فى النقد الادبى

في النقد الادبي

اسماعيل مظهر

في النّقد الأدبي

★

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

جميع الحقوق محفوظة
١٩٦٥

مقدمة الناشر

من غايات دار مكتبة الحيـاة للطباعة والنشر ان تبقى مجلية في كل مضمار يرتبط بالكتاب ، مهما اختلف نوعه ، ومنحاه شرط ان يكون ذا قيمة انسانية يسهم في البناء الثقافي العربي المعـاصر . وقد ألف القراء مفـاجآت هذه المؤسسة النشيطة بكتب التراث العربي الضخمـة أمثال « الأغاني » لأبي الفرج الاصفهاني و « محاضرات الأدباء » لأبي القاسم حسين محمد الراغب الاصفهاني ، و « مجمع الأمثال » للميداني و « عيون الأنبـاء في طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ، وأخيراً الموسوعة التاريخية الأدبية الضخمة « شرح نهج البلاغة » لابن ابي الحديد . مع عشرات الكتب المماثلة يقابلها ثروة من الترجمات العالمية لمفكرين أمثال : اشبنغلر ووايتهد وبرتراند راسل وجان بول سارتر وكامو وجون ديوي ، وكثيرين غيرهم في حقول مختلفة من اقتصاد وعلم وسياسة وفلسفة وفن ... الخ. وغايتها من هـذا النشاط الرصين هي إغنـاء المكتبة العربية المعـاصرة وتهيئة الجوار فيها للكتب العالمية آمنة الجوار .

ولكن لم تغفل دار مكتبة الحيـاة أولئك الأفذاذ من الأدباء العرب الذين فتحوا الثقافة العربية على ثقافة الغرب في مطلع هذا القرن ، بل هي تسير في خط رسالتهم النبيلة ، وتعمل جهدها لحفظ تراثهم وإكرام ذكراهم ، وحراسة مشعالهم والعمل الدائب لتأجيجه وإلماع نوره . وإذ هي تقدم آثار المرحوم اسماعيل مظهر للقراء فانما هي تفخر بتقديم مثل هذه الكشوف الثمينة لعلم كبير أصيل من أعلام النهضة العربية المعاصرة . ولا يفي قول في هذا الأثر وفاء تقديمه ذاته للقراء كي يتحققوا من سمو بنائه وعلو فنه وقوة حجته وإصابته .

الناشر

١

مَع العَقّاد
نقد كتاب الله [١]

١ - تمهيد

ما من شيء في دنيا الفكر ينبغي ان تحدد معانيه تحديداً دقيقاً ، اذا أردنا ان نأمن العثار ونطوي مراحل الجدل ، كتحديد المعنى الذي ندركه من كلمة الله ، والمعنى الذي ندركه من كلمة « الألوهية او الربوبية » .

لا شك في ان المعنى المدرك من قولك « الله » والمعنى المدرك من قولك « الوهية او ربوبية » فيهما تضايف شديد الآصرة ، اذ ان تسليمك بأحدهما يجرك الى التسليم بالآخر ، ولكن ينبغي لنا ان نتواضع على

---

(١) تأملات في هذه المشكلة العقلية اثر قراءات من كتاب « الله » تأليف الاستاذ عباس محمود العقاد .

تفرقة بينهما في الاستعمال واود لو اننا ندرك اذا قلنا « الله » انه موضوع مردّه الى الدين ، وأن ندرك من القول « بالألوهية أو الربوبية » انه موضوع مردّه الى الفلسفة او التأمل .

أريد بذلك ان اقول ، ان كلامنا اذا انصرف الى « الله » لزمنا ان نتقيد بكل ما جاء به دين ما من وصف او تقييد لمعناه او صفاته ، فندرك من الله في التوراة مثلاً ما لا ندرك منه في الاناجيل ، وندرك منه في الاسلام معنى مخالفاً للمعنى الذي صوّر في التوراة والانجيل معاً، ذلك بحسب الخصائص التي لكل دين لأن الصورة التي تضفى على « الله » في كل دين هي صورة حقة لطبيعة ذلك الدين ، اما اذا انصرف الكلام الى فكرة الالوهية والربوبية ، فهنالك تخرج الى الباحات الواسعة والآفاق القصية التي يسبح فيها الفكر ، غير مقيد بالحدود التي تحددها الأديان ، فباعتباري مسلماً عليّ بأن أسلم بان الله « ليس كمثله شيء » وأقف - وباعتباري باحثاً عليّ ان ابحث اول شيء في « هل الله ليس كمثله شيء » أو انه « كمثل جميع الاشياء « لأدلف من ثمت الى مجال المنطق الذي هو مجال الشك :

٢ ـ الاعتقاد والشك

لقد اختصر المسلمون الطريق اذ قالوا بان « الله » ليس كمثله شيء . نعم قد تقع في جميع الديانات العظام على معان وأقوال تحاول التعبير عما عبّر عنه المسلمون بهذه الكلمات الثلاث ، أراد اصحاب الأديان بذلك ان يردوا « الله » الى فكرة وغاية في التجريد ، بل أرادوا بذلك ان

يعجزوا العقل ويسدوا عليه المسالك حتى يتنكب طريق البحث في الله .

وانما أراد اصحاب الأديان بذلك ان يحتفظوا بوحدة الاعتقـــاد ان يزلزله الشك . تلك الوحدة التي أقاموها على نظرية ان الانسان معتقـد بالطبع : « أياً كان موضوع الاعتقاد ، كأنما يوجد الاستعداد للعقيدة أولاً ثم توجد العقيدة على اختلاف نصيبها من الرشد او الضلال » ، حتى لقد قيل « ان في الطبع الانساني جوعاً الى الاعتقاد كجوع المعدة الى الطعام » .

ذلك اتجاه اصحاب الدين ، وهم في ذلك يقفون موقف الدفاع ، عن الأساس الذي يقوم عليه الدين ، : كقولهم مثلاً ، كان الله ولا شيء معه ، وانه ليس كمثله شيء ، رادين ذلك الى ان في الطبع البشري جوعاً الى الاعتقاد . اما موضوع هذا الاعتقاد ، اي العقيدة ، فهو هذا الذي يقولون . واذن يكون تصوير العقيدة هو بسلطة من الدين ، فـأنت ذو معتقد ، ولكن ليس لك ان تنـاقش موضوع الاعتقاد اي العقيدة ، فإما ان تكون عقيدتك قائمة على ذلك ، وإما ان تكون لا شيء .

ولكن القائلين بهذا القول ، قد غفلوا او هم تغـــافلوا عمداً عن ان الطبع البشري لا ينطوي على صفة الاعتقاد لا غير ، بل ينطوي ايضاً على صفة الشك بل أرادوا ان لا يقولوا ان في الطبع الانساني جوعاً الى الشك ، كجوع المعدة الى الطعام .

كلا بل أقول ان جوع الانسان للشك أشد من جوعه الى الاعتقاد ، وذلك طوعاً لتركيب قواه العقليـة ، فالانسان الاول عندما اعتقد بأن لهذا الكون سبباً لم يأت اعتقـاده الا من طريق الشك في أنه ليس له

سبب ، واذن يكون له سبب كقولك مثلاً :

أشك في ان الكون ليس له سبب اعتقاد : للكون سبب

او قولك :

أشك في ان للكون سبباً اعتقاد : ليس للكون سبب

فاعتقاد الانسان بأن للكون سبباً يعود اليه ، نشأ أولا ، من شك في انه ليس له سبب ، واذن يقوم في روعه او عقله او اعتقـاده ، او ما شئت فسمِّ ، ان للكون سبباً ، هو الله ، او العلة الاولى او العقل الاول ، او ما شئت فسمّ .

واذن يكون نفي الشك من مجـــال الفكر البشري ، وهو بديئـة الاعتقاد ، مؤامرة فكرية على العقل والفلسفة ، ولهذا اعتقد ان الصواب ان يقال :

« ان الاستعداد للشك يوجد أولاً ، ثم يقفـّى عليه الاعتقاد ، وعكس ذلك غير « صحيح » .

٣ـ الوعي الكوني وقانون الارادات والأَسباب

لما جهلت من الطبيعة أمرها وأقمت نفسك في مقام معلل
اثبت رباً تبتغي حـــلاً به للمشكلات فكان اكبر مشكل

الزهاوي

قال الأستاذ العقاد (ص ٣٤)

« ما هي صفة الوجود ؟ وبعبارة اخرى ، ما هو ألزم لوازم الوجود ؟ اننا لا نعرف الشيء الموجود تعريفاً سائغاً اذا قلنـــا انـه الشيء الذي ندركه بالحس او بالعقل او بالبصيرة ، لأننـا — بهذا التعريف — نعلق الموجود على موجود آخر هو الذي يدركه بحسه او بعقله او ببصيرته ، فلا يكون الشيء موجوداً الا اذا كان له محسون ومدركون ، الا اننا نعطي الوجود ألزم لوازمه اذا قلنا انه « غير المعدوم »، فيكفي ان ينتفي العدم ليتحقق الوجود ، وكل ما ليس بمعدوم ، فهو لا محالة موجود » .

ويظهر جلياً من سياق هذه العبـارات أن بها كثيراً من الرتق بين مفهومين منفصلين كل الانفصال فكريا ، وان تلازما بعض الشيء لغويا ، بدأ الاستاذ المؤلف بالتساؤل عن ما هي صفـة « الوجود ؟ » ، وما هو ألزم لوازمه ؟ ثم ساق الكلام عن « الموجود » ، ولا شك ان « الوجود » شيء غـير « الموجود » فالوجود معنى هو الى الاطلاق ، والموجود معنى هو الى التحديد ، ولهذا لم يستطع ان يتخلص من اللازمة التي أراد ان يتجنبهـا ، فالحكم على شيء بالوجود هو تماماً كالحكم عليه بالعدم ، ذلك بأن الحكم في الحالتـين يدعو الى وجود جواهر محسة ، فالحكم بالوجود يرجع الى احساس بشيء ، والحكم بالعدم ، يرجع الى احساس بعـــدم الوجود ، وكلاهما يرجع الى ادراك الحس ، أولهما ايجـاباً ، والآخر سلباً فالحكم بالوجود احساس ايجابي ، والحكم بالعدم احساس سلبي ، وكلاهمـا احساس يقضي بوجود من يحسون ويدركون .

كذلك قوله : (اننا نعطي الوجود ألزم لوازمه اذا قلنا انه « غير المعدوم ») ، : فذلك قول غير مستقيم ذهناً ، لأن « الوجود » يقابله « العدم » ولا يقابله المعدوم ، ان هذا يقابله الموجود ، وهذه مقابلة بين شيء له معنى مطلق هو « الوجود » وشيء له معنى محدود هو « المعدوم » .

سبق فتكلم المؤلف هنا على « الموجود » ، ثم انصرف الى « الوجود » ، والموجود لا بد من ان ترجع معرفته الى ادراك الحسّ اما الوجود فمعنى معقول او مفهوم ، يستخلص من الاحساس بالموجودات ، ولولا الاحساس بالموجودات لتعذر ان ندرك معنى « الوجود » ، لأن لكل « موجود » محدود وجوداً مطلقاً ، وادراك معنى الوجود ينعدم اذا لم تكن هنالك موجودات محسوسة ، كالزمن فان معناه ينعدم اذا انتفت الحركة .

« كما أن الشبح المنعكس من عدسة زجاجية على حائط ليس سوى صورة مكبرة من ذلك الشبح الكائن في العدسة ، كذلك النظريات الخاصة بهذا العالم ليست سوى صور مكبرة من نظريات العقل الانساني تسبك عادة على نماذج تستمد من تجاربنا الذاتية » .

كروزيار

يقول الأستاذ العقاد : ص ٤٩

« وهذا الذي سميناه « بالوعي الكوني » ، هو الذي يحس بوطأة الكون فيترجمها على قدر حظه من التصور والتصوير ، فيقع الخطأ في الكثير من التعبير ، وفي محاولة التعبير ، ولا

يمتنع من اجل ذلك ان تتلقى الكون بوعي لا شك في بواعثه وغاياته وان أحاطت بتعبيراته شكوك وراء شكوك ، وربما كان هذا « الوعي الكوني » فرضاً صادقاً او راجحاً ، ثم ينتهي به الأمر عند ذلك ، لو لم تكن ظاهرة التدين التي تترجم عنه ملازمة لبني آدم في جميع الاماكن ومن اقدم الازمان ، ولو لم ينبغ في الناس افراد من ذوي العبقرية ، تملؤهم روعة المجهول » .

فكأني بالاستاذ ، على قدر ما استطعت ان افهم من هذه العبارات ، يريد ان يقول ان هذا « الوعي الكوني » الذي لم يعرفه تعريفاً يحدده ضبطاً ، هو فرض ضروري صادق او راجح ، وان ضرورته تترجم عنها ظاهرة التدين ، فالتدين الذي هو تفريع على « الوعي الكوني » عند الاستاذ العقاد ، اصبح بذلك اصلاً يثبت الأصل الذي يعود اليه ، أي ان الفرع قد اتخذ دليلاً على صحة الاصل .

على ان الفيلسوف (اوغست كونت) قد عبر عن هذا المعنى من غير احتياج الى اللجوء الى ترجيحات بغير مرجحات ، قال :

« ان الاعتقاد في ارادات او ذوات عاقلة ، لم يكن الا تصور باطل نخفي وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية . أما الآن وكل المتعلمين من ابناء المدنية الحديثة يعتقدون بان كل الحوادث العالمية والظاهرات الطبيعية لا بد من ان تعود الى سبب طبيعي وانه من المستطاع تعليلها تعليلاً مبناه العلم الطبيعي ، فلم يبق ثمة من فراغ يسده الاعتقاد بوجود الله ، ولم يبق من سبب يسوقنا الى الايمان به » .

وما هذا غير تفسير للقاعدة التي وضعها هذا الفيلسوف قاعدة ان الانسان اذا عجز عن تعليل الظاهرات ومعرفة اسبابها الطبيعية ، عزاها الى قوى شبيهة بقواه البشرية .

فالوطأة التي يحس بها الوعي الكوني عند الأستاذ العقاد ، هي في الواقع جهل الانسان وعجزه عن تعليل الظاهرات عند (كونت) ، والتدين عند الاستاذ العقاد هو الارادات التي تعزى اليها اسباب الظاهرات عند (كونت) ، وكلما كان الانسان أضرب في الجهل بالاسباب ، اشتدت وطأة الوعي الكوني ، على قول العقاد ، وزاد عدد الارادات التي تعلل بها الظاهرات عند (كونت) .

٤ ـ تخلف الارادات وتقدم الاسباب

كانت الآلهة تمشي على الارض وتكلم الناس وتتصل بهم اتصال الاشخاص الفانين . وكان لكل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إله خاص موكل بها ، هو عند الاولين السبب الذي تعود اليه الظاهرة .

ظواهر وحالات حار فيها الفكر وعجز عن بلوغ الاسباب التي تعود اليها الظاهرات فنسبها الانسان الى ارادات مثل ارادته ، لا الى قوانين طبيعية وسنن كونية .

لقد كف الناس عن القول بأن الصواعق نتيجة غضب الهي ، عندما عرفوا حقيقة الكهربائية الجوية ، وعندما استكشف (فرنكلين) مانعة الصواعق ، نسب الظاهرة الى سبب طبيعي لا الى ارادة تشبه ارادته .

ورجع الناس عن القول بان الجنون والهلاس عائدان الى اعمال السحر والشعوذة وأنصار الشيطان ، عندما دلهم الطب على اسبابها العصبية .

واذا لم أكن قد اخطأت الفهم ، يكون « الوعي الكوني » هو عبارة عن حالة نفسية لا عقلية ، تقوم اذا استقوى الجهل بالأسباب الطبيعية على تعليل الأسباب ولقد أخذ الاعتقاد في وجود ارادات مختلفة موكول اليها القيام على تصريف ظاهرات الطبيعة يتخلف شيئاً بعد شيء ، فكل سبب طبيعي لظاهرة يمكن ان يصل اليه العقل او التجربة فكان من شأنه ان يمحو ارادة من الارادات التي اتخذها الانسان بديلاً من السبب الطبيعي .

ولا شك في ان الاعتقاد بالله اذا ارتكز على ضرورة العثور على بيان مما بعد الطبيعة يفصح عن حقيقة الظاهرات الطبيعية ، التي لا يمكن تعليلها بغير استدرار وحي ما وراء الطبيعة ، يصبح اعتقاداً غامضاً محوطاً بالريبة عند العقليين والطبيعيين معاً ، بل ان هذا الاعتقاد ، يمسي عرضة للزوال امام اضعف البراهين الطبيعية .

غير اننا قد نستبين وجهاً من الضعف في هذا التدليل ، وهو كما لا ينبغي ان ننسى ، قائم على نظرية « اوغست كونت » ، وموضوع الضعف فيه ينحصر في الاعتقاد بانه لا يوجد في الكون من شيء يحتاج الى تعليل اكثر من وصل الحلقات المتفرقة في سلسلة الظاهرات الطبيعية التي يتألف منها الكون المادي في مجموعة بعضها ببعض في حين ان السلسلة في مجموعها باعتبارها كلا متواصل الاسباب ، غير متفرق الوحدات ، لم يعرف سببها الاول . قد تقول انه ليس يكفي ان تعلل لنا الاسباب الطبيعية كيف

ينشأ الانسان ، من ابويه ، وكيف نشأت القرون الاولى من قبله ، بـــل الواجب ، لكي يصبح التدليل الطبيعي غائباً وثابتاً ، ان يكشف الطبيعيون عن علة الوجود الانساني اصلاً في هذه الحياة الدنيا .

هنا نخرج من نطاق العلم الى نطاق الفلسفة ، وفلسفة (كونت) فلسفة طبيعية اولاً وقبل كل شيء ، ولكن مـــا دمنا في مجال الكلام عن الالوهية ، وجب ان نتدرج في البحث لنرى الى اين يؤدي ؟ واذن نقول :

لا يكفي ان يعرف الطبيعيون كيف أنشأت سنن التطور الأحجار والاشجار والازهار والحيوان والانسان ، بل يجب لكي يصلوا الى دليل ينقع الغلة في اصل الوجود ان يعللوا بالبرهان الطبيعي ، لمـاذا خُصَّت الجواهر الفردة الـتي تتألف منها هـــذه الاشياء اصلاً ، بخاصيتي الجذب والدفع ، ولم تخص بصفة اخرى ؟

وهنا نخرج من نطاق العـلم الى نطاق الفلسفة ، وان شئت فقل التأمل .

لنضرب مثلاً نتخذه من آلة الراديو عند المتمدنين ، والساعة عنـــد بعض المتأخرين . ولا مندوحة للعقل الانساني في مدارجه الاولى ، من ان ينسب كل حلقة من حلقات هذه الظاهرة الى ارادة خفية غير معروفة ، ما دام اتصال الحلقات المختلفة في نظـام الراديو او الساعة ، لم يستطع الوصول الى معرفته او علته ، حتى يسكن العقل الى تعليل الظاهرة التي تقع تحت اختباره ، ولكن اذا ارتفعت العقلية الانسانية الى الحد الذي

تستطيع عنده تعليل الاتصال بين الأجزاء المختلفة بأسباب طبيعية ، لم يبق هنالك من حاجة لتدخل قوة مفروضة غير مرئية ولا معروفة ، لتعليل الظاهرة في تواصل حلقاتها ، ولم يتسع المجال للاعتقاد بها ، غير أننا مع عدم احتياجنا الى الركون للقول بارادة غير مرئية لتعليل كل حلقة من حلقات الظاهرة الطبيعية ، فاننا مع هذا نساق الى الاعتقاد بوجود ارادة عاقلة مدبرة حكيمة ، يرجع اليها وجود الآلة في مجموعها .

اما ازاء الراديو والساعة ، فنحن في نطاق العلم بمعرفة الارادة التي وصلت بين اجزائها ، أما ازاء الكون فنحن في نطاق الفلسفة ، لأن العلم لم يزل في صباه وفي اوائل مدارجه . إن العقل ازاء العلة الاولى ، هو في نطاق التأمل .

في حالة من الحالات ، كانت المعرفة الانسانية بوجوه الاتصال بين الظاهرات المختلفة ، ضئيلة الى حد مست الحاجة عنده الى فرض مجموع من مختلف الآلهة وانصاف الآلهة ، يرجع اليهم السبب في وجود كل حلقة من حلقات الظاهرة ، منفصلة عن المجموع ، ولما ضربت الانسانية في سبيل العلم الطبيعي ، قلت الآلهة عندها ولم يبق منها غير نزر يسير معللا بها بعض الظاهرات التي كانت اسبابها الاولى لا تزال رهن التحقيق العلمي ، ومضت الانسانية بعد ذلك ، ممعنة في الكشف عن كثير من حقائق الكون ، حتى استقر اعتقادها في النهاية على اله واحد اقتصرت ارادته على التدخل في بعض الظاهرات دون بعض ، وبطرق موسومة بطابع العلم والحكمة .

فالانسان اذن ازاء العلة الاصلية في وجود الكون ، كما كان من قبل ازاء الظاهرات الفردية المختلفة ، في موقف لم يتحلل منـه . هو ينسب العلة الأصلية الى ارادة مثـل ارادته ، كما كان ينسب اسباب الظاهرات المختلفة يوم ان جهل اصولها الى ارادات مختلفة .

زادت نسبة المعرفة بالأسباب الطبيعيـة ، وقلت الارادات وما زالت تقل وتتضاءل حتى انحصرت في ارادة واحدة ، لم يستطع العقل الا ان يسلم بأن لها قدرة ، وان القدرة لا تتعلق الا بالممكنات .

يقول الفـــلاسفة الطبيعيون ، ان الظاهرات الطبيعية المختلفة يمكن تعليلها بأسباب طبيعية او هي قابلة لأن يكشف عن اصلها بالعلم الطبيعي ، وبتقدم العلم أمكن ان توضع الارادة – التي تشبه ارادة الانسان – والتي هي علة الكون الأصلية ، وراء عالم الظواهر ، بعدت الارادة عن التدخل المباشر في حدوث وجوه الاتصال بين الظاهرات الجزئيـــة ، واصبحت بمقتضى نظام العقل البشري مرجع الكليات مرجع القصد وعلة الكون في مجموعه .

وهنا نخرج من نطاق العلم الى نطاق الفلسفة .

قبل ان يستكشف قانون جاذبية الثقل ، اعتقد (كبلر) ان حفظ السيارات في افلاكها ، راجع الى أرواح موكلة بها ، أي انه نسب السبب الطبيعي الى ارادة مثل ارادته ، عندما أعوزه السبب الذي تعود اليـه الحركة ، فلما عرفت جاذبية الثقل سكن العقل البشري اليها ، ولم يحاول مرة اخرى تعليل حركة الاجرام ولكن ألا يحتـــاج العقل البشري الى البحث عن سبب ترجع اليه جاذبية الثقل وأثرها في نظام الكون ؟

ما دام العقـــل عاجزاً عن معرفة السبب الذي ترجع اليـه جاذبية الثقل ، فانه يرد ذلك حتماً الى ارادة مثل ارادته ، وهنـا يخرج العقل عن نطاق العلم الى نطاق الفلسفة ، الى نطاق التأمل الى نطاق « الوعي الكوني » .

ان الحلقات المتتابعة التي تتكون منها سلسلة الظاهرات الكونيـة ، ان كان من المستطاع تعليلها ، بالأسباب الطبيعية ، فان السلسلة كمجموع ووحدة غير محللة ولا مجزأة قد ظلت وربما تظل ، محتـاجة الى تعليل وسبب تعود اليه . ولما كانت الاسباب الطبيعية قد عجزت عن تعليـل ذلك ، وثب العقـــل الى ارادة مثل ارادة الانسان نسب اليها السبب وأضفى عليهـا صفة العلة الاولى الى ارادة حرة عاقلة متصفة بالحكـمة ، الى الله .

يقول العلم : اما وقد استكشف الانسان من السنن الطبيعية ما استطاع به ان يعلل كثيراً من الظاهرات ، التي كانت تنسب دائماً الى ما بعـد الطبيعة والغيب اي الى ارادة خفية ، تشابه ارادته ، فلم لا يؤمل ان يكشف المستقبل عن علة الكون ؟

وتقول الفلسفة : ان كل ما استكشفه الانسان من الاشياء التي تؤلف علمه ومعرفته ليست سوى سنن ترجع اليها الظاهرات ، لا علل أصلية ، فلا بد اذن من ان نعود بعلة الكون الى إله ، عاقل حكيم ، له ارادة مثل ارادتنا ، ما دمنا لا نستطيع وليس في مستطاعنـــا ، ان نعرف للكون علة اخرى .

ومن هنا لا تخرج الفكرة في الألوهية عن انها « فرض ضروري » ، يلجأ اليه العقل البشري ، ما دام عاجزاً عن ان يجد للكون علة اصلية اخرى .

أما العالم المادي فليس لنا ان نتدبر فيه لأبعد من القول بأن ظروفه وظاهراته ، لا يمكن ان تحدث بتأثير القوة الخالقة في كل طرف من أطرافه تأثيراً مباشراً ، بل ان حدوثها موكول الى السنن العامة التي تعهد اليها القوة الخالقة العظيمة تدبير حالات العالم .

هيويل

اذا تأملنا من كلمات الفيلسوف الايقوسي العظيم « هيويل » استطعنا ان نترجمها بلغة (أوغست كونت) ، في عبارات اخرى .

كانت الارادات الخالقة ارادات كثيرة ، وكانت كثرتها راجعة الى الجهل بالأسباب الطبيعية التي تعود اليها الظاهرات ، فلما عرفت الاسباب تناقصت الارادات ، وأخذت تتناقص حتى اصبحت ارادة واحدة تحرك السنن الأصلية التي تعود اليها الاسباب الجزئية ، فأصبح تدبير حالات العالم بالواسطة لا بالأصالة ، ومن هذه السبيل سبيل الاعتقاد بأن الارادة الخالقة انما هي ارادة مثل ارادتنا ومقيسة عليها ، قياساً مع الفارق ، برزت في بحوث الألوهية حقيقة التشبيه : Anthropomorphism ، وهي الفكرة الفلسفية القائلة بتزويد الله بما يشابه الخصائص الانسانية .

تقول الفلسفة : ان الاعتقاد بان الخالق مكون حسب نماذجنا العقلية ،

او انه صورة من صور الفكر الانساني ، او انـــه ارادة مكبرة تشبه ارادتنا المصغرة ، لقول فيه من الباطل بقدر مـا في القول بان الارض مركز النظام الشمسي ، وان الانسان محور الخلق . اي فيـه من الباطل بقدر ما في البدهيات من البيان والظهور .

ويقول العقل : بالرغم مما في هذا القول من قوة ، فان محاولة الاعتقاد بان علة الكون من الممكن ادراكها ، بما يبعد عن ادراك ذواتنا ، امر بعيد بحكم الطبيعة بل قول هراء ، لا ظل له من الحقيقة .

