتقدیس من تراجم العظماء، أو ندمجه في سياق العرف المؤلف، إذ العرف المؤلف لا يستفز القدوة، ولا ينصف العظمة، ولا يبعث الشوق إلى المعرفة، فإبراز جوانب الغرابة والتنويه بها هو الأساس في تراجم الأفاضل الذين ما كانوا أفضالاً إلا لأنهم غرباء يختلفون عن سواد الناس، فإذا دعانا الحق إلى الأمانة والتدقيق في تصوير حياة العظيم، ورد عناصرها إلى أسبابها المعقولة بحيث لا تبدو عليها مناقضة للحقائق الطبيعية، فلا بد أن نشفع ذلك بما يوازن هذه الأسباب المعقولة والحقائق الطبيعية، فلا بد أن نشفعه بما يظهر للناس أن تلك الأسباب لا تكون معقولة ولا طبيعية إلا مع نابليون مثلاً، أو جيتي، أو ولهم الثاني، أو المسيح، فمعقول وموافق للطبيعة وغير عجيب ولا مدهش أن يعمل هؤلاء ما عملوا ويحدثوا في تاريخ الإنسان ما أحدثوا، ولكن لماذا كان ذلك معقولاً وموافقاً للطبيعة منهم وغير عجيب ولا مدهش منهم وإن كان فيه العجب كل العجب، والدهشة كل الدهشة من الآخرين؟ ذلك لأنهم غرباء عن المؤلف، لا لأنهم مألوفون يدخلون مع سواد الناس في نسق واحد، وهذا الذي يجب أن يبين، وهذا هو الغرض من ترجمة العظيم، سواء كان ذلك الغرض إرضاء الشوق النفسي، أو إرضاء العظيم، أو حفز الهمم الطامحة إلى الاقتداء.

وقد يكون هناك محال لسؤال آخر وهو: هل الأفضل تاريخ العظيم في نفسه، أو في ظروفه الخارجية؟ ولكننا نعتقد أن الرأي في هذا مجمع عليه، أو ينبغي أن يكون مجمعاً عليه؛ لأن الظروف الخارجية لن تعيننا في شيء إن لم يكن وراءها كشف عن حقيقة نفسية في حياة المترجم له. نعم إن الحربيين — مثلاً — يدرسون وقائع نابليون ويرتبون عليها ما يرتبون في علم التعبئة وقيادة الجيوش، ولكنهم يدرسونها علماً مستقلاً عن كل إنسان، كعلم الرياضة الذي تتساوى حقائقه في جميع الأزمنة وبين جميع الأفراد، أما إذا التفتوا إلى إحصائها ودرسها لأنها جزء من نفس نابليون، فهناك تكون الحقيقة النفسية هي المقدمة في التصوير، وتكون الوقائع الخارجية هي الوسيلة إلى ذلك الغرض الأصيل.

تاريخ المسيح لإميل لدفع^١

١

كان إميل لدفع الذي أشرنا إلى تراجمه للعظماء في المقال السابق موفقاً في ترجمته لنابليون وبسمارك، وأقل من ذلك توفيقاً فيما ظهر من ترجمته للشاعر جيتي باللغة الإنجليزية، ولكنه لم يصب توفيقاً يذكر في ترجمته لولهلم الثاني، ولا في ترجمته للسيد المسيح.

فأما ولهلم الثاني فقد رسمه من جانب واحد لم يلتفت إلى غيره، هو الجانب المعيب المبالغ فيه، أو هو الجانب الذي أظهرته الدعاية السياسية من لدن أعدائه في البلاد الخارجية، وخصوصه في الأحزاب الألمانية، وزاده تحيزاً على تحيز أنه إسرائيلي يكتب عن عاهل كان معروفاً بالغلو في الوطنية الجرمانية والاحتراس من معاشرته الإسرائيليين، فالذي يقرأ سيرة ولهلم الثاني بقلم إميل لدفع، يخيل إليه أنه يقرأ قصة إنجليزية من قصص الحرب العظمى أو حملة من حملات الحلفاء التي كانت تروجها مكاتب الدعاية في أشد أيام اللدد والتناحر بين الحلفاء والجرمان، ولكنه لا يرى في كل مائة صفحة صفحة واحدة تومئ إلى ولهلم الثاني الذي حكم الأمة الألمانية جيلاً كاملاً، أزهرت فيه حضارتها أيما إزهار وارتفع فيه مقامها في العلم والصناعة والثروة والقوة والنظام إلى الأوج الذي لم ترتفع إليه قبل حكمه، والذي لولا نكبة الحرب — وهي نكبة كان مسوقاً إليها أكثر مما كان سائقاً — لاطرد في سبيله اطراداً يعيي المنافس، ويبهز النظر.

^١ ٢٣ يناير سنة ١٩٢٩.

وأما في سيرة السيد المسيح فقد كانت الإسرائيلية آفة الكاتب كما كانت آفته في سيرة الإمبراطور؛ لأنها غلت يده عن تصوير بطله فلم يشارفه إلا على حذر وتقية، ولأنه جنح بطبعه إلى تمثيل المسيح يهودياً من اليهود وإسرائيلياً من إسرائيل، فلم تكمل الصورة بين يديه ولم يكن يرسل عليها النور إلا من جانب الموافقة للبيئة دون جانب المخالفة، فالذي يرى السيد المسيح في هذه الصورة يرى ألواناً باهتة، كأنما رسمت على أضواء النجوم لا على ضوء النهار الساطع، ويعجب لماذا يجشم المؤلف نفسه مشقة الكتابة في هذا الموضوع بعد رينان؟ وما هي المزية الجديدة التي جاء بها بعد ذلك المؤرخ الأديب الجسور الذي خرجت صورة المسيح من بين يديه وهي تنضج بالغضارة وتتنفس أنفاس الحياة، فإن كانت المزية عنده أنه مسح عنها ألوانها وكبح بعض الشيء من حماسة الناظرين إليها فقد تم له ما أراد وباعد في الملامح ما استطاع بين صورته وصورة رينان، وإلا فقد كان رينان أجراً منه على مواجهة الحقائق، وأجسر على الإنكار الحاسم حين تظهر لها ضرورة الإنكار، فلم تكن صور أجمل ألواناً وأوضح معارف وأحيا حياة؛ لأنه صدق من الأسانيد والمعجزات ما لم يصدقه «لدفع»، أو لأنه كان يجامل حيث يجترئ لدفع. كلا! فربما كان ذلك القس المسيحي أشد إنكاراً من هذا الشاك الإسرائيلي، وكل ما في الأمر أن رينان كان أقدر على فنه وأحب لموضوعه، وأشبه بالسيد المسيح الذي تخيله، ونسج وشيجة العطف بينه وبينه.

ومن أوجه العذر لـ «لدفع» أنه — كما قال — كتب تاريخ يسوع الرجل، ولم يكتب تاريخ المسيح صاحب الرسالة، فهذا عذر يقوله المؤلف ويدل على قصده من كتابة تاريخه، ولكن هل في وسعنا نحن الآن أن نفرق بين التاريخين جد التفريق وأن نتكلم عن يسوع بمعزل عن السيد المسيح؟ إن الذي يحق له أن يفرق بينهما هو الذي يستطيع أن يتحدث لنا أسانيد غير هذه الأسانيد التي بين أيدينا، والتي كتبت كلها عن «المسيح صاحب الرسالة»، ولم تكتب عن الإنسان البحث من يوم مولده إلى يوم انتهى العهد به، وهو الذي يستطيع أن يملأ الفجوات الخالية من ذلك التاريخ ويقرب الأطراف البعيدة، ويفسر ما يفتقر إلى التفسير، ولم يفعل «لدفع» ذلك أو هو عالجه فكان كل علاجه له أنه نفى ما هو منفي بذاته، وترك البقية للاحتمال المقبول عنده وليس هو بأقرب احتمال. ونرى أن «لدفع» ليس بالرجل الذي يكتب تاريخ المسيح؛ لأسباب ثلاثة؛ أولها: أنه إسرائيلي يكتب للمسيحيين في أمة لم تخلص فيها المودة بين العنصرين. والثاني: أنه قليل التقديس بفطرته، فهو إلى فهم رجال الحرب والعمل أقرب منه إلى فهم رجال القداسة

والإيمان، والسبب الثالث: أنه اختار أسلوب القصص لترجمة أبطاله، وهو أسلوب لا يوافق ترجمة المسيح لقلة المعلومات المفصلة التي نعرفها عن حياته، وصعوبة الترجيح فيها بين احتمال واحد وسائر الاحتمالات الكثيرة، وخير للكاتب أن يجعل تاريخ المسيح بحثاً يعرض فيه لكل رأي ولكل فرض من أن يجعله قصة يتقيد فيها بـ «شخصية» محدودة تطرد جميع حوادثها على مثال مرسوم، فرينان وهو أقدر على القصص وعلى الامتزاج بحياة المسيح، لم يستغن عن البحث على هذا المنوال، ولم تكن القصة في كتابه إلا بمثابة السمط تتعلق عليه جميع المعلومات.

ولو عاش رينان إلى اليوم واطلع على المباحث الجديدة في الحفريات والآثار ومقابلة الأديان وما كتبه بعض المؤرخين — ولا سيما الألمان — في حقيقة المسيح التاريخية، لكان أكبر الظن أن يفرغ جزءاً كبيراً من ترجمته لإثبات وجوده، قبل أن يشرع في تأليف قصته على حسب الوقائع التي كانت معروفة في زمانه، ولو أن «لدفع» اختار أسلوباً غير أسلوب القصص لكان أحرى به أن يتوفر على هذا البحث الطريف؛ لأنه بحث ألماني في معظم أسبابه وأسانيده، ولكنه تركه لأنه لا بد له من تركه ولا يسعه أن يقص ترجمة إنسان يشك في وجوده، فيحسن بنا ألا نتخطاه بعد أن أصبح كل كلام في تاريخ ذلك الرسول الكريم مشتملاً على مناقشة مسهبة، أو موجزة في هذا الشك الغريب.

كم من الناس على ظهر الأرض يؤمنون بوجود المسيح ورسالته، بل يعدون الإيمان بوجوده ورسالته أساساً للحقيقة العظمى؛ حقيقة الأرض والسماء والحياة وما بعد الحياة؟ لا أقل من ألف مليون إنسان! ومع هذا يتسع الشك في عصرنا للتردد في وجود المسيح، بل تذهب طائفة من المؤرخين إلى حد الجزم بإنكاره، والقول القاطع بأنه لم يكن إلا أسطورة من أساطير المتقدمين، فإن لم يكن في هذا الشك إلا أنه أعجوبة الشكوك في حقائق دنيانا لكفى بذلك حجة للنظر فيها على هذا الاعتبار.

ولماذا تشك هذه الطائفة في وجود المسيح أو تجزم بإنكاره؟ ما هي شبهتها على حقيقته أو دليها على أنه لم يظهر قط في هذا العالم؟ إنهم يقولون في ذلك كثيراً، ويأخذون تارة مأخذ الإثبات والتقارير، وتارة أخرى مأخذ النفي والإدحاض؛ ولكن الذي يرددونه أكثر من سواه أن كل شعيرة في المسيحية قد كانت معروفة في ديانات كثيرة سبقتها حتى تاريخ الميلاد وتاريخ الآلام قبل الصليب، فالיום الخامس والعشرون من شهر ديسمبر الذي يحتفل فيه بمولد المسيح كان هو يوم الاحتفال بمولد الشمس في العبادة «الثرية»، إذ كان الأقدمون يخطئون في الحساب الفلكي إلى عهد جوليان،

فيعتبرون هذا اليوم مبدأ الانقلاب الشمسي بدلاً من اليوم الحادي والعشرين في الحساب الحديث. وقد اعترضت الكنيسة الشرقية على اختيار اليوم الخامس والعشرين لهذا السبب، وفضلت أن تختار لعيد الميلاد اليوم السادس من شهر يناير الذي «تعمد» فيه السيد المسيح. على أن هذا اليوم أيضاً كان عيد الإله «ديونيسيوس» عند اليونان وبعض سكان آسيا الصغرى، وكان قبل ذلك عيد «أوزيريس» عند المصريين، ولا يزال متخلفاً في العادات المصرية إلى اليوم. ففي اليوم الحادي عشر من شهر طوبة — وكان يوافق السادس من شهر يناير في التاريخ القديم — كان المصريون يحتفلون بعيد إلههم القديم ولا يزالون يحتفلون به في عصرنا هذا باسم «عيد الغطاس». وقد اتخذت المسيحية اليوم الخامس والعشرين من شهر مارس تذكراً لآلام السيد المسيح قبل الصليب، وهذا هو الموعد نفسه الذي اتخذته الرومان قبل المسيح لتذكّر آلام الإله «أتيس» إله الرعاة المولود من «نانا» العذراء بغير ملامسة بشرية، والذي جب نفسه في هذا الموعد، ونزف دمه في جذور شجرة الصنوبر المقدسة.

وقد كان اسم العذراء مريم بصيغته المختلفة اسماً مختاراً لأمهات كثير من الآلهة والقدسين، مثل: أدونيس ابن ميره، وهرمز ابن مايا، وقيروش ابن مريانات، وموسى ابن مريم، وبوذا ابن مايا، وكرشنا ابن مارتالا، وهكذا بحيث يظن أن هذا الاسم شائع لا يدل على ذات معينة، ومما يجري في هذا المجرى أن تماثيل إيزيس وهي تحمل ابنها حورس كانت رمزاً في الكنائس الأولى للعذراء مريم وابنها المسيح، ولما كانت إيزيس إلهة البحر، وكان اسمها عند الرومان كوكب البحر أي ستيل ماريس Stelah Maris فليس يبعد أن يكون لهذا الشبه علاقة بالتشابه في الأسماء، وقد رويت روايات كثيرة عن الآلهة والأبطال المولودين من الأمهات العذراوات قبل المسيح، فكان الفرس يعتقدون أن زرادشت ولد من أم عذراء، وكذلك كان الرومان يعتقدون في أتيس، والمصريون يعتقدون في رع، والصينيون يعتقدون في فوهي ولاو، وقال فلوطرخس في رسالته عن إيزيس وأوزيريس: إن الحَمْل يحصل في هذه الأحوال من الأذن، وهو ما يفسر صورة العذراء في القرون الوسطى، إذ كانوا يرسمونها وشعاع من النور يتجه إلى إحدى أذنيها، وقال «ترتوليان» إن شعاعاً سماوياً هبط على العذراء فحملت بالسيد المسيح، أما التكفير بالموت فكثير في قصص الديانات القديمة، وأقربه إلى موطن المسيحية عبادة تموز الذي كانوا يحتفلون بموته، وبعثه في أنطاكية، وسرت عادة البكاء عليه إلى النساء اليهوديات، فكن يندبنه على باب الهيكل، وأنبهُنَّ على ذلك النبي حزقيال، وجاء في التلمود أن رجلاً يسمى يسوع قتل وعلق على شجرة قبل الميلاد بمائة سنة.

والعشاء الرباني كان معروفًا في عبادة مثرًا، على الطريقة التي عرف بها في المسيحية، بل كان الخبز الذي يتناوله عباد مثرًا في ذلك العشاء يصنع على شكل الصليب، وقد أسف جوستن مارتر في سنة ١٤٠ لهذه المشابهة، وعدها مكيدة شيطانية لتضليل المؤمنين.

والمعجزة الأولى للمسيح وهي تحويل الماء خمراً معروفة في عبادة ديونيسيوس إله الخمر وإله الشمس، ومن حيواناته المقدسة الجمل، والحمار، وعلى الحمار كان ركوبه حتى قيل: إنه كان له حماران فجعلهما نجمين في السماء، وبهذا الرمز يرمز البابليون إلى مدار السرطان، فالخلط بين المسيح وديونيسيوس في ركوب الأتان، وتحويل الماء موضع نظر، ومثله الخلط بينهما في المزود الذي وضعا فيه عند الولادة كما جاء في إنجيل لوقا حيث قال: «وفي تلك الأيام صدر أمر من أوغسطس قيصر بأن يكتب كل المسكونة، وهذا الاكتتاب الأول جرى إذ كان كيرينيوس والي سورية فذهب الجميع ليكتبوا كل واحد إلى مدينته، فصعد يوسف أيضاً من الجليل من مدينة الناصرة إلى اليهودية إلى مدينة داود التي تدعى بيت لحم؛ لكونه من بيت داود وعشيرته ليكتب مع مريم امرأته المخطوبة وهي حبل، وبينما هما هناك تمت أيامها لتلد ابنها البكر، وقمطته وأضجته في المزود، إذ لم يكن لهما موضع في المنزل.» أما الإحصاء في هذا التاريخ فلم يرد له أي ذكر في تراجم أوغسطس، ولم تجر العادة قط في دولة الرومان أن يكلف الناس السفر من بلادهم إلى البلاد التي عاش فيها أجدادهم الأسبقون؛ ليكتبوا أسماءهم هناك، فالرواية مستهدفة للملاحظة من عدة جهات.

ولم يتفق على المكان الذي ولد فيه المسيح كما لم يتفق على الزمان الذي ولد فيه؛ فمن قائل إنه ولد في الناصرة، ومن قائل إنه ولد في بيت لحم. والذين يقولون إنه ولد في بيت لحم يذهبون إلى هذا القول لتأييد النبوة التي تنبئ بظهور المسيح من نسل داود، وهو في بيت لحم لا الناصرة، وجاء في إنجيل متى أن يوسف النجار رأى في المنام أن هيرود الطاغية سيقتل كل طفل يولد في بيت لحم لذلك العام، مع أن هيرود مات في السنة الرابعة قبل الميلاد، ومع أن يوسف المورخ لم يذكر خبر هذه المذبحة فيما أحصاه لهيرود من الآثام، وقد سبقت روايات مثل هذه عن النمرود وفرعون مصر وغيرهما من الأمراء الذين أنذرتهم النبوءات بظهور أعدائهم قبل مولدهم؛ فهي روايات لا تدل على شيء يعتمد عليه التاريخ، ولم تكتب هي ولا كتب غيرها مما ورد في الأناجيل إلا بعد عهد المسيح بعشرات السنين، أما الذين عاصروه أو قاربوه غير التلاميذ فلم يذكروا عنه

شيئاً ولم يدونوا له خبراً حتى عجب فوتيوس بطريق القسطنطينية حين قرأ في القرن التاسع تاريخ جستس الطبري المكتوب بعد المسيح ببضع سنوات، فوجده غفلاً من ذكره وهو مولود حيث ولد المسيح في الجليل، ولم يشر بليبي الأكبر بكلمة واحدة إلى الخوارق التي نسبت إليه، وهو كثير العناية بجمع الخوارق في تاريخه الطبيعي المؤلف بعد المسيح بثلاثين أو أربعين سنة، وثبت أن النسخ الصحيحة من تاريخ يوسفوس المنتهي بالسنة الثالثة والتسعين بعد الميلاد خلو من الفقرتين المشار فيهما إلى المسيح على عجل واقتصاب، وأن هاتين الفقرتين مدسوستان على بعض النسخ في القرون الوسطى، ويقال مثل ذلك في كتب أخرى وردت فيها مثل هذه الإشارات المبهمة بصيغة لا تثبت على المضاهاة والتمحيص.

تلك أمثلة من الملاحظات التي جعلت طائفة من كتاب التاريخ يشكون ذلك الشك الغريب في وجود المسيح، بل جعلت بعضهم يجزم بإنكاره، ويقول: إنه خيال لا حقيقة له تعلقت به الشعائر والنبوءات القديمة وحيكت حوله الأقاويل ممن لم يعاصروه فأمن به الناس، وهي ملاحظات نردها في المقال التالي إلى مكانها من الصواب.

٢

لما شاعت فتنة الإنكار في القرن الماضي أصبح الإنكار شهوة وأصبح بعض الناس كأنما يبحثون عن شيء لينكروه إشباعاً لتلك الشهوة، فظهر المنكرون لوجود المسيح والمنكرون لوجود شكسبير، وجاءوا بأدلة لا تصلح للبت بالإنكار، وإن صلحت للبحث وإعادة النظر في حقائق التاريخ، وكنت أقول لمن أخذوا بتلك الفتنة عندنا إن هذه الأدلة وأمثالها يمكن أن تقام على إنكار وجودكم وأنتم تجيئون بيننا وتذهبون ونراكم بالعين ونسمعكم بالأذن، فلو عهد أحدكم إلى خمسة من أصحابه أن يكتبوا ترجمته وأن يصفه كل منهم على ما يعلمه ويظنه لجاز أن يقعوا في تناقض أو خطأ أو قلب للحقيقة يسبخ للمنكر أن ينكر وللمرتاب أن يرتاب، فكيف بالتواريخ الماضية وهي عرضة للوهم والمغالاة، والامتزاج عن قصد أو غير قصد بغيرها من التواريخ؟ وكيف بالترجمة لإنسان يختلف الاعتقاد في شأنه من أقصى القطب إلى أقصى القطب، ويجيء في عصر من تبلبل الأفكار واضطراب الأحوال بين الشرق والغرب والإسرائيلية واليونانية والماضي والحاضر لا يسهل أن تتفق فيه الآراء والروايات؟

أنا آخر من يحتفل بامتزاج الرموز والشعائر، ويجعله دليلاً قاطعاً على إنكار وجود المسيح أو إنكار أي شيء؛ لأنني نشأت في إقليم لا تزال شعائر الديانة المصرية القديمة وعادات المصريين القدماء تغلب فيه على شعائر هذا الجيل وعاداته، فكرامات الأولياء اليوم هي كرامات الأرباب قبل أربعة آلاف أو خمسة آلاف سنة، وعادات القوم في المواسم وأيام الفيضان والمآتم والأفراح هي العادات التي قرأنا عنها في عصور الفراعنة. بل يذهب إلى اليوم النساء المسلمات والمسيحيات إلى تماثيل آلهة النسل الفرعونية يداوين العقم ويتعوذن بالتعاونيد، وكثيراً ما وقفت وأنا صبي على ضريح ولي من أولياء الجبانة المشهورة، فقيل لي اسمه وتاريخه وكراماته على وجه يختلط بالأرباب الأقدمين تارة، وبالأولياء الآخرين تارة أخرى؛ فلو أردت أن أشك في وجوده لشككت، وكانت حجتني في ذلك أقوى من حجج الشاكين في وجود المسيح؛ ولكنني أبحث عن أصله فأعرف اسمه ومولده وسبب خروجه من وطنه وقدمه إلى هذه الجهة، فإذا هي «حقيقة» لا خرافة وسيرة صحيحة لا اختراع ملفق. وطالما تداويت من الحمى بماء النيل في ساعة معلومة من مطلع النجم، وبقراءة آيات من القرآن حلت في أيامنا محل الرقية في أيام الفراعنة، وطالما ذهبت بإخوتي الصغار إلى ضريح ولي على ساعة بالقطار لحلق أول خصلة من شعورهم؛ لأنه صاحب نذور الأطفال كما كان للأطفال أصحاب نذور في العهد القديم. فإذا شككت في شكوك الناقدين والمؤرخين التي أوردوها على وجود المسيح؛ فذلك لأنني خبرت بنفسي قيمة هذه الشكوك في إنكار «الموجودين» الذين ثبت وجودهم على الرغم من الخطأ والتغيير في أسمائهم، وعلى الرغم من الخلط بينهم وبين الأرباب الغابرين والأولياء الآخرين، فعلمت أن أناساً كثيرين قد يوجدون وجوداً لا لبس فيه، وحولهم من تلك المناقضات والأقاويل أضعاف ما يقوم الآن حول وجود المسيح.

ولو كان اختلاط الرموز والشعائر من موجبات الشك في ظهور الرسل، لوجب أن نشك في وجود النبي عليه السلام؛ لما في الإسلام من شعائر الحج التي أحياها عن سنن العرب قبله، ولوجب أن نشك في وجود علي بن أبي طالب؛ لما أحاط به من أساطير بعض المذاهب الغالية وفي مقدمتها انتظار «الإمام»، و«المهدي»، أو «المسيح» وهي عقيدة تتشابه فيها تلك المذاهب المسيحية والإسرائيلية ووثنية المجوس.

ولست أشك ولا يستطيع أحد أن يشك في أن اليوم الخامس والعشرين من شهر ديسمبر هو يوم الشمس لا يوم مولد المسيح، ولكن ينبغي أن نذكر أن الكنيسة كانت تعلم ذلك حين نقلته مما وضع له إلى وضعه الجديد؛ لأنها رأت الاحتفال بهذا اليوم

شائعاً بين المسيحيين بحكم الوراثة والتقليد، فخشيت أن يتفاقم الأمر ويؤدي الاشتراك بين الوثنيين والمسيحيين في إحياء المواسم القديمة إلى النكسة والارتداد، فاجتهدت في صبغ تلك المواسم بالصبغة المسيحية لتفصل بينها وبين العقائد الوثنية، وهكذا كان في أعياد الميلاد وفي أعياد بعض القديسين والقديسات. قال العلامة فريزر في كتابه الغصن الذهبي: «إن البواعث على اختيار هذا اليوم مذكورة بصراحة عظيمة في كلام كاتب سرياني مسيحي يقول: إن السبب الذي دعا الآباء إلى اختيار اليوم الخامس والعشرين من شهر ديسمبر دون اليوم السادس من شهر يناير هو أن الوثنيين قد جرت عاداتهم بإحياء عيد الشمس في اليوم الأول، وإشعال الأنوار احتفاءً بذلك العيد، وكان المسيحيون يشتركون في العيد وشعائره ورموزه، فرأى أئمة الكنيسة أنهم — أي المسيحيين — يميلون إلى إحيائه فتشاوروا بينهم وقرروا أن يحتفلوا فيه بيوم الميلاد، وأن يجعلوا اليوم السادس من شهر يناير لعيد التجلي، وعلى هذه العادة مضوا في إشعال النار إلى اليوم السادس، وقد جاءت الإشارة إلى الأصل الوثني ضمناً — وإن لم تجئ تصريحاً — في كلام أوغسطس لإخوانه المسيحيين إذ يوصيهم ألا يحتفلوا بذلك اليوم كما يحتفل به الوثنيون إحياء لعيد الشمس، بل إحياء له هو الذي خلق الشمس، وعلى هذا النحو أنكر ليون الكبير قول من قال، إن الميلاد يحتفل به إكراماً لمولد الشمس الجديدة كما يسمونه، وليس إكراماً لمولد المسيح.» انتهى كلام فريزر.

ويحسن بنا هنا أن نلاحظ الفرق بين رأينا نحن الآن في الوثنية، ورأي المؤمنين الأولين فيها قبل ألف سنة، بل قبل مئات قليلة من السنين؛ فالوثنية عندنا هي أوهام وأساطير، وألهتها شخوص مجسمة لقوى الطبيعة، أو أسماء محرقة عن أسماء بعض الملوك الأبطال الذين عبدهم آباء الوثنيين فيما مضى. هذا هو رأينا في الوثنية، أما رأي المؤمنين الأولين فلم يكن كذلك، وإنما كانوا يرون أن الأرباب والأوثان شياطين موجودة تنتحل لنفسها صفات الله وأعماله، وتحاول أن تخدع عباده لتأخذ منهم قربانه وصلواته؛ فكل معجزة أو صفة يدعيها الوثني لربه هي معجزة أو صفة إلهية يختلسها ذلك «الرب» بالمكر والخديعة، ويجب أن ترد إلى «الله» صاحبها وصاحب الحق في العبادة والقربان لأجلها؛ فأباء الكنيسة مخلصون جد الإخلاص في نسبة الخوارق الوثنية والشعائر القديمة إلى «الإله» الذي يعبدونه؛ لأنهم يعتقدون أنها خوارق وشعائر مغتصبة بغير الحق، ولا وجه لبقائها في حوزة الأوثان والشياطين، ويخطئ من يتهم أولئك الآباء بالتزوير والاحتيال في هذا الصدد؛ لأنهم ما كانوا ليستطيعوا أن يتركوا «للشيطان» خارقة أو كرامة هم يوقنون أنها خارقة الله وكرامته قبل أن يدعيها الشيطان لنفسه.

كذلك لا نشك في خلو «يوسفوس» من ذكر المسيح، وفي أن العبارة التي وردت فيه عن ظهور المسيح مدسوسة على النسخة الصحيحة؛ لأن هذه العبارة التي أنبأت بظهوره تقول: «حوالي هذا الوقت ظهر يسوع وهو رجل حكيم — إن صح أن يسمى رجلاً — لأنه كان يأتي بأعمال عجيبة، وكان يعلم الناس ويفرحون بتعليمه، وقد جذب إليه كثيراً من اليهود والوثنيين وكان هو المسيح المنتظر، ولما حكم عليه بيلطس بالصلب كما طلب منه رؤسائنا لم يتخل عنه محبوه؛ لأنه برز لهم حياً في اليوم الثالث مصداقاً لنبوءة الأنبياء. هذه وعشرات الألوف من المعجزات الأخرى التي تتعلق به وبعشيرة المسيحيين الذين ينسبون إلى اسمه ولم تنقطع حتى اليوم» فكلام كهذا لا يعقل أن يكتبه يوسفوس ولا يدخل في المسيحية، أو يظهر أثر إيمانه بالمسيح وأتباعه في سرد جميع وقائعه وأخباره، فهو كلام مدسوس بلا مراء، ويبقى أن يوسفوس لم يكتب شيئاً عن المسيح في تاريخه، ولكن علام يدل ذلك؟ إنه لا يدل على أن المسيح لم يوجد، ولكنه يدل على أنه لم يكن مستفيض الذكر في عصره، وأن المسيحيين لم يعظم شأنهم في أرضهم إلا بعد القرن الأول من ظهوره، وهذه حقيقة مسلمة لا يجادل فيها مؤرخ يُعبأ بقوله. ومن الأمور المقررة أن تواريخ حياة المسيح لم تُعلم على وجه التحقيق، وأن أقدم الكتابات المسيحية لم تكتب قبل السنة الثانية والخمسين للميلاد، والذين كتبوها لم يروا المسيح رأى العين، ولم يعرفوا عنه شيئاً إلا بالسمع، ولكننا لا نعلم على التحقيق تواريخ مئات من العظماء ولسنا نشك في وجودهم من أجل ذلك، وقد اشتملت الأناجيل على رسائل بطرس أحد الحواريين وهو شاهد عيان عاشر المسيح، وسمع منه، ووصفه كما رآه، وعرفه فجاء وصفه مطابقاً لما يتخيله المتخيل من «شخصيته» التي صورتها لنا أقواله ووصاياه المتفق عليها في الأناجيل، والتي جلستها في الذهن أحوال البيئة وخصاله الأخبار المصفاة من الخوارق والمبالغات، ولعل النقائص التي عرضت لتلك «الشخصية» في أقوال الحواريين هي أدعى إلى التصديق والدلالة على حقيقة وجودها من الأشياء المتفقة المتناسقة؛ لأننا لا نستطيع أن نتخيل التناسق التام بين وصايا المسيح وجميع أدوار حياته، ولا بد أن نتوقع شيئاً من التطور في إيمانه بنفسه وتأدبه بأدبه، فمن أين اتفق للصيادين وتابعيهم العلم برسم «الشخصيات» حتى لا يفوتهم خلق التناقض في موضعه، وعلى حسب البواعث التي توحيه وتستدعيه؟ ومن أين لهم رسم شخصية متطورة في أدوار حياتها تتقدم في الإيمان بنفسها، والاهتداء إلى أسرار حكمتها وأدبها خطوة خطوة على حسب الشدائد والعوارض التي تفعل في النفس فعلها الخفي، وتنتطق على اللسان بفيض ما يعتلج فيها من الثورات والشكوك وبوادر اليقين.

إن هذا بعيد عن الحواريين وكتاب الرسائل المسيحية الأولى؛ ولأنه بعيد عليهم يكون ما في أقوالهم من التناقض والغلو الذي لا يستغرب منهم مزيكاً لزبدة تلك الأقوال ودليلاً على أن «الشخصية» التي تحفظ خطوطها الصحيحة وراء نقائضهم ومبالغاتهم شخصية إنسان كان في عالم الحقيقة المحسوسة، وليست بشخصية خرافة أو كذب مقصود أو غير مقصود.

٣

يشتمل كتاب «ابن الإنسان» أو تاريخ المسيح لإميل لدفع على تمهيد وفتاحة وخمسة أبواب، وفي التمهيد يقول: ليس من غرضي أن أزعر عقيدة المسلمين بقدسية المسيح، فقد أرمي على نقيض ذلك إلى إقناع الذين يحسبون شخصية المسيح شخصية مصنعة بأنه كائن حق، وإنسان في الصميم، ولو أنه لم يعيش قط كما قال روسو لكان كاتبو الأناجيل في مثل عظمتة، وليست وجهتي أن أشرح التعليم الذي يعرفه جميع الناس، ولكنني أرسم حياة النبي الباطنة وتعني دنياه التي كان يشعر بها لا نفوذه الذي جاء بعد ذلك بسعي الآخرين.

أما الفتاحة فهي فصل يصف به بيت المقدس في عصر المسيح، ويلم إماماً وجيزاً بالأفكار الدينية والأدبية التي بدأت تشيع قبل المسيحية، وفيها مشابهة لوصايا المسيح كلفسفة سنيكا الأديب الروماني، وفيلو الفيلسوف الإسرائيلي الإسكندري، وهلل الحبر الإسرائيلي، وغير ذلك من الآراء التي نجمت عن اتصال المعاشرة بين اليهود واليونان والرومان، واضطرار بعض اليهود إلى مجارة الحكومة الغالبة، والتسامح فيما يتشدد فيه الفريسيون المنتسبون، وهو يجيد في وصف الحياة العامة بأسلوب القصص الذي لا تعمل فيه، ولا سيما وصف الهيكل ونزول الليل عليه وطلوع النهار، والمقابلة بين حياة نساكه وحياة الرومان ومن تشبه بهم من أبناء إسرائيل.

وفي الباب الأول كلام مجمل على طفولة المسيح بدأ به والمسيح صبي يخلو إلى نفسه في الهضاب والمروج، وينصت إلى أصداء الطبيعة والحياة، ويتغذى بذلك الغذاء الروحي الذي لم يستغن عنه عظيم من عظماء الروح في عهد الطفولة، وقد تخلل هذا الوصف بوصف الناصرة ومعيشة أهلها الفقراء والأغنياء، وظهور الطوائف الدينية التي تنحو نحو البساطة في الاعتقاد والعبادة، ولا تتقيد بشعائر الكهنة ولا بالسنن العسيرة التي يتشبث بها الفريسيون، وإن كانت تتكشف في المعيشة، وتعرض عن الجاه واللذات، وفي

هذا الباب الأول كلام على «يوحنا المعمدان» وتفريق بين شخصيته وشخصية المسيح، وبين سهولة هذا وعنف ذاك يطابق المأثور عن الرسولين، ولكنه يحتاج إلى التعليل الذي هو كما لا يخفى عمل المؤرخ الأول حين يتصدى لترجمة المسيح، واستخلاص الحقائق من خلال المأثورات والروايات، وهنا بداية الضعف في ترجمة «لدفع»؛ لأن عظمة المسيح كلها قائمة على «الطبيعة وسعة الروح» وخروجه في ذلك العصر بالسماحة وحب الخير خلافاً لسنة الأنبياء المتشددين، ولسنة العصر الذي كانت تغلب عليه العصبية من جانب المحكومين والغشم من جانب الحاكمين، فإذا كانت في تاريخ المسيح «عقدة» تنتظر الحل والتفسير فهي العقدة «الشخصية» في تكوين مزاجه، وأنت تقرأ تاريخ لدفع فترى في تمهيده وفتاحته تعليلاً حسناً لحالة العصر، ولكن «الحالة الشخصية» الخاصة بالمسيح لم تتقدم على يديه كثيراً، ولم يجئ فيها بشيء لا يغني عنه محض القراءة في الأناجيل بغير تفلسف ولا تنسيق.

وفي هذا الباب تبدأ مناجاة المسيح لنفسه بأحاديث النبوة والحكمة، وتأتية هواتف المغيب والشهادة مؤيدة لما ألهمه ضميره وزكاه إعجاب الناس بعلمه وتعليمه، فيشرع في الدعوة المحدودة وهو بين حذر يوحيه إليه الاعتبار بمصير الداعة من قبله وانتظار الثقة المكنية بنفسه وطبيعة المسألة التي تبغض إليه مصادمة غيره، وبين إقدام يستخفه إليه الفرح بكشف قواه والإحساس بالمد الذي يرجو التمام على يديه، ثم تتعاقب «البشائر» وهي موضوع الباب الثاني من الكتاب، فنرى المسيح قد أخذ يؤمن صدقاً وجداً بأنه هو «المسيح المنتظر» الذي جاء ذكره في النبوءات، وأنه منتدب في هذه الدنيا لأمر لا حيلة له فيه، ويجيد لدفع أيضاً في تعليل هذه العقيدة بالحرب الظالمية التي لقيها المسيح من المنكرين والمتعنتين الذين لا شك عنده ولا عند الناس في ضلالهم وريائهم ونصبهم الحبائل للأنبياء والمصلحين، ففي أثر كل مقاومة كان يفوه بكلمة عن رسالته لم يكن يفوه بها قبل ذلك، ولعلها لم تكن تدور في خلدته؛ لأنه يعلم أن الذين يتعنتون في إنكاره مبطلون يسرون معه على سنتهم مع الأنبياء السابقين، فلم يبق إلا أنه هو على حق وأن هؤلاء المكابرين لا يقنعونه، وهيهات أن يقنعوه بأنهم على صواب وأنه هو على الضلال، وليس من وراء ذلك إلا الثقة بالنفس؛ لأنها تزكو وتنمو كلما وثق المضطهد من بهتان الخصوم، ولا يزال الإيمان بالرسالة يقوى ويكبر في نفس المسيح حتى تخطر له الهجرة إلى بيت المقدس والتبشير برسالته في الهيكل بين الكهان والأحبار، فيدخل الكاتب في الباب الثالث من تاريخه وعنوانه «الظلال تظلم» ثم يعقبه الصراع ثم الآلام،

وفيها الخاتمة، وهي والبابان اللذان قبلهما لا تضيف شيئاً إلى تكوين المسيح من حيث الملكة والإيمان بالرسالة، ولكنها تعرض ذلك الإيمان لكثير من المحن والغموم. يقول لدفج في ختام كتابه بعد أن شاع في بيت المقدس أن جسد المسيح لم يوجد في قبره: «كانت أورشليم قد علمت كلها بالخبر في اليوم التالي، فشاعت في المدينة مائة إشاعة يدفع بعضها بعضاً، فمن قائل أن بيلاطس ندم على تسليم جسد المسيح لأصحابه فأمر بإخفائه، ومن قائل إن الكهان سرقوه لكيلا تفتتن الجماهير بتقديسه، وخاطر ثالث يقول إن البستاني هو صاحب السر كله؛ لأنه خشي أن يكثر الوافدون على القبر فتتلف أزهاره، ورابع يقول بل هي فعلة لصوص المقابر الذين ينهبون من القبور كل ما يباع بمال، وخامس يقول إنه ما من أحد قط مات على الصليب بعد صلبه بساعات ثلاث، وإن تلاميذ الناصري لا بد قد أنعشوه من موته الظاهر وأبعدهو إلى مخبأ أمين، وذهب الكهان إلى بيلاطس يلومونه لتراخيه ويتنبئون بالمصاب الجلل بعدما أتيح لأتباع النبي أن يستولوا على جسده ليقولوا للشعب إنه رفع من الموت، ولكن النساء اللواتي أحببته اعتقدن أنهن شاهدن المسيح في حلم اليقظة يرتفع بجسده.»

وظاهر من هذه الخاتمة ومما تقدمها أن لدفج يرجح القول بموت المسيح على الصليب، وكذلك يرجحه رينان، ويعزو البقية إلى خيال مريم المجدلية، ولكن فئة من المؤرخين ومنها أرثر ويجال المعروف عندنا في مصر، وصاحب الكتب المعدودة في تاريخ القديم يرون غير هذا الرأي، ويقولون إن حياة المسيح لم تنته على الصليب، وفي كتاب ويجال الحديث «الوثنية في مسيحيتنا» وهو الكتاب الذي نعتمد عليه كثيراً، يقول ذلك الأستاذ: «قبل هبوط الليل أخذته حالة شبيهة بالموت، كأنما هي معجزة ختمت على آلامه التي لم تطلق من فمه كلمة غاضبة، فأنزله أصحابه من على الصليب ووضعوه في جوف الصحراء، ليدفنوه عند الفجر بعد انقضاء العيد، ولكنه أفاق قبل تلك الساعة، وراح يخبر تلاميذه أنه حي وهم لا يصدقون ما يرون، ثم ذهب إلى الجليل، وتحدث إليهم فلم يكن في أعينهم إلا طيفاً من عالم الأموات، فتركهم آخر الأمر وهو يقول إنه سيعود، ولكنه لم يعد قط، وانتهت بذلك قصته التاريخية.»

فالأستاذ ويجال يريد أن يقول: إن الذين رأوه وذكروا أنهم رأوه قد عاينوه حقاً، وقد عاينوه جسداً وليس كما خيل إليهم أنه روح أو طيف صاعد من الأموات، فتلاميذه الذين رأوه وسمعوه كما جاء في الأنجيل، والخمسمائة الذين نظروا إليه كما جاء في الأعمال وفي رسالة بطرس الرسول، إنما شهدوه عياناً في قيد الحياة، ولم يشهدوا روحاً

ولا طيفاً بعين الوهم أو بعين البصيرة، ويعزز ويجال قوله بما جاء في إنجيل يوحنا من أنهم رأوه على بحيرة طبرية ذات صباح، وطلب منهم طعاماً، فالأرواح لا تطلب الطعام. على أن بعض المؤرخين غير ويجال يروون كلاماً غريباً لأناس زعموا أنهم رأوه في الهند بعد ذلك وعرفوه وحادثوه، ولا يسعنا هنا إلا الاعتراف بعجز المؤرخين عن ترجيح قول على قول، بما يروون من الأخبار أو يتمحلون من التفاسير.

قلنا: إن «العقدة» في تاريخ المسيح هي تعليل مزاجه الشخصي الذي سما به على ضيق العصبية، وآداب أبناء قومه وأبناء زمانه، ولكننا لا ننصف «لدفع» إذا نحن لم نشر هنا إلى احتمال قريب لعله هو الاحتمال الذي اتجه إليه نظره، فقد لا تكون هذه العقدة «عقدة» على الإطلاق في نظر لدفع؛ لأنه رأى أن سماحة المسيح لم تشمل غير ذرية إسرائيل ولم تعبر الفجوة السحيقة بين أبناء قومه والوثنيين وأشباههم من بني الإنسان، فهو إسرائيلي من إسرائيل وإن سما على عصبية الكهان والنسك.

ففي خبر المسيح والمرأة الكنعانية يقول لدفع: «ولم يطل عليه المقام في السامرة حتى عرفته امرأة كنعانية كانت في ضائقة تريد منه العون فهي تتزلف إليه وتناديه بلقب من ألقاب اليهود: ارحمني أيها السيد ابن داود. إن ابنتي يعذبها شيطان، فمضى لسبيله ولم يعرها التفاتاً؛ لأنه تعود ألا يعين أحداً غير اليهود، وتوسل إليه التلاميذ أن يجيئها ويصرفها لأنه تصيح خلفهم، فأبى أن ينحرف عن الشريعة، وعن عادته التي جرى عليها، وهز رأسه للمرة الثانية وهو يقول لهم: «إنما بعثت إلى الخراف الضالة من بيت إسرائيل.» أما المرأة فقد أصرت ولحقت به وألقت بنفسها أمامه وهي تناديه: أيها السيد، ساعدني! فأعرض مرة ثالثة عن نداء قلبه، وقال لها بجفوة: ليس حسناً أن نأخذ خبز البنين ونطرحه للكلاب، ولكن لهفة الأم المعذبة ترهف نكاهها فتجيبه هذا الجواب الملهم: حق أيها السيد، ولكن الكلاب تأكل الفئات الذي يسقط من مائدة السادة، فقطعت هذه الكلمة آخر خيط ظل يربطه بالأوامر التي حفظها في صباحه، وأحس أن المرأة الكنعانية تستحق من عونه ما تستحقه أية امرأة من إسرائيل.»

وقبل هذه القصة بسنتين اثنتين نقل لدفع كلمة المسيح لمن استغربوا مصاحبته للخطاة والمنبوذين، فضرب لهم المثل بإشعيا حين أعان المرأة الوثنية، واليشع حين أعان نعمان الوثني، وخليق بهذا أن يجعل خبر المسيح مع الكنعانية غريباً يحتاج إلى التعليل لولا أن «لدفع» لم يشأ أن يرى فيه إلا الوراثة القديمة التي لا يسهل التغلب عليها، وله

في ذلك رأيه، وإن كان قرب المسافة في كتابه بين القصتين يقضي عليه بتمهل غير قليل للتوفيق والتفسير.

على أن لدفع لم يأت في تاريخ المسيح بشيء يصعب على أي إنسان أن يذكر مثله في مألوفاته، ويراه أحياناً في مدينته إن كان من أهل المدن، أو في قريته إن كان من أهل القرى، ولسنا نعني بذلك تبسيطه للخوارق والمعجزات، وإهماله لبعضها كل الإهمال، وتفسيره البعض الآخر بالإيحاء وسلطان العقيدة. كلا! لسنا نعني ذلك لأن أناساً مشغوفين بالمسيح أشد من شغفه قد فعلوا مثل فعله في تبسيط الخوارق والمعجزات، ولكننا نعني أنه أوشك أن يقطع كل صلة بين عظمة المسيح وعظمة الأثر الضخم الذي حدث في العالم باسمه، فكأن المسيح كان يستطيع أن يرتفع إلى عظمته بينما لو كان أقل من ذلك تفوقاً وعبقرية وصدقاً، بل يخيل إلينا أن لدفع يتكئ جداً على النوبات العصبية، ويحب أن يفسر بها أموراً كثيرة كوجوم المسيح في العرس يوم ظنت به أمه الجنون، وهجومه على الباعة والصيارفة في ساحة الهيكل، ثم صفحه عنهم وقد عادوا إلى ما كانوا عليه، وسكونه بين يدي الحبر الأعظم وبيلاطس، وطوارئ أخرى ذكرتها الأناجيل واتفقت عليها أو لم تتفق فردها لدفع إلى أسباب عصبية كثيرة التقلب والاضطراب، ولو أننا قبلنا هذه التعليقات لما شذذنا عن طبيعة الحياة، ولكننا نواجه بقبولها خارقة مدهشة في هذه الدنيا، وهي أن يكون المسيح مغلوباً على أمره بالمزاج الذي تخيله لدفع، وأن تكون له مع ذلك تلك الآداب الرفيعة، والسجية المحبوبة، والأثر الكبير. وخير لمثال الكمال الإنساني أن تغل المناقضات في سيرة المسيح بعقيدته الموروثة، أو تناقض الأحوال في زمنه، واتساع الفاصل بين روحه وأرواح سامعيه، من أن نعللها بتلك «العصبيات» الدارجة الرخيصة التي لا تصلح للوزن في هذا الميزان.

٤

المسيح في الهند

في سنة ١٨٨٧ وصل الكاتب الروسي «نقولاس نتوفتش» إلى الهند؛ لتعرف الشعوب الهندية، والبحث في أخلاقها، وأديانها، وآثارها الفخمة العجيبة، وطبيعتها الضخمة المهيبه، وظل يطوف من مكان إلى مكان على غير ترتيب سابق، حتى انتهى به المطاف إلى التبت الصغرى فاعتزم العودة منها إلى بلاده الروسية من طريق قره كروم والتركستان

الصينية، ولكنه بينما كان يزور البيعة البوذية هناك أعلمه كبير الكهنة خبراً عجبياً عن المسيح وسياحته في الهند، وقال له الكاهن: إن السجل الذي يرجع إليه في تفصيل ذلك موجود في محفوظات «الحسا» عاصمة التبت الكبرى، وكعبة الحجاج في تلك الديار.

قال الكاتب: ولما كنت أستبعد العودة إلى زيارة الهند مرة أخرى، أرجأت أوبتي إلى أوروبا ريثما أطلع على تلك المحفوظات، وإن كلفني الأمر رهقاً، أو حملني مشقة الرحلة إلى «الحسا» فهي ليست من الخطر والمشقة بحيث يتوهم المتوهم، وهَبَّهَا كذلك فقد تعودت أخطار السفر، ورُضْتُ نفسي على الضرب في مجاهل البلاد.

وزرت وأنا في عاصمة التبت الصغرى ديرها العظيم، القائم في أرباض المدينة فأطلعني رئيس الكهان فيه على المحفوظات التي لها صلة بتاريخ المسيح عندهم، وتفضل بتلاوتها علي والترجمان ينقل لي ما يتلو، وأنا أدون ما أسمع في دفترتي حتى استوفيت ما في تلك المحفوظات، وهذه خلاصته:

لما بلغ عيسى، وهذا اسمه عندهم، الثالثة عشرة — وهي السن التي يتزوج فيها اليهود في زمانه — كثر طلابه لبناتهم من أشرف البلدة وأغنيائها؛ لما اشتهر به من الذكاء، والفصاحة، والخطب الجميلة، والمواظب الدينية، وإن لم يكن أهله من ذوي اليسار الذين يرغب في مصاهرتهم الأشراف والأغنياء، ونفرت نفس عيسى عن الزواج فغادر منزل والديه خفية، وخرج مع بعض التجار من بيت المقدس إلى السند؛ ليستكمل، ويتعلم، ويطلع بنفسه على ما سمع عن حكمة الحكماء، وعلوم النساك، وأصحاب الأسرار.

وفي السنة الرابعة عشرة من عمره، قدم إلى بلاد الآريين، وأقام في البلدة المجتابة فذاعت له شهرة في أرجاء الهند الشمالية، وتسامع به الكهان والأخبار، ثم اجتاز بلاد الأنهار الخمسة و«راجبوتان» إلى جقرنات حيث يرقد الرفات البشري «لفيسا كرشنا» فرحب به الكهان البيض، وعلموه أن يقرأ الكتب المقدسة، وأن يفسر أسرارها، وأن يشفي المرضى ويطرد الأرواح الشريرة بالأدعية والعزائم، وقضى ست سنوات في جقرنات، وبنارس، وفي المدن المقدسة الأخرى، فأحبه الناس، ولا سيما الطبقات المحرومة التي كانت تنبذها أديان الهند ويطرف الكهان عن مقاربتها، والاتصال بها، أو إسماعها الكتب المقدسة، إلا في أيام الأعياد الكبرى؛ لأن «بارابرها» خلقها من أحشائه وأقدامه فهي منبوذة مهينة بين خلقه! ولكن عيسى أنكر هذه اللعنة الكاذبة، وطفق يخطب في إنكارها، ويعاشر المنبوذين، وينحي على طغيان الكهان وتعاليمهم على إخوانهم في الآدمية ويقول: «أبونا الرب لم يفرق بين أبنائه فكلهم أثير لديه.» وكان يدعوهم إلى ترك الأوثان وتقريب

القرابين لغير الله، وينكر ثالثاً براهما الخالق، وفشسنو الواقى، وسيفا المفنى، ويقول لهم: «إن الديان السرمدي هو الروح الباقي وهو روح الكون الأحد المفرد، الذي لا يتجزأ، يخلق كل شيء، ويشتمل على كل شيء، ويحيي كل شيء، وإن البارئ الأعظم لم يشرك معه في سلطانه أحدًا فكيف الأوثان الصماء!»

فلما اشتد أمره على الكهان وجماعة المقاتلة بعثوا في طلبه ليقتلوه، فحذره الدهماء وأخرجوه ليلاً من أطراف جقرنات، فبلغ الجبل، ونزل بلاد «جوتמיד» مولد بوذا الأعظم بين شعب يعبد براهما الواحد ذا الجلال، فتعلم لغتهم وحذقها، وعكف على درس كتبها وطروسها المحفوظة، ثم غادر نيبال وجبال هماليا، وهبط إلى «راجبوتان» ويمم الغرب يبشر بعبادة الله ويدعو إلى الكمال، ويحض الناس على اطراح عبادة الأوثان، فذاعت بين الوثنيين شهرته ولباه خلق كثير، واستفاضت في البلاد القريبة أنباء مواعظه ووصاياه وسبقته إلى بلاد فارس، فقابله كهانها حين دخلها بالحذر، وحرموا على الناس حضور خطبه، فلم يزد هم التحذير إلا عكوفاً عليه واستجابة له. قال الكاتب الروسي: ثم قبض عليه الكهان، وأحضره إلى رئيسهم وسألوه فأجابهم أحسن جواب، ولم يجدوا عليه سبيلاً، فأظهروا الرفق به ولم يمسوه بسوء، ولكنهم أخذوه في جناح الليل إلى طريق مقفر يكثر فيه السباع، وأرسلوه هناك ليلقى حتفه بعيداً عنهم فوقاه الله، وما زال يتنقل في البلاد حتى أب إلى وطنه في التاسعة والعشرين من عمره، وبدأت سيرته المعروفة في الأناجيل.

يقول الكاتب الروسي: وهذه المحفوظات التي تلاها رئيس الكهان البوذيين في عاصمة التبت الصغرى هي مجموعة منسوخات كثيرة مكتوبة باللغة التبتية مترجمة عن بعض الصحف المودعة في مكتبة «الحسا» التي جلبت إليها من الهند، والنيبال، ومغادا، بعد المسيح بمائتي سنة فوضعت في البيعة الكبرى على جبل ماربور حيث يقيم حبر الأخبار وتودع المخطوطات المدخرة من قديم الأدهار.

أما تاريخ تدوين هذه القصص فيرجع إلى السنة الثالثة أو الرابعة بعد وفاة المسيح. كتبها الكهان حين جاءهم التجار بأنباء المسيح في وطنه، وأودعوها كعادتهم مكاتب البيع، ومما يميل بالكاتب إلى تصديقها أنها لم تدون في بلدة واحدة ولا على نسق واحد، وإنما جاءت مفارقة من هنا وهناك ودونت مع قصص أخرى من أحداث ذلك العصر، فلا يستخلصها القارئ على هذا النسق إلا بعد جهد جهيد.

ويرى الكاتب أن هذه المخطوطات خليقة بالثقة والاعتبار؛ لأن الكتابة كانت معروفة في الصين والهند قبل موسى بزمن مديد، وكانت الشرائع والقوانين والمذاهب مكتوبة في

سجلات محفوظة بلغت في الهند نحو ٨٤٠٠٠ وثيقة قبل الميلاد بستمائة سنة، ولا يتأتى أن تنقل نصوصها وتحفظ وتسجل إلا في عصور وعصور، فبينما كانت الشعوب الأمية كشعب إسرائيل تتناقل الروايات شفاهاً فمّا عن فم وجيلاً بعد جيل، فيعتبرها ما يعتبرها من السهو والتحريف وتجسيم البعد وتكبير الخيال، كان الرواة الهنود يودعون الصحف روايات الحوادث التي يشهدونها ويسمعونها في زمنهم أو في عهد قريب منه، وثابت معروف أنه كانت للهند تجارة مع مصر والأقطار الأوروبية تمر ببيت المقدس فلا تنقطع أخبار الهند عن تلك البلاد، ولا تنقطع أخبار تلك البلاد عن الهند، فكانت القوافل الهندية في زمن سليمان تحمل المعادن النفيسة والمواد اللازمة لبناء هيكله وتزيينه، وكانت تجارة أوربا ترد إلى بيت المقدس بحرًا على ميناء قديم في موضع مدينة «يافا» الآن.

قال الكاتب الروسي: ولما عدت إلى أوربا لقيت الكثيرين من رجال الدين المعدودين؛ رجاء أن يراجعوا مذكراتي ويعنوا بتحقيقها، فلم أجد سميحاً ولم يوافقني أحد على نشرها، فعرضت مسألتي على الأستاذ جول سيمون فاستعظمها، ونصح لي باستشارة رينان في أمر تلك المذكرات وفي أمثل الوسائل لنشرها والتعقيب عليها، فاقترح رينان أن أسلمه المذكرات ليقدمها إلى المجمع العلمي، وأشفقت أنا من ذاك وأدركني الحرص على ثمرة جهدي وفضل هذا الكشف النادر، فرأيت أن أتولى نشره بنفسه وأكتب حواشيه وأعلق عليه وقد فعلت. فلعل الهيئات العلمية تعنى بإعداد بعثة للسفر إلى التبت ودرس الوثائق في سجلاتها، وتقرير قيمتها التاريخية.

هذه خلاصة تلك الرحلة العجيبة التي نشرها الكاتب الروسي منذ نيف وثلاثين سنة، فناقشها الكثيرون وقطع بافترائها بعض الثقات، ووصفوها بأنها تدجيل لا يستحق كبير عناء، ونحن أميل إلى الشك في أساسها، ولكنها إن صحت أو كان فيها جانب صحيح، وكانت هناك محفوظات كالتي ذكرها الكاتب الروسي ودونها فالأمر يحتمل وجهين. أحدهما أن النبأ في جملته صحيح وأن المسيح سافر إلى الهند، وعاش فيها قبل الرسالة، وتعلم من خير ما في البوذية والبرهمية، وعلمهم من خير ما في اليهودية والنبوءات الإسرائيلية، والوجه الآخر أن بعض الكهان الهنود في الزمن القديم أو الحديث خشي على دين قومه من شيوع المسيحية، فدون بعض تلك القصص ليعزز دينه ويجعله مصدر الأديان ومعلم الرسل، ووضعها ذلك الوضع المفرق الذي لا يكشف حقيقته إلا رجل عليم باللغات الهندية والتبتية، قدير على استقصاء أخبارها ومضاهاة محفوظاتها مزود بما كان يعوز الكاتب الروسي للتثبت والتمحيص الدقيق.

غير أننا إذا فرضنا الفرض الأخير حق لنا أن نستغرب شهادة الكهان لعيسى بالصلاح والهداية، وتزكيتهم لفضائله وعظاته، ووصفهم إياه وصفًا يرغب في دينه ويرجحه على دين البوذية ودين البرهمية على الخصوص، ومن جهة أخرى نرى في الأناجيل ما يدل على تعمق المسيح في علم الشرائع اليهودية وأخبار الرسل ومأثورات الفريسيين، فمتى استوعب كل هذا العلم الغزير، وأنى له أن يستوعبه جميعًا قبل الثالثة عشرة أو في سنة واحدة أو بعض سنة بعد العودة من رحلته الهندية؟!

على أن الأمر الذي نلاحظه في كتاب يؤلف عن تاريخ المسيح أن لدفع لم يشر إلى الهند والبلاد الشرقية وعلقتها بالإسرائيلية في الفاتحة التي كتبها لإجمال الأحوال في عصر المسيح، فقد أشار إلى مصر، واليونان، والرومان، واقتبس بعض الآراء الفلسفية التي ظهرت في هذه الأقطار، وانتقلت منها إلى الجليل، وبيت المقدس، وأخذ بها عملاً أو تعليمًا بعض المتسهلين المسيحيين من طوائف اليهود، ولكنه لم يشر إلى الهند، وفارس، وبين النهرين وهي خليقة أن تذكر في هذا السياق؛ لأن علاقة الهند الروحية بأرض إسرائيل لا تنكر ولا تخفى سواء صحت أخبار الكاتب الروسي أو بطلت بعد الاستقراء، فقديمًا كان الإسرائيليون فيما بين النهرين وكانوا على مقربة من المجوس، ثم عادوا إلى بابل في الأثر، واختلط أكثرهم بأهلها حتى ضاع في غمارها ولم يعد إلى فلسطين مع القبائل التي نزحت بعد فتح قورش وهزيمة البابليين، وقد جاء ذكر المجوس في البشارة بمولد المسيح، كأنما كان الاعتقاد فيهم أنهم عليمون بالأنباء مطلعون على الأسرار يفهمون من حقائق الفلك والوحي ما ليس يفهمه أبناء إسرائيل، فالإشارة إلى هذه العلاقات القديمة لازمة في التمهيد لعصر المسيح، ولا سيما إذا لاحظنا المشابهة الشديدة بين البشارات والأخبار عنه والبشارات والأخبار عن بوذا، ولاحظنا إلى جانب ذلك قصص المسيحية الأولى التي لا تخلو من دلالتها التاريخية والنفسية، وإن حكم الآباء الكنسيون ببطلانها من وجهة الاعتقاد.

