مكتبتنا العربية

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية تحكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

الجزء الثانى ٤١ ١٣٦٣ المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدى

الإدارة

مجلة الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

المراسلات تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات عن سنة

داخل القطر ... ... ٢٠٠ مليم

لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠

خارج القطر ٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

مكتبتنا العربية

فهرس

الجزء الثانى — المجلد الخامس عشر

الموضوع			
السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة مرض الرسول وانتقاله إلى الرفيق الأعلى	بقلم	حضرة الأستاذ	٥
السنة .. الفرار من الفتن	»	فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الله السماكى	٩
المشكلة الفلسفية العظمى — التأليه العقلى	»	حضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب	٢٢
خالد بن الوليد	»	فضيلة الأستاذ الشيخ على حسن	٢٥
المدخل إلى دراسة الفلسفة الاسلامية العقلية السامية والعربية والعقلية الآرية	»	فضيلة الأستاذ [illegible]	٢٩
نظرية المعرفة عند الفارابى ..	»	حضرة الدكتور [illegible]	٣٢
الإتباع	»	فضيلة الأستاذ الشيخ [illegible]	٤٨
المجاحظ والبيان العربى ..	»	[illegible]	٥٢
الأشاعرة والمنطق الأرسطى ..	»	[illegible]	٦٠
تقاليدنا بين الماضى والحاضر والمستقبل	»	[illegible]	٦٠
الأثير الأول للحركة العقلية فى الاسلام	»	[illegible]	٦٣
التحنى على النحاة	»	فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد عنتر	٦٧
قدامة بن جعفر	»	[illegible]	٦٨
معترك الفلسفتين — العقل الباطن	»	حضرة [illegible]	٧٠
علوم القرآن	»	فضيلة الأستاذ الشيخ [illegible]	٧٧
ابن سنان الخفاجى	»	[illegible]	٨١
قواعد الإيمان	»	[illegible]	١٢٥

مكتبتنا العربية

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

مرض رسول الله وانتقاله إلى الرفيق الأعلى

في أوائل صفر من السنة الحادية عشرة اعترت رسول الله صلى الله عليه وسلم وعكة وكان في بيت زوجته ميمونة ، وبقي مريضاً ثلاثة عشر يوماً لم يبطل عادته في التنقل إلى بيوت زوجاته ، ولكن لما اشتدت عليه الحمى استأذن منهن أن يمرض في بيت عائشة ، فأذنّ له ، ولما تفاقمت درجة حرارته الجثمانية أمر أن يصب على جسده الماء تلطيفاً لشدتها ، فوضع في مخضب وصب عليه الماء صبا . وكان أبو بكر يصلي بالناس نيابة عنه بأمر منه . ولما استشرى المرض عليه اجتمع الأنصار بالمسجد ، ودخل عليه عمه العباس وأخبره بقلقهم عليه . فخرج عليه الصلاة والسلام متوكئاً على علي بن أبي طالب معصوب الرأس ، وسار العباس أمامهما وتقدم النبي يخط برجليه ضعفاً حتى جلس في أسفل مرقاة المنبر ، واجتمع إليه الناس ، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال :

« أيها الناس بلغني أنكم تخافون من موت نبيكم ، هل خلد نبي قبلي فيمن بعث الله فأخلد فيكم ؟ ألا إني لاحق بربي ، وأنتم لاحقون بي ، فأوصيكم بالمهاجرين الأولين خيراً ، وأوصي المهاجرين فيما بينهم ، فان الله تعالى يقول : « والعصر إن الإنسان لفي خسر » ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » ؛ وإن الأمور تجري بإذن الله ، ولا يحملنكم استبطاء أمر على استعجاله ، فان الله عز وجل لا يعجل بعجلة أحد ، ومن غالب الله غلبه ، ومن خادع الله خدعه ، « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم ؟ » ؛ وأوصيكم بالأنصار خيراً ، فانهم الذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلكم أن تحسنوا إليهم ، ألم يشاطروكم في الثمار ، ألم يوسعوا لكم في الديار ، ألم يؤثروكم على أنفسهم وبهم الخصاصة ؟ ألا فمن ولي ليحكم بين رجلين ، فليقبل من محسنهم ، وليتجاوز عن مسيئهم ، ألا ولا تستأثروا عليهم ، ألا وإني فرط لكم ، وأنتم لاحقون بي ، ألا فان موعدكم الحوض ، ألا فمن أحب أن يرد عليّ غداً فليكف يده ولسانه إلا فيما ينبغي » .

مكتبتنا العربية

وبينما المسلمون فى صلاة الفجر من يوم الاثنين الثالث عشر من ربيع الأول وراء أبى بكر رضى الله عنه ، إذا برسول الله صلى الله عليه وسلم قد كشف سجف حجرة عائشة ، فنظر إليهم وهم صفوف يصلون فتبسم . فلما رآه أبو بكر ظن أنه يريد أن يؤم المسلمين فرجع القهقرى إلى الصف الأول ، وكاد المسلمون أن يفتتنوا فى صلاتهم فرحا برسول الله ، فأشار إليهم بيده أن أتموا صلاتكم ، ثم دخل الحجرة وأرخى الستر .

ولم تأت ضحوة هذا اليوم حتى لحقت روحه الطيبة الزكية بعالمها مع الرفيق الأعلى . وكان ذلك يوم الاثنين الثالث عشر من ربيع الأول من السنة الحادية عشرة من الهجرة (٨ من يونيو سنة ٦٣٢) ، وعمره ثلاث وستون سنة قمرية وثلاثة أيام ، وإحدى وستين سنة شمسية وأربعة وثمانون يوما .

وكان أبو بكر فى تلك الساعة غائباً ، فلما رجع وأخبر بما حدث كشف عن وجه رسول الله وجثا على ركبتيه يقبله وهو يقول : « يارسول الله ما أطيبك حياً وميتاً ، بأبى أنت وأمى لايجمع الله عليك موتتين » .

ثم خرج إلى الناس وهم فى حال مقيم مقعد ، وصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال :

« ألا من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله حى لايموت » ثم تلا قوله تعالى : « إنك ميت وإنهم ميتون » ، وقوله : « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفائن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ، ومن ينقلب على عقبيه فان يضر الله شيئاً ، وسيجزى الله الشاكرين » .

ومكث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيته يوم الاثنين وليلة الثلاثاء ويومه وليلة الأربعاء ، حتى أتم المسلمون تعيين خلفة له ، ثم غسله على بن أبى طالب وساعده فى ذلك عمه العباس وابناه الفضل وقثم ، وأسامة بن زيد وشقران مولى رسول الله . وكفن فى ثلاثة أثواب ليس فيها قميص ولا عمامة .

ولما فرغوا من تجهيزه وضع على سريره فى بيته ، ودخل الناس عليه أرسالا متتابعين ، يصلون عليه ولم يؤمهم أحد ، ثم حفر له لحد فى حجرة عائشة حيث توفى ، وأنزله القبر على والعباس وولداه الفضل وقثم ، ورش قبره بلال بالماء ، ورفع قبره عن الأرض شبراً .

شمائله صلى الله عليه وسلم :

كان النبى صلى الله عليه وسلم أجمل الناس وجهاً ، نيِّر اللون ، شديد سواد الحدقة مع سعة فيها ، واسع العينين فى حسن ، فى بياضها قليل حمرة ، كثير شعر الأجفان ، مشرق الوجه ، دقيق الحاجبين فى طول ، مرتفع قصبة الأنف مع احديداب يسير فيها ، مفرج بين الثنايا

مكتبتنا العربية

والرباعيات من الأسنان ، مدور الوجه ، واسع الجبين ، كث اللحية تملأ صدره ، سواء البطن ، عظيم الصدر والمنكبين ، ضخم العظام ، ضخم العضدين والذراعين والأسافل ، رحب الكفين والقدمين ، سائل الأطراف ، أنور المتجرد ، دقيق شعر الصدر والبطن ، ربعة القد ، ليس بالطويل المفرط الطول ، ولا بالقصير المتناهي في القصر ، رَجِل الشعر ، إذا افتر ضاحكا افتر عن مثل سنا البرق وعن مثل حب الغمام ، وإذا تكلم رؤى كالنور يخرج من بين ثناياه ، أحسن الناس عنقاً ، ليس بكثير اللحم ، ولا صغير الذقن ، متماسك البدن .

أما ما كان عليه صلى الله عليه وسلم من نظافة الجسم ، وطيب العرف ، والتنزه عن الأقذار ، فما لم يجاره في ذلك كله أحد .

أما كبر عقله ، وذكاء قلبه ، وقوة مشاعره ، وفصاحة لسانه ، واعتدال حركاته ، وحسن شمائله ، فقد كان في ذلك كله بالمكان الأرفع .

أما كلامه وبيانه ، فكان بحيث لا يضارعه إنسان غيره ، أوتي جوامع الكلم ، وقد ملأت أحاديثه الأسفار ، وأكثر العلماء من جمعها وشرحها وبيان أسرار البلاغة فيها .

وأما أخلاقه وآدابه فناهيك أن الله قال فيه : «وإنك لعلى خلق عظيم» ، وقد دل تاريخه كله على ذلك ، فكان أوسع الناس صدراً ، وأرحبهم نفساً ، وأعفهم لساناً ، وأرعاهم للصحبة ، وقد دونت عنه في ذلك أسفار كثيرة .

أما جوده وشجاعته وحياؤه وحسن معاشرته ، وقوة احتماله وشفقته ورحمته وتواضعه وعدله ووقاره وزهده وتقواه ، فقد كان من كل ذلك مضرب الأمثال ، وهذا كله من أخص مميزات النبوة في رأينا . فإن الناس العاديين قل من يبلغ المثل الأعلى منهم في خصلتين أو ثلاث من هذه الخصال ، فبلوغ هذه الدرجة السامية في جميعها ، مما لم يشاهد في واحد من جميع أفراد النوع البشري في جميع أدوار التاريخ . وتوافرها في محمد صلى الله عليه وسلم قد دل عليه التواتر فلا يمكن التشكك فيه ، وهذا وحده دليل قاطع على صلته الوثيقة بالعالم العلوي بحيث لم تتمكن القوى البشرية فيه أن تطغى عليه في ناحية من نواحيه الأدبية ؛ وهو مثال رائع لمن يعنى بأمر التربية النفسية ، ويعرف مبلغ قصور البشرية عن قبول الانقياد للناموس الأدبي انقياداً مطلقاً ، حتى مع إلمامها بمضار الجنوح إلى مايخالفه . وقد أجهد المربون والمصلحون أنفسهم في الوصول إلى أسلوب يحصل لهم أقصى مايمكن من تقويم الشخصية الإنسانية ، فعجزوا عن ذلك ، ونسبوا خيبتهم في كثير مما يحاولونه إلى الحالات الجسدية ، والأمزجة الفطرية ، والعيوب الجبلية الموروثة ، وأجمعوا على أن بلوغ الإنسانية درجة الكمال - إن كان كتب لها أن تحصله - فلن يكون ذلك ثمرة العلم ، لأن العلم قد قام بالواجب عليه ، ولكن ثمرة

مكتبتنا العربية

التطورات المتعاقبة ، وهي تتطلب الآماد الطويلة ، والأحقاب المتوالية . وقد تحدث قهقرى مفاجئة بسبب من الأسباب ، فتقف سنة التطور آماداً أخرى .

ومن المربين من قالوا أن نيل الإنسان للكمال الأدبي غير متيسر في هذا العالم ، لشدة غلبة الحاجات الجسدية ، ومقتضيات الجبلة البهيمية التي لا تزال متغلبة على أهواء الإنسان ، وبحسب المصلحين أن يستطيعوا التغلب على ما يمكن التغلب عليه بالاستعانة بالمبدأ النفعي . أما طلب الكمال لذاته ، فمندهم أنه سيبقى من حظ الأفذاذ الذين يختارهم موجد الكون ليكونوا مثلا عليا لسواهم من بقية الناس .

إن من يتأمل في أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وهو يجود بنفسه — وهذه حالة يفضي فيها بين الإنسان وأهول ساعة قُدرت له في حياته — يتحقق أنها صادرة عن قلب نبي ، لا عن قلب رجل عادي . فإن في تلك الساعة التي يرى الإنسان نفسه على وشك ترك أهله وذويه ، وكل ما كان يملأ صدره ، ويستوعب فكره من لذاته وعاداته ، يشغله من أمر نفسه شاغل هائل ، فإن فكر في شيء يخرج عن دائرة خصوصياته ، فلا يمكن أن يكون ذلك الشيء مما كان يخادع فيه الناس ليتسلط على عقولهم ، ويسخرهم لسلطانه ، بل شواهد أن بعض الذين كانوا من هذا القبيل ، اعترفوا في تلك الساعة الرهيبة بجريمتهم ، وتبرأوا من ضلالتهم . والذي رآه الناس من محمد خلاف ما عهده الناس في أولئك . فانه لما تحقق أنه لا محالة ميت ، قال للذين اختلفوا به من صحبه : « أيها الناس بلغني أنكم تخافون من موت نبيكم ، هل خلد نبي فيمن بعث الله فأخلد فيكم ؟ » .

ثم أوصاهم بالحق والصبر وعدم الفساد في الأرض ، وبالتحاب والتواصل ، تالياً عليهم قوله تعالى : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم » . وقوله تعالى : « والعصر إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » . إن رجلا يذكر الحق والصبر وهو يرى الموت بعينيه ، ويذكر الجماعة ، وينهى عن الفساد في الأرض ، لهو رجل خلق روحا وجسداً لأداء مهمة عالية قد استوعبت شعوره كله ، ولم تزايله حتى في تلك الآونة التي يذهل الإنسان فيها عن نفسه وبنيه وكل ما يملك .

محمد فريد وجدي

من بلاغة علي بن الحسين بن علي

لو كان الناس يعرفون جملة الحال في فضل الاستبانة ، وجملة المآل في فضل التبيين ، لأعربوا عن كل ما يتلجلج في صدورهم ، ولوجدوا من برد اليقين ما يغنيهم عن المنازعة إلى كل حال سوى حالهم ، وعلى أن درك ذلك كان لا يعدمهم في الأيام القليلة العدة ، والفكرة الصيرة المدة ، ولكنهم من بين مغمور بالجهل ، ومفتون بالعجب ، وممدول بالهوى عن باب التثبت ، ومصروف بسوء العادة عن فضل التعلم .

مكتبتنا العربية

السنة

الفرار من الفتن

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ستكون فتن ، القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي ؛ من تشرف لها تستشرفه ؛ فمن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليعذ به » .

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يوشك أن يكون خير مال المسلم غنم (١) يتبع بها شعف الجبال ومواقع القطر ، يفر بدينه من الفتن » . رواهما الشيخان .

معاني المفردات :

للفتنة في لسان العرب معان ، منها المحنة ، والعذاب ، والفضيحة ، والتفرق في الآراء والأهواء وما يعقب ذلك من هرج ومرج . وجماع معنى الفتنة الابتلاء ، والامتحان ، والاختبار ؛ من الفتن وهو إدخال الذهب في النار لتظهر جودته من رداءته .

من تشرف لها الخ ؛ أي من تطلع إليها وتصدى لها تصدت له ، ومن غالبها غلبته فأهلكته .

والملجأ ، والمعاذ ، والعياذ واحد ، وهو الحصن ، وعاذ به يعوذ ، واستعاذ به ؛ لجأ إليه .

يوشك ، يقرب . وشعف الجبال : رءوسها وأعاليها ، واحدتها شعفة .

ومواقع القطر : مساقط المطر ، والمراد الأودية والمراعي .

من دلائل النبوة :

من أعلام نبوته وآيات صدقه — صلوات الله وسلامه عليه — ما قص الله على أمته ، مما كان ومما هو كائن إلى يوم القيامة ؛ من أحداث الزمن ، وطغيان الفتن ، واختلاف الأمة ، وأشراط الساعة ، إلى غير أولئك من أنباء الغيب التي لا مطمع فيها ، ولا سبيل إليها إلا بوحي من قبل العزيز الحكيم .

---

(١) أشهر الروايتين برفع « غنم » على أنها الاسم . ويجوز في « يتبع » تشديد التاء وتسكينها .

مكتبتنا العربية

قبس من حكمة الله فى الفتن :

وإذا تنزه حكم الله سبحانه عن العبث ، فقد يكون من الحكمة فيما أصاب المسلمين من ضروب الفتن الشعواء ، التى قطّعتهم أحزابا وشيعا ، وكادت تحصد الأخلاق وتحلق الدين ، أن يميز الله الخبيث من الطيب ، ويجزى كلا من الصادق والكاذب ؛ فإن الدين لغو على ألسنة الناس مادرّت عليهم الأرزاق ، وسبغت عليهم العافية ؛ فإذا جد الجد قل الديّانون « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » .

وحكمة أخرى وهى العظة والاعتبار بما يصيب الدولة القوية ـ بله الضعيفة ـ إذا تقسمتها العصبية والأهواء ، ودب فيها دبيب الفرقة والاختلاف . وأخلق بنا فى هذا المقام أن نتأمل ملياً فى ذرائع الفتن وبذورها ، من الغيبة ، والنميمة ، والتجسس ، والتكالب على الدنيا ، إلى أمثال هذه المنكرات التى تهيج النفوس وتزرع فيها العداوة والبغضاء ؛ وأن نتأمل كذلك ملياً فى تحذيره البليغ صلوات الله وسلامه عليه من الفتن ، ودعوته إلى الفرار منها ، فضلا عن مخالطتها أو التقحّم فيها .

أحوال الناس فى الفتن :

والناس فى الفتن على أحوال شتى ؛ شرهم من ينفخ شررها ويُضرم نارها ويوقظ نائمها . وأهون منه من يخالطها ويهواها ويعين عليها . وخير من هذا من يقعد بعيداً عنها غير متدنس بدنسها ولا متلطخ بآثامها ؛ مثله فيها : كمثل ابن اللبون ، لاظهر فيركب ، ولا ضرع فيُحلب ؛ فان خشى أن تهب عليه عاصفتها كان أشد الناس فراراً منها ولو أن يأوى إلى رأس جبل ، أو أن يَعضّ بجذع شجرة ؛ وحسبه من القوت ماسد الجوعة ، ومن اللباس ماوارى العورة ! .

موقف السلف من الفتن :

على أن فضل الفرار من الفتن إنما هو للعاجز الذى لا يملك فيها حولا ولا قوة ؛ أما من ظن بنفسه قدرة على إخمادها ، أو تسكينها ، أو التقليم من أظفارها ، فليقم لما أعده الله له ؛ فان الله مبتليه بذلك وسائله عما مكّن له . ومن هنا نستطيع أن نفسر بعض التفسير موقف السلف من الفتن التى مُنى بها المسلمون فى العهد الأول ، فاعتزلها قوم ، ودفعها ـ أو حاول ـ آخرون . وإذا كنا لانعصم فريقا منهم من الخطأ ، فاننا لانستبعد على الدخلاء فى الإسلام سوء النية ؛ ولكنا لانظن بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا خيراً « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » .

أى الأمرين أفضل : العزلة ، أم الخلطة ؟

ويستدل بهذين الحديثين وما فى معناهما من يرجح العزلة ويدعو إليها . وترجيح العزلة

مكتبتنا العربية

على المخالطة ، أو العكس ، من مهمات المسائل التي تناولتها بحوث العلماء قديما وحديثاً ، وأوفتها حقها درساً وتمحيصا ، حتى اختصها الإمام الغزالى رحمه الله بكتاب من « إحياء علوم الدين ».

وجملة القول أن فريقاً من الناس يؤثرون العزلة ، لأنها أسلم للدين ، وأصون للعرض ، وأحفظ للمروءة ، وأبعد عن الفضول ؛ ولأنها أجمع للفكر والقلب ، وأدعى للأنس بالله عز وجل . ولو لم يكن فيها إلا الخلاص من الغيبة التي أضحت فكاهة المجالس لكفى ومن هؤلاء سفيان الثورى ، والفضيل بن عياض ، وأكثر العباد والزهاد . وآخرون يؤثرون المخالطة ، لما فيها من التعلم والتعليم والنفع والانتفاع ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والتعاون على البر والتقوى ، وتحقيق المثل العليا لخير أمة أخرجت للناس . ومن هؤلاء سعيد بن المسيب والشعبى ، وابن المبارك ، والشافعى ، وابن حنبل ، وأكثر التابعين

وفصل الخطاب أن لكل من العزلة والاجتماع كثيراً من الآفات ، وأن كلا منهما يختلف باختلاف الناس والأحوال والأوقات ؛ وليس شيء أجمل ولا أعدل من الاعتدال ، في عامة الأحوال . فليأخذ المرء بحظه من الأمرين جميعاً ، في رشد وسداد ، وبصيرة وجهاد ، فإذا ما تموجت الفتن وعمت الأهواء ، ولم يجد ملجأ إلا الفرار ، فليسمه بيته ، وليبك على خطيئته ، وليعُذ بالله خير معاذ . ولن يكون ذلك إلا بعد أن يذهب الصالحون تباعا وتبقى حفالة كحفالة الشعير أو التمر ، لا يباليهم الله بالة . فالحق الذى تهدى إليه معالم السنة أن شرائط العزلة لم تكتمل كلها بعد ؛ وإن عست أن تكون قريباً .

وما لم تتم شرائط العزلة كلها فهروب المرء أو قبوعه فى كسر بيته ـ لا سيما أهل الدعوة إلى الله تعالى ـ جبن ، أو رهبانية ؛ وليس الجبن من صفات المتقين ، وليست الرهبانية فى شيء من هذا الدين ، وإنما كانت سائغة فى الأمم السابقة ، بل كانت قربة إلى الله تعالى ووسيلة إلى رضوانه ، أما هذه الأمة فرهبانيتها ـ كما روى الإمام أحمد وغيره ـ الجهاد فى سبيل الله عز وجل.

الفتن ضروب شتى :

وبعد ، فيوحى الحديثان إلى ما استفاض فى السنة ، من أن الفتن ضروب شتى ؛ منها العام والخاص ، ومنها الشديد العظيم ، والهين اليسير ؛ ومنها المعيَّن والمباغت ، وبين يدى الساعة تصطخب وتضطرم ، ويكسع بعضها بعضا ويركب بعضها أعناق بعض .

والمؤمن الكيّس من أعد للفتن عدته ، وبادرها بالصالحات قبل أن تبغته ، فقد روى مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم ؛ يصبح الرجل مؤمناً ويمسى كافرا ، أو يمسى مؤمناً ويصبح كافراً يبيع دينه بعرض من الدنيا » ؟

طه محمد الساكت
المدرس بالأزهر

مكتبتنا العربية

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ١ —

تمهيد :

سنعنى فى هذه السلسلة من البحوث بتلك المشكلة العظمى التى هى غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى ، وهى مشكلة وجود الإله وكمالاته ، تلك المعضلة التى كانت منذ بدء الحياة الفكرية إحدى الشواغل العويصة التى هزت أعماق العقل البشرى ، إذ يبدو جليا أنه منذ اللحظة الأولى التى استيقظ فيها الفكر وجعل يشعر بوجوده ، أخذ يوجه الى نفسه ذلك السؤال الهائل الذى سجل كرامة العقل وبرهن على احترامه ذاته ، والذى كان منشأ كل التفلسف ومأتى جميع النظريات الكونية ، ومبعث ثورات الجدل والنقاش ، ومثار التطورات التى تعاقبت على الذهن الانسانى ، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية وصعودها على سلم العلم والعرفان ، وهذا السؤال هو : من أين أتى العالم ، ومن أين أتى الانسان ؟

ألفينا جواب هذا السؤال المزدوج فيما تركه لنا الأولون من آثارهم التى سجلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحتويه تلك الآثار الناذجة من آراء عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التى أخذت ترتقى حتى وصلت فى عصور النور الى ذلك الأوج الذى شرف الذهن الانسانى الى حد بعيد .

وكيفية ذلك أنه لما كان يبدو أن الموجودات المشخصة لا تستمد وجودها من ذاتها فقد وجب أن يسمو الفكر من علة الى أخرى حتى انتهى به السير ، ضرورة ، الى فرض وجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموجود المطلق ، عن : من أين والى أين ؟ وتلك هى المشكلة الفلسفية الهائلة التى كان لا بد للفكر البشرى من أن يصل اليها حتما ، ومن أن ينشغل بمحاولة حلها وحده دون الاستعانة بالكتب المقدسة أو بالوحى أو بأية جهة أخرى غير ذاته هو ، ودون الالتجاء الى أية وسيلة غير التعقل الحر والتفكير المستقيم ؛ ولذلك وضع أفذاذ الفكر لهذا القسم من البحث عنوان « التأليه العقلى » .

وليس معنى هذا أن الباحثين العقليين قد ازدروا الوحى أو استهانوا به ، كلا فنحن (على العكس) سنرى فى هذه الفصول مجهودات كبار الإلهيين من الفلاسفة فى التوفيق بين منتجات الفكر ومسلمات الوحى كما فعل الكثيرون منهم ، على نحو ما سنشير اليه فيما بعد .

مكتبتنا العربية

قلنا إن هـذه المعضلة هي غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى ، ولكي توضح ذلك ينبغي لنا بدءاً أن نحدد موضوع البحث تحديدا دقيقا ، بادئين بتقرير أن هدف ما بعد الطبيعة هو دراسة الموجود في ذاته على صورتيه : أي الموجود الحسي ، والموجود المعنوي ، أو الطبيعة والعقل ، أو الشيء والفكرة ، أو العالم الخارجي والعالم الداخلي . فدراسة القسم الأول تقتضي البحث في مشكلة المادة والحياة والزمان والمكان ، بينما يتطلب القسم الثاني البحث في مشكلة طبيعة العقل .

ولكن أليس يستلزم هذان المظهران المتغيران فرض موجود مطلق ثابت قد فاضا كلاهما عنه ليتحقق علة وجودهما لديه ؟ ثم أليس هذا الموجود المطلق هو الإله الذي هو المنشأ الأول والغاية الأخيرة لكل ما هو موجود ؟

لا جرم أن هذا الموجود المطلق الذي فرضه العقل أول الأمر فرضا ، ثم طفق يستنير في بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى الى إقامة الحجج الحرة على وجوده ، هو عينه موضوع القسم الثالث الأعلى الذي اقتضت ضرورة البحث وجوده في الفلسفة النظرية ؟

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجها نحو فكرة توحيد العالمين : الخارجي والداخلي ، والتطلع فيما وراءهما كليهما ـ على حد تعبير « كانت » ـ إلى وحدة مطلقة لكينونة موضوعات الفكر بوجه عام . وإذاً ، ففكرة الألوهية من الوجهة الفلسفية المحضة تبدو في أسمى قمم ما بعد الطبيعة ، وبالتالي تبدو في أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشري ، وليس الأمر كما يزعم بعض السطحيين من علماء الاجتماع من أن فكرة الألوهية هي فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد العامة على بيئاتهم التي يحيا فيها أولئك المفكرون . وفي هذا يقول ريبو(١) : « إن التوحيد النقي هو كسب فاز به العقل النظري عند ما جعل يصعد في سلسلة العلل الثانوية نحو العلة الأولى ، أكثر منه حدسا من أحداس الادراكات الشعبية » .

