

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مؤسسة الأزهر

٢٧

في كل شهر عربي

الجزء الثامن	شعبان سنة ١٣٦١	المجلد الثالث عشر
--------------	----------------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فرج ومدي

الاشتراكات عمدة سنة

داخل القطر ٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠
خارج القطر ٣٠٠

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليماً داخل القطر ٣٠ خارجاً

(مطبعة الأزهر - ١٩٤٢)

٣٣٧	...	...	...	بين المتفائلين والمتشائمين ...	بقلم	حضرة الأستاذ مدير المجلة	٣٣٧
٣٤٠	...	...	...	تفسير سورة الشعراء ...	»	فضيلة الأستاذ الشيخ يوسف الدجوى	٣٤٠
٣٤٢	...	...	...	الفلسفة الإسلامية في الغرب - ابن طفيل	»	حضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب	٣٤٢
٣٤٦	...	...	...	عثمان بن عفان ...	»	فضيلة الأستاذ الشيخ صادق عرجون	٣٤٦
٣٥٠	...	...	...	فلحفة الأخلاق ...	»	»	٣٥٠
٣٥٤	...	...	...	في الرضاع ...	»	لجنة الفتوى	٣٥٤
٣٥٥	...	...	...	زواج الرجل بابنته من الزنا ...	»	»	٣٥٥
٣٥٦	...	...	...	على محك علم القرن العشرين ...	»	حضرة الأستاذ مدير المجلة	٣٥٦
٣٦٠	...	...	...	المتألهون والأدب - أمية بن أبي الصلت	»	فضيلة الأستاذ أحمد إبراهيم موسى	٣٦٠
٣٦٤	...	...	...	التجديد والمجددون في الإسلام ...	»	السيد عفيفي	٣٦٤
٣٦٧	...	...	...	الامام الالهظم أبو حنيفة ...	»	»	٣٦٧
٣٧٢	...	...	...	الموازنة وأثرها الأدبي ...	»	محمد عبد المنعم خفاجي	٣٧٢
٣٧٥	...	...	...	مقارنة ومفاضلة ...	»	حضرة الأستاذ مصطفى عبد الحميد	٣٧٥
٣٨٠	...	...	...	قدامة بن جعفر ...	»	فضيلة الأستاذ عبد السلام سرحان	٣٨٠
	...	...	...	تطور التصميم والزخرفة ...	»	حضرة الأستاذ محمد عبد العزيز مرزوق	٣٨٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بين المتفائلين والمتشائمين

والانسانية المعذبة

قال شيخ الفلسفة النشاؤمية (شوبنهاور) Schopenhauer :

« ليست الحياة شيئاً غير حرب مستمرة طلباً للبقاء ، لا يهدأ لها أوار طرفة عين ، ولكن مع تحقق الانسان أنه لا محالة مغلوب . . . لأن الحياة نفسها كبحر غاص بالشعاب والمهاوى ، والانسان بواسطة قوة تبصره وتحفظه يعمل على تجنبها ، ومع هذا فإنه يعلم بأنه متى اقتحمها بصلاية عوده وحيل عقله ، يكون قد اقترب يسيراً يسيراً من الصدمة النهائية التي لا يمكن تجنبها ، ولا يستطيع معالجتها ، وليس بعدها إلا الفرق !

« جهود تبذل ، وآلام تعانى ، ثم الموت ، هذا كل ما نحصله لنا (الإرادة) من العلم ، ومن أجل هذا يصح أن يقال إن (الإرادة) بعد أن تثبت وجودها تعود فتنتكر نفسها ، هذه ثمرة الوجود الشخصى للانسان ! (يريد بالإرادة القوة الخالقة في مذهبه كما سيجىء) .

« ما أبعد الفرق بين بدايتنا ونهايتنا ! تلك تتميز بخوادع الرغبات ، وسكرة اللذات ؛ وهذه تهدم الأعضاء ، وبكى الجثمان .

« والطريق الذى يفصل بين هاتين الحالتين من ناحية راحة القلب ، والغبطة بالحياة ، تتبّع مستوى مائلا الى الحضيض . تجرد في أوله الطفولة ذات الأحلام اللذيذة ، تليها الشبيبة ذات المرح والقوة ، تأتى بعدها الرجولة العاملة الجادة ، ثم تختتم الحياة بالشيخوخة المحطمة ، ويغلب أن تكون مبكية ، تتبعها آلام المرضة الأخيرة ثم معركة الموت القاسية ! . انتهى

هذه الفلسفة النشاؤمية لعبت دوراً بعيد الأثر ، في أهل القرن التاسع عشر ، ولا تزال تتردد على ألسنة الذين فتنهم الفلسفة المادية ، ويروقههم الزاوية بالوجود والموجودات ، باعتبار أنها ثمرات الاتفاق والخطب ؛ يقصدون من ذلك معاكسة الذين يستدلون بهما على وجود قدرة أزلية أقامت على أكل ضروب الابداع ، بعد أن أوجدت مادتهما من العدم .

وإنما نتصدى اليوم لرُعيم المتشائمين لأن فلسفتهم تعدت الملحدّين إلى بعض الاعتقاديّين ، فإن منهم من أصبح يتساءل عن الحكمة في شن كل هذه النوازل على رأس الإنسان الضعيف ، ويستشهدون بقول شيخ المتشائمين الاسلاميين أبى العلاء الممرى :

ومن محب الليالى علمته خداع الالف والقييل المحالا
وغيرت الخطوب عليه حتى تربه الدر يحملن الجبالا

هذه الأقوال وإن كانت تصادف هوى من أكثر الناس ، فانها مبالغ فيها كل المبالغة ، فليست الحياة الانسانية كما يراها كل ذى عينين على هذا الوصف ، ولا شعور الإنسان بشئ منها بهذا القدر . فان اعتبرنا الناس طبقة بعد طبقة ، على حسب درجاتهم من البداوة والحضارة ، والجهل والعلم ، ظهر لنا بدليل محسوس أنهم وإن كانوا كثيرا ماتتعاورهم الهموم ، فانهم على وجه عام مغتبطون بالحياة ، يود أحدهم لو يعمر ألف سنة .

فاذا اعتبرنا المتوحشين وجدناهم ناصمين بالحياة على شظفها ، يقضون جل أوقاتهم فى الغناء والرقص ، على ما أجمع عليه من أشرفوا عليهم فى بيئاتهم من المستكشفين والسائحين . وإذا نظرنا إلى من فوقهم من أهل القبائل رأيناهم على مثل حالهم من المرح والارتياح .

ولو تأملنا فى أهل المدنية على اختلاف درجاتهم ومعارفهم ، نجد الغالب عليهم الاغتراب بالحياة ، وتمنى دوامها ، وقد افتنوا فى اتخاذ الملاحى حتى ليخيل إلى مستقرى أحوالهم أنهم لا يفكرون إلا فى الاستكثار من ضروب الاستمتاع ؛ ناهيك أن المولعين منا بتمضية العمر هوا ولعبا ، يرحلون الى بلادهم ليقضوا شهورا من سنتهم فى جوار الناعمين من أهل الثقافة العلمية العالية .

فأين الانسانية المعذبة التى وصفوها بما تقشعر منه الأبدان ؟

نعم ، إن الحياة لا تخلو من منغصات طبيعية ، وأخرى صناعية . فالأولى كوت الأقربين ، وما يصيبهم من أمراض وأوصاب ، وهذه المنغصات وقتية كما هو مشاهد محسوس .

وأما المنغصات الصناعية فهى أشد النوعين مساورة للإنسان ، وكلها من عمله ، لم تفرضها الطبيعة عليه .

خلق الإنسان وأوتى عقلا يدبره ، ويتولى هدايته ، وأشعر ، بعلم ضرورى ، بأن من أعطى هذا العقل ذمامه ، سلك به أقوم السبل ، وأداء من مطالبه العادلة الى أبعد الغايات ؛ وقد منح مع هذا العقل شعورا أدبيا يميز به بين العدل والظلم ، والحق والباطل ؛ ولكن الإنسان بما وهب من الحرية الطبيعية ، كثيرا ما يدع حكم عقله جانبا ، وينقاد لاهوائه صاغرا ، فان استعصت عليه رغباته من طريق السلام ، حاولها من طريق العنف والخصام .

فلو حلت أكثر ما يشكو منه تحليلا دقيقا ، وجدت علته فيما ذكرت لك ، أما الطبيعة فلم تفرض عليه عذابا بغير سبب . والذين أفسدوا عقول الناس من هذه الناحية هم الفلاسفة الماديون ، والشعراء الخياليون . فالأولون يعملون على هذا السلاح ليخدعوا الناس ، ويحتلبوا إذعائهم اليهم بأشد الأشياء تأثيرا فى شعورهم ؛ والآخرون ينعون لهم الحياة ، ويصفونها بما يصفونها به من المذام ، ليرتدوا فى قلوب سامعيهم ، وترأ يشترك الناس كلهم فى حب الاستماع الى رنينه ، لا اشتراكهم فى السيرة القوضوية ، والحياة السبيلية ، التى لا تقيد بقانون من القوانين .

ولا بناموس من الأدب ، ولا تنقاد إلا لأهوائها النفسية ، وشهواتها البهيمية ، وتريد مع هذا الانحلال الخلقى المنحط ، أن لا يصيبها مما تجنيه على نفسها وعلى غيرها أثر ينغص عليها حياتها ! يصعب جدا أن تصادف كافرا بالحياة الآخرة متفائلا ، كيف يعقل ذلك وهو يعتقد أن الفناء آخرته ؟ فيكون مثله كمثل المجرم المحكوم عليه بالاعدام ، يذهب ويجيء ، ويأكل ويشرب ، وأحيانا يمرح ، وفي قلبه هم مقيم مقعد ، يصور له كل شيء في هذه الدنيا قبيحا مشوها . وهذا سر تكالب الماديين على ذم الحياة ، ومبالغاتهم في تصوير أحداثها وكوارثها فوق ما هي عليه في الواقع ، وتصديهم لحياة الانسان ، وادعائهم أنها سلسلة آلام وأوصاب ، ليس للانسان فيها إلا أن يصبر صبر الأنعام ، أو يرسل بنفسه بطعنة خنجر الى عالم الفناء .

ولو كان يعتقد هؤلاء المتشائمون بالدار الآخرة ، لظهرت لهم الحياة الدنيا على وجهها الصحيح ، فترة يمكن أن يعاش فيها عيشة راضية ، وقد تشوبها منغصات ، ولكن لا يقصد بها التعذيب بل التهذيب ؛ ويكون أشد ما يشغل بال الانسان فيها أن يرتقى عقلا وشعورا ، وأن يحصل شخصية فاضلة يستطيع معها أن يجتاز في العالم الآخر مع من سبقه من ذوي السكنايات الأدبية العالية ، حياة روحية كاملة .

إذا سمع شيخ المتشائمين هذا القول عده من الأوهام ، التي ولدها حب الانسان للحياة ، وأنه مناقض للعلم والعقل كل المناقضة ! وقد علمت أن البحوث العملية الحديثة قد أقامت على هذه الحقيقة الأدلة العلمية المحسوسة . ومن العجيب أن شوبنهاور الذي يعتمد بالعلم والعقل الى هذا الحد ، قد بنى مذهبه على أصل لا يسوغه علم ولا عقل !

فالوجود عند الفيلسوف شوبنهاور لم يخلقه صانع حكيم ، وإنما خلقه إرادة غير شاعرة بوجود ذاتها ، فصورته على ما هو عليه من نبات وحيوان ، ثم انتهت الى الانسان ، فاقتضى تركيبه الدقيق أن يتولد فيه إدراك لذاته ، ولكنه إدراك محكوم عليه بالفناء بعد تهديم النظام الجنائى الذى اقتضاه .

فهل فى العالم عقل يستطيع أن يدرك أنه توجد إرادة أزلية أبدية قوية فعالة الى حد أنها تخلق الوجود وتديره هذا التدبير ، وهى مع ذلك مجردة من إدراك ذاتها ؟ إذن كيف تسمى إرادة وأنت تعلم بأن الارادة لا يمكن أن تتجرد من العلم بحال من الأحوال ؟

فالانسانية إذا كانت معذبة كما يقولون ، فإنما يعمل على تعذيبها رجال من هذا الطراز ، يلقنونها مذاهب لا يمكن أن يقام عليها خيال من دليل ، فتذهب فى الضلال كل مذهب ، وترتكب من الانحرافات ما ترتكب ، فإذا وجدت جزءا أعمالها المنحرفة صاحبت بالويل والنبور ، وعظائم الأمور ؛ لأنها كانت تود فى عقيدتها أن تنحرف فى أعمالها ولا تصادف من نظام الكون محاسبا ولا جزاء وفاقا ؟

النفس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الله تعالى : « ونفيس وما سواها . فآلهمها فجورها وتقواها » الخ :
نرى وقد طال بك العهد أن نذكر لك ماخصا بسيطا عن هذه الآية التي سمعت بعض
ما قيل فيها قبل تلك الفترة ، فنقول :

يصح أن نحمل النفس في الآية الشريفة على الجسد ، ويكون المراد بتسويتها تعديل أعضائها
على ما يشهد به علم التشريح ، وجعل كل عضو ذا وظيفة خاصة كما بينه علم الفيزيولوجيا .
وإن حملناها على الروح المدبرة ، فتسويتها إعطاؤها القوى الكثيرة ، كالقوة السامعة
والباصرة والخيالة والمفكرة والمذكورة ، الى آخر ما قرره علماء النفس .

هذا ويصح أن يراد بالنفس نفس خاصة من بين النفوس وهي النفس المحمدية . وقد قرروا
أن كل كثرة لا بد فيها من واحد يكون هو الرئيس . فالمرکبات جنس تحته أنواع ورئيسها
الحيوان ؛ والحيوان جنس تحته أنواع ورئيسها الانسان ؛ والانسان أصناف ورئيس النوع كله
النبي صلى الله عليه وسلم . وقد كان الأنبياء كثيرين ، فلا بد أن يكون هناك واحد يكون
هو الرئيس المطلق . فقوله : « ونفس » إشارة الى تلك النفس التي هي رئيسة لعالم المركبات .

ويصح أن يراد كل نفس ، فان النفوس كلها ذات عجائب وغرائب ، ولذلك يقول الله
في الآية الأخرى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ، فتكون الآية شاملة لجميع النفوس كما في
قوله تعالى : « علمت نفس ما أحضرت » وذلك لأن الحيوان أنواع لا يحصى عددها إلا الله ،
كما قال بعد ذكر بعض الحيوانات : « ويخاق ما لا تعلمون » . ولكل نوع نفس مخصوصة
متميزة عن سائرهما بالفصل المقوم لماهيته والخواص اللازمة لذلك الفصل . ومن الذي يحيط
عقله بالقليل من خواص نفس البق والبعوض فضلا عن النواغل في بحار أسرار الله سبحانه .

أما قوله تعالى : « فآلهمها فجورها وتقواها » فللسلف فيه عبارات متقاربة يرجع غالبها
الى أنه ألهم المؤمن المتقى تقواه وألهم الكافر فجوره بخلقهما مستعدين لذلك . قال سعيد
ابن جبير : ألهمها فجورها وتقواها . وقال ابن زيد : جعل فيها ذلك بتوقيه إياها للتقوى
وخذلانه إياها بالفجور . واختار الزجاج والواحدى ذلك .

والإلهام هو أن يوقع الله في قلب العبد شيئاً . وأصل معنى الإلهام من قولهم : لهم الشيء . والتهمة إذا ابتلعه . وقد استعمل ذلك فيما يقذفه الله تعالى في قلب العبد لما بينهما من المشابهة . وقال ابن زيد : إن الله تعالى خلق في المؤمن تقواه وفي الكافر فجوره .

وقد ذكرت هذه الآيات للدلالة على أن الله تعالى مدبر للأجسام العلوية والسفلية البسيطة والمركبة ، وللنفوس الانسانية وغير الانسانية على ما هو الظاهر « اليه يرجع الأمر كله » . هذا وقد بقي شيء واحد يختلج في القلب : أنه هل هو بقضائه وقدره ، وكيف يكون ذلك مع سؤاله عنه وتعميده عليه ، وهو الأفعال الانسانية الاختيارية ؟ فنبه سبحانه بقوله : « فألهما فجورها وتقواها » على ذلك أيضاً ، وأنه منه وبه ، وأن كل شيء بقضائه وقدره ؛ وقد ثبت بالأدلة المعقولة والمنقولة أن كل شيء واقع بقضائه وقدره ، وداخل تحت إيجاده وتصرفه .

أما مذهب المعتزلة فهو أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ، وهو مذهب مردود بالبراهين المذكورة في كتب الكلام . وأما قولهم : لو كانت أفعال العبد بخلق الله لما عذبه عليها فهو اعتراض على الله تعالى ، وهو الذي « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » . وكل شيء قضاء فهو لحكمة يعلمها هو ، وإن لم يطلع عليها :

حكم حارت البرية فيها وجعلهم يدور بانها تختار

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم .

هذا ، وبعضهم يقول : إن إرادتك صالحة للأمرين ، فأنت مسئول عن توجيها لأحدهما بخصوصه ، إلى آخر ما قالوه . ولنا رسالة في تفسير قوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل » بغير ما قاله المفسرون ، يحسن الاطلاع عليها . وما أحسن قول القائل :

دع الاعتراض فما الأمر لك ولا الحكم في دوران الفلك
ولا تسأل الله عن فعله فمن خاض لجة بحر هلك

« من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضل فلن تجد له وليا مرشدا »

يوسف الدجوي

عضو جماعة كبار العلماء

الفلسفة الإسلامية في الغرب

— ٤ —

ابن طفيل

نسبه وحياته :

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل ، وهو عربي العنصر ، إذ ينتسب إلى قبيلة قيس . وقد أطلق عليه نسب : القيسي ، والأندلسي ، والإشبيلي ، والقرطبي . وقد أطلق عليه الفرنجة في القرون الوسطى اسم « أبو باسير » وهو تحريف أبي بكر .

ولد في السنين الأولى من القرن الثاني عشر في مدينة وادي عش القريبة من غرناطة ، ولا يعرف التاريخ عن طفولته ومبدأ شبابه شيئاً معيناً ، ولا يعرف كذلك كيف تنقف ، ولكن الباحثين المحدثين يردون دعوى عبد الواحد المراكشي أنه كان تلميذ ابن باجة ، إذ أن ابن طفيل نفسه ينفي في رسالة — حتى بن يقظان — أنه عرف ابن باجة أو التقى به (١) . وأياماً كان في الجانب المعروف من حياة هذا الفيلسوف يتبدى بالوقت الذي كان فيه طبيباً محترفاً في غرناطة ، إذ يحدثنا أنه بعد أن احترف الطب في تلك المدينة عين كاتباً خاصاً لحاكمها ثم كاتباً خاصاً لحاكم مدينتي : سبتة وطنجة ، وهو ابن الأمير عبد المؤمن ، وكان ذلك في سنة ١١٥٤ م . ثم اتصل بعد ذلك بقصر أبي يعقوب يوسف ثاني ملوك أسرة الموحدين ، ثم قلد منصب الطبيب الأول فنصب القضاء . وقبل إنه تولى الوزارة .

