الفصل الثاني
مَفْهُوم المنهج وأصوله النظرية

كانت قضيةُ المنهج ولا تزالُ واحدةً من أَبرزِ التحدّياتِ التي واجهت الثقافةَ العربيةَ المعاصرة. ولقد انقضى القَرْنُ التاسعَ عَشَرَ، ولم تَنْشَأ عند العربِ محاولةٌ جادَّةٌ لإعادةِ النَّظَرِ في مفهومِ الأَدبِ، أَو نَظْرةٌ شاملةٌ لفَحْصِ القيمِ الأدبيةِ السائدةِ على الرغمِ من امتدادِ مرحلةِ الاحتكاكِ بالثقافةِ الغربيةِ التي يُعزى إليها الأَثَرُ الأكبرُ في تغيير القيمِ الأَدبيةِ في الثقافةِ العربيةِ المعاصرة، ويرى بعضهم أَن سَبَبَ ذلك هو أَنَّ «الإدراكاتِ الإنسانيةَ لا تَسْري من ثقافةٍ إلى ثقافةٍ بمُجَرَّدِ سُنوحِ الفُرْصَةِ، ولأَنَّ أَيَّة ثقافتين إذا مالت إحداهما إلى مُجاراةِ الأُخرى، كان أَوَّلَ ما تأخذهُ عنها هو ما يَنْفَعُها نَفْعاً مادّياً مباشراً، أَمَّا القيمُ الفِكْريَّةُ والجماليةُ المجرَّدةُ فهي أَبْطأُ تسرُّباً وأَصعبُ استيعاباً»[1].

حتّى إذا ذَرَّ قَرْنُ القَرْنِ العشرين، دار جَدَلٌ حادٌّ داخلَ بِنْيَةِ الثقافةِ العربيةِ الإسلاميةِ حَوْل طبيعةِ المَنْهَجِ الأَمْثَلِ الذي يُعينُ على دراسةِ شتَّى فروعِ هذه الثقافة - لا سيَّما الآدابُ - دراسةً تُجيب على أسئلةٍ جديدةٍ تشكَّلَتْ بفِعْلِ تطوُّرِ النظريةِ الأَدبية في العصر الحديثِ، وتتجاوزُ في الوَقْتِ نَفْسِهِ مُعْطياتِ الدرسِ النقديِّ العربيِّ السابقِ الذي لخَّص عطاءَهُ في قواعدِ البلاغَةِ

---

(١) تطوُّرُ القِيَمِ الأَدبيةِ في القَرْنِ التاسعَ عَشَرَ بين النظرية والتطبيق»، بيير كاكيا، مجلة فصول، المجلد (٤) العدد (٣)، ١٩٨٤، ص: ٩٠.

العربيةِ[1]، وذلك بالإفادةِ من الأُطُرِ المنهجيةِ التي بدأ الدارسون العربُ يفتحون عيونَهم عليها، بعد احتكاكِهم بالغَرْب واطّلاعِهم على معاييرَ جديدةٍ للدراسة الأَدبية.

ولقد نَشَأَ وَعْيٌ نقديٌّ جديدٌ اتَّخذَ طابَعاً ثَوْرِيّاً على الثقافةِ العربيةِ وطرائِقها في الذَّوْقِ والنَّقْدِ وتَقْديرِ الجمالِ، وتخلَّقتْ مقولةُ: أَنَّ التراثَ القديمَ لم يَعُدْ صالحاً لمواجهةِ أَدبٍ جديدٍ، وخِدْمةِ مجتمعٍ جديدٍ يُجَدِّدُ فَهْمَه للأَشياءِ ويستعدُّ للمخالفةِ، وإِذَنْ «فإِنَّ الدعوةَ إِلى أَدبٍ جديدٍ لا تستغني عن الثورةِ على المقاييس الموروثةِ في النقدِ والبلاغة»[2] ولم يَمْضِ كثيرُ زمنٍ حتى اندَلعَتْ ثورةٌ «لا تُفاخِرُ بشيءٍ كما تُفاخِرُ بالتَّلْمذةِ المباشرةِ للغَرْبِ، ولا تعتزُّ بشيءٍ كما تعتزُّ بالتفرُّدِ، ولا تعنفُ في إِنكارِ شيءٍ كما تَعْنُفُ في إِنكارِ قوانين التطوُّرِ في الثقافةِ والأدب، وهي - باختصارٍ - ثورةٌ تَجْهَلُ قانونَ الثورةِ... وتجهلُ أَنَّ الثورةَ انفجارٌ ولكنَّها أَيْضاً استمرارٌ»[3] فافتقرتْ إِلى رؤيةٍ عميقةٍ لمعنى التجديدِ تأخذُ بعينِ النظرِ والتدبُّرِ طبيعةَ الثقافةِ العربيةِ الإِسلاميةِ، وما يمكنُ أَن يكونَ من خصائِصها، وتَفْحَصُ بَحَذَرٍ

---

(١) «اللغة والنقد الأَدبي»، د تمَّام حسَّان، مجلة فصول، المجلد (٤) العدد (١)، ١٩٨٣، ص:١١٦.

(٢) «البلاغةُ واللغةُ والميلادُ الجديد» د. مصطفى ناصف، مجلة فصول، المجلد (٩) العددان (٣+٤)، ١٩٩١، ص:١٦.

(٣) «أَدبُنا المعاصرُ بين التغيُّرِ والاستمرار»، د. شكري عيَّاد، مجلة المجلة، العدد (١٤٥)، ١٩٦٩، ص:١٠.

ودقَّةِ حدودَ التواصل مع الثقافاتِ الأُخرى من خلالِ إحساسٍ ثريٍّ بالتاريخ، وإدراكٍ ذكيٍّ للفروقِ العميقةِ البعيدة الغَوْرِ بين الثقافاتِ، ولقد كان شُكْري عَيَّاد بالغَ الإجادةِ والدِّقَّة حين سمَّى الجيلَ الذي فجَّر هذه الثورةَ بجيل «الفتنة الكبرى» أو «الخطيئة الأولى» حين وَضَعَ الثقافةَ العربيةَ على بدايةِ مرحلةٍ عنيفةٍ من صراعِ الأَضْدادِ بطَرْحِ صورةٍ للتغييرِ الكاسحِ في شتى مظاهرِ الحياةِ الاجتماعية والسياسية... جعلتَ جماهيرَ الطبقةِ المتوسطةِ تَشْعَرُ بالحَيْرَةِ والضَّياعِ وتُسائلُ نَفْسَها: «ألا يُمكِنُ أن تُشْترى هذه الحداثةُ بشيءٍ أَقَلَّ من التخلِّي عن طرقِ الحياةِ القديمةِ برُمَّتِها مع كُلِّ ما تُمَثِّلُه من عقائدَ فكريةٍ ومزاجٍ نَفْسي»[1]؟

كان صَدْمةً مُذْهِلَةً للروحِ العربيةِ المسلمةِ قولُ القائل: «يَجبُ حين نستقبلَ البَحْثَ عن الأدبِ العربيِّ وتاريخه أَنْ نَنْسى قوميَّتَنا وكلَّ مُشَخِّصاتِها، وأَنْ نَنْسى دينَنا وكلَّ ما يَتَّصِلُ به، وأَنْ نَنْسى ما يُضادّ هذا الدينَ، يجبُ ألّا... نُذْعِنَ إلّا لمناهجِ البحث العلميِّ الصحيح؛ ذلك أنَّا إذا لمْ نَنْسَ قوميتنا ودينَنا وما يتَّصِلُ بهما فسنُضَّطر إلى المحاباةِ وإرْضاءِ العواطفِ، وسنَغُلُّ عقولَنا بما يلائمُ هذه القوميَّةَ وهذا الدينَ»[2].

---

(١) المرجع السابق، ص: ٦.

(٢) في الشعر الجاهلي، د. طه حسين، دار الكتب المصرية، ١٩٢٦، ص: ١٢.
وغير خافٍ أن هُناك تطوّراً كبيراً في الموقفِ الأدبي لطه حسين في =

وبسببٍ من ضَعفِ البصيرةِ التاريخيةِ - أَو الحاسَّةِ التاريخيةِ بحَسْبِ إليوت[1] - عند قادةِ هذه الثورةِ، فقد ظهرَتْ صورةٌ أُخرى من صُوَرِ التعثُّرِ والإخفاقِ تجلَّت في افتراضِها الموضوعيةَ المطلقةَ في مناهجِ الدراسةِ والتحليل التي تمَّت صياغتُها في ثقافاتٍ أُخرى تختلفُ مع الثقافةِ العربيةِ الإسلامية في القِيَمِ الفكريةِ وما ينشأ عنها من معاييرَ أَخلاقيةٍ وجماليةٍ، الأمر الذي أَدَّى إلى إغفالِ السياقِ الحضاريِّ الذي نشأَتْ فيه هذه المناهجُ بسببِ ضمورِ الحسِّ التاريخي عند روَّادِ التجديدِ، وإغفالِهم العلاقةَ الجدليةَ بين المنهجِ والثقافةِ التي أَبدَعَتْهُ وتَطوَّرَ ضِمْنَ مُناخِها الروحيِّ والعقلي[2]، فكان أَمراً متوقّعاً أَن تتعثَّر تجربةُ المَنْهجِ، وأَن يترسَّخَ مفهومُ التبعية النقديةِ ممَّا أَدَّى إلى نُشوءِ نَزْعةٍ استهلاكيةٍ للمناهج لا تختلف في جوهرِها عن أَيِّ مظهرٍ من مظاهرِ التبعية الحضارية المتجلية في حياتِنا المعاصرة[3].