وحاول كثير من ذوي المعرفة ان يصلوا الى ادراك الذات : المدبرة لهذا الكون بطريقة غير هذه الطريقة ، فاعيوا ، ولو انهم غالباً مـــا حدسوا انهم وصلوا الى الحق ذلك في حين انهم لم يصلوا لغير ظواهر لا تغني عن الحق شيئاً .

لقد اتبعوا في ذلك طريقين :

الأول : انهم ادركوا العـلة الاولى من طريق المشابهات المستمدة من الخصائص الانسانية وقد حوطوا تلك الخصائص بصفات يبعد ان تكون بشيء من بني الانسان .

الثانية : انهم جعلوها مدركاً مجرداً مقيساً بقسم من الطبيعة البشرية ، دنيء منحط غير محدود .

اما (اسبينوزا) فقـد ظن انه أبعد الفلاسفة عن الاعتقاد بأن العلة الاولى مكونة على نموذج عقله ، ومضى في فلسفته متخيلاً انه قد اجتاز كل عقبة بأن جعلها عبارة عن (امتداد وفكر) .

هنا تساءل الدكتور (مارتينو) : من اين له فكرة الامتداد الا من النظر في حالات جسمه الطبيعية ، ومن اين أتى له ان الله فكر الا من خصائص عقله . ذلك بأن الامتداد والفكر ليسا سوى شيئين هما اخص ما تنصف به الأجسام والعقول .

وكذلك القول بأن العلة الأولى او الله (وعي) ، كما يقول الاستاذ العقاد في كتابه ، فـــان ذلك من أخص التشبيه ، فلو لم يكن الانسان واعياً ، اذن لما ادرك ان هنالك شيئاً غائياً او علة اولى هي بذاتهـــا « وعي » ، واذا جهل الانسان السبب الطبيعي ، أو العلة ، نسب الاشياء الى ارادة مثل ارادته ، فسبحان العقل .

خذ بعد ذلك (هربرت سبنسر) ، فانه على الرغم من مناوأتـــه للقائلين (بالتشبيه) ، وعجزه عن انكار الخالق وعلة العلل ، أخـــذ يدير وجهه يمنة ويسرة ليقع على شيء يعلل بـه الكون ، بحيث يكون بعيداً عن كل شك وريبة ، فقال بـأن « قوة خفيـة » ، مجهولة تدبر الكون .

على ان نظرة تأمل في فكرة (سبنسر) ، تدلك على انـه لم يتقدم خطوة واحدة على غيره من الفلاسفة الطبيعيين ، فكما ان الخالق عنـد (اسبينوزا) لم يكن الا شبحاً انسانياً ، تمثله في المكان – امتداد وفكر – كذلك كان الخالق عند (سبنسر) تمثل صرف لفكرة غير معينـة هي فكرة القوة ، وهي فكرة مستمدة من أحط الخصائص الانسانية ، خاصة ادراك الحس .

من هنا ينبغي لنا أن نعي انه في جميع المباحث التي تتعلق بالنظر

في أصل الأشياء ، لا يجب مطلقاً أن نتساءل عما اذا كنا نصور (العلة الكونية) ، على نسق مستمد من ذاتيتنا ، لأن تصوير العلة على نموذج الذاتية البشرية امر لا يمكن ان تنصرف عنه ذات فانية ، بل الواجب أن نتساءل دائماً عما اذا كنا نصورها على نموذج مستمد من نظرية سطحية ، أم نصورها على نموذج مرجعه الوسعة في النظر ، والألفة التامة الموافقة لنظام العقل الانساني .

فاذا كنا لا نستطيع أن ندرك من علة الكون غير نموذج يرجع تصويره الى تجاربنا الذاتية ، فمن الظاهر ان اعتقادنا في وجود ارادة عاقلة ، أي علة خالقة ، أو عدم اعتقادنا يرجع الى ما ندرك من فكرة السببية ، وما دام فهمنا للسببية عائداً الى ما ندرك منها بحسب تجاربنا العلمية ، أي انها تنحصر في القياس على السوابق الطبيعية الظاهرة أجلى ظهور ، فمن الواضح اننا لا نرضى في عقليتنا فكرة التسلسل السببي الا بالاعتقاد في ان الاشياء لا بد ان تكون قد نشأ بعضها من بعض متدرجة في سلسلة منظومة خلال (الزمان) ، وهذا يلزمنا الاعتقاد بوجود ارادة عاقلة مخبوءة وراء عالم الظواهر الطبيعية ، أثرت في الماضي ، وهي تؤثر في الحاضر ، وستظل تؤثر في المستقبل .

واذا اعتقدنا ان السببية الحقيقية تشمل في مدلولها ، عنصر الارادة ، فمن الظاهر اننا اذا أردنا ان نحتفظ بألفة العقل ، تلك الألفة التي لا يمكن ان نستهدي بغيرها في البحث وراء الحقيقة ، فمن المحتوم علينا ان نعتقد في ارادة عاقلة حرة نتخذها علة للاشياء ، او بعبارة اخرى ان نعتقد في خالق ، وعلى هذا يلزمنا القول بأنه كما يكون رأينا في السببية يكون معتقدنا الديني .

فالقول بالألوهية على ما ترى سلسلة طبيعية : ارادة مثـل الارادات الانسانية يعلل بها وجود الاشياء ، تتضـاءل شيئاً بعد شيء ، فتصبح ارادة واحدة مع التقدم في الكشف عن الاسباب الطبيعية التي تعود اليها الظاهرات ، وتدرج في السببية ينتهي الى الرغبـة في الحصول على سبب غائي يعود اليه وجود الكون في مجموعه ، واذن يكون القول بالألوهية ضرورة طبيعية للاحتفاظ بألفة العقل ، أما ان يكون الاحتفـاظ بهذه الألفة العقلية سبيـل الاصابة او سبيل الخطأ ، فذلك امر خارج عن حاجات العقـل البشري ، بل هو عنـدي امر ثانوي صرف في بحوث الفلسفة ، انما حاجة العقل في ان يحتفظ هو بألفته ، والقول بالألوهية ، هو سبيل هذه الألفة ، ما دام العلم الانساني على ما هو عليه الآن .

أما ان نصف « الله » بأنه امتداد او فكر او قوة خفية او وعي ، فذلك كله تمحك وتصوير لا يرضي العـلم في شيء ، ولا يقنع الفلسفة الطبيعية ، وان أرضى نواحي بعينها من الغرور الانساني .

٥ ـ القدم والحدوث والخلق

لم يكتف العقـل البشري بأن يفرض ارادة أشبه بالارادة البشرية يتخذها علة نهائية يعلل بها الكون في كليته ، كما علل بالاسباب الطبيعية الكون في جزئيته .

أدرك الحس الانساني الحركة ، وبالحركة قاس الزمان ، ولكن هل للزمان أوّل ؟

قياساً على الجزئيات التي هي مادة التفكير والعلم ، قضى العقـل بأن الزمان لا بد له من اول ، فقال بأن الكون أصل أضيفت اليه الحركة بفعل العقل الاول ولكن المحرك لا بد من ان تكون له صفة زائدة او مخالفة لصفة المحرك ، فاذا كان للثاني اول ، فلا بد اذن من ان يكون الآخر بلا اول ، اي أزلي ، والا اشترك الاثنان في صفة الحدوث ، ومن هنا جاء القول بالقدم والحدوث .

على ان العقل اذا نزع الى البحث في هذه المفهومات ، فانما ينزع الى ذلك مبتغياً الوصول الى ما يحفظ عليه ألفتـه ، شأنه في ذلك شأنه في البحث عن العلة النهائية ، التي تعود اليها كلية الأشياء .

فاذا اقتنع العقل بان هنالك علة أصلية لوجود الأشياء ، إذن وجب ان تكون العلة غير المعلول ، وصفاتها غير صفاته ، فاذا كان المعلول حادثاً ، وجب ان تكون العلة قديمة فاذا تشاركا في صفة الحدوث ، او في صفة القدوم انفرطت الفة العقل اذ يكون الموجِد هو نفس الموجَد وفي ذلك استحالة عقلية .

على ان العقل ازاء هذا المشكل لم يكن موفقاً توفيقه في فرض العلة النهائية ، لأن ذلك الفرض يلزمنا به تسلسل السببية . اما القدم والحدوث فتسلسل السببية فيه يلزمنا القول بان العلة والمعلول كلاهما قديم ، ويلزمنا ان ننفي عنهما صفة الحدوث ، وهنا وقف العقل ، مفككك الألفة حائراً .

يقول العقل : اذا اكتملت العلة ، لم يتخلف عنها المعلول ، والله علة كاملة فكيف يتخلف عنها معلولها ؟؟ فاذا كان الله قديماً وجب ان يكون معلوله قديماً أما اذا فرضنا ان المعلول (الكون المادي بكل ما فيه)

حادث ، اذن لزمنا الفرق بأن العلة كانت ناقصة ، قبل ان يوجد المعلول، فلما اكتملت وجد المعلول . ونقص العلة لا يجوز الا على الحوادث .

يقول العقل : اذا كان الخلق معناه ايجاد شيء لم يكن موجوداً اصلاً، فكيف نوفق بين هذا وبين المبدأ الطبيعي القائل ، بان المادة لا تتلاشى ولا تتجدد وان مجمل الأشياء ثابت لا يزيد ولا ينقص ، وانه لا يمكن خلق شيء من لا شيء ولا محو شيء الى لا شيء ، واذن فالكون قديم ، حكماً عقلياً قاطعاً .

يقول العقل : ان الحدوث لا يتناول غير الصورة ، اما الجواهر فلا تتغير . فاذا كان الخلق معناه توالي صور لم تلابس الجواهر من قبل ، فذلك ليس بخلق مطلق بمعنى ايجاد شيء من لا شيء ، بل هو مجرد تكييف بسيط في الاعراض ، او بعبارة اخرى هو توليف جديد لجواهر قديمة ، ولا يفيد حدوثاً من العدم الصرف ، بل هو مثبت لقدم هذه الجواهر .

قال سلطان النقد : ان الله قادر على كل شيء ، ومعنى هذا أنه لا يسأل عما يفعل ، ذلك ليأخذ النقد بيد العقل ، تخلصاً من معضلة القدم والحدوث .

قال العقل : ان صفة القدم شاملة ، فالله قديم بكل صفاته ، ومن صفاته العلم واذن يكون علمه قديماً ، وقد سبق في علمه القديم ان المادة لا تنعدم ولا تتجدد وان خلق شيء من لا شيء مضاد لطبيعة الاشياء ، فكيف يمكن التوفيق بين القول بقدم الله وقدم الكون ؟

قال العقل : بوحدة الوجود ، فالله هو الكون والكون هو الله ، اما اذا كان الله (وهو ايضاً الكون) ، علة كاملة ، فمعلولاتهـــا الصور التي تتوالى على المادة وهي ولا شك حادثة معلولاتها الكيوف التي تتكيف بها المادة التي هي قديمة ، ذلك عندي وعلى قدر فهمي ، يحفظ على ألفـــة عقلي ، وكفى .

★

اذا كان القول بوحدة الوجود ، يمكن ان يطمئن اليه العقل باعتباره تعليلاً يحفظ ألفة العقل ، من حيث القول بالقدم والحدوث ، ومن حيث أنه يجعل الحدوث من نصيب الصورة ، والقدم من نصيب الجوهر ، وان العالم جوهر واحد ، قديم لا أول ولا آخر له ، فهو كذلك يخرجنا من كثير من المعضلات التي تترتب على القول بالقدر وحرية الارادة ، والقول بالخير والشر ، وفي نسبة أحدهما الى الله ، وعدم القدرة على نسبة الآخر اليه ، لأن ، الله ما دام خيراً محققاً ، فكيف دخل الشر هذا العالم ؟

يقول أبيقور :

« اما ان يريد الله ان يمنع الشر ، ولكنـه لا يستطيع ان يفعل ، واما ان يقدر ان يمنعه ولا يريد ان يفعل ، واما انه لا يريد ان يمنع الشر ولا يقدر على منعه ، واما انه يريد ويستطيع ان يفعـــل ، فاذا كانت له الارادة وليس له القدرة ، فهو عاجز . فاذا كان قادراً ولكن لا يريد ، فذلك نقص لا يمكن ان ينسب اليه ، فاذا لم تكن له القدرة

ولا الارادة ، فهو عاجز عن منع الشر فليس اذن إلهـاً ، فاذا كانت له القدرة والارادة فمن أين اذن أتى الشر ؟

ومنذ أبيقور ، عجز المفكرون عن الاجابة على هذا السؤال ، ولكن عجزهم قد أتى من ناحية التزامهم القول بالقدم لله والحدوث للكون ، وما ترتب على ذلك من فروض كثيرة ، فروض القدر وتقييد الارادة والجبر والحرية وما الى ذلك .

أما وقد أثبت علم التطور ، أن الانسان نتيجة مترتبة على النواميس القديمة الأزليـــة ، وأن حدوثه ليس اكثر من توليف جديد حدث في جواهر المادة وانه جزء من عالم الحياة ، التي لا يخرج حكم نشوئهـا عن ذلك ، وان عالم الانسان وحده ، هو الذي ينطوي على معنى الخير والشر قياساً على حاجات حيـــاته العقلية ، ترتب على ذلك ان الشر والخير ، معنيان قاصران على عالم الانسان ، وانهما اعتباريان لا اكثر ولا أقل .

اذا تخلصنا بذلك الاتجاه القويم من معضلات تبدد ألفـة العقل انبغى لنا اذا أردنا ان نفكر في الألوهية ، ان لا نخرج عن الحيز الذي قيدتنا به طبيعة العقل ، حيز أن للعقل ألفة في جوانبها تنطوي فكرة الألوهية .

أما ان نعين الله ، فنقول انه امتـداد او فكر او قوة او وعي او ما جرى ذلك المجرى ، فجماع ذلك تمحل لتأييد نزعات انسانية هي من أعمل الاشياء على تفكيك ألفة العقل .

★

نوهنا فيما سبق بأننـا سنعود الى نقد بعض مصطلحات استعملت في الكتاب ولا نوافق عليها واليك بعضها :

١ – ملكة الاستيحاء (ص ٨) Animism : وحقيقتها « الفكرة الروحانية » فان مقالة ارسطو طاليس في الروح اسمها عند العارفين de anima ومنها جرى الكتاب على اتخاذ هذا الاصطلاح رأساً للكلام في الفكرة او المذهب الروحاني .

جاء في المعجم الأنسيكلوبيدي (ص ٢٠٥ ج ١) .

Animism : From L. anima : The principle of animal life . The doctrine that the phenomena of life in animals is caused by the presence of a soul or spirit ; and that the functions of plants are carried out by the principle of life , and not by any chemical or material causes . (Webster)

٢ – التعدد (ص ٢١) Polytheism وهو الاشراك او الشرك ، وهو اصطلاح قديم جار على الألسنة وتضمنته المؤلفات العربية من أقدم عصور البحث الفلسفي فيها . واستعمل القرآن كلمة « شركاء » ، و « يشركون » .

٣ – التمييز والترجيح (ص ٢١) Henotheism وهو الافراد ، وهو اصطلاح وضعه (ماكس مولر) لطور من أطوار المعتقد الديني ينفرد كل معبود فيه بذاته فيعبد ويصلى اليه منفصلاً عن بقية الآلهة ، جاء في المعجم الانسكلوبيدي (١٦٧ ج ٤) :

Henotheism : Comp. Relig. The name introduced by Max Muller for a phase of religious belief when each divinity seems to stand alone , and to be adored and prayed to , to the exclusion of the rest .

٤ – الوحدانية (ص ٢١) Monotheism وهي التوحيد ، لأن التوحيد اسم لحالة الاعتقاد بإله واحد ، اما الوحدانية فمن صفاته .

٥ – بسيثي (ص ٢٧) Psyche ، وهي بسيكي اذا تحرينا النطق باللغات الحديثة ، وبسوخي اذا تحرينا النطق باللغة اليونانية ، وفي الأصل اسم فتاة فريدة الجمال ذكرتها اسطورة يونانية وتناقلها الشعراء والكتاب ثم عاد الكاتب ، فرسم هذه الكلمة سيكي (ص ١٣١) .

٦ – كتاب المبادىء (ص ٧٠) The Beginnings ، وهو كتاب (البدء) ، لأن المبادىء Principles .

٧ – ناناشس (ص ١١٤) وهو نناخوس بحسب النطق اليوناني ، وفي نفس الصفحة كلمة (فريجية) وهي فروغية نصاً .

٨ – الششيميون (ص ١١٤) وهم الخيخيميون .

٩ – فيثاغورث (ص ١٢٣) وهو فيثاغورس وأكسينوفان ، وهو أكزينوفانس .

١٠ – كرونوس Kronos وكرونوس Chronos (ص ١٣١) والثاني أخرونوس ، لا غير ذلك .

١١ – كليانتس (ص ١٣٢) Cleanthes وهو أقليانثس Cleanthes .

١٢ – شريسبس (ص ١٣٣) Chrysippus وهو خروسبوس لا غيره .

١٣ – الثنائية (ص ١٩٨) Dialectic وهي الجدلية .

الى جانب هذا ، نجد في الكتاب مصطلحات كثيرة ، توخى فيها المؤلف الدقة كل الدقة ، والكتاب في مجموعه جيد البحث حسن التبويب ، وهو فوق ذلك عمل فرد في المؤلفات الحديثة .

٢

بين التصحيح والتوضيح (١)
حول نقد كتاب "الله"

نظر الاستاذ عباس محمود العقاد في النقد الذي تناولنا فيه كتـــابه « الله » في العدد الماضي من المقتطف ، ومضى يناقش فيه مناقشة العالم الذي يحاول كما ينبغي ان يحاول العلمـــاء الوصول الى الحق من طريق التساجل المنطقي الصرف ، فسلم معنا بكثير مما خالفناه فيه ، وخالفنا في أشياء مضى يعرضها ويوضحها بما عهدناه فيـه دائماً من بيان العبارة وجلاء الفكرة ونحن اذ نحمد للاستاذ هـذا النهج ، نجدنا اكثر حمداً ، اذ ينتحي أديب مفكر مثله هذا المنحى ، وينزع هـذه النزعة ، كما نود ان يصبح ضمير النـــاس اكثر يقظة ، فيرى نابهون منهم ، أن في مجال التأمل الفلسفي شيئاً او أشياء جديرة بأن تكون موضعاً للاستعماق في الفكر او الموازنات المنطقية .

---

(١) المقال رد على مقال العقاد الذي عارض به النقد السابق .

والحق أنني أخالف الاستاذ العقاد في كثير مما ذهب اليه في ملاحظاته وردوده ، بل أعتقد أنه قد جانب الصواب ، في كثير منها فلنأخذ من ثمة في النظر في كل مما عرض له الاستاذ في مقاله .

١ ـ الاستحياء

صرف الاستاذ هذا اللفظ ليقابل مصطلح aminism في اللغات الاعجمية وذهبت الى ان حقيقتها الفكرة الروحانية ولا ازال عنـــد رأيي ، كما استشهدت على ذلك بتعريف معجمي ثبت .

يقول الاستاذ ان كلمة « أنيميزم » ، لها معان كثيرة تختلف باختلاف العلوم التي تدخل فيهـا ، وهي في علم وظائف الاعضاء غيرها فيما وراء الطبيعة وغيرها في علم اصول الانسان .

ولست اعرف حتى الآن ، ان هذا المصطلح قد جرى بأي معنى ، في علم الوظائف او علم وظائف الاعضاء كما يقولون ، ولو ان الاستاذ يدلنـا على شاهد واحد ، يؤيد ما ذهب اليه ، حمدنا له ذلك حمداً كثيراً .

والحق ان هذا اللفظ ، لا يدخل في استعمال شيء من العلوم البحتـة وانما هو كثير الدوران في علوم نظرية او علوم عملية ، وهو فيها جميعاً يـدل على الروحانية ، او القول بالروح ، جاء في المعجم الفلسفي ، الذي طبع باشراف « داجوبرت رونز » Dagobert D. Runes وهو من احدث المعاجم ما يلي :

Animism : (Lat. anima : soul) . the doctrine of the reality of souls .

(1) Anthropology (a) the view that souls are attached to all things either as their inner principle of spontaneity or activity , or as their dwellers . (b) the doctrine that nature is inhabited by various grades of spirits (spiritism)

(2) Biology , Psychology : the view that the ground of life is immaterial soul rather than the material body .

(3) Metaphysics : the theory that being is animate , living , en-souled .

(4) Cosmology : the view that the world and the astronomical bodies possess souls . See pp. 12 - 13

ومن هذا نرى ان المصطلح في علم الانسان اما ان يـدل على اعتقاد في ان الارواح لها علاقة بالاشياء ، واما على ان الطبيعة مأهولة بطبقات متفرقة من الأرواح (وهذا ما بحث فيه تايلور) ، وهو في علم الأحيـاء وعلم النفس يدل على القول بان اساس الحياة روح غير مادي ، فضلاً عن الجسم المادي ، وفي فلسفة الكون يدل على ان العالم والاجرام السماوية لها ارواح ، فهو في جميع مدارجه يدل على الروحانية وفي جميع استعمالاته يدل على الروح او الفكرة فيها مطبقة على مختلف هذه العلوم .

وكذلك نرى المعنى في معجم بولدوين الفلسفي وفي المعجم الأنسيكلوبيدي ، وفي معجم سنتشوري وهي من امهات المظان العلمية والأدبية ، فـاذا لم نأخذ عنها ، فعن اي شيء نأخذ ، اما القول بان مثل هـذا المصطلح لا يرجع فيه الى المعجمات ، وانما يرجع فيه الى معنى المذهب ، الذي يدل

عليه كما يقول الاستاذ العقاد ، فقول لا حقيقة له من جهات عديدة ، منها انه ليس هناك شيء يقـال له (معنى المذهب) ، فالمذاهب لا تقوم على معان ، وانما تقوم على نظريات او فكرات ، والطريق السليم الى تبيانها ، هي المصطلحات المحصورة المعنى المحدودة الدلالة ، ومنهـا ان المصطلحات اذا رجع في فهمها الى ما ينقل مذهب من المذاهب ، الى فكر كل قارىء ، او باحث من غير تقيد بالمعنى المحدود للمصطلحات ، اصبح الامر فوضى ، بل اصبح عماء ، بل تعذر ان يقوم مذهب عقلي على اساس ثابت ، ذلك بأن المصطلح المحدود الدلالة هو الأداة الثابتة في تكييف المذاهب ، ولم يخرج عن ذلك مذهب واحد من المذاهب على مدار العصور .

من هنا يقول الاستاذ العقاد : ان المعنى المقصود في مذهب تيلور ان الهمجي كان يؤله الاشياء والظواهر الطبيعية (يقصد الظاهرات الطبيعية) لأنه كان كالطفل الذي يضرب الباب ، اذا اصطدم بـه ، لأنه يحسبه في حكم الاحياء (يقصد انه من ذوات الأرواح التي تبغث الحياة) ، ونحن لا نقول (الاستاذ العقاد) ان الطفل يضرب الباب لأنه يؤمن بالفكرة الروحية ، وانما نقول انه يضرب الباب لأنه يؤمن بالاستحياء ، او لأنه يستحيي الأشياء التي ليست لها حياة .

وفي هذه العبارة ناحيتان : الاولى رأي الاستاذ (تيلور) والثانيـــة وجهة نظر الاستاذ العقاد ، فرأي تيلور ، على ان الهمجي يضرب الباب لأنه يحسبه حياً اي ان فيه روحاً ، وتلك هي الروحانية بعينها ، امـا رأي الاستاذ العقاد فلا يقول بـــان الطفل (ويقصد الهمجي الذي هو كالطفل بحسب منطوق العبارة الأولى) يضرب الباب لأنه يؤمن بالفكرة

الروحانية ، بل يضربه لأنه يؤمن بالاستحياء أي انه يستحيي الاشياء التي ليست لها حياة ، واذن يكون رأي تيلور هو في نطاق الانيميزم حقاً ، أي في نطاق الفكرة الروحانية ، اما رأي الاستاذ العقـاد فخارج عن ذلك النطاق ، ولا يدخل في باب الانيميزم ، وبذلك يصبح اطلاق معنى الانيميزم عليه خرق لنطاق المعنى المحدد لنظام المصطلح في العلوم النظرية . وللاستاذ العقاد رأيه ، ولكنه ليس حراً في ان يقول ان الانيميزم دال عليه . واذن فليبحث له عن مصطلح جديد يضعه له ، وقد تكون أقرب كلمة للتعبير عنه في الانجليزية هي : Ensouling .

ولا خفاء ان مذهب تيلور ، وهو مذهب معروف منذ زمان طويل ، يختلف عن المعنى الذي أراده الاستاذ العقاد ، اختلافاً بيّناً ، فالهمجي على مذهب تيلور يعتقد بأن للاشياء ارواحاً تسخرها ، لا انه يستحييها كما يريد الاستاذ العقـــاد ان يقول . ومن ناحية اللغة نعرف ان الألف والسين والتاء تفيد اضافتها اما الطلب واما الصيرورة ، وكل من المعنيين بعيد عما يعني بالروحانية : Animism ، فان الهمجي وفقـاً لهذا المذهب لا يطلب من الاشياء ان تصبح حية ، ولا هو ينتظر ان تصير حيـة ، وانما هو يعتقد أن أرواحاً تلابسها فتسخرها لمشيئتها ، فاذا انتقم منها او صب عليها غضبه ، فانما يفعـــل ذلك وهذا المعنى قائم في مخيلته ، ولكنه لا يستحييها : اي انه لا يطلب منها ان تحيـا ، ولا ينتظر ان تصير حية .

٢ ـ تعديد الآلهة

سلم الاستاذ العقاد معنا بأن لفظة Polytheism ترجمتها الشرك ثم عقب

على ذلك بقوله :

« ولكنك لا تقول أن القبائل الهمجية كانت تؤمن بالشرك لأن الايمان بالشرك يقتضي الايمان قبل ذلك بوحدانية الله ، ولا معنى لأن نصف انساناً بأنه مشرك قبل ان يظهر على الكرة الارضية دين يدعو الى التوحيد ، او يدعو الى الاله الواحد الذي يدعو الى غيره اولئك المشركون ».

وفي هذه العبارة جهات من النقد :

اولاً : ان القول بان الشرك حالة لا توصف بأنها كذلك قبل ظهور دين يقول بالتوحيد أمر ينطوي على مغالطة صريحة ، فاذا فرضنا ان دين التوحيد لم يظهر في هذا الوجود ، ولا عرف الناس في هذه الكرة شيئاً يقال له (وحدانية الله) ، أيمنع ذلك لغة ان نسمي الحالة الاولى حالة شرك او اشراك . وهل نحتاج الى تحديد معنى « التوحيد » ، « والوحدانية » ، ليكون صرفنا كلمة شرك على حالة تكثير الآلهة امراً مستقيماً مع منطق اللغة .??