خاتمة

على فهم شخصية المسيح يتوقف كل شيء، وهذه الشخصية هي في الوقت نفسه مقصد الباحثين وغاية ما يرجون الوقوف عليه من جمع الأسانيد ومقابلة الحوادث وتحليل الآراء، وخلاصة ما يقال في هذا الباب أن وصف هذه الشخصية لم يزل بعد مسألة من مسائل الذوق الفني الذي يعتمد من بعض الجوانب على حقائق العلم المحصورة، فلا أمل الآن في تكميل تلك الصفة على أساس الوقائع المقررة والأخبار المقطوع فيها بالإجماع، وعلى هذا النحو تعجبنا الصورة الموصوفة أو لا تعجبنا، على حسب ما عندنا من التخيل، وما أوحته إلينا المعلومات المتفرقة، والميول النفسية من الملامح التي لا يقوم عليها برهان وثيق، وقد نصيب أو نخطئ في التصور والتمثيل، ولكننا على ثقة من أننا لا نستطيع أن نجزم بتفضيل صورة على صورة من الوجهة العلمية، إلا إذا كانت هناك مخالفة بارزة لخبر أجمع عليه الباحثون.

والصورة التي مثلها لنا إميل لدفع في كتابه «ابن الإنسان» هي كما رأينا صورة مغرقة في البساطة، عارية من الفخامة التي يتوسمها المتخيلون الفنيون فضلاً عن المؤمنين بدين المسيح.

وللبساطة فخامتها وعظمتها بلا مرأى، ولكن الفرق بعيد بين البساطة البسيطة وبين التركيب المتشعب الذي يبدو للناس في مظهر البساطة؛ لأن صاحبه قد عرف كل شيء واطلع بالخبرة أو بالإلهام على خفايا الحياة، فتشابهت لديه الأحوال وتقاربت عنده أنحاء النفوس، وترجم أَلغاز الدنيا كلها في حل واحد يلوح للناس بسيطاً متشابهاً وهو ينطوي على أعمق الأعماق وأعقد الأمور، فإذا أحببت أن أتخيل بساطة المسيح مما بقي لدينا من أقواله وأنبأته، فهي عندي أقرب إلى البساطة المركبة الملهمة التي لم تتبسط لعجز في التركيب؛ بل لأنها أعظم من التركيب وأشمل وأبعد مدى في قرار البداهة والإلهام، وليست هي البساطة البسيطة التي تلوح لنا من صورة إميل لدفع في كتابه «ابن الإنسان»، فإن المسيح على هذه الصورة ظاهرة غير خارقة لأحكام الكون، ولا ننكر فعل الظروف والطوارئ في سيرة كل عظيم، ولكننا لا نريد كذلك أن نتطوع بمنع العظمة منعاً لا أساس له إلا الرغبة في منعها بغير سلطان من التاريخ، فليست العظمة — إلى أسمى حدودها الروحية — خارقة من الخوارق فنجنح إلى تعليلها، كما

نعلل الأكاذيب في أساطير الأولين، ونبدأ بإنكارها والتماس التفسيرات المألوفة لها قبل أن يكون لدينا برهان يدعو إلى الإنكار والتفسير، وإنما العظمة شيء جائز في كل جيل، فإذا اقترن ظهور الرجل العظيم بالحوادث العظيمة فليس التبسيط أمانة للتاريخ في هذه الحالة، وإنما الأمانة الصادقة أن نقول الحق الغريب؛ لأننا غير مكلفين أن نتجنب الغرابة في كل حال، وأن نحكم على الدنيا بأنها لن تجيء يوماً بغريب.

وقديماً ذهب الميل إلى التبسيط بالمؤلفين إلى حد اختلاق العجائب التي هي أغرب من المعجزات التي أنكروها، والتمسوا من أجلها العلل والتأويلات. فجاء كارل فردريك بارد الألماني في أواخر القرن الثامن عشر يفسر المعجزات، ويقرب قصة المسيح إلى العقول التي لا تؤمن بالخوارق والأعاجيب، فإذا هو يزعم أن المسيح كان تلميذاً لجماعة سرية كانت تعمل في ذلك العصر كما تعمل جماعات الثائرين، وأنها تعهدت المسيح من مولده فعلمته وأقرأته التاريخ وأنبأ الشهداء والمرسلين، وأنه أعجبه سيرة سقراط اليوناني، وأحب أن يقتدي به ويستشهد في سبيل الحق استشهاده، وأنه كان يتكلم بلغتين لغة رمزية لا يفهمها إلا إخوانه في الجماعات السرية ولغة سهلة يفهمها سواد السامعين، فحدث من ثم الاختلاف في مراميه والتضارب في روايات أقواله، وأنه حين كان يخلو بنفسه في البرية وعلى قمم الجبال إنما كان يذهب إلى الكهوف لملاقة رؤساء الجماعة والرجوع إليهم فيما يعمل وفيما يقول، وإن معجزات إقامة الموتى وشفاء المرضى كانت من تعليم لوقا الطبيب والعضو المقدم في تلك الجماعة، فهو الذي علم المسيح أعراض الموت الكاذب وأسرار العلاج والمداواة بالعزيمة، وساعده على بلوغ ذلك المكان الذي أعدوه له بين الشعب لإنجاز ما دبروه، وأنه لما حان الوقت المعلوم اتفق لوقا وصاحبا نيقوديمس وحارام على تقديم المسيح للاستشهاد، فتكفل لوقا بالدواء الذي يقويه على الألم ومطالبة الموت، وتكفل نيقوديمس بأن يسعى عند ولاة الأمر في التعجيل بإنزاله من الصليب، إلى آخر هذه التلفيقات التي أهون على العقل أن يفسر المعجزات والأسرار ولا يفسر ما فيها من التخمين والتنجيم، وتعاقب بعد كارل فردريك بارد مؤلفون على هذا الطراز إلى أن بطل سحر المفاجآت والألغاز في القصص والآداب، فبطل كذلك في تأويل التاريخ، ولكنهم أصبحوا يحاولون أن يجعلوه خلواً من كل غريبة، وينظموه كله من وقائع يشاهدها العابر في مدارج الطرقات، وهذا في ذاته عجيب غير مقبول في الخيال ولا مؤيد بالاستقراء.

واسم «ابن الإنسان» الذي اختاره إميل لدفع لكتابه اسم يدور حوله كثير من الأقاويل، فالذين حققوا أن المسيح كان يخاطب الناس باللغة الآرامية يقولون: إن كلمة

«باراناش» أو ابن الإنسان بهذه اللغة لا تدل على أكثر من «الإنسان» أو ابن آدم، أو بعبارة أخرى أنها مرادفة لكلمة ابن الناس التي نطلقها في العربية على كل أحد، فليست كلمة «باراناش» مطابقة لكلمة ابن الإنسان التي وردت في النبوءات، وليس لها ذلك الطنين والغموض الذي يدخل في روع سامعها باللغة اليونانية، ويكاد يشك القائلون بهذا القول في دعوة المسيح لنفسه، واعتقاده في رسالته وهو شك لا موضع له؛ لأن كلمة «ابن الإنسان» ليست كل ما في كلام المسيح من الدلالات على الرسالة المكتوبة في أسفار التوراة، فمن آمن بوجود المسيح فليؤمن بدعوته لنفسه؛ لأن الشك في هذه الدعوة لا يستند إلى قول راجح.

إن قوة المسيح الروحية هي أساس كل عمل عظيم جاءت به هذه الشخصية العظيمة أو اقترن باسمها في سياق التاريخ، وقد يكون العطف عليه — عطف النساء والشبان الأبرياء والشيوخ الصالحين — سرًا من أسرار الإيمان به والكره لظالميه والثبات على ذكره، ولكن هذا العطف وحده ما كان كافيًا لإنشاء دعوة كبيرة لو لم يكن وراء تلك الدعوة روح عظيم وسلطان أدبي يكون الاعتداء عليه مثيرًا للنفس، مفعمًا لها بالسخط والإنكار، فعلى أساس العظمة الروحية فلنبن قيام العقيدة المسيحية، ثم يأتي بعد ذلك ما يأتي من فعل البيئة، وملاءمة الحوادث لانتشار الدعوة في جيل المسيح وفي الأجيال التي بعده.

وليس أثر البيئة وملاءمة الحوادث بالأثر القليل في هذه الدعوة ولا هو بالشيء الذي يكثر فيه الخلاف، فمن المحقق المجمع عليه أن عصر المسيح كان عصر استعداد للاعتقاد وتهيؤ لرفض القديم الرث، والإقبال على إيمان جديد. فاليهود كانوا يترقبون ظهور الملك المخلص لهم من أسر الظالمين، وكانوا يرجون في مبدأ الأمر أن يكون ذلك الملك المخلص ملكًا حقًا مسيحًا أي ممسوحًا بالزيت المقدس، يسترد لهم عرش داود ويكون ولدًا من ذرية داود، ثم أخذوا ينقلون المسيح شيئًا فشيئًا من عالم الدنيا إلى عالم الروح قياسًا إلى قوة الأعداء، واليأس من قهرها بالجيش والسلاح، فكلما كبرت في قلوبهم هيبة الدولة الرومانية، كبرت فيها صفة المسيح الروحية ولانوا بالأمل في الرسالة بعد الأمل في إخلاف داود بملك من أبنائه، يضارعه في الحكمة والجاه، وما بلغوا إلى عصر المسيح حتى كان أحبارهم قد تشبثوا بتقاليد الدين تشبثًا يزداد مع ازدياد الخوف من ضياع تلك التقاليد في غمار الحياة الرومانية، والعادات اليونانية التي تسربت إليهم من الفاتحين؛ فكان هذا التشبث مؤذناً بالنفور من شعائرهم العتيقة، ونصوصهم الحرفية، وداعيًا إلى الشك في

هذه الظواهر، والأخذ في الدين بالتسهل والسماحة، وتحضير الأذهان لتفسير النصوص بالمعاني الروحية، والمجاز المقول بدلاً من تلك التقاليد التي يشق اتباعها على الناس في غمار المعيشة اليومية، وتقدمت المسيح طوائف كانت تتهم الأبحار بالرياء، وتتسهل في تفسير النصوص وتأويل التقاليد، ولا تتقيد بالأوامر والنواهي التي يتقيد بها الأبحار في التطهير والصلاة، فكان تهافت هيبة الأبحار والشك في التقاليد تمهيداً حسناً للإيمان بدين الروح، والخروج على دين الشعائر والحروف.

هذا في عالم اليهود، أما في عالم اليونان والرومان فقد ظهر قبل عصر المسيح مذهب الرواقيين المنقشفين، واشتدت وطأة الدولة الرومانية فكثرت الناقدون عليها وعلى الدنيا من أجل ظلمها، واتسعت الفجوة بينها وبين رعاياها فاحتاجوا في وقت واحد إلى العزاء وإلى الثورة الروحية، ووجدوا كل أولئك في البشارة بالمسيح، وما تحمله هذه البشارة من الأمل للضعفاء والرفق بالمنبوذين والخطاة، ووافق هذا العصر امتزاج الديانات المصرية والهندية والفلسفة اليونانية، فتقاربت الفوارق في عالم الروح، وانهارت النظم التي طال على قيامها الزمان وتاقت الأفكار إلى شيء جديد، ولعل قراءة الأناجيل وحدها كافية للدلالة على استعداد الناس في ذلك الزمان للإيمان ويأسهم مما هم فيه، وثقل الوطأة على أعصابهم وعقولهم من حضارة تلك الأيام ومن مغاشم دولة الرومان، فما أكثر الصرعى والمجانين والمشلولين والمنزوفين فيما حدثتنا به الأناجيل من أخبار قصاد المسيح وطلاب الشفاء على يديه! وإذا ثقلت المغاشم على أعصاب الناس إلى أن يعد فيهم الصرعى والمجانين والمشلولون والمنزوفون بالمئات في إقليم صغير، فذلك عنوان لحالة النفوس، ودليل على بيئة صالحة للثورة والإيمان والتهالك في العقيدة، كما هو الشأن في كل من ثقلت على نفوسهم وطأة الآلام والشعور المكبوح، وتاقوا إلى مصرف للرجاء في عقيدة يوحيا إليهم رسول محبوب مهيب.

وكانت آمال المسيح هي آمال إسرائيل ولا ريب، وأمثله العلياء هي أمثلتهم العلياء في التوراة، ولكنه كان بريئاً من حجر التقاليد ناقماً على رياء الأبحار متفتح القلب لأسمي معاني السماحة مطبوعاً عليها بفطرته ممتازاً بسعة الروح ورجاحة اللب وفصاحة اللسان، ولا نحب أن نعزو إليه زهول المأخوذين كما توهم بعض كتاب سيرته، أو نتخذ من سكونه في محضر الأبحار بعد القبض عليه دليلاً على وجوم عقله، واضطراب فكره، فإنه ينبغي أن يكون عالماً بالعاقبة التي تنتظره، وربما سكت لعلمه ببطلان كل حكم يبني على اعتراف المسئول ولا تقوم عليه البيئة، ويجري فيه الاتهام على حسب الشريعة

تاريخ المسيح لإميل لدنج

الموسوية، فإن محاكمة المسيح كانت باطلة من وجهة الشريعة الموسوية، كما قرر ذلك القاضي الإنجليزي اللورد «شوارف دنفرملين» صاحب المباحث المعروفة في محاكمات التاريخ، فإن أشد الوجود ما كان ليمنع المسيح الكلام كما يتكلم غيره في مثل موقفه لو كان ما به هو خوف القصاص، وليس التسليم وقلة الاكتراث.

فالمسيح هو صاحب العقيدة المسيحية؛ والبيئة وملاءمة الحوادث لها قسطها المقدور في نشر دينه، وإقبال الناس على الإيمان ببشارته، ولكنه قسط لا تخلو من مثله عظمة حيث كانت، ولا يشترط في العظمة أن تخلو منه بحال.

رديارد كبلنج^١

الشاعر كبلنج الذي ينزل مصر هذا الأسبوع، هو شاعر رحالة تفرقت حياته التي قاربت الرابعة والستين بين بلدان كثيرة، فليست هذه أولى رحلاته، ولا أطولها في مشارق الأرض ومغاربها. نشأ في الهند وساح في اليابان، وأمريكا، وأفريقيا الجنوبية، وأستراليا، وكاد أن يلم بكل طرف من أطراف الدولة البريطانية، فكان شاعر هذه الدولة بحق الطواف والمشاهدة، كما كان شاعرها بحق التنويه والإشادة، وهو في هذا العصر أشهر شعرائها وأكثرهم تداولاً بين جميع طبقاتها، لا يجاربه في ذلك أحد ممن عاصروهم وعاصروه، وتقدمهم بالفضل أو تقدموه، وهو يستحق هذه الشهرة؛ لأنه أولى بهذا الضرب من الشهرة لا لأنه أشعر من أنجبت بلاده في زمانه وأعلامه قدرًا في مراتب العبقرية، وإنما استحقتها لأنه شاعر كل يوم وشاعر كل إنسان، أو شاعر المعاني التي يألّفها الجمهور في روحاته وغدواته، ويستطيع أن يألّفها إذا هي عرضت له بغير سابق ألفة، فرديارد كبلنج هو كل إنجليزي في القسط المشترك بين جميع الإنجليز، وإن شئت فقل: إنه هو الإنجليزي الذي وقعت عليه القرعة؛ ليؤدي عن الجميع واجب الغناء والتهافت، فهو أحرى أن يكون صاحب وظيفة في الدولة، لا صاحب عبقرية شعرية معزول عن هذه الوظيفة. على أن عبقريته الخاصة لا تنكر؛ لأنها تلك العبقرية التي شاع بفضلها الشعر بين طبقات ما كانت تقرؤه ولا تلتفت إليه.

١٣١ فبراير سنة ١٩٢٩.

والسياحة هي ثروة الشاعر الكبرى، وينبوعه الذي استقى منه ما قد يستقيه غيره من الكتب والدراسة؛ فليس كبلنج بالرجل الواسع الاطلاع، ولا بالطويل الإقامة في المدارس والجامعات، وليس هو بالمتعمق في شيء من الأشياء، ولا بالذي تستحب قراءته في الشيء الوحيد الذي يميل فيه إلى إظهار المعرفة والبراعة، وهو وصف الآلات الصناعية وما إليها من أدوات الطيران والبخار، ولكنه يرتقي إلى قمته العليا حيث يصف المناظر، ويتحدث عن الهند ويتكلم مع الأطفال، ولك أن تتخيل رجلاً طوّافاً جوّالاً خبيراً بالدنيا وبالناس، قد جمع نوادر السياحة وطرف الأحاديث، وجلس في بعض الزيارات إلى الكبار والصغار في حجرة الاستقبال فأقبلوا عليه يستمعون له ويستطلعون أخباره، والتف به الأطفال يريدون أن يأخذوا من أقاصيصه وألعايبه بنصيب، فمن نادرة إلى طرفة إلى خرافة إلى وصف جميل إلى غير ذلك من بضاعة الرحالين العارفين بمختلف الأمم في مختلف البلدان، فإذا تخيلت هذا الرجل وأضفت إليه ملكة الكتابة المبتكرة، والملاحظة الدقيقة فأنت تعرف كبلنج، وتعرف كل ما تنتظره من منظوماته ومنثوراته وتعرف النطاق الذي يسبق فيه والنطاق الذي يخفق إذا تعدى إليه، وهو كجميع الرحالين يغلب عليه أنه يحيط علماً بالناس، وقلما يحيط علماً بالإنسان؛ فما شئت من وجوه متعددة وأجناس بعيدة وأطوار متغيرة، يقص عليك الرحالون قصصها، ويشرحون لك توارихها ومأثوراتها، ولكنهم إذا تناولوا الإنسان الواحد لم يتغلغلو في أطواء نفسه، ولم يسبروا من غوره إلا ما يسره كل عابر طريق، وربما كان هذا الإنسان لا يعينهم كثيراً؛ لأنهم لا يرونه في أنفسهم ولا في الآخرين، ولا يفرغون من عالم الدنيا فينقلبوا إلى عالم السريرة المحجوبة عن العيون، فانتظر عند كبلنج كل ما تنتظره عند ذلك الزائر الذي تخيلته في حجرة الاستقبال، واسمع منه كل ما يسمعه الزوار في تلك الحجرة، ولا سيما إذا أقبل على الأطفال يلهيهم بنوادر الحيوانات وأعاجيب المخلوقات، ولكن لا تنتظر من زائرِكَ هذا أن يتعمق أو يتوغل في ذلك المجلس المطروق لكل زائر! فهو محدث ومغن في بعض الأحيان، ولكنه لن يكون كاهناً ولا حكيماً إلا في عرض الحديث وقلتات اللسان، وقد تنتظر الشذوذ لهذه القاعدة العامة، فلا يخيب انتظارك لأن الشذوذ حاضر في هذه القاعدة حضوره في كل قاعدة سواها، ولعل الشذوذ هنا هو رواية «كم الأيرلندي» التي نزع فيها كبلنج بعض النزوع إلى التصوف وأسرار الروح، وخرج فيها بعض الخروج عن شعائر حجرة الاستقبال.

وأخشى من تكراري لذكر الاستقبال وحجرته أن يتطرق إلى القارئ خطأ في تصور كبلنج وأسلوبه وموضوعاته، فيحسبه من أولئك المتأنقين الذين يتكلمون بالكنايات

ويشفقون على هوامس الآذان، فكلبلنج في الواقع أبعد الناس من هذه الطائفة، وأقلهم شبهاً بها في أسلوب الحديث وفي حذقة الكناية، فهو لا يتورع عن لغة تمثل الحقيقة، ولو كانت لغة العسكر في الثكنات والحانات، وكل ما يشبه به زائر المجالس هو أنه لا يتعمق ولا يستطرد بسامعه من موضوعات كل يوم وكل إنسان: فأما فيما عدا ذلك فقد تسمع منه ما يأبى سماعه المتأنقون المتحذلقون، وقد تراه في ثياب «تومي» يترنح ذات اليمين وذات الشمال، ويوحي إليك معاني اللعنات البذيئة، والفكاهات الغليظة، وإن لم ينطق بالألفاظ والعبارات.

كذلك أخشى أن يفهم القارئ أن كبلنج لا سحر فيه ولا غرابة؛ لأنه شاعر كل يوم وشاعر كل إنسان فلا مجال فيه لسحر الغرائب والأسرار. كلا فهذا إجحاف بالرجل وفهم للمكاته على غير الوجه الصحيح، فحق أنه شاعر البيت، والسوق، والطريق، والثكنة، والنهار، وليس بشاعر الصومعة والنفس الخفية واللبل المعزول، ولكن غير حق أنه خلو من الحجر والغرابة على شئون كل يوم وكل إنسان، فإذا هي شعر وغناء، وإذا هو ينقل عرائس القصيد من أجوائها العالية، فيعلمها الخطر في الطريق بين السيارات والغوغاء وعساكر المرور! وتلك براعة لا يُغمط حقها ولا يُنسى فضلها.

ثم لا ننس كذلك أن كبلنج يحدث الناس عن الهند وهي في ذاتها أسطورة كبيرة ودنيا مسحورة ومتاع للخيال، يستخرج منه القارئ ما يغنيه عن خرافات الجن والعفاريت، وعجائب الأحلام والتهاويل، فالهند في شعر كبلنج هي الحلم الذي ينبو عن الأحلام والمجاهيل في شعر الآخرين، ولا يمنعها أن تكون كذلك أنها بلد معمور، له حيزه على الأرض ومكانه على خرائط الجغرافيا وأخبار الصحافة، فإن البعد معوان الخيال. والهند بعيدة جداً حتى على المقيمين فيها من الإنجليز والأجانب، وحتى على أبنائها الذين لا يعرفون حاضرها وغابرها إلا بالسمع، بل يوشك ألا يعرفوا الأرض التي يمشون عليها بغير السماع لما هم مستغرقون فيه من الأحاجي والألغاز!

ولد كبلنج في الهند وتزوج من الولايات المتحدة، وآبؤه الأقدمون من هولندية، وفي نسبه القريب مزيج من الأيكوسيين والأيرلنديين! فهو خلاصة أجناس متفرقة، ولهذا أثره ولا ريب في تكوين المزاج والسليقة، ولكن شيئاً من كل ذلك لم يكن له في تكوين أدبه ما كان لولادته في الهند من الأثر الكبير الذي لا ينفصل عن عمل من أعماله ولا فكرة من أفكاره، فإذا حذفت الهند وتوابعها من شعر كبلنج ونثره فقد حذفت عنصره الذي لا قوام له بغيره، والمرجح عندنا أنه لو لم يولد في الهند لما كان شاعر الاستعمار كما

يلقبونه في بلاده، أو شاعر العلم البريطاني والدولة البريطانية دون غيره من الشعراء معاصريه. إذ الغالب على الإنجليز الذين يولدون أو يعيشون في المستعمرات أن يكونوا هم أشد الغلاة في تقديس الاستعمار، وكبلنج هو القائل بأمانة الرجل الأبيض في الحضارة الحديثة، وإن كل فرد من أفراد الأمم البيضاء مسئول عن سبعة أو ثمانية من أفراد هذه الأمم الملونة التي نصفها طفل ونصفها شيطان! وهو صاحب القصيدة الشائعة عن العلم الإنجليزي وصاحب الأبيات المشهورة: «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقي الاثنان حتى تلتقي الأرض والسماء بين يدي الله يوم الحساب.» وهو كذلك الذي أتم هذا المعنى بقوله: «ولكن لا شرق ثمة ولا غرب ولا حد ولا معشر ولا ميلاد حين يتقابل الرجلان القادران وجهاً لوجه ولو أقبلنا من أقاصي الأرض مفترقين.»

ويعزو بعض النقاد ولع هذا الشاعر بالمرعبات إلى نشأته في الهند، واستماعه إلى نوادر العجائز والقصص الذين كان يختلف إليهم في الخانات، ويتسقط منهم القصص والأساطير؛ ففي إحدى قصصه — وهي أبشع ما يأخذونه عليه — يجعل قرءًا يغار من زوجة صاحبه الصغيرة فيهجم عليها ويمزقها إربًا إربًا ثم يجلس والدم يقطر من يديه على مائدة الطعام، وأي معنى لهذه القصة التي يعافها السمع ويقشعر منها البدن؟ لا معنى غير الرعب والفزع وإثارة النفس بما لا تحب التأمل فيه! ولسنا نستبعد أن تكون بعض القصص التي ألفها كبلنج منقولة عن الأقاصيص الشعبية في الهند مع تصرف يسير في التنسيق والصيغة، فإن قصصه الأولى شبيهة بتلك البلاد ومأثوراتها، إذ كان يكتبها وهو يافع لم يتوسع في الاطلاع على مؤلفات القصص.

يندر أن تورث العبقرية، ولا يندر أن تورث الأدواق الحسية، وقد كان والد كبلنج مديرًا لمدرسة الفنون في لاهور، وكانت والدته وأخته تقرضان الشعر ولهما ديوان نظمتهما معًا وسمته «ديوان أم وبنت». فكلبلنج قد ورث الذوق الفني من أبيه وأمه، وزاد في الملكة بما ليس عند أبويه، فدقة الملاحظة أصيلة فيه مكيمة في نفسه، وقدرته على الوصف هي شعبة من تلك الملاحظة الدقيقة، ومسحة من تلك القدرة الفنية الموروثة، ويقول الذين عرفوا آله وأقرباءه: إنهم كانوا جميعًا من الطراز المفرح المقبل على الحياة، فهذه الحيوية الدنيوية إذن طبيعة في الشاعر قد ورثها من أبويه كما ورث منهما الذوق ودقة الشعور، ولا اتفاق بين هذه الطبيعة وبين ما ينعته به بعض النقاد من الكزازة، والجفاء، وضيق العطن، ونعوت أخرى لا تدل على المعهود في كلامه وفكره، فلعله تخرص الحساد، أو جهل الفضوليين الذين يكلفون الناس ما لا يطاق ويريدونهم على الصبر والرضا بكل

رديارد كبلنج

صغيرة تخطر لهم، ولا يسمحون لهم بقليل من التحفظ والامتعاض، أما الذين عاشروا الرجل فيذكرون له المحضر الأنيس والنكتة المليحة، وإليه تنسب تلك النكتة التي تداولتها الصحف في أيام حملة النساء المطالبات بحقوق الانتخاب، فقد قال كبلنج لسيدة منهن: «أولم تأخذ النساء بعد ما فيه الكفاية؟ فقالت السيدة: كلا! فلماذا يقسرون المرأة على أن «تأخذ» اسم زوجها؟ قال كبلنج مبتسماً: ولماذا تترك له اسمه وقد أخذت كل شيء غيره؟ فكانت فصل الخطاب!

لسنغ^١

بعد مائتي سنة من مولده

١

كان هيني من المعجبين بلسنغ أشد الإعجاب، وأنا من المعجبين أشد الإعجاب بالكاتين الشاعرين معاً، وأعتقد أنهما خير أدباء ألمانيا، وأن كلاهما — ولا سيما هيني — مثل فذ في تاريخ الدنيا لا يضارعه في نوعه مضارع، ويندر أن يعجب الإنسان بأديبين أحدهما معجب بالآخر يرى فيه مثل رأيه ويحس نحوه مثل إحساسه، فمما يسرني أن أدع الكلام هنا لهيني يقول في لسنغ ما كنت أقوله لو أتيح لي أن أكتب بقلمه، أو يقول فيه ما هو صورة أنيقة صادقة لذلك الأديب في رأي كل من يقرؤه ويعجب بسجيته وأدبه. قال هيني في كتابه عن الدين والفلسفة:

ما من ألماني ينطق باسم لسنغ إلا ولهذا الاسم في صدره صدى مختلج، فمن عهد لوثر لم تنجب ألمانيا رجلاً أعظم ولا أكرم من جوتهلد أفرام لسنغ، وهذان هما آيتا الفخر والفرح لنا نحن معشر الألمان، نثوب في قلاقل الزمن الحاضر إلى مثاليهما المؤسسين فيجيباننا بنظرة حافلة بالأمل المشرق، وسيجيء

١ ٢٧ فبراير سنة ١٩٢٩.

بعدهما الرجل الثالث، الذي يتم ما بدأه لوثر ومضى فيه لسنغ، فهو بعدهما ثالث المحررين.

كان فضل لسنغ كفضل لوثر، فهو فيما خلا أثره الواضح المعروف الذي قام به قد ألعج روح الشعب الألماني من أعماقه، وأيقظ بنقده وحواره حركة عظيمة جامعة في العقول. كان نقده مسعر الحياة في زمانه، بل كانت حياته كلها حملة حوار.

وقد سرى الإحساس بنقده النافذ إلى أوسع نطاقي الفكر والشعور في عالم الدين والعلم والفن، فهزمت براهينه كل مناجز وخرجت من كل نصر أقوى وأمتن، وكأنه كما قال عن نفسه كان يحتاج إلى النضال ليستتمي قواه ويبلغ بها حد الكمال، فهو كذلك البطل الشمالي الذي يتحدثون في الأساطير أنه كان يرث ذكاء من يقتلهم ومعرفتهم وشجاعتهم، وأنه انتهى بذلك إلى أن يستجمع في نفسه كل معاني الفضائل والكمالات. ولا يصعب علينا أن نفهم كيف استطاع هذا المقاتل المغوار أن يثير غير قليل من القلق في ألمانيا، ألمانيا تلك التي كانت يومئذ تتلغف بسبات أعمق من سباتها اليوم، فقد أذهلت جرأته الأكثرين، فكانت له هذه الجرأة خير نصير، ولا عجب فالجسارة سر النجاح في الأدب كما هي سر النجاح في الثورات وفي الغرام، فكانت فرائصهم ترتعد قاطبة من سيف لسنغ، وكانوا ولا رأس بين رءوسهم يسلم من ضرباته الدامغات، نعم فقد طاح برءوس كثيرة لمحض العبث والاعتداد بالقوة؛ وقد بلغ من نكايته أنه كان يرفع تلك الرءوس من حيث هوت على الأرض ليلوح بها للجماهير النازرة إليه يريهم أنها خواء وأن بواطنها فراغ من كل شيء، ومن لم يصل إليهم سيفه أطلق عليهم سهام ذكائه تُصمِهم أنى ثقفتهم، فيعجب الصديق لدقة الريش في تلك السهام وتقع من العدو في صميم الشغاف، ولم تكن دعابة لسنغ تشبه هذا المرح وهذه الألاعيب الذائعات هنا في فرنسا — كان هيني يقيم في فرنسا — لا! لم تكن دعابته ككلب الصيد الفرنسي الصغير الذي يلعب ظله، وإنما كانت هي القط الألماني الذي يلعب بالفأر قبل أن يقضي عليه.

أي لعمر الحق لقد كان الحوار متعة صاحبنا لسنغ وسروره، فما كان يبالي أكان مناجزه كفوًّا له أم كان دون قدره، ورب أسماء قد أنقذها بالحوار

من خمول هي أهل له عاشت في كتبه وحولها نسيج من أبرع التهكم وأمتع الفكاهة، كأنما هي حشرات مقبوضة في لفافة، فقد خلد خصومه لأنه أردهم وقضى عليهم، ومن هنا كان يسمع بذلك الـ «كلوتز» الذي أنفق لسنغ عليه ما أنفق من اللوازم والسخریات؟ إن الصخور الضخام التي دهاها عليه وسحقه بها كانت هي الصُّوَّة الخالدة التي دلت على طريق مصرعه.

وخليق بالتنبيه هنا أن هذا الرجل الذي كان أذكى الألمان كان كذلك أنبل الألمان، فلا شيء يعدل حبه للحقيقة، ولا موضع عنده لمساومة الباطل، ولو كان بهذه المساومة يخدم الحقيقة كما قد يفعل بعض الحصفاء في بعض الأحيان، فهو يقدم على كل شيء من أجل الحقيقة إلا أن يكذب من أجلها، وقد قال مرة: «إن الذي يجلب الحقيقة للناس محجبة مخضبة قد يكون سمسارها، ولكنه لن يكون عاشقها المفتون بجمالها.» وإنه لما يكسر القلب أن تقرأ في ترجمته كيف بخلت الدنيا على هذا الرجل بكل مسرة حتى استكثرت عليه أن يلوذ إلى بيت يطمئن إليه، وقد خيل إليه مرة واحدة أن الحظ يبسم له فحظي بنعمة الزوجة المحبوبة وحظي بنعمة الأبوة، وسرعان ما حظي بهما حتى أفلتت منه النعمتان معاً فكانت سعادته كشعاع الشمس يسطع على جناح طائر، فماتت زوجته وهي تلد ومات الطفل على أثر الولادة! وكتب عن ذلك الطفل إلى صديق له هذه الكلمات التي فيها ما فيها من فكاهاة الرعب والأسى: لقد كان سروري قصيراً وكان فقدي إياه على كره ذلك الولد النجيب! فقد كان حكيماً وأسفاه! نعم كان حكيماً يا له من حكيماً! ولا يخطر لك على بال أن هذه الساعات القلائل التي قضيتها في الأبوة قد جعلت مني أباً مسلوب الصواب بحب وليده، فليس الأمر كما تظن وإني لأعرف ما أقول، أليس من الحكمة أن يسحب ذلك الوليد إلى الدنيا بمقايض الحديد، وأنه لا يلبث فيها هنيهة حتى يلوح له ضلاله؟ أليس من الحكمة أن يفتنم فرصته الأولى لفرار هذه الحياة؟ أه! لقد عَنَّ لي مرة أن أسعد كما يسعد الناس فأخفقت في أملي أيما إخفاق.

... كان لوثر النبي الذي أوماً إلى الناس من سفر العهد الجديد إلى السفر المقدس الثالث. دعوته خليفة لوثر وأتكلم عنه هنا بهذه الصفة، ثم أتكلم بعد عن مكانه الفني، ففي هذا المجال كان له عمل ناجح في الإصلاح، وكان أثر

سيرته لا يقل عن أثر كتابته في ذلك الإصلاح وهذا الجانب من جوانب جهاده هو أبرز ما ظهر له بين الناس وأكثر ما يدور الكلام عليه عند ذكره، ولكننا إذا نظرنا إليه من موقفنا الراهن بدا لنا أن معاركة الفلسفة والدينية أكبر خطراً من كل رواياته ومن كل آرائه في الروايات، على أن رواياته — كجميع ما كتب — لها شأنها الاجتماعي لا مرء، فما كانت «ناتان الحكيم» إحداهن قصة حسنة على المسرح فحسب، بل كانت كذلك رسالة في الفلسفة والفقهاء تؤيد الإيمان الخالص بالله وحده، إذ كان الفن عند لسنغ منبراً للعظات ينزل من منصة الوعظ أو من كرسي الأستاذ فيثب إلى المسرح لينطلق في الكلام ويظفر بالعدد الأكبر من السامعين، وقد قلت إن لسنغ متم عمل لوثر؛ لأننا بعد أن قام لوثر فأطلقنا من عقال الموروثات ورد المسيحية كلها إلى ينبوع واحد وهو ينبوع الكتاب المقدس، رجعنا إلى الكتاب المقدس فعبدنا حرفه وران على العقول حكم الألفاظ، كما ران عليهم حكم الموروثات القديم؛ فلما جاء لسنغ كان له الفضل الأكبر في التحرير من طغيان الحروف.

مات لسنغ ببرنسويك سنة ١٨٧١ مجهول المقصد مكروهاً طريداً بين أبناء قومه، وفي تلك السنة ظهر بكونجسبرج كتاب عمانويل كانت في نقد العقل المجرد، فبدأ به ثورة فكرية في ألمانيا تقابل الثورة المادية في فرنسا وتعدلها في الخطر عند الباحثين المتعمقين. اهـ.

هذان هما أعظم الألمان وأكرمهم في رأي هيني: لوثر ولسنغ، محرر العقول والنفوس من الموروثات، ومحرر العقول والنفوس من حكم الحروف، وقد أوجد التاريخ رابطة بين هذين الاسمين العظيمين قبل أن يوجد هيني رابطة بينهما بهذه المشابهة التي فيها من تقرير الواقع أكثر مما فيها من براعة التشبيه، فإن كلمنس لسنغ جد كاتبنا كان أحد الموقعين على البيان الذي صدر سنة ١٣٥٠ بتعزيز المبادئ اللوثرية، وكان أبوه مؤلف كتاب مذكور يذب به عن تلك المبادئ التي اشتد حولها النضال في زمانه، فهو عريق في الجهاد لحرية الفكر والعقيدة، وهو أجراً من آباءه جميعاً؛ لأنه أذهل أباه وأغضبه بما اقتحمه من طرق جديدة في تحرير أفكار قومه وأرواحهم.

ويرى هيني أن عمل الكاتب في الدين والفلسفة أخطر من عمله في الفن والأدب، وقد تكون لهيني أسبابه التي تدعوه إلى هذا الترجيح؛ لأنه كان طريد العصبية الدينية، وكان يهودياً يعاني ما يعانيه سائر اليهود من الحرمان والاضطهاد في بلاد الألمان، فإذا

أعجبتنا معارك لسنغ في ميادين الخلافات الدينية فلتلك المعارك شفيح عنده من جلالتهما الباهرة لكل ملاحظ نزيه وشفيح آخر من موافقتها لهواه، ولا يجب أن يكون الإنسان يهودياً ليعجب برواية «ناتان الحكيم» وروح التسامح الذي تضمنته، والسمو والإخلاص في فهم حقائق الأديان، ولكنه يجب أن يكون مجروح القلب من مظالم العصبية حين يرجح جهاد لسنغ في ميدان الدين على جهاده في ميدان الفن والأدب.

فلسنا نعرف في العالم كله أديباً كان له فضل في تحرير آداب الغربيين كفضل هذا الناقد الملقب في أوروبا بملك النقاد، وكتابه «اللاوكون» الذي سنعود إلى الكلام عليه في المقال التالي هو على كونه رسالة لم تكمل «إنجيل» فنيّ قد خرج للأمم كافة بدين من الفن جديد ومذهب في النقد لم يكن له مثيل، قال ماكولي لصاحبه لويس: «إن قراءة هذا الكتيب كانت فتحاً جديداً في حياته الفكرية، وإنه استفاد منه ما لم يستفده قط من كتاب» وناهيك بكتيب يثني عليه ماكولي هذا الثناء وهو ما هو من سعة الاطلاع في جميع اللغات، ومن دقة الملاحظة في تواريخ الآداب، ومن أصالة الرأي وكراهة الإغراق في كل ثناء، وقال أرنست فونتان: «إذا كان لسنغ عنيقاً في بعض الأحيان وظالماً في حملته على آدابنا — آداب الفرنسيين — فما كان ذلك إلا لفرط غيبرته على تخليص قومه من الأصنام التي كانوا جد مستغرقين في عبادتها وتسديد الأدب الألماني إلى منهجه الطليق»، وهذه كلمة فرنسي في الناقد الذي جعل همه الأكبر تحطيم النماذج الفرنسية التي كان يعبدها الألمان، ولكنك لا تنصف هذا الناقد إذا قلت: إنه سدّد الأدب الألماني وحده إلى المنهج الطليق، ولم تقل كما هو الواقع المقرر إنه كان أقدر السابقين على تسديد الأدب العالمي إلى ذلك المنهج، وإنما لا نستطيع أن نذكر قبله كاتباً في العصور الحديثة اجتمعت له ملكات النقد وأذواق الفن، ولا سيما الشعر والتصوير كما اجتمعت لهذا الناقد العظيم.

اللاوكون

٢

اللاوكون في الأصل هو اسم كاهن إله البحر تبتون في مدينة طروادة، وإجمال قصته أن اليونان لما حاصروا هذه المدينة ويئسوا من فتحها صنعوا تمثالاً عظيمًا على صورة حصان ودسوا فيه جماعة من شجعانهم وتركوه عند أبواب المدينة، وركبوا البحر متظاهرين بالرحيل يأسًا من الغلب بعد طول الحصار، وكان لهم جاسوس في طروادة طفق يزين لأبنائها أن يسحبوا التمثال العظيم إلى داخل أسوارها ويحتفظوا به غنيمه لهم وتذكيرًا لثبات مدينتهم فمالوا إلى نصيحته، وتوجس الكاهن من عاقبة ذلك، فأنذرهم ألا يفعلوا مخافة أن يكون في التمثال نفر من اليونان مختبئين فيه لدسيسة دبروها بينهم وبين جيشهم الراحل، وضرب الكاهن التمثال برمحه فلم ينكسر فسحبه الطرواديون إلى داخل الأسوار، وأصر الكاهن على إحراقه فلم يلتفتوا إليه. قالت الأسطورة — أو الأساطير فإن هذه القصة كثيرة الروايات — وكانت الربة منيرفا تناصر اليونان وتشفق أن يصغي الطرواديون إلى إنذار كاهنهم فيكشفوا الدسيسة، ويحق الفشل على هذا التدبير وتبطل النبوءة القديمة التي أنبأت بفتح اليونان لطرودة فأطلقت الربة منيرفا ثعبانين هائلين على ولدي الكاهن وهو عند البحر يقدم القريان إلى الإله نبتون فالتهماهما ولم تغن استغاثتهما، ولا نجدته في دفع هذه الضربة من الربة الحانقة عليه الممائلة لأعداء بلاده، ثم أصيب في عينيه وأصبحت قصته مرتعًا لقرائح الشعراء اليونان والرومان، وصنع فيها بعض المثّالين هذا التمثال.

ويرى من ينظر إلى التمثال أن المثّال قد صنع الكاهن حيث يبدو الألم على كل عضلة من عضلات جسده مبركًا شديدًا، ولكنه لا يبدو كذلك من حركة شفّتيه اللتين تفتران

قليلاً عن آهة رقيقة لا تناسب ذلك الألم المبرح الشديد، فهل في هذا التمثيل تناقض أو أن هناك سبباً من أصول الفن يوجب أن يكون تمثيل الألم في عضلات الجسد غير تمثيلة في حركة الشفتين؟

قال ونكلمان الناقد الفني الألماني المعاصر للسنغ: «إن قرار البحر ليبقى ساكناً وصفحة الماء عجاجة تضطرب ما طاب لها الاضطراب، وكذلك نرى في تماثيل اليونان ذلك الروح الكبير القرير وإن برح الألم وتفاقم العذاب فهذه الروح بادية في طلعة اللاوكون وليست بخافية في غير طلعتة على ما به من شدة العذاب الأليم، وأنت ترى دلائل هذا العذاب في كل عضلة من عضلات جسده وكل عصب من أعصابه، ولكنه يتراءى على وجهه ووقفته بغير عنف ولا مجهدة، ففم لا يصرخ ذلك الصراخ المرعب الذي يرويهِ لنا فرجيل عن لاوكونه وفتحة الفم لا تدل على صراخ مرعب بل على أنين مكبوح.»
ومن هنا كانت بداية لسنغ في الكتابة عن اللاوكون وعلاقته بالشعر والتصوير، ولهذا أطلق اسم اللاوكون على كتابه الذي تكلم فيه عن حدود الفنون وطرائقها في التعبير وإن لم يكن كله دائراً على موضوع التمثال وحده.

فلسنغ يقول: إن الصراخ مكبوح في وجه التمثال لسبب غير الذي ذكره ونكلمان في تلك الملاحظة، فاليونان لا يأنفون من الصراخ إذا برح بهم الألم، ولا يروي لك شاعر من شعرائهم خبراً عن أبطالهم الذين عانوا برح العذاب إلا وهو جاعلهم يصرخون الصراخ القوي المرهوب، فإذا كان تمثال اللاوكون لا يعبر عن ألمه بالصراخ فذلك راجع إلى الفرق بين الشعر والتصوير في طرائق التعبير لا إلى عظم الروح والرغبة في مغالبة الآلام، ومن ثم أخذ لسنغ في التفريق بين الشعر والتصوير وإقامة الحدود المحكمة لكل منهما في أساليب الوصف ومجازات التشبيه.

إن اللاوكون يغض من صراخه في رأي لسنغ لسببين متعلقين بأصول التصوير لا بأصول الأخلاق أو آداب التعبير عن آلام النفس البشرية.

فالسبب الأول هو أن منظر الصراخ على الفم وعلى ملامح الوجه بشع جد البشاعة مستكره جد الاستكراه، وما على القارئ إلا أن يمثل لنفسه فمًا مفعورًا إلى أقصى ما يندفع إليه ألم المتألم ووجهًا تنقبض ملامحه حسبما توحيه حركة ذلك الفم المفعور، ثم يتصور كيف تكون بشاعة ذلك الوجه وموقعه الكريه من النظر والخيال؟ فلا المتألم يرضى الجمال بتصويره على هذه الشاكلة لأنه منفر للنظر والفكر في آن واحد، ولا هو يرضى العطف؛ لأنه لا يعطي الناظر من أسباب العطف ما فيه الكفاية، وقد كان اليونان

يكرهون تصوير البشاعة بل كانت حكومتهم تحرمها وتعاقب عليها. فلا جرم أن قد خطر للمثّال الذي صور اللاوكون أن يكف من ألمه في ملامح وجهه، ويطلق من ذلك الألم في تصوير أجزاء بدنه، وقد فعل المصور تيمانتيس ما يشبه ذلك حين صور الفتاة أفيجينيا في موقف التضحية وصور الألم والحزن على وجوه النظارة كل بما يناسبه ويوافق قسطه من العطف والأسى، إلا أباهما فقد غطى وجهه ولم يكشفه للناظر؛ لأنه لو سوى بينه وبين سائر النظارة في مظاهر الألم لكان ذلك مخالفاً للواقع وللمعقول، ولو أعطاه حقه من تلك المظاهر لكان بشعاً مستنكراً، فما صنعه مصور اللاوكون هو العرف الذي لا غرابة فيه عند اليونان ولا عند المحدثين الذين يفهمون الصور هذا الفهم ويؤدونها هذا الأداء.

هناك فرق إذن بين الشاعر وبين المصور في طريقة التمثيل يبيح لأحدهما ما قد يحرم على الآخر، وليس كما قال بعض الأقدمين وجاراهم فيه معظم النقاد والمحدثين، من أن التصوير شعر صامت والشعر تصوير ناطق، ثم رتبوا على ذلك أحكاماً شتى جرت إلى الخطأ في فهم الفنين على السواء.

ويسأل لسنخ: هل يتشابه شاعر القصة وشاعر الرواية التمثيلية في هذا الحكم؟ ولا يخفى أن لهذا السؤال موضعاً هنا، إذ كان الشاعر القصصي يعطينا الصورة النفسية أو لا يعرض على أعيننا الصورة الجسدية، أما الشاعر التمثيلي فلا بد من ممثل نراه رأي العين ونستبشع منظره حين الإغراق في الصراخ وتقبيض الوجه، كما نستبشع هذا المنظر في صورة المصور والمثال، فإذا جاز للشاعر القصصي أن يشتد في وصف الألم على الحكاية فهل يجوز ذلك للشاعر الذي يصوغ كلامه في قالب الروايات التمثيلية؟ يقول لسنخ: نعم يجوز في بعض الأحيان لأننا لا نحتقر الصراخ في جميع المواقف، بل نحن نعطف عليه ونشعر بألمه إذا علمنا أنه لم يلجأ إلى الصراخ والولولة ضعفاً وخوراً، وأنه قد غالب نفسه جهد المغالبة وصابر الآلام كل المصابرة، وأعطى الرجولة حقه الذي لا يلام بعده على مطاوعة الألم ومؤاتاة الطبيعة البشرية، وكل هذا مستطاع أن يعبر عنه في الشعر، وأن يشرح على المسرح في المواقف المتتابعة، ولكنه غير مستطاع على هذا النحو في الصور ولا في التمثيل.

ذلك مجمل السبب الأول.

أما السبب الثاني فإجماله أن هناك فرقاً بين الشاعر والمصور في اختيار الزمن. فالزمن مسلسل العنان للشاعر يختار منه ما يشاء سابقاً ولاحقاً، ويعرض لك الصورة

بعد الصورة متمماً ومكتملاً بغير قيد ولا حد في هذا الباب، أما المصور فليس له إلا لمحة واحدة يختارها، وعلى سلامة ذوقه في اختيار هذه اللمحة يتوقف كل الأثر الذي يبغيه على شعور الناظم، فعليه من أجل هذا أن يختار اللمحة التي هي دون غيرها أملاً لللمحات باستيحاء السوابق واللواحق وتضمين المعاني المغيبة في المعاني المعروضة للنظر، ومن أجل هذا أيضاً كان عليه ألا يختار لمحته بحيث توفي على النهاية القصوى لأول نظرة، ثم تحد الخيال فيقف مكانه ولا يتقدم ولا يتأخر ولا يلبث أن يمل ما يراه ويعرض عنه وهو كليل نافر، فإذا لاحظنا هذا فماذا يبلغ المصور من أنفسنا إذا هو مثل لنا اللاوكون في أقصى مدى ألمه، وجاء به فاغراً فاه مقبضاً وجهه لا مذهب وراء رؤيته للتخيل ولا للشعور؟ إنه لا يعطينا مدى القصة واسعاً كاملاً، ولكنه يعطينا لمحة كابحة للخيال لا نلبث أن نملها كارهين. ولهذا كان مصور اللاوكون سليم البديهة والذوق لطيف الفطنة لدقائق فنه حين كبح صراخ اللاوكون، ولم يكبح خيال الناظر ولا شعوره.

وخلاصة الفروق بين الشعر والتصوير في رأي كاتب اللاوكون هي أن الشعر معني بوصف الحركات النفسية لا بوصف المشاهد المحسوسة، وأن التصوير على خلاف ذلك معني بكل ما يرى بالعين ولا يخامر النفس إلا من طريق الرؤية والملامسة، فالشاعر إذا وصف جمال المرأة وصف أثرها في النفس، ولم يشغل فنه بتصوير المحسوسات إلا من حيث هي دلالة على الخوالج والعواطف، أما المصور فله عمل آخر وهو نقل الصور من حيث هي مظهر ومكان له من حيث هي حركة وزمان، وهذه هي الخطوط البارزة في التفريق بين الفنين، ولكنها لا تمنع التداخل بينهما والالتقاء فيما يتشابهان فيه ويتوافيان.

ومن أمثلة لسنخ على الفرق بين الشاعر والمصور ها هنا صورة هيلينا في شعر «هومر» وفي تماثيل المثاليين وصور المصورين، فهي في التماثيل والصور امرأة فاتنة تم لها جمال الوجه والأعضاء، ولاحت بسمت بارع ينتقيه المصور على حسب المثل الأعلى من الجمال في ذوقه وخياله، أما في شعر هومر فأروع ما يروعا من الصورة أن هيلينا خطرت أمام شيوخ المدينة الحكماء فبهتوا وأقبل بعضهم على بعض يقول: لا عجب تضيع الأرواح وتشقى الأمم من أجل هذا الجمال! فليست هنا صورة محسوسة، ولكنه أثر في النفوس — نفوس الشيوخ — تتمثل به كيف يكون ذلك الجمال الذي لا يستكثر عليه الشيوخ الحكماء فضلاً عن الفتیان الجامحين أن تشقى به الأمم، وتستعر حوله الحروب، فافرض الآن أن مصوراً أراد أن يقلد الشاعر في تعظيم جمال هذه الفاتنة

فصور لنا شيوخاً مبهوتين يحيطون بها ويحملقون في وجهها فماذا يكون أثر ذلك من نفس الناظر؟ يكون أنه يستحمق أولئك الشيوخ ويتوهم أنهم نفر من تلك الطائفة المضحكة التي لا يزرها الهرم عن التصابي ولا يزعها العقل عن غرور الشباب. ويكون على حق حين يتوهم ذلك لأنه لا يستطيع أن يدرك من الصورة كما أدرك من القصيدة أن زهول الشيوخ الحكماء لم يكن إلا ابن لحظة عابرة، وأنهم كانوا ذوي الرأي من أهل المدينة المحنكين وليسوا نفرًا من المتبطلين أحلاس الشهوات في سن يقبح فيها التصابي والمجون، وأنهم ما استعجلتهم الفتنة هنيهة حتى رجعوا إلى صوابهم وعادوا يقولون: أجل، ولكن عمار المدينة مقدم على كل ما عداه!

ونحسب أننا في غنى عن تنبيه القارئ اللبيب إلى إيجاز هذه الخلاصة، وأنها لا تغني عن مراجعة الكتاب ولا تمثل منه إلا بعض نواحيه، فلا يعرف اللاوكون حق عرفانه إلا من قرأ اللاوكون، ولكننا قادرون على أن نجمل هنا أثره الكبير في تصحيح الشعر، والتصوير، وإقامة الأذواق الفنية في الغرب على النهج القويم، فقد كان من هذا الأثر أن عدل الشعر عن حماقة الوصف المحسوس التي شغل بها المقلدون زمنًا طويلًا؛ لأنهم يرتقون إلى ذروة الشعر كلما ارتقوا إلى ذروة التصوير والتشبيه بالمحسوسات، وكان من أثره أن عدل التصوير عن الرموز المعنوية التي لا طاقة له بها، والتي هي ميدان الشاعر فهو عليها أقدر، وبها أحجى وأجدر.

في الأدب العربي

ابن الرومي: هل كان شريراً؟^١

كان ابن الرومي هجاءً مقذعاً في الهجاء، وكان لأهاجيه أثر كبير في حياته وفي شهرته؛ ومن هذا الأثر ما أشار إليه الأديب كامل أفندي كيلاني في «مقتطف» هذا الشهر، وعزا إليه سكوت أبي الفرج الأصفهاني عن الترجمة لابن الرومي مع من ترجم لهم من الشعراء والأدباء الذين لا يبلغون في الشعر مبلغه؛ ولا يعلمون من ثقافة العصر علمه، فقد سكت أبو الفرج عن هذا الشاعر اتقاء لمن هاجهم وأقذع في هجائهم من سروات زمانه وأولهم أستاذ أبي الفرج، ولعله سكت لأسباب أخرى سنلّم بها في مكانها من تاريخ الشاعر الذي نعى بدرسه، وبعض هذه الأسباب أن صاحب الأغاني لم يكن مستطيعاً أن يقدر ابن الرومي حق قدره، وأنه كان أمويّاً، وكان ابن الرومي شديد الكراهة للأمويين.

والواقع أن ابن الرومي لم يدع أحداً من النابهين في زمانه إلا هجاه أو أنذر بهجائه، والغريب في أمره أننا أخذنا نحصي أسماء من مدحهم وأطنب في مدحهم، ثم أخذنا نحصي أسماء من هجاهم وأغلظ لهم الهجاء، فإذا الممدوحون هم المذمومون أو المتوعّدون بالذم إلا واحداً أو اثنين، وإذا أبطال الرواية المحببون هم أشرارها المبعضون المثلوبون، لا يكاد

يفصل المدح عن القدح فاصل أو يكاد يكون المدح والقدح متواليين في صفحات الديوان؛ لأن الديوان مرتب على حسب الحروف لا على حسب التواريخ والموضوعات.

هل كان ابن الرومي شريراً لأنه كان كثير الهجاء؟ لا، ولا شبهة من الريب في ذلك عندنا. بل هو لو كان شريراً لما اضطر إلى كل هذا الهجاء أو لو كان أكبر شراً لكان أقل هجاء لأبناء عصره، فما كان الهجاء عنده إلا سلاح دفاع لا سلاح هجوم، وما كان هجاؤه يشف عن الكيد والنكاية وما شابه ذلك من ضروب الشر المستقر في الغريزة، كما كان يشف عن الحرج والتبرم والشعور بالظلم الذي لا طاقة له باحتماله ولا باتقائه، وكثير من الأشرار الذين يقتلون ويعتدون ويفسدون في الأرض يقضون الحياة دون أن تسمع منهم كلمة ذم في إنسان، وكثير من الناس يذمون ويتسخطون، وهم مطبوعون على الخير والعطف وحسن المودة، بل هم قد يذمون ويتسخطون؛ لأنهم على ذلك مطبوعون. إذا قرأت مراثي ابن الرومي في أولاده، وأمه، وأخيه، وزوجته، وخالته، وبعض أصدقائه، علمت منها أنها مراثي رجل مفطور على الحنان ورعاية الرحم، والأنس بالأصدقاء والإخوان، وأنها هي التي تدل عليه حق الدلالة المنصفة، وليست مدائحه التي كان يميلها عليه الطمع أو الرغبة، أو أهاجيه التي كان يميلها الغيظ وقلة الصبر على خلائق الناس، ففي هذه المراثي تظهر لنا طبيعة الرجل التي لا تشوبها المطامع والضرورات، ونرى فيه الولد البار، والأخ الشفيق، والوالد الرحيم، والزوج الودود، والقريب الرءوم، والصديق المحزون، ولن يكون الرجل كذلك ثم يكون بعد ذلك شريراً مغلق الفؤاد مطبوعاً على الكيد والإيذاء.

ومن الأخبار القليلة التي وصلت إلينا عن حياة ابن الرومي نعرف أن الرجل كان لا يبخل بمعونته التي يستطيعها على أصحابه وزملائه، فكان يصلح للشعراء المغمورين قصائدهم، ويذكرهم بالخير عند ذوي الوجاهة والنعمة، وإن كانوا هم لا يذكرون له رفته ولا يراعون عهده، وكان يصنع القصائد لبعض الأدباء عسى أن يصيبوا بها غنماً، ويصلوا بها إلى مجالسة العلية والأغنياء فيمدوهم بالحباء، أو يولوهم بعض أعمال الدولة. قال ابن المسيب: كان ابن الرومي يعمل الأشعار لابن عمار العزيري، وينحله إياها يستعطف بها من يصحبه، وكان ابن عمار منحنياً فقيراً وقاعة في الأحرار وكان أيام افتقاره كثير السخط لما تجري به الأقدار في آناء الليل والنهار حتى عرف بذلك فقال له ابن الرومي يوماً: يا أبا العباس قد سميتك بالعزيري، فقال له: وكيف وقعت لي على هذا الاسم؟ قال: لأن العزير خاصم ربه بأن أسأل من دم بني إسرائيل على يد بختنصر سبعين ألف دم، فأوحى الله لئن لم تترك مجادلتني في قضائي لأمحونك من ديوان النبوة.

وكتب ابن الرومي إلى أحمد بن محمد بن بشر المرثدي قصيدة يمدحه بها، ويهنئه بمولود ولد له، ويحضره على بر ابن عمار والإقبال عليه يقول فيها:

ولي لديكم صاحبٌ فاضلٌ أحب أن يُرعى وأن يُصحباً

إلخ إلخ ...

قال: «وصار محمد بن داود بن الجراح يوماً إلى ابن الرومي مسلماً عليه فصادف عنده أبا العباس أحمد بن محمد بن عمار وكان من الضيق والإملاق في النهاية، وكان علي ابن العباس — ابن الرومي — مغموماً به، فقال محمد بن داود لابن الرومي ولأبي عثمان الناجم: لو صرتما إلي وكثرتما بما عندي لأنس بعضنا ببعض، فأقبل ابن الرومي على محمد بن داود فقال: أنا في بقية علة، وأبو عثمان مشغول بخدمة صاحبه، يعني إسماعيل بن بلبل، وهذا أبو العباس بن عمار له موضع من الرواية والأدب وهو على غاية الإمتاع والإيناس بمشاهدته، وأنا أحب أن تعرف مثله، إلى أن ولي عبيد الله بن سليمان وزارة المعتضد، واستكتب محمد بن داود الجراح وأشخصه معه، فاستخرج لابن عمار أقساطاً أغناه بها وأجرى عليه أيضاً من ماله، ولم يزل يختلف إليه أيام حياة محمد بن داود، وكان السبب في أن نعشه الله بعد العثار وانتاشه من الإقتار ابن الرومي فما شكر ذلك له، بل جعل يتخلفه ويعيبه، ومن عجيب أمر عزيز هذا أنه كان يتنقص ابن الرومي في حياته ويزري على شعره ويتعرض لهجائه فلما مات ابن الرومي عمل كتاباً في تفضيله، ومختار شعره، وجلس يمليه على الناس.»

