

نقد الكتاب الثاني :

هل طريقته في البحث علمية ؟

نمبر

وقد بحث صاحب الكتاب بالفعل في الأدب الجاهلي ، أو بالأحرى في الشعر الجاهلي . فإن البحث المنشور في هذه الطبعة هو في أساسياته ما كان قد نشر في الطبعة السابقة ، لم يكده صاحبه يزيد فيه على أن رفع من اسمه كلمة ووضع مكانها أخرى . لذلك لا تكاد من ناحية أدب اللغة تجد فرقاً بين بحثه هذا في الأدب الجاهلي وبحثه ذلك في الشعر الجاهلي . كما لا تجد بينهما فرقاً في النحلة التي نحلها وإياها والصبغة التي صبغها بها . نحلها في الحالين اسم العلم ، وسمي بحثه في الطبعتين بحثاً علمياً ، كأن الأدب يتضع عن مثل بحثه ، أو كأنه راعى في بحثه كل ما يراعى العلماء في أبحاثهم . فهذا داع آخر يدعو إلى تمحيص بحثه ذلك حتى لا ينتسب إلى العلم ما ليس من العلم وحتى لا يختلط الأمر على غير المشتغلين بالعلم من القراء

(١)

موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم

السك

لقد كتب صاحب الكتاب بحثه ليثبت دعوى جديدة ينسبها هو لنفسه وتنتسب في الحقيقة لمرجليوث ، ما يخصها ان الشعر الجاهلي موضوع جله ، إن لم يكن كله ، بعد الاسلام . والجديد في هذه الدعوى ليس هو القول بأن الجاهليين قد نسب اليهم ما لم يقولوا ، فقد عرف القدماء ذلك ومحضوا الشعر الجاهلي فصححوا منه بعضاً وزيفوا بعضاً ، وانما الجديد في تلك الدعوى انها تزعم بطلان ما قد صحح رجال اللغة والأدب من قديم

وقد سمي صاحب الكتاب هذه الدعوى نظرية وأعلنها في الكتاب أول مرة في صفحة ٦٤ وأعلن الفراغ من اثباتها في صفحة ١١٦ إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد ان ثبتت لنا هذه النظرية ان تبين الاسباب المختلفة الخ » فأدلة الاثبات إذن محصورة بين هاتين الصفحتين . ولكننا قبل ان ننظر في هذه النظرية وأدلتها وقبل ان نقارن بين طريقة صاحب الكتاب في إثباتها وطريقة العلم في تمحيص النظريات لا نجد بداً من عمل مقارنة أخرى أهم كثيراً من هذه المقارنة ، ومن تمحيص أمر آخر أهم كثيراً من هذه النظرية . هذا الأمر هو موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ، وتلك المقارنة هي المقارنة بين موقفه هذا وما يبرره العلم الحديث

إن الدعوى الجديدة التي ادعاها الدكتور لن ترزاً اللغة العربية ان صدقت بأكثر من تضيق نسب الشعر الجاهلي فيصبح مجهولاً نسبته بعد ان كان ينسب الى شعراء معروفين . أما الشعر ذاته فان اللغة لن تفقده بها ، ذلك لأن الشعر الجاهلي في رأي الدكتور « إنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الاعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين » ص ٦٤ : وهؤلاء سواء كانوا عرباً يتكلمون العربية بالفطرة أو عجماء يتقنون العربية بالصنعة قد حذوا في هذا الشعر حين وضعوه حذو القرآن والحديث « حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قد على قد القرآن والحديث كما يقدر الثوب على قد لابس » ص ١١٣ ، والقرآن عربي لا يشك صاحب الكتاب في ذلك « ونص القرآن ثابت . لا سبيل الى الشك فيه » ص ٧٠ ، إذن فذلك الشعر عربي لا شك في عريته : عربي الالفاظ ، عربي التركيب ، عربي الاسلوب ، عربي المعاني ، يصح الاستشهاد به في اللغة على كل ما يمكن ان يكون الشعر شاهداً عليه من الالفاظ والقواعد والاساليب . كل هذا ينتج من آراء صاحب الكتاب نفسه . فدعواه الجديدة التي كتب كتابه من أجلها لم تسلب اللغة إذن هذا الشعر ولن تزيد على ان تجعله ضائع النسب لا يعرف له في اللغة أم ولا أب ، حتى يأتينا الدكتور وتلاميذه « بنظريات » جديدة في نسب الشعر الجاهلي قد يبلغ عددها عدد قصائده نظرية عن كل قصيدة لكن مذهب الاستاذ فيما يسميه بالقديم ، أي فيما أجمع عليه أهل العلم باللغة الى ظهور الكتاب ، يسلب اللغة أدبها كله ، ويسلب أهل اللغة كل تاريخ لغتهم وشيئاً كثيراً جداً من تاريخهم . إنه يذهب الى « أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث » ص ٦٠ وكأن هذا لم يكفه فعقب عليه بقوله « لقد أنسيت

فلست أريد أن أقول البحث وإنما أريد أن أقول الشك . وما نضع موضع الشك فإن نبني عليه طبعاً ولن نستشهد أو ننتفع به بحال . فهو مبدأ يطوي ماضي اللغة كلها طياً ويضرب على علم المتقدمين كله طلسماً من الشك يحول دون انتفاع الناس به . ولا بد للناس بعد ذلك من أن يصبروا على غير لغة أو أدب أو تاريخ حتى يقوم المذهب الجديد مذهب طه حسين فيكشف لهم أدباً وتاريخاً جديدين ويبتنى لغة نظاماً جديداً يحل محل هذه الفوضى الجديدة التي يريدون ادخالها بهذا المبدأ على اللغة والتي اذا أباحها الناس كانوا في رأي الدكتور لا يعرفون للعلم حقه ولا لانفسهم حقها ، كانوا على القديم جامدين وعن التجديد بعيدين

فهذا المبدأ الذي وضعه صاحب الكتاب في مقدمة كتابه تمهيداً لبحثه هو لا شك أهم وأشد خطراً من نظرية الكتاب . بل هي بجانبه لا تبدو إلا ضئيلة تافهة . ومع ذلك لم يره صاحب الكتاب جديراً إلا ببعض صفحات قليلة بخصصها له من كتابه ، كأن العلم الذي ذكر هذا المبدأ باسمه لا يحتم على الاستاذ اثبات صحته أو على الأقل تبريره قبل الأخذ به ، أو كأن تبرير مبدأ كهذا يلغي جهود ثلاثة عشر قرناً يمكن أن يقوم به كاتب أو عالم كائناً من كان في بضعة أسطر أو صفحات من كتاب

ان العلم الذي يكتب الدكتور باسمه لا يمكن أن يكون بعض مبادئه معطلا لبعض . فهو لا يمكن أن يقر مبدأً يسمح لشخص ما ولو كان أستاذاً في جامعة أن يهدم أو يعطل في دقائق يخط فيها أسطراً ما بنته الأجيال في طوال القرون . العلم كما يتحرز كل التحرز في البناء يتحرز كل التحرز في الهدم . وكما يبني يحافظ على ما يبني . وكما يصون جهود الحاضر والمقبل من الأجيال أن تضع في البحوث لا طائل تحتها يصون جهود الماضي منها أن تضع بشك جزاف لا مبرر له . وليس

ولا أن يفرح العلم بالحقيقة الواحدة يظفر بها بعد الجهاد القليل أو الكثير
مرض كل ما يجمع للتضييع أو التعطيل بتقريره مبدأ الشك الحر كما يسمونه
المطلق كما ينبغي أن يسمى - الشك غير المقيد بالحقائق غير المبني على
إيهين

وإذا كان شك الدكتور طه حسين في القديم شكاً علمياً كما يدعي فما هي
نائق أو ما هي البراهين التي برر بها الأخذ به في الأدب العربي؟

مبررات الشك عند صاحب الكتاب

إن المبررات التي يمكن أن يقال إن صاحب الكتاب قد جاء بها لتبرير
نوع علم المتقدمين كله موضع الشك هي هذه التي سنقصها عليك مجردة من
كلام الخطابي الكثير الذي أحاطها به الاستاذ في كتابه :

المبرر الأول أن مذهب قبول ما قال القدماء في الأدب وتاريخه « يدع
كل شيء حيث تركه القدماء... لا يمسّه في جملة وتفصيله إلا مساً رفيعاً »
٦٠ . فهو يغلق « في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه » ص ٦٢
المبرر الثاني أن مذهب الشك في علم المتقدمين كله « يقرب العلم القديم
أساً على عقب » ص ٦١ . ويؤدي إلى نتائج « هي إلى الثورة الأدبية
رب منها إلى شيء آخر » ص ٦٣

المبرر الثالث أن المذهب الثاني هو « مسلك المحدثين من أصحاب العلم
الفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة » وهو « المنهج الفلسفي الذي استحدثه
بكرات للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث والناس
نوعاً يعلمون أن هذا المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديداً » ص ٦٧

المبرر الرابع ان القدماء لم ينسوا في البحث قوميتهم ودينهم وما يتصل بهما فاضطروا الى المحاباة وإرضاء العواطف وغلوا عقولهم بما يلائم هذه القومية وهذا الدين . (عن ص ٦٨)

هذه مبررات أربعة من يمحسها فقد محص كل ما جاء به صاحب الكتاب في تبرير الشك في القديم

ان كل متصل بالبحث العلمي يعلم ان الباحثين إذا أرادوا قبل البدء ببحث جديد أن يقوموا بما يحتمه عليهم العلم من تحديد الموقف القديم لتقاء موضوع البحث وتبين وجه الحاجة الى البحث الجديد حاولوا ذلك من طرق ثلاث ليس لها أربعة : إما أن يبينوا في الموقف القديم نقصاً سيسعى البحث الى تكميله ، أو لبساً سيسعى البحث الى تبينه ، أو مخالفة صريحة للحق تستوجب نفي القديم بفضله أو كله سيسعى البحث الى الكشف عن وجه الحق فيها . ولو ان الدكتور طه اتبع سنة العلم في بحثه لأدرك أن قديم اللغة العربية أكبر من أن يقع دفعة واحدة تحت شك باحث علمي مهما اقتدر ، ولقصر شكه على ذلك الجزء من القديم الذي يتصل بموضوع بحثه كما هي عادة العلماء

وليته إذ ترك سبيلهم في هذا تبع سنتهم في نقد القديم فبين حقاً وجوه العيب فيه ، ومواطن الضعف منه ، حتى يكون هو على بصيرة من بحثه ، وحتى لا يضيع زمنه وزمن الناس في بحث أو أبحاث لعل الحاجة العلمية اليها غير قائمة والمبرر العلمي لها غير موجود . ولكنه لم يفعل هذا أيضاً ، كأنما قد أحس بأن الأخذ بسنة العلم هذه يطيل عليه الطريق الى ما يريد ويجعل كل موقف شك يقفه واقعة بينه وبين مخالفيه من العلماء فأراد أن يجمع الوقائع كلها في واقعة واحدة حاسمة : يشك هو في القديم كله جملة ويدافع المدافعون عن القديم جملة

ونسي أنه سواء انتصر عليهم في نفوس الشباب في مصر كما رجا أو لم ينتصر فلن تكون تلك الواقعة واقعة علمية من جانبه ، ولن يقر العلم انتصاره لو انتصر . ذلك لأن العلم حين حتم على الباحثين اتباع تلك السنة التي أراد الدكتور طه أن يحيد عنها ، ويفر منها ، قد أراد بالضبط أن يقع ما يريد الدكتور ألا يقع ، وأن تتعدد الوقائع ذلك التعدد الذي نظن الدكتور قد تجنبه عمداً ، يريد العلم بذلك أن يكون التعارك والتدافع حول كل موقف وسبيلة إلى تمحيصه وتبيين الحق فيه . وهذا بالضبط هو الحكمة في فرض العلم تلك السنة العلمية على الباحثين

ولوفي غير هذه الأمة ظهر هذا الكتاب لكان فيما فيه من دعوة الى الشك في الماضي كله ما يكفي وحده لامانة الكتاب وليدأ وإسقاط صاحبه في عالمه العلمي أو الأدبي سقطة قد لا يقوم منها أبداً . ولكننا في مصر ، والدكتور استاذ الآداب العربية في جامعتها ، والواقعون تحت تأثيره من النشء كثيرون داخل الجامعة وخارجها ، وهذا البحث بعد ذلك أول بحث له قد آذن الناس فيه بأنه بحث علمي لم يذعن فيه إلا للمناهج البحث العلمي الصحيح ، فهذا كله يحتم علينا ألا نقنصر من النقد على ما كان يكفي الناس أمر مثله في بلد العلم واضح ثابت فيه ، ويلزمنا أن نتناول بالتمحيص المفصل الى حد ما تلك النقطة الرابع التي سبق أن سميناها بالمبررات نجوراً حتى يتبين للناس كما نرجو مقام الاسناد العلمي فلا يغلو فيه بعد ذلك أحد من الناشئين

المبررات الاول والثاني

اما المبرران الاولان فانهما من الغرابة بحيث يصعب على الباحث أن يجد في تاريخ البحث العلمي الحديث مثيلاً لهما . وما نظنهما كأننا نخطران على بال عالم من المشتغلين بالعلوم الطبيعية . وهل يتصور ان عالماً في النبات أو في الطب أو الطبيعة مثلاً اذا ضاقت عليه سبل البحث في علمه يجرى إلى

المناطق المعروفة منه فيضعها موضع الشك ليفسح لنفسه مجال البحث يرتع هو وتلاميذه فيه؟ ولسكن هانحن أولاء نرى الظاهرة المستحيلة الوقوع اليوم في عالم العلم واقعة بالفعل في عالم الأدب على يد الاستاذ، وواقعة فيه باسم العلم. وهل قبل الاستاذ أحد حاول جهده أن يرد العلم الذي يعمل له ثلاثة عشر قرناً إلى الوراء باسم التقدم، ويتساءل عن الثابت منه - كما تساءل الدكتور هل هناك شعر جاهلي - باسم التثبت، ويدخل الفوضى المطلقة فيه باسم التجديد، ويطمس معالم المعلوم منه ليجعله كله قارة مجهولة يبدأ هو وتلاميذه يرتادونها من جديد؟ يقول لم يبق في القديم للنقد والبحث إلا بقدر ما نقول خطأ الأصمعي أو أصاب ووفق المبرد ولم يوفق ثعلب، ليكن ذلك، وليكن أن القدماء نظروا في كل شيء ومحصوا كل شيء فلم يتركوا للنقد والبحث إلا هذا القدر اليسير ألا يكون القدماء قد حققوا في الأدب العربي غاية العلم الحديث؟ أليست مهمة العلم هي انتقاص المجهول وغاية القصوى هي ألا يدع - أن استطاع - في المجهول مجهولاً يسعى وراء معرفته باحث؟ فلنفرض أن القدماء قد حققوا هذه الغاية في الأدب العربي فهل يكون ذلك في العلم سبباً للطعن عليهم والخط منهم والاستهزاء بهم والشك فيهم؟ أليس الأولى أن يعد ذلك من أكبر مناقبهم وأحسن الثناء عليهم؟

إن العلم الحديث إذا أخضع منطقة من مناطق المجهول بالبحث والدرس بعد العناية الطويل فنظم فيها سبلها ورسم لها خرائطها بحيث يستطيع السالك أن يجد طريقه فيها بسهولة عد ذلك من أكبر مفاخره وانتصاراته. وما من حقيقة في العلم يعلمها الناس اليوم ويتعلمها الصبية في المدارس، من الاحتراق وحقيقته، والتنفس وما يجري فيه والهواء وتركيبه إلى الصوت وحقيقته والضوء وخواصه، إلا كانت يوماً مجالا للبحث صعباً، كانت موضعاً للشك ومصدراً

للذة والقلق والاضطراب التي يسمى وراءها الآن الاستاذ . فمن الجرأة على العلم ومن الجناية عليه أيضاً أن نجعل الاحاطة بهذه الحقائق اليوم وسهولتها وانتظامها وانسجامها ومطابقة بعضها بعضاً كأن بعضها مقدر مفصل على بعض سبباً علمياً للشك فيها ومبرراً بحثها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد

كذلك هذه اللغة وما يتعلمه الصبية في المدارس من تاريخها وفنونها وعلومها .

كل ذلك كان يوماً مجالاً للبحث أيضاً ، مجالاً صعباً كان مثاراً للشك ومصدر قلق واضطراب ولذة وألم . مجالاً شغل الباحثين المتفرغين قروناً ، بحثاً ودرساً واستنباطاً واستقراء وتدويناً وتجميعاً ، حتى استبانت سبله ووضحت خطاه ووضعت خرائطه وتساندت الحقائق فيه . فمن الجرأة على العلم ومن الجناية على العلم والادب معا وعلى الشرق أيضاً ان يجعل ما في اللغة وأدبها من سهولة الطرق وتناسق الحقائق وانتظامها وتوافتها حتى كأنها مقدرة مفصلة بعضها على بعض دليلاً على خيانة الباحثين أو غفلتهم كما فعل صاحب الكتاب حين رأى توافق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن ص ١١٣ - وسبباً علمياً للشك فيها ومبرراً ابحاثها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد . فالمرر الأول مبرر غير علمي كما ترى . ولو كان الطعن على القديم بأن قبوله يغلق باب الاجتهاد ويضيق مجال البحث يصلح مبرراً لتركه أو الشك فيه لكان حقاً ان نشك في العلم في كل تلك المجالات المعروفة منه التي ضربنا لك بعضها مثلاً ولما استطاع العلم أن يتقدم تقدمه المضروب به المثل اليوم

على أن من المدهش جداً ألا يجد استاذ الآداب العربية في جامعتنا في اللغة العربية على ما هي عليه ابحاثاً جليلة تليق بالعلم الحديث ، وأن يجد نفسه مضطراً لهدم بنائها ليجد هو وتلاميذه مبحثاً تحت انقاضها

كذلك تبريره مذهب الشك في القديم كله بأنه سيؤدي الى ما يقرب أن

يكون ثورة في الأدب والتاريخ هو أيضا مبرر غير علمي
 ر ان العلم ليس من همم أحداث الثورات ولا يرمي في ابجائه الى استحداث
 الغرائب ، وما نراه من غرائب العلم انما جاء عفواً ، لم يقصد العلم أن يدهش به
 الناس . انما طلبه العلم الحق يرحب العلم به أينما وجدته . ان وجدته بين القديم
 استمسك به ، وان كشف عنه من جديد فرح به ، دهش له الناس أو لم يدهشوا
 لذلك يحافظ العلم على القديم من الحق محافظته على الجديد منه . وهذا قول يبدو
 بدهيا لا حاجة الى توكيده لولا أن الطائفة التي تتلقب بالمجددة في مصر ،
 والدكتور طه حسين من قاذبيها ، تكتب وتتكلم على ما يظهر كأن القديم علامة
 البطلان والجدة علامة الثبوت ، وكأن ليس بين القديم حق ولا في الجديد
 باطل ، يسبق ذلك الى نفس من يقرأ لها شيئا يدور حول القديم والحديث كما
 يسبق الى نفسه مما نكتب أيضا ان ذلك هو الموقف العلمي وانه النزعة التي
 ينزع اليها العلم . مع أن العلم يتحرز كل التحرز في قبول الجديد فلا يقبله الا
 بعد تمحيص شديد ، ومن أهم ضوابط التمحيص عنده ألا يخالف الجديد شيئا
 من المعروف من الحق سواء أعرف منذ قرون كثيرة أم كشف منذ سنين
 قليلة لأن القاعدة القديمة قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق أيا كانت ومن
 أي مجالات البحث جاءت هي القاعدة التي قام عليها العلم الحديث . فالعلم ليس
 هو الثوري الذي يظن صاحب الكتاب ، بل الثورات بمعناها المعروف هي
 من أبعد الأشياء عن العلم وأشدّها منافرة لطبعه . ثم ليس هو بالذي اذا مل
 نبذ ولم يحقق واذا استطرف قبل ولم يحقق . بل مذهب العلم في الواقع هو
 المحافظة ، أو قل ان العلم هو رأس المحافظين المتعقلين ، لا ينبذ قديما إلا بحجة
 ولا يقبل جديدا إلا برهان

وليس معنى كون العلم لا ينبذ قديما إلا بحجة أنه يرى ان كل قديم حق .