ثانياً : لم يكن هناك دين يقال له الشرك او الاشراك ، وانما كانت هناك أديان كثيرة لكل دين منها آلهته وطقوسه وعباداته ومقدساته ومحرماته (اي طواطمته وطاباته) وانما يجمع هذه الأديان جميعاً ، حالة واحدة تشملها ، هي حالة الشرك او الإشراك ، وعلى هذا ينتفي ايضاً القول بان هناك ايماناً يقال له (ايمان الشرك) وانما الايمان يكون بدين ، حالته المكيفة له هي الشرك ، كما نقول ان الاسلام دين حالته المكيفة له هي التوحيد .

ثالثاً : ان ظهور أديان تقول بالتوحيد امر لم ينقص من حالة الشرك ولم يزد عليها شيئاً ، وكل ما في الامر ، ان « التوحيد » جعل معنى « الشرك » اكثر تحديداً لا غير .

رابعاً : يقول الاستاذ العقاد :

«فلو قال لنا مؤرخ ان الهمج اشركوا قبل ان يؤرخ لنا ديانات التوحيد لكان كلامه هذا خطأ في التاريخ ، وخطأ في التعبير» .

ولست أرى في القول بان الهمج اشركوا بمعنى انهم نشأوا ومضوا مشركين اي خطأ لا في التاريخ ، ولا في التعبير ، ذلك بانهم اشركوا بالفعل ، بمعنى انهم اشركوا مع إله كبير ، آلهة صغيرة او انهم جعلوا لكل ظاهرة او حالة إلهاً ، او بمعنى انهم اشركوا آلهة كثيرة في تدبير الطبيعة والحياة . أما القول بان انساناً كان موحداً ثم اشرك ، او جماعة كانت موحدة ثم اشركت ، فذلك معنى آخر بالمرة ، بعيد عن المعنى الاول ، بعد الارض عن السماء .

وقوله تعالى : « ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم » يقتضي وجهين : الاول ان تكون موحدة ثم اشركت ، والثاني ان تكون مشركة لم تعرف التوحيد « قضي الامر الذي فيه تستفتيان » .

٣ ـ اسماء وحروف يونانية ولاطينية

يحتاج الكلام في هذه المسألة الرجوع بعض الشيء الى مسألة تاريخية :

ففي دور الانعقاد الرابع الف مجمع فؤاد الاول للغة العربية ، لجنة من بعض حضرات اعضائه ، لتنظر في شأن كتابة الاعلام اليونانية واللاطينية بحروف عربية وقد اشتركت في هذه اللجنة موظفاً ، فأعددت لها البحوث واتخذت على ضوئها القرارات بعد ان بحثت اللجنة ذلك الامر بحثاً دقيقاً مستفيضاً ، وانتهت عند قرارات تسهل على المعربين تعريب تلك الاعلام ، بما يقرب جرسها في اللغة العربية ، من نطقها في تينكما اللغتين .

أما الذي حفز المجمع على ان يفكر في ذلك ان كل مترجم من اللغات الاوروبية يرسم الاعلام في العربية منطوقة بحسب اللغة التي يترجم منها فالمترجم من الانجليزية ينقل الاعلام كما ينطق بها الانجليز ، والمترجم من الفرنسية ينقلها كما ينطق بها الفرنسيون ، وهكذا في حين ان الواجب ان يوحد النطق بهذه الاعلام ، فترسم في العربية ، رسماً يقرب جرسها من النطق بها في لغتها الاصلية .

ولقد قرأت في كتاب مطالعة للمدارس الثانوية أقرته وزارة معارفنا الموقرة ويحمل غلافه اسماء خمسة من اعلام أدبائنا ، مقالاً رسم فيه اسم قائد يوناني باربعة رسوم مختلفة ، وكفى بذلك بلبلة لطالب ثانوي ، لم يشب بعد عن الطوق . لهذا شرعت في وضع معجم في الاعلام القديمة ، استهديت في وضعه بالقواعد التي أقرها المجمع وزدت اليها قواعد اخرى ، وربما شرعت في طبعه قريباً فان العربية في حاجة قصوى اليه .

فاذا كنت قد نبهت الى هنات درج عليها صديقي الاستاذ العقاد ، فذلك سببها ، وهذا منشؤها .

ولقد نسي الاستاذ انه استعمل في كتـــابه لفظين يرسم احدهما في الأعجمية الحديثـة ، Kronos ، والثاني Chronos . قال في ملاحظاته ، او كقولنا كرونوس بدلاً من أخرونوس .

واذا رجعت الى صلب كتـابه رأيت الامر على عكس ذلك جاء في ص ١٣١ من الكتاب « فلما قال الأقدمون إن أورانوس إله السماء خص ابنه كرونوس إله زحل كانوا يفهمون من ذلك ان كوكب زحل هو مناط النظام في السيارات ، وانه قادر بذلك على تقسيم دورات الفلك ، وتقسيم الفصول والسنين ، ومن هنا التشابه بين كلمة Kronos كرونوس اله زحل وكلمة كرونوس Chronos أي اله الزمان كأنهم يقولون ان الزمن قد حد من حركات الأفلاك والسيارات » .

والحقيقـة ان اللفظ الاول يجب ان يعرب « أقرونوس » والثـــاني « أخرونوس » فذلك يبدأ في اليونانية بحرف « كبا » وهذا يبدأ بحرف « خى » .

واذا رجعت الى معجم لاطيني في الاعلام القديمة لما عثرت فيـه على أسماء تبدأ بحرف « K » الحديث لأنه لم يعرف في تلك اللغة ، وانما عرف حرف «C» وكان ينطق « كافا » ، فرسم كرونوس عند المتثبتين هو « Cronos » في اللاطينية (Kronos في اليونانية) . كذلك لم أقف في ما بين يدي من المراجع على اله اسمه « اخرونوس » هو اله الزمان ، وانما في اللغة اليونانية أصل هو : Chronos ومعناه « زمن » دخل في تركيب كثير من الألفاظ المستحدثة ، مثل Chronometer و Chronology وغير ذلك ،

فلو هدانا الاستاذ الى الاصل الذي أخذ منه هذا القول ، شكرنا له ذلك كل الشكر .

أما ان يأخذ عليّ الاستاذ أني رسمت اسم (أوغست كونت) بالغين لا بالجيم ، فغالب ظني ، أن رسمي هو الصحيح ، وان لم يكن في الفرنسية حرف (الغين) ، فمن قبل قال جميع الكتاب اوغسطوس قيصر وشهر اوغسطس والقديس اوغسطين ، ولا أتذكر أني رأيت كاتباً عربياً رسمه اوجسطين الا لماماً وعلى خطأ .

٤ ـ الثنائية والجدلية

يقول الاستاذ العقاد :

« ويعيب الاستاذ مظهر ترجمة الديالكتيك Dialectic بالثنائية ، ويفضل ترجمتها بالجدلية ، وهو في ذلك على خطأ عظيم من جهة اللفظ ، ومن جهـــة المعنى ، لأننا رددنا « ديا Dia » الى معناها الأصيل وهو التثنية ومنها الآن كلمة deux بالفرنسية و two بالانجليزية » .

أقول ولست مخطئاً لا من جهة اللفظ ، ولا من جهة المعنى ، وان الخطأ كل الخطأ ، هو في ما يقول به الاستاذ العقاد ، فان في اليونانيـة أصلين أحدهما : dia والآخر duo والأصل الثاني هو الذي أخذ منه deux الفرنسية و two الانجليزية ، وليس لهذين اللفظين أية علاقة بالأصل الاول dia الذي دخل في تركيب dialect . ان لفظ dia معنـــاه في العربية

(بين) اما لفظ duo فمعناه (اثنان) وهذا لم يدخل في تركيب dialect بل ولا تمت اليه بأية صلة واليك الشواهد القاطعة :

1 Two : Century Dictionary p. 6558 - vol. VI

Lat : duo : old French : doui, dus, deus, deux ; new French : deux Greek : duo .

ومن هذا الاصل duo أخذ لفظ dual أي ثنوي او ثنائي واليك الشاهد :

«2» Dual : Century Dictionary, p. 1780. vol. II .

L. -dualis; Greek : duikos : duo : two

اما لفظ ديالكت dialect فيدخله الاصل dia ومعنـاه « بين » وهو الذي يخيل للاستاذ العقـاد ، ان معناه (اثنان) ، حيث تشابه عليه الأصلان dia و duo واليك الشاهد :

«3» Dialect : Century Dictionary, p. 1590 , vol . II

L. dialectos . dialectus : Greek,: dialegein : distinguish, choose , between : from Greek : dia : between + legein : choose , speak .

Greek : dialectos : discourse . discuss, argue, use a dialect or language

اذن فلفظ (ديالكت) dialect لا يدخله أصل يوناني او لاطيني فيه معنى « الاثنين » ، ولا (الثنوية) ، ولا (الثنائية) بل يدخله اصل فيه معنى (البينية) ، فلفظ (ديالكت) مركب من الهجـاء ديا (dia) ومعناه (بين) ، والحرف ليجين legein ومعناه يختار او يتحدث وتخريجه « التخير او التحادث » فأين معنى الثنائية في ذلك ، واذن يكون تعليل

الاستاذ العقاد من الجهة اللغوية لا أصل له ، ولا يستند الى أي اصل أعجمي على اطلاق القول ، ولم يبق الا التخريج الفلسفي ، الذي يقول فيه الاستاذ العقاد ما يلي :

« ولأن مذهب كارل ماركس وهو « الديالكتك » يقوم على ان المادة ثنائية الخصائص ، تشتمل على الخاصة ونقيضها ، ولا يقوم على ان المادة جدلية او يجادل بعضها بعضاً في أطوارها المتتابعة » .

ونقول بأن الذهاب الى ان مذهب كارل ماركس هو « الديالكتك » أمر لم يقل به غير الاستاذ العقاد ، على ما أذكر ، وبقدر ما يتسع له علمي ، على أني أكاد أجزم به ، ذلك بأن مذهب ماركس هو « المادية الجدلية » ، ديالكتيك متيريالزم » وشتان ما بين المذهبين .

بدأ مذهب الجدل او المذهب الجدلي ، بأرسطو طاليس وقد فرق بين التعقل الجدلي Dialectical Reasoning الذي ينشأ بالقياس المنطقي من آراء مسلم بها عموماً ، والتعقل الاثباتي Demonstrative Reasoning الذي يبدأ بمقدمات اولية صحيحة ، ولم يدّع ارسطو طاليس أنه اول قائل بالمذهب ، بل رده الى زينون الإلياوي . وان كان الواقع ان مذهب الجدل بطريق المحاورة ، قد نشأ مع سقراط وتلميذه افلاطون ، ثم تميز في فلسفة « كانت » ومن بعد « كانت » في فلسفة (هيجل) ، ومن (هيجل) أخذ ماركس وانجلز ، ومعنى أخذا انهما استندا الى جدليات (هيجل) في وضع مذهب مادي طبقاه على التاريخ باعتباره من خلق العوامل الاقتصادية ، ويطول بنا البحث اذ نحن أردنا ان نبين وجه العلاقة بين

هيجل وماركس ، فنكتفي بأن نبين المعنى الحقيقي ، الذي تنطوي عليه « المادية الجدلية » وهي مذهب ماركس ، ذلك بأنك اذا قلت الجدلية وحسب ، أخرجت من ذلك المجال ماركس ومذهبه .

يتألف مذهب ماركس من شقين ، الاول « المادية » والثاني « الجدلية » ومن تضايفهما ، نخرج باسم المذهب كاملاً : فما المقصود بالمعنى من الشقين ؟؟

يقصد ماركس « بالمادية » من ناحية وجودية صرفة ان المادة والطبيعة والدنيا المنظورة ، هي في مجموعها حقيقة واقعة قائمة بذاتها ، ولا تستمد حقيقتها من اي قوة كانت ، سواء أكانت هذه القوة فوقيطبيعية أم استشرافية ، كما لا يتوقف وجودها على عقل الانسان ، وانه من المسلم علمياً ، ان المادة وجدت قبل نشوء العقل البشري ، سواء أمن ناحية الزمان أم من ناحية المنطق ، بمعنى ان العقل لم يظهر الا بحكم تطور مادي ، وان المادة ينبغي ان تفسر بمقتضى ذلك ، وان المكان والزمان يجب ان ينظر فيهما باعتبارهما صورتين تتوقفان على وجود المادة .

ويقصد بالجدلية التعبير عن تواصل الاشياء تواصلاً حركياً وشمولية التغير بما تتصف به هذه الشمولية ، من مظاهر التطرف والغلو ، ذلك بأن كل شيء (على ما يري ماركس) فيه وجه من الواقع الحقيقي ، انما يقع تحت سلطات منظومة من التكيف الذاتي ، بحكم ان جملته ، او نيته انما تتألف من عوامل او قوى متعارضة ، ومن شأن حركتها الداخلية ان تواصل بين الاشياء وعلى هذا ينبغي ان يرفض مذهب الآلية ، اذا هو

لم يفسر في حدود المادية الجدلية ، كما ينبغي ان ترفض جميع الفوقيطبيعيات المستمدة من « الوجودية المثالية » .

واذن فليس في معنى الجدلية ، فلسفياً او مذهبياً ، « ان المادة جدلية او يحاول بعضها ان يجادل بعضاً ، في أطوارها المتتابعة » على حد تصوير الاستاذ العقاد ، الذي لم يقصد به الا ان يغرس في ذهن القارىء مفارقة تخدش تفكيره ، وهنالك فرق كبير بين المادة والمادية .

ليس في ذلك من ثنائية ، ولا من ثنوية ، والمذهب كله لا يحتمل معنى التضعيف ، بمعنى واحد ثم اثنين ، لا يحتمل ذلك لا من ناحية اللغة ولا من ناحية الوضع ، وليس فيه شيء من ثنائية المادة كما يقول ، بل فيه معنى التعارض بين العوامل او القوى ، وما معنى ثنائية المادة ؟ معناه المدرك بديئة ان المادة تتركب من شيئين او من قوتين اثنتين ، كقولك الانسان « جسم وروح » ، فهذه ثنائية ، وكقولك الوجود « مادة وعقل » ، فهذه ثنائية .

اما القول بأن المادة ثنائية الخصائص لأنها تشتمل على الخاصة ونقيضها على حد قول الاستاذ ، فلا يدل على ان المادة ثنائية ، وانما يدل على ان « الخصائص » هي التي تتصف بالثنائية ، وفرق بين القول بالثنائية منسوبة للمادة وبين الثنائية منسوبة الى « الخصائص » .

وماركس أبعد الناس عن ذلك القول بوجهيه ، لأنه لم يستند الى شيء منه في مذهبه جميعاً وعلى الاطلاق . « قضي الأمر الذي فيه تستفتيان » .

٥ ـ الوجود والعدم والموجود والمعدوم

قال الاستاذ العقاد :

« وقال الاستاذ مظهر عن كلمة الوجود ينتقد قولنا ، « اننا نعطي الوجود ألزم لوازمه ، اذا قلنا انـــه غير المعدوم » ، فعقب على ذلك قائلاً « ذلك قول غير مستقيم ، ذهناً ، لأن الوجود يقابله العـــدم ولا يقابله المعدوم » ، نقول نعم ... ولكننا اذا قلنـــا الشبيبة ، قصدنا بذلك الشبان ، واذا قلنا العلم قصدنا بذلك المعلومات ، واذا قلنا الوجود قصدنا بذلك هذه الموجودات » .

ونقول بان ذلك قد يقبل في لغة غير لغـة العلم ، وفي غير لغـــة الفلسفة لأن هـذه اللغة لا تتجوز في تحديد المعاني الدقيقة لكل لفظ . على اننـا لا نقبل هذا المذهب التعبيري ، في لغة الادب العـــام ، الا بتجوز ، فكيف بنـــا نقبله في لغة الفلسفة ، الا ان نكون الى جانب التعسف ادنى ، بـل لا نبالغ اذا قلنـــا اننا نكون الى الخطأ الصرف اقرب شيء .

أضف الى ذلك ان مقابلة الوجود بالمعدوم ، خطأ ، لأن الوجود من الكليات والمعدوم من الجزئيات ، فكيف يصح مقابلة الكلي بالجزئي ، في بحث فلسفي ، أساسه التفريق بين أدق المعاني .

ناقش الاستاذ بعد ذلك في مسألتين : تتعلق اولاهما ، بمذهب «كونت» ، وثانيتهما ، بمذهب التطور ، وقد يطول بنـا الكلام ، اذا أردنا ان نظهر ان الاستاذ لم يفرق تفريقاً تاماً بـين مذهب « كونت » في الارادات والاسباب ، وفيما سماه « كونت » (دين الانسانية) ، والأمران على ما بينهما من صلة تركيبية في مذهبه ، لا يحتمل اتصالهما المعنى الذي خرجه الاستاذ العقاد .

اما كلامه في مذهب التطور ، فظاهر من عباراته التي ساقها انـه لم يفرق بين البحث في التطور ، والبحث في نشوء الحياة . ان الأمرين مختلفان جد الاختلاف .

اما قول الاستاذ :

« ان اجهل همجي ، لهو أصدق شعوراً بالعـالم من الفيلسوف العصري الذي يحصر مسألة الحياة في هذا الحصر العجيب ، لأنه على الاقل يدرك للكون عظمة ورهبـة تخفيان على الفيلسوف الذي يظن ان الآزال والآباد كانت في انتظاره حتى يظهر في سنـة ١٨٠ او ١٦٠٠ او ٢٠٠٠ فيضع الكون كله في تلك العلبة الصغيرة ، ويغلقـه هناك بالمفتاح الاخير » ، فقول فيه مجال للنظر .

فهل نصدق حقيقة ان اجهل همجي هو اصدق شعوراً بالعـالم من لابلاس ، وكونت ، وكانت ، وداروين ، وبرجسون ؟؟.. اما الفيلسوف الذي يستطيع ان يضع العالم في علبة ، ويغلقها بمفتاح ، فانسان له عقل

يزن ويرجح ويحكم ويقيس ، فأين منه ذلك الهمجي الذي يعجز لجهـــله وقصوره ، ان يحصر عدد اصابعه في اليد الواحدة ؟؟.

والوقوف بين الماء والرمال لنشاهد الواقع ، ونصدق الحسّ ، ونرضي العقل ، خير في هذه الحياة من التحليق باجنحة من الوهم جل ما فيها من الحقيقة ان لا حقيقة لها .

٣

الزّحلاوي والعقّاد
حول السّفافيد [١]

الى صاحب العصور

بقلم حبيب الزحلاوي

يتلو قارىء مجلة العصور هذه النصيحة القيمة في أول صفحة من كل عدد من أعداد المجلة المحترمة ، وليس شك ان المرتاحين ، الى هذه العقيدة عقيدة تحرير الفكر ، من التقاليد ، هم الذين يقرؤون ما يكتبه قلم الاستاذ صاحب العصور ، وهم الذين يحق لهم محاسبته اذا حاد عن السبيل الذي يدعو الناس الى سلوكه .

رضينا بتلاوة العصور بارتياح ، لأنها تدعو الى تحرير الفكر من كل

---

(١) نشرت العصور عدة مقالات بعنوان « على السفود » في نقد الاستاذ عباس محمود العقاد. وكانت تصدر بغير توقيع. على أن كاتبها لم يكن الاستاذ مظهر صاحب العصور وانما هو صديقه الاستاذ مصطفى صادق الرافعي .

التقاليد والأساطير ، على أمل انه متى تحرر الفكر في هذه التقاليد بلغ درجة مؤدية الى الكمال او ما يقارب منه فاذا لم يكن هناك كمال بالمعنى المعروف فان هذا التحرير يردع الفكر ، عن ركوب الشطط والزيغ عن الحق وخصوصاً متى كان حقاً علمياً عاماً ، اما اذا كان صاحب العصور يدعونا الى شيء ثم يعمل على نقيضه وينهانا ، عن تحمل قيوده ، ويكبل فكرة بأصفادها ، فهناك المصيبة العظمى والطامة الكبرى .

ان الذي يتحرر فكره من التقاليد او قل ان الذي يدعو الى تحرير الافكار من التقاليد يجب عليه ان يتصف بالانصاف وعدم الميل مع أهواء النفس ، فالمنصف هو الذي يعرف نفسه بنفسه ، وهو ايضاً الذي يعرف الناس بقدر ما فيهم من صفات . امـا الميل مع اهواء النفس ، فليست صفات الداعين الى تحرير الفكر من التقاليد ولن يكون الداعون الى تحرير الفكر ، من الذين يميلون مع أهواء النفس ، فكيف نعلل ذلك يا ترى ، وقد أقام لنا الاستاذ صاحب العصور ، الدليل على اجتماع النقيضين والبرهان على انـه هو ذاته محرر الفكر ومقيده في آن واحد .

لا أحتـاج الى الدليل الذي يدل على تحرر فكر صاحب العصور من التقاليد واعداد المجلة طافحة بهذه الأدلة الجريئة ، ولا ينقصني البرهان على ان صاحب العصور مقيد الفكر مكبل الارادة ، معدوم الانصاف مأخوذاً بالميل مع أهواء النفس لأنه واضح من المقـال المنشور في العدد الثالث والعشرين ، تحت عنوان « على السفود[1] » ، الذي تناول به الاستاذ عباس

---

(١) نشرت العصور عدة مقالات بعنوان « على السفود » في نقد الاستاذ عباس محمود العقاد. وكانت تصدر بغير توقيع. على أن كاتبها لم يكن الاستاذ مظهر صاحب العصور وانما هو صديقه الاستاذ مصطفى صادق الرافعي .

محمود العقاد ورماه بأحط ما يرمى به اللئيم ، وخاطبه ، بأقبح ما تقذفه ألسنة السوقة ، بدون ما مراعاة ولا انصاف ولا حق .

لقد كنا نعذر الاستاذ الفـــاضل صاحب العصور ، لو أنه فتح باب النقد البريء على مصراعيــه ، لأن النقد البريء هو الذي يمركز قابليــة الرجل على قاعدة ثابتة ، كما انه في ذات الوقت ، يقذف بأدعياء العلم ، الى أتون النار ولكن كيف نعذره ، وقد قال في الاستاذ العقاد ، ما لا يقول مثله انسان ، فيه ذرة من انصاف .

يقول صاحب العصور ، اذا حذفت الشعور النبيل القــائم على الفهم والحق وعلى القلب والعقل ووضعت في مكانه ألأم شعور وأخزاه ، خرج لك عباس العقاد الجلف الأسواني قائلاً : « لا أكاد أفرغ من قراءة كلمة طيبة لأحد من خلق الله حتى أمتلىء حقداً ، وأراني أشعلت النــار في لحمي ودمي » .

لا أدري وقد لا يدري صاحب العصور ، نفسه ما هو السبب الذي دعاه ، الى هذا القول في العقاد ، ولا ما هو المستند النفسي الذي استند عليه في الصاق تهمة اللؤم في رجل كالعقاد ما عرفنا فيه هذه الطبيعــة ولا نمت كتاباته العديدة عليها ولا أدري كيف استساغ لنفسه ان ينطق نفسية العقاد او يجبرها كما تجبر النيابة الظنين على الاعتراف ، بغــير ما اعترف ، فيقول بلسانه « اني لا أكاد أفرغ من قراءة كلمة طيبة ، الى آخر ما يقوله عنه » ، ثم يقول صاحب العصور « ان لم يقل هذا المغرور ، ذلك ، فقد قالته أفعاله في ألأم لغة وأخس طبيعة » .

أنا لا أريد النزول الى هذا الميدان ، الذي يرمح فيه صاحب العصور

بسلاح لؤم ، وخساسة وغرور ، وجلف ، والى آخر ما هنالك من امثال النعوت التي نعت بها العقـــاد ، ولكني أسأل صاحب العصور بسكنة وتؤدة :

١ – ما قيمة المرء الذي يهضم كل قول ، ويرضخ لكل رأي ؟؟

٢ – ما الفرق بينه والرجل الذي لا يطأطىء رأسه الا للحق ولا يذعن الا لحكم العقل ؟

لا شك ان الفرق بين الرجلين ، كالفرق بين الابله والعـــاقل ، ولا جدال في أن تصدي الجاهل للعاقل ، أقل من تصدي العاقل للجاهل ، فتصديك ، يا صاحب العصور ، للعقاد ، وانت الرجل الداعي الى حرية الفكر من التقـــاليد والأساطير الموروثة ، لا يقـل عن تصدي الجاهل للعاقل ، ولماذا ؟ الجواب لأنك تقول في العقاد : و « انه يورد آراء الفلاسفة ، ويناقشها » فهل في مناقشة آراء الفلاسفة ، والمتفلسفين ، جريمة على العقاد ، يستأهل من اجلها ان يكون حماراً يلبس جلد أسد ، او ذئباً يشب او وقحاً سافلا ، كما نعته يا صاحب العصور ، أوليس يحق لنـا ان نسمي دعواك على العقـــاد ، جهلاً منك فيه لأن الاندفاع ، مع أهواء النفس يكون من جراء نوبة عصبية او فورة من فورات الجسد .

لو نزهت قلمك ، وأدبك وخلقك ، عن هذه السفاسف وقلت في العقاد انه مترجم وأقمت الدليـل على انه (مترجم) ، فقط أما كنت أبقيت في سرك هذه المقدرة ، على السباب وكتمتها عن قرائك الذين لا يعرفون فيك هذه الصفة وقد كانت خافية عليهم ، وقد تطغو هذه الصفة ، القذاعة ، على أدبك فتغمره في يوم من ايام حياتك ، قريب ؟؟

قل لي ايها الاستاذ الفاضل ما هو الفرق بين الاستاذ العقاد ، المترجم وبينك وانت مترجم ايضاً . لا لا ، أنا أقول لك الفرق ، لأن من حقي ان افرق بينكما انتما الاثنين ، لأني معجب بكما كل الاعجاب ، ومتبع كل ما تكتبانه وتترجمانه وقارىء أقوالكما ، قراءة دارس ممعن . الفرق بينكما ايها الاستاذ أنك تترجم أقوال العلماء والكتاب والفلاسفة ترجمة صحيحة ، وتورد كل ما يدور حول الرأي من أقوال متضاربة او متفقة ، ولا تدلي برأي بين الآراء . اما الاستاذ العقاد ، فيفعل مثلما فعلت انت ، ولكنه يناقش كل رأي ويسفه الفكر الضعيف ، ويؤيد الفكر الناضج ويبدي رأيه الخاص بملء الحرية .

لا يحوجني الدليل الى اقرار هذه الحقيقة فأمامي وانا أكتب هذه السطور ، مجلدات مجلة العصور ، وكتب العقاد كلها ، فمن أراد ان يكون منصفاً فليقرأها . ومن أراد ان يكون مثقفاً فليطالعها . ومن أراد ان لا يحتقر رأي صاحب العصور ، فليتعامَ عما كتب في العدد الثالث والعشرين تحت عنوان (على السفود) ، شفقة على الأديب صاحب العصور .

