

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية
تصدرها شبكة الأزهر

في كل شهر عربي
ماعدا شهرى ذى القعدة وذى الحجة

الجزء السابع	٤٦ رجب سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر
--------------	-----------------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فوزي وحيد

الاشتراكات عمه منه	الإدارة
داخل القطر ٢٠٠	ميدان الأزهر
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠	تليفون : ٨٤٣٣٢
خارج القطر ٣٠٠	الرسائل تكون باسم مدير المجلة

نمن الجزء الواحد ٣٠ مليا داخل القطر و ٣٠ خارجا

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء السابع - المجلد الخامس عشر

المرسوع	المرسوع
السيرة المحمدية	بقلم حضرة الاستاذ مدير المجلة ٣٢١
المسنة - عزة الكمال في الناس ...	» فضيلة الاستاذ الشيخ طه الساكت ٣٢٥
المشكلة الفلسفية العظمى - التأليه العقلي	» حضرة الاستاذ الدكتور محمد غلاب ٣٢٩
المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية	» فضيلة الاستاذ محمد يوسف موسى ... ٣٣٣
خالد بن الوليد	» صادق عرجون ... ٣٣٧
عقاب تارك الصلاة فتوى ...	» لجنة الفتوى ٣٤١
شركة الماشية	» » » ٣٤٢
زراعة المقطوعة وزراعة المواد النافعة	» » » ٣٤٣
الاستاذ الامام وتفسير القرآن ...	» حضرة الاستاذ عثمان أمين ٣٤٤
الثقافات المختلفة قبل الاسلام ...	» الدكتور احمد فؤاد الالهوانى ٣٤٩
المسلمون ومنهج البحث التاريخي	» الاستاذ على سامى النشار ... ٣٥٣
القلب في العربية	» فضيلة الاستاذ محمد على النجار ... ٣٥٧
العلامة أبو الكلام آزاد	» حضرة الاستاذ الدكتور محمد ولى خان ٣٦٠
التعاون والاشتراكية	» فضيلة الاستاذ الشيخ أحمد الصاوى ... ٣٦٣
قدامة بن جعفر ومدرسة النقد الادبي	» » » عبد السلام أبو النجم امرحان ٣٦٥
للتحقيق والبحث	» » » محمد أبو شهبه ٣٦٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

ذكرنا في الفصل السابق أن أول ما نصدى له القرآن الكريم من إصلاح الشخصية الإنسانية ، هو تطهيرها من العقائد الوثنية ، وهذا في نظر العقل والعلم من الحكمة بالمكان الارتفاع ، لأن الوثنية تجمع من عيوب العقلية ما لا نجمه عقيدة أخرى ، فهي لا تناقض المنطق والفطرة السليمة فحسب ، ولكنها تعد الذهن لقبول كل الأوهام التي يمكن تصورهما ، لأنها باعتبارها وليدة الجهل والوهم ، تفتح باب النفس على مصراعيه للخيالات والضلالات ، فيكون الحائل المنيع دون هذا التيار من الخرافات هو سد هذا الباب سدا محكما ، وتطهير النفس من جميع ما تراكم عليها بسببها من أقداء الأباطيل ثم إيتاؤها بالحقائق السليمة من الشوائب وهو عين ما صنعه الاسلام ، وكان أول ما لقن جماعته العقائد الصحيحة مع جميع حوافظها على أكمل ما يمكن أن تكون كما بينا ذلك في فصلنا السابق .

ولكن الشخصية الإنسانية لا يتم إصلاحها بمجرد إصلاح عقيدتها الدينية ، فإن لها تعلقات شتى بشئون الحياة الروحية والجسمانية ، فإن لم تقوم من هذه الناحية ، فتعتدل على أسلوب سيوى في الاشتغال بها ، فسدت وانحطت ، وسلك صاحبها السبل الملتوية الملائمة لها ، واندفع في الحيوانية الى مكان سحيق .

لذلك عنى الاسلام بتقويم تلك الشخصية تقويما يحميها من الاندفاعات الطائشة ، في كل ضرب من ضروب المحاولات الحيوية ، حتى لا تبتعد بصاحبها عن الغاية التي قُدرت للإنسانية . ولما كان الانسان لا يتكلف أن يخضع للمقومات الأدبية ، إلا إذا اعتقد أنه قد قُدر له سمو يجب أن يصل اليه ، وأن له ميزة يجب أن يقوم بحققها ، ليحصل على جميع لوازمها ، كشف الاسلام له أمرا لم يُكشف لمن سبقه من العالمين ، وهو أن الله خالق الانسان ليكون خليفته على الأرض ، يحى مواتها ، ويستخدم مواردها ، ويذهب في الابداع بها والترقى فيها الى أبعد الحدود ، ويمثل فيها صفات الخالق من الرحمة والعدل والتعمير ، وليوصلها الى أعلى

ما هي أهل له بالقوة ، فقال تعالى « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا » ، فأى سمو يتخيله الإنسان على سطح هذه الأرض أكبر من أن يستودعه الخالق أمانة أكبرت السموات والملا ، والأرض والجبال الشم أن تحملها ، وخشيت تبعاتها ؟ لا شك عندنا في أن هذه الأمانة هي أن يكون خليفة الله على الأرض . فأى حافز يحفز على القيام بحق هذه المرتبة أقوى من علمه بهذا الشرف الذاتى ؟ لا جرم أن هذا الأسلوب الإلهى فى رفع القوى المعنوية فى النفس الإنسانية ، لا يعقل أن يعدله أسلوب آخر ، مما نراه فى كتب التربية النفسية حتى فى هذا العصر ، الذى عنى أهله برفع مستوى الإنسانية عما هو عليه ، ليضطلع أفرادها بما تستدعيه منهم واجباتهم الاجتماعية والعمرانية .

الفرق بين لى عقل وعينين ، ألم تر أن أمة كانت فى غدها على أخط ما يمكن أن تكون عليه جماعة ، من عقائد وثنية ، وعادات وحشية ، وشذوذات أدبية ومادية ، تطورت فى سنين معدودة إلى أمة تدين بأرفع العقائد التنزيهية ، وتلتف حول أسس الأصول الاجتماعية ، وتجمل روابطها الآداب العالية ، والأصول السامية ، وتجرى الحق والعدل والرحمة والمساواة ، بدل الحاجات المادية ، والمطامح الهوائية ؛ وتثال خلافة الله فى الأرض ، فى كل ناحية من نواحي الكمالات الصورية والمعنوية ، حتى صار يقصدها من سبقها فى الحضارة بألوف السنين ، يلتسمون منها أن تتفضل عليهم بما فُتج عليها من أنوار العلم ، وأصول الحكمة ، وأمرار الطبيعة ؟ هذا انتقال لم يعد له شبيه فى تاريخ الخليقة ، وليس له من سبب إلا هذا الأسلوب الإلهى فى تربية النفوس ، وعلاج القلوب ، وضبط الأهواء ، وقهر سلطان الشهوات ، وقمع ضراوة الحيوانية ، وبحق الهمزات الشيطانية ، وتوجيه الميول الشريفة الممزوجة فى أحناء الصدور ، وتنأى القلوب إلى أشرف المحاولات الأدبية ، وأقوم النزعات الخلقية .

وقد ذكر الله فى كتابه الكريم أنه منح الإنسان هذه الخلافة ، وحلاه بجميع الخصائص التى تجعله جديرا بها ، فقال تعالى . « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة ؛ قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال إني أعلم ما لا تعلمون . وعلم آدم الأسماء كلها (أى ما هو مستعد له من العلم والحكمة والابداع) ثم عرضهم على الملائكة ، فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم ، قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض ، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ؟ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين . »

فكان هذا الإفضاء للمسلمين بأمر هذه الخلافة ، وما خولوه من شرفها وجلالتها أكبر حافز لهم على تطلب ضروب الكمالات ، وعلى المزوف عن صنوف النقائص والחסاسات ؛

ناهيك بمن يمتقدون أنهم من سمو الفطرة ، وعلو الجبل ، بحيث تسجد لهم الملائكة ؛ أن هؤلاء لا يفكرون إلا في بلوغ هذه المنزلة لأنفسهم ومجتمعاتهم ، ولا يعدون الذين يأمرهم بالمعروف ، وينهونهم عن المنكر ، ثقلًا منطقلين ، ولكن هداة مرشدين ، يشكرونهم على ما تبرعوا به من أوقاتهم في سبيل تنبيههم إلى تدارك أنفسهم ، قبل أن تترين آفامهم على قلوبهم فلا يعودون يراعون .

هل بالغ الاسلام في الإفضاء بهذا السر العظيم للانسانية ؟ لا والله ، فقد أثبت العلم التجريبي الصحيح في القرنين الأخيرين ، أن القلب الانساني مستقر لشخصية ذات خصائص علوية ، وأنها قابلة للتطور إلى غاية لا يتصورها العقل ، بحيث لا تعد شخصيته الظاهرة إذا قيست بها الأشياء لا يؤبه له ، مادام قد استوعبته الحاجات البدنية ، والشهوات البهيمية .

وهذا يعود من العلم الرسمي إلى الاشارة بالشخصية الباطنية للإنسان ، يرجع الفضل فيه إلى علماء جريئين ، توصلوا إلى تجلية هذه الشخصية الباطنية ، بمحو الشخصية المادية بواسطة إيقاع الإنسان في نوم صناعي ، مع محافظته على خاصة التكلم ؛ فتبين لهم أنه يرى ويسمع ويحس بغير الأعضاء الجثمانية المخصصة لذلك ، وأن إدراكه لا يقف عند الحدود التي تنتهي إليها قدرة تلك الأعضاء ، فيرى ما يحيط به المحيطين به والبعيد عن ، ويقرأ ما في جيوبهم وحقائبهم من المخطوطات ، وما في باطن خزائهم من المؤلفات ، ويرسل إلى البعيدين عنهم من أصدقائهم ، والمجربين أمثالهم ، فيأتيهم في مثل لمح البصر بما يملونه داخل حجراتهم ؛ فإذا سئلوا تليفونيا أجابوا بصدقه فيما أخبرهم به . لا تصده المسافات الشاسعة عن الانتقال إليها بروحه ، ولا تحجب الاستار عنه ما يراد منه الأخبار به . فإذا أوقف هذا النائم وسئل عما حدث له ، أجاب بأنه لم يعلم عنه شيئاً . فإذا أُنيم مرة أخرى وسئل عما حدث في نومه الأولى ، أخبر عنه تفصيلاً ولو كان بين الدفعتين سنون كثيرة ، مما دل المجربين على أن الشخصية الباطنة للإنسان هي شخصيته الحقيقية ، وإنما حجبها عنه ما توسط بينهما من الجسيم .

فاستنتج العلماء الذين وقفوا على هذه المعلومات التجريبية ، وقد بلغوا عدداً في نحو مئة سنة يقدر بالآلاف الكثيرة ، أن للإنسان روحاً مستقلة عن الجسد ، بدليل ظهورها بهذا المظهر الرائع وهو نائم ، وبأنها موطن الإدراك والعقل دون المخ ، لأنها تأتي كل ما تأتيه وهو تحت تأثير النوم حيث يقف عمل المخ ، ولأن ما يظهر به يفوق قدرته بما لا سبيل إلى إنكاره .

واستنتجوا منه أيضاً أن الروح مستقلة عن الجسد استقلالاً مطلقاً ، بدليل أنها تنتقل روحياً ، وتأتي بالمعلومات من أقصى الأرض ، فلو كانت الروح بمجموع وظائف جثمانه ، أو هي دمه أو أعصابه كما يقولون ، لما استطاعت أن تأتي بشيء خارج محيط تلك الأعضاء ؛ واستقلال الروح يؤيد عقيدة بقائها بعد فساد جسدها وتحللها .

فكل هذه الثمرات العلمية التجريبية صدقت الدين أكمل تصديق ، وأصبح لا مناص لكل ظهير له من أن يدرس هذه التجارب دراسة علمية ، ويستند إليها في تدريس العقائد ، وإلا بقي الشاك على شكه ، وكثر عدد الشاكرين يوما بعد يوم ، بالدعاة القوية التي يقوم بها المادبون ، ويصادف المتدينون منهم أمرا إذا .

إن الذي دعانا لأن نستطرد لهذا كله ، أن المقام اقتضاه ، وأن الأمانة الإلهية التي ينوء بها الحق سبحانه وتعالى لا يستطيع إدخالها في عقول المعاصرين إلا على هذا الوجه ، فإذا كان أوائلنا اكتفوا بما قاله عنها الشرع ، فأت معاصرينا الذين أشربوا تعاليم العلم العصري لا يستطيعون أن يحنوا الرأس إجلالا لهذا الأمر إلا إذا سنده العلم ، العلم التجريبي على مقتضى دستور القويم .

فنأمل في الحكمة الإسلامية ، وبعدها مداها في تربية النفوس ، وترقية القلوب ، وحمل أمة برمتها على القيام بحق خلافتها ، والاضطلاع بأعبائها بين الأمم ، حتى كانت المثل الحى على صحتها ، وحتى جنت من ثمراتها ما لم نجن أمة من سمو المبادئ ، وأصالة الأصول ، وكرامة الوجود ، وزعامة العالم أجمع في جميع مجالات النشاط العقلى والعلمى والفنى فى الأرض ، بعد أن كانت مضرب الأمثال فى الانحلال الاجتماعى والأدبى ، وزادت على ذلك مساماة الجماعات البشرية فى كل شىء حتى من أشياء الحياة الأرضية .

نعم إن الكلام فى سمو القطرة الإنسانية قديم ، وإن الفلاسفة اليونانيين وفى مقدمتهم سقراط وأفلاطون ، يحفظ عنهم كلام جليل فى هذا الباب ، ولكنهم عجزوا جميعا ، وعجز كل من جاء بعدهم إلى يومنا هذا ، أن يؤلفوا عليه أمة تقوم على سمته ، وتبلغ بالجرى على صراطه ما يجعله حقيقة عملية للناس أجمعين .

نعم قالوا فى هذا السمو الشىء الكثير لا على أسلوب القرآن ، ولا على أن يكون أمة برمتها ، ولا ليكون برنامجا اجتماعيا لدولة عالمية ، كما فعل الإسلام . فالإسلام وحده هو الذى استطاع أن يجمع قلوب أمة برمتها على هذه الحقيقة العظمى ، أقول العظمى لأنه لا يوجد أعظم منها فى تقويم حياة الإنسان ، وإيصاله إلى ذروة الكمال الصورى والمعنوى .

إن الدين الذى صرح على رؤوس الأشهاد بأن الإنسان أفضل من الملائكة ، وبز جميع الفلسفات قديمها وحديثها فى رفع الإنسانية إلى هذه المرتبة ، هو الدين الذى تصدى لقيادتها إلى هذه الغاية ، وقد بلغتها ، والآن بهم الناس أجمع أن يقفوا على أسلوبه الذى استخذه للوصول بهم إليها ، دون أن يكون سلوكها إليها جانبا على حياتها المادية ، كقوة عالمية انتدبت لإصلاح الجماعات البشرية ، لتبلغها الغايات القصوى من المثل العليا للحياتين معا .

السنة

عزة السكال في الناس

عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :
إعما الناس كالآبل المائية لاتكاد تجد فيها راحلة » (١) رواه الشيخان .

تمهيد :

من أعظم شرائط الدعوة ، وأهم الأسباب في نجاح الداعي ، معرفته أحوال من يدعوهم ،
وإلمامه بطبائعهم ، ومبلغ رقيهم وانحطاطهم ؛ ليكون على بصيرة من دعوته . ومن أجل ذلك
تعنى الأمم — ولا سيما المستعمرين منهم — بدراسة الاجتماع وطبائع النفوس وأحوال البشر ؛
ولا تولى سياسة البلاد إلا من حنكته الخبرة ، وصقلته التجربة ، وقاز من هذه الدراسات
بمحظ كبير .

وأولى الناس بمعرفة الناس وطبائعهم هم الدعاة الى الله عز وجل ؛ لأنهم يبنون نفوسا
متهمة ، ويعمرون قلوبا خربة ، ويصلحون فطرا فاسدة ، ويلبثون أجيالا جديدة . فما أشق
مهمتهم ، وما أثقل عبئهم ! .

وإذا كان رسل الله هم سادة الدعاة اليه ، فليس عجبا أن يمنحهم من الخبرة بأحوال الأمم
أو في نصيب ، وفي رعيهم للغنم وهم أحداث — وما من نبي إلا رعاها — ثم في تحملهم مشاق
الأسفار ، ومفارقة الديار ، تأييد لما نقول ؛ ولهذا كانوا أوسع الناس صدرا ، وأجلهم صبورا ،
وأجلهم سياسة وحلما .

وإذا قضت حكمة الله تعالى أن يكون رسله في الفضل درجات ، فلا بدع أن يكون خاتم
النبیین صلوات الله وسلامه عليهم أجملهم في العلوم منزلة ، وأعظمهم في المعارف رتبة ، وأوسعهم
بطبائع الناس علما ؛ لأن دعوته عامة ، وشريعته خالدة . ولقد تجلّى ذلك في هديه وإرشاده ،
وتأليفه بين القلوب النافرة ، واحتذابه للنفوس العاردة ، كما تجلّى ذلك في وصاياه المختلفة ،
وحكمه البالغة ، التي اقتلعت جذورا شريرة ، وأبرأت أدواء مستعصية .

(١) يجوز أن تكون « المائية » صفة مفردة للآبل ، وأن تكون مبتدأ والجملة بيان . والراحلة هي
البعير القوى النجيب المختار في جميع أوصافه للسفر والركوب ، وما أعزها في الآبل .

الابداع في التمثيل :

ومن الآيات البيّنات على نفوذ بصيرته ، وبلوغ خبرته بأحوال النفوس وطبائع البشر ، هذا الحديث الجامع الذي يصف الناس فيه بأنهم كثير ، ولكن الكامل فيهم قليل . مثلهم كمثل الأبل ، تعد المائة منها بل المئين فلا تقع على الراحلة النجيية ، الحسنه المنظر ، الكريمة المخبر ، التي استوت خلقا وخلقا ، فلا تجد فيها ضعفا ولا عيبا ، ولا ترى فيها عوجا ولا أمثا .

وهكذا الناس ، يعيبك منهم المد والإحصاء فلا يقع بصرك أو بصيرتك — إلا ما شاء الله — على كامل مكل ، ترضى سجايه كافة ، وتحمد أحواله عامة ؛ بل لا بد من قذى في العين ، أو شجى في الحلق ، أو أذى في النفس . هذا تقي نقي إلا أنه يُخدع ؛ وهذا قوى سرى إلا أنه يُخدع ؛ وهذا عالم كبير لكنه ضعيف ؛ وهذا حاكم خطير لكنه يحيف ؛ وهذا شجاع كريم غير أنه فاسق ؛ وهذا مفكر عليم غير أنه ينافق . وقبل ما شئت من مدح وثناء ، ولكن لا بد لك من الاستدراك والاستثناء . وما أحسن ما قيل في هذا المعنى : « الناس إلا قليلا ممن عصم الله مدخولون في أمورهم ؛ فقاتلهم باغ ، وسامهم عياب ، وسائلهم متعنت ، ومجيبهم متكلف ، وواعظهم غير محقق لقوله بالفضل ، وموعوظهم غير سليم من الاستخفاف ، والأمين منهم غير متحفظ من إتيان الخيانة ، وذو الصدق غير محترس من حديث الكذبة ، وذو الدين غير متورع عن تمريط الفجرة ، والحازم منهم تارك لتوقع الدوائر... » .

من حكمة الله في هذا النقص : وكأنه — كما قال أبو حيان التوحيدي — لا بد من نقصان يعترى الإنسان ، في كل زمان ومكان ؛ لئلا يستبد باستطاعته ، ولا يفتر بكاله ، ولا يختال في مشيته ، ولا ينهمك في لفظه ، ولا يتحكم على ربه ، ولا يعدو على بنى جنسه ؛ ولئلا يمرى من مذكر بالله ، وزاجر عن أمر الله ، وداع إلى ما عند الله ، ومحذر من عقاب الله ، ومرغب في ثواب الله ...

قبس من نورالنسوة : ولقد افتن الأدباء والشعراء في التعبير عن عزة السكّال في الناس وقلة الأخيار منهم ، حتى قال قائلهم :

ما أكثر الناس ، لا بل ما أقلهم الله يعلم أنى لم أقل فتعدا (١)
إني لأغضض عيني ثم أفندهما على كثير ولكن لأرى أحدا

وقال أبو تمام :

إن شئت أن يسود ظنك كله فأجمله في هذا السواد الأعظم

إلى شواهد كثيرة يحفظها أهل الأدب والبيان . بل لقد شكى الفاروق رضى الله عنه وهو فى خير القرون قلة الرجال ، إذ قال : اللهم إني أشكو إليك جلد الفاجر وعجز النفة . أبداع الشعراء والأدباء فى تصوير هذا المعنى ما شاء الله أن يبدعوا ، ولكنهم لم يخلصوا إلى مثل هذه البلاغة النبوية ، والحكمة الربانية ، التى تنبع من جلال الحق ، وتفيض من معين الصدق ، وتجلى الحقيقة للعيان ساطعة مشرقة . وأين مشاعل الشعراء ، من مصابيح الأنبياء ؟ معنى آخر للحديث :

وضح مما قدمناه أن الحديث يعنى قلة السكاملين الخيرين المصطفين على كثرة الناس ، كقلة الراحلة التجبية المختارة على كثرة الابل . ويشهد لهذا المعنى آيات كثيرة من كتاب الله كقوله تعالى « وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله » وقوله سبحانه « وقليل من عبادى الشكور » . وإذا كان السكرام المصطفون قليلا فى السابقين فهم أقل من القليل فى اللاحقين . لكن طائفة قد تأولوه على أن الناس فى أحكام الدين سواسية كأسنان المشط ، لا فضل فيها لشريف على مشروف ولا لرفيع على وضيع ، كالابل الكثيرة المستوية فى فقدان الراحلة . وليس غلوا أن نقول إن هؤلاء قد انحرفوا عما يقصد إليه الحديث المبين .

تقدير السكالم :

ثم إن الناس يختلفون فى تقدير السكالم اختلافا كثيرا ، تبعا لمصورم وتربيتهم وبيئاتهم . ولقد أولع الإنسان - ولا يزال - بتصوير مثل كامل يتزده عن كل نقص بشرى ويمنحه كل جمال إنسانى ثم يتخذ قدوته وغايته ، ولكنه وبالأسف لا يزال عاجزا عن مدانة هذا المثل فضلا عن تحقيقه . والسكالم عند علماء الأخلاق والتربية : من قوى جسمه حتى أصبح آلة سليمة فى فعل الخير ، وعدة قوية فى إنتاج البر ، ونضج عقله وحصف حتى حال بينه وبين الفساد ، وسلك به سبيل الرشاد ، ولطفت روحه وسمت حتى بوانه مقاعد الصديقين . وللصوفية مجال كبير فى تصوير الإنسان السكالم . وصفوة القول فيه عندهم أنه من يرقى بنفسه ويسلك طريق الأنبياء والمقربين حتى يتصل بالله عز وجل ، وحينئذ يذوق مالا يذوق الناس ، ويرى مالا يرون ، ويعرف مالا يعرفون .

نموذجان من السكالم الانسانى :

ولا نرى بأسا أن نشير هنا الى صورتين جميلتين من نماذج السكالم الانسانى ، نرجو بذلك أن نأخذ أنفسنا بهما أو باحدهما ، ويمر السبيل اليهما أنهما ليستا من الأمور النظرية ، ولا ينقص من يفتنجهما إلا صدق الرغبة ، ومضاء العزيمة فى قليل من المراتة والصبر .

قال على كرم الله وجهه فى صفة المنقين : « فن علامة أحدهم أنك ترى له قوة فى دين ، وحزما فى لين ، وإيمانا فى يقين ، وحرصا فى علم ، وعلم فى حلم ، وقصدا فى غنى ، وخشوطا فى عبادة ،

ونجملا في فاقة ، وصبرا في شدة ، وطلبا في حلال ، ونشاطا في هدى ، وتحرجا عن طمع .
 يعمل الأعمال الصالحات وهو على وجل ، يمسى وهمه الشكر ، ويصبح وهمه الذكر ، مقبلا
 خيره ، مدبرا شره ، في الزلازل وقور ، وفي المكاره صبور ، وفي الرخاء شكور ، نفسه
 في عناء ، والناس منه في راحة . وقال أحد الحكماء : إني مخبرك عن صاحب لي كان أعظم
 الناس في عيني ، وكان رأس ما أعظمه عندي صغر الدنيا في عينه ، كان خارجا من سلطان بطنه
 فلا يشتهي ما لا يجد ، ولا يكثر إذا وجد ؛ وكان خارجا من سلطان فرجه ، فلا يدعو اليه
 مؤونه ولا يستخف له رأيا ولا بدنا ؛ وكان خارجا من سلطان الجهالة ، فلا يقدم إلا على ثقة
 أو منفعة ؛ وكان لا يشكو وجعا إلا إلى من يرجو عنده البر ، ولا يصحب إلا من يرجو
 عنده النصيحة ، وكان لا يتبرم ولا يتسخط ، ولا يتشهى ولا يتشكى ، ولا ينتقم من الولي ، ولا
 يغفل عن العدو ، ولا يخص نفسه دون إخوانه بشيء من اهتمامه وحيلته وقوته .

السكال درجات :

وأيما ما كان الأمر فالسكال على أنحاء ودرجات ، ومحال أن يجتمع في كل نواحيه إلا للأنبياء
 والمرسلين ، والناس بعد هؤلاء على حظوظ متفاوتة على حسب اقترابهم أو تباعدهم من السكال
 والسكاملين ، فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ، ذلك هو
 الفضل الكبير . ثم إن السكال أمر نسبي ، فرب مفضول في الأولين يكون مثلا كاملا في
 الآخرين ، ومهما وصف الواصفون من ضروب السكال وسبله في كتاب الله وسنة رسوله هدى
 ونور وشفاء لما في الصدور . وحسبنا آية البر (١) وسورة المعصر . وأجمع آية خير بمثل وشر
 يجتنب « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى
 يعظكم لعلكم تذكرون » .

من لطائف الحديث وأسراره :

وحق على من فهم هذا الحديث أن يأخذ العفو ويأمر بالعرف ، وأن يحسن ما وجد إلى
 الإحسان سبيلا ، ولا ينتظر من الناس - والنقص في طبائعهم - ملائكة أطهارا ، أو صديقين
 أخيارا ، فانه حينئذ يطلب مالا سبيل اليه . وليسكن مع هذا كله على حذر من الناس يستره ،
 في ظن حسن وخلق كريم .

وفي الحديث منافسة كريمة يدركها السباقون إلى الخير ، والغير على المسكارم ، فيعملون على
 أن يكونوا في الناس كالرواحل في الأبل « وقليل مام » .

أما بعد ، فان الواصفين أكثر من العارفين ، والعارفين أكثر من الفاعلين ، فلينظر امرؤ
 أين يضع نفسه ؟

ط محمد السالك

المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

- ٦ -

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

(ب) الإدراكات الحديثة

تتمة البحث في نظرية اللانهاية :

(ب) هل لانهاية الإله غير متعارضة مع كماله ؟

كما نأثر الجدل الذي رأيناه في الفصل السالف حول المنهج الذي عينت به الأوصاف الإلهية ، والذي مؤداه أنه منهج إنسانى لا يزيد عن كونه عزا نفس الأوصاف البشرية الى الإله بعد أن ارتقى بها عن المحدودية الى اللامحدودية ، والذي رددناه وأبنا أنه مؤسس على المغالطة ، كذلك احتدم الجدل حول اللانهاية الإلهية نفسها وهل هي ملتزمة مع الكمال المطلق أو هما متعارضان ، وهاك بجمل ذلك الجدل :

رأينا فى أوائل هذه الفصول أن القدماء كانوا يعتبرون اللانهاية ضرباً من النقص ، لأنهم كانوا يقررون أن الكمال هو ما كان تاماً من جميع الوجوه أو ما كان فعلاً محضاً وليس فيه شيء بالقوة . ولما كان اللامتناهى هو لا محدود ، وبالتالي هو ما بالقوة ، فقد لزم أن يكون الكمال واللانهاية متعارضين ، على حين نرى المحدثين كديكارت ومن اليه يذهبون الى عكس ذلك تماماً فيقررون أن اللانهاية والكمال مترادفان . ولقد اعترض عليهم خصومهم من أنصار الفكرة القديمة بقولهم : أليس زعمكم هذا مساوياً لقول القائل : إن القوة والفعل أو اللامتناهى والامتناهى مترادفان ؟

غير أن هذا الاعتراض لا يرد إلا إذا كانت اللانهاية هنا كلانهاية الهيولى معناها عدم التحدد أو عدم الانتقال من القوة الى الفعل ، إذ أن هذه الحالة هي بلا ريب نقص ، أما إذا كان معناها الغنى بالصفات والمحامد الى حد الجلال عن النهائية وتجاوز كل محدودية فلا جرم أنها إذ ذاك تكون مرادفة للكمال ، ولكن يبقى شيء آخر محل للاعتراض وهو أن القوى الانسانية ليس لديها المقدرة الكافية لادراك هذه الكمالات ، وبالتالي ليست موضع الاختصاص فى الحكم على هذه المعضلة .

ولا ريب أن هذا أيضا - فيما يبدو لنا - رأى غير صائب ، إذ أن العقل البشرى متى توفرت لديه الثقافة السكافية والمنهج القويم وسلامة الوعاء الذى يحتويه وهو الجسم ، تمت له المعصمة عن الخطأ وأصاب الهدف فى كل ما يعالجه بالتفكير من مشكلات مهما دقت موضوعاتها والنوت مسالكها وتعمدت وسائلها .

نظرية الخلق :

نشأت من البحث فى نظرية الخلق معضلات واعتراضات من أهمها ما يأتى :

(١) إن الإله ثابت أزلى أبدي أى أنه متزه عن التغير والزمان ، وأن الخلق إحداث بعد لا وجود ، ولا شك أن الإحداث فضلا عن أنه فى الزمان هو تغير من حال السلب إلى حال الإيجاب ، ومن الصمت إلى الدعوة إلى الوجود ، وفوق ذلك فإن فعله فى الزمان مدخل بعض حثباته إدخالا ما فى الزمان ، والمنطق يقتضى أن يكون فعل الثابت الأزلى ثابتا وأزليا مثله ، وإلا لنسب الفعل المتغير الحادث إلى الفاعل الثابت الأزلى ، وهذا - فضلا عن معاندته لطبيعة الوجود - نقص ، إذ الموجود الكامل يجب أن يماثل فعله وجوده فى الكمال ، والكمال لا يتحقق بدون الأزلية والثبات . ولا ريب أن النتيجة الحتمية لهذا هى استمرار الخلق منذ الأزل ، ولكن أليس هذا نفسه يبدو كأنه 'خاف لتعارض مبدأ الخلق مع مبدأ الأزلية ، وإذا ، فلا مناص للقائنا بالخلق من جحد فكرة الفعل الأزلى ، لأن أول مصنوعات ذلك الفاعل يكون هو الأزلى الثانى .

على أنه إذا جحد أنصار الخلق مبدأ الفعل الأزلى وقرروا أن العالم كله حادث مخلوق فى الزمان لا ينجون من أن يمترض عليهم بأن الإله حينئذ يكون له إرادتان متمارضتان تغلبت الأولى فلم يخلق شيئا ثم لم تلبث أن انهزمت أمام الثانية فخلق العالم ، أو أنه كان مترددا ثم صمم فخلق ، أو أنه كان عاجزا ثم قدر ، أو أن الخلق وعدمه كانا متساويين ثم جد أخيرا مرجح للمخلق فرجح ، أو كانت طبيعة الموجودات غير قابلة للوجود ثم قبلته .

ولقد أجاب القديس « أوجوستان (١) » على أحد جوانب هذا الاعتراض بقوله فى (التكوين) : « إنا ، ولو أننا نعتقد أن الإله خلق السماء والأرض فى مبدأ الزمان فانه - مع ذلك - يجب أن نفهم أنه قبل بدء الزمان لم يكن زمان ، إذ أن الإله فى الواقع قد خلق أيضا جميع الأزمنة ، وهكذا قبل أن يخلق الزمان لم يكن زمان . وإذا ، فلا نستطيع أن نقول إنه قد كان زمان لم يكن الإله يعمل فيه شيئا ، إذ أنه كيف يوجد زمان لم يخلقه الإله ما دام أنه هو صانع جميع الأزمنة ؟ وإذا كان وجود الزمان قد ابتدأ مع السماء والأرض فإنه لا يمكن

(١) القديس أوجستان هو أحد عظماء آباء الكنيسة وقد ولد فى أفريقيا الشمالية فى سنة ٣٥٤ وتوفى

أن يوجد زمان لم يكن الإله فيه قد صنع السماء والأرض ... وإذا ، فليست الأزمنة أزلية كما أن الإله أزلي (١). وقال أيضا في « مدينة الإله » : « من ذا الذي لا يرى أن الزمان لم يكن يوجد لو لم يكن هناك بعض المخلوقات الذين كانت حركاتهم المتعاقبة - والتي لم يكن من الممكن أن توجد معا - تكون فترات قصيرة أو طويلة هي التي تؤلف الزمان . . وإذا ، فقبل العالم لا يمكن أن يكون قد وجد أى زمان مادام أنه لم يكن موجودا أى مخلوق تقيس حركاته الزمان ، وبالتالي يجب أن يكون العالم قد خلق مع الزمان مادام أن الحركة قد خلقت مع العالم (٢) » .

بأن مما تقدم أن مجمل رد القديس أو جوستان على ذلك الاعتراض هو أن الزمان مؤلف من مقادير حركات الكائنات ، وهذا يستلزم أن يكون الزمان قد نشأ مع العالم ولم يكن قبله ، وإذا ، فليس هناك موضع للقبول بأن فعل الإله كان متزاها عنه ثم دخل فيه بالخلق . ونحن نعلم كذلك الجواب الذى أجاب به على الشق الآخر من هذا الاعتراض أبو حامد الغزالي بعد ذلك بعدة قرون ، والذي يجمله أن الإرادة الإلهية كانت منذ الأزل متعلقة تعلقا صلوحيا بوجود العالم فى وقت كذا وعلى صورة كذا ثم تعلقت عند إحداثه إياه تعلقا تنجيزيا بهذا الأحداث ، ولا شك أن التغير فى هذه الحالة لا وجود له بالنسبة إلى المريد وإنما متعلق الإرادة هو الذى انتقل من الصلوحية إلى التنجيزية ، إلى آخر ما جاء فى نقاشه مع الفلاسفة فى هذه المشكلة وما رد به عليه ابن رشد فى نظرية أزلية العالم مما لا يتسع هذا المجال للافاضة فيه .

(ب) إن أنصار فكرة تعدد الوجود وفكرة الخلق يقررون أن جوهر العالم مقادير تمام المغايرة لجوهر الإله ، وفى هذا نصريح بأف للعالم جوهر . ولما كان تعريف الجوهر هو الموجود بذاته فقد لزمهم أحد تخرجات ثلاثة ، أولها أن يكون العالم قد وجد بذاته ، وهو قول مناف لمبدأ الخلق ، وثانيها أن يكون العالم لا جوهر له ، وقد قالوا بأن له جوهر ، وثالثها أن يكون جوهر الإله والعالم واحدا ، وبهذا يهدمون فكرة تعدد الوجود ومبدأ الخلق معا ويندمجون فى القائلين بوحدة الوجود . ولهذا قد رأى ديكارت نفسه مضطرا إلى تقرير أن معنى الجوهر فى جانب الوجود الأزلى غير معناه فى جانب كل ما عداه . ولا شك أن هذا الحل يفتى إلى نتيجة تزيد المشكلة تعقدا ، وهى أن إطلاق الجوهر بصير حقيقيا فى جانب الإله مجازيا فى جانب العالم ، وهذا هو عين الاتزلاق فى طريق مذهب وحدة الوجود ، إذ أن أشباع هذا المذهب هم الذين يقررون أنه لا جوهر فى الحقيقة لكل ما عدا الإله ، وإنما هذه المتباينات المشاهدة هى مظاهر خارجية ليس لها حقيقة جوهرية .

(١) انظر الفقرة الثانية من الفصل الأول من « التسكوين »

(٢) انظر الفقرة السادسة من الفصل الحادى عشر من « مدينة الإله »

نظرية المحامد الإلهية :

(١) عند ما أثير البحث في المحامد الإلهية في العصور الحديثة نشأت حول هذه النظر مشكلات معقدة مليئة بالاشواك ، أولاها تتعلق بالصلة بين الحرية الإلهية التي تضمن أنه لا يسأل عما يفعل وبين النواميس العقلية والخلقية ، فتساءل الباحثون عن هذه النواميس هل هي تفرض على الإله فرضا بحيث يمجّد نفسه ملزما باتباعها وعدم الخروج عليها ، أو هو الذي خلقها بأمر منه غير خاضع لأي شيء البتة سوى إرادته المطلقة من كل قيد ؟ فذهب أكثر المتنسكين والمتكلمون المسلمون وبعض رجال الدين المسيحي كدانس اسكوت ، بل بعض الفلاسفة كديكارت الى اعتناق الرأي الثاني ، وقد أعلن هذا الفيلسوف الأخير أن الفرض الأول يستلزم أن يدّعى الإله للنواميس على نحو ما كانت أساطير الإغريق تصف زوس كبير آلهتهم خاضعا للقدر المبرم الذي هو حقيقة أخرى ذات وجود مستقل عنه ، ولكن أكثر رجال الدين المدرسين والفلاسفة المحدثين ذهبوا الى تأييد الرأي الأول ، فصرح ليبنتز (وهو من أعلام ممثلهم) بأن الاذعان للعقل والخير ليس عبودية وإنما هو عين الحرية ، وقصارى القول في هذا الشأن هو أن الحق والخير لم يوضعا وضعا طغيانيا لا يسأل فيه واضعه عن لم وكيف ، وإنما هو معنى العقل الإلهي نفسه .

« يتبع »

الركنور محمد مغرب

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

تحاب الاخوان

قال عبد الصمد بن المعدل في ابراهيم بن الحسن :

يا من فدت نفسه نفسي ومن جعلت	لـه وفاء لما يخشى وأخشاه
أبلغ أخاك وإن شط المزار به	إني وإن كنت لا ألقاه ألقاه
وإن طرقي