لو كان يرى ذلك ما نبذه قط ، لا بحجة ولا بغير حجة ، بل لرأى - جريا على قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق - ان كل حجة تؤدي الى نبذه أو التشكيك فيه حجة باطلة . لكن العلم ينزل المعلومات منازلها في القديم كما ينزلها منازلها في الحديث . ففي القديم كما في الحديث منازل للحق الصريح ، ومنازل للباطل الصريح ، ومنازل بين هذه وتلك للترجيح : ترجيح الصحة أو ترجيح البطلان

فأما الحق والباطل فهما بغية العلم - الحق ليستمسك العلم به والباطل ليطنمه بطابع البطلان فلا ينخدع به عاقل أبداً . وأما الراجح فان العلم لا يزال يذكر له جانبيه : جانبه القوي ، جانبه الرقيق ، وجانبه الضعيف جانب احتمال البطلان ، متوقفا الفرصة فيه ليخرجه إما الى الحق وإما الى الباطل . فهو والجهول الذي استوى فيه جانبا الثبوت والبطلان ميدان البحث العلمي . لكن سنة العلم مع الراجح ان يجريه مجرى ما جنح اليه . فان كان جانبا الى الثبوت أجراه مجرى الثابت الحق ولكن مع هذا الفرق الذي نحن ذا كروه لك وهو أن النتائج التي تنتج من الحق الصرف هي عند العلم حق صرف لا يفكر في أن يعرضها على أي ميزان من موازين الحق ابتغاء التثبت منها . أما نتائج الراجح فان العلم يتذكر دائما موطن الضعف منها وجواز البطلان عليها ، ولذا ان وجد سبيلا الى امتحانها من طريق آخر يؤدي الى قول فصل فيها فانه يسلك دائما ذلك السبيل . فان ثبتت النتيجة من هذا الطريق الآخر كانت حقيقة جديدة كشفها العلم ، ومرجحا جديدا للراجح الذي أنتجها ، ومبررا لأجراء العلم إياه مجرى الحق . وان أدى الطريق الآخر الى بطلانها رجع العلم على الراجح الذي أنتجها فسلبه رجحانه وأعاد النظر فيه ، فاما ان يستبقيه بعد تعديل وإما

ان يلحقه بالباطل كما يفعل العلم مثلاً مع النظريات
تلك هي سيرة العلم الحديث وسنته مع الحق والباطل وما بينهما ، في القديم
وفي الحديث . وواضح ان أقل منازل ما يراه العلم القديم حقاً هو الرجحان ،
فلا يجوز اذن قط انزاله من الشك منزلة المجهول الذي استوى طرفا الصحة
والبطلان فيه كما فعل صاحب الأدب الجاهلي ، بل لا يجوز انزاله عن مرتبة
الثابت الى مرتبة الراجح الا ببرهان

المبررات الثالث والرابع

صاحب الكتاب ومنهج دبطارت

بقي علينا في تمحيص موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ان ننظر في
المبررين الثالث والرابع اللذين تدرع بهما للأخذ بمبدأ الشك في كل قديم
اللغة العربية

ذاتك المبرر ان قد أخذنا عن فصل « منهج البحث » ص ٦٦ وهو فصل
عقده صاحب الكتاب لا ليبرر فيه الأخذ بذهب الشك في كل قديم الأدب
العربي ، فهذا قد تناوله في التمهيد ، ولكن ليبين فيه السبيل الذي سيسلكه
في البحث . ومن الغريب انه لم يبين فيه للبحث منهجا ولا طريقة ، بل كل
الذي قاله انه لن يتأثر بالقومية ولا بالدين وانه سيهمل علم العلماء المتقدمين .
وليس في هذا تبين للطريق الذي سيسلكه هو . ان كان فيه بيان فهو بيان
سلي يضيء بالطرق التي ان يسلكها لا بالطريق التي سيسلك ، وعنوان الفصل
كان يقتضي العكس . كان يقتضي أن يكون بيان منهج البحث فيه ايجابيا ،
ينبئنا بما سيفعله الباحث لا بما سيجتهد ألا يفعل . وسترى فيما بعد أن صاحب

الكتاب لم يكن يدري تماماً ما هو منهج البحث الذي سيسلكه . لم يكن يدري ما هو المنهج الذي يقول ان ديكارت استحدثه للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث

لقد ذكر الدكتور طه منهج ديكارت في ذلك الفصل وفي مقال طويل في السياسة الاسبوعية (عدد ٨ مايو سنة ١٩٢٦) من غير ان يبين ما هو هذا المنهج . فلما مقاله في السياسة الاسبوعية فهو مقال غير علمي أراد به أن يسكت خصمين له أو ان يشتفي منهما عن طريق التهمك . إذن فلن نعرض له هنا . وأما ما ذكره عن نفس المنهج في الكتاب فهو لا يزيد عن قوله « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً » ص ٦٧ . لئن كانت هذه هي القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت فهو لا يزيد شيئاً ولا ينقص عن مذهب الشك العام الذي وضعه صاحب الكتاب في التمهيد والذي بينا في الفصل الأول ان العلم الحديث لا يبيح الأخذ به في الأدب العربي وفي غير الأدب العربي ، إلا بعد تبريره تبريراً علمياً . فهو إذن لا يمكن ان يكون هو المبرر بل هو إذن في حاجة الى مبرر . وقد ذكر صاحب الكتاب عرضاً مبررين له عددناهما فيما مضى واحداً انه مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة وأنه جدد العلم والفلسفة تجديداً

فأما الفلسفة وما يفعل فيها الفلاسفة فليست من شأننا هنا . وإذا كان النظر فيها يقتضي البدء حيث بدأ ديكارت حين أراد تجديدها فشك حتى في وجود نفسه وجعل يثبت لنفسه وللناس أنه موجود^(١) فإنا لا نريد ان يكون لنا بها

(١) انظر Descartes ، دائرة معارف Chambers ، المجلد الثالث ، ص ٧٧٢

شأن قط لا نألا نريد ان ينزل بنا الشك الى هذا الدرك ، ولا نظن أحداً من الناس يريد ذلك لنفسه الا هم إلا أن يكون صاحب الكتاب ومن معه على ان فلسفة ديكرت قد يكون لها القول الفصل في الحكم بين طه حسين وبين بقية عالم الأدب العربي ، في الشعر الجاهلي ، وفي غير الشعر الجاهلي . ذلك لان من قواعدها أو حقائقها التي وصل اليها ديكرت نفسه أن ما وجد في الذهن واضحاً جلياً فهو حق يجب أن يسلم به تسليماً . وأظن الدكتور طه نفسه لا ينكر أن القرون قد مرت على العالم العربي وأن الأجيال قد تناوبت فيه والشعر الجاهلي قائم في الازهان واضحاً جلياً منسوباً الى هؤلاء الشعراء الجاهليين . فالشعر والشعراء والنسبة حق إذن . يحكم بذلك للقدماء وأنصار القدماء ديكرت نفسه على طه حسين وأنصار طه حسين . ولكننا نخشى ان يرجع « المجددون » وعلى رأسهم الاستاذ الى ديكرت مرة أخرى محتجين بأنهم هم أيضاً يتصورون في عقولهم وأذهانهم ونفوسهم بما لا مزيد عليه من الوضوح والجلال . أن قصة امرئ القيس هي قصة عبد الرحمن بن الأشعث ، وان غزل امرئ القيس هو غزل الفرزدق وابن أبي ربيعة ، وأن ذلك الشعر ليس لأولئك الشعراء وإنما هو مفترى عليهم بعد الاسلام ، فيرجع ديكرت آخذاً بقاعدته تلك فيحكم لهم على القدماء ، فيكون كل من النقيضين قد حكمت له فلسفة ديكرت الناشئة عن تطبيق مذهب ديكرت بواسطة ديكرت نفسه

ولكننا لسنا ننظر في موقف الدكتور تاقاء القديم من الوجهة الفلسفية ولكن من الوجهة العلمية . ولسنا نضعف عن أن نعلن الى الدكتور أن منهجا قاعدته الاساسية كالتى ذكر لا يمكن أن يحدد علماً كما ادعى ولا يمكن أن يقوم

عليه علم ثم هو ليس مسلك المحدثين من أهل العلم
 لو كان كل باحث حديث يهمل نتائج أبحاث غيره ويستقبل بحته خلواً من
 كل ما قيل مما يتعلق به بالمعنى الذي يقول صاحب الكتاب أن ديكارت
 يعنيه لوقف العلم عن التقدم بل لما كان هناك علم منظم محدود . تصور
 أن كل باحث في علم ما - في الطبيعة أو الكيمياء مثلاً - شك
 في كل من عداه من العلماء . شك كما شك الدكتور طه في أمانة القادرين
 وفي مقدرة الامناء ، وشك طبعاً في النتائج التي وصلوا إليها . وتصور أن الشك
 ألح عليه كما ألح على الدكتور ، وأنه أخذ بمنهج ديكارت ذلك وطفق يعيد
 تلك الأبحاث من جديد . قل لي هل يتسع عمره لهذه الأبحاث كلها أو لاغلبها
 وهي قد استنفدت أعمار الأجيال من قبله ؟ أم هل يستطيع كل متشكك أن
 يُعبد الصعب من أبحاث من عداه من العلماء ؟ أن التفرغ لفرع ما من علم يكسب
 المتفرغ مقدرة خاصة في ذلك الفرع غير المقدرة الخاصة التي يكتسبها شخص
 آخر تفرغ لفرع آخر ، وإن شئت فقل لموضوع آخر ، في نفس العلم - مقدرة
 تنشأ عن طول الممارسة ، وعما لقيه الباحث أثناءها وتغلب عليه من الصعاب ،
 وعن الاغلاط التي وقع فيها ثم انتبه إليها ، وعما يكسبه ذلك من بصر بالاغلاط
 ومسبباتها ، وبالعقبات ومذلاتها . فهل من الممكن أن تنشأ تلك المقدرات
 الخاصة في كل باحث شكك حين يريد ؟ أم هل من الممكن أن تجتمع كلها
 لإنسان واحد طبعياً كان أو كيمياوياً - أو لغوياً ؟

لكن من يسيء الظن بكل إنسان يسهل عليه أن يحسن الظن بنفسه كل
 الاحسان ، فهب أن ذلك الذي ألح عليه الشك في غيره أجرى بعض تلك
 الأبحاث ليتثبت منها - أجرى بعض أبحاث فيشر مثلاً في السكر أو في الزلايات
 أو أبحاث طمس أو ملىكان في السكرية Electron فيخالف على غير علم منه

شرطاً من شروط إجرائها، وهو لا بد واقم في شيء من ذلك إن اتبع قاعدة ديكارت الأساسية على رأي طه حسين واستقبل بحشه خلواً مما عمل فيه من قبل. هب أنه أعادها فوصل الى نتائج تخالف نتائج الباحثين الاواين ثم جاء الناس يعلن اليهم في تأكيد يشبه تأكيد الدكتور أن أولئك الباحثين قد أخطأوا بحجة البحث لأنه أجرى التجارب بنفسه فوصل الى نتائج غير التي قالوا، وهي حجة تبدو لاول وهلة أنها علمية واضحة مقنعة وان كانت في الواقع دليلاً على حق قائلها وجهله - هل ترى العلم يتقدم أو يستقيم على مثل هذه الفوضى في البحث؟ أم هل ترى أولئك الباحثين المتشككين في كل شيء قد وصلوا الى نتائج مختلفة، لا في المواضيع المختلفة فحسب، بل في الموضوع الواحد أيضاً، فأدخلوا الفوضى بذلك في العلم فأصبح لا نظام يجمعه ولا وحدة فيه؟

من أجل ذلك كان منهج ديكارت كما فهمه وطبقه الدكتور طه حسين منهجاً غير علمي، يفرق بين الجود في العلم، ويدخل الفوضى في العلم، ويؤدي في النهاية الى زوال العلم لو كان العلم به من الآخذين. لكن العلم لا يأخذ به، والعلماء في علومهم وأبحاثهم يأخذون بضده، فليس فيهم من اذا أراد أن يقوم ببحث أهمل ما قام به غيره من الابحاث المتعلقة بموضوع بحشه. ذلك يعلمه كل طالب تعدى في العلم دور البداية، كما يعلمه عن تجربة كل من كان له في البحث العلمي أدنى نصيب

على انه يحسن بنا الآن بعد ان بينا براءة العلم من المنهج الذي نسبته صاحب الكتاب الى ديكارت ان نتبين نصيب ديكارت من التبعة التي حمله إياها الدكتور طه حسين صاحب الكتاب

أما ان ديكارت كان يشك وكان يغلو في الشك فهذا مالا ننكره ومالا
نجدل صاحب الكتاب فيه . ولكننا ننكر أن يكون شكه ذلك أكبر من
أن يخضع في العلم لما يخضع له كل شك من القيود . وننكر أن تكون مكانة
ديكارت العلمية راجعة الى أنه كان يشك ، أو أنه كان يغلو في الشك ، فان
الشك موجود على الأرض منذ وجد العقل ، وليس الغلو في الشك في ذاته
بمحمدة فيذكرها العلم أو التاريخ لأحد . لا ، لم تكن عظمة ديكارت راجعة
الى انه شك ، ولكن الى انه تطلب مخرجاً من الشك واهتدى الى طريقة في
البحث خرج بها الى بمبوحة اليقين ، ثم ترجع الى أنه طبق تلك الطريقة في
نواح مختلفة فأثرت معه في بعض النواحي ثمراً حسناً ولم تثمر معه في بعض .
أثرت معه مثلاً في الرياضة ما هو في الحقيقة أساس عظمته اذ ابتكر فيها الهندسة
التحليلية - أو الهندسة الكارتيزية كما قد تسمى نسبة اليه - ولم تثمر معه في
الفلسفة أو الطبيعة مثلاً إلا قليلاً مما يأخذ به العلم اليوم

تلك الطريقة هي التي بينها ديكارت في رسالته التي أخرجها للناس سنة
١٦٣٧ . وهي نفس المنهج المعروف بمنهج ديكارت في البحث والذي عقد
له (صاحب الكتاب) فصلاً في كتابه وعجز - لأمر ما - عن أن يبينه فيه . وقد
رأيت أنه ذكر في ذلك الفصل شيئاً زعم أنه من الشهرة بحيث لا ينبغي أن
يجعله أحد من الناس سماه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت ليتذرع به الى
الانسلاخ من كل قديم هذه اللغة التي هو أستاذ لا دأبها ، وليتخذها دريئة يرمى
من ورائها هذه اللغة وما اتصل بها ، حتي اذا قيل له لم فعلت ما فعلت ؟ وهل
يفعل هذا عاقل ؟ أو هل أقدم أستاذ لغة في أي جامعة من جامعات الأرض على
مثل هذا ؟ قال فعله قبلي ديكارت وأنا أريد أن أنتهج منهج ديكارت كما
انتجه من العلماء كل المحدثين او قد علمت أن العلماء لا يتخذون منهجاً

كالذي ذكر ولا يمكن أن يتخذوه ، فحجة الدكتور طه في هذا ساقطة لأن رأي جمهور العلماء هو الحجة لا الرأي أحدهم ، وسواء أكان ذلك الواحد ديكارت أم من هو أكبر من ديكارت

على أن ديكارت حين أخذ الشك يساوره كان غلاما ناشئا يتربى في إحدى كليات الجزويت . وكان حين غلا في الشك فاطرح كل شيء ، وشك في كل شيء ، مما تلقاه في تلك الكلية ، شاباً لم يكبد يتجاوز العشرين ولم يكبد يغادر باب الكلية الى ميدان الحياة : فشكه ذلك كان شك الفتي الغريب لا العالم الخبير : ومن الظلم أن يُمنحج به أو أن نشدد في محاسبة صاحبه . غير أنه لم يكن هناك بد بالطبع من ان تتفرع حياة ديكارت السكل عن حياة ديكارت الشاب وأن يكون في تلك الرسالة الصغيرة التي أخرجها للناس حوالى الأربعين صدى لذلك الشك الذي استحوذ عليه حوالى العشرين ، الذي أدى تطلب الخروج منه الى تلك الطريقة المعروفة في التاريخ بطريقة ديكارت ، أو بمنهج ديكارت ، كما تشاء أن تسميها . لكن الدكتور طه خلط بين الشك وبين المنهج من الشك فجعل الشك القاعدة الأساسية للمنهج الذي ابتغى ديكارت ان يتخلص به من الشك والذي أداه في بعض ميادين البحث الى نتائج عظيمة وفي بعض الميادين الأخرى الى نتائج بعيدة عن العظمة لأنها بعيدة عن الصحة كما سبق أن أشرنا

ولسكي تعلم أن ذلك الشيء الذي زعم الدكتور أن الناس جميعا يعلمون أنه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت إذ يقول « والناس جميعا يعلمون ان القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وان يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً »

السي تعلم ان ذلك ليس من قواعد ذلك المنهج نذكر لك هنا قواعد ذلك المنهج كما ذكرها اثنان من أكابر العلماء ، و . استافلي جفونز ووليم وليص ! أما جفونز فقد كتب في كتابه - « دروس أولية في المنطق الاستقرائي والقياسي » درساً عنوانه « رأي باسكال وديكارت في الطريقة » طريقة النظر يبلغ نحو ست صفحات خص باسكال بخمس منها وديكارت بواحدة نترجم لك أغلبها فيما يلي ، قال :

« وهنا أريد أيضاً أن أذكر القواعد التي اقترحها ديكارت المشهور بـ **برهمنى** بها العقل في الوصول الى الحق . تلك هي : -

(١) ألا نقبل قط شيئاً على انه حق من غير ان نكون على بينة من انه كذلك . أي ان نتجنب العجلة والهوى ، وألا نضمن قضايانا من الحكم أكثر مما يتمثل للعقل تمثلاً هو من التميز والوضوح بحيث لا يبقى لدينا للشك فيه مجال

(٢) ان نجزي كل مشكلة نمتحنها الى أكثر ما يمكن أو الى ما يتطلبه حل المشكلة من الاجزاء

(٣) ان نسير في تفكيرنا على ترتيب ونظام مبتدئين بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة لترتقي بالتدرج الى علم أعقدها

(٤) ان نقوم في كل حالة بتعداد هو من الكمال ، وباستعراض هو من السعة ، بحيث نكون على ثقة من أننا لم نفلت شيئاً

هذه القواعد قد ذكرها ديكارت أول مرة في رسالته المعجبة « مقال في الطريقة » التي أورد فيها تأملاته في الكيفية المثلى لهداية العقل والبحث عن الحق في أي العلوم .

هنا ذكره جفونز عن طريقة ديكارت في كتابه . وسواء أكان ديكارت أول من استحدث هذه القواعد ^(١) أم كان في أهل العلم من حاول العمل بها قبله ، وسواء أكانت هذه القواعد ممكناً اتباعها كلها في كل بحث أم غير ممكن فإن الذي نريد أن نلفتك اليه منها هو أن ليس بينهما تلك القاعدة الأساسية التي زعمها طه حسين من وجوب تجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه عن موضوع بحثه من قبل . فإن كل الذي في القاعدة الأولى من معنى هو أنه يجب علينا ألا نقول عن شيء أنه حق إلا إذا قام البرهان على أنه كذلك . وشستان بين هذا المعنى وبين المعنى الذي زعم الدكتور من وجوب التجرد من كل ما قيل في موضوع البحث من قبل إذ من الجائز أن يكون ما قيل قد قام البرهان على صحته . ثم بدعي أن تلك القاعدة ليس من معناها أن يتولى كل انسان اثبات كل شيء لنفسه بنفسه كما تقتضيه القاعدة « الأساسية » التي زعم الدكتور لأن ذلك سيجف لا ينتج عنه إلا التأخر والخطأ والفوضى كما قد بينا ولكي تبين أن القاعدة التي زعمها طه حسين لم تسقط من جفونز سهواً ولا خطأ نلفتك الى ما ورد في دائرة المعارف المشهورة Encyclopaedia Britannica في الصفحة الرابعة والثمانين في المجلد الثامن تحت عنوان « طريقة ديكارت » ففيه ترى منهج ديكارت مشروحاً شرحاً أوفى لا محل لنقله لك هنا ولكننا نترجم لك ماخصه الذي ذكره ولیم وليص كاتب ذلك المقال ، قال :

(١) الواقع ان كلا من ديكارت وباسكال مسبق الى ما عرف باسمه من قواعد النظر ، سبقهما الغزالي - على الأقل - وسبقهما قبل ان يخلقا بقرنين كما تشهد بذلك كتبه مثل « محك النظر ودمعيار العلم » . والغرب معذور حين ينسب بعض تلك القواعد الى ديكارت باسم منهج ديكارت وبعضها الى باسكال فهما اول من أظهرهما عليهما ولكن ما عذر مثل الدكتور طه حين ينسب الى ديكارت منهجاً سبق اليه الغزالي ؟ الآن الدكتور كان يجهل مذهب الغزالي في النظر ، لم لأن الغرب نسب وهو للغرب تابع ؟

١ « تلك هي النقطة الرابع لطريقة ديكرت » :

(١) تتطلب الحقيقة تصور غرضها تصوراً واضحاً متميزاً خالياً من كل شك

(٢) الأشياء الممكن عرفانها موجودة بطبيعتها على صورة سلسلات أو مجاميع

(٣) في تلك المجاميع ينبغي أن يبدأ البحث بالعنصر البسيط الذي لا يمكن تحليله إلى أبسط منه منتقلاً منه إلى العناصر الأكثر نسبياً وتعقيداً

(٤) لا بد لحصول المعرفة في أكل صورها من تقسيم الصلات والارتباطات الموجودة بين بعض هذه العناصر وبعض تقسيماً مستقصى بحيث لا يكون هناك فجوات بينهما « اهـ »

ومن المقارنة بين هذه النقطة الرابع التي ذكرها وليم وليص وبين تلك القواعد الأربع التي ذكرها جفونز تبين أن كلا منهما لم يرد أن يعطي القارئ إلا ملخص منهج ديكرت لا نصه ، وتبين أيضاً أنهما مع اختلافهما في الصورة والوضع متفقان في الفهم ، وأنهما يشهدان على صاحب الأدب الجاهلي بما لا يمكن أن يسمى إلا جهلاً بديكرت وافتراء عليه كما ستري أنه افترى على علماء العربية المتقدمين

تطبيقه ما سماه منهج ديكرت

على أن الدكتور طه لم يكن علمياً في طريقة تطبيقه ما سماه منهج ديكرت على الأدب العربي وتاريخه ، بحيث لو كان المنهج كما فهمه الدكتور منهجاً قوياً يجوز الأخذ به في العلم والفلسفة لكانت طريقة الدكتور في تطبيقه على الأدب العربي مؤدية إلى غير صواب ، للنظر قليلاً في السبب الذي جعل

الدكتور يحاول الأخذ بذلك المنهج في الأدب . إنه يعتقد ان المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وهو يريد ان يحدد الأدب ولذا يصطنعه في الأدب . ولكن هل من الضروري اذا جدد منهج في البحث علماً أو فناً ما ان يحدد ذلك المنهج بعينه أي علم أو فن آخر ؟ أليس الأمر في هذا يتوقف على ما بين العالمين أو الفنين من التشابه ؟ ان طرق البحث تختلف باختلاف العلوم ، فما يصلح للعلوم التجريبية مثلاً لا يصلح للعلوم غير التجريبية ، واذن فلا امر فيما ذهب اليه الدكتور يتوقف ان سلمنا له مقدماته على ما بين الفلسفة والأدب ، أو ما بين العلم والأدب ، من التشابه . فهل هما متشابهان في الاساسيات حتى ان ما يصلح به أحدهما يصلح به الآخر وما يحدد احدهما يحدد الآخر ؟

ان الدكتور في كتابه قد بحث في جزء من تاريخ الأدب ، في نسبة الأدب الجاهلي الى أهله . ولا نظن الدكتور يقول ان البحث في نسبة الافكار أو الأقوال الى أهلها كالبحث في صحة الأفكار أو الأقوال نفسها . فهذا خلاف جوهرى بين الناحية التي تعرض لها من تاريخ الأدب وبين الفلسفة يجعل الاستدلال بالمشابهة بينهما - Reasoning by analogy كما يسميه منطقة الغرب أو قياس التمثيل كما يسميه منطقة الشرق - يجعل الاستدلال بذلك استدلالاً غير صحيح . لو كان ديكارت جدد تاريخ العلم أو تاريخ الفلسفة لصح أن يقال تاريخ وتاريخ وما يتجدد به واحد يصبح أن يتجدد به الآخر ، بل في هذه الحالة أيضاً كان المنهج العلمي في التفكير يحتم على الدكتور أن يقيم مشابهة بينهما يبين فيها أوجه الشبه الاساسية بين الموقفين ، موقف الفلسفة أو العلم حين أخذ يحدده أو يحدد تاريخه ديكارت ، وموقف الأدب العربى حين يريد أن يحدده أو يحدد تاريخه طه حسين . لكن الدكتور لم يفعل شيئاً من ذلك ، وليس في الكتاب ما يدل على أنه فكر في فعل شيء من ذلك ، وهو

لم يزد بعد أن أشار الى ما فعل ديكارت على أن قال انه يريد ان يفعل ما فعل ديكارت ، كأنما هذا القول وتلك الاشارة هما وحدهما مبرر كاف للأخذ في الأدب بما ظنه الدكتور منهج ديكارت ، أو كأن منهج ديكارت هذا حجر فلاسفة العالم الفكري مهما يطلب منه فيه من تجديد قديم أو تصحيح ضعيف يفعل ، كما كان قدماء الكيماويين يرون أن حجر الفلاسفة أو الاكسير مهما يطلب منه من تحويل قصدير الى فضة ، أو نحاس الى ذهب ، يفعل

الحق أن الدكتور من المعجبين جداً بالعصر الحديث ومن الناعين جداً على العصر القديم : لا يسأل الحديث « لماذا ؟ » ولا يقبل من القديم « لأن » ثم لا فرق عنده بين قديم وقديم ، لا فرق عنده بين قديم منطقي وقديم غير منطقي . بين قديم مجتهد وقديم مقلد . بين قديم الشرق وقديم الغرب ، في الأدب والعلم ، أو في غير الأدب والعلم . وهو من أجل ذلك لا يبالي عند التفكير في القديم ان يتراخى بعض التراخي أو كله في التثبت العلمي وان يتهاون بعض التهاون أو كله في الاستدلال العلمي . ولماذا يكلف نفسه عند بحث القديم من عناء التدقيق ما يكلف العلم نفسه وهو على ثقة من ثبوت الحديث ودوامه وبطلان القديم وزواله ! فنظرة إذن أو كلمة أو اشارة من باحث حديث كالاستاذ هي كل ما ينبغي أن يلقي الى القديم أو هي كل ما يلزم لاماطته عن طريق الحديث . « فالمستقبل » في رأيه « لمنهج ديكارت للمناهج القدماء » - وان كان هو لم يوفق فيما تناول من منهج ديكارت الى صواب ولم يتناول مناهج القدماء بشيء من تبين - إذن « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد ان نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة للشقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية

الحرية وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً » ص ٦٧
 لقد نال صاحب هذا القول نيلاً من نفسه ، فلقد وقفها به موقف
 من لا يدري حدود حرية العقل في البحث والتفكير . انه يدعو في تلك الجملة
 الى نبذ كل قديم الادب وتاريخه لا مريم اثنين ينعاها عليه : انه يقيّد الحركة
 الجسمية وانه يقيّد الحركة العقلية . فلما تقييده الحركة الجسمية فأمر قد استأثر
 الاستاذ بفهمه كما استأثر بقوله . وأما تقييده الحركة العقلية فكذلك يفعل .
 ولكن كذلك يفعل الحديث أيضاً ان كان حقاً ، وكذلك يفعل الحق دائماً
 عند المفكرين الباحثين . أليس الباحث عن الحق مضطراً في بحثه الى ألا
 يخالف شيئاً قط من الحقائق ؟ أليست طريقة العلم في البحث مبنية على التقيد
 بالمعروف من الحق ، بتقيد الباحث به فيما يقول وفيما يفكر لا يجد من ذلك مفراً
 ولا عنه محيصاً ؟ فكان كل حقيقة من الحقائق إذن غل في عنق العقل يرغبه في
 تفكيره على أن يسير سيرة خاصة وأن يتجه اتجاهاً معيناً . فاذا كان ذلك عيباً
 في القديم فانه أيضاً عيب في الحق . وقد تذرّع الاستاذ به لينفر من القديم كله .
 فلينفر به من الحق كله أيضاً !

