الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة تيسمسيلت
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

أطروحـــــة مقدمــة لنيـل شهـادة الدكتـــــوراه (الطـور الثالث)

تخصـص: الأدب العربـي القديـم ونقــده

موسومـــــة بـ:

الخصومـة حول التراث الشعري بين مصطفى صادق الرافعي وطه حسين

- قراءة في ضوء دراسات المعاصرين -

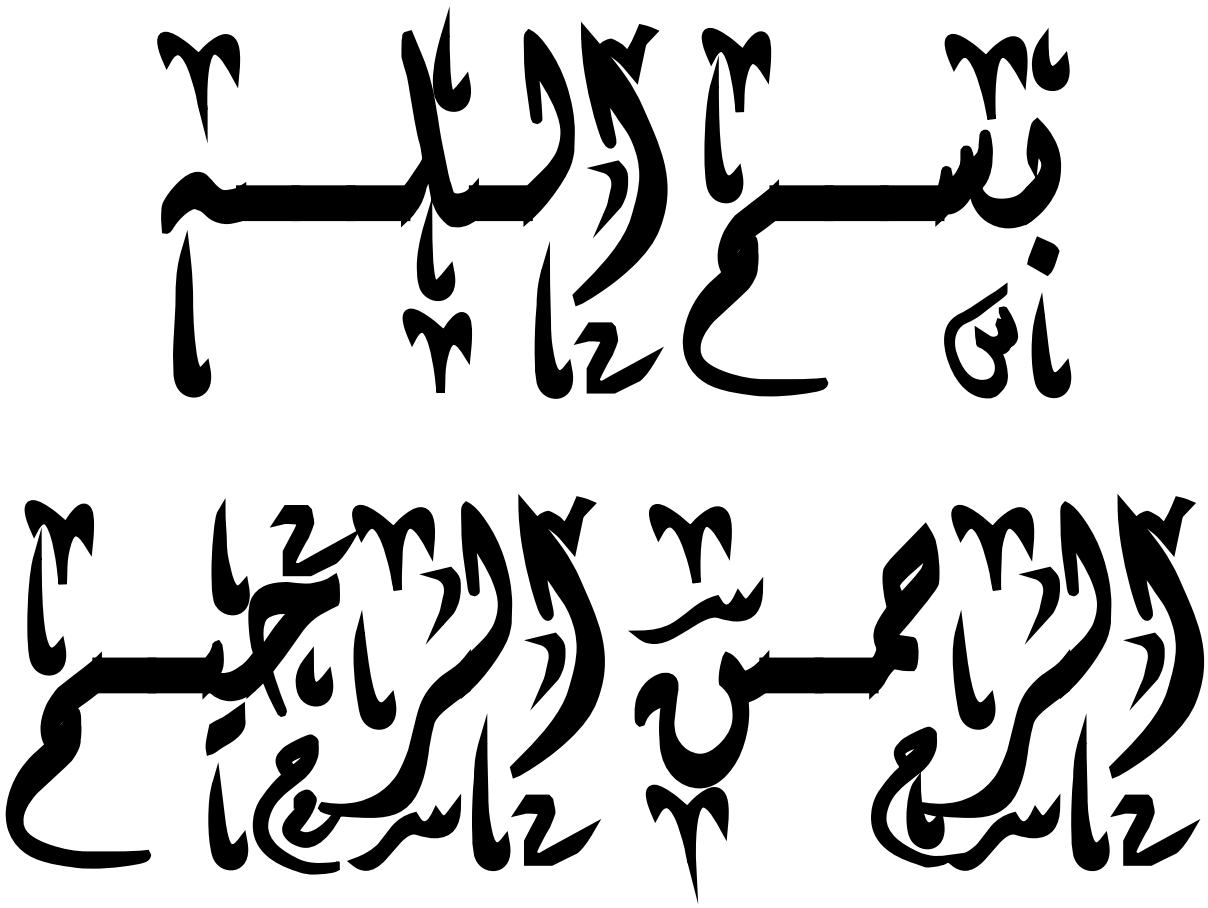
إعـــــداد الطالب الباحث:
ط.د: براهيـمي زروق

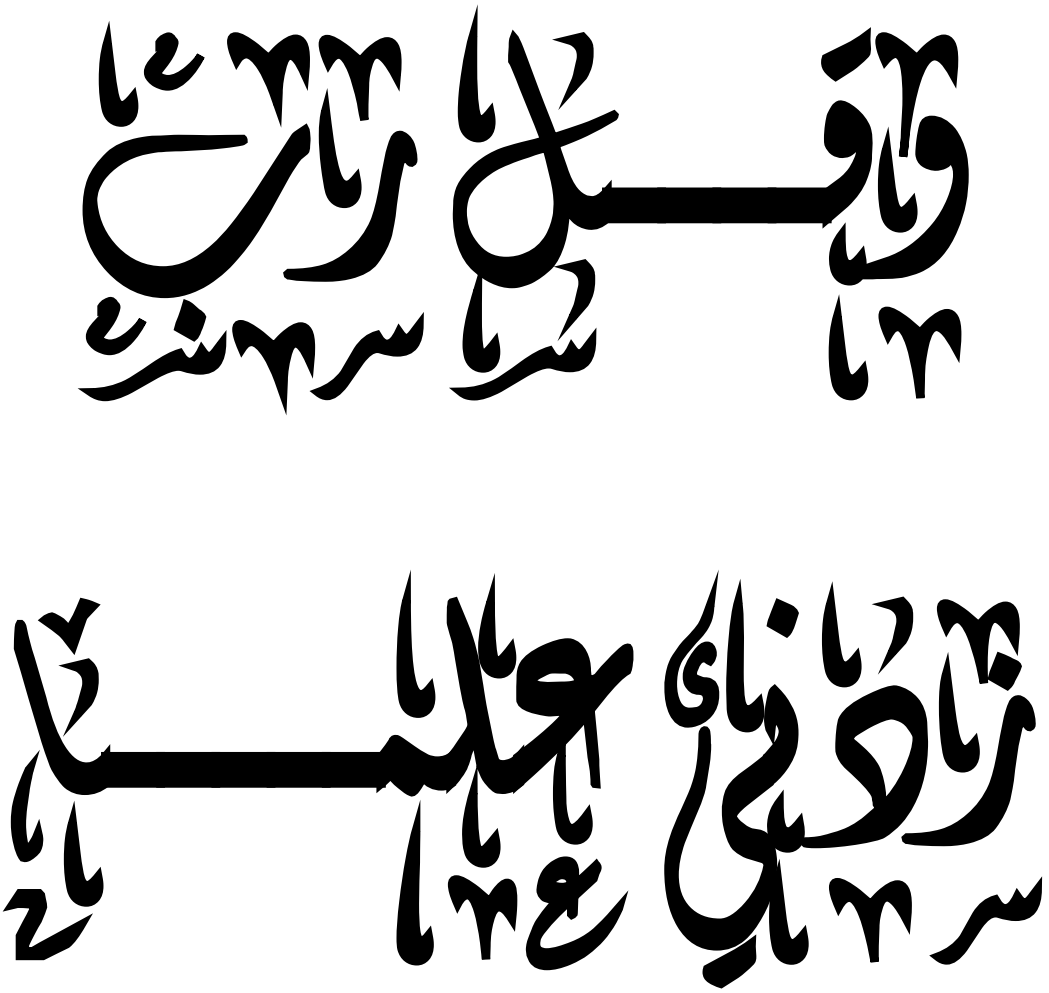
إشـراف: الأستاذ الدكتور
أ.د : دردار بشيـر

أعضـاء لجنـــة المناقشـــة

الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
د. قردان ميلود	أستاذ محاضر - أ -	جامعة تيسمسيلت	رئيسا
أ.د. دردار بشير	أستاذ التعليم العالي	جامعة تيسمسيلت	مقررا
د. عطار خالد	أستاذ محاضر - أ -	جامعة تيسمسيلت	ممتحنا
د بن عطية كمال	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الجلفة	ممتحنا
د. دبيح محمد	أستاذ محاضر - أ -	جامعة تيارت	ممتحنا
د. بوضياف محمد الصالح	أستاذ محاضر - أ -	المركز الجامعي النعامة	ممتحنا

السنة الجامعية 2021-2022 م / 1443-1444 هـ


بسم الله الرحمن الرحيم


وقل رب
زدني علما

بسم الله الرحمن الرحيم

(فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ) النمل 19

صدق الله العظيم

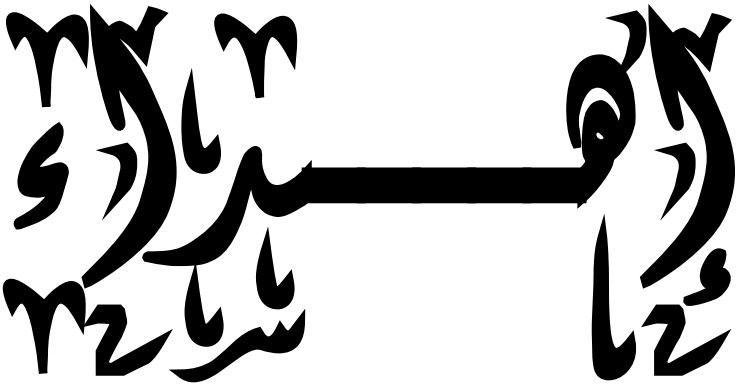
لك الحمد ربي حتى ترضى ثم لك الحمد إذا رضيت ثم لك الحمد بعد الرضى

للوالدين الكريمين حفظهما الله وأطال عمرهما وجمع بينهما في الدار الآخرة كما شاء أن يفرق بينهما في الدار الدنيا

للوالدة الكريمة على عبارة (لن ينفعك إلا سعيك)، وقد صدقت

لأستاذي الفاضل أ.د دردار البشير حفظه الله ورعاه وأمده طول العمر ودوام العافية

للأهـــل والخـــلان



لتلامـــــذة الأستاذيـــن القديريـــن (وعساني أن أكون منهم):

ولكل طالب علم لا يبتغي إلا وجه ربه الكريم

مقدمة:

الأدب أحد مقومات الثقافة، به تتحدد ماهية المجتمعات وقيمتها، وبه تشحذ الهمم لتضاعف درجة الإنتاج والإبداع، وبه تحفظ الأمم ماضيها حتى يصير تراثا يُعتَزُّ به، وهذا التراث عموما لا يخرج عن دائرة تركة السلف المادية والمعنوية.

وللتراث الأدبي أهمية كبيرة من حيث هو مصدر من مصادر المعرفة والإبداع، ولقراءته ذات الأهمية سواء لدى متلقيه أو دارسيه فبقراءته يزيد وعينا وإدراكنا للماضي ومتى تحقق لنا هذا الوعي حق لنا أن ننادي بقراءات جديدة تثري مسألة مقاربة التراث.

والحديث عن القراءة يلزمنا الوقوف عند هذا الفعل النقدي المركب، فهي عملية نقدية معرفية يتخذها القارئ أملا في الفهم ثم الاستيعاب، ولا محالة أنها خاضعة لرقابة مؤسساتية معينة (مذهبية، دينية، سياسية أو قومية)، وارتباط هذه العملية بالموروث الأدبي يزيدها صعوبة وتعقيدا لما لهذا الأخير من خصوصية قومية ولغوية ودينية الأمر الذي يحث القارئ على بذل جهد مضاعف للتحرر من ميولاته الشخصية، وهذا الإلزام الإيديولوجي قد أضر بالتراث الأدبي عامة والشعري خاصة إذ عدد قراءاته وباعد بينها حد التناقض أحيانا، فجعلها تكاد لا تتفق إلا من حيث تنطلق: من التراث ذاته، ومرد هذا التعدد الاختلاف المذهبي بين الباحثين، فأنصار الجديد سعوا لمقاربة التراث مقاربة حداثية تواكب متطلبات العصر وحركيته وتغيراته، في حين نادى أنصار القديم بضرورة اقتصار مقاربته حصرا على ما تطلبه زمنه، والموقف الحديث من التراث يتحدد تاريخيا ضمن مرحلتين زمنيتين:

مرحلة الاستشراق: وفيها حاول الباحثون صد المشروع الاستشراقي من خلال دراسة التراث دراسة متعصبة بغية الطعن في بديل التراث الذي روج له المشروع الاستشراقي، والغاية من ذلك كانت الانتصار للتراث دون الوقوف على قيمته والإفادة منه، وفي هذا تعصب قومي يقيض عملية مقاربة التراث.

مرحلة ما بعد الاستشراق: وتبدو أكثر نضجا واعتدالا، فيها حاول الباحثون المتشربون للثقافة الغربية الترويج لقراءة جديدة تساير متطلبات العصر وتبحث مشاكله، ولكن افتقار أنصار هذا التوجه لآلية تمكنهم من تبيئة المنهج الغربي حال دون عملية مقاربة التراث. لمنهج علمي دقيق زاد مغبة استيعاب التراث.

ويمكن القول أن الموقف الحديث من التراث يتحدد أساسا ضمن حيز الصراع مع الآخر (المستعمر)، ومن صور ذلك محاولات التمسك بالقديم في رد المشاريع الاستعمارية كما هو حال الأمة الجزائرية التي تهيأت لرد سياسات التبشير والفرنسة من خلال بعث حلقات العلم السرية وتدريس اللغة العربية وعلومها وتدريس أصول الفقه وغيرها من العلوم التراثية.

وعلى شاكلة هذا التباين والاختلاف اختلفت المواقف، فانحصرت بين السخط والتدنيس أو الإشادة والتقديس بطرف على حساب آخر، وهذا الأمر مهد بدوره لبروز صراعات وخصومات فكرية كثيرة أفردت حقل الأدب تنوعا وثراء على شاكلة خصومة أنصار البحتري وأنصار أبي تمام، وخصومة العقاد وشوقي، ولعل أشدَّ الخصومات ضراوة ووقعاً في حقل الأدب خصومة مصطفى صادق الرافعي وطه حسين حول مسألة التراث الشعري، فخصومة الرجلين شغلت الباحثين فانهالت عليها الأقلام تروم البحث فيها تقف عند مبرراتها وتتحرى مدى إثرائها لحقل الأدب ونقده، وقد تبيانت آراء الرجلين، فالقارئ لآثارهما يكاد لا يجد ما يبرِّر مردَّ ذلك التناقض، ولا يفهم من كلامنا بأنَّنا نتهم الرجلين أو أحدهما باللغط وما شابه ذلك –فما لنا في ذلك زاد ولا سبيل–، وإنما نحاول وضع قاعدة بيانات تمكننا من مقاربة معركة الرجلين الفكرية حول التراث الشعري في دراستنا التي وسمناها بـ:

الخصومة حول التراث الشعري بين الرافعي وطه حسين

– قـراءة في ضوء دراسات المعاصرين –

وهي دراسة تبحث في الإشكال الآتي:

كيف قارب النقاد المعاصرون خصومة مصطفى صادق الرافعي وطه حسين حول التراث الشعري في ظل اختلاف معطيات العصر الأدبية والسياسية والاجتماعية؟

والبحث في هذا الإشكال يلزمنا طرح التساؤلات الآتية:

- ✓ ما موقف مصطفى صادق الرافعي وطه حسين من التراث الشعري؟ وما هي الخلفيات المؤطرة لموقف كل منهما؟
- ✓ ما موقف الدراسات المعاصرة من خصومتهما؟ وهل سَلِمَت قراءات المعاصرين من الرقابة الإيديولوجية أو أنها خضعت لإكراهات المحافظة والأصالة ولروح التجديد والمعاصرة التي فرضها العصر؟
- ✓ ما الذي أضفته قراءات المعاصرين –بخصوص خصومة الرجلين– لحقل الأدب ونقده؟

وتقع هذه الدراسة البحثية في: مقدمة وثلاثة فصول إضافة لملحق فصول وخاتمة.

أما المقدمة فنذكر فيها أسباب اختيار الموضوع وبيان إشكاليته والمنهج المبتع في دراسته كما أبرزنا أهم الفرضيات التي تسعى الدراسة لدحضها أو إثباتها.

الفصل الأول فعنوانه (الاستشراق والتراث والحداثة بين التعالق والتجادل) نعرض فيه مسألتين نرى أنها تؤسس للخصومة في حقل التراث العربي عامة: المسألة الأولى تبحث في ماهية التراث والحداثة من جهة ومدى تعالق وتجادل ثالوث التراث والحداثة والاستشراق من جهة أخرى، أما الثانية فتبحث في فعل الخصومة في بعض حقول البحث المعاصرة.

أما الفصل الثاني المعنون بـ: (القضايا المركزية في خصومة الرافعي وطه حسين) ففيه نقف عند أهم المسائل النقدية التي أشعلت فتيل الخصومة بين الرافعي وطه حسين، واقتصرنا على أربع منها وجدنا فيها من حدة الصراع الفكري ما يبرز ضراوة معركتهما حول التراث الشعري، وهي:

(الفكر والعقيدة – الحرية الفكرية – اتهام طه حسين بتبني أفكار مرجليوث – منهج طه حسين) من خلال كتاب معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين لابراهيم عوض، ويرجع اختيارنا لهذا النموذج لما فيه من طرح دقيق ومفصل للقضايا التي شكلت حيز الصراع بين الرجلين.

أما الفصل الثالث المعنون بـ (قراءة المحدثين خصومة الرافعي وطه حسين)، ففيه عرضنا بشكل مفصل قراءات المستشرقين للتراث الشعري من خلال كتاب (دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي) لعبدالرحمن بدوي، ودافعنا لاختيار هذا المؤلف ما تضمنه من عرض منهجي وموضوعي لآراء المستشرقين حول الشعر الجاهلي، ثم عرضنا موقف بعض المعاصرين (حنا الفاخوري ومحمد أحمد الغمراوي) لخصومة الرافعي وطه حسين حول مسألة التراث الجاهلي، وبعدها حاولنا أن نقدم قراءتنا للموروث الشعري.

ويلي فصول الدراسة ملحق فصول (قسم للرافعي وقسم لطه حسين)، حاولنا من خلاله الوقوف على الخلفيات المعرفية لتكوين الرجلين وعرض أشهر خصوماتهما مع أعلام عصرهما.

ثم خاتمة بحث كانت عبارة عن خلاصة ما توصلنا إليه من نتائج.

أما عن دوافع اختيارنا لهذا الموضوع فمنها:

أ- الموضوعية:

- فرضها علينا تخصص التكوين.
- إسهامات الرجلين في حقل الأدب العربي ونقده.
- السعي للكشف عن إضافات خصومة الرجلين لحقل الأدب ونقده.

ب- الذاتية:

- الميل تجاه مواضيع الخصومة الفكرية في حقل المعرفة.
- الرغبة الملحة في الإحاطة بقامات الأدب العربي الحديث سيرة وأدبا ومذهبا.
- الرغبة في اكتشاف مكنونات معارك الرجلين النقدية حول قضايا الأدب.

- الرغبة في محاورة طه حسين والرافعي حول معركتهما الفكرية من خلال آثارهما وآثار بعض المعاصرين.

وبالنظر لما يفرزه عنوان البحث من موازنة ذات طابع جدلي بين موقف طه حسين والرافعي ارتأينا الاستعانة بآلية المقارنة وآلية الوصف والتحليل حتى نتعرض لطرفي الخصومة في هذه الدراسة، ونعرض قراءتهما للموروث الشعري عرضا مؤسسا وسليما بعيدا عن كل تعصب إيديولوجي، مركزين في ذلك على ما أفرزته الدراسات المعاصرة من آراء حول خصومتهما، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة إخضاع طروحات الرجلين وطروحات المعاصرين للأدوات الإجرائية لآلية نقد النقد محاولين فحصها وتبيان خلفياتها وتبريرها تبريرا علميا، إضافة لذلك فإن مادة البحث تلزمنا ظرفيا الاستعانة بمناهج أخرى كالمنهج التاريخي والمنهج النفسي حسب ما تقتضيه مادة البحث.

عكفت كثير من الدراسات تبحث في الفكر النقدي للرافعي وطه حسين كل على حدة، وقد خص فكر طه حسين على حساب الرافعي بقدر وافر من الإنتاج والتأليف، ومبرر ذلك ثورته على مناهج تدريس الأدب أيام تواجده بالجامعة مدرسا، غير أن عدد الدراسات التي خصت بالبحث في خصومة الرجلين حول مسألة التراث الشعري قليلة نادرة.

وبالنظر لما كان عليه موضوع البحث من أهمية بدا سعينا من الوهلة الأولى منصبا على محاولة إجراء مقاربة نقدية معاصرة بخصوص مشروع مصطفى صادق الرافعي وطه حسين حول التراث الشعري من خلال دراسات بعض الدارسين المعاصرين أمثال: إبراهيم عوض، عبدالرحمن بدوي، أدونيس أحمد سعيد، محمد أحمد عرفة، جابر عصفور، محمد عابد الجابري، محمد الغمراوي، محمود أمين العالم، حنا الفاخوري وشوقي ضيف ... وغيرهم، وذلك بغية الإلمام بقراءة معاصرة للتراث الشعري قد تساعد في فك شيفرته.

لقد أسهمت بعض هذه الدراسات في إماطة اللثام عن مضمرات خصومة الرجلين حول التراث الشعري غير أنها لم تحط بمشروعهما إحاطة شاملة تجعل منه مشروعا حقيقيا لمقاربة التراث الشعري، وعليه نروم في دراستنا مقاربة مشروع الرجلين مقاربة لا ندعي أنها جديدة بقدر ما أنها تقوم على طرح معاصر –بما تحتويه المعاصرة من متغيرات بيئية، اجتماعية وسياسية– فهي لا تستهدف عرض خصومة الرافعي وطه حسين ومن ثمة تفنيد موقف الرجلين أو الانتصار لأحدهما على الآخر وإنما تسعى أساسا لـ:

- ✓ كشف المضمرات المنهجية والإيديولوجية التي أطرت خصومة الرافعي وطه حسين حول مسألة التراث الشعري.
- ✓ تسليط الضوء على موقف الدراسات المعاصرة من خصومة الرافعي وطه حسين حول التراث الشعري.
- ✓ إبراز الإسهام المنهجي الذي أضفته قراءة كل من طه حسين والرافعي للموروث الشعري لحقل النقد الأدبي.
- ✓ إبراز الإسهام الأدبي الذي أضفته قراءة المعاصرين لخصومة الرافعي وطه حسين حول الموروث الشعري لحقل الأدب العربي الحديث.
- ✓ تقديم قراءة نقدية معاصرة لمشروع الرجلين حول مسألة التراث الشعري في إطار نظرية نقد النقد.

ومن بين المراجع التي اعتمدناها: كتاب في الشعر الجاهلي، في الأدب الجاهلي لطه حسين، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي لعبدالرحمن بدوي، العصر الجاهلي لشوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي للرافعي، تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين لابراهيم عوض، تحت راية القرآن –المعركة بين القديم والجديد، على السفود للرافعي، مصطفى صادق الرافعي فارس الكلمة تحت راية القرآن لمحمد رجب البيومي، الرافعي الكاتب بين

المحافظة والتجديد لمصطفى نعمان البدري، نقض الكتاب في الشعر الجاهلي لمحمد الخضر حسين.

وبخصوص الصعوبات التي اعترضت طريق الباحث فنشير إلى تشعب مادة البحث لكون هذه الدراسة تبحث في خصومة الرافعي وطه حسين حول مسألة التراث الشعري، ثم تعرض هذه الخصومة على آليات الدراسة والتحليل في ضوء نظرية نقد النقد، إضافة للوقوف عند آراء المعاصرين من خصومة الرجلين ثم إبراز الموقف الاستشراقي من الشعر الجاهلي.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أشكر الله أولا وأخيرا على توفيقه وحسن تدبيره لي طيلة مدة إنجاز هذه الدراسة، ثم أشكر الأستاذ الدكتور دردار بشير شكرا خاصا نظير ما لقيته منه من عناية وتوجيه وتذليل للصعاب، فقد كان سخيا معطاء لم يبخلني علمه ولم يحرمني صبره طيلة ست سنوات كان لي فيها خير سند، ولن أفيه حقه وقدره في بضع كلمات فدام لنا ذخرا وقامة بها نفخر ومن علمها ننهل.

أرجو من المولى عزوجل أن أكون قد وفقت لإثراء مسألة قراءة التراث الشعري ولو بالشيء اليسير، وما توفيقي إلا من الله عزوجل وحده لا شريك له.

تيسمسيلت: 04 مـاي 2022 الموافق لـ 05 شوال 1443

الطالب: براهيمي زروق

الفصل الأول:

الاستشراق والتراث والحداثة بين التعالق والتجادل

- مفهوم التراث
- مفهوم الحداثة
- في العلاقة بين الاستشراق والتراث والحداثة
- اتجاهات البحث في التراث عند المعاصرين في حقل:
  - العلوم الدينية
  - العلوم اللغوية
  - العلوم العقلية
  - حقل الأدب ونقده

1- ماهية التراث بين الأصالة والمعاصرة

1-1 مفهوم التراث

لغة:

من وَرِث (بفتح فائه وكسر عينه) يرث إرثا والوارث صفة من صفات الله عزوجل، الباقي الذي يرث الخلائق ... يقال: ورث فلان مالا، أرثه، وَرثا ووِرثا إذا مات مورثك صار ورثه لك.[1]

ويقال: ورثه: أدخله في ماله على ورثته، وقيل أيضا: ورَث الرجل فلانا مالا توريثا إذ أدخل على ورثته من ليس منهم فجعل له نصيبا.[2]

ويقول ابن منظور أيضا عن ابن الأعرابي وابن سيده أن الوِرث والوَرث والإرث والوراث والإراث والتراث واحد وهو ما ورث ونقل عن الجوهري قوله: إن التراث أصل التاء فيه واو.

ويقول ابن منظور أيضا: "ورثت أبي وورثت الشيء من أبي أرثه بالكسر فيها ورثا وورثة وإرثا والألف منقلبة عن الواو ورثه الهاء عوضا عن الواو وسقطت الواو من المستقبل لوقوعها بين ياء وكسرة".[3]

والتراث مرتبط بكل ما يخلفه الأفراد والجماعات من إرث مادي ومعنوي سواء كان ذلك: مالا، دينا، أدبا، علما، أخلاقا، حسبا أو غير ذلك.

اصطلاحا:

التراث هو "انتقال السمات الحضارية أو الثقافية لمجتمع معين من جيل إلى جيل عن طريق التعلم والتعليم وهو تركة الأجيال الماضية من حضارة مادية ومعنوية

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبدالله علي الكبير وآخرون، دط، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت، ص4808

[2] ينظر: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير – معجم عربي عربي، دط، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2008/1429، ص411

[3] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ص4808

يتلقاها الأفراد من المجتمع"،[1] ويختلف مفهوم التراث باختلاف المجال الذي ينسب إليه ففي حقل الأدب يعنى بالتراث كل ما تتوارثه الأجيال اللاحقة عن الأجيال السابقة من علوم الأدب وفنونه وفي حقل الدين تتعدد معانيه بتعدد المقام المذكور فيه ومن معانيه:

العلم والحكمة في قوله تعالى: ﴿ وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾.[2]

المال في قوله تعالى: ﴿... فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ... ﴾.[3]

البقاء في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْىِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ ﴾.[4]

وهناك من الدارسين من يصنف النصوص الدينية (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة) ضمن دائرة التراث كما فعل كثير من المستشرقين غير أنه "يجب التأكيد على أن التراث يقتصر على النتاج الإنساني فقط"[5] فالقرآن وحي إلهي خارج عن دائرة التراث، أما علوم القرآن فهي تراث بشري اجتهد فيه العقل وعلة البحث العلمي تفضي إلى أن النص التراثي نص يحتمل التأويل والتفسير والرفض لأنه نتاج بشري (أنتجه بشر ويؤوله ويفسره بشر ويرفضه أو يقبله بشر)، أما النص القرآني فنتاج وحي خالص يقبل التفسير في حدود نصه.

[1] عياتي نديمة، التراث في الحضارة العربية، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص21

[2] سورة مريم، الآية 02

[3] سورة النساء، الآية 11

[4] سورة الحجر، الآية 23

[5] شاما شاهين، منهجية البحث عن التراث بين الواقع والطموح، مجلة معهد الدراسات المصطلحية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب، عدد –نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي–، ص126

- **نظرة الحداثيين للتراث**

وتختلف نظرة الحداثيين للتراث باختلاف موقفهم منه فمنهم من يرفضه جملة وتفصيلا ومنهم من يتبنى بعضه ومنهم من يجبره على الخضوع لمناهج النقد والفلسفة المعاصرة، فما التراث لدى الحداثيين؟ وما المعاني التي يتضمنها؟

إن التراث عند الحداثيين "كل ما ورثه العربي المسلم عن أسلافه من مصادر التلقي: الكتاب والسنة وما جاء فيهما من عقيدة وتشريع، كذلك أقوال الصحابة والتابعين وأئمة أهل السنة والجماعة، وكذلك اللغة العربية وآدابها والتأريخ الإسلامي ونحو ذلك".[1]

ويرى أدونيس أحمد سعيد أن التراث العربي الإسلامي هو "الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والحديث النبوي أي هو: الأصول التي ورثت للجميع والتي لا يختلف على أصوليتها"[2] في حين يعرفه المغربي محمد عابد الجابري "بأنه التركة الفكرية والروحية بكل ما تحمله من عقيدة وشريعة ولغة وأدب وعقل وذهنية وحنين وتطلعات"[3]، وفي نظرنا لا يستوي جمع القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف مع الشعر الجاهلي وتصنيفها ضمن دائرة التراث، فالتراث مقتصر على تركة السلف وضمنها يقع الشعر الجاهلي، أما النص القرآني والنص النبوي فخارجان عن دائرة التراث.

يقسم بعض الدارسين التراث إلى شقين: ثقافي وحضاري ويمثل الأول "كل ما أنتج في سائر العلوم والآداب والفنون الموروثة والمنقولة كتابيا وشفويا في حين يمثل الثاني جميع الموروثات الثقافية والتاريخية في العمران والأنظمة المختلفة".[4]

---

[1] محمد بن عبدالعزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، أطروحة دكتوراه، إشراف ناصر بن عبدالكريم العقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1414هـ، ص21

[2] أدونيس أحمد سعيد، ها أنت أيها الوقت، سيرة شعرية ثقافية، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، 1993، ص22

[3] الجابري محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص24-45-48

[4] محمد بشير الحسني، دور المصطلح في تحديث التراث وتوسيع فضائه، مجلة معهد الدراسات المصطلحية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب، عدد بعنوان نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، 2000، ص87

وقد نالت قضايا التراث من دراسات المحدثين والمعاصرين حيزا واسعا وأسست لجدل لا يكاد يلم ببونه ولعل أهم ما يعيق عملية البحث في التراث عند الباحث المعاصر هو مدى تجرده من قناعاته الإيديولوجية وسياساته الفكرية التي كثيرا ما أثرت بالسلب على عملية تلقي التراث وعلى منحى دراسته وهذا الطرح المتداخل يثير التساؤلات الآتية:

ما التراث؟ كيف نتعامل معه؟ ما مركزيته من حقل الأدب الحديث والمعاصر؟ كيف يتفاعل مع الحداثة؟ هل ننطلق في قراءتنا له من التراث في حد ذاته أم ننطلق من اللحظة الآنية لنصل إلى التراث؟ هل العامل الإيديولوجي هو السبب وراء تأخر الانتفاع بالتراث؟ ما السبيل لدراسته بعيدا عن كل قناعة إيديولوجية أو تعصب فكري؟ ولا شك أن الإجابة عن هذه التساؤلات هي لبنة أساسية لإعداد مشروع نهضوي عربي مواكب لروح العصر ومتطلباته.

2-1- مفهوم الحداثة

2-1-1- الحداثة الغربية

- **البدايات / المفهوم**

كثيرا ما تضاربت الآراء وتعددت حول مفهوم الحداثة وإطار نشأتها وظهورها زمانا ومكانا، فبعض الدارسين يرجعها للعصور القديمة (الرومان واليونان) مع بداية التفكير المثالي والمادي، في حين "يقرنها آخرون بالثورة الفرنسية"،[1] ولعل أولى معالم الحداثة الغربية تتحدد بجملة التحولات التي عرفتها أوربا في القرون الوسطى، فبعد أن سيطرت الكنيسة على حقول العلم والتفكير وغيبت العقل واعتبرت البحث والمعرفة جرائم يعاقب عليها، جاء التيار العقلي ليدحض حكم اللاهوت المستبد ويؤكد على مدى أهمية العقل في تحرير الإنسان من أفكار العبودية الوهمية، واتسعت رقعة

[1] محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص87

الحداثة مع بزوغ عصر النهضة وما صاحبه من تحولات سياسية وفكرية واجتماعية وفلسفية مست جميع جوانب الحياة لتشمل ميادين العلوم والرياضيات والفيزياء والفلك والعمران البشري والأدب وغيرها، وهنالك ظهر مصطلح الحداثة أول الأمر "كحركة دينامية عصفت بالتدريج بكل البنيات والذهنيات العتيقة وساهمت في إحداث نوع من القطيعة الجذرية مع كل ما هو تقليدي"[1]، والحداثة ليست وليدة يوم واحد أو عام واحد أو حتى قرن واحد، بل هي وليدة تلاقح عدة أزمنة ولا شك أنها قد مرت بمراحل عدة وضعت خلالها إرهاصاتها ومهدت لظهورها كحركة مستقلة بذاتها ويمكن تلخيص هذه المراحل كالآتي:

- ✓ بروز تيار التنوير الديني الذي دعا لكسر قيود حكم الكنيسة.
- ✓ انتقال الزعامة للعقل بدل الكنيسة.
- ✓ ظهور حركات التنوير العلمي التي أنكرت التفسير الكنائسي للظواهر العلمية (اكتشافات غاليليو غاليليي Galileo galili).
- ✓ صراع الفلسفة العقلانية والفسفة اللاعقلانية في القرن السابع عشر.
- ✓ بزوغ فجر فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر.
- ✓ استحداث منهج التفسير العلمي التجريبي في ميادين العلوم والرياضيات.

استخدم مصطلح الحداثة في حقل الأدب الغربي "للتعبير عن الاعتراض على كل قديم ينتمي للعصور اليونانية والرومانية القديمة"[2] فهي تمثل عند رامبو Rimband وعند الشاعر الفرنسي بودلير Boudelaire "عملية تدمير للأشكال الثابتة التي تحول دون تطور الفن والمشاعر والأفكار والعادات ...."[3] في هذين التعريفين يبدو تعصب رامبو وبودلير لصالح الجديد على القديم واضحا، فالتراث ليس مقيدا للفن والمشاعر

[1] محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص63

[2] أفاية محمد نورالدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، الطبعة الثانية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص108

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص110

والأفكار والعادات، وقد ورد أيضا في قاموس أندري لالاند (André lalande) "أنها مشتقة من الكلمة اللاتينية مودارنوس (modeernos) وقد ابتدأ استعمالها في القرن العاشر في المسائل الفلسفية والدينية وذلك تحت معنى تفتح وتحرر العقل"[1]، والحداثة عند الغرب "حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية جاءت كتغيير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين التاسع عشر والعشرين وهي في الوقت نفسه امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا"،[2] أما رولان بارت فيعرفها في مجال النقد على "أنها انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان إلى السيطرة عليه"،[3] وورد أيضا في معجم fondamental du français litteraire لصاحبه فيليب فورست (Philipe forest Gerard gonion) أن المودرنيزم* (ترجمة النص في الهامش):

"modernisme systématique de nouveau le mot est souvent employé par la critique pour s'appliquer aux arts et a la littèrature cependant il est très défficile de lui donner un sens précis dans la mesure ou c'est tout l'art contemporation

[1] André lalande . vocabulaire technique et critique de la philosophie . press universitaire de la France . 2éme édition. Paris. france. 1998 .p640

نقلا عن: برتيمة وفاء، الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للثقافة الغربية –الحداثة نموذجا، رسالة ماجستير، إشراف محمد نورالدين جباب، جامعة الجزائر، الجزائر، 2009/2008، ص56

[2] André lalande . vocabulaire technique et critique de la philosophie. Ibid. p64

نقلا عن: المرجع نفسه، ص56-57

[3] عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، الطبعة الأولى، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1992، ص35

* ترجمة نص Philipe forest Gerard gonion : (كلمة تستعمل عادة من طرف النقاد في ميدان الفن والأدب، لكن من الصعب إعطاؤها معنى دقيق وذلك لأن الفن المعاصر في حد ذاته يعرف بالرغبة في إيجاد أشكال جديدة)

pratiquement qui se définit par la volonté de trouver de nouvelle formes expression".[1]

وتجتمع التعاريف المذكورة آنفا حول ثنائية مهمة تحدد ماهية الحداثة، وهي ثنائية العقل والإنسان، فلا سلطة إلا للعقل ولا جوهر إلا للإنسان وسلطة العقل البشري تفرض على الإنسان في مرحلة زمنية معينة بنية تفكيرية قائمة على مبدأ الرفض والمخالفة لما سبق، وبالتالي فإن أبرز مظهر من مظاهر الحداثة الغربية هو "القطيعة مع الماضي والثورة عليه والخروج على ما سلف وتدمير ما هو موروث من الأفكار والرؤى والمعتقدات والأساليب، فالحداثة مغايرة جذرية تامة لكل ما عرفته البشرية خلال تاريخها الطويل، فهي زعزعة للثوابت واليقينيات"[2]، كما تشير أغلب التعاريف المذكورة لكون الحداثة الغربية توجها نقديا ظهر أول الأمر كموقف يرفض أحكام الكنيسة ويخالفها، ومن دعائم هذا التوجه الحراك العلمي وبروز الفكر التنويري سيما في مجال الفلسفة.

أ- إشكالية المصطلح

العلوم أقفال والمصطلحات مفاتيح ومن لم يتجشم عناء تحري الدقة في وضع المصطلحات وفهمها ضاع منه العلم قبل المصطلح، فالدراسة البحثية إن جاوزت فهم مصطلحاتها قلت ثمارها، لأن المصطلح يحوز زخما وقوة تدفع بالدراسة البحثية نحو التقدم والتطور "وللمصطلحات تأثيرات نادرا ما يقدر الناس أبعادها أو يولونها ما تستحقه من اهتمام، تتصل تلك التأثيرات بالجوانب الفكرية العامة، لأن المصطلح هو صورة مكثفة للعلاقة العضوية القائمة بين العقل واللغة، إنه لغة واصفة ذات جوهر مبرز لقيمة معرفية ذات انتماء لغوي معين وبفك شيفرته تتكشف أبنية النظم المراد

[1] Philipe forest Gerard gonion. Dictionnaire fondamental du français litteraire. imprime en France sur presse offset par brodard toupine. 2004. p 268

[2] جمال شحيد ووليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب الأصول والمرجعية، دط، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، جمادى الأولى 1426/حزيران يوليو 2005، ص154...160

البحث فيها"،[1] ومصطلح الحداثة موغل في التعقيد، يصعب تحديد مفهوم شامل ودقيق له، ويرجع ذلك لأسباب كثيرة، نذكر منها:

- ✓ تشعب المجالات التي ظهر فيها مصطلح الحداثة (أدب، سياسة، دين، فن وفلسفة)
- ✓ اختلاف الرؤى والمواقف بين المفكرين والدارسين حول الأصول التاريخية لهذا المصطلح والظروف التي أحاطت بنشأته وتطوره.[2]

وفي كنف هذا الإشكال الاصطلاحي نجد من يشير للحداثة بالجدة أو الجديد أوالتجديد وغيرها من المصطلحات التي تشير في غالبها إلى بداية حقبة زمنية جديدة قائمة على مبدأ القطيعة مع القديم.

أشرنا فيما سبق إلى أهمية ضبط المصطلح لبيان حدود ميدان البحث العلمي وبيان فروعه وهذه العملية لها دور مهم في تحديد مفاهيم المصطلحات، ومصطلح الحداثة غامض ومبهم، شديد التحور والانتقال غير مرتبط بحيز معرفي ثابت، والحداثة محل خصومة وجدال في حقول الأدب والفن والسياسة والفلسفة وغيرها، وعليه يصعب ضبط مصطلحها ضبطا دقيقا، وقد نادى بعض الغربيين بضرورة شمولية المصطلح وعدم اقتصاره على حقل معين أمثال جان بودريار (Jean Baudrillard)، "الذي اعتبرها أكثر من مجرد مفهوم سوسيولوجي أو سياسي أو تاريخي"[3] بل تعدى الأمر ذلك بأن "أصبحت الحداثة عبر كافة مراحل تطورها متحولة بحسب واقع المتغيرات المستجدة، فإذا هي تستوي في مستويات مختلفة، وإذا هي تشمل أو تحاول أن تشمل كل مجالات الحياة بما فيها الممارسات المنصرفة إلى الحياة اليومية ثم بما فيها طرائق التفكير وطبائع الرؤيا إلى مظاهر الجمال إرسالا

[1] ثامر فاضل، اللغة الثانية، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1994، ص169

[2] ينظر: بوزبرة عبدالسلام، طه عبدالرحمن ونقد الحداثة، الطبعة الأولى، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2011، ص26-27

[3] بارة عبدالغني، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر –مقاربة حوارية في الأصول المعرفية–، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2005، ص15

واستقبالا"[1]، مفهوم الحداثة من هذه الزاوية ذو طابع شمولي، فهو سلوك بشري متجدد غير مقترن بزمان أو مكان بقدر ما هو مرتبط بسلوكات الأفراد والجماعات، فهل يصح أن نعتبر كل سلوك شاذ خارجا عن المألوف حداثة؟ لا محالة أن القول بحداثة الشيئ لا تقتصر على مجرد كونه غير مألوف بل يشترط الوقوف على جدته وجديته ومدى تفرده وتميزه عن صورته السابقة، فمن الخطأ أن نعد شواذ الأمور حداثة.

1-2-2 الحداثة العربية:

جدل الحداثة في الثقافة العربية ليس مطروحا على المستوى الأدبي فقط، بل إن المشكلة أعمق من ذلك بكثير، فالقضية مطروحة أساسا على مستوى العقل العربي (التفكير) بالدرجة الأولى، وقد شغلت القضية حيزا كبيرا من حقل الدراسة في عصرنا الحالي ولا زالت أقلام الباحثين تخوض فيها بحثا وتمحيصا "فلم يعرف الأدب العربي في تاريخه الطويل قضية أثارت حولها من الجدل والنقاش وما زالت كقضية الحداثة التي بدأت تثار منذ مطلع النصف الثاني من هذا القرن"،[2] فهل لنا حداثة عربية حقيقية؟ متى ظهرت؟ وأين؟ وهل هي محض صورة معكوسة عن الحداثة الغربية؟ وما السبيل لتأسيس حداثة أدبية عربية أصيلة ذات توجه إبداعي؟

إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة جديرة بأن يسخر لها من الوقت والجهد والاهتمام ما يلزم للخروج من دوامة الحداثة العربية المزعومة التي لا هي أدركت روح العصر ولا هي صانت الموروث القديم.

---

[1] حمر العين خيرة، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، الطبعة الأولى، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1997، ص17

[2] محمد حمود، الحداثة في الشعر العربي المعاصر بياناتها ومظاهرها، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986، ص47

أ- أوليات التأسيس

أثيرت مسألة الحداثة في حقل الشعر العربي أول الأمر عندما حاول مجموعة من الشعراء كسر نموذج النظم المألوف أمثال أبي نواس، أبي تمام، بشار بن برد وغيرهم، وذلك بدعوتهم لترك المقدمة الطللية واستبدالها بالمقدمة الخمرية والحكمية ونحو ذلك، غير أن هذا الحراك الحداثي لم يلق من الشهرة والصيت ما نالته حداثة المتأخرين، فمصطلح الحداثة "لم يكتسب دلالته النقدية الجديدة ولم يتردد صداه المثقل بظلال الحركات الأدبية الغربية في الكتابات النقدية الأدبية العربية إلا بعد ظهور حركة الشعر الحر وثباتها في وجه التيارات المضادة لها في الخمسينيات والستينيات"،[1] أما في مجال النقد العربي فإن أعمال جماعة الديوان وفكر طه حسين التجديدي يعدان "بمثابة الإرهاص الحقيقي للحداثة النقدية المعاصرة خصوصا ما ترتب عن دعاوي طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) من ضجة وخصومات نقدية بين أنصار القديم وأنصار المشروع التنويري الجديد".[2]

وقد ارتبط مفهوم الحداثة العربية في بداياته بمصطلحات كثيرة كالجدة والمعاصرة، التحديث، التجديد، الابتكار، الإبداع، التجاوز، القطيعة والخلق، كما ارتبطت بالثورة مثلما ارتبطت الحداثة الغربية بالثورة الفرنسية، فهناك عدد غير قليل من الأدباء العرب الذين جعلوا من الحداثة العربية ملازمة للثورة في بداياتها فلا حداثة بدون ثورة "والحداثة تجمع الثورة والفن معا بحيث لا تكون محض كلمة مجردة".[3]

---

[1] عبد الله أحمد المهنا، الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد19، العدد الثالث، 1988، ص12

[2] عبدالغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر –مقاربة حوارية في الأصول المعرفية–، ص145

[3] عمر أزراج، أحاديث في الفكر والأدب، دار البحث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، الطبعة الأولى، 1984، ص37

ب- من صور الحداثة العربية المعاصرة

تتجلى تمظهرات الحداثة في الثقافة العربية المعاصرة في شتى الميادين البحثية أدبا ونقدا علما وفلسفة، ففي حقل الفلسفة الإسلامية تعتبر أفكار ابن رشد التي اعتبرت العقل سبيلا لتحصيل المعرفة والحقيقة حداثة فلسفية، أما في ميدان الفكر والعلوم فيتعتبر أدونيس "تجارب ابن الراوندي واللازي وجابر بن حيان إضافة للتجارب الصوفية أهم صور الحداثة العربية من خلال تفردها وتميزها عما كان سائدا وإيغالها في الغموض وتوظيفها لغة فريدة"[1] فالحداثة كثيرا ما ارتبطت بكسر النمط الموروث والخروج به عن المألوف.

أما عن صور الحداثة في حقل الشعر العربي فتختلف باختلاف زمن الأدب:
حيث يمثلها في الأدب القديم بشار بن برد وأبو نواس وأبو تمام وغيرهم من خلال التمرد على النموذج الشعري القديم أما حديثا فيمثلها الفكر الرومنسي ورواد شعر التفعيلة.

وفي حقل النقد العربي القديم يمثلها عبدالقاهر الجرجاني من خلال دراسته للنص القرآني في التنظير للحداثة الشعرية (بنية اللغة الشعرية) وحديثا يمثلها الفكر التجديدي لجماعة الديوان وطه حسين سيما محاولة طه حسين إخضاع النص الأدبي للمنهج التاريخي وتتجلى بصورة أوضح مظاهر الحداثة في القصيدة العربية المعاصرة في مبنى القصيدة ومعناها كالآتي:

أ. **شكلا:** التخلي عن الرسم العمودي واعتماد نظام السطر والمقطوعات – كسر الإيقاع الموسيقي الواحد واستبداله بالأوزان المتعددة – توظيف الرمز والأسطورة – سهولة اللغة التعبيرية وبعدها عن التعقيد – التنويع في الروي والقوافي...إلخ.