ومن غريب ما ينعي صاحب العصور على العقاد ، قوله هذا : « واذا ذهب كل انسان يقرأ الكتب التي تعد بالملايين ، ويلخص كل كتاب في مقالة او مقالات فهل يعجز عن هذا العمل احد وهل يكون كل الناس عباقرة لأنهم قرأوا وفهموا ، وسرقوا ، ولخصوا ؟ انه لمن الغريب جداً ان يتجنى صاحب العصور مثل هذا التجني ، الذي لا يبخس حق العقاد ، بل العكس فانه يظهر قدره العلمي وقوته الفائقة ، في تلاوة الكتب القيمة وتلخيصها في مقالة او اكثر من مقالة ، ويقدمها للقارىء فيتلقفها شاكراً فضل العقاد ، وحامداً عبقريته لأنه كفاه مؤونة تلاوة كتاب

ضخم ، بمطالعة فصل جامع مانع ، ناهيك اذا كان القـارىء يجهل اللغة التي ترجم العقـــاد عنها والامر الاكثر غرابة ، هو ان الاستاذ صاحب العصور ، الذي ينعي ويتجنى على الاستاذ العقـاد ، يقرأ ويترجم مثل العقاد ، ولكنه لا قدرة له على تلخيص ما يقرأه بلبـاقة وفهم فيروح يترجم فصلاً او ، فصولاً من الكتاب ، ويبشم معدة القارىء بها بشماً ، ولا يخلص الانسان من تخمـة ما يترجمـه الاستاذ صاحب العصور ، الا صاحب المعدة القوية ، والصبور الجبار ، الجلود ، فاذا فرضنـا جدلاً أن كلاً من الاستاذين مترجم فقط أي لا ذاتية بارزة له تقول دوماً « انا » فأياً منهما افضل من الثاني وأيهما أنفع للمجتمع . انا أقول بانصاف وعدل دون ما تردد او تلكؤ ان نسبة فضل الاستاذ صاحب العصور هي كنسبة فضل واحد الى عشرة الى أفضال العقـاد على العلم والأدب وعلى الناشئة الجديدة والمتعلمين ، أحاول تحليل صبغة الحقد الضـاربة على مقالة (على السفود) ، بقصد نفي الغـل المتأصل في صدر الاستاذ صاحب العصور ، فلا استطيع ذلك ، مطلقاً وكيف يمكنني ان اصدق ما يقوله فيه ، انه من اجهل الناس باللغة وبعلومها ، وأنه لا تخلو مقالة له من لحن واسلوبه الكتابي احمق ، مثله ، فهو مضطرب لا بلاغة فيه وليست له قيمة ، وهو في جهة اللغة ، والبيان ساقط » .

اللهم اشهد أن مـــا يقوله الاستاذ صاحب العصور ، كذب وافتراء واشهد أن صاحب العصور ، ذاته لا يقول في الاستاذ العقاد هذا القول الهراء ، الا عن ضغينة وغل وحسد . واشهد انه يشهد في العقاد غير ما قاله في هذه المقـالة ، التي كتبهـا لا أدري تحت اي تأثير من تأثرات النفس ، او اضطراب من اضطرابات الاعصاب ، لأن حكم المجنون ، على

العاقل بأنه مجنون ، لهو تزكية لعقل العاقل .

لنفرض ان عشرة أساتذة أفاضل ، أصيبوا بمثل ما أصاب به الاستاذ صاحب العصور من مرض التحيز ، وتألبوا على الاستاذ العقـاد ، بقصد هدمه فهل تراهم يجمعون على رميه بجهل اللغة وبعلومهـا ، وسقوطه في البيان ، وقد أجمع هؤلاء السادة العشرة ، على رمي الاستاذ العقـاد بهذا الجهل أفلا تظن أن مئات من الفضلاء يهبون دفعـة واحدة لنقض هذا الجهل المطلق ، وان الآلاف من أنصار العقـاد ، يقولون اللهم نشهد أن ما يقوله صاحب العصور ، ومن فرضنا وجودهم معه كذب وافتراء .

على السفود بل على جهنم وبئس القرار اولئك الذين يقعون تحت طائلة العقاب ، فتنالهم المادة الثالثة من دستور مجلة العصور ، وهذا نصها « التحرر في النقد من كل القيود والروابط الشخصية باعتبار هـذا خير وسيلة للنهوض بالأدب » . وتفسير هـذه المادة في عرف الاستاذ صاحب العصور ، وهو : « اذا تخلى الله عن انسان ، وكان أوفر أدباً وعلمـاً وأخلاقاً من صاحب العصور ، كان فذاً عبقرياً ، كالاستاذ العقاد ، فانه يكون كاللقيط الذي لا يرى له مكاناً والعالم وسكانه من ناحية وهو وحده من ناحية اخرى ، وهو يكره الوجود من نفسه ويكره نفسه من اجل الوجود » .

هذا هو حكم الاستاذ صاحب العصور ، على العباقرة ، امثال العقـاد وعلى من يهملهم القدر فيقعون تحت طائلة حكمه .

وكأني بالاستاذ صاحب العصور ، يدعو الناس الى اتباع اسلوب جديد في النقد ، لم يفتح الشيطان على سواه به ، وخلاصة ذلك ان يقـال في

الأديب الذي يلقى على السفود ، ما يقوله صبيان الأزقة ، من عبارات السباب وكلمات الفحش وفي السباب كفـاية لتعلم فن النقد ، الذي تحله الأمم الغربية المحل الاول من العلم .

يشهد الله انني كنت مزمع الدفاع عن فضل الاستاذ العقاد ، وعلمه وأدبه بغير هذه اللهجة ، التي لا أرضاها لنفسي ولا احب ان يسترسل كاتب بها ، ولكني ُوبئت على رغم مني بأسلوب صاحب العصور فكتبت ، انما أعترف انني ما هبطت الى الحمأة التي هبط اليها ، وكان بودي ، ان أناقش الاستاذ صاحب العصور ، فيما ذهب اليه في تجريح شعر العقـاد ، ولكني أترفع عن ذلك مخـافة ان يطبق عليّ نص المادة الثـالثة من دستور مجلته .

٤

الزّحلاوي على السُّفود

مثل الاستـاذ الزحلاوي في نقده الذي لا نعتقـد أنه ليس أقل من تسافه رمى به صاحب العصور ومحرر العصور الا كمثل القائل :

خذي الدفة يا هذه واضربي ... وبثي فضـائل هذا النبي
تولى نـبي نـبي هـاشم ... وجـاء نـبي نـبي يعرب

وما هي الفضائل :

فلا تبتغي السعي عند الصفا ... ولا زورة القبر في يثرب
اذا القوم صلوا فلا تنهضي ... وان صوموا فكلي واشربي
ولا تحرمي نفسك المؤمنـ ... ـين من أقربين ومن أجنبي
فكيف حللت لذاك الغريب ... وصرت محرمـة للأب ،
أليس الغراس لمن ربـه ... ورواه في عـامه المجدب
وما الخمر الا كماء السحـا ... ب طلق فقدست من مذهب

فقد حمل بيده الدف ، الذي يدعي أن كاتب السفافيد يضرب عليه

وضرب عليه ، وبث فضائله في النقد ، ولم يتورع عن شيء نهى عنه في مقاله ولم يتعفف عن ان يناقض مذهب النقد ، الذي يعتقـد انه أرقى المذاهب ، وهو مناقشة الآراء في لين وهوادة ، ابتغاء الوصول الى الحقيقة ، وانتحل لنفسه ما أراد ان يحرمه على صاحب العصور ، وقدس المذهب بالفعل وأيده بالواقع .

كل هذا من غير ان يعرف من كاتب هـذه السفافيد ، ولكنه ساق الكلام ، ظلمـاً الى صاحب العصور ، ومحرر العصور ، واني لن أبرىء نفسي من مسؤولية النشر لا اكثر ولا أقل ان كان هناك مسؤولية أدبية وأظن فوق ذلك ان من حقي ان أنشر رأي أديب ، في أديب مهما بلغ ذلك الرأي من شدة ، ومهما بلغ القالب الذي صب فيه من عنف ، ذلك لأني حر الفكر ، لا تؤثر علي صداقة بأحد ولا اعجـاب بآخر ، واني لأفضل ان أغلق باب العصور وأنبذها سلعة فانية لا قيمة لها في نظري ، على ما لها عندي من قيمة وعزة على ان احاول اخفاء فكرة عنت لي ، او ان أصد نفسي عن التعبير عن جائشة تجيش بصدري او خاطرة تخطر بذهني ، ذلك لأني أعيش بوجداني ، لا بمشاعري ، ولا بميولي الشخصية ، ولا بعلاقاتي مع أصدقائي حتى ولا بأهلي .

والعصور ، يا سيدي ميدان تجري فيـــه كل الافراس ، أصيلة وغير أصيلة ، وحلبة يتسابق فيها كل الجياد ، وكان من حق الاستاذ الزحلاوي ، ان يأسف وان يرمينا بأكثر مما رمانا به ، لو اننا منعنا الاستاذ العقاد من الدفاع عن نفسه على صفحات العصور ، كما تفعل كل الجرائد والمجلات اطلاقاً لا تخصيصاً .

اننا يا سيدي ندعو الى حرية الفكر ، وندعو اليها عن عقيدة وعن يقين ثابت ، لا ندعو اليها دعاية ولا جرياً وراء الجماهير ولا استهواء لفئة من القراء ، فالعصور يستوي عندها عشرة آلاف قارىء وقارىء واحد ، ويستوي عندها مليون من الجنيهات ، وجنيه واحد ، ويستوي عندها الف عقاد وعقاد واحد لا فرق عندها بين الكميات ، بل الفرق كل الفرق عندها في (الكيف) . فاذا فرض وكان العقـــاد لصاً فلماذا لا يعرف الناس انه لص كبير واذا كان عامياً فلماذا لا يعرف الناس انه عامي ، وعلى اية قاعدة من قواعد الحرية يا سيدي الاستاذ تحاول ان تمنع كاتباً من أفذاذ كتاب العصر ، ان يقول رأيه في العقاد فلا يجد الا صفحات العصور ولا يجد الا صاحب العصور ، يتحمل هذا الأذى الذي رميتنـا ببعضه ، ألست ترى ان هذه تضحية نقدمها قرباناً على مذبح حرية الفكر التي نقـدسها اكثر من تقديسنا كل شيء في هـذا الوجود ، من ماديات ومعنويات .

واذا كان العقاد ، غير لص ، وكان كاتباً بليغـاً فمن ذا الذي منعه من الدفاع عن نفسه ، ومن ذا الذي يدعي بأن له الحق في حرمانه من هذا الحق ...

على اني لا أبرىء نفسي ، ومن حقي ايضاً ان لا أبرىء العقاد ، بل اني أتهم نفسي وأريد ان أحاسبها ، واشعر بلذة عميقة اذ اخلو اليهـــا واطلب منها تقديم الحساب ، عمـا جنت ، وعما سفهت به . أفلا ترى معي يا سيدي الاستاذ أن من حقي ايضاً ان أتهم العقاد ، وان احاسبه ، على ما يجرم ، اذا كان هو لا يحاسب نفسه ، بل يزكيها إثماً وغروراً ، على جوانب الطرق وفي المقاهي العامة ..

سيدي الاستاذ : ان عقادك كتلة من التكلف ، يحاول به ان يكون من اشباه الرجال ، الذين يقرأ لهم ، ولكن هيهـــات ان يصبح القزم جباراً اذا لبس جلد جبار ، واسمح لي يا سيدي ، ان أقول لك ، انك لا ترى في هذا الهيكل الا جلد الجبار ، اما جبارك وعبقريك ، فليس اكثر من قزم منزو في بنصر القدم اليسرى من رجل جبار .

سيدي الاستاذ ، لقد جنيت على العقاد ، فانك بمقالك هذا أجبرتني على ان أقول فيه رأيي هذا علناً ، وعلى صفحات العصور ، على اني لا أغمطه بجانب هـذا حقه ، فهو أديب من أدباء العصر له ميزاته الخاصة به ، وله نواحيه ، كما لكل أديب ميزاته ونواحيه .

سيدي الاستاذ : انمـا يجني على المرء أدبه ، واذا انحط أدبه لم يفده علمه ، فقل بحقك مَن من أفذاذ مصر والعراق وتونس والجزائر والشام ولبنان وفلسطين سلم من سفاهة عقادك هذا . فلمـــاذا تغضب ويغضب العقاد اذا ردت اليه العصور على يد أديب نعتقد ان العقـــاد العبقري الجبار الذهن ليس اكثر من تلميذ اذا قيس به ، بعض الدين الذي اقرض الناس ، او اذا كالت له بنفس الكيل الذي يكيل به للأدباء والعلمـاء والتراجمة امثالي .

وافرض يا سيدي أني لست اكثر من مترجم ، فهل في هذا منقصة تعدها علي . ليس في هـــذا منقصة ، بل المنقصة يا سيدي ، ان أدعي اكثر من هذا ، ولو كنته ، وهي في نابغتك العقاد ولا جدال .

على اني أشكرك كل الشكر ، لأنك أفدتني بنقدك ، هذا اذ عرفت

في نفسي رأي فئة من النـــاس ، وان كان لا يعنيني رأيهم ، بقدر ما يعنيني ان أرضي ضميري ، اولاً وقبل كل شيء .

قيل ان ارسطو طاليس ، كان لا يغضب ، فتراهن البعض مع سفيـه على اغضابه ، واخراجه عن وقاره ، ان فعل ربح الرهان ، وان أخفق خسره . فتربص به في بعض الطرق ، وأخذ يعـد في فمه بصقة كبيرة قذفها الى وجه ارسطو طاليس . فلم يغضب ، بل قال « أويكون في فم الانسان كل هذا اللعاب » ، ذلك لأن البحث العلمي صرفه الى النظر في الامر نظرة بعيدة عن سفاهة الرجل .

وأشهد الله يا سيدي الاستاذ أني ما فكرت في نفسي ابداً عنـدما انتهيت من تلاوة كلمتـك ، بل انصرف ذهني تواً الى التفكير في هل يبلغ انكار الانسان شخصيته الحد الذي بلغت من انكار نفسك بجانب هذا العقاد . ولكني وقعت على ضالتي فعلمت ان من الأدباء ومن الذين يدعون الادب من هم في حكم الظلال المتنقلة حول الاجسام المادية .

وعلمت فوق هذا ، وأقولها مكرهاً ، انك لا شيء بجانب قزم منزوٍ في بنصر القدم اليسرى من رجل جبار .

٥

العقّاد وعبد البهاء

الهلال ـ يناير سنة ١٩٣٠

يقول المثل « الخطاب يعرف من عنوانه » ولكن العقـاد الذي يريد ان يعرفه الناس من طريق مخالفته المألوف سواء كان عقلاً او منطقاً او حكمة ، لا يريد هذا المغرور الا ان يقلب جميع الحقائق على رأسها فيكتب مقالاً بعنوان « ساعة مع عبد البهاء » ليتحدث فيه بما ألقاه هو من درس على عبد البهـاء حتى لقد كان الأجدر ان يكتب ذلك المقال بعنوان « ساعة مع العقاد » ويذيل بتوقيع : « عبد البهاء » !! بل لقد بلغ بذلك الدعي انه يحسب ان عباس افندي عبد البهـاء في حاجة الى شهادته له حتى انه يقول « ولا ادري كيف تطرق بنا الحديث الى قصة الزباء وما اليها من قصص العرب والفرس فاذا عباس افندي مطلع على هذه الناحية من التاريخ احسن اطلاع » ما شاء الله ! العقاد امتحن عبد البهـاء في التاريخ القصصي العربي والفارسي فشهد له بالاطلاع . واذن فقد كان عبد

البهاء هو الذي في حاجة الى قضاء « ساعة مع العقاد » وليس العقاد هو الذي سعى الى مقابلته قبل بضع عشرة سنة وكان جبار الذهن في بداية عهده بدراسة الاديان والبحث في امر العقائد !! ولكن العقاد الذي يخالف العقل والمنطق والحكمة ليعرف – يسير على غرار نفسه فيخالف المثل القائل « الخطاب يعرف من عنوانه » ويكتب مقالاً بعنوان ساعة مع عبد البهاء وهي قد كانت ساعة مع العقاد لا آجره الله !!

ثم نعود الى ما نقله العقاد عن عبد البهاء من قوله ان العالم الآن مستغرق في المادة ، ولا سبيل الى السلام الا من جانب الروح . العالم لا يطير الا بجناحين ، جناح من المادة وجناح من الروح ، وهو الآن يطير بجناح واحد ويعوزه الجناح الآخر ، فهو منقسم على نفسه لا يبلغ كماله حتى تتفق فيه المطالب المادية والمطالب الروحية ، اما اذا سار حيث يسير الآن فستحل به – وقانا الله واياكم – نكبة مرهوبة تزلزله حيناً وتفتح عينيه على الصراط المستقيم ولكن بعد اهوال لا تطاق » .

ودعك بما قاله العقاد على لسان نفسه من ان « عباس افندي كان ينذر سامعيه بالنكبة الكبرى » فلو ان هذه كانت نبوءة تحسب لعبد البهاء فترفعه الى درجات الانبياء والرسل لكان نصف العالم انبياء بمجرد ما يتنبأ احدهم بحادثة قبل وقوعها فتقع بحذافيرها !! على اننا لا نجد فرقاً بين كلام عبد البهاء – او المنسوب له على الاقل – وبين النبوءات العامة المبهمة التي يلقيها المنجمون وضاربو الرمل والودع !!

ولكن الذي يهمنا من امرها ليس ما فيها من تنبؤ او شبه تنبؤ .. وانما نحن لا نقر عباس افندي على قوله ان « العالم الآن مستغرق في

المادة » فهذا الرأي لا ينتج الا من نظرة سطحية الى المدنية التي تسود العالم الآن ، والا فان البحث العميق فيما ترمي اليه هذه المدنية لا بد مؤد بنا الى التسليم بأن غايتها انما هي السعادة الحقيقية بزيادة نفاسة الحياة وقيمتها من طريق ارضاء حاجات النفس والعقل معاً واستخدام المادة لبلوغ الغاية .

ولسنا نفهم معنى ان « العالم لا يطير الا بجناحين جناح من المادة وجناح من الروح » فما هي الروح ؟ انه اذا كان مقصوداً بها الروح الدينية الحقيقية الحاثة على فعل الخير واجتناب الضر فان الروح العلمية وهي والمادية اسمان لمسمى واحد ، لا تناقض الحث على فعل الخير واجتناب الأذي وانما هي تفوق الروح الدينية لانها تحدد الخير وتعرفه تحديداً دقيقاً وتعريفاً واضحاً اكثر مما تحدده وتعرفه تلك الروح الدينية التي يقول عبد البهاء — او يزعم عباس العقاد انه قال — انها احد الجناحين اللذين لا يطير العالم الا بهما .

٦

مع طه حسين
حول كتاب الشعر الجاهلي

السياسة اليومية : مصر ٢٢ - ٢ - ١٩٢٨

من مقال بعنوان : الحياة العربية وأثرها في الشعر ايام بني امية :

هذا المقال عبارة عن تلخيص المحاضرات التي القاها الدكتور طه حسين في العنوان الذي يحدده عنوان المقال ، ولقد اتضح لي وانا اقرأ هذا التلخيص المقتضب ان المحاضرة برمتها منقولة نقلاً سقيماً عن احد المستشرقين ، الذين لم يدرسوا الموضوع درساً وافراً .

لما نشر الاستاذ طه حسين ، كتابه في الشعر الجاهلي ، ذكرني الكتاب ببحثين في الموضوع ، احداهما نشرته السيدة مسز بلنت والثاني اطلعني عليه صديقي المرحوم الدكتور يعقوب صروف كتبه الأستاذ المستشرق

مرجوليوث في بحث الشعر الجاهلي ، ونحى فيه منحي الدكتور طه عينه ، بل وزاد عليه بحثاً مستفيضاً في معاني الالفاظ الـتي استعملت في الشعر الجاهلي ، والالفاظ التي وردت في القرآن ، مضيفاً الى ذلك تحديد الالفاظ التي كانت تستعملها القبائل كل قبيلة بذاتهـا ، وأردت حين نشر كتاب الشعر الجاهلي ان امضي في مقابلة اتناول بهـا بحث الاستاذ مرجوليوث وبحث طه حسين ، غير ان المرحوم الدكتور صروف منعني عن هـذا وأخذ الكتاب مني وكان هذا آخر عهدي بالموضوع .

على ان نشر هذا التلخيص قد أعاد لي هذه الذكرى ، وأعاد معهـا فكرة ان كتاب الشعر الجاهلي قد اعتمد فيه الاستاذ على مستشرق او مستشرقين ، ممن لم يدرسوا الموضوع درساً وافياً ، فجاء على الصورة التي نشر بها في اللغة العربية . على انني لا انكر في الكتاب استنتاجاً ذهب مؤلفه ، مذهب التطرف وعدم الاحتياط ، ولهـذا سبب تكويني في ذهن طه حسين ، لا يتيسر له ان ينفك عنه بسهولة ، فقد لاحظنا ان الرجال الذين بدأت تربيتهم بين جدران الأزهر ثم احتكوا من بعد ذلك بمبادىء مقتطعة من الأفكار الأوروبية الحديثة ، كثيراً مـا ينزعون في الاستنتاج منازع التطرف الشديد ، والسبب في هذا ان جمود الطريقة التعليمية التي ينشأون في كنفها بادىء ذي بدء تؤثر في عقليتهم ، تأثيراً يجعلهم ينزعون منزع التطرف في الاستنتاج عند أقل احتكاك يستشمون به شيئاً من ريح الحرية الفكرية مفهومة فهماً سقيماً .

على ان لدينا على هذه النظرية ادلة مادية يمكننا ان نرجع فيها الى ما قال الاستاذ في محاضراته ، فقد حاول مثـلاً ان يثبت ان العرب فهموا

معنى الارستقراطية والديمقراطيـة وان هجرة قبـائل العرب الى الشام لونتهم بعد اربعين سنة فقط بلون جديد ، (تأقلموا) ، وتطبعوا بطباع بكر لم تكن معروفة فيهم قبل عهد الفتح الاسلامي . في حين ان هـذا القول يأباه علم الحياة ، وكل فروع العلوم النشوئية الحديثة ، فضلاً عن ان صور الأدب الـــتي ظهرت في الشام والعراق ومصر وشمـــالي افريقية واسبانيا ، تـدل على ان العرب ، قد لبثوا وسيلبثون ملازمين لصورهم الأصلية وطبائعهم الرسيسة ، الـتي ظهرت في آدابهم وعلومهم ومنازعهم التفكيرية أزماناً طويلة فضلاً عن الأحقاب التي قضوها ، وخارج جزيرتهم ، من قبل هذا العصر .

ولديك دليل آخر لا يحتاج الى مناقشة ، يثبت جميع ما ذهبنا اليه . جاء في سياق تلخيص المحاضرة ما يلي :

اولاً : « ولكن شجرت بين الفريقين اليمانيين والقيسيين معركة (مرجرات) انتصر فيها اليمانيون على خصومهم » .

ثانياً : « هذه اليمانية التي كانت تستعمر الشام لم تكن عربية في لغتها ولهجتها ، بل لم تكن عربية في دينها ايضاً ، بل كانت تعتنق الوثنية » .

أما القول الأول ، فيـدل على ان الاستاذ يعتمد على مستشرقين ، لا يزالون اليوم غير عارفين بالنطق العربي للاماكن التي وقعت فيها المعارك . فقال الاستاذ مجاراة لهم « معركة مرجرات » ، والحقيقة ان اسمها ، موقعة « مرج راهط » وهو موضع يعرفه المبتدئون في درس التاريخ. وقد كتب في هذه الموقعة العلامة دوزي في كتابه اسبانيا العربيـــة في اكثر من موضع (راجع ص ٧٥ ، ٧٦ ، ١١٥) ، وذكر شيئاً عن زفر بن الحارث ،

وهو ممن كان لهم علاقة كبرى بالموقعة ، بل ترجم شيئاً من اشعاره التي يذكر بها هذه الموقعة ، ولا أزال أذكر بضعة أبيات ، لا أرى بأساً من ايرادها هنا استشهاداً . قال زفر يذكر هزيمة راهط ، وفراره وترك صاحبيه في المعركة :

لعمري لقد أبقت وقيعة راهط ... لمروان صدعاً بيننا متنائيا
فلم ترَ مني زلة قبل هذه ... فراري وتركي صاحبي ورائيا
أنترك كلباً لم تنلها رماحنا ... وتذهب قتلى راهط وهي ما هيا
وقد ينبت المرعى على دمن الثرى ... وتبقى حزازات النفوس كما هيا
فلا صلح حتى تدحس الخيل بالقنا ... وتثأر من فتيان كلب نسائيا

فلو ان الاستاذ لم يكن قد نقل عن مستشرق نقلاً سقيماً ، اذن لقال « مرج راهط » بدل « مرجرات » كما يكتبها المستشرقون .

واما القول الثاني فيدل على انه لم يحط بتاريخ الميثولوجيا ، لأن لكل أمة من الأمم ميثولوجيتها الخاصة بها ، ولم يكن هناك ميثولوجيا عامه ينسب اليها دين يقال له الدين الوثني ، كما نقول الدين المحمدي والبوذي والنصراني وهلم جراً . ولهذا تطرف الاستاذ في الاستنتاج نازعاً منزعة التفريطي الغريب ، فقال ان الوثنية دين الا انها اسم مرادف للميثولوجيا ، التي تختص كل امة بصورة خاصة منها .

وفي الواقع تستطيع ان تقول ان الوثنية طور من اطوار الفكر البشري ، له عصوره وصوره ، فكما تقول في نشوء الانسان الطبيعي (العصر الحجري والبرونزي) ، هكذا تقول في نشوئه الفكري (العصر

الوثني والعصر التوحيدي) ، وقس على ذلك . فالوثنية اذن ليست ديناً ، بل هي صورة فكرية مرت بها كل سلالة من سلالات النوع البشري .

ولا نرى متى نصل الى غاية عندها ، تتحدد المصطلحـات ، وتوضع الكلمات في مواضعها التي لا توضع في غيرها . وأظن ان هذا مرهون على ذيوع الاسلوب العلمي لأنه يعود العقـل على حب الضبط والتحديد ، على انه اسلوب لم يحاول أدباؤنا حتى اليوم ان يطبقوه ، على صور الأدب التي ذاعت في نواحي الشرق حتى الآن .

٧

مع بيرون سميث
حول باكون

(٤) مجلة الكلية ببيروت — عدد مارس ١٩٢٨ من مقال بعنوان الكلمات العربية في اللغة الانجليزية . بامضاء الاستاذ « بيرون سميث » .

جاء في ص ١٦٢ عن الكلام في معنى كلمة من الكلمات ما يأتي :

« واول من استعملها بهذا المعنى من رجال الانكليز هو روجر باكون الشهير وذلك سنة ١٢٦٦ . وباكون هذا غير باكون (الفرنسوي) مؤسس العلم الحديث » .