ليست هذه أول مرة عاب الاستاذ فيها قديم هذه اللغة بوصف من أوصاف
 العلم الصحيح ونعت من نعوت الحق . وهو يجري على مثل هذا فيما يكتب
 عن القديم كله . ولو كان الاستاذ متبيناً أوصاف الحق ما عاب ببعضها ما لا يظن
 هو انه حق . ولو كان الاستاذ على بيئة من خصائص البحث العلمي لما غفل
 عن ان أهمها هو التقيد بالحقائق ، لا التحرر من العواطف

التميز الصحيح والبحث

انه ذهب الى أن نسيان القومية والدين شرط أساسي من شروط
 البحث العلمي . إن كان أراد بذلك أن على الباحث ألا يخفى بعض الحق أو

يتراخى في استيفاء الدليل العلمي محاباة لقوميته أو إرضاء لعاطفته الدينية فقد أصاب . أما اذا كان أراد ان الانسان لا يستطيع ان يكون ذا عاطفة قومية أو دينية قوية من غير ان يجابى أو يداجى في العلم فقد أخطأ ولم يصب . ان الانسان يستطيع ان يراعى الدقة العلمية التامة في البحث وهو متذكر دينه كل التذكر ، ومعتقد صحته كل الاعتقاد ، غير مجوز على قرآنه خطأ أو على توراته . بل إن التدين الصحيح يزيد الباحث المخلص إن أمكن حرصاً على الحق واستمساكاً به اذا وصل اليه . إن الباحث المتدين بين محبين في الحق : دينه وعلمه ، ومبغضين في الباطل : دينه وعلمه كذلك . فهو يحب الحق مرتين مرة لدينه ومرة لعلمه . ويبغض الباطل مرتين كذلك . ولا خوف عليه مطلقاً أن يخفى بعض الحق أو يدلس في البحث محاباة لدينه ، اذ ليس الحق يخاف على دينه ولكن الباطل . هو يعلم أن دينه حق ، يعلم ذلك علم مستيقن . ويعلم أن العلم قائم على قاعدة استحالة التنافي بين أجزاء الحق ، يعلم ذلك علم مستيقن أيضاً . فهو لا يخشى أبداً أن يكشف البحث الصحيح عن حقيقة تنافي دينه ولذلك يمضي في ابجائه آمناً مطمئناً متبعاً أقوم الطرق في البحث والتفكير ، لا لأن هذا هو الطريق الوحيد للوصول الى نتائج صحيحة فحسب ، ولكن لأن هذا في اعتقاده هو أيضاً الطريق الوحيد الذي لا يؤدي الى تخالف بين العلم الذي يبحث فيه والدين الذي يؤمن به . فالتدين الصحيح والتفكير العلمي الصحيح ممكن اجتماعهما إذن ، وكثيراً ما اجتماعهما ، كما أن العاطفة العلمية القوية والعاطفة الدينية القوية لا تتعارضان بل تتضافران على خدمة العلم وتبعثان على الاخلاص في البحث

ولم يكن المنتظر من صاحب الكتاب بعد أن وقع فيما وقع فيه مما بيناه لك في هذا وفي سوابقه إلا أن يلج في الخطأ ، ويوغل في الاجترار على العلم

والافتيات على سنن العلم في البحث . ومن أكبر ما اجترم صاحب الكتاب من ذلك تقريره ما لا نظن مؤرخاً قط أقدم على تقرير مثله ، ووقوعه فيما لا نظن أحداً عنده شيء من العالمية يقدم على الوقوع فيه . ذلك أنه حكم على عصر بأسره من عصور التاريخ - لا نبالي ما طوله وما عرضه ، فلو كان أقصر عصور التاريخ وأضيقتها ما جاز في تاريخ ولا علم أن يحكم أحد عليه بما حكم صاحب الكتاب على عصر من أكبر العصور . حكم على العصر العربي الاسلامي كله انه كان عصرًا تقاسم أهله الرياء والمحابة والخبيث والغفلة والنفاق والكذب سواء في ذلك العلماء وغير العلماء ، الأتقياء منهم وغير الأتقياء ، فما نشأ فيه من علم فهو فاسد ، وما ورد عنه من قول فهو مردود !

اقرأ قول صاحب الكتاب من صحيفة ٦٧ « وهل فعل القدماء غير هذا ؟ » أي غير المحابة في العلم والتدليس في البحث ارضاء لعواطفهم الدينية والقومية . « وهل أغسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب فلم يبرأ علمهم من الفساد ... كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الاسلام فاختضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الادب أولون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويملي كلمته . فما لأم مذهبهم هذا أخذوه ، وما نافرته انصرفوا عنه انصرافاً . هذا قوله وهو لا يريد به ان روحهم الدينية كانت تبعثهم على العمل لرفعة الاسلام ولطلب ما يعزه ويعليه كما تبعث الروح الوطنية الخالصة على العمل لرفعة الوطن وتطلب ما يعزه ويقويه من غير أن يستلزم ذلك تدليساً أو اقتراء أو كذباً على أحد . لا ، لم يرد هذا . وإنما أراد أن روحهم الدينية حملتهم على التدليس والتلبيس والكذب كما يدل على ذلك رميته النجاة والزواة والمفسرين والمحرمين

والمتكلمين في صلب « نظريته » المزعومة بأنهم اختلقوا الشعر الجاهلي ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وكما يدل عليه قوله من صفحة ١٨٦ « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء البررة والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب الجحون » ! وإذ قد بينا لك معناه الذي أراد حتى لا يسبق الى نفسك غيره نعود بك الى تنمة كلامه وتكملة تقسيمه : قال « أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيف ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الاسلام ونحوا في بحثهم العلمي نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الاجيال المقبلة » ص ٦٨

ولا يحددك ما في قوله هذا من مظهر إنصاف يوهم ان صاحبه لم يكن مع العرب على العجم ولا مع غير المسلمين على المسلمين ، فلقد ظلمهم جميعاً شر الظلم وأفسقه ، ورماهم على بكرة أبيهم بما لم ترم به أمة على بكرة أبيها من قبل فان أولئك الناس الذين عاشوا في ذلك العصر لا يمكن ، ان كانوا قد عاشوا ولهم عقول ، أن يقترفوا جميعاً ما يقول صاحب الكتاب انهم اقترفوه ، وأن يتعصبوا على النحو الذي ينسبه اليهم صاحب الكتاب ، من غير أن يكونوا جميعاً بين كذاب ومدلس وغبي وخب ومبطل : نقائص يندى لها جبين الانسان أيّاً كان ، متديناً أو غير متدين ، وتأبى المشاهدة ويأبى العقل وتأبى الفطرة أن تسلم أو تجوز ان أمة بأسرها قد تدنست بها في أي عصر من العصور

ولو أن صاحب الكتاب جاء ببينة على ما تضمنه ذلك الكلام من

الدعاوي الكبرى والتهمة الخزية لما كان علينا وعلى الناس الا أن نخضع للبيئة العلمية . لكنه لم يأت على شيء من تلك الدعاوي يدبنة ، ولم يحاول . إذن فكل دعوى منها اقراء منه في العلم ، وكل اجترأ منه على القول بوحدة منها قبل أن يستوضح البيئة عليها ويوضحها للناس جناية منه على التفكير العلمي . وكل جناية من ذلك جناها هي في جرمها كالدعوى التي تناظرها ، في المدى والانساع

على أننا نحب أن نستلفتك الآن الى عدة أمور في ذلك الكلام :
الأول ان صاحبه يقول فيه الآن بفساد علم المتقدمين وكان قبل يقول بوضعه موضع الشك فقط . وإذا كان العلم لا يحيز الشك الا بعد تبرير فهو من باب أولى لا يحيز القول بالفساد الا ببرهان

الأمر الثاني ان تلك الدعاوي لا يمكن صاحب الكتاب أن يثبتها ولو اجتهد ، لأن كلا منها قضية كلية . وسبيل اثبات الكلليات من القضايا الاستقراء . وصاحب الكتاب لم يستقر العرب ولا العجم ، ولا المسلمين ولا غير المسلمين ، في العصر الذي يعنيه . وزمن الاستقراء قد فات ، ولو قد عاش فيه لما استطاعه . والمراجع الموجودة لا تغني عن الاستقراء شيئاً ، وشكه فيها يلزمه ألا يستدل بها على شيء أو يثبت هو صحتها . ثم هي لا تفيد ما ذهب اليه

الأمر الثالث انه في تقسيمه الناس عندئذ الى عرب متعصبين وعجم متعصبين ، والى مسلمين مفترين وغير مسلمين مفترين ، قد أغفل من غير تفسير ولا تحليل القسم الثالث الذي يقتضيه التقسيم المنطقي ، قسم العقلاء المتنزهين عن معاداة الحق ومشايعة الباطل ، من العرب ومن العجم ، من المسلمين ومن غير المسلمين . ولا بد أن يكون ذلك القسم قد وجد في ذلك العصر لان

الطبيعة البشرية لم تكن منحطة فيه الى الدرك الذي زعمه صاحب الكتاب ، ولأن ذلك العصر كان عصر نهضة أخلاقية دينية والاديان التي كانت مستحوذة على نفوس الناس في ذلك العصر تأمر كلها بالصدق ومتابعة الحق وتنهي كلها عن الكذب ومشايعه الباطل ، ولأن القرآن على الأخص قد أخذ على الباطل سبله ، ونهى الناس عن أن يسلكوها ، وجعل أصحابها هزواً للناس وسخرية . فهو لم ينه أشد النهي عن الكذب والافتراء فقط ، ولكنه نهى أيضاً عن التقليد الأعمى ، وعن الرجم بالظن ، وعن الأخذ بهوى النفس ، وعن أن يقفوا أحد ما ليس له به علم . وحض أشد الحض على الصدق ، والاستمسك بالحق ، والخضوع للعقل ، والأخذ بالدليل . والعلم الحديث لا يلزم بأكثر من هذا ولو تشدد . وإذا كان العلماء يتحرون هذا الآن باسم العقل فأقل ما يعقل عن علماء ذلك العصر أن فريقاً منهم على الأقل كان يتحري ذلك أيضاً باسم الدين تحت تأثير القرآن الذي كان يتعبد بتلاوته كما يتعبد بالتفقه فيه والعمل به . إذن فاغفال صاحب الكتاب هذا القسم من الناس يشبه أن يكون تعمية منه ومخادعة للقارىء ، عن عقله حتى لا تقوم دون قبول مذهبه عقبات لعله علم أنها ان قامت فلن يستطيع لها تذليلاً ، ويكون قول صاحب الكتاب « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه ، سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب الجون » هو إما قول الذي لا يعلم ويظن أنه يعلم ، وإما قول الذي يعلم ولكنه يطمس ويعمي ويختلق لأمر في نفسه . والعلم من كليهما بريء . والعجب من صاحب الكتاب يدعي أنه ينهج منهج ديكارت في البحث ثم يخرق في نفس الفصل الذي ادعى ذلك فيه قواعد ذلك المنهج الأربع التي نقلناها لك ، فهو يستيقن من غير بيئة ، ويعمم من غير روية ، ويقسم من غير

تدقيق ، ويسير من الأعتد الى الابطس بدلا من أن يتسدرج من الابطس الى الأعتد . أليس هذا دليلا عمليا على أنه كان لا يدري منهج ديكارت في البحث حين دعا في كتابه اليه ؟

والعجب منه . يزعم أنه علمي التفكير علمي الطريقة ثم يختم دعاواه التي ادعاها على العرب والعجم والمساكين وغير المسلمين بقوله « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها » ناسيا ، ان كان لا يريد ظاهر هذا القول ، انه انما يكتب بحثا علميا لا بعض حديث الاربعاء فالمبالغات الأدبية غير جائزة فيه خصوصا في مقام الاستدلال . أما ان كان أراد من ذلك القول ظاهره فقد اترف في العلم انما كبيرا برسالة رأيه هكذا في صورة توهم أنه قانون نفسي اجتماعي من أعم القوانين

ثم العجب بعد ذلك منه يزعم أنه علمي التفكير لا يذعن الا لماهج اليحث العلمي الصحيح وهو يرسل هذا القانون من عنده - قانون « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها » - ثم هو بعد أن أرسله يرسل معه ما ينقضه أو ما يبطل به اذ زعم عن نفسه أنه ان يقع أو يستطيع ألا يقع فيما وقع فيه بزعمه القدماء . كأنما هو من غير الناس فليست تلك طبيعته . أو كأنه خالق من غير عاطفة فلا يدخل تحت ذلك القانون الذي افتراه . أو كأن طبيعة الانسان لم يتغلب عليها الانسان الا منذ ثلاثة قرون في الغرب على يد ديكارت ومنذ عامين في الشرق على يد طه حسين

وبعد فقد أسرف صاحب الكتاب على نفسه وأسرف على العلم الذي يبحث باسمه وأسرف على الأدب الذي ينتمي اليه بذلك الشك الواسع غير المحدود ، فانه ليس أدل على جهالة الشك وبعده عن العلمية من سعة غير محدودة.

يكون عليها . والعلة في هذا واضحة بعد الذي قدمناه فان الشك كلما اتسع صعب تحليله وتعذر تبريره وتعليله ، حتى اذا صار الى ما صار اليه شك الدكتور طه من الخروج عن كل قيد والذهاب الى غير حد انقلبت صعوبة التحليل امتناعاً وانقلب تعذر التبرير استحالة ، لأن صاحبه لن يستطيع تبرير شكه ذلك تبريراً علمياً حتى يستعرض علوم اللغة علماً علماً ، وينقد كل علم منها ومصادره ووسائله نقداً صحيحاً ، وهو ما لم يتسع له إلا العصور المتتابعة من أهل العلم والبصر ، فهل يتسع له عمر الدكتور لو اتسع له علمه وقوى عليه فمه ؟

فلو اننا بناء على هذا وحده نبذنا كتابه باسم العلم ودعونا الى الشك في علمية صاحبه لما كنا ظالمين له ولا مفتاتين على العلم وسننه . ولكننا آثرنا أن نزيد في إقصائه وفي اقناع القارئ ببغي صاحب الكتاب واسرافه ، فالتمسنا المبررات التي يمكن أن يقول انه جاء بها لتبرير ذلك الشك غير المحدود . التمسناها ثم عرضناها على النقد العلمي فلم نجد فيها مبرراً يقبله العلم أو يسيغه . فقد كانت كلها اما عيباً لذلك القديم بما لا يراه العلم عيباً ، أو طعنًا عليه بوصف مشترك بينه وبين العلم الحديث ، أو ذماً له بنعت من نعوت الحق ، أو تقولا على الحديثين بما لا يفعلون وعلى القدماء جميعاً بما لا يمكن أن يكونوا جميعاً قد فعلوه

فأما تقوله على الحديثين من غير تثبت فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه اذا التثبت لم يكن يكلفه إلا أن يسأل أحد المشتغلين بالبحث العلمي عما اذا كان من عادة العلماء في ابحاثهم أن يهملوا ابحاث سواهم كما ادعى . وأما تقوله على القدماء من غير برهان ، وهم الذين ورثوا هذه اللغة كلاماً وتركوها علوماً مضبوطة وفنونا ، فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه أيضاً لأن من أوليات مذاهج العلم الصحيح التي

يكتب باسمها ألا يلقي الباحث دعاواه جزافاً من غير برهان، خصوصاً ما كان منها بعيداً منكرّاً كتلك الدعاوي التي ادعاها الاستاذ على القدماء

معرفة الشك المطلق في التاريخ

على أن العلم الحديث إذا كان يحرم مثل شك الدكتور طه أن يؤخذ به في العلوم الطبيعية فإنه للأخذ به في العلوم غير الطبيعية أشدّ تحريماً . ذلك لأن العلوم الطبيعية كالكيمياء والطب تملك ضد الشك سلاحاً لا تملكه الفنون الأدبية كالتاريخ . ذلك السلاح الذي لا يرد هو التجربة . فإن العلم التجريبي يستطيع إذا عرض له الشك في جزئية ما أن يذهب إلى معمل من معامله الكثيرة يجري فيه من التجارب ما يكشف عن وجه الحق في تلك الجزئية ، وما يقنع أو يفحم كل متفلسف شكاك فلا يستطيع شره في الناس . أما التاريخ فلا يستطيع أن يحاكم الشك إلى مثل ذلك الحكم ، ولا أن يفضح أمر المتجر بالشك ، ولهذا كان الشك أهناً فيه للشاكين وكان الشكا كون أجراً عليه وأقدر على التلاعب به وطمس معالم حقائقه

هذا الفرق بين التاريخ وبين العلم التجريبي في القدرة على اتقاء معرفة الشك المطلق راجع بالطبع إلى طبيعة كل منهما . فالعلم له ظواهره والتاريخ له ظواهره ، لكن العلم لا تهمة أفراد النوع الواحد من الظواهر العلمية لأنه يستطيع دائماً إعادة ما يريد منها بجمعه بين شروط حدوثها . أما الظواهر التاريخية فإنها خارجة عن حكم التاريخ والعلم معاً . لا يستطيعان أن يستعيدا ظاهرة واحدة من ظواهر التاريخ الماضي ، ولا أن يكرراحادثة واحدة من حوادث التاريخ الحاضر . بل إن الحادثة التي تحدث في ناحية من نواحي الأرض لا يستطيع أن يدرسها عن كثب إلا من شهدا من المؤرخين . أما من غاب عنها فلا يستطيع أن يعرفها إلا عن طريق من شهدا ، في حين يستطيع

العالم أن يدرس ما شاء من الظواهر العلمية في أي وقت ومكان شاء . فهذان القيدان ، قيда الزمان والمكان ، قد تحرر منهما العلم الى الأبد ، وتقيد بهما التاريخ الى الأبد على ما يظهر . وأقصى ما يستطيع التاريخ عمله للوصول الى قوانين الفطرة العاملة فيه ، أو لتمهيد الطريق اليها ، أن يجمع الظواهر التاريخية ظاهرة ظاهرة وحادثة حادثة ، وأن يكب عليها بعد جمعها يدرسها عسى أن يستطيع بالمقارنة والاستقراء أن يصل الى بعض تلك القوانين . لذلك كان للظواهر الفردية في التاريخ مكانة وخطر ليسا للظواهر الفردية في العلم ولا يمكن أن يكونا لها ، وكان الاقدام على طمس أي ظاهرة من هذه الظواهر عن طريق الشك الذي لا مبرر له جنائية على التاريخ والعلم معاً يختلف جرمها باختلاف تلك الظواهر وما يكون لها من أثر في حياة الناس

فاذا نحن تركنا العلم بمعناه المحدود جانباً كان أولى الناس بمقاومة مبدأ الشك المطلق في التاريخ هم المؤرخين لانهم يوشكون إن لم يفعلوا أن يصبحوا ملوكا في غير مملكة اذ يوشك التاريخ اذا تناهيه الشك الجزاف ان يصبح أنراً بعد عين . وأولى المؤرخين بالنهوض لهذا المبدأ الشرقيون منهم سواء أكانوا مؤرخي أدب أم دين أم سياسة أم اجتماع ، فان الغرب بآمن من أن يحاول هدم تاريخه أو تاريخ لغاته هادم عن طريق الشك غير العلمي لسيادة الرأي العلمي فيه ، واستحواذ الروح العملي على أهله . أما الشرق فليس له مثل هذين السياجين يردان عنه عادية هذا الباطل الذي يهاجمه باسم الحق ، ولا هذا الشك الذي يريد ان يداخله باسم العلم ، ولا هذا الهدم والتعطيل اللذين يكر عليه بهما نفر من أهله باسم التجديد ...