= المراحلِ التالية، لكنَّ الضرورة المنهجية تقتضي الاقتصارَ على هذا الموقفِ وأَمثالِه لما له من أَثرٍ عميقٍ في تشكيلِ الموقف الأَدبي لشاكر.

(١) «التقاليد والموهبة الفردية» ضمن مُقالات في النقد، ت.س. إليوت، ترجمة لطيفة الزيات، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، بلا تاريخ، ص: ٨.

(٢) لمزيدٍ من التفصيل، يُنْظَرُ: «إشكالية القارىء في النقدِ الألسني» د. إبراهيم السعافين، ضمن كتاب «الشعر العربي عند نهايات القرن العشرين»، دار الحرية، بغداد ١٩٨٩، ص: ٥-٣٠.

(٣) ما يزال الإحساسُ متنامياً بإخفاقِ تجربة المنهجِ الى يومِنا هذا، يُنْظَر مَثَلاً: =

وثمَّةَ مَظْهَرٌ آخَرُ من مظاهرِ التعثُّرِ في هذه الثورةِ تجلَّى في التأثُّرِ البالغِ بالإشعاعِ الاستشراقي[1]، الذي تولَّتْ إنتاجَه مؤسَّسةٌ كان وجودُها مشروطاً بعَجْزِ العالمِ الأسلاميِّ عن معرفةِ ذاته في حَدِّ ذاته، وكانت في مُحصِّلةِ الأَمرِ دليلَ وصايةٍ فكريةٍ، وتَقْليلاً من شأنِ الشرقِ[2]، فالاستشراق - بحسب إدوارد سعيد - هو «معرفةٌ بالشرقِ، تَضَعُ الشرقيَّ في قاعةِ التدريس، في محكمةٍ، في سِجْنٍ، أَو في دليلٍ مُوْجَزٍ لأغراضِ التحليلِ المدقِّق، والدراسةِ، والمحاكمةِ والتأديب، أَو الحكم»[3] وقد استوعب هشام جعيط الظروفَ التاريخية لطبيعةِ تلقي الخطاب الاستشراقيِّ، وخَلَصَ إلى القَوْلِ بأَنَّ الإسلامَ كان في أَزْمةٍ، وتَنْقُصُه مواردُ الذكاءِ والعِلْمِ ليُحلِّلَ نَفْسَه، مع أَنَّه كان يملكُ

= - «المناهج المبتورةُ في قراءة التراث الشعري: البنيويةُ نَموذجاً»، محمد الناصرِ العُجَيْمي، مجلة فصول، المجلد (٩)، العددان (٣+٤)، ١٩٩١، ص: ١٠٩.

- «مشكلة المنهج في النقد العربي المعاصر»، مجلة فصول، المجلَّد (١) العدد (٣)، ١٩٨١، ص: ٢٤٤، وبخاصة آراء عبد المحسن طه بدر.

- «التبعيَّةُ الذهنيةُ في النقد العربي الحديث»، سيد البحراوي، مجلة أدب ونقد، العدد (١٠٤)، ١٩٩٤، ص: ١٥.

(١) الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٩٨٧، ص: ٥٤.

(٢) «أُوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة»: ٤٣-٤٤.

(٣) الاستشراق: ٧١-٧٢.

الحماسةَ لذلك، فملأَ الاستشراق هذا الفراغ»[1]، وهي الظروف التاريخيةُ التي سمَّاها شاكرٌ «الفَتْرَةَ المحزنةَ» في سياقِ الثقافة العربيةِ المعاصرةِ، ووصفها بسُخْريةٍ بارعةٍ حين ذكر أَن الخطابَ الاستشراقيَّ لم يَلْقَ فينا «معلِّمين يردُّون الجائرَ الضالَّ إلى قَصْدِ السبيلِ، بالعِلْمِ والحُجَّةِ والبيانِ، بل لقِيَ مَنْ يَتَقَبَّلُه مُسَلِّماً، فَرْحانَ مُعْجَباً، ثم مُطأطِئاً خاشعاً، ومستكيناً ضارِعاً، ثم يختطفه خِلْسَةً ويعدو، وهو يلوذُ بالظِّلالِ والظلماتِ حتى إذا بلغ مأْمَنَه بين أَهْلِ اللسانِ العربيِّ، سار بينهم شامخاً متعالياً، لا ليعرضَ عليهم ما اختلسه كما اختلسه، بل ليُبَدِّلَهُ ويُحَوِّرَهُ... ويعرضه عليهم في صورةٍ أُخرى، كأَنَّها نتاجُ دراسةٍ مستفيضةٍ متأنيةٍ هو صاحبُها ومبتدعها»[2] وهي الآفَةُ التي لا تزالُ تَفْتِكُ بأَكثر العقولِ التي يُزْعَمُ أَنَّها هي العقولُ التقدمية في سياق ثقافتِنا المعاصرةِ، والتي تُخادِعُ نَفْسَها بسرابِ التَّنْويرِ وتهذيبِ القُوى العقلية والروحيةِ للجماهيرِ، وتَدَّعي روحَ الاجتهادِ والتجديدِ، مع أَنَّ جَوْهَرَ عَملِها لا يزيدُ عن كَوْنِه متابعةً للجهودِ الاستشراقية في ميدانِ الثقافةِ العربية الإسلاميةِ[3].

---

(١) أوروبا والإسلام: ٤٧.

(٢) نمط صعبٌ ونمطٌ مخيف: ٣٢٦.

(٣) انظر، الاستشراق: ٣٢٠ حيث ذكر سعيد أَنَّ العالم العربيَّ يَبْقى قُوَّةً من الدرجةِ الثانيةِ على صعيد إنتاجِ الثقافة والمعرفةِ، والبحثِ... والنتيجةُ المتوقَّعَةُ لهذا كُلِّه هي أَنَّ الطلاَّب الشرقيين ما يزالون يريدون الحضورَ إلى الولاياتِ المتحدة، والجلوس عند أَقدامِ =

في قَلْبِ هذه الظروفِ الثقافيةِ العامَّةِ تَفَتَّحَ عَقْلُ شاكرٍ، وربما كان شاكرٌ قادراً على مواجهتِها بطريقةٍ تختلفُ عن طبيعةِ المواجهةِ التي آلت إليها حالهُ، غَيْرَ أَنَّ هناك ظروفاً خاصةً متَّصِلَةً بأَوْثَقِ الأَسبابِ بهذه الظروفِ العامة كان لها أكبر الأَثَرِ في تَشْكيلِ موقفِهِ العامِّ كما مرَّ في الفصل السابق، وأُريد بذلك ذلك الصراعَ غَيْرَ المُتكافىء الذي أداره شاكرٌ من طرفه ضدَّ أُستاذه طه حسين، والذي وَصَفه بعد اثنين وأربعين عاماً بقَوْله: «مَضَتْ أَعوامٌ طِوالٌ، وأَنا أَدورُ في مساربَ مختلفةٍ من الآدابِ والعلوم، ولكنَّ الذي بَقِيَ يشغلني، في أغْمَضِ قَرارةٍ من نَفْسي، هو

= المستشرقين الأمريكيين، ثم العودة فيما بعد لتكرار الشُّعيراتِ اللغوية... على مسامع جمهورهم المحلِّي.

ويعترفُ د. محمد أركون أَنَّ العالم العربيَّ في هذه اللحظةِ التاريخية يسترجعُ أَدَبَهُ وفِكْرَهُ عن طريق أوروبا، كما يظهر ذلك جَلِيّاً في تخصُّص الدراسات الاستشراقية،... ويبدو أَنَّ هذا التخصُّصَ سيُشارِكُ في «الصراعِ الثقافي» الذي تخوضُه اليومَ، وإلى أَجَلٍ غيرِ معروفٍ، قُوى المثقَّفين التقدُّميين العرب مع إسلاميين سَلَفِيين أو مُعادين للفِكْرِ، ثم نَوَّه أركون بأَهمية كتاب يوسف ڤان إس «الفقه والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة»، وذكر أَنَّه لا يُنْتَظَرُ أَنْ يُتَرْجَمَ الكتابُ في وَقْتٍ قريبٍ إلى اللغاتِ الأخرى، وإلى العربيةِ خاصَّةً، وعليه، فلن يَسْتطيعَ أَن يؤدّي وظيفَته في الوَقْتِ الحالي بوَصْفِهِ مَصْدراً للمعلومات للعقولِ التقدميةِ في العالم الإسلاميِّ.

انظر: «مُلاحظات حول الندوة الأَدبيةِ الثانية في توبِنْغِن»، آسية هرفازنسكي، مجلة فكر وفن، العدد (٥٨) السنة الثلاثون، ١٩٩٣، ص: ٧٠.

الشعرُ، ثم الشعرُ الجاهليُّ خاصَّةً، ولا غَرْوَ فإنَّ بَدْءَ التمزُّقِ في نَفْسي، بل في حياتي كُلِّها، إنَّما انشَقَّ عن «محنة الشعرِ الجاهليّ»[1].

وإنَّ لهذه المِحْنَةِ لَخَبَراً، أنا جِدُّ مُقْتَصِدٍ في عَرْضِه ونَقْدِه، هو: أَنَّ طه حُسَيْن قد انتدَبَ نَفْسَه لدراسةِ الشِّعْرِ الجاهليِّ من منظورٍ عَقْلانيٍّ زَعَمَ فيه أنَّه بصَدَدِ الإفادةِ من جهودِ أَحدِ جبابرةِ العَقْلِ في أوروبا هو الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٦٠)، وهو الرجلُ الذي يتبوَّأُ مكانَةً سامقةً في تاريخِ الفِكْرِ الأُوروبيِّ، وعليه انعقَدَ الإجماعُ على أَنَّه المؤسِّسُ الحقيقيُّ لعصر العَقْلِ[2]، والذي قَدَّم مَنْهجاً في التعقُّلِ والكَشْفِ عن الحقيقة بَقِيَ ثابتاً رَدْحاً طويلاً من الزَّمَن في ثقافةٍ تاريخية نَقْديةٍ متطوّرةٍ لا تُؤمِنُ بالثباتِ، ومقالُه الشهيرُ: «المَنْهَجُ لإحكامِ قيادةِ العَقْل والبَحْثِ عن الحقيقة في العلوم»[3] فيه من الضوابطِ الأَخلاقيةِ والروحِ العلميةِ المهذَّبةِ ما يَقْضي بإمامته ونَبالةِ قَدْرِه في سياقِ ثقافتِه، فقد وَقَفَ بإجلالٍ أَمامَ إنجازاتِ أَسلافِه، وحدَّد بدقَّةٍ متناهيةِ المجالَ الذي يمكنُ للقوى العقلية أَن تتقدَّم فيه، ثم

---

(١) نمطٌ صعبٌ ونمطٌ مخيف: ٢٨٧.

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (١٦٠١-١٩٧٧)، رونالد ستروميرْج، ترجمة أَحمد الشيباني، دار القارىء العربي، مصر، ط٣، ١٩٩٤، ص: ٧٧.

(٣) اعتمدت على النسخة التي ترجمها فؤَاز الملاح، ومحمود الصالح، دمشق، ط١، ١٩٨٨.

شَرَعَ بتعقُّلِ الأَشياءِ بحَذَرٍ بالغٍ، وإدراكٍ دقيقٍ للمزالقِ، موظِّفاً الشكَّ المَنْهَجيَّ ضِمْنَ مراحلِ الإدراكِ الفَلْسَفيّ للأَشياء مؤكِّداً أَنَّ: «مجرَّدَ العَزْمِ على التجرُّدِ من جميعِ الآراءِ التي اعتقدها المَرْءُ مِنْ قَبلُ لَيْسَ مِثالاً يَجبُ على كُلِّ إنسانٍ احتذاؤه»[1] ثم نَزَعَ مَنْزَعاً نَبيلاً في التحوُّطِ والحَذَرِ حين قال: «والعالَمُ يكادُ يكونُ مؤلَّفاً من نوعين من العُقولِ لا يَصْلُحان أَبداً لاحتذاءِ هذا المِثالِ. هذان النَّوْعانِ هُما: أَولاً الذين ولاعتقادِهم في أَنفسِهم من الحِذْقِ فَوْقَ ما عندهم لا يستطيعون أَن يمنعوا أَنفُسَهم من التهوُّرِ في أَحكامِهم، ولا يكونُ لهم من الصَّبْرِ ما يُعينُهم على قيادةِ أَفكارِهم كُلِّها في نظامٍ. ومن ثَمَّ فإنَّهم إذا اتّخذوا حريةَ الشَّكِّ في المبادىء التي تلَقَّوْها، والابتعادِ عن الطريقِ العامِّ، فإنَّهم لن يَقْدِروا على ملازمةِ الصِّراطِ الذي يَجِبَ سلوكُه للسَّيْرِ الأَقْوَم، وسيظلُّون في ضَلالٍ كلَّ حياتهم»[2]. «ثم آخرون أُوتوا حظّاً من العَقْلِ، أَو من التواضعِ كي يحكموا بأَنَّهم أَقَلُّ قُدْرَةً على تمييزِ الحقِّ من الباطلِ من أُناسٍ يصلحون أَن يكونوا لهم معلِّمين منهم أَوْلى بأَن يَقْنَعوا باتّباعِ آراءِ هؤلاءِ من أَن يبحثوا بأَنفُسِهم عمَّا هو أَحْسَنُ»[3] لأنَّ الفلسفةَ الشَّكيةَ المعقَّدة الرفيعةَ المستوى هي نَتاجُ سلسلةٍ طويلةٍ من الأَفكار والمعرفة، فمن العسير على الذي يأخذُ بالمذهبِ الشكِّيِّ أَن يعتبرَ فكرةً واحدةً

---

(١) المنهج لإحكام قيادة العقل: ٣٣.

(٢) المنهج لإحكام قيادة العقل: ٣٣.

(٣) المرجع نفسه، ص: ٣٤.

فقط هي الصائبة، إنَّها نتاجُ الحسِّ التاريخي[1].

أَمَّا طه حُسَيْن، فقد فَشِلَ في الإفادةِ من هذا المَنْهَجِ الذي أَيْقَظَ أوروبا وأَنْعَشَ فِكْرَها إنعاشاً مثيراً[2]. وأخفق في استثمارِهِ حين سلك في دراسةِ الشعر الجاهليِّ مَسْلكاً ابتُذِلَ معه هذا المَنْهَجُ الفَلْسَفيُّ[3]، وخَلَطَ الشكَّ المُنْتِجَ بالشكّ العقيم وسخِرَ سُخريةً مريرةً من ثقافةِ أُمَّته وجهودِ الأَقْدمين، وتجاسَرَ على إطلاقِ أَحكام هي في صريح العَقْلِ من أَدلِّ شيءٍ على استهتارِه، واتّخاذِه المَنْهَجَ ظِهْرِيّاً، ثُمَّ وَجَّه إهانةً شاملةً للشعرِ الجاهليّ حين خَلَصَ إلى القَوْلِ «بأَنَّ الكَثْرَةَ المطلقةَ ممَّا نُسَمِّيه شِعْراً جاهليّاً ليست من الجاهليةِ في شيءٍ، وإنَّما هي مُنْتَحلةٌ مُخْتَلَقةٌ بعد ظهور الإسلام»[4] ثم أفاضَ في الاحتجاجِ لآرائه -زَعَمَ-، وأَجادَ في إرسالِ الكلامِ على عواهنه إجادةً تَقْضي له بالإمامة في هذا المَيْدان، ولكنَّه - بحقٍّ نجح نجاحاً مُنْقَطِعَ النظيرِ في إثارةِ أَكْبرِ سِجالٍ فِكْريٍّ بل صراعٍ ثقافيٍّ في تاريخ الثقافةِ العربيةِ المعاصرة، وكان غايةً في تَحْريرِ قَدْرٍ عظيمٍ من الطاقاتِ العلميةِ الكامنةِ، وأَجدُهُ من نافلةِ القَوْلِ أَن أُعيدَ عَرْضَ الكُتُبِ الكثيرةِ

---

(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: ٣٢.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٧٧.

(٣) وإلى هذا انتهى العلّامةُ محمد الخضر حسين من قَبْلُ في كتابه «نقض كتاب في الشعر الجاهليِّ» حقَّقه علي الرضا التونسي، المطبعة التعاونية، ط: ٢، ١٩٧٧، ص: ٤٦.

(٤) في الشعر الجاهلي. ٧١.

التي أُلِّفَتْ في الردِّ على طه حسين، وبحسبي أَن اعتمد على رأي ناصر الدين الأَسد الذي كَتَبَهُ بعد خمسين عاماً من انتهاءِ معركةِ الشِّعْرِ الجاهليِّ، وله كلمةٌ دقيقةٌ لا تخلو من تعميم حَوْلَ كتاب «في الشعر الجاهليِّ» ذهب فيها إِلى أَنَّ «هذا الكتابَ أَقَلُّ الكُتُبِ حظاً من العِلْم، وأَبْعَدُها عن مَنْهَجه وتحقيقاته»[1] وهذا كافٍ وفَوْقَ الكافي، ولا يُعكِّرُ عليه إِلاّ ذلك الاحترازُ الذي أَبداه الأَسدُ بعد هذا الحُكْم حين قال: «وهذا حكْمٌ يغضُّ مِنْ قَدْرِ أيِّ كتاب، ولكنه مع ذلكَ لا ينتقصُ من قيمةِ هذا الكتابِ في بلوغِه الغاياتِ التي كان يرمي إِليها مؤلِّفُه»[2]، وهذا احتراز لا أَدري وَجْهَ تفسيرِه، وإِلاّ فإِنَّ الأَسدَ جِدُّ عليم بالفسادِ الوبيلِ الذي أَحْدَثَهُ هذا الكتابُ، وهو جِدُّ عليم أَيْضاً بأَنَّ الغايات لا تُسوِّغُ الوسائل، ولكنْ، لعلَّ هذا من أَحكَامِه التي خَرَج فيها عن جادَّةِ النَّصَفَةِ.

أَمَّا شاكرٌ فلم يكن محتاجاً إِلى قراءة كتابِ «في الشعر الجاهليِّ»، فقد سبقت الإِشارةُ إِلى أَنَّ شاكراً كان من بين التلاميذِ الذين أَلْقى عليهم طه حسين الأَفكارَ الأُصول في كتابِه هذا في الجامعة المصرية سنة ١٩٢٥ وأَنَّ شاكراً كان قد قرأَ الأَصْلَ الذي انبثق عنه بَحْثُ طه حسين، وهو بحثُ «مرجليوث» «أُصول الشعر العربي»، وأَنَّ رأْيَهُ في آراءِ طه أُستاذِه أَنَّها لا تزيدُ

---

(١) حول كتاب «في الشعر الجاهليِّ»، د. ناصر الدين الأَسد، مجلة الكاتب، العدد (١٧٠)، ١٩٧٥، ص:٩.

(٢) المرجع نفسه، ص:١٢.

عن كونِها حاشيةً على مَتْنِ «مرجليوث»[1]، وأنَّه قد تجرَّعَ الغَيْظَ

(١) يصعبُ تاريخياً إثباتُ هذه الصلة المباشرة بين د. طه حسين ومرجليوث، فقد كتب الأخير بَحْثَهُ «نشأة الشعر العربيّ» في أبريل سنة ١٩٢٥، ونشره في يوليو من السنة نَفْسِها في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية، وذكر شاكر في «نمط صعب ونمط مخيف» ص: ٣٧٤ أن طه حسين بدأ يُلقي محاضراته في أكتوبر ١٩٢٥، وليس في كتاب «في الشعر الجاهلي» أيَّة إشارة إلى بَحْثِ مرجليوث، ولكنَّ الأخير كان قد بَشَّرَ بآرائه منذ سنة ١٩٠٥، وادَّعى أنَّ الشعرَ الجاهليَّ كلَّه مصنوعٌ في الإسلام على نَمَطِ القرآن، وأنَّ ذلك أَحْفَظَ السِّير «تشارلز لايَل» فكتب في مقدمة ديوان عبيد بن الأبرص سنة ١٩١٣ كلمةً قال فيها: «إنَّها لنَزْوَةٌ من نزواتِ الأوهام أن نَظُنَّ أنَّ جمهرةَ شعرِ الجاهلية مصنوعٌ في الإسلام، صنعه علماءُ كانت حياتُهم مخالفةً كُلَّ المخالفةِ لحياةِ الجاهلية»، ذكره شاكر في «نمط صعب ونمط مخيف»: ٣٧٠، وذكر د. عبد الله العَرَويُّ نَقْلاً عن ريجيس بلاشير أن طه حسين قد تبنَّى وطوَّر إشارات مرجليوث لنَفْي صحَّةِ الشعر الجاهلي. (الأيديولوجيا العربية المعاصرة د. عبد الله العروي، ترجمة محمد عيتاني دار الحقيقة، بيروت، ط١، ١٩٧٠، ص: ١٥٦.

غير أنَّ صعوبةَ إثبات الصلة التاريخية هذه لا تنهضُ حُجَّةً أمامَ ذلك التشابه الكبير بين طريقةِ البحثِ والنتائجِ التي انتهى إليها كلاهما، فقد كانت فكرة الأدلة الخارجية والداخلية هي الإطارَ العامَّ الذي سار فيه كلا البَحْثَيْن، وكانت الشبهاتُ وما آلت إليه من نتائجَ تكاد تكون متطابقة، فكلاهما اعتمد على لغةِ الشِّعْرِ الجاهليِّ وعَدَم دلالتِها على التنوُّع الثريِّ الذي كانت تحفَلُ به لهجات القبائل، وكلاهما ألَح على أنَّ القرآنَ أصدقُ تمثيلاً للحياةِ الجاهلية، وكلاهما قَدَح في الرواةِ الذين أدَّوْا إلينا هذا الشِّعْرَ، وكلاهما خَلَصَ إلى أنَّ =

بَحْتاً وهو يرى هذا الصنيع من أُستاذه، وأنَّه قد تقوَّضَ في نَفْسِه معنى الجامعة، ثم يَبِسَ الثَّرى بَيْنَهُ وبين أُستاذه، وأنَّه قد أَجْمَعَ أَمْرَهُ على مغادرة الجامعة، وأنَّه غادَرَها كما غادر المتنبي صديقَه سَيْفَ الدولة: موجَعَ القَلْبِ باكيا.

لقد كان لثقافة شاكر المتينة المتماسكة أَعظَمُ الأَثَرِ في اتّخاذ هذا الموقف إذْ أَتاحَتْ له أَن يَسْبُرَ طبيعةَ الظروف المحيطة به، وأَن يَسْتَشْرِفَ النتائجَ التي يمكنُ أَن تؤول إليها حالُ الثقافة العربية فسارعَ إلى البراءة منها، والانحياز إلى نَسَقٍ ثقافيٍّ مغايرٍ لها هو ثقافتُه العربيةُ الإسلاميةُ بعد أَنْ صمَّم على خَوْضِ صراعٍ ضد هذا الواقع الثقافيِّ السائد، وذلك بصياغة منهجٍ مُسْتَقِلٍّ نابعٍ من صميم ثقافته يَقْرَأُ به تاريخ العرب وآدابَهم وعلومهم وفنونَهم[1]. فكيف كانت رحلةُ شاكر مع المَنْهجِ؟

= هذا الشعر منحولٌ مصنوعٌ صنعه الرواةُ بعد الإسلام لأسباب سياسية وقبليةٍ إلى غير ذلك من وجوه التشابه. وعليه فلم يَكُ رأياً دقيقاً ما ذهب إليه د. محسن الموسويُّ حين زَعَمَ أَنَّ بَحْثَ طه حسين كان من بابَةِ التأثُّرِ الرصين والتوظيفِ العقلاني للمعرفة، لأنَّ صريحَ النظرِ قاضٍ بأَنَّ هناك متابعةً مُفْرِطةً لمرجليوث، وأنَّ هناك غياباً حقيقياً للقيمَ النقديةِ الرصينة. انظر:
الاستشراق في الفكر العربي د. محسن جاسم الموسوي، المؤسسة العربية للدراساتِ والنشرِ بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص٨٩.

(١) استوعب شاكر تفصيل هذه الظروف في مقدّمته الجديدة لكتابه المتنبي: ٧٩-١٢٣، ثم أَشارَ إليها إشارةً خاطفةً في صَدْرِ كتابه «رسالةٌ في الطريقِ إلى ثقافتنا»: ٨.

يرتبطُ مفهومُ المنهج عند شاكرٍ ارتباطاً وثيقاً بمفهومه للثقافة، إذْ يؤمنُ إيماناً عميقاً بخصوصيةِ الثقافةِ من خلال معاييرَ محدَّدةٍ تُشَكِّلُ لكلِّ أُمَّةٍ ملامحَ ثقافتِها، ويرفضُ بقوَّةٍ مَفْهومَ «الثقافةِ العالمية» ويرى أنَّه «باطلٌ كُلَّ البُطْلانِ أَن يكونَ في هذه الدنيا على ما هي عليه «ثقافةٌ» يمكنُ أَنْ تكونَ ثقافةً عالميةً، أَي: ثقافةً يَشْتَرِكُ فيها البَشَرُ ويمتزجون على اختلافِ لغاتِهم ومِلَلِهم ونِحَلِهم وأَجناسِهم وأَوْطانِهم، فهذا تدليسٌ كبيرٌ، وإنَّما يُرادُ بشُيوعِ هذه المقالةِ بَيْنَ الأُممِ هَدَفٌ آخَرُ يتعلَّقُ بفَرْضِ سيطرةِ أُمَّةٍ غالبةٍ على أُممٍ مغلوبةٍ، لتَبْقَى تَبَعاً لها، فالثقافاتُ متعدّدةٌ بتعدُّدِ المِلَلِ، مُتَميِّزَةٌ بتَميُّزِ النِّحَلِ، ولكلِّ ثقافةٍ أُسلوبٌ في التفكيرِ والنظرِ والاستدلالِ مُنْتَزَعٌ من الدينِ الذي تَدينُ به لا محالة»[1]، وربما تبادر إلى العَقْلِ: أَنَّ شاكراً يدعو إلى قطيعةٍ معرفيةٍ بين الثقافاتِ، والحقُّ أَنَّ شاكراً يؤمنُ بأَنَّ «الثقافات المتباينَة تتحاوَرُ ولكن لا تتداخَلُ تداخُلاً يُفْضي إلى الامتزاجِ البتَّةَ، ولا يأخذُ بعضُها عن بَعْضٍ شيئاً إلاَّ بَعْدَ عَرْضِهِ على أُسلوبِها في التفكيرِ

---

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: ٧٦-٧٧. وانظر تصوُّراً مشابهاً للثقافةِ في:

- معالم في الطريق، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، ط:١٠، ١٩٨٣، ص:١٣٥.
- مشكلة الثقافة، مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ط:٢٢، ١٩٧٩، ص:٥١.
- مقالات في الإناسةِ، ليڤي شتراوس، ترجمة د. حسن قبيسي، دار التنوير، بيروت، ط١، ص:٢٢٨.

والنظرِ والاستدلالِ، فإن استجابَ للأُسلوبِ أَخَذْتَهُ وعدَّلْتَهُ وخَلَّصْتَه من الشوائب، وإن استَعْصى نَبَذْتَهُ واطّرحْتَه»[1] وربما كانت الإشارةُ إلى المَوْقِفِ المتماسك الذي وقفه أبو سعيد السيرافيُّ في مناظرته الشهيرة لمتّى بن يونس ذات دلالةٍ على طبيعة التفكير الإسلاميِّ حين قال له: «حدِّثني عن المنطقِ ما تَعْني به؟ فإنَّا إذا فَهِمْنا مُرادَكَ فيه، كان كلامُنا معكَ في قَبولِ صوابِه وردِّ خَطَئِه على سَنَنٍ مَرْضيٍّ وطريقةٍ معروفة»[2]، ثم جرى ذلك السِّجالُ الفكريُّ الذي يُشيرُ إلى خُصوبةِ الحياةِ العقلية للمسلمين وثُقوبِ آرائِهم ومَتانةِ شخصياتِهم حين يصدرون عن ثقافتِهم المَتينةِ المُتماسِكَةِ، وهو ما عَبَّرَ عنه عليُّ بن عيسى الرُّمَّاني حين وَصَفَ انفضاضَ المجلس فقال: «وتقوَّضَ المجلسُ وأَهْلُهُ يتعجَّبون من جَأْشِ أَبي سَعيدٍ الثابتِ ولسانِه المتصرِّفِ ووَجْهِهِ المتهلِّلِ، وفوائده المتتابعة»[3].

---

(١) رسالة في الطريقِ إلى ثقافتِنا: ٧٧.

(٢) الإمتاعُ والمؤانَسة، أبو حيان التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، مكتبة الحياة، بيروت، ج١ ص:١٠٩.

(٣) المرجع نفسه، ص:١٢٨.

ويمكن الإشارة هنا أيضاً إلى الموقفِ النَّقْدي لابن حَزْمٍ من المنطق الأرسطيِّ، حين كتب كتابه النفيس «التقريب لحد المنطق» الذي أعاد فيه انتاجَ المقولات الأساسية للإيساغوجي (المنطق) من خِلالِ الأمثلةِ الشرعية، وانظر تحليل د. إحسان عباس لهذا الموقف في رسائل ابن حزم ٤: ٣٤-٤٥.

وذهب د. كمال أبو ديب إلى أنَّ استدخال التراث الإنسانيّ ثم إعادة =

أَمَّا مفهومُه للثقافةِ فقد أَجْمَلَهُ بقوله: «إنَّ الثقافةَ تكادُ تكونُ سرّاً من الأَسرارِ الملثَّمةِ في كلِّ أُمَّةٍ من الأُمم، وفي كلِّ جيلٍ من البَشَرِ، وهي في أَصْلِها الراسخِ البعيدِ الغَوْرِ معارفُ كثيرةٌ لا تُحْصى، متنوّعةٌ أَبْلَغَ التنوُّع، مطلوبةٌ في كلِّ مجتمع للإيمانِ بها أَوَّلاً عن طريقِ العَقْلِ والقَلْبِ، ثم للعمل بها حتى تذوبَ في بنيانِ الإنسانِ وتَجْريَ منه مَجْرى الدم لا يكادُ يُحِسُّ به، ثم للانتماءِ إليها بعَقْلِه وقَلْبِه وخَيالِه انتماءً يَحْفَظُه ويحفظها من التفكُّكِ والانهيار»[1].

وينطلقُ شاكرٌ في تكوين مفهومه للثقافةِ من منظورٍ أخلاقيٍّ يَجْعَلُ الدين بمَعْناه العامِّ أَو ما كان في معنى الدين رأْسَ كلِّ ثقافةٍ، وأنه - أي: الأَصلُ الأَخلاقيُّ - «ليس خاصّاً بأُمَّةٍ من الأُمم، بل هو شَأْنُ كلِّ جيلٍ من الناس، وكُلُّ أُمَّةٍ من الأُمم كان لها لغةٌ، وكان لها ثقافةٌ، وكان لها بعد ذلك حضارةٌ مؤسَّسَةٌ

= إنتاجه هو أحدُ جوانب العظمةِ في الثقافةِ الإسلامية التي لم تُواجه الواقعَ بالانسحاب والتقوقع. انظر:
- «الثقافة العربية وإشكالية المثال»، كمال أبو ديب، مجلة مواقف، العددان (٥٩، ٦٠)، ١٩٨٩ ص: ١٠٨.

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: ٢٩. وهذا يذكرنا بالعبارة المكثفة لهِرْدِر: «إنَّ ثقافةَ الشعبِ هي دمُ وجوده». انظر:
- الحضارة د. حسين مؤنس، عالم المعرفة، الكويت، العدد (١) ١٩٧٨، ص: ٣٦٩.

على لغتِها وثقافتِها»[1] وأنَّ هذا الأَصْلَ الأَخلاقيَّ ليس «قواعد عقليةً ينفردُ العَقْلُ بتَقْريرِها ابتداءً؛ لأنَّ القواعِدَ العقليةَ مهما بلغت من القوةِ والسيطرةِ لا تستطيعُ أَن تقومَ بهذا العِبءِ لسببٍ لا يُمكنُ إغْفالُه وهو أَنَّ الأَمْرَ كُلَّه مُتَعَلِّقٌ بالإنسانِ نَفْسِه، وكلُّ إنسانٍ فيه من الطبائعِ والغرائزِ والأَهواءِ مقاديرُ مختلفةٌ لا تكادُ تُضْبَطُ أَحوالُها وآثارُها...، فالقواعدُ العقليةُ المجرَّدةُ لا تكادُ تقومُ بهذا العِبْءِ كُلِّه، بل «العقائدُ» وَحْدَها هي صاحبةُ هذا السلطان على الإنسانِ، لأَنَّها إمَّا أَن تكونَ مغروزةً في فطرتِه مُنْذُ خُلِقَ إنساناً، وإمَّا أَن تكونَ مكتسبةً ولكنَّها مُنَزلةٌ مَنْزِلَةَ العقائدِ المغروزةِ فيه»[2].

وثَمَّةَ أَمْرٌ آخَرُ يُحَدِّدُ مفهومَ «المنهج» عند شاكرٍ هو مفهومُه للتجديد المنبثقُ عن مفهومِه للثقافةِ، فالتجديدُ لا يكون مفهوماً ذا معنى إلاّ إذا نَشَأَ نَشْأَةً طبيعيةً من داخلِ ثقافةٍ متماسكة حيَّةٍ في أَنْفُسِ أَهلِها»[3] وأَمَّا المجدِّدُ فلا بُدَّ أَن يكونَ متمكِّنَ النشأةِ في ثقافتِه، بالغاً الغايةَ في تذوُّقِ لغتِه وآدابِها وفنونِها وتاريخِها، بحيث يكون قادراً على التجديد من خلالِ حوارٍ ذكيٍّ بين

---

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: ٣٣. وانظر:
- مشكلة الثقافة: ٦١.

(٢) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: ٣٤.

(٣) المقدمة الجديدة لكتاب المتنبي: ٢٥-٢٧. وانظر:
تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبد الرحمن، الدار البيضاء، ط١: ١٩٩٤، ص: ١١.

التفاصيل الكثيرةِ المتشابكةِ المعقَّدةِ التي تنطوي عليها هذه الثقافةُ.

كان لهذا الوعي النظريِّ بالثقافةِ والتجديدِ أكْبَرُ الأَثرِ في تشكيل وَعْي شاكرٍ بالمَنْهَج؛ فقد حدَّدَ أُطُرَ حركته تحديداً كاملاً داخِلَ الثقافةِ العربيةِ، فكان أمراً متوقَّعاً أن تَصِحَّ عزيمتُه على إعادةِ قراءة تراثِ هذه الثقافةِ قراءةً مُتَأنِّيةً تُتيحُ له أن يَنْهَضَ بأعباءِ المَهَمَّة التي نَدَبَ لها نَفْسَه: مهمة صياغة مَنْهَج عربي إسلاميٍّ نابعٍ من صميم هذه الثقافةِ المتكاملة.

ولقد قصَّ شاكرٌ طرفاً صالحاً من قصَّةِ بَحْثِه عن «المَنْهَج» وكيف أَنَّ نَفْسَه قد انطوت على عزيمةٍ حذَّاءَ ماضيةٍ على قراءةِ التراثِ العربيِّ، وكيف أنَّه عَمَدَ إلى الأَقْدَمِ فالأَقدَمِ من النصوصِ بُغْيَةَ رَصْد تحوُّلات مناهج التفكير عند أَصحابِ هذا التراث في شتَّى فروعِ المعرفة من عقائدَ وتاريخ، وشعر ونَثْر، ونَحْو وبلاغةٍ[1] حتى غَدَتْ «معرفتُه بالتراثِ وإحاطتُه به وتمثُّلُه لأبعادِه المختلفةِ وحضورُهُ في وُجْدانِه أَمْراً كالنهارِ لا يحتاج إلى دليل»[2].

ولكن: كيف قرأ شاكرٌ هذا التراثَ؟ وكيف تشكَّلت رؤيتُه للمنهج من خلالِ هذه القراءة؟

---

(١) تَجدُ قصَّةَ القراءة مبسوطةً في: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: ٨-١٠.

(٢) «القوس العذراء» د. إحسان عباس، ضمن دراسات عربية وإسلامية، ص: ٥.

يُشكِّلُ مفهوم «التذوق» عِمادَ تجربةِ شاكرٍ في قراءةِ التراثِ وتشكيل المنهجِ ويكادُ هذا المفهومُ أَن يَسْتَبِدَّ بهذه التجربةِ إلى الحدِّ الذي تتداخَلُ فيه ملكتا التذوقِ والنقدِ بحيث يتجاوزُ التذوقُ حدودَ كَوْنِه مرحلةً من مراحل الإدراكِ النقدي[1] ، ولقد أكَّد شاكرٌ غَيْرَ مرَّة أَنَّ مَنْهَجَهُ في قراءة البيانِ الإنسانيِّ هو منهجُ «التذوق»، وأَنَّه لم يبتدع هذا المَنْهَجَ ابتداعاً، بل إنَّ له جذوراً ممتدَّةً إلى الثقافةِ العربية بعامة، وإلى عبد القاهر الجرجاني على وجه الخُصوصِ لا سيَّما آراؤه في «الرسالة الشافية»[2] حول مفهوم «التذوق» وشمولِه لكلِّ كلامٍ صادرٍ عن الإنسان، وأَن هذا المنهجَ كان «نابعاً من صميم المناهج الخفيةِ التي سنَّ لنا آباؤنا وأَسلافُنا طُرُقَها»[3]،وذكر أَنَّ جهودَهُ إنَّما كانت في تَبَيُّنِ دروبِها ومسالِكها، وجَمْعِ ما تفرَّق من أَساليبها بالاعتمادِ على دلالاتِ اللسان العربي واستيعابها، لأَن الذي لا يملكُ القدرة على استيعابِ هذه الدلالات غيرُ قادرٍ ألبتَّةَ على أَنْ يُنْشِيءَ مَنْهجاً أَدبيّاً

---

(١) انظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط:٤، ١٩٨٣، ص:١٤ حيث يقول: النقد في حقيقته تعبيرٌ عن موقف كلِّي متكاملٍ في النظرةِ إلى الفَنِّ... يبدأُ بالتذوق، أي: القدرة على التميز، ويعبرُ منها إلى التفسير والتعليل والتحليل والتقييم.

(٢) الرسالة الشافية، عبدالقاهر الجرجاني، نُشِر بضَميمة دلائل الإعجاز، قرأه وعلَّق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:٢، ١٩٨٩، ص:٦٠٢.

(٣) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: ١٦-١٧.

لدراسة إرْثِ هذه اللغة في أيِّ فَرْعٍ من فروعِ هذا الإرْثِ» .

ولقد فرَّقَ شاكرٌ بين نَمَطَيْن من التذوُّق: «التذوّق الساذج» و«التذوّق المنهجي» وأشارَ إلى طبيعة الفرقِ بينهما بقوله: «إنَّ «التذوُّقَ الساذجَ» حاضِرٌ في دخيلةِ كلِّ إنسانٍ حيٍّ عاقلٍ مدركٍ، وهو ممَّا لا يشعرُ به الإنسان أنَّه بَذَلَ في تَبيُّنه جَهْداً، فهو تذوُّقٌ يتمُّ عن غيرِ منهجٍ مرسومٍ أو قَصْدٍ أو عنايةٍ»[1]، وثمّةَ أمثِلَةٌ كثيرةٌ فيما كتبه شاكرٌ تُنبىءُ عن تذوُّقِهِ الانطباعيِّ البريءِ للفنِّ دون استعانةٍ بمصطلحات النقد ومعاييره، فمن ذلك ما كتبه تعليقاً على أبيات جَذِيمةَ الأبرشِ الوضَّاح حيث يقول:

ربَّما أَوْفَيْتُ في عَلَمٍ ... تَرْفَعَنْ ثَوْبي شَمالاتُ
في فُتُوٍّ أنا كالئهم ... في بلايا غَزْوَةٍ باتوا
ثم أُبْنا غانمين معاً ... وأُناسٌ بَعْدنا ماتوا
نحن كُنَّا في ممرِّهمُ ... إذْ مَمَرُّ القَوْمِ خَوَّاتُ
ليت شعري ما أَماتَهُمُ؟ ... نَحْنُ أَدْلَجْنا وهم باتوا

يقول شاكرٌ معلّقاً: فأيُّ نَغَمٍ جَليلٍ فَخْمٍ مُتَهَدِّجِ النَّبَراتِ، اهتدى إليه هذا الجاهليُّ القديمُ بما في قلْبه من الهمِّ، ثم استَوْدَعَهُ هذه الأحرفَ القلائلَ، وأَنْفَذَها إلى أعماقِ الحياةِ الإنسانيةِ، ثم سلَّها كأنَّها أَسِنَّةٌ مصقولةٌ حِدادٌ لها بَصيصٌ يَلْمَعُ في ظلمات الحَيْرَةِ؟ وأيُّ نَشْوَةٍ يَدِبُّ في خَفَقاتِها دَبيبُ الحُزْنِ

---

(١) «المتنبي ليتني ما عرفتُه»، محمود محمد شاكر، مجلة الثقافة، العدد (٦٣) ١٩٧٨، ص: ١٧.

الكامنِ والحسرةِ المُتَرْقرِقةِ أَطاقَ هذا العربيُّ المُبينُ أَن يَمْلأَ بها وُجْدانَ حياتِنا، بلا رموزٍ يونانيةٍ متمرِّغَةٍ في أَوْحالِ الأَساطيرِ، وبلا رموزٍ وثنيةِ المنابتِ والأُصولِ، تَجْعَلُ الحياةَ البشريَّةَ جَحيماً مستعراً من الخطايا والذنوبِ والآثامِ، وتُحيُل الهمَّ الشريفَ ظُلْمةً مُطْبقَةً على القَلْبِ والنَّفْسِ، والقَلَقَ السامي تَدْميراً لبُنْيانِ الله الذي أَعطى كُلَّ شيءٍ خَلْقَهُ ثم هدى، سبحانه وتعالى[1].

أَمَّا التذوقُ المنهجيُّ: «فهو «التذوقُ» الذي يحتاجُ إلى إرادةٍ واضحةٍ، وإلى تَنَبُّهٍ وبَصَرٍ، . . ويحتاج أَيْضاً إلى تَرْديد الكلامِ وترجيعه، وإلى إعادةِ النظرِ فيه مرَّةً بعد مرَّةٍ، . . . وإلى فَصْلِ بَعْضٍ من بَعْضٍ، وإلى ضَمِّ شَكْلٍ إلى شَكْلٍ، وإلى ملاحظة الفروقِ بين المتشابهَيْن أَحياناً، أَو تَحْديدِ ضَرْبٍ من التشابه بين غير المتشابهَيْن ظاهراً أَحياناً أُخرى، وأَشياءُ أُخرى كثيرةٌ لا يَضْبِطُها إلاّ المنهجُ والقَصْدُ والعنايةُ»[2].

أَما الإطارُ العامُّ للمنهجِ فهو مُنْقَسمٌ إلى شَطْرَيْن: «شَطْرٍ في معالجةِ المادةِ، وشَطْرٍ في معالجةِ التطبيقِ. فَشَطْرُ المادةُ يقتضي جَمْعَها من مظانِّها على وَجْهِ الاستيعابِ المُتَيَسِّرِ ثم تصنيفَ هذا المجموعِ، ثم تَمْحيصَ مفرداتِه تَمْحيصاً دقيقاً بتحليلِ أَجْزائِها بدقَّةٍ وحِذْقٍ حتى يتيسَّرَ للدارسِ أَن يَميزَ بين صحيحها وزائفِها.

---

(١) أباطيل وأَسمار: ٣٧٢ وانظر أَبيات جذيمة الأَبرش في «طبقات فحول الشعراء» ١: ٣٨.

(٢) «المتنبي ليتني ما عرفته»، مجلة الثقافة، العدد (٦٣) ١٩٧٨، ص: ١٧.

بلا غَفْلَةٍ، وبلا هوىً، وبلا تسرُّعٍ. وأما شَطْرُ التطبيقِ فيقتضي ترتيبَ المادةِ مع التيقُّظِ لوَضْعِ كُلِّ حقيقةٍ من الحقائق في موضِعِها الذي هو حَقُّ موضعِها؛ لأَنَّ أَخْفى إساءةٍ في وَضْعِ إحدى الحقائقِ في غَيْرِ موضعِها: خَليقٌ أَن يُشَوِّه عمودَ الصورةِ تشويهاً بالغَ القُبْحِ والشناعة»[1].

لقد آلت معضلةُ المنهجِ عند شاكرٍ إلى الاعتقادِ الجازمِ بأَنَّ الحلَّ موجودٌ في تُراث هذه الثقافةِ العربيةِ الإسلامية، وأَنَّ طريقَ المنهج لمن عانَى البَحْثَ عنها «سنَّةٌ مُتَّبعةٌ ودَرْبٌ مطروقٌ في ثقافةٍ متكاملةٍ متماسكةٍ ظَلَّت تنمو وتَتَّسعُ وتَسْتَوْلي على كُلِّ معرفةٍ مُتاحةٍ أَو مستخرجةٍ بسُلْطانِ لسانِها العربيِّ، ولم تفقد قَطُّ سيطرتَها على النَّهْجِ المُسْتَبينِ، مع اختلاف العقولِ والأَفكارِ والمذاهب حتى اكتملت اكتمالاً مذهلاً في كُلِّ عِلْمٍ وفَنٍّ. وكان المرجوُّ والمعقولُ أَن يستمرَّ نموُّها واكتمالُها وازدهارُها في حياتنا الأَدبية العربية راهنا إلى هذا اليوم»[2]، ولكنَّ الذي حَدَثَ هو أَنَّ هذه الثقافةَ قد فقدت سيطرتَها على المَنْهَجِ، فانطلقت تَذْرَعُ الأَرْضَ جيئةً وذُهوباً في سيلِ العُثور على المنهجِ الذي يَضْبِطُ لها رُؤْيَتَها فلم تَحُلْ بطائلٍ، بل ازداد الأَمْرُ ضِغْثاً على إبَّالةٍ، وخَلَفَتْ خُلوفٌ من المثقفين طوَّحت بمفاهيم الإبداعِ والنَّقْدِ والتجديدِ والمَنْهَجِ وراء ظَهْرِها فمُنِيَت الثقافةُ العربيةُ المسلمةُ بهزيمةٍ لم تُمْنَ بمِثْلِها في تاريخِها الطويلِ، وأَصبح

---

(١) «أباطيل وأَسمار»: ٢٤-٢٥.

(٢) رسالة في الطريقة إلى ثقافتنا: ٢٧.

الوَعْيُ بالذاتِ مرهوناً بالاطلاع على مناهج الفكر والنَّظَرِ في الثقافاتِ الأُخرى، وبقِيَت قِلَّةٌ مُشَرَّدةٌ ضائعةٌ هَتَفَ بها شاكرٌ وأَمثالُه كي تَهُبَّ فتردَّ إلى «الأَحياءِ بَعْضَ القَلَق الروحيِّ العنيفِ الذي يَدْفَعُ الحيَّ إلى الاستقلال بنَفْسِه، والاعتدادِ بشَخْصِيَّتِه، والحِرْصِ على المواريثِ التي تلقَّاها من تاريخِه، فيغامِر في الحضارةِ الحديثةِ بروح المُجَدِّدِ لا بِرُوحِ المُقَلِّدِ، عندئذٍ ينتزِعُ من الحضارة الأَسبابَ التي تنشأ بقوَّتِها الحضارات»[1].

وإذَنْ، فقد حدَّد شاكرٌ إطارَهُ الثقافي، وأَكَّد هُويَّة مَنْهجه، وأَنَّها هويةٌ عربيةٌ إسلامية نابعة من صميم ثقافتِه، وأَنَّ «التذوُّق المنهجيَّ» هو الأَداةُ الأولى لاستكناه أَسرارِ البيانِ الإنسانيِّ، فكيف كانت تجلّيات ذلك الموقف؟ وهل نَجَحَ شاكرٌ في تجاوزِ وَعْيِ الناقدِ العربي القديم بطبيعةِ الفَنّ وأَسراره؟ ثم إلى أَيِّ مدى يمكنُ لتجربةِ شاكرٍ أَنْ تزيدَ خِبْرَتَنا الجماليةَ بالنصِّ وتُثْري وَعْيَنا النَّقْديَّ المعاصر؟

تنطوي دراسةُ الشعرِ القديم على قَدْرٍ غير قليلٍ من الصعوبةِ بسببِ ما يَحْتَفُّ بهذا الشعرِ من الإشكالات التي تنشأُ عن الرحلةِ التاريخيةِ التي قَطَعها حتى وَصَلَ إلى يَدِ الناقد. ومَهْما كان الشِّعْرُ موغِلاً في القِدَم، كانت مَهَمَّةُ الناقد أَكْثَرَ صعوبةً ،وأَيضاً، فإنَّ الشِّعْرَ المرويَّ في ديوانٍ مجموعٍ مسموعٍ أَقَلُّ صعوبةً من القصائدِ المفرَدةِ المتناثِرةِ في بطونِ الكتبِ، ولقد

---

(١) دراسات عربية وإسلامية: ٥٩١. نقلاً عن «الرسالة» السنة (٨) ١٩٤٠، ص: ١٤٣.

سَبَقَ ذِكْرُ: أَنَّ للمَنْهَجِ عند شاكرٍ شطرَيْن: شَطْرٌ في تناولِ المادةِ، وشَطْرٌ في معالجةِ التطبيقِ. وأَنَّ الأَوَّلَ منهما يقتضي تَمْحيصاً للمادةِ دقيقاً يُتيحُ للدارسِ أَن يَرى ما هو زَيْفٌ جَلِيّاً واضِحاً، وما هو صحيحٌ مُسْتَبيناً ظاهراً، وأَنَّ الآخَرَ يقتضي ترتيبَ المادةِ بعد نَفْيِ زَيْفِها، وتَمْحيصَ جَيِّدِها، مع الحِرْصِ البالغِ على وَضْعِ كُلِّ حقيقةٍ في الموضعِ الذي هو حقُّ موضعِها.

وتَنتمي هذه المنهجية في إطارها العامِّ إلى منهجية «فقه اللغة»: «الفيلولوجيا» التي تقومُ على «ضَبْطِ النصوصِ وتأويلِها والتعليقِ عليها، وتُفْضي إلى الاعتناءِ بتاريخِ الأدبِ والأَخلاق»[1] وتشتملُ على «تملُّك موهبةٍ من نفاذ البصيرة الروحيةِ غير العاديِّ إلى اللغةِ والقُدْرةِ على إنتاجِ عَمَلٍ يُجَسِّدُ تَرْكيبُه قُوَّةً جماليةً وتاريخية»[2]، وهو - أي: فِقْهُ اللغة - ممَّا لا يختصُّ به ثقافةٌ دون ثقافةٍ، بل هو «نَزْعَةٌ أصيلةٌ، ومرادفٌ قويٌّ للعقلانيةِ والنقد والتحرُّرِيَّة[3]»، بحيث يتعذَّرُ علينا أَن نُفَرِّقَ بين ما يقوله شاكرٌ على سبيلِ المثالِ، وبين ما يقولُه «لانسون» في هذا المجال[4]،

---

(١) «دروس في الألسنية العامة» فرديناند دي سوسير، تعريب صالح القرمادي وآخرين، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥، ص: ١٨.

(٢) الاستشراق: ١٥٢.

(٣) هذا ما قاله إرْنسْت رينان، نَقْلاً عن الاستشراق: ١٥٣. ويقول إدوارد سعيد في الموطن نَفْسِه: «ومهمة فقه اللغةِ في الثقافة الحديثةِ هي أَن يستمرَّ في رؤيةِ الواقعِ والطبيعة رؤيةً واضحةً، وأَن يجعلَ ممكناً تحقيقَ نظرةٍ عامةٍ للحياةِ الإنسانية ولنظامِ الأشياء».

(٤) وهذا مشروطٌ باعتصام الفقيه اللغوي بالضوابط الأخلاقية التي =

غير أَنَّ التحرُّزَ من المبالغةِ في تفهُّم طبيعة «فقه اللغة» سيكون أكثر فائدةً، إذ أَنَّ «نَقْدَ المتونِ عَمَلٌ تَمْهيديٌّ، أَمَّا تاريخُ الأَدبِ ونظريةُ الأَنواعِ ودراسةُ البِنْيةِ العامةِ للأَدبِ فتحتلُّ المرتبةَ الوُسْطى، ثمَ يَقَعُ الشَّرْحُ وحُكْمُ القيمةِ في ذُرى الفعاليةِ النقديةِ»[1].

كانت دراسةُ شاكرٍ للشعرِ الجاهليِّ في مرحلةٍ متأخرةٍ من حياته (١٩٦٩)، وقد وفَّرت له هذه الفترةُ الطويلةُ خِبْرَةً نَقْدِيَّةً مكَّنَتْهُ من تأصيلِ مَنْهَجِهِ وتَقْعيدِهِ، وربما كان مُفيداً لهذا البَحْثِ متابعةُ التطوُّرِ التاريخي لمنهجِهِ من خلالِ الوقوفِ عند أَهمِّ إنجازاته النقدية التي عالجت مشكلة المنهج على وَجْهِ الخصوص. وتأتي دراستُه «المتنبي» (١٩٣٦) في طليعةِ الأَعمالِ التي طبَّق فيها أُصولَه النقديةَ، وعلى الرغم من خلوِّ الكتاب من أَيَّةِ أُصولٍ نظريةٍ[2] إلاَّ أَنَّ شاكراً كَشَفَ عن هذه الأُصولِ في معرضِ ردِّه على الانتقادات التي وُجِّهت إلى مَنْهَجه في دراسة المتنبي، وكان النَّقْدُ الذي كتبه سعيد الأَفغاني حول «نبوة

= تعصمه من الانحراف، وإلاّ فإنَّ فِقْهَ اللغةِ قد ينحرفُ عن أَداءِ مهمتِه، انظر النقد المتين الذي وجَّهه إدوارد سعيد إلى الانحراف الذي وقع فيه سلفستر دوساسي وإرنست رينان في دراستهما حول الشرق في الاستشراق: ١٤٦-١٦٦.

(١) مقالة في النقد، غراهام هَوْ، ترجمة محيي الدين صبحي، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٣، ص: ٧.

(٢) أَشار شاكرٌ إلى هذه الحقيقة في كتابه: «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا»: ١٨.

المتنبي» ومنهج شاكرٍ في التعامل مع الرواية التاريخية سبباً لإنشاءِ شاكرٍ طائفةً من المقالات شرح فيها أُصولَ تعامله مع الأخبارِ التاريخية وأنَّها «جميعاً تحتملُ الصدقَ والكذبَ، ومعنى ذلك أنَّها على حالةٍ من البراءةِ الأُولى لا تُوصَفُ بصِدْقٍ ولا بكَذِبٍ، ولا يستحقُّ الخَبَرُ صفةَ الصدقِ إلاّ بالدليلِ الذي يدلُّ على صِدْقِه، فإذا لم تَجِدِ الدليلَ على صِدْقِه ذهبت عنه صفةُ الصدقِ وبَقِيَ موقوفاً، فإذا اعترضته الشُّبُهاتُ من قِبَلِ روايتِه أَو من قِبَلِ دِرايتِه، مالتْ به الشبهةُ إلى ترجيح الكَذِبِ فيه، فلا يُؤخَذُ بِهِ ولا يُعْتَمدُ عليه، ويكون عَمَلُ الناقدِ بعدِ ذلك أَن ينظرَ في هذا الخبرِ نَظْرَةَ المتدبِّرِ ليستخرجَ الحقيقةَ التي من أَجْلِها تكذَّبَهُ رواية وبذلك يَقَعُ على حقائقَ مدفونةٍ قد سَتَرَها الراوي بما كذب»[1].

ويبدو أَنَّ العنايةَ بتصحيح التاريخِ والظروفِ المحيطةِ بالنصوصِ واحدةٌ من أَهم دعاماتِ التفكيرِ النقديِّ عند شاكر[2]، وهو مُرْهَفُ الإحساسِ بالعلاقةِ الدقيقةِ بين الأَدبِ والتاريخِ ويبذلُ جُهوداً مُضْنيةً في سبيلِ تَنْويرِ جميع المناطقِ المظلمةِ

---

(١) «نبوة المتنبي»، محمود محمد شاكر، نُشِر بضميمةِ كتاب «المتنبي»: ٥٣٥.

(٢) «لأَنَّ الجهودَ الدقيقةَ والدائبةَ لفُقهاءِ اللغة في مجال تثبيتِ صحَّةِ انتسابِ الأَثرِ إلى صاحبه، وأَشكالاً أُخرى من الاهتمام بالوقائعِ أَدَّت إلى تطهير وتقويم معاييرنا الأَدبية». يُنْظر: النقد الأدبي، تاريخ موجز، ويليام ويمزات وكليانث بروكس، ترجمة د. حسام الخطيب ومحيي الدين صبحي، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٥، د٣، ص: ٧٧٠.

بينهما، ويمتلكُ بصيرةً فَذَّةً في تنقيدِ الأَخبارِ والرواياتِ والجَمْعِ بينها على وَجْهٍ صحيح مُسْتَمِدّاً ذلك كلَّه من مناهج النظرِ وأُصولِ التفكيرِ التي استنبطها من قراءته العميقة لثقافته وفي مقدّمة ذلك كلِّه كتابُ الله تعالى، والجهودُ الدقيقةُ التي أَبدَعَها علماءُ فَنِّ الروايةِ والإسنادِ من المحدِّثين الذين ضَبَطوا قوانين الروايةِ التاريخية ضِمْنَ ضوابطَ هي في صريح العَقْلِ وحدودِ التجربةِ من أَدقِّ الضوابطِ المنهجية لصيانةِ الخَبَرِ التاريخي من الكَذبِ والتخرُّصِ والافتيات[1].

حين شَرَعَ سيد قطب في دراسةِ المراحلِ المبكرة من التاريخ الإسلاميّ، مرحلة صدر الإسلام، والدولة الأموية، استبدت الحماسةُ بقَلْبِه، فجازف بإطلاقِ بَعْضِ الأَحكام التي تحتاجُ إلى فَضْلِ تَحْقيق، وبَسَطَ قَلَمَهُ في الطعنِ على بَعْضِ الصحابةِ بأُسلوبٍ عاطفيٍّ مَشْبوبٍ يُؤجِّجُه الحنينُ إلى الإسلام الصافي البريءِ الذي نَعِمَ به المسلمون حيناً من الدهرِ، وأَقامَ دراستَه على بَعْض الروايات التاريخية التي يعتورُها الغَرَضُ والشكُّ وأَغْفَلَ الروايات التي تُعارِضُها وتُصَحِّحُ من أَخطائِها[2]، فأَحْفَظَ

(١) وقد بَسَطَ القَوْل في ذلك الدكتور أسد رستم في كتابه: «مصطلح التاريخ».

(٢) كان ذلك حين كتب سيد قطب كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، وقد نقل شاكرٌ نقولاً كثيرةً من كلام سيد الذي زلَّ فيه، ويبدو أَنَّ سيِّداً قد تراجع عن هذه الآراء إذ ليس في الطبعات التالية للكتاب هذه النقولُ بعينها وإِنْ كُنا نجد صداها يتردَّدُ في أَثناءِ الكتاب. انظر:

ذلك شاكراً وانبرى لنَقْدِ مَنْهجه، ونَقَضَ عليه النتائجَ التي خَلَصَ إليها، وكتب كلمةً دقيقةً في معنى التاريخ وطبيعته والأَصْلِ الذي يفيءُ إليه دارسُ الأخبار والروايات، وأَنَّ منهج دراسة تاريخ الإسلام على وجه الخصوصِ لا يُمكنُ أن يكونَ مُجْتلباً من ثقافةٍ أُخرى إذْ أَنَّ تلك المناهجَ قد نشأت «في تربةٍ غريبةٍ، ودعت إلى نَشْأتها أسبابٌ اجتماعيةٌ محدودةٌ، وعِلَلٌ أخلاقيةٌ وعقليةٌ معيَّنةٌ»[1] وأَنَّ التاريخَ «تَفْسيرٌ لحوادثَ خفيةِ الأَسبابِ، متعدِّدةِ الدوافعِ، كثيرةِ المحاملِ والوجوه، شديدةِ الخُضوعِ لعواملَ لا يُحصيها إلاّ اللهُ سبحانه وتعالى، فما كان هذا شأنه فإنَّ منهاج دراستِهِ لا يقومُ أبداً على مقاييس لا تَخْتَلُّ كمقاييس الرياضةِ أو التجربة، . . . واهتداءُ البَشَرِ بالكتاب (كتاب الله) - وفقْهُهم لمعانيه، واتخاذهم الميزانَ الذي أنزله الله على أنبيائه ورُسُلِهِ أصلاً يتعايشون به في حياتِهم، ويتحاكمون إليه في الفِكْرِ والنظرِ، وفي العِلْمِ والفِقْهِ، وفي القياس والاستنباطِ هو الوسيلةُ الوحيدةُ التي تضمنُ لصاحبِ الرأي أن يكونَ رأيُهُ قريباً من الحقِّ، ويكونَ منهاجُه

= - «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، سيد قطب، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ١٩٥٤، ص:٢٠٣. وانظر النقول التي نقلها شاكر في:

- لا تسبُّوا أصحابي. محمود محمد شاكر، مجلة المسلمون، العدد (٣) ١٩٥٢، ص: ٢٤٧-٢٤٩.

(١) «تاريخ بلا إيمان»، محمود محمد شاكر، مجلة المسلمون، العدد (٢) ١٩٥٢، ص:١٤١.

قادراً بَعْضَ القدرةِ على لقاءِ هذه الكثرة الجيَّاشةِ من الاختلاف»[1].

أَما الشعر الجاهليُّ، فقد سبقت الإشارةُ إلى بَعْضِ المثالبِ التي اندلَقَتْ عليه، وأَنَّ وجودَهُ أصبح مُحتاجاً إلى إثباتٍ بعد أَنْ شكَّكَ المستشرقون ومَنْ شايَعَهُم من العرب في صحَّتِه، وأَنَّ ما صحَّ منه شِعْرٌ مفكَّكٌ مضطربٌ لَيس دالاً على الجمالِ المتكاملِ الذي هو من الخصائص الأَصيلة للفنونِ، إلى طعونٍ بين ذلك كثيرةٍ اضطرت شاكراً إلى مواجهةِ معضلةِ الشعرِ الجاهلي ودراسته من خلالِ ترتيبٍ منطقيٍّ يُمْكِنُ إجمالُه بالأُطر التالية:

- قضية الفَصْلِ في صحَّةِ نسبةِ الشعر الجاهلي(الروايةُ والرواةُ).
- قضية اختلال ترتيبِ أَبيات القصيدة الجاهلية.
- مواجهة النصِّ ودراستُه ونَقْدُه.

---

(١) المصدر نفسه، ص:١٤٢.
وقد بلغت نَزْعَةُ النَّقْدِ (الفيلولوجي) أَوْجَها عند شاكرٍ في كتابه «أَباطيل وأَسمار» حين كتب. د. لويس عوض حول ثقافةِ أَبي العلاءِ المعري وتلقِّيه علومَ الأَوائل (الفلسفة) على يد راهبٍ في دير الفاروس، فتصدَّى شاكرٌ لروايات هذا الخبرِ، وما زال بها يتذوَّقُها ويَسْتنبطُ دلالاتِها ويربط ذلك بالسياقِ التاريخي الذي تشكَّلت في إطاره حتى انتهى إلى بُطْلانِها، وأَنَّ في منهج لويس عوض من التسرُّع، ومن قلَّةِ الاحتفالِ بدلالةِ الألفاظِ في اللغات، ومن طَرْحِ المبالاةِ بتَمْحيص التاريخ، ومن إغفالِ بعضِ الحقائقِ ما يقدحُ في سلامةِ هذا المنهجِ، ويكشفُ عن قصورِه في دراسةِ الآدابِ وإقامة تاريخها على وجه صحيح.
انظر: «أَباطيل وأَسمار»: ٦٩.