الدكتور اسماعيل أدهم من روّاد النقد الأدبي الحديث في تراثنا المعاصر[1]

الدكتور سامي سويدان

أوّلاً: مسيرة عبقري

نـدرة من المثقّفـين العـرب اليـوم، ولا سيّـما من أولئـك المشتغلين بالأدب والنّقد، يعـرفون الـدكتور إسـماعيل أدهم، رغم كـونه شخصيّة ثقافيّة متميِّزة تكاد تشكِّل ظـاهرة فـريدة في المسـار الفكري والنشاط النقدي للعالم العربي، تـألّقت في السنوات القليلة السـابقة على اندلاع الحـرب العالميّـة الثانيـة دون أن تحظى لاحقـاً بالاهتـمام الذي يليق بها. فقد أُهملت المسـاهمـات الكثـيرة التي قـام بهـا هـذا البـاحث الفـذّ في ميـادين عـدّة، عـلى مـا تمتّعت بـه من عمـق وأصـالة وجـدّة تجعلها تكـوّن بحـدِّ ذاتهـا مـدرسـة فكـريّـة ونقـديّـة خـاصّـة... هــذا في الـوقت الــذي يتـواتــر فيــه الحــديث عن تـراثنـا الثقـافي، ويكـثر الـرجـوع إلى مؤلّفــات الكثير من الكتّــاب العـرب والمستعربـين والمستشرقين ممّن لا يمكن الادّعـاء بدون مكـابرة أنّهم يفوقونه فيما أضافوه إلى تراثنا المعرفي وأنجزوه في إنتاجنا النقدي. وقد يكون في التعـريف الموجـز بحياة هـذا الباحث غـير المألـوف ما يلفت النظر إلى موقعه المتميِّز في تاريخنا الثقافي الحديث، علّه يكـون دافعاً إلى التمعُّن الرصين فيهما لاستخـلاص جملة من الأمور لا غنى عنها في عمليّة استكمال معرفتنـا بهذا التـاريخ، وفي مـواصلة السعي العلمي الحثيث بثبـات أكـبر وفعـاليّـة أشـدّ نحـو آفـاق من التقـدُّم والتحرُّر أكثر رحابة وانفتاحاً؛ تقـدُّم وتحرُّر لم نكن يـوماً إلاّ بحـاجة إليهـا، وإن كانت هـذه الحاجـة اليوم أعـظم إلحـاحـاً من أيّ وقت مضى.

ربّمـا كانت صفـة العبقـري هي الأكـثر مـلاءمـة للتعـريف بهـذه الشخصيّة التي عرفت نبوغاً مبكّراً وقضت باكـراً في عزِّ عـطائها كـما تـدلّ على ذلـك سيرتهـا الاستثنائيّـة. فقـد وُلِـد إسـماعيـل أدهم في الاسكندريّة في السابع من شبـاط عام ١٩١١ لأب تـركي هو أحمـد بك أدهم، من كبار ضبّـاط الجيش العثماني ـ إذ كـان قائـد فيلق (أمير آلاي) ـ وسليل بيت عريق في الثقافة والسياسة. فـأبوه إسـماعيل بـك أدهم كان أستاذ الأدب التركي بجامعة برلين؛ وجدّه إبـراهيم أدهم كان وزير التربية (ناظر المعارف) في عهد محمد علي الكبـير في مصر،

(١) نقـدِّم ههنا القسم الأوّل من دراسـة د. سامي سـويدان الشـاملة والمطوّلـة عن د. اسماعيل أدهم، على أن نقدِّم القسم الثاني في العدد القادم من الآداب. والجدير ذكـره أنّ القسم الثاني يُعنى بـ «مسـاهمات أدهم المنهجيّـة في الدراسـة الأدبيّـة» ويتضمَّن العناوين الفرعية التالية: «الرؤية العامّة والمنهج النقدي»؛ «في الأدب العربي: أحكام عامّة»؛ «في الإنتاج النثري لتوفيق الحكيم»؛ «في الإنتاج الشعري لخليل مطران».

وقد شغل أيضاً منصب محافظ القاهرة، ووزير الأوقاف، ووزير الحربيّة؛ وأمّا أمّه فألمانيّة تدعى إيلين ڤانتهوف ابنة البروفسور الشهير (Vanthouf) عضو أكاديميّة العلوم البروسيّة. وخلافاً للأب الذي

زوج عمّته يأخذه يوم الجمعة ـ وبتكليف من أبيه ـ إلى المسجد، وأخته تأخذانه يوم الأحد إلى الكنيسة.

كان مسلماً محافظاً متعصّباً للإسلام والمسلمين، كانت الأمّ مسيحيّة بروتستانتيّة ذاتَ فكر متحرِّر؛ إلاّ أنّها توفيت وإسماعيل في الثانية من العمر، فعاش طفولته في الآستانة مع شقيقتيه، ولم يتعرَّف إلى والده الذي كان منهمكاً بالحرب ومتنقّلاً في ميادينها إلاّ بعد دخول الحلفاء الآستانة سنة ١٩١٨. وخلال هذه الفترة كان زوج عمّته، وهو من أشراف العرب، يتولّى بتكليف من الأب تعليمه اللُّغة العربيّة وأصولَ الدين الإسلامي، فيأخذه إلى المسجد كلّ يوم جمعة ويجعله يصوم شهر رمضان ويؤدّي صلاة التراويح إلى جانب حفظ القرآن. وكانت شقيقتاه المتعلّمتان في كلّيّة الأمريكان بالآستانة تدرّسانه التركيّة والألمانيّة، وتلقّنانه التعاليم المسيحيّة وتمضيان به كل يوم أحد إلى الكنيسة، على أنّهما لم تكونا تعتبران ما ورد في الإنجيل والتوراة صحيحاً وتسخران من المعجزات والقيامة والحساب. ولمّا كان محظوراً عليه الاختلاط بأطفال من عمره والخروج من المنزل إلاّ برفقة شقيقتيه، فقد كان يمضي وقته إلى جانبهما يطالع كتب الشعر والأدب في مكتبة والده الزاخرة بآلاف الكتب العربيّة والتركيّة والأوروبيّة.