ومهما يكن من موقف المؤرخين في الشرق أو في الغرب حيال مبدأ الشك

المطلق فإن العلماء لا يأخذون به ، وإن العلم لا يقره ولا يمكن أن يقره . ومن الافتيات على العلم والاجترأ على الحق بل ومن أكبر العقوق للشرق أن يأتي شرقي أوتي شيئاً من الفصاحة وقسطاً من الثقافة ، لا يعرف عن التربية العلمية إلا ما قرأ أو سمع من غير أن يشاهد بنفسه ويمارس بحسه - يأتي فيملاً فاه نفراً على أهل فنه باسم العلم ، ويحارب الشرق في أعز مآلديه من حيث يدري أو لا يدري باسم العلم ، ويطبق على التاريخ الشرقي باسم العلم مبدأً يحرمه العلم . ذلك هو العقوق الكبير ، وذلك هو الضلال البعيد



(٢)

صاحب الكتاب والفرصة الجريئة :

الحرس

أما وقد فرغنا من تمحيص موقف الكتاب تلقاء القديم فانا نريد الآن تماماً للنقد أن نفحص أيضاً طريقته في اثبات ماسماه نظرية جديدة في الأدب الجاهلي

لقد بحثنا فيما مضى عن ركن مهم من أركان العلمية في الكتاب فلم نجده ونريد الآن ان نبحث عن ركن آخر لا يقل شأنًا عن الأول . بحثنا فيما مضى عن شك صاحب الكتاب فلم نجد صاحب الكتاب علمياً في شكه ونريد فيما يأتي ان نبحث عن حدس صاحب الكتاب لننظر أعلي هو في حدسه أم هو غير علمي فيه

إذا كان هناك شيان يميزان صاحب التفكير العلمي عن غيره فذلك هما طبيعة شكه وطبيعة تخمينته وحدسه . كل انسان يستطيع ان يشك ، وكل انسان يستطيع ان يحبس . ولكن بينا ترى الصبي والرجل العاى يغلب عليه أن يكون حدسه رجماً بالغيب ، وشكه وتصديقه أخذاً بالهوى والظن ، ترى المدرسين من الناس على التفكير الصحيح ، وخاصة العلميين منهم ، يجعل أحدهم شكه وحدسه كليهما خاضعين لعقله لا يشك إلا لسبب صحيح ولا يحبس إلا مع قرينة كافية . ثم هو اذا حدس اهتم باختبار حدسه لينظر ما موقعه من الحقيقة ،

على تفاوت بين أهل التفكير العلمي في ذلك حسب درجاتهم في العلمية ومنازلهم من العلم . فنحن كما اختبرنا علمية الكتاب وصاحبه من طريق تمحيص شكه نريد فيما يلي ان نختبرها من طريق آخر ، طريق تمحيص حدسه ، كما يبدو ذلك الحدس في الفرض الجديد الذي افترض في الشعر الجاهلي وكما يبدو في الفروض العديدة التي تدرع بها الى اثبات هذا الفرض الجديد ان أول ما يستلفت الناقد العلمي من هذا الفرض الذي افترضه صاحب الكتاب في الشعر الجاهلي ، ومن البحث الذي أحاطه به ، هو تلك الصبغة العلمية التي أراد صاحب الكتاب أن يصبغها بها ليفهم القارئ أن البحث علمي الطريقة وإن كان أدبي الموضوع . فمن يقرأ مثلاً قوله عن القديم والحديث في الأدب العربي « ولكن المسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعر وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه » ص ٦٠ ، وقوله في معرض بيان المنهج الذي يريد أن يتهجه في بحثه « يجب ألا نقتيد بشيء ولا ندعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح » ص ٦٧ ، وقوله - حين أراد أن يبنى شكه في أمانة العلماء السابقين على مارآه من التطابق التام بين الشعر الجاهلي وبين القرآن والحديث - ان أنصار القديم « لم يتعودوا مثل هذه الريبة في البحث العلمي » ص ١١٣ ، من يقرأ هذا وشبهه في الكتاب يقع في نفسه ان البحث الذي بين يديه بحث علمي وأن الفرض الذي يدور البحث حوله هو نتيجة تطبيق الطريقة العلمية على باب من أبواب الأدب العربي . فاذا ما رأى أثناء هذا ان صاحب الكتاب قد سعى دعواه تلك نظرية وأكده هذه التسمية مراراً في كتابه وقر في نفس القارئ ان صاحب الكتاب إنما أراد من هذه الكلمة معناها العلمي ، وأنه قد جاء الناس بنظرية أدبية محصنة على طريقة العلم في تمحيص النظريات . لكن يرجع

الناقد فيلاحظ ان صاحب الكتاب قد استعمل هذه الكلمة حيث لا يمكن أن يكون أراد بها هذا المعنى . فقد أطلقها على تقسيم العرب في تاريخ الأدب الى عاربة ومستعربة (ص ٨٣) وتكلم عن « نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام » ص ٩٦ وهو طبعاً ينكر ان القدماء كانوا علميين في هاتين القضيتين أو في غيرهما فلا يمكن أن يكون أراد بهذه الكلمة هنا معناها العلمي ولكن لا بد أن يكون أراد معناها غير العلمي معنى الفرض المجرد الذي كثيراً ما تطلق عليه هذه الكلمة خطأ في غير العلم . فأني هذين المعنيين أراد الدكتور طه حين أطلق تلك الكلمة على دعواه التي يدور حولها الكتاب ؟

إنه لا محيص هنا من إحدى اثنتين: إما ان يكون أراد بهذه التسمية المعنى العلمي ويكون قد اخطأ منطقياً في استعمال نفس الكلمة في الكتاب بمعنى آخر ، وإما ان يكون أراد المعنى غير العلمي فلا يكون بحثه علمياً ولا يكون هو قد جرى في بحثه على نهج العلماء الحديثين . ولا نظن صاحب الكتاب يسلم بهذا الأمر الثاني واذن سنبنى على أنه أراد الأمر الأول وسنقارن بين طريقته في « اثبات » نظريته وطريقة العلم في تمحيص النظريات

ماهية النظرية في العلم ؟

النظرية في العلم هي في الأصل فرض يراد باقتراضه الوصول الى تفسير نوع من الحقائق . وكل نوع من الحقائق ليس له إلا تفسير صحيح واحد ، في حين ان الفروض الممكنة اقتراضها متعددة كثيرة قد يقع بعضها قريباً من الحق وقد تقع كلها بعيداً عنه . والعلم لا يأبه بالفرض إلا ان يدنى من التفسير الصحيح ، وهو لن يدنى من التفسير الصحيح إلا اذا اتبع صاحبه فيه

الطريق العلمي . والطريق المفتوح أمام العلم في هذا الصدد هو طريق التلمس . والتلمس العلمي يسترشد بثلاثة : بوجوب اتفاق الفرض مع الحقائق الخاصة المقصود تفسيرها به ، ووجوب عدم تعارضه مع شيء من الحقائق الأخرى غير المقصودة به ، ووجوب انطباق نتائجه كلها على الواقع . وهذا يجعل التلمس العلمي للتفسير الصحيح لطائفة من الحقائق ممكناً تقسيمه الى أربعة أدوار : -

الدور الأول دور تبين الحقائق المراد تفسيرها ، والتأكد أن كلا منها حق لا ريب فيه

والدور الثاني دور الفرض ، أي دور الاتيان بفرض يصح ان تفسر به تلك الحقائق كلها . والتطابق في هذا الدور بين الفرض والحقائق لا يراه العلم دليلاً على صدق الفرض إذ من الممكن اقتراض أكثر من فرض واحد يتوفر فيه ذلك التطابق . لذلك كان الحكم على الفرض يستلزم مروره في الدورين الثالث والرابع دوري الاختبار والتحصيص

ففي الدور الثالث يكون الاختبار بالمقابلة بين الفرض وبين الحقائق الأخرى المعروفة . فان وجد بينه وبين بعضها تنافٍ عدل الفرض ان أمكن حتى يزول التنافي ، وإلا رُفض

وفي الدور الرابع يكون التحصيل بالاستنباط المقرون بالتحقيق عن طريق التجربة . وذلك ان يستنبط من الفرض ومن المناسب من الحقائق المعروفة ما يمكن استنباطه من النتائج . ثم يبحث ان أمكن بواسطة التجارب عن صحة هذه النتائج . فان وجدت مطابقة للواقع كان ذلك داعياً للاطمئنان الى الفرض أو النظرية - كما يغلب أن يكون الفرض الآن قد سمي - ولكن ذلك لا يكون دليلاً عند العلم على صحة النظرية اذ الاحاطة بجميع النتائج الممكنة واختبارها

كلها اختباراً صحيحاً غير ممكن ، فاحتمال وقوع خلاف بين الفرض والواقع يظل مستمراً عند العلم حتى ير تففع بدليل قاطع

أما اذا كشف البحث عن خلاف بين بعض النتائج وبين الواقع فإن النظرية عندئذ تعدل كما عدل الفرض من قبل . فإن لم يمكن تعديلها رفضت كما رفضت نظرية نيوتن القائلة بمادية الضوء وكما رفضت نظرية الاحتراق المعروفة في الكيمياء بنظرية الفلوجستون وهي القائلة بأن الجسم قبل الاحتراق عبارة عن ناتج الاحتراق زائداً مادة أخرى يفقدها الجسم أثناء الاحتراق تسمى الفلوجستون ، وهذا يؤدي الى أن ناتج احتراق الجسم أقل من الجسم وزناً ، فلما أثبت لا فوازيبه وغيره عكس ذلك بالتجربة ولم يمكن التوفيق بين ما أثبت لا فوازيبه وبين النظرية إلا بفرض مستحيل وهو ان الفلوجستون وزنه سلبي ! فبذلت النظرية وأدى نبذها الى التفسير الحقيقي للاحتراق . واذا علمت ان نظرية الفلوجستون هذه قد أدت الى الكشف عن حقائق موافقة لها في الظاهر كانت مجهولة قبلها ، ليس هذا مقام ذكرها ، وانها سادت العالم العلمي نحو قرن أو أكثر ، علمت لماذا يقف العلم الحديث موقف المحتاط تلقاء النظريات ويترك باب الحكم عليها مفتوحاً مجوراً ظهور حقيقة جديدة تكون سبباً في تعديل النظرية أو نبذها

وهذا الدور هو بمد الأول أهم الأدوار لأنه ليس دور تمحيص فحسب ولكنه أيضاً دور الاستكشاف . وهو في الحقيقة مهتر كبير لوجود النظريات العلمية لأنه مهما يكن من مآل النظرية فإنها ستؤدي في هذا الدور الى الكشف عن حقائق كانت مجهولة سواء أيدت هذه الحقائق النظرية أم نقضتها . ثم هو في الواقع ضمان صلاحية هذه الطريقة للنظر ، إذ لولا إمكان هذا الدور في العلم واعتماد العلماء عليه في التمييز بين الفروض أيها يُقرّب من الحقيقة وأيها يبعد

عنها لما استباح العلماء ولما أجاز العقل هذه الطريقة ، طريقة تلمس قوانين الفطرة عن طريق الافتراض ، لأنها بدونه تصبح أدنى الى التضليل منها الى الارشاد ولذا لا يعول العلم على أي فرض لا يمكن اختباره من مثل هذا الطريق

مما سبق ترى ان النظرية نتيجة من نتائج الحدس العلمي ومثل واضح من أمثلته ، وانها وسيلة يحاول العلم بها ان يصل عن طريق التلمس الى مادي من سنن الله في الكون عن أن يبدو واضحاً من خلال المشاهدات والتجارب ، وان النظريات كلها لا يمكن في العلم أن يكون منها ما هو يقيني لأن النظرية اذا بلغت أقصى ما يمكن ان يقدر لنظرية من توفيق وطاقت في النهاية قانوناً من قوانين الفطرة زالت النظرية وحل محلها ذلك القانون ، وان شئت فقل ارتقت النظرية بدورها من مرتبة النظريات الى مرتبة القوانين فلا يقال بعد ذلك نظرية كذا ولكن قانون كذا ولا نظرية فلان ولكن قانون فلان وترى أيضاً مما سبق ان العلم في تمحيصه للفروض للبلوغ بها مراتب النظريات ان أمكن ، وفي تمحيصه النظريات للبلوغ بها مراتب القوانين ، يتحرى أكبر التثبت وأشد الاحتياط حتى لا يجوز عليه باطل في زي حق ، لأن باطلا واحداً يجوز في زي حق يفسد على الانسان من الحق شيئاً كثيراً ، لذلك كان التمهيص العلمي للفروض وما يترتب عليه من حكم هو من حق جمهور أهل العلم الذي ينتمي اليه الفرض . وكانت التسمية التي يتلخص فيها الحكم هي من حق هذا الجمهور أيضاً لا من حق صاحب الفرض وحده لتكون الرقابة في كل علم بأيدي جمهور علمائه

النظرية العلمية والتاريخ

وقد يتساءل القارئ بعد هذا هل من الممكن اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في دراسة التاريخ ، وهل طريقة العلم في تمحيص النظريات الطبيعية

هي نفس طريقته في تمحيص النظريات التاريخية؟ والمؤرخون هم أولى الناس بالاجابة على هذا السؤال لأن الجواب يتوقف على ما يريدون أن يكون التاريخ. فان كانوا يريدون التاريخ علماً ذا نظريات فانه لا محيص لهم عن اتباع طريقة العلم في تمحيص تلك النظريات، وعليهم إذن ان يُحلوا الحقائق التاريخية محل الحقائق العلمية ويمروا بالفرض التاريخي في دورى الاختبار والتمحيص العلمي المذكورين آنفاً فلا يجوز أن يعارض شيئاً من الحق المعروف أو غير المعروف. وعليهم أيضاً ان يوجدوا شيئاً يقوم مقام التجارب العلمية في اختبار فروض التاريخ ونظرياته، فانهم إلا يفعلوا تكاثرت الفروض على التاريخ والتبست فيه بالحقائق فلم يدر طالب التاريخ أين تبدأ الحقيقة فيه ولا أين ينتهي الخيال والبحث والتنقيب الأثرى ان قد يسدان مسد التجارب الى حد ضيق محدود، فليس كل حادث يترك أثراً، وليس كل أثر محفوظاً، وليس كل مؤرخ يستطيع ان ينقب، وليس كل مكان يجدي التنقيب فيه، واذن لا مناص للمشتغلين بالتاريخ اذا أرادوا ان يجعلوا التاريخ علماً من أن يذكروا دائماً هذه القيود، ويراعوا الفروق الموجودة بين مادة التاريخ ومادة العلم فلا يحملوا التاريخ فوق طاقته، وعليهم مهما فعلوا ألا يتعدوا الحدود التي وضعها العلم لنفسه ولا القيود التي تقيد بها في التفكير، فانه لو كان في البحث أو التفكير محل للتهاون في التثبت والتراخي في الاحتياط لكان العلم أولى بذلك: لكثرة وسائل التمحيص فيه وكفايتها، ولشبوت مادته وتجانسها، بخلاف التاريخ. فلو أن أكثر ما يملك العلم الآن ضاع لا يمكن العقل البشري أن يسترده ولو بعد قرون وأجيال كثيرة العدد. أما اذا أغار الخيال على الحقيقة في التاريخ فأزالها وحل محلها فانه لا يكاد يكون هناك أمل قط في أن يستردها بمجهود بشري وان طال على جهاده الزمان. فاذا كان العلم على قوته وكفايته قد أخذ نفسه

بالاحتياط ذلك الأخذ فالأولى بالتاريخ والأصاح له ان يتأسى بأخيه العلم في التثبت والتحرز والاحتياط

على أننا الآن لسنا بصدد البحث في التاريخ المطلق فنبحث المسألة من وجهتها المطلقة ، وإنما نحن بصدد بحث تاريخي خاص يقول صاحبه إنه اتبع الطريقة العلمية فيه واستباح أن يصفه بأنه بحث علمي ، فسواء قل المؤرخون بإمكان اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في التاريخ أم لم يقولوا فان الدكتور طه حسين ممن يقولون بإمكان تطبيق طرق البحث العلمي على التاريخ ، بل هو يدعى انه قد طبقها بالفعل في هذا البحث الذي جاء الناس به يسفه باسم العلم أحلامهم وأحلام أسلافهم ويشك في الصحيح من تاريخهم وتاريخ لغتهم. فأقل ما ينبغي أن يلقي به بحته هذا أن يعرض على الميزان الذي يدعى الدكتور أن بحته موزون به . وليس في هذا ولا في التشديد في القيام بهذا افتيات على حرية البحث ، ولا على حرية صاحب هذا البحث ، ولا على حرية المنتصرين لهما ، وإنما الافتيات كل الافتيات على العلم وسننه ، والظلم كل الظلم للحقيقة والتاريخ ، أن يتلقى قوم مثل ذلك البحث من مثل هذا الباحث بالقبول والاذعان باسم التجديد أو باسم العلم الحديث من غير ما فحص ولا نقد ولا تمحيص ، وان يتخذوا من خروج الباحث في بحته على القديم دليلاً على صحة بحته وقرينة تحمل على الاطمئنان الى فرضه ، كأنهم لا يعلمون أن العلم لا يعرف في الحق قدماً ولا حدوداً ، فلن يضير حقاً عنده قدمه ، ولن ينفع باطلا عنده حدوده ، وما قديم اليوم إلا جديد أمس قد مضى ، ولا جديد اليوم إلا قديم غد هو آت . فلنحذر إذن ان نسيء الى العلم بالسكوت كما أساء اولئك اليه بالكلام ، ولنخضع هذا البحث الجديد لما يخضع له في العلم كل بحث ، ولننظر أقرب من الحق هو أم بعيد ؟

هل تثبت صائب الكتاب من الحقائق ؟

وإذا أراد الناقد أن ينظر فيما إذا كان الدكتور طه قد سار الخطوة الأولى في ذلك الطريق العلمي وأسس لنظريته بالتثبت أولاً من الحقائق قبل أن يدخل في دور الفرض اتضح للناقد شيء غريب جداً يهدم هذه النظرية من أساسها ذلك الشيء هو أن الدكتور لم يعدل عن دور التثبت من الواقع فحسب بل قد أراد أن يستعيض عن الواقع بالفرض وعن الحقيقة بالخيال

ماهي تلك النظرية الجديدة التي جاء بها الدكتور ؟ أن الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي موضوعة . ما هي الوقائع التي فسرها بهذا الفرض أو التي وضعت هذه النظرية لنفسيرها ؟ لا شيء . إن الاستاذ الدكتور لم يذكر ما في تاريخ الادب من وقائع معدودة محدودة ينطبق عليها هذا الفرض ، ولكنه أنكر المفردات التي يذكرها تاريخ الادب على انها وقائع وجعل هذا الانكار هو النظرية ! إن من العبث أن نحاول المطابقة بين طريقة الاستاذ وطريقة العلم بعد هذا ، فما فرض الاستاذ من النظرية العلمية ولا من طريقته في شيء .

ولكن الدكتور طه قد قرن هذا الفرض بفرض آخر . فانه بعد أن افترض أن الشعر الجاهلي كله تقريباً موضوع افترض أن الذين وضعوه هم الرواة والاعراب والنحاة والقصاص والمفسرون والمحدثون والمتكلمون (ص ٦٤) ومن الغريب أن يغفل الدكتور ذكر الشعراء في هذه القائمة الطويلة كأنما هو يبرئهم من الاقتراء والوضع ! وهذا الفرض الثاني كان يكون أجدر من الفرض الاول بأن يكون هو النظرية لولا أنه جاء تفسيراً لفرض مثله لا لسلسلة من الحقائق كان السبيل العلمي في مثل هذا أن يعتمد الدكتور الى الشعراء الجاهليين

شاعراً شاعراً ويتعرف تاريخ كل منهم وخصائصه ومميزات شعره ، أو ما ينبغي أن تكون مميزات شعره . يتعرف كل ذلك ، وما يراه معيناً على الحكم على شعر الشاعر غير ذلك ، في بحث مستقصى يخص به كل شاعر ويستعين فيه بالمصادر والمراجع الموجودة غير شك فيما يشك فيه منها إلا لسبب صحيح . عندئذ يستطيع أن يحكم ويستطيع الناس أن يحكموا على الكثرة المطلقة أو غير المطلقة من ذلك الشعر أموضة هي أم غير موضوعة ان كان هذا أهم ما يمكن أن توصل اليه تلك الابحاث . والادباء في مصر وفي غير مصر يستطيعون طبعاً أن يشتركوا في نقد ما تخرجه الجامعة المصرية للناس من هذه الابحاث ، واشتراكم ضمان لا بد منه للوصول الى نتائج هي الى الحقيقة أقرب مما يمكن أن يفرد للوصول اليه انسان مهما كان . فلنفرض أن الاستاذ كان قد سلك سبيلاً مثل هذا أداه وأدى غيره الى أن الجمهرة العظمى من ذلك الشعر المقول الآن بصحة نسبه الى اولئك الشعراء ليست منهم في شيء . عندئذ كان يصح للاستاذ أن يفترض تفسيراً لذلك أن الرواة والمحدثين والمفسرين الى آخر من ذكر وضعوا ذلك الشعر ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وهو فرض لم يقل به أحد قبله ولكن هذا لا يمنع منه في العلم ما دام الفرض سيخضع لما يخضع له في العلم كل فرض من الامتحان والاختبار . بل جدة الفرض هي مبعث الامل في أن يؤدي الفرض الى حقيقة جديدة اذا هو ثبت على التمهيد

كان للاستاذ اذن أن يفترض ذلك الفرض الثاني وكان عليه أن يأخذ بعد ذلك في اختباره بالنظر فيه وفي نتائجه ومقارنتهما بالواقع . فيجد مثلاً أن هذا الفرض يستدعي أن يكون النحاة والمفسرون والمحدثون والمتكلمون شعراء مجيدين يقدرون على أن يحاكيوا امرأ القيس والنايفة وعنترة وغيرهم من كبار الشعراء الجاهليين فينظر في تاريخ النحاة والمفسرين والمحدثين والمتكلمين فلا

يجد مثلاً من بين المفسرين والمحدثين والمتكلمين شاعراً فيدخل على فرضه ذلك تعديلاً يبريء به هؤلاء من وضع الشعر . ثم ينظر فلا يجد مثلاً من النحاة من كان شاعراً إلا القليل وينظر في شعر هذا القليل فيجده ضعيفاً ركيكاً في جملته ، ويجد جيده ليس من طبقة ما قاله أولئك الفحول فيرجع على فرضه فيعده تعديلاً آخر يبريء به النحاة أيضاً من وضع جيد الشعر . وينظر على مثل هذا النمط العلمي في وضعهم ركيك الشعر ومعقده حتى إذا لم يجد مانعاً يمنع من أن بعضهم قد وضع الركيك المعقد من الشعر للاستشهاد به على نكت النحو عدّل فرضه تعديلاً ثالثاً بما يفيد ذلك فقال بعض النحاة بدلاً من النحاة وقصر اتهامهم في فرضه بالوضع على ضعيف شواهد النحو دون غيرها من الشعر الجاهلي

وهكذا يظل الاستاذ يختبر فرضه الجديد ركناً ركناً وجزءاً جزءاً حتى إذا وجده في النهاية قد تضاعف في نور التحيص العلمي فصار قوله بالوضع مقصوداً على بعض الرواة وبعض الشعراء صارت النظرية هي « وضع السكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي بعض الشعراء وبعض الرواة » وينظر فيها على هذا الشكل المعدل فيرى أن ذلك الجزء الذي كان جديداً فيها قد زال وآل بالتمحيص العلمي إلى أن الوضع إنما جاء من بعض الرواة وبعض الشعراء ، وهي قضية ليس عليها جدّة ولا ظال من جدّة ، فيعدل عن النظرية كلها ويأخذ بما كان يقول به الناس

هكذا كان النظر العلمي يقضي على الدكتور أن يفعل ، وعلى هذا النمط كان ينبغي أن يفكر الدكتور لو كان يريد أن يسلك حتماً سبيل العلماء ، ولكنه لم يفعل وعكس الأمر فجعل الفرض أول ما بدأ به ، وبناءً على فرض مثله ، وجعل البحث عن الوقائع ، أي عن الشعراء وشعرهم ، ذيلاً لكتابه وقصره

على بعضهم من غير أن يصل في ذلك البحث الى كثير ومن غير أن يأتي في تقديمهم وتقدم أشعارهم بتقنع وما كان من المرجو ولا من المتوقع أن يسلك الدكتور تلك الطريقة العلمية ولا أن يحسنها اذا هو سلكها لسبب لا لوم عليه فيه هو انه لم يرب تربية علمية ولم يعود هذا النحو من التفكير ولا هذا النوع من النظر . ولسنا نلومه على انه لم يأت بما لم يكن ينتظر من مثله ولكن يلومه النقد أن تزيى بزي العلماء المحدثين وليس منهم ، وصنع بحثه بصيغة البحث العلمي وما يحشه من البحث العلمي في كثير ولا قليل

طريق صاحب الكتاب في البرهات :

الآن وقد تبين أن صاحب الكتاب قد سلك في « نظريته » طريقاً غير طريق العلم في وضع النظريات وتمحيصها فانا نريد ان نمتحن طريقه الذي سلك للنظر أمؤدّ هو حقاً كما ادعى الى اثبات تلك الدعوى التي ادعاها في الشعر الجاهلي أم هو طريق بعد عن الصواب كما بعدت « نظريته » تلك عن نظريات العلم

ولن نحتاج في فحص طريقه هذا الى استعراض الكتاب كله وتقديمه ، فقد كفانا صاحب الكتاب ذلك حين حدد ذلك الجزء الذي ينبغي أن ينتظر فيه من شاء أن يقف على أدلة الانبات : فلقد أعلن في صفحة ٦٤ دعواه ثم أعلن في صفحة ١١٦ فراغه من اثباتها إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد أن نبنت لنا هذه النظرية ان نتبين الاسباب المختلفة الخ » فأدلة الانبات إذن محصورة بين هاتين الصفحتين . لكنك اذا أخذت الكتاب وجعلت تقلب

صفحاته بعد الرابعة والستين لترى أين بدأ صاحبه يستدل على دعواه لم تعثر على مبدأ ذلك إلا في الصفحة الحادية والسبعين فكان صاحب الكتاب استطاع بزعمه أن يثبت دعواه تلك بقضها وقضيضها فيما دون الثمان والعشرين ورقة من كتابه ! لكن ما أنفقته بالفعل في عرض دعواه وشرح أدلتها أقل كثيراً في الواقع من هذه الصفحات على قلتها ، (فلقد جرى الدكتور فيها على عادته من إظهار التفصيل والانيان بالمعنى القليل في اللفظ الكثير) ، وأدخل في الموضوع ما ليس منه كسألة القرارات ، وخص باطنابه تلك النقط التي لا جدال فيها بينه وبين أهل فنّه ، فاجتهد مثلاً أن يثبت أن القرآن « لغته هي اللغة العربية الادبية التي كان يصطنعها الناس في عصره » كأنما هو يتوهم أن هنالك من يقول أن القرآن قد نزل بلغة الفرس أو لغة السريانيين أو لغة اليونانيين أو اللاتينيين . ثم أطنب وأسهب في تبين أن لغة قريش سادت بلاد العرب بعد الاسلام ، وهي نقطة متفق عليها يلقبها من يسميهم أنصار القديم على طلبتهم كل عام فيما يلقون ، فلم يكن هناك من حاجة الى أن ينفق فيها الدكتور جهداً هوف في أشد الحاجة اليه ليقيم من دعواه . لكنه لأمر ما جعل يتطلب لها الاشباه من التاريخ اليوناني القديم ومن التاريخ الفرنسي الحديث بل ومما هو مشاهد في مصر اليوم من غلبة اللغة العربية في الكتابة على اللهجات الاقليمية . وقد ظن الاستاذ الدكتور انه قد وقع من هذا المثل على جديد بديع فتوقع أن « يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب » ! هذا كله ساقه الاستاذ توضيحاً للنقطة واضحة لا جدال فيها . فلما بلغ النقطة التي هي مدار الفصل ومحل الخلاف ، وهي هل سادت لغة قريش في البلاد العربية قبل الاسلام ، هنالك ذهب الاطباء وجاء الایجاز وخرست الامثال واقتصر الاستاذ البهانة على ذكر رأيه مجرداً عن

كل توضيح أو تعاليل

لكن ليس هذا موضع مناقشة الاستاذ رأيه في هذه المسألة وإنما أردنا هنا ان ننبه الى عجيبة من عجائب هذا البحث وهي انه كله لم يتجاوز في الواقع ثمانياً وعشرين ورقة فيها لغو كثير يزعم الباحث انه أبطل فيها صحة ما صححه المجتهدون من علماء اللغة والأدب من الشعر الجاهلي

على أن العجائب التي جاء بها الاستاذ في تلك الورقات لا تقف عند هذا فإن الركن الأول من برهانه في هذا البحث على تلك الدعوى هو استكشاف خطير اذا صدق كان من أهم الاستكشافات التاريخية تحقر بجانبه استكشافات بومبيي وادي الملوك . ذلك الاستكشاف هو العثور على حياة جاهلية جديدة وأمة عربية جديدة غير الامة العربية الجاهلية التي يعرفها تاريخ الأدب والناس وقد استطاع الدكتور طه فيما زعم أن يحقق ذلك الاستكشاف الخطير في نحو خمس من تلك الورقات !