ذكر المراكشي في كتابه « تاريخ المغرب » كثيراً من التفاصيل عن صلة ابن طفيل الوثيقة بهذا الأمير ، فحدثنا مثلاً أنه كان كثيراً ما يدخل القصر فلا يخرج منه إلا بعد بضعة أيام ، وقد اتهم فرصة صلته بالملك فقرب منه كل العلماء الذين كان يرى أن في اتصالاتهم بالقصر فائدة عامة للعلم وأهله . ومن هؤلاء العلماء الذين قربهم من الملك ابن رشد كما سيجي ذلك في موضعه .

وأخيراً توفي ابن طفيل في سنة ٥٩٢ هـ — سنة ١١٨٥ م وحضر الملك يعقوب بن منصور جنازته ، ثم خلفه ابن رشد في منصب الطبيب الأول .

مؤلفاته ومذهبه :

يمزو المؤرخون إلى ابن طفيل كثيراً من الكتب ، فيصفونها ويذكرون ما فيها ، ويتحدثون عنها حديثاً يختلف طويلاً وقصراً باختلاف أهمية الموضوعات التي تناولتها هذه

(١) انظر صفحة ٧ من رسالة حتى بن يقظان .

الكتب ، وذلك مثل كتاب « أسرار الحكمة المشرقية » ورسائل في النفس وفي بعض النواحي الفلسفية الأخرى ، ومثل كتابين جليلين ألفهما في الطب ، فكانا فريدة العقد في عصره ، ومثل الرسائل الهامة التي تبودلت بينه وبين ابن رشد حول كثير من المشاكل العلمية والفلسفية . وقد حدثنا المراكشي أنه هو شخصياً رأى من هذه الكتب عدة رسائل في الفلسفة ، وعلى الأخص رسالة في النفس مكتوبة بخط ابن طفيل نفسه ؛ وقد ذكر ابن رشد أن ابن طفيل له في الفلك نظريات فائقة ، وذكر أبو إسحاق البتروجي في إحدى رسائله في الفلك أنه رأى لاستاذه ابن طفيل نظريات فلسفية يصح أن تحمل محل نظريات بطليموس ، ولكننا إذا تعمقنا هذه المؤلفات لم نلف منها في عالم الوجود إلا رسالة حتى بن يقطان ، وهي التي عليها اعتمد أدق الباحثين المستشرقين في كتاباتهم عن مذهب ابن طفيل .

وفي الحق أن هذا الكتاب يحوى آراء مؤلفه في أهم المشاكل الفلسفية التي كانت تشغل أهل ذلك العصر ، وهي المشكلة التي أسلفنا لك الحديث عنها حين عرضنا لمذهب ابن باجة ، وإليك موجز هذه الرسالة وما يستنتجه الباحث من بين سطورها من آراء :

تأثر ابن طفيل في مباني الرسالة بخيال ابن سينا ، وتأثر في معانيها وآرائها بمذاهب : أرسطو والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثين كما سنشير إلى ذلك في موضعه ، فجاءت هذه الرسالة خيالية شيقة في صورتها وأسلوبها ، فلسفية عميقة في موضوعها ومراءيا على نحو رسائل أفلاطون والأفلاطونية الحديثة التي كان مؤلفوها يصوغونها في صيغ أسطورية قديمة ويخلقون لها أبطالاً يحرون على أسنتهم آراءهم وآراء خصومهم ، أما غاية المؤلف من هذه الرسالة فلم تكن — كما فهم عبد الواحد المراكشي — محاولة عرض كيفية بدء الخلق أو بيان أصل النوع الإنساني فيما يرى الفلاسفة ، وإنما غايته الأساسية هي إيضاح رأيه في كيفية المعرفة ، وهو يتلخص في أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ في عزلة تامة ولم يتلق أية ثقافة خارجية ولم يحتمل أقل أثر من غيره إلا أثر العقل الفعال الذي ينير عقله ، وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوقها إذا لقنه غيره إياها ، ولكن على شرط أن يكون هذا الإنسان من الخاصة الذين منحهم السماء موهبة فلسفية حتى بن يقطان بطل رواية فيلسوفنا الذي أدركها وحده ، وكصديقه « أسال » الذي أدركها أولاً بواسطة الدين ثم بواسطة « حتى » ، وذلك لأن العامة ليس لديهم الاستعداد لإدراك هذه الحقائق ، ولأن المجهود الذي يبذل في تهذيبهم يذهب عبثاً كما ذهب مجهود « حتى » وصاحبه في محاولة تهذيب أهل الجزيرة الأخرى .

صدر ابن طفيل هذه الرسالة بمقدمة هامة ذكر فيها أن الحامل له على إثبات هذه الآراء في رسالته هو أن أسلافه من علماء الأندلس لم يعنوا بالنظر الحر العناية الجديرة به ، فاشتغل

فريق منهم بالعلوم المحفوظة من شرعية ولغوية ، ويؤس فريق آخر من النظر بأسا تاما ، لأنه اقتنع بعدم فائدته ، إذ أنه لا يرمى إلا الى أحد شيئين : حقيقة متميزة التحصيل ، وباطل غير مفيد ، وليس بينهم شخص جدير بالاهتمام إلا ابن باجة فهو وحده الذي كان من الممكن أن يظهر من إنتاج عقله ما يسد هذه الثغرة لو لم تعترضه العقبات القاسية التي إحداها أنه اتقى شر الجمهور ، فلم يخض في الفلسفة بصراحة ؛ وثانيها أنه اشتغل بالماديات فألهته عن التفرغ للعلم وحالت أطباعه في الثروة بينه وبين الالتقان ؛ وثالثها أن المنية قصفت زهرة شبابه وهي لم تزال حديثة النضج . وأما معاصرو ابن طفيل فرأى أنهم ناشئون في الفلسفة لم يقطعوا فيها بعد شوطا يستحق الذكر ، فصمم على أن يتكفل هو بسد هذه الثغرة فألف هذه الرسالة . وقد أردنا أن نبسط أمامك صورة لنقد هذا الفيلسوف الذي لا يقل عن نقد المحدثين فنقلنا لك هنا عبارته على طولها ، لتتأمل فيها نظرة المتأمل . وإليك هذا النص :

« والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما ، هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر ، وهذا - أكرمك الله بولايته - شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف فيه العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزا ، فإن الملة الحنيفية والشرعية المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . ولا نظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس ، وأبي نصر ، وفي كتاب « الشفاء » تقي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل النظر الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ولم يقدروا على أكثر من ذلك ، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفيض بهم الى حقيقة السكال ، فكان فيهم من قال :

برح بي أن علوم الورى إثنان ما إن فيهما مزيد
حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا ، وأقرب الى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أنقب ذهنا ، ولا أصح نظرا ، ولا أصدق روية من أبي بكر بن الصائغ ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته ، وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ، ككتابه في النفس ، و « تدبير المتوحد » وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلطة ، وقد صرح هو نفسه بذلك ، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول

عطاء بينا إلا بعد عمر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت لمال لتبديلها . فهذا حال ما وصل اليها من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه . وأما من كان معاصرا له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفا . وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حسد التزايد أو الوقوف على كل كمال أو ممن لم تصل اليها حقيقة أمره (١) »

« يتبع »

الدكتور محمد غنوب

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

(١) انظر صفحتي ٦ و ٧ من رسالة د. حي بن يقظان « لابن طفيل .

رأس الخطابة الطبع

قال أبو داود : « رأس الخطابة الطبع ، وعمودها الدُّرَّة ، وجناحاها رواية الكلام ، وحليها الأعراب ، وبهاؤها تخير اللفظ ، والحجة مقرونة بقلة الاستكراه . »

ووصف العتابي خطيبا بليغا فقال : « كان يظهر ما غمض من الحجة ، ويصور الباطل في صورة الحق ، ويفهمك الحاجة من غير إعادة ولا استعانة . »

فقل له وما الاستعانة ؟

« قال : يقول عند مقاطع كلامه : يا هناة ، واسمع ، وفهمت ، وما أشبه ذلك ، وهذا من أمارات العجز ، ودلائل الحصر ؛ وإنما ينقطع عليه كلامه فيحاول وصله بهذا فيكون أشد لا ينقطعه . »

قال أبو وجرة السعدي يصف كلام رجل :

يكفى قليل كلامه وكثيره ثبت إذا طال النضال مصيب

وأنشد أبو العباس محمد بن يزيد المبرد الشاعر :

طبيب بداء فنون الكلا م فلم يمي يوما ولم يهذر

فان هو أطنب في خطبة قضى للعطيل على المنزر

وإن هو أوجز في خطبة قضى للعقل على المكثر

وقال آخر يصف خطيبا :

وإذا تكلم خلته منكما بجميع عدة ألسن الخطباء

عطاء بينا إلا بعد عمر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكل ، ولو اتسع له الوقت لمال لتبديلها . فهذا حال ما وصل اليها من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه . وأما من كان معاصرا له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفا . وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حسد التزايد أو الوقوف على كل كمال أو ممن لم تصل اليها حقيقة أمره (١) »

« يتبع »

الدكتور محمد غنوب

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

(١) انظر صفحتي ٦ و ٧ من رسالة د. حي بن يقظان « لابن طفيل .

رأس الخطابة الطبع

قال أبو داود : « رأس الخطابة الطبع ، وعمودها الدُّرَّة ، وجناحاها رواية الكلام ، وحلبها الأعراب ، وبهاؤها تخير اللفظ ، والحجة مقرونة بقلة الاستكراه . »

ووصف العتابي خطيبا بليغا فقال : « كان يظهر ما غمض من الحجة ، ويصور الباطل في صورة الحق ، ويفهمك الحاجة من غير إعادة ولا استعانة . »

فقل له وما الاستعانة ؟

« قال : يقول عند مقاطع كلامه : يا هناة ، واسمع ، وفهمت ، وما أشبه ذلك ، وهذا من أمارات العجز ، ودلائل الحصر ؛ وإنما ينقطع عليه كلامه فيحاول وصله بهذا فيكون أشد لا نقطاعه . »

قال أبو وجرة السعدي يصف كلام رجل :

يكفي قليل كلامه وكثيره ثبت إذا طال النضال مصيب

وأنشد أبو العباس محمد بن يزيد المبرد الشاعر :

طبيب بداء فنون الكلا م فلم يمي يوما ولم يهذر

فان هو أطنب في خطبة قضى للعطيل على المنزر

وإن هو أوجز في خطبة قضى للعقل على المكثر

وقال آخر يصف خطيبا :

وإذا تكلم خلته منكما بجميع عدة ألسن الخطباء

حَيَاتُ خَلِيفَةِ الْإِسْلَامِ

عثمان بن عفان

— ٨ —

نوافذ الأحداث

إذا كانت الشجاعة — كما يرى علماء النفس وفلاسفة الأخلاق — هي ضبط النفس في غير قلق ، والصبر على المكاره في غير جزع ، ومصابرة الحوادث من غير سأم ، والثبات لجسام الأحداث بلا تززع ، فلم تنفجر الوداد عن مثل سيدنا عثمان رضى الله عنه في شجاعته ، ورباطة جأشه ، إذا استثنينا موقف الصديق الأعظم رضى الله عنه يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتداد العرب ؛ فإن أحدا من الناس في مثل شأن عثمان لم يلق ما لقي عثمان رضى الله عنه ، ولم يصبر أحد على ما لقي من البلاء وشديد المحنة مثل ما صبر عثمان رضى الله عنه ؛ وكيف يصبر ينتهى بصاحبه — على علم منه وبصيرة — الى الموت قتلا ، وكان له لو أراد ألا يصبر وكان جزوا مخارج ينفذ منها ويعيش في خفض من العيش الذليل ، لكن عثمان رضى الله عنه لم يكن ضعيفا ولا مستضعفا ، بل كان قوى اليقين عظيم الإيمان ، كبير النفس ، عبقرى الشجاعة ، نبيل الصبر ، نفاذ البصيرة ، فضحى بنفسه في سبيل كيان الأمة ، ووضع لها بهذه التضحية أعظم قواعد النظم في تكوينها الاجتماعى .

أما إذا كانت الشجاعة — كما يراها الأغمار من سقاط العوام — سفكا للدماء ، وقتلا للأبرياء ، ونهباً للأعمار ، وسلباً للأموال ، وإرعاباً للآمنين ظلموا وعدوانا ، فليست هذه الصفات من عثمان وليس منها عثمان فى شيء ، لأنه رضى الله عنه كان من الخلفاء الراشدين الذين اصطفاهم الله ليوطدوا فى الانسانية دعائم العدالة ، ويسنوا بالناس سنن الرشاد والهداية ، وليتأسى بهم قادة الإصلاح ودعاة الخير وزعماء الأمة وأولو الأمر فى كل عصر ، عملا بالحديث الشريف « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، عضوا عليها بالنواجذ » .

كانت عناصر المجتمع الإسلامى على عهد عثمان رضى الله عنه هي النافذة العظمى التى اندفعت منها تيارات الأحداث العاصفة ، ولم يكن عثمان قد حاد عن الحق فى سيرته ، ولا فارق الجادة فى خلافته ، ولا خالف قواعد العدل فى سياسته ، ولكن النفوس البشرية إذا أبطرتها المصالح لم يهذبها الإيمان ، انزلت إلى مخاطر الثورات الجامحة لاتبصر ولا تيقن .

يحدثنا الأستاذ الحضري في كتابه « سيرة الخلفاء » عن أثر هذه النافذة من نوافذ الاحداث فيقول : « استكمل الفتح للأمة ، واستكمل الملك ، ونزل العرب بالامصار على حدود ما بينهم وبين الامم من البصرة والكوفة والشام ومصر ، وكان المختصون بصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والمهتدون بهديه وآدابه ، المهاجرين والانصار من قريش وأهل الحجاز ومن ظفر بمنزل ذلك من غيرهم ، وأما سائر العرب من بكر بن وائل ، وعبد القيس ، وسائر ربيعة والازد ، وكندة وتميم وقضاعة وغيرهم ، فلم يكونوا من تلك الصحبة بمكان إلا قليلا منهم ، وكان لهم في الفتوحات قدم ، فكانوا يرون ذلك لأنفسهم مع ما يدبر به فضلاؤهم من تفضيل أهل السابقة من الصحابة ومعرفة حقهم ، وما كانوا فيه من الدهول والدهش لأمر النبوة وزول الوحي وتنزل الملائكة ، فلما انحسر ذلك الباب وتنوى الحال ببعض الشيء وذل العدو ، واستفحل الملك ، كانت عروق الجاهلية تنبض ، ووجدوا الرياسة عليهم للمهاجرين والانصار من قريش وسواهم ، فأنت نفوسهم ، ووافق ذلك أيام عثمان ، فكانوا يظهرون الطعن على ولانه بالامصار ، والمؤاخذه لهم باللحظات والخطرات ، والتجنى بسؤال الاستبدال منهم والعزل ، ويفيضون في التكبير على عثمان ، وكان رأس الفتنة ذاك الرجل اليهودي المسمى عبد الله بن سبا »

أحس عثمان رضي الله عنه وميض الفتنة يسرى تحت رماد الاحداث حتى وصل الى المدينة المنورة عاصمة الخلافة ومستقر الأجلاء من الصحابة رضي الله عنهم ، وترامت الاخبار وتناقلتها الألسن ، وفشت قالة السوء في أمراء الأقطار وولاة البلاد ، ومشى أهل المدينة الى أمير المؤمنين يسألونه حقيقة ما بلغهم ، فقال لهم : « ما جاءني عن ولائي إلا السلامة ، وأنتم شركائي وشهود المؤمنين ، فأشيروا على » . فأشاروا عليه أن يبعث رجالا الى الامصار للتحقق من هذه الاخبار ، فأرسل محمد بن مسلمة الى الكوفة ، وأسامة بن زيد الى البصرة ، وعبد الله بن صمر الى الشام ، وعمار بن ياسر الى مصر ، فرجع القوم كلهم وقالوا : « ما علمنا عن أمرائك إلا خيرا » ما عدا عمار بن ياسر فإنه اختلف على عبد الله بن سعد أمير مصر . ولم يكتف أمير المؤمنين بذلك ، بل كتب الى سائر الامصار « إني آخذ صما ، بموافاتي كل موسم ، وقد رُفع الى أهل المدينة أن أقواما يشتمون ويضربون ، فمن ادعى شيئا من ذلك فليواف الموسم يأخذ حقه حيث كان منى أو من عمالي ، أو تصدقوا فإن الله يجزي المتصدقين » .

قدم الأمراء على أمير المؤمنين في الموسم ، فجمعهم وقال لهم : « وبحكم اما هذه الشكاية والإذاعة ؟ إني والله لخائف أن تكونوا مصدوقا عليكم ، وما يعصب هذا الأمر إلا بي » فقالوا له : « ألم تبعث ؟ ألم يرجع إليك الخبر عن العوام ؟ ألم يرجع رسلك ولم يشافهم أحد بشيء ؟ والله ما صدقوا ولا برّوا ، ولا نعلم لهذا الأمر أصلا ، ولا يحل الأخذ بهذه الإشاعة »

هذه المقاولات والمراسلات والبعوث لكشف الحقائق عن مزاعم المتجنين ، كلها مظاهر لمنهج السياسة العادلة الرحيمة التي ساس بها أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه رعيته ، وأخذ بها ولاته وعماله ، وقد جعل من أهل المدينة - وهم خيار الأمة من علماء الصحابة وفضلائهم - « برلمانا » دستوريا له حق الرقابة على أعمال السلاطة العليا في الخلافة ، وتراه يدعم هذه الرقابة في قوله لهم « وأنتم شركائي وشهود المؤمنين ، فأشيروا علي » وهو يأخذ بمشورتهم ويعمل برأيهم ، ثم هو لا يقف عند هذا الحد ، بل يشعر الأمة بهذه الرقابة فيقول فيما كتب به الى الأمصار : « وقد رُفِعَ الى أهل المدينة أن أقواما يشتمون ويضربون ، فمن ادعى شيئا من ذلك فليواف الموسم يأخذ حقه مني أو من عمالي » .

