

مجلة المجمع العلمي العربي

١ نيسان سنة ١٩٥٨ م ١١ شهر رمضان سنة ١٣٧٧ هـ

الأخطل

هو أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت من قبيلة تغلب ، وتغلب من ربيعة من العرب العدنانية . وبلاد تغلب بالجزيرة الفراتية بجهات سنجار ونصيبين بين الخابور والفرات ودجلة ، وتعرف ديارهم بديار ربيعة . وكانت تغلب بدواً بالجزيرة لا حاضرة لها إلا القليل بالكوفة ، وكانت النصرانية غالبية عليهم لمجاورتهم للروم . والأخطل لقب غلب عليه خلعت لسانه في صفه ، ومعنى الأخطل السفينة .

وكانت الجزيرة منذ زمن الأخطل معدودة من الشام أو ملحقة بالشام وكان الأخطل يعتبر شامياً ، قال الفرزدق ^(١) :

فبين ^(٢) شاركني المساورُ بعدم وأخو هوازن والشامي الأخطلُ
كان الأخطل نصرانياً ، قال الشعر وهو غلام ، وهجا كعب بن جعيل

(١) شرح ديوان الفرزدق لمبد الله الصاوي ج ٢ ص ٧٢١ .

(٢) أي في الموائد .

شاعر تغلب ، واتصل بيزيد بن معاوية ومدحه في حياة أبيه ، وكان سبب اتصاله به أن يزيد طلب إلى كعب بن جعيل أن يهجو له الأنصار لأن عبد الرحمن بن حسان بن ثابت الأنصاري شب بأخته رملة ، فامتنع كعب تخرجاً لأنه مسلم ، ودله على الأخطل فهاجم الأخطل بقصيدة منها :

ذهبت قريش بالسباحة والندی واللؤم تحت عمام الأنصار
فدعوا المكارم لستم من أهلها وخدوا مساحيكم بني التجار
ومنذ ذلك الحين اختص بني أمية بمدح خلفاءهم وأمرائهم وبقد عليهم إلى دمشق ، ويدعو اليهم ويهجو خصومهم . فقربه بنو أمية وأثروا ولا سيما عبد الملك ابن مروان فقد كان للأخطل عليه دالة عظيمة ، ذكروا أنه كان يدخل عليه وقد علق على صدره صليباً ولحيته تنفض خمرا ، ووقعت مهاجاة بينه وبين جرير طال أمرها ولم تنته إلا بموت الأخطل . وظل الأخطل أثيراً عند بني أمية حتى توفي في خلافة الوليد بن عبد الملك سنة خمس وتسعين وقد نيف على السبعين .

شعره :

الأخطل أحد فحول الشعراء الإسلاميين ومن أشهر الشعراء في العصر الأموي ، يمتاز شعره بالاستواء والصقل والتهذيب من غير عمل أو تكلف ، وأثر الطبع فيه شديد الظهور ، روي عنه أنه كان ينظم القصيدة تسعين بيتاً فما يزال يعود عليها بالتهذيب والتهذيب حتى يسقط الستين ويبقى على الثلاثين . وقد يمين بالتنقيح والتحكيك حتى يبلغ في نظم القصيدة حولاً كاملاً . روى صاحب الأغاني أن الأخطل قال لعبد الملك بن مروان يا أمير المؤمنين زعم ابن المراغة (جرير) أنه يبلغ مدحك في ثلاثة أيام ، وقد أقيمت في مدحك :
خف القطين فراحوا منك أو بكروا (وأزعجتهم نوى في صرفها غير)
سنة فما بلغت كل ما أردت .

وأكثر شعره يسير فيه الطبع والتعذيب شرعا ، وقد شبهوا الأخطل بالنابغة
الديباني لصحة شعره ، والحقيقة إنه يشبه النابغة من عدة وجوه ، فكلاهما يجمع
بين الطبع والثقيف ، وكلاهما يجيد المدح والوصف ، وحوادث حياتهما متشابهة ،
فكل منهما اتصل بالملوك وحظي عندهم ، وكل منهما أسهم في شؤون قبيلته إلى
حد بعيد ، واتخذ من شعره وسيلة لمصلحتها . ولا صربة في أن الأخطل كان
يترسم خطي النابغة ويطبع على غرارها في طائفة صالحة من شعره ، وقد يمارضه
في النسخ والوزن والروي ، ويسترفده المعنى والتصور والتصوير ، من ذلك
قصيدته التي أولها ^(١) :

تغيرَ الرَّمْ من سَلَى بأُحْفَارٍ وأقفرَ من سَلِمَى دَمْنَةُ الدَّارِ
فإنه عارض بها قصيدة النابغة التي أولها ^(٢) :

عَوَّجُوا نَحْيُوا انْقَمِ دَمْنَةُ الدَّارِ ماذا تحيون من نُؤْيٍ وَأُحْجَارِ
ففي قصيدة الأخطل كثير من معاني النابغة وألفاظه ولا سيما وصف ثور الوحش .
ومن ذلك قوله يشبه الممدوح بالفرات ^(٣) :

وما الفراتُ إذا جاشتُ حوالبُهُ في حافتيهِ وفي أوساطهِ العُسرُ
وذعدته رباح الصيف واضطربتُ فوق الجآجي من آذيه غُدُرُ
مستحضرٌ من جبال الروم يستره منها أكافيف فيها دونه زَوَرُ
يوماً بأجود منه حين تسأله ولا بأجهر منه حين يجتهر

وكرر هذا المعنى في عدد من قصائده فقال ^(٤) :

وما مزبدٌ بملو جزائر حاصرٍ يشق إليها خيزراناً وغرقدا الخ

(١) ديوان الأخطل ص ١١٢ .

(٢) ديوان النابغة الديباني ص ٤٩ .

(٣) ديوان الأخطل ص ١٠١ .

(٤) ديوان الأخطل ص ٩٦ .

وقال^(١) :

وما مزبد الأطواد من دون عانة يشق جبال الغور ذو حدبٍ غمر الخ

وقال^(٢) :

كانه مزبد ربات متجمع يعلمو الجزائر في حافاته الزبد الخ
وكل ذلك مأخوذ من قول النابغة^(٣) :

فما الفرات وإن جاشت غواربه ترمي أواذيه العيرين بالزبد
يمده كل وادٍ مترعٍ لحب فيه ركامٍ من الينبوت والخضد
يظل من خوفه الملاح معتصماً بالخيزرانة بين الأبن والتجد
يوماً بأجود منه سبب نافلة ولا يحول عطاء اليوم دون غد
على أن للفرات في نفس الأخطل أثراً بليغاً لأنه نشأ في مدينته وعاش
بالتقرب منه .

* * *

كان الأخطل يستلمهم شمره من البادية لأنه نشأ في بادية الجزيرة الفراتية ،
وأثر الحاضرة ضئيل في شمره على كثرة وفوده على الخلفاء بدمشق ، فقد كان
يفضل حياة البداوة على حياة الحضارة قال^(٤) :

من العرييات البوادي ولم تكن نلوتها حمى دمشق ومومها^(٥)
لذلك فبادية الجزيرة الفراتية يجيها وسهولها وأوديتها وأنهارها - ولا سيما
الفرات - وأجوائها وأنوائها ونباتها من شيع وقيصوم وخزامى ووحشها وطيرها

(١) ديوان الأخطل ص ٢١٤ .

(٢) ديوان الأخطل ص ١٧٣ .

(٣) ديوان النابغة الذبياني ص ٣١ .

(٤) ديوان الأخطل ص ١٢١ .

(٥) المصنوع : أحمد الجديري .

مائلة في شعر الأخطل، منها يستمد وعليها يعتمد والشواهد على ذلك كثيرة منها قوله ^(١) :

ويبدأ بمحال كأن نعامها بأرجائها القصوى أباصر مهمل
تري لامعات الآل فيها كأنها رجال تمري تارة وتسربل
وجوز فلاق ما يغض ركبها ولا عين هاديا من الخوف تغفل
بكل بعيد القول لا يهتدي له بعرفان أعلام وما فيه منهل
ملاعب جنان كأن تراها إذا أطردت فيه الرياح مغربل

وقد سبق إيراد أمثلة من شعره ذكر فيها الفرات ومثلها قوله ^(٢) :

إذا غاب عنا غاب عنا فراتنا وإن شهد أجدى فيضه وجداء له
وقوله ^(٣) :

وإذا عدت به رجلاً لم تجد فيض الفرات كراشع الأوشال

* * *

وأثر النصرانية في شعره ضئيل جداً لم يرد ما يشير إليها أو يدل عليها
في كل شعره إلا قوله ^(٤) :

حسني يشب ياض النحر واقده كما تصور في الدير التائب
وقوله ^(٥) :

إني ورب النصارى عند عيدهم والمسلمين إذا ما ضمها الجمع ^(٦)

(١) ديوان الأخطل ص ٦ .

(٢) ديوان الأخطل ص ٦٤ .

(٣) ديوان الأخطل ص ١٦٠ .

(٤) ديوان الأخطل ص ١٢ .

(٥) ديوان الأخطل ص ٧١ .

(٦) هذا مأخوذ من قول كعب بن جميل التلي وهو مسلم :

إني ورب النصارى في كنائسها والمسلمين إذا ما جمعوا اجتماعاً

والقائم البطل بالإنجيل يدرسه لله تفتح عيناه ، إذا ركعاً

انظر مجلة المجمع العلمي العربي م ١٩ ص ١٠٦ .

ورب كل حبسٍ فوق صوته
يسى ولا همه الدنيا ولا الطمع
وقوله (١) :

ولستُ بصائمٍ رمضان طوعاً ولستُ بآكلٍ لحمٍ الأضاحي
ولستُ بقائمٍ أبداً أنادي قبيل الصبح حيّ على الفلاح
ولكني سأثر بها شمولاً وأسجد عند منبلج الصباح
وقوله (٢) :

لما رأونا والصليب طالما ومآر صرّ جيسٍ وسمّا ناقعا
ويظهر أن الأخطل لم يعرف من مزاييا النصرانية إلا أنها تبيع الخمر ولا
تفرض صوم شهر رمضان ؛ ورد في الأغاني أن عبد الملك بن مروان قال
للأخطل يوماً : لم لا تسلم يا أخطل ؟ قال إن أنت أحملت لي الخمر ووضعت
عني صوم رمضان أسمت ؛ فقال له عبد الملك : إن أنت أسمت ثم قصرت في
شيء من الإسلام ضربت الذي فيه عنقك . وقال له مرة : ألا تسلم فنفرض
لك ألفين في عطائك ونوصل بعشرة آلاف درهم ؟ قال فكيف بالخمر ؟
قال وما تصنع بها ؟ وإن أولها لم وإن آخرها لسكر ، قال أما إن قلت ذاك
فإن بينهما منزلة ما ملكك فيها إلا كلمقة من ماء الفرات بالإصبع ؛ فضحك
عبد الملك .

ويرى الأستاذ نيكلسون صاحب تاريخ الأدب العربي (٣) أن نصرانية
الأخطل لم تكن عن إخلاص وإيمان بل عن أهواء نفسية لأنها تبيع له الخمر ،
ويستشهد متهمكاً على نقواه بما رواه صاحب الأغاني قال : كانت امرأة الأخطل
حاملًا - وكان متمسكاً بدبته - فرأى به الأسقف يوماً ، فقال لها الحق به

(١) ديوان الأخطل ص ١٥٤ .

ان الأخطل ص ٣٠٩ .

فتمسحي به ، فعدت فلم تلحق إلا ذنب حمارة فتمسحت به ورجعت ، فقال لها :
هو وذنب حمارة سواء .

ويرى الأب لامنس البسوعي في الفصل الذي كتبه على الأخطل في دائرة
المعارف الإسلامية أن هجاء جرير للأخطل أدل على نصرانية الأخطل من
شعره نفسه ، وأنه لم يكن نصرانياً مستقيماً لأنه طلق امرأته وتزوج امرأة مطلقاً .
وفي ذلك يقول ^(١) :

كلانا على هم بيت كأننا يجنبه من مس الفراش قروح
على زوجها الماضي تنوح وإنني على زوجتي الأخرى كذاك أنوح
وعربية الأخطل أظهر كثيراً في شعره من نصرانيته ، فقد كان يحلف باللات
والعزى وهما صنمان من أصنام العرب في الجاهلية ، ورد في الأغاني ج ٧
ص ١٧٣ « أخبر شبيب من قريش قال : رأيت الأخطل خارجاً من عند عبد الملك ،
فلما انحدر دنوت منه فقلت : يا أبا مالك من أشعر العرب ؟ قال هذان السكبان
المتعافران من بني تميم (الفرزدق وجرير) فقلت فأين أنت منهما ؟ قال : أنا
واللات أشعر منهما » وورد أيضاً أن « عاصم بن شبل الحرمي سأل الأخطل عن
هذا فذكر نحوه وقال : واللات والعزى » .

ويدح الخليفة الأموي بحروبه للروم وانتصاره عليهم وإثخانهم فيهم وهم نصارى ،
من ذلك قوله : (ديوان الأخطل ص ١٩) :

إليك أمير المؤمنين رحلتها على الطائر الميمون والمثل الرحب
إلى مؤمن تجلو صفيحة وجهه بلابل نفشى من هموم ومن كرب
وفي كل عام منك للروم غزوة بعيدة آثار السنايك والسرب

(١) ديوان الأخطل ص ٣٣٩ .

وقوله : (ديوان الأخطل ص ٢٠٤) :

فقلت الرومَ حتى شدُّ منها عصابُ ما تُحرِّزُها القُصورُ

وقوله : (ديوان الأخطل ص ٢١٨) :

وإني أتمرض للوليد فإنه منه إلى خير الفروع مضاربه
وما بلغت خيل امريء كان قبله بحيث انتهت آثاره ومحاربه
وتضحى جبال الروم غبراً فجأبياً بما أشعلت غاراته ومقانبه
من الفوز حتى انضم كل ثملة وحتى انطوت من طول قود جنائبه

وللإسلام أثر في شعر الأخطل ، فقد كان يحلف بالكعبة والحرم وزمزم
والحج ومناسكه ، وبذكر الإسلام مقروناً بالعفة والتقوى ، وينصح للخليفة بأن
لا يقبل طاعة قيس لأنهم غير مخلصين في إسلامهم من ذلك قوله ^(١) :
ولقد حلفت برب موسى جاهاً والبيت ذي الحرمات والأستار
وقوله ^(٢) :

إني حلفت برب الرافصات وما أضى بمكة من حجب وأستار
وبالهدى إذا احمرت مذارعها في يوم نسكٍ وتشريقٍ وتبخار
وما يزمر من شمطٍ محلقٍ وما يثرب من عونٍ وأبكار
وقوله ^(٣) :

وقد حلفت يميناً غير كاذبه بالله رب ستور البيت ذي المحجب
وكل موفٍ بنذرٍ كان يحمله مضرٌ جردماء البدن مخنضب

(١) ديوان الأخطل ص ٧٨ .

(٢) ديوان الأخطل ص ١١٩ .

(٣) ديوان الأخطل ص ١٨٤ .

وقوله (١) :

كانت المشرفة في ذراه ونيران الحبيج لها سفير
حلفت بمن تساق لها الهدايا ومن حلت بكعبته النذور

وقوله (٢) :

لقد حلفت بمن أسرى الحبيج له والناذرين دماء البدن في الحرم

وقوله (٣) :

ييطرن ذا الشيب والإسلام مهمته ويستعيد لمن الأهيف الرؤوق

وقوله (٤) :

فإن تك قيس يا بن مروان بابت فقد وهلت قيس إليك من العذر
على غير إسلام ولا عن بصيرة ولكنهم سبقوا إليك على صفر
ولما تبينا ضلالة مضعب فتحنا لأهل الشام باباً من النصر

وقد بقتبس من آي القرآن من ذلك قوله (٥) :

(فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم) كأنهم من بقايا أمة ذهبوا
والآية (فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم) في سورة الأحقاف .

* * *

(١) ديوان الأخطل ص ٢٠٢ و ص ٢٠٤ .

(٢) ديوان الأخطل ص ٢٦٤ .

(٣) ديوان الأخطل ص ٢٦٠ .

(٤) ديوان الأخطل ص ١٣٣ .

(٥) ديوان الأخطل ص ٣٨ .

فنون شعره

أحسن الأخطل في المدح ووصف الخمر والنساء ووصف الثياب والخمر الوحشية ؛ فلقد قيل : إن الأخطل أمدح العرب ، وسئل جرير عنه فقال : كان أشدنا اجتزاءً بالقليل وأنعمنا للحر والخمر .

كان هوى الأخطل السيامي مع بني أمية يرى أنهم أحق قریش بالخلافة وأجدر العرب بالملك ، واتفق أن قبيلة قيس التي حاربت بني أمية أغارت على تغلب قبيلة الأخطل فكان من الطبيعي أن يكون الأخطل مع بني أمية بحكم مصلحة قبيلته ، يشيد بمدحهم ويحرضهم على أعدائهم ويرى أن نصرهم نصر لقبيلته ، كما أنه ينكر على كل من خرج عليهم كعبد الله بن الزبير وأخيه مصعب ، فلا عجب إذا جؤد في مدحهم للأسباب التي مرّت ، ولأنه لقي من إحسانهم ما لا يمكن أن يلقاه من غيرهم .

كان الأخطل يمدح بني أمية بالشرف والكرم والحزم والقوة وشدة البطش في الحرب وسعة الحلم والعفو عند المقدرة ، وأن لم حقاً في الخلافة أخذوه وقاتلوا دونهم وحافظوا عليه بسيوفهم ، مشيراً إلى أيامهم الكثيرة ووقائعهم العديدة في سبيل ذلك ، مدلاً بما لقبيلته من البلاء الحسن في نصرتهم قال ^(١) :

وقد نصرت أمير المؤمنين بنينا لما أناك يبطن الفوطة الخبر
أضف إلى ذلك الجود العميم وكثرة العطايا وإطعام الطعام وما إلى ذلك من الصفات التي اعتاد أهل البادية أن يمدحوا بها .

ولعل الأخطل لم يعتن بشيء من شعره كصنائه بهذا الباب ، فلقد روي عنه أنه قال لعبد الملك : أتت في مدحتك « خفّ القطين فراحوا منك أو بكروا » ^(٢) .

(١) ديوان الأخطل ص ١٠٥ .

(٢) ديوان الأخطل ص ٩٨ .

سنة ٠ وشمره في المدح شديد الأصر قليل السقط حسن الديباجة شريف المعاني
واضحها مهذب منقح من ذلك قوله ^(١) :

فأله لم يرض عن آل الزبير ولا
بما ظموت أبا العاصي وهم نقر
بيض مصاليت أبناء الملوك فان
إن يحلموا عنك فالأحلام شيتهم
كانهم عند ذاكم ليس بينهم
كانوا موالي حق يطلبون به
إن بك للحق أسباب يمد بها
هم صموا لابن عفان الإمام وهم
حرباً أصاب بني المروان جانبها ^(٢)

عن قيس عيلان حياً طال ما خربوا
في هامة من قریش دونها شذب ^(٣)
بدرک ما قدموا عجم ولا عرب
والموت ساعة يحمي منهم الغضب
وبين من حاربوا قرى ولا نسب
فأدر كوه وما ملأوا ولا لغبوا
ففي أكفهم الأرمسان والسبب
بعد الشمس مروها ثمت احتلبوا
بعداً لمن أكلته النار والخطب

وقوله ^(٤) :

نفسى فداء أمير المؤمنين إذا
مفترش كافتراش الليث ككلمه
في نبعه من قریش بعصبون بها
محشد على الحق عيافو الخنا أنف
شمس العداوة حتى يستقاد لهم
لا يستقل ذوو الأضغان حربهم

أبدى النواجذ يوماً عارم ذكرك
لوقعة كائن فيها له جزر
ما إن يوازى بأعلى نبتها الشجر
إذا أكلت بهم مكروهة صبروا
وأعظم الناس أحلاماً إذا قدروا
ولا يئس في عيدانهم خور

(١) ديوان الأخطل ص ٣٨ .

(٢) الشذب : الشوك والقشر .

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب « جاحها » والجاحم : الجمر الشديد الاشتعال
والجاحم من الحرب : مضطها وشدة القتل في ممركتها يقال اصطلى فلان
بجاحم الحرب

(٤) ديوان الأخطل ص ١٠٣ .

هُمُ الَّذِينَ يَارُونَ الرِّيحَ إِذَا
 بَنِي أُمَيَّةَ نَعْمَاكُمْ مَجَلَّةٌ
 بَنِي أُمَيَّةَ قَدْ نَاضَتْ دُونَكُمْ
 أَخِمْتْ عَنْكُمْ بَنِي النَّجَارِ قَدْ عَلَتْ
 حَتَّى اسْتَكَانُوا وَهُمْ مَنِي عَلَى مَضَضٍ
 بَنِي أُمَيَّةَ إِنِّي نَاصِحٌ لَكُمْ
 إِنْ الضَّيْفَةَ تَلَقَّاهَا وَإِنْ قَدِمْتَ
 وَقَوْلُهُ (١) :

الْمَنَعْمُونَ بَنُو حَرْبٍ وَقَدْ حَدَقَتْ
 قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا شَدَّوْا مَآزِرَهُمْ
 وَقَوْلُهُ (٢) :

وَنَفْسِي تَمْنِيَنِ الْمَرَّاقَ وَأَهْلَهُ
 أَبُوكَ أَبُو الْعَاصِي عَلَيْكُمْ تَعَطَّفْتُ
 أَبِي أَنْ يَكُونَ التَّاجُ إِلَّا عَلَيْكُمْ
 بِكُمْ أَدْرِكُ اللَّهَ الْبَرِيَّةَ بَعْدَمَا
 وَقَوْلُهُ (٣) :

لَا يُسْمَعُ الْجَهْلُ يَجْرِي فِي تَدْيِيمِهِمْ
 تَمَّتْ جَدُودُهُمْ وَاللَّهُ فَضْلُهُمْ
 هُمُ الَّذِينَ أَجَابَ اللَّهُ دَعْوَتَهُ

وَلَا أُمَيَّةُ فِي أَخْلَاقِهَا الْفَنَدُ
 وَجَدْتُ قَوْمٍ سَوَاهُمْ خَامِلٌ نَكِيدُ
 لَمَّا تَلَافَتْ نَوَاصِي الْخَيْلِ فَاجْتَلَدُوا

(١) ديوان الأخطل ص ١١٩ .

(٢) ديوان الأخطل ص ١٢٢ .

(٣) هو بشر بن مروان ولده أخوه عبد الملك إمرة المراقين .

(٤) ديوان الأخطل ص ١٧٢ .

ليست تنال أكف الناس بسطتهم وليس ينقض مكر الناس ما عقدوا
قوم إذا أنعموا كانت فواضلهم سيئاً من الله لا من ولا حسد

* * *

أما وصفه الخمر فجيد بالغ ، سبق به جميع من تقدمه من الشعراء كالأعشى
وأبي محجن النقي ، وخلا له الجو في عصره لأن الشعراء الإسلاميين كالفرزدق
وجرير وكثير وذو الرمة لم يصفوا الخمر تحرجاً وتأثماً ، أما هو فقد كان مدمناً
لا يخرج من تماطيلها ووصفها لأنه نصراني بل كان يستعين بها على قرض الشعر
وإنشاده وأصبح وصفه لها أعظم خصائصه التي امتاز بها .
يصف الأخطل الخمر بدقة وبراعة واستقصاء ، فيصور يريقها وتوهجها في
الكاس ، وما يطفو على وجهها من الحب ، ويسمك هديرها وما يفور من
رشاشها ، ويصف رائحتها وطعمها وديبها في الأعضاء وما تبعثه في الشارب من
النشوة والأريج . ويحلو له التحدث عنها والتفني بها فيسلسلها منذ كانت عنايد
في الكرم على شاطئ الفرات ، وكيف تعهد لها الأكرة بالسقي إلى أن قطفت
وعصرت وعتقت في دنائها وطال عليها الأمد ونسج عليها المنكبوت وتغالي بها
التجار وتنافس بها المتنافسون فحملت إلى الأقطار النائية . ويتناول بالوصف
أيضاً زقاقها ودنانها وزجاجاتها وكؤوسها ويتفنن في تصوير مجالسها وشربها وما
فيها من قينة وساق وشارب ملئح ، وبعبجه بحاضة وصف السكران والمربدن
في فتور أجفانهم وجليجة ألسنتهم وتحاذل أعضائهم وإصرافهم على أنفسهم في معاورة
الخمرة . ولقد لمح الأخطل بالخمر وما ينصل بها فذكرها في مناسبات شتى
في كثير من قصائده فتارة يفتتح بها ، وأخرى يشب إليها وثباً ، وطوراً
بذكر ما اعتراه من الدهول حين فارق أحبابه فيشبه نفسه بالشارب التمل فيجد
مخرجاً للإفاسة بنعوتها ، وحيناً يفنخر بمعاطاتها مع ندمائه وأصحابه ؛ كل ذلك
براعة فائقة وأسلوب أخاذ وتحيل جميل وتشبيه بديع وطبع مؤات ولعل إحسانه

في هذا الباب يفوق إحسانه في جميع الأبواب التي قال الشعر فيها ، والشواهد على ذلك كثيرة منها قوله ^(١) :

صريمُ مدامٍ يرفع الشَّربُ رأسَه ليحيا وقد مانت عظامُ ومفصلُ
تهاديه أحياناً وحيناً تجره وما كاد إلا بالحُشاشة بعقلُ
إذا رفعوا عضواً تحامل صدره وآخر مما نال منها مخبلُ
وجاءوا بينانيةً هي بعدما بعُلُّ بها الساقى الدُّ وأسهلُ
تمر بها الأيدي منيحاً وبارهاً وتوضع باللهم حَيٌّ وتُحمَلُ
وتوقف أحياناً فيفصل بيننا غناءً مُغنٍّ أو شِواهِ مرعبلُ
فلنَدَّتْ لِرِناحٍ وطابت لشاربٍ وراجعي منها مراحُ وأخيلُ
فما لبِثنا نشوةً لحقت بنا توابعها مما نُعلُّ ونُهَلُ
تدبُّ ديباً في العظام كأنه ديب نال في قفاً يتهملُ
فقلت اقلوها عنكم بزاجيسا فأطيب بها مقتولةً حين تُقتَلُ
رَبَّتْ وربا في حجرها ابن مدينه يظل على مسحاته بتركلُ
إذا خاف من نجمٍ عليها ظمأة أدبُ إليها جدولاً بنسل

وقوله ^(٢) :

إذا ما ندبني عُنِّي ثم عُنِّي ثلاث زجاجات لمن هديرُ
جعلتُ أجر الذبل زهواً كأنني عليك أمير المؤمنين أميرُ

وقوله ^(٣) :

وكأْسٍ مثل عين الدبك صرفٍ تنسي الشاربين لها العقولا

(١) ديوان الأخطل ص ٢ .

(٢) ديوان الأخطل ص ١٥٤ .

(٣) ديوان الأخطل ص ٣٧١ .

إذا شرب النقي منها ثلاثاً بغير الماء حاول أن يطولا
مشى قرشية لا شك فيها وأرخى من مآزره الفضولا
وقوله (١) :

ترى الزجاج ولم يُطْمَثْ يطيف به كأنه من دم الأجواف مخضب
حتى إذا اقتضى ماء المزن عذرتها راح الزجاج وفي ألوانه صب
تنزه إذا شجها بالماء مازجها تزو الجنادب في رمضاء تلتب
راحوا وهم يحسبون الأرض في فلك إن صرعوها وقت الراحة والركب

* * *

وما جود به الأخطل وصف الثيران والجر الوحشية فانه يصورها صورة
واضحة متحركة في أشكالها وألوانها ومسارها ومراتعها ، ويصف صيدها وصفا
دقيقا فيربك معركة حامية بينها وبين كلاب الصيد الضاربة التي تطاردها ،
وكيف يهيج الثور فيكر عليها مستبلا فينال منها بقرنيه ما ينال الفارس برمح
من خصمه ، الى ما هنالك من المشاهد المتتابعة في مثل تلك الوقائع . وهذه
الصورة أثر عميق في مخيلة الأخطل فانه كررها غير مرة في شعره ، وهي تشبه
كثيراً أو هي مأخوذة من الصورة التي رسمها النابغة الذبياني لثور الوحش في
قصيدته الرائية التي أولها :

عرجوا فحيوا لنعم دمنة الدار ماذا تحيون من نواري وأحجار
والأخطل ينرم خطى النابغة في كثير من مناحي شعره . وإكثار الأخطل
من وصف الوحش أثر عميق من آثار البادية في نفسه ، ولفته في هذا الباب
أجزل ، وأسلوبه بدوي ، وقوافيه مكينة رصينة . من ذلك قوله (٢) :

(١) ديوان الأخطل ص ٣٧٨ .

(٢) ديوان الأخطل ص ١١٤ .

... فبات في جنب أرطاة مكفته ريح شامية هبت بأقطار
 يحول ليلته والعين^(١) نضربه منها بغيث أجش الرعد نيار^(٢)
 إذا أراد بها التضيض أرقه سيل يدب يهدم التراب موار
 كأنه إذ أضاء البرق بهجته في أصفهانية^(٣) أو مصطلي نار
 أما السراة فمن ديباجة لهن^(٤) وبالقوائم مثل الوشم بالقار
 حتى إذا انجأ عنه الليل وانكشف أنسن^(٥) صوت قنيص إذ أحس بهم
 فأنصاع كالكب كبدري ميعته غضبان يخلط من معج وإحضار
 فأرسلوهن يذرين التراب كما يذري سباح فطن يدف أوتار
 حتى إذا قلت نالته صوابها وأرهقه بأنياب وأظفار
 أنحى إليهن عيناً غير غافلة وطعن محقر الأقران كراء
 فغفر الضاريات اللاحقات به عفر الغريب قداحاً بين أسار

وكرر الأخطل هذه الصورة في عدة قصائد من شعره تجدها في ديوان
 الأخطل ص ١٣٨ و ص ١٦٩ و ص ٢٣٠ و ص ٢٦١ وكلها مأخوذة من
 الصورة التي رسمها النابغة الذبياني في قصيدته الرائية التي صبت الإشارة إليها .
 أما البادية فإن روحها شائعة في جميع شعره ومع ذلك فقد خصها بالوصف
 في كثير من قصائده ولا عجب إذا جوّد فإنه ابنها ، ومن شعره في وصف
 القطا في البادية قوله^(٦) :

(١) العين : السحاب .

(٢) النيار : الشديد الانصباب .

(٣) أي حلة أصفهانية .

(٤) أي شديد البياض .

(٥) الضمير من آل سن للكلاب . ومن أحس لتور . وقوله بهم : أي الصيادين من قبيلتي
 جرم وأغار .

(٦) ديوان الأخطل ص ٢٤٧ .

... على آجنه أبت له الريح دمنه
إذا صدرت عنه حمام تركته
تراها إذا راحت رواء كأنها
نأوب زغباً بالفلاة تركتها
إذا نهتهم الروافد بالقرى
ينهم قبيضي الفراخ كأنما
ثنين عليه الريش حتى تلاحقت
فطارت شلالاً وأبذعرت كأنها
وتناول بالوصف السفن التي كان يراها بالفرات فقال ^(٤) :

ففارقن الخليط على سفين
تري الملاح محتجزاً بليف
إذا الثبان قلص عن مشبح
يمعج الماء تحت مسخرات
بمن على كلاكلين فيه
وإما اضطهرن إلى مضيق
تتابع صرمة الوحدى نأوي
دجن بحيث تنسغ ^(٥) المطايا
إذا أقوا مراصين حلوا

يشق بهن أمواجاً صعباً
يؤم بهن آجاماً وغاباً
صدفن ولم يردن له عتاباً
يصك القار والخشب الصلاباً
ولو يزجي إليه الفيل هاباً
وموج الماء يطرد الحباباً
لأولاهها إذا الراعي أهاباً
فلا بقاً يخفن ولا ذباباً
ديب السي يتندر النقايا ^(٦)

* * *

- (١) الحتم : الجرار الحضر .
(٢) يريد « قبضا » والقين قشر البيض .
(٣) طارت شلالاً : أي متفرقة ، وأبذعرت : أمرعت في تفرقها . وشع :
أي تفرق هارباً .
(٤) ديوان الأخطل ص ٥٢ .
(٥) تنسغ : تنباعد .
(٦) النيقاب : الطريق في النبلط .

والأخطل في الهجاء قدم راسخة شبّ عليه واكتهل وشاب وكان من أول ما قال من الشعر وهو صبي إذ هجا كعب بن جميل شاعر تغلب فقال :

صميت كعباً بشر العظام وكان أبوك يسمى الجمل
وابن محلك من وائل محل القراد من أمت الجمل

وبالهجاء نال الحظوة عند يزيد بن معاوية ، إذ هجا له الأنصار ، ثم عند خلفاء بني أمية بهجائه خصومهم . وهو أحد الشعراء الذين طالت ألسنتهم وجعلوا الهجاء من أهم أبواب الشعر وأمضى سلاح يتخذه الشاعر في كل أغراضه ؛ ولقد لجأ الهجاء بينه وبين جرير زمناً طويلاً ، وكان من قادة جيش الشعراء الجرار الذين هاجموا جريراً بهجائهم فظهر عليهم جرير وانهمزموا أمامه ولم يثبت له منهم إلا الفرزدق والأخطل ولم يكف لسانها عنه إلا الموت . وسبب تهاجي جرير والأخطل أن الأخطل سمع بالضجة التي كانت قائمة حول الفرزدق وجرير وتهاجيهما واتفاق الناس على تقديمها واختلافهم في أيهما أشعر وروايتهم لنقائضها ، فقال لابنه مالك وهو أكبر ولده انحدر الى العراق حتى تسمع منها وتأتيني بخبرهما ، فانحدر مالك حتى لقيهما وسمع منهما ثم أتى أباه ، فقال له كيف وجدتكما ؟ قال وجدت جريراً يغرف من بحر ، ووجدت الفرزدق ينحت من صخر . فقال الأخطل : الذي يغرف من بحر أشعرهما ، وقال بفضل جريراً على الفرزدق ^(١) :

إني قضيت قضاء غير ذي جنف لما صميت ولما جاءني الخبر
أب الفرزدق قد شات نعمته وعصه حبة من قومه ذكر

فلما قدم الأخطل على بشر بن مروان في الكوفة بعث إليه قوم الفرزدق يهدايا وقالوا له : لا تمن على شاعرنا ، واهج هذا الكلب الذي يهجو بني دارم ،

(١) ديوان الأخطل ص ٢٤٩ .

فإنك قد قضيت على صاحبنا ، فقل أبيتاً واقض لصاحبنا عليه فقال الأخطل
قصيدة أولها ^(١) :

أجرير إنك والذي تسمو له كأسيقة تخرت بجذج حصان
وقال جرير يرد حكومة الأخطل في قصيدة طويلة أولها :
لمن الديار ببرقة الرياح إذ لا نبيع زماننا بزمان
وهي طويلة بقول فيها :

ياذا الغباوة إن بشراً قد قضى أن لا تجوز حكومة النشوان
ثم استطار بينهما المجداء :

وروى صاحب الأغاني « أن رجلاً من بني شيبان جاء الى الأخطل فقال له :
إنا وإن كنا بحيث تعلم من افتراق المشيرة واتصال الحرب والمداوة تجتمعنا
ريعة ، وإن لك عندي نصحاً ، فقال هاته فما كذبت ، فقال إنك قد هجوت
جريراً ودخت بينه وبين الفرزدق وأنت غني عن ذلك ، ولا سيما أنه يبسط
لسانه بما يتقبض عنه لسانك ، ويسب ريعة سباً لا تقدر على صب مضر بمثله ،
والملك فيهم والنبوة قبله ، فلو شئت أمسكت عن مشاركته ومهارته . فقال صدقت
في نصحك ، وعرفت مرادك ، وصلتك رحم ، فوالصليب والقربان لا تخلصن
الى كليب خاصة دون مضر بما يلبسهم خزبه ويشملهم عاره ، ثم اعلم ان العالم
بالشعر لا يبالي وحق الصليب إذا مر به البيت العائر السائر الجيد أم لم قاله
أم نصراني » .

وهكذا كان فقد تخلص إلى كليب دون أن يمس مضر فاجتمع من تهاجبها
تقائض طبع في ديوان على حدة .

وهجاء الأخطل على قلة إقذاعه وضيق مضطربه مرّ لاذع ، هجا قديماً وقبيل

(١) ديوان الأخطل ص ٢٧٣ .

من مضر ومن مضر قریش وفيهم النبوة والخلافة فتصرف تصرف حاذق لبق وبلغ ما أراد ، وحجا جريراً وانحاز إلى الفرزدق ، وجرير ابن عم الفرزدق كلاهما تميمي من مضر . وكان جرير يستبجح من هنك حرمت الأُخطَل ما لا يستبيحه الأُخطَل في الرد عليه ، ومع ذلك فقد أحسن التصرف وثبت ولم يتقهقر . وطريقته في الهجاء أن يقذف المهجو وينال منه ، وبذكر مخازي قبيلته ويرميها باللؤم والجن والشح وسقوط المروءة والدناءة ، ويعيرها الأيام التي كانت عليها ، وقد ينال من نساء القبيلة فيجعلهن قبيحات قذرات غير مصونات ، ويتخذ لذلك صوراً فيها حذق وفن ، ويستعين بالتهكم والسخرية ، ويختلق المعاييب والمساوي والنقائص والمثالب ، وتراه إلى جنب ذلك يغالو بالفخر بقبيلته ، فينوه بياسها ويشيد بفضائلها وينسب إليها كل مكربة ، ويوازن بينها وبين قبيلة المهجو — والميزان بيده — فترجح الأولى وتشيل الثانية ، والأُمثلة على ذلك كثيرة منها قوله ^(١) :

أما كليب بن يربوع فليس لهم	عند التفارط ^(٢) إيراد ولا صدر
مُخَلَّفُونَ وبِقَضِي النَّاسِ أَمْرُهُمْ	وهم بغيبة وفي عمية ما شعروا
بشّ الصَّحَاءُ وبشّ الشَّرْبِ شَرُّهُمْ	إذا جرى فيهم المُرْءاة والسَّكْرُ
قومٌ أَنَابَ إِلَيْهِمْ كُلُّ مَخْزِيَةٍ	وكل فاحشة سُبَّتْ بها مُضَرٌّ
أَلَّا كَلُونَ خَيْثَ الزَّادِ وَحَدَّهُمْ	والسائلون بظهر الغيب ما الخبر
ثُمَّ الْإِيَابُ إِلَى صَوْدٍ مَدْنَةٍ	ما تستحم إذا ما احتكت الثَّغْرُ
وَأَقْسَمَ الْمَجْدُ حَقًّا لَا يَخَالِفُهُمْ	حتى يخالف بطن الراحة الشعر

(١) ديوان الأخطَل ص ١٠٩ .

(٢) التفارط : التقدم في طلب الماء .

وقوله (١) :

ما زال فينا رباطٌ اظيل مملّمةً وفي كليبٍ رباطُ الذل والعارِ
النازلين بدارِ الذل ان نزلوا وتستريح كليبٌ مخرم الجارِ
والظاعنين على أهواءِ نسوتهم وما لهم من قديمٍ غير أعيارِ (٢)
قومٌ إذا استنبح الأضيافُ كلبُهم قالوا لأهمهم بولي على النارِ
لا يثأرون بقتلاهم إذا قتلوا ولا يكرثون يوماً عند إجمارِ (٣)
ولا يزالون متّسى في بيوتهم يسعون من بين ملهوفٍ وفرارِ
ومثل هذا الهجاء تجده في ص ٥٠ و ٨٩ و ٢٧٣ و ٢٧٥ من ديوانه ٤ وفي
بعضه ينتصر للفردق فيمدح قبيلته مغايظةً لجرير .

ومما يجب التنبيه إليه أن الأخطل من أقل الشعراء الهجائيين إقذاً في العصر
الأموي حتى قال هو عن نفسه : « ما هجوتُ أحداً قط بما تستحي العذراءُ
أن تنشده أباهاً » وقال عمر بن شبة : « كان الأخطل أخبثهم هجاءً في
عفاف عن الفحش » فوقر في النفوس أن الأخطل لا يقذع ولا يفحش في
هجائه ، ولكن الواقع أنه أقل إقذاً وإفحاشاً من غيره ، ومن هجائه الذي تستحي
العذراء وغير العذراء أن تنشده قوله (٤) :

فلا تدخل بيوت بني كليب ولا تقرب لهم أبداً رجلاً
تري منها لوامع مبرقات يكدن (بنان) (٥) بالحدق الرجالا
قصيرات الخطى عن كل خير الى السوات مسحة رجلاً

(١) ديوان الأخطل ص ٢٢٤ .

(٢) الأعيار : جمع عار .

(٣) الإجمار : الإلجاء والاضطرار .

(٤) ديوان الأخطل ص ١٦٥ .

(٥) حذفنا شكة السكاف من هذه الكلمة .

وقوله (١) :

خنافس أدجت لمبيت سوء ورثن فراش زانية وزان
وما أم ربوت على يديها بطاهرة الثياب ولا حصان
كان عجائبها لحيا جزور تحسر عنها وضر الجران

وقوله (٢) :

وما تركت أسيفنا حين جردت لا عدائنا فيس بن عيلان من عذر
وقد عركت بابني دُخان فأصبحا إذا مأحزاً^(٣) مثل باقية البظر

وقوله يهجو امرأة من قومه هجته اسمها الدماء (٤) :

ألا أبلغ أبا الدماء عني بأن سنان شاعر كم قصير
فإن يطعن فليس بذئ غناء وإن يطعن فمطمنه يسير
متى ما ألقه ومعى سلاحي يخرّ على قفاه لا يحير

وقوله (٥) :

هجاني المننات أبنا جُعيل وأي الناس بقتله الهجاء
ولدت بعد إخوانكم من أمّ فهاً جثتم من حيث جاءوا
وقال له كعب بن جعيل (٦) :

« وبلى لهذا الوجه غب الجمه »

فقال الأخطل :

« فقال (٧) كعب بن جعيل أمه »

(١) ديوان الأخطل ص ١٩٢ .

(٢) ديوان الأخطل ص ١٣٢ .

(٣) احزأل : ارتفع .

(٤) الأغاني ج ٧ ص ١٧١ .

(٥) الأغاني ج ٧ ص ١٦٢ .

(٦) خزائن الأدب للبغدادي ج ١ ص ٢٢٠ .

(٧) حدث همزة الكاف .

وهناك أمثلة أخرى من هذا النوع تجدها في ديوانه ص ١٦٦ و ٣١٩٦٢٨٦ .

* * *

والأخطل غزل عذب يفتح به كثيراً من قصائده ، وهو غزل يتم بحملته على نفس مرحلة طروبة ميالة إلى اللهو والصبوة ، خبيرة بأخلاق الغواني وأهوائهن ؛ والأخطل في نسيبه وتشبيهه بكشف الغطاء عن كيد النساء ويحل طلاسهم سحرهن وبدل على حبايلهن شأن من طالت صحبته لمن فقتلن علماً كما قتلنه حباً ؛ وهو إلى ذلك مدل بشبابه وسيلته إليهن وشفيعه عندهن ، فإذا جلّله الشيب وأصبح يوقّر ولا يُحِبّ — وهو القائل :

وإذا دعوتك عمهـ فإنه نسبٌ يزيدك عندهن خبالا —
استعداد ذكرباته العذبة الشجية بنفمة مملوءة تحسراً وتلهفاً . ومن جيد غزله قوله (١) :

ما إن رأيت كمكرهنّ إذا جرى
المهدياتُ لمن هوينَ مسبّة
إن الغواني إن رأيتك طاوياً
وإذا وعدتك نائلاً أخلفنه
وقوله (٢) :

وإذا هممن بغدرة أزمعها
ورأين أني قد علتي كبرة
وطوين ثوب بشاشة أبلينه
ولقد يكنّ إليّ صوراً صرّة
ولقد أكون من الفتاة بمنزل
خلفاً فلبس وصالح بدوم
فالوجه فيه تضرّ وسهوم
فلن منك هاهن وهموم
أيام لون غدائري يحوم
فأيت لا حرج ولا محروم

(١) ديوان الأخطل ص ٤٢ .

(٢) ديوان الأخطل ص ٨٣ .

وقوله (١) :

يبرقن بالقوم حتى يحتلبهم
يا قاتل الله وصل الغانيات إذا
أعرضن لما حنى قوسي موثرها
ما يرعوين إلى داعٍ حاجته
ورأهن ضيف حين يختبر
أيقن أنك من قد زها الكبر
وأبيض بعد سواد اللمة الشعر
ولا لمن إلى ذي شيبة وطر

وقوله (٢) :

وقد أكون عميد الشرب نسمنا
من القيان هتوف طالما ركدت
فبان مني شبابي بعد لده
إذ لا أطارد أمر العاذلات ولا
تجاء تسمع في ترجيعها صحلا
بفتية يشتهون اللهو والفرلا
كأنما كان ضيفا نازلا رحلا
أبقي على المال إن ذو حاجة سالا

وقوله (٣) :

وقد أحدث أروي وهي خالية
ليست تداوبك من داء تخامره
كان فأرة مسك غار تاجرها
على مقبل أروي أو مشعشة
فلا الحديث شفانها ولا النظر
أروي ولا أنت مما عنده تقرر
حتى اشتراها بأعلى سعرها التجبر
بعلو الزجاجة منها كوكب خصر
ومثل ذلك أبيات تجدها في ديوانه ص ١٤٦ وله قصيدة قسمها بين الفزل
والفخر أولها :

طرق الكرى بالغانياب وربما طرق الكرى منهن بالأهوال
ذكر بها الطيف ووصف محاسن محبوبته وصفا حسنا تجدها في الديوان ص ٣٢٢ .

* * *

(١) ديوان الأخطل ص ٩٩ .

(٢) ديوان الأخطل ص ١٤٢ .

(٣) ديوان الأخطل ص ٢٥٢ .

والأخطل فخور بنفسه ولكنه بقيلته أشد فخراً ، وله شعر في الفخر غير قليل ولا سيما في النقائض ، فقد كان يهجو جريراً ويرمي قبيلته بكل نقبصة ، ويدعي كل مكرومة لتغلب فيفتخر بكرم أصلها وشدة بأسها ، ويذكر أيامها ووقائعها في العرب وقد سبقت الإشارة الى ذلك . ومن فخره قوله ^(١) :

ونحن رفعا عن سألٍ رماحنا وعمداً رغبتنا عن دماء بني نصر
ولما تبيننا ضلالةً مضرب فتحنا لأهل الشام باباً من النصر
مهننا بمرنين أئتم وعارض لنخنع ما بين العراق الى البشير
فأصبح ما بين العراق ومنج لتغلب تردى بالردينية السمر
ولم يرو عنه في الرثاء إلا أربعة أبيات رثى بها يزيد بن معاوية . وله في الأدب والحكمة أبيات سارت مسير المثل لصحة معانيها وحسن صبكها ولكنها قليلة منها قوله ^(٢) :

والناس مهمم الحياة وما أرى طول الحياة يزيد غير خبال
وإذا افتقرت الى الدخائر لم تجد ذخراً يكون كصالح الأعمال
وقوله ^(٣) :

وإن امرأ لا ينهي عن غواية إذا ما اشتبهت نفسه لجهول
وقوله ^(٤) :

لن يرجع الشيبُ شباناً ولن يجدوا عدلَ الشباب لهم ما أدرق العودُ
إن الشباب لمحمدٍ بشاشته والشيبُ منصرفٌ عنه ومسدود

(١) ديوان الأخطل ص ١٣٢ .

(٢) ديوان الأخطل ص ١٥٨ .

(٣) ديوان الأخطل ص ٢٥٨ .

(٤) ديوان الأخطل ص ١٤٧ .

وقوله (١) :

حتى استكانوا وهم مني على مضضٍ
 إن الضغينة تلتقاها وإن قدمت
 والقول ينفذ ما لا تنفذ إلا يرُ
 كالحمرّ يكن حيناً ثم ينتشر

* * *

وبعد فالتائب المنمارف أن الأخطل مع الفرزدق وجريير طبقة واحدة ، وأنهم
 أشعر الإسلاميين ، ولكل واحد من هؤلاء جماعة يقدمونه ويتعصبون له . ولكن
 هناك جماعة من النقاد يرون أن الأخطل دون الفرزدق وجريير ولا يقرنونه بها ،
 ويقولون إن قبيلة الأخطل رفعت من شأنه وأنزلته فوق منزلته لقلة الفحول من
 الشعراء فيها ، وقد يما عرفت تغلب بالإفراط بتجديد شعرائها كما فعلت بعمر
 ابن كثوم قبل الأخطل فروت قصيدته التي أولها :

ألا هي بصحنك فاصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا
 وتناشدها وتغني بها كبار التغليبين وصغارهم حتى هجوا بذلك وقيل فيهم :
 ألمى بني تغلب عن كل مكرمةٍ فصيدةٌ قالها عمرو بن كثومٍ
 يروونها أبداً مذ كانت أولهم يال للرجال لشعر غير مسثوم
 وبديل على قلة الفحول في تغلب قول الفرزدق بعد أن مات صديقه الأخطل (٢) :

أمسى لتغلب من تميم شاعرٌ يرمي القبائل بالقصيد الأثقل
 إذ غاب كعب بني جُعيلٍ عنهم وتثر الشعراء بعد الأخطل
 يباثرون بموته ووراءهم مني لهم قطع العذاب المرسل

(١) ديوان الأخطل ص ١٠٥ .

(٢) ديوان الفرزدق ٢ / ٧٠٨ .

وروى المرزباني في الموشح ص ١٣٨ عن بشار بن برد أنه قال :
« والله ما كان الأخطل مثل جرير والفرزدق ، ولكنها كانتا من مضر ،
فكرهت ربيعة ألا يكون منها مثلها فتعصبت له ورفعت منه » .

وقال صاحب الأغاني^(١) : « والفرزدق مقدم على الشعراء الإسلاميين هو
جرير والأخطل ، فأما قدماء أهل العلم والرواة فلم يسووا بينها وبين الأخطل
لأنه لم يلحق شأوهما في الشعر ، ولا له مثل مالهما من فنونه ، ولا تصرف
كنصرفهما في سائره ، وزعموا أن ربيعة أفرطت فيه حتى ألحقته بها » .

