مكتبتنا العربية

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية تحكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء الرابع	٤٣ ربيع الثاني سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل 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 الرابع — المجلد الخامس عشر

الموضوع			صفحة
السيرة المحمدية	بقلم	حضرة الأستاذ مدير المجلة	١٧٧
السنة	«	فضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت	١٨١
المشكلة الفلسفية العظمى	«	حضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب	١٨٤
المدخل إلى دراسة الفلسفة الاسلامية	«	فضيلة الأستاذ محمد يوسف موسى ...	١٨٧
خالد بن الوليد	«	« صادق عرجون ...	١٩١
أصول نظرية المعرفة عند الفارابى ...	«	حضرة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى	١٩٦
علوم القرآن	«	فضيلة الأستاذ الشيخ حسن حسين	١٩٩
عمل سقراط الفلسفى	«	« « « على سامى النشار	٢٠٢
القلب فى العربية	«	« « « محمد على النجار	٢٠٦
دفاع عن علماء البلاغة	«	« « « رياض هلال	٢١٠
الجاحظ والبيان العربى	«	حضرة الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى	٢١٣
بحوث فى المسائل الاقتصادية	«	« « احمد محمود الساوى	٢١٨
تحقيقات أدبية	«	« « على محمد حسن	٢٢٠

مكتبتنا العربية

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

شرعنا فى دراسة أعمال خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، وأبنا فى المقال السابق ما كان عليه المجتمع الذى خلفه من استحصاد الروابط ، واستحكام الأواخى ، بحيث لم تكف أقوى المحللات التى تلقته وليدا أن تفصم له عروة ، أو تنقض له وشيجة ، وقد أكبرنا هذا الأمر ، وعددناه من أعجب الظواهر الاجتماعية ، ولم نغفل ما تحلى به ، وظهر أثره فى أدوار حياته ، من حوافظ كالئة ، ومناعات واقية ، وعوامل للتطور مواتية ، مما سمح له أن يمثل فى تاريخ الانسانية أكبر دور مثلته جماعة فى الأرض .

واليوم نحاول أن نفهم سر هذا الترابط الاجتماعى الخارق للعادة ، وبلوغه أقصى ما يتصور أن يصل إليه فى سنين تعد على الأصابع ، وهو من المحالات العلمية ، كما بينا ذلك مفصلا ، ولا يتأتى لنا إدراك هذا السر إلا بالبحث فى أنواع العوامل التى تربط آحاد الجماعات بعضهم ببعض ، والمقارنة بينها وبين العوامل التى جمعت بين آحاد الأمة الاسلامية الأولى ، لعلنا نجد فى ذلك ما يفيد علم الاجتماع ، أو على القليل ما يفيد المسلمين المعاصرين ، وهم أحق من سواهم بالاستفادة من هذه البحوث .

المعروف فى علم الاجتماع أن الانسان من الكائنات التى لا تعيش إلا مجتمعة ، وفى العالم الحيوانى من ذلك أمثلة كثيرة ، كالنمل والنحل وغيرها ، والعامل الوحيد الموجب للاجتماع هو تيسير العيش ، وحفظ الذات من معاطب الانفراد . وقد قامت الجماعات الحيوانية والانسانية على هذه الحال بالالهام الالهى . ونظرا لأن الانسان قد وُهب عقلا يتدبر به الأمور ، وينظر به فى كل ما يحيط به ، فإنه وسع من روابط الاجتماع حتى جعلها تشمل المصالح المادية والمعنوية المشتركة ، فقامت بازاء الجماعات الفطرية الصغيرة التى تدعى بالقبائل ، جماعات كبيرة تدعى بالأمم أو الشعوب ، تجمعها روابط أعم من تيسير العيش وحفظ الذات ، كوحدة اللغة ، والجنس ، مما لم تكن وصلت إليه الأمة العربية مع وحدة جنس قبائلها ، ووحدة لهجاتها الى حين البعثة المحمدية ، حتى لم يقم فيها داعية إليه ، ولأن طبيعة البيئة العربية تأباه .

مكتبتنا العربية

فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم أوجد فى عالم الروابط الاجتماعية تطورا لم يعهد من قبل ، ولم يكن يتوقعه أحد . ذلك أنه أقام المجتمع الذى دعا إليه على الاصول الأدبية ، والمبادئ العالمية ، لا على تسهيل العيش ، ولا على حفظ الذات . وهذا النحو فى تأليف الاجتماعات لا يعتبر تجديدا فحسب ، ولكن يعتبر تطورا جديدا جديرا بكرامة الانسانية ، ومناسبا لما يلازمها من الميول التى تمتاز بها عن الحيوانية ، وتجعل للبشرية مكانا خاصا بين العوالم الطبيعية .

ذلك أن الرابطة الاجتماعية الساذجة التى لا تتعدى التعاون على طلب العيش ، وحفظ الذات من العطب ، إن كانت قد ولدت لذويها عاطفة احترام حقوق الغير ، والتعاون معهم على تحمل تكاليف الحياة ، فذلك كان فى دائرة المجتمع الذى يعيشون فيه ، وهم مضطرون الى ذلك لينالوا مقابلا له من المعائشين معهم . ولكن هذه العاطفة لا تردهم عن أية جريمة يمكنهم ارتكابها لهضم حقوق أفراد الجماعات الأخرى ، بل هم يعدون العدوان عليهم ، والاساءة اليهم ، من المفاخر التى يتمدحون بها ، ويملأون بها أفواههم تفاخرا وتباهيا .

لا أنكر أن هذه الرابطة الساذجة قد تلطفت الى حد كبير ، بما حدث بين الأمم فى مدى العصور المتوالية من التبادل التجارى والثقافى والصناعى ، وبما نجم من سهولة الانتقال من صقع الى صقع ؛ فصدرت نظم وقوانين تضمن حقوق الأجانب ، وتحض على مساواتهم بالمواطنين فى المعاملات ما داموا فى بلادهم . ولكن هذا التلطف لم يحدث إلا متأخرا . فعلى عهد الامبراطورية الرومانية كان الأجنبى لا يستطيع الوجود فى أملاك تلك الأمبراطورية إلا إذا كان تحت حماية أحد الرومانيين الأقحاح ، وإلا تعرض هو وماله للضياع ، بل كان الفقير لا يستطيع العيش إلا إذا كان تحت حماية أحد الوجهاء .

ولكن رابطة الاجتماع الاسلامى تجاوزت كل هذه المجالات الأرضية ، وحلقت فى أفق من السمو لم يجعل بينها وبين أرقى الروابط الاجتماعية نسبا ، وكان ذلك موافقا لمنطق التطورات ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يرسل لينشىء مجتمعا جديدا ، ولكن ليدعو الى إصلاح عالمى بعيد الأثر ، يعيد به الى الدين الحق سلطانه على القلوب والعقول ، ويدعو الناس كافة الى النظر ، فيما يدينون به من عقائد زائفة : (١) ليستعملوا عقولهم فى دحضها أو تقويمها ،

(٢) وفيما يخضعون له من عادات وتقاليد بقيت من أبعد عهود الجاهلية ، تحت ستر مموهة من الأباطيل ، ليرفعوا عن عواتقهم نيرها ، ويلقوا عن ظهورهم آصارها ،

(٣) وفى أمر من انتحلوا لأنفسهم حقوق الزعامات الروحية ليساووهم بالكافة .

(٤) وفى موقف الذين عادوا العلم ، وأعدوا الأذهان بذلك لقبول كل ما يلقونه اليها من الأضاليل ، ليردوهم عن غيهم ويعيدوا للعلم حق القول الفصل ليقوم بمهمته من التفرقة بين الحق والباطل ،

مكتبتنا العربية

(٥) وفى حال أولئك الذين اتخذوا الأمم خولا ، وقادوهم لقهر الجماعات البشرية ، وسلب أموالها ، وإفناء آحادها ، ليستقطوهم ويفهموا الناس أنهم لم يخلقوا ليتناحروا ، ولكن ليتآلفوا .

(٦) وفى مذهب أولئك الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، وذهب كل فريق منهم الى ناحية ، واضعين تأويلا ينابذ أهله به سائر المذاهب ، ليضطروهم أن يفيقوا من غرورهم ويعلموا أن دين الله واحد ، وأنه لا يخرج عما فطرت النفوس عليه ، وجُبلت على الأخذ به ، لتماشيه مع العلم الضرورى الذى طبعت القلوب على قبوله ، دون ملاحة ولا مماراة ،

(٧) وفى ضلالة الذين فرقوا بين الناس بسبب ألوان جلودهم ، أو عجمة لغاتهم ، أو بسبب تفاوتهم فى حطام الدنيا ، فرتبوهم على درجات شتى ، وفرقوا بينهم على نسبة ذلك فى الحقوق الاجتماعية ، ليرغموهم على أن يعلموا أن ليس لأبيض على أسود ، ولا لعربى على أعجمى ، ولا لغنى على فقير فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح .

دخل من دخل فى الاسلام وقلبه مشبع بهذه المبادئ الاصلاحية لأكبر الشئون الحيوية ، مما لم تحدث أمة به نفسها فى جيل من أجيال البشر قبل الاسلام ، فتألف لهم من ذلك وجود معنوى عالى القدر ، جليل الشأن ، ورأى كل فرد منهم الى جانبه رجالا تعاهدوا على تحقيقه ، ورفع علمه بين الخلق ، فنشأت بين هؤلاء الآحاد رابطة سماوية المصدر ، لايجدون لأنفسهم حياتها وجودا إلا بها ، ولا حياة إلا فيها ، ولا لذة إلا فى رفع علمها عاليا بين البشر .

إن الذين قبلوا هذا الدين عن اقتناع ، تشبعت قلوبهم بهذه الأصول العليا ، وأعدوا أنفسهم للاضطلاع بمهامها ، ولم يقبلوه لمجرد أن يعدوا من أتباعها . والذين يُعِدون أنفسهم للاضطلاع بهذه المهام العالمية لا يكون ترابطهم من النوع الذى يعرف عادة بين أفراد الجماعات ، لتحصيل العيش وحفظ الذات فحسب ، ولكن لاحداث إصلاح لم يخطر على بال البشر ، وهى مهمة يثقل معها أن تقول إنها توجد ترابطا بين آحاد الآخذين بها ، ولكن يجب أن يقال انها توجد بينهم وحدة لا تقبل الانفصام ، تجعلهم كأعضاء البدن الواحد لا غنى لبعضها عن البعض الآخر . فاذا كنا عجبنا من شدة تماسك أفراد المجتمع الاسلامى ، ومن استعصائه على أقوى المحللات الاجتماعية ، ومن سهولة تذليله للعقبات التى تعترضه ، ومن تغلب الفئات القليلة منه على الجماعات الكثيفة ، فان هذا كله يصبح بعد هذا البيان سهل الفهم ، معقول التعليل .

ذلك لأن الفرد الذى تبهر عقله جلال هذه المبادئ ، وتستولى على قلبه جمال هذه الأصول ، ينبعث لتحقيقها لا بقوة العقيدة الدينية وحدها ، ولكن بقوة كل غرائزه الانسانية أيضا . فان للانسانية غرائز طبيعية تناسب مكانة الانسان العقلية ، ثاوية فى صميم فؤاده ، فاذا لم يكن جميع أفراد النوع البشرى سواء فيها لنقص فى تربيتهم ، أو لتأخر فى درجات تطورهم ، فانها تظهر

مكتبتنا العربية

جلية فى نوعهم موزعة على أفراده . وقد اجتمعت فى الاسلام عوامل أدبية تثير هذه الغرائز ، وتبلغ بها أقصى سلطانها ، فالآخذون بهذا الدين عن اقتناع ، كما حدث لرجال من أهل مكة وآخرين يزيدون عنهم عددا من أهل المدينة ، وصبروا على أشد ضروب الاضطهاد والايذاء فى سبيله ، وتصبروا فى معالجة أدوار ضعفه وقوته ، اكتسبوا من قوة الارادة ، وشدة الشكيمة ، وفضائل الصبر والثبات والتضحية درجات وصلت الى حدودها البعيدة .

فاذا تألف مجتمع من أمثال هؤلاء الرجال فانهم لا يفكرون إلا فى غرض واحد ، وهو نشر ما كلفوا بنشره لمصلحة الحق ، ومصلحة المصدقين به ، والمعرضين عنه أيضا ؛ وتصبح كل وجهتهم عالمية لا قومية . لا يفكرون قط فى الانحلال لأنهم يكونون قد فنوا فى المبادئ والأصول التى اقتنعوا بها ، واعتقدوا أن العمل على نشرها ، والموت فى سبيلها هو الحياة الصحيحة . فمثل هؤلاء لا يصح أن نعجب من استعصاء جماعتهم على الانحلال وليدة ، وقد سلطت عليها محللات كثيرة ، بل العجب أن لا ينجحوا فى بث دعوتهم ، وتثبيت ملتهم . ولست بمبالغ إن قلت إن الفرد الواحد من مثل هذه الجماعة تزيد قيمته على ألوف من غيرها .

أتريد دليلا على هذا القول أبلغ مما فعله هذا المجتمع القليل العدد بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم ؟ أرسل أبو بكر ألوفا قليلة منه على قيصر القسطنطينية فاستولى منه على الشام ، وأتم الفتح خليفته عمر ، وفى الوقت نفسه أرسل الفاروق ألوفا أخرى منه على كسرى ، ففتح فارس برمتها ، وبعث بطائفة أخرى على مصر فأدخلها فى طاعة الخلافة الاسلامية . وقد لاقت هذه الألوف القليلة من هذه الجماعة مئات الألوف من خيرة الجنود الرومانية والفارسية فدحرتها ، وفرقتها شذر مذر ، فأضافت بذلك لدولتها فى مدى عشرين سنة ملكا بعيد المدى ، لم يكن يدور بخلد أحد أن إيجاده من الممكنات فى مثل تلك المدة ، ولا للأمة العربية نفسها فى قرون عديدة .

أليس من مدهشات الأمور أن تتصدى الجماعة الاسلامية للدولتين اللتين كانتا تتنازعان السلطان على الأرض دون منازع لهما ، فتقتطع من إحداهما قطرين عظيمين : الشام ومصر ، وتنتزع الأخرى وتضيفها الى دولتها ؟ !

هذه حادثة يصعب تصورها لولا أنها من الحقائق التاريخية .

وأدخل من هذا فى العجب ، أن تحكم هذه الجماعة هذه الممالك بعدل وإنسانية لم تكن تحلم به فى عهد حكوماتها الوطنية ، حتى أن الفرس لما أدهشتهم هذه السيرة درسوا الديانة الاسلامية فمشقتها عقولهم وقلوبهم ، ودخلوا فيها فكانوا خير عناصرها علما وحكمة ، وحفل تاريخهم فى عهدهم الاسلامى بالخدم الجليلة لهذا الدين ، حتى عدوا من أقوى أسباب ثباته واستمراره وبلوغه الغايات البعيدة التى بلغها فى العلم والحكمة والفنون الجميلة .

محمد فريد وجدى

مكتبتنا العربية

السنة

٢ — صفته صلى الله عليه وسلم فى التوراة

عن عطاء بن يسار قال : « لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما ، قلت : أخبرنى عن صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى التوراة ؛ قال : أجلْ ، والله إنه لموصوف فى التوراة ببعض صفته فى القرآن : « يأيها النبى إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وحرزا للأميين ، أنت عبدى ورسولى ، سميتك المتوكل ، ليس بفظ ولا غليظ ، ولا سخاب فى الأسواق ، ولا يدفع بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويغفر ، ولن يقبضه الله حتى يقيم به الملة العوجاء ؛ بأن يقولوا لا إله إلا الله ، ويفتح بها أعينا عميا ، وآذانا صما ، وقلوبا غلفا » . رواه البخارى .

تمهيد :

قدمنا الكلام فى الجزء السابق على مفردات هذا الحديث وشرحه . ونخص هذا الجزء بطرف من العلم والحكمة ، وملح من الآداب والأخلاق ، مما احتوى عليه هذا النعت الكريم الخليق بأن يفرد له كتاب .

نعته فى الأمم السابقة :

فمن ذلك ذكره صلى الله عليه وسلم فى الأمم السابقة ، والتنويه به قبل مبعثه ، بل قبل مولده بأجيال . وقد تواتر أن أهل الكتاب كانوا يتناقلون خبر بعثته صلوات الله وسلامه عليه ، ويتذاكرون البشارات به من كتبهم . وربما أشار الى عراقة ذكره وقدم تاريخه قبل اليهود والنصارى قوله تعالى « وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » قال على وابن عباس رضى الله عنهم : ما بعث الله نبيا من الأنبياء إلا أخذ عليه الميثاق لئن بعث محمدا وهو حى ليؤمنن به ولينصرنه وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه . ولعل حكمة هذا الميثاق مع علمه تعالى بأنه لن يبعث محمدا صلى الله عليه وسلم فى حياة أحد منهم ، هى الحفاوة به ، والعناية برفعة ذكره ، وتعظيم قدره ، صلوات الله وسلامه عليه . وقال طاوس ، والحسن ، وقتادة : أخذ الله ميثاق النبيين أن يصدق بعضهم بعضا . وهذا كما قال ابن كثير لا يضاد الأول ولا ينفيه ، بل يستلزمه ويقتضيه .

مكتبتنا العربية

وإنما اقتصر القرآن الكريم فى بيان صفته صلى الله عليه وسلم على التوراة والانجيل لأنهما أقرب الكتب إليه ، وهو مصدق لما بين يديه ، ولأنهما قد نسخا ما سبقهما ، كما أن القرآن نسخهما ؛ وإلا فقد جاء وصفه صلى الله عليه وسلم فى الزبور وسائر الكتب السماوية كما قال المفسرون والمؤرخون . ويؤثر عن بعض السلف أنهم كانوا يطلقون التوراة على ما عدا القرآن ، فتشمل — على هذا — الكتب السماوية السابقة جميعا .

دفع شبهة :

وقد يخطر بالبال أن هذا النعت إنما كان فى التوراة قبل البعثة المحمدية ، أما بعد البعثة ، فلا أثر له . ولكنك لا تزال ترى دلائل نبوته صلى الله عليه وسلم فى الكتابين باهرة ، وأعلام رسالته بين سطورهما ظاهرة ، على الرغم من اختلاف الترجمات ، وتعاقب الدهور والأوقات . ومهما يؤول أوصافه أهل الكتابين ، فلن تزال ألسنتهم تنطق بمعجزاته ، وكتبهم تشهد بآياته « وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » .

وفى « إظهار الحق » و « قصص الأنبياء » من الأخبار التى تنطبق عليه صلى الله عليه وسلم وعلى البلد الذى يخرج منه ، ما يغنى عن مصادر كثيرة ، ومؤلفات جمة . ولولا محاولة تأدبنا بأدبه صلوات الله وسلامه عليه فى جمع الكلم لأوردنا كثيرا من الشواهد .

النظر فى الكتب القديمة :

ودل الحديث على إباحة النظر فى الكتب القديمة وإن بدلها أهلها وحرفوها ، بل على طلب ذلك ممن يحق الحق ويدعو اليه ، ويبطل الباطل ويحذر منه . وقد وقع هذا فى العهد النبوى والذى بعده ، دون إنكار ولا نهى . وإنما نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن النظر فى تلك الكتب والأخذ عن أهلها قبل استتباب الأحكام ، واستقرار الاسلام ، خشية الفتنة ؛ فلما انفسحت أذن لهم فى الاطلاع والبحث ؛ لما فيه من جليل الفائدة ، وجزيل العائدة ، نعم من خشى عليه التباس الحق بالباطل ، أو إضاعة وقته فيها من غير طائل ، فقد حق عليه أن يعدل عما يضره إلى ما ينفعه .