لم يرض أحلاس الفتنة عن هذه السياسة الحكيمة الرحيمة ، فأمعنوا في طغيانهم ، وكشفوا عن سوء سريرتهم ، فأخذ بهم أمير المؤمنين أخذا يشبه بعض أمرهم ولا يفارق الرحمة بهم ، فاستشار فيهم أمراءهم لأنهم أعرف بهم ، فقال عبد الله بن عامر أمير البصرة : « أرى أن تشغل الناس بالجهاد » ، وهذه مشورة عاقل ورأى حكيم أريب ، ولكن جاء بعد إبانته . وقال ابن أبي سرح أمير مصر : « استصلحهم بالمال » ، وهذه سياسة إفساد النفوس وشراء الضمائر . وقال معاوية أمير الشام : « اجعل كفايتهم الى أمراءهم وأنا أكفيك الشام » ، وهذا رأى رجل ملأ يده من طاعة قطره وولايته فدانت له رعيته . وقال سعيد بن العاص : « متى تهلك قادتهم يتفرقوا » ، وهذا مذهب في السياسة زيادي . هذه الآراء عجمها عثمان فلم يجد فيها رأيا يلتزم مع مناهجه في الحكم سوى رأى ابن عامر لولا فوات الفرصة ، فصرف الأمراء الى ولاياتهم ، وصحبه في طريق عودته من مكة الى المدينة أمير الشام معاوية رحمه الله تعالى ، ولما وصل أمير المؤمنين الى عاصمة الخلافة دعا مجلس الشورى الأعظم وجمع كبار الصحابة رضي الله عنهم وعرض عليهم الأمر ، ودار نقاش تدخل فيه معاوية بكلام رأى فيه سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه تجاوزا لحدود منصبه باعتباره واليا على قطر من أقطار الاسلام ، وليس هو من أعضاء مجلس الشورى ، فردّه الى مكانه ، وكأنما كان في كلام معاوية رحمه الله ورد على كرم الله وجهه تنبيه لأمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه على أصل الداء وعلة الملل ؛ هذه القرابة التي اكتنفت أمير المؤمنين وولاهها كثيرا من الأصحاب دون سابقة في الاسلام ، وأهل السابقة متوافرون ، وأغدق عليها الأرزاق فأثرت وأترفت وتميزت على الناس ، هي محط أنظار الناس ومصدر ثورتهم ، فليوجه أمير المؤمنين مجلس الشورى الى قضية هذه القرابة وليبسط وجهة نظره إزاءها ، ثم يترك الحكم الى الذين جعلهم شركاءه وشهود المؤمنين .

قال الخليفة الراشد رضي الله عنه مخاطب مجلس الشورى : « أنا أخبركم عنى وعمي وليت : يا أباي الذين كانوا قبلى ظلما أنفسمها ومن كان منهما بسبيل احتسابا ، وإن رسول الله صلى

الله عليه وسلم كان يعطى قرابته ، وأنا في رهط أهل عيلة وقلة معاش ، فبسطت يدي في شيء من ذلك لما أقوم به فيه ، فان رأيتم ذلك خطأ فردوه فأمرى لأمركم تبع .

بهذا الإيجاز البليغ يبسط أمير المؤمنين حجته النيرة في أظهر ما أخذ عليه من الأمور ، وهذه الحجة دفاع قانوني لا يدفع ؛ فالخليفة الراشد يعترف أن الصديق والفاروق قد ضيقا على أنفسهما وعلى قرابتهما ومن كان منهما بسبيل احتسابا لوجه الله تعالى ، وهو يرى أن هذا التصديق مرتبة فوق الحق وفوق العدل ، والشريعة الإسلامية وهي الدستور والمرجع ليس في أوسع نصوصها وأضييقها ما يوجب على الإمام في سياسة الرعية طريقا غير طريق الحق والعدل ، وهو يشير في ثنايا دفاعه إلى أن قرابته في حاجة إلى المعونة ، لأنهم أهل عيلة وقلة معاش ، ولعل قرابة الصديق والفاروق كانت أقدر على الكسب ووسائل العيش من قرابته ، ونحن لا ننسى صلة عثمان رضي الله عنه بقرابته وقيامها من أول الأمر على الرجاء منها وعلى البر والرحمة والاحسان منه ، ثم هو يحتاج بحجة قاطعة لا تندع مجالا للنقد أو شبهة ، ذلك أنه يرى أن عمله مع قرابته إنما كان اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه كان يعطى قرابته ، وفي هذا الدفاع ملاحظة دقيقة نلمحها من قول أمير المؤمنين « فبسطت يدي في شيء من ذلك لما أقوم به فيه » ، فهل كان يرى إلى أنه يتولى أمور المسلمين وخلافتهم دون أن يتقاضى مرتبا أو وظيفة من مال أو متاع كصاحبيه من قبله ، اعتمادا على ثرائه ، فهو يعطى قرابته ولا يأخذ لنفسه ؟ ولا ينتهي أمير المؤمنين من دفاعه القوي العظيم حتى يختمه بقوله مخاطبا أعضاء الشورى من أكابر الصحابة « فان رأيتم ذلك خطأ فردوه فأمرى لأمركم تبع » .

ومهما يكن من شيء فنحن الآن أمام النافذة الثانية من نوافذ الأحداث ، هي نافذة قرابة عثمان الدين ولامم أمور الدولة ، وأغدق عليهم الأموال والعطايا ، وهذه النافذة لها وجهان : وجه تنفذ به إلى الأحداث جملة واحدة ، ووجه تنفذ به إليها عن طريق الأفراد الذين صنع اليهم عثمان صفيما كرهه الناس ، أو ولامم ولاية سخطها الناس ؛ فأما الوجه الأول فقد دافع عنه أمير المؤمنين دفاعا يأتي عليه جملة ، فقد روى أن عبد الرحمن بن عوف عنب على عثمان في ذلك ، فرد عليه عثمان بقوله : « كان عمر يمنع أقباءه ابتغاء وجه الله ، وأنا أعطى قرابتي لوجه الله » . وأما الوجه الثاني فسنعرض له بشيء من التفصيل ناظرين إلى أولئك الأفراد الذين ولامم عثمان أو صنع اليهم ، وسيرى القارىء أن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه كان في صنيعه كله عادلا حكيما رحيبا .

كلام في الاخلاق

فلسفة الاخلاق

بين الاغريق والمسلمين

— ٥ —

ابن مسكويه (تتمة)



بقى لنخلص من الكلام على الفضيلة عند ابن مسكويه أن نعرف رأيه فيها : أهى المعرفة كما رأى سقراط ، أم أن له فى المسألة رأيا آخر ؟ يذكر فيلسوفنا عن فريق من الحكماء أن إرادة المرء لما يضره غير ممكن ، فان فعل شيئا من هذا كان سيئ الاختيار ، أضر نفسه وهو لا يدري . ويذكر أيضا أن الشر الاخلاقى قد يقع من المرء عن إرادة وعلم ، فالغضب قد يعمل ما لا يرضاه وهو ساكن هادئ ، وصاحب الشهوة إذا جمعت به أقدم على ما ينكره متى هدأت سورتها ، وفى هذه الحالات يستخدم الآثم عقله فى تنفيذ ما يريد ، حتى إذا زالت عنه الغمرة ندم على ما قدم ، وعجب من نفسه وإقدامها على ما فعلت .

بهذا يكون ابن مسكويه قد انحاز الى سقراط فى أن الفضيلة المعرفة ، وأن الرذيلة جهل وسوء تقدير ، وترك على غير عادته أفلاطون وأرسطو فى هذه المسألة التى لها خطرهما . على أن أبا على قد أبان عن رأيه فى وضوح لاشك فيه ، إنه يرى أن الأشياء التى نحب ، منها اللذيق ، ومنها النافع ، ومنها الخير ، وأن من الناس من لا يدري « كيف يحسن الى نفسه التى هى محبوبته فيقع فى ضروب من الخطأ لجهله بالخير الحقيقى » . أما من عرف لنفسه كرامتها ، واختار لها الخير الذى يناسب جزءها الإلهى وهو العقل ، فقد أحسن اليها وأزّلها فى الشرف الأعلى . وإذا كان بهذه الحال فهو لا محالة يفعل سائر الخيرات .

السعادة :

فى معالجة ابن مسكويه للسعادة أو الخير الأقصى للانسان ، نرى تأثره واضحا بما ورنه من الثقافة الاغريقية ، كما نرى أيضا نزعة الاختيار والتفريق وروح النقد أحيانا لما يعرض من آراء ، وإن كان يعوزه الترتيب فى العرض ، وضم أطراف الموضوع الواحد فى نسق محكم .

السعادة هى الخير التام فى نفسه ، بحيث لا يحتاج من بلغه الى شئ آخر وراءه ، ولكن تحديد هذا الخير التام لم يكن محل اتفاق الفلاسفة بل كانوا فيه شيعة وأحزابا . وإذا سألنا فيلسوفنا رأيه فى هذا الخير الذى هو السعادة التامة نراه يعهد بتزييف قول الذين ذهبوا الى أن السعادة

تكون في اللذات الحسية، فهم يطلبونها بكل ما فيهم من قوى، حتى القوة الناطقة يسخرونها - مع شرفها وكرامتها - لجلب هذه اللذات. هؤلاء في رأيه هم العامة والرعاع وطلاب التجارة والكسب حتى في العبادات؛ إنهم يسألون الله هذه المتع في صلواتهم بكرة وعشيا، وإن زهدوا في الدنيا فالى المعاوضة المربحة قصدوا، وفي سبيل الجنان ولذاتها الحسية كما يفهمونها لعبوا ونصبوا.

إذا كانت السعادة عند أبي علي ليست في هذه المتع واللذات، فكيف وفي أى الأمور تكون؟ السعادة في رأيه تكون بأمرين جماعهما في الحقيقة أمر واحد هو الحكمة. «لاحكمة - كما يقول - جزءان: نظرى وعملى، وبكمال هذين الجزئين تكون السعادة؛ إنه متى كل المرء من الداحية النظرية صدق نظره وصحت بصيرته، وأمن الخطأ في الاعتقاد، ووصل الى ما يتشوف إليه من حقائق؛ وآية ذلك أن تسكن النفس ويطمئن القلب، وتذهب الخيرة التي تحول بين العاقل وبين الراحة بله السعادة، ومتى كملت في المرء أيضا القوة العملية صدرت عنها الأعمال منظمة كما يجب، وفي ذلك الفضيلة والسعادة التي تشعر بها النفس بعد أن تنسجم وتسودها العدالة، وهكذا إذا أمكن للانسان أن يحصل لنفسه هذين الكالين «فقد استحق أن يسمى حكيما وفيلسوفاً، وقد سعد السعادة التامة».

آية هذا السعيد السعادة التامة، الذي جمع من الحكمة طرفيها، وتحلى برباطها وسربالها، أن يحس أنه مقيم بروحانيته مع الملأ الأعلى، مستنير بالنور الإلهي، منعم بتلك اللذات العلى، وإذن فسواء لديه أقبلت عليه الدنيا أم أدبرت، كدرت أم صفت، ولن يشعر لفراق حبيب بأسى أو ألم؛ إنه لا يفعل إلا ما يريد الله، ولا يختار إلا ما يقرب إليه، ولا يختار الله ونفسه فيميل مع الشهوات وخدع الدنيا ومفاتها.

وابن مسكويه - وقد رأى هذا الرأى - يحاول أن يقنع قارئه بأن هذا الفهم للسعادة الكاملة لم يذهب عن أرسطو، بل قد اختاره، ويستدل لهذا بنقل طويل عن كتاب فضائل النفس للمعلم الأول كما يقول. ولكن هيهات أن يفلح في محاولة التوفيق بين رأيه وبين رأى أرسطو، الذي يشترط للسعادة تحصيل الخيرات الخارجية، وإن ذكر أن أرسطو لا يرى أن هذه الخيرات تكون هذه السعادة، بل إنها ضرورية لحسب لتمام وتظهر بها السعادة.

ومهما يكن، ففرق كبير - كما يقول ابن مسكويه - بين السعيد السعادة التامة على النحو الذى وصفنا، وبين طالب المال وخدين اللذات التي يرى فيها سعادته وخيره؛ هذا ينقص ماله بالإتفاق وذخائره الى تقاد، ولذاته إن أفرط فيها انقلبت عليه وبالاً، وذاك تزيد أمواله بالإتفاق وتنمو ذخائره بالتبذير، وفوق هذا هو آمن عليها عدوان الأصوص والمعتدين.

نزعتة الاجتماعية :

ليس لنا وقد عرفنا السعادة في رأى ابن مسكويه أن نطن أنه كان رجلا متزويا منفردا بنفسه ، زاهدا في الدنيا وما فيها من خير . أجل ، حذار أن نرى فيه هذا الرجل الزاهد الذى لا يهتم بالدنيا وناسها ، فقد كان على الضد من ذلك ذائزعة اجتماعية ترجع الى دراسته لعلم الأخلاق .

ابن مسكويه لم يدع للنقشف وتحريم الطيبات من الرزق ، بل إنه عرف لجسمه حقه ولنفسه حقها وكرامتها ، فجعل من الواجب على العاقل أن ينيل جسمه ما به حياته وما يتفق مع المروءة ، ثم لينتمس الفخر في تكميل نفسه العاقلة بالفضيلة الخلقية والفضيلة الفلسفية ، لأن ذلك هو الحرى بالانسان من حيث هو إنسان . إذن لا يريد فيلسوفنا من جعل السعادة في الفضيلة الخلقية والفلسفية ترك الدنيا جملة ، لأن هذا مما لا يصح أن يذهب اليه مفكر يفهم العالم ويعرف أن الانسان خلق مدنيا بالطبع .

هذه القولة « الانسان مدنى بالطبع » قلها غير فيلسوفنا كما ذكر لنا بنفسه ، لكنه تعمق في فهمها وجلاها لنا بما يعجب ويغرب . إنه ليرى أن الانسان « لم يخلق خلق من يعيش وحده ويتم له البقاء بنفسه ، كما خلق كثير من الوحش والبهائم والطيور وحيوان الماء ؛ لأن كل واحد من تلك خلق مكتفيا بنفسه غير محتاج في بقائه الى غيره ، بل قد أزيحت علته في جميع ما تتم به حياته خلقه وإلهاما . أما الانسان فهو في حاجة الى التعلم والعون من الغير في قضاء القليل مما يحتاجه ، بله الكثير . هذا القلم الذى أكتب به هذه الكلمات ، وهذا القرطاس الذى أخطأ عليه ، عمل فيهما نفر كثير من الناس ، وما كان لى أن أحصل عليهما لولا هذه المعاونة . من العدل لهذه — كما يقول أبو علي — « أن نعين الناس بأنفسنا كما أمانونا بأنفسهم » ، ويكون من الجور أن يحرم إنسان التكسب على نفسه ويعيش طالة على غيره زاعما أنه متصوف زاهد في الدنيا وما فيها من خير .

وسبب آخر رآه ابن مسكويه داعيا لأن يعيش المرء في جماعة لا منفردا وحده . هذا السبب هو أن قوى الانسان وملكاته النفسية متعددة ، والخيرات التى تكون منها إن استعملت كما ينبغى كثيرة ، ولا طاقة لواحد أن يحصلها جميعها وحده مهما رزق من راحة العقل وقوة الارادة وطول العمر . إذن لا بد من تعاون كثيرين على تحصيل هذه الخيرات لينعم الجميع بها معا وتم لهم السعادة .

نزعتة العملية والتوفيقية :

ابن مسكويه لم يكن فى الأخلاق فيلسوفا نظريا يقرر النظريات فحسب ، بل كان عمليا أيضا .

إنه يبحث في الفضيلة وبينها ، وفي السعادة ويحددها ، ثم ينبع هذا وذاك برسم الخطة التي تؤدي للظفر بهما . ومن دلائل هذه النزعة كلامه في كتابه « تهذيب الأخلاق » عن نفس الطفل وقابليتها لكل ما ينقش فيها ؛ وإذن فيجب أن ينشأ على حب الكرامة ولزوم سنن الدين والأخلاق ؛ وحديثه عن النفس وأنها - كالجسم - تصح وتمرض ، فإن كانت صحيحة وجب على المرء أن يحفظ عليها صحتها وإلا عالجها وأبرأها .

أما النزعة التوفيقية فإن نظرة فاحصة لمذهبه وأصول فكراته الأخلاقية تقنع المنصف الذي لا يتعصب لا للشرق ولا للغرب ، بأن فيلسوفنا بعد ما قرأ لأرسطو وأفلاطون وغيرها من رجال الأخلاق جمل يختار ما يوافق رأيه ويوفق ما يراه متعارضا من آراء مشاهير فلاسفة الأخلاق الإغريق والراى الذى يرى .

إنه يأخذ عن جالينوس وعن أفلاطون وعن أرسطو وعن غير هؤلاء جميعا ، ويضم هذا الراى لذلك ويمزج ذلك كله بما يأخذه من الشريعة مزجا لا تضيق به قسما تلك المذاهب ومبادئها . ولنعتمد أن الأخذ من السابقين من الإغريق واضح لا يحتاج لأن ندل عليه ، بعد ما تقدم من عرض مذهبه في الفضيلة والسعادة بما لا يخرج عما ذهب اليه هؤلاء الفلاسفة وبخاصة أفلاطون وأرسطو (١) .

وبعد : فابن مسكويه أحد فلاسفة المسلمين الذين عرفوا بدراسة الأخلاق والعناية بها ، إلا أنه كان حريابا به — وقد كان بين يديه مصادر كثر في علوم الفلسفة كلها طوى الكثير منها عنا الزمن وصروفه — أن يخرج لنا مذهبا كاملا شاملا يتناول جميع مسائل العلم ، ويمرضها عرضا يسلم من التشويش والاضطراب ! إذ يتكلم على المسألة الواحدة في أكثر من موضع ، ولا يبت الراى في كثير من الأحيان . ولعل له بعض العذر من الحياة التي عاشها متقلا بخدمة الأمراء والوزراء ؛ ولعلنا نجد البراءة من هذا العيب في فيلسوف الأخلاق عند المسلمين بلا نزاع ، وهو حجة الاسلام الغزالي ، فإنه يساق الحديث ما

(الحديث موصول)

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين

(١) أوجزنا الحديث هنا إيجازا شديدا ومقصودا لأن دراسة الأخلاق عند ابن مسكويه وغيره من فلاسفة الاسلام ، دراسة تفصيلية مقارنة ، موضوع بحث أو كتاب لنا تحت الطبع هذه الأيام .

باب الاستئذان والفتاوى

في الرضاع

جاء إلى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :

بنت رضعت على شقيق أصغر لمن تريد زواجها به رضعتين اثنتين فقط ، ومذهبها شافعي ، أرجو الفتوى عن ذلك على المذاهب الأربعة .
كفر هورين — عبد القادر العشماوي هيكل

الجواب :

مدرك الإمامين الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما في الرضاع حديث ثبت عندهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « خمس رضعات متيقنات يحرم من »
والإمامان مالك وأبو حنيفة لم يثبت عندهما هذا الحديث ، وإنما عملا بما صح لديهما عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » . فلم يشترطا أن يحصل الرضاع خمس مرات .

فالبنات المستنول عنها تحمل على مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل لمن رضعت معه ، واشقيقه ، ولكل أولاد من أرضعتها ، لأن الرضاع لم يحصل خمس مرات .

وتحرم على مذهبي أبي حنيفة ومالك على من رضعت معه ، وعلى شقيقه ، وعلى جميع أولاد من رضعت منها .

ولاد دخل في الحالتين لمن رضعت معه ، فسواء أكان هو الذي يريد أن يتزوجها أم شقيقه ، إذ العبرة بأنها رضعت من أمه . والله أعلم .

وجاء إلى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتي :

يوجد شخص يريد الزواج من إحدى قريباته (أي من ابنة عمه غير الشقيق) وكان يوجد بينهما رضاعة ، فهل يجوز في أحد المذاهب الزواج منها ؟
تيسير الحلبي

موظف بدائرة البرق والبريد بدمشق

والجواب :

قال الله تعالى فيما حرم على المسلمين من النساء : « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة » . وقال عليه الصلاة والسلام : « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » . فتى حصل الرضاع فان جميع المذاهب تحرم هذا الزواج .

غير أن المقدار المحرم من الرضاع يختلف فيه ، فالامامان الشافعي وأحمد بن حنبل يشترطان أن يكون الرضاع خمس مرات ، والامامان أبو حنيفة ومالك لا يشترطان ذلك بل كل قدر من الرضاع عندهما محرم . والله أعلم .