خليل مردم بك

— ٢٠٣ —

بدء الأدب الحديث

إذا لم يبلغ الأدب في القرن الثامن عشر ما بلغه في القرن التاسع عشر من القوة والنضج فليس معنى هذا أن القرن الثامن عشر لم يظهر فيه أثر أو شعر فالجبرتي مثلاً صاحب التاريخ المشهور ولد في منتصف القرن الثامن عشر وفي لبنان والشام وربما في غيرهما من بلاد العرب كالعراق ونحوه ظهر شيء من الشعر ولكن من الثابت أن هذا كله كان ضعيفاً فالشعر كان أكثره في تهينة أو رثاء أو مدح أو في بعض الوصف ، تكاد الشاعرية تموت فيه وتغلب عليه صنعة لفظية .

وقد يكون من جملة الأسباب في ضعف الأدب في تلك الأيام بحسب رأي بعض المؤرخين قلة المدارس على أنه قد نشأت كتائب ومدارس صغيرة في الشام أو لبنان أما في مصر فقد كان فيها الأزهر ولكن الكتب التي كانت تدرس فيه كانت تخوض في العقائد والتوحيد والتصوف والفنم والصرف فالأدب على الشكل الذي نفهمه اليوم لم يكن له ظل .

وكما كانت المدارس قليلة كانت الكتب قليلة فالخطوط كانت بدلاً من المطبوعات لأن المطابع لم تكثر إلا في القرن التاسع عشر ولما جاء نابليون مصر جاء بأدوات مطبعة ولكنها لم تطبع كتباً ذات شأن .

على الرغم من ضعف الأدب وقلة المدارس والكتب ظهر كتاب في دواوين الحكومات في مصر والشام ولبنان كانوا يتولون الإنشاء على أيام الجزار والأمير الشهابي ومحمد علي وابنه إبراهيم .

متى نشأ الأدب الحديث ؟

نشهد في هذا العصر حيرة في تحديد أولية الأدب الحديث لا بدءاً من الإشارة إليها قبل التعرض للموضوع .

سير بنا قريباً أن الأدب الحديث وفقاً لما قرره طائفة من المؤرخين ظهر بظهور نابليون في مصر أي في آخر القرن الثامن عشر وأول القرن التاسع عشر ولكن بعض المفكرين لم يروا لنابليون فضلاً في ذلك وإنما ردوا الفضل كله في بدء الأدب الحديث إلى محمد علي وحده ، ثم وقع الانقلاب الأخير في مصر وحدثت النقلة على محمد علي وأمرته فتزعت بعض الأفلام إلى تصوير محمد علي في أفتح صورة بحيث جعلوه لا فضل له في النهضة الحديثة وعلى هذا نكاد نضيع في مهاب مختلفة من الآراء على أنا صنعا لج موضوعنا في عزلة عن هذه المهاب على قدر الامكان .

نرجع إلى سؤالنا : متى نشأ الأدب الحديث ؟

ليس الجواب عن ذلك بسيط لأن الأدب الحديث نما في بيئات مختلفة نما في مصر ولبنان والشام والحجاز واليمن والعراق ، هذا إذا جاوزنا إفريقية فليس من الهين الإحاطة بميلاد الأدب في هذه البلاد كلها على أن النهضة بدأت في الشام ولبنان ومصر على نحو ما ذكره جرجي زيدان وامتدت منها إلى سائر الأطراف ، ففي كل بقعة من هذه البقاع آثار من الأدب في النثر والشعر ولكن ليس من اليسير الكلام على هذه الآثار كلها ففي بعضها نموزنا أمور كثيرة نعيننا على التوضيح وكيف كانت الحال لا بدءاً قبل الشروع في دراسة الأدب الحديث من معرفة أوليته .

اعتاد أصحاب التاريخ الأدبي أن ينطلقوا في تحديد تاريخهم من أمر معين قد يكون هذا الأمر في بعض الأحوال ظهور دين جديد ، فإذا رجعنا إلى

أدبنا القديم وجدنا أن ظهور الإسلام كان بدء أدب جديد في العرب
قال ابن فارس في كتابه الصحاح :

« كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم
ونسائلكهم وقرابينهم فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ونسخت
ديانات وأبطلت أمور ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر بزيادات
زيدت وشرائع شرعت وشرائط شرطت فنهى الآخر الأول » .

من هذا يتبين لنا أن الإسلام نقل العرب من حال إلى حال ، نقل تفكيرهم
وشعورهم وعواظهم وعاداتهم وأخلاقهم فحلب لهم تفكيراً جديداً وشعوراً جديداً
وعواطف جديدة وعادات جديدة وأخلاقاً جديدة فكان لا بد لهذه الحياة
من صيغ تفرغ فيها صورها ، هذه الصيغ الحديثة كانت بدء أدب حديث
في العرب .

قد يكون هذا الأمر أظهر الأمور في تاريخ أدبنا وإذا شئنا أن نبحث
عن أمور ثانية وجدنا في حرب العرب والروم على أيام سيف الدولة بدءاً لتزعة
جديدة في الأدب وإن كان المؤرخون لا يبالون كثيراً في تاريخهم بهذه التزعة
التي صيغت حرب العرب والروم بصباغ ديني ظهر منه أثر قليل على شعر الشعراء
الذين أحاطوا بسيف الدولة ولكن الأثر الواضح الذي ظهر على شعر أولئك
الشعراء إنما هو الصباغ القومي فكانت كلمة العرب تملأ الشعر الذي قيل في تلك
الحروب وفي سيف الدولة نفسه فهذا الصباغ القومي قد يجوز أن يكون نزعة
جديدة من نزعات أدبنا القديم . وربما كانت حرب صلاح الدين والصليبيين
أظهر أثراً في الشعر من حرب سيف الدولة والروم فيصح الرجوع إلى الشعراء
الذين عاشوا على أيام صلاح الدين حتى نرى على شعرهم آثار تلك الحرب .
لقد عمدت إلى هذا المثل على ضعفه ولكنني إذا عمدت إلى أمثال ثانية
كانت بدء أدب جديد في تاريخنا وجدت منها أشياء كثيرة فقد تعودنا أن

نقسم عصور أدبنا القديم بحسب دولنا القديمة مثل دولة بني أمية ودولة بني العباس وان كانت الاعتراضات وردت على هذا التقسيم .

وإذا انتقلنا من أدبنا الى أدب آخر وجدنا أن المؤرخين يقسمون هذا الأدب أقسامًا مختلفة بحسب نزعات خاصة فالأدب الذي ظهر في فرنسا في القرن السابع عشر كان طابعه العقل فالعقل كان له في الأدب السلطان الأكبر فكانت غلبة الكاتب أو الشاعر الإفصاح عن الحقيقة الخلقية . هذه النزعة كانت في الأدب الفرنسي بدء أدب حديث اصطلاحوا على تسميته الأدب المدرسي ولكن معناه يحملنا على تسميته أدب العقل .

لا ينبغي أن يستنتج من ذلك ان كل انقلاب في السياسة أو في الاجتماع أو في الدين أو في غير مظهر من مظاهر الحياة يصح أن يكون بدء أفق من الآفاق الأدبية فإذا أدى هذا الانقلاب الى أفكار جديدة وعواطف جديدة وشعور جديد تستلزم صيغًا حديثة غير الصيغ التي كانت مألوفة قبل الانقلاب كان الانقلاب بدء أفق جديد ولكنه إذا كان متممًا للحياة التي كانت قبله ولم يحدث فيه حادث فلا معنى لجملة بدء أفق جديد ، فإذا فرضنا أن شعراء دولة بني العباس استمروا في شعرهم في النقي بما كان يتقن به شعراء دولة بني أمية فلا يصح أن تكون دولة بني العباس بدء عهد جديد في الأدب ولكن اذا شهدنا أن النزعة القومية ضعفت في عهدها وكثرت الشعوية وكثر التفتي بآثار الفرس والطمع على العرب لزمنا أن نعتبر الدولة العباسية بدء عهد جديد لأن الشعر العربي دخلته في عهدها صيغ جديدة لم يكن لها أثر في الماضي .

لا نريد أن نتبسط في المقدمة وضرب الأمثال وانما نريد الوصول الى بدء أدبنا الحديث . أين بدء هذا الأدب في تواريج أدبنا الحديث ؟

من هذه التواريج تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر للأب لويس شيخو البسوعي ، اعترف المؤلف في مقدمة مؤلفه بأن اللغة العربية لبس لها تاريخ

أدبي حتى أحسّ بهذا الأمر فئة من المستشرقين في فرنسا وألمانيا وانكثرة وروسية وإيطالية فألفوا بعض التأليف أو دعوها وصف العلوم العربية وتراجم أصحابها وقائمة كتبهم التي صنفوها ولكن هذا كله لا يفني عن تاريخ الأدب شيئاً فان هذه التأليف كلها ليست إلا بواكير أعمال .

كتب الأب لويس شيخو في مجلة المشرق فصولاً في الآداب العربية في القرن الأخير تمهيداً لمن تحدّثه نفسه بوضع تاريخ أدبي وجمع هذه الفصول في كتاب مستقل كان تاريخ الآداب العربية من أول القرن التاسع عشر حتى ١٨٢٠ . لم أجد في هذا التاريخ إشارة إلى انقلاب كان بدء الأدب الحديث وانما قال صاحبه : وراجت أسواق العلوم بعد كسادها حتى بلغت ما نراه اليوم من أمرها في ظل الذات الشاهانية أبد الله شوكتها .

أشار الأب شيخو في بدء تاريخه إلى الكتب والمخطوطات والمطابع في أول القرن التاسع عشر وإلى المنشئين في دواوين ولاية الدولة العثمانية في بلاد العرب وإلى بعض طوائف النصارى وتكلم على الآداب العربية في أوروبا في بدء القرن التاسع عشر .

ثم رجع إلى تفصيل الكلام على الأدب الحديث في أول القرن التاسع عشر فقال : كان افتتاح القرن التاسع عشر في أيام السلطان الغازي سليم خان الثالث . ثم تكلم على مصر في عهد محمد علي وعلى بعض الأدباء في غير مصر بصورة مختصرة ثم ذكر شيئاً من تراجمهم وآثارهم .

هذا شيء مجمل مما ذكره الأب لويس شيخو البسوعي في تاريخه : الآداب العربية في القرن التاسع عشر وإذا دخلنا في التفاصيل وجدنا أنه زاد في تاريخه أن دراسة اللغات الشرقية قويت في أوروبا من القرن الثاني عشر حتى عظمت حركة المستشرقين على نوالي السنين كما عظمت حركة الجمعيات الآسيوية وفي أوائل القرن التاسع عشر طبعت كتب عربية في الآستانه ومصر وأكثر الذين

اشتهروا في تلك الأيام لم يتعلموا في مدارس منظمة بل نبغوا بتحصيهم الخاص مهتدين بنقطة من كتاب الدواوين .

أما جرجي زبدان فقد تكلم في تاريخه على العرب قبل بدء الأدب الحديث تكلم على العرب في مصر وسورية وذكر طائفة من الأدباء ثم انتقل الى الكلام على بدء الأدب الحديث فجعل هذا البدء سنة ١٧٩٨ وهي السنة التي دخل فيها نابليون مصر فقال في جملة ما قال : إن أبرز مظهر هذه النهضة تأثير أوروبية في هذا العصر .

إذا اهتمنا بما جاء في تاريخ جرجي زبدان من الكلام على المكتبات في بدء أدبنا الحديث وعلى المحلات والجرائد والجمعيات والتثليل والموسيقى وغير ذلك نجد بنا أن نهتم بالأدب ، شعره ونثره ، فقد أحصى زبدان في تاريخه فريقاً من الشعراء في مصر وسورية ولبنان وحتى في تونس وأتى على ذكر بعض الأدباء . لقد نجد في هذا التاريخ بعض نظرات عامة في الأدب الحديث وبعض تراجم مختصرة ولا تخلو هذه النظرات في بعض الأحيان من شيء من الصواب فإذا تكلم زبدان على الإنشاء وأشار الى ميل الكتاب الى السجع والبديع في أواخر العصر العثماني تكلم بعد ذلك على تأثير حضارة الغرب في الإنشاء فأشار الى ما كان للطبيعيات والرياضيات من تأثير في تعديل ميل المنشئين الى السجع والبديع وترغيبهم في مجرد الحقيقة ولم يغفل عن الإشارة الى تحدي الكتاب لأساليب البلقاء من المتقدمين مثل ابن المقفع والجاحظ .

ونجد في كتاب صابر ألفه الياس أبو شبكة سماه «روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة» إشارة الى بدء أدبنا الحديث في مصر وسورية قال المؤلف : « جاء نابليون الى مصر في العام ١٧٩٨ وفي نفسه من الشوق الى نفوذ غبار القرون عن موطن الفراعنة ما فيها الى فتح طريق الهند وكان في ركابه طائفة من العلماء الأعلام كمنج وبرتوله وفوريه فما كاد يفتح القاهرة حتى أنشأ فيها

م (٣)

مؤسسة علمية ولي ادارتها جماعة من العلماء الدين رافقوه في حملته وكان عددهم مئة وثلاثة وأربعين بينهم العالم والأديب والفنان والطابع .
 أما بدء أدبنا الحديث في سورية فقد قال فيه أبو شبكة : « وان يكن بونابرت قد فشل في فتح سورية فقد تولى هذا الفتح مكانه أعلام الفرنسيين من رجال الأدب والعلم فمن ذلك الاحتكاك الجديد بين الشرق والغرب نشأ في نفوس أدباء فرنسة وشعرائها شوق ملح الى زيارة الشرق وعلى أثره نشطت حركة الرسائل التي كان لها الفضل الأكبر في تحويل الشرقيين الى منابع الثقافة الفرنسية » .

فهذا كلام واضح يدلنا على أن صاحبه جعل بدء الأدب الحديث في مصر دخول نابليون مصر وجعل بدء الأدب الحديث في سورية انتشار البعثات الغربية فيها .

أما جرجي زيدان فقد قال في النهضة في سورية :
 « لكن نوراً ضئيلاً ظهر في سورية في أواخر القرن السابع عشر على أثر قدوم الإرساليات الدينية وانتشار الرهبنة الكاثوليكية » .
 وقد نبغ في القرنين الأخيرين قبل هذه النهضة طبقة من العلماء أكثرهم من رجال الكليروس واشتغل قسم منهم بالأدب واللغة والتاريخ .
 على هذا الوجه يختلف بدء الأدب الحديث في سورية عن بدئه في مصر .
 هذا على وجه الإجمال ما يتصل بأولية الأدب الحديث فليس في الآراء التي بسطناها في بدء هذا الأدب شيء من الشطط ، فالذين يقولون ان الأدب الحديث نشأ قبل دخول نابليون مصر لا ينحرفون عن الحق الا أن الأدب كان ضعيفاً في شعره ونثره والذين يقولون ان دخول نابليون مصر كان فاتحة الأدب الحديث لا يقولون شططاً فان نابليون مهد في مصر صيلاً الى تفتيح العقول على الرغم من أن غايته كانت الاستثمار فان مجيء العلماء معه قد أبقى

آثاراً في نواحي الفكر وإذا قلنا ان هذه الآثار قد انبسطت في زمن محمد علي قلنا حقاً لأن مصر اتصلت بالغرب عن طريق البعثات والرحلات .

والخلاصة ان لاتصال الشرق بالغرب في أوائل القرن التاسع عشر ولنشوء المدارس الأجنبية في سورية ولبنان فضلاً عظيمًا في استنفاة العقول من مراقدها فقد أنشئت الجامعة الأميركية في بيروت ثم الجامعة اليسوعية كما أنشئت مدارس وطنية وأجنبية وكثرت الجرائد والمجلات وفي مقدمتها المقتطف فقد ظهرت هذه المجلة العظيمة أول الأمر في بيروت ثم ضعفت حربة الرأي فنقلها أصحابها الى مصر وقد كان لها فضل عظيم في بلاد العرب من حيث تفتيح العقول والتهديد لموضوعات العلم فقد كان أصحابها يسطون العلم وبعمومه ، كانوا يلجأون الى أدق المباحث العلمية أو المحاضرات التي تلتقي في الغرب فيلخصونها بأصولهم العلمي السهل حتى تستقر في أذهان الناس والذين كانوا يطالعون المقتطف في تلك السنين كانوا خاصة الخاصة .

في القرن التاسع عشر اختبر الأدب والشعر والنثر وظهر كتاب كبار وشعراء كبار في مصر ولبنان وسورية أما في مصر فقد عنوا في صدر النهضة بالعرب فتنقلوا فئة من كتب الغرب الى لغة العرب ودرّسوها في المدارس وبعد أن نشأت الثورة العراقية في غضون القرن التاسع عشر كثرت في مصر المدارس الأجنبية والمجلات والجرائد والمطابع وطبعت كتب اللغة والتاريخ والأدب ودخل على الأزهر كثير من الإصلاح .

وكذلك في لبنان وسورية فقد كثرت المدارس الأجنبية وعكف الأدباء على اللغتين الفرنسية والانكليزية واقتبسوا عن أدبها فنقلت الى العربية روايات من القرن السابع عشر الفرنسي وانطلقت الأقلام في موضوعات الاجتماع فكتب الكتاب في الحرية والأخلاق وتعليم المرأة والقومية وغير ذلك ثم رحل فئة من رجال الأدب والفكر الى أوروبا فاشتد اتصال الشرق والغرب واطلع

كتاب الشرق على أخلاق بعض أمم أوروبا وعلى عاداتهم وأطوارهم وما آكلهم ومشاربهم وقابلوا بين الشرق والغرب في كثير من الأمور فانعكست آثار هذا كله على كتابتهم ومن أبرز الذين زاروا أوروبا أحمد فارس الشدياق فأدرك الأدب حق إدراكه وثار بأدبه على كثير من أوضاعنا ، على جهل الحكم وضعف الثقافة ، وعادات الناس ، وجهل المرأة ، كما ثار على رجال الدين في لبنان ، وذهب مذاهب أبعد فمال إلى الأدب المجرد في بعض كتاباته فصور أموراً لم يتعود أدبنا أن يصورها .

وجملة القول إن أدبنا الحديث نشأ عن اتصال الشرق بالغرب إما على أيدي المدارس الأجنبية في مصر ولبنان وسورية ودراسة اللغات الأجنبية وإما على صييل الرحلات وكان نشوؤه وقوته من أول القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا ولقد نشهد أصراً عجيباً في انتقاله من طوره الذي نشأ عليه إلى الطور الذي قوي فيه أو تضج بعض القوة والتضج ، فإن الذي يقابل بين بعض نماذج من المراسلات والمكاتبات الرسمية قبل القرن التاسع عشر وبعض بلاغات في صدر القرن التاسع عشر وبين آثار طائفة من كتاب القرن التاسع عشر وشعرائه لا يكاد يصدق أن الأدب قد تكامل في هذه الفترة من الزمن ، فقد غلب عليه في القرن الثامن عشر مجمع متخيف وتفكك ورخاوة ثم أصبح بعض الكتاب والشعراء في القرن التاسع عشر يتحدون أصاليب بلغاء كتابنا وشعرائنا المتقدمين كالجاحظ وابن المقفع وأبي تمام والبحتري والمتنبي وغيرهم وبعضهم ظهرت على كتاباتهم آثار كتاب القرن الرابع كالحريري والبديع والخوازمي وبكاد يكون هذا الأمر أعجب أمور أدبنا في القرن التاسع عشر .

شفيق هيري



بنايع المعرفة

عند ابن سينا (٩٨٥ - ١٠٣٧)

جاء ابن سينا الى الحياة وبفسه ظناً قاتل وحر مذب ورأى بنايعها الصافية
تنساب مترعة جذلي فأقبل يشرب منها بكؤوس مترعة ولكن هذه النفس
لم ترتو من كل هذه البنايع العذبة بل راحت تمب براحتها من الفدرات
الملاى بالآفات كأنها آتية من الصحراء القاحلة ولا ضرر فالنفوس الكبيرة
لا يقنعها شيء قليل والقلوب العظيمة لا تروها كل أمواه الحياة . وكما كانت
شفتاه لا ترتويان من لذات الدنيا ونفسه لا تشبع من منع الحياة كذلك كان
عقله المتألق يريد الإحاطة بكل أنواع المعرفة . فرأبناه يحوم فوق رياضها
كما تحوم النحلة الظمأى فوق الزهور فيرشف منها رشفات عاصرات ويسكب كل
ذلك في خليته العظمى ولما تمتلي .

إذا تأملنا المعرفة عند ابن سينا نجدها بجرأ واسعاً وحوله الأنهار تصب فيه
الماء صباً فيجرها اليه ولا يتلي . فعنده تجمعت معارف الأوائل والمتأخرين وفي
محرابه سجد كل الفلاسفة والمتكلمين . كيف لا ولديه خلاصة الخلاصات من
علوم اليونان وحكمة الهند وفارس وألمعية السريان وفصاحة العرب وخطابة الرومان
وكأنني به وضع كل هذه المعارف في بودقة واحدة كبرى فصرها وأعد منها
ذوباً صافياً مثل اللعين هو ذوب نفسه الكبيرة وعصارة قلبه المبقرى .

خلق ابن سينا ليكون ذا حكمة بالغة ومعرفة متألفة وقد توصل الى شيء
من المحصول العلمي والفلسفي وما يؤسف له تقصيره في الغوص الى أعماق نفسه
للبلوغ الى ينبوع الأصيل الكامن في قرارته العاقلة واستخراج روائع المبقرية

الحقيقية كما انه لم يمن كثيراً بالبحث العميق في مذاهب الفلاسفة الكبار بل اكتفى بشروحها السطحية وهي من محصول المعلقين والشرح السابقين وذلك لانصرافه الى أمور من شأنها إخماد جذوة الحكمة وإطفاء أنوار المعرفة ونحن وإن كنا لا نستطيع أن نسجل له أي ابتكار فكري أو مذهب فلسفي خاص شأن الفلاسفة الحقيقيين إلا أننا نعجب لسعة إدراكه وتوصله الى نتائج حاسمة حفظها له التاريخ الفكري بمداد التجربة والأكابر ، مما لا يتوصل إليه إلا الأفاضل من المتنبعين .

أعجب المشاركة بفلسفة أرسطو منذ تعرفهم به وراحوا يتناولونها من جميع النواحي درساً وتحقيقاً وشرحاً وتعليقاً بل راح كثيرون منهم على منواله ينسجون وفي حبله يحطبون ومن بحره بفتوفون وآرائه وأفكاره يثقيدون وكأني بهم أصرتهم عبقرية المعلم الأول فلم يجحدوا عنها يميناً أو يسرة إلا ما كان لديهم مناهضاً ولحقهم مناقضاً . وقد صرح بمناهضته كثيرون منهم ولا سيما الفيلسوف ابن كيفا في بحوثه النفسية^(١) . أما فيلسوفنا فلم يكن إلا أحد هؤلاء الفلاسفة وقد نسج على منوال أرسطو في مبادئه وأصوله وصار معه جنباً إلى جنب إلا في ما كان مخالفاً للوحي والتنزيل وكأني به حاول اخضاع أرسطو وفلسفته لغاياته وأهدافه وهذه هي منتهى العبقرية عند ابن سينا ولكننا نلاحظ أن الشيخ الرئيس بعد بنائه على أسس أرسطو انتهى به المطاف الى مذهب أفلاطون والأفلاطونية الجديدة دون قصد منه ولذلك ثلاثة أسباب :

- ١ - استقائه فلسفة أرسطو ممزوجة بهاتين الفلسفتين وقد حدث ذلك إبان القرن السابع يوم اشتملت مدرسة قنسرين الفلسفية بميادي المعلم الأول ، فأشربتها بميادي يوحنا فيلوفونوس وأفلاطون والأفلاطونية الجديدة^(٢) .

(١) ابن كيفا في بحوثه النفسية وعلم النفس باب ٤ ، الباب ٢٠ .

(٢) الأوائل المنشور ص ١٥٦ .

- ٢ - تشربه بالأفكار الفلسفية القديمة التي نشأت في الشرق ولا سيما الهند وفارس وهذه تتفق أحياناً مع مبادئ الفلسفتين المشار إليهما .
- ٣ - محاولته تسخير الفلسفة المشائية ذاتها لمبادئه الدينية كما فعل من قبله أستاذه الفارابي في الجمع بين الحكيمين ^(١) .

وأما تصريحه في مناهضة بعض آراء أرسطو ومدرسته ^(٢) ، فذلك طبيعي في فيلسوف مثله إذ ليس من الممكن أن يستسلم في جميع آرائه ولديه الدين والوحي والمثل الشرقية المعروفة ناهيك عن أن هذه هي خلة الجبروت والكبرياء في هذا المبقر فقد أثبت نفسه العظيمة أن تظهر خضوعها المطلق للمعلم الأول وأرادت النظار بتجديده طمعاً في حفظ كرامتها وصون عظمتها . وقد رأينا ابن سينا يبالغ في إطراء نبوغه غير مرة ^(٣) .

أما الذين درسوا كتبه وقابلوها بنتائج المعلم الأول فقد قرروا أنه كان مشائياً صريحاً وهذا ابن العبري الذي أعجب به أكثر من إعجابه بجميع الفلاسفة الشرقيين يؤيد ذلك فيصرح (أن ابن سينا لما أخذ وزنة أرسطو طاليس (فلسفته) لم يزد عليها خمسا لكن أكثر من خمسين وزنة) ^(٤) وناهيك بفيلسوف كابن العبري تعمق في درس المعلمين أرسطو والشيخ الرئيس وأصدر هذا التقرير الصريح الأمر الذي لا بدع مجالاً للشك في أن ابن سينا كان أرسطوطاليسياً في جميع دراساته الفلسفية .

ومع هذا نجد إعادة معرفة ابن سينا إلى بنائيعها الأصلية ليست من الهنات الهيئات بل هي مجازفة كبرى في وسط كهذا يجتمع فيه أفاضل العلماء وأساطين المعرفة في الشرق والغرب .

- (١) الجمع بين الحكيمين ص ٥ .
- (٢) الشفاء : الفن ٥ المقالة ٢ الفصل ٣ طبعة طهران ١٣٠٣ .
- (٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء للهاجرة ١٨٨٢ ج ٢ ص ٢ وفيه أيضاً ص ٣ .
- (٤) ابن العبري : تاريخ الدول السرياني ص ٢١٩ .

- ١ -

إذا تبييننا منطق ابن سينا من ألفه الى يائه لا نجد له إلا منطق أرسطو بعينه إلا ان ابن سينا لم يستفه من ينبوعه الأصيل بل تلقاه من كؤوس غير كؤوس أرسطو . ومع ذلك حفظت فيه الصفات الأصلية التي تناقلها المترجمون والشراح جيلاً بعد جيل .

هذا منطق ابن سينا بين أيدينا وهذه تفاصيله وفي إمكاننا استعراض بعضها للوصول الى ينبوعه الحقيقي والسوافي التي جرت فيها مياهه حتى وصلت الى جنبنة الشيخ الرئيس .

العقل البشري عند ابن سينا ناقص محدود ولذلك هو بحاجة الى موجه أمين يقوده الى الحق^(١) والمنطق هو ذلك الموجه فبدونه لا يستطيع معرفة الطريق الى الحق ولا الوصول الى الهدف ، والمنطق ينتقل بالعقل البشري من المعلوم الى المجهول^(٢) ويعتقد ابن سينا ان كل انسان بحاجة ماسة الى المنطق إلا الأنبياء المؤيدين بالوحي الإلهي^(٣) وهذا رأي ابن العربي المنقول عن أرسطو^(٤) . وأهم التفاصيل التي يمر بها ابن سينا في منطقته بعد المقدمات المعروفة هي الحد والجنس والفصل والأمور المحدودة والبسيطة والمركبة . والرسم والافعال والاتصالات والحد والماهية والتركيب وشرائط الوجود والماهية ومفهوم الذات ووجود الذات^(٥) .

وإذا تأملنا هذه التفاصيل وشروحها وأهدافها نجدها تسير بحسب طريقة الفارابي

(١) حي بن يقظان طبعة ليدن ص ٣ .

(٢) النجاة ص ٦ .

(٣) منطق المشرفين ص ٧ .

(٤) كتاب « الأحداق » في المنطق - المقدمة .

(٥) منطق المشرفين مطبعة الميزيد القاهرة ١٩١٠ ص ٢٤ - ٢٦ .

وأصول منطقته وتتفق معها الاتفاق كله فيكون ابن سينا والحالة هذه تلميذ الفارابي في المنطق كما هو تلميذه في فهم ما وراء الطبيعة .
وأما انتقال طريقة الفارابي إلى ابن سينا فكان بواسطة (التعليم الثاني) وقد استنقاه الفارابي من مؤلفات الفلاسفة الذين سبقوه بمدة قليلة وقد حدثنا حاجي خليفة في كشف الظنون : ان الفارابي جمع التراجم الفلسفية التي عملت في عصر المأمون وجعل منها ترجمة ملخصة محررة مهندبة مطابقة لما عليه الحكمة
وسمى كتابه بالتعليم الثاني فلذلك لقب به (المعلم الثاني) ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوداً بخط الفارابي في خزانة المنصور حتى اطلع عليه ابن سينا وخلص منه كتاب (الشفاء) ^(١) .

وقد طمن البعض في قول حاجي خليفة هذا بصورة خفيفة ولكن مهما كان الأمر فإنه قول حقيقي مسلم به الآن (الشفاء) هو بحق ملخص (التعليم الثاني) هذا من جهة ومن جهة ثانية ان ابن سينا لا يقر بالفضل لأي فيلسوف ما عدا الفارابي مما يدل على حفظه لجليل المعلم الثاني .

أما الفارابي فما عدا تلقيه العلوم الفلسفية على يوحنا بن حيلان ^(٢) وكان هذا على مذهب أرسطو فإنه لخص جميع الترجمات الفلسفية التي خلفها أرسطو إلى العربية وعملناه متمشياً لأرسطو وكتبه وهذه شروحه لكنب أرسطو المنطقية تؤيد ذلك ^(٣) ولا نشك أبداً أن هذه الشروح وغيرها وصلت إلى سينا فاستقى منها منطقته .

ومنطق أرسطو إلى أن وصل ابن سينا صراً بأربعة أدوار هامة بدأت في أواسط القرن الخامس المسيحي وانتهت في نهاية القرن التاسع .

- (١) كشف الظنون طبعة ليتبرغ ١٨٣٠ ج ٣ ص ٩٨ - ٩٩ .
- (٢) تاريخ الحكماء للقفطي طبعة ليتبرغ ١٣٢٠ ص ٢٢٧ والمحمودي : التنبيه والإشراف طبعة ليدن ١٨٩٧ .
- (٣) تاريخ الحكماء للقفطي طبعة السمادة ١٣٢٦ ص ٢٧ - ٢٩ .

الدور الأول : هو دور الترجمة الأولى من اليونانية الى السريانية وأول مرة تعرف السريان بمنطق اليونان كان حوالي سنة ٤٥٠ حيث ترجم هيبا مطران الرها (٤٣٥ - ٤٥٧) ايساغوجي برفيريوس الى السريانية لفائدة طلاب مدرسة الرها التي أخذت تدرس العلوم عن طريق الترجمة ثم أعقبت الكلية نفسها ترجمتين أخريين لايساغوجي برفيريوس وفي الوقت نفسه ترجم فروبا الايساغوجي ترجمة رابعة ثم قام كومي الرهاوي بترجمة كل كتب أرسطو الى السريانية^(١) وعندها أصبح السريان يعرفون أرسطو معرفة حقيقية وتلك المعرفة كانت أصلاً وأساساً لجميع المعارف الشرقية المستنقاة من اليونانية . وفي أوائل القرن السادس نبغ مرجيس الراسيني الفيلسوف والطبيب الشهير (٥٣٦ +) فأعاد ترجمة ايساغوجي برفيريوس الصوري وألحقه بمقولات أرسطو من كتبه المنطقية كما ترجم كتاب النفس أيضاً برمته^(٢) وهذه ساعدته على بلوغ ذروة الإبداع في العلوم الفلسفية .

وفي القرن السابع نبغ الفيلسوف الرياضي والفلكي ساديرا سابوخت أسقف دير قنسرين (٦٦٧ +)^(٣) وأنعش العلوم اليونانية من لغوية ومنطقية وفلسفية وفلكية ورياضية في كلية قنسرين الشهيرة واشتغل بالترجمة فوصلنا من أعماله ترجمة كاملة لآلوطيقي الأول (تحليل القياس) ونبغ بعد مدة تلاميذه الثلاثة المشاهير اثناسيوس البلدي^(٤) (٦٨٦) ويعقوب الرهاوي^(٥) (٧٠٨) وجرجس أسقف العرب^(٦) (٧٢٥) فترجموا عدا الايساغوجي كتاب مقولات أرسطو

(١) الأوّل المنشور للطبريزي الانطاكي مار افرام الأول ص ١٢٦ .

(٢) الأوّل المنشور ص ١٢٧ و ٣٢٦ .

(٣) الأوّل المنشور ص ٢٨٣ - ٢٨٥ .

(٤) الأوّل المنشور ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

(٥) الأوّل المنشور ص ٢٩١ - ٣٠٦ .

(٦) الأوّل المنشور ص ٣٠٩ .

والسكيات الخمس وكتاب الأورغانون وهكذا انتهى عهد الترجمة البكر .
وبنتهي بانتهائه الدور الأول .

والدور الثاني : هو دور التعليق والشرح والتأليف أخذاً عن أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان وذلك باللغة السريانية وأشهر الشراح والمعلقين والمؤلفين صرحيس الراسعيني الفيلسوف الآنف الذكرو صابوخت والبلدي ولا سيما في المواضع المنطقية^(١) .

والدور الثالث : هو دور النقل الى العربية من السريانية مباشرة أو من اليونانية الى السريانية فالعربية وقد عربت في هذا الدور كتب أرسطو في المنطق وأشهر نقلتها حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين بن اسحق وتيودور وأبو بشر متى ويحيى بن عدي والدمشقي وابراهيم بن عبد الله وابن ناعمة^(٢) ؛ على أن أجودهم نقلاً وأفصحهم عبارة وأشدّهم تدقيقاً للمعاني كان يحيى بن عدي الذي أصلح الكثيرين من المعربين الذين نوهنا بهم هنا .

والدور الرابع : هو دور التعليق في العربية وقام بأعبائه المعربون الآنفو الذكر وإضاف اليهم أبو نصر الفارابي الذي أخذ عنهم كثيراً^(٣) .

هذه هي الأدوار التي مرت بها العلوم المنطقية حتى وصلت فيلسوفنا ابن سينا وأنت تعلم ما هي الطواري التي تصبب كل علم إذا مر بأربعة أدوار كهذه وتناقله الأيدي جيلاً بعد جيل إلا أننا نرى أن هؤلاء النقلة والشراح والمعلقين كانوا أميين في واجبههم لأنهم حافظوا على جوهر هذا العلم الجليل ونحن نعلم أن السبب في بقاء المنطق سالماً على حالته الأولى هو كونه قواعد التفكير المحدودة المقررة التي لا تبدل وهو لغة الحق وضابط العقل البشري .

لا حاجة بنا الى مقابلة منطقي ابن سينا بما تركه التراجمة والمعلقون والشراح

(١) الأثر المشرور ص ١٢٧ .

(٢) تاريخ الحكماء للفنطلي مطبعة السادة ص ٢٧ - ٢٩ .

(٣) تاريخ الحكماء للفنطلي ص ٢٨ .

والمؤلفون لأن المنطق هو هو في كل الأجيال ولم يزد عليه هؤلاء العلماء حرفاً واحداً غير الشرح والتعليق وهذا محصلهم بين أبدنا بالفتن السريانية والعربية ففي العربية لدينا البحوث الوافية للمؤلفين الذين ذكرنا بعضهم في هذه المجالة ولا سيما لفيلسوفنا ابن سينا وأما في السريانية فلدينا الشيء الكثير الذي خلفه لنا أولئك الأعلام وقد جمعه وشرحه علان كبيران من أعلام الفلسفة عندنا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وهما ابن الصليبي مطران آمد (١١٧١ م) وابن العبري مفران المشرق (١٢٨٦ م) .

ان ابن الصليبي قام بعمل جبار تجاه المنطق فانه شرحه شرحاً وافياً سنة ١١٤٨ م بجملاً شروح جميع المفسرين السابقين وقد حفظت شروح كثيرة في مؤلفه بينما فقدت في أصولها وفصولها . وقد أولى اهتمامه في جميع شروح الایساغوجي بثلاثة فصول مسهبة والمقولات وقدم خمسة فصول على شرح (العبارة) ثم شرح تحليل القياس (الأناطوطيقا) ووضع فصولاً شتى في حل مغلفاته ثم (البرهان) (أنالوطيقا الثانية)^(١) وحفظ كتابه الجليل هذا وبقع في ٧٧٠ صفحة كبيرة للخط السرياني الدقيق^(٢) .

أما ابن العبري فان دراساته المنطقية قد جمعها في كتبه الثلاثة المعروفة وهي : الجزء الأول من كتابه الفلسفي الجليل (زبدة الحكم) وتناول فيه أقسام المنطق الثانية برمتها مع شرحها شرحاً وافياً وكتيبه الصغير (الأحداق) ودرس فيه بصورة موجزة الایساغوجي (وباري ارميناس) (العبارة) واناطوطيقي الأولى والثانية (القياس - البرهان) وطويقي (الجدل) والسوفسطيقي (السفسطة) وترك المعلمين الآخرين (ريطوريقي) الخطابة و (فويطقي) الشعر لأنه أشبهها درساً وشرحاً وفي كتابه الأول (زبدة الحكم) ثم كتاب (حديث الحكمة) وقد استعرض

(١) الأثر المنشور ص ٣٨٢ .

(٢) كبرج رقم ٢٠١٦ .

فيه بصورة عابرة (المقولات) (فاطيقورياس) والقياس والبرهان (انالوطيقي الأولى والثانية) وهذه كلها ما زالت بلفتها السريانية ماعدا الأخير (حديث الحكمة) فقد ترجم الى العربية ونشر لأول مرة سنة ١٩٤٠ .

إن هذه الكتب المنطقية تعطينا فكرة واضحة عن منطق أرسطو من جهة وعن الشروح التي قام بها السريان من جهة ثانية . وعن مطابقة منطق ابن سينا لمنطق أرسطو . ومنطق المترجمين والمؤلفين السريان الأولين من جهة ثالثة كما انها تعطينا النتيجة الحاسمة . ان هذه الأعمال الفلسفية التي ظهرت اعتباراً من القرن الخامس فما بعد هي أساس العلوم الفلسفية عند جميع الشرقيين وان منطق ابن سينا منحدر عنها بالطرق التي عليها الآن وبالتالي ان ابن سينا استقى منطقاً من هذه البنايع .

- ٢ -

علماً ان ابن سينا صار في منطقته على طريقة الفارابي ومناطقة المشرق قبله وبالتالي أرسطو فقد تأثر خطواته خطوة بخطوة شأن بقية علماء المنطق الشرقيين وكذلك في النفس يعتمد على الأسس التي وضعها أرسطو ولكنه يخالفه في ما يخالف النظرية الدينية واللاهوتية وهذه المخالفة أضفت على بحوثه مسحة من مبادئ أفلاطون ولكنك إذا سرت معه خطوة بخطوة تظن أن أرسطو ينكم ولكنه أرسطو من نوع جديد .

كان ابن سينا طبيباً وعالج أسقام الجسد معالجة فعالة وحاول أن يكون طبيباً للنفوس أيضاً وصرف عناية كبرى لمعالجة أسقامها وحملها الى العودة بطريق خاص الى ينبوع الأصلي وهذه الفكرة وإن كانت تبدو أفلاطونية أو أفلاطونية جديدة إلا أنها فكرة دينية توصل اليها ابن سينا بواسطة فلسفة أرسطو نفسها وقد سخر والحالة هذه أرسطو نفسه الى بلوغ أهدافه الدينية .

فما النفس يا ترى ؟ وما هذه القوة الجبارة التي منحت لهذا المخلوق العاقل ؟ يقول ابن سينا (انها كمال أول الجسم طبيعي آلي ^(١)) وهذه فكرة أرسطو ذاتها حفظها ابن سينا وسخرها للبلوغ الى غاياته بعد أن صبها بألوان دينية صرفة أوحتها اليه عقيدته الروحانية المستقاة من صميم الروح الشرقية .

رضي ابن سينا أن يبني عقيدته على دعامة أرسطو هذه بينما حسبها قبله فلاسفة الشرق دعامة واهية لأنها مبهمة غائصة في ظلام دامس وقد يمكن أن يكون هذا (الكمال) على ضربين متباينين الأول : أن تكون كمالاً للجسم تسيره تحت سيطرتها وبزواله تحافظ على بقائها وخلودها كالملاح بالنسبة الى السفينة ، والثاني : أن تكون كاللون الخارجي بالنسبة الى السفينة وهذا يزول بزوالها . وقد تحدى فلاسفة الشرق أرسطو في هذه النظرية وقالوا اذا قصد أرسطو الضرب الأول من الكمال بكون صادقاً وأما اذا قصد المعنى الثاني بكون مخطئاً . وقد عقد ابن كيفا الفيلسوف اللاهوتي فصلاً خاصاً لتفسيره رأي أرسطو هذا ^(٢) مع أنه يأخذ بآرائه في مواضع نفسية أخرى .

وهذه النفس عند ابن سينا (قوة) وهذه القوة منقسمة الى قوتين إحداهما (القوة العاملة والثانية العاملة ^(٣)) ومبدأ تجزئة النفس مبدأ أرسطو بعينه وقد قبله ابن سينا وأثبتته وتخطى منه إلى مبدأ خلقي صريح وانتهى الى جعل نزاع هائل بين قوتي النفس الأولى تقود البدن وتحتله على الرذيلة والثانية تريد الارتفاع به الى المثل العليا ^(٤) وكان بقي عن ذلك لو لم يعتمد على فكرة أرسطو في التجزئة وقد استعرض ابن كيفا الفيلسوف هذه التجزئة استعراضاً كاملاً وأسندها

(١) النجاة ص ٢٥٨ مطبعة النجادة - القاهرة سنة ١٣٣١ .

(٢) علم النفس لابن كيفا الباب ٤ - تفنيد عقيدة أرسطو .

(٣) النجاة ص ٢٥٨ .

(٤) النجاة ص ٢٦٨ .

الى أرسطو ثم فندها ببراهين عقلية لا تقبل الاعتراض وأثبت وحدة (القوة) في النفس ونسب جنوحها تارة الى الفضيلة وطوراً الى الرذيلة الى إرادتها الخاضعة وخضوع هذه الإرادة الى الميول الصالحة أو الطالحة بحسب الظروف المادية والأدبية المحيطة بها^(١) .

ويأخذ ابن سينا بمبدأ أرسطو في التمييز مرة أخرى فيقسمها وهي عنده (جنس واحد) بضرب من القسمة الى ثلاثة أقسام وهي النباتية والحيوانية والانسانية وكل منها (كمال أول لجسم طبيعي آلي) الأول من جهة ما يتولد ويربو ويغزو والثاني من (جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة) والثالث (من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختبار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور^(٢)) وبعد هذا هل يستطيع ابن سينا أن يتهرب من مبادئ أرسطو ونتائجها ؟ وهذه مبادئ واضحة في قراراته النفسية هذه يشرحها ثم يثبتها بعد أن يجمع حولها البراهين وقد أخذ بها بعض الفلاسفة السريان وشرحوها شرحاً وافياً ولا سيما العلامة ابن العبري^(٣) الذي يمثل كل أدوار الفلسفة عند قومه السريان .

وقد تمسك ابن سينا بهذه الأقسام تمسكاً شديداً فشرح قواها واحدة واحدة تبعاً للشروح التي علفت على معارف أرسطو فللنفس النباتية ثلاث قوى هي الغاذية والمنمية والمولدة^(٤) وللنفس الحيوانية قوتان محركة ومدركة وكل من هاتين القوتين تنقسم أيضاً الى قسمين آخرين ثم يتطرق الى شرح القوة الحسية بما فيها الخيلة والإدراك والحافظة والذاكرة وبين محلاً خاصاً من الدماغ لكل من هذه القوة وهكذا كان ينادي المعلم الأول حسباً نستفيد ذلك من النقول السريانية^(٥) .

(١) علم النفس لابن كيفا الباب ٤ - تنفيذ آراء الفلاسفة .

(٢) النجاة ص ٢٥٨ .

(٣) منارة الأقداس الركن ٨ المقدمة المقصد الثاني وزبدة الحكم الكتاب ٨ في النفس

الباب ٤ الفصل ١ .

(٤) النجاة ص ٢٥٨ .

(٥) النجاة ص ٢٦٤ - ٢٦٧ .

وإذا أردنا السير بجانب الفيلسوفين اليوناني والشرقي نجد الثاني يسير مع الأول خطوة خطوة حتى يبلغ الى كيان النفس العاقلة وهذه عنده مفارقة للجسم تبقى بعد فثائه فيتركه ويعود ادراجه الى عقيدته الخاصة وهي تقرير روحانية النفس وخلودها الأمر الذي أنكره باعتقاده أن (الصورة لا تقوم إلا بالمادة) .

وقد استعرض الفلاسفة الشرقيون آراء أرسطو هذه منذ القرن السادس المسيحي حتى نهاية القرن الثامن أو بالحري قبل وجود ابن سينا بقرن كامل ودرسوها بدقة وإتقان وقابلوها مع معتقداتهم اللاهوتية فأخذوا ببعضها ونبذوا البعض الآخر ولا سيما ما لا يتفق والتقارير اللاهوتية الخاصة بالروحانية كما عمل ابن سينا تماماً فهذا ابن كيف المتوفى سنة (٩٠٣ م) أي قبل ولادة ابن سينا باثنتين وثمانين سنة جمع معارف اليونان والسرريان في النفس واتفق مع أرسطو في بعض نظرياته وناهضه وتقض آراءه في البعض الآخر ولا سيما في ما لا يتفق والعقيدة المسيحية في النفس وكيانها وروحانيتها وخلودها^(١) .

ولا حاجة للسير مع ابن سينا في جميع نظرياته النفسية لأن الشيء المهم لدينا هو بنوع هذه النظريات وقد علمنا من هذه النظريات العابرة أن ابن سينا يتمشى مع أرسطو جنباً الى جنب في جميع المراحل ماعدا ما يناهض الوحي الأمر الذي يناهض ابن سينا ويتقضه ويمنح الى ما يجهلنا نتصور أنه بأخذ بنظريات أفلاطون والأفلاطونية الجديدة وهو وإن كان فيه شيء من الاحتمال إلا أن الشيخ الرئيس حافظ على مبدئه الديني كسلم يؤمن بالله وبالروحانية والخلود ، وإذا سلمنا أن الإسلام قد جاء بكل هذه التعاليم وأقرها بصراحة فلا حاجة لأخذها من مصدر آخر فالأفلاطونية الجديدة مع ما فيها من الروحانية والسحر المثالي نجدها في أمور كثيرة تخالف الدين أيضاً ولكنها أقل خطراً من نظريات

(١) علم النفس لابن كيفا الباب ١٢ و ١٣ .

أرسطو وقد نجد ابن سينا أفلاطون فسمياه (الآلهي) بضع مرات^(١) كما كان يسميه فلاسفة السريان من قبله .

وقد استفاد ابن سينا في بحث (الشعور) وأولاه اهتماماً عظيماً ، مما حمل بعض الباحثين على الاعتقاد أن ابن سينا هو أول فيلسوف شرقي طرق بحث الشعور ولكننا نجد الفيلسوف ابن كيفاً يفرد له باباً خاصاً في كتابه ويشبهه درساً وتشريحاً^(٢) قبل ابن سينا بقرن كامل . وقد ألف كتابه هذا باللغة السريانية وأخذت منه أفكار كثيرة وترجمت الى العربية بعد وفاته بمدة وجيزة ولا نجزم هنا أن ابن سينا اطلع عليها مع وجود احتمال ذلك ولكننا نجزم أن ابن سينا ليس أول فيلسوف شرقي بحث الشعور كما أننا لا نقرر ان ابن كيفاً هو أول من بحثه فقد نجد شتاتة مبثوثة في المؤلفات النفسية عند الفلاسفة السريان . أما معارف ابن سينا النفسية فقد تحطت الأجيال الطويلة حتى وصلته بالطريقة التي وصلته فيها المعارف المنطقية سواء بسواء لأن علم النفس لأرسطو ترجم في القرن السادس الى السريانية بقلم الفيلسوف الطبيب مرجيس الراميهي^(٣) وكان مرجيس أميناً في النقل فاهماً موضوعه حق الفهم ، وهو الذي منح قوة التعبير الصحيح عن مرامي المؤلف اليوناني .

ولم يتوقف الفلاسفة السريان عند الترجمة وحسب ، في علم النفس بل أخذوا يؤلفون المجلدات الضخمة في هذا العلم الجليل وأشهر أولئك الأعلام آحودامه جاثاليقي الشرق (١٥٢٥+) الذي يعد مؤلفه في النفس أجود مؤلف في اللغة السريانية لأنه يدرس النفس درساً دقيقاً والانسان باعتباره عالماً صغيراً وفي تركيب الانسان من نفس وجسد وبعد آحودامه الفيلسوف مبتكراً في هذا الموضوع

(١) النجاة ص ٣٤٩ .

(٢) علم النفس لابن كيفا الباب ١٦ .

(٣) التواثر المنشور ص ١٥٧ .

لأننا لم نقرأ لغيره من الملاسفة بهذا المعنى حتى القرن التاسع عشر حيث أعطانا صورته المصغرة الفيلسوف الألماني هرور بعد ثلاثة عشر قرناً وهذا لعمرى شرف عظيم يوليه هذا الفيلسوف اللغة السريانية خاصة وللأسف الشرقية عامة ؛ وفي القرن السابع وأوائل الثامن نبغ في العلوم الفلسفية يوحنا الاثاري وصنف كتاباً جليلاً في النفس البشرية مازالت نسخته الوحيدة موجودة ^(١) وقد نقلها العلامة أياونيس الداري في كتابه في النفس ^(٢) وفي القرن التاسع نبغ الفيلسوف أياونيس الداري (٨٦٠ +) فقدم مؤلفاً جليلاً آخر في النفس مازالت منه ثلاث نسخ قديمة في أشهر خزائن الكتب الغربية ^(٣) على أن أعظم مؤلف في علم النفس باللغة السريانية هو موسى بن كيفا (٩٠٣) في منصرف القرن الثامن وقد اهتم السريان بهذا المؤلف النفيس فدرسه كثيرون من علمائهم وأكثروا من نسخه ونقله يرون الى الألمانية سنة ١٨٩١ م .