بان إذاً مما تقدم أن الطريق الطبيعي لسير العقل البشري في بحوثه النظرية الحرة ينتهي به ضرورة عند الألوهية العقلية ، بل هو يلزمه إلزاما بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والقاصرين عليها . ولقد لاحظ العلماء الباحثون في ثمار الفكر ذلك بصورة جلية وأثبتوه في مؤلفاتهم ، فقال الأستاذ دينيس سورا مثلا في مقدمة كتابه « تاريخ الديانات » ما يلي : « ليس سانكرا(٢) والقديس توماس الاكويني وديكارت وكانت الإلهيين » .

(١) ريبو هو عالم نفساني فرنسي ولد في مدينة جان بريتانيا الفرنسية في سنة ١٨٣٩ وتوفي في سنة ١٩١٦ ، ويعتبر مؤسس علم النفس العلمي في فرنسا .

(٢) سانكرا هو فيلسوف هندي عاش في القرنين الثامن والتاسع ، وإذا أردت الالمام بمدرسته فارجع إلى الفلسفة الهندية في كتابنا « الفلسفة الشرقية »

مكتبتنا العربية

لاريب أن فى هذه النظرية التى أيدتها الأدلة القوية وأجمع على صحتها أجلاء الباحثين ردا قاطعا على تلك الفكرة المشهورة التى روجتها الديماجوجية وأقرها أنصاف الأميين من أدعياء الثقافة الذين يمكن أن نسميهم عوام المتعلمين ،وهى فكرةأن الملحدينهم وحدهم ذوو العقول القوية . ولقد ذكرتنا مناقشة هذه النظرية بتلك العبارة الساخرة التى نطق بها باسكال ردا على أصحاب هذا الرأى الزائف وهى قوله : « إن الالحاد هو إحدى علائم قوة العقل ولكن إلى درجة محدودة فحسب » .

مصادر فكرة التأليه :

يظهر بديا أن فكرة التأليه — وهى أقصى آواج العقل البشرى المجرد كما أسلفنا — فكرة جد بسيطة ، ولكننا عند ما نمعن النظر فيها لابرى بدا من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة ، وبأنها تبدو على صور مختلفة ، فهى إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية ، وهى إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة المظربين تغاير نفسها عند ما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتنسكين .

ولما كانت مهمتنا فى هذه البحوث هى إيضاح التأليه العقلى ، ولما كان هذا يتطلب منا دراسة ثمار الفكر البشرى ساذجها ودقيقها ، بسيطها ومعقدها ، فقد وجب علينا أن ندع الآن مؤقتا العقيدة الموحى بها جانبا ونشتغل بنقد المنتجات الانسانية ، لنبين أولا قيمة ما ساقه أفذاذ الفكر من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة على وجود الإله ، ولنثبت ثانيا بطلان فكرة أن الالحاد هو أمارة قوة العقل . وإنما قلنا إننا سندع الآن العقيدة جانبا لأننا سنعود فنلتقى بها فى كثير من المواقف بعد مانتهى من إقامة الحجج الفلسفية اليقينية المدعمة بأسس قوية من المنطق المستقيم ، وكذلك سنلتقى بها عند ما سنعرض لمجهودات الفلاسفة الإلهيين فى التوفيق بين الوحى والفكر أو بين العقيدة والنظر ؟ « يتبع »

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

بين أخوين عظيمين

وقع بين الحسين ومحمد ابنى على رضى الله عنه لحاء (أى منازعة) ومشى الناس بينهما بالمناشم ، فكتب اليه محمد ما عبارته :

« أما بعد فإن أبى وأباك على بن أبى طالب لا تفضلنى فيه ولا أفضلك ، وأمى امرأة من بنى حنيفة ، وأمك فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلو ملئت الأرض بمثل أمى ، لكانت أمك خيراً منها ، فاذا قرأت كتابى هذا ، فاقدم حتى تترضانى فانك أحق بالفضل منى . فشخص اليه الحسن وترضاه .

مكتبتنا العربية

حياة الصحابة

خالد بن الوليد

— ٤ —

لم تكن جزيرة العرب بقبائلها المتناثرة هنا وهناك ، وحياتها الاجتماعية الضيقة المحدودة تتسع آفاقها لغايات العبقريات الخصيبة المكتنزة ، وجولات البطولة القاهرة الماهرة ، ومرامى النبوغ القوى الباهر ، وحاجات الطبيعة الفتية الثائرة ، وإنما العبقريات فى الأمم كالشمس فى الحياة ، ترسل ضوءها فى الآفاق ، فيصيب كلَّ موجود أدركه حظُّه منه على قدر استعداده وتعرضه له بغير حجاب ، فاذا أقيمت دونه الحواجز الكثيفة الخلس معلناً عن وجوده فى صور مشعَّة تبدد أستار الظلام . ولكل أمة حظ من هذه العبقريات ، يستثيرها الزمن إذا تكامل للأمة رشدها ، وتهيأت للعبقرية أسبابها .

وقد كان حظ الأمة العربية منها حظاً وفيراً ، بيد أن ذلك ظل كامناً حتى استنار الاسلام بما أزاح من حجب ومزق من أسدال ، فانبعثت شمس العبقرية العربية تشرق فى آفاق الوجود شرقا وغربا بعد أن كانت حبيسة بين أودية الجزيرة ووهادها ، لاتحس لها الحياة وجوداً ، ولا يعلم الناس عنها شيئاً غير لمعات خافقة تأتلق حيناً وتخبو أحيانا ، وإذا بهذه الأمة البدوية تخرج من صحرائها معلِّمة تحمل إلى الناس ديناً مهذَّبا ، وتشريعاً عادلا ، وسياسة حكيمة ، وأدبا فاضلا ، وفكراً سريا ، وقيادة فى الحروب مظفرة ، وبطولة بارعة ، مما حير الأمم وأدهش المفكرين ، ولكنها العبقرية الخصيبة المكتنزة أطلقها الإسلام من قيود القَبَلية إلى فضاء العالَمية ، وفكها من أغلال العنصرية إلى ساحات الانسانية ، وخلصها من ربقة القومية الزارتة إلى دعوة الأخوة العامة ، فراحت تستبق إلى الخلود حتى أنافت على ذروته غير مدافَعَة ولا منازَعة . وخالد بن الوليد مثل مضروب وشاهد مذكور ، فهو فى جاهليته بطل من أبطال الجزيرة العربية ، وفتى من فتيان مكة ، وفارس من فرسان قريش ، ولكنه فى إسلامه بطل من أبطال الإسلام ، وقائد عالمى من قواد الحروب لم يعرف الهزيمة قط ، ومفخرة من مفاخر العرب ، ورجل من رجال التاريخ الأفذاذ .

أسلم خالد رضى الله عنه ، وسمع من النبى صلى الله عليه وسلم — وهو أعرف بأقدار الرجال — من التقريظ والثناء عليه مالم يقله لأحد سواه ، ورأى من احتفائه به مالم يره لغيره ، فأعد

مكتبتنا العربية

نفسه لمكانها فى الاسلام ، وهل لخالد فى حياته الجديدة مكان غير قيادة الأبطال ، ومعامع الوغى والنزال ؟ نعم ، ولذلك وجهه الاسلام ، ألم يقل عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنه سيف من سيوف الله ؟ » بلى ، وقد شهد منه الاسلام ما أقر عينه ، وأرضى دعوته ، فكان فى جميع مواقفه القائد المحنك والسياسى الحكيم ، والبطل الصنديد ، والجندى الصادق ، والشجاع المقتحم ، والفارس الجرئ ، والمفكر الحازم ، والعقل المسدد ، والطود الذى لايستفزه النصر ، ولا تستطير حلمه الشدائد ، ولا يبطره العجب ، ولا تملكه الخيلاء ؛ وهذه المزايا منتهى مايمكن أن تجتمع لقائد ماهر من قواد الحرب فى القديم والحديث ، ولقد كانت كلها فى خالد رضى الله عنه حقائق أحكمتها الحوادث وسجلها التاريخ ورباها الاسلام وهذبتها التجارب .

كان إسلام خالد رضى الله عنه بعد أن حمل الاسلام السيف واشتد ساعده ، واستقامت قناته ، واستطاع أن يرد العدوان عن دعوته ، وأعلن فى الناس أن القوة يجب أن تنصر الحق ، وتنشر الهداية ، وترفع لواء العدالة الاجتماعية ، وتنصف المظلوم ، وتوطد دعائم الحرية الفاضلة ، وكانت بينه وبين خصومه وقائع أخذ فيها وأعطى ، وانتصر وامتحن ، وكان لايزال أوارها يستعر حين دلف خالد إلى المدينة ليلقى بنفسه بين أحضان هذه الدعوة الجديدة التى تجاوبت روحها المجاهدة مع طبيعته المحاربة ، وبهذا الوجه الجاد الصارم استقبل الاسلام بطله الجديد ، وبهذه الروح القوية أقبل البطل على دينه الجديد ، ودفع الدينُ البطلَ الى الميدان فسبق ، وتجلت عبقرية خالد فى أول وقعة إسلامية حضرها ، وهى وإن لم تكن به بدأت لكنها إليه انتهت ، وكان فى وطيسها جنديا وغدا بنصرها قائداً .

ومن عجيب صنع الله تعالى فى حياة هذا القائد الموفق أن تكون أول مواقعه الاسلامية هى أول موقعة يقف فيها الاسلام أمام أعظم دولة فى ذلك التاريخ — دولة الرومان — وجها لوجه ، وكأنما أراد الله تعالى أن يكون ذلك إرهاصاً لكبريات الأحداث التى عُصبت بهذا البطل العظيم فى تاريخ الجهاد الاسلامى ، وأعاصير الردة التى كادت تعصف بالحياة الاسلامية لولا معجزة الإيمان الحازم من أبى بكر الصديق ، وعبقرية القيادة من قائد قواده خالد بن الوليد .

عرفت تلك الموقعة فى كتب السير والتاريخ بغزوة « مؤتة » ، وهو اسم الموضع الذى انحاز اليه المسلمون فى أرض البلقاء من أطراف الشام . ومجمل القول فيها أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث برسوله الحارث بن عمير الأزدى إلى ملك بُصرى يدعوه إلى الاسلام ، فلما نزل الحارث مؤتة عرض له شرحبيل بن عمرو الغسانى فعدا عليه وقتله ، ولم يقتل لرسول الله صلى الله عليه وسلم رسول غيره ، فاشتد ذلك عليه ، وندب الناس فأسرعوا ، واجتمع منهم ثلاثة آلاف

مكتبتنا العربية

بموضع خارج المدينة يقال له « الجُرف »، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمير الناس زيد بن حارثة ، فان قتل فجعفر بن أبي طالب ، فان قتل فعبد الله بن رواحه ، فان قتل فليرتض المسلمون منهم رجلا فليجعلوه عليهم ». وكان خالد بن الوليد جنديا في هذا الجيش كغيره من رجالات الاسلام ، والنبي عليه الصلاة والسلام يعلم مكانه ولم يعينه في القواد ، وبذلك وضع الاسلام أعظم مبدأ في تقدير الفضائل الانسانية في الأشخاص ، فهذا عتيق رسول الله وصولاه أمير جيش فيه من رجالات قريش وأبناء بيوتات العرب من المهاجرين والأنصار من يصلح لتولي هذه القيادة ، ولكن القائد الأعلى صلى الله عليه وسلم رأى أن زيداً رضي الله عنه أهل للإمارة فأمّره حتى يعلم الناس أن الأحساب والأنساب ليست من موازين الفضائل في الرجال ، ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه ، فأي غضاضة على خالد العظيم أن يروض نفسه على أتم الرضا بهذه المقاييس الصادقة في وزن الرجال وعنده منها ما يرتفع به إلى الذروة في الغد القريب ؟

دفع النبي صلى الله عليه وسلم اللواء إلى القائد الأول ، وأمرهم بالسير إلى عدوهم ، فضوا قُدُما حتى إذا كانوا بتخوم البلقاء لقيتهم جموع الروم ومن تبعهم من المستعربة في عدد هائل ، وانحاز المسلمون إلى قرية مؤتة ، وكأنهم تهيبوا عدوهم وأرادوا أن يكتبوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبر العدو وعَدده وعُدده ، فخطبهم القائد الثالث عبد الله بن رواحه فقال : « والله يا قوم إن الذي تكرهون للذي خرجتم له ، تطلبون الشهادة ، وما نقاتل الناس بعدّة ولا قوة ولا كثرة ، وما نقاتلهم إلا بهذا الدين الذي أكرمنا الله به ، فانطلقوا فانما هي إحدى الحسنيين : إما الظهور وإما الشهادة ». فتشجع الناس وقالوا : قد والله صدق ابن رواحة !

استقرت نفوس المسلمين ومشوا الى عدوهم بسيوفهم وإيمانهم ، والتحم الجيشان وقاتل الأمير زيد بن حارثة وبيده اللواء حتى شاط في رماح القوم ، فأخذ اللواء القائد الثاني جعفر ابن أبي طالب ، فقاتل على فرس له حتى اذا لحمه القتال نزل عنها فعرقبها ، وقاتل راجلا وهو يرتجز بقوله :

يا حبذا الجنة واقترابه ... طيبة وبارد شرابها

والروم روم قد دنا عذابها ... على إذ لاقيتها ضرابها

فقطعت يده اليمنى فأخذ اللواء بيده اليسرى فقطعت ، فاحتضنه بعضديه وقاتل به حتى قتل ، ثم أخذ اللواء القائد الثالث عبد الله بن رواحة وهو يقول :

يا نفس إلا تقتلي تموتي ... هذي حياض الموت قد صليت

وما تمنيت فقد أعطيت ... إن تفعلي فعلهما هديت

وإن تأخرت فقد شقيت

وقاتل حتى قتل ، وهو آخر قائد عينه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ترك الأمر بعد

مكتبتنا العربية

لرأى الجيش يختار لنفسه قائداً من أهل البلاء والحنكة ، وهذه أدق وأخطر ساعة تمر بجيش مشتبك فى المعركة يفقد قواده ويصبح بغير قائد يسوس أمره وينظم صفوفه ، وماذا ينتظر من جيش انفرط عقد نظامه بفقد قائده غير التماس طريق النجاة ؟ ولكن هذا الجيش الباسل لم يفقد روحه المعنوية بفقد قواده الأبطال ، أوليس من بين جنوده أبو سليمان خالد بن الوليد وهو قائد بطبعه ؟ بلى ، إن كل جندى من جنوده قائد جحفل وبطل أمة ، ولعل هذا هو السر فى ترك الأمر شورى بين أفراد الجنود يقيمون على قيادتهم من يختارون من أبطال الاسلام ، وعندهم ميزان الفضائل منصوب .

ابتدر اللواء ثابت بن أقرم المجلانى حليف الأنصار ، وهو بدرى من السابقين ، وصاح فى الناس يا للأنصار ، فجعلوا يثوبون اليه ، فقال : يا معشر المسلمين اصطلحوا على رجل منكم ، فقالوا : أنت ، قال : ما أنا بفاعل ، ثم نظر الى خالد بن الوليد ، فقال : يا أبا سليمان خذ اللواء ، قال : لا آخذه ، أنت أحق به منى ، لك سن ، قد شهدت بدرا ، قال ثابت : خذ أيها الرجل ، فوالله ما أخذته إلا لك ، أنت أعلم بالقتال منى ! ثم قال ثابت للمسلمين : اصطلحتم على خالد ؟ قالوا : نعم ، فأخذ خالد اللواء .

ومن هنا تبدأ صفحة البطولة الاسلامية فى تاريخ خالد رضى الله عنه ؟

صادق ابراهيم عرجون

من حكم محمد بن على بن الحسين

حضر أعرابى مجلس أبى جعفر محمد بن الحسين بن على كرم الله وجهه وسأله : هل رأيت الله حين عبدته ؟

فأجابه أبو جعفر محمد : لم أكن لأعبد من لم أره . قال الأعرابى : فكيف رأيته ؟ فأجابه أبو جعفر محمد : لم تره الأبصار بمشاهدة العيان ، ورأته القلوب بحقائق الايمان . لا يدرك بالحواس ، ولا يشبه بالناس ، معروف بالآيات ، منعوت بالعلامات ، ذلك الله الذى لا إله إلا هو . فقال الاعرابى : الله أعلم حيث يجعل رسالته ، معجباً بجواب أبى جعفر .

وروى الجاحظ من كلام أبى جعفر محمد هذا قوله : « صلاح شأن الدنيا بحذافيرها فى كلمتين ، لأن صلاح شأن جميع الناس التعاشر ، وهو ملء مكيال ثلثاه فطنة وثلثه تغافل » .

قال الجاحظ : لم يجعل أبو جعفر لغير الفطنة نصيبا من الخير ، ولا حظا من الصلاح ، لأن الانسان لا يتغافل عن شىء إلا وقد عرفه وفطن له . قال أبو تمام :

ليس الغبى بسيد فى قومه ... لكن سيد قومه المتغابى

مكتبتنا العربية

لرأى الجيش يختار لنفسه قائداً من أهل البلاء والحنكة ، وهذه أدق وأخطر ساعة تمر بجيش مشتبك فى المعركة يفقد قواده ويصبح بغير قائد يسوس أمره وينظم صفوفه ، وماذا ينتظر من جيش انفرط عقد نظامه بفقد قائده غير التماس طريق النجاة ؟ ولكن هذا الجيش الباسل لم يفقد روحه المعنوية بفقد قواده الأبطال ، أوليس من بين جنوده أبو سليمان خالد بن الوليد وهو قائد بطبعه ؟ بلى ، إن كل جندى من جنوده قائد جحفل وبطل أمة ، ولعل هذا هو السر فى ترك الأمر شورى بين أفراد الجنود يقيمون على قيادتهم من يختارون من أبطال الاسلام ، وعندهم ميزان الفضائل منصوب .

ابتدر اللواء ثابت بن أقرم المجلانى حليف الأنصار ، وهو بدرى من السابقين ، وصاح فى الناس يا للأنصار ، فجعلوا يثوبون اليه ، فقال : يا معشر المسلمين اصطلحوا على رجل منكم ، فقالوا : أنت ، قال : ما أنا بفاعل ، ثم نظر الى خالد بن الوليد ، فقال : يا أبا سليمان خذ اللواء ، قال : لا آخذه ، أنت أحق به منى ، لك سن ، قد شهدت بدرا ، قال ثابت : خذ أيها الرجل ، فوالله ما أخذته إلا لك ، أنت أعلم بالقتال منى ! ثم قال ثابت للمسلمين : اصطلحتم على خالد ؟ قالوا : نعم ، فأخذ خالد اللواء .

ومن هنا تبدأ صفحة البطولة الاسلامية فى تاريخ خالد رضى الله عنه ؟

صادق ابراهيم عرجون

من حكم محمد بن على بن الحسين

حضر أعرابى مجلس أبى جعفر محمد بن الحسين بن على كرم الله وجهه وسأله : هل رأيت الله حين عبدته ؟

فأجابه أبو جعفر محمد : لم أكن لأعبد من لم أره . قال الأعرابى : فكيف رأيته ؟ فأجابه أبو جعفر محمد : لم تره الأبصار بمشاهدة العيان ، ورأته القلوب بحقائق الايمان . لا يدرك بالحواس ، ولا يشبه بالناس ، معروف بالآيات ، منعوت بالعلامات ، ذلك الله الذى لا إله إلا هو . فقال الاعرابى : الله أعلم حيث يجعل رسالته ، معجباً بجواب أبى جعفر .

وروى الجاحظ من كلام أبى جعفر محمد هذا قوله : « صلاح شأن الدنيا بحذافيرها فى كلمتين ، لأن صلاح شأن جميع الناس التعاشر ، وهو ملء مكيال ثلثاه فطنة وثلثه تغافل » .

قال الجاحظ : لم يجعل أبو جعفر لغير الفطنة نصيبا من الخير ، ولا حظا من الصلاح ، لأن الانسان لا يتغافل عن شىء إلا وقد عرفه وفطن له . قال أبو تمام :

ليس الغبى بسيد فى قومه ... لكن سيد قومه المتغابى

مكتبتنا العربية

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٢ —

الفصل الأول

العقلية السامية والعربية والعقلية الآرية

إن أقل الملاحظين تدقيقا يستطيع لأول وهلة أن يكشف اختلافات من كل لون بين العنصر السامى والعنصر الآرى . فإذا ما حل الوافد الأوربى بلدا من البلاد العربية تبين مفارقات عديدة ظاهرة ، تزيد حتى تصل إلى التعارض الحاد ، وتُستخلص من مجرد المقارنة الذاتية الموجزة بين شئون هذه البيئة السامية وشئون المناطق التى جاء منها ويعيش بينها . مثال ذلك إذا حل المواطن الفرنسى ، جنديا أو موظفاً أو سائحاً ، بأرض الجزائر ، يشعر برغم قرب المسافة بين فرنسا والجزائر أنه فى عالم جديد ، حيث الأشياء والناس يبدون أنهم يسيرون على عكس مايُعرف فى أوربا ، حتى لتناقض صبغتهم كل التناقض الصبغة الاوربية .

وهؤلاء الذين حاولوا من أولئك السائحين كتابة ملاحظاتهم عن هذه الحالة ، لم يسعهم إلا إبداء دهشتهم بعبارات أخاذة مثيرة (١) . وإذا طالت الإقامة فى هذا البلد زاد ذلك التأثر الأولى قوة ، وبخاصة عند هؤلاء الذين درجوا على الانتفاع بأوقات فراغهم ، أو بأوقاتهم كلها فى دراسة البلاد وسكانها ولغتها ودينها . والحالة الآن تكاد تكون كما كانت قبل اتصال الفرنسيين بهم برغم بعض التغييرات السطحية التى تمت تحت التأثير الأوربى ، والتى قُصرت على جزء فقط من سكان المدن الوطنيين (٢) . وما قلناه عن عرب الجزائر ينطبق على سائر الشعوب التى من نفس العنصر ؛ فهم جميعا متشابهون فى أعماق نفوسهم ، ويبدون مناقضين

---

(١) ذكر المؤلف لهذا مثلا مختلفة منها تلك الجملة الشهيرة المنسوبة الى الماريشال « بيجو » (راجع كتاب الحياة العربية والمجتمع الاسلامى للجنيرال دعماس ص ٤٧ — ٤٨) إذ يقول : « ضع عربيا وأوربيا فى ماء يغلى ثمانية أيام فى قدر واحد ، فأنك ترى بعد هذا أن (مرق) كل منهما يظل منفصلا عن (مرق) الآخر » .

(٢) راجع اسماعيل حامد فى كتابه : « المسلمون الفرنسيون فى شمال أفريقية » ، وراجع أيضا « المسألة الوطنية وقضية مارجريت أمام محكمة جنايات الهيروت » للمسيو (برونيل) باريس عام ١٩٠٦ . وراجع أيضا تقريرنا عن هذين الكتابين فى مجلة الجمعية الجغرافية للجزائر وأفريقية الشمالية عام ١٩٠٦ ص ٢١٠ — ٢١٤ .

مكتبتنا العربية

فى جميع النواحى الجوهرية للعنصر الآخر ، بل يكون دون معه تقابلا حيًّا فى التفكير .

سنشير فى متن الكتاب إلى جميع هذه الاختلافات والفوارق التفصيلية ، والى وجوه التعارض على اختلاف ضروبها (١) . أما الآن ، فهل لنا أن نسلم بأنها نتيجة لتلاقى ظروف عرضية اشتركت بعضها مع بعض ؟ أو أنها نشأت من أسباب مختلفة متعددة لا صلة بينها لكنها أدت بطريق المصادفة إلى نتيجة واحدة ، وإلى تكوين مفارقة مستمرة بين هذين العنصرين فى جميع المظاهر ؟ أو هل لنا أن نأمل أن نرى بعد التحليل المنظم والمشبع بروح المثابرة تخفيف هذه الأسباب العديدة ، حتى يظهر النظام فى وسط هذه الفوضى؟ وهل نستطيع أن نصل فى نهاية الأمر إلى صيغة (formule) وحيدة بسيطة عامة وخصبة ، نقول « خصبة » لأنها قد تساعدنا على وضع فرض علمى يستقرأ من عدد كبير من الظواهر المختلفة القابلة للمراجعة من حيث نتائجها المنطقية ، والتى من شأنها أن تساعد على شرح وتفسير الصعوبات التى ظلت غير قابلة للحل ، وعلى الإيحاء ببحوث جديدة .

هل لمثل هذه المحاولة بعض الحظ فى النجاح ؟ ومهما يكن من شىء فليس من المفيد أن نرجىء إثارة هذه المسألة فى معرض هذه المناقشة الافتتاحية ، المؤسسة حتما على حجج أولية وعامة ومبهمة ، والتى هى من التعاليم العامة ، على حد تعبير أرسطو . فالوسيلة الوحيدة والمؤكدة للوصول إلى مخرج من هذه المغامرة ، هى محاولتها ومعالجتها بلا ريث ، وسيكون النجاح مبينا . أما أن يكون واحد من الناس أو كثير منهم قد فشلوا ، فلا يمكن اتخاذ ذلك سببا للحكم مقدما ضد كل احتمال لنجاح مقبل .

بل يجب أن نذكر أن الأمر ليس أمر نجاح أو فشل بمعنى الكلمة ؛ إذ أن البحوث التى من هذا النوع لا يمكن أن تؤدى إلى كشف حقيقة ملموسة قابلة للبرهان ، بالتجارب المستندة إلى الحساب ، شأن بحوث علماء الطبيعة . بل إنه فى الملك وفى العلوم التجريبية الأكثر دقة كالطبيعة والكيمياء نجد الافتراضات العامة جدا ذات صبغة غير مستقرة وقابلة للزوال قليلا أو كثيرا . إن هذه الفروض تنتهى دائما بترك مكانها لفروض جديدة أقرب إلى الواقع ، برغم أن الفروض الأولى قد أدت فى زمانها خدمات علمية لا يستهان بها . نذكر على سبيل التمثيل فى الفلك افتراض مدارات السيارات دوائر قديما ، وافتراضها قطاعات ناقصة حديثا ؛ وافتراض انبعاث النور فى الطبيعة ؛ وافتراض الاحتراق فى الكيمياء ، إلى نحو هذه الافتراضات

(١) سأرد فيما يأتى على ما لا أراه حقا فيما يذكره المؤلف عن الفروق بين الجنس الآخر والجنس السامى من ناحية العقلية ، وعن غير ذلك من البحوث . (المعرب)

مكتبتنا العربية

أو الفروض . فالفروض التى أحلها العلماء محل تلك ، والتى يستخدمونها هـذه الأيام تعتبر أدق منها حقا ، ولـكن هل هى صحيحة ؟ (١)

هل هناك فلـكى لم يتساءل عما إذا كان افتراض الجاذبية العامة ربما يصبح غير صحيح بكل دقة إذا ما لجأ أحد الراصدين إلى أجهزة علمية قوية وطرق جديدة تساعده على كشف مجموعات لم تـكتشف من قبل لعوالم كائنة فيما وراء الأبعاد التى فى متناول كشفه وبحثه الآن (٢) ؟ وهل هناك كيمائى لم يدرك احتمال وجـود أكثر من ستين عنصرا بسيطه غير قابلة للانقسام كيمائيا إلى مالا نهاية ؟ إنه من باب أولى، إذا أردنا تطبيق افتراض تفسيرى على أشياء معقـدة وليس من السهل الامساك بها كعقلية شعب من الشعوب أو عبقرية جنس من الأجناس ، يكون من المسلّم به أن ما يمكن أن نقوم به هو وضع سلسلة غير محدودة من التقريبات إلى الحقيقة ، وهى تقريبات مؤقتة ولـكنها تكون أدق وأصح شيئا فشيئا . لن يكون النجاح إذاً فى هذا الصدد هو الوصول إلى الفرض ، بل الاقتراب منه ؛ ولن يكون الفشل إلا الابتعاد عن هذا الفرض ، أو الوقوف فى أماكننا دون تقدم نحوه .