لم تطل إقامة والده في الآستانة بعد الحرب إذ سرعان ما غادرها مع مصطفى كمال إلى الأناضول عام ١٩١٩، ولم يعد إليها قبل عام ١٩٢٣. وخلال هذه السنوات الأربع تابع إسماعيل تعلّمه فقرأ، إلى جانب حفظه القرآن وتجويده وهو في العاشرة ومطالعاته لشعراء وروائيّين أتراك وأوروبيّين، كتباً لدارون وهكسلي وديكارت وهوبس وهيوم وسبينوزا وهيغل... لكن عودة الأب تُوقِفُ هذا المسار، إذ ينزح أحمد أدهم بعائلته إلى الإسكندريّة ويتشدَّد في التزام ابنه فروض الدين وشعائره، الأمر الذي يدفع الصبي يوماً إلى الثورة وإعلانِ عدم إيمانه بالدين وأخذِهِ بفكرة النشوء والارتقاء الداروينيّة. وكان ردّ أبيه على ذلك أن وضعه في مدرسة داخليّة في القاهرة ليحول دونه ودون مطالعة الكتب التي تؤثّر على إسلامه. ولكن الصبي كان يتخطّى ذلك بقضاء يومي الخميس والجمعة من كل أسبوع في دار الكتب المصريّة يطالع فيها ما يقع تحت يديه من المؤلّفات الألمانيّة والتركيّة فيعوِّض بها عمّا كان يشعر به من بالغ الفرق بين مستواه المتقدّم في الرياضيّات والعلوم والتاريخ ومستوى زملائه الآخرين.

وعلى يد مدرّسين خصوصيّين تلقّى معظم المواد المقرَّرة للمرحلة الإعداديّة (الثانويّة) في مصر قبل مغادرتها سنة ١٩٢٧ إلى الآستانة حيث حاز شهادة البكالوريا التركية وجاء أوّلَ فيها. والتحق إثر ذلك بجامعة الآستانة حيث درس الرياضيّات خلال ثلاث سنوات وساهم بتأسيس «جماعة نشر الإلحاد» التي أصدرت مجموعة من الكرّاسات في قضايا المعرفة كرسائل في الفرويديّة، وماهية الدين، وتطوّر فكرة الله إلخ...

عام ١٩٣١ تخرَّج إسماعيل أدهم من كليّة العلوم في جامعة الآستانة حائزاً «بكالوريوس علوم»، فأوفدته الحكومة التركية إلى روسيا في العام نفسه للتخصُّص. وكان قد برز لديه باكراً ميل قوي إلى الرياضيّات، ففرغ من دراسة هندسة أوقليدس وهو في الثامنة عشرة، وقرأ مؤلّفات بوانكارّه وكلاين ولوباجفسكي وهو في الرابعة عشرة. وإذ شكّك آنذاك بالأوّليّات الرياضيّة فقد انصرف إلى دراسة هوبس ولوك وبركلي وهيوم الذي بدا أقربهم إلى نفسه. ولكنّه عاد فانكبّ بنهم على الرياضيّات ودرس الحساب والجبر والهندسة بضروبها مسلّماً جدلاً بصحّة أوليّات الرياضيّات دون أن يتخلّص من الشكّ فيها. وفي جامعة موسكو درس إلى جانب الرياضيّات الفيزياء النظريّة. وشكّل اهتمامه بأصول الرياضيّات موضوع أطروحته التي نال على أساسها شهادة الدكتوراه في الرياضيّات البحتة من هذه الجامعة عام ١٩٣٣. وتمكّن في العام نفسه من الحصول على شهادة الدكتوراه في العلوم وفلسفتها بدرجة الشرف، وكانت أطروحته في الفيزياء النظريّة عن الميكانيكيا الجديدة التي وضعها استناداً إلى حركة الغازات وحسابات الاحتمال. وقد انتهى من أبحاثه إلى اعتبار الحقيقة اعتباريّة (اتفاقيّة) محضة، ومبادئ الرياضيّات اعتباراتٍ محضة. وضمّن ما توصّل إليه من نتائج في هذا المجال كتابه الضخم **الرياضيّات والفيزيقيا** (في مجلّدين) بالروسيّة مع مقدمة مسهبة بالألمانيّة. كما ألّف كتاباً آخر بالروسيّة هو **نظريّة النسبيّة** مع مقدمة مستفيضة بالألمانيّة. وبعد أن اشتغل فترة من الزمن في معامل البحث الفيزيائي في لينينغراد عمل أستاذاً مساعداً للفيزياء النظريّة في معهد الفيزياء الروسي الملحق بكليّة العلوم بجامعة موسكو، ثمّ أستاذاً للرياضيّات البحتة بجامعة سان بطرسبورغ وموسكو.