وقد ترجم كتاب أرسطو في النفس الى العربية في هذا العهد كما أننا نعتقد أن التراجمة السريان الذين عاشوا في القرنين الثامن والتاسع نقلوا وعلقوا على هذه الكتب بالعربية حتى كونوا منها مجموعة صالحة في علم النفس أخذت تتداولها الأيدي في بغداد وغيرها فأخذ بها الفارابي ثم ابن سينا وغيرهما من فلاسفة هذه الحقبة .

وقد حفظت خلاصة المؤلفات النفسية اليونانية والسريانية في كتب العلامة الفيلسوف ابن العبري ، وأنا نحوز جميعها وقد ألف هذا العالم الجليل عدة مقالات في النفس البشرية منها المقالة الثامنة من كتاب منارة الأقداس والكتاب الثامن

(١) خزانة بوسطن عدد ٣٩٧٣ قرن ١٣ .

(٢) بوسطن ٣٩٣٣ والفاتيكان عدد ١٠٠ وعدد ١٤٨ خطت سنة ١٢٣٤ .

(٣) الفاتيكان عدد ٤٠ والزعفرانية ١١١ والبطركية الانطاكية بمصر وفي الموصل عدة نسخ منه .

من الموسوعة الفلسفية الكبرى (زبدة الحكم) والمقالة السادسة من كتاب (الأشعة) هذا بالسريانية ولم تزل مخطوطة . أما بالعربية فهذا الفيلسوف رسالة ضافية في النفس أنشأها بقلمه وقد نشرت .

وإذا تأملنا تعاليم ابن العبري النفسية نجدها خلاصة اختلاصات في ما كتب في هذا العلم الجليل من مؤلفات يونانية وسريانية وإذا استمد ابن العبري بعض نظريات ابن سينا في النفس فإنما عمل ذلك لتعشقه فلسفة أرسطو والشيخ الرئيس بأن واحد ، ولولا مؤلفاته لفقدنا معلومات كثيرة في هذا الباب .

فتكون الدروس النفسية عند ابن سينا إذن صادرة عن المؤلفات اليونانية والسريانية التي سبقها بمهد طويل أخذها عن طريق الترجمة والمؤلفين الذين نبغوا بالعربية قبل عصره بمديدة ولولا ضيق المقام لكان علينا أن نقابل بينه وبين الدراسات النفسية في اللغة السريانية وإن كنا قد ذكرنا بعض شذور من هذه المقابلة .

أما دراسات ابن سينا في ما وراء الطبيعة فإنها تكون مزيجاً عجيباً من آراء أرسطو وأفلاطون والدين إنما الأساس من حجارة نحتتها يد أرسطو وقدمتها يد ابن سينا بناءً شامخاً بآراء أفلاطون وكل ذلك ليستظل به الدين أو بعبارة أكثر صراحة ان ابن سينا حاول التوفيق بين الفلسفة والدين بل أراد إخضاع لفلسفة لخدمة الدين وإثبات نظرياته اللاهوتية ويظهر أنه في عصر ابن سينا شاعت هذه الطريقة بين الفلاسفة وهي التوفيق بين الفلسفة والدين وإخضاع الفلسفة لتعاليم الدينية لأننا نجد فيلسوفاً مسيحياً معاصراً لابن سينا هو الحسن بن النجار الذي كان موجوداً سنة ٩٩٢ يعالج الموضوع بنفس الطريقة التي عالجها ابن سينا وألف كتاباً في التوفيق بين رأي الفلاسفة والنصارى^(١) وهذا ما عمله قبل هذا التاريخ أيضاً بمدة فرون كثيرون من فلاسفة الشرق الذين كتبوا

(١) الفهرست ص ٣٧٠ .

باللغة السريانية فانهم هم الذين ابشكروا هذه الطريقة في البحث اللاهوتي فاستمدها بعض الفلاسفة في عهد الترجمة والتعليق الى اللغة العربية وأدخلوها مؤلفاتهم اللاهوتية أمثال يحيى بن عدي وابن الخمار الآنف الذكر وغيرهما من المؤلفين فجاء ابن سينا يحنديها ويستمدها منهم . ولكنه كان ناجحاً فيها نجاحاً عظيماً .

وابن سينا مدين بالفضل للفارابي في دراسات (ما وراء الطبيعة) فانه بعد تبحره في المنطق والطبيعيات رغب في الارطيات فوجد طريقه شائكاً وأقبل على كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو يطالعها ويميده زهاء أربعين مرة حتى (صار محفوظاً) ولكنه كان لا يفهمه وأوشك اليأس أن يحمله على تركه حتى عثر على كتاب (أغراض كتاب ما بعد الطبيعة) لأبي نصر الفارابي وما أجال نظره فيه حتى انفتحت عليه أغراض هذا العالم ^(١) .

ولا حاجة للتعليق على هذه الحادثة الهامة فانها توضح لنا أمرين هامين الأول ان ابن سينا استمد دراساته في ما وراء الطبيعة من أرسطو وان كان قد استمد من غيره والثاني ان الفارابي أستاذ الوحيد في فهم هذا الموضوع والفارابي أيضاً بدوره استمد حل مشكلاته عن أساتذته وعن العلماء الذين سبقوه وأضاف الى تفاسيره ما استمده من اجتهاده الخاص فجاء عمله مستوفياً شروطه العلمية . لم يكن ابن سينا فيلسوفاً جامداً ولكنه كان حر التفكير طليقاً يستمد من هذا الفيلسوف ما يفيد ثم يتركه وينذهب الى الآخر حتى يؤلف مجموعة كاملة من الفكر الراجحة التي تعينه على إثبات نظريته فيخرج من هذا الميدان ظافراً وهذه طريقة دقيقة تحتاج الى لباقة وذكاء . وكان ابن سينا موهوباً في كليهما . واذا استعرضنا نظريات ابن سينا في ما وراء الطبيعة نجدها تأخذ مبدأها من المعلم الأول وتمر على أفلاطون وغيره من الفلاسفة الروحانيين وتنتهي عند عتبة الدين وكأني بالشيخ قد استخدم كل تلك الفلسفات لصالح الدين وإثبات نظرياته الروحية .

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣ والفتاوى مطبعة السعادة ص ٢٧٠ .

والشيء الحقيقي الذي يمكن قوله في جنوح ابن سينا الى العقائد الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة هي تشبهم من ترجمات أرسطو نفسها الى العربية فان هذه الترجمات عندما ترجمت أولاً الى السريانية وعلق عليها معلقون وشرّاح من السريان دخلتها عناصر فلسفة أفلاطون والأفلاطونية الجديدة بمعرفة الشرّاح أو بدون معرفتهم وذلك لأن السريان جنحوا الى هاتين الفلسفتين لتشبههما بالروح الدينية والمثل الزهدية العليا وهذه أدبارهم تملأها هذه الروح وكان من الطبيعي أن تمتد الى تفاسيرهم وشروحهم لأرسطو أو لغيره من الفلاسفة اليونانيين وعندما ترجمت الترجمات السريانية في ما وراء الطبيعة والإلهيات على الأخص الى اللغة العربية احتفظت بعناصرها الجديدة التي درسها الشرّاح والمعلقون فاستطابها العرب بدورهم فأبناها تظهر في نتائجهم الفلسفي ولا سيما الشيخ الرئيس واليك تفصيل ذلك .

فاذا أراد ابن سينا إثبات وجود الإله أخذ مبدءاً يراهينه من أرسطو لأنه يرى (ان المبدء المفارق) انما هو مفارق الميولي ^(١) واستناداً على دعائم قديمة يورد ابن سينا يراهين كثيرة لإثبات عقيدته بوجود الإله ويرى أنه لا ينبغي التماس البرهان على وجود الإله بشيء من مخلوقاته بل إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده موجوداً أولاً واجب الوجود وجوده عين ماهيته .

وهناك طريقتان لإثبات واجب الوجود الأولى خاصة بالمتكلمين وهي الاستناد الى الحدوث والثانية خاصة بالفلاسفة وهي الاستدلال على الواجب بإمكان الممكنات ^(٢)

وابن سينا يختار طريقة الفلاسفة ممزوجة بقضية عدم وجود ووجود بعد عدم ويعود الى الإثبات بأن العالم (ممكن) وهو بحاجة الى علة تخرجه الى الوجود ^(٣)

ولست هذه الطريقة جديدة في إثبات (واجب الوجود) فقد رأيناها عند الفلاسفة الشرقيين منذ القرن السابع ، فان يعقوب الرهاوي الفيلسوف السرياني الكبير

(١) الإشارات ص ١٥٤ .

(٢) النجاة ص ٣٤٧ .

(٣) النجاة ص ١٤٦ .

المتمنى ٧٠٨ م ألف كتاباً تفليساً في هذا الموضوع وسماه (بالعلة الأولى) ويرهن فيه على وجود واجب الوجود بواسطة الطية والعالم لديه (مممكن) وهو بحاجة الى علة (أولى) تخرجه من الامممكن الى الوجود وأحياناً من العدم الى الوجود^(١) وانتشرت هذه الطريقة من البرهنة على وجود واجب الوجود فأخذها جميع الباحثين الذين جاءوا بعد هذا التاريخ وقد وجدنا بحوثاً لاهوتية بالعربية للفيلسوف يحيى بن عدي في هذا المضمار لاشك ان ابن سينا تأثر بالترجمات العربية التي وجدها بين يديه في ما وراء الطبيعة ولا سيما إثبات واجب الوجود . وقد تناول يحيى بن عدي نظرية (الممكن) بطريقة أخرى ووضع في نقضها كتابين أحدهما (إثبات طبيعة الممكن وأقوى الحجج على ذلك والتنبه على فسادها) والثاني في كتاب (الشبهة في إبطال الممكن)^(٢) .

وقد علمنا أن ابن عدي نقل كتاب (ما وراء الطبيعة لأرسطو) من السريانية العربية ذكره ابن العبري في تاريخ مختصر الدول^(٣) والقفطي (في مادة يحيى بن عدي) .

وإذا قابلنا نظريات ابن سينا في إثبات الاله بما خلفه المؤلفون الشرقيون في هذا المضمار نصيب شيئاً من البحوث القديمة نستطيع جعلها أساساً للبحوث التي جاء بها فيلسوفنا وقد جمع الفيلسوف ابن العبري في كتاب (منارة الأقداس) خلاصة هذه النظريات ما عدا ما استنبطه من فكرته النيرة التي كانت له تعود على أسس أرسطو على وجه أخص وكذلك في كتابه (زبدة الحكم في قسم الإلهيات)^(٤) . إذا عدنا مرة أخرى الى طريقتي المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود نجد ابن سينا في بادئ الأمر يعتقد مذهب المتكلمين مع أنه يعرض بهم

(١) اللؤلؤ المثور ص ٣٠٣ .

(٢) القفطي مادة يحيى بن عدي وثبت مؤلفاته في مقدمة كتابه تهذيب الأخلاق ص ١٤ .

(٣) مختصر الدول ص ٣٩ والقفطي ص ٢٣٧ .

(٤) زبدة الحكم .

وينتقدونهم والأظهر أنه حاول السير على طريقة الفلاسفة في قضية (الامكان) ولكنه سقط في ما كان يمشاه فقال الى المتكلمين .

إن (واجب الوجود) عند ابن سينا واحد أحد لا كثرة في ذاته ولا تصدر عنه كثرة ولا تضاف اليه صفات إلا بطريقة السلب والايجاب خشية تعارضها مع وحدة الذات ^(١) وهذا الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وهو (العقل الأول) وهذا (العقل) يصدر الكثرة بطريقة التسلسل فتعقله لعلته يصدر عنه (عقل ثالث) وهذا يدبر (الفلك الأقصى) ثم بتعقله أيضاً لذاته تصدر عنه نفس بعقل فعله بتوسطها ثم يستمر الصدور على هذه الطريقة فكل (عقل) تصدر عنه ثلاثة أشياء (عقل ونفس وجسم) ^(٢) .

أما الامكان فكل شيء تحت السماء (ممكن) صادر بطريقة التسلسل عن واجب الوجود وصدوره أزلي ومحلّه الهولي والهولي إمكان مجرد أزلي لجميع الموجودات ^(٣) وعند (الهولي) يقف فعل العقل لأنه لا يؤثر فيها وهي مبدأ الكثرة في الجزئيات .

من أين لابن سينا هذه الآراء ؟ انها تظهر غريبة عن الاسلام والمسيحية بأن واحد على الأقل في ظاهرها اللفظي لأن (الإله) فيها قادر على كل شيء بقول للشيء - مهما كان - كن فيكون ، وإذا بابن سينا هنا بقيده ويحصر أعماله ويقصرها على اصدار (عقل) بواسطته يستحيل كل شيء في الامكان الى وجود فعلي وبالتالي يحدث الكثرة في الكائنات الموجودة وعندنا ان ابن سينا استقى آراءه هذه عن فلاسفة المسيحية الأولين الذين بحثوا في (العقل الأول) الذي سموه أيضاً (الكلمة) وطبقوه على الكتاب المقدس (بكلمة الله خقت السموات ويروح فيه كل جنودها) .

(١) صفات الواجب - النجاة ص ٣٦٩ و ٣٨٣ و ٤١١ ، والإشارات ص ١٤٤ - ١٤٧ .

(٢) رسالة في معنى الزيادة ص ٤٦ .

(٣) الإشارات ص ١٥١ .

وإذا ألقينا نظرة أعمق من ذلك وهي الأخيرة نجد هذه الآراء مستمدة من المعلم الأول أخذها بعض فلاسفة المسيحية في المصور الأولى ثم انتقلت مع الترجمات الى العربية فأخذها الفلاسفة الذي كتبوا فيها وعندهم استمدوا ابن سينا بثوبها الطبيعي الذي وصله عن طريق الترجمة والشروح . والآن نجد هذه الآراء وما يتبعها من صفات الله (السلبية والايجابية) مجموعة في اللغة السريانية ويضاف اليها أيضاً ما علقه ثاومسطيوس على بعض كتب أرسطو في ما وراء الطبيعة وما أنتجه من شروح للبعض الآخر وذلك في الموسوعة الفلسفية الكبرى للعلامة غريغوريوس ابن العبري ففي هذا الكتاب يذكر أساس هذه النظريات وبعيدها الى أرسطو وقد صرح بذلك مرات كثيرة ^(١) .

وإذا تطرق ابن سينا الى صفات (واجب الوجود) استمدّها من الصفات التي ذكرها أرسطو وأضفى عليها ثوباً من المباديء الدينية المقررة في الوحي مشرباً بخطوط متأرجحة من الأفلاطونية الجديدة وهي من محصول الشراح والمعلقين الأولين ثم يتطرق الى موضوع (الصفات الإلهية) ويحذر كل الحذر أن يؤثر شيء من الصفات على (الوحدة) في واجب الوجود الأمر الذي أقره المعتزلة واعتنقه الفلاسفة بعدهم أمثال الكندي والفارابي وابن سينا .

إن نظرية الصفات بثوبها السلي والايجابي كانت معروفة قبل المعتزلة وقبل هؤلاء الفلاسفة بوقت طويل أخذ الباحثون أصلها من أرسطو وعدلوا بطريقة توافقت البيانات المنزلة ونجدها بثوبها الحقيقي عند العلامة ابن العبري وقد حافظت على كيان (الوحدة) في الإله الحق ^(٢) ونقض هذا الفيلسوف نظرية أرسطو

- (١) ابن العبري (زبدة الحكم) كتاب الثبولوجي (اللاهوت النظري) وهو الثاني لما وراء الطبيعة الباب ٢ الفصل ٢ النظرية ٥ والباب ٣ الفصل ٣ النظرية ٤ والباب ٤ الفصل ٥ النظرية ٢ وفيه أيضاً النظرية ٣ والباب ٤ الفصل ٧ النظرية ٤ .
- (٢) النجاة ص ٤٠٩ .
- (٣) ابن العبري : زبدة الحكم الثبولوجي الباب ٢ الفصل ١ النظرية ٤ .

تقضا منطقياً^(١) وتظهر على بحثه عناصر البحث الفلسفي الذي أضفاه المعلقون والفلاسفة في عصر الشرح والتعليق .

أما نظرية (العلم) في واجب الوجود فان ابن سينا شأب بقية الفلاسفة الشرقيين خالف أرسطو فيها لأن العالم الأول كان يقول إن الإله بعقل ذاته وبمقل الكليات فقط لأن معرفته بالجزئيات يضمم بكامله الوحداني بينما يصرح ابن سينا أن الله بعقل ذاته وبمقل الكليات كما يدرك الجزئيات ولكن بصفتها الكلية^(٢) وهو المسلم الذي نعلم أن الإله (لا يمزب عن علمه مثقال ذرة لا في السموات ولا في الأرض^(٣)) وفي عقيدة ابن سينا أن تصرّحه يتفق مع مقررات الدين هذه^(٤) .

واذا أردنا معرفة بدوع هذه النظرية نضع أمامنا نظرية أرسطو كأساس ثم نضيف إليها التعاليم الدينية المسيحية والإسلامية وما علقه الفلاسفة الشرقيون على أرسطو منذ القرن السادس فما بعد ولا سيما ما كتبه الفيلسوف يحيى بن عدي في (أن الله يعرف الكليات والجزئيات والفرق بين العلمين)^(٥) وبعد ذلك نهتدي إلى البناء الحقيقية لهذه النظرية ونجد خلاصة ذلك في الموسوعة الفلسفية للعلامة ابن العبري يستعرض فيها نظرية أرسطو ثم يأتي بالبراهين المنطقية على تقضا تبعاً لآراء الفلاسفة السابقين^(٦) .

ويدرس ابن سينا (العناية الإلهية) ويحدها بقوله (العناية هي كون

(١) منارة الأنداس الركن ٩ الباب ٢ الفصل ٢ المقصد ٢ الرد ١ .

(٢) الشفاء مقالة ٨ الفصل ٦ ص ٥٨٩ .

(٣) قرآن كريم سورة ب الآية ٣ .

(٤) الشفاء مقالة ٦ فصل ٦ ص ٥٩١ .

(٥) القفطي في مادة يحيى بن عدي ومقدمة كتابه (الأخلاق) ص ٦ .

(٦) زبدة الحكم الثيولوجي الباب ٢ الفصل ٤ النظرية ١ .

الأول عالمًا لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيًا به على النحو المذكور فيمقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان^(١)) ومجمل عقيدته هو كون الإله بما أنه خير كلي أبدع كل شيء خيرًا وكلاً وجمالاً وبعثقد ان الخير طبيعي ذاتي والشر عرضي طاري فكل وجود خير وكل عدم شر والإله يصرف عنايته على تأييد الخير ولكنه يسمح في وقوع شر قليل لإصابة خير كثير وهذا مذهب التفاؤل الذي أخذ به بعض الفلاسفة الشرقيين ومن الذين أبدوه وكتبوا في العناية الإلهية قبل زمن ابن سينا كثيرون أشهرهم يعقوب الرهاوي^(٢) (٧٠٨) وقرىاقس التكريتي البطريك^(٣) (٨١٨) وانطون التكريتي إمام الفصحاء (القرن التاسع)^(٤) وقد استمد ابن العبري آراءهم جميعاً في هذا الموضوع وكتب بحثاً ضافياً في (العناية) وجعل فيه الخير إيجابياً في الوجود والشر سلبياً وهو نقص الوجود أو عدمه ثم قرر أن الله يسمح في شر قليل استجلاً للخير الكثير^(٥) .

- ٣ -

والطبيعيات عند ابن سينا هي نفس طبيعيات أرسطو يبدأها على غرار أرسطو بالتفريق بين المادة والصورة والعلاقة بينهما وتركيب الأجسام والقوة والفعل وغير ذلك من المواضع التي أخذ بها الفلاسفة الطبيعيون منذ عهد الترجمة والتعليق . ولم يصل إلينا شيء مهم من العلم الطبيعي في الترجمات السريانية القدي صوى بعض الفصول التي لا تقني فتيلاً ولا نمثقد الا أن طبيعيات أرسطو ترجعت الى

- (١) النجاة ص ٤٤٦ .
- (٢) التؤلؤ المتثور ص ٣٠٣ .
- (٣) فيه أيضاً ص ٣٣٠ .
- (٤) فيه أيضاً ص ٣٣٧ .
- (٥) العناية الإلهية منارة الأقداس الركن التاسع كله .

السريانية والعربية في عصر واحد وعلقت عليها الشروح أيضاً في الوقت نفسه ،
ونجد أخبار هذه الترجمة والشروح عند جمال الدين القفطي ص ٢٨ - ٣١ .
أما الطب عند ابن سينا فليس من موضوعنا مع العلم أن ترجمات طبية كثيرة
وصلت إلينا ونبغ أطباء كثيرون في الشرق نالوا شهرة واسعة أمثال مرجيس
الراسميني الفيلسوف الذي نقل طائفة من تآليف جالينوس في الطب ^(١) . كما
نبغ غيره كثيرون في القرون الثلاثة السادس والسابع والثامن وقد كتبوا بلغتهم
السريانية ثم جاء عهد الترجمة في العصر العباسي فامتلات خزائن بغداد بالكتب
الطبية من مترجمة وموضوعة وطبعاً اعتمد ابن سينا على هذا التراث الضخم وعليه
بنى طبعه فأعطانا (كتاب القانون) وغيره من مؤلفاته الطبية .

- ٤ -

بقي علينا شعر أرسطو عند ابن سينا لم نتطرق إليه الى الآن وان كان تابعا
للكتب المنطقية عند المعلم الأول ذلك لأن أهميته قليلة بالنسبة الى بقية العلوم
التي أخذ بها الشيخ الرئيس .

إن شعر أرسطو عند ابن سينا يظهر فيه الضعف وتحيطه الركافة وقد فقد
قيمه وأضاع روعته وطبعاً لا نستطيع لوم الشيخ الرئيس في هذه الهنات لأنه أبدع
في كل المواضيع التي تناولها عن المعلم الأول بواسطة ترجماتها وشروحها أما
تقصيره في هذا الموضوع فلا نظن بمود إليه وان كان ابن سينا ليس شاعراً
بالمعنى الصحيح .

طبعاً وصل شعر أرسطو (فويطيني) الى ابن سينا عن طريق الترجمة ولكن
هل كانت هذه الترجمة صحيحة تؤدي المعاني (للفويطيني) ؟ ذلك لانظنه
لأن كتباً كثيرة ترجمت من اليونانية أضاع المترجمون معظم غابات المؤلف

(١) التؤلؤ المتور ص ٢٣٦ .

لجلهم طرق النقل من اليونانية الى اللغة التي نقلوا اليها أو لضعفهم في إحدى اللغتين أو في كتبها أو في أصول ذلك العلم نفسه .

وصلتنا ترجمة سريانية قديمة لفويطقي أرسطو ونعتقد أنها خرجت من قلم خبير باللغتين اليونانية والسريانية ولا شك أن الذي ترجم كتب أرسطو المنطقية يرمتها ترجمتها معها الفويطقي لأن المعلم الأول وضعه كقسم قائم بذاته لمعارفه المنطقية وهو من جهود القرن السادس يوم كانت الترجمة من السريانية الى اليونانية في أوجها بفضل الراسيني وساويرا صابوخت وغيرهما من كبار النقلة .

إلا أن السريان حسبنا يظهر لم ينعوا كثيراً في هذا الموضوع لعدم الحاجة اليه لذلك لا نجد في تأليفهم المنطقي شيئاً له خطورة فيه بينما أولوا عناية هامة للإلياذة هوميروس فترجمت شعراً الى السريانية واستمد منها شذوراً كثيرة أنطون التكريتي الفصيح في كتابه (الفصاحة) وذكره زهاء عشر مرات وأورد أحياناً من الإلياذة المنقولة الى السريانية ^(١) .

أما الترجمة السريانية للفويطقي فقد نقلت الى العربية مرتين الأولى بيد أبي بشر متى والثانية بيد يحيى بن عدي والراجح عندنا أن ترجمة أبي بشري التي وصلت ابن سينا فاقدة قوتها الأصلية لضعف عباراتها العربية وققدانها زوعتها الأصلية والدليل الواضح على ضعف متى في النقل تولى يحيى بن عدي نفسه إصلاح كثير من نقوله حسبما يخبرنا جمال الدين القفطي وهذا واضح لدى كل متنبع .

أما ابن سينا فباعتداده على نقل عربي ركيك من جهة وفاقده صفاته الأصلية من جهة ثانية جاءت أعماله في هذا الموضوع لا روح فيها ولا حياة ولا نستطيع اتخاذها كأثر ذي خطر على كبير ولا لوم على ابن سينا فاللوم على ناقل الترجمة التي اعتمد عليها .

(١) الفصاحة لأنطون التكريتي المقالة ٥ في الشر القانون ١٢ وما بعده .

ولدينا الآن بالسريانية قسم (المأساة) من (فوطيقي) أرسطو أورده العلامة
 سويريوس يعقوب البرطي في (كتاب الديالوغ) واذك لتجد في هذا القسم روح
 الترجمة السريانية للمأساة وهي قسم مهم من الفوطيقي ^(١) فنعلم أن المترجم السرياني
 قام بواجبه خير قيام ولو أخذت الترجمة العربية لشعر أرسطو بهذه الدقة والروعة
 لما هفا بها فلاصفتنا العرب ولكن هو الإنسان . ولدينا ترجمة كاملة في (الفوطيقي)
 بالسريانية أوردها العلامة ابن العبري في القسم الأول من موسوعته الفلسفية
 (زبدة الحكم) ^(٢) .

هذا ما استطعنا قوله في (بتاييم المعرفة عند ابن سينا) ومن كان لديه من
 مزيد فليزودنا والله الموفق .

غريغوريوس بولس بهنام

(الموصل)

مطران الموصل وتوابعها للسريان الأرثوذكس

(١) الديالوغ المقالة ٣ - الجواب على السؤال الثماني .

(٢) زبدة الحكم المجلد الأول المقالة ٩ كلها .

الاتجاه القومي في التربية العربية

لو أن مؤرخاً أراد أن يكتب تاريخ حياتنا الحاضرة لما وجد فيها ظاهرة أدل على تطورنا من عناية الحكومات العربية المختلفة بنشر التعليم في جميع طبقات الشعب . فقد تنبه العرب في هذه الحقبة الأخيرة من الزمان لما أصابهم من ضعف فطققوا يؤسسون المدارس ، وينشرون العلم ، ويضمون الى قديمهم ما جد من الحضارات ، ويوجهون مدينتهم وجهة جديدة . وكما رفع كابوس الاستعمار عن قطر من الأقطار العربية نهض أبناؤه يتلمسون وسائل المعرفة والقوة بآمان وعزيمة ما كان يتأتى لهم تحقيقها في زمن استعمارهم . ذلك لأن ارتفاع كابوس الاستعمار يؤدي بطبيعة الحال الى تفجير القوى الكامنة في النفوس ، والى تبسير جبل المعرفة المؤدية الى رفع مستوى الشعب واستثمار أرض الوطن . فلا غرو إذا ازدادت عناية الأقطار العربية بنشر التعليم بازدياد تحررها ، ولا عجب أن يؤدي انتشار التعليم الى هذه النهضة المباركة التي نشاهدها اليوم في كل مكان .

لا أريد أن أتحدث الآن عن مبلغ انتشار التعليم في الأقطار العربية ، فهذا أمر قد تولته دوائر الإحصاء في وزارات المعارف وعملت الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية على جمعه في حوليات خاصة . ومن راجع هذه الحوليات الثقافية وجد عدد تلاميذ المدارس في العالم العربي يزداد عاماً بعد عام ، حتى لقد أصبح عددهم الآن في بعض الأقطار العربية أكبر مما كان عليه قبل نصف قرن بمائتي مرة . ولو كان الغرض الذي أقصد اليه الآن غرضاً كياً لعرضت على القاري جداول الإحصاء ، ولرسمت له خطوطاً بيانية تدل على سرعة انتشار التعليم ، ولكنني كما قلت آنفاً لا أريد أن أتحدث الآن عن الناحية الكمية ،

لعلنا لا نكتشف عن جوهر التعليم ، ولا اعتقادي أن الأساس في التعليم إنما هو نوعه و كميته لا مقداره و كميته . لذلك قصرت بحثي في هذا المقال على الناحية الروحية ، وأردت بالناحية الروحية الكلام على ماهية التعليم وحقائقه وعلى الاتجاهات الفكرية العامة المحيطة به .

إن لمعرفة هذه الاتجاهات العامة فائدة كبيرة ، لأنها تشر القارئ على شؤون التربية بمقاصد أعمالهم وتعينهم على تنظيم الخطط والمناهج ، وتوجه سياسة التعليم بتوجيهها صالحاً ، فلا ترتجل فيها الحلول ارتجالاً ، بل تنفذ وفقاً لخطّة مرسومة وفكرة واضحة معلومة . أضف الى ذلك أن في البلاد العربية أنماطاً كثيرة من المدارس ، واتجاهاتها تختلف باختلاف نزعاتها ومذاهبها ، فإذا لم توجه أهدافها ، ولم تعمل على تخرج تلاميذ متجانسي العقائد ، متحمدي الأفكار والمواقف ظلّ مثلنا الأعلى ممزقاً ، وشملنا شتيّة مفرقاً ، ووجدتنا القومية مجزأة مبددة . لذلك رأيت أن أتحدث عن اتجاهات التربية في العالم العربي ، لعلنا إذا استضأنا بنورها نستطيع أن نلم شملنا ، ونؤلف من نزعاتنا الفردية المنفرقة روحاً كلية عامة ، فما هي اتجاهات التربية العربية ، لا بل ما هو المثل الأعلى لتربيتنا القومية ؟ لاشك أن للتربية العربية الحاضرة اتجاهات كثيرة كالاتجاه الفردي ، والاتجاه الاجتماعي ، والاتجاه الديمقراطي ، والاتجاه الوطني ، والاتجاه القومي والإنساني . ومن الصعب لا بل من المحال أن يحيط الباحث بجميع هذه الاتجاهات ، وإن يوفيهما حقها من البحث في مقال واحد . فلا بد لنا إذن من الاقتصار على اتجاه واحد وهو الاتجاه القومي وأثره في التربية العربية الحاضرة . ولبس في هذا التحديد تضيق لنطاق البحث لأننا حينما نتكلم على الاتجاه القومي سنطّل منه على الاتجاهات الأخرى . فما هو هذا الاتجاه القومي ، ما هي حقيقته ، وما هي غايته ؟ للجواب على هذا السؤال نقول أولاً إن الاتجاه القومي في اصطلاحنا هو اتجاه التربية الى تحقيق مبادئ القومية العربية . فما هي هذه المبادئ ، هل القومية

العربية مفهوم نظري مجرد ، أم هي حقيقة واقعية ، هل هي فكرة وأمل ، أم تجربة وعمل ، هل هي نزوع الى الماضي ، أم اتجاه الى المستقبل ، هل هي حقيقة ثابتة لا تتغير ، أم حقيقة متجددة ، هل هي إيمان عاطفي بكيان سيامي مستقل ، أم وثوق عقلي بكيان اجتماعي متكامل ، ثم ما هي العناصر التي تقوم عليها هذه القومية ، هل تقوم على وحدة اللغة والفكر ، والعقيدة ، أم تقوم على وحدة الجنس ، ووحدة المصالح الاقتصادية ، وبعبارة واحدة هل العروبة حفاظ عن مجتمع تقليدي راكد ، أم هي بعث وتجديد لمجتمع تقدي متطور ؟

هذه أسئلة مختلفة تخطر ببال المفكر عند الكلام على القومية العربية ، فأنا لا أريد الآن أن أجيب عن كل واحد من هذه الأسئلة على حدة ، بل أريد أن أقول فيها قولاً عاماً ، وهو ان العروبة شيء من هذا كله ، فهي فكرة وعمل ، وعقيدة وأمل تجمع بين الاستمداد من الماضي والاقنساس من الحاضر والنزوع الى المستقبل ، لا بل هي حقيقة متجددة ، وإيمان عاطفي ، ووثوق عقلي ، وتقدمية ديموقراطية وإنسانية تقوم على وحدة اللغة والفكر ، ووحدة التاريخ والمصالح ، ووحدة المشاعر والمنازع . فالعروبة التي نؤمن بها ليست فلسفة قومية ضيقة ، ولا هي عقيدة اجتماعية مغلقة مؤلفة من الكره والبغضاء والتهميم والشر ، وإنما هي فلسفة اجتماعية مثالية ، لا بل فكرة تقدمية مؤلفة من الحب والإبداع والعدل والنظام والانتاج والخير ، من مقوماتها محبة الوطن العربي ، ومحبة الإنسانية جمعاء ، ومن سياساتها العدل والانصاف داخل البلاد العربية وخارجها ، وغاية ما يرجوه العرب أن يسهموا في تقدم الحضارة ، وأن يتحموا رسالتهم التي بدأوها في الماضي ، وأن يكملوا القيم الإنسانية بما يضيفونه اليها من انتاجهم الثقافي ، إذ الإنسانية المعذبة محتاجة اليوم إلى عقل موجه يستمد مفاهيمه من عبقریات جميع الأمم لا من أمة دون أخرى . وربما كانت الأمة العربية أكثر الأمم إيماناً بالسلام العام . فكما أنها لا تريد أن تعتدي

على غيرها ، كذلك تأبى أن يمتدي غيرها عليها . ومن واجب التربية العربية في هذه الحالة أن توفق في التلاميذ العرب الشعور بالكرامة ، وأن تمدّهم لاسترداد حقهم المنصوب في فلسطين وغيرها . وهذا حق طبيعي لا يتهم المطالب به بأية رغبة في الاعتداء ، ولا بأي تنكّر للسلام العام . قال رئيس الجمهورية السورية : « إننا نحمل أعباء رسالة قومية في هذا العالم هي في الصميم رسالة إنسانية ، مبشّرها كل ما في ضمير هذا الشرق من أسس مبادئ الدين القويم والخلق النبيل ، وليس في ديننا أو في أخلاقنا أو تقاليدنا إلا كل دعوة إلى الخير والتسامح ، وعدم التفاضل بين الناس إلا بما يقدمون بين أيدي ربهم من حسنات . ونحن العرب نؤمن بحق تقرير المصير لجميع الشعوب الطامحة إلى حياة الحرية والكرامة ، ونؤمن بأن لا صيل إلى سلام عادل في الأرض ، إلا إذا احترم الأقوياء هذا المبدأ الإنساني الرفيع . فصراعنا مع قوى الشر والبغي والعدوان أينما كان هو صراع قومي وإنساني معاً »^(١) .

وقصارى القول ان فلسفة العروبة تدعو الى الاعتزاز بالماضي والحصل على إصلاح الحاضر والتطلع الى مستقبل فيه من عناصر الحضارة أروعها ، ومن العلوم والصناعات أقواها وأرسخها ، ومن الأخلاق الفاضلة أكملها . من مبادئها أن العرب في جميع أقطارهم يؤلفون أمة واحدة ، وان هذه الوحدة تقوم على وحدة المنازع والمشاعر ، ووحدة اللغة والتاريخ والثقافة ، ووحدة المصالح الاقتصادية وغيرها . ومن مبادئها أيضاً أن العروبة فكرة تقدمية تهدف الى إنشاء مجتمع متجدد يضم إلى محاسن القديم ما تجدد من الحضارات وبهي لأفراده أمناً اجتماعياً وفردياً ، ويرفع مستوى حياتهم ، ويجهزهم بالعلم والصناعة ، وبقيم علاقاتهم على أساس العدل والمساواة والحرية والكرامة . فاذا شئنا أن يكون لتربيتنا الحديثة اتجاه قومي محقق وجب علينا أن نضمها جميع هذه المبادئ ، بحيث نهي لنا جيلاً جديداً

(١) من خطاب رئيس الجمهورية السورية في عيد الجلاء يوم ١٧ نيسان ١٩٥٦ .

علماً بتاريخه معتزاً بماضيه ، مؤمناً بوحدته القومية ، مدركاً لواجباته ، مشجعاً بروح التضامن والأخوة بين جميع أبناء البلاد العربية ، مجهزاً بالمعرفة ، قادراً على استثمار ثروته الزراعية والمعدنية ، مؤمناً بالمعدل الاجتماعي والحرية والكرامة الإنسانية .

وهنا يتساءل هل استطاعت التربية العربية الحاضرة أن تحقق هذا الاتجاه القومي ، أم هي لا تزال حتى الآن تخبط وتضطرب دون أن تهتدي الى أسلوب واحد يجمع شتات الأفكار والعواطف ويوحد المنازع والمشاعر ويوجه المواطن العربي الى غاية قومية واحدة . ذلك ما أريد الآن أن أستقصيه للاطلاع على ما بلغته تربيتنا القومية من تقدم نسي في وسائلها وغاياتها .

لنستعرف أولاً ما تضمنته قوانين المعارف في بعض الدول العربية من الإشارة الى الأهداف القومية :

١ - لقد جاء في قانون المعارف السوري : « إن مهمة وزارة المعارف الأساسية هي تربية الجيل الجديد تربية صالحة من جميع الوجوه البدنية والخلقية والفكرية ، لينشأ كل فرد من أفراد قومي البدن ، حسن الخلق ، صحيح التفكير ، محباً لوطنه ، معتزاً بقوميته ، مدركاً لواجباته ، مزوداً بالمعلومات التي يحتاج اليها في حياته ، قادراً على خدمة بلاده بقواه العقلية والبدنية وبجهوده الانتاجية » ، وجاء في الدستور السوري ان التربية والتعليم حق لكل مواطن ، وان التعليم الابتدائي إلزامي ومجاني في مدارس الدولة وموحد البرامج ، وان التعليم الثانوي والمهني مجاني في مدارس الدولة ، وان التعليم الديني إلزامي في جميع المدارس لكل دبانة وفق عقائدها ، وان على الدولة أن تجعل أولية في موازنتها لنشر التعليم الابتدائي والريفي والمهني ، ونعميمه تحقيقاً للمساواة بين السوريين وإقامة للنهضة على أسس صحيحة ، وتسهيلاً لاستثمار أرض الوطن ، وإن التعليم يجب أن يهدف إلى إنشاء جيل قوي يحسمه وتفكيره . مؤمن بالله ،

منحل بالأخلاق الفاضلة ، ممتاز بالتراث العربي ، مجهز بالمعرفة ، مدرك لواجباته وحقوقه ، عامل للمصلحة العامة ، مشبع بروح التضامن والأخوة بين جميع المواطنين ، وأنه يجب على الدولة أن تعنى بتقوية الشخصية والحريات الأساسية ، وأن تبنى الحركة الرياضية والكشفية والفتوة في المدارس والجمعيات والأندية ، وأن تحمي العلوم والفنون وترعى تقدمها وانتشارها وتشجع على البحوث العلمية وتحمي الآثار والأماكن الأثرية ، والأشياء ذات القيمة الفنية والتاريخية والثقافية .

٣ - وجاء في قانون المعارف الأردني : « إن مهمة وزارة المعارف الأساسية

هي إتاحة الفرص لتعليم الشعب وتربية شخصية المواطن وتنشئة جيل صحيح الجسم ، سليم العقيدة ، صديق التفكير ، قويم الخلق ، يدرك واجبه نحو الله والوطن ويتجه بالعمل الخير بلاده » . وفي الدستور الأردني مواد تؤيد هذه الأهداف وتتضمن مبادئ أساسيتين هما القومية والديموقراطية . أما القومية فإن الدستور الأردني يشير إليها بقوله إن المملكة الأردنية الهاشمية دولة عربية ، وإن الشعب الأردني جزء من الأمة العربية ، وأما الديموقراطية فتظهر في تصريح الدستور بأن الأردنيين أمام القانون سواء لا تمييز بينهم في الحقوق والواجبات فالعالم الأردني يهدف بحسب هذه النصوص الى تربية الطفل تربية كاملة تجمع بين صحة الجسم وقوة التفكير ومتانة الخلق وسلامة العقيدة على أساس قومي ديموقراطي .

٣ - وجاء في أنظمة التعليم المراقبة ان واجب وزارة المعارف تهيئة أمة صحيحة جسمياً وعقلاً وخلقاً ، وأن هدف التعليم نشر الثقافة العامة في الجيل الناهض ، وتنشئة جيل مزود بما تتطلبه الحياة المدنية من معلومات عامة وتفكير صحيح وجسم قوي وأخلاق متينة وروحيات سامية وذوق سليم وبد عاملة وإخلاص وتضحية في سبيل الأمة والوطن . وإن على المدرس أن يوضح الروابط الجغرافية التي جمعت البلاد العربية وحدة متماسكة الأجزاء ، وكيف جاءت كلها متحدة في اللغة والثقافة ، وان عليه أيضاً أن يعود تلاميذه الاستقلال الذاتي في البحث

والتنميع ، وأن ينمي الروح الملحمة فيهم ، ويهودهم التفكير المنطقي والملاحظة والتجربة ، وأن يدعوهم الى الاهتمام باللغات الأجنبية ، وينشئهم على تحمل المسؤولية ، ويحبب اليهم المثل العليا الروحية والخلقية ، ويفرس فيهم حب الخدمة والتفاني في سبيل أبناء الشعب ، وأن يعمل على تنشيط أجسامهم وتقوية صحتهم ، وينمي فيهم الذوق الفني وجميع المواهب الخاصة التي تحبب اليهم مزاولة بعض الفنون . وجماع ذلك كله أن يعلم المدرس أنه مسؤول عن تنشئة شبان مزودين بأفضل ما يمكن أن تقدمه المدرسة من تربية وطنية وفكرية وروحية .

٤ - وما جاء في دستور لبنان ان التعليم حر مالم يخل بالنظام العام ، ويتنافى الآداب ، ويتعرض لكرامة أحد الأديان والمذاهب . وأن حقوق الطوائف من جهة إنشاء مدارسها الخاصة مكفولة على أن تسير وفقاً للنظمة العامة التي تصدرها الدولة . وفي البرائج البنائية إشارة الى أن الغاية المثلى من التعليم هي إعداد الإنسان الحق والمواطن البصير والعضو العامل في المجتمع إعداداً يبدو في التربية الروحية والعقلية والجسدية . أما التربية الروحية فتقوم على تبيان فكرة الإله الخالق وعلاقته بالخلقوات وعلى احترام الشخصية الانسانية ، وعلى الأخذ بتدرج القيم الصاعد من المادة الى العقل ، وعلى ضرورة التمسك بالفضائل السامية وفهم حقوق الإنسان وواجباته . وأما التربية العقلية فتقوم على تهويد التلميذ صحة التفكير واستقامة القياس وقوة الملاحظة ودقة الانتباه . وأما التربية الجسدية فغايتها تقوية جسم التلميذ وتنميته على أسلوب رياضي يهدف الى الصحة والجمال . والحكومة اللبنانية تريد أن تربي النشء تربية وطنية صحيحة وأن توجهه توجيهاً صريحاً نحو الحرية والمزة والاستقلال ، وأن تفرز تدريس اللغة العربية في جميع المعاهد وفي جميع فروع العلوم وهي تريد أن تجعل التعليم موافقاً لوضع لبنان ومصلحته وحاجة أبنائه من جهة ومسار الحركة الثقافية العالمية من جهة أخرى ، ولذلك عنت بالتنشئة الوطنية والبدنية والتربية

الخلقية والاجتماعية وباطلاع اللبناني على منافبه التاريخية دون ما تبجح أو تزبد فيمتز بماضيه ويفهم حاضره ويحفز لمستقبله ، ثم يعرف علاقاته باخوانه في الدول العربية فيقدر مراكزه منهم ويقوم بواجباته نحوهم على حب وإخلاص بهما قيامهم نحوه بالواجبات نفسها .

٥ - وما جاء في مناهج مصر ان غاية التعليم الابتدائي تثقيف أبناء الشعب تثقيفاً عاماً بمدتهم للحياة القومية وبوثق الصلة بينهم وبين مجتمعهم ، ويهيئهم للحياة في البيئة التي يعيشون فيها ، ويفسح لهم مجال النمو الجسمي والعقلي والخلقي ، وأن غاية التعليم الثانوي تنمية ثقافة الطالب وتقويم فكره وتدقيق حسه وتدريبه على الإسهام في الأمور الاجتماعية وتزويده بشيء من الاختصاص العام الذي يمهده للدراسة العالية . والفرض الأساسي من هذا التعليم تكوين المواطن المستنير الدائب النزوع الى تحسين الواقع وتربية شخصيته تربية كاملة من الناحية العقلية والخلقية والجسمية ، بل التعليم الثانوي الذي يقتصر على تزويد الطالب بالمعلومات لا يبلغ غايته ، لذلك يجب أن تتوفر فيه عوامل أخرى تعين على تكوين شخصية الطالب ، وتسمى هذه العوامل بالنشاط المدرسي . وتهدف فلسفة التخطيط في وزارة التربية والتعليم في مصر الى تحقيق مبدئين هما : (١) العدل الاجتماعي (٢) وتكافؤ الفرص . وتحقيق هذه الفلسفة يتطلب أمرين : الأول توسيع قاعدة التعليم وتدعيمها ، والمقصود من ذلك نشر التعليم الابتدائي في جميع طبقات الشعب وتوجيهه توجيهاً تقديمياً يجمع مناهجه تدور حول موضوعات اجتماعية واقتصادية ذات صلة مباشرة بحياة التلميذ وتكوين شخصيته . والثاني تنويع التعليم الثانوي وتوجيهه للتلاميذ الى أنواعه بحسب استعداداتهم حتى يكشف عن الصالحين للقيادة في الميادين المهنية والاقتصادية ، والعناية بالتعليم الفني حتى يحقق أهدافه الخاصة من تكوين أيدٍ عاملة ماهرة مدربة منتجة . ومن المبادئ التي أعلنها مجلس الثورة في الدستور الجديد أن التعليم حر في حدود القانون

والنظام العام ، وانه حق للمصريين جميعاً ، وان الدولة تهتم بنمو الشباب البدني والعقلي والخلقي ، وان التعليم في جميع مراحله مجاني في الحدود التي ينظمها القانون . وهو في المرحلة الأولى إلزامي ومجاني معاً .

٦- وما جاء في أنظمة الكويت ان مرحلة التعليم الابتدائي تهدف الى تعريف التلميذ ببيئته وتصوير الحياة التي تحيط به ، والعناية بتنمية الاتجاهات والميول الضرورية لتربية المواطن المستنير السليم العقل والبدن ، وإيجاد أفراد قادرين على الإسهام في نصيبهم من الحياة المتطورة مع الاحتفاظ بخير ما فيها وتحسينها ، وتحقيق المساواة والقضاء على الفوارق الاجتماعية ، والاهتمام بالتواحي القومية والاجتماعية والعلمية ، والعناية باللغة العربية والدين ومرونة المناهج وارتباطها بالبيئة الطبيعية والاجتماعية وعدم التفريق بين مناهج البنين والبنات . ومن أهداف المرحلة المتوسطة تزويد الشعب بقدر مشترك من الثقافة القومية عماده إتيقان اللغة العربية والإلمام بلغة أجنبية والإحاطة بتاريخ العرب وجغرافية بلادهم ومعرفة شيء من مبادئ العلوم التي تقوم عليها حضارة عصرنا ، وإتمام الكشف عن الميول والمواهب لتوجيه التلاميذ الى ما يصلحون له والعمل على تربيتهم تربية خلقية واجتماعية مباشرة كما هم في أوجه النشاط الاجتماعي والثقافي والعناية بأجسامهم بتشجيع الرياضة البدنية والحركة الكشفية . ومن أهم ما جاء في خطة الدراسة الثانوية إبراز الناحية القومية العربية في دروس التاريخ واعتبار كل حادث من أحداث التاريخ العربي في أي قطر من أقطار المروبة حلقة مكملة لباقي الحلقات لا انفصام بينها . والغرض من ذلك أن يتضح للطالب العربي ان هذه الرقعة الفسيحة التي تعيش فيها الأمة العربية هي وطن لا يتجزأ ، وتاريخها لا يتجزأ ، كذلك الحال في دروس الجغرافية فقد غابت بإبراز مقومات الوحدة العربية وأسسها التاريخية والجغرافية .

٧ — وما جاء في اتفاق الوحدة الثقافية المعقود بين مصر وسورية والأردن أن الدول المتعاقدة تنفق « على أن يكون هدف التربية والتعليم فيها بناء جيل عربي واع مستنير يؤمن بالله وبالوطن العربي ، ويشق بنفسه وأمته ، ويهدف للمثل العليا في السلوك الفردي والاجتماعي ، ويستحسك بمبادي الحق والخير ، ويملك إرادة التضال المشترك وأسباب القوة والعمل الإيجابي ، متسلحاً بالعلم والخلق لتثبيت مكانة الأمة العربية المحيطة وتأمين حقها في الحرية والأمن والحياة الكريمة » (المادة الأولى) .

٨ — وأحسن ما يتجلى هذا الاتجاه القومي في الأسس العامة التي وضعها المؤتمر الثقافي العربي الأول ، فقد جاء في هذه الأسس أن التربية الوطنية في البلدان العربية يجب أن تهدف الى ما يلي :

أولاً : إبراز الاتصال الجغرافي التام بين البلدان العربية في قارتي آسيا وإفريقية .
ثانياً : العناية باظهار أن هذه البلدان كانت مهداً لأقدم حضارات العالم وانها قدمت للحضارة العالمية أجل الخدمات .

ثالثاً : إبراز الاشتراك التاريخي بين هذه البلدان . ففي العصور القديمة كانت تربطها أوثق الصلات ، وكانت بعد ذلك خلال حقبة طويلة من الزمان وحدة سياسية تضمها امبراطورية عظيمة . كما ظلت في العصور الأخيرة مرتبطة بروابط قوية .

رابعاً : توكيد أن العروبة لم تكن في الماضي ولا في الحاضر مقصورة على طائفة من الطوائف أو دين من الأديان ، وان التعاون بين المواطنين العرب على تفاوت أديانهم كان قوياً في الماضي كما كان كذلك في النهضة العربية الحديثة .