انا نجهز هنا بالقول للاستاذ ولما لف الاستاذ بأن هذا الذي يزعم الاستاذ أن قد قام به مستحيل ، مستحيل في كله ومستحيل في بعضه ، وأن القول بإمكان تحقيق إحدى تلك النقاط فضلاً عن ادعاء تحقيقها بالفعل في مثل تلك الورقات هو امتهان أي امتهان للبحث ، واستهزاء بالباحثين في مشارق الأرض ومغاربها ، وأن هذا البحث كله أقرب في حقيقته الى لعب لاعب وهزل هازل منه الى بحث قصد فيه صاحبه الى الجد وأخرجته جامعة لم تنشأ إلا للجد . هذا نقوله ونحن نعلم أن سيؤيدنا فيه كل من يعلم ما شرائط البحث مطلقاً وأي تحقيق ينبغي أن يؤخذ به فيه . على اننا سنعرض أمامك تلك النقاط واحدة بعد واحدة لترى مثلاً من مبالغ دقة صاحب الكتاب في التفكير ونصيب بحته من التحقيق

صاحب الكتاب والحياة الجاهلية

زعم الاستاذ ان سيستكشف للناس « طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها ... الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهليين » ص ٧٠ . تلك الطريق التي زعم ان سيستكشفها هي القرآن وبعض الشعر الاسلامي . لكنه لم يبين في الكتاب كله كيف ان بعض الشعر الاسلامي اُصدق تمثيلاً للحياة الجاهلية من الشعر المنسوب الى الجاهليين ، ولا كيف ان « شعر الفرزدق وجريروذي الرمة والاختل والراعي » أدل من شعر طرفة وعنترة على تلك الحياة الجاهلية التي زعم الدكتور ان قد استنتجها من القرآن

أما القرآن فقد زعم صاحب الكتاب انه يمثل العرب أمة متدينة قوية التدين، مستنيرة ذات « علم وذكاء و... عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة » ، سياسية ذات « سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها » واذن « فما أخلقها ان تكون أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية » . هكذا يزعم صاحب الكتاب ان القرآن يمثل العرب قبل الاسلام

فأما تدينها القوي فهو يستنتجه من المعارضة القوية التي لقيها النبي من المشركين واليهود والتي هي متجلية في القرآن . لكن النبي صلوات الله عليه لم يلق معارضة قوية إلا من مشركي مكة ومن يهود المدينة ومن كان حول مكة والمدينة من القبائل ، وان كان ما لقيه من هؤلاء أقل كثيراً مما لقيه من أهل مكة واليهود . فتلک النتيجة اذن لا تنطبق إلا على أهل مكة والمدينة ومن حولهما ،

ولا تنطبق على من حولها مثل ما تنطبق عليهما . ومكة والمدينة وما حولهما ليست هي كل بلاد العرب ، وأهل مكة والمدينة ومن جاورهم لم يكونوا جملة العرب ولا جمهورهم ، فمن الخطأ الواضح اذن ان يجعل الدكتور ما ينطبق عليهم ينطبق على جميع العرب وان يستند في ذلك على القرآن

وأما استنارتها وعلمها فقد كان صاحب الكتاب في استنتاجهما أكثر إغراباً وأقل صواباً . إنه بنى استنتاج ذلك على ثلاثة : على ان القرآن انفق حظاً عظيماً في جهاد قدرة لهم على الجدل والخصام ، وعلى ان القرآن يصف الذين جادلوا النبي بقوة الجدل والشدة في المحاوره ، وعلى ان المجادلين كانوا يجادلون في الدين وفي مسائل فلسفية تتعلق بالدين كالبعث والخلق وما الى ذلك . فأما الحظ الذي أنفقه القرآن في الجهاد بالحجة فعظيم . لكن عظمه لم يكن ناشئاً عن عظم قدرة على الجدل كانت عند المجادلين ، ولا عن حسن بصيرهم بمواطن الحجة ، بل كان ناشئاً عن عظم رسوخ ما كان يجاهده القرآن فيهم من اعتقادات وعادات تأصلت فيهم على مر القرون . فالقرآن انفق ذلك الحظ العظيم في جهاد المادة لا في جهاد مقدرة على الخصامة . والبون بين الاثنين بعيد . وأما ما زعمه الكاتب من وصف القرآن المجادلين بالقوة في الجدل والشدة في الحوار فلا ندري من أين جاء به ، فانه لم يستشهد عليه بآية واحدة فنبيين له كيف أخطأ فهم ذلك الكتاب العربي المبين . أما الواقع فان جدال الذين جادلوا القرآن من العرب هو من أخطأ أنواع الجدل وأبعد عن العقل وأعماه عن الحجة ، وما كان القرآن العزيز ليصف هذا النوع من الجدل بالقوة ، وإنك لو استقرت مواقف الحاجة التي وردت في القرآن لا تكاد تجد فيها موقفاً قابل المجادلون الحجة فيه بالحجة وقارعوا الدليل بالدليل . فأنت تجدهم يفرون من الحق قائلين إنما يتبعون ما وجدوا عليه آباءهم ، فاذا جاءهم الجواب

قاطعاً حاسماً : (أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) (أو لو جئتمكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) ألبسوا حيناً ثم عادوا الى ما كانوا يقولون . وتجدهم اذا أخذتهم الحجة وأخذ القرآن بقلوب غير المستكبرين فانقادوا اليه مؤمنين قل المجادلون ان النبي ساحر وقالوا شاعر وقلوا تقوله أي تقول القرآن ، فاذا أجيبوا (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) بهتوا ثم عادوا الى ما كانوا يقولون . وتجدهم يماجزون الرسول صلوات الله عليه بطلب ما لا يطلبه عاقل ، مما لا ينفعهم لو وقع ومما لا يؤمنون به لو حصل ، من صعود في السماء أو إتيانهم بالعذاب أو إتيانهم بالله والملائكة قبلاً فاذا أمر النبي ان (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا) لم يفقهوا وظنوا أنفسهم غالبين . ولو أن صاحب الكتاب درس القرآن حقاً وتاريخ تلك المواقف موقفاً موقفاً مستنيراً بما أثبتته الثقات من أسباب نزول الآيات لما قال ما قال

وعلى مثل هذا النمط السابق تجد في القرآن جدال اولئك المجادلين « فيما انصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون ان يوفقوا الى حلها ، في البعث ، في الخلق ، في امكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما الى ذلك » ص ٧٤ ، وكان صاحب الكتاب أراد بهذا القول أن يجعل من كانوا يجادلون النبي من مشركي العرب فلاسفة ا ولماذا ؟ لانهم كانوا يجادلون في مواضيع نظر فيها الفلاسفة ا من غير أن يكون لهم من البصر بتلك المواضيع حظ ، بل من غير أن يكون لهم في اختيارها نصيب ا واذا صح منطق الدكتور طه حسين هذا فما على من يريد أن يكون مستنيراً فيلسوفاً إلا أن يختار موضوعاً أو مواضيعاً بحثتها أو تبحثها الفلاسفة فيطفق يجادل فيها ، وليس يهم كيف ينظر أو يجادل ما دام اسم الموضوع مشتركاً بينه وبين فيلسوف وإلا فأين في الكتاب استعراض ما كانوا يحتاجون به في تلك المواضيع ونقده

والاستدلال به على انهم كانوا يصدرون في جدالهم عن عقل وعلم لا عن
مكابرة وجهل كما تقضي بذلك سنة التحقيق في البحث ؟ إنك لن تجد من هذا
شيئاً في الكتاب ، ولكنك اذا اخترت على أن تظن أن القرآن يمثل أولئك
القوم على شيء من الجهل والغلظة والخشونة فإن الاسناد يصيح بك « كلا . لم
يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وأما
كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين وراحة »
ص ٧٤ ولو لم يكن عنده على ذلك شاهد ولا دليل

على اننا لو سلمنا لصاحب الكتاب مقدماته ما نتجت تلك النتيجة التي
نقلنا لك نصها آنفاً لأنها ان تصدق ان صدقت إلا على مشركي مكة ، على
نفر قليل منهم هم الذين كانوا يجادلون في البعث والخلق . أما أهل المدينة فقد
كان أغلبهم مسلمين ، وكان اليهود يؤمنون بالبعث والخلق فلم يكن بينهم وبين
الرسول في ذلك جدال . فالنتيجة على أي وجه قلبتها باطلاً . واحتياط الدكتور
لها بتقسيمه العرب الى طبقتين « طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه
والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا حظ » ص ٧٤
هو محض افتراض لا يعول العلم عليه ان كان أريد به ان العرب كانوا أمة واحدة
منقسمة الى تينك الطبقتين كما تنقسم الامم في العادة اليهما . أما إن كان أراد
به أهل كل قرية ومحلة فهو صادق من حيث التقسيم الى طائفتين ، تابعة ومتبوعة ،
لا من حيث وصفه المتبوعين بالاستنارة والعلم اللذين لم يقيم على اتصافهم
بهما دليل

أما استشهاد صاحب الكتاب على مراده هذا بالآية الكريمة « ربنا انا
أطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » فهو تحريف لها عن موضعها اذ ليس
فيها ما يدل على معناه الذي ذهب اليه . وانما هي آية صادقة على كل حال ، على

الامة التي فيها المترفون والمستضعفون ، وعلى القبيلة أو القرية التي فيها المترفون والمستضعفون وان لم تسكن جزءا من أمة بالمعنى المعروف . أما قوله إن القرآن « يتحدثنا عن جفوة الاعراب وغلظتهم وامعائهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان » واحتجاجه بالآية الكريمة « الاعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله » فهو احتجاج عليه لانه ، لان الاعراب هم سكان البوادي وكانوا لا شك هم سواد العرب داخل الجزيرة ، ولم يكن للقرى عليهم سلطان الا ما نتج عن حلف أو ضمان ، يتظاهر على ذلك تاريخ الادب ، وتاريخ العرب كما يفهمه المؤرخون الحديثون (١) وكان المعقول لو كان صاحب الكتاب يأتي الامور من اصولها أن يبدأ أولاً باثبات أن العرب كانوا عندئذ امة متشابهة متواشجة على نحو ما يفهم الناس من الامم ، فاذا ما استقام له ذلك قسمهم الى طبقتين اذا كان ذلك ينفعه وهيات أن يثبت من القرآن أو من غير القرآن أن العرب كانوا أمة واحدة يجمعها سلطان أو نظام واحد قبل الاسلام

أما تساؤه : أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الاعراب بالمال ؟ فهو تساؤل عن أمر لا علاقة له بالموضوع ، وتقريره الايجاب بعد ذلك بقوله بلى لا يخلو من مغالطة وتحريف ، لان هذا الجواب على ذاك السؤال لا ينفع صاحبهما ان ينفعه الا اذا كان النبي لم يشرع له أن يتألف بالمال الا قلوب الاعراب . ولكن الله شرع للنبي أن يتألف القلوب بأن جعل للمؤلفة قلوبهم حظاً في الصدقات سواء أكانوا من الاعراب أم من غير الاعراب . وقد كان فريق من أهل مكة

(١) انظر ما قال هوجو فنكلر واينوارد كنج وما قال هريش شورتر عن العرب قبل الاسلام في

تاريخ هارمزورث العالمي المجلد الثالث

والطائف من المؤلفة قلوبهم، وصاحب الكتاب يعلم أن أهل مكة والطائف ليسوا من الاعراب وان كان على ما يظهر لا يعلم ان قد كان من المؤلفة قلوبهم رؤساء منهم أبو سفيان زعيم قريش وحازمها كما يسميه

فأنت ترى أن كل نقطة في البحث كانت تحتاج الى تحقيق قد تجنب الاستاذ تحقيقها ، وانه استشهد على ما يريد بآيتين اثنتين ليس فيهما شاهد على ما يريد ، وانه قد ترك كثيراً من الآيات التي تنقض معناه الذي أراد لا ندري ألا أنه يجهل موضعها من القرآن أم لأنه يرجو أن يجهلها الناس ، مثل « ولا تقتلوا أولادكم من املاق نحن نرزقكم وايهم » « واذا الموودة سمئت بأي ذنب قتلت » « أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم أفالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » . واسكن لعله اذا وقف على هذه الآيات وأمثالها في القرآن لا يعدم فرضاً من الفروض يؤولها به الى ما يريد

بقي الآن استشهاده بالقرآن على أن العرب كانوا على صلة تامة بمن حولهم من الامم ذوي سياسة متصلة بالسياسة العامة الى آخر ما قلناه . . وهو لم يستشهد على ذلك إلا بآيتين اثنتين جرى في تأويلهما على ذلك النحو الذي رأيت : آية الروم (غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيفعلون في بضع سنين الآية) وآية (لا يلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف) وقد زعم ان الآية الاولى تدل على ان العرب انقسمت في حرب الروم والفرس الى حزبين حزب يشايح أولئك وحزب يناصر هؤلاء وليس في الآية كما ترى ما يدل على ما زعم وانما أخذ الاستاذ الامين حادثة النزول فحرفها وجسمها وجعل الجدل بين بعض المشركين وبعض المسلمين خلافاً بين العرب أي بين أمة العرب بزعمه والاستاذ هنا بين اثنتين اما أن يحتج بالقرآن فتمط وليس في الآية المعنى الذي قال ولا ظله واما أن يستعين على تفسير الآية بتأويلها فيجب أن يأخذ بمحادثة نزولها

من غير تغيير فلا يكون فيها دليل على ما قال . اما أن يأخذ ما شاء ويدع ما شاء .
وينغير ما شاء حسب هواه فما هكذا يفعل الباحثون . على أن حادثة واحدة
مهما كانت لا يمكن أن تثبت تلك الصلة القوية التي زعم بين العرب وبين الامم
المجاورة ، ولا يمكن أن تثبت عناية من العرب بسياسة الفرس والروم
كذلك الآية الاخرى : آية لا يلاف قريش ، لا تدل على شيء من اتصال
العرب الاقتصادي بغيرهم من الامم فهي صريحة في أنها نزلت في قريش ، وليست
قريش كل العرب ، ولو كانتهم ما دلت الآية من اتصالهم الاقتصادي على شيء
يفيد التحضر والرقى ، فقديمًا جرت القوافل وحديثًا تجري بالتجارة في أفريقية
وغير افريقية بين بلاد متحضرة وبقاع لا تكاد تخرج الا ريش النعام
وسن الفيل

ومن عجيب أمر صاحب الكتاب أن يزعم أن الأدب الجاهلي على
ما هو عليه الآن لا يبين صلة العرب بالعالم الخارجي ، وان القرآن وحده هو
الذي يبينها . وليس وجه العجب في هذا الزعم خطؤه ، فان هذا الزعم ليس من
قبيل الرأي الذي يقال أخطأ صاحبه أو أصاب ، ولكنه من قبيل الخبر الذي
يقال علم صاحبه أو لم يعلم

ان المسألة هنا مسألة مقارنة من ناحية مخصوصة بين القرآن وبين الأدب
الجاهلي المدون المعروف . والاحاطة بطرفي المقارنة قبل المضي فيها ضرورة
لمن يريد أن ينتج شيئاً جديراً بأن ينفق الناس من زمنهم في قراءته ، وينفق
الطلبة من وقتهم في دراسته . وصاحب الكتاب لم يأت في الواقع بمقارنة ما بين
الأدب الجاهلي والقرآن من حيث الدلالة على ما كان للعرب من اتصال بالامم المجاورة
لهم . لم يأت بمقارنة ما لانه زعم أن هذه الناحية مفقودة من الأدب الجاهلي
موجودة في القرآن . وهو زعم مكافيء لقوله لو قال : إنه قش كل الأدب

الجاهلي المأثور فلم يجد فيه شيئاً يدل على تلك الناحية . لم يجد فيه بيتاً من شعر ولا حكاية ولا حادثة تدل على ما تدل عليه الآية الكريمة التي عثر عليها في القرآن الكريم . فلو أن صاحب الكتاب قل هذا القول بالحرف لما زاد شيئاً على ما اشتمل عليه ذلك الزعم . فهل الأدب الجاهلي الآن قد خلا حقاً مما يقول الاستاذ إنه خلا منه من كل دلالة على ما كان للعرب ، بعضهم أو كلهم ، من الاتصال باليمن وفارس والعراق والشام ؟

الحق ان الأدب الجاهلي لم يخل من هذا . والعجب أن يجهل استاذ الأدب العربي شيئاً مثل هذا ، فلو أنه قرأ القليل المكتوب عن ابن الزبيري في طبقات ابن سلام لوجد فيه ما لا يقل في دلالاته الاقتصادية عن آية لايلاف قريش . فهناك يحدثه ابن سلام أن قريشاً أصبحت فوجدت على باب الندوة مكتوباً :

أُلْهي قصياً عن المجد الأساطير ورشوة مثل ما ترشي السفسير^(١)
وأكلها اللحم بحتاً لا خليط له وقولها رحلت غير أنت غير

وان الناس أ كبروا ذلك حين وجدوه وأجمعوا على أنه لم يقلها الا ابن الزبيري فسعوا الى بني سهم وطلبوا اليهم أن يسلّموا شاعرهم ليقصّوا منه بقطه لسانه فلم يزد بنو سهم على أن اشترطوا على قريش أن يفعل مثل ذلك أيضاً فيمن يهجو بني سهم من قريش . وكان الزبير بن عبد المطلب غائباً نحو اليمن فخافت قريش أن يبالغه قول ابن الزبيري فيقول في بني سهم فتضطر قريش الى تسليمه وفاء لبني سهم بشرطهم فأثرت سلامة الزبير وخلت بين ابن الزبيري وبين لسانه

هذه هي قصة البيتين ، ولا ندري كيف فات الاستاذ أن يقرأها في موضع من ابن سلام . فلو قرأها لوجد فيها من الدلالة على اتصال قريش بالخارج ما ليس

في القرآن الكريم كله . فأما اتصال قريش باليمن فيشير اليه ما في القصة من أن الزبير بن عبد المطلب كان يومئذ غائباً نحو اليمن . وأما انهماك قريش في التجارة فهو أظهر في قول ابن الزبيري « وقولها رُحِلت غير أنت غير » منه في الآية الشريفة « رحلة الشتاء والصيف » . وليس في ذلك أية غرابة فإن القرآن لم ينزل كتاب تاريخ للعرب ولا للفرس ولكن كتاب دين ونور مبين

هذا موضع واحد من الأدب الجاهلي . ولسنا نشك في وجود مواضع أخرى تدل على ما كان هنالك في الجاهلية من اتصال تجاري محدود بين أطراف جزيرة العرب ووسطها . وكان المنتظر أن يكون استاذ الأدب العربي في الجامعة هو الذي ينبه الناس اليها وهو بصدد البحث عن هذه الناحية من الحياة العربية ، لا أن يزعم للناس أنها غير موجودة ويتخذ انعدامها دليلاً على أن الأدب الجاهلي موضوع . وإذا كان لا بد من الإشارة الى بعض تلك المواضع فإنا نشير على صاحب الكتاب بأن يقرأ تاريخ الوفود وتاريخ بعض أيام العرب كيوم الصفقة ، والكلاب الثاني ، وكيوم السلان ، فسيرى فيها ما يدل على أن اليمن وفارس كانتا متصلتين عن طريق داخل شبه الجزيرة ، وإن العراق وأسواق الحجاز كانت أيضاً على اتصال تجاري ، وإن دل بعض ما نسجده من تلك المواضع أيضاً على أن القوافل بين داخل الجزيرة وخارجها كانت كلها في حاجة الى ما يحميها من اعتداء القبائل المتنمرة على طريقها . فهذه المواضع وإن مثلت الاتصال بالخارج من ناحية تمثل من ناحية أخرى اضطراب الأمن واستقرار الخوف داخل شبه الجزيرة ، كما اضطرب الأمن واستقر الخوف في الأعراس والأدغال

هذه الصورة من الاضطراب والخوف تطابق تمام المطابقة الصورة التي تصورها لنا الآية الكريمة التي من الله فيها على قريش بالأمن حين خاف الناس

في قوله سبحانه « أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » . وإن تجد أدل على ذلك الاضطراب من هذا المتخطف الذي ذكره القرآن