كتب إسماعيل أدهم الكثير من الرسائل إلى الجمعيّات العلميّة وخاصّة أكاديميّة موسكو العلميّة وأكاديميّة العلوم الروسيّة، تناول فيها «الحركات البرونيّة» و«بناء الذرّة» و«التكافؤ الذرّي» إلخ. وفي تموز ١٩٣٤ كتب رسالته **الفعل الكهرطيسي** التي عدّت من أهمّ الأبحاث العلميّة ذلك العام، ودعته جامعات برلين وميونيخ وڤيينا للمحاضرة فيها. وفي أوائل عام ١٩٣٥ انتخب عضواً أجنبيّاً في

أكاديميّة العلوم السوفييتيّة. ثمّ استدعي إلى تركيا ليشغل كرسي الأستاذيّة في الرياضيّات العليا في «معهد كمال أتاتورك للبحث العلمي» في أنقرة. وكان قد أصبح معروفاً بنظراته التحليليّة من قبل دوائر الاستشراق فعهدت إليه جامعة فريبورغ الألمانية بالإشراف على إخراج كتاب المستشرق سبرنجر عن النبي محمّد فأنجزه مع كثير من الملاحظات العلميّة. كما كان كثير الانصراف إلى دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام وحياة محمّد حتّى إنّه ألّف كتاب **تاريخ الإسلام** باللغة التركيّة، وانتخب وكيلاً للمعهد الروسي للدراسات الإسلاميّة. وسعت كلية الآداب التركيّة لدى إدارة جامعة الآستانة حتى تمكّنت من استصدار قرار يعهد إليه فيه بكرسي التاريخ الإسلامي فيها، على أن يذهب إلى البلدان العربيّة لزيادة تبحّره في اللُّغة العربيّة، وللتوسُّع في دراسة الحياة الاجتماعيّة والأدبيّة فيها عن كثب. فانتقل إلى مصر أواخر ١٩٣٦ على الأرجح واستقرّ في الإسكندرية حيث لم تحل انشغالاته بالمباحث التاريخيّة والدراسات الإسلاميّة والآداب العربيّة دون مواصلة اهتماماته العلميّة فلم تنقطع علاقته بأكاديميّة العلوم الروسيّة ولم تتوقّف متابعاته العلميّة ورسائله للمجلّات المتخصّصة.

معظم إنتاجه تمّ وهو يعاني من مرضٍ قاسٍ دفعه إلى الانتحار قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره.

وخلال هذه الفترة التي قضاها في مصر منذ وصوله إليها حتى وفاته فيها عام ١٩٤٠ أقام علاقات وطيدة مع عدد كبير من مفكّريها وأدبائها، ونشر سلسلة من البحوث الرياضيّة عن النظريّة النسبيّة في مجلّة **الرسالة** المصريّة، ودراسات اجتماعيّة ـ اقتصاديّة في مجلّة **الطليعة** السوريّة، واجتماعيّة ـ حضاريّة في **المجلّة الجديدة** المصريّة، ومساهمات نقديّة في مجلّتي **الأمام** وأدبي المصريّتين ومجلّة **الحديث** السوريّة. كما نشر رسالته عن الحديث النبوي وروايته بعنوان من **مصادر التاريخ الإسلامي** كفصل من كتابه **حياة محمّد ونشأة الإسلام** فأثارت ضجّة قامت الحكومة المصريّة على أثرها بمصادرتها. ومن كتاباته التاريخيّة في هذه الفترة إلى جانب هذه الرسالة دراساته للصلات بين الإسرائيليّين والعرب ولعلم الأنساب العربيّة ولعام الفيل. ومن كتاباته العلميّة، بالإضافة إلى أبحاثه في النظريّة النسبيّة، مقالات في الذرّة وبنائها الكهربائي والميكانيكا الكلاسيكيّة وقوانين النشاط الحراري وتحوُّل الطاقة ومبادئ الفيزياء النظريّة الحديثة وأثر الرياضيّات في الحياة البشريّة. وكانت له مساهمات في أهمّ القضايا الفكريّة التي شغلت مثقّفي عصره مثل حرّيّة الفكر، والتحديث في تركيا ومصر، ومصر والثقافة الأوروبيّة، وفرعونيّة مصر الحديثة، والقضيّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة في مصر، والإيمان والإلحاد، والشرق والغرب، ونظريّة المعرفة؛ إلى جانب دراسات منهجيّة لبعضٍ من أهمّ الشعراء والأدباء والنقّاد والمفكّرين في تلك المرحلة، منهم جميل صدقي الزهاوي وأحمد زكي أبو شادي وخليل مطران وعبد الحق حامد وتوفيق الحكيم وطه حسين وميخائيل نعيمة ويعقوب صرُّوف وإسماعيل مظهر... ومجموعة من المراجعات النقديّة لبعض كتابات محمد حسين هيكل ورفيق خالد وفليكس فارس وأحمد أمين وسامي الكيّالي ومحمود تيمور وفؤاد صرُّوف ومحمّد حسني ولاية وأحمد حسن الزيّات وشعبان فهمي... وعدد من الرسائل والترجمات.

ومن المثير أن يكون معظم هذا الإنتاج قد تمّ وصاحبه يعاني من أوجاع جسمانيّة حادّة، فقد أُصيب عام ١٩٣٦ بمرضٍ طويلٍ قاسٍ ظلّت آثاره تعاوده وتسيمه ألواناً من العذاب إلى أن وضع حدّاً لحياته بانتحاره في بداية الحرب العالميّة الثانية عام ١٩٤٠ ولم يكن قد أكمل الثلاثين من عمره. وقد تميّز مع ذلك بشخصيّة محبّبة مرحة، وعرف عنه التقشُّف والزّهد في ملذّات الحياة وأطايبها، كما اشتهر بإخلاصه لأفكاره ودفاعه الصريح عن المُثُل والقِيَم التي كان يؤمن بها، والتزامه في أبحاثه كما في مساجلاته الكثيرة الأسلوبَ العلمي الموضوعي الرَّصين على تواضع ودماثة لافتين. وقد حظي بإعجاب جميع من تعامل معهم حتّى أولئك الذين لم يكونوا موافقين على آرائه.