[1] ينظر: زيطة محمد، مصطلح الحداثة عند أدونيس، رسالة ماجستير، إشراف عبدالحميد هيمة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2013/2012، ص70...72)

ب. مضمونا: التجديد في المواضيع – النزعة القومية والوطنية – الالتزام (الاهتمام بقضايا الوطن والجماعة) – النزعة الإنسانية (الاهتمام بإنسانية الإنسان) – الإيغال العاطفي ومناجاة الذات – مسحة الحزن والأسى– الوحدة العضوية...إلخ.

وبما أن مصطلح الحداثة اجتاح أغلب حقول المعرفة العلمية والإنسانية وحقول الثقافة والاقتصاد وغيرها، كان لزاما علينا أن نستعرض بداياته في مختلف حقول المعرفة العربية –التي تهم بحثنا– قديما وحديثا.

ت- المفهوم

استعمل مصطلح الحداثة في حقل الأدب العربي للدلالة على الحديث، وهو الجديد غير المألوف، بيد أنه ما لبث أن ارتبط مدلوله بحقبة زمنية معينة، وقد جاء في المعجم الوسيط في مادة حدث: "الحداثة سن الشباب ويقال: أخذ الأمر بحداثته أي بأوله وابتدائه، والحدثان: حدثان الشباب، حدثان الأمر: أوله وابتداؤه"،[1] "والحديث نقيض القديم والحدوث نقيضه القدمة وحدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة وأحدثه فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه والحداثة بداية الشيء وأوله حدثان الشيء (بكسر أوله) وهو مصدر حدث يحدث حدوثا وحدثانا،[2] والمحدث من الأمور المبتدع وهي التي ابتدعها أهل الأهواء،[3] والمحدثة هي ما لم يكن معروفا لا في كتاب الله وفي سنة رسوله ﷺ ولا في إجماع الصحابة رضوان الله عليهم،[4] وورد عن النبي ﷺ قوله: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"،[5] والإحداث في الدين هو كل خروج عما قام به السلف الصالح زيادة أو نقصانا متعمدا.

---

[1] شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 004/1425م، ص160

[2] ابن منظور لسان العرب، مادة حدث، ص796

[3] أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير – معجم عربي عربي، ص82

[4] بطرس البستاني، محيط المحيط، دط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1977، ص79

[5] أبو عبد الله بن ماجة، سنن ابن ماجة، الجزء الأول، دط، مطبعة دار إحياء كتب اللغة العربية، مصر، دت، ص07، رقم الحديث 14

أما عند أدونيس فهي"...قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية"،[1] وهي "سمة للأقوال والأشياء غير المعروفة من قبل"[2] وبهذا فهي "ظاهرة ضرورية وطبيعية لتغير الأزمنة"[3] وتنقسم لثلاثة أقسام:

أ- الحداثة العلمية.

ب- حداثة التغيرات الثورية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ت- الحداثة الفنية.[4]

ويتفق الحداثي يوسف الخال مع أدونيس باعتباره الحداثة "إبداعا وخروجا به على ما سلف غير أنها لا ترتبط لديه بزمن بقدر ما ترتبط بطارئ يطرأ على نظرتنا للأشياء فينعكس في تعبير غير مألوف[5] ولكن هذا الطارئ وجب أن يرتبط بفترة زمنية معينة فيها يشتد الصراع بين المألوف وغير المألوف، ثم يتولد عن هذا الصراع ما قد نسميه حداثة.

أما عوض القرني فيعرفها بأنها "مذهب فكري يسعى لهدم كل موروث والقضاء على كل قديم إلا المظاهر الثورية والباطنية والفلسفية والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات"[6] في حين يعتبرها زيادة رضوان جودت "نتاجا غربيا محضا ومحصلة لسياق التطور التاريخي الغربي".[7]

---

[1] ينظر: أدونيس أحمد سعيد، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب-الأصول، الجزء الأول، الطبعة السابعة، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1994، ص18-19

[2] أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1993، ص96

[3] أدونيس، الثابت والمتحول صدمة الحداثة، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت، 1978، ص14

[4] أدونيس، فاتحة لنهايات قرن، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت، لبنان، 01 مارس 1980، ص321

[5] يوسف الخال، الحداثة في الشعر، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1978، ص15

[6] عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، الطبعة الأولى، هجر للطباعة والنشر، الجيزة، مصر، 1408هـ، ص12

[7] زيادة رضوان جودت، صدى الحداثة وما بعد الحداثة في زمنها القادم، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003، ص139

أما الجابري فيخالف الطروحات السابقة إذ يرى أن الحداثة "لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه (المعاصرة) أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي".[1]

في حين تفضي نظرة عبدالسلام المسدي للحداثة إلى شقين:

أ. حداثة تخص مضمون الأدب: والمقصود بها سعي الأديب إلى معالجة الأغراض الفنية التي تحرره من تبعية التواتر المألوف.

ب. حداثة تخص الصياغة: وتتحدد بمدى قدرة الأديب على ابتكار أسلوبه الأدائي مما لا يقيده بأنماط سائدة ولا معايير مطردة.[2]

والحداثة لدى أحمد هيكل "موجات تمر بها الأمة العربية تنشأ متى حصل تعارض ما بين زمني الحاضر والمستقبل ويمثلها تاريخيا ما حدث في القرن الثاني والثالث والخامس للهجرة وفي مطلع النهضة وفي فترة ما بين الحربين وفي جهود طه حسين والعقاد وما يحدث الآن ... والحداثة هي تعبير المحدث عما يعيشه ولو جاءنا شاعر وأنتج قصيدة تلتبس بشعر امرئ القيس أو بغيره من الأقدمين لكان بعيدا عن لفظ الحداثة"[3]، هذه أمثلة ترسم بدقة تمظهرات الحداثة العربية غير أن هذه النظرة ذات طابع شمولي فيه كثير من المثالية المطلقة والتعصب المذهبي، فلا نسمي هنا من جدد في قضية نقدية كالصياغة الشعرية أو استهلال النظم محدثا، فليس المحدث فقط من خالف من سبقوه وإلا لكان لكل محدث حداثته الخاصة.

وتشير أغلب التعاريف المذكورة إلى أن:

- ✓ المفهوم العام لمصطلح الحداثة يتمحور حول ثنائيتي:

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991، ص15-16

[2] المسدي عبدالسلام، النقد والحداثة، الطبعة الأولى، دار الطليعة للنشر، بيروت، 1983، ص13

[3] جهاد فاضل، أسئلة النقد حوارات مع النقاد العرب، دط، الدار العربية للكتاب، تونس ليبيا، دت، ص16

(جديد – قديم) / (قبول – رفض).

- ✓ تتفق الحداثة العربية والحداثة الغربية من حيث كون كل منهما تقوم على مبدأ القطيعة والتجاوز مع الماضي.
- ✓ آراء النقاد والدارسين حول مفهوم الحداثة العربية شديدة التباين والاختلاف، ويمكن حصر هذا التباين في الحقلين الدلاليين التاليين:

1- **الحداثة تواصل:** أصالة – قديم – ربط – تحيين – اتصال.

2- **الحداثة تجاوز:** قطيعة – إبداع – تجديد – تحديث – جدة – معاصرة – رفض – وعي – بداية الشيء – مناقضة القديم.

ث- الحداثة العربية القديمة

إنه لمن الغرابة أن نصف الحداثة بالقدمة، وجمع الحداثة بالقديم يدفعنا للتساؤل: كيف تجتمع الحداثة والقديم؟ وكيف تكون القدمة صفة للحداثة؟

لو أن هذا الطرح خص الحداثة الغربية لكان طرحا غامضا – أو قل مردودا – ولكنه طرح علمي دقيق من صميم البحث في قضايا الحداثة العربية لأن جذور هذه الأخيرة أعمق غورا من جذور نظيرتها الغربية فالحداثة العربية بدأت كموقف يتمثل الماضي ويفسره بمقتضى الحاضر، وبذلك أمكننا القول بأن الحداثة العربية قد حصلت:

(سياسيا): بتأسيس الدولة الأموية.

(فكريـــا): بظهور حركة التأويل.[1]

(أدبيـــا): بمحاولة كسر النموذج الفني القديم.[2]

وتمثل الدولة الأموية معلم بداية الحداثة لأنها نقطة الاصطدام الأولى بين الدين (العربي) والثقافة غير العربية: (الآرامية–السريانية "الشرقية") من جهة، و(البيزنطية–

[1] أدونيس، الثابت والمتحول صدمة الحداثة، ص09

[2]

الرومية "الغربية") من جهة أخرى، وقد تمخض عن هذا الصراع في عهد بني أمية وبني العباس ثلاثة تيارات متباينة:

أ- تيار سياسي: مثلته الحركات الثورية القائمة ضد نظام الحكم (الخوارج، الزنج، القرامطة، والحركات الثورية المتطرفة).

ب- تيار فكري: مثلته فرق الاعتزال والعقلانية والإلحادية والصوفية خاصة ويلغي هذا التيار الارستقراطية الوراثية في الحكم ويتفق التيار الفكري مع التيار السياسي من حيث مبدأ الوحدة بين الحاكم والمحكوم.*

ث- تيار فني: مثلته دعوة أبي نواس للارتباط بالحياة اليومية، وقد دعت هذه الصرخات التجديدية لمقاطعة كل موروث كما دعت لضرورة الارتباط بالحياة اليومية وإلغاء عصمة الأوائل من الفن،[1] فلا أحقية لمتقدم على متأخر ولا إبداعية للفن إلا بجودته وقيمته سواء صدر عن متقدم أو متأخر.

وهم الحداثة العربية:

يبدو أن حداثتنا قد تعرضت لصدمة ثبطت نماءها وعطاءها لدرجة أن جعلت منها وهما، ولكن أي صدمة هذه التي جعلت من كل الحداثة وهما؟ أهي صدمة التقاء الثقافة العربية بالغربية؟ أم هي صدمة التحرر الفكري والديني؟

لقد قلنا وهم الحداثة العربية وما قلنا وهم الحداثة الغربية، لأن هذه الأخيرة كانت صورة حقيقية لعصرها لأدبها وما أحيط به، في حين كانت الأولى صورة لها معكوسة ومنقولة بترجمة أو بتوفيد، فالحداثة العربية مثلها مثل "مختلف الاتجاهات في نقدنا الحديث والمعاصر: هي محض أصداء لتيارات نقدية أوروبية وبالتالي فهي أصداء

* يجمع أدونيس بين هذا التيار والتيار الذي قبله معا بحيث يجعلهما تيارا واحدا، غير أننا فصلنا بينهما عمدا لإبراز جذور الحداثة العربية لدى القدماء.

[1] ينظر: أدونيس، الثابت والمتحول صدمة الحداثة، ص09-10

كذلك لما وراء هذه التيارات من مفاهيم ابستيمولوجية وإديولوجية"[1] والحداثة مصطلح غربي النشأة، وعملية نقله من حقله المعرفي الغربي إلى الحقل العربي دون تبيئة إثم لا يغتفر، يفتح الطريق أمام التبعية الثقافية ثم يكرسها، والمصطلح الغربي مصطلح فلسفي بالدرجة الأولى بكل عوالقه المعرفية،[2] ونقل هذا المصطلح إلى ميدان الأدب العربي دون دراية وإلمام بهذه العوالق جعل منه لغما شائكا يؤسس لهذا الوهم، ولهذا الوهم بطبيعة الحال عوامل وجب ذكرها والوقوف عندها.

ج- عوامل تقهقر الحداثة العربية المعاصرة:

قبل أن نتهم حداثتنا العربية بالتقهقر والانحطاط، وجب علينا أن نتساءل: ما الذي دفع الحداثة العربية نحو هذا التقهقر؟ وما الذي منعها الارتقاء والتطور كحال نظيرتها الغربية؟ فلا محالة أن خلف هذا التقهقر عوامل كبحت المد الحداثي العربي.

1. عامل تعدد المصطلحات واختلاف المفاهيم:

لقد تعددت المصطلحات المرادفة للحداثة نتيجة الترجمة النقلية –إن جاز التعبير– التي لا تراعي خصوصية حقل المصطلح المعرفي والثقافي، وقد سبق وأشرنا إلى أن المصطلح ذو انتماء لغوي معين، إن حدث وتم تغريبه عن مكان انتمائه صار لغما لا يؤتمن شره، ومصطلح الحداثة غربي المفهوم والمنشىء، وبنقله إلى حقل الأدب العربي تتعدد مصطلحاته وتختلف مفاهيمه، لأننا "حين نستخدم مفردات الحداثة الغربية ذات الدلالات المرتبطة بالواقع الثقافي والحضاري الخاص بها نحدث فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافي والحضاري،[3] ونخلق به شرخا يؤخر الإبداع

---

[1] بارة عبد الغني، إشكالية تاصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، ص414

[2] ينظر: حمودة عبدالعزيز، المرايا المقعرة – نحو نظرية نقدية عربية –، دط، مطابع الوطن، الكويت، 2001/1422م، ص09

[3] حمودة عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، دط، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص34

الحداثي، ويؤكد عبدالله الغذامي على أن هذا التعدد والاختلاف راجع لفردية التصور بين الباحثين أنفسهم، فكل هذه المفاهيم والمصطلحات "هي بمثابة الموقف الخاص أكثر مما هي تصور معرفي مشترك، ولو حدث واستبدلنا تصوراتنا الفردية بتصور جماعي مشترك قائم على بصيرة الاتفاق والنقاش لتجاوزنا لبس المصطلح وغموضه"،[1] فكلمة الحداثة "تجري مجرى الحداثة الدال والمتعدد الوجهات طبق تعدد صوره اللغوية القائمة في أذهان المستعملين"،[2] والجدول المرفق يبرز أهم ترجمات مصطلح الحداثة:

المصطلح		ترجماته في حقل اللغة العربية
باللغة الانجليزية	باللغة الفرسية	
modern modernity Modernism modernization	Moderne modernité Modernisme modernisation	الحداثة، التحديث، العصرنة، التجديد

2. علاقة العربي بالغربي / ثنائية عربي- غربي:

علاقة العربي بنظيره الغربي علاقة يحكمها اللاقبول والرفض الكلي للآخر فهي علاقة صراع دائم ما بين طرفين نقيضين، وهذا ما ولد في نفسية العربي كرها شديدا لكل غربي حتى صارت نظرته له مقيدة بنزعته الوطنية والقومية، ولما تعلق الأمر بمسألة التراث العربي وتعالقه بثقافة المستعمر الغربي انتقلت هذه النزعة من حقل السياسة إلى حقل الأدب، وهنا بدت بوضوح معالم القطيعة بين التراث والحداثة،

[1] الغذامي عبدالله، تشريح النص مقاربة تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص10

[2] المسدي عبد السلام، النقد والحداثة، ص07

فالتراث العربي مرتبط بالهوية والقومية على عكس الحداثة التي يرفضها باعتبارها غربية المنشىء، الأمر الذي حال دون اتصال ثقافة العصر ممثلة في الحداثة بثقافة الماضي ممثلة في التراث.

3. خصوصية التاريخ العربي:

يمتاز هذا التاريخ بتركيبة ثقافية معرفية –تميزه عن تاريخ باقي الأمم– إذ يصعب التخلي عنها أو حتى عن جزء منها، ويؤكد أدونيس على هذا قائلا: "الحداثة في المجتمع العربي إشكالية معقدة لا من حيث علاقته بالغرب فحسب بل من حيث تاريخه الخاص أيضا، بل يبدو لي أن الحداثة إشكاليته الرئيسية"،[1] وهذه الميزة زادت من فجوة الصراع بين "أنصار الجديد الذين ينادون إلى حضارة تقدمية تنادي بالانفتاح، وبين أنصار القديم الذين ينادون إلى سلفية ماضوية تدعو إلى التمسك بالأصول"،[2] فالمتعصبون للتراث رفضوا الحداثة بكل أشكالها وصورها، وكذا المتعصبون للحداثة رفضوا النهل من التراث، فكان هذا التناحر سببا وجيها لتقهقر الحداثة العربية وتأخرها عن نظيرتها الغربية، وهنا حق لنا التساؤل:

لماذا لم يشكل الصراع بين دعاة القديم والجديد صدمة للحداثة الغربية كما حدث مع الحداثة العربية؟ وهل تجرد الغربي وانسلخ من ميولاته التراثية انسلاخا تاما؟ لماذا لم تنل الحداثة العربية من حظ الحداثة الغربية في السيرورة والإبداع؟

فعلى عكس الحداثة العربية التي بقيت تتخبط بين سندان الأصالة ومطرقة المعاصرة، أفادت الحداثة الغربية من بنية هذا الصراع وخلقت لنفسها مكانا تبوأت به زعامة أغلب حقول حياة الإنسان من سياسة وأدب وفلسفة ودين وغيرها.

---

[1] أدونيس أحمد سعيد، فاتحة لنهايات قرن، ص320

[2] حمر العين خيرة، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، ص39

1-3- في العلاقة بين الاستشراق والتراث والحداثة

1-3-1- الاستشراق والتراث: تعالق أم تجادل؟

البحث في علاقة الاستشراق بالتراث عسير، ويرجع ذلك لشدة تعالقهما من جهة وتجادلهما من جهة أخرى، فالتعالق تولد أول الأمر بالبحث الغزير والجاد الذي أولاه المستشرقون لتراثنا الأدبي عامة والشعري خاصة، أما التجادل فنتج عن بعض المحاولات الاستشراقية التي راحت تطمس هويته وتذهب روحه لدواع إيديولوجية بحتة منها العامل الديني، ولبيان أوضح لتجاذبات ثنائية الاستشراق-التراث، وجب تحديد موقفنا من التراث وموقف الغربي منه، وحين نقول موقفنا من التراث فإننا لا نعني الموقف من حيث نقبله أو نرفضه، فذاك ليس سبيلنا، بل نعني كيفية قراءة هذا التراث في شقه الأدبي عامة والشعري خاصة.

- موقف الآخر (الغربي) من التراث:

إن استعراض موقف الآخر (الغربي) من التراث قبل موقفنا منه استهلال منهجي منطقي لا بد منه بحكم العامل الزمني، فالأبحاث الاستشراقية اهتمت بالتراث بصورة أعمق مما اهتمت به نظيرتها العربية، فقد "هب المستشرقون يضعون أسس تاريخ الأدب ويرفعون قواعده حتى أوصلوه إلى صورة متميزة قائمة"،[1] فكان لهم الفضل في النهوض بالأدب وتنبيه العرب لقيمة ماضيهم، إذ راحوا يطبقون مناهجهم الغربية على نصوصه، ورغم محاولة بعضهم تشويه النص التراثي سواء بأقلامهم أو بأقلام الدارسين العرب أنفسهم، أمثال أجاكس عوض المعروف بلويس عوض، الذي يشبهه محمود شاكر بالدمية التي وضعت في يد الفكر الغربي لهدم المشاريع الثقافية العربية وإقامة مشروع التبشير الثقافي الغربي، ويقصد هنا الجاسوس البريطاني كريستوفر سكيف الذي كان ذا شأن في حقل الفكر والأدب، وكان أستاذا في كلية الآداب

[1] السباعي بيومي، تاريخ الأدب العربي، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 1959، ص32

بجامعة القاهرة،[1] إلا أن هذه النوايا التبشيرية لا تلغي ما وصلت إليه الدراسات الاستشراقية من جدة وعمق عجزت عنه الدراسات العربية ذاتها –وربما يرجع ذلك للتعصب القومي والديني الذي جبل عليه العقل العربي–، فقد عمل المستشرقون على جمع مخطوطاتهم وفهرستها ودراستها دراسة جادة، فضلا عن اشتغالهم بمجال تدريس النص التراثي لدرجة أن "وصفت كتبهم بالدقة والعناية، فكانت بمنتهى الضبط والتحقيق، مستوفية فهارس دالة وما إلى ذلك، فكانت بحوثهم قيمة في الموضوعات الإسلامية والأدبية الكبرى، رغم غلبة التعصب الديني على دراسات بعضهم والتعصب السياسي على بعضهم الآخر، في الوقت الذي نجد فئة منهم ارتكبت مجزرة أخطاء بسبب عدم تمكنها من تذوق روح اللغة وأدبها، ولكن هذا كله لا ينقص شيئا من فضل الاستشراق على حقل الأدب العربي لغة وأدبا ونقدا"،[2] ويمكن تحديد الموقف الاستشراقي من التراث من خلال الكوجيطو الديكارتي، فطالما كان الشك في صحة هذا التراث هو نقطة انطلاق المستشرق، وغايته هنا لم تتعدى تقديسه وقبوله أو شيطنته ورفضه ولو أن طرح التقديس والقبول مستبعد.

إن العلاقة بين الاستشراق والتراث ضاربة في عمق البحث اللغوي، ولكل باحث رؤية ينطلق منها ومنهج علمي يستند عليه، وإلا كانت دراساته متفككة ضحلة، والدراسات الاستشراقية لم تستطع –بل لم تكن لها نية في– أن تفصل الرؤية الاستشراقية عن المنهج الاستشراقي، ولذا جاءت كثير من نتائجها صارخة بما تحمل من ضغائن ودسائس ضد التراث العربي ذاته، فالرؤية والمنهج الاستشراقي كما أكد محمد عابد الجابري "وجهان لعملة واحدة إذ يستحيل استعارة المنهج الاستشراقي دون التأثر بالرؤية الاستشراقية".[3]

---

[1] ينظر: محمود محمد شاكر، أباطيل وأسمار، دط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1964، ص07...14

[2] أحمد أمين، فيض الخاطر، الجزء السادس، دط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1364/1945، ص283

[3] محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993، ص14

- موقفنا من التراث:

سبق وأشرنا أن التراث ذو أهمية بالغة من حيث هو تاريخ الأمم وقوام حضارتها لما يشتمل عليه من قيم معرفية واجتماعية مرتبطة بفترات زمنية معينة، والتراث العربي أكثرها إيغالا في التعقيد لما له من خصوصية (قومية – دينية)، ويمكن القول بأن موقف العرب من التراث يتحدد زمنيا ضمن مرحلتين:

مرحلة ما قبل الدراسة الاستشراقية ومرحلة ما بعد الدراسة الاستشراقية، فمع تنامي اهتمام المستشرقين بحقل الأدب العربي –كما أشرنا سالفا– زاد وعي المثقفين العرب بضرورة الإحاطة بتراثهم حتى لا يقع في مغبة المشروع الاستشراقي، فراحوا ينظرون له ويدعون لإحيائه خوفا من أن يضيع مجد أجدادهم، ولم يكن القصد من وراء ذلك الانتفاع بالتراث بل مواجهة المد الاستشراقي، وهذا الطرح كفيل أن يوضح الفرق بين موقفنا من التراث وموقف المستشرقين منه، فالتراث عندنا يمثل المعرفة:

(التراث = المعرفة = الغاية)، أما المستشرقين فيرون أن التراث وسيلة من وسائل تحقق المعرفة وليس هو المعرفة بذاتها (التراث = أداة تحصيل المعرفة = الوسيلة) – كما هو موضح في الجدول (أ) أسفله–، ولذا نجد أن المستشرقين قد تفوقوا في دراسة النصوص التراثية، وذلك بتعريتها والبحث فيها غير آبهين بخصوصيتها الدينية والقومية ما أدى بهم للوصول لنتائج غير مسبوقة، وهذا لا ينقص من قيمة دراساتنا للتراث شيئا، فلكلا الطرفين سقطات وميزات.

موقفنا من التراث		التراث= المعرفة ⟵ التراث غاية
موقف الغربي من التراث		التراث= أداة تحصيل المعرفة ⟵ التراث وسيلة
أوجه الاختلاف بينهما		– الموقف العربي: يعاب عليه الانغلاق الكلي والانغماس في التراث غير آبه بما وصل إليه البحث المعاصر من آليات ومناهج علمية قد تسهل فهمه. – الموقف الغربي: يعاب عليه تجريد النص التراثي من خصوصيته التي اكتسبها في زمان ومكان وظروف معينة، وإلغاؤها يلغي قسطا وافرا من قيم النص وقيمته.
		– الموقف العربي: الغاية من البحث في التراث الكشف عما فيه من مواطن إبداع واستنساخها. – الموقف الغربي: الغاية من التراث لا تتعدى محاولة البحث فيه لتأكيد صحته فنقبله أو لنقضها فنرفضه.

الجدول (أ)

إن البحث في مسألة تعالق الاستشراق والتراث من جهة وتجادلهما من جهة أخرى تلزمنا الخوض في علاقة أخرى لا تقل عنها تعقيدا وحدة من حيث تخاصم طرفيها، وهي علاقة التراث بالحداثة: أهي قطيعة أم تواصل؟

1-3-2- التراث والحداثة: قطيعة أم تواصل؟

إن محاولة الجمع بين التراث والحداثة ليست مقتصرة على ثقافة بعينها فلكل حقل معرفي مرحلة زمنية يصطدم فيها الحاضر بالماضي –لأسباب منهجية وإيديولوجية–، والبحث في "محاولة التوفيق بين تراث الماضي وثقافة الحاضر يعد من أهم المشكلات الفكرية التي اعترضت العقل العربي، فمن الماضي تتكون الشخصية الفريدة التي تتميز بها أمة عن أمة، ومن الحاضر تستمد عناصر البقاء والدوام في معترك الحياة"،[1] وكثيرا ما ارتبط مفهوم التراث بالماضي مثقلا بعاداته وتقاليده، فكان عبئا على أنصار الحداثة، في حين عدَّه آخرون الملجأ الوحيد لكشف مآسي الحاضر وتجاوزها والموقف من التراث يختلف باختلاف المقامات والأزمنة والبلاد "فقد يحسن في وقت ما لا يحسن في آخر ويستحسن عند أهل البلد ما لا يستحسن عند أهل غيره فكل قديم من الشعراء محدث في زمانه"،[2] إذ لكل عصر متطلباته الأدبية فلا يصلح الهجاء مثلا لكل الأزمان، فبلوغه مرتبة مرموقة في العصر الجاهلي كان نتيجة حتمية لذيوع النزعة القبلية، ونفس الأمر ينطبق على عصر بني أمية، أما في عصر صدر الإسلام فلم تعد العصبية القبلية تثري فن الهجاء، بل صار الصراع الديني بين المسلمين والكفار يذكي نار الهجاء، ولكن على غير صورته في العصر الجاهلي، وبالتالي أمكننا القول بأن المرجعية التي أطرت ذيوع شعر الهجاء في العصر الجاهلي تختلف عن تلك التي أطرته في عصر صدر الإسلام.

الموقف من التراث كما أشرنا سالفا لا يخرج عن ثلاث صور: إما موقف تراثي متصل بالتراث، وإما موقف حداثي منقطع عن التراث، أو موقف توفيقي يحاول الجمع بين الحداثة والتراث، وإن كان دعاة الموقف التوفيقي قد سعوا لبناء الحداثة

[1] زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، الطبعة الرابعة، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1414/993م، ص41

[2] القيرواني بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، الطبعة الخامسة، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، 1401/1981، ص90...93

على صرح التراث أخذا بما يتواءم وطبيعة العصر الآني، فإن دعاة القطيعة مع التراث قد سعوا لبناء الحداثة على صرح غربي بحت، وتجب الإشارة إلى أنه يستحيل أن نؤسس لحضارة عربية منقطعة عن إرث الماضي، "فعدم تأسيس الحداثة على التراث خطأ جسيم، وأكثر خطأ منه وترديا بناؤها في قصور الغير أو على أراضي الغير ... فالفنون لابد أن تعبر عن شخصية قائليها ... وإذ نحن اجتثثنا حياتنا وفصلناها عن جذورها التراثية فقدنا هويتنا"،[1] وعليه "ففعل القطيعة مع التراث يبدو شرطا يستحيل تحقيقه في الحداثة العربية لما للتراث من أبعاد روحية ووجدانية وشعرية وفكرية تشكل الهوية والذات العربية".[2]

توظيف التراث والعودة إليه حلقة ضرورية لوصل الحاضر بالماضي ورصد معالم المستقبل، وهو السبيل لتحقيق الإبداعية في الأدب، فالإبداع يستلزم تواصلا مع التراث ورجوعا إليه لا انقطاعا عنه، والحاضر ليس هدما للقديم بل إعادة تشكيل له على ضوء ما تقتضيه التجربة الإبداعية، والحركة الأدبية الحديثة امتداد للحركات الأدبية التراثية على اختلافها بكل تجلياتها وتمظهراتها، فلا حاضر للأدب دون ماض ولا مستقبل له دون حاضر، ولعلَّ أدلَّ وصف على مدى صلة القديم بالجديد قول ابن رشيق: "وإنما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين: ابتدأ هذا بناء فأحكمه وأتقنه، ثم أتى الآخر فنقشه وزينه، فالكلفة ظاهرة على هذا وإن حسن، والقدرة ظاهرة على ذلك وإن خشن"،[3] فلا التراثي لوحده أجاد ولا الحداثي لإنتاج الأول أعاد، فكلاهما متصل بالآخر بطريقة أو بأخرى، وللقديم مزية السبق وأصل الغرس، وللجديد صفة الرقة وحسن الديباجة، ولذا يجب علينا عدم تقديس القديم لقدمه ولا الحديث لحداثته، فجودة العمل الأدبي تتحدد بمدى أصالته ومواكبته لروح عصره لا بقدمه أو جدته.

---

[1] ينظر: جهاد فاضل، أسئلة النقد –حوارات مع النقاد العرب، ص17

[2] يعقوبي قدوية، النقد العربي القديم في ضوء المناهج النقدية المعاصرة (كتاب جماعي)، مقال مأزق الكتابة بين التراث والحداثة، مطبوعات المركز الجامعي أحمد بن يحيى الونشريسي، 2015، ص258

[3] القيرواني بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ص92

ودعاة القطيعة الكلية مع التراث ليسوا بخارجين عن دائرة التراث، فرفضهم التراث أتى بعد الاطلاع عليه والإحاطة به كاملا أم مجزوء، وإلا فكيف لهم أن يرفضوه، ولنتأمل قولا لأبي نواس يطلق فيه العنان لنزعته التجديدية، يقول فيه:

عاذلي في المدام غير نصيحي *** لا تلمني على شقيقة روحي

لا تلمني علـى التـي فتنتني *** وأرتني القبيح غير قبيح

قهـوة تتـرك الصحيح سقيما *** وتعير السقيم ثوب الصحيح[1]

فبرغم عزوف أبي نواس عن كل ما فيه أصالة وتقليد، إلا أنه لم يحقق القطيعة مع التراث، بل على العكس تماما تفجرت قريحته إبداعا لما تلاقح التراثي بالمحدث وهذا ما يؤكد صلة القديم بالجديد، ثم "إن الموقف من التراث ليس موقفا من الماضي وإنما هو موقف من الحاضر، ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والعصرية، ومن يرفض العصرية باسم الأصالة يسعى لفرض الماضي على الحاضر فرضا، ومن يرفض الأصالة باسم العصرية إنما يسعى لإفراغ الحاضر من بعده التاريخي، وبالتالي فليس هناك موقف من الأصالة بعيدٌ عن العصرية ولا موقفَ من العصرية بعيدٌ عن الأصالة"،[2] ويؤكد عبدالمالك مرتاض على ذلك قائلا: "في اعتقادي أن على الواحد منا أن ينطلق من التراث أساسا وينتهي إلى الحداثة لا أن يقفز إلى الحداثة قفزا دون أن يعود إلى التراث، حتى كبار النقاد الغربيين ينطلقون من نظرية أرسطو للشعر، ينطلقون من التراث لينتهوا إلى الحداثة"،[3] وعليه فالتراث ليس محض كتلة جامدة، بل هو جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان ومن واقعه المعيش، يتطور بتغير التاريخ والبيئات، وعلاقته بالحداثة علاقة صلة واتصال لا قطيعة وانفصال، والحداثة في حد

[1] ديوان أبي نواس، تحقيق بهجت عبدالغفور الحديثي، الطبعة الأولى، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، الإمارات، 2010، ص82

[2] محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص11

[3] جهاد فاضل، أسئلة النقد –حوارات مع النقاد العرب، ص220

ذاتها "تراثية بالمعنى الخلاق لكلمة تراث"،[1] فالحديث ليس خيرا كله والقديم ليس شرا كله، وخير وسيلة للجمع بين محاسن القديم والحديث أن يتصف أصحاب الحديث بالأصالة والعراقة والقوة والابتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة،[2] كما أن الحداثة لا تستلزم بأي شكل حتمية طمس القديم، وإنما هي "اختيار الجيد الأصيل من التراث بعناية ودقة ليلائم روح العصر ويطور حاجة الحياة المعاصرة والحضارة الجديدة"،[3] فالمحدث بكل بساطة وليد التراثي خرج من رحمه مخالفا له ومتجاوزا إياه في كل الحقب الزمنية عبر تاريخ الأدب العربي، "والشعر الجاهلي ذاته عرف ما نسميه اليوم حركة إبداعية تسعى لكسر النموذج القديم والخروج عليه، وشعر الصعاليك خير مثال لذلك فقد كسر رتابة النموذج القبلي الذي ساد وتسيد الشعر الجاهلي، ولم تكن هذه الحركة محض محاولات بل أنها سعت لفرض نفسها كبديل للشعر القبلي".[4]

إن العلاقة بين التراث والحداثة في حقل الأدب العربي علاقة تواصل واتصال لا قطيعة وانفصال، فالحداثة العربية على عكس نظيرتها الغربية بحاجة دائمة للتواصل مع التراث الأدبي لما له من خصوصية وقيمة فنية مثلت في أزمان معينة نموذجا أدبيا راقيا.

2- اتجاهات البحث في التراث عند المعاصرين

إن الصراع واقع نعيشه في حياتنا اليومية، يظهر في الجانب السياسي منها والأدبي والفكري والثقافي وغيرها، والخصومة في شتى ميادين البحث قد خلفت ردود أفعال قوية بين مناصري تيار التراث والحداثة، تراوحت بين الإعجاب والتقليد بين

[1] جهاد فاضل، أسئلة النقد –حوارات مع النقاد العرب، ص51

[2] صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، 455

[3] عزالدين يوسف، التجديد في الشعر الحديث –بواعثه النفسية وجذوره الفكرية، الطبعة الأولى، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، 1406، 1986، ص27

[4] أدونيس أحمد سعيد، الثابت والمتحول–الأصول، الجزء الأول، ص 48–49

السخط والإنكار، بين الدعوة لرفض كل ما يمد بصلة للغرب وبين قبوله واعتباره النموذج الذي ينبغي الأخذ به للنهوض بواقع الأمة، هذا الصراع في مجمله مرتبط ارتباطا وثيقا بالتطور الثقافي والحضاري الذي عرفه المجتمع العربي من خلال المد الثقافي الغربي على بلاد العرب، إذ لم يجد العربي من سبيل لمواجهة هذا المد غير الاستسلام له والانفتاح أمامه وقبول صورته، وهنا بالذات برزت طائفة من الدارسين والباحثين راحت تنظر لبنى أدبية–نقدية جديدة تحت معطى الحداثة، وكرد فعل على هؤلاء برزت طائفة أخرى راحت تدعو لإحياء التراث وإعلاء رايته وصونه من براثن الحضارة الغربية، الأمر الذي مهد لمعارك فكرية عنيفة في شتى ميادين البحث العلمي.

2-1- في حقل العلوم الدينية

يمكن القول أن حقل العلوم الدينية كان أشد حقول البحث العلمي تجاذبا لأطراف الصراع والخصومة، وذلك لما للدين من خصوصية وقداسة لدى مختلف الأمم والخصومة في مجال البحث الديني تقع في شقين: (شق يعنى بالخصومة في موضوع الدين ككل وآخر يحصرها حول قضية أو شخصية دينية بعينها)، ومن نماذج صراع الأديان نذكر صراع المذاهب والعقائد الأوروبية للدين الإسلامي من خلال المشروع التبشيري الذي رسمته أوروبا لطمس معالم الدين الإسلامي وإطفاء جذوة اللغة العربية، فقد "استيقظت أوروبا بعد نهضتها على أمر مهول تمثل في اتحاد الأمم واجتماعها على لسان واحد ودين واحد هو دين الإسلام وكتاب القرآن، فوحد الأمم من قلب روسيا إلى الصين والهند وفارس .... إلى بلاد العرب تتلو كتابا واحدا يجمعها ويوحدها، فاقترح المبشرون الإغارة على هذا التوجه الإسلامي من خلال السيطرة على الأجيال الجديدة وزحزحتها عن تراثها ودينها ولغتها حتى تفقدها مناعتها وتخلق فيها فراغا فكريا وروحيا يسهل التحكم فيها، فراحت تبحث لها عن سلاح تواجه به هذا المد الإسلامي فوحدت الجهود وجمعت الباحثين وراحت ترسي معالم سياسة

جديدة تحاول إغراق هذا اللسان العربي في وحل حضارة الغازي الأوربية، فعقدت لذلك المؤتمرات، ومن ضمن أهم المؤتمرات: مؤتمر القاهرة التبشيري الذي دعا إليه القسيس زويمر **(Samuel Marinus Zwemer)** والذي انعقد سنة 1906م، ومؤتمر إدنبرج الألماني الذي انعقد سنة 1910م وحضره 1200 مندوب من جميع أنحاء العالم، وللأسف الشديد فقد كان لهذه السياسة الأثر الواضح على حياة الشعوب العربية المسلمة، إذ دفعتهم شيئا فشيئا للتحرر من سلطان الدين والخضوع لسلطان الدولة المدنية".[1]

ومن صور التخاصم في مسائل البحث الديني عند العرب التنازع حول مسألة الخلافة في العصر الأموي في القرن السابع ميلادي، حيث كانت الخلافة تستمد شرعيتها أساسا من حقل الدين والمعنى التقليدي للخلافة يحث على أن يتبع الخلف السلف فكرا وعملا اتباعا لا يخالطه اجتهاد أو إبداع[2] وكنتيجة لهذا التصادم برزت التوجهات السياسية الثلاثة في عهد بني أمية: تيار الهاشميين المناصر لآل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وتيار الأمويين المناصر لبني أمية وتيار الخوارج.

ومن القضايا الدينية أيضا التي اختلفت حولها الآراء مسألة:

أ- **جواز صيام وإفطار من رأى الهلال منفردا:** فقد ذهبت طائفة لإجازة صيام الرجل وإفطاره حال رأى الهلال منفردا دون الجماعة،[3] في حين أقر آخرون بعدم جواز ذلك عملا بقوله صلى الله عليه وسلم: (إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غُمَّ عليكم فاقْدُروا له)[4]، وقد ورد أيضا عن عائشة رضي الله عنها قولها لمسروق: (النحر

[1] ينظر: الكتاني محمد، الصراع بين القديم والجديد في الأدب، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1402/1984، ص585...588

[2] ينظر: أدونيس أحمد سعيد، الثابت والمتحول – صدمة الحداثة، ص09

[3] العوايشية حسين بن عودة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1423/2002، ص209

[4] أبو عبدالله محمد البخاري، صحيح البخاري، دط، مكتبة البشرى، كراتشي، باكستان، 1437/2016، ص943

يوم ينحر الناس والفطر يوم يفطر الناس)،[1] ورأى الصنعاني في هذا الباب أن فيه دليلا على أن يعتبر في ثبوت العيد لموافقته للناس وأن المتفرد بمعرفة يوم العيد بالرؤية يجب عليه موافقة غيره ويلزمه حكمهم في الصلاة والإفطار والأضحية، أما أبو الحسن السندي فيرجع الفصل في هذه القضية للإمام والجماعة، والفرد ملزم بالتقيد بأمر الإمام والجماعة.[2]

ب- **وجوب الزكاة في مال الصغير والمجنون:** فمن العلماء من رأى بوجوب ذلك -أمثال ابن حزم والإمام مالك والإمام الشافعي وغيرهم-، بحجة أن النصوص الشرعية الواردة الموجبة للزكاة تفيد العموم لا التخصيص، ومن ذلك عموم الصغير والمجنون، في حين رأى آخرون بعدم وجوبها -أمثال ابراهيم النخعي- استنادا لقوله ﷺ: (رُفِعَ الْقَلَمُ عن ثلاثة: عن النائم حتى يَسْتَيْقِظَ، وعن الصعير حى يكبر، وعن المجنون حتى يَعْقِلَ: أو يفيق)،[3] وهذا الحديث النبوي يسقط الملامة عن الشخص فقط ولا يسقط حق الزكاة، فحق الزكاة يبقى قائما لصاحبه ويجب أخذه،[4] مصداقا لقوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾،[5] فالله قد أمرنا بأخذها بنية الصدقة سواء عن الغائب أو عن المجنون أو عن الصغير، وهناك طائفة أخرى أوجبت الزكاة في فرع من مالهما وأسقطتها في فرع آخر، وسنعرض آراء كل طائفة بالتفصيل في الجدول أسفله:

[1] العوايشية حسين بن عودة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، ص209

[2] المرجع نفسه، ص210

[3] أبو عبد الله بن ماجة، سنن ابن ماجة، الجزء الأول، ص658، رقم الحديث 2041

[4] المرجع نفسه، ص21...25

[5] سورة التوبة، الآية 104

العالم	رأيه
ابن حزم، الإمام مالك، الإمام الشافعي، عمر بن الخطاب، عبدالله بن عمر بن الخطاب، عائشة أم المؤمنين،	الزكاة واجبة في ماله كله، ولا تسقط إلا بسقوط المال
الحسن البصري وابن شبرمة	لا زكاة في ذهبهما وفضتهما، ولكنها واجبة في ثمارهما وزروعهما ومواشيهما فقط
أبو حنيفة	لا زكاة في مالهما، ولكنها واجبة في ثمارهما وزروعهما فقط
ابراهيم النخعي	لا زكاة في مالهما كله[1]

ت – **المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة:** وقد أسالت هذه القضية حبر الكثير من الباحثين خاصة أولئك المتعصبين للثقافة الأوربية، رغم أن النصوص الشرعية قد بينت نصيب كل من الذكر والأنثى بالقدر الذي يمنع الاجتهاد والتأويل في هذا الباب، ولكن بعض المتطفلين راحوا يدعون لما أسموه حق المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة، مع أن القرآن الكريم قد زاد نصيب المرأة من التركة على حساب الرجل في بعض الحالات العائلية، ويصادف أن الرافعي كان طرفا في هذه المعركة ضد سلامة موسى، حيث نشر هذا الأخير محاضرة في جريدة (السياسة الأسبوعية) وكتب إليه الرافعي مقالة يرد فيها جهله ويكشف طيشه وضلاله قائلا: "وقد رجعت إلى نص المحاضرة، فإذا الكاتب هو هو في ضعف تفكيره وسوء تقليده ... نرى الكاتب لا

[1] العوايشية حسين بن عودة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، ص21...25

يدعو إلا لتقليد أوربا، ولا ريب أن الرجل لا يفهم الدين الإسلامي لأنه ليس من أهله بل أنه لا يفهم أي دين من الأديان،[1] والإسلام لم يهضم حق المرأة في الميراث كما يدعي كثير من الباحثين المتعصبين، بل إن نظام الميراث في الشريعة الإسلامية مبني على مبدأ الزواج، فالإسلام جعل المهر للأنثى وجعل النفقة على الذكر وبمقابل ذلك جعل للذكر حظا في الميراث يفوق حظ الأنثى (في بعض الحالات فقط)، وهو مقدار نسبي غير مطلق وهذا مبلغ العدل في شريعتنا السمحاء.

2-2- في حقل العلوم اللغوية

لقد شغلت العديد من المسائل النحوية بال اللغويين قديما وحديثا لدرجة كانت تصل أحيانا حد الخصام الشديد، ومن بين القضايا اللغوية التي أسالت حبر الباحثين: تنازع النحاة حول مسألة نشأة النحو وواضعه، خلاف نحاة الكوفة ونحاة البصرة ... وغيرها من المسائل النحوية.

أ. متى ابتدأت نشأة النحو؟ ومن أول واضع له؟

اختلف علماء اللغة في تحديد بداية نشأة النحو وتحديد واضعه، فهناك من رأى بأن عليا بن أبي طالب هو أول من طلب وضع النحو وهناك من رأى بأن نصر بن عاصم أول من ابتدأ ذلك وهناك من قال زياد بن أبيه كما شاع أن أبا الأسود الدؤلي قد فرغ بنفسه لوضع النحو حين سمع قارئا يقرأ: (لا ياكله إلا الخاطئين) وفي رواية أخرى: (أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُ ۚ) بكسر مفردة رسول، وفي رواية ثالثة أن ابنته قالت له متعجبة: (ما أحسنُ السماء) بضم فعل التعجب فظنها تسأل فأجابها: (نجومها)، فأشارت له بأنها تخبره ولا تسأله، ورأى ابن النديم أيضا أن عليا بن أبي طالب أول واضع للنحو في قوله: (قال محمد بن إسحاق: زعم أكثر العلماء أن النحو أخذ عن أبي الأسود الدؤلي وأن أبا الأسود أخذه عن أمير المؤمنين علي بن أبي

[1] عبد الحليم علي، معركة بين الرافعي وسلامة موسى حول ميراث المرأة، موقع الكتروني LahaOnLine.com
رابط المقال: http: //www.lahaonline.com/articles/view/2238.htm 2018/05/21 19:41

طالب)،[1] وهذه مسألة من المسائل اللغوية التي لا تعكس حدة الصراع بين أطرافها إلا أنها تؤكد لنا أن البحث في علوم اللغة لم يكن بمنأى عن تجاذبات الاختلاف والتناقض.

ب. خصومة المبرد وسيبويه

سيبويه أحد أشهر أعلام النحو، وهو إمام النحاة بلا منازع، شغل نبوغه النحاة فراحوا يمجدونه ويقدسونه حتى أطلق على فكره لقب (قرآن النحو)، قال فيه المازني: (من أراد أن يعمل كتابا في النحو بعد سيبويه فليستحي)، وقال السيرافي عن مؤلفه (الكتاب): (... وعمل كتابه الذي لم يسبقه إلى مثله أحد قبله ولم يلحق به من بعده)، ولكن كل هذا التقدير والإعجاب لم يشفع له عند المبرد الذي ألف كتابه (الرد على سيبويه) وضمنه مائة وأربع وثلاثين مسألة راح ينتقده فيه ويعترض عليه، وكان الخلاف بين الرجلين شديدا فيما يتعلق باختلاف المنهج والخط الفكري، ومما اختلفوا حوله: منع سيبويه أن يقال (السقي لك والرعي لك) بحجة أن العرب لم تتكلم بهذا، في حين أجاز المبرد قول ذلك قياسا على قولنا: (الحمد لله / العجب ليزيد).[2]

ت. النحو العربي بين الكوفة والبصرة

بعد أن برزت دراسات سيبويه النحوية وخاصة مؤلفه (الكتاب) اشتدت حمى الدرس النحوي واشتغل النحاة بجمع وتصنيف الشواهد اللغوية خاصة في العراق، وهناك برز تياران نحويان: تيار الكوفة وتيار البصرة، وترجع هذه التسمية لأساس جغرافي بحت كما أشار عمر أحمد مختار في كتابه (البحث اللغوي عند العرب)، وقد تباينت الآراء بين أعلام المدرستين في عديد من المسائل سنذكر بعضا منها في الجدول أسفله لنبرز فجوة الخلاف والاختلاف بينهما:

[1] أحمد عمر مختار، البحث اللغوي عند العرب، الطبعة السادسة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1988، ص83...85

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص123...126

المدرسة البصرية	المدرسة الكوفية
التشدد في أخذ الشواهد الشعرية واللغوية.	التساهل في أخذ الشواهد الشعرية واللغوية فقد ورد أنهم كانوا يأخذونها عن أعراب حواضر العراق.
	توسع الكوفيين في قبول القراءات القرآنية.[1]
يشترطون كثرة الأقوال المستخلصة كما يشترطون تداولها الواسع على ألسنة العرب.	يعتدون بالأشعار والأقوال الشاذة ويقول السيوطي في هذا الشأن: "عادة الكوفيين إذا سمعوا لفظا في شعر أو نادر كلام جعلوه بابا أو فصلا".[2]
يعتمدون على التأويل والتقدير بكثرة وقد امتدح شوقي ضيف هذا.[3]	
افتقدوا للعلم بالرواية والشعر فعوضوا ذلك بتطبيق قوانين الفلسفة والقياس العقلي ويقول أبو علي الفارسي عن قيمة القياس العقلي: لأن أخطئ في خمسين مسألة من باب الرواية خير عندي من أن أخطئ في مسألة واحدة من باب القياس.	لم يلتفت الكوفيون لقوانين المنطق والأقيسة العقلية لأنهم كانوا أهل شعر ورواية. [4]

[1] شوقي ضيف، المدراس النحوية، الطبعة السابعة، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت، ص159

[2] المرجع نفسه، ص160-162

[3] نفسه

[4] المرجع نفسه، ص164

وتقسيمات المدارس النحوية في حد ذاتها محل جدال بين الدراسين العرب والمستشرقين، فالمستشرق الألماني غوستاف ويل (**gostave weil**) لا يعترف إلا بوجود المدرسة البصرية، أما بروكلمان ومهدي المخزومي فيجعلونها ثلاثة مدراس (كوفية وبصرية وبغدادية)، طه الراوي ومحمد أسعد طلس يجعلها أربعا ويضيف لها المدرسة الأندلسية، أما المستشرق هويل (**Howell**) فيجعلها خمسة بإضافة المدرسة المصرية والمغربية، في حين يجعلها شوقي ضيف خمسا كالآتي: (بصرية، كوفية، بغدادية، أندلسية ومصرية) مسقطا المدرسة المغربية، أما الزبيدي فيجعلها أربعا: (بصرية، كوفية، مصرية وأندلسية)،[1] ولا يبرر هذه التقسيمات إلا الإطار الجغرافي كما أشرنا سابقا، وما يهم بحثنا هو أن قضية الخلاف قد طرحت بعمق في حقل العلوم اللغوية عامة وخاصة في ميدان النحو سواء بين المذاهب النحوية أو بين الأعلام والشخصيات.