نقول: ومثل هذا في العجب أن ابن الرومي نظر آخر قصيدة له مستعطفاً لابن عمار، ومطالباً بحقه بعد ما كان بينهما من الملاحاة والقطيعة.

فالرجل لم يكن شريراً ولا رديء النفس، فلماذا إذن كثر هجاؤه واشتد وقوعه في أعراض المهجوين؟ نظن أنه كان كذلك؛ لأنه كان طيب السريرة قليل الحيلة خالياً من الكيد والمراوغة والدسيسة وما شابه هذه الخلائق من أدوات العيش في مثل ذلك العصر الذي اضطربت أموره وجزت فيه العلاقات بين الحاكمين والمحكومين وبين الناس عامة على الغيلة والنفاق والمداورة ومساوئ الأخلاق، فكان ابن الرومي مستغرقاً في مزاجه الفني يحسب أن الشعر والعلم والثقافة وحدها كفيلة بنجاحه وارتقائه إلى مراتب الوزارة والرياسة؛ لأنه كان في زمن يتولى فيه الوزارة الكتاب والرواة، ويجمعون في مناصبهم ألوف الألوف من الدنانير ويحظون بالزلفى عند الأمراء والخلفاء، وقد كان هو شاعراً

كاتبًا وكان خطيبًا واسع الرواية، مشاركًا في المنطق، والفلك، واللغة، وكل ما تدور عليه ثقافة زمانه، أو كما قال المسعودي:

كان الشعر أقل آلاته، وكان الشعر وحده كافيًا لجمع المال وبلوغ الآمال، فماذا عليه إلا أن يعرف الناس أنه شاعر، وأنه كاتب، وأنه راوية، مطلع على الفلسفة والنجوم فتجيئه الوزارة ساعية إليه تخطب وده، كما جاءت إلى أناس كثيرين لا يعلمون علمه، ولا يبلغون في البلاغة مكانه؟ وإذا لم تكن الوزارة، فلا أقل من الكتابة، أو العمالة لبعض الوزراء والكتاب المبرزين، فإذا لم يكن هذا ولا ذلك، فهل ظلُّمٌ أصعب على النفس من هذا الظلم؟! وهل تقصير من الزمان الأم من هذا التقصير؟!

وهكذا كان ابن الرومي يسأل نفسه مرة بعد مرة ويومًا بعد يوم:

ما لي أُسَلِّم من القراب وأُغمد لِمَ لا أُجرد والسيوف تُجرِّد
لِمَ لا أُجرب في الضرائب مرة؟ يا للرجال! وإنني لمهند!

ولا يدري كيف يجيب نفسه على سؤاله؛ لأنه لم يكن يدري أن فضائله كلها لا تساوي فتيلًا بغير الحيلة والعلم بأساليب الدخول بين الناس، وأن الحيلة وحدها قد تغني عن فضائله جميعًا ولو كان صاحبها لا ينظم شعرًا، ولا ينظر في كتب الفلسفة والرواية والنجوم.

حسن! إذن ندع الوزارة والولاية والعمالة بعد يأس مضيض يسهل علينا هنا أن نسطره في كلمة عابرة، ولكنه لا يسهل على من يعالجه ويشقى بمحنته في كل ساعة من ساعات حياته، ندع الوزارة والولاية والعمالة ونقنع بالثوبة من الوزراء والولاة والعمال إن كانوا يثيبون المادحين، فهل تراهم يفعلون؟

لا؛ لأن الحيلة لازمة في استدرار الجوائز والمثوبات لزومها في كل غرض من أغراض المعاش، ولا سيما في ذلك الزمان الذي شاعت فيه الفتن والسعائيات وما كانت تنقضي منه سنة واحدة بغير مكيدة خبيثة تؤدي بحياة خليفة أو أمير أو وزير، وربما كانت مصانعة الحجاب والتماس مواقع الهوى من نفوس الحاشية والندمان، واللعب بمغامز النفوس الخفية وإضحاك هؤلاء وهؤلاء أجدى على الشاعر في هذا الباب من بلاغة شعره، وغزارة علمه، وربما كان الوزير لا يثيبه إلا ليستصلحه، كما كانوا يقولون في لغة ذلك الزمان؛

أي ليتخذَه نصيرًا له عسى أن ينفعه يومًا في مجالس الخلفاء والأمرء بكلمة يقضي بها مآربًا، أو يكتب عدوًّا، أو بحيلة يقرب بها بعيدًا أو يبعد قريبًا، وأين يذهب ابن الرومي في هذا المجال؟ وماذا يرجو الممدوحون من تقريبه وهو رجل كما كانوا يقولون ممرور موسوس، أدبه أكبر من عقله، ولسانه أطول من صبره؟ لقد كان صاحبنا صفرًا من هذه البضاعة، فلا جرم نراه يشكو تكبر الحجاب وديسائس الندماء والأصحاب، ويعطى القليل حين يُجزل عطاء الآخرين، أو يثاب مرة ويحرم مرات، فقد بلغ من وكس حاله في هذا أنه كان يستجدي الكساء، فيمطلونه ويعود إلى الاستجداء فيعودون إلى المطل.

جُعِلْتُ فداك لم أسأل ك ذاك الثوب للكفن
سألتُكهُ لألبسه وروحي بعدُ في البدن

وبلغ من وكس حاله أن الممدوحين كانوا يقبلون شعره ولا يثيبونه، فإذا ألح في طلب المثوبة قالوا له خذ شعرك فامدح به غيرنا، كما فعل ابن المدبر حين قال فيه:

رددت عليّ مدحي بعد مطل وقد دنست ملبسه الجديداً
وقلت امدح به من شئتُ غيري! ومن ذا يقبل المدح الرديداً؟
ولا سيما وقد أعبقت فيه مخازيك اللواتي لن تبديداً
وما للحي في أكفان ميت لبوس بعدما ملئتُ صديداً

وكان يصنع القصيدة ويتبعها خمس قصائد أو ستاً؛ ليحصل جائزتها فلا يحصل بعد الجهد على شيء، ويعجب لذلك ويأخذه الشك في شعره فيقول:

عجبت لقوم يقبلون مدائحي وينسون تشويبي وفي ذاك مَعجِبُ
أشعري سفسافاً! فلم تجتبنونه؟ وإن لا تكن هذي فلم لا أُثوبُّ؟

ولعله كان يتهم شعره أحياناً فيقول:

الشعر كالعيش فيه مع الشبيبة شيب
فليصفح الناس عنه فطعنهم فيه غيب

أو يقول:

قولا لمن عاب شعر مادحه أما ترى كيف ركب الشجر؟
ركب فيه اللحاء والخشب اليا بس والشوك بينه الثمر
وكان أولى بأن يهذب ما يخ للق رب الأرباب لا البشر

ثم يعود إليه اعتداده بكلامه فيلقي الذنب على الناس؛ لجهلهم بمعاني الكلام:

ما خمدت ناري ولكنها ألفت قلباً نارها خامة

أو يقول:

ما بلغت بي الخطوب رتبة من تفهم عنه الكلاب والقردة
وما أنا المنطق البهائم والبط ير سليمان قاهر المردة

ويخطر له حيناً أن الأمراء يحسدون شعره؛ لأنهم يقرضون الشعر فينفسون الجيد منه على الشعراء، ولا يبعد أن يكون ذلك صحيحاً كما قال:

قد بلينا في دهرنا بملوك أدباء علمتهم شعراء
إن أجدنا في مدحهم حسدونا فحُرمننا منهم ثواب الثناء
أو أسأنا في مدحهم أنبونا وهجوا شعرنا أشد هجاء
قد أقاموا نفوسهم لذوي المد ح مقام الأنداد والنظرءاء

وكان من هؤلاء محمد بن عبد الله الذي قال فيه:

إخالك إذ جودت فيك مدائحي منعت ثوابي حاسداً لي على شعري
أتحسدني تجويد ريط نسجته لتلبسه؟ يا للعجيب من الأمر؟
تذكر هداك الله أني مادح وأنك ممدوح فلا تعدُّ بي قدري
ينافس في الشعر النظير نظيره وجلّ ملوك الناس عن ذلك النجر

فإذا لج به الغيظ، واشتد عليه بلاء الحرمان من العمل والحرمان من المثوبة صرخ
متعجباً:

أدو آلة؟ فاستخدموني لألتي بقوتي، وإلا فارزقوني مع الزمّنى

أي ارزقوني مع العجزة، والسقماء، وهذه نهاية البؤس والخيبة ونهاية الحيرة التي
لا يهتدي فيها المسكين إلى سبب مريح، فلم يبق له من عزاء إلا أن يوقن أن الدنيا هكذا
طبعت على ظلم العارفين، ومحاباة الأغبياء:

رأيت الدهر يرفع كل وغد ويخفض كل ذي زنة شريفه
كذاك البحر يرسب فيه دُرٌّ ولا تنفك تطفو فيه جيفه

وكرر هذا المعنى في معارض شتى على قواف مختلفة؛ لأنه سكن إليه، ووجد فيه
عزاه ولو إلى حين.

وينبغي أن نذكر هنا شيئاً لا بد من ذكره في هذا المقام؛ لأنه لازم لإدراك حقيقة
الغضب الذي كان يستولي على نفس الشاعر المحروم إذا أجاد المديح ولم يظفر بالعطاء،
فقد كان حق الشاعر في العطاء معترفاً به يقبله الأمراء والوزراء، ويقره العرف وتجري
عليه القدوة، فنحن لا نعرف اليوم ذلك الحق للشاعر، ولا نستطيع لهذا أن ندرك غضبه
وأسفه إذا حرم وتوالى عليه الحرمان، أما في عهد ابن الرومي، فغضبه من المنع، وأسفه
على فوات الربح من هذه المقاصد أمر لا غرابة فيه ولا اعتراض عليه، فالحكم عليه إنما
يكون بمقياس أيامه لا بمقياس أيامنا التي لا يجب فيها البذل على ممدوح، ولا يجوز
فيها الهجاء لشاعر محروم.

ومما ضاعف الاستخفاف بابن الرومي أنه كان متطيراً غريب الأطوار لا يأخذه
الناس مأخذ الجد، ولا يزال المعربدون منهم يعتمدونه بالعبث، ويتماجنون عليه لشدة
فَرَقِهِ وانزعاجه من الفأل السيئ:

يضحك من كل ما بكيت له كأن لذاته بآلامي

وكان بعضهم يصبحه بقرع بابه فإذا سأله: من الطارق؟ قال: مرة بن حنظلة، فيمكث في بيته لا يريم عنه سحابة يومه! وكانوا يسوقون إليه رجلاً كرية الرؤية، يقابله بوجهه إذا خرج من منزله فيرتد على عقبه! وكانوا يجورون عليه بالعبث فيتوعد فلا يحفلون فيهجو ولكن بعد مصابرة وإعتاب، وكم قال كما قال لابن عروس:

يا ليت شعري وليت شعرك إن قلت وقلنا واستحکم القذع
ما ينفع الصارم اللسان إذا غودر يوماً وعرضه قطع
فارجع وبقياً أحيك باقية واندم وفي اللحم فسحة تسع

أو كما قال لبني السمري:

يا بني السمري لا تجشمني أن تثير القصيد كل دفين
قد تجاوزت ما تجاوزت عنكم وتغاضت على قذاكم جفوني
لا يغرنكم بجهل حلمي وارعواي إلى حيائي وديني
إن لين المهز في السيف أمضى بغراريه في صميم الشئون

أو كما قال لغيرهم ولغيرهم من العابثين والماطلين، الذين كانوا يضحكون مما يبكيه ويتفكّهون بما يحز في قلبه ويديمه، فماذا أفاده العتاب وماذا دفعت عنه الشكاية؟! لا شيء! لأن الأعراض هانت على أصحابها في ذلك العصر، فلا يباليون المذمة إلا أن يكون فيها معنى الاجترأ على الجاه والقوة، وهم أحرى ألا يباليوها من شاعر كابن الرومي، ليس أسهل عليهم من أن يقولوا عنه: إنه هذيان ممرور! فيضيق ذرعاً بهم، ويهجو كالمذفوع إلى غير ما يحب، ويظهر ذلك منه في بعض القصائد، كما يظهر في قوله:

لا يغضبني لعمر من له خطر فليس يرضى بظلمي من له خطر

كأنه يقول: لقد صبرت على عمرو فرضي الناس بظلمه إياي، فإذا هجوته أنا الآن فما يحق لذي خطر أن يغضب له، وهو منصف بيني وبينه.

وقد يعترف بالوسواس على نفسه، ولكنه يرده إلى سوء حظه، وإجحاف الأيام به، كما قال حين رماه الناشئ بالوسواس:

أن أوسوس فحقيق	يسعد القرد وأنحس!
أصبح الناشئ ممن	يتغنى وهو أخرس
نافقًا عند أناس	تعسوا والدهر أتعس
تَه على الدنيا وقل ما	شئت واطلم وتغطرس
لم يقدر منك شيء	ولك الجد المقدس
كيف لا يشتد وسوا	سي وأشعارك تدرس
وضياء الشمس لا يقبس	والظلماء تقبس

فإذا عبث به العابثون، وتحدثوا بنحسه، لم يسره ذاك، وحق له ألا يسر به، وقال مناجرًا:

زعت بأنني نحس وأني مجيبك معلنا لا أتقيكا

وانطلق يصخب ويثلب، وهو في رأيه معذور في ذلك الجرم الذي جنوه عليه، قبل أن يجنيه عليهم، ومعذور حتى من الحسد الذي كان لا يداريه ولا ينكره، ولكن يقول في التماس المعذرة له:

لا تلومن حاسدًا، ألم النفس س من البخس يا أخي شديد

وزد على ذلك فجائعه في بنيه، وأحابه، واحدًا واحدًا، وهو أحوج ما يكون إلى معونتهم وعطفهم بين قوم كأنه غريب فيهم لا يفهمهم ولا يفهمونه، وزد عليه طمع الناس فيه حتى كانت تسلبه ملكة الزهيد امرأة كما جاء في بعض شعره، ويغصبه منزله الذي يسكنه تاجر يستهين به وبما عسى أن يصنع:

ورأغمني فيما أتى من ظلامتي وقال لي اجهد فيَّ جهد احتيالك
فما هو إلا نسج الشعر سادرًا وما الشعر إلا ضلة من ضلالكا

لهذا وأمثاله كثرت أهاجي ابن الرومي، واشتد إقذاعه، وكان الذين يمدحهم بالأمس هم الذين يسبهم بعد ذلك، ولو أننا نصبنا ميزان العدل لكان ابن الرومي ملومًا على المدح أضعاف لومه على الهجاء، فقد كان يكذب حين يمدح ويتوسل، ولم يكن يكذب حين يهجو وينتقم، وراجع تراجم المهجويين في قصائده تجدهم كلهم أو أكثرهم لصوصًا لا ينقضي على أحدهم في المنصب أشهر أو سنوات حتى يعمر بيته بالمنهوب والمسلوب من أرزاق الضعفاء، ثم لا تنقضي فترة أخرى حتى يغرى به لصوص أكبر منه فينكبوه، ويستصفوا أمواله كأنهم تغافلوا عنه ريثما يجمع لهم هذه الأموال.

وإن في كتب التاريخ لسوءات لهم غير هذه، وأثامًا جسامًا لا يقال فيها إنها تخرص شاعر مغبون، أو افتراء خصم متهم الأقاويل، فإن كان الصدق عذرًا للثالب الصادق، فعذر ابن الرومي في التشهير والتجريح أوجه من عذره في الإطراء والمديح، ولو كان الرجل أكثر شرًا لكان الناس أكثر اتقاء له واجتنابًا لكيده، فقلَّت حاجته إلى سوء المقال، وأعفى أعراضهم وأعفى لسانه فأراح واستراح.

صور وأخلاق^١

مفاخر الأجناس

هل الأوروبيون أفضل بني الإنسان؟

الفخر بالأجناس قديم لم تخلُ منه أمة ولا قبيلة، فما من جيل من الناس إلا وله فضائل يدعيها ومَناسب يرتفع بها أحياناً إلى آلهة السماء، وأحياناً إلى أعظم القديسين، فضلاً عن المناقب والصفات التي لا شريك له فيها من أجيال الأرض أجمعين، ولا غرابة في هذه الدعاوى إذا سوغتها ظواهر الأمة، وساندها القوة والثروة والكلمة الغالبة، ولكن الغريب أن تشيع هذه الدعاوى بين أمم لا قوة لها ولا مال ولا غلبة، وأنها ربما كانت في هذه الأمم أكبر مزعماً وأشدَّ غروراً مما تكون في غيرها! كأنما هي عوض عما فقدته الأمة من دواعي الفخر الصحيح وعزاء عم تصبو إليه من العزة والكرامة، وهي على كل حال أنانية قومية تجري على وتيرة الأنانية الفردية في الظهور أو الضمور، فكل إنسان في نفسه سلطان كما يقول العامة وكل أمة سلطان في نفسها كذلك!

كان المصريون يرون أن المصري هو الإنسان الكامل ثم تتوالى الدرجات بعده إلى السادسة وهي درجة اليوناني عندهم في تاريخه القديم، وكان اليوناني يحمد الله على أن خلقه من ذلك الجنس ولم يخلقه من البرابرة، وكان البرابرة ينظرون إلى الرومان

واليونان نظرة اشمئزاز واستهانة؛ لأنهم قوم مؤنثون مترفهون، وكان العرب هم صفوة الخلق كافة وكل من عداهم أعاجم غلف لا يفقهون الحديث، وكانت كل قبيلة من قبائل العرب لها من الفضل على سائر القبائل العربية مثل ما للعرب جميعاً من الفضل على الأمم الأعجمية، ثم جاءت العصور الأخيرة فإذا كل أمة من أمم الحضارة الحديثة تزعم زعمها وتفتخر على الأمم الأخريات فخرها: الإنجليز سادة الأرض، والفرنسيون معدن الحضارة، والطيان يرثون دعوى اللاتين الأقدمين، ويرجمون أمم الشمال بتهمة البربرية والهمجية، والروس يقولون إنهم هم الشعب الذي اختاره الله ليجدد الحضارة الأوربية، ويحيي موات هذا العالم الذي تهالك من الجهد والإعياء، والتوتون هم ملح الأرض لا عظيم في الدنيا إلا وهو من سلالتهم، ولا حكيم ولا شاعر ولا مصور ينبغ في المغرب أو المشرق إلا وفيه عرق من عروقهم ونفحة من دمائهم، وغالى بهذا الوسواس فيهم رجلان من العجيب أنهما أجنيان عن وطن الجرمان في هذا الزمان: أحدهما «جوبينو» الفرنسي والآخر «شمبرلين» الإنجليزي! وباعث الأول على تمجيد التوتون أنه كان من أشرف فرنسا فأراد أن ينقض مبادئ الثورة الفرنسية، وينكر حقوق الشعب فادعى أن السواد والعلية في فرنسا من عنصرين مختلفين، وأن السيادة للأشرف إنما جاءتهم بحق الإرث؛ لأنهم ذرية التوتون الذين سادوا البلاد قديماً بما رزقوه من مزايا القدرة والشجاعة والعقل الراجح والخلق المكين، وباعث الثاني أنه انتمى إلى البلاد الألمانية، فأراد أن يرتقي إلى الجرثومة الأولى التي يجتمع لديها الألمان والإنجليز وأن يرجع إلى الأصل الذي يستوي فيه الألماني العريق والألماني الدخيل!

وأصبح الفخر بالأجناس علماً!

نعم أصبح الفخر القديم الذي نشأ مع الخرافات القديمة علماً جديداً له حرمة العلوم التي عليك وعليّ وعلينا أن نقر بها مؤمنين، ولكن العلم الجديد لم يكن إلا صبغة حديثة لتلك الخرافة العتيقة، ولم تكن له من نتيجة إلا تلك التي كان الأوربيون يزعمونها قبل أن يكون لهم علم وقيل أن تكون للأجناس دراسة، وهي أنهم هم خير من في الوجود، وأن الحاكمين منهم اليوم هم أصلح الناس للحكم وهم أصلح الناس للدوام فيه! وأما الأمم الأخرى فلا نصيب لها إلا نصيب التبعية الذي لن يجوز له أن يطمع في المساواة الآن ولا في أي زمن من الأزمان. هكذا قال العلم الحديث والعلم الحديث صادق شريف، فسواء قسمنا الأمم إلى آرية وسامية أو إلى شمالية وجنوبية أو إلى بيضاء وذات ألوان فالنتيجة واحدة في جميع هذه التقسيمات وهي أن الأوربيين هم أفضل من غير وحضر،

وأنتهم هم السادة الأعلون الذين بينهم وبين المسودين الأدنى حاجز لا يعبر، وتفاوت لا تدارك له ما بقيت الأرض أرضاً والسماء سماء.

لكن ما قول العلم الحديث إذا قال له قائل — باسم العلم الحديث — إنك أخطأت يا هذا؟ وإنك لم تعد أن تكرر لنا الخرافة البالية في ثوب جديد؟ أتظن أن العلم الحديث يغضب؟ وإذا غضب أتظن أن غضبه هذا يثني الذين معهم الحقيقة عن إبدائها، ويسمح للجهل القديم أن يرجع للناس في زي العلم الحديث بلا جواز ولا بحث ولا تفتيش؟

يغضب أو لا يغضب. لقد فعلها العالم النمسوي «فردريك هرتز» وقال ما قال وأجره على الذي خلقه! قال لعلماء الأجناس المتعصبين إنكم مخطئون جد مخطئين، وإن أصلاً من أصول الأمم المختلفة لا يخلو من أوشاب كثيرة يدخل فيها غربيون وشرقيون، وإنه ما من محمداً تُدعى لأوروبا إلا وللأجناس الأخرى مثيلاتها، وما من مذمة تُدعى على الأجناس الأخرى إلا وفي أوروبا قديمها وحديثها مثيلاتها، وأيد كل قول قاله برهان إن لم يكن دامعاً نافذاً فهو لا يقلُّ في دمغه ونفاذه عن براهين جوبينو وشمبرلين.

فللزنج أثر في أوروبا تدل عليه الجمام التي وجدت في ألمانيا، وبلجيكا، وفرنسا، وكرواتيا، ومورافيا، ووجد ما يشابهها منذ ثماني سنوات في أفريقيا الجنوبية، وقد بقي أثر للأقزام السود في جبال الألب إلى عهد بليني الذي تكلم عن هؤلاء الأقزام، وعززت كلامه القصص والأساطير.

ويزعم شمبرلين أن عرفان حقوق الحياة هو مزية الآريين التي لا يعرفها الساميون في الشرق؛ لاستغراقهم في المادة وتقديمهم المال والحطام على الأذهان والأرواح. فيجيبه الأستاذ هرتز بجواب مفحم هو المقابلة البسيطة بين شريعة الرومان وشريعة حمورابي في محاسبة المدينين، فاللوح الثالث من ألواح القانون الروماني يبيح للدائنين أن يقطعوا لحم المدين ويقتسموه بينهم وأن يقتلوه قتلاً في مدى سبعة وعشرين يوماً من يوم القبض عليه وتكبيله في الحديد والحبال، وأما شريعة حمورابي فهي تقضي بأن يخدم المدين دائنه ثلاث سنوات، والقانون يحميه في خلال هذه الخدمة من سوء المعاملة والإرهاق. زد على هذا أن الفرق واضح بين الشريعتين في أمور أخرى: منها أن السارق المضطر معذور في شريعة حمورابي، وهو غير معذور بحال من الأحوال في شريعة الرومان، وأن الأب الروماني يجوز له أن يبيع أولاده، ولا يجوز ذلك للآباء عند البابليين، وأن الزوج البابلي لا يجوز له أن يقتني السراري بغير إذن من زوجته وليس للزوجة مثل هذا الحق عند الرومان، وأن المدين يحق له أن يطلب الحط من دينه إذا نقصت غلة أرضه وليس في

الشرية الرومانية شيء من هذا القبيل. وهكذا وهكذا من شواهد الرحمة وتقديم الحياة على الحطام في شريعة حمورابي، ثم من شواهد القسوة وتقديم الحطام على الحياة في شريعة الرومان.

ويرفع شميرلين اليونان إلى السماء ويقول إن علومهم وفلسفتهم وفنونهم مرجعها إلى طبيعتهم الآرية التي يمتازون بها على الآسيويين والساميين، فيقول له هرتز: إن أرسطو في زمانه كان يطري مواهب الآسيويين في الفنون، ويحكم على أمم الشمال بالعمق الذي لا علاج له في المعارف الفنية والسياسية لعلة الجو التي لا تبديل لها على تعاقب الأزمان، ويقول هرتز أيضًا إن ثوسديد المؤرخ اليوناني ذكر أن اليونان كلها كانت في قبضة البرابرة، وذكر هيروdot أنه كان يسمع في زمانه لغة البرابرة في بعض أنحاء وطنه، وأن العلماء المحدثين — كرشمر وكيسلنج وفك — أقاموا الأدلة على أن سكان آسيا الصغرى وسكان اليونان كانوا جنسًا واحدًا من الآسيويين، وأن أسماء بعض المواقع اليونانية لا ترد إلى مصادر من هذه اللغة لأنها مشتقة من اللغة القديمة كما اشتقت منها أسماء الأرباب، فيما يقول هيروdot، والأقوال متفقة على أن طاليس رأس الفلسفة اليونانية من أصل آسيوي سام وأنه تعلم العلم في البلاد المصرية، وكذلك تتفق الأقوال على أن زينون رأس الفلسفة الرواقية آسيوي الأصل والنشأة، بل يقول فيرث: إن هومر نفسه سام آسيوي محرف من «زومر» بمعنى المغني أو الزامر، وغير ذلك كثير من الأقوال عن الفلاسفة الآخرين.

ولا يريد هرتز أن يقف في الإنصاف عند شعب من الشعوب، ولا جنس من الأجناس؛ لأنه يرى أن الفواصل بين أي شعبين في العالم ليست من البعد والحيلولة بحيث تستعصي على التقارب مع تشابه الأحوال ومؤاتاة الأيام، فهنيبال الزنجي الذي اقتناه بطرس الأكبر ارتقى بذكائه واجتهاده إلى رتبة مهندس في المدفعية وبنى بسيدة من الأشراف، وكان حفيدهما بوشكين أكبر شعراء الروس، وأحد كبار الشعراء في الدنيا، وسليمان وهو زنجي آخر في البلاط النمساوي في القرن الثامن عشر بنى بسيدة شريفة واقترنت بنته بسيد من الأشراف، وتزوج تاجر من هامبورج بنت سلطان زنجبار فبلغت بأدبها ورجاحة لُبها مكانة تُغبط عليها في البلاط الألماني، وأصبحت صديقة حميمة للإمبراطورة فردريك وكتبت لها ترجمة حياتها التي عنوانها «من قصة أميرة عربية». وقد كان الدم الزنجي يجري في عروق دوماس الكبير ودوماس الصغير كما هو معروف.

يقول هرتز: «لا ترى أحدًا يزعم أن هناك فجوة لا تعبر بين الحمص الأحمر والحمص الأزرق أو بين الحصان الأبيض والحصان الأسمر، أما في بني الإنسان فالفرق

اليسير — بالغاً ما بلغ من التفاهة — كاف لأن ينشئ من الأوهام الجنسية والعصبيات الشعبية أسخفها وأناها عن الحقيقة، وما الفرق هنا مع هذا إلا اختلاف في الدرجة لا في الجوهر، فقد يرينا المجر أن الفروق الكثيرة بين ألوان بني الإنسان إنما هي فروق في درجات التجمع والتوزع في مادة صبغة واحدة متماثلة في الجميع.»

كلام إذا رجعنا به إلى الأسانيد والبيئات فهو أقوى سنداً وأثبت بينة من كلام المغرقيين في تمجيد الأوربيين وتفضيلهم على جميع الشعوب، وإذا رجعنا به إلى الهوى فهو أقرب إلى هوانا وأولى بإصغائنا من كلام أولئك المغرقيين، والكتاب بعدُ حقيق بالدرس والتأمل لما احتواه من العلم الغزير والبحث الكثير ولو لم يكن فيه ذلك الإنصاف.

قراءة القواميس^١

المعروف أن المعاجم — أو القواميس — لا تقرأ إلا كلمة كلمة، وأنها ككل شيء ضخم عظيم الشأن لا يطال في مخاطبتها إلا بمقدار كلمة ورد غطاءها كما يقولون! ثم ندعها وشأنها حتى تعيدنا إليها كلمة أخرى وقلما يزداد عليها، فهل هذا الذي نعنيه بالقراءة؟ أو للقواميس قراءة أخرى كتلك الكتب التي خلقها الله تقرأ من الجلدة إلى الجلدة، ومن السطر الأول إلى السطر الأخير؟

نعم للقواميس قراءة كهذه بل قراءتان، وما من تلميذ إلا يذكر في صباه كيف كان ينظر إلى هذه الكتب الضخام نظرة الإكبار والإعظام، وكيف كان يصور لنفسه أولئك العلماء الأجلاء الذين استبحروا في العلم، واستوعبوا كل ما في هذه الكتب من كلام أعجمي أو عربي كأنه الأعجمي في الغرابة وصعوبة الألفاظ! وهو لا يذهب بعيداً في التصور والتقدير، فأستاذه هذا — أستاذه الذي يراه أمام عينيه — يحفظ القاموس ولا يخرم منه كلمة! أليس يسأله عن كل ما في كتاب المطالعة من كلمات غريبة فيجيب على البديهة؟ فإذا ساء حظ ذلك الأستاذ يوماً فاحتاج أمامه إلى القاموس يبحث فيه عن كلمة فالناظر إذن هو الذي يحفظ القاموس وحده دون جميع المعلمين في مدرسته! وإذا دار الفلك دورة النحس على هذا الناظر أيضاً في بعض زيارته القليلة للفرق الصغيرة أو الكبيرة، فالفتش إذن هو المختص بحفظ القواميس والقادر وحده على أن يحمل في

١ ٢٢ يوليو سنة ١٩٢٩.

عقله هذا الكتاب الذي تعيا بحمله اليان! ومتي يجيء اليوم الذي يرتقي هو فيه إلى هذه المرتبة العالية من الحفظ والتحصيل؟ ألا يجرب قليلاً؟ ألا يشرع من الآن؟ ويتفق أن يشرع في الصفحة الأولى يكررها كلمة بعد كلمة وحرماً حرماً من تلك المعاني التي لم يضعها مؤلف القاموس عبثاً هناك حتى يستغني القارئ الصغير ببعضها عن البعض الآخر! بل يتفق أن يحفظ صفتين أو ثلاثاً أو أربعاً وخمساً ثم لا بد أن يدركه السأم ويستكبر هذا الخطب الجسيم ويعزي نفسه بصغر السن وبعد اليوم الذي يحق له فيه أن يتصدى لهذه الأهوال.

ولكن لماذا تراه يحفظ القاموس؟
للتجمة بالبداة!

فلو أنه حفظه كله لما غابت عنه كلمة في الترجمة من العربية إلى الإفرنجية أو من الإفرنجية إلى العربية، ولاستطاع أن يرطن مع أكبر كبير من الإنجليز أو الفرنسيين بلا توقف ولا تلثم، وليس هذا بالأمر الصغير الذي يستكبر في جانبه العناء الأليم في حفظ ذلك الكتاب الجسيم.

ومن الحظ الحسن لصغار التلاميذ أن حفظ القاموس — مهما صغر — شيء عسير ومحاولة غير هينة على أي كان من المحاولين، وإلا فلو سهل عليهم ببعض العناء أن يحفظوا القواميس كلها من كلمتها الأولى إلى كلمتها الأخيرة لعلموا بعد قليل من الزمن أنه تعب غير نافع واجتهاد لا يؤدي إلى غناء اجتهاد، كما يقول أبو العلاء.

فأما أولاً: فلأن المعول في الكتابة والترجمة إنما هو على استحضار الكلمة في موضعها وعند الحاجة إليها، وليس على حفظ الكلمات الكثيرة بالمئات والألوف. فالذي يحفظ ألفي كلمة من اللغة ويقدر على استحضار كل كلمة منها في موضعها وعند الحاجة إليها، هو ولا مرأ أقدر على الكتابة والترجمة ممن يحفظ عشرة أمثالها ولا يقدر على استحضار الكلمات في حينها.

وأما ثانياً: فلأن ملكة الاستحضار لا تغني عن ملكة التعبير، فقد نحضر الكلمات في الذهن عند طلبها، ويظل التعبير بعد ذلك مختلاً ضعيفاً؛ لأن التصوير مختل ضعيف. وملكة الاستحضار على لزومها ووجوب العناية بها شيء غير الحفظ، وغير الفهم، وغير التعبير، بل هي قد توجد في المرء على أقوى ما تكون وهو لا يفهم معاني الكلمات التي يخزنها في ذهنه، ويستثيرها من مخازنها عند طلبه، وقد عرفت رجلاً كانت فيه هذه الملكة النفسية على قوة خارقة للمألوف في جماعة الحفاظ، وهو قليل العلم بغير

ما يحفظ بل قليل العلم بمعاني ما يحفظ، فلا يذكره إلا بحروفه دون معانيه، وهذا أدعى إلى الدهشة في الحقيقة إذ كان المعروف أن فهم معاني الكلمات يعين على حفظها، ويكون كالمناسبة التي تساعد على التعليق والتفكير.

كان هذا الرجل في «أسوان»، وكان صاحب رأي في الدين يعد رأياً جريئاً من مثله، لأنه كان ينكر الأئمة الأربعة، وينكر الفقهاء جميعاً، ويكتفي بالقرآن على حسب ما يفهم هو بغير حاجة إلى تفسير مفسرين، وكانوا يسمونه الخامسي؛ لأنه يجيء بعد الأئمة الأربعة بمذهب في الدين يتبعه ويدعو إليه، ولما ظهر في صباه بهذا المذهب قبل ستين سنة أو قرابتها قامت عليه القيامة، وحملوه إلى الوالي يستتبيه فأبى أن يتوب وثبت على رأيه إلى آخر حياته.

والمدهش في أمر هذا الرجل ليس هذا وإن كان فيه من دواعي الدهشة ما فيه، إنما المدهش في أمره حقاً تلك القدرة العجيبة على استحضار الكلمات بحروفها وألفاظها دون المعاني التي قد تعين الحافظ على سرعة الإحضار، وكان يحفظ القرآن وكثير من الناس يحفظون القرآن، ولكن الذي يمتاز به هو أنك لا تذكر له كلمة إلا جاءك بما يشبه لفظها من القرآن، ولا عليه من معناها في اللغة ولا في كتب هؤلاء النحاة المذنبين الذين أدخلوا في الدين ما ليس فيه! وكان لا يقر لك بالعجز أبداً؛ لأنه كان يعتقد أنه ما من شيء في الدنيا إلا وقد ورد في القرآن بحرفه ونصه، فإذا هو عجز عن إخراج كلمة من كتاب الله فقد شك في دينه أو ألقى يد السلم لمجادليه، وكلاهما عنده بلاء عظيم.

كنا نداعبه ونسأله: أفي القرآن يا عم فلان ذكر للمليم؟

فما هو إلا أن نفاجئته بالسؤال حتى يكر علينا بالجواب: أي نعم يا بني! قال الله تعالى: ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾.

فتقول له: والنكلة؟ أفي القرآن ذكر لها؟

فلا يلبث إلا ريثماً يجيل السؤال في رأسه ثم يقول: أجل! أجل! فيه يا بني ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْأَخْزَةِ وَالْأُولَى﴾.

ولقيناها مرة على شاطئ النيل وفيه باخرة راسية لشركة كوك، فقلنا له: الآن يا عم فلان يتبين الحق من الباطل، هل ورد في القرآن ذكر لكوك؟

فسكت قليلاً، وقال: كيف لا؟ ورفع صوته وكان قوي الصوت جهيره طويل القامة مهيب الطلعة، وله لحية بيضاء صافية، فجعل يشير إلى الباخرة ويكرر الإشارة إليها كأنما يطعن الهواء بأصبعه وهو يقول: إن الله تعالى قال في كتابه المنزل على نبيه المرسل: ﴿وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ ونطق لها كأنما يقول وهو يشير إلى الباخرة: «وترى كوك قائماً.»

وسأله بعضهم مرة: أين الشكولاتة في القرآن يا عم فلان؟
فقال: ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾.

وهكذا من أمثال هذه الأمثلة وأمثال هذه الأجوبة لا يُلقى عليه السؤال حتى يُطرق هنيهة أو يجيب السائل تَوًّا: «أي نعم يا بني! أي نعم يا زنديق! أي نعم يا منافق! أي نعم يا عدو الله!» على حسب ما يتبينه في لهجة السائل من المناكرة أو المجاملة، ثم يردف ذلك بالآية وفيها الكلمة المسئول عنها أو ما يشبهها في لفظها، فإذا تعذر عليه استخراجها — وقلما يتعذر عليه — فهو يدخلها في طي غيرها، ويقول عن الدندمة مثلاً إنها داخلة في ﴿طَيِّبَاتٍ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾، وعن أي شيء كان مجهولاً عند تنزيل القرآن إنه داخل في قوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

ومر يوماً بصديق له يجلس بين اثنين ممن شهدوا عليه بالكفر وبالغوا في تعذيبه، فما هو إلا أن لمح هذين الاثنين وصديقه بينهما حتى وقف في مجتمع السوق، وركز عصاه وهو يشير إلى اليمين وإلى الشمال: فلان! ﴿فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلَكَ مُهْطِعِينَ * عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ * أَيُطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ * كَلَّا * وَجعل يدور على نفسه ويهز ذراعه ويصيح بصوته الجهير: كلا كلا كلا، والناس يضحكون ويعجبون من سرعة استذكاره لتلك الآية التي تناسب مقامها أقرب مناسبة، وكانت له من أمثال ذلك نوادر كثيرة لا ينقضي أسبوع على غير نادرة طريفة أو عدة نوادر، فكان موضع دراسة عقلية وفكاهة لا يفرغ منها الدارسون والمتفكّهون.

هذه ملكة الاستحضار على أقواها، وعلى الحالة التي قد تكون بمعزل عن ملكة الفهم وملكة التعبير، فليس كل من يحفظ يستحضر، ولا كل من يستحضر يعبر، وقراءة القواميس على هذه الطريقة — طريقة الحفظ والاستظهار — لا تفيد كما رأيت بغير ملكة الاستحضار وملكة التعبير.

أما الطريقة الأخرى — وهي التي دعنا إلى كتابة هذا المقال — فهي طريقة الترويح عن النفس بتقليب القاموس أحياناً لتصفح الكلمات، واستذكار ما يصاحبها في الذهن من الحوادث والمناسبات. كأن تكون واردة في بيت شعر، أو مقترنة بخبر من الأخبار، أو لازمة معادة في كلام بعض الكتاب أو بعض الشعراء، أو مناسبات غير ذلك لا تزال تورد على بالك من الأسماء والأخبار معرضاً حافلاً مفرق المعروضات موزع الأغراض. فتحت كتاب الإفصاح فصادفتني كلمة «ثوج» فذكرتني هذه الكلمة أختها «المشوج». والمناسبة التي سمعتها فيها لأول مرة، وكانت في خطاب كتبه تلميذ معي في المدرسة إلى عالم لغوي كبير هو المرحوم الشيخ حمزة فتح الله.

كان صديقي هذا تقيًّا صالحًا من صباه، وكان يحب التقاة الصالحين والذين عليهم سمت الدين والورع والطيبة والاتكال على الله، فكان يحب الشيخ حمزة ويجله ويقلده أيضًا تقليد المودة والإعجاب إذا دعت إلى ذلك ضرورة المزاح، وهي ضرورة في سن الصبا كثيرة الطروق لا تهاب التجلة ولا تعرف الأعذار! ولما انتهت دراسته لم ينس العالم الكبير ولم يزل يواليه بالهدايا الأسوانية كالخوص المنسوج بألوانه الفرعونية، أو التمر الجيد، أو الفاكهة التي يتقدم إبائها في أسوان لحرارة جوها وسرعة النضج فيها، فأرسل إليه يومًا كيلتين من التمر الفاخر وتعب في انتقائه جدًّا وتعب في انتقاء الكلمات التي يكتبها إليه أضعاف تبعه في انتقاء الهدية.

ماذا يقول؟ أيقول أرسلت لك بلحًا في مقطف أو قفة أو أشباه ذلك من الكلمات التي يكتبها كل إنسان لكل إنسان؟ حاشى العلم وحاشى العلماء وحاشاه هو أن يقترف هذه الكبيرة في حق الشيخ، وأن يبتذل مقام العلامة اللغوي هذا الابتذال! كيف؟ أذكر له القفة والبلح والمقطف في خطاب وهو لو استطاع لبدل حروف الجر التي يفهمها عامة الناس؟

وما أدري أين عثر بكلمة المثوج هذه، وعلم أنها مرادفة لكلمة المقطف، فهل لها وكبر وأخذ في كتابة الخطاب.

أرسلت؟ لا! أزعجت أولى، وأبلغ.

إذن يكون مستهل الخطاب هكذا: «أزعجت إليك بمثوج فيه ...»

فيه ماذا! فيه تمر كما يقول عامة خلق الله! معاذ الله! بل فيه بسر، فهي كذلك أولى هنا وأبلغ! وإذا كان القاموس يقول: إن البسر هو التمر لَوْنٌ ولم ينضج ... فلا بأس هنا بهذا التحريف المقصود. إنه لأشبهه بالمألوف من تطفيف قيمة الهدية، وتصغير شأنها، فلا ضير أن يجري الكلام إذن على نحو هذه البلاغة النادرة:

مولاي الأستاذ الجليل: أزعجت إليك بمثوج فيه بسر، ثم يجري على هذا النمط إلى السلام والختام.

وقد كان، وذهب «البسر» وذهب الخطاب، وجاء الشيخ حمزة في مواعده من العام فاستقبله صديقنا الصالح، وضحك الشيخ ولم يدر صديقنا مم يضحك، ثم سأله وهو يغالب نفسه: ما المثوج؟

قال: أوليس هو المقطف يا مولاي؟

قال: لا يا بني! المثوج هو زنبيل يوضع فيه الزبل والتراب! وقهقه الشيخ تلك القهقهة التي يذكرها عارفوه.
لا جرم ليس من المؤلف أن يبلغ التطفيف بالهدية هذا المبلغ! وصدق مرة أخرى قول المتنبي:

أبلغ ما يطلب النجاح به الطب مع وعند التعمق الزلل

إذا قرئت القواميس على هذه الطريقة فقد تجد فيها أحياناً كلاماً تقرؤه غير الحروف التي لا تدل على شيء، وغير الأفعال والأسماء التي تدل على شيء والزمن جزء منه، أو تدل على شيء وليس له من الزمن جزء ولا جزيء!

شيء عن أخلاق ابن الرومي^١

من فصل عن «مزاجه وأخلاقه» في الكتاب الذي نضعه عنه

... آمن شيء في الحكم عن هذه الأمزجة وأشباهها ألا تترك كل الركون إلى قاعدة مقررة في تقدير أعمالها وأحوالها، وأن لا تزال مترقبًا منها للمفاجآت والغرائب في كل لحظة؛ فقد يجتمع العنف العصبي والوداعة العصبية في إهاب واحد، وقد يعنف اللطيف ويلطف العنيف حسبما يطرأ عليهما من الطوارئ، وهذا الذي تراه اليوم يتوقد نكاء وفطنة قد تراه في بعض حالاته خابي الذهن كليل الفهم لا يعي عنك ما تقول. وهذا الذي يقيم القيامة للصغائر التوفاه قد تراه وقتًا ما وهو مستخف بالعظام لا يبالي منها ما كان أو ما يكون.

كيف هذا؟ أي تركيبهم تناقض؟ لك أن تقول نعم، فتصيب بعض الإصابات، ولك أن توسع النظر فتصيب الإصابة كلها، ويحق لك أن تقول: كلا! إن التناقض هنا هو في الظاهر دائمًا وليس في الحقيقة، أو هو في تقلبات الإحساس وليس في أسبابها الدخيلة، ومن كانت تقيمه الهنة الضعيفة وتقعده إذا هي لمستة وبلغت منه حري ألا يبالي بالحوادث الجسم إذا هي لم تلمسه وظلت بعيدة منه، فالمعول في ثورته وسكينته على ما يباشر حسه ويلامس أعصابه، لا صغير إلا وهو خطير مثير إذا أزعجه وملأ إحساسه،

^١ ٢٩ يوليو سنة ١٩٢٩.

ولا خطير إلا وهو هين طفيف إذا غاب عن وهمه وأعفاه عن شبحة، فهو الدهر بين تبرم وفزع من توافه الأشياء وطمأنينة وسخر من فوادح الخطوب.

وكثير من أصحاب هذه الأمزجة من يحسنون السخر والتهكم وينظرون إلى الحياة بعين العارف بما فيها من الكبائر والصغائر، والتناقض والاتفاق؛ لأن هذه الملكة — ملكة السخر — لا تحتاج بعد دقة الملاحظة إلى غير النقائص والمفارقات التي يعانيتها الساخر في نفسه وقد يستغني عن مراقبتها في غيره، وقد كان ابن الرومي ساخرًا ولا جرم. كان شاعر النقائص في عصر النقائص، وكان شاعر الفطنة الوحية في عصر الرياء المضحك، أو عصر الاختلاف بين الظواهر والبواطن والبعد الشاسع بين ما هو كائن وبين ما يدعى ويستوجب فلا جرم يسخر وعناصر السخر في نفسه وفي زمنه! وقدرة السخر في قلبه وفي عقله! ولا جرم يسخر وهو مهياً، فيما عدا ذلك للسخر، بتعدد أصوله وتوزع أهوائه وعصبياته، فإن صاحب العصبية الواحدة خليق أن يتحيز ويتنطس ويغلو في الجد والمرارة، ولكن صاحب العصبية الكثيرة لا يستطيع أن يفعل ذلك ولا يسعفه إلا أن يستخف ويضحك من تلك الدعاوى وتلك المظاهر التي يضعها الناس موضع الجد والقداسة.

ههنا شاعر ينتمي أبوه إلى الروم، وتنتمي أمه إلى الفرس، ويدين هو بدين العرب وينتسب في ولائه إلى أبناء النبي العربي ويتقاسم ولاءه عدوان لدودان من العباسيين والطالبين، فأين تكون العصبية وأين تكون المطاعن والمثالب؟ ثم أين يكون التصديق الأعمى، وأين يكون التكذيب الأعمى؟ لن يسعه هو إذا اشتجرت مفاخر الروم والفرس والعرب، والطالبين والعباسيين، واختصمت بينهم العصبية والمنافسات إلا أن يبسم في كل صوب بسمة العطف والدعابة، وأن يصبح على غير قصد منه عظيم الاستعداد للتسامح والفكاهة، كالذي يختصم إليه بنوه، ويدعي كلهم من فضله وعيوب إخوته وكل ما فيهم من فضل وعيوب هو من لحمه ودمه ووشائج حبه وحنانه.

فقد اجتمع لابن الرومي من عناصر السخر ما لم يجتمع لأحد في عصره. اجتمعت له دقة الإحساس والملاحظة، وعمق الشعور بالمناقضات في نفسه وفي زمنه، وسعة النظر إلى الفوارق، وسماحة العطف التي تقابل مرارة العصبية، فهو ساخر لا يبارى في سخره، وعابث مطبوع على العبث حتى بصحبه ونفسه، يستخدم السخر في الهجاء والمديح والمطايبة والمعاتبة، ويعرض لك في متحفه الكبير تلك الصور الهزلية التي لا مثيل لها في شعر شاعر واحد من شعراء العالم كله، ثم لا يأنف أن يريك بينها صورة له بل صورًا شتى لا يعوزها شيء من العناية وأمانة الصناعة!

شيء عن أخلاق ابن الرومي

فهل ترى هذا الوجه الذي فُصِّل للصلاة والتعبد في الفلاة؟ هو وجه ابن الرومي
فيما صوره لنا حيث يقول:

شغفت بالخرد الحسان وما يصح لـح وجهي إلا الذي ورع
كي يعبد الله في الفلاة ولا يشح هـد فيها مشاهد الجمع

وهل ترى هذا الغائص الذي تعلم السباحة ليغوص لا ليسبح؟! أو ترى هذا الخائف
المراقب الذي يمر بالماء في الكوز مر المجانب؟ هو ابن الرومي أيضًا حيث يقول عنه
نفسه:

وكيف؟ ولو ألقيت فيه بصخرة لوافيت منه القعر أول راسب
ولم أتعلم قط من ذي سباحة سوى الغوص، والمضغوف غير مغالب
فأيسر إشفاعي من الماء أنني أمر به في الكوز مر المجانب
وأخشى الردى منه على كل شارب فكيف بِأَمْنِيهِ على نفس راكب؟

وهل ترى ذلك المنهوم الذي يشره إلى الطعام حتى في الأحلام، ويأسف على أن يذاد
عنه وهو في المنام؟ هو ابن الرومي بعينه، وهو القائل:

ولقد منعت من المرافق كلها حتى منعت مرافق الأحلام
من ذاك أني ما أراني طاعمًا في النوم أو متعرضًا لطعام
إلا رأيت من الشقاء كأنني أثني وأكبح دونه بلجام!

أما سخره من غيره فله في أفانيه الكثيرة، ومعانيه الغريبة، ما يقوم بديوان كامل،
وبراعته فيه طبقة لا تعلوها طبقة في نوعها، ويندر أن يدانيها فحول الساخرين في
المشرق والمغرب، فله في أحذب كان يضايقه ويترصده أمام داره ليتطير منه:

فصرتُ أخادعه وطال قذاله فكأنه متربص أن يصفعا
وكأنما صفعتُ قفاه مرّة وأحس ثانية لها، فتجمعا

وله في معلم صبيان مغن:

أبو سليمان لا ترضى طريقته لا في غناء ولا تعليم صبيان
له إذا جاور الطنبور محتفلاً ضرب بمصر وصوت في خراسان
عواء كلب على أوتار مندفة في قبح قرد وفي استكبار هامان
وتحسب العين فكيه إذا اختلفا عند التنغم فكّي بغل طحان!

وله في «جحظة» وكان مغنّاً جاحظ العينين:

تخاله أبداً من قبح منظره مجاذباً وترّاً أو بالغا حجرا
كأنه ضفدع في لجة هرم إذا شداً نغماً أو كرر النظرا

وله فيه:

نبئت «جحظة» يستعير جحوظه من فيل شطرنج ومن سرطان
وارحمتا لمنادميه تحملوا ألم العيون للذة الآذان

وله في مغن:

إنك لو تسمع ألعانه تلك اللواتي ليس يعدوها
لخلت من داخل حلقومه موسوساً يخنق معتوها

وله في مغنية:

تضغط الصوت الذي تشدو به غصة في حلقها معترضه
فإذا غنت بدا في «جيدها» كل عرق مثل بيت الأرضه

وله في صاحب لحية:

لو غاص في الماء بها غوصة صاد بها حيتانه أجمعا

شيء عن أخلاق ابن الرومي

أو قابل الريح بها مرة لم ينبعث في خطوه أصبعا

وله في أبي حفص:

إن أبا حفص وعثنونه
قد أغريا بي يهجواني معاً
إن كان كفوؤاً لي في زعمه
فليعتزل لحيته جانبا!

وله في رجل له منظر ولا أدب عنده:

طول وعرض بلا عقل ولا أدب
فليس يحسن إلا وهو مصلوب

وله في أكل مضاًغة:

لا تعطل رحاك يا ابن سليمان
قسما لو وقفتها للمساكين
... ..
كنت ذاك الإنسان عين اليقين
ما ظننت الإنسان يجتر حتى

وله في قصير أعور أصلع:

أَقْصَرُ وَعَوْرُ
شواهد مقبولة
تخبرنا عن رجل
أقمأه القفد فأضحى
وصلح في واحد
ناهيك من شواهد
مستعمل المقافد!
قائماً كقاعد

وله فيمن هجاه:

رقادك لا تسهر لي الليل ضلة
أبي وأبوك الشيخ آدم تلتقي
ولا تتجشم في حوك القصائد
مناسبنا في منسب منه واحد

فلا تهجني حسبي من الدم أنني وإياك ضمتنا ولادة والد

وله في بخيل:

يقتر عيسى على نفسه وليس بباق ولا خالد
فلو يستطيع لتقتيره تنفس من منخر واحد

وله في أصلح:

فوجهه يأخذ من رأسه أخذ نهار الصيف من ليله

وله من أمثال ذلك ما يطول بنا إحصاؤه، ولا نرى هنا فائدة من الإسهاب في تكراره. وأبرع ما يكون سخره كما ترى إذا هو شبه لك صورة محسوسة أو خلق لك من خياله صورة معنوية، فإنه يحكم التشبيه، ويحكم خلق الصورة، فيضحك بالمقابلة بين الشيء وشبيهه، ويضحك بما تتخيله من المنظر الغريب حين يعمد إلى خلق الشكول المعنوية، فصورة الرجل الذي يتهاياً لأن يصفع، ثم يتجمع ليتقي الصفعة الثانية، هي صورة الأحدب بنصها وفصها، لا يعوزها الضبط الحسي، ولا الحركة المهينة، ولا الهيئة الزرية، وكان فضلاً عن هذا لا تفوته من الأغراض فائتة في اللفظ، ولا في المعنى، ولا في التصوير.

ألق بالك مثلاً إلى كلمة «جيدها» في هذا البيت:

فإذا غنت بدا في جيدها كل عرق مثل بيت الأرضه

فلو أن ساخرًا غير مطبوع على السخر أراد هذا المعنى، لاختار كلمة غير «جيدها» للمبالغة في التقييح والتشويه، ولكنك تنظر فترى أن أصلح الكلمات في هذا الموضع هي الكلمة التي توهمك الحسن وتحضر لك المناقضة التامة بين الوهم والصورة المشهودة، فيستوي طرفا النكتة، ويبدو لنا الفرق المضحك بين «الجيد» وبيت الأرضة كما نضحك من الفرق الذي يبدو لنا إذا وقف القزم إلى جانب العملاق.

شيء عن أخلاق ابن الرومي

وتأمل كلمة «طحان» في هذا البيت:

وتحسب العين فكيه إذا اختلفا عند التنغم فكي بغل طحان

فليس تمام القافية وحدها بهذه الكلمة، بل الصورة المعنوية هي التي تمت بها أحسن تمام؛ لأن السخر لن يستوفى في هذا التشبيه إلا إذا تمثلنا بموقف الغناء بغلاً من بغال الطحانين العجاف الجياح يتنغم ويستكبر بأنغامه استكبار هامان، ولو كان بغلاً من البغال الفارهة المترفة لنقصت الصورة وفترت فيها قوة السخر وقوة التشبيه، وقس على ذلك سائر الأبيات والصور، وسيأتي تفصيل الكلام على ملكة التصوير في شعره عند الكلام على عبقريته، والصلة بين فنه وبين الطبيعة والحياة.

أريحية الأمم^١

تحيا الأمم ما بقيت لها أريحية وإعجاب، وتموت أو تدخل في دور الشيخوخة الفانية إذا نضب في نفوسها معين الأريحية، وفترت فيها حرارة الإعجاب، فإن المعجب بإنسان يثق ويرجو ويحس ويقدر، ولا يعوز الحي شيء من الحياة إذا اجتمع له الثقة والرجاء والإحساس والتقدير.

وإنما يفتر الإعجاب في النفس حين تخلد إلى العجز والراحة وتئأس من النهوض والمجارة في مضامير السعي والحركة، فهي إذن غريبة عن مطالب الحياة، ومطالب الحياة إذن غريبة عنها، وكل فوز لا تشترك فيه ولا ترجو أن تشترك فيه هو شيء لا يعينها ولا يستدعي اهتمامها ولا يربطها إليه سبب، فيستوي عندها ما يستحق الإعجاب وما ليس يستحقه، وتنظر إلى ميدان المفاخر كما ينظر المقعد إلى ميدان الحرب لا يغشاه ولا مأرب له فيه، نظرة فتور هي إن لم تكن نظرة كراهة ونفور.

من البلاد الحية نسمع أصداء الإعجاب كل يوم ترتفع عالية مجلجلة في أنحاء العالم ببطل متفوق في باب من أبواب القدرة والمهارة، وما هو إلا أن يتفوق البطل في ذلك الباب حتى تشمله الدنيا عندهم بحياطتها، وتعفيه من صغائر همومها، وتقتصر آماله كلها على تجويد فنه والاحتفاظ لأمته بسمعتها وسمعته، فهو ما عاش في يسرة وحفاوة وتكريم واطمئنان، وهو في كفالة أمته من الساعة التي يرفع فيها ذكرها بين الأمم، ويبوئها مكان الزعامة في فنه بين طلاب ذلك المكان.

^١ ٥ أغسطس سنة ١٩٢٩.

والأمم هي الرابحة بهذا الجزاء، وهي الرابحة بما تعطيه فضلاً عن ربحها الجزيل بما تأخذه وتحتويه، فهي لا تعطي إلا وهي جائشة النفس بالفخر والأمل، والشعور والإقبال على الحياة، وفي بعض ذلك الجيشان الذي يثيره فيها البطل بفوزه وغلبته جزاء لها وأعظم به من جزاء!

والحكومات تشارك الأمم في هذا، وتنعم بالأنواط والألقاب على السابقين بل على تابعي السابقين، أيًا كان الميدان الذي فيه يسبقون — تنعم على سائق السيارة، ولاعب الكرة، والسباح، والطائر، والبارع في كل مطلب — ووسامها ولا ريب أقل من الوسام الذي ينيلها إياه بطلبها بما يلبسها من فخار السبق، ويقضه لها من مزية التفرد في العالم بصفة من الصفات الماثورة، فحسب الفرد من واجب يؤديه لأتمته أن يجعلها الأولى بين مثيلاتها مرة واحدة، وأن يرفع علمها فوق الأعلام لحظة واحدة، وأن يجعل اسمها أرفع من سائر الأسماء في صيحة واحدة. حسبه أن يصنع لها ذلك ليكون قد استحق هو التنويه بين الأفراد، واستحق مع التنويه أن يعيش عمره المعيشة التي تليق بمن هو فخر وطني ومجد ملايين.

بل يقل العجب من تمجيد سائق السيارة، ولاعب الكرة، والسباح، والطائر، وأمثالهم في مضامير الألعاب والجهود؛ لأن هؤلاء يفيدون ويصلحون وليس عملهم لهواً ولا تزجية فراغ وهناك سابقون في مضامير أخرى لا فائدة لها ولا مجد فيها للسابقين مثلاً في لعب النرد أو لعب الشطرنج أو تجرع الشراب والتهام الطعام، فهؤلاء — على قلة شأنهم — لا يحرمون في الأمم الحية حظهم من الفخر أو حظهم من المال، ويعيشون بقية أعمارهم بما يجنون من أرباح الرهان في هذه المضامير.

لما سافر «شارلي شابلن» من أمريكا إلى أوروبا خرجت لندن كلها لاستقباله في حشد قلما شهده ملك من كبار الملوك، وكتبت إحدى الصحف الفرنسية تعجب لذلك وتتساءل: ترى لو كان الطبيب فنسان — صاحب لقاح التيفوس — بين الجموع المهللة لشارلي شابلن أما كانوا ينحونه عن الطريق ليقبلوا على بطلم العزير؟

فلم تمض إلا أيام حتى زار شارلي شابلن باريس فكان استقباله فيها كاستقباله في لندن، وكانت عناية الفرنسيين والفرنسيات به كعناية الإنجليز والإنجليزيات. وكتبنا يومئذ نعقب على ما كتبه الصحيفة الفرنسية لنقرر هذا المعنى في أخلاذ الذين يجهلونه من المصريين: هل من الظلم حقاً أن يظفر شارلي شابلن بذلك الإعجاب، وأن يحرمه أمثال فنسان في حياتهم؟ لعمرى إن الإنسان ليرى سمات العدل في هذه الأطوار التي

تشاهد في الجماهير، فإن الممثل الهزلي لن يظفر بعد موته بكثير ولا قليل من الإعجاب الذي هو حقيق به، فمن الإنصاف أن يكافأ في حياته هذه المكافأة على إضحاك الناس، وتسرية همومهم، وتنشيط عقولهم، وقلوبهم، وما هو بالعمل الحقيير ولا القليل الشأن في هذه الدنيا المفعمة بالشواغل والهموم. والأمر على خلاف ذلك مع فنسان وأمثاله، فإن ذكرهم لا ينسى بعد موتهم، والإعجاب بهم يبقى زماناً وهم تراب في لحدودهم؛ وليس هذا الإعجاب بالعملة الزائفة، بل هو عملة صحيحة مقومة يقبلها كل إنسان جزاء لأعماله، وهنا ضرب من الاقتصاد «الشعوري» غير مقصود في حركات الجماهير من هذا القبيل، فإن الطبيب «فنسان» يفيد بعلمه ولو لم يلق هتافاً وتهليلًا! أما شارلي شابلن فهل تراه يسخو بمواهبه بغير الهتاف والتهليل؟ أو هل يمكن التفريق بين الوقت الذي يضحك الناس فيه والوقت الذي يهللون له فيه ويهتفون؟

والواقع أن العالم لن يستطيع أن يسرف في تمجيد بطل عالم ولو مجد ومجد ومجد! لأن فائدة العالم من البطل أكبر جدًّا من فائدة البطل من العالم كائنًا ما كان نوع الفائدة، وبالغا ما بلغ شأو التمجيد.