جمع الدكتور أحمد ابراهيم الهواري معظم كتاباته بالعربيّة ونشرها بتحريره وتقديمه وتعليقه بعنوان **المؤلّفات الكاملة للدكتور اسماعيل أحمد أدهم** في ثلاثة أجزاء صدرت جميعها عن دار المعارف بالقاهرة، الأوّل: **أدباء معاصرون** (الطبعة الأولى ١٩٨٤) والثاني: **شعراء معاصرون** (الطبعة الأولى ١٩٦٨؟) والثالث: **قضايا ومناقشات** (الطبعة الأولى ١٩٨٦) وجميعها مليئة بالأخطاء اللّغويّة والنحويّة والطباعيّة. ورغم ما تحفل به هذه الكتابات من عناصر وجوانب مهمّة تثير كثيراً من المسائل الخلافيّة وتستحقّ التوقُّف المطوَّل عندها، فإنّ الحركة الفكريّة والنقديّة العربيّة لم تولها أيّ اهتمام يذكر. وقد يعود ذلك إلى الأصل التركي ـ الألماني لصاحبها، وهو أصل يضع حاجزاً بينه وبين التيّارات الوطنيّة والإقليميّة المتعصّبة (المصريّة منها بشكلٍ خاصّ) كما كان لإلحاده المعلن أن يبعد عنه أصحاب الاتّجاهات الإسلاميّة المحافظة المتشدّدة منها والمعتدلة. وإذا كان لأطروحاته الإصلاحيّة الدّاعية إلى أوربة مصر على النّمط التركي الكمالي أن يجعله في موقع نقيض للحركة القوميّة العربيّة التي برزت بين الحربين العالميّتين وميّزت الحركة الثقافيّة العربية بعد الحرب الثانية، فإنّ النخبويّة العنصريّة التي تراءت في هذه

أصلُه التركي ـ الألماني، وإلحادُه، ونخبويّته العنصريّة، جعلته خارج جميع التيّارات السّائدة آنذاك.

الأطروحات جعلته بعيداً عن الأطراف الليبراليّة والشيوعيّة التي تصدَّرت تيّارات التّجديد في هذه الحركة. وهكذا بقي اسماعيل أدهم خارج جميع الاتّجاهات والتيّارات السّائدة، وطُمست بالتالي مساهماته الجليلة الشأن في الفكر والنّقد، فكانت في ذلك خسارة للثقافة العربيّة كبيرة، علّنا نستدركها في القريب العاجل. (راجع بصدد المعلومات الواردة هنا عن حياة د. اسماعيل أدهم المؤلّفات الكاملة الصّادرة له عن دار المعارف بالقاهرة: الجزء I ص ٢٤٤ ـ ٢٥٢ والجزء II ص ٤٥ ـ ٧١ والجزء III ص ٨٠ ـ ٩١ وص ٤٤٤ ـ ٤٤٦).

ثانياً: أهمّ ملامح إنتاجه الفكري

لمّا كان قسم كبير من مؤلّفات د. إسماعيل أدهم يختصّ بالمسائل النظريّة والعلميّة البحتة والتطبيقيّة (رياضيّات، فيزياء...) ولمّا كانت كتاباته متنوّعة اللّغات (تركيّة وألمانيّة وروسيّة وإنكليزيّة وعربيّة)، فمن نافل القول إنّ الحديث هنا لا يتناول كامل إنتاجه، بل يقتصر على ما جُمع حتّى الآن من أعماله العربيّة، ويعنى بشكل خاص بالجانب النقدي الأدبي منها على أن يتمّ تقديمه مع الالتفات إلى السّياق الفكري العام الذي اندرج فيه بالإلماع إلى أهمّ أطروحات د. أدهم فيه، بقدْر ما يتيح المجال المحدود لهذه الدّراسة؛ علماً بأنّ جميع الإشارات اللاّحقة إلى نصوصه تحيل على مؤلّفاته الكاملة الصّادرة عن دار المعارف في القاهرة (تحرير وتقديم د. أحمد إبراهيم الهواري): **الجزء الأوّل: أدباء معاصرون** الطّبعة الثانية ١٩٨٥، **والجزء الثاني: شعراء معاصرون** طبعة ١٩٨٤، **والجزء الثالث: قضايا ومناقشات** طبعة ١٩٨٦.

من الممكن اعتبار د. أدهم من المثقّفين الأتراك المستعربين المبهورين بالحضارة الأوروبيّة، ونموذجاً للنخبة الكماليّة (نسبة إلى مصطفى كمال ـ أتاتورك) بقدر ما هو وجه من الوجوه التي أنجبتها. فالمشروع الجذري الذي أنجزه مصطفى كمال تمثّل خاصّة في سعي إلى تحويل تركيا إلى دولة على النّمط الأوروبي الغربي، وتكرّس بعد إلغاء السّلطنة والخلافة وإعلان الجمهوريّة باعتماد العلمانيّة واستبدال الحرف العربي باللاتيني في اللّغة، والاهتمام المركزي بالعلم بدءاً من محو الأميّة وصولاً إلى الاختصاصات العلميّة المتطوّرة، مروراً بتحديث البرامج التعليميّة حسب مستوحيات المناهج التربويّة الأوروبيّة المتقدّمة. وقد ترافق ذلك مع حملة فكرويّة ذات نزعات عنصريّة تشدّد خاصّة على انتماء الأتراك ـ الطورانيين إلى العنصر أو العرق الآري، وبالتّالي إلى بقيّة الشّعوب الأوروبيّة الأخرى.