ث. الخلاف النحوي بين الكسائي والفراء

لم يكن الخلاف النحوي محصورا بين المذاهب النحوية فقط، بل أنه تعداه إلى النحاة أنفسهم والغريب في الأمر أنه قد حصل خلاف بين علمين ينتميان لنفس المدرسة هما الكوفيان الكسائي والفراء، اللذان اختلفا في عدة مسائل نحوية نذكر منها:

[1] أحمد عمر مختار، البحث اللغوي عند العرب، ص 134-135

رأي الكسائي	رأي الفراء
الفاء والواو وأو تنصب الفعل بنفسها	المضارع ينصب بعد هذه الأحرف على الخلاف، أي: أن المعطوف بها صار مخالفا للمعطوف عليه في المعنى فخالفه في الإعراب
جواز العطف على اسم إن بالرفع قبل تمام الخبر: إن زيدا وعمرٌ قائمان	جواز العطف على اسم إن بالرفع في حالة خفاء الإعراب فقط: إنك وزيدٌ قائمان
أصل لفظة آية آئية على وزن فاعلة محذوفة الهمزة	أصلها أية بتشديد الياء نقل فيها المشدد ألفا قياسا على دينار دنار (بتشديد النون)
جواز تقديم المحصور بإلا مطلقا	يمنع تقديم الفاعل المحصور ويجوز تقديم المفعول المحصور
أشياء وزنها أفعال ومفردها شيء قياسا على بيت منعت من الوصف توهما على أنها كحمراء	أصلها أشيئاء مفردها شيء وأصل مفردها شيء (بتشديد وكسر الياء) نحو بين / أبنياء
نعم وبئس فعلان ماضيان لا يتصرفان وهذا رأي البصريين	هما اسمان.[1]

[1] أحمد عمر مختار، البحث اللغوي عند العرب، ص130-131

هذا بخصوص بعض المسائل النحوية التي كانت محل خلاف واختلاف بين الكسائي والفراء كما أوضحنا، ومن المسائل النحوية أيضا التي أثارت انتباهنا لما فيها من تناقض مسألة تخريج لفظة (إياك وفروعها) كما يوضحه الجدول أسفله:

صاحب الرأي	عرض الرأي
جمهور الكوفيين (منهم الفراء) ابن كيسان (من البصريين)	الكاف والهاء والياء ضمائر عمادها لفظة (إيا)
الخليل، الأخفش والمازني	إيا: اسم مضمر مضاف إلى الكاف بدليل وقوع الظاهر مقام الكاف
سيبويه وجمهور البصريين	إيا هو الاسم المضمر وما يتصل به بعده حرف يدل على أحوال المرجوع إليه من التكلم والخطاب والغيبة
قوم من جمهور الكوفيي	إياك وإياه وإياي أسماء بكمالها ليس فيها تركيب
الزجاج والسيرافي	اسم ظاهر مضاف إلى المضمرات كأن إياك بمعنى: نفسك.[1]

ج. الدال والمدلول: وضع اعتباطي أم ضروري ؟

تعد اللغة وسيلة أساسية للتواصل بين الأفراد والجماعات ولا تضاهيها وسيلة أخرى من حيث الإبلاغية سواء الإشارات أو الإيماءات أو النقوش أو الرسوم، وهي من أكثر المسائل اللغوية حضورا في مدونة البحث اللغوي قديما وحديثا.

[1] أحمد عمر مختار، البحث اللغوي عند العرب، ص132

لقد حقق علم اللسانيات نتائجا باهرة جعلته يتبوأ مكانا مرموقا في حقل البحث العلمي، فما خلص إليه من نتائج ومفاهيم سوسيرية خلال الربع الأول من القرن الماضي يستحق أن يشاد به، وقد نالت مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى حظها من الاهتمام في فكر دي سوسير، وهي المسألة التي سنعرضها على باب الخصومة في هذا الجزء من البحث، وتجب الإشارة إلى أن الإشكال المطروح على مستوى الدال اللساني (الدال والمدلول) لا يتعلق بأسبقية أحدهما على الآخر بل يرتبط أساسا بطبيعة العلائق المشكلة لهذه الثنائية، ويمكن حصر هذا الجدل ضمن توجهين رئيسيين:

الأول/ يرى باعتباطية وضع المعاني للمدلولات اللفظية.

الثاني/ يرى بإلزامية ملاءمة المعاني للمدلولات اللفظية.[1]

وقد اختلف اللغويون في الاصطلاح على تركيبة الدال اللساني، "فابن عربي يميز بين النص من حيث هو (ذو دلالة رمزية) من جهة، ومن حيث هو (ذو دلالة وضعية) من جهة أخرى، وهو ما اصطلح عليه دي سوسير بثنائية (دال / مدلول) و (لغة / كلام)"[2] أو (علامة / مرجع)، ويدعو "بنفست (**benveniste**) للابتعاد عن كل ما هو ظاهري وعرضي للبحث عن التجليات الباطنية التي تكشف عن جوهر العلائق بين الأشياء والمسميات، أو بين الدوال والمدلولات بوصفها علاقات ضرورية، غير أنه يؤكد على اعتباطية العلاقة بين العلامة والمرجع، على عكس العلاقة بين الدال والمدلول التي تبقى معللة في نظره، أما جماعة الألسنية الأسلوبية فيعتبرون أن تعددية المعاني (المدلولات) في علامة واحدة ذات وجه دالي واحد، وهي أساس الخلق الأدبي، والصور البيانية ناتجة عن عملية تحرر الدال من مدلول محدد واحد، وبذلك

[1] الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، دط، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001، ص19

[2] حمر العين خيرة، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، ص106-107

يصبح النص علامة تتجاوز الدلالة فيها المفردة، ويصير الأدب نظاما لغويا يحتضن تعددا دلاليا لا متناهيا".[1]

لقد أسالت مسألة تعالق اللفظ والمعنى حبر الدارسين من أهل البلاغة والنقد والفلسفة، فكانت "طروحات الجاحظ بداية التأسيس للمسألة وامتدت لغاية آراء القرطاجني قديما في حقل البلاغة، أما في حقل الفلسفة فقد شكلت مطارحات الكندي والفارابي ومسكويه وابن سينا وابن رشد نواة الصراع والجدل حول علاقة الألفاظ بالمعاني".[2]

وبالحديث عن آراء الفلاسفة في المسألة نجد أن "الفلاسفة العرب القدامى قد أدركوا أن هناك علاقة بين تركيب اللغة وتركيب العقل وتركيب الواقع، في حين رأى علماء اللغة أن الوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم بخلاف الألفاظ والكتابة فإنها دالتان بالوضع والاصطلاح"،[3] غير أن هذا الطرح اللغوي ينافي الواقع، فكثيرا ما تختلف مدلولات اللفظ الواحد باختلاف الزمان والمكان والثقافات.

ح. أيهما سابق للآخر: اللفظ يسبق المعنى؟ أم المعنى يسبق اللفظ؟

إلى جانب البحث في مسألة تعالق اللفظ والمعنى بين الاعتباطية والإلزامية، هناك مسألة جدلية أثارت اهتمامات اللغويين وتتمثل في قضية السبق: أيسبق اللفظ المعنى؟ أم أن المعنى يسبق اللفظ؟

ابن فارس اعتبر أن الاسم قد جعل تنويها ودلالة على المعنى، وابن جني أقر بأن زينة الألفاظ وحليتها قصد بها تحصين المعاني وحيطتها، فالمعنى مكرم مخدوم واللفظ مبتذل خادم، ويدعم أصحاب هذا الموقف موقفهم بحجة أن الألفاظ طبيعية بائدة على الزمان، أما المعاني فعقلية ثابتة وحقيقية مشتركة بين العامة على عكس الألفاظ التي تختلف بين لغة وإشارة وإيحاء ورمز،[4] واعتقاد الجاحظ بأن المعاني

---

[1] حمر العين خيرة، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، ص109-110

[2] الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص08

[3] المرجع نفسه، ص16

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص19

مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية وأسماء هذه المعاني معدودة ومحصلة محدودة يدعم هذا الموقف التفضيلي، وبمقابل ذلك نجد ابن المدبر يقر بأن المعاني كامنة في الصدور مصورة فيها متصلة بها، وهذا طرح ينافي الطرح القائل باستقلالية المعاني عن الملفوظات، أما أبو حيان التوحيدي فيرى بجدل الصحة والبطلان في علاقة ثنائية تلاحم الألفاظ والمعاني، فكل ما صح معناه صح اللفظ به وكل ما بطل معناه بطل اللفظ به، وفي موقف آخر يسلم إخوان الصفاء بمبدئية فكرة التكامل الوجودي القائم بين الألفاظ والمعاني ويقابلون ذلك بتكامل الأرواح والأجساد فكل معنى لا يمكن أن يعبر عنه بلفظ ما في لغة ما لا سبيل إلى معرفته،[1] أما ابن سينا فيرى بتلازم الدال والمدلول، فإن ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معنى فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، وكلما حضر المدلول بالبال صحبه الدال، أما الفارابي فيرى أن "تركيب الألفاظ يحصل شبيها بتركيب المعاني المركبة التي تدل عليها تلك الألفاظ المركبة وتجعل في الألفاظ المركبة أشياء ترتبط بها الألفاظ بعضها إلى بعض".[2]

ح. قضية خلق القرآن

تعد قضية خلق القرآن الكريم من القضايا التي اشتد حولها الخلاف بين اللغويين، فراحت كل طائفة تنظر إليها وتنظر لها حسب قناعاتها اللغوية، وسنحاول أن نوضح تشعب الآراء واختلافها في المخطط[3] أسفله:

[1] الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص21

[2] المرجع نفسه، ص17-18

[3] المرجع نفسه، ص23

مواقف المذاهب من قضية خلق القرآن	
المذهب	**الموقف**
المشبهة والحلولية والمجسمة	كلام الباري حروف وأصوات، وهو قديم
المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية المرجئة وكثير من الرافضة	القرآن كلام الله سبحانه وتعالى، وهو مخلوق لله لم يكن ثم كان
أهل الحق من الإسلاميين	الباري تعالى تكلم بكلام قديم أزلي نفساني أحادي الذات ليس بحروف ولا أصوات

2-3- في حقل العلوم العقلية (علم الكلام، الفلسفة، المنطق)

لقد عرف ميدان البحث في مجال العلوم العقلية صراعات وخصومات عنيفة بين الفلاسفة وعلماء الكلام، ويكفي أن نشير لمحاولة تحرر الفلسفة من براثن الكنيسة الأوربية، وما انجر عنها من مخططات لصد التيار التنويري الذي أعلن الحرب والقطيعة مع الفكر الديني الكنائسي.

وسنحاول في هذا الجزء من البحث عرض بعض المسائل الفلسفية التي كانت محل خصومة وخلاف بين الفلاسفة، ومن ضمنها نذكر:

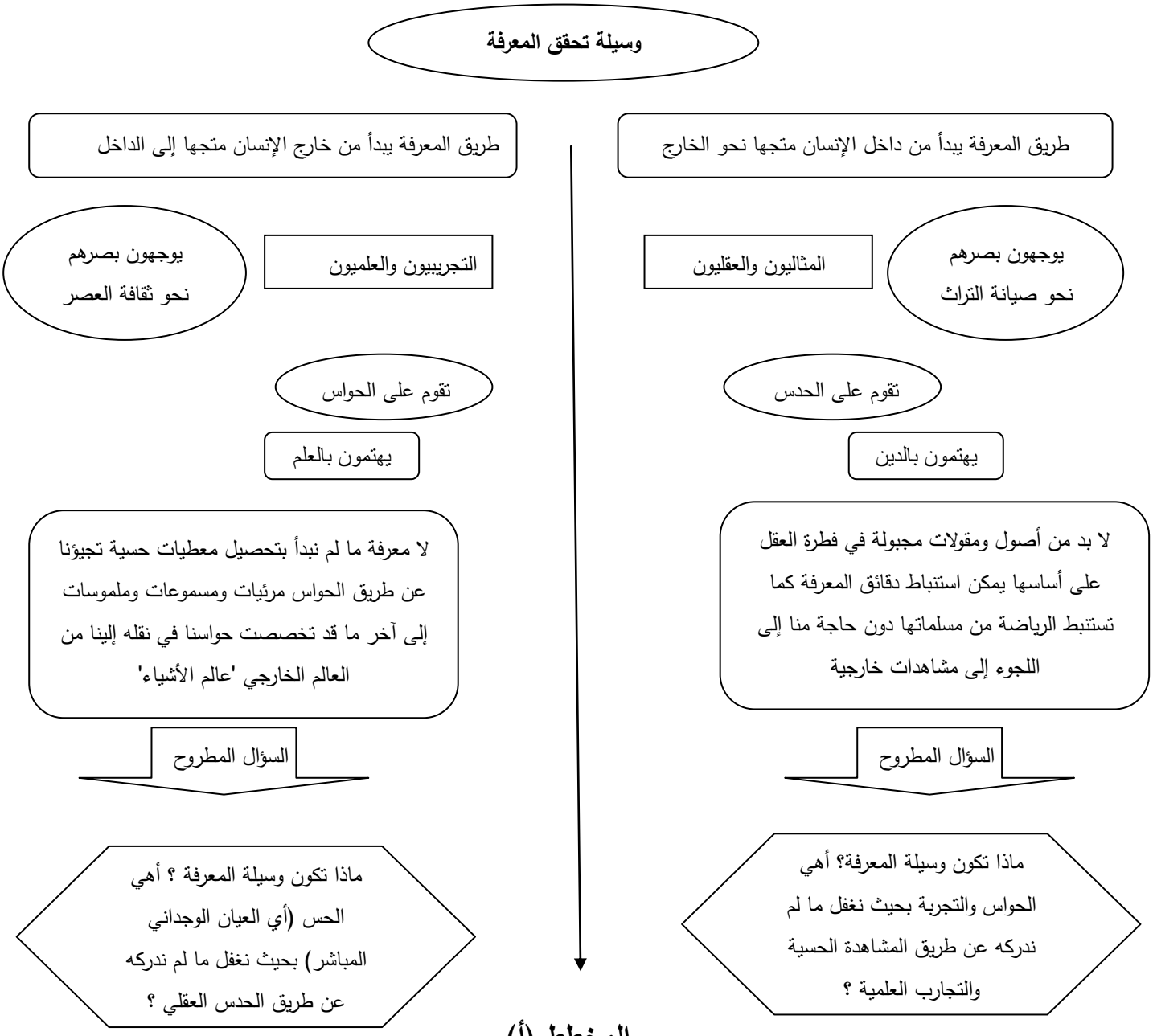
إشكالية تحقيق المعرفة بين المنهج العقلي والتجريبي – إشكالية نشأة الإنسان وتطوره بين الفكر المادي والفكر الديني – ثنائية الوجود في المكان والزمان – إشكالية التوفيق بين الدين بالفلسفة – ثنائية المعقول والمنقول – صراع الفلسفة القديمة والفلسفة الجديدة.

وقد اقتصرنا على عرض ومناقشة إشكالية (أساس تحقق المعرفة بين المنهج العقلي والتجريبي) و(إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة – قراءة في فكر الغزالي وابن رشد) و(ثنائية المعقول والمنقول) لما لها من حضور في ميدان البحث الفلسفي.

أ. هل تتحقق المعرفة من خلال المدركات الحسية أم من خلال الحدس التجريبي ؟

لطالما كانت مسألة تحديد أصل المعرفة في ميدان الفلسفة محل جدال ونقاش بين أنصار المذهب العقلي والمذهب التجريبي، إذ نتجت عن هذا الجدل ثورة أقل ما يقال أنها خلفت رصيدا معرفيا هاما بخصوص إشكالية المعرفة وأسس تحقيقها: هل يحققها العقل وحده؟ أم تحددها التجربة والحدس؟

فما أن تخلص الفكر الأوروبي من براثن الكنيسة التي حكمت شتى ميادين الحياة، حتى عاد رواد المذهب العقلي في الفلسفة ليبسطوا سطوتهم على حقل المعرفة وينصبوا العقل معيارا واحدا ووحيدا لتحققها، ومع بداية مطلع القرن السابع عشر برزت ثلة من المفكرين راحت تنادي بإلزامية التجربة في تحديد المعرفة، وعلى ضوء هذه المعطيات نشأ المنهج التجريبي وكان من بين ثماره نفي نيقولا كوبر نيكوس (Nicolaus Copernicus) في كتابه (دوران الأجرام السماوية) مركزية الأرض وتأكيده على مركزية الشمس، ثم توالت دعوات التجريبيين من خلال تطبيق المنهج التجريبي الرياضي على الأبحاث العلمية كأبحاث فرانسيس بيكون وغاليليو في دراسة الطبيعة، والصراع المذهبي بين العقلانيين والتجريبيين قد أمد المفكرين الفلاسفة والباحثين بأدوات جديدة تمكنهم من السعي وراء إثبات الحقيقة بغض النظر عن بون اختلافها وتناقضها في كثير من الأحيان، وبذلك كان الاختلاف المذهبي في حد ذاته سبيلا من سبل طرق أبواب المعرفة، وللتفصيل أكثر في مسألة الخلاف بين العقلانيين والتجريبيين حول إشكالية (أصل المعرفة) بصورة أدق نرفق المخطط (أ) والجدول (ب) أدناه:


وسيلة تحقق المعرفة
طريق المعرفة يبدأ من داخل الإنسان متجها نحو الخارج
طريق المعرفة يبدأ من خارج الإنسان متجها إلى الداخل
يوجهون بصرهم نحو صيانة التراث
المثاليون والعقليون
التجريبيون والعلميون
يوجهون بصرهم نحو ثقافة العصر
تقوم على الحدس
تقوم على الحواس
يهتمون بالدين
يهتمون بالعلم
لا بد من أصول ومقولات مجبولة في فطرة العقل على أساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة كما تستنبط الرياضة من مسلماتها دون حاجة منا إلى اللجوء إلى مشاهدات خارجية
لا معرفة ما لم نبدأ بتحصيل معطيات حسية تجيؤنا عن طريق الحواس مرئيات ومسموعات وملموسات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا في نقله إلينا من العالم الخارجي 'عالم الأشياء'
السؤال المطروح
السؤال المطروح
ماذا تكون وسيلة المعرفة؟ أهي الحواس والتجربة بحيث نغفل ما لم ندركه عن طريق المشاهدة الحسية والتجارب العلمية ؟
ماذا تكون وسيلة المعرفة ؟ أهي الحس (أي العيان الوجداني المباشر) بحيث نغفل ما لم ندركه عن طريق الحدس العقلي ؟

المخطط (أ)

فرانسيس بيكون **(Francis Bacon)** دافيد هيوم **(David Hum)** جون لوك **(Jon Lock)**	ديكارت **(René decartes)**
الفلسفة التجريبية	الفلسفة العقلية
– تتحقق المعرفة على النحو الآتي: نبدأ بالتجربة الحسية التي تثرى بالملاحظات الدقيقة والتجارب العلمية، ثم نستخرج النتائج بحذر، ثم نتأكد من صحة هذه النتائج، وبعدها يتم تعميمها واستصدار الأحكام النهائية. ويرى التجريبيون أن خطأ الحواس يمكن تداركه أما خطأ العقل فلا يمكن تداركه.	– تتحقق المعرفة بطريقتين: الأولى/ الحدس: يدرك مباشرة ويقينا كقولنا: المثلث يتألف من ثلاث زوايا و ثلاثة أضلع. الثانية/ الاستنتاج: يحصل باستخلاص نتائج ثابتة من بعض الطروحات كمحاولتنا البحث عن جواب للتساؤل: كيف يكون مجموع زوايا المثلث معادلا لزاويتين قائمتين. فالحدس يدرك المبادئ الأولى والاستنتاج العقلي يضبط المحصلات المنطقية التي تنتج عن تركب المبادئ الأولى ويجعل ديكارت التجربة شرطا ثالثا لتحقيق اليقين لأن الحدس والاستنتاج يفضيان بنا إلى حقائق مبهمة.[1]

الجدول (ب)

لقد شن التجريبيون وعلى رأسهم فرانسيس بيكون في كتابه (الأورغانون الجديد) حملة شرسة على أنصار الفلسفة التقليدية، وأقروا بفشلها في الإحاطة بأغوار العلوم واعتبروها "نوعا منحطا من المعرفة أنشأها المدرسيون الذين كان لهم ذكاء قوي وحاد

[1] تومي عبدالقادر، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، الطبعة الأولى، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، الجزائر، 1432/2011، ص63

وأوقات فراغ طويلة وقراءات قليلة التنوع ولكن ذكاؤهم كان حبيسا في زنزانات كتاب قلائل أهمهم أرسطو حاكمهم المستبد"،[1] ويرجع بيكون انحطاط الفلسفة التقليدية لجملة من العوامل نذكر منها:

- اهتمام الناس بالأساليب دون المعاني.
- اختلاط الدين بالفسلفة.
- اعتداد الناس بالأدلة النقلية دون النظر في صحتها.
- خروج بعض الفلاسفة عن موضوع الفلسفة إلى الثرثرة الكاذبة.
- تمسك الناس بعاداتهم الموروثة وتعصبهم لها.
- اعتقاد الفلاسفة بكفاية العقل النظري للوصول إلى العلوم.
- عقم طرائق الاستنتاج القديمة.[2]

ولم يقص بيكون العقل من معادلة تحقيق المعرفة، بل أقر بحاجة العلم إلى التجربة والملاحظة، فالعقل وحده قاصر ولا يحقق للإنسان المعرفة التي تستوجب منه نهج الفلسفة التجريبية لا الفلسفة التأملية السوسفطائية، وقد وضع بيكون شرطين أساسيين لتحقق المعرفة:

- شرط ذاتي: يشمل تطهير العقل من الأحكام الجاهزة والأوهام السابقة.
- شرط موضوعي: يشمل رد العلوم إلى التجربة الحسية.[3]

وكان لثورة بيكون على الفلسفة التقليدية أثر واضح على الدراسات العلمية، منها ما أثمرته دراسات اسحاق نيوتن في مجال الفيزياء وهو ما أشار له نيوتن ذاته في مقدمة كتابه (المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة): "فإذا أردنا أن نوسع حدود الاكتشافات فيجب أن

[1] عبدالله ابراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص64

[2] تومي عبدالقادر، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، ص38

[3] المرجع نفسه، ص39...42

نتمسك بالتجربة لأن المعرفة التأملية تفتقر إلى الشمولية"،[1] ومن الأقوال الفلسفية التي يدعم بها بيكون موقفه قوله:

- يستطيع الإنسان أن يعمل ويفهم فقط بقدر ما لاحظه في الواقع أو في التفكير عن مسار الطبيعة، أما خارج حدود ذلك فهو لا يعرف شيئا ولا يستطيع أن يفعل شيئا.
- لا تستطيع اليد المجردة ولا الفهم المجرد إنجاز الكثير.
- إن علم المنطق المستخدم الآن يعمل على تثبيت وترسيخ الأخطاء أكثر مما يساعدنا على البحث عن الحقيقة.
- على الناس أن يطرحوا أفكارهم جانبا وأن يبدؤوا بالتعرف على الوقائع.[2]

ب. إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة – قراءة في فكر الغزالي وابن رشد.

تعد إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة من أعقد الإشكاليات التي بحثت فيها الفلسفة قديما وحديثا، فهي معضلة فلسفية بالنسبة لأي مجتمع نظير ما تخلفه من تناقضات سيما ما تعلق بالجانب الديني، فالإنسان مجبول على عصبية دينية لا يحيد عنها بسهولة، ويمثل هذا الصراع في الفلسفة الإسلامية فكر أبي حامد الغزالي وابن رشد وسنعرض خصومة الرجلين حول هذه الإشكالية بشيء من التفصيل والإيضاح.

- **فكر الغزالي وموقفه من الفلسفة**

يعد فكر الغزالي محطة حاسمة في نقد الفلسفة فقد حمل كتاباه (المنقذ من الضلال) و(تهافت الفلاسفة) نقدا لاذعا للفلاسفة انتهى حد تكفيرهم في بعض المسائل التي رأى أنها لاتتفق مع الشريعة الإسلامية، وقسم هذه القضايا الفلسفية لستة أقسام: قسم العلوم الرياضية، المنطقيات، الطبيعيات، العلوم الخلقية، السياسات والإلاهيات.

[1] تومي عبدالقادر، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، ص43

[2] المرجع نفسه، ص46...48

أ- **قسم العلوم الرياضية:** وفيه ما يتعلق بالحساب والهندسة، لا تتعلق بأمور الدين نفيا أو إثباتا.[1]

ب- **قسم المنطقيات:** وفيه ما يتعلق بالنظر في طرق الأدلة والقياس وشروط البرهان وغيرها، لا تتعلق أيضا بأمور الدين نفيا أو إثباتا.

ت- **قسم الطبيعيات:** وفيه ما يتعلق بعلم السموات والكواكب والأجسام المادية والإنسان والنبات والحيوان، وهي مقبولة شرعا.

ت.**قسم العلوم الخلقية:** وكلام الفلاسفة فيه يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وأجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها، وقد أخذوا ذلك عن الصوفية، فهم يواظبون على ذكر الله تعالى ويخالفون الهوى بالإعراض عن ملذات الدنيا.

ج- **قسم السياسات:** وكلامهم فيه يتعلق بالأمور الدنيوية، أخذوها من الكتب المنزلة على الأنبياء والحكم المأثورة عن سلف الأنبياء.

ح- **قسم الإلاهيات:** وفيها تقع عشرون مسألة، كفر الغزالي الفلاسفة في ثلاث منها وكشف بدعهم في الباقية.[2]

أما المسائل التي كفرهم فيها فهي كالآتي:

أ- اعتقادهم بأن الأجساد لا تحشر وإنما تعاقب وتثاب الأرواح المجردة،[3] فالفلاسفة يعتقدون بأن "اللذة السرمدية لا تكون إلا بالعلم والعمل، وذكروا أن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا إما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمتها وإما في ألم لا يحيط به الوصف لعظمه، ثم قد يكون ذلك الألم مخلدا وقد ينمحى على طول الزمان"،[4] ويرى الغزالي بأن الفلاسفة "قد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها ثابتة أيضا غير أنهم كذبوا

[1] الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق وتقديم: جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة السابعة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1967، ص79

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص81...86

[3] الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، الطبعة الثامنة، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت، ص367

[4] المرجع نفسه، ص282

في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به،[1] وعليه لا يخالفهم الرأي في بقاء النفس عند مفارقة البدن، غير أنه يخالفهم الرأي في إنكارهم حشر الأجساد وإنكار اللذات والآلام الجسمانية والروحانية، لأن رأيهم يخالف الشرع، فرد النفس يكون للبدن وبالتالي تحشر الأبدان،[2] أما ابن رشد فيرى أن الإشكالية في مسألة البعث ترجع لفسلفة الميعاد التي تم تأويلها على أوجه كثيرة، فالفسلفة اليونانية تجعل البعث روحا فقط بينما يجعله القرآن روحا وجسدا، وقد اختلف الفلاسفة اختلافا شديدا حول ذلك، أما ابن رشد فحصر المسألة في البعث فقط دون التفصيل فيها تماشيا مع جميع الشرائع والفسلفات،[3] ولربما امتناعه عن تحديد كيفية البعث راجع لسعيه لإبطال تكفير الغزالي للفلاسفة بخصوص هذه المسألة، كما أنه تجب الإشارة إلى أن "إنكار الفلاسفة لمسألة حشر الأجساد مبني على معتقد أرسطي مقيد بفكرة إنكار ظهور محدد للإنسان وهو الأمر الذي يخالف منطق العقل والشرع والعلم، وبالتالي فهذا الاعقاد باطل مردود أقامه أصحابه على ظنونهم وأهوائهم وخلفياتهم المذهبية الزائفة".[4]

ب- اعتقادهم بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات،[5] رد عليهم بأن علم الله يتصف به في الأزل، وتغير الظواهر لا يعني تغيرا في ذات الله، لأن جميع الظواهر منكشفة انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان،[6] وعلم الله بالأشياء واحد في الأزل والأبد، والحال لا يتغير،[7] أما ابن رشد فيرى أن العلم الإلاهي لا يمكن وصفه بالكلية أو

[1] الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ص84

[2] الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ص367

[3] خالد كبير علال، تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، الطبعة الأولى، دار كنوز الحكمة، الجزائر، 2011/1432، ص48...52

[4] المرجع نفسه، ص47

[5] الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ص84

[6] الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ص208

[7] المرجع نفسه، ص213

الجزئية لأنه علم لا يجانس العلم البشري، فهو علم كامل متكامل منزه عن كل الأوصاف، وتشبيهه بالعلم البشري مشاغبة لا طائل منها، وبالتالي فالاختلاف في هذه المسألة غير منطقي ولا مبرر له،[1] موقف ابن رشد من هذه المسألة لا يدحض تكفير الغزالي للفلاسفة، على عكس الباحث الجزائري خالد كبير علال الذي يرى أن "مبرر ابن رشد وأرسطو وغيرهم في مسألة نفيهم علم الله لغير ذاته مبرر باطل ومرفوض سببه جهلهم بعظمة الخالق وجعلهم الخالق والمخلوق بنفس المرتبة".[2]

ت- اعتقادهم بقدم العالم وأزليته،[3] وقد رفض الغزالي صحة هذه المسألة وكفر أصحابها لاستحالة أن يصدر حادث من قديم على أساس أنه صدر بإرادة قديمة فقدم العالم عنده مرفوض لأنه يؤدي لدورات لامتناهية للفلك، وكذلك استناد الحوادث لحوادث غير نهائية يلغي وجود الصانع وذلك مستحيل، فالزمان عنده مخلوق وحادث وليس قبله زمان،[4] أما ابن رشد فقد برء الفلاسفة من تكفير الغزالي ودافع عنهم متهما متهما الغزالي بقصر فهمه لطرحهم[5]، انتقد خالد كبير موقف ابن رشد في دفاعه عن الفلاسفة لما فيه من مخالفة لأحكام الشرع،[6] فما طرحه الفلاسفة في مسألة خلق العالم العالم ينافي مسألة وجود الخالق، فالإقرار بقدم العالم وأزليته يناقض وجود الله الخالق لهذا العالم، ودفاع ابن رشد عن الفلاسفة هنا يجعل وجود الخالق ووجود العالم في ذات الزمان وهذا في حد ذاته سب كاف لتأييد موقف الغزالي.

ويصنف الغزالي الفلاسفة لثلاثة أصناف:

أ/ "صنف الدهريين: وهم طائفة من الأقدمين أنكروا الصناع المدبر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا بنفسه وبدون صانع، والحيوان عندهم من النظفة والنطفة من الحيوان.

---

[1] ابن رشد، تهافت التهافت، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998، ص455-456

[2] خالد كبير علال، تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، ص107

[3] المرجع نفسه، ص307

[4] الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ص91-99

[5] ابن رشد، تهافت التهافت، ص66-67

[6] خالد كبير علال، تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، ص04-05

ب/ صنف الطبيعيين: وهم طائفة أكثر بحوثهم في الطبيعة والحيوان والنبات وتشريح أعضاء الحيوانات، وقد اعترفوا بوجود الله، ولكنهم زعموا أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب، وهم بالتالي أيضا زنادقة كفروا باليوم الآخر ولم يشفع لهم إيمانهم بالله وصفاته.

ج/ صنف الإلاهيين: أمثال سقراط، أفلاطون وأرسطو، كفرهم الغزالي وكفر شيعتهم من المسلمين الفلاسفة أمثال الفارابي وابن سينا وغيرهم".[1]

- **فكر ابن رشد ودعوته للتوفيق بين الفلسفة والدين**

احتلت مسألة التوفيق بين الشريعة والفلسفة حيزا كبيرا من اهتمامات ابن رشد، إذ سعى للتوفيق بينهما ردا على الحملة العنيفة التي شنها الغزالي على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة، فألف كتابا يرد فيه عليه أسماه تهافت التهافت، ومن المبادئ التي عمد إليها ابن رشد للتوفيق بين الفلسفة والدين (الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة) وذلك لإقامة الدليل على خطأ اعتماد قياس الغائب على الشاهد والتأكيد على أن للدين أصولا ومبادئا خاصة وكذلك للفسلفة أصول ومبادئ خاصة، وتبعا لذلك رأى أنه لا يجوز للفيلسوف نفي وإبطال الأصول والمبادئ التي بني عليها الدين لأنها محل تسليم، كما لا يجوز لرجل الدين نفي إبطال القضايا الفلسفية إلا بعد الاطلاع على أصولها ومبادئها، "فللدين مجاله ورسالته وللفلسفة ميدانها ورسالتها وهما إذ يختلفان في الأصول والمبادئ وطرق الإقناع والتصديق يتفقان في الهدف"،[2] فالفلسفة تقوم على إعمال النظر العقلي الذي لا يؤدي بأي حال لمخالفة الشرع وكلاهما يطلب الحق، والحق لا يناقض الحق بل يوافقه ويشهد عليه، وهذا ما تبدو عليه ثنائية الفلسفة والدين من وفاق في نشدان الفضيلة، وقد توصل ابن رشد لحقيقة مفادها أن الدين يوجب النظر العقلي أو الفلسفي كما يوجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى وموجوداته وذكر آيات كثيرة تدعو إلى التفكر والتدبر منها قوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾،[3] وقوله أيضا:

[1] الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، ص76...78

[2] ابن رشد، تهافت التهافت، ص78

[3] سورة الحشر، الآية 02

﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾،[1] فالاعتبار عنده استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس العقلي أو الشرعي أو كلاهما معا.

- لقد دعا ابن رشد لتبني مبدأ القياس وعده ضروريا وأقر بأنه لا مانع من الاستعانة بما قاله الفلاسفة السابقون وإن كانوا على غير ملتنا، وتعقيبا على مقولة (الفلسفة تؤدي إلى الكفر) فقد أقر بأن السبب لا يرجع إلى الفلسفة ذاتها، وإنما يرجع لمن يتناول الفلسفة، كما رأى بأن النصوص الشرعية تحتمل معنى جليا وواضحا كما قد تحتمل معنا خفيا (ظاهرا وباطنا)، والله عزوجل قد راعى اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم فجعل للشرع ظاهرا وباطنا وعلى العامة أن يقبلوا ظاهر النصوص دون جدل أو تأويل لأنهم ليسوا أهلا لتأويله، فالتأويل شأن أهل البرهان وحدهم وهو ضروري سواء للدين أو الفلسفة.
- يمكن القول أن الفلسفة توافق الدين في بعض القضايا وتعارضه في أخرى، غير أن كلا منهما يتقاطع مع الآخر ويكمله، فالفلسفة تكمل الدين من حيث إعمال العقل والتأمل والتفلسف في الموجودات التي ستقودنا حتما للإقرار بخالق عظيم يقف خلف هذا العالم العجيب والغريب، والدين يكمل الفلسفة من حيث إقراره بقيمة العقل في الكشف عن خبايا هذا العالم، وبالتالي فإثبات الفلسفة والاعتراف بقيمة البرهان والقياس العقلي قد أقره الدين ذاته.

ت. ثنائية المعقول والمنقول

من القضايا التي اشتد حولها الخلاف بين الفلاسفة ثنائية (العقل–النقل)، سيما في فترة حكم الكنيسة في أوروبا الوسطى، فقد عاشت هذه الأخيرة قرونا دامسة من الظلام استبدت فيها الكنيسة بأحكامها وراحت تمجد فلسفة أفلاطون، فحددت للمعرفة سبيلا واحد تمثل في أحكام الكنيسة، فكانت بذلك الكنيسة المؤسسة الوحيدة المخول لها إصدار المعارف وتثبيتها، وكان المنطق الأرسطي منهاج تثبيت العلوم، "فكبلت العقول وثبط الإبداع والاختراع وعاشت

[1] سورة الأعراف، الآية 185

أوربا في كنف اليقين الدوجماطيقي* ما أدى لظهور حركات تحررية راحت تدحض منهج أرسطو، وظهرت بالتحديد في:

أ/ فرنسا: تزعمها ديكارت، اهتمت بالعقل والفكر وأساليب تطهيره من الخرافات مستندة على المنهج الشكي التأملي وقائمة على الحدس والاستنباط ثم التجربة.

ب/ انجلترا: تزعمها فرانسيس بيكون، اهتمت بالتجربة الحسية قائمة على التجربة والاستقراء العلمي.[1]

وقضية التنازع بين العقل وغير العقل ليست بالجديدة على حقل الفلسفة، بل قديمة قدم التاريخ، فآنا هو نزاع بين العقل والتقاليد كما حدث لسقراط، وآنا هو نزاع بين العقل والتصوف كما حدث في احتجاج الغزالي على الفلاسفة، وآنا هو نزاع بين العقل والوجدان كما حدث بين فولتير وروسو وآنا ا هو نزاع بين العقل والدين كما حدث في النصف الثاني من القرن الماضي"،[2] فكثيرا ما سعى العقل البشري للبحث في النصوص والمعارف النقلية غير أنه في كل مرة يصطدم بتيار ديني يقيد أفكاره ويمنعه البحث عن المعرفة.

وهناك مظهر آخر من مظاهر الصراع في مجال البحث الفلسفي ينحصر فيه الخلاف حول فكر علمين فلسفيين، كالخلاف الذي حصل بين عباس محمود العقاد والزهاوي، فالزهاوي ذو فلسفة مادية علمية يؤمن بالعقل وقدرته دون سائر القوى الإنسانية، أما العقاد فذو فكر رومنسي يعتد بالخيال والعاطفة ويعدهما ملازمان للإنسان لزوم العقل بل هما ألزم، ويقول العقاد عن الزهاوي في هذا الشأن: "يريد أن يعيش أبدا في دنيا تضيؤها الشمس لا تغشيها سحب النهار ولا تنطبق فيها الأجفان ... ولكنها كذلك ليل وغياهب ... وقد خلق الخيال والبداهة للإنسان قبل أن يخلق العقل، ثم جاء العقل ليتممهما"،[3] والخلاف بين الرجلين منطقي ومعقول يبرره الاختلاف المذهبي في فكرهما، فالأول متأثر بالمذهب الانجليزي الذي

* هو اليقين القطعي الذي لا يقبل النقاش

[1] تومي عبدالقادر، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، ص 64

[2] المرجع نفسه، ص79

[3] زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، ص60

يقدس الذات والعاطفة ويجرد العقل من السبق، أما الثاني فيحكم العقل ويجعله أعلى مرتبة من الخيال.

2-4- في حقل الأدب ونقده

لا تكاد تخلو الساحة النقدية قديمًا ولا حديثاً من احتدام الصراع بين مناصري تيار ومعارضيه، وبين أفول نجم تيار وذيوع صيت آخر يراق الكثير من الحبر في جدل وجدال أثرى الساحة النقدية بدراسات كانت وما زالت محلَّ اهتمام الباحثين، ومظاهر الصراع والخصومة في حقل الأدب العربي ونقده تظهر في تنازع الأدباء في الموقف من الأدب القديم: هل نتركه كله أم نأخذه كله؟ أم نتخير بعضه؟ ووجه الصراع هنا معقول ومنطقي، فلا التراثي يقبل التجديد فيما يراه إرثا ينبغي صونه، ولا الحداثي يقبل أن يكون رهين هذا الإرث الذي يعتبر النبش فيه ضرورة ليواكب روح عصره فيحقق لنا الإبداعية مع الحاضر، وقد تباينت اتجاهات المشتغلين بحقل الأدب ونقده واختلفت نظرتهم للبنى الأدبية باختلاف أزمنتهم وتفكيرهم وتكوينهم الفني، وسنتعرض لبعض مظاهر الصراع في حقل الأدب العربي القديم والحديث بشيء من التفصيل.

أ. مظاهر الصراع في حقل الأدب العربي القديم*:

تتجلى بوادر التجديد في حقل الأدب العربي القديم بصورة أوضح في العصر العباسي، بانقسام الأدباء لمعسكرين:

أ/ معسكر يدعو إلى تبني القديم وعدم الحيد عنه ورفض كل جديد مهما كان شكله وجودته أمثال (الأصمعي، أبي عمرو بن العلاء وابن الأعرابي وغيرهم)، وهؤلاء رواة أكثر منهم أدباء وعلماء لغة أكثر منهم نقدة أدب، وبالتالي حكمت عليهم ثقافتهم أن يتعصبوا للقديم وخاصة الشعر الجاهلي، ويعد الأصمعي من بين رواد هذا التيار الأشد تعصبا حيث روي عنه أنه كان يسمع الشعر فيستحسنه فإن قيل له هذا لمحدث رده.

* من النقاد من يحدد ظهور الشعر المحدث بثورة ابن قتيبة وبعض معاصريه على مقياس الزمن في الحكم على جودة الشعر

ب/ معسكر يدعو إلى استحسان كل حسن سواء كان لقديم أو لمحدث واستقباح كل قبيح سواء كان لقديم أو لمحدث أمثال أبي نواس.[1]

وغالبا ما كان تعصب القدماء لصالح النموذج القديم، ومن أهم النقاد الذين تبنوا الدفاع عنه قديما (ابن قتيبة، الآمدي، الجرجاني والمرزوقي)، وشبه ابن الأعرابي (231 هـ) شعر المحدثين بالريحان يشم يوما ويذوي ويرمى به، أما شعر القدماء فشبهه بالمسك والعنبر كلما زاد تحريكه زاد طيبه"،[2] ومنهم أيضا من تعصب للشعر المحدث "أمثال الثعالبي في كتابه اليتيمة، الباخرزي في دمية القصر، الحصري في زهرة الآداب وابن عبد ربه في العقد الفريد، وقد كانوا ينادون بتطبيق المبدأ النقدي القائل بأن الشعر المتأخر أجود فنيا من المتقدم"،[3] فقد "عرفت الحياة العباسية الأولى تغيرا لم يسبقه مثيل، إذ انتقل العربي من حياة البادية والترحال إلى حياة المدنية المتشبعة بروح الحياة، وبذلك تحول الشعر في العصر العباسي إلى بحث مستمر عن نص مدهش، لأن الشاعر لا ينشئ شعره على مثال سابق، وإنما هو مأخوذ بالرؤيا ويكشف عن عوالم غامضة لم تكن معروفة من قبل".[4]

ومن القضايا النقدية التي أسالت حبر الخصومة بين القدماء أيضا قضية الشكل والمضمون (اللفظ والمعنى)، "فأنصار اللفظ كان يثيرهم البحتري بجمال شكل شعره وروعة نسجه، وأنصار المدلول كان يجذبهم جبروت معاني أبي تمام وركيزة صناعته، وفي ظل هذا التباين والاختلاف ألفت آثار نقدية قيمة على شاكلة: الموزانة بين الطائيين للآمدي والوساطة يبن المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني".[5]

---

[1] أحمد أمين، فيض الخاطر، الجزء 2، دط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1359/1940، ص242

[2] مرتاض محمد، النقد الأدبي القديم: نشأته وتطوره –دراسة وتطبيق، دط، اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 2000، ص72

[3] موافي عثمان، الخصومة بين القدماء والمحدثين في النقد العربي القديم تاريخها وقضاياها، الطبعة الثالثة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 2000، ص128...130

[4] مشري بن خليفة، الشعرية العربية مرجعياتها وإبدالاتها النصية، دط، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007، ص69

[5] مرتاض محمد، النقد الأدبي القديم في المغرب العربي نشأته وتطوره، ص68

ب. مظاهر الصراع في حقل الأدب العربي الحديث ونقده:

مظاهر الصراع في حقل الأدب العربي الحديث تختلف عن نظيرتها في القديم من حيث ثقافة الآخر (الغربي)، فالمجدد المحدث كان متشبعا بالثقافة الغربية منغمسا فيها حد نكران هويته العربية أحيان،ا وهذا ما دفعه لرفض القديم جملة وتفصيلا، والخلاف بين المجددين المحدثين أنفسهم مطروح فيما يتعلق بمقدار ما ينبغي التجديد فيه، "فمنهم من يكتفي بالتحرر من الأوزان والتزام القوافي، ومنهم من ينادي بضرورة التجرد من صور التشبيهات البالية والمجاز العتيق، بينما يطالب آخرون بترك موضوعات وأساليب القدماء كلها"،[1] ومن أبرز دعاة التحرر من قيود التراث الأدبي الباحث المصري سلامة موسى الذي تشرب الثقافة الغربية حد النخاع، وراح يهاجم كل قديم، حتى أنه اعترف في مقدمة كتابه (اليوم والغد) بمدى كرهه للشرق وحبه للغرب ودعوته المطلقة لحرية التفكير،[2] كما أبدى تعصبه على لغة القدماء لعدم ملاءمتها معارف العصر،[3] وهو من مؤيدي طروحات طه حسين مبررا إياها بحرية التفكير.