خامساً : بيان أن التطور العالمي سائر نحو التكامل والاتحاد ، وان جامعة الدول العربية مظهر من مظاهر هذا التطور وليس معنى التكامل فقدان

شخصية الأجزاء المكونة له ، وانما المقصود منه أن تكون لهذه البلدان خطط مرسومة تنسق فيها جهودها لتحقيق الأهداف المشتركة .

سادساً : بيان ان الاستقلال حق طبيعي للشعوب ، وان الاستعمار ضرب من الرق يجب القضاء عليه .

سابعاً : تؤكد ان النظام الديمقراطي الصحيح أكف الأنظمة لضمان الحرية والعدالة والمساواة ، وإتاحة الفرص المتكافئة للجميع ، والعمل على اتخاذ الروح الديمقراطية الصحيحة عقيدة راسخة في نفوس الناس .

* * *

هذا ما رأيت أن أذكره من أهداف التربية العربية المنصوصة في النظم والقوانين . وما ذكرت منها الا القليل ، لأن الكلام على ذلك لا يمكن استقصاؤه في مقال واحد . ونظرة سريعة الى ما جاء في هذه النصوص تكفي للاطلاع على الفلسفة التربوية التي تضمنتها ، فما هي هذه الفلسفة ، هل هي فلسفة تجريبية الى فلسفة عقلية ، أم فلسفة ذرائعية نفعية . اننا لا نستطيع الآن أن نجيب عن هذا السؤال بوضوح تام ، ولكننا نستطيع أن ننبسط من القوانين والنظم بعض الأسس الفلسفية العامة التي بنيت عليها تربيتنا القومية .

الأساس الأول هو إعداد الطفل للحياة الكاملة . فان التربية في نظرنا لا تبلغ غايتها إلا إذا عملت على إعداد الإنسان الحق . وهذا الإنسان الحق لا يكون كاملاً إلا كان قوي البدن ، حسن الأخلاق ، صحيح التفكير . وفي هذا الجمع بين تربية البدن وتربية العقل وتربية الأخلاق شاهد صادق على أن الإنسان الكامل في نظرنا هو الذي يعتقد أن الخير في الوجود غالب على الشر ، وان سمادة الآخرة متوقفة على سمادة الدنيا ، وان للمعرفة بذاتها قيمة مطلقة ، وان هنالك بالإضافة الى القيم العقلية قيماً روحية ودينية لا يجمع الإنسان بين سمادة الدنيا وسمادة الآخرة إلا بالمحافظة عليها .

والأساس الثاني الذي نستند اليه في تربيتنا القومية هو الأساس الديمقراطي .
 إن للديموقراطية ثلاثة مبادئ وهي مبدأ سيادة الشعب ، ومبدأ المساواة ، ومبدأ الحرية الفردية . وهذه المبادئ الثلاثة مذكورة في أكثر دساتير البلاد العربية .
 فالسيادة للشعب لا يجوز لفرد أو جماعة ادعاؤها ، والمواطنون متساوون جميعاً أمام القانون في الواجبات والحقوق وفي الكرامة والمنزلة الاجتماعية ، والدولة تكفل الحرية والطائفة وتكافؤ الفرص لجميع المواطنين . وقد أدى تطبيق هذا المبدأ الديمقراطي الى إقرار إلزامية التعليم ومجانته والى الأخذ بمجربة التعليم والعمل على توحيد مناهجه . اننا نؤمن بالمساواة ونعتقد أن الطبيعة الانسانية واحدة في جميع أفراد النوع البشري ، لا بل إن مبدأ المساواة بين جميع المؤمنين مقرر في التربية الإسلامية القديمة (إنما المؤمنون إخوة) ، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى . والدليل على ذلك أن المعاهد التي أحسها المسلمون في الماضي لم تفرق بين الغني والفقير ، ولا بين أبناء الطبقات العالية والطبقات الفقيرة ، بل كانت معاهد مجانية يؤمها الطلاب من كل حذب وصوب ، ويجدون فيها كل عون مادي . فلا غرر إذا نادينا اليوم بمبدأ المساواة في التربية وجعلنا التعليم إلزامياً ومجانياً .

والأساس الثالث الذي نستند اليه في تربيتنا هو الأساس القومي . إننا نريد أن ننشئ جيلاً جديداً معتزاً بقوميته فلا يدرس تاريخ حضارته القديمة إلا ليستمد منها قياً روحية تحفزه الى المستقبل وتدفعه الى استعادة مكانته بين الأمم ، ولا يدرس جغرافية البلاد العربية إلا ليطلع على عوامل الوحدة التي جعلت منها وطناً واحداً ، بل الدروس التي يتلقاها الطالب في جميع مراحل التعليم يجب أن تعمل على إيقاظ وعيه القومي ، وإشعاره بأن العربي أخو العربي أحب أم كره ، وأن المصلحة القومية العليا فوق المصالح الإقليمية والطائفية ، وأن القومية العربية حقيقة لا ريب فيها ، وأن الاستثمار ضرب من الرق يجب

القضاء عليه ، وانه ينبغي لجميع الأقطار العربية أن تتضامن وتعاون لتحرير البلدان العربية التي لا تزال واقعة تحت نيره ، وانه ينبغي للمجتمع العربي أن يصبح مجتمعاً متجداً يضمن لأفراده مستوى كريماً من العيش ، وبكفل لهم أمناً اجتماعياً وفردياً ، ويحقق لهم الحرية والعدالة والمساواة . ويجررهم من الفقر والمرض والجهل ، على أساس ديمقراطي يتيح الفرص المتكافئة للجميع دون أي تمييز بين الطبقات والمذاهب .

وفي مبادئنا التربوية أسس كثيرة غير هذه كالدعوة الى الوطنية الصحيحة ، والدعوة الى الخير والانسانية والتسامح ، والدعوة الى تقديس القيم الروحية والايان بالعلم والتقدم والتفائل ، والدعوة الى استثمار أرض الوطن ، وتنمية الانتاج القومي ، وتقوية الروابط الاجتماعية ، ولو مضيت أعداد ما اشتملت عليه نظمنا التربوية من مبادئ مثالية لكتبت في ذلك أوراقاً كثيرة ، فلنقتصر إذن على هذا القدر الذي ذكرناه ، ولنسأل الآن هل استطعنا أن نحقق هذه المبادئ في تربيتنا الواقعية ، هل أنشأنا كما تقول أنظمتنا جيلاً جديداً قوياً يحسمه وتفكيره ، مثلياً بالأخلاق الفاضلة ، معتزاً بالتراث العربي ، مجهزاً بالمعرفة ، مدركاً لحقوقه وواجباته ، عاملاً للمصلحة العامة ، مشبعاً بروح النظام والاخوة بين جميع المواطنين ؟

للجواب على هذا السؤال أقول إن التربية العربية لم تبلغ بعد غايتها بالرغم من التقدم النسبي الذي أحرزته حتى الآن ، وذلك لأسباب كثيرة منها حداثة النهضة في البلدان العربية ، واضطرابنا الى نمشة جميع قوانا لمكافحة الاستعمار ، وعدم نمو الحياة الاقتصادية في جميع الأقطار العربية في وزن واحد من الانساق ، وازدياد الاضطراب السياسي والاجتماعي ، وميلنا الى تقليد الحضارة الأوربية دون أن نوفق بينها وبين حاجتنا القومية . فنحن لا تزال حتى الآن أمام مشكلات اقتصادية كثيرة ومشكلات اجتماعية وصحية كثيرة ، ومشكلات سياسية وإدارية

كثيرة ، لم نتغلب عليها لقلة تعاوننا ، وضآلة مواردنا ، وعجز وسائلنا . فلا غرو إذا ظلت تربيتنا الواقعية حتى الآن بعيدة عن الغايات السامية التي أشارت إليها نظمنا وقوانيننا ومناهجنا . ونظرة واحدة الى أوضاعنا الراهنة تكفي لابرار ما انطوت عليه تربيتنا القومية من نقص ، وها أنا ذا أعرض على القاري بعض هذه النقائص على سبيل المثال لعلنا إذا أدركنا أسبابها وعواملها نستطيع أن نتجنبها ونهي أسباب الإصلاح الذي نرجوه لأمتنا .

أولاً - ان تربيتنا القومية لم تبني على فلسفة قومية واضحة في الأذهان ولم تستمد من فكرة معينة أو غاية محددة . وإنما نظمت في أدوار متعاقبة سيطر عليها التقليد حيناً وحسب التجديد حيناً آخر دون أن تبني على تجارب نفسية ودراسات اجتماعية مستمدة من تاريخنا وحاجتنا . ان للحركات القومية في بلاد الغرب أئمة يبحثون في عناصر القومية ومميزاتها ووسائلها وغاياتها . ولبحوثهم النظرية أثر في توضيح غايات التربية وتحديد وسائلها . فإذا شئنا أن نبني جهادنا القومي على أساس واضح وجب علينا أن ننشئ لأنفسنا فلسفة قومية مستمدة من تراثنا الثقافي وحاجتنا المتجددة ، وأن نهتدي في تربيتنا بهتدي هذه الفلسفة فتوازن بين القوى الفاعلة والمنفعلة ونعمل على توجيه منازعنا الجنسية ومشاعرنا الدينية والاقليمية وآمالنا القومية الى غاية واحدة . إننا لا نستطيع أن نربي أولادنا كما كان أجدادنا يربون أولادهم في العصر العباسي أو العصر الفاطمي ، ولو فعلنا ذلك لأنشأنا جيلاً لا يصلح للحياة في القرن العشرين ، وكذلك لا نستطيع أن نربي أولادنا كما يربي البريطانيون أو الفرنسيون أو الأميركيون أولادهم . إن الزيتون لا ينبت إلا في المناطق المعتدلة وإذا زرعه في منطقة باردة يبس وألتي في النار ، فالمثل الأعلى الذي يجب علينا أن ننسج على منواله في تربيتنا القومية إنما هو مثل أعلى جديد متصل بماضينا ومبني في الوقت نفسه على حاجتنا وآمالنا ومنازعنا .

ثانياً — إن فلسفتنا القومية لا تزال حتى الآن مصطبغة بصبغة عاطفية تجعلنا نستخدم تفكيرنا من القلب والعاطفة أكثر مما نستخدمه من العقل والنظر . وهذا الاعتماد على إلهام المواطنين يجعل تفكيرنا القومي ذاتياً ، فإذا أحسينا أمراً من الأمور عددها حقاً ودينياً ، وإذا كرهناه عددها باطلاً وكفرأً ، وكثيراً ما نزن الأشياء بميزان شخصي ، فنؤخذ بالعاطفة ، ونطلق حكمنا على كل شيء حتى لو كانت الأشياء التي يشملها ذلك الحكم قليلة التشابه ، تؤثر فينا الحماسة السريعة الزوال أكثر مما يؤثر فينا الهوى العميق الثابت . ومع أننا نعلم أن المرء يساق بالفريزة إلى الموت وبالعقل إلى الحياة ، فإن سلوكنا الفردي والاجتماعي لا يزال في كثير من مواقفنا القومية مبنيًا على العاطفة والفريزة . والسبب في طغيان العاطفة على سلوكنا قلة عنايتنا بالتربية العقلية المبنية على العلم والتجربة . فبنشأ طلابنا أميل إلى البلاغة والخطابة منهم إلى المنطق والنظر . فإذا كتبوا أو تكلموا استمدوا تفكيرهم من عواطفهم ، وإذا كذبتهم الحوادث تعصبوا لرأيهم ، كأن الوجود كله مصبوغ بعواطفهم ، وكأن العاطفة عندهم معيار الوجود ، وكثيراً ما ينكرون الحقائق ويصدقون إلهامهم ، أو يخضعون الطبيعة لتصوراتهم بدلاً من أن يخضعوا تصوراتهم للطبيعة . فمن الواجب على المربي العربي أن يعمل على مكافحة هذا الاتجاه فيعود طلابه تفضيل حاكم العقل على حاكم القلب ، ويبعدهم عن التعصب الفكري ، ويكسيهم روح النقد فلا يصدقون أمراً إلا إذا استطاعوا أن يؤيدوه بالحجج العقلية والدلائل البرهانية ، ولا يقدمون على أمر إلا إذا أعدوا له المدة الكافية ونظموه وخططوه على أساس عقلي .

ثالثاً — ومن خصائص اتجاهنا القومي الاعتزاز بالماضي . لقد قلنا إن من أهداف التعليم في البلدان العربية إنشاء جيل معتز بماضيه ، معتز بتراته العربي . فنحن نعلم حق العلم أن أجدادنا لعبوا في تاريخ الحضارة دوراً هاماً فنقلوا علوم اليونان إلى اللغة العربية ثم نقلوا هذه العلوم إلى أوروبا يوم كانت

تخبط في الظلمات . ونعلم حق العلم ان بلادنا كانت مهداً للنبوات ، وملقى للحضارات ومقرّاً لامبراطورية عظيمة امتد سلطانها من أقصى الشرق الى أقصى الغرب . فلا عجب بعد هذا أن نحرص على إحياء تراثنا القديم وأن نفتخر بأجدادنا ونعبد أعمالهم ونهتزّ بهم . ولكن العجب أن نعيش في ماضينا ولا نعمل على تبديل حاضرنّا . ان الافتخار بماثر الأجداد ضروري جداً لإحياء الوعي القومي ، وإعادة الثقة بالنفس الى الجيل الجديد وحمله على الأخذ بما أخذ به السلف الصالح من عادات الايمان والصبر والاقدام والاخلاص والمروءة . ولكن اتجهنا الى الماضي قد يبعدنا عن المستقبل ويمنعنا من مسيرة ركب الحضارة . وفرق بين أن يقف الانسان من ماضيه موقفاً سليماً منفصلاً ، وبين أن يقف منه موقفاً إيجابياً فاعلاً . إن الموقف السلبي المتفعل لا يفجر مكامن القوة في نفوسنا بل يقتصر على إبقاء شعورنا بماثر أجدادنا فنظن أن ما فعلوه في الماضي كافٍ لنا في أيامنا هذه ، وأي فخر لنا إذا قلنا كان آباؤنا ، ولم نقل هانحن أولاء ، ألا يصدق علينا في هذه الحالة قول الشاعر :

ألمى بني تغلب عن كل مكرمه قصيدة قالها عمرو بن كلثوم
لذلك كان من الواجب علينا أن نقف من حضارتنا القديمة موقفاً إيجابياً فاعلاً ، ونعني بهذا الموقف أن يكون شعورنا بماثر أجدادنا حافظاً لنا على إكمال رسالتهم الخالدة بما نضمه الى قديمنا من جديد . فكما أنه ليس في مكننتنا أن نقطع صلتنا بماضينا . كذلك ليس في مقدورنا أن نتجاهل التطور الذي حدث في العالم ولبس الممول في ذلك على إحياء الماضي ، بل الممول على الاستمداد من الماضي في صيل إحياء الحاضر . والسبيل الى ذلك أن نضم الى هذا الماضي ما جد من الحضارات ، وأن يكون هذا الجديد الذي نضمه اليه ملائماً لمزاجنا الثقافي ولشاعرنا ومنازعنا القومية :

وخير الناس ذو حسب قديم أقام لنفسه حسباً جديداً

رابعاً — ومن صفاتنا في العمل القومي الاعتماد على الأساليب السلبية . لقد تعودنا هذه الطريقة السلبية خلال نضالنا القومي ضد الاستعمار ، لأننا كنا نرفض التعاون مع المستعمرين ونقف منهم موقفاً سلبياً ، فأدّت سياسة اللاتعاون هذه إلى تقاص ظل الاستعمار عن ربوعنا ، وصار البطل كل البطل من يقول للمستعمرين (لا) ، والنذل كل النذل من يقول لهم (نعم) . ومع أن شاعرنا يقول :

حسن قول نعم من بعد لا
وقيح قول لا بعد نعم

فنحن لا نزال نقول (لا) في كل قضية من القضايا العامة ، والناس لم يغيروا اليوم هذا الموقف السلبي الذي تعودوه في زمن الاستعمار ، وإذا غيروه بالنسبة إلى مشاعرهم ومنازعاتهم فانهم لم يستطيعوا التغلب عليه في تنظيم الأعمال العامة التي تتطلب تعاوناً إيجابياً بين الأفراد . فظل العربي سلبياً في وطنيته ، سلبياً في قوميته ، سلبياً في تضامنه وتعاونه مع أبناء وطنه . والدليل على ذلك أن المواطن العربي لا يزال حتى الآن حريصاً على أن يختص بالشئ من دون جميع المواطنين فلا ينسبه إلا إلى نفسه ، فهو فردي في أمرته ، فردي في مهنته ، فردي في حزبه وطائفته ، فلا تذوب إرادته في الإرادة العامة ، ولا ينخرط في كتلة أو جمعية إلا إذا اعتقد أن له فيها منفعة ، ومتى تمّ انضمامه إليها حاول أن يكون مستقلاً عن المجموع . لذلك كان أدل واجبات المربي العربي أن يحارب هذه الفردية السلبية ، وأن يكسب طلابه روح التضامن والتعاون ، وأن يعودهم العمل الجماعي المشترك حتى يصبحوا كتلة واحدة ذات إرادة واحدة .

خامساً — إن نمو الوعي القومي في أمة من الأمم يفرض على أبنائها أن يكونوا مدركين لحقوقهم وواجباتهم معاً . فإذا أدر كواحقوقهم ولم يدركوا واجباتهم لم تكمل لهم شروط الوعي المطلوب . هل استطاعت تربيتنا الحديثة أن ننشئ جيلاً منصفاً بهذه الصفات ، انني أجيب عن هذا السؤال والآن لم يحز قلبي

بأن الجيل الجديد الذي تخرج على أبدننا أميل الى المطالبة بحقوقه منه الى القيام بواجباته . فهو جيل واع مدرك لحقوقه إدراكاً تاماً ، ولكن إدراكه لواجباته لا يزال ناقصاً . وهب أنه أدرك واجباته فإن ميله الى القيام بها أضف من ميله الى المطالبة بحقوقه ، فاذا سأل عن حقه ألحف ، وإذا سئل عن واجبه سوّف ، وهذا نقص عظيم لا تبلغ تربيتنا القومية غايتها إلا بتلافيه . والسبيل الى ذلك أن نعوّد طلابنا تقديس واجباتهم وأن نمرنهم على القيام بها في نظام ومحبة وإخلاص ، فلا يفرطون في شيء مما تقتضيه المصلحة العامة ولا يضحون بحقوق غيرهم في سبيل مصالحهم الفردية بل يعملون في نظام أصابه التقدم وسبيله الإخلاص والتعاون والحب .

سادساً — ومن خصائص اتجاهنا القومي أنه لا يزال اتجاهاً نظرياً غير منطبق على الواقع النفسي والاجتماعي إننا نتكلم عن القومية والإنسانية والحرية والعدل والمساواة والديموقراطية والسلام والتقدم وغيرها دون أن يكون لهذه الألفاظ في أذهاننا مدلول واضح . إن معاني هذه الألفاظ تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وما يسميه الغرب حرباً بعده الشرق استعماراً ، وما يسميه المستعمرون عدلاً يسميه العرب ظلاماً وعدواناً ، لا شك أن هذه الألفاظ معنى متعاليات يصدق على كل زمان ومكان ولكن مدلولها الواقعي يختلف باختلاف الأمم . فما هو معنى هذه الألفاظ عندنا . هل الحرية أن يفعل الإنسان ما يشاء ، أم أن يفعل ما تسمح به القوانين . وإذا كانت الحرية تابعة للقانون فما هي القوانين التي تضمن للعرب حق التمتع بحرياتهم الأساسية . لقد اخترنا أكثر قوانيننا عن الغرب دون أن نلائم بينها وبين منازعنا القومية ، فاذا كان مفهوم الحرية أن يفعل الإنسان ما يأمر به القانون ، وكان القانون غير ملائم لمنازع الشعب لم يكن هنالك حرية حقيقية . هذا كله يدل على أن المفاهيم السياسية والخلقية التي تضمنها اتجاهنا القومي لا تزال حتى الآن مفاهيم نظرية مستعارة بمידة عن الواقع العربي . ومن واجب التربية العربية أن توضح هذه المفاهيم وأن تجعل الشعوب العربي المحيط بها مبنياً على المزايا التاريخية والخصائص النفسية

والاجتماعية لا على التقليد الاعمى . ولا يكفي أن تقول في دساتيرنا يجب أن تهدف التربية الى تقوية الحريات الأساسية . بل يجب أن نعرف قبل كل شيء الحريات الملائمة للمجتمع العربي المتجدد ، ما هي شروطها ، وما هي حدودها ، وما هي طبيعة القوانين المحيطة بها .

سابعاً - ومن خصائص تربيتنا القومية عدم ملائمتها لحاجات الإنتاج ، فهي لم توجه التعليم نحو الحاجات الاقتصادية التي تجمع بين استثمار موارد الطبيعة وتنمية الصناعة وتحسين مستوى الحياة ، ولم تهي لنا المواطن المنتج القادر على استثمار ثروته الزراعية والمعدنية ، ان الذين يقصرون عملهم التربوي على إغناء الوعي القومي الجرد دون أن يربطوا بينه وبين نمو الإنتاج لا يزالون متأخرين على زمانهم ، لأن القول باحباء الوعي القومي قد أصبح الآن من الأمور البديهية التي لا تحتاج الى برهان . ولكن الأمر الذي لم يصبح بعد بديهياً هو أن العروبة لا تتغذى بالمواطف والأحلام والآمال ، وإنما تتغذى بنمو الثقافة العقلية وتوجيه التعليم نحو الإنتاج الاقتصادي ، بل التعليم الذي لا يكون عاملاً أساسياً في الإنتاج القومي لا يبلغ غايته . إننا لا نزال نستمع بالخبراء الأجانب لانماش زراعتنا وتنمية صناعتنا ، وإنشاء مرافقنا ، واستثمار ثروتنا المعدنية وتنظيم اقتصادنا . مع أن الاستقلال السياسي الذي لا يستند إلى أساس اقتصادي ثابت إنما هو استقلال وهمي ، فإذا شئنا أن نكون أمة حية قوية وجب علينا أن نغنى بالتعليم الفني وأن نربط التربية بالإنتاج القومي ، وأن نضع للتعليم تخطيطاً موافقاً لتخطيط الإنتاج ، فإن الإنتاج لا ينمو إلا إذا كان التعليم موافقاً لحاجات البلاد النفسية والاجتماعية والمادية ، وكل تعليم لا يهدف إلى تلبية حاجات الإنتاج القومي مقصر عن غايته .

ثامناً وأخيراً - من خصائص تربيتنا القومية استنادها إلى مبدأ الثقافة الصورية والتدريب الصوري ، وقوام هذا المبدأ أن القوى العقلية التي ينميها علم خاص يمكن أن تنشط نشاطاً عاماً نستطيع منه استخدامها في جميع العلوم الأخرى . كأن القوى العقلية أسلحة تشعذ بالتسكين حتى تصلح لقطع كل

شيء ، أو كأنها عضلات تنمو بالرياضة أو خرع بقوى بالامتراء دون أن يكون بينه وبين العوامل الخارجية أي رابط حيوي أو وظيفي . فكان واضعي المناهج يعتقدون أن كل علم ينمي ملكة خاصة ، فالحساب للتفكير ، ومبادئ العلوم للملاحظة والمحفوظات للذاكرة . فإذا أصبحت هذه الملكات قوية بالتمرين أمكن استخدامها في كل شيء . ولا يشترط في هذا التمرين أن يشعر الطالب بميل إلى موضوعه ، بل كلما كان ميله إليه أقل كانت قيمته في التثقيف الصوري أعظم . لا جرم أن في هذا النمط من التعليم رياضة عقلية ترفع المتعلم من أفق المنفعة الضيق إلى أفق التجريد الواسع . ولكن هذه الرياضة على ما فيها من جهد فكري ، لا تنفع الطالب في حياته العملية ، لأنها تطلب منه أن يعمل للعمل نفسه لا للنتائج اللازمة عنه ، ولأن العلوم التي ثقفها وبرع فيها دون أن يطبقها عملياً لا تزيد عن الحياة إلا بعداً ، وكثيراً ما نجده عاجزاً عن قياس مساحة أرضه أو حساب أرباحه أو معرفة نباتات حديقته لا لجهله بالهندسة أو الحساب أو علم النبات ، بل لبعد المسافة بين علمه النظري وحياته العملية .



هذه بعض عيوب تربيتنا القومية ذكرتها هنا على سبيل الاختصار . وإذا كان لي في نهاية هذا البحث أن أجمل ما ذكرت قلت إن التربية العربية يجب أن تهدف قبل كل شيء إلى تنمية الوعي القومي في نفوس الأفراد ، ونهني بهذا الوعي القومي تنمية شخصية الفرد ، وتحريره من الفقر والمرض والهمى والذات الرخيصة ، وتعويد روح الانتقادية ، والتفكير المنطقي وتجهيزه بالعلم والفن ، وإشباعه من روح التضامن والنعاون ، وحمله على تفضيل المصلحة العامة على المصلحة الفردية ، ودعوته إلى الإسهام الإيجابي في كل عمل وطني ، وإشماره بكيانه ومنزله وكرامته ، وإيقاظ شعوره بالقومية العربية ، وبوحدة العرب في جميع أقطارهم ، وتنمية ثقافته العقلية ، وتعويد الغتباط بالمعمل وأداء الواجب والإقدام والاعتماد على النفس والكد لمصلحة المجموع . ولا يكفي لتحقيق ذلك أن تكتب الدساتير وتوضع القوانين والمناهج وتؤلف الكتب وتنظم الامتحانات

م (٦)

وتمنح الشهادات ، فقد يتم هذا كله على أحسن وجه دون أن يؤدي الى تثقيف أبناء الشعب تثقيفاً حقيقياً ، وأي خير يرجى من أهداف قومية تكتب في الدساتير والقوانين ولا تطبق بالفعل ، لا بل أي نفع يؤمل من تعليم مدرسي لا يهيئ المواطن المنتج ، فقد ترتقي النظم التربوية ولا ترتقي الثقافة ، وقد تكون الثقافة راقية في أمة من الأمم دون أن تكون مناهجها المدرسية كاملة ، وكذلك الوعي القومي قد يكون شديداً في نفوس الأفراد دون أن يكون في القوانين والدساتير أية إشارة واضحة اليه . ومن واجب الحكومات العربية أن لا تقتصر في احياء الوعي القومي على التعليم في المدارس ، وانما يجب عليها أن تعمل على نشره وحيائه بتنظيم الثقافة الشعبية وتوجيه الصحافة والإذاعة ، والإشراف على الحياة الرياضية والكشفية والثقافية والفنية في الجمعيات والأندية . والممول في ذلك كله على المعلم الذي ينفذ لا على المناهج الخرساء التي تخطط وترسم . ومتى صلح المعلم صلح كل شيء ، ومتى فسد فسد كل شيء . بل المعلم الصالح هو نقطة الارتكاز في كل اصلاح تربوي ، ومن شرط المعلم أن يكون محباً لتلاميذه ، مؤمناً برسالته القومية . ومن كان معلماً ولم يكن مؤمناً برسالته كان ضرره أشد من نفعه . وأعتقد أن الوسيلة الوحيدة لإحياء الوعي القومي واصلاح التربية العربية هي الاكثار من دور المعلمين والمعلمات ، التي تخرج قادة التربية ، والمعلمة العربية في هذا البث القومي واجب أبلغ من واجب المعلم . لقد انتصرت ألمانيا كما قال بسمارك بمعلميها ومعلماتها لا بضباطها وجنودها ، ولولا الإيمان القومي الذي نشره المعلمون والمعلمات في العالم العربي الحديث لما تحررنا من نير الاستعمار . وما قام به هؤلاء القادة حتى الآن من جهد في الميدان القومي يقوي أملنا بأن هلال القومية العربية الذي ولد في النصف الأول من القرن العشرين سيصبح في النصف الثاني منه بدرأ كاملاً .

جميل صليبا

www.alukah.net

مرسوم مملوكي شريف

بمخالفة عقيدة ابن تيمية

نعتمد أن كتابة التاريخ الإسلامي ، في مختلف وجوهه ، ينبغي أن تقوم بعد اليوم على الوثائق والأسناد الرسمية أكثر من اعتمادها على أقوال المؤرخين وحدهم . وذلك على نحو ما تجري كتابة التاريخ في الغرب . لأن هذه الوثائق أدعى إلى الاطمئنان ، وأصدق في التصوير ، وأبعد عن الاضطراب أو الاختلاق في سرد الحوادث الذي نجده في كتب المؤرخين . وقد دعونا صرنا إلى العناية بهذه الوثائق على اختلاف أنواعها ، وجمعها ، ونشرها ، واتخاذها أساساً لدراساتنا عن التاريخ الإسلامي .

وقد عثرنا على أربعة مراسيم مملوكية شريفة ، من القرن الثامن والقرن التاسع ، أصدرها سلاطين مصر بمخالفة عقيدة شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية^(١) ، وردع أتباعه عنها . وهذه المراسيم على جانب كبير من الشأن لأنها تبين رأي الدولة في عقيدة الشيخ ، في فترات مختلفة ، أثناء حياته وبعد مماته . فنحن نعلم أن حياة الشيخ كانت فضلاً مستمراً لم يهدأ ، لبث مذهبه والدعوة إليه . فقد أثار ما تكلم به في ذات الله ووصفه ، وأنه يتكلم بالحرف والصوت ، وما ذكره عن التجسيم والاستواء والعلو والجهة والحيز وغير ذلك ، وما أفتى به

(١) عن ابن تيمية انظر المصادر التي ذكرناها في مقدمتنا لرسالة ابن قيم الجوزية عن « أسماء مؤلفات ابن تيمية » (دمشق ١٩٥٣) ص ٣ . وما تزال دراسات هنري لاوست H. Laoust أوسع وأحسن ما كتب عن شيخ الإسلام . وإذا استثنينا دراسة الأستاذ « أبوزهرة » عن « ابن تيمية » فغالب ما كتب عنه بالمرية جميل بأسلوب خطاني عاطفي بعيد عن النهج العلمي ، سواء كان معه أو عليه .

في مسألة الطلاق ، وزيارة القبور ، آثار جمهور الفضاة والعلماء والفقهاء ممن كانوا لا يرون رأيه ولا يذهبون مذهبه . وكان هذا النضال يثير الناس بعضهم على بعض . فتستيقظ الفتنة ويقع الشغب ، وكان يشتد أحياناً فيؤدي بالشيخ الى السجن ، أو يمرض أصحابه للتشهير والتعزير والاهانة ، أو يؤتب عليه الأسماء ، أو ينتهي إلى غضب السلاطين عليه وإصدارهم مراسيم كثيرة بمنعه من الفتيا ، أو مخالفة عقيدته ، وإلزام أتباعه ، خاصة الخنابلة ، بالرجوع عن مذهبه .

ونحن نقدم هنا أحد هذه المراسيم التي عثرنا عليها ^(١) ، - وكلها لم تنشر بعد - . تقدمه لأنه يتعلق بعالم كبير من علماء دمشق ، وبناحية من تاريخ مدينتنا دمشق ، ولأنه يبين ما فعلته عقيدة الشيخ في المجتمع الإسلامي ، في مصر والشام ، من تنبيه الناس أو إثارتهم ، حتى اضطرت الدولة الى منعها وإصدار المراسيم بمخالفتها .

وقد وجدنا نصه في مخطوط تاريخي نادر ألفه ابن أبيك الدواداري ، وكان معاصراً للشيخ ، وضمته أموراً دقيقة كثيرة شاهدها بنفسه أو سمعها من أقرانه .

* * *

صدر هذا المرسوم في سنة ١٢٠٥ هـ / ١٣٠٥ م ، عن السلطان الناصر محمد ابن قلاوون في سلطنته الثانية ^(٢) . وكان نائب الشام يومئذ الأمير جمال الأفرم ^(٣) ، وقاضي قضاة الشافعية فيها نجم الدين بن مصري ^(٤) .

(١) . وسنتر الثلاثة الأخرى تباعاً .

(٢) . انظر النجوم الزاهرة ، سنة ١٢٩٨ هـ : ٨ : ١١٥ .

(٣) . انظر أسراء دمشق في الإسلام لاصفدي (تحقيقنا) ص ١١ و ٢١٨ (مطبوعات الجمع العلمي بدمشق ١٩٥٥) .

(٤) . انظر قضاة دمشق لابن طولون (تحقيقنا) ص ٨٤ (مطبوعات الجمع العلمي بدمشق ١٩٥٦) .

وقد كان نتيجة للثورة الثانية التي ثارها العلماء على الشيخ بعد صدور عقيدته الواسطية^(١) . فقد تكلم فيها على استواء الله على العرش وغير ذلك . فأقام العلماء والفقهاء ، وجرت أمور كثيرة نوجزها فيما يلي :

تكلم أحد أصحاب الشيخ بما ذكره في عقيدته . فمزّره ابن صصري وحجسه . فلم يرض ابن تيمية بحكم القاضي فجمع أصحابه ودخل المجلس وأخرج صاحبه . فغضب ابن صصري ، ووجد فرصة لامتحان ابن تيمية في عقيدته . فعقد له ولصاحبه الذي أخرجه مجلساً ليناقشه . ونوقش الشيخ في عدة مجالس . وبذكر الدواداري^(٢) الذي كان معاصراً للشيخ ، والمقريري^(٣) ، وابن حجر^(٤) أن الشيخ كتب بخطه وأشهد على نفسه أنه شافعي المذهب ، يعتقد ما يعتقد الإمام الشافعي ، وأنه أشعري الاعتقاد . أي أن الشيخ رجع عن رأيه . فمروء أن الشافعي والأشاعرة لا يقولون قول الشيخ في عقيدته الواسطية بشأن تفسير الاستواء وغيره .

لكن البرزالي يقول إن المجلس انتهى بقبول العقيدة^(٥) ، بل يذهب ابن رجب « انه وقع الاتفاق على أن هذه عقيدة صنية سلفية »^(٦) ويضيف البرزالي أنه بلغه أن العامة حملوا للشيخ عند عودته الى منزله من المناقشة الشعم من باب النصر الى القصّاعين^(٧) .

(١) ثار الناس من قبل في سنة ٦٩٨ هـ بسبب الفتوى الحموية . لكن هذه الثورة

مضت بسلام . انظر ابن حجر ، الدرر ١ : ١٤٥ .

(٢) في الدرر الفاخر (مخطوطة أحمد الثالث) ورقة ١١٥ .

(٣) في السلوك . الجزء الثاني - القسم الأول ، ص ١٨ .

(٤) في الدرر الكامنة ١ : ١٤٥ .

(٥) ابن كثير ، البداية ١٤ : ٣٧ نقلاً عن البرزالي .

(٦) ابن رجب ، ذيل طبقات الحنابلة ٢ : ٣٩٦ (طبعة حامد الفقي) .

(٧) ابن كثير : البداية ١٤ : ٣٧ . عن مكان باب النصر والقصّاعين انظر : مخطوط

دمشق القديمة ، لنا .

وأشاع أنصار الشيخ أن الشيخ قد انتصر ، وغضب خصومه فترثوا ثم رفعوا
الى نائب القاضي الشافعي أن أحد أصحاب الشيخ تكلم بما لا يوافقهم ؛ فعزّز .
وتلا ذلك أن قرأ المزي فصلاً من كتاب أفعال العباد للخاري بالرد على الجهمية .
فأمر القاضي بحبسه ، فتوجه ابن نيمية الى السجن وأخرج المزي . وكان
المزي رفيقاً للشيخ عزيزاً عنده ^(١) . ثم اجتمع بابن صصري القاضي عند نائب
السلطنة فتشاجرا . واشتط ابن نيمية على القاضي ^(٢) .

وجرت إثر ذلك أمور كثيرة ، فقد أراد نائب السلطنة « إخماد الفتنة »
فرسم بطلب من أكثر كلامه من أنصار الشيخ وخصومه وأمر باعتقاله . ونودي
في البلد بمرسوم سلطاني : من تكلم بالعقائد حلّ ماله ودمه ، ونهبت داره ،
وهتكت عياله .

وعزل ابن صصري نفسه عن القضاء في مجلس جديد عُقد بالميدان الأخضر
لبحث العقيدة ^(٣) .

كل ذلك يجري في دمشق ، وقد كتب نائب السلطان الى مصر بهذه
الأمور .

وكان للشيخ في مصر خصوم كثير في الأسماء والقضاة والفقهاء والعوام .
منهم قاضي قضاة المالكية علي بن مخلوف ^(٤) ، والفقير الشافعي شمس الدين
محمد بن عدلان ^(٥) ، والأمير ركن الدين يبرس الجاشنكير ^(٦) وكان هذا

(١) انظر عن رقة ابن نيمية للمزي والبرزالي والذهبي ، مقدمتنا للجزء الأول من
سير النبلاء ص ١٩ (مطبوعات معهد المخطوطات العربية ودار المعارف بمصر ،
القاهرة ١٩٥٧) .

(٢) الدواداري ، ورقة ١١٦ ؛ ابن حجر ، الدرر ١ : ١٤٦ .

(٣) الدواداري ، ورقة ١١٦ .

(٤) توفي سنة ٧١٨ هـ . انظر النجوم الزاهرة ٩ : ٢٤٢ .

(٥) توفي سنة ٧٤٩ هـ . انظر النجوم ٨ : ٢٦٢ .

(٦) هو الذي تسلطن سنة ٧٠٩ هـ . انظر النجوم ٨ : ٢٣٢ .

من أنصار الشيخ نصر المنجي . وهو فقيه متصوف كان معتزلاً عن الناس ،
يتردد إليه الأكابر والأعيان . وكان يتغالي في محبة ابن عربي ^(١) . وكان
ابن تيمية يطعن على ابن عربي ويلعنه وبكفره فعاتبه الشيخ نصر فازداد ابن تيمية
طعنًا ، وصنف كتاب النصوص على الفصوص فأرسله إليه . فأغرى المنجي
الأمير بيبرس الجاشنكير به . ووافق القاضي المالكي ابن مخلوف وقال : انت
ابن تيمية بقول بالتجسيم . وعندنا من اعتقد هذا الاعتقاد كفر ووجب قتله ^(٢) .
فاجتمع هؤلاء وغيرهم على تحريض الأمراء على الشيخ . فصدر أمر سلطاني
بأن يحمل الشيخ ابن تيمية ، مع أخيه شرف الدين ، والقاضي ابن مصري ،
والوجيه ابن المنجا إلى القاهرة .

لقد اجتمعت أسباب كثيرة أدت إلى هذا . فتمرد ابن تيمية على أحكام
القاضي ، والاشتغال عليه ، ثم دخوله السجن وإخراجه المحبوسين من أصحابه
بغير علم نائب السلطان ولا موافقة القاضي ، ثم عقيدته في التجسيم التي قالوا
« إنه أفسد بها عقول جماعة كبيرة من أهل الشام » ، ثم طعنه على ابن عربي
وتكفيره ولعنه ، كل أولئك عمل على الخط عليه وإحضاره إلى القاهرة .
ولما وصل الشيخ إلى مصر ، عقد له مجلس بقلعة الجبل حضره الأمراء ،
والقضاة الأربعة ، وعدد من الفقهاء .

فادّعى الفقيه الشافعي ابن عدلان دعوى شرعية على الشيخ عند القاضي المالكي
ابن مخلوف أنه يقول : إن الله فوق العرش حقيقة بذاته ، وإن الله يتكلم
بحرف وصوت .

(١) توفي المنجي سنة ٧١٩ هـ . قال عنه الذهبي « جلت مع الشيخ نصر بزاوئره
وأعجبني سمته وعبادته . قل أن ترى اليون مثله . » انظر الدرر الكامنة
٤ : ٣٩٢ ، والنجوم الزاهرة ٩ : ٢٤٤ .
(٢) الدواداري ، ورقة ١٢٣ .

فقام ابن نيمية وأراد أن يتكلم فتجلىج . ثم عاد فأراد أن يخاطب وبذكر الله
ويشرح عقيدته .

فصاح القاضي المالكي : نحن أحضرناك للدعوى عليك ، ما أحضرناك خطيباً !
وقال الحاضرون : يا شيخ - أو يا فقيه - ! إن الذي بنقول معلوم ،
ولا حاجة للإطالة . أنت قد ادعى عليك هذا القاضي بدعوى شرعية .
أجب عنها .

فأعاد القول في التمجيد ، ثم قال :

— عند من هذه الدعوى ؟

فقالوا : عند القاضي زين الدين المالكي .

فقال : عدوي - أو خصمي - ، وعدو مذهبي . كيف يحكم في ؟

فكرروا عليه القول فلم يزدحم على ذلك شيئاً .

عندئذ حكم القاضي المالكي باعتقاله إلى أن يرد جوابه على الدعوى .

فقال الشيخ : ﴿ ربِّ ! السجن أحبُّ إليَّ مما يدعونني إليه ﴾ ^(١)
وأخرج من المجلس واعتقل ^(٢) .

وانتهى المجلس بأمور أربعة :

أ - امتحن القاضي الحنفي والقاضي الحنبلي بمصر في عقيدتهما . فتكلم
بدر الدين بن جماعة في مسائل من القرآن ، وبشيء من عقيدة الشافعي .
وقبل للحنفي : ما تقول في ذلك ؟
فقال : كذا أعتقد .

(١) سورة يوسف ، ١٢ ، الآية ٣٣ . قال ذلك يوسف لما راودته امرأة العزيز
عن نفسه فأنى .

(٢) الدرر الداري ورقة ١١٩ .

وسئل الحنبلي فتجلبج . فلقنه ابن جماعة ما ينبغي أن يقوله فقال مثل قوله .
٢ - خلع على النجم بن صصري وأعيد إلى دمشق مع تقليد بقضاء القضاة
الشافعية ، وقضاء السكر ، ونظر الأوقاف ، مع زيادة المعلوم .

٣ - أرسل مرسوم سلطاني ، وهو الذي سنقدمه ، بمخالفة عقيدة الشيخ
ابن تيمية ، وإلزام الناس بذلك خصوصاً الحنابلة . والتهديد بالمزل والسجن .
فنودي بذلك في أسواق دمشق . وقريء بسدة الجامع الأموي بعد صلاة
الجمعة . قرأه محمد بن الشهاب محمود الموقع . ثم جمعوا الحنابلة من الصاحبة وغيرها ،
وأشهدوا على أنفسهم أنهم على معتقد الإمام الشافعي . وهو قوله :
« آمنتُ بالله وما جاء عن الله من أمر الله . وآمنتُ برسول الله وما جاء
عن رسول الله عن مراد رسول الله » .

٤ - نودي بمثل ذلك في مصر . وجرى للحنابلة إهانة عظيمة ، وألزمهم
بالرجوع عن عقيدة الشيخ وأن يقولوا :

« إن القرآن العظيم هو المعنى القائم بالنفس ، وإن ما في الصحف عبارة عنه ،
وإن ما في الصحف موجود ومحفوظ في الصدور ومقر بالألسنة مخلوق . وإن
القديم هو القائم بالنفس » .

وألزموا بنفي مسألة العلو والتصريح بذلك ، وأن جميع ما ورد من أحاديث
الصفات لا يجري على ظاهره بوجه من الوجوه ^(١) .

فتلك هي الأسباب التي دعت إلى إصدار المرسوم ، وفي هذه الأسباب
تبدو لنا صفحات من النضال في سبيل العقيدة ، في دمشق والقاهرة في القرن
الثامن الهجري .

أما نص المرسوم فهو :

(١) الدواداري ، ورقة ١٢٤ . وقد فصل في هذا الأمر وذكر ما لم يذكره غيره .

نسخة المرسوم الذي وصل

فيما يتعلق بمخالفة عقيدة الشيخ تقي الدين بن التيمية
وإلزام الناس بذلك خصوصاً الخنابلة

(مخطوطة الدرر الفاخرة للدواداري . أحمد الثالث ٢٩٣٢)

(ورقة ١٢٠ - ١٢٢)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي ننزه عن الشبه والنظير ، وتعالى عن المثل ، ﴿ ليس كمثل
شيء وهو السميع البصير ﴾^(١) .

نحمده على أن ألهنا العمل بالسنة والكتاب . ورفع في أيامنا أسباب
الشك والارتباب .

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، شهادة من يرجو بإخلاصه
حسن العقي والمصير .

وننزه الخالق عن التحيز^(٢) في جهة لقوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم .
والله بما تعملون بصير ﴾^(٣) .

ونشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي نهج سبيل النجاة لمن صلك طريق
مرضاته . وأمر بالتفكر في آلاء الله ونهى عن التفكر في ذاته .

(١) سورة الشورى ، ٤٢ ، الآية ١١ .

(٢) ص « التحيز » .

(٣) سورة الحديد ، ٥٧ ، الآية ٤ .

صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الذين علا بهم منارُ الايمان وارتفع .
وشيد الله بهم قواعد الدين الخفيفي ما شرع ، وأحمد بهم كلمة من حاد عن
الحق ومال الى البدع .

* * *

وبعد فإن العقائد الشرعية ، وقواعد الاسلام المرعية ، وأركان الاسلام
العلية ، ومذاهب الدين الممينة (كذا) هي الأساس الذي يبنى الايمان عليه ،
والمؤمل الذي يرجع كلُّ أحد اليه ، والطريق التي من سلكها فقد فاز
فوزاً عظيماً ، ومن زاغ عنها فقد استوجب عذاباً أليماً . فلماذا يجب أن
تنفذ أحكامها ويؤكد زمامها ، وتُصان عقائدها هذه الأمة عن الاختلاف ،
وتُتزان قواعد الأئمة بالائتلاف ، ويحمد تواتر البدع ، ويفرق من
ما جمع .

وكان التقيُّ بن التيمية في هذه المدة قد سلط لسان قلمه ، ومدَّ عنان
كلمته ، وتحدث في مسائل الذات والصفات ، ونص في كلامه على أمور
مُنكرات ، وتكلم فيما سكت عنه الصعابة والتابعون ، وفاء بما يخفيه السلفُ
الصالحون ، وأتى في ذلك بما أنكره أئمة الاسلام وانفقد على خلافه إجماعُ
العلماء والحكام ، وشهر من فتاويه في البلاد ما استخف به عقول العوام ،
تخالف في ذلك علماء عصره ، وأئمة شامه ومصره ، وبعث رسائله إلى كلِّ
مكان ، وسمى فتاويه أسماء ما أنزل الله بها من سلطان . (ورقة ١٢٠)
ولما اتصل بنا ذلك ، وما سلك موبدوه من هذه المسالك ، وأظهره من
هذه الأحوال وأشاعوه ، وعلمنا أنه استخف قومه فأطاعوه ، حتى اتصل بنا
أنهم صرَّحوا في حق الله بالحرف والصوت والتجسيم ، فمنا في الله تعالى مستعظمين
لهذا النبا العظيم . فأنكرنا هذه البدعة ، وأتقنا أن نسمع عن من نفسه
مما لکنا هذه السمعة . وكرهنا ما فاء به المبطلون وتلونا قوله ﴿ سبحانه ونعالي

عما يصفون ﴿^(١) . فإنه جلّ جلاله تنزهه عن العديل ^(٢) والنظير ﴿ لا تدركه
الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ ^(٣) .
وتقدمت مراسيمنا باستدعاء التقي بن التيمية المذكور الى أبوابنا عندما شاعت
فتاويه شاماً ومصرأ . وصرّح فيها بالفاظ ماسمها ذو ^(٤) فهم إلا وتلا ﴿ لقد
جئت شيئاً نكرأ ﴾ ^(٥) .

ولما وصل اليها تجمع أولو الحل والعقد ، وذوو ^(٦) التحقيق والنقد ، وحضر
قضاة الإسلام ، وحكام الأنام ، وعلماء الدين ، وفقهاء المسلمين ، وعقد له
مجلس شرع ، في ملا من الأئمة والجمع ، فثبت عند ذلك عليه ، جميع
مائسب اليه ، بمقتضى خطّ بده ، الدال على معتقده ، وانفصل ذلك الجمع
وهم لمقيدته منكرون ، وواخذوه بما شهد به قلبه عليه و﴿ ستكتب
شهادتهم ويستلون ﴾ ^(٧) .

وبلفنا أنه كان استتيب فيما تقدم ، وأخره الشرع الشريف لما تعرض
الى ذلك وأقدم . ثم عاد بعد ردعه ومنعه ، ولم تدخل تلك النواحي في سمعه .
فلما ثبت ذلك في مجلس الحكم العزيز المالكى ، حكم الشرع الشريف
بأن يسجن هذا المذكور ، ويمنع من التصرف والظهور .

ومرسومنا هذا بأمر بأن لا يسلك أحد ما صلكه المذكور من هذه المسالك ،
وينهى عن التشبه به في اعتقاد مثل ذلك ، أو يفدو له في هذا القول متبعاً ،
أو لهذه الألفاظ مستمناً ، أو يسري في التجسم مسرأ ، أو أن يفوه بجهة الملو

(١) سورة الأنعام ٦ ، الآية ١٠٠ .

(٢) ص « التمديل » .

(٣) سورة الأنعام ٦ ، الآية ١٠٣ .

(٤) ص « ذوو » .

(٥) سورة الكهف ١٨ ، من الآية ٧٤ .

(٦) ص « ذوي » .

(٧) سورة الزخرف ، ٤٣ ، الآية ١٩ .

تخصيصاً كما فاه ، أو يتحدث (ورقة ١٢١) إنسان في صوتٍ أو حرف ،
أو يوسع القول في ذاتٍ أو وصف ، أو يُطلق لسانه بتجسيم ، أو يجيد عن
طريق الحق المستقيم ، أو يخرج عن رأي الأئمة ، أو يفرد عن علماء الأئمة ،
أو يجيز الله في جهة ، أو يترخص إلى حيث وكيف ، فليس لمن يعتقد هذا
المجموع عندنا غير السيف .

فليقف كلُّ أحدٍ عند هذا الحدِّ ، فله الأمر من قبل ومن بعد .
وليلزم^(١) كلُّ من الحنابلة بالرجوع عما أنكره الأئمة من هذه العقيدة ،
والخروج من هذه المشتبهات الشديدة ، ولزوم ما أمر الله به من التمسك بمذاهب
أهل الإيمان الحميدة ، فإنّه من خرج عن أمر الله تعالى فقد ضلَّ سواء السبيل ،
وليس له منّا غير السجن الطويل من مقيل .