زواج الرجل بابنته من الزنا

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتي :

هل يجوز للرجل أن يتزوج بابنته من الزنا أم لا ؟ وإذا جاز ذلك فلم ؟ وإذا لم يجز فلم ؟ أرجو الافادة ؟
اسماعيل محمد — بريد الأزهر

والجواب :

رأى الأئمة الثلاثة مالك وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل أن بنت الزنا تحرم على أبيها الزاني . واستدلوا بأنها (بنته) في اللغة والعرف والطبيعة ، وبذلك تتناولها آية التحريم وهي قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » .

ويرى الامام الشافعي أن البنت التي تحرم على أبيها بمقتضى الآية الكريمة هي البنت الشرعية التي ثبت نسبها الى أبيها شرعا ، وتستحق ميراثه ، ويكون له الولاية عليها ، ويحل له الخلوة بها ، الى غير ذلك من سائر الأحكام الشرعية . ولما كان ماء الزاني مهذرا غير محترم شرعا ، كانت كذلك البنوة الناتجة منه غير محترمة شرعا ، ولا يترتب عليها شيء من الأحكام ؛ فبنت الزنا أجنبية من الزاني ، وإذن تحل له كسائر الأجنيات .

ولجنة الفتوى تميل الى ترجيح مذهب الأئمة الثلاثة مقتنعة بوجهة نظرهم ، ونرى أن ثبوت النسب بين الولد ووالده وما يتبعه من الأحكام قد قام الدليل على أنها خاصة بالبنوة الشرعية ، وآية التحريم وردت فيها البنوة مطلقة غير مقيدة بالصفة الشرعية ، فشملت بنت الزنا ، ووجب القول بتحريمها كبنت النسب . والله أعلم .

رئيس لجنة الفتوى

محمد عبد اللطيف الفحام

والجواب :

قال الله تعالى فيما حرم على المسلمين من النساء : « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة » . وقال عليه الصلاة والسلام : « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » . فتى حصل الرضاع فان جميع المذاهب تحرم هذا الزواج .

غير أن المقدار المحرم من الرضاع يختلف فيه ، فالامامان الشافعي وأحمد بن حنبل يشترطان أن يكون الرضاع خمس مرات ، والامامان أبو حنيفة ومالك لا يشترطان ذلك بل كل قدر من الرضاع عندهما محرم . والله أعلم .

زواج الرجل بابنته من الزنا

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتي :

هل يجوز للرجل أن يتزوج بابنته من الزنا أم لا ؟ وإذا جاز ذلك فلم ؟ وإذا لم يجز فلم ؟ أرجو الافادة ؟
اسماعيل محمد — بريد الأزهر

والجواب :

رأى الأئمة الثلاثة مالك وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل أن بنت الزنا تحرم على أبيها الزاني . واستدلوا بأنها (بنته) في اللغة والعرف والطبيعة ، وبذلك تتناولها آية التحريم وهي قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » .

ويرى الامام الشافعي أن البنت التي تحرم على أبيها بمقتضى الآية الكريمة هي البنت الشرعية التي ثبت نسبها الى أبيها شرعا ، وتستحق ميراثه ، ويكون له الولاية عليها ، ويحل له الخلوة بها ، الى غير ذلك من سائر الأحكام الشرعية . ولما كان ماء الزاني مهذرا غير محترم شرعا ، كانت كذلك البنوة الناتجة منه غير محترمة شرعا ، ولا يترتب عليها شيء من الأحكام ؛ فبنت الزنا أجنبية من الزاني ، وإذن تحل له كسائر الأجنيات .

ولجنة الفتوى تميل الى ترجيح مذهب الأئمة الثلاثة مقتنعة بوجهة نظرهم ، ونرى أن ثبوت النسب بين الولد ووالده وما يتبعه من الأحكام قد قام الدليل على أنها خاصة بالبنوة الشرعية ، وآية التحريم وردت فيها البنوة مطلقة غير مقيدة بالصفة الشرعية ، فشملت بنت الزنا ، ووجب القول بتحريمها كبنت النسب . والله أعلم .

رئيس لجنة الفتوى

محمد عبد اللطيف الفحام

مُعْزَلُ الْفَلْسَفَةِ

على محك علم القرن العشرين

قال جوت ساخرا :

بهذه العلامات قد عرفتكم أيها العالم النحرير !
إن ما لا تلمسه بأصابعك ، فهو بعيد عنك بعد المشرقين ،
وما لا تستطيع أن تقبض عليه بيدك ، فهو ليس بموجود في رأيك ،
وما لا يمكنك أن تعدده عدا ، فهو غير صحيح في حكمك ،
وما لا تقدر أن تزنه بالمعايير ، فانه في تقديرك ، وأسفا ، لا وزن له ،
والنقد الذي لا يحمل طابعك ، فهو في عرفك زائف .

نشر العلامة الأستاذ السير (وليم باريت) مدرس الطبيعة بجامعة دوبلن والعضو بالمجمع
العلمي البريطاني ، هذه الأبيات للشاعر المبقرى (جوت) Joethe في كتابه المسمى (على
عتبة العالم المحجوب) Au Seuil de l'invisible ثم قال :

« قال (ميرس) (١) في كلمة بليغة : « يعلن المذهب المادى بصوت النحيم الذى لا يلائم
التواضع العلمى ، بأن كل البحوث فى النفسية الانسانية ، وكل ما يضمن بالانسان عن أن
يكون قطعة من مادة متمعضونة ، يجب إبعاده عن مجال العلم الى الأبد ، على الرغم من أهواء
الباحث وأمانيه » .

« أقول : (القائل هو الأستاذ باريت كاتب هذا الفصل) هو كذلك ، لأن المادى محبوس
فى دائرة حواسه ، ولهذا السبب يعتبر العالم الذى لا علاقة ظاهرة بينه وبينه ، ليس له حظ
من الوجود . وهو يؤكد بأن الحياة غير ممكنة بدون مادة قابلة للوزن ، وفى ذوات هذه المادة
كما يقول الدكتور تندل Tyndall فى خطبته التى ألقاها فى المجمع العلمى البريطانى ،
القابلية والقدرة على أخذ كل صورة ممكنة وكل حياة .

« وبما أن العلم قد أدى خدما عظيمة للفكر الانسانى ، فإن رأى العام قد تلقى بالقبول

(١) ميرس H. w. Myers مدرس البسيكولوجيا فى جامعة كبريدج ومن كبار
المحققين . وجوت أشهر فلاسفة ألمانيا وكتابها وشعرائها معدود من المباقرة .

تأكيدات المذهب العلمى الحديث ، الذى ينكر إمكان وجود حياة بدون مادة أولية (بروتوبلازما) ، أى بدون تآلف خاص للجواهر الفردة التى هى أساس كل حياة أرضية . ومع هذا فإن كثيرا من علمائنا الطبيعيين يأبون قبول هذا رأى . فإن الأستاذ العظيم بالفور ستوارت ، كتب الى قبل وفاته يقول : « قد اتضح بما لا مزيد عليه أن اعتراف العلم بعالم محبوب عن حواسنا ، هو الذى ينقص الثقافة العقلية لجففسنا البشرى ، ولا يخالفنى شك فى أننا سنصل الى هذا الاعتراف منه فى يوم من الأيام » .

« وقد تحقق ظنه فى سعة ، فإن البسيكولوجيا الراهنة قد أصبحت تهش الى المباحث الروحية . والطبيعيون اليوم لا يؤمنون بوجود الجوهر الفرد الذى كان يقول به لوكريس (١) ، وقد قهقروا أصل المادة حتى أحلوها فى مملكة الأثير المجهول . وأما النظرية الآلية التى يعملون بها وجود الكون ، فقد تزعزعت وفقدت تماسكها . وهذه التأكيدات التى يتعلل بها المذهب المادى قد هاجمتها الفلسفة منذ زمان بعيد .

« إن فهم المادة والعالم الخارجى على النحو الذى يتأثر به شعورنا ، هو المعضلة التى يجب علينا حلها ؛ وبما أننا لم نعرف المادة إلا بلغة هذا الشعور ، فهى لن تعطينا تفسيراً مفهوماً عن العقل ولا عن الإرادة . والنظرية الآلية عن الوجود تعتبر الشعور ثمرة من ثمرات المادة ، وتعتبر الإرادة وهماً من أوهام العقل .

« وإذا كان العلم يجيبنا بأن المقدمات التى يعتمد عليها ناتجة من التجربة المباشرة فى صورة ملاحظة لأمر واقع أو تجربة ، فإذا نقول فى هذه التجارب ، وهى قد تكون باطلة ؟ ذلك لأن تسعة أعشار مدركاتنا حاصلة بحاسة النظر ، وكل تجربة معتمدة على هذه الحاسة هى فى عرف العلم نفسه خاطئة ، لأن الصورة والبريق واللون التى تظهر بها الأشياء أمام أعيننا ، هى كما تقرر فى نظريات الإبصار ، ليست بخواص لتلك الأشياء ، ولكن تأثيرات أحدثتها فىنا الأمواج الأثيرية . لذلك يمكن أن نقول متابعين للأستاذ بالفور ستوارت ؛ بأن مدركاتنا من الناحية البسيكولوجية ، باعتبار أنها أصول لمعارفنا ، ليست بزائفة أحيانا لحسب ، ولكنها باطلة على الدوام .

« لنمثل لهذا الأمر بمثال فنقول : كل ما يثير العصب البصرى سواء أكان بسبب الضوء أو الضعف أو الكهرباء أو أى كشف كيمائى ، ينتج عنه برق لامع (لا وجود له فى الواقع) نراه ونسميه بهذا الاسم . وبممكننا أن نطبق هذا الاتحاد على جميع أعضائنا الخاصة بالحواس .

« فالى أى حد يكون إدراكنا للوجود مخالفا لما هو عليه فى نظرنا اليوم ، إذا كنا

(١) لوكريس Luerèce فيلسوف يونانى قديم توفى سنة ٥١ ق.م. وهو من زعماء المذهب المادى

محرومين من بعض حواسنا الراحنة ، كالبصر أو اللمس ؟ وإلى أى حد يكون الخلاف لو كانت لدينا حواس أخرى ، أى نوافذ أكثر على العالم الخارجى ؟ وإذا كنا لم نعط إلا حاسة واحدة ولنكن النظر ، لكُنّا قررنا أن كل ظاهرة طبيعية ، وكل شئ مادى ، لا يتميز إلا باختلافات الاضواء والألوان ، ولكانت آراؤنا على العالم قد ضاقت أو اتسعت على قدر الوسائل التى نعالج بها .

« إن جهلنا لهذه الحقيقة أو تناسلنا إياها ، وعدم اهتمامنا بتقدير الفرق الهائل بين إدراكنا للأشياء وبين ما هى عليه فى الواقع ، هى العوامل التى أنتجت ما نحن عليه من التردد ، وما عليه العلم والدين من التنازع . هذا ما يجب أن يعرفه الذين لم يخطر لهم هذا الأمر على بال قبل اليوم .

« إن من أوليات ما تجب معرفته فى فلسفة العقل ، هو أن كل ما نعرفه عن الأشياء الكونية ، والظواهر الخارجية ، يتألف من بضعة تأثيرات باطنية ؛ أما ماهية هذه الأشياء فإننا لا نعرف عنها شيئاً مطلقاً ؛ وكل ما نعرفه ينحصر فى نوع من الحالات التأثرية ، وفى بضع علامات رمزية تثيرها فى عقولنا حوادث تحدث فى العالم الخارجى ، فنحن والحالة هذه لا ندرك العالم المادى على حقيقته ، ولا على ما هو قريب من حقيقته ، وليس لدينا أقل علم بما نسميه المادة فى ذاتها .

« إننا نرى حركات إبرة التلفراف ، ونستطيع أن نقرأ الرسالة التى تحملها إلينا ؛ ولكن الإبرة المتحركة لا تربطنا العامل الذى يحركها ، وليس بينها وبينه أى شبه ولو من بعيد ، والإشارات التى ترسمها تعطينا رسالة يمكن فهمها ، ولكنها لم تفهم إلا لأن بين عقل العامل وعقلنا قرابة قريبة ؛ كذلك العلامات العقلية التى يعطيها مخنا وجهازنا العصبى للعالم المادى الخارجى ، ليست هى كنه ما نراه من موجوداته ولا هى شبيهة به ، فالكون الحقيقى محتجب عنا كل الاحتجاب ، فإذا كنا نستطيع أن نترجم العلامات التى يبديها ظاهرة لنا ، فما ذلك إلا لأن وراء الوجود عقلاً ذا قرابة قريبة بعقلنا .

« أما المادى فإن الكون فى نظره قائم بنفسه ، وأن لا معنى له غير ما يعطيه ظاهره لحواسنا ، وهذا الظاهر عنده هو حقيقته النهائية ؛ ولكنه إذا بنى نظرية آلية لتعليل وجود الكائنات فى الطبيعة ، مع منحه للذرات المادية ضرباً من القدرة العلوية ومن الإدراك ، فهو بذلك يهبها خواص يجب عليه قبل تقريرها إثبات حصولها عليها .

« فنحن والحالة هذه مضطرون لأن نعتقد بوجود عقل لا حد له ، وباعتبار الوجود مظهراً للفكر الإلهى ، ومؤيداً على الدوام بالإرادة الإلهية ، هذا ، دون شك ، هو التعليل الكلى . بساطة ، والأعظم دلالة لفهم الوجود .

« يقل في الناس من يحائل السير جون هيرشل في غزارة العلم والتضلع فيه . لذلك لا أتردد في نشر عبارة له وردت في بعض مؤلفاته تساعدنا مساعدة قيمة في التدليل على وجود الروح الأعلى ، وهي ككل كتابات هيرشل من نصوص الحجة بمكان عظيم . قال :

« الوجود يواتينا بظواهر متوالية بين طبيعية وحيوية وعقلية . والرباط الذي يجمع بين العقل والمادة هو الحياة المتموضوعة من حيوانية ونباتية . وهذه الحياة المتموضوعة تجمعنا تصور حدوث حركات بين ذرات المادة متنزلة فيما يظهر من سيرتها من عوامل (غير طبيعية) وهذه العوامل هي التي تسيطر على النواميس الطبيعية المتسلسلة على المادة الجامدة ، أو بعبارة أخرى هي التي تولد حركات لا تستطيع النواميس الطبيعية أن تولدها بدون تدبيرها .

« فالمسألة الأولية الكبرى التي يجب أن نتحمل لمصاحبة الفلسفة في محاولتها فهم الوجود هي : إحالة الثلاثة المجاميع من الظواهر الطبيعية (يريد الظواهر المادية والحيوانية والنباتية) الى مجموعة متناسقة في نظر العقل الانساني ، والنهضة من أن الضمير والعقل والارادة والحكمة نستطيع أن نمطينا عن الوجود تفسيراً معقولاً ، بمعنى أن نستطيع تعليل وجوده بافتراض أن تلك العوامل العلوية التي ذكرناها كلها كانت طبيعتها هي التي تولدت وضع النظام السائد عليه . « وإذا كنا نعجز عن تعليل وجود الكون كله قائماً على نظام عقلنا الانساني نفسه ، فيكون غير قابل لأن يفهم بوجه من الوجوه ، وإذا ذلك يصبح الدافع لنا الى البحث فيه هو مجرد المصلحة الذاتية طلباً لا صلاح شأننا فيه ، بتسخير الطبيعة لمنافعنا بواسطة التبسط في معرفة نواميسها ، أو مجرد إشباع عاطفة حب الاطلاع فيها ، وهي تميل عادة للبحث في كل شيء وإن لم تفهم منه شيئاً . ولكن إذا كانت الخصائص العقلية غير متكافئة ، ولا ترمى الى غرض واحد ، فلا يكون لها أقل قيمة تفسيرية ، لأن إرادة بدون سبب ، وقدرة بدون موجب ، وتفكيراً مخالفاً لكل منطق ، يتألف منها مجموعة عجبية لتفسير هذه القوضى العالمية ، ولا يكون لها أقل فائدة في أي مجال آخر » انتهى قول هيرشل .

ثم ختم الأستاذ باريت هذا الفصل بقوله :

« إن العلم التجريبي لا يزال في المهد ، ولم يتجرد بعد من نظرية ديكرات التي مؤداها أن المادة والفكر ، والطبيعة والعقل ، المتضادات كل التضاد ، لا يمكن أن تنفق إلا بالتسليم بوجود إرادة إلهية يعجز العقل البشري عن تصورهما . وعلى قدر ما تتسع دائرة معارفنا ، ويصبح تفسيرنا للطبيعة أقرب الى الصواب ، نشهد زوال هذا التضاد بين الطبيعة والعقل ، وتصور الآيات والظواهر الخارقة للعادة أقرب الى تصديق الناس بها ، وعندئذ تتجلى لنا الطبيعة كما يقول (نوافليس) Novalis ، الفهرست المصور للعقل الانساني » .

محمد فريد ومدي

المتألهون والادب

أمية بن أبي الصلت النقي

شعره :

قدمنا أن أمية نشأ بالطائف واطلع على كتب القدماء وبخاصة التوراة ، وأنه كان تاجرا متنقلا بين الشام وبين اليمن ، وهذان القطران كانا على اتصال دائم بغير العرب من الروم والحبس ، كما أنه أدرك زمن الإسلام وبقي إلى أن انتهت حياته في السنة الثامنة أو التاسعة للهجرة ، فلا بد أن يكون قد اطلع على أكبر قسط من القرآن ، كما أنه نشأ في بيت للشعر فيه حظ موفور ، فهذه العوامل مجتمعة كان لها أبعاد الأثر في تكوين عقلية أمية ، وطرفه نواحي لم يطررها غيره من معاصريه .