ومن مظاهر التنازع أيضا في حقل النقد الأدبي الحديث الصراع بين أنصار تيار الأدب الملتزم وأنصار تيار أدب الذات، بل أن حتى موقف النقاد من أدب الالتزام محل صراع وجدال، فمنهم من ينادي بالطرح الوجودي ومنهم من ينادي بالطرح الماركسي، وأدب الالتزام هو "كل أدب يتحدث عن مشكلات المجتمع وما ينتج عن هذه المشكلات من أثر في حياة الناس فهو أدب جديد، وكل أدب يدور بخواطره وأفكاره حول محور غير هذا المحور أو يرمي لهدف آخر فهو أدب قديم"،[4] والجدول المرفق[5] يبرز توجه كل من الوجوديين والماركسيين:

---

[1] أحمد أمين، فيض الخاطر، الجزء 10، دط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1956، ص03-04

[2] سلامة موسى، اليوم والغد، الطبعة الأولى، سلامة موسى للنشر والتوزيع، مصر، 1928، ص05

[3] سلامة موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، الطبعة الثالثة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، مصر، 1958، ص77

[4] الكتاني محمد، الصراع بين القديم والجديد في الأدب، الجزء الثاني، ص742

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص745-746

الالتزام الماركسي	الالتزام الوجودي
غاية الفن التعبير عن قضايا الجماعة، فهو سلاح الطبقة الكادحة وأداة نضالها، وأدب الذات حسبهم جبن وتنصل الأديب عن خدمة مجتمعه.	الأديب حر ومسؤول يمارس حريته وفق إرادته وقراراته وهو ملتزم التزاما مخيرا لا مسيرا تجاه الإنسانية جمعاء، وهو ليس أدب نضال بل أدب أخلاق وإنسانية.

ولعل أبرز مظاهر الصراع في ميدان النقد الأدبي الحديث تمثلها المعركة العنيفة التي شنها رواد الفكر الرومنسي على أدباء المدرسة الكلاسيكية، والتي دعوا من خلالها للتخلي عن أسس رسم القصيدة العربية المتعارف عليها من بعض قضايا عمود الشعر واستبدالها بشكل جديد يتيح للشاعر حرية أكبر للإبداع وللناقد قدرا أوسع للتمحيص، وفي مقدمة هؤلاء المازني الذي راح يهاجم حافظ إبراهيم محاولا نزع صفة الشاعر عنه موازنا شعره بشعر عبدالرحمن شكري قائلا: "وليس شعر شكري ببدعة في هذا العصر ولكنه نتيجة طبيعة لتمادي الشعراء في المنهج القديم ولحاجتهم في احتذاء المثال العتيق والضرب على قالب المتقديمن من الشعراء العرب"،[1] ومن صورها أيضا تلك المعركة النقدية الحادة التي شنها العقاد ضد شوقي محاولا إسقاطه عن إمارة الشعر متهما إياه بالترويج لشعره كما يروج البائع لسلعته في السوق، فهو حسبه رجل يعتقد أنه "لا فرق بين الإعلان عن سلعة في السوق والارتقاء إلى أعلى مقام السمعة الأدبية والحياة الفكرية، فهو شاعر يشتري مجده وشهرته والمجد لديه سلعة تقتنى ولديه ثمن في الخزانة"،[2] وهذا تهكم نقدي غير مبرر، فلا مانع أن يقوم الشاعر بحملة إعلانية لقصائده، حقيقة قد يختلف إعلان التاجر عن إعلان الشاعر ولكن غايتهما واحدة فالأول يبتغي عدم كساد

[1] الكتاني محمد، الصراع بين القديم والجديد في الأدب، الجزء الثاني، ص947

[2] عباس محمود العقاد وابراهيم عبدالقادر المازني، الديوان في النقد والأدب، الطبعة الرابعة، دار الشعب، القاهرة، مصر،1996، ص5-6

سلعته والثاني يبتغي عدم كساد سمعته، ولو كان لزاما علينا ترك شعر شوقي لهذا السبب لكان لزاما من باب أولى ترك أغلب الشعر القديم خاصة شعر المعلقات التي ورد أنها علقت بباب الكعبة، لا لشيء إلا ترويجا لها وإعلانا عنها (هناك اختلاف بين الدارسين في قضية تعليقها وممن أيَّد واقعة تعليقها جرجي زيدان في كتابه "تاريخ آداب اللغة العربية" وحنا نمر في كتابه "النابغة الذبياني" .... وغيرهم)،[1] ولكان لزاما كذلك ترك شعر الأسواق كسوق عكاظ الشهير مثلا، والذي كان الشاعر فيه يبيع قصيدته كما يباع الحجر الثمين بالمزاد، وعليه فإن تركنا شعر القدماء أو شعر شوقي أو غيره بسبب ترويج صاحبه له هو حتما أمر غير مبرر وغير مقبول، فلا يترك الشعر إلا لابتذاله أو غرابة لفظه أو عدم مناسبة مقاله مقامه أو ما شابه ذلك، وإجمالا يمكن القول بأن الخصومة بين العقاد وشوقي قد تشربت مواقف الرجلين من الأدب والحياة فخضعت لها وتأطرت بها وفقا لبون اختلافها ما جعل أحكامها لا تخرج عن إطار الصراع بين مذهبي التقليد والتجديد.

[1] أبو عبدالله الحسين الزوزني، شرح المعلقات السبع، المقدمة، دط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2012، ص06-07

الفصل الثاني

القضايا المركزية في خصومة الرافعي وطه حسين

- عقيدة طه حسين
- الحرية الفكرية
- هل تبنى طه حسين أفكار مرجليوث ؟
- منهج البحث في تاريخ الأدب العربي عند طه حسين

توطئـــة:

سنحاول في هذا الفصل أن نستعرض أهم القضايا النقدية التي أججت نار الخصومة بين الرافعي وطه حسين من خلال كتاب (معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين) لابراهيم عوض لما فيه من تفصيل دقيق لهذه القضايا، وقد يعيب القارئ استنادنا في هذا الشأن على مؤلف يقر صاحبه في كذا موضع عدم السعي وراء الانتصار لأحد الرجلين، غير أن مادة البحث والصياغة اللغوية تبدي ميله لنصرة الرافعي على حساب طه حسين،* وعليه فقد حاولنا قدر الإمكان الأخذ بالآراء التي تؤسس لكل مسألة أججت نار الخصومة بين الرجلين، مستدعين في ذلك ما يلزم من آراء الأنصار والخصوم، وعرضها على النقاش والتحليل، ما اضطرنا في كثير من الأحيان لنقل القضية دون الأخذ برأي المؤلف حتى لا نقع في مأزق الانتصار لطرف على حساب آخر.

1- الفكر والعقيدة عند طه حسين

1-1- عقيدة طه حسين

قبل أن نستعرض العوامل الكامنة وراء اتهام الرافعي لطه حسين بالكفر، وجب الوقوف عند مسألة بالغة الأهمية، وهي تاريخ بداية الخصومة بينهما: هل بدأت الخصومة من خلال ردود الرافعي التي أثارها لنقض آراء طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي)؟ أم أنها سابقة لذلك؟

يشير سامح كريم لواقعتين منفصلتين تحددان بوضوح بداية المسألة:

- انتقاد طه حسين لأسلوب الرافعي (قبل صدور كتاب في الشعر الجاهلي).
- انتقاد الرافعي لكتاب طه حسين (بعد صدوره).

* من صور ذلك تسبيقه ذكر الرافعي بالمرحوم واكتفاؤه بتقديم طه حسين بالدكتور، وغالبا ذكر اسمه فقط رغم أن كتاب ابراهيم عوض صدر سنة 1987 وقبله بـ 14 سنة توفي طه حسين "1973"، أما الرافعي فتوفي سنة 1937

وهذا الطرح يسوقنا لأن نعتقد بأن ردود الرافعي كانت بفعل الانتقام فقط ورد الصاع لطه، غير أنها لو كانت كذلك لخمدت في وقت وجيز، ولا نخفي أن الدوافع الشخصية قد تكون مثار الخصومة بين الرجلين سيما أنهما من مدرستين مختلفتين،[1] ومع ذلك فإن لهذه الخصومة دواع علمية سنحاول الكشف عنها.

إن المتفحص لردود الرافعي ولمقالاته الكثيرة على طه حسين، والتي جمعها فيما بعد في كتاب (تحت راية القرآن الكريم المعركة بين القديم والجديد)، يجد أنه يتبع نهجا نقديا ثابتا ومنهجا علميا مستندا على عوامل يرى أنها كفيلة أن تخرج طه عن دائرة الإسلام، سنعرض هذه العوامل ونتعرض لها بالمناقشة والتحليل بالاستناد على رؤى بعض الدارسين المعاصرين.

- **عوامل التشكيك في عقيدة طه حسين:**

يقيم الرافعي اتهامه لطه بالكفر بناء على مواضع عدة يتبين منها أقوالا صريحة أو إشارات كانت دافعا قويا للشك في عقيدته، نذكر منها:

أ. دعوة طه حسين لترك الدين جانبا حين البحث في قضايا تاريخ الأدب العربي مستندا على قوله: "يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به".[2]

ب. تكذيب طه لقصتي سيدنا ابراهيم واسماعيل عليهما السلام ونفي حقيقتهما التاريخية لمجرد ورودها في التوراة والقرآن.[3]

ت. اعتقاد طه حسين بأن:

- القرآن الكريم تأليف لا وحي.
- النبي صلى الله عليه وسلم رجل سياسة لا رسول.

---

[1] ينظر: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، دط، مطبعة الفجر الجديد، مصر، 1987، ص15

[2] طه حسين، في الشعر الجاهلي، دط، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، دت، ص24

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص38-38

- مهاجمته للصحابة.

ومقاربة طه حسين لتاريخ الأدب العربي حسب الرافعي تستهدف الدين: فالأدب العربي كتب باللغة العربية واللغة العربية أساس لغة القرآن والقرآن أساس الدين والدين الإسلامي ينافي مذهب طه الغربي.[1]

ث. تأثر طه حسين الشديد بزوجته بلغ من الرافعي أن اتهمه بالزندقة والإلحاد.[2]

ج. سكوت زوجة طه حسين عن رواية كاتب زوجها النصراني فريد شحاتة بأنه تعمد اعتناق النصرانية عند زواجه بكنيسة إحدى القرى الفرنسية، رغم أنها أفردت كتابا أسمته (معك) لحياتها معه بعد وفاته،[3] فما الذي منع السيدة سوزان أن تكذب كاتب زوجها؟ وهل سكوتها عن هذه الواقعة سبب كاف لرمي طه حسين بهذا الجرم الفاضح؟ بالطبع لا فالقضية تحتاج دليلا ماديا لأن الأمر يتعلق بقضية تم توثيقها لا محالة، وبالتالي فغياب دليل مادي في غير صالح رأي الرافعي.

ح. اعتقاد طه حسين أن للدين تأثير في قضية نحل الشعر وإضافته للجاهليين، وذلك من خلال تعظيم شأن النبي صلى الله عليه وسلم من ناحية أسرته ونسبه في قريش، فحاجة الناس أن يكون النبي من صفوة بني هاشم وبنو هاشم من صفوة بني عبد مناف وبنو عبد مناف من صفوة مضر ومضر من صفوة عدنان وعدنان من صفوة العرب والعرب صفوة الإنسانية، وهذا في نظر الرافعي تهكم واستهزاء بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم".[4]

---

[1] ينظر: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص18

[2] ينظر: مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 1953، ص129-130 / 214-216-219 / 349، نقلا عن: المرجع نفسه، ص17

[3] ينظر: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص27-28-31

[4] مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد، ص149، نقلا عن: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص20-21

خ. موقف طه حسين من الدين الذي يعتبره "ظاهرة اجتماعية مثله مثل اللغة والفقه واللباس يحدثها وجود الجماعة وتقع الجماعة في تطورها"،[1] وهذا يرفع القداسة عن القرآن الكريم ويجعل منه كتابا مخلوقا.

د. يرى الرافعي أن قرابة طه حسين القوية من أساتذته الأجانب أثرت على عقيدته وطمستها بعقيدتهم، وخاصة "الأستاذ كازانوفا (مشرفه على رسالته في باريس) صاحب كتاب (محمد وانتهاء العالم في عقيدة الإسلام الأصلية) الذي حمل آراء بغيضة ضد النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته، وقرابته أيضا من مرجليوث المعروف بعدائه الشديد للإسلام وكتابه (محمد وظهور الإسلام) حافل بالأدلة والنصوص التي يصرح فيها بذلك، إضافة لآخرين أمثال: جريجوار، إميل برهيه، جريدور، سكايف، لالاند، سانياك، كازانوفا، وريجي بلاشير الذي دنس معاني القرآن الكريم في ترجمته فقدم وأخر بين ألفاظه وخطأ القرآن نحويا وأسلوبيا، وأضاف إلى سورة النجم الجملتين المسميتين آيتي الغرانيق، وراح يفسر جنة المأوى المذكورة في سورة النجم على أنها فيلا بجانب مكة، وسدرة المنتهى شجرة بجانب هذه الفيلا"[2] ولويس ماسينون هذا الأخير الذي عده اسكندر الرياشي في كتابه (رؤساء لبنان) أحد أعمدة الاستعمار الفرنسي في الشرق الإسلامي.*

وما يؤخذ على طه حسين رأيه بأن "الدين يتميز بالثبات والاستقرار من جهة، ومن جهة أخرى يطالب الباحث بالتجرد منه أثناء البحث"،[3] فإن كان يجزم حقيقة بأن الدين يتميز بالثبات فلم سعى لإنكار بعض الوقائع والأحداث الدينية المثبتة؟ كل هذه

[1] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص24

[2] المرجع نفسه، ص33...35

* للاطلاع على علاقة طه حسين بالمستشرقين الغربيين راجع كتاب السيدة سوزان معك الصفحات: 162-173-174-178-190-195-197-199-202-204-266

[3] المرجع نفسه، ص23

التناقضات في منهج طه حسين كانت دافعا للباحثين للتحامل على آرائه في مقاربته للشعر الجاهلي.

وبالموازاة مع هذه الحملة العنيفة التي قادها الرافعي ضد طه حسين مشككا في عقيدته ومسقطا إياه من دائرة الإسلام، حمل بعض أنصار طه حسين لواء الدفاع عن أفكاره، أمثال "القس المصري كمال ثابت قلته في رسالته للماجستير التي راح فيها يتهم شيوخ الأزهر بالرجعية وبعدم فهمه الإسلام كما فهمه طه حسين"،[1] غير أن هذه الردود لا تعدو أن تكون محض ومضات تسعى لمهاجمة خصوم طه حسين بدل أن تنتصر لأفكاره وتبرز جوانب الجدة والصواب فيها، فلا يعقل ألا يفهم القرآن الكريم إلا في القرن العشرين من خلال رجل واحد، وهو الذي نزل بلسان جامع للبرية جمعاء وكم في البرية من عقلاء وأهل دين فقه وفهم سليم على امتداد قرنين من الزمن.

1-2- الحرية الفكرية

إن الحديث عن الحرية الفكرية للأديب يلزمنا الخوض في ثلاثية (رسالة الأديب-حرية الأديب-الصدق الفني)، فالأديب مقيد من حيث أداء رسالته وحر من حيث إبداء رأيه، شريطة ألا يتنافى رأيه مع الضوابط الأخلاقية والعقدية التي يؤطرها دينه ومجتمعه أيا كانت عقيدة هذا المجتمع، فالأديب ولو عاش في أكثر الدول ديمقراطية وكفالة لحرية الفكر ملزم بأن يحترم ضوابط مجتمعه الدينية والأخلاقية، وألا يخوض فيه استهزاء وسخرية، والرسالة عند الأديب تفضي به ضرورة لتحقيق منفعة اجتماعية يسعى من خلالها لتقويم سلوكيات معينة، وللناقد كذلك رسالة لا تقل أهمية عن رسالة الأديب يسعى من خلالها لتجسيد رؤية نقدية مستقلة تسعى لخدمة الأدب، وتعكس هذه الرسالة سمة الالتزام في الأدب، وهنا أمكننا الجزم بأن الحرية الفكرية في النقد مقيدة بالتزام الأديب والناقد، فمتى اتسعت رقعة الحرية الفكرية عند الناقد وراحت تدوس مقومات الأمة الأخلاقية والعقدية تحاول الانسلاخ منها صارت وظيفة النقد

[1] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص36

الهدم والإفساد لا البناء والإصلاح، والناقد حاله كحال الأديب "فمن ناحية هو يصارع ضميره الذي يتحكم في أدبه، ومن ناحية أخرى هو يصارع مجتمعه الذي يوجه له أدبه"،[1] فعلاقة الأديب "كعلاقة شهرزاد بشهريار الملك"[2] هو دائما في صراع جدلي مع نفسه ومع مجتمعه، فإن هو أرضى ضميره على حساب قيم مجتمعه الأخلاقية والعقدية لاقى سخطه ورفضه وهذا الذي سلكه طه في مقاربته للشعر الجاهلي وقد اعترف بذلك صراحة في مقدمة كتابه (في الشعر الجاهلي) قائلا: "وأنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن سخط قوما وشق على آخرين، فسيرضي هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد"،[3] والحرية الفكرية عند طه حسين مرتبطة ارتباطا وثيقا بمعيار الصدق الفني "فالجهد الفني ممتع إذا نشأ عن الرغبة والاختيار بغيض إذا نشأ على الرغبة والإكراه"،[4] فالناقد كالأديب إن لم ينل بحظه من الحرية الفكرية طمست آراؤه وكانت محل موارية وتلفيق، ولم تخرج عن نمطية من سبقوه، فتكون بذلك نسخا مقيتة لم تقدم لحقل البحث شيئا ينتفع به.

الحرية الفكرية أساس من أسس منهج البحث العلمي السليم، ولكن ينبغي الوقوف عند الحدود والضوابط الدينية والأخلاقية لها، فالحرية الفكرية لا تمنحنا الحق في خدش الأديان وخرق القيم الأخلاقية، والدفاع عن الرأي في حدود الحرية الفكرية يبقى قائما في حق صاحبه متى التزم بشرط احترام الأديان والمعتقدات بعيدا عن السخرية والتجريح، وهذا الذي ينبغي أن تؤاخذ عليه الدراسات، وبالرجوع لما أثير من بعض أنصار طه الذين راحوا يدافعون عنه دون أن يخوضوا فيما ذهب إليه من طروحات

[1] عصفور جابر، المرايا المتجاورة دراسة في نقد طه حسين، دط، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1983، ص91

[2] المرجع نفسه، ص95

[3] طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص13

[4] عصفور جابر، المرايا المتجاورة دراسة في نقد طه حسين، ص97

كانت ولا زالت محل جدل شديد زاعمين أن طه قد (اغتيل في حرية رأيه)، فيكفي أن نستعرض مراحل إصدار كتابه (في الشعر الجاهلي) إلى غاية مصادرته من قبل النيابة العامة المصرية لنعرف مقدار ما اغتيل من حرية رأيه، فرغم مصادرة كتابه إلا أن أفكار هذا الكتاب انتشرت ولا زالت تنشر بين الناس انتشار النار في الهشيم بفضل الدراسين الذين انهالوا على أفكاره يتدارسونها تقريضا وردا، ثناء وقبولا، وإننا هنا لا ننتصر للرافعي وإنما ندعو لأن توجه سهام النقد والتمحيص للأفكار لا للأشخاص، فالرافعي دافع عن الفكرة فأدرك حجة ذلك.

إن المتأمل في سيرة طه حسين[1] يدرك أن فكر طه حسين قبل سفره إلى فرنسا يختلف عن فترة رجوعه منها، وذلك أن الفترة الأخيرة عرفت تحررا ثقافيا وفكريا متباينا جعله يميط اللثام عن قضايا سكت عنها معاصروه، فراح يبحث فيها بحرية أكبر، خاصة ما تعلق بمسألة الشعر الجاهلي، وذلك يعود لما وجد عليه نفسه أثناء تبعثه من تحرر واحتكاك بأفكار المستشرقين احتكاكا مباشرا وغير مباشر، بطريقة أشد مما كان عليه في مصر، فبحكم معرفته باللغة الفرنسية وسهولة اتصاله بمؤلفات المستشرقين –التي توافر عدد قليل منها بمصر–، وبحرية المستشرقين أنفسهم في الحديث عن الإسلام ببلدانهم عكس ما ألفوه من قيود بمصر فرضتها ظروف وأسباب إيديولوجية تخص العقيدة الإسلامية والقومية العربية.[2]

بعد استقصائنا واسقرائنا لما ورد في كتاب ابراهيم عوض من آراء ونصوص وشواهد بخصوص قضية عقيدة طه حسين وموقف النقاد منها خلصنا للآتي:

أ. كثيرا ما اتهم الرافعي في رده على طروحات طه حسين بالتضييق على حرية التفكير والتعبير عن الرأي، إلا أنه برر خصومته لطه بجهل طه حسين وكفره بالدين

[1] راجع ملحق فصل طه حسين في البحث، ص169...178

[2] ينظر: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص55

الإسلامي، وطروحات طه حسين في مسائل الأدب كان ينبغي أن تبقى ضمن إطار الأدب ذاته، لا أن تجر جرا لميدان الدين والهوية وما إلى ذلك.

ب. رمى ابراهيم عوض مسؤولي الجامعة المصرية بالتضييق على الحريات الفردية والفكرية باحتكارهم التدريس في الجامعة على المستشرقين والمجددين التابعين لهم أمثال طه حسين،[1] غير أن مسألة التدريس في الجامعة تخضع لمعايير محددة ينبغي احترامها وليس هذا وجها لانتفاء الحرية الفكرية.

ت. أورد ابراهيم عوض في كتابه ذكر واقعتين منفصلتين: تتعلق الأولى برفض الجامعة طلب الأستاذ الخضري بك لإلقاء محاضرة على الطلبة كان قد أعدها في الرد على أطروحات طه حسين، فطلبت الجامعة بادئ الأمر الاطلاع على فحواها ثم قابلته بالرفض،[2] وترتبط الثانية بطلب الرافعي من مسؤولي الجامعة عقد مناظرة بينه وبين طه حسين، وقد قوبل طلبه بالرفض،[3] ولربما رفضت الجامعة طلبي الرافعي والأستاذ خضري بك تفاديا لما قد ينجر عن ذلك من ردود أفعال تضر بسمعة الجامعة وتصيرها ميدانا للصراع، كما يمكن أن يكون هناك أطراف أخرى أوعزت الجامعة برفض طلبيهما، فإن تأملنا مسألة انتدابات المستشرقين بكثرة لتدريس الأدب العربي بالجامعة المصرية من جهة، وعلاقة طه حسين بهؤلاء المستشرقين وبالمنظومة السياسية في مصر آنذاك من جهة أخرى، لحق لنا أن نشك في موقف الجامعة رفض طلبي الرجلين، ولو أسقطنا كل هذه العوامل وفصلناها عن بيئة طه حسين لكانت طروحاته في كتابه (في الشعر الجاهلي) مجرد أبحاث في حقل الأدب ونقده مثلها مثل طروحات من سبقوه أمثال بن سلام الجمحي وغيره –رغم أن ما طرحه ابن سلام الجمحي في كتابه "طبقات فحول الشعراء" يتبنى منهجا سليما وله إضافة قيمة–

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص46

[2] مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد، ص312، نقلا عن: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص47

[3] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص47–48

ولمرت على الباحثين دون إثارة تلك العاصفة النقدية، وهذا في نظرنا أكبر مكسب سعى له طه حسين وحققه بأن جعل قضيته قضية حرية فكر ورأي عام تناقش على مستوى مؤسسات الدولة لا قضية أدبية–نقدية تناقش على مستوى مراكز الأبحاث والجامعات، وإلا لما جعل ثمرة عمله يهديه لرئيس وزراء مصر عبد الخالق ثروت.

ث. طه حسين نفسه الذي برر هو وأنصاره ما خلص إليه بأنه ثمرة حرية التفكير والبحث يمنع هذه الحرية عن أحد طلبته، فقط لأن آراء هذا الطالب تناقض آراءه، وهذا الطالب هو محمود شاكر يروي قصته: ... بعد المحاضرة طلبت من الدكتور طه أن يأذن لي في الحديث فأذن لي مبتهجا أو هكذا ظننت وبدأت حديثي عن هذا الأسلوب الذي سماه منهجا وعن تطبيقه لهذا المنهج في محاضراته وعن هذا الشك الذي اصطعنه: ما هو؟ وكيف هو؟ وبدأت أدلل على أن الذي يقوله عن المنهج والشك غامض ومخالف عما يقوله ديكارت، وأن تطبيق منهجه بناء على التسليم تسليما لا يداخله شك بروايات الكتب هو في حد ذاته زعم محفوف بشك، ففوجئ طلبة قسم اللغة العربية والخضيري خاصة، ولما كدت أفرغ من كلامي انتهرني الدكتور طه وأسكتني وقام وقمنا لنخرج،[1] فكيف لمن تشرب علوم الغربيين وأخذ عنهم ما أخذ من حريات فكرية وتعبير عن الرأي دون هوادة أو تردد أن يمنع طلبته أن يدلوا بآرائهم فقط لأنهم يخالفون مذهبه، ولا يكتف طه بمنع طلبته أن يبدوا رأيهم فيما يخالف مذهبه بل يمنع حتى القارئ مغاليا في تكبيل حريته الفكرية قائلا: "لا أرى لأحد كائنا كان أن يكلف الأديب أو يوجه أدبه ... وليس للقراء على الأديب حتى أن يكتب لهم ما يشاؤون وليس للأديب عليهم حتى أن يرضوا عن كل ما يكتب"،[2] وفي هذا القول تقييد شديد لحرية القارئ في التعاطي مع النصوص، فبأي حرية وبأي حق يمنح الأديب حق الإبداع ويمنع القارئ حقه في النقد؟ أليس هو منتج ذاك العمل نفسه؟ ثم كيف

[1] ينظر: محمود محمد شاكر، المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، دط، مطبعة المدني، مصر، 1987/1407، ص16

[2] طه حسين، خصام ونقد، دط، دار العلم للملايين، بيروت، 1955، ص125، نقلا عن: جابر عصفور، المرايا المتجاورة دراسة في نقد طه حسين، ص99

للقارئ أن يتفاعل مع العمل الأدبي ويفهمه ويستوعبه وهو محرم عليه نقده؟ وكيف لي كقارئ أن أتقبل آراء طه الصارخة في صحة الشعر الجاهلي وهو يمنعني حرية الرأي فيما خلص إليه؟

ج. قد يصيب أحدهم إن قال: "إن المتزمتين إلى أفكار طه وآرائه لم ينظروا إليها إلا بعين الغضب والسخط والكراهية، فلم يرو في الرجل إلا كفرا وفي أقواله إلا خروجا عن الدين وزيغا عن الصراط القويم، فما قدروا غيرته على الحقيقة والأدب والدين فراحوا يثيرون حولة هذه الزوبعة، وحنا الفاخوري يرى في حملة الرافعي على طه واتهامه إياه بالإلحاد واعتباره أخطر ملحد على الإسلام سبيلا للثأر لأحقاد سابقة"،[1] وفي هذا الرأي شيء من الصواب ننصف به طه، فالرجل عوقب لما في آرائه من غلو وتزمت، ولكن ليست آراؤه كلها على هذا النحو، فكثير منها فتح مجالا جديدا للبحث في الأدب، وهنا كان لزاما على خصومه أن يكفوا أقلامهم عن عقيدته ويوجهوها نحو أفكاره يمحصونها ويدرسونها ويبدون مواطن الصحة والغلط فيها حتى يتبين لهم ما يصلح منها لدراسة الأدب الجاهلي وما لا يصلح بتقديم البرهان والحجة اللازمة.

ح. طه حسين كثيرا ما أحس بالضيق وبتقييد الحريات الفكرية للباحثين سيما في مرحلة اتصاله أيام شبابه بالأزهر، فقد بعث بمقال عنيف يهاجم فيه الأزهر وشيخه يطلب فيه رفع التضييق عن الحريات الفكرية، ولكن الجريدة لم تجرؤ على نشر المقال ربما لما فيه من تعنيف شديد،[2] فطه حسين رجل لا يؤمن بالقواعد الموضوعة والحدود المرسومة والقيود المفروضة التي وضعها أرسطو طاليس،[3] والرافعي يبرر حملته على طه حسين بأنها حرب حول الجهل والكفر، لا العقيدة والفكر، والضوابط الدينية

[1] حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي – الأدب الحديث، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1986، ص344

[2] المرجع نفسه، ص364

[3] طه حسين، فصول في الأدب والنقد، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دت، ص45

والأخلاقية ما وضعت لتخالف البحث الأدبي، بل بالعكس تماما وضعت لتسايره وتبرز الخفي منه.

سعي طه حسين وراء حريته الفكرية وما انجر عنها من خصومات وصراعات قد خدم ميدان الأدب، حيث خلف ثروة نقدية يعتد بها في دراسة الشعر الجاهلي، ولكنه في ذات الوقت خلف ثورة طاحنة جنى بها على نفسه، فانهالت عليه أقلام الباحثين ترد آراءه وتكفره، وينبغي ألا ننتصر بأي حال لتقويض الحريات الفكرية وتقييدها شريطة ألا تنافي منظومة القيم والأخلاق والعقيدة، وآراء طه حسين في تحقيره لبعض القصص القرآنية وإنكارها والحط من شأن النبي محمد صلى الله عليه وسلم لا يقع بأي حال من الأحوال في دائرة الحريات الفكرية، ليس لقدسيتها أو لمرجعيتها الدينية – فهذه قضايا نؤمن بها ونقدسها ولا نخضعها لا لمنهج طه حسين ولا لمنهج غيره–، بل لأن أغلب آراء طه بنيت على الوهم الزائف والافتراض الباطل والقياس الخاطئ وحين نستهدف علاقته بدائرة الاستشراق وخاصة المستشرقين الذين صرحوا بعدائيتهم للإسلام تتضح لنا فحوى الحرية الفكرية التي نادى بها طه حسين.

2- منهج البحث عند طه حسين

2-1- هل تبنى طه حسين أفكار مرجليوث ؟

تتعدى الخصومة بين الرافعي وطه حسين مسألتي العقيدة وحرية التفكير، فهي لسيت مقتصرة على التساؤلات الآتية:

هل طه حسين مسلم؟ وهل منعه عدم إسلامه –إن ثبت ذلك– أن ينافح عن الدين الإسلامي من منطلق أخلاقيات البحث العلمي؟ وهل تقع أطروحاته في باب حرية الرأي وحرية البحث العلمي ما دام لم يثبت جنائيا قصده المساس بالدين الإسلامي؟

وعلى قدر ما تبدو عليه هذه الإشكالات جوهرية للنفاذ بنا نحو بيان غايات طه حسين في بحث تاريخ الأدب العربي إلا أن مقاربة آراء طه حسين لآراء المستشرقين كفيلة

إن هي اتضحت أن تبرز غاية البحث عند طه حسين، وعليه سنسعى جاهدين في هذا الباب إلى الوقوف على كل جزئية تثبت أو تدحض تبني طه حسين لآراء المستشرقين عامة ومرجليوث خاصة، وخصصنا مرجليوث بالذات لما له من تأثير على طه حسين باعتبار تقارب وجهات نظرهما في صحة الشعر الجاهلي من جهة، ولما كانت عليه آراؤه من عدائية صارخة على الإسلام والأدب العربي من جهة أخرى، وسنقف عند آراء مرجليوث ونقلبها لنرى إن كان طه قد تأثر بفكره؟ أم أن هذا التقارب قد سنه اتباع كل منهما نفس المنهج العلمي وهو ما خلص بهما إلى نتائج تكاد تكون شبه متطابقة ؟

ولبيان فرضية تبني طه حسين لأفكار مرجليوث من عدمها رأينا أنه من الضروري تسجيل الشواهد النصية التي تحيل لدحض أو إثبات فرضية نقل طه لأفكار مرجليوث، ولكن قبل ذلك وجب أن نشير إلى أن البحث في هذه المسالة يقع في بابين مختلفين:

الباب الأول: وهو الذي سلكه كثير من خصوم طه حسين (وحتى الرافعي في بداية معركته ضد طه حسين)، ويشمل إثبات فرضية تبني طه حسين لأفكار مرجليوث.

الباب الثاني: وهو الذي انفرد به الرافعي بعد أن عدل عن موقفه السابق، ويخص الإشارة إلى تبني طه حسين لأفكار تعود لمستشرقين ألمان وليس لمرجليوث، وهذا الذي أشار له الرافعي في كتابه (تحت راية القرآن) بعبارات تهكمية ارتأينا أن نعيد صياغتها بطرح علمي بعيد عن السخرية والاستهزاء حتى نثري النقاش حول ما ورد فيها من آراء بعيدا عن تجاذبات السخرية والتقليل من الشأن، ويقول في مقتطف نصه: ظننا أن أستاذ الجامعة أخذ فكرة الشك في شعر الجاهلية عن المستشرق مرجليوث ولكن أحد الفضلاء نبهنا –ولم يشر إليه– إلى أن هذه الفكرة من آراء المستشرقين الألمان، وهي مبسوطة بكثير من أدلة طه حسين في كتاب (الشعر

العربي قبل الإسلام) المطبوع في باريس سنة 1880،[1] غير أن ابراهيم عوض أشار لعدم تمكنه من الحصول على ما في هذا الكتاب لغير سبب، وبذلك سكت عن القضية،[2] وذاك مبرر امتناعنا الخوض في هذه القضية بتفصيل أكثر.

وبإثارة الرافعي لهذه المسألة تتضح معالم البحث في قضية تبني طه حسين لآراء مرجليوث وتتسع أكثر لتأخذ منحى أكثر تعقيدا، وهنا وجب علينا إعادة تبويب عناصر البحث مع ضرورة مراعاة العامل الزمني، لتصبح كالآتي:

الكتاب صدر سنة 1880م ومرجليوث حينها كان يبلغ من العمر 22 سنة (ولد سنة 1858)، وطه حسين ولد بعد إصدار الكتاب بـ 09 سنوات (1889) ومع الأخذ بأن:

- مقالة مرجليوث وصلت إلى مصر قبل أن تفتح الجامعة أبوابها موسم 1926/1925.
- الرافعي علم بما فيها شهر سبتمبر 1925 عن طريق صاحب (المقتطف).[3]
- ظهور كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي سنة 1926.

فإن هذا التسييق الزمني يدفعنا للشك في ثلاث فرضيات:

إما أن: مرجليوث نقل أفكار هذا الكتاب وتبناها ثم أخذها عنه طه حسين وهذا الطرح معقول ومقبول فالصلة القوية بين الرجلين وأسباب أخرى أوردناها سالفا تؤكد هذا الزعم (نقول الزعم لأنه اعتقاد بني على افتراض زمني).

أو أن: طه حسين قد تبنى أفكار هذا الكتاب مباشرة، وهذا الطرح معقول ولكنه مستبعد غير مقبول لما في ذلك من صعوبة حصول طه حسين على الكتاب، وهو الذي ثبتت علاقته بمرجليوث ولم ترو أي قصة له عن هذا الكتاب في مؤلفات زوجته أو غيرها.

---

[1] ينظر: مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دت، ص185

[2] ينظر: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص52

[3] المرجع نفسه، ص50-67-68

أو أن: مرجليوث قد اطلع على ما ورد في هذا الكتاب فأخذ عنه وصاغ نظريته ومنهجه، وقبل أن ينشر مقالته في مجلة الجمعية الأسيوية كان قد اطلع على أفكار طه حسين فعاد إلى أفكاره يرتبها ويبوبها بشكل يجعل أفكار طه تخدم ما توصل إليه فينتصر لطه حسين على حساب ما طرحه هو، وبذلك بدا فكر الرجلين متقاربا ومقبولا أكثر من أن يطرح نتائج بحثه مخالفا لطه فيتهم في محاولة إساءته للإسلام ويرفض زعمه وهو مستشرق ليس ذلك عنه بغريب، ولكن إن خرج لنا باحث عربي وتوصل لما توصل إليه طه حسين فذلك محفل النصر لآراء مرجليوث، وهذا الطرح أقرب إلينا من الطرحين السابقين، وإلا فكيف لمستشرق غربي أن يثني على باحث عربي كل الثناء والمديح الذي كاله مرجليوث لطه حسين؟

كلما أثرنا جزئية من جزئيات مقاربة شك طه ومرجليوث في الشعر الجاهلي بدا التقارب بينهما أدق وأوضح ولا يفهم من كلامنا هذا أننا نحكم على صحة تبني طه لآراء مرجليوث، بل على العكس تماما فما سنعرضه آتيا يثير شيئا من الغرابة لما في موقف الرجلين من اختلاف يصعب فهمه، وحاولنا أن نستعرض موقف كل رجل على حدة مع تحديد المسألة محل مقارنة بينهما، وإيراد حجج موقف كل طرف والتعليق عليها ومناقشتها:

أولا: مسألة الشك في صحة الشعر الجاهلي

- موقف مرجليوث: يشكك في وجود شعر وشعراء جاهليين من الأساس.

حججه:

- كثرة قصائد الجاهليين وشعرائها لم تصل لها حتى حضارة الإغريق رغم علو كعب هذه الأخيرة.[1]

[1] David samuel margoliouth, The origins of arabic poetry, journal of the royal asiatic society, july 1925, July 1927, P422-423

نقلا عن: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص62

- النقوش التي عثر عليها ترجع لمماليك جاهلية لم يرو عنها الشعر، فكيف لأعراب مبتدئين أن يعرفوا هذا الشعر الراقي.[1]

- استبعاد فرضية نقل هذا الكم من الأشعار بواسطة الرواية الشفوية.[2]

- نفي القرآن أن يكون للعرب كتاب يدرسونه استنادا على قوله تعالى: ﴿ أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ ﴾.[3]

- الموسيقى الشعرية استحدثت في عصر بني أمية، فكيف اهتدت العرب لهذا الوزن الشعري بهذه الغزارة والانتظام.[4]

نقد موقفه:

- ما المقياس الذي حدده مرجليوث لقياس حضارات الأمم؟ هل الشعر مقياس لذلك؟ طبعا لا فالشعر يشكل جزءا من الحضارة، ومركزية الشعر وقيمته لدى الأمة العربية جعلت منه تراثا شعريا قائما بذاته، "فمثلما بدت صورة الحضارة العربية في النموذج الشعري بدت صورة الحضارة الإغريقية في نقوش الحروب".[5]

- لا القرآن الكريم ولا النقوش تنكر معرفة العرب الجاهليين بفنون الأدب والإحاطة باللغة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نرفض الشعر الجاهلي لأن بعضا من رواته ليسوا مصدر ثقة أمثال حماد وخلف الأحمر وغيرهما، وبمقابل ذلك نسقط رواية

---

[1] بدوي عبد الرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، الطبعة الأولى، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، نوفمبر 1979، ص99

[2] المرجع نفسه، ص96-97

[3] سورة القلم، الآية 37

[4] ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1978، ص366

[5] David samuel margoliouth, The origins of arabic poetry, journal of the royal asiatic society, july 1925, p 417…449

نقلا عن: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي ين الرافعي وطه حسين، ص57

عدد من علماء اللغة الذين جدوا واجتهدوا في رواية الشعر متبعين نهجا عليما سليما أشاد به كبار المستشرقين أنفسهم.

– ما وصلت إليه العرب من فصاحة لسان وبلاغة وما وصلنا من مؤلفات يدحض اعتقاد مرجليوث.

– قول مرجليوث بأن القرآن نفى أن يكون للعرب كتاب يدرسونه مدعاة للعجب، فالظاهر أنه لم يحط بالآية القرآنية فهما إلا من حيث ظاهرها، فالكتاب الذي نفاه القرآن الكريم هو كتاب الكفار الذي فيه مآلهم، وقد أورد ابن كثير في تفسيره قوله: "أفبأيديكم كتاب منزل من السماء تدرسونه وتحفظونه وتتداولونه بنقل الخلف على السلف متضمنا حكما مؤكدا كما تدعون"،[1] وهو ما يثبت النقل الظاهري لمعنى الآية القرآنية.

- موقف طه حسين: يشك في وضع كثير من الشعر الجاهلي، كما يشك في صحة وجود بعض الشعراء أمثال امرئ القيس.[2]

حججه:

– اختلاف الرواة حول نسب امرئ القيس وكنيته واسم أبيه سبب وجيه للشك في صحة وجوده.[3]

– مكانة قبيلة كندة في الحياة الإسلامية حتى أواخر القرن الأول للهجرة قد دفعت الرواة المدونين والقصاص لوضع قصة امرئ القيس.[4]

نقد موقفه:

[1] أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، الجزء الثامن، الطبعة الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع، السعودية، 1997/1418، ص198

[2] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص49–112

[3] طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص145

[4] المرجع نفسه، ص146

– لا ينكر الرافعي ضياع كثير من الشعر الجاهلي ويرجع ذلك لسقوط الرواية وضياع كثير من الكتب، وليس لعامل إهمال المسلمين للشعر بناء على زعم مرجليوث تهجم القرآن الكريم على الشعر والشعراء،[1] غير أن طه حسين يبالغ كثيرا في الشك في الشعر الجاهلي، فالشعر الجاهلي أكبر من أن يوضع تحت طائلة الشك دفعة واحدة دون سبب علمي وجيه.

– طه حسين يصرح بعدم اطمئنانه لإجماع الرواة على تسمية الشاعر الكندي حندج بن حجر ولقبه امرؤ القيس وكنيته أبو وهب وأمه فاطمة بنت ربيعة،[2] ويؤكد أن أول إجراء يقوم عليه منهجه العلمي هو الشك، ولكن الشك غير المبرر إجراء ينافي البحث العلمي الجاد، فالباحث وجب أن يمتنع عن الشك متى توافرت لديه أسباب ذلك، وإجماع الرواة بما توافر لديهم من علم ودقة وحرص كفيل بأن يقطع حبل الشك باليقين لأي متعصب كان.

ثانيا: مسألة نظم الشعر بلغة قرآنية

موقف مرجليوث: الشعر الجاهلي مكتوب بلغة القرآن.[3]

حججه:

– كثير من الشعر الجاهلي يتضمن ألفاظا دينية إسلامية.[4]

– "الشعر والنثر المسجوع مستمدان في الغالب من القرآن"،[5] بحجة أن كثيرا من الشعراء الجاهليين ذوو ثقافة دينية واسعة، "فعنترة عرف القبلة والصلاة وأسماء الجنة والنار قبل مجيء الإسلام، والنابغة الذبياني كان على علم بقصة نوح عليه السلام،

[1] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص116–117

[2] طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص145

[3] عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص117

[4] المرجع نفسه، ص110...112

[5] المرجع نفسه، ص99

وعبيد بن الأبرص كانت لغته قرآنية، والشاعر ذو الأصبع كان يستطيع التمييز بين الفرض والسنة".[1]

نقد موقفه:

– حين يتحدث مرجليوث عن كون الشعر أكثر تطورا من القرآن وأن القرآن مرحلة سابقة للشعر يتنكر لرأيه، فكيف نظم الشعر بلغة القرآن وهو أقل منه حظا في التطور؟، هنا بنى مرجليوث رأيه على اعتقاد باطل يتمثل في وهمه وضع النبي صلى الله عليه وسلم للشعر، فلم يثبت ما انطلق منه بالبرهان العلمي القاطع وبنى عليه حكما مطلقا غير مؤسس.

– لقد استحضر مرجليوث عددا قليلا من الشواهد الشعرية الجاهلية التي تضمنت مفردات دينية كالله والإله وغيرها، وراح يؤكد من خلالها على معرفة بعض الشعراء الجاهليين بالإسلام، ومثل هكذا ألفاظ موجودة في كل الديانات والأزمنة ومجرد ذكر الشاعر لاسم الإله أو أحد صفاته لا يجعل منه مسلما ولا يعكس معرفته بالإسلام.

– مذهب مرجليوث في وضع الشعر بلغة القرآن تعجب منه حتى بعض أعلام دائرة الاستشراق أمثال السير تشارلز ليال، الذي صرح بأن "إن الأستاذ مرجليوث يذهب مذهبا يدعو إلى الدهشة والعجب، وهو قوله: إن الشعر القديم هو في معظمه موضوع منحول صيغ على نمط القرآن".[2]

- موقف طه حسين: يوافق موقف مرجليوث، فهو يرى أن "الشعر الذي تناسب لغته لغة القرآن وما صح من الحديث من حيث متانة اللفظ ورصانة الأسلوب يستحق أن ننظر في صحته".[3]

حججه:

---

[1] عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص113...115

[2] ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص371

[3] طه حسين، في الأدب الجاهلي، الطبعة الثانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 11ماي1927، ص228

- هو يرى "أن علماء الإسلام قد دفعهم حرصهم على الاستشهاد بالشعر الجاهلي على ألفاظ القرآن والحديث والمذاهب الكلامية لوضع الشواهد المطلوبة".[1]
- الشعر المنسوب للجاهليين لا يظهر الفروق بين لغة القبائل وبين لغة أهل الشمال عن الجنوب.
- إجماع الرواة على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة.[2]
- يستغرب طه حسين من نظم امرئ القيس شعره بلغة قرشية وهو يمني الموطن.[3]

نقد موقفه:

يؤكد شوقي ضيف بأن قبيلة كندة يمنية الجنس عدنانية اللغة، ولغة قريش قد سادت بين القبائل الشمالية من عدن حتى اليمن،[4] وابن رشيق يذكر أيضا أن امرء القيس يمني النسب، ولكنه نزاري المولد والمنشأ أي: أنه لم يولد باليمن وكان شديد التنقل بين القبائل،[5] وهذا ما أكسبه لغة غير لغة أهل بلده، "وليس هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان من حيث اللغة واللهجة والمذهب الكلامي"،[6] ويتساءل الغمراوي متعجبا طبيعة المنهج العلمي الذي اهتدى من خلاله طه حسين إلى أن لهجات القبائل في الجاهلية تختلف، فهل عقد مقارنة علمية وقام بتحليل لهجات القبائل؟ وهل هذا الاختلاف –إن برهن علميا– قد شمل البحر العروضي وقواعد القافية والألفاظ؟،[7] ويبرر طه حسين ذلك باعتماده على نظرية العزلة العربية،[8] التي يبدو أنها نظرية نسبية لا تنطبق على القبائل العربية كلها، فلا يوجد ما يثبت تشتت العرب وانقطاعهم قبل مجيء الإسلام، بل

---

[1] طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص38...41

[2] المرجع نفسه، ص44

[3] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص120

[4] شوقي ضيف، العصر الجاهلي، الطبعة الحادية عشرة، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت، ص248

[5] مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد، ص265–266، نقلا عن: ابرهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص121

[6] يحيى ولي فتاح حيدر، نظرية الشك بين استشراقية مرجليوث واستغرابية طه حسين، مجلة الآداب، جامعة بغداد، العراق، العدد 106، 2013/1435، ص172

[7] محمد أحمد الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، دط، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، 1929/1347، ص195–196

[8] طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص44

أن القرآن الكريم قد أكد على تقارب العرب من خلال التجارة المتبادلة في قوله تعالى: ﴿ لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴾.[1]

ثالثا: مسألة عدم ظهور الحياة الدينية الوثنية في الشعر الجاهلي

- موقف مرجليوث: يرى أن الشعر المنسوب للعصر الجاهلي لا يعكس حياة الجاهليين الدينية،[2] وموقفه من هذه المسألة يتوافق كثيرا مع موقفه من مسألة نظم الشعر الجاهلي بلغة قرآنية.
- موقف طه حسين: موقف مشابه لموقف مرجليوث غير أنه "زاد مسألة عدم ظهور الحياة السياسية والاقتصادية والمدنية في الشعر الجاهلي".[3]

حججه:

- لا يعكس الشعر الجاهلي تمظهرات الحياة عند العرب الجاهليين، خاصة الدينية مثلما نجد في النصوص القرآنية.[4]

نقد موقفه:

- كتاب الأصنام لابن الكلبي به أشعار كثيرة تصور الحياة الوثنية عند العرب.[5]
- نرى أن طه حسين حين صرح بأن مظاهر الحياة الدينية لا تظهر في الشعر المنسوب إلى العصر الجاهلي قد اعتمد فقط على نماذج شعرية تخدم طرحه، فهناك مؤلفات كثيرة تفند زعم طه، مثل مؤلف ابن الكلبي الذي به كم وفير من النماذج الشعرية التي تثبت بروز الحياة الوثنية عند الجاهليين، ومن قبيل ذلك قول شاعر:

وسار بنا يغوث إلى مراد *** فناجزناهم قبل الصباح[6]

---

[1] سورة قريش، الآية 01-02

[2] ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص360

[3] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص60

[4] عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص110...112

[5] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص117

[6] ابن الكلبي، الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دط، دار الكتاب المصرية، مصر، دت، ص10

وأورد أيضا تسمية العرب بصنم اللات فكانت تقول (زيد اللات وتيم اللات)، ويقول عن ذلك عمرو بن الجعيد:

فإني وتركي وصل كأس لكالذي *** تبرأ من لات وكان يدينها[1]

رابعا: مسألة حقيقة سيدنا ابراهيم واسماعيل.