ومتى أصروا على الامتناع ، وأبوا إلا الدفاع ، فليس لهم عندنا حكمٌ ولا
قضاء ولا إمامة ، ولا نسمح لهم في بلادنا بشهادة ولا منصب ولا إقامة ،
ونأمر بإسقاطهم من مراتبهم ، وإخراجهم من مناصبهم . وقد حذرنا وأعذرنا ،
وأنصفنا حيث أُنذرنا .

فليقرأ مرصومنا هذا على المنابر ، ليكون أعظم زاجر وأعدل ناهٍ وأمر .
وليبلغ الغائب الحاضر .

واخط الشريف أعلاه حجة بمقتضاه .

صلاح الدين المنجد

(القاهرة)

(١) من « فليزم » .

ما سمعت وما رأيت في بلاد السوفيت

- ٥ -

الى ليننغراد :

غادرنا موسكو في الساعة ٢٣ و ٥٥ من مساء السبت ١٣ تشرين الثاني من محطة ليننغراد (Leningradsky) وهي من أقدم محطات العاصمة السوفيتية مضى على تشييدها أكثر من مئة عام مستقلين القطار المعروف بالسهم الأحمر (the Red Arrow) وهو قطار فخيم توفرت فيه أسباب الراحة نظير أمثاله من قطار الغرب ، ولركاب الدرجة الأولى غرف ذات صريرين يعلو الواحد الآخر ومفصلة فيها ماء جارٍ حار وبارد وخزانة للثياب ومذياع متصل بالإذاعة العامة بفتح وبغلق متى شاء الراكب والتدفئة فيها جيدة . ولا ما ينتقد فيه إلا صوت العجلات المزعج ، وسرعة سيره متوسطة فقد قطع المسافة ما بين موسكو وليننغراد وقدرها ٦٥٠ كيلومتراً بمسح ساعات لم نلاحظ توقفه خلالها سوى أربع مرات ، ولم نستطع تبين أسماء المحطات ، ولاح لنا نور الفجر من خلال الستارة المسدلة على النافذة في منتصف الساعة السابعة صباحاً ، ولم نر من هذه الطريق ومن خلال الستارة المسدلة سوى بعض الأضراس الكثيفة والمستنقعات . وتوقف القطار أخيراً في الساعة ١٠ و ٤٠ .

ولقد ألقينا في استقبالنا في المحطة بعض أعضاء مجمع العلوم وبينهم عقيلة المستشرق الراحل كراشوفسكي وأحد الأطباء المشرفين على معهد بادولوف في ليننغراد وقد ررتهم إبان إقامتي في المدينة . وأقلتنا الى المدينة صيارتان وحملتنا في فندق أستوريا (Astoria) وهو من فنادق الدرجة الأولى .

- ٢٢٠ -

برنامج الزيارة في ليننغراد :

لم نبلغ برنامجنا لإقامتنا في هذه المدينة ، إلا أن الزيارات التي تمت خلال إقامتنا فيها كانت كما يلي :

الأحد ١٤ تشرين الثاني	الساعة ٢٠٠٠	متحف الصومعة
	الساعة ٢٠٠٠	أوبرا (خطيبه القيصري)
الاثنين ١٥ / ١١	الساعة ١٠٠٠	زيارة معالم المدينة
	الساعة ١٢٠٠	المعهد الشرقي ومعهد باولوف (خاص)
	الساعة ١٦٠٠	متحف لوموسوف ومتحف الأقوام
	الساعة ٢٠٣٠	سنفونيا
الثلاثاء ١٦ / ١١	الساعة ١٠٠٠	مرصد بولكوف
	الساعة ١٢١٠	مصرف الدم (خاص)
	الساعة ١٥١٥	مكتبة المجمع العلمي
	الساعة ١٦٣٠	معهد الآداب الروسية
	الساعة ١٩٥٠	أوبرا (حساء الغابة الهاجمة)
الأربعاء ١٧ / ١١	الساعة ١٠٣٠	زيارة المقبرة وضريح كراشوفسكي
	الساعة ١١٣٠	مكتبة صالتيكوف
	الساعة ١٢٣٠	متحف الحيوانات
	الساعة ١٤١٠	عيادة طيبة (خاصة)
	الساعة ١٩٥٠	أوبرا (فاوست)
الخميس ١٨ / ١١	الساعة ٨٣٠	ضاحية سمولني
	الساعة ١٠١٥	معمل الأحذية
	الساعة ١٢٠٠	الدارجة الفجر
	الساعة ١٢٢٠	المعهد الشرقي
	الساعة ١٤٠٠	قصر الطلاب
	الساعة ٢٣٠٠	العودة الى موسكو

وعلى ذلك فقد كان البرنامج مثقلاً جداً لم يترك لنا فيه وقت للراحة .
وأتيح لي في هذه الأيام الخمسة التي قضيتها في ليننغراد زيارة بعض المؤسسات
الطبية التي سيأتي وصفها في مقال خاص .

مدينة ليننغراد :

تعد ليننغراد (Leningrad) المدينة الثانية في بلاد الاتحاد السوفيتي ،
وكانت عاصمة القيصرية حتى ١٨ آذار ١٩١٨ أسماها بطرس الأكبر (١)

(١) ولد بطرس الأكبر في موسكو سنة ١٦٧٢ ومات في بطرسبورغ سنة ١٧٢٥
وهو الابن الثالث للقيصر (Alexis Mitholovitsk) تولى الملك بعد أن نشأ
في الريف الذي أقصته إليه أخته صوفيا الوصية على عرش أخيه ايفان ، ومارس
حياة التقشف وعُني بالفروسية ، إذ عاد وهو في السابعة عشرة من عمره الى
موسكو مستعيناً بجنود المليشيا (Strelitz) مقصياً أخته عن وصايتها وبعثاً بها
الى الدبر حيث قضت نحبها فيه ، أما أخوه فلم يسمع له ذكر .
وبعد بطرس الأكبر باعث النهضة الأول في تلك البلاد التي كانت متأخرة جداً
في مزار المدنية الحديثة ، واليه يُعزى الفضل في إدخال التجدد وتكوين الجيش
والأسطول . فقد استخدم المهندسين الغربيين مستعيناً بخبرتهم ، وشد عصا الترحال
الى أوروبا عدة مرات ياحثاً ومتطعاً حتى ألقن عدة صناعات سيأتي ذكرها في
وصف المتحف الخاص بآثاره ، ويروى أنه كثيراً ما شوهد ينياب العمال يشتغل
في إنشاء السفن البحرية ، ولما ثار على حكموته رجال المليشيا الذين كان لهم
كبير النفوذ في البلاد وكان آنذاك في إحدى رحلاته قطع رحلته عائداً الى
موسكو فأنزل بهم العقاب الصارم بلا رحمة ولا شفقة ، وشرع إثر ذلك في تكوين
الجيش النظامي على غرار النظم المتبعة في أوروبا ، وحرر المرأة من القيود
التي كانت ترصف فيها ، وألزم طبقة الأشراف بالانخراط في خدمة الدولة ،
ولما رأى الكنيسة تبدي تخملاً في ادخال هذه الإصلاحات ألغى البطركية
وأناط السلطة الدينية بالمجمع المقدس .

وبعد أن استتبثت الشؤون الداخلية وأوجد الجيش النظامي ، التفت الى مقنصي
بعض أجزاء البلاد في الشمال والجنوب ، فافتتح منفذاً بحرياً لبلاده في بحر
البلطيك على مصب نهر نيفا (Neva) في خليج فنلندا حيث أنشأ أولاً حصناً
منيعاً يعرف بحصن بطرس وبولس (Fortress of Peter and Paul) على
أحد ضفتي نهر نيفا وأصبح سجوناً رهيباً فيما بعد أزهقت فيه النفوس وقتي فيه
على كل من صولت له نفسه أن ينور على حكم الديارسة ، وبه كتب غوركي
(Gorky) الفاجعة (drama) الشهيرة بأبناء الشمس (Children of the sun)
مثل فيها ما ينتاب نزلاء السجن من هواجس أحسن قبيل ، وقد ألغى هذا السجن
بعد ١٩٢٢ . وبعد هذه النواة تتابع البناء وولدت لوجود مدينة بطرسبورغ .

(Peter the Great) سنة ١٧٠٣ ودعيت بطرسبورغ (Petresbourg) (حصن بطرس) حتى سنة ١٩١٥ حيث بدل اسم المدينة بـ بطروغراد باعتبار الاسم الأول ألماني التركيب وظلت تعرف بهذا الاسم حتى سنة ١٩٢٤ ، إذا تبدل الاسم ثانية بلينينغراد (Leningrad) تخليداً لذكرى لينين الزعيم السوفيتي الأول ^(١) إثر وفاته في التاريخ المذكور .

ولم يراع عند اختيار الموقع لتأسيس المدينة حسن المناخ بل اكتفى بطرس الأكبر بأنها منفذ صالح ليطل منه على عالم الغرب ضارباً عرض الحائط بكثرة المستنقعات التي كانت تملأ تلك الأرجاء على أن دلتا نهر نيفا منفذ قديم للتبادل التجاري البحري مع جميع أنحاء المعمورة . وإن شدة التبخر المنبعث من المستنقعات تجعل جو هذه البقعة شديد الرطوبة ، ويستمر الشتاء فيها من شهر تشرين الثاني حتى نيسان وتجمد المياه في نهر نيفا (Neva) ستة أشهر .

ورافق تشييد البنيان صعوبات جمة وتوفي ألوف من العمال في تركيز الدعام

(١) وهو (Vladimir Ilych Ulyanov) قلب الشيوعية الأول ومؤسس اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية ، ولد سنة ١٨٧٠ في مدينة (Simbirsk) (وتعرف الآن باسم Ulyanovok) ومات في غوري (Gorky) قرب موسكو سنة ١٩٢٤ . انضم مند نعومة أظفاره إلى المنظمات الثورية ، واشتدت تعلقه على الحكم القائم منذ أن أعدم أخوه الأكبر لاشتراكية في مؤامرة ضد امسكندر الثالث . طرد بسبب نشاطه الهدام من جامعة قازان ونفي إلى سيبيريا ثلاث سنوات ، واستمر به المقام أخيراً في جنيف ثم في فنلندا وباريز حيث قام بالدعوة القوية ضد الحكم القيصري . وعاد إلى روسيا في نيسان سنة ١٩١٧ برضى السلطة الألمانية مقاوماً حكومة (Kerenski) الموقنة وبعد محاولة خائبة (في تموز) استطاع في تشرين الثاني قلب تلك الحكومة واستلام مقاليد الحكم ، وعقد مع الألمان معاهدة (Brest Litovsk) سنة ١٩١٨ ، وصفت له الأمور بعد أن قضى على الثورة الداخلية التي كانت تنفيذها حكومات الغرب ، وطبق النظام الشيوعي الذي دعا إليه (Karl Marx) واضطر إلى تعديل خطه سنة ١٩٢٠ مدخلاً بعض التعويم على ذلك النظام وصاعياً إلى قيام ثورة شيوعية عالمية .

م (٧)

في المستنقعات حتى قيل إن هذه المدينة بنيت على أكداس من عظام البشر .
وتمتاز الآن بشوارعها الفسيحة والمستقيمة وصاحاتها الواسعة على ضفتي نهر نيفا
وهو يخترقها من الجنوب الشرقي الى الشمال الغربي ، وله فيها عدة روافد وقنوات
كما يجعل المدينة كأنها قائمة على عدة جزر توصل بينها الجسور الكثيرة ودعيت
من أجل ذلك ببندقية الشمال .

طفنا في أرجاء المدينة في اليوم التالي لوصولنا اليها ، وكان أول يوم يهطل
الثلج فيه مما جعلنا لا نلبس معالم المدينة ، رافقتنا في الزيارة دليلة خاصة كانت
تتكلم بالروسية وتقوم بالترجمة الى الفرنسية مترجمتنا السيدة ناديا ، ورافقتنا بسيارة
أخرى مصور خاص أرسلته مصلحة اينفورست لالتقاط الصور لنا إبان هذه الزيارة .
فما سمعناه عن هذه المدينة العظيمة أنها حديثة النشأة لا يتجاوز عمرها ٢٥٠ سنة
عندما بنى بطرس الأكبر حصنه المشهور والذي انقلب الى سجن رهيب واتخذ
الآن متحفاً . والمباني التي تليه كلها متاحف أو معاهد للتعليم وأشهرها مبنى البحرية
الذي يعد في طليعة المباني مظهراً وإنشاعاً .

وإن الفوارق الكبيرة بين الطبقات التي تقطن هذه المدينة من طبقة عمال
كادحين تلقى ألوان الهوان والعذاب وطبقة أرستقراطية تعيش في غاية الترف
قد جعلت مدينة ليننغراد مصدراً للثورة والانتفاض على رجال الحكم عدة مرات ،
وإن أول إضراب حدث فيها كان عام ١٧٤٩ بين عمال النسيج وشاركتهم
طلاب الجامعة وكان سبباً للفتك بهؤلاء وأولئك وزجهم في غياهب السجن .
وقامت ثورة كبيرة سنة ١٩٠٥ بادت بالارخفاق وأعدم من أجلها الكثير ونفي
عدد كبير الى مجاهل سيبيريا .

وقصت علينا دليلتنا ما عاتته هذه المدينة من هول خلال الحرب الأخيرة
إذ ظلت محاصرة ٩٠٠ يوم (من ١٩٤٢ - ١٩٤٥) وكانت مقاومتها للجيش
الألماني مضرب الأمثال في البطولة ، ولأني سكانها بين جوع مرهق وبرد قارس

وحرمان من كل شيء مالا بوصف ، وأهل المدينة فخورون جداً بأنهم مع ذلك كله لم يمكنوا أي ألماني أن يطأ بقدميه أرضها . وعلى ذلك فقد قصفت بالمدافع الثقيلة آناء الليل وأطراف النهار حتى تهدم معظم مبانيها ولم يبق في المدينة كلها لوح واحد من الزجاج سالمًا . وما إن ألفت الحرب أوزارها والمدينة على ما هي من خراب قدّر الألمان أن أعادتها الى سابق عهدها يستغرق مدة لا تقل عن ٢٥ سنة . وأضيف دليقتنا الى ما تقدم فها هي تعود الى ما كانت عليه بعد خمس سنوات . وضربت لنا مثلاً عن إصرار الشعب الى تشييد البناء أن مدرسة تتألف من أربع طبقات انتهى بناؤها في ٢٨ يوماً . وجاز البنين الحديث حدود المدينة السالفة الى أطرافها وأصبحت خلواً من أي بناء قديم على عكس ما هي الحال فيه في موسكو . وذكرت الحرمات الذي تعرض له السكان المحاصرون ان نظام التقنين الذي فرض عليهم لم يكن يسمح للفرد الواحد بأكثر من ١٢٥ غراماً من الخبز في اليوم .

ولقد درج القوم على تخليد ذكرى انتصارهم بأن ينشثوا الحدائق ويفرسوا أشجارها بأيديهم ، وإن من جملة ما شيد لهذا الشأن حديقة تبلغ مساحتها ١٣٠ هكتاراً فيها ستة تماثيل لا يبالأبوا بلاء حسناً إبان المقاومة والحصار فاستحقوا شكر الشعب وشرف إقامة تلك التماثيل لهم وهم أحياء . وجرى احتفال فخم لهذه المناسبة حضره أصحاب التماثيل وذوهم وأنسابهم مما لم يسبق له مثل في تاريخ البلاد .

وفي المدينة حديقة أخرى تضم رفاة من قتلوا في إحدى معارك الثورة الداخلية انتفاضاً على الطغمان . وفي لينينغراد تمت الثورة التي أطاحت بعرش القيصرية ، وتم تسلم السلطة من الحكومة المؤقتة من قبل لينين وأتباعه في إحدى القاعات الرخامية الخضر (مالاشيت) .

ورأينا أثناء تجولنا في أرجاء المدينة كنائس يجدد بناؤها ، منها كنيسة تعرف باسم اسحق كانت قريبة من فندق استوريا ، ويجدد البناء لها لاجل إقامة شعائر الدين بل لاتخاذها متاحف . وراعنا ما رأينا من تمثال كبير لبطرس الأكبر كتب تحته بطرس الأول كاترينا الثانية ، وهو يمثل الرجل العظيم ممتطياً صهوة جواده الذي لا يستند الى قاعدة التمثال إلا بقائمتيه الخلفيتين ، وقد روت لنا الدليلة أن نزاعاً قد ذكره بين الكنيسة وبين بنت القيصر التي كانت تقطن القصر المقابل للكنيسة ، ووجه النزاع هل يوجه ذنب الجواد شطر الكنيسة أم شطر القصر ، ولما رجحت كفة رجال الدين اضطرت الأميرة إلى مغادرة القصر واختارت سواء مقراً لها .

وإن من أشهر شوارع المدينة (Mevsky Prospect) الذي يشبهه الأجانب بشارع الإيطاليين (Boulevard des Italiens) في باريس ، ويمتاز بسعته وبالمباني الجميلة الرائعة في جانبه ، وصاحة القصر (Dvotsovaya Ploshochad) من أكبر ساحات المدينة وأجملها يطل عليها قصر الشتاء الذي سيأتي ذكره ويتوسطها تمثال للملاك ذي جناحين يحمل صليبا فوق عمود لا يقل ارتفاعه عن خمسين متراً . ولكاترينا الثانية تمثال كبير أمام تياترو بوشكين (Pushkin theatre) مما لم نستطع أن نقينه بسبب رداءة الجو وهطول الثلج . ولايلي الصيف في ليننغراد روعة خاصة وتعرف بالآلي البيض (White Nights) في شهري حزيران وتموز حيث يسفر الشفق حتى يستطيع القارئ أن يقرأ في الخلاء بغير مصباح ، مما يجعل لهذه المدينة ربة آداً بقصدها في الصيف ، فضلاً عن بقصدها في أشهر الشتاء ناعماً بها بأنواع الرياضة الشتوية . وما ذكر لنا عن هذه المدينة أنه كان فيها بعد الحرب متحف جمع فيه كل ما أمكن جمعه مما يمثل ويلات الحرب وأهوالها ، وما عاشت فيه المدينة خلالها من بؤس وعوز ، حتى كان الزائر كثيراً ما يفضي عليه من عظم ما يراه

فاضطرت الحكومة الى اغلاقه . وإن ما أبدته لنبفراد من ضروب البسالة
وضراوة الكفاح إبان الحرب والعدو المغير على بضعة كيلومترات منها قد أنعم
عليها من أجل ذلك بالوسام الاكبر للينين وقد رأيناه منقوشاً فوق دار بلديتها .
وبغلب على سكان هذه المدينة المرح أكثر من سكان موسكو وهم بالجملة
متجانسون شقر البشرة قل أن تجد بينهم ما تجده في موسكو من السكان الآسيويين .
ويقدر عدد السكان بـ ٣٥٥ مليون وكان في إحصاء ١٩٣٩ (٢٥٧٠٠٠٠٠) .
وإن مما رأيت في أثناء تجوالي في المدينة جامعاً ذا قبة شاهقة ومئذنتين جميلتين
وواجهة من القاشاني البديع كتب فوق بابه بخط جميل (إن الصلاة كانت
على المؤمنين كتاباً موقوتاً) ثم (حافظوا على الصلوات) . وكان بابه الرئيسي
يسده الثلج سألت عنه فقبل انه قيد التصليح وحاولت الدخول اليه من أحد
أبوابه الجانبية فاذا بالباب بفتح وسيارة شحن ضخمة تخرج منه تحمل صناديق
رأيت مثيلاتها في صحنه مما يدل على اتخاذ القوم إياه مستودعاً .

الدكتور حسني صبح

(للبحث صلة)



كتاب النفس

لابن باجة الأندلسي (*)

- ٢ -

(ورقة ١٣٨ ب) ومن كلامه (= ابن باجة) رضي الله عنه

في النفس

بسم الله الرحمن الرحيم

والله الموفق والمعين

< الفصل الأول في النفس >

الأجسام منها طبيعية ومنها صناعية ^(١) . فالصناعية كالكرسي والسرير ، فهذه لا توجد إلا عن إرادة ^(٢) . والطبيعية كالحجر والنخلة والفرس ، وهذه كلها

(*) انظر القسم الأول من هذا المقال في ص (٩٦ - ١١١) من هذه المجلدة .
(١) قارن ابن باجة : المجموعة ، بودليانا ، ورقة ١٨٧ الف : « قال أرسطو ان الموجودات منها ماهي بالطبيعة ، ومنها من قبل أسباب آخر عدة ، أولها من قبل الطبيعة وقوله ما وجودها بأسباب آخر ، ولم يقل (المهنة) ، لأن من الأجسام ماهي موجودة بالهنة وتلك مشهورة ، ومنها ماهي موجودة عن أصناف الحيوان وغير الناطق ، ويثبت أن قواها ليس منها فان قيل لها من فبالاستمارة كالعمل والشمع الموجودين عن النحل . » وانظر Aristotle : Physics III. 192 b 8 .
الفارابي : إحصاء العلوم ص ٤٥ ، ميدريد ، وأيضاً فصول المديني (مخطوطة بودليانا Hunt 307) . ورقة ٩٢ ب : الأجسام منها صناعية ومنها طبيعية ، والصناعية مثل السرير والسيف والزجاج وأشياء ذلك ، والطبيعية مثل الإنسان ومساكن الحيوانات ؛ ان رشد ؛ رسائل ، حيدر آباد ، ١٩٤٧ . ص ٩٢ .
(٢) الأجسام الصناعية ليس فيها قوة الحركة أو السكون طبعاً ، ابن باجة (ورقة ٩٢ الف)
فان السرير لا يتحرك بما هو سرير أصلاً ، ولا أيضاً يتحرك الخشب بقوة فيه إلى أن يصير سريراً ولا يتحرك بقوة يفيد إياها السرير إلى أن يكون سريراً ولا يتحرك الخشب أيضاً بقوة يفيد إياها شيء آخر بل إنما يتحرك مادام المحرك له موجوداً وهو متناهٍ وهذا المحرك هو صناعة وليست بطبيعة .
قارن أرسطو : Phys. II. i. 192 b 15 - 25 .

كائنة وفاسدة^(١) .

وقد بين أرسطو في الكتب التي كتبها في الأمور العامة^(٢) الأمور الطبيعية أن هذه كلها مؤلفة من صورة^(٣) ومادة^(٤) على ما هي عليه الأجسام الصناعية . وإن نسبة التماسك^(٥) في الذهب إلى مادة الذهب كنسبة شكل الكرمي إلى الخشب . والمادة إما أن تكون غير مصورة بالذات على ما تبين في الأولى (ورقة ١٣٩ ألف) من السماع الطبيعي^(٦) فالمكون منها جسم بسيط ٦ والأجسام

(١) قارن ابن باجة : ورقة ٦ ب : « الأجسام الطبيعية إما أن تكون كلها كائنة فاسدة على ما تشاهد في كل نخة » ؛ وأرسطو : Phys. II. i. 192 b 9 — 14
(٢) لفظ « العامة » يوجد في كتب الفارابي : (مسائل متفرقة ، حيدر آباد ص ٦ ،
Al - Farabi's Philosophische Abhandlungen. 87 نشر ديتريري (Dieterici) :
مثل عن الأشياء العامة ، وفي تراجم حنين بن إسحاق (كتاب طليائوس ص ١٩ :
الآلام العامة ، نشر بال كراؤس (Paul Kraus) ووالسر (R. Walzer)
تحت عنوان (Galeni Compendium Tiamaei Platonis) واستعمله
ابن باجة في مواضع : ورقة ١٨٧ ب : وهذه هي الأمور العامة على
الاطلاق للطبيعة ، ورقة ١٩٩ ألف : وأما العامة فهي : أما الكندي (راجع
رسالة الكندي الفلسفية ، نشر أبي ريده ص ٣٨٢) وابن سينا (الشفا : مخطوطة
بودليانا 125 Pocock ، ورقة ٢٣ ألف ٣) ، وابن رشد (السماع ، حيدر آباد ،
ص ٥ و ١٢) يكتبون « العامة » .

(٣) المخطوطة : صور .

(٤) ابن باجة ورقة ٥ ب ، السماع : ولما شرع في هذا الفصل من النظر وجد رسوما (الطبيعة) قريب المأخذ من العلوم المتعارفة ، ووجد العلم بوجودها في الثلاثة التي هي المادة ، والصورة والفاعل بينما أما في الأجسام الصناعية فظاهر ، وأما في الطبيعية ففي بعضها يظهر نغواً ما من الظهور وفي بعضها يخفى كل الخفاء ؛ وأرسطو : Phys. I. 7. 190 b 20

(٥) النص بنفسه ورقة ١٥٣ ألف .

(٦) واستدل ابن باجة قائلاً (ورقة ٧ ألف) : فإنما متى وضنا المادة ذات صورة لزم أن تكون منقسمة إلى مادة وصورة ويمر ذلك إلى غير نهاية . . . وهذا أيضاً شنيع بل محال فتستبي ضرورة إلى مادة غير ذات صورة : قارن أرسطو :

Phys. I. 7. 191 a 8

البيسطة^(١) على ما تبين في مواضع آخر أربعة : وهي الأرض والماء والهواء والنار .
فاما أن تكون المادة ذات صورة فلا يمكن أن تكون بهذه الصفة مادة لجسم
طبيعي^(٢) غير الأربعة دون أن تختلط بها مادة أخرى . لأن الموجود البسيط
إذا تغير ، فإنه يتغير إما في صورته ، فيكون عنه موجود آخر بسيط مقابل له
كالهواء ، فإنه يكون عنه الهواء^(٣) والأرض ، وإما أن يتغير في لواحقه^(٤)
فيكون ذلك استعالة لا تكونا . فمضى كان الموجود البسيط مُزجاً^(٥) أن يكون
عنه موجود مركب لزم ضرورة أن يختلط به غير واحد . وكذلك يكون
من الأجسام الصناعية ما يكون عن موجود واحد مصور لأن أنواع الصناعة
لواحق الأجسام الطبيعية إلا أنها لا يقبلها ذاك الموضوع إلا من الصانع^(٦) .

(١) قارن أرسطو De Caelo III. 1. 298 a 29 .

(٢) « ويجسم طبيعي » ، أراد ابن باجة جسماً مركباً من صورة ومادة ، السباع ورقة
٨ ألف : . . . بوجوده الجسم الطبيعي ، وجوده يتم بوجود المادة والصورة ،
وكل واحد منها طبيعة فالطبيعة أخلق بالصورة من المادة ، إلا أنها
لما لم تكن دون المادة لم توجد بالفعل ، فالمادة ماضدة لها ، فالمادة أيضاً طبيعة ،
والمتجمع منها هو الجسم الطبيعي ؛ وأرسطو يدعو الاسطقات الأربعة الأجسام
الطبيعة الاولى : Phys. IV. 1. 208 b 8 .

(٣) المخطوطة : هواء .

(٤) يفرق ابن باجة بين التغير في صورة الجسم الذي يسميه « التكون » (انظر النص)
وبين التغير في الصفات ويدعوه « استعالة » (السباع ورقة ١٦ ب : والحركة في
الكيف يقال لها استعالة ، وأيضاً النص) . وقد فصل في « التكون والفساد »
(ورقة ٨٠ ب) بأن تكون استعالة أم لا فائلاً : « وبالجملة فن جعل الموجود
واحداً فهو يرى ضرورة أن التكون استعالة وأما من جعل الموجود
أكثر من واحد بالتنوع فهو يضع بالضرورة أن التكون غير الاستعالة » .

(٥) راجع أرسطو : Arist. Phys. i. 7. 190 b 18 .

(٦) هذا مبني على ما قاله أرسطو : « For the helmsman knows and
prescribes what sort of form a helm should have, the other
form what wood should be made and by means of what
operations. In the products of art, however, we make the
material with a view to the function, whereas in the products
of nature the matter is there all along » . (Phys. ii. 2. 194 b 5)

والأجسام الصناعية منها ما يقبله بأمور تكون كلها موجودة عن الصناعة صرفاً كالكرمي ، فإن الخشب يقبل الصورة عن الصناعة ، وآلاته أيضاً صناعية . ومنها ما يكون المحرك ^(١) الأول < فيه > الصناعة ^(٢) وتكون آلاته ^(٣) أجساماً طبيعية كالزجاج ، فإنه لا يتم وجوده إلا بحرارة النار والنار جسم طبيعي . وهذه أصناف : بعضها يكون جميع آلات الصناعة < فيها > أموراً موجودة لا عن إرادة ، وبعضها تكون آلاتها بعضها طبيعية وبعضها صناعية . لكن ما كان آلاته ^(٤) طبيعية فما الجهة التي يكون بها صناعية ؟

فأقول : إن المحرك منه بالعرض ومنه بالذات ^(٥) ، فقد يحرك بنفسه وقد يحرك

(١) المخطوطة : المتحرك .

(٢) وقد بين ابن باجة : (السماع ، ورقة ٣٢ ب) والمحرك الأول يقال على أنحاء : أحدها المحرك الذي يحرك لا بأن يتحرك كالثلج ، يبرد الآتاء لا بأنه يتبرد فإن الثلج يبرد الآتاء والآتاء يبرد الماء ، والآتاء يبرد ويتبرد مما والثلج يبرد ولا يتبرد ، وقد يقال على ما يحرك وهو لا يتحرك ولا يمكن فيه أن يتحرك إلا بالمرض ، وقد يقال على ما يحرك ولا يتحرك لا بالذات ولا بالمرض . فظاهر أن القول الأول حد لانه بين الوجود ، وأما الثاني فإنه أيضاً يبين أنه معنى موجود فإن الصناعة تحرك ولا تتحرك ولا يمكن أن تتحرك إلا بالمرض .

(٣) المخطوطة : آتته .

(٤) المخطوطة : آتته .

(٥) هذا التقسيم « للمحرك » مأخوذ من قول أرسطو (راجع 6 a 256 Phys. VIII. 5) ، وابن باجة يذكره صراحة بعد أخرى : ورقة ٦ ه ب : « ومنها (من المتوسطات من المحرك) بالذات كالبذات التي تحرك المكاز ، ومنها بالمرض فإن الأبيض يحرك المكاز . وما بالذات فهي ضرورة متناهية كما بين ذلك في السابعة من هذا الكتاب (السماع الطبيعي) . والمحرك الأول هو الأبسد ، فإن الأبسد يحرك منفرداً بنفسه ، وأما المتوسطات فمكها إذا تحرك بالأبسد فالأبسد ، والأبسد هو المحرك الأول . ورقة ٨ ه الف : إن المحرك والمتحرك بعضهما بطريق العرض الحركة بذاتها . ورقة ٥ ه الف : والمحرك ينفصل بتقابل يخصه وهو أن يحرك بنفسه وقد يحرك بغيره .

راجع أرسطو : De Gen. i. 7. 324 a 30 sq.

بتوسط شيء آخر إما واحد وإما أكثر من واحد ، وهذه الوسائط هي آلات أو كالات للمحرك . وأما الصناعة فإنها لا تحرك بذاتها بل تحرك بالآلات ^(١) . وما يتحرك عن محرك بهذه الصفة فله أكثر من محرك واحد فيكون له محرك أخير وهو الشيء الذي يلي المتحرك ^(٢) كالقدوم للخشب ومنه أو هو الصناعة ^(٣) . والاخير على ما تبين لا يحرك دون الأول ، فأما الأول فإنه يحرك دون الأخير ، فإن الحركة إنما توجد في حين وجودها بحضور تحريك المحرك الأول . فالمحرك الأول فاعل للحركة وإليه تنسب ^(٤) كما تبين في الثامنة . وكل متحرك يكون المحرك الأول فيه طبيعة فهو طبيعي ، وكل ما يكون المحرك الأول فيه صناعة فهو صناعي ^(٥) كيف كانت آلاته . وأما ان الصناعة قد تتغير فذلك بالعرض أو بالقصد الثاني ، وقد تبين كيف يكون ذلك في الثانية ^(٦) من السماع ^(٧) .

(١) راجع السماع ورقة . . الف : إن كل ما ليس بذئ نفس فليس محركاً بل هو متحرك منفصل ، وإنما هو محرك بافتتان المحرك به .

(٢) السماع ورق ٣٦ الف : وقد ثبت في أقاويلنا في الكون والفساد البرهان على أن الفاعل يلي المنفصل ويأمره . وبمثل ذلك بعينه يمكنه أن يبين أن المحرك يلي المتحرك والذي نريد هنا أن المحرك القريب عندما يتبدى بالحركة يلي المتحرك . راجع الكون . ورقة ٨١ ب : فالمحرك إذا حرك المتحرك فقد ماس هذا المحرك بطبيعة ذلك المتحرك والمتحرك ممسوس . ورقة ٨٢ ب : إن كل متحرك فهو يتلو محركه الأقرب ضرورة فالمحرك والمحرك يتماسان . قارن أرسطو :

Phys. VII. 2. 243 a 3

(٣) راجع التطبيق ٢ . ابن باجة ، الحيوان ، ورقة ٩٢ الف .

(٤) راجع السماع ، ورقة ٨٠ الف : فإن الإنسان يحرك اليد واليد المكاز ، والمكاز يحرك الحجر ، والمحرك الأول هو الإنسان وإليه ينسب الفعل في الحقيقة وهو المنعق للدم والمدح والمقاب والثواب . قارن أرسطو : Phys. VIII 5. 256 a 9 .

(٥) راجع أرسطو : Aristo. Phys. VIII. 4. 254 b 14; II. 1. 193 a 29 .

(٦) المخطوطة : الثامنة .

(٧) إن الصناعة كما ذكر (النفس ، ص ٢٢٢) لا تحرك بذاتها بل بالآلات ،

وبين ابن باجة معنى « القصد الثاني » قائلاً : (ورقة ٩ الف) « فإن إنساناً إذا قصد إنساناً ليحاربه فقد قصد ليحارب من يمارونه لكن بالقصد الثاني لا بالأول » والصناعة توجب التغير وتكمل ما تركه الطبيعة ناقصاً . قارن أرسطو :

Phys. II. 2. 194 a 36; II. 8. 199 a 15

(ورقة ١٣٩ ب) والصور كيف كانت إما أن تكون صناعية أو طبيعية ^(١) .
والصور بالجملة هي كالات ^(٢) الأجسام التي فيها . وليست كالات فقط ، بل
كالات متمكنة فيها كالملاكات . والكمال إذا كان بهذه الحال سمي استكمالاً .
فالصور إذن استكمالات الأجسام ذوات الاستكمالات بالقوة . وهذه الاستكمالات
ضروب ^(٣) : منها ما للموجودات التي فيها تفعل أفعالها دون أن تتحرك بالذات
ومنها ما تفعل أفعالها وهي تنفعل .

(١) والفرق بين الصور الصناعية والصور الطبيعية ، أن الأولى وإن كانت موجودة في موادها
لا تقدر أن تحرك ما هي فيه ولا الغير ، كما أن الطبيعة تقدر على ذلك . راجع
ابن باجة ، الحيوان ، ورقة ٩٢ ب : « وليس للصور الصناعية وهي الموجودة
في موادها قوة على أن تحرك ما هي فيه ولا على أن تحرك غيرها . وهذا هو
الفرق بين الصور الصناعية وبين الطبيعية . فان الصور الطبيعية فيها قوى يحرك
بها الأجسام ويتحرك بها الأجسام أيضاً على أنها الحركة . فارن أرسطو :

Phys. II. 1. 193 a 30 - 65

(٢) الكمال ، والاستكمال ، وصفه ابن باجة في شرحه على السماع الطبيعي ، ورقة
١٥ ب : « ومن الموجودات التي هي أجسام أو في أجسام من جهة أنها أجسام ما
هي محدودة بالطبع كالإنسان والفرس ، ومنها ما هي محدودة بعرض وليس لها في
أنفسها قدر ينحصر ، فالأول لا يمكن أن يوجد فيه شيء يجزء لأن الكمال متى لم
يوجد لم يكن ذلك الوجود » . ورقة ٩٦ الف : « وأما الذي يبقى فيه المتغير
واحداً بيمينه فظاهر أن التغير لا يكون في الجوهر فان كان من عدم الى وجود
كالتغير من الجبل الى العلم سمي استكمالاً » . ورقة ١٦ ب : « فالكون والفساد
ليسا بحركتين وكذلك الاستكمال وهذا ما لم يلتفته أرسطو بل أجراه بحري
الحركة في مكان آخر ، فالحركة إذا هي لموجود بالكمال ومن وجود بالكمال وإلى
وجود بالكمال » .

وأما أرسطو فليس فانه يقول إن الحركة هي استكمال المادة ، والنفس كالجسم ، انظر :
Phys. III. 1. 201 a 10, b 4; 2. 202 b 7; VIII. 1. 251 a 9; Met. XI. 9. 1065
b 16, 33

(٣) ابن باجة تكلم على مراتب الكمال في السماع ، ورقة ٢٥ ب : « فان وجود
الشيء في المكان جنس من أجناس الكمال وهو على مراتب : فاعلم أن يكون
في موضع واحد فقط ولا يبارحه حتى يفسد ، ثم من بعد ذلك أن يتحرك حتى
يكون في جميع تلك المواضع في زمان زمان فيكون أبداً بالفضل وبالقوة ،
والمرتبة الثالثة أن يتحرك فيها على الاتصال » .

ولما كان كل متحرك فله محرك ^(١) كانت هذه إما أن تتحرك من محرك خارج عنها ، كأكثر الأجسام الصناعية ، وإما أن يكون ^(٢) محركها فيها . وهذه في الصناعة كالميكانيك ^(٣) التي تحركها لفعل أفعالها تكون فيها زمانا ، وقد خلصت هذه في العلم المدني ^(٤) .

وأما الطبيعية ^(٥) فمحركها في جميعها ، والجسم الطبيعي مؤلف من محرك ومنحرك ^(٦) . وأما الصناعية فإن المحرك فيها خارج عن المتحرك ، وهذا المتحرك مقارن بالعرض . وأما الطبيعية فليست كذلك . وأما هل يوجد من الطبيعة شيء شبيه بالصناعة ففيه موضع فخص غير أنه يشبه ، إن كان ذلك ، أن يكون بوجه آخر . والأجسام الطبيعية إنما تتحرك إلى مواضعها التي لها بالطبع ^(٧) إذا كانت

(١) قارن ابن باجة ، ورقة ١٣٠ الف : « وقد تبين في الثامنة أن كل متحرك فله محرك » .

(٢) المخطوطة : ومنها ما يكون .

(٣) يقول ابن باجة في موضع آخر ، السماع ، ورقة ٣٢ ب : « فإن هذه الميكانيك والاشياء الصناعية التي يخفى محركها يظهر للحس أنها تتحرك من قبلها فبمعجب منها » . وأيضاً ورقة ١٣٠ الف « وهذا (المحرك) قد يكون طبيعياً وبذاته وهو كأصناف الحيوان ، وقد يكون صناعياً كالميكانيك » . وقد ذكر أرسطو : automatic machines ، انظر : Catapult; De Gen. An . . II 1. 734 b 10 . أنظر Politics 1331 a .

(٤) الظاهر أن ابن باجة أشار إلى كتابه في السياسة أو العلم المدني كما يذكره ولكن هذا الكتاب ما وصل إلينا ، وقد ذكره مراراً في كتابه تدبير المتوحد ، قارن ص ٤ ، ٢٩ ، ٥٥ ، (ص : : وقد لحصته في العلم المدني) .

(٥) المخطوطة : الطبيعة .

(٦) قارن ابن باجة ، ورقة ٥٣ ب : « أما الأجسام الطبيعية فقد تلخص القول فيها ويحسن أن حركتها من غيرها ولذلك لا يمكنها أن تقف بوجه ، وأن الجسم الطبيعي مؤلف من المحرك والمتحرك على جهة تأليف الحد لا على جهة التركيب حتى يكون هذا في جزء وهذا في جزء آخر » .

(٧) الأجسام الطبيعية لها مكان بالطبع ، انظر أرسطو : Phys. IV. 1. 208 b 3; VII. 3 253 b 35 .

في المواضع الخارجة عن الطبع ، فمعد ذلك توجد فيها القوة ^(١) على ما في الطبع فلذلك حركاتها لها . إنما هي تنحو من أنحاء ما ^(٢) بالعرض . لأن وجودها في مواضع غير طبيعية إنما هو لعابق بعوقها ، فإذا زال العائق صارت ^(٣) إلى ما لها بالطبع . فلذلك ظن في هذه أن المحرك هو المتحرك وليس كذلك ^(٤) . فإن الحجر من جهة أنه بالقوة أسفل ويحرك من طريق أنه ثقل فالتحرك ^(٥) فيه هو القوة على الأسفل والمحرك ^(٦) هو الثقل ^(٧) . فلذلك يتحرك بنحو واحد من الحركة بالطبع الذي فيه .

وليس في المتحرك وجود مضاد للمحرك ^(٨) إذ المتحرك قوته فقط . وليس

(١) القوة يعرفها ابن باجة في ورقة ١٨٩ ب : « القوة تقال على الاستعداد الذي يكون به الشيء كذا وكذا » . وقارن أرسطو : Arist : Met. 12. 1019 a 15 .
(٢) ولشواهد « أنحاء ما » راجع النص نفسه (آخر الفصل الثاني « حيوانات ما ») ، السماع ، ورقة ١٥ ب : « أجسام ما » ؛ أيضاً ، ابن سينا : الشفا (خطوط بودليانا) ورقة ١٨٢ الف : « أو أن يكون الذي يتخيل الوائاً ما مشمول العين » ؛ ورقة ١٨٣ ب سطر ٢٢ : سببها اتصالات ما لا يشر بها .
(٣) المخطوطة : صار .

(٤) قارن ابن باجة ، السماع ورقة . ه الف : « فان المحرك ضرورة يجب أن يبين المتحرك وهذا شيء لا يمكن في الاسطوانات لأنها بسائط ومتشابهة الأجزاء . فقد بان أن كل ما ليس بذئ نفس فليس محركاً بل متحرك منفصل وإنما هو محرك بافتران المحرك به » . ويقول أرسطو : « So we are left with a mover, and a moved, and a goal of motion » (Phys. V. I 224 b 6)
(٥) المخطوطة : المحرك .

(٦) المخطوطة : المتحرك .

(٧) النص ، ورقة ١٤٣ ب : كالثقل في الحجر فانه يحرك حيناً وحيناً لا يحرك « يحرك حيناً ولا يحرك > حيناً < كالثقل » .

(٨) المخطوطة : للتحرك .

كذلك ذوات الانفس^(١) . فان المتحرك ذو صورة له من أجلها فعل ما ،
والمتحرك إما أن يحرك حركة مضادة < أو > يحركها للطبيعة^(٢) ، كرفع اليد
الى فوق ، والظفر فانه يتحرك به الجسد وهو نقل الى فوق ، فلذلك يحرك
النفس بآلة^(٣) وهو الحار الفريزي أو ما يجري مجراه .

(١) فلا تحتاج الى محرك خارج فانها تتحرك بذواتها : ابن باجة ، السماع ورقة
٤٨ الف : « والمتحركة بذواتها بعضها من تلقاها وهو الذي لا يحتاج في تحريكه
الى آخر غيره كأنواع الحيوان » . ورقة . ه الف : « والنصف الثالث المتحرك
من تلقائه وهو يتحرك كالحيوان وهو متحرك عن غيره ولكنه فيه » . أيضاً أرسطو :
Phys. VII. 2. 243 a 14; VIII. 4. 254 b 15

(٢) فتوجد في المتحركات بذواتها سركتان - الطبيعية والفسرية . راجع ابن باجة ،
السماع ورقة . ه الف : « وأيضاً فالمتحركات بذواتها منها ما يتحرك طبعاً ، ومنها
ما يتحرك خارجاً عن الطبع وفسراً ، فان حركة الجبر الى فوق هي خارجة
عن الطبع ، وفسراً لأنه قد قبر على ما في طبعه ضده » . قارن أرسطو :
Phys. VIII. 3. 254 b 20

(٣) النفس والروح مترادفان عند العرب ومشتركان عند الفلاسفة . انظر تدبير المتوحد
ص ١٨ : والروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه النفس ، ويستعمله
المفلسون باشتراك . فتارة يريدون به الحار الفريزي الذي هو الآلة النفسانية
الأولى ، فذلك نجد الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة : روح طبيعي ، وروح
حساس ، وروح متحرك ، ويعنون بالطبيعي الفدائي إذ يوقنون الطبيعة في صناعتهم
على النفس الفاذية ، ويستعمل على النفس لا من حيث هي نفس بل من حيث
نفس محركة ، والنفس والروح اثنان بالقول ، واحد بالموضوع . السماع ورقة
٤١ الف : « وأما الروح الفريزي فبه المحرك الذي لا يتحرك وهذا يحرك
الحيوان ، وبهذا يوجد الحيوان متحركاً من تلقائه . وإذا ذهب هذا الروح
عند موت الحيوان بقيت تلك (المتوسطات) غير متحركة ولا محركة » . الحيوان
ورقة ٩٦ الف : « فهناك النفس والآلة الأولى على ما تلخص في الرابعة هي
الحرارة الفريزية فميت ينبوع الحرارة الفريزية فهناك النفس ، والقلب على ما شوهد
بالتشريح هو ينبوع الحرارة الفريزية ، فالقلب هو مبدأ الحيوان ، قما إن
النفس حيث الآلة الأولى فإن ذلك قد تبين في الثامنة من السماع » . وأيضاً
النس ، ورقة ه ١٤ الف : وهذه الحرارة هي آلة النفس . قارن أرسطو :
Arist. De Motu. Animalium. 10. 703 a 10; De Anima II. 4 416 b 29;
Parv. Nat. 14 VIII. 474 a 35 et sq.

والصور صنفان : استكمال لجسم طبيعي لا يقترن فيه المحرك بالمتحرك بالذات .
 ما يتحرك دون آلة بل يتحرك بحملته . ومنها استكمال لجسم طبيعي متحرك
 بآلات . والأول يقال عليه الطبيعة بخصوص والثاني يقال له نفس^(١) .
 فالنفس استكمال لجسم طبيعي آلي . والاستكمال (ورقة ١٤٠ ألف) منه
 أولى^(٢) ومنه أخير^(٣) . فإن المهندس عندما يعمل الهندسة يسمى مهندسا
 [على الكمال] الأخير . فإذا هندس كان على كماله الأخير . والنفس هي
 الاستكمال الأول^(٤) . فلذلك هي استكمال أدلي بجسم طبيعي آلي . ووجود
 الجسم ذا نفس هي الحياة ، فكل جسم متنفس حي .

(١) قارن ابن باجة ، السماع ، ورقة ٨ ألف : « وذلك ان الأجسام ما يفعل فله دون
 آلات كسمو النار وهبوط الحجر وصور أمثال هذه تخص باسم الطبيعة ، ومنها
 ما يفعل فله بآلات كإغذاء النبات وحركة الحيوان ، وصور أمثال هذه الاجسام
 يقال لها نفس » .

(٢) والكمال الأول ، بالجملة ، هو الذي عند وجوده يستعمل الجسم لقبول الصورة
 من غير أن يتغير بالذات لا بالمرض . راجع النص نفسه ورقة ١٥٥ ب ،
 والتعليق الآتي .

(٣) لقد أوضح ابن باجة الفرق بين الكمال الأول والأخير في السماع ورقة ٤٩
 ألف وب : « وكذلك المهندس عندما ينم أو عندما لا يستعمل علمه بالهندسة فهو
 مهندس بالدوة على غير هذا الوجه الذي به المتعلم مهندس . فان قوة التعلم هي
 إما جهل أو يقترن بها جهل . وإما النائم أو الداهل عن عمله فليس قوته جهلاً
 ولا مقترنة بجهل بل هو على حال مقابلة للجهل ، فان المهندس النائم ليس يصدق
 عليه جاهل بالهندسة كما يصدق على من لا يعلمها من الناس الطبيعيين » . أيضاً
 النص ورقة ١٥٥ ب : « وأعني بقولي الأول كما يقال في المهندس حيناً لا يستعمل
 عمله بالهندسة ، والموسيقار مالا يستعمل صناعة الموسيقى . . . حين يستعمل الفن » .
 وأيضاً ورقة ٢٢٠ ب : « فالنفس إذا قبلت على الكمال الأول كانت قوة
 منفطة وإذا قبلت على الكمال الأخير كانت قوة فاعلة ، إلا أن النبات أعطي
 كماله الأخير ولم يعط الكمال الأول مفرداً ولذلك لم يوجد للنبات حس ، فان الحس
 كال أول ، وكمال الأخير أمور غير محدودة بل هي بالذات غير متناهية وإنما
 تنتهي بالمرض .

(٤) راجع النص نفسه ورقة ١٥٥ ب : « إن النفس هي الاستكمال الاول » . وقارن أرسطو :

Arist : De Anima II. I. 412 b 5.

ويثبتون ان النفس من المثقفة أقوالها . فان قولنا « استكمال » يقاب
بتشكيك^(١) ، وكذلك قولنا « جسم » وكذلك قولنا « آلة » ، فالنفس إذا
يقال لها بالنحو من التشكيك الذي يقال به الضعيف والكثير وما جازمه .
فلذلك يجب أن تفصل فيقال ان النفس الفاذية هي استكمال الجسم الآلي المفتدي ،
والخاصة استكمال الجسم الآلي الحاس ، والمثخلة هي استكمال الجسم الآلي
المثخيل . وأما الناطقة فالنفس يقال عليها بنوع من الاشتراك أظهر من هذه .
وكل علم على ما يقوله أرسطو حسن جميل^(٢) . غير أن بعضه أشرف من
بعض ، وقد عدت مراتب شرف العلوم في مواضع كثيرة . والعلم بالنفس
يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها . وأيضاً فان كل
علم مضطر الى علم النفس^(٣) فليس يمكننا الوقوف على مبادئ العلوم ما لم نقف
على النفس ونعلم ماهي بالحد على ما يبين في مواضع أخر . وأيضاً فان من الأمور
الذائعة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه فهو أخطى أن لا يوثق به في
معرفة غيره . ونحن إن لم نعرف حال أنفسنا وما هي وإن لم يثبت لنا ما يقال
فيها هل قيل على الصواب أم لا يوثق^(٤) بذلك ، فنحن أحرى أن لا نثق بما
يثبت لنا في سائر الأمور .

وأيضاً فإن العلم بالنفس بكسب للناظر قوة على أخذ مقدمات لا بكل العلم
الطبيعي دونها . وأما الحكم المدنية فلا يمكن أن يكون القول فيها على نظام
قبل المعرفة بأمر النفس .