دع هذا جانبًا وانظر الآن إلى جانب آخر لا يشكو من الإسراف في تمجيد البطولة والسخاء عليها، ولا تكون الشكوى فيه — إن كانت — إلا من الإسراف في الإهمال، والتثبيط وبخس الحقوق.

قرأت في الصحف خبرًا لم أدر كيف أصدقه؛ لأنه غير قابل للتصديق، قرأت فيها خبرًا موجزه أن فتى مصريًا أحرز لمصر بطولة الدنيا في مصارعة الهواة، ورفع علمها عاليًا بين جميع الأعلام، ثم هو الآن فراش يقف بالباب في ديوان من دواوين الإسكندرية! نعم في ديوان من دواوين الإسكندرية التي يعيش فيها ألوف من «لا شيء»، والتي أرادوا يومًا أن يجعلوها قبلة الشرق والغرب في المسابقات والألعاب.

فتى مصري هو من جهة فراش على باب، ومن جهة أخرى أقدر رجل من نوعه في كوكب الأرض كله! يا لها من كبيرة كبرى؟ ويا لها من خارقة تحسب في خوارق التاريخ، وستحسب لا محالة في خوارق التاريخ.

ذهلت عما أقرأ وأنا أقرؤه وأردد النظر فيه، ذهلت ولا أزال كلما رددته في فكري يستولي على ذهول لا أفيق منه على وجه مريح، كيف يصدق هذا؟ كيف يكون؟ لا يصدق ولا هو قابل للتصديق، إلا بأن تراه رأي عينك وتلمسه لمس يدك، أما أنه شيء يصح أن

يصدق ويصح أن يكون فهذا من وراء ما نعقل، ومن وراء ما يجب أن نعقل من عجائب الأمور.

أتدري أيها القارئ؟ لو كنت في أمة غربية ودار فيها ذكر المفاخر والمساوي لخزيت من هذا الخبر أضعاف خزيي من خبر يقال عن عالم أو فيلسوف أو شاعر مغبون، لو قيل لي إن أكبر العلماء أو أكبر الفلاسفة أو أكبر الشعراء ظهر في وطنك فبخسوه حقه، وضاق به رزقه لما أطرقت لذلك خجلًا كما أطرق وهم يقولون إن بطلًا من أبطال العالم كله في المصارعة لا يجد القوت في وطنك إلا من وظيفة فراش يقف على باب.

ذلك أن المفروض في بطولة العلم والفلسفة والشعر أنها فوق متناول الجماهير، وأنها قد تسبق موقعها من الزمان فلا تلقى ما هي أهل له من الحفاوة والتقدير، وكما ارتفعت طبقة النابغة واحتاج تقديره إلى ارتفاع النظر وارتفاع الشعور، وضح العذر وقلت الملامة، وكان ذلك سببًا لتخفيف الوزر الذي تؤخذ به الجماهير إذا هي قصرت في حقه وعجزت عن جزائه، أما بطولة العالم في المصارعة، فبطولة يعرفها بفطرته العالم والجاهل والذكي والغبي والقوي والضعيف، وهي بطولة لا يعتذر بجهلها أحد إلا إذا كان عذره أدل على ذنبه وأوجب لخزيه، فالتقصير في حقها لا معنى له إلا أنه هو التقصير، وأنه التقصير الخالع الكالح الذي لا يخجل من نفسه، ولا يلتمس الأعذار بقبحه؛ لأنه من الإيغال في الكنود بحيث لا يراه ولا يشعر أن أحدًا يراه.

أنا لا أعرف الفتى «إبراهيم مصطفى» الذي أحرز لوطنه هذا الشرف بين أمم العالم، ولكني أعرف أنه مصري، وأن عمله لمصر شرف له ولها، ولكن عمل مصر له وصمة لا تليق بالمصريين، وليست مما يصح عليه السكوت.

الغرور^١

الغرور والأمل صنوان توأمان، يمد كلاهما صاحبه ويعينه ويجبر كسره، فلولا الغرور لما كان أمل، ولولا الأمل لما كان غرور، وقد يغر الإنسان بما يأمله أضعاف غروره بما هو مالكة وقابض عليه بيديه، وقد يأمل الإنسان؛ لأنه مغرور بنفسه مبالغ في تقدير ما يستحقه، فلا يرى لها القناعة بما هي فيه ولا يزال ينطلق مع الأمل إلى المقام الذي يرضيه.

ويختلف الغرور والأمل كما قد يختلف الأخوان الناشئان من دم واحد في بيئة واحدة، فقد يكون أحدهما وديعاً رصيناً، والآخر جامح ذو خيلاء، وقد يكون أحدهما في سيرة وسعادة والآخر في عسرة وشقاء، فهما في النسب والمولد سواء، ولكنهما في الحظوظ والأخلاق غير سواء.

أما الاختلاف بين الغرور والأمل فهو الاختلاف بين الطيش والرصانة، والجهل والعلم، والتبرج والاحتشام، والكذب والصدق، والغش والإخلاص، فالغرور طائش جاهل متبرج كاذب غشاش أو أقرب إلى ذلك، والأمل رصين عالم محتشم صادق مخلص أو أقرب إلى ذلك، فإذا اختلفت المفاخر يوماً ورجعا إلى المناسب فلكل منهما أن يقول لأخيه: من أبوك؟ ومن أمك؟ فإذا هما سواء، وإذا الأب آدم والأم حواء، وإذا هما نتاج زوجين من الأثرة والهباء، وما أكثر ما تلد الأثرة إذا تزوجت الهباء!

وليس للغرور ولا للأمل من أصل إلا أن الإنسان يحب أن يكون له كل ما يحب! فالأمل يحب لنفسه ما يحبه المغرور لنفسه. غير أن الأمل يتوقف كثيراً على الدنيا والغرور

١ ١٢ أغسطس سنة ١٩٢٩.

يتوقف كثيرًا على الإنسان، فالأمل يرجو أن تعطيه الدنيا ما يريد والمغرور يظن أن الدنيا أعطته ما أراد وفرغت من العطاء، ولم يبق لها إلا أن تقر وتعتزف بذلك.

صاحب الغرور يختصر الطريق، وأما صاحب الأمل فلا يغالط نفسه في مقياس طريقه. صاحب الغرور حاجته الكبرى إلى نفسه، وصاحب الأمل حاجته الكبرى إلى العالم، وقد يوجد الغرور بمعزل عن جميع أسبابه في رأي الناس، ولكن الأمل لا يوجد بغير أسباب مقنعة، وإن تعددت أساليبها في الإقناع.

مضى لي ثلاثة أشهر أرى عمارة تبنى وأسمع في العمارة فاعلاً مغرورًا بغنائه! ماذا لديه من أسباب هذا الغرور؟ لا شيء! بل لديه كل أسباب الصمت العميق لو كان يعقل ويرجع إلى الأسباب، ولكنه لا يعقل ولا يعوي ولا يزال ولن يزال يغني؛ لأنه مغرور بصوته وزملاؤه مغرورون بزمالكته. أو لعلهم غير مغرورين به ذلك الغرور الذي نتوهمه، ولكنهم هللوا لأن العرف يقضي على من يسمع بأن يهمل، ثم هللوا لأنهم في حاجة إلى التهليل ونسيان ما هم فيه من التعب، ثم هللوا لأنهم تعودوا التهليل يومًا بعد يوم وأسبوعًا بعد أسبوع، ثم هللوا لأنهم نسوا أسباب تهليلهم الأولى فحسبوا أن الصوت حقيق بذلك التهليل، وإذا كان الصوت صوت زميل والفخر فخر الزمالة كلها فلا ضير من المساهمة فيه بهذا النصيب القليل، بل بهذا النصيب الذي يربحون فيه ولا يخسرون. وأنا أقف في النافذة أستمع وأتعجب، ويقف غيري في النوافذ يستمعون ويتعجبون. فماذا تريد من المغني الظريف أن يفهم من هذا الوقوف والإصغاء؟ إنه يفهم أنهما تعزيز لرأي الزملاء الذين لعلهم لا يجزون هذه النعمة حق الجزاء؟ وماذا تريد من أولئك الزملاء إلا أن يغبطوا بصاحبهم أيما اغتباط، وأن يرثوا للحظ الذي رمى به في هذه الصناعة بين الطين والحجارة! ثم أن يحمدوا الله على أن جعل في صناعتهم أناسًا مستحقين للثراء والجلوس في مجالس الطرب والغناء!

وكم فتن مغني العمارة من عقائل وسبى من حسان أصائل! نعم فتن وسبى وجاء بهن إلى النوافذ كما جاء بنا فأقبلن يسمعن ويعجبن ويتضحكن، وهو يمعن في الغناء والتطريب وهن يمعن في الضحك والطرب! وإلا فكيف يكون الحسان المفتونات والسبايا المأخوذات إن لم يكن مصغيات معجبات ضاحكات! فقل ما شئت أنت وافهم أن الناس لن يعجبوا بصوت متقطع ناشز، وإن رجهه صاحبه كل ترجيف وموته كل تمويت، وأنهم لن يعجبوا بكلام من جملة أدوار ولا غناء الفن ولا من غناء الفطرة، وإن كان فيه ذكر الليل، والعين، والبكاء، والهيام، وأنهم لن يعجبوا بنغمة كأنها رجل صاحبها بينما

هي في طبقة الأرض إذا هي في الطبقة الثالثة، وبينما هي في الطبقة الثالثة إذا هي في معجنة الطين! قل أنت ما شئت وافهم أنت ما شئت فإن قولك وفهمك لا يضيران المغني شيئاً ولا يسكتانه هنيهة، ولا يبرح هو يغني ويغتر هو بفنه، والعمارة تبنى ولا يوضع فيها حجر إلا على أساس ذلك الغرور، فلو نوديت حجارتها التي بنيت على هذا الأساس الوطيد من غرور الإنسان فأمرت أن تزول عن أماكنها لما بقي أمامك من العمارة إلا كومة تراب!

على أن غرور هذا الفاعل المغني من صنف جيد نفيس بين أصناف الغرور التي تروج في هذه السوق، فهو يغتر بالغناء وله زملاء يهللون ومتفرجون ومتفرجات يقفون في النوافذ ويستمعون! فله عذر واضح، وإن كان هذا العذر لا يقدم ولا يؤخر في خلق غروره ولا في إيمانه بذلك الغرور، أما الأصناف الأخرى فمنها ما يؤمن به صاحبه ولا عذر له من طراز هذه الأعذار، ومنها ما يخلق صاحبه الحوادث خلقاً ويخترع الإعجاب اختراعاً ثم يؤمن به إيمانه بالحوادث الواقعة والإعجاب المشهود، فإذا اغتر صاحبه بالغناء ولم يجد من يهلل له ولا من يقف له في النوافذ فهو يخلق في وهمه الجموع تزحم الجموع والأجواء تجلجل بالأصدا ثم يفرح بها فرحه بالجموع التي يراها بعينه والأصدا التي يسمعها بأذنه ويتيه بها شيئاً فشيئاً كما يتيه المرء بالحق الواقع الذي لا ريب فيه، والناس يحسبونهم مجنوناً معتوهاً؛ لأنه يصدق ما لا وجود له بل ما يعلم هو قبل غيره أنه محض اختراع وخلقة أوهام، ولكن الناس ينسون أن الحوادث المخترعة ليست هي سبب الغرور، وإنما الغرور هو سبب الحوادث المخترعة، فالرضا بالنفس حاصل قبل أن ينسجه الوهم حوادث وأشكالاً، وقبل أن يصوره الذهن صوراً تترجم عن ذلك الرضا القديم، فلا جنون ولا عته هنا، ولكنها ترجمة فنية وتمثيل شعري لما هو موجود في النفس قبل ذلك.

وكما يحب العشق فيود أن يصور عشقه رواية، ويتخذ لها مواقف وأبطالاً، أو كما تمتلئ قريحة الفنان بالمعاني فيترجمها قصائد أو تماثيل يسر بروايتها، ويستعرض فيها الخواطر محصورة في رموزها، كذلك يخلق المغرور الحوادث ويخترع المفخر، فلا يصنع بذلك إلا أن يلبس غروره ثوباً ويبنى له جسداً، وترجم عنه تلك الترجمة الفنية التي تعجبنا جميعاً في قصص الشعراء، ومتاحف الصور، وملعب التمثيل.

وهل يصدق القارئ أن في الدنيا أناساً يرضيهم منه أن يسمح لهم بتمثيل غرورهم بين يديه وهو حر بعد ذلك في التصديق والتكذيب، وحر فيما يضره لهم من الإعجاب أو الاستهزاء؟

هؤلاء أصحاب صنف رخيص جداً من الغرور، وهم لهذا كثيرون لا يدل التعجب من شأنهم إلا على أنهم كثيرون وأنهم من الكثرة بحيث لا يلحظون، فإذا لحظوا يوماً كانوا من أجل ذلك مستغربين جد مستغربين!

أعرف واحداً من هؤلاء ينفق خمسة جنيهاً ليمثل في القهوة التي يتردد عليها رواية الغني، ويقنع من الخدم والجالسين بالمشاهدة دون التصديق! يراه الخدم والجالسون عاماً كاملاً بكسوة واحدة وسمت واحد، بل يروونه أياماً يستدين الشراب ويسوف في أداء الحساب القليل، ثم لا يمنعه ذلك إذا هو ظفر ببضعة جنيهاً أن يستعير أبهة الغني، ويأمر وينهى، ويسقي الجالسين من ماله وينفخ الخادم والمتسول وماسح الحذاء نفحات أهل اليسار المبذرين، ويذهب إلى البيت وهو راض مسرور بما بذل في شراء هذا الإعجاب البخس من مال هو في أشد الحاجة إليه، فهل تراه يحسب أن جماعة القهوة حسبوه من الأغنياء وأخرجوه من زمرة الفقراء؟ لا! ما هو بالساذج ولا الغائب عن صوابه فيخطر له هذا خاطر، ولكن الغرور كامن في نفسه، فهو لا يريد إلا أن يترجم عنه بتلك الرواية الممثلة والغبطة الفنية، فلا فرق عنده بين إحراز الثروة في الخزانة، أو في باطن شعوره، وماذا يعنيه هو إلا باطن الشعور؟!

ورأى مرة متسولاً معتوهاً وهو سكران لا يعي فقال: عجباً! أطلب هذا نقداً؟ أتريد يا هذا نقداً! خذ، وأفرغ له ما في جيب صدره، وطفق يتكلف الاستغراب لمن حوله كأنه لا يعرف في حياته إنساناً يفتقر إلى مال، وربما كان فيمن حوله من أقرضه هو قبل ذلك بساعات أو أيام.

سبحانك اللهم ما أقدرك على إرضاء عبادك! وما أكثر المغبونين في الدنيا وهم يحملون مكارهاها الثقيلة بهذا الأجر القليل.

الأساطير^١

عندما أكون في الريف لا يشغلني شأن من شئونه هو أمتع للنفس، وأولى بالدرس من تحصيل مواده التي أسميها «أدب الريف» وهي:

(١) الأمثال الموروثة.

(٢) مراثي النواح النسائية.

(٣) الأساطير المعبرة عن أحوالهم الاجتماعية والنفسية.

وأسف كثيراً لأن هذه المواد الغزيرة لم تدخل بعد في الأدب الفصيح، ولم تُحسب من ثروتنا الفكرية والفنية، مع أنها ترتقي عند الاختيار والتمييز إلى طبقة تضارع المأثور من مثيلاتها في أرقى الأمم، وأبلغ الآداب، وفي بعضها — وهو مراثي النواح — باب للمقابلة بين الألحان المصرية الحاضرة، والألحان التي كانت شائعة في عهدي العرب والفراعنة، وباب آخر للمقابلة بين تعبيرات النفس المصرية قديماً وحديثاً في الحزن على من تفقده في مختلف الأعمال والأحوال، فالمرأة محافظة في عاداتها البيتية التي ترتبط بها مراسم الأسرة، وشعائر الحزن أبقى الشعائر وأدومها؛ لأنها لا تزال تكسب من الموت صبغة الدوام والتقدیس والعصمة من التغيير، فإذا بحثت مراثي النساء لم يخلُ البحث من نتيجة تكشف لنا من الموسيقى المصرية القديمة، وتعبيرات النفس المصرية ما لم ينكشف لنا في غير هذا المجال.

أما الأساطير فحاجتنا إلى جمعها وتهذيبها أكبر من حاجتنا إلى جمع الأمثال ومراثي المآثم؛ لأننا جهلنا حتى صدقنا ما يقال عنا من أننا — نحن الشرقيين — أمم خالية من الأساطير المعبرة، وعلى هذا نكون أمماً مقفرة الخيال عاجزة عن الابتكار والتعبير القصصي الذي اشتهر به اليونان خاصة في الشعوب الأوربية، بل جهلناها حتى لنستغربها حين نسمعها كأنما نستمع إلى كلام منقول أو كلام مترجم، مع أنها تعبر عن حياتنا الشعبية، ولا تعبر عن حياة الشعوب الأخرى، ومع أنها حين نلتفت إليها كثيرة جداً تفيض بها أحاديث الشيوخ والعجائز، ولا تحسب عندهم من خير ما يتحدثون به ولا من خير ما يحفظون.

والحقيقة أن الأساطير الشعبية التي تعبر عن الحالات الاجتماعية والنفسية كثيرة في بلاد الريف، وأن بعض هذه الأساطير من نوع يحتاج المؤلف في تأليفه إلى خيال وملاحظة ومملكة فكاھية كالتي تظهر لنا في أحسن الأساطير، وهي مفصلة على حسب الأشخاص والطوائف، ففيها أساطير عن المرأة السليطة، وأخرى عن الورع الكاذب، وغيرها عن الحكام المدلسين، ومعظمها يعبر عن الأغراض التي وضع لها أظرف تعبير. حدثني حلاق ريفي فيما يثرثر به من أحاديث البلدة، وموضع الاعتبار فيها بالقصص والأمثال قال: كان تاجر من كبار التجار مبتلى بامرأة سليطة نغصت عيشه وأفقرته وبغضته في وطنه، فأزعم الفرار بنفسه من هذا البلاء، وعقد النية عليه وتحين الفرصة الأولى التي غفلت فيها عين امرأته عن مراقبته وتسخيره، فأبق من بيته وبلده، ولاذ بالعراء يخبط فيه على غير هداية ومضت على ذلك أيام وهو آمن مستريح من جور امرأته هانئ البال بهذه الراحة، وإن كان في قلق وخوف من الأشرار والوحوش وغيرها من الآفات التي تعترض المسافرين في العراء، وإنه لنائم في اليوم الرابع أو الخامس عند بئر منحرفة عن الطريق إذا بيد تلكزه وصوت امرأة يصيح في أذنه. فهب مذعوراً من نومته، من المرأة؟ أهى امرأته! نعم هي بعينها ويدها ولسانها! وقد جاءت معها بكل ما ادخرته له في أيامه الطويلة من الصفعات، والنكايات، وقوارص الكلمات.

وبعد معاتبة على كرهه، ومصالحة على رغم، قدمت له طعاماً فأكل واحتاجا إلى الماء فهممَّ بالنزول في البئر ليستقي له ولها، فقالت: إلى أين! قال: إلى البئر يا أمة الله! قالت: وهل أدعك بعد اليوم تخطو خطوة وحدك، وألح الظمأ عليهما فلم يجد بداً من الماء، واستخار الله في إنزالها معه على ما في ذلك من الصعوبة والخطر، فألقاها على ظهره وهم بالنزول، وإذا بدخان لاذع يتعالى من البئر وصارخ يصيح: واغوثاه! في جاه رسول الله. ناشدتك الله يا هذا لا تهبط علي بهذه المصيبة ولك عندي كل ما تريد.

فخاف الرجل، وخافت المرأة، وأذنت له أن ينزل وحده إلى البئر فنزل وهو وجِل لا يجبره على هذه المخاطرة إلا حرقة الظمأ، ووجِل من امرأته أشد من جميع الأوجال. وهبط الرجل إلى قرار البئر فألقى هناك جَنِيًّا ثَائِرًا يتلاوذ بجوانبها من الرعب والحذر قال: ما بك يا هذا؟ قال: بي مثل ما بك، فاحمد الله أن ساقك إلي وساقني إليك، وإلا لقد كنت تعطب هنا ويلحق بك ما لا تطيق. إني جني أصابني من امرأتي مثل ما أصابك من امرأتك فتركتها ولجأت إلى هذه البئر، فلما رأيتك رثيت لك، ورعيتك في نومك، وحميتك من الوحش والهوام، ثم ما راعني إلا امرأتك تنزل بها إليّ ونساء الإنس المتمردات أدهى يا صاحبي من موارد الجان، فنطقت بكلمة الإسلام والحمد لله على الهداية، وها نحن شريكان في الولاء، فهل لك في صداقة أغنيك بها، ونعيش في أمان من امرأتي وامرأتك إلى أن يشاء الله؟

قال محدثي: فاتفقا واحتالا على الهرب فهربا، وكان مدار الاتفاق بينهما أن يتعرض الجني للناس، وأن يصطنع الرجل تلاوة العزائم الواقية من الجان، فيجمع ما يجمع من الثراء ويشتهر بين الناس بالقدرة والكرامة، ثم وصلا إلى مدينة عامرة فتعرض الجني لبنت الملك واستقدموا لها الأطباء والزهاد من أطراف المملكة، فما غنموا شيئاً وأقروا بالعجز عن هذا المارد الخبيث. حتى إذا يئسوا من شفائها أذاع الملك أن من يشفيها يتزوج بها، وله الملك بعده، فظهر الرجل وتم على يديه الشفاء، وبنى ببنت الملك، وأعلنت ولاية عهده في جميع الأقطار.

ثم أعجب الجني ببنت الوزير فتعرض لها، وتوسل أبوها إلى «ولي العهد» أن يشفيها كما شفي بنت الملك فلباه؛ وحسب أن الأمر بينه وبين الجني على ما جرت به العادة في سابق النوبات، ولكنه ما اقترب من بنت الوزير حتى ناداه صاحبه. ارجع عني فليس الحال بيننا على ما تعهد، لقد أغنيك وأبلغتك كل ما تتمنى وفوق ما تتمنى، فلا حاجة بك بعد اليوم إلى هذه الصناعة، ارجع عني يا هذا خير لك وأبقى!

قال: فوجم ولي العهد وعز عليه أن يفشل، وزاده كرباً على كرب أن زوجته حزنتم على صديقتها واتهمته في نصحه، وما فتئت تلح عليه وتلحف حتى قنط، وأطلعها على جليلة الخبر عسى أن يستريح من إلحاحها واتهامها، ففكرت هنيهة ثم ابتسمت، وقالت له: لقد كتب الشفاء لبنت الوزير، ثم علمته كلمة يقولها للجني إذا ذهب إليه من غده، فبات وهو موقن بالنجاح.

فلما عاد في اليوم التالي إلى الجني صاح به هذا: ما بالك تعود؟ إني لأحسبك تجازف بعمرك وما أراك راجعاً عن لجاجك، أو أعطبك وأظهر الناس كافة على جليلة أمرك.

قال له الرجل: ليس الخطب يا صديقي اليوم خطب علاج وشفاء. إن المصيبة يا أخي أجلُّ وأعظم، امرأتي وامرأتك على باب المدينة وما أدري، والله ماذا أصنع ولا كيف يكون القرار؟

قال: فما سمعها الجني حتى طار صوابه وصاح به: ماذا تقول؟ امرأتي وامرأتك بباب المدينة، لا قرار لنا بعد اليوم بهذا المكان، وولى وهو لا يلوي على شيء، ولا يفكر في صديقه الذي اتفق معه على السراء والضراء.

لا تجد في أساطير العالم أظرف ولا أجمل خيالاً من هذه القصة في تمثيل المرأة السليطة التي يهرب منها الجان، وتهون المخاوف في النجاء من بلائها، ولو راجعت ما اخترعه شعراء الأساطير أو نظموه لما وجدت فيه ما هو أدل على الملكة القيمة وأبين عن قدرة التعبير بالقصص والأساطير.

وسمعت قصة عن علماء السوء، لا تقل في هذه المعاني عن قصة المرأة السليطة. قال محدثي: مات عالم معروف بين الناس بالتقوى والعبادة، فرأى ابنه فيما يرى النائم أنه على أبواب الجنة يسأل عن أبيه خازن الجنان.

قال الولد: هل جاز بك أبي من هذا الباب؟

قال رضوان: لا! لم يجز بي أحد.

قال الولد: إن أبي عالم كبير قضى حياته في التقوى والعبادة، فراجع ذاكرتك لعله جاز بك وأنت لا تذكره، وأخذ يصف له أباه، ويسهب في الوصف، ويكرر له أن أباه عالم وأنه كان مشهوراً بالتقوى والصلاح.

فلما سئم رضوان قال له: متى خرج أبوك من الدنيا؟

قال: من أسبوع مضى؟

قال: من عام مضى أيها الفتى لم أفتح هذا الباب، فابحث عن أبيك في مكان غير هذا المكان.

وذهب الولد إلى باب النار وهو لا يصدق ما يسمع، وسأل مالكاً خازنها، فقال له مالك: يا بني ما يدريني بأبيك بين هذه الألوف التي لا ينقطع سيلها ليل نهار، ادخل فاسأل عنه في هاوية علماء السوء.

فدخل الولد النار وتعب وهو ينتقل من هاوية إلى هاوية، ومن قرار إلى قرار. حتى قيل له: هذه هي الدركة التي ينزلها علماء السوء، ونظر فإذا أبوه غارق في لجة العذاب لا يظهر منه إلا وجهه، وقد اسود وتغير وأوشك أن يخفى عليه من شدة التنكر، فراعاه ما شهد ونادى أباه: ماذا حل بك يا أبتاه! أهذا مصير العبادة وخاتمة العلم والزهادة؟

الأساطير

قال: فناداه أبوه من لجة العذاب أن هون عليك يا بني! أنا أرفه حالاً من كثيرين.
وإن تحت قدمي لألوفاً من علماء السوء لا يحصيها الحساب.

إن السليقة المصرية تعبر عن نفسها في هذه الأساطير أحسن تعبير، وأملحه وأدله على الخيال والملاحظة والفكاهة، ولو جمعت هذه الأساطير لكان منها ثروة فنية تنفي الشبهة عن السليقة المصرية، ويرجع عنها في تصوير أحوالنا الاجتماعية والنفسية في الشعر والتمثيل.

لوا

«لوا» في حياة الأفراد كثيرة، وهي في حياة الأمم أكثر. فما من أحد إلا ويذكر في حياته حادثاً خطيراً، كان من الجائز ألا يحدث لولا مصادفة صغيرة، أو عملاً جليلاً تم على يديه، وكان من الجائز ألا يتم لولا كلمة سمعها أو خبر وصل إليه من حيث لا ينتظر وصوله، وأكثر الناس يستطيع أن يرد أمر نجاحه أو إخفاقه وسعادته أو شقائه إلى أشياء لم تكن تخطر على باله قبل وقوعها، ولو أنها وقعت عرضاً كما اتفق بها لتغير مجرى حياته.

ويتفق هذا للأمم كما يتفق للأفراد أو هو في تواريخ الأمم أكثر اتفاقاً؛ لأنها أطول أعماراً وأحفل بالحوادث، وأوسع منافذ للصروف والغير، فهي كذلك أحفل بالمصادفات أو ما نسميه نحن بالمصادفات؛ لأننا نجهل ما وراءه من الأسباب ولا نسلسل حلقاتها إلى مبادئها الخفية وأصولها الحقيقية، وهذا هو موضع البحث الذي يكتب فيه الآن الأستاذ «هيرنشو» أستاذ التاريخ بكلية الملك في جامعة لندن، وينشر فصوله المتوالية في مجلة «الأوتلين» الإنجليزية.

من الأقوال المشهورة أنه لو اختلف أنف كليوباترا في الطول بمقدار ثمن قيراط لاختلف معه تاريخ المسيحية وتاريخ العالم بأسره.

كيف ذلك!

قالوا: نعم. لو طال أنف كيلوباترا أو قصر بمقدار ثمن قيراط لشاه وجهها وذهبت فتنة جمالها وعز عليها أن توقع في شباكها رجلاً كيوليوس قيصر، أو رجلاً كمارك أنطونيوس؛ ومن ثم كانت معركة «أكتيوم» تختفي من التاريخ، وكانت دولة «أوغسطس» تنشأ في حدود غير حدودها، ومعالم غير معالمها، فلا بيلاطس يحكم في سورية، ولا هيرود يملك على اليهود، ولا الظروف التي أتاحت للقديس بولس أن يجوب الأقطار للتبشير بدعوته كانت تتهياً له كما تهيأت أو تحدث كما حدثت، وكان من المحتمل أن تظل رومة بمعزل عن المسيحية بقية حياتها، إلى غير ذلك من التقديرات التي ليس لها اليوم ميزان توزن به، ولا يقف بها التخيل عند غاية.

ذلك مثل مما يصح أن يتغير في تاريخ الدنيا إذا تغير فيه أنف امرأة، وليس هذا التغيير بالأمر الحقيق كما يقول الأستاذ، ولا سيما في رأي السيدة التي تحمل ذلك الأنف الذي يراد به أن يقصر أو يطول! ولكنه بالغاً ما بلغ من الخطر وجلالة الشأن تغيير يعجب الكثيرون إذا قيل لهم إنه يتصرف بالدنيا والآخرة هذا التصرف وتتعلق به مقادير الأمم وآمال بني الإنسان في العالم المجهول.

ومثل آخر من الأمثلة التي ذكرها الأستاذ في فصول هذا البحث، عمر الإسكندر الكبير الذي مات بحمى «الملاريا» في الثالثة والثلاثين وهي سن صغيرة، يفتتح فيها كثير من الناس سجل الشهرة والخلود. أما كان من الجائز ألا يصاب الإسكندر بالحمى، وألا يموت في هذه السن الصغيرة؟ وإذا تأخر به العمر حتى ناهز السبعين أو الثمانين، وأنجز ما في نفسه من المطالب والخطط أفكان يمضي تاريخ الشرق والغرب في مجراه الذي يمضي فيه أم كان لا بد له من تغير يظهر لنا أموراً لم تظهر، ويخفي أموراً لم تخف، ويترتب عليه أن أناساً منا لا يولدون، وأن أناساً آخرين يولدون، وهم الآن في عالم الوهم والاحتمال؟

قال الأستاذ: لو أن الإسكندر الكبير لم يحتضر في سنة ٣٢٣ قبل الميلاد بل عاش حتى بلغ الكهولة على الأقل فنظم فتوحاته، ووطد أركان ملكه، وأتم برنامج فتوحه، وأنضح سياسته، لجاز أن يتحول كل ما أعقبه من الحوادث تحولاً عظيماً عن باقي الآثار، فقد كان في العهد الذي مات فيه ينوي أن يغزو بلاد العرب؛ ليضمها إلى دولته، وأن يُسَيِّر على قرطاجنة أسطولاً، ثم يغير بعد ذلك على «رومة» التي كان الاستيلاء عليها في ذلك الحين من أهون الأمور وأقلها كلفة.

فلو أنه ملك بلاد العرب لكان من المحتمل ألا يظهر النبي محمد!

ولو أنه ملك قرطاجنة لكان من المحتمل ألا يظهر هنيبال، ولا يتردد له اسم في الأسماع.

ولو أنه ملك رومة لما ظهر يوليوس قيصر من خموله في الريف، ولا كان هذا الشهر يوليو، كتب هذا الفصل في شهر يوليو الماضي.
بل أعظم من ذلك أن المسيحية التي كانت في عنصرها نحلة من نحل الإسكندرية ما كانت لتصبح يوماً وهي كاثوليكية رومانية.

واحتمال آخر من هذه الاحتمالات العجيبة. أن فلسفة روسو كلها كانت على وشك الضياع في ساعة من الساعات، ثم كان من المحقق أن ضياعها يؤثر بعض التأثير في مجرى الثورة الفرنسية التي كان روسو من أبنائها المتبعين، وكانت كتبه بمثابة الوحي لبعض دعاة المسموعين.

فلو استطاع روسو في مساء ١٤ مارس سنة ١٧٢٨ أن يتقدم عشرين خطوة إلى باب جنيف لبقى حيث كان صبيّاً يتعلم الحفر، ويعول على النبوغ، وقلما يخطر له خاطر الكتابة والتأليف.

ولكن روسو تأخر عشرين خطوة عن باب المدينة في ساعة إقفاله، ففر من معلمه الصارم العسوف، الذي كان أنذره أشد إنذار إذا هو تأخر في المساء، وعرف روسو معنى هذا الإنذار من سابقتين سلفتا له في التأخير، فلوى وجهه عن باب المدينة، وأقدم على تلك الحياة الشاردة الهائمة التي ساقته إلى التأليف، وبثت في تصانيفه روح التذمر وحب التبديل.

وحدث كل ذلك اتفاقاً على خلاف الحساب المعروف، فإن باب المدينة كان يقفل في الساعة الثامنة وروسو قد عاد من رحلته في الخلاء قبل الساعة الثامنة ببضع دقائق، فلماذا أقفل الباب يومئذ قبل مواعده؟ ولماذا حدث بعد ذلك ما حدث من خطوب كبار في تاريخ السياسة وتاريخ الآداب؟ حدث ذلك كله لأن حارس الباب كان على موعد مع حبيبته تنتظره في ذلك المساء وكان شديد الشوق إلى لقاءها فعجل بإقفال الباب قبل الساعة الثامنة، وكان روسو على مسافة عشرين خطوة منه فعدا إليه فلم يدرکه، وضاع رجاؤه عبثاً، وتركه الحارس يصرخ لمن لا يجيب ويتخبط ولا من سميع.

هذه أمثلة من احتمالات كثيرة أوردتها الأستاذ وأورد غيرها، وفي وسعنا نحن أن نضيف إليها من تاريخ مصر الحديث ما يضارعها في الغرابة وفي حكم المصادفة، فماذا كان يطرأ

على تاريخنا الحديث من التغيير لو أن محمد علي الكبير لم ينج من الماء في الشواطئ المصرية عند قدومه إلى مصر في المرة الأولى؟ أو ماذا كان يطرأ عليه لو أن خبر المذبحة التي دبرت في القلعة وصل إلى مسامح المماليك قبل ذلك من خائن أو جاسوس؟ أو ماذا كان يطرأ عليه لو أن «سعد زغلول» عمل في الفلاحة والزراعة، ولم يعمل في الفقه والقانون؟ فهذه احتمالات معلقة بالمصادفات التي قد تكون وقد لا تكون ولكنها خطيرة النتائج بعيدة الأثر.

لنا أن نخفف من غلواء هذه الاحتمالات، فلا نجعلها الحكم المطلق فيما يتعلق بها من التطور والتبديل. لنا أن نقول مثلاً في أنف كليوبترا إنه كان يطول أو يقصر وإن ملاحظتها كانت تشوه أو تحسن، ثم لا يغير ذلك من قلب «أنطونيوس» وحبه للنساء، واستعداده للوقوع في شرك امرأة غير كليوبترا في نساءها أو من نساء بعض البلاد. ولنا أن نقول إن الشقاق كان وشيكاً أن تنجم له أسباب كثيرة بين «أنطونيوس» و«أكتافيوس» فتؤدي إلى الحرب فالظفر لمن هو أهل للظفر والهزيمة لمن هو أهل للهزيمة.

ولنا أن نقول إن رومة كانت تطمع في ملك مصر، ولو لم ينشب فيها نزاع بين قائدين، ولم يقبض فيها على ناصية الأمر قائد مغوار عظيم الدهاء. لنا أن نقول هذا في أنف كليوبترا، ولنا أن نقول مثله في عمر الإسكندر، وفي خطوات روسو، وفيما شابه ذلك من العوارض والمصادفات، ولكننا إذا قلنا هذا أو غيره، فإلى أين نريد أن نصل وبماذا نخرج من جميع هذه الفروض؟

هل نستطيع أن ننكر أن الكبائر تتعلق بالصغائر وأن هذه الصغائر إذا زالت أو لم تحدث خلفتها صغائر أخرى تعمل عملها، وتقوم في تصريف الكبائر مقامها؟ هل نستطيع أن نغتر بأنفسنا فنزعم أن كل جليلة علينا تكبر على المقادير، فلا تعترينا إلا كما نقدر لها من التقدير، ونفرض لها من الظواهر والأسباب؟

هذه هي العبرة من حيث «لو» وما تصرفه من تواريخ الأقدار والأمم، فقد يعظم علينا الخطب فيكبر علينا أن نلحقه بالصغائر، ثم لا ترى فيه الأقدار إلا أن تعلقه بأصغر صغيرة من العوارض والمصادفات، وقد نلتمس العلل الجسيمة للحوادث الجسيمة؛ لأننا نقيسها بمقياس لا تأخذ به نواميس الوجود، وعزيز علينا أن تتعلق مصائر الأمم بثمان قيراط ينقص في أنف كليوبترا أو يزيد، ولكن من أين لنا أن ما هو عزيز علينا عزيز كذلك على الأقدار أو على نواميس الوجود.

قال حكيم: إذا شئت أن تهون عليك خطوب بني الإنسان فارفع بصرك إلى السماء، وانظر أين تقع الأرض في ذلك الكون الفسيح الذي لا أول له ولا آخر، أفحق نحن في حاجة إلى نظرة من السماء الرفيعة، والكون الفسيح لنعلم كيف يهون علينا ما ليس يهون؟!

لا يا سيدي الحكيم! انظر إلى الخطوب نفسها، وانظر إلى أسبابها ومصادقاتها تعلم كيف تهون عليك تلك الخطوب.

تعارف الشعوب^١

كثرت بعد الحرب العظمى ترجمة الكتب الجرمانية إلى الإنجليزية، وترجمة الكتب الإنجليزية إلى الجرمانية، فلا تطلع على سجل من سجلات الكتب الحديثة في إنجلترا إلا رأيت فيه أسماء مصنفات شتى مترجمة عن كتاب ألمانيا والنمسا والبلاد الشمالية على الجملة في أغراض مختلفة، تتناول الفلسفة والدين وعلم النفس، ولا تقتصر على المذكرات الحربية التي دونها القواد والسواس، وكان لها في فترة من الزمن النصيب الأول من إقبال الأمم المتكلمة باللغة الإنجليزية.

والألمان من جانبهم يفعلون مثل ذلك ويزيدون على الإنجليز في الجمع والاستقصاء مع كثرة الذين يعرفون منهم اللغة الإنجليزية، واستغنائهم عن الترجمة بالاطلاع على الكتب في لغتها الأصيلة، فهناك رغبة قوية من الجانبين في استطلاع آراء الآخرين، ووزن عقولهم وسبر أخلاقهم، ودخائل طباعهم، وهي رغبة بدأت في عهد ابتداء المنافسة بين الإنجليز والألمان، وتضاعفت بعد الحرب العظمى، ولا تزال تتضاعف كلما أخذت بنصيب من المعرفة التي تتوق إليها، وتطلعت بعده إلى المزيد.

مثل هذا قد حدث بين الفرنسيين والإنجليز من جهة، وبين الفرنسيين والألمان من جهة أخرى، حين اشتد التنافس بين فرنسا وجارتها في أواخر القرن الثامن عشر وأواسط القرن الذي يليه، ولكنه لم يكن بهذا الشمول والسعة، لعظم الفارق بين عصرنا الحديث وتلك العصور في حركة الطباعة، وانتشار القراءة، وسرعة المواصلات.

إلا أن العناية بالاستطلاع بلغت أقصى ما كان مستطاعاً أن تبلغه في حينها، وكانت على العموم مقرونة بأساليب الاستطلاع الأخرى التي تشترك فيها البواعث الحربية والسياسية والمالية، وترمي إلى غرض واحد مقصود أو غير مقصود، وهو زيادة المعرفة بأحوال الآخرين.

ظاهرة مطردة ولكنها لا تدعو إلى العجب، ولا يصعب تعليلها بالمعهود في طبائع الناس فأول ما يعنى به المرء أن يستطلع أحوال منافسه ومن يتطلب الغلبة عليه، والمغلوب في المنافسة أشد عناية بهذا وأصدق رغبة في اختبار أسباب القوة التي انتصرت عليه؛ ومن ثم كانت المترجمات الإنجليزية في العصر الحاضر أكثر من المترجمات الألمانية، وكانت الأمم التي تشك في حقيقة انتصارها تجري على حكم الأمم المهزومة في استطلاع أحوال المنافسين لها؛ لأنها لا تشعر بطمأنينة المنتصر ولا تزال في حالة القلق والحذر التي تخامر مهزوماً يعالج من نفسه موضع الهزيمة، فالفرنسيون الذي يشكون في قدرتهم على الاستقلال بالنصر يصنعون الآن ما يصنعه الألمان إذ يتحرون العلم بالشعوب الداخلة معهم في جانبي النصر والهزيمة، ويكثر من ترجمة الكتب الألمانية، كما يكثر من ترجمة الكتب الإنجليزية، والأمر في ذلك مرجعه إلى شعور القلق والحذر الذي يحرص رغبة المعرفة المطبوعة في النفوس، ويرسم لها الميول والوجهات.

وفي المسألة من حيث علاقتها بالإنجليز والألمان سبب آخر لا بد أن يلاحظ عند تعليل كثرة الترجمة عن الإنجليزية، وقلة الترجمة عن الألمانية بالقياس إلى ذلك. فهناك فضلاً عن طمأنينة النصر وقلق الهزيمة سبب يصح أن يعلل به هذا الفرق بين الإنجليز والألمان في الإقبال على المترجمات والإكثار من التحصيل، وهو أن الإنجليز لا يعتمدون كثيراً على الأحكام التي تستخرج من الكتب، وتقتبس من تعميم النظريات، فميلهم إلى الاستطلاع من هذه الناحية محدود بهذه الخصلة فيهم، ومحصور في دائرة التجربة الملموسة التي لا تجنح إلى أحكام الكتب إلا من قبيل الاستثناس، وهم في هذه الخصلة على نقيض الألمان الذي يبحثون عن الأسرار ويعممون النظريات، ويعتمدون على معرفة الكتب جل الاعتماد، فإذا أربت مترجماتهم — لهذا السبب — على مترجمات الإنجليز فلا غرابة في ذلك؛ لأنهم قوم قراءون يبحثون عن كل سر ويدرسون كل أمة، ولا تحتاج رغبة المعرفة الفكرية عندهم إلى تحريض كثير من دواعي المنافسة وبواعث الخصومة.

ما الرأي إذن؟

أهي المعرفة بنت العداوة، كما يبدو لنا من هذه الأمثلة التي يعززها المعهود من طبائع الناس؟ أم هي المعرفة بنت المحبة، كما جاء في المثل القديم، وتقرر في الآداب الرفيعة، ومحاسن الأخلاق الماثورة عن الوعاظ والمرشدين.

أمامنا شعوب تنافست، فتعادت، فتقاتلت، فاجتهدت في التعارف وهو من أسباب التفاهم، فالتألف والتعاطف على علم بما في النفوس من قوى الخير والشر، وجوانب البأس واللين.

ثم أمامنا المثل العليا التي ارتقى إليها أناس من نخبة بني الإنسان في عظمة الروح، وشمول العاطفة والنفوذ إلى أسرار النفوس، وما فيها من حق وباطل، وعلم وجهل، وفصائل دائمة، وعوارض زائلة؛ وهي — أي هذه المثل العليا — تقول لنا: إن المحبة هي المعرفة الحقيقية وهي النور الذي يكشف لنا دخائل الحياة، ويرينا ما في القبح الظاهر من جمال باطن وما في الأوزار من أعمار، وما في الأعراض من تحيز وضلال يحيد بنا عن صدق المعرفة، وسداد الحكم على أعمال الناس، وحوادث الأيام.

فأي هذين إذن هو الرأي الصحيح، وأيهما في الواقع هو سبيل العلم القويم؟ على أننا يجب أن نسأل قبل ذلك: هل بين القولين تناقض؟ وهل هما مفترقان لا يتفقان في الأساس ولا في النهاية؟ وجواب ذلك يغنيننا عن الحيرة والإمعان في الموازنة بين الرأيين، لأنهما في الحقيقة غير متناقضين ولا مفترقين.

فإذا سألنا: ما هي أسباب المحبة؟ فقد نعلم أن من أسبابها الخلاف فالتفاهم فالتألف، وعندئذ تلتقي الآراء على أن المحبة والمعرفة يتلقيان في النهاية، وأن طريق المحبة أو طريق المعرفة هو الذي يتشعب ويتفرق، ويبدو لنا كالتناقض في ظاهره، وهو في باطنه من التناقض براء.

إنك بالعداوة تسبر قوة غيرك الجائرة التي تدور على الأثرة وحصر الخير في النفس دون المنافسين والمزاحمين.

وإنك بالمحبة تسبر قوة غيرك العاطفة التي تتسع وتعلو على قيود الأثرة والحصر، وتنتظر إلى الأشياء من غير الناحية التي تدور عليها المنافسات والمخاصمات، وكلا المسبارين لازم ضروري لعرفان الإنسان بالإنسان، وحكم الحي على طبيعة الحياة، فإذا صرفنا النظر عن الإنسان ونظرنا إلى الطبيعة رأينا فيها مصداق ذلك، وعلمنا أن معرفتنا بها مزيج من الحذر والحب والحيطة والاعتماد، فلولا الحذر لما نشأت جميع العلوم والصناعات التي مدارها على دفع الأخطار، وتذليل الصعوبات، ولولا الحب لما حسنت

ساعات بين الكتب

الدنيا في أعيننا ولا تعلقنا منها بأواصر الثقة والرجاء، ولا ننس أن المحبة هي المثل الأعلى، وأن المثل الأعلى هو نهاية الطريق أو هو على الأقل لا يكون في البداية التي يبلغها كل من شاء بغير محاولة منه ولا عناء، ثم لا ننس أن المحبة نعمة كبرى لمن يعطيها مستحقًا لإعطائها، ولمن يأخذها مستحقًا لأخذها، وإن النعم الكبرى لا تبذل لأبناء هذه الدنيا إلا بثمن كبير.

وبعد ...

فليتعارف الأفراد ولتتعارف الشعوب بكل وسيلة لديها للمعرفة، ومن كل فج ينتهي بها إلى تلك الغاية، فإنها إذا انتهت إلى بغيتها من المعرفة الكاملة، فهناك تعلم مواضع المحبة أين ينبغي أن تكون، وأين ينبغي ألا تكون.

الترجمة وتعارف الشعوب (١)

في عدد مضى من «الجديد» كتبت كلمة عن الترجمة وعلاقتها بتعارف الشعوب، قلت فيها: إن الترجمة تكثر بعد الحروب بين الأمم المتحاربة؛ لعناية كل أمة منها باستطلاع أحوال الأمم الأخرى، واستقصاء ما عندها من بواعث النصر والهزيمة.

ولم أرد في تلك الكلمة أن أحصي أسباب الترجمة كلها، أو أردتها كلها إلى المنافسة الحربية ورغبة الاستطلاع، وإنما أردت أن ألاحظ تلك الملاحظة من الوقائع التي صاحبت الحرب العظمى والحروب القريبة التي تقدمتها، ولم أجعل المنافسة أصل المعرفة في جميع أحوالها، بل قلت: إن «الأمر في ذلك مرجعه إلى شعور القلق والحذر الذي يحرض رغبة المعرفة المطبوعة في النفوس ويرسم لها الميول والوجهات» وقلت في موضع آخر: «ولا تحتاج رغبة المعرفة الفكرية عندهم إلى تحريض كثير من دواعي المنافسة وبواعث الخصومة، وهو صريح في أن المنافسة تحرض ولا توجد، وتكون سبباً للرغبة في المعرفة، ولا تنحصر فيها جميع الأسباب.»

وقد عقب الدكتور طه حسين على ما كتبناه فقال بعد مناقشة وجيزة: «أما أنا فألاحظ قبل كل شيء أن العلة الحقيقية الأولى لكل ترجمة ونقل، إنما هي الطبيعة الإنسانية التي تجعل الإنسان حيواناً اجتماعياً كما يقول أرسططاليس في السياسة، وحيواناً مفكراً كما يقول أرسططاليس في المنطق، فطبيعته الاجتماعية تضطره إلى أن

يتصل بغيره من الأفراد والجماعات، ويشاركهم فيما يفكرون ويشعرون ويتحدثون، وطبيعته المفكرة تضطره إلى أن يبحث ويستقصي ويتعرف حقائق الأشياء.»

كذلك رأى الدكتور طه حسين، ولا خلاف بين رأيه وقولنا: إن رغبة المعرفة مطبوعة في النفوس، وأنها لا تحتاج عند بعض الأمم إلى تحريض كثير من دواعي المنافسة وبواعث الخصومة، فنحن في هذا متفقان ولا اختلاف إلا في الأمثلة التي يريد الأستاذ تطبيقها على غير الوجه الذي تنطبق عليه فيما أراه.

فالأستاذ يقول: «من المحقق أيضاً أن العرب انتصروا على الفرس وعلى اليونان البيزنطيين بعد ظهور الإسلام، كما انتصروا على أمم أخرى، فنقل العرب عن الفرس واليونان كل شيء، ولم ينقل الفرس واليونان عن العرب شيئاً.»

ونظن نحن أن تبادل الترجمة في هذا الجانب لم يكن منتظراً لسبب واضح، وهو أن التبادل يستلزم وجود المعرفة والحياة الفكرية عند الفريقين، ولم يكن هناك معرفة ولا حياة فكرية عند الفرس واليونان البيزنطيين الذين غلبهم العرب واستولوا على بلادهم. إنما كانت المعرفة لفرس ويونان آخرين هم الفرس واليونان السابقون، وكان أبناؤهم الذين غلبهم العرب غرباء أو كالعرباء عن تلك المعرفة الموروثة، يجهلون ولا يعنون بها عناية قومية فضلاً عن العناية بأخذ ما عند غيرهم وترجمة الكتب الأجنبية من عربية وغير عربية، فيصح أن يقال: إن العرب أخذوا علوم الفرس واليونان الذين عاشوا قبل ظهورهم ببضعة قرون، وإن الصلة بينهم وبين أولئك الفرس واليونان كانت منقطعة بينهم وبين الفرس واليونان المعاصرين لهم؛ لأنهم كانوا في مذاهب النهضة متفرقين.

من كلامنا في مقالنا الأول يفهم أن الفرق عظيم بين عصرنا الحاضر وعصر الحروب الفرنسية الألمانية، وأن تبادل المعرفة في عصر الحروب الفرنسية الألمانية «لم يكن بهذا الشمول والسعة لعظم الفارق بين عصرنا الحديث، وتلك العصور في حركة الطباعة وانتشار القراءة وسرعة المواصلات.» فالفرق بين عصرنا الحاضر وبين العصور الفارسية اليونانية أولى أن يكون أعظم اختلافاً وأوسع أمداً، وإن كنا مع هذا نقول: إن الحروب كانت من أسباب الاستطلاع المتبادل حيثما وجدت المعرفة التي يتبادلها الفريقان في الزمن القديم، أو في الزمن الحديث.

ثم يقول الأستاذ: «من غريب الأمر أن هذه النهضة الفارسية التي ظهر فيها تأثر الفرس بالعرب لم تكن حين كان العرب غالبين والفرس مغلوبين، وإنما كانت حين تم الفوز للفرس على العرب، وظفروا بالسلطان السياسي كله في الشرق الإسلامي، فكيف يعلل الأستاذ العقاد هذه الترجمة، بالحب ثم بالبغض، أم بالتنافس والجهاد؟

فالذي نحب أن نذكره هنا أن العرب والفرس كانوا من جهة فريقًا واحدًا يجمعه الدين، وكانوا من جهة أخرى فريقين متنافسين تفرق بينهما العصبية والتراث القديم، فحكم العرب والفرس في الاقتباس والتنافس يختلف من هذه الناحية عن الأمم التي تستقل كل منها بثقافة، وتنظر إلى الأمة الأخرى نظرها إلى العدو الغريب عنها من جميع الوجوه، وحسبنا أن الفرس أخذوا دين العرب وأن العرب أخذوا حضارة الفرس ليكون ذلك دليلًا على أن التغالب باب من أبواب التعارف والاستطلاع، ولا نحسب الأستاذ طه يستطيع أن يعلل الاقتباس الذي اقتبسه الفرس من العرب أو اقتبسه العرب من الفرس بعلّة الرغبة في المعرفة التي ذكرها أرسططاليس وحدها دون أن تقترن بها محرضات التغالب بين الفريقين، وإلا فما بال الرغبة في المعرفة لم تظهر إلا في تلك الأوقات التي اقترنت بالتنافس بين الغالبين والمغلوبين.»

إن تقرير عامل من عوامل التعارف أو الاستطلاع لا يمنع ملاحظة الفروق بين العصور، ولا يمنع ظهور ذلك العامل بمظاهر مختلفة في الشرق والغرب، والزمان القديم والزمان الحديث، والفروق بين عصرنا هذا والعصور الغابرة كثيرة منها:

أولاً: أن الثقافة لم تكن عالمية في العصور الغابرة، حتى يتيسر التبادل فيها بين كل غالب وكل مغلوب، كما يتيسر ذلك بين أمم الثقافة الحديثة، أو أمم الثقافة الأوربية على الأقل، كالإنجليز والألمان والفرنسيين والاطليان ومن إليهم، فعند كل أمة من هذه الأمم ثقافة مصبوغة بلونها ممزوجة بتاريخها وخصائص وطنها، يجوز أن يحصل فيها التبادل عند التنافس بينها وتنبيه الشوق إلى المعرف والاستطلاع في أبنائها فيها، أما الأمم القديمة فقد كان توزيع الثقافة فيها جاريًا على غير هذا الوضع الذي نراه في زماننا الحديث، فكانت الأمم المتحضرة عرضة لغارات الهمج الذين لا ثقافة عندهم ولا حضارة، وكانت الغلبة للهمج في بعض الأحيان فلا يلبثون أن يظفروا بالأمم المتحضرة حتى يأخذوا مما عندها ولا يستطيعون أن يعطوها مما عندهم؛ لأن ما عندهم هو العدد الكثير والصبر على المكاره والإقدام على المخاطر وليس هذا من الحضارة ولا هو مما يمنح ويعار.

ثانيًا: أن الغلبة في الزمن القديم كانت مرادفة للسيادة في كل حال، فمن غلب أمة فقد سادها واستولى على ملكها، فإما عاش معها عيشة المحتقر المترفع، الذي لا يتنزل إلى محاكاتها في شيء من الأشياء وإما تغلغل فيها واختلط بها مع الزمن لغة ودينًا ونسبًا فاستغرقتة واحتوته، وبطلت بينهما المنافسة والنزاع، وفي كلتا الحالتين لا يجري تبادل

المعرفة على النمط الحديث ولا بد من مظهر له غير المظهر الذي لاحظناه من آثار الحرب العظمى أو الحروب بين الفرنسيين والألمان من جهة، والفرنسيين والإنجليز من جهة أخرى.

ثالثاً: أن الدين كان عنصراً قوياً من عناصر الثقافات التي نشأت بعد المسيحية والإسلام وأن الوطنية كانت كثيراً ما تختفي في أطواء الدين، فتنفق الأجناس المختلفة في عقيدة واحدة وينقلب النزاع على الوطن إلى التضامن في النحلة الدينية، ويمشي هذا إلى جنب ذاك فتزول الحدود بين الأجناس أو تختفي ما تيسر لها الخفاء.

رابعاً: أن المطبعة جعلت الرغبة في القراءة حاجة من حاجات الرجل العصري، فاهتمامه بأمة مقرون بالرغبة في القراءة عنها والقراءة لكتابها، ويزيد هذه الرغبة علمه بأن العلوم والحالات النفسية لها دخل عظيم في الغلبة والهزيمة، وهو ما لم يكن مطرداً مقررًا في الزمن القديم.

فهذه الفروق بين عصرنا والعصور الغابرة خليقة أن تتناول التعارف الذي تجر إليه الحروب بشيء من التعديل والتغيير، وإن كانت لا تلغيه ولا تبطل حقيقته التي تعمل عملها المستطاع من وراء جميع الفروق.

وقد استطرد الأستاذ طه حسين إلى السؤال عن الوسيلة التي تتكفل فيها الترجمة بتعارف الشعوب وتعاطفها، فقال: «على أن المسألة التي تستحق العناية ليست هي تحليل الترجمة وبيان ما يدعو إليها، فالترجمة ظاهرة اجتماعية قديمة باقية، وإنما هي مقدار ما تستطيع الترجمة أن تحققه من هذه الفكرة القيمة التي يسمو إليها أصحاب الأخلاق وعشاق المثل العليا، والتي جعلها الأستاذ العقاد عنواناً لفصله وهي «تعارف الشعوب». نعم، وهي التي يمكن أن تتخذ لتكون الترجمة سبيلاً واحة مأمونة تلتقي فيها الشعوب المختلفة، فتألف ويحب بعضها بعضاً ويعطف بعضها على بعض، ويتحقق بينها التعاون الصحيح في جميع فروع الحياة. كم أحب أن أقرأ في هذا رأي الأستاذ العقاد.»

وإنني لأحب كذلك أن أعرف رأي الدكتور طه في هذا، أما رأيي فيه، فسأفرد له المقال الآتي اتقاء الإطالة في هذا المقال.

الترجمة وتعارف الشعوب (٢)

كنت أقرأ إحدى القصص اليابانية — وهي قصة الخيزراني الهرم — فكنت أشعر وأنا أقرأها بما نشعر به حين يطالعنا وجه مألوف، نذكر أننا رأيناه من قبل ولا نذكر كيف رأيناه ولا أين كانت رؤيته أول مرة، ثم يعود شيئاً فشيئاً فنذكر ذلك، ونستوضحه، ونعجب كيف ترددنا فيه ونسيناه وهو قريب قريب لا يحتويه النسيان.

أين قرأت تلك القصة أو ما يشبهها أول مرة؟

أفي كتاب؟

لا ولا ريب، فإنني قبل أن أقرأها أو أقرأ ما يشبهها في أي كتاب، كنت أعرفها وأعرف كثيراً من أمثالها، وأحفظها حفظ من عاشها وعاصرها، وانطبعت في نفسه مواقعها ومحسوساتها، وقد يكون في كتب القصص التي اطلعت عليها في عهد الطفولة ما يشبه تلك القصة اليابانية من بعض نواحيها، ولكنني أذكرها كما أذكر حديثاً سمعته ومجلساً حضرت فيه ذلك الحديث وأشياء شتى مما يعلق بذاكرة الطفولة، ولا يحويه بعد ذلك تعاقب الأيام.

إذن أين سمعت القصة اليابانية — أو ما يشبهها — ومتى كان سماعي إياها قبل

كل قراءة وكل سماع!

سمعتها في أسوان وأنا دون العاشرة حول نار الشتاء التي كنا نصطلي حولها كل مساء، وكان القاص — أو القاصة — شيخة من أقاربنا تزورنا من حين إلى حين ونفرح بزيارتها نحن صغار البيت؛ لأنها كانت تمتعنا بالقصص والأحاديث، وتخصنا بالسمير الذي نأنس به ونميل إليه من اليابان إلى أسوان؟!