- موقف مرجليوث: لم يتعرض لها.
- موقف طه حسين: يرى أن قصة سيدنا ابراهيم واسماعيل أسطورة لا أساس لها من الصحة.[2]

حججه:

- القصة وضعها اليهود فقبلها العرب لغرضين: سياسي يتمثل في الانتساب للأصول الماجدة، وديني يتمثل في القرابة مع اليهود فاستغلها الإسلام لحاجة المسلمين لما يقرب علاقتهم باليهود.

نقد موقفه:

- حجته باطلة وغير مؤسسة تقوم على مجرد الافتراض.

خامسا: مسألة عدائية الإسلام للشعر والشعراء.

- موقف مرجليوث: يرى أن القرآن الكريم قد هاجم الشعر والشعراء، الأمر الذي دفع المسلمين لنسيانه.[3]

حججه:

استند على قوله تعالى: ﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾.[4]

نقد موقفه:

[1] ابن الكلبي، الأصنام، ص16

[2] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص13

[3] بدوي عبد الرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص96-97

[4] سورة الشعراء، الآيات (223-224-225)

- إن زعم مرجليوث بأن الإسلام قد صد الشعر والشعراء بعدائية زعم باطل ومردود لسببين:

- **الأول:** أن فهمه للآيات القرآنية خاطئ، فالقصد مجازي بحت، وليس يقصد بالأودية أودية البوادي، بل "أودية الضلال فالشاعر مضطرب تراه تارة مادحا وأخرى قادحا، تارة صادقا وأخرى كاذبا، تارة متغزلا وأخرى ساخرا، فليس يثبت على قول وليس يثبت له قرار، وأقواله تخالف أفعاله فإن مدح قائلا ذم فاعلا"،[1] وهذه جناية في حق الفكر والأدب لا يقع فيها أقل الباحثين وعيا إلا عمدا، وارتكاب مرجليوث لهذه الجناية اللغوية لا يبرره إلا جهله بدقائق مفردات اللغة وعدم إحاطته بالمعاني القرآنية.

الثاني: أن مرجليوث استشهد بالآيات الثلاث واجتزء الآية التي بعدها، التي تشير لأن القرآن يستثني فئة الشعراء الذين يعملون الصالحات ويذكرون الله وينصرون الحق بشعرهم، والتي يقول المولى فيها عزوجل: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُواْۚ وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ ﴾،[2] ويستحيل أن يكون على جهل بها مادام احتج بما ورد قبلها، ومن خلف هذا الاجتزاء الباطل للآيات القرآنية قصد إن طلب به صاحبه حقا فلأجل باطل.

- موقف طه حسين:

سادسا: مسألة انتحال الشعر الجاهلي

- موقف مرجليوث: لم يتطرق لها مرجليوث ربما حتى لا يقع في ريب تناقض الموقف، فغايته كانت الشك في كل الشعر لا بعضه.

- موقف طه حسين: أشار لقضية الانتحال في الشعر الجاهلي وأسهب فيها وردها لعوامل عديدة، مرتكزا على عاملي السياسة والدين.

---

[1] عبدالرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تقديم عبدالله بن عبدالعزيز ومحمد بن صالح العثيمين، تحقيق عبدالله بن معلا اللويحق، الطبعة الأولى، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2003/1434، ص571

[2] سورة الشعراء، الآية 226

حججه:

– "الجهاد بين النبي وقريش كان دينيا خالصا في مكة، ولما انتقل إلى المدينة صار دينيا سياسيا واقتصاديا".[1]

– العصبية بين قريش والأنصار قد دفعت الشعراء والرواة لوضع الشعر انتصارا لقبائلهم[2] حتي يكون لكل طرف نصيب من الجاهلية هو الأحسن والأوفر.[3]

– من أسباب وضع الشعر على الجاهليين الحاجة لإثبات صحة النبوة وصدق النبي.[4]

نقد موقفه:

– القول بوضع الشعر إثباتا لصحة النبوة وصدق النبي صلى الله عليه وسلم مذهب مردود، لم يتبنه حتى كبار المستشرقين تعصبا، فلا حاجة لأن ينتحل المسلمون الشعر الجاهلي، تمهيدا للإشارة لبعثة النبي عليه الصلاة والسلام، إذ أشارت كثير من الديانات السابقة لبعثته، ومن الغريب أن يغفل طه حسين فرضية نقل هذه القصص عن الديانات السابقة التي سبقت بعثة محمد صلى الله عليه وسلم بقرون، فيرجح أن يكون النقل قد تم عن طريق الديانات السماوية السابقة.

– شك طه حسين في صحة الشعر الجاهلي بتلك الصورة مبالغ فيه، وهو تمثل واضح لموقف مرجليوث.

– الرافعي لا ينكر مسألة النحل في الشعر الجاهلي، ولكنه يختلف مع طه من حيث المبالغة في نحله.

---

[1] طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص61

[2] المرجع نفسه، ص72

[3] المرجع نفسه، ص77

[4] المرجع نفسه، ص81

- **نقد عام لمواقف مرجليوث**

مواقف مرجليوث من الشعر الجاهلي غير ثابتة، فتارة يوهمنا بأنه لا وجود للشعر الجاهلي أصلا، وتارة يناقض طرحه بأن عدائية القرآن الكريم للشعر قد أسقطته، وتارة أخرى نراه يشك في الشعر كله وتارة في بعضه، ولا مبرر لهذا الاضطراب غير سعيه الحثيث للخلاص بأن الشعر الجاهلي موضوع بأي طريقة كانت، وهذا يؤكد غرضه من دراسة التراث الشعري التي تسعى للشك في كل ما يمت للإسلام والعروبة بصلة.

- **نقد عام لمواقف طه حسين**

مواقف طه حسين من الشعر الجاهلي مبنية على الشك المحض غير المبرر، وتعكس كثيرا مواقف مرجليوث وبعض المستشرقين من الشعر الجاهلي، وهو نفسه لا ينكر نهجه طريق مرجليوث في دراسة الشعر الجاهلي، وقد أورد الرافعي في مقالة له بعنوان (موقف محرج لدائرة المعارف): أن تقليد طه حسين للمستشرقين قد أفسده، فقد صحبهم وأخذ عنهم، ثم نزع إلى مذاهبهم وأقاويلهم لأنه وإياهم سواء أو متقاربون في الركاكة وسقم الفهم والبعد عن أسرار الكلام العربي ومعانيه،[1] وهذا القول فيه من قساوة الحكم والتعصب ما لا ينبغي على الباحث أن يبديه مهما خالفه الآخر طرحا، ولو ثبتت صحبته وتقليده لهم وتقلد أقاويلهم، فإن ذلك ليس سببا وجيها يدفعنا لنقض آرائه وطروحاته، وعليه فلا نقبل من آراء الرافعي إلا ما تعلق بالتأكيد على تمثل طه حسين لآراء المستشرقين ونتائجهم التي انبنت على إغفالهم شرطا هاما من شروط التحليل الأدبي وهو: عدم إلمامهم بدقائق الألفاظ وافتقارهم لإحساس لغوي دقيق وعدم إحاطتهم بظروف نشأة ما شكوا في صحته من شعر جاهلي، (وهذه النقطة سنتطرق لها بالتفصيل في الفصل الثالث باستعراض قراءات المستشرقين للتراث الشعري).

ويمكن أن نحصر اتهام الرافعي طه حسين بتبني أفكار المستشرقين بين موضعين:

[1] ينظر: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص49-50

أ- موضع عام: يرى فيه الرافعي أن أفكار طه حسين ما هي إلا ارتداد لطروحات المستشرقين.

ب- موضع خاص: يشير فيه إلى سرقة طه حسين لفكرة أحد المستشرقين، ومن صور ذلك:

- اتهام الرافعي له بسرقة فكرة كليمان هوار عن نهي النبي صلى الله عليه وسلم رواية شعر أمية بن أبي الصلت.[1]
- اتهام أحمد عرفة له بسرقة طعنه في قصة اسماعيل وابراهيم عن المستشرق الانكليزي سايل من كتابه (ذيل مقالة في الإسلام).[2]
- اتهام الرافعي له بسرقة محاضرته عن امرئ القيس من دائرة المعارف الإسلامية المطبوعة في ألمانيا،[3] ولو تأملنا في موقف طه حسين وهوار لوجدنا فيه نحوا بينا من الاختلاف كالآتي:

[1] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص50-51

[2] محمد أحمد عرفة، نقض مطاعن في القرآن الكريم – تعليق وتحقيق محمد رشيد رضا، الطبعة الثانية، مكتبة الزهراء، القاهرة، مصر، 1986، ص46

[3] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص49

رأي كليمار هوار	رأي طه حسين	
يشك في صحة أوزان شعر امرئ القيس	يشك في صحة شعره وينسبه لعمر بن أبي ربيعة والفرزدق، "ويتفق السير تشارلز ليال مع كليمار هوار في أن ما وصلنا من شعر امرئ القيس شعر صحيح غير موضوع، وذلك لاتفاقه من حيث طرائق الشعر واستعماله لضرب نادر من البحر البسيط مع عبيد بن الأبرص"[1]	اختلاف
يشك في واقعة قتل الملك يوستنياس لامرئ القيس لتغريره بابنته	يشك في صحة رحلته لقصر يوستنياس أساسا	اختلاف

ولشوقي ضيف رأي في القضية فهو يرى أن "امرء القيس الذي زار قيصر القسطنطينية هو امرؤ القيس بن المنذر اللخمي وليس امرأ القيس الكندي فليس يذكر عند المؤرخين البيزنطيين أيه إشارة لزيارة امرئ القيس الكندي إلى بيزنطة"،[2] وبغض النظر عن رأي شوقي فليس مقام بحثنا تأكيد صحة القصة من عدمها، رغم ما تبدو عليه آراء الرجلين، إلا أن هذا الاختلاف ليس سببا كافيا لانتفاء إمكانية نقل طه حسين فكرته عن هوار كما رأى الرافعي، وبعيدا عن فرضية سرقة طه لفكرة هوار من عدمها وجب الإشارة لمسألة هامة، تتعلق بعدم ثبات طه نفسه على موقف واحد من

[1] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص52-53

[2] شوقي ضيف، العصر الجاهلي، الطبعة الحادية عشر، دار المعارف، القاهرة، مصر ، دت، ص241-242

امرئ القيس، فتارة يكذب وجوده من الأساس، وأخرى يؤكد على شعره وشاعريته، وهنا نجد طه حسين يتنكر مرة أخرى لقاعدة عدم التناقض التي تعد أحد دعائم نظرية الشك عند ديكارت.

كثيرا ما كان يخاطب الرافعي طه حسين بغير اسمه، ومما دعاه به (الشيخ مرجليوث) و(المستر حسين)، وفي الكنيتين تصريح واضح بأثر أحد الرجلين على الآخر، وارتأينا أن نفصل في سيميائية الكنيتين لنرى ما تفرزهما من دلالات، قد تساعدنا في تفنيد أو تثبيت صحة تأثر طه حسين بأفكار مرجليوث:

أ- دلالات كنية (المستر حسين):

كلمة (المستر) انجليزية وتعني السيد وهي تعكس مدى تشبه طه بالرجل الغربي وبأفكاره، فهو رجل تشرب فكر الغرب داخل مصر وخارجها، وقد كان طه حسين ذكيا حين رمى بكتابه (في الشعر الجاهلي) في أحضان رئيس وزراء مصر عبد الخالق ثروت مهديا إياه، اعترافا منه بأن آراءه ستلقى سخطا واسعا مثلما أشار في مقدمة كتابه، وكان له ما أراد إلى حين فلت الأمر من يد عبدالخالق إلى البرلمان ثم النيابة التي أمرت في الأخير بمصادرة الكتاب، وكذلك فعل الرافعي حين سمى طه بالمستر، فحال المجتمع المصري لم يكن مستقرا مع الانجليز، إذ لم يقبلوا الاستعمار يوما ولم يستصيغوا لغته حتى صار كل ما ينتمي لحقل المستعمر ولغته مرفوضا في ذهن المواطن المصري، واقتران اسم حسين بالمستر كان ليلقي بظلال بعض هذا الحقد على الرجل وربما هذا ما ابتغاه الرافعي بهذه الكنية وقد تحقق له.

ب- دلالة كنية (الشيخ مرجليوث):

لفظة الشيخ مرجليوث في ثقافتنا العربية مرتبطة بالرجل الذي بلغ مرحلة تمخضت فيها شخصيته فصيرته رجلا هضم الحياة وفهم دروسها، حتى صرنا نقول ضربا على ذلك شيخ المدرسة وشيخ الحي وشيوخ المدينة، والثابت في المعنى هنا أن

اقتران مفردة الشيخ بكل ما هو عربي أصيل، ولكن اقتران الكنية بتسمية مرجليوث (الغربية) حول دلالتها عكسيا للنقيض، فصارت مدعاة للسخرية والتهكم وكأن الشيخ الذي قصده الرافعي شيخ مزيف تبنى أفكار غيره وتقلد بها أسمى الرتب حتى صار للأدب عميدا.

ومن الباحثين المعاصرين من وافق الرافعي في طرحه غير أنه نسب أفكار طه لغير مرجليوث، فعبد الرشيد الصادق يرى أن طه حسين تأثر في نظريته برينان وليس بمرجليوث وهذا افتراض مستبعد لثلاث أسباب:

السبب الأول: عدم ذكر طه حسين لرينان في كتابه (الأيام) الذي خصص جزءا منه للمستشرقين الذين تأثر بهم.

السبب الثاني: إقرار طه حسين نفسه التأثر بالأخوين كروازيه مؤرخي الأدب اليوناني.

السبب الثالث: نتائج ما خلص إليه رينان لإعلان صحة الشعر الجاهلي.

وهذه الأسباب الثلاثة كفيلة لنقض ادعاء عبدالرشيد الصادق،[1] ومن الباحثين من نسب أفكار طه لأسلافه من العرب، فعبدالرحمن بدوي خلص لنتيجة مفادها أن آراء طه حسين تطابق آراء ابن سلام الجمحي، وهنا نشير لاتهام أحمد كمال زكي لطه حسين "إيراده لأقوال ونسبها إلى ابن سلام وهي لا توجد في كتابه طبقات فحول الشعراء"،[2] أما محمد أحمد عرفة فيرى بأن طه حسين قد سرق طرحه عن المستشرق الانجليزي سايل، ويورد النص الأصلي لذلك: "وحقيقة الأمر في قصة اسماعيل أنها دسيسة لفقهاء قدامى اليهود تزلفا إليهم وتذرعا بهم إلى دفع الروم عن بيت المقدس أو إلى تأسيس مملكة جديدة لهم في بلاد العرب يلتجئون إليها فقالوا لهم: نحن وأنتم إخوة

[1] ينظر: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص79

[2] أحمد كمال زكي وآخرون، طه حسين كما يعرفه كتاب عصره، دط، دار الهلال، القاهرة، مصر، دت، ص188، نقلا عن: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص114-115

وذرية أب واحد"،[1] وعليه فما خلص إليه عبدالرحمن بدوي فيه من شمولية الحكم واتساعه ما لا يقبله منهج البحث، فآراء ابن سلام وطه حسين تختلف اختلافا واضحا، ولا تكاد تتفق إلا فيما يخص مسألة نحل الشعر ووضعه، ولم يكتف الرافعي باتهام طه حسين بتبني أفكار المستشرقين، بل راح يتهمه "ببناء كتابه في الشعر الجاهلي على ما أورده في الباب المعنون (الرواية والرواة) من كتابه تاريخ آداب اللغة العربية،[2] ونؤيد رأي ابراهيم عوض في هذا الشأن إذ لم يأت الرافعي في بحثه المعنون (الرواية والرواة) بجديد حتى يتخذه طه سبيلا لنهج كتابه، فما أشار له الرافعي هو أفكار تملأ حقل النقد ويتداولها النقاد منذ القدم.

2-2- منهج البحث الأدبي عند طه حسين

لقد خلص الجزء السابق من البحث لتأكيد فرضية تبني طه حسين لآراء بعض المستشرقين خاصة مرجليوث، وطه حسين نفسه صرح في كتابه (في الشعر الجاهلي) بتبنيه نظرية الشك الديكارتي، ورأينا أنه من اللزوم أن نتعرض لمبادئ نظرية الشك عند ديكارت بشيء من التفصيل قبل استعراض منهج طه حسين العلمي في بحث قضايا الأدب العربي للإحاطة بما يمكن أن يكون قد وقع فيه طه حسين من مغالطات.

أ- الأصول المعرفية لنظرية الشك عند ديكارت

فكرة الشك ليست وليدة الفكر الديكارتي فقد سبق كل من سقراط في منهجه (التهكم والتوليد) والغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) ديكارت في تطبيق المنهج الشكي، والمنهج الشكي غايته الوصول إلى الحقائق بعد هدم الأوهام، وشك ديكارت هو شك عقلي أما شك الغزالي فهو حالة نفسية عارضة، والشك كمنهج بحثي عند

[1] جرجس سال، مقالة في الإسلام، الطبعة السادسة، مطبعة النيل المسيحية، مصر، 1925، ص352، نقلا عن: محمد أحمد عرفة، نقض مطاعن في القرآن الكريم، ص54-55

[2] الرافعي، تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد، ص136، نقلا عن: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص104

ديكارت ليس نهاية العقل الفلسفي بل هو البحث عن نقطة البداية، فهو المرحلة الأولى والتأمل الأول للفلسفة، وهو قائم على خطوات معينة تسوقنا تباعا لمراحل يقينية متكاملة ومنسجمة.

خطوات الشك الديكارتي:

أولا: الشك في الحواس، فالحواس تخدع الإنسان، ومن الحكمة ألا نطمئن لمن خدعنا.

ثانيا: الشك في الحياة الشعورية: وهنا يتساءل ديكارت: ما أدرانا أننا لا نحلم ؟

ثالثا: الشك في العقل: هناك شيطان ماكر يضلل عقل الإنسان ويوقعه في الظنون.

مراحل الوصول إلى اليقين الديكارتي: يقسم ديكارت اليقين لثلاثة أقسام[1]:

اليقين الأول: ينتهي لإثبات وجود الإنسان من خلال تفعيل مبدأ الكوجيتو.

الشك (يدل على) التفكير (يدل على) الوجود.

اليقين الثاني: ينتهي لإثبات وجود الله.

الشك (يدل على) عدم كمال الإنسان (يدل على) أن فكرة الكمال أودعها في ذهن الإنسان الكامل، وبالتالي فالإنسان ناقص غير قادر على إيجاد نفسه.

اليقين الثالث: ينتهي لإثبات وجود العالم الخارجي.

الله صادق وموجود (يدل على) وجود الحياة الشعورية (يدل على) عدم وجودنا في حلم.

- **قواعد المنهج الديكارتي:** يقوم منهج الشك عند ديكارت على أربع قواعد، كل قاعدة تشكل إجراء تطبيقيا ينبغي مراعاته.

[1] ينظر: تومي عبدالقادر، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، ص63...65

القاعدة الأولى: وتستلزم تفادي التهور والتسرع في إطلاق الأحكام، إلا بعد اليقين التام بصحتها استنادا لقدرتنا على التمييز بين الصحة والخطأ باستعمال الشك المنهجي حتى لا يخل الباحث بقانون عدم التناقض.

القاعدة الثانية: تستلزم إجراء تحليل دقيق للمسائل وصولا إلى الأفكار البسيطة فالأبسط.

القاعدة الثالثة: تستلزم تركيب الأفكار البسيطة التي كشفها التحليل حتى نصل للمفاهيم المركبة.

القاعدة الرابعة: تستلزم إعادة النظر فيما حصلنا عليه عبر الحدس والاستنتاج وعبر القواعد الثلاث السابقة، وبعدها يأتي دور التجربة التي تثبت صحة النتائج المتوصل إليها،[1] ويحرص الباحث هنا على القيام بإحصاءات كاملة ومراجعات شاملة تجعله على يقين تام بعدم إعفال أي جزئية تؤثر على الحكم الصادر[2]، والقواعد الأساسية لمنهج الشك عند ديكارت هي قواعد بسيطة كما يشير الباحث عبدالقادر تومي، بحيث أنها تبدو ضعيفة جدا ولا تثري المنهج الفلسفي، وديكارت نفسه يلح على أن منهجه هذا لا يصلح للغير بقدر ما يصلح له فهو منهج لا يبين لنا طريقة الاكتشاف والبرهنة،[3] وهذا القول كفيل أن يدفعنا للشك في ما بنى عليه طه حسين منهجه من آراء ديكارتية.

ب- منهج طه حسين:

دراستنا لمنهج طه حسين في مقاربته للشعر الجاهلي لا تستهدف نقض آرائه، كما فعل بعض الدارسين المعاصرين أمثال "محمد التنجي الذي راح يعرض آراء من تصدوا لطه حسين بحماس في كتاب جامعي مقرر بحلب دون أن يأتي بجديد يذكر"،[4]

[1] تومي عبدالقادر، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، ص65-66

[2] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر ، د ت، ص119

[3] تومي عبدالقادر، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، ص66

[4] عبدالرزاق عيد، طه حسين العقل والدين، دط، مركز الإنماء الحضاري، دار المحبة، دمشق، 1429/2009، ص47

بل تسعى للوقوف عند المضمرات الفنية والإيديولوجية التي بنى عليها الرجل مقاربته النقدية ثمة إحاطتها بردود بعض الدرس المعاصر.

لكل أديب منهج بحثي يعتد به في دراسته للنصوص الأدبية، وطه حسين حاول أن يستحدث لنا منهجا علميا استقاه من الثقافة الغربية، وهو قائم على آراء ديكارت في الشك، وقد طرق طه حسين باب الأدب القديم أثناء دراسته بالأزهر فراح ينهل منه معجبا بأدبائه، ولما تقرر تبعيثه لفرنسا لإكمال دراسته التقى كبار الأدباء من المستشرقين، وأحاط شيئا فشيئا بمناهجهم وطرائق تفكيرهم وأخذت فكره المنهج البحثي تتبلور في ذهنه النقدي، ويبدو هذا التأثر جليا في دراسته لأبي العلاء خاصة بفكر "سانت بيف (**Saint beuve**) وتين (**Taine**) وبرونتير (**Brunetiére**)"[1] ويقول عن ذلك: "لقد جعلت درس أبي العلاء درسا لعصره، واستنبطت حياته مما أحاط به من مؤثرات، ولم أعتمد على هذه المؤثرات الأجنبية وحدها بل اتخذت شخصية أبي العلاء مصدرا من مصادر البحث بعد أن وصلت إلى تعيينها وتحقيقها، وعلى ذلك فلست في هذا الكتاب طبيعيا فحسب بل، أنا طبعي نفسي أعتمد فيه على ما تنتج المباحث الطبيعية ومباحث علم النفس معا"،[2] ولعل أهم ما يميز منهج طه حسين جرأته في توظيف منهج ديكارت العقلي في دراسته للظواهر الأدبية من خلال كتابه المثير للجدل "في الشعر الجاهلي"، الذي أنكر فيه صحة كثير من أشعار الجاهليين إضافة لتحامله على بعض القضايا الدينية والعقدية التي سكت عنها معاصروه وسابقوه، غير أنه ورغم سعيه الحثيث لتبني أفكار ديكارت خاصة ما تعلق بنظرية الشك، إلا أنه تنكر لمنهج ديكارت حين أخل بأحد القوانين الفطرية التي انبنى عليه الكوجيطو الديكارتي، وهي قاعدة عدم التناقض (والذي تقضي بأن الشيء يكون أو لا

[1] طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص37...40

[2] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء المعري، دط، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، دت، ص15

يكون)، فطه دعا الباحث للتجرد من ميوله الدينية ولم يلتزم هو بذلك، وهذا ما سنعرضه في نقدنا لمنهج طه حسين.

لقد سعى طه حسين لاستحداث منهج علمي يعتد به في دراسة النصوص الأدبية القديمة سيرا على نهج كثير من نقاد الأدب الفرنسي فبنى منهجه على "مبدأين متلازمين:

- مبدأ التطور العلمي: حيث يرتكز على ما وصل إليه العلم من مناهج سانتف بيف وبرونتير وغيرهما.
- مبدأ التطور: حيث يدرس الأدب دراسة تطورية كدراسة داروين لعلم الأحياء (دراسة برونتيير)."[1]

غير أنه يجب الإشارة لطبيعة المادة الأدبية التي تختلف عن المادة العلمية وهذا ما يجعل من دراستها دراسة علمية أمرا غاية في الصعوبة، ولذا "أضاف طه حسين عنصرا نقديا لعملية دراسة النص الأدبي، يتمثل في عنصر الذوق النقدي، ويمكن تصنيف سيرورة دراسة النص الأدبي عند طه حسين لأربع مراحل:

- مرحلة استكشاف النص الأدبي.
- مرحلة تحقيقه وضبطه.
- مرحلة تفسيره.

} (تمثل الشق العلمي لمنهج طه حسين)

- مرحلة تذوقه." } (تمثل الشق الفني لمنهج طه حسين)

وهذا ما يؤكده لنا في دراسته لأبي نواس: "أريد أن أدرس شعر أبي نواس فأنا مضطر أول الأمر إلى أن أبحث عن هذا الشعر، ولهذا البحث المنظم قواعده وأصوله فإذا وجدت هذا الشعر أضطر إلى أن أقرأه وأحقق نصوصه ثم أقارنها مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التي تشمل عليه، فإن استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص

[1] طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص37-39

المتباينة نصا انتهى إليه بحثي واختياري فأنا مضطر إلى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقب الذي يريد أن يفهم ويفسر ويحلل ويستخلص ما في هذا الشعر من خصائص ... فإن تحقق لي ذلك انتهى الشق العلمي من دراستي، وابتدأ الشق الفني الذي أحاول الاجتهاد معتمدا فيه على الذوق"،[1] وطه حسين يستعين بالمنتج العلمي ويؤكد على أهمتيه في تأسيس منهج بحثي سليم لدراسة النصوص الأدبية القديمة، فالعلم يرسم طريق النقد ويبرز قيمته ويوجهه، ولذا سعى جاهدا لوضع منهج علمي يقوم على أساس القطيعة بين الدين والعلم، فهو يدعو للتجرد من الميولات الدينية وإسقاط المقدسات الدينية عن النص الأدبي، وهذا الجموح العلمي الذي ساق طه حسين قد دفعه للشك وإنكار بعض الوقائع الدينية كإنكاره واقعة بناء سيدنا اسماعيل وابراهيم للكعبة.

ت- نقد الرافعي لمنهج طه حسين:

ذكر لنا طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) بأنه قد تبنى نظرية الشك التي أتى بها ديكارت في مقاربته لصحة الشعر الجاهلي، والشك عند ديكارت هو شك يشمل جميع الموجودات حتى ذاته، فهل التزم طه بالأسس العامة لنظرية الشك الديكارتي؟ هذا ما سنحاول الكشف عنه لنبين مدى سلامة منهج طه حسين.

بعد استقصائنا واسقرائنا لجملة الآراء والشواهد التي تناولت قضية منهج البحث في تاريخ الأدب العربي القديم عند الرافعي وطه حسين في مؤلف ابراهيم عوض وبعض المؤلفات المرتبطة وجدنا أنفسنا مطالبين بتبيث مواضع ما وقع فيه طه حسين من تنكر لمبادئ نظرية الشك الديكارتية حتى نثبتها أو ندحضها بالدراسة والمناقشة والتحليل.

[1] طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص43

- **مواضع إخلال طه حسين بمبادئ نظرية الشك عند ديكارت**

يرى الرافعي أن طه حسين متناقض في آرائه كثيرا، وهذا التناقض ينافي المبادئ العامة لنظرية الشك عند ديكارت التي أشرنا لها سالفا، ومواضع هذا التناقض كثيرة سنصنفها حسب القاعدة المخل بها كالآتي:

- إخلاله بقاعدة عدم التناقض في الموضعين الآتيين:

أ. نفيه حقيقة وجود الشاعر امرئ القيس بقوله: "إننا لا نعرف شيئا عنه إلا اسمه"،[1] وفي موضع آخر يقر بأنه "أول من قيد الأوابل وشبه الخيل بالعصى والعقبان وما إلى ذلك".[2]

ب. يعيب الرافعي على طه حسين بحثه في أبيات من الشعر الجاهلي دون الاهتمام بقائلها، ويستشهد هنا بتأكيده صحة نسبة معلقة طرفة بن العبد للبيئة الجاهلية، لأنها تعكس بيئة البداوة وتوضح نزعة الشاعر الإلحادية مع تصريحه بعدم الاهتمام بقائلها، وهنا يحاول ابراهيم عوض أن يهدم فكرة كتاب طه بتفطنه لهذا التناقض المزعوم،[3] وفي هذا تحامل على آراء طه حسين وتحميلها ما لم تحمل، فطه حسين منذ بداية بحثه وهو يؤكد على أنه لا يشك في صحة الشعر الجاهلي وشعرائه جميعا، بل شكه مقتصر على نماذج معينة وشعراء محدودين، وسعيه لإثبات صحة معلقة طرفة بن العبد يقوم على مبدأ الفحص الدقيق المرتبط بعامل البيئة إسقاطا على ما ورد في شعر طرفة بما يقابله في شعر عبيد بن الأبرص، الأمر الذي خلص به للحكم على صحة نسبها لذلك العصر، وبيان الباحث صحة نسب قصيدة لفترة زمنية معينة يقع في نطاق البحث في تاريخ الشعر العربي، ولا ننكر أن البحث في صحة نسب القائل هو جزء من عملية البحث كلها غير أن هذا لا يلزم نفس الباحث ضرورة الخوض

[1] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص49-112

[2] طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص160-161

[3] ينظر: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص 113

فيه، وما ينبغي أن يؤخذ من رأي طه هنا هو ما وجد عليه شعر طرفة من روح البداوة وبروز نزعته الإلحادية الأمر الذي دفعه لبيان صحة نسبها.

- إخلاله بقاعدة الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة لجزئيات البحث في المواضع التالية:

أ. تحريفه للنصوص وقسرها على النطق بما ليس فيها، ومن أمثلة ذلك "إيراده أقوالا ونسبها لابن سلام الجمحي، وهي غير موجودة في كتابه طبقات فحول الشعراء".[1]

ب. ينتقد محمد أحمد عرفة مقاربة طه حسين لكتاب الأخلاق لأرسطو طاليس، فالكتاب ليس الغرض منه إصلاح الأخلاق، بل هو كتاب في السياسة وأمور الحياة وهو كتاب عملي وليس علميا كما أشار طه، ويرجع عدم فهمه لاكتفائه بقراءة مقدمة الأستاذ لطفي السيد الذي بدوره لم يفهم فلسفة وسياسة أرسطو"،[2] وقد أشرنا سابقا أن طه حسين وافق مرجليوث في مسألة عدم وجود فروقات بين لغة أهل الشمال عن أهل الجنوب وبين القبائل وما وصلنا من شعر على أساس أنه جاهلي، فهل أحاط طه قبل إصدار حكمه هذا بإحصاءات كاملة ومراجعات شاملة تجعله على يقين بأنه لم يغفل شيئا عن موضع بحثه؟

ت. ينكر الرافعي على طه حسين تنكره لمنهج ديكارت الذي ادعى أنه يتبعه فأعاب عليه إطلاق الأحكام دون إخضاعها للشك ودون بحث وتأمل واستحضار للشواهد[3]، فالشك عند ديكارت يلزم الباحث التأني والتحري قبل إطلاق الأحكام.

ث. لقد خلص طه حسين أثناء دراسته لبعض النصوص القرآنية لنتائج محل جدل واسع، منها تلك التي أشار إليها محمد أحمد عرفة في كتابه (نقض مطاعن في القرآن

[1] أحمد كمال زكي وآخرون، طه حسين كما يعرفه كتاب عصره ص188، نقلا عن: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص114-115

[2] محمد أحمد عرفة، نقض مطاعن في القرآن الكريم، ص75...79

[3] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص 111...114

الكريم)، وسنتطرق في الجدول أسفله لما خلص إليه طه في مسألة الفروق بين القسم المكي والمدني من القرآن الكريم:

القسم المكي	القسم المدني
1. لا يناقش الخصوم وخال من الحجة والمنطق.	1. يناقش الخصوم بالحجة الهادئة والبرهان الرزين.
2. يعكس البيئة المنحطة ويبدي العنف والشدة والقسوة والحدة والغضب والسباب والوعيد والتهديد.[1]	2. هادئ لين وديع ومسالم.
3. يغلب عليه تقطع الفكرة واقتضاب المعاني، قصر الآيات وخلو تام من التشريع والقوانين، يكثر في القسم بالشمس والقمر والنجوم.[2]	3. أفكاره منسجمة متسلسلة، ترمي أحيانا إلى غايات اجتماعية وأخلاقية فيه هدوء ومنطق وتشريع وقصص وتاريخ يتطرق للتشريعات الإسلامية كالمواريث والوصايا والزواج والطلاق والبيوع والمعاملات.

ويسوق طه حسين هذه الأحكام الخطيرة محاولا أن يؤكد أن الرقي الواقع في الشق المدني راجع لآثار التوراة والبيئة اليهودية التي ثقفت المهاجرين إلى يثرب ثقافة واضحة، فالأسلوب المدني اكتسبه النبي صلى الله عليه وسلم عن ثقافة اليهود فأنتج

[1] محمد أحمد عرفة، نقض مطاعن في القرآن الكريم، ص25...29

[2] المرجع نفسه، ص32-37

قرآنيا مدنيا راقيا قوامه الحجة والمناقشة،[1] وهذا تشرب صريح لآراء الاستشراق المقيتة، أما بخصوص السور المستهلة بحروف غير مفهومة (يس، طه، ألم ... وغيرها) فيرجعها لأمرين:

- إما أنها رموز للتمييز بين المصاحف، ألحقت من بعد فصارت قرآنا.
- حروف وضعت لقصد التعمية والتهويل.[2]

وهذا التصنيف الذي أقره طه حسين للقرآن المكي والمدني ينم عن عدم إحاطته بأسباب نزول السور والآيات القرآنية، فهل يغفر لباحث خلص لهذه الأحكام ألا يفرق بين السور المكية والمدنية "حيث نجده ينسب سورا مكية للقسم المدني"،[3] ومن ذلك نسبته قوله تعالى: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[4] للسور المدنية وهي مكية مثبتة، ويكفيك لبيان ذلك أن تعود لكتاب الله الكريم، فما الحجة التي بنى عليها طه حكمه بخصوص هذه السور؟ من وضع هذه الرموز للتهويل؟ ومن صنفها؟ وما النصوص الشاهدة لذلك؟ وهل أحاط الباحث بهذه الجزئيات المرتبطة بموضوع بحثه أم أنه قفز يصدر الأحكام دون بحث وتأمل؟، كل هذه التساؤلات التي خلفتها آراء طه حسين في هذا الباب تدفعنا للتشكيك في براء طه حسين لإخلالها بقاعدة هامة من قواعد الشك الديكارتي.

ج. يعيب أحمد عرفة على طه أنه يقدم دلائلا ويخلص لما يناقضها من أحكام، فيطرد فيها إطرادا عجيبا غريبا، ومن صور ذلك إنكاره لصحة قصة سيدنا اسماعيل وابراهيم وإنكار هجرتهما لمكة وبنائهما للكعبة، وبمقابل ذلك يقدم دليلا ينتهي لبعد اللغة القحطانية عن العدنانية، ثم يخلص لإنكار المسألة كلية رغم أن ما قدم من دليل

[1] محمد أحمد عرفة، نقض مطاعن في القرآن الكريم، ص39

[2] المرجع نفسه، ص43

[3] المرجع نفسه، ص10

[4] سورة الأنبياء، ص22

لا ينفي إلا تعلمهما للغة العربية عن القحطانيين،[1] فبدل أن ينفي تعلمهما للغة العربية عن القحطانيين راح ينفي شمولية وجودهما.

ح. يعيب الرافعي على طه عدم فهمه لنظرية الشك عند ديكارت إذ وقف على جزئية واحدة منها، وهي قاعدة التخلي عن الميول الشخصية والترسبات الدينية،[2] وبالاستناد على ما أوردناه من نصوص وشواهد فإن طه قد أخل أيضا بهذه النظرية، ولذلك جاءت أحكامه مجتزأة مبتورة، فربما فهم مبدأ الشك عند ديكارت من حيث هو مبدأ مادي ولم يحط بفلسفة الشك، فالشك عند ديكارت فلسفة قائمة بذاتها وليس مجرد فرس يمتطيها الباحث فيخوض بها حروب البحث ويقفز بها للأحكام قفزا.

خ. "يرى الدكتور حسين مروة في كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) أن مقولة الشك في دراسة طه حسين مأخوذة من جانبها الشكلي المحض دون استيعاب أساسها الفلسفي والمعرفي في المذهب الديكارتي"،[3] فطه حسين سعى لتحقيق الغاية (الشك في صحة الشعر الجاهي) وأهمل الوسيلة (مبدأ الشك الذي عمد إليه يناقض مبدأ الشك الديكارتي)، والمتأمل في نظرية الشك عند ديكارت –إن صلح أن نسميها نظرية– لا يجد ما يشير لدعوى إهمال الماضي وتجاوزه دون تفحصه، بل تجده يؤكد على عدم الاستسلام للماضي والتسليم بصدقه والخضوع لمنطقه دون تحر وتفحص، وهو ما لم يأخذ به طه حسين في دراسته للشعر الجاهلي.

[1] محمد أحمد عرفة، نقض مطاعن في القرآن الكريم، ص49–50

[2] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص105...107

[3] عبدالرزاق عيد، طه حسين العقل والدين، ص41

الفصل الثالث:

قراءة المحدثين لخصومة الرافعي وطه حسين

- **قراءات المستشرقين للتراث الشعري**

- **مقاربة تيودور نولدكه** (Theodor Noldeke)

- **مقاربة قولهم ألقـــرت** (Golhom Ahlwardt)

- **مقاربة ديفد صمويل مرجليوث** (D.S. margoliouth)

- **مقاربة ارش برووينلش** (Erish Braunlesh)

- **مقاربة أجنتس جولدتسيهـــر** (Ignac Goldeziher)

- **موقف المعاصرين من قراءتي الرافعي وطه حسين للتراث الشعري**

- **قراءتنا للموروث الشعري**

1- قراءات المستشرقين للشعر الجاهلي

في هذا الباب سنحاول عرض مقاربات بعض المستشرقين للشعر الجاهلي في العصر الجاهلي وارتأينا أن نسلط الضوء على كتاب عبدالرحمن بدوي "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي لعبدالرحمن بدوي" الذي ضم عددا من المقالات الجادة لمستشرقين ذاع صيتهم في درس الشعر الجاهلي أمثال تيودور نيودلكه ومرجليوث وألفرت وجولدتسيهر وغيرهم وحاولنا أن نقف بوضوح عند كل جزئية تخص مقاربات المستشرقين لقضايا الشعر الجاهلي.

1-1- **في مقاربة تيودور نولدكه (Theodor Noldeke)** في مقال له بعنوان "من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم":

- يرى نولدكه أن الشعر الجاهلي لا يختلف عن شعر صدر الإسلام،[1] وهذا حكم ينبغي أن يبنى على أكثر من مجرد ذوق أو ترصد شكل قصيدة أو بيت معين فعامل الخروج من دائرة الوثنية إلى الإسلام كفيل بأن يخلق شرخا واضحا في بناء القصيدة العربية لدى أمة عد الشعر ديوانها وقرآنها الذي لا تزيغ عنه.
- يعتبر استهلال الشعراء في زمن امرئ القيس قصائدهم بالمقدمة الطللية مظهرا من مظاهر التجديد في ذلك الزمن،[2] والتجديد في الأدب وغيره سمة للتطور والرقي فلا فن بقي على حاله في أي ميدان، وهذا ما يؤكد مقولة: (كل جديد في زمانه محدث في آنه وتراثي كلما تقدم به الزمن).
- نقطة بداية التحول في الشعر العربي القديم نلمسها في انتقال السلطة من الأمويين إلى العباسيين[3] فضياع الخلافة من بني أمية لصالح بني العباس فتح المجال للأدب عامة وللشعر خاصة فاصطبغ الشعر بمنطق الأغريق وبزخرف الفرس ونباهة الهنود

[1] ينظر: بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص17

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص17-18

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص18

وحكمتهم، وإن كان هذا التدرج المتسلسل في نقل السلطة من بني أمية إلى بني العباس قد أفضى حقيقة لتحول في مسار الشعر رغم تقارب الأمويين والعباسين فكرا وعقيدة فكيف يمكن القول أن الشعر الجاهلي لا يختلف عن شعر صدر الإسلام رغم الاختلاف الشديد فكرا وعقيدة اللهم إلا إذا كان نولدكه يرمي لاحتمالية نفي وجود شعر جاهلي من الأساس وهو الطرح الذي يتناقض مع صورة أدب عصر صدر الإسلام الذي وصل مبلغا من الجودة يفرض وجود نموذج سابق له.

- أفل نجم الشعر في عصر الأمويين لأن الحياة الأموية كانت متمركزة في القصور أما الشعر فموطنه الصحراء،[1] وهذا حكم نسبي ينطبق على بعض الشعر فقط كشعر الصيد والأسفار والشعر الواصف وحشة الطبيعة، فماذا يقول نيولدكه في شعر الحكمة والحماسة والوصف العباسي؟ أكانت المدنية العباسية والقصور الراقية سببا في أفول الشعر العباسي؟ بالعكس تماما كانت مجالا خصبا لتطوره وازدهاره، أمدته بمفردات جديدة وبمواضيع ثرية حتى عرف العصر العباسي بالعصر الذهبي، فالشعر العربي يتمثل بيئته ويعكس صورتها، وطالما أنتج لوحات فنية ترسم بدقة صورة الصحراء القاسية والبلاطات الملكية وصولا إلى صورة المحتل الغاشم في أبشع مظاهره.
- صعوبة تحديد بداية الشعر العربي تعود للتشابه والتجاور الكبير في الموضوعات والأفكار والمفردات، خاصة على الدارس الغربي وذلك راجع لصعوبة اكتساب دقائق اللغة العربية والاستعمال الشعري لغير العربي[2].
- تغيرت صورة الشعر العربي ما قبل صدر الإسلام بسبب غياب التدوين والأدب إن لم يتم تدوينه كتابة فلن يبقى على صورته الأصلية، ويستشهد على ذلك بشكوى الشاعر العربي ذو الرمة من إفساد الناس رواية قصائده رغم أن هذا التغيير قد تكون غايته تيسير الفهم.

[1] ينظر: بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص19

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص20

- جمع وحفظ مختارات الشعر القديم سهل من عملية تفكك وضياع نماذج كثيرة من الشعر القديم.[1]
- ما وصلنا من شعر على أنه يعود لصدر ما قبل الإسلام لا يعكس الحياة الوثنية التي عاشها الجاهليون، وسعي الشعر لمواكبة الإسلام سبب من أسباب إتلاف وتغيير كثير من الأبيات والمقطوعات،[2] والملفت للانتباه أن طه حسين في دراسته للشعر الجاهلي قد خلص لهذه الفكرة كما أشار الأستاذ عباس فضلى في مقالة له أورد ذكرها ابراهيم عوض يقول فيها: "لا تأثير للوثنية واليهودية والنصرانية على الشعر العربي عامة والجاهلي خاصة، وما ذكر من شعر على أنه جاهلي يشمل مبادئ الوثنية واليهودية فهو مدسوس منسوب إليهم وضعا"،[3] والرافعي "ينكر أن يكون حكام المسلمين قد أمروا بوأد الشعر الجاهلي المتشبع بمبادئ اليهودية والنصرانية والوثنية لمخالفته مبادئ دينهم"،[4] وبالتالي فموقف طه حسين ذاته محك شك، الغاية منه تبرير مسألة وضع الشعر من قبل الشعراء النصرانيين واليهود نصرة لبني جلدتهم من السلف وتعصبا لمذهبهم، ونولدكه يوافق طه الرأي في مسألة عدم ظهور الموروث الديني في شعر الجاهليين، أما جولدتسيهر فيخالفهما الرأي كما سنتطرق له بعد حين، وهذا التناقض والتضارب في الموقف من الشعر الجاهلي بين المستشرقين أنفسهم سبب وجيه لنقض كثير مما خلصت إليه هذه الدراسات.
- التحريف لم يطل القصائد فقط بل تعداها إلى الروايات المتعلقة بظروف نشأتها والوقائع التي دعت إليها أو تعلقت بها.[5]

[1] بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص21...23

[2] المرجع نفسه، ص26

[3] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص10

[4] مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن – المعركة بين القديم والجديد، ص78...81

[5] بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص31

- يرى أن واقعة تعليق القصائد الطوال أو ما يسمى المعلقات على باب الكعبة خرافة، ويستدل على رأيه بالحجج الآتية:

أ/ عدم خوض الكتاب الأقدمين أمثال الأزرقي وابن هشام وابن الكلبي في أمر تعليقها.

ب/ رداءة ما أورد لذلك من شواهد.

ج/ لا أثر لقضية تعليقها لا في النصوص القرآنية ولا في النقول الدينية ولا في الآثار الخاصة بتاريخ الأدب العربي القديم.

د/ امتناع النبي صلى الله عليه وسلم على التعليق على القضية لكونها ترتبط بالتعليق على حرم الكعبة.

هـ/ ابن النحاس أول من ذكر هذه الأسطورة ورفض صحتها، وذكر صراحة بأن حماد الراوية قد جمع المعلقات السبع وعدهما من أفضل ما قيل، وأيد حكمه المفضل الضبي وأبو عبيدة معمر بن المثنى.[1]

و/ أسطورة تعليقها مرتبطة أساسا بتسميتها المعلقات.[2]

وممن أيد واقعة تعليقها: جرجي زيدان في كتابه تاريخ آداب اللغة العربية، حنا نمر في كتابه النابغة الذبياني وابن عبد ربه في كتابه العقد الفريد في معرض قوله:

"وقد بلغ من كلف العرب بالشعر وتفضيلها له أن عمدت إلى سبع قصائد ميزتها من الشعر القديم، فكتبتها بماء الذهب وعلقتها في أستار الكعبة"،[3] والزوزني في مقدمة كتاب شرح المعلقات السبع يشير إلى أن "ابن الكلبي أول من أشار للفظة المعلقات في معرض قوله: إن أول شعر علق في الجاهلية شعر امرئ القيس علق على ركن

[1] بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص34...35

[2] المرجع نفسه، ص38

[3] ابن عبد ربه، العقد الفريد، الجزء الثالث، ص 93، نقلا عن: بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص38

من أركان الكعبة..."،[1] أما فون كريمر (Von kremer) في مقدمة كتابه في القصائد العربية القديمة فقد فسرها بأنها "القصائد التي علقت –أي كتبت– عن إنشاد الرواة، في حين ذهب ألقرت للاعتقاد بأنها سميت بالمعلقات لأن كل قطعة فيها علقت بالأخرى"[2] ونستبعد هذا الطرح وإلا لكانت سميت كل القصائد القديمة الطوال بنفس التسمية.