ونحن نقول مرحى للاستاذ الانكليزي لغة ودماً . والأنكى من كل هذا ان الاستاذ على ما يظهر اختصاصي في آداب اللغة والفلسفة لأن مقالته منشورة في القسم الخاص بهذه المباحث في المجلة . ولو كان استاذاً في فنون الاسترلوغيا (علم التنجيم) او اليازرجات او تاريخ الاساطير

القديمة لاغتفرنا له هـذا الخطأ ولاغتفرنا له ان يقول بأن باكون مؤسس العلم الحديث (فرنسوي) وهو بعد الفيلسوف الانجليزي الذي كان بمجلس النواب الانجليزي ووزيراً خطيراً للملكة اليصـــابات الانجليزية وصاحب الوقائع المشهورة في قتل اللورد اسكس صاحب الأيادي البيضاء عليه وهو الشخص الذي كتب فيه ماكولي (الكاتب الانجليزي المعروف) مقـالته المشهورة وهو صاحب كتاب « النظام الجديد » الذي يعتبر الآن أساس العلوم الحديثة وقد طالعنا جزءاً منه بارشاد احد معلمينا الانجليز في القسم الثانوي في عهد دنلوب المعروف في وزارة المعارف بمصر وهو ابن السير نيقولاوس باكون حـامل الختم الاعظم الانجليزي من ثاني زوجاته المسماة حنـة الانجليزية بنت السير انتوني كوك وكانت زوجاً لأخ اللورد بورغلي الانجليزي وهو الذي ولد في يورك هوس بلندن في ٢٢ يناير سنة ١٥٦١ وهو الذي توفي في انجلترا ولم يبرحها كل سني حياته على ما أظن في ٩ ابريل سنة ١٦٢٦ وهو فوق ذلك صاحب تلك المقـالات المعروفة والتي نعرف انها تعتبر من أخص ما كتب في آداب الانجليز القديمة وهو بعـد هذا وذاك من طينة الاستاذ ومن ارومته .

اما روجر باكون ففيلسوف انجليزي ظهر في القرون الوسطى وعاش خلال القرن الثالث عشر ولد في سنة ١٢١٤ ومات في سنة ١٢٩٤ وله مذهب معروف على نسق المذاهب التي ذاعت في القرون الوسطى . اما اذا أراد الاستاذ ان يكذبنا فليرجع الى كتاب الاستاذ سورلي Prof. Sorely استاذ الفلسفة في جامعة كمبردج وعضو الاكاديمية البريطانيـة الذي طبع سنة ١٩٢٠ في مطبعة جامعـة كمبردج وليراجع ص ٤ و ١٤ و ١٧ . او ليرجع الى دائرة المعارف الكبرى – الانسيكلوبيديا بريطانيكا – فسيجد

في ص ١٣٥ الى ص ١٥٢ مادة روجر باكون فيلسوف القرون الوسطى وذلك كله في المجلد الثالث وان كلاهما انجليزي ، وله منا بعد ذلك الف جنيه أوسترلتزي ، كما يقول هملت ، اذا دلنا على فيلسوف فرنسوي واحد باسم باكون .

٨

مع مصطفى الشهابي
حول التسافد

(٥) المقتطف مصر — عدد مارس ١٩٢٨ . من مقال بعنوان (طرائف التسافد في الدواجن) بامضاء مصطفى الشهابي مدير املاك الدولة بدمشق .

ليس شأننا هنا بالموضوع نفسه فالكاتب اختصاصي فيه ولكن شأننا بالاستعمالات اللغوية . فقد استعمل كلمة (التسافد) ليدل على تلقيح الحيوانات الداجنة عامة وذلك في عنوان المقال ، ثم ذكر في اول سطر من المقال كلمة الضرائب . ولا يخفى ان الدواجن منها ذات اربع ومنها طيور وقد تواضع العرب على ان يطلقوا كلمة التسافد على تلقيح الطيور والضرائب على تلقيح ذوات الاربع وجرى على ذلك الجاحظ في كتاب حياة الحيوان والدميري في كتاب الحيوان وداود الأكمه في تذكرته وغيرهم . ولقد جرى الكاتب على وضع كل استعمال في مكان الآخر خطأ في كل مقاله فقال مثلاً : « التخليط هو اسفاد الهجين بعضها بعضاً » ثم قال تحت عنوان سياقي كلمة « التبغيل » ونظن ان استعمال الكلمة خطأ

ولم يرد في كلام العرب ولا في قواميسهم على ما اذكر والحقيقة « التنغيل » بالنون لا بالباء . واليك الدليل :

جاء في قاموس الفيروزأبادى ص ٣٨٨ مجلد ثامن « نغل الاديم كفرح فهو نغل فسد في الدباغ ، وانغله ، والاسم النغـلة بالضم ، والجرح فسد ونيته ساءت وقلبه على ضغن ، وبينهم افسد ونم . وجوزة نغلة متغيرة زنخة . ونغـل المولود ككرم نغولة فسد » فهذا يدل على ان النغولة في النسل الفساد . وهو قريب من معنى « هيبردزم » Hybridism في الانجليزية وما يقابلها في اللغات الاخرى .

اذ معناها عقم الانسال النـاتجة عن تلاقح نوعين بعيـدين في النسب الطبيعي كالحمار والفرس ، فانهما ينتجان نغلاً اي نسلاً فاسداً . اذن فاللغة تحتم علينا ان نصرف على الانسال التي لها هذه الصفة جمعاً لفظ « انغال » ترجمة الكلمة « هيبرد » Hybrid وزناً على بطولة وابطال والمحقق ان « بغل » تحريف نغل جرى عليها العوام وساواهم فيها العلماء .

★

(٦) الهلال : مصر — عدد مارس ١٩٢٨ من مقال بعنوان « الاخلاق وهل يمكن تغييرها » « مقررات علم النفس الحديث في هذا الموضوع الخطير » .

استعمل الكاتب في ص ٥٤٦ اصطلاح « الغرائز الغشيمة » فنزل بذلك الى الاستعمال العامي الصرف مساواة بما يقال عن الخامات المادية « كالشمع

الغشيم » والحديد الغشيم ، وكما يقولون فلان غشيم اي ابله . في حين ان لدينا اصطلاح « الغرائز الفطرية » اي التي هي على الفطرة لم تؤثر فيها المؤثرات والعوامل الزائدة على الحاجات الاولية . فلماذا نقول « الغشيمة » ونجرد الاصطلاح من الروعة العلمية لننزل به الى هذا المستوى العامي الصرف ؟

هذا في الاستعمال اللفظي . اما في المبدأ العلمي فالكاتب من المؤمنين بأن الوسط يغير الاخلاق والحقيقة على الضد من هذا فان الوسط لا يؤثر في الظواهر فقط . اما الاخلاق فشيء أبعد من هذا غوراً في تكوين النفس الانسانية . هي راجعة الى التكوين والى المراكز العصبية وما فيها من خصائص خفية وأسرار لم يكشف عنها العلم بعد . وما مثل تأثير الوسط في الاخلاق الا كتأثير الاستنبات في ازدراع الانواع الوحشية فانها مهما ارتقت تحت تأثير الايلاف ترجع سراعاً الى صفات اصولها الاولى اذا تركت للطبيعة غير محمية بعناية الانسان . ولا شك مطلقاً في ان سيء الاخلاق قد يتأثر بالوسط لا لأن الوسط في الواقع مؤثر أوليّ في صفاته الاخلاقية ولكن السبب في هذا التأثر راجع الى ان للوسط قانوناً تقليدياً او عادياً كالقانون الذي كان يحكم الجماعات الاولى في العصور الغابرة ، يضطره الى الخضوع لمجموعة من العرف قسراً لا اختياراً . ولا ريبة في انه يفلت من هذا القانون عند اول فرصة تسنح له لأنه يرجع اذ ذاك طافراً الى ما توحي اليه به مراكزه العصبية وتكوينه الجرثومي : وهذا ابعد الاشياء عن الخضوع لما يقال من ان الوسط يغير من الاخلاق تغييراً ثابتاً على الزمان .

٩

مع محمد حسين هيكل
حول واجب الوجود

١ ـ الهلال : مصر

من مقال بعنوان « النور الجديد » لهيكل بك .

السياق قوي والحجة يكاد يسيغها الانسان كما يسيغ شراباً لذيذاً . والاسلوب سهل فيه جمال ودقة في التعبير . والذي فهمته من هذا المقال ان قلة الايمان بما كان يستمد الانسان « مما فوق عقليته » قد احدث قلقاً نفسانياً يشعر به كل المفكرين . وان المفكرين باعتبارهم قادة الدنيا وهداة السواد من الناس ، قد لحقوا العامة بما يشعرون من قلق وفوضى . وان الهداية سوف يعثر عليها التائهون القلقون في جوانب الشرق لأنه منبع الهداية الروحية منذ أبعد الأزمان . اما السبب الذي احدث هذا القلق النفساني فتهديم العلم لما كان قائماً حول الغيبيات بصورها من اساطير

وخرافات اطمأن لها الناس ازماناً طوالاً . اما واجب الوجود — الله — فان الفكرة فيه لا تتغير في المستقبل عما كانت في الماضي . امـا الذي سوف يتغير ويتبدل فما يلي ذلك من المعتقدات التي بشرت بها الاديان على اختلاف صورها وتباين مناحيها .

هذا ملخص ما في المقال الذي صبه الصديق هيكل بك في قالب جميل الصورة حتى ليخيل اليك ان الفكرة في واجب الوجود سوف تظل في المستقبل كما كانت في الماضي وان الانسان انمـا يجد حقيقة في سبيل الحصول على فكرة يطمئن اليها في العلاقة الـتي تربطه بواجب الوجود مغايرة للفكرة القديمة التي عششت فيهـا الاساطير والخرافات . والحقيقة التي اعتقد بها ان الفكرتين ، فكرة واجب الوجود ، وفكرة علاقـة الانسان به ، قد تغيرتا بالفعل عما كانتا في الماضي تغيراً كاملاً في الاعصر الحديثة لأول ولآخر مرة في تاريخ الفكر البشري .

لم تحدد الاديان فكرة كاملة في واجب الوجود يرضى بها العقل المستقل في دور من أدوار النشوء الفكري . بـل ان الاديان ألزمت الناس فيما ألزمتهم به الاعتقاد بوجود الله متخذة من سلطتها الاستعلائية مبرراً الى هذا الالزام . وحدد كل دين ربه او إلهه على مقتضى المبادىء الـتي نزل بها الكتاب الذي يتخذه نواة له . فالإله الذي يعرفه كونفوشيوس مخالف تماماً للإله الذي يعرفه بوذا وكلاهما مخالف تمامـاً لإله زرادشت . وإله التوراة الذي يقول — (لأني انا الرب إلهك ، إله غيور ، افتقـد ذنوب الاباء من الابناء في الجيل الثالث والرابع من مبغضي واصنع احساناً الى ألوف من محبي وحافظي وصاياي) — مخالف تماماً لاله الاناجيل بل مباين

لاله مزامير داوود على قرب النسب بـــين التوراة والمزامير وكل هؤلاء مخالفون للفكرة الالهية التي بثت في القرآن .

وكل الأديان سواء في تصوير آلهتها بصورة ترضاها منازعها . اذن فلم يكن ثمة من فكرة عامة في واجب الوجود ارتضتها كل الاديان . فمنهم من علم الناس على انه ذات متحيزة ومنهم من قال بانه قوة ومنهم من قال بانه فكرة ومنهم من رمز له رمزاً ولم يقل فيه شيئاً . اما الفلسفة الحديثة فقد اهتدت الى فكرة جديدة لا نظن ان الاديان تبغضها كما لا نظن ان العلم لا يرضاها . ذلك ان وجود واجب الوجود فرض الزامي لا يمكن للعقل ان يحتفظ بألفته من غير ان يؤمن به . هذه هي الفكرة التي خلص بها العقل الانساني من جهـاده الماضي الطويل . وهي فكرة على الرغم من ان الاديان لا تبغضها كثيراً وترضى عنها المنـــازع العلمية حددت علاقة الانسان بالله تحديداً غير تام ولكنه مرض على كل حال .

اما تفكير الانسان الجدي فأصبح في تحديد علاقته لا بواجب الوجود ولكن بالكون . فبعد ان اسقط العلم الانسان عن عرش الملائكة العلوي وأنزله الى افق الحيوان أخذت الانسان فكرة جديدة ليست بأقل اشكالاً من الفكرة التي ملكت زمامه من ناحية الأديان .

بعد ان أظهر النشوئيون اصل الانسان الحيواني وأثبتوه علمياً وبعد ان اثبت الجيولوجيون قدم الارض والفلكيون قدم النظام الشمسي وأظهر هؤلاء بأبحاثهم سلسلة التدرج الطويل التي مضى فيها الكون لينتهي بظهور الحياة فوق الارض وعرفوا ان سلسلة التدرج في النباتات قد انتهت الى ذوات الفلقتين وانها انتهت في الحيوانات بذوات الفقار ، ثم تطورت وعلى

رأسها الانسان أخذ العقـل الانساني سمته نحو التفكير كما هي عادته فيما يختفي وراء هذه السلسلة الطويلة من قصد وهل كانت متجهـة بكل ما فيها من الصور لأن تنتهي بالانسان على انه القصد الاخير منها ؟

هذا هو الاشكال الجديد ، علاقة الانسان بالكون ، لا علاقته بواجب الوجود الذي ارتدت سلطته بنسبة اكتشاف العقل لسنن الطبيعة الى انه فرض عقلي ضروري ، وان سنن الكون ابدية سرمدية .

اما الهدى الذي تبحث عنه الانسانية فينحصر الآن في الغاية التي ترمي اليها سلسلة التدرج التي انتهت بالانسان . وماذا يكون اذا اظهر لنا العلم بان الانسان في فكرته الحديثة مخطىء خطأ يتساوى مع خطئه في فكرته الأولى التي بشرت له بانه محور الكون وانـه سيد الوجود ؟ على ان في فكرته الحديثة لنسباً ادنى الى الفكرة القديمة . امـا الثابت حتى اليوم فليس مما يرضي نزعة التفاؤل في مصير الانسان . ولست ادري لماذا لا يشارك الانسان الحيوانات في نهايتهـا المحزنة ، مـــا دام يشاركها في بداياتها الجميلة ؟

١٠

مع سلامه موسى
حول الجماعة من الناس

(ب) من مقال بعنوان « الجماعة من الناس ». سلامه موسى.

لغة المقال عامية تقريباً . امـا الافكار المبثوثة فيـــه فمسبوق بهـا الاستاذ سلامه موسى . وضعها جوستاف لوبون في كتابه الذي ترجمـــه المرحوم فتحي زغلول بعنوان « سر تطور الامم » ولم يبق مما في الكتاب من مبادىء سوى قشور لم تتناولها البحوث الجديدة بالهـدم والتحطيم . ومع هذا يقول الاستاذ :

« نحدد البحث في هذا المقال باننا نريد ان نثبت ان الانسان في وقت اجتماعه يكون احط ممـا هو في وقت انفراده » .

ما لنا وللاسلوب والتعبير فللكاتب اسلوبه وتعبيراته . ولكننا نريـد ان ننبه الاستاذ الى ان الشيء الذي يريد اثباته اليوم لقراء الهلال قـد فرغ لوبون من اثباته منذ نصف قرن مضى من الزمان ..

١١

مع علي مصطفى مشرفه
حول برج الجبار

الجديد ـ مصر ـ (العدد ١) ١٩٢٨

من مقال بعنوان — « السدم » للدكتور علي مصطفى مشرفه استاذ الرياضة التطبيقية بالجامعة المصرية .

نجل في الاستاذ مشرفه علمه الواسع وأدبه الجم . غير ان العلم بالقواعد شيء وامكان نقلها من لغة الى لغة شيء آخر . فالاستاذ مهما كان متضلعاً في علمه متنطساً فيه فانه لا يستطيع ان ينقل هذا العلم من اللغة التي تعلمه بها الى لغته الأصلية بسهولة . فان مهنة الترجمة مغايرة تماماً لمهنة التدريس ولا تكاد تنزل عنها قدراً بل نظن ان المترجم اكثر مسؤولية من المعلم .

سمعت مرة من احد كبار رجال التعليم انه من الممكن الاكتفاء

بقليل من (الأفندية) الذين يحررون الخطابات في وزارة المعارف ليقوموا بمهمة الترجمة العلمية . ويكاد يكون هذا القول مثالاً لما يقوم في اذهان الكثيرين من رجال التعليم عندنا فيما هي الترجمة العلمية . والحق ان الترجمة العلمية مهنة لا تدرس ولكنها ملكة تزود المترجم بقدرة خاصة على ادراك المعاني على حقيقتها وعلى نقلها صحيحة الى لغة اخرى . وهذا ما لا يتيسر للكثيرين من الكتاب بل وللعدد الأكبر من الأساتذة . واكبر مثال على هذا مقال الاستاذ مشرفه الذي نشر في الجديد .

واليك امثال مما قال : جاء في ص ٢٠ ما يلي :

« وأول ذكر للسديم الأكبر في « برج الجبار » نجده في كتابات راهب جزويتي سويسري اسمه كيساتوس عام ١٦٨٠ » . وقال في ص ٢١ : « وفي عام ١٨٨٠ نجح هنري دريبر في الحصول على اول صورة فوتوغرافيه للسديم الاكبر في برج الجبار » . وقال ايضاً في الصفحة عينها : ثم ان كمن وروبرتس حصلا في سنة ١٨٨٨ لأول مرة على صورة ظاهرة فيها النظام اللولبي للسديم الاكبر في برج أندروميدا » .

والحقيقة ان الفرق كبير بين ما يسميه « برجا » وبين الحقيقة الفلكية والاصطلاحية . فاذا قلت « برج الجبار » أضفت الى البروج الاثني عشر برجاً جديداً غير معروف لا في الشرق ولا في الغرب . فالبرج هو مجموع النجوم الذي يكون عند الأفق مدة شهر من الزمان حيث تغيب الشمس . وهذا الاسم هو الذي اطلقه عليه القدماء ، وقالوا ان الشمس

تغيب في هذا البرج او ذاك بحسب غيابها في شهور السنة . وكانوا قد قسموا السنة الى اثني عشر شهراً فقالوا ان البروج اثنا عشر حسب شهور السنة وسموها باسماء مختلفة وقد جمع بعضهم اسماءها العربية بقوله :

حمل الثور جوزة السرطان ورعى الليث سنبل الميزان
ورمى عقرب بقوس لجدي نزح الدلو بركة الحيتان

وكان القدماء قد انتبهوا الى ان موقع الشمس بين الكواكب يتغير من يوم الى آخر مدة السنة . ثم يعود في بداءة السنة التالية كما كان في بداءة التي قبلها وهلم جرا ، كأنها تنتقل في منطقة من الكواكب على مدار السنة او كأن تلك المنطقة تدور حول الارض دورة كاملة كل سنة فقسموا نجومها ١٢ قسماً متساوياً سموها منازل . فكل قسم منها يقابل ثلاثين يوماً وسموها باسماء اكثرها من اسماء الحيوانات . ووصل هذا التقسيم وهذه الاسماء الى اليونان فالسريان فالعرب . واسم البرج في اللغة البابلية « منزلة » فلما انتقل هذا التقسيم الى اليونان سموا البرج « رود كانيموريا » أي جزء من اثني عشر كما ورد في كلام افلاطون . وسماها العبرانيون في التوراة « متسلوث » نقلاً عن اللغة البابلية والظاهر ان اليونان استعملوا ايضاً كلمة « برجس » للمنزلة من دائرة البروج ، فعربها السريان ومنهم نقلت الى العربية كما اثبته العالم فرنكل الالماني (راجع بسائط علم الفلك لصروف) .

وجرى المحدثون على هذا النظام وعلى هذا التقسيم فالحمل عندهم Aries والثور Taurus والتوأمان او الجوزاء Gemini والسرطان Cancer والاسد

Leo والسنبلة او العذراء Virgo والميزان Libra والعقرب Scorpio والرامي او القوس Sagittarius والجـدي Capricornus والدلو Aquarius والحوت او السمكتان Pisces .

اذن فالجبار ليس برجاً بل هو ما يسمى Constellation واصطلح على ترجمتها بكوكبة أي مجموع من النجوم السديمية .

اما كوكبة المرأة المسلسلة (Andromeda) فقد صورها الصوفي الفلكي العربي المعروف بصورة امرأة رافعة يديها كأنها خافت من امر ما . وفي الأطالس الأوروبية بصورة امرأة متكئة على احد الحوتين والسلاسل في يديها ورجليها او في يديها فقط . وما دام العرب قد عرفوا هذه الكوكبة وسموها فلماذا لا نقول كوكبة المرأة المسلسلة بدل اندروميدا ؟

اما كوكبة الجبار فمعروفة في اوروبا باسم اوريون (Orion) وقد ذكرت في سفر ايوب حيث قيل في وصف الخالق (صانع النعش والجبار والثريا ومخادع الجنوب) .

اذن فالفرق كبير بين البرج والكوكبة . وهذا ما كان من الواجب ان يلاحظه الاستاذ قبل ان يمضي في بحثه هذا .

١٢

مع فرانك كراين

حول كتاب لماذا أنا مسيحي

تأليف الدكتور فرانك كراين ، وعربه بتصرف الارشمندريت انطونيوس بشير ونشره يوسف توما البستاني في ٣٤٦ صفحة من القطع الصغير .

نشرنا في العصور من قبل بحثاً لخصناه عن الفيلسوف الكبير برترند رسل تحت عنوان « لماذا انا ملحد » والحقيقة ان اسم الكتاب « لماذا انا غير مسيحي » غير اننا اخترنا ان ننشر التلخيص بهذا العنوان تخفيفاً لوقعه في آذان اخواننا المسيحيين . ولم يكد نظري يقع على عنوان هذا الكتاب « لماذا انا مسيحي » حتى عادت بي الذاكرة الى كتاب « رسل » فقلت في نفسي ان هذين الكتابين عنوان على ما في هذه الحياة من التناقض الغريب . رجل يشرح لماذا هو مسيحي وآخر يحاول ان يفهم الناس لماذا هو غير مسيحي ، والفرق شاسع وشقة الخلاف بعيدة . على ان كلا الرجلين يعيش عيشة راضية حسن الاخلاق بعيداً عن الاضرار

بالناس . فهل يمكن ان يكون اساس الاخلاق في هذه الدنيا مسألة عقلية لا دينية ؟ وان الدين عبارة عن خلاص الانسان في الآخرة تلقاء اعماله في هـــذه الدنيا من غـــير احتياج الى الاعتقاد بمجموعة من الاقوال والحوادث الـــتي تتنافر مع العقل والعلم وتؤدي بالباحث الى حيث وصل « رسل » .

قال احـــد القديسين ان كل شخص سوف يعامل في الآخرة بحسب شريعته . هذا ليعلل ان عظماء الوثنية سوف يحاسبون على مقتضى شريعتهم فمنهم من يدخل الجنة ومنهم من يدخل جهنم اقتصاصاً منه تلقاء مـــا فرط في حق الوثنية . فـاذا صح هـذا القول وصح تطبيقه على الوثنيين الذين عبدوا الله من طريق الوهم والأصنام فكيف يصح على المسلمين في نظر (الاثنين وعلى أهـــل كل الأديان في نظر الجميع) والكل في نظر النصارى وعلى النصارى في نظر المسلمين ، وعلى الموسويين في نظر الاثنين وعلى أهـــل كل الأديان في نظر الجميع والكل يعبدون الله من طريق اختاره لهم من لا اختيار لهم في اختياره ؟

« لماذا انا مسيحي » سؤال لا يمكن ان يجيب عليه المسلم او اليهودي جواباً يختلف عن الجواب الذي يجيب بـــه النصراني . فالكل يقولون ولأول وهلة لأن أبي كان نصرانياً أو مسلماً أو يهودياً . اذن لا اختيار للانسان في دينه كما انه لا اختيار له في أن يوجد أو لا يوجد في هذه الحياة . والحقيقة ان كل الأجوبة التي أجاب بها مؤلف الكتاب رداً على سؤاله هذا ، يمكن أن يجيب بهـــا المسلم واليهودي والبوذي والزرادشتي والبراهمي بل وجميع أهل الأديان الذين يقطنون هذه الأرض . والحقيقة

ان الناس ما أضاعوا من وقتهم ومن جهودهم بقدر ما أضاعوا من الاجابة على مثل هذه الأسئله العقيمة التي لا تؤدي الى شيء أصلا .

على اننا ندعو الناس على اختلاف مللهم ونحلهم الى قراءة هذا الكتاب . فان كلاً منهم سيجد فيه ما يعزز بـه معتقده الديني بصرف النظر عن مسيحيته أو اسلامه أو يهوديته أو وثنيته .

١٣

مع أبي خلدون

حول الدم السامي والدم الآري

عن مجلة التربية والتعليم ـ بغداد ، بامضاء ابو خلدون
الجزء السادس سنة ثانية ص ٣٧٦ .

حاول الاستاذ ابو خلدون ان ينقض رأينا الذي ذهبنا اليه في تحليل شخصية بشار بن برد ، ذلك الرأي الذي أيدنا فيه كثير من الادباء في مصر وفي غير مصر من المشتغلين بحركة الآداب . وفي ظني ان هذا الرأي سوف يكون له شأن بعد ان تكتمل في عقليتنا كفاءة القياس التاريخي . على اني أعتقد ان هذه النظرية لا يمكن رفضها برمتها ، كما يصح ان تكون صحيحة في جملتها . فهي لا تزال في طور التكون والتمحيص ، وانا نشكر لمجلة التربية والتعليم عنايتها بمثل هذه البحوث .

غير اني على الرغم من كل ما أتيت به من بحث وأسانيد لا أزال أعتقد ان بين الدم الآري والدم السامي فارقاً بعيداً وصدعاً متنائياً

يحملنا على أن نفرق بين المنتوجات العقلية التي ينتجها جذعان مختلفان تمام الاختلاف من جذوع الشجرة البشرية . وقبل أن نمضي في اثبات رأينا هذا نظهر للقارىء شيئاً من الخطأ الذي وقع فيه الكاتب ليعرف مقدار وقوفه على حقيقة الموضوع .

قال في صحيفة ٣٧٤ ما يلي :

« هذا ، ويجب ان لا يغرب عن بالنا ان تاريخ آداب الامم الاوروبية لا يخلو من ذكر أدباء وشعراء عظام منحدرين من أنسال أجنبية عن الأمة التي نشأوا بين ظهرانيها مع ذلك لا يقدم مفكرو تلك الأمم على ارجاع مزاياهم الى نوع الدم الذي يجري في عروقهم . بل كثيراً ما نراهم بالعكس يعتبرون بعض هؤلاء الشعراء من أكمل الممثلين لآداب القوم وأحسن المعبرين عن ميول الأمة . بالرغم من انحدارهم من سلالات أجنبية » ثم قال :

« وذلك لأن التدقيقات النفسية والاجتماعية أظهرت بصورة واضحة ان عقلية الانسان ونفسيته من محصولات حياته الاجتماعية لا من موروثات دمه المادية » .