تتردّد أصداء هذا المشروع في كتابات د. أدهم الفكريّة والنقديّة. فهو يقيم تعارضاً أساسيّاً بين الشّرق والغرب، أو بين «روح الشّرق» (III: ٥٩) الذي «يستوحيه أبناؤه نزولاً على وحي مشاعرهم» (III: ٤٧) «ومنطق الغرب» (III: ٥٩) «الذي يستنير به أفراده نزولاً على فطرتهم» (III: ٤٧). «منطق الغرب قائم على العقل والذهن، وروح الشرق على العاطفة فحسب» (III: ٦٦) «إذ العقليّة الغربيّة عقليّة إنسانيّة همّها صالح الإنسان عن [طريق] معرفة السنن التي تتحكّم بكيانه والعمل للتكافؤ بين المقدّر للإنسان وبين ما ينفعه وما هو في صالحه، بينما العقليّة الشرقيّة عقليّة لاهوتيّة منصرفة للغيب مؤمنة بالقضاء والقدر. فأين هذه الذهنيّة من عقليّة الغرب الارتقائيّة؟» (III: ٦٣ ـ ٦٤). على هذا الأساس ينظر د. أدهم إلى الثقافة العربيّة كجزء من العقليّة الشرقيّة أو من ثقافات الشّرق المتنوّعة ذات الأساس الواحد (هنديّة ويابانيّة وفارسيّة...)،فيرى أنّها «ذاتيّة وتلك تُكَأَةٌ للفرديّة» (III: ٥١) تأثّر أهلها بحياة البداوة فنمت لديهم «حاسّة شعوريّة أصبحت رسيسة في نفوس العرب، تلك هي حاسّة التواكل والإيمان بالقضاء وبقوّة عليا هي صورة من عقيدة التوحيد والتنزيه»... (III: ٥١). وأدّى تفاعلهم مع محيطهم إلى «طبع ذهنيّتهم بفكرة الوحدة والاطراد التي تتمثّل في البيئة التي تكتنفهم. وهذه الذهنيّة كانت تُكَأَةً لصور عقائدهم واحتضنت في ثنايا فطرتهم وتضاعيفها حساسيّة خياليّة ترجع لحالات نفسيّة كانت مقدّمة لظاهرة الوحي التي تفتّحت عنها فطرة العرب وشاركهم في ذلك بقيّة الشّعوب السّامية وبالأخصّ اليهود» (III: ٥١)،وجعلتهم حياتهم البدويّة يعرفون التعاون والتعاضد في نطاق القبيلة «وتأثّر أخيلتهم بفكرة الوحدة والاطراد اضطرّهم للفناء في شخص واحد والاستسلام له، هذا هو الرئيس الرّوحي للجماعة أو القبيلة، وتلك كانت تكأة للحكم المطلق عندهم» (III: ٥١١). ويجد أن «طبيعة العرب وفطرتهم التي ترجع لعالم الغيب» (III: ٥٤) جعلتهم يرثون من المدارس الفكريّة التي اتّصلوا بها ـ كمدارس النساطرة في الجزيرة وشمال سورية ومدرسة الإسكندريّة في مصر ـ «النزعة التي تدفع العقل للغيبيّات». وقد حمل العرب هذه النزعة «وأورثوها الشّعوب التي دانت لسلطانهم» (III: ٥٤). وبناء على هذه المقدّمات يؤكّد د. أدهم ابتعاد الذهنيّة العربيّة عن منطق العلم والفلسفة «ولهذا لم ينجب العرب على مدى تاريخهم الطّويل عالماً واحداً أو فيلسوفاً» (III: ٥٥)و«كانت آداب العرب

خلواً من الرّوح الفنّيّة التي تلقي نوراً شعريّاً على دائرة غنيّة من الفكر» (III: ٥٥)؛ بينما يقدّم «ذهنيّة الغرب» على أنّها «موضوعيّة» و«إنسانيّة» (III: ٥٦) وذلك بسبب «حيويّة العنصر الآري» وتفاعله مع «بيئة متقلّبة ليس لها اطراد في الخارج» على ما كان عليه في الألف الثاني قبل الميلاد حالُ اليونانيّين الذين تمتّعوا «بعقليّة تمتاز إلى جانب توثّب خيالها بحدّة تصوّرها، وخرجوا بكفاءة ذهنيّة استقرّت على المنطق والاستدلال فأصبحت رسيسة في فطرتهم والنزعة المنقّبة والنّهج العقلي والتّحليلي»... (III: ٥٧).

ضمن هذا المنظور يلحظ د. أدهم أنّ جمود مصر أو انحطاطها يعودان إلى هيمنة الثقافة العربيّة التي دمجتها بالأسرة العربيّة وجعلتها «بعيدة عن منطق الحياة» (III: ٣٤)؛ ومنطق الحياة هو منطق الغرب الذي يشكّل «مركز الجذب الاجتماعي» في الحياة الإنسانيّة وهو ما تتأثّر به وتندفع إلى الأخذ به جميع الشّعوب الشّرقيّة (III: ٦٢) ولا طاقة لمصر على مقاومته. والأمثلة في العالم كثيرة على ارتباط الانحطاط بالمنطق الشّرقيّ وعلى أن الأخذ بمنطق الغرب يؤدّي إلى التحضّر (اليابان، البلقان...)، وتركيّا نفسها نموذج صارخ على ذلك؛ فقد «اعترف لها بحقّ الحياة منذ أخذت بمنطق الغرب» (III: ٦٣) وعقليّة الانقلاب الذي عرفته وأدّى إلى دكتاتوريّة أتاتورك الحديديّة ـ و«هي دكتاتورية علميّة صالحة» (III: ٣٧) ـ هي «ثورة على عقليّة المدرسة الإسلاميّة ورجوع إلى العقليّة التركيّة في صميمها مع تطعيمها بالذهنيّة الأوروبيّة» (III: ٣٦ ـ ٣٧) أي عودة إلى العنصريّة التركيّة الطورانيّة (الآريّة) بلغتها الأصليّة وتلقيح الفكر التركي بالمدنيّة الأوروبيّة.

حَسْب أدهم فإنّ على المصريّين أن يتخلّصوا من «الكابوس العربي»، ويعودوا إلى الطبيعة الفرعونيّة، ويحذروا القوميّة العربيّة، ويهملوا اللغة الفصحى!