(١) الاسم إن كان حصول معناه في بعض الافراد أول وأشد من الآخر كالوجود
بالنسبة الى الواجب والممكن فهو عند المنطقيين مشكك ، والحال تشكيك ومعناه
اظهار الشك ويستعمل للاشتراك والابهام ، انظر محمد علي التهانوي : كشف
اصطلاحات الفنون ، ص ٧٨٠ ، أيضاً : Goichon : Lexique p. 162 .

(٢) قارن أرسطو : Arist. De Anima. I. 1. 402 a .

(٣) قارن أرسطو 4 Arist : De An. I. 1. 402 a .

(٤) المخطوطة : لا وثيق .

وأيضاً فإن العلم يشرف إما بالوثاقة وهو أن تكون أقارب له يقينية ظاهرة ، وإما بشرف الموضوع وإعجابه كالحال في علم حركات النجوم . وعلم النفس فقد جمع الحالين معاً . وأخلق بعلم النفس أن يكون أشرف العلوم جميعاً ما خلا العلم بالمبدأ الأول . فيشبه أن يكون ذلك بوجه آخر مابيناً ^(١) اسائر العلوم بحسب مباينة الموجودات ^(٢) عنه أيضاً . وأيضاً فإن العلم بالمبدأ الأول لا يمكن ما لم يتقدم العلم بالنفس ^(٣) والعقل وإلا كان معلوماً بوجه أقص .

وأكل الوجوه التي يعلم بها المبدأ الأول العلم الذي يستعمل فيه القوة التي يفيدها علم النفس .

والعلم بالشيء ينسب إليه أنواع من النسب ^(٤) أولاها وأحرأها بالنقدم علم ^(٥) ماهو ، والآخر علم لواحقه الذاتية الخاصة به ، والثالث (ورقة ١٤٠ ب) علم لواحقه الذاتية العامة ^(٦) — علم على سبيل الاستعارة .

(١) المخطوطة : مابين .

(٢) المخطوطة : مباسه للوجودات .

(٣) وكتب ابن سينا في شرحه على كتاب النفس لأرسطاطاليس : (عبد الرحمن بدوي : أرسطو عند العرب ص ٧٥) أما معونها في العلم الطبيعي فظاهر لأنها تعرف أحوال الحرث والنمل ، ولأن السباع أيضاً تتحرك بالنفس وأما في العلم الإلهامي فلأن من النفس يتوصل إلى معرفة الأمور الخارقة وتصور كيفية الإدراك بالعقل .

(٤) قارن ابن باجة ، ورقة ٢٠٩ الف و ب . « والعلوم البينية ثلاثة : أحدها البين بوجود الشيء فقط وهو علم الوجود ، وقوم يسمونه علم أن الشيء . والثاني البين بسبب وجود الشيء فقط ، وقوم يسمونه علم لم الشيء . والثالث البين بهما مجباً » . قارن أرسطو : Met. III. 2. 996 b 14; 1030 b 20; 1086 b 5; 1086 b 33; 999 b 26. Anal. Pos. I. 11; II. 19. 100 a 6; I. 24. 85 b 13; Zeller: Arist. Vol. I. 194.

(٥) المخطوطة : على .

(٦) المخطوطة : المامية .

م (٨)

وعلم ما الشيء^(١) إما^(٢) غير تام ، وهو أن يعلم بأحد أجزاء هذه^(٣) التامة - وهذا أصناف ، وتلخيص أصنافه في غير هذا الموضع - وإما تام وذلك أن يعلم بما يدل عليه حده .

والحد يقال بتقديم وتأخير على معان يشترك كلها في وجودها مساوية في الحمل على الشيء فهو لذلك خاصة بالشيء . والمقولة تتأخر هي بتأخر كل ما أُلّف من أشياء لا يتقوم بها الشيء ، وقد تبين في غير هذا الموضع أن الأشياء المقومة للشيء هي أسبابه^(٤) . والحدود المتأخرة هي < لا > تأتلف من أسباب بل إنما أُلّف^(٥) من اللواحق ، وهذه قد تكون بعيدة وقريبة^(٦) وتكون ذاتية وغير ذاتية .

والحد الذي يقال بتقديم هو ما أُلّف من الأسباب وهذا أيضاً أجناس كثيرة ، منها ما يؤلف من الأسباب البعيدة ومنها من القريبة ، وهو أخلق أن يكون حداً .

(١) المخطوطة : لشيء .

(١) راجع النص نفسه . الصفحة الآتية : وأيضاً فإن من العلوم أو لا علم الشيء .

(٢) المخطوطة : ما .

(٣) قارن أرسطو Ana. Pos. III. 10. 93 b 29 . وابن رشد عرف الحد فقال :

« هو قول يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي بها قوامه » تلخيص ما بعد

الطبيعة ، حيدر آباد ص ٤٤ .

(٤) قارن أرسطو Arist. Phys. II. 3. 194 b 23 .

(٥) المخطوطة : اللف .

(٥) إن الكاتب غلط في كتابة « اللف » مرة بعد أخرى ، فكتب « اللف » في

سائر المواضع : ورقة ٩٥ الف : فذلك اللف (الف) من أمثال هذه .

(٦) قارن ابن باجة ، ورقة ٢١١ ب و ٢١٢ الف : « وكل واحد من هذه (أي الأسباب)

إما قريب وإما بعيد فان السبب الذي بالذات لا بد أن يكون قريباً

أو بعيداً أو أعم أو أخص أو بالقوة أو بالفعل » .

والأسباب بالجملة أربعة ^(١) : المادة والفاعل والصورة والغاية . وهذه قد تكون خاصة وقد تكون عامة بأن تجنس صورة لكنها عامة . والأخرى أن يكون حداً بالتقديم ما ألفت من الخاصة ^(٢) . وكذلك قد تكون بالقوة وقد تكون بالفعل . والأخرى أن يكون بالتقديم ما ألفت منها بالفعل . وهذا الصنف من الحدود إما أن يكون معلوماً بنفسه فيكون معطى ، وإما أن يكون مستنبطاً ، والاستنباط إما بطريق القسمة أو بطريق التركيب ، كما يبين في غير هذا الموضع ^(٣) . وأمثال هذه الحدود تجري مجرى الحدود والمعطيات ^(٤) ، وإما أن يستعمل في استخراجها البرهان المطلق ، وهذه ثلاثة أصناف ^(٥) ، إما أن يكون نتيجة برهان أو مبدأ برهان أو يكون برهاناً متغيراً بالموضع ^(٦) ، وهو أكل الحدود وأولها بالتقديم . وأما الأدلة ^(٧) فانها تفيد أجزاء الحد بالعرض لا بالذات . وقد خلصت هذه كلها في التلويط الثانية .

(١) ابن باجة ، الساع ورقة ٥ ب : « ووجد العلم بوجودها أولاً في الثلاثة التي هي المادة والصورة والفاعل بينا ، ووجد الرابع هو الغاية مشكوكاً فيه . ورقة ٢١١ ألف : فقال والأسباب أربعة فمدها » . قارن أرسطو : Arist. Phys. II. 3. 195 a 15; 194 b 23 — 195 b 21; Met. w. 2; An. Pos. 94 a 20.

(٢) قارن أرسطو : Arist. An. Pos. II. 13. 97 b 25 — 30 .

(٣) ابن باجة كثيراً ما يشير إلى طرق الاستنباط ، راجع الحيوان ورقة ٩٢ الف : « فأسباب الشيء قد يدرك بالحس وقد يدرك بالقول وذلك إما بالتقسيم أو بالتركيب أو بالبرهان أو بالدليل » . الآثار الملوية ورقة ١٧ ب فان الحدود كما قيل في التلويطى تؤلف إما بطريق التقسيم أو بطريق التحديد أو بطريق البرهان . وهذه الطريق غير طريق كتبها بقراطيس » . قارن أرسطو : An. Pos. II. 5. 91 b 12; Phys. VIII. 1, 252 a 24 وابن رشد : الساع س . ٢١ ، حيدر آباد .

(٤) قارن أرسطو : An. Pos. I. 2. 72 a 15 — 24; II. q. 93 b 21

(٥) أرسطو : Arist. An. Pos II. 10. 94 a 21

(٦) أرسطو : An. Pos. II. 10. 94 a 2, a 21

(٧) الدليل عرفه أرسطو بأنه قضية برهانية تثبت بالضرورة أو بالاطلاق 70 a 7 An. Pos. II. 27.

وإذ كنا نطلب في النفس هذا النحو من العلم ، وأخلق به أن يكون مرامه صعباً ، إلا أنه وإن كان صعباً فليس بغير ممكن .
وأما أن تكون النفس ليست من المعطيات من حدودها فذلك يبين . وأما أن تكون من المستنبطة حدودها فذلك يبين .
وأيضاً فإن من العلوم التي تتلو^(١) أو لا علم ما الشيء^(٢) وكانها كمال له .
فهو ان يعلم هل ذلك الشيء واحد أم ليس بواحد . فإن كان واحداً فهو ذو أجزاء ، أم ليس بذئ أجزاء وإن كان ليس بذئ أجزاء فهل هو ذو قوى أو هو قوة واحدة ، وهذا كله يجب أن يطلب في علم النفس^(٣) . فإن هذه كلها آراء لمن تقدم . فإن من تقدم قد رأى أن النفس تدل على كثير على نحو من أنحاء المشككة أسماؤها . ومنهم من رأى أنها ذات أجزاء كثيرة على طريق الانفصال على ما يراه ديمقراطيس^(٤) ومن يقول بالأجزاء (ورقة ١٤١ ألف) . ومنهم من رأى أنها واحدة ذات أجزاء بالموضوعات على ما يراه جالينوس الطبيب^(٥) .

(١) المخطوطة : تتلوا .

(٢) قارن أرسطو : De Anima. I. 1. 402 a 12 .

(٣) أيضاً .

(٤) رأى ديمقراطيس أن النفس جوهر مركب من أجزاء لا تنقسم ولا تنفصل ،

راجع ابن باجة ، الكون ، ورقة ٨٠ ب : « أو أجزاء لا تنقسم ولا تنفصل كما

يراه ديمقراطيس » . قارن أرسطو : De An. I. 2. 404 a 1; 405 a 10 .

(٥) قارن كراؤس (P. Kraus) ووالس (R. Walzer) : Galeni Compendium

Timaei Platonis ، النص العربي ص ٦ : وجعل النفس التي فيه من

الجوهر الذي لا ينقسم الباقي دائماً بحال واحدة ومن الذي ينقسم في الأجسام :

ص ٧ : ثم ان طليأوس من بعد هذا الكلام يصف كيف تنقسم نفس العالم في جميع

أجزائه ؛ ص ٩ : ثم قال فلما أتم خلق العالم قسم الأنفس وجعل عددها

كعدد الكواكب وصير كل واحد منها في واحد من الكواكب وأراها طبيعة

العالم ومن لها السن وبينها لها . أيضاً برجستراسر (Bergstrasser) :

Galen in Hippocratis De Septimanis ، ص ١٠٠ : « أعني النفس فجزأها

بأجزاء مبيعة . فقال ان النفس مبيعة أجزاء ، فاعطوا أنه ليس (أبقراط)

وحده قال ان النفس مركبة من أجزاء شتى مبيعة لكن ذكر أكثر أفاضل

الفلاسفة ووجوههم شبه أملاطون وأصحابه » .

وهذا رأي قد كتبه فلاطن في طيماؤس (١) .

وما يجري هذا الجري في النفس خاصة ويتشوق إليه أولاً حتى يكاد أن يكون الطلب لعلم النفس إنما هو من أجل هذا - فهو : هل هي مما تفارق أو ليست جملة مفارقة . ولذلك تجد أرسطو يقول في أول المقالة الأولى (٢) ، إن وجد للنفس فعل يختص به فيها دون الجسد أمكن أن تفارق . فانما بدأ بهذا القول قبل أن يشرع في الفحص عن هذا لأجل هذا الشوق السابق . وهذا كله مما يزيد هذا الجزء من العلم الطبيعي صعوبة .

وإذ كنا منزعجين (٣) على القول فهل هذا من النظر في الأجسام التي هي فيها أو من اللواحق التي تنسب إلى الجسد (٤) الذي (٥) هي فيه ، كالصحة والمرض ، أو من الأفعال التي تنسب إليها كالغضب والرضا (٦) . فانها إن لم تكن مفارقة أصلاً فكل الأفعال المنسوبة إليها مشتركة من الجسد إلا أن بعضها من أجلها وبعضها إما من أجل (٧) الجسد أو به (٨) .

ولما كان الحد على ما تبين في أنالوطيقا الثانية (٩) لا يمكن أن يألف حتى

(١) انظر ورقة ١٨٧ ب (ابن باجة) : « ولذلك لما رأى فلاطن إن النفس مفارقة ،

مفارقة معنى ، ولزم عن هذا أن تكون أنفس بلا نهاية بالفعل »

قارن أفلاطون : Plato : Timaeus (Trans.), Jowett, Vol. III. 35, 37 :

أرسطو : Arist : De An. I. 2. 404 b 16 .

(٢) أرسطو : De An. I. 1. 403 a 10 . أيضاً ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ،

نشر أحمد الأهوازي ، ص ١١ .

(٣) كثيراً ما يستعمل ابن باجة « أزمع على » و « أزمع ان » ، الحيوان ، ورقة

٩١ ب : مزماً أن يكون ، ورقة ٩١ الف : مزماً أن يجري : تدبير

المتوحد من ٦١ . والتطبيق ١٠ .

(٤) المخطوطة : الحد .

(٥) المخطوطة : إلى .

(٦) المخطوطة : المرضي .

(٧) المخطوطة : داخل .

(٨) أرسطو : De An. I. 1. 403 a 5—15; 403. a 28; 403 b 16; 402 a 6 .

(٩) أرسطو : Arist : An. Pos. 97 b 7; 23 .

يوجد الجنس الذي يوصف به ، فانه متى وضفنا حداً لم يأتلف من جنس الشيء كان أجزؤه مدلولاً عليها بالأسماء المشتقة . إذ لا يمكن أن يحمل أمر على شيء ما مدلولاً عليها بالمثل الأول غير الجنس ، وكان هذا الحد ^(١) بنى عن وجود أمر في موضوع لم يصرح به فكان ناقصاً ومنبثاً بنقصة . فلذلك يجب أن نفحص أولاً عن الجنس الذي يجب أن يحمل عليها وتوصف به ، لتجد به السبيل الى التحديد . فإن الجنس والفصل كل واحد منهما يوجه غير الوجه الذي به الآخر ، لأن الجنس هو الفصل بالقوة على أنه ينصور به . فهو بالقوة ينحصر شبيهه بالقوة التي تقال على المادة ^(٢) . فهو بالقوة شيء خارج عنه .

وأما الفصل فهو الحد بالقوة كما يقال ان الكل فيه أجزاؤه بالقوة . والجنس موجود في الفصل بالقوة على جهة مناسبة لوجود الجزء في الكل . هذا متى أخذ كل واحد منهما بدل على جملة المجتمع ، فكان ذلك جنساً من حيث هو جنس وهذا فصلاً ^(٣) من حيث هو فصل . فأما اذا أخذ من حيث الحد ^(٤) **< فالجنس >** نتيجة برهان والفصل مبدأ برهان أو يبرهان مجزأهما . وذلك من حيث هما أجزاء المحدود كان عند ذلك كل واحد منهما الحد بالقوة بأنحاء آخر على ما (ورقة ١٤١ ب) في كتاب الحروف ^(٥) .

(١) المخطوطة : داخل .

(٢) شبه ابن باجة الجنس بالمادة والفصل بالصورة . فالمادة وصفها أرسطو بالقوة والصورة بالفعل ، قارن أرسطو :

Met. 1043 a 19 : « For the formula that gives the differentiae seems to be an account of the form and the actuality, while that which gives the components is rather an account of the matter ». Also De An. II 1 412 a 10.

(٣) المخطوطة : فصل .

(٤) المخطوطة : الجسم .

(٥) راجع أرسطو : Met. Z 12. 1037 b 29 Sq. ؛ وابن رشد ؛ تفسير ما بعد الطبيعة ،

بيروت ، ص ٩٤٧ و ٩٥١ و ٩٥٦ .

ولما كانت الطرق المساوكة في استخراج الحد علي ما تبين في ألفالوطيقا الثانية ثلاثاً^(١) : طريق التقسيم ، وطريق التركيب ، والطريق المستعمل فيها البرهان ، فأبي الطرق يجب أن تسلك [٠٠٠] حداً للنفس ؟ فطريق التقسيم لا يمكن فيها^(٢) ، إذ الجنس الذي تترتب فيه ليس بمعروف فإنه لو كان ظاهراً بنفسه لما وقع التنازع فيها هل هي جسم أم لا .

وأما الطريق المستعمل فيها البرهان فذلك أيضاً غير ممكن فيها ، فان التصورات التي تصورت بها ليست واحدة^(٣) ، وبعضها مركب من أشياء ليس بعضها لبعض بالذات ولا هي لازمة عن مقاييس فيمكن أن ننظر أوثقها فنتوصله . وفي الجملة ليس فيها لدينا سبيل نقدر بها على تقديم بعضها على بعض . وأيضاً فاننا^(٤) متى تأملنا تلك التصورات التي اقتسمتها الأقدمون من المتفلسفين ، لم نجد لها لا متناقضة ولا متلازمة ، لكن يظهر منها لمن تأملها أن النفس مما يقال باشتراك . فإن أمكن في تصوراتها أن تعقل ويطلب البرهان عليه - إن يكن^(٥) - إنما وجدنا حداً من حدودها يقال عليه النفس ، ولم نجد المعاني التي يقال عليها النفس . فان النفس إن قيلت باشتراك فانما يقال بالنوع المشكك فيه . فلم يبق إلا طريق التركيب .

وظاهر أن طريق التركيب إنما استعمل فيها لسبق العلم بوجوده ، والنفس من الأمور الظاهرة الوجود ، وطلب تبين وجودها شبه بطلب وجود الطبيعة . وهو من فعل من لا يعرف الفرق بين المعلوم^(٦) بنفسه والمعلوم^(٦) بغيره . فان

(١) المخطوطة : ثلاثة .

(١) راجع التعليق ٥٢ .

(٢) فارن أرسطو 20 - 18 a 402 De an I. 1 .

(٣) المخطوطة : واحداً .

(٤) المخطوطة : فان .

(٥) المخطوطة : يكون .

(٦) المخطوطة : العلوم .

من المعلومات المعلومات الأولى ، ان الفرس والانسان ذو نفس ، لكن هذا النحو من الفكرة إنما يلتزم^(١) بالنظر في كل ما يقال عليه النفس ، فلذلك ينظر في أنفس جميع الحيوان ، لأن في صور النبات موضع فحص .

وهذا النحو من النظر لم يكن من تقدم أرسطو بنظره . فان قصد المتقدمين^(٢) إنما كان في نفس الإنسان خاصة حسب ما يرشد اليه نظرهم في الأمور المدنية التي كان الفحص في ذلك الزمان مقصوراً عليها فليس إنما تنظر أنواع الأنفس لهذا^(٣) الغرض فقط^(٤) . بل لأن العلم بكل واحد من الأنفس جزء من العلم الطبي .

فنقول : إن كل نوع من الحيوان فهو جسم مركب غير متشابه الأجزاء^(٥) ولا متصلها ، بل أجزاؤه منفصلة بنهايات تخصها ، يلتقي بعضها بعضاً إما على التمام وإما على مفصل ، وهو إذا كان أحدهما يتحرك في الآخر ، فان هذا شامل لكل حيوان . وأيضاً فان من (ورقة ١٤٣ الف) الأمور المعروفة ان كل حيوان فهو متحرك حساس ، وهو يحس بأجزاء تتحرك [وتحس] فهو مؤلف منها . وبين أن الحيوان من جنس جسم وصورة ، فأما على [أي جهة] يقال انه مؤلف من جسم وصورة ، وهل النفس هي الجسم أو الصورة ، فذلك بين عند

(١) « التام » ، كثيراً ما يستعمله ابن باجة ، راجع تدبير المتوحد ص ٣١ ؛ السماع ، ورقة ٩ الف « أمر رابع لا يلتزم وجود الشيء إلا به » ؛ « فان هذه متى وجدت التام بها » ؛ ورقة ٨ ب : « لا يلتزم وجود بعض الأجسام » .

(٢) راجع أرسطو : De An. I 1, 402 b 4 .

(٣) المخطوطة : هذا .

(٤) الإشارة الى مطالعة العلم المدلى .

(٥) ابن باجة ، الحيوان ، ورقة ٩٣ ب : « وأما مركبة متشابهة الأجزاء كالتدب والنحاس » .

من يثق بنظر نفسه . وقد بحث عن ذلك الاسكندر في كتابه في النفس^(١) ويثبته فليؤخذ من هناك .

واستقر الأمر على ما هو بين ان النفس هي صورة لمثل هذا الجسم^(٢) ، واذا استعملنا التقسيم الذي خصناه 'قبل لزوم' هذا . وذلك أن النفس استكمال لجسم طبيعي آلي^(٣) ، فهذا يشمل كل نفس وكل قوة من قواها سواء كانت ذات قوى أو ذات أخرى .

ولما كان قولنا « استكمال » مما يقال بتشكيك ولم يكن قولنا « طبيعي آلي » مترادفاً^(٤) كقولنا « الكلب النباح » في الكلب^(٥) ، فيثبت أن النفس مما

(١) العبارة شاهدة على أن الكتاب كان موجوداً باللغة العربية في عهد ابن باجة . وأظن أن ابن باجة أراد شرح الفارابي على تلخيص كتاب النفس للاسكندر الافروديسي الذي ذكره القفطي (تاريخ ، ليسك ، ص ٢٧٩ تحت الفارابي) تحت عنوان « كتاب شرح الاسكندر في النفس » . فانه يعتمد على كتب الفارابي في العلوم الفلسفية كما يظهر من قوله ، ورقة ٢١٩ ب : « وكرر القول فيها ابو نصر ومكانه من هذا العلم مكانه . لكن لا يوجد في جميع كتبه التي وصلت إلى الأندلس هذا النحو من النظر » .

(٢) راجع أرمسطور : De An. II. 2. 414 a 16 : ولقد أوضح ابن سينا في الشفاء (ورقة ١٥٦ الف ، مخطوطة بودابست) فقال : « فانفس كال أول . ولأن الكمال كال الشيء فالنفس كال شيء ، وهذا الشيء هو الجسم وليس هذا الجسم لذي النفس كاله » .

(٣) ولقد صرح ابن سينا ان النفس « ليست كال الجسم الصناعي كالسبر والكرمي وغيره ، بل كال الجسم الطبيعي ، ولا كل جسم طبيعي ، فليس النفس كال أرض ولا نار . بل هي في عالمنا كال جسم طبيعي يصدر عنه كآلاته الثابتة بآلات يستعين بها في أعمال الحياة التي أولها التنفذي والنمو ، فالنفس التي نخدها هي كال أول جسم طبيعي آلي له أن يفعل أعمال الحياة » أنظر أيضاً التلخيص ٣٥ و ٣٨ .

(٤) المخطوطة : مردافا .

(٥) اصطلاح « طبيعي آلي » ليس مثل اصطلاح « الكلب النباح » ، فان الثاني مركب من المرادفين لان « النباح » ليس هنا فصل الكلب فقط : ابن باجة ، السماع ، ورقة ٤٨ ب : فقولنا المتحرك الذي ليس واحد من هذين مركب تركيب ترادف ومعاون ، كقولنا « الكلب النباح » لأن النباح « فصل الكلب » .

يقال بتشكيك^(١) وانها من المتفقة أقوالها .

وانها ليس هناك طبيعة واحدة تشتمل على جميعها^(٢) فانها^(٣) لو كانت متجانسة لكانت الأفعال متجانسة ، وأفعال الحيوان هي اغتذاء وحس وحركة وتخيل ونطق . وليس اثنان من هذه متجانسة فتكون القوى عليها متجانسة ، بل بعضها يتقدم بعضاً كالغذاء والحس ، وبعضها يناسب بعضاً كالخس والتخيل . وكذلك القوى والنفس بتقديم وتأخير وتناسب . فلذلك لا يمكن أن يطابق بالحد جميع ما يقال عليه النفس بنحو واحد ، ولذلك لا يمكن أن تستعمل فيها الطريقة^(٤) البرهانية .

واغفال هذا النظر أحد الأسباب الذي له ذهب على الأقدمين أمرُ النفس . فإن الأقدمين كان الجميع منهم متفقين على أنها جوهر^(٥) ، فلذلك كانوا

(١) راجع النفس ، والتعليق . ٤ . أيضاً ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، الاهواني ، ص ١٢ .

(٢) قارن أرسطو : Arist : De Anima II. 2. 413 b11 .

(٣) المخطوطة : فانه .

(٤) المخطوطة : الطريق .

(٥) عند صاحب التمرينات هناك خمسة جواهر تحت كل حقيقة - الهيول ، الصورة ، الجسم ، النفس ، والعقل - المادة الأولى جوهر يمكن له الدوام أو عدم الدوام ، وتقبل الصور الجسمية والنوعية ، الصور الجسمية تدركها الحواس (على الفوز) ، والجسم جوهر قابل للأبعداد الثلاثة أو الجواهر البسيطة . النفس أو الروح الحيواني جوهر بسيط يمين قوى الحياة ، ويقدر على الاحساس وحرية الفكر ، وهو متصل بالجسم ، والعقل جوهر مجرد من المادة ، يتعلق بالجسم ويديره . دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ١٠٢٧ (بالانكليزية) والفارابي عرف الجواهر الأولية بأنها أفراد متشخصة لها وجود بذاتها ، والجواهر التواني هي أنواع واجناس توجد بوجود الأفراد ، (انظر مسائل متفرقة ، حيدر آباد ، ص ٨ - ٧ ، وديريهي ، ص ٨٩) . وابن سينا كتب فصلاً مستقلاً في الشفاء على هذه المسألة فقال : « ان النفس داخلة في مقولة الجوهر » ... وأخيراً قال : « فالنفس إذن ليست من الأمراض التي لا يختلف بها الأنواع ولا يكون لها مدخل في تقويم الموضوع ، فالنفس إذن كالالجوهر لا كالمرض ، -

يطلبون أن يجعلوها تحت أنواع الجواهر ، فقال بعضهم انها نار ^(١) ، وقال آخرون انها دم أو هواء ^(٢) . وبعضهم ^(٣) لما استحال عنده أن يكون جسماً رام أن يجعلها تحت مقولة أخرى . وبالجمله فكان الجميع منهم يرتبها في المقولات العشر .

ولما تبين لفلاطن انها يجب أن ترتب في الجواهر ، وتبين له أن الجواهر يقال على الهيولى ^(٤) وهي الجسم وعلى الصورة ^(٥) ، وتبين له أن وضعها جسماً محال ، رام تحديدها من جهة ما يخصها . ولما كان يضع أن صور الأجسام المستديرة أنفس نظر فيما تشترك فيه هذه كلها ، فوجد الحس يختص

- وليس يلزم هذا أن يكون مفارقاً أو غير مفارق ، فانه ليس كل جوهر بمفارق فلا الهيولى مفارقة ولا الصورة . (ورقة ١٥٨ ب . Bodl. Ms. Poc. 125) . وفي خزانة المجمع الملكي الآسيوي ، مكتبته ، مخطوطة عنوانها : « رسالة للأرسطاطاليس في النفس » ، والرسالة منسوبة لابن سينا في بعض من نسخها الموجودة بمخزائن لندن ولبدن ، وقد نشرت هذه الرسالة مع ترجمتها الانكليزية في « أرمغان علمي » ، لاهور ، ١٩٥٥م ، تحت عنوان A Treatise on the Soul ascribed to Ibn Sina وهي محتوية على فصل في أن النفس جوهر ، واليك الفصل كاملاً : « الفصل الثالث : كل قابل للتضادات وهو بالعدد واحد فهو جوهر ، والنفس قابلة للبر والفجور والجرأة واللين متضادات ، فالنفس جوهر ، وأيضاً فان كل متحرك للجوهر من ذاته هو جوهر ، والنفس محركة للجسم الذي هو جوهر فالنفس إذا جوهر ، وأيضاً فان النفس جزء من الجوهر الذي هو الحيوان ، لأن كل حيوان نفس وجسم ، وجزء كل جوهر جوهر فالنفس إذن جوهر » .

(١) راجع التمليق ٥٨ .

(٢) قارن أرسطو : De An. I. 2. 405 a 22; 25; 405 b1 sq .

(٣) لعله أشار ابن باجة إلى أفكار انكساغورس (De An. I. 2. 405 a 14) .

ابندقلس (De An. 404 b 11) ، وغيرها .

(٤) المخطوطة : المقولة .

(٥) قارن الفارابي : مسائل متفرقة ، جبر آباد ، ص ١٩ . ديتريشي ص ٩٩ .

بالحيوان^(١) ووجد الحركة معهم ، كلها فلذلك حددها بأنها « شيء محرك ذاته »^(٢) ،
فإن الشيء دلّ به هنا على ما يدلّ قولنا « موجود » . وإنما حددها^(٣) كذلك
لأنه كان يرى أن كل محرك فهو متحرك ، إذ كان لا يمكن (ورقة ١٤٢ ب)
عنده أن يحرك شيء دون أن يتحرك^(٤) ، وقد فُحص عن هذا القول في
السابعة من السماع^(٥) .

(١) قارن أرسطو : Arist. : De An I. 2. 403 b 25 .

(٢) كما قال ابن باجة : ورقة ٣٣ ب : « فإن كان محرك ما أوله يحرك لا بأن
يتحرك عن غيره فذلك متحرك بذاته . قال هنا انتهى النظر بالاطلون ولذلك
رسم النفس أنها شيء يحرك ذاته ، غير أن القول لم يلزم أن مثل هذا لا يحركه
غيره بالاطلاق ، بل إنما لزم عنه أنه لا يحركه محرك خارج عنه فأنما
ألزم محال ما ؛

قارن أرسطو : Phys. VIII. : 265 b 33. De An. I. 2. 404 a 20; 406 b 11; 406 b 27;

(٣) المخطوطة : حدده .

(٤) وابن باجة يبين في السماع الطبيعي (ورقة ٣٣ ب ، وقد نقل تحت التعليل ٨٦ .)
إن أفلاطون إنما قال بأن النفس شيء يحرك ذاته ولكن هذا القول لا يلزم منه
أن مثل هذا لا يحركه غيره بالاطلاق . بل الحاصل أنه لا يحركه محرك
خارج عنه وهذا كما ترى ليس بسديد ، فكل ما يكف عن الحركة بكف
غيره فهو متحرك من غيره ، ففكر أرسطو في الأمر وذهب إلى أن كل متحرك
فمحركه غيره بالاطلاق ؛ انظر أيضاً ورقة ٣٥ ب : « وأرسطو لما نظر في
هذه الأمور ووجد قولنا كل ما يكف عن الحركة بكف غيره (المخطوط :
بكفاف غيره) فهو متحرك من غير بينة بنفسها ظاهرة ، ثم تأملها من هذه
الجهات فم ما كان أفلاطون وقف دونه فوضها وأنتج أن كل متحرك فمحركه
غيره بالاطلاق . »

(٥) راجع ابن باجة ، السماع الطبيعي ، ورقة ٥٣ ب : أرسطو :

VIII. 5, 256 a 13; I. 241 b 24 sq.; Phys. VII. 2. 243 a 13

وأما مناقضة الآراء المكتوبة في النفس فقد تقصى ذلك أرسطو في الأولى من كتابه في النفس^(١) فلنضع هذا النصور كذلك بجملاً .

فأما الفحص عن النفس^(٢) فإن أرسطو يشرع فيه على هذا النحو الذي نقوله : لما كانت الأنفس بعضها متقدمة بالطبع وبعضها متأخرة ، وأشدّها كلها تأخراً النفس التخيلية ، فإن الحس يتقدمها .

وقد يُظن^(٣) أنه يكون حيوان لا تخيل له كالديدان والذباب^(٤) ، وإن كان له تخيل فليس يفارق للحس ولا هو محصل .

وأقدم قوى الحس كلها اللامسة ، وقوة الحس تتقدمها القوة الغاذية ، فالقوة الغاذية أقدم قوى النفس كلها .

فأما القوة الناطقة وإن كانت نفساً فهي أشد تأخراً في الطبع على جهة ما يتأخر الكامل عن الناقص في الطبع .

فلذلك يبدأ أرسطو^(٥) في الفحص عن النفس الغاذية ، وهذا النوع من النفس له قوتان : إحداهما قوة النمو والأخرى قوة التوليد . فالقوة الغاذية تتقدم الجميع ، فهي إذن أقدم قوى النفس .

محمد صغير حسن المصري

(يتبع)



- (١) قارن أرسطو : Arist. : De An. I. 3. 406 a 1 .
- (٢) والظاهر أن ابن باجة أراد بالأنفس هنا قوى النفس .
- (٣) وابن باجة لا يرجع هذا الرأي ويوافق أرسطو في قوله إن الديدان مثلاً له حسّ وحركة وأيضاً تخيل وتزوع . كما يستفاد من قوله « قد يظن » .
- راجع أرسطو : De An. II. 2. 413 b 20 — 32; 414 a 1; 29 . وأيضاً ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، الأهواي ص ١٧٤ .
- (٤) قارن ابن رشد : تلخيص النص ، الأهواي ص ١٣ .
- (٥) قارن أرسطو : Aristotle : De Anima. II. 4. 415 a 23 .

التعريف والنقد

كتاب الفصوص الياقة

في محاسن شعراء المائة السابعة

تحقيق الأستاذ ابراهيم الأياري

طبع دار المعارف بمصر (١٧٦) صفحة

وهذا كتاب آخر لابن سعيد المغربي ، صاحب كتاب « المغرب » ، يرى النور بعد ما لبث في ظلمات الخزان قروناً عدة ، على يد خريّت ماهر ، خير بنجاياف الدفاتر ، هو الأستاذ ابراهيم الأياري . وصلة الأستاذ الأياري بالمغرب قديمة ، وعلاقته بالمقاربة قداماء ومحدثين وطيدة ، فكثير من طلبتنا درس عليه واقتبس من علمه ، وكثير من آثار علمائنا ما كان ليزر للوجود لولا عنايته وتهممه به . ومنها « كتاب الفصوص الياقة » الذي بين يدينا الآن . فقد قام الأستاذ الأياري عليه خير قيام . . . قدم له بمقدمة عرّف فيها بقيمته ، وأثبت بالأدلة القاطعة نسبته لابن سعيد . وحقق نصه أتم تحقيق ، فضبطه وشرح ما فيه من الغريب ، وترجم للأعلام الواردة فيه أو أحال على مغان ترجمتها ، وألحقه بفهارس لمحتوياته من أسماء الأعلام والقبائل والأماكن والكتب والأبيات الشعرية ، فضلاً عن أسماء الشعراء المترجمين في الكتاب . وهذه هي الطريقة العلمية التي تملو ولا يُعلّى عليها في تحقيق الكتب القديمة ونشرها ، والتي لا تقل فيما تكلف من تعب ونصب عن تأليف الكتب ووضعها من الأصل ، (وما يعقلها إلا المالموت) .

وصلني بكتاب « الفصون البانعة » قديمة ، ترجع الى سنة ١٩٤٠ حين اطلعت عليه بمكتبة « الاسكوريال » ونقلت منه بعض التراجم المغربية ، وقد تذكرت حينذاك في شأنه وشأن مؤلفه مع صديقي الأب نيمسيو موراطا المكلف بقسم المخطوطات في المكتبة المذكورة ، فأحالني على بحث نشر حوله في أحد أعداد مجلة « الأندلس » ، أثبت أنه من مؤلفات علي بن سعيد المغربي ثم بعد ذلك بنحو عشر سنين أخذت منه صورة فتوغرافية لمعهد مولاي الحسن . واهتم به بعض الأدباء في تطوان محاولاً نشره فلم يفعل شيئاً ، وكان الأقدار إنما ادخرت فضل هذا العمل للأستاذ الايباري لأنها علمت أنه لا يستطيع أحد أن يفري قريبه في ذلك ، وزاده إخراج دار المعارف في هذه الحلة القشبية روثقاً وجمالاً .

وعلى أني طالعت هذا الكتاب في أصله ، فقد حُتِب إلي أن أقرأه مرة ثانية في هذا الطبع الرائق ، خصوصاً وأن قراءة الأصل متممة جداً ، لرداءة خطه . وأثناء مطالعتي له ، لاحظت بعض المآخذ الطفيفة ، والأغلاط الخفيفة ، منها ما يتعلق بالطبع ، ومنها ما يتعلق بالقراءة ، فأردت أن أنبه عليها في هذا المقال ، وذلك من دلائل إعجابي بالكتاب وتقدير ليحققه ، وإلا فما كنت لأتجاوب وهذا العمل لو لم يكن يستحق التنويه ويتصف بالكمال أو بكاد ، عدا ما يدفع العين ويحقق بشرية من صدر عنه .

فأول ذلك ما أشار اليه المحقق الفاضل في مقدمة الكتاب ص . ك - من عبارة التمليك هذه التي كتبت على الورقة الأولى من المخطوط (لمحمد بن عبد الرحمن ابن الحكيم) فإنه جمل هذا الاسم الأخير . . الحكم ، وهو في الأصل الحكيم . . والشخص هو الوزير ابن الحكيم رقيق ابن رُشيد في رحلته ، والمترجم في الإحاطة بما لا مزيد عليه من التنويه ، وهو أشهر من أن يعرف . ثم العبارة الثانية التي تفيد أن الكتاب كان في ملك زبدات بن المنصور وهي . . (الحمد لله . تملك هذا الكتاب عبد الله المعتمد عليه المفوض أموره

إليه أمير المؤمنين زيدان بن أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين أصلح الله أحواله) وقد انتهت على حضرة المحقق فقراً بعد اسم زيدان ٠٠ مرا كش الفهري ٠٠٠ ولا يخفى أن هذا الكتاب هو من جملة الكتب التي كانت لمولاي زيدان بن المنصور السعدي وأخذها القرصان إلى إصبايا فضحت إلى مكتبة «الاسكوريال» وبوجد على هذه الكتب كلها عبارة التملك بخط المنصور نفسه أو بخط ولده زيدان ، ولا محل في اسمي المليكين معاً للفهري لأنها من دوحة الأشراف العلويين المعروفين بالسعديين .

وفي ص ٠٠٧ وقعت هذه العبارة : « والنهوض إلى الطبقة العالية ذات الإعراب والابداع » والإعراب هنا وإن صح أن يراد به البيان لأنه أحد معانيه ، إلا أن قصد المؤلف هو الإعراب بالعين المعجمة ، وهو كذلك في الأصل ، وربما كانت نقطة العين سقطت عند الطبع .

وفي ص ٠ . و أثناء تعليق لحضرة المحقق مانصه ٠٠ « وثم كتاب آخر لابن صعيد ، وهو زبدة الحلب » وأظن أن هذا سبق قلم ، فزبدة الحلب هو لابن العديم المذكور تاريخه في التعليق ، جملة كالختصر لذلك التاريخ . وعبارة « وثم كتاب آخر » ربما أشمرت بهذا السبق القلمي .

وفي ص ١٢ « اطلعت واسطة من عقد شعرائها » والصواب في عقد . وفيها أيضاً ٠٠ « ذاكرت بعض علماء بلدي في شأنه فنوه باسمه وأنشدني له » والصواب أحد علماء بلده . والخطآن يضح أن يكونا من الطبع .

وفي ص ١٣ وقع هذان البيتان :

فجر الصبا في وجنته غدا يمج مثل البحر الجائل
أما تراه إذ طفا ماؤه قد قذف المنبر في الساحل
والذي تعطيه قراءة الأصل أنه بحر الصبا لا فجره ، وهو المناسب لقوله يمج
ولمبنى البيت التالي ، على أن هذا البحر الجائل المثل به غير واضح المعنى ، ولا واضح اللفظ في الأصل فليحذر . وضبط تاه أما تراه بضمة ، والصواب فتحها .

وفي نفس الصفحة جاءت آيات شعرية ذكر المحقق أنها من مجزوء المديد ، وهي من مجزوء الرمل ، وهذا أولها ليستدل به :

وبدبع أطلع الآس يروض الجلنار

على أن المديد لا يستعمل إلا مجزوءاً فلا يحتاج إلى النص على أنه مجزوء . وفي ص ٢٥ : بقول المؤلف في شعر لبعض من ترجمه من الأدباء . . . « وهو من المحاسن التي لا يجب أن تغفل » . . . فكان يجب « أن لا تغفل » ، فهذا التعبير الخطأ الذي يقع لبعض كتابنا اليوم « من » ، ولا أقول قديم لئلا يُظن صحته بالقدم .

وفي ص ٣٢ والتي تليها تردد اسم الشاعر ابن بقي مضبوطاً بتشديد القاف وأظن أن هذا التشديد خطأ . لأن هذا الاسم أصله الفعل وإن قلنا انه منقول عن الصفة فتحق التشديد أن يكون على الباء .

وفي صفحة ٣٨ بقول المحقق الفاضل في طريانة . . . « انها بفتح فسكون : المنارة التي أمام اشبيلية على الجانب الغربي » والمعروف في ضبطها أنها بكسر الطاء ، ثم هي الجانب الغربي من مدينة اشبيلية أو الناحية الواقعة غربي النهر الكبير منها ، لا المنارة التي أمام اشبيلية ، ولعل أصل الكلمة المنارة ، أي أمكنة التزمة والفسحة ، فتصحفت في الطبع بالمنارة .

وفي ص ٤٣ : « وكان كثير الاجمال والمطايبة والمرح » والصواب : وكان كثير الاحتمال . وفيها : « ووتد » بالكسر وصوابه أن يكون صرفوفاً وهو وما بعده جملة في موضع الحال . وفيها « والفندق الذي ذبح فيه ابن الياسمين » والصواب ابن خاقان وهو سبق قلم ولا شك واقع كذلك في الأصل ، وتتابع (بالياء) فيه حضرة المحقق .

وفي ص ٤٤ : فليجزن الكتاب ماقد غاله ، وتكرر هذا الشطر فيها مرتين هكذا . وصواب الكلمة الأولى فليحذر . م (٩)

وفي ص ٤٨ هذا البيت :

بدا لك النارنج وهو كأنما يريك على الأجياد دراً منضداً
والشطر الأول غير مُتزن كما لا يخفى ، وصوابه :
بدا لك للنارنج زهرٌ كأنما . . .

وفي ص ٤٩ وقع ذكر العلامة أبي الحجاج بن نموي بالواو مصحفاً الى غري
بالراء في الأصل وفي التعليق . ومصدر ترجمته الذي ذكره الأستاذ المحقق نفسه
قد أثبتته بالواو . وفيها أيضاً قطعتان من الشعر كتب عليهما أنهما من مجزوء المديد
وهما من مجزوء الرمل .

وفي ص ٥٣ . . . وردت قطعة شعر أولها :

ثار شوقي الى الحمى وهوى الخرد الدمى
وتذكرت ما خلا من نعيم تصرما
فجاء قول الشاعر وتذكرت مصحفاً الى وتذكرى ، وهو كذلك لا يتزن
ولا ينسجم مع ما عطف عليه . وفي ختام هذه الآيات يقول الشاعر :
أيها المبلى به عيشٌ كثيلاً متباً
والذي جاء لاحقاً فيه صباً ومفرماً
قل له دع صليله وانج منه ملماً
وقد ثبت البيت الوسط منها في الكتاب هكذا :

والذي جاء لاحقاً فيه صار مفرماً

ولا يخفى ما فيه من اختلال الوزن وقطع الارتباط بالبيت الذي بعده .
وفي صفحة ٥٥ كتب على بيتي شعر أنهما من الكامل ، وهما رجز . وهذا نصهما :
يا ظي سنجار أما ترثي لمن قد صار من أجلك في كف الأجل
قد كان مشغولاً بدرس علمه فالיום لا علم بقي ولا عمل
وقد زيد في كلمة بدرس ألف فصارت بدارس وهو تصحيف فقط .

وفي ص ٦٢ هذا البيت :

إياك من صحبة السلطان ان لها صفواً يروق ولكن غبه كدر
وقد أثبت أوله هكذا : (أيا لمع صحبة) وهو غير صحيح .

وفي ص ٦٩ وقع هذا البيت من شعر كثير عنزة :

حيثك عنزة بعد الهجر وانصرفت فحي وبجك ، من حياك يا جمل
مضبوطاً بكسر الكاف من حياك وضم الجيم من جمل ، والصواب فتح الكاف
خطاباً للجمل وفتح الجيم من جمل ، وهو جمل الشاعر الذي خاطبه بأبيات منها هذا .
ولها قصة في كتب الأدب .

وفي ص ٧٠ قطعتان من الشعر فيها ذكر لحرفة الأديب بضم الحاء وهي
فقره وظلة الزمان له . . ولكنها ضبطت في كلتا القطعتين بكسر الحاء ،
وهو خطأ يقع فيه الكثير من الناس ^(١) .

وفي ص ٧٧ أبيات في وصف مطر غزير عاق الشاعر عن زيارة ، منها

هذا البيت :

ملاً الأرض وحولاً أصبحت وهي مثل الحبر هلك الحبر

وقد صحفت فيه كلمة هلك جهلاً فانطمس معناه . والشاعر يقصد أن هذه الوحول
التي هي في لونها الحالك مثل الحبر أي المداد صارت هلكاً ومضحية للحبر
أي اللباس والثياب .

وفي ص ٨٢ :

من لصب فوق فرش ضفى	أبدأ	يبرا	وينتكس
جفنه بالدمع منطلق	وكره	عنه	محتبس
جهل العواد موضعه	فهداهم	نحوه	النفس

(١) وفي لسان العرب (حرف) ما يدل على جواز الفم والكسر . فالحرفة
بالضم : التشديد في المعاش من قورك رجل عارف أي منقوس الحظ لا ينور له
مال ، وكذلك الحرفة بالكسر ، ويقول في موضع آخر : (ومنه قولهم حرفة
الأدب بالكسر) . (لجنة اللغة)

وقد جاء عجز البيت الأول في الكتاب هكذا .. أبدأً بقُرْؤُهُ بِنْتَكْس (١)، ولا يصح من جهة الوزن . ثم ان البيت الثالث ثبت في الأصل هكذا : جهل المذال . . . وكذلك أثبتته الأستاذ المحقق ، ولكنه غفل عن طرة جاء فيها : المواد وفوقها كفة (بيان) إشارة الى صواب البيت الذي يحسنُ به معناه ، إذ لا يخفى أن لا مناسبة للمذال هنا .

وفي ص ٨٣ تعليق على ترجمة أبي الحرم الماكسيني نصه : « التكملة من معجم الأدباء ونكت الهميان وبغية الوعاة » ولم نر للمحقق الفاضل تكملة زاد بها شيئاً على ما في الأصل ، بل ربما نقص ، فان في الأصل : « من مدينة ماكسين » وفي الطبع « من ماكسين » ، وأظن أنه أراد أن يحيل على مصادر ترجمة هذا الأديب فسبقى القلم الى ذكر التكملة .

وفي ص ٨٧ وردت هذه الأبيات التي يمدح بها الشاعر ابنُ نوفل وزيرَ حلب ابنَ الموصول :

وصل الموصولُ كلَّ عُلَى	بك يا من لا نظير له
لك دون المتلى حسداً	آخرُ قد زان أوله
وسماح ناهض ، وله	خلق في الناس أسفله
وكفاه أن يذوب جوَى	كلما أصبحت مخمّله
وبذوق الموت من كد	كلما حاذبت منزله
والورى داعٍ وملتفت	وصوؤل مدء أنمله

وقد ضبط في البيت الأول كل علا بتوين كل وفتح عين علا ، ولا شك أن الشاعر يخاطب الممدوح وبذكر أن والده الذي اسمه الموصول ، وصل به كل عُلَى ، فحق كل على النصب والإضافة الى على بضم العين . وكذلك ضبط

(١) ولعل الأقرب لرسم الأصل (يبرو) وهي لغة صحيحة ، ومنه قول بشار :
(فر بصر لل عينك تبرو) .
(لجنة المجلة)

أسفله في آخر البيت الثالث بضم اللام وهو القافية التي يجب أن تكون مفتوحة
 كأخواتها قبلها وبعدها . ونحمله جاءت في الكتاب تحمله فعلاً مضارعاً فارفع
 اللام واختلفت القافية . وحاذيت كُتِبَتْ حازبت بالزاي وهو خطأ مطبعي
 ولا شك .

وفي ص ٩١ وقع ذكر الشربف أبي القاسم السبتي شارح مقصورة حازم ،
 في التعليق ، فجاءت نسبته البلدية هكذا : (البتي) وهو بلا شك خطأ مطبعي .
 وفي ص ٩٥ هذا البيت من قطعة :

بنانا الحسود ولسنا كما يقول ولكن كما يعلم

وبنانا هذه هي الأصل نعمانا وكلاهما غير دقيق التعبير عما يريد القاصي
 أبو حفص بن عمر صاحب الأبيات ، وهو من هو جودة شعر وبراعة نظم ،
 فهل تكون محرفة عن هجانا ؟

وفي صفحة ٩٨ تتبدى ترجمة الجراوي الشاعر المشهور ، وقد تكرر اسمه
 في المخطوطة بصورة الكوراي لا الكورائي كما أثبت في الطبع . وكثر الاضطراب
 في اسمه عند كثير ممن ترجموه . وقد بينا ذلك في ترجمته من سلسلة ذكريات
 مشاهير رجال المغرب ، وهي الحلقة السادسة . ووقع في ترجمته هذه بعض
 الأغلط منها ضبط نادلا ، بلاد الشاعر ، بفتح الدال ، والمعروف فيه الكسر ،
 ومنها تحديد موقع جراوة قبيلة الشاعر ، ومنها الغلط في تاريخ الدولتين الموحدية
 والحفصية ، جاء فيها المفضلية وغير ذلك ونظن أن هذه الصفحة لم يصححها
 الأستاذ المحقق نفسه .