1-2- **في مقاربة قولهم ألقــرت (Golhom Ahlwardt)** في مقال له بعنوان "ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة":

- استهل ألقـرت مقدمة بحثه بمساءلة: هل يحق لنا وإلى أي مدى يحق لنا أن نشك في صحة القصائد القديمة بوجه عام؟
- أقر ألقرت بأن الباحث لا يستطيع أن يصل إلى نتائج بعيدة عن الشك، وأن مآل دراسته نتائج محتملة، وبالتالي آراء مرجليوث وطه حسين في إنكارهما كثيرا من الشعر الجاهلي ذاتها محل شك.
- كثير من المؤلفات الكبرى التي عنيت بالآثار الأدبية القديمة ككتاب المغني للسيوطي والأغاني للأصفهاني تارة تنسب القصيدة لهذا الشاعر، وتارة لذلك الشاعر وهذا سبب وجيه لنقض صحة القديم.
- الفارق الزمني الكبير بين زمن قول الشعر وزمن تدوينه –والذي قارب 150 سنة– وتناقل هذا الشعر رواية سببان وجيهان للشك في صحة هذا الشعر.[3]
- أقبلت العرب منتصف القرن الثاني للهجرة تجمع بقايا شعر الأقدمين فزاد الطلب على الشعر القديم وزاد معه العرض فاتجه الرواة يضعون الشعر وينسبونه لغير صاحبه.

---

[1] أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص06

[2] بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص70-71

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص41-42

- كثير من الرواة كانوا شعراء ذائعي الصيت، وهذا سبب وجيه يدفعنا للشك في احتمال نسب أشعار غيرهم لأنفسهم.[1]
- كانت مهمة جامعي الشعر القديم شبه مستحيلة بسبب كثرة الشعر الموضوع لغير أصحابه من الرواة، خاصة حماد وخلف الأحمر.
- يتهم ألقرت علماء اللغة بإضافة تعديلات على الشواهد الشعرية القديمة، بحجة أنها تصحيحات، ويرجع الدافع وراء بعضها للعامل الديني، ويستشهد هنا بقلة الشواهد الشعرية التي تعكس الحياة الدينية[2] متفقا مع ما ذهب إليه نيلدكه.*
- قصائد القدماء تعتمد بحر الرجز كثيرا وينحصر طولها بين 07 و 10 أبيات، وما ينسب من قصائد طويلة لامرئ القيس والنابغة وغيرهما غلط كبير، أما شعر الحوليات فاستثناء نادر يقوم على النظم البطيئ المحكك* لا الارتجال.[3]
- علل ألقرت وضع الشعر على بعضه بتفكك القصيدة الواحدة وعدم ارتباط أجزائها ارتباطا داخليا يحفظ تماسكها.[4]
- أنكر قيام مبارزات ومناظرات شعرية بين الشعراء في الأسواق كما روي عن سوق عكاظ.
- يرى ألقرت أن علماء اللغة الأقدمين غالبيتهم من العجم يفتقرون للإحساس اللغوي الدقيق حتى يدركوا الفروق الدقيقة بين لغة العصر الجاهلي ولغة العصر الإسلامي، ولذا فأحكامهم بقبول بعض الشعر القديم على أساس أنه يرجع لزمن الفترة الجاهلية فيه كثير من الأخذ والرد،[5] وهنا نشير إلى أن علماء اللغة الأقدمين الأعاجم أغلبهم

---

[1] بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص52-53-54

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص55...61

* راجع مقاربة نيلدكه من البحث، ص113...117

* أن الشاعر ينظم قصيدته على مراحل متقطعة ولا يرتجل فيها مرة واحدة

[3] المرجع نفسه، ص62-64-65

[4] المرجع نفسه، ص67...69

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص71...74

إن لم نقل كلهم قد عاشوا مع العرب وأخذوا اللغة عنهم كابرا عن كابر في فترة زاهية من فترات الأدب العربي، وألقرت نفسه من صنف هؤلاء يفتقر لذلك الإحساس اللغوي الدقيق بل أنه أبعد عنهم بكثير من حيث الإحاطة باللغة وبشؤون الشعر في غير زمنه، وفي ضوء ما تقدم عرضه نجيب على التساؤل الذي طرحه ألقرت في مقدمة بحثه: نعم يحق لأي باحث أن يشك في صحة القصائد العربية القديمة شريطة أن تتوفر لديه الوسائل المنهجية اللازمة ومنها الإحاطة الدقيقة بظروف النظم زمانا ومكانا ومناسبة.

- "من دوافعنا للشك في صحة قصائد القدماء تسمية المرأة الواحدة بأسماء مختلفة في نفس القصيدة".[1]
- هناك قصائد كثيرة في الشعر القديم فيها مطالع وخواتيم كثيرة، ومن غير اللائق أن يكون للقصيدة أكثر من مطلع واحد وخاتمة واحدة، فهذا دليل قاطع على وضعها ونسبها لغير قائلها.[2]
- أخبار وأحداث سير حياة الشعراء سهلت وضع الشعر ونسبه لغير قائله.[3]

- **نقد مقاربة ألقرت:**

- فرضية شك ألقرت في الشعر الجاهلي مبنية على الافتراض والشك دون القياس العلمي المنهجي، فهو يشير في مقاله إلى حتمية أن يقع رواة الشعر في الخطأ والخلط بين القصائد والأبيات والشعراء، فحقيقة قد ينسب الراوي سهوا البيت أو القصيدة لغير صاحبها، ولكن الأمر الذي ناقشه ألقرت يتعلق بتبيان مدى صحة الشعر الجاهلي الكثير بشعره وشعرائه وزخم أحداثه.

[1] بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص67-76

[2] المرجع نفسه، ص42-82

[3] المرجع نفسه، ص85-86

- زعم ألقرت أن الأفكار كانت تنتج القصيدة ولقصرها كانت تتدفق على الشاعر بنحو غير وافر زعم غير مؤسس، فهل يعقل أن نسلم بأن الشاعر القديم الذي أبهرنا بشعره جودة وسبكا قد كان متقطع الشعور لا يفيض خاطره إلا بشذرات متقطعة؟ ثم كيف تنكر لاعتقاده هذا حين تعلق الأمر بشعر الحوليات، فراح يبرر بأنها قامت على النظم البطيء المحكك؟ وهل صب تلك الوصلات المتقطعة في قالب شعري يرتقي بها كل ذاك الرقي حتى تبلغ من الجودة والحسن ما بلغته باعتراف المستشرقين أنفسهم؟ كل هذه التساؤلات تدفعنا للشك في صحة آراء ألقرت في مقاربته عن صحة القصائد العربية القديمة.

1-3- في مقاربة ديفد صمويل مرجليوث (David samuel margoliouth)

في مقال له بعنوان "نشأة الشعر العربي":

- مقاربة مرجليوث في محاولة ترصد ملامح نشأة الشعر العربي تهدف أساسا لوضع القارئ أمام حقيقة مزيفة تتمثل في اختلاف ما وصلنا من شعر الأقدمين عما تطرق له القرآن الكريم من حيث الحياة الدينية.
- يفسر قول الله تعالى في سورة الشعراء: ﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾[1] بأن الشاعر لا يفعل ما يقول، ويستشهد ليقيم نقيض ذلك بما ورد في ديوان أبي تمام من توثيق للحقائق والأمجاد كتصويره لغزو المعتصم لعمورية،[2] وقد أشرنا في الفصل الثاني لموقف مرجليوث من مسألة عدائية الإسلام للشعر والشعراء وعرضنا حججه ونقدنا موقفه، ولا بأس أن نعيد ما ذكرناه حتى نبين هول جناية مرجليوث في تبرير موقفه هذا، فالغواية التي قصدها النص الكريم هي غواية السفه والطيش وليست غواية الهيمان في أودية البادية ودروبها، فالشاعر يهيم إذ ينتصر بشعره لغير ذي حق فينصر باطلا ويبطل حقا، أما اتهام

[1] سورة الشعراء، الآيات (223-224-225)

[2] ينظر: بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص92

الشعراء بأنهم يقولون ما لا يفعلون ففي ضروب الشعر من تكلف واضطراب حين يصبح الشاعر مادحا ويمسي قادحا تكسبا أو انتقاما أو غير ذلك، وقد أبطلنا موقف مرجليوث لسببين:

الأول: أن فهمه للآيات القرآنية خاطئ، فالقصد مجازي بحت وليس يقصد بالأودية أودية البوادي وهذه جناية في حق الفكر والأدب.

الثاني: أن مرجليوث استشهد بالآيات الثلاث، واجتزء الآية بعدها التي تشير لأن القرآن يستثني فئة الشعراء الذين يعملون الصالحات ويذكرون الله وينصرون الحق بشعرهم، وقلنا أنه يستحيل أن يكون على جهل بها مادام استشهد بالآيات الثلاث السابقة، وأكدنا أن من خلف هذا الاجتزاء الباطل قصدا باطنا طلب به صاحبه حقا لأجل باطل، وربما يصلح لنا أن نبرر هذا اللغط علميا بعجز صاحبه عن الإحاطة بفهم المعاني القرآنية لعدم استعانته بالتفاسير اللغوية والقرآنية –وهو تبرير معقول في حق باحث غربي يبحث في كتاب مقدس كالقرآن الكريم الذي أدهش لفظه ومعناه فصحاء قريش وتحداهم أن يأتوا ولو بآية من مثله وهم أهل الفصاحة والنباهة والبلاغة–، وكأنه يبحث في رواية غزلية عن أول لقاء للمحبوبين، ناهيك عن تعمده إفراغ النصوص القرآنية من محتواها بما يخدم توجهه، وعليه فمن غير الصائب منهجيا وعلميا الاستشهاد برأي مرجليوث لإثبات زعمه بعدائية القرآن الكريم للشعر والشعراء.

- النقوش التي عثر عليها في فترة حكم المماليك الجاهلية لا تشير لأي شعر، رغم أن الشعر كان سطوة العرب وديوانهم.[1]
- النصارى وثقوا حياتهم الدينية في كل جوانبها فلغتهم وفكرهم متأثران كثيرا بعبارات الأناجيل ورسائل الرسل والمزامير، بمقابل ذلك تختفي صور الحياة الوثنية من متون الشعر الجاهلي فحتى آثار شعراء البلاطات والملوك تخلو منها أيضا تلك الصور.

[1] ينظر: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه وحسين، ص59

- الشعر الجاهلي يعكس مفاهيم الإسلام ويصور حياة المسلمين أكثر مما يصور الحياة الوثنية، ومن ذلك حلف كثير من الشعراء الجاهليين بالله بذكر اسمه أو أحد صفاته (كالرحمن مثلا)، أما الشعر الإسلامي فعلى عكس الشعر الجاهلي يصور بقوة الحياة الدينية للمسلمين،[1] وهنا نشير لتعمد مرجليوث القياس من خلال الاستشهاد ببعض الشعراء الجاهليين بمعان يقول بأنها قرآنية ليثبت أحد الأمرين أو كلاهما: إما أن الشعر الجاهلي موضوع من قبل الشعراء المسلمين، وإما أن الإسلام دين مخلوق، وهو يسعى من غير هوادة لرفع القداسة عن النص القرآني حتى يضع الشعر الجاهلي موضع الشك، ناهيك عن جهله بدقائق الدين والإيمان لاعتقاده الساذج بأن مجرد ذكر اسم الله يجعل من صاحبه مسلما عالما بشؤون الدين الإسلامي.
- الموسيقى أدخلت الشعر في العصر الأموي، وهذا يدفعنا للشك في مدى علم العرب بالوزن الشعري قبل العصر الأموي.[2]
- خلص مرجليوث إلى أن الشعر والنثر المسجوع مستمدان في الغالب من القرآن[3]، والمحاولات الأدبية التي سبقت القرآن الكريم كانت أقل قيمة من الفن.[4]
- دراسة العرب القدامى لتاريخ الشعر العربي تقوم على مبدأ الافتراض الذي بني عليه تكوينهم العقلي، وذلك راجع لنقص خبرتهم بأزمنة وأحوال الماضين، وعليه ضلت دراساتهم الطريق وجانبت الصواب في كثير من الأحيان،[5] وهذا الزعم في حد ذاته مدعاة للشك في آراء مرجليوث وتسفيهها بناء على جهله هو كذلك في الإحاطة بأخبار الماضين الإحاطة اللازمة التي تبرر صحة آرائه منهجيا وعلميا.

[1] بدوي عبد الرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص110...112

[2] ينظر: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه وحسين، ص60

[3] بدوي عبد الرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص99

[4] انظر: ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه وحسين، ص62

[5] بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص129

- مرجليوث على عكس باقي المستشرقين الذين ناقشنا ما أوردوه في دراساتهم يبدي صراحة عدائيته للقرآن الكريم وللإسلام، محاولا رفع القداسة عنه وتجريده مما ورد فيه من حقائق غير مسبوقة، ومن صور ذلك:

✓ اعتقاده بأن عنترة العبسي عرف القبلة قبل مجيء الإسلام لما خاطب ملك الفرس أنوشروان، وأنه يعرف كيفية الصلاة في الإسلام من ركوع وسجود ويعرف الأسماء القرآنية للنار كالجحيم وجهنم ويعرف يوم الحساب وهو حسبه مسلم صحيح الإسلام.

✓ علم النابغة الذبياني حسب رواية لويس شيخو بقصة نوح عليه السلام، الذي يقر مرجليوث بأن القرآن قد أكد على أن العرب لم يعرفوها من قبل، وفي ظل عدم إشارة مرجليوث للنص القرآني الذي يؤكد على عدم معرفة العرب بقصة نوح فلا فائدة علمية ترجى من مناقشة رأيه.

✓ اعتقاده بأن عبيد بن الأبرص يتحدث بلغة قرآنية عن متاع الدنيا،[1] ويقسم بلغة القرآن في معرض قوله:

حلفت بالله إن الله ذو نعم *** لمن يشاء وذو عفو وتصفاح[2]

كما قال بأن عبيدا قد وبخ والد امرئ القيس بالإشارة إلى يوم القيامة.

✓ اعتقاده بأن الشاعر ذا الأصبع كان يستطيع التمييز بين الفرض والسنة.

✓ عمرو بن كلثوم في معلقته يشير للفظة الدنيا،[3] ومن البديهي أن يشير هو أو غيره ممن سبقوا مجيء الإسلام إلى الدنيا، فالدنيا قد خلقت ووجدت قبلهم والتعبير عنها باللفظ أو المعنى ليس من قبيل الإسلام، وإن كان يقصد أن القرآن قد أسهب في الحديث عن الدنيا ومنه فشعر عمرو بن كلثوم عن الدنيا موضوع في زمن الإسلام فذاك مجرد اعتقاد مبني على مبدأ الافتراض لا تقوم فيه الحجة الدامغة ولا يستقيم فيه المنهج العلمي السوي، وقد عارض هذا الطرح المستشرق (الألماني) "بروينلش الذي

[1] ينظر: بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص113...115

[2] ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص361

[3] بدوي عبد الرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص115

اتفق مع جاسكل وعارض في موقف مماثل من يطعن في صحة بيت شعري يذكر فيه اسم الله، رغم أن ما تحمله لفظة الله أو الإله من دلالات إسلامية أقوى منها حضورا في لفظة الدنيا،[1] ويشير جولدتسيهر أيضا في موقف مماثل إلى أنه قد يحدث أن تتضمن الأبيات الشعرية تعبيرات لغوية وتصورات إسلامية المقصد منها عام لا يرتبط بالإسلام، كصورة القصد في لفظة المحجور في القصيدة رقم (03) من ديوان الحطيئة وهو المسجد، فقد يصح المسجد كقبلة للعاشق في وصفه للأطلال، والتقابل بين (الهدى) و(الضلال) ليس تصورا جديدا بل هو شائع في الجاهلية.[2]

- ✓ يرجع خلط الشعراء بين قصتي عاد وثمود لاقتران ذكرهما معا في القرآن الكريم.
- ✓ يرى أن الشاعر المهلهل قد اقتبس من النص القرآني، وهو الذي نما شعره وازدهر قبيل ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم بحوالي 100 سنة في بيت يقول فيه:

نعي النعاة كليبا لي فقلت لهم *** مالت بنا الأرض أم دامت رواسيها[3]

ويرى وجه الاقتباس في قوله تعالى: ﴿ وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾،[4] وليس هناك ما يثبت اقتباس المهلهل بيته من الآية القرآنية، لأن ما أورده الشاعر من معنى من قبيل المعاني المشتركة "التي لا تقع فيها سرقة، كونها ذات معنى ساذج والمعاني الساذجة مشتركة بين جميع الناس شعراء كانوا أم غير شعراء"،[5] لا ينقلها شاعر عن آخر، لأنها ببساطة تبادر ذهن الرجل أول الأمر، ويقر أيضا بأن زيدا بن عمرو بن نفيل الشاعر الجاهلي قد دعا لتوحيد الله، وصرح بأنه مسلم في بيت يقول فيه: أسلمت وجهي،[6] ولكن هذا الحكم باطل لا تستوي فيه

---

[1] بدوي عبدالرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص138-139

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص159-161

[3] المرجع نفسه، ص116

[4] سورة النحل، الآية 15

[5] مندور محمد، النقد والنقاد المعاصرون، الطبعة السابعة، نهضة مصر للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، مصر، 1997، ص96

[6] عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص117

الحجة، فلا يكفي الرجل أن يسلم وجهه حتى نقر بإسلامه، فما أسلم من سلم وجهه للشيطان، وما أسلم من سلم نفسه لعبادة اللات والعزة، فالإسلام: خضوع وانقياد لأوامر الله ونواهيه.

- ✓ يقول بأن الخنساء شاعرة تعرف الزبانية، وحاتم الطائي الشاعر النصراني يعرف التكبير الإسلامي.[1]

- **نقد مقاربة مرجليوث**

تقوم مقاربة مرجليوث أساسا على محاولة التأكيد على وجود تشابه قوي بين الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والنص النبوي الشريف، وآراؤه العدائية تجاه النص القرآني الغرض منها تعريته وإسقاط ثوب القداسة عنه في ذهن الباحث العربي أولا، حتى يتهيأ له أن يستوعب فكرة وضع الشعر الجاهلي، وهي محاولة بائسة لتزييف الحقائق ولتغليط الباحث من خلال تحميل القليل على الكثير والشاذ على الشائع والنسبي على الغالب، وهذا التعميم في حد ذاته ينافي أسس المنهج العلمي السليم الذي يتطلب الجدية والتأني والتريث قبل استصدار الأحكام بالانتقال من تثبيت الأدلة أولا بأول، ثم إصدار الأحكام الجزئية وتعميمها وفقا لما أوردنا من أدلة تسمح بذلك وليس كما نجد مرجليوث يفعل يستحضر أنصاف الدلائل ويصدر منها أحكاما عامة مطردة بغير منهج.

1-4- **في مقاربة أرش برونلش (Erish Braunlesh)** في مقال له بعنوان "في مسألة صحة الشعر الجاهلي":

- الرواية الشفوية للشعر واختلافاتها سبب وجيه يدفعنا لنقض صحة الشعر الجاهلي.
- عيوب الخط العربي تزيد من فرضية بطلان الشعر الجاهلي في مرحلة التدوين.
- يرى أن مقاربة مرجليوث حول صحة الشعر الجاهلي تقوم على أربعة أعمدة:
  - العلاقة بين النقوش والأشعار.
  - العلاقة بين القرآن والأشعار.

[1] عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص117.

- الثقة في الرواة.
- مضمون الشعر الجاهلي.[1]

- يعتقد أن القرآن يقف موقفا شديد العدائية تجاه الشعر والشعراء[2] مستشهدا بقوله تعالى: ﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾،[3] وما يجب التأكيد عليه في هذا الشأن، وقد أشرنا له سابقا بالتفصيل في البحث بين تقارب آراء طه حسين ومرجليوث ولا بأس في أن نعيده دحضا لموقف برويلنش: هو أن موقف القرآن من الشعر ليس موقفا من الشعر كله، بل هو موقف من شعر العصبية القبلية والفخر وشعر الغزل الماجن وشهر الهجاء اللاذع الذي يبدي فيه الإنسان مساوئ أخيه ويهجو الشاعر أمه وقبيلته، وهذا الموقف تؤكده بعض الروايات الإسلامية حسب جولدتسيهر الذي أقر في مقال له –سنتعرض له بعد حين– بأن أمير المؤمنين عممر بن الخطاب الذي عرف بالتشدد ومعاداة الشعراء وفنهم، نبه إلى أن موقفه ليس من الشعراء كافة، فنجده "يوصي سكان الأمصار بأن يعلموا أولادهم ما حسن من الشعر"،[4] والنبي عليه الصلاة والسلام قد روى الشعر واستحسنه، وقال عنه: (إن من الشعر لحكمة)، واهتز لإنشاد كعب بن زهير قصيدته (بانت سعاد) وأنعم عليه جزاء له بردته الشريفة، كما رواه علي وسائر الصحابة وتناشدوه وطربوا له فكان الشعر فكاهة مجالسهم،[5] وهذا كفيل بتفنيد زعم برويلنش إن هو قصد ما ذكر، أما إن كان قد أصدر حكمه بناء على عزوف الشعراء على نظم الشعر وروايته في فترة صدر الإسلام إلى فترة حكم الأمويين فهذا باب مغاير تماما له أسبابه الموضوعية، فاشتغال الشعراء بحفظ القرآن الكريم ونشر الدعوة الإسلامية والسعي

[1] عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص130–131

[2] المرجع نفسه، ص133

[3] سورة الشعراء، الآيات (223–224–225)

[4] أبو عمرو بن العلاء الجاحظ، شمس الرسائل، طبعة اسطنبول، سنة 1301، ص215، نقلاعن: عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص169

[5] مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن – المعركة بين القديم والجديد، ص72

لتوحيد الأمة على دين محمد صلى الله عليه وسلم أسباب كفيلة لأن تطفئ جذوة الشعر لبعض الزمن.

- نمطية موضوعات الشعر الجاهلي وعدم ترابط وتسلسل أبياتها أسباب وجيهة تدفعنا للشك في صحة الشعر الجاهلي، فالنمطية حسبه تساعد على إضافة الأبيات وعدم الترابط يؤدي أيضا إلى احتمالية إضافة أبيات شعرية لأخرى لغير ذات المؤلف.
- التواتر الشفوي الطويل الزمن للشعر سيسقط بعضا منه حتى لدى الرواة شديدي التدقيق،[1] وهذا طرح معقول ومقبول فالرافعي نفسه لا ينكر سقوط بعض الشعر الجاهلي لغير سبب غير أننا لا نرى في الرواية الطويلة سببا لسقوط الشعر الجاهلي وإلا لسقط من النص النص القرآني ما سقط من الشعر، فكلاهما وصل إلينا بواسطة الرواية والتواتر ثم التدوين.
- يرجع اختفاء الحياة الدينية في شعر الجاهليين لاستبعاد العلماء المسلمين كثيرا من المؤلفات الشعرية لهول ما تضمنته من مواضيع ومضامين وثنية،[2] مستندا في ذلك على العامل الإيديولوجي الديني لإسقاط الشعر الجاهلي، ولنفرض أننا سلمنا باعتقاد بروينلش فلم يشير القرآن الكريم لحياة الجاهليين الوثنية ويعدد الآلهة لديهم ويسميها بأسمائها؟ وهل من المنطق أن نسلم بأن المسلمين قد محوا ما يذكره دينهم بتفصيل معمق؟، وهل تداول حياة الجاهليين الوثنية نظما أشد أثرا في نفس المسلم من أن يسردها القرآن الكريم على تفاصيلها؟ هنا كان لزاما على بروينلش إما أن يبين لنا مدى هول هذه الحياة الوثنية التي افترضها، أو أن يتحجج على الأقل بأن ما تم إسقاطه من شعر يقع زمنيا قبيل نزول النصوص القرآنية التي تعكس حياة العرب الوثنية، وبهذا كان سيضع مقاربته محك شك لاعتبارين اثنين: **الأول** أن يخالف رؤياه الاستشراقية، ويقر بأن القرآن دين سماوي منزل من السماء وليس موضوعا مثل

[1] عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص135-138

[2] المرجع نفسه، ص138

الشعر، و**الثاني** أنه سيقع في مطبة الفارق الزمني ما بين فترة نزول تلك النصوص القرآنية وفترة تدوين الشعر.

ما يلاحظ على آراء بروينلش أنها تناقض كثيرا آراء نظرائه من المستشرقين خاصة آراء مرجليوث، فكثيرا مانجده ينقض آراءه حول صحة الشعر الجاهلي، ومن أمثلة ذلك نذكر:

أ. اتفاقه مع رأي جاسكل **(Jaskel)** كما أشرنا سالفا لكون مجرد الإشارة أو ذكر الله أو الإله ليس سببا وجيها يدفعنا للطعن في صحة بيت شعري، فكيف إذا تعلق الأمر بمقطوعات كاملة.

ب. مخالفته مرجليوث بخصوص بيت عبيد بن الأبرص الذي تحدث فيه عن متاع الدنيا، حيث أقر بأنه لا قرينة قوية توحي بتأثر عبيد بن الأبرص بالإسلام، بل على العكس فبيته يعكس الطابع البدوي لبيئته.

ت. تأكيده بأن مجرد الإشارة إلى وقائع جاهلية ورد ذكرها في القرآن ليس مبررا على أنها أشعار إسلامية منحولة، فهناك تعبيرات قد تبدو لنا إسلامية للوهلة الأولى غير أنها تعبيرات شائعة وقديمة الاستعمال،[1] كلفظة (السلام) التي ورد في مقال جولدتسيهر بأن "لقيطا بعث بالسلام إلى بلده من العراق".[2]

ث. اعتبار المراثي الشعرية القديمة مفعمة بروح الوثنية، وهي صورة من بقايا الجاهلية، وليست نتاجا عن الحضارة الإسلامية.

ج. إذا كانت أشعار الجاهليين قد وضعت في العصر الأموي فلماذا اعتبر علماء اللغة اللغة أداة مساعدة لتفسير القرآن، فاللغة التي تقوم بهذا الدور وجب أن تكون لغة سابقة لنزول القرآن.

---

[1] عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص139

[2] المرجع نفسه، ص178

ح. رفضه رأي مرجليوث الزاعم بأن التجميع التقليدي للموضوعات يتضح على نحو منطقي أبرز، فمن غير المحتمل أن يكون شكل الشعر الممنوع لدى العلماء المسلمين قد بني وفقا لنموذج كلميتن.[1]

خ. موافقته لما توصل إليه أنولتمان (E. littmann) في محاضرته عن (ألف ليلة وليلة في الأدب)، والتي أقر من خلالها بأن التفكك كثير الحدوث بين القصص والأبيات الواردة في ثناياها دليل قاطع على أنه يرجع لشكل تقليدي قديم يصل استمرارية الأسلوب الأدبي لأخبار أيام العرب الممزوجة بأشعار الجاهلية.[2]

1-5-**في مقاربة أجنتس جولدتسيهر (Ignac Goldeziher)** في مقال له بعنوان " مقدمة لديوان جرول بن الحطيئة" قدم فيه ديوان الحطيئة:

- وجد العرب الأوائل صعوبة شديدة في التكيف مع دائرة الأفكار الجديدة التي طرحها الإسلام، فقد تشربوا روح الجاهلية وامتلأت أنفسهم بأفكار الوثنية.
- حسان بن ثابت وكعب بن زهير وبعض ممن عاصرهما من الشعراء القلائل الذين استطاعوا تشرب الأفكار الجديدة، فتميزت بذلك إنتاجاتهم الشعرية.
- طالب الحطيئة بنصيبه الخاص من التركة، فرفضت أسرته ذلك، وربما كان هذا سبب هجائه لولدي أوس الشرعيين، مع الإشارة إلى أنه لم يرو هذا الهجاء غير حماد الراوية.[3]
- خلص من خلال مدائح الحطيئة لأسرة بدر (الأخوين عيينة وخارجة) على أنها قصائد منظومة خلال العصر الجاهلي، ويعود زمنها تحديدا لزمن حرب داحس وشاهده لهذا تمجيد الحطيئة لبطل ينتمي لقبيلة ذبيان في إحدى مدائحه.[4]

---

[1] عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص140-141

[2] المرجع نفسه، ص141-142

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص143...146

[4] المرجع نفسه، ص157

- صنف بعض قصائد الحطيئة على أنها قصائد منظومة في العصر الإسلامي، ومن أمثلة ذلك القصيدة الحاملة رقم 30 في ديوانه والموجهة للأخوين الحارث بن هشام والعاصي الذي كان من قتلى بدر في صف أعداء النبي (صلى الله عليه وسلم)، ومبرره لهذا أن البيتين رقم 6 و7 يفترضان مقدما الحروب بين الروم والفرس، وهذا لا يتفق مع أخبار العاصي قتيل بدر.[1]
- يصف حروب الردة بالحركة التحريرية للعرب، ويعيب عليه بدوي هذا التصور الغريب بأنه حكم فاحش الخطأ ينم عن تعصب بغيض.
- أقر بأن التصورات الإسلامية لا تتجلى في قصائد الحطيئة إلا في آخر حياته، ولربما يفهم من هذا أن أجنتس يريد أن يقول لنا أن قصائد الحطيئة ترجع في حظ كبير للفترة الزمنية التي عاشها في العصر الجاهلي، غير أن هناك مقصدية لا تبعث على اليقين بهذا الرأي فطرحه هذا يزيد من احتمالية نظم شعر الحطيئة في صدر الإسلام باعتباره الشاعر ظاهري الإسلام، كما أشار أجنتس نفسه وهذا القصد المبطن يكشف الجانب السلبي من الفكر الاستشراقي الذي سعى من الوهلة الأولى لإسقاط الشعر الجاهلي من تراث الأمة العربية.
- يستند على رأي الطبري لنسب أبيات شعرية للحطئية وهي لأخيه خطيل، وهي أبيات تقع في هجاء القبائل التي انسحبت من حرب تحرير العرب[2] (كما سماها هو).
- أقر بحقيقة استخفاف العرب بالحلف والقسم مستشهدا بمحاكمة الشماخ لمهاجمته شخصا زمن حكم عثمان، الذي صدر بحقه جراء ذلك حكم الحلف بمسجد النبي[3] ﷺ، وهذا حكم باطل قائم على استطراد خاطئ استشهد فيه جولدتسيهر بحادثة

[1] ابن هشام، سيرة بن هشام، الجزء الثاني، ص509، نقلا عن: عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص158

[2] ينظر: عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص159...162

[3] المرجع نفسه، ص172

تاريخية منقطعة ليسقط صورة الجماعة، في محاولة بائسة لإسقاط قيم الجماعة ورموز الإسلام.

- يقول عن مرثية الحطيئة لعمر بن الخطاب (رقم 46): لنا الحق كل الحق في أن نشك في صحتها،[1] وربما استند هنا على العامل الزمني فقط، ضف لذلك قد يكون جولدتسيهر توهم استحالة رثاء الحطيئة لعمر بن الخطاب لعدم ثباته ورسوخه في الدين وهذا محض افتراض لا يستوي إلا بحجة وبرهان.
- الانتحال عند أجنتس عادة شائعة بين الشعراء العرب، وهذا كلام هزل مرفوض لأنه يضع الشعر العربي كله في دائرة الشك دون ضرورة علمية خضوعا، لما أملته عليه نفسه المتعصبة.
- يصعب علينا تعقب ظاهرة الانتحال لدى الشعراء القدامى، ويقل الأمر صعوبة لدى الشعراء المخضرمين من خلال قياس النموذج الجديد بالنموذج القديم، ولعل أساس هذه الصعوبات مرتبط بعدم ثقته بالرواة.[2]
- ظاهرة الانتحال تزداد شيوعا وظهورا كلما تقدم تاريخ الشعر العربي.
- في أشعار الحطيئة كثير من الأشعار والتعبيرات المميزة والأساليب التي ترجع لحسان بن ثابت وطرفة بن العبد.[3]

- **نقد مقاربة جولدتسيهر:**

يبدو من خلال ما تم عرضه لدراسة جولدتسيهر أنها تقع في جانبين:

أ/ <u>الجانب الإيجابي</u>: القصائد التي لم يجد لها أي قاعدة توثيقية –سواء من حيث المضمون أو الظروف الشخصية– لم يتطرق لتحديد تاريخ نظمها أو فتح باب الشك فيها، وهناك عامل آخر منعه ذلك وهو كون إسلام الحطيئة حسب ما أورده من شواهد تاريخية إسلام المضطر، وبالتالي فلم يتأثر بمعاني الدين الجديد وأفكاره،

[1] عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص190

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص209–210

[3] المرجع نفسه، ص215–217

وتوظيفه لتصورات وثنية ليس دليلا على جاهلية ما نظم، ضف لذلك وقوع كثير ممن هجا ومدح في دائرة المخضرمين.

ب/ الجانب السلبي: دراسته تغلب عليها لغة الافتراض كثيرا، ومن صور ذلك عبارات: "والأمر الأكثر احتمالا ... وربما كان هذا أقدم شاهد ... فليس يكاد يصدق ... لكهما يبدوان من بيان النسب ... كما افترضنا سابقا ...".[1]

2- موقف المعاصرين من قراءتي الرافعي وطه حسين للتراث الشعري

لقد حظي التراث العربي باهتمام كبار النقاد والمفكرين المعاصرين أمثال زكي نجيب محمود، طه حسين، الرافعي، الطيب تيزيني، جابر عصفور، أحمد سعيد أدونيس، حسين مروة، محمد عابد الجابري، حسن حنفي، محمد أركون، فهمي جدعان، عبد الله الغذامي، عبد العزيز حمودة ... وغيرهم كثير، وعملية قراءة التراث عملية معقدة وشائكة تستلزم من الباحث الحياد والموضوعية وترك العصبية الفنية سواء كانت للقديم أو الجديد، كما تلزم القارئ سعة الاطلاع وضبط المنهج السليم حتى يتأتى له استيعاب النص التراثي استيعابا سليما يمكنه إبداعية التلقي والإنتاج، وقد أكدنا في الفصل الأول على أن صلتنا بالمعاصرة ينبغي ألا تبنى على أساس القطيعة مع الماضي بل ينبغي أن تسند له وتبنى على أساسه حتى تمكننا من فهمه واستيعابه فالتراث والحداثة والمعرفة كل في فلك يسبحون لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر رغم أن لكل طرف خصوصياته وملامحه، وهذا التقارب لم يمنع تعدد وجهات النظر في قراءة التراث وبناء الحداثة، وعلى ضوء هذا الاختلاف ارتأينا عرض بعض القراءات المعاصرة وتصنيفها حتى يسهل فهمها واستعيابها.

[1] عبدالرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص151-152-154

- تصنيف قراءات المعاصرين للتراث

يمكن القول أن القراءات المعاصرة للتراث تصنف ضمن اعتبارين أساسيين: من حيث جانبها الشكلي ومن حيث شقها الموضوعي.

من حيث جانبها الشكلي

لقد وردت تسميات كثيرة تسم هذه التوجهات في أبحاث المعاصرين فمنهم من يقسمها ويعرضها عرضا شاملا ومنهم من يدعوا لتبني قراءة معينة أو يرفض قراءة أخرى، ومن ضمن هذه القراءات نذكر:

- قراءة محمود أمين العالم: يصنفها لقسمين:

أ/ قراءات سلبية: وهي القراءات الوضعية، اللاتاريخية، الانتقالية والنفعية ويصنف العالم قراءة زكي نجيب محمود ضمنها.

ب/ قراءات إيجابية: القراءات العقلية، النقدية، العلمية والتاريخية.[1]

وقد دعا العالم من خلال كتابيه (الوعي والوعي الزائف / مواقف نقدية من التراث) لتبني قراءة استيعابية-عقلية-نقدية-علمية-تاريخية رافضا القراءات الوضعية اللاتاريخية والانتقائية النفعية، قائلا: "لا ينبغي أن نقف موقف الرفض أو الاستهانة أو الاستخفاف ولا موقف التقديس والتقليد الأعمى، ولا موقف الانتقائية والنفعية، ولا ينبغي أن يكون موقفا من مضمون دون شكل، أو من أشكال دون مضمون، فالتراث كله بما فيه من مدارس مختلفة متصارعة عقلانية ولا عقلانية هو تراثي الثقافة"،[2] ولا يفهم القارئ من كلامه إلا أن قراءته قراءة توفيقية لا هي متحيزة للقديم ولا هي متحيزة للجديد، غير أن مقاربته لقراءة التراث لاقت رفضا شديدا خاصة من قبل زكي نجيب محمود، الذي وصف دراسته بالسلبية ومن قبله جابر عصفور الذي اعتبر أنه لا فرق

[1] ينظر: محمود أمين العالم، موقف نقدية من التراث، دط، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ت، ص06

[2] محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دط، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، دت، ص67

بين دعوة زكي نجيب محمود لإحياء التراث ودعوة المسدي لاستعادة التراث وبين نص محمود أمين العالم[1] الذي يقول فيه: "إن الموقف من التراث ليس موقفا من الماضي وإنما هو موقف من الحاضر ... "،[2] ولمحمود أمين العالم تعقيب على رأي جابر عصفور،[*] وقد عرض أيضا في كتابه (مواقف نقدية من التراث) مواقف بعض القدامى من التراث أمثال التوحيدي، ابن طفيل، ابن رشد، والمحدثين أمثال طه حسين، عبدالرحمن بدوي، زكي نجيب محمود، محمد عابد الجابري، حسن حنفي، ناصر حامد أبو زيد، حسين مروة، مهري عامل، أدونيس وعبدالله العروي.

- قراءة جابر عصفور: يتنقد نوعين من القراءات:

أ/ القراءات الوصفية المحايدة للتراث التي تعزله عن القارئ.

ب/ القراءات النفعية الانتقائية،[3] وممن مارسها حسبه: أدونيس، الجابري، زكي نجيب محمود، المسدي ومحمود أمين العالم، واعتبر هذا الأخير قراءة جابر عصفور قراءة انتقائية مجتزأة موضوعية هذه الدلالة،[4] غير أن جابر عصفور "لا ينساق وراء تبني قراءة معينة، بل يعتبر أن جميع القرءات هي جسر تواصلي معرفي واستكمال منهجي ضروري لفهم التراث.[5]

- قراءة طه عبدالرحمن: "ترتكز على ستة مبادئ أساسية (ثلاثة نظرية وثلاثة عملية):

---

[1] ينظر: جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1994، ص87

[2] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، ص07

[*] للاطلاع على رد العالم راجع كتابه مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ص7...9

[3] جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص84

[4] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، ص06-07

[5] دياب قديد، قراءت حداثية للتراث وإشكالات المنهج، الندوة الدولية الثانية، قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة، جامعة الملك سعود، السعودية، عدد 25-26-27 أفريل 2014، ص51

✓ **المبادئ النظرية:**

- التخلص من الأحكام المسبقة الجاهزة والمواقف الفكرية والقيود الدينية والسياسية وغيرها.
- تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين والمتأخرين من المحدثين تحصيلا يتجاوز مرحلة التقليد إلى مرحلة وضع المناهج.
- الإحاطة الواعية بجزئيات التراث وتوصيفها وصفا دقيقا وعدم إصدار الإحكام إلا بعد توظيف ما يلزم من وسائل منهجية.

✓ **المبادئ العملية:**

- التخلص من الأحكام التي تفصل بين المعرفة والسلوك بحيث نصدق ما نخلص إليه ونعمل به.
- تحصيل المعرفة بأصول العمل في التراث قصد تحقيق المنفعة في العلم والصلاح في العمل والاشتراك في طلب الصواب.
- الاجتهاد في تجديد تكويننا العقلي تجديدا يجمع بين العلم والعمل".[1]

ما يعاب على طه عبدالرحمن رفضه المطلق لقراءة التراث من منظور تراثي من خلال دعوته للإحاطة بمناهج المحدثين المتقدمين والمتأخرين، وهذا ما سيقسط حتما قسطا وافرا من قيمة النص التراثي لغياب الأداة والمنهج التراثي اللازم.

- تصنيف صالح بلعيد: يرى أن قراءة التراث أنتجت لنا ثلاثة أصناف من القراء:

أ. **فريق الرافضين:** رفض ← محاربة ← عزلة ← ترك الجديد.

ب. **فريق المبهورين:** استلام ← تبعية مطلقة ← نسخ ← مركوبية.

ج. **فريق المستلهمين:** استلهام ← تمييز ← أخذ ما ينسجم مع القيم وما يخدم اللغة،[1] وقراءة التراث يجب أن تقوم على ثلاث ركائز:

[1] ينظر: طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، دت، ص19-20

أولها: فهم التراث: ولا يتحقق ذلك إلا بـ:

- إطلاق سراح اللغة العربية وفك عزلتها من خلال تنشيط البحث العلمي.
- أن تكون غايتنا من البحث في التراث غاية نفعية، ترمي فهما للتراث ووعيا به، لا تقزيما ومسخا له، وغالبا ما يسوقنا عدم فهمنا للتراث للطعن فيه.

ثانيها: تحيين التراث: وذلك باستنطاقه على ضوء المناهج النقدية المعاصرة، متبعين قراءة واعية –أو كما أسماها (القراءة الرشدية الصالحة)–، تقوم على ما أقره معهد المخطوطات العربية من أسس للتحقيق، ونذكر منها حصرا لا إجمالا:

- أن يكلف بتحقيق التراث من توفرت لديه الأداة اللغوية والفنية اللازمة.
- أن يبنى التحقيق على مناهج منظمة وأولويات مرتبة.
- أن نعنى بتحقيق التراث العلمي أكثر نظرا للحاجة الحضارية الراهنة.

ثالثها: الاستعانة بالمنهج التحليلي: فالتراث كله حسبه قائم على نظرية في التحليل، فالوحي حلل إلى مراحل والعقائد حللت إلى أصول والأصول حللت إلى أدلة وغير ذلك، فالمنهج التحليلي يعمد لتفتيت الظاهرة الفكرية إلى عناصر متآلفة،[2] وفي مقاربة صالح بلعيد وهو يدعونا لتطبيق المنهج التحليلي على الظاهرة التراثية كثير من المعقولية والقبول غير أن نهجه هذا يصلح لتدريس الظاهرة التراثية أكثر مما يصلح لدراستها ونحن أمام إشكالية تتعلق بدراسة التراث لا تدريسه.

- قراءة محمد عابد الجابري: يرى الجابري أن القارئ العربي مؤطر بتراثه مثقل بحاضره، فالتراث يحتويه احتواء يفقده استقلاليته وحريته، ولذا وجب فصل ذواتنا عن موضوع التراث،[3] ودراسته حسب محمود العالم "دراسة عقلانية–نقدية تلح بحاجتنا لعصر

---

[1] صالح بلعيد، كيف نقرأ التراث، وبأي منهج؟، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر ،العدد 17، 2007، ص209

[2] المرجع نفسه، ص215...221

[3] محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993، ص22

تدوين جديد، وهي دعوة مستنيرة ترتكز على المنهج الصحيح لمعالجة قضية التراث"[1]، بحيث تلغي الحاضر وتسعى لربط المستقبل بالماضي، وهي تصنف ضمن ثلاثة توجهات:

1. **قراءة سلفية:** تبحث في السؤال (كيف نستعيد مجد حضارتنا؟ كيف نحيي تراثنا؟)، تقوم العلاقة فيها على إقصاء الحاضر باعتباره غربي المنشئ، والغاية منها استنساخ ما تم تحقيقه في الماضي مستقبلا أي: وظيفة التراث فيها استعادة أمجاد الماضي.
2. **قراءة سلفية ليبرالية أورباوية:** تبحث في السؤال (كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟)، تقوم العلاقة فيها بين الماضي والحاضر (الحاضر الغربي وليس الحاضر العربي)، وهي قراءة تتطلع للتراث بعيون الفكر الاستشراقي، وظيفة التراث فيها المساعدة على معايشة الحاضر والتأقلم معه.
3. **قراءة سلفية يسارية:** تبحث في السؤال (كيف نحقق ثورتنا؟ كيف نعيد بناء تراثنا؟)، تقوم العلاقة فيها على صلة المستقبل بالماضي وفق مقاربة جدلية تقتضي من الثورة أن تعيد بناء التراث، ومن التراث أن يساعد على تحقيق الثورة،[2] وقراءة الجابري تخضع للرؤية الاستشراقية لأنها تستعين بالمنهج الاستشراقي والرؤية الاستشراقية اللذان يعتبرهما الجابري وجهان لعملة واحدة.

- قراءة عبد الفتاح كيليطو: يرى أن عملية انتقاء النص التراثي "حتى وإن هي خضعت لما يتلاءم مع روح العصر فإنها تسبب ضررا للنص التراثي المنقول"،[3] ومن منظور آخر نجد الجابري يصر على الدعوة "للتخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي: التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، غير أنه ينبغي الوقوف على ما تتضمنه

[1] ينظر: العالم محمود أمين، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ص234-235

[2] ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص12...16

[3] محمد رندي، الرؤية التراثية للعالم في خطاب إدريس بلمليح النقدي، مجلة المعيار، المركز الجامعي تيسمسيلت، عدد جوان 2015، ص97

عبارة الرواسب التراثية من أهمية، فهذه الرواسب تشكلت أساسا عبر مراحل زمنية طويلة الأمد، فصارت بذلك معيارا للقياس فنتج عن ذلك قياس نحوي وفقهي وكلامي، وبالتالي لا يمكن التخلص من هذا المعيار مرة واحدة"،[1] بل يمكن إعادة النظر في بعض جزئياته كأن يتم تكييف النص التراثي مثلا مع الموقف الآني، فيستحدث نصا إبداعيا يحمل في ثناياه بوادر القديم والمحدث معا.

- قراءة محمد محفوظ في كتابه (الإسلام، الغرب وحوار المستقبل): يصنفها لثلاث قراءات:

– قراءة متعصبة ترفض الآخر: وهي تدعو لرفض الآخر الغربي رفضا قاطعا.

– قراءة متعصبة ترفض القديم وتقبل الآخر: ترى أن سبيل اللحاق بالركب الحضاري يتمثل في قبول كل ما يفد إلينا من الحضارة الغربية، ورفض كل ما يقدمه لنا موروثنا الثقافي والاجتماعي والحضاري.

– قراءة معتدلة: ترى أن حجر الأساس في عملية التوفيق والانفتاح يتمثل في الحفاظ على ذاتنا الحضارية بما تتضمن من تاريخ وقيم، وانطلاقا من هذه الذاتية يتم التعامل مع الآخر،[2] وطالما أشرنا إلى أن القراءة التوفيقية للتراث التي تروم الجمع بين موقفي الرافضين للتراث والداعين للاحتفاء به هي الأنسب للتعامل مع النص التراثي، غير أنها تفتقد للآليات المنهجية المؤطرة لعملية مقاربة النص التراثي، وعليه وجب العمل على وضع منهج علمي سليم يخضع النص التراثي للمساءلة العلمية السليمة وغير المؤدلجة.