ولا جرم ان هذه هي النتيجة التي أراد أن يخلص بها السيد ابو خلدون من بحثه الطويل . وهي نتيجة تؤيد رأينا بما لا يترك للريب مجالاً . لأن عقلية الانسان ونفسيته اذا كانتا من محصولات حياته الاجتماعية ، وذلك لا ريب فيه ، فان حياته الاجتماعية من منتوجات دمه . كذلك لا نستطيع

ان نقول بان الحالة الاجتماعية تنصب على الفرد فتجعله مـا هو ، بل ان الفرد على الضد من ذلك ينشأ في ظل الحيـاة الاجتماعية المصورة بادىء ذي بدء بغرائز الجماعة التي هو تابـع لها . اذن فيكون الانسان ابن دمه لا ابن الصدف كما يريد أن يقول ناقدنا .

ومن أغرب ما ذهب اليه في هامش أثبته في ذيل مقاله ، وهو يدل على انه لم يستطع أن يفرق بين الجذعين السامي والآري ، وأراد به أن يؤيد نظريته الاولى قوله :

« ان ساميشو من أشهر رجال الأدب الالماني كان فرنسياً ، في حين ان جورج سانـــد الشهيرة في الآداب الافرنسية كانت من عائلة ساكسونية وان اميل زولا الذي يعتبر من اكبر الروائيين في فرنسة ولد من أب ايطالي ، في حين ان بوكاجيو المشهور بقصصه الايطالية ولد من أم فرنسية . وان بول دوقوق الذي يعتبر من احسن الممثلين للظرف الفرنسي كان هولاندي الأصـل . وان لرمونتوف المشهور بين أدباء روسية ينحدر من اصل اسكوتلاندي ، كما ان بوشكين الشهـير يتصل بنسل بويري ، وان كابالرو المشهورة في الأدب الاسبـاني ولدت من أب المـــاني ، وفوسكولو المشهور في ايطالية ولد من أم اغريقية . اما الكسندر دوماس الشهير فيحمل في عروقه دماً زنجياً » .

ولسنا نعرف ماذا يقصد بهذا . فان كل من ذكرهم يعودون في أصلهم الى جذع واحد هو الجذع الآري . فكل امم اوروبا تعود الى اصل آري

فـــاذا نبغ ايطالي في الفرنسوية او انجليزي في الالمانيـة او فكر على اسلوب خاص بأمة من الأمم الأوروبية فليس ذلك بغريب ، ومـا هو بمؤيد ما يذهب اليه ، بل يؤيد مـا نذهب اليه لأن الجميع يرجعون في أصلهم الى الجذع الآري .

ولو فرض ان مصريـاً نبغ في الادب الانجليزي او انجليزياً نبغ في الادب العربي فهل هذا دليل على أن المصري أصبح انجليزياً بالدم ، وان الانجليزي قد اصبح عربياً بالارومة . كلا ، فان هذا القول اذا قيل كان أبعد ما يكون عن محجة الصواب .

ولنرجع بعد ذلك الى الاستشهاد بمكس موللر الذي اخطأ الكاتب في الاستشهاد به ، وننقل عنه ما يدل على اعتقاده بان اللغات الآرية والسامية تختلف من حيث الاصل ، ولا جرم ان هـذا يدل على اختلاف الجذعين اللذين نشأت عنهما هذه اللغات . قال في كتابه « محاضرات في تاريخ علم اللغة » الجزء الاول : ص ٣٥ (الطبعة الثامنة) .

« اذا انعمنا النظر في اللغات التي يتكلم بها في جهات العالم المختلفة وكافة اللهجات المتفرعة عنها لاحظنا التغييرات التي طرأت على كل من هذه الالسن خلال الدهور كيف تحولت اللغة اللاتينية الى الايطالية والاسبانية والبرتغالية ولغة بروفنسال والفرنسية والولاخية والرومانس (لهجـة من الرومانية) وكيف ان اللاتينية بعد ذلك هي واليونانية والـكلتية واللغات التيوتونية والسلافية يضاف اليها كذلك لهجات الهند وفارس القديمة — كل هذه تشير الى لغـــة

أصلية – أم هذه اللغات جميعاً – أم الفصيلة اللغوية الآرية وكيف ان العـــبرية والعربية والسريانية ولهجات صغرى مختلفة مـا هي الا مظاهر مختلفة وأوجه متعددة لأصل واحد ونوع واحد وهي اللغة الاصلية للجنس السامي » الخ.

وجاء في كتاب الاستاذ جسبرس ، احدث المؤلفات في هذا الموضوع المعنون « اللغـة – طبيعتها وانتشارها وأصلها » (طبع سنة ١٩٢٢) بعد ان تكلم المؤلف عن ابحاث بوب وجريم « ان الاول بعد محاولات عديدة في تقسيم فصائل اللغات فضل الاسم الشامل « الاندو اوروبي » وقد انتشر هذا الاصطلاح في فرنسا وانجلترا وبلاد الاسكندناف اكثر منه في المانيا وعقبه في هذه الابحاث همبولد الذي اصطلح على لفظ « اندو جرماني » وقد انتشر استعماله في المانيا ثم استعمل لفظ اندو كلتك (هكذا يقول جسبرس) بيد ان كل هذه المدلولات المركبة سقيمة وملتوية وتفتقر الى القصد والسداد ولا تصيب الغرض تماماً ويظهر لي انه أجدى وأنفع أن نستعمل اللفظ المختصر المفيد « اللغات الآرية » ولفظ الآرية أقدم الالفاظ التي كان يعبر بها عن أي فرع من فروع هذه الفصيلة اللغوية في الهند وفارس » .

وجاء في نفس الكتاب ص ٧٤ :

« يشير شكسبير الى تشككه في احتمال اتقان اي انسان لغـة اخرى لدرجة الكمال ولا يسلم بذلك الا في حالة استبدال اي انسان لغته الاصلية بلغة اخرى في مستهل شبابه ولكن بذلك يصبح مخلوقاً يختلف عما كان

عليه فعقله واعضاء الكلام عنده تنمو في اتجاه آخر ولو قيل لنـــا ان زيداً من الناس يتكلم ويكتب بالانجليزية والالمانية والفرنسية على حد اتقان واحد فهذا ممـا يشك فيه شايشر بادىء ذي بدء . وبعد ذلك اذا سلم بكون هذا الفرد المانياً وانجليزياً وفرنسياً مجتمعين في شخص واحـد فهو يذكرنا بان هذه اللغات الثلاثة تمت الى فصيلة واحدة ويمكننا ان نقول بانها انواع مختلفة للغة واحدة . بيد انه ينكر على اي انسان احتمال اتقانـه للالمانية والصينية في آن واحد او العربية ولغة الهوتنتون . اذ ان « هذه اللغات متغايرة تماماً في دخيلة معدتها » قال الاستاذ ابو خلدون :

« وقـد عبر ماكس موللر المشتهر بتدقيقاته اللسانية الواسعة ، عن حكم العلم في هـــذه المسألة بتمثيل حاسم وجذاب ، حيث قال « ان العالم الاثنولوجي الذي يبحث في علم آري ودم آري وعيون آرية وشعر آري يرتكب هرطقة لا تقل سخافتها عن سخافة العـالم اللغوي الذي يجرأ على البحث عـن « قاموس مستطيل الرأس او نحو قصير الرأس » .

وهذا القول على صحته لا يؤيد الاستاذ فيما ذهب اليه : ذلك لأنك لا تستطيع ان تفرق بين الدم الآري والدم السامي تحت الميكروسكوب مثلاً . ولا يمكنك ان تعرف ما هو الفرق بـــين العيون والشعر الآري وغيره . وان كان العلماء قد بدأوا يفرقون بين الشعر في السلالات المختلفة ،

ولكن هذا لا يمنع مطلقاً ان نقول ان هنالك مدنية غربية نشأت من امم اصلها من جذع آري ومدنية شرقية نشأت من امم اصلها من جذع سامي . والفروق بين المدنيتين واضحة .

والمحصل ان الجـذع الذي يفوز بتصوير اديان التوحيد لا يمكن ان يتفق والجـذع الذي يصور كل اديان التكثير والتثليث في العـالم من حيث الدم والوراثة . فان الدين اليهودي في قالبه المسيحي دين توحيد ، ولم يكد يستقر في اوروبا حتى ثلث وفي ذلك دليل واضح على نزعـة الـدم .

على ان الاستشهاد بقاموس « مستطيل الرأس » ونحو « قصير الرأس » لاستشهاد يدل على ان هنالك سلالات تختلف بالوراثة فيها هذه الصفات وعلى ان انكار الوراثة بالدم انكار لكل ما تقوم عليه مباحث الوراثة الحديثة في العلم النشوئي . ولا نذهب لأكثر من هذا ففيه الكفاية .

١٤

مع محمد رشيد رضا
حول الاسلام

ـ مجلة المنار

فاتحة المجلد الثلاثين ، مقالة مطولة ١٦ صفحة ، من القطع الكبير ، بقلم منشىء المنار السيد محمد رشيد رضا ، صاحب التفسير السلفي الاثري المدني العصري الارشادي الاجتماعي السياسي ، نفعنا الله بعلمه وارشاده : آمين .

المقال غير ممهور بامضاء ، ولكنه استنتاجاً ، من قلم الأستاذ المسلم الكبير ، احد اعضاء مؤتمر الخلافة ، بل والاصبع الضاغط على احد أزرار المؤتمر في مصر ، لترن رناته في جنبات مكة المكرمة ، السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار وتلميذ الأستاذ الامام ، عليهما من الله السلام . فالمقال في مفتتح المنار ، وتصدير للسنة الثلاثين من سني المجلة التي انفقتها في جهادها المبرور ، في مؤتمر الخلافة ، وأمثال مؤتمر الخلافة ، وفي تجهيز

كشوف النفقات التي بعثرت في مؤتمر الخلافة ، رحمه الله ورحم زمانـــاً اغاثنا ، فيه اليد المعروفة ، اليد العليـا ، صاحبة الحول والطول ، وثابت القول ، من مؤتمر الخلافة ، وقصاع مؤتمر الخلافة ، وشيوخ مؤتمر الخلافة ، فعلى مؤتمر الخلافة الرحمة الواسعة ، وللسيد محمـد رشيد بن رضا السلفي الأثري المدني العصري الارشادي الاجتماعي السياسي الصبر والسلوان .

ليت شعري من للاسلام بعـد ان انحلت روابطه ، وتصدعت قوائمه وعملت فيه يد الأتراك بالهدم ، وسامه الملحدون الخسف والهضم ، وضربت فيه معاول التخريب يحملها الزنادقة ، والغمت اسسه ايدي الملاحدة ، من للاسلام وقد تآمر عليه المستشرقون والشرقيون ، وتآزر عليـــه الساسة والكاتبون ، من للاسلام يمسك بيده ، يقيم عثرته ، وينفض من التراب لمته ، الا السيد السلفي الأثري المدني العصري الارشادي الاجتماعي السياسي محمد رشيد بن رضا ، وسيده عبد العزيز آل سعود ملك نجـــد والحجاز ، وملحقاتها ، وملحقات ملحقاتها ، وملحقات ملحقـات ملحقاتها ، الى مـــا شاء الله من الصحاري القاحلة ، والبوادي الماحلة والاركان الخراب التي لا ينعق فيها بوم ولا غراب ، عليهما من الله السلام ، والتجلة والتحية والاكرام .

ولقد حفز السيد الى كتابة هذا المقال الفائض الجوانب بحرارة الايمان ما رأى من ماحل الرأي تنشره مجلات الملاحدة ، وتذيعه صحف الزنادقة وقد اختار من هـذه المجلات وأصحابها صاحب مجـلة ومطبعة في مصر معروف وفي حلب مجلة حديثة مثلهـــا ، يظهر ان صاحبها مقلد ينقل اقوال اشهر الكتاب من ملاحدة مصر ، وقصائد شيـخ ملاحدة العراق وأمثالهم ، ويثني عليهم وينوه بآرائهم ولكنه لا يتجرأ على التصريح بكل

ما يصرحون به ، بامضائه ، ومنهم احد محرري الجرائد اليومية المأجورين ، الذي كتب مقالات في تقبيح النص في الدستور المصري على جعل الدين الرسمي للحكومة المصرية الاسلام ، وطلب ان تكون حكومة معطلة لا دينية ، ومقالات في سن قانون مدني للاحوال الشخصية ، لا يتقيد فيه بشيء من الأحكام الشرعية الاسلامية وقد كان من اركان محرري السياسة . ويقال إن له صلة وعلاقة ببعض جمعيات اليهود ، وافراد هذه الطبقة لا يدعون التدين ، ولا يتعضون لوصفهم بالتعطيل بل منهم من يفتخر بذلك » ، وهؤلاء عند الأستاذ هم الطبقة الأولى من الملاحدة ، وقد وصفهم بقوله : « انهم الذين سممتهم التربيـــة الافرنجية وأفسدتهم الآراء المادية وخنثهم الاسراف في الشهوات البدنية » ، وقد نسي الأستاذ — بيض الله وجهه وأعلى كعبه — ان يضم اليهم أنصارهم وأنصار أنصارهم ، وتلطف فلم ينزل عليهم اللعنة الأبدية ، ولم يفصلهم عن حظيرة الاسلام ولم يطردهم من الجنة ، وهذا اقصى ما يصل اليـــه رجل ثقفته علوم الشرع ونزهه الايمان ، عن ان يحتل مركز الديان ، فللاستاذ من هؤلاء جميعاً الشكر ، والمنة ، ننقلها اليه عنهم تطوعاً ومن رائق آداب الأستاذ انه لم ينعتهم بسوى انهم المسممون المخنثون ، ووالله ان هذا لمنتهى الكرم ، وأسمى منازل الأدب والفضيلة . كيف لا والأستاذ من ورثة النبي ، العربي الأمي القائل : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

وما أحلى قول الأستاذ وأسمى أدبه ، اذ يقول :

« ومما ثبت عندنا بالخبر المستفيض ، والخبر الطويل العريض ، ان من افراد اولئك الملاحدة ، دعاة للكفر ، وسعاة للصد عن الاسلام ، وان منهم من يأخذ على ذلك جعلاً

من جمعيات التبشير النصرانية ، ومنهم من يتقاضى مكافأة من بعض جماعات اليهود البلشفية او الصهيونية ومنهم من يخدم الدول الاستعمارية ويأخذ اجره منها ، وأعظم هذه الأجور المناصب والوظائف في البلاد المسيطرة عليها ، ومنهم من لذته في ذلك التشبه ببعض فلاسفة الافرنج وكتابهم الأحرار ، والحظوة عندهم ، والثناء عليهم في كتبهم وصحفهم ، وهم لا يثنون الا على من كانوا عوناً لهم على اقوامهم (حفظ الله استاذنا السيد رشيد رضا من مدحهم وحوطه برعايته) » .

بل نعوذ الأستاذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر حاسد اذا حسد ، وقد تحفظ الأستاذ في هذا الكلام كل التحفظ ، فلم يذكر اسماء ولا اشار الى شخص فهو إنما يناهز فكرة ويجالد مبدأ دفاعاً عن الاسلام وعن حظيرة المسلمين ، حذر ان يجابه احد هؤلاء الملاحدة ، وجلهم (مكشوف الوجه) ، بعلاقته بابن السعود الذي هدم القبور وبعثرها واغتصب الأرث القديم ، من اولاد النبي ، وتربع على عرش الرمال ، يقطع مفاوزها على الصادر والوارد ، والذاهب والعائد ، ويجبي جباية ملكه من الحادي والبادي ، والرائح والغادي . خشي الأستاذ الحكيم ان يتخذ احد هؤلاء المكرة الخبثاء هذه العلاقة التي ظهر فيها الأستاذ بمظهر العبد الرقيق ، للسيد المطاع ، خدمة منه للاسلام والمسلمين وتطوعاً للدفاع عن الدين الحنيف ، وهو يعتقد من صميم قلبه ، ان ابن سعود غير جدير منه بهذا الخضوع ، ذريعة لأن يلوكوا بألسنتهم ما تذيعه العامة الجهلاء ، عن اكياس الذهب وقناطير الفضة ، التي يدرها ابن سعود على المنار ،

وصاحب المنار ، أجر دفاعه عنه وعن الاسلام ، تعالى الاستاذ عن ذلك علواً كبيراً . وهذا لعمري دليل واضح على ان الاستاذ قـــد جمع الى حكمة الدين ، لباقة السياسة التي يتطلبها العيش ، في الدنيا ، أبقـــاه الله وأسعده أبد الآبدين ، ودهر الداهرين ، الى ان يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين .

قال الاستاذ لا فض فوه :

« وقـــد اخبرنا من خبر حالهم ، وعاشر رجالهم ، بطرق الدعوى التي يفتنون بها الشبان عن دينهم ، ولا سيما الاذكياء منهم ، وسنبينها في مقال آخر ، ومما بلغنا من امرهم انه لم يكن لهم نظام للدعاية الى عهد غير بعيد ، ثم وضعوه » . مرحى مرحى ، ذلك من انبـاء الغيب ، نوحيـــه اليك ومـــا كنت لديهم اذا اجمعوا امرهم وهم يمكرون .

قال الاستاذ حفظه الله ، وجعل الجنة مثواه :

« ولمـا ألفت مصر جمعية الشبان المسلمين ، عارضوها بتأليف (جمعية الشبان المصريين) لأجل القضاء عليهـا بدعاية الوطنية ، قبل ان تشب عن الطوق ، وتشب نارها ، فلا يكون لهم بها طوق ، ولكنهم لم يقوموا جمعية الشبان المسيحيين ، بقول ولا عمل ، بل وجد فيها من يكبر شأنها ، ويلقي المحاضرات في ناديها » .

نقول والعلم عند الله والاستاذ ان الذي كون جمعيـة الشبان المسلمين

اعضاء من الحزب الوطني حزب الاسلام والمسلمين فـــأراد ان يعارضهم اعضاء من الوفد سياسياً (بجمعية الشبان المصريين) ، ولقد كشف لنا الاستاذ عن سر من الاسرار الخفية التي احتجبت وراء هـذه الدعوة ، فأظهر لنـا الوفد في ثوبه الصحيح ، وعلى رأسه الاستاذ النحاس المصلي الصائم الراكع الساجد القانت القائم الليل وأطراف النهار ، فللاستاذ من الامة الشكر على كل حال .

وبعد ان مضى الاستاذ في مقارنة طويلة عريضة بين تجديد المجددين في اوروبا ، وتجديد الملحدين في مصر والشرق ، اثبت هـــذه الالفاظ الذهبية التي هي جديرة بان يحفظها عن ظهر قلب ، كل متعلم لتكون له في آداب المناقشة مقياساً وللاستزادة من علم الاستاذ نبراساً .

« واما ملاحدة بلادنا ، ودعاة الكفر والاباحة فيها ، فالتجديد الذي يدعون اليه هو هدم كل ما يربط الامة ويشد ازرها ، ويجمع كلمتها ، ويهذب اخلاقهـــا من روابط الدين ، والمحافظة على العرض ، ويسمون الكفر والفجور واباحة الاعراض تجديداً طريفاً ومدنية وتقدماً وترقياً ، ويسمون ما يقابل ذلك من التقوى والعفة والصيانة قديماً بالياً ، وقـد استشرى عبثهم وفسادهم وعظم خطرهم بكثرة المجلات والجرائد الـــتي ينفثون فيها سمومهم ، وسوء سيرتهم الشاف عن خبث سريريتهم ، فأنه لا مزية لأحد منهم في علم نافع ، ولا عمل صالح ، وانما هي خلابة الالفاظ ، التي وافقوا فيهـا أهواء كبار الفساق وصغار الاحداث وان اهل الرأي والبصيرة عنـــدنا ، يجزمون بان زعزعة العقائد وفساد الاعراض باباحة النساء ، يناط بفساد اكثر الجرائد والمجلات » ، وهكذا والله تكون اخلاق المتأدبين بآداب القرآن الكريم ، لا كل هماز مشاء بنميم ، منـاع

للخير معتد أثيم ، عتل بعد ذلك زنيم من ملاحدة هذا العصر .

غير ان الاستاذ – نفعنا الله بعلمه وادبه – قد نسي ان من اولئك الملاحدة فئة تتعمم وتلبس الجبة والقفطان ، وتتمنطق بأحزمة الخز والديباج ، وتبالغ في تكبير العمامة ، حتى يصير عند حد قول حافظ « كالبرج لكن فوق تل نفاق » مبالغة في الأثم والعدوان ، واخفاء لأمرها ، ان يعرف ، وسرها ان يكشف فتحارب الدين باسم الدين ، وتقاوم الاسلام باسم الاسلام سراً لا علناً واستخفاء لا جهراً ، وهؤلاء والله يا سيدي الاستاذ لأكثر شراً وألأم نفساً ، وأشد فساداً ، وأعظم اثماً ، عليهم وعلى الملاحدة المجددين اللعنة الابدية .

وأظن ان الاستاذ لا يزال يذكر منهم شيخاً ، معمماً ربعة القوام ابيض الوجه ، عريض المنكبين ، يمشي الهوينا ، كما يمشي الوجي الوجل ، لا خشية من الله ، ولكن خيلاء واسرافاً ، فكان يجلس الى طاولة معروفة وفي مكان معروف بقهوة « سبلنددبار » ، وهي لا تزال قائمة الى اليوم ، ومحله منها لا يزال مسوداً بالخزي أعاذنا وأعاذه الله ، فاذا ما استوى في مجلسه اجتمع من حوله جماعة من المرد الوسماء ، حتى اذا انتصف الليل ، قام ومعه منهم جمع لا للمسجد ولا للمحراب ، ولكن للذة (يباشرها او تباشره) .

أفلا تعتقد يا سيدي الاستاذ ان هذا الشيخ ، وأمثاله شر على الاسلام ، والمسلمين ، من ملاحدة المجددين ؟؟

واني لأرجو ان يوفقك الله في خطواتك السديدة ، وان يزيدك من فضله ، إن الفضل لله يهبه لمن يشاء ، وهو العزيز الحميد .

١٥

مع رومن رولان
حول غاندي

تأليف رومن رولان وترجمة عمر فاخوري . هدية مجلة الكشاف سنة ١٩٢٧ مطبعة طبارة ببيروت ، في ١٥٣ صفحة من القطع الكبير جيد الورق والطبع .

الظاهر ان مؤلف هذا الكتاب من المعجبين بالزعيم الهندي ومن اكبر المناصرين لحركة الاستقلال القائمة بين الامم الشرقية والتي بعثت بعد الحرب العالمية بعثاً جديداً . والحق ان امثال رولان قليلون جهد القلة بين الاوروبيين .

وآخر من عاش منهم في فرنسا بيير لوتي العظيم الذي نصر الشرق ، ونصر الاتراك في احرج مواقفهم ، وحمل على اعدائهم في الوقت الذي تألبت عليهم فيه اوروبا كلها .

من اصعب الاشياء ان نحدد شخصية غاندي . فانك لا تستطيع ان تقول انه سياسي ، ولا زعيم ثوري ، ولا نبي أتى بدين جديد ، ولا

فيلسوف بشر بمذهب حديث ، ولا انه من رجال الديبلوماسية على القواعد التي جرى عليها اهل اوروبا في العصور الاخيرة . فان اول ما يتطلب السياسي من الصفات ان يكون لينا في الحق وفي غير الحق وليس هذا من صفات غاندي فان صلابته في الحق تكاد تكون من اخص صفاته .

والزعيم الثوري لا يفهم معنى للمبادىء التي يبشر بها غاندي . فالثوري لا يعرف غير القوة من سلاح يحارب به المستبدين . انه لا يعرف للسلب ولا للاستكانة معنى بل ان عدم التعاون دليل على الضعف الانساني وبرهان على الاخلاد للقوة التي لا يمكن ان يدال منها بالقوة مثلها . كذلك لا يمكن ان تقول ان غاندي نبي جديد ، على الرغم من انه من اشد الناس استمساكاً بقواعد الهندوس ولزوماً لظاهر ما تنص عليه قواعده الاولية .

لأن من اخص صفات النبي ان يدعي بانه موحى اليه من قوة عليا يستمد منها النهي والرشاد . ولا تستطيع ان تقول انه فيلسوف لأن الفلسفة تبعده عن قيادة الجماهير بقدر ما يبعد الدين على حقيقته عن الدنيويات . ولا هو من رجال الديبلوماسية وبين مراوغاتها الغريبة . إذن فالمهاتما غاندي يعيش في هذا العالم بجسمه فقط دون روحه وهو عند حد قول رصيفه الكبير طاغور اذ يصف الناسك « شيء ولا شيء » .

ولقد اردت ان استخلص من كتاب رولان شيئاً استطيع ان احدد به شخصية المهاتما الكبير فلم استطع . والحق اني انتهيت من الكتاب

اشد حيرة مما بدأته . ولن يكون للانسان من سبيل يطفىء بـه حيرته وينقع غلته الا بتحديد الشخصيات اذا اراد ان يخرج بنتيجة مـا من كتاب يتناول حياة نابغة كبير بالوصف والتحليل . والحقيقة ان الكتاب فائض الجوانب في شرح هذه الشخصية الفريدة غير انه بعيد عن ان يعطيك في غاندي فكرة محدودة ، فانك ولا شك تجد نفسك بعـد ان تقرأ الكتاب محتاجاً الى من يجيبك « من هو غاندي وما هي شخصيته ؟ » .

على انه من اكبر العسف ان نلزم رولان بان يفهم من غاندي مـا لم يستطع اهل الهند ان يفهموا منه . فهو لغز من ألغاز الطبيعة وسر من اسرارها العميقة التي قعدت عقليات اهل الشرق التي هي اقرب اليه من غيرها عن ان تفهمه وتعرف سره . على انك لا تكون اكثر بعـداً عن تحديد شخصية غاندي منك اذا لجأت الى الخيال فقلت انه كتلة متحركة من الاخلاق الفاضلة ، او جبل لا يتزحزح عن الحق وملاك يحلق في سماء المعنويات . فانك مهما قلت من امثال هذه الاشياء لن تصل الى شيء من تحديد شخصية الزعيم الكبير .

اما في العمليات فان غاندي ابعد عن ان يؤثر في السياسة عمليـاً تأثيراً يؤدي الى مبدئه في « الهند سواراج » أي استقلال الهند الذاتي . فان الفرق بين طرائقه العملية وبين ما يرمي اليه من مقاصد بعيد حتى ليخيل اليك ان غاندي يريد ان يهبط الاستقلال على الهند من السماء .

ولغاندي في الهند اعداء سياسيون لا يرون في طرقه السلبية من فائدة عملية مطلقاً . بل اظن انه من خير الهند ان تنزع الى التجديد الحديث على القواعد الاوروبية لتفهم ما هي حرية الفكر وما هي النتائج الـتي

تترتب على اختلافاتهم الطائفية . فان اتحاد الهند سبيل الاستقلال الحقيقي ولا سبيل لهذا الاتحاد الا بالقضاء على النزعات الطائفية التي تغلي مراجلها في صدور اهل الهند على اختلاف اديانهم ومذاهبهم . على ان الاختلاف الطائفي في الهند امر موروث منذ ابعد الازمان وكان سبباً في ان يخضع اهل الهند لملوك من مختلف بقاع الارض . على ان الانجليز هم اكثر من عرف من الناس كيف يستغلون هـذا الخلاف ليخضعوا الهند لعدد من الجنود لا يتجاوز عدد اهل مدينة واحدة من مدنهم الكبرى .