ما أقرب المسافة بين الناس والناس، وما أعجب النقلة في الأفكار والأحاديث من

آسيا الشرقية إلى أقصى صعيد مصر في القارة الإفريقية!

لعل يوم أمس قد ضم بين ليله ونهاره صبية يابانيين سمعوا تلك القصة كما سمعها في ذلك اليوم من قدر له سماعها من الصبية المصريين في بعض قرى الصعيد، أو بعض قرى الريف، فجمع الخيال بين اليابان ومصر في عهد الطفولة، قبل أن يجمع بينهما علم أو يقرب بينهما تاريخ، كيف اتفق هذا التشابه المحكم بين قصص اليابان وقصص الصعيد!

ونقول التشابه لأن القصة اليابانية تختلف عن القصص المصرية التي من قبيلها في بعض التفصيلات، وإن كانت مثلها في جملة المعالم والأوضاع: مثلها في الفتاة السماوية الجمال التي يرببها أب غير أبيها وتنشأ في بيئة غير بيئة النعمة التي تظهر عليها، ومثلها في كثرة الخاطبين الذين ينافسون على خطبة تلك الفتاة من علية الأمراء والأثرياء وذوي المال والجمال، ومثلها في إعراض الفتاة عن جميع هؤلاء وزهداها في الزواج، ومغالاتها بالشروط التي تلجأ إليها آخر الأمر لتستريح من إلاح الخاطبين في غير ظهور بالرفض، ولا تمييز لأحد منهم على الآخرين، فهذا يميزها بالجوهرة التي في رأس التنين، وذاك يمهرها بالشجرة التي جذورها من الفضة، وأغصانها من الذهب، وثمارها من خالص الجواهر، وذلك يمهرها بالثوب الذي لا تحرقه النار، وغيرهم يمدونها بغير هذه المهور التي تجاب من أجلها الأقطار، وتخاض البحار، ولا يظفر طالبها بغير اليأس والخسار، وكل ما يتخلل ذلك من تناشد الأشعار والتباصر بالأحاجي والألغاز، والمعاني المضمرة والكنايات المغلفة، يجري على نسق القصة التي نسمعها في مصر ونقرؤها في بعض كتب الأحاجي و«الأحاديث».

كيف اتفق هذا التشابه المحكم بين القصص اليابانية وقصص الصعيد؟! لست أظن أنا أنه توارد خواطر لا صلة فيه بين المصدرين، وإنما أرجح أن الترك هم ناقلو تلك القصص من أقصى الشرق في آسيا إلى أقصى الصعيد؛ لأننا لا نعرف بلداً من الصعيد خلا من رجال الترك ونسائهم، ولم تشتمل بيوته على أم تركية أو جدة أو عمّة تحدث صغارها بتلك القصص التي توارثتها عن الأمهات والجديات في سمعتها و«الحريم» الخالد حيث تبقى الموروثات أجيالاً بعد أجيال، أما كيف أتى الترك بالقصص من آسيا الشرقية فالعناء في أمره يسير والعلاقة فيه ظاهرة؛ لأن اختلاط الترك والصين واليابان قديم في الأقطار الآسيوية، ولا نزاع في اقتباس اليابان من أواسط آسيا واقتباس الآسيويين من أهل اليابان، وما كانت القصص بالشيء الوحيد الذي ترى فيه دلائل المشابهة والنقل بين شعوب الصين واليابان وقبائل الترك والمغول.

بين كل أمة وأمة على وجه الأرض علاقة ما من هذه العلاقات التي تسري مع أحلام الطفولة ومطالب المعيشة، وما من أمة هي غريبة كل الغرابة عن جميع الأمم التي تختلف اختلافها الواسع في الأصل واللغة، والدين والتاريخ.

وقد انصرفت العناية كلها قبل الآن إلى تجسيم الفروق بين الناس وتضخيم أسباب النفور والتناؤد، فالواجب الآن أن نكافئ ذلك بصرف العناية الكبرى إلى وجوه التشابه ومواضع التقارب، وهي أثبت في الحقيقة من الفروق والمباينات، وصدق من قال: إن طبيعة بني الإنسان واحدة في كل مكان.

بلغ من جهل الناس بالناس، أو بلغ من جهل الإنسان بنفسه فيما مضى، أنهم كانوا يصدقون أن يكون في بعض المجاهيل أناس رجالهم من الكلاب ونسأؤهم من بنات آدم وحواء! وكانوا يصدقون أن يكون في بعض الجزر أقوام يتناسلون من الجان، أو ساكنات البحر، وما تحت أديم الأرض، وفوق سقف السماء! وكانوا يعجبون للتشابه بين أمة وأمة كأنه شيء يدابر الفطرة الإنسانية، ويجري على خلاف المعلوم والمنظور، وإن بقية هذه الجهالة لباقية في عالم الأوهام، وإن كنت لا ترى لها أثرًا في عالم العلم الصحيح والاختبار، فإذا استطاعت الترجمة أن تعرض الأمم للأمم على وجه التشابه بينهما، وأن تصور حقائقها بحيث يشعر كل من يقرأ أخبارها وتواريخها وقصصها أنه يقرأ شيئًا يألفه، ويشبه ما عند أمته يذكره بما في نفسه، فقد استطاعت الترجمة عملاً جليلاً في التقريب بين الإنسان ونفسه، ثم في التقريب بين الشعوب والشعوب.

والترجمة تستطيع ذلك ولا مرء، وتستطيعه فيما نعتقد على طريقتين: إحداهما قابلة للمراقبة والإشراف، والأخرى لا تراقب ولا يمكن الإشراف عليها، وربما كان إطلاقها من القيود أجدى من تقييدها برقابة رقيب وإشراف مشرف، أيًا كان حظه من النزاهة وحسن النية.

فأما إحدى الطريقتين فهي كتب المطالعة في عهد التعليم الأول، وكتب التاريخ التي تدرس في إبان الحداثة، فإن هذه الكتب مما يسهل الإشراف عليه إذا عنيت عصبه الأمم بدرس موضوعها، وتفاهم المشتركون فيها على تمثيل الشعوب المختلفة في صورة يشعر القارئ الصغير وهو يقرأها أن المسافة قريبة بينه وبين سائر النساء في الطباع والأهواء وعوامل المعيشة ودوافع الحياة، فلا يستغرب المماثلة بينه وبينهم إذا شب وكبر، ولا يرى فيها إلا أمرًا مطردًا مع الحقيقة ودخائل الشعور، ويتأتى ذلك كله على أهون سبيل إذا عهدت الأمم بتصنيف تلك الكتب إلى الخبراء المحنكين الذين يستشفون بواطن الطباع من ظواهر الأعمال، ولا يؤخذون بالفروق الكاذبة في العرضيات وسفساف الأمور.

أما الطريقة الأخرى التي لا تقبل الرقابة والإشراف، وربما كان الإطلاق فيها خيرًا من التوجيه والتقييد، فهي طريقة الترجمة التي يعنى بها الآن جميع المترجمين في الأمم التي أصبحت القراءة فيها من حاجات الحياة؛ فإلى جانب الكتاب الذين يتوخون الإغراب في وصف أطوار الشعوب، ويعتمدون التشويق بالتهويل والتلوين، لا بد أن يظهر الكتاب الذين ينفذون إلى البواطن ويحسبون الحقيقة أدعى إلى الترغيب والتشويق، وإذا ضمنت صحة الترجمة فيكفي أن نذيع المترجمات؛ ليتسع بها أفق الحياة في نظر القراء، ويعلم الناس أن هذا الأفق الرحيب يتسع لأصناف شتى من الأحياء وقربات حميمة من وراء الاختلاف الكثير، وإن هذا الاختلاف لأدعى إلى التسامح والتعارف؛ لأنه يوسع أفق النظر بتوسيعه أفق الحياة.

هذا قصارى ما تستطيع الترجمة من التعريف بين الشعوب، وهي إذا استطاعته فليس لنا أن نطالبها بعده بتبديل الطبائع، ومحو كل ما يؤدي بين الناس إلى تنافس ونزاع، فهذا بعيد جد البعد. بل هذا مستحيل كل الاستحالة، ونعتقد أن الدكتور طه يرى رأينا ولا ينتظر من الترجمة كل هذا الرجاء، ولا هو ينتظره من وسيلة أخرى من تلك الوسائل التي يتذرع بها طلاب السلام وعشاق المثل العليا، ومحاسن الأخلاق.

بين العقاد وطه حسين: مناقشة^١

سأخذ على عهدي في هذا المقال أن أسند إلى الدكتور طه حسين رأياً لم أقرأه له، ولم أستأذنه في إسناده إليه، وإنما أقول: إنه هو رأيه لأنني لا أعرف كيف يكون له رأي آخر في الترجمة وعلاقتها بالتغالب بين الشعوب.

سأزعم أن الدكتور طه حسين يقول: إنه حيثما تغالبت أمتان أخذت كلتاها من الأخرى ما يمكن أخذه من حضارة وعلم وثقافة، وإن رغبة المعرفة المركبة في الفطرة تحتاج إلى تحريض من التنافس، فتنشط بعد كسل، أو تتوجه إلى وجهتها بعد حيرة وشتات.

نعم إن الدكتور لم يقل شيئاً من ذلك، ونعم إنه ينكره فضلاً عن أنه يقوله، ونعم إنه يناقشني فيه حين قررته في مقالي الأول، ثم في مقالي الثاني، ولكني مع هذا أسنده إليه وأكرر إسناده لأنني لم أجد له منصرفاً عنه، ولا حجة لإنكاره، وليس الإنكار وحده كافياً إذا كان كل ما يقوله الأستاذ الفاضل منتهياً إلى تقرير ما كتبه وناقشني فيه، فالدكتور يأبى أن يقول إن تبادل المعرفة يأتي من التغالب والتنافس، ونحن نزعم أنه يقوله وأنه لم ينفه، وأنه إذا اعترض عليه حيناً فليس في اعتراضه ما ينفيه! وسنرى أن الدكتور كيف يقول ما أسندناه إليه، أو لا يرى بدأً من قوله، وإن أحاطه بشيء من التشكك والسؤال.

سنرى ذلك لأن الأمثلة التي يوردها الدكتور تأتي إلينا في النهاية ولا تبقى عنده ولا ترجع إليه، فمن ذلك أنه يقول عن العلاقة بين الرومان واليونان: وشر آخر من المسألة أعرض عنه الأستاذ العقاد الإعراض كله، وكان من حقه أن يقف عنده بعض الشيء، وهو نقل الرومان عن اليونان، فقد نقل الرومان عن اليونان كل شيء ولم ينقل اليونان عن الرومان شيئاً، وكان الرومان غالبين وكان اليونان عبيداً لهم، فما زالت المسألة محتاجة إلى التعليل والتفسير، والرأي عندي أنها لا تعلق إلا بحاجة الإنسان الاجتماعية والعقلية، فهو يترجم لأنه حيوان اجتماعي كما قال أرسططاليس في السياسة، ويترجم لأنه حيوان ناطق كما قال أرسططاليس في المنطق، ويعظم حظه من الترجمة أو يضعف، باعتبار الظروف المختلفة التي تحيط بحاجته الاجتماعية والعقلية فتقويها أو تضعفها.

فالحاجة الاجتماعية والعقلية لم تغن في رأي الدكتور عن الرجوع إلى الظروف التي منها — بل من أقواها — ظروف التنافس والتغالب بين الشعوب.

أما لماذا أخذ الرومان عن اليونان، ولم يأخذ اليونان عن الرومان، فنحسب أن تعليله يسير، وهو أن التبادل بينهما في بداية الأمر على الأقل كان غير مستطاع.

فالرومان وجدوا فلسفة وأدباً مستفيضاً عند اليونان، فأخذوا ما وجدوه ولم يأخذوه إلا بعد أن نشبت بينهما نواشب التغالب والاحتكاك.

واليونان لم يجدوا عند الرومان إلا فنونهم التي امتازوا بها، وهي فنون الحرب والنظام والقوانين، وليست هذه الفنون من شأن الأمم المغلوبة؛ لأن مسألة الحكومة والجيش تظل في أيدي الغالبين لا ينزلون عنها لتلك الأمم مختارين. على أن اليونان أخذوا من الرومان ترفهم وحضارتهم، ثم أخذوا منهم بعد ذلك نظامهم وقوانينهم، حين أصبح لهم نوع من الاستقلال في الدولة البيزنطية، أو حين أصبحت بيزنطة دولة اسمها للرومان وحقيقتها لليونان.

وعلى ذكر بيزنطة نقول إننا — كما قال الدكتور — لن نخالفه «في أن البيزنطيين كانوا على حظ عظيم جداً من الابتكار في الناحية الفنية، حتى أصبح لهم فن خاص يمتاز أشد الامتياز من الفن اليوناني القديم.»

نقول: إننا لن نخالف الدكتور طه في هذا، ولكننا نذكر أن الناحية الفنية التي امتاز بها البيزنطيون ذلك الامتياز كانت هي الناحية التي تتصل بالترف وتنميق المعيشة، وما إليها من مظاهر الحضارة الحسية، ولم تكن الناحية التي تتصل بالبواعث النفسية والمطامح الفكرية التي هي قوام كل فن رفيع وكل معرفة صحيحة. وقد أخذ منهم العرب

ما وجدوه، ولما وجد للعرب شيء يؤخذ عمد إليه البيزنطيون فنقلوه ومزجوه بما كان لهم من فن قديم، وبين يدي الساعة محاضرات الأستاذ «جوزيف سترز جفسكي» المتخصص الثقة في فلسفة البناء، يقرر فيها كيف نقل البيزنطيون قديماً من فنون المزدية والشعوب الشرقية، ثم كيف نقلوا بعد ذلك من طرائق العرب في الزخرفة والتنميق، ثم أصبحت الكنائس المسيحية وفيها أثر من كل ذلك مفرق في تضاعيف البناء، لا يستدل على أصوله إلا الخبير.

والذي يعنينا هنا هو أن تبادل المعرفة بين العرب والبيزنطيين — أيًا كانت ظروفه — لم يكن على أوسع وأقواه إلا بعد التغالب بين الدولتين، وإن العرب لو هزموا البيزنطيين هزيمة تامة لأخذ منهم هؤلاء دينهم، كما أخذه الفرس المهزومون. ولم يكن للعرب ثقافة جديدة في مبدأ الأمر غير ثقافة الدين، ولا يخفى أن حكم الدين في النقل غير حكم المعارف التي لا يقع فيها التعصب والعداء، فإن هذه المعارف تنقل دون صعوبة ولا ممانعة، وليس ينقل الدين في دولة كاملة بغير السيطرة من جانب الظافر والتسليم من جانب المهزوم.

وقد أردت في مقالي السابق أن أبين قرب الصلة بين الشعوب فذكرت تلك القصة اليابانية التي تشبه ما كنا نسمعه في أيام الطفولة من قصص الجدات والعمات في الصعيد، وقلت إنني أرجح أن القصة منقولة من أواسط آسيا حيث كان يعيش الترك على مقربة من الصين واليابان، فأشار الدكتور إلى ذلك فقال: «قد يكون هذا بعيداً، ولكنني أكره للأستاذ أن يورط نفسه في تعليل ما يعرض له من هذا النوع من التشابه بين أساطير الشعوب، فإن هذا قد يضطره إلى ألوان من العناء والتكلف أضن عليها بوقت الأستاذ ومنطقه. ف«الفلكلور» يعطينا من هذه الأشياء عجائب لا تحصى، وليس إلى تعليلها الدقيق من سبيل إلا أن نردها إلى هذه العلة المعقولة وهي وحدة الطبيعة الإنسانية.»

ونحن نرى أن القول «بوحدة الطبيعة الإنسانية» لا يخالف ما ذهبنا إليه، بل هو أدل على تقارب الشعوب من صلة النقل الذي قصدنا به إلى إظهار هذا التقارب، وإنما رجحنا النقل على «توارد الخواطر» بين اليابانيين والمصريين؛ لأننا لم نقرأ في آداب الشعوب الأخرى قصة تشبه القصص المصرية مثل هذا الشبه؛ ففضلنا أن نرد هذا الشبه إلى النقل على أن نرده إلى وحدة الطبيعة الإنسانية، وساعدنا على هذا التفضيل أن دخول القصص التركية والآسيوية في ألف ليلة وما شاكلها ثابت ثبوتاً لا ريب فيه، ولا حرج

في الرجوع إلى الفلكلور لإظهار الصلة بين الشعوب؛ لأن الدكتور لا ينسى أن «الفلكلور المقارن» هو أقوى عماد لباحثي الآداب واللغات في درس أصول الشعوب، وتمحيص ما بينها من وشائج القرابات والجوار.

بقيت كلمة عن البحث العلمي والبحث الفلسفي اللذين عزا إليهما الدكتور ما بيننا من خلاف فقال: «ربما كان مصدر هذا الاختلاف أن الأستاذ العقاد ينظر إلى الأشياء الخاصة والظواهر العامة نظر الفيلسوف، وأنظر إليها أنا نظر المؤرخ، أو بعبارة أدق نظر المحقق الذي يتقيد بمنهج البحث العلمي، ولا يحلق في هذه السماء الجميلة المزدانة، سماء الفلسفة.»

والذي أعتقده أنا أن العلم لا يستطيع أن يستقل بالبحث في موضوعنا هذا؛ لأنه من مجال الرأي لا من مجال الوقائع العلمية التي يدرسها العلماء على أصول كأصول الدراسة الكيميائية والطبيعية وما إليها، فإذا تقدمنا في هذا الموضوع خطوة فلا بد لنا أن نتقدم فيه بمعونة الفلسفة والخيال معاً؛ لأنه موضوع نفسيات في نطاق اجتماعي واسع شديد التباين كثير الملابس، وعمل الخيال فيه هو عمله اللازم في تصور كل ما اختلف من الحالات، وتسهيل الخروج بالباحث من وضع واحد إلى جملة أوضاع.

وقد ختم الدكتور مقاله ببيان فضل الترجمة في تعرف الحياة والأحياء، وضرورتها لنا نحن المصريين على الخصوص؛ لأنها بالقياس إلينا «أداة للحياة لا للرقى» ثم تساءل: «لست أفهم كيف تعنى الحكومة بنشر التعليم على اختلاف درجاته، ولا تعنى بالشرط الأول ليصح هذا التعليم ويصلح، وهو الترجمة الصحيحة المنظمة التي لا تترك للمصادفة، وإنما تخضع لمنهج يلائم حاجات الناس في هذا العصر.»

وأقول: ليس الدكتور وحده هو الذي لا يفهم هذه الأعجوبة التي لا يعجبون لها في مصر إلا لأنها كلها بلاد أعاجيب، فهي شيء غير قابل للفهم إلا على سبيل التعليل لا التسويغ، وتعليلها «أن العقول الرسمية» لا تزال هي صاحبة الشأن في سياسة التعليم، ولن يرجى من هذه العقول خير، وإنما نتعلم لأن النظام والعرف يفرضان علينا ضريبة العلم، لا لأننا نشتهي العلم ونظماً إليه.

انظر إلى من قال لا إلى ما قيل

على هذه السنة نشأت في تقدير كل كلام، فليس عندي أشد خطأ من القائلين: «انظر إلى ما قيل لا إلى من قال» ولا أستطيع أن أفهم كلامًا حق فهمه إلا إذا عرفت صاحبه، ووقفت على شيء من تاريخه وصفاته، وفي مذكرات جمعته وطبعتها في سنة ١٩١٢ باسم «خلاصة اليومية» أقول:

«انظر إلى ما قيل لا إلى من قال» قاعدة لا يصلح إطلاقها في كل حال، فالكلمة تختلف معانيها باختلاف قائلها، وكلمة مثل قول المعري مثلًا:

تعب كلها الحياة فما أعـ جب إلا من راغب في ازدياد

يؤخذ منها ما لا يؤخذ مما تسمعه في كل حين بين عامة الناس من التذمر من الحياة وتمني الخلاص منها، فإننا نثق بأن المعري مارس الأمور الجوهرية في الحياة، ودرس الشئون التي تكون بها عذبة أو مرة، ونكدًا أو رغدًا، ولم يسبر منها أولئك العامة إلا ما يقع لهم من الأمور التي لا تكفي للحكم على ماهية الحياة.

وكل ما رأيته بعد ذلك يؤيد هذا الرأي ويعزز هذه التجربة، فالكلمة الواحدة تختلف معانيها باختلاف قائلها، فيؤبه لها من قائل ولا يلتفت إليه من قائل غيره؛ لأن الكلام جزء من الإنسان وليس بحركات تتموج في الهواء وتقع في الأذان، فإذا أردت أن تعرف الجزء فلا محيص لك من الرجوع به إلى كله الذي تجزأ منه، وإذا أحببت أن تفهم الكلمة فافهم المتكلم؛ لأنها من معدنه أخذت وبميزانه تعتبر وتوزن.

أقول هذا وأكثر ما أقرؤه في العهد الأخير من كتب التراجم والسير، وما كتب التراجم والسير؟ هي ولا ريب الكتب التي تعلمنا أن ننظر إلى من قال لا إلى ما قيل وأن نحكم على ما فعل لا على من فعل، فنحن لولا أننا نفهم الكلام والعمل بالرجوع إلى متكلمه وعامله لما عينا بالاطلاع على سيرة واحدة ولا وجدنا فرقاً بين أن يكون هذا القول منسوباً إلى زيد أو إلى عمرو، ومنجماً على حسب هذه الحوادث أو منجماً على حسب الحوادث الأخرى في زمان آخر.

والتراجم تكثر بعد الحروب والثورات؛ لأن الحروب والثورات تبرز للعالم أفراداً يتحدث الناس بأخبارهم، ويتوقون إلى العلم بأسرارهم وأقدارهم، فيتجه اهتمام الكتاب والرواة إلى الكتابة عنهم والإفاضة في أحاديثهم، فتنشأ الترجمة ويكثر افتتاح المترجمين في صناعتهم، وهذا الذي حدث بعد الحرب العظمى وزاد في انتشاره والإقبال عليه أننا في عصر التحليل والدراسات النفسية، والقصص التي تدار على حياة الأفراد وتخلق فيها الأبطال من الواقع أو من التصور، فامتدت الترجمة إلى الأقدمين واتخذ المترجمون من رجال التاريخ أبطالاً للقصص والسير لهم شطر من الحقيقة، وشطر من الخيال.

بين أشهر المترجمين في العصر الحاضر ثلاثة هم «إميل لدفج» الألماني و«أندريه موروا» الفرنسي و«ليتون ستراشي» الإنجليزي. قلت في نفسي: ماذا جرى لو أننا حاسبنا هؤلاء السادة بحسابهم وطبقنا فن الترجمة على جماعة المترجمين؟ لقد قضى هؤلاء الثلاثة زماناً في الكشف عن الناس وراء الستار، فماذا يجري لو كشفنا الستار عنهم ونظرنا إلى واقع أقوالهم من حياتهم كما نظروا هم مراراً إلى مواقع الأقوال والأفعال من حياة الأبطال والعظماء؟ أليس هذا عدلاً؟ أليس فيه فائدة؟

بلى، وقد كان!

أخذت في المقابلة بين كتابتهم وحياتهم، فظهر لي أنه ما من واحد منهم إلا وله آراء وأحكام تتغير جداً لو تغير القائل وتغيرت نشأته وهواه، وتغيرت الأسباب التي لا دخل له فيها ولا دخل فيها لإرادة مريد.

هذا مثلاً «إميل لدفج» صاحب السير عن المسيح، ونابليون، وبسمارك، وجيتي، ولهلم الثاني، وغير هؤلاء من أصحاب السير الطوال أو القصار، حضر إلى مصر عام أول فلم تعجبه آثارها القديمة، وقال في كتابه «على شواطئ البحر الأبيض»:

أما أنا فلا أشعر بشيء من الإجلال في مدافن الفراعنة، ولا أستطيع إلا أن أضحك زارياً من عقل ذلك الملك الذي يخيل إليه في حياته أنه قادر على أن

انظر إلى من قال لا إلى ما قيل

يخدع الموت بما يتأهب به من الأهبة النيرونية في ضريحه، ومن كان على خبرة بأمر الموت لا يسعه إلا أن يشيح بعطفه عن تلك العقيدة التي سولت لأصحابها أن يطمعوا بتحنيط أجسادهم في وراثة الخلود، وإن الزمن لذو انتقام، وإن عظام جمل نخرة مطروحة بالعراء لتبلغ من نفسي ما ليست تبلغه هذه الآثار العقيمة التي تخلفها لنا العظمة الملكية، آثار ملوك يلتمسون لأنفسهم الخلود المزيف بدلاً من التفكير في خير الرعايا.

أتظن أننا نفهم هذا الكلام حق فهمه لو كنا لا نعلم قبل ذلك أن قائله اشتراكي جمهوري يعز عليه تسخير الرعايا في خدمة أهواء الملوك؟ فليس من يكلمنا هنا هو الناقد الفني ولا المؤرخ المستقل ولا السائح المتفرج، ولكننا المتكلم الذي نسمع رأيه في هذه السطور هو الاشتراكي وهو الجمهوري وهو كاره الأبهة الغاشمة، وكاره الذل في تسخير العمال، ويجب أن نعلم هذا لنقوم ذلك الرأي بقيمته ونلمس موقع البواعث التي حركته، بل يجب أن نعلم قبل ذلك لم كان «لدفج» الألماني اشتراكياً مطالباً بحقوق الفقراء وجمهورياً ساخطاً على حكم القياصرة؟ فهل تراه يكون كذلك لولا أنه يهودي، وأن اليهود كانوا مظلومين في عهد ولهمم الثاني على الخصوص، وكان هذا الملك معروفاً بكرهه الساميين أي بكرهه اليهود؟ بل نحن إذا علمنا هذا علمنا لماذا اشتهر لدفج في بلاد الإنجليز والأمريكيين، فإنه كتب عن ولهمم الثاني كتابة من ينحي عليه أشد الإنحاء، ويتهمه بالخطأ الذي أفضى إلى الحرب العظمى! وليس أحب إلى الإنجليز ومعظم الأمريكيين من أن يضعوا وزر الحرب على كاهل القيصر الألماني، ولو لم يتهمه الكاتب، إلا بالخطأ في السياسة دون التدبير الآثم والنية السيئة.

و«موروا» الفرنسي كتب عن دزرائيلي الوزير الإنجليزي، وعن شلي وبيرون الشعارين الإنجليزيين، وكان في كتابته عنهم جميعاً منصفاً عاطفياً ملماً بالظواهر والبواطن على السواء، ولكنتك تلاحظ عليه أنه شديد الرغبة في الاعتذار، سريع العدو في المواضع التي يترى فيها الناقد أو من لا حرص له على الغفران، وتكلم هو في محاضراته التي ألقاها بجامعة كامبردج على سبب التفاته إلى ترجمة شلي مع غرابية هذا الالتفات من كاتب فرنسي فقال: «لما قرأت ترجمة شلي الموجزة لأول مرة اختلج في نفسي شعور شديد، وسأقول لكم لم كان ذلك، فقد كنت حديث التخرج من المدرسة، وكنت مفعم القلب بالآراء الفلسفية والسياسية التي تشبه من بعض الوجوه تلك الآراء التي استحوذت على

شلي وصاحبه هوج عندما نزل بلندن، ثم اضطررتني الدواعي إلى العمل فألّفت آرائي وخبرتي في الحياة تتنازعان، وذكرت أن شلي قد عالج هذه الصدمات التي خيل إلي أنها تشابه ما عالجته.»

وقال عن سبب التفاته إلى ترجمة دزرائيلي: «قرأت ذات يوم في بعض كتابات موريس باريس أن أمتع حياة كانت في القرن التاسع عشر هي حياة دزرائيلي، وكنت أعرف عنها بعض الشيء ولكنها معرفة غير وافية فقرأت سيرته بقلم مونبيني وبوكل ثم قرأت كثيرًا من مذكرات عصره ثم رسائله ورواياته، وكلما أمعنت في القراءة بدا لي أنني أجد في دزرائيلي البطل الذي أشغف به، ورأيتني حيال «شخصية» طريفة هي شخصية الخيالي الذي هو مع هذا رجل عمل، وشخصية الرجل الذي نجح في عرف الدنيا، ولكنه أخفق في عرف الروح ولبث على سرير موته خيالًا غير نادم على أحماله وغير ظافر! وليس بي حب لدزرائيلي الفتى في سلسله الذهبية وصدارته الموشاة، وطموحه وطمعه، ولكنني شديد العطف على دزرائيلي الذي تكشفت له الدنيا عن عداوة وكفاح، وانهالت عليه الهجمات الغليظة من خصوم من الطبقة الثانية في المقدره، وظل مناضلاً مصرًا على النضال لا يذعن للهزيمة.»

ونحن لا نعجب لهذه العاطفة في نفس «موروا» الإسرائيلي للوزير الإسرائيلي، فكل كاتب في مكانه لا يسعه إلا أن يغضب لذلك الوزير، الذي ظلمه خصومه وافتروا عليه كثيرًا وحسبوا نقائصه على أبناء قومه وأبناء دينه، ولو أنصفوه لعلهم كانوا واجديه في كثير من الأحيان أصدق من مزاحمه غلادستون الذي لقبوه بالقديس، ولقبوا دزرائيلي بالساحر هازلين أو حانقين.

كذلك لا يسع الكاتب الذي ينتمي إلى أمة مغبونة مبتلاة بأدواء العصبية التي ما تبرح تنصب عليها من كل صوب إلا أن يميل بمودته إلى كل مطالب بالحرية الفكرية، وكل شهيد من شهداء العرف والعصبية، وقد كان «شلي» و«بيرون» من هؤلاء الشهداء في بعض مواقف الحياة؛ فعطف عليهما موروا، وعطف عليه من قبلهما بطله دزرائيلي، فجعل أحدهما بطلاً لقصته الكبيرة، وأشرك معه صاحبه شلي في هذه البطولة.

أما استراشي الإنجليزي فرجل نشأ في مهد التربية الدينية فلا تخطئ أن ترى أثر ذلك فيمن يختارهم للكتابة عنهم من المطارنة، وأصحاب التقوى، والموسومين بالصلاح، أو الذين لحياتهم علاقة بالدين من قريب أو بعيد، وليس هذا كل ما يكتب فيه ولا هو خير

انظر إلى من قال لا إلى ما قيل

ما يكتبه، ولكنه لو لم ينشأ في التربية الدينية لكان أكبر الظن أنه لا يلتفت إلى كثير من الذين ترجم لهم، وألم بأخبار حياتهم. وكان بوجدنا أن نعرض لمواقع الهوى في كلامه على غردون، وكرومر، ومصر، والسودان، لولا أن لهذا الكلام مجالاً غير هذا المجال.

إن تراجم العظماء وتراجم المترجمين كلها مصداق لرأي القائلين: «انظر إلى من قال لا إلى ما قيل» وليس فيها مصداق لرأي القائلين: «انظر إلى ما قيل لا إلى من قال.»

ربة الجمال بلا يدين!

كان هيني الشاعر الألماني يعبد الجمال، ويعشق كل جميل.
وكان من عبادته في جحيم، أو قل في نعيم:

خذا بطن «هرشي» أو قفاها فإنما كلا جانبي «هرشي» لهن طريق

فإن الجحيم والنعيم في عبادة الجمال شيء واحد باسمين مختلفين، كما أن «هرشي» طريق واحد من حيثما أخذتها، وقد كان بدوي في حضرة الخليفة عمر بن عبد العزيز يتمثل بالقرآن فقال: والله رحيم غفور.

فقال الخليفة: بل قل غفور رحيم.

فأنشد البدوي البيت: خذا بطن هرشي أو قفاها، لأنه لم يكن يدري ما الفرق بين

رحيم غفور وغفور رحيم.

وكذلك الأمر في عبادة الجمال، ولكن بغير تخطئة ولا تثريب؛ فأنت إذا وجدت من يخطئك ويثربك حين تقدم الرحمة على الغفران في قراءة بعض آيات القرآن، فكن على اطمئنان في قرآن الجمال، وثق أنك إذا قلت النعيم وأنت تعني الجحيم، أو قلت الجحيم وأنت تعني النعيم، فلا لوم عليك ولا مخالفة للحقيقة؛ لأن جحيم الجمال ونعيمه كما قلنا شيء واحد، ولأنهما داران موضوعتان على رسم واحد وفي سعة واحدة، لا فرق بينهما داخلًا ولا خارجًا إلا اللوحة التي على الباب.

وكان هيني الشاعر الألماني في جحيم من عبادة الجمال، فهجر وطنه ألمانيا، أو هجره وطنه، وعاش في فرنسا مشردًا منغصًا ينتظم عيشه تارة ويضطرب تارات، وتبسم له الدنيا ساعة وتعبس ساعات، فدب الخلل في جسمه، وسرت إليه مبادئ الشلل الذي

أقعده بعد ذلك ثماني سنوات طريح فراشه، فأشفق أن يحرم الغدوة والروحة والطلاقة والحرية بعد أن حرم السعادة وحرَم الأمل في السعادة، فذهب في ذات يوم إلى متحف «اللوفر» يودع أقانيم الجمال، وينظر — ولعلها النظرة الأخيرة — إلى الصور والتماثيل والنقائس والآثار التي كان لا يمل التردد بين محاسنها ومحاسن الحياة، وهناك وقف بين يدي الزهرة ربة الجمال يبتهل إليها بالصلاة ويطل الدعاء ويكثر من التذكير والتفكير، ثم ناداه: «مدي إلي يدك يا ربة الجمال.» ولكنه أفاق من غشية صلاته، فإذا ربة الجمال لا تسمع، وإذا هي بغير يدين!

نعم بغير يدين، لأن ربة الجمال أو الزهرة المعروفة في متحف اللوفر بـ «زهرة ميلو» مكسورة الذراعين لا تملك أن تمتد يداً إلى متوسل، ولا هي ممن يسمع النداء فيليب. ومن طرائف الشاعر هيني أنه يحسن اللعب بهذه المحسوسات كثيراً، ولكنه لا يضعها إلا حيث تكون لها دلالة معنوية مطابقة لما يظهر للحواس، فربة الجمال هنا مكسورة الذراعين حساً ومعنى، وليس لها بإنقاذ العابدين يدان، لا في التماثل المصور ولا في عالم التصورات والخيالات.

لم كانت ربة الجمال بغير يدين؟

أما سبب ذلك في التمثال فسيأتي بيانه، وأما سببه في الجمال — الذي نتمثله في ذلك التمثال — فالروحيون يقولون: إنه لغرابة الجمال في الدنيا وإنه هو كمال علوي من العالم السماوي هبط، وفي العالم السماوي تكون له العزة والسيادة، فهو لا يزال في هذه الأرض كالغريب الطريد لا حول له ولا قوة ولا طاقة له بمغالبة الشرور والشهوات التي تعيث فيها، حتى يثوب إلى وطنه، ويرتفع إلى سمائه فيعتز هناك وتمد له يدان! وإذا ترجمت هذا المجاز إلى لغة الحقيقة صح لك أن تقول: إن الدولة إنما تكون بالكثرة وإن إدراك الجمال في هذه الدنيا من أندر الأشياء ندرة، وإن خيل إلى أناس أنه شائع مشترك بين جميع الناظرين، فكل من يستعصي عليه إدراك مسألة من مسائل العلم، قد يأتي عليه اليوم الذي يدركها فيه ويذلل عصيتها بإصراره وتأنيه. أما الجمال ففيه أسرار تستعصي على قوم فلا يدركونها أبداً، ولو طالبت بهم الأعمار أحقاباً وأدهاراً بدل الأيام والسنين، فهو قليل النصير، وإن خيل إلى الناس أنه أكثر ما يكون في هذه الأرض نصيراً أو مفدياً بالأرواح والأموال.

وكأن الأقدار شاءت أن تصحح خطأ وقع فيه المثل الإغريقي المجهول، فأبّت أن يقوم التمثال في متحف اللوفر إلا مكسور الذراعين إحداهما من الكتف، والأخرى مما فوق

المرفق، وهم يبحثون الآن — مرة أخرى بعد مرات كثيرة — كيف كان ذلك وأين ذهبت الذراعان المفقودتان، ويظنون أنهم سيجدونهما في ميناء «ميلو» حيث وجد التمثال، وإليها ينسب وحيث تعمل السفن النزافة في حفر أعماق الميناء؛ على أمل الوصول إلى القرار الذي سقطتا فيه.

وبعد فهل كان للتمثال قط ذراعان؟ يقول بعض النقاد الفنيين إنه صنع هكذا بغير ذراعين، ويستبعد ذلك الأكثرون من النقاد؛ لأنه غير معقول وغير معروف النظر، فيما بقي من آثار الإغريق الأقدمين، والأصح أن التمثال كان كامل الخلقة عند استخراجها من الأنقاض في سنة ١٨٢٠، وقال الضابط الفرنسي دومون درفيل، الذي عني بشرائه لفرنسا إنه رأى الذراعين بعينه وإن يمانهما كانت تحمل المئزر عند الخصر، واليسرى كانت ممدودة وفي كفها تفاحة، ويرجح أن «زهرة أرس» الكاملة مصنوعة على نمط قريب من هذا، فلا يبعد أن يكون التمثالان على شكل واحد أو متشابه.

أما كيف وجدت هذه الزهرة المبتورة الذراعين، فقصتها كقصه الكثير من المستخرجات الفنية التي يتفق العثور عليها لغير الفنيين، فقد كان فلاح من فلاحي جزيرة «ميلو» يحرث أرضه فتعثرت المحراث، وخطر له أنه متعثر في حجر يعوقه، وأن وراء الحجر كنزاً من النضار، فذهب يزحزحه ولكنه رأى وراءه حجرة مطمورة، ورأى فيها التمثال فعلم أنها لقيه تغنيه إذا هو أحسن المساومة عليها، واتفق أن لمح الضابط الفرنسي دومون درفيل فأبلغ قصته إلى المركزي دي ريفيير السفير الفرنسي في العاصمة التركية، وزين له أن يبتاعه بما يرضي الفلاح الذي يحتفظ به، ففعل وأهداه إلى لويس الثامن عشر ملك فرنسا في ذلك الحين، ويقول الأستاذ فيليب كار في مجلة «نيويورك تيمس»:

إن الذراعين كسرتا في نزاع نشب على ميناء ميلو بين البحارة الفرنسيين والبحارة اليونانيين، وإن المسيو دي مارسلس الذي اشترى التمثال لم يحزه إلا عنوة، وإن كان قد بذل فيه الثمن المطلوب؛ لأنه حين وصل لتسلمه كان قد بيع ببيعة ثانية، وأوشك أن يحمل إلى سفينة يونانية يركبها أمير مجهول الأمر، هو الذي اشترى التمثال للمرة الثانية على يد قسيس أمريكي يقيم في الجزيرة، وكان الجزء الأسفل منه قد نقل فعلاً حين أدركه الجند الفرنسيون وهزموا البحارة الآخرين وهم مسلحون بالبنادق والسيوف، واصطلموا أذن أحدهم ثم نقلوا ذلك الجزء من السفينة اليونانية إلى السفينة الفرنسية.

ولخصت مجلة الأوتلاين الإنجليزية — التي ننقل عنها — ما بقي من الفصل المتقدم، فإذا الكاتب يذكر هذا التعليل ويذكر تعليلاً آخر لفقد الذراعين، وهو أن القائمين على متحف اللوفر كسروهما عمداً، أو كسروا إحداهما بعد وصول التمثال إلى باريس، وقد كان للضابط الفرنسي رفيق اسمه «ماتريه» زعم أن التمثال وصل إلى فرنسا بذراع اليسرى، وأن هذه الذراع لم تكسر إلا في العاصمة الفرنسية.

لكن ليس هذا كل ما يؤسف له من أمر هذا التمثال الأبرّ من جهات كثيرة؛ فقد بترت ذراعه وبترت تواريخه كلها، فلا يعلم له صانع ولا زمان صناعة، ولا يعلم عنه الآن إلا أنه تمثال الزهرة، وأنه وجد في جزيرة «ميلو» في شهر مارس سنة ١٨٢٠.

إلا أن البقية الباقية منه كافية للدلالة على حقيقته الكبرى: وهي نظرة الفن الإغريقي إلى الجمال الأنثوي، والمقابلة بين هذه النظرة الإغريقية وبين أشباهها من النظرات في مختلف العصور والأمم، فلو أن مثلاً مأخوذاً بالمراسم التي قررتها التقاليد، وسجلتها تشبيهات العرف الذائع، عمد إلى نموذج الجمال الأنثوي ليصوره على أحسنه وأرشقه لكان الأغلب الأرجح أنه يدق من خصره، ويرفه من خلقتة على الجملة؛ ليحيى على وفاق الصورة التي توهمها المترققون المتطرفون للمرأة الحسنة في حقيقتها، وإنما صور لنا الأجزاء كما يفهمون كل جزء منها على حدة، وجمع هذه الأجزاء فإذا هي امرأة يتخيلها المتخيل، ولا تنفعه في فهم جمال المرأة حق المنفعة؛ لأنه إذا قاس عليها الحسان قد ينكر منهن الجميلات اللواتي لا عيب فيهن إلا أنهن يخالفن ذلك الخيال.

أما النظرة الإغريقية فجمال المرأة فيها هو جمال الطبيعة وجمال الصحة، وهو الجمال الذي إذا نظرت إليه تمثلت لك المرأة في جميع حالاتها، أمماً مدبرة ومعشوقة ومدللة، ولم تتمثل لك زينة فحسب، تراها فتعجب أن تكون هذه أمماً مع ما فيها من الوهى، والرقّة، والدلال الغالب على كل وسم وشارة.

بلاد الحياة والموت والأديان

القارة الآسيوية أرض حافلة بأسباب الحياة، حافلة بأسباب الموت، وهي لهذا كانت أرضًا حافلة بالأرباب والشياطين، وكان سلطان الدين فيها أقوى ما عرف في نفوس بني الإنسان.

بلاد شاسعة الأطراف فيها من النبات صنوف ومن الحيوان صنوف، فيها البطاح تغمرها الغياض والآجام والكلاً الجميم والعشب المريع، وفيها الثمار من كل فاكهة ألوان، والأمواه تجري في السهول والجبال، والمعادن في جوف الأرض على مقربة من تناول الفحص اليسير والعلم القليل، وفيها الأقاليم الواسعات يجتمع لها ما تفرق في أقاليم الأرض من الزرع والحيوان، وتجوس خلالها أسراب الطير والأوابد على اختلاف في الأقدار والطبائع والأشكال، والدواب ميسرات لمن يخرج إلى العراء ويصيد ويروض، والطعام من فاكهة الأرض ومن لحوم الأطيوار والأسماك والأنعام غير ممنوع ولا مضمون به على الطالبين، فها هنا البركة والرضوان والخير الموفور وأرباب الرحمة والرخاء التي تؤتي عبادها كل ما يشتهون.

وبين هذه الخيرات والنعم آفات لا حصر لها ولا علم لأحد هنالك بما يسوقها على الناس وما يدفعها، فالبطاح تضربها الشمس في الصيف فهي جهنم، ويثقلها الثلج في الشتاء فهي زمهرير، والبراكين تخسف الأرض وترفعها فتغيض البحار وترتفع الأطواد، ويندك ما كان شامخًا ويشمخ ما كان في القرار الخفيض، والأمواه والأودية تخالطها السموم مما ينتشر فيها وعليها من الدواخين والمعاطب، فلا يعبرها حيوان إلا هلك، ولا تنبت فيها نابتة إلا نوت، ولا يلم بها إنسان إلا على وجل يتلمس النجاة، والهوام ساعيات بالأذى، والأوابد ضاريات لا يحسبن لأبناء آدم حسابًا، والوباء يشيع حيث يشيع فلا علاج له ولا وقاء منه، والمرء يتلفت حوله فلا يعلم من أين يجيئه الموت ومن أين ينشد

السلامة، فكل مهلكة عنده شيطان مارد وكل مصيبة تعتريه دسيسة من عالم مجهول، ولا حيلة له في كل ذلك إلا الصلوات والتعاويد والقرايين، وإلا أن يلوذ بمن هم على صلة بالأرباب والشياطين، ومعرفة بمواقع الغضب منهم والقبول؛ عسى أن يمشوا بينه وبينهم بالشفاعات والمعاذير.

إذا وبئت الأرض فمات من عليها من الحيوان قال لك العلم الحديث: إنه غاز الفحم ينتشر فوقها فيموت فيه كل متنفس، وإذا وبئ البحر فمات من فيه من الحيوان، قال لك العلم الحديث: إنه سلفيد الهيدروجين ينشأ من بعض الأملاح المتحللة، فيبعث ريح الموت في طباق الموت غوراً بعد غور، وإذا لم يكن «علم حديث» فماذا يقول الإنسان صاحب الجهل القديم؟ لا يقول إلا أن الوادي استولى عليه روح الشر، ونزلت به لعنة الأرباب، ولا يعرف الخلاص إلا على يد كاهن أو ساحر هو في عرفه نصف شيطان ونصف إله، وإذا غبرت الدهور على ذلك مائة سنة بعد مائة أخرى بعد ألف سنة بعد ألف أخرى بعد آلاف وآلاف بلا أول لها معروف، فلا جرم يكون فن الكهانة قد بلغ الغاية من الإتيان، وقد أصبح أهله أساتذة مبرزين في اللعب بالحواس والعقول والسيطرة على الضمائر والأخلاق، بل لا جرم تكون لهم قدرة على ذلك يلعبون بها حتى بالعلم الحديث ورجال العلم الحديث!

الأستاذ «فرديناند أسندوسكي» عالم بولوني من علماء المعادن الذين أرسلتهم الحكومة الروسية قبل ثلاثين سنة إلى بلاد روسيا الآسيوية للاشتراك في بعثة التنقيب عن المناجم ودرس ما يتصل بهذا الباب من شئون البحيرات والبقاع في تلك البلاد، ثم قضت عليه الشيوعية في سنة ١٩٢٠ أن يعود إلى موطن بحثه الأولى؛ هارباً بحياته متخفياً بين غدرات الطبيعة والناس، ملاقياً الموت في ألف طريق محتالاً عليه بألف حيلة، حتى ليخيل إلى من يقرؤه أنه يقرأ قصة السندباد وهو ينجو من أخطار البحر ليقع في أخطار البر ويفلت من مخالب الرخاخ ليسقط بين براثن السباع، وإنما الفرق بين أعاجيب السندباد وأعاجيب الأستاذ أنك تقرأ في الأولى ما لا تصدقه، وتقرأ في الثانية ما هو خليق بالتصديق والأعاجيب التي تصدقها أعجب من تلك التي لا تصدقها وإن خيل إلى أناس أن الأمر على الخلاف، إذ لا غرابة ولا مشقة في تصورك ما لا يكون، ولكن الغرابة كلها في الشيء الكائن الذي يلقاه إنسان مثلك، وتلقاه أنت لو كنت في موضع ذلك الإنسان، فهذه هي الأعاجيب حق الأعاجيب، ومن أعجبها وأهولها قصة الأستاذ أسندوسكي، الذي عاش في

مهربه كما تعيش الأوابد، بل عاش على قنص الأوابد من الأرض والماء والهواء، ولقي في جولاته قديمها وحديثها أناسًا أكلوا زملاءهم في الطريق من سعار الجوع وضراوة التأبد في القفار، وأوى إلى الغيران بين الوحوش يتربص بها ليأكلها وتربص به لتأكله ريثما يذوب الثلج المحيط به من كل مسلك، فلما أذن الثلج بالذوبان؛ إذا بالرعود القاصفة يجلجل بها الماء الذي كان محبوبًا في القيعان فانطلق لا يلوي على شيء بما يجترف من الغابات والجثث والأنقاض، وإذا بالسجين الآدمي الذي أطلقه الربيع كما أطلق الماء الحبيس حائرًا متحذرًا يهاب من الآدميين ما لم يهبه من السباع والهوام، وإذا بالمآزق تنفرج له عن مثلها والمتالف تدفع به إلى شر منها، فلا يسلم من ريب أهل البلاد إلا لتقذف به الطريق إلى أعدائه الراصدين له بكل مرصد، ولا يجد الخيل للرحلة إلا ليفضي بها إلى أصقاع لا تطرقها الخيل، ثم لا يستعيز منها بالإبل حتى تخذله الإبل في بعض المصاعد والدروب، ثم لا يطمئن إلى المطايا حتى يحرن الدليل مخافة الشيطان الرابض في المفازة التي لا يجوزها من يسالم ذلك الشيطان، ولا يتصدى لحره في عقر داره! وإذا نفعه العلم في مكان فهو وشيك أن يرديه في مكان آخر، فهو ها هنا ناصح خير يمني الأمانى ويتحدث بالكنوز والثروات، وهو ها هنا مطالب بأن يشفي المرضى ويصنع المعجزات لأنه عالم قدير، والعالم القدير لن يخفى عليه شيء ألا أن يكون بخيلًا بعلمه أو مضمّر السوء، وهكذا مما ليس يتخيله وليس يحيط به إلا من قرأ قصة الرجل في كتابيه اللذين كتبهما عن رحلته القديمة والحديثة، وتخللها بالوصف الجميل لكل ما شهد من محاسن الطبيعة وأهوالها وعقائد الناس وتواريخهم، مما يندر مثله في نوادر الخيال وتلفيقات الأكاذيب.

كان لا بد للأستاذ أسندوسكي أن يغشى المعابد في تلك الرحلات المروعة، وأن يستجير بكهانها ومريديها، وأن ينفذ إلى بعض دخالها ويطلع على بعض أسرارها، ولكنه مع كل علمه الحديث وخبرته الواسعة وشكوكه في الديانات لم يسلم من سلطان أولئك الكهان، ولم يكن شأنه معهم في إيرائه ما يريدون أن يراه، وإيهامه ما يريدون أن يتوهمه إلا كشأن أجهل الجهال من رحل البادية المنقطعين عن العمار، وخرج من آسيا حين خرج وهو نصف مؤمن بعقائدها الروحية بل بخرافاتها الموروثة التي كان يخشع لها وهو قد يعلم أسبابها ولا يخفى عليه تعليلها.

حدث عن أحد هؤلاء الكهان أو اللامات المعروف باسم «شجون لاما» فقال: «إنه كانت له الزعامة على جميع القبائل الرحالة في منغوليا الغربية وزنجاريا، وكان يبسط

سلطانه حتى على القبائل المنغولية في تركستان، وله جاه لا يغالب بفضل ما له من الهيمنة على أسرار العلم الباطني كما يسميه، وسمعت أن جابه هذا قائم كذلك على الفزع الذي يداخل المنغوليين منه؛ إذ لا يخالفه أحد إلا هلك، وكنت معه والريح تصفر وتزأر حول خيمته وترمي بالثلج عليها وأصداء الطبيعة تختلط بما يشبه الصريخ والإعوال والقهقهة من جميع الجوانب، فشعرت أنها بيئة لا يصعب فيها إرهاب البدوي الجواله بالمعجزات، لأن الطبيعة نفسها قد هيأت لها دواعيها، وما كاد يسبح لي هذا الخاطر حتى رفع «شجون لاما» رأسه على حين فجأة ونظر إلي نظرة نافذة وهو يقول: «إن في الطبيعة لكثيراً من المجهول وإن البراعة في استخدام هذا المجهول هي التي تجيء بالمعجزة الخارقة، ولكنها قوة لا يمنحها إلا القليل وسأريكها الآن، ولك — بعد — أن تخبرني هل رأيت أنت شرواها أو لم تره قبل الآن». ثم وثب وشمر عن ساعديه وقبض على مديته ودف إلى الراعي وناداه أمرًا «ميشيك! قف». فلما وقف الراعي أسرع اللاما بفك أزرار قميصه وعرى صدره، وإني لأسأل نفسي ماذا عسى أن يصنع اللاما إذ به يدفع مديته بكل ما أوتي من قوة في صدر الرجل، وإذا الرجل صريع يهوي على الأرض متخبطاً في دمه فيطفو شؤبوب من الدم على رداء الحرير الأصفر الذي كان يلبسه اللاما، فصحت به: ماذا فعلت؟ فهمس قائلاً: صه. لا تتحرك! وأدار لي وجهه ممتنعاً شديد الامتقاع، ثم فتح صدر الراعي المنغولي ببضع ضربات فرأيت رتتيه تتنفسان نفساً هادئاً، والقلب ينبض نبضه المعدود، ولمس اللاما هذه الأعضاء فانقطع تفجر الدم ولاح وجه الراعي على أتم هدوء، وأخذ اللاما بفتح بطنه فأغمضت عيني فزعاً، ثم فتحتهما بعد هنيهة فكانت دهشتي أعظم وأدهى حين رأيت الراعي نائماً وقميصه مفكوكاً وصدره سليماً وهو راقد على جنبه واللاما جالس ساكن الجأش إلى جانب الموقد يدخل بيته في تفكير عميق»

قال الدكتور أسندوسكي: فعلمت أنني أخذت بقدرة اللاما المغناطيسية، وآثرت ذلك على أن أرى المنغولي المسكين يموت؛ لأنني لم أكن لأصدق أن اللاما قادر على أن يعيد ضحاياه إلى الحياة بعد أن يمزق أبدانهم ذلك التمزيق.

وليس من الصعب على ما يظهر أن يؤخذ الأوربيون المتعلمون بقدرة اللامات المغناطيسية ويقعوا في أسر سلطانهم الروحي، فيؤمنوا بوحيمهم أوثق الإيمان، فقد روى الدكتور «أسندوسكي» عن قائد روسي من أعداء الشيوعيين اسمه «يونجرن» مطلع على الفلسفة

والأدب غريب الأطوار، كان في بلاد المغول وكان يستنبئ الحبر الأعظم عن كل شيء، ويعتقد أن خلاص العالم من بلائه سوف يكون على أيدي البوذيين.

وإلى هنا لا عجب أو العجب قليل، ولكن العجيب في الأمر أن يسأل هذا القائد الحبر الأعظم عن مصيره فينبئه أنه سينتهي بعد مائة وثلاثين خطوة، فيكون ما أنبأ به الحبر الأعظم، ويقول الأستاذ في ذلك: «بعد نحو مائة وثلاثين يوماً وقع البارون «يونجرن» في أسر البلاشفة بخيانة ضابطه، فنفذ فيه حكم الموت في نهاية شهر سبتمبر.»

ولا يحسبن القارئ أن العالم الذكي الذي يكتب هذا مخدوع في قداسة الحبر الأعظم أو أنه لا يعرف عنه ما يضعف الإيمان بالقداسة، فهو يقص عليك أن هذا الحبر يلهو، ويسكر، ويقامر، وأنه عمي من فرط المعاقرة وهم أطباؤه أن يسموه كما يفعلون أحياناً حين تقضي مصلحة الديانة بتنصيب حبر جديد، ولكنها ملكة السحر على ما نرى قد بلغت تمامها بعدما توارثها الأخبار أجيالاً بعد أجيال، وأحاطتها الطبيعة بالمهيات الكثيرة، وسرت عدوى التصديق بها من الأهلين إلى الغرباء.

وماذا يصنع الأستاذ «أسندوسكي» في بلاد تغلبه عقائدها، بل تغلبه خرافاتها فيرجع عنها وهو بين ضاحك وناقم وهازئ من الخرافة وهازئ من نفسه في أن؟ لقد حدثه عن قبر «إبك خان» ولعنته ونقمة صاحبه على الدنيا، وحدثه عن المصورين الذين حاولوا أن يصوروه فولوا عنه فزعين، فتاقت نفسه إلى تصويره فلم يكن بأسعد حظاً من أولئك المصورين المزعومين، أما في المرة الأولى فقد نظر إلى زجاج الآلة الشمسية فلم ينظر عليه من أثر، فعاود الكرة فإذا الزجاج خلو من كل أثر كما كان في المرة الأولى، فعلم ذلك باعتراض تلك الأشعة التي يتفق في بعض الفلترات النادرة أن تمنع موجات النور التي يسمونها بالميتة أن تترك أثراً على صفحات الزجاج، وأما في المرة الثانية فقد انكسرت به وبزميله المركبة وتهشمت الآلة الشمسية وقفل من جولته غير مصدق بالنجاة، وكل ذلك لأن صاحب القبر «إبك خان» كان أميراً على ذلك المكان فخانه بعض أوليائه، وأعان عليه «جنكيز خان» فخرّب بلاده وقتله بعد أن قتل ابنه، فلعن الدنيا والناس، وقال وهو يساق إلى الموت: «إنني أمقت كل إنسان وأمقت كل موجود، وويل لمن يأخذ من ناحية قبوري شيئاً فإنني منتقم منه، وستبقى روحي حائمة ها هنا كأنها ضباب الخريف.»

تلك هي اللعنة التي حرمت على كل إنسان أن يأخذ شيئاً من قبر الأمير المنكوب، وحرمت حتى على النور أن يلقي ظللاً لذلك القبر على زجاج التصوير!

عاد أسندوسكي إلى وطنه واشتغل بالتدريس في جامعاته وبالكتابة في مواضيع شتى من العلم والأدب، وظهر له هذان الكتابان في موضوع رحلته هذه، وهما كتاب «البهم والناس والأرباب» وكتاب «الإنسان والأسرار في آسيا»، فترجما إلى لغات كثيرة وقرأنا أولهما فشقنا إلى قراءة الثاني فخرجنا منهما معًا بخلاصتين: إحداهما أن مخاوف الطبيعة قد خيمت على عقول الآسيويين وضاعفت اللامات والسحرة فعلها في تلك العقول، وأساءوا توجيهها عامدين أو غير عامدين، ولكنهم — أي الآسيويين — قد ظفروا من كل ذلك بقوة روحية لا يستهان بها إذا نهضت شعوبهم، واتخذوا من روحياتهم مددًا للأخلاق والحوافز النفسية وعوامل الرجاء، ورب يوم يحمد فيه القوم تلك القوة الخفية، بعد أن كان منها ما يستوجب المذمة إلى هذا الزمان.

والخلاصة الأخرى أن معاشرة الطبيعة على كتب قد نبهت فطرة بعض الشعوب الآسيوية في بعض الأمور فتفوقت فيها على الغربيين المتحضرين لاضطرار أبنائها إلى مراقبة الأجواء ورياضة الأوباد والاحتتيال على اصطيادها، ودراسة عاداتها وضبط النفس في محاربتها وغير ذلك من ضروب للفروسية أهملتها الحضارة الحديثة حتى كلت في أبنائها حواس الفطرة التي قد تعوضنا عنها العلوم معرفة وصناعة، ولكنها لن تعوضنا عنها من مادة الحياة، فإذا كان للحضارة ما تعلمنا إياه، فللبداوة أن تعلمنا كثيرًا من علوم الفطرة الصادقة، والفراسة المتيقظة، وما حاجتنا إليهما بأقل من حاجتنا إلى المعارف والصناعات.

مع بافلوفا حول الدنيا

لو كان للجسد نعيم! ولو كان للجسد سماء!
إذن لكان الراقصون والراقصات هم الأبرار المقربين في ذلك النعيم، وهم الملائكة الكروبيين في تلك السماء.

لأن الراقصين والراقصات يتقشفون كما يتقشف الزهاد والنسك، ويتعبدون كما يتعبد الصوامون القوامون، يتركون كثيرًا من الطعام والشراب وكثيرًا من الراحة والعيش الرغيد قيامًا بفرائض الجسد، وخوفًا عليه من عوارض السمنة وصلابة الأوصال، ويسهرون ويتهدون ويروضون أنفسهم رياضة لا يقوى عليها إلا الصابرون، فلهم شعائرهم التي يرعون أحكامها، ولهم تجاربهم التي يمتحنون بها ثم لا نراهم يحسبون في الناسكين ولا في المتقشفين!