وما دمنا فى معرض الحيطة الأوليـة ، فعلينا أن نذكر أن عبارات : جنس وعقلية وروح وعبقرية ، وغيرها من التعابير المماثلة التى نستخدمها فى بحثنا ، لن نعنى بها إلا معناها النسبى ، أى أن هـذه المفردات لا تشير فى فـكرنا إلى حل ميتافيزيقى جدلى . فإذا ما تحدثنا عن عقلية جنس من الأجناس ، أو عن الروح الاسلامية أو العبقرية الآرية ، فلن نقصد إلا ما يشار إليه هذه الأيام فى علم النفس التجريبى بكلمة الخواص : أى مجموعات دائمة من الظواهر أو من النزعات والميول ، وبعبارة أخرى مجموعات من ظواهر هى بالقوة وتكون بالفعل بمجرد اجتماع هذه الظروف التى تسمى سبب الظاهرة فى العلوم المبنية على الملاحظة . ويجب أيضا أن نتخذ عبارة دوام هذه المجموعات بمعنى نسبى كذلك .

هذا النظام من الظواهر والنزعات ، الذى سنسميه عقلية أو روحا عبقرية خاصة بشعب من الشعوب أو جنس من الأجناس ، سيبدو لنا خلال أجيال متتالية ذا صبغة أو طابع ثابت نوعا ما . ومع هـذا فسيتبين لنا فى نفس الحين أنه سائر فى طريق التعديل والتغير المستمر ، فالى أى مدى سيستمر هذا التحول ؟

---

(١) راجع « هنرى پوانـكاريه » ، فى كتابه « العلم والافتراض » باريس عام ١٩٠٢ ، وفى كتابه الآخر « قيمة العلم » باريس عام ١٩٠٥ م .

(٢) وفى بعض النظم النجمية قد يكون معامل الجاذبية مختلفا فيما يتعلق بالمجموعات النجمية الغامضة التى تـكلمنا عنها فيما سبق والتى لم نحل بعد . « إميل بيكار » ، فى كتابه « العلم الحديث وحالته الحاضرة » ، باريس عام ١٩٠٥ ص ١٤٢ .

مكتبتنا العربية

هل لنا أن نقول إنه سيتجاوز بعض الحدود ، بحيث إن أكبر التغيرات والتحولات التى ستمر على طرز (type) معين من الشعوب البشرية — طالما يظل نقيا من كل امتزاج — تؤدى دائما إلى تغييرات منظمة قليلا أو كثيرا فى موضوع أو مسألة (thème) معينة ؟ أوهل التحول قد ينال حتى من المميزات الأساسية لهذا الطرز ، فيغير طبيعته تغييرا جوهريا، أو قد يحوله إلى عكس طبيعته ؟ أو بعبارة أخرى ، ما هو أصل الطُرُز الشعبية البشرية ؟ فهل هى عبارة عن أجناس فطرية أولية غير قابلة للتحول كما كان منصورا فى الماضى ، وأنها قابلة للتغيرات السطحية فحسب بفعل التأثيرات البيئية ، ثم تعود إلى طبيعتها الأولى عودة تامة أو غير تامة من تلقاء نفسها إذا ما انتهى فعل هذه التأثيرات ؟ (١) أو هل هذه الطرز الشعبية البشرية ليست إلا نتاج البيئات المختلفة التى تعيش فيها ، فهى شأنها شأن هذه البيئات التى تعبر عنها قابلة لتحولات غير محدودة ؟

سنترك الباب مفتوحا أمام جميع هذه الأسئلة الغامضة الميتافيزيقية الجدلية ، وسنقصر بحثنا على ميدان العلم الوضعى . بل هناك مسائل قد تقبل البحث العلمى ، ولكنها عامة وصعبة جدا ، لتطلبها بالنسبة إلى معارفنا الحالية شيئا آخر غير الحلول الافتراضية ؛ لذلك سنضرب عنها صفحا أيضا ولا نتناولها هنا بالبحث والدراسة . مثال ذلك فيما يتصل بتطور مجموعة الظواهر والميول ، التى نسميها عقلية جنس من الأجناس او روحه أو عبقريته ، ما هو النصيب الذى يكون فى ذلك للامتزاج بالدم الأجنبى وهو ما يحدث حتما بطريقة مستمرة ؟ وما هو نصيب الأثر العقلى والمعنوى بصفة عامة الذى تحدثه الشعوب المجاورة ؟ وما هو نصيب اختلاف البيئة الناشىء عن الهجرة أو التغيرات الجوية و الجغرافية والاقتصادية . . ؟ وما هو أخيرا أثر نمو الجنس نموا ذاتيا وميوله نحو التقدم أو الانحلال ، وهى ميول قد تظهر دون أى تأثير تعديلى واقع من شعوب أخرى أو من ظروف خارجية ؟

اننا نستبعد هذه المسائل ، لا لأنها تبدو لنا لآن غير قابلة للحل بطريقة علمية حقيقية ، بل لأنها لا تهم مباشرة الفكرة أو النظرية التى نريد الدفاع عنها . فالذى نقصده أخيرا هو العلم بالمعنى الوضعى جدا والنسبى جدا ، وحتى فكرة القانون الطبيعى لا نجعل لها إلا قيمة نسبية . ولما كنا نجهل إذا كانت القوانين لا تتغير قط بمضى الزمن ، مثل طرز الشعوب ومثل كل الكائنات ، فنحن لا نجرؤ على أن نرى فيها شيئا أكثر من تعبير مقارب للتطور العالمى حتى يقوم الدليل على الضد من هذا .

---

(١) سنجد أنفسنا أمام تصور (فهم) حديث نسبيا من هذا النوع عند بحث وجهة نظر رينان فى لغة الاجناس السامية ودياناتها وعبقريتها .

مكتبتنا العربية

وفيما يتعلق بالجنس خاصة ، سنستعمل هذه الكلمة عند التحدث عن الانسان بالمعنى النفسى أو الاجتماعى ، لا بالمعنى الحيوى (البيولوجى) ؛ فيتعين إذاً اعتبار الجنس بهذا المعنى جماعة من الأفراد لا يتشابهون فى أجسامهم ، بل يتشابهون فقط فى أرواحهم ؛ فهم لهذا تركيب أصلى(Originale) من عواطف وتصورات وعقائد وميول ذوقية وعقلية ودينية وأخلاقية واجتماعية . ومن الممكن أن يتسع الجنس ، باندماج بعض الأجانب فيه ، فلا يكون لذلك جماعة مغلقة ، بشرط أن يكون هؤلاء من أجناس اجتماعية قريبة نوعا ما حتى يتم الاندماج بيسر وسرعة .

فالجنس بهذا المعنى هو عبارة عن مجموعة كبرى تنفث فيها روح واحدة وعقلية واحدة وعبقرية واحدة أصلية نوعا ما ، وهو لذلك يستطيع ، بلا تغير محسوس فى مميزاته الأساسية ، أن يستمر قائما خلال عدد كبير من الأجيال المتوالية ، بل يستطيع أن ينمو — كما رأينا — نموا محسوسا بامتصاص آخرين من الأجانب مع احتفاظه بمميزات الروح التى تجعل منه وحدة وطرازا مستقلا أصليا .

وأخيرا ، إنه لايسعنا إلا أن نحيل القارىء إلى تلك الصفحات القيمة التى خصصها «رينان» لدراسة موضوع الجنس هذا ، وخصوصا إلى المنهاج الذى يجب أن نترسمه للحكم على مميزات جنس من الأجناس أو شعب من الشعوب ، فقد وصل « رينان » إلى ملاحظاته وآرائه بمحاولته استخلاص المميزات العامة للشعوب السامية (١). ولايسعنا لذلك إلا الاعجاب بعبقرية هذا العقل العميق ، حتى أننا نقبل النتائج — فى مجموعها — المتعلقة بالخواص المميزة للجنس السامى ، التى أداه إليها تحليله العميق ، وإن كنا نرى أنفسنا مضطرين إلى مخالفته فى نقطتين فقط ، ولذلك سنحاول تعديل رأيه أو إكماله أو إبداء بعض التحفظات ؟

« الحديث موصول »

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) راجع « رينان » فى كتابه : تاريخ عام وطريقة مقارنته للغات السامية الطبعة الرابعة ، وخصوصا ص ١ — ١٧ و ٤٩٠ — ٥٠٥

مكتبتنا العربية

١ – نظرية المعرفة عند الفارابى

أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابى نسبة إلى مدينة فاراب وهى إحدى مدن الترك فيما وراء النهر ، فيلسوف المسلمين ، والمعلم الثانى . فهو إلى فلاسفة الإسلام كما كان أرسطو – المعلم الأول – إلى فلاسفة اليونان . سئل الفارابى : من أعلم أنت أم أرسطو ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته .

يقص علينا ابن سينا أنه حفظ كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو عن ظهر قلب دون أن يفهمه إلى أن وقع إليه كتاب الفارابى " تحقيق غرض أرسطو فى كتاب مابعد الطبيعة " فانفتحت له مغاليق فلسفة أرسطو . فهذه شهادة ابن سينا – وهو الفيلسوف صاحب الصدارة فى الفلسفة – للمعلم الثانى الفارابى .

توفى عام ٣٣٩ هـ فى دمشق فى صحبة سيف الدولة الحمدانى الذى أكرمه وعرف موضعه فى العلم ومنزلته من الفهم .

وله تآليف كثيرة منها " مقالة فى معانى العقل " نستخلص منها رأيه فى المعرفة .

وقد تأثر الفارابى خطى أستاذه أرسطو فى هذا الصدد ، مع بعض التغيير كما يجرى عليه أغلب المفسرين . وسنعنى فى هذا المقال ببيان أوجه الخلاف بين المعلمين .

قال الفارابى عن العقل : إن اسمه يطلق على أشياء كثيرة « الأول الشئ الذى به يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل . الثانى العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل ، وينفيه العقل . الثالث العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب البرهان . والرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق . والخامس العقل الذى يذكره فى كتاب النفس . والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب مابعد الطبيعة (١) » .

وقد أحسن الفارابى صنعاً بالتنبيه على معنى العقل الشائع على ألسنة الجمهور الذين « يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ماينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر » .

وكذلك أحسن صنعاً بتعريف معنى العقل عند المتكلمين حتى يَنْتَفِىَ اللبس عن هذا اللفظ وما يدل عليه من معان مختلفة حين يستعمل فى الفلسفة . والمتكلمون « إنما يعنون به المشهور فى نادى الرأى عند الجميع . فإن نادى الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل » .

---

(١) كتاب الجمع بين رأى الحكيمين للفارابى به ثانى رسائل مطبعة السعادة ١٩٠٧ . ص ٥

مكتبتنا العربية

ولا يخلو هذا التنبيه الذى لجأ إليه الفارابى من سبب ؛ ذلك أن المتكلمين ـ كما يقول الفارابى ـ « يظنون بالعقل الذى يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب البرهان ، ولكنك إذا استقريت مايستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادى الرأى المشترك » .

وعند الفارابى أن العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب البرهان « إنما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاعن قياس أصلا ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، أو من صباه ومن حيث لايشعر من أين حصلت وكيف حصلت » .

ومن الواضح هنا أن الفارابى يعتقد بأن المقدمات الكلية الضرورية موجودة فى العقل بالفطرة . ولكن الوجه الثانى للمسألة ، وهو ماذكره من أنها تحدث فى الصبا من حيث لايشعر المرء من أين أو كيف حصلت ، يبين لنا أن الفارابى لايجزم بفطرة الأوليات والبديهيات ، بل يجوّز حدوثها بالكسب دون أن يعرف حلا صحيحاً لهذه المسألة . وهذا الموقف يختلف عن موقف غيره من الفلاسفة مثل ابن سينا ، وقد رأينا فى البحث السابق كيف يجزم بذلك بما لايحتمل الشك فى أكثر كتبه .

غير أننا إذا تصفحنا ما كتبه الفارابى فى مواضع أخرى من مؤلفاته ، وجدنا أنه يميل إلى تأييد المذهب الثانى ، ويلتمس له الأدلة ، ونعنى حصول المعرفة البديهية عن كسب لاعن فطرة .

قال بصدد الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو مايأتى ، ونذكر هذا النص الطويل لما له من أهمية فى الموضوع الذى نحن بسبيله : « فنقول : من البين الظاهر أن للطفل نفساً عالمة بالقوة ، ولها الحواس آلات الإدراك ، وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيات تحصل الكليات . والكليات هى التجارب على الحقيقة . غير أن من التجارب مايحصل عن قصد . وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمى التى تحصل من الكليات عن قصد بتقدمة التجارب . فأما التى تحصل عن الكليات للإنسان لاعن قصد فإما أن لايوجد لها اسم عند الجمهور لأنهم لايعنونه ، وإما أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ، ومبادى البرهان ، وما أشبهها من الأسماء . وقد بيّن أرسطو فى كتاب البرهان أن من فقد حسًّا ما فقدَ فَقَدَ علماً ما . فالمعارف إنما تحصل فى النفس بطريق الحس . ولما كانت المعارف إنما حصلت فى النفس عن غير قصد أولا فأولاً فلم يتذكر الإنسان ـ وقد حصل جزء وجزء منها فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل فى النفس ، وأنها تعلم طريقاً غير

مكتبتنا العربية

الحس . فاذا حصلت من هذه التجارب فى النفس صارت النفس عاقلة ، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب (١) » .

وهكذا يمضى بنا الفارابى فى هذا التحليل البديع مؤيداً نظريته حتى ينتهى إلى تعليل رأى أفلاطون المشهور « العلم تذكر والجهل والنسيان » بأنه تذكر ما كا فى نفسه قديما أى ما اكتسبه منذ الصبا .

وتظهر حيرة الفارابى فى مقدمة كتاب تحصيل السعادة حيث يقول : إن « العلوم منها ما يحصل للانسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف ومن أين حصلت وهى العلوم الأول ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم » (٢) .

كيف ومن أين حصلت العلوم الأول ؟

أجاب الفارابى عن هذين السؤالين بشكل آخر فى كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . ونقصد بالشكل الجديد أنه تحليل فلسفى للموضوع بينما ما جاء فى كتاب الجمع بين رأى الحكيمين تحليل نفسانى أو « بسيكولوجى » . وخلاصة رأى الفارابى أن الأصل المعقولات الأولى المحسوسات ، ولكنها لا تخرج إلى منزلة المعقولات إلا بمساعدة العقل الفعال . وإليك نص ما ذكره زيادة فى الايضاح والبيان . « وفعل العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى البصر فلذلك سمى العقل الفعال . ويسمى العقل الهيولانى العقل المنفعل . وإذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشىء الذى منزلته منها منزلة الضوء فى البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة . وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشىء الواحد متساوية » (٣) .

ونعود إلى الكلام عن أنواع العقول الأخرى التى ذكرها الفارابى فى شىء من الايجاز :

العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب الأخلاق فالمقصود منه العقل العملى الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شىء ، وعلى طول تجربة شىء . وهذا العقل «يتزيد مع الانسان طول عمره ... ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه عقلا تفاضلا متفاوتا » .

أما العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠ (٢) تحصيل السعادة للفارابى — حيدر آباد الدكن — ١٣٤٥ هـ . ص ٢

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة — مطبعة النيل بمصر — ١٣٢٣ هـ — ص ٦٤ ، ٦٥ .

مكتبتنا العربية

والعقل بالقوة هو الاستعداد لانتزاع « ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها » .

والعقل بالفعل هو حصول صور الموجودات . « فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة » .

وهنا يلاحظ الفارابى أن المعقولات التى كانت بالقوة معقولات تختلف عن المعقولات بالفعل ، لأنها حين كانت بالقوة فهى « صور فى مواد من خارج النفس » . وإذا حصلت معقولات بالفعل فان « وجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل » . وسبب ذلك « هو ارتفاع كثير من المقولات عنها كالأين والكيف . . . . الخ » (١) .

« والعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل صار العقل الذى كنا نقوله أولا إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد » .

ثم أفرد الفارابى فقرة خاصة بالعقل الفعال قائلا : إنه « صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا . . . . وهو الذى جعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ، ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التى هى بصر بالقوة مادامت فى الظلمة » .

هذا ماأثبته الفارابى نسبةً لأرسطو وأخذاً عنه . فإلى أى حد فهم الفارابى أرسطو ؟ وهل هذه الآراء هى حقاً آراء أرسطو أم آراء المفسرين الذين جاءوا بعد أرسطو ؟ .

هذا مانذكره فى مقال آخر .

الدكتور

أحمد فؤاد الاهوانى

من الكلام البليغ

قال على بن الحسين : المراء يفسد الصداقة القديمة ، ويحل العقدة الوثيقة ؛ وأقل ما فيه أن تكون به المغالبة ، والمغالبة من أمتن أسباب القطيعة .

روى أن على بن موسى أصيب بمصيبة ، وهو من أهل البيت النبوى ، فسار اليه الحسن ابن سهل فقال له : إنا لم نأتك معزين ، بل جئناك مقتدين ، فالحمد لله الذى جعل حياتكم للناس رحمة ، ومصائبكم لهم قدوة .

(١) مقالة العقل ص ٩ ، ١٠

مكتبتنا العربية

والعقل بالقوة هو الاستعداد لانتزاع « ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها » .

والعقل بالفعل هو حصول صور الموجودات . « فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة » .

وهنا يلاحظ الفارابى أن المعقولات التى كانت بالقوة معقولات تختلف عن المعقولات بالفعل ، لأنها حين كانت بالقوة فهى « صور فى مواد من خارج النفس » . وإذا حصلت معقولات بالفعل فان « وجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل » . وسبب ذلك « هو ارتفاع كثير من المقولات عنها كالأين والكيف . . . . الخ » (١) .

« والعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل صار العقل الذى كنا نقوله أولا إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد » .

ثم أفرد الفارابى فقرة خاصة بالعقل الفعال قائلا : إنه « صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا . . . . وهو الذى جعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ، ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التى هى بصر بالقوة مادامت فى الظلمة » .

هذا ماأثبته الفارابى نسبةً لأرسطو وأخذاً عنه . فإلى أى حد فهم الفارابى أرسطو ؟ وهل هذه الآراء هى حقاً آراء أرسطو أم آراء المفسرين الذين جاءوا بعد أرسطو ؟ .

هذا ماذكره فى مقال آخر ؟

الدكتور

أحمد فؤاد الاهوانى

من الكلام البليغ

قال على بن الحسين : المراء يفسد الصداقة القديمة ، ويحل العقدة الوثيقة ؛ وأقل ما فيه أن تكون به المغالبة ، والمغالبة من أمتن أسباب القطيعة .

روى أن على بن موسى أصيب بمصيبة ، وهو من أهل البيت النبوى ، فسار اليه الحسن ابن سهل فقال له : إنا لم نأتك معزين ، بل جئناك مقتدين ، فالحمد لله الذى جعل حياتكم للناس رحمة ، ومصائبكم لهم قدوة .

---

(١) مقالة العقل ص ٩ ، ١٠

مكتبتنا العربية

الاتبـــــاع

الإتّباع مما جرت عليه العرب فى كلامها ، وعنى العلماء ببيانه وبحثه . وهو يؤكد الكلام ويشد منه ؛ روى أن بعض العرب سئل عن ذلك فقال : «هو شئ نتشد به كلامنا (١)» . وتدفع إليه حاجة المبالغة فى الشئ وفيض الإحساس به والرغبة فى تمكينه . وقد يقرب منه قوله تعالى : « وهم ينهَون عنه وينأوْن عنه » .

والإتباع فيما أبان عنه ابن فارس « أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها أو رَوِيّها (٢) إشباعا وتأكيداً ؛ وذلك قولهم : ساغب لاغب ، وهو جَبٌ ضَب ، وخراب يباب » . والتعبير بأو يفهم أن الاتفاق فى الوزن والروى معاً لم يلتزم فى هذا الباب . والمتتبع لأمثلة الإتباع لايرى مااختلف فيه الوزن ، وإنما يجد مااختلف رَوِيّه ، نحو جديد قشيب . ولكن الحق أن هذا الأخير ليس من الإتباع كما سيأتى . وعلى ذلك يطرد قول القالى فى أماليه : « مذهبهم فى الإتباع أن تكون أواخر الكلم على لفظ واحد مثل القوافى والسجع » . وفى فقه اللغة للثعالبى العبارة السابقة وفيها الواو بدل أو . وقد علمت أن الاتفاق فى الوزن لابد منه ، وبذلك يصرح السبكى فى قوله (٣) : « فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع (٤) » .

ونرى من أمثلة الإتباع : قسيم وسيم . والتابع هنا له معنى يستقل التابع له ، وله اشتقاق معروف ؛ فالقسيم من القسامة والوسيم من الوسامة ، وهما يرجعان إلى الحسن . غير أن الخير إيعاد نحو هذا من الإتباع وقصر الإتباع على مايكون فيه الثانى فى معنى الأول غير معنىّ به معنى خاص كما فى ساغب لاغب وعطشان نطشان ، وإن صح أن يكون للاغب معنى وهو من به اللغوب ، ولنطشان معنى المتردد القلق ، من قولهم : مابه نطيش أى حركة ، فان اللغوب والقلق لايقصد إليهما من العبارتين السابقتين .

وقد سبق إلى توهين القول بالإتباع فى نحو قسيم وسيم الزجاج إذ يقول : « ليس وسيم إتباعا لقسيم ، كما أن قولهم : مليح صبيح ليس صبيح فيه إتباعا لمليح ، وإنما يكون اللفظ مقضياً عليه بالإتباع إذا لم يكن يفرد كقولهم : عطشان نطشان ، فنطشان لايفصل من عطشان ،

(١) وتد الشئ يتده ثبته (٢) الروى حرف القافية (٣) مما نقله عنه السيوطى فى المزهر

(٤) وقد رأيت فى كامل المبرد جـ ٥ ص ١٥٠ فى الكلام على راضع : « وقوم يقولون هو توكيد للئيم كما يقولون جائع نائع وحسن بسن وعطشان نطشان وأجم أكتع » . وأنت ترى من هذا أن الاتباع جرى عند هؤلاء فى غير اتفاق فى الوزن والروى ، إذ جعلوا من هذا الباب لئيم راضع .

مكتبتنا العربية

ولذلك قيل فى نحو هـذا إتباع لأنه لامعنى له إذا جئ به وحده ، فأما وسيم فقد جاء دون قسيم » .

وكذلك انتقد الزجاج عد مُضيع مُسيع من الإتباع فقال : « ليس مسيع إتباعا لمضيع ولا سائع إتباعا لضائع ، فانهم يقولون : ضاعت الناقة وساعت ، وناقة مضياع ومسياع ، وقد ساعت تسوع ، وإنما غر من قال إنه إتباع قولهم مسياع ، وأصله من الواو(١) فتوهموا أنهم قلبوها ياء إتباعا لمضياع ، وكيف ذلك وهم يقولون مسياع مضياع فيقدمون مسياعا على مضياع ، وإنما قالوا مسياع وأصله مسواع لأنه من ساع يسوع على وجهين : إما أن تكون معاقبة فقد سمعنا بناقة مسواع ، وإما أن يكون شاذاً » .

فالاتباع عند الزجاج ـ وهو ماينبغى امتثاله والمصير إليه ـ أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها ورويها ، وليس للكلمة التابعة أن تفصل من المتبوعة ، فاذا فصلت زايلها الغرض الذى سيقت له . فمن ذلك أسوان أتوان وشيطان ليطان . ولا ينبغى النظر إلى القول بأن أتوان وصف من أتا يأتو وهى لغة فى أتى يأتى ، ومن شواهدها قول خالد بن زهير :

يا قوم مابال أبى ذؤيب كنت إذا أتوته من غيب
يشم عطفى ويمس ثوبى كأننى أربته بريب

وذلك أن فعلان لاينقاس من الفعل المتعدى ، فلا تقول من أكل أكلان ولا من شرب شربان ، فلا يفصل أتوان عن أسوان ، فلا تتكلف له معنى غير معنى أسوان ، وكذلك ليطان ، وإن كان فى اللغة بمعنى الالتصاق ، إلا أنه لا يكون منها ليطان أو لوطان ، ولو استقل أتوان وليطان لخرج الأمر من باب الإتباع على ماحقق أبو إسحاق . وعلى ذلك فلسنا مع القالى ومن نهج منهجه فى التماس التأويل والإبعاد فيه لمعنى التابع .

وانظر لما يقول فى حسن بسن : « يجوز أن تكون النون فى بسن زائدة كما زادوا فى قولهم امرأة خَلْبن (٢) ، وهى الخلابة ، وناقة عَلْجن من التعلج وهو الغلظ ، وامرأة سِمْعَنَّة نِظْرَنَّة وسُمعُنَّة نُظرَنَّة إذا كانت كثيرة النظر والاستماع ، فكان الأصل فى بسن بسًّا ، وبسٌّ مصدر بسست السويق أبسه بسا فهو مبسوس إذا لتته بسمن أو زيت ليكمل طيبه ، فوضع البس موضع المبسوس وهو المصدر ، كما قلت هذا درهم ضرب الأمير تريد مضروبه ، ثم حذفت إحدى السينين وزيد فيه النون وبنى على مثال حسن ، فمعناه حسن

(١) السياع وهو الطين ، ومعناه الالقاء فى الطين ، وما يلقى فى الطين إلى ضياع ، وعلى ذلك فالياء فى مسياع أصلية .

(٢) هذا مايراه القالى . ويرى ابن السكيت ـ كما فى اللسان ـ أن الخلبنة الخفاء ، وكأنها من مقلوب الخبل .