١٦

مع المازني
حول قبض الريح

مجموعة مقالات ادبيـــة في ٢٢٢ صفحة من القطع الصغير عني بنشره الاديب الياس افندي انطون الياس النـــاشر المعروف بمصر .

الكتاب أدبي صرف تستجلي فيه قوة الاسلوب وحسن التعبير وسلاسة السياق . اما قوة التفكير فخير ما يؤديه اسلوب أدبي صرف لا تقع فيه على اثر للتفكير على الاسلوب العلمي . نعم تقع في الكتاب على اسلوب ولكن لا تقع على شيء من قوة التفكير .

من الأدباء كتاب لا يخرجون من موضوعهم الذي يعكفون على درسه الا بجملة من النظريات او بنظرية يحاولون دائمـــاً ان يؤيدوهـــا بالدليل والبرهان . نظرية ينتهي منهـــا بفكرة او مذهب جديد او مبدأ يتخذ

قاعدة في درس للموضوع الذي يكب عليه . اما الأديب المازني فليس من هذا في شيء . فهو أديب من الطابع الذي لا يعنى بالفكرة بقدر ما يعنى بالصياغة . وما أصدقه اذ يقول :

« وكل بما عنده يجود .. زرعت حبي في ارض صفوان ، وهذا حصادي . وقبضت الريح من كل تعبي تحت الشمس ، وهأنذا اؤديها الى القارىء ، وأطلقها عليه كما تلقيتها لو يقنع المدل . وقد خرجت كما سيخرج القارىء ، وكما سنخرج جميعاً من هذه الدنيا ، وليس في يدي شيء » .

ومن ذا الذي خرج من الدنيا وفي يده شيء . ولكن كثيرين خرجوا منها ومن ورائهم للانسانية تراث لا تهد اركانه الأيام .

والحقيقة ان الأستاذ المازني قد نبغ في صرف الاسماء على مسمياتها . واذا اردت ان تثبت هـذه النظرية فحاول ان تقرأ « قبض الريح » فتكون كأنك تقبض عـلى الريح . ولكنك اذا قرأت حصاد الهشيم ، فانك حقيقـة تحصد هشيماً الا في موضع واحد هو حيث تكلم في ابن الرومي ، فالحقيقة انه لم يحصد في ذلك هشيماً بل حصد ثمراً طيباً ممتعاً .

اما ملاحظاتي الكثيرة على الكتاب فأخص للقارىء منها ما يأتي :

١– يشبه الكاتب نفسه بالماجور او القربة (ص ١١) .

٢– يكتب دون وعي (ص ١٢) .

٣– يحاول ان يكون خفيف الروح ولكنه يخفق اخفاقاً شنيعاً (ص١٣) .

٤– تخبطات . أفكار غير منظمة (ص ١٣) .

٥– يكثر من غليظ القول (ص ١٤) .

٦– ملأ خمس صفحات ونصف قبل ان يحاول (على زعمه) فقد اسلوب طه حسين (ص ٣٥) .

هـــذه بعض ملاحظات . أرى ان الأديب الذي يكتب على طريقة المازني لا يستغني عن هذه الأشياء . فهي ضرورية ليكون من طابع المازني . غير اني أرى ان الكاتب قد يستطيع ان يستغني عنها ، ولا ينقص من أدبه شيء ما .

١٧

مع الهلال "حول مقال"

مُلوك العالم من سُلالة الفراعنة

(الهلال عدد نوفمبر سنة ١٩٢٨ من مقال بهذا العنوان ممضي بحرفي س . م .) .

في المثل الذي ضربه الكاتب تمهيداً للكلام في هذا المقال خطآن أولهما قوله :

« (١) فقد قضى داروين على الرأي القائل بان الاحياء قد خلقت مستقلة ، وأقام البرهان على ان المخلوقات جميعها متصلة النسب ترجع في النهاية الى اصل واحد قد تفرع الى الانواع العديدة التي نراها الآن بحكم التطور » .

وفي هذا القول أشياء قد لا تتفق حقيقتها مع الأمانة العلمية . ذلك لأن داروين ان كان قد أقام البرهان على ان المخلوقات جميعها متصلة

النسب فانه لم يرجعها في النهاية الى اصل واحد بصورة قاطعة بـل قال في آخر الفصل الخامس عشر من كتابه أصل الأنواع :

« ان في النظر الى الحياة بمـا يحوطها من مختلف المؤثرات والقوى نظرة الاعتقاد بان الله قـد نفخها في بضعة صور ، او صورة واحدة بداءة ذي بـدء لعظمة وجلالاً . وان هذا السيار اذ ظل مدفوعاً بالجاذبية دائراً حول فلكه المرسوم ، قـد هيء بقوى انشأت ولا تزال مجدة في إنشاء تلك الصور غير المتناهية بما فيها من مواضع الجمال وبواعث الروعة والاعجاب » .

ثم يقول في ص ٦٦٨ ف ١٥ من اصل الأنواع :

« هنـاك مؤلفون من ذوي الشهرة وبعـد الصيت مقتنعون بالرأي القائل بان الأنواع قـد خلقت مستقلة . أما عقليتي فأكثر التئاماً والمضي مع ما نعرف من القوانين والسنن الـتي بثها الخالق في المـادة والاعتقاد بان نشوء سكان هذه الأرض وانقراضهم في الحاضر والماضي ، راجع الى نواميس جزئية ، مثل النواميس التي تحكم في توليـد الافراد وموتهم . واني كلما نظرت في الاحياء نظرة القانع بانهـا اعقاب متسلسلة عن بضعة عضويات عاشت قبـل ترسب اول طبقة من الطبقات الكبرية شعرت بان نظرتي هـذه اكثر اجلالاً ، وأبعث على التـأمل ، وأدل على العظمة » .

هذا كل ما قال داروين في كتابه اصل الانواع فهو اذن لم يبرهن على ان الاحياء اصلها واحد بل قال بانـه يجوز ان يكون اصلها واحداً او عدة اصول عاشت قبل ترسب اول طبقة من الطبقات الكبرية . وملاحظة مثل هذه الدقائق العلمية ذات شأن كبير جداً عند العلماء .

واما الخطأ الثاني فقوله :

« وقد كانت هذه النظرية محركاً قوياً دفع بالبيولوجية الى الأمام » .

وهذا القول خطأ محض من الوجهتين التاريخية والاستنتاجية . فالتاريخ يدلنا على ان ارتقاء علم البيولوجيا وتقدمه على يـد الالمان وعلى الأخص من طريق علم الانقلاب الجنيني — الامبريولوجيا — كان اكبر الخطى التي مهدت السبيل لنشوء الفكرة العلميـة في أصل الانواع . فالمعروف ان الرأي العلمي في الامبريولوجيا كان قائماً في القرن الثامن عشر على نظرية « التكوين » .

Performation Theory وينحصر الرأي فيها في امرين :

اولاً — أن البويضة الأولى لا يحدث فيها أي تطور جديد كنشوء اعضاء لم تكن حائزة لهـــا من قبل . وبذلك تكون كل بويضة حائزة لكل اعضاء الصورة البالغة حيواناً كانت أم نباتاً .

ثانياً — ان النماء هو الظاهرة الوحيدة التي تتميز بها اعضاء الجنين خلال نشوئه وانقلابه وان السبب في اختفاء هـــذه الأعضاء التي يظهرها النماء راجع الى ضؤولة البويضة وصغر حجمها .

وبذلك ذاع الرأي بان كل جرثومة حية لا بد من ان تكون حائزة لكل الاعضاء والصفات التي تمتاز بهـا الصورة حال بلوغها ، وبالاحرى لا بد من ان تكون حائزة لكل صفات نوعها ، مستقلة عن بقية انواع الأحياء .

وظل العلماء يأخذون بهذا الرأي الذي كان يعتبر اساساً لعلم البيولوجيا حتى قام العلامة الكبير كسبار فردريك وولف ونشر رسالته المعروفة بنظرية التولد Theorea Generationis سنة ١٧٥٩ فقضى بها على مذهب التكوين ومهـد السبيل للقول بنشوة بعض الانواع من بعض اذ أبان ان البويضة لا تكون حائزة لأية صفـة من صفات الفرد البالغ ، بـل تنشأ فيها الصفات وتتولد بالتتابع من طريق الدور في عدة انقلابات طبيعية لا يمكن تعليل سببها بأية طريقة كيمائية او طبيعية . وتتالت من بعـد ذلك المستكشفات العلمية بظهور سلسلة طويلة من عظماء الالمـان وعلى رأسهم العلامة الكبير « كارل ارنست فون باير » فكان من نتيجة ابحاثهم ان مهدت السبيل لظهور الرأي في اصل الانواع بالنشوء .

وعلى هذا يتضح ان عكس مـا ذهب اليه الكاتب هو الصحيح لأن تقدم علم البيولوجيا كان سبباً في تطور الفكرة في اصل الانواع وان عكس هذا غير صحيح على اطلاق القول .

★

اما النظرية الأصلية التي دار حولها المقال وهي القول بان ملوك العالم من سلالة الفراعنة لأن الفراعنة كانوا اول من اسس الملوكية في الارض

فمثابة القول بان هذا النظام – على فرض ان المصريين كانوا اول من وضع قواعده – لم ينتحله قوم غير المصريين . فظل المصريون ملوكاً وبقية شعوب الدنيا القديمة عبيداً الى ما شاء الله . على اننا نجد ان نظام القبيلة في احد صلاتها كان قائماً على نظام اشبه بنظام الملوكية منه باي نظام آخر . وطبيعة التسلط والسيطرة ليست بفكرة ولا نظام بل هي في أصلها نظرة تقتضيها طبيعة الاشياء الانسانية من غير احتياج الى لقاح . فقطيع الغنم الذي يستقوي فيه كبش على بقية الكباش ويستأثر من ثم بالعدد الاكبر من النعاج هو ملك القطيع غير المتوج بالفطرة لا باللقاح . وهذه الظاهرة تكون اشد ظهوراً في الحيوانات التي تعيش في قطعان منها في الحيوانات التي تتزاوج وتعيش على انفراد .

واذا فرضنا ان المصريين كانوا اول من اخترع فكرة الملوكية فهل يعقل انهم ظلوا ملوكاً حتى وزعوا على الارض كل ملوكها ولم يستقو على احدهم فرد واحد من افراد الامم القديمة واتخذ الملوكية صناعة كما كانوا يتخذونها وبذلك تكون قد ظهرت ملوك من غير سلالة الفراعنة ؟

نحن نجل الاستاذين سميث وبري عن ان يكون هذا الرأي وفساده ظاهر رأيها ، وهو بعيد عن كل الحقائق الاثنولوجية والانثربولوجية المعروفة . بل نظن ان كاتب المقال قد اساء الفهم وقلب الفكرة ليظهر على صفحات الهلال برأي غريب يستلفت نظر العوام من غير ان يأبه لشيء من الحقائق التي تقوم عليها العلوم . وهي كما يعرف اغلب الناس الآن شبكة متصلة الاطراف يجب ان توافق النظرية المقول بها اكبر عدد ممكن من حلقاتها قبل ان يصح القول بانها نظرية يصح ان تبحث على القواعد العلمية .

١٨

مع سلامه موسى

حول الاسلوب العلمي

مجلة الحديث العـــدد السابع من السنة الثانية تحت عنوان
(سلامة موسى ، بين خصومه وأنصاره) .

جرت العصور على طريقة من النقـد لم ترض الكثيرين من الكتـاب والأساتذة على الأخص . وما يعنينا من شيء رضوا ام غضبوا ما دمنا نرضي ضميرنا ونقول ما نعتقد لا فرق عنـدنا بين صديق وغير صديق . وتنـاولت العصور فيما تناولت بالنقد بعض اشياء نشرها الاستاذ سلامه موسى الذي لا يمكن بحال ان نحاول ان نغمطه حقه او ننكر جهوده في سبيل العلم والأدب . غير أن هذا لا يصرفنا مطلقاً عن ان ننقـده ونقول بان اسلوبه عامي ، والحقيقة انه عامي الاسلوب لا تجري ديباجته على ما تتطلب أساليب العربية المنتقاة ، ليكون اسلوباً عربياً . ما رمينا الاستاذ سلامه بعد ذلك بالجهل ولا وصفناه بالعي ولا بشيء مـما يجري على أقلام الكتاب عادة . وما لبثنـا على ذلك غير قليل حتى قرأنا في

« الحديث » خطاباً ارسله الاستاذ سلامه الى الاستاذ المغربي يعرض فيه بالعصور ومحررها ويقول بان كتبه تقرأ بآلاف ومئات الآلاف . على ان هذا ان صح لا يغير من رأينا في اسلوبه شيئاً . وهنا نكرر ايضاً انه اسلوب عامي ليس فيه من الاساليب العربية عين ولا أثر . على انه يكفي لأن ينقل لك في كلمات عربية وجمل تتركب من ألفاظ عربية فكرة تجول في رأس صاحبها . وماذا يعنيني اذا كان الاستاذ سلامه موسى قد تربى في انجلترا او في بلاد الواق ليكون لهذا الامر عندي أقل اعتبار في الحكم على اسلوبه العربي ؟ ألم يعترف الاستاذ سلامه بأن اسلوبه تلغرافي « لاسلكي » ؟ وليقل لنا بعد ذلك الناقدون ما هو الاسلوب « التلغرافي » في اللغة العربية وعند كتاب العربية ؟

ولقد قرأت في العدد الاخير من « الحديث » ردين على كلمة تفضل صديقي صاحب الحديث بنشرها في العدد الخامس من سنتها الثانية . احد الردين « لبكالوريوس آداب من امريكا » وما أدراك ما امريكا ، هو محمد افندي علي ثروت . والثاني لصديقي الاستاذ زكي مبارك . اما الاستاذ فيقول بأني أتبع اسلوباً ما نفع غيري لينفعني . اما النفع والضر يا استاذ زكي فبيد الله وله في ذلك أقدار مقدورة . واما قولك : « فهل يتفضل ... صاحب العصور فيذكر من هم الكتاب المعاصرون الذين يقف منهم الاستاذ سلامه موسى موقف الشربتلي من محمد عبده وجمال الدين الافغاني » فليس من الأسئلة التي يعسر الجواب عليها . فلماذا لا يكون الدكتور طه حسين او الدكتور فهمي او الدكتور فريد رفاعي او يكون الدكتور زكي مبارك نفسه ؟ وكن على يقين ايها الصديق اني ما أبتغي بذلك نفعاً ارجوه او كسباً لشيء من حطام الدنيا صغر ام كبر ، بل هي طريقتي

واسلوبي لا أنفك عنهما . اما النفع والضر فلا شأن لي بهما بعد ان أرضي نزعتي واعبر عن رأيي في صراحة لا تقبل التمويه .

امـــا « البكالوريوس آداب من امريكا » فـانا ننقل لك فقرات من رده في الحديث لتعرف انه « بكالوريوس آداب » ومن صميم « امريكا » « وان من البيان لسحراً وان من « النقد » لحكمة » – قـــال زادنا الله من أدبه :

« وفي الجملة فكتب سلامه موسى قـد امتازت بجمال الاسلوب وبالمزاج الفلسفي وبالنظر التحليـلي الثـــاقب في التاريخ الانساني (مرحى مرحى) وتطور تفكير العقـل البشري . وهي مفعمة بالادلة المنطقية القاطعة . وامـــا اسلوبه فهو البديع الغير المعقـــد (كاسلوب البكالوريوس آداب) المتكمل لكل صفات المجيدين ممن ضربوا بسهم في تاريخ الانسانية (ثم ماذا ؟) وتطور ذلك المدى الذي حلق في فضائـه العقل البشري (ومـا هو تطور المدى ايهـا البكالوريوس آداب ؟) بالاختصار فهو السهل الممتنع (وهل يؤدي النص الاول هذا المعنى ؟) . ثم اقرأ :

« ولم يكن لسلامة غرض يرمي اليه بكتابته التي سرت فيها روح العصر ، سريان الدم في الشرايين (الدم يجري في الشرايين ولا يسري) سوى العودة لرسم صورتنـــا الحاضرة (كصورة البكالوريوس المنشورة مع مقالتـــه في الحديث والظاهر انها مقطوعة من « ابونيه » قديم) وهي

صورة جزئية من مجموعة الصور التي تتألف منها الانسانية (ما يعني البكالوريوس آداب بهذا ؟) كما رسم صورة أمته كل كاتب خالد » . ثم اقرأ بعد ان تبسمل حذر الشيطان وتحوقل على لغتك العربية وأسلوبها :

« ولم تكن الصورة التي يعطينا اياها (سلامة) شبيهة بالصور التي رسمها الكتاب المزوقون من مجرد سحب بحتة سرعان مـــا تشرق عليها الشمس فتنقشع ، وتضمحل ، ولكنها صورة مصنوعة من مواد الارض التي نعيش عليها (أي صورة من طين او زلق) والتي تعطينا مادة التفكير والحياة (مرحى مرحى) بل هي صرح من التفكير وحصن منيع او معبد مقدس للعقل المصري المعاصر يستطيع ان يجد فيـــه كل طبعي من اعصابنا ، ومصور احساساتنا ، الفرصة السانحة ليتعبد في محراب الجمال المقدس (وهكذا تكون الأساليب الأمريكانية والا فلا) .

ثم اقرأ واندب اللغة العربية في مناحة طويلة :

« ولا نستطيع ان نقول عن سلامه سوى ما يقرره روح العصر عنه (ولم أتشرف بعـــد بمعرفة روح العصر افنـدي او الاستاذ روح العصر ولعـله لا يزال في السماء السابعة) . وها هي كتبه ومقالاته منشورة أمامنا (على الطاولة) وكأني أسمع روح العصر (أسمعينه معك وفقك الله ومتعك بالبكالوريوس) يقول عنه انـــه قوة سلكت طريقاً محفوفاً بالموانع » الخ الخ .

ثم اقرأ كيف يكون القصد وعدم الاسراف في نقـــد البكالوريوس اذ يقول :

ولو – « كنا في احكامنا منزهين عن التغرض والتحامل لقدرنا سلامه موسى كما يقدر الروسيون « تورجنيف » وكما يقدر الفرنسيون « فلوبير » ... هذا في الآداب يا سيدي البكالوريوس . ولمـــاذا نسيت أن يشارك داروين عظمته وسبنسر خلوده ، ذاك في العلم الطبيعي ، وهذا في الفلسفة ؟ لعلك نسيت . واني اعتذر عن استدراكي هذا .

وبعد فيحسن بالاستاذ سلامه موسى ان يمنع مثل « البكالوريوس آداب من امريكا » عن ان يدافع عنه هذا الدفاع الذي هو أشبه شيء بالندب في المناحات منه بالكلام العربي الذي يقتضيه موقف كموقفه يدافع فيـه عن اسلوبه . واني آسف بعد هـذا اذ اعترف اني لا ازال على رأيي في اسلوب الاستاذ سلامه . فهو اسلوب عامي . وليس أعرق منه في العامية نسباً وأدنى اليها لحمة الا اسلوب « البكالوريوس آداب من امريكا » .

١٩

مع سلامه موسى
حول الحب والجمال

الهلال – مصر – من مقال بهذا العنوان بتوقيع سلامه موسى : عـــدد اغسطس سنة ١٩٢٨ يقول الاستاذ ما نصه :

« اذا جردنا الكرة الارضية من الحيوان وتخيلناهـــا كأننا لسنا منها ولا نتصل بهـا لرأيناها كما يُرى الكون كله ايضاً مظلمة صامتة » .

« فنحن نتوهم ان في العـالم ضوءاً او ضوضاء . نرى الشمس تسطع بنورهـــا ونسمع تغاريد الطيور وصخب الحركة من موج او ريـــح فنتوهم ان الضوء والضوضاء حقيقتان لهما وجود مستقل عنا . ولكن الواقع ان لا وجود لهما في الكون او على الارض . وانما كل ما هنالك حركة نراها احيانـــاً ضوءاً او نسمعها احياناً صوتاً .

فالصوت والضوء ليسا حقيقة موضوعية لها وجود خارج عنا بل حقيقة ذاتيـة متوقفة على ذواتنا . أي على العين والاذن . فلو فرض ان كان على الارض حيوان آخر له حواس غير حواسنا ، وليس له عين او اذن لما تخيل معنى الضوء او الصوت » .

وهذا القول لا ينطبق على الحقائق العلمية ، ولا الابحاث الفلسفية العميقة التي تصدى لها كثير من الباحثين في العصور الحديثة .

لقد اختلط على الاستاذ سلامه في هذا البحث ان يفرق بين الادراك وما يدرك . وكان عليه ان يتساءل هل اذا فقد الادراك كلية امحت كل المدركات باعتبارها حقيقة طبيعية لهـــا وجود موضوعي ؟ والواقع ان الاستاذ سلامه قد اعتمد في هـذا البحث على ابحاث الفلاسفة في الفرض الضروري . عندهم ان الانسان يلزم ضرورة بالاعتقاد بعدة حقائق يستقيم معهـــا علمه الطبيعي ولم يكن في مستطاعه ان يثبت وجودها بطريق علمي . لا جرم ان هذا لا يؤثر على وجودها الموضوعي الحقيقي سواء أثبت الانسان وجوده علمياً أم لم يثبت . وبالضرورة يخرج عن هـذا كل الاشياء النظرية التي لا يرجع اثباتها الى الحواس وحدها باعتبارها طريق الاثبات العلمي .

فلو أردنا مثلاً ان نثبت وجود حيز للمادة خارج عن حيزنا ، لمـــا استطعنا ذلك لأن ادراكها راجع الى احساسات كائنـة فينـــا وليست خارجة عن حيزنا فلو فقدنا البصر امتنع علينا ان نراها . ولو فقدنا الشم امتنع علينا ان ندرك رائحتها ولو فقدنا الحواس جميعها امتنع علينـا ان

ندرك ان لهـا حيزاً خارجاً عن حيزنا . لهـــذا تحملنا ضرورات العقل والحواس على ان تفرض وجودها فرضاً ضرورياً ولولا هذا الفرض لتعذر علينا ان نقوم باعمالنا وان نؤدي حاجتنا . اما اذا أديناها وانصرفنا على هذا الفرض في الوقت نفسه كان ذلك دليلاً على ان ميزان العقل قـــد اختل وان ألفته قد انحلت . غير ان هـــذا كله لا يقوم دليلاً على ان المادة ليس لها وجود حقيقي او انها وهم تصوره لنا الحواس . فان عجزنا عن اثبات وجودها علمياً او اثبات ان لهـا حيزاً خارجاً عن حيزنا من طريق العلم ، لا يؤدي الى النتيجة التي يريدها الاستاذ ، وهي اثبات انها تكون وهمـا لأن وجودها راجع الى حواسنا وحدها . لأن الحقيقـة ان عجزنا عن اثباتها علمياً راجع الى ذاتيتنـا لا الى موضوعيتها باعتبارهـا كائنة . ولا ادري ما هي العلاقة بين وجود المادة في موضوعيتها وبـين فقداني لذاتيتي ؟

فاذا استطعنا بعد هذا ان نثبت للاستاذ ان الضوء مادة نراها بالبصر وان الصوت تموجات في مادة لهـا وجود موضوعي استطعنا ان ننقض نظريته التي يذهب اليها وننقض معها كل ما بني عليها من النتائج .

والحقيقة ان الصوت ان كان عرضاً من الاعراض اللازمة لمادة متحركة ، فان الضوء مادة صرفة . فاذا عجزنا عن ادراكها بالحواس لتعطل الحواس ذاتها فليس ذلك بدليل على انها وهميان لا حقيقة موضوعية لها . وهذا كما لو قلت تماماً ان فقدان الحواس وعدم ادراك المادة يفقدانها دليل على ان وجود المادة ذاتي لا موضوعي .

قال سير جينز سكرتير المجمع الملكي البريطاني :

« ان الحرارة والضوء يحملان ثقلاً معيناً . ثقلا حقيقياً نتكلم فيه كما نتكلم في طن من الفحم او قنطار من الحديد . فاذا قلنا مثلاً طناً من الحرارة او طناً من الضوء ، انطبق كلامنا على الحقائق العلمية ولم نعدم الصواب قيد اصبع . وليس معنى هذا اننا نحصل على طن من الحرارة او طن من الضوء اذا نحن احرقنا طناً من الفحم ، كلا . فاننا اذا احرقنا طناً من الفحم فانما نحصل على جزء من مليون جزء من الرطل ضوءاً وحرارة . والباقي يكون رماداً او رجوعاً ، او مواد تختلط باوكسجين الفضاء . فاذا وقع الضوء على سطح ما فأناره ، فانه يحدث من ذلك السطح « صدمة » Impact — كما يقال في الميكانيكيات — هي نتيجة لثقله . فاذا وجهت الى الانسان كمية من الضوء كافية الثقل ، فانها تصرعه ، كما تصرعه كرة المدفع تماماً . وهذه (الصدمة) التي يحدثها الضوء لدى وقوعه على سطح ماء تمكننا من قياس ثقله ، كما نستطيع تماماً ان نقيس ثقل كرة يقذفها مدفع من مقدار (الصدمة) التي يحدثها في هدف توجه اليه . ولا جرم اننا نضطر في هذا الحال ان نعرف مقدار سرعة كرة المدفع تماماً . أما سرعة انتشار الضوء فمعروفة على وجه الدقة والضبط ، وهي ١٦٨،٠٠٠ ميل في الثانية » .

اذن فالضوء مادة والصوت عرض ملازم لحركة المادة ، وما دام للمادة وجود حقيقي لا يتوقف على حواسنا وذاتيتنا ، انهارت نظرية الاستاذ

سلامه موسى في الحب والجمال ولو بمقدار ما أقام على نظريته هذه من الاستنتاجات .

اما اذا سايرنا الاستاذ سلامه في نظريته هذه لم يصبح لشيء من وجود حقيقي سوى الحواس . لأن كل شيء عنده يتوقف عليها . في حين ان الحواس ليست الا وسائل زائلة تنقل « موضوعية » الطبيعية الى « ذاتيتنا » .

ان الابحاث الحديثة لم تدر حول فقدان المادة بفقدان الحواس ، بل دارت حول اثبات المادة من طريق العلم وبالوسائط العلمية التي لا طريق لها الا الحواس جرياً على القاعدة التي وضعها سبنسر اذ قال بان « كل ما لا تدركه الحواس لا يمكن ان يكون صحيحاً » ، وهذا ليكون الاثبات علمياً . ولكن تقييد الاشياء والحكم على وجودها او عـدم وجودها من طريق العلم وبالوسائط العلميـــة ، أمر لا يجيزه العقل لأن الحواس ناقصة والطريقة العلمية ناقصة بالتبعية لها . ومقدار النقص في الأولى ، لا بد من ان ينتقل الى الثانية بالاستتباع . هذا في حين ان عجزنا عن اثبات وجود شيء من طريق الحواس او بالأحرى بالطرق العلمية ، لا يثبت انه غير موجود . والفارق ظاهر جلي .