ولكن أهو الجسد الذي يخدمه الراقصون والراقصات؟ أهى هذه المادة الكثيفة التي يدين بها هؤلاء الذين يروضون أجسامهم على مطاوعة أفكارهم وأرواحهم، وترجمة العميق الرشيق من أحلامهم وأذواقهم؟ لأجل الجسد تُسام البنية الخضوع والإذعان حتى يكاد يكون وجودها لاحقًا لحركات الأفكار وأنغام الخواطر؟ لأجل الجسد يصبح الجسد روحًا هافياً ومعنى مترددًا لولا أنه يبدو للعيون ويلمس بالأيدي لكان إدراكه بالبديهة أحجى وتصوره بالخيال أكمل وأولى؟ لا! لغير اللحم والعظام يصبح الجسد روحًا ومعنى، وتصبح الحركة جمالًا والأعضاء عنوانًا للقريحة، نترجم عنها كما يترجم الموسيقى عن نفسه بالنغم، وكما يترجم الشاعر عن خياله بالكلمات والأوزان، فالرقص — ولا نعني هنا إلا الرقص الشريف — رياضة روحية ومغالبة للأرض والجاذبية، وهو إخضاع للمادة الكثيفة وليس مطاوعة لها ومجاراة لنزواتها، فهو انتصار للروح على البدن وتسخير للضروريات في سبيل الجمال، وهيمنة للحركة والنظام على الجمود

والارتباك، وغير عجيب أن نرى الناس يعبرون عن هذا المعنى ببداهتم الخفية حين يقولون عن الرجل الذي يترنح في العبادة إن روحًا عاليًا يملكه ويستولي على جوارحه، أو يقولون عنه إذا تخبط واضطرب في صرعته إن روحًا شريراً يعذبه ويستبد بأمره، فهم لا يرون الجسد هنا إلا مسوقًا مغلوبًا، ولا يتوهمون السلطان له فيما يفعل، وإنما يتوهمونه منقادًا لسلطان غيره ويفرضون أن ذلك «الغير» هو روح من عالم الخير، أو من عالم الشر كما تكون الحركة إلى انتظام أو إلى اضطراب، وفي هذه البداهة ما في كل بداهة من النفاذ إلى الحقائق التي لا يحدها الفكر لأول وهلة، ولا تستجلي منها الحواس إلا الظواهر والأعراض.

كانت «أنا بافلوفا» الراقصة المشهورة ترقص في لندن فاستطارت ألباب النظارة بفنها البديع، وقدرتها الرائعة وخفة جسمها التي تسابق الضمائر، وتساجل القرائح، وتُنسي الإنسان ركود الأبدان على أديم الأرض، بما ترسل من أحلامه في أجواء الحركة الحرة والنسق الطليق، ثم خرجت من المسرح فلقيتها امرأة تحمل طفلها، واندفعت إليها تقول لها في لهفة المأخوذ: «أتوسل إليك أن تلمسي طفلي!» فكان لهذه التحية في نفس بافلوفا أبلغ أثر تذكره بين أفخر ما لقيته من تحيات الأمم وشهادات الدول والعروش. كأنما ارتفع بها الفن إلى منزلة القداسة في قلب تلك المرأة الطيبة التي التمست عندها البركة لوليدها الصغير.

وكأنما وقع في وهم تلك المرأة أن الجسم الذي يبديع هذا الإبداع المعجز، لا يخلو من سر ولا تخلو ملامسته من كرامة، فهو سربال قدرة ميمونة تبتغى عندها المعجزات والأعاجيب، ولم لا يكون من تلك المعجزات والأعاجيب شفاء الأطفال الأبرياء إن كانوا في حاجة إلى الشفاء أو استجابة ما يرجى لهم من الرحمة إن كانوا في حاجة إلى مجاب الدعاء؟ منطلق لا يروق أرسطو، ولكنه يروق الطبيعة الإنسانية وهي أصدق من جميع المناطق الكبار والصغار! وكأنما تؤمن الراقصة العظيمة بهذه الخرافة ولا تستغربها، فهي تقول حين تكلمت عنها مع رئيس فرقته الموسيقية: «إن الحياة لعجيبة، وإن دورات الزمن لأعجب، فكما كنت أنا أنتظر في برد الشتاء القارس على أبواب الملعب الكبير في بطرسبرج ريثما تخرج الراقصة «دوز» وأتوسل إليها أن تلمسني في طريقها، كذلك جاءتني هذه المرأة في كبة الزحام لأمس لها وليدها.» فليست الكاهنة العظمى إذن بأقل من سواد العباد إيمانًا بذلك السر الذي جعلها أنا بافلوفا، وجعل لها تلك الكرامة وتلك البركة في قلوب المؤمنين والمؤمنات!

ومع هذا ألم يكن الرقص شعيرة من شعائر الأديان القديمة أكثرها إن لم نقل جميعها بغير استثناء؟ أليس له بقية باقية إلى اليوم في أذكار الدراويش وإخوان الطريق؟ ألا يشاهد في كنيسة إشبيلية الكبرى إلى اليوم في بعض الأعياد الدينية؟ فإذا نحن جمعنا بين الرقص والتكشف فالتهكم هنا غير كثير، والتناقض بين الأمرين لا يراه إلا الذين يقصرون فنون الرقص على اللهو والمجون واستتارة الشهوات التي لا ملاءمة بينها وبين الروحيات ومطالب الكمال، وما نظن أمثال هؤلاء هم الحَكَم في شئون العبادة أو في شئون الجمال، بل نراهم أحوج إلى تقويم فهمهم لحركات الأرواح والأجسام، وإقصاء ذكرى المراقص الشائنة من أذهانهم حين يسمعون عن الرقص كأنه رياضة نفسية تتلبس بها الأعضاء كما تتلبس الخيالات الرفيعة بالأشكال والتماثيل.

مع بافلوفا حول الدنيا عنوان هذا المقال، هو عنوان كتاب وضعه الأستاذ الموسيقي «تيودور ستي» الذي صاحب الراقصة العظيمة في رحلاتها الطويلة بين الغرب والشرق والشمال والجنوب، وهو الكتاب الذي استدعى في خلدي هذه الخاطرة وأنا أقلب صفحاته وأتنقل فيه من طرفة إلى طرفة، ومن فكاهاة إلى عبرة، ومن وصف اجتماعي ممتع إلى وصف فني أمتع، وناهيك بما يدونه رجل ألمعي من رحلات طوال تخللت أوروبا وأمريكا وآسيا وأفريقيا، وجاس بها صاحبها بين جميع الطبقات، من قصور الملوك والعظماء إلى ملاعب النظارة المفتوحة لجميع الطراق، وعاشر في أثنائها نماذج من أبناء الفنون وبناتها، لا تنقضي غرائبها، ولا تشبه في جملة خصالها ما يعهده الناس في جملة الرجال والنساء، فهو كتاب لا تخطئ فيه الطلاوة قبل كل شيء، ثم لا تخطئ فيه الفائدة التي قل أن تجدها في الكتب المخصصة للفوائد من العنوان إلى الختام.

أول عبرة من عبر هذه الكتاب أن يتسع التأليف الغربي لكتابة سفر ليس بالصغير في رحلات موسيقي مع راقصة. يا للصبيانية! يا للإسراف! أهكذا يفرغ هؤلاء الغربيون لهذه الصغائر التي لا تليق بالسمت الوقور!

تمثلت وأنا أقرأ عنوان هذا الكتاب على رف المكتبة وجيهاً من جهائنا، أو عالمًا من علمائنا يتصفح الرف ويقع على هذه العنوان، وتمثلت انقباض أساريه وهو يتأفف من هذا السفاسف، ويطوى الكشح عن هذا الصغار. أو تكتب التراجم والسير لغير أصحاب الألقاب والشارات؟ إن هؤلاء الغربيين لحمقى لا يتوقرون، وإنهم لثائرة والله لا يتورعون عن كلام! ما بافلوفا وما رحلاتها؟ وماذا يستفيد القارئ من رؤيتها أو من وصف من يرونها في آفاق الأرض وفي ملاعب المتبطلين؟

كذلك لا ريب يتحدث وجيهاً أو عالمنا إلى نفسه وهو يتصفح الرف ويطلع على عنوان الكتاب، وقد يستحق الكتاب الشراء والقراءة لإغظة هذا الوقار المضحك إن لم يستحق الشراء والقراءة لغير ذلك! وهو يستحقهما لعدة أشياء.

أحسب أن التراجم والسير لا تكتب إلا لتوسيع أفق الحياة وتعدد جوانب الشعور، فأنت إذا وضعت أمامك عشرة آلاف إنسان في صف واحد، فكن على ثقة أن واحداً منهم لا يخلو من مزية معدومة في الآخرين، أو موجودة فيهم على اختلاف في خصلة من الخصال، وكن على ثقة أنك إذا استطعت أن تتخيل هذه المزايا بألوانها وتنوعاتها، فقد استطعت أن تستوعب لنفسك عشرة آلاف حياة، وأن تبسط عمرك على هذا النحو إلى آلاف السنين، فلأجل هذا تقرأ كتب التراجم والسير وتقرأ القصص والروايات، وتشاهد الشخوص في المسارح، وفي السياحات، وفي كل مكان.

وكلما كانت الترجمة أغرب كانت أتم للغرض المقصود بكتابة التراجم، وأعون على توسيع جوانب الحياة، فلو استطاع كاتب أن يصور لنا سيرة النبات — فضلاً عن سيرة الأحياء وفضلاً عن سيرة الناس، وفضلاً عن سيرة العظماء والعظيمات من الناس — لكان هذا أبلغ في أداء غرض الترجمة من كتابة أخبار الفاتحين وذوي المظاهر؛ لأنه يمد الحياة الإنسانية حتى تشمل أبعد الكائنات الحية عن مشابقتها، وهي الأشجار والأعراس، فلا يخطئ الذي يكتب الأسفار عن امرأة قد أخذت من إعجاب الناس بأوفى نصيب، وعلمتهم أن للجسم مكاناً يرتفع إلى سماء الروح، بل كثير أن نقول «لا يخطئ» ممن يكتب في هذا الباب وهو المصيب الذي لا غرابة في عمله في غير عرف الوقار البليد، وقار العجاوات، أكرم الله السامعين.

وقد نعود إلى اختيار نبذ من هذه الرحلة الممتعة في مقال آخر؛ ولكننا نجتزئ الآن نبذة عن مصر التي زارتها أنا بافلوفا مرتين؛ لأن في هذه النبذة استكشافاً جديداً عند بعض الناس الذين يكشفون للأمة غطاء المجهول!

قال الأستاذ ستير: «كان معظم النظارة من المصريين، وكان النساء يجلسن في مقاصير معزولة عن الرجال يكاد يغمهن اللباس الأسود، ولا يسفر من وراء براقعهن إلا العيون، ومن هذه العيون بدت لي عينان اثنتان على الأقل لم يكن لي معهما قرار. فقد لمحت في المقاصير القريبة مني امرأة لا أقول عن أثر عينيها الثاقبتين في روعي إلا أنه كان ضرباً من التنويم والتخدير، ولا أعرف كيف كان هذا، ولا أنكر إلا أن النور الذي ينبهني إلى ابتداء العزف قد أومض أربع مرات واحدة بعد واحدة قبل أن أفيق لنفسي

وأدري بما حولي. بل لقد نسيت حتى بعد هذه اليقظة فاتحة الدور الذي كانوا يحسبون أنني أديره!»

والأستاذ ستير الذي يقول هذا هو الرجل الذي رأى العيون في خمسين عاصمة من عواصم الحضارة أو تزيد، ففي كلامه ولا ريب كشف جديد للناظرين! نعم، في كلامه كشف جديد لحضرات الشعراء الذين يكشفون لهذه الأمة غطاء المجهول ولما يبصروا — وقد لا يبصرون أبدًا — أن في مصر عيونًا يتغزل بها المتغزلون وتغنيهم عن الرحلة إلى الرصافة وبوادي تهامة للتنقيب فيها عن المها والغزلان، ولا يشعرون — وهم الشعراء — بالعين الجميلة إلا إذا حملت لهم في قصيدة بدوية من وراء ألف عام.

فورد الفيلسوف

هب أيها القارئ أن رجلاً يملك مائة مليون جنيه أعلن الناس أنه افتتح مستشفى لعلاج المرضى، وأنه هو سيعالجهم فيه بعلمه وخبرته وكفاءته الطبية التي خلاصتها كلها أنه يملك مائة مليون!

أو هب أيها القارئ أنه افتتح مطعمًا وأعلن الناس أنه يبيعهم فيه ما يطهوه بيديه ويبتكره من صنوف الطعام بتلك الكفاءة المطبخية التي خلاصتها أيضًا أنه يملك مائة مليون. هب أيها القارئ هذا أو ذاك فهل تظن أحدًا يجازف بصحته أو بمعدته ليعلم كيف يداوي المريض أو يطعم الجائع من كان في حوزته مائة مليون من الجنيهات؟ هل ترى أحدًا يسول له الفضول أن يجرب في نفسه كيف يشفيه أو كيف يغذيه من ليس له علم بأسباب الشفاء ولا علم بأصناف الغذاء؟
ربما ...

ولا ضرر من «ربما» على كل حال، ولكنك تستطيع أن تجزم جزمًا لا «ربما» فيه أن الذين يفعلون ذلك لن يكونوا إلا من أصحاب الأطوار الغربية والأمزجة التي لا يقاس عليها بين سواد الناس، فهم من قبيل أولئك الذين يجربون النافع والضار في أنفسهم؛ لأنهم ينشدون الاستطلاع بأي ثمن من مال أو صحة أو حياة، وليس هؤلاء بين خلق الله بالعدد الكثير.

لكن هب أن صاحب الملايين أعلن الناس أنه ألف لهم كتابًا في الفلسفة، سواء أكان في الفلسفة عامة أم في فلسفته هو خاصة، وأنه عرضه للبيع ونزل به مع المؤلفين في ميدان التأليف والنشر، فكم ألفًا يبيع من هذا الكتاب وكم قارئًا يقبل على مطالعته من طلاب الفلسفة وممن لا يطلّبونها ولا يطبقون اسمها بالسماع؟
كم ألفًا يقرءون ذلك الكتاب؟

لا أسألك الدقة في العدد ولا أنوي أن أجعل لك جائزة على إصابة العدد الصحيح، فلك أن تقول عشرون ألفاً ولك أن تقول مائة ألف، ولكنك لن تنزل بالعدد عن هذا المقدار فيما أظن، ولا سيما إذا علمت أن المؤلف من الأمريكيين وأن مصنفه يكتب باللغة الإنجليزية.

فما سر هذا الاختلاف في نظر الناس بين معالجة الفلسفة ومعالجة المرضى وطهو الطعام؟ هل الفلسفة في نظرهم أسهل من الطب وأقرب من الطبخ أو من كل صناعة يستعد لها بالفطرة والتدريب؟ وهل كل صاحب ثروة مستطيع أن يكون فيلسوفاً لأنه ملك الملايين، ولكنه غير مستطيع أن يطبخ صنفاً من الخضر ولو كان قد ملك تلك الملايين؟

لا! لا إخال أحداً من الناس يذهب إلى ذلك حين يضع يده في جيبه ليشتري الكتاب ويزيد بجملة أثمانه ثروة الغني الكبير، ولا هو يعنيه هل الكاتب فيلسوف أو غير فيلسوف؟ وهل هو ممن يحسنون الكتابة أو ممن لا يحسنون؟ ولكنه يشتري الكتاب راضياً وبقروءة وهو لا يبالي أخرج منه بفلسفة أم بهراء لا طائل وراءه، بل لعله لو كان على يقين أنه سيظفر منه بالفلسفة الصحيحة لما جشم نفسه عناء الاطلاع عليه، فهو يقرؤه لأن المال ينقل أصحابه إلى عالم من السحر والفتنة يخيل إليه أنه مختلف عن هذا العالم الذي يعيش فيه، وهو يريد أن يستطلع ذلك العالم بكل ما فيه من كمال ونقص، ومن فهم وسخف، ومن حقيقة وباطل، بل يقرؤه وهو راض غير مستضيع لدراهمه لو خرج منه على أن مؤلفه أسخف السخفاء وأبطل المبطلين، فإن تسخيف رجل عنده مائة مليون شيء يستحق في ذاته بضعة دراهم تدفع في ثمن كتاب! وربما كان تسخيفه أولى بالثمن من الإعجاب بفلسفته؛ لأن الدنيا لا تحتاج من صاحب الملايين أن يكون فيلسوفاً ولا من الفيلسوف أن يكون صاحب ملايين.

وأحسب أن الناس على حق في التفريق بين علاج المرضى وطهو الطعام وكتابة الفلسفة على هذا الاعتبار، فالذي يبخل ببضعة دراهم على صحيفة يطبخها «فورد» أو «روكفلر» ويشترط عليه أن يأكلها كما يأكل الطعام الشهوي السائغ، لا نحسبه مخطئاً في بخله بدراهمه القليلة، وكذلك الذي يبخل بمثل تلك الدراهم أو بضعفها أو ضعفيها على الطبيب فورد والطبيب روكفلر لا يكون من المخطئين في هذا التقدير، ولكن الذي يأبى شراء كتاب فلسفي يكتبه أحد هذين مخطئاً ولا ريب في حق الفلسفة وفي حق الاستطلاع؛ لأنه يستفيد من الكتاب على الوجهين ويعرف منه ما يصح أن يعرف، سواء أكان علماً أم

جهلاً، وكلاماً يستحق الاطلاع أم كلاماً لا يستحق الاطلاع، وماذا عليه أن يتفرج ببضعة دراهم على الصحافة التي تشهرها في أرجاء الدنيا مائة مليون من الجنيهاات؟ لا أقول ذلك تعزية لنفسي على شراء الكتاب، فقد يحسن أن أسرع فأنتهي إلى القارئ أنني حمدت شراؤه ووجدته أطيب وأصدق من بعض المؤلفات التي لا عمل لأصحابها غير التأليف، ولكنني أقوله لأنه هو الباعث لي على تصفح الكتاب حين لمحت عنوانه، ولو أنني قرأت في موضعه «فلسفة متسول» لا «فلسفة فورد في الصناعة» لشريته للسبب عينه، ووثقت أنني لا أضح الثمن في غير موضعه؛ لأن ما فيه لا محالة مادة قراءة ولو لم يكن كاتبه بالكاتب المجيد.

أما الكتاب فهو كما قد عرف القارئ كتاب «فلسفتي في الصناعة» لمؤلفه «هنري فورد» صاحب السيارات المشهورة، وأما موضوعه فظاهر، ولكنني لا أحسب القارئ يتخيل أن الفيلسوف هنري فورد يمتد بأفق الصناعة إلى ذلك الشأ الذي مدها إليه، وأي شأ؟ إنه يريد أن يطبق الصناعة على حياة بني الإنسان!

قال: «إن مسألة الطعام من أخطر المسائل التي علينا أن نتوفر على علاجها، وكلما انقضى يوم ازددت إيماناً بأننا مكلفون أن نزيد الوقت الذي ننفقه في درس مسألة الطعام وكيف يؤكل، فأكثرنا يأكلون فوق ما يحتاجون إليه وكلنا يأكل غير الصنف الذي يصلح له في غير الوقت الذي يناسبه ثم ينتهي به الأمر إلى الألم والشكوى، نعم إن متوسط السن التي يعمرها الناس قد تضاعف في نصف القرن الأخير ولكنني على يقين من أننا مهتدون يوماً إلى وسيلة نرم بها جسم الإنسان حتى يطول أجله من الاستمتاع بالصحة والنشاط والذكاء. خذ مثلاً «أديسون» فإنه الآن لعل مثل ما كان عليه من يقظة الذهن في كل أوقات حياته، وكل ما لدينا من الأسباب خليق أن يؤكد لنا أننا سنقدر على تجديد أجسامنا على النمط الذي نجدد به عوار المراجل البخارية، فقبل زمن غير بعيد كنا نطرح مراجلنا جانباً لأن الصداً يوهي سطوحها في بعض المواضع، فما هو إلا يسير من الدرس في هذه المسألة حتى اهتدينا إلى وسيلة لرمها ترد القديم منها كالجديد وتعيده إلى العمل أقوى مما كان أول مرة، والذي نريد أن نصل إليه هو أننا إذا وفينا التفكير حقه في هذه الوجهة فلا ندري لماذا لا نقدر على مثل ذلك في رم جسم الإنسان، فلا قانون يمنعه ولا حائل يحول دونه، وليست المسألة الكبرى هنا إلا أن تتوجه نية الناس إلى هذه الوجهة وأن تصحح الرغبة في الاستفادة من كل ما يؤدي إلى ذلك بعد علمه.»

هذه إحدى حكم الكتاب، فهل هي قليلة الغناء في حياة الفرد أو في حياة بني الإنسان كافة؟ إننا لعلّ يقين من تقصير الناس في هذه الوجهة، وأنهم لا ينفقون من وقتهم ولا من علمهم وعملهم في تهذيب الطعام عُشر ما يجب عليهم جميعاً أن ينفقوه، ومن استخف بهذا الأمر وظن به السهولة والاستغناء عن الدرس والتجربة الطويلة، فليعلم أن تسعمائة وتسعة وتسعين في الألف من علماء الناس وجهلائهم يعيشون ويموتون وهم لا يعلمون ماذا يأكلون وكيف ومتى يأكلون، وأنه إذا استطاع إنسان باحث في هذا الموضوع أن يعرف في مدة عشرين سنة ماذا يأكل وكما يأكل وكيف يأكل وفي أي وقت يكون ذلك؟ فأحسبه من أسعد السعداء المدعو لهم بالتوفيق.

ومن حكم الفيلسوف فورد قوله: «لجمع المال وسيلتان: إحداهما على حساب الآخرين، والثانية بخدمة الآخرين، والأولى لا توجد المال ولا تخلق شيئاً، وإنما هي تجلب المال ولا تفلح في كل حين، ثم لا يكون الرابح فيها إلا من الخاسرين، وأما الثانية فجزاؤها مضاعف والغنم فيها للأخذ والمعطي على السواء، وهي لا تأخذ شيئاً إلا إذا خلفت شيئاً ثم هي لا تأخذ مع هذا إلا بمقدار، إذ ما من أحد له الحق في كل شيء.»

وقد تسمع نغمة الاشتراكية من كلام هذا المليونير الكبير، إذ يقول: «ليس الذي يثير الحرب وطنية الوطنيين ولا استهانة بني الإنسان بالموت في الذود عنن يحبون، إنما يثيرها ذلك الوهم الذي وهمه القليلون وفهموا منه أن الحرب كلمة مرادفة للغنيمة. هذا هو الذي يثير الحرب ولا يتاح له من دعاة السلم العدد الكفيل بإظهاره وتصويب الحملة إليه، وحسبك أن ترى دعاة السلم سالمين وادعين؛ لتعلم أنهم لا يصبون الحملة إلى الصميم؛ إذ لو كانوا ينطقون بالحقيقة لما دللوهما كما يدللونهم الآن ولا كان نصيبهم إلا نصيب شهداء الحق في كل زمان.»

وقس على ذلك سائر ما في هذا الكتاب الصغير مما يستكثر، والحق يقال على أدباء أمريكا «الرسميين» في هذه الأيام، إلا أن صاحبنا فورد — وهو من رجال العمل — يخطئ معظم الناس في فهم طبيعة النظريات ويحسب أن هناك نظريات تقال ولا يعمل بها في حال من الأحوال، ومن قوله في هذا: «لا يعلم أحد ماذا كنا بالغيه من سوء المنقلب لو أننا اتبعنا كل نظرية وكل داعٍ من الدعاة يميننا بالعصر السعيد.»

فهل هناك في الواقع نظرية واحدة ظهرت في هذه الدنيا ولم تتبّع حقها من الاتباع؟ وهل هناك في الواقع نظرية واحدة ظهرت أو ستظهر بعد حين يحق لها أن يتبّعها جميع الناس في جميع الأحوال؟ إن النظريات لا توجد لتتبع كلها، ويتبّعها الناس كلهم وإلا ما

كان اسمها النظريات، وهي كذلك لا توجد لتُهمَل كلها ويهملها الناس كلهم وإلا لما كان لها قط وجود، وإنما النظريات في الذهن كالطرائق والمسالك في المكان، فنحن لا نأخذ بنظرية واحدة ولا نسلك في شارع واحد، وإذا رسمنا الدنيا العقلية أو الدنيا المكانية فنحن لا نرسم تلك بأقرب النظريات وحدها ولا نرسم هذه بأقرب المسالك وحدها، ولكننا نرسم كل ما نراه قريبه وبعيده وسهله ووعره عسى أن نسلك فيه بعض الأيام، وإن كنا لا نلتفت إليه في أكثر الأيام، وما لي أسلك الطريق القريب وعندني فراغ من الوقت وبي حاجة إلى الطواف مثلًا والتنزه في الخلاء؟ إن القريب في هذه الحالة لن يكون من طلبتي ولا سبب لذلك إلا أنه قريب!

فالنظريات لا تؤخذ جملة ولا ترفض جملة، ولا معنى لقسمتنا إياها إلى متبع في كل حال ومهجور في كل حال، فليس في طرق الفکر، ولا في طرق المكان ما يقسم هذا التقسيم، وهذه وتلك موجودة أبدًا لا قديم في أصولها ولا حديث، ولكنها تُسلك أو تُترك على حسب الأوقات والغايات.

المطبعة والثقافة الشعبية

قد توجد الثقافة ولا مطبعة وقد توجد المطبعة ولا ثقافة. هذا بعض الحقيقة، أما الحقيقة كلها فهي أن المطبعة قد تمنع الثقافة، فتكون في منعها أشد قسوة وأصعب مراساً وأطول أمداً من الغشمة الأغبياء الذين يظهرون في عصور الجهالة والركود وهم كارهون للعلم نافرون من الأدب، فيصدون الناس عنهما ويقيمون من جدران السجون سدوداً بين الشعوب وضروب الثقافة. فالغاشم المستبد يقول للناس لا تتعلموا فلا يتعلمون إلى حين، وربما أغراهم المنع بطلب العلم ومعالجة الخلاف أنفةً من الطاعة العمياء. أما المطبعة فلها طريقة أخرى في منع الثقافة الصحيحة وحرمان الشعوب من تداولها والإقبال عليها، وطريقتها هي أن تنشر الرديء الغث فيقل الإقبال على الجيد القيم، وهي تنشره باختيار الناس فلا يشعرون بغضاضة، ولا يتحفزون لمقاومة، ولعل الذي يمنع الجيد والرديء ويغريك بالخلاف أرحم من الذي يمنعك الجيد ويعطيك الرديء ولا يحرك من نفسك الرغبة في التبديل.

تقرأ في كتب الأمم القديمة وأنت تُخيل إلى نفسك أنك تقرأ أخبار أمم مسكينة محرومة سبق بها سوء الحظ فلم تدرك عصرنا هذا الموفق السعيد: عصر المطبعة والكتب والصحف والمقروءات التي تصدر من المطبعة للناس بالألوف وألوف الألوف، وماذا عسى أن يبلغ إليه علم أناس حرموا هذه الآلة السحرية، أو حرموا حتى الكتابة، فلا يعرفها منهم إلا فئة محدودة وعدد قليل! قُصاراهم أن يتعلم أفرادهم بعض العلم هنا وهناك، ثم يبقى جُلُّهم في غيابة من الظلام يجهلون العلم، والعلم أشد بهم جهلاً. ويخرجون من المهدي إلى اللحد، وما سمعوا بغير الطعام والشراب!

تُخيل إلى نفسك ذلك وأنت تفتح كتب الأمم القديمة، ولكنك لا تلبث أن تقرأ فيها حتى ترى أن هناك شعوباً مثقفة مشتركة في الأدب والمعرفة لا أفراداً معدودين هنا وهناك ينحصر فيهم العلم ولا يتجاوزهم إلى الآخرين، شعوباً تروي الشعر، وتضرب الأمثال، وتحفظ النوادر وأخبار الأيام ويعمُّ فيها التثقف، فتلمح مخايله وعلاماته في النساء والرجال والجنود المقاتلة والفقراء الساعين في أرزاقهم، مع أريحية فيهم قلَّ أن يقابلها عندنا إلا سماجة البلادة وقناعة الغرور.

وربما كانوا لا يقرءون ولا يكتبون، ولكنهم مثقفون قريبا الأذهان والسلائق من فهم ما ينبغي فهمه والشعور بما يحسن الشعور به، وإذا كانت الثقافة غير الطباعة، فهي كذلك غير الكتابة وغير القراءة: هي تأهب النفس للمعرفة، والإحساس بالسماع والملاحظة والاعتبار، والأخذ بأسباب التهذيب واستكمال المروءة، وما الكتابة والقراءة إلا بعض هذه الأسباب، نعم! وما الطباعة إلا أداة النشر والإذاعة، ولكنها لا تضمن لك جودة المنشور المذاع.

من تلك الأخبار العجيبة في كتب الآداب العربية ما رواه صاحب الأغاني في ترجمة جرير بعد العنينة التي لا بد منها حيث يقول:

... بينا المهلب ذات يوم بفارس وهو يقاتل الأزارقة إذ سمع في عسكره جلبة وصياحاً، فقال: ما هذا؟ قالوا: جماعة من العرب تحاكموا إليك في شيء، فأذن لهم. فقالوا: إنا اختلفنا في جرير والفرزدق، فكل فريق منا يزعم أن أحدهما أشعر من الآخر، وقد رضينا بحكم الأمير.

فقال: كأنكم أردتم أن تعرضوني لهذين الكلبين فيمزقان جلدي! لا أحكم بينهما، ولكني أدلكم على من يهون عليه سؤال جرير وسؤال الفرزدق، عليكم بالأزارقة؛ فإنهم قوم عرب يبصرون الشعر ويقولون فيه الحق. فلما كان الغد خرج عبيدة بين خلال اليشكري ودعا إلى المبارزة، فخرج إليه رجل من عسكر المهلب كان لقطري صديقاً، فقال: يا عبيدة! سألتك الله إلا أخبرتني عن شيء أسألك عنه.

قال: سل.

قال: أو تخبرني؟ قال: نعم إن كنت أعلمه.

قال: أجزير أشعر أم الفرزدق؟

قال: قبحك الله! أتركت القرآن والفقه وسألتني عن الشعر؟

قال: إنا تشاجرنا في ذلك ورضينا بك، فقال: من الذي يقول:

وطوى الطراد بطونهن كأنها طي التجار بحضرموت بروداً

فقال: جرير! قال: هذا أشعر الرجلين.

إن الذين يعجبون حين يقرءون في كتب التاريخ الحديث أن الجنود الألمان كانوا يتناقشون في جمهورية أفلاطون وهم ناهبون إلى حرب السبعين لا يجدون مناقشتهم تلك إلا دون هذه القصة في العجب، وأدنى منها إلى ما لا يجوز حدوثه، فإن جنوداً تخرج بعضهم في الجامعات وعاشوا في عصر المطبعة وفي السنة السبعين من القرن الثامن عشر: قرن الثقافة والنهضة كما نقول، هم عسيون أن يتكلموا فيما بينهم في جمهورية أفلاطون. ليس ذلك بعجيب أو هو إذا أسأنا الظن بذلك الزمان غير مفرط في العجب، أما العجيب حقاً فهو أن يتحاكم الجند إلى أميرهم في الموازنة بين الشعراء وأن يبلغ بهم الشغف بعلم ذلك أن يسألوا أعداءهم عنه في ميدان المبارزة! وأعجب منه أن يستروح رجل من الأزارقة الخوارج لسؤال عدوهم في الموازنة بين شاعرين وهم قوم من الجفاة الغالين في التدين، المعرضين عن كل ما عدا القرآن والتفقه في أحكامه.

قال نيكلسون وهو يروي هذه القصة: «إن فيها لدليلاً عجيباً على أن هوى الشعر كان هوى الشعب كله، ولم يكن ذوقاً خاصاً بطائفة الأدباء والمتأدبين، وأنهم كانوا يشتغلون به وهم بين متاعب الحرب وأخطار القتال، وأنت تجد نظائر من هذه القصص في تاريخ الأثينيين أخصب شعوب الغرب، ولعلمهم أخصب الشعوب فيه وفي غيره، ولكن مثل لنفسك الجنود البريطانية تتجاذب الحديث في تنيسون وبرونج على نيران المعسكرات!»

والجواب على تساؤل نيكلسون — الأستاذ الإنجليزي — موجود في سيرة شوبنهاور الفيلسوف الألماني المشهور.

كان شوبنهاور يقيم في فرنكفورت ويتغدى كل يوم في المطعم الإنجليزي المعروف بتلك المدينة، فلاحظ عليه الخدم والذين يترددون على ذلك المطعم أنه كان يخرج من جيبه في بداية الأكل قطعة ذهبية يضعها على المائدة ثم يعيدها إلى جيبه عند الفراغ من الطعام، يصنع ذلك في كل يوم وفي كل أكلة ولا يدري أحد ما سرُّ ذلك! حتى ضجر الخادم يوماً وجازف بسؤال الفيلسوف الغضوب الذي لا يرى الخدم ولا غير الخدم في

وجهه المتجه ما يشجع على المزاح، فقال له: أسمح السيد بأن أسأله عن معنى وضع هذه القطعة الذهبية على المائدة وردها إلى الجيب كل يوم؟

فلم يبخل عليه شوبنهاور بالجواب وقال له: إنني نذرت بيني وبين نفسي لأضعن هذه القطعة في صندوق الصدقة في اليوم الذي أسمع فيه هؤلاء الضباط الإنجليز يتحدثون بشيء غير الخيل والنساء والكلاب! ولا يزال النذر معطلًا لا يستحق الوفاء.

ولا شك أن خارقة من الخوارق التي يضيق لها الصدر نزعت هذه الفكاهة الصامته من ذلك الفيلسوف المتشائم الذي عاش طول حياته متفردًا، والذي كان لا ينام إلا مسلحًا لسوء ظنه بالناس! وأي شيء هو أحجى بضيق الصدر من طبقة من الطبقات تعد في طليعة الناس يمضي عليها اليوم بعد اليوم والشهر بعد الشهر، وهي في حديثها لا يفتح عليها بشيء غير الخيل والنساء والكلاب!

هؤلاء جنود، وأولئك جنود، وهؤلاء أبناء القرن التاسع عشر، ثم هم أبناء أمة ظهر فيها كبار الشعراء في تاريخها كله، وفي ذلك القرن على التخصيص، ثم هم أبناء العصر الذي راجت فيه الطباعة، وامتلاً بالفلاسفة، والدعاة، والشعراء، والكتاب، والأدباء، ولكنهم مع ذا لا يعرفون من الثقافة الشعبية ما يشغلون به ساعة من ساعات في يوم من أيام بحديث غير ذلك الحديث.

أما أولئك الجنود الغزاة — في عصر لك أن تقول فيه إنه عصر الأمية — فكانوا يعرفون جريًا والفرزدق، ويستأذنون على الأمير ليسأله فيهما سؤال من لا يشك في علمه بهذه الفتاوى، ثم لا تهدأ نفوسهم حتى يجعلوا هذه المسألة حديثهم في موقف الجلال الذي لعله لا يرجع منه السائل أو المسئول إلا وهو مجروح أو مقتول.

علينا أن نكفكف قليلًا — أو كثيرًا — من غرورنا بالمطبعة، فإننا إذا أشعرنا قلوبنا النقص من هذه الجهة وشيكون أن نسعى في طلب الكمال.

الثقافة في العصور الحديثة

... ربما كان الاهتمام بالخيل والكلاب والنساء خيرًا من الاهتمام بتناشد الأشعار؛ لأنه يدل على الصحة والحيوية، ولكن شوبنهاور الذي عاب كثرة الكلام في هذه الأشياء على الضباط الإنجليز الذين كان يراهم في المطعم لا يستطيع لتشاؤمه وكراهته للحياة أن يشعر بالسرور الذي يشعرون به وهم يتكلمون في الخيل والكلاب والنساء، ونحن في عصر الرياضة البدنية، فهل ننظر إلى كل ذلك بالعين التي ينظر بها فيلسوف متشائم عاش قبل سبعين أو ثمانين سنة؟ ثم هل مذهب التقدم والارتقاء يتفق مع القول بتفضيل الثقافات الأولى على ثقافة المتأخرين.

إبراهيم نصر

هذه نبذة من خطاب فيه بعض التطويل عن المقال الذي كتبته منذ أسبوعين ونقلت فيه القصة التي تروى عن «شوبنهاور» والنذر الذي نذره على نفسه ليضعنَّ دينارًا في صندوق الإحسان أول يوم يسمع فيه الضباط الإنجليز يتحدثون بغير الخيل والنساء والكلاب.

وظاهر أن صاحب الخطاب يحب الكلام في الخيل والنساء والكلاب! ولا يحب الكلام في الأشعار وما شابه الأشعار؛ لأن الكلام في الخيل والنساء والكلاب يدل على الصحة والحيوية، أما الكلام في تناشد الأشعار فيدل على ماذا؟ على هذا القياس ربما كان الكلام في الشعر يدل على المرض والموت!

إن رأي الأديب صورة للآراء العامة التي تؤدي إليها الموازنة بين عصرين أحدهما نراه في النور كله وهو العصر الذي نعيش فيه، والآخر لا نراه إلا في الظل البعيد أو لا

نراه إلا في غياهب الظلام، وفي العصر الذي نتخيله من عصور القدم، ونظن أن كلمة «نتخيله» ليست بالكلمة الصحيحة التي تقال في هذا الصدد؛ لأننا لو كنا نتخيل العصور القديمة ونستعين بالخيال الصادق على تصويرها لرأيناها حق رؤيتها ولم نبخسها شيئاً من فضلها إن كان لها فضل يذكر في معرض المقابلة، وإنما نحن نستصغر العصور النائية عنا في مسافات التاريخ كما نستصغر الرجل الذي نراه على مسافة فراسخ حين نوازن بينه وبين من يمشي على مدى خطوتين منا، وربما كان الرجل الذي على مسافة فرسخ أكبر من هذا الذي نراه على مدى خطوتين، فلا ذنب له إلا أننا نحن المقصرون في التخيل والرؤية وليس هو المقصر في أن نتخيله وأن نراه.

هل مذهب التقدم والارتقاء يتفق مع القول بتفضيل الثقافات الأولى على ثقافة المتأخرين؟

نعم يتفق، بل يتفق كل الاتفاق، فإذا فرضنا أن مذهب التقدم صحيح مسلّم من جميع جهته فمن الذي قال إن طريق التقدم طريقة مستقيمة لا تكون المرحلة الأخيرة منها إلا آخر المراحل وأرقاها على السواء؟ من الذي قال إن سكة التقدم كالسكة الحديدية المفردة لا يكون الكيلو رقم ٩٠ فيها إلا وراء الكيلو ٩١ و٩٢ و٩٣ وهكذا بلا اختلاف إلى نهاية الطريق؟ نعم من الذي يقول من أنصار مذهب التقدم أو خصومه إن كل رجل في القرن العشرين لا بد أن يكون خيراً من أرسطو وابن سينا في الفضل والعبقرية؛ لأنه يعيش بعدهما بألف سنة أو ألفين؟ فإذا لم يوجد من يقول بهذا القول؛ فلماذا يوجد من يقول إن كل أمة في القرن العشرين لا بد أن تكون خيراً من كل أمة في القرن العاشر مثلاً في روح الثقافة وفي معالم الحضارة، وفي صفات الأخلاق والألباب؟ إن مذهب التقدم لا يمنع أن يكون الذين يتناشدون الأشعار في حرب الأزارقة خيراً من الذين يتحدثون بالخيال والنساء والكلاب في المطعم الإنجليزي بفرنكفورت، ولو كان بين هؤلاء وأولئك ما بينهما من مراحل التاريخ.

نعم لا يمنعه مذهب التقدم، ولا سيما حين نتخيل الخيال الصحيح ونذكر أن الجنود العرب التي كانت تقاوم الأزارقة قد كانت تعرف أيضاً مزايا الخيل والنساء والكلاب، وقد كان لها أيضاً نصيب من الصحة والحيوية كالنصيب الذي غنمناه نحن في عصر الرياضة البدنية! ومن ذا يعرف الخيل كما يعرفها البدوي الذي يحفظ من أنسابها وأعرافها ما قلّمنا نحفظه نحن من أنساب عظماء الرجال؟ وفي أي لغة من اللغات نقرأ من نعوت الكلاب وحركات الطراد مثل ما نقرأه في أشعار أولئك البدو الذين لا يعرفون

الرياضة البدنية على الأسلوب الحديث؟ أما النساء فقل في التحدث بجمالهن ما شئت، ولكنك لا تستطيع أن تقول إن ذوق الضابط الإنجليزي في اختيار الجمال النسائي هو الذوق الذي لا مزيد عليه بين المعاصرين، أو بين البدو الغابرين!

وبعد فهل كان شوبنهاور — الفيلسوف المتشائم — يجهل قدر الكلاب والنساء؛ لأنه يكره الحياة ولا يشعر بالسرور؟ لا! لقد ظلمته أيها الأديب وبخست حق الكلاب والنساء عنده! فهو صاحب الكلب الذي سماه «أتما» باسم روح الوجود عند البراهمة! وهو صاحب ذلك الكلب الذي سماه أطفال المدينة «شوبنهاور الصغير»؛ لأنه كان لا يشاهد إلا مع شوبنهاور الكبير كالولد مع أبيه! وناهيك بخبرة الفيلسوف بالنساء! إنها لخبرة تتم عليها فلسفته وسيرة حياته ولا يضارعه فيها ضابط عاش حياته كلها في ميادين اللهو والمجون، ولكن الشعور بالكلب والمرأة شيء وعدم الشعور بغيرهما شيء آخر، وما دامت الدنيا لم تخلق كلها كلابًا وخيلًا ونساء؛ فالخطأ إذن خطأ الجند الذين لا يرون في الدنيا غير الكلاب والخيل والنساء، وليس بخطأ الفيلسوف الذي يرى هذه جميعها، ويرى معها كل ما كان يراه من الحق والباطل في هذه الحياة.

وقد يسأل بعض السائلين في هذا العصر الذي أصبح فيه السؤال هو كل الفلسفة وكل الجواب: ولماذا نقرأ؟ ولماذا نتثقف؟ ولماذا نطلع على الأشعار أو على غير الأشعار؟ لماذا؟

أي والله لماذا!

إن أحدًا في الدنيا لا يترك أكل الطعام وشرب الماء، وينتظر ريثما يقول له القائلون لماذا يأكل؟ ولماذا يشرب؟ فهو يأكل ويشرب لأنه يحس في جسمه الجوع والعطش، لا لأن أحدًا فسر له علة الأكل وعلة الشراب، ولو أن الذي يسأل لماذا يقرأ، لماذا يتثقف، كانت له نفس تجوع كما يجوع جسمه لاستغنى عن سؤاله، وأقبل على موائد الثقافة غير منتظر جواب ذلك السؤال، فمن كان يسأل الناس على هذا النحو فخير له وللناس ألا يجاب؛ لأنه لا يستفيد مما يسمع ولا يستحق مئونة الجواب.

المصيبة في العصور الحديث أنها أخذت بفتنة التسهيل والتقريب في كل شيء بعد هذه المسهلات والمقربات التي أشاعتها فيها الكهرباء، والبخار، ووسائل الانتقال. فنحن كأنما نحتاج اليوم إلى كهرباء عقلية تصل بنا إلى فهم الحقائق في غمضة عين، ولا تكلفنا في هذا العصر ما كانوا يتكلفونه من الجهد والتفكير قبل عهد الكهرباء والبخار، وأين هذه

الكهرباء العقلية التي تزيد في سرعة أفهامنا بمقدار الزيادة في سرعة الكهرباء على سرعة الدواب والأقدام؟ أتراها وجدت في هذا العصر، أو يرجى أن توجد في عصر بعده؟ كلا! إنها لم توجد ولن يكون لها أبداً وجود، ولو ضوعفت سرعة الكهرباء الصناعية أضعاف ما بلغت إلى الآن.

وليس أكثر من أن تسمع في هذا العصر من المتبطلين المتحذلقين من يقول لك: ما الغرض من القراءة؟ أليس هو اللذة العقلية؟ فكل ما ليس بلذيد فليس هو بمقروء! سبحان الله! فعلى هذا يجب أن تكون روايات شكسبير مفهومة لأدّة لمن لا يُحسن الإنجليزية، ولا يعرف التواريخ، ولا أسرار الخلائق، والمعاني التي تدور عليها تلك الروايات! فإذا أعياه أن يظفر منها باللذة التي توهمها، فليس الذنب ذنب الجهل بالإنجليزية، ولا هو ذنب الجهل بالتواريخ والخلائق والمعاني، ولا هو ذنب القارئ على وجه من الوجوه، كلا ولكنه ذنب شكسبير المسكين؛ لأنه لم يستطع أن يلذ القارئ الذي يبلغ به الغباء أن يفرض في نفسه غابة الكمال.

إن الغرض من القراءة هو اللذة!

ليكن!

وإن الغرض من الغذاء هو اللذة! ليكن أيضاً.

ولكن ما بال من لا أسنان له ولا قوة على الهضم يعيب الطعام الذي لا عيب فيه، ولا يزال أصحاب الأسنان والمعدات يلتذونه أحست التذاز؟ فهاتوا الإسنان وهاتوا المعدات قبل العيب على الطعام، وإلا فليس في العالم كله طعام واحد لذيد.

تلك مصيبة! والمصيبة الأخرى هو «البداجوجيا» قاتلها الله بما أدخلت في العقول من وهم ليس أضر منه بالعقول، أدخلت في العقول أن التفهيم صنعة المدرس التي يجب أن يتكفل بها وحده، وما على التلميذ إلا أن يصغي قليلاً، فإذا الفهم حاصل له بطبيعة الحال كأنه نتيجة محتومة لدخول الصوت في الأذان.

نعم إن البداجوجيا تحذر المدرس من الإفراط في التشويق والترغيب لئلا يتعود التلميذ أن يدع الجهد في فهم ما لا يشوقه ولا يرغب فيه، ولكن الواقع أن البداجوجيا على الرغم من هذا التحذير هي التي خلقت هذا الوهم، وألهجت المعلمين والمتعلمين ببدعة التشويق والترغيب حتى فشا الغرور في بعض الناشئة، ووقر في أخلادهم أن كل ما لا يفهمونه بغير مشقة فهو غير مفهوم، ومن هنا لا نستبعد أن يحور زمام

الفكر غداً إلى أيدي الأزهريين والذين نشئوا على الطرائق الأزهرية؛ لأنهم درجوا على أن العلم صعوبة ومشقة وليس بالمائدة الشهية المهيأة للتناول السهل اليسير؛ فنَدَرَ أن ترى أزهرياً يستعصي عليه فهم معنى من المعاني إلا عالجه وثابر على فض مغلقه وحل عقده، وندر أن ترى طالباً من الذين أفسدتهم البداجوجيا يستعصي عليه فهم شيء إلا ترك البحث فيه واتهم المدرس أو اتهم الكتاب.

إن شر ما ابتليت به الثقافة أن يقال إنها لذة ليس إلا، وأن ينسى مع هذا أن اللذة لا تكون إلا باستعداد، وأن الاستعداد لا يتم بغير الصبر والمراس، وصدق أبو تمام حيث قال:

بصرت بالراحة الكبرى فلم ترها تُنال إلا على جسر من التعب

في الثقافة الإسلامية

أوفي الكتب العربية قاطبة لمن أراد الاطلاع على ثقافة الدولة الإسلامية، هو كتاب «إخوان الصفاء».

فليس في كتب هذه اللغة جميعاً كتاب واحد يجمع من مادة الثقافة العربية ما جمعه هذا الكتاب من علوم زمانه ومعلوماته، وأساطيره وفروضة التي ورثت عن حضارات الأمم السابقة واللاحقة، من الكلدان، والفرس، والهند، واليونان، والعرب الأولين، وسائر الأمم القديمة منقولاً بعضه عن لغات هذه الأمم نصّاً أو منقولاً عن أمة بعد أمة، حتى نسيت مصادره الأولى، ولم تبق في الذاكرة إلا مصادره الأخيرة، وفائدة هذا الكتاب من هذه الوجهة لا تقدر، ولكنها ليست بفائده الفريدة؛ لأنه يفيد القارئ الذي يترجم عن اللغات الإفرنجية في هذا العصر عند المضاهاة بين الكلمات التي ننقلها الآن، والكلمات التي نقلها المترجمون في عهد الدولة العربية، ويفيد المشتغل بأطوار المذاهب والأفكار في الحضارات الإنسانية جميعاً، فيرى المسافة التي عبرتها الإنسانية من القول بمذهب الشوق بين الأجسام والأرواح إلى القول بمذهب الجاذبية، ومن القول بأن حب البقاء هو أساس الأخلاق إلى القول بأن تنازع البقاء هو قانون الحياة؛ ومن القول بأن المخلوقات ترقى على سُلّمها جماداً فمعدناً فنباتاً فحيواناً فإنساناً فمَلَكاً إلى القول بالنشوء والتطور على الرأي الحديث، وهكذا مما لا يقع تحت الحصر في هذا المقام، ولا بد فيه من المراجعة والاستقصاء.

وقد يفيد الاطلاع على هذا الكتاب غير هذه الفوائد أن القارئ يجد فيه مثلاً نادراً لاختلاط الثقافات والحضارات في عصر واحد على نمط واحد لا نعرفه في هذا العصر ولا نعرف له نظيراً مذكوراً في العصور الماضية، فمع كثرة الأمم التي انتقلت معارفها إلى الأمة الإسلامية، لم تتمازج هذه المنقولات، ولم يزل كل منها محتفظاً بطابعه: الهندي

للهند، والفارسي للفرس، واليوناني لليونان، والكلداني للكلدان، كأنها عناصر غريبة لا تقبل المزج الكييمي، ولا يزال كل منها مفروّزاً على حدة مستعدّاً للرجعة إلى أصله، وليس كذلك امتزاج الأفكار في عصرنا الحاضر، ولا امتزاجها في عصر اليونان والرومان، فأما في العصر الحاضر فالعلم الحديث له قاعدة واحدة هي قاعدة التجريب والاستقلال، فكل ما جرى على هذه القاعدة دخل في بنية العلم كله، وخرج من كونه معلومات تقول بها هذه الأمة أو تلك، إلى كونه علماً عامّاً يقول به جميع بني الإنسان، وأما في عصر اليونان أو الرومان فلم يكن هناك حائل من العقيدة الدينية بين آراء أمة وآراء أمة أخرى؛ ولم يكن الاقتباس الحر ممنوعاً في الفنون والآداب، ولا في الأساطير والأديان، فكان الامتزاج بين الثقافات أسرع كثيراً من الامتزاج بينها في عهد الدولة الإسلامية، واتفق لهذا أن العالم بأسره في الشرق والغرب أخذ بأقوال البابليين الأقدمين في الكواكب وطوالع الأيام، وبقيت هذه الأقوال ملحوظة إلى اليوم في أسماء الأيام عند الأوربيين المعاصرين.

لماذا يسمي الإنجليز المعاصرون يوم الأحد Sunday أو يوم الشمس؟ لأن البابليين الأقدمين جعلوه أول أيام الأسبوع، وجعلوه لذلك يوم الشمس، إذ كانت هي أكبر الأجرام السماوية عندهم، وبها يكون الابتداء، وكان البابليون يرتبون الأيام ترتيباً عددياً يبدأ باليوم الأحد وينتهي بالسبعة ففعل العرب الأقدمون مثل ذلك، وصارت الأيام عندهم هي عندنا الآن: الأحد فالاثنين فالثلثاء فالأربعاء فالخميس فالجمعة — يوم الاجتماع والسوق عند البابليين — فالسبت أو السبعة منطوقة فيها التاء كما كان ينطقها البابليون والفينيقيون، وكما ينطقها اليوم السوريون خلفاء البابليين والفينيقيين، وكان اليوم السابع من أيام الأسبوع هو اليوم الأخير وهو يوم زحل أبعد السيارات وأنحسها، فكان الأقدمون يتشاءمون من العمل فيه ويخلدون إلى الراحة فراراً من نحسه وفشله، ثم ما زال هذا التشاؤم حتى جعله الإسرائيليون فريضة دينية، وأوجبوا الراحة في يوم السبت بعد الفترة التي قضوها في أسر البابليين.

اقرأ في كتاب إخوان الصفا فصلاً في «معرفة أرباب الساعات» تجد فيه: «أن رب يوم الأحد الشمس، ورب يوم الاثنين القمر، ورب يوم الثلاثاء المريخ، ورب يوم الأربعاء عطارد، ورب يوم الخميس المشتري، ورب يوم الجمعة الزهرة، والسبت زحل.»
وراجع أسماء الأيام في اللغات الإفرنجية يظهر لك أن تلك الأسماء إن هي إلا ترجمة هذا الكلام، وأن الأوربيين من أمم الشمال إلى أمم الجنوب كانوا يأخذون عقائدهم من الشرقيين منذ آلاف السنين.

فيوم الأحد Sunday معناه بالإنجليزية يوم الشمس كما تقدم.
ويوم الاثنين Munday أو Moonday معناه يوم القمر، وهو أكبر الكواكب بعد الشمس في رأي الأقدمين.

ويوم الثلاثاء Tuesday معناه يوم تيو، وهو المريخ عند أبناء أوروبا الشمالية، وترجمته بالفرنسية Mardi أي يوم مارس وهو المريخ باللغتين الفرنسية والإنجليزية.
ويوم الأربعاء Wednesday معناه بالإنجليزية يوم أودين وهو يوم عطارذ عند أمم الشمال التي تسلسل منها الإنجليز، وترجمة اسم اليوم بالفرنسية Mercredi أو يوم مركيور Mercure وهو عطارذ في اللغات الإفرنجية الحديثة.

ويوم الخميس Thursday معناه يوم ثور إله الرعد والصواعق عند أمم الشمال، وإله الرعد والصواعق عند اليونان والرومان هو جوبيتير أو المشتري، وترجمة اسم اليوم بالفرنسية Jeudi أو يوم المشتري.

ويوم الجمعة Friday معناه يوم فراي زوجة أودين، وربة الحب عند أمم الشمال التي تسلسل منها الإنجليز كما تقدم، وترجمة اسم اليوم بالفرنسية Vendredi أي يوم الزهرة.

ويوم السبت Saturday معناه يوم زحل The day of Saturn كما كان معناه ومعنى الأيام الأخرى عند البابليين.

فالعقائد الشرقية والآراء الفلكية الشرقية قد شملت أوروبا شمالاً وجنوباً، ودخلت في أديان الغربيين وفنونهم وأشعارهم وتوتون ويونان ولاتين وغيرهم من شعوب الشمال والجنوب، قبل أن شملتهم المسيحية — الشرقية أيضاً — بألفي سنة أو أكثر من ذلك، وقد بقيت آثارها في أسماء أيامهم إلى اليوم بعد أن نسيت هذه العقائد في بلاد الكلدان والعرب ولم تبق لها هذه المعاني في أسماء الأيام عندنا نحن الشرقيين.

لا بل أنت تقرأ في الجزء الرابع من إخوان الصفاء فترى فصولاً في روحانيات الكواكب يقولون فيها: إن «دائرة زحل تنبت منها روحانيات تسري في جميع العالم من الأفلاك والأمهات، ومن أفعال هذه الروحانيات الموت وسكون الحركة، وأن دائرة المشتري تنحط منها قوى روحانيات تسري في جميع العالم يكون بها اعتدال البائع، وتأليف القوى المتنافرات، وروحانيته مستولية على مواليد الأنبياء صلوات الله عليهم، وأصحاب النواميس ومواضع الملائكة المنبئة من دائرته النازلين من فلكه الخارجين من بابه مواضع الصلوات وبيوت العبادات، وأن دائرة المريخ تنبت منها قوى روحانية تسري

في العالم من الأفلاك والأركان والمولدات، وبها يكون النزوع والنهوض، وفعلها المختص بالحيوان ما يظهر فيه من الغضب والتعدي والشر، وكذلك في عالم الإنسان ما يكون من الحروب والفتن ومن بقاع الأرض مواضع النيران وعمل الحديد، وأن دائرة الزهرة تنبث منها قوى روحانية تسري في جميع جسم العالم وأجزائه، وبها يكون زينة العالم وحسن نظامه وبهاء أنواره ورونق أزهاره، وزخرف الكائنات وحسن الموجودات واعتدال النبات والشوق إلى الزينة ومحبة الجمال وطلب الكمال، كما ينبث من دم المعدة شهوة الملاذ إلى جميع مجاري الحواس، وأفعال روحانيتها في العالم العشق والمحبة والتزين بالزينة الحسنة، وأن دائرة عطارد تنبث منها قوى روحانيات تسري في جسم العالم وأجزائه، وبها تكون المعارف والعلوم والخطوط والإلهام والرؤيا والوحي والنبوة، كما تنبث من الدماغ القوة الوهمية وما يتبعها من الذهن والتخيل والفكر الروية والتميز والفراسة، ولها من الكلام الشعر والخط والنظم وغير ذلك ...» إلخ إلخ.

فإذا قرأت هذا وعرضته على الأساطير التي يسمونها الآن الأساطير اليونانية أو الرومانية وجدتهم يقولون: إن عطارد رب الشعر والفنون، وإن الزهرة ربة الحب والجمال، وإن المريخ رب الفتن والحروب، وإن زحل رب الخراب والشقاء، إلى آخر ما يعرفه من اطلعوا على تلك الأساطير، وما كان اليونان على علم بشيء من رصد الأفلاك وخواصها المزعومة إلا ما نقلوه عن البابليين. حتى إن اسم الفلك عندهم «الأسترونومي» مأخوذ من كلمة «أستر» اسم الزهرة عند البابليين، وهي عندهم ربة الحب وزوجة مروдах أو المشتري كبير الأرباب، وأستر عند البابليين كذلك هي البرج السادس أو برج العذراء، واسمها في لغتهم «بنوث» أي البنت باللغة العربية، وهذا هو أصل كلمة «فينوس» إلهة الجمال والحب عند الرومان واليونان، فقد كانوا يكتبونها بالباء قديماً ولا تزال الكلمات التي وردت فيها بالباء محفوظة في اللغات الأوروبية، والتصحيح يسير جداً بين بنوس وبنوث بمعنى البنت في اللغة البابلية.

فكل ما جاء في أساطير اليونان عن الأفلاك وما رتبوه عليها من العقول العشرة المتصرفة في مقادير الكون إن هو إلا تصحيف لآراء الشرقيين القديمة في الفلك والنجوم، وكل ما أضيف إلى الفلك من الرياضيات والهندسيات إنما اقتبسها طاليس، وفيثاغوراس، وإقليدس، من المصريين والبابليين والهنود كما هو محقق في التاريخ. وما كان اليونان يبنون ولا يعرفون الهندسة والعلوم حين كانت للمصريين والبابليين الصروح والمراصد والمدارس والثقافات والسجلات التي أُثبتت فيها أرصاد الفلك منذ آلاف السنين، فإذا

امتاز اليونان بعد ذلك بشيء من تمحيص العلم فما استطاعوا ذلك؛ إلا لأنهم ضعفاء لم تكن لهم دولة موطدة ولا كهانة عظيمة السلطان تستأثر بالعلم وتدخله في نطاق الدين فيختلط فيه التمحيص والاعتقاد.

ولم يخفَ لب هذه الحقيقة على إخوان الصفاء، فقالوا في الرسالة الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية: «اعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه أن علماء الهند هم العارفون بصناعة النجوم المخصصون باسم الكهانة، ويلحق بهم في العلم بذلك حكماء الفرس ومن بعدهما اليونانيون.» ولو كان لإخوان الصفاء سبيل تحرّي التاريخ كما نتحراه اليوم لعلموا أن هناك حضارة أخرى انقطع ما بينهم وبينها كان أهلها على علم كبير بالفلك، والرياضة، والكهانة، وهي الحضارة المصرية الهيروغليفية، ومع هذا لم يسلم إخوان الصفاء من الخطأ حين أسندوا إلى اليونان كثيراً مما ليس لهم؛ لأن اللغة اليونانية كانت قد أصبحت لغة رسمية في دولة الروم الشرقية فترجمت إليها كتب كثيرة ليتدارسها القسوس في الأديرة ولم يكن مصدرها من علماء الإغريق، فلما ترجم العرب ما ترجموه من آثار الحضارات القديمة جاءهم معظم ذاك من الكتب اليونانية فأسندوه إلى اليونان.