وفي ص ١٠٢ هذا البيت :

أنهى الزمان على الاغرار واجتهدت في قطع دابرهم أحداثه السود
 والاغرار هنا صوابها الاغراز^(١) .. وبعده :

ونازعتهم صيوف الهند أنفسهم فلم يقدم عن الهيحاء تفريد
وصواب الكلمة الأخيرة تعريد بالعين المهملة .
وفي ص ١٠٣ هذا المطلع :

احاطت بغايات الملا والمفاخر على قدم الدنيا هلال بن عامر
وقد ضبط قدم بفتح القاف والصواب كسره . ومن هذه القصيدة أيضاً
في نفس الصفحة :

وكم قد أقاموا من عروش موائل وكم قد أقالوا من جدد عواثر
وموائل هنا صوابها موائل بالهمزة .
وفي ص ١٠٦ هذا البيت :

يمت بالثلب والرفاعة والسـخف وأما ما سواه فلا
وقد سقطت الباء في ٠٠ ما فـصوابه : وأما بما سواه .
وفي ص ١٠٧ هذا البيت في الخمر :

من الماء فيها للجب عمام وللنور منها في الأكف ذوائب
وقد ضبط النور بفتح النون ولعل الصواب ضمها . وفيها :
قد بكرم القرد إعجاباً بخسته . .
وثبت القرد بالفاء فأوهم أنه القرد بالفتح وهو القرد بالقاف المكسورة .
وفي ص ١١٤ :

يا تائها يا جاهلاً يا قاطعاً كل مقال جاء من قائل
والبيت من السريع فباء النداء في (يا) قاطعاً زائدة . وفيها هذا البيت
من قطعة :

ما فيهم بعد أبي جعفر إلا إمام وارث (بني) إمام
وبني هنا خطأ صوابها عن ، فان الوزن والمعنى يختلفان .
وفي ص ١٣٢ وقع ذكر المبيدين الفاطميين وضبط العين من هذا الاسم
بالفتح والصواب الضم .

وفي ص ١٣٣ هذا البيت :

ولم أكن أغلط في مثله لكن رمتني ثقتي بالشفيع
وصواب رمتني هذه دهنتي • وفيها هذا البيت أيضاً من قطعة في القلم :
يموت فيحيا ثم يفرغ زاده فيرجع للقبر الذي فيه [تجا
وصوابه منه قبا بالقاف • ويعني الشاعر بالبيت الدواة •]

وفي ص ١٤٧ ورد هذا البيت :

فأوسعه على التفسيح حمداً ويوسفني على الإحسان ذماً
وأظن أن صواب قراءته على التقيح •

وفي ص ١٥٠ من جملة أوصاف لبعض بني عبد المؤمن : « وأسفحهم بدا »
وأظن أن صحة قراءتها وأسمحهم • وفي الصفحة التي بعدها هذا البيت من قطعة :

لا تحقرن صغيراً وتهملن غموضه

وقد ضبط لفظ غموضه بفتح الغين وعلق الأستاذ عليه بأن الغموضة هو الخامل
الدليل ، ولم أقف على الغموضة فيما بين يدي من كتب اللغة ، وأرى أن
الأولى ضم العين من هذا اللفظ على أنه الغموض مضافاً الى ضمير المتحدث عنه
وهو الحقير • ولا حاجة حينئذ الى الإغراب بجعله غموضة •

هذا ما صرح لنا من التوجيهات في هذه التوافه التي كثرت عدداً وقلت حاصلها ،
ولا نبرئ أنفسنا عما يكون قد وقع لنا فيها من السهو والغلط فالانسان معدن
الخطأ والنسيان • • وتقدم الى الأستاذ المحقق بجزيل الشكر على ما أتاح لنا
من التمتع بهذا الكتاب في حلة النشر الباهرة التي لا ينقص منها شيئاً وقوع
مثل هذه الهفوات الصغيرة الى جانب حسنات التحقيق الكبيرة ونؤكد له مزيد
احترامنا وتقديرنا •

عبد الله كنون

www.alukah.net

خريدة القصر وجريدة العصر

تأليف الهماد الأصماني الكاتب

« قسم شعراء الشام ، الجزء الأول ، في ٦٨٨ صفحة متوسطة ما عدا الفهرس ، عني بتحقيقه
الدكتور شكري فيصل ، وطبع بالمطبعة الهاشمية بدمشق ١٣٧٥ هـ = ١٩٥٥ م »

٢ - (*)

٣٣ - وجاء في « ص ٤٦٦ » قوله :

وَحَقُّ نَصْفِ اسْمِهِ الْأَخِيرُ لَقَدْ كُنْتُ لَهُ قَدِيمًا كَأُولِهِ
والشطر الثاني مكسور بتقديم « له » وتأخير « قديماً » ، والصواب « كنتُ قديماً
له كَأُولِهِ » بتقديم « قديماً » .

٣٤ - وجاء في « ص ٤٧٣ » قوله أيضاً :

لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّ الدَّهْرَ يَتَعَقَّبُنِي بُوَيْصَىٰ لَمَا اخْتَرْتُ أَنْ تُهْدَىٰ لِي النِّعَمُ
بضم القاف من « يعقبني » وكسرها ، وفتح الياء الأولى من الفعل ، ولا أرى
له وجهاً لأنه يريد « الأبراث » ، فاللازم الرباعي « أعقب بَعَقِبُ إعقاباً » ،
وجاء في نهج البلاغة في وصف الدنيا « لم يكن امرؤ منها في حَبْرَةٍ إِلَّا أَعْقَبَتْهُ
بعدها عِبْرَةٌ » « أَوْ أَعْقَبَتْهُمْ إِلَّا النَّدَامَةُ » (١) .

٣٥ - وجاء في « ص ٥٢٣ » قول الأمير أسامة بن منقذ الكناني :

تَقَلَّبُ أَحْوَالُ الزَّمَانِ أَفَادَنِي جَمِيلَ الْأُمَىٰ فَبِمَا يَنْوِبُ مِنْ الْخُطْبِ
« الْأُمَىٰ » بفتح المحزة ، ولا محل له في هذا البيت ، ولا صلة له بمُرَاد الشاعر ،
وإنما مراد الشاعر « الْأَمَّا » بضم المحزة جمع « الْأُسُوءَةِ » أي القُدُوءَةُ ، في
الشدة والحزن غالباً ، ومن ذلك قول أعرابي من بني كلاب :

(*) انظر القسم الأول من هذا المقال في ص (١٢٤ - ١٣٤) من هذه المجلدة .

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد « ٢ : ٢٣٨ ، ٢٣٩ الطبعة المصرية » .

هوى ناقتي خلقي وقد امني الهوى^١ وإني وإياها لمختلفات
تَحْنُ قَتْبُدي ما بها من صابة وأخفي الذي لولا الأُصا لقضائي^(١)
فالأُصا جمع الأُسوة في البيت الثاني وهي ما يأتسي به الحزين والذي أصابته شدة .
٣٥ - وجاء في « ص ٥٣٣ » قول أسامة :

خلع الخليلعُ عِذارَه في فسقه حتى تهتك في بُغْيٍ ولواطٍ
بضمّ الباء من « بُغْيٍ » وهو مصدر « بَغاه يَبْغِيه » مثل « بَغاه بُغْيًا » وبُغْيَةٍ بضم الباء
أي طلب وقصد، مع أن المراد هاهنا « الزَّنا والمُزَاناة » فالصواب « في بُغْيٍ »
بكسر الباء ، قال الفيروز أبادي : « وَبَغَتْ الأُمة تَبْغِي بَغْيًا وَبَاغَتْ مُبَاغَةً
وَبِغَاءً » . فالْبُغْيُ مقصور البِغَاء لضرورة الشعر .

٣٧ - وورد في « ص ٥٣٨ » قول القاضي الفاضل : وصل كتاب الحضرة
الشامية الأجلية . والصواب « السامية » من السمو ولم يكن للشام حضرة ،
فلا لزوم للنقط الثلاث ولا لتشديد الياء ، و « السامي » و « السامية » من
رسوم المراسلة في الدول الإسلامية ، كما في التعريف بالمصطلح الشريف وغيره .
٣٨ - وورد في « ص ٥٤١ » قوله يصف كتاباً وصل إليه :

وقَضَضْتُهُ عَنْ جَوْنَةٍ فَتَأَرَجَّتْ نَفَحَاتُهُ مِسْكَاً وَفَاحَتْ عَنَبَرًا
بفتح الجيم من « جَوْنَةٍ » والصواب ضمها ، فالجَوْنَةُ : سَلِيلَةٌ مُعَشَّاةٌ بِالْأُدْمِ
كانت تكون عند العطارين من العرب ، ومنه قولهم « كَأَنَّهُ جَوْنَةٌ عَطَارٍ »
لشدة عبق شذاه ، وجاء في مختار الصحاح « والجَوْنَةُ بالضم : جَوْنَةُ العطار
ورُبَّمَا مُهْمَزٌ . قلت : قال الأزهري الجَوْنَةُ سَلِيلَةٌ مُسْتَدِيرَةٌ مُعَشَّاةٌ أَدَمًا تَكُونُ
مَعَ العطارين » . وفي البيان والتبيين ما يدل على أن الحجامين كانوا يستعملونها أيضاً .
وتسمى أيضاً « الرُبْعَةُ » ، وأطلقت الرُبْعَةُ بِجَازٍ المجاورة على أجزاء القرآن الكريم .
٣٩ - وجاء في « ص ٥٤٧ » قول العماد الاصبهاني : « وقد سألتني أن

(١) الكامل في الأدب للبرد « ج ١ ص ٢٧ » طبعة الدجولي .

أَتَجَزَّ له مطلوباً» يجعل الفعل الذي يلي «أَنْ» على وزن «أَفْعَل» ،
والصحيح «أَتَجَزَّزُ» على وزن «أَتَفَعَّلُ» أي أصغى في إنجاز المطلوب ،
قال الجوهري في الصحاح «واستنجز الرجل حاجته وتنجزها أي استنججها» .
وفي المصباح المنير «واستنجز حاجته وتنجزها : طلب قضاءها ممن وعده إياها» .
ومثله في القاموس ، ولم أجِدْ «استنجز» إلا عند المتأخرين وبمعنى «تنجز»
اللازم .

٤٠ - وورد في حاشية «ص ٥٦٤» قول ياقوت الحموي : «ولقد جئت البلاد
ما بين جيعون والنيل فقلما رأيت يخرج عن هذا المذهب» ، والصحيح أن الأصل
«جِئْتُ» بالياء وطُبِعَتْ في معجم البلدان مصعقة ، يقال «جِئْتُ البلاد
أجوبها» ، ولا محل لجئت في هذا المقام . وإنما يقال «جاء إلى فلان وجاءه
وجاءهم وجاء إلى الدار وجاءها» . فاخطأ من مطبوع المعجم .

هذا ما ألفيته يستحق الكلام مما أصله اللفظ وضبطها على حسب المعاني ، لأن
المباني تابعة لها . وهذا شيء نزر جداً بالنسبة إلى ضخامة هذا الجزء وصعوبة مادته
ولا سيما السجع من شر العماد . وبقيت كلمتان يستوجب ضبطهما الكلام
وسأتي به في آخر الملاحظات .

وينبغي لنا أن نمطف القلم على مسائل التاريخ فنقول :

٤١ - جاء في التعليق على الشاعر المتقدم أبي المظفر محمد بن أحمد الهمداني
الأيوردي «ص ٢٧» أنه مات مسموماً باصبيان «سنة سبع وخمسين وخمسمائة»
تقلاً من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ولم تذكر الطبعة ، والظاهر أنها قد
حدث فيها غلط في النسخ والصواب «سنة سبع وخمسمائة» كما أجمع عليه المؤرخون ،
وجاء في وفيات الأعيان «ج ٢ ص ١١٧» طبعة بلاد المعجم «وكانت وفاة
الأيوردي المذكور يوم الخميس بين الصلاتين عشرين»^(١) شهر ربيع الأول

(١) متأخرو المؤرخين يضيفون العقود ويحذفون النون إلحاقاً له بجمع المذكر السالم
في الإضافة أيضاً ، ولكن الناسخ الفارسي لم يفتن لذلك .

سنة سبع وخمسة مسموماً بأصهبان رحمه الله تعالى» . وذكر ابن الأثير وفاته في السنة المذكورة في حوادث الكامل قال : « والأديب أبو المظفر محمد بن أحمد ابن محمد الأبيوردي الشاعر المشهور ٠٠٠ » . وكذلك قال أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي في المنتظم « ١٧٦ : ٩ » وسبط ابن الجوزي في مرآة الزمان « مختصر ج ٨ ص ٤٨ طبعة الهند » . وياقوت في معجم الأديباء « ٦ : ٣٤١ طبعة مرغليوث الأولى » وناج الدين السبكي في طبقاته الكبرى « ٤ : ٦٢ » والصفدي في الوافي بالوفيات « ٩١ : ٣ » وابن تفردي في النجوم الزاهرة « ٢٠٦ : ٥ » وابن العماد الحنبلي في الشذرات « ١٨ : ٤ » وابن الحر العاملي في أمل الآمل في ذكر علماء جبل عامل « ص ٥٩ من الطبعة الملاحقة برجال أبي علي » . وغيرها من المخطوطات والمطبوعات . فالمخطوطات مثل « المحمدون من الشعراء للقفطي » . نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٣٣٣٥ الورقة ١٠ .

٤٢ - وورد في « ص ٤١ » في ترجمة « الغزي الشاعر » مانصه « وله في القاضي زين الإسلام أبي سعد الهروي ٠٠٠ » فقال الدكتور شكري فيصل في الحاشية : « في كتب التراجم ، في حدود الخمسمائة اثنان بهذه التسمية أحدهما أبو سعد بن أحمد بن أبي يوسف الهروي قاضي همذان - انظر ترجمته في طبقات الشافعية ٤ : ٣١ - والثاني ٠٠٠ محمد بن نصر بن منصور أبو سعد الهروي القاضي ٠٠٠ - في الطبقات كذلك ٤ : ١٩٥ - ٠٠٠ أحد الفقهاء الرؤساء أرسله الخليفة [المسترشد بالله] ليخطب له بنت السلطان سنجر فقتله الباطنية بهمذان ٠٠٠ قتل سنة تسع عشرة وخمسة وفي تاريخ الذهبي سنة ٥١٨ ٠٠٠ » . ثم نبه في « ص ٦٨٣ » على ورود ذكر أبي سعد الهروي في ذيل تاريخ دمشق لابن القلانسي ولم يجزم في الحكم .

قلت : الدلائل متضافرة على أن المراد هو الثاني أعني « زين الإسلام محمد ابن نصر بن منصور الهروي » لأنه هو صاحب لقب « زين الإسلام » والمشهور

المعلوم السيرة منها^(١) ، قال صبط ابن الجوزي في حوادث سنة ٥١٨ من
 المرأة : « وتقدم في رجب الى نظر اخادم [في الماضي] الى سجن لاستحضار
 الجهة ، وكان المتولي للمقد القاضي الهروي ، ورأيت في التاريخ لأبي يعلى بن
 القلانسي لدمشق أن الهروي قتل في هذه السنة فقال : وفي سنة ٥١٨ ورد
 الخبر من العراق بأن قاضي^(٢) القضاة زين الإسلام أباسعد محمد بن نصر بن
 منصور الهروي كان قافلاً من ناحية خراسان بجواب السلطان سنجر عما صدر
 على يده اليه فدخل جامع همدان فوثب عليه قوم من الباطنية قد رتبوا له
 فضربوه بسكاكين حتى قتلوه^(٣) ٥٠٠ » ، ثم ذكر ترجمته في آخر حوادث
 السنة « ص ١١٥ » ولقبه ابن تغري بردي بزين الدين « النجوم ٥ : ١٥٠ » .
 والأول لم يذكر له لقب ولا كان على مثل هذه الشهرة التي تستحق المدح .
 ٤٣ - وجاء في « ص ٥٧ » في الحاشية « الى أن زحف عليه السلطان محمد بن
 بركيارق بن ملكشاه ٥٠٠ » . وفي هذا القول خطأ ، صوابه « محمد بن ملكشاه
 أخو بركيارق » ، وهذا من الأمور التي لا تستوجب الاستشهاد ، لأن الأخ
 لا يكون أباً حقيقياً ، وبركيارق بن ملكشاه هو أخو محمد بن ملكشاه بالاجماع .
 ٤٤ - وجاء في حاشية - ص ٩١ - « الأمير معين الدين آثر الطفتكيني
 مقدم جيش دمشق ، ومدير الدولة ٥٠٠ » نقلاً من شذرات الذهب « ٤ : ١٣٨ » .
 والصواب « أنز » كما في مرآة الزمان « مختصر ج ٨ ص ١٥٤ ، ١٦٥ ، ١٧٢ ،
 ١٩٧ - ٢٠٠ ، ٢٠٣ ، ٢٤٢ ، ٢٥٨ ، ٢٣٨ » والنجوم الزاهرة « ٥ :
 ٢٨٦ ، ٢٨٧ » قال ابن الفوطي في تلخيص معجم الألقاب : « معين الدين
 أبو المظفر أنز بن عبد الله التركي الدمشقي الأمير بدمشق ، ذكره الحافظ
 أبو القاسم بن عساكر في تاريخه عند تمديد مساجد دمشق . قال : وكان قد

(١) قال السبكي في ترجمة الأول : « كان أحد الأئمة وهو في حدود الخمائة ، إما

قبلها يسير وهو الأقرب ، ولذلك ذكرناه في الطبعة الرابعة ، وإما بعدها يسير . » .

(٢) الصحيح « أقصى القضاة » كما في الجواهر المضية « ٢ : ٣٧ » .

(٣) مرآة الزمان « مختصر ج ٨ ص ١١٢ ، ١١٣ » طبعة الهند .

نُقِلَ على مسجد في أيام المصريين وجُلَّ مَتَبَتاً منذ سنين ، فردّه الأمير معين الدين أنر بن عبد الله مسجداً وهو قديم^(١) .

٤٥ - وجاء في « ص ٢٧١ » في ترجمة « الجُبَيْلي » ما هذا نصه : « أنشدني له الشريف حيدرة الزبيدي في حمام بناها الأفاضل بمصر كتبت على بابها ٠٠٠ » . فعلق الدكتور الفاضل علي كلمة الأفاضل « لقبه الأفاضل نور الدين واسمه علي بن يوسف صلاح الدين بن أيوب » ، ولد بمصر يوم عيد الفطر سنة ٥٦٥ هـ وكان أكبر أولاد أبيه ٠٠٠ » . وليس هذا التعليق بصواب من حيث صلاته بالمعلق عليه ، فالشريف حيدرة العلوي الزبيدي المصري المولد ورد مدينة واسط سنة « ٥٥٥ » وهناك لقبه العباد الاصمهاني وصّأله عن جماعة من شعراء مصر ، وهذا يعني أن الزبيدي أخبره عن شعراء نُظِمَ شعرهم قبل سنة « ٥٥٥ » التي لقي فيها العباد المذكور ، فالجُبَيْلي الشاعر نظم شعره في حمام الأفاضل قبل تلك السنة ، والملك الأفاضل الأيوبي وُلِدَ سنة « ٥٦٥ » أي بعد ثلاثي الأديبين المقدم ذكرهما بعشر سنوات ، فمن المُحال أن يكون الأفاضل المراد هو الأفاضل علي ابن يوسف الأيوبي ، والصحيح أنه « الملك الأفاضل أبو القاسم شاهنشاه بن بدر الجمالي أمير الجيوش الفاطمية ، وزير المستنصر بالله الفاطمي وابنه المستعلي بالله وابنه الأمر بالله حتى قتل سنة « ٥١٥ » كما في الوفيات « ١ : ٢٣٩ » طبعة بلاد المحم » . وترجمته مستفيضة .

٤٦ - وجاء في « ص ٣٣٥ » في ترجمة المذهب محمد بن حسّان الدمشقي قول العباد الاصمهاني « ونثره كالدر النظيم » يرصّعه بالنطق الياضي ، في نطاق كلام العبادي « بكسر العين من « العبادي » والباء الموحدة ، قال الناشر الفاضل : « الظن أنه يُريد عديّ بن زيد العبادي الشاعر الجاهلي المشهور ، أول من كتب بالعربية في ديوان كسرى » . وليس ذلك بصواب فان عديّ بن زيد العبادي

(١) تلخيص معجم الألقاب « ٥ : الترجمة ١٤٠٩ من الميم ، طبعة لاهور » .

لم يؤثر له أثر شائع ولا غير شائع حتى يضرب العماد المثل به ويشبه غيره به ،
 وإنما المراد « العبادي » بفتح العين وتشديد الباء ، نسبة الى « سينج عباد »
 وهو « أبو منصور المظفر بن أردشير الواعظ العبادي » قال ياقوت في معجم
 البلدان : « سينج : بكسر أوله وسكون ثانيه وآخره جيم قربتان يمر إحداهما
 يقال لها (سينج عباد) ينسب اليها أبو منصور المظفر بن أردشير الواعظ
 العبادي مات في سنة ٥٤٢ هـ . » وقال السمعاني في الأنساب « العبادي » . . .
 هذه النسبة الى جماعة كبيرة . . . ويمر قرية كبيرة يقال لها سينج ^(١) العبادي ،
 منها أبو الحسين أردشير بن أبي منصور العبادي الملقب بالأمير ، كان واعظاً
 مليح الوعظ ، حسن السيرة . . . وابنه الأمير أبو منصور المظفر بن أبي الحسين
 العبادي من أهل مرو وأحد من اشتهر بحسن الوعظ وتصنيف العبارة وتحسينها . . .
 توفي بمسكر مكرم في بلاد الخوز سنة ٥٤٢ هـ ثم حمل الى بغداد ودفن بها .
 والمراد بالعبادي في قول العماد هو الابن أبو منصور المظفر ، فهو المشهور ثمة
 بين الناس ، ألا ترى السمعاني قد قال « أحد من اشتهر بحسن الوعظ وتصنيف
 العبارة وتحسينها » . وذكره أبو الفرج بن الجوزي في تاريخه في وفيات سنة
 « ٥٤٢ هـ » وقال « وكانت له فصاحة وحسن عبارة ^(٢) » وقال ياقوت في « عباد »
 من معجم البلدان « عباد بالفتح ثم التشديد وآخره دال ، قرية يمر بسورها
 أهلها (منك عباد) بكسر الشين المعجمة وسكون النون والكاف وبكثرتها
 المحدثون (سينج عباد) بكسر السين المهمله وسكون النون والجيم . . .
 وينسب الى هذه أبو منصور المظفر بن أردشير بن أبي منصور العبادي الواعظ ،
 ذو اليد الباسطة فيه واللسان الطلق في فته ، حتى صار يضرب بحسن إيراده

(١) في الأنساب المطبوع « شيخ المبادي » وهو خطأ والتصحيح من الباب ، وورد
 الخطأ عنه في « العمري » وليس له تصحيح من الباب لأن ابن الأمير اختصر
 تلك المادة .

(٢) المتظلم « ١٠ : ١٥٠ » .

وبدئته على المنبر المثل ٠٠٠ « . وقال ابن خلكان : « أبو منصور المظفر بن أبي الحسن بن أردشير أبي منصور العبّادي الواعظ المروزي الملقب قطب الدين المعروف بالأمير ، كان من أهل مرء ولّه اليد الطولى في الوعظ والتذكير وحسن العبارة ، ومارسَ هذا الفن من صفره الى كبره ومهر فيه حتى صار ممن يضرب به المثل في ذلك وصار عين ذلك العصر ، وشهد له الكل بالفضل وحياسة قصب السبق . . . والعبّادي : بفتح العين المهملة وتشديد الباء الموحدة وبعد الألف دال مهملة هذه النسبة الى سنج عبّاد^(١) . . . » .

وأجدُ في هذا الكفاية في البرهنة على ما قلتُ ، وإلا فسيرته كثيرة ورود في التاريخ .

٤٧ - وجاء في « ص ٥ - ٦ » قول العماد الاصبهاني في مدح القاضي عماد الدين طاهر بن محمد الشيرازي : « وكانت جائزته للفرزي وللقاضي الأرجاني وللسيد أبي الرضا وأمثالهم المعتبرين لكل واحد ألف دينار أحمر على قصيدة واحدة » . ولم يذكر الدكتور المحقق من السيد أبو الرضا هذا ؟ فهو أبو الرضا فضل الله بن علي الحسيني العلوي المعروف بابن الراوندي ، قال السمعاني في « الراوندي » من الأنساب « لعل أصله كان من هذه القرية [راوند من قرى قاشان] ، كتبتُ عنه بقاشان . وذكرته في حرف القاف » ثم قال في « القاشاني » من أنسابه : « القاشاني . . . هذه النسبة الى قاشان وهي بلدة عند قم على ثلاثين فرسخاً من اصبهان ، دخلها وأقت بها يومين وأهلها من الشيعة ، وكان بها جماعة من أهل العلم والفضل . . . وأدركت بها السيد الفاضل أبا الرضا فضل الله ابن علي العلوي الحسيني القاشاني وكتبت عنه أحاديث وأقطاعاً من شعره ، ولما وصلتُ داره وقرعت الحلقة ، وقعدت على الدكة أنتظر خروجه فنظرت^(٢) الى

(١) وفيات الأعيان « ٢ : ٢١٦ طبعة بلاد المجمع » .

(٢) الفاء زائدة على التوهم وهذا مأخوذ عند الفصحاء .

الباب فرأيت مكتوباً فوقه بالحصن : إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً»^(١) . أنشدني أبو الرضا العلوي القاشاني لنفسه بقاشان وكتبه لي بخطه :

هل لك يا مغرور من زاجر فترعوي عن جهلك الغامر ؟
أمس تقضى وعدك لم يجي واليوم يمضي لحظة الناظر
فذلك العمر كذا ينقضي ما أشبه الماضي بالفاير ! !

وقال ابن الفوطي في ترجمة «نثر الدين محمد بن خالد ابن الشهيد أبي منصور الحنفي الأبهري القاضي» : له إجازة من السيد ضياء الدين فضل الله بن علي ابن عبد الله بن الحسن الحسيني الراوندي في ربيع الآخر سنة سبعين وخمسمائة^(٢)
وورد ذكره في عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب «ص ١٦٣ طبعة الهند»
وروضات الجنات للخونساري «ص ٧٣» وكتاب الإجازات من بحار الأنوار ،
وورد ذكر ابنه أبي المحاسن أحمد في «بدائع البدائنه ص ١٣٢» ، وهو ممن
ترجمهم العباد الاصهباني في خريدته ، كما جاء في ديوانه - أعني ديوان السيد
أبي الرضا - طبعة مطبعة المجلس بطهران بضابطة الأستاذ الأديب جلال الدين
الأرموي المعروف بالحدث خازن المخطوطات في دار الكتب العامة بطهران ،
وترجم ابنه كمال الدين أحمد المقدم ذكره كما جاء في تلخيص معجم الألقاب
«٥ الترجمة ٢٥٠ من الكاف طبعة لاهور» .

٤٨ - وورد في «ص ٩١» في ترجمة ابن منير الطرابلسي قول العباد الاصهباني :
واففق انتزاح ابن منير من دمشق بسبب خوفه من رئيسها ابن الصوفي ومقامه
بشيزر عند بني منقذ . ووصل زين الدين ابن حليم إلى شيزر ، فلقية بها ورغبته
في المود وخدمة معين الدين آتزر فعلق الدكتور الفاضل علي «ابن حليم»
بقوله «في نسخة ح : ابن حكيم» ولم يزد على ذلك شيئاً بكون فيصلاً بين

(١) «سورة الأحزاب ٣٣» .

(٢) نسخة المخطفة المرافقة نقلاً من نسخة المكتبة الظاهرية بالنصوير «٤ : ٣٢٢» .

النصين ، ولا 'يستغرب ذلك منه ، فقد وقعت الخيرة ولم يقع الجزم في هذين النصين في كتاب آخر ^(١) ، فان هذا الرجل كان من شيوخ العماد الاصبهاني وقد سمع عليه مقامات الحريري عن الحريري نفسه ، ودراسة تاريخ الأدب العربي توجب معرفته ، وقد ترجمه محيي الدين عبد القادر القرشي في طبقاته ، قال : « ابن حكيم محمد بن أسعد بن محمد بن نصر الحكيمي » ، لقب بابن حكيم ، أبو المظفر الواعظ ، ولعل في بعض أجداده من اشتهر بالحكمة وقولها ^(٢) . وقال في ترجمته : « محمد بن أسعد بن محمد بن نصر الحكيمي » ، عرف بابن حكيم ، أبو المظفر ، الواعظ ، فقيه أصحاب أبي حنيفة . . . تفقه ببغداد على الحسين بن محمد بن علي الرئيس ، وذكر أنه سمع منه ومن جماعة صواه . وقال ابن ناصر ^(٣) : كذاب ما سمع شيئاً ببغداد ولا رأيت مع أصحاب الحديث وهو قاصّ يتسوّق عنه العوام . قال السمعاني : رأيت سماعه بخط من أثق به علي بن علي بن سعيد بن برهان ، ولعله سمع اتفاقاً لا قصداً ، وقال « سكن دمشق . . . قال ابن النجار : ودرس بدمشق بمدرسة طرخان وبنى له الأمير الوائلي ^(٤) (كذا) المعروف بمين الدين مدرسة ودرس بالمدرسة الصادقية أياماً ، وظهر له قبول في الوعظ ، وصنف تفسيراً وشرح المقامات ، سميت ^(٥) شيئاً من شعره ، وكان قسيلاً ^(٦) في دينه ، خليماً ، قليل المروءة ، ساقطاً كذاباً . . . ومن تصانيفه تفسير القرآن وشرح الشهاب للقضاعي ونظم مختصر القدوري وشرح المقامات » .

(١) الخريدة « القسم المراقي ج ١ ص ٢٩ من المقدمة » .

(٢) الجواهر المضية في طبقات الحنفية « ٢ : ٣١٤ » . قلت : لو كان بعض أجداده مشتهراً بالحكمة وقولها لقل له : « ابن الحكيم » كما يقال : « ابن الطيب » وابن النقيب » .

(٣) كان ابن ناصر كثير الثلب للعلماء كما ذكر ابن السمعاني في تاريخ بغداد .

(٤) الصراب « أنر » :

(٥) لا يصح نسبة هذا القول الى ابن النجار لأنه ولد في ذي القعدة من سنة « ٥٧٨ »

وابن حكيم توفي سنة « ٥٦٧ » ، وسيأتي أنه كلام ابن عساكر الدمشقي .

(٦) الجواهر « فتلاً » وهو من غلط النسخ والطبع . م (١٠)

وقال « قال ابن النجار : أخبرنا إسماعيل بن سليمان السكري بدمشق أنبأنا أبو محمد عبد الخالق بن أسد بن ثابت الحنفي قال سألت أبا المظفر محمد بن أسعد [ابن حكيم] عن مولده فقال : في يوم الخميس السادس عشر من ربيع الأول سنة أربع وثمانين وأربعمائة » قال : « توفي في الحرم سنة سبع وستين وخمسمائة بدمشق » (١) .

وقال العماد الاصبهاني في الخريدة : « زين الدين أبو المظفر محمد بن أسعد العراقي الواعظ ، الفقيه الحنفي المعروف بابن حكيم ، من بغداد ، استوطن دمشق ، من ظرفاء العلماء وعلماء الظرفاء ، شاخ وحجر طربه ما باخ ، من شهره :

تقدمتم بالخط حتى سبقتم جياذ المذاكي بالحمير الأظالع
كانكم الأعداد لا يبتدى بها لدى عقدها الإبصفرى الأصابع
وله : الدهر يخفض عامداً فيلاً ويرفع قدر تملأه
فاذا تنبه للشا م وقام للنوام ثم له » (٢) .

وقال جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد ابن الديلمي الواسطي في تاريخه : « محمد بن أسعد بن نصر البغدادي أبو المظفر المعروف بابن حكيم ، الفقيه الحنفي الواعظ ، سكن دمشق الى أن توفي بها وكان يعظ بها . ذكره أبو محمد ابن السمعاني في كتابه وقال : التقى بدمشق . وذكرناه نحن لأن وفاته تأخرت عن وفاته . سمع منه أبو المواهب الحسن بن هبة الله بن صصري وذكره في معجم شيوخه . أنبأنا الحسن بن أبي الفنائم التنظي [ابن صصري] قال : محمد بن أسعد بن نصر العراقي البغدادي الفقيه الحنفي أبو المظفر يعرف بابن الحكيم ، الواعظ توفي سنة سبع وستين وخمسمائة ودفن بباب الصغير وقد جاوز الثمانين - رحمه الله وإيانا - » (٣) .

(١) الجواهر المنية في طبقات الحنفية « ٢ : ٣٢ ، ٣٣ » .

(٢) خريدة القصر « نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٣٣٢٦ الورقة ٤٢ » .

(٣) قبيل تاريخ بغداد « نسخة الدار المقدم ذكرها ٥٩٢١ الورقة ٢٧ » .

وقال القفطي : « كتب إلي محمد بن هبة الله بن جميل الشيرازي أبنانا الحافظ أبو القاسم الدمشقي [ابن عساكر] من كتابه قال : محمد بن أسعد بن محمد بن نصر أبو المظفر البغدادي المعروف بابن الحكيم الفقيه الحنفي الواعظ ، سكن دمشق ودرس بمدرسة طرخان ثم بنى له الأمير أنز المعروف بمعين الدين مدرسة ، ودرس بالمدرسة الصادرة أياماً وظهر له قبول في الوعظ وصنف تفسيراً وشرح المقامات . سمعت منه شيئاً من شعره ، وكان فَنَلاً في دينه ، خليعاً قليل المروءة سافطاً كذاباً ، أنشدنا أبو المظفر - وكتبه لي بخطه :

ذكرتُ هوى سلى ولى بمزَلٍ وُعدتُ إلى مصحوبٍ أول منزلٍ
ونادتُ بي الأشواق مهلاً فهذه منازل من تمواه دونك فأنزل
وُخذ من نعيمٍ قد صفالك شره ودع ماصوي الأحاب عنك بهزل
... توفي سنة سبع وستين وخمسمائة ودفن بباب الصغير وقد جاوز الثمانين »^(١) .
وترجمه الصلاح الصفدي في الوافي بالوفيات . قال : « محمد بن أسعد بن محمد بن نصر الفقيه أبو المظفر بن الحكيم البغدادي الحنفي العراقي الواعظ تزيل دمشق ... »^(٢) . وله ترجمة في الشذرات « ٤ : ٢١٨ » .

وقال العاد الاصفهاني في ترجمة الحريري : « وسمعت المقامات على ابن الحكيم عن ابن الحريري »^(٣) . فهذا ما علمناه من مراجع سيرة ابن الحكيم ، وآخر فائدة نذكرها من سيرته أن عثمان البلطي النحوي اللغوي الأديب الشاعر المشهور حَدَّثَ عن ابن الحكيم هذا^(٤) . وقد ذكرنا مختصر ما نقلناه آنفاً في

- (١) الحمدون من الشراء « نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٣٣٣٥ الورقة ٥١ ، ٥٢ »
(٢) الوافي « ٢ : ٢٠٣ » .
(٣) نسخة دار الكتب المقدم ذكرها « ٣٣٢٦ الورقة ١٨٢ ، ١٨٣ » .
(٤) التسكة لوفيات الثقة لوكي الدين المنذري المصري « نسخة المجمع العلمي العراقي المصورة ، الورقة ٤٧ » وقارن الإسلام للذهبي « نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٨٢ الورقة ١١٩ » .

حواشي كتاب « تكملة إكمال الإكمال » لجمال الدين بن الصايوني (١) .
 ٤٩ - وجاء في « ص ٨٨ » في التعليق على « الحظيرة » أنها « موضع في بغداد » نقلاً من وفيات الأعيان ، والصحيح أنها كانت فوق بغداد ، وهكذا ورد ذكرها في الوفيات ، قال ياقوت في معجم البلدان : « الحظيرة : بالفتح وقد تقدم اشتقاقها ، وهي قرية كبيرة من أعمال بغداد من جهة تكريت من ناحية دُجَيل بنسج فيها الثياب الكرباس الصفيق ويحملها التجار إلى البلاد » ، وزاد عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي في مرآصد الاطلاع على الأمكنة والبقاع أنها « قرب حربي » وأن الثياب الكرباس من القطن .
 ٥٠ - وجاء في « ص ٢٢١ » قول عرقلة السكبي يمدح ابن نيسان بآمد أي ديار بكر الحالية :

والبش قد رقت حواشي حسنه ما بين دجلتها إلى فطربل
 فقال الدكتور شكري فيصل في الحاشية يصف قطربل : « قرية ما بين بغداد وعكبرا ، مشهورة بالنمر . ويقول عنها ياقوت : ما زالت منزهاً للبطالين وحانة للخمارين ، وقد أكثر الشعراء من ذكرها » . قلنا : وفي المسألة عَطَّان : أحدهما الاستشهاد بقرية قريبة من بغداد لا يوضح وصف آمد في أعلى مدن الجزيرة وبينهما مئات فراسخ ، والآخر قول ياقوت إن « قطربل » بين بغداد وعكبرا ، وتصحيح الغلط الأول هو أن « قطربل » التي ذكرها عرقلة السكبي الشاعر ، ذكرها ياقوت أيضاً وهي غير هذه القرية من بغداد . قال : « ومقابل مدينة آمد بديار بكر قرية يقال لها فطربل تباع فيها الخمر أيضاً ، قال فيها صديقنا محمد بن جعفر الرُّبَيعي الحلبي الشاعر :

يقولون ها فطربل فوق دجلة
 أقلب طرفي لأرى القفص دونها
 عديمك الفاظاً بغير معاني
 ولا النخل باد من قرى البردان »

(٢) تكملة إكمال الإكمال « ص ١١٤ » طبعة النجم العلمي العراقي بتعقيق كاتب هذه الكلمات .

فهو قد استغرب «قُطْرَبِلَ» آمِدَ لَانَّهَا ليست قريبة من القُفْص ولا يبدو
نخل البردان للمقيم فيها ، كما هو حال «قُطْرَبِلَ» القريبة من بغداد . وتصحيح
الغلط الثاني ذكره مؤلف مراصد الاطلاع بأن «الحظيرة» بين بغداد والمزرفه ،
لأنَّ «عكبرا» كانت أيام ياقوت من الجانب الشرقي ، والحظيرة في الجانب
الغربي وبينهما فراسخ .

٥١ - وجاء في «ص ٥٤٩» قول العماد الاصبهاني : وقال السمعاني :
سمعت أبا الحجاج [يوسف بن مقلد النوخى الدمشقي الجماهيري] يقول : سمعت
الأمير علي بن مرشد يقول : سمعت دراجاً بدرب الحبيب والصواب
«درب حبيب» بغير الألف واللام ، وهو منسوب الى رجل اسمه «حبيب»
لا الى الحبيب ، ولو راجع الدكتور الفاضل مظنة مطبوعة من مظان ترجمة
الأمير «علي بن مرشد الكنتاني الشيزري» أشار هو إليها في الحاشية تعليقا
لاصطلاح تصحيح اسم هذا الدرب الذي كان مشهوراً بشرفي بغداد ، وذلك
المظنة هي معجم الأدباء لياقوت الحموي «١ : ١٨٤ ، ١٨٥ طبعة مرغليوث
الأولى» فإن ياقوتاً الحموي كان قد استمد أكثر أخباره من الخريدة ، كما
ظهر لنا من المقابلة بين النصين ، وقد جاء في نص ياقوت «قال الأمير علي
ابن مرشد سمعت دراجاً يصبح بدرب حبيب فقلت فيه وذكر الأبيات
وكان تصفح هذا المرجع ذا فائدتين : تصحيح ما في الخريدة إن كان فيها
خطأ ، وتصحيح ما في معجم الأدباء ، وقد ظهر خطأ فيه ، ومن ذلك «دراج»
مكان «دراج»^(١) ، و «بَثْ» مكان «بَثْ» الصحيح .

وقد ذكر ياقوت الأبيات الرائية ، والأبيات النونية المكسورة والنونية

(١) لعل الأصل «سمت زرباباً» لأنه من الطيور التي تطلق في الأقفاص وتترد
وتقلد الإنسان في نطقه ، راجع «حياة الحيوان للدبيري في زرباب» . وكان
الأب أنثاس ماري الكرمل يري هذا الرأي أيضاً .

المختومة بالهاء والآيات الميمية ، والبيتين الرائيين ، وشعراً آخر لم يذكره
المعاد الأصمغاني في الخريدة .

هذا ودرب حبيب قد ورد ذكره في عدة كتب كالكمال لابن الأثير
وفوات الوفيات وغيرهما ^(١) .

٥٢ - ولم يذكر في « ص ٢٧ » من مظان ترجمة أبي المظفر محمد بن أحمد
الأموي الأيوودي ، إلا الوفيات لابن خلكان ، وقد أشرنا إلى الخطأ في سنة
وفاته ، وذكرنا من مظان سيرته معجم الأدباء لياقوت والمنتظم لابن الجوزي
ومرآة الزمان لسبط ابن الجوزي وطبقات الشافعية الكبرى للسبي ، والنجوم
الزاهرة لابن تغري بردي ، وشذرات الذهب لابن المعاد الجنبلي وأمل الآمل
لابن الحر العاملي ، والوافي بالوفيات للصلاح الصفدي ، والمحمدون من الشعراء
للقفطي . ذكرنا ذلك في النقرة الإحدى والأربعين .

ويطول بنا الحديث لو ذكرنا ما فات الدكتور الفاضل من مظان سير المترجمين
في هذا الكتاب ، وهذا لا يعني أنه قصر ، فإن ما ذكره من المراجع قد فاق
غيره في مثله ، ولكنه لقصر عهده يجمع التراجم قد يفوته منها ما لا ينبغي أن
يفوته ، كترجمة شرف الدين محمد بن نصر بن صغير المعروف بابن القيسراني ،
فقد وردت في معجم الأدباء « مختصر ج ٧ : ١١٢ طبعة مرغليوث » وفيها
شعر يستفاد منه في المقابلة ، وكذلك القول في ترجمة « ملك النخاة » الوارد
ذكره في « ص ٢٠٨ من الخريدة » فقد ترجمه فين ترجموه ياقوت في معجم الأدباء
« ٣ : ٧٤ طبعة مرغليوث أيضاً » . وقد أشرنا إلى وجود ترجمة الأمير أبي الحسن
علي بن مرشد الكناني الشيزري في التاريخ المجدد لمدينة السلام المحفوظ جزؤه

(١) كالتاريخ المجدد لمدينة السلام لحب الدين محمد بن النجار ، قال « أشدنا الحامي
أشدنا ابن السمالي أشدنا يوسف الدمشقي قال : سمعت علي بن مرشد يقول : سمعت
دراجاً يصبح بدرب حبيب فملك فيه هذه الآيات وأشدنيا . . . » . « نسخة
دار الكتب الوطنية بباريس ٢١٣١ الورقة ٣٨ » .

بدار الكتب الوطنية بباريس ، فهذا مخطوط معتدور من لم يقف عليه ،
والغاية من الاستكثار من المراجع تصحيح بعض النصوص الأدبية والأعلام
التاريخية والأعلام البلدانية .

٥٣ - وقد ورد في « ص ٥٤٩ » قول أبي سعد بن السمعاني : « أنشدني
أبو الحجاج يوسف بن مقلد التنوخي الدمشقي الجماهري أنشدني الأمير ... »
ووردت كنيته أيضاً في « ص ٦٥٠ » ولم يعلق الدكتور الفاضل على اسم هذا
الأديب الراوي شيئاً ، وأود لو يبحث عن سيرته وأخباره فإن له صلة نسب
نازلة بأبي الفتوح عبد السلام بن يوسف الدمشقي مؤلف « أنموذج الأعيان »
وقيل « أنموذج الزمان في شعراء الأعيان » . قال حاجي خليفة : « أنموذج ^(١)
الزمان في شعراء الأعيان » ، لأبي الفتوح عبد السلام بن يوسف الدمشقي
المتوفى سنة ٥٠٠ « ولم يذكر السنة . والظاهر أن هذا الأديب الدمشقي
كان منافساً للعماد الاصبهاني في جمع تراجم الشعراء المعاصرين له ، وهو
ابن التنوخي الوارد ذكره في الخريدة آتفاً ، قال ابن الديبني في ترجمته من تاريخه :
« عبد السلام بن يوسف بن محمد بن مقلد الجماهري أبو الفتوح بن أبي الحجاج
الدمشقي الأصل ، البغدادي المولد ، من أبناء الشيوخ المذكورين بالفضل والعلم
والصلاح . . . » إلى أن قال « توفي عبد السلام بن يوسف الدمشقي بدمشق
بعد سنة ثمانين وخمسمائة بيسير ^(٢) » .

وقد استمد منه ابن خلكان كما ذكرنا في حاشية سابقة ، وذلك في ترجمة
« هبة الله بن أبي الغنائم المعروف بابن التلميز النصراني الطيب » قال : « وذكر
في كتاب أنموذج الأعيان من شعراء الزمان فيمن أدرك بالسماع أو بالعيان

(١) في حاشية نسخة الأصل المطبوعة بإشراف وكالة الممارف التركية « أنموذج بفتح
النون : مثال الشيء والأنموذج لحن » وزاد ابن خلكان في التسمية « ... فيمن
أدرك بالسماع أو بالعيان » « ٢ : ٣٢٧ طبعة بلاد المجر » .
(٢) ذيل تاريخ بغداد « نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٥٩٢٢ هـ ورقة ١٤٠ » .

أن ابن التلميز المذكور كان متفنتاً في العلوم . . . واستفاد منه محب الدين محمد بن التجار البغدادي في تاريخه المجدد لمدينة السلام بغداد ، قال في ترجمة « الفضل بن الحسن بن بركة أبو المكارم » : « من أهل الحلة » ذكره أبو الفتح عبد السلام بن يوسف الدمشقي في كتاب أنموذج الأعيان . . . (١) » .

٥٤ - وأختم هذه التعليقات بالكلام على ضبط لفظتين وردتا في أصل الخريدة السامية : إحداهما في « ص ٩٦ » في قول العماد الاصبهاني وهو يترجم أبا عبد الله القيسراني : « وعلا في سوق الأدب درّه » ، ونفقت في منجر الرغائب رغائبه « فقد ضَبَطَ » نفقت « بكسر الفاء وليس ذلك بصواب ؛ لأن « نفق » الذي منه النفاق (بفتح النون) والرواج ، مفتوح الفاء الأصلية ، قال الفيومي في المصباح المنير « ونفقت الدابة نفوقاً من باب فعد : ماتت » ، ونفقت السلعة والمرأة نفاقاً بالفتح كثر طلائها وخطاياها « فقد وحد بين الفعلين وخالف بين المصدرين ، وكذلك ماورد في مختار الصحاح ، أما « نفق » بكسر الفاء الأصلية فمناه « نفد وفني » وهو ضد مراد العماد الاصبهاني .

٥٥ - واللفظة الثانية في قول العماد وهو يترجم عرقلة السكبي - ص ١٧٨ - : « لم يزل خصيصاً بالأمراء السادة بني أيوب » بكسر الخاء وتشديد الصاد من « خصيصاً » وتووينه ، والمعروف أن هذا الوزن هو أحد أوزان مصدر الفعل « خص » المتعدي لا « خصص » اللازم ، قال الفيروزآبادي في القاموس : « خصه بالشئ ، خصاً وخصوصاً وخصوصية وافتح وخصيصي ويبدئ [خصيصاً] ونخصه (٢) ، فالخصيصي مصدر كالحليفي والبزيزي والحليسي والدسيسي والحليسي والشيسي والقنيتي والمسيبي والمكشي والنفيضي والزليبي »

(١) التاريخ المجدد « نسخة الدار المذكورة ٢١٤١ الهرة ١٤٠ » .
(٢) أنا شديد الإعجاب من الفيروزآبادي كيف يجعل « النخصة » أي النغلة مصدراً ثلاثياً مع أنها مصدر « خصص نخصيصاً » فهي تقابل النخصيب كالنكرمة والتكريم والتعلة والتعليق .

والسببي' والرديدي' والفخيري' والدليلي' والمجيري' والرقيني' . ولا محلّ للنخصي' في جملة العباد المقدّمة ، وإنما يجب أن يكون وزن الصفة التي أوردها « فعيلًا » نحو « خليل وجليل وكليل وعليل وصديق » . وهذا الوصف « خصيص » مولّد مقيس على « صديق » أو « خليل » ولم يعرفه القدماء ، ولا يصحّ عندي نقله إلى وزن « سيّكر » لثلاثا بلبس بالمصدر ، وأكره ما نكره العرب في لغتها الالتباس والإيهام والاستيهام .

هذا آخر ما استوقف النظر واستوجب التعليق ، وهو بالإضافة إلى عمل الدكتور شكري فيصل الأدبي الرائع ، كإخال في غد الحساء ، والله ولي التوفيق والمهدي إلى سواء الطريق .

مصطفى جواد

شرح قانون أصول المرافعات المدنية والتجارية

تأليف السيد منير القاضي

٤٢٠ صفحة من القطع المتوسط - بغداد ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٧ م

الأستاذ السيد منير القاضي رئيس الجمع العلمي العراقي علم من أعلام الفقه والقانون في البلاد العربية ، وهو أستاذ مادة المرافعات المدنية والتجارية في كلية الحقوق في بغداد ، وقد سبقت له عدة تأليف في الفقه والقانون من أهمها شرح مجلة الأحكام المدلية وشرح القانون المدني العراقي ؛ واليوم تحف المكتبة الحقوقية بكتاب جديد هو « شرح قانون أصول المحاكمات المدنية والتجارية » ، وقد قدمه لنا بقوله : « هذا شرح ألفت مضامينه محاضرات على طلاب الصف الرابع في كلية الحقوق ، ثم أفرغتها شرحاً للقانون ، مراعيًا فيه التبسيط مع تجنب الإطناب والخروج عن الموضوع » .

إن قانون « أصول المرافعات » هو القانون الذي ينتظم جميع القواعد المتعلقة بالقضاء والمبينة لأصول التقاضي وكيفية تنفيذ الأحكام القضائية . وكان بعض

الفقهاء المسلمين اختار هذه القواعد والأصول اسم «علم القضاء»^(١) ، ولكن العثمانيين عندما أخذوا ينقلون إلى بلادنا القوانين الفرنسية ترجموا كلمة Procédure^(٢) بـ «أصول المحاكمات» وظل هذا التعبير سائداً في البلاد العربية إلا في مصر إذ اختارت لقانونها اسم «أصول المرافعات»^(٣) ، والمرافعة لغة ، كما نعلم ، الشكوى إلى الحاكم أو هي رفع الظلامة لمن يلي القضاء بين الناس ، مما جعل المشرع السوري يرى أن تعبير «أصول المحاكمة» أبلغ دلالة وأوسع شمولاً من «أصول المرافعات» للمراد من القانون الخاص بها فاستبقاه اسماً لقانونه الحديث .