فقد أكثر في شعره من المعاني الدينية حتى ذاع بها صيته وعظم أمره ، فقال الشعر يصف الله وجلاله ، والحشر وأهواله ، والنار وما سبها ، والجنة ونعيمها ، والملائكة وأعمالهم ، كما أكثر من الشعر القصصي ، فنظم حوادث التوراة كخراب سدوم ، وقصة إسحاق وإبراهيم ، وهذا النوع من الشعر في غالب أحواله جاف لا يمثل رقة الشعر وعذوبته ، ولا يصور جلالة وروعته ، لأن كل أولئك إنما يكون وليد الخيال ودقة التصوير وليس في هذا النوع نصيب للخيال . لذلك تجدد شعر أمية في النواحي التي تمت إلى التوحيد بصلة دنيوية أو أخروية فلقا غير سائغ إلا في الأقل النادر الذي لا يمثل شاعريته في هذا الباب . وإنك إذا وازنت بين شعر أمية وشعر غيره من الحكماء في هذا الباب وجدت التكلف ظاهرا والصنعة بادية في شعر أمية ، مما يجعلنا نجزم بأنه لم يكن مفطورا على الحكمة ولم تكن سجية من سجاياء ، وإنما هو مقلد وحاذ ذو غيره فيه ، يدلنا على هذا ذلك التباين الكبير بين هذا النوع وبقية الأنواع التي طرقتها ، فهو فيها شاعر لا يقل عن أقرانه في لطف الخيال ، ودقة التصوير ، وعمق المعنى ، وسلاسة اللفظ ، انظر إليه يعاتب ابنه قد عقه ، كيف يصور هذا المعنى وبمجيد في عرضه ، ويبرزه في أحسن معرض وأجمله ، قال :

غذوتك مولودا ومنتك يافعا	تعمل بما أجنى عليك وتنهل
إذا ليلة نابتك بالشجو لم أبت	لشكواك إلا ساهرا أتمهل
كأنني أنا المطروق دونك بالذي	طرقت به دوني فمعيني تهمل
نحاف الردى نفسى عليك وإننى	لأعلم أن الموت حتم مؤجل

فلما باغت السن والغاية التي إليها مدى ما كنت فيك أوئل
جعلت جزائي غلظة وفضاظة كأنك أنت المنعم المتفضل
وله في مدح سيف ابن ذي يزن لما استنجد بكسرى وأخرج الجيش من جزيرة العرب :

ليطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن في البحر خيم للأعداء أحوالا
أتى هرقلا وفد شالت نعماتهم فلم يجد عنده بعض الذي سالا
ثم انتحى نحو كسرى بعد سابعة من السنين يهين النفس والمالا
حتى أتى بيدى الأحرار يقدمهم تخالهم فوق متن الأرض أجيالا
من مثل كسرى شهنشاه الملوك له أو مثل وهريز يوم الجيش إذ صالا
لله درهم من عصابة خرجوا ما إن ترى لهم في الناس أمثالا
غر ججاجحة ، بيض مرازية ، أسد تربب في الغيطان أشبالا
لا يضجرون وإن حُرَّت مغافرم ولا ترى منهم في الطعن ميالا

الى أن قال :

تلك المكارم لا قعبان من ابن شيبا بماء فمادا بعد أبوالا
وأكثر الرواة يروى هذه القصيدة لآبيه ، وبعضهم لجده زمعة .

جاء في دائرة المعارف الإسلامية : « والقصائد والمقطوعات التي وصلت إلينا منسوبة الى أمية والتي جمعها F . schulthess وزاد عليها E . qower ، يمكن قسمتها بحسب موضوعها قسمين كبيرين : أصغرهما يتكون من قصائد وأبيات قيلت في مدح أشخاص وبخاصة في مدح رجل من أغنياء مكة هو عبد الله بن جدهان ، وهي لا تختلف في جوهرها عن نظائرها عند غيره من شعراء العرب القدماء ؛ أما القسم الأكبر الذي يبدأ بالقصيدة الثالثة والعشرين من طبعة F . schulthess فيدل دلالة كاملة على النزعة التي يمكن تسميتها بالحنيفية ، وأسمائها القول بإله واحد هو رب العباد ، ونرى فيها صوراً شبيهة بالوحى عن مقام الله وملائكته ، وحكايات عن الخلق وآراء تتعلق بيوم القيامة والجنة والنار ، وفيها دعوة الى عمل الخير ، وإشارات الى عبر أخذ بعضها من أخبار العرب عن عاد وثمود ، وبعضها من قصص التوراة عن الطوفان وإبراهيم ولوط وفرعون . وابن أبي الصلت مولع الى جانب هذا بقص الحكايات على ألسنة الحيوان . ونلاحظ في شعره أيضاً ذكراً للأعمال السحرية . »

نقول : إن أمية كان شاعراً في القسم الأول ، وناظماً في الثاني ، حتى لا تجد فرقاً بين نظامه في هذا النوع وبين نظم العلوم والفنون ؛ قال يذكر قصة تضحية إبراهيم لابنه إسحاق :

ولإبراهيم الموفى بالنذر م احتساباً وحامل الأجزاء
بكره لم يكن ليصبر عنه أو يراه في معشر أقتال

أُبْنِيْ إِنْى نَذَرْتُكَ لَهْ مَ شَحِيْطًا فَاصْبِرْ فِدَى لَكَ حَالِ
وَاشْدُدِ الصَّفْدَ لَا أُحْيِدُ عَنِ السَّكَّيْنِ مَ حَيْدِ الْأَسِيرِ ذِي الْأَغْلَالِ
وَلَهْ مَدِيَّةُ تَخَايَلٍ فِي اللَّحْمِ مَ حَذَامٌ حَنِيَّةٌ كَالْهَلَالِ
بَيْنَمَا يَخْلَعُ السَّرَايِلَ عَنْهُ فَكَّهْ رُثْهَ بِكَبْشِ جُلَالِ
نَحْنُ ذَا فَارَسَلِ ابْنُكَ إِنْى لِلَّذِي فَعَلْنَا غَيْرِ قَالَ
وَالِدِ يَتَقَى وَآخِرُ مَوْلُودِ مَ فُطَارَا مِنْهُ بِسْمَعِ فَعَالِ
رَبِّمَا نَحْزَعُ النُّفُوسَ مِنَ الْأَصْرِ مَ لَهُ فُرْجَةٌ كَكُلِّ الْعُقَالِ
وَحَسْبُكَ فِي الْاِقْتِنَاعِ بِمَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ أَنْ تَقْرَأَ مَا سَرَدْنَا وَلَسَرَدَهُ لَكَ فِي هَذَا الْبَابِ ؛
قَالَ فِي ذِكْرِ خَرَابِ سِدُومَ وَقِصَّةِ لُوطَ :

ثُمَّ لُوطُ أَخُو سِدُومَ أَنَا هَا إِذْ أَنَا هَا بِرُشْدَهَا وَهَدَا هَا
رَاوِدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ ثُمَّ قَالُوا قَدْ نَهَيْتُكَ أَنْ تَقِيْمَ قِرَاهَا
عَرَضَ الشَّيْخِ عِنْدَ ذَاكَ بَنَاتِ كَطَبَاءِ بِأَجْرٍ رِغَ تَرَاهَا
غَضِبَ الْقَوْمُ عِنْدَ ذَاكَ وَقَالُوا أَبَيْهَا الشَّيْخُ خُطْبَةً نَابَاهَا
أَجْعَ الْقَوْمُ أَمْرَهُمْ وَعَجَّزَ خَيْبَ اللَّهِ سَمِعَهَا وَرَجَاهَا
أَرْسَلَ اللَّهُ عِنْدَ ذَاكَ عَذَابًا جَمَلَ الْأَرْضِ سُفْلَهَا أَعْلَاهَا
وَرَمَاهَا بِحَاصِبِ ثُمَّ طِينٍ ذِي حُرُوفٍ مُسَوِّمٍ إِذْ رَمَاهَا

إِنْ مِنْ يَقْرَأُ هَذِهِ الْقِصَّةَ وَمَا قَبْلَهَا فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لِيَعْلَمَنَّ صِحَّةَ مَا نَقُولُ مِنْ أَنَّ أُمِّيَّةً
فِي هَذَا الْبَابِ مَتَكَلَّفٌ مُتَصَنِّعٌ ، مَحَاكٌ لَمْ يَحْكَمْ الْحَاكَاةُ ، بَلْ إِنَّهُ نِظَامٌ وَلَيْسَ بِشَاعِرٍ . وَهَذَا
لَا يَخْلِبُهُ مِنْ بَعْضِ أُبْيَاتِ كَانَ لَهُ فِيهَا بَعْضُ الْإِجَادَةِ فِي هَذَا الْبَابِ . مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ فِي الْعِزَّةِ
الْإِلَهِيَّةِ وَتَكْوِينِ الْبَرِيَّةِ :

إِلَهُ الْعَالَمِينَ وَكُلُّ أَرْضٍ وَرَبُّ الرَّاكِبَاتِ مِنَ الْجِبَالِ
بَنَاهَا وَابْتَنَى سَبْعًا شِدَادَا بِلَا حَمْدِ يَرِينِ وَلَا رَجَالِ
وَسَوَّاهَا وَزَيَّنَّهَا بِنُورٍ مِنَ الشَّمْسِ الْمَضِيئَةِ وَالْهَلَالِ
وَمِنْ شَهَبٍ تَلَاهَا فِي دَجَاهَا مَرَامِيهَا أَشَدُّ مِنَ النَّصَالِ
وَشَقَّ الْأَرْضَ فَانْبَجَسَتْ عَيُونَا وَأَنْهَارًا مِنَ الْعَذَابِ الْوُثَالِ

وَمَهْمَا تَكُنْ لَهُ مِنْ أُبْيَاتٍ بَدِيعَةٌ فِي هَذَا الْبَابِ فَلَمْ تَبْلُغْ مَا بَلَغْتَهُ فِي غَيْرِهِ . انْظُرْ إِلَيْهِ وَقَدْ
قَالَ مُفْتَخِرًا مِنْ قَصِيدَةٍ تَعُدُّ إِحْدَى مَجْمَعَاتِ الْعَرَبِ :

عَرَفْتُ الدَّارَ قَدْ أَقْوَتْ سَفِينَا لَزِيْبٍ إِذْ تَحُلُّ بِهَا قُطَيْبَا
وَأَذَرَتْهَا حَوَافِلُ مُعْصِفَاتٍ كَمَا تُذَرِّي الْمَلَمَّةُ لِمَلَّةِ الطَّحِينَا

وسافرت الرياح بين عُصراً
فأبتين الطلول مخبيات
فأما تسألني عنى لبيبا
نقى أنى النبىه أباً وأما
بأذيال يرُحْن ويغتمـدينا
ثلاثا كالحائم قد بلينا
وعن نسي أخبرك البقينا
وأجداداً سموا فى الأقدمينا
إلى أن قال :

ورثنا المجد عن كبرا نزار
وكنا حيثما علمت معد
تنوح وقد تولت مدبرات
إلى أن قال :

وفتيانا يرون القنل مجدا
وتخبرك القبائل من معد
بأننا النازلون بكل نغر
وأنا المانعون إذا أردنا
وشيبا فى الحروب مجربينا
إذا عدوا سعاية أولينا
وأنا الضاربون إذا التقينا
وأنا المقبلون إذا دعينا
وهكذا تجده فى هذه القصيدة قويا ، لا يقل عن أمثاله من الشعراء القدماء .
منزله :

على الجملة فقد عده بعض الرواة فى الطبقة الثانية ، وبعض آخر عده فى الأولى .
وقال ابن سلام : « وكان أمية كثير العجائب ، يذكر فى شعره خالق السموات والأرض
ويذكر الملائكة ، ويذكر من ذلك ما لم يذكره أحد من الشعراء » .
وقال أبو عبيدة : « اتفقت العرب على أن أشعر أهل المدن أهل يثرب ، ثم عبد القيس ،
ثم ثقيف ، وأن أشعر ثقيف أمية بن أبى الصلت » .
وقال الكميت : « أمية أشعر الناس ، قال كما قلنا ولم نقل كما قال » .
وقال الأصمى : « ذهب أمية بعامة ذكر الآخرة ، وذهب عنتره بعامة ذكر الحرب ،
وذهب عمر بن أبى ربيعة بعامة ذكر الشباب » .
نقول : تلك آراء العلماء فى شعر أمية ، ولكن ما بين أيدينا من شعره لا ينزله هذه
المنزلة ، فاعمل كثيرا من شعره الجيد قد ذهب مع الزمان ؟

التجديد والمجددون في الاسلام

الامام الاعظم أبو حنيفة — دراسات في مذهبه

في كتب ظاهر الرواية :

في مقال سبق ذكرنا أن كتب ظاهر الرواية هي عماد الكتب المدونة في فقه المذهب الحنفي، وأن عددها ستة: المبسوط، والجامع الصغير، والجامع الكبير، والزيادات، والسير الصغير، والسير الكبير. فأما المبسوط فقد تقدم الكلام عليه؛ وأما الجامع الصغير: فهو مطمح لأنظار الفقهاء.

قال الامام البزدوى: إن هذا الكتاب قديم مبارك مشتمل على ١٥٣٢ مسألة فقهية، ولم يذكر القياس والاستحسان إلا في مسألتين منها، والمشايخ يعظمونه حتى قالوا: لا يصلح المرء للفتوى ولا للقضاء إلا إذا علم مسائله.

وقال الامام على الرازي: من فهم هذا الكتاب فهو أفهم أصحابنا، ومن حفظه فهو أحفظ أصحابنا، وإن المتقدمين من مشايخنا كانوا لا يقلدون أحدا للقضاء حتى يمتحنوه فيه.

وقد ألفه الامام محمد غير مرتب المسائل، وإنما رتبها ونظمها وبوبها: الحسن بن أحمد الزعفراني والقاضي أبو طاهر الدباس كل على طريقته. وقد نظم هذا الكتاب بعض الفقهاء. ومما يدل على سمو مكانته عناية كثير من أقطاب الأئمة بشرحه.

وأما الجامع الكبير: فهو كاسمه جامع كبير للجلائل مسائل الفقه، عني به أقطاب المذهب حتى قالوا إنه ألفية الفقهاء وإنه حجة في اللغة كما هو حجة في الفقه، وحتى وصفه ابن شجاع بأنه لم يؤلف في الاسلام مثله في الفقه.

وأما الزيادات: فقد اختلف في سبب تسميتها، وأوجه ما قيل في ذلك أن هذا المأفرغ من تأليف الجامع الكبير تذكر فروعا لم يذكرها فيه، فاستدرك عليه وصنف الزيادات، لهذا سميت بذلك. وقد شرحها جماعة من العلماء.

وأما السير الصغير: فهو عبارة عن مسائل كتاب الجهاد ولكن بطريقة موجزة. وهو يقع في مجلد متوسط. ألفه محمد راوياله عن أبي حنيفة للرد على الامام الاوزاعي عالم أهل الشام، فإنه حاول الرد على سير أبي حنيفة لجوابه الامام محمد كما سيجي.

وأما السير الكبير: فهو كتاب غزير المادة، جم الفوائد، وهو آخر تأليف لمحمد في الفقه، ولهذا لم يروه عنه راوية كتبه: أبو حفص الكبير، لأنه صنفه بعد انصراف

أبى حفص هذا من العراق الى بخارى، فأنحصرت روايته في البغداديين كأبى سليمان الجوزجاني واسماعيل بن توبة القزويني .

وقد أمر محمد أن يحمل هذا الكتاب إلى الخليفة الرشيد ، ولما اطلع عليه أعجب به وأسمعه ابنه الأمين والمأمون . وقد طبع هذا الكتاب في الهند في أربعة مجلدات ضخام كل مجلد منها يقع في نحو ألف صفحة بشرح شمس الأئمة السرخسي . وقد عمل له فهرس عام على الطريقة الحديثة تسهيلا للمراجعة والاستفادة . وقد ترجمت الدولة العثمانية هذا الكتاب إلى اللغة التركية تسهيلا لاطلاع المجاهدين من فواد الجيوش في الدولة على أحكام الجهاد . ثم طبعت هذه الترجمة . ولجلال شأن هذا الكتاب عني بشرحه كثير من أئمة المذهب . فقد أثار في هذه الأيام بعض المشغولين بتاريخ القانون السؤال الآتي : هل في الاسلام قانون دولي عام ؟ وبالرجوع إلى هذا الكتاب يوجد الجواب عن هذا السؤال وأمثاله بما يشفي ويكفي ، ويوجد فيه أسس وقواعد عامة لقانون دولي عام عادل ، وقانون دولي خاص كذلك . وهل القانون الدولي العام إلا مجموع القواعد التي وضعها المحدثون في الماضي القريب لتعمين حقوق الدول وواجباتها المختلفة في علاقاتها المتبادلة ؟ فقد وجد في العالم منذ معاهدة « وستفاليا » قواعد تتعاق بجزية الدول وتضامنها والتسوية بينها وما أشبه ذلك . وقد اعترف المسلمون عمليا بوجود دول أخرى ، وذلك بعد المعاهدات معها ومشاركتها في الصلات السياسية ، وهذه الصلات إما أن تكون مؤسسة على قاعدة الأمان الذي يتفرع عن حقوق الجوار أو على قاعدة العرف والعادة ، أو على قاعدة الوفاء بالعهود والعقود كما ترى هذا مبسوطا في كتاب السير الكبير . هذا الذي يصح أن يسمى القانون الدولي العام والخاص في الإسلام . ففي هذا الكتاب مجموع القواعد الشرعية التي يتعين على المسلمين التمسك بها في معاملة غير المسلمين سواء أكانوا في دار الاسلام أم في خارجها . ولقد قرر كثير من المؤلفين الغربيين مثل : هولتزن دورف وربني أنه يوجد في الفقه الاسلامي جميع القواعد الجوهرية التي تتعلق بقوانين الحرب ولم تقتصر على الفتح والغنيمة بل تجاوزتها إلى فرض الضرائب وذكر المواد المحرمة على التجارة ونظائرها مما لا يختلف إلا اسمه عما هو مستعمل في هذه الأيام .

وأشار « نيس » إلى ما في تاريخ العرب بين القرن السابع والقرن الثالث عشر الميلادي من أعمال وأوضاع تتعلق بما يسمى في هذه الأيام بالقانون الدولي . وجميع كتب الفقه الاسلامي على اختلاف المذاهب تفصل على قدرها مواضع الصلات بين المسلمين وغير المسلمين في باب الجهاد والسير . وأحسن ما ألف في هذا الباب كتاب السير الكبير هذا ، فقد استوعب أصول هذا العلم ، واستقصى غرائب مسائله ، وناقش كثيرا من مذاهب الآخرين ، وناقش مجملهم . وطريق محمد في الترجيح في هذا

الكتاب هو أنه نظر فيما اختلف فيه أهل العراق وأهل الشام وأهل الحجاز فرجح ما اتفق عليه فريقان فأخذ به دون ما تفرد به فريق واحد .

فالقانون الدولي في الاسلام جزء من الفقه الاسلامي كما نرى . وكما أن حكمه يجري على الدول فكذلك يجري على الأفراد مباشرة وبدون مباشرة ، أي بصفة كونهم من متعلقات دولة ما ، مما هو موضوع القانون الدولي الخاص ؛ وللأفراد حقوقهم وواجباتهم كمقاتلين ومعاقدين ومستأمنين وغير ذلك . وقد تضمن كتاب السير الكبير هذا أن الأرض تنقسم قسمين : دار الاسلام ، ودار الحرب ، وأضاف بعض الفقهاء الى هاتين الدارين دار العهد . فدار الاسلام تشمل البلاد التي يسود بها حكم الاسلام سواء أكان سكانها مسلمين أم غير مسلمين ، وهي وطن كل مسلم مهما كان ميلاده ومهما كانت جنسيته يتمتع فيها بالحربة والحقوق الشرعية ، كما أنه يلزم بأداء واجباتها . والبلاد الخارجة عن سلطان المسلمين تسمى دار الحرب حيث ينبغي أن تتبع قواعد معينة هي أشبه بما يسمونه في هذه الأيام بقواعد القانون الدولي العام والخاص ؛ وقد أجمع كنب الفقه بذلك . أما دار العهد أو دار الصلح فهي البلاد التي لم يستول عليها المسلمون بعد حتى يطبقوا فيها الشريعة الاسلامية لكن أهلها دخلوا في عقد المسلمين وعهدهم على شرائط اشترطت فتحتفظ بما فيها من شريعة وأحكام ، وتكون شبيهة بالدول التي لا تتمتع باستقلالها الكامل ، سواء بحماية أو معاهدة ، وذلك مثل ما كان من عهد النبي صلى الله عليه وسلم الذي كتبه لنصارى نجران ، أو العهد الذي كتبه معاوية لأهل أرمينية .