فيما تقدم مثل وجيز من المقابلات التي يوجبها الاطلاع على كتاب إخوان الصفاء، وفي الكتاب أمثلة شتى لاستخراج المقابلات في كل باب من الأبواب، نرجو أن يتفرغ لاستقصائها الباحثون.

معرض

في كل كتاب من كتب السياحة العالمية معرض يلذ ويفيد، ولا سيما إذا كان مؤلفه على خبرة بالدنيا، ومعرفة بالناس، وعلم ببعض الفنون كالأستاذ «ستير» صاحب كتاب «مع بافلوفا حول الدنيا» الذي وعدنا بعودة إليه، ونحن عائدون.

من الشمال أو من الجنوب نبدأ؟ وبأخبار الأمم أو بأخبار الأفراد المشهورين؟ بهذا وذاك وهذه وتلك، لا نتقيد بقيد ولا نلتزم خطة في السياحة، فكل صفحة تنتقل بنا إلى أمة أو أمم، وكل علامة تقف بنا عند شيء يستوقف النظر، وأصابع المتصفح أسرع من سفن البخار في جوب الأقطار وطى الأرضين والبحار، فما بين الشرق والغرب إلا «فركة» بالإصبع أهون من «فركة» الشعرة التي كانوا يستحضرون بها المردة في الزمان القديم، ثم يتقارب الغرب والشرق، ويتلاقى الشمال والجنوب، وها نحن مقلعون على بركة الله.

– أين؟

– في ستكهولم!

وقبل ذلك نسألك أيها القارئ: أكان يخطر ببالك أن أمم الشمال – أمم الثلج والغمام – تعرف الحماسة للفنون، وتجمع بها ثورة الإعجاب أفرادًا وجماعات؟ لعلك كنت تستبعد هذا أو لعلك كنت تقيس الأمر إلى أمم الجنوب التي جثم بها كسل النفس فلا يستخفها شيء، ولا يستثيرها شغف أو إعجاب، فكنت تقول: لا الثلج بثلج ولا النار بنار، نعم لا الثلج في السماء بثلج في القلوب ولا النار في الهواء بنار في نفوس مستنشقيه، ففي الجنوب أمم حل بها الوخم فهي كالنائم في قيظ الظهيرة، وفي الشمال أمم لا تسكن ولا تركد فهي كمن يغالب القر بالرياضة، فلا عجب أن تصبح الحركة فريضة عند أبناء الشمال، وأن تصبح السكنينة زينة عند أبناء الجنوب! ومن ثم لا عجب أن يكون أهل

السويد ممن يعرفون الحماسة في بعض الأحيان، وأن يكون أهل أفريقيا ممن لا يعرفون الحماسة في كثير من الأحيان!

رقت «أنا بافلوفا» في ستوكهولم فما هي إلا أن أتمت ليلتها الأولى، وخرجت من الملعب إلى المركبة حتى وجدت الخيل محلولة والناس يتهيئون لجرها، والجماهير يتبعونها ألوفاً إلى الفندق وهم يرددون بالهتاف والتهليل، وجاءها في صباح اليوم التالي رسول من قصر الملك ومعه مركبة ملكية يدعوها إلى مقابلة رسمية يقلدها فيها صاحب الجلالة النوط الذهبي للفنون والعلوم بيديه الكريمتين، ولقيت في أمم أخرى من أوروبا الشمالية مثل ما لقيته في السويد ولكن على درجات، كأنها كانت تبتعد من مظاهر الحماسة كلما ابتعدت من بلاد الشمال، إلا في إسبانيا فقد التقى النقيضان هناك كما يقول الغربيون في أمثالهم، وتشابهت بعض المشابهة أقطار الثلوج وأقطار الرياحين.

هذه الحماسة من أهل السويد لا تدهشني لأن الحماسة قد تجيء من قوة العاطفة العميقة كما تجيء من خفة الأعصاب والألباب، فإذا رُحبت النفس وعمقت وامتألت فهي خليقة أن تعرف من ثورة الشعور ما قل أن يعرفه السطحيون المستخفون، وأهل السويد أناس تعودوا العزلة في جوهم الصارم المكفهر، وتعودوا اكتظاظ النفس بالشعور في تلك العزلة، فلا تكون ثورات الشعور عندهم بالشيء المتناقض المستغرب، ولعل البرد الذي يخاله الناس مناقضاً للحماسة هو الذي جعل السويديين أمة الرياضة البدنية، وهو الذي جعلهم يعجبون بالقص الجميل ذلك الإعجاب.

ها هنا مسرح كبير، لا كراسي فيه، ولا مقاصير.

كيف؟ وأين يجلس الناس؟

على الأرض! أو على مقعد لا يرتفع على الأرض أكثر من أربعة قراريط، وفي ركن من أركان ذلك المقعد علبة فيها رمل وتحت الرمل جذوات موقدات، لماذا؟ لإشعال السجائر التي يدخلها المتفرجون! وثق أيها القارئ أنك في غير بلاد الهمج المتبررين، بل ثق أنك في بلاد دولة من دول العالم الكبار! ثق أنك في اليابان، لأنهم في اليابان لا يصنعون معاهد التمثيل على النظام الأوربي، إلا معهداً واحداً في العاصمة وهو معهد الإمبراطور. أذكر فيما قرأت من أخبار الصحف أن قائداً تركياً في بلاد الحجاز صدرت إليه الأوامر من رؤسائه بتسليم المدينة التي كان يحرسها والاتفاق مع العرب المحاصرين لها على شروط التسليم، فغضب القائد وأخذته العزة وقال لمن حوله: ما هذا؟ أيريدون مني أن أصافح أناساً يأكلون طعامهم بأصابعهم؟

مثل هذا القائد «المتمدن» في حاجة إلى سياحة يابانية، أو إلى مسرح من تلك المسارح التي لا حيلة له فيها إلا أن يجلس القرفصاء على كراسي كمزالق الجليد. فقد تصلح هذه السياحات لعلاج الذين أصيبوا في عقولهم بعمى العرف، فلا يتصورون الدنيا إلا على صورة واحدة، ولا يحكمون على الناس إلا بما ألفوه، فإن الإنسان إذا عرف أن الجلوس على الأرض في معاهد التمثيل لا يمنع الأمة أن تعد بين دول العالم القوية لم تحبسه العادة في سجنها الضيق المسدود، ولم يجعل عرفه شرطاً من شروط الأدمية التي لا يخالفها الإنسان، وله نصيب في الاحترام.

أغرب من هذا في بلاد الشمس المشرقة هذه القصة التالية:

قال الأستاذ ستير يصف فندقاً في بعض حواضر اليابان: «سألنا عن الحمام فوجدناه على أكمل اتساع لا مثيل له فيما رأيناه، ولم يكن معداً لفرد واحد بل لخمسة عشر أو لعشرين ولكلا الجنسين معاً من رجال ونساء، ولما ألقينا نظرة فيه ألقيناها غاصاً بالمستحمين والمستحمت حتى لا مزيد، ولا يخطر بالبال أن هذا الاختلاط دليل على سوء خلق عند القوم، فإن الياباني لا ينظر إلى اختلاط النساء والرجال في الحمام، إلا كما ننظر نحن إلى اجتماع النساء والرجال على مائدة واحدة، فهم لا يتلفتون إلى حالة العري هذه أقل التفات.»

مدهش هذا، أليس كذلك؟ نعم! ولكننا نعود فنقول إن العادة تهون كل شيء حتى اختلاط الرجال والنساء في الحمام عارين وعاريات، فعلى شاطئ البحر لا تلتفتك المرأة التي تلبس قميص الحمام وهي لو سارت بهذا الزي في الطريق لاجتمع عليها زحام، أي زحام، ومن الحق أن نقول إن بعض العري أستر وأدنى إلى الحشمة من بعض اللباس، فالطفل العاري لا ينتهك الحياء بعريه ولا يزال مألوفاً حتى في بلاد الحجاب، ولكن أي حياء لا تنهك المرأة المجانحة بتلك الثياب التي تدل الناظر وتغريه، وتلك الحركة التي تفهمها المرأة حين تتحرك ويفهمها الناظر حين ينظر، ويفهمها الخائض حين يصنع الثوب على ذلك الطراز، ولا يتغابي عن فهمها إلا مراءٍ أو حمار، وكثيراً ما كان المنع من دواعي الإغراء، ولا سيما في العلاقات بين الجنسين، فهل جاءك أيها القارئ نبأ الكتاب الذي حجزت عليه الحكومة حديثاً في بلاد الإنجليز؟ إنها لم تحظر بيعه وطبعه حتى بلغ ثمنه خمسة أضعاف أضعافه، وبودر إلى طبعه في باريس باللغة الإنجليزية، وليس فيه مع هذا شيء مما لم تطرقه كتب الطب والمباحث النفسية بأوفى بيان وتفصيل، إلا أنه وضع ذلك في قالب الرواية، ولم يقصره على الدرس العلمي الذي يعنى به الباحثون

والمتعلمون، فلا كل المنع منعًا، ولا كل السماح ابتداءً، وليس العربي في اليابان إذن لازمة من لوازم الإباحة، ولا الثياب على إطلاقها هي قوام العصمة والسيانة، ووجه العبرة من كل ذلك أن الأدب يناط بالطبائع والأفكار، ولا يناط بالثياب والأزياء، وستكمل دهشتك أيها القارئ إذا علمت بعد هذا أن المراقص العامة في بعض جهات اليابان يكتب عليها هذا التنبيه: «الرقص خدًا لخد ممنوع، وغير مسموح بالاختلاج والاهتزاز.» وعلمت أيضًا أن نساءهم قلما يلبسن إلا الفضفاض من اللباس! فهم يعرفون الخجل والحياء، ونحن لا نعرفهما حين نسمح للمرأة بتلك الأزياء التي لا فرق فيها بين المصونة والهلوكة.

وبعد، فهل يعلم القارئ من المسئول عن الحرب العظمى، ستقول الساسة من الحلفاء أو من الألمان، وستقول أصحاب الأموال أو رجال الحروب، فقل ما بدا لك واعلم أنك على خطأ إذا كانت «بافلوف» على صواب، فهي صاحبة اليد الأولى في هذه النكبة العالمية إذا صدقت الخرافة، ومن كان في ريب من هذا فيقرأ ما يلي ولا لوم على الراوي إذا ازداد به الريب بعد القراءة.

كانت بافلوفا في برلين، وكانت ترقص في دار الأوبرا الإمبراطورية والنظارة كلهم من العلية والناهبين وذوي الأخطار، وكانت آداب تلك الدار تأبى الهتاف في حضرة الإمبراطور، بالغًا ما بلغ إحساس النظارة من الطرب والاستحسان، ولكن الإمبراطور كان أول المخالفين لنظام تشريفاته وأول من صاح في تلك السكينة الشاملة بصوت مسموع في جميع جوانب الدار «بديع بديع!» فما هو إلا أن قالها حتى ارتج ذلك الرفيق الأعلى بالتصفيق والتصديع، وتسابق الأمراء والكبراء في الصياح والتهليل. ثم ذهب الأمين الأول إلى «بافلوف» يدعوها إلى المقصورة الملكية، فلقيت كل حفاوة، وقبلت يد الإمبراطورة وعادت إلى حجرتها، ولكن على غير ما تنتظر وينتظر الصحاب والمزلاء، وعادت كئيبة واجمة وكان المنتظر أن تعود راضية محبورة بعد هذه التحية التي تلقاها بها عاهل الألمان ورجال دولته الفخام.

ولم الكآبة؟ ولم الوجوم؟

لأن أثرًا من شفيتها المصبوغتين قد علق بقفاز الإمبراطورة الناصع حين قبلت يدها، وفي ذلك نذير الشؤم وسفك الدماء في أساطير البروسيين، أو في أساطير البروسيات، وما انقضى على تلك الليلة ثلاثة أشهر أو دون الثلاثة الأشهر حتى نشبت الحرب العظمى وجنَّتها على الدنيا تانك الشفتان المصبوغتان، لا شفاها العواهل والقياصرة من جانب الحلفاء، أو من جانب الألمان.

فلينصف الجاهلون! وليصح التاريخ!

ومن الخرافة إلى الشعوذة لا تطول مسافة الطريق، ولا سيما إذا كانت النقلة من بلاط إلى بلاط، ومن بلاط برلين إلى بلاط لندن!

كان أحد المشعوذين النابغين يلعب في البلاط الملكي بلندن فقصد الفكاهة مع ولي العهد وهو يومئذ «جورج» الخامس ملك الإنجليز السابق، وكانت اللعبة أن يلقي على مشهد من الجميع بيضة في كيس، ثم يقلب الكيس فإذا هو فارغ لا بيضة فيه. فلما أدى المشعوذ هذه اللعبة خيل إلى ولي العهد أنه فطن إلى سرها، واستعاده إياها فأظهر المشعوذ تردداً ثم أطاع الأمر كأنه مكره عليه، فلما همَّ بأن يلقي البيضة في الكيس بدرت من يده حركة إلى جيبه كأنها هفوة الحريص المتعجل، فاستوقفه ولي العهد وأسرع إلى إعلان هذه الحيلة، واضطرب المشعوذ أو بدا عليه الاضطراب، ولكنه ما لبث أن استأذن بعد هنيهة في خلع رداءه وأسلمه إلى ولي العهد ليستخرج البيضة منه، ولا بيضة هناك!

قلب الأمير الجيب ظهرًا لبطن وبطنًا لظهر بين الاستغراب والضحك، وأشدّه ضحك أبيه الملك «إدوارد»، ثم اعترف بأن الجيب فارغ، وأن البيضة ليست هناك! عندئذ راح المشعوذ يقول وهو يشير إلى اللورد لانسدون: لعل هذا السيد يكون أكثر توفيقًا في البحث عنها، وقد كان هذا السيد حقًا أكثر توفيقًا كما قال المشعوذ؛ لأنه وجد البيضة في الجيب حينما حملوا الرداء إليه لبيحث فيه! ولكن اللعبة لم تنته بهذا، بل قال المشعوذ للورد لانسدون: أتأذن في رد البيضة إلى مكانها وتسليم الرداء إلى صاحب السمو الأمير؟ ففعل اللورد أمام الحضور، وطلب المشعوذ إلى ولي العهد أن يستخرج البيضة من حيث ألقاها اللورد، فلم يجدها الأمير!

كان أشد النظارة ضحكًا من هذه الدعابة الملك إدوارد والد الأمير جورج، وظاهر أن اللعبة من بدايتها إلى نهايتها إنما هي حيلة واحدة مقصودة، وظاهر كذلك أن ضحك الملك إدوارد في تلك الليلة لم يكن يخلو من عطف الأب على ابنه الطيب السريرة ومن منافسة الملك لولي العهد الذي يرث الملك بعده!

ولقد طال بنا اختيار القارئ في علم هذه الأشياء فلا نسأله بعد الآن إلا سؤالًا واحدًا هو الامتحان الأخير:

هل يعلم القارئ أن شارلي شابلن الذي تعود أن يُضحك منه ومن بلاهته على الستار الأبيض هو فيما عدا قدرته على التمثيل فيلسوف، وموسيقيار، وخبير بالفنون؟ إن لم يكن يعلم فليعلم أنه هو كذلك، وأن الأستاذ ستير يقول عنه فيما قال وهو كثير: «إن معارف هذا الرجل تحير، فهو واسع الاطلاع جدًّا، وله علم بالفلسفة يقيم لأرائه وزنًا في أي مجمع من مجامع الأدباء في العالم كله، وأقل من هذا اشتهارًا عنه كفاءته الموسيقية، فإن له خبرة عجيبة بالعزف على القيثارة، وأعجب من قدرته هذه أن يعزف عليها بيسراه، أما علمه بالأوبرا والسيمفوني فقلما توجد واحدة منها لا يوقعها بصغير شفتيه على البديهية.»

ولنا أن نقول: إذا كان غريبًا أن يكون هذا المضحك فيلسوفًا، فليس بالغريب أن يكون كثير من الفلاسفة مضحكين!

على هامش السيرة

قصة ممتعة موحية، يتابعها القارئ بشوق، وينتهي منها إلى فائدة. وهي ممتعة لأنها تنقل الشخوص والأسماء من عالم التاريخ والخبر، إلى عالم الحياة والشعور، فالشخوص فيها آباء وأمهات وأزواج وأحباب، وليسوا بعناوين مسطورية كعناوين المعالم المدثورة في الصحائف المهجورة، والعلاقة بينهم علاقة حب ورحمة، أو بغض ونقمة، أو إخلاص وغيره، أو طمع وخديعة، وليست علاقة كلام بكلام أو أشياء بأشياء.

وتزيدنا البساطة فيها شغفًا بها، وعطفًا عليها، فهي قد نقلت إلينا الحياة الجاهلية والحياة في أوائل ظهور الإسلام، كما كان يألّفها أصحابها لا كما نألّفها نحن، أو كما فهموها بالبداهة والفترة لا كما نفهمها نحن بالتحليل والتعليل. فأسباب انتشار اليهودية في اليمن — مثلًا — هي أسباب المعجزة والكهانة والأسرار الغيبية، وليست هي الأسباب التي نعقلها نحن بعد أن نعرضها على الفكر، ونقابل بينها وبين النظائر والأشبهاء، وإنكار الكاهن اليوناني لأساطير الوثنية هو إنكار الإلهام والرؤيا، وليس بإنكار التمهيص والتنفيذ، وكذلك كل ما في القصة من أسباب ومن إيمان ومن إنكار، قال قائل من اللاغطين بالنقد على غير بصيرة: ما أحسب إلا أن الدكتور طه حسين قد شبع من إغصاب الجامدين فهو يتصدى هنا لإغصاب المحدثين، وما أحسب إلا أنه يكتب ليثير ويستثير! فمرة تقع النوبة على أهل الجمود، ومرة أخرى تقع النوبة على أهل التجديد!

قلت: بل أنا أحسب غير ذلك ولا أرى في الأمر شيئاً من قصد الإثارة والإغصاب. أحسب أن الدكتور طه قد ملئ إعجابًا بالنسق الهومري في تمثيل وقائع الأبطال وأنباء العصور، فأراد أن يخرج لنا إلياذة نثرية عربية، يشترك فيها عالم الشعر البليغ، وعالم

التاريخ الصادق، وتجري حوادثها في آفاق الزمان الغابر الذي لا حدود فيه بين الغيب والشهادة وأسرار الخيال والحقيقة، فنحن نفهم الإلياذة ولا نجعلها أو ننكرها لأنها قد أفرغت في ذلك قالب وانتظمت على ذلك الأسلوب، ثم نحن نفهم «هامش السيرة» ولا نجعلها أو ننكرها؛ لأنه نقل إلينا الجاهليين كما كانوا في حياتهم، وعقائدهم، وأفكارهم، ولم ينقلهم إلينا كما نكون نحن لو أننا انتقلنا بزماننا إلى زمانهم، فهل أصاب الدكتور أو أخطأ؟ وهل أحسن من ناحية القصص أو لم يحسن؟ أما أنا فأرى أن أسلوب التعليل والتحليل لا يزداد شيئاً كثيراً لو أننا جعلنا الجاهليين عصريين يعيشون في القرن العشرين، ولكن أسلوب القصص يخسر كثيراً من البساطة والتخيل، لو أننا سردنا القصة معللين محللين.

وأقل ما يقال في هذا المعرض أن شفاعة الدكتور فيما اختار من أسلوب ليست بالشفاعة الضعيفة ولا المردودة، وأن حجة الناقدين عليه ليست بأقوى من حجته عليهم. بل لا حجة عليه للناقدين ولا وجه هنا للقوة والضعف في الاحتجاج. إنما كانوا يزنون كتاب الدكتور بميزان العلم العصري لو أنه كان يقصد إلى العلم العصري فيما كتب ثم أخطأ في التطبيق أو أساء في التفسير، فأما وهو لم يقصد إلى ذلك ولم يحاوله ولم يُرنا قط أنه حاوله فأبي معنى للاعتراض عليه غير حب الاعتراض؟ ذاك كمن يحمل إليك الآنية الأثرية فنقول له: إن آنتيك ليست من طراز الأواني التي نراها اليوم على الموائد. نعم، ومن قال لك إنها كذلك. إنما جمالها في وضعها الأثري ومعانيها الأثرية، فإن قبلتها فقد فهمتها، وإن لم تفهما فليس الذنب على الأثريين!

لكننا لا نريد بما تقدم أن قارئ «الهامش» لن يفهم الوقائع الجاهلية، ولا البيئـة التي ظهر فيها النبي — عليه السلام — على الوجه الصحيح والوضع المعقول المستقيم. كلا! بل هو يفهما صحيحة مستقيمة من موضعين اثنين بدلاً من موضع واحد. يفهما كما كانت في أعين الجاهليين، ثم يفهما إذا شاء واستطاع كما تبدو في أعين المحدثين، فيجمع بين زمانين، ويرى الصورة المرسومة في نورين مختلفين. ولا تظن أن قارئاً مستنيراً يطلع على «هامش السيرة» حق الاطلاع إلا وهو مستطيع أن يعرف المقدمات والبشائر التي هيأت البيئـة لظهور النبي وظهور الإسلام. فهاهنا قبيلة نبيلة قد استأثرت بمناسك البيت الحرام، واستقلت بأعباء السدانة. وها هنا رجل من تلك القبيلة يعرف الهواتف الغيبية، ويبلغ من تقواه أن يعرض عن كنوز الذهب والسلاح وهو فقير أعزل، وأن يَنذر ابناً من أبنائه للآلهة فلا يعدل عن التضحية به إلا أن تحله الآلهة أو يحله الكهان.

ذلك الرجل هو عبد المطلب جد النبي عليه السلام.
ها هنا فتى وسيم وضيء محبوب، يتقدم إلى الموت راضياً إذا دعاه إليه أبوه، وكان في الموت إيفاء بنذر البيت الحرام.
ذلك الفتى هو عبد الله أبو النبي عليه السلام.
وها هنا طفل يولد، فكأنما لم تخلق قبيلته، ولا أبأؤه، إلا لتكون وسيلة إلى ظهوره.
يُحمل به فيتم أجل أبيه.
ويدرج ويترعز فيتم أجل أمه.
ويشب قليلاً فيتم أجل جده وكفيله.
فكل شيء يهيب له المكان ويمهد له الطريق، وكل ما عدا هذه التهيئة، وذلك التمهيدي فضول.

واقراً خلائق آبائه وآله، وتعلم كيف استحقوا أن يورثوه ما ورث من فطرة، وقنوت، وفطنة، وكيف كان أعلامهم كعباً، وأوفاهم نصيباً، وأعظمهم شأنًا، ولكنه كان سليل ذلك الشرف ووريث ذلك البيت لا مرأى.
وفي خلال ذلك أي رحمة، وأي مروءة، وأي خليقة إنسانية أظهر وأبر وأدنى إلى القلب مما اشتملت عليه السيرة في مختلف الأعمار والأطوار؟
يتيم يعطف على اليتامى، وربيب أمة ضعيفة يحض على بر الإماء الضعاف، وفقير يوطئ أكناف العيش للفقراء، وتقي من معشر أتقياء يغض من كبرياء السروات، وهو في الذروة بين السروات، وصاحب دين لا تأخذه في الدين هواده ولا ينحرف عنه إلى رحم أو قرابة، وكل أولئك في صورة إنسانية محببة قريبة إلى الفكر والبداهة، فهي صورة ممتعة وموحية، وهي خليقة من أجل ذلك أن تشوق وأن تفيد.

قرأت «هامش السيرة» فلم أنكر سياقها في موضع من المواضع، ولم أتمن لها قط أن تكون على غير ما اختار المؤلف أن تكون.

وغاية ما عندي من النقد لها أنني وددت لو ضمت من الصور الشخصية التي لازمت طفولة النبي فوق ما ضمت؛ لأن صورة الخلق الجاهلي أو صورة البعثة النبوية لن تتم بغير مثال من جحود الجاهلية، وسودة العصبية، وهل كان تمثيل أبي لهب هنا بعيداً من الموضوع أو بعيداً من الزمان؟ لقد كان لزاماً أن نعرف الجاهلية التي لقيت النبي بالغطرسة والعرام، وكانت صورة أبي لهب من ألزم الصور إلى جانب عبد الله

في هذا المقام، ولا سيما بعد أن ساومته خديجة على شراء «ثويبة» التي أرضعت النبي لكي تعتقها، وترفه عنها بأمره، فأبى أبو لهب واستكبر، وهل يكمل تصوير الجاهلية بغير مثل جاف هذا الجفاء، غليظ هذه الغلظة، عتل لا يعي شيئاً غير الصلف والتجبر على الضعفاء والفخر الجهول والكبرياء بالأجداد والآباء ووفرة الثراء؟ وهل من صورة أقرب إلى هذا المقام وأشبه بتمثيل الجانب الخشن فيه من أبي لهب؟ إن مكانه لمفقود في هامش السيرة، وإن الجاهلية لن تبدو لنا في جانبها الذي استوجب ظهور الإسلام، وشقي به المسلمون أول الأمر، إلا على صورة من هذا الغرار.

وبعد ففي «الهامش» عبارات يقف عندها القارئ؛ لأنه يجزم بنُبُوها في كلام أهل الزمان. مثال ذلك ما أجراه المؤلف على لسان الأمة «ناصعة»، وهي تخاطب سيدتها فتقول: «مهلاً يا سيدتي، ارفقي بنفسك، ولا تذهبي بها في الخيال كل مذهب.»

ولم يكن الإماء، ولا غير الإماء، يفهمن الخيال بالمعنى الذي نفهمه الآن. ومن أمثلته أيضاً قول فاطمة الخثعمية لعبد الله: «إن خير ما في الأمكنة والدور أنها ثابتة باقية، لا تتحول ولا تزول إلا في بطاء، وإن شر ما في الزمان أنه لا يعرف الهدوء ولا الاستقرار» وهذا الكلام عن الزمان والمكان أدنى إلى كلام المتفلسفة في القرن الثالث والرابع منه إلى كلام النساء فيما قبل البعثة النبوية.

وإنها لهفوات لا يتجاوز عنها في نقد «هامش السيرة» إذ كانت شفاعته الكبرى أنه يحكي زمانه أبسط الحكاية في العقيدة، والإدراك، والتعبير. لكنها طابع العصر أبى إلا أن يتراءى في كتاب أوشك أن ينقلها إلى عصره كل شيء، ولم يكذ يذكرنا المؤلف فيه بنفسه إلا مرة أو مرتين.

مع المتنبي

الشاعر الذي لا نعرفه بشعره، لا يستحق أن يُعرف.

لأن كلام الشاعر هو الصلة الكبرى بيننا وبينه، فإن لم يكن هذا الكلام معبراً عن نفسه واصفاً لها، ممثلاً لشعورها فليس هو بطائل، وإن كان معبراً عن النفس مستجمعاً لصفاتها وأطوارها فهو حسبنا من معرفة بالشاعر وترجمة لحياته، لا يزيد عليها التاريخ إلا ما هو من قبيل التفصيل والتفسير، أو من قبيل الحشو والفضول.

لهذا نعتقد أن صديقنا الدكتور طه حسين، قد اعتمد على خير معتمد حين شرع في الكتابة على المتنبي وليس معه غير ديوانه، فإننا إذا عرفنا المتنبي كما هو مائل أمامنا في قصائده وأقواله لم يبق وراء ذلك من حقيقة الرجل، إلا ما يتشابه بينه وبين سائر الناس، وقد يجوز أن يقيم أناس في حلب كما أقام فيها أبو الطيب، وأن يرحلوا إلى مصر كما رحل إليها، وأن تتوارى أنسابهم وأسماء آبائهم وأمهاتهم، كما توارى كل ذلك في ترجمة حياته، ولكن الذي لا يجوز أن يتشابه فيه صاحبنا وغيره من الناس قديماً وحديثاً هو هذا الديوان أو هو أجزاء هذا الديوان متفرقات أو مجتمعات.

قال الدكتور في ختام الكتاب: «وأكثر من هذا أني أخذت أرى رأياً ما أظن إلا أن كثيراً من الناس سيضيعون به ولعلمهم أن ينكروه عليّ، وقد ضقت به أنا وأنكرته على نفسي، ولكني لم أزد إلا إمعاناً فيه واطمئناناً إليه وتعجباً من أني قد انتظرت هذه السن وهذا الطور من أطوار الحياة قبل أن أفطن له، أو أطيل التفكير فيه، وهو أن شعر المتنبي لا يصور المتنبي، وأن شعر الشعراء لا يصور الشعراء تصويراً كاملاً صادقاً يمكّننا من أن نأخذهم منه أخذاً مهما نبحت ومهما نجد في التحقيق. وما أريد أن أطيل الاستدلال على ذلك، ولا أسلك إلى هذا الاستدلال هذه الطرق الملتوية التي يسلكها الفلاسفة والعلماء والأدباء أيضاً، وإنما أريد أن ألفتك إلى شيء يسير، وهو إن صور شيئاً

فإنما يصور لحظات من حياة المتنبي، كما أن هذا الكتاب الذين بين يديك إن صور شيئاً
فإنما يصور لحظات من حياتي أنا لا أكثر ولا أقل.»

وهذا كله صحيح!

ولكنه ينتهي إلى نتيجة غير التي انتهى إليها الدكتور.

ديوان المتنبي وديوان من شئنا من الشعراء لا يصور إلا لحظات من حياتهم، نعم،
ولكنها اللحظات التي تعيننا، واللحظات التي نعرفهم بها، واللحظات التي لا شأن لنا
بغيرها.

كذلك وجه الإنسان لا يمثل لنا إلا جزءاً يسيراً منه لا يبلغ نصف معشاره، ولكنه
هو الجزء الذي نعرفه به بين عشرات الملايين ممن عاشوا أو يعيشون على هذه الغبراء،
ولحظات الحياة التي يمثلها شعر الشاعر إنما هي اللحظات التي تعرفنا به أكمل تعريف
مستطاع، فإن هي لم تفلح في تعريفنا به فليس شيء غيرها بمفلق على الإطلاق، ولا
سبيل إلى شيء وراء ذلك يعرفه الإنسان عن الإنسان.

وعلى هذا يحق للدكتور أن يطمئن إلى رأيه فلا يضيق به ولا يخشى أن يضيق به
الناس، فنحن لا نبغي من المتنبي ولا من غيره إلا هذه اللحظات المعدادات، ولو أننا
عرفنا لحظات حياته منذ استهل مولوداً إلى أن لفظ النفس الأخير مقضياً عليه، لما زادتنا
كثيراً عن هذا الجزء المحدود الذي حصره لنا الديوان، ولوجدنا بعد أن جمعنا ملايين
الملايين من اللحظات أننا لم نعرف بها المتنبي كما نريد أن نعرفه، بل عرفناه تارة
حيواناً يهضم الطعام كما يهضمه سائر الحيوان، وتارة أخرى عروفاً تنبض كما تنبض
سائر العروق، وتارة غير هذه وتلك رتتين تتنفسان كما تتنفس سائر الرئات، وقس على
ذلك جميع التارات وجميع اللحظات، أما المتنبي الذي نبغيه فسيظل هو المتنبي المعروف
في ديوانه بلا زيادة ولا نقصان، أو بزيادة عرضية ونقصان ليس بذى بال.

نعم، إن الشاعر قد يُغالط في بعض كلامه، بل قد يغالط في جميع كلامه، ولكن
المغالطة تكشفه ولا تخفيه، وتعين على معرفته أضعاف ما تعين على جهله: تكشفه على
الأقل إنساناً مغالطاً، وتكشف لنا بعد ذلك طريقته في المغالطة وفي حيلها وأساليبها
وأغراضها؛ وتبدي لنا منه صورة يتميز بها بين الصور جهد ما يستطاع التمييز.

فصحيح إذن أن شعر المتنبي إن صور شيئاً فإنما يصور لحظات من حياته، ولكن
صحيح كذلك أنه إذا صور لنا هذه اللحظات فقد صور لنا كل ما نبغيه، وأوفى ما يبلغه
التصوير.

مع المتنبي

ويقول الدكتور طه في صدر الكتاب: «لا أريد أن أدرس المتنبي، إذن فالذين يقرءون هذه الفصول لا ينبغي أن يقرءوها على أنها علم ولا على أنها نقد؛ ولا ينبغي أن ينتظروا منها ما ينتظرون من كتب العلم والنقد، وإنما هي خواطر مرسله، تثيرها في نفسي قراءة المتنبي في قرية من قرى الألب في فرنسا قراءة في غير نظام ولا مواظبة، وعلى غير نسق منسجم. إنما هي قراءة متقطعة متفرقة.»

والذي أعتقده أن الدكتور لو تعمد «العلم والنقد» واصطحب المطولات والحواشي والتعليقات لما أضاف في دراسة المتنبي شيئاً هو خير من هذه الخواطر المتفرقة والفروض المحتملة، وأرى أنه قد رجع إلى بعض الكتب المفصلة بعد أن شرع في كتابه على نية غير نية الدراسة العلمية والنقد المحمص الدقيق، ولكنه أحسن بفروضه أكثر من إحسانه بمنقولاته ومروياته، وألمع في هذه الفروض إلى آراء شتى خليقة بالتأمل والمتابعة إلى أقصى وجوها، ولا سيما كلامه في صلة المتنبي بالقرامطة، وحقيقة الدعوة الدينية والاجتماعية التي كان يدعو إليها، فهذه وأمثالها فروض لم يرسلها الدكتور على أنها وقائع ولا على أنها ترجيحات ولم يعطها من القيمة في معرض الدرس أكثر مما تعطاها الخواطر المحتملة، إلا أنها مع هذا خواطر هادية وليست بالخواطر المضللة، أو هي ظنون في الطريق المؤدي إلى الغاية، وليست ظنوناً في الطريق المنقطع عن تلك الغاية، وهذه هي الإضافة المشكورة إلى ذخيرة الفهم، والأدب، والتفكير، وهي بهذه المثابة أنفس من إحصاء المعلومات، واستعراض الآراء من هنا وهناك.

ويطول بي القول إن أنا سردت في هذا المقال ما نتفق فيه بعض الاتفاق أو كل الاتفاق، فالرأي إذن أن أَلِمَّ بمواضع الخلاف، وهي غير قليلة في الكتاب، وأكتفي بالإشارة إلى نماذج منها معظمها في الحكم على صناعة المتنبي، أو في الحكم على ذوقه وطبعه، فهي من ثم بمعزل عن جانب الفرض والتاريخ.

روى الدكتور هذين البيتين من شعر المتنبي في صباه:

بأبي من وددته فافترقنا وقضى الله بعد ذاك اجتماعاً
فافترقنا حولاً فلما التقينا كان تسليمه عليّ وداعاً

ثم قال: «أعجب الفتى بهذا المعنى، فأراد أن ينظمه وأن يصل إليه، فتكلف لذلك بيتاً ونصف بيت، وأنت ترى مظهر التكلف في قوله: «بأبي من وددته فافترقنا»، فكلمة

وددته هنا نابية قلقة مكرهة على الاستقرار في مكانها الذي هي فيه. أراد الصبي أن يقول أحببته فلم يستقم له الوزن، فالتمس كلمة تؤدي له هذا المعنى، وتلائم هذا الوزن فلم يجد إلا وددته هذه.»

والخلاف بيننا وبين الدكتور في طريقة النقد هنا جد بعيد، فنحن نرى من جهة أن أبا الطيب لو أراد أن يقول: «أحببته» بدلاً من «وددته» لاستقام له الوزن مع بعض التجوز الكثير في الشعر المقبول في العروض، ونرى من جهة ثانية أن أبا الطيب كان مستطيعاً أن يستخدم هنا «حببته» الثلاثية بدلاً من أحببته الرباعية، كما استخدمها في قوله وهو شاعر كبير:

حببتك قلبي قبل حبك من نأى وقد كان غدارًا فكن أنت وافيًا

فلا ضرورة في الوزن ولا استكراه، وفضلًا عن هذا لا نظن كثيرين يحسبون مع الدكتور أن «وددته» في موضعها من البيتين لا تعبر عن معناها الصحيح، الذي لا تعبر عنه كلمة غيرها، فالمودة هي الكلمة العربية التي تقابل كلمة Tendresse في الفرنسية، وتطابق معناها تمام المطابقة، وهو ذلك الحب الرفيق الذي فيه حنو وشوق وليس فيه عنف ولا اعتلاج، وليست في اللغة العربية كلمة هي أصلح لهذا المعنى من «وددته» التي اختارها الشاعر، وليجرب الدكتور أن يغيرها في كلام منثور فسيعلم أن هذه الكلمة في نظم المتنبي الصبي هي أشبه الكلام بنظم المتنبي الكبير.

ومن المحقق أن «المودة» ومشتقاتها ليست من الكلمات التي يلجأ إليها شاعرنا اضطرارًا، أو لعجز في الوزن والصياغة، فهي مألوفة في قصائده العديدة، وتكاد تكون لازمة له في التعبير عن الحب بشتى معانيه، ونذكر أمثلة على ذلك منها قوله:

وما الخِلُّ إلا من أود بقلبه وأرى بطرف لا يرى بسوائه

وقوله:

وكل وداد لا يدوم على الأذى دوام ودادي للحسين ضعيف

وقوله:

وإن بُليت بود مثل ودكم فإنني بفراق مثله قَمِن

وقوله:

ولما صار ود الناس خَبًّا جزيت على ابتسام بابتسام

وقوله:

إذا لم تجزهم دار قوم مودة أجاز القنا، والخوف خير من الود

وقوله:

ولقد منحت أبا الحسين مودة جودي بها لعدوه تَبذِير

وقوله:

ما لي لا أمدح الحسين ولا أبذل مثل الود الذي بذله

وقوله:

ولا تطمعن من حاسد في مودة وإن كنت تبديها له وتُنيل

وقوله:

منع الود والرعاية والسؤد د أن تبلغا إلى الأحقاد

وقوله:

أود من الأيام ما لا توده وأشكو إليها بيننا وهي جنده

وقوله:

هو الوفي ولكني ذكرت له مودة فهو يبلوها ويمتحن

وقوله:

سقاني الخمر قولك لي بحقي وود لم تَشْبَهُ لي بمذق

وقوله:

أقصر فلست بزائدي وداً بلغ المدى وتجاوز الحداً

وقوله:

صار ما أوضع المخبون فيه من عتاب زيادة في الوداد

وقوله:

فما تركوا الأمانة لاختيار ولا انتحلوا وداك من وداد

ومثل هذا التكرير لهذه الكلمة جدير بالتسجيل؛ لأنه ذو دلالة نفسية فوق دلالة الصناعية أو اللغوية، فهو يدل على افتقار الشاعر طول حياته إلى الود والأوداء، حتى قنع بالتزييف والطلاء كما قال:

كفى بك داء أن ترى الموت شافياً وحسب المنايا أن يكُنَّ أمانيا
تمنيتها لما تمنيت أن ترى صديقاً فأعيبى، أو عدواً مداجيا

وهي ظاهرة لا نظير لها في عامة الشعراء.
وعاب الدكتور هذه الشطرة: «أبلى الهوى أسفاً يوم النوى بدني» فقال: «إن أسفاً هنا كلمة لم تأتِ إلا لتقييم الوزن، ونُبُوها عن موضعها أظهر من أن يدل عليه.»

مع المتنبي

وعندنا أن الطريقة المثلى لتحقيق الكلام الذي تجيء به ضرورة الوزن أن نحذف الكلمة وننثر البيت وننظر بعد ذلك إلى قوة المعنى وقوة الأثر، فإن بقيت للمعنى قوته وبقي له أثره؛ فالكلمة المحذوفة حشو لا موجب له غير إقامة العروض، فهل «أسفًا» في الشطرة التي عابها الدكتور من الكلمات التي يصدق عليها هذا القياس؟ لا نظن، بل هي كلمة تتعلق بها كل قوة البيت كما تتعلق بها نغمته الموسيقية ودلالته في الشعور؛ بسبب البلى يوم النوى وهو الأسف والحسرة.
وأنكر الدكتور على المتنبي قوله:

حاشى لمثلك أن تكون بخيلة ولمثل وجهك أن يكون عبوسا
ولمثل وصلك أن يكون ممنعا ولمثل نبيك أن يكون خسيسا

فقال: «ولست أدري بأي امرأة أراد المتنبي أن يشبب في هذين البيتين؟ وما أرى إلا أنه كان يشبب بمن لا يحسن التشبيب بها من النساء، فالمرأة التي ترتفع عن البخل، ويرتفع وصلها عن التمتع، ليست خليقة بالشعر إلا حين يقصد إلى هجائها.»
وأنا لا أبرئ المتنبي من «قلة الذوق» في كثير من شعره، ولكنني لا أحسب هذين البيتين بين الشواهد على قلة ذوقه؛ لأنه قد بين فيهما أن نيل صاحبه غير خسيس، فهو إذن ليس بالنيل المبذول لجميع الناس، ومتى كان كذلك وكان نيلاً موقوفاً على صاحبها فأى ضرر على هذا الصاحب أن يلومها على البخل ويطمع منها في المزيد؟
والدكتور يعتقد أن المتنبي دخل في طور جديد من نظمه بقصيدته التي أولها:

أزائر يا خيال أم عائد أم عند مولاك أنني راقد

لأنه كما قال: «يصرع في القصيدة الواحدة مرة أو مرتين، أما في هذه القصيدة فهو يصطنع التصريح مرات.»
ولو رجع الدكتور إلى البائية التي مطلعها:

بأبي الشموس الجانحات غواربا اللابسات من الحرير جلاببا

لوجد فيها غير المطلع خمسة أبيات مصرعة، وهي مما نظم في عهد الشباب.

والدكتور يرى أن المتنبي كان يشير إلى اعتقال كافور إياه في مصر، حين قال يمدح
أبا شجاع:

وإن تكن محكمات الشكل تمنعني ظهورَ جَرِيٍّ فلي فيهن تصهال

فهو كما قال الدكتور: «لم يستطع أن يخفي تأذيه بهذا السجن الذي يمسكه في
الفسطاط» وهذا هو «الشكل المحكم» الذي عناه في البيت المتقدم.
وعندنا أن التفسير الشائع لذلك البيت أصح وأدل على ما عناه الشاعر: وهو أنه لم
يستطع من جزاء أبي شجاع إلا أن يمدحه بالكلام، إذ لم يكن لديه جزاء المال والحطام،
وكأنه في هذه الحالة جواد مقيد لا يملك غير الصهيل ولو أنه يقصد حبس كافور إياه
لكان معنى البيت أنه يسهل ويمدح أبا شجاع؛ لأنه لم يستطع الجري من سجن كافور!
وليس المدح بمستقيم على هذا المعنى.

أما أخلاق الشاعر فموضع الخلاف عليها بيني وبين الدكتور أنني أقرب إلى جانب العذر
وأن الدكتور أقرب إلى جانب الملام، فهو لم يتهم الرجل بخلق ليس فيه، ولكنه لم يطلب
له العذر حيث تتضح معاذيره، ولم يزل يشدد في تفتيده، ويجتهد في اتهامه حيث يكون
الاضطرار أغلب على الرجل من الاختيار.

وما من شك في تهور المتنبي وطمعه فهما خليقتان من خلأته المشهورة. بيد
أن الشك كل الشك في استحقاقه اللوم؛ لأنه ترك سيف الدولة ورحل إلى كافور، وما
أنصفه الدكتور ولا استوضح عذره حين قال: «إن الذين يقرءون شعر المتنبي وهذه
الحكم البالغة والأمثال السائرة التي يرسلها إرسالاً، ويكيلها كيلاً يُخدعون عن الشاعر،
فيظنون به الفطنة والحكمة والذكاء، ولكن الذين يتدبرون سيرته، ويقرءون فخره
ومدحه وهجاءه، يعرفون طبيعة الشاعر ويردونه إلى مكانه الحقيقي من خصال الرجل
الذكي اللبق، وإلا فكيف نفهم أن ينفق المتنبي تسعة أعوام يمدح فيها الأمير الحمداني،
ويعيب فيها خصومه من أهل مصر والعراق، ثم يظن بعد ذلك أن المصريين يعدونه
صادقاً ويبدلون له الآمال والأمانى، وهم يأخذون أنفسهم بالوفاء له والاطمئنان إليه.
مهما يكن من شيء قد انخدع المتنبي لكافور، وأقبل مستسلماً له متهاكاً عليه واثقاً به.»
ولو شاء الدكتور لما حار في فهم هذا أقل حيرة، ولفهم أن صاحبنا مكره لا حيلة له
فيما صنع، وأنه لم يكن له بد من قصد كافور، بعد أن همُّوا بقتله في جوار سيف الدولة

مع المتنبي

مرة، وبعد أن رخص سيف الدولة في قتله مرة أخرى، وبعد أن شجوا رأسه بمحضر الأمير مرة ثالثة، وبعد أن علم أن نهبه إلى بغداد أو الكوفة غير مأمون ولا مأمول، فليكن بعد ذلك كله أحكم الحكماء وأصدق الطامعين، فما هو إلا مدفوع على الرغم منه كما قال «ومدفع إلى السقم السقيم».

وما من شك كذلك في بخل الرجل وحرصه الشديد على المال، ولكننا نجور عليه ولا شك إذا زعمنا أنه بلغ بالبخل حد الإجرام والاستهانة بالنفس البشرية، وأن الشيء الخطير حقاً كما قال الدكتور: «هو إقدام المتنبي على القتل في سبيل ما كان يسرق هذا العبد من متاعه، فذلك لا يصور بخله وحرصه على المال فحسب، وإنما يصور ما هو شر من هذا. يصور استهانتته بالحياة الإنسانية، واستباحته الدم الإنساني في سبيل متاع يقوّم بالدراهم والدنانير، وأقل ما يوصف به هذا الإثم أنه لا يصور نفساً شاعرة متحضرة رقيقة الحس متأثرة بالفلسفة، فضلاً عن الدين الذي لا يبيح دماء الناس في مثل هذه الصغائر، ولو أن حياة المتنبي كلها خلت من النقائص والعيوب لكانت هذه الحادثة وحدها خليفة أن تسبغ عليها لوناً أحمر قانياً يبغضها ويبغض صاحبها إلى الناس.»

كلا! إن المتنبي لا يستحق كل هذا، وإنه لم يقتل ذلك العبد بخلًا وحرصًا على دراهم ودنانير، وإنما قتله خوفًا على حياته، وخشية من تمادي الشر، واجترأ عبده على اغتياله بعد اجترائهم على سرقة ماله، وأي مناص للمتنبي من هذه الفعلة، وهو هارب من السلطان متفرد في البوادي متعرض للانتقاض، ولا حارس له ولا مطالب بدمه غير أولئك العبيد الذين بدءوا يطمعون في ماله، واحتاجوا أسرع الحاجة إلى الزجر والصرامة والتخويف؟! إنما الوجه أن نلتمس حادثاً آخر أقدم فيه المتنبي على القتل، وهو آمن مستقر في سربه خشية على الدراهم والدنانير. أما فعلته هذه فهي فعلة الناجي بنفسه الخائف من سطوة لصوصه، ولا ملامة على من يفعلها مكرهاً في شرع القانون ولا في شرع الأخلاق.

ولقد أطلنا ولا حدًّا للكلام في نقائص المتنبي، ونقائص الآراء في شعره وطباعه. فلننقل موجزين إنه رجل ذو فضائل وذو عيوب، وأنه شقي بفصائله في ذلك الزمن الموبوء أكثر من شقائه بعيوبه، وما من أحد يسمع قوله بل صرخته:

أما في هذه الدنيا كريم تزول به عن القلب الهموم
أما في هذه الدنيا مكان يُسرُّ بأهله الجار المقيم

ساعات بين الكتب

تشابهت البهائم والعبيدِ علينا والموالي والصميم
وما أدري إذا داءٌ حديث أصاب الناس أم داء قديم

إلا رأى من ورائها بليته بالناس أعظم من بليتهم به، وظلمه للناس دون ظلمهم
إياه، واستحقاقه للعدر أكبر من استحقاقه للملام.

كُنَّاشَةُ الْأُسْبُوعِ

اقترحتُ على نفسي، واقترح علي بعض صحبي، أن أجعل للكتابة الأدبية يومًا من أيام الأسبوع على هذه الصفحة التي أشغلها بأحاديث السياسة سائر أيامه، فأجبت مقترحي، ومقترح صحبي، ولم يبقَ إلا اختيار الموضوع الصالح للتكرار والاستمرار، فما عسى أن يكون ذلك الموضوع؟

وأحسب الشرط الأول أن نختاره موائماً لقراءة الصحف اليومية، حيث يتناول الكتاب المسائل العامة تناولاً عاماً يقل فيه التخصص، ويكثر فيه التعميم، ولا يحتاج قارئه اليوم أو غدًا إلى مراجعة ما سبق من فصول.

فمع التزام هذا الشرط الذي لا بد منه في الآونة الحاضرة ماذا نختار من أبواب الكتابة؟ وماذا يلائمني ويلائم القارئ من عنوان شامل لكل ما يكتب في هذا الباب؟ خطرت لي الكتابة عن المطبوعات الحديثة من مصنفات الآداب وما إليها، فقلت: هو موضوع صالح للتناول في كل صفحة أدبية، داخل في كل باب يقع عليه الخاطر، بل هو أدخل في جميع الأبواب من كل موضوع، وإذا صح تعريف أناطول فرانس للنقد «إنه هو سياحة روح متطلعة — أو عظيمة — بين آيات الآداب والفنون.» فأحاديث السياحة أمتع الأحاديث، وأقمنُّها بالتجديد والاتصال مع قراءة الصحافة اليومية، وهي أشبه بالرياضة السريعة والانتقال من بلد في الذهن إلى بلد، أو من كتاب إلى كتاب.

لكن أين هي الكتب التي توالينا وتلاحقنا بالصدور من المطابع كل أسبوع. وإذا رجعنا إلى القيمة دون العدد فهل نخطئ إذا حورنا السؤال وسألنا: بل أين هي الكتب التي توالينا وتلاحقنا بالصدور كل شهر، بل كل عام؟

إن هذه الكتب لجد نادرة، وقد يمنع الناقد مانع آخر أن يغشى هذا الباب، وهو ضيق الصدور بنقد الناقدين، فهبنا أغضينا عن هذا المانع، وقلنا مع القائلين: إن السائح الأدبي

خليق أن يقتحم من المضايق كل محرجة حتى ضيق الصدور، فهل نظفر بخمسين كتابًا يتسع للنقد والتعقيب، ويجدي نقده والتعقيب عليه كل عام، وهل يتسنى للناقد الأمين أن يدرس الكتاب من هذه الكتب النادرة في مدى أسبوع واحد؟ فهمس في خلدي وأنا أسائل نفسي هذه الأسئلة هامس يقول وهو يتردد: «وما الرأي في الكتب الأوربية»؟

ولقد حق للهامس أن يتردد وهو يناجيني بهذا الإيماء، وإلا فما الرأي في ملاحقة الطوفان؟ وما الرأي في عالم فسيح شامل للغرب كله، لا تنقضي منه ساعة واحدة على غير كتاب نفيس في مسألة تَمَّتْ إلى الأدب والتفكير الأدبي من قريب أو بعيد؟ أمامي أربعة ثبوت يرسلها إلي الطابعون الإنجليز مدونًا فيها ما يعتزمون إصداره في مستهل الخريف، وتحت كل اسم من أسماء هذه الكتب صفحة كاملة، تتجاوز تلخيص فكرة الكتاب واقتباس بعض الفهرس للدلالة على ما فيه.

أمامي هذه الثبوت الأربعة، وأنا أعوم فيها بنظري عومًا عسى أن أقف عند جزيرة تغنيني في هذه السياحة عن سائر الجزر فلا أجد منها إلا كل جزيرة خضراء زاهية يطول عندها الوقوف بل المكوث، وهذا في ثبوت الأسماء فكيف بالكتب وألوف الصفحات؟ وهذا في مستهل الخريف فكيف بأواسطه وأخرياته وما يليه من ثبوت الشتاء؟ وهذا في أربعة بيوت فكيف بأربعين؟ وهذا في إنجلترا فكيف بالأقطار كافة؟ ليكاد الإنسان يُعَوَّلُ هنا على القرعة والمصادفة دون التمهيص والتدقيق في الاختيار. أو يكاد الإنسان ينطوي على الجوع؛ لأنه لا يدري في هذا الخوان الحافل أين يكون الابتداء؟ وكيف يطيب الانتهاء؟

وهبنا اجتزأنا بقضمة من ذلك الخوان كل أسبوع، فمن الواجب قبل هذا ولا جدال أن تكون هذه الكتب من العموم والشيوخ في مصر، بحيث يصح التخاطب فيها والتعقيب عليها بين الناقد وكثرة القراء، أو بحيث يوقن الناقد أنه سيضع يده على ما شاء من الكتب، فإذا هو مصادف ذلك المبحث الشائع الذي لا مناص منه لخلق «الجو الفكري» حول كل كتاب منقود.

فكيف يتأتى نقل أوربا إلى مصر، أو نقل مصر إلى أوربا لتوحيد جو ليس توحيده بأيسر من توحيد أجزاء الشمس والهواء؟ إنما نحن بصدد السياحة لا بصدد الخوارق والمعجزات!

نعم، إن بعض الكتب قد يغنيك تلخيصه عن اتساع أفق المطلعين عليه، ولكنك لا تضمن الاطراد في هذه المزية، ولا يزال فيها بعض الاعتساف والاصطناع، بعد كل محاولة

وتقريب، كالذي يحكي لك طعام ما أكل لتشركه في لذة الأكل، وفي هضمه، واستمرائه،
وقلماً تغني حقيقة الحكاية عن حقيقة الطعام.

فماذا إذن نختر إذا عز الاطراد في الكتابة عن المصنفات العربية والمصنفات الأوربية
على نحو ما يستراح إليه في صحافة مصرية؟
خطر لي موضوع طريف طالما فكرت فيه.

خطر لي موضوع «الشخصيات» ودراستها من الوجهة النفسية.
وخطر لي أن هذا الموضوع قد يصح للكاتب أن يتناوله على أسلوبين:
أسلوب أشبه بالكتب منه بالصحف، وذلك أن يخلق الكاتب «شخصية واحدة»
تطوف بالناس وبأحوال الحياة، ونستعرضها على مختلف وجوهها فتتجلى في ملاحظتها
وملابستها أسرار تلك الشخصية وما جبلت عليه من الغرابة والشذوذ، أو من الألفة التي
نهملها وننساها لفرط ما نراها بيننا كل يوم.

هذا أو أسلوب آخر أشبه بالتجدد الصحفي والانتقال الأسبوعي، وذلك أن نرسم
في كل أسبوع شخصية من الشخصيات التي نعرفها، ويستطيع القراء أن يعرفوها
بالمشاهدة أو بالقياس.

ونحن بحمد الله قد وصلنا إلى طبقة من الارتقاء الاجتماعي يسمح بالإكثار — إن
لم نقل بالإفراط — من الشخصيات المنوعة، والنماذج المفرقة، والعناصر الأدمية التي
لولا انتمائها إلى آدم لقلت إنها تنتمي إلى مئات العناصر الحيوانية.

وعلماء الاجتماع يزعمون أن هذا علامة من علامات الارتقاء؛ لأن تشابه الأفراد على
نسق واحد خلة تكثر في القبائل الأولية التي يشبه فيها كل إنسان كل إنسان؛ لقلة
الملكات الإنسانية، والصناعات الحضرية، والشواغل النفسية التي يتم بها تنوع الأفراد.

فإن صح ما زعموا فنحن بحمد الله في ارتقاء، فقد كثرت بيننا «الشخصيات» حتى
لا تجلس في مكان فيه خمسة أو ستة أو سبعة إلا أيقنت أنك واجد بينهم «شخصيات»
خمساً أو ستاً أو سبعمائة تتسابق في لفت الأنظار، وجذب الملاحظات: كل منهم له بدواته
وعاداته، وكل منهم له حقائقه ودعاواه، وكل منهم لهم علانيته ونجواه، وكل منهم
يستغرب من غيره بعض ما هو فيه، وينحى على صاحبه بما هو خليق أن ينحى به على
نفسه، فلو جردته نقائض وألواناً لرأيت حرباً مستعرة في نفس واحدة، ولكنها حرب
بين خصوم تفرقهم النقائض والألوان، وتجمعهم الأناية والغرور.

فما لنا لا نرسم في كل أسبوع شخصية واحدة من هذه الشخصيات وعندنا منهم
ألوف؟ رأي جميل، ولكنه من وحي شيطان خبيث، وإن كان شيطان آداب وفنون!

أفترسم كل أسبوع شخصية مختلفة، ولا تجمع في العام كل من تعرف من الأصدقاء والإخوان؟

لو كنت رسامًا بالريشة وقلم الرصاص لنجوت بجريرة ما تصنع؛ لأن المغالطة في دلالة الخطوط غير المغالطة في دلالة الكلمات.

فأما وأنت ترسم بالكلمات والعبارات فأنتى لك النجاة من التعريف والتسمية ولو بالكنايات؟ وأنى لك بمن يقبل كل ما فيه؟ وأنى لك بمن يحمى لك الأمانة في رسمه، أو الخيانة في رسم غيره؟

قد يعرف بعض القراء أننا نجمع في مجالسنا حديقة للحيوانات الآدمية يحمل فيها كل أديب أو مصور أو ممثل أو معلم أو مغن عنوان حيوان يماثله في الخلقة أو الأخلاق، فما قول القراء إذ يعلمون أن التسمية إنما تكون دائمًا بإجماع الآراء إلا رأيًا واحدًا هو رأي صاحب الاسم في كل دور؟

فالناس على استعداد لحمد الأمانة الفنية في وصف الآخرين، وحمد الخيانة الفنية فيما يخصهم من الأوصاف، ومن عالج الرسم الكتابي للشخصيات بغير الطريقة الديموقراطية التي اتبعناها في حديقتنا فهو ضامن أن يُغضب طلاب الأمانة، وطلاب الخيانة على السواء.

قال قائل جرى في خلدي بعد طول الأخوذ والردود: ولم الحيرة وفي وسعك أن تؤلف بين جميع هذه الموضوعات؟

إن اتفق كتاب عربي يستحق النقد فكتاب عربي، وإن اتفق كتاب أجنبي ميسر التلخيص فكتاب أجنبي، وإن اتفقت شخصية تستعرض الأحوال في مقالة واحدة فشخصية تتولى الاستعراض، وإن اتفقت شخصية مأمونة العواقب في رسمها وتمثيلها فلتكن هي معرض الفرجة في ذلك الأسبوع.

قلت: رأي جميل من شيطان سليم، وما العنوان؟

العنوان لا يضل مختاره بعد تنويع الموضوعات، وتشبيتها على تلك الأنماط.

العنوان «كُنْاشَةُ الأسبوع».

والكناشة تحتمل السطر والسطرين إن كانت في جيب فرد واحد، فأما إن كانت في جيب جمهرة القراء فهي تحتمل السطور والصفحات كهذه الكناشة، وموعدا بها صباح الاثنين من كل أسبوع.

مصطفى كمال

١

أحق شخصية بأن يُكتب عنها هذا الأسبوع هي شخصية الرجل العظيم، والشرقي العظيم الذي فارق الدنيا منذ أيام، ونعني بها شخصية مصطفى كمال منشئ «تركيا الحديثة»، ونافخ روح الحياة في بنية تلك الدولة التي اشتهرت زماناً باسم الرجل المريض.

ولا يُنتظر من كاتب في صفحة أدبية أن يترجم لمصطفى كمال بسرد حوادثه السياسية، وتفصيلات أخباره العامة أو الخصوصية، فهذه على مياينتها لأغراضنا من الكتابة في هذه الصفحة قد ذاعت وتواترت، وعرضت المناسبات المختلفة للكتابة عنها، والعودة إليها عند ثورة مصطفى كمال وعند انتصاره في ميدان الحرب على خصومه، وعند إعلانه الجمهورية وإلغائه الخلافة، وأشباه ذلك من المناسبات الكثيرة حتى لم يبقَ قارئ صحيفة لم يسمع عن الرجل ما يسمع عن عظيم من أشهر عظماء المصريين، فلا حاجة بنا إلى ترديد هذه الحوادث والتفصيلات، ولا هي مما يتصل بموضوعات كناشة الأسبوع بسبيل.