وكما لم يلم صاحب الكتاب بمواطن الأدب الجاهلي التي تدل على الحياة الاقتصادية الخارجية ، كما يجب أن يسميها ، كذلك لم يلم بمواطن الأدب الجاهلي التي تدل على ما يسميه الحياة الاقتصادية الداخلية وهي التي يزعم أن الباحثين عن الامم القديمة والحديثة يرون فيها قوام الحياة الاجتماعية . وكما تكلفوا واستنتجوا الحياة الخارجية كلها من آية واحدة في القرآن فقد تكلفوا واستنتجوا الحياة الاقتصادية الداخلية من تحريم القرآن الربا وفرضه الصدقات ، إنه لا يرى تحريم الربا يدل على أقل من تقسيم القرآن العرب الى أغنياء ومسرفين في الربا وفقراء معسدين لا يستطيعون امتناعاً عن الربا . أما الاغنياء الذين لم يكونوا يأكلون الربا ومتوسطوا الحال الذين لم يكونوا أغنياء فإرباباً أو يسرفوا في الربا ولا فقراء فيخضعوا لآكل الربا فهؤلاء لم يكن لهم في العرب وجود والالما حرم الله الربا ولا فرض الصدقات في ما يفهم صاحب الكتاب . وهذا ليس فقط ضعفاً في المنطق وتحميلاً للآي فوق ما تتحمل ، ولكنه زال عند كل من يفهم روح الإصلاح الاجتماعي عامة والاسلامي منه خاصة ، وعند كل من يعلم أن هذا الدين جاء من عند الله لا لينظم حياة العرب خاصة ولكن لينظم حياة كل من يدخل ساحته الواسعة من العرب ومن غير العرب ، في ذلك العصر وفي ما بعده من العصور . فالربا كان يكفي في تحريره أن يكون هناك فريق وإن قل يمد بعض الفقراء بالمال حتى إذا سعى الفقراء وربحوا انتزع من أيديهم ثمرة سعيهم ربا ، وإذا سعوا وخسروا انتزع من أيديهم القليل الذي كانوا

يملكون ربا كذلك . وهذا ليس فقط ينافي الاخوة التي جاء بها الاسلام ولكنه في حقيقته نوع من الرق البليغ الذي حرر الاسلام منه الانسان . وما كان الاسلام ليمتنع عن تحريم شر ما لقلّة الواقعيين فيه مادام الأمر في ذاته شرا ، وما دام الشر قابلا للتوسع ، ومادام الاسلام يرمي لا الى تنظيم الحاضر فحسب ولكن أيضا الى تنظيم المستقبل وتطهيره . ولكن يظهر أن صاحب الكتاب قد تناول هنا ما لا يحسن : تناول هنا أمرا يتصل بروح الدين وفقهه ، وهو لا يحسن فهم ذلك وإن أحسن فهم خريات أبي نواس . بل صاحب الكتاب يتكلم عن القرآن ويخوض في تفسيره والاستدلال به وهو غير ملم بأوليات تاريخ القرآن . فهو على ما يظهر لا يعرف شيئا من حوادث تنزيله ، ولا يعرف أن كثيرا من أحكامه لم تنزل الا في حوادث خاصة ، ولعل من بين تلك الحوادث ما لم يكن حدث من قبل في ذلك العهد ، وبعضها من غير شك لم يكن يشمل إلا فريقا قليلا من الناس . وكان الحكم بالرغم من خصوصية الحادثة ينزل في صيغة العموم ليكون قاعدة يسير عليها المسلمون جيلا بعد جيل مادامت الحادثة وموقعها مظنة التكرار

هذا عن تعسف صاحب الكتاب في فهم الآيات القرآنية التي نزلت في الربا . أما عن زعمه أن الأدب الجاهلي كله لم يذكر الربا فنحن على ثقة من أنه هنا أيضا لم يستعرض الأدب الجاهلي كله فيحكم عليه من هذه الناحية حكما مبنيًا على الواقع . ومع ذلك فمثل هذه النواحي اذا ذكرت في الأدب لا تذكر الا عرضا ، لأن التجارة وما اتصل بها من ربا أو غيره ليست من الأمور التي تسمو حتى تصير في متناول الشعر والنثر الادبي في عصرنا هذا فضلا عن العصر الجاهلي ، وليس يصف الشاعر أو المتكلم كل شيء حوله وإنما يصف

أو يذكر ما اتصل من ذلك بقلبه ، وليس كل ما اتصل بقلب الشاعر يصفه
ويذكره في شعره

فإذا كان الأدب الجاهلي قد خلا حقا من ذكر الربا فلن يكون في ذلك
دليل على أن الأدب الجاهلي موضوع ، ولكن إن دل فهو يدل على أن شعراء
الجاهلية وخطباءها لم يكن فيهم من هزت أريحيته التجارة ، أو حرك شاعريته
الربا ، لأن ذلك كله كان عاديا مألوفًا لا يسخطه أحد ولا يلتفت لمن سخطه أحد ،
لا سيما وقد كان الناس يرون الربا نوعا من البيع ، ولو رأوه نوعا من السلب
ما استغربوه في ذلك العصر الذي كثرت فيه الغارات بين القبائل وكثر فيه
السلب بين الناس

ولعل من أضعف ما تكلف صاحب الكتاب من الاستشهاد على أن الأدب
الجاهلي موضوع لأنه لا يمثل الحياة الجاهلية كما يمثلها القرآن زعمه أن القرآن
يمثل العرب فيهم الجواد والبخل في حين أن الأدب الجاهلي يمثلهم كلهم أجوادا
مهيئين للعمال وان القرآن يذكر البحر ويمن على العرب (١) به والأدب
الجاهلي « إذا ذكره فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل » . وهذا ليس
منه افتيمًا آخر على الأدب الجاهلي فحسب ، ودليلا آخر على عدم احاطته به ،
ولكنه أيضا اسفاف منه في البحث لا يستحق من النقد أكثر من الإشارة إليه .
وإذا كان صاحب الكتاب لا يفهم أن العرب لو كانوا جميعا أجوادا مأمادحوا
بالجود ولا تذاوما بالبخل فما النقد بمستطيع أن يفهمه ذلك . وإذا كان استاذ
الأدب العربي بجامعتنا لم يقرأ مثل قول الجاهلي

وإني امرؤ عافي انائي شركة وأنت امرؤ عافي انائك واحد

ولا مثل قول المتلمس

وحبس المال أيسر من فناء وضرب في البلاد بغير زاد

أو قرأها ولم يعرف ان الأول إن كان قد كنى عن كرم المتكلم فقد كنى أيضا عن بخل المخاطب ، وأن الثاني لم يزد على ان احتج للبخل أو حض على القصد على أكبر تقدير ، فليس في مقدورنا أن نفرئه مثل ذلك الآن أو نتدارك ماضيع من أمر طلبته في مادة الأدب . ولقد كنا نظن أن آية « يا أيها الذين آمنوا اذا تدايتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه » إنما نزلت لتنظيم التعامل بين الناس تنظيما غير خاص بقوم دون قوم ، إذ المبدأ الذي نزلت به أساس التعامل اليوم في كل امة متحضرة كما صار أساس التعامل في المسلمين بعد نزولها . كنا نظن هذا وكنا نظن ان الأمر في هذا واضح حتى جاءنا صاحب الأدب الجاهلي يزعم صراحة ان ذلك التنظيم إنما يمثل « الصلة النفسية بين العرب والاموال » ، أبلغ تمثيل ، ويزعم ضمنا انه اذن تنظيم خاص بالعرب دون غيرهم ولقد كنا نظن أن الحكم على أدب عصر برمته كالعصر الجاهلي أهو صحيح أم موضوع لا يمكن أن يُبنى على جزئيات صغرى كاحتوائه على وصف للبحر أو لغير البحر ، سواء طابق الوصف الواقع أم لم يطابق ، لأن الاحتمالات هنا لا تكاد تعد ، ولأن العام الشامل لا يمكن الاستدلال عليه بالخاص المحدود .

لقد كنا نظن هذا حتى جاءنا الاستاذ الدكتور بربى البحر ضروريا ذكره ووصفه في الأدب الجاهلي إن كان هذا الأدب صحيحا ، لأن العرب كانوا يصطنعون البحر في مرافقهم . وهو لا يكتفى على ما يظهر بذكر كذا ذكر امرئ القيس : « وليل كهوج البحر » ، ولا بذكر كذا ذكر عمرو بن كلثوم ملائنا البر حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفينا

ولا يكفيه أن يشبه بعض شعراء الساحل النياق بالسفن كما فعل طرفة في معلقته ، أو كما فعل الخطيئة في قوله

« لأدماء منها كالسفيننة ^(١) » وهو تشبيه ينطوى تحته تشبيه الصحراء المترامية بالبحر المترامي ، ولعل فيهم من صرح بهذا التشبيه المتضمن - لا . هو لا يكفيه هذا ، كانه لا يقنعه منهم الا أن يذكره كما ذكره كوبر وكامبل ، وأن يصفوه كما وصفه بيرون ، وان عاش عرب الجاهلية في الصحراء كما يعيش الانجليز على الماء وبعد ، فلسنا ندري أين كان عزب عن صاحب الكتاب منطقة وتفكيره حين بنى على مثل هذا استكشاف أمة عربية جديدة متحضرة راقية في جوف جزيرة العرب مما لم يقل به أحد غيره من القدماء ولا من الحديثين . فاستكشافاته تلك ان هي الا فروض وتأويلات لا تلبث أن تهب عليها نفحة من نقد فتنهار ، وينهار معها ركنه الأول في اثبات دعواه في الشعر الجاهلي من أنه موضوع لانه لا يمثل الحياة الجاهلية متدينة مستنيرة ومتحضرة راقية . ولقد كنا نود لو أن استاذ الآداب العربية في جامعتنا سلك طريق الباحثين الحديثين حقاً فبين لنلامينه وللناس أولاً قسط الشعر من تمثيله حياة الامم في الظروف المختلفة ، أو على الأقل في الظروف التي تماثل الحال التي عاش فيها العرب قبل الاسلام ، ثم اجتهد في استقراء الشعر أو طائفة كبيرة من الشعر في الامم المختلفة في كل قرن لينظر كم من تلك القرون مثل شعره الحياة فيه ، وإلى أي حد مثلها ، ليعرف ما ينبغي أن يتوقع من الشعر الجاهلي في القرن أو القرن والنييف الذي سبق الاسلام ، أي في الفترة التي قيل فيها معظم الشعر الجاهلي المحفوظ . ثم يتعرف بعد ذلك أو أثناء ذلك الحياة الجاهلية من جميع المصادر الموثوق منها ، غير مكتر من الفروض ولا جار وراء الخيال ، حتى اذا عرفها نظر ما قسط الشعر الجاهلي من تمثيلها وقاسه بذلك المقياس الذي كشف عنه

البحث ، إن كان البحث قد كشف عن مقياس صحيح يمكن أن يقبل الشعر به أو يرفض . وهذه كلها أبحاث تحتاج الى البحث المتصل سنين ، وتحتاج فوق كل شيء الى أن يضبط الأستاذ من نفسه شهوة مخالفة الناس والجري وراء كل جديد غريب ، فانا لا نكاد نشك في أنها آفة قدرته على البحث وسبب ما وقع فيه من سقطات إن عذر فيها مبتدئ فلا يمكن أن يعذر فيها أستاذ . ذلك ما كنا نود ، لكن ما كنا نود بعيد

الناحية اللغوية من الاستدلال :

بقي الآن بعد الذي تبين من فساد غير اللغوي من الأدلة التي استدلت بها صاحب الكتاب على صحة دعواه في الشعر الجاهلي أن ننظر فيما ساقه من اللغوي منها عسى أن يكون صاحب الكتاب فيها أقل عاباً وأكثر صواباً وأحسن طريقة في الاستدلال

لقد تناول صاحب الكتاب هذا النوع من الاستدلال من ناحيتين : ناحية الدلالة وناحية اللهجة ، أي ناحية دلالة الألفاظ على المعاني وناحية النطق بتلك الألفاظ . وقد كتب في الناحيتين فصلين اثنين : فصل الأدب الجاهلي واللغة ، وفصل الشعر الجاهلي واللهجات

الأدب الجاهلي واللغة

فأما فصل الأدب الجاهلي واللغة فقد استعرض صاحب الكتاب في أوله ما يقول ان الرواة اتفقوا عليه من أصل العرب والعربية ، وانتساب العاربة الى قحطان ، والعدنانية الى اسماعيل عليه السلام وبعد أن نقل عن أبي عمرو

ابن العلاء قولاً حرفه بعض التحريف ، وبعد أن ذكر أن البحث الحديث يؤيد ما يفيد قول أبي عمرو من وجود خلاف جوهرى كبير بين الحميرية والعدنانية أخذ يتساءل عن سبب وجود خلاف كهذا بين لغتين يقول الرواة إنهما كانتا في الأصل متحدتين إذا صح أن العدنانيين أخذوا العربية عن القحطانيين . وهو سؤال لا علاقة له بموضوع الفصل . لأن موضوع الفصل كما ترى من عنوانه هو البحث عن صلة ما بين هذا الأدب الجاهلي المحفوظ الذي صححه أئمة اللغة ، والذي قيل قبل الإسلام بقرن ونصف على الأكثر ، وبين « اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه » ص ٨٢ . والرواة لم يزعموا إلا أن هذا الشعر قيل في تلك الفترة القصيرة قبل الإسلام . وكثير منه قاله شعراء بعضهم أدرك الإسلام مثل لبيد بن ربيعة والاعشى ، وبعضهم مات قبيل الإسلام مثل عنتره والنابغة وزهير . فما هي العلاقة بين اللغة في هذا العصر الجاهلي القريب الممكن تحقيقه من غير شك وبين أصل العرب والعربية في ذلك العصر القديم الذي لا يكاد يلم به التاريخ ؟ ليكن أصل العرب ما يكون ليكونوا جميعاً من أصل واحد أو من أصول متعددة مختلفة لا يعيها التاريخ ، ماذا يفيدنا هذا في تحقيق اللغة العربية الفصحى في هذا العصر القريب ؟ هل اتحاد الأصل يستلزم اتحاد اللغة أو هل اختلافه يستلزم اختلافها حتماً دائماً ؟ أليس فيما يرى صاحب الكتاب حوله من الأمم أمم ذات لغات مختلفة وهي من أصل واحد ، وأمم من أصول مختلفة ذات لغة واحدة ؟ بل أليس يعرف أن الأمة الواحدة تختلف لغة كتابتها ولغة كلامها باختلاف الأطوار والأزمان ؟ إذن فمن العجيب المدهش أن يتوقع الاستاذ الدكتور أن يجد لغة بلاد العرب في القرن السادس بعد المسيح كلغة بلاد العرب في القرن العشرين قبل المسيح ، وأن يتوقع أن تبقى لغة من نزع من قبائل الجنوب إلى الشمال كلغة من بقي من

أهل الجنوب في الجنوب ، وإن توالى على كل من القطرين الاحقاب والدهور .
وأعجب من هذا وأغرب أن يستريب فيما يعتقده العدنانيون من أنهم من ذرية
اسماعيل بن ابراهيم لأن لغة العدنانية في شمالي بلاد العرب في القرن السادس
والسابع بعد المسيح كانت غير لغة نصوص ونقوش قديمة عثر عليها في جنوبي
بلاد العرب لا يدري الى أي عصر يرجع تاريخها قبل المسيح ، كأن اختلاف
المكان وتباعد الزمان لا شأن لهما قط في اختلاف اللغات !

إننا نكرر هنا أن استعراب العدنانيين وانتسابهم الى اسماعيل لا علاقة له
قط بموضوع أصل اللغة العربية فضلاً عن علاقته بموضوع الشعر الجاهلي في
القرن السادس بعد المسيح . إن العرب حين ادعوا نسبتهم الى اسماعيل لم يدعوا
أن لغتهم هي لغة أبهم اسماعيل ولكنها لغة العرب الذين نزل أو نشأ بينهم
اسماعيل ، والذين نشأ فيهم وتناسل بينهم ومنهم أولاد اسماعيل وذريات أولاد
اسماعيل . فالمسألة ليست هل نسبة العدنانية الى اسماعيل صحيحة ، لأن هذا لا أثر له
في اللغة ولا في الشعر الجاهلي ، ولكن المسألة اذا كان لا بد من تعرف أصل
اللغة العدنانية هي : ما ذا كانت اللغة قديماً في شمالي بلاد العرب في البقعة التي
يقول العرب ان اسماعيل قد نشأ فيها والتي هي منشأ العرب العدنانيين ؟

يقول الرواة - وصاحب الكتاب في هذا الفصل قصر عمله على نقد
ما يقول الرواة - يقول الرواة ان العدنانيين أخذوا لغتهم عن العرب العاربة
أي أن لغة العدنانيين هي لغة العرب الصرحاء الذين كانوا يسكنون شمالي بلاد
العرب . ويقول الرواة أيضاً ان القحطانيين عرب صرحاء . حسن . هذا يؤدي
الى التساؤل : هل كان كل العرب العاربة قحطانيين أو كان هناك عرب صرحاء
غير القحطانيين ؟ هذا سؤال يجب أن يتناوله البحث قبل أن يتناول المقارنة
بين اللغة القحطانية واللغة العدنانية لمن شاء أن يستقصى البحث عن أصل اللغة

العدنانية. فلنبدا بما يظهر أن الرواة قد انتهوا اليه، ولنفرض أن القحطانية ليسوا نوعاً من العرب العاربة ولكن هم كل العرب العاربة الباقية، هم الجنس لا نوع من جنس. إذن تصير المسألة هي: هل كان من القحطانيين من نزح عن مساكنهم الأولى في الجنوب واتخذوا منازل لهم في الشمال؟

نزوح القحطانيين شمالاً قبل عصر إبراهيم

إن الدلائل التاريخية المعروفة كلها تدل على هذا - فقد جاء الإسلام وفي شمال شبه الجزيرة قبائل يمنية الأصل، مثل لخم وغسان والازد الذين منهم الاوس والخزرج. ثم إن هوجو فنكلر وليو نارد كنيج ينبتاننا في فصلهما الذي كتباه عن بلاد العرب قبل الإسلام في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث العالمي « أن نفس مسيل الأمم الممكن تتبعه في العصر الإسلامي من جنوب شبه الجزيرة إلى الممالك المتمدينة حول البحر الأبيض كان جارياً في الوقت الذي طغى فيه « الكنعانيون » وبعدهم الآراميون على الشرق ». وكاتب فصل تاريخ العرب القديم من المجلد الثامن من تاريخ المؤرخ العالمي يقول « أن اللوحات الأولى المنبعثة من أول شيء يستحق أن يسمى تاريخاً تكشف لنا عن بلاد العرب خاضعة كلها أو كلها تقريباً لحكم جنس جنوبي الأصل هم العرب الصرحاء أو العرب القحطانيون كما يسمون أحياناً تبعاً لأب لهم غير معروف ». والاستاذ سيس A.H. Sayce العالم الأثري الكبير ينبتنا في فصله الذي كتبه عن الإمبراطوريات الأولى في العراق ومصر في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث أن تاريخ الشرق القديم الذي كان منذ أقل من قرن لا يملأ إلا صفحات قلائل قد كشف البحث الأثري الآن عنه فصار المؤرخون يعرفونه كما يعرفون تاريخ القرون الوسطى، وأن أول ذلك التاريخ المعروف سابق على آلاف الثالث قبل المسيح. وواضح من هذا القول ومن القول الذي نقلناه لك آنفاً عن « تاريخ المؤرخ » أن سيادة القحطانيين على بلاد العرب كانت قبل

عهد ابراهيم صلوات الله عليه بأمد بعيد . وهذا قول لسنا نتبع فيه قول الرواة ولكن أقوال ثقات المؤرخين الحديثين ، فان عهد ابراهيم واسماعيل الذي حاول صاحب الكتاب أن يلقي عليه من الشك حجاباً في طبعته الاولى ، والذي حذف من هذه الطبعة تفصيل هذا الشك وإن أبقى شبهه يترأى من مقدمة الفصل الذي تنقده الآن . ذلك العهد يقول الاستاذ سيس انه عهد تاريخي يعرفه ثقات المؤرخين كأنهم ينظرونه . ولكن لعل أحسن ما نستطيعه هنا ان نقول لك كلام الاستاذ سيس نفسه قال :

« ان العالم القديم الشرقي قد قام من قبره على يد المنقب والمستطلع طلع الرموز حتى كدنا الآن نعرفه ونألفه كما نعرف ونألف العالم الاوربي في القرون الوسطى . فنحن الآن نستطيع أن نتتبع الحياة اليومية للرجال الذين عاشوا قبل أن يولد ابراهيم ونقرأ دوائر أفكارهم ، ونحن نستطيع أن نقرأ نفس الخطابات التي كتبها الملك البابلي الذي جاهد ابراهيم ، ونستطيع أن نمتحن خطوط الادباء المصريين الذين سادوا قبله بقرون . إن ماضي الشرق لم يعد بعد بعيداً في الواقع . وان عصر موسى بل عصر ابراهيم أخذ يبدو لنا في أدق تفاصيله كما يبدو لنا منظر طبيعي من خلال تلسكوب » . وقال « بعض ما كتبه الاقدمون تخليداً لمجد بابل يذهب الى ما وراء عصر هامورابي Hammurabi معاصر ابراهيم » ، « ان كثيراً من خطابات هامورابي الاصلية وخطابات خلفائه من بعده محفوظ اليوم في متاحف أوربا » . وفي موضع آخر من ذلك الفصل يقول الاستاذ سيس « كانت مصر خاضعة لكنعان عند ما حكم مصر الهكسوس ، فلم تعد الصحراء حينئذ فاصلة بين المملكتين كما لم يعد البوغاز الانجليزى زمن النورمان فاصلا بين نورماندا وولاياتها الانجليزية . وكان الساميون الكنعانيون يعبرون الصحراء ذاهبين آيبين ويجدون لدى بلاط قومهم الهكسوس ما وجد

ابراهيم من الترحاب . ولم يكن عجيبا أن يرقى عبري مثل يوسف الى مقام وزير . »

والهكسوس قد حكموا مصر نحو خمسة قرون ، وكان مخرجهم منها على يد احمس الاول حوالى ١٦٠٠ ق . م . أي ان عهد ابراهيم جد يوسف صلوات الله عليهما كان قبل المسيح بما لا يزيد عن ألفى عام ، والعرب العاربة كانوا يسودون شبه الجزيرة قبل ذلك كما قد تبين من قبل . إذن فما يقوله تاريخ الادب القديم عن أصل اللغة العدنانية يتفق تمام الاتفاق مع حقائق التاريخ

والآن هل نحن في حاجة بعد هذا الى أن نجارى صاحب الكتاب فننظر في تلك الصعوبة التى استعصت عليه فلم يستطع لها تذليلا الا بالشك في القرآن من قبل وفي الادب الجاهلى الآن : صعوبة خلاف ما بين لغة حمير ولغة عدنان ، وبعده ما بين لغة الشمال ولغة نصوص و نقوش كشف عنها البحث في الجنوب ؟ لقد تساهل الاستاذ مع نفسه في هذا الاعتراض كل التساهل ولم يقلبه أدنى تقليب ، كأنما هو لا يريد الوصول الى الحق ولكن الى تأييد رأيه من أي طريق . وإلا فلماذا فسر حمير مثلاً بالعرب العاربة ، كما قد فعل ، وحمير في رأى النسابين الذين ينتقد قولهم إن همى الا فرع من قحطان ، وقحطان انتشرت في طول شبه الجزيرة وعرضها كما يقول التاريخ ومرت عليها الاحقاب كذلك متفرقة منتشرة ؟ أفيريد صاحب الكتاب أن يجعل كل العرب العاربة من حمير ؟ أم يريد أن يجعل كل أهل الجنوب من حمير ؟ أم يريد أن يجعل لغة حمير في عصر أبي عمرو ابن العلاء لغة حمير قبل ابن العلاء بعشرات القرون ؟ أم يريد أن يجعل لغة الجنوب لقرون قبل المسيح هي عين لغة الشمال لقرون بعد المسيح ؟ ثم ما هى تلك النصوص والنقوش وأين هى وما تاريخها ومن أين وصل اليه