مكتبتنا العربية

كامل الحسن . وأحسن من هذا المذهب الذي ذكرناه أن تكون النون بدلا من حرف التضعيف ، لأن حروف التضعيف تبدل منها الياء مثل تظنيت وتقصيت وأشباههما مما قد مضى ، فلما كانت النون من حروف الزيادة كما أن الياء من حروف الزيادة ، وكانت من حروف البدل كما أنها من حروف البدل ، أبدلت من السين ؛ إذ مذهبهم في الإتباع أن تكون أواخر الكلم على لفظ واحد مثل القوافي والسجع ، ولتكون مثل حسن . ويقولون : حسن قسن ، فعمل بقسن ماعمل ببسن على ماذكرنا ، والقَسُّ تتبُّع الشيء وطلبه ، فكأنه حسن مقسوس أي متبوع مطلوب » . ويقول القالي أيضاً في كتابه البجير : « البجير لغة في البجيل وهو العظيم ، كما قالوا وجلب منه ووجرت منه » . ولو كان كذلك لم يكن من باب الإتباع ، فان العظم غير الكثرة ، فقد يكون العظم في غير الكثير فلا تتحقق المبالغة والتأكيد المقصودان من الإتباع . وعلى ذلك فلا ينبغي أن نتطلب للتابع معنى ونكلف له اشتقاقا ، وإنما هو في معنى الأول كما سبق .

وإذا ثبت أن التابع ليس له معنى يفرد له التابع ويأتي له استقلالا ، فهل معناه معنى الأول أو لامعنى له في نفسه ؟ احتمالان جائزان هنا ، والتوكيد على الأول من قبيل التوكيد اللفظي ، والتابع هو لفظ المتبوع أحدث فيه بعض التغيير تجنباً لثقل التكرار . وعلى هذا الرأي ابن جني فيقول (١) : « وقع الإتباع في كلامهم نحو شيطان ليطان لأنهم أرادوا أن يؤكدوا الكلام فكرهوا إعادة اللفظة بعينها فغيروا بعض حروفها ، وتركوا الأكثر ليعلموا أنهم في تركيب الأول كما قالوا قام القوم أجمعون أكتعون أبصعون ، فغيروا بعض الحروف وتركوا بعضاً ، ليكون فيه ضرب من التكرير ، وليخالف الأول بعض الخلاف ، فاذا كانوا قد قالوا ضربت زيداً ضربت ، وضربت زيداً زيداً فيما حكاه سيبويه ، فتغييرهم بعض اللفظ أسوغ وأحسن » .

والاحتمال الثاني أن التابع لامعنى له . ووجه التوكيد على هذا أن اللفظ به يحبس السامع حينا عند معنى الكلمة المتبوعة فيقر هذا المعنى في ذهن السامع فيحصل التوكيد المطلوب . هذا الاحتمال وإن جاز في النظر اللغوي لايجوز في النظر النحوي ، فان التابع كلمة ، وهي لابد أن تدل على معنى ، فالرأي الأول هو المنصور الراجح .

والتابع لايفصل عن المتبوع بالعاطف ، إذ كان إياه . ولا يقولن قائل إن العطف يأتي بين المترادفين نحو قوله تعالى : « إنما أشكو بثي وحزني إلى الله » ، وقول الشاعر :

... ... وألفى قولها كذبا ومينا

فان مابين التابع والمتبوع مابين اللفظ ونفسه ، فكما لايجوز أن تقول جاء زيد وزيد وأنت تريد جاء زيد ، لايصح أن تقول هذا حسن وبسن .

(١) شرح تصريف المازني ، مبحث تاء الافتعال .

مكتبتنا العربية

ولما ذكرنا من أن لا يفصل بين التابع والمتبوع بالواو قال أبو عبيد فى غريب الحديث «إن قولهم حياك الله وبياك ، وقول العباس فى زمزم : هى لشارب حل وبل ، ليس من الإتباع لمكان الواو». على أنه فى الغريب المصنف لم يلتزم هذا ، فتراه يعد من الإتباع قولهم : ماله عافطة ولا نافطة ، وحظيت المرأة عند زوجها وبظيت . وجاء بالضلالة والتلالة . وأنت ترى أن العطف فى الفعل والمصدر إذ كان لا يمكن الوصل بغيره ، فأما فى الأسماء فان الوصل بالإتباع على الوصفية وغيرها ، وهذا يقضى بإخراج حل وبل من الإتباع وإدخال حياك الله وبياك فى الإتباع .

والتغيير الذى يحدث فى التابع ليس له قانون يلتزم ، فلا يتبع طريق الإبدال ، ففى حسن بسن جاءت الباء بدلا من الحاء وليس بينهما من قرب المخارج مايجعلهما من حروف التبادل ، وأكثر مايكون التغيير بإبدال الحرف الأول ، وقد يكون بأكثر من ذلك نحو كثير بجير ، ولحم غريض أنيض ، وكثير بذير .

ولا يصح أن يعد من الإتباع الكلمات المركبة نحو خاز باز لصوت الذباب ، وحيص بيص ، فان الكلمتين فى نحو هذا امتزجتا فصارتا كلمة واحدة ، ولا يقال فيهما تابع ولا متبوع .

وكذلك لا يعد من الإتباع نحو يوم أيوم وليل أليل ، فان هذه أوصاف مستقلة ليست على وزن المتبوع ولا على رويه .

والإتباع فيما يظهر سماعى ليس لنا أن نفتعل منه مالم يرد عن العرب ، فانه جار كما تقدم فى البدل على طريقة غير مرسومة ومنهج غير معبد ؛ ومن ثم عنى العلماء بتدوين ماورد عن العرب فى هذا الباب . وكان حسبهم لو كان قياسيا أن يبينوا قياسه ويوضحوا خطته .

وممن ألف فيه ابن فارس ، سماه الإتباع والمزاوجة ، وقد طبع فى ألمانية ، ومنه نسخة فى دار الكتب المصرية . وللسيوطى كتاب « المماع فى الإتباع » ذكره صاحب كشف الظنون ، ويبدو أنه اختصره من كتاب ابن فارس ؟

محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

من كلام الاشراف

قال موسى بن عبد الله بن الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنه :

إذا أنا لم أقبل من الدهر كل ما ... تكرهت منه طال عتبى على الدهر
الى الله كل الأمر فى الخلق كلهم ... وليس الى المخلوق شىء من الأمر .
تعودت مس الضر حتى ألفته ... وأسلمنى طول البلاء الى الصبر
ووسع صدرى للاذى الأنس بالأذى ... وإن كنت أحيانا يضيق به صدرى
وصيرنى يأسى من الناس راجيا ... لسرعة لطف الله من حيث لا أدرى

مكتبتنا العربية

الجاحظ والبيان العربى

— ٣ —

١ — كان للعرب فى حياتهم الأولى ذوق وفيهم طبع ، وكانوا بهذا الطبع وذلك الذوق وفى مثل بيئتهم البدوية فى غنى عن الشرح والتحليل والتوجيه والتعليل لأحكام النقد الأدبى ولأصول البيان العربى ومذاهبه واتجاهاته . كانوا يسمعون النص الأدبى فيوحى اليهم طبعهم بكل شىء ، ويرون من يسمع منهم ويأخذ عنهم فى غنى بذوقه وطبعه عن كل شىء ، ولذلك بقيت أصول النقد والبيان بعيدة عن البحث والدراسة والتقرير .

وفى ظلال الحياة الاسلامية اختلطت العناصر وتمازجت الثقافات وتجاورت الطباع والأذواق ، فسرت العدوى فى البيئة العربية الخالصة ، وظهرت فى مظهر من اللكنة المستهجنة ومن الخطأ المردد فى اشتقاق بعض الكلمات العربية وتصريفها وفى إعرابها وأشكال الحروف الواجبة لها ، فسرت بين علماء الدين والعربية روح من الجد والاقدام والعزيمة التى صممت على تلافى آثار هذه العدوى حتى لا تمس العربية فى صميمها وفى كتابها المقدس الحكيم ، وظهرت لذلك الدراسات النحوية ثم اللغوية بمظهر حاد لا وناة فيه . بيد أن ذلك لم يثن رجال الأدب عن غاياتهم ، ولم يحل بينهم وبين اتجاهاتهم وطبائعهم ، فكثر النقد الأدبى ودخلته روح جديدة من البحث والتوجيه والتعليل ، وتكونت من ذلك أصول أدبية موجزة لها قيمتها فى الأدب والنقد والبيان .

٢ — وبعد أن أشبع التفكر الاسلامى رغباته من البحث والدراسة فى تقويم اللسان العربى وتصحيح الملكات العربية فى النطق واللهجة ، اتجه رجال العربية — مع مسايرتهم للدراسات العربية واللغوية — الى الدراسات الأدبية والبيانية ، حرصا على إرضاء ملكاتهم وأذواقهم ، وتمشيا مع التطور الفكرى والترف العقلى فى دراسة العربية وآدابها ، ومسايرة لروح البحث الجديد المتجلية فى الثقافات الأخرى التى امتزجت بالثقافة الاسلامية ، والتى كان لها الأثر والخطر فى إثارة مشكلات الأدب والبيان ، وفى بحث عناصر بلاغة الكلام ، وفى توجيه أذهان الكتاب والأدباء الى المجدى المقبول من الأساليب وطرق الأداء وفى التفكير والمعنى ، وفى مراعاة شتى المقامات وسائر الأحوال التى يجب على الأديب والخطيب والكاتب والشاعر مراعاتها والالمام بها . وكانت عناصر الثقافة البيانية والأدبية إذ ذاك تتجلى فى طبقتين :

(ا) طبقة رواة الأدب العربى من البصريين والكوفيين والبغداديين ، الذين كانوا

مكتبتنا العربية

يروونه إشباعا لنهم فطرهم وأذواقهم الأدبية العربية الخالصة ، من أمثال : خلف والأصمعى وأبى عبيدة وأبى زيد ويحيى بن نجيم وعمرو بن كركرة وابن سلام ، وأستاذهم أبو عمرو بن العلاء أعلم الناس بالعرب والعربية (٢٠٦ / ١ بيان) ، ومن عامة رواة الأدب والبيان الذين لا يقفون إلا على الألفاظ المتخيرة والمعانى المنتخبة ، وعلى الألفاظ العذبة والمخارج السهلة والديباجة الكريمة ، وعلى الطبع المتمكن والسبك الجيد ، وعلى كل كلام له ماء ورونق ، وعلى المعانى التى إذا صارت فى الصدور عمرتها وفتحت للسان باب البلاغة — كما يقول الجاحظ — دون النحويين الذين ليس لهم غاية إلا كل شعر فيه إعراب ، والأخباريين الذين لا يقفون إلا على كل شعر فيه الشاهد والمثل ، واللغويين الذين لا يروون إلا كل شعر فيه غريب (٢٢٤ / ٣) . وبجوار هذه الطبقة الشعراء الذين طارت شهرتهم فى آفاق الأدب العربى أمثال ابن هرمة وبشار وصالح بن عبد القدوس وأبى نواس وأبى العتاهية والسيد الحميرى وأبان اللاحقى ومنصور النحوى وسلم الخاسر وابن أبى عيينة ويحيى بن نوفل وخلف بن خليفة ومحمد ابن بشير والعتابى ومسلم وأبى تمام (٥٤ ج ١ بيان) ، وغيرهم من الخطباء ورجال الأدب والبيان من بيت بنى هاشم وبنى العباس ومن رجال الفرق الأدبية والسياسية والدينية لا سيما المعتزلة وفرق المتكلمين الذين رآهم الجاحظ فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء (١٠٦ ج ١ بيان)

(ب) طبقة الكتاب الذين لم ير الجاحظ قوما قط أمثل طريقة فى البلاغة منهم ، والذين التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعرا وحشيا ولا ساقطا سوقيا (١٠٥ ج ١) ، ورأى الجاحظ البصر بهذا الجوهر من الكلام فيهم أعم (٣٢٥ ج ٣) ، وحكم مذهبهم فى نقد البيان (٢٤٠ ج ١) ، وكان جلهم من عناصر أجنبية من الفرس والروم والسريان والقبط من الذين فهموا لغاتهم وبلاغتهم ثم قرأوا البيان والبلاغة العربية وآدابهما وأخذوا يحدثون فى اللغة العربية مذاهب جديدة فى الكتابة والأدب والبيان ويدعون الى آراء خطيرة تمس الذوق الأدبى وترضى اتجاهات الحضارة والترف العقلى والاجتماعى الذى داخل البيئة العربية منذ بدء القرن الثانى ، كما أخذوا يلقنون مذاهبهم الأدبية العامة لتلاميذهم والمشايعين لهم من شداة الأدب كما ترى فى محاضرة بشر بن المعتمر المعتزلى م سنة ٢٠٥ فى أصول البلاغة التى يقول الجاحظ عنها : « إن بشرا مر بابراهيم بن جبلة بن مخرمة وهو يعلم الفتيان الخطابة فوقف بشر ، فظن ابراهيم أنه إنما وقف ليستفيد أو ليكون رجلا من النظارة فقال بشر : اضربوا عما قال صفحا واطووا عنه كشحا ، ثم دفع اليهم صحيفة من تحبيره وتنميقه فى أصول البلاغة وعناصر البيان (١٠٤ ج ١ بيان) . ومن رجالات هذه الطبقة أبو العلاء سالم مولى هاشم بن عبد الملك وعبد الحميد الكاتب أو الأكبر كما يقول الجاحظ (١٥١ / ١ بيان) وعبد الله بن المقفع

مكتبتنا العربية

وسهل بن هارون والحسن بن سهل والفضل بن سهل ويحيى بن خالد وجعفر بن يحيى وأيوب ابن جعفر وأحمد بن يوسف ومحمد بن عبد الملك الزيات وعمر بن مسعدة وسواهم من كتاب الدولة الذين صعدوا بفنهم وبلاغتهم الى أرقى المناصب فى الخلافة الاسلامية ، وكان لهذه الطبقة أثرها فى بحث عناصر البيان وبلاغة الكلام ورسم المذاهب الأدبية التى توائم ذوق بيئتهم وعصرهم مما نراه مبثوثا فى كتاب البيان والتى لا تخرج عن أحكام الذوق الأدبى السليم ولا يتعمد أصحابها فيها مذاهب العلماء فى الشرح والتحليل .

٣ — وظهر الجاحظ والبلاغة العربية تفيض سحرا وقوة وروعة ، سواء فى خطب الخطباء وشعر الشعراء ورسائل الكتاب ومحاضرات المحاضرين وجدل المجادلين ، كما ظهر وعناصر البيان العربى تكاد تخطو فى طفولتها نحو الغاية وتسير فى هدى العلم والذوق الى منزلتها من الوضوح والتمايز والاستقلال ، فدخل الجاحظ المعمعة وتوسط الميدان وسار أنبه أبطاله المعلمين .

أما الجاحظ فى بلاغة بيانه وجلالة أسلوبه وحلاوة منطقه واستقلاله بمذهب خاص فى الكتابة والبيان فهو فى ذلك ليس له نظير ولا ينكره عليه أحد ، وبحق ماوسم بشيخ الكتاب.

وأما الجاحظ فى وضع أسس البيان وعناصر البلاغة العربية فهذا مانريد أن نعرف أثره فيه :

(ا) خدم الجاحظ البيان العربى خدمة لاتقدر ، بالكتابة — فى كتبه — فى شتى بحوثه وجمع مختلف الآراء والمذاهب فى عناصره وألوانه ، ولم نعلم أن باحثا أفرد البيان العربى بتأليف قبل الجاحظ ، إنما كان كل ما هنالك أراء مبثوثة متفرقة لكثير من رجال البيان والأدب ، وكانت خسارة البيان فى عدم تدوينها تكاد تكون فادحة بالغة منتهاها ، وما نجده فى الكتاب لسيبويه ومجازات القرآن لأبى عبيدة والشعر والشعراء لابن سلام فانما هو قليل من كثير إذا قيس بماجمعه الجاحظ فى كتبه ومؤلفاته ، نعم لا يمكن لأى باحث أن ينكر حقيقتين هامتين :

أولاهما أن الجاحظ أول من أفرد البيان بالتأليف فى كتابه الكبير « البيان والتبيين » ، وثانيتهما أن له فضل جمع مختلف الآراء والمذاهب فيه ، والجمع والاحصاء أول خطوات البحث والابتكار والتجديد ، ومنزلة العالم فى الجمع لا يمكن الغض منها أو الاستهانة بها ، وإذا قرأت كتب الجاحظ لاسيما « الحيوان » و « البيان » عرفت منزلة الجاحظ فى هذا السبيل .

ومن الغريب أن نرى شخصية الجاحظ واضحة فيما يجمعه وضوحها فيما يبتكره من آراء ومذاهب بعكس كثير من العلماء والباحثين .

٤ — والجاحظ فوق أثره الكبير فى جمع آراء رجال البيان والبلاغة فى مذاهبهما

مكتبتنا العربية

وعناصرها فى كتابه « البيان » على الخصوص ، له وراء ذلك فضل خاص وجهد مستقل فيه ، فقد استقل ببحوث جديدة فيه صبغها بشخصيته واستمدها من عقليته وثقافته وعرفت له وحده دون سواه من الباحثين فى البيان العربى وقواعده ، وقبل أن نفصل ذلك كله نتساءل : ماهو البيان الذى نريده ويعنيه الجاحظ فى كتابه « البيان والتبيين » ؟

لا شك أن الجاحظ لم يعن بالبيان ذكر قواعد البلاغة العربية وأدائها فى ألفاظها وأساليبها ومعانيها كما فهم مؤلف نقد النثر ونقد على ضوئه الجاحظ فى كتابه البيان ، حيث يقول : «أما بعد فانك ذكرت لى وقوفك على كتاب عمرو بن بحر الجاحظ الذى «سماه البيان والتبيين» وأنك إنما وجدته قد ذكر فيه أخبارا منتخلة وخطبا منتخبة ولم يأت فيه بوصف البيان ولا أتى على أقسامه فى هذا اللسان ، وكان عندما وقفت عليه غير مستحق لهذا الاسم الذى نسب اليه » (ص ١ نقد النثر) .

ولا شك أن أبا هلال العسكرى كان أدنى الى الانصاف حينما نوه فى كتابه الصناعتين بكتاب « البيان » وذكر خطورته كمؤلف من مؤلفات البيان العربى وإن كانت أبحاثه فى البيان مؤجزة مفرقة (٦ و ٧ صناعتين) ، فهو بدون أدنى شك وبرغم مؤلف نقد النثر ومهما أردنا بكلمة البيان من معان مؤلف من مؤلفات البيان ، ولا يضيرنا بعد ذلك إن كانت بحوثه فى البيان مجملة أو مفصلة مجموعة أو مفرقة ، ونحن على كل حال فى الرأى مع أبى هلال .

ولا شك أيضا أن ابن شهيد حين ذهب الى أن كتاب « البيان للجاحظ » لم يكشف فيه مؤلفه عن وجه تعليم البيان ليرى القارئ كيف يكون وضع الكلام وتنزيل البيان وكيف يكون التوصل الى حسن الابتداء وتوصيل اللفظ بعد الانتهاء ، وأن الجاحظ استمسك بفائدته وضن بما عنده غيرة على العلم وشحا بثمرة الفهم (الزوابع والتوابع ـ راجع ١١٨ ذخيرة) قد ظلم الجاحظ وكتابه وحكم عليه حكمه متأثرا باتجاهه هو فى البيان الذى انتحى فيه ناحية تطبيقية حتى كان كما يقول يعلم الشحاذ الأساليب التى يستدر بها عطف الناس (١٢٤ ذخيرة) . فابن شهيد حين أراد أن يكون كتاب « البيان » كتابا يرسم فيه مؤلفه طرق الأداء ويمهد سبل التعبير عن مختلف الأغراض التى تؤثر فى عقول الناس وعواطفهم ، قد ظلم الجاحظ مرتين : ظلمه حين تناسى ما كتبه وماجمعه الجاحظ فى رسم المذاهب الأدبية المختارة فى الأداء والتعبير ، وظلمه مرة أخرى حين حكم فيه اتجاهه هو ونقده على ضوئه وقاس كتابه بمقياسه .

وعلى كل فالجاحظ إنما أراد بالبيان ما كشف لك قناع المعنى وهتك الحجب دون الضمير حتى يفضى السامع الى حقيقته (٦٨ / ١ بيان) ، وأراد ما أراده جعفر بن يحيى من البيان وهو أن يكون الاسم يحيط بمعناك ويجلى عن مغزاك وتخرجه من الشركة ولا تستعين عليه بالفكرة والذى لا بد منه أن يكون سليما عن التكلف بعيدا من الضعة بريئا من التعقيد

مكتبتنا العربية

غنيا عن التأويل (٨٥ و ٨٦ ج ١ بيان) ، أراد به ساحر الأدب ورائعه من نثر أو نظم وأسجاع ورسائل وخطب ومقالات وأحاديث وحجاج ، وأراد به أمثل الأساليب وأقوم الألفاظ التى تقرب ما غمض من المعاني وتوضح ما خفى من الأفكار ، ذاكرا معها أصحابها من أولى اللسن والخطابة والبلاغة فى المنثور والمنظوم ، ولذلك كان كتابه أخبارا منتخلة وخطبا منتخبة كما يقول مؤلف نقد النثر ، والجاحظ لا يكتفى بذكر ذلك وحده بل ذكر معه المذاهب الأدبية العامة فى عصره وقبل عصره فى الأدب والنقد والبيان كلما دعا اليها داع أو ألمت بها مناسبة ، وذكر فى سياق ذلك آراءه الأدبية التى يؤثرها ويدعو اليها فى شىء من الاجمال والايجاز وفى مواضع متفرقة من كتابه كما يقول أبو هلال .

وبعد ، فان شخصية الجاحظ فى كتابه « البيان » تبدو قوية رائعة ساحرة . وسنفصل ذلك كله فى العاجل القريب ؟

محمد عبد المنعم خفاجى

« يتبع »

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

رأى فى البلاغة

قيل لعمرو بن عبيد الواعظ المشهور : ما البلاغة ؟

قال : ما بلغك الجنة ، وعدل بك عن النار ، وبصرك مواقع رشدك ، وعواقب عملك . قال السائل : ليس هذا أريد . فقال عمرو : من لم يحسن أن يسكت ، لم يحسن أن يستمع ، ومن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول . قال السائل : ليس هذا أريد . فقال عمرو : قال النبي صلى الله عليه وسلم : إنا معشر الانبياء فينا تلكؤ (أى قلة الكلام) ، وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله . قال السائل ليس هذا أريد . قال عمرو : كانوا يخافون من فتنة القول ، ومن سقطات الكلام ما لا يخافون من فتنة السكوت وسقطات الصمت . قال السائل : ليس هذا أريد . قال عمرو : فلعلك تريد تخيير اللفظ فى حسن الافهام . قال عمرو : إنك إن أردت تقرير حجة الله عز وجل فى عقول المكلفين ، وتخفيف المؤنة على المستحفين ، وتزيين تلك المعانى فى قلوب المريدين ، بالألفاظ الحسنة فى الآذان ، المقبولة عند الأذهان ، رغبة فى سرعة إجابتهم ، ونفى الشواغل عن قلوبهم ، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة ، كنت قد أوتيت الحكمة وفصل الخطاب ، واستوجبت من الله جزيل الثواب .

مكتبتنا العربية

غنيا عن التأويل (٨٥ و ٨٦ ج ١ بيان) ، أراد به ساحر الأدب ورائمه من نثر أو نظم وأسجاع ورسائل وخطب ومقالات وأحاديث وحجاج ، وأراد به أمثل الأساليب وأقوم الألفاظ التى تقرب ما غمض من المعاني وتوضح ما خفى من الأفكار ، ذاكرا معها أصحابها من أولى اللسن والخطابة والبلاغة فى المنثور والمنظوم ، ولذلك كان كتابه أخبارا منتخلة وخطبا منتخبة كما يقول مؤلف نقد النثر ، والجاحظ لا يكتفى بذكر ذلك وحده بل ذكر معه المذاهب الأدبية العامة فى عصره وقبل عصره فى الأدب والنقد والبيان كلما دعا اليها داع أو ألمت بها مناسبة ، وذكر فى سياق ذلك آراءه الأدبية التى يؤثرها ويدعو اليها فى شىء من الاجمال والايجاز وفى مواضع متفرقة من كتابه كما يقول أبو هلال .

وبعد ، فان شخصية الجاحظ فى كتابه « البيان » تبدو قوية رائعة ساحرة . وسنفصل ذلك كله فى العاجل القريب ؟

محمد عبد المنعم خفاجى

« يتبع »

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

رأى فى البلاغة

قيل لعمرو بن عبيد الواعظ المشهور : ما البلاغة ؟

قال : ما بلغك الجنة ، وعدل بك عن النار ، وبصرك مواقع رشدك ، وعواقب عملك . قال السائل : ليس هذا أريد . فقال عمرو : من لم يحسن أن يسكت ، لم يحسن أن يستمع ، ومن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول . قال السائل : ليس هذا أريد . فقال عمرو : قال النبى صلى الله عليه وسلم : إنا معشر الانبياء فينا تلكؤ (أى قلة الكلام) ، وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله . قال السائل ليس هذا أريد . قال عمرو : كانوا يخافون من فتنة القول ، ومن سقطات الكلام ما لا يخافون من فتنة السكوت وسقطات الصمت . قال السائل : ليس هذا أريد . قال عمرو : فلعلك تريد تخيير اللفظ فى حسن الافهام . قال عمرو : إنك إن أردت تقرير حجة الله عز وجل فى عقول المكلفين ، وتخفيف المؤنة على المستحفين ، وتزيين تلك المعانى فى قلوب المريدين ، بالألفاظ الحسنة فى الآذان ، المقبولة عند الأذهان ، ورغبة فى سرعة إجابتهم ، ونفى الشواغل عن قلوبهم ، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة ، كنت قد أوتيت الحكمة وفصل الخطاب ، واستوجبت من الله جزيل الثواب .

مكتبتنا العربية

الاشاعرة والمنطق الارسطى

كتب الأستاذ النشار المدرس بجامعة فاروق الأول مقالا فى مجلة الأزهر فى الجزء التاسع تحت عنوان (نقد متكلمى الإسلام لقانونى الفكر الارسطاليسيين) (١) : مبدأ عدم الجمع بين النقيضين (٢) : مبدأ عدم ارتفاع النقيضين .

فذكر أولا أن المنطق الأرسطى الذى عرفه بأنه علم قوانين الفكر يقوم على مبادئ ثلاثة هى من البديهيات العامة ، أو من العقليات الفطرية ، أو كما عبر الأستاذ (من القضايا التى تعود إلى طبيعة العقل) .

المبدأ الأول مبدأ الذاتية ، والمراد منه أن كل شئ هو نفسه ، أى أن الشئ لا يكون غير ذاته ، فلا مغايرة بين الشئ وذاته بل هما أمر واحد .

المبدأ الثانى مبدأ عدم الجمع بين النقيضين ، وقد صوره أرسطو فى مثال جزئى وهو أن الشئ لايمكن أن يوجد وأن لايوجد فى آن واحد .

المبدأ الثالث مبدأ عدم ارتفاع النقيضين أو مبدأ عدم الوسط بين النقيضين كما يقول أرسطو ، قال الأستاذ مصوراً لهذا المبدأ : (هو أن الشئ إما أن يكون وإما أن لايكون) .