وإذا كان للمصريّين أن ينهضوا ويعرفوا منطق الحياة «فعليهم أن يحتذوا حذو تركيا» (III: ٣٤). فالمصريّون «عنصر غير سامي» و«الفتح العربي لم يؤثّر على دماء المصريّين» (III: ٦٤) فبقوا عنصراً مستقلاً عن العرب وأخيلتهم وثقافتهم ومنطقهم، وعليهم «العملُ على التخلّص من العقليّة العربيّة إن كان لها ظلّ في مصر» (III: ٦٤)، والقيام بثورة كبيرة «فكريّة اجتماعيّة سياسيّة تتّصل بمشاعرهم قبل عقولهم، تتمزّق خلالها أوصال العقليّة العربيّة، وتخلّص مصر من الكابوس العربيّ» (III: ٣٤)، وعليهم العودةُ إلى الطّبيعة الفرعونيّة وتلقيحُ الثقافة بالذهنيّة الغربيّة، كما عليهم الحذرُ من الطروحات القوميّة العربيّة أو «الاتحاد العربي» و«إهمالُ اللّغة العربيّة الفصحى» والتحرّرُ من استعبادها لهم؛ فلغتهم العاميّة لغة قوميّة يجدر بهم تنظيمُها وصوغ القواعد المناسبة لها (III: ٦٥).

يضيق المجال هنا عن مناقشة مستفيضة لآراء د. أدهم التي كان يشاطره معظمها فئةٌ بارزة من مثقّفي مصر وأدبائها. فهي تعبّر عن أحد الخيارات التي كانت متداولة بين النخب الفكريّة والسياسيّة في مصر وبلاد الشّام بشكل خاصّ في مرحلة ما بين الحربين، وكانت مدار مناظرات في غير مناسبة. وقد تقدّم تلك المناظرة التي جرت بينه وبين فليكس فارس على صفحات **الرسالة** المصريّة عام ١٩٣٨ مثلاً على ذلك. ولم تكن هذه الآراء معبّرة عن المضاعفات التي نتجت عن التحوّلات التي عرفتها تركيا وحسب، وإنّما تعبّر كذلك عن بعض نزعات نخبويّة مرتبطة بالدّوائر الاستعماريّة كانت تتنازع السيطرة على مخلّفات السلطنة العثمانيّة، وعن تصاعد الدّعوات العرقيّة بتوافق مع صعود النازيّة الألمانيّة، وعن العداء الذي كانت تجابه به المشاريع القوميّة العربيّة بقدر ما كانت تتعارض مع المخطّطات الإمبرياليّة في المنطقة وتطلّعاتها المتعدّدةِ لإبقائها مفكّكة ضعيفة يسهل التحكّم بها واستغلالها. وهي لا تكتفي بإغفال الأساسي المتعلّق بالمجتمعات التي تتناولها، ولاسيّما نظمها الاقتصادية الاجتماعيّة وموقعها في النظام الرأسمالي العالمي الإمبريالي الطابع، بل إنّها تتبنّى دون أيّ موقف نقدي يذكر النظريّاتِ والأطروحات الفكرويّة التي انبثقت في المواقع المركزيّة والمسيطرة لهذا النظام (في أوروبا الغربيّة خاصّة) والتي تبدو متأثّرة به، ملائمة له، خادمة لمصالح الطّبقات والقوى المستفيدة منه. وفي كتاب د. سمير أمين **نحو نظريّة للثقافة/نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس** (بيروت، معهد الإنماء القومي، ط I، ١٩٨٩) دحض مفصّل لهذه الأطروحات المركزيّة الأوروبيّة بما تتضمّنه من فرضيّة ملفّقة تؤكّد استمراريّة تاريخيّة من حضارة اليونان القديمة إلى روما القرون الوسطى وصولاً إلى أوروبا المعاصرة في خطّ متّصل يقطع علاقة اليونان ببيئتهم الشرقيّة، ويبني على أسس عنصريّة أسطوريّة وحدةً أوروبيّة متميّزة، ومن اختراع لشرقٍ خرافي ذي سمات خياليّة مضادّة لتلك التي تسقط جزافاً على الغرب... بيد أنّ مفارقة أساسيّة تتراءى داخل النشاط الثقافي وبين فئات المثقّفين وتتمثّل في كون هذه الفئة المأخوذة بالغرب هي التي كانت تقدّم أفضل المساهمات الثقافيّة والنقديّة في الشرق. إذ لم تكن أعمال دعاة الشّرق (القوميّين أو الإسلاميّين...) تخرج عن النقد المعتدل للخطّ السلفيّ التقليديّ السّائد، وكان معظمهم يفتقرون إلى التملّك المناسب للعلوم الحديثة وإنجازاتها، خلافاً لما يظهر بوضوح لدى

دعاة الغرب من نقد جذريّ للبنى التقليديّة المحافظة على غير صعيد، ومن اعتمادهم لمنهجيّات البحث العلمي الحديث. وقد شكّلت أعمال هؤلاء الأخيرين المتميِّزة أحد العوامل الرئيسة في انتصار الخطّ القومي العربي ـ الذي تألّق خاصّة بعد الحرب العالميّة الثانية ـ على الخطّ الدينيّ السلفيّ؛ وذلك بغضّ النّظر عن مقاصدهم وعن مواقعهم التي كانت على تناقض بيّن مع مقاصد القوميّين ومواقعهم. وربّما كان لنا في استعراض ما كتبه د. أدهم على هذا المستوى ما يوضح ملابسات هذه المفارقة المحوريّة، وقد يكون في اتّخاذ ما نشره حول التّاريخ الإسلامي وحول الإنتاج الشّعري والأدبي ما يفي بذلك.