دخول الأسواق :

وأشار الحديث إلى أن دخول الأسواق والمشى فيها لا يعارض جلال النبوة ولا يؤثر فى وقار المروءة ، وإن كانت — كما جاء فى الصحيح — أبغض البلاد الى الله . ولا ريب أن دخوله صلى الله عليه وسلم فى السوق إنما هو لتفقد أهلها ونهيهم عن منكرات التجارة وإرشادهم إلى كريم المعاملة ، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم أول من احتسب (١) فى الأسواق ، لا عمر

(١) احتسب فلان على فلان : أنكر عليه قبيح فعله

مكتبتنا العربية

رضى الله عنه ، كما قال أكثر من كتب فى « الحسبة » . وإذا كان مشيه صلوات الله عليه فى الأسواق عنوان العظمة فى التواضع ، فهو الى ذلك مثل رائع للولاة والحكام فى رعاية الأمة وتفقد شئونها فى أحوالها ومعاملاتها كتفقد شئونها فى عبادتها وتربيتها . وقديما سخر الكفار « وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق » ، فقال الله تعالى : « وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون فى الأسواق »

من أدب الخطاب :

وفى العدول عن الخطاب إلى الغيبة فى قوله « ليس بفظ الخ » مما يسمى فى علوم البلاغة بالالتفات ، تأديب كريم ، وتعليم قويم ، إذ لم يجابه نبيه صلى الله عليه وسلم بما يكره وإن كان منفيا . ولعل فى هذا الإجلال عبرة لقوم لا يتأدبون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والأدب معه صلوات الله وسلامه عليه بعض ما فرض الله له من التشريف والتكريم .

وعد كريم :

وفى ختام الحديث وعد كريم بأنه تعالى لن يقبض خاتم النبيين اليه قبل أن يعيد به ملة أبيه ابراهيم عليهما السلام ، بعد أن اندرست ، ويقيمها به بعد أن تعوجت .

وذلك أن بعض العرب كانوا على الرغم مما زعموا أنهم على ملة أبيهم ابراهيم ، يتخبطون فى ضلالة الشرك ، ويتخذون من دون الله آلهة ، ولم يبق على دين الخليل إلا نفر قليل .

ولا حاجة هنا إلى الافاضة فى هجرة إسماعيل وأبويه ، ونسبة العرب المستعربة اليه ؛ فقد صحت فيهما الآثار ، وتواترت بهما الأخبار ، وأشار اليهما الكتاب العزيز .

وبعد ، فان ذنبا لا يغفر ، ووصمة لا تمحى ، أن يعرف الأجانب من سيرة نبينا صلى الله عليه وسلم وكريم شمائله ، أكثر مما نعرف . وكان حقا على أتباعه ، وبخاصة أولى العلم منهم ، أن يحيطوا بسيرته علما ، وألا يألوها دراسة وفهما ، فهى وسيلة الاهتداء بهديه والاقتداء به « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا »

طه محمد الساكت
المدرس بالأزهر

مكتبتنا العربية

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ٣ —

المظهر الفلسفى لفكرة التأليه

تمهيد :

أشرنا فى الكلمة الأولى من هذه السلسلة إلى أن المحاولة التى قام بها بعض أفذاذ قادة الفكر لتوحيد العالمين : الخارجى والداخلى ، أو المادى والروحانى ، والتى بدءوها بفرض موجود ثالث مستغن عنهما كليهما ممن عزوا إليه التأثير فيهما ، وبالتالى فرضوا أنه مبدأ وحدتهما ، قد انتهت بأن وضعت فكرة التأليه العقلى فوق قمة الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة .

غير أنه لما كان من الممكن أن يدرك هذا المبدأ المؤثر على أنحاء مختلفة ، وأن يبحث عنه الفكر فوق هذا الوجود المحس كله ، كما أنه لا مانع عقلا من أن يبحث عنه فى داخله ، فقد كان من الطبيعى أن ينشأ من ذلك مذهبان متباينان ، أولهما مذهب « Le hèisme » التيسم ، وهو المذهب الذى يرى أن الإله هو علة العالم ومبدؤه المنفصل والمختلف عنه اختلافا جوهريا والغير الخاضع للواقعية التى تسوده . وثانيهما مذهب « Le panthèisme » البانتيسم ، وهو الذى يرى عدم انفصال الإله عن العالم ، وهذا التعبير الشامل له معنيان مختلفان ، أحدهما أن العالم هو وحده الحق وأن الإله هو مجموعة أجزائه ، ويعرف هذا بمذهب وحدة الوجود الطبيعية أو المادية . ومن أشد القائلين به تشيعا له فى العصور القديمة الهنود ، وفى العصور الحديثة « هولباك » و « ديد يدروه » .

والمعنى الآخر هو أن الإله هو وحده الحق . ومن هذا المبدأ يتفرع فرعان ، الفرع الأول هو أن العالم ليس إلا مجموعة لانبثاقات فاضت عن الإله ، وهذا هو مذهب وحدة الوجود الروحانية . والفرع الثانى هو أن العالم ليس إلا مجموعة مظاهر يبدو فيها الإله فى صور خيالية لا تخفى الحق إلا عن النظر القاصر ، وهذا هو مذهب الحلول . وفى هاتين الحالتين الأخيرتين ليس للعالم — سواء أكان انبثاقات أم مظاهر على مايختلف الاعتبار فى ذلك — أية حقيقة ثابتة ولا أى جوهر مميز . ولا ريب أننا لسنا فى حاجة إلى التنبيه هنا إلى أن أكثر متصوفى الاسلام النظريين هم على هذا المذهب ، وأن أشهر القائلين به من الفلاسفة المحدثين هو « اسبينوزا » على ما سيجىء تفصيله فيما بعد .

مكتبتنا العربية

كان ظاهر النظام بإزاء دراستنا هـذه المشكلة يقضى علينا بأن نساير طبائع الأشياء فندرس كل فرع منها على حدة ، فنتتبع حلقاته بادئين بآراء القدماء منتهين إلى نظريات المحدثين ، ولكن لما كان القسمان كلاهما قد تأثرا بعقائد الجماعات الدينية تأثرا كان له فى تطورهما شأن جليل الخطر بحيث يجعل الفرق بين إدراك القدماء وإدراك المحدثين لافتا للأنظار ، فلم يكن لنا بد من اعتبار اختلاف العصور نقطة أساسية لا ينظر بجانبها الى اختلاف فروع المشكلة إلا نظرة ثانوية . ومن أمثلة هذا الأثر الذى طرأ على آراء القدماء فغير معالمها فى هذه المعضلة هو أن المذهب القديم القائل بالعلة المنفصلة لم يبلغ فى إيضاح هذا الانفصال ذلك المبلغ الذى بلغته المذاهب المتأخرة التى تأثرت بالمسيحية . ولهذا ظلت فكرة الإله المنزه عن جميع شوائب الاتصال فى الفلسفة الإغريقية متموجة كل التموج ، بل قل : ظلت مختلطة يشوبها التناقض والاضطراب ، وكذلك فكرة الإله الغير المتناهى والغير المحدود القوة ، بحيث لاتقف فى سبيله أية عقبة ولا يذعن لأية ضرورة ، هى فكرة شرقية واضحة التأثر بالديانة المسيحية .

وفى هـذا المعنى يقول الفيلسوف « بروشار » : « عندما يوازن المرء بين الفكرة التى تعقلها فلاسفة الإغريق عن الألوهية والفكرة التى تصورها المحدثون عنها يصير من الميسور له أن يلاحظ بينهما فروقا عميقة إلى حد يبدو معه أنهما متعارضتان تعارضا حقيقيا ؛ فالألوهية الاغريقية مثلا قد انعدمت منها ميزتان أساسيتان انعداما يوشك أن يكون تاما ، وهاتان الميزتان هما بالذات الطابعان اللذان قرر المحدثون أنهما ملازمان للجوهر الالهى ، وهما : اللانهائية والقوة اللامحدودة . فما لا ريب فيه أن الفلسفة الاغريقية — وسواء فى ذلك أفلاطون والرواقيون — لم تعتبر اللانهائية إلا نقصا ، بل من مستلزمات اللاوجود ... ولا يخفى أن أولئك الفلاسفة الاغريق قد أخضعوا الإله دائما الى مبدأ عقلى (كما فعل أفلاطون) ، أو وحدوا بينه وبين المعقول (كما ذهب أرسطو) ، أو مزجوا بينه وبين ناموس الكون (كما صنع الرواقيون) . وينبغى أن يصل المرء إلى أفلوطين أى الى العصر الذى ظهر فيه الأثر الشرقى لكى يرى أن اللانهائية قد صارت وصفا إيجابيا ويشاهد أن الموجود الأعلى لم يعد يدرك كمقل محدود ، وإنما يدرك على أنه كائن إيجابى فعال لا شىء يمكن أن يحدد قدرته أو أن يضع لها شروطا » (١) .

لذلك رأينا أن نبدأ بنظرة القدماء الى مشكلة التأليه بقسميها حتى إذا انتهينا منها عرضنا لنظرة المحدثين الى هذه المشكلة ، وهاك البيان :

(1) Brochard, Etudes de philosophie ancienne et moderne p. 498.

مكتبتنا العربية

(أ) الادراكات القديمة

(١) مذهب العلة المنفصلة :

إله أفلاطون — ليس من الهين على الباحث أن يحدد إدراكات أفلاطون الإلهية تحديدا دقيقا ، ولهذا كانت تلك النقطة بين مؤرخي الفلسفة موضع جدل طويل وخلاف شائك ، فمنهم من جزم بأن هذا الحكيم كان لا يفرق بين الإله ومثال الخير ، ومنهم من صرح بأنه وضع الإله فوق جميع المثل . وعلى هذا القول تكون المثل إما تعيينات داخلية أو « صورا عنده في الذات » على نحو ما يعبر شراح العرب والعصور الوسطى ، وإما أن تكون مخلوقة له أو منبثقة عنه ، وإما أن تكون تصورات في علمه لا أكثر ولا أقل . وهذا التوجيه الأخير هو ما ذهب إليه مفكرو العصور الوسطى ولا سيما القديس توماس الذي كان يرى أن الذات الإلهية هي محل جميع المثل . ومن أولئك المؤرخين من أيقن بأن أفلاطون قد أخضع إلهه للمثل ولم ير فيه أكثر من أنه كائن متألف من عدة مثل وأنه معرض للصيرورة كسائر الكائنات الأخرى ، وهذا هو توجيه « بروشار » . ومنهم أيضا من ذهب الى أبعد من ذلك فقرر أن فكرة الإله لا تشغل أي موضع من مذهب الأفلاطونية كما ذهب « بوفيه » في كتابه « إله أفلاطون » .

على أنه مهما يكن من أمر هؤلاء الشراح وأولئك المؤرخين جميعا فإنه يبدو واضحا أن الإله عند أفلاطون هو نفس عاقلة مدبرة تدبر العالم على خير ما يمكن (١) . وهذه النفس المدبرة هي التي أدخلت النسب والنظام والانسجام في كل جزئيات الكون « الاله هو نموذج كل شيء (٢) » . ومعنى هذا كله أن إله أفلاطون هو « جميل ، حكيم ، خير ، جامع لكل المحامد (٣) » .

بهذا العنوان الأخير يكون الاله عند أفلاطون علة أساسية ، وإن لم يكن هو الخالق المنشئ فهو على الأقل المدبر المنظم (٤) . هو علة المزج الذي به يتدخل التحديد في اللامحدد فيسوده ويحدده ، والذي به يتولد كل موجود (٥) .

غير أنه لما كان من غير الممكن أن يخلو أي شيء في الكون من اللامحدودية ، وبالتالي كان من المستحيل محو الشر من الوجود ، فقد لزم أن يكون هناك شيء فوق متناول مقدرته ، وهو إزالة الشر بتاتا (٦) ؟

(يتبع)

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

(1) Lois - 10 - 891, 892 -- (2) Lois 4 - 716 c — (3) Phèdre 246 c (4) République 2 - 380 c et Timée 28 d — (5) Philèbe 23 d et siwantes (6) Théetète - 176 a .

مكتبتنا العربية

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٤ —

الفصل الأول

العقلية السامية والعقلية الآرية

(تقدم الاشارة إلى مايلاحظ من الفوارق بين الجنسين السامى والآرى وإلى عواملها ، وإلى ماراد بكلمة جنس وكلمة عقلية أو روح شعب من الشعوب ، ثم مناقشة رأى « رينان » الذى يرى أن طابع عقلية الجنس السامى هو الوحدة والبساطة) .

تناول المسيو « لابى » مسألة طابع الجنس السامى المميز فى مؤلف حديث عنوانه : « الحضارات التونسية » ، لكنه لم يقصد فى خطبته وضعها أو معالجتها بشكل عام ، بل كان فى ذلك أقل من شأن سلفه . لقد عمد المؤلف إلى تحديد موضوعه على أضيق نطاق ممكن ؛ فالمسلمون واليهود الذين تحدث عنهم هم السكان الحاليون لمدينة تونس دون سواهم . ولأن هذا المفكر غريب عن الدراسات الشرقية ، ولأنه ملاحظ مدقق وفيلسوف فحسب ، نراه لم يقصد من كتابه إلا وصف مارآه بعينى رأسه وتناوله وجمع ماتفرق منه جمعا منظما ، دون أن يبحث فيما إذا كانت الصيغة العامة التى جمع فيها ملاحظاته كلها تنطبق أو لا تنطبق على مسلمى العالم بأسره .

إنى لاأريد الكلام عن المسيحيين فى تونس ، فقد فصل المؤلف فى الموضوع بالنسبة إلى هؤلاء إذ قال : « إن الأوربيين فى تونس لهم نفس طابع الأوربيين فى أوربا ؛ فالروح الأوربية فى نزعاتها الأساسية لاتمثل فى تونس فروقا هامة ، فلا داعى إذاً إلى وصف تلك الروح » . (١) لكن الجنس السامى الممثَّل فى تونس بفرعيه اللذين يتمثل فيهما خصائص الجنس تماما ؛ هذا الجنس الذى شد مايثور على كل تغيير ، والأمين جداً لنفسه وتقاليده وعبقريته ، هل يمثل فى العاصمة التونسية فروقا هامة تميزه عن الجنس الآرى الشغوف بالتغير والتقدم والكثير المرونة والتحرك والتنوع ؟ هذه هى المسألة التى وضعها المؤلف . أما الجواب فليس مشكوكا فيه . ففى تونس ، إذا كان كل من المجموعات الجنسية الثلاث : الأوربيون واليهود والمسلمون ، يتميز عن المجموعتين الآخرين بميز حاسم ، فمن المظنون والحالة هذه أن تكون لصيغة هذا التعارض الثلاثى قيمة عالمية بشرط مراجعتها وتمحيصها . من أجل ذلك قد

(١) الحضارات التونسية ص ٢١

مكتبتنا العربية

نستطيع ، بعد إدخال تعديلات ، العثور على طابع مميز للجنس السامى عامة والفرع العربى خاصة من شأنه أن يتعارض بوضوح مع الجنس الهندى الاوربى فى جميع مظاهره .

إن الروح اليهودية متجهة نحو المستقبل ، والروح العربية متجهة نحو الماضى (١) ، هذه هى الصيغة العامة التى يراها مسيو « لابى » ، وكنا نود أن يكمل هذه الصيغة ، بأن يضيف اليها أن الروح الأوربية متجهة نحو الحاضر ، لكنه يتهرب ويختم الفقرة بالعبارة الآتية : « إنه يمكن أن نقول إن الروح العربية والروح الاسرائيلية تطرد الواحدة منهما الأخرى ، ومع هذا لسنا فى حاجة الى وصف طابع الأوربيين لكى نتحقق من أنه لا يحاكى الطابع الاسلامى ولا الطابع الاسرائيلى » (٢) . والواقع أن المؤلف يظهر دائما الجنس الاوربى كأنه جنس وسط بين الجنس العربى المتجه الى الماضى والجنس اليهودى المتجه الى المستقبل فى جميع التحليلات التى تكون كتابه ، إذ أخذ يقارن بين الأجناس الثلاثة من ناحية اللغة والثروة والأسرة والدولة والدين والفنون . فهل يقول ذلك لأنه يفهم الروح الأوربية متجهة نحو الحاضر وحده ؟ أو نحو الحاضر والمستقبل معا ؟ أو هى مقسمة بين الاحساس باللحظة الحاضرة والاهتمام بالمستقبل وذكرى الماضى ؟ لقد ترك عمدا المسألة معلقة ، وهذا ما جعلنا نكتفى بهذا التقرير (٣) .

ومهما يكن ، فهل الصيغة التى وضعها مسيو « لابى » صحيحة كما هى ؟ وهل صحيح أن الجنس اليهودى فى تونس ينسى الحاضر والماضى ولا يفكر إلا فى المستقبل ؟ وللاجابة على هذا نتساءل : هل هناك جنس آخر غير الجنس الاسرائيلى — إذا استثنينا الجنس الصينى والجنس العربى — ظل متمسكا بعقائده وتقاليده ومخلصا لها ، ومرتبطا بعاداته الأساسية ، ومفخورا كثيرا بكتبه المقدسة التى كانت وما زالت تحيى فى نفسه ماضيه منذ الخليقة ؟ اللهم ، لا .

لقد تحدثوا كثيرا ، ويتحدثون دائما ، عن المرونة الجديرة بالاعجاب التى يمتاز بها الجنس اليهودى ، وقد وصلوا من ذلك الى نتيجة قد تبدو منطقية ، فظنوا أنه على استعداد طبيعى

(١) نفس المرجع ص ١٩ ، ١٣ : « الروح العربية منجذبة نحو الماضى ، هذه السمة المميزة تكفى لتعريفها لأنه يمكن أن يستنتج منها جميع السمات الأخرى » . ص ١٩ : « كل شئ يعود إلى هذه السمة : العربى متجه بأنظاره إلى الماضى ، وظهره مدار إلى المستقبل » . ص ٢٠ : « واليهود ينسون الحاضر لانشغالهم بالمستقبل » . ص ٢١ : « المستقبل هو مركز الدائرة الذى تتجه اليه جميع ميول الاسرائيلى التونسى ، كما أن الماضى هو بالنسبة للروح العربى مركز الجاذبية الوحيد » . (٢) نفس المرجع ص ٢١ .

(٣) وعند ماتناول المؤلف الموضوع بالتفصيل لم يستطع إنكار الدور الهام الذى يعد الاهتمام بالمستقبل فى الحضارة الأوربية . ولكن يبدو لنا أنه يميل الى الاعتقاد بأن المزاج الأوربى الميال الى المرح جعل الأوربى يشغل المركز الوسط بين نشاط الأوربى المتهيب والمقدر والمحتاط للمستقبل ، وبين عدم الاكتراث الاسلامى. إن الأوربى يفكر بلا شك فى رفاهية المستقبل ، لكنه لايهمل التمتع بالحاضر . راجع أيضا نفس المرجع ص ٢٠ ثم بين بالهامش أن المقصود باليهود هم اليهود الذين لم يتأثروا بأوربا .

مكتبتنا العربية

للنزول عن ماضيه وأصله . لكنه ، وإن كان مما لا ريب فيه أن الشعب اليهودى قد نجح دائما فى سهولة عجيبة فى استيعاب لغات الشعوب التى اتصل بها وفنونها وعلومها وحضارتها ، فإن قوة إرادته التى لا تقهر وكبرياءه التى لا يمكن التغلب عليها قد حفظاه من أن تمتصه الشعوب الأخرى (١) . ولهذا كان لنا أن نقول إن الشعب اليهودى قد استوعب كل شىء دون أن يستوعبه أحد ، وذلك على الأقل فى جميع البلاد ما عدا أوربا المعاصرة . على أنه إذا كان قد استوعب فى تلك البلاد فان هذا ليس إلا أمرا ظاهريا سطحيا ؛ أما فى أعماق نفسه فإنه لم يتخل فى أى بلد عن تقاليده الأساسية ، بل لقد حافظ بغيرة على شعائره الدينية ، واحترام أصله وتاريخه العريق فى القدم ، والعهد الممتاز الذى تم بينه وبين إلهه فى الماضى ، والذى يعد أساسا وضمانا لآماله فى المسيح المنتظر .