علمها ؟ إنا لا نريد أن ننكر أن هناك نقوشاً أو نصوصاً اكتشفت في الجنوب أو أن هناك مخالفة بينها وبين لغة الشمال ، ولكن الذي نريد أن ننبه الأستاذ إليه هو أن الباحثين الحديثين الذين يريد أن يكون منهم قد جرت سنتهم في البحث أن يذكروا دائماً المراجع التي رجعوا إليها ليرجع إليها القارئ أيضاً إذا شاء ويستوثق منها مما يريد ، وليشعر القارئ أنه يقرأ لباحث مطلع حقاً ألم بما قيل ويريد أن يكشف للقارئ عن شيء جديد ، والاستاذ هنا يحتاج بنصوص ونقوش من غير أن يحدد لها تاريخاً أو عصرآ ، ومن غير أن يذكر لها مرجعاً خاصاً . بل نستغفر الله ، ان الأستاذ لم يذكر في كتابه كله مرجعاً واحداً كما ينبغي أن يذكره ، وما نظن تلميذاً من تلاميذه الذين ألقى عليهم بحثه في سنتهم الاولى يستطيع إذا شاء أن يعرف مرجع مانسبه استاذه الى ابن عباس وابن الازرق مثلاً ، أو أن يطلع على ما كتب أبو عمرو أو ابن سلام أو غيرها فيما استشهد الأستاذ برأيهم عليه — مانظن تلميذه إذا شاء من ذلك شيئاً يمتدى الى ما يريد . فالاستاذ باغفاله المراجع قد أهمل سنة من سنن الباحثين في الكتابة اهملالا معيباً لا يمكن أن يعذر فيه . حتى لو كان العذر خشية مايزيد ذلك في نفقات الطبع ما أمكن أن ينطبق على النقطة التي قادتنا الى هذا الاستطراد ، أي على اغفاله ذكر مرجعه في أمر تلك النصوص والنقوش

والآن اذ نبهناه الى هذا فانا نحب أن ننبهه أيضاً الى أن ما اكتشف في جنوبي بلاد العرب من آثاره وان كثرت لم تدرس بعد لانسداد طريق المكوف عليها أمام الباحثين ، وان ما وصل الى العلم الحديث من نتف أخبارها انما اختلس كما يقول فمكلر وكننج اختلاساً والخطار يحف بالمستطلع عن شمال ويمين . فمقول اذن أن يرجأ النظر في أمر تلك الآثار ويؤجل ترتيب النتائج

عليها حتى يتناولها الفحص والدرس اذا انفتح اليها الطريق
على ان المسألة أهون من هذا كله فيما يخص اختبار قول الرواة وعلماء
اللغة في أصل العدنانية، فن المسألة كما قدمنا من قبل ليست مسألة عدنانية وقحطانية
واسكنها في الواقع مسألة قحطانية سكنوا الشمال وقحطانية ظلوا في الجنوب .
وكان من شأن هذا أن يزيد في صعوبة حل اللغز الذي ساقه الامتياز لولا عاملان
اننان يعملان في اللغة كما يعملان في كل شيء : الزمان والمكان . أو البيئة وما
تتغير به على مر العصور . فبين عدناني العصر الجاهلي والعدنانيين الاولين
٢٤٠٠ سنة على الأقل . ومثلها فصلت بين قحطاني الجنوب في العصر الجاهلي
وسكان اليمن الاولين . وأربعة وعشرون قرناً تفعل فعلها ولولم تتوال الاحداث
الكبار على أهلها . فكيف والاحداث الكبار توالى على الجنوب في ذلك
الدهر بما لم تتوال به على الشمال ؟

نشأت في الجنوب مدنية أو مدنيات لم تنشأ في مدارج القحطانيين ولا
العدنانيين في الشمال ، وتعاقبت على اليمن سلطات دان ذلك القطر لها لم تستطع
أن تملك على قبائل الشمال أمرها الا ماسكن العراق والشام ومن تآخهم . بهذا أو
بشيء قريب جداً من هذا بجدتنا التاريخ . فاذا كان هناك محل للتعجب
والاستعجاب فليس ذلك لما بين لغتي الشمال والجنوب من فروق ولكن لما
بينهما من تطابق كبير واتفاق . فلو أن ما نشأ العرب عليه في الجنوب والشمال ،
وتوارثوه جيلاً عن جيل ، من عقيدة في أصلهم وأصل لغتهم ليس في التاريخ
ما ينقضها ولكن ما يؤيدها — لو ان هذا لم يكن دليلاً على صحة تلك الصلة بين
العدنانية والقحطانية لسكان اتحاد لغة القحطانية والعدنانية في الشمال ، وعظم
ما بين لغة الشمال ولغة الجنوب من توافق ، أو كبر دليل على صحة ما توارث
العرب وقال به الرواة وأيدهم فيه العلماء اللغويون

هذه الصلة الكبيرة بين اللغتين تتبين الى حد كبير من المثليين اللذين ساقهما صاحب الكتاب نقلاً عن الاستاذ جويدي الكبير ، والذين لم يسقهما الا بعد أن طالبه النقد منذ أكثر من عام بأمثالهما ، ثم لم يسقهما من غير أن يقرع النقد على مطالبته إياه بمثلها ، كأن تنبيه النقد إياه الى ما ينبغي عليه في البحث ليس من شأن النقد . أو كأنه هو يستطيع أن يفعل ما يقرع ناقده بهجزهم عنه من قراءة تلك النصوص والنقوش في خطها الحميري . أو كأن صاحب الكتاب عرف من الحميرية وفقهها كل ما يعرفه العلم الحديث ولم يمنعه من اراد ما طوب بآراءه الا خوفه أن يقرأها ناقده من غير فهم . والحق أن ما يعرفه من أمر الحميرية لا يخرج عما التى عليه الاستاذ جويدي الكبير في الجامعة القديمة . والحق أنه لا يعرف من أمرها كل ما التى الاستاذ جويدي الكبير . والحق أيضاً أنه كان ينبغي عليه في البحث العلمي أن يعرف كل ما هو معروف منها وعنها قبل أن يقوم ببحث في تاريخ العربية أساسه المقارنة بين اللغتين . فاذ لم يعرف هذا فقد كان عليه أن يشرك في بحثه هذا علماً من العلماء الذين ألبوا بما هو معروف من الحميرية حتى يستطيع أن يكون البحث مجدياً ، لا مقفراً ولا مضللاً كما هو شأن بحثه اليوم

النقوش الحميرية

لقد نه النقد صاحب الكتاب الى الطريقة الجديدة في البحث لو كان ينتبه . فبها الى أن المقارنة بين العربية والحميرية لا تجدي ولا تنفع في الحكم على الأدب الجاهلي المعروف أصبح هو أم باطل الا اذا كان اللغتان متعاصرتين أو متقاربتين في العهد . وأقدم الأدب الجاهلي المعروف يرجع تاريخه كما ذكرنا من قبل الى أوائل القرن الخامس للميلاد . فهل تلك النصوص والنقوش الحميرية يرجع تاريخها الى نفس العهد أو الى عهد قريب منه حتى يصح سلوك طريق

المقارنة ، وحتى يجوز النظر في رفض الجزء اليمني من الأدب الجاهلي بناء على ما تظهره المقارنة بين اللغتين من خلاف ؟

هذا سؤال من البساطة والأهمية جميعاً بحيث كان ينبغي أن يهتمي اليه صاحب الكتاب من نفسه ، واذ لم يهتم اليه فقد كان عليه إن لم يشكر للنقد تنبيهه إياه أن ينتفع بذلك التنبيه من غير شكر ولا تقريع . لكن العزة التي مس النقد منه مكانها أملت عليه في طبعته هذه التي نحن بصدد نقدها أن يقول عن ناقيده « هؤلاء الممارون لا يستطيعون أن يطعنوا الى ما اطمأن اليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهري بين العربية والحيرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين ننبئهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو » ، فأخطأ صاحب الكتاب بهذا القول جوهر الموضوع مرة أخرى ، ودل على أنه لا يزال بعيداً كل البعد عن أن يحسن مثل هذا البحث وإن بمساعدة النقد

أبو عمرو قال بوجود خلاف جوهري بين العربية والحيرية ، والبحث الحديث أثبت قول أبي عمرو ، آليت شعر النقد ما تاريخ الحيرية التي أراد أبو عمرو وما تاريخ الحيرية التي عني البحث الحديث ؟ إن الاتفاق في الاسم لا يدل على الاتفاق في العين أو في التاريخ . فالحيرية التي قصد أبو عمرو قد يكون البون شاسعاً بينها وبين الحيرية التي كشف البحث الحديث عنها ، كما اتسع البون بين الإنجليزية تشوسر وإنجليزية ما كولي ، وبين الإنجليزية ألفرد الملك وإنجليزية تشوسر ، ولكن يكفي عند صاحب الكتاب أن يشترك الحيريتان في الاسم حتى يستنتج من غير تردد أنهما مشتركتان في الذات

ثم ما قيمة تأييد البحث الحديث لأبي عمرو اذا كانت الحيرية التي يقصدها ليست حيرية القرن الخامس بعد الميلاد ، وهو عهد الأدب الجاهلي المعروف ، ولكن حيرية القرن التاسع أو السادس قبل الميلاد ؟ أفيمكن من العلم عندئذ في

شيء أن يُستدل على بطلان شعر امرئ القيس وغيره من شعراء اليمن بأن لغة شعرهم ليست لغة اليمن قبل زمنهم بعشرة قرون؟ ومع ذلك فهذا هو الذي فعله صاحب الكتاب ! لم يجعل للزمان ولما يدخله على اللغة من التغيير حساباً، ولم يحسب حساباً للمكان ولما يدخله الاختلاف فيه على اللغة من تغيير . لم يحسب حساباً لهذا ولا لذلك ورفض الأدب الجاهلي اليمني ، اذا صح أن يطلق هذا الاسم على كلام العرب اليمنيين الذين كانوا يسكنون الشمال في العصر الجاهلي القريب . رفضه بناء على ما أثبتته البحث الحديث من الخلاف بين اللغة العدنانية التي كانوا ينطقون بها ولغة نصوص ونقوش لا يدري صاحب الكتاب ما تاريخها . وقد يرجع تاريخها الى تسعة قرون قبل الميلاد في رأي فريق أو الى خمسة عشر قرناً قبل الميلاد في رأي فريق آخر من الباحثين

أدوار تاريخ اليمن القديم المتخصصة عن المستشرقين .

ان التاريخ القديم لجنوب بلاد العرب لما يعرف بالتحديد على ما يظهر وإن عرف منه عن طريق الآثار والنقوش شيء غير قليل . فان ج . و ناتشر يحددنا في دائرة المعارف البريطانية بما حدثنا به التاريخان العالميان ، تاريخ المؤرخ وتاريخ هارمزورث ، من أن ما امتحن من النقوش قليل بالنسبة الى ما بقي في اليمن بعيداً عن أيدي الباحثين ، وأن أكثر الممتحن منها غير مؤرخ ، فضلاً عن أن معظم الحوادث المدونة فيه لا تتعلق بتاريخ اليمن ولكن بأعمال بعض الافراد يحددنا ناتشر وغيره أن المؤرخ من تلك النقوش يرجع الى عهد متأخر نسبياً ، وأن وجود أكثرها غفلاً من التاريخ قد سبب خلافاً كثيراً بين الباحثين في تعيين تاريخها . وانقسم الباحثون قسمين : قسم تبع جلازير في رأيه أن أقدم تلك النقوش هي المعينية ، وأن أقدم هذه يرجع الى القرن الخامس

عشر أو السادس عشر قبل الميلاد ، وأن أحدثها يرجع الى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد حين جاء السبئيون من الشمال و غلبوا المعينيين على الملك فأقاموا مملكة سبئية مكان المملكة المعينية . هذا قسم . وقسم تبع مولر في أن المملكةتين المعينية والسبئية كانتا قائمتين جنباً لجنب ، وأن أقدم تلك النقوش يرجع اذن الى ما بين ٩٠٠ ، ٨٠٠ قبل الميلاد . والفريقان متفقان في أنه قد كان هناك دوران سبئيان: دور ينتهي حوالى ٥٥٠ قبل الميلاد كانت عاصمة الملك فيه « سروه » Sirwāh ، ودور ينتهي بغلبة الحميريين على السبئيين سنة ١١٥ ق م وكانت عاصمة الملك فيه مأرب . ويظهر ان الحميريين كانوا في مواطنهم من الجنوب الغربي الأقصى لشبه الجزيرة لم يظهر لهم أمر الا حوالى ١١٥ ق م حين غلبوا على السبئيين . وهذه المصادر التي ذكرنا لك لا تحدثنا شيئاً عن الصلة بينهم وبين المعينيين والسبئيين قبل هذا التاريخ

أما ملك الحميريين فقد استمر حتى ٣٠٠ ب م حين غلب عليهم الاحباش الذين كانوا قد عادوا بالتدريج الى استيطان اليمن بعد أن كانوا هاجروا قديماً من ساحل بلاد العرب الى الحبشة ، فلما كثروا بعد عودتهم وقوا غلبوا على الحميريين . ثم عاد الحميريون بعد أن تهودوا فظهروا عليهم . ثم عادت الدولة الى الاحباش سنة ٥٢٥ بعد الميلاد وغزوا مكة سنة ٥٧٠ م ، وهو عام الفيل المشهور ، وأخرجهم الفرس من اليمن بعد عام الفيل بقليل

اتصال الجنوب بالشمال من قديم

هذا ملخص أهم ما تداوله اليمن من أدوار بين ١٦٠٠ ق م في رأى فريق ، أو ٩٠٠ ق م في رأى فريق آخر ، وبين ما قبل الاسلام بنحو أربعين عاماً .

ولم تكن الصلة منقطعة بين اليمن وبين الشمال في تلك الفترة على ما يظهر . ففي التوراة - وهي بقطع النظر عن صفتها الدينية العظمى كتاب تاريخي قديم - مذكور أن ملكة سبأ وفدت على سليمان عليه السلام ، أى حوالي ٩٥٠ ق م ، والمراجع التاريخية التي ذكرنا لك آنفا تنبئنا أن في العُلا Al'ula في شمال بلاد العرب وجدت نقوش ~~معرفية~~ مما يدل على أن المعينيين استعمروا تلك الجهة ، وأنه قد وجد نقش آشوري يقول إن (أماره) السبئي دفع الجزية الى سارجون الاشوري في ٧١٥ ق م ، وأن ماكان في اليمن من غنى واسع وثروة في العهد السبئي كان الى حد كبير راجعاً الى أن اليمن كانت طريق التجارة بين الهند ومصر ، وأن التجارة الهندية كانت تأتي الى اليمن ثم تصعد بها القوافل الى الشمال محاذية الشاطئ الغربي ، حتى اذا انشأ البطالسة طريقاً برياً للتجارة بين الهند والاسكندرية وتحولت التجارة اليه ذهبت ربح اليمن وساء حالها واضطر كثير من السبئيين الى المهاجرة الى أجزاء أخرى من بلاد العرب

فأنت ترى ان المعروف من تاريخ اليمن القديم يدل على ان الصلة بين الجنوب وبين الشمال منذ عشرة قرون قبل الميلاد لم تنقطع إن كان لا يمكن تحديد مقدار هذه الصلة الآن على ما يظهر ، وأن السبئيين والمعينيين كانت لهم مستعمرات في الشمال وإن كان هناك من يقول ان السبئيين أغاروا من الشمال على الجنوب كما رأيت جلاذر يفعل ، وفي كلا الحالتين لا يلقى المعروف من تاريخ العرب عند العرب من هذا كله الا التأييد . وترى أيضاً أن النصوص والنقوش التي عثر عليها البحث منها المعيني ومنها السبئي ، ولا نجد في المصادر التي ذكرنا لك تمييزاً بين هذه وبين الحميري ، أي أنك لا نجد نقوشاً موصوفة بأنها حميرية باسمها كما نجد نقوشاً موصوفة بأنها معينية أو سبئية ، مما يجيز أن لا يكون هناك اختلاف في

اللغة بين الحميرية والسبئية. وهذا معقول لاتفاق الحميريين والسبئيين في القطر ولما كان هناك بين أهل اليمن من الاتصال الوثيق من غير شك في تلك العصور

رجوع الى مسألة النقوش

فالنصوص والنقوش التي يحتاج صاحب الكتاب بها على بطلان جزء من الادب الجاهلي المعروف ضائع تاريخها بين أحقاب طويلة تمتد الى القرن التاسع قبل الميلاد على أقل تقدير. ومن البديهي أن تحديد تاريخ المحتجج به منها بالضبط أو بالتقريب ضروري قبل أن يجوز في العلم الاستناد اليها في الحكم على بطلان شيء من الأدب الجاهلي العربي في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد، وأن اتخاذ صاحب الكتاب ايها حجة قاطعة على بطلان كلام امرئ القيس وغير امرئ القيس - وهو لم يحدد لها تاريخا ولم يتساءل لها عن تاريخ بل ولم يقبل من غيره أن يسأله ويطلبه بذلك التحديد - من البديهي ان هذا كله عبث في العلم، ولعب بالبحث، ودليل آخر على ان صاحب الكتاب مهماتطلع الى سلوك سبل العلماء فان تقليدهم لم يجرى شيئا من غير أن يطول تدريبه على التفكير العلمي كما طال تدريبهم، ومن غير أن تطول ممارسته كما طالت ممارستهم للبحث الحديث تحت اشراف باحثين خبيرين وفي جو من النقد العلمي الدقيق

فلو ان صاحب الكتاب تعود أن ينظر في البحث الى كل مسألة من جميع وجوهها وأن يزن ما لكل وجه وما عليه فلا يرجح وجها على وجه واحتمالا على احتمال حتى تكون لديه مبررات كافية للرجح، إذن لما وقع فيما وقع فيه من الاغلاط الكبيرة الواضحة، ولا هتدى في بحث هذه اللغة وأدبها الى أبواب قد توصله الى الكشف عما لا يحلم بالكشف عنه من أسرار هذه اللغة وتاريخها القديم

البحث عن ماضي العربية القديمة وكيف يكونه :

والمثل القريب منا الآن هو الصلة بين العربية والحيرية . هذا موضوع جدير بالبحث الدقيق المتصل لانه قد يؤدى الى الكشف من تاريخ المدنانية وتطورها عما لم يكن يعرفه القدماء ولا يعرفه المحدثون . ان المدنانية التي نكتبها وندرسها الآن هي نفس المدنانية التي نزل في أهلها القرآن . فقد عاشت إذن بعد القرآن ثلاثة عشر قرنا وهي دائما لغة التأليف والكتابة وان لم تكن غالبا لغة الكلام . وليس في الارض فيما نعلم لغة يمكن أن يقال عنها مثل هذا إذ ليس في الارض لغة اتصلت بدين حتى اتصال العربية بالاسلام ، وان شئت فقل ان الاسلام هو الدين الفرد الحى الذي جاء كتابه معجزة لغوية لا تزال قائمة . فالعربية الفصحى خلقت بالقرآن مايزيد على ثلاثة عشر قرنا . والمعروف من تاريخها قبل القرآن لايزيد في امتداده عن قرن ونصف . وليس هناك مايدعو الى الظن انها كانت في أول هذا القرن والنصف تختلف - ان اختلفت - عنها حين نزل القرآن الا قليلا ، وكانت العوامل المؤثرة في حياة العرب أثناء تلك الفترة تعمل كلها على ازالة ذلك الخلاف القليل . فلذي يطمع في أن يجد للعربية بعد القرن الرابع للميلاد تطورا كالذي يجده للانجليزية مثلا من عهد تشوسر أى من القرن الرابع عشر.. ولا نقول من القرن العاشر - يطمع في مستحيل ، لانه يطمع في أن يعثر على شيء لم يكن له وجود . وانما التطور الذي يناظر ماطرأ على اللغات الحديثة منذ القرن العاشر أو الرابع عشر مثلا لا بد أن يتطلب في تاريخ العربية قبل القرن الرابع الميلادى . هذا ميدان من البحث مجهول كل الجهد لم يحاوله أحد فيما نعلم ، ولكن هذا لا يمنع منه لان ميادين البحث تكون كلها

مجهولة في أول الأمر حتى اذا سلط عليها العلم نور البحث انكشفت فاذا هي ظاهرة ليس فيها غموض

لكن نور البحث هذا ليس شيئاً مخزوناً كالنور الكشاف في البوارج أو في نقط الاستطلاع يكفي لكشف الطريق أو العدو أن يدار لولب فاذا النور فياض واذا الطريق أو العدو مكشوف . ولكنه نور يبدأ قليلاً ثم يزداد باطراد اذا أحسن القيام عليه . يبدأ من شرارة تنقذح في بعض ماحولها فيسري فيه الالتهاب كما يسري في الظلام في عود الثقاب . لكن لابد من الشرارة حتى يكون نور . وعلى البحث اذا وجدها أن يرعاها فتزداد . هذه الشرارة لا تنقذح الا من شيء من الحق متصل بموضوع البحث يضع البحث عليه يده . ويتوصل منه تدريجاً تدريجاً الى ما يريد . ومن أصعب الامور أن تقع على شيء من الحق متصل بموضوع مجهول يراد الكشف عنه ، ولذا كان من أصعب الامور في البحث عن مجهول أن تبدأ فيه بداية مرجوة . وكان من الضروري عند بدء كل بحث أن تجمع كل ماتظن انه يمكن أن تهتدى به ، وأن تحاذر اكبر المحاذرة أن تخطيء الآثار أو تخفى المعالم التي إن عثرت عليها أخذت بيدك طرف الخيط وتتبعته الى ما تريد

فمن يريد البحث عن ماضي العربية الفصحى قبل القرن الرابع الميلادي يجب عليه أن يجمع كل ما يمكن أن يعينه على البدء الصحيح . وأول ما يجد من ذلك أقوال كان يعتقدها العرب في أصلهم وأصل لغتهم ليست في ذاتها مستحيلة ولعل فيها من الحق ما يمكن أن تنقذح منه تلك الشرارة التي هي أول النور . فتمحيص هذه الاقوال اذن يصح أن يكون مبدأ حسناً للبحث خصوصاً اذا لم يكن هناك فيما حولنا مبدأ آخر . واذا كان هناك في العلوم التجريبية طرق عدة للتمحيص منها التجربة ، كما بينا ذلك لك حين شرحنا طريقة العلم في تمحيص

النظريات ، فإن العلوم غير التجريبية لا يمكنها الاعتماد على اجراء التجارب في تمحيص ماتريد . واذن فلا يكاد يبقى بيدها من طرق التمحيص الا عرض ماتريد تمحيصه من القضايا على المعروف من الحقائق ، ولا يكاد يبقى بيدها من طرق الوصول الى المجهول في البحث الا الاجتهاد في ازالة الخلاف ان أمكن بين الآراء التي جعلتها مبدأ لبحثها وبين الحقائق المعروفة فخير ما يبدأ به البحث عن ماضى العربية قبل القرن الرابع الميلادي أن يمحص أقوال العرب في أصل لغتهم بعرضها على حقائق التاريخ ليتبين ما هناك بينها من خلاف أو اتفاق . والعرب يقولون إنهم أخذوا لغتهم عن العرب العاربة ، وإن العرب العاربة هم أو منهم القحطانيون ، وإن القحطانيين جاءوا من اليمن . فهل في التاريخ ما يمنع من هذا ؟ لقد استعرضنا لك أهم ما يبدأ لتاريخ مما يتصل بهذا فإذا هو خال مما ينقض تلك الأقوال بل فيه مما يقويها الشيء الكثير . إذن تكون الخطوة الثانية أن ننقل ميدان البحث الى اليمن لنبحث - ان أمكن - عما كان بها من لغات قديمة لننظر هل هناك بينها وبين العربية من أوجه الشبه ما يشهد للعرب فيما كانوا يعتقدون