ونقول : إن هذا كما يكون تصويراً لعدم ارتفاع النقيضين يكون تصويراً لعدم اجتماعهما ، فان (كون الشئ) يناقضه (عدم كون ذلك الشئ) والشرطية الحقيقية كما يمتنع ارتفاع شطريها ، يمتنع اجتماعهما . فليس هذا تصويراً لعدم ارتفاع النقيضين فحسب ، بل تصوير أيضاً لعدم اجتماعهما ، ولا ريب أن المراد من هذه التصويرات تمييز هذه المبادئ الثلاثة بعضها عن بعض ، إنما التصوير المحدد للمبدأ الثالث بحيث لايلتبس بالمبدأ الثانى أن يقال : يمتنع أن لايوجد الشئ ، ولا أن لايوجد . أو بعبارة أخرى يمتنع سلب الوجود عن الشئ وسلب لاوجوده .

قال الأستاذ : والصورة الرمزية للمبدأ الأول أن (ا هو ا) .

وللثانى أن (ا ليست ا ولا لا ا) .

وللثالث أن (ا إما أن يكون ا أو لا ا) .

ونقول للأستاذ : إن (ا) إذا كان رمزاً لنفس الشئ ، كما هو المتعين فى الصورة الرمزية الأولى للمبدأ الأول ، كانت الصورة الرمزية للمبدأ الثانى فاسدة ، لأن محصل المعنى حينئذ أن الشئ ليس نفسه ، ولا لانفسه . على أنا إذا تجاوزنا عن أن (ا) رمز لنفس الشئ ، كما هو المتعين فى الصورة الرمزية الأولى ، وأردنا منه فى الصورة الثانية وكذا الثالثة مطلق المحمول ،

مكتبتنا العربية

فالصورة الرمزية الثانية لاتمثل مبدأ عدم اجتماع النقيضين ، بل ولا تمثل مبدأ عدم ارتفاعهما ، بل تمثل نفس ارتفاع النقيضين . فان (ا) و (لا ا) نقيضان ، وقد سلبناهما عن (ا) فما هذا إلا ارتفاع النقيضين . ثم إن الصورة الرمزية الثالثة لاتمثل المبدأ الثالث بخصوصه ، بل تمثل مبدأى عدم اجتماع النقيضين وعدم ارتفاعهما ، كما نبهنا إلى ذلك قبل .

تساءل الأستاذ عن موقف التفكير الإسلامى من هذه المبادئ الثلاثة .

لم يجد الأستاذ فى تراث المسلمين شيئاً صريحاً يحدد هذا الموقف ، إلا أن الأستاذ قد استظهر من مسالك علماء الكلام فى معالجة مشاكلهم الكلامية ، أن موقف العلماء المسلمين ، ولا سيما الأشاعرة ، كان إنكاراً وجحداً لمبدأى عدم اجتماع النقيضين وعدم ارتفاعهما .

ذكر الأستاذ شاهداً من أبحاث الأشاعرة الكلامية على إنكار مبدأ عدم اجتماع النقيضين فقال : إذا تساءلنا هل القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل عند الأشاعرة ؟ أجابوا بأن قدرة الله تعالى تشمل الاثنين معاً ، الممكن والمستحيل ، فللقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم ، وتجمع بين القدرة والعجز ، وتجمع بين العلم والجهل ، وبهذا قضى الأشاعرة على مبدأ عدم الجمع بين النقيضين قضاء تاما .

نقول للأستاذ فى غير تردد : إن الأشاعرة بل سائر فرق المتكلمين لايقولون إن القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل بل تتعلق بالممكن فقط ، وها هى كتب الكلام التى سلكت مسالك الأشعرى فى تفكيره الكلامى صغيرها وكبيرها ، لاتراها إلا ناطقة فى صراحة بأن القدرة إنما تتعلق بالممكن فقط .

قال صاحب المواقف : قدرته تعالى متعلقة بسائر الممكنات وخالف فى ذلك طوائف : الأولى الفلاسفة ، قالوا : إنه تعالى لايصدر عنه مباشرة إلا أثر واحد لأنه واحد . الثانية المجوس ، قالوا المؤثر فى عالم العنصريات هو الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع المختلفة . الثالثة الثنوية ، قالوا : إنه تعالى لايصدر عنه إلا الخير أما الشر فمن غيره . الرابعة النظامية ، قالوا : إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح . الخامسة البلخية ، قالوا إنه تعالى لايقدر على مثل فعل العبد كالصلاة . السادسة الجبائية ، قالوا : إنه تعالى لايقدر على نفس فعل العبد .

هذه المذاهب أيدها أصحابها بأدلة ناقشها أهل الحق ، ولا يعنينا هذا ، بل الذى يعنينا أن طوائف المتكلمين جميعاً اتفقت كلمتهم على أن القدرة إنما تتعلق بالممكن فقط ، وإنما يختلفون فى أن القدرة الإلهية تتناول جميع الممكنات أم لاتتناول إلا بعضاً منها ، والبعض الآخر يستند إلى قدرة أخرى .

مكتبتنا العربية

هذا ماذكره فى المواقف فى الجزء الثامن فى مبحث القدرة فى صفحة ٦٠ إلى ٦٤ .
ومثله فى مقاصد السعد التفتازانى فى آخر مباحث القدرة ص ٨٤ إلى ٨٦ من الجزء الثانى .
ومثله أيضاً فى الطوالع وشرحها فى آخر مباحث القدرة صفحة ١٧٠ ، ١٧١ .
وقد ذكر المتكلمون فى بيان اختصاص القدرة بالممكن دون الواجب والمستحيل ، أن . أى مفهوم من المفهومات إما واجب لذاته ، أو مستحيل لذاته ، أو ممكن كذلك ؛ لأن المفهوم إما أن تقتضى ذاته وطبيعته الوجود وتأبى العدم ، وإما أن تقتضى ذاته وطبيعته العدم وتأبى الوجود ، أما أن لاتقتضى هذا ولا ذاك ، بل الأمران سيان بالقياس إلى ذاته ، وإنما يوجد أو ينعدم لمؤثر خارج عن ذاته وطبيعته ، فالأول هو الواجب لذاته ، والثانى المستحيل لذاته ، والثالث الممكن . هذا تقسيم تحترمه بداهة العقل ولا تجوز شيئاً آخر وراءه . وإذا كان شأن الواجب والمستحيل هكذا فلا يمكن أن يكون شئ منهما متعلقاً بالقدرة ، لأنها إذا تعلقت بشئ فانما تتعلق به كى تؤثر فيه إيجاداً أو إعداما ، فاذا تعلقت بالواجب فإما أن توجده أو تعدمه ، لايجوز الثانى لأن طبيعته تأبى العدم ولا الأول لأن وجوده مقتضى طبيعته وذاته فلا يتصف به كنتيجة لتأثير مؤثر خارجى . هل اتصاف الأربعة بالزوجية بتأثير مؤثر ، أم الزوجية تلحق الأربعة لماهيتها وطبيعتها العددية ؟ وكذلك إذا تعلقت القدرة بالمستحيل فإما أن توجده أو تعدمه ، لايجوز الأول لأن طبيعته وذاته تأبى الوجود ، ولا الثانى لأن عدمه مقتضى طبيعته فلا يكتسبه من مؤثر خارجى .

نعم ربما وقع فى عبارات المتكلمين أن قدرته تعالى تتناول النقيضين بمعنى أنه يقدر على الوجود والعدم ، على العلم والجهل الخ ، لكن ذلك على معنى أنه تعالى يقدر على الإيجاد بدل الإعدام وبالعكس ، أو يقدر على إيجاد هذا وإعدام ذاك الخ المتناقضات .

وإنا نختم هذا البحث بما قاله شراح جوهرة التوحيد عند قول المؤلف :

(فقدرة بممكن تعلقت) أى أن القدرة الأزلية تتعلق بكل ممكن ، وهو مالا يجب وجوده ولا عدمه ، أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه لذاته ، فدخل (أى فيما تتعلق به القدرة) مالا يتأتى إيجاده من الممكنات لكن لابالنظر إلى ذاته بل بالنظر إلى غيره كممكن تعلق علمه تعالى بعدم وقوعه كإيمان أبى لهب مثلا (وخرج الواجب والمستحيل) لأن القدرة صفة مؤثرة ومن لازم الأثر وجوده بعد عدم ، فما لايقبل العدم أصلا كالواجب لايصح أن يكون أثراً لها لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، وما لايقبل الوجود أصلا كالمستحيل لايصح أن يكون أثراً لها أيضاً لئلا يلزم قلب الحقيقة بصيرورة المستحيل جائزاً وكلاهما محال .

وسنناقش بقية مقال الأستاذ فى مقال آخر ؟

محمد يوسف الشيخ
المدرس بكلية أصول الدين

مكتبتنا العربية

تقاليـــــدنا
بين المـاضى والحاضر والمستقبل

جلّت قدرتك ربى ! جعلت لكل شعب من شعوب الأرض مزاجا عقلياً ثابتاً ، هو مصدر المشاعر والأفكار ، ومقرر الأنظمة والدساتير التى يسير عليها فى حياته ، ويرتضيها مَهْيَعاً ومنهاجا .

لاجرم أن مدنية الشعوب وحضارتها يعتمدان على عوامل أدبية ومادية ، منها المزاج العقلى الذى هو ينبوع المشاعر والاتجاهات ، وهو بانضمامه إلى ما اكتسبته فى حياتها من صفات وخواص يتكون من مجموعها روح الأمة التى توجهها إلى ماتقتضيه من مراحل الحياة الاجتماعية . ومن آثار تلك الصفات والخواص فى الأفراد يتولد حال خاص للأمة هو خلقها العام المميز لها عن سائر الأمم ، وبه تصبح الأمة وحدة مستقلة عن باقى الوحدات البشرية يفاخر الفرد منها بانتسابه إليها ، ويندفع فى غير روية إلى الدفاع عنها ، إذا أحس خطراً مقبلا عليها . ولهذا يقول علماء الاجتماع : « إن الرجل ابن أمته ، وهو الممثل لبيئته ولأسلافه إلى مدى بعيد » .

من ذلك يتجلى أن لكل أمة صفة مميزة فى مزاجها العقلى ، كما لها مميز فى الصورة والدم . واليوم الذى تزول فيه تلك المميزات هو يوم موت الشعب .

تتكون تلك الصفات والمميزات فى الآحاد أولا ثم فى الأسرة ثم فى الجماعة . فيبنى الشعب نفسه من لبنات اتحدت فى المزاج والمشاعر والأفكار ، وتماسكت بملاط التضامن الاجتماعى فتكون متينة الأركان قوية البنيان .

ومما شوهد فى حياة الأمم على اختلاف بيئاتها احترامٌ متوارَثٌ للنُّظُم التى تقوم عليها ، ولتقاليدها المتوارثة ، وهذه النظم والتقاليد هى عوامل تطورها ، وهى واضعة تصميم مآلها .

هذا عرض أردت به التقديم للحديث عن تقاليدنا فى الماضى والحاضر والمستقبل ، ليكون القارئ على بينة من مرادنا بالتقاليد ، وليعرف تقاليدنا على وضعها ، وليحكم عليها إن كانت عوامل ارتقاء واعتلاء ، أو أسباب انحدار وتحلل وفناء .

فى الشرق هبطت الرسالات ، فارتقت الثقافات ؛ وفى الشرق كانت الأحداث الضخام والوقائع ذات العبر والآثار ، فحدثت الانقلابات الثورية ، والانتقالات الأدبية ؛ وفى الشرق

مكتبتنا العربية

البقاع الفيحاء ، فتفرغ للتأمل والتفكير ، ونشأت الحكمة ، وتولدت كرائم الصفات . فلا غرابة إذا شمت الشرق يخطو إلى الأمام ويصل قبل الغرب إلى أسباب الارتقاء ، ذلك ناموس الوجود ، والقانون المنطقي لشئون الاجتماع .

تختلف التقاليد باختلاف المناطق والشعوب ، ولها ارتباط كبير بالبيئات ومختلف الثقافات . فللبداوة طابع ، وللحضارة طابع آخر . والبلاد الخصبة ذات أثر في أبنائها غير أثر البلاد المجدبة القاحلة ، والبقاع ذات الفنون والصنائع تتخذ عوائد ومقومات غير ماتتخذه البلاد التي لافن بها ولا صناعة .

وهذي وتلك تؤثر على مجرى الحياة للشعوب ، ولها سلطان كبير على الأوضاع والأنظمة . ومن ثم فان التقاليد ارتجحت في الشرق ، وبخاصة في مصر ، في القرنين الأخيرين حيث كابد المزاج العقلي تغيراً كبيراً ، وفقدت الوحدة الفكرية ، وتغيرت عوامل تكوين الشخصية الشعبية . ذلك لأنها بعد الفتح الإسلامي كان أساسها الدين وما يدعو إليه من الاقبال على صالح الأعمال ، وفي ظلال العقيدة سادت تقاليد من أنبل التقاليد .

ومصر بحكم وضعها الطبيعي وخصوبة أرضها وواسع ثروتها الزراعية ذات مكانة اقتصادية ، وبحكم أزهرها ومدارسها ذات ميزة ثقافية .

والأمر الهام في الموضوع أن نعرف قيمة التقاليد القويمة ومالها من أثر في ترقية الشعوب ورفعتها ، ومبلغ خطرها في توجيه الأمم وقيادتها . والذي يعنينا بالذات أن نتخذ من تقاليد آبائنا وأجدادنا نبراساً نسير عليه ، وسنداً يرتكز عليه المصلح الاجتماعي في تأدية رسالته في دفع أمته في طريق الارتقاء ، مستعيناً بما جد من العوامل الحديثة ؛ ورسالة المصلح التي نعني هي ابتناء الجيل الحاضر على سنن من هدى الجيل الغابر ، والتمهيد للجيل المقبل على سنن من هدى الجيلين الغابر والحاضر ، وهكذا لتكون سلسلة الحياة لذلك الشعب متصلة الحلقات ، متناسقة الحبات ، وهذا هو الطريق السوي في تربية الجماعات ، فمن لاماضي له لاحاضر له . وهل الحياة سوى حاضر يستكمل ، ومستقبل يرتجى ؟

فاذا استطعنا وصل ماضينا بحاضرنا ، وركزنا في النفوس معنى اعتبار التقاليد والعادات المتوارثة ، فقد وجهناها إلى الأهداف النبيلة ، وثبتنا فيها العقيدة بما لها من خطر . والعقيدة بمعناها الصحيح متى وجدت في نفس كونت منها ذاتاً عالية ومزاجا سليما .

فهل نحن متمسكون بتقاليدنا القديمة أم تركناها إلى غيرها ؟ وما هي تلك التقاليد التي اتخذناها بديلا منها ؟

الذي لاشك فيه أننا في حالة تحول عن تقاليدنا القديمة ، واندفاع في تيهور تقاليد ليست

مكتبتنا العربية

لأوائلنا ولا تتفق مع نفسيتنا وعقليتنا وطبيعة بلادنا . تقاليد لاتتفق ومجدنا القديم ، ولا تنهض بحاضرنا الجديد ، ولا نصلح أن تكون دستوراً لحياتنا ولا حياة أبنائنا وأحفادنا . وقد مني الكثيرون بإفلاس فكرى خلق فلم يستطع دفع عدوان العادات الدخيلة ولا الحد من ضررها . وأكثر ما اقتبسه أصحاب التجديد من التقاليد الحديثة قشرى لاصلة بينه وبين الحياة الاجتماعية فى صميمها ، فكانت ثمرته إضاعة ممزاتنا ومقوماتنا ، وإلا فأين قوة الارادة ؟ أين مضاء العزيمة ؟ أين البأس وعدم اليأس ، أين الأدب الشعبى العام ؟ أين إحساس الجار بحاجة الجار ومواساته ؟ أين أدب الشباب ووقار الشيوخ ؟ أين العزة والإباء ، والمحافظة على كرامة البيوتات ؟ تلاشى ذلك كله وحلت صفات لاشرقية ولا غربية ، فانى لاأنكر أن للتقاليد الأجنبية محاسن ، وأن القديمة لاتخلو من مساوئ .

هنا تأتى رسالة المصلح الاجتماعى . وأرى أن خير سبيل يسلكه هو أن يدرس القديم والجديد ، ويتعرف الطيب والردئ ، من هذا وذاك ، ويصطفى الجيد من الاثنين الذى يكون متناسباً مع طبيعة البلاد ودينها وظروفها والتطور الزمنى . فيكوّن ناموساً من التقاليد يلتزمه الجيل الحاضر الذى سيصقله مع طول الزمن ويسلمه بعدُ إلى الجيل المقبل دستوراً سليما ومنهاجا صحيحاً ؟

مصطفى الصاوى
مدرس بالأزهر

من قديم الملح

مما روى من قديم الملح ما وراه الأصمعى أحد أئمة الأدب فى القرن الثانى والثالث قال : أنشدت محمد بن عمران قاضى المدينة ، وكان أعقل من رأيت :

يا أيها السائل عن منزلى ... تزلت فى الخان على نفسى
يغدو على الخبز من خابز ... لا يقبل الرهن ولا ينسى
آكل من كيس ومن كسرتى ... حتى لقد أوجعنى ضرسى

فقال القاضى : اكتب لى هذه الأبيات . فقلت أصلحك الله هذا لا يشبه مثلك ، وإنما يروى مثل هذا الاحداث .

فقال القاضى : اكتبها فالاشراف تعجبهم الملح .

وقال ابن الماجشون وهو هو أدبا وفقها : إنى لأسمع بالكلمة المليحة وما لى إلا قميص واحد فأدفعه الى صاحبها وأستكسى بالله عز وجل .

وأتى الغاضرى يوما الحسن بن زيد فقال : جعلت فداك إنى عصيت الله ورسوله . قال الحسن : بئسما صنعت وكيف ذلك ؟ قال لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة . وإنى أطعت امرأتى فاشتريت غلاما فهرب . قال الحسن فاختر واحدة من ثلاث : إن شئت فثمن الغلام . . . فقاطعه الغاضرى قائلا : بأبى أنت قف عند هذه ولا تتجاوزها . قال الحسن : أعرض عليك الخصلتين الباقيتين . قال الغاضرى : لا ، حسبى هذه !

مكتبتنا العربية

لأوائلنا ولا تتفق مع نفسيتنا وعقليتنا وطبيعة بلادنا . تقاليد لاتتفق ومجدنا القديم ، ولا تنهض بحاضرنا الجديد ، ولا نصلح أن تكون دستوراً لحياتنا ولا حياة أبنائنا وأحفادنا . وقد منى الكثيرون بإفلاس فكرى خلق فلم يستطع دفع عدوان العادات الدخيلة ولا الحد من ضررها . وأكثر ما اقتبسه أصحاب التجديد من التقاليد الحديثة قشرى لاصلة بينه وبين الحياة الاجتماعية فى صميمها ، فكانت ثمرته إضاعة ممزاتنا ومقوماتنا ، وإلا فأين قوة الارادة ؟ أين مضاء العزيمة ؟ أين البأس وعدم اليأس ، أين الأدب الشعبى العام ؟ أين إحساس الجار بحاجة الجار ومواساته ؟ أين أدب الشباب ووقار الشيوخ ؟ أين المزة والإباء ، والمحافظة على كرامة البيوتات ؟ تلاشى ذلك كله وحلت صفات لاشرقية ولا غربية ، فانى لاأنكر أن للتقاليد الأجنبية محاسن ، وأن القديمة لاتخلو من مساوئ .

هنا تأتى رسالة المصلح الاجتماعى . وأرى أن خير سبيل يسلكه هو أن يدرس القديم والجديد ، ويتعرف الطيب والردئ ، من هذا وذاك ، ويصطفى الجيد من الاثنين الذى يكون متناسباً مع طبيعة البلاد ودينها وظروفها والتطور الزمنى . فيكون ناموساً من التقاليد يلتزمه الجيل الحاضر الذى سيصقله مع طول الزمن ويسلمه بعد إلى الجيل المقبل دستوراً سليما ومنهاجا صحيحاً ؟

مصطفى العمارى

مدرس بالأزهر

من قديم الملح

مما روى من قديم الملح ما وراه الأصمعى أحد أئمة الأدب فى القرن الثانى والثالث قال : أنشدت محمد بن عمران قاضى المدينة ، وكان أعقل من رأيت :

يا أيها السائل عن منزلى ... تزلت فى الخان على نفسى
يغدو على الخبز من خابز ... لا يقبل الرهن ولا ينسى
آكل من كيس ومن كسرتى ... حتى لقد أوجعنى ضرسى

فقال القاضى : اكتب لى هذه الأبيات . فقلت أصلحك الله هذا لا يشبه مثلك ، وإنما يروى مثل هذا الاحداث .

فقال القاضى : اكتبها فالأشراف تعجبهم الملح .

وقال ابن الماجشون وهو هو أدبا وفقها : إنى لأسمع بالكلمة المليحة وما لى إلا قميص واحد فأدفعه الى صاحبها وأستكسى بالله عز وجل .

وأتى الغاضرى يوما الحسن بن زيد فقال : جعلت فداك إنى عصيت الله ورسوله . قال الحسن : بئسما صنعت وكيف ذلك ؟ قال لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة . وإنى أطعت امرأتى فاشتريت غلاما فهرب . قال الحسن فاختر واحدة من ثلاث : إن شئت فثمن الغلام . . . فقاطعه الغاضرى قائلا : بأبى أنت قف عند هذه ولا تتجاوزها . قال الحسن : أعرض عليك الخصلتين الباقيتين . قال الغاضرى : لا ، حسبى هذه !

مكتبتنا العربية

البواكير الاولى

للحركة العقلية فى الاسلام

يعتبر عصر الأمويين عهد أكبر انقلاب فى حياة العرب العقلية ؛ إذ أنه فى هذا العصر حدث الامتزاج الجنسى بين العرب الخلص وبين أرقائهم وسبايام من الأمم الأجنبية عنهم ، وفى هؤلاء الأرقاء والسبايا اسرائيليون وفرس ويونان ورومان وغيرهم ، وهى أمم ذات نفسيات قطعت شوطا بعيدا فى التطور ، وعقليات تمرست بالبحث والنظر والاستدلال والاستنتاج والاستقراء فاكتسبت ذرياتها هذه الخصائص وأصبحت صفات طبيعية خلافا للذين نشأوا فى البداوة ، وأمضوا أجيال حياتهم فى التناحر والقساوة . فنشأ بهذا التمازج جيل من المسلمين يخالف أشد المخالفة الجيل الذى سبقه فى خصائص العقلية بعد مدة قصيرة من الزمن ، يقيم نظرته فى الحياة على أساس عقلى سواء فى الفقه أو فى العقائد .

ويرى المتأمل أنه لم يكد يكثر رجال هذا الجيل الممتزج حتى رأيناهم انفردوا بالمحافظة على الدين بالأسلحة العقلية ، وتوزعوا الأقطار التى فتحها الاسلام للقيام على أمره فيها ، وأصبحوا أئمة لأصحاب المذاهب الفقهية الذين نشأوا فى القرن الثالث .

لم تترك لنا مصادر تبحث فى الحركة العقلية الفلسفية فى هذا العهد الأول . وتكاد تكون هذه المدة مهملا فى تاريخ النهضة العقلية الاسلامية على ما يؤدى البحث فيها الى نتائج على جانب كبير من الأهمية .

غير أن بعض الأبحاث الأخيرة بدأت تكشف فى هذا العهد عن حركة نشأت فيها لنقل علوم اليونان ، علاوة على وجود أحداث سياسية عنيفة دعت طوائف متعددة من خاصة المسلمين الى التوجه نحو حياة ذاتية صوفية حينا ، وعقلية حينا آخر . وعلى العموم كانت هناك حركة عقلية سادت عصر بنى أمية .

ولكن من هم أصحاب تلك الحركة العقلية الأولية ومن هم القائمون بها ؟ لم يترك لنا من أصحاب النظر العقلى فى العقائد سوى شذرات مقتضبة عن أربعة أشخاص أو ثلاث . ولعل الأبحاث العلمية فى المستقبل تكشف لنا عن معلومات أكد وأكثر .

أما أصحاب تلك الشخصيات فهم : الجعد بن درهم ، وغيلان الدمشقى ، ومعبد الجهنى ، وجهم بن صفوان . وسنتكلم عن الشخصيات الثلاث الأولى مدخرين جهما إلى فرصة أخرى .

أما « الجعد بن درهم » : فكان من موالى بنى الحكم ، ويذكر ابن الأثير أنه كان مؤدبا لمروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية ، ويقول ابن نباتة : « هو أول من تكلم بخلق القرآن

مكتبتنا العربية

من أمة محمد بدمشق ، ثم طلب فهرب ونزل الكوفة ، فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذى نسب الى الجهمية » (١) .

وتذكر المصادر التى تورد لنا شيئا عن الجعد أنه أخذ هذا القول عن أبان بن سمعان ، وأن أبان هذا أخذه عن طالوت بن أعصم اليهودى الذى اتهم بأنه عمل سحرا للنبى صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول بخلق التوراة . وتذكر المصادر العربية أيضا أن طالوت هذا كان زنديقا .

وقد قبض خالد بن عبد الله القسرى والى الكوفة على الجعد بن درهم على ما يذكر ابن نباته ، أو أن هشام بن عبد الملك الخليفة قبض عليه وأرسله الى خالد على ما يذكر ابن الأثير ، وقد حبسه خالد مدة ولم يقتله ، وعلم هشام فبعث الى خالد يلومه ، فقتله .

* * *

نستطيع أن نستخلص من هذا أولا : أن الجعد بن درهم كان متصلا باليهود ، وأن اتصاله بهذا الوسط هو الذى دعاه الى القول بخلق القرآن . ثانيا : أن كل ما ذكر لنا عنه أنه كان يقول بخلق القرآن . وينقل إلينا ابن تيمية أيضا فى الرسالة الحدية فقرة على جانب كبير من الأهمية « أصل فشو البدع بعد القرون الثلاثة ، وإن كان قد نبع أصلها فى أواخر عصر التابعين . . . وأول من حفظ عنه مقالة التعطيل فى الاسلام هو الجعد بن درهم ، وأخذها عنه الجهم بن صفوان ، وظهرت فنسبت إليه » وإن المتأمل فى أقوال الجعد لا يعنى شيئا آخر سوى أنه تكلم فى خلق القرآن ، أى أنكر أن كلام القديم يجب أن يتصف بالقدم مثله . ويثبت هذا إثباتا قاطعا قول ابن تيمية إن الجعد يذهب الى تعطيل الصفات ، والتعطيل هو التعبير الفنى الكلامى الذى يدل على انكار وجود الصفة القديمة ، أو حمل هذه الصفة حملا مجازيا . والمسألة الأخيرة التى نحب أن نوضحها هو أننا لا نستطيع إطلاقا أن نصدق أن قتل الجعد كان لقوله هذا ، بل يبدو أنه لسبب سياسى ، فخلفاء الأمويين وولاتهم كانوا أبعد الناس عن القتال فى مسائل تمت الى العقيدة ، وسنرى مثل هذا أيضا فى قصة قتل غيلان الدمشقى والجهم بن صفوان .

نتنقل الآن الى الشخصية العقلية الثانية .

معبد الجهنى : ما لدينا من أخبار عن معبد غير القليل ، فيقال إنه أول من تكلم فى مسألة القدر والاستطاعة ، وقتله عبد الله فى سنة ٨٠ هـ (٦٦٩ م) هذا كل ما تذكره كتب الفرق الاسلامية عنه .

---

(١) ابن نباتة : سرح العيون . شرح رسالة ابن زيدون (١٨٦ طبعة بولاق ١٢٧٨ هـ .

مكتبتنا العربية

وقد ذكر طاش كبرى زاده فى مفتاح السعادة : « أتى عطاء بن يسار (٩٤ هـ ـ ٧١٣ م) ومعبد الجهنى ، الحسن البصرىّ ، وقالا : « يا أبا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى » . ويقول ابن قتيبة فى كتاب المعارف : « غيلان الدمشقى كان قبطيا قدريا (١) لم يتكلم أحد قبله فى القدر ودعا إليه معبد الجهنى » . هذا كل ما وصلنا عن معبد .

غيلان الدمشقى : غيلان بن مسلم الدمشقى كان أبوه مولى لعثمان بن عفان . وقد حفظ لنا صاحب (المنية والأمل) ترجمة طويلة له ، واعتبره من رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة ، ومع مافى إطلاق لفظ المعتزلى على غيلان من تعسف ، إلا أنه يمكن اعتبار غيلان المبشر الحقيقى بمذهب القدر وخلق القرآن اللذين كانا فيما بعد أهم ما يستند عليهما المعتزلة فى عقائدهم . ويقول البغدادى : «حدث فى زمن المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية فى القدر والاستطاعة من معبد الجهنى وغيلان الدمشقى والجعد بن درهم وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة » . أما أساتذته فى المذهب فيذكر ابن نباتة أن أول رجل تكلم فى القدر رجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ، ويذكر اللالكائى فى شرح السنة اسمه وهو (سوسن) . أما صاحب المنية والأمل فيقول : إنه أخذ المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان قدريا .

وقد نقل الينا ابن نباتة بعض المناقشات التى كانت تدور بين غيلان وخصومه ، ثم بين غيلان وبين عمر بن عبد العزيز ، وقد أخمه عمر ، ثم أخذ عليه وعلى صاحبه صالح العهود ألا يتكلما فى القدر ، وحين ولى هشام (توفى سنة ١٢٥هـ ٧٤٣م) خرج غيلان وصاحبه الى أرمينية ، فأرسل هشام فى طلبهما ، ويظهر أنهما كان يتشيعان للبيت العلوى ، علاوة على أن غيلان كان يعيب على بنى أمية مظالمهم ، وقد استطاع أن يفعل هذا فى عهد عمر بن عبد العزيز ، وقد نقم هشام ذلك منهما ، فطلبهما وقتلهما . وهذا يدل على أن القتل كان لسبب سياسى ولم يكن لسبب يتصل بالعقيدة .

تلك هى البواكير الأولى للحركة العقلية الاسلامية وصلت إلينا غامضة أشد الغموض مشوهة أشد التشويه ، وقد حاول أهل السنة فيما بعد ، أن يقضوا على كل آثارها كما قضوا على آثار حركة المعتزلة فلم يصل إلينا منها إلا القليل . ويظهر كما ثبت من قبل أن المسلمين لم يقاوموا الحركة إطلاقا فى مبدأ الأمر ، بل قاومها الخلفاء الأمويون لدواع سياسية أكثر منها عقلية . وقد كان بعض هؤلاء القدريين علويا متصلا بالحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان البعض

(١) يبدو لى أن المقصود هنا نبطيا لا قبطيا .

مكتبتنا العربية

الآخر ثائرا على مظالم الخلفاء بحيث أدته هذه الثورة أحيانا الى التأمل فى القدر ، وقد نقلنا عن معبد الجهنى أنه قال : « هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما نجرى على قدر الله تعالى » .

غير أن كلمة الكلام لم تكن الى هذا الوقت قد أخذت معناها الاصطلاحى الفنى ، ولم يكن مذهب المعتزلة قد ظهر فى صورته العقلية الكاملة . وقد نشأت المعتزلة نشأتها الأولى الحقيقية فيما تجمع من المصادر على يد واصل بن عطاء الغزالى (١٣١ هـ) وقد أخذه فيما يرجح عن الامام أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (٩٨ هـ) . وأخذ أيضا عن الحسن بن محمد بن الحنفية (١٠١ وقيل ١٠٥ هـ) . ويقال إن هذا الامام الأخير ألف فى الارجاء كتابا « طاش كبرى زاده » وعلى هذا يكون هذا الكتاب أول ما ألف فى القدر .

على ساسى الغشام
مدرس بكلية الآداب جامعة فاروق

دستور الشعر

قال الوليد بن عبيد البحترى الشاعر المشهور :

كنت فى حداثتى أروم الشعر وكنت أرجع فيه الى طبعى ، ولم أقف على تسهيل مأخذه ، ووجوه اقتضابه ، حتى قصدت أبا تمام ، وانقطعت فيه اليه ، واتكلت فى تعريفه عليه . فكان أول ما قال لى :

« يا أبا عبادة تخير الأوقات وأنت قليل الهموم ، صفر من الغموم . واعلم أن العادة جرت فى الأوقات أن يقصد الانسان لتأليف شىء أو حفظه فى وقت السحر ، وذلك أن النفس تكون قد أخذت حظها من الراحة ، وقسطها من النوم ، وإن أردت التشبيب فاجعل النوم رقيقا ، والمعنى رشيقا ، واكثر فيه من بيان الصبابة ، وتوجع الكآبة ، وقلق الأشواق ولوعة الفراق فاذا أخذت فى مديح سيد ذى اياد ، فأشهر مناقبه ، وأظهر مناسبه ، وأبن معالمه ، وشرف مقامه ، ونضد المعانى ، واحذر المجهول منها . وإياك أن تشين شعرك بالألفاظ الرديئة ، وكن كأنك خياط ، يقطع الثياب على مقادير الأجساد . وإذا عارضك الضجر ، فأرح نفسك ، ولا تعمل شعرك إلا وأنت فارغ القلب ، واجعل شهوتك لقول الشعر الذريعة الى حسن نظمه ، فان الشهوة نعم المعين .

« وجملة الحال أن تعتبر شعرك بما سلف من شعر الماضين ، فما استحسن العلماء فاقصده ، وما تركوه فاجتنبه ترشد إن شاء الله .

قال البحترى : فأعملت نفسى فيما قال ، فوقفت على سياسة الشعر .

مكتبتنا العربية

الآخر ثائرا على مظالم الخلفاء بحيث أدته هذه الثورة أحيانا الى التأمل فى القدر ، وقد نقلنا عن معبد الجهنى أنه قال : « هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما نجرى على قدر الله تعالى » .

غير أن كلمة الكلام لم تكن الى هذا الوقت قد أخذت معناها الاصطلاحى الفنى ، ولم يكن مذهب المعتزلة قد ظهر فى صورته العقلية الكاملة . وقد نشأت المعتزلة نشأتها الأولى الحقيقية فيما تجمع من المصادر على يد واصل بن عطاء الغزالى (١٣١ هـ) وقد أخذه فيما يرجح عن الامام أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (٩٨ هـ) . وأخذ أيضا عن الحسن بن محمد بن الحنفية (١٠١ وقيل ١٠٥ هـ) . ويقال إن هذا الامام الأخير ألف فى الارجاء كتابا « طاش كبرى زاده » وعلى هذا يكون هذا الكتاب أول ما ألف فى القدر .

على سامى النشار
مدرس بكلية الآداب جامعة فاروق

دستور الشعر

قال الوليد بن عبيد البحترى الشاعر المشهور :

كنت فى حداثتى أروم الشعر وكنت أرجع فيه الى طبعى ، ولم أقف على تسهيل مأخذه ، ووجوه اقتضابه ، حتى قصدت أبا تمام ، وانقطعت فيه اليه ، واتكلت فى تعريفه عليه . فكان أول ما قال لى :

« يا أبا عبادة تخير الأوقات وأنت قليل الهموم ، صفر من الغموم . واعلم أن العادة جرت فى الأوقات أن يقصد الانسان لتأليف شىء أو حفظه فى وقت السحر ، وذلك أن النفس تكون قد أخذت حظها من الراحة ، وقسطها من النوم ، وإن أردت التشبيب فاجعل النوم رقيقا ، والمعنى رشيقا ، واكثر فيه من بيان الصبابة ، وتوجع الكآبة ، وقلق الأشواق ولوعة الفراق فاذا أخذت فى مديح سيد ذى اياد ، فأشهر مناقبه ، وأظهر مناسبه ، وأبن معالمه ، وشرف مقامه ، ونضد المعانى ، واحذر المجهول منها . وإياك أن تشين شعرك بالألفاظ الرديئة ، وكن كأنك خياط ، يقطع الثياب على مقادير الأجساد . وإذا عارضك الضجر ، فأرح نفسك ، ولا تعمل شعرك إلا وأنت فارغ القلب ، واجعل شهوتك لقول الشعر الذريعة الى حسن نظمه ، فان الشهوة نعم المعين .

« وجملة الحال أن تعتبر شعرك بما سلف من شعر الماضين ، فما استحسن العلماء فاقصده ، وما تركوه فاجتنبه ترشد إن شاء الله .

قال البحترى : فأعملت نفسى فيما قال ، فوقفت على سياسة الشعر .

مكتبتنا العربية

التجنى على النحاة

استدرا كا على ما نشره حضرة الأستاذ الدكتور زكى مبارك بمجلة الرسالة فى عددها (٥٢٠) نقدا على النحاة نقول :

قال الدكتور : « وأنكروا أن تنسب الى الطبيعة « طبيعى » مع أن العرب لم يقولوا « طبَعى » ومع أن (فعَلىّ) هو فى ذاته شذوذ » . هذا قوله .

وأقول : أما من أنكر ذلك فهم نحاة البصرة وحدهم ، أما نحاة الكوفة فيجيزونه ، لورود سلبق فى النسبة إلى سليقة . ولكل وجهة . وأما أن العرب لم يقولوا « طبعى » فهم لم يقولوا طبيعى أيضا . ويبقى أن حذف الياء من « فعيلة » فى النسب أخف من إثباتها . ولذا قالوا فى النسب الى حنيفة حنفى ، وذلك كثير فى اللغة .

وأما أن « فعَلىّ » فى « فعيلة » هو فى ذاته شذوذ فلم ينقل عن أحد من النحاة فيما أعلم . وكيف وابن مالك يقول : « وفعلى فى فعيلة التزم » . ولم يخالف فى هذا أحد من النحويين !

وقال الدكتور : « والجرائد تقول : القتيل وهى تريد القتيلة ، لأن قائلا قال بأن « فعيل » يستوى فيه التذكير والتأنيث . وهذا خطأ إذا كان فعيل بمعنى مفعول . واستند الى قول صاحب لسان العرب : رجل دفين وامرأة دفينة .

هذا ، والذى تقوله الجرائد صحيح ، وسنده أيضا صحيح ، مافى ذلك ريب ، ولا أعلم أحدا من النحاة أو اللغويين خالف فيه . وهذا ابن مالك يقول :

ومن فعيل كقتيل إن تبع موصوفه غالبا التا تمتنع

معناه أن العرب تقول : امرأة قتيل ، كما تقول كف خضيب ، وعين كحيل ، يستوى فى ذلك المذكر والمؤنث ؛ ليفرقوا بينه وبين فعيل بمعنى فاعل ، نحو كريمة وجميلة وكريم وجميل . هذا إن علم الموصوف كما فى الأمثلة السابقة . فان لم يعرف الموصوف تعين تأنيث فعيل هذا مع المؤنث وتذكيره مع المذكر ، فيقال : عرفت قتيلة بنى فلان ، وقتيل بنى فلان . ذلك هو الكثير الشائع فى لسانهم . ومع هذا قالوا : صفة ذميمة وخصلة حميدة ، فأنثوا مع ذكر الموصوف . وهو قليل فى كلامهم . ولذا قال النحاة : إن تأنيث الوصف فيما ذكر تشبيه (لفعيل) بمعنى (مفعول) بفعيل بمعنى فاعل ، كما شبه الثانى بالأول فى قوله تعالى : « لعل الساعة قريب » فأسقطت منه التاء . ومنه آية « إن رحمة الله قريب من المحسنين » . فالوصف فيها بمعنى الفاعل . وقياسه أن يؤنث بالتاء غالبا كما أوضحت سابقا ، لا كما قال الدكتور : إنه بمجرد من التاء لأنه بمعنى فاعل .

مكتبتنا العربية

وقد علل بعض النحاة تذكير الوصف فى الآية الثانية بأن رحمة بمعنى الرُّحم أو الغفران فذكر الخبر لذلك . وهو وجيه ، ويؤيده قوله تعالى « هذا رحمة من ربى » .

وذكر بعض النحويين على سبيل الاحتمال أن تذكير الوصف فى الآية مراعاة لاكتساب كلمة رحمة التذكير من لفظ الجلالة . ومع ذلك فقد أبطل العلماء هذا الاحتمال بآية « لعل الساعة قريب » فذكر فيها الوصف حيث لا إضافة .

ومن هذا يعلم أن الدكتور ظلم النحاة حين رماهم بعدم الفهم لعلة التذكير فى الآية الكريمة ، وذلك قوله : ولم يفهم النحويون علة التذكير فى آية « إن رحمة الله قريب من المحسنين » فعدوه تذكيرا أو جبته المجاورة ، ونسوا أن « قريب » فى معنى الفاعل لا فى معنى المفعول .

فقد بان مما ذكر أن النحاة عللوا التذكير بغير المجاورة ، وأن الذى علله بالمجاورة جعل ذلك احتمالا ، وأن جمهرة العلماء على رد هذا الاحتمال . وبان أيضا أن « فعيل » بمعنى الفاعل واجب التأنيث مع المؤنث فى القياس النحوى ، وأن « فعيل » بمعنى مفعول واجب التذكير مع المؤنث فى هذا القياس . وقد عكس الدكتور الأمر ؟

عبد الحميد عنتر
أستاذ بكلية اللغة العربية

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

البلاغة عند الهنديين

قال معمر أبو الأشعث أحد رواة الأدب : سألت بهلة الهندى أيام اجتلب يحيى بن خالد أطباء الهند : ما البلاغة عند أهل الهند ؟

فأجاب بهلة : عندنا فى ذلك صحيفة مكتوبة ، ولكننى لا أحسن ترجمتها ولم أعالج هذه الصناعة فأثق من نفسى بالقيام بخصائصها ، ولطيف معانيها .

قال أبو الأشعث : فتلقيت تلك الصحيفة المترجمة فاذا فيها :

« أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة ، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش ، ساكن الجوارح قليل اللحظ ، متخير اللفظ ، لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ، ولا الملوك بكلام السوقة ، ويكون فى قواه فضل التصرف فى كل طبقة ، ولا يدقق المعانى كل التدقيق ، ولا ينقح الألفاظ كل التنقيح ، ولا يصفيها كل التصفية ، ولا يهذبها بغاية التهذيب ، ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكيما أو فيلسوفا عليما ، ومن قد تعود حسن فضول الكلام ، وإسقاط مشتركات الألفاظ ، وقد نظر فى صناعة المنطق على جهة الصناعة والمبالغة ، لا على جهة التصفح والاعتراض ووجه التظرف والاستظراف . انتهى

نقول : لعل فى هذه الترجمة تحريفا ، أو تصرفا من الرواة ، فان فى هذه الصحيفة التى هى دستور البلاغة نفسها ما يلاحظ عليه من المعايب التى نوصى بتجنبها .

مكتبتنا العربية

وقد علل بعض النحاة تذكير الوصف فى الآية الثانية بأن رحمة بمعنى الرُّحم أو الغفران فذكر الخبر لذلك . وهو وجيه ، ويؤيده قوله تعالى « هـذا رحمة من ربى » .

وذكر بعض النحويين على سبيل الاحتمال أن تذكير الوصف فى الآية مراعاة لاكتساب كلمة رحمة التذكير من لفظ الجلالة . ومع ذلك فقد أبطل العلماء هذا الاحتمال بآية « لعل الساعة قريب » فذكر فيها الوصف حيث لا إضافة .

ومن هذا يعلم أن الدكتور ظلم النحاة حين رماهم بعدم الفهم لعلة التذكير فى الآية الكريمة ، وذلك قوله : ولم يفهم النحويون علة التذكير فى آية « إن رحمة الله قريب من المحسنين » فعدوه تذكيرا أو جبته المجاورة ، ونسوا أن « قريب » فى معنى الفاعل لا فى معنى المفعول .

فقد بان مما ذكر أن النحاة عللوا التذكير بغير المجاورة ، وأن الذى علله بالمجاورة جعل ذلك احتمالا ، وأن جمهرة العلماء على رد هذا الاحتمال . وبان أيضا أن « فعيل » بمعنى الفاعل واجب التأنيث مع المؤنث فى القياس النحوى ، وأن « فعيل » بمعنى مفعول واجب التذكير مع المؤنث فى هذا القياس . وقد عكس الدكتور الأمر ؟

عبد المجيد عتتر
أستاذ بكلية اللغة العربية

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

البلاغة عند الهنديين

قال معمر أبو الأشعث أحد رواة الأدب : سألت بهلة الهندى أيام اجتلب يحيى بن خالد أطباء الهند : ما البلاغة عند أهل الهند ؟

فأجاب بهلة : عندنا فى ذلك صحيفة مكتوبة ، ولكننى لا أحسن ترجمتها ولم أعالج هذه الصناعة فأثق من نفسى بالقيام بخصائصها ، ولطيف معانيها .

قال أبو الأشعث : فتلقيت تلك الصحيفة المترجمة فاذا فيها :

« أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة ، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش ، ساكن الجوارح قليل اللحظ ، متخير اللفظ ، لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ، ولا الملوك بكلام السوقة ، ويكون فى قواه فضل التصرف فى كل طبقة ، ولا يدقق المعانى كل التدقيق ، ولا ينقح الألفاظ كل التنقيح ، ولا يصفيها كل التصفية ، ولا يهذبها بغاية التهذيب ، ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكيما أو فيلسوفا عليما ، ومن قد تعود حسن فضول الكلام ، وإسقاط مشتركات الألفاظ ، وقد نظر فى صناعة المنطق على جهة الصناعة والمبالغة ، لا على جهة التصفح والاعتراض ووجه التظرف والاستظراف . انتهى

نقول : لعل فى هذه الترجمة تحريفا ، أو تصرفا من الرواة ، فان فى هذه الصحيفة التى هى دستور البلاغة نفسها ما يلاحظ عليه من المعايب التى توصى بتجنبها .

مكتبتنا العربية

قدامة بن جعفر

مافى الكتاب من منطق وفلسفة :

على الرغم من أن موضوع الكتاب موضوع أدبى إلا أن المنطق والفلسفة قد اندسا فى ثنايا الكتاب خضوعا لما سبق أن قررناه ، ونستطيع أن نلمس بأيدينا أمثلة على المصطلحات المنطقية والفلسفية ، ففى ص ١٦ يقول : وكان هذا الحد مأخوذاً من جنس الشعر وفصوله ، وفى ص ٣٩ يقول : فقد وجب أن يكون على هذا القياس ـ ثم أورد قياساً . وفى ص ١١٧ يقول : ومَنْ لاتقع على غير الحيوان الناطق ، وفى ص ١٢٢ يقول : على طريق القنية والعدم (أى العدم والملكة) ، وكلامه فى الاستحالة والتناقض ص ١٢٠ كله منطق ، وفى ص٣٧ يشير إلى الفلاسفة فيقول : وكذا ترى فلاسفة اليونانيين فى الشعر على مذهب لقتهم ، وفى ص ٥٦ يقول كما قال جالينوس فى كتابه أخلاق النفس .

ومن هذا نرى صدق كلمة ياقوت فيه : « وإن كان المنطق لائحاً على ديباجة تصانيفه ». ومع ذلك فالكتاب محتفظ بلغته الأدبية لم يطغ عليه المنطق والفلسفة كما حدث فى القرنين السادس والسابع .

علاقة الكتاب بالبلاغة عند المتأخرين :

ذكر اسم البلاغة مرتين فى كتاب قدامة (ص ٨٩ ، ٩٠) ولكن لابالمعنى العلمى المتعارف وقد كان علم البلاغة آنئذ نبتاً لم يتكامل نموه وبناءً لم يتشامخ علوه . ويعتبر قدامة من مؤسسى هذا العلم وواضعى أساسه ، ونستطيع أن نستخرج من كتابه هذا كثيراً من موضوعات العلوم الثلاثة (المعانى والبيان والبديع) ولكن بأسماء تخالف ما اصطلح عليه المتأخرون ، فمن ذلك قوله فى نعت اللفظ : « أن يكون سمحاً سهل مخارج الحروف من مواضعها ، عليه رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة (ص ١٩) وهذا هو الفصاحة فى المفرد ، وفى ص ٨٩ يذكر المساواة بمعناها المعروف ، ص ٩٠ يذكر الإشارة وهى من الكناية ، ص ٩٢ يذكر الارداف وهو نفس الكناية ، ص ٩٤ يذكر الاستعارة بعنوان التمثيل ، ص ٩٨ يذكر التقديم والتأخير ، ص ١٠٢ يذكر الأشياء التى تنافى الفصاحة عند المتأخرين ، ص ١٠٥ يذكر الاستعارتين التصريحية والمكنية ويمثل لهما ، ص ١٠٦ يذكر لفظ مجاز صريحاً به الاستعارة ولم أعرف أحداً قبله أطلقه هذا الإطلاق ؛ وفى رسالة الأستاذ الشيخ أحمد شمراوى فى البلاغة قبل عبد القاهر بحث قيم فى هذا الموضوع ، وقد تكلم على التشبيه كغرض من

مكتبتنا العربية

أغراض الشعراء ثم تعرض قليلا لوجه الشبه ، وليس كل ذلك على طريقة المتأخرين ، وبهذا نرى أن قدامة فتح فى البلاغة فتحاً جديداً لم يسبق إليه .

هل أخذ قدامة فى كتابه عمن سبقه :

من الطبيعى أن يأخذ العلماء بعضهم من بعض خصوصاً فى دور تكوين العلوم ، وقد وفينا الموضوع حقه فيما يتعلق بقدامة سابقاً إلا أننا نجزم بأنه أخذ بعض أنواع البديع عن ابن المعتز ثم زاد عليها ، وقد نقل فى هذا الكتاب عن ثعلب والمبرد وإسحاق ، وقد تقدم ذلك ، وكثرة استشهاده بالشعر القديم تدل ـ كما تقدم ـ على أنه أخذه عن أستاذه ثعلب .

نقل العلماء عنه :

أخذ كثير من العلماء عن قدامة وأفادوا من كتبه وأبحاثه ، ويقول الدكتور طه حسين (فى تمهيده لكتاب نقد النثر ص ١٦) : « وقد استغل كتابه نقد الشعر كل من جاء بعده من المؤلفين دون أن يقول كلمة واحدة يقر له فيها بالفضل » وهذا الكلام صحيح مع الأسف إلا أن خيرهم فى ذلك الإمام المرزباني المتوفى سنة ٣٨٤ هـ فقد نقل آراءه منسوبة إليه وأحلها محلها من الاعتبار .

ناقدو قدامة :

عرض كثيرون من العلماء الذين حملوا لواء الأدب وتميز غثه من سمينه لما أتى به قدامة من قواعد ومصطلحات فى كتابه ، وللكشف عن مبلغ هذا النقد من الوجاهة أو سواها يجب أن نعرض لهؤلاء وما قالوه حتى نرى تلك العوامل التى حركت النقد فى نفوسهم ، ونعلم أنها لم تكن خالصة لوجه الأدب ، وتلك سنة العلماء فى كل عصر ودينهم فى كل زمن ، فمنهم :

١ — الحسن بن بشر الآمدى المتوفى سنة ٣٧١ هـ :

أكثر فى نقد قدامة وألف كتابا خاصاً فى الرد على قدامة فى كتابه « نقد الشعر » ولكن هذا الكتاب فقد ويوجد منه بعض العقر فى الكتب التى نقلت عنه ، ونودنا لو كان الكتاب موجوداً ـ على أن أحكام الآمدى فى النقد لم تسلم له دائماً رغم جلال قدره وخطورة مركزه بين النقاد ، فقد رد عليه الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ فى كتابيه : الشهاب فى الشيب والشباب ، الغرر فيما ذهب إليه من نقد لأبى تمام والبحترى جميعاً فى الموازنة ، ومن أراد ذلك فليرجع إلى كتاب الشهاب (طبع الآستانة ص ٤ — ٢٦) ففيه كثير من التعرض لآرائه بالتجريح ، أما كتاب الغرر فلم أطلع عليه ولكنه نص على ذلك فى كتاب الشهاب فى موضعين الأول ص ١٥ حيث قال : « ووجدنا لأبى القاسم الآمدى زلة فى البيت الأخير من هذه الأبيات

مكتبتنا العربية

قد نبهنا عليها فى كتاب الغرر » ، الثانى ص ٢٠ حيث قال : « وقد نبهنا فى كتاب الغرر على هفوة الآمدى فى قول البحترى ... .. الخ » .

ويوجد من هذا الكتاب نسخة خطية بدار الكتب المصرية (حالت ظروف الحرب دون الاطلاع عليها) وأخرى فى مكتبة برلين واسمه الكامل « كتاب الدرر والغرر فى المحاضرات » .

ورد عليه الشيخ يوسف البديعى المتوفى سنة ١٠١٣ هـ فى كتابه هبة الأيام فيما يتعلق بأبى تمام فى مواضع ، ولئن كان رد الآمدى على قدامة فى كتابه المفقود كرده عليه فى الموازنة فنحن فى حل أن لانعتبره من مقبول النقد ، قال فى الموازنة ص ١٢٤ : « وهذا باب أعنى المطابق لقبه أبو الفرج قدامة بن جعفر فى كتابه « نقد الشعر » المتكافئ وسمى ضربا من المجانس المطابق » ثم قال بعد ذكر الأبيات الشواهد : « وما علمت أحداً فعل هذا غير أبى الفرج فانه وإن كان اللقب يصح لموافقته الملقبات وكانت الألفاظ غير محظورة فانى لم أكن أحب له أن يخالف من تقدمه مثل ابن المعتز وغيره ممن تكلم فى هذه الأنواع وألف فيها إذ قد سبقوه إلى اللقب وكفوه المئونة » وفى كلام الآمدى نفسه رد عليه فوق ما سبق فى مقدمة الكتاب .

وفى ص ١٢٥ بعد أن عرف المعاظلة بأنها مداخلة الكلام بعضه فى بعض قال : « إن الناس جميعاً اتفقوا فى ذلك إلا أبا الفرج قدامة بن جعفر فانه ذكر ذلك فى كتابه نقد الشعر ومثل له أمثلة فغلط فى أمثلة المعاظلة غلطاً قبيحاً ، وقد ذكرت ذلك فى كتاب بينت فيه جميع ماوقفت عليه من سهوه وغلطه » وهذا نقد من الآمدى فى الاصطلاح فلا وجه له لسابقه .

٢ — أبو عبد الله محمد بن عمران المرزبانى المتوفى سنة ٣٨٤ هـ :

ومن الصعب أن نعده من نقاد قدامة لأنه نقل عنه ما أقره عليه فى النقد ولم يتعرض لغيره وكتابه الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء ملىء بالنقل عن قدامة .

٣ — أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكرى المتوفى سنة ٣٩٥ هـ :

وقد نسج على منوال ابن المعتز وقدامة فى تتبع الكلام لاستخراج أنواع البديع وأوصلها إلى خمسة وثلاثين نوعا منها ما اخترعاه قبله .

وقد أخذ على قدامة تعريفه المعاظلة (ص ١٢١ طبع استامبول) كما فعل الآمدى ثم قال (ص ١٢٢) وهذا غلط من قدامة كبير ، وفى ص ٢٣٨ ينتقده بمخالفة الإجماع فى تفسير المطابقة وفى تسمية الجمع بين الشىء وضده تكافؤاً مع أن الناس سموه مطابقة .

وردنا على أبى هلال هو نفس الرد على الآمدى .

مكتبتنا العربية

٤ — أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني المتوفى سنة ٤٥٦ هـ :

ألف كتاب العمدة في محاسن الشعر وآدابه وهو أجمع كتاب في بابه ولم يأت بعده أحد بمثله ، وقد عرض لقدامة في عدة مواضع من الجزء الثاني ووافق الآمدي والعسكري في نقدها لكنه لم يعرض به ولم ينسبه إلى الخطأ ، وهو أسلوب عف نذكره له بالحمد ، وهاك بعضاً مما تعرض لقدامة فيه :

في ص ٥ ذكر أن قدامة والنحاس انفردا بتسمية المطابقة التكافؤ .

وفي ص ١٥ أخذ على قدامة أنه اعتبر في البيتين الآتيين مقابلة ، ولم يبال بالتقديم والتأخير مع أن ذلك شرط فيهما وهما :

أسرناهم وأنعمنا عليهم ... وأسقينا دماءهم الترابا
فما صبروا لبأس عند حرب ... ولا أدّوا لحسن يد ثوابا

والنقد يتوجه إذا جعل الضمير في صبروا عائداً على من قتلوا أما إذا عاد إلى من أسروا فلا نقد .

وفي ص ٣٠ ، ٣١ يقول : إن قدامة سمى التسهيم توشيحاً وسوى بين أقسامه ، وهو أن يدل البيت على قافيته .

وفي ص ٣٢ ينقل عن قدامة أن الالتفات يسمى الاستدراك عند قوم ثم يذكر مذهباً مخالفاً له .

وفي ص ٥٧ ، ٥٨ حمل على مذهب قدامة في الغلو وقال : ولا أرى ذلك إلا محالا لمخالفته الحقيقة وخروجه عن الواجب والمتعارف وقد قال الحذاق : خير الكلام الحقائق ، وقد سبق تقرير مذهب قدامة في الغلو ويوافقه الحاتمي وابن سنان الخفاجي والمسألة اعتبارية ولكل رأيه .

وفي ص ٢٥٠ يأخذ على قدامة ما أخذه السابقون في اصطلاحه في المعاظلة ، وقد سبق رأينا في هذا ؟

عبد السلام ابو النجا سرحانه
تخصص الاستاذية

مكتبتنا العربية

معترك الفلسفتين

العقل الباطن أيضاً

إذا كنا نكثر الكلام عن العقل الباطن للإنسان فذلك لسببين : (أولهما) أن الإنسان يهمه أن يعرف نفسه ، لأن على هذه المعرفة يتوقف اليوم ارتقاؤه النفسى والخلقى . نعم إن البشرية بلغت مدى بعيداً من الارتقاء فى هاتين الناحيتين دون أن تعلم شيئاً من تركيبها الباطنى ، ولكن كان ذلك تحت سلطان الدين ، وقد حدَّت اليوم الفلسفة المادية من هذا السلطان بما بثته من الشكوك فى عقول الناس ، فكان لامناص من إزالة هذه الشكوك منها بنشر الحقائق العلمية فى هذا الموضوع ، وغيره مما له ارتباط بالتركيب النفسى للإنسان . (ثانيهما) أن تقرير هذه الحقيقة العلمية يؤثر فى إصلاح أساليب التربية وجعلها أكثر ملاءمة للطبيعة البشرية ، وأجدر أن تؤتى ثمراتها المرجوة منها ، لأن المحاولات الأدبية إذا قامت على حقائق علمية ، جاءت كالصرح الذى يبنى على أساس وطيد لايخشى عليه من التزعزع والانهيار إذا هبت عليه العواصف والأعاصير .

لقد أدى علم النفس الرسمى لعلم الأخلاق خدماً جليلة بدراساته التحليلية للخواص النفسية ، فكان القرن التاسع عشر كله مجالا لتجارب حصرت ماتشذر من قوى الإنسان الأدبية فى دوائر معينة يمكن التأثير فيها ، ومعالجة أدوائها بما يناسبها ، واستفاد علم التربية والتعليم منها فوائد جليلة . ولكن مع كل هذه الوسائل بقيت البسيكولوجيا والبيداجوجيا عاجزتين عن معالجة الجبلات السقيمة ، والفطر المعوجة ، وجاءت الفلسفة المادية بتسربها ، مع انتشار التعليم ، إلى عقول الدهماء ، مثبتة عجز هذين العلمين عن تقويم الأخلاق الإنسانية ، وأصبح مقرراً فى عقول أقطاب العلم والحكمة أنه إذا لم تُتدارك الحياة البشرية بكابح شديد الفعل للأهواء والنزغات ، كانت قهقرى الإنسان إلى الحالة الهمجية أمراً لامفر منه . لأن الإنسان بتماديه فى الخضوع لأهوائه ، واستمراره فى الاعتقاد بأن الفضائل والرذائل التى يتذرع بها الأخلاقيون أمور اعتبارية ، وأن النفس البشرية لابقاء لها بعد الموت ، فلا تمنعه عليها من كل إفراط أو تفريط ترتكبه ، وأن الحياة مادامت هذه حقيقتها وجب أن يكون الأصل المقرر فيها أن الحق للقوة ، فلنا : بتمادى الإنسان على القيام عملياً على هذه الأصول يختل نظامه الاجتماعى ولا يجد مايستبدله به ، لأن كل هذه المبادئ التى ذكرناها لاتقبل أن تكون

مكتبتنا العربية

أساساً لنظام اجتماعى ، بسبب أنها كلها مبادئ ذات آثار ضارة بالمجتمع ، فان لم يكن فيها إلا ذيوع المبدأ الذى مؤداه أن الحق للقوة ، فكفى به معفياً على كل أثر للعدالة الاجتماعية .

التركيب النفسى للإنسان كما يقرره العلم :

قلنا إنه قد ثبت أن للإنسان عقلا باطناً أرقى من عقله العادى الذى يعيش به بين الناس ، ولم يظهر هذا العقل إلا بعد ما اكتشف التنويم المغناطيسى فى القرن الثامن عشر . وقد تركت دراسة هذا العقل الباطن اشتغالا من الأطباء المجربين بشفاء الأمراض بواسطة ذلك التنويم .

ولكن لما ثبتت صحة هذا الاكتشاف ثبوتا لاتردد معه ، التفت إليه جمهور من الفلاسفة وعلماء النفس الرسميين استكمالا لبحوثهم الخاصة بالإنسان وخصائص الإنسانية ، فكان منهم الذين نقلنا أقوالهم فى أعداد متوالية فى هذا الموضوع .

واليوم نود أن نتوج هذا الاكتشاف الخطير ببحوث للأستاذ الكبير و . ه . ميرس W.H.F.Myers مدرس علم البسيكولوجيا فى جامعة كمبردج من أشهر الجامعات الانجليزية العالمية نشرها فى كتابه الشخصية الإنسانية Human personality .

قبل أن نورد أقوال العلامة المذكور نأتى على ملخص أقواله عن كتاب الأستاذ (رنيه سودر René Sudre) فى ذيل مؤلفه الموسوم بالمدخل على علم الميتابسيشيكا الإنسانية Inbroduction à la melapsychque humaine قال فى صفحة ٣٨٩ منه :

« إن حوادث التنويم المغناطيسى ، وانحلال الشخصية ، وفقد الوعى ، والهستريا الخ ، دلت منذ زمان طويل على أن مالايدركه وعينا من أحوالنا ، ليست حالتنا الفيزيولوجية فقط ، بل يجب أن نعترف بوجود نشاط عقلى باطنى فينا لايدرك وجوده هذا الوعى العادى . فقال (ميرس) إن للإنسان أنيتين : إحداها هى العادية المدركة فيه ، والأخرى فوقها وهى أوسع وأسمى منها . والحقيقة أنه لايوجد للإنسان إلا أنية واحدة ولكن ليس القسم الواعى منها فى الحالة العادية إلا جزءاً منها ، وهى التى عليها مدار النشاط العادى للإنسان . ويشبهها (ميرس) بالجزء المرئى من الطيف الشمسى . وأما الشخصية الباطنية فتشبه الجزء غير المرئى من هذا الطيف ، ولها تأثير خفى أيضاً أرقى من ذلك ، تدير به الوظائف النفسية العليا كالعبقرية وحالة التواجد (١) وإظهار الأمور الخارقة للعادة ، كما يحدث فى جلسات التجارب النفسية .

« هاتان الأنيتان أو هاتان الوظيفتان للأنية الكبرى ، منفصلة إحداها عن الأخرى بحجاب نفسانى ، يحدث من خلاله على الدوام تبادل بين الأنيتين فى حالة الحياة الأرضية . وقد يتسبب من هذا التبادل حدوث اضطرابات عقلية أو عصبية ....

(١) هى حالة ذهول تعترى بعض الناس وترتفع به أرواحهم عن المستوى المادى .

مكتبتنا العربية

هذه الانية الباطنية (التى قد تدعى بالعقل الباطن) تعيش فى عالم فوق العالم الاثيرى ، ويستدل على ذلك بما تحدثه من ظواهر التلباتيا والتليستزيا (١) . ففى ذلك العالم غير المحسوس يعمل العقل الباطن حرا مستقلا عن جميع القيود التى توجبها الحياة العضوية . هذا الاستقلال الباطنى الذى ثبت وجوده بالتجربة فى الإنسان الحى ، يعتبر قرينة قوية على بقاء النفس بعد الموت . ولكن الدليل القاطع على هذا البقاء قد حصلنا عليه بواسطة الظواهر التى درسناها تحت اسم التلباتيا ، لأن هذه التلباتيا بين الأحياء هى منطقياً امتداد للتلباتيا بين الأموات » .

نكتفى هنا بما أوردناه عن الأستاذ (رنيه سودر) وننقل نُتفاً من أقوال الأستاذ (ميرس) نفسه مستمداً من كتابه المار ذكره ، قال :

« لقد قلت إن الإنسان يمثل جسما تديره روح . وهذا الرأى يقتضى القول بأننا نحيا حياتين مختلفتين فى آن واحد ، حياة كوكبية مادية على هذه الأرض التى أعدت لأن يتأثر بها جسمنا ويؤثر فيها ، وحياة عالمية فى العالم الروحانى أو مابعد العالم الأثيرى ، وهى البيئة الطبيعية للروح . وهذا العالم غير المرئى هو الذى يؤاتينا بالقوى التى تجدد أجسادنا على الدوام ...

« فلشخصيتنا والحالة هذه حالتان تعيشان فى اتجاهين مختلفين ، وبقصد الوصول لأغراض مختلفة ، ولكن لهما أصلا واحداً .

« الشخصية الواعية تحفظ وترق أعضاء الحواس الخمس الظاهرة ، وتجتهد فى أن تخضع وسائلها لنقد يتدرج فى الكمال ، حتى يصل إلى أعلى ذروة يمكن الوصول إليها فيما نسميه بالعبقرية Génie ، وذلك حينما تنجح تلك الشخصية بتتبعها الغايات المقررة فى الجمع بينها وبين الشخصية الباطنية لصاحبها فى حدود الإمكان .

« وأما الشخصية الباطنية التى لايشعر بها عقلنا فى حالتنا العادية ، وتتجلى فى التنويم المغناطيسى والعبقرية وحالات مرضية كثيرة ، فهى الشخصية الأصيلة ذات المواهب السامية ، وفيها من الخصائص العميقة ماهو فى حالة كمون فى حياتنا الأرضية (٢) . وهذه الخصائص لم تستطع أن تولدها الحياة الأرضية ، ولا مشاحة فى أن وجودها فى الإنسان كامنة تقتضى القول بأنها معدة لوجود روحانى سيؤول إليه صاحبها وتكون ضرورية له فيها .

(١) التلباتيا شعور النفس بما يحدث بعيدا عنها من قول أو عمل ، وقد ثبت وجود هذه الخاصة فى كثير من الناس . والتلستيزيا إحداث النفس أعمالا مادية بغير واسطة الأعضاء ، وقد ثبت ذلك أيضاً عملياً بتجارب لايمكن دحضها وسنأتى على تفصيلاتها هنا .

(٢) المراد بتلك المواهب والخصائص ماثبت وجوده فى المنومين نوما مغناطيسياً كالرؤية من وراء الحجب ، والانتقال بالروح إلى أقصى الأرض فى مثل لمح البصر ، والاخبار بالمغيبات ، وقراءة مافى ضمائر الحاضرين ، وفى إحاطة ذاكرتها بحيث لايغيب عنها شئ مما حدث لصاحبها فى جميع أطوار حياته مما نسيته الذاكرة العادية الخ

مكتبتنا العربية

« هذه الشخصية الكامنة فى الإنسان ليست متقطعة ، بمعنى أنه قد تحدث منها حوادث فردية فحسب ، كما يحدث لإنسان أن يتوصل إلى حل مسألة رياضية عويصة فى منامه ، بدليل أن لها سلسلة ذكريات (وربما أكثر من سلسلة واحدة) بحيث أستطيع أن أسمح لنفسى بتأكيد وجود هذه الشخصية الباطنية . ولست بهذا التأكيد أريد أن أقول بأن لنا شخصيتين متقابلتين ، ولكنى أعنى بالشخصية الباطنية الجزء الذى يبقى من شخصيتنا الكاملة غير مدرك لعقلنا العادى . وأزيد على ذلك بأنه لا يوجد بين هذين الشطرين من الشخصية الإنسانية تعاون فى التفكير فحسب ، ولكن يوجد أيضاً تبادل فى مستواهما ، بحيث يمكن أن يصعد مايكون أسفل إلى أعلى ، ويبقى مدركا وقتاً ما أو على الدوام .

« وخلاصة قولى أن كل شخصية إنسانية ليست فى حقيقتها إلا جزءاً من شخصية أوسع مدى ، وأرفع خصائص ، وإنما ظهرت على ماهى عليه أمامنا بحكم تأثير الجثمانية فيها لأن الجسم لقصوره لايسمح أن يبرزها على ماهى عليه كاملة تامة » .

هذا رأى العلم اليوم فى التركيب النفسى للإنسان ، وقد رأيت أن وراء الشخصية الواعية للإنسان عقلا باطناً يقوّم من عوجها ، ويعدل من تطرفها ، ويكمل من نقصها ، وليس بين الإنسان وبين ذلك إلا أن يجد الوسيلة إليه ، وهى لاتستعصى عليه إن أراد بنفسه خيراً وكان ممن لم تفسد فطرته بالتعاليم الإلحادية التى تزعم تحكما أن ليس وراء المحسوسات موجود يمكن التعويل عليه ، أو الاستفادة منه .

ونحن نعجب كيف يصدر مثل هذا القول من رجال يدعون أنهم يصدرون عن العلم ، ويتكلمون باسمه ، بعد ماثبت أن أكبر القوى العالمية غير محسوس ، فهل رأى أحد القوتين الكهربائية والمغناطيسية التى ابتنى عليهما اليوم أقوى وأنفع الآلات العالمية ؟ وهل أبصر أحد الإشعاعات المادية والكونية المختلفة ، وقد دخلت حتى فى علاج الأمراض المستعصية ؟ فجمود الماديين على مقررات الملاحدة الأولين ، فى مثل هذا العهد الذى انفتق فيه الحجاب المسدل بيننا وبين صميم الطبيعة ، يعتبر وقوفا فى وجه الترقى الصحيح للإنسانية .

الإنسانية اليوم تكاد تختنق مما ضيق عليها من باحات النظر والتفكير ، حتى ألقت بنفسها من حرج صدرها فى أحضان الإباحة الحيوانية ، فهل للماديين ، وجمهورهم من أهل العلم ، غرض يرمون إليه من إفساد الإنسانية ؟ لانظن ذلك ، ولكنه التعصب الذميم لما نشئوا عليه من إنكار ماوراء المادة ، لأنهم إن ولجوا فى ذلك العالم مع الولجين ، أصبحت نظرياتهم لاتساوى المداد الذى تكتب به ، وخرج سلطان العقول السطحية من أيديهم ، وهو حرص إجرامى سيترك لهم أسوأ الأثر فى تاريخ الإنسانية ؟

محمد فريد وجدى

مكتبتنا العربية

علوم القـــرآن

إذا نظرنا إلى علوم القرآن نظرة عامة شاملة ، وجدنا أن جميع العلوم الشرعية والاجتماعية والكونية والصناعية وغيرها ، علوم القرآن ؛ لأنها كلها مأخوذة منه ، بعضها بطريق مباشر وبعضها بواسطة أو بوسائط تقل وتكثر وتتضح وتخفى .

والدليل على هذا العموم قول الله تعالى : « مافرطنا فى الكتاب من شئ » وقوله تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » وقوله تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ » وقول النبى صلى الله عليه وسلم : « إذا بلغكم منى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وإلا فردوه » . فمن الآيات والحديث يعلم أنه مامن شئ إلا ويمكن استخراجه من القرآن .

وقد درج بعض المفسرين المحدثين على استنباط بعض العلوم الطبيعة والجغرافية والفلكية وغيرها من آى الذكر الحكيم ، بمعالجة الوسائط المشار إليها وتذليلها وتقريبها للأفهام .

وأنا لاأريد أن أعالج الموضوع من هذه الناحية العامة فأبين أن كل علم على حدة من العلوم على اختلاف أنواعها مأخوذ من القرآن ، إذ ذلك يحتاج إلى بحث موضوع كل علم وبيان سبيله من القرآن ومعالجة الوسائط بينه وبين مكانه من القرآن ، وهو موضوع كبير خطير يحتاج إلى مؤلف خاص .

ولكنى أريد أن أقتصر فى البحث على العلوم المضافة إلى القرآن التى ترتبط به ارتباطا مباشراً ، سواء تعلقت بمتنه « لفظاً ونظماً » أم بدلالته على معناه ، ونترك منها جانباً العلوم التى استقلت بنفسها وصارت لها شخصية معنوية خاصة ، وكثرت فيها التآليف كثرة شائعة مستفيضة ، مثل علم التفسير وعلم القراءات ، ونبذل جهداً صادقا فى التعريف بالعلوم التى خفيت على كثير من الناس ، ولم يعن بها العلماء المعاصرون العناية اللائقة بها ، ولم يلتفتوا إلى مادوّنه العلماء المتقدمون من الأبحاث المستفيضة فى كتبهم ومؤلفاتهم فى هذه العلوم ، مثل : علم أسباب النزول ، وعلم المناسبات بين السور والآيات ، وعلم الوجوه والنظائر ، وعلم المتشابهات ، وعلم المبهمات ، وعلم الغريب ، وعلم الأقسام(١) ، وعلم الأحكام ، وعلم اللغات ، وعلم أسرار فواتح السور وخواتيمها ، وعلم المكى والمدنى ، وعلم الرسم ، وعلم الوقف والابتداء ،

(١) جمع قسم بمعنى اليمين .

مكتبتنا العربية

وعلم المواعظ ، وعلم الأمثال ، وعلم القصص ، وعلم الناسخ والمنسوخ ، وعلم المجمل والمبين ، وعلم الخاص والعام ، وعلم المطلق والمقيد ، وعلم المنطوق والمفهوم ، وعلم المشكل ، وعلم الجدل ، وعلم الأسماء والكنى والألقاب ... الخ .

فقد ألفوا فى كل هذا وأجادوا — شكر الله سعيهم ، وغفر للمتأخرين تقصيرهم — والواقع أن للمتأخرين بعض العذر ، فقد خلت برامج التعليم منذ القرن العاشر الهجرى من هذه العلوم ، ولم نقف على المؤلفات فيها إلا عن طريق المصادفة والاتفاق . ولولا ماتقتضيه طبيعة عملى فى فهارس دار الكتب سابقا ، وفهارس المكتبة الأزهرية الآن من الاطلاع على الكتب ، وبحث موضوع كل كتاب ، لما علمت عنها شيئاً ، إلا مانعلمه نحن الأزهريين من بعض كتب التفسير الدراسية من أن هذه الآية مثلا ناسخة لآية كذا ، وآية (رقبة مؤمنة) مقيدة لمطلق رقبة ، وهكذا دون أن نعلم أن الناسخ والمنسوخ ، والمطلق والمقيد علمان مستقلان ألفت فيهما كتب خاصة .

أما بحث موضوعات هذه العلوم والاطلاع على ما كتب ودون فيها والإحاطة بها من جميع نواحيها ، فلم يكن من شأننا اليوم ، ولكنه كان من شأن الأفاضل السابقين فى العصور الإسلامية الأولى ، فقد ألف الإمام الشافعى رضى الله عنه فى علم أحكام القرآن ، وهو أول من ألف فيه . وهذا العلم غير علم الفقه ، وأصول الفقه ، وإن كان يتصل بهما باعتبارين ، على ماسنبينه عند بحث موضوعات هذه العلوم ، وذكر مؤلفاتها ، ثم أخذه عنه أصحابه وتلامذته ، وانتشرت التآليف فيه بعد عصره .

وألف فى أقسام القرآن ابن قيم الجوزية وغيره ، وألف فى الناسخ والمنسوخ ابن حزم وغيره ، وهكذا سنذكر هذه المؤلفات ومؤلفيها على التفصيل مرتبة على العصور فى المقالات الآتية .

وفى كتاب قانون التأويل ، للقاضى أبى بكر العربى مانصه :

« علوم القرآن خمسون وأربعمائة وسبعة وسبعون ألفاً » (٧٧٤٥٠) وأخذ يدلل على هذا .

وفى كتاب التفسيرات الأحمدية وبيان الآيات الشرعية لملا حيون مانصه :

« وعلوم القرآن من بينها أعلاها شأنا ، وأقواها برهانا ، ولقد بذل السلف فيه جهدهم وأفرغوا فى ذلك وسعهم ، فجعلوا لها أصولا وفروعا ، ودونوا كتبها ، ووضعوا فيها أبوابا وفصولا الخ » . وهذه المؤلفات بعضها مطبوع وبعضها مخطوط وهى محفوظة بالمكتبة الأزهرية ودار الكتب المصرية وغيرها من مكتبات المعاهد الدينية بالأقاليم والمحافظات ، والاطلاع عليها سهل ميسور ، بمراجعة فهارس هذه المكتبات إن كانت لها فهارس .

مكتبتنا العربية

وقد أنجزتُ ـ بفضل الله ـ فهرس علوم القرآن " بالمكتبة الأزهرية " .

كما أنجزتُ فهارس : التفسير ، والقراءات وغيرها ، وهى تطبع الآن ، وسيظهر الجزء الأول منها قريباً إن شاء الله ، فهو مساعد كثيراً على إظهار ماخفى من هذه المؤلفات .

نعم قد كتب بعض أدباء هذا العصر كتباً فى قصص القرآن ، حفزهم إليها ماشاهدوه من ذيوع ورواج هذا النوع من الأدب ، وهو فن القصة ، فاتجهوا إلى قصص القرآن كنوع جديد من فن القصة له أثره فى الثقافة الدينية ، وأكبر ظنى أنهم لم يلتفتوا إلى أنه علم من علوم القرآن ، ومهما يكن من شئ فهو اتجاه مشكور .

وماذا على إخواننا علماء الأزهر الذين تخصصوا فى أصول العلم وفروعه ، لو بذلوا بعض الجهد فى تأليف بعض علوم القرآن على النسق الحديث الشائق ، وبالأسلوب الطريف الممتع على نسق ماوضع بعض أساتذة وزارة المعارف فى " قصص القرآن " ؟!

ماذا على متخصصى الوعظ والإرشاد لو وضعوا كتابا فى علم وعظ القرآن ، وعلى متخصصى الأصول والفقه لو وضعوا كتابا فى أحكام القرآن ، وعلى متخصصى البلاغة لو وضعوا كتابا فى بلاغة وإعجاز القرآن ، وهكذا فى جميع نواحى علوم القرآن ؟

بل ماذا عليهم لو أنهم ألفوا جمعيات ولجانا لنشر الثقافة القرآنية ، والانتفاع بهذه الثروة العظيمة ، على نسق لجنة التأليف والترجمة والنشر الموجودة فى القاهرة والتى كان لها أعظم الأثر فى نشر ألوان كثيرة من الثقافات المختلفة ؟

إذاً ، والله يكونون غرة فى جبين هذا العصر !

انظروا ـ ياحضرات العلماء ـ إلى ماصنعه علماء الغرب ـ المستشرقون ـ من ناحية علوم القرآن ، ماذا صنعوا ؟ ألفوا فى تاريخ القرآن ، ونشروا قراءات القرآن التى ألفها علماؤنا الشرقيون ، وبحثوا عن كل مخطوط نادر نفيس فى المكتبات الشرقية عن تراث آبائنا الأقدمين ونسخوه وصوروه ، ونشروه ، ووضعوا لكل كتاب فهارس تفصيلية بأسماء الأعلام والكنى والألقاب والأماكن ، والبلدان ، عدا فهارس الموضوعات ، ووضعوا مقدمات لشرح موضوعات الكتب ، ووصف النسخ ، وكوّنوا لذلك جمعيات ، وأنفقوا أموالا ، ولم يقفوا فى عملهم هذا عند علوم القرآن بل بحثوا علوم الحديث والتصوف ، وفقه الحنابلة ، والظاهرية وغيرها .

دعوا ماأظهروا من قصر نظر نحو القرآن وعلومه ، والحديث وعلومه ، والفقه وكتبه جانباً ، واعترفوا معى بالحقيقة الواقعة ، وهى أنهم ألفوا فى هذه العلوم — علومنا نحن —

مكتبتنا العربية

ونشروها وقربوها وسهلوها ، وكان من واجبنا أن نسبقهم إليها ، فنحن أربابها ، وهم عالة علينا فيها ، هذا هو الوضع الصحيح .

موضوعات هذه العلوم :

ولما كانت العلوم إنما تمايز بموضوعاتها ، وكان موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، كان لابد من بيان مميزات موضوعات هذه العلوم ، إذ الواقع أنها شديدة الشبه ببعضها ، حتى أنها كثيراً ماتختلط وتشتبك ، ويعسر التمييز بينها .

وسبب ذلك أنها تندرج كلها تحت مفهوم واحد ، وتربطها كلها رابطة واحدة ، فلا بد من مراقبة الفروق الدقيقة ، بينها ، وملاحظة الاعتبارات الخفية المنبثة بينها .

خذ مثلا : علم أحكام القرآن ، فموضوع هذا العلم هو الأحكام الفرعية المستنبطة من القرآن ، وهو يتوقف ـ بالبداهة ـ على تفسير الآية ، وبيان معناها بكل دقة وحيطة من ناحية أنها أحكام استنبطت من القرآن ، تشتبه بل تختلط بعلم أصول الفقه .