- قراءة أحمد سعيد (أدونيس): يشير في مؤلفاته لمسألة التراث تحت مسميين: (التراث – الأصول*) ويمثل طرفي الصراع في التسمية الأولى كل من:

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص21

[2] محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص18...20

* طرحت مسألة التراث في حقل الثقافة العربية بادئ الأمر في العصر الأموي تحت مسمى (مسألة الأصول)

الثابت والمتحول، "الثابت عنده الفكر الذي ينهض على النص ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو أيضا فهما وتقويما، كما يفرض نفسه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، والمتحول: الفكر الذي ينهض على النص أيضا، لكن بتأويل يجعله قابلا للتكيف مع الواقع وتجدده، مجردا النص من مرجعيته مخضعا إياه لسلطة العقل لا النقل"،[1] ولتوضيح الصورة أكثر نرفق المخطط أسفله:

الثابت / الأصيل	النقل	يستمد مرجعيته من النص	لا يقبل التأويل
المتحول / الدخيل	العقل	يستمد مرجعيته من الواقع	يقبل التأويل

ويشخص أدونيس مشكلتنا في مسألة قراءة التراث في قوله: "مشكلتنا مع التراث تتلخص في اقتصار قراءتنا له على قراءة القراءات الماضية له بينما قراءته المجدية تلزمنا قراءة نقدية ومادام الفكر العربي خارج هذه القراءة فسوف يظل خارج المشكلة الحقيقية"،[2] وهو يستنكر ثبات الأصول على قراءة السلف الخاصة بهم، والتي يرى أنها لا تلزمنا في العصر الحالي، فقراءتهم للتراث بنيت على تصوراتهم الخاصة فخلفت لنا نتاجا فكريا مكتوبا يعكس مذاهبهم وفكرهم، فلماذا نلزم بتبني قراءاتهم ولماذا يلزمنا نتاجهم؟ في حين قراءتنا للتراث ينبغي أن تخالف مذهبهم لكون الحضارة الغربية الحديثة تختلف عن الحضارة اليونانية والهندية والفارسية،[3] ومن هنا فحضارتنا المعاصرة بحاجة لقراءة تستوعب المعطى الحداثي بشقه السياسي والديني والاجتماعي، وهذا أمر لا مناص منه، ولكن الذي يعاب على هذه الدعوة أنها تغرق النص الديني في البحث الذي لا طائل منه ما دام قد أثبت حقيقته وصحته لكل

[1] أدونيس أحمد سعيد، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب-الأصول، ص13-14

[2] ينظر: أدونيس أحمد سعيد، كلام البدايات، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1989، ص141

[3] المرجع نفسه، ص134

الأزمنة والأمكنة، كما ستذهب بقيمة التراث لما سيطاله من تحريف وتهميش وتجني، ويكفي أن نشير لما أثارته حملة طه حسين على الموروث الشعري الذي لا هو أثبت صحة طرحه، ولا خصومه جعلوه يعدل عن ذلك بالحجة العلمية والتاريخية البينة، بل كل ما خلفته لنا ثورته على القديم معارك نقدية متفرقة لم تخدم الأدب من حيث تكوين منهج علمي يسمح بمقاربة النصوص الشعرية القديمة مقاربة إبداعية منتجة لا هي تقصي القديم لقدمه ولا هي تسقط الجديد لجدته وغرابته، ومما يعاب أيضا على قراءته شرطه لضرورة خضوع التراث للمحدث واستسلامه المطلق له، فلربما كان من الصواب لو عكس شرطه بحيث يخضع المحدث للتراثي على أساس القدمة، أو على الأقل لو كان ذو نهج توافقي لا غلبة فيه لطرف على طرف فموقف أدونيس من التراث يقوم على مبدأ انتقاء وتخير ما له من أثر في رصد حركية المجتمعات نحو التقدم وترك التبعية للآخر.

من حيث شقها الموضوعي:

قراءات المحدثين للتراث من حيث موضوعه لا نجد بها اختلافا وتنافرا كما هي من حيث شكلها، وهي لا تخرج في نظرنا عن موقفين:

أ/ القراءة الشمولية: قراءة تركن لدراسة التراث النقدي والبلاغي بكل ما فيه.

ب/ القراءة التجزيئية: ومنها ما تركن لدراسة: قضية محددة (كاللفظ والمعنى، السرقات الأدبية، القديم والمحدث ... وغيرها)، أو شخصية معينة (شخصية نقدية أو بلاغية أو لغوية).

بعد استعراضنا لأهم قراءات المعاصرين للتراث وتصنيفها يبدو التوجه التوفيقي المعتدل الأقرب لأن يكون النموذج الذي يؤخذ به لمقاربة النص التراثي، ولكن ما يؤاخذ على أنصاره غموض منهجهم في انتقاء المادة التراثية حتى يضمن تكييفها مع الموقف الآني، وقد كانت محاولات هذا التوجه حاضرة بقوة في شتى ميادين الصراع حول التراث الانساني عبر التاريخ، ومن صورها:

- "محاولة الأقدمين من العرب التوفيق بين ثنائيتي العقل والنقل.
- محاولة المفكرين الغربيين الجمع بين سلطة العقل وسلطة النص المقدس في القرون الوسطى.
- محاولة أعلام النهضة الأوربيين التوفيق بين النهضة العلمية وبين تراثهم الروماني واليوناني.
- محاولة التوفيق بين الثقافة السلافية وثقافة غرب أوروبا في روسيا في القرن التاسع عشر".[1]

هذه باختصار مقاربات أهم أعلام المعاصرين الذي بحثوا في التراث وقضاياه وسنعرض آتيا مواقف أهم المعاصرين لمسألة خصومة الرافعي وطه حسين حول التراث الشعري، وقبل ذلك نقف عند موقف عبدالرحمن بدوي من الهجمة الشرسة التي تعرض لها طه حسين حين صدور مؤلفه (في الشعر الجاهلي)، والتي أبدى في مقدمة أحد كتبه استغرابه الشديد لما تعرض له طه حسين، فطه ليس أول من خاض في قضية صحة الشعر الجاهلي إذ سبقه الكثيرون قديما وحديثا، بل يمكن القول أنه آخر من طرق هذه القضية، فقد أشار علماء اللغة والنقاد لقضية الانتحال في الشعر الجاهلي وفساد روايته في القرنين الثالث والرابع للهجرة وتزعم هذا الطرح ابن سلام الجمحي في كتابه (فحول الشعراء)، الذي أسهب فيه عرض القضية، ثم تلاه بعد ذلك من المستشرقين تيودور نيلدكه (شيخ المستشرقين الألمان) فكان أول من أثار قضية صحة الشعر الجاهلي من المستشرقين، وقد سبق طرح طه حسين بحوالي ستة وخمسون سنة، ليليه بعد ذلك ألقرت وأجنتس جولدتسيهر وسير تشارلز ليال ثم صامويل مرجليوث[2] وغيرهم، وقد شغلت خصومة الرافعي وطه حسين بال الدارسين المعاصرين من العرب، فمنهم من أيد مشروع الرافعي التراثي ومنهم من أيد مشروع

[1] زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، ص42

[2] بدوي عبد الرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص05...12

طه حسين التجديدي، في حين ذهب آخرون لتبني موقف توفيقي يجمع الطرفين يسعى للاستفادة من خبرات الماضي مستعينا بأدوات الحاضر.

2-1- موقف حداثي (مؤيد لقراءة طه حسين)

موقف حنا الفاخوري:

يرى الفاخوري أن طه حسين درس الأدب الجاهلي بحذر شديد، فراح يعالج تاريخه وما يتخلله من أساطير ونحل، وعلل إدخال هذه الأساطير والنحل بالاستناد على عامل المفاخرة وتعظيم شأن القبيلة، وأورد الفاخوري لهذا النقد المتزن دراسة طه حسين للشاعر عمرو بن كلثوم الذي "أحيط في مولده ونشأته وحتى في مولد أمه بطائفة من الأساطير، التي لا يشك أشد الناس سذاجة في أنها لون من ألوان العبث والنحل ... جعلته إلى أبطال القصص أقرب منه إلى أشخاص التاريخ، ومع ذلك فقد يظهر أنه وجد حقا"،[1] وللفاخوري مطلق الحرية في الدفاع عن دراسة طه حسين والتعبير عن تفردها وتميزها، وهي حقا دراسة متزنة ناضجة، ولكن الذي يستحق أن يناقش هو ما خلص إليه طه حسين في دراسته لعمرو بن كلثوم، فطه عرف بتعصبه للحقيقة تعصبا جنى عليه النقد اللاذع والرفض الواسع، فالشك عند ديكارت سبيل الباحث للخلاص إلى الحقائق وليس العكس، فما خلص إليه طه حول الشاعر عمرو بن كلثوم يضعف فرضية وجود الشاعر، وهنا نسترجع رأي الرافعي في طه حسين – كما أشرنا فيما سبق– بأنه لم يفهم الشك الديكارتي كما قصده ديكارت، وإلا لما أقر الحقائق ثم راح يشك فيها.

ولا ينكر الفاخوري غلو طه في الشك والاستنتاج، غير أنه ينكر غلوه في طلب الحقيقة والإخلاص للتاريخ والأدب والفن،[2] وفي هذا الموقف كثير من العاطفة والغلو التي تنافي المنهج العلمي السليم، فالفاخوري يبرر نوايا طه، والبحث في قضايا الأدب

[1] طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص189

[2] الفاخوري حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي – الأدب الحديث، ص346

الجاهلي لا يقاس بمنطق "الأعمال بالنيات"، بل على الباحث أن يتحلى بالموضوعية التامة وأن يتجرد تماما من آرائه القبلية وميولاته –وهذا أساس المنهج الذي ادعى طه أنه يطبقه على الأدب–، وإلا فلن يخلص للحقيقة التي يبتغيها العلم بل سيخلص للحقيقة التي يريدها الباحث نفسه.

وموقفنا من منهج طه حسين لا يقلل من دراساته النقدية شيئا، إذ له من الدراسات النقدية المتزنة والمتفردة ما يجعل منه رائدا حقيقيا لثورة النقد الأدبي الحديث ومن صور ذلك دراسته لشعر ابن أبي ربيعة، ودراسته لكتاب فيض الخاطر لأحمد أمين، ففي دراسته لشعر عمر بن أبي ربيعة وأخباره دعا لمعالجة شعره "من حيث هو مرآة للحياة الاجتماعية الحجازية في القرن الأول للهجرة، ومن حيث هو مظهر من مظاهر الحياة الأدبية في ذلك العصر، ومن حيث هو مرآة للمرأة الحجازية وحياتها، ومن حيث قيمته في لفظه وأسلوبه ومعناه، ومن حيث عبث الرواة به وإضافتهم إليه، ومن حيث تطوره .... وغير ذلك من الجوانب الهامة المتعلقة بشعره"،[1] أما دراسته لكتاب أحمد أمين "فاتسمت بالجرأة والمصارحة بين الملاينة واللين، ففيها من الحلاوة والمطايبة شيء، كما فيها من النقد ما يظهر صورة الأديب في أدبه، وكتاب فيض الخاطر خلاصة طريفة عذبة ممتعة فيها يظهر ذكاء أحمد أمين وبساطته، وفيها يظهر أيضا هدوءه وثورته"،[2] وما ذكره الفاخوري في دراسة طه حسين لعمر بن أبي ربيعة ولكتاب فيض الخاطر لأحمد أمين فيها من الاتزان والدقة وسلامة المنهج ما يصنفها لأن تكون دراسات نقدية جادة ومميزة، ولكن بمقارنتنا لها مع دراسات أخرى كدراسته لشعر امرئ القيس وإنكاره قصة سيدنا اسماعيل وإبراهيم، وضعف الحجج التي اعتمد عليها، نجد فيها كثيرا من التضارب والتناقض الذي يضعف منهجه البحثي، ومن صور هذا التناقض "آراء حمدي السكوت في كتابي طه حسين (ذكرى

[1] الفاخوري حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي – الأدب الحديث، ص347

[2] المرجع نفسه، ص349–350

أبي العلاء) و(حديث الأربعاء)، فالناقد يرى أن الكتاب الأول يميل لأسلوب الناقد الفرنسي تين، الذي كانت آراؤه متخلفة حين كتب طه رسالته، وإن كان أسلوب تين قد أكسبه كثيرا من التعمق والأصالة، فقد أغرقه في الدراسات التاريخية التي لا طائل منها، وعلى عكس ما جاء في دراسته هذه إلا أن توظيفه لأسلوب ابن خلدون وبعض أساليب النقاد الفرنسيين في كتابه (حديث الأربعاء) قد أكسبه قدرة فائقة على الابتكار والتحليل والتعليل والتفسير"،[1] وما يفهم من موقف حمدي السكوت أنه يعيب على طه حسين ميله المنهجي لدراسة الظاهرة الأدبية دراسة تاريخية.

2-2- موقف تراثي (مؤيد لقراءة الرافعي)

<u>موقف محمد أحمد الغمراوي</u>:

دراسة الغمراوي لمقاربة طه حسين للأدب الجاهلي عامة والشعر خاصة لا تختلف كثيرا عن دراسة الرافعي، إذ عنيت كثيرا بالجانب المنهجي، والغمراوي خلافا لطه حسين يعتقد أن "النهضة الحاضرة مدينة للأزهر ولدار العلوم بالشيء الكثير، ويتهم طه حسين بأنه أسير هواه حين يتعلق الأمر بالحديث عن الأدب القديم وعن أساتذته،[2] ويشير الغمراوي إلى أن طه عمد إلى الإيحاء والتضليل في توظيف لفظتي القديم والجديد، فهما لفظتان منقولتان عن مدلولهما المادي المحض،[3] وطه وظفهما توظيفا معنويا لاستمالة القارئ لآرائه، يتساءل الغمراوي متعجبا: ما الجديد الذي سعى إليه طه حسين؟ هل هو جديد الشك في القديم؟

يرى الغمراوي بأن طه لم يلتزم بأبجديات البحث العلمي "فالباحث إذا خاض في البحث في مسألة جديدة عليه أن يقوم بما يحتمه عليه العلم من تحديد الموقف القديم

[1] الفاخوري حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي – الأدب الحديث، ص348

[2] محمد الكتاني، الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1982/1402، ص1075

[3] محمد أحمد الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، ص20-21

تجاه موضوع البحث وتبيين وجه الحاجة إلى البحث الجديد، وذلك بتحديد إحدى الغايات الثلاث الآتية:

- إما لتبيين نقص في الموقف القديم وبالتالي إكماله.
- وإما لتبيين لبس وبالتالي توضيحه وإزالته.
- وإما لتبيين مخالفة صريحة للحق وبالتالي نبذ القديم كله أو بعضه حسب درجة استلزام ذلك.

ولو أن طه حسين اتبع سنة العلم في بحثه، لأدرك أن قديم اللغة العربية أكبر من أن يقع دفعة واحدة تحت طائلة الشك، ورأى الغمراوي أن مقاربة طه حسين تقوم على أربعة مبررات، عرضها وراح يتنقدها، وهذا ما سنعرضه بدورنا بالتحليل والمناقشة من خلال استحضار الآراء وتقليبها.

1-المبرر الأول: منع باب الاجتهاد في الأدب القديم مما يحتم القبول به.

2-المبرر الثاني: مذهب الشك في علم المتقدمين كله يحدث ثورة أدبية شاملة.

3-المبرر الثالث: إيمان طه حسين بنجاعة منهج ديكارت الفلسفي وسعيه لاستنساخ تجربة تجديد العلم والفلسفة على الأدب.

4-المبرر الرابع: خضوع القدماء للعاطفة القومية والدينية وانعكاس ذلك على صورة الأدب.

رأى الغمراوي أن المبررين الأولين مدعاة للغرابة والتعجب،[1] فمن غير المنطقي أن نتهم المتقدمين بتعصبهم للإسلام وإخضاع العلوم له، وإن صح هذا الاتهام فلا مانع أيضا من أن نشك في ولاء طه حسين للثقافة الغربية ولآراء المستشرقين التي أثبتنا سابقا تشبعه بها وتمثله لها، كما أنه لا يحق للباحث أن يجعل ثوابت العلم في ميزان الشك متى ضاقت به سبل البحث، فالشك عند ديكارت يدفع الباحث لتقصي الحقائق لا للشك فيها، والثوابت التي أقرها البحث وحققتها جهود الباحثين السابقة لا تقبل

[1] محمد أحمد الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، ص103...105

الشك العبثي إن صح القول، فغاية العلم ليست إحداث الثورات، وسعي طه لإحداث ثورة شبيهة بثورة العلم والفلسفة مبرر غير سليم، فلا القديم باطل ولا الجديد حق والبحث العلمي ذاته يسعى لإقرار قاعدة استحالة التناقض بين المعرفة الجديدة والمعرفة القديمة، غير أننا لا نتفق مع طرح الغمراوي فالمعرفة تقبل التغيير والتناقض أحيانا، فهي خاضعة للعقل والتجربة معا ونتائجها قابلة للتغيير، ولعل أدل مثال على ذلك ما خلص إليه عالم الفلك الإيطالي غاليليو غاليليي (Galileo galili) حول مسألة مركزية الشمس التي كانت نتيجة التناقض مع ما كان سائدا من قبل (فكرة مركزية الأرض).

أما بخصوص المبررين الثالث والرابع، فيعيب الغمراوي على طه غموض منهجه العلمي، إذ لم يبين طريقته العلمية للشك في القديم كله إذ اكتفى حسبه بالتأكيد على تخلصه من الميول القومية والدينية أثناء دراسته للأدب القديم،[1] وهنا نسترجع مرة أخرى اتهام الرافعي لطه حسين بالعجز عن فهم منهج ديكارت على أصوله الصحيحة، فمنهج ديكارت يستند على أربع قواعد سبق ذكرها وبيانها، وطه حسين التزم بقاعدة واحدة منها، والغمراوي لا يكتفي بتسفيه منهج الشك لدى طه، بل "ينكر عليه زعمه بأن مبدأ الشك وقاعدة التجرد من الميول الشخصية هما عماد نظرية ديكارت، ويؤكد على ذلك بالاستئناس بقواعد نظرية ديكارت التي ذكرها استانلي جفونز في كتابه (دروس أولية في المنطق الاستقرائي والقياسي) في درس بعنوان (رأي باسكال وديكارت في الطريقة) وهي كالتالي:

القاعدة الأولى: ألا نقبل قط شيئا على أنه حق من غير أن نكون على بينة من أنه كذلك أي: أن نجتنب العجلة والهوى، وألا نضمن قضايانا من الحكم أكثر مما يتمثل للعقل تمثلا هو من التميز والوضوح بحيث لا يبقى لدينا للشك فيه مجال.

[1] ينظر: محمد أحمد الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، ص108-111

القاعدة الثانية: أن نجزئ كل مشكلة نمتحنها إلى أكثر ما يمكن، أو إلى ما يتطلبه حل المشكلة من الأجزاء.

القاعدة الثالثة: أن نسير في تفكيرنا على ترتيب ونظام مبتدئين بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة لنرتقي بالتدريج إلى علم أعقدها.

القاعدة الرابعة: أن نقوم في كل حالة بتعداد هو من الكمال، وباستعراض هو من السعة بحيث نكون على ثقة بأننا لا نفلت شيئا.[1]

فالغمراوي يرى أن طه ابتدع قاعدة التخلص من الأهواء والميولات القبلية، وهذا اتهام كفيل بأن يدفعنا لإطالة النظر في مقاربة الشعر الجاهلي والشك فيما خلصت إليه من نتائج وأحكام، فإن صح ابتداع طه لهذه القاعدة فلأي غاية كان؟ ربما مبرر هذا الابتداع هو دعوة طه حسين للفصل بين الدين والعل،م فحتى دعوة طه للفصل بين الدين والعلم غريبة ولا تستقيم من حيث المنهج العلمي، إذ لم يثبت في أي حقل معرفي أن شاب الدين الحقائق أو زاغ عنها، بل إن رسوخ الباحث في عقيدته مسلما كان أو غير مسلم سبيل أساسي للخلاص إلى المعرفة الإنسانية بثبات ويقين تامين، فللباحث في تدينه ثبات يعينه على البحث من جهة، ومن جهة أخرى فإن سعي طه حسين لتطبيق منهج ديكارت –الذي أثبت نجاعته على حقل العلم والفلسفة– على حقل الأدب وانتظار نفس النتائج غير مبرر وغير معقول، فهنا كان على طه حسين أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصية الأدب العربي عن العلم والفلسفة الغربية، وإن كان الفرق بين الأدب العربي القديم والأدب الغربي القديم واضحا فالفرق بين الأدب العربي والفلسفة الغربية أوضح، والبحث العلمي يفرض علينا قبل أن نخضع العلوم لأي منهج خضعت له علوم أخرى مقابلة العلوم بعضها ببعض وتحليل جزئياتها البسيطة تحليلا دقيقا وشاملا يسمح لنا بالوقوف على أوجه التشابه والاختلاف بينهما حتى نتمكن من مطابقة ومقارنة النتائج المحصل عليها.

[1] محمد أحمد الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، ص117

ومن خلال تسفيه الغمراوي لهذه المبررات يكشف لنا عن خبايا مشروع طه حسين ويحصر هذه الخبايا في ثلاث تهم:

التهمة الأولى: (القول بفساد علم المتقدمين)، ذلك أن طه كان يقول في البداية بوضع علم المتقدمين موضع الشك، ثم راح يقول بفساده.

التهمة الثانية: (العبث العلمي)، ذلك أن ما خلص إليه طه من دعاوي وأحكام يستحيل إثباتها لأنها من قبيل كليات قضايا الأدب، والعلم يلزم الباحث الاستقراء لتعميم النتائج وشرط الاستقراء لا يتوفر في زمن طه، فهو لم يستقر مع العرب أو العجم ولا مع المسلمين أو غير المسلمين، بل أن حتى ما يتوفر من أبحاث ودراسات غير كفيل بذلك.

التهمة الثالثة: (تدنيس الحقائق وإخفاؤها)، ذلك أن طه حسين اعتمد التضليل وإخفاء الحقائق حين صنف القدماء إلى: عرب متعصبين وعجم متعصبين، مسلمين مفترين وغير مسلمين مفترين، وأسقط عمدا صنف العقلاء المتنزهين سواء من العرب أو غير العرب ومن المسلمين أو غير المسلمين.[1]

إن القول بفساد علم المتقدمين دون بيان وبرهان علمي تعميم خاطئ –وإن صح فساد بعض الأدب القديم–، وغلط منهجي لا يقع فيه أقل الباحثين دراية بأصول البحث العلمي، ونحن هنا لا نتهم طه بشيء وإنما نكتفي بالتعقيب على ما أورده الغمراوي في هذا الصدد، كما أن إسقاط فئة المتنزهين من العقلاء الباحثين في أي مجال بحثي وفي أي حقبة زمنية خطأ لا يغتفر فلم يثبت على مر التاريخ أن وصل العلم لدرجة أن توصف كل الدراسات بالتحيز واللاموضوعية، وما يعاب على الغمراوي في نقده لمنهج طه حسين أنه كان كثيرا ما يصدر أحكاما نقدية لاذعة مجتزءا أقوال طه، ومن ذلك حكمه على سفاهة رأي طه حسين في تشكيكه في العصر الإسلامي بأنه عصر

[1] محمد أحمد الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، ص126–127

"تقاسم أهله الرياء والمحاباة والغفلة والنفاق والكذب"،[1] وقد عرضنا آنفا مقاربة طه حسين للشعر الجاهلي وأخضعناها لآراء المستشرقين فلم نجد ما يثبت زعم أن طه قد شكك في الأدب كله ونادى بفساده أو اتهم علماءه بالرياء والمحبة والنفاق، فطه حسين شكك في بعض الأشعار كما شكك في وجود بعض الشعراء كشكه في وجود امرئ القيس، وشكه في صحة بعض الوقائع التاريخية كصحة قصة سيدنا ابراهيم واسماعيل، وعليه فنقد الغمراوي لمشروع طه حسين فيه شيء من حدة الرأي والتعصب الديني على حساب الانتصار لنتائج البحث العلمي الموضوعي.

2-3- في قراءة الموروث الشعري

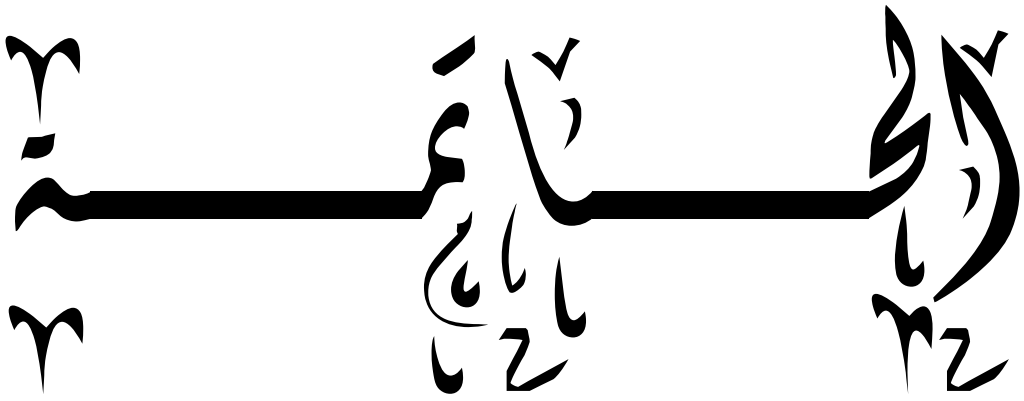
سنحاول في هذا الجزء من البحث أن نحدد الخطوط العريضة التي تقوم عليها قراءتنا للتراث الشعري، وقد أشرنا سابقا إلى أن الموقف من التراث لا يخرج عن ثلاث صور: (موقف تراثي متصل بالتراث، وآخر حداثي منقطع عنه، وثالث توفيقي يروم الجمع بينهما)، وعليه فكل موقف يعتمد نمطا فكريا معينا ومختلفا عن الآخر وأيا كان موقفنا من التراث وجب أن يكون موقفا ينم عن دراية تامة ووعي عميق بقيمة هذا التراث وقدرته على الحد من مشكلات شعرنا المعاصر، وأن يخرج عن إطار الإيديولوجية ويبنى على تصورات علمية خالصة، كما ينبغي ألا يقوم على أساس القطيعة مع التراث إذ يجب أن نبتعد عن الطرح الإقصائي للنص الشعري التراثي، وإن كان لا بد من القطيعة فينبغي أن تكون مع الفهم التراثي للنص لا مع النص ذاته، ومتى تحقق هذا حق لنا أن نأمل بطفرة شعرية في زمن خمل فيه شعرنا العربي المعاصر، ولن يتحقق ذلك إلا باستحضار كل النتائج المتوصل إليها في حقل البحث عن تاريخ الشعر الجاهلي سواء لدى القدامى أمثال ابن سلام الجمحي أو المستشرقين أمثال مرجليوث وتيودور أو المحدثين أمثال الرافعي وطه حسين، وبعدها نقوم بتصنيف نتائج كل بحث على حدة، ونخضعها للمنهج المقارن والمنهج التحليلي

[1] محمد أحمد الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، ص124

الوصفي حتى نستشف مغالطات ومؤاخذات كل طرف، ولن يتحقق هذا إلا بتضافر جهود جميع الفواعل المتدخلة في الموضوع من (باحثين عرب وغربيين ومعاهد التخطيط سيما الغربية لما تضمه من مصنفات قيمة ومراكز البحث ... وغيرها).

ونحن نقوم بعملية استيراد نتائج الاستشراق علينا أن نكون في غاية الحيطة والحذر حتى لا نقع في مغبة الترويع والتهويل الزائف الذي شنه المشروع الاستشراقي على الثقافة العربية والإسلامية، لأننا نستهدف أساسا تصنيف ما خلصت إليه جميع الدراسات السابقة وبالتالي فلا حاجة لنا للخوض فيما خاض فيه أسلافنا من معارك لم تتعد ثمارها محاولة صد المد التبشيري للمشروع الاستشراقي وتعرية أهدافه.

إن مقاربتنا للشعر الجاهلي مقاربة تتعدى مرحلة القراءة إلى مرحلة التصنيف الجاد فهي مقاربة نقدية تستهدف إنشاء بنك معلوماتي تصنف فيه جميع نتائج البحث المتوصل إليها (جيدها ورديئها، مقبولها ومرفوضها)، ثم توضع في خطاطة درجات (وهي من حيث شكلها مأخوذة من تصنيف ابن سلام الجمحي فهو قام بتصنيف الشعراء لطبقات ونحن سنسعى لتصنيف النتائج لدرجات)، غير أن الهاجس الذي يؤرقنا ويحول دون تجسيد هذه المقاربة هو الافتقار للأدوات المنهجية العلمية اللازمة التي تسمح لنا بتصنيف هذه النتائج المختلفة والمتناقضة، وذلك حتى تتسنى لنا قراءة تراثنا الشعري قراءة جادة ممنهجة ومؤطرة لربما تكون جسرا من خلاله نتخطى مرحلة تحقيق النص التراثي إلى مرحلة الاستيعاب والفهم العميق ثم مرحلة الإنتاج والإبداع، فالشعر الجاهلي على قدر كبير من الجدية والثراء، ويحتاج منا مقاربة نقدية تسقط فيها الأحكام القبلية وتقوم مقامها الدراسة الموضوعية الجادة.



- **خاتمة**

موقف الباحثين من مسألة التراث والحداثة لا يزال محصورا بين دعاة القديم والجديد، فالمجددون نادوا بحتمية تجاوز الماضي وتشرب الثقافة الغربية، في حين دعا المقلدون للتمسك بالأصول والأعراف، وهذا الجدل قد أذكى نار الخصومة بين الفريقين، وبرغم ما أفرزته هذه الخصومة من مفاهيم ومعارف نقدية، إلا أنها لم تنجح في تبيئة المنهج العلمي الغربي الذي أحدث ثورة شاملة في حقول العلم والأدب والفلسفة والرياضيات، وعجزنا عن احتواء التراث راجع لعدم وعينا بالموقف المعاصر من حيث استيعابه من جهة، وعدم وعينا بالموقف الماضوي من حيث فهمه وحسن توظيفه من جهة أخرى، وعليه وجب على النقاد والباحثين في التراث الأدبي عامة والشعري خاصة –سواء أولئك الذين نادوا بالبحث فيه منفصلا عن الحداثة أو الذين دعوا للإفادة من نتاجها– أن يتسلحوا بما يلزم من آليات منهجية ليكونوا على قدر كاف من الوعي لمساءلة التراث واستنطاقه بعيدا عن كل تعصي إيديولوجي.

لقد أثرت الخصومات الناتجة عن صراع القديم والجديد حقل الأدب ونقده –ومن ضمنها خصومة الرافعي وطه حسين–، من خلال ما خلفته من معارف نظرية ومفاهيم نقدية جديدة، فقد نبهت العرب إلى ضرورة إعادة النظر في التراث الشعري والبحث عن آلية منهجية بها نتبين قيمته ودوره في تحيين شعر عربي معاصر متشبع بقيم الماضي ومفعم بروح الحاضر، ومعركة الرجلين حول الشعر الجاهلي ابتدأت أول الأمر يوم أعلن طه حسين ميلاد كتابه (في الشعر الجاهلي)، الذي سعى من خلاله لاستنساخ تجربة المنهج الغربي على حقول العلم والفلسفة، ولكن محاولته تبيئة هذا المنهج دون مراعاة لخصوصية الشعر الجاهلي ومركزيته من مسألة القومية والهوية حال دون ذلك، فصدرت آراؤه صارخة في كتابه (في الشعر الجاهلي) وذاع صيتها وبلغ صداها الأنصار والخصوم، وعلى قدر هول آرائه كانت ردود منتقديه لاذعة وحادة لما تضمنته مطارحاته في الشعر الجاهلي، على عكس ما خلصت إليه دراسات ابن سلام الجمحي

وغيره من الباحثين المستشرقين والعرب الذين بحثوا في ذات المسألة ولم تلق آراؤهم ما لاقته آراء طه حسين من نقد.

إن كثيرا من الدراسات المعاصرة التي تناولت التراث لم تخض في قضية التراث الشعري بالقدر الذي يمكننا من فهمه واستيعابه استيعابا تفاعليا منتجا، بل إن عددا غير قليل من الدراسات التي بحثت في خصومة الرافعي وطه حسين لم تخرج عن إطار الانتصار لأحد الرجلين على حساب الآخر، وقد أثرت هذه الدراسات حقل الأدب ونقده رغم اختلافها، ولكن خضوعها لمنطق الصراع المذهبي بين أنصار القديم والجديد جعل نتائجها لا تخرج عن إطار تمجيد الأدب القديم والانتصار له أو التقليل من قيمته انتصارا للجديد، وبالتالي فتشرب هذه الدراسات للصراع الايديولوجي الذي فرضته متطلبات العصر بين مؤسستي التراث والحداثة قد قيض جهود الباحثين لمحاولة بعث النص التراثي في قالب حداثي يوائم روح العصر ومتطلباته.

وقد خلصت هذه الدراسة للاستنتاجات الآتية:

- لقد تأثر طه حسين برجالات الاستشراق وتشرب آراءهم أكثر مما تأثر بمناهجهم البحثية.
- إن الشك عند ديكارت منهج به يصل للحقائق، أما عند طه فهو غاية البحث لديه، وقد تبنى طه حسين نظرية الشك في صورتها المحضة دون النفاذ لجوهر الشك الديكارتي فأخل بمبادئها من خلال:
  - جعله للحقائق القارة –الحقائق الدينية– موضعا للشك.
  - عدم التزامه بقاعدة عدم التناقض.
  - عدم إحاطته بإحصاءات ومراجعات شاملة حول مسألة صحة الشعر الجاهلي.
- تقع مقاربة طه حسين في قسمين: قسم نظري حقق نتائج باهرة من خلال آراء جديدة، وآخر تطبيقي لم يستطع استحداث منهج علمي لمقاربة التراث الشعري مقاربة تفاعلية إنتاجية، فما دعا إليه طه حسين باعتباره نظرية في الأدب، لم يستقل ليصبح منهجا علميا قائما بذاته يصلح لمقاربة التراث الشعري والانتفاع بما فيه من موروث اجتماعي وديني وثقافي، وبذلك ظلت آراؤه ثورة تخمد حينا وتشتعل حينا.

- خصومة الرجلين لم تسلم من الرقابة الايديولوجية التي فرضتها متطلبات العصر الأدبية والسياسية، فقد خضعت لإكراهات المحافظة والأصالة ولروح التجديد والمعاصرة، وتشربت مشاربها سواء لدى فكر طه حسين من خلال تحيزه للثقافة الغربية أو لدى الرافعي من خلال تعصبه الديني، فجعلت بذلك من الموروث الشعري ميدانا للصراع، وصيرت قراءته قراءة إقصائية مقترنة بتحقيق مكسب لمذهب على حساب آخر، غير آبهة بما يحمله هذا الموروث الشعري من قيم تستوجب منا البحث فيها بكثير من التأمل والتمعن والإحاطة بمناهج البحث الحديثة دون أن نسقط منه شيئا ولو تعلق بما نعتقد –أو حتى نجزم– أنه لا يخدم حاضرنا، وقد أطرت ثلاثة عوامل رئيسية هذه الرقابة:

- **عامل الاختلاف الفني:** فالرافعي رجل نشأ على تقاليد الأصالة والمحافظة ما صبغ نفسه بصبغة الرجل الشرقي المدافع عن هويته القومية أما طه حسين فقد تشرب الثقافة الغربية فراح ينشد تطبيق نظرياتها على حقل الأدب العربي.
- **عامل التعصب الفكري:** طه حسين كان متعصبا لآرائه ومطارحاته حول مسألة صحة الشعر الجاهلي فكثيرا ما تجده يدافع عن آرائه بالسفسطة والجدل.
- **عامل التعصب الديني:** وقد أثبتنا فيما سبق تعصب الرافعي الديني، إذ نجده كثيرا ما أبدى حميته الدينية أكثر مما رد مطارحات خصمه نصرة للمعرفة الأدبية، وعليه فالعامل الديني دافع محرك لحملة الرافعي على مشروع طه حسين، وهذا لا ينقص من قيمة منهج الرافعي الذي أقامه على بناء سليم، يورد أولا موضع التناقض لدى طه حسين، ثم يتعرض له بالنقد مستنتجا عدم وفائه لمبدأ ديكارت، ومن ثمة ينتهي لهدم المنهج وتسفيهه كما يوضحه المخطط أسفله.

الإخلال بالقاعدة	+	إيراد الموضع	=	هدم المنهج
السبب	+	الموضع	=	النتيجة

- كثير من الدراسات المعاصرة التي خصت بالتراث راحت تبحث في قضايا التراث الديني والفلسفي أكثر من التراث الأدبي لما لهما من ارتباط بمسألة الهوية والقيم وهذا قيض جهود استيعاب التراث الأدبي عامة والشعري خاصة.
- لقد خضع المعاصرون لايديولوجية الصراع القائم بين أنصار القديم والجديد ما جعل نتائج دراساتهم منحصرة بين التمجيد والتدنيس وهذا الأمر بدوره ثبط عملية بعث النص التراثي.
- كثير من المقاربات التراثية المعاصرة للنص الشعري لا تعدو أن تكون مجرد نماذج عن المشروع الاستشراقي كل ما نجحت فيه أنها أحيت المنهج الاستشراقي فزادت مغبة استيعاب هذا الموروث الشعري صعوبة وتعقيدا.
- كثيرا ما نجد الرافعي يهاجم طه حسين مدافعا عن مقومات الهوية العربية الإسلامية أكثر مما يسعى للانتصار للفن والأدب، غير أن الصراع بينهما في مجمله لا يخرج عن دائرة الأدب وليس محصورا حول قضايا العروبة والهوية والإسلام.

﴿قد يولد لنا في كل عصر رافعي ولكن طه حسين رجل زمانه ﴾

ملحق مصطفى صادق الرافعي

- أثر البيئة العربية في تكوينه
- دور الشخصية الانعزالية في تكوينه
- خصومته مع الجامعة المصرية
- خصومته مع العقاد

1-الخلفية المعرفية للرافعي

1-1- أثر البيئة العربية في تكوينه

هو زين الدين أبو السامي مصطفى صادق بن الشيخ عبدالرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبدالقادر بن عبد اللطيف بن عمر بن أبي بكر بن علي البخش العقيلي الرافعي الفاروقي العمري، قيل بأنه كني بالرافعي نسبة للإمام الشافعي كما قيل أن الشيخ الخلوتي لقبه به حين قال له: أنت من رافعي لواء العلم.[1]

ولد بمدينة طنطا المصرية (1880/01/01) من أسرة لبنانية الأصل امتهنت القضاء أبا عن جد والده الشيخ عبدالرزاق من كبار قضاة مصر وقد روي أنه اجتمع في زمن أربعون قاضيا من أسرة الرافعي.

نشأ نشأة متزنة واشتغل منذ صغره بحفظ القرآن الكريم وكان مولعا بالقراءة والمطالعة أخذ عن أبيه أصول الفقه والحديث النبوي فبزع نجمه في سن الفتوة.

لم يتح له أن يخرج من بيئته المتشددة ولا أن ينفتح على الثقافات العالمية ومع ذلك حاول أن يقف بين القديم والجديد وفي أسلوبه نجد فحولة الجاحظ وابن المقفع وابن الفرج الأصفهاني وهو كاتب متشبع باللغة وأساليب القدماء واللغة طيعة بين يديه يهيمن عليها هيمنة اقتدا، ولكنه من الناحية الفكرية محدود الأفق ومن الناحية التعبيرية شديد الغموض.[2]

1-2- دور الشخصية الانعزالية في تكوينه

لقد عاش الرافعي حياته في عزلة عن الناس بعد أن أصيب بالصمم فانقطع عن التعليم الرسمي ومال لحياة العزلة والاغتراب، "التحق بعدها بمكتبة أبيه ومكاتب طنطا المشهورة واتخذ التحصيل الشخصي سلاحا له فراح ينهل من كنوز العلم والمعرفة

---

[1] البدري مصطفى نعمان، الرافعي الكاتب بين المحافظة والتجديد، الطبعة الأولى، دار الجيل بيروت، لبنان، 1411هـ/1991 م، ص102

[2] الفاخوري حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي – الأدب الحديث، ص310-311

حتى استوعبها وأحاط بأغوارها فاجتمعت لديه العبقرية الرافعية"،[1] كان لتربية أبيه عليه في مكتبته فضل كبير إذ أمدته بنوادر كتب الفقه والعربية وكانت علة صممه بركة عليه"،[2] عرف بميله لدراسة مؤلفات الأديان والمعتقدات على اختلافها ما أنتج لديه قاعدية فكرية دينية متينة قوامها التنوع الديني والإحاطة بالفروقات العقدية للأديان والمعتقدات، كان يحرص حرصا شديدا على تلقين الشباب علم الأديان قبل أي علم، يقول: "أنصح بقراءة كتب الأديان قبل سواها فإذا استوفى الشاب منها قانون ضميره فهو أبصر بعد بحاجاته وليكن عربيا مشرقيا ثم ليقرأ ما يشاء... وراح بعدها يؤلف في تاريخ آداب العرب وكان مؤلفه (تاريخ آداب العرب) الذي صدر سنة 1909 قد أدهش علماء عصره إذ تعجبوا متى اجتمعت لديهم هذه العبقرية ووسائل البحث المنهجي وهو لم يتعد الثلاثين من عمره".[3]

لقد سعى لخدمة الأدب العربي الذي تنشده النفس الشرقية في صراعها الدائم مع الآخر الغربي وكان الرافعي شديد الكره للثقافة الغربية سيما تلك التي تدعم المشروع الاستشراقي الهدام، يقول: "أنا لا أعبأ بالمظاهر التي يأتي بها يوم وينسخها يوم آخر والقبلة التي أتجه إليها في الأدب إنما هي النفس الشرقية في دينها وفضائلها فلا أكتب إلا ما يبعثها حية ويزيد في حياتها"[4] ولذلك نجده يعادي طه حسين الثائر على الأدب القديم أشد عداوة مدافعا عن قيمة هذا الأدب الذي يعده الرافعي رافدا من روافد الأمة ويرى المساس به جريمة ينبغي عدم السكون عنها.

[1] مصطفى نعمان البدري، الإمام مصطفى صادق الرافعي، دط، مطبعة دار البصري، تقديم محمد بهجة الأثري، بغداد، العراق، دت، ص343

[2] المرجع نفسه، ص368-369

[3] المرجع نفسه، ص372-376

[4] المرجع نفسه، ص347

2- خصومات للرافعي

2-1- خصومته مع الجامعة المصرية

لما صدر قرار إنشاء الجامعة المصرية كان الرافعي مثله مثل طه حسين من أشد الناس ابتهاجا بهذا القرار فقد "احتفى بدعوة مصطفى كامل لإنشاء الجامعة أملا أن ينهل فيها بعلم جديد يضيفه لمحصلته العلمية وكان ذا رغبة شديدة في تحصيل العلوم وما لبث أن خاب ظنه وتلاشت آماله إذ لم يجد في الجامعة ما يلبي طموحاته، فكتب مقالة شهيرة ينعى فيها على الجامعة إغفالها أمر العربية وآدابها وراح يبين منهج التعليم الجامعي الذي ينبغي أن يكون حتى لا تكون الجامعة المصرية شبيهة بنظيرتها الغربية ولما بلغه شيئ من محاضرات طه حسين التي كان يلقيها على طلبته زادت سخريته منها ومن رئيس الجامعة"،[1] وما فتئ من الزمن إلا قليل حتى وصلت أصداء هذه المقالة إلى مسؤولي الجامعة "فرصدت هذه الأخيرة مكافأة مالية معتبرة لمن يؤلف كتابا في موضوع (أدبيات اللغة العربية) وحددت لذلك أجل سبعة أشهر، ولما اطلع الرافعي على دعوة الجامعة ثارت حفيظته وراح يهاجم الجامعة لافتقارها لمؤلف في آداب العربية ولم تكن دعوة الجامعة قد لقت تجاوبا فضاعفت قيمة المكافأة وزادت أجلها لسنتين وهنا وجد الرافعي ما يشغله فراح يؤلف تاريخ آداب العرب"،[2] ولا نرى أن داعي اشتغاله بتأليف تاريخ آداب العرب مادي بقدر ما هو اجتهاد شخصي يحاول أن ينتصر فيه لنفسه على الجامعة ومسؤوليها.

2-2- خصومته مع العقاد

لقد كانت المعركة النقدية بين مصطفى صادق الرافعي وعباس محمود العقاد حامية الوطيس فقد عاصر الرجلان بعضهما البعض فكانت أفكارهما تملأ مصر

[1] مصطفى نعمان البدري، الرافعي الكاتب بين المحافظة والتجديد، ص76-77

[2] محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، الطبعة الثالثة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1955/1375، ص65...67

وتحشد الأنصار والخصوم، ولا نغفل اختلاف توجه الرجلين فالرافعي كان ذا فكر ديني إحيائي أما العقاد فكان متشبعا بالثقافة البريطانية ميالا للإبداع والتجديد.

ولا يمكن الحديث عن خصومة الرافعي والعقاد دون التعرض لكتاب الرافعي (على السفود) الذي ألفه خصيصا لنقد العقاد والذي يقول في مقدمته: "بعض المغرورين من أدباء هذا الزمن ممن عدوا طورهم وتجاوزوا كل حد في الإدعاء والغرور لا يصلح فيهم من النقد إلا ما ينتظمهم ويفرشهم نارا ... فلقد أعينوا من الصفاقة والدعوى والخداع ولؤم الأدب والعجب زالفتنة بم لا تدبير فيه..."،[1] وهذه العبارات المقتطفة كفيلة بأن توضح حدة الخصومة بين الرجلين، وسنحاول الوقوف عند أهم المحطات النقدية في خصومة الرجلين من خلال استحضار مواقفهما.

- أعاب الرافعي على العقاد وقوعه في سبع سقطات لا تغتفر لشاعر في بيت يقول فيه:

إني إلى الرعيل من عينيك مفتقر يا ضوء قلبي فإن القلب مدجان

– السقطة الأولى: تفسير العقاد مفردة (مدجان) بأنها اليوم الغائم، فمدجان صيغة مبالغة على وزن مفعال وصيغ المبالغة لا تأتي من الرباعي على وزن أدجن إلا على ألفاظ مسموعة نحو قولنا: أحس حساس، أعطى معطاء، أعان معوان ... وغير ذلك.[2]

– السقطة الثانية: اتهمه بنقل لفظة مدجان عن عن وصف المؤنث (ليلة مدجان) وهي لفظة لا يوصف بها مذكرها فظنها العقاد من قبيل الوصف المطلق.

– السقطة الثالثة: اتهمه بعد الإحاطة بمعنى لفظة مدجان فهي لا تعني اليوم الغائم كما توهم العقاد فلم يصب في مراده لجهله بالمعاني:

[1] مصطفى صادق الرافعي، على السفود، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دت، ص29–30

[2] المرجع نفسه، ص42

يوم دجن	يوم ممطر كثيف به غيم ومطر
يوم دغن	يوم به غيم وضباب

– السقطة الرابعة: يرى الرافعي بأن العقاد أخطأ حين أتى بصيغة المبالغة وذاك لعجزه عن الإحاطة بمواقع الحروف وإدراك سحر التأليف وكان عليه أن يأتي بمصدر الفعل أدجن.