يرى أنّ القرآن ـ خلافاً للحديث والسيرة ـ هو المصدر الوحيد الذي يمكن الاستدلال بآياته على وقائع التاريخ.

للدكتور أدهم دراسة عن الحديث النبوي وروايته نشرها في آذار ١٩٣٦ (III: ٢٩ ـ ٣٠ و٢١٣) بعنوان **من مصادر التّاريخ الإسلامي/ مذكّرة علميّة انتقاديّة** هي فصل من كتاب **حياة محمّد ونشأة الإسلام**، الذي كان يعدّه في تلك الفترة (III: ٢٠٥). وهو، كما جاء في الغلاف، يشير إلى موضوع الدّراسة والنتائج التي بلغتها إذ يعلن أنّه «يبحث في ماهية الحديث والرِّواية ونشأتها وحلقات تطوّرهما من عصر الرسول إلى القرن الثالث الهجري ويخرج من ذلك بأدلّة قاطعة على انتحال الأحاديث والأسانيد» (III: ٢٠٥)؛ ولم يكن يَتوقّع لكتابه هذا أن «يخرج في أقلّ من ستّة مجلّدات ضخمة في نحو الثلاثة آلاف صفحة» (III: ٢١٠)، وقد أعلن في أيلول ١٩٣٩ أنّه سيقدّم «جزأه الأوّل للطّبع عن قريب» (III: ٤٢٧) وهو «مجلّد ضخم في خمسمائة صفحة» (III: ٢١٠) درس فيه مصادر تاريخ نشأة الإسلام، كما يذكر في مقدّمة هذه الدراسة ـ الفصل، متناولاً الحديث والقرآن والسيرة. وقد توصّل إلى اعتبار الحديث مختلقاً «جلُّه إن لم يكن كلُّه(...) وأن السيرة معظمها أقاصيص، وأن القرآن هو المصدرُ الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه والاستدلال بآياته على وقائع التّاريخ» (III: ٢١١). وقد تعرّض فيه لمسألة الأنساب عند العرب كاشفاً أن أصولها ليست بأقوى من أصول الحديث، معقّباً ببحث مسهب في نسب النبي محمّد يظهر أنّه مختلق، معيّناً حقيقة اسمه واسم أبيه... والدراسة تقدّم صورة معبِّرة عن منهج البحث التاريخي عند د. أدهم يُطلِق عليه هو نفسه اسم «المذهب التحليلي» مميِّزاً إيّاه عن «المذهب التقريري» (III: ٤٢٢)؛ فخلافاً لهذا الأخير ـ وهو «مذهب القدماء» الذي لا يتعدّى دراسة التاريخ في حدود الروايات التي وصلتنا من الماضي ونقدها وسردها؛ وهذه الطريقة فنيّة صرفة تابعة للذوق الشخصي (III: ٤٢٢)ـ يتقدّم الأول وهو «مذهب المحدثين» باعتماده على «تحليل التاريخ إلى العناصر الأوّليّة والوقائع التي تتكوّن من جماعها، وتكشف عن تأثير السنّة الطبيعيّة والعوامل الاجتماعيّة والمؤثّرات الجغرافيّة في سَيْر التاريخ» ويُطلَق على هذه الطريقة تجاوزاً اصطلاح «الطريقة العلميّة» (III: ٤٢٢) وتُعْرَف «في الاصطلاح العلمي بالمنهج التاريخي» (III: ٤٢٣). والنتيجة التي توصّل د. أدهم إليها من أخذه بالمنهج التاريخي في دراسة حياة النبي محمّد تتلخّص بقوله «إنّ الإسلام ليس إلاّ حركة دينيّة في ظاهرها ولكنّها في الواقع حركة اجتماعيّة سياسيّة اقتصاديّة بدت في ثوب ديني» (III: ٤٢٤). إلاّ أنّ التفاصيل الإجرائيّة لهذا المنهج متوفّرة بشكل خاصّ في دراسته للحديث النبوي، وهي تقوم على التدقيق في جملة المراجع التاريخيّة الخاصّة بمادّة البحث، والمقارنة في ما بينها وتمحيصها على ضوء المعلومات المستمدّة من مراجع أخرى، وتلك المتوافرة عن أصحابها وعن البيئة التي عاشوا فيها، لتحديد حقيقة وضعها ودلالتها من جديد. وهكذا يمضي إلى مراجعة جميع المصنّفات الخاصّة بالحديث النبوي ليلحظ «أن أقدم ما دوّن من الحديث كتب بعد وفاة النبي بمائة سنة أو أكثر» (III: ٢١٧)، وأنّ أعمال المؤرِّخين الأوائل للسيرة عرفت مزج «كثير من الأقاصيص بسيرة الرسول» وإدخال «أشياء مخالفة للواقع» في السيرة وتضمينَها «من الأشعار المنتحلة الشيءَ الكثير» (III: ٢٢١)، وأنّ الإسناد «لم يكن معروفاً حتى العقد الخامس من القرن الثاني الهجري» (III: ٢٢٣) وبقي «التدقيق منصرفاً خلال هذه الفترة إلى متون الأحاديث» (III: ٢٢٥)، وأنّ الإسناد اختلاق المتأخّرين من المحدِّثين ليصبغوا الحديث بصبغة علميّة، فكان الانصراف إليه في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري حتى تطوّر وانتظم أوائل القرن الثالث الهجري على يد البخاري. ولمّا كانت الأحاديث المعروفة حافلة بعشرات بل ألوف الروايات الكاذبة والأحاديث المختلقة لإثبات بعض وجهات النظر الدينيّة للأطراف الإسلاميّة المتنازعة، ولخدمة القوى السياسيّة المتصارعة، أو لدوافعَ شخصيّةٍ أو لاشعوريّةٍ في بعض الحالات، فقد توصّل د. أدهم إلى الاستنتاج: «أنّ الأحاديث ترينا ما كان المسلمون يريدون من الإسلام في فترة تمتدّ من أواخر القرن الأوّل إلى أوائل القرن الثالث، لا ما تحدّث به الرسول لأصحابه؛ فالأحاديث وثيقة تاريخيّة هامّة لتطوّر الفكرة الدينيّة الإسلاميّة وليست بمصدر لحياة الرسول ونشأة الإسلام» (III: ٢٢٧). ثمّ يقوم بدراسة أوضاع رواة الحديث، مراجعاً سيرة حياتهم وعلاقتهم بالنبي والإسلام والأديان الأخرى وما ذكر بشأن ما وضعوه ونحلوه للنبيّ