إنما يعيننا تقدير مكانته، وتحليل مزاياه، والتعقيب على أهم صفاته وأعماله بالملاحظات النفسية التي تَعْنُ لنا وتزيدنا عرفاناً به وبأمثاله، كما يُعنى المصور بلمحة في العين، أو بعصب في الوجه، أو بلفتة في الرأس أشد من عنايته بوزن الجسم أو بطوله وعرضه.

مكانته

وفي اعتقادنا أن مصطفى كمال أعظم الحاكمين بأمرهم شخصية في عصرنا الحديث، ونفسر ذلك فنقول: إن فضل قدرته الشخصية في إنجاز أعماله الجليلة أعظم من كل فضل يعزى إلى قدرة رجال مثل موسوليني وهتلر ولينين.

فموسوليني انتفع بمساعدة الملك، ومساعدة الكنيسة، ومساعدة الجيش، ومساعدة أصحاب الأموال، ساعده الملك؛ لأنه نقم من الاشتراكيين إهانتهم إياه، وتشهيرهم بالنظم الملكية، وساعده الكنيسة؛ لأنها خشيت من إلحاد الاشتراكيين، ومجاهرتهم بهدم الأديان وإبطال العبادات، وساعده الجيش؛ لأن قواده أشفقوا من جرائم التحقيق في مسائل التموين، وضباطه غضبوا للمطالب والشتائم التي كان يلقاها بها أعداء الحرب والعصبيّة الوطنية في قوارع الطرقات، وساعده أصحاب الأموال حذرًا على متاجرهم من جماعات التعاون التي شاعت بين العمال، بل ساعده الدول الأجنبية التي شكرت له جهاده في حض الإيطاليين على مناصرة الحلفاء، أما هتلر فلولا أصحاب معامل الحديد، وكبار الملاك للضياع والقلاع، ورؤساء القادة في الجيش، ولولا أناس سبقوه ومهدوا الطريق من قبله لإلغاء الشروط المحقفة بالألمان في معاهدات الصلح، لما وصل إلى شيء مما وصل إليه بفضل هذا التمهد، وبفضل تلك المعونة.

وأما لينين فهو مدين لمذهب شائع له مؤتمرات ولجان وأنصار يُعدون بالملايين، ولهم في البلاد الروسية خاصة مكامن قوية نشأت منذ سنين، وأُعيت على الجواسيس والمطاردين.

لكن مصطفى كمال لم ينتفع بمعونة من أشباه هذه المعونات، فقد كان السلطان ينكره ويأمر بالقبض عليه، وكان رجال الدين يُفتون بكفره، ويستبيحون دمه ويستثيرون الدهماء لنضاله، وكان رجال تركيا الفتاة يُعادونه ولا يستريحون لنجاحه، وكان نواب المجلس يتكونه في الأناضول ويذهبون إلى الأستانة اغترارًا بوعود الحلفاء، ولم يكن له معين من الدول الأجنبية، بل كان له منها أعداء ألداء ومحاربون أشداء، يحاربون بالمال والسلاح والسياسة ونشر الدعوة وكل وسيلة يملكها الأقوياء. وأفلح مع هذا كله مصطفى كمال.

لا نقول إنه أفلح وحده، فإنه كان يعتمد على أعوان وعلى أتباع مخلصين، وكانت له أسباب لتأليب الأصدقاء والمؤيدين، واهتبال الفرص ليس في وسع زعيم أن يغفلها، أو ينجح بغيرها، ولكننا نقول: إن ما عمله الرجل لتذليل المصاعب وجمع القوى لم يعمله

رجل آخر من الذين يوضعون معه موضع المقارنة والمفاضلة، وإنه لذلك أعظم الحاكمين بأمرهم «شخصية» في العهد الحديث.

طبيعة الترك

وليس يقدر في هذا الفضل الجسيم أن طبيعة الأمة التركية وافقت مطلبه، وهيات له أسباب التقدم في أغراضه، فعاونته إيجاباً بالكفاح معه، والانضواء تحت لوائه، وعاونته سلباً بالطاعة والتسليم، وقلة المقاومة لمساعيه، حتى ما كان منها مخالفاً للعرف المكين، أو خليفاً في رأي الناس أن يثير الثورات ويجمع بالنفوس.

ليس يقدر في قدرته أن مهاجمته للعرف الديني مثلاً لم تكن تُفْلح في أمة غير الترك مطبوعين على طاعة القادة الظافرين، فإن القائد الظافر مطالب — قبل أن يظفر بهذه الطاعة — أن يغلب العرف القديم، وأن يصبح هو عرفاً يطاع في مكان ذلك العرف المغلوب، وليست هذه الغلبة بالشيء الهين، فهي وحدها نجاح لـ «قوة الشخصية» ليس بعده نجاح.

جاء في مبحث لخالدة أديب في تعليل هذا النجاح «أن العقل العربي ينظر إلى الكون نظرتة إلى ما وراء الطبيعة، ويرى أن السلطة التشريعية صادرة من الله، وأن السلطة التنفيذية موكولة إلى الخليفة، وأن العلماء هم الوسطاء بين الله وخليفته في الأرض يراقبون سلطته التنفيذية ويتحققون من اتباعه للقوانين الإلهية. فإذا خالفها نقصوا بيعته، واختاروا خليفة غيره يرضي المسلمين! أما الترك فالأمر معهم مختلف منذ كانوا في بداوتهم قبل الإسلام معوِّدين طاعة القوانين التي يشرعها الإنسان، وهم بفطرتهم أميل من سائر الشعوب الإسلامية إلى الفصل بين الدين وشواغل المعيشة اليومية.»

وقد يكون هذا التعليل صحيحاً كل الصحة أو بعض الصحة، ولكنه لا يفيد — إذا صح — أن كل زعيم في الترك قادر على أن يروضهم في حياته على ما راضهم به مصطفى كمال في أمد وجيز، فبعد كل تعليل وتفسير تبقى هناك القدرة الشخصية التي تفوق قدرة الآخرين.

أصله التركي

والعجيب أن الرجل الملقب أبا الترك، والذي غلا في العصبية التركية حتى أبى أن تبقى لغته كلمة دخيلة، والذي دانت له الطبيعة التركية هذه الدينونة، ذلك الرجل لا يسلم نسبه التركي من المسألة والمراجعة، ولا يزال بين الكتاب الأوربيين من يقول: إنه مزيج من الدم التركي والدم المقدوني، وأبعد الأستاذ توينبي Tonbee مرماه فظن أنه ينتمي إلى شعبة الدونماي، أي الإسرائيليين الذين استقروا في سالونيك ودانوا بالإسلام، ويقول بعضهم: إن بياض لونه وزرقة عينيه تشيران إلى جنس غير الترك وغير الإسرائيليين، ويكاد الكاتبون عنه في أوربا يُجمعون على أنه لم يكن تركياً قحاً على كل حال. ولاحظ أكثر من كاتب أنه لا ينفرد بهذه الخصلة بين الحاكمين بأمرهم وعظماء الغلاة من الوطنيين. ف«دي فاليرا» لم يولد في أيرلندة ويرجع في نسبه إلى الإسبان، وهتلر نمسوي وليس بالألماني، و«بيلسودسكي» لتواني وليس من البولونيين، وستالين شركسي وليس من الروس، وشوشنج ولد في ريغا الإيطالية، وكان زعيم الاستقلال الوطني بين النمسيين.

ونعتقد نحن أن ملامح الرجل التركية أظهر من أن تخفى على أحد، ولا نستبعد امتزاج نسبه بسلالة مقدونية أو إسرائيلية، لأن مسلمي الترك في سالونيك كانوا يتزوجون المقدونيات والإسرائيليات، ولا سيما من دان منهم بالإسلام، ولكنه يظل بعد ذلك تركياً في ملامحه الظاهرة، ومزاجه الغالب، وبيئته النفسية، وينتمي إلى قومه كما ينتمي كل مصري أو عربي أو إنجليزي أو فرنسي تدخل في نسبه سلالة أجنبية من قريب أو بعيد. ولكن هل عجيب حقاً أن يغلو صاحب النسب المزيج في العصبية أو في العقيدة إن كان الأمر أمر اعتقاد لا أمر انتساب؟

يبدو لنا أن الغلو هو الخصلة الراجعة إن لم نقل هو القاعدة الأصلية في هذه الحالة، ومن شواهد ذلك أن الداعيين الكبارين إلى تقديس العصبية الجرمانية لم يكونا من الألمان، بل كان أحدهما سلالة إنجليزية وهو هوستون تشمبرلين، والآخر سلالة فرنسية وهو الكونت دي جوبينو، وأن دعاة الآرية في العصر الحاضر لا تصدق فيهم الصفات المنسوبة إلى الآريين، وهي البياض، والطول، والنحافة، واستطالة الجمجمة؛ فهتلر أسمر، وجوبلز قصير، وجورنج سمين، وروزنبرج مستدير الرأس، وكل من هؤلاء لا تنطبق عليه الصفات الأخرى على نمط ملحوظ.

ونحن نعلم في البلاد الشرقية الإسلامية أن شيعة آل النبي كانوا من الفرس لا من العرب، وأن المنتصرين لأبناء علي والعباس كانوا من الموالي لا من أبناء القبائل البدوية، ولعل السر فيما يلاحظ من هذه الخصلة أن مسألة الجنس تكون أبداً حاضرة في أذهان الطارئین على العصبية أو على العقيدة، وأن الامتزاج يضيف إلى الجنس القديم دماً جديداً من دماء الحياة والحركة، فيظهر فيه النشاط والتعصب، ويبرز بهذه الصفة بين شركائه في النسب والاعتقاد، ويقرب هذا من حال أبناء السواحل والحدود، الذين يعيشون بين الوطن الأصيل والأوطان الغريبة، فهم على الأغلب الأعم شداد العصبية والحمية الوطنية، ولا تنقص عصبيتهم وحميتهم؛ لأنهم يعيشون على مقربة من الأجانب، بل تزيان.

قال لي صديقي الفاضل الدكتور حسين همت: إنه كان كثيراً ما يلقي الصدر الأعظم طلعت باشا في إبان الحرب العظمى، فإذا هو أسف يقول له المرة بعد المرة: عجب لي لكم أنت وفريد وفلان وفلان وأنتم أبناءنا كيف تنادون بمصر للمصريين، وقد علمتهم أن أناساً من صميم المصريين يقبلون السيادة العثمانية ويدعون إلى الجامعة الإسلامية! ولا عجب في هذا الذي تعجب منه الصدر الأعظم عند الرجوع إلى الحقيقة؛ لأن المصري من السلالة التركية يشعر بشعورين حين يطلب الاستقلال الكامل لوطنه: شعور الوطنية المصرية وشعور المساواة للترك في دعوى الحكم والسيادة، وما كان هذا ولا ذلك بالذي يرضيهم بمكان التابعين من المتبوعين.

ملاحه

وعلى ذكر ميسم مصطفى كمال وطبيعته وتكوينه، لا يفوت القارئ أن يلاحظ الشبه القريب بين ملامحه وملاح أمه في جميع الصور التي نشرت لهما في الصحف المصرية، والكتب الشائعة.

وقد تواترت هذه الملاحظة في تراجم شتى، ولوحظ مثلها على ملامح موسوليني وهتلر ودي فاليرا، وأحسها غالبية بين الرجال الأقوياء، على خلاف القياس الظاهر الذي يوحي إلى خاطر أن الأبناء الأقوياء أخرى بشبه الآباء منهم بشبه الأمهات. ولا أدري أين قرأت تعليلاً للسيطرة «الدكتاتورية» بأن الزعماء المستبدین يدرجون مدللين مستجابي الرغبات في حجور أمهاتهم، وإن هؤلاء الأمهات يفرحن بما يلمحنه من الشبه بينهن وبين الأبناء الذكور، فيعودنهم الأمر والطاعة في الصغر، ثم يكبر الصغار بعد ذلك وهم لا يطيقون الحياة إلا أن يجدوا أمامهم أتباعاً خاضعين، ولعل الدكتور

ولهم ستيكل العالم النفساني النمسوي هو صاحب هذا التعليل فيما ذهب إليه من العلاقة بين التمرد على الآباء في سن الطفولة، والتمرد على الحاكمين في سن الرجولة، وهو أوسع الباحثين كلامًا في هذا الباب.

ومما لا شك فيه أن الولد المدلل يحب الطاعة من أقرانه، ولكنه لا يحصل عليها إلا أن تكون فيه قوة مطبوعة، وأن تكون له مزية على أقرانه غير مجرد التذليل وتعود الأمر والطاعة، فمن لم يكن من الأبناء المدللين ذا قوة أو مزية، فالأغلب فيه أن ينشأ هزيلًا فاشلاً تابعًا للحياة العامة غير متبوع.

والتعليل الصحيح في رأينا للشبه بين الرجال الأقوياء وأمهاتهم أنهم يجمعون بين مناقب الجنسين، فهم أكمل من غيرهم في الصفات الإنسانية التي لا تنحصر في الرجال دون النساء أو في النساء دون الرجال، فهناك مناقب الرجل وهناك مناقب المرأة، وهناك مناقب الإنسانية التي يشترك فيها الرجل والمرأة، ومن كان أوفى إنسانية وأجمع للمناقب الآدمية عامة فهو قَمِن بالسيادة على الرجال والنساء؛ لأنه أكثر من رجل وأكثر من امرأة، وإنما هو إنسان لا ينحصر في مناقب جنس من الجنسين.

والرجل يَسُود بالعقل والإرادة، والمرأة تسود بالدأب والغريزة، أو يصح أن يقال: إن الرجل يسود بالفكر والعزم، والمرأة تسود بالدهاء الحيواني والمثابرة الفطرية؟ فإذا خاض الإنسان معترك الحياة بجميع هذه الصفات، فهو مضاعف السلاح في معترك الحياة، الذي لا يخوضه الخائضون إلا بسلاح فريد.

وقد لوحظ الشبه بين النابغين وأمهاتهم في غير رجال الحكم والقتال: لوحظ في الأدباء، والمصورين، والموسيقيين، والشعراء، وسائر ذوي الملكات النابغين، ولا اختلاف هنا في التعليل إلا الاختلاف في الملكات التي يحتاج إليها الرجل النابغ، فالمرأة تتصف بالفطنة ولطف الشعور، كما تتصف بالدأب والدهاء، فإذا كان النابغ رجل قتال أخذ منها ما يعينه في ميدانه، وإذا كان رجل فنون ودراسات، أخذ منها غير ما يأخذه ذلك، ولكنه في كلتا الحالتين أكثر من رجل بين عامة الرجال؛ لأن مناقبه لا تنحصر في جنس واحد من الجنسين.

قرأت منذ زمن بعيد قصة صغيرة للكاتب الفرنسي الموهوب جي دي موبسان عن رجل اشتهر بغزو قلوب النساء وكثرة الخليلات.

قال على لسان راوي القصة ما فحواه: إنني أعلم أن الرجل يغزو قلب المرأة بالجمال والشباب والقوة والمال والوجاهة وسحر الحديث، وسمعت بهذا الرجل المظفر في حرب

الغرام فاشتقت أن أراه وسعيت إلى التعرف به حتى عرفته وجلست إليه مرات، فأما الجمال فليس بجميل وإن لم يكن بالشائه المرذول، وأما الشباب فقد جاوزه إلى الكهولة، وأما المال والوجهة فهو مستور الحال، حامل الذكر، لا يسمع به إلا جيرة الحي ومن يلقونه في الطريق، وأما الحديث فليس هو بساحر ولا بمسترسل طريف، فإزداد عجبي من شأنه، وما زلت في هذا العجب حتى دعاني يوماً إلى منزله وأدخلني إلى مكتبه، فرأيت على جدار من جدرانه صورة امرأة مفردة لا تشاركها هذه الحفاوة صورة امرأة أخرى، فأسرعت إلى مداعبته سائلاً: ألعها صورة العزيرة صاحبة الحظوة بين عشيقات الشباب؟ فقال: كلا ما هي بعشيقة، هي أمي!

قال راوي القصة، فتأملتها فإذا الشبه بينها وبين ابنها قريب جدُّ قريب يكاد يتجاوز المشابهة إلى المحاكاة؛ فقلت في نفسي: الآن عرفت السر، فلن يغلب الرجل النساء في ميدانهن إلا بمدد من المرأة موروث.

والحقيقة هي ما قاله جي دي موبسان في مغزاه المقصود من تلك القصة: إن المرأة تُسأس بشعور دخیل موروث، يقل فيه نصيب القصد والتفسير، ويعظم فيه نصيب البداهة والإيحاء، وكذلك الجمهور.

وإذا صدق هذا في سياسة المرأة فهو كما أسلفنا يصدق في سياسة الجمهور، ويصدق في دراسة النفوس، ويصدق في خلق شخوص الرجال والنساء من أبطال الروايات، فلا يفوز الرجل في ميدان الزعامة إلا لأنه إنسان كامل، وليس برجل كامل وحسب، ولا يقدر شاعر كشكسبير على خلق هاتيك العشرات من شخوص النساء، إلا لأنه كذلك إنسان كامل وليس برجل كامل وحسب، فهو يفهم المرأة ولا يفهم الرجل وحده، وهو يحسن المجاوبة بين الخليقتين حين تتساجلان وتتباريان، وما من رجل ممتاز قط كانت أمه مهملة صفرًا من المزايا، أو كانت وراثته منها قسطاً مهملاً لا مُعَوَّل عليه.

ذلك هو أصوب تحليل نراه للشبه القريب بين الزعماء وأمهاتهم عامة، وبين مصطفى كمال وأمه خاصة، وهو ما يعلم الناس من رجل ساد ملايين الرجال.

العزم والمداورة

خصلتان لا غنى عنهما للنجاح في أعمال السياسة العظيمة، ولا سيما عند افتتاح العهود وتقرير السلطان الجديد: وهما الدأب على غرض محصور، والقدرة على مواجهة الوقائع ومداورة الأحوال.

وقد يتناقضان إذا كان الدأب على غرض محصور ناشئاً من ضيق ذهن، أو غيبوبة تعزل صاحبها عن تحول الأحوال، وتبدل الأبدال، أما إذا صدر هذا الدأب عن عزيمة ماضية تعرف عشرين طريقاً، ولكنها مع هذا تستطيع المثابرة على اختيار غاية واحدة من وراء تلك الطرق جميعاً، فالخصلتان إذن لا تتناقضان بل تتعاونان، وتكون العزيمة إذن رديفاً خير رديف لمواجهة الواقع، ومداورة الأيام، واختيار الأوفق الأنجح من كل مجهود.

ومصطفى كمال كان على أوفى نصيب من العزيمة، والأخذ بالواقع النافع، وكما كان دُوب الرجل عن عزيمة ماضية، لا عن ذهن ضيق أو نفس شاردة عما حولها، كذلك كانت مداورته للواقع عن دهاء وتبصر لا عن دجل ومراوغة رخيصة من مراوغات النفاق.

أراد أن يحيي تركيا والدنيا كلها تريد لها الموت، فلم يصرفه صارف ولم تقعه عقبة، ولم يزل حتى ردها إلى الحياة، وأقامها على الأساس الذي جعلت في الحقيقة لتقوم عليه فلا تصلح للقيام على أساس غيره، وذلك أن تكون تركية للترك لا دولة ذات أملاك شاسعة، ولا خلافة ذات سيادة روحية، فما في ذلك خير لها ولا لرعاياها المغصوبين.

ولم يتقيد بطريقة واحدة لإقامة الحكومة التركية الجديدة، فغير هذا العقل هو العقل الذي يستغرق جهاته كلها في مذهب واحد، لا يحيد عنه إلى سواه، وغير هذا العقل هو الذي يدين بالاشتراكية وكفى أو بالديمقراطية ولا زيادة، أو بالدكتاتورية ولا شأن له باشتراكية ولا ديمقراطية، ولكنه هو يدين بالاشتراكية الحكومية فيستولي على المصانع العامة والمرافق القومية، ولا يضمن بملك فرد ولا جمهرة من الأفراد على حماية الأمة بحذافيرها. ثم أكثر الله خيرك أيتها الاشتراكية ففارقينا عند هذا الملتقى بسلام!

وهو يدين بالديمقراطية فيوجب الانتخاب والصلة الدائمة بالشعب في الخطب والمقالات، ثم أكثر الله خيرك الديمقراطية فلا أحزاب ولا خصومات في المجلس

الوطني الكبير، بل حزب واحد هو حزب الشعب الذي لا يسمح لغيره بوجود! وهو يدين بالديكتاتورية فيقبض وحده على أعنة الحكومة الكبرى، ثم أكثر الله خريك أيتها الدكتاتورية فنحن نتلقى السلطان من الأمة، وننوب عنها في الإفضاء به إلى الوكلاء، أو الوزراء.

ويومًا يستورد من ألمانيا، ويومًا يستورد من روسيا أو الولايات المتحدة، وإنه ليعقد القرض في إنجلترا كما يعقده في إيطاليا حسبما تهديه مصلحة الأمة التركية دون غيرها من المصالح، فهو رابح أبدًا؛ لأنه يأخذ الكثير ولا يعطي إلا القليل، ويحسب حسابه من البداية على أن يكون إعطاؤه هذا القليل إلى حين.

وتجديده للحياة القومية على أسلوب تجديده للحياة السياسية بلا اختلاف في البواعث والموجبات، فهو لا يلغي ما يلغي من عادة، ولا يفرض ما يفرض من نظام حياة؛ لأنه يتبع هذا الفيلسوف أو ينغمس في ذلك الكتاب، بل يلغي ما يلغي ويفرض ما يفرض على حكم القوة الحيوية المفرطة التي توحى إليه دين الإيمان بالحياة، والمتعة بالدنيا، والشعب من المائدة التي يسوغها عنده أنه يستطيع هضمها واستمراءها، ولا حاجة بعد ذلك إلى مسوغات.

القوة الحيوية

فمصطفى كمال لا يلغي الحجاب مثلًا؛ لأنه قرأ كتابًا في المساواة بين الرجل والمرأة، ولا نخاله كان يبقي الحجاب لو قرأ ألف كتاب في تسويغه وتفضيله، وإنما يلغيه لأن حياة السفور والرياضة والرقص والمرح أقرب إلى وثبات القوة الحيوية من قيود العادات والموروثات.

أو لك أن تقول: إن مصطفى كمال كان ينكر الأشياء بطبعه ودمه، قبل أن ينكرها بتفكيره وتمحيصه، وهذا هو سر اتباعه للسياسة الدنيوية، والشرائع المدنية، وإيثاره للآداب الأوربية العصرية على الآداب الشرقية العثمانية، وقلة صبره على الأمور التي يعافها، ويستطيع أن يمنعها، فلم القيود الموروثة إذن وهو لا يعجز عن كسرها ولا يفقه لها علة؟

ومن المحقق أن ملكات مصطفى كمال على تعددها وجلالها ما كانت لتجديه شيئًا في جهاده الطويل لولا ما رزق من ذلك البنيان الركين، وذلك التركيب المكين، وتلك الحيوية الطاغية التي أتاحت له أن يناهز الستين في مشقات ومرهقات ما كان أناس

آخرون ليخطوا بها حدود الثلاثين، فقد قيل: إنه كان لا ينام في الأسبوع إلا ليلة واحدة، ثم يسهر بقية الأسبوع إلى مطلع الفجر ليشرع في أعمال الصباح بعد تهويم وجيز، وقيل: إن أطباء كثيرين أنذروه بالموت قبل انقضاء العام إن لم يقلع عن هذه المعيشة، فمات الأطباء وعاش هو بعدهم عدة أعوام، وقيل إنه أهمل أمراضاً شتى تهدد الجسم، ففضى على جراثيمها في دمه الغلاب، ولم يلجأ في مغالبتها إلى دواء، فمهما يكن للرجل من عيب أو خطأ أو جماح فَعَلَّتْهُ هذه القوة العصية على كل عنان، وما الحيلة وهي أيضاً علة ما له من مزايا ومآثر وحسنات؟

وينبغي أن نفرق بين القوة البدنية التي تتصل بالقوة النفسية في الزعماء وبين القوة البدنية التي لا تتجاوز حدود البدن، ولا ترجح صاحبها في موازين النفوس ومعايير السيادة فلو كان الأمر أمر قوة بدنية في العضل والألواح لكان في البلاد التركية ألوف يصرعون الغازي في ميدان المصارعة، ومعتك المضاربة والمقارعة، ولكن هذه القوة شيء والقوة التي تتصل بسطوة النفس وسيطرتها شيء آخر، تلك لو ترجمت إلى لغة المجاز والتشبيه لكانت حجراً يستقر ولا يتزحزح، فهي راسخة في انتظار الانقياد، وهذه لو ترجمت إلى لغة المجاز والتشبيه لكانت تياراً جارفاً من الكهرباء والمغناطيس يصرع ويصعق ولا يقف له الواقف في سبيل.

تلك مقرها الغالب في العضل والألواح، وهذه مقرها الغالب في الدماغ والأعصاب. تلك خزانة من المادة المنقادة، وهذه خزانة من الإرادة القائدة؟ تلك قوة الجمل الصبور، وهذه قوة الأسد الهصور.

والفرق عظيم بين القوتين، فمن أصحاب القوة الأولى لألوف كانوا يغلبون مصطفى كمال لو غالبوه، أما من أصحاب القوة الثانية فلا يوجد إلا رجل واحد في تركيا من هذا الطراز، إذ لو وُجد الرجل الآخر لظهر، ولم يمنعه الظهور كل ما في دولة الترك من حديد ونار.

الصرامة

ويندر أن يملك الرجل نصيباً عظيماً من هذه القوة الخارقة، دون أن يتصف معها بكثير من الصرامة التي تبلغ مبلغ القسوة في مصارع الخصام. وهكذا كان مصطفى كمال.

كان صارمًا قاسيًا بطاشًا لا يحفل بأرواح الأعداء ولا الأصدقاء إذا ثار وأصر على اللد والنقمة، وزاده صرامة أنهم غمطوا حقه في أوائل عهده، وتجاهلوا كفاءته واقتداره، فانطوى على الغضب، وقلة الإيمان بالإنصاف.

ولعل هذه الصرامة كانت لازمة في تقرير مكان الدولة الجديدة، وتثبيت أركان النظام الجديد، بل لعل كثيرًا من الناقدین والمؤرخين سيحمدون هذه الصرامة، ويحسبوننها من مظاهر البأس فيه.

وعندنا على كل حال أن بعض الذين قُتلوا كان يمكن ألا يقتلوا وتبقى الدولة الجديدة على منعها واستقرارها، وأن بعض الذين أسيء إليهم كان يمكن ألا يساء إليهم، ثم لا يتغير مجرى الأمور، ولكن الناس إذا اختلفوا في عدد الضحايا لمصلحة الأمة التركية هل هم أكثر من الواجب أو أقل من الواجب فلن يختلفوا في المبدأ والأساس، وهو أن الزعماء من بناء الدول يستطيعون ما استباحه مصطفى كمال في مثل المآزق التي كان فيها، وأن الرجل الذي لا يستطيع أن تستغني عن عمله كله يجب عليك أن تقبل عمله كله، إذا لم يكن عن هذا القول محيص.

ومصطفى كمال كان رجلاً لا تستغني تركيا عن كل عمله، فقبلته جملة واحدة، وأصابته في هذا القبول.

إلا أننا نتوجه بالنقد إلى خلة فيه لم تكن لها ضرورة قط لتوطيد النظام، وتدعيم الدولة، وهي اغتباطه وفرحه بمصير من قضت عليهم محاكم الاستقلال بالموت المعجل. فإذا كان لازمًا لمصلحة الأمة التركية أن يموت جاويد، وعارف، وبقية الأحد عشر صريعًا الذين شنقوا في أنقرة، فلم يكن من اللازم قط أن يحيي مصطفى كمال تلك الليلة في محفل راقص يدعو إليه السفراء، والكبراء، والرجال، والنساء، ويلبث فيه حتى يسمع نبأ التنفيذ في مطلع الفجر، وإن من أولئك المشنوقين لمن كان يساخره بين جدران تلك الحجرة التي جلس يتلقى فيها نبأ التنفيذ. كلا! لم يكن ذلك لازمًا على أي وجه من الوجوه؛ وكل ما سيرويه التاريخ من قسوة الرجل سيكون له مسوغون ومغتفرون، إلا مثل هذا المحفل فلا تسويغ له ولا اغتفار، وإنما تسوغه في نظر علم النفس — لا في نظر علم الأخلاق — مرارة لصقت بطباع الرجل من الكظم الطويل، والتّرات القديمة بينه وبين أعدائه المتعمدين لإنكاره المستخفّين بفضلته واقتداره، كما تسوغه فيما رواه بعض الكتاب تلك الآفة التي أصيب بها في شبابه ومن شأنها إذا أهملت أن تضاعف القسوة والمرارة وتدخل السرور على صاحبها بالتنكيل والإيذاء.

رأي قديم

قلنا: إن مصطفى كمال قد أقام الدولة التركية «على الأساس الذي جعلت في الحقيقة لتقوم عليه، وذلك أن تكون تركية للترك لا دولة ذات أملاك شاسعة، ولا خلافة ذات سيادة تركية.»

وقد أتهم نفسي بشيء من الغرض إذا أنا أغرقت في الإعجاب بمصطفى كمال؛ لأنه أقام دولته على هذا الأساس، فقد كان ذلك رأيي الذي كتبتَه منذ ربع قرن وزيادة في «مجلة البيان» سنة ١٩١٢ حين سئلت أن أبدي رأياً في إصلاح الدولة العثمانية وتوجيه مصيرها، فكتبت فصلاً مسهباً في هذا الصدد قد يحسن أن أنقل نبذة منه هنا، وأن أختم به هذا المقال.

قلت يومئذ: «... وقل أن تصادف من لا يقول لك: لقد نزلت الطامة الكبرى، وأن لهذا الهلال أن يمحي، ثم يقول: إنما نحن نشهد اليوم في شرق أوروبا ما شهده الناس من قبل في غربها، لو كانت الدولة العثمانية شجرة لا تنبت إلا في أوروبا لحق لهم أن ييأسوا من ثمرها بعد الآن، ولكنها شرقية المنبت، وهذه أرومتها لا تزال في الشرق، وما هذه الولايات الأوربية إلا فروع منها لا يميّتها انفصالها عنها، وقد كان يمكن أن يدور التاريخ دورة غير التي دارها فلا تتحول أنظار محمد الفاتح بته إلى القسطنطينية، وكان يكون لهم مع ذلك دولة ولواء ويتسع لهم من آسيا ملك بعيد الآناء منيع الأجزاء، فإن كان قد دار التاريخ دورته وقضي الأمر فلتكن هذه القرون الستة فترة التيه عند بني عثمان، وليثوبوا إلى موطنهم الذي فيه درجوا ومنه خرجوا، وإن ما جاز بالأمس لا يستحيل اليوم، فليست هذه السنة آخر دومات الفلك، وإذا استحال ذلك كما قد يرى القانطون فإنما هو محال في أوروبا وآسيا على السواء.»

وفضيلة مصطفى كمال الكبرى أنه أدرك يوم أنشأ دولة الأناضول، أن الأملاك أعباء وتكاليف، وليست مغانم ووجاهة، فعول على الاستقلال بدولة الترك، وأعفى أمته من الطمع في استقلال الآخرين، إلا ما كان ضرورياً من الأجزاء القليلة لحماية حدود البلاد.

عهد الشيطان

كان إلى جانبي مدرس أديب ساعة وصلتُ إلى المكتبة ثلاثة كتب جديدة في يوم واحد للكاتب الفنان توفيق الحكيم.

فقال المدرس مازحًا: إن الأستاذ توفيق يغرق السوق على الطريقة اليابانية. قلت: بل على نقيض الطريقة اليابانية؛ لأن أبناء الشمس المشرقة يبيعون بضاعة تشبه الجودة، ويتشفعون لها برخص الأثمان، أما صاحب هذه البضاعة فهو يبيع الصنف الجيد ولا يتوخى الرخص في أثمانه، فهو مذهب جديد في سوق الأدب غير مذهب القوم في سائر أسواق التجارة.

تلك الكتب الثلاثة هي: عهد الشيطان، وتاريخ حياة معدة، وتحت شمس الفكر، و«تاريخ حياة معدة» موضوع متصل في كتاب لطيف، أما الكتابان الآخران فهما مجموعتان لقصص ومقالات تتصل حينًا اتصال الحلقات، وحينًا اتصال السمط الدقيق. ولا تخطئ في ناحية من نواحي هذه الكتب الثلاثة تلك اللباقة الفنية التي يجيدها الأستاذ توفيق الحكيم: لباقة ليست بالسطحية العرضية؛ لأنها في جوهر الموضوع، وليست بالضائعة كأولئك الخطاطين الذين يضيعون لباقتهم ودقتهم في نقش رسالة على حبة أرز أو بيضة يمام؛ لأن النقش هنا مزية فطرية وليس بمهارة صناعية.

أتممت قراءة عهد الشيطان من هذه الكتب الثلاثة: قرأت العهد الذي اتفق عليه المؤلف والشيطان مناقضًا به العهد الذي اتفق عليه فوست وشيطانه القديم، فالعالم فوست ترك علمه وأعطى الشيطان نفسه ليأخذ منه الشباب، والمؤلف هنا يعطي الشيطان شبابه ليأخذ منه العلم، ويجري بينهما هذا الحوار:

– ماذا تعطيني أنت في مقابل هذا؟

– كل ما تطلب.

- الشباب.

- هو لك.

ثم يمضي الحوار إلى أن يقول المؤلف: ألا تكتب عقداً؟

- لا ضرورة معك للعقود والعهود. إنني واثق بشرفك.

- ولكنني أنا، معذرة، إنني لا أثق بشرفك.

- جربني هذه المرة.

وينتهي المؤلف من القصة على ما يوهمك أنه أضع الشباب ولم يأخذ المعرفة، وأنه مغبون في صفقة لم يشهد عليها مسجل العقود، وذلك الحوار الأخير الذي مر بك هو الباب اللبق الذي يتسلل منه المؤلف سلفاً لكي لا تأخذ عليه ادعاءه المعرفة في صراحة «غير فنية» فالشيطان في بداية الأمر قد أجمع النية على الروغان، يأخذ الشباب ولا يكتب مؤثماً بإعطاء شيء.

نقول: لو كتب الشيطان تنمة لهذه القصة لكانت بقيتها — أنه على خبرته بالتحف الثمينة — قد رجع إلى وكره، وعجم الثمن المقبوض بمسباره الدقيق فإذا هو مدخول، من ذا الذي يعطي الشباب ثمناً للمعرفة إلا وهو قد فقد الشباب؟ أو زيف الشباب؟

ومن أجمل قصص الكتاب قصة الأميرة الغضبي، وهي الأميرة بريسكا «بطلة» المؤلف في رواية أهل الكهف، وكان قد أولعها بالشباب مشلينياً ثم أماته، فلما خطر للمؤلف أن يجول في رحلة بين أبطال رواياته لقي الفتاة وروى لنا هذه الرواية:

ذهبت إلى الأميرة بريسكا فوجدتها تتألق في حسنها المعهود، ولكنه حسن عليه غيمة حزن، فما هي إلا أن رأته وعرفتني حتى هبَّت إلي صائحة: إنني أبغضك! من أعماق قلبي.

- أستغفر الله! لماذا يا سيدتي؟ ما جنايتي؟

- وأحتقرك كما أحتقر غالياس.

- لاحظي يا سيدتي قبل كل شيء أن ليست لي لحية غالياس.

- قل أنت قبل كل شيء: ماذا عليك لو أنك أبقيت لي مشلينياً؟ لو أن قلمك

تمهل لحظة صغيرة ولم يقصف تلك الحياة قبل أن يحضر غالياس وعاء

اللبن! ماذا كسبت أنت من موت مشلينياً قبل الأوان؟ لحظة واحدة صغيرة

كافية لإنقاذ الفتى، لكنك ضننت بها أيها القاسي الظلوم.

- لست قاسيًا يا سيدتي، ولا ظلومًا، ولو كنت أملك أمر بقاء مشلينيا دقيقة واحدة لأبقيته عن طيب خاطر.
- لو كنت تملك! ومن غيرك يملك!
- لا تحمّليني سيدتي هذه التبعة!
جميل أن يتنصل خالق من تبعة خلقه كل هذا التنصل.
أه! ما أظلم الإنسان! وما أحوج الخالقين إلى الرحمة والثناء في هذا الوجود.

- نحن الظالمون وهم المظلومون! شيء بديع!
- إنكم تحملونهم التبعات وترمونهم بالظلم وهم براء من كل صفة من هذه الصفات فلا ظلم ولا عدل، ولا قسوة ولا حنان، ولا غضب ولا رضا، تلك عواطف لا يعرفونها ولا يشعرون بها، ولو أصغوا لصوت آدمي لانحل الكون في طرفة عين، كما تنحل قصة أهل الكهف لو أني أصغيت إلى شخص واحد من أشخاصها! فأنت تريدين أن أؤخر موت مشلينيا دقيقة ولا تعلمين أن هذه الدقيقة الواحدة كانت كفيلة أن تغير وجه القصة وتقلب مصير الأشخاص، وتلقي عناصر الفوضى في العمل كله. كلا يا سيدتي، إنني لم أرد موت مشلينيا، ولم أرد بقاءه، ولم أحب ولم أكره، ولم أظلم ولم أعدل؛ إن الخالق لا يمكن أن يخضع لغير قانون واحد: التناسق.

وهذا كلام جميل أصيل لا يحل به المؤلف مشكلة بريسكا وحدها، ولا مشكلة الفن وحده بل لعله يحل به مشكلات كثيرة، ويكشف به أسرارًا كثيرة، من مشكلات القدر وأسرار الوجود.

واقتراحي على الأستاذ توفيق - في الطبعة التالية - أن يجعل بريسكا تقول له:
هات لي هذا التناسق الذي جنى علي هذه الجناية.

- ماذا تصنعين به يا سيدتي؟

- أنتقم منه.

- أنك تندمين.

- كلا. ليس هذا من شأنك. هاته هنا إن كنت صادقًا في إلقاء التبعة عليه، ولم تكن

أنت صاحب الجناية علي وعلى مشلينيا.

- ها هو.

ثم يحضر التناسق ماثلاً بين يديها، فلا تلمسه بلمسة واحدة إلا أصابها من ذلك مصاب في جمالها وسحرها وقدرتها على فتنة حبيبها.
ويأتي الأستاذ توفيق بعد ذلك بصاحبها مشلينيا، فإذا هو يعافها ويعرض عنها ولا يستمع لندائها.

وإني لأعطي الأستاذ عهداً — مكتوباً — أنه لن يختم القصة يومئذ كما ختمها قائلًا: «سبحان الله! أقسم أن لا فائدة من مناقشة امرأة تحب.» بل يختمها وهو يقول: «إن المرأة لتفهم الحكمة جيداً. إن كان عدم الفهم يصيبها في جمال أو غرام.»

وبين أظرف الشياطين في الكتاب، ذلك الشيطان الأمريكي أو الإنجليزي غريب الأطوار «إذ سجل خطبة له في أسطوانة فونوغراف، وأوصى المشيعين أن يطلقوها على قبره تنطق بصوته، وأنفاسه، وضحكاته، وكلماته.»

قال الأستاذ الحكيم: «وماذا يمنعني من أن أصنع مثله، وأن أقوم في الناس خطيباً بعد موتي أقول فيهم!»

ثم سرد الأستاذ خطبة فيها من الاستهزاء بالمشيعين ما يكافئ إشفاق الأصدقاء، وشمات الأعداء، لا أدري لِمَ تعجبنى أمثال هذه المواقف، فأني لأذكرها حيثما قرأتها أو رأيتها، ومن ذاك أبيات الشاعر الألماني الخبيث، التي ترجمها صديقنا الأستاذ المازني في هذين البيتين:

أيها الزائر قبوري اتل ما خُطَّ أمامك
هاهنا فاعلم عظامي ليتها كانت عظامك

ومن ذاك شعار السياسي الإيطالي «إمندولا» الذي أصابه جماعة من الفاشيين فمات في الغربية، وأوصى بأن تكتب له على قبره هذه الكلمة: «هنا يعيش إمندولا، منتظراً.»
ولعل في هذه الكلمات من كبرياء التحدي — حتى في أعماق التراب — ما يبعث الإعجاب ويخيل إليك أن ذلك الميت الذي جئت لترثي له أو تشمت به، ناهض أمامك يناجرك ويتحدك.

وذات يوم من أيام الربيع هبَّ فيه على وجه الأستاذ نسيم لطيف، ووقعت عيناه على أغصان تتمايل، وأزهار مفتحة تتضاحك، فصاح: «أيها الشيطان، يا شيطان الفن، يا سجاني وجلادي، أطلقني من أغلاك قليلاً إنني أريد الحب، إنني أريد المرأة.» فابتسم شيطانه، ولم يزد على أن قال ساخرًا: المرأة مخلوق تافه. - كلا.

- بلى إنها ليست جديرة بك أيها الفنان الخلاق. إنها مخلوق تافه، صنعت من ضلع تافه من أضلاع آدم، وخرجت من الجنة وأخرجته بسبب تافه. وانتهى الحوار بأن ختم الشيطان كلامه قائلًا: «الآدميين! ومن قال إنك منهم أيها الفنان! عندما كتب عليك أن تضع على منكبيك رداء العبقرية والخلق خُلع عنك في الحال بعض خصائص الآدميين.»

يا أستاذ!

أندرك أن شيطاني حاضر هذا اليوم!

إن هذا الشيطان ليسألك: ولم لم تخرج عن شيطانك في تلك الساعة امرأة شيطانية بحكم الطبيعة والبداهة لا بحكم الفن والصناعة؟ ألا يشوقك أن يتجاذباك فترى كيف تميل تارة هنا وتميل تارة هناك؟ ألا يشوقك أن تسمع وسواس الدهاء والذكاء يفسده وسواسي كلمة بلهاء من تلك المرأة الحسنة؟

بلى يشوقك ولا ريب، أو ينبغي أن يشوقك بحكم «التناسق» أيضًا لا بحكم وحكم شيطانك، فجرب ولا تكتم نتيجة التجربة عن القراء، إلا أن يكون فيها ما «يخدش الناموس» ويصبغ وجه الحياء!

شياطين، شياطين، شياطين!

شياطين السحر، وشياطين الشعر، وشياطين الفنون، وشياطين الأساطير! ما كل هذا العالم الزاخر بالشياطين لولا أن الإنسان ضعيف الثقة بقدرته سيء الظن بنفسه بين عناصر هذا الوجود وأسراره؟

إن وقع على كلمة جميلة ساء به ظن إخوانه الآدميين وقالوا: هيهات ما هي لك ولا من وحي عقلك، ولكنها مسروقة من شيطان.

وإن سخر قوة من قوى الطبيعة ساء به ظن إخوانه الآدميين وقالوا: ما هذا البهتان؟ أنت تصنع ذلك لولا معونة شيطان؟!

وإن أصيب فشیطان أصابه، وإن برئ وشفى فشیطان أبرأه وشفاه، وهذا الإنسان الذي لا يؤمن بقدره ولا بقدرته في عمل من هذه الأعمال قد آمن قديمًا وحديثًا أنه هو المقصود والمنشود من خلق هذه الأكوان، وإطلاق هذه الآباد والأزمان. فهو بالواقع والحس ضعيف، وهو بالأمل والإيمان قوي، وهو يستكثر على نفسه العجائب فيخلق أشباح الأساطير لتفسيرها، وإن أعجب منها لخلق تلك الأساطير. وأين اليوم هذه الجمهرة الحافلة من الشياطين؟

قضى عليها العلم وبددها النور، وخطر لي وأنا أُجبل هذا الخاطر في ذهني أن أشيعها جميعًا برواية كبيرة أسميها مجزرة الشياطين، وأفصلها فيما بعد أن نظمتها شعرًا أو سردتها شعرًا في هذا المقال فحسبي أن أشير إلى خلاصات منها تبدأ برسول علم النفس، وهو ينحي على شياطين الأهواء والشهوات والخوف والحسد والكيد والوسواس، فيؤمن فيها تجريئًا وتقنيًا حتى لا تبقى منها غير أشلاء ورءوس، ويتلوه رسول الطب فيبيد جميع الشياطين التي حسبها الناس قديمًا علة للأمراض والأدواء، ثم عرفوا اليوم ما علتها من جراثيم الطعام، والشراب، والماء، والهواء، ويتلوه رسول الحكمة فيجهز على فريق ويبقي على فريق، وهكذا حتى تبلغ المجزرة أجلها، وتنتهي الفصول إلى ختامها، وليس في العالم شيطان من هذه الشياطين.

وفي خلال ذلك مواقف يتنادى فيها الشياطين مستغيثين مستجبرين، فلا يغيب أحد منهم أحدًا؛ لأنهم في شاغل جميعًا بما يعانون ويكافحون، أو لأن الإغاثة ليست من طبع الشياطين.

ثم يخطر لشیطان منهم داهية أريب أن يستعيد بصرعاه وصرعى زملائه الأقدمين والمحدثين، وليس صرعى تلك الشياطين إلا الجهلاء والمنكوبين الذين يحبون بقاءها ولا يتصورون وجود العالم بغير وجودها، فيهبُّ هؤلاء الجهلاء لصوت النفير، ويجيبون نداء المستغيث والمستجبر، لولا أن تشرق شمس الحقيقة في تلك اللحظة، فتنهزم الجموع، ولكنها ترجع أو لا تزال تهم بالرجوع.

ثم يهمس الخيال في أذن الحقيقة همسة ترضاها، فيعم السلام، ويشيع الوئام، اتفقا على شيء فيه الرضا لمن يحب فناء تلك الشياطين، ومن يحب لها البقاء، وهو متحف يغمره الخيال بالصور والتمثيل لمن بادوا وتفرقوا من صرعى العلم والنور، فمن طاف بها للعبرة والذكرى فهو مقبول، ومن زارها لغير ذلك فعليه وزر ما جناه.

وعلى فصل من هذه الفصول يهبط الستار، وتتلاقى على المسرح أناشيد العرائس الأبيكار من ربات الفنون والأفكار.

رجعة أبي العلاء

كتب صديقنا العلامة طه حسين مقالاً في مجلة «الثقافة» الغراء نقدًا لكتابنا رجعة أبي العلاء.

وجاء في المقال ثناء جميل يطيب لنا أن نرجع به إلى أبي العلاء؛ لأنه هو سببه وهو موحيه، فموضوع الكتاب والنقد أبو العلاء، وصاحب الكتاب والناقد كتبنا ويكتبان كثيرًا عن أبي العلاء، وإني مع هذا لأشكر جميل الشكر ذلك الثناء الذي جاءني من طريق أبي العلاء.

وفي مقال الدكتور طه ملاحظات انتقادية لو كان قُصارها أن تتجه إلى كاتب هذا السطور لأمسكت عن المناقشة فيها، ولكنها تتجه إلى آراء وحقائق تطالبنا جميعًا بحق التمهيص والتوضيح، ولهذا أعود إليها بالمناقشة والتصحيح، وأبدأ منها بجانب اللفظ والمبنى؛ لأنه الجانب الذي نقيسه بمقياس القواعد المتفق عليها، فلا موضع فيها للتفاوت البعيد بين الآراء.

قال الدكتور: «وقد جرى على لسان التلميذ وعلى لسان الشيخ كلام أهمل فيه النحو بعض الإهمال، وما أظن أن أبا العلاء كان ينصب أو يجر حيث يجب الرفع، وما أظن أنه كان يقبل من تلميذه أن يضع «من» مكان «ما»، وما أشك في أن هذا من خطأ المطبعة، ولكنه خليق أن ينبه إليه، وفي الكتاب ذكر لحيرة المُنبَت الذي لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى، وما أعرف أن المُنبَت حائر، وإنما المُنبَت مُشرف في الإسراع يعرض ناقته للعطب، فلا يغني عنه إسرافه في السرعة شيئًا، فلا حيرة هناك ولا حائر.»

ورجعنا إلى الصفحة الـ ١٨٩ التي أشار إليها الدكتور، فلم نجد فيها منصوبًا يجب رفعه وإنما وجدنا المعري يسأل: «والمساكين المستضعفين؟» دون أن يسبق الكلمتين عامل مذكور.

والقاعدة النحوية في هذه الحالة أن يرجع إلى التقدير كقول الشاعر في البيت المشهور الذي يعرفه النحاة:

أخاك أخاك إن من لا أخا له كساع إلى الهيجا بغير سلاح

فالشاعر هنا لم يقل «أخوك أخوك»؛ لأن الكلمة واقعة في الابتداء، ولكنه قال أخاك أخاك؛ لأن التقدير «انكر أخاك» أو «استعن أخاك» أو ما شابه هذه التقديرات. وكذلك كلمتا «المساكين المستضعفين» تُجران لأن التقدير: «ما شأن المستضعفين» أو ما بال المستضعفين أو أنني أسأل عن المستضعفين، وليس هناك ما يوجب الرفع على الإطلاق.

أما «من» في موضع «ما» فقد رجعنا إلى الصفحة الـ ٢٣٣ التي أشار إليها الدكتور فإذا هو يشير إلى قولنا: «لو أن الأستاذ قد شهد أسراب الطير وهي تعبر البحر المحيط كل عام فيغرق منها من يغرق، ويسلم منها من يسلم، ثم تعود إلى الهجرة ولا تخاف الموت، ولا تعرف ما هو لحسبت أنه يعني هذه الشجاعة حين يذكر شجاعة الغريزة وشجاعة الحيوان.»

وأبو العلاء ولا ريب يقبل من تلميذه أن يضع «من» في هذا الموضع لأن «من» تستعمل للعاقل ولغير العاقل في أفصح الكلام، ومنه:

أسرب القطا هل «من» يعير جناحه لعلّي إلى من قد هويت أطيير؟

ومنه في شعر امرئ القيس:

ألا عم صباحًا أيها الطلل البالي وهل يعمن من كان في العصر الخالي
وهل يعمن «من» كان أقرب عهده ثلاثين شهرًا في ثلاثة أحوال

ومنه في القرآن الكريم، والكلام عن الأصنام: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾.

وفي القرآن الكريم أيضًا: ﴿فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ﴾ وهذا عدا الشواهد التي لا تحصى لخطاب غير العاقل بضمير العاقل، في القرآن وفي كتب النحو والأدب وفي دواوين الشعراء.

أما المُنبَتُّ فلماذا لا يحار وقد أُلّف دابته وانقطع عن صحبه ولم يصل إلى غايته؟ ومن الذي يحار إن كان مثل هذا لا يحار؟ ما أظن أن الحيرة مشروطة في كتب اللغة أو كتب الأمثال بأسباب لا تعدوها، وما أظن أحدًا ينفرد ويعدم المُرْكَب، ولا يبلغ نهاية الطريق إلا وهو حائر فيما يصنع وإن لم يسمح له الدكتور طه حسين بالحيرة! فإذا حرّم الدكتور عليه الحيرة فهو وحده الذي يحرمها عليه، لا علم اللغة، ولا علم النفس، ولا قوانين العرف، ولا قوانين التشريع!

وعرض الدكتور طه لمسائل في الكتاب من جانب المعنى، يلوح لنا أن القواعد فيها أظهر من قواعد اللغة، وأقرب إلى التفاهم عليها من النصوص المقررة. ومن ذلك أنه قال: «... إن الأستاذ العقاد أراد أن يرتحل بأبي العلاء بعد أن بعثه بعثًا جديدًا، وأن يطوف به في أقطار الأرض فلم يصنع شيئًا، وإنما ارتحل به في طائفة من الكتب التي قرأها، وفي ألوان من العلم الذي أحاط به، وفي فنون من الآراء التي أتقنها واستقصاها، ذلك لأن الأستاذ العقاد نفسه لم يرتحل ولم يُطوّف في أقطار الأرض، وإنما ارتحل وهو مقيم وطوف وهو مستقر، وعرف الدنيا وهو لم يتجاوز حدود مصر، وهذه مزية من مزايا الأستاذ وفضيلة من فضائله. وبائعة السجائر مهما تكن جميلة لا تستطيع أن تعطيك إلا ما عندها كما يقول الفرنسيون، وعند الأستاذ العقاد أدب وعلم وفلسفة، فقد ملأ يديك أدبًا وعلمًا وفلسفة، ولكنه لم يرحل إلى أوروبا ولا أمريكا، فلا يستطيع أن يرحل بك ولا بأبي العلاء إلى أوروبا ولا إلى أمريكا، ينزل بك وبأبي العلاء في ألمانيا وفي روسيا وفي السويد والنرويج والدانمارك، وفي بلاد الإنجليز وفي إسبانيا وفي أمريكا، ولكنه لا يريك من هذه البلاد شيئًا ولا يُظْهرك ولا يظهر أبا العلاء إلا على بعض ما عنده من آراء أصحابها وبعض سيرهم، وينتهي بك إلى مصر فيظْهرك منها على طبيعتها الرائعة ونهرها الجميل، ذلك لأنه يعرف مصر وقد رآها رأي العين فهو قادر على أن يعطيك منها شيئًا، وهو أمين كل الأمانة ولا يستطيع أن يعطيك من أوروبا ولا من أمريكا؛ لأنه لا يعرفهما، أستغفر الله وأستغفر الأستاذ العقاد، بل لأنه لم يرهما رأي العين، ولم يلمم بهما إلا من طريق الكتب.»

ذلك رأي الدكتور طه في الكتابة عن البلاد التي لم ينتقل إليها الكاتب. والعجيب الظريف أنه يسوق هذا الرأي في معرض الكلام عن أبي العلاء، أي عن الرجل الذي كتب عن الجنة، والجحيم، والعالم الآخر، وهو قابع في محبسيه!

فماذا يقول المعري للدكتور طه لو أنه ألزمه هذا الحكم، وأبى عليه أن يكتب عن بلد غير المعرة وبغداد وما إليهما؟

إنه لا يقبل منه هذا وهو الذي يحدثنا عما يقبله أبو العلاء وما ياباه. بل إنه لا يقبل منه أن يقيدته بالمشرق والمغرب، بل بالدنيا كلها، بل بالأرضين والسموات؛ لأنه كتب عن العالم الآخر قبل أن ينتقل إليه! وخالف بذلك دستور الكتابة عن الأماكن البعيدة، كما يشرعه لنا الدكتور طه حسين.

ومن المتفق عليه بيننا، فيما أحسب، أن أبا العلاء المعري لو كان حياً وساح اليوم في الأرض لما كان غرضه من السياحة أن يكتب لنا دليلاً من أدلة بادكر Baedeker، أو أدلة كوك Cook، أو غيرهما من كتب السياحة التي تذكر لنا ما يراه المشاهد إذا انتقل إلى بعض البلدان.

وإنما تعنيه مشكلات العقائد والأخلاق، التي كان يُعنى بمثلها في الحياة، وليست هذه المشكلات والعقائد مقصورة على المسافرين دون المقيمين، وإن كان عرضها للنقد في صورة من صور السياحة أقرب إلى الخيال وحسن السياق من عرضها على المعري في كتاب، وليس هناك كتاب واحد يجمعها كلها بين دفتيه.

على أننا نعود فنسأل: أين هي المشاهد التي لا يراها الإنسان إلا بالانتقال إليها في هذا الزمان؟

الصور المتحركة ترينا وتسمعنا كل يوم ما يراه ويسمعه الباريسيون، واللندينون، وسائر الغربيين، والشرقيين، والمطابع تنقل إلينا ما يقولون وما يعتقدون، والأصوات الحاكية تحكي لنا ما يُنشدون ويعزفون، والعالم كله معروض لنا عرضاً ينقله إلينا وإن كنا لا ننتقل إليه، وليس كل من في باريس، أو في لندن، أو في رومة، أو في برلين، بقادر على محادثة المعري فيما يعنيه من مشكلات تلك البلاد. فلا موضع لـ «القاعدة النقدية» التي وضعها الدكتور طه حسين في هذا الصدد؛ لأنها لن تخلص بنا إلى نتيجة يقبلها أبو العلاء، أو يقبلها النقاد، أو يقبلها التاريخ.

أو هي لا يقبلها التاريخ، ولو قبلها النقاد، وقبلها أبو العلاء، إذ نحن قد نقول: إن زهابي إلى أوروبا وأمريكا وآسيا واجب قبل الكتابة عنها؛ لأن زهابي إليها مستطاع. وقد نقول: إن الذهاب إلى الدار الآخرة التي وصفها أبو العلاء مستطاع قبل الخروج من هذه الدنيا، وإن كانت الكتابة عنها بعد ذلك لا تستطاع.

وقد نقول أشباه ذلك في أشباه ذلك، فماذا نقول في بابل، ونينوى، وطيبة، ومنف، والمدائن، التي يلزمنا التاريخ أن نكتب عنها، وقد استحالت الرحلة إليها اليوم، إلا أن تعود كما كانت قبل التقوض والخراب؟

فعدول الدكتور طه عن رأيه هذا خير للنقد — فيما نحسب — من إبقائه بغير نتيجة مجدية، أو بالنتيجة التي معناها الحجر على رحلات الأفكار، ومسالك الحكماء، في فجاج الواقع والخيال.

ويقول الدكتور: «أراد أن يعطينا صورة من أبي العلاء لو عاش في هذا العصر فأعطانا صورة من الأستاذ العقاد الذي يعيش في هذا العصر، وما أحسبنا قد خسرنا شيئاً بل أعتقد أننا قد ربنا كثيراً، فمن أعسر الأشياء وأبعدها عن متناول الأدب مهما يكن ذكي القلب، نافذ البصيرة، أن يبلغ الغاية من تصور الحقيقة التاريخية، فكيف باختراع الصورة لشيء لم يكن وليس من الممكن أن يكون؟ وأقل الناس علماً بالتاريخ الأدبي وممارسة لصناعته يعرفون أن كثيراً من المؤرخين ربما حُيل إليهم أنهم يصورون هذا الكاتب أو ذاك، وهذا المفكر أو ذاك، ولكنهم في حقيقة الأمر لا يصورون إلا أنفسهم حين يصفون رجال التاريخ.»

وأنا وافق الدكتور على صعوبة تصوير الحقيقة التاريخية والشخص التاريخيين، ولكن الوجه الصواب من وجوه النقد في رأيي يخالف الوجه الذي يراه الدكتور طه في عرضه لهذا الموضوع.

إنني اجتهدت ألا أُسند إلى أبي العلاء فكرة من الفكر، أو كلمة من الكلمات، إلا شفعتها ببيت أو أبيات قالها في مسألة قديمة تقرب من مسائلنا الحديثة، وهذه هي حجتي في إسناد تلك الفكرة، أو تلك الكلمة إلى أبي العلاء.

أزعم أنا أن أبا العلاء لو عاد إلى الدنيا، وشاهد هذه المسألة، لقال فيها كيت وكيت؛ لأنه قد قال كيت وكيت في مسألة مثلها، أو قريبة منها.

فالوجه الصواب في النقد، أن يقول لنا الدكتور: «كلا. إن أبا العلاء لا يمكن أن يقول ذلك؛ لأن كلامه السابق، أو رأيه السابق، أو قياسه السابق يأباه، ولا يوافقه في نصه أو في مرماه، وأن المتكلم إذن هو العقاد، وليس هو أبا العلاء؛ لأن هذا الكلام لا يتأتى أن يصدر في هذا المقام إلا من العقاد.»

ذلك هو الوجه الصواب فيما أحسب، وأزيد عليه أن آرائي في مسائل من كتاب «رجعة أبي العلاء» تختلف أحياناً عن الرأي المبسوط في ذلك الكتاب، وأنني لا أذكر رأياً

ساعات بين الكتب

وإحدًا فيه يمكن الجزم باستبعاد صدره من أبي العلاء، قياسًا على المعروف من كلامه، أو من مزاجه، أو من قياس تفكيره، وذلك حسبي فيما توخيت من إسناد الآراء إليه.

وأعود فأشكر لصديقنا الدكتور ما أثنى، ولا أنوب عن أبي العلاء في الشكر، لكي لا أجور على حق الدكتور فيه.

جميع الحقوق محفوظة لشركة مركز إنسان للدراسات والاستشارات والتدريب
والطباعة والنشر.