لقد ابتدأ الأستاذ القاضي مؤلفه بسرد قصة قانون المرافعات في العراق ، وكيف أن اللجنة المسكفة لوضع مشروع جديد استبدلت بالاسم القديم الاسم الجديد ، وبأبليت المؤلف ذكر لنا «الأسباب الموجبة» التي وضعتها اللجنة المذكورة ، إذن لكننا اطلعنا على أسباب ترجيح اسم «أصول المرافعات» على اسم «أصول المحاكمات» وخصوصاً أن اللجنة لم تأخذ بكثير من اصطلاحات القانون المصري واستبقت مثلاً اسم أعلى محكمة في الدولة وهي «محكمة التمييز» ولم تأخذ بالاسم الذي اشتهرت به مثل هذه المحكمة في مصر وهو «محكمة النقض والإبرام» .

ومما يتصل بخلاف الكتاب من ذكر «الأسباب الموجبة للقانون» أن القارئ لا يستطيع أن يلم في صفحات قليلة بالأحكام التي رأت اللجنة استبقائها من

- (١) انظر بصره الحكم لابن فرحون المالكي ، وكذلك كتاب ميين الحكم للطرابلسي .
- (٢) يطلق على قانون المرافعات أو مدونة أصول المحاكمات المدنية في فرنسا اسم Code de Procédure Civile ، ولم يخل هذا الاسم في فرنسا نفسها من تقد إذ يقترح بعض رجال القانون الفرنسيين تسمية القانون باسم «القانون القضائي» انظر Morel في كتابه Cours de Droit Judiciaire Privé باريس ١٩٥٢ - ١٩٥٣ ص ٥٥ .
- (٣) لم يخل هذا الاسم في مصر من نقد أيضاً لقصوره وإيهامه - انظر مؤلف الدكتور أحمد مسلم «أصول المرافعات» ص ٨ القاهرة ١٩٥٦ .

القانون القديم وبأهم الأحكام الجديدة التي جاءت بها والمصادر التي عنها أخذت ، وفي هذا الإلمام غناء لرجل القانون عن الرجوع الى النصوص القديمة ومقارنتها بالنصوص الجديدة .

لقد اختط المؤلف لنفسه في شرح القانون خطة أطلعنا عليها في الصفحات الأولى من كتابه ، فهو لم يقيد نفسه بتفسير مواد القانون مادةً مادةً ، بل جعل أبحاث القانون تسترسل بقلمه القوي ولغته المشرقة متسلسلةً ، كما وردت في القانون ، بعضها إثر بعض ، متلازمةً متعاقبةً مترابطةً ، وهو يوضح المواضع التي جاء بها القانون تبعاً مع درج مواد كل موضوع في ذيل صحائفه .

وهذه الخطة كما يصفها المؤلف بحق « أجمع لمسائل القانون في الذهن وأقرب الى تصورهما فيه متصلةً الحلقات ٠٠٠ وهي أهدي لطلاب الحقوق في الإلمام بمواضيع الدراسة إماماً تاماً » . ونحن إذ نؤيد الأستاذ الجليل في كلامه هذا ، لا نقره في تمة قوله « وان شرح مثل هذا القانون مادةً مادةً لا يعين الحاكم أو المحامي ، ولا يفيد فائدة تذكر » لأن لكل طريقة في شرح القوانين مزاياها وعيوبها .

وتبعاً للخطة المذكورة يبدأ المؤلف بشرح أحكام الدعوى وما يتصل بها ، ثم يبين اختصاص المحاكم شارحاً كيفية إقامة الدعاوى وأصول المحاكمات حتى ينتهي مع القانون ببيان كيفية صدور الحكم وطرق الطعن في الأحكام .

وما يسر رجل القانون الأصيل في عروبه متابعه المؤلف ، وهو يعلق على صياغة القانون وعلى بعض التعابير فيه ، بتعليقات بعضها لاذع وبعضها طريف ، فهو يقول مثلاً تعليقا على المادة الأولى من القانون ونصها - الدعوى طلب شخص حقه من آخر بواسطة المحكمة - « إن نصير - بواسطة المحكمة - نصير غير دقيق ، لأن المحكمة ليست واسطة تعرض طلب الحق من آخر ، بل هي التي يمرض الطلب أمامها لتقوم بما تراه حقاً فتقرر حكمها فيه ، والتعبير الصحيح هو - في

مجلس القضاء » . وهو يعلق على المادة ١٣ التي تقسم الدعوى الى نوعين دعوى أصلية ودعوى حادثة ، بقوله : « كلمة - أصلية - هنا أفصح من كلمة أصلية ، لأن النسبة لا يذهب اليها إلا إذا تعذر أداء المعنى المراد بدون النسبة ، وليس الأمر كذلك هنا » .

والى جانب أمثال هذه التعليقات لم يترك المؤلف ، وهو العالم المتمكن في الفقه المطلع على كتب الشريعة الإسلامية وأحكامها ، الفرصة كما سنحت له ، ليوازن بين أحكام القانون وأحكام الشريعة معاً ، إياها تعليلاً جميلاً قوياً .
ويمضي المؤلف في شرحه مواد القانون حتى إذا أتى عليها استدرك على القانون ببعض الملاحظات القيمة ، ثم أثبت ، خدمة لطلاب الحقوق ، بعض النماذج للعرائض والصكوك الهامة .

والكتاب مطبوع على ورق جيد طبعاً أنيقاً متقناً ، والجهد في إخراجه وتصحيحه يبدو واضحاً ، ولكنه يرغم هذا الجهد لم يخل من الأخطاء المطبعية ، والكثير منها لا يخفى على القارئ ، إلا أن بعضها كان يحتاج الى تنبيه في آخر الكتاب كالذي ورد في الصفحات ٨ و ١٠ و ١١ من الإشارة الى المادة (١) وصحتها المادة (٢) .

والكتاب في جملته يعتبر من أحسن الشروح القانونية في اللغة العربية ،
وجدير بأن لا تخلو منه مكتبة قاض أو محام أو فقيه .

عرفان الخطيب

محاضرات في الاستعمار

للأمير مصطفى الشهابي

ألقاها في القاهرة على طلاب معهد الدراسات العربية المالية سنة ١٩٥٦ و ١٩٥٧

وطبعا المعهد في جزئين كل منهما في (٢٢٠) صفحة من القطع الوسيط

«عُرف الأمير الشهابي بكتبه الزراعية ، وبحوثه المستفيضة في مصطلحات علوم الزراعة والموايد وبقاموسه المسمى « معجم الألفاظ الزراعية بالفرنسية والعربية » الذي هو نسيج وحده في هذه المواضيع والذي يعد أهم مرجع موثوق لمصطلحات تلك العلوم في أيامنا هذه .

وأما « كتاب الاستعمار » الذي نحن بصدد تناوله وتآلف منه هذه المحاضرات فهو يختلف في موضوعه عن المواضيع العلمية واللغوية التي ألف الأمير الشهابي نشرها في هذه المجلة وفي غيرها ، وهو لا يقل عنها في فائدته وفي غزارة مادته العلمية . فلقد عانى المسلمون عامة « والعرب خاصة » وبيلات الاستعمار على مختلف أشكاله ، وكافحوه كفاحاً صريحاً ، فأفكت بعضهم من خبائله ، ونصحوهم بنعمة الاستقلال ، ولبث آخرون بكافحون بشتى الوسائل ، وما من شك في أن النصر سيكون حليفهم ، ونحن نؤمن بنظرية المؤلف بأن الاستعمار بحالة الاحتضار ، وأن مصيره سائر في العالم إلى الزوال . ولكن الاستعمار عدو ألد للشعوب الضعيفة ، وهو يتبع في تسلطه على تلك الشعوب خططاً وقواعد ووسائل محكمة ومختلفة ، وقد أصبح الاستعمار في الغرب علماً يدرس وتؤلف فيه الكتب . ولذلك كان لا بد لنا من كتاب علمي في هذا الموضوع ، وقد حقق هذا الغرض الجزء الأول من « كتاب الاستعمار » وسد هذه الثغرة ، فجاء أول كتاب عربي تناول بحوث الاستعمار بطريقة علمية وتحليل سياسي . وذكر الأمير الشهابي في مقدمة هذا الجزء أنه فكر في تأليف « كتاب الاستعمار » منذ سنة ١٩٣٦ ، وكان يومذاك عضواً في الوفد السوري الذي ذهب إلى باريس لمفاوضة الحكومة الفرنسية في عقد معاهدة تحيل محل الانتداب الفرنسي على سورية وتقضي باستقلال هذا القطر العربي ، فلتى الوفد من عند ذئاب الاستعمار ، ومن تأثيرهم حتى في الحكومة الفرنسية ، ما جعله يفكر في

تأليف كتاب في الاستعمار وأصاليه ، فجمع لهذا الغرض أوثق المصادر الأعجمية التي ألفها الكتاب والسياسيون ورجال الدولة الأوروبيون في مواضيع الاستعمار فجاء منها ومن اختباره في الحكم بهذا الكتاب القيم .

وتكلم المؤلف في الجزء الأول المذكور على الدولة وصنوفها ، والاستعمار وتأريخه ، والتمسك وأشكاله ، والذرائع الحقوقية التي يتذرع بها المستعمرون تبريراً لاستعمارهم ، ويسمونها « حقوق الاستعمار » ، وقد دحض هذه الحقوق المزعومة دحضاً علمياً وفلسفياً وخلقياً دينياً ، وأثبت حق الثورة في سبيل الاستقلال ، وختم هذا الجزء بذكر الأصالب التي تتبعها الدول الاستعمارية المختلفة في إدارة المستعمرات وفي محاربة أديانها ولغاتها واغتصاب شتى مرافقها .

أما الجزء الثاني فهو مؤلف من قسمين ، قسم تناول المؤلف فيه بلاد العرب وسكانها ، والقضية العربية وماهيتها ، وبقطة العرب الحديثة ومبعضها ، والقضية الشرقية وأهدافها ، والحرب العالمية الأولى وتأثيرها ، والثورة العربية الكبرى وموالاتها . وخص القسم الثاني منه بأصالب الحكم والإدارة التي اتبعتها الفرنسيون في سورية ولبنان منذ سنة ١٩٢٠ حتى جلائهم عنها في سنة ١٩٤٦ ، فقد تكلم بأسهاب على الانتداب وماهيته الشرعية المزعومة ، والمفوضية العليا الفرنسية وأعمال دوائرها ، وتقسيم سورية دويلات والغاية منها ، وسلطة المفوض السامي ومعاونه التي امتدت إلى كل التشريعات التي لها علاقة بسياسة البلاد ومصالحها ، كما امتدت إلى تنفيذ الأعمال في مختلف الوزارات وتوابعها .

وقد أجاد المؤلف في كتابه أو قل في محاضراته التي جمع فيها ما لا يتيسر للطالب والباحث العثور عليه في مرجع آخر ، ولا غرابة في ذلك فالأمير الشهابي من قدماء العاملين للقضية العربية سواء في جمعية « العربية الفتاة » أم في « جمعية العهد » ، أم في مناصب الدولة العالية في الوزارات ، فجاء كتابه ثمرة معلومات غزيرة وخبرة واسعة وجهد طويل فأحسن فيه إلى بني قومه فجزاه الله عنهم خير الجزاء .



تاريخ العراق بين احتلالين - العهد العثماني الأخير

الجزء الثامن

بقلم الأستاذ عباس المزوي

طبع في بغداد سنة ١٩٥٦ في (٣٥٨) صفحة من قطع الوسط

يتضمن هذا الجزء الشطر الثاني من تاريخ العراق الحديث ، استأنف فيه المؤلف الحوادث التي توقف عندها في الجزء السابق من هذه السلسلة ، تناول فيه الحوادث التي جرت ما بين السنتين ١٨٧٢ م الى سنة ١٩١٧ م ، وأعقبها بتعليقات واستدراكات وفهارس مفيدة .

توالت على الدولة العثمانية في هذه الفترة القصيرة أحداث داخلية وخارجية خطيرة ، قضت في نهايتها على الامبراطورية العثمانية وقلصت سلطانها الى حدودها الحالية . وتأثرت بهذه الأحداث جميع الولايات العثمانية إقبالاً وإدباراً ، الى أن انتهى الأمر بانفصال الولايات العربية عنها عقب الحرب العالمية الأولى . لكل من الولايات العربية تاريخها الداخلي الخاص ومشاكلها المحلية ، يتطلب تدوينها أبحاثاً طويلة ودراسة شاملة في مصادر مبعثرة وروايات مشوشة لتكوين هذا التاريخ . وقد نجح المؤلف في تاريخه عن العراق بتذليل هذه العقبات وتحجيصها ، ثم أودع ثمرة جهده الطويل في هذا السفر القيم ، سلسل فيه سنة فسنة حوادث العراق الإدارية والعسكرية والاجتماعية ومرد أخباره الثقافية والعمرانية وما حل به من نكبات وذكر تراجم بعض أعيانه وحوادث عائلته ، كلها مصادر مفيدة ، يعتمدها الباحث وينتفع بها المطالع .

وقد أدّى الأستاذ المؤلف بهذا التاريخ خدمة جليلة للعراق يشكر عليها وتدعو الى الإعجاب والتقدير .

جعفر الحسني

محرر

آراء وآباء



المرحوم الأستاذ الشيخ محمد الحضر حسين

(١٢٩٢ - ١٣٧٧ هـ)

(١٨٧٤ - ١٩٥٨ م)

وفاة الأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين

فقدت الأمة بموت هذا الفقيه - عضو مجملنا العلمي العربي - علماً من أشهر أعلامها ، ديناً وعلماً وأدباً ومُخلقاً .

ولد رحمه الله بتونس سنة ١٢٩٣ هـ (١٨٧٤ م) ، ونشأ على أحسن الخصال والفعال ، وتلقى العلم بجامع الزيتونة الأعظم ، وأحرز الشهادة العالمية من هذا المعهد ، وتولى القضاء الشرعي في مدينة بنزرت وملحقاتها ، ثم أسند إليه التدريس بجامع الزيتونة ، وبالمدرسة الصادقية في تونس ، وقد ألّف في تونس عدة مؤلفات ، وطُبعت هناك .

وفي عام (١٣٣١ هـ) هاجر الفقيه من تونس إلى دمشق ، واتصل بطبقاتها ، فكان حميد السيرة مع الجميع ، وقرأ دروساً في جامع بني أمية ، فقدره رجال العلم والمعرفة ، وتوثقت عرا الصداقة بينه وبين عالمي الشام الشيخ عبد الرزاق البيطار ، والشيخ جمال الدين القاسمي ، وبعد وفاة القاسمي رحمه الله أحب طلابه أن يقرؤوا على الشيخ بعض أمّات الكتب العربية والدينية ، فرحب بهم ، وترك لهم الخيار في ما يحبون أن يقرؤوه ، فوقع الاختيار على المستصفي للغزالي في أصول الفقه ، وبداية المجتهد لابن رشد في فن الخلاف ، والمفتي في النحو لابن هشام ، والكامل للمبرد في الأدب ، وصحيح الإمام مسلم في الحديث ، فكان في ذلك كله رحمه الله إماماً مستقلاً مستدلاً .

وقد درّس في أرقى المدارس الرسمية والأهلية بدمشق ، وطبع فيها بعض مؤلفاته النفيسة ، منها « رسائل الإصلاح » وهي مقالات نافعة ، بل أصول جامعة في الإصلاح العام ، ورسالة في السيرة النبوية ، وهو جز في آداب الحرب في الإسلام ، وكتاب « القياس في اللغة العربية » . وقد كتبت بحلة المجمع العلمي بدمشق منوّهة بهذه المؤلفات القيّمة : « المجلد : ١٨ ص ٨١ سنة ١٣٦٢ هـ و ١٩٤٣ م) ، وكان رحمه الله عضواً عاملاً في مجملنا العلمي العربي من أوائل إقامته بدمشق ، ثم صار عضواً مراسلاً بعد هجرته إلى مصر .

وقد سافر الفقيه إلى الأستانة أيام الحرب العامة الأولى ، وتولى التحرير بالقلم

م (١١)

يعربي في وزارة الحربية ، ثم عاد إلى دمشق التي أحبها وأحبته ، ولكن جمال باشا السفاح اعتقله أشهراً بدمشق ، من دون سبب ولا موجب ، وعطله عن التأليف والتدريس ، وفي ذلك يقول الأستاذ الخضر :

غلّ ذا الحبس بدي عن قلبي كان لا يصحو عن الطرس فناما
هل يذود الفمض عن مقلته أم يلاقي بعده الموت الزواما
أنا لولا همة تحذو إلى خدمة الإسلام آثرت الجماما
ليست الدنيا وما يبسم من زهرها إلا جهاماً وقتاماً

ولما احتلت فرنسا أرض الشام (٢٤ تموز ١٩٣٠ م) هاجر الأستاذ المرحوم إلى مصر ، فألف فيها « جمعية الهداية الإسلامية » وضم إليها رجالاً من أجلة العلماء والوعاظ والمرشدين في القطر المصري ، وأنشؤوا لها مجلة سميت باسمها ، وكان المرحوم مديرها ، ورئيس جمعيتها ، واستمر في هذا سنين ، ثم عينته وزارة المعارف العمومية مصححاً بالقسم الأدبي بدار الكتب المصرية ، ودخل امتحان شهادة العالمية الأزهرية فاستحقها ، ثم تفرغ للتدريس بالأزهر ، وقضى في التدريس بأقسام التخصص في كليتي الشريعة وأصول الدين نحواً من عشرين سنة ، وعين رئيساً للتحرير في مجلة الأزهر ، واستمر في رئاسة التحرير ثلاثة أعوام ، ثم صدر مرسوم بتجنيسه بالجنسية المصرية في أواخر سنة ١٣٥٠ هـ ، وتولى مشيخة الأزهر الشريف . وعين عضواً عاملاً بجمع اللغة العربية في القاهرة عند إنشائه . وقد ألف وطبع في مصر كتباً منها : نقض كتاب « الإسلام وأصول الحكم » الأستاذ علي عبد الرازق ، ومنها : نقض كتاب « في الأدب الجاهلي » للدكتور طه حسين . ونشر في مجلة مجمع اللغة العربية مباحثه اللغوية والأدبية ، واستمر في ذلك من أول إنشاء المجمع (١٣٥١ هـ = ١٩٣٢ م) إلى أن توفاه الله تعالى عصر يوم الأحد ، في الثاني عشر من شهر رجب سنة ١٣٧٧ هـ الموافق ثاني يوم من شباط سنة ١٩٥٨ م . وكانت وفاته خسارة عظيمة على العالمين العربي والإسلامي ، تفمده الله برحمته ورضوانه ، وعوض الأمة عنه خير العوض ، وإنا لله وإنا إليه راجعون .

—•••••—

الدورة الرابعة والعشرون لمؤتمر مجمع اللغة العربية^(١)
 « كلمة الأمير مصطفى الشهابي في حفل افتتاح المؤتمر »

سيدي الرئيس :

يسرني في مؤتمرنا هذا أن أتقل تحية الإخلاص والمحبة ، من دمشق مهد العربية الخالدة ، إلى الكنانة معقل لغة الضاد الحصين ، وركن قوميتنا العربية الركين ، إلى هذا البلد الحبيب الذي طالما عَزَّتْ به لغتنا المصرية ، وثقافتنا العربية ، في الأزهر ودار العلوم والجامعات والصحافة ودار الكتب المصرية والمجامع والمعاهد العلمية ودور الطبع والنشر ، وبخاصة هذا المجمع الذي يعمل رئيسه وأعضاؤه ، في صبر وإيمان مجرد عن الهوى والأثرة ، على الاحتفاظ بسلامة العربية ، وعلى جعلها تنسج للعلوم والفنون الحديثة ، وتعبّر في يسرٍ عن حاجات المدينة الحاضرة .

لقد شاء الله جل وعلا أن يجعل مصر منارةً للأقطار العربية ، وأن يجعلها في جميع مقومات أمتنا معقد الرجاء ، ومستمد الإلهام ، والرأس الذي يلهم مختلف الأعضاء .

وكيف ينسى كل قوميّ عربي حر أن مصر كانت ، منذ القرن الماضي إلى يومنا هذا ، ملجأً لأحرار العرب الساعين لاستقلال بلادهم . وكيف ينسى أنهم لم يلقوا فيها إلا عطف الكرم على الكرم ، وحذب الشقيق على الشقيق .

لقد قال شوقي في حفلة تكريمه منذ أكثر من ربع قرنٍ من الزمن ،

يوم كانت الثورة السورية على الاستعمار في أحلك أيامها :

رُبَّ جاري تلفت مصر توليه سؤال الكرم عن جيرانه

(١) افتتح مجمع اللغة العربية في القاهرة الدورة الرابعة والعشرين لمؤتمره السنوي ، فألقى الأمير مصطفى الشهابي ، نائب رئيس المجمع العلمي العربي ، في حفل الافتتاح ، كلمة نقل فيها تحية المجمع العلمي العربي إلى مصر وبمجما ، ثم ألقى البحث التالي على « الإقليم في الفرنسية والعربية » .

ولو امتدت حياة أمير الشعراء رحمه الله الى هذه الأيام لقال :
 رب أخٍ نلقت مصر توليه سؤال الشقيق عن إخوانه
 سيدي الرئيس صربي هذا الجيل ورأس هذا الرعيل :
 إذا كان الاشتراك في اللغة أعظم عامل في بث الروح القومية في الشعوب
 - وهذا شيء لا اختلاف فيه - فعملكم أنتم ورفاقكم في هذا الججمع الموقر من
 أجل الأعمال الوطنية التي نبني عليها صرح قوميتنا العربية .
 وإذا نقلت إليكم من دمشق تحية مجتمنا العلمي العربي فإنما أقبل في الحقيقة
 تحية السوري الى شقيقه المصري بل تحية العربي الى أخيه العربي .
 لا زال الوطن المصري العزيز رأساً للوطن العربي الكبير ، ولا زال الشعب
 المصري الكريم شقيقاً أكبر لشعوب أمتنا العربية الخالدة .

الإقليم في الفرنسية والعربية

معاني الكلمة الفرنسية : إذا راجعنا كلمة (Climat) في المعجمات الفرنسية
 المشهورة كلاروس القرن العشرين ، ومعجم « لته » ، ومعجم « روبير » الحديث
 وغيرها نجد أنها تدل على المعاني الآتية :
 المعنى الأول : جملة الأحوال الجوية والجغرافية التي تبرز في بلد من البلاد
 أو قطر من الأقطار أو صقع من الأصقاع . يقال مثلاً : هذا بلد اقليمه
 حار أو بارد أو معتدل .

وأهم معاني الكلمة الفرنسية وأشيعها هو هذا المعنى ، أي أن إقليم بلد من البلاد
 هو نتيجة تأثير جملة من العوامل الجوية كالحرارة والرياح والفيوم والأمطار ،
 وتأثير جملة من العوامل الجغرافية كدرجة العرض التي يقع البلد فيها ، وارتفاع
 أرضه عن سطح البحر ، وميله الى جهة من الجهات الأربع ، وبعدة عن البحر
 أو قرب منه ، وغير ذلك من العوامل المتفاعلة .

والعامّة في الشام تطلق اسم المناخ على هذا المعنى الأسامي للكلمة الفرنسية .
وليس لاسم المناخ ولا لاسم الاقليم هذا المعنى في كتب اللغة العربية على ما سيبيء ذكره .

والمعنى الثاني للكلمة الفرنسية هو البلد أو الكورة أو القطر أو الصقع الذي يسود فيه الاقليم أي الذي له أحوال جوية وجغرافية خاصة . وهذا المعنى هو الذي اقتضت عليه لفظة الاقليم في معجمائنا وكتبنا الجغرافية والفلكية القديمة .

والمعنى الثالث : البقعة الشجرية فيها حرّجة من الاحراج .

والمعنى الرابع : معنى مجازي وهو الجو الأخلاقي وشروط الحياة . قال لامارتين مثلاً ما ترجمته : النفوس لها أقاليمها كالأرضين . وقال غيره : وجدت في هذا المجتمع اقليمياً يريد البيئة الصالحة له أو التي يستلذها .

الاقليم عند اليونانيين القدماء : قسم علماء الفلك اليونانيون في الإسكندرية ما عرفوه من الكرة الأرضية سبع مناطق سموها كلاً منها إقليماً ، وذلك بدوائر عرضية متوازية بعضها شمالي بعض ، فالإقليم الأول عندهم كان إقليم مصر في السودان ، وبلية إلى الشمال إقليم أسوان ، ثم على التتابع أقاليم الإسكندرية فرودس فرومة فالبحر الأسود فسقي نهر الدنير الذي يصب في بنطس أي البحر الأسود . ثم أضافوا بعد ذلك إلى هذه الأسماء أسماء بلاد أخرى عرفوها . وكان هذا التقسيم مبنياً على الأساس الآتي وهو أن تكون مدة النهار الأطول واحدة في جميع البقاع الواقعة على كل دائرة . وجعلوا بين كل دائرة والتي تليها فرقاً في النهار الأطول مقداره نصف ساعة .

الاقليم عند العرب : تأثرت العرب بخطى يونان فجعلت مثلها الأقاليم الشمالية سبعة بدءاً من خط الاستواء ، ولكنها - أي العرب - وصّعت وضبطت ما عرفه قدماء اليونانيين في هذا الموضوع ، وبحثت أيضاً في أقاليم سبعة أخرى جنوبي خط الاستواء . ولبافوت في مجمع البلدان بحث طويل في سبعة الأقاليم الشمالية .

ومما ذكره ياقوت أن لكلمة اقليم أربعة اصطلاحات في أيامه :

الأول : اصطلاح العامة وجمهور الأمة ، وهو الجاري على السنة الناس دائماً ، وهو أن يسموا كل ناحية مشتملة على عدة مدن وقرى إقليماً نحو الصين وخراسان والمراق والشام ومصر وإفريقية ونحو ذلك ، فالأقاليم على هذا كثيرة لا تحصى .

والثاني : اصطلاح أهل الأندلس وهو أن يسموا كل قرية كبيرة جامعة إقليماً . فإذا قال الأندلسي أنا من إقليم كذا فأنما يعني بلدة أو رستاقاً بهينه .

والثالث : اصطلاح الفرس قديماً ، وخلاصة ما ذكره ياقوت فيه أن الفرس جعلوا إيران شهر (أي بلاد إيران) مركزاً ، ثم خطوا حول كل مملكة دائرة سموها كِشُوراً وكُشُخراً أي كُورَة ورُستاقاً . وبذلك قسموا إيران إلى كِشُوراتٍ ست ، والمعمورة بأمرها إلى سبع ، وكل منها يسمى إقليماً .

والرابع : قال ياقوت : « وعليه اعتماد أهل الرياضة والحكمة والتنجيم » وهو التقسيم اليوناني موسماً بأسماء الأُمصار ومصححاً ، وعلى هذا يكون الأقاليم في هذا الاصطلاح شاملاً لجميع الأصقاع التي تقع بين كل دائرتين من الدوائر السبع الملمع اليها .

وإذا راجعنا المعجمات العربية لم نعث فيها على شيء جديد . ففي اللسان الأقاليم واحد أقاليم الأرض السبعة . وأقاليم الأرض أقسامها واحدها إقليم . وفي القاموس : الإقليم كقنديل واحد الأقاليم السبعة .

وردد الزبيدي في التاج ما ذكره ابن منظور في اللسان وزاد عليه جملاً ذكرها ياقوت .

وفي أقرب الموارد : الإقليم في العرف قسم من الأرض يختص باسم ويتميز به عن غيره فمصر إقليم والشام إقليم واليمن إقليم .

وقل صاحب بلنجد هذه الجملة عن أقرب الموارد .

ولم يتجاوز دوزي هذا المعنى في معجمه ، ولم يبحث عن أصل الاقليم .
أما صاحب البستان فقد نقل عن معجم البلدان جملة عنائها ياقوت الحموي
الى البيروني وهذا الى حمزة بن الحسن الأصفهاني وهي : الاقليم هو الرستاق
بلغة الجرامقة سكان الشام والجزيرة يقسمون بها المملكة كما يقسم أهل اليمن
بالمخالف وغيرهم بالكور والطاسايج وأمثالها .

وبتضح من ذلك أن معنى الاقليم في جميع هذه الاصطلاحات والتعريفات
لا يتعدى المعاني التي تدل عليها ألفاظ البلد أو الكورة أو الرستاق أو الطسوج
أو المخلاف أو الكيشور أو القطر أو الصقع أو جملة من الأصقاع عددها سبعة
أقاليم موزعة بين خط الاستواء والقطب الشمالي .

أما أم معنى علمي لكلمة اقليم وهو جملة الأحوال الجوية والجغرافية لبقعة من
الأرض فهو لا يظهر عندنا في تعريف ولا في اصطلاح .

أصل كلبا الفرنسية واقليم العربية واحد : أجمت معجمات اللغة الفرنسية
ومعجمات أصول الألفاظ الفرنسية على أن كلمة كلبا (Climat) الفرنسية من
كلبا (Clima) و كلباتيس (Clamatis) اللاتينيتين وهما من كلبا (Klima)
اليونانية ومناها الميل استعملت في القديم بمعنى ميل قطعة من الأرض بالنسبة
الى الشمس ، ثم أطلقت على البلد والكورة والقطر .

أما اقليم العربية أو قل المرربة فقد جاء في معجم البلدان ما يلي بالحرف :
« . . . وقال محمد بن أحمد أبو الرعيان البيروني الاقليم على ما ذكر أبو الفضل
الهرودي في المدخل الصاحي هو الميل فكأنهم يريدون بها المساكن المائلة عن
معدل النهار » .

وجاء في تعريف « الكورة » في معجم البلدان أيضاً ما يدل على أصل الاقليم ؛
فقد نقل ياقوت عن حمزة الأصفهاني أن الكورة اسم فارسي استثمارته العرب
وجعلته للأستان (الرستاق) ، كما استمرت الاقليم من اليونانيين وجعلته

للكُشْفَر (الكورة والرساق) . وحزمة بن الحسن الأصفهاني هو في رأي البيروني صاحب لغة ومعنى بها .

ويتضح من ذلك أن الفرنسية والعربية من أصل يوناني واحد . وليس بغريب الظن بأن كلمة إقليم المعربة كانت وسيطاً بين الكلمة اللاتينية والكلمة اليونانية وذلك حين نُقلت العلوم العربية الى اللاتينية .

أما كيف نشأت كلمة « الاقليم » من قليباً (Klima) اليونانية فهو أيضاً شيء واضح ؛ فقد أُضيفت ألف على أول الكلمة اليونانية منعاً للابتداء بساكن ؛ وُعربَ حرف كليباً اليوناني قافاً وهو القاعدة ، ثم حُذفت الألف الأخيرة لتجيء المعربة على وزن عربي وهو إفعيل . وليس في كل ذلك شذوذ عما كان مألوفاً في تعريب الألفاظ اليونانية .

وعلى هذا لا أرى مجالاً لشك بعض أصحاب المعاجم والكتب القديمة في أصل كلمة اقليم ، ولا لحذقة الذين حاولوا إثبات عربيتها . فقد جاء في المعرب من الكلام الأعجمي للجواليقي : « والاقليم ليس بعربي محض » . وجاء في اللسان : « قال ابن دريد لا أحسب الاقليم عربياً ، قال الأزهرى وأحسبه عربياً ، وأهل الحساب يزعمون أن الدنيا سبعة أقاليم كل اقليم معلوم كأنه سمي اقليماً لأنه معلوم من الاقليم الذي يتاخمه أي مقطوع » .

وياقوت الذي نقل عن حمزة الأصفهاني أن الاقليم من اليونانية نقل أيضاً ما ذهب اليه آخرون وذلك في قوله : « وأما اشتقاق الأقاليم فذهبوا الى أنها كلمة عربية واحداً إقليم وجمعها أقاليم مثل إخریط وأخریط وهو بنت ، فكأنه إنما سمي إقليماً لأنه معلوم من الأرض الي تتاخمه أي مقطوع . والقلم في أصل اللغة القطع ومنه قلت ظفري » .

وكل ذلك في نظري باطل فالعربية كسائر اللغات الحية تعبر غيرها ألفاظاً ، وتستعير من غيرها ألفاظاً ؛ وهي ليست في حاجة الى متعصبين أو جهلاء يحاولون بالتحل أو التخرص أن يعزوا اليها كلمات ليست من أصول عربية .

الخلاصة : ان تعريف الاقليم في معجمائنا القديمة والحديثة تعريف ناقص لا يصلح لهذا الزمن . فالاقليم في العلوم الجغرافية الحديثة ليس بلداً أو كورة أو جملة من الأصقاع فقط بل هو على الأخص جملة الأحوال الجغرافية والجوية لبقعة من الأرض . وهذا المعنى لا وجود له في المعجمات العربية . والعامة تسميه المناخ . والمناخ ليس له هذا المعنى . فالمعجمات تميز لنا أن نقول مثلاً : الوجه البحري في مصر اقليم (أي كورة) حار رطب في الصيف . ولكنها لا تميز لنا أن نقول : الكورة الوجه البحري اقليم حار رطب في الصيف أي أحوال جوية وجغرافية تحمل جو هذه الكورة حاراً ورطباً في الصيف .

ومؤلفو الكتب الجغرافية والكتب الزراعية في الشام والعراق يضمّنون الاقليم هذا المعنى في كتبهم حتى تقابل العربية الفرنسية أو الانكليزية في هذه الناحية . وأعتقد أن المؤلفين المصريين أيضاً يجعلون للاقليم هذا المعنى في كتبهم الحديثة .

وعلى هذا أقترح على مؤتمر المجمع الموقر الموافقة على تضمين كلمة الاقليم معنى « جملة الأحوال الجوية والجغرافية السائدة في بلد أو كورة أو قطر أو صقع من الأرض » ، وذلك بالإضافة الى المعنى الوارد في المعجمات العربية وهو البلد والكورة والقطر والصقع وأحد الأقاليم السبعة . وأقترح أن يدرج هذا المعنى العلمي في تعريف الاقليم في المعجم الوسيط وفي المعجم الكبير ، هذا إذا كان القائمون على أمور المعجمين لم يلاحظوا ذلك من قبل ، بل اكتفوا بالتعريفات والاصطلاحات الواردة في معجمائنا وفي كتبنا الجغرافية والفلكية القديمة .

واذا وافق المؤتمر على اقتراحي هذا تصبح الألفاظ الفرنسية المتعلقة بالاقليم مع ما يقابلها بالعربية على الصورة الآتية :

Climat

إقليم

Climatologie (علم الأقاليم)

- إقليمي Climatique المنسوب الى الاقليم .
- أقاليمي Climatologique المنسوب الى الاقليميات أي الى علم الأقاليم .
- أقلمة Acclimatation للمتمدي ، على قاعدة الاشتقاق من اسم العين .
- تأقلم Acclimatement لل لازم ، على قاعدة الاشتقاق من اسم العين .
- ومصدرا الأقلمة والتأقلم أخذوا يشيعان ، وأرجح أن بدء استعمالها كان في مصر .
- ويستعمل بعض الكتاب في الشام كلمة الجَوَ في معنى الاقليم ، والجو غير الاقليم ، وكذلك الجَوِيَّات أي علم الظواهر الجوية (Météorologie) فهي تختلف في مدلولها عن الاقليميات وهو شيء معروف .
- هذا ما بدا لي عرضه على المؤتمر من معاني الاقليم والألفاظ المتصلة به ، وفي الاقتراح الذي اقترحه وهو تضمين الاقليم المعنى العلمي الجديد الذي ألمت اليه ، وإدراجه في المعجم الوسيط والمعجم الكبير ، وللازملاء الأفاضل الرأي الراجح .
- وفقنا الله جميعاً في خدمة لغتنا الضاربة المضربة .



اشتقاق الكلمة الانكليزية coffin

ادعى قاموس او كسفورد الشهير^(١) بأن أصل الكلمة الانكليزية كفن يعني التابوت ، والكلمة مشتقة من اللغة اليونانية القديمة (kopivos) كُفِنُسْ بنبرة فوق الضمة الأولى ، ثم دخلت هذه الكلمة الى اللغة اللاتينية فصارت (cophinus) أو (cofinus) بمعنى كُفِنُسْ ، والضمة الثانية هي معروفة في تلفظها ، ومعنى الكفن اللاتينية واليونانية هي السلة أو القفة ، وتتوافق القواميس الاشتقاقية الانكليزية كلها مع القاموس المذكور المشهور . ثم دخلت الكلمة

(١) MURAY; A new English dictionary, Oxford 1893, II, 591 sq.

الى اللغة الفرنسية القديمة وحفظت هذه المعنى ، ثم أضيف عليها معان جديدة مثل علبة وصندوق وأمثالها . وهذه المعاني موجودة أيضاً في اللغة الانكليزية والايطالية والاسبانية وشكلها في هذه اللغات (coffin) أو (cofin) ، ثم أصبح لها شكل ثان (coffre) في بعض اللغات وذلك في القرن الثاني عشر ، ودخلت هذه الكلمة أيضاً الى اللغة الألمانية (koffer) ومنها الى بعض لغات أخرى كالجزيرة (kufer) واللغات السلافية الخ . . ومعناها (صندوق السفر) ثم غابت كلمة (coffin) من اللغات الأوربية تقريباً تماماً ، وبقيت في لهجات فرنسية ولها معان عجيبة ، ففي اللغة الفرنسية العصرية معناها مسنّ الحصاد ، وفي اللغة الانكليزية تعني الثابوت ، واستعمال الكلمة في هذا المعنى لا يسبق القرن الرابع عشر حيث بدأ في اللغة الفرنسية ثم دخل هذا المعنى الى اللغة الانكليزية كما تدعي القواميس الانكليزية والفرنسية الاشتقاقية دون استثناء ^(١) .

ونحن نسأل الآن هل في الامكان تبديل المعنى من (السلة) الى الثابوت ؟ وليس ثمة عالم يشرح الأسس النفسية (pydvgiws) لهذا التبديل ، وأعني تبديل معنى الكلمة اليونانية (kopivos) الى المعاني الجديدة في اللهجات الفرنسية ^(٢) . ان مشكلة ايضاح الأسباب النفسية لهذا التبديل لبست المشكلة الوحيدة إذ يثبت العالم الاسباني ^(٣) بأن اشتقاق كلمة (kopivos coffin) ليس ممكناً ، لأن نبرة كلمة coffin في حرفها الأول ونبرة كلمة (cofin) أو (coffin) هي في الحرف الأخير ^(٤) ، وهذا يعارض قوانين اللغات الغرية . إلا أن العالم الاسباني المذكور يشتقها من (coia) بمعنى (السلة) ويرى بأنها مأخوذة أصلاً من اللغة العربية يعني (القفة) ويشرح ويحلل المشكلة الصرفية كاملاً ، ولكن

(١) Godefroy, Dictionnaire de l'ancienne langue française, Paris 1883, vol. II, p 186 c. d.

(٢) Gamillscheg, Brük.

(٣) Corominas

(٤) ingl. coffin. no es probable que venga del lat. cophirus en la vista de la diferencia en la posicion del acento.

لا مجال للمشكلة النفسية والمنطقية بمعنى امكان تبديل معنى (قفة) الى معنى (تابوت) . وليس هذا بوظيفة الأستاذ الاسباني لأنه يشرح الاشتقاق الاسباني فقط إذ تستعمل الكلمة في اللغة الاسبانية بمعنى القفة والصندوق فقط ولا تستعمل فيها بمعنى (تابوت) أبداً ، كما تستعمل في اللغة الانكليزية والفرنسية القديمة . والذي أرجحه أن الكلمة مشتقة من العربية من كلمة كفن ومعنى هذه الكلمة أقرب منطقياً ونفسياً للكلمة (تابوت) من كلمة (القفة) . إذ قليلاً ما يستعمل المسلمون التوابيت حين يلقون الجسد بالكفن ، وإذا استعملوا التابوت وهم قلة فانهم يوارون الميت في الكفن ثم يرجعون التابوت الى القبر ، ولذلك فإن التابوت الغربي يقابله في المشرق الكفن ، وحركات كلمة كفن (coffin) الانكليزية تحاذي حركات الكلمة العربية كفن ؛ أما هل تلفظ الحركات في بلدان لغة الضاد متحددة ؟ وهل ان الغربيين يقلدونها تقليداً صحيحاً ؟ وهم لا يعرفون مثلاً كيف يلفظون حرف الميم الاول في اسم حضرة النبي (ﷺ) أبضم مجهول أو بفتح معلوم^(١) . ولا تنسى أن حركات الفعل كَفَنَ وتضم مجهولة . وكَفِنَ تكون النون ساكنة في اللغة العامة كَفَنَ وهذه هي حركات الكلمة الانكليزية تماماً . فاستعمال كلمة كَفَنَ (coffin) بمعنى تابوت ليس موجوداً قبل الحروب الصليبية فكان من المحتمل أن يكون الصليبيون الانكليز والفرنسيون أخذوا المعنى العربي . ومن الاحتمال أيضاً أن يكون استعمال كلمة كفن الموجودة من السابق بمعنى (صندوق) و (قفة) سهل أخذ المعنى الجديد لكلمة موجودة .

ويشير استعمال كلمة coffin كَفَنَ بمعنى النمش في ترجمة الانجيل^(٢) الى أنها مأخوذة من الكلمة العربية كَفَنَ وليس من الكلمة (kopivos) إذ أين الارتباط الموجود بين النمش والسلة كما هو موجود بين الكفن والنمش ؟ وهذه

(١) Mohammed, muhammad

(٢) Tindale Luk. VII, 14 : He went and touched the coffin (AD 1526.)

أيضاً إشارة نفسية ، ونظن أن الكلمة جاءت بتوسط الصليبيين رأساً إلى فرنسا وانبثرت ، وليس بطريق إسبانيا من الأندلس أو بطريق إيطاليا من صقلية العربية ، لأن معنى (تابوت) ليس موجوداً في اللغة الإيطالية ولا في اللغة الإسبانية .
والخلاصة أن الاشتقاق لكلمة coffin المقتاد من الكلمة اليونانية kopivos له مشكلات صرفية ونفسية وأقدر أن اشتقاقها من الكلمة العربية كفن أقرب منطقاً ، وإن لم أقدم البرهان القاطع على ذلك ، والله أعلم .

مارل ستولسي

•••••

« أعيان ليبية »

١ - أبو اسحق إبراهيم الشهير بابن الأجدابي .

هو الإمام الحافظ أبو اسحق إبراهيم بن اسماعيل بن أحمد بن عبد الله الأجدابي اللواتي الطرابلسي ، ولد هذا العلامة بمدينة طرابلس الغرب ، وفيها ترعرع ودرس علوم اللغة والفقه والأدب على علمائها ، ولم يرحل عن طرابلس في طلب العلم ، بل جميع ما تلقاه عن رجالها فقط ، ولقد سئل مرة من أين لك هذا العلم ؟ فقال : اكتسبته من بابي هواره وزنانه - « ومما بابان في صور مدينة طرابلس الغرب معروفان يهذين الاسمين إلى الآن » - . وابن الأجدابي من رجال القرن السادس الهجري ، ولم أهتم إلى تاريخ وفاته بالرغم من مراجعة المظان المطبوعة والمخطوطة التي تتعلق بالتاريخ الليبي ، وقد ترجم ابن الأجدابي كثير من المؤرخين ، منهم ياقوت في معجم الأدباء والسيوطي في بنية الوعاة وابن خلدون في التذكار والنائب في المنهل العذب ، وكلهم متفقون على مكانته في العلم ، خصوصاً علم اللغة فإنه كان مبرزاً فيه ، وهذا يتضح جلياً لكل من يتصفح تأليفه المسمى بكفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ ، وهو وإن كان صغير الحجم فإنه كبير الفائدة كثير الفائدة ، مرتب على الأبواب سهل الحفظ على الطلاب ، وقد قال بعض أفاضل المتقدمين في مدحه :

من كان يطلب في الغريب وسيلةً من شاعرٍ أو كاتبٍ متلفظ
أو كان يبغى في الكلام بلاغةً فليحفظن كفاية المتحفظ
وهو مطبوع في مدينة بيروت في سنة ١٣٠٥ هجرية ، هذا وقد نظم كفاية
المتحفظ كثير من الفضلاء ، منهم القاضي شهاب الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد
ابن الخوي المتوفى سنة ثلاث وتسعين وستائة ؛ ونظمها ابن جابر محمد ابن أحمد
الأعمى الأندلسي وفرغ منه في سنة سبعين وسبعائة ، ونظمها أيضاً من المعاصرين
الأستاذ أحمد الفقيه حسن أحد سُرّة طرابلس ، والى القارئ الكريم نقلاً
عما نظمه من كفاية المتحفظ :

« باب في صفات الرجال المحمودة »

يلقب السخي بالجواد	واخرق من يحسن للعباد
كذا التقى إن أكثر العطايا	يدعونه الخضم في البرايا
واخضرم المكثّر للاتفاق	على المساكين ذوي الإملاق
والأريحي المراتح للعطاء	ثم الحبيب الطيب الأباة
والماجد الشريف والصنديد	رئيس قوم رأيه صديد
كذلك الهام كالصنديد	لرئيس العظيم والشديد
سميذع جاء من الجحججاج	لسيد القوم هما يا صاح
وقل خلي لي لليب العاقل	أريب والوقود للحلّاحل
من جرب الأمور بالتدريب	لقبه بالنجذ الأريب
ومدره القوم هو المقدم	وهو لسان حالهم وهو النعم
وقل لمن كان ذكي القلب	يا لودعي يا فريد الصحب
ومن لسانه بليغ مصقع	أما السري قدره مرتفع
واجمه يا صاح هل سُرّة	بفتح سين جاء بالأثبات

ثم يتلوه باب في صفات الرجال المذمومة ، وهكذا الى أن ينتهي الكتاب ،
فحبذا لو اهتم ناظمه بطبعه حتى يعم نفعه بين طلاب العلم ، ويسهل حفظه على
تلامذة المدارس التي أصبحت خاوية الوقاض بادية الانقراض من علم اللغة ،

الذي هو أس لجميع العلوم والفنون . وكان أبو اسحق ابن الأجدابي من صدور
 المائة السادسة ، وأثنى عليه كثير من الأعلام منهم مجد الدين الفيروزابادي
 وجلال الدين السيوطي في البغية ، وأكثر من النقل عنه الإمام الحافظ الثقة
 أحمد الفيومي في معجمه المسحى بالمصباح المنير ، وكال الدين الدميري في حياة
 الحيوان وعدل كتابه (على صغر حجمه) بالمصنفات الكبيرة كالصباح المنير
 للفيومي والتهذيب للأزهري والمجمل لابن فارس ونحوهم ، وربما اختار الفيومي
 كلامه في المصباح على كلامهم أحياناً ، ولم يطبع من آثاره سوى كتاب
 الكفاية ، وبقية تأليفه لعبت بها أبدي الزمان وطوارق الحدثان ، ومن مؤلفاته
 التي لم نطلع عليها ، وهي عما ذكره المؤرخون في ترجمته : كتابان في علم العروض
 كبير وصغير ، وكتاب في الرد على أبي حفص في تثقيف اللسان ، وكتاب
 في شرح ما آخره بآء من الأسماء . وبيان اعتلال هذه آباء ، استوفى فيه جميع
 أحكامها على اختلاف أحوالها ، وتعرض فيه لشرح المقاطع التي في صورة صميم
 لاشتغالها على كثير من تلك الأحكام ، فجاء هذا التأليف في غاية التحقيق
 والإفادة ، وله كتاب مختصر في علم الأنساب ، وكتاب في الأنواء على عادة
 العرب ، ورسالة في الحَوَل وأساببه ، وقد ذكر ابن غلبون في تاريخه أن صلب
 تأليفه لرسالة الحَوَل ، هو أن ابن الأجدابي حضر يوماً عند قاضي طرابلس
 أبي محمد عبد الله بن إبراهيم ابن هانش الطرابلسي ، فحكم بحكم أخطأ فيه ،
 فرد عليه المترجم وبين له وجه انصواب ، فزجره القاضي وقال له : اسكت يا أحول
 (لأن صاحب الترجمة رحمه الله كان أحول) فما استدعيت ولا استفتيت ،
 فدعاه ذلك إلى تصنيف هذه الرسالة وأرسلها إليه ، ولا تزال المجالس العلمية
 والندوات الأدبية في هذه الديار تتعطر بذكره ، وتقتبس من تراثه العلمي
 في محاضراتها ومسامراتها ومساجلاتها :

وتذكر أخلاق الفقى وعظامه مفيية في الحد بال رميها

(طرابلس الغرب) علي الفقيه حسن

فهرس الجزء الثاني من المجلد الثالث والثلاثين

صفحة

للأستاذ خليل سرمد بك	الأخطل	١٧٧
للأستاذ شفيق جبري	بده الأدب الحديث	٢٠٤
للطهران غريغوريوس بولس جيتام	ينابيع المعرفة عند ابن سينا	٢١٣
للدكتور جميل صليبا	الاتجاه القومي في التربية المربية	٢٣٨
للدكتور صلاح الدين المنجد	مرسوم ملكي شريف	٢٥٩
للدكتور حسني صبح	ما صحت وما رأيت في بلاد السوفيت (٥)	٢٧٠
للدكتور محمد صفيح حسن المصري	كتاب النفس لابن باجة الأندلسي (٢)	٢٧٨

التعريف والنقد

للأستاذ عبد الله كنون	كتاب النصوص اليازمة	٣٠٢
للدكتور مصطفى جواد	خريدة القصر وجريدة مصر (٢)	٣١٢
للدكتور عدنان الخطيب	شرح قانون أصول المرافعات المدنية والتجارية	٣٢٩
للأستاذ جعفر الحسي	محاضرات في الاستثمار	٣٣٣
للأستاذ جعفر الحسي	قوانين العراق بين احتلالين - العهد العثماني الأخير	٣٣٥

آراء وأنباء

للأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين	وفاة الأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين	٣٣٦
للأستاذ مصطفى الشهابي	الدورة الرابعة والمشروع المؤتمر بمجمع اللغة العربية	٣٣٩
للدكتور كارل شتولنس	اشتقاق الكلمة الانكليزية collin	٣٤٦
للأستاذ علي الفقيه حسن	أعيان ليبية	٣٤٩