إذاً ، فالجنس اليهودى لم يهمل بطبيعته الماضى أو الحاضر ، سواء فى تونس أو فى غيرها . والقول بغير هذا خطأ كبير جرنا أحيانا الى إساءة تحليل وفهم بعض الأمور الدقيقة والصحيحة غالبا . لماذا مثلا يحرم اليهود الزواج من غير جنسهم ؟ لم يستطع « لابى » إلا أن يجيب بأن امتزاج الأجناس خطر على مستقبلها ، ولهذا حرم اليهود الزواج من جنس آخر غير جنسهم (٢) . لكنه مما لا ريب فيه أن اليهود لم ينظروا فى هذه المسألة الى مستقبل الجنس أو مستقبل الانسانية ، بل كان باعثهم فى هذا التحريم العمل على ضمان نقاء الشعب المختار . فالفكرة كانت إذاً فكرة الحياة وفكرة الاخلاص للماضى لا فكرة الاخلاص للانسانية وللمستقبل ، أى أن الغرض النهائى هو حب الماضى واحترام التقاليد .

هذا فيما يختص بالشعب اليهودى ، أما فيما يختص بالشعب العربى فاننا نوافق فى غير صعوبات على أن الروح العربية متجهة للماضى ، وأنها قليلة التفكير فى المستقبل . ذلك مايجعلها جديرة باللوم لعدم تبصرها . ومن هذه السمة الهامة فى مميزاتها يمكن أن نصل إلى تفسير عدد كبير من خواص الحضارة الاسلامية كما فعل « لابى » بكثير من الحكمة ، لكننا لن نستطيع تفسيرها كلها على مانظن وخاصة لن نستطيع تفسير أهمها .

ذلك ما سنشير إليه فيما بعد إذا ما حاولنا بدورنا استخلاص طابع مميز أدق للروح الاسلامية وللروح العربية عامة ، وسنثبت حينئذ أن الارتباط بالماضى وأن عدم التبصر الذى يعتبر نتيجة مباشرة له ، ليسا فى مقدمة السمات التى تجعل لهذه الروح طابعا خاصا بها ؛ بل إن هذه السمة وما نتج عنها إن هى إلا ناشئة عن سمة أخرى أهم وأعمق ، إذاً فالصيغة التى ذهب اليها « لابى » ليست تامة فيما يتعلق بالعرب أيضا ؛ أى أن هذه الصيغة ناقصة بالنسبة إلى الجنس العربى ، وغير صحيحة جزئيا بالنسبة إلى الجنس اليهودى .

(١) رينان . التاريخ العام للغات السامية ص ١٨٧ ـ ١٨٨

(٢) الحضارات التونسية . ص ١٢٣ ـ ١٢٥

مكتبتنا العربية

وفى رأينا أن عيوب هـذه الصيغة قابلة للتصحيح مرة واحدة اذا كانت الروح اليهودية متجهة هى أيضا إلى حد كبير نحو الماضى ، فهى لاتقابل توأمتها — الروح العربية — كطرف ثان للمقابلة ، أما الروح الهندية فلن تستطيع أن تكون الطرف الوسط بينهما ، لأن هـذا يخالف المعقول . واذا أردنا أن نعتبر فضلا عن ذلك أن حب الماضى أو التفكير فى المستقبل وأن عدم التبصر أو التبصر يعد طابعا ثانويا مشتقا فى شعب أو جنس من طابع آخر فما لا ريب فيه أن التبصر العجيب الذى يمتاز الشعب اليهودى المصرى به يجد تفسيره فى الظروف الخاصة التى أحاطت به وبتاريخه ، وربما رأينا فيما وراء هذا الطابع العرضى الذى يخفى طبيعته الأصلية طابعا أساسيا أوليا حقيقيا . ومن يدرى ، ربما نرى الطابع الأساسى الخاص بالشعب العربى يتطور ليمتزج بطابع الشعب اليهودى . هكذا كان يفكر « رينان » عندما اعتبر « الوحدة والبساطة » الطابع الأساسى للروح السابقة عامة ، أى للروح اليهودية والروح العـربية على سواء ، لـكنه ربما أخطأ فى تعيين الطابع بالذات .

وأخيرا ، من يعلم أنه ربما اذا ماجمعنا الطراز السامى ووحدناه ثم حللنا الطراز الهندى الأوربى ، قد نـكشف طابعا مقابلا ليصبح طرفا ثانيا لمقابلة بين الطراز الهندى الأوربى والطراز السامى . وفى مثل هذه الحالة ربما نتوقع أن نرى أحد الفريقين الساميين — أى الذى كان أكثرهما اتصالا بالشعوب الآرية ، وهو الفريق اليهودى — يبتعد تدريجيا عن الفريق الآخر ويقترب كثيراً أو قليلا من الطرف المقابل ، ليصير طرفا وسطا بين الطرازين المتقابلين (١) تلك هى الحقيقة بالذات كما نراها .

إلا أنه قبل عرض الفرض الذى نراه صحيحا ، نرى لزاما علينا أن ننبه الى أمر هام ، ذلك أنه قد رأينا — رغبة منا فى الوضوح والايجاز — أن نقدم الفرض الذى نقترحه حسب نظام منسق مكتفين بذكر نقاطه الرئيسية ، أما فـكرتنا ومنهجنا فلم يسيرا على هذا النمط . إذ أننا لجأنا إلى سلسـلة من الدراسات المفصلة شملت التاريخ والحضارة والدين والفلسفة الاسـلامية ، فقادتنا عن طريق التحاليل الجزئية إلى استقراءات واستنتاجات تدريجية اجتمعت أخيرا وكل بعضها بعضا فى صيغة واحدة بسيطة عامة جدا . وبعد أن حددنا هذه الصيغة طرأت أمامنا صعوبات خاصة كانت قد وقفت حائلا فى سبيلنا ، إذ لم تحل لا بصيغة « رينان » ولا بصيغة « لابى » . لـكن هذه الصعوبات قد وجدت حلها الطبيعى على مارى فى هذا الفرض المفهوم ، وفى هذا القانون العام . وقد جاء هذا الحل مؤيدا ومفسرا لذلك الفرض الذى نتقدم به .

نقول هذا لـكى نتجنب ماقد يكون من لوم علينا ، حين يظن أننا شرعنا فى هذا البحث بطريقة أولية apriari وفرضنا على الوقائع صيغة تصورت مقدما فهاهنا ، كما فى العلوم الرياضية مثلا ، كان نظام العرض عكسيا لنظام الـكشف ؟

الحديث موصول

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) يريد بذلك أن يصبح الشعب اليهودى وسطا بين الشعب العربى والجنس الهندى الأوربى . المحرر

مكتبتنا العربية

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ٦ —

فتح مكة وتأمير خالد :

كان فتح مكة أملا تجيش به صدور المسلمين منذ أحسوا قوة الاسلام تسرى فى قبائل العرب فتجذبهم الى حظيرة قدسه أفرادا وجماعات ، ثم تعاظم ذلك الأمل حتى لهجت به ألسنتهم ، وتحدثوا به فى مجالسهم منذ كان العهد بينهم وبين قريش ، ذلك العهد الذى أفصح عن تأييد الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم بما حباه به من كامل العقل ونافذ البصيرة وحكم التدبير ، مما خفى بعضه على بعض الأكابر حتى من الله عليهم بالتثبيت فثبتوا ، وأنجز الله تعالى موعوده لنبيه ، وأتم نعمته عليه وعلى عباده المؤمنين بذلك الفتح المبين .

لم يكد خالد بن الوليد رضى الله عنه يستقر بالمدينة وقد عاد بكتيبة المسلمين من «مؤتة» أميرا وكان جنديا فأظفره الله على عدو كان له فى قلوب العرب أعظم هيبة جعلت غزوهم مثلا فى التندر من صناديد قريش على المسلمين ، حتى تتابعت الأنباء بأن قريشا نقضت عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأعانت حلفاءها بنى بكر على خزاعة حلفاء النبى صلى الله عليه وسلم بأشرافها : صفوان بن أمية ، وعكرمة بن أبى جهل وسهيل بن عمرو ، وحويطب بن عبد العزى ، ومكرز بن حفص بن الأخيف ، ومن تبعهم من عبدانهم ، وبيتوا خزاعة ليلا وهم غارون آمنون ، فقتلوا منهم عشرين رجلا ، وخرج عمرو بن سالم الخزاعى فى أربعين راكبا من قومه يستنصر رسول الله صلى الله عليه وسلم . روى أن ميمونة بنت الحارث زوج النبى صلى الله عليه وسلم قالت : بات عندى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ليلتى ، ثم قام وتوضأ للصلاة ، فسمعته يقول : لبيك ، لبيك ، ثلاثا ، فلما خرج من متوضئه ، قلت له : يا رسول الله ، بأبى أنت وأمى ، سمعتك تكلم إنسانا ، فهل كان معك أحد ؟ قال : هذا راجز بنى كعب يستصرخنى ، ويزعم أن قريشا أعانت عليهم بنى بكر ، قالت ميمونة رضى الله عنها فأقمنا ثلاثة أيام ، ثم صلى الصبح بالناس ، فسمعت راجزا ينشد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى المسجد بين ظهرانى الناس ، وهو يقول :

لا هم إنى ناشد محمدا حلف أبينا وأبيه الأتلدا

مكتبتنا العربية

إن قريشا أخلفوك الموعدا ونقضوا ميثاقك المؤكدا
فانصر هداك الله نصرا أبدا

فقام النبي صلى الله عليه وسلم وهو يجر رداءه ، وهو يقول « لا نصرت إن لم أنصر بني كعب مما أنصر منه نفسي » ثم ثابت قريش الى رشدها ، وأدركت سوء صنيعها ، فأرسلت قائدها وشيخها أبا سفيان بن حرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليؤكد العهد ويزيد في مدته ، فقدم المدينة ودخل على ابنته أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، فأتى ليجلس على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فطوته عنه ، فقال : يا بنية أرغبت بي عن هذا الفراش ، أم رغبت به عني ؟ قالت : بلى ، هو فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنت رجل مشرك نجس ، وما أحب أن تجلس على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : والله لقد أصابك يا بنية بعدي شر !!

هنا لفتة روحية سامية نسجلها ونمر بها جوازا ؛ تلك هي قوة الايمان المسيطرة على العواطف والمشاعر التي لم يبق معها للأبوة أدنى مكان في إحساس الإيمان ، مما سجلته هذه المحاورة الطريفة بين الوالد وولده في صراحة جادة وحزم مؤمن ، وهذا هو المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم « لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه ووالده وولده » .

خرج أبو سفيان من بيت ابنته بعد أن رأى أبدع فصل في رواية بدأها ، إن لم يكن قد أرضاه ، وهو لم يرضه ، فلا ريب أنه حرك نفسه حركة غير إرادية في اتجاه لم يرده ، ولكنه انتهى إليه في رحلته هذه ؛ خرج الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكلمه فلم يرد عليه شيئا ، ثم ذهب الى أبي بكر وكلمه أن يكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : ما أنا بفاعل ، ثم أتى عمر بن الخطاب فأبى ، ثم أتى علي بن أبي طالب فأبى ، ثم قال لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تأمر ابنها الحسين وهو غلام يدب بين يدي أبويه حتى يجير بين الناس فيكون سيد العرب فأبت ، فقال : يا أبا حسن إني أرى الأمور قد اشتدت علي فانصحني ، قال : والله ما أعلم شيئا يغني عنك ، ولكنك سيد بني كنانة ، فقم فأجر بين الناس ، ثم الحق بأرضك ، قال : وترى ذلك مغنيا شيئا ، قال لا ، والله ما أظن ، ولكن لا أجد لك غير ذلك ، فقام أبو سفيان في المسجد ، فقال : أيها الناس إني قد أجرت بين الناس ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « أنت تقول ذاك يا أبا سفيان » . ثم انصرف أبو سفيان الى مكة فتلقاه زعماء قريش ، فقالوا : ما وراءك ؟ قال : جئت محمدا فكلمته ، فوالله ما رد علي بشيء ، ثم جئت ابن أبي قحافة فلم أجد عنده خيرا ، وجئت ابن الخطاب فوجدته أعدى القوم ، ثم أتيت علي بن أبي طالب فوجدته ألين الناس ، فقد أشار علي بشيء صنعته ، فوالله ما أدري

مكتبتنا العربية

هل يغنيني شيئا أم لا ؟ قالوا وماذا أمرك ؟ قال : أمرني أن أجير بين الناس ففعلت ، قالوا : فهل أجاز ذلك محمد ، قال : لا ، قالوا : والله إن زاد عليّ إلا أن لعب بك الناس ، فما يغني عنا ما قلت ، قال : لا والله ما وجدت غير ذلك » .

أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس بالفتح الأعظم ، وأمر الناس أن يتجهزوا وأمر أهله أن يجهزوه ، ولم يعلموا به أحدا ، حتى دخل أبو بكر رضي الله عنه على ابنته عائشة وهي تصلح بعض جهاز رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : يابنية ما هذا الجهاز ؟ قالت : لا أدري ، قال : أمركم رسول الله صلى عليه وسلم بأن تجهزوه ؟ قالت : نعم ، قال : فأين ترينه يريد ؟ قالت : ما أدري ، قال : ما هذا زمان غزو بني الأصفر ، فأين يريد ؟ ! قالت : لا علم لي ، ثم أعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس أنه سائر الى مكة ، وقال « اللهم خذ على أبصارهم فلا يروني إلا بغتة » وبعث الى من حوله من قبائل العرب ، فأجابه منهم أسلم ، وغفار ، ومزينة ، وجهينة ، وأشجع ، وسليم ، حتى اجتمع له منهم الى المهاجرين والأنصار عشرة آلاف جندي كان الموت أحب إليهم من الحياة ، وسار بهم حتى بلغ موضعا يسمى « قديد » وهناك عقد الألوية والرايات ، وسمى الأمراء والقواد ووضع تفاصيل خطة الغزو ، وكانت أحكم خطة وضعها قائد حربي يريد فتحا دون إراقة الدماء ، لأنها قامت على أساس المفاجأة وتطويق العدو في بلده وأخذه على غرة حتى لا ينشب قتال ، وكانت راية رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الأنصار معقودة لقائدهم سعد بن عبادة ، وجعل على المجنبة اليسرى حواريه وابن عمته الزبير بن العوام ، وجعل على المجنبة اليمنى غامز قناة بني الأصفر في مؤتة سيف الله ونطل الاسلام خالد بن الوليد ، وهي أول إمارة يناطها خالد من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وجعل أبا عبيدة بن الجراح على الحسر والبيادق ، وأمر الزبير أن يدخل مكة من كُدى بأسفلها ، وأمر سعد بن عبادة أن يدخلها من كداء بأعلاها ، وأمر خالدا أن يدخلها من موضع يقال له « اللبط » ، وكان خالد رضي الله عنه أميرا على جميع جند القبائل ممن عدا المهاجرين والأنصار ، وكان أولئك أربى من ثلث الجيش كله ، وهذا بلا ريب تقدير عظيم لمكانة خالد العسكرية ، وبطولته الحربية . وفتحُ مكة الذي أمر فيه النبي صلى الله عليه وسلم خالدا على هذا الجمع العظيم كان أعظم الفتوحات الاسلامية الأولى ، سماه الله تعالى الفتح المبين ، فتأمير خالد على ثلث جيش يقوده رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه في أعظم فتح عند المسلمين يومئذ دليل ساطع على ما لهذا البطل من البصر النافذ في سياسة الحرب وقيادة الجيوش ، وقد رأى أبو سفيان ووصف من حال جيش الاسلام ما يصور حال قريش من الفزع ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمه العباس أن يحبس أبا سفيان بمضيق الوادي حتى يرى جنود الله ، قال العباس فخرجت به حتى حبسته حيث أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ومرت

مكتبتنا العربية

به القبائل على راياتها حتى مر به رسول صلى الله عليه وسلم فى كتيبته الخضراء فيها المهاجرون والأنصار لا يرى منهم إلا الحدق ، فقال أبو سفيان : سبحان الله من هؤلاء يا عباس ؟ قلت : هذا رسول صلى الله عليه وسلم فى المهاجرين والأنصار ، قال : ما لأحد بهؤلاء من قبل ، والله يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيما ! قال العباس : ويحك يا أبا سفيان ، إنها النبوة ، قال : فنعم إذا ، قلت : الحق بقومك فحذرهم .

وهنا موضع للتأمل الصادق ، فهذا لون من حرب الأعصاب الذى يقصد به إشاعة الفزع فى قلوب الأعداء حتى تخور قواهم وتضعف معنويتهم ويتحلل تماسكهم ، وهو ما تحقق ؛ فقد دخل المسلمون البلد الحرام دون قتال إلا ما كان من البطل الصنديد خالد رضى الله عنه ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عهد الى قواده وأمرائه ألا يقاتلوا إلا من قاتلهم ، لكن خالد بن الوليد لقى بعض غطارفة قريش لا تزال العزة الجاهلية تنفخ فى آنافهم وأجمعوا على قتال المسلمين ، وفيهم صفوان بن أمية ، وعكرمة بن أبى جهل وسهيل بن عمرو فى ناس من بنى بكر ، وقوم من بنى الهون ، وبنى الحارث ، وبنى المصطلق ، ممن يسمون بالأحابيش لتحالفهم أسفل جبل يقال له « حبش » وكان من بنى بكر حماس بن قيس الذى أعد للمسلمين سلاحا فقالت له امرأته : لم تعد سلاحك هذا ؟ قال : لمحمد وأصحابه ، قالت : والله ما أراه يقوم لمحمد شىء ! قال : والله إنى لأرجو أن أخدمك بعضهم ، فلما أخذتهم سيوف المسلمين فر حماس حتى دخل بيته وقال لامرأته أغلقى على بابى ، قالت : فأين ما كنت تقول ؟ فقال :

إنك لو شهدت يوم الخندمه إذ فر صفوان وفر عكرمه
واستقبلتهم بالسيوف المسلمه يقطعن كل ساعد وجمجمه
ضربا فلا تسمع إلا غمغمه لهم نهيت خلفنا وهمهمه
لم تنطق فى اللوم أدنى كلمه

ولما علا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثنية كداء نظر الى البارقة على الجبل مع فضيض المشركين ، قال . ما هذا وقد نهيت عن القتال ؟ قال المهاجرون : نظن أن خالدا قوتل وبدئ بالقتال فلم يكن بد أن يقاتل من قاتله وما كان يا رسول الله ليعصيك ، ولا ليخالف أمرك ، ثم قال لخالد : لِمَ قاتلت وقد نهيتك عن القتال ؟ قال خالد : هم بدءوا ووضعوا فينا السلاح ، وأشرعونا النبل ، وقد كففت يدى ما استطعت ، فقال رسول صلى الله عليه وسلم : قضاء الله خير ؛ وفى رواية أن خالدا أنال قريشا شيئا من قتل ، فجاء رجل من قريش ، فقال يارسول الله هذا خالد بن الوليد قد أسرع فى القتل ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم لرجل من الأنصار عنده : يافلان ، قال : لبيك يارسول الله ، قال : ائت خالد بن الوليد ، قل له : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرك أن لا تقتل أحدا ، فجاء الأنصارى ، فقال : يا خالد إن رسول الله صلى

مكتبتنا العربية

الله عليه وسلم يأمرك أن تقتل من لقيت ، فاندفع خالد فقتل سبعين رجلا من أهل مكة ، فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من قريش ، فقال : يا رسول الله هلكت قريش ، لا قريش بعد اليوم ! قال : ولِمَ ؟ قال : هذا خالد لا يلقى أحدا من الناس إلا قتله ، فقال النبي صل الله عليه وسلم : ادع لى خالدا ، فلما أتى اليه خالد قال : يا خالد ألم أرسل اليك أن لا تقتل أحدا ؟ ! قال : بل أرسلت الى أن أقتل من قدرت عليه ، قال : ادع لى الأنصارى ، فدعاه له فقال : ألم آمرك أن تأمر خالدا أن لا يقتل أحدا ؟ قال : بلى ولكنك أردت أمرا وأراد الله غيره ، فكان ما أراد الله . وروى مسلم فى الصحيح عن أبى هريرة قال : أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بعث على إحدى المجنبتين خالد بن الوليد ، وبعث الزبير على الأخرى ، وبعث أبا عبيدة على الحسر ، فقال لى : يا أبا هريرة اهتف لى بالأنصار ، فهتفت بهم فجاؤا فأطافوا به فقال : أترون الى أوباش قريش وأتباعهم ؟ ثم قال باحدى يديه على الأخرى احصدوهم حصدا حتى توافونى بالصفا ! قال أبو هريرة فانطلقنا فما نشاء أن نقتل أحدا منهم إلا قتلناه ، فجاء أبو سفيان فقال : يا رسول الله أبحت خضراء قريش ، لا قريش بعد اليوم ! فقال صلى الله عليه وسلم : من أغلق بابه فهو آمن .