وما شكّك الدارسون بصحّته وما أحالوه على مصادر أخرى معروفة. ويلاحظ الظاهرةَ الغريبة في كون أقلّ النّاس معرفةً بالنبي أكثرهم رواية للحديث، وأكثرهم معرفة به أقلّهم رواية للحديث! ويضيف إلى الأسباب الدينيّة والشخصيّة لاختلاق الحديث بروزَ أبناء البلدان المتمدِّنة التي فتحها المسلمون، والتي عرفت إلى رقيّها الحضاري مذاهبَ دينيّةً متعدِّدة من الوثنيّة إلى النسطوريّة واليعقوبيّة كانت لها نزاعاتها التاريخيّة واطّلاعها على بعض معطيات الحضارة اليونانيّة، في صدارة الحركة العلميّة والفكريّة، وهؤلاء الأبناء رغم دخولهم في الإسلام بصورة واعية شكّلت العوامل السابقة على الإسلام لديهم عواملَ لاواعيةً أثّرت في ممارساتهم وتبدّت في الحديث وعلم الكلام.

وبالرغم من أهميّة هذا البحث من الزاوية التاريخيّة والعلميّة، فإنّ صاحبه كان يرمي إلى غاية تتخطّى حدود هذه الزاوية وإن اعتمدها ركيزة أساسيّة ضمن الوسائل المفضية إلى مراده. فضمن التصوُّر الفكروي العام عنده القائل بأنّ الإصلاح الضروري لأوضاع مصر (والشرق) كي تخرج من الجمود وتأخذ بسنّة التطوُّر لا يكون بغير اتّباع النموذج الأوروبي، فقد رأى أنّ على دعاته أو قادته أن يتولّوا في الدين الإسلامي ما تولّاه المتمرّدون على الكنيسة الكاثوليكيّة في الدين المسيحي. فكما قام المصلحون البروتستانت بثورة دينيّة لجعل هذا الدين متّفقاً مع مقتضيات العصر الحديث، كذلك فإنّ على المثقّفين والمفكّرين الإسلاميّين القيام بأمر مماثل: «إن الإسلام في حاجة إلى التجديد؛ تجديد يتّصل بروحه الراهنة؛ كالتجديد الذي لحق المسيحيّة بحركة مارتن لوثر؛ وإنّي لا يختلجني الشكُّ في أنّ هذا التجديد سيكون في فتح باب الاجتهاد واستخلاص المبادئ من روح العصر وردِّ الحديث القائم على مماحكات العقول التقليديّة في القرن الأول والثاني للهجرة» (III: ٢١٢).

دراسته في مصادر التاريخ الإسلامي صودرت، شأنها في ذلك شأن كتابيْ طه حسين وعلي عبد الرّازق.

وبالرغم من رصانة هذه الرسالة وموضوعيّتها ودعوة صاحبها المحقّقين إلى إصلاح ما قد يكون قد أخطأ هو فيه - «فالحقائق بنت البحث والتحرّي» (III: ٢١٣) كما يقول - فإنّ خطورة النتائج التي توصّل إليها في موضوع شديد الحساسية ويتّصل بمؤسسات فكرويّة راسخة قد دفعت السلطات المصريّة إلى مصادرة تلك الرسالة في نيسان ١٩٣٦ (III: ٢٩ - ٣٠) والتحقيق مع صاحبها في تشرين الأول من ذلك العام. ولكن ذلك لم يمنعه من أن ينشر إثر ذلك مباشرة في مجلّة أدبي مقالته «حريّة الفكر» (المجلّد الأوّل: أكتوبر - ديسمبر ١٩٣٦، ص ٤٧٤ وما يلي) طارحاً مسألة الحريّات والدستور والإصلاح في مصر، مشيراً إلى مخالفة الحكومات المصريّة منذ ١٩٢٣ إلى ذلك الحين للدستور الضامن للحريّة الفكريّة في مصر، بدءاً من مصادرة كتاب طه حسين في **الشعر الجاهلي** عام ١٩٢٦ ثمّ مصادرة كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** عام ١٩٢٧ [١٩٢٥؟] ومحاكمة الدكتور فخري لدفاعه عن فكرة منع الحمل وانتقاده نظام تعدّد الزوجات، وصولاً إلى مصادرة رسالته محذِّراً ممّا سيقع لمجلّة أدبي التي طلبت مشيخة الأزهر مصادرتها لأن صاحبها ناقش الدين الإسلامي من وجهة نظر التحليل النفسي ورأى في الزواج المدني إصلاحاً اجتماعيّاً... مشدّداً الهجمة على العقليّة الغيبيّة الظلاميّة للمدرسة التقليديّة المحافظة في مصر والمتمثّلة في الأزهر، داعياً ممثّلي وعناصر مدرسة التحرير الكامل الحديثة إلى التضامن وتأسيس مؤسّسة جامعة لهم تدافع عن حقوقهم وتعمل على نهضة مصر وانخراطها في الأسرة العالميّة المتحضِّرة... وهكذا تتكامل لديه دعواته الإصلاحيّة في نشاطه الأكاديمي كما في مواقفه الفكريّة - السياسيّة.