– السقطة الخامسة: أعاب عليه أيضا تضارب مقصد التغزل بالإدجان فلا يصح المعنيين في الشطر الواحد.

– السقطة السادسة: أعاب عليه قصر نظره وضعف قوته وهشاشة ملكته وبيانه في رسم صورة الجمال من خلال الضوء عكس ما أبدعه ابن نباتة السعدي في قوله:

عجبت له يخفي سراه ووجهه به تشرق الدنيا وبالشمس بعده

– السقطة السابعة: أعاب عليه إيراد لفظ الرعي صدا للنظر بينما تتضمن لفظة (الرعي) معنى الحفظ نحول قولنا: رعاك الله أي: حفظك.[1]

➢ ويعيب الرافعي على العقاد جهله بمعاني الألفاظ على خلفية حوار دار بين العقاد وسعد باشا زغلول مفاده أنه قد ذكر كتاب من الكتب الحديثة في حضرة زغلول فأعاب عليه هذا الأخير كثرة استعارات صاحبه فعقب العقاد عليه قائلا: ألا ترى يا باشا إن الاستعارة في الكلام كالاستعارة في المال دليل على الفقر؟ والاستعارة في الأمرين حسب الرافعي تختلف اختلافا بينا،[2] غير أن الاستعارة في المال ليست دليلا على الفقر كما ادعى العقاد بل قد تكون دليلا على الحاجة دون الفقر، وهي في الأدب كذلك لسيت دليلا على الفقر الفكري بل إنها دليل على الحاجة للإبداع والتميز وإلا لكان أدب المتقدمين مردودا لقيامه على الاستعارة.

[1] مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص42...44

[2] المرجع نفسه، ص46

هذه بإيجاز صورة الحملة النقدية التي شنها الرافعي على العقاد فكيف كانت ردود العقاد؟ وهل بادل الرافعي هذا العناد النقدي؟

- ذكر أن لجنة التأليف قد نشرت دعوة للشعراء في مجال تأليف النشيد الوطني وقد تقدم للمسابقة كبار الشعراء أمثال شوقي والرافعي، فوقع اختيار اللجنة على نشيد شوقي أولا وسار العقاد إلى رأيه يهاجم نشيد شوقي وكذلك فعل الرافعي لارتباطات وجهات النظر بينهما، وبدا للعقاد أن الرافعي قد اطلع على نقده فأنكر الرافعي ذلك، فكتب العقاد عن ذلك: مصطفى أفندي الرافعي رجل ضيق الفكر مدرع الوجه يركب رأسه مراكب يتريث فيها الحصفاء أحيانا وكثيرا ما يخطئون السداد بتريثهم وطول أناتهم ... إذ يدعي الدعاوة العريضة على الأمة.[1]
- وهناك مقام آخر بين الرجلين يعكس حربهما النقدية نشأ عن إصدار الطبعة الملكية لكتاب (إعجاز القرآن) للرافعي ويقول عنه: "سعيت إلى دار المقتطف فوافقت العقاد هناك ... وسألته الرأي في إعجاز القرآن فمضى يتحدث في غضب وانفعال كأن ثأرا بينه وبين إعجاز القرآن"[2] فإعجاز القرآن عنده يصلح أن يكون كتابا في البلاغة ولكنه لا يصلح أن يكون كتابا في إعجاز القرآن.
- وردود العقاد على الرافعي لا تقل حدة عن نقدات الرافعي له فقد كتب الرافعي موضوعا عن جهاز النطق لدى الإنسان والحيوان فراح العقاد يتهمه باضطراب جهاز القياس لديه ورد عليه بسخرية تحت عنوان (فائدة من أفكوهة)، إذ نفى العقاد أن يكون نطق الكلب لبعض الألفاظ نابعا عن حاجاته الطبيعية معتقدا أن جهاز النطق

[1] محمد رجب البيومي، مصطفى صادق الرافعي فارس القلم تحت راية القرآن الكريم، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، سوريا، 1417هـ/1997م، ص191-192

[2] نجاة محمد عبد الماجد العباسي، الجانب الديني في أدب الرافعي، رسالة ماجستير، إشراف محمد نبيه حجاب، جامعة أم القرى، السعودية، 1982/1402، ص 78

لدى الحيوان مهيأ للتحسن والاكتمال أما الرافعي فيرى أن عملية النطق عند الحيوان لا تخرج على إطار التعبير عن الحاجات الطبيعية كالأكل والشرب".[1]

إن المعركة النقدية التي دارت رحاها بين الرافعي والعقاد قد أفادت كثيرا مجال الأدب والنقد بحيث ساهمت في إبراز الفكر الإحيائي والتجديدي في زمن الرجلين، غير أننا لا ننكر أن حدة الصراع بينهما قد خرجت كثيرا من الأحيان عن نطاقها الموضوعي العلمي، ويكفينا لذلك حجة مؤلف الرافعي (على السفود) وما تضمنه من عبارات تهكمية ساخرة امتنعنا عن إيرادها لما فيها من نقد ذاتي لاذع لا يخدم بحثنا ولا يثري نتائجه، وإننا ننكر على الرافعي خوضه في هذا الباب الذي لم يجن منه غير الانتصار لهواه فالعقاد نفسه يعترف في كتابه بتعصبه ومغالاته في نقد العقاد.

[1] نجاة محمد عبد الماجد العباسي، الجانب الديني في أدب الرافعي، ص77...79

ملحق حسين

- مصادر تكوينه العربية
- مصادر تكوينه الغربية
- خصومته مع الجامعة المصرية ومع الأزهر
- خصومته مع جرجي زيدان
- خصومته مع العقاد

1- الخلفية المعرفية لطه حسين

1-1- مصادر تكوينه العربية

ولد طه حسين بمصر العليا (1889/11/15م) في قرية عزبة الكيلو الواقعة قرب مدينة مفاغة في محافظة المينا بالصعيد الأوسط وقد فقد بصره في مرحلة الطفولة، درس في الأزهر ثم الجامعة المصرية ثم انتقل لجامعة السوروبون ونال بها شهادة الدكتوراه ثم عين سنة 1925 أستاذا بالجامعة المصرية ثم انتدب عميدا لها وبعدها صار مديرا لجامعة الاسكندرية، وفي سنة 1950 عين وزيرا للتعليم، له دور ريادي بارز في مشروع الدعوة للنهوض بالأدب تأليفا ودراسة وترجمة ونشرا، نشأته أزهرية ولكن ثقافته باريسية.

كان للمجتمع القروي أثر على تكوين شخصية طه حسين خاصة تلك الأفكار المتوارثة عند الأجداد والآباء المتعلقة بظهور الجن ومحادثة الناس له والقصص الشعبية المروية فمنها اكتسب حسن السماع وهو الذي فقد بصره صبيا وكان أهل القرية يتداولون قصص الغزوات والفتوحات وأخبار عنترة والظاهر بيبرس وأخبار الأنبياء والنساك والصالحين كما كان للطريقة الصوفية أثر في تكوين ثقافته وعقله، فقد نشأ في بيئة أصحاب السلطان وكان أبوه وجده من تابعيها،[1] ونظرا لفقده حاسة البصر في سن مبكرة كان تركيزه على حاسه السمع شديدا ما يسر له حفظ الكثير في وقت وجيز، وقد تركت البيئة القروية أثرا في حياته فقد كان "مرهف الحس عاش صباه في عزلة ووحدة ولاقى من شطف العيش ما لاقى فزودته هذه الحياة الضيقة الهجاء والعناد وقد تأثر بفقده لبصره أمدا من الزمن حتى تزوج سوزان فأبصر بعينيها على حد قوله وظلت هذه الخلفيات في اللاوعي كامنة تبرز في الأزمات فتكشف عن

[1] محمد أحمد محمد فرج عطية، طه حسين والفكر الاستشراقي، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، 2014/1435، ص25...30

أسلوبه في العناد المشوب بالخوف أحيانا والمقرون بالاندفاع أحيانا أخرى حتى أنه كان يندم على بعض المواقف.[1]

وقد تلقى طه تعليمه الأول في الكتاب حيث حفظ القرآن الكريم في عامه التاسع كما حفظ الكثير من الأشعار والأوراد والأدعية وأناشيد الصوفية وغير ذلك وقد "كان للحياة البدوية دور كبير في صقل شخصية طه حسين بحيث أكسبته القدرة على التحمل وعلمته العناء ونمت لديه حب الاستطلاع"،[2] ولما بلغ الثالثة عشر من عمره انتقل لحياة أخرى أكثر تحضرا وتمدنا حيث أرسله والده رفقة أخيه الأكبر محمد ليدرس ويتلقى بقية العلوم في الأزهر، وقد قدم له أخوه كتاب ألفية بن مالك وكتاب مجموع المتون قبل ذلك بعام للاطلاع عليه قبل الالتحاق بالأزهر للدراسة فيه،[3] ساعده التحاقه بجامع الأزهر على إثراء تكوينه الفكري فدرس النحو والفقه والمنطق والتوحيد وأصول الفقه وحصل على قدر غير قليل من البلاغة، تأثر كثيرا بدروس الأدب وخاصة ما كان يتلقاه من الشيخ المرصفي الذي يعد الأستاذ الثاني في الأزهر بعد الإمام محمد عبده إذ أسهم المرصفي في تحوله من الدراسة الدينية التقليدية إلى دراسة الأدب العربي القديم بمنهج جديد، ويعد الشيخ محمد عبده أكثر من أثر في شخصية طه حسين وقد ذكره في كتاب الأيام كثيرا، "وفي سنة 1907 التقى بأحمد لطفي السيد وأخذ يتردد على مكتبه في صحيفة الجريدة التي كان يديرها ثم أصبح أحد تلامذته المقربين وفي سنة 1908 بدأ بنشر مقالاته في الجريدة تحت إشراف مديرها مباشرة ولم يمض وقت طويل حتى اتصل بعبد العزيز جاويش وأخذ الأخير بدوره يدربه على الكتابة والنشر في صحف الحزب الوطني وفي نفس السنة التحق بالجامعة الأهلية ولم يحل ذلك بينه وبين التردد على الأزهر وظل طالبا فيه يحضر

[1] الحسني فاطمة، فكر طه حسين في ضوء العقيدة الإسلامية، رسالة ماجستير، إشراف محمد عبدالحافظ، جامعة أم القرى، الملكة العربية السعودية، 2009/1430، ص36

[2] محمد أحمد محمد فرج عطية، طه حسين والفكر والاستشراق، ص29-30

[3] الحسني فاطمة، فكر طه حسين في ضوء العقيدة الإسلامية، ص44

دروس الأدب والبلاغة حتى سنة 1910 عندما سقط في امتحان العالمية وحينها انقطعت العلاقة بينه وبين الأزهر إلى غير رجعة"،[1] وفي سنة 1933 تفرغ للصحافة في جريدة كوكب الشرق وبعدها أصبح واحدا من رؤساء تحرير صحيفة الجمهورية.

كان طه شخصية بارزة في زمانه عملاقة في تفكيره ملأت عصرها بوجوده وشغلت أفكاره أعداءه قبل أنصاره كان عجيبا في سخريته من القديم ودعوته للخروج عليه وفي جرأته وتهوره أيام شبابه جرأة دفعته حد إنكار قصص تاريخية كقصة سيدنا ابراهيم واسماعيل وهجومه على التوراة كان يكره الاعتدال،[2] فبعد أن خمدت ثورة أعمى المعرة في العصر العباسي عاد أعمى الأزهر لينفخ فيها ويضرم لهيبها بما حمله كتابه (في الشعر الجاهلي) من آراء نقدية في الشعر الجاهلي لصاحبها الذي تشرب مبادئ العلم والفن والنقد مطالبا بإعادة النظر في الأدب وأساليبه داعيا للخلق والإبداع وهدم القديم فراح يحكم العقل في كل شيء كما فعل ديكارت متخذا الشك منهجا له.

1-2- مصادر تكوينه الغربية:

لقد كان للفكر الاستشراقي أثر كبير على صقل شخصية طه حسين وتكوين عقله الفكري ويمكن تقسيم هذا العامل إلى زمنين: زمن ما قبل سفره إلى فرنسا (داخل مصر) وزمن ما بعد سفره إلى فرنسا (خارج مصر).

بعد أن التحق طه حسين بالجامعة راح يتصل بأساتذتها الإفرنج فاطلع عن كثب على نظرتهم للعلوم والفنون ومنها فن الأدب فوجد فروقا واضحة بينهم وبين أساتذة الأزهر، وهو الأمر الذي شجعه على النهل من علومهم فراح "يحضر دروس تاريخ اليونان على حولتز وتاريخ الرومان على بلوك والتاريخ الحديث على سينوبوس وعلم النفس

[1] طه حسين، الكتابات الأولى، تحقيق وتقديم عبدالرشيد الصادق محمودي، الطبعة الأولى، دار الشروق، مصر، 2002/1422، ص10

[2] حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي – الأدب الحديث، ص338

ويحضر دروس شارل ديل عن بيزنطة وعن العصور الوسطى كما راح يحضر دروس غوستاف لونسون في الأدب الفرنسي ودروس ليفي بريل عن ديكارت"،[1] ولا زال طه الباحث يتلقى علوم المستشرقين ويقارن منهجهم العلمي بمنهج الأزهر فزادت الصلة بينه وبينهم "وكان يلتقي ببعضهم خارج الجامعة كما كان يزور عددا منهم في مساكنهم ويطلعهم على مقالاته بعد نشرها"[2] ثم جاءت بعد ذلك فترة تبعيثه للدراسة بجامعة السوربون بفرنسا وقد امتلأ عقله بفكر المستشرقين وعلمهم وهناك اتصل ببعضهم عن كثب، وجدير بالذكر أن طه حسين "لم يثر قضايا الشعر الجاهلي قبيل سفره إلى فرنسا كما فعل بعد رجوعه"[3] وذلك يرجع لما وجد عليه البحث العلمي في فرنسا من حرية فكرية خاصة فيما تعلق بالبحث في قضايا الأدب العربي القديم وصلته بالإسلام "فحتى المستشرقون كانوا يجدون حرية في الحديث عن الإسلام خارج مصر عكس ما ألفوه من قيود بمصر فرضتها ظروف وأسباب ايديولوجية تخص العقيدة الإسلامية والقومية العربية".[4]

2- خصومات لطه حسين

لطه حسين خصومات عديدة مع المنفلوطي وشوقي وتوفيق الحكيم والمازني والرافعي والزيات وزكي مبارك وأحمد أمين وجرجي زيدان وغيرهم، وله خصومات مع شيوخ الأزهر حول مناهج تدريس الأدب.

2-1- خصومته مع الأزهر وشيوخه

بداية خصوماته مع الأزهر وشيوخه ترجع لأيام شبابه حين أبدى رفضه لمناهج تدريس الأدب الجاهلي التي عدها متخلفة وجافة، فقد "دخل الأزهر وكان كارها له

[1] شنوفي محمد، تطور النقد المنهجي عند طه حسين، ص19

[2] طه حسين، الكتابات الأولى، ص10

[3] ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص55

[4] نفسه

ثائرا على تقاليده وتخلفه وضيق آفاقه"،[1] وكثيرا ما "هاجم تمسك شيوخ الأزهر بكل قديم واحتقارهم العدائي لكل جديد أو تجديد، فهو يضيق بهم كل الضيق وقد كتب مقالا عنيفا يهاجم فيه الأزهر وشيخه مطالبا فيه بحرية الرأي ولكن لم تجرؤ الجريدة التي بعث إليها بمقاله على نشره"،[2] ومما أثار حفيظة شيوخ الأزهر على طه نشره لكتاب (مستقبل الثقافة في مصر) الذي "اعتبروا ما جاء فيه من آراء تقويضا لدعائم الدين، غير أن هذه العاصفة لم تكن كسابقتها في كتابه (في الشعر الجاهلي)، فالرجل قد ذاع صيته وصار أسلوبه في الكتابة أقل حدة من ذي قبل".[3]

لقد كان طه حسين شديد التهكم والسخرية من الأزهر وشيوخه وهذا ما يبدو واضحا في كثير من الأمثلة التي ذكرها في مؤلفه (الأيام) منها موقفه من الشيخ سليم البشري حينما حضر خلفه مصطحبا معه أحد المستشرقين الذين تعرف عليه في الجامعة المصرية وهو سانتيلانا وكان الشيخ سليم يفسر قوله تعالى: ﴿۞ وَلَوۡ أَنَّنَا نَزَّلۡنَآ إِلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَحَشَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ كُلَّ شَيۡءٖ قُبُلٗا مَّا كَانُواْ لِيُؤۡمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ يَجۡهَلُونَ﴾،[4] فاعترض طه على تفسير الشيخ فرد عليه الشيخ: من أين تعلمت هذا الكفر؟ من أساتذتك الأفرنج؟ وهناك وضع سانتيلانا يده على كتف طه طالبا منه السكوت،[5] وهذه صورة من صور تمرد طه على الأزهر وشيوخه التي انعكست فيما بعد في مؤلفاته وفكره.

إن طه حسين يبرر خصومة للأزهر وشيوخه بعلة تقييدهم لحرية التعبير وحرية التفكير، وهو يؤكد ذلك في رسالة وجهها للبرلمان المصري بواسطة مقال نشره في جريدة السياسة بتاريخ 1927/07/17، يقول فيها:

---

[1] ينظر: حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي – الأدب الحديث، ص337

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص363

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص360

[4] سورة الأنعام، الآية 112

[5] الحسني فاطمة، فكر طه حسين في ضوء العقيدة الإسلامية، ص63

"وأنا أريد أن أصارح البرلمانيين الذين إليهم أمور مصر بأن في مصر هذه الأيام شر عظيم، وهو جمود الشيوخ وأريد أن أصارحهم بأن واجبهم الوطني يقضي عليهم بأمرين: الأول أن يتخذوا من الوسائل التشريعية والسياسية ما يحول بين الشيوخ وبين التسلط على الحياة العقلية والعلمية والسياسية والثاني أن يستأصلوا هذا الجمود لوقاية الحياة الحاضرة منه وأؤكد أن الشر مستمر متضاعف مادام الأزهر قائما كما هو"،[1] ويضيف في ذات السياق: "وليس ينقصنا العلم وحده وإنما تنقصنا معه حرية الرأي، فإن العلم في بلدنا كثير بالقياس إلى العصور الماضية ... بل فيه بعض الكفاية في تكون نهضة علمية لو اجتمع إليه العلم وحرية الرأي ولكن هذه الحرية تكاد لا توجد لأسباب ظاهرة ولا تحتاج إلى بيان والمصريون محرومون من الحرية لا لأنهم عاجزون عن قول ما يضمرون فحسب ولكن لأنهم مقيدون فيما يضمرون أيضا فهم يحفظون المعرفة ولا يبدعونها".[2]

2-2- خصومته مع جرجي زيدان

كان لطه حسين خصومة شديدة مع جرجي زيدان حول مؤلفه (تاريخ آداب اللغة العربية)، فأخذ طه ينقد مؤلفه كاشفا سقطاته وعثراته وتتلخص آراء طه حسين حوله في التساؤلات التالية:

ما المميز الذي تضمنته مقدمة كتابه؟ ما هي المؤلفات العربية القديمة التي خصت بالبحث في تاريخ الآداب التي خلص إليها بحثه؟ من أول من نظم في هذا الفن حسب جرجي زيدان؟ وكم استغرق جرجي زيدان لتأليف كتابه؟ ما تاريخ الآداب في نظره؟ ما تقسيمات تاريخ الآداب عند جرجي زيدان؟ ما المعيار الذي صنف على أساسه الشعراء؟ ما الأغلاط التاريخية التي وقع فيها جرجي زيدان؟

[1] محمد الكتاني، الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ص1075

[2] طه حسين، الكتابات الأولى، ص18-19

ولتبيان خصومة الرجلين بصورة أوضح، سنورد آراء طه حسين حول كل تساؤل ونتناوله بالنقد والدراسة والتحليل.

أ. ما المميز الذي تضمنته مقدمة كتابه؟

أعاب طه حسين على جرجي زيدان طول حجم مقدمته واشتمالها على مجرد الدعاية لاستمالة عاطفة القارئ،[1] ولا نرى حرجا في أن تشتمل مقدمة كتاب ما ترويجا له إذ لا مانع أن يروج الكاتب لكتابه من خلال مقدمته ولو نظرنا إلى لفظة الترويج بمعناها التجاري لصح القول بأنه لا فرق بين ترويج التاجر لسلعته وترويج الأديب لأدبه فالأول يبتغي عدم كساد سلعته والثاني يبتغي عدم كساد أدبه، ولو كان هذا سببا كفيلا بأن نترك مؤلف جرجي لكان لزاما علينا أيضا ترك أغلب الأدب القديم خاصة شعر المعلقات التي ورد أنها علقت بباب الكعبة لا لشيء إلا ترويجا لها وإعلانا عنها، ولكان لزاما أيضا ترك ما وصلنا من شعر الأسواق كسوق عكاظ الشهير مثلا، والذي كان الشاعر فيه يبيع قصيدته كما يباع الحجر الثمين بالمزاد، بل الأصح أن نترك الأدب لابتذاله وسوئه لا لترويج صاحبه له وهذا عندنا نقد مبتذل مردود.

ب. ما هي المؤلفات العربية القديمة التي خصت بالبحث في تاريخ الآداب التي خلص إليها بحثه؟

ينكر طه ضاحكا ما خلص إليه جرجي زيدان من استنتاج لجملة المؤلفات التي بحثت في مسألة تاريخ تاريخ الآداب قائلا: "أراد الكاتب أن يثبت لنا أن العرب قد سبقت إلى تأليف الكتب في تاريخ الآداب فأجهد نفسه في البحث عن هذه المؤلفات وخرج لنا بنتيجة مضحكة مفادها أن هذه المؤلفات أربع:

كتاب الفهرست لابن النديم، مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لملا كاتب حلبي وأبجد العلوم لصديق القنوجي" وأعاب عليه طه قصر فهمه وعدم إحاطته بالفرق بين تاريخ العلوم وتاريخ الآداب،

[1] طه حسين، الكتابات الأولى، ص105

فما خلص إليه من ظن بأن هذه المؤلفات أهم ما نظم في هذا الفن هي مجرد فهارس وتراجم كما سماها أصحابها وقد أهمل ذكر أهم مصادر تاريخ آداب العرب ويذكر طه مؤلف الأغاني الذي استوفى البحث عن الشعر والشعراء وعن الخطابة والخطباء والكتابة والكتاب، الغناء والمغنين والسياسة والسياسيين، كما ذكر أيضا أخبار العرب وأيامهم في الحاهلية والإسلام.

ت. من أول من نظم في هذا الفن حسب جرجي زيدان؟ وكم استغرق جرجي زيدان لتأليف كتابه؟

ويهاجم طه جرجي حين زعم بأنه أول من ألف في فن تاريخ آداب العرب وبأن مؤلفه قد استغرق منه مدة أربعة عشر عاما وهي مدة حسب طه تكفيه لتأليف أربعة عشر كتابا،[1] ونقد الرافعي هنا لا يختلف عن الموضع السابق تراه ينتقد مؤلف جرجي في مسائل لا تتصل بقيمة الكتاب فهو يتهكم ويسخر أكثر مما ينتقد آراء الكتاب.

ث. ما تاريخ الآداب في نظره؟

يرى طه بأن فهم جرجي زيدان لتاريخ الآداب فهم عام غامض قد تعمد صاحبه إبعاده عن المناقشات والملاحظات، يذكر قوله: "نعني بتاريخ آداب اللغة العربية تاريخ ما تحتويه من العلوم والآداب وما تقلبت عليه في الأعصر المختلفة أو هو تاريخ ثمار عقول أبنائها ونتائج قرائحهم"،[2] ويحصر طه هذا المفهوم في كون أن صاحبه أراد به تاريخ العلوم والفنون مهملا بذلك قسطا وافرا من التاريخ ومقصيا التطور التاريخي للغة العربية.

ج. ما تقسيمات تاريخ الآداب عند جرجي زيدان؟

يذكر لنا طه حسين أن جرجي زيدان قد احتار حيرة شديدة في وضع تقسيم لموضع بحثه بين خطتين:

[1] طه حسين، الكتابات الأولى، ص106-107

[2] المرجع نفسه، ص108-109

الأولى أن يتكلم على كل فن من الفنون من أول نشأته إلى الآن، والثانية أن يقسمه بحسب الأعصر السياسية والحوادث الكبرى فوقع اختياره على الثانية، وقد أنكر طه كلا الطرحين ورأى بسذاجتهما فالطرح الأول عنده لا يفيد لأن الكلام على كل علم أو فن من الفنون من بدء نشأته إلى الآن لا يفيد في تشخيص الحالة الأدبية للأمة في مختلف عصورها وهو يحتاج كذلك كثيرا من الإطالة أما الطرح الثاني فلا يقل رداءة عن الأول فالحوادث السياسية والاجتماعية نتيجة حتمية لتغيرات أفكار الأمة وشؤونها والأدب ينبغي أن يصنف من حيث منتج للحوادث السياسية لا من حيث هو نتيجة لها.[1]

ح. ما المعيار الذي صنف على أساسه الشعراء؟

يعيب طه على جرجي زيدان تقسيمه للشعراء على أساس شؤونهم الشخصية، بحيث جعلهم: شعراء أمراء وشعراء فرسان، شعراء صعاليك، أصحاب معلقات وغير ذلك، فتقسيم الشعراء حسب طه يخضع لاعتبارات الشعر لا لاعتبارات الشعراء وشؤونهم الخاصة، وتقسيم جرجي زيدان يوقع في لبس شديد حال تشابهت اعتبارات الشعراء الشخصية واختلفت أشعارهم في أزمان متباعدة فتصنيفه لا يصلح لكل المقتضيات الزمنية.

خ. ما الأغلاط التاريخية التي وقع فيها جرجي زيدان؟

يرى طه حسين بأن جرجي زيدان قد وقع في أغلاط تاريخية لن يغفرها له التاريخ منها قوله: "بأن جليلة بنت مرة أخت كليب الفارس المتهور" وهي في الأصل زوجته ولسيت أخته، وكذا قوله عن زوجة امرئ القيس: "...كما فعلت جندب زوجة امرئ القيس، وجندب اسم رجل" وزوجة امرئ القيس تسمى أم جندب.[2]

إن المساجلة النقدية بين طه حسين وجرجي زيدان حول كتاب هذا الأخير طويلة تقع في عدة مسائل متشعبة ومتفرقة لم يكتف فيها جرجي زيدان بتلقي النقد والتقريض بل

[1] طه حسين، الكتابات الأولى، ص111-112

[2] المرجع نفسه، ص114-115

رد في عدة مواضع على آراء طه حسين وللأسف لا يسعنا التعمق في أغوار هذه المساجلة لطولها من جهة ولعدم حاجة بحثنا لعرضها بأدق تفاصيلها.

2-3- خصومته مع العقاد

خصومة طه حسين مع العقاد تمحورت حول دراسة طه لكتاب العقاد (رجعة أبي العلاء) ومعروف عن طه تعصبه لشيخ المعرة وتعمقه في دراسة أدبه وفلسفته وهو الذي جعل له مؤلفا كاملا ضمن مؤلفاته (مع أبي العلاء في سجنه)، وراح ينتقد فلسفة العقاد ويبعدها عن فلسفة شيخ المعرة قائلا: "هذا هو الذي كتب للأستاذ العقاد فقد أراد أن يعطينا صورة من أبي العلاء لو عاش في هذا العصر فأعطانا صورة من الأستاذ العقاد الذي يعيش هذا العصر ... وأقل الناس علما بالتاريخ الأدبي وممارسة لصناعته يعرفون أن كثيرا من المؤرخين ربما خيل إليهم أنهم يصورون هذا الكاتب أو ذلك ولكنهم في حقيقة الأمر لا يصورون إلا أنفسهم"،[1] ورد طه فشل رجعة أبي العلاء في فلسفة العقاد لقلة ترحله وطوافه، وما لفت انتباهنا أن نقد طه للعقاد كان نقدا متزنا فيه الكثير من الجد والقليل من الهزل لم يصرح فيه طه بعدائيته رغم إحاطته الواسعة بأدب وفلسفة شيخ المعرة في حين كان بإمكانه أن ينهال على العقاد بالنقد اللاذع كما فعل مع جرجي زيدان والرافعي وغيرهما غير أنه مال لدراسة كتاب العقاد دراسة متزنة أبدت لنا روح الناقد المتزن والملتزم.

[1] الفاخوري حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي –الأدب الحديث، ص351

فهارس

الآيات

القرآنية

السور	الآيات	رقم الآية	صفحة البحث
مريم	﴿ وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾	05-04	12
النساء	﴿... فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ... ﴾	11	12
الحجر	﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْىِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ ﴾	23	12
التوبة	﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾	104	40
الحشر	﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾	02	60
الأعراف	﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾	185	61
القلم	﴿ أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ ﴾	37	83
قريش	﴿ لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴾	02-01	88

الشعراء	﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾	223 224 225	90 121 127
الشعراء	﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُواْۚ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ ﴾	226	91 95
الأنبياء	﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾	22	107
النحل	﴿ وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾	15	125
الأنعام	﴿ ۞ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٖ قُبُلًا مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴾	112	173

فهارس

المصادر

والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع
- البخاري أبو عبدالله محمد، صحيح البخاري، دط، مكتبة البشرى، كراتشي، باكستان، 2016/1437
- ابن ماجة أبو عبد الله ، سنن ابن ماجة، الجزء الأول، دط، مطبعة دار إحياء كتب اللغة العربية، مصر، دت

➢ **القواميس والمعاجم**

- أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير – معجم عربي عربي، دط، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2008/1429
- بطرس البستاني، محيط المحيط، دط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1977
- شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004/1425
- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبدالله علي الكبير وآخرون، دط، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت

➢ **المصادر والمراجع**

- ابراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، دط، مطبعة الفجر الجديد، مصر، 1987
- أحمد أمين، فيض الخاطر، الجزء 10، دط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1956
- أحمد أمين، فيض الخاطر، الجزء 2، دط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1940/1359

- أحمد أمين، فيض الخاطر، الجزء 6، دط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1364هـ/1945
- أحمد عمر مختار، البحث اللغوي عند العرب، الطبعة السادسة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1988
- أخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، دط، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001
- أدونيس أحمد سعيد، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب–الأصول، الجزء الأول، الطبعة السابعة، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1994
- أدونيس أحمد سعيد، كلام البدايات، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1989
- أدونيس أحمد سعيد، ها أنت أيها الوقت، سيرة شعرية ثقافية، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، 1993
- أدونيس، الثابت والمتحول صدمة الحداثة، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت، 1978
- أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1993
- أدونيس، فاتحة لنهايات قرن، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت، لبنان، 01 مارس 1980
- أفاية محمد نورالدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، الطبعة الثانية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1998
- بارة عبدالغني، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر –مقاربة حوارية في الأصول المعرفية–، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2005
- بوزبرة عبدالسلام، طه عبدالرحمن ونقد الحداثة، الطبعة الأولى، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2011
- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، دت
- تومي عبدالقادر، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، الطبعة الأولى، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، الجزائر، 1432/2011

- ثامر فاضل، اللغة الثانية، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1994
- جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1994
- جمال شحيد ووليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب الأصول والمرجعية، دط، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، جمادى الأولى 1426/حزيران يوليو 2005
- جهاد فاضل، أسئلة النقد حوارات مع النقاد العرب، دط، الدار العربية للكتاب، تونس ليبيا، دت
- حمر العين خيرة، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، الطبعة الأولى، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1997
- حمودة عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، دط، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998
- حمودة عبدالعزيز، المرايا المقعرة – نحو نظرية نقدية عربية –، دط، مطابع الوطن، الكويت، 1422-2001
- حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي – الأدب الحديث، الطبعة الأولى، دار الخيل، بيروت، لبنان، 1986
- خالد كبير علال، تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، الطبعة الأولى، دار كنوز الحكمة، الجزائر، 2011/1432
- ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1998
- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، الطبعة الرابعة، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1993/1414
- الزوزني أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين، شرح المعلقات السبع، دط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2012
- زيادة رضوان جودت، صدى الحداثة وما بعد الحداثة في زمنها القادم، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003

- سباعي بيومي، تاريخ الأدب العربي، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1959
- سلامة موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، الطبعة الثالثة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، مصر، 1958
- سلامة موسى، اليوم والغد، الطبعة الأولى، سلامة موسى للنشر والتوزيع، مصر، 1928
- سيد بن حسين العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، الجزء الأول، دط، دار ماجد عيري للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، دت
- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، الطبعة الحادية عشرة، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت
- شوقي ضيف، المدراس النحوية، الطبعة السابعة، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت
- طه حسين، الكتابات الأولى، تحقيق وتقديم عبدالرشيد الصادق محمودي، الطبعة الأولى، دار الشروق، مصر، 2002/1422
- طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء المعري، دط، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، دت
- طه حسين، فصول في الأدب والنقد، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دت
- طه حسين، في الأدب الجاهلي، الطبعة الثانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 11ماي1927
- طه حسين، في الشعر الجاهلي، دط، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، دت
- طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، دت
- عباس محمود العقاد وابراهيم عبدالقادر المازني، الديوان في النقد والأدب، الطبعة الرابعة، دار الشعب، القاهرة، مصر، 1996
- عبدالرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تقديم عبدالله بن عبدالعزيز ومحمد بن صالح العثيمين، تحقيق عبدالله بم معلا اللويحق، الطبعة الأولى، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2003/1434

- عبدالرزاق عيد، طه حسين العقل والدين، دط، مركز الإنماء الحضاري – دار المحبة، دمشق، 1429/2009
- عبدالله ابراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997
- عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، الطبعة الأولى، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1992
- عزالدين يوسف، التجديد في الشعر الحديث –بواعثه النفسية وجذوره الفكرية، الطبعة الأولى، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، 1406، 1986
- عصفور جابر، المرايا المتجاورة دراسة في نقد طه حسين، دط، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1983
- عمر أزراج، أحاديث في الفكر والأدب، الطبعة الأولى، دار البحث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، 1984
- عوايشية حسين بن عودة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1423/2002
- عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، الطبعة الأولى، هجر للطباعة والنشر، الجيزة، مصر، 1408
- عياتي نديمة، التراث في الحضارة العربية، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996
- الغذامي عبدالله، تشريح النص مقاربة تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006
- الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق وتقديم: جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة السابعة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1967
- الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، الطبعة الثامنة، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت

- فداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، الجزء الثامن، الطبعة الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع، السعودية،1997/1418
- القيرواني بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الخامسة، 1401/1981
- الكتاني محمد، الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1982/1402
- الكتاني محمد، الصراع بين القديم والجديد في الأدب، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1402/1984
- ابن الكلبي، الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دط، دار الكتاب المصرية، مصر، دت
- محمد أحمد الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، دط، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، 1929/1347
- محمد أحمد عرفة، نقض مطاعن في القرآن الكريم – تعليق وتحقيق محمد رشيد رضا، الطبعة الثانية، مكتبة الزهراء، القاهرة، مصر، 1986
- محمد أحمد محمد فرج عطية، طه حسين والفكر الاستشراقي، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، 1435/2014
- محمد حمود، الحداثة في الشعر العربي المعاصر بياناتها ومظاهرها، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986
- محمد رجب البيومي، مصطفى صادق الرافعي فارس القلم تحت راية القرآن الكريم، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، سوريا، 1997/1417
- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007
- محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، الطبعة الثالثة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1955/1375
- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991

- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993
- محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998
- محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دط، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، دت
- محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دط، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر ،د ت
- محمود محمد شاكر، أباطيل وأسمار، دط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1964
- محمود محمد شاكر، المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، دط، مطبعة المدني، مصر، 1987/1407
- مرتاض محمد، النقد الأدبي القديم: نشأته وتطوره –دراسة وتطبيق، دط، اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 2000
- المسدي عبدالسلام، النقد والحداثة، الطبعة الأولى، دار الطليعة للنشر، بيروت، 1983
- مشري بن خليفة، الشعرية العربية مرجعياتها وإبدالاتها النصية، دط، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007
- مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دت
- مصطفى صادق الرافعي، على السفود، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دت
- مصطفى نعمان البدري، الإمام مصطفى صادق الرافعي، دط، مطبعة دار البصري، تقديم محمد بهجة الأثري، بغداد، العراق، دت
- مصطفى نعمان البدري، الرافعي الكاتب بين المحافظة والتجديد، الطبعة الأولى، دار الجيل بيروت، لبنان، 1991/1411

- مندور محمد، النقد والنقاد المعاصرون، الطبعة السابعة، نهضة مصر للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، مصر، 1997
- موافي عثمان، الخصومة بين القدماء والمحدثين في النقد العربي القديم تاريخها وقضاياها، الطبعة الثالثة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 2000
- ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1978
- أبو نواس، ديوان شعري، تحقيق بهجت عبدالغفور الحديثي، الطبعة الأولى، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، الإمارات، 2010
- يعقوبي قدوية، النقد العربي القديم في ضوء المناهج النقدية المعاصرة (كتاب جماعي)، مقال مأزق الكتابة بين التراث والحداثة، مطبوعات المركز الجامعي أحمد بن يحيى الونشريسي، 2015
- يوسف الخال، الحداثة في الشعر، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1978

➢ **الكتب المترجمة**

- بدوي عبد الرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، الطبعة الأولى، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، نوفمبر 1979

➢ **الدوريات**

- دياب قديد، قراءت حداثية للتراث وإشكالات المنهج، الندوة الدولية الثانية، قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة، جامعة الملك سعود، السعودية، عدد 25-26-27 أفريل 2014
- شاما شاهين، منهجية البحث عن التراث بين الواقع والطموح، مجلة معهد الدراسات المصطلحية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب، عدد -نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي

- صالح بلعيد، كيف نقرأ التراث، وبأي منهج؟، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر ،العدد 17، 2007
- عبد الله أحمد المهنا، الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد19، العدد الثالث، 1988
- محمد بشير الحسني، دور المصطلح في تحديث التراث وتوسيع فضائه، مجلة معهد الدراسات المصطلحية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب، عدد بعنوان نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، 2000
- محمد رندي، الرؤية التراثية للعالم في خطاب إدريس بلمليح النقدي، مجلة المعيار، المركز الجامعي تيسمسيلت، عدد جوان 2015
- يحيى ولي فتاح حيدر، نظرية الشك بين استشراقية مرجليوث واستغرابية طه حسين، مجلة الآداب، جامعة بغداد، العراق، العدد 106، 2013/1435

➢ **الرسائل والأطاريح**

- برتيمة وفاء، الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للثقافة الغربية –الحداثة نموذجا، رسالة ماجستير، إشراف محمد نورالدين جباب، جامعة الجزائر، الجزائر، 2009/2008
- بوذراع نادية، الحداثة في الشعرية العربية المعاصرة بين الشعراء والنقاد –عبدالوهاب البياتي ومحي الدين صبحي أنموذجا، رسالة ماجستير، إشراف خذري علي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 1428-1429/2007-2008
- الحسني فاطمة، فكر طه حسين في ضوء العقيدة الإسلامية، رسالة ماجستير، إشراف محمد عبدالحافظ، جامعة أم القرى، الملكة العربية السعودية، 2009/1430
- زيطة محمد، مصطلح الحداثة عند أدونيس، رسالة ماجستير، إشراف عبدالحميد هيمة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2013/2012
- محمد بن عبدالعزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، أطروحة دكتوراه، إشراف ناصر بن عبدالكريم العقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1414هـ

- نجاة محمد عبد الماجد العباسي، الجانب الديني في أدب الرافعي، رسالة ماجستير، إشراف محمد نبيه حجاب، جامعة أم القرى، السعودية، 1402/1982

- **المواقع الالكترونية**

http://www.lahaonline.com/articles/view/2238.htm

فهرس

الموضوعات

فهــرس الموضوعــات

شكر وعرفان

إهداء

مقدمة.....(أ،خ)

الفصل الأول : الاستشراق والتراث والحداثة بين التعالق والتجادل

1-ماهية التراث بين الأصالة والمعاصرة

1-1-مفهوم التراث 11

1-2- مفهوم الحداثة

1-2-1-الحداثة الغربية 14

- البدايات والمفهوم 14

- إشكالية المصطلح 17

1-2-2-الحداثة العربية 19

- أوليات التأسيس.....19

- من صور الحداث في القصيدة العربية المعاصرة.....21

- المفهوم.....22

- الحداثة العربية القديمة 25

- وهم الحداثة العربية.....26

- عوامل تقهقر الحداثة العربية.....27

1-3- في العلاقة بين الاستشراق والتراث والحداثة

1-3-1-الاستشراق والتراث: تعالق أم تجادل؟ 30

- موقف الآخر الغربي من التراث.....30

- موقفنا من التراث.....32

1-3-2- التراث والحداثة: قطيعة أم تواصل ؟.....34
2- اتجاهات البحث في التراث عند المعاصرين
2-1- في حقل العلوم الدينية. 38
2-2- في حقل العلوم اللغوية. 42
2-3- في حقل العلوم العقلية. 51
2-4- في حقل الأدب ونقده. 63
الفصل الثاني: القضايا المركزية في خصومة الرافعي وطه حسين
1- الفكر والعقيدة عند طه حسين
1-1- عقيدة طه حسين.....69
- عوامل التشكيك في عقيدة طه حسين.....70
1-2- الحرية الفكرية. 73
2- منهج البحث عند طه حسين
2-1- هل تبنى طه حسين آراء مرجليوث ؟.....79
2-2- منهج البحث في الأدب عند طه حسين.....102
- الأصول المعرفية لنظرية الشك عند ديكارت.....97
- منهج طه حسين.....99
- نقد الرافعي لمنهج طه حسين.....102
الفصل الثالث: قراءة المحدثين لخصومة الرافعي وطه حسين
1- قراءات المستشرقين للشعر الجاهلي
1-1-مقاربة تيودور نولدكه (Theodor Noldeke) 113
1-2- مقاربة قولهم ألقرت (Golhom Ahlwardt) 117
1-3- مقاربة ديفد صمويل مرجليوث (D.samuel margoliouth).....120
1-4- مقاربة ارش برونلش (Erish Braunlesh) 125

1-5- مقاربة أجنتس جولدتسيهر (Ignac Goldeziher) 129
2- موقف المعاصرين من قراءتي الرافعي وطه حسين للتراث الشعري.....132
- تصنيف قراءات المعاصرين للتراث.....133
2-1- موقف حداثي (مؤيد لقراءة طه حسين).....142
2-2- موقف تراثي (مؤيد لقراءة الرافعي).....144
2-3- في قراءة الموروث الشعري.....149
- الخاتمة.....156-159
ملحق الفصول
ملحق مصطفى صادق الرافعي
1- الخلفية المعرفية للرافعي
1-2- أثر البيئة العربية في تكوينه 161
1-3- دور الشخصية الانعزالية في تكوينه.....161
2- خصومات للرافعي
2-1- خصومته مع الجامعة المصرية 163
2-2- خصومته مع العقاد 163
ملحق طه حسين
1- الخلفية المعرفية لطه حسين
1-1- مصادر تكوينه العربية 169
1-2- مصادر تكوينه الغربية 171
2- خصومات لطه حسين
2-1- خصومته مع الأزهر وشيوخه.....172
2-2- خصومته مع جرجي زيدان.....174
2-3- خصومته مع العقاد 178

- فهرس الآيات القرآنية.....180
- فهرس المصادر والمراجع.....183
- فهرس الموضوعات.....194

ملخص:

التراث واحد وثابت في زمانه إلا أن قراءات المحدثين له متعددة ومتناقضة في كثير من الأحيان حيث أنها تكاد لا تتفق إلا من حيث من تنطلق –من التراث ذاته– وهذا الاختلاف في حيز زماني معين قد أسس لصراعات وخصومات نقدية عدة من بينها خصومة البحتري مع أبي تمام والعقاد مع شوقي وغيرهم كثير، ولعل أشد الخصومات ضراوة ووقعا في تاريخ الأدب العربي الحديث تلك التي دارت بين الرافعي وطه حسين من خلال موقف كل منهما من التراث الشعري، فخصومة الرجلين قد شغلت بال النقاد والمؤرخين حتى انهالت عليها الأقلام تبحث في ثناياها ولا محالة أن الفجوة بين توجه الرجلين فنيا شاسعة وبينة فالرافعي عد شيخ المحافظين في حين كان طه حسين رائد الفكر التجديدي وفي كنف هذا الاختلاف الفني وتناقض الموقف من التراث الشعري تروم هذه الدراسة البحث في مقاربة المعاصرين لخصومة الرجلين حول التراث الشعري مسلطة الضوء على مدى سلامة هذه القراءات من الرقابة الايديولوجية بين إكراهات المحافظين وروح التجديد التي فرضها العصر آنذاك.

الكلمات المفتاحية:

التراث الشعري – الحداثة – الخصومة الأدبية – التراث – التجديد – التقليد – القراءة – التفاعل الإبداعي – مصطفى صادق الرافعي – طه حسين.

Abstract:

The heritage is one and fixed in its time accept that reading if the modernists have multiple and often contaductory as they almost don’t coincid exept in terms of its developement – from the heritage itself – and this dfference in a specific temporal space has established several conflicts and critical rivalries

including the rivalry of Al-Buhtari and abu tammam, the contract of Al-Aakad with shawki, and others are many, and perhaps the fiercest rivalries occurred in the history of modern arab literature, ahose that toke place between Al-Rafi'i and taha hussein through their respective stances on the portic heritage. The gap between the orientation of the poetic heritage, this study aims to examine the contemporaries approach to the two men's rivarly over the poetic heritage, shedding light on the validity of these reading from deological censorship between the compulsions of conservatives and the spirit of innovation imposed by the era that time.

Key words:

Poetic heritage – Modernity – Literary rivalry – Heritage – Renewal – Tradition – Reading - Creative interaction - Mustapaha sadek Al-Rafi'i - Taha hussein.

Résumé:

Le patrimoine est seul et constant dans son temps, mais les lectures de ses modernistes sont nombreuses et souvent contradictoires, car ils sont presque identiques seulement en termes de qui procède le patrimoine lui-même. Cette différence dans un espace temporel donné a été basée sur de nombreux conflits et rivalités critiques, y compris la querelle d'Al-Bouhtouri avec Abi Tammam et Al-Akkad avec Chawki et bien d'autres.

Peut-être les rivalités les plus féroces dans l'histoire de la littérature arabe moderne qui ont eu lieu entre Al-Rafi'i et Taha Hussein à travers leurs positions respectives sur l'héritage poétique, La rivalité de ces deux hommes a occupé les critiques et les historiens jusqu'à ce que les plumes se sont écrasés, L'écart entre l'orientation artistique de ces deux hommes était certainement vaste et évident, Al-Rafi'i a compté les anciens des conservateurs, tandis que Taha Hussain était le pionnier de la pensée régénératrice, et face à cette attitude artistique et contradictoire à l'égard du patrimoine poétique, cette étude vise une recherche sur l'approche moderne des querelles des ces deux hommes à propos de l'héritage poétique, soulignant l'intégrité de ces lectures de la censure idéologique des conservateurs et l'esprit de renouveau imposé par le temps.

Mots clés:

Patrimoine poétique- Contemporanéite – La Querelle littéraire – Patrimoine – Renouvellement – l'imitation – La Lecture – Réaction créative – Taha Hussein – mustapha sadiq Al-Rafi'i.