إذ موضوعه الأدلة السمعية من حيث استنباط الأحكام الفرعية منها ، ومن ناحية أنها أحكام فرعية وجب على المجتهد ومقلديه أن يتحلوا بها ـ تشتبه بل تختلط بعلم الفقه ، إذ موضوعه العلم بالأحكام الفرعية التفصيلية ـ للعمل بها ، ومن حيث أن هذا أو ذاك يتوقف على بيان مافى آيات الأحكام ، تشتبه بل تختلط بعلم التفسير .

والرأى السائد عند العلماء أنها أقرب إلى التفسير منها إلى الفقه وأصوله ، ولذلك أطلقوا عليه اسم تفسير آيات الأحكام .

لذلك وكما ترى من هذا المثال ، إذا قلت إن هذه العلوم فى أشد الحاجة إلى نظر دقيق ، فى إظهار مميزات موضوعاتها ، إنما أعنى ماأقول ، وسأتوخى الدقة التامة فى ذلك فى مقالاتنا الآتية بتوفيق الله تعالى ؟

حسن حسين
المدرس بمعهد القاهرة
ومندوب فهارس المكتبة الأزهرية

مكتبتنا العربية

ابن سنان الخفاجى

وسر الفصاحة

— ٤ —

من تأثر به من المتقدمين :

يظهر للمتأمل فى سر الفصاحة أن صاحبه أخذ عن كثير من العلماء ونقل غير قليل من آراء المحققين ولكنه كان يقسها اليهم ويناقشها فيحكم عليها بالرفض أو القبول .

ومن هؤلاء الذين نقل عنهم وتأثر بهم « أبو الحسن على بن عيسى الرمانى » فكثيرا ما يذكر له رأيا أو مذهبا . ونجد ذلك شائعا فى كتابه ، ومن ذلك ما جاء فى ص ١١٠ حيث يقول : ومن وضع الالفاظ موضعها حسن الاستعارة وقد حدها أبو الحسن على بن عيسى الرمانى فقال : تعليق العبارة على غير ما وضعت فى أصل اللغة على جهة النقل للابانة ، ثم يأخذ فى تفسير هذه الجملة وشرح ما أريد بها .

ويروى عنه فى ص ٩٤ فيقول : وقد ذهب « على بن عيسى الرمانى » الى أن التنافر أن تتقارب الحروف فى المخارج أو تتباعد تباعدا شديدا ، وحكى ذلك عن الخليل بن أحمد . ومن هؤلاء الذين ينقل عنهم وينقد رأيهم « أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدى » ومن ذلك قوله فى ص ١١٣ : وقد اختار أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدى الكاتب من جملة الاستعارة قول امرئ القيس :

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازا وناء بكلكل

وقال إن هذه الاستعارة فى غاية الحسن والجودة والصحة لأنه إنما قصد وصف أحوال الليل فذكر امتداد وسطه ، وتثاقل صدره للذهاب والانبعاث ، وترادف أعجازه وأواخره شيئا فشيئا ، قال : وهذا عندى منتظم لجميع نعوت الليل الطويل على هيئته وذلك أشد ما يكون على من يراعيه ويراقب تصرمه ، فلما جعل له وسطا يمتد وأعجازا رادفة للوسط استعار له اسم الصلب وجعله متمطيا من أجل امتداده لأن قولهم تمطى وتمدد بمنزلة واحدة ، وصلح أن يستعير للصدر اسم الكلكل من أجل نهوضه . وهذه أقرب الاستعارات من الحقيقة لملاءمة معناها لمعنى ما استعيرت له . ومن هؤلاء الذين يذكر رأيهم ويتبعه بنقده ومناقشته كنقده ومناقشته للرأى السابق « أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ » كما قال فى ص ٦٣ : والثالث — من شروط الفصاحة للمفرد — أن تكون الكلمة كما قال أبو عثمان الجاحظ غير متوعرة وحشية كقول أبى تمام :

مكتبتنا العربية

لقد طلعت فى وجه مصر بوجهه بلا طائر سعد ولا طائر كهل

فان كهلا هاهنا من غريب اللغة ، وقد روى أن الأصمعى لم يعرف هذه الكلمة وليست موجودة إلا فى شعر بعض الهزليين وهو قوله :

فلو كان سلمى جاره أو أجاره رياح بن سعد رده طائر كهل

وقد قيل إن الكهل الضخم ، والكهل لفظة ليست بقبيحة التأليف لكنها وحشية غريبة لايعرفها مثل الاصمعى ، ويروى عنه أيضا ص ٦٩ فيقول : والرابع أن تكون الكلمة غير ساقطة عامية ، كما قال أبو عثمان أيضا ، ومثال الكلمة العامية قول أبى تمام :

جلّيتَ والموت مُبدٍ حرَّ صفحته وقد تفرعن فى أفعاله الأجل

فان تفرعن مشتق من اسم فرعون وهو من ألفاظ العامة ، وعادتهم أن يقولوا تفرعن فلان إذا وصفوه بالجبرية ، ومنه قول أبى نصر عبد العزيز بن نباتة :

أقام قوام الدين زيغ قناته وأنضج كى الجرح وهو فطير

فتأمل لفظة « فطير » تجدها عامية مبتذلة وإن كانت لعمرى قد وقعت هنا موقعا لو كانت فصيحة هجنها وأذهب طلاوتها ، كيف وهى على ما تراه ؟ ويقول فى ص ١٦١ : وحكى أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ قال أنشدت أبا شعيب القلال أبيات أبى نواس :

ودار ندامى عطلوها وأدلجوا بها أثر منهم جديد ودارس

فقال هذا شعر لو نقرته طنّ ، فوصفه من طريق صناعته ، ومن هؤلاء أيضا « القاضى أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى » صاحب كتاب الوساطة بين المتنبى وخصومه ، فقد أورد فى ص ١١٨ أن بعض أصحابه جاراه أبياتا أبعد أبو الطيب فيها الاستعارة وخرج عن الاستعمال والعادة وكان فيها هذا البيت الذى ذكرناه (هو) :

مسرة فى قلوب الطيب مفرقها وحسرة فى قلوب البيض واليلب

وقوله أيضا :

تجمعت فى فؤاده همم ملء فم الزمان إحداها

قال فقلت له هذا ابن أحمر يقول :

ولهت عليه كل معصفة هوجاء ليس للبها زبر

فما الفصل بين من جعل للريح لبا ومن جعل للبيض واليلب قلوبا ؟ وهذا الكميت يقول :

ولما رأيت الدهر يقلب ظهره على بطنه فعل الممعك بالرمل

وممن تأثر بهم وتقصى كثيرا من رأيهم ومذهبهم « قدامة بن جعفر » ، ومن ذلك

مكتبتنا العربية

ما جاء فى ص ١٧٠ حيث قال : وقد سمى قدامة بن جعفر ترك المناسبة فى مقاطع الفصول « التجميع » ومثل ذلك بقول سعيد بن حميد فى أول كتاب له : « وصل كتابك فوصل به مايستعبد الحر وإن كان قديم العبودية ، ويستغرق الشكر وإن كان سالف فضلك لم يبق شيئا منه » لأن المقطع « للعبودية » منافر للمقطع بعده ، فهذا هو مثال ما تترك به المناسبة مع ما قدمناه . وجاء فى ص ١٤٨ قوله « وروى أبو الفرج قدامة بن جعفر عن محمد بن يزيد المبرد عن التوزى قال قلت للأصمعى : من أشعر الناس ؟ فقال من يأتى الى المعنى الخسيس فيجعله بلفظه كبيرا أو الكبير فيجعله بلفظه خسيسا ، أو ينقضى كلامه قبل القافية فاذا احتاج اليها أفاد بها معنى ، قال : نحو من ؟ قال نحو ذى الرمة حيث يقول :

قف العيس فى أطلال مية فاسأل رسوما كأخلاق الرداء

فتم الكلام ثم قال : المسلسل ، فزاد شيئا ، ثم قال :

أظن الذى يجدى عليك سؤالها دموعا كتبديد الجمان

فتم كلامه ، ثم قال المفضل فزاد شيئا الخ ما قال :

ومن هؤلاء أيضا « أبو العباس محمد بن يزيد المبرد » فقد جاء فى ص ٨٣ فى الكلام على التصغير الوارد للتعظيم قوله « فقد حكى أن أبا العباس المبرد كان ينكره ويزعم أن التصغير فى كلام العرب لم يدخل إلا لنفى التعظيم ، ويتأول (دويهية) فى قوله :

وكل أناس سوف يدخل بينهم دويهية تصفر منها الأنامل

وما يجرى مجراها بأن يقول أراد خفاءها فى الدخول فصغرها لهذا الوجه وهو ضد التعظيم المذكور ، ويقوى عندى ماذهب اليه أبو العباس المبرد أنهم إذا وضعوا التصغير أمارة للتحقير والتعظيم معا فقد زالت الفائدة به ولم يكن دليلا على واحد منهما بل يرجع الى المقصود باللفظة ويلتمس بيان ذلك من جهة المعنى دون اللفظ فليس للتصغير تأثير .

على أننا وإن كنا قد أثبتنا أن الخفاجى كان كثيرا ما ينقل عن هؤلاء رأيهم ومذهبهم إلا أن توضيح ذلك والدقة فيه يحتاج الى أن نبين أن الخفاجى كان ينقل الرأى لينقده ويوليه ما يستحقه من رفض أو قبول ، فليس متبعا رأيهم لمجرد التأييد ، ولا ناقلا مذهبهم لمحض التصديق ، ولكنه يزنه بميزان عقله وفكره ، فمن رجحت كفة رأيه أيده ، ومن شالت كفته خالفه وفنده ، وإنى مورد أمثلة من مخالفته كى أدعم الدعوى بالحجة والدليل .

جاء فى ص ٢٣٠ قوله : وكذلك ذهب أبو القاسم الآمدى الى تناقض أبى تمام فى صفة الفرس :

وبشعلة تبدو كأن فلولها فى صهوتيه بدو شيب المفرق
مسود شطر مثل ما اسود الدجى مبيض شطر كابيضاض المهرق

مكتبتنا العربية

قال لأنه ذكر فى البيت الأول أنه أشعل ، ثم قال فى الثانى : أن نصفه أسود ونصفه أبيض وذلك هو الأبلق ، فكيف يكون فرس واحد أشعل أبلق ؟ وهذا من أبى القاسم تحامل على أبى تمام لأنه يصف فرسا أشعل ويريد بقوله أنه مسود شطر ومبيض شطر أن سواده وبياضه متكافئان فلو جمع السواد لكان نصفه وكذلك البياض ، وهذا الوصف من تكافؤ السواد والبياض فى الأشعل محمود حتى أن النخاسين يقولون أشعل شعرة شعرة ، فعلى هذا لا يكون شعر أبى تمام من المتناقض .

وجاء فى ص ٩٢ من مخالفته للرمانى فى رأيه قوله « ولعل أبا الحسن يتخيل أن الاعجاز فى القرآن لا يتم إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة والأمر بحمد الله أظهر من أن يعضده بمثل هذا القول الذى ينفرعنه كل من علق بشىء أو عرف من نقد الكلام طرفا . وقد ذكر ذلك بصدد الكلام عن تلاؤم الحروف والرد على أبى الحسن الذى ذهب إلى أن التأليف على ثلاثة أنواع : متنافر ، ومتلائم فى الطبقة الوسطى ، ومتلائم فى الطبقة العليا ، والمتلائم فى الطبقة العليا القرآن كله .

وجاء فى ص ١٦٦ من مخالفته له أيضا قوله : فأما قول الرمانى إن السجع عيب والفواصل بلاغة على الاطلاق فغلط .

وجاء فى ص ٢٣٠ من مخالفته لأبى الفرج قوله : وقد ذهب أبو الفرج قدامة بن جعفر الى أن قول ابن هرمة فى صفة الكلب :

تراه إذا ما أبصر الضيف مقبلا يكلمه من حبه وهو أعجم

من المتناقض لأنه أفنى الكلب الكلام فى قوله يكلمه ثم أعدمه إياه عند قوله إنه أعجم . وهذا غلط من أبى الفرج طريف .

وجاء فى ص ١٩ من مخالفته للمبرد قوله : وكان أبو العباس محمد بن يزيد المبرد لا يعتد بالهمزة ويجعل الحروف ثمانية وعشرين حرفا ، وقوله هذا عند النحويين مرفوض واعتلاله بأن الهمزة لا صورة لها مستكره غير مرض .

لقد كان ابن سنان متأثرا بهؤلاء متقصياً غير قليل من مذاهبهم وتحقيقهم ولكنه كما قدمنا ما كان يعتمد على مجرد النقل وإنما ينقل الرأى ليعمل الفكر ويكون حكمه على ضوء البحث ونتيجة الاقناع . وقد فشا ذكره لآراء طائفة أخرى من المحققين ينقلها وينقدها وذلك كأبى بكر الحسن بن دريد ، والاخفش وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء ، وابراهيم بن سيار النظام وأبى الفتح عثمان بن جنى وغيرهم ، وإنما آثرنا الأولين بالتمثيل لاقتداء الخفاجى بهم ، وأطلنا الوقوف عندهم ، لأنه كان برأيهم أكثر احتفاء ، ولمذهبهم أشيع نقلا ؟

محمد كامل الفقى
تخصص البلاغة والادب

مكتبتنا العربية

هذه شواهد الايمان

فأين حجة الملحدين ؟

فى الشرق الإسلامى فئة خطيرة تستحق الجهاد القوى والردع القاصم ؛ تلك الفئة هى التى يحلو لها أن تتظاهر بالإلحاد والزندقة ، ويتخذ أفرادها ذلك التظاهر وسيلة للشهرة وذيوع الصيت والانصاف بصفات العباقرة النابغين الذين لايقلدون ولا يتابعون ؛ فإذا أراد أحد من هؤلاء أن يعرف الناسُ أنه أديب كبير أو مفكر خطير أو باحث متعمق ، ولو بالزور والبهتان ، شذَّ عن المألوف ، وأجرم فى حق الله والناس ؛ فينكر الخالق ويشكك فى وجوده وصفاته ، وينكر دار المعاد والحساب ، ويتهكم بالمعتقدات الدينية كأنها شىءٌ من الاساطير ؛ وبهذه الطريقة استطاع أناس من هؤلاء أن يسودوا وتذيع أسماؤهم وتسمو رتبهم ، ويأتيهم المال والجاه ، حتى فتن بهم كثير من الشباب ، فسلكوا سبيلهم ، ونهجوا منهجهم ، وأصيبوا بلوثة الشك والتحير ، وخبطوا فى دياجير الأوهام خبط العشواء ؛ وتلك نزعة خبيثة لو تركت بلا مقاومة أو استئصال ، لسرت جراثيمها القتالة فى عقول الناشئة وقلوبهم ، وجعلت مايتلقونه من علوم ومعارف جحيما يأتى على أزاهير اليقين والإيمان ! .

على أنك لو جئت هؤلاء لترشدهم متكلما بلسان الدين وبراهينه لأعرضوا عنك وما استمعوا لك ، لأنهم تعلموا فى مدرسة الشك والإلحاد ألا يلقوا بالا إلى ماتقوله كتب الأديان ؛ فخاطبهم إذن باللغة التى يألفونها ويحبونها ، لغة العلم والعلماء ، لغة التاريخ والمؤرخين ، لغة الذين يعتبرونهم عظماء فى الغابرين والمعاصرين ، وأجِّل لهم حديث الدين إلى حين ! .

قل لهم إن التدين والإيمان بوجود قوة كبرى تسيطر على الكون ، وتصرِّف شئونه ، جزء من الفطرة ، وعقيدة نبتت مع الإنسان منذ القدم ، وما زالت تسايره وتتأكد فى نفسه بمختلف الأدلة والبراهين . وكلما تفتحت أمام الإنسان مغاليق الكون ، وانكشفت مساتير الطبيعة وخفايا العلوم والمعارف ، ازدادت هذه العقيدة قوة وثباتا بشهادة التاريخ الصحيح لديكم . . . فهاهم أولاء قدماء المصريين ، كانوا على الرغم من مظاهرهم الوثنية ، وتصوراتهم الدينية الغريبة ، يعرفون الله ويؤمنون بالحياة الآخرة ، ويتمسكون بمكارم الأخلاق ؛ فقد أثر عنهم أن الميت إذا مات يقف أمام محكمة الإله الأعظم الذى يسمونه « إزيريس » ، ويساعده — فى تصورهم القاصر — اثنان وأربعون قاضياً ، فيدافع الميت عن نفسه دفاعا نفهم منه أنهم كانوا يعرفون كثيراً من ألوان الخير ، ويتقربون إلى الله بكثير من الطيبات ، إذ يقول الميت فى دفاعه :

مكتبتنا العربية

« الخضوع لك أيها الإله الأعظم ، جئت إليك يارب خاشعاً لكى أعاين مجدك ، إنى أعرفك وأعرف اسمك وأسماء الاثنين وأربعين قاضياً الجالسين معك فى قاعة العدل . . . إنى أتوسل إليك بالحق ؛ لقد تخليت ياإلهى عن كل رذيلة ومعصية ، وتحليت بكل فضيلة طمعاً فى رضاك . . . إنى لم أسىء إلى أحد ، ولم أظلم عائلتى ، ولم أسرق ، ولم أعمل مايغضب الآلهة . إنى لم أسىء إلى خادم ، ولم أهمل الجائع ولا المسكين ، ولم أقتل ولم أحرض على القتل ، ولم أحنث فى يمين ، ولم أسع فى ضرر عبد عند سيده ، ولم أكذب ، ولم أضمر سوأ لأحد ، ولم أنتهك حرمة جثث الموتى ، ولم أرتكب الفحشاء ، ولم أدنس معبداً مقدساً ، ولم أنقص المكيال ، ولم أتعد على أرض جارى ولا وقف الإله ، ولم أقتنص طيور الآلهة ، ولم أطارد ما بأرضها المقدسة من حيوان ، ولم أخالف نظام الرى ، ولم أتلف الأراضى الزراعية ، ولم أحمل عاملا فوق طاقته ، ولم أكن نماما ، ولم أتعد على كاهن قريتى ! .. أنا طاهر ، أنا طاهر ، أنا طاهر ! وحيث إنى من الطاهرين فأرجو أن تأذن لى فى الانصراف إلى جنات النعيم . » .

قل لهم هذا ، فإن احتجوا عليك وقالوا : هذه أمة قد خلت فى الزمن السحيق البائد ، ولها ماكسبت وعليها ما اكتسبت ، فقل لهم : إليكم كلمة المدنية الحاضرة ، إليكم أمريكا الحديثة ، إنها أمة لم يمنعها علمها ولا مالها ولا عظمتها من الرجوع إلى الله والاعتراف بقدرته ، وأنه المسيطر على كل شىء ، المنقذ من المخاطر والمهالك ؛ وقد نشرت كبرى مجلاتها فى البلاد العربية « المختار من ريدرز دايجست » فى عدد مارس سنة ١٩٤٤ مقالا رائعاً عنوانه « ليس فى الجو إلحاد » وفى هذا المقال يتحدث كاتبه (١) فيقول : إن الروح الدينية هى المسيطرة على الإنسان ، ولا بد له فى المواقف العصيبة من الالتجاء إلى الله ، وهو دليل ليس بعده دليل على وجود ذلك الإله المنجى من الويلات والكوارث ؛ ويقص طيار فى هذا المقال قصة عن احتراق طائرته وفيها يقول : « . . . فاضطررت لأن أعود إلى النار ، وأن أحاول إخمادها فلم أستطع ، ولم تلبث أصابعى أن خدرت وفقدت وعيى ، وآخر شىء أذكره أنى صحت : رباه ! .. أعنى بفضلك ! .. ولما ثابت إلىّ نفسى ، ألفيتنى ملقى على الأرض ، والطبيب بجانبى ، ولا يدرى أحد كيف استطعت الخروج من الطائرة وهى تحترق ، والذى أومن به أن الله هو الذى أنقذنى ... » قال الكاتب : « وكان الطيار يتكلم بلهجة الجد ، والطيارون الذين حوله يؤمنون على مايقول ، ولم يبد أحد منهم شكا فيما سمع ، فإن أكثر رجال الجو يؤمنون بأن منقذهم من أشد المآزق وأخطرها هو العناية الإلهية » . ويذكر طيار آخر من قاذفى القنابل أن طائرته ضربت بقنابل المدافع المضادة فسقطت محترقة إلى البحر ، وأصابته شظية قطعت رجله من تحت الركبة ، يقول : « فأيقنت أن التريف سيقضى علىّ فى بضع دقائق ، وعندئذ وكزنى شىء ما ،

(١) فردريك سوندرن ، وقد لخصتها مجلة « المختار » من مجلة « حقائق الطيران »

مكتبتنا العربية

وسواء أصدقتنى أم لم تصدقنى ، فقد كان لوحا من الخشب وفوقه صندوق الإسعافات الذى كان فى الطائرة ، فاستخرجت منه كلاّبات وقف النزيف ، واستطعت بمساعدة أحد الزملاء ، أن أركبها ، وأن أحبس تدفق الدم ، وجاءت طائرة أخرى ، وألقت إلينا زورقا من زوارق الإنقاذ ، وبعد أربع ساعات التقطنا قارب النجاة ، فاذا كنت لاترى أن هـذه معجزة ، فأخبرنى ماذا تكون المعجزة (١) ؟ . كن على ثقة ياسيدى أن رحمة الله قد كان لها شأن فى هذا الحادث ! » .

ويقول طيار ثالث كان خوافا شديد الهم كثير القلق :

« ... وفى يوم من الأيام كنت مقبلا على قتال عنيف ، فتذكرت عبارة قالها لى والدى مرة وهى : « يابنى ! إذا رأيت نفسك حقيقة فى مأزق حرج فادع الله ، وكن على ثقة بأنه سيعينك » . وهكذا فعلت ياسـيدى ، واستجيب دعائى ، وإذا بى أسوق طائرتى ببراعة ، وأطلق مدافعى بإحكام ، وأعمل كل شئ بإتقان ليس لى عهد بمثله ، وقد حدث هذا كله فجأة ... ومنذ ذلك اليوم مابرحت أدعو الله ، ولقد علمت أن زوجتى فى حفظه ورعايته فلم أعد أقلق عليها ، ولقد زال عنى ما كان يعتادنى من الرهبة ... لقد صرت حذراً ولـكنى لم أعد أفزع ، فقد أصبحت تحت رعاية الله ... الخ » .

هذه كلمات الإمريكيين المعاصرين الذين بنوا ناطحات السـحاب ، وأنشأوا البارجات والطائرات والسيارات ، وأتوا بكل عجيب معجز فى ميادين الاختراع والصـناعة ... هذه كلماتهم تفيض عرفانا بالله وتمجيداً له ورجوعا إليه ...

إن قلت لهم هذا فسيعجبون ويدهشون ويقولون : هذا فتح مبين . فإن قالوا ذلك فخذ بأيديهم لأنهم لايبصرون ، وضعها على مصدر هذا الفتح المبين ، وقل لهم إنه تراث إسـلامى قديم ، وإنها بضاعتنا ردت إلينا ؛ فالقرآن الـكريم يقول : « أمّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السـوء ويجعلـكم خلفاء الأرض ؟ أإله مع الله ؟ قليلا ماتذكرون » . ويقول : « وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم إلى البر ، فمنهم مقتصـد ، وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور » . ويفتح لك باب الاستدلال على وجود الخالق الأعظم فيأمرك بالنظر فى الملـكوت الـكبير ، ويستنكر كفر الـكافرين به بعد هذه الآيات فيقول : « كيف تـكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ، ثم إليه ترجعون ، هو الذى خلق لـكم مافى الأرض جميعاً ، ثم استـوى إلى السماء فسواهن سبع سموات ، وهو بكل شئ عليم » . ويقول : « وكم من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون » .

(١) لايريد المعجزة الشرعية ، وإنما يريد الأمر العجيب الخير .

مكتبتنا العربية

واقد حدث أن جاء جماعة من الدهرية الذين ينكرون الله ويقولون إنه مايهلكنا إلا الدهر إلى الإمام أبى حنيفة رضى الله عنه ، وجادلوه فى وجود الله ، فقال لهم : ماتقولون فى خشب قطع من الأشجار بلا نجار ، واجتمع ثم كوّن سفينة تجرى فى البحر ، وهى مشحونة بالأحمال ، مملوءة من الأثقال ، قد احتوشتها فى لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة ، وهى من بينها تجرى مستوية ، ليس بها ملاح يجريها ، ولا متعهد يدفعها ؛ هل يجوز ذلك فى العقل ؟ قالوا : لا ، هذا شئ لايقبله العقل ؛ فقال أبو حنيفة : ياسبحان الله ، إذا لم يجز فى العقل أن سفينة تجرى فى البحر مستوية من غير مجر ولا متعهد ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على تبدل أحوالها ، وتغير أعمالها ، وسعة أطرافها ، وتباين أكنافها ، من غير صانع ولا حافظ ؟ .. فبكوا جميعاً ، وأضاء قلوبهم نور الإيمان ، فقالوا نعم ، صدقت ! .

كذلك قال أعرابى لأبى جعفر محمد بن على بن الحسين رضى الله عنه : هل رأيت الله حين عبدته ؟ . فقال : لم أكن لأعبد من لم أره . قال : فكيف رأيته ؟ . قال : لم تره الأبصار بمشاهدة العيان ، ورأته القلوب بحقائق الإيمان ، لايدرك بالحواس ، ولا يشبه بالناس ، معروف بالآيات ، منعوت بالعلامات ، لايجور فى القضيات ، ذلك الله الذى لا إله إلا هو . فقال الأعرابى : الله أعلم حيث يجعل رسالته .

نعم ذلك هو الله الذى يدل عليه ماخلق وأبدع فى هذا الكون العظيم ، فأين يذهب الشاكون ، وبم يحتج الملحدون ؟ « والذين يحاجون فى الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم ، وعليهم غضب ، ولهم عذاب شديد » ؟

أحمد الشرباصى
خريج كلية اللغة العربية

من شعر الامراء

حكى عمر بن على المطوعى أن الأمير أبا الفضل عبيد الله دعاه للتنزه فلما انتهوا الى بعض الجهات جاءتهم السماء ثم أمطرتهم بردا وهددهم السيل الجارف فواتاهم التوفيق بالاعتصام منه فقال الأمير ارتجالا :

دهتنا السماء غداة السحاب ... تغيث على أفق مسبل
فجاء برعد له رنة ... كرنة ثكلى ولم تثكل
وأشرف أصحابنا من أذاه ... على خطر هائل معضل
فمن لائذ بفناء الجدار ... وآو الى نفق مهمل
ومن مستجير ينادى الغريق ... هناك ومن صارخ معول
وجاءت علينا سماء السقوف ... بدمع من الوجد لم يهمل
وأقبل سيل له روعة ... فأدبر كل عن المقبل
يقلع ماشاء من دوحة ... ومايلق من صخرة يحمل
فمن عامر رده غامرا ... ومن معلم عاد كالمجهل
كمانا بليته ربنا ... فقد وجب الشكر للمفضل