٢٠

مع حافظ محمود

حول الانتخاب الاجتماعي

المجلة الجديدة — يناير سنة ١٩٣٠ مقال بعنوان « الانتخاب الاجتماعي » .

المقال خليط من العلم والفقه والأساطير . أساسه علمي وأدلته فقهية ، اما الاساس الذي تقوم عليه الادلة فاسطورة . واليك نبذاً منه :

قال الاستاذ حافظ محمود :

« كما ان الطبيعة تتخير طبقات (كذا) الانواع فتنتخب ما هو اصلح للبقاء ويجعل العلماء في هذه السنة الطبيعية نظرية يسمونها « الانتخاب الطبيعي » ، — كذلك ازعم ان لهـــذه السنة الطبيعية صلة اجتماعيـة تعمل في المجتمعات على انتخاب اصلح النظم للبقاء . واحب ان نجعل من هذه السنة نظرية اسميها « الانتخاب الاجتماعي » .. الخ .

وان نظرة واحدة الى هذه الكلمات لكافية لأن تثبت لأكبر المتشككين اننا بلغنا من الفوضى التعبيرية في لغة العلم والادب حداً لا يحسن السكوت عليه . فالاستاذ حافظ محمود يريـــد اولاً ان يشعرنا ان نظرية الانتخاب الاجتماعي من « زعمـــه » وانه مستكشف ناموسها بالقياس على الانتخاب الطبيعي . ولا جرم انه كان يفوز بهذه البغية لو انه استطاع مع ما « يزعم » ان يجعلنا ننسى ابحاث سبنسر وكيد وهيل وغالتون وبيرسون وغيرهم من الكتاب مثل ليبير ويانسون وتومسون ، اولئك الذين لم يكتبوا في شيء بقدر ما كتبوا في الانتخاب الاجتماعي .

الاستاذ حافظ محمود يزعم ان هناك سنة طبيعية يريد ان يطلق عليها اسم نظرية الانتخاب الاجتماعي ، ثم « يحب » ان يسميها بهذا الاسم . فهو اذن مبتكر هذا الاستكشاف العلمي العظيم ومخترع اسم النظرية . ولست أدري لماذا لا يطالب بجائزة نوبل للآداب بعد ذلك ؟

على انك يا سيدي الاستاذ قد نسيت ان السنة الطبيعية لا تستكشف اولاً ثم يطلق عليها اسم نظري ، بل ان النظرية توضع اولاً فاذا حققتها التجاريب العلمية اعترف بها والا فانها ترفض وتموت . استمسك يا استاذ بهذا الرأي فانك اذا استمسكت به استطعت ان تفوز بجائزة نوبل .

سيدي الاستاذ — هل قرأت ما كتبت ؟ هل قرأت هذه الكلمات في مقالك ؟ « عد الى الماضي ، الماضي البعيد ان شئت ، الى ذلك التاريخ الذي اهلك فيه نوح جانباً من اهل الارض وأبقى جانباً كان هو الاصلح للبقاء (كذا) فانك واجد هذه السنة الجديدة ، سنة الانتخاب الاجتماعي تعمل عملها في المجتمعات التي تكونت وكانت منها عشائر فقبائل فشعوب فأمم فممالك فدول » ...

سيدي الاستاذ ، كان الواجب عليك ان تقرأ مقالة صغيرة من كتب المطالعة الابتدائية قبل ان تكتب هذا الكلام . كان الواجب عليك ان تعرف ان الطوفان على فرض انه وقع فانه معجزة تخرق قانون الطبيعة ، و « زعمك » بالانتخاب الاجتماعي كما تقول سنة ، فكيف يمكن ان تكون المعجزة التي هي خرق لنظام الطبيعة مؤيدة لسنة نظامية من سنن الطبيعة ؟ أرجو أن تعقل يا أستاذ قبل أن تتكلم .

على اننا اذا اردنا ان ننشر بقية هذا المقال لكان الدافع بنا الى ذلك ان ننشره تفكهة للقراء ، لا على انه كلام علمي او اجتماعي .

ولا شك في ان هذا المقال قد انسل خفية الى المجلة الجديدة وعلى غرة من الاستاذ سلامه موسى ، كما انسل « أهريمان » الى هذا العالم فيذر الشرور على غرة من ؟ الجواب متروك للاستاذ سلامه موسى فانه أدرى بـه بعد تجربته في هذا المقال .

٢١

مع السير أوليفر لودج
حول العقل والايمان

Reason and Belief : By Sir Oliver Lodge

السير أوليفر لودج من كبار العلماء الذين اشتغلوا بالرياضيات والطبيعيات وقد لا نبالغ اذا قلنا بانه من كبار علماء العصر الحاضر في أنحاء الدنيا كلها . فـان آثاره في العلوم الرياضية وابتكاراته الكثيرة في علم الفيزيقا مما يتوج به البحث العلمي في هذا الزمان . هذا ما توحي اليك به نظرتك في سير لودج اذا اعتبرت جهوده العلمية الصرفة . اما اذا نظرت فيـــه كفيلسوف نزل الى الدرك الأسفل من الفلاسفة الذين يعتقدون بكثير من الأساطير التقليدية التي لا يؤيدها العلم ولا يقبلها . وعندي ان اغرب ما يرى في سير لودج نزعته الى التوفيق بين التقاليد المنقولة وبين مستكشفات العلوم الحديثة باسلوب لا تستطيع ان تحكم فيـه حكماً مقطوعاً بصحته أهو اسلوب علمي أم اسلوب نظري أم مزيج من كليهما ؟

على أني لا أريد أن أذهب بالقارىء بعيداً وأن أغوص معه في تلك الأعماق التي غاص فيها السير لودج وأتدرج به من مبادىء العصور الاولى الى الوثنيات الى الدين النصراني وأتمشى معه في التوفيق بين مستكشفات العلم الحديث ومبادىء الدين النصراني ، فـاني على الرغم من اعتقادي بان هذه الابحاث عقيمة غير مثمرة مقتنع تمـام الاقتناع بانهـا مفسدة لنظام العقل الانساني . فان الخلط بين الذاتيات والموضوعيات خلط في الواقع بين كفايات العقل البشري ، ما تنتج الا نتائج متساوية تهويشاً واختلاطاً .

لهذا ابعد القارىء عن التردي في مثل هذه الحمأة الفكرية وارجع به الى نظريتين دافـع عنهما سير لودج جهـد مستطاعه ، وامعن في شرحهما امعاناً لا مبرر له في نظرنا الا عجزه عن اثباتهما بالاسلوب العلمي . الاولى نظرية تناسخ الأرواح ، والثانية نظرية الروح وحلولها في الجسم البشري عندما بلغ من التدرج النشوئي مبلغاً ما .

وقبل ان نشرح لك ما يرى سير لودج من رأي تلقاء هاتين المشكلتين الكبيرتين ، نمضي في شرح بعض نظرياته التي اراد ان يوفق من طريقها بين العقل وبين الدين . ولا نرى من مثال نضربه لك على المنحى الذي انتحاه هذا العلامة الكبير ، الا بما حاول ان يعلل به نظرية آدم ونظرية الخطيئة . وقال في آدم ص ٣٤ ما يلي :

« لقد مضى خلال الادوار النشوئية التي تقلب فيهـا الانسان ، عهد تحقق فيه انه اصبح حراً في تحديد افعاله واعماله . ولما حقق هذا عرف بالضرورة معنى الخير ومعنى الشر وفرق بينهما واستطاع ان يختار اي الطريقين يتبع

وادرك بوجدانه وغريزته الفرق بين الخطأ والصواب ومن ثم اخذ يستخدم القوى التي حبته بها الطبيعة . ومن طريق هذه القوى امكنه ان يدرك العظمة كما امكنه ان يدرك المخاطر التي تترتب على هبـة الحرية ووقف لأول مرة على العلاقة التي تربطه بيولوجيا بالحيوانات ، ونفسياً بالآلهة » .

« وهذه القوة الادراكية العظيمة التي استطاع الانسان ان يكون من طريقها حراً مختاراً وهي ظاهرة من اخص ظواهر انسانيته ، لا بد من ان تكون قد أشعت اضواؤها القوية في عقل نابغة عبقري من افراد النوع البشري وكان شاعراً او عرافاً او كاشفاً للغيب ، نفثت فيه الروح الحيوية موحياتها بقوة وصلابة . فهل نستطيع ان نسمي هذا العراف « الرجل الأول » الذي نفخ فيه الروح القدس فأصبح روحاً حية » ؟ وهو بالطبيعة لا يعني « بالرجل الأول » سوى آدم .

ثم قال في ص ٣٥ ما يلي :

« ولا مشاحة في ان العصر الذي تلى هذا الحادث هو عصر « الخطيئة » لأن الانسان لا شبهة قد برهن اذ ذاك على انه غير جدير بقوة الكشف التي اعطي اياها ، والتي كانت نتاجاً لرقيه واستعلائه » .

ثم قال في ص ٣٦ :

« اما وقد تزود الانسان بهذه القوة على فعل الشر ، فانه اخذ يستخدمها فأخطأ وهوى . وهنا دخلت الخطيئة

في تاريخه ، وهي عمل ما تدرك انه خطأ . اما قبل هذا العهد فان الانسان عاش بريئاً نقياً صافياً كالحيوانات وفي حالة لا يتحمل فيها مسؤولية ولا يعرف فيها معنى البراءة . وتلك حال كان لا بد من ان يخرج منها الانسان ليلج عالم المعرفة والأحزان اذا ما كان من الضروري ان تتطعم الصورة الحيوانية بروح قدسية تنبت فيها » .

هذا هو آدم لودج وهذه هي خطيئة الانسان في نظره . وهذه اقوال تبعد عن الأساليب العلمية بقدر ما تبعد عن مفهوم آدم والخطيئة كما عرفتها الأديان جميعاً . بل هذا كلام تتبين فيه من أثر الطفرة ما لا يقبله العلم النشوئي الحديث . وعلى هذا تجد ان سير لودج عالم رياضي فيزيقي نشوئي ديني أسطوري في آن معاً .

بعد هذا نشرح لك نظرية سير لودج في تناسخ الأرواح . ولا ريبة مطلقاً في ان معتقده في التناسخ آت من طريق معتقده في الأرواح وفي مخاطبتها واتصالها بهذا العالم . فهو يعتقد بان الروح ينتقل من جسم الى جسم وانه يتطهر في سرى تناسخاته الكثيرة ليبلغ في النهاية الى الدرجة التي يكون عندها قادراً على الاندماج في الحقيقة الأخيرة . وهذا معتقد قديم عرفه اهل الهند ومصر القديمة واليونان . معتقد لم يقم عليه دليل علمي ولا شبه علمي بل هي ملابسات عقلية لا دليل عليها ولا برهان يزكيها .

وهنا نسائل سير لودج كيف تختلف الامم من حيث الاخلاق وتختص كل أمة بطابع معين لا تشاركها فيه امة اخرى اذا كانت الأرواح تعود الى هذا العالم ثانية لتتقمص ابداناً ليس لها اختيار في تقمصها ؟ وهل الجسم

يؤثر في الروح بما يحدث اخلاقاً بعينها ؟ واذا صح هذا فكيف يتأثر الخالد بالفاني ؟ هذه مشكلات لا نظن ان سير لودج يجد في دفعها من السهولة ما وجد في اختراع فكرة آدم .

ثم نعود الى النظرية الثانية . فنجد ان سير لودج يسلم بان الانسان يمت الى عالم الحيوان بأدنى آصرة وأقرب نسب .. بل يسلم بان الانسان حيوان ارتقى فوق افقه الأصلي بروح حلت فيه عندما بلغ من النشوء مبلغاً خاصاً . فكأنه يتصور تصوراً ان الانسان لما بلغ من حسن الترتيب واكتمال النسق مبلغاً خاصاً سكنته الروح القدسية لترفعه فوق أفق الحيوان . واني لأعجب كيف ان سير لودج يستطيع التدليل علمياً على ان الروح سكنت الجسم الحيواني بعد ان بلغ مدرجاً خاصاً من النشوء ؟؟ بل كيف يستطيع ان يوفق بين الاسلوب العلمي وبين هذه الأقوال الغريبة التي يرسلها ارسالاً في جمل خطابية وأبيات من الشعر فيها من جمال الاسلوب وحسن السبك بقدر ما فيها من البعد عن العلم الذي يمثله سير لودج في ناحية اخرى من نواحي نبوغه المتضارب الصور الكثير الألوان .

٢٢

مع ويل ديورانت
حول قصة الفلسفة

The Story of Philosophy : The Lives and opinions of the greater Philosophers : By Will Durant .

لا شك مطلقاً في ان عنوان هذا الكتاب يدل دلالة واضحة على ان موضوعه غير محدود بحد ولا معين بنظرة خاصة يمكن ان تتخذ قاعدة لبحث الكتاب . فان كتاباً يقال في عنوانه انه في « حياة عظام الفلاسفة وآرائهم » . لا محالة يؤدي الى الاعتقاد لأول وهلة ان قاعدة الحكم في هؤلاء الفلاسفة اختياري صرف ، راجع الى مجرد ما يرى الكتاب في الفلاسفة الذين سيتناولهم من رأي قد يخالفه فيه الكثيرون ممن يكبون على درس تاريخ الفلسفة وحياة الفلاسفة .

فان كاتباً يختار مثل هذا الموضوع ، مثله كمثل من يحاول ان يحكم في لوحات خطتها ايدي كثير من الفنانين تختلف اذواقهم ونزعاتهم

باختلاف العصور ، فان حكمه يكون اختيارياً صرفاً لا قاعدة تحكمه ، ولا حدود تحصره . فاذا علمنا ان الفنانين والفلاسفة والقدماء منهم على الاخص قد تناوبوا على مدى الازمان درجـــات الصمود والهبوط فمن عرف منهم في عصر واشتهر امره وذاع صيتـــه نسي في عصر آخر واهمل ذكره ايقنا بأن الحكم فيمن هم اعظم الفلاسفة او الفنانين بعيد عن ان يتقيد بحكم او يجري على قاعدة . وما مثل اسبينوزا عنا ببعيد . فان هذا الفيلسوف الكبير بعد ان نسي واهمـل السنين الطوال اخذت مدارس الفلسفة الحديثة تهتم بشأنه مرة اخرى ، ويكب الفلاسفة والمتفلسفون على قراءة مؤلفاته وتحليل شخصيته وفلسفته . ومن يدري لعل اسبينوزا يحمل في مثل هذه الفورة الحديثة من الآراء والمذاهب ما لم يذهب اليها ومن التأملات ما كان يبعد عن ان يمر بذهنه او يخطر بخاطره .

على انك لا تلبث ان تتأثر بهذه الفكرة من عنوان الكتاب حتى تزيد اقتناعاً بها اذا ما استعمقت فيه وغصت في عبابه الزاخر . والحقيقة ان مستر « ويل ديوارانت » قد استطاع ان يبعث كثيراً من فلاسفتـه الذين أحبهم ، بل اعاد الحياة الى الكثيرين منهم . فانك اذا قرأت ما كتب في اسبينوزا على الاخص احببت ان تقرأ كل ما كتب اسبينوزا وان تشارك اسبينوزا آلامه ومسراته . ولا جرم ان هذا اقصى مـــا يطمع أن يناله كاتب من قارىء . وعندي ان هذا وحده كاف لأن يجعل للكاتب قيمة كبرى وخطراً عظيماً . بل لا اتلكأ في القول بأننا في الشرق احوج ما نكون الى هذا الاسلوب التشويقي الغريب الذي لم يستطع كاتب أن يحظى به حتى الآن .

غير ان هذا لا يوازي في نظري خطأ المؤلف في اختيار عنوان

الكتاب . ولو اقتصر هذا الخطأ على العنوان وحده ولم يمتد الى صلب الموضوع لما أعرناه التفاتاً . غير انه امتد الى اللبـاب امتداداً يبرر كل ما وطأنا به للكلام في هذا الكتاب . فمن بين اصاغر الفلاسفـــة في نظر « ديورانت » ديكارت وليبنتز وهيجل بيد ان لوك وبركلي وهيوم لم يستحقوا من صفحات « ديورانت » الا مقدمـــات تمهيدية مقتضبة لا تروي ظامئاً ولا تنقع غليلا .

ومن الجائز ان هؤلاء الفلاسفة وامثالهم لم يحيوا في كتاب «ديورانت» الا لأن اعادتهم الى الحياة اصعب من اعادة غيرهم وأعسر سبيلا فكان عجز « ديورانت » عن احيائهم وبعثهم ، اعمـــل من بقائهم حيث هم مقبورون في طيات الزمان من ضعف عناصرهم الفلسفية بالذات .

أما اذا اتخذت عدد الصفحات التي اختص بها كل فيلسوف من هذا الكتاب قاعدة لقياس العظمة الفيت ان فولتير اعظم الفلاسفة جميعاً في نظر المؤلف . وان عظمة نيتشه توازي عظمة كانت . وهربرت سبنسر يوازي ارسطوطاليس وباكون وشوبنهور يساويان اسبينوزا . فلكل من هؤلاء اربعون او خمسة واربعون صحيفة ، ولفولتير وحده ثمانيـــة وخمسون وهذه نسبة يقف امامها الباحث حائرا بل لا نعلم اي مذهب أو فكرة في الفلسفة من شأنها ان تعلي فولتير الى هذه المنزلة العظيمة التي لم يدانه فيها فيلسوف او مفكر منذ بدء الخليقة الى هذا العصر ؟.

على ان للمستر « ديورانت » بعض العـــذر اذا اعتبرنا ان تقديره للفلاسفة محدود بآثارهم الاجتماعيـة ، وتأثيرهم في فروع علم الاجتماع . ولهذا يضع مستر « برتندرسل » في القمة ويعتبره أكبر فلاسفة الانجليز وأقدر مفكريهم في العصر الحاضر .

غير انك تعميما لا تستطيع ان تنفي عن اي فيلســـوف من عظام الفلاسفة اثره في عالم الاجتماع . واذا كان هـذا هو المقياس الذي اراد المؤلف ان يحذو عليه فكيف به يضـــع فولتير في مكان انكره على اوغست كونت ؟

على أن الكتاب مهما كان فيه من امثال هذه الهنات ومهما احتوى من الاشياء التي يصح ان تكون عرضة للنقد ، فان مستر « ديورانت » قد نجح ولاول مرة في تاريخ التأليف في مذاهب الفلسفة في كتابة مقدمة للفلسفة يستسغيها كل الناس كما ينتفع بها الاخصائيون .

٢٣

مَع جُون باكر

حَول انفصال الجنس من الانسان والحيوان

Sex in Man and Animals : By John R. BAKER

من اخص ما يمتاز به هذا الكتاب وضوح الفكرة وطلاوة الاسلوب وسلاسته على ما في الموضوع نفسه من استغلاق وعمق . ومن أمتع ما تقع عليه في هذا المؤلف الطريف جدة الطريقة التي استطاع بهـا المؤلف ان يعالج الحقائق التي يمكن بها تفسير ملخصات هذا البحث الذي يعتبر من احدث ما تناول العلم في العصور الاخيرة .

اما اذا اخذت في قراءة هذا الكتاب ، فلا تلبث الا قليلاً حتى تعتقد ان سراً من اغلق الاسرار التي ظلت من الالغاز المستعصية على الانسان قد اخذت رموزه تنحل امام العقل رمزاً بعد رمز ، وأبوابه تفتح بابـاً بعد آخر . على انك اذا فرغت من قراءته تجد ان عقلك قد تأثر بفكرة

أخرى محصلها ان العلم الانساني لا يزال امامه من المستغلقات ما يطلب من العقل حلها ، ليبلغ من المعرفة درجة يمكنه عندها ان تبقى كثيراً من الاخطاء التي تعتور مباحثه العلمية .

لم تصبح الذكورة والانوثة من الاشياء التي يفصل بينها ذلك التصور القديم الذي كان يوحي الينا بان الذكر والانثى شيئان منفصلان انفصالاً عنصرياً بعيداً . فقد كشف العلم الحديث انه على الرغم مما هو معروف من ملابسة الذكورة للانوثة او بالعكس في بعض الحالات فان من الحيوانات ما ينتقل من احدى هاتين الحالتين للاخرى . فان نوع السمك المسمى « حيزبون » — Hagfish — عندما يكون صغير الحجم يلوح كأنه جميعه في حالة الذكورة فاذا نما لابسته حالات الانوثة . وهنالك نوع من صليب البحر — او نجم البحر — يسمى اصطلاحاً « استرينا غيبوزا » — Asterina Gibosa — قد يكون ذكوراً او اناثاً او كليهما معاً تبعاً للسن وتأثير الحالات الطبيعية . ولديك انواع السرطان فانها عندما تغزوها الساكولينا — Sacculina — لتعيش متطفلة عليها وهي من الطفيليات التي تغير كثيراً من صفات مضيفها — Host — فانها قد تتغير من ذكور الى اناث بل قد تتغير بعض مظاهر الذكورة فيها وتنقلب الى أنوثة صرفة . ويقول العلامة بولتزر — Baltzer — إن يرقات الدودة الخضراء المسماة « بونيليا » — Bonellia — تنمو اذا بقيت في الطين الى اناث كبيرات الأحجام ، ولكنها تصير ذكوراً قزمية ضعيفة اذا ظلت عالقة في خراطيم افرادها البالغة .

ان اكثر المشتغلين بهذه الأبحاث يعتقدون بان الجنس انما يتعين ، وذلك في بعض الأصول الحيوانية على الأقل ، بحالتي وجود او فقدان

تلك الكروموسومات التي تدعى كروموسومات الجنس Sex - Chromosomes في الخلايا الجرثومية Germ - cells ففي بعض الحيوانات ومنها الحيوانات الثديية تحتوي انوية البويضات الانثوية على كروموسومات جنسية خاصة يمكن ان توجد ايضاً في نصف الحيوينات المنوية ولا توجد في النصف الآخر . فاذا اتحدت بويضة بحيوين منوي وكان في كليهما كروموسومات جنسية يكون النتاج انثى . ولكن اذا اتحدت بويضة فيها كروموسومات جنسية بحيوين منوي خلو من هذه الكروموسومات يكون الناتج ذكراً .

اما في غير الثدييات من الأصول الحيوانية كالطيور وأنواع العث فان الخلايا المنوية كلها متشابهة ولكن يوجد نوعان من الخلايا البيضية Egg - cells في بعضها كروموسومات جنسية والبعض الآخر خلو منها . ومما هو جدير بالاعتبار ان الغالب على معتقد الطبيعيين ان كروموسومات الجنس لا تعين جنسية النتاج لا غير ، بل انها مكمن لكثير من الصفات المتوارثة التي يدعوها المشتغلون بهذه الابحاث « الصفات ذوات الترابط الجنسي » Sex - Linked كالعمى في الظلام — العشى — والتدمية — وهي نزول كميات كبيرة من الدم من الجسم وكلا الصفتين خاصتين بالذكور .

وهنالك نظرية لتعيين الجنس اكثر ارتباطاً بالوظائف التناسلية واكثر قرابة لعلم الفزيولوجيا . وتعلل بعديد من النظريات المتخالطة في الكيمياء وفي مقدار الاستعداد لتمثيل الاجسام للاغذية وغيرها .

★

أما القسم الذي تناول فيه المؤلف الكلام في النتائج التي وصلت اليها التجاريب في العث والضفادع والحمـــام والارانب والفيران اذ استطاع المجربون ان يحتكموا في نسبة مـا تنتج من الجنسين ذكورا واناثاً فممتع مفيد . ولا جرم ان هذه التجاريب سيكون لها قيمة تجارية كبيرة اذا استطاع الباحثون تطبيقها على الدجاج وغيره من الحيوانات الداجنـة . ولا جرم انها تكون اكثر قيمة اذا امكن تطبيقها على النوع الانساني . ولا ريبة مطلقاً في ان الاحتكام في جنسية النسل من طريق العلم قـد اخذ يقترب من عالم الانسان خطوة بعد اخرى .

ولقد استعرض المؤلف كثيراً من المشكلات العلميـة الدقيقـة بكثير من اللياقة والمهارة حتى ان القارىء ليتخيل انه مكب على قراءة قصة مشوقـة لا على موضوع علمي عويص ، ومثالهـا البحث الذي عقده في (التناسل العذري الصنـاعي) Artificial pathen ogenesis والهرمونات التناسلية ونشوء الصفات الجنسية الثـانوية الى غير ذلك من موضوعـات العلم العويصة .

وليس في الكتاب من شيء يرى فيـه الباحث مـا يخالف اساليب العلم الحديثة لولا انه عمد الى الصفات « الروحية » يتخذها من الوسائل التي تقرب الجنسين بعضهما من بعض ويحمـل عليهـــا بعض الظـاهرات الطبيعية في التنـاسل . نعم لا ننكر ان المظاهر الخارجيـة والحب في عالم الحيوان له أثره في التناسليات غير ان هـذا الاثر لا يتعدى احكام الروابط النفسية بين الاحياء بعد ان يهبط الميل الفزيولوجي الى درجـة العدم . وهذا رأي الاستاذ جوليـان هكسلي المعروف وعندي أن هذا الرأي يمكن تطبيقـه على السـلالات لا على الأفـراد والأزواج فقط .

والحق ان أضعف ناحية من الكتاب هي تلك الناحية التي حاول المؤلف أن يتخذ فيها الصفات النفسية كمؤثرات تحدث في عالم التناسل آثاراً ما .

كذلك يعتقد المؤلف ان الفرق بين المرأة والرجـل راجع في الأكثر الى التربية والنشأة والحق ان الفروق تكوينية تتنـاول التركيب الحيوي والعضوي . وهذا ما لا شبهة فيه وهو ما يؤيده الاستاذ آثر طومسون في كل ما كتب في هذا الموضوع .

محتويات الكتاب

مقدمة الناشر	٥	مع فرانك كراين	٩٣
مع العقاد	٧	مع أبي خلدون	٩٧
بين التصحيح والتوضيح	٣٣	مع محمد رشيد رضا	١٠٥
الزحلاوي والعقاد	٥١	مع رومن رولان	١١٣
الزحلاوي على السفود	٥٩	مع المازني	١١٧
العقاد وعبد البهاء	٦٥	مع الهلال	١٢١
مع طه حسين	٦٩	مع سلامه موسى	١٢٧
مع بيرون سميث	٧٥	مع سلامه موسى (٢)	١٣٣
مع مصطفى الشهابي	٧٩	مع حافظ محمود	١٣٩
مع محمد حسين هيكل	٨٣	مع السير أوليفر لودج	١٤٣
مع سلامه موسى	٨٧	مع ويل ديورانت	١٤٩
مع علي مصطفى مشرفة	٨٩	مع جون باكر	١٥٣