اليمن مبراه البحث عن قديم العربية العربية

وهنا يصادف الباحث شيئاً كثيراً من حسن الحظ بهذا النقل . لأن اليمن أرض قامت فيها مدنيات قديمة لم تذهب كل آثارها ومن الآثار الباقية تلك النصوص والنقوش التي امتحن الغرب بعضها والتي ينبغي أن يتمحن الشرق بقيتها بروح غير الروح الذي يكتب به صاحب الكتاب . فهل بين لغة هذه النصوص والنقوش وبين العربية شبه ؟ وهل بينها وبين العربية خلاف ؟ وما هو مقدار التشابه والاختلاف ؟ أما التشابه اذا ثبت فعلي مقدار يتوقف مقدار

الرجحان الذي يكتسبه قول عرب الشمال انهم أخذوا لغتهم عن أهل الجنوب ، أو عن عرب الجنوب ، كما تشاء ان تقول . وأما الاختلاف فهو في ذاته معقول منتظر . وعلم اصول اللغات يكون له اكثر انتظارا كلما طالت الفترة التاريخية بين اللغتين . وهنا يتسع مجال البحث أمام الباحث كما يتسع الافق أمام الطالع من مضيق : فهناك من جهة المقارنة بين النصوص والنقوش نفسها لمعرفة ما بينها من اقتراب أو ابتعاد لغوي مرتبط بالاقتراب أو الابتعاد التاريخي بين عصورها . وهناك من جهة اخرى المقارنة بين اقربها تاريخيا الى العربية الفصحى وبين العربية نفسها . ثم يكون هناك بعد ذلك مشكلة عبور الفجوة بين التاريخين وإيجاد الحلقات المفقودة التي تتم بها سلسلة الاتصال

ومن هذا ترى ان تعيين تواريخ النصوص والنقوش بأقرب ما يمكن ضرورى في هذا البحث الواسع عن أصل اللغة العربية وتطورها . ومن الراجح جدا أن تكون هناك خلافات كثيرة لغوية بين النصوص والنقوش نفسها ، اذ من الراجح جدا أن تكون اللغة في بلاد اليمن نفسها قد أدركها من التغير شيء غير قليل في طوال تلك العصور . فمقد رأيت مما قصصنا عليك من أقوال ثقات المؤرخين ان النقوش موزعة على حقبة تاريخية يترامى أولها الى ما قبل الميلاد بتسعة قرون في رأى بعض ، وبخمس عشرة قرنا في رأى البعض الآخر . وفترة طويلة كهذه لا يمكن أن تظل اللغة فيها ثابتة مع توالى الاحداث العظام على اليمن فيها وقلة العوامل التي من شأنها أن تحفظ اللغة من التغير كما حفظت العربية بعد القرآن . فمفتاح الكشف عن ماضى العدنانية القديم موجود على ما يظهر : موجود في اليمن وفي ما انتقل الى الغرب من آثار اليمن . ولا يكاد يكون هناك شك في انه اذا استقصى درس كل ما في اليمن من الآثار اللغوية فسينكشف من تاريخ العربية الاولى ما لا يحلم به الآن أحد ، وسيكون عبور

الفجوة التي تفصل اللغتين أهون كثيرا مما يبدو الآن .
 لكن الخطوة التي سلكها صاحب الكتاب من شأنها أن تضل عن ذلك
 السبيل ، وتجعل العثور على ماضي العربية في حكم المستحيل ، فإن صاحب الكتاب
 نظر فوجد خلافا كبيرا أو صغيرا بين لغة بعض تلك النقوش وبين العربية ،
 فبدلا من أن يسلك لدراسة هذا الخلاف والبحث عن أسبابه سبيلا كالذي
 أشرنا إليه جعل همه أن يكبر من الخلاف ما استطاع ويصغر من الاتفاق بين
 اللغتين ما استطاع ليثبت أن ليس هناك بين الحميرية والعربية من الصلة إلا
 ما بين العربية والسريانية ، وليقفز من ذلك إلى أن شعر إمري القيس ومن إليه
 موضوع ، فخطأ القفزة وسقط بين الغائتين

الحميرية والعربية

أما إن الحميرية كما هي في النقوش المغفل أكثرها من التواريخ لا يمكن أن
 يفهمها من لا يعرف إلا العربية فقط فصحيح . وإذا كان الفهم هو الفصل ^(١) بين
 اللغات فالعربية غير الحميرية ، كما أن العامية غير العربية ، والانجليزية غير
 الانجلوسكسونية ، وأما إن هذا التباين يدل على أن الحميرية ليست أصل
 العربية ، وأن العربية لم تنشأ عن الحميرية ، فغير صحيح ، إذ العامية نشأت عن
 العربية وهي تباينها ، والانجليزية الحديثة نشأت عن الانجلوسكسونية وقد
 عرفت ما قال السير جيمس مري فيهما . وإذا نظرنا إلى اللغة كما نظرنا إلى
 الكائنات الحية الراقية ، واعتبرناها كائنا متطورا ، ولم نفصلها في طور من أطوارها

(١) الفكرة في هذه الفقرة مأخوذة عن السير جيمس مري من مقاله في الانجليزية في دائرة المعارف

عنها في طور آخر كما لا انفصل في الشخصية بين الرضيع والغلام وبين الغلام والفتى وبين الفتى والشيخ في شخص واحد، إذن فالعربية والحميرية لغة واحدة على أرجح تقدير، كما أن الإنجليزية والانجلوسكسونية لغة واحدة في نظر علم اللغات، وكما أن العامية والعربية أيضاً لغة واحدة من هذه الوجهة العلمية اللغوية فالمسألة متوقفة على الوجهة المنظور منها. فالتعريف الخطائي للغة يجعل العربية والحميرية لغتين مختلفتين، والتعريف اللغوي الحديث^(١) يجعلهما لغة واحدة. والقدماء كانوا يعرفون كلتا الوجهتين على ما يظهر. كانوا يعرفون أنهما لغة واحدة باعتبار الأصل والتطور، وأنهما لغتان مختلفتان باعتبار الفهم. وأبو عمرو بن العلاء كان أحد من يعرف تلك الصلة من ناحيتيها لولا أن صاحب الكتاب حرّف عنه قوله الذي نقله، فصار القول بعد التحريف يدل على ناحية الاختلاف والمغايرة دون الاتفاق والاتحاد. فقد نقل عنه قوله «مالسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا» ولكن هذا القول نفسه رواه ابن سلام^(٢) هكذا «مالسان حمير وأقصى اليمن بلساننا ولا عرب بلسانهم بغير بيتنا»، ففي قوله ولا عرب بلسانهم بغير بيتنا ترى الناحيتين متمثلتين جميعاً: ناحية الاتحاد في الأصل وناحية الاختلاف من حيث الفهم. وصاحب الكتاب وحده يعلم لماذا حرف رواية ابن سلام أو لماذا لم ينقلها أيضاً وهو يعلمها إن كان ما نقله رواية أخرى. لكنك ترى الناحيتين جميعاً واضحتين تمام الوضوح في كلام العلامة ابن خلدون. ففي مقدمته «فصل في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير»، وفيه يقول:

(١) انظر مقال سبرجيمس مري

(٢) ص ٤ طبقات طبعة ليدن

« واعلمنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه
نعناض عن الحركات الاعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه فيكون لها
قوانين تخصها ، ولعلمها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر ،
فليست اللغات وملكانها مجاناً . ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري
بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري
وتصاريف كلماته ، تشهد بذلك الانتقال ^(١) الموجودة لدينا ، خلافاً لمن يحمله
القصور على أنهما لغة واحدة ويلتمس إجراء اللغة الحميرية على مقاييس اللغة
المضرية وقوانينها ، كما يزعم بعضهم في اشتقاق القيل في اللسان الحميري انه
من القول ، وكثير من اشباه هذا ، وليس ذلك بصحيح . ولغة حمير لغة
أخرى مغايرة للغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصاريف وحركات اعرابها ،
كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر إلا أن العناية بلسان مضر ، من أجل
الشريعة كما قلناه حمل ذلك ^(٢) على الاستنباط والاستقراء ، وليس عندنا
لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا اليه »

وفي قول ابن خلدون هذا ترى وجهة النظر الحديثة متجلية تامة ، وترى
أن ابن خلدون كان واقفاً على هذه النصوص والنقوش التي يعتز بها صاحب
الكتاب بالباطل ، والتي يقول انه لم يكشف عنها الا البحث الحديث . ثم ترى
أن وجوه الخلاف ووجوه الاتصال بين المضرية والحميرية كان ابن خلدون
يعرفها تماماً فلم ير فيها دليلاً على بطلان ما كان يعتقد العرب من نشوء العربية
عن الحميرية بل احتج لذلك النشوء ضمناً بالمقارنة بين لغة العرب لعهد و لغة
مضر التي نزل بها القرآن ، وصرح بأن الصلة بين لغة مضر ولغة حمير كالصلة

(١) هي ما يسميه صاحب الكتاب بالنقوش

(٢) اي اللسان المضري، فعرفت قواعده عن طريق الاستنباط والاستقراء

بين لغة العرب لعهد ولغتهم حين نزل القرآن . وإذا عرفت أن صاحب الكتاب كتب رسالة عن ابن خلدون نال بها الدكتوراه الفرنسية عجبت كيف يمكن أن يكون خفى عليه قول كهذا لابن خلدون وهو يتصل بنفسه وموضوع بحثه ، أم كيف اطلع عليه وأخفاه ، أم كيف عجز عن استغلاله واستثماره واتخاذ مبدأ لذلك البحث عن ماضي الحضارة الذي أشرنا إليه آنفاً أو اتخاذ على الأقل واقياً مما وقع فيه في الطبعة السالفة من الشك فيما كان ينبغي عليه ألا يشك فيه من غير داع

دلالة الامثلة الحميرية التي ساقها

والامثلة التي ساقها صاحب الكتاب من الحميرية تشهد لهذه الصلة الكبرى بين العربية والحميرية ، وتدل الى حد كبير على أن الحميرية أقدم من العربية من جهة وعلى أن العربية سائلة الحميرية من جهة أخرى ، وأقدمية الحميرية تجعل موقف العربية منها غير موقفها من العبرية والسريانية اللتين هما أحدث نشوءاً من العربية عند علماء اللغات

الخلاف بين الحميرية والعربية ودلائله

ولنبداً بالنظر في أوجه الخلاف بين الحميرية والعربية كما يتبين من المثلين المشروحين في الكتاب عن الأستاذ جويدي الكبير . ان أوجه الخلاف تنقسم بالاجمال الى هجائية ونحوية ولغوية

الخلاف الهجائي

فالهجائية تتمثل في فتح التاء المربوطة كما في «كلبت» الحميرية و«كلبة» العربية و«آلت» الحميرية و«آلهة» العربية وفي حذف الألف والواو والياء غالباً من أواسط

الكلمات وأواخرها كما في « ذ » الحميرية بمعنى « ذو » العربية و « ذن » الحميرية بمعنى « ذان » العربية و « حمة » الحميرية بمعنى « خيمة » العربية . وهذا الخلاف الهجائي لا يمكن الاعتداد به كثيراً إذا الكتابة ليست الأرموزاً للغة ومرشداً للنطق وقد تقصر عما ترمز اليه، فلا ينتج حتماً من إسقاط حرف مد أنه كان لا ينطق به كما لا ينتج من كتابة إبراهيم وسليمان من غير ألف وسطي في بعض المصاحف أن العرب كانوا ينطقونهما وأمثالهما من غير مد، وكما لا ينتج من كتابة الأحرف المنقوطة مهملة غير منقوطة في أول الأمر أن النون والباء والتاء والياء والشاء مثلاً لم يكن يفرق بينها في النطق

الخلاف النحوي

أما الخلافات النحوية فمنها الصغير ومنها الكبير . فالصغير مثل استبدال نون التنوين في العربية بميم في الحميرية، مثل « نعمتم » في الحميرية و « نعمة » في العربية ، فإن النون والميم قريب مخرج أحدهما من مخرج الأخرى . والكبير مثل اثبات حرف العلة في الناقص إذا اتصل بواو الجماعة كما يتمثل في « هقنيو » الحميرية و « أقنوا » العربية بمعنى أعطوا في اللغتين، بقطع النظر عن استبدال الهاء في الكلمة الحميرية بالألف في العربية وهو اختلاف لغوي . ومثل الخلاف النحوي الكبير أيضاً التعبير عن التعريف في الحميرية بنون في آخر الكلمة فيقال « وئنين » في الحميرية بدل « الوئنين »

الخلاف اللغوي

أما الخلافات اللغوية فبعضها صغير: مثل النطق بألف أفعال في العربية هاء في الحميرية فيقال « هفعل » بدلاً من « أفعال » كما رأيت في « هقنيو »

«أقنوا»، ومثل استعمال «الباء» بمعنى «عن» وبعضها . كبير مثل وجود كلمات في الحميرية ليست في العربية نحو «حجن» بمعنى «لأن» و «لوفيهمو» بمعنى «سألمهم»

وقد يجتمع في الكلمة الحميرية أكثر من نوع من هذه الخلافات فتبدو غريبة حتى تحلل ، كما رأيت في هقنيو بمعنى أقنوا ، وكما ترى في «ختن» بمعنى «الخيمة» فقد اجتمع في الكلمة الحميرية خلاف هجائي وهو حذف الياء من وسط الكلمة وآخر نحوي وهو نون التعريف في آخر الكلمة

دلالة الحرف

والآن فلننظر فيما يمكن أن تدل عليه هذه الاختلافات . إنها ليس فيها ما لا يمكن الآن تفسيره إلا الخلاف بين التعريف في الحميرية بالنون في آخر الكلمة - وتنطق «آن» - وبين التعريف في العربية بآل في أول الكلمة . وفيما عدا ذلك فكله من النوع الممكن تفسيره بفرض أن الحميرية سابقة على العربية وأنها أصل العربية ، وبعبارة أوضح كل ما بقي من تلك الاختلافات يمكن تفسيره بفرض أن الحميرية هي العربية القديمة وأن العربية الفصحى هي العربية الحديثة ، أو بعبارة أخصر انهماطوران للغة واحدة هي العربية

وإذا تأملت في غير الهجائي من تلك الاختلافات وجدته ينقسم إلى قسمين . قسم غير موجود في العربية المضرية أصلاً مثل بعض الكلمات اللغوية التي ضربنا لك «لوفيهمو» عليها مثلاً . وهذه تفسيرها سهل فإن سقطت الكلمات من الاستعمال أمر شائع في جميع اللغات . والقواميس التي بأيدينا لم تعمل إلا بعد الإسلام ، بعد أن اتسعت الشقة التاريخية بين المضرية والحميرية

وقسم موجود في العربية على صورة محرفة . والتحريف الموجود تجده
أما بنقل وأما بتخفيف وأما بكليهما . فمثل التحريف بالنقل نقل « ذان » اسم
الإشارة من المفرد المؤكد في الحميرية إلى المثنى في العربية ونقل معنى « بل »
من « صاحب » في الحميرية إلى « زوج » في العربية ومعنى « وَقَّة » من
أجاب في الحميرية إلى « أطاع » في العربية وهذا كله يحدث مثله دائماً في
جميع اللغات

وأمثلة التحريف بالتخفيف كثيرة كإبدال الهاء بالألف في أفعل الرباعي ،
وكحذف الفعل آخر الناقص إذا اسند إلى واو الجماعة ، وكحذف الاشباع من
الضمير المتصل الغائب كما في « أخوه » أي « أخوه » و « وقهممو » أي
« وقهم » ان صح أن الواو ليست خلافاً هجائياً . واشباع الضمير هكذا لا
يزال في العربية الفصحى معروفاً إلى اليوم

هذا التحريف بالتخفيف دليل واضح على أن العربية الفصحى تطورت
عن الحميرية لأن سنة تطور اللغات في النطق التخفيف كما هو معروف في
تاريخ اللغات الحية ، وكما يبدو بأدنى تأمل في العامية بالنسبة للعربية ، سواء أكان
التخفيف بحذف المقاطع أم بحذف الحركات أم بكليهما . ففي العامية والانجليزية
تجد أو آخر الكلمات مثلاً ساكنة وليست كذلك في العربية ولا في الانجليزية
الأولى . وأبسط مثل على ذلك في الانجليزية أن Large كانت تنطق في عصر
تشوسر (١٣٤٠ — ١٤٠٠ م) بتحريك الآخر فيقال لارج بدلاً من لارج ،
وأن Have كانت تنطق في عصر مارلو وشكسبير هاقي بدلاً من هاف ، وإن
علامة الماضي في الأفعال الضعيفة كان مقطوعاً منطوقاً به فيقال في Loved لَـقِد
بدلاً من لَـقْد ، والأمْر في هذا معروف مشهور . وتطور اللغات في النطق

بالتخفيف قانون عام في علم اللغات ، وللتطور نفسه قوانين طبيعية^(١) تختلف مظاهرها باختلاف اللغات

فأنت ترى أن الخلاف بين الحميرية والعربية الفصحى ليس فيه مالا يتفق مع ما كان يقول به علماء العربية من أن لغتهم نشأت عن لغة العرب العاربة أي لغة العرب اليمنيين ، بل إن في هذا الخلاف كثيراً يشهد لهم

التشابه بين الحميرية والعربية

ودلالة الخلاف هذه تزداد قوة وتأكداً بما بين اللغتين من تشابه كبير . والتشابه ظاهر من عدة وجوه في الأمثلة التي نقلها صاحب الكتاب عن الاستاذ جويدي الكبير ، وقد تبين بعض هذه الوجوه ضمناً فيما أسلفنا ، كاتحاد الضمائر واتحاد اسم الإشارة ، واتحاد بعض الكلمات باللفظ وإن حرف المعنى ، واتحاد بعضها في المعنى وإن حرف اللفظ ، واتحاد البعض في اللفظ والمعنى مثل أخ وأخت ونعمة وخلف ووشن ، واتحاد بقية الكلمات في المادة وإن أدرك اللفظ والمعنى بعض التحريف مثل « مزندن » بمعنى لوح في الحميرية و « مُزَنَد » بمعنى الثوب القليل العرض في العربية . ولو عرفنا تاريخ هذه النصوص لسكننا أقدر على الحكم على مقدار تطور العربية من الحميرية . ومهما يكن من ذلك فإن النقد أمام هذه الأدلة لا يستطيع أن يشك في صحة ما أشار إليه أبو عمرو بن العلاء ونص عليه ابن خلدون من أن المضرية نشأت عن لسان حمير كما نشأ لسان العرب لعهد ابن خلدون عن لسان مضر . وأنا على يقين من أن صاحب الكتاب لو أحسن البحث وكان ملماً بأوليات فقه اللغة في لغة من اللغات الحديثة ما باعدين

(١) انظر مقال Etymology للاستاذ هنري ويلد استاذ الانجليزية وعلم اصل اللغة بجامعة لفربول.

من مقدمة القاموس الانجليزي المصور الحديث

العربية والحميرية كما باعد ، ولما استنتج من تلك النصوص والنقوش ما استنتج ولرأى فيها وفي أمثالها مفتاحا لمجال واسع من البحث عن ماضي العربية في الجاهلية القديمة لم يكن يخطر امكان وجوده له على بال

هل لبحر عن الادب الجاهلي واللغة نتيجة ؟

والآن بعد أن جارينا صاحب الكتاب في كل هذا وتجشمنا في مجاراته تحقيق مسائل كان هو أولى بتحقيقها أين نحن من صلة ما بين الأدب الجاهلي المعروف واللغة وهي الصلة التي عقد صاحب الكتاب فصله لبحثها ؟ نحن حيث كنا قبل أن يبدأ صاحب الكتاب فصله . لم يأت بأقل شيء جديد عن اللغة التي كان يتكلمها امرؤ القيس ومن اليه ، فقد عجز تمام العجز عن ترجيح فضلا عن اثبات ان امرؤ القيس كان يتكلم بلغة تلك النصوص الحميرية ، وعجز أيضاً عن ترجيح بله اثبات أن لغة تلك النصوص كانت لغة أهل اليمن في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس ، إذ من الجائز أن يكون بين عصرها وعصره نحو أربعة قرون أو خمسة على الأقل ، وكما ان أربعة قرون كفت في تاريخ الانجليزية لتحويلها من لغة ألفرد الملك الى لغة تشوسر فقد تكون أيضاً كافية في تاريخ العربية لتحويلها من لغة تلك النصوص الى لغة امرؤ القيس

بل قصور صاحب الكتاب في البحث يذهب الى أبعد من هذا ، فانه لم يعجز فقط عن تحقيق الصلة بين لغة تلك النصوص وبين لغة أهل اليمن في عصر امرؤ القيس من جهة ، وبينها وبين لغة امرؤ القيس نفسه من جهة أخرى ، ولم يخطر له أن يفكر في تحقيق تلك الصلة ، ولم يخطر له أن تحقيقها ضروري قبل أن يستطيع أن يحتج بها في ابطال الكلام المنسوب الى امرؤ

القيس ومن اليه . وهو دليل من الأدلة الكثيرة الموجودة في الكتاب على أن صاحبه لم يكن يبحث ولكن كان يتلمس ما يظنه دليلا على فرضه المفروض

لكن صاحب الكتاب مع هذا حاول أن يجيب على بعض ما اعترض به النقد عليه فكان في هذا علميا في موقفه وإن لم يكن علميا في منطقته . نبيه النقد منذ أكثر من عام إلى أن ثبوت اختلاف لغة الجنوب عن لغة الشمال ، لو ثبت أنهما كانتا مختلفتين في العصر الجاهلي القريب ، لا يصحح دليلا على أن أدب يمانية الشمال موضوع لأن قبائل اليمن في الشمال كانت هاجرت من الجنوب إلى الشمال منذ أمد بعيد فلم يكن هناك بد لمن نشأ في الشمال من ذريتها أن ينشأ على لغة الشمال ويتخذها لغة أدب ولغة خطاب . فجاء صاحب الكتاب هذا الممام يجيب على هذا بلهجة المستوثق مما يقول فهل تدرى بماذا أجاب ؟ أجاب بأن هجرة فريق من عرب اليمن إلى الشمال غير ثابتة ! وأن صحة يمانية من التسبب إلى اليمن من قبائل الشمال غير ثابتة ! واذن يسقط ذلك الاعتراض ! إن من المؤلم حقا أن يلجج الاستاذ في الممارسة إلى هذا الحد ، وينزل به اللجاج إلى هذا الدرك ، فلا يدرك أن جوابه هذا مسقط كل ما قال وأنه إذا صح أن التاريخ القديم والتاريخ الحديث أجمعا على خطأ فلم تكن هجرة ولم يكن في الشمال يمانيون لم يكن هناك أدنى شبهة لغوية يمكن أن يعترض بها على صحة كلام مثل امرئ القيس . إذ يصير امرؤ القيس ومن معه بذلك مضرين ويصير من السخف أن يقال بعد ذلك ان كلامهم وشعرهم منجول لأن لغته ليست لغة نقوش حميرية اكتشفت في الجنوب ، حتى ولو كانت لغة النقوش تمثل لغة اليمن في عصر امرئ القيس . لكن صاحب الكتاب يدافع عن باطل . وأنى للمبطل أن يحسن الدفاع ؟