ومما يلاحظ أن سيادة الأحكام عند محمد وأبي يوسف فوق سيادة الحاكم في التمييز بين دار الاسلام ودار الحرب ، إذ المعتبر في حكم الدار — كما في السير الكبير هذا — هو السلطان وظهور الحكم ، فإن كان الحكم حكم المودعين كانت الدار دار المودعة ، وإن كان الحكم غير حكم المودعين كانت الدار غير دار المودعة . أما قوانين الحرب والسلام وما اليهما وهي من أهم قواعد القانون الدولي العام فقد أبدعت كتب الفقه الاسلامي فيها أيما إبداع ، فأفاضت في قواعد إعلان الحرب ومقدمات القتال وأساليبه وصيانة الأولاد والنساء والشيوخ والرهبان وحسرة الموتى ووجوب مواراة قتلى الفريقين واجتناب المثلى وإصلاح حال الأسرى والسبايا والمطف عابهم . وهل يوجد من قوانين الحرب في هذه الأيام مثل قانون أبي بكر الصديق لجيشه : « لا تخونوا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة ولا تقطعوا نخلاً ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً » ؟ فهل من يفتح لنفسه صفحة الخلود فيذكر القواعد التي جاءت في الفقه الاسلامي بشأن القانون الدولي العام والقانون الدولي الخاص مقارناً بينها وبين قواعد هذين القانونين عند الغربيين ، ليتبين من ذلك عظمة الفقه الاسلامي وجلاله ، وليعرف من يسأل على سبيل النقيض والانسكار : هل في الاسلام قانون دولي عام وقانون دولي خاص ؟

«الموازنة»

وأثرها الأدبي في النقد والبيان

— ٥ —

الصلة بين الموازنة والوساطة :

أما الصلة بين الآمدى وصاحب الوساطة (م سنة ٣٦٦) فلم يتكلم عنها التاريخ ولم يبحث فيها باحث ؛ وبمناخلة البحث وجدتُ بين الرجلين اتفاقاً في كثير من الآراء في النقد والأدب والبيان ، وكثيراً ما نرى أسلوبهما في شرح بعض الآيات واحداً ، أو متقارباً . على أن اتجاه الرجلين في النقد واحد أيضاً ، فاتجاه الجرجاني في نقد شعر المتنبي هو اتجاه الآمدى في نقد شعر الطائيين ، فهو يخصص ما أخذ على المتنبي من سرقات ، وما أخذ عليه من أخطاء ترجع إلى التكلف والتعقيد ، أو إلى الإفراط والمبالغة ، أو إلى بعد الاستمارة وعدم وضوحها ، أو إلى غموض المعنى والتعثر في أدائه ، أو إلى اللحن في الأداء والخطأ في التركيب ؛ وهذا هو الاتجاه الذي اتجه إليه الآمدى في موازنته مع فوارق ضئيلة ؛ وهو رجوع بالنقد إلى النهج العربي والفوق الأدبي دون ما عداها ؛ كل ذلك يدلنا على وجود صلة أدبية بين الرجلين رغم تباين موطنيهما (البصرة وجرجان) ؛ ومن المرجح عندي أن صاحب الوساطة قد تأثر بالموازنة دون العكس ، لأن الموازنة كانت خطوة أولى في النقد الأدبي كعلم ، ثم تلتها الوساطة كخطوة ثانية في مضماره ؛ يرشدنا إلى ذلك دراسة فن التأليف في كلا الكتائين ، فالرقى التأليفي في كتاب الوساطة المتجلى في جمال عرضها وتهذيب تأليفها وحسن أسلوبها أكبر دليل على ما أذهب إليه ؛ ويصعب علينا أن نفهم ما بين الرجلين من تقارب كثير بأنهما عاشا في عصر واحد وتنقفا بثقافة عصرهما المتحدة ، فإن اختلاف بيئة الرجلين وحياتهما مما لا يجعل لذلك التفسير قوته ولا وجهته (١) .

أثر الموازنة في كتب البيان :

عرفت مما سبق أثر الموازنة في النقد ، وكيف صارت أصلاً عظيماً من أصول الموازنة والنقد الأدبي ؛ وكذلك كان الكتاب مرجعاً لعلماء البيان ، ومصدراً من مصادرهم العلمية : (١) فمبدل القاهر الجرجاني (م سنة ٤٧١) ينهج نهج صاحب الموازنة ويقبس منه في الشرح الأدبي للنصوص ، وينقل عنه كثيراً ، ويستدل بأرائه في كتبه (٢) ، وقد ينقده أحياناً (٣) .

(١) يرى أستاذنا الجليل الشيخ محمد عرفة عكس ما ذهب إليه ، فهو ينفي وجود صلات أدبية بين الآمدى والجرجاني لتباعد موطن الرجلين ، ويفسر ما بينهما من تقارب في الآراء بأن هذا التقارب مبني على ثقافة عصرهما المشتركة التي تنقفا بها ، وليس مبني على صلات أدبية بينهما أو تأثراً من الجرجاني بآراء صاحب الموازنة (٢) ٣٢٩ و ٣٤٩ أسرار البلاغة (٣) ٤٢٥ و ٤٢٦ دلائل الإعجاز .

(ب) وابن سنان الخفاجي (م سنة ٤٦٦) يأخذ عنه كثيرا ، ويشيد بعلمه ورأيه ودقة نظره وسعة علمه في مواضع كثيرة من كتابه ، وقد ينقده في بعض الأحيان ، وقد يرد على من نقده كالمرتضى في أحيان أخرى ؛ وسر الفصاحة للخفاجي أكبر شاهد عند من يطالع على مدى تأثر صاحبه البعيد بالموازنة ومؤلفها ، وعلى أن الموازنة كان أهم مصدر علمي لابن سنان .

(ج) وابن رشيق (م سنة ٤٥٦) ينوه في صمدته بالموازنة أعظم تنويه (١) ، وإن كان لم يتأثر به في بحوث البلاغة كثيرا كما تأثر بقدامة بن جعفر وكتايبه نقد الشعر والنثر .

(د) أما ابن الأنثير (م سنة ٦٣٧) فقد نوه في مثله السائر بالموازنة ككتاب بيان ، وبصاحبها كعالم من علماء البيان ، وقد ناقشنا فكرته هذه فيما سبق .

وعلى كل حال فآثر الموازنة في علم البيان لا يجحد ، وهو أظهر من أن يحتاج الى دليل .

(ج) البديع والبيان عند الآمدي :

تكلم الآمدي على كثير من مباحث علم البيان وأصوله إجمالا وعرضا ، وذلك حين كان يعرض لنقد بيت أو شرح معنى الى غير ذلك ؛ فلنعرض آراءه في البيان لنقف على قيمة الكتاب من هذه الناحية العلمية الخطيرة :

(١) تكلم الآمدي (في ص ٦ و ٧) على نشأة البديع وتطوره ، وكيف كان يقع نادرا في الشعر العربي عن غير عمد ، وكيف فطن المحدثون لجماله فطلبوه وتكلفوه ، وكيف بالغ أبو تمام في طلبه وتكلفه .

(ب) وتكلم على البلاغة ونحدث عنها وعن عناصرها في إيجاز ، وأقامها على أساس الجلال اللفظي وسحر الأسلوب ورقة الطبع ، وإيراد الالفاظ في مواضعها ، وإيراد المعنى بالعبارة المألوفة فيه ، مع السلامة من التكلف والهذر والاخلال ، وأن تكون الاستعارات والتشبيهات لا تنفك بما استعيرت له وغير منافرة لمعانيها (١٨١ موازنة) ؛ وجعل صحة التأليف في الشعر والنثر أقوى عناصر البلاغة ، واستدل على ذلك برأي الفلاسفة ورأي بزر جهر الحكيم الفارسي في عناصر البلاغة : من صدق الكلام ، ووقعه موقع الانتفاع به ، وأن يتكلم به في حينه ، وأن يحسن تأليفه ، وأن يستعمل منه مقدار الحاجة ثم طبق الآمدي ذلك الرأي على الشعر مبينا ما يجب أن يلاحظ فيه وما لا يجب (١٨١ — ١٨٣ موازنة) .

(ج) كما تكلم الآمدي على سوء النظم وفساد التعقيد ، وعلى المعاظلة والحوشية في أكثر من موضع (ص ١٢٥ موازنة) .

(د) وتسكلم على أسلوب القالب وحلل ما ورد منه ، ورأى أن ما جاء على أسلوب القلب في القرآن صحيح لا قلب فيه وهو جار على التأليف الصحيح المستقيم ، وعرض لما ورد منه في الشعر العربي فزعم أن بعضه لا قلب فيه ، وأن الآخر قبيح في ذلك الأسلوب ، ولم يحز القلب لتأخر بحجة أن القلب إنما جاء في كلام العرب على السهو ، والمتأخر وإن احتذاهم فلا ينبغي أن يحتذيهما فيما سهوا فيه ، ويناقش رأي المبرد في جواز القلب للاختصار (٩٦ و ٩٧ موازنة) .

فلنقف مع الآمدى وقفة قصيرة تناقشه وننقد رأيه . لقد جعل سبب القلب هو السهو ومن ثم لم يحزه لتأخره ؛ ونحن لا نسلم له الأمرين جميعا ، فليس صحيحا أن سبب القلب هو السهو ، بل إن له سببا آخر غير ما ذكره وهو المبالغة في أداء المعنى وإظهار فضل كمال الأمر فيه ، فقول أبي تمام : « لعاب الأفاعى القاتلات لعابه » مثلا ، لم يكن هذا القلب فيه عن سهو ونسيان ، إنما قصده أبو تمام وطلبه ، والقلب في ذلك البيت هو سر روعته وجماله ، وهو الذي أعطاك من المبالغة في المعنى ما لا يعطيك إياه لو جرى الكلام على سننه المألوف . وكيف إذن نمنع المتأخرين عنه والعرب قد استعملته لتؤدي به فضل المبالغة في المعنى على أكمل وجه وأتمه ، وإن ضل بعض الشعراء أحيانا النهج الصحيح في القلب فأحالوا وأخطأوا [١] .

(هـ) وحلل الأسلوب الذي يقع فيه المصدر نفسه وصفا لاسماء الذوات ، مثل : هند الحسن كله ، ودعد الجبال أجمعه (٧٦ موازنة) ، وتسكلم على أسلوب التشبيه البليغ عرضا في بعض المواضع (٦٩ و ٧٢)

(و) كما بحث المجاز المرسل وذكر بعض علاقاته وأفاض في ذكر أمثله (١٥ و ١٦٥) .
(ز) وتسكلم على الاستعارة حين كان يصدد بيان ما في شعر أبي تمام من قبيح الاستعارات (١١٢ — ١٢٠ موازنة) فذكر قبيح استعاراته وبين سبب قبحها ، وعلل سبب كثرتها في شعره بأنه احتذى القدماء فيما رآه من بعيد استعاراتهم اليسيرة حباً للابداع (١١٧) والاغراق ؛ ولا شك أن هذا تعليل ساذج ، فنحن لا نشك أن في شعر الرجل استعارات بعيدة غريبة على الذوق العربي ، ولكننا نشق أن باعثها عند أبي تمام هو أنه كان في شغل بالمعاني والاغراق في استنباطها وتدقيق النظر في أجزائها وحواشيها والإلمام بأصولها ، فكان كثيرا ما تجيء من أجل ذلك في شعره استعارات بعيدة المعنى لا يستسيغها الطبع المطبوع .

(١) لا يشاطرنى أسنادنا الجليل الشيخ محمد عرفة هذا الرأي بل يرى أن الآمدى في ذلك محق وأن القلب لم يجيء في كلام العرب إلا على السهو والخطأ ، وإلا فكيف ساغ للعربي أن يقول : عرضت الناقة على الخوض وخرق الثوب المسجار إذا لم يكن ذلك عن سهو وغفلة ؟

ثم بين الآمدى النهج العربى فى أسلوب الاستعارة وأن العرب إنما تستعير لمعنى ما ليس له إذا كان يقاربه أو يدانيه أو يشبهه فى بعض أحواله ، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لا تفتقد بالشئ الذى استعيرت له وملائمة لمعناه (١١٤ موازنة) ؛ وهو بهذا يشرح الاستعارة ويبين الحد الفاصل بين جميلها وقبيحها ، وقد ذكر الآمدى عقب ذلك أقصا ونماذج يتجلى فيها النهج العربى فى أسلوب الاستعارة شارحا أسباب الجمال فيها بأسلوب تتجلى روحه فى كتابة عبد القاهر فيها فى كتابه دلائل الإعجاز .

ومن المناسب أن نبحث رأى الآمدى فى الاستعارة ونعرف ما فيه من تجديد ؛
أهم شئ ذكره الآمدى عن الاستعارة هو أن للعرب نهجا خاصا فى أسلوبها ، وأنها تراعى قرب الشبه وظهور المشاكلة والمناسبة بين المستعار له ومنه ، وأن على البليغ أن يحافظ على هذا النهج ولا يتعمده حتى تكون استعاراته جميلة غير قبيحة ومفهومة غير غامضة .

وأساس هذه الفكرة قديم ، فقد ورد فى خطابة أرسطو « أنه ينبغى إذا أراد الخطيب أن يستعير أن يأخذ الاستعارة من جنس مناسب لذلك الجنس محاك له غير بعيد منه ولا خارج عنه » [١] ، ونقل هذه الفكرة قدامة فى نقد الشعر فتكلم على حسن الاستعارة وقبحها وسبب الحسن والقبح بما لا يخرج عن هذا الرأى [٢] ، ثم أخذها عنه الآمدى فى موازنته [٣] حيث جعل جمال الاستعارة بقرب معناها من الحقيقة وأن بعد الاستعارة يجعلها قبيحة ، وعلى نهج الآمدى سار صاحب الوساطة ، فلاك الاستعارة عنده « تقريب الشبه ومناسبة المستعار له المستعار منه » (٤) وإنما تحسن بأن تجيى ، على وجه من المناسبة وطرف من الشبه والمقاربة » (٥) ، وعلى هذا مشى ابن رشيق (٦) ، وعبد القاهر (٧) وابن سنان الذى أخذ الفكرة ووافق عليها وإن كان قد ضم إليها شطرا آخر وهو ألا تكون الاستعارة مبنية على غيرها ، فقد قرأ فى المقالة الرابعة من الفن الثامن من كتاب الشفاء عن أرسطو ما نصه « أما الاستعارة فيجب أن تكون غير كثيرة التداخل وهو أن تدخل الاستعارة فى الاستعارة » فضم هذا إلى الفكرة ، وأوجب فى الاستعارة أن تكون قريبة من الحقيقة وغير مبنية على استعارة أخرى ، وبهذا يتم حسنها وإلا كانت قبيحة ، فلاستعارة القبيحة عنده نوطان : (١) استعارة بعيدة عن الحقيقة (٢) استعارة مبنية على أخرى ؛ ولذلك جعل ابن سنان بيت امرئ القيس « فقلت له لما تملط بصلبه الخ » ليس من جيد الاستعارات بل من وسطها (٨) ، لأن الاستعارة فيه مبنية على استعارة أخرى ، وهو لذلك ينقد الآمدى

(١) المقالة الرابعة من الفن الثامن - الشفاء (٢) ١٠٤ - ١٠٦ نقد الشعر (٣) ١١٤

(٤) ٤٣ وساطة (٥) ٣٢٤ وساطة (٦) ٢٤٠ ج ١ عمدة (٧) ٢١١ و ٢١٢ أسرار البلاغة .

(٨) ١١٤ سر الفصاحة .

الذى استحسنت هذه الاستعارة ، وماذا على ابن سنان لو ترك هذا القيد الثانى الذى اقتبسه من سواه ؟ ولكنه عرض نفسه لنقد لاذع من رجل كابن الأثير (١) ، وإن كان ابن الأثير يخلط في رده عليه الاساءة بالإحسان ، كما فعل ابن سنان حين نقد رأى الآمدى في بيت امرئ القيس وحاول أن يظهر بمظهر المجدد المبتهكر .

وبعد فإذا يريد الآمدى من كلمة استعارة ؟

يطلق الآمدى هذه الكلمة مریدا بها في بعض الأحيان مجرد معناها اللغوى وهو مطلق النقل لا لعلاقة التشبيه (٢) وهو بذلك يجارى أهل اللغة فيها ، ولكنه حين يذكرها في معرض الكلام العلمى كنوع من أنواع البديع يريد منها معناها الاصطلاحى الخاص المعروف [٣] ، ولكن الآمدى يجعل من الاستعارة الآية الكريمة « فصب عليهم ربك سوط عذاب » ويقول في شرح الاستعارة فيها : لما كان الضرب بالسوط من العذاب استعير للعذاب سوط [٤] ؛ وذلك عند المتأخرين من المجاز المرسل .

(ح) وتكلم الآمدى على الجنس وعرفه بأنه ما اشتق بعضه من بعض ، وذكر نماذج له من الشعر العربى وأن أبا تمام تعمد اعتداء هذه الأمثلة فأتى بالجيد والساقط من الجنس (١٢٠ - ١٢٣ موازنة)

(ط) وتكلم على الطباق فذكر حقيقة وجده وبعض ما وقع لأبى تمام من جيدة ورديته ، ونقد رأى قدامة في تسمية الطباق تكافؤا وفي خلطه بين الجنس والطباق (١٢٣ و ١٢٤ موازنة)

(ي) كما تكلم على السرقات الشعرية وأنها لا تكون إلا في المعانى الخاصة وفي البديع المخترع منها مما يظهر فيه فضل شاعر على شاعر لا في المعانى العامة التى هى مشتركة بين الناس (١٤٩ موازنة)

هذه خلاصة لآراء الآمدى في البيان ، وبالإطلاع عليها نرى أن الآمدى كان له ولكتابه الأثر البالغ في تطور البيان وفي استحالته الى فن جديد منظم .

وأخيرا فهذه خاتمة تلك البحوث في « الموازنة » ، ولعل فيها ما يوجهنا وجهات جديدة في فهم ذلك الأثر الكبير وفي تقديره ؛ وما نوفيقنا إلا بالله ؟ « انتهى البحث »

محمد عبد المنعم مفاوى

(١) ١٤٩ و ١٥٠ مثل سائر (٢) ١٦٩ س ٤ و ٥ موازنة (٣) راجع ٣٤٩ أسرار

البلاغة (٤) ١١٥ موازنة .

مقارنة ومفاضلة

بين القانونين الوضعي والسموي

جريمة خيانة الزوجية

شعر النوع الانساني عند ما بلغ حد الشعور بالمسئولية الادبية والاجتماعية بشناعة الخيانة الزوجية ، فوضع لها من العقوبات الشديدة ما ينفق والأثر السيء الذي تحدثه هذه الجريمة في الهيئة الاجتماعية .

فقد ثبت من استقراء تاريخ المصريين القدماء أنهم كانوا يعاقبون من يرتكب الخيانة الزوجية بالقتل ، ولكن في عهد زيارة المؤرخ اليوناني لمصر في القرن الخامس قبل الميلاد كان المصريون قد خففوا هذه العقوبة فجعلوها لا تتمدى قطع أنف المرأة ، وضرب الرجل مائة جلدة .

أما الآشوريون فكان شأنهم عجيباً من هذه الناحية ، فبينما كانت الأم لا تنزل العقوبات الشديدة في هذه الجريمة بغير المرأة ، كان الآشوريون يرون أن خيانة الرجل لزوجته من أقبح الأمور ، فكانوا يشددون في عقوبته على نحو ما كانوا يفعلون مع المرأة ، وكان من ماداتهم في هذا الشأن أن يخولوا امرأته حق النطق بالحكم عليه ، وهو قتله غرقاً .

وقد رُويت عن أهل الصين عقوبات فظيعة جداً كانوا يحكمون بها على المرأة الخائنة لزوجها ، كما حكى ذلك السياح الذين جاسوا خلال تلك الديار النائية ، ولكن جاء السكولونل الصيني (تشن كي تونغ) لحمل في كتابه المسمى (الصينيون مصورون بأيديهم) حملة منكرة على هؤلاء السياح مبرماً قومه الأقدمين من ارتكاب تلك الوحشيات ، ولكن ما يبقى بعد تجريد تلك العقوبة من الوحشيات المروية ليس بأقل من القتل .

وروى عن المشتري الاسبارطي المشهور (ليكورغ) أنه لم يشأ أن ينوه بالخيانة الزوجية في قوانينه بحجة أن هذه الجريمة من الشناعة بحيث لا يصح أن تذكر اسمها القوانين .

أما في أثينا فكانت المرأة الخائنة تعاقب بعقوبة شديدة جداً ، ولكنها كانت دون القتل . وكان حكم الخيانة الزوجية في روما موكولاً الى رئيس الأسرة وهو الزوج ، وكان له كل حق على امرأته حتى القتل ، فكان إذا ارتكبت امرأته جريمة الخيانة الزوجية حكم بقتلها .

ولما تطورت شريعة الرومانيين وألغى الحق المطلق لرب الأسرة على أسرته ، في عهد الجمهورية ، لم يغفلوا عقوبة المرأة الخائنة في قوانينهم ، فقرروا لها عقوبات بدنية شديدة .

أما قدماء الفرنسيين فكانوا يحكمون على المرأة المرتكبة لجريمة الخيانة الزوجية بالحبس .

في أحد الأديرة ، ويسمح لزوجها بزيارتها والعفو عنها في مدة لا تتجاوز سنتين ، فإذا لم يعف عنها في خلالها ، حكم عليها نهائيا بحلق شعرها ودخولها في الرهينة طول حياتها .

وكان في تلك القوانين حق اتهام المرأة بالخيانة مقصورا على الزوج ، ولم يكن لأحد من أقاربها هذا الحق إلا من الناحية المدنية ، بأن كانت المسألة تجر الى أمر من الأمور المالية .

وكان ليس لمدير الضبط حق معاقبة المرأة الخائنة إلا إذا كانت جريمتها أحدثت فسادا في الهيئة الاجتماعية .

وكان للقضاة في فرنسا في ذلك العهد حق اختيار العقوبة التي يحكون بها . فكانت تختلف ليينا وشدة على حسب مكانات المحكوم عليهم في الهيئة الاجتماعية .

أما قانون سنة (١٧٩١) في فرنسا فقد اعتبر هذه الخيانة جنحة ، واليوم تعاقب المرأة الخائنة بالحبس مدة تختلف من ثلاثة أشهر الى سنتين ، ويبقى عليه صحة الطلاق بين الزوجين .

وهذه الجريمة لا تزال حافظة لشناعتها في نظر جميع الأجناس البشرية حتى الجماعات التي تطرفت في احترام الحرية الشخصية . قالت دائرة معارف لاروس تحت عنوان الخيانة الزوجية ما يأتي :

« إن إنكار كون الخيانة الزوجية من الجرائم يعتبر خطأ من قيمة قانون الزوجية الذي يلقي عبء المسؤولية الأبوية على الزوج . فإن بهذه الجريمة يتسرب الى الأسرة الفساد والشقاق ، ويسلب الأم حق احترام أولادها ، والأولاد حب وعناية أبيهم ، والآب غبطة الأبوة ، ولذلك نرى جميع قوانين البشر تعاقب على ارتكابها »

نقول : إن الذي يلاحظه القراء في كل ما تقدم أن الذي كان يعاقب على ارتكاب هذه الجريمة هي المرأة دون الرجل ، وهذا كما ترى ظلم ليس في طاقة الضمير البشري الإقرار عليه .

نعم إن هذه الجريمة من ناحية المرأة تبتنى عليها آثار محسوسة لا تقف نتائجها السيئة عند حد ، ولكن لا مشاحة في أن هذه الآثار تقعها قد اشترك في إحداثها الرجل ، فليس من العدل والحالة هذه معاقبة أحد الطرفين ، وإعفاء الطرف الآخر .

فالعدل المطلق هو أن يشترك الرجل بالمرأة في العقوبة ، وهو ما قضت به الشريعة الإسلامية ، وهو عمل يرضى الضمير الانساني ، ويقر العدل الصحيح في نصابه ، ولا يدع لأعداء الحكومات حقا في ادعائهم بأن القوانين إنما يعملها الرجال ، فينحلون أنفسهم كل حق ، ويحرمون المرأة من كل مالا يروق لهم أن تتمتع به من حقوقها الطبيعية .

هذه شبهة القوضيين الذين يشتهرون بالقوانين ، ويرون أنه خير للناس أن يعيشوا بلا محاكم ولا حكومات .

نعم قرر الإسلام معاقبة الرجل والمرأة في هذه الجريمة على حد سوى ، فكان في تقريره مظهرا للمعدل الإلهي المطلق الذي لا يحابي قويا لقوته ، ولا يحيف على ضعيف لضعفه .

قرر الإسلام الرجم عقابا على هذه الجريمة ، وهي عقوبة تعتبر غاية في الشدة لتناسب الأثر السيء الذي تحدثه تلك الجريمة في المجتمع ، ولكنه أحاطها بتحفظات تنجلي فيها الرحمة ، والعطف على ضعف الإنسانية بأكل مظاهرها .

فتثبتت هذه الجريمة أمام القاضي بشهادة أربعة رجال عدول ، فمن قذف إنسانا بهذه الجريمة كلف أن يأتي بأربعة شهداء ، فإن عجز جلد حد القذف .

يشترط أن تكون شهادة الأربعة في مجلس واحد ، وإلا اعتبروا قاذفين فيجدون حد القذف . ويسأل القاضي الشهود في كل دقيقة تتعلق بالموضوع رجاء أن يختلفوا في التفاصيل فيندري الحد . ولو شهدوا بعد مضي شهر على الجريمة لغير سبب ، رد القاضي شهاداتهم . ولو شهد أربعة نقلا عن شهود الرؤية سقط الحد .

وتثبتت هذه الجريمة أيضا بالاعتراف . وفي هذه الحالة يندب للقاضي أن يلقنه الشبهات بقوله : لعلك لا مست ، لعلك قبلت ، لعل ما حدث كان بشبهة منك ، الخ ، وذلك رجاء أن يدركه الحد .

يشترط لثبوت الاقرار أن يثبت على قوله أربع مرات في أربعة مجالس .

وإذا ذكر شريكه في الجريمة وسئلت فأنكرت سقط عنه الحد .

ولو رجع المقر عن إقراره في أثناء إقامة الحد عليه رفع عنه وخلى سبيله .

ويشترط للرجم أن يعيد الشهود شهاداتهم ويرى كل منهم المتهم حجرا ، فإن تأخروا كلهم أو بعضهم عن الرمي سقط الحد .

ولو خرج الشهود أو بعضهم عن أهلية أداء الشهادة قبل استيفاء جميع الإجراءات بأن اعترى أحدهم جنون أو عي أو ارتداد ، سقط الحد . وشروط الأهلية لأداء الشهادة سبعة : العقل والبلوغ والحرية والإسلام والنكاح الصحيح ، وشرطا الدخول والإصابة .

ولو كان المتهم رقيقا جلد خمسين جلدة .

مصطفى عبد الحميد أبو زيد

المندوب القضائي بالأوقاف الملكية سابقا

قدامة بن جعفر

ومدرسة النقد الأدبي

عرض وتحليل لكتابه « نقد الشعر »

- ٢ -

لمحة عن والده :

اختلف الناس في والده اختلافا كبيرا . فابن النديم ينعمه بأنه « كان ممن لا يفكر فيه ولا علم عنده » .

وياقوت على مسكاته ومنزلة آرائه عند الباحثين يشكك عنه في ترجمته لابنه قدامة (ج ١٧ ص ١٢) فينقل عبارة ابن النديم ويسكت ، ولكنه في مكان آخر يترجم له ترجمة مستقلة (ج ٧ ص ١٧٧ دار المأمون) تحت عنوان « جعفر بن قدامة بن زياد الكاتب » وقد نقل في أولها مقاله الخطيب البغدادي عنه ، ونسب إليه كثيرا من الأشعار ، ونص فيها على يوم وفاته (وقد تحير فيه كثير من الباحثين) وسند ذكره بعد .

أما الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ فيذكر في كتابه « تاريخ بغداد » أنه أحد مشايخ الكتاب وعلمائهم ، وكان وافر الأدب حسن المعرفة ، وله مصنفات في صنعة الكتابة وغيرها ، حدث عن أبي العيناء الضرير وحماد بن اسحاق الموصلي والمبرد وعبد الله بن مالك الخزاعي ونحوهم ، روى عنه أبو الفرج الأصبهاني . وقد نقل هذه النبذة ياقوت في ترجمته لجعفر .

وينحو المطرزي المتوفى سنة ٦١٠ هـ في شرح مقامات الحريري نحو الخطيب ويحكي قولاً بأن كتاب نقد الشعر له لا لابنه قدامة ، وأبو الفرج الأصبهاني يروي عن جعفر في أكثر من موضع فيقول : حدثني جعفر بن قدامة ، أخبرني جعفر بن قدامة ، ونسخت من كتاب جعفر بن قدامة .

وفي كتاب الحيوان للجاحظ (ج ٥ ص ٣٣) هذه العبارة : « قال قدامة حكيم المشرق » ، ويرجح بعضهم أنه والد جعفر هذا ، وقد عثر بعض المستشرقين على ترجمة قديمة للبلاذري المتوفى سنة ٢٧٩ هـ فيها أن جعفر بن قدامة روى عنه . وأمام هذه النصوص القواطع ينهار ما ذكره ابن النديم على الثقة به وعدم اتهامه . وقد ذكر الاستاذ عبد الحميد العبادي في تحقيقه لحياة قدامة (مقدمة نقد النثر) بعض ما تقدم من النصوص ورجح ما اطلع عليه

مما يثبت مكانة جعفر العلمية ، واستظهر أن صاحب الاغانى قرأ على جعفر كتابا فى الادب هو أساس روايته عنه .

ولكننا إزاء ما عثرنا عليه نؤكد تمام التأكيده ما تقدم ، ونعلن أن قدامة نشأ فى أسرة علمية ، وغذى مع الابن تلك الثقافة الواسعة التى تذكر عن والده ، خصوصا لو صح أن قدامة حكيم المشرق جده كما رجح ذلك بعض الأدباء .

ولو افترضنا جدلا صحة كلام ابن النديم فلن يضير ذلك قدامة أو يحط من قدره ، بل ذلك أرفع لمزله وأسمى لمكانته ، إذ سينسب كل فضل حصله الى جده وعمله ، وذلك آية الاكبار وصحة الفخر ، وكأنى بقدامة حينئذ يحمل أنشودته على الايام قول الشاعر :

وإني وإن كنت ابن سيد عامر وفارسها المقدم فى كل مركب
فما سودتنى عامر عن ورائه أبى الله أن أسمو بأب ولا أب

وفاته :

توفى جعفر يوم الثلاثاء لثمان بقين من جمادى الآخرة سنة ٣١٩ هـ (ياقوت ج ٧ ص ١٧٨) .
ويظهر أن الاستاذ العبادى لم يطلع على ذلك ، لأن جميع المراجع التى قرأها لم تذكر شيئا عن تاريخ الوفاة ، ولهذا رجح أنه توفى سنة ٣١٠ هـ فلما منه أن درانبورغ انتقل نظره من سنة وفاة جعفر إلى سنة وفاة قدامة حين زعم أن قدامة توفى سنة ٣١٠ ، وقد أكد ما ذكرنا الاستاذ أحمد يوسف نجاشى فى كتابه (أدب العصر العباسى ص ٤٩٨) وهو من المحققين فى مثل هذه الأبحاث .

شئ من أدبه :

انفرد ياقوت بذكر بعض الشعر لجعفر ، ولا بأس من عرض شئ منه وإن كان ليس ذا شأن من الناحية الفنية ، ولا يدل على طبيعة شعرية ، فالرجل كان قبل كل شئ كاتباً ، ويظهر أنه سار على غرار مشهورى زمنه من محاولة الشعر والاخذ منه بنصيب ، ومع ذلك فقد سلحت له بعض الأبيات حتى نستطيع عدها من متوسط الشعر أو دونه بقليل ، ومن الغريب أن ابنه قدامة لم يوجد فى آثاره شئ من هذا . قال بهىء بتولية نظام الملك :

استمع بالله يا بنى ال حلك والنجدة منى
يومنا فى الحسن والهم حجة قد جاز التنى

وقال يمدح ابن الفرات :

يا بن الفرات ويا كرىم الخيم محمود الفعمال
ضيعت بعدك واطرحست وبان للناس اختلال

وتغيرت مذغـيرتْ أحوالك الأيام حالي
لهفا أبا حسن علي أيامك الغر الخـوالي
لهفا عليها إنهمـا بليت بأحوال بوالي

وقال يتغزل :

كيف يخفى وإن أناني نهارا كسف الشمس بالجمال البهي
فكلا حالتيه يفضح سري وينادي بكل أمر خفي
بأبي أحسن الأنام جميعا تاه عقلي به وحق النبي

ولعل فيما تقدم ما يلتقي بعض الضوء على حياة جعفر ، وتقريرا لبعض الحقائق عن نسب
رجلنا العظيم قدامة .

جنسية قدامة :

استدل بعض أساتذة التاريخ المعاصرين بانقطاع نسب قدامة عند زياد ، على أنه غير عربي
الأصل ، ورجح أن أصله من نصارى العراق الذين استوطنوه أيام دولة الفرس ثم رحلوا الى
بغداد فيما بعد ، وعلق على رواية الجاحظ عن قدامة حكيم المشرق بأنه لم ير نصا يفيد
أن قدامة هذا جد المترجم . على أن عدم وجود هذا النص لا يرفع احتمال صحة هذا النسب ،
ولهذا نرجح أنه عربي من أصل عربي لثقافته العربية الواسعة وثقافة والده جعفر ثم جده
قدامة صاحب الجاحظ إن صح ذلك ، وقد يؤيد رأينا هذا أن الاسمين جعفرا وزيادا عربيان
وإن سمى بهما الأعاجم فيما بعد ، ولا يطمئن انقطاع النسب عند زياد في ذلك ، فرمما كان أول
من عرف من هذه الأسرة قدامة الكبير ، وقد يكون انتقالهم من العراق الى بغداد أول
العوامل في نسيان نسبهم وتغفية الزمن عليه .

ثقافة قدامة العلمية :

ذكر ياقوت نقلا عن الفهرست في نعتة : « وكان أحد البلغاء الفصحاء ، والفلاسفة
الفضلاء ، ومن يشار اليه في علم المنطق » ، ثم قال في موضع آخر : « فقرأ واجتهد ، وبرع
في صناعتى البلاغة والحساب ، وقرأ صدرا صالحا من المنطق ، وهو لأخ على ديباجة تصانيفه ،
وإن كان المنطق في ذلك العصر لم يتحرر تحريره الآن ، واشتهر في زمانه بالبلاغة ونقد الشعر » .

ولقد كان للنهضة العلمية ومكانة العلماء في عصره أكبر الأثر في حياته العلمية ، فاندفع نحو
العلم مشغوقا به مسلما له نفسه ، حتى أسلس العلم له القياد ، وذل أبيته أمام قوة عزمه ، فأضحى
نابغة من نوابغ زمنه ، وقد ساعده عمله في الديوان وتوليه رئاسة الكتاب على أن يكون
جغرافيا عظيما أشاد بذكره علماء المشرقيات جميعا . كذلك صار اقتصاديا دقيقا في إحصائياته

وضبطه . وبذكر ياقوت أنه عندما تولى الديوان تحسنت الحال « وأثار من جانب العمال أموالاً جلية » .

ولم يكن قد حان بعد زمن التخصص في العلوم بالمعنى الدقيق ، فلم يكن يعد عالماً إلا من أحاط بأطراف كثير من العلوم والفنون ؛ وكذلك كان قدامة ، فإنه برع في كثير من العلوم الإسلامية والدخيلة ، وضرب بسهم وافر في نواحي الثقافات اليونانية والفارسية والهندية حتى ظهر أثرها في كتابته .
العلوم التي نبغ فيها :

نبغ قدامة في كثير من العلوم ، وحمل لواء عديد من الفنون ، وكان صاحب الفضل في ابتداء بعضها (على رأى) أو تنظيمه وتبويبه وحسن عرضه وتوسيع أفقه .

ففي اللغة : نبغ نبوغاً عجيبياً ، وسلك مسلكاً غريباً ، يشهد به الاطلاع على كتابه « الألفاظ أو جواهر الألفاظ » الذي دل كما يقول بعض الأساتذة الباحثين على إحاطة تامة بمفردات اللغة ، وعلى ذوق موسيقى في تخير الألفاظ وتأليفها ؛ اسمع اليه وهو ينقذ طريقة سابقيه في جمع ألفاظ اللغة ، ويعنى عبد الرحمن بن عيسى الهمداني المتوفى سنة ٣٣٠ هـ ، إذ يقول : « وقد ألف للألفاظ غير كتاب ، فقليل : أصلح الفاسد ، وضم النثر ، وسد النلم ، وأسا الكلام . فوزن أصلح الفاسد مخالف لوزن ضم النثر ، وكذلك سد وأسا ، ولو قيل : أصلح الفاسد وألف الشارد وسدد العائد ، أو قيل : أصلح ما فسد وقوم الأود ، أو قيل صلح فاسده ورجع شارده ، لكان في استقامة الوزن واتساق السجع عوض من تبان اللفظ وتنافي المعنى والسجع » . وهذا الكتاب أكبر دليل على شغف قدامة بالسجع ، وسيكون له شأن عند تحقيق نسبة كتاب نقد النثر لقدامة (وهو مطبوع على نفقة الخانجي بتصحيح الشيخ محي الدين عبد الحميد) .

وفي الأدب : برز تبريزاً مدهشاً ، يدل عليه ما بأيدينا من كتبه ، وما أخذ عنه العلماء في كتبهم ، وقد كان الشعراء يقصدون اليه لعرض أشعارهم عليه . وفي كتاب نقد الشعر « باب عيوب التفسير » إشارة إلى بعض ذلك ، وقد وصفه بعض مترجميه بأنه كان شاعراً (جورج زيدان ج ٢ ص ١٧٢) ولم تقع على شيء من شعره ، فلمله ضاع مع كتبه الضائعة .

وفي البلاغة والفصاحة : كان له القدح المعلى حتى ضرب به المثل فيهما ، قال الحريري في أول مقاماته : « وإن المتصدى بعده لانشاء مقامة ، ولو أوتى بلاغة قدامة الخ » وقال المطرزي في شرح هذه المقامات : « كان يضرب به المثل في الفصاحة » . ولدينا شهادة من أحد أفذاذ الأندلسيين وهو الفتح بن خاقان المتوفى سنة ٥٢٩ أو ٥٣٥ هـ إذ قال في كتابه « قلائد العقيان »

(طبع بولاق ص ١٢٧) في وصف الوزير الكاتب أبي محمد بن القاسم (وكان معاصرا للفتح) :
« وقد أثبت من نثره المنتخب ، ونظمه المستحلى المستعذب ، ما تعاطيه مدامة ، ويمعز عنه
قدامة » . وقد سبق كلام ابن النديم الذي أقره ياقوت في هذا .

وفي الحساب : ظهر ذكاؤه وقوة عبقريته حتى حكى المطرزي قولاً بأنه واضعه ، ويدل
تفوقه فيه على اتصاله بالثقافة الهندية .

أما الفلسفة : فهو ابن بجدة وحامل لواثها ، وقد درسها دراسة شاملة ، وكتبه ناطقة
بذلك . ويقول حاجي خليفة المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ في كتابه كشف الظنون : « ولأبي الفرج
قدامة بن جعفر تفسير بعض المقالة الأولى من كتاب سمع الكيان لأرسطو » . على أن أحد
الباحثين يغلو في ذلك غلوا شديداً فيحاول رجوع ثقافة قدامة كلها للثقافة اليونانية سيراً وراء
رأى رآه في أبحاثه ، وهو أن أرسطو كان المعلم الأول للمسلمين في البيان ، كما كان أستاذه الأول
في الفلسفة . فإذا ظهر له بعد ذلك أن لأرسطو نظريات في الشعر لم يتأثر بها قدامة ، وأن نظرية
المحاكاة المشهورة في الشعر لأرسطو لا أثر لها في كتاب نقد الشعر ، أخذ يتعلل مرة بأن
قدامة لم يقرأ كتاب الشعر لأرسطو . أو أنه قرأه بترجمة سريانية عقيمة فلم يفهمه . ولو سابرناه
في كلامه هذا لثبت منه أن قدامة ألف في نقد الشعر وقواعد البيان العربي بدون تأثر
بنظريات أرسطو الشعرية . وهذه النتيجة قد اتفق عليها جميع الباحثين في الأدب العربي ،
حتى كثير من المستشرقين ، حيث قرروا أن العرب استغنوا بأدبياتهم عن أدبيات اليونان ،
ولذا لم يتأثر الأدب العربي بالأدب اليوناني .

أما المنطق : فقدامة كتلة منه ، وقد سبق ذكر كلام ياقوت في هذا ، وكتابته خير ناطق
بمكانته فيه .

وأما الفقه وعلم الكلام : فقد برع فيهما براعة تستلفت النظر ، وليس لدينا دليل على ذلك
سوى كتاب نقد النثر ، وسيأتي كلام في شأنه .

وقد برع قدامة في علمي الجغرافيا والاقتصاد براعة يشهد بها كتابه الخراج ، وقد
عده علماء المشرقيات من مؤلفي الجغرافيا العامة . وكذلك كان له في علم الجدل جولات
موفقة ، وألف فيه كتاب صناعة الجدل ، وفي كتاب نقد النثر باب في الجدل ؟

« يتبع »

عبد السلام أبو النجاة سمره

تخصص البلاغة والأدب

تطور التصميم والزخرفة في مساجد مصر

النصميم والزخرفة في الدولة الفاطمية

— ٥ —

شاهدنا ارتداد الفاطميين الى التصميم القديم للمساجد في الجامع الأقصر، ونشاهد الآن أيضا في جامع الصالح طلائع آخر المساجد الفاطمية الذي أسس والدولة تعالج سكرات الموت، ونوشك أن تلفظ النفس الأخير .

وهو على صغره يعد من أروع آثار الدولة الفاطمية، إذ يلخص كثيرا من مميزات عمارة تلك الدولة، كما يعتبر من أهم المساجد الإسلامية طامة بما يجالوه علينا من بعض خصائص معمارية قلما نجد لها ممثلة في مسجد آخر، فضلا عن أنه يذكرنا بحوادث عدة من التاريخ الإسلامي . فنلك السقيفة التي تتقدم مدخله، وتمتد على طول واجهته البحرية، والتي لا نظير لها في العالم الإسلامي إلا في مسجد صغير في مدينة سوس من إقليم تونس يعرف بمسجد أبي فتانة . تذكرنا بأول الدويلات الإسلامية التي استقلت في ظل الخلافة العباسية، ونعني بها دولة الأغلبة التي أنشأ رابع حكمها (الأغلب بن ابراهيم) هذا المسجد . واستقلال هذه الدولة حادث له أهميته في التاريخ الإسلامي، لأنه يكشف لنا عن حسن سياسة الرشيد وبمد نظره، إذ تقدم إليه عميد تلك الدولة ابراهيم بن الأغلب في سنة ١٨٤ هـ طالبا أن يولييه حكم أفريقيه (تونس)، وأن يجعل الحكم وراثيا في أسرته، وتعهد في نظير ذلك أن يرسل الى بيت المال في بغداد أربعين ألف دينار سنويا، فأجابه الى طلبه مشترطا موافقة الخليفة الجالس على العرش على من يتولى الحكم . ولا شك أن إجابة مثل هذا الطلب تتم عن حصافة الرأي نظرا لبعدها هذا الإقليم عن مقر الخلافة وتعدر حكمه حكما حازما .

هذه السقيفة التي أثار رؤيتها في أذهاننا هذا الحادث التاريخي، تمتد بين جزئين بارزين في طرفي الواجهة البحرية يرجح أن أحدهما كان غرفة للخدم، بينما كان في الآخر مورد ماء يستقى منه المارة . ويعتمد سقفها من جهة الشمال على خمسة عقود مدببة تتكىء على عمد رخامية يمتد بين بعضها حجاب من الخشب الخروط جميل المنظر، وأغلب الظن أن موضع هذا الحجاب الخشبي الذي جددته لجنة حفظ الآثار العربية واختارت له هذا المكان لا يتفق مع ما كان عليه المسجد عند إنشائه . ولئن صححت الصورة التي رسمها الميسو بريس دافى سنة ١٨٧٧ م لهذا المسجد — ولا نخالها إلا صحيحة — لكان الموضع اللائق للحجاب هو داخل المسجد في واجهة رواق المحراب المطل على الصحن (١) .

(١) — راجع اللوحة رقم ٥ من كتاب .

وهذا المسجد هو أول جامع « معاق » أنشئ في القاهرة . والمراد بهذا الوصف غير الدقيق هو أن أرضية المسجد جمعت مرتفعة عن مستوى الطريق العام بحيث تسمح بإيجاد حوائط في أسفله تتخذ للنجارة . وفي الحق إنه لتصميم بديع يدل على براعة المهندس الذي خطط هذا المسجد ، إذ استطاع أن يستفيد من تلك البقعة النجارية الواقعة على الطريق الرئيسي بين العاصمة القديمة — مصر — (١) والعاصمة الجديدة — القاهرة — بإيجاد تلك الحوائط التي تدور مع الجامع وجودا وعدما ، وتدر عليه من الأموال ما يضمن له البقاء ويكفل له الرعاية .

نرى من ذا الذي أنشأ هذا المسجد ؟ ومتى أنشئ ؟ ولماذا أنشئ ؟ أما السؤالان الأول والثاني فقد نقشت الإجابة عليهما على واجهة المسجد ، حيث نرى طرازين من الكتابة الكوفية الجميلة ، العلوي منهما به آيات من القرآن الكريم ، والسفلي به نص تاريخي هو آخر نص من نوعه كتب بالخط الكوفي على المساجد .

« بسم الله الرحمن الرحيم ، أمر بإنشاء هذا المسجد بالقاهرة المعزية المحروسة ، فتي مولانا وسيدنا الامام عيسى أبى القاسم الفاضل بنصر الله أمير المؤمنين ، صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وأبنائه الأكرمين ، السيد الأجل ، الملك الصالح ، ناصر الأئمة ، وكاشف الغمة ، أمير الجيوش ، سيف الاسلام ، غياث الانام ، كافل قضاة المسلمين وهادى دعاة المؤمنين ، أبو الفارات طلائع الفارزى عضد الله به الدين ، وأمنع بطول بقائه أمير المؤمنين ، وأدام قدرته ، وأعلى كلمته ، ونصر أوليته ، وفنح له وعلى يديه مشارق الأرض ومغاربها ، في شهر سنة خمس وخمسين وخمس مائة ، والحمد . . . »

وأما السؤال الثالث فقد أجاب عنه المقرئ في خطه ، إذ أشار الى أنه لما خيف على مشهد الإمام الحسين رضى الله عنه بعسقلان نظرا لأن هذه المدينة صارت مهددة بهجوم الصليبيين عليها ، قرر الوزير الصالح طلائع بن رزق نقله الى القاهرة ، وأعد هذا الجامع ليدفنه فيه ، وعند ما فرغ منه لم يمكنه الخليفة من ذلك ، وبني له بداخل قصور الخلافة المشهد الحالى (٢) .

ورواية المقرئ هذه التي نقلها عن مؤرخ سابق عليه هو ابن عبد الظاهر ، بعضها لا ريب في صحتها ، والبعض يحوم الشك حوله ، فتهديد الصليبيين لمدينة عسقلان ، ونقل رفات الحسين رضى الله عنه الى مصر ، وبناء مشهد له داخل القصور الفاطمية ، أمور لا شك

(١) المراد بمصر هو الفسطاط والعسكر والقطائع ، وهى العواصم الاسلامية الثلاثة التي أنشئت قبل إنشاء القاهرة ثم اندمجت معا وصارت مدينة واحدة يطلق عليها اسم مصر .

(٢) خطط المقرئ ج ٢ ص ٢٩٣ طبعة بولاق .

فيها ، يؤيدها التاريخ والواقع المحسوس ؛ وأما بناء الصالح طلائع لهذا المسجد بقصد جعله مشهداً فأمر لا يستطيع أن يؤيده علم الآثار ، لأن تخطيط الجامع ، وارتفاع أرضه عن مستوى الطريق العام ، لا يسمحان بوجود مدفن في داخله ، ثم موقعه خارج أسوار القاهرة ، وتعرضه بذلك لهجمات الأعداء ، لا يتفق مع مكانة الامام الحسين في النفوس (١) . ويعترف الصالح طلائع نفسه - على حد رواية المقرئ - بأنه أساء اختيار موقع مسجده هذا ، إذ أن بناءه على باب القاهرة جعله عوناً لمن يهاجمها (٢) .

وبين هذا الجامع والجامع الأقمر تشابه واضح ، سواء في شكل الواجهة أو التخطيط الداخلي ؛ أما الواجهة فهي في كليهما مشيدة من الحجر يزيناها تجويفات متعددة ، تتوجها زخرفة على شكل مروحة ، وتزدان بنقوش نجمية الشكل غاية في الجمال ، وترجع تلك التجويفات في أصلها إلى بلاد الفرس والعراق ، وقد ظهرت قبل الاسلام في إيوان كسرى ، وظهرت بعده في قصر الأخيضر بالعراق الذي شيد في أيام هارون الرشيد ، وقد صارت من العناصر الزخرفية المحببة إلى البنائين ، فتوسعوا في استعمالها ، وبالغوا فيها ؛ وقد كان الغرض منها في بادئ الأمر تمييز الواجهة عن باقي جدران الجامع ، ولكنها أصبحت فيما بعد تعتبر جزءاً ضرورياً في البناء .

وقد كان فوق المدخل الرئيسي لهذا المسجد منئذ ، كما كان الحال في جامع الأقمر ، وكما هو الآن في مشهد الجيوشي .

أما التخطيط الداخلي فقوامه صحن مكشوف تحيط به أروقة أربعة ، رواق المحراب فيها يتكون من ثلاث بلاطات ، بينما الأروقة الأخرى يتكون كل منها من بلاطة واحدة ؛ ويتجلى في هذا التخطيط أثر الممارسة الإسلامية السورية واضحة جلياً ، فلم يدخل الثلاثة الموجودة بالواجهات الثلاث ، ورواق المحراب المكون من ثلاث بلاطات ، تعيد إلى أذهاننا صورة الجامع الأموي العظيم بدمشق .

ونوافذه التي تزدان فتحاتها الداخلية بالجص المزين بالزجاج الملون ، وبملافتحاتها الخارجية جص قد فرغت فيه زخارف جميلة ، تذكرنا بنوافذ قبة الصخرة في بيت المقدس .

وعقود المسجد من الطراز المدبب الذي شاهدناه أول مرة في الجامع الأقمر ، ويحف بها إطار من الجص منقوش فيه آيات قرآنية بخط كوفي لا يزال محتفظاً برواقه في عدد كبير منها . وهي تجري في رواق المحراب في موازاة جدار القبلة ، وتعتمد على أعمدة من الرخام مأخوذة

(١) راجع بحث المسيو بوتي عن جامع الصالح طلائع في مجلة الجمعية الجغرافية الملكية المجلد ١٧ ص ٢٧٧ . (٢) خطط المقرئ ج ٢ ص ٢٩٣ طبعة بولاق .

من المباني القديمة السابقة على الاسلام ، لها تيجان مختلفة الطرز يملوها طبالي من الخشب المزين بزخارف محفورة ، ويمتد بينها أوتار خشبية يحاكيها نقوش حفرت بدقة وعناية تذكرنا بما رأيناه في جامع الحاكم . ويتوج المحراب كوة على شكل نافذة يملوها مربع صغير مملوء بزخرفة مفرغة في الجص ، ونشاهد مثل هذا المربع كذلك فوق العقود والنوافذ .

ويزين خواصر العقود وريدات من الجص رائعة الجمال ، تدل طريقة عملها على أن للفنان المسلم قد اكتملت فيه الملمكة الفنية ، فعمل على تصحيح التخيل النظري ، بأن حور في شكل تلك الوريدات ، وجعلها بحيث تبدو للرائي من أسفل كأنها متناسقة وما هي في حقيقتها كذلك .

ولانجد في رواق المحراب المحاذ المتسع الممتد من الصحن الى القبلة الذي شاهدناه في جامع الأزهر والحاكم ، ولكن اتساع العقود القائمة أمام المحراب والتي تتوسط هذا الرواق يدل على أن فكرة هذا المحاذ كانت من غير شك في رأس المهندس الذي صمم هذا المسجد .

هذا ويتوسط صحن هذا المسجد صهريج كان يملأ بالماء وقت الفيضان بواسطة ساقية متصلة بالمسجد ومقامة على الخليج قرب باب الخرق (الخلق) .

من تلك المساجد الخمسة التي قدمنا وصفها ، نستطيع أن نستخلص أن الفاطميين قد حسنوا في التصميم الذي كان ملوفاً للمساجد من قبلهم بما أدخلوه عليه من عناصر معمارية جديدة كالمحاذ والسقيفة ، والقباب والواجهات العظيمة . كما أنه ظهر في عصرهم تصميم جديد رأيناه في مشهد الجيوثي . ولكن عظمة الفن الفاطمي وجلاله ، وروعته وبهاءه ، إنما تتجلى لنا في تلك الزخارف المختلفة التي زينوا بها المساجد . فالخط الكوفي قد صمما في عهدهم الى أوج الجمال ، والزخرفة « العربية » قد نضجت واستدار هلالها بدرًا ، والزخرفة الهندسية وإن لم تبلغ من الانتقان مبلغ النوعين السابقين ، نالت هي الأخرى نصيباً من العناية ، وبدأت فيها الأشكال النجمية التي أصبحت فيما بعد علماً على الفن الاسلامي ، والتي وصلت قاية رقيها في عصر المماليك . وإذا كان العصر الطولوني قد تأثر في تصميم مسجده وزخرفته ببلاد العراق فإن العصر الفاطمي قد تأثر في ذلك ببلاد الشام (١) ، ويفصح لنا التاريخ السياسي لشكلا العصرين عن أسباب هذا التأثير . « يتبع »

(١) راجع مقالة الاستاذ كرزول في كتاب The Art of Egypt through the Ages ص ٦٤

فعل المؤلفان الجليلين

شرح القانون البحري الاهلى والمختلط

مع المقارنة بالتشريع الفرنسى

يقول فى المطبوعات القانونية المصرية أن يوجد كتاب يضارع هذا الكتاب الذى هو بين يدينا الساعة ، فى غزارة مادته ، وفصاحة عبارته ، وجمال تبويبه ، وحسن ترتيبه ، فهو أثر حى للثقافة الأصولية الثرية تجلت على مؤلفه العلامة الدكتور محمد كامل أمين ماش بك القاضى بالمحكمة المختلطة بالقاهرة بائق مجاليها . وإن مفرط هذا الكتاب ليضطر إذا أراد تصفحه لكتابة كلمة عنه ، أن يبذل من وقته أضعاف ما يبذله فى تقرير كتاب فى مثل حجمه . ذلك لأن مواضيعه الشائقة تجذب المطلع عليها إلى استيفائها ، فهو لا يزال ينتقل من مبحث إلى مبحث ، حتى يكاد يستوعبه كله ، ومن فصوله ما يغرى القارىء بإعادته ، لطرافة موضوعه .

هذا الكتاب الذى يشير اسمه إلى موضوعه لا يقتصر على ما يختص بذلك الموضوع ، ولكنه يستطرد إلى ما لا بد من الإشارة إليه مما تستدعيه طبيعة البحث العلمى . مثال ذلك أنه عندما تصدى للكلام عن التشريع فى مصر ، استطرد إلى ذكر الشريعة الإسلامية ، ونقل أقوالاً لبعض المستشرقين شهدوا لها بالسبق إلى الأصول القويمة ، وإلى استحقاقها لأن تكون مصدراً من مصادر التشريع العام ، من ذلك ما نقله عن المستشرق الكبير سانتيلانا من كتابه (تراث الاسلام) The Legacy of Islam وهو :

« إن أوروبا أخذت بعض قواعدها القانونية من الشريعة الإسلامية ، وإن لهذه الشريعة المجد الخالد ، والفخر الأبدى ، لما خلفته من الأثر الحسن فى تقديم التفكير القانونى الحديث فى أوروبا فى جميع فروع القوانين من تجارية ومدنية وغيرها » .

ولو كنت أريد أن أنبه إلى حسنات هذا المؤلف بحثنا بحثنا ، لاحتجت إلى صفحات كثيرة ، ولكن ليسمح لى أن أقول إنه لا يجوز أن تخلو مكتبة حافلة من مثل هذا المؤلف الذى لا يسد حاجة طلاب القوانين لحسب ، ولكن حاجات طلاب الطرائف العلمية أيضاً .

وفى هذا المقام لا يسعنا إلا أن نرجو لحضرة الدكتور محمد كامل بك ، وبين يدينا المؤلف العاشر له ، صحة سابعة ، وتوفيقاً مواتياً ، لامتداد أمته بأمثال هذه الأعمال الجليلة ، تولى الله مكافأته .