هذا مجمل الأحداث فى هذه الواقعة ، والروايات فيها مختلفة ، وقد ترتب على هذا الاختلاف تفريعات للعلماء والمؤرخين ، وعلى حسب هذا الاختلاف تختلف الصورة فى موقف البطل خالد بن الوليد من هذه الأحداث ، ولكنها على كل حال صورة نيرة تمثل بطولة خالد ومكانته العظيمة فى جيوش الاسلام ؟

صادق ابراهيم عرجون

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

بين أديبين

قال مخارق : لقينى أبو اسحاق اسماعيل بن القاسم قبل نسكه فقال أنا والله صب بك ، ولوع اليك ، مغمور القلب بشكرك ، واللسان بذكرك ، متشوق إلى قربك ، متشوف إلى رؤيتك ومفاوضتك ، وقد طالت الأيام على ما أعد به نفسى من الاجتماع معك ، ومن قضاء الوطر منك . فما عندك انا الفداء لك ، أتزورنى أم أزورك ؟

قلت جعلنى الله فداك ما يكون من هو منك بهذا الموضع ، وفى هذا المحل ، إلا الانقياد إلى أمرك ، والسمع والطاعة لك ، ولولا أن أسىء الأدب فى أمر بدأت فيه بالفضل لقلت ان كثيرا مما ابتدأت به من القول ، يقل فيما عندى من الشوق إليك ، والشغف بك ، دون ما حرك هذا القول منى فوجبت لك المنة به على ، وأنا بين يديك ، فائن عنانى إلى ما أردت ، وقدنى كيف شئت ، تجدنى كما قال القائل :

ما تشتهيه فانى اليوم فاعله والقلب صب فما جشمته جشما

مكتبتنا العربية

الله عليه وسلم يأمرك أن تقتل من لقيت ، فاندفع خالد فقتل سبعين رجلا من أهل مكة ، فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من قريش ، فقال : يا رسول الله هلكت قريش ، لا قريش بعد اليوم ! قال : ولِمَ ؟ قال : هذا خالد لا يلقى أحدا من الناس إلا قتله ، فقال النبي صل الله عليه وسلم : ادع لى خالدا ، فلما أتى اليه خالد قال : يا خالد ألم أرسل اليك أن لا تقتل أحدا ؟ ! قال : بل أرسلت الى أن أقتل من قدرت عليه ، قال · ادع لى الأنصارى ، فدعاه له فقال : ألم آمرك أن تأمر خالدا أن لا يقتل أحدا ؟ قال : بلى ولكنك أردت أمرا وأراد الله غيره ، فكان ما أراد الله . وروى مسلم فى الصحيح عن أبى هريرة قال : أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بعث على إحدى المجنبتين خالد بن الوليد ، وبعث الزبير على الأخرى ، وبعث أبا عبيدة على الحسر ، فقال لى : يا أبا هريرة اهتف لى بالأنصار ، فهتفت بهم فجاؤا فأطافوا به فقال : أترون الى أوباش قريش وأتباعهم ؟ ثم قال باحدى يديه على الأخرى احصدوهم حصدا حتى توافونى بالصفا ! قال أبو هريرة فانطلقنا فما نشاء أن نقتل أحدا منهم إلا قتلناه ، فجاء أبو سفيان فقال : يا رسول الله أبحت خضراء قريش ، لا قريش بعد اليوم ! فقال صلى الله عليه وسلم : من أغلق بابه فهو آمن .

هذا مجمل الأحداث فى هذه الواقعة ، والروايات فيها مختلفة ، وقد ترتب على هذا الاختلاف تفريعات للعلماء والمؤرخين ، وعلى حسب هذا الاختلاف تختلف الصورة فى موقف البطل خالد بن الوليد من هذه الأحداث ، ولكنها على كل حال صورة نيرة تمثل بطولة خالد ومكانته العظيمة فى جيوش الاسلام ؟

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى صادق ابراهيم عرجون

بين أديبين

قال مخارق : لقيني أبو اسحاق اسماعيل بن القاسم قبل نسكه فقال أنا والله صب بك ، ولوع اليك ، مغمور القلب بشكرك ، واللسان بذكرك ، متشوق إلى قربك ، متشوف إلى رؤيتك ومفاوضتك ، وقد طالت الأيام على ما أعد به نفسى من الاجتماع معك ، ومن قضاء الوطر منك . فما عندك انا الفداء لك ، أتزورنى أم أزورك ؟

قلت جعلنى الله فداك ما يكون من هو منك بهذا الموضع ، وفى هذا المحل ، إلا الانقياد إلى أمرك ، والسمع والطاعة لك ، ولولا أن أسىء الأدب فى أمر بدأت فيه بالفضل لقلت ان كثيرا ما ابتدأت به من القول ، يقل فيما عندى من الشوق إليك ، والشغف بك ، دون ما حرك هذا القول منى فوجبت لك المنة به على ، وأنا بين يديك ، فائن عنانى إلى ما أردت ، وقدنى كيف شئت ، تجدنى كما قال القائل :

ما تشتهيه فانى اليوم فاعله والقلب صب فما جشمته جشما

مكتبتنا العربية

أصول نظرية المعرفة عند الفارابى

تكلمنا فى المقال السابق عن الخلاف بين الفارابى والمعلم الأول على تقسيم العقل ؛ ذلك أن أرسطو يقول بعقلين : المنفعل والفعال ، بينما الفارابى يجعل العقول أربعة : العقل بالقوة والعقل بالفعل ، والعقل الفعال ، والعقل المستفاد ، ولا يتقيد الفارابى بهذه الأسماء إذ يقول فى بعض مؤلفاته عن العقل بالقوة إنه الهيولانى ، وعن العقل بالفعل إنه بالملكة (١) وحينئذ نرى أن تسمية ابن سينا للعقول ليست جديدة بل مأخوذة من المعلم الثانى .

وننتقل الآن الى الكلام على النقطة الثانية من موضوعنا وهى فساد العقل المنفعل وخلود العقل الفعال فى رأى أرسطو ، ثم نرى رأى الفارابى فى هذه المسألة .

ويحسن أن ننقل اليك ما ذكره الفارابى عن هذا الشأن قال : «ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانيا ، ومرة عقلا بالملكة ، ومرة عقلا مستفادا ، وهذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ، ولا يخرج من القوة الى الفعل ولا يصير عقلا تاما إلا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذى يخرجه الى الفعل . . . وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدى ، وهو الانسان على الحقيقة ، وله قوى تنبعث منه فى الأعضاء ، وظهوره من واهب الصور » (٢) .

ورأىُ الفارابى فى هذه الفقرة السابقة التى نقلناها عن عيون المسائل أوضح من رأيه فى مقالة العقل . قال « وأما العقل الفعال الذى ذكره أرسطوطاليس فى المقالة الثالثة من كتاب النفس فهو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا ، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد » (٣) .

والفارابى فى مقالة العقل أقرب الى روح أرسطو ، بينما رأيه فى عيون المسائل ينقل عن الأسكندر الأفروديسى وغيره من المفسرين .

وعندما ذكرنا ترجمة نص كلام أرسطو فى كتاب النفس وجدنا أنه يجعل العقل المنفعل فاسدا والفعال خالدا .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الفارابى يسمى العقل بالقوة أو الهيولانى عقلا منفعلا كما سماه أرسطو ، وفى ذلك يقول فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة « ويسمى العقل الهيولانى العقل المنفعل » (٤) .

---

(١) عيون المسائل ص ٣٠ طبعة مصر . (٢) المرجع السابق ص ٣٠ (٣) مقالة العقل ص ٣١
(٤) آراء أهل المدينة ص ٦٤

مكتبتنا العربية

ولا نستطيع أن نستخلص رأى الفارابى عن العقل الهيولانى أهو فاسد أم خالد ؟ أما رأيه فى العقل الفعال فهو صريح إذ يقول « وليس فيه قوة قبول الفساد » كما نص فى عيون المسائل ، غير أن قوله « وهذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم » يجعلنا نشعر أنه يعتقد بأن العقل الهيولانى أو المنفعل غير فاسد أيضا .

ويزيد فى اعتقادنا هذا أن الفارابى يفصل فصلا تاما وتمييزا واضحا بين المحسوس والمعقول أو المادة والروح . ولما كانت المادة فاسدة والروح خالدة ، وليس العقل ماديا فهو إذن خالد فى شطريه المنفعل والفعال .

واليك نص ما ذكره بشأن الفصل بين المحسوس والمعقول .

« ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس ، ولن يستقيم الاحساس إلا بآلة جسمانية فيها تتشبح صور المحسوس تشبحا مستصحبا للواحق الغريبة ، ولن يستقيم الادراك العقلى بآلة جسمانية ، فان المتصور فيها مخصوص ، والعام المشترك فيه لا يتقرر فى منقسم ، بل الروح الانسانية هى التى تتلقى المعقولات بقبول جوهر غير جسمانى وليس بمتميز ولا بمتمكن بل غير داخل فى وهم ولا يدرك بالحس لأنه من حيز الأمر (١) » .

غير أن للمسألة وجها آخر ؛ ذلك أن العقل الهيولانى متصل بالفرد وليس مفارقا ، فهو يظهر بظهوره ويموت بموته ، وفى هذه الحالة يكون العقل الهيولانى فاسدا .

وندع هذه المسألة جانباً وهى فساد العقل الهيولانى لأن رأى الفارابى عنها غير صريح كما قدمنا ، وننتقل الى الكلام عن العقل المفارق وهو الفعال .

ومن الواضح أن الفارابى لم يأخذ فى هذه المسألة برأى أرسطو بل برأى المفسرين كما سنبين لك .

ذلك أن أرسطو لم يبسط رأيه بسطاً وافيا شافيا أو واضحاً لا يقبل التأويل . يقول أرسطو « لا يكون العقل عقلا صحيحاً إلا حينما يفارق C'est seulement quand elle est séparée, que l'intelligence est vraiment ce qu'elle est .

وقد اعتمد المفسرون على هذا الرأى الغامض المختصر فوصلوا به إلى نهايته المنطقية المحتومة . فقالوا إنه لا يفارق حينا ويفارق حينا آخر ، بل يفارق فى جميع الأحيان . وقالوا إنه يفارقنا بمعنى أنه منا ثم يفارقنا ، بل هو جوهر ليس منا يفيض علينا من الخارج ، فهو جوهر إلهى . وهذا العقل هو الذى يهدى الانسان ويضىء له المعقولات .

(١) فصوص الحكم ص ٤٣ س ٤٢

مكتبتنا العربية

هـذا هو تفسير الأسكندر وثامسطيوس وفيلوبون وسائر المفسرين اليونان وجميع فلاسفة العرب دون استثناء (١) .

فإن قيل إن هذا المذهب لا يتلاءم مع مذهب المشائين وفلسفة أرسطو ، قلنا إن أرسطو لم يتحرج أن يأخذ من أصحاب الفلسفة السابقين عليه بعض الآراء وضمنها مذهبه العام ، ونخص بالذكر بصدد العقل ما أثبته لانكسا جوراس ، دون أن يعنى أرسطو بالالتفات إلى مناقضة رأى أنكساجوراس للمذهب العام الأرسطوطاليسى .

فهذه الثغرة التى فتحها أرسطو فى فلسفته ، يضاف إليها نزعة المفسرين الدينيـة ، هى التى أوحت إليهم أن يأخذوا من أرسطو ما قاله عن مفارقة العقل ، ثم يؤلفوا عليه نظرية تتلاءم مع رأيهم فى الدين .

أما قول الفارابى إن العقل الفعال « جوهر أحـدى وهو الانسان على الحقيقة وظهوره من واهب الصور » فأخوذ عن المفسرين لا عن أرسطو .

وكذلك قـوله فى فصوص الحكم « الروح الانسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته . وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى . وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها . وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها طبع » (٢)

وقال فى موضع آخر « الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق ، والعقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر . وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل ، ليس حجابه غير انكشافه » (٣) .

قال رينان فى كتاب عن ابن رشد وفلسفته « إن الاسكندر الأفروديسى هو أول وأعظم المفسرين لنظرية العقل التى وردت فى الجزء الثالث من كتاب النفس لأرسطو . ويتضح من كلام ثامسطيوس أن جدلا طويلا شاع فى بدء القرون الوسطى حول هذه النظرية . وعندها أن العقل المفارق خارج عن الانسان ، وأنه واحد فى أصله أى الله ، وأنه كثير بكثرة الأفراد الذين يشتركون فيه كالأشعة الكثيرة التى تفيض عن الشمس » [٤] .

فهذا كله يؤيد ما ذكرناه من أن الفارابى أخذ عن المفسرين فى مفارقة العقل ووحدته . وتذكر فى المقال المقبل رأيه فى الاتصال ؟

الدكتور

أحمد فؤاد الاهوانى

---

(١) Averroes par Renan p. 125

[٢] فصوص الحكم ص ٤٠ [٣] المرجع السابق ص ٤٢ [٤] ابن رشد تأليف رينان ص ١٢٩، ١٣٠

مكتبتنا العربية

علوم القرآن

— ٢ —

علم أحكام القرآن

أبحاث ودراسات :

المشهور المستفيض على ألسنة العلماء فى كتبهم أن علم أحكام القرآن من فروع علم التفسير معللين ذلك بأن الحكم لا يؤخذ من الآية إلا بعد تفسيرها وبيان معناها وتوجيه دلالتها فكأن الحكم جزء من معنى الآية الكريمة ومدلولها ، أو هو كل المعنى والمدلول إن كانت الآية خاصة به .

وعندى أن هذا التعليل ليس خاصا بعلم أحكام القرآن بل هو عام فى جميع علوم القرآن التى سردناها لك فى المقال السابق . فعلم قصص القرآن مثلا لا يكون إلا حيث تفسر آيات القصص وتبين معانيها وتوجه دلالتها ؛ وعلم المجمل والمبين لا يكون إلا حيث تفسر الآيات المجملة ويتضح إجمالها ، وإلا حيث تفسر الآيات المبينة ويتضح تبيينها ؛ وعلم الأمثال ، وعلم المتشابهات ، وعلم الناسخ والمنسوخ ، وعلم الجدل ، وعلم الأقسام وغيرها الحال فيها كذلك .

فلو أخذنا بهذا التعليل على ظاهره «دون تأويل» لزم أن تكون جميع علوم القرآن من علم التفسير أو فروعا من علم التفسير ؛ إذ كلها يتوقف على تفسير الآيات وبيان معانيها . وقد قلنا فى المقال السابق إن العلوم إنما تتمايز بموضوعاتها فلا بد من بحث موضوعات هذه العلوم وملاحظة الفروق الدقيقة بين كل علم وعلم وبينها وبين العلم الرئيسى لها المشترك بينها وهو علم التفسير ؛ وذلك لقوة التشابه بينها حتى إنها لتكاد تختلط . وكذلك لابد من تأويل هذا التعليل بأن علم التفسير يتناول علم أحكام القرآن كما يتناول غيره من علوم القرآن تناولا أوليا قبل أن تصير لهذه العلوم شخصيات معنوية مستقلة ، وعوارض ذاتية تميزها عن غيرها . أما وقد صارت كذلك وأفرد لها العلماء مؤلفات خاصة ، واصطلحوا على تسميتها بأسماء مخصوصة ؛ فقد تغير الحال . وأما إضافتها للقرآن بعد ذلك فهو للمح الأصل وللرمز الى عدم نوغلها فى الشهرة والاستقلال ولدفع التشابه عند الاطلاق . فلو قيل (علم الأحكام) لا نصرف الى الفقه ، ولو قيل (علم الأمثال) لا نصرف الى أمثال العرب ، وهكذا ، وليس شأنها فى ذلك شأن علم التفسير وعلم القراءات ، فهما لقوة شخصيتهما واستقلالهما وذيوع شهرتهما لم ينصرفا عند الاطلاق إلا للقرآن .

ومن البحث الآتى يتضح لك موضوع العلم الذى نحن بصدده :

مكتبتنا العربية

قال العلماء : ان علم أحكام القرآن يتصل اتصالا وثيقا بعلم أصول الفقه ، وبعلم الفقه ، وليس أحدهما . أما اتصاله بالأول فلأن موضوعه الأدلة السمعية من حيث استنباط الأحكام الفرعية الشرعية منها ، وأصل الأدلة وأساسها القرآن الكريم ، فالعلم بالأحكام المستنبطة منه هو علم أحكام القرآن .

وأما أنه ليس إياه فلسببين ، أولهما أن الادلة السمعية ليست هى الكتاب فقط بل هناك السنة ، والاجماع والقياس وهى الأدلة المتفق عليها عند الأئمة . وهناك أدلة خاصة عند بعض الأئمة مثل الاستحسان عند الحنفية والاستصحاب عند الشافعية والمصالح المرسلة عند المالكية ؛ فالأحكام المأخوذة من هذه الأدلة — عدا القرآن — كيف تكون أحكام القرآن ؟ وثانيهما أن الحكم المأخوذ من الآية وهى الدليل السمعي إنما هو ثمرة الدليل ونتيجته وثمرة الشى خارجة عنه . فالحكم خارج عن الآية ، ولذلك لم يرض الأصوليون أن يكون حكم الفرع فى القياس ركنا من أركانه لأنه ثمرته ، فهو خارج عنه والخارج عن الشىء لا يكون ركنا فيه .

وعندى أن فى السبب الأول بحثا وهو أن الأدلة السمعية المقصودة فى موضوع علم أصول الفقه ليست هى الكتاب فقط الخ ، فصحيح أن الأدلة المتفق عليها عند الأئمة هى الأربعة المذكورة ولكنها عند التحقيق ترجع كلها الى القرآن .

أما السنة فمنزلتها من الكتاب منزلة البيان من المبين لقوله تعالى « وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » فهى تبين مراده ، وتخصص عامه ، وتقيد مطلقه بل وتنسخه إن كانت متواترة عند الامام الشافعى كما فى ابن الحاجب وغيره . فليس بين القرآن والسنة من هذه الناحية إلا الاجمال والتفصيل .

وأما الاجماع فما لم يكن له مستند من الكتاب والسنة فلا يعول عليه مطلقا ، فرجعه إذاً اليهما . وأما القياس فقد أقره الكتاب وأقرته السنة ، ولولا ذلك لما كان قياسا شرعيا تثبت به الأحكام . أما الكتاب فقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) . وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن : «بم تحكم فيهم يا معاذ ؟ فقال بكتاب الله تعالى ، قال فان لم تجد ؟ قال فبسنة رسوله ، قال فان لم تجد ؟ قال أقيس الأمر بالأمر . قال صلى الله عليه وسلم : الحمد لله الذى وفق رسول رسوله الى ما وفق اليه رسوله » .

والخلاصة أن الأدلة السمعية كلها ترجع فى آخر الأمر الى القرآن . فالأحكام المأخوذة منها كأنها مأخوذة من القرآن ؛ فالاستدلال إذا على أن علم أحكام القرآن ليس هو علم أصول الفقه بالأدلة السمعية من ناحية عمومها ليس دقيقا كما ترى .

مكتبتنا العربية

هذا من ناحية أصول الفقه . وأما اتصال علم أحكام القرآن بالفقه نفسه فواضح لأنها أحكام شرعية فرعية أخذت من آيات الأحكام فى القرآن . وأما أنه ليس إياه فأولا : أن أحكام الفقه أعم من الأحكام المأخوذة من القرآن لأنها تشمل الأحكام المأخوذة منه ومن السنة والاجماع والقياس والاستحسان الخ . وفيه المناقشة المتقدمة بنفسها . وثانيا ـ لأن أحكام الفقه تعلم سردا لأجل العمل بها دون نظر الى أدلتها المكتسبة هى منها . فاذا لوحظت الأدلة قفزت الى أصول الفقه واصطبغت بصبغته ، وعلى الأول عامة كتب المتأخرين من الفقهاء فهم لا يلحظون الأدلة عند تقرير كل حكم . نعم قد يكتفون بذكر الدليل فى صدر الباب الذى قد يشمل أكثر من مائة حكم فيقولون : والأصل فيه آية كذا أو حديث كذا ثم يسردون الأحكام سردا . وأما المتقدمون من الفقهاء الذين أوتوا حظا وافرا من قوة الاستنباط فقد درجوا فى كتبهم على الاستدلال على كل حكم . والأول يعرف (بفقه المتأخرين) والثانى يعرف (بفقه المتقدمين) .

ويستخلص مما تقدم النتائج الآتية :

أولا — أن علم أصول الفقه يبحث عن الأدلة السمعية من حيث استنباط الأحكام الشرعية الفرعية منها .

ثانيا — أن علم الفقه يبحث عن نفس الأحكام من حيث علمها والعمل بها سواء لوحظت أدلتها كفقه المتقدمين أم لم تلاحظ كفقه المتأخرين .

ثالثا — أن علم أحكام القرآن يبحث عن الأحكام الفقهية بشرط إضافتها الى آيات الأحكام من القرآن .

رابعا — أن علم التفسير يشتمل على كل ما تقدم لأن القرآن فيه كل شىء .

وقد جرت عادة العلماء الفنيين فى المكتبات أن يضعوا كتب (علم أحكام القرآن) فى فهرس علم التفسير وأطلقوا عليها اسم (تفسير آيات الأحكام) ، ولم أشأ أن أخرج على عادتهم فجاريتهم فى فهرس دار الكتب المصرية سابقا وفهرس المكتبة الأزهرية الآن ، ووضعت الكتب المؤلفة فى هذا العلم فى فهرس التفسير ، وسنذكرها مع التعليق عليها فى المقال الآتى إن شاء الله ؟

محمد حسين
مدرس فى معهد القاهرة
ومندوب فهارس المكتبة الأزهرية

مكتبتنا العربية

عمل سقراط الفلسفى

— ٢ —

عرض لنا اكسانوفون تصورا للأخلاقية قلنا فى المقال السابق أننا لن نستطيع أن نقبله على علاته ، ومن المحتمل أن اكسانوفون لم يستطع أن يفسر تماما فكر سقراط . غير أنه من الغريب أن نجد هذا المذهب لدى أفلاطون معروضا فى هذه المرة بوضوح وتأكيد جديرين بالفيلسوف الحق . فنحن بصدد هذا الغرض الذى أشرنا اليه من قبل ، والذى — طبقا له — تكون الفضيلة هى العلم ، أو كما يقول أفلاطون (بروتاغوراس ص ٣٥١) لا يمكن أن يقهر العلم باللذات أو بأى داع آخر ، ومعنى هذا أنه من المستحيل لانسان يعلم بوضوح أين يكون الخير ، أن يُحمل نحو الشر . ولكى يثبت سقراط ذلك وضع أولا قضية جزئية ولكنها فى الآن نفسه هامة : أنه اختلاف حقيقى بين الخير والملائم ، فما نسميه خيرا فهو ملائم وما نسميه شرا فهو غير ملائم . (والقصد بالملائم هنا الملاذ) . فاذا ماتقرر هذا فالقول بأن الانسان الذى يعرف الخير يستسلم لسلطان اللذة ، يفسر بأن الخير قد غلب عليه . ولكن هذا قد لايعنى إلا مايأتى : أنه اختار لذة أقل فى حين كان يستطيع اختيار لذة أكبر . وكذلك القول بأنه يفضل ماهو شر على ما هو خير إنما هو القول بأنه يفضل الألم . وفى كلمات أخرى مادمنا نقول إنه لايوجد اختلاف بين الخير واللذة والشر والألم ، فينبغى أن نقول إنه إذا كنا نميل إلى هذا الجانب أو ذاك ، فذلك لأننا نعتقد بأن فيه قدرا كبيرا من اللذات ، لأنه إذا كانت الدوافع التى نحن بصددها من طبيعة واحدة ، فان عظم الكمية وحدها هو الذى يمكن أن يميل بنا إلى إحداها . وقد نخطىء فى تقدير اللذات ، لأن قربها أو بعدها قد يجعلنا نخطىء فيها ، كما أن المسافة قربها أو بعدها قد يجعلنا نضع تقديرات غير صحيحة على المساحات الحقيقية للاشياء . ولكن كيف نتجنب الخطأ فى الموازنة بين اللذات ؟ يجيب سقراط على هذا بأنه فى هذه الحالة الأخيرة لدينا وسيلة ، وهى أن نلجأ إلى القياس . فاذا ما كنا بصدد تقدير اللذات ، وتحديد ما هو خير منها وما هو شر ، فيجب علينا قياسها . ويتكون العلم على هذا الأساس . والعلم يتمسك بأكثر الأفعال لذة — والعلم — أى معرفة الكمية الحقيقية للذة — لا يمكن أن يقهره شىء ، فاذا ما عملنا الشر وأسلمنا أنفسنا له فذلك لأننا فى الحقيقة جهلاء ، أما إذا لم نكن كذلك وكنا نرغب دائما خيرنا الأعظم ، أى لذتنا العظمى ، فاننا سنمضى نحوها دائما إذا كنا نعلم أين هى . هذا البرهان الغريب يستند على مبدأين — أولا : أن الخير هو اللذة — ثانيا : أننا بصدد موجود واحد

مكتبتنا العربية

لا تميز فيه عدة وظائف أو طبائع ، أى أنه يفترض الوحدة إن من دوافع الفعل وإن من الفاعل .

ويرى بروشارد أنه بدون أن ينقص من قيمة هذه الاستشهادات السابقة فان تسلر استطاع أن يجد فى بعض النصوص الخاصة بسقراط قليلا من الآراء السامية ، وبعض التصورات التى لا يبدو عليها مسحة من الجفاف . فاستخرج من اكسانوفون : أن سقراط يؤكد ، مع اعترافه بنظرية نسبية الخير ، أن عدة أشياء خيرة بذاتها وتعاون بذاتها على كمالنا الداخلى ، ويرى تسلر أن هذه الفقرات على جانب عظيم من الأهمية ، وخاصة لأنها وصلت إلينا عن طريق اكسانوفون ، وهو رجل عملى . ليضيف تسلر أن سقراط إذن قد تناقض مع نفسه ، فمن جهة يعترف بالمذهب النفعى ، ومن جهة أخرى يضع أساس النظرية التى سنراها فى صورتها الكاملة لدى تلميذه أفلاطون ، والتى تقرر أن هناك عدة أشياء خيرة بذاتها . وخيرها هذا مستقل عن الميزات المادية التى نستطيع أن نستمدها منه « من المؤكد أن هناك تناقضا بين الاعتراف بأن الفضيلة هى الغاية السامية للحياة والتوصية بها من الوقت عينه لما تحصل عليه من ميزات » . وقد تجنب أفلاطون هذا القول حين رأى أن فيه تناقضا Iradne. Boutroux. t. III. p. 145

ولكن ليس يوجد ما يدفعنا إلى أن ننسب هذه الأقوال الى سقراط . وقد استخرج تسلر فقرة يطالب فيها سقراط تلامذته با كمال النفس الانسانية وإخضاع كل شىء لهذه الغاية . بل ولدى اكسانوفون نفسه ما يظهر منه أن للنفس الانسانية عند سقراط قيمة فى ذاتها . ولكن ينبغى أن نفهم ماذا يقصد بهذا . يوجد نص عند اكسانوفون يبدو أنه يشير إلى هذه المسألة إشارة واضحة (Mem. I. 1 Ch. IV.) يذكر فى هذا النص أنه لا شىء أفضل للنفس الانسانية من أن تتجنب الحر والبرد ، وأن تبحث وتجد ما هو ضرورى لاشباع البطن ومطالب الكائن العضوى الأخرى . هذا إذن هو فكر سقراط حين يثبت سمو النفس ، فالنفس عضو متكيف تكيفا عجيبا للغايات النافعة لحياة الانسان . وفى كلمة أنه لا يعتبر النفس غاية فى نفسها . ولكن وسيلة أو آلة أو عضوا متكيفا على أحسن وجه لوظيفته التى تهب الانسان أكبر كمية ممكنة من الميزات المادية . يجد سقراط نفسه هنا أمام صعوبة لم يتمكن من التغلب عليها . فمن ناحية يشعر بعقله وحكمته العملية بأنه يجب أن يكون لديه عنصر عملى أسمى من اللذة المباشرة ، ومن ناحية أخرى ، حين يرغم على أن يحدد هذا المبدأ ذاته لا يصل الى تمييز من النافع ، والنافع فى ذاته لا يختلف فى جوهره عن اللذة . لاشك أن سقراط وقع فى التناقض لأنه لم يكن لديه تعريف للذة ، ولو أنها الموضوع الرئيسى لأبحاثه . وهذا ما تثبته الفقرة التى ذكرناها من قبل من بروتاغوراس والتى يرد فيها سقراط الخير والشر الى اللذة والألم .

ويتبين هذا واضحا فى محادثة بينه وبين السوفسطائى أيبتغوف Antiphon

مكتبتنا العربية

Mem. I I. ch. VI. فإنه يعترض على سقراط بأنه مع بحثه عن الخير أو النافع ، لم يصل (أى سقراط) على العموم إلا الى نتائج متوسطة ، فإنه يأكل أردأ أكل ويلبس أحقر ملبس وحرم من كل اللذات ، ويعيش شقيا . يجيب سقراط على هذا بأنه حقا فقير وأن طعامه حقير وأنه يلبس لباسا واحدا صيفا وشتاء وأنه يسير حافى القدمين ، ولكنه يحيا حرا صابرا بدون مطلب فلا يعتمد على إنسان وليس عبدا لجسده . ويعدد عددا من الفضائل ، هذه الفضائل طبقا لنظريته ميزة لأنه قد يحصل منها على عدة ميزات غير أنه لا يستفيد منها فى الحقيقة أية فائدة ولا يحصل منها على أية لذة . هنا صعوبة بل وتناقض ، ولكنه تناقض مختلف عما ينسبه تلر الى سقراط ، تناقض يتكون مما يأتى : يوصى سقراط بممارسة اللذات المختلفة بسبب مميزاتها المادية التى هى جديرة بالحصول عليها ، ولكنه لا ينتفع بهذه الميزات .

وفى اختصار عرف سقراط الفضيلة بأنها العلم ، ولكن هذا التعريف الصورى البحت لا يكفى بل ينبغى تحديد هذا العلم أعنى الخير ، ولم يكن فى مقدور سقراط إلا وضع أفكار غامضة تقريبا عن النافع أو اللذة ، ولم يستطع معالجة المسألة . وهنا كذلك وفيما يخص المشكلة الرئيسية لفلسفته ، لم يستطع أن يكتشف تعريفا .

ولكى يكمل البحث عن السبب الذى من أجله وجد سقراط نفسه غير قادر على وضع التعاريف وتحديد مادة العلم ، بالرغم من قوته النفسية وعظمة منهجه ، يجب أن نبحث كيف توصل تلميذاه أفلاطون وأرسطوطاليس الى معالجة المسألة التى توقف فيها الأستاذ . أخذ أفلاطون وأرسطوطاليس المذهب السقراطى كنقطة بدء ، فقبلا الفكرة العامة أن العلم موضوعه الأفكار العامة ، وأنه لا فضيلة بدون علم ، فكانا فى الحقيقة المكملين الحقيقيين لسقراط . ولكن إذا كانت الفضيلة أولا تفترض العلم ، فانها لا ترد كلية اليه . لكى تكون فاضلا ينبغى أن تعلم ، ولكن لا يكفى أن تعلم . وفى كلمات أخرى لا تعتمد الفضيلة على العقل أو على العقل وحده . ولذلك قد لا نستطيع تعلمها . ويوجد فى النفس جزء آخر ، جزء غير عقلى ينبغى أن نحسب له حسابا فى تعريف الفضيلة . ولكى يحقق أفلاطون هذا الغرض درس طبيعة النفس وميز فيها ثلاثة أجزاء . ونحن نعلم - بواسطة أى حجة فى الكتب الأولى للجمهورية - وصل إلى هذه النتيجة بعد أن شبه النفس الانسانية بمدينة وميز من المدينة الانسانية ثلاث طبقات مختلفة . وقد وصل أرسطو الى نفس النتيجة بطريقة أخرى ، وباعتبارات غير نفسية وإنما ميتافيزيقية بملاحظته تتابع الموجودات وخضوع صور الموجودات السفلى لصورها العليا .

ثم إن تابعى سقراط لم يكتفيا بالاشارة الى الاختلاف بين العلم والفضيلة ، إنما وضعا تعاريف مجردة للفضيلة والخير . وقد كان أفلاطون أول من وضع هذا التعريف للفضيلة . هذا التعريف الذى تحتفظ به الفلسفة اليونانية جميعها : **الفضيلة هى العمل الخاص لكل موجود .**

مكتبتنا العربية

(Rya. I. fin.) وفضيلة إنسان هى استخدام عقله . هذا التعريف هو الذى أخذه أرسطو وأكمله . فمن جهة : الخير عند أفلاطون هو إما مثال الخير ، الخير فى ذاته ، الموضوع الثابت للعقل . وإما من وجهة نظر إنسانية بحتة . الخير كما عرف فى آخر فيلابوس ، بمساعدة خمس عناصر مختلفة : الجمال والاعتدال والعلم بواسطة الفكرة الحقيقية واللذات البحتة البريئة Pwes . وقد بحث أرسطوطاليس الخير من وجهة مختلفة . فقد عرفه بالسعادة التى ترد ذاتها الى العمل المطابق للعقل . ونرى الفيلسوفين فى الحالين يتجاوزان دائرة العمل الانسانى ويحاولان البحث فى المعرفة الانسانية والميتافيزيقية للوجود ، وهذا بوضوح ما لم يستطع بل وما لم يرد سقراط عمله . ولهذا السبب كان ينبغى أن يبقى عمله غير كامل . ووجد التناقض بين الفكرة التى وضعها سقراط عن العلم ، والوسائل التى اتخذها لتكوين هذا العلم .

ولكن إذا كان سقراط لم يتم العمل الذى رسمه ، فانه أول من أدرك ما يجب أن يكون عليه العلم الاخلاق ، ووضع الاحجار الاولى فى البناء الذى أكمله تلميذاه العظيمان . وهذا ما يبين الدور العظيم الذى شغله سقراط فى تاريخ الفكر الانسان والاعجاب الذى تشهد له به الاجيال المتعاقبة ؟

على سامى النشار
مدرس بكلية الآداب

الفهم والتفهم

ذكر سهل بن هرون ، وهو من بلغاء القرن الثالث ، رجلا فقال :

لم أر أحسن منه فهما لجليل ، ولا تفهما منه لرقيق

فأخذ أبو تمام الطائى هذا المعنى ونظمه فقال :

وكنت أعز عزا من قنوع ... تعرضه صفوح من ملول
فكنت أذل من معنى رقيق ... به فقر إلى ذهن جليل

وقال سعيد بن مسلم للمأمون :

لو لم أشكر الله تعالى إلا على حسن ما أبلانى من أمير المؤمنين من قصده إلىّ بحديثه ، وإشارته إلىّ بطرفه ، لقد كان فى ذلك أعظم الرفعة ، وأرفع ماتوجبه الحرمة

فقال له المأمون :

يفعل أمير المؤمنين ذلك لأنه يجد عندك من حسن الإفهام إذا حدثت ، وحسن الفهم إذا حُدثت ، مالم يجده عند أحد ممن مضى ، ولا يظن أنه يجده عند أحد ممن بقى . فانك لتستقصى حديثى ، وتقف عند مقاطع كلامى ، وتخبر بما كنت أغفلته منه .

مكتبتنا العربية

(Rya. I. fin.) وفضيلة إنسان هى استخدام عقله . هذا التعريف هو الذى أخذه أرسطو وأكمله . فمن جهة : الخير عند أفلاطون هو إما مثال الخير ، الخير فى ذاته ، الموضوع الثابت للعقل . وإما من وجهة نظر إنسانية بحتة . الخير كما عرف فى آخر فيلابوس ، بمساعدة خمس عناصر مختلفة : الجمال والاعتدال والعلم بواسطة الفكرة الحقيقية واللذات البحتة البريئة Pwes . وقد بحث أرسطوطاليس الخير من وجهة مختلفة . فقد عرفه بالسعادة التى ترد ذاتها الى العمل المطابق للعقل . ونرى الفيلسوفين فى الحالين يتجاوزان دائرة العمل الانسانى ويحاولان البحث فى المعرفة الانسانية والميتافيزيقية للوجود ، وهذا بوضوح ما لم يستطع بل وما لم يرد سقراط عمله . ولهذا السبب كان ينبغى أن يبقى عمله غير كامل . ووجد التناقض بين الفكرة التى وضعها سقراط عن العلم ، والوسائل التى اتخذها لتكوين هذا العلم .

ولكن إذا كان سقراط لم يتم العمل الذى رسمه ، فانه أول من أدرك ما يجب أن يكون عليه العلم الاخلاق ، ووضع الاحجار الاولى فى البناء الذى أكمله تلميذاه العظيمان . وهذا ما يبين الدور العظيم الذى شغله سقراط فى تاريخ الفكر الانسان والاعجاب الذى تشهد له به الاجيال المتعاقبة ؟

على سامى النشار
مدرس بكلية الآداب

الفهم والتفهم

ذكر سهل بن هرون ، وهو من بلغاء القرن الثالث ، رجلا فقال :

لم أر أحسن منه فهما لجليل ، ولا تفهما منه لرقيق

فأخذ أبو تمام الطائى هذا المعنى ونظمه فقال :

وكنت أعز عزا من قنوع ... تعرضه صفوح من ملول
فكنت أذل من معنى رقيق ... به فقر إلى ذهن جليل

وقال سعيد بن مسلم للمأمون :

لو لم أشكر الله تعالى إلا على حسن ما أبلانى من أمير المؤمنين من قصده إلىّ بحديثه ، وإشارته إلىّ بطرفه ، لقد كان فى ذلك أعظم الرفعة ، وأرفع ماتوجبه الحرمة

فقال له المأمون :

يفعل أمير المؤمنين ذلك لأنه يجد عندك من حسن الإفهام إذا حدثت ، وحسن الفهم إذا حُدثت ، مالم يجده عند أحد ممن مضى ، ولا يظن أنه يجده عند أحد ممن بقى . فانك لتستقصى حديثى ، وتقف عند مقاطع كلامى ، وتخبر بما كنت أغفلته منه .

مكتبتنا العربية

القلب فى العربية

— ٢ —

ومن المنكرين للقلب فى القرآن الآمدى صاحب الموازنة ، وأبو حيان . عاب الآمدى على أبى تمام قوله :

طال الجميع لقد عفوت حميدا وكفى على رزئى بذاك شهيدا

قال : (١) « أراد : وكفى بأنه مضى حميدا شاهدا على أنى رزئت ؛ وكان وجه الكلام أن يقول : وكفى برزئى شاهدا على أنه مضى حميدا ؛ لأن حمد أمر الطلل قد مضى وليس بشاهد ولا معلوم ، ورزؤه بما أظهره من تفجعه شاهد معلوم ، فلأن يكون الحاضر شاهدا على الغائب أولى من أن يكون الغائب شاهدا على الحاضر ... فان قال (قائل) هذا إنما جاء به على القلب ، قيل له : المتأخر لا يرخص له فى القلب ، لأن القلب إنما جاء فى كلام العرب على السهو ، والمتأخر إنما يحتذى على أمثلتهم ويقتدى بهم ، وليس ينبغى له أن يتبعهم فيما سهوا فيه . فان قيل : فقد جاء القلب فى القرآن ، ولا يجوز أن يكون ذلك على سبيل السهو والضرورة ، لأن كلام الله عز وجل يتعالى عن ذلك ، وهو قوله تعالى : «ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة» وإنما العصبة تنوء بالمفاتيح أى تنهض بثقلها . وقال عز وجل : « ثم دنا فتدلى » وإنما هو تدلى فدنا ، وقال : «وإنه لحب الخير لشديد» أى وإن حبه للخير لشديد . ولهذا أشباه كثيرة فى القرآن ؛ قيل : هذا ليس بقلب ، وإنما هو صحيح مستقيم ؛ إنما أراد الله تعالى اسمه : ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أى تميلها من ثقلها . ذكر ذلك الفرّاء وغيره ، وقالوا إنما المعنى لتنيء العصبة . وقوله وإنه لحب الخير لشديد ، قيل المعنى إنه لحب المال لشديد ، والشدة البخل ، يقال رجل شديد أى بخيل ، يريد إنه لحب المال لبخيل متشدد ، يريد إنه لحب المال أى لأجل حبه المال يبخل . وقالوا فى قوله عز وجل ثم دنا فتدلى : إنما كان تدليه عند دنوه واقترابه ، أو كما قال أبو النجم :

عند دنو الأفق من جوزائه .

والجوزاء إذ دنت من الأفق فقد دنا الأفق منها ، وليس هذا من القلب المستكره ، ومثله فى الشعر كثير ، قال الشاعر :

ومهمه مغبرة أرجاؤه كأن لون أرضه سماؤه

وليس الأمر فى ذلك بواجب ؛ لأن أرضه وسماءه مضافان جميعا إلى الهاء وهى كناية عن المهمه ، فأيهما يشبه بصاحبه كانا فيه سواء ، وإنما تغير آفاق السماء من الجدب واحتباس القطر » .

وأنت ترى أن ما قال به من القلب غير المستكره يحيله إلى غير قلب ؛ إذ يقول والجوزاء إذا دنت من الأفق فقد دنا الأفق منها . على أن فى قوله فى حديث المهمه إن أرض

(١) الموازنة ص ٩٦ طبعة صبيح

مكتبتنا العربية

المهمه وسماءه سواء شينا ؛ إذ بنى الشطر الأول على الحديث عن سمائه وانبرار أرجائه ، فوجه الكلام أن يظل فى التحديث عن هذه السماء . وأرجع إلى الكلام على بيت أبى تمام ؛ فقد بنى الآمدى القلب فيه على أن الأشارة فى قوله : وكفى على رزئى بذاك ، تعود على حمد أمر الطلل ، والمعنى الأصلى عليه أن تفجعه عند رؤية الطال يشهد أن عهده حين كان مأهولا بالأحبة حميد ، فكان أن قلب هذا المعنى ؛ وقد تكون الأشارة إلى العفُوّ والدروس ، والمعنى عليه أن بلى الطلل ودروسه يشهد على حزنى وتفجعى إذ كان موجبا له .

وأبو حيان لم يرض ماجوزه الزمخشرى فى قوله تعالى فى سورة الأحقاف : « ويوم يعرض الذين كفروا على النار » من القلب على حد ما يقولون عرضت الناقة على الحوض . وقد علمت أن القلب فى مثل هذا على غير ما يقول ابن السكيت . وقد وجه القائلون بالقلب فى الآية العدول عن الأصل الى هذا الأسلوب بأن الغرض الاشارة الى أن الكفار مقهورون فكأنهم لا اختيار لهم فهم يتصرف فيهم كالمتاع . قال أبو حيان : « ولا ينبغى حمل القرآن على القلب ؛ إذ الصحيح فى القلب أنه مما يضطر إليه فى الشعر ، واذا كان المعنى صحيحا واضحا فاى ضرورة تدعو اليه ؟ وليس فى قولهم عرضت الناقة على الحوض ولا فى تفسير ابن عباس مايدل على القلب ؛ لأن عرض الناقة على الحوض وعرض الحوض على الناقة كل منهما صحيح ؛ إذ العرض أمر نسبى يصح إسناده لكل واحد من الناقة والحوض » . وكون العرض أمرا نسبيا لايسوغ الخلط فى موقع طرفى النسبة إذا كان الموقع يدل على معنى خاص ؛ وأنت اذا مررت بعلىّ فالمرور أمر نسبى بينك وبين على ، ولكن لكل منهما موقع يتغير المعنى به ؛ ألا تراك لاتقول عرضت قصتى على الرئيس ؟ .

والحق أن القلب واقع فى الكلام ولا يخل بالفصاحة إذا لم يلبس على ما تقدم . غير أنه ينبغى التأمل قبل الحكم بالقلب ، فقد حمل قوم قوله تعالى « فعميت عليهم الأنباء يومئذ فهم لايتساءلون » على القلب ، وقالوا الأصل فعموا عن الأنباء : ولا قلب فى هذا وإنما هو على سبيل المجاز ، والمراد أن الأنباء لم تتفتح لهم ولم تنكشف ، واستعارة العمى للمنغلق كثيرة . وكان العامة فى القاهرة يقولون فى جسر على النيل : الكبرى الأعمى ، إذا كان لا يفتح للسفن تمر وإنما يفتح لها جسر آخر هو جسر قصر النيل . وحمل ابن جنى قول المتنبى :

نحن قوم مِلجنّ فى زى الناس فوق طير لها شخوص الجمال

وقال : (١) « تقديره : نحن ركب من الأنس فى زى الجن فوق جمال لها شخوص طير » .

ويعقب عليه سر صاحب الفصاحة فيقول :

« وهذا عندى تعسف من أبى الفتح لا تقود إليه ضرورة . ومراد أبى الطيب المبالغة على حسب ما جرت به عادة الشعراء فيقول نحن قوم من الجن لجوبنا الفلاة والمهامه والقفار التى

(١) سر الفصاحة ١٠٨

مكتبتنا العربية

لا تسلك وقلة فرقنا فيها ، إلا أننا فى زى الإنس ، وهم على الحقيقة كذلك ، ونحن فوق طير من سرعة إبلنا إلا أن شخوصها شخوص الجمال . ولا شك أيضا فى ذلك » . وكذلك حمل بعضهم قول قطرى بن الفجاءة :

ثم انصرفت وقد أصبت ولم أصب جذع البصيرة قارح الإقدام

قال صاحب سر الفصاحة : «فقد حملوه على المقلوب وقالوا يريد قارح البصيرة جذع الأقدام كما يقال إقدام غِرّ ورأى مجرب ، وقد كان أبو العلاء صاعد بن عيسى الكاتب جارانى فى بعض الأيام هذا البيت وقال : ما المانع من أن يكون مقصوده : لم أُصبَ أى لم ألف على هذه الحالة بل وجدت على خلافها جَذعَ الأقدام قارح البصيرة ، ويكون الكلام على جهته غير مقلوب . وتمكن الدلالة على أن قوله لم أصب فى البيت بمعنى لم ألف — دون ما يقولون من أن مراده به لم أجرَح — بقوله قبله :

لا يركنن أحد الى الإحجام يوم الوغى متخوفا لحمام
فلقد أرانى للرماح دريئة من عن يمينى تارة وأمامى
حتى خضبت بما تحدر من دمى أكناف سرجى أو عنان لجامى

فكيف يكون لم يصب وقد خضب هذا بدمه ؟ فأما قولهم إنه أراد من دمى أى دم قومى وبنى عمى فمبالغة منهم فى التعسف والعدول عن وجه الكلام ليستمر لهم أن يكون فاسدا غير صحيح . وهذا الذى ذكره أبو العلاء وسبق إليه له وجه يجب تقبله واتباعه فيه . وفحوى كلام قطرى يدل على أنه أراد : جرح ولم يمت إعلاما أن الأقدام غير علة فى الحمام ، وحثا على الشجاعة ، ونهيا عن الفرار» فتراه لا يسكن الى ما تأوله صاعد وإن كان له حظ من النظر وهو يميل الى القول بالقلب . والحمل على القلب فى مثله غير سديد ؛ فان القلب كما تقدم إنما يحسن إذا كان المعنى عليه ظاهرا غير ملتبس بغيره ، والظاهر أن كلام قطرى على وجهه ؛ وذلك أنه أراد أن بصيرته لا تزال فتية لم ينل منها فيبليها ما أصابه ، وأن إقدامه لا يزال فى قوة واكتهال .

وقال ابن برى (١) : وقد حمل بعضهم قوله سبحانه وتعالى « وامسحوا برءوسكم » على القلب ؛ لأنه قدر فى الآية محذوفا تقديره ، وامسحوا برءوسكم الماء ، والتقدير عنده وامسحوا بالماء رءوسكم فيكون مقلوبا ، ولا يجعل الباء زائدة كما عليه الأكثر . وقال البعيث :

ألا أصبحت أسماء جاذمة الحبل وضنت علينا والضنين من البخل

فحمله بعضهم على القلب والأصل : والبخل من الضنين والضنين من البخل ، وحمله ابن (٢) جنى على المبالغة كما سلف فى قوله تعالى : « خلق الإنسان من عجل» على حد قولهم هو مجبول من الكرم ، ومثله ما حكاه سيبويه من قولهم : مازيد إلا أكل وشرب . وقال النابغة :

(١) لسان فى تير (٢) الخصائص جـ٢ وانظر اللسان فى ضنن .

مكتبتنا العربية

فلا تتركنى بالوعيد كأننى إلى الناس مطلى به القار أجرب

فقال البطليوسى فى شرحه : تقديره كأنى فى الناس مطلى بالقار فقلب ، والقار إذا قدرت فيه القلب فهو مفعول ما لم يسم فاعله » . وقوله إذا قدرت فيه القلب قد يشعر أن القلب فيه ليس ضربة لازب ، وقد يكون وجهه أن يقال مطلى صفة تامة وقوله به القار صفة أخرى مبينة لمطلى فلا يكون الكلام من القلب . وقال أبو الطيب :

وعذلت أهل العشق حتى ذقته فعجبت كيف يموت من لايعشق

فحمله بعضهم على المقلوب و « تقديره (١) عنده كيف لايموت من يعشق ، وقال غيره : بل الكلام جار على طريقته والمراد به : كيف تكون المنية غير العشق ، أى إن الأمر الذى يقدر فى النفوس أنه فى أعلى مراتب الشدة هو الموت ، ولما ذقت العشق فعرفت شدته عجبت كيف يكون هذا الأمر الصعب المتفق على شدته غير العشق ، وكيف يجوز ألا تعم علته حتى تكون منايا الناس كلهم به . وكان هذا أشبه بمراد أبى الطيب من حمل الكلام على القلب » .

بعض ما ورد فيه القلب :

منه قول خفاف بن ندبة :

كنواح ريش حمامة نجدية ومسحتِ باللثتين عصف الأثمد

قوله (٢) : كنواح ريش حمامة أى كنواحى ريش ، شبه شفتى المرأة بنواحى ريش الحمامة فى الرقة واللطافة والسمرة وأراد أن لثاتها تضرب إلى السمرة كأنها مسحت بعصف الأثمد وهو ما سحق منه ، والأثمد حجر يتخذ منه الكحل ، فقوله ومسحت باللثتين عصف الأثمد أصله مسحت اللثتين بعصف الأثمد فقلب . وقال القطامى فى الناقة :

فلما أن جرى سمن عليها كما بطنتَ بالفدن السياعا
أمرت بها الرجال ليأخذوها ونحن نظن أن لن تستطاعا

الفدن القصر ، والسياع الطين ، وقوله بطنت يروى : طينت ، أى كما يطين بالسياع الفدن .

وقال (٣) عروة بن الورد العبسى :

فلو أنى شهدت أبا سعاد (٤) غداة غدا بمهجته يفوق
فديت بنفسه نفسى ومالى وما آلوك إلا ما أطيق

يريد أن يقول : فديت نفسه بنفسى .

« يتبع »

محمد على النجار
مدرس بكلية اللغة العربية

(١) من سر الفصاحة ١٠٧ (٢) انظر فى معنى البيت شواهد الاعلم فى ذيل كتاب سيبويه ج١ ص ٩
(٣) سر الفصاحة ١٠٦ (٤) كذا فى سر الفصاحة وقد يكون : معاذ .

مكتبتنا العربية

دفاع عن علماء البلاغة

تساجل الأستاذان محمد مندور ومحمد خلف الله المدرسان فى كلية الآداب من كليات جامعة فاروق الأول فى موضوع « المعرفة والنقد » على منبر مجلة الثقافة الغراء .

يحاول الأستاذ خلف الله فى هذه المساجلة أن يخضع الأدب والنقد لنظريات العلوم المرتكزة على قواعد عامة ، وأسس مسلمة ، يرجع اليها عند المفاضلة بين الآثار الأدبية فى الاستحسان والاستهجان ؛ فهو يداخل مثلا بين علم النفس والاجتماع والأدب ، فيفسر بعض الظواهر الأدبية مستعينا بقواعد علم النفس والاجتماع .

وبعبارة أدق يريد أن يجعل الأدب علما من العلوم له نظريات وقضايا كلية ككل علم ، حتى لا تكون المسائل الأدبية فوضى لا يلاذ فيها إلا بالذوق الفردى الذى طالما تستفزه النظرة العجلى ، ويستهويه الحسن البراق ، فيحكم حكمه مدفوعا وراء العاطفة الجياشة ، والانفعال السريع ، فيطيش سهمه ولا يصيب شاكلة الصواب .

وناهضه فى هذا الرأى الأستاذ مندور ، فانتدب للمحاماة عن الأدب والذود عنه ، فرغب عن إقحام العلوم فيه ، ودعا الى أن الأدب مفارقات بين النوع الواحد ، وجزئيات من النفوس لا يمكن الحكم عليها بالقواعد العامة ، والنظريات العلمية الكلية .

فالمسألة كما قال حاكيا عن مورياس : أن هناك رجالا وكل ما يعدو الرجال الى التعميم مجازفة لا يشفع لها إلا الضرورات الملازمة لحياتنا العقلية (ثقافة عدد ٢٠٥) . ثم أخذ الأستاذ مندور يبين عقم المحاولات التى بذلت فى سبيل تطبيق القوانين التى اهتدت اليها العلوم الأخرى على الأدب ونقده (العدد نفسه) فبين أن قدامة الأعجمى وأبا هلال العسكرى الذى يعد امتدادا لقدامة قد خلطا وعاثا فى الادب فساداً حين حاولا ذلك التطبيق البغيض .

والأستاذ يدعو جاهدا أن يرغب الناس عن هذا النوع من التأليف ، ويعده خطرا على الأدب أى خطر ، ومثل لذلك بتعريف قدامة للشعر تعريفا منطقيا ، ومخالفته لابن المعتز فى تسميته المطابق بالمتكافئ ، وتعريفه المعاظلة بأنها فاحش الاستعارة ، وهو إضلال للمتأدبين وإفساد للذوق ، وإماتة للحاسة الفنية فى النفوس ، فكتب قدامة وأبى هلال مستطيرة الشرر يجب ألا ينظر اليها المتعلمون إلا على أنها وثائق تاريخية تنير لنا ماضينا ، وأما أن نعتبرها كتب نقد فلا ، وكفى طغيانها على كتب المتأخرين حتى يومنا هذا ، فلقد كانت فى ذلك محنتنا ، ومن واجبنا أن ندافع عن حياتنا التى يغذيها الأدب الصحيح .

مكتبتنا العربية

ثم خلص الكاتب إلى أنه لا يعدل بكتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجانى كتابا آخر، وأما أسرار البلاغة فأقرب إلى الفلسفة النظرية منه إلى النقد الأدبى ؛ ثم أخذ يتكلم عن نظرية عبد القاهر فى النقد وهى أن المعرفة عنده ليست معرفة نظرية بل هى لغوية فنية ، تكتسب بالدربة وعلوم اللغة ، لا بالمنطق وعلم النفس والجمال .

والأزهر بدوره لا يستطيع أن يغمض الجفن ويؤثر العافية فى هذا المعترك العلمى ، فلا بد أن يدلى بدلوه فيحق الحق ويبطل الباطل ، ويدفع عن علماء البلاغة ما لحقهم من اتهام وما ألصق بهم من معايب ، اضطلاعا بالتبعة الملقاة على عاتقه ، وقياما بالواجب المفروض عليه ، لأنه القائم على أمر اللغة والدين فى الشرق . والحق أن الأستاذ على شىء من الصواب فى كلامه عن قدامة ، فإن المطلع على تآليفه يرى أثر الثقافة الفلسفية واضحا فيها كل الوضوح ، مما أثار علماء الأدب عليه قديما ، حتى إن أبا هلال العسكرى الذى يعده الأستاذ امتداداً لقدامة انتقده فى تعريف المماثلة بأنها فاحش الاستعارة وتسميته المطابق بالتكافؤ ثم تلا تلو أبى هلال فى نقد قدامة ابن سنان الخفاجى فى سر الفصاحة ؛ فليس الأستاذ أول من تنبه إلى نقد قدامة فى تآليفه ، ولكنه حاذ حذوهم ، وسائر فى ركابهم . فأما موقفه من أبى هلال وغيره من جلة العلماء فسيبين عندما نناقشه فى عرضه لنظرية عبد القاهر الجرجانى ، وسنرى أنه ألصق بهم تهما كالها لهم جزافا من غير حساب ، استجابة لداعى العجلة التى لا يعرفها العلم الصحيح والنظر الهادئ .

بدأ الكاتب عرضه لآراء عبد القاهر بكلمة قالها الشيخ فى دلائل الإعجاز (ص ٤١٥) مفادها : أن الواضع لم يضع الألفاظ ليفيد معانيها الأصلية ، بل لتفيد بانضمامها مع غيرها معنى من المعانى المرادة من نفى أو استفهام أو خبر أو غير ذلك ، وأما معانى الألفاظ فهى معروفة قبل الوضع وإلا لم توضع الكلمات ؛ فكما أن الانسان لا يشير الى غير مشار إليه فمحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم . وأخذ من هذه الكلمة أن مفردات اللغة ليست إلا رموزا لصور ذهنية محصلة من قبل ، فاللغة مجموعة من العلاقات لا مجموعة من الألفاظ . فعبد القاهر بهذا قد وضع أصلا تلاقى به مع علماء اللغة المحدثين .

ثم قال بعد ذلك : عن هذا العلم الشريف والأصل العظيم فرّع عبد القاهر كل آرائه ، وجماعها مسألتان (إحداهما) إنكاره لما رآه الجاحظ من أهمية فصاحة الألفاظ باعتبار تلك الفصاحة صفة فى اللفظ ذاته ، ثم ثورته على مذهب العسكرى الذى يرد جودة الكلام الى محسنات لفظية تقف عند الشكل . (ثانيتهما) تعليقه جودة الكلام بخصائص فى النظم .

والأستاذ يريد بانكار عبد القاهر لآراء الجاحظ ماجاء فى الدلائل ص ٤٥ :

مكتبتنا العربية

فصل : وهذه شبهة أخرى ضعيفة عسى أن يتعلق بها متعلق ممن يقدم على القول من غير روية ، وهى أن يدعى ألا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظى ، وتعديل مزاج الحروف حتى لا يتلاقى فى النطق حروف تثقل على اللسان كالذى أنشده الجاحظ من قول الشاعر :

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

وقول ابن يسير :

لا أذيل الآمال بعدك إنى بعدها بالآمال جد بخيل
كم لها موقف بباب صديق رجعت من نداه بالتعطيل
لم يضرها والحمد لله شيء وانثنت نحو عزف نفس ذهول

قال الجاحظ : فتفقد النصف الأخير من هذا البيت ، فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرأ من من بعض الخ ، رحمك الله يا عبد القاهر ! لقد كنت صادق الحدس والفراسة فيما تقدر من أمور .

ها لقد تعلق بهذه الشبهة أستاذ من أساتيذ الجامعة فظن أنك تريد أن ترد على الجاحظ رأيا له ، ومذهبا ، وهو أن الفصاحة عنده صفة ترجع الى ذات اللفظ ، ولم يعرف — هداه الله — أنك تريد أن تقول إن الجاحظ لا يعنى هذا ، فمن تعلق به فقد تعلق بغير متعلق ، ولاذ بغير ملاذ ؛ وكيف يذهب الجاحظ وهو أبو البيان الى أن الفصاحة صفة ترجع الى اللفظ فى ذاته ، من غير أن تكون فى نظمه ومعانيه ، مع أنه نقل فى كتابه البيان صحيفة بشر بن المعتمر وهى تتضمن نظرية النظم التى يحاول الكاتب أن يرجعها الى عبد القاهر ، مع أنه لو أمعن لرأى أن عبد القاهر قد استغل آراء الجاحظ فى البيان العربى أعظم استغلال كما بينا ذلك فى غير هذا المكان ، على أن الجاحظ حينما عرض لأمر اللفظ وحديث التنافر لم يعرض له إلا حين كلامه عن عيوب الألفاظ الناشئة عن عيوب فى اللسان أو الشفة أو الأسنان ، فجر ذلك الى أن من ألفاظ اللغة ألفاظا مستكرهة قلقة ، قال : (ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر وإن كانت مجموعة فى بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض استكراه ، فمن ذلك قول الشاعر (البيان ج ١ ص ٦٩) و (قبر حرب) البيت » ، ثم أورد أبيات محمد بن يسير السابقة .

فالجاحظ بصدد أن يقول : من ألفاظ اللغة العربية ما يكد اللسان ويثقل عليه ، ولم يقل إن الفصاحة ترجع الى صفة فى اللفظ ذاتية بدون اعتبار معانى الكلام ونظمه ، ولم يفهم عبد القاهر من الجاحظ ذلك ، ولم يقصد الرد عليه فى شيء كما فهم الكاتب .

« يتبع »

رياضه فحول
بتخصص البلاغة والأدب

مكتبتنا العربية

الجاحظ والبيان العربى

— ٤ —

ارتاب بعض الباحثين المعاصرين فى شخصية الجاحظ فى كتابه البيان ، ورأى أنها تكاد تكون معدومة فيه (١) ، وهذا موضع مناقشة هذه الفكرة الجائرة .

إن من يمعن فى كتاب « البيان » يؤمن معى إيمانا جازما بمدى ما فى هذا الرأى من جور على الجاحظ وغبينة لكتابه ، فشخصية الجاحظ فى كتابه البيان ليست معدومة ولا ضعيفة ، بل نراها قوية مهيمنة ، ونلمسها فى ثناياه فى مظاهر منوعة :

(ا) فهى فيما يذكره الجاحظ من أدب ورواية ، وفيما يسرده من آراء رجال البيان العربى فى البلاغة وعناصرها ومذاهبها ، ويكفى لظهورها فى هذا المظهر صبغ شخصية الجاحظ لهذه الروايات بصبغته ، وهضم عقليته لها وإخراجها فى أسلوبه الساحر ، وفى استطراده الفاتن العجيب ، وفى سعة تامة وإحاطة كبيرة باللغة والأدب والبيان .

(ب) وهى فى تعليقه على هذه الروايات والآراء ، وفى نقده لها وحكمه عليها ، ولن نحصى من ذلك نقده للآراء العامة فى الأدب وما يتصل به ، مما نراه (فى ص ٥٧ و ٥٨ ج ١) فى تعليقه على رأى الأهتم فى الأحنف بن قيس ، و (فى ص ٨٢ / ١) فى موافقته لرأى إياس فى حمد إعجاب الرجل بقوله ، و (فى ص ٧٣ / ١) فى تعليقه على الحكمة القائلة : قيمة كل امرئ ما يحسنه ، و (فى ص ١/٧٤) فى ثنائه على كلمة بليغة لمحمد بن على و (فى ص ١/٩٢) فى نقده لرأى فى تعليل تهيب عمر من خطبة النكاح ، و (فى ص ١/١٢٩) فى مناقشته لكلمة عن ابن الزبير ، و (فى ص ١٧٤ / ١) فى نقده لمن يستحمق المعلمين ورعاة الغنم ، و (فى ص ١٤٣ / ١) فى نقده لرأى من يضع الحبشة مع الأمم المريقة فى الثقافة ، و (فى ص ٢/٥٧) فى نقده رواية خطبة رويت لمعاوية ، الى آخر ما فيه من التعليق والنقد فى هذا الباب ، إنما نريد نقده لما يتصل بالبيان من آراء ومذاهب تمس صميم البلاغة العربية ، ولا بأس أن نعد بعض هذه التعاليق والنقود .

١ — أنشد خلف الأحمر الجاحظ :

وبعض قريض القوم أولاد علة يكد لسان الناطق المتحفظ

فعلق الجاحظ على هذا البيت تعليقا جميلا ؛ فالشعر إذا كان مستكرها وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلا لبعض كان بينها من التنافر ما بين أولاد العلات . . . وأجود

(١) ص ٧ مقدمة نقد النثر .

مكتبتنا العربية

الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج ، فيعلم بذلك أنه أفرغ إفراغا جيدا وسبك سبكا واحدا ، فهو يجرى على اللسان كما يجرى على الأذهان (١/٦٣) ، وذلك تقرير لبلاغة الألفاظ والنظم ولتنافر الحروف والكلمات ؛ سبق اليه الجاحظ عبد القاهر وشيعته والسكاكى ومدرسته بقرون .

٢ — ويرى بليغ أن بلاغة الكلام فى أن يسابق معناه لفظه ولفظه معناه ، فلا يكون لفظه الى سمعك أسبق من معناه الى قلبك ، والجاحظ يثنى على هذا الرأى ويحتبيه (١/٩١ بيان).

ويرى ابن المقفع أنه يجب أن يكون فى صدر كلامك دليل على حاجتك ، كما أن خير أبيات الشعر البيت الذى إذا سمعت صدره عرفت قافيته (١/٩١ بيان) ، فيشرح ذلك الجاحظ ويدلى برأيه فيه (١/٩٢) ، مقررا بلاغة الاستهلال تقريرا ليس بعده من غاية .

٤ — والجاحظ جد معجب ببلاغة الكتاب ، يتجلى ذلك فى نقده لمذهبهم الأدبى فى الكتابة والبيان : (راجع ١/١٠٥ ، ٣/٢٢٥ بيان) ، وهو يرى أن حديث الأعراب الفصحاء بالغ الغاية فى الأمتاع ؛ وليس أفتق للسان ولا أجود تقويما للبيان منه (١/١١٠) ، كما يعجب ببلاغة المتكلمين والنظارين ويراهم فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء (١/١٠٦) .

٥ — وذكر الجاحظ رأى إبراهيم بن محمد فى البلاغة وأنه يكفى من حظها ألا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق ولا الناطق من سوء فهم السامع ، ثم أشاد به وأثنى عليه (١/٧٥) .

٦ — واختلف علماء البيان فى الخطابة وهل يستجاد فيها الاشارة والحركة ؟ فذهب النظام الى استجادتها ، وجعلها رجل كأبى شمر عيبا فى الخطيب ، والجاحظ يذكر ذلك ويميل الى رأى أستاذه النظام محللا رأى أبى شمر وأرجعه الى صفاته الخلقية والنفسية من الوقار والتزمت (٦٩ و ٧٧ و ١/٧٨ بيان) .

٧ — ويختلفون كذلك فى شىء آخر يمس الخطيب والبليغ ، فهل السمت والجمال من تمام آلة البليغ أم لا ؟ يورد الجاحظ ذلك ويذكر بتفصيل رأى سهل بن هرون فى عدم عدهما من أدوات البلاغة (١/٧٦) ، ولا شك أن الجاحظ كان يدافع عن نفسه بما أورده وفصله فى ذلك الموضوع .

٨ — كثرة الكلام يراها بليغ كإياس خيرا وبلاغة ، ولكن الجاحظ يرد عليه ، لأن للكلام غاية ، ولفشاط السامعين نهاية (١/٨٢) .

٩ — وكذلك إعادة الحديث من العلماء من ذمه ومنهم من حمده ومنهم من جعل لحمده مواضع وأسبابا ، والجاحظ يتكلم فى ذلك ويدلى برأيه فيه ويجعله على قدر المستمعين له ودرجاتهم العقلية ، ويعلل سر مافى الذكر الحكيم من إعادة وتكرير (٨٤ و ١/٨٥) .

مكتبتنا العربية

١٠ — والجاحظ يروى وصف ثمامة بن أشرس لبلاغة جعفر بن يحيى (١/٨٥) ، ويصف هو بلاغة ثمامة (١/٨٩) ، ويصف بلاغة بليغ يحذر من سحر الكلام وأثره ويدعو إلى اجتناب السوقى والوحشى وإلى أن يجعل الأديب همه فى تهذيب الألفاظ وشغله فى التخلص الى غرائب المعانى (١٧٦ و ١/١٧٧) والجاحظ هو نفس هذا البليغ . وكثيرا مايتكلم فيخرج آراءه فى معرض الرواية عن سواه لغرض سنعلمه بعد حين ؛ وذلك كله يستحق الدراسة والأمعان ، لأنه يمس عناصر البيان وبلاغته .

١١ — والخطبة يستحسن أن يكون فيها آى من القرآن أو بيت من الشعر أم لا ؟ يذكر ذلك الجاحظ ويروى مذاهب البلغاء فيه (١/٩٣ ، ٢١٩) ، ويذكر أن منها الطوال ومنها القصار ، وأن لكل مواضع تليق به (١٩/٢) .

١٢ — ويرى المتنبى أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ ، فيذكر الجاحظ ذلك ويحاله (١/١٢١) .

١٣ — والصمت يحمده قوم ويذمه قوم (١٤٣ — ١٤٦ ، ١/١٨٣) والجاحظ يقف من هؤلاء وهؤلاء موقف الناقد الخصيف ، فيناقش رأى من آثر الصمت (١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢٠٥ جـ ١ بيان) ويدلى برأيه هو فى قوة وروعة ، داعيا الى ألا يتمسك البليغ بحكمة الصمت ما دام يجد القوة والمقدرة والملكات البيانية المواتية (١/١٤٧) .

١٤ — والشاعر أو البليغ قد يستطيع فنا من فنون البيان ويجيد فيه دون فن آخر ، ورأى بعض الشعراء حين سئلوا عن عدم إحسانهم فى بعض أنواع الشعر وفنونه أن ذلك ليس مرجعه قصورا فى ملكاتهم أو عجزا فى مقدرتهم الأدبية ؛ والجاحظ يناقشهم ويفيض معهم فى الجدال ذاهبا الى أن الرجل قد يكون له طبع فى فن من فنون الأدب دون فن وفى باب دون باب (٥١ ، ١٥٠ ، ١٥١ جـ ١ ، ٢٥٩ جـ ٢) .

١٥ — وبلاغة المتقعرين من اللغويين والنحويين يستسمجها الجاحظ وينقدها ويرى أن نهجهم فيها ليس من أخلاق الكتاب ولا آدابهم (٢٤٠/١) .

١٦ — وللشعوبيين رأى فى العرب وبيانهم ، والجاحظ لا يدعهم دون أن يحاسبهم ويناقشهم ويرد عليهم فى قوة وحرارة دفاع ، وفى كل ما أخذوه على العرب ، لا سيما ما يمس البيان والبلاغة بوجه خاص مما تراه فى (ص ١٥ و١٦ جـ ٣ بيان) .

١٧ — ويرى بعض الباحثين أن أداة الكتابة وقريض الشعر كانت فى رسول الله (ص) معدومة ، فيناقش الجاحظ رأيهم ذاهبا الى أنها كانت فى رسول الله تامة ، ولكنه (ص) صرف تلك القوى الى ماهو أزكى بالنبوة ، وأراد أن لايكون للشاعر متعلق مما دعا إليه ، وأنه (ص) لما طال هجرانه لقرض الشعر وروايته صار لسانه لا ينطق به ، والعادة توأم الطبيعة

مكتبتنا العربية

(٢٣٠ و ٢٣١ / ٣) ؛ ونحن نستجيد رأى الجاحظ كل الاستجادة ؛ وعلل الجاحظ أمية رسول الله وعدم قرضه الشعر فى إفاضة وقوة بيان (٢٢٨ / ٣) ، وأدلى برأيه فى قوله (ص) : نحن معشر الأنبياء بكاء (٢٧٦ وما بعدها جـ ٣ بيان) .

وأخيرا فهذه هى شخصية الجاحظ فى بعض ما ناقش فيه آراء رجال البيان ، وهى لعمرى شخصية قوية مهيمنة لا تدعك حتى تؤمن بالجاحظ وثقافته ومذاهبه واتجاهاته فى الأدب والبيان .

جـ — وللجاحظ فوق ذلك شخصية الواضع لأصول البيان العربى ومذاهبه ، والداعى الى مناهج جديدة تستمد قوتها من روح العصر وقوته ، وأثر البيئة وسلطانها ، ومجد العربية وتطورها .

ومن عقلية الجاحظ وذوقه واتجاهاته الفكرة والأدبية :

١ — فالجاحظ أظهر من تكلم فى البيان وحاجته الى التمييز والسياسة والترتيب والرياضة وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة ، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن ، وأن حاجة الكلام الى الحلاوة كحاجته الى الجزالة ، وأن ذلك من أكبر ما تستمال به القلوب وتزين به المعانى (٣٠ / ١) ، ولذلك فقد تحدث عن عيوب النطق وآفات اللسان (٣١ و٣٢ و٤٤ — ٤٦ و٥٨ — ٦٢ و٦٦ و٦٧ جـ ١) ، وتكلم على تنافر الحروف والألفاظ (٦٢ — ٦٤ جـ ١) ونادى بضرورة تجنب البليغ ألفاظ المتكلمين (١٠٦ — ١٠٨ جـ ١) وبترك الوحشى والسوقى (١١٠ ، ١٧٦ جـ ١) وكراهة الهذر والتكلف والتعقيد والتقعير والاسهاب والفضول (٢١ و ٢٨ و ٢٩ و ١٤١ و ٢٣٩ جـ ١) ونفى الكلام الملحون عن أن يكون من البلاغة (١٢١ — ١٢٤ جـ ١) متحدثا عن اللحن واللحانين (١٥٥ — ١٥٤ جـ ٢)

وذكر البيان وأن مداره على الأفهام (٦٨ / ١) والوضوح مع شرف المعنى وبلاغة اللفظ وصحة الطبع والبعد عن الاستكراه والتكلف ومع قوة التأثير وسحر البيان (٧٣ و ٧٥ و ٨٩ جـ ١) وأن يكون الكلام موزونا أصيب به مقدار الحاجة (١٦١ ، ١٦٢ جـ ١) مع العارضة واللسن (١٣٠ ، ١٦٣ جـ ١) ومع ترك الاسراف فى الصنعة والتهذيب (١٧٦ / ١) ومع استعمال المبسوط فى موضع البسط والمقصور فى موضع القصر (٢٨١ / ٢) ومع الطبع المتمكن والديباجة الكريمة والماء والرونق (١٦ و ٢٢٤ و ٢٢٥ جـ ٣) ومتى شاكل اللفظ معناه وأعرب عن مخواه وكان لتلك الحال وفقا ، ولذلك القدر لفقا ، وخرج من سماجة الاستكراه وسلم من فساد التكلف والفضول والتعقيد ، حبب الى النفوس واتصل بالأذهان وهشت اليه الأسماع وخف على الألسن وشاع فى الآفاق . وكثيرا ما يكرر الجاحظ اصطلاحات أدبية فنية

مكتبتنا العربية

خاصة مثل « صناعة الكلام » (٦٩ و ٢٢٠ ج ١) وصناعة المنطق (٤٨ و ٦٧ و ٢٠٩ و ٢٤٢ ج ١) وهو يعنى بذلك هذا اللون الخاص من البيان البلاغى الذى يرسم مناهج الاداء .

وعنى الجاحظ أكثر ما عنى بالخطابة فأطال الكلام فى أوصافها وعناصرها وأدواتها ومظاهرها وفى هيئة الخطيب وسمته، وذكر عيوبها وآفاتها ، ودعا الخطيب الى مراعاة شتى المقامات والاحوال ، والى أن يطيل حيث تجب الاطالة ويوجز حيث يجب الايجاز، وذكر أكثر أعلامها ورجالها حتى عصره ، كما تكلم على رسالة الخطيب وأثرها فى نفسه ، وأورد من الخطب القصار والطوال الكثير الرائع .

وتكلم على النثر والمحادثة والكتابة : بلاغتها وعناصرها ومذاهب الكتاب الأدبية فيها ، وعلى سحر الحديث والحديث المعاد ، والسجع مطبوعه ومتكلفه وبلاغة المطبوع منه، وعلى اللحن وبدء ظهوره واللحانين ، وكثير من المثل فى لحنهم ، وذكر الحكم والمواعظ والزهد والدعوات السياسية والدينية وكثيرا من مثلها ، وتكلم على رواية الأدب وطبقات الرواة من نحويين ولغويين وأخباريين وأدباء واتجاهاتهم فى الرواية .

كما ذكر الشعر وأثره وخطره وألوانه وطبقات الشعر ، وتحدث عن مذاهب المطبوعين وأصحاب الصنعة منهم ، وعن الحوليات ورجالها ، ذاكرا بعد كلام الله ورسوله عن الشعر ، ومكانة الشعر والشعراء فى الجاهلية وكيف غلبته الخطابة أخيرا بعد التكسب بالشعر وكثرة الشعراء ، وحتم على الأدباء الناشئين عرض ثمراتهم الأولى على أولى العلم ورأى أن اجتماع الشعر والرجز والخطابة قليل ، وقلما ينبه الانسان فى أكثر من فن واحد منها ، وأن الشعر والغناء والنادرة مما يستجاد أطرافها دون أوساطها ؛ وتكلم على استواء الشاعرية واختلافها الى غير ذلك مما يتصل بصميم البيان ، ومما تراه متفرقا فى الأجزاء الثلاثة من كتاب البيان ؟

« يتبع » محمد عبد المنعم خفاجى

بين متوادين

دخل على الحسن بن سهل صديق له بعد أن تأخر عنه أياما وقال له :

ما ينقضى يوم من عمرى لا أراك فيه إلا علمت أنه مبثور القدر ، منحوس الحظ ، مغبون الأيام .

وقال له الحسن :

لأنك توصل الى بحضورك سرورا لا أجده عند غيرك ، وأتنسم من أرواح عشرتك ما تجد الحواس به بغيتها ، وتستوفى منه لذتها ، فنفسك تألف منى مثل ما آلفه منك .

ولا رابطة بين هؤلاء الرجال غير المحادثة التى قال فيها الحكماء : محادثة الرجال تلقيح الألباب .

مكتبتنا العربية

بحوث فى المسائل الاقتصادية

« الجمعيات التعاونية »

الجمعيات التعاونية مشروعات يقوم بها الأفراد بأعمال مشتركة لصالحهم دون الالتجاء الى وسيط ، ويتبين من هذا التعريف أن للتعاون دستوراً يدعو للاتحاد والأخاء فى سبيل تحقيق المصالح المشتركة والنهوض بالحياة الاجتماعية الي المستوى الراقى الرفيع ، وبهـذا لا يقتصر نشاط الجمعيات التعاونية على النواحى الاقتصادية فحسب ، وإنما يتعداها الى شتى النـواحى الاجتماعية والعمرانية المختلفة .

ولعل من أظهر مميزات المدنية الحديثة انتشار فكرة التعاون بين الشعوب الراقية واتساع نطاق الجمعيات التعاونية حتى كادت لا تخلو مدينة أو قرية من وجود مؤسسة أو أكثر من المؤسسات التعاونية وبهـذا الانتشار يقوم الدليل القاطع على ما تصيبه هـذه المؤسسات من نجاح ملحوظ وما تحققه من فوائد عديدة .

ولقد كان لمبدأ التعاون حظ من العناية فى الشرع الاسـلامى الحنيف فنبه الأذهان إليه وليس أدل على ذلك من تلك الآية الـكريمة (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعـاونوا على الاثم والعدوان) ، ثم هذا النبي صلى الله عليه وسلم يحدثنا كثيرا فى التعاون من ذلك الحديث الجامع الذى ألم على إيجازة بكل فوائد التعاون ومزاياه وهو (الناس بخير ما تعاونوا) .

على أن الشرع الاسلامى الحنيف إذا كان قـد ذكر التعاون بصفة عامة ولم ينزل الى الجزئيات والتفاصيل فما ذلك إلا لحـكمة عظيمة تميز بها دون سواه ، فهـو يذكر المبادئ والأصول العامة ويترك للشعوب المختلفة فى الأزمنة المختلفة حرية وضع التفاصيل والجزئيات التى تتناسب مع بيئتهم وتصلح لأزمنتهم ، ولعل هذا من أسرار صلاحيته لـكل زمان ، وقد حض المسلمين على التعاون فى كل أعمالهم . لأن فى ذلك الخير والمنفعة ، وفى ذلك القوة والبقاء .

أما عن التعاون فى علم الاقتصاد الحديث فينسب إلى الاقتصادى الانجليزى روبرت أوين (Robert Owen.) فقد بدأ فى نشر المبادئ التعاونية فى حوالى سنة ١٨٢٠ وعمل فعلا على إنشاء بعض الجمعيات التعاونية بانجلترا ، ولـكنها لم تلق حظا كبيرا من النجاح ، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن فـكرة التعاون لم تكن قد تمت بعد لدى الأفراد ولم يكونوا قد اعتادوا عليها ولهذا كان من الصعب إقناعهم بالاشتراك فى تكوين المؤسسات التعاونية والعمل على تشجيعها

على أنه يمكن القـول بأن أولى الجمعيات التعاونية نجاحاً فى التاريخ تكونت سنة ١٨٤٤ بقرية روتشويل (Rochdale) وهى قرية صغيره تقع بالقـرب من مدينة مانشستر بانجلترا ،

مكتبتنا العربية

وقد قام فيها جماعة من عمال النسيج بلغ عددهم ٢٨ بتأسيس جمعية تعاونية وضعوا لها برنامجا واسع النطاق يعد أول برنامج اجتماعى منظم فى تاريخ المؤسسات التعاونية . ولما له من الأهمية التاريخية نذكر ترجمته فيما يلى . (إن الغرض من الجمعية تحقيق منفعة مادية وتحسين الظروف الفردية والاجتماعية لأعضائها وذلك بالحصول على رأس مال مما يدخره الأعضاء مقسم إلى أسهم قيمة كل منها جنيه انجليزى لتنفيذ الخطة الآتية : فتح محل لبيع المواد الغذائية والملابس ، وشراء أو تشييد منازل لمن يرغب من أعضائها بغية تحسين ظروف حياتهم المنزلية والاجتماعية ، صنع السلع التى ترى الجمعية أن من الملائم انتاجها لإيجاد عمل لمن تحل بهم البطالة من أعضائها أو يشكون من نقص أجورهم المستمر ، شراء أراض تزرع بواسطة الأعضاء العاطلين أو الذين يتقاضون أجرا ضئيلا ، وتقوم الجمعية متى أصبح هذا ممكنا بتنظيم الانتاج والتعليم فى داخليتها بواسائلها الخاصة ، وتقوم الجمعية بمعاونة الجمعيات التعاونية الأخرى التى تقوم بأنشاء نظم متشابهة) .

يتبين من برنامج هذه الجمعية أنه لم يقتصر على النشاط الاقتصادى فحسب وإنما تعداه الى شتى نواحى النشاط الاجتماعى والعمرانى ، كما يلاحظ أيضا أن هذا البرنامج اشتمل على شتى النواحى الاقتصادية المختلفة للجمعيات التعاونية من انتاج الى استهلاك الى بناء الى غير ذلك مما سنفرد له بحثا خاصا بإذن الله .

ومما هو جدير بالذكر أن هذه الجمعية إذا كانت قد تكونت من جماعة فقيرة من العمال برأس مال قدره ٣٥ جنيها ، فانه لم يمض على تكوينها ست سنوات حتى ارتفع رأس مالها الى ٢٥٠٠ جنيه وزاد عدد أعضائها الى ٦٠٠ عضو ، وفى عام ١٨٩١ أى بعد تكوينها بحوالى ٤٧ سنة بلغ صافى أرباحها ٦٥٠٠٠ جنيه ، وبلغ عدد المشتركين فيها ١٢٠٠ عضواً . وهكذا سارت هذه الجمعية بخطوات واسعة نحو النجاح مما ينهض دليلا على مناسبة النظام التعاونى للحياة وصلاحيته للبقاء ، وقد انتشرت على أثر ذلك الجمعيات التعاونية فى انجلترا والدول الأخرى ، وتمت فكرة التعاون بين الأفراد حتى أنه بلغ عدد المؤسسات التعاونية فى العالم الآن حوالى ٨٠٠٠٠ مؤسسة تجمع بين ٣٦ مليون أسرة مشتركة فيها ، هذه إلمامة موجزة عن النظام التعاونى وتطوراته فى التشريع الاسلامى وفى علم الاقتصاد الحديث ، ولعلنا موفقون الى متابعة الكتابة عن الأنواع المختلفة للمؤسسات التعاونية وحظها من الانتشار فى مصر فى إبحاث أخرى بأذن الله تعالى .

أحمد محمود الصاوى
مدرس الاقتصاد السياسى بكلية الشريعة

مكتبتنا العربية

٤ — تحقيقات ادبية

١ — مالك بن الريب

وهذا شاعر آخر ، بل قل هذا لص آخر من هؤلاء الشعراء اللصوص ، الذين جعل الرواة والأخباريون من حيواتهم مواد للسمر والفكاهات والخرافات . ولست أستطيع أن أقول فى هذا الشاعر ما قلته فى (تأبط شرا) من أنه شاعر لم يوجد ، أو كأنه لم يوجد ، فإن ما بين يدى من الأدلة لا ينهض أن ينكر شاعرا عاش فى الدولة الاسلامية ، وكانت له مع بعض ولاتها المشهورين أخبار ، وهو قريب عهد من الرواة والمؤلفين ، كذلك لم يظهر فى أخباره من الغرائب والمحالات ما يجعلنا نتهم الرواة بوضعه ، ولكنى أقول فيه قولا يقضى على شاعريته ويجعله كأولئك الشعراء المقلين الذين كانوا يقولون البيت والبيتين ، والمقطوعة الصغيرة فى الحادثة تعرض لهم ، ومثل هؤلاء لا ينبغى أن نسلكهم فى هؤلاء الشعراء الذين يعنى بهم مؤرخو الآداب ، وحسبنا أن نعرف أن ابن قتيبة والمرزبانى وأبا الفرج قد تحدثوا عن هذا الشاعر وتابعهم من بعدهم لنعلم أنه أخذ أكثر مما يستحق من للشهرة ، والحق أن شهرته ترجع الى هذه القصيدة التى قيل : إنه رثى بها نفسه ، فإذا نقدناها وبينا أنها ليست مما تجود به شاعريته ، قضينا بذلك على أبرز أثر أدبى له . بل قل قضينا على شاعريته التى سلكته فى عداد الشعراء المذكورين .

كان مالك بن الريب لصا يقطع الطريق ، ومعه أصحاب منهم غويث أحد بنى كعب وأبو حردبة ، ومنهم شظاظ الضبى ، قال صاحب الأغانى وهو مولى لبعض بنى تميم وكان أخبثهم (قلت : ولذلك ضرب به المثل فقيل : ألص من شظاظ) ، وقد ساموا الناس شرا ولم يكن مالك بأقل أصحابه فتكا وفجورا . وفى ذلك يقول الراجز .

والله نجاك من القصيم ومن أبى حردبة اللئيم
ومن شظاظ فاتح العكوم ومالك وسيفه المسموم

ثم طال توحش مالك فى البادية وفتكه بها حتى كان عصر معاوية فغزا فى جيش سعيد ابن عثمان بن عفان ، قال أبو علىّ القالى فى النوادر : (لما ولى أمير المؤمنين معاوية بن أبى سفيان سعيدَ بن عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنهم خراسان سار ، فيمن معه فأخذ طريق فارس فلقيه بها مالك بن الريب بن حوط . . . وكان مالك بن الريب فيما ذكر من أجل العرب جمالا

مكتبتنا العربية

وأبينهم بيانا ، فلما رآه سعيد أعجبه ، وقال أبو الحسن المدائني : بل مر به سعيد بالبادية وهو منحدر من المدينة يريد البصرة حين ولاه معاوية خراسان ومالك في نفر من أصحابه فقال له : ويحك يامالك ، ما الذي يدعوك الى ما يبلغني عنك من العداء وقطع الطريق ، قال . أصلح الله الأمير ، العجز عن مكافأة الاخوان ، قال : فان أنا أغنيتك واستصحبتك أتكف عما تفعل وتتبعني ؟ قال . نعم أصلح الله الأمير ، أكف كأحسن ما كف أحد ، فاستصحبه وأجرى عليه خمسمائة دينار (في رغبة الآمل أنها دراهم) في كل شهر ، وكان معه حتى قتل بخراسان ، ومكث مالك بخراسان فمات هناك فقال يذكر مرضه وغربته ، وقال بعضهم : بل مات في غزو سعيد ، طعن فسقط وهو بآخر رمق ، وقال آخرون : بل مات في خان فرثته الجان لما رأت من غربته ووحدته ، ووضعت الجن الصحيفة التي فيها القصيدة تحت رأسه ، قال أبو علي . والله أعلم أي ذلك كان) .

وصاحب الأغاني يذكر أن سعيدا لقيه في طريق فارس . ويذكر المحاورة بينهما على هذا النحو . قال له سعيد : ويحك ، تفسد نفسك بقطع الطريق وما يدعوك الى ما يبلغني عنك من العيث والفساد وفيك هذا الفضل ؟ قال مالك : يدعوني إليه العجز عن المعالي ، ومساواة ذوي المروءات ، ومكافأة الاخوان .

وقد ذهب على بعض المؤلفين الزمن الذي مات فيه مالك كابن قتيبة والمبرد فذكرا له شعرا يقوله في الحجاج بن يوسف وهو .

فإن تنصفونا يال مروان نقترب ... إليكم وإلا فأذنوا ببعاد
فإن لنا عنكم مراحاً ومزحلا ... بعيس الى ريح الفلاة صواد
وفي الأرض عن دار المذلة مذهب ... وكل بلاد أوطنت كبلاد
فماذا ترى الحجاج يبلغ جهده ... إذا نحن جاوزنا حفير زياد
فلولا بنو مروان كان ابن يوسف ... كما كان عبدا من عبيد إياد
زمانك هو العبد المقر بذلة ... يراوح صبيان القرى ويغادي

فظاهر أن هذه الأبيات ليست له ، لأنهم اتفقوا على أنه مات في غزو سعيد ، وأن المؤلفين الكبيرين غفلا عن ذلك وتابعهما كثير من المؤلفين ، وقد نسب أبو تمام الأبيات للفرزدق ، ونسبها ياقوت في معجم البلدان في مادة (حفير) الى البرج بن خنزير .

والحق أن في هذه الأبيات نفحة من نفحات مالك ، وقبسا من روحه ، بل من أرواح هؤلاء اللصوص الذين خرجوا على العرف والقوانين ، وعاشوا يقطعون الطريق ، ويقتلون الناس ولا يبالون أين يقع كلامهم ، ولا أين تنزل سهامهم .

مكتبتنا العربية

طلب مروان بن الحكم مالكا ، وكلف به جماعة ، فأمروه فقتل آسريه وقال :

لو كنتم تنكرون الغدر قلت لكم ... يا آل مروان جارى منكم الحكم
وأتقيكم يمين الله ضاحية ... عند الشهود وقد توفى به الذمم
نحن الذين إذا خفتم مجالة ... قلتم لنا إننا منكم لتعتصموا
حتى إذا انفرجت عنكم دجنتها ... صرتم (كجرم) فلا إلٌ ولا رحم

وليس غريبا أن يهجو مالك الحكام والولاة فى عصره ، وقد عاش تحت ظل رعبه ، وهو الذى يقول :

أرى الموت لا أنحاش عنه تكرماً ... ولو شئت لم أركب على المركب الصعب
ولكن أبت نفسى وكانت أبية ... تقاعس أو ينصاع قوم من الرعب

ويقول : وما أنا بالنائى الحفيظة فى الوغى ... ولا المتقى فى السلم جر الجرائم
ولا المتأنى للعواقب فى الذى ... أهم به من فاتكات العزائم
ولكننى مستوجد العزم مقدم ... على غمرات الحادث المتفاقم
قليل اختلاف الرأى فى الحرب باسل ... جميع الفؤاد عند حل العظائم

وله من إخوانه اللصوص مشابهون ، فهذا دعبل بن على لم يسلم خليفة ولا وزير ولا وال فى عهده من هجائه ، ولقد هجا المعتصم وكان يلقب بالثامن والمثمن فقال :

ملوك بنى العباس فى الكتب سبعة ... ولم تأتنا عن ثامن لهم كتب
كذلك أهل الكهف فى الكهف سبعة ... كرام إذا عدوا وثامنهم كلب

وقال حين مات المعتصم وقام الواثق :

الحمد لله لا صبر ولا جلد ... ولا عزاء إذا أهل البلى رقدوا
خليفة مات لم يحزن له أحد ... وآخر قام لم يفرح به أحد

ولمرة بن محكان السعدى ، ولسعد بن ناشب ، هجاء وتوعد للولاة والأمراء .

وأنا أومن بهذا الشعر الذى وصف فيه مالك نفسه حين يقول بأنه لا ينام الليل ، وإذا نام لا ينام إلا متشحا سيفه .

أدلجت فى مهمه ما إن أرى أحدا ... حتى إذا حان تعريس لمن نزلا
وضعت جنبى وقلت الله يكلأنى ... مهما تنم عنك من ليل فما غفلا
والسيف بينى وبين الثوب مشعرة ... أخشى الحوادث إنى لم أكن وكلا

مكتبتنا العربية

ويقول : أذئب الغضا قد صرت للناس ضحكة تفادى بك الركبان شرقا الى غرب
فأنت وإن كنت الجرئ جنانه منيت بضرغام من الأسد الغلب
بمن لا ينام الليل إلا وسيفه رهينة أقوام سراع الى الشعب
ألم ترنى يا ذئب إذ جئت طارقا تخاتلنى أنى امرؤ وافر اللب
زجرتك مرات فلما غلبتنى ولم تنزجر نهنهت غربك بالضرب
فصرت لقى لما علاك ابن حرة بأبيض قطاع ينجى من الكرب

وليس غريبا أن يصف نفسه بأنه ناحل الجسم مهزول مما لقى من حروب وحوادث .

وقد تقول وما تخفى لجارتها إنى أرى مالك بن الريب قد نحلا
من يشهد الحرب يصلاها ويسعرها تراه مما كسته شاحبا وجلا

كما أن هذه القصة التى رويت من أن سعيد بن عثمان أراد أن يحط عنه الغزو وأن يجعله على الابل لما رأى من حسن قيامه عليها فقال مالك :

وإنى لأستحيي الفوارس أن أرى بأرض العدابو المخاض الروائم
وانى لاستحيي إذا الحرب شمرت أن ارفض دون الحرب ثوب المسالم

هذه القصة تتفق كل الاتفاق مع حياته .

« للحديث صلة »

على محمد حسن
مدرس الأدب العربى بمعهد قنا

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

تصحيح

جاء فى مقال « أبو الحسن الماوردى » المنشور فى العدد السابق (الثالث) أنه كان فى عصر الدولة الأيوبية .

والصواب : أنه كان فى عصر الدولة الفاطمية .

مكتبتنا العربية

مناهل العرفان فى علوم القرآن

هذا كتاب يفيض علما ، جمع فاوعى كل مايختص بالقرآن ، وقد صدر المجلد الثانى منه وهو يقع فى نحو أربعمائة وعشرين صفحة ، ويشمل هذا المجلد مبحث ترجمة القرآن ، ومبحث النسخ فى القرآن ، ومبحث أسلوب القرآن ، ومبحث معجزات يكشف عنها العلم الحديث ، ومبحث دفع الشبهات عن القرآن ، وقد كتبت كل هذه المباحث كسابقاتها على الطريقة التحليلية الدقيقة ، فهى لاتدع لرأى يجول به خاطر ، أو شبهة تهمس فى صدر ، أو طلب لبيان غامض ، أو بسط لموجز الخ ، إلا وجدالقارئ ما يطلبه فوق حاجته اليه .

وضع هذا الكتاب الأستاذ العلامة الجليل صاحب الفضيلة الشيخ محمد عبد العظيم الزرقانى مدرس علوم القرآن وعلوم الحديث بكلية أصول الدين ، وقد أهدانا منه نسخة ، وإنا لنشكره عليها أطيب شكران ، ونرجو له دوام التوفيق .

والذى لم يرقنا من هذا الكتاب مبحث ترجمة القرآن ، فقد بذل الاستاذ جهدا جاهدا فى أن ترجمة القرآن غير ممكنة ؛ وهو حكم مبنى على إساءة الظن باللغات الأجنبية ، وعلى اعتقاد قصورها عما تستطيعه اللغة العربية ، فاذا كان الناطقون بالضاد انتهوا إلى حد من فهم القرآن ، فإن القائلين بجواز الترجمة لايقصدون منها إلا إداء ماوعوا من معانى القرآن باللغات الأجنبية إلى ذلك الحد ، وهو أمر لايمكن أن يوجد من يجعله من المحالات العقلية . فان اللغات التى وسعت أدق معانى العلوم ، وأغمض نظريات الفلسفة ، لايعقل أن تقصر عن إداء ما يفهمه العرب من معانى كتابهم ، مهما كان بالغاً أقصى درجات السمو والرفعة . والذين يغارون على ترجمة القرآن ترجمة صحيحة ، إنما يحفزهم إلى ذلك علمهم أن الإسلام أنزل للناس كافة لا للعرب خاصة ، وكلف المسلمون أن ينشروه بكل الوسائل بين الأمم قاطبة . ولا توجد وسيلة لذلك إلا أن يترجم كتابه ترجمة صحيحة ، وتنشر بين العالمين ليطلع عليه الناس طرا .

يقول الله تعالى : « تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا » فكيف يصدق ذلك إذا لم يترجم كتابه وينشر بين الناس كافة ؟ لقد وسعت حياة النبى صلى الله عليه وسلم أن يهدى أمته التى أرسل فيها ، وانتقل إلى الرفيق الأعلى تاركا على عاتق أمته أن تتم عمله الذى أرسل من أجله ؛ فقام أوائلها بما استطاعوا حتى دخل فى الإسلام فى أقل من قرن نحو مائة مليون نسمة ؛ وقد انتهينا نحن إلى عهد كثرت فيه الدعايات الدينية ، وتسلحت كل ملة بأسلحتها الأدبية من ترجمة كتبها المقدسة ، وتعليم الدعاة لغات الذين يرسلون اليهم ؛ وجمدنا نحن حيث كنا ، وضننا على الرسالة المحمدية العالمية حتى بترجمة كتابه إلى اللغات الأجنبية ، مستندين فى هذا الضن إلى تدقيقات لفظية لانتيجة لها إلا تجريد الاسلام من صبغته العالمية ! ومتى تجرد الاسلام منها ، عدم أقوى جواذبه الأدبية ، وأفعل أدلته الاقناعية ، وهذه تبعه لايصح أن تتحملها هذه الأمة .