

نقد الكتاب الأول :

دراسة الادب في مصر

أما الفصول الثلاثة الاولى من الكتاب فقد أراد بها أن تكون نقداً لدراسة الادب في مصر فجاءت فصول قدح في دار العلوم والازهر وقصد لا إلى اصلاحهما ولكن إلى هدمهما وإقامة المعلمين العليا والجامعة مكانهما . وإذا عرفت أن الجامعة تقول بالاستغناء عن المعلمين العليا ، وأن لجنة نصفها من رجال الجامعة وفيهم صاحب الكتاب قد قررت ^(١) بأغلبية ضئيلة أن تلغي المعلمين العليا وأن يبدأ في الغائها من بدء العام الدراسي التالي لتاريخ القرار وإن حل حزم وزير المعارف دون التنفيذ إلى الآن - إذا عرفت هذا عرفت أن المقصود بالمعلمين العليا والجامعة في قول صاحب الكتاب هو الجامعة فقط وأن هذه الفصول التي كتبت ظاهراً في نقد درس الادب في مصر إنما هي طليعة تلك الغارة التي يريد قسم آداب اللغة العربية في الجامعة أن يغيرها على كل ما عداها من معاهد تعليم اللغة العربية في مصر فلا يكون في مصر معهد راق للدراسة الادب العربي الا قسم الآداب في الجامعة الذي لم تُوف سنه بعد على ثلاث سنين ، ولا يكون هناك قوام على الادب العربي الا أستاذه في الجامعة المصرية ، ينم من اللغة وأدبها ما ينم ويحجز ما يحجز

إنا نرجو مخلصين ألا يكون شيء من هذا . وإذا سارت الامور سيرتها الطبيعية التي لا يؤخذ فيها بالثانويات دون الاوليات فإنه لن يكون شيء من هذا فان استبداد الجامعة في حالها الخاضرة بالتعليم العالي ضربة على التعليم ، واستبداد فرد ما بالادب نكبة على الادب

إن الجامعة لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء ولم تبرر بعد المبالغ الكبيرة التي تنفق عليها كل عام لأنها لم تخرج الى الآن في الادب ولا في غير الادب أحداً انتفعت البلد به أو يمكن أن يتخذ مقياساً لنوع الرجل الذين يمكن أن تخرجهم للناس وإذا قلنا الجامعة فأما نريد الجديد من كلياتها الذي جلبت اليه الاساتذة قبل الاوان بالمرتببات المرهقة من جميع الاقطار ، ولما نريد المدارس العليا التي كانت قائمة قبلها والتي ضمتها الجامعة اليها وقامت عليها . وإذا قلنا ان الجامعة بهذا المعنى لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء فلسنا نعني بهذا انها لن تثبت أو انها ان تخرج لمصر رجالا يسدون النقص الذي أنشئت الجامعة لسده ، وانما نريد انها لا تزال في هذا كله رهن التجربة

فليس من مصلحة التعليم في هذا البلد اذن أن نترك معروفاً للجهول ونهدم معاهد خدمت البلد سنين كثيرة اكتفاء بمعهد حديث لم يقطع بعد دور التجربة لا سيما وقد أنشئ لغاية سامية أخرى غير تخريج معلمين للمدارس الثانوية الا وهي تخريج علماء قادرين على البحث العلمى أو الادبي الصحيح حتى اذا نجحت الجامعة في سد هذا النقص الفاضح في بناء التعليم المصرى لم نتج مصر الى ارسال ابنائها وبناتها افواجا الى أوروبا يقضون بها السنين الطويلة وينفقون الاموال الكثيرة ويتعرضون في أنفسهم ويتعرض وطنهم فيهم للاخطار العظيمة . ولكن الجامعة بدلا من أن تفرغ لهذا - وهى ان تنجح فيه أو تفرغ له - تريد أن تنقلب معهداً لتخرج معلمى المدارس الثانوية 1 وانها لحركة جديدة بأن تفسد على البلد المعهدين جميعا : تشغل الجامعة عما أنشئت له من غير أن تحقق الغرض الذى تقوم مدرستا المعلمين من أجله وقامت منه بجزء كبير حتى اليوم

هذا عن الجامعة والتعليم . أما عن استاذ الأدب فيها والأدب فاننا لا نعرف

غير الأستاذ أحداً يظن ان الأدب العربي يصلحه استبداد فرد به كأنما الأدب هو المستثنى الذي لا يصلح بالديموقراطية في هذا العصر الديموقراطي ان الأدب في أمة متصل بجميع مكامن الشعور منها ونواحي الروح فيها فهو متصل بجدها وهزلها، بأخلاقها وتقاليدها، بمحل الخوف والرجاء منها ومباعدت الألم والنسرور فيها، يعبر عن خلجات ضميرها ويؤثر في نفسها الى مدى غير محدود فمن يتحكم فيه فقد تحكم فيها ومن يسيطر على مستقبله فقد سيطر على مستقبلها. وصاحب الكتاب يعرف هذا من غير شك فاجتراء أى اجتراء أن يطلب الى الأمة أن تغلق معاهد اللغة الا معهداً ينتسب هو اليه، وان تعزل أساتذة الأدب الا من معهد هو أستاذ الأدب فيه، فانه حين طلب اليها ذلك لم يطلب أقل من أن تحكمه وحده في نفوس النشء بصورها كيف يشاء وفي مستقبل هذا البلد يصيره الى ما يريد

ومن العجيب أن يكتب صاحب الكتاب عن حرية الأدب فصلاً يزعم فيه أن الأدب كان الى الآن لا يدرس لنفسه ولكن يدرس كوسيلة الى فهم القرآن والحديث، وان هذا فيما زعم تقييد له ينبغي أن يحرر منه - يزعم هذا ثم يأتي فيزعم للناس أن الادب لا يصلح ولا يحيا في مصر الا اذا جعلوه « أوتوقراطية » عرشها كرسي أدب اللغة في الجامعة و « أوتوقراطها » صاحب ذلك الكرسي وهو بالمصادفة الآن صاحب الكتاب

على أننا نتساءل ماذا هناك مما يدعو الى ما دعا اليه صاحب الكتاب من إلغاء معاهد خدمت اللغة الى الآن أجل الخدمات، وحفظت اللغة أن تندثر في وقت كان كل عنصر من عناصر القوة في الشرق يسرع اليه الاندثار؟ ثم ما هي تلك الخصائص التي امتاز بها صاحب الكتاب على رجال اللغة والادب في مصر امتيازاً يبرر طلبه الى الناس أن يجعلوه القوام على اللغة والحاكم بأمره في الادب؟ لقد قال صاحب الكتاب في تلك المعاهد وأهلها

أقوال كثيرة وقل أقوال كثيرة أخرى يدل بعضها على طريق الإصلاح فيما يرى ويدل في البعض الآخر بمعلومات له وآراء لعله أراد بها وبالأخرى أن يبين الفرق بينه وبين غيره في النظر والمقدرة ، فلننظر إذن فيما قال ولو في شيء من تفصيل لتبين حقيقته ونرى هل فيه ما يبرر ما دعا إليه من أمر عظيم

أقوال صاحب الكتاب في معاصريه

قوله في طريقة تدريسهم الأدب العربي

يزعم صاحب الكتاب أن طريقة تدريس الأدب العربي في مدارسنا بين طريقتين ، طريقة القدماء التي كان يمثلها الأستاذ المرصفي في الأزهر والمرحومان الأستاذان حقني ناصف والشيخ مهدي في الجامعة القديمة ، وطريقة المحدثين التي كان يمثلها أمثال الأستاذ « نالينو » في الجامعة القديمة أيضاً . وهو يمتدح كلتا الطريقتين ويرى ألا بد من الجمع بينهما ليتم تعليم الأدب العربي كما ينبغي وليتخرج المتخرج فيه وقد اكتسبه الطريقة الأولى ذوقاً وبصراً بأساليب البلاغة وكسبته الطريقة الثانية مقدرة على الاستنباط والتحليل . وهو رأى حسن كان من المعقول أن يكون تحقيقه يسيراً فإنه لا يزال في رجال الطريقة القديمة من يستطيع أن يفعل ما فعل من سحاهم من رجال الأزهر والجامعة القديمة ، ولا يزال في المستشرقين من يستطيع أن يدرس الأدب كما كان يدرسه « جويدي و نالينو و فييت » وكان المتوقع أن يسلك صاحب الكتاب إلى تحقيق رأيه أقرب طريق فيطالب بأن يكون في معاهد تخريج معلمي اللغة العربية بعض المستشرقين ليتم على أيديهم وعلى أيدي من بها من المستشرقين تعليم

الادب العربي على وجهه ويطالب اذا شاء بتعديل مقرر اللغة والادب في كل معهد الى ما يناسب تحقيق هذه الغاية . لكنه بدلا من أن يسلك الى الاصلاح هذا الطريق المعقول القريب طالب بالغاء كل معهد من معاهد اللغة الا الجامعة الحديثة ، وكان لابد من له من تبرير هذا الطلب المسرف . فزعم تضمينا أن رجال الطريقة القديمة قد انقرضوا بموت من مات منهم ، وزعم تصرّحا أن البقية المنتسبة الى تلك الطريقة لا يفقهون في اللغة ولا في الادب شيئا أو لا يكادون يفقهون وانهم قد اتبعوا في تدريس الادب طريقة بين الطريقتين اللتين امتدحهما واللتين رأى ألا يتم تعليم الادب الا بهما وهو لا يريد بوقوع طريقتهم بين هاتين الطريقتين اشتراكهما في شيء فيكون فيها بعض الخير ، ولكن يريد بذلك أنها لا تشركهما في شيء ، وانها لا تمت اليهما بسبب ولا نسب ، فهي في رأيه شرٌّ كلها . ثم طفق يبين هذه الطريقة فزعم انها في تاريخ الادب تقتصر على اختلاس التراجم للكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة من كتب الطبقات أو من غير كتب الطبقات ، متبعة ما تختلس من تراجمهم بأمثلة من كلامهم في العصور المختلفة فتخيل الى الطالب بذلك انه قد أحيط له بالادب من اقصاص الى اقصاص ، والطالب فيما زعم يحفظ ما يقدم اليه عن ظهر قلب من غير فهم ولا فقه ليدبرده في الامتحان سرّداً حتى اذا مر فيه نسي ما كان قد حفظ

قوله بعجزهم عن تدريس النحو

بل صاحب الكتاب يذهب في ذم أهل هذه الطريقة المزعومة الى ما وراء ذلك . يزعم انهم يجمعون الى عجزهم عن تدريس الادب عجزاً شراً

منه عن تدريس أوليات النحو والصرف . ولو انه اقتصر على دعواه عليهم في الادب لقل رجل له مذهب لا يرضى غيره فهو يضع من كل ما سواه . أما وهو قد تجاوز الادب الى النحو والصرف والى أوليات النحو والصرف فانه قد دل على أنه غير منصف وانه لم يرد بما كتب نقداً ولا اصلاحاً ، وانما أراد أن يحبط ما استطاع من قدر الفئة التي يناسبها العداوة ليخيل الى الناس أن الناس لا يفقدون شيئاً بالغناء تلك المعاهد التي يطالب بالغائها ويرجون كثيراً باحلال كلية الآداب في الجامعة الحديثة محلها ، وإلا فمن من الذين مروا بدورَي التعليم الابتدائي والثانوي ينسى جهود أساتذته في تيسير النحو والصرف له سواء أكان هو من أقبل على النحو أم أعرض ؟ والسكن النحو جافاً بطبيعته ، في هذه اللغة وفي غيرها من اللغات ، فالطلبة يستمقلونه في العادة ومن هنا جاء إعراض معرضهم عنه ، وعن أعراضهم نشأ ضعفهم فيه فليدعهم صاحب الكتاب ان شاء ، فان الاساتذة مهما بذلوا من الجهد في تيسير النحو أو غير النحو للطلاب لن يستطيعوا أن يغنوه عن أن يبذل جهداً لا بد منه لفهم ما يبسرونه واستعماله وحفظه بعد فهمه ، فان هو لم يبذل ذلك الجهد الضروري فليس لمعلم فيه حيلة

على انه اذا كان في الطلبة الضعفاء في النحو فان فيهم الاقوياء عليه ، فلماذا اتخذ صاحب الكتاب الفريق الاول - ان صح ما زعم من أن طلبة كلية الآداب منهم - حجة على معلمي اللغة ولم يتخذ الفريق الثاني حجة لهم وكل قد تعلم من معلم واحد ودرس في كتاب واحد ؟ بل كلا الفريقين لا يبقى معه من النحو طول حياته الا ما علمته المدارس الابتدائية والثانوية ، فانه اذا كان فيهم كثيرون يستمرون بعد الدور الثانوي على قراءة الادب وإن للتسلي والاسترواح فلا يكاد يكون فيهم أحد يفتح بعد ذلك الدور كتابا

جديداً في النحو أو يعود الى الكتب التي قرأها به . ومع ذلك ففنيهم من يكتب صحيحاً ، ومن اذا أجهد نفسه قليلا قرأ وتكلم صحيحاً ، وكلهم اذا كتب لا يخطيء في شيء من أوليات النحو والصرف التي زعم صاحب الكتاب أن معاهد اللغة لم تخرج بعد من يحسن تعليمها غلواً منه في تجاهل ما لرجال اللغة في مصر من فضل

قوله في أثرهم في التأليف

وكما تزيد صاحب الكتاب عليهم في النحو تزيد عليهم في غيره . فإنه أراد أن يحصى « آثارهم العلمية في اللغة وآدابها » « منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة » فلم يجد لهم في الكتب الا كتاباً مدرسياً في النحو والصرف جعل يصف من نحفه وجذبه وعدم وفائه بالحاجة ما قد يكون صحيحاً لو أن ذلك الكتاب قصد به مؤلفوه أن يدرسه طلاب الدرجات في الجامعات . أما وهم لم يقصدوا به في أجزائه المختلفة إلا سد حاجة الطالب الابتدائي والثانوي فليس من شك في أنه قد قام بسد هذه الحاجة خير قيام بل قد يكون في بعض المواضع تخطى هذه الحاجة وقدم للطالب من العلم النظري ما ليس الطالب الثانوي في حاجة اليه . فأما جزء ذلك الكتاب المكتوب في البلاغة فقد لخص للطالب الثانوي أصولها تلخيصاً في غير غموض ولا تعسير ، وجمع له في قليل من الورقة كثيراً مما تشتت في أمهات كتب هذا العلم ، ولعل كثرة ما فيه على صغر حجمه هي التي جعلت صاحب الكتاب يشبهه بصيغ الجبر والهندسة في الجفاف والاعضال . وقد يكون صادقا في وصفه بالجفاف اذ قل أن يسلم من الجفاف كتاب يكتب في علم ما خصوصاً اذا اتبع طريق الاختصار . أما الاعضال وأما دلالاته « على جهود وجفوة في الطبع » حين تدل صيغ الجبر والهندسة « على علم قيم »

فذلك ما لم نعرفه في ذلك الكتاب حين كنا ندرسه بل لقد وجدنا فيه فوراً كشف لنا - ولا بد أن يكون قد كشف لغيرنا - عن كثير من أسرار البلاغة فيما كان يعرضه الاساتذة علينا من كلام البلغاء ، وفهمنا من بلاغة القرآن ما لم نكن لنفهمه في عهد الحداثة لولا ذلك الكتاب الكاشف المنير . ثم هو بعد ذلك سُلّم سهل يرقى به من يشاء من الطلبة الى مثل « أسرار البلاغة » و « دلائل الإعجاز »

وكما تذوقنا البلاغة من ذلك النبع ونحن طلاب تذوقنا الأدب من الكتاب أو الكتابين اللذين « يكفي أن تذكرهما للتلاميذ لنعرف في وجوههم السأم والضجر وبغض اللغة العربية واساتذة اللغة العربية » في زعم صاحب الكتاب ولم يكن كتاب الوسيط عهدئذ بأيدينا . ولو كان لزادنا اذ ذاك بالأدب بصراً وبتاريخه المما فنيه ما لم يكن في كتاب أدبيات اللغة العربية من المستحدثات القيمة مثل مُصَوِّر القبائل ومواطنها في جزيرة العرب ومثل مختصرات الانساب وتاريخ الكتابة وما شرح به من صور شمسية تاريخية والتعليقات الكثيرة التي تضع بين أيدي الراغبين في تاريخ الأدب من الطلاب ما ليس يظفر به إلا من كان على شيء غير قليل من سعة الاطلاع

وصاحب الكتاب لم يذكر لمن يخاصمهم من الكتب في نصف قرن إلا ما قصصنا عليك . ولسنا ندري أكان ذلك منه جهلاً بآثارهم في التأليف أم كتماناً لما عرف منها ، فإن لهم من غير شك آثاراً معدودة لم يشر اليها مثل كتاب الوسيلة الأدبية للمرحوم الشيخ حسين المرصفي . ولسنا نريد بهذا أن آثارهم في التأليف وإن أضيف اليها ما اختزل صاحب الكتاب منها تقوم بما كان ينتظر من نصف قرن يمر على دار العلوم قائمة بجوار الازهر اذا قسنا ذلك العهد بمقياس هذا العصر . لكننا اذا قسناه بمقياس عصره ولم نحكم عليه مجرداً عن ظروفه

لا نجد في تلك القلة في التأليف دليلاً على ما يريد صاحب الكتاب أن يستدل بها عليه فقد كانت ربح التأليف راكدة في ذلك العهد في الأدب وغيره ، بل لقد كانت في اللغة والأدب أقل ركوداً . ولسنا نشك في أنه كان لغلبة الأمية وغلاء الطبع وقلة المال بأيدي المؤلفين والقارئ دخل كبير في ذلك الركود

رأيه في أثرهم في التأديب

وكما اختزل صاحب الكتاب آثار خصومه في التأليف اختزل آثارهم في التأديب فزعم أنهم لا يحسنون تعليم الأدب كما زعم من قبل أنهم لا يحسنون تعليم أوليات النحو . ولسنا ندري هل صحيح ما يقوله من أن الطالب الآن لا يزيد شيئاً عن أخيه منذ خمسة عشر عاماً ، ولكننا ندري أن الطالب منذ خمسة عشر عاماً لم يكن من الضعف في اللغة والأدب كما يريد صاحب الكتاب أن يوهم ، وأن أساتذته لذلك العهد كانوا من خير ما يمكن أن يسعد القدر به مبتغى الأدب من الطلاب

ومهما يكن من شيء فإن هذه النهضة الحاضرة إنما قامت على جهود الذين ينكر صاحب الكتاب الآن فضاهم ويود لو أغلقت معاهد التعليم دونهم . ورد صاحب الكتاب هذه النهضة إلى المجلات والصحف وحدها ضرب من المغالطة لأن هذه المجلات نفسها وهذه الصحف ما كانت لتخرج أو لتعيش لو لم تجد كتاباً وقراء . وهي بالبداية لم توجد الكتاب أو القراء ، ولم يوجد قسم الآداب في الجامعة ، ولكن الكل يبنون على ما أسست لهم دار العلوم والازهر . ولو أغلقت دار العلوم الآن أبوابها واطردت الحاجة إلى معلمي اللغة وأدبها باطراد ازدياد المدارس ، كما هي لا بد مطردة ، ما سدت الجامعة مسدداً

دار العلوم الا اذا صارت أولا دار علوم أخرى ودرست أساسيات اللغة والادب بدل كلياتها التي تدرس في الجامعة الآن. وصاحب الكتاب يشعر بهذا أو بشيء قريب منه لأنه يشترط لقيام الجامعة والمعلمين العليا - التي اتخذها ستراً يزال وقت الحاجة - يشترط لقيامها بحاجة اللغة والادب « أن يعنى هذان المعهدين بالادب العربي عناية غير عنايتهما الآن » و « أن يذهب هذان المعهدين في درس الادب العربي مذهب الجامعة المصرية القديمة يدرسه كما كان يدرسه القدماء في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسه كما يدرسه المحدثون في عناية قوية بفهم الصلة بين الادب والشعب الخ » (ص ١٢) ومن أقدر الآن على دراسة الادب في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية من الازهر ودار العلوم ؟ ثم من يكون أقدر منهما على دراسة اللغة والادب كما يدرسه المحدثون اذا افتتح فيهما باب الاصلاح الحقيقي الذي لا يمسخها غربيين ليس بينهما وبين تاريخ أهل هذا البلد صلة بل يحفظ عليهما شريعتهم ويمدهما بما يمكنهما من الاضطلاع بواجبهما تلقاء اللغة والادب خير اضطلاع ؟

فصاحب الكتاب قد أقر من حيث لا يريد بضرورة بقاء الأزهر ودار العلوم لأنه ان يجد تلك المسكنة من علوم اللغة الا فيهما . وهما من غير شك في حاجة الى اصلاح يلائمهما ، ولكن صاحب الكتاب بدلا من أن يطالب باصلاحهما طلب الغاءهما . ولو كانت الحاجة الى الاصلاح تستلزم الالغاء لكان عليه أن يطلب الغاء قسم الآداب من الجامعة لأنه في رأيه في حاجة ماسة الى الاصلاح والى أن يعنى باللغة العربية غير عنايته بها الآن

ولو تطالب القاري، مثلا آخرتهم صاحب الكتاب من معاصريه على ما لا يعلم لوجده في إنكاره فهمهم للأدب القديم (ص ٥٣) وفي زعمه أن ليس فيهم من

قرأ ديوان البحترى كله أو ديوان غير البحترى ١ ولعل ديوان البحترى غير مطبوع ، ولعل نسخته الخطية في مكتبة من مكاتب فرنسا الأثرية ان لم تكن في مكتبة صاحب الكتاب خاصة ، والا فهاذا في ديوان البحترى أو غير البحترى يحمله ينكر أن يكون في أساتذة العربية بمصر من قرأه بنامه وهو لم يكتب بلاتينية ولا يونانية ؟ أو لعل ديوان البحترى كديوان المتنبي احتوى على أشعار فيها سخف وتفحش يحول دون استيعابها ، ويحمل على اجتنابها . فإذا كان هذا هو الذي أراد فقد عكس النقد وقلب التصوير

عيب اباهم بالتكرار

على أن هناك شيئاً عاب صاحب الكتاب به معاصريه من أساتذة اللغة لعل من الخير أن نقف عنده قليلا . ذلك الشيء الذي عابهم به هو تكرارهم ما يلقون على طلبتهم العام بعد العام . ولقد كنا نفهم هذا ونرحب به كمنقد صحيح لولم يكن في نظام المدارس شيء لا ندري كيف نلوم أساتذة اللغة عليه هو انتقال الطلبة من سنة الى سنة وحلول آخرين محل المنتقلين . فلو أن النظام الذي يقضي بتجديد الطلبة كل عام استبدل بنظام يقضي بتجديدهم كل أعوام ، أو أن المدارس بدلا من أن يكون فيها في آن واحد أربع فرق مختلفة مثلا كان فيها فرقة واحدة لا تتجدد الا كل أربع سنوات أو خمس أو ست حسب ما يتراءى لكارهي التكرار ، اذن لما كان هناك محل لاعادة المقرر الا مرة في بضع سنين ولكانت اعادته كل عام دليلا قاطعا على افلاس القائمين بالتعليم عامة وبتعليم اللغة على الاخص . ليكن القوامين على التعليم في هذا البلد كالقوامين على التعليم في البلدان الأخرى بدلا من أن يثبتوا الطلبة في أماكنهم فلا يزحزحون عنها الا كل سنوات مرة رأوا الأمر ما أن يزحزحونهم

عن تلك الاماكن كل عام مرة ، فيخرج من باب المدرسة كل عام فوج ويدخل بدله فوج ، وان استهدفت المدارس بهذا التجديد المستمر في الطلبة الى التكرار المستمر في الدروس . وقد كان يكون من الممكن طبعاً أن لا يكون هناك تكرار قط وأن يتغير منهاج الفرقة الواحدة كل عام كما يتغير برنامج السنة كل أسبوع لولا أن الادب في جميع أقطار الارض جامد على أساسياته وأن العلم على أساسياته أشد جموداً ، حتى بلغ من جهودهما انها يأتين كل الالباء أن يغيرا أساسياتهما كما تغير الأفاعي جلودها ، أو أن يفتحا كنوزهما الا لمن أحاط بتلك الاساسيات . فلم يكن بد لاساتذة الجامعات - وغير الجامعات - في انحاء الارض ، مهما اشتدت رغبتهم في عرض الجديد من آرائهم وابحاثهم هم ، ومهما ثقل عليهم تكرار القديم من نتائج ابحاث غيرهم أن يكرروا في كل عام مقررراً مخصوصاً يلقي على كل فرقة ، وأن يظلوا في الفرق الثلاث الأولى على الأقل يعيدون ما يبدأون ويبدأون ما يعيدون . وأكبر الظن أن قسم أدب اللغة العربية في جامعةتنا لن يستطيع أن يفلت من تلك السنة سنة التكرار التي جرى ويجري عليها نظام التعليم . وأكبر الظن أن أستاذ الادب العربي نفسه قد بدأ يخضع بالفعل لذلك القدر المحتوم فأعاد على السنة الاولى في العام المنصرم ما كان قد ألقاه على اخوانهم في العام الذي قبله ، وسيعيد على السنة الثانية هذا العام ما كان قد ألقاه على السنة الثانية في العام المنصرم . وإذا قدر له أن يهتدي مرة أخرى الى أساسيات الادب العربي التي تاه عنها كما سبى القاريء في ظلمات الشك ، أو قدر لتلاميذه أن ينتبهوا الى الهوة التي أوقفهم أستاذهم بذلك التيه على شفيرها ، إذا قدر هذا له أولهم فلن يجد صاحب الكتاب بدأً طول مدة استاذيته من أن يعيد في فرقة ما يبدأ ، ويبدأ في فرقة ما يعيد .

صاحب الكتاب وتدرّيس الأدب في الجامعة

على أننا مضطرون هاهنا إلى الجهر بأن الخطة التي اتبعها أستاذ أدب اللغة في الجامعة إلى الآن خطة مخنّلة لا يمكن أن تنصر من الوجهة النظرية ولا من الوجهة العملية . فانها من الوجهة النظرية ضيقة حتى لا مساحة ولا عمق لها ، ومن الوجهة العملية معكوسة حتى لا أساس ولا جذر لها . فأما ضيقها فلأنها تنحصر عن علم القدماء من العرب وعلم المحدثين من المستشرقين حتى تتمركز في نقطة واحدة هي ما يراه وما يتخيله الأستاذ . وأما انعكاسها فلأنها تحاول أن تضع السقف قبل الجدار ، وأن تتقدم للبحث من غير عدة ولا وسيلة ولا أساس ، فتحاول أن تعلم الطلبة البحث عن المجهول قبل أن تؤسس لذلك بتعليمهم المعلوم . ولسنا نعرف جامعة من جامعات الأرض غير جامعتنا تنهج مثل هذا النهج في أدب أو علم . لسنا نعرف غير صاحب الكتاب أستاذا يجعل مقرر السنة الأولى بحثاً ، ويتلقى « بنوع من البحث جديد » طلبة جاءوه لا يعرفون أوليات النحو والصرف في رأيه . ولئن البحث الجديد ؟ للأستاذ صاحب الكتاب . فهو يظل طول العام يحدث طلبته عن نفسه . إذ مقرر الأدب في الجامعة - ان كان للأدب فيها مقرر - ليس معرفة الميدان الأدبي على حقيقته عند جمهور أهله في الشرق والغرب ، ولكنه على ما يظهر معرفة رأي الدكتور طه حسين في الأدب . ثم ما هورأي الدكتور في الأدب ؟ هو الشك في كل شيء . أظله الماضي بظله ، والبدء في بحث أوليات الأدب من جديد . وهو رأي لصاحبه أن يعرضه على الراسخين أولي الرأي في الأدب الذين يستطيعون تقليبه وتمحيصه ولكن ليس له أن يعرضه على طلبة مبتدئين لا يستطيع أحدهم إلا أن يتلقى

بالقبول ما يلتقى أستاذه عليه . ولسنا هنا نعرض لنقد حجج الاستاذ فيما ذهب اليه ، فان لهذا محلا آخر من هذا الكتاب ، وإنما الذي لا نتردد هنا في الجهر به والذي نري واجبا علينا لفت الأنظار اليه هو هذا الخلل الأساسي في خطة تعليم الأدب في الجامعة بقطع النظر عن نصيب الآراء التي يلتقها الطلبة هناك من الخطأ أو الصواب

البحث وموضوعه

أما البحث فان له مكانا عاليا في التعليم الجامعي ، واعداد الطلبة للقيام به على وجهه هو الغاية العليا من التربية الجامعية ، ولكن ليس مكانه السنة الأولى ولا السنتين اللتين تليانها . فاذا هو وضع في هذه السنين فقد أفسد التعليم وضيع الغاية . وهو للتعليم أشد افسادا والغاية أكثر تضییعا إن انحصر في فرد ولم يعد دراسة الرأي الفطير لو احد من الناس ، سواء أكان هذا الواحد أستاذا أم غير أستاذ . وكل رأي في العلم أو في الأدب لم يحصه جمهور أهل فنه رأي فطير مكانه المجالات العلمية أو الأدبية يمحّص فيها لا غرف التدريس وقاعات المحاضرات . وكتاب الأدب الجاهلي الآن والشعر الجاهلي من قبل ليس إلا مجموعة من الآراء الفطيرة التي خالف بها صاحبها جمهور أهل فنه ولم تتناولها الأقلام والمقول بالفحص والتحصيل إلا بعد نشرها في صورة كتاب . مع أن السكتب لم تجعل في العادة ، خصوصا ما أعد منها للطلبة المبتدئين ، الا لتضم المفروغ من اثباته وتشير من بعيد ، ان أشارت ، الى الحدود التي بلغها العلم . ومن الغريب المدهش أن تلك الآراء لم تنشر على أهل العلم والأدب في هذا البلد إلا بعد أن كانت قد أقيمت بالفعل على طلبة الجامعة وامتحنوا فيها ، أقيمت عليهم باسم التجديد في الأدب كمثّل من أمثلة البحث العلمي الحديث ، ولسنا نعرف

أعرق في الظلم وأبعد عن أصول التربية من هذا النمط في التعليم . لسنا نعرف أعرق في الرق العقلي وأبعد عن التربية الحرة من أن يتحكم شخص هذا التحكم في عقول النشء من أمة فلا يعلمهم إلا رأيه الخاص ولا يُنشئهم إلا على مذهبه الخاص ، ومعهم بعد ذلك نفوذ الأستاذ وسلطة الممتحن يقهر بهما الطالب على ما يشاء ويخضعه لما يريد . ولا ندري لماذا سكت القوامون على التربية في هذا البلد عن ظاهرة كهذه ليس لها في أي أقطار الأرض مثيل . وإذا كان في الناس من يحسن الظن بمقدرة صاحب الكتاب على البحث ، فلا نظن في الخبيرين بالتعليم وأصول التربية من يمكن أن يوافق على تلك الخطوة المسرفة التي تجاهلت أوليات علم التربية وقتها ، وعكست سنن الجامعات في التعليم ، فدلّت بهذا كله على أن صاحبها - وبالرغم منا ثبت هذا الحكم - لا يصلح لأن يمنح في شئون تعليم اللغة والأدب تلك السلطة الكبيرة والحرية الواسعة اللتين تمنحهما الجامعات لكل استاذ



صاحب الكتاب والتجديد في الأدب

ولصاحب الكتاب نداء يلجأ اليه كلما أراد تزيين رأيه وتشويه رأي مخالفه للناس هو نداء التجديد . فهو المجدد ومخالفه غير مجدد ، وهو نصير الجديد ومخالفه نصير القديم . وكلمة التجديد هنا ، ككلمتي القديم والحديث ، من الكلمات المبهمة التي يحتاج معناها الى تحديد . ثم هي هنا من الكلمات المنقولة عن مدلول مادي الى مدلول معنوي . والخطر الذي يصحب مثل هذا النقل هو أن ينتقل مع الكلمة جوها الذي كان يصحبها في استعمالها الاول فيصير معها في استعمالها الثاني ، فان لأمثال تلك الكلمات أجواء تنتقل معها في تداولها ، كما للكواكب أجواء تنتقل معها في سبحها وتنقلها . فاذا علمت الكلمة ذات الجو بمدلول جديد علق به ما كان يحيط بها في استعمالها الأول من استحسان أو استقباح ، وسرى ذلك الى النفس خفية فستحسن أو تستقبح من غير أن تدري لذلك سببا

فالناس يستحسنون في الماديات الجديدة ويفضلونه على القديم . فالملبس الجديد مثلاً والمسكن الجديد خير عندهم من مثله من القديم . وهم يأخذون في ذلك بتجاربهم فهم فيه على صواب . لكن اذا نقلنا قل القدم والجدة الى المعنويات فبدأ يكلم الناس عن الأدب القديم والأدب الجديد ، والمدنية القديمة والمدنية الجديدة ، والحياة القديمة والحياة الجديدة ، كان الناس منه على خطر وبدأوا يستقبحون ويستحسنون من غير أن يكونوا غالباً على صواب في الاستقباح أو الاستحسان : يستحسنون المدنية الجديدة ولعلمها شر من المدنية القديمة ، ويستقبحون الأدب القديم وأمله خير من الأدب الجديد . وهم لا يفعلون ذلك لانهم يرون مدنية خيراً من مدنية وأدباً شراً من أدب ، ولكن لأن الجدة

فما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالتفضيل فيُجرون المعنويات مجرى
الماديات عفواً من غير قصد ، ويفاضلون بين الجديد والتقديم في الأدب كما
يفاضلون بين الجديد والتقديم في اللباس ، ويقعون طبعاً في نفس الخطأ الذي يقع
فيه طالب المنطق حين يستعمل في قياس واحد لفظاً واحداً مشتركاً بين
معنيين مختلفين . والناس معذورون إذا فعلوا هذا ، إذ ليس منتظراً من جمهورهم
أن يكونوا مناطقة مدققين أو أن يحذروا سوء استغلال قانون الربط أو القران
النفسي (Association Law) . إنما الذي تقع عليه تبعة ذلك الخطأ الخفي البالغ
هو ذلك الذي يستغل أمثال تلك الالفاظ من غير حق ، وينقلها عما ينطبق
جوها عليه الى ما لا ينطبق جوها عليه . وإذا كان هذا الاستغلال منتظراً
أو على الأقل لا يمكن منعه في الدعايات الحزبية ، حيث تراعى المصلحة ولا تراعى
الحقيقة ، فإن الابحاث العلمية والأدبية يجب أن تبرأ منه إذ يجب أن يكون
للحقيقة فيها المكان الأول ،

وكتاب الادب الجاهلي يستغل هذا النوع من الالفاظ الى حد كبير ، فهو
لا يسأم الكلام عن القديم والجديد والأدب القديم والادب الجديد ، وأنصار
القديم وأنصار الجديد ، وصاحبه دائماً يريد بأنصار القديم مخالفه وأنصار
الجديد أنصاره ، فهل هناك فيما يدعوا اليه في أدب اللغة شيء جديد يستحق أن
تتفرق الكلمة فيه فيكون أنصاره هم المجددين ، ويكون أضداده هم الجامدين ؟
هذا سؤال يحتاج جوابه الى النظر في طريقة صاحب الكتاب في الأدب ،
وفيما جاء به من مذهب في فهم الأدب وتاريخه ومن رأي في اصلاحهما ، ثم فيما
ساق في كتابه من بحث . ونظن أنك ستري اذا عرضنا عليك هذا كله أن
أمر صاحب الكتاب ومن معه أهون كثيراً مما يصورون ، وانهم
مقلدون لا مجددون ، وكثيراً ما يسبون التقاليد

الرُّدْب : منشأ اسمه

ولعل من الطبيعي أن يُبدأ من هذا كله بالنظر في المحاولة التي حاول بها صاحب الكتاب أن يحدد معنى الأدب ومنشأ هذه الكلمة على نمط علماء اللغة الحديثين

والبحث عن أصول الكلمات ومناشئها فرع مهم من فروع علم اللغة يسميه الأفرنج Etymology ويسميه صاحب الكتاب فقه اللغة متابعة لابن فارس فيما يظهر ، وهي على أي حال تسمية حسنة فيما نرى

بدأ الاستاذ بحثه هذا بالاشارة الى ما قيل في الصلة بين كلمة الأدب وبين كلمة الأدب بمعنى الدعوة الى الولايم ، وبالاشارة الى رأي الاستاذ نلينو أن كلمة أدب قد تولدت من كلمة « أداب » جمع « دأب » بعد أن قلبت الى آداب كما قلبت أبار جمع بر الى آبار . واطن أن الاستاذ نلينو لم يرد بهذا الرأي إلا التماس منشأ الكلمة في الجاهلية القديمة لا في الجاهلية المعروفة القريبة أما صاحب الكتاب فقد مر بهذين الرأيين لم يعبا بهما لأنها في رأيه يعتمدان في الأصل على الفرض . وتطلب منشأ الكلمة عن طريق لا فرض فيه ، أو على الأقل لا يغلب الفرض عليه ، فاستعرض في جمل قليلة العصر الجاهلي وعصر صدر الاسلام وقرر ف ، تلك الحملة القليلة أنه لم يصح عن الجاهلية نص وردت فيه تلك الكلمة ، مخالفاً بذلك جمهور علماء اللغة من غير أن يستند الى قرينة تؤيده ، أو يذكر المراجع التي رجع اليها في هذا الرأي ، ان كان له في هذا الرأي مرجع . وبعد أن ذكر أن الكلمة ومادتها لم ترد في القرآن قال انها لم ترد فما روى عن الرسول الكريم إلا في حديث « أدبني ربّي فأحسن

تأديبي » ، وهو لا يصلح أن يكون حجة لغوية إلا اذا صبح عن الرسول بلفظه وهذا يستبعده صاحب الكتاب . أما كلام الخلفاء الراشدين فقد طواه كله بقوله إن المحمول عليهم كثير وان لا طريق لتمييز ما صح عنهم وما لم يصح ، ولم يتعرض لما روى إبان الخلافة الراشدة بل مر الى العصر الأموي فوجد من العسير أن يشك في أن تكون تلك الكلمة استعملت فيه ، ورجح من غير مرجح أن يكون أول معنى استعملها الأمويون فيه رواية الشعر والنثر وما اتصل بهما من الأخبار وعلم الأيام والانساب . ولم يحاول أن يعين في أي فترات المضى الأموي ظهرت تلك الكلمة ولكن تساءل عن المصدر الذي أمد الأمويين بها وهي لم تكن في لغة قريش ولا في العبرية ولا في السريانية في رأيه ، فقال ان لغة قريش هي الأصل فيما يسمى الان باللغة العربية ، وانها قد تأثرت بغيرها من لغات العرب فاستلحقت من كلماتها ، وأن المعاجم الحاضرة قد حوت كثيراً من كلمات تلك اللغات وان لم تنسب الكلمات الى لغاتها غفلة من أصحابها فيما يرى عن حقيقة واضحة له هي ان اللغة العربية التي كانت بعد الاسلام ان هي إلا لغة قريش أو لغة الحجاز . أما بقية تلك اللغات غير القرشية فقد اندثرت فيما يرى وإذن - وهذه هي النتيجة التي وصل اليها بعد كل هذا الحوار - فليس ما يمنع من أن يكون الأمويون قد أخذوا تلك الكلمة عن لغة من تلك اللغات المندثرة

هذه نتيجة تدعو الى العجب لأكثر من سبب واحد . فأنت ترى أولاً أن ليس فيها شيء من الجزم والقطع لأن « ليس ما يمنع » هذه لا تفيد إلا الاحتمال والتجويز . وصاحب الكتاب لم يهمل رأي الاستاذ نلينو إلا لياتي على الأقل برأي قد ارتقى عن مرتبة الاحتمال . بل من رأي صاحب الكتاب ينبذ النصوص التي وردت عن الجاهلية ومبتدأ الاسلام لأنها في رأيه ليست

نصوصاً صحيحة قاطعة يعتقد أنه لن يرضى من نفسه في تفسير منشأ كلمة أدب إلا بالصحيح القاطع ، فإذا به قد ترك الأمر حيث كان ، أو تركه أكثر غموضاً مما كان . إنه حين جوز أن تكون الكلمة من لغة غير لغة قریش لم يزد شيئاً على ما قيل من قبل ، إذ كل الذي قيل أن الكلمة عربية ، والقائلون بهذا يقولون بأنه قد كانت هناك لغة عربية عامة نشأت من امتزاج لغات القبائل لأسباب عدة ذكروها ، منها الاختلاط ، خصوصاً في مواسم الحج ، ومنها المنافسات الأدبية التي كانت تقوم بين القبائل في عكاظ وغير عكاظ من الأسواق . فالقائلون بوجود لغة مشتركة ناشئة من توحيد اللغات - وهم جمهور علماء اللغة - لم يتعرضوا لقرشية كلمة أدب في الأصل أو عدم قرشيتها وتركوها شائعة بين القبائل ، ومعنى هذا أنها في الأصل موجودة في أحداها وأخذها الباقون عنها ، وهو كل الذي وصل إليه صاحب الكتاب

ومن الغريب أنه يقر بما نهبه إليه المرحوم الشيخ الخضري بك من أن المعاجم جمعت كثيراً من كلمات لغات القبائل ، وأنه لا معنى لكثرة المترادف والمشارك في اللغة إلا هذا ، يقر بهذا من ناحية ويجد هذه الكلمة مدونة في المعاجم بمعانيها المتعددة من ناحية أخرى ، ثم لا يجيز أن تكون الكلمة قرشية أو مشتركة بين القبائل جميعاً ، كأن صاحب الكتاب يفهم من اختلاف القبائل في اللغات امتناع اشتراكها في كثير من الكلمات

على أنه إذا كانت المسألة مسألة يجوز وليس ما يمنع فليس ما يمنع أن تكون النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة عن الجاهلية صحيحة ، ويجوز أن يكون الحديث الشريف الذي أشار إليه قد صح عن النبي ﷺ^(١) ، وليس ما يدعو إلى الظن أن الكلام الذي جاءت فيه هذه الكلمة عن الخلفاء

(١) الحديث صحيح عند أهل البصر بالحديث . وهو من جوامع الكلم النبوية التي كان الصحابة رضوان الله عليهم يحرصون كل الحرص على حفظها ثم هو ليس بذي الطول فيلبس لفظه على الحافظين

الراشدين هو من الكلام المحمول عليهم . وإذن فالكلمة على ما يظهر قديمة ، وردت عن الجاهليين واستعملها الرسول والخلفاء الراشدون في كلام ليس هناك ما يمنع من صحته

علم أن أسبقية هذه الكلمة على العصر الأموي أرجح جداً من التجويز والاحتمال فقد رويت نصوص كثيرة عن الجاهلية وفجر الاسلام كل منها يحوي مادة أدب في صورة من صورها وعلماء اللغة قد قلوا بصحة تلك النصوص . ونبتذ ما صححوه من غير ما قرينة ولا داع شطط وأسراف تضيع معه الحقائق ولا ينمو به الأدب . والشك في تلك النصوص من غير مبرر تعجل من صاحب الكتاب لمذهب الشك المطلق الذي سيأخذ به في كتابه الثاني . ونحن فلنقتي تعجله هذا بتعجل مثله فنقول هنا ما سنفصله هناك من أن الشك لا يجوز عند العلم إلا اذا كان هناك أسباب تبرره . واذا كان كل نص من تلك النصوص قد لا يفيد الرجحان فإن مجموع تلك النصوص الكثيرة يفيد الرجحان من غير شك ان لم نعد اليقين . وهذه نقطة أهمل صاحب الكتاب تقديرها اهمالاً معيباً . ونحن على يقين من أنه لا يدري مقدار تلك النصوص لأننا على يقين من أنه لم يستعرض كل المروى عن العصر الجاهلي من شعر ونثر ولا كل الأحاديث الصحيحة المروية عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه ولا كل ما نقل عن الخلفاء وكبار المسلمين في الخمسين سنة الاولى من صدر الاسلام ، ولا كل ما قيل في تلك السنين من شعر . وكان الواجب في مثل ما هو بصدده من البحث عن أصل تلك الكلمة أن يستعرض هذا كله قبل أن يتهجم على اللغة وعلى فقهاء الزعم يتلوه الزعم كأنه حقاً قام بذلك الاستقراء الطويل العريض

ومن العجيب أن صاحب الكتاب في مزاعمه تلك لم يضرب مثلاً إلا

بنص واحد هو ذلك الحديث الكريم من غير أن يبين لطلبعه لماذا لم يصح هذا الحديث عنده بلفظه وكان من حقهم عليه من غير شك أن يضرب لهم مثلاً أخرى^(١) من النصوص الجاهلية والاسلامية التي زعم أنها لم تصح ويبين لهم الأسباب التي حملته على هذا الزعم . وأكبر الظن أن صاحب الكتاب لم يكلف نفسه البحث عن أمثلة ، واكتفى في التمثيل بحديث يعرفه أكثر الناس ، واختار الطريق الأسهل الذي ظن أنه يغنيه عن الاستقراء فاستند الى أن ليس في تلك النصوص نص مقطوع به . وهذا صحيح . ولكنه غفل حين سلك هذا الطريق عن أمرين مهمين : الأول أن هذا الطريق لا يجوز مساوكة إلا أن يريد أن يصل الى نتيجة قاطعة ، ولا يبرره إلا الوصول اليها بالفعل . فإذا لم يصل إلا الى نتيجة محتملة ، كما فعل صاحب الكتاب ، لم يجوز له نبد نص من تلك النصوص ، لأن كلا منها في مرتبة احتمال الصحة على أقل تقدير

هذا هو الأمر الأول الذي غفل عنه صاحب الكتاب . أما الأمر الثاني فهو أن تلك النصوص ان لم يفد كل منها القطع منفرداً فقد تفيد كلها القطع مجتمعة واذن كان عليه في العلم حين شك فيما أخبره به الأقدمون أن يستقري ، وإن كلفه ذلك ما كلفه ، أو يستأني حتى يستطيع أن يستقري أو يستقري له ، ويدع الآن تحديد منشأ كلمة أدب ، فانه في الواقع تحديد لم يدع اليه المقام لأنه لا يفيد في تحديد مفهوم الكلمة في العصر الاموي ولا في تحديد مفهومها الآن ، وهو المهم في ما كان صاحب الكتاب بصدد من تبين خطئه أو رآيه في الاصلاح

(١) تضرب من أمثلتها الجاهلية التي سمح وقتنا بالكشف عنها كتاب المنذر الاكبر الى كسرى في وصف جارية كان اهداها له وهو الوصف الذي كان فيما بعد سبباً في قتل النعمان ، وكتاب النعمان الى كسرى مع وفود العرب ، وخطبة عائمة بن علاثة العامري أحد أعضاء ذلك الوفد وهي كلها مواقف من الطبعي ان يحرض العرب على تذكرها

لكن مغالط صاحب الكتاب في هذا الصدد لا تقف عند هذا فقد زعم وجزم أن مادة الأدب لا توجد في لغة قريش ، واسنأ ندري من أين جاء بهذا الزعم ، إذ هو لا يدري حدود لغة قريش حتى يستبيح أن يحكم على مادة ما أنها غير موجودة فيها . صحيح أنها غير موجودة في القرآن ، ولكن أحداً لم يقل ان لغة قريش لا تخرج عن القرآن ، أو ان القرآن حوى أكثر لغة قريش ، فهناك كلمات كثيرة مشهورة استعملها القرشيون لم ترد في القرآن . فليس في القرآن كلمة سيف ولا سهم ولا درع ولا كثير من الكلمات التي كانت تطلقها قريش على أفعال الانسان وعلى حيوان اقليمهم ونباته . ولا نظن صاحب الكتاب يماري في هذا . إذن فليس عدم ورود مادة ما في القرآن دليلاً على أن تلك المادة لم تكن في لغة قريش وقطع صاحب الكتاب بأنها لم ترد في لغة قريش بعد نبذه النصوص التي رويت عن الرسول والخلفاء لغير ما سبب غريبة من غرائب التفكير والاستدلال

على أن هناك نواحي ضعف أخرى فيما ذهب اليه لم تمسها الآن ولعلها الصق بفقہ اللغة « الذي ليس للذوق الشخصي والهوى الشخصي أثر فيه » والذي أراد صاحب الكتاب أن يطبق على كلمة الأدب « اصوله وقوانينه ومناهجه »

إن صاحب الكتاب بعد أن قرر ان الكلمة لم تظهر قبل العصر الأموي مضى فقرر بشأنها أموراً ثلاثة : الأول أنها اتخذت في ذلك العصر معنيين ، معنى تثقيفياً يتعلق برواية الشعر والخبر ومعنى خلقياً يتعلق بالتدريب على الاخلاق المهدبة . الثاني أن معناها التثقيفي كان وجوده سابقاً معناها الخلقى كما يرى من قوله « إن أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم على النحو الذي كان مألوفاً أيام بني أمية أي التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها »

ص ١٩ . الامر الثالث أن مادتها لم تكند تستعمل أول الأمر إلا فعلا أو

اسم فاعل

وإذا ضربنا صفحا عن ان صاحب الكتاب أراد بقوله أول الأمر فترة من فترات العصر الأموي لم يسمها ولم يحاول ان يبحث عنها كان هذا الأمر الثالث الذي قرره صادقا في الجملة ، فان استعمال المصادر والاسماء المعنوية يدل على رقي فكري أكبر مما يدل عليه استعمال الكلمات الدالة على المحسوسات كالافعال وما اشتق منها كاسم الفاعل واسم المفعول ، فدوال المحسوسات لا بد أن تسبق في نشوء الكلمات دوال المعنويات . ولكن هذا الأصل الذي يدل على صدق الأمر الثالث في الجملة يدل من جهة أخرى على بطلان الأمر الثاني الذي يقول بسبق المعنى التثقيفي على المعنى الخلقى ، فقد كان للعرب تقاليد وأخلاق قبل أن يكون لهم شعر أو نثر يتناولون فيه تلك التقاليد والأخلاق بالوصف أو بالمدح أو بالذم ، فلا بد ان تكون كلمة التأديب بمعنى التدريب على أعمال خاصة سابقة في الوجود على كلمة التأديب بمعنى تعليم الاشعار والاعبار

وهذا الأصل الذى نقول بسبق المحسوسات على المعنويات ومجىء الأرقى بعد الراقي ، أصل نفسي يسترشد به فقه اللغة في البحث عن أصول الكلمات ومناشئها . والاستاذ نلينو حين قال باشتقاق أدب من دأب بالطريقة التي ذكرها عنه صاحب الكتاب إنما فعل ذلك فيما نظن تطبيقا لهذا الأصل العام أو لأصل يشبهه ، فان الأدب - بمعنى الفعل الحسن المتعود - سابق على الأدب بمعنى القول الحسن . والكلمة بمعناها الخلقى تشترك مع كلمة دأب في الدلالة على الفعل المتعود وتمتاز عنها بوصف يخصصها ويضيق معناها . فكلمة دأب إذن سابقة عليها في الوجود مشتركة معها في عموم المعنى وفي

الحروف . من أجل هذا فيما نظن استباح الاستاذ نلّينو ان يقول ان أدب مأخوذة من دأب ، والتمس تعليلاً لاختلاف ترتيب الحروف في الكلمتين فجاء بذلك التفسير الذي أشار اليه صاحب الكتاب . وهو تعليل ينقصه في نظرنا ان يؤتى له في اللغة العربية بأشباه تامة . فان بئر وآبار ورم وآرام تختلف عن دأب وآداب في انه لم يُشتق فيما نعلم من آبار وآرام مفردان يكون الصلة بينهما وبين بئر ورم كالصلة بين أدب ودأب ، في الحروف وفي المعنى . ولو ان الاستاذ نلّينو وفق الى شيء كهذا تتم به المقارنة لكان تفسيره محبوباً يصعب جداً ان يجد أحد فيه مغمزا . وهو على ما هو عليه اقرب كثيراً الى المعقول وأعرق في فقه اللغة من القول الذي جاء به صاحب الكتاب . فشتان بين رأي يستند استناداً علمياً الى أصل مسلم به في العلم وبين رأي ينقض ذلك الأصل أو ينتقض به . لكن يظهر ان صاحب الكتاب لم يفتن الى الأصل الفقهي الذي استند اليه استاذه في تفسيره فأهمل ذلك التفسير ظناً منه انه « يعتمد في أصله على الفرض »

فالمسألة الآن هي : هل مادة أدب بالمعنى الخلقى العَمَلِي لم توجد إلا في العصر الأموي ؟ أما المعنى نفسه ، بقطع النظر عن اسمه ، فقد كان موجوداً من غير شك قبل العصر الأموي ، ليس في الاسلام فقط بل في الجاهلية . ولا بد ان يكون العرب قد دلوا على هذا المعنى بلفظ استعمال وشاع . ولم يكن هناك من داع لأن يقتصر الناس في العصر الأموي لفظاً من لغة مجهولة ، كما يزعم صاحب الكتاب ، ليدلوا به على معنى له عندهم لفظ مشهور . وإذن فلفظ أدب الذي كان شائعاً بالمعنى الخلقى في عصر بني أمية لا بد أن يكون هو اللفظ الذي كان شائعاً من قبل للدلالة على نفس المعنى

هذا ما يقضي به النظر والعقل وفقه اللغة الحديث . والذي نقله لنا القدماء من

العلماء يؤكد هذا ويتأكد به، فان كثيراً من النصوص المحتوية على مادة أدب الواردة في صدر العصر الأموي وقبله تضرب الى المعنى العملي الختلي . نرى ذلك مثلاً في خطبة الحجاج المشهورة التي ألقاها أول مقدمة العراق في عصر عبد الملك ، وفي كتاب النعمان الى كسرى مع وفد العرب اذ يقول « وقد أوفدت أيها الملك رهطاً من العرب لهم فضل في احسابهم وانسابهم وعقولهم وآدابهم » وتراه في كتاب المنذر الأكبر الى أنوشروان مع الجارية التي أهداها اليه يصفها بأنها « قد أحكمتها الأمور في الأدب فرأيا رأي أهل الشرف وعملها عمل أهل الحاجة » . ومعنى الأدب في هذه الجملة الأخيرة يكاد يقابل معنى التربية عندنا اليوم فهو أوسع من المعنى العملي . وعلى أي حال فنواحي معاني الكلمة في النصوص الواردة هي من الرقي بحيث تستلزم أن يكون منشأ الكلمة أقدم كثيراً من العصر الجاهلي المعروف

وهناك ما أخذ أخرى على موقف صاحب الكتاب ازاء هذه المادة لا داعي الى ذكرها فقد أطلعنا فوق ما كنا نريد . وما كنا لنطيل هذه الاطالة لو لم يكن بحث صاحب الكتاب عن منشأ هذه الكلمة هو المثل الواحد الذي حاول به في كتابه ان يطبق علم فقه اللغة الحديث علم العربية ، ولعله أراد به ان يدل على انه أقدر من غيره على تجديد اللغة عن هذا الطريق . فجاء ما تضمنه من أنواع الخطأ دليلاً على ان صاحب الكتاب ان كان يعرف اصول ذلك العلم فإنه لا يحسن تطبيقها . واحسان تطبيق هذا العلم ، كاحسان تطبيق كل العلوم ، لا يدرك بالسماع ولا بالحفظ ولكن بالممارسة الشاقة والمران الطويل



الأدب : تحديد معناه

أما محاولته تحديد معنى الأدب فقد كان فيها أكثر توفيقاً لأنه كان فيها أكثر تواضعاً وأقل مخالفة لجمهور علماء اللغة . وقد انتهى به الأخذ والرد إلى أن مفهوم الأدب الآن هو عينه منذ اثني عشر قرناً ، فهو « ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية ونقدهما من ناحية أخرى » ص ٢٤ . ولكنه حتى في الوصول إلى هذا وفهمه لم يسلم من العثار ، وقد يصل هذا العثار أحياناً إلى درجة التناقض ، وإلى التناقض في أسطر قليلة . انظر إليه وهو يقرر أن النجوح إلى القرن الثالث للهجرة لم يكن أدباً « وان لم يكن بد منه للأديب ، ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها أدباً وان لم يكن بد منها للأديب ، ولم تكن رواية الاخبار من حيث هي تاريخ ولا رواية الانساب من حيث هي تاريخ أدباً وان لم يكن منها للأديب بد » ص ٢٢ . وهذا كلام واضح يُخرج صاحب الكتاب به النحو ومتن اللغة وتاريخ العرب عن الأدب ويجعلها كلها وسائل إليه . فإذا ما قرأت عقب ذلك تعريفه الأدب في ذلك العصر بقوله « إنما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفني فيهما » شعرت أنه أدخل بهذه الجملة في الأدب ما كان قد أخرج عنه في الجملة الأولى ، لأن النحو واللغة والاخبار والانساب كلها تدخل في ما يتصل بالشعر والنثر لتفسيرهما فإذا ما عجبت من تناقض كهذا كيف يمكن أن يقع من الاستاذ في جملتين متتاليتين ، وحملك العجب على الشك في أن يكون الاستاذ قد أراد من جملة الثانية معنى ينقض به جملة الأولى ، أزال الاستاذ من نفسك كل

شك اذ يخبرك في جملته الثالثة « وكان الذي يتصل بالشعر والنثر لغة حيناً ونحواً حيناً ونسباً واخباراً حيناً ثالثاً ونقدافنيا في بعض الاحيان » فلا تجد بعد هذا النص بدا من التسليم له بأنه قد ناقض نفسه مناقضة نادرة يصعب عليك تعليلها

على أننا إذا تركنا تناقضه هذا جانباً ونظرنا في فهمه ذلك التعريف وجدناه يتذبذب بين رأيين : رأي يميل الى قصر الأدب على مآثور الكلام من الشعر والنثر ، ورأي يميل الى توسيع تعريف الأدب بتوسيع معنى ما يتصل بمآثور الكلام حتى يجعله يشمل أو يكاد يشمل كل شيء غير الأدب من غير أن يختار في النهاية رأياً واضحاً يستقر عليه . فأما ميله الى قصر الادب على مآثور الكلام فتعرفه فيما ضرب من الأمثلة توضيحاً لمعنى الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين ، وتبيننا لانطباق معنى الأدب عند العرب على معناه عندنا اليوم . فانها كلها أمثلة للشق الأول من التعريف ، أي لمآثور الكلام لا ما يتصل به . بل لقد تجاوز صاحب الكتاب التمثيل الى التصريح إذ يقول ص ٢٤ « فنحن اذا ذكرنا الأدب اليوناني لانفهم منه الا مآثور الكلام اليوناني شعراً ونثراً » من غير أن يزيد على ذلك شيئاً الا أمثلة يونانية ، كلها شعر أو نثر مآثور ، واذ يقول بعد ذلك « وقل مثل هذا في الادب الروماني ، وقل مثله في الادب الحديث ، فلا يدل الأدب الفرنسي الا على مآثور الكلام الفرنسي نظماً ونثراً » فهذا صريح في تعريفه الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين بأنه مآثور الكلام فقط ، واذ عرفت أن جملة هذه لم يكتبها الا جواباً على تساؤله « ثم هل يدل الأدب عند الامم الاجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا ؟ » ص ٢٤ عرفت أنه يرى أن الادب عندنا هو أيضاً مآثور الكلام فقط . فاذا عرفت أن كلمة « هذا » الواردة في

سؤاله انما هي اشارة إلى جملة قرر فيها أن معنى الادب عندنا هو نفس معناه عند العرب في القرن الثاني والثالث والرابع وهو نفس المعنى الذي نقلناه عنه في أول هذا الفصل ، والذي يجعل الادب مركبا من شطرين ، عرفت أن صاحب الكتاب قد عاد فألقى من تعريف الادب شطره الثاني ، وان شئت فقل انه قد عاد فنناقض نفسه مرة أخرى ، فجعل الادب عند القدماء والحديثين « لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مآثور الكلام » (آخر ص ٢٤) بعد أن كان عندهم يتجاوزه الى « ما يتصل به من هذه العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتدوقه من ناحية أخرى »

ولو أن صاحب الكتاب بعد أن تناقض ثبت على أحد المقيضين لكان الامر أيسر ، ولكنه مضى يتذبذب بين الرأيين باعتراض « له من القوة حظ عظيم » أورده في الظاهر على أضيق التعريفين وهو في الواقع اعتراض على أوسعهما ، كأن التعريفين في ذهن صاحب الكتاب شيء واحد يتبادلان المكان في قياسه وتفكيره من غير أن يجد في ذلك خلافا . قال : « انك لا تستطيع أن تفهم الاثر الفني للكاتب أو الشاعر اذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الانساب والاخبار ومن النقد وانما قد تحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الادب صلة ظاهرة ، وضرب الامثلة لهذا بشعر المتنبي وأبي العلاء فزعم « أنك محتاج الى الفلسفة الخلقية لتفهم المتنبي و... الى الفلسفة الطبيعية والى ما بعد الطبيعة والى الفلك والى علم النجوم بل الى الرياضة احيانا لتفهم شعر ابي العلاء » . وزعم « انه يكفي ان تنظر في ابي العلاء لترى اننا في حاجة الى علوم الدين الاسلامي كلها والى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند في الديانات لتفهم شعر ابي العلاء » . يزعم هذا لك

ولعلك لفهم أبي العلاء لا تحتاج من هذا كله الا الى بعض قضايا قليلة مشهورة كتحريم بعض مذاهب الهند اكل اللحوم وذبح الحيوان ، وكالصلة الظاهرة بين مواقع بعض السكواكب كالجوزاء والسماكين الاعزل والرامح . ولكن صاحب الكتاب يجعل الحاجة الى هذه القضايا القليلة من كل علم حاجة الى العلم كله ، ويزعم لك بناء على ذلك أن تعريف الأدب بأنه مأثور الكلام وما يتصل به لتفسيره غير جامع ولا مانع ، أي انه ليس بتعريف . والواقع ان التعريف جامع من غير شك ، بل قد أسرف في الجمع على ما يظهر حتى أراد صاحب الكتاب أن يدخل فيه كل شيء من كل ما كتب الانسان . أما كونه على اطلاقه غير مانع فصحيح ، ولكننا لا نظن الناس من ادباء وغير ادباء حين يسمعون هذا التعريف يفهمونه على اطلاقه ، وإنما يفهمون منه معنى أو معاني محدودة لا تتسع أبداً لكل هذا الاغراب والتكلف . وليت صاحب الكتاب بعد ان أورد ذلك الاعتراض جاء بما يجعل التعريف جامعاً لحدود الأدب مانعاً من ان يدخل في الأدب غيره . ولكنه لم يفعل ، ولم يزد على أن رد القارئ الى ما كان صاحب الكتاب قد كتب عن الثقافة والأدب وما بينهما من اتصال ، ليرى القارئ ان الأدب يحتاج الى علوم ليست منه كما تحتاج الطبيعة الى الرياضة وليست الرياضة منها . وهذه مقارنة مع الفارق الكبير ، فان الطبيعة كلها لا غنى لها عن الرياضة كآلة ووسيلة ولكن الأدب في غنى تام عن الفلك وعلم النجوم ومذاهب الهند الى آخر ذلك الذي ذكره صاحب الكتاب . إنما الذي يقابل الرياضة في الأدب هو النحو والصرف والمعاني والبيان الى آخر علوم اللغة ، أما علوم الطبيعة وما وراءها فما هي من الأدب ولا من وسائل الأدب في شيء ، اللهم الا اذا سمينا ما شاع من حقائقها بين الناس علوماً وليست بعلوم

على ان صاحب الكتاب بادخله هذه العلوم الفلكية والطبيعية في الثقافة الضرورية للاديب لم يصنع شيئاً في تحديد التعريف ، ولم يجعله جامعاً ولا مانعاً بل تركه بعد اعتراضه عليه غامضاً مبهماً في ذهن الطالب الذي كتب كتابه له ، والذي ألقى دروسه عليه . فصاحب الكتاب لم يكن فيما حاول من تحديد معنى الادب بأسعد كثيراً منه فيما حاول من تحديد منشأ اسمه . بعد في احدى المحاولتين كل البعد عن الصواب ، واضطرب في الأخرى غاية الاضطراب

الادب والثقافة

تقديم طالب الأدب عنده

وكان من أثر اضطراب صاحب الكتاب في تحديد معنى الأدب أن ما أراد أن يخرج من الأدب عن طريق التعريف أدخله في وسائل الأدب عن طريق الثقافة ، فقد رأيت أنه يزعم أن شعر المتنبي لا يكفي لفهمه وتدوقه أن يكون الأديب « أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والخبار والتاريخ » ، وأن يكون « أوفر الناس في علوم المعاني والبيان والبديع » ، وإنما الأديب لا مفر له في رأي صاحب الكتاب من معرفة الفلسفة الخلقية كأن المتنبي كان يفهم من الفلسفة الخلقية أكثر مما كان شائعاً في عصره . والخطب في المتنبي أهون كثيراً منه في أبي العلاء ، فقد رأيت أن صاحب الكتاب لا يرى ضرورياً لفهم أبي العلاء أقل من الفلسفة الطبيعية ، وما وراء الطبيعة ، والفلك ، وعلم النجوم ، وعلوم الدين الاسلامي كلها ، والنصرانية ، واليهودية ، ومذاهب الهند ، والديانات ! كأن أبا العلاء كان يعلم كل هذه السلسلة الطويلة من عويص العلم والدين ، أو كأنه كان يعلم من أكثرها غير

ما كان شائعاً بين الأدباء في عصره شيوع بعض حقائق الكهرباء والمغناطيسية والكيمياء بيننا اليوم . لكن صاحب الكتاب معجب بفكرة القدماء ان الادب هو الأخذ من كل شيء بطرف . ويريد ان يزيد عليها ، فإذا يصنع الا ان يجعل الادب محتاجا الى كل شيء ؟ محتاجا الى جميع العلوم ومحتاجا الى جميع اللغات . فوسائل الادب الضرورية في رأي صاحب الكتاب لا تقف عند العربية ونحوها وصرفها ، ومعانيها وبيانها ، وغريبها وعروضها وقافيتها ، ولا عند صلتها بما يسميه مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، ولكنها في رأيه تتجاوز هذا كله الى ما يناظره من اللغات السامية وآدابها ، ومن اليونانية واللاتينية وآدابها ، ومن اللغات الاسلامية واللغات الاوروبية الحديثة وآدابها . وقد رأيت انه اشترط ما اشترط لفهم شاعرين عربيين كان أدباء أهل زمانها يفهمونهما في غير مشقة ، ولسنا ندري في أي فيافي الاشتراط كان يضرب لو انه تناول غيرهما من الشعراء وغير الشعراء من رجال الادب العربي . لكنه على ما يظهر مقتنع بكل هذا يعلمه تلاميذه كما يعلمهم اوليات النحو والصرف والادب والتاريخ ، ويزعم لهم ان اوروبا تفعل هذا في أدبها وأن ادباءها مجتمعين يحيطون بهذا كله ، وأن من يقول بالاستغناء عن شيء من هذا في دراسة الادب العربي فهو إما مخدوع أو مشعوذ ، ولم يخطر له على بال ان قد يكون أولى بهذا الوصف من يقول بضرورة هذا كله للادب العربي .

تتبع طالب الأدب في الجامعات

ولعل من الخير أن نذكر لك هنا على سبيل المثال ما تطلبه جامعة لندن من طالب درجتها الأدبية ليكون لديك مقياس حسن للثقافة التي تفرضها الجامعات الكبرى على طالب الأدب فيها

ان الزمن الذي يكفي لنيل الدرجة بعد اتمام الدراسة الثانوية يختلف من ثلاث سنوات الى أربع يتقدم الطالب لما يسمى « الامتحان المتوسط » في آخر العام الاول في العادة فيمتحن في أربع مواد : في لغتين ، إحداهما قديمة (اللاتينية أو اليونانية للاوربي) والاخرى حديثة قد تكون الانجليزية . ثم في مادتين يختارهما الطالب من بين مواد كثيرة يكون لذوقه وميله وظروفه مجال كبير في اختيارها ، فقد تكونان علمين ، وقد تكونان فنيين ، وقد تكونان بين ذلك حسب ما يميل اليه الطالب

فاذا ما مر في هذا الامتحان كان أمامه طريقان : اما أن يستمر في دراسة المواد الأربع لينال الدرجة العادية - وهي تقابل اليسانس - بعد سنتين . وإما أن يختار مادتين منها تكون احدهما أصلية والاخرى فرعية يدرسهما نفس المدة ابتغاء نقل درجة الشرف الاصلية منها . وهناك مواد تستغنى بناتها عن المادة الفرعية كالفلسفة . ولحامل الدرجة العالية أن يختار أي المواد الاربع شاء لينال درجة الشرف فيها بعد عام . ومجال زيادة التخصص في نفس المادة بعد هذا واسع ، ولكننا الآن بصدد تبين الثقافة الضرورية لطالب الادب في الجامعات الحديثة لا بصدد تبين التخصص في الادب نفسه . ولذا سنتقف عند الذي قلناه

من هذا يتبين أن أقل مقدار من الثقافة العامة تحتمه جامعة لندن على طالب درجتها الادبية هو ما يشمله مقرر الامتحان المتوسط في أربع مواد من بينهما علم في الغالب ولغتان قديمتان أو قديمة وحديثة ، وقد تكون الحديثة هي الانجليزية كما نبهنا من قبل . وأن أعلى حد في الثقافة العامة يمكن أن يناله الطالب بترتيبه الجامعية هو ما يشمله مقرر الامتحان العادي لدرجة الآداب في نفس الاربع المواد . ولكن هذا الحد الاعلى ليس محتما فان الطالب يمكن أن يبدأ

التخصص بعد الامتحان المتوسط مباشرة ، فلا يأخذ بعده من الثقافة العامة الا بقدر ما يدرس من المادة الفرعية ، وقد يستغنى عن هذا في بعض الاحوال ولنضرب مثلاً بطالب التخصص في الانجليزية تمكن المقابلة بينه وبين ما يقترحه صاحب الكتاب لطالب التخصص في العربية . طالب الانجليزية لا بد له من أن يلم باللاتينية أو اليونانية ، ولكنه يستطيع ألا يلم مما يختاره منهما الا بالقدر الذي ألم به في دور الامتحان المتوسط . ومستواه أعلى من مستوى الدراسة الثانوية في اللاتينية أو اليونانية بقدر ما تناله مادة من أربع مواد تدرس كلها في عام . فاذا ألم بهذا القدر كان له أن يصرف أكثرهمه الى الانجليزية ويصرف أقله الى فرع يختاره قد يكون علماً وقد يكون لغة وقد يكون فناً وان كان معنى دراسة الانجليزية هنا هو دراسة قديمها وحديثها ومن هذا ترى أن صاحب الكتاب يريد أن يكلف طالب الأدب العربي ما ليس يكلفه طالب الادب الانجليزي ، وانه قد غلا كثيراً حين أكد أن الادب العربي لا يمكن دراسته الا بالاعتماد « على اتقان اللغات السامية وآدابها وعلى اتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما » ، الى آخر ما تنطس به من شروط يرى اتباعها تجديداً وهي في الواقع اساءة في التقليد



آراء صاحب الكتاب في الإصلاح والتجديد

والحق أن آراء صاحب الكتاب في تجديد الأدب وإصلاحه إن كان فيها جزء من الحق ففيها أجزاء من الباطل ، وإذا أخذ بها كما هي كانت كثيرة الضرر قليلة النفع . فذهبه في القديم الشك من غير مبرر ، وهذا يفسد القديم ويعطله . ومذهبه في الحديث التقليد من غير تصرف ، وهذا يفسد الحديث . فأما شكه المفسد للقديم فوضع فحشه موضع آخر من هذا الكتاب . وأما تقليده المفسد للحديث فمتبين من اشتراطه للأدب العربي ما يشترط الآن للأدب الأجنبي من غير نظر إلى ما يناسب العربية وما لا يناسبها ، ومن غير تفرقة بين ما هو ضروري لتجديد أدبها وبين ما هو غير ضروري

الملاحظة اليونانية واللاتينية والأدب العربي

وتلك اللاتينية واليونانية اللتان يشترط اتقانهما لدراسة الأدب العربي على وجههما مثل واضح لذلك التقليد البحث الذي به يأخذ واليه يدعو . فقد رأها يُعنى بهما في فرنسا عناية كبرى ، وسمع انهما في غير فرنسا يعنى بهما مثل ذلك ، فأداه منطقهما إلى أن اللاتينية واليونانية يجب أن يعنى بهما في الأدب العربي لانهما معنيُّ بهما في الأدب الأجنبي ، وكان من التجديد عنده أن يدرسهما طالب الأدب العربي حتى يتقنهما ، وكان من التفرغ الشديد عنده أن يسأل شيوخ الأدب في مصر ماذا يفقهان منهما . وكان الأولى أن يسأل نفسه لماذا عنى الفرنسيون والإنجليز مثلاً بهاتين اللغتين القديمتين وما مقدار تلك العناية ، حتى إذا عرف الصواب من ذلك رجع على نفسه إذ نازعته إلى

تقليدهم فسألها هل موقف الادب العربي من هاتين اللغتين كموقف الادب
الافرنجي فيعني الاول بهما كما عني الثاني ؟ واذا لم يكن فما هو ذلك الموقف ؟
وما مقدار ما يستلزمه من عناية بتبينك اللغتين ان استلزم منها شيئاً ؟

لو أصاب صاحب الكتاب الجواب عن هذه الاسئلة مادعا في الادب
العربي الى لاتينية ولا يونانية ، ولا عَبرَ بجهلها ، فان موقف العربية بالنسبة
اليهما مخالف كل المخالفة لموقف الفرنسية أو الانجليزية . فالفرنسية لغة لاتينية
نشأت عن اللاتينية كما نشأت العامية عندنا عن العربية . فلو أن العامية كانت
لغة تدرس لكان فقهها لا يستقيم لدارسه حتى تدرس العربية كما أن فقه الفرنسية
وأدبها لا يستقيم لدارسه أو يعرف اللاتينية

أما الانجليزية - وان لم تكن لغة لاتينية - فقد دخلتها اللاتينية عن
طرق ثلاثة : عن الفتح الروماني ، والفتح النُرماني ، وانبعاث الأدب القديم
بالنهضة التي جاءت بعد فتح القسطنطينية

فأما الفتح الروماني فكانت فترته نحو أربعة قرون غلبت فيها اللاتينية
على لغة البلاد الأصلية . وأما الفتح النُرماني فكانت فترته نحو قرن ونصف
غلبت فيهما الفرنسية حتى صارت لغة الخاصة ولغة المحاكم ولغة الأدب . فهذان
طريقان صبَّت اللاتينية منهما في الانجليزية على وجه الاجمال . ثم انبعثت
اللغتان القديمتان إبان النهضة فدخلت الكلمات اللاتينية في كل من الانجليزية
والفرنسية أفواجا ، ودخلت الكلمات اليونانية فيهما أفواجا كذلك ، كما
دخلت في الانجليزية عن طريق اللاتينية أيضاً . فالصلة بين اللاتينية واليونانية
من جهة والفرنسية والانجليزية من جهة أخرى ، هي من المتانة بحيث تبرز
عند فريق كبير من الناس تلك العناية التي يعناها الفرنسيين والانجليز
بتبينك اللغتين

وينبغي ألا ننسى أن للتقاليد أيضاً يداً في هذه العناية ، فقد فتن الناس في أوروبا بعد النهضة وإبانها بالأدب اللاتيني واليوناني أيام لم يكن للغرب نفسه أدب يذكر ، فكان بهما التأليف ، وكانا هما عنوان الثقافة . ثم خف ذلك الافتتان وبدأت اللغات الأوروبية نفسها تنهض وتتحرر من رق الأدب القديم ليكون لكل منها أدبه الخاص ، ولا تزال حركة التحرير هذه في استمرار

المطالعة واليونانية والادب العربي

لكن أستاذ الأدب في الجامعة يريد أن يلبسنا ما خلعت أوروبا ، ويفتننا بما صحت عنه أوروبا ، ويشغلنا عن أدبنا العربي الضخم الواسع بالأدب اللاتيني واليوناني . ولم هذا ؟ لأن أوروبا تعني بهذين الأدبين الآن ! أو بالأحرى لأنه لا يزال بأوروبا بقية من عناية القرن الخامس عشر بهما ! وإذا كان لأوروبا في هذا عذر واضح من التقاليد ، ومن الاتصال القوي بالأدب القديم ، فما هو عذر الاستاذ في محاولته تقييد الأدب العربي بالأدب اللاتيني واليوناني القديم ، والتقاليد تخذه ، والصلة منقطعة أو كالمقطعة بين العربية وبين اللاتينية واليونانية ؟

ان هذه العربية التي ندرسها ، والتي هي لنا لغة الكتابة كما ينبغي أن تكون لغة الكلام ، لم تغزها اليونانية واللاتينية كما غزتا اللغات الأوروبية ، لان جزيرة العرب عزت على اللاتين واليونان أن يخضعوها . والمحاولة التاريخية التي حاولت فيها روما أن تخضع جزيرة العرب كانت هلاكاً على الجيش الغازي وقائده . أما اتصال العربية واليونانية في العصر العباسي على

أيدي التراجمة من السريان فلم يكن أثره أدبيا ولا سکن علميا ، ولم يكن من أثره ان تعلم اليونانية أحد من علماء أدب اللغة في ذلك العصر . فقد عرف فلسفة اليونان وعلمهم كثيرون من أدباء ذلك العصر وعلمائه ، ولكنهم عرفوه عن التراجم لا عن اليونانية نفسها . فالجاحظ الذي ضربه صاحب الكتاب مثلا كان يعرف الفلسفة اليونانية ، ولكن هل كان يعرف اللغة اليونانية ؟ وهل قرأ هوميروس وأرسطوفان وسوفوكل الذين يفتأ صاحب الكتاب يسأل أدباء هذا العصر عنهم ؟ وهل قام جهله وجهل علماء اللغة باليونانية في عصره وغير عصره فحال بينهم وبين أن يورثونا في اللغة أدبا نفعا ، وعلمنا ضخما ، لا يزال الغرب يكبره ، ولا يزال مستشرقوه يفتنون أعمارهم فيه ؟ وهل رجال الأدب وطلابه في هذا العصر أقرب الى اليونانية من رجال الأدب وطلابه في العصر العباسي فيكلمفوا ما لم يتكلف أولئك من علم باليونانية نفسها كضرورة من ضروريات التمكن في الأدب العربي ؟ ألا إن اليونانية أبعد جدًّا عن العربية من أن تكون ضرورة لها أو متصلة اتصالا قويا بها ، وإن التقليد الصرف وحده هو الذي يحمل على القول بدراسة اليونانية واللاتينية كوسيلة من وسائل تعلم الأدب العربي والتمكن فيه

ومن الغريب أن يكون من أحدث ما تشرعه جامعة عظمى كجامعة لندن اعفاء طالب درجتها الأدبية من اللاتينية واليونانية اذا كان شرقيا من أبوين شرقيين ، بشرط أن يختار لغة شرقية قديمة مكان اللغة التي يتحتم على الطالب الغربي اختيارها من اللاتينية واليونانية ، ثم يأتي استاذ الأدب العربي في جامعتنا فيزعم أنهما ضروريتان لمن يريد أن يتخصص في الأدب العربي ، وتأتي جامعتنا فتحتمهما أو احدهما على من يريد أن ينال درجتها في الآداب

العربية وبعض اللغات الشرقية

لكن إذا كان صاحب الكتاب قلد في اللاتينية واليونانية عن خطأ فقد قلد في مواضع أخرى عن صواب ، فانه قد اصاب حين طلب أن تدرس اللغات التي لها بالعربية علاقة كالعبرية والفارسية . وان كنا لم نره ذكر الحميرية من بينها ورأيناه قد جمع في قسم الآداب كثيراً منها على الطالب بدلاً من أن يجعلها مفرقة في الطلاب كل يأخذ منها ما هو اليه أميل ليكون له أشد اتقاناً ، وباللغة الأصلية أكثر اهتماماً ، وليكون مجموع المتخرجين أقدر على خدمة اللغة عن هذا الطريق

العربية وبعض اللغات الحديثة

وقد أصاب صاحب الكتاب أيضاً في اشتراطه في الأديب أن يكون ملماً ببعض اللغات الحديثة وان كن يشتط في تقدير هذا الامام ، ويبلغ بالعدد الى اثنين على الأقل . ومهما يكن من هذا فمن الواضح أن الفكرة في أساسها صواب وان من المهم في هذا العصر أن يلم استاذ الأدب بلغة أوربية عالية - وفي لغة واحدة كفاية - لتكون له باباً يدخل منه الى الأدب الأفرنجي كله تقريباً حتى يكون على إلمام به ، ويكون حراً بعد ذلك فيما يختار منه وما لا يختار

وكأننا بصاحب الكتاب يقول ولكن أساتذة الادب في مضر لا يعرفون لغة حديثة . والحق أن فيهم عدداً مذكوراً يعرفون لغة حديثة ويستطيعون أن يستفيدوا منها كما يستفيد هو من الفرنسية . والحق أيضاً أن اتخاذ جهلها وسيلة الى الظعن فيمن يجهلها منهم والقبح في علمه بالعربية والأدب العربي تعسف وغلو ، فان علاقة العربية بغيرها من اللغات الأفرنجية أمر موكول للمستقبل

لا علاقة له بماضي اللغة الطويل الباهر . وحاجة الطالب الى من يعلمه تلك الوسائل ، ومن بينها اللغة الحديثة ، أقل كثيراً من حاجته الى من يبصره بأساسيات العربية نفسها وأدبها ، ويُشربه روحها ، ويفقهه فيها . ولأن يجده الا بين أولئك الذين قضوا أعمارهم يجالون هذه اللغة الكريمة ، ويلذونها ، ويعنون بها . واللغة العربية بعد كل ما يمكن أن يقال هي الأساس . وهي بالبداية أهم ما يمكن أن يعلمه طالب الادب العربي ، فلا ينبغي أن نضعها من التعليم إلا في المكان الأول بل لا ينبغي أن يجعل غيرها منها الا بمنزلة الخادم الذي ينادى عند الحاجة اليه ، فاذا استغنى عنه نحى الى الوراء .

التقليد في الأدب

ولا بد من وقفة هنا عند التقليد تقليد الادب الافرنجي وخطره على الادب العربي . ليس مطلق التقليد هو الخطر وانما الخطر هو الاسراف في التقليد . وليس مطلق التقليد نعيم على صاحب الكتاب وانما نعيم عليه الجمود فيه . نعيم عليه أنه يحاول أن يلبس أدبنا العربي ثوبا افرنجيا وأن يصبغه صبغة فرنسية من غير مراعاة ما بين اللغتين وأدبيتهما من الفوارق . إن التقليد اذا جاز في العلم من غير قيد لا ينبغي أن يؤخذ منه في الادب إلا بمقدار لأن أدب الامة من روحها فالتقليد فيه اخضاع لروح الامة واضعاف لشخصيتها ، وعلى قدر ذلك التقليد يكون مقدار الضعف ويكون مدى الخضوع . أما العلم فانه ميدان العقل ومتاعه ، وهو لا وطن ولا قومية له ، كما ان العقل لا قومية له ولا وطن فقوانين التفكير واحدة وسبل العقل واحدة في العالمين . ثم أنت لا تشعر أثناء تلقي العلم عن أجنبي أنك تتلقى شيئاً خاصاً بجنس من البشر دون جنس ، أو

بقوم دون قوم ، ولكن تتلقى شيئا مشتركا أو ينبغي أن يكون مشتركا بين الناس اجمعين اشتراك العقل بينهم . وليس الادب كذلك . فبينما أنت في العلم لا تجد علما انجليزيا ولا علما المانيا ولا علما فرنسا ولكن علما واحدا لا انجليزية ولا المانية ولا فرانية فيه اذا بك تجد الأدب متعدد بتعدد الأمم ، لكل أمة أدبها كالسلك أمة لغتها . وتجد أدب كل أمة مطبوعا بطابعها طبعها لا خفاء فيه ، أو هكذا هو اذا استقلت الأمة بأدبها ، ونسجت لنفسها برءا من روحها وتاريخها وتقاليدها وعاداتها ودينها بدلا من أن تلتف بشق من برد غيرها لا تجد فيه دفئا ولا قوة ولا جمالا ١

ويؤسفنا أشد الأسف أن صاحب السكتاب ومن لف لفه يسوقون الادب العربي في طريق غير طريقه ، ويلبسونه ثوبا من غير نسجه . ينسجون عليه نسجا فرنسا ، ويسوقونه في نفس الطريق التي ضل فيها الادب الالماني قرناً وبعض قرن فضل عن نفسه ولم يهتد حتى رده عن تلك الطريق هلال وهاجيدون ولسنج كما يخبرنا الدكتور برانداي . وما تلك الطريق التي يسوقون الادب العربي فيها إلا طريق الافتتان بالادب الفرنسي خاصة ، والغربي عامة ، حين لا صلة بين ذلك كله وبين روح الادب العربي خاصة والشرقي عامة ، كما لم يكن هناك في القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر بين الادب الفرنسي والروح الالماني صلة . والذين أضلوا المانيا فقلدت فرنسا في ذلك العصر تقليد القردة - والتشبيه للدكتور برانداي - هم عدد ممن بسميهم صغار برنسات الادب . (وكان الدكتور طه ومن معه يريدون أن يكونوا للعربية ما كان اولئك الالمانية ، فيفتنوها بغيرها ويضلوها عن نفسها . فانك اذا قرأت لهم رأيت تقليدا بحثا يُعرض عليك باسم التجديد ، ونظرت الى روح غريبة متممصة قيصا عربيا ، بل كثيراً ما تتمص شيئا لا عربيا ولا غربيا فان اللغة التي

يعرضون فيها معانيهم المستعارة ان كانت عربية الالفاظ في الغالب فكثيراً ما تكون افرنجية التركيب

ونحن لا نرى هذا التقليد من تجديد أدب لغتنا في شيء ، لانه يلهمنا عن ذات نفسنا بأحاديث غيرنا ، ويشغلنا بأدب غيرنا عن أدبنا ، أو عن ذلك الادب الخاص الذي ينبغي أن يكون لنا كأمة لها روحها ومميزاتها تريد أن تستقل في وجودها الادبي كما تريد ان تستقل في وجودها السياسي ،

خذ اليك مثلاً تلك القصص الفرنسية التي يلخصها صاحب الكتاب من أن لأن يلهم بها كثيراً من النشء ويضل بها كثيراً . هل ترى بينها وبين روح هذه الأمة صلة ؟ أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة ؟ وإذا لم يكن فهل فيها شيء يحدد من عناصر الفضيلة والطهارة الروحية في هذه الأمة ويعينها على سبيل العزة التي تريد ؟ انا لا أنظر أحداً دخل تلك القصص وخرج منها وهو أقرب الى الفضيلة والعفاف منه قبل بدئها . وهذا أهون ما يمكن أن يقال عنها . ولو كنا ضاربين مثلاً لضربنا الزنقة الحمراء التي ألفها انا تول فرانس ولخصها صاحب الكتاب لمجلة الهلال ، فان فيها من المعاني ما كنا نظن أن استاذنا يستحي أن ينقله للناس ، أو أن مجلة مثل الهلال تنزله عن نشره عليهم ، ولكنا نأبى أن نشير بأكثر من هذا الى تلك القصص عامة والى هذه القصة خاصة وإلا كنا شركاء في اثم النشر واثم التلخيص

فاذا ما تركنا ميدان المنقول عن الأدب الفرنسي الى المكتوب في الأدب العربي وجدنا صاحب الكتاب يخب في الميدانين خبياً واحداً ، ويصدر عن نزعة واحدة . فقد قتش في طول الأدب العربي وعرضه فلم يجد فيه ما يستحق أن يبعث وينشر إلا أخبار المجونيين الذين ابتلى بهم الأدب العربي كما ابتلى الأدب الافرنجي بأمثال أوسكار ويلد ، نغنى أبا نواس ووالبة

والخليع ومن اليهم ممن نبش صاحب الكتاب أخبارهم في حديث الاربعاء الذي نشره في السيامة مفرقا وأهداه الى الاستاذ مدير الجامعة مجموعا. ومن الغريب أن تلك الاخبار الآجنة والاشعار المأجنة قد عرضها صاحب الكتاب في ثوب البحث الادبي باسم التجديد ، كأن البحث والتجديد في الادب ستار تحارب الفضيلة من ورائه ، ووسيلة في هذا الشرق للدخول على النفوس بما لم يكن لولا تلك الوسيلة بداخل عليها

ومن الغريب أيضا أن صاحب الكتاب حين عرض لاصلاح الادب العربي في كتابه ، ونعى على من ينافسهم فيه ما سماه سكونا وجودا ، لم يجد مشقة ولا عسرا في أن يقول : ان السبيل الأولى للاصلاح هي « أن نجتهد ما استطعنا في أن نجيب الى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وتفهمها ، ونقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها ، ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس كما يمثله لهم معلموه من الشيوخ جافا جدبا عسر الهضم لا سبيل الى اساغته ولا الى تذوقه ، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيد ، فيه ما يرضي حاجة الشعور وفيه ما يقوم عوج اللسان وفيه ما يصلح من فساد الخلق » ص ٨ . فهل ياترى لصاحب الكتاب نفسيتان كما قال عن نفسه في موضع آخر إن له عقليتين ؟ نفسية تبحث عن المجون وما يفسد الخلق فتزينه وتنشره للناس ، ونفسية تنافس الشيوخ فتشير بأن تنشر على الطلبة ما فيه حاجة الشعور رضا وافساد الخلق صلاح ؟ أم هذه كلها ألفاظ لا قيمة لها عند صاحب الكتاب ؟ أم ليس هناك عند صاحب الكتاب إلا نفسية واحدة ترمى الى غرض واحد ويكون ما فيه رضا حاجة الشعور وصلاح لفساد الخلق هو عنده نفس ما نشره في حديث الاربعاء ؟

إن كان هذا النحو من الحديث هو ما يعنيه صاحب الكتاب بالاصلاح والتجديد وما يريده من الادب الجديد فان حقا على كل من يغار على مستقبل هذا البلد الموصول بمستقبل الادب فيه أن يقاومه ما استطاع قبل أن يصير أمر هذا البلد ، في الادب وغير الادب ، الى فساد لاصلاح معه . واذا كنا قد احتججنا من قبل لوجوب بقاء معاهد اللغة والادب القائمة جنب الجامعة بحجج أهمها ألا يستبد بالادب في هذا البلد فردمًا ، فانا نكرر هنا ما قلناه هنالك ، ونزيد أن ذلك الاستبداد يصير أبشع وأشنع وأقرب أن يصيب مقاتل هذا الشعب الكريم اذا كانت ميول المتحكم في الادب مثل الميول المشرئبة بأغناقها في الشعر الجاهلي وحديث الاربعاء

هذا النوع من الادب ليس إذن مما ترغب فيه أمة تطمح في الحياة وتطمح الى العزة ، وليس فيه من الجدة إلا مخالفة ما كانت درجت عليه هذه الأمة من اكبار الفضيلة واحترام الدين ، وليس فيه من الجديد إلا الجهر بما كان يستسر أهل الشهوات فيها ، والا فهو قديم قديم الشر على وجه الأرض لانه يصور الخبيث مما يجول في نفس الانسان

وصاحب الكتاب قد دل بكتاباتة على أنه ممن يرى اطلاق الفن من قيود الفضيلة فلا يكون هناك على الفنان حرج في أن يصور الرذيلة كيف يشاء بريشته أو بمنقاشه أو بقلمه مادام يصورها كما هي . وهو مذهب شاع حديثا في أوروبا وأعان على انتشاره أنه يجد عونًا من الجانب الحيواني من الانسان وأنه وسيلة قوية لنيل الشهرة وجمع المال . ولكنه أيضا مذهب تنزه عنه من أهل كل فن عظامهم ، وحاربه من أهل كل فن زعماء الاصلاح فيه ، أمثال كارليل ورسكن وماتيو ارنولد . ولسنا نذكر من العرب شخصا مخصوصا فان العربية وأدبها إنما قاما حول جماع المسكارم ومنبع الحياة والنور - القرآن

والحديث . واقد كنا نحس دائماً أن ما في كتب المحاضرات كالأغاني والعقد - التي ود صاحب الكتاب في بعض كتاباته لو استغل الأدباء جانبها المجوني - كنا دائماً نحس أن ما فيها من النظرف بهجر القول غريب عن روح هذه اللغة بعد الاسلام ، حقيق ألا يلحق بأدبها . ولا بد أن يحس معنا بهذا كل من استقى هذه اللغة من ذلك المنبع الكريم الفياض . ولعلنا لو تتبعنا تاريخها من هذه الوجهة نجد روح الطهارة يغلب عليها في كل عصر يكون أهله أقرب فيه الى القرآن وروح التمجن والتهاتر يغلب من كل عصر على أكثرهم بجانبه للدين وأبعدهم من القرآن . وهذا شيء لا غرابة فيه في لغة مدينة للقرآن بما لها من وجود ، وبما كان لها من قوة وبيان واعجاز

حرية الأدب

وما نظن صاحب الكتاب حين دعا الى فصل اللغة عن الدين وفصل الدين عن الأدب باسم حرية الأدب الا ناظراً الى ذلك المعنى السابق محاولاً ابطاله عسى أن يخلو له ولأهل مذهبه الطريق فينزلوا من الادب الاباحي حيث يشاءون فلا يستنكر الناس مثل حديث الاربعاء أو الشعر الجاهلي . والا فان ما ادعاه صاحب الكتاب من أن الادب العربي لا يدرس لذاته وإنما يدرس لغيره من فقه أو شرع مغالطة . فانه اذا كان الامر كذلك في أول نهضة اللغة فما هو كذلك الآن . وقد كان الناس لذلك المهدي حاجة كبرى الى باعث قوي يحفزهم الى ضبط هذه اللغة وتحريرها واستنباط علومها والصبر على ما في ذلك كله من مشقة وجهد ، فكان ذلك الباعث القوي هو الرغبة الشديدة في المحافظة على الدين وعلى ينبوع أحكامه أن يستخلق على الناس . فلما فرغ

المسلمون من ذلك وأمنوا على دينهم وكتابه وحديث رسوله تعددت الجهات في دراسة الادب واللغة ، فكان علماء الدين يدرسونهما كوسيلة وعلماء اللغة والادب يدرسونهما كغاية ، ولا يزالون كذلك الى اليوم . وكل منهم مصيب في ذلك ، وكل منهم يخطئ ان حاد عن ذلك . فلا ينبغي للعالم الديني أن يدرس اللغة والادب الا من حيث اتصالهما بعلمه ليستعين بهما على فهم نص أو تفسير آية . ولا ينبغي للأديب واللغوي أن يدرسا الادب واللغة الا لذاتهما لا لشيء آخر وهما في الواقع لا يفعلان غير ذلك . واذا كان صاحب الكتاب لا يعرف أن الادباء اليوم لا يدرسون الادب وسيلة لتفسير أوقفه ، مع أنهم لا يشتغلون بتفسير القرآن ولا بفقه الدين ، فلسنا ندري ماذا يعرف صاحب الكتاب من حال الأدباء اليوم

ومن غريب ادعاء صاحب الكتاب قوله ان اتصال اللغة بالقرآن والدين يجعلها مقدسة مبتدلة في آن واحد: « مقدسة لانها لغة القرآن والدين » « ومبتدلة لانها لا تدرس في نفسها ولأن درسها اضافي » ص ٥٤ . وهذا مثل آخر من التحاذق الذي لم نعرفه يهدي الا الى خطأ . فانظر الى صاحب الكتاب وهو يجعل اللغة مقدسة مبتدلة ليغرب بذلك على القاريء وهو يعلم أنه في ذلك مخطيء محيل ، وان الفريق الذي يصفه أنه يقدسها هو نفس الفريق الذي يدرسها كوسيلة للدين والتفقه فيه ، وتقديسه اياها يصونها من الابتذال عنده . ويعلم أن الذين يدرسونها ممن لا يشتغلون بالدين لا يدرسونها للدين بالبداهة ، فهي عندهم غاية لا وسيلة ، كما هي عند جمهور الأدباء في هذا العصر وفي غير هذا العصر . فليس هناك في هؤلاء أيضاً من يبتدئها إذن ، ولا يكون هناك تقديس وابتذال الا عن طريق الفرض والخيال في ذهن صاحب الكتاب على أننا نحب أن نعرف متى كان التوصل بشيء ما الى غرض ما من دواعي

الابتدال ذاك الشيء عند صاحب ذلك الغرض ؟ ألم يذكر صاحب الكتاب علوماً شتى كوسائل الى علوم شتى ؟ فصاحب الطبيعة يتخذ الرياضة وسيلة ، وصاحب الحيوان والنبات يتخذ الكيمياء وسيلة ، وهلم جرا . فهل يتصور أن الرياضة مبتدلة عند صاحب الطبيعة ، أو ان الكيمياء مبتدلة عند صاحب الحيوان أو النبات ؟ أم هل يتصور أن الرياضي والكيميائي يُصغّر من شأن الرياضة والكيمياء عندهما أن في الناس من يتوصل بالرياضة والكيمياء الى ما يشاء ؟ ليت صاحب الكتاب تلبث قليلا ، اذن اعرف أن الناس ، نريد المتعلمين منهم ، هم من اللغة اثنان لا ثالث لهما : فريق يدرسها لذاتها وهو فريق جمهور المشتغلين بالأدب ، وواضح أن هؤلاء لا يبتدلونها . وفريق يدرسها وسيلة الى شيء آخر يرضاه ويكبره واتصالها بذلك الشيء الآخر يفيض عليها من الاكبار الذي يحيط به ويحول بينها وبين الابتدال ، كما هو مقتضى القانون النفسي قانون الاهتمام Interest الذي غفل عنه صاحب الكتاب

فليس هناك اذن خطر يهدد الادب من هذه الناحية ناحية الابتدال . اما ناحية الاكبار أو التقديس كما يسميه فقد زعم أنها تحول بين اللغة وبين البحث العلمي الصحيح . وتقديسها بهذا المعنى لم يقل به أحد غيره لان الذين يفيضون عليها من التقديس لاتصالها بالقرآن والحديث لم يخطر لهم على بال أن يحظروا على أحد التفقه فيها عن أي طريق من طرق البحث الصحيح ، بل هم يرون مثل هذا التفقه ضرورياً لهم وفرضاً على فريق منهم لانه يعين على ما هم فيه . والبحث العلمي الصحيح لا يستلزم نقداً ولا تكذيباً الا اذا كان هناك ما يستحق النقد والتكذيب . والفقهاء والمفسرون والمحدثون في الاسلام هم من أحرص الناس على تبين ما يستحق ذلك حتى لا يدخل عليهم الباطل في دينهم الذي يقدسونه . والاسلام نفسه يفسخ للبحث الصحيح كل طريق . فليس

على صاحب الكتاب من حرج في أن يسلك في تحليل اللغة مناهج البحث العلمي أو الأدبي الصحيح ، ولكن عليه أن يحسنها قبل أن يسلكها . أما أن يدعي أنه محسن أياها وهو غير محسن ، أو أن يأتي إلى أقدم ما يقدره الناس من دين أو قرآن أو تورا فيعرض لذلك كله بالوهم والفرض فسيجد دائماً من يؤاخذ على ذلك في العلم وفي الدين

وصاحب الأدب الجاهلي حين كتب هذا الفصل إنما كان يشير إلى ما لقي كتابه في طبعته الأولى من المقاومة ، ومن الاستعانة على مقاومته بالقانون . لكنه هو الذي جنى إذ ذاك على نفسه وعلى كتابه لا الناس . فلو لم يتعرض في تلك الطبعة « للقرآن والتوراة » بما لا يتصل بموضوع البحث من الطعن والقدح جزافاً من غير قرينة ولا دليل ما تحرك أحد لكتابته ، وظل مجهولاً من أغلب الناس لا يقرأه إلا القليلون الذين يهتمون بالعصر الجاهلي وشعره . وصاحب الكتاب يتأفف لأن هناك من حاول أن يأخذ بذلك ، وهو الآن يسعى جهده باسم حرية البحث وحرية الأدب إلى إزالة هذه القيود التي في القانون والتي لم يُردبها تضيق حرية البحث وإنما يريد بها صيانة الدين أن يجتريء عليه مجتريء ، أو يفسده على الناس مفسد . وليس هناك غير صاحب الكتاب وشيعته من يظن أن كرامة الدين تنافي حرية الأدب أو حرية العلم ، وما نظن صاحب الكتاب يتألم للأدب والعلم ولكن لنفسه التي لا تستطيع مع تلك القيود أن تنزل من القول حيث تريد ، والا فقد اعترف نفسه (ص ٤٦) أن العلم ذاته قد يكون من أبغض الأشياء إليه إذا أكره عليه

/ ومن فكّيه أمر صاحب الكتاب أن يقول « ومالي أدرس الأدب لأقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس لي في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن

أدرس الادب لا كون مبشرا بالاسلام أو هادما للإلحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين» ص ٥٦. كأن هناك من يطلب اليه أن يمدح أهل السنة ويذم من سواهم أو أن يبشر بالاسلام ويهدم الإلحاد ! أليس من الفكاهة أن يرى أن ليس من شأنه التبشير بالاسلام أو هدم الإلحاد ولا يرى أن القدح في الاسلام واذاعة الإلحاد هما أيضاً ليسا من شأنه ؟ فإذا كانت دراسة الادب لهدم الإلحاد تقييداً للأدب فهل دراسته لهدم الاسلام تحرير للأدب ؟ فليدع صاحب الكتاب نصرة الاسلام إذا شاء ، واسكن ليترك معها أيضاً نصرة الإلحاد يسلم له الأدب ، ويستطع إذا أخلص أن يوفق في البحث الى شيء .

أما استناده في تحرير الأدب العربي من سلطان الدين الى ملاءمة حاجات العصر العلمية والفنية فهو من نوع ذلك الكلام المبهم الذي يفهم الناس منه شيئاً ويريد به صاحبه شيئاً آخر. ولو أخبرنا صاحب الكتاب ما هي تلك الحاجات العلمية والفنية التي يحول دون قضائها اتصال اللغة بالدين لاستطعنا أن نبدي في كلامه هذا رأياً نصاً . وفي رأينا أن حاجة العصر هي أشد ما تكون الى أدب شرقي نقي من أقدار الرذيلة ومن سموم الإباحة ، الى ادب يكون عوناً للشرق عامة ولمصر خاصة على نهضة خلقية قوية تأخذ بناصر هذه النهضة السياسية التي تتحرك بها مصر والشرق اليوم . وهذه اللغة التي أنهضها الدين وعاشت بالقرآن ثلاثة عشر قرناً لا تستطيع الآن أن تقطع ما بينها وبين الدين والقرآن من غير أن تقتل نفسها أو تقتل أهلها وتصبح مضروباً عليها الرق والذل لكل ما لا يمت إليها بمودة ولا رحم . وما حاجة الشرق بل ما حاجة أي شعب الى لغة يصبح أدبها باباً يدخل على الشعب منه العدو ، وكأساً يتجرع الناس بها السموم ؟

ولو كان صاحب الكتاب يريد من النتيجة التي وصل اليها في قوله « فلتكن قعدتنا إذن أن الادب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط وإنما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء الى تذوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام » ص ٥٧ - لو كان يريد من هذا الكلام ظاهره لما كان بينه وبين أحد من رجال العربية خلاف ولكن علمنا بالنزعة التي ينزع اليها صاحب الكتاب فيما كتب وفيما يكتب تجعلنا نخشى أن يكون أراد بهذا الكلام غير ظاهره ، وأن يكون قد رمى به الى غرض آخر هو تحرير الادب من قيود الاخلاق فلا يكون هناك تخرج خلقي من معنى خسيس ما دام هذا المعنى يورده صاحبه في شكل فني يتذوقه ويلذه من ضعف أثر الاخلاق الفاضلة في نفسه . ولكن الادب ينبغي ألا يستقل قط عن الاخلاق استقلالاً يجعله لا يبالي أوافق رذائلها أم خالف فضائلها ، فإن الله قد خلق الانسان وحدة متماسكة لا أوصالاً مفصولة . وإذا كان الخلق الكريم والعاطفة النبيلة والدين الصحيح ضرورياً للانسان فلن يكون لمن يهمله رقي الانسان بد من محاربة كل ما يضعف ذلك فيه ، فثماً كان أو غير فن ، أدباً كان أو تمثيلاً أو تصويراً أو ما تشاء أن تسمي من الفنون

وليس يخالطنا شيء من شك بعد ما قرأنا لصاحب الكتاب في حديث الاربعاء وفي غيره أنه ليس بالرجل الذي يهدي هذه الامة الى أدب خاص بها ، يحتفظ بجميع عناصر القوة فيها ، ويتخلص من جميع عناصر الضعف ، ويجاهد في سبيل ذلك جهده ، فإن هذا التخلص بعد ذلك الاحتفاظ هو ميدان تقدم ذلك الادب الخاص الذي نريده لهذه الامة وهو معراج ترقيه : وإذا حكمنا على صاحب الكتاب وأشياعه بآثارهم فسيكون اثرهم في هذا كله سلباً يغطون ما استطاعوا ، ويخدعون الناس عن ذلك كله ان استطاعوا

تاريخ الأدب

اما تاريخ الادب فليس ادبا بالمعنى السابق وليس فيه من مميزات الامة الا بقدر ما يكتسبه من الادب الذي يؤرخه ، أي ان ما فيه من ذلك انما جاءه بالواسطة لا بالذات . فلا ادب يمثل الامة مباشرة أو ينبغي أن يمثلها . وتاريخه يمثلها لا لذاته ولكن لأنه يؤرخ لشيء يمثلها

ولعل الفرق بين الادب وتاريخه يكون أظهر اذا التمسناه من ناحية صلة كل منهما بالمشتغل به لا من ناحية تمثيلهما الامة . فلا ادب يخرج للناس من ذات نفسه ، فلنفسه الاثر الاول في أدبه ، وخطيئه مجال واسع لا يحده الا قدرته . أما المؤرخ فهو يخالف الاديب أو ينبغي ان يخالفه في هذين . ففكره وخطيئه لا ينبغي ان يكون لهما في تاريخه الا القليل ، اذ ينبغي ان يصف الحوادث كما هي ، لا كما يتخيلها او كما تؤثر في نفسه ، فاذا اراد تحليلها وجب ان يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد حتى يخرج للناس تحليلا صحيحا ينطبق على الواقع لا تحليلا خياليا ، وحتى يخرج لهم تحليلا يصل اليه كل مؤرخ أو ينبغي أن يصل اليه لا تحليلا خاصا بالمؤرخ كما تكون القصيدة خاصة بالشاعر . والعنصر الشخصي الذي يغلب على الادب ينبغي ألا يغلب على تاريخ الادب . فهو في الادب مرغوب فيه وفي تاريخ الادب مرغوب عنه . وما الرغبة عنه في تاريخ الادب الا كالرغبة عنه في تاريخ غير الادب . فان اطلق المؤرخ الادبي لشخصيته العنان اخرج للناس ادبا انشائيا لا تاريخا ، وكان الفرق بينه وبين غيره من الادباء الانشائيين انه اختار حياة الشعراء والمكتتاب موضوعا له واختار سواه غيرها من الموضوعات

وفي الحق ان تاريخ الادب لا يختلف عن غيره من التواريخ الا كما تختلف تلك التواريخ فيما بينها . فالمؤرخ الأدبي ، كالمؤرخ السياسي أو الاجتماعي أو الديني أو العلمي ، مادته مفردات الحوادث . يجب أن يحيط بها أولاً كما وقعت ، فاذا أحاط بها وجب أن يفسرها بأسبابها التي سببتها بالفعل . فعمله بعد فهم كل حادثة كما كانت أن يفهم كل عصر كما كان لا كما يشاء ، فاذا ما تيسر له ذلك استطاع أن يقوم بما يتحتم عليه بعد ذلك من فهم الصلة بين العصور كما كانت أيضاً . وما التاريخ في الواقع الا تصوير الماضي في تسلسله كما قد كان . وبالقرب من هذه الغاية البعيدة تتفاوت قيم التواريخ ، لا فرق في ذلك بين تاريخ العلم وتاريخ الادب

واذا قلنا ان تاريخ العلم ليس بعلم وإن سرد كثيراً من حقائق العلم لم يجز لنا أن نقول ان تاريخ الأدب ليس بأدب إلا بشرط أن يفهم من كلمة أدب هنا الأدب الذاتي أو الأدب الانشائي (Creative) الذي تغلب عليه شخصية الأديب . أما اذا فهمنا منها الاداء اللغوي الحسن ارائق كان كثير من التواريخ أدباً حسناً ، لأن كثيراً منها مكتوب بلفظ حسن في اسلوب حسن ، يستوي في ذلك ما كتب برتولويه وتلدن ، وما كتب شرر وما كولي وابن خلدون ، وكانت التواريخ من هذه الوجهة أدباً وصفيّاً تصف الواقع الخارجي كما هو بقدر الامكان

فصاحب الكتاب قد أصاب حين سمى تاريخ الأدب أدباً وصفيّاً . ولكنه اخطأ حين أراد ان يقصر الأدب الوصفي على تاريخ الأدب اذ يشركه في ذلك كل تاريخ رائق اللفظ رائع الأسلوب . بل يشركه في ذلك كل وصف موجود في الخارج يصور الموجود كما هو من غير ان يصف أثره في نفس الواصف . وصاحب الكتاب قد أصاب ايضاً حين قال ان تاريخ الأدب لا يحسنه

الا اديب ، ولكن كذلك كل علم وكذلك كل فن ، لا يُحسن تأريخه الا واحد
عن أهله . فليس تاريخ الادب من هذه الوجهة ببدع في التواريخ ، ولا الصلة
بين الادب وتاريخه من هذه الناحية بأقرب من الصلة بين أي علم أو فن وبين
تاريخ ذلك العلم أو الفن . فليس في أي هذين القولين اذن فصل بين تاريخ
الادب وتاريخ غيره من الفنون والعلوم

وقد أراد صاحب الكتاب ان يدل على ان الصلة بين تاريخ الآداب
والحياة الادبية اقرب من الصلة بين التاريخ السياسي والحياة السياسية فعقد
مقارنة ^(١) بين مؤرخي الثورات ومؤرخي الآداب لم يرافقه التوفيق فيها
بدأها بقوله انه يفهم حق الفهم « ان الثورة الفرنسية شيء وتاريخ هذه الثورة
شيء آخر » ، و « ان الحركة البرتستانتيية شيء وتاريخها شيء آخر » ، وانه
لا يستطيع ان يعد « تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البرتستانتيية
حركة برتستانتيية » ، بل هو يفهم حق الفهم « ان يضع تاريخ الثورة ويتقنه اشد
الناس بغضاً للثورة وان يضع تاريخ الحركة البرتستانتيية ويتقنه اشد الناس
انصرافاً عن الحركة البرتستانتيية » . قدم هذه المقدمات ثم عقب عليها بقوله
« ولكن الامر في تاريخ الادب ليس على هذا النحو . فأنت توافقني على ان
من المستحيل ان يؤرخ الآداب غير الاديب كما ارخ الثورة غير الثائر وكما
يستطيع الملحدون ان يؤرخوا الديانات » . وليس في هذا كله تفرقة بين
تاريخ الادب وتاريخ السياسة ولا قرينة على ان احد التاريخين اقرب الى
الحياة التي يمثلها من التاريخ الآخر ، وما الامر في هذا كله الا سوء مقارنة
وسوء استدلال

أما قوله إن تاريخ ثورة ما سياسية أو دينية ليس هو نفس الثورة فصحيح

طبعاً ، ولكن كذلك الحال في الأدب وتاريخه . فتاريخ الأدب غير الأدب . نفسه وتاريخ الأدباء غير الأدباء : تاريخ جرير وبشار غير جرير وبشار ، وتاريخ خصومة جرير والفرزدق غير خصومة جرير والفرزدق . ولكن سوء المقارنة يتمثل في قوله إن من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الأديب كما يؤرخ الثورة غير الثائر ، فإن الثائر الذي اشترك في الثورة لا يقابله الأديب الذي يكتب تاريخ الأدب وإنما يقابله الأديب الذي هو موضوع التاريخ ، هذا اشترك في الأدب المؤرخ له وذلك اشترك في الثورة المؤرخ لها . أما المؤرخان فموقفهما في الحالين واحد : هذا لم بالأدب خبير بحوادثه وروحه وذلك لم بالثورة خبير بحوادثها وروحها ، وهذا في العادة لم يشترك في الأدب الخاص الذي يحاول أن يكتب تاريخه ، ولعله لم يشهد عصره ، وذلك في العادة لم يشترك في الثورة الخاصة التي يكتب تاريخها ، ولعله لم يشهد عصرها . فليس هناك فرق بين المؤرخين أو بين التاريخيين من هذه الناحية وإن ظن صاحب الكتاب أنه قد كشف عن فرق كبير . والذي جعله يخطئ سبيل المقارنة هنا هو اهماله القاعدة المنطقية البسيطة التي تقتضي بتجنب المشترك في الأقيسة والمقارنات إن أمكن ، فإن لم يمكن وجب تمثيل مدلول اللفظ المشترك تمثلاً واضحاً في كل موطن من مواطن استعماله . إلى هذا نبه پاسكال وإلى هذا نبه الغزالي قبل پاسكال . ولكن صاحب الكتاب غفل عما نبه اليه فاستعمل لفظاً واحداً مشتركاً بين مدلولين وعنى به أحدهما حين كان يلزم أن يعنى به الآخر . استعمل لفظ الأديب المشترك بين الأديب المؤرخ له والأديب المؤرخ ، واستعمل لفظ الأدب المشترك بين الأدب الذي هو موضوع التاريخ وبين التاريخ نفسه الذي سماه صاحب الكتاب أدباً وصفيّاً . وأراد من اللفظتين في الحالين معناهما الثاني حين كانت المقارنة تقتضي أن يريد

معناها الأول فكان من زلله فيها ما ذكرناه لك آنفاً . أما ما قاله غير ذلك من أن الملحدين في دين يستطيعون تأريخ ذلك الدين وأن أشد الناس بغضاً لثورة ما يستطيعون تأريخ تلك الثورة فصحيح أيضاً ولكن على أن يخرج التاريخ من تحت أقدامهم قد ضل كثيراً من الحقيقة ولعبت به الأهواء وكما أخطأ صاحب الكتاب في نتيجة تلك المقارنة أخطأ في تعليل تلك النتيجة بقوله « ذلك لأن تاريخ الأدب لا يستطيع أن يعتمد على مناهج البحث العلمي الخالص وحدها وإنما هو مضطرب معها إلى الذوق . هو مضطرب معها إلى هذه الملكات الشخصية الفردية التي يجتهد العالم في أن يتحلل منها » فإن من الخطأ أن يعتمد معتقد أن الملكات الشخصية التي يجتهد العالم أن يتحلل منها يسوغ لمؤرخ الآداب أن يعتمد عليها ، فضلاً عن أن يكون مضطرباً إليها . إن العالم لا يجتهد أن يتحلل إلا بما يمكن أن يفسد عليه صحة المشاهدة وصحة الاستنتاج ، فهو يجتهد مثلاً أن يتحلل من هواء فلا يتردد في نبد فرض أو نظرية تعلق بها أو تعب فيها إذا ناقضتها حقيقة واحدة . وكذلك يتحتم على مؤرخ الآداب وعلى مؤرخ غير الآداب أن يتحلل من هواء فلا يحمله ميله إلى شخص أو عصر أن يكبره بغير الحق ولا يحمله كرهه ثورة أو أمة أن يضع منها بغير الحق . وكذلك الحال بينهما من حيث الاستعانة بالخيال . فالعالم لا يستعين بخياله إلا إذا كان في مشكلة يلتبس منها مخرجاً . فإذا تخيل مخرجاً وجاء وقت امتحانه لينظر أهو مخرج حق أم مخرج باطل . نعى الخيال جانباً ولم يرض في تمحيص ما تخيله إلا بالبرهان . وكذلك المؤرخ ، أدبياً كان أو غير أدبي ، ينبغي أن يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد وألا يعتقد مما تخيل إلا ما قام البرهان عليه

مطالعة الذوق في تاريخ الأدب

بقيت مسألة الذوق وعمله في تاريخ الأدب . صاحب الكتاب يرى فرقا بين تاريخ الأدب وتاريخ غير الأدب أن تاريخ الأدب أدب في نفسه « لأنه يتأثر بما يتأثر به ماثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة » وأداه ذلك الى أن يقسم الأدب الى انشائي ووصفي وأراد أن يبين صلة ما بين الأدب الوصفي وتاريخ الأدب فجعل التاريخ جزءا من الأدب الوصفي مرة وجعله كل الأدب الوصفي مرة أخرى . جعله جزءا اذ يقول عن الأدب الوصفي ص ٣١ « وهو يتناول هذا الأدب الانشائي مفسراً حيناً ومحملاً حيناً ومؤرخاً حيناً آخر » وجعله كلاً اذ يقول بعد سطر فقط من القول الأول « وأما الادب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب » ولسنا ندري سر هذا التناقض ولا بأي القولين يستمسك صاحب الكتاب عند الاحراج

إذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الثاني وكان الادب الوصفي هو تاريخ الآداب كان قوله من ص ٣٢ « إن الصلة بين الادب الوصفي والادب الانشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضة وعلومها » معناه أن الصلة بين تاريخ الأدب والأدب الانشائي تشبه أن تكون الصلة بين الفن وعلمه أي أن تاريخ الأدب يشبه أن يكون علماً للأدب يحاول فيه العقل الانساني « أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معاً » ص ٣٢ ولم يقل أحد قبل الاستاذ إن تاريخ الأدب يحاول أن يكون للأدب علماً يستخلص أصوله

وقواعده فيستوي هو وعلوم البلاغة من معان وبيان وبديع ويصبح أمثال « دلائل الاعجاز » و « أسرار البلاغة » و « الصناعتين » كتباً في تاريخ الادب لا في علم الادب وتقده من حيث هو أدب !

وإذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الأول فكان تاريخ الأدب جزءاً فقط من الادب الوصفي ، وكان نقد الأدب من حيث هو أدب جزء الأدب الوصفي الآخر ، سليم صاحب الكتاب من الخلف الذي أوقعه فيه قوله السابق ، وبطل قوله بتأثر تاريخ الأدب « بما يتأثر به مآثور الكلام من الذوق ومن هذه المؤثرات الفنية المختلفة »

وفي الحق ان تاريخ الأدب ليس مضطراً كما يقول صاحب الكتاب الى الاعتماد على ذلك الذوق الشخصي الذي زعم . وهو والتواريخ الاخرى في هذا سواء . فالمقدار المسموح به في تاريخ الآداب من الذوق الشخصي لا يكاد يختلف عن المقدار المسموح به في تاريخ غير الآداب . فله مؤرخ في هذا وذلك ذوقه في اختيار مادته وترتيبها ، وله ذوقه في الاسلوب الذي يعرض فيه تلك المادة بحيث لا يعوق شيء من ذلك عن غرض التاريخ . لكن الى هنا تنتهي حرية في استعمال ذوقه الشخصي لانه مقيد بعد ذلك تماماً بالواقع وبقوانين المنطق في الاستدلال على الواقع ، لا يباح له أن يخالفه أو يخالفها في شيء



عمل النوق في تاريخ الادب

على أن هذا ليس معناه أن الذوق لا عمل له قط في تاريخ الأدب من حيث هو تاريخ . فإن له فيه عملاً اختص تاريخ الأدب به أغفله صاحب الكتاب ونريد الآن أن نتناوله بتبيين

ذلك أن لكل كاتب أو شاعر روحاً خاصاً يتمشى في أكثر كتاباته من أثر أو شعر بحيث لو أكثر مكثراً من قراءة كاتب أو شاعر وتذوق أدبه تربى لديه ذوق خاص بذلك الكاتب أو الشاعر يدركه به كلما رآه . فإذا أكثر المشتغل بالأدب من قراءة المتنبي وأبي العلاء مثلاً ، أو حافظ وشوقي ، أو ما كولي ورسكن ، استطاع أن يدرك بما عرف أنه لهم ما لم يعرف بمجرد قراءته أو سماعه كأنما صار لكل منهم عنده مذاق خاص ، أو كأنما انتقل إليه جزء من الذوق الذي كان لكل منهم وامتازت هذه الأجزاء عنده فصار كل منها يدل على الأصل الذي انشق عنه وانتمى إليه

ولا شك أن ذوقاً كهذا كان مما أعان الزاوة والشعراء والنقاد الأقدمين على إدراك الدخيل في شعر شاعر بعينه أو كتابة كاتب بعينه ، ولعله هو الذي دل الأصمعي على البيت :

أنبضوا معجس القسي وأبرقنا كما ترعد الفحول الفحول
من بين أبيات قصيدة المهمل^(١) :

بت ليلى بالانعمين طويلاً أرقب النجم ساهراً أن يزولا
كيف أهدا ولا يزال قنيل من بني وائل يُنسي قتيلاً

فأختره من بينها وقال عنه أنه موضوع ^(١) . وذوق كهذا هو من غير شك الذي جعل بشاراً ينكر البيت :

وانكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث إلا الشيب والصلع
حين عرض عليه منسوباً إلى الأعشى فقال : أنه لا يشبه كلام الأعشى ^(٢)
فهذا عمل للذوق في تاريخ الأدب لا يستهان بقيمته إذا أحسن استعماله

هذه الذوق المكتسب غير الذوق الشخصي

لكن علينا أن نحذر هنا زلة كآتي زلها صاحب الكتاب حين استعمل كلمة الأديب بمعنىين مختلفين في مقام واحد فلا ندع كلمة الذوق في عبارتنا الماضية تمر مطلقة من غير تقييد فإنها إذا أطلقت دلت على الذوق الشخصي الناشيء عن شخصية الفرد نفسه ، والذي يتجلى عند كل فرد فيما يلد وما يكره وما يفضل والذي عنه يصدر فيما يقرأ وما يكتب فتكتسب كتاباته ذلك الروح الخاص الذي يلزم كتابة كل أديب له ذات أدبية مستقلة . ولكن الذوق بهذا المعنى غير الذوق المكتسب أو قل غير الملكة المكتسبة من اكتثار قراءة كاتب بعينه أو شاعر بعينه والتي تدل مكنسها على ذلك الشاعر أو الكاتب إن قابله في كتاب

التفريق بين الذوق المكتسب والذوق الشخصي أو الذاتي

ولعلنا نقرب للقاريء أمر التفرقة بين الذوقين إذا قلنا ان المراد بالذوق الشخصي المؤرخ أو الناقد هو ما يقابل الذوق الشخصي في المؤرخ له أو

المنقود . ففي مثل بشار والاعشى كان لبشار ذوق شخصي أو طبيعي يتجلى في شعر بشار وكان للاعشى ذوق يقابله يتجلى في شعر الاعشى . لكن بشاراً اكتسب مما حفظ ودرس للاعشى خبرة بشعر الاعشى أو قل جزءاً من ذوق الاعشى أمكنه أن يدرك به أن بيتاً مخصوصاً نسب الى الاعشى لا يشبه كلام الاعشى . فهذان الذوقان ممتازان في بشار أحدهما يلزمه فيما يقول من شعر والثاني قلما يستعمله الا عند الكلام على الاعشى خصوصاً عند تمييز شعره من شعر غيره

ولسنا نجعل أن ذوق بشار الخاص قد تأثر بما أحب أو كره مما قريء عليه للاعشى وغيره . لكن ما استفاد من ذلك قد فقد شخصيته وتحول الى جزء من ذوق بشار كما يفقد الغذاء شخصيته ويتحول الى جزء من الحيوان أو النبات الذي يطعمه ، في حين أن ذوقه المكتسب من مطالعة شعر الاعشى ظل عنده مستقلاً مكنوناً يشعر به بشار حين يستعين به على نقد شعر أهو للاعشى أم ليس له ، كما فعل في المثل الذي ذكرناه عن ابن سلام هذا فرق . وهناك فرق آخر بين الذوقين يحسن أن نذكره زيادة في الايضاح هو أن الذوق الذاتي لشخص ما واحد لا يتعدد وان جاز أن يتطور كما يتطور الكائن الحي ، في حين أن الذوق المكتسب يمكن أن يتعدد ، اذ يستطيع الاديب أن يدرس أكثر من كاتب أو شاعر ويكثر من قراءة كل كاتب أو شاعر يدرسه فيفيد من كل منهم ذوقاً يعرفه به

وفرق بين الذاتي والمكتسب أهم من هذا هو أن الذوق المكتسب من شاعر أو كاتب ما يستطيع أن يكتسبه أكثر من أديب واحد اذا أكثر كل منهم قراءة ذلك الكاتب أو الشاعر . فهذا تعدد في الذوق المكتسب ولكن عكس التعدد الاول ، ففي الاول كان المكتسب واحداً وتعدد المكتسب منهم

وهنا توحد المكتسب منه وتعدد المكسبون

هذا النوع الأخير من التعدد أهم كثيراً في تاريخ الأدب وأُنفع من النوع الأول لان فيه ضمناً حسناً لصحة الحكم المبني على هذا الذوق المكتسب فان التحقيق الادبي يقتضى أن يكون هناك طريق يُعرف به جودة الذوق المكتسب من كاتب أو شاعر ما عند ناقد ما ، ويُعرف به صحة ما يصدره ذلك الذوق من حكم . والتحقيق يجد مثل هذا الضمان فيما يكون هناك بين أهل الذوق المكتسب الواحد من الاختلاف أو الاتفاق في حكمهم بذوقهم على صحة نسبة قول ما الى الكاتب أو الشاعر الذي اكتسبوا منه ذلك الذوق فذلك الذوق المكتسب له إذن عمله وقيمته في النقد الادبي التاريخي . أما الذوق الشخصي فان موقف المؤرخ الادبي منه كموقف العالم يجب أن يتحلل منه ما استطاع

موقف صاحب الكتاب من الذوقين

لكن صاحب الكتاب لم يُعنَ بالفرقة بين هذين الذوقين وعكس الأمر فحكم الذوق الشخصي الى حد كبير في التاريخ الادبي واغفل الذوق المكتسب اغفالا . صحيح انه أشار فيما بعد (ص ٤٧) الى استخلاص ما في شعر الشاعر المدروس « من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية » وهذا طبعاً طريق مهم لامتحان صحة نسبة قول الى أديب معروف ولكنه طريق آخر غير طريق الذوق المكتسب : هذا يتعرف روح الشاعر التي تذاق ، وذاك يتعرف الخصائص التي ترى . هذا سريع لا يكاد يحتاج من الزمن إلا الى ما يسهل مجرد القراءة أو السماع ، وذاك بطيء يحتاج الى عمل وإلى زمن يُتسع

لأن يعرض القول فيه على تلك الخصائص واحدة بعد أخرى . وبشار حين أنكر بيت الأعشى أنكره بذوقه ، ولعله لو كان سئل لماذا لما استطاع أن يجيب . ولو أراد أن يعرض ذلك البيت على ما كان يعرفه من خصائص كلام الأعشى لاحتاج الى زمن وتفكير ، ثم لعله لم يكن يظفر بعدهما بشيء يمكن الاعتماد به ، لان خصائص الشاعر الغوية أو النحوية أو البيانية لا تظهر في كل بيت من أبياته .

فصاحب الكتاب قد أهمل الذوق المكتسب ومكانته في التاريخ الأدبي اهمالا واستبدل به الذوق الشخصي وجعله أساساً لشيء سماه المقياس الأدبي لتاريخ الأدب .



مقاييس التاريخ الادبي

وقد جعل مقياسه الادبي ثالث مقاييس ثلاثة : أولها سياسي زعم أن رجال الادب في مصر يأخذون به ، وثانيها علمي نسبه الى شانت بيث وتين وبرنير

وقد استعمل صاحب الكتاب كلمة مقياس بالاضافة الى تاريخ الادب من غير أن يحدد معناها . وعبنا تحاول أن تجد لها معنى واحدا فيما كتب صاحب الكتاب حولها . والحق أن هذه التسمية استلقتنا في شيء من دهشة واستغراب . التاريخ مقاييس ؟ وأي مظهر من مظاهره أو عنصر من عناصره يمكن أن يقاس ؟ الرقي والانحطاط ؟ أم التقدم والتأخر ؟ أم القوة والضعف ؟ أم العدل والجور ؟ أم العلم والجهل ؟ أم صحة التاريخ نفسه وسقمه ؟ أم صدق الاخبار وكذبها ؟ وهل أفلح التاريخ الادبي حقاً في أن يكتشف مقياساً لشيء من هذا أو لشيء غير هذا ؟ وما هي شروط القياس به والى أي مدى يستطيع أن يقيس ؟ لا تجد جواباً على شيء من هذا في الكتاب ، فلا المقيس محدود ولا المقياس

لقد كان المعقول على الاقل ان يستعمل صاحب الكتاب هذه الكلمة في معنى واحد ، فيكون المقيس من التاريخ الادبي شيئاً واحداً وان اختلف المؤرخون في طريق قياسه ، فقوم يقيسونه بمقياس سياسي ، وآخرون بمقياس علمي ، وصاحب الكتاب بمقياس أدبي . وصاحب الكتاب يتكلم ويكتب بالفعل كأن المقيس هو شيء واحد حقاً ليس أقل ولا أكثر من التاريخ الادبي بمظهره وعناصره كلها على ما يظهر . لكنك تقرأ ما كتب تحت المقياس السياسي فتجده يتكلم عن قوم يزعم أنهم يقيسون الرقي والانحطاط الادبي

بالرقي والانحطاط السياسى . وتقرأ ما كتب تحت المقياس العلمى فتراه يتكلم عن اناس يزعم انهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الادب علما . فواحد يبحث عن قوانينه عن طريق استقراء الكتاب والشعراء ، وآخر يبحث عن علله التى كان الكتاب والشعراء من آثارها ، وثالث يخضع الادب لنظرية النشوء والارتقاء ويحاول أن يبحث عن أصل الآداب المختلفة كما حاول دروين أن يبحث عن أصل الانواع . وهذا يمكن أن يكون فلسفة الادب وتاريخه أو علم ما وراء الادب لكن ليس فيه شيء يمكن أن يكون مقياساً للادب وفصاحته أو للتاريخ وصحته . فالبون بين غرض هذا الذي سماه مقياساً علمياً وغرض ذلك الذي سماه مقياساً سياسياً بونٌ بعيد

ثم جاء صاحب الكتاب يلتمس مقياساً ثالثاً حين لم يرض المقياسين السالفين - أو بالأحرى حين لم يرض المقياس العلمى اذ المقياس السياسى لا وجود له إلا في مخيلته - فماذا فعل ؟ (أخذ بكل ما قال تين وسانت بيث وزاد عليه شيئاً آخر لقياس شئ ، آخر غير الذي حاولا قياسه . زاد الجمال الفنى واختار لقياسه الذوق الشخصى وسانت بيث كان يعرف من غير شك أن هناك شيئاً يسمى الجمال الفنى في الادب ، وكان عند سانت بيث من غير شك مقدرة على تذوقه وطريقة ما لتقديره . وكان المعقول اذا أراد صاحب الكتاب أن يقارن بين نفسه وبين سانت بيث وأمثال سانت بيث أن يوحد الموضوع ويقارن بين الطريقة والطريقة . كان المعقول أن يختار ناحية محدودة من نواحي التاريخ الادبى ويبين طريقة سانت بيث في درس هذه الناحية وقياسها ، ان صح استعمال هذا التعبير ، ثم يأتي بطريقته هو في درس نفس الناحية وقياسها حتى اذا بينها قارن بينها وبين طريقة سانت بيث . ولعله أراد أن يفعل هذا . ولعله يمتد أنه قد فعل هذا . ألم يوحد الموضوع فسمى

المقاييس مقاييس التاريخ الأدبي ؟ ثم ألم يقارن بين طريقتين مختلفتين ، طريقة سانت بيث في دراسة الناحية العلمية من التاريخ الأدبي ، وطريقته هو في قياس الناحية الفنية من الأدب ، فلما اختلفا ولم يكن بد من اختلافهما قال أخطأ سانت بيث !

ولعل من الخير أن نقف عند كل من هذه المقاييس وقفة نحلاه فيها بعض التحليل

المقاييس العباسية

لا نريد أن نطيل الوقفة عند هذا المقياس إذ ليس هناك مقياس كهذا ، لا عند من يسميهم صاحب الكتاب أنصار القديم ولا عند من يسميهم أنصار الجديد . لا في المذهب الرسمي في مصر كما يسميه ولا في المذهب غير الرسمي . ولكن تحركت عند صاحب الكتاب شهوة النيل ممن ينافسهم على الأدب حين أراد الكلام عما توهمه أصلا للتاريخ الأدبي فنظر نظرة عجيلى فيما يلتقى على الطلبة في المدارس الثانوية والعالية فوجد فيه تقسيما للأدب يتمشى مع العصور التى جرى العرف بتسميتها الآن عصوراً سياسية فقال إن رجال المذهب الرسمي في مصر ابتدعوا طريقاً في تاريخ الأدب ظنوا أنها ستغير الأدب كله الى آخر ما ابتدع صاحب الكتاب عليهم . « هذه الطريق هي النظر الى الآداب من حيث العصور التى ظهرت فيها وتقسيمها من هذه الناحية الى آداب جاهلية وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت في عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت في العصر الحديث » ص ٣٣ . وتقسيم كهذا موجود ولكن تعليقه السياسى ليس موجوداً إلا في مخيلة صاحب الكتاب . ولا عذر لصاحب الكتاب

قط في هذا التخيل لأن أصحاب هذا التقسيم لم يتركوه في حماية من الاسباب التي حملتهم عليه وما كان بينه وبين أن يعرف أن الناحية السياسية لم تكن سوى واحد منها إلا أن يرجع الى ص ١٠ من « الوسيط » ليقرأ فيها :

« لما كان تاريخ لغة أي أمة وأدبها يرتبط كل الارتباط بالحوادث السياسية والدينية والاجتماعية التي تقع بين ظهور أي هذه الأمة ناسب لذلك ولسهولة الدرس وضبطه أن تقسم تاريخ أدب اللغة العربية خمسة أعصر » . هذه الاعصر الخمسة هي عصر الجاهلية ، وعصر صدر الاسلام ويشمل بني أمية ، وعصر بني العباس ، وعصر الدول المتتابعة التركية ، وعصر النهضة الأخيرة الممتدة الى وقتنا هذا . وهو تقسيم ليس بين عصوره تداخل كما تداخلت الآداب الاسلامية والآداب العباسية وكما تداخلت الآداب العباسية وآداب « عصر الانحطاط » في تقسيم صاحب الكتاب الذي نسبه الى خصومه . ثم هو تقسيم طبيعي من الوجهة الأدبية في أربعة من عصوره على الأقل ، الثلاثة الأولى والأخير ، فإن الانقلاب الذي جاء به الاسلام كان انقلاباً أدبياً أيضاً وكانت آيته ومعجزته معجزة أدبية صرفة من وجهة العرب أنفسهم ، من دخل منهم في الاسلام ومن لم يدخل ، فهل هناك أصوب من تقسيم الآداب العربية الى قسمين عامين جاهلية واسلامية ؟

ثم تتابعت الاحداث على العالم الاسلامي نحو مائة وثلاثين عاما انتشر فيها العرب في الارض فاثروا وتأثروا . وكان من المعقول أن يكون تأثيرهم بطيئاً ولا يظهر إلا بعد زمن طويل يشبه ذلك القرن والذيف اللذين مرا قبل الدور العباسي . والواقع نفسه يظهر هذا المعقول الى مدى بعيد فقد كان الادب في العصر العباسي يختلف عنه في صدر الاسلام - نريد صدر عصر بني

أمية وما قبله - من وجوه عدة مهمة . فهل هناك أقرب الى الصواب من تمييز هذين الطورين من أطوار الادب الاسلامي ؟ ومن الطبيعي أيضاً أن تجعل النهضة الاخيرة عصرًا وحدها ، ويجعل عصر محمد علي مبدأ لها ، وهذا صحيح أيضاً من الوجهة الادبية : فالادب في هذا العصر أخذ يتخذ شكلاً غير شكل الادب قبله وأثرت فيه عوامل لم تكن تؤثر في الذي قبله ، إن أثرت ، إلا من بعد ، أهمها ازدياد اتصال مصر بأوروبا والأخذ عنها للخير أو للشر أو لكليهما . أما العصر الرابع فلعله المقصود بعبارة « لسهولة الدرس وضبطه » في تحليل صاحبي الوسيط لذلك التقسيم . فلسنا ندري إذن ماذا ينقم صاحب الكتاب من هذا التقسيم وماذا ينقم من أهله فيه ؟ ثم لماذا ، اذا كان يراه جديراً بأن يتخذ وسيلة للحط منهم والنعي عليهم ، لم يتدع غيره بدلاً من أن يقابهم فيه أو في أكثره ؟ لقد ألف كتابه في الادب الجاهلي ، وسيؤلف غيره في الادب الاسلامي ، ولقد كتب في حديث الاربعاء عن الادب العباسي ، وقسم الادباء حوالى ذلك العصر الى قدماء ومحدثين ، وهو حتى في هذا التقسيم متابع القدماء أمثال المبرد والاصمعي وعنهم أخذ هذه التسمية

الحق أن صاحب الكتاب كلما تكلم عن معاصريه الذين يشادهم زعامة الادب في مصر غلبه الهوى فلم يطق لهم إنصافاً . فن قبل في النحو انهمم بانهم لا يحسنون تعليم اولياته مع ان ما في مصر من صحة في الكلام فهو من آثارهم ليس لصاحب الكتاب ومن تابعه منه شيء . وهنا في تاريخ الادب يختلق مقياساً سياسياً وينسبه اليهم ليتذرع به الى انتقاصهم ، فيزعم انهم يقسمون الادب حسب العصور السياسية قياساً للادب بالسياسة . ولو كلف نفسه الوقوف على ما كتبوا الرأي أن الامر على خلاف ما زعم ، وإلا لجعلوا العهد الاموي عهداً وحده ولم يجعلوه جزءاً من عصر صدر الاسلام . ولو أنهم فعلوا

الكان حقاً عليه كؤرخ ان ينظر فاعمل العصور الادبية العامة والعصور السياسية العامة متطابقة في التاريخ العربي

ثم يزعم انهم يقيسون رقي الحياة الادبية والمخطاطها بمثله في الحياة السياسية ولو كلف نفسه شيئاً من رغبة في انصافهم لرأى في حكمهم على العصر الجاهلي ما ينقض زعمه هذا ، فلنهم يمتدحون ناحيته الادبية امتداحاً ، وينتقصون ناحيته السياسية انتقاصاً ، فلو كانوا يقيسون الادب بالسياسة كما زعم لرأوا العصر الجاهلي منحطاً من الوجهة الادبية كما يرونه منحطاً من الوجهة السياسية . فهذا مقياس من المقاييس الثلاثة ليس له الا في ذهن صاحب الكتاب وجود

المقياس العلمي

أما ما سماه مقياساً علمياً لتاريخ الادب فلسنا ندرى ماذا أراد به . أراد انه مقياس للتاريخ الادبي كله ؟ إذن فلم يقتصر على شخصية الادباء عند سانت بيث وعلى الجنس والبيئة والزمان عند تين ، وعلى أصل الادب وتطوره عند برنتير ، ان كان صاحب الكتاب قد صورهم حقاً ، ولم يبد جانباً منهم ويخف جانباً ؟ أم أراد أنه مقياس لجانب واحد من جوانب التاريخ الادبي ؟ إذن فلم أضافه الى التاريخ الادبي ولم يصفه الى ذلك الجانب منه ؟ ثم ماذا قصد سانت بيث وتين وبرنتير مما درسوا ؟ أقصدوا أن يقيسوا التاريخ ، كل يقيسه بسطوته ، هذا بشخصية الكاتب أو الشاعر ، وهذا ببيئة الكاتب وما اليها ، وذلك بالتطور الذي طرأ أو يطرأ على الادب إن كان هذا التطور يمكن أن يقاس من غير استعانة بدراسات كالتى درسها سانت بيث وتين ؟ أم قصدوا ، كما هو الواقع ، ان يدرسوا نواحي مختلفة من التاريخ الادبي الفرنسي فدرس هذا الشخصية ، ودرس الآخر تطور الادب بتطور

الشخصيات والعوامل المؤثرة فيها ؟ ألم يكن الحق والامانة يقضيان بأن يبين صاحب الكتاب ماذا قصدوا ؟

ثم الجانب الفني من الادب ، ماذا فعلوا فيه وما موقفهم منه ؟ أقاسوه بمساطرهم تلك ، أم أهملوه ، أم أخرجوه من تاريخ الادب ؟ أم هم قدروه حق التقدير خصوصاً سانت بيثف ، وكان لهم في تقديره طرق وقواعد أدنى الى الصواب من الاعتماد على مجرد الذوق الشخصي ؟ ثم ألم يحاول صاحب الكتاب في اسبوعياته التي سماها حديث الاربعاء أن يقلد سانت بيثف في اسبوعياته ؟ أليس صاحب الكتاب يأخذ بمذهب سانت بيثف وتين ويجعله جزءاً من مقياسه الأدبي أو أساساً له ؟ إذا لم يكن فلسنا ندري معنى لقوله من ص ٤٩ « وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسللك الى ذلك سبلاً مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين له ويلتمسه في آثار غيره من الذين جاءوا بعده بل يلتمسه أحياناً في آثار الذين سبقوه فهدوا لوجوده وتفوقه وأعدوا المؤثرات المختلفة التي عملت في تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد في تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنسه وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل » فهذا سانت بيثف وتين مجتمعين في رجل واحد ! ورأي صاحب الكتاب في جهود مثل هذا الرجل يتبين من قوله تنمياً للكلام السابق والكلام قبله لم ننقله « ومثل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يباغىه الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه وعلى هذه الجهود الخصبة في حقيقة الأمر ... يقوم التاريخ الادبي الصحيح » إذن فما معنى قوله من ص ٤٥ « مهما يكن من شيء فنحن مضطرون الى أن نعدل عن هذا المذهب العلمي كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسي وأن نلتمس

لنا مذهباً آخر غيرهما ؟ الحق ان صاحب الكتاب لم يعدل عن ذلك الذي سماه مذهباً علمياً ولكن قد أخذ به كل مأخذ كما رأيت ، وبني عليه مقياسه الأدبي الذي نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عنده

لكننا قبل أن نترك هذا الذي سماه المقياس العلمي نحب أن نسأل صاحب الكتاب لماذا اقترح مقياسه العلمي من رجال من المدرسة الفرنسية وحدها ؟ أليس لهذا المقياس أنصار من غير هذه المدرسة وهل قبله أنصاره هؤلاء كما هو ؟ أليس هناك في العالمين من اقترح مقياساً علمياً آخر أو عدل هذا المقياس ؟ وماذا فعلت المذاهب الأدبية الأخرى من ألمانية وإنجليزية وروسية مثلاً ؟ أليس لها في دراسة تاريخ الأدب طرق ، وفي الجمال الأدبي آراء ؟ وهل درس أستاذ الأدب العربي في جامعتنا وجهات هذه المدارس المختلفة استعداداً لهذا الجهاد في سبيل تجديد تاريخ الأدب العربي ؟ وهل يمكنه أن يؤكد لتلاميذه أو لغير تلاميذه أنه قد فعل ، وأن تلك الدراسة قد أدته الى ذلك المقياس الأدبي الذي يقترحه على الناس ؟

المقياس الأدبي - ربيعاً الى مسألة الذوق

(لكن مقياسه الأدبي لتاريخ الأدب ليس عليه من مثل تلك الدراسة أثر . فهو عبارة عن مذهب العلميين الفرنسيين زائداً مذهب صاحب الكتاب في الذوق الشخصي . وما نظنه أراد بهذا المقياس الا أن يفتح الطريق لذوقه هو يحكمه في الأدب العربي وتاريخه كيفما شاء

ولصاحب الكتاب في الاحتجاج لتحكيم الذوق الشخصي في التاريخ الأدبي طريق طريف لا بأس من الامام به أو ببعضه . يرى صاحب الكتاب

أن لا بد من تحكيم الذوق الشخصي لأن الذين حاولوا التخلص منه من مؤرخي الآداب لم يستطيعوا منه تخلصاً ! وضرب سانت بيث مثلاً وترك تين . فسانت بيث في رأيه « لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف منها » ص ٤٣ ، ويحدثك أنك تستطيع في غير مشقة ولا عناء أن تعرف « انه كان متأثراً بالحب في هذا الفصل وكان متأثراً بالبغض والحسد في ذلك الفصل » ص ٤٣ . وقد يكون ما يحدثك به المؤلف صحيحاً . قد يكون سانت بيث قد نسي أوليات مذهبه العلمى في كتابة التاريخ فتأثر بالحب والبغض والحسد فيما كتب من تاريخ ، أو بالأحرى فيما حاول أن يكتب منه ، اذ ليس تاريخاً ذلك الذي يتأثر فيه كاتبه باهوائه عامة وبالحسد خاصة . فان الحب والبغض في التاريخ قد يمكن الاعتذار عنهما في بعض الأحيان ، ففي التاريخ ما هو جدير بالحب لنبله ، وفيه ما هو جدير بالبغض لدناءته ، وقد لا يستطيع المؤرخ كتمان حبه ما هو نبيل وبغضه ما هو ذئب ، وقد لا يكون من الخير هذا الكتمان . أما الحسد فلسنا نعرف وجهاً يمكن الاعتذار به عنه ، ولسنا نعرف كيف يمكن أن يكتب التاريخ حسود — قد يكون سانت بيث متأثر اذن بهذا كله فيما حاول أن يكتبه من تاريخ . وقد يكون ماتيو ارنولد قد أخطأ الحكم حين سمى سانت بيث أمير النقاد لا تصافه — فيما اتصف به — بالترفع في النقد عن أهوائه . ولكن غريب أن يتخذ صاحب الكتاب ذلك حجة لتسويغ التأثر بالاهواء في النقد التاريخى أو غير التاريخى بدلا من أن يوجب على المؤرخ أن يرمى الى التخلص من أهوائه ، فان ضعف عن ذلك مرة قوى عليه أخرى ما دامت النية موجودة والجهاد متصلاً ، ونسيصحيح عند القوة مافرط منه عند الضعف . إن المؤرخ الذي يرمى الى التخلص من أهواء نفسه يعرف على الأقل طريق

التاريخ . فهو مؤرخ بالنية ، واذا دام الجهاد في سبيل هذه النية فسيصير مؤرخاً بالفعل . أما ذلك الذي يحكم أهواءه ويطلق العنان لما يسميه ذوقه فما نظنه من التاريخ والمؤرخين في شيء

وحجة أخرى لصاحب الكتاب في الاحتجاج لذوق أن مؤرخ الآداب ان استطاع ان يبرأ من شخصيته وذوقه « فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الآداب جافاً بغيضاً وأن تنقطع الصلة التامة بينه وبين الادب الانشائي وأن يصبح جديداً لا يحبب هذا الأدب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جديداً لا يميل الناس الى قراءته هو » وهي حجة لم يكن سانت بيث وماتيوارنولد يعرفانها على ما يظهر ، ولعلها - لو امتد بهما الاجل وكان لكتاب الادب الجاهلي شرف وقوفهما عليه - كانت تظفر منهما بابتسامة أو بالهعة عين

أما الصور التاريخية التي تركاها فلسنا نشك في أنهما اجتهدا في أن يجعلها طبق الحقيقة ، لا طبق ذوقهما . واذا اجتهد مثلهما في هذا أصاب من الحقيقة أكثرها . والقليل الذي يخطئه منها بخطئه لا بهواه ولكن بما خفى عنه من تفاصيلها . وأما جمال تلك الصور الأدبية فصاحب الكتاب يكبره في سانت بيث حتى لقد اندهل به عن تاريخيتها . أما فيما صور ماتيوارنولد فانا نظنك تستطيع أن تتأمله بنفسك وتمتدق مثلاً من الادب العالي النقي اذا قرأت مقالاته في النقد Essays in Criticism . فهذان كبيران من كبراء الادب كتبوا ما كتبوا وصوروا ما صوروا لم يغير هواهما ولا ذوقهما من الحقيقة التي كانت بين أيديهما شيئاً ، لأنهما قيداهما فلم يجعلها له سبيلاً الى تغييرها . ومع ذلك فلن نجد فيما أرخا جفافاً ، وان تزدد اليه الاميلاً . يؤنسك الى مادته علمك انها جاءتك على يد من يدين بصيانتها عن ذوقه وهواه ، ويروك من أسلوبه ما يروك من أسلوب الاديب المقتدر . فهما بتقييدهما شخصيتهما في المادة ،

اطلاقهما إياها في الأسلوب ، قد اتحفاك بالحقيقة فيما عرضا عليك من المعاني وأتحفاك بالفن في طريقة عرضها عليك . (وما انظن صاحب الكتاب كان يسيء تقدير سانت بيث كمؤرخ وناقد لو أنه احسن فهم مذهب سانت بيث من ناحية ، وضبط من وهمه وخياله هو من ناحية أخرى . ولو فعل لعرف أن سانت بيث حين اكبر الحقيقة وجعلها غاية النقد والتاريخ الأدبي لم يُرد أن يخرجها للناس في صيغ جبرية أو رموز كهاوية ، ولم يحجر على الأديب الناقد أو الأديب المؤرخ أن يتبع ذوقه في الأسلوب الذي يعرض به تلك الحقيقة على الناس . فاذا كان الناقد أو المؤرخ ، مع صدق نظره وأمانته وتمكنه من مادته ، مقتدرًا على الادب أخرج للناس أدبًا وصفياً كبيراً يجمع بين الحقيقة التاريخية والروعة الأدبية . أما اذا ركب ذوقه وجعله مقياساً لحقائق الادب وتاريخه فقد يستطيع أن يخرج للناس أدباً انشائياً ولكن له لم يخرج لهم تاريخاً

ويخشى صاحب الكتاب على الصلة بين تاريخ الادب والادب الانشائي أن تنقطع بل قد أيقن بانقطاعها اذا أخذ في تاريخ الادب بمذهب العلميين وما مذهبهم إلا الاجتهاد في ادخال نزاهة العلم ودقته في التاريخ . فهل هذه النزاهة والدقة مما يؤدي حقاً الى انقطاع صلة ما بين تاريخ الادب والادب ؟ لقد كان المعقول أن هذه النزاهة والدقة يعينان تاريخ الادب على تصوير ماضي الادب كما هو وتقدير آيات الادب كما هي ، إن كان مثل هذا التقدير من عمل التاريخ . وكان المعقول أن ينحصر التاريخ بذلك كله ولا يجذب . ولكن صاحب الكتاب يخشى منهما على تاريخ الادب أن يجذب بهما . يخشى ، اذا استطاع المؤرخ أن يبرأ من ذوقه وشخصيته ، على تاريخ الادب « أن يصبح جذبا لا يجذب هذا الادب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه بل أن يصبح جذبا لا يميل الناس الى قراءته هو » كأن الاجذاب في التاريخ الأدبي عنده

أن يقل قراؤه لا أن تقل حقائقه ، فإن انعكست الآية فكثير القراء وقلت الحقائق كان ذلك عنده على ما يظهر إخصابا . وقد صدق . فهو إخصاب ، ولكن المؤرخ لا للتاريخ

على أننا نرى أن ليس من شأن التاريخ الأدبي أن يرمي الى تحبيب الادب الانشائي الى الناس فانه اذا عجز الادب الانشائي عن أن يحجب نفسه اليهم فما نظن التاريخ الادبي بمفلح في تدارك ذلك منه)

اضطراب موقف صاحب الكتاب ازاء الذوق

على أن صاحب الكتاب مضطرب حائر ازاء هذا الذوق الذي جعله فصلا بينه وبين أمثال سانت بيث . فبينما هو متعصب له ، زار على العالمين الذين يقصونه عن التاريخ ، جازم بانهم لم يوفقوا الى اقصائه ولا يمكن ان يوفقوا « لا شيء إلا لما (قدمه) من أن تاريخ الادب لا يستطيع أن يكون موضوعيا صرفا وإنما هو متأثر أشد التأثير وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ص ٤٣ - بينما هو يؤكد هذا اذا به يدرك أن هذا الغاء للتاريخ وعرض لجميع الادباء على مقياس واحد متغير بتغير المؤرخين ، فاختزل رأيه السابق اختزالا حتى لم يكده يبقى منه شيئا ، ورجع في صفحتي ٤٦ و ٤٨ عما قاله وقرره في ص ٤٣ وعبر عن ذلك الرجوع بكلام حسن اذ يقول :

« ونحن لا نطمئن الى أن يكون هذا التاريخ فنا كله لان ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصاف ، وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما يتهيء اليه من النتائج إلا بذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور ان يطمئن

الانسان الى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياسا للاذواق جميعا ، ويتخذ هواه وحده وسيلة الى افناء الشخصيات جميعا ، وهل تظن ان مؤرخا كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ « هذا كلام حسن واضح وبقي أن نسأل الاستاذ بماذا يقيّد الذوق حتى يتقي هذا كله ؟ بالحقائق وبمناهج التحصيل ؟ إذن فقد رجع عن مذهبه الى مذهب العلميين . أم بغير الحقائق ؟ إذن فقد جعل التاريخ بمذهبه فنا كله أو شرا من ذلك وجرى في التاريخ الادبي مع الخيال . أما قول صاحب الكتاب تنميا لعبارة السابقة « انى احب أن اتبين في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ولكنى احب ان اتبين الى جانبهما أذواقا وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل انا احب ان اتبين هذه الأذواق والشخصيات قبل ان اتبين ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا احب ان أرى المؤرخ نفسه إلا عن بعد ، ولا احب ان يظهر في كتابه إلا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء » فانه أيضا كلام حسن وإن أكثر الاستاذ فيه مما يجب على القارىء . ولكن لا بأس بما يجب الاستاذ ما وافق به الصواب . وهذا كلام صواب في أساسه اذا غص الطرف عن طريقة ايراده . وانت ترى أن الاستاذ صاحب الكتاب قد أحل هنا ذوق المؤرخ وشخصيته المحل الثانى وبوأ شخصيات المؤرخ لهم من الكتاب والشعراء المحل الاول . بل انت ترى انه قد نجى المؤرخ نفسه عن التاريخ فلا يترأى فيه إلا من بعد . وهذا معقول وحق فان مؤرخ الآداب لا يمسك القلم ليؤرخ لنفسه ولكن ليؤرخ لغيره ، فالشخصيات التى ينبغى ان ترى بارزة من التاريخ الذى يكتبه هي شخصيات المؤرخ لهم لا شخصيته . فان بدا من شخصيته شيء وجب ان يكون ذلك عفواً

غير مقصود . واذا راعى المؤرخ ذلك فلن يترأى من خلال تاريخه - إن ترأى - إلا من بُعد . وامام من يريد ان يراه من قرب مؤلفاته في الادب الانشائي ان كان قد الف فيه شيئاً ، فان كان ادبه وصفيّاً صرفاً فحسبه انه يقصد الى وصف الاشياء على حقيقتها فيجيد .

لكن يظهر ان صاحب الكتاب قد أحس في كلامه السابق غموضاً منشؤه فيما نطن ما لمح من تجافٍ بين الميزانين العلمي والفني اللذين ود لو استطاع ان يجمع بينهما في تاريخ الأدب واللذين كانا يترأيان له منفردين على ما يظهر ، فلما لمجها مجتمعين أحس ذلك التجافي منهما أو ذلك الغموض فأراد أن يزيله بشرح أو في عبارته المتقدمة فأخذ يبين المسلك الذي يسلكه مؤرخ الأدب في العادة اذا أراد تحقيق ما هو بصدده وأخذ يذكر ما يعتمد عليه المؤرخ من وسائل مختلفة قد تكون لنا اليها عودة ، وهذا ما سماه بالجزء العلمي ، الخالص من التاريخ . فلما أراد تبين عمل الذوق بعد ذلك قصره على النقد الأدبي - لا التاريخي - أي على النقد الذي يحاول ان يبين مواضع الجمال الفني في النصوص الأدبية ، لا النقد الذي يحاول أن يحصص صحة ذلك النص من حيث نسبته الى صاحبه أو يحاول أن يفسر وقائع تاريخ الأدب وحوادثه . وما كتبه في هذا المعنى في صفحتي ٤٧ ، ٤٨ صريح لا يحتمل تأويلاً يتمثل في قوله « أنا إذن عالم حين استكشف لك النص وأضبطه وأحققه وأفسره من الوجهة النحوية واللغوية وأزعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح . ولكنني لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفني من هذا النص » ص ٤٨ . فهذا أيضاً كلام واضح يؤيد وجهة فهمنا الكلام الأول ولا يترك للذوق الشخصي في تاريخ الأدب موضعاً الا اذا كان تقدير الجمال الفني من عمل تاريخ الأدب . لكن هل هو كذلك ؟ أليس هو معتبراً في العادة عند

جمهرة الأدباء جزءاً من الأدب وباباً واسماً من أبوابه ؟ ان من عمل تاريخ الأدب طبعاً أن يقارن ويفاضل بين الأدباء ويلحق كلا منهم بطبقته ولكنّه يعتمد في هذا على ما يكون الأدب قد أخرجه له في باب النقد من مادة كثيرة . يلم بنقطة في العادة المأمة قصيرة ليتخذها أساساً لترتيب الأدباء فيما بينهم الترتيب الذي يريده . ومهما يكن من أمر النقد الأدبي أهو من الأدب أم من تاريخ الأدب فإن صاحب الكتاب بقصره الذوق عليه قد أقصى الذوق عما سواه ، وما سواه هو تاريخ الأدب كله من حيث هو تاريخ

هذا حسن . ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا الرأي الذي يبديه صاحب الكتاب بمثل هذه الصراحة وبين تأكيده من قبل أن تاريخ الأدب متأثر « أشد التأثر وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ؟ وإذا كان هذا التوفيق ممكناً وأمكن حمل هذا التأثر الشديد بالذوق على النقد الأدبي فقط فهل كانت وجهة صاحب الكتاب في تقرير وجوب إبعاد الشخصية وتقييد الذوق هي وجهة المؤرخ الذي يريد بما يرى وما يقرر المحافظة على صحة التاريخ ؟

أما الوجهة فقد أخبرنا بها صاحب الكتاب نفسه حين عقب على قوله : « ولا أحب أن أرى شخصية المؤرخ نفسه إلا عن بُعد » بقوله « وإلا فاني انصرف عنه انصرافاً وأزهده فيه زهداً وأحس أنه يريد أن يكرهني على ما يحب هو لا على ما أريد أنا ، وقد يكون العلم نفسه أبغض الأشياء الي اذا أكرهت عليه اكرهاً » ! ص ٤٦ . فهو لم يستبعد شخصية المؤرخ خوفاً على التاريخ ان يدخله الفساد من جراء تدخلها فيه ، ولكن لانه استشعر في قربها مضايقة لشخصيته هو ، وهو يكره أن يقف أحد منه موقف من يريد أن يحمله على شيء أو رأى ولو كان ذلك الشيء حقاً أو ذلك الرأي صواباً . حتى العلم

نفسه قد يكون أبغض الأشياء إليه إذا أكره عليه . كأن صاحب الكتاب يأخذ ما يحب ويدع ما يكره في التاريخ والعلم كما يفعل في طعامه وشرابه ، فإن وافق أحدهما هواه أمضاه والا رفضه . فالأساس عنده حسب اعترافه الخطير هذا ليس هو الحق ولكن ما يشعر به تلقاء الحق . ليس هو العقل ولكن العاطفة . والعقلية التي عللت ذلك التعليل وأملت ذلك القول لا يمكن أن تكون عقلية مؤرخ وإن أمكن أن تكون عقلية أديب لا يقيد شخصيته أدنى تقييد حتى لو وجد الحق قيلاً ما تقيده . ولنا ندري كيف أمكن أن يسجل صاحب الكتاب على نفسه اعترافاً كهذا من شأنه أن ينزع الثقة لا من كتاب الأدب الجاهلي وحده كبحت في تاريخ الأدب بل من المؤلف نفسه كؤرخ للآداب أو لغیر الآداب

أما التناقض بين موقفه تلقاء الذوق ومكانه من التاريخ فقد قطع صاحب الكتاب الطريق على من يريد أن يلتمس له مخرجاً منه ، لأن المسلك العملي الذي سلكه بالفعل في كتابه يستحيل التأويل . لقد تعرض صاحب الكتاب لشعراء عدة في كتابه بالنقد التاريخي ورفض أكثر شعرهم أن يكون صحيح النسبة إليهم واعتمد في ذلك الرفض على ذوقه . اعتمد عليه وعلى غيره في بعض الأحوال واعتمد عليه وحده في أحوال ، وكان الذوق الذي اعتمد عليه في القبول والرفض ذوقه خاصة لا ذوق الشاعر الذي أراد الحكم عليه أما هؤلاء الشعراء الذين رفض شعرهم فبعضهم لم يرد له إلا المقطوعة الواحدة مثل جليلة أخت همام وبعضهم لا يكاد يعرف له إلا قصيدة واحدة مثل عمرو بن كلثوم وقليل منهم روى له شعر كثير مثل النابغة والأعشى وواضح أن الذوق الذي يمكن أن يكتسب من الشاعر نفسه لا مجال له

عنا الآن في الحكم على مثل جلميلة وعمرو بن كلثوم لسبب واحد كاف هو أنه كذلك لا يمكن اكتساب مثل تلك الملكة من مقطوعة أو قصيدة تروى للشاعر المراد الحكم عليه . كذلك لا يمكن أن يكون رفض شعر هؤلاء راجعاً إلى الحكم على كلامهم بخصائصهم لأن الخصائص لا يمكن أن تستنتج إلا من كلام صحيح عنهم ، وصاحب الكتاب لا يعترف بوجود مثل هذا الكلام ، وليس يعرفه إذا كان موجوداً . ومع ذلك فصاحب الكتاب لم يتردد في رفض المقطوعة الواحدة المروية لجلميلة :

يا ابنة الأقبام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي
لاسرافها في السهولة واللين والابتدال فيما يزعم . ولم يتردد في رفض شعر مهمل الذي مثل له بقصيدته :

اليلتنا بذى حُسم أنيري إذا أنتِ انقضيت فلا تحوري (١)
ليس لانه مستقيم الوزن فقط ، كأن استقامة الوزن شيء غريب عن الشعر العربي قبل الاسلام بنحو قرن على الأكثر ، ولكن لأنه يدهشه منه « سهولة اللفظ ولينه وأسفاف الشاعر فيه إلى حيث لانشك أنه رجل من الذين لا يقدرّون الأعلى مبتذل اللفظ وسوقيه »

وقد استند إلى مثل هذا في رفضه قصيدة البراء بن قيس السكندی ووعلة ابن عبد الله الجرمي ، وقصائد الذين ذكروا يوم الكلاب الأول ومن بينها قصيدة معد يكرّب غلفاء في رثاء أخيه شرحبيل ، وفي رفض شعر عبيد ابن الأبرص في الرد على امرئ القيس ، وشعر عمرو بن قبيصة الذي اعتذر فيه إلى عمه ، وفي رفض قصيدة عمرو بن كلثوم « ألأهي » ، كل هؤلاء قاس

شعرهم على ذوقه فوجده سهلاً ليناً مبتدلاً مسفهاً فرفضه . ولسنا ندري ما مقياس
 السهولة والابتدال والاسفاف عند صاحب الكتاب فان كثيراً من هذا الشعر
 المرفوض جيد رصين في حكم المتقدمين والمتأخرين ، وما نظن صاحب الكتاب
 يرى ذوقه في الأدب خيراً من الأذواق جميعاً . ثم ما دخل ذوقه في أذواق
 الشعراء الذين قالوا ذلك الكلام . ليكن كلامهم مبتدلاً الى أقصى درجات
 الابتدال أفمن المحرم على الجاهليين أن يكون من بينهم الضعيف الشعر المبتدل
 اللفظ ؟ واذا كان ذلك عليهم محرماً فمن أدراه أن الجاهليين كانوا يرون ابتدالا
 ما يراه هو كذلك ؟ وما أمته أن يكون الذي بذل هذا الشعر عنده مرور
 أربعة عشر قرناً عليه تدوولت فيها ألفاظه فصار الذي كان مكنوناً منه مبتدلاً
 سوقياً ؟ الحق أن صاحب الكتاب ينقض هنا بالفعل ما قرر هناك بالقول . فهو
 ينكر على مؤرخ الآداب أن « يتخذ ذوقه وحده مقياساً للأذواق جميعاً ويتخذ
 هواه وحده وسيلة الى محو الاهواء جميعاً ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة الى
 افناء الشخصيات جميعاً » كما جعل يكرر هناك ثم يأتي هنا فيقيس الأذواق
 بذوقه ، والاهواء بهواه ، والشخصيات بشخصيته ، ويطمع أن يقبل الناس
 منه ذلك على انه تاريخ ، وتاريخ على النمط العلمى الحديث



الذوق والنقد الادبي

و اذا كان خطأ واضحاً ما قال صاحب الكتاب عن الذوق والتاريخ
الادبي وما عمل من تحكيم ذوقه الشخصي فيه فإن ما قاله عن مكانة الذوق
الشخصي من النقد الادبي لا يمكن أن يقبل من غير تحديد أو تعديل
أما موقفه من هذا فيتلخص في اطلاق الحرية لنفسه في النقد وللقاريء في
القبول . يقول انه لا يستطيع أن يدل على موضع الجمال الفني من الكلام حتى
يستحسن ، ولن يستحسن حتى يوافق الكلام ذوقه ، وللقاريء بعد ذلك أن
يأخذ بحكمه أو يدع غير منكر ولا ملوم . هذا رأي لا غبار عليه لو كان الامر
لا يتعدى الناقد أو القاريء ، اذ كل منهما حر من غير شك في خاصة نفسه ،
يأخذ ما يسيغ ويدع ما لا يسيغ . لكن النقد الذي يرمي الى ضبط الادب
وتقويمه وتقديره ، والذي يريد أن يهدي طلاب الادب سواء السبيل بوضع
كل شيء في نصابه ، يجب أن يبنى على أساس أوسع وأمتن من هذا . يجب ألا
يترك الامر فيه فوضى ، هذا يستحسن وهذا يستقبح لا يعبا أحد بأحد ولا
يرجع في ذلك الى أصل معروف

والحق أن الذوق في النقد الأدبي ذو خطر كبير لكنه ككل ملكة
أخرى لن ينفع نفعه ويعمل عمله الا اذا أحسنت تربيته . والتربية هنا ككل
تربية ، أساسها الارشاد والتحذير ، وقوامها التنشيط على الصواب والتعويد
على الاحسان منذ البداية . فالصواب والحسن في الادب لا بد أن يعرف
قبل أن تمكن التربية فيه . ولا بد أن يكون هناك نماذج كثيرة معروفة من
الادب الحسن والكلام الجيد الفصيح ، ينشأ عليها الذوق ويألفها حتى يصح

وحق يعرف من نفسه ، اذا ترك شأنه ، أي الكلام جدير بالاقبال عليه واياه .
حقيق بالاعراض عنه . فاذا ميزت له مراتب تلك النماذج أمكنه بعد أن
يميز من نفسه مراتب الكلام

ومهما يكن من أصل نشوء الادب والذوق الأدبي في أمة أول مرة
فان مما لا شك فيه أن الحكم على الذوق بعد أن يوجد الادب انما هو للجمهور
الادباء وجمهور القراء . هذان الجمهوران مرتبطان لا ينفكان ، كل يؤثر في
صاحبه اما بترقية أو بتخفيض . فاذا ما وجد في الأدب رأي عام ناضج ولو
مرة فقد انفتح أمام طلاب ذلك الادب الطريق ، فسيعرف الرأي العام حينئذ
أي الكتاب وأي الشعراء هم الفحول ، وسيأخذ كلامهم مقياساً للفصيح
الرائع من الكلام ، وسيجتهد الناشئون في اقتفاء آثار الكبار من الكتاب
والشعراء ، فلا يزال في شعراء الامة الحية وكتابتها كبير

ومهما يكن من شيء فان المقياس العملي للفصاحة في اي أدب يجب أن
يلتمس في كلام فحوله وأعيان البيان فيه . على كلامهم يجب أن يربى الذوق
وبمقياسهم يجب أن يقيس . وفي الحق أن علوم البلاغة في أي لغة لم تستنبط
الا من مثل ذلك الكلام . فالذوق في النقد الادبي ليس حراً تلك الحرية
المطلقة التي فرض صاحب الكتاب . صحيح ان لكل ناقد ذوقه وشخصيته
وسيعتمد عليهما اعتماداً كثيراً فيما يكتب من نقد ولكن المقام الادبي لذلك
الناقد سيتوقف على احسانه الانتفاع بالمقاييس الأدبية العملية كما تبدو في كلام
عظماء الادباء ، وبالمقاييس النظرية كما تتمثل في علوم البلاغة . وسيكون
طبعاً لكل عصر من عصور الأدب رجاله وعظماءه ، لكن قليل من هؤلاء
سيكونون عظماء في جميع العصور ، وفي هؤلاء القليل سيتجلى الادب في أكل صورته

فهم الذين يجب أن يجعلهم النقد محكمة الذي لا يخيب ومقياسه الذي لا يخطئ .
وهم الذين يجب أن يتأني آثارهم من يطعم في الخلود
وليس يعوز الأدب العربي شيء من هذا كله ففيه من كل نوع من أنواع
البلاغة المثل بعد المثل . فيه المثل الأعلى الذي لا يفتأ يرقى بمن يهتدي به في
مراقي البلاغة وإن أعجز الناس أن يبلغوه - القرآن . وفيه تحققت غاية البلاغة
البشرية في كلام الرسول وكلام خلفائه وأصحابه . وفيه من قبل ذلك ومن
بعد ذلك مثلٌ للبلاغة بعضها فوق بعض ، وبعضها يدني من بعض ، لا يستطيع
الاديب ولا الناقد أن يهملها وهو يطعم أن يكون له في العربية مكان بين
المجيدين

فالصدر الأول للإسلام لا يزال هو صدر الادب العربي . فيه ينبغي أن
يلتمس النقد الادبي مقاييسه ، وفي مدرسته يجب أن ينشأ الذوق العربي إن
كنا نطمح أن نقبوا مكاناً يليق بنا في الأدب العالمي . والقدماء كانوا على
صواب تام حين جعلوه قبلتهم ، والقياس عليه هو الطريق العملي للقرب منه
وللتمكن من أدب هذه اللغة روحاً ولفظاً وأسلوباً . وهو طريق يسلكه في كل
أدب طلاب الكمال فيه ، فانت لا ترى في لغة أديباً كبيراً إلا وقد سار في
إثر أديب كبير



النقد التاريخي

ولكن هذا استطراد لا يمس موضوعنا موضوع تاريخ الادب الا من بعيد فان النقد المراد في الكلمة السابقة هو النقد الادبي بل النقد الادبي في بعض نواحيه . والنقد الادبي محله الحقيقي الادب لا تاريخ الادب . وانما الذي يدور عليه أو يكاد يدور عليه تاريخ الادب هو النقد التاريخي . و الفرق بين الاثنين . فالنقد الادبي يجعل همه الاول تقدير الادب ، خصوصاً معاني الجمال فيه ، من حيث المعنى والاداء . أما النقد التاريخي فهمه الاول تقدير الصحة التاريخية للادب وان شئت فقل همه الاول اعانة تاريخ الادب بنور العلم والمنطق على أن يصور حياة الادب كما كانت فلا يخرج عنها ما هو منها ولا يدخل فيها ما ليس منها . ومن أجل هذا كان الذوق الشخصي الذي هو الى حد كبير نصير النقد الادبي عدواً للنقد التاريخي ، كما هو عدو للنقد العلمي أي للنقد الذي يجب أن يسلطه العالم دائماً على أعماله العلمية وآرائه

والعمل الاول للنقد في تاريخ الادب هو التمييز بين الدخيل والأصيل من مفرداته وحوادثه . وهذا التمييز يزداد صعوبة كلما تباعد الزمن بين الناقد والمنقود خصوصاً اذا كان المنقود عصراً مجهولاً أو جزءاً من عصر مجهول . أما العصور التي لم تكن عصور جهل والتي قيض الله لها من أهل الثقة من اهلها من عني بتدوين مفردات حوادثها ، كل يدون ما لذ له وشغف به ، فان المشقة التي يجدها النقد التاريخي تتحول في العادة عن المفردات نفسها الى تركيب صورة العصر منها تركيباً منطبقاً على الواقع بقدر الامكان

ووسائل تحقيق المفردات أو تركيبها تختلف باختلاف العصور المبحوث عنها ، لافي مقدار الآثار التي تركها كل عصر فقط ، ولكن في نوع تلك الآثار .

الآثار الأدبية طريق حفظها الكتابة في العادة ولكن هناك عصور أدبية
 العصر الجاهلي لم تكن الكتابة شائعة فيها بل لم تكن معروفة . وواضح أن
 سائل انتشار الأدب وحفظه تختلف في الحالين ، ففي عصور الكتابة يكون
 كثير الاعتماد على العين والقلم وفي عصور الأمية يعتمد كل الاعتماد على الأذن
 والذاكرة . ولا بد أن يكون لهذا الاختلاف في وسائل تناقل الأدب وصيانه
 اختلاف يقابله في الأدب نفسه يحتاج تبينه إلى بحث يستند إلى استقرار غير
 قليل . فمن المستشرقين مثلاً من يظن أن اتحاد القافية في القصيدة الواحدة في
 الشعر العربي نشأ عن الحاجة إلى إعانة الذاكرة في عصر لا يعتمد إلا على
 الذاكرة ، وأن تمام معنى كل بيت من أبيات القصيدة يرجع إلى السبب عينه .
 ونظن نحن أن قصر المأثور من القصائد والخطب الجاهلية يرجع إلى نفس
 الظروف فإنها كانت تحول بين الشاعر وبين إنشاء أكثر من بضع عشرات
 من الأبيات في القصيدة الواحدة . ولذا قد كان من المستحيل في مثل العصر
 الجاهلي أن ينشأ قصص خيالي كالذي تركه هوميرو وملتن ودانتي لأن طول
 الإلياذة والفردوس المفقود يكاد يجعل نشوءها مستحيلاً إلا في عصر تكون
 الكتابة من بين آلاته ووسائله لضبط تلك الآلاف من الأبيات وتقييدها .
 وهذا العصر لم يأت في التاريخ العربي إلا بعد أن كان زمن القصص الشعري
 الخيالي Epic poetry قد فات لأسباب عدة . فإعدام هذا النوع من القصص
 الشعري في الأدب العربي نتيجة لازمة للظروف لا يكاد يكون لها علاقة بعقلية
 العرب أو بطبيعة الشعر العربي ، وهذه نقطة مكشوفة فيما نظن أخطأها صاحب
 الكتاب كما أخطأ غيرها حين كتب فصله في نوع الشعر العربي
 ومما يكن بين الأدب الأمي والأدب الكتابي من فروق راجعة في
 أساسها إلى ذلك الاختلاف في وسائل حفظ الأدب فإن النقد التاريخي مضطر

الى ان يتخذ طرائق مختلفة في تحقيق الأدبين إذ الاغلاط التي يمكن ان تدخل في الأدب عن طريق الكتابة غير الاغلاط التي يمكن ان تدخل في الأدب عن طريق السماع . بل إن نقد الأدب الأُمِّي وتخصيصه من الوجهة التاريخية يخالف نقد الأدب الكتابي من ناحية أخرى ناحية الامكان ذاته . ذاك نقد موقوت وهذا نقد غير موقوت . ذاك نقد لا يمكن إلا في وقت مخصوص وهذا لا يكاد يتوقف امكانه على وقت . فالادب المكتوب يمكن تحقيقه في الغالب وإن بعد العهد به أما الأدب المسموع فيوشك ان يضيع إن لم يُحرص على جمعه . ونقده في ملتقى العصرين ، عصر الأُمِّيَّة المدبر ، وعصر الكتابة المقبل . فان هو لم يقبض الله له من مجموعه اذ ذاك وينقده فقد ضاع ضياعاً غير متدارك ، لأن الظروف التي حملت على استذكار الأدب في عصر الأُمِّيَّة والخواص العقلية التي اعانت عندئذ على حفظه ستتغير حتماً وإن بالتدريج باقبال الكتابة ولو احقها وإدبار الأُمِّيَّة وتوابعها . فجمع الأدب الأُمِّي ونقده موقوت بعصر الانتقال غير ممكن إلا فيه

والعصر الجاهلي هو من هذه العصور الأُمِّيَّة ، ولكنه أيضاً من العصور التي غني بها كبير العناية في عصر الانتقال فلم تذهب خصائصه إلا بعد أن كانت آثاره الأدبية الباقية قد جمعت ودونت وتظاهر على نقدها العلماء الثقات في غير بلد واحد أو جيل واحد . ولولا أن النهضة الاسلامية كانت أيضاً نهضة أدبية معجزتها القرآن وآيتها كلام الرسول ، ولولا أن العرب كانوا مسوقين الى العناية بالدين بباعث من أنفسهم لم يكن لهم قبل بدفعه ، وكانت العناية بالدين تستلزم حتماً العناية باللغة وأدبها ، إذن لضاع الأدب الجاهلي ولكانت العربية الآن مجهولة بدلا من أن تظل أربعة عشر قرناً قائمة لم يدركها من التغير وتشكر المعالم ما أدرك غيرها من اللغات . لكن ليس من

شأننا الآن ان ننظر في العوامل التي أدت الى هذا الخلود ولا في الوسائل التي اتخذت اليه . وإنما الذي نريد ان ننبه اليه الآن هو ان عصر الانتقال من الأمية الى غير الأمية لم يمر حتى كان المحفوظ من الأدب الجاهلي قد دون ومحص ، وأن الوسائل التي اتخذت الى ذلك الجمع والتحصيل لم تكن تمكن في غير ذلك العصر ، ولم يكن يمكن غيرها في ذلك العصر . وهي بالتقريب نفس الوسائل التي اتخذت الى جمع الحديث وتدوينه ونقده ، فتنفرغ لجمع اللغة وأدبها فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كما تنفرغ لجمع الحديث فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كذلك . بل كانت الثقافة كلها اذ ذاك ثقافة لغوية دينية وكان العلم في الأمة كلها معناه العلم باللغة والعلم بالدين . واذا عرفت أن الثاني كان يستلزم الأول حتما عرفت أن الأمة كلها في الأمصار على الأقل تظاهرت على اللغة وضبطها ، فريق يجمع الاسلامي منها ، وفريق يجمع الجاهلي ، وكلا الفريقين ينقد ما يجمع لا يأنو في الجمع ولا في النقد جهداً وبذلاً من عقل أو صحة أو مال . ولو كان البحث الحديث موجوداً اذ ذاك ما استطاع أن يسلك غير الطريق التي سلكوا ، ولرحل كما رحلوا الى كل مضان الأدب يجمعه من الصدور ، ولعكف عليه بعد جمعه كما عكفوا ، ينقده ويمحصه كما نقده ومحصوه عن طريق المقارنة وعن طريق تمحيص الرجال

(والمستشرقون يعرفون للأقدمين هذا ، يعرفون لهم البلاء الذي أبلوا في سبيل جمع الأدبين الجاهلي والاسلامي ، والصدق الذي صدقوا في الرواية ، والاحتياط الذي احتاطوا في النقد . ولو اطلعت على ما كتب الدكتور هل في مقدمته التي قدمها بين يدي طبقات الشعراء لابن سلام لرأيت طرفاً من ذلك التقدير ولرأيت مقارنة بين الطبقات والاصمعيات مبنية على البحث الأصيل

لا البحث الدخيل تعرف منها ان أولئك القدماء وهؤلاء المحدثين اخوان في الوجهة والروح والمقدرة ، ويتضح لك أن ليس أعجب من إصابة هؤلاء في التقدير على بعد العهد إلا إصابة أولئك في التمهيص على تقادم العهد ، وأن ليس أعجب مثلاً من حصر الدكتور هل للشقات الذين اعتمد عليهم ابن سلام وهم نحو الثلاثين إلا صدق نظر ابن سلام في عرفانه واعتماده على أولئك الثلاثين. ثلاثون ثقة أو يزيدون عرفهم ابن سلام واعتمد عليهم في طبقاته في حكم الدكتور هل ! ألسنت ترى في هذا وحده ما يكفي لدحض تخرص من يزعم أن لم يكن بين قدماء العلماء والرواة ثقة ؟) ولكننا لا نريد أن نتعجل الآن ما ستراه إن شاء الله في موضعه من هذا الكتاب

صاحب الكتاب والبحث في تاريخ الأدب

أما الذي نريده الآن هو أن ننبيه الى غفلة صاحب الكتاب عن الفرق بين ذلك العصر وهذا العصر ، بين وسائل البحث عن الأدب الأثري ووسائل البحث عن الأدب الخطي . (فهو لا يكبر إلا وسيلة واحدة ولا يثق إلا في طريقة واحدة للبحث عن تاريخ الأدب وهي هذه التي وجدها تتبع في أوروبا في القرن العشرين للبحث عن الأدب الأوروبي في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر وهي الطريقة التي تعني « باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها وتقديرها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الحبر والورق وخصائص الخط وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت في أيديهم من الملاك » ص ٤٨ كأن لم يخطر بباله أن لن يكون هناك نسخ مخطوطة حتى يكون هناك خط

وان تمحيص رواية الادب الاممي ليس بأقل استحقاكا للأكابر والثقة من تمحيص كتابة الادب الخطي . وكأن لم يخطر بباله انه لو وقف على كل ما سلم من أحداث الزمن من النسخ العربية المخطوطة ما رجع به اقدمها الى العصر الجاهلي ولم يخطر له على بال ان ظفره بها لا يمكن أن يصرف عنه شكا او يورثه يقيناً لانه يعتقد أن طبيعة عصر الكتابة في التاريخ العربي كانت تدعو الى الكذب والانتحال ، وليس الكذب بأعسر في الكتابة منه في الكلام . فصاحب الكتاب قد سد في الواقع على نفسه وعلى أشياعه سبل الاقتناع وسبل البحث المجدي على الادب الجاهلي أو الادب الاسلامي ، ومع ذلك فهو يبحث وهو يسأل الناس أن يبحثوا معه ، وهو يمضي في البحث ، وهو قد أخرج ٣٧٥ صفحة في البحث عن الادب الجاهلي وسيخرج أضعاف ذلك في البحث عن الادب الاسلامي وسيظل يبحث هكذا من غير أمل في اهداء

على أن صاحب الكتاب قد بحث بالفعل عن شعراء جاهليين في الادب الجاهلي وشعراء اسلاميين في « حديث الاربعاء » فهل يستطيع أن يقول أين النسخ المخطوطة التي عثر فيها على أشعارهم والى أي عهد يرجع تاريخها ومن الذي طبق له تلك الطريقة الحديثة عليها ؟ واذا لم يكن عثر عليها ولا كلف نفسه بحثاً عنها ولا رجاء عنده في أن يستطيع تمحيصها من الوجهة المادية الصرفة لو أنه بحث وعثر فما هي الفائدة من كتابته التي كتب مع اعتقاده الذي يعتقد ؟ وكيف استطاع أن يصحح لامرئ القيس أبياتاً ولو قليلة أو لابن الرقيات أشعاراً أو لأبي نواس والخليع ومسلم بن الوليد أشعاراً ؟ واذا كانت تلك الطريقة الحديثة لا تصلح إلا لبحث الأدب في العصور الحديثة فماذا أعد لبحث الأدب العربي في العصور البعيدة التي لن يصل اليها قط عن هذا

الطريق؟ ألا يرى انه يكلف نفسه شططا ويوسع تلاميذه رهقا بما يهمل من جهود الأقدمين وبما يدعو اليه من بحث كل شيء من جديد؟

منى يوجود تاريخ الآداب العربية؟

صاحب الكتاب يقول انه لن يوجد . يقول ذلك بالزوم كما لو قد صرح به . لن يوجد تاريخ الآداب العربية في زعمه « لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبذل بعد ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والاسلام ! وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي ولم يدون للغة العربية فقها على نحو ما دون فقه اللغات الحديثة والقديمة ولم ينظم للغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نظم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التي تبين لك معتمدة على النصوص الصحيحة تطور الكلمات في دلالتها على المعاني المختلفة فتمكنك بذلك من ان تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلطة التي تعتمد عليها في البحث ! ثم كيف تريد ان تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لا تكاد تعرف منها إلا ما حفظه الأغاني وكتب المعاجم والطبقات

ثم كيف تريد ان تضع تاريخ الأدب العربي ، والتاريخ السياسي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ العلمي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ الفني لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل وآداب السكينة من الامم الاسلامية التي تكلمت

العربية مجهولة أو كالمجهولة لا نستثنى منها إلا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الأولى بعد الاسلام »

أرأيت الآن ؟ لم يدون شيء ولم يوضع شيء ولم يصنع شيء لا في اللغة ولا في تاريخ اللغة ولا في تاريخ غير اللغة ، وعليك الآن ان كنت من أنصار هذا الجديد ان تأخذ قلمك بعد ان أجاد لك الاستاذ تنظيف لوح الماضي بأسفنجته فتبدأ ألف من جديد. تبدأ ألف باء اللغة العربية والتاريخ العربي والعلوم العربية والفنون العربية وما الى ذلك مما يريد الاستاذ ان يريك كيف تصل فيه حرفاً بحرف وتضم فيه كلمة الى كلمة وجملة الى جملة . واذا مد الله في عمرك قررنا كثيرة وبارك معك في أنصار الاستاذ فصاروا في العدد كالجنود التي تقول الخرافة اليونانية انها نبتت عن أسنان الثعبان الطيار فستستطيع في النهاية كتابة فصل من فصول تاريخ الأدب الجديد .

ولكن صاحب الكتاب لم يكن ليشرذ ذلك الشرود ويسد على نفسه الطريق لو لم يكن يظن أنه ينهج نهج المحدثين وأنه يطبق على اللغة التي هو استاذها ما يطبقون هم على لغاتهم الخاصة . (ولقد قلنا هذه اللغة باللغة الأجنبية التي يعرفها فلم يقف في هذه اللغة على رسائل في تاريخ المخطوطات ولا على البحوث تدور حول تلك المخطوطات وما فيها من نصوص ولا على معاجم تبين تطور الكلمات فيما تتابع عليها من المعاني باختلاف الصور ، ولا فقها يرد الكلمات الى مناشئها التي نشأت منها فلم يربداً من ان يقول ان هذا كله وكثيراً غيره لا بد ان يعمل من يريد تاريخ الادب العربي . ولو كانت اللغة العربية لغة حديثة بالمعنى الذي ينطبق على الفرنسية والانجليزية أو بعبارة أخرى لو كنا نكتب الآن كما نتكلم وكانت لغة الكلام هي لغة الكتابة في الاجيال السابقة وكان موضوع البحث الآن العامة لا العربية لكان استنتاجه ذلك حقاً بفرض ان القدماء

في هذه الحالة لم يتركوا شيئاً من هذا الذي يريد . لكن موضوع البحث هو العربية لا العامية . واللغة العربية ثابتة منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد لم تتغير في أصولها وقواعدها قط ولم تسكد تتغير إلا في مجموع كلماتها وموادها . ومهما كان التغير الذي طرأ عليها أثناء تلك القرون الكثيرة فهو بعيد كل البعد عن ان يناظر أو يدانى ذلك التغير العظيم الذي باعد بين هذه اللغات الحديثة وبين اللغات التي نشأت عنها وتطورت منها ، والذي جعل الإنجليزية القرن التاسع عشر تخالف كل المخالفة أنجلوسكسونية القرن التاسع والعاشر حتى صار اسهل على الانجليزي اليوم كما يقول السير جيمس مري ان يتعلم الفرنسية من ان يتعلم الانجلوسكسونية ، وان كانت الإنجليزية الحالية لم تنشأ عن الانجلوسكسونية إلا نشوءاً طبيعياً تدريجياً أثبت في كل هذه القرون

وتلك الابحاث والمعاجم التي ذكر صاحب الكتاب مادعا الى وجودها في الإنجليزية وغيرها إلا تتبع ذلك التغير والبحث عن تاريخه ، فأكثر ما فيها متعلق بتاريخ تلك اللغات في عشرة القرون الاخيرة لايجاد حلقات الاتصال بين هذا الآخر الذي نشاهده الآن في صورته الحديثة في الإنجليزية وغيرها وذلك الاول الذي يخالفه كل المخالفة . لكن الآخر الذي بأيدينا من هذه العربية هو نفس الاول الذي كان بأيدي القدماء . لغتنا العربية الآن هي نفس لغة القرآن بل نفس لغة العرب قبل القرآن بقرن ونصف . ومع ذلك فصاحب الكتاب يريد ان يبحث فيها عن تغيرات تقابل التغيرات التي أوجدت هذه اللغات الحديثة ، ويقف وجود تاريخ الآداب العربية على وجود هذه الابحاث . أليس ذلك في صميمه تعلقاً بالمستحيل ؟ أليس ذلك مجرد تقليد للغرب في اللغة والأدب من غير تمييز بين ما ينطبق على اللغة العربية وما

لا ينطبق ؟ أليس هذا الجمود في التقليد بعيداً كل البعد عن التجديد المنتج ،
عن التجديد الذي نحن في حاجة اليه ؟

انا نظن القارئ قد تبين الآن ان آراء صاحب الكتاب في الاصلاح
لا تزال تنتظر النضوج ، وان تجديده تقليد يخطئ به صاحبه الشاكلة
وقليلاً ما يصيبها أو يكاد . ولم يبق للحكم على ما ينتظر من صاحب الأدب
الجاهلي فيما تصدى له إلا النظر فيما يستطيع أن يخدم به أدب اللغة عن طريق
البحث فلعله يستطيع ان يأتينا عن هذا الطريق الصعب بمجديد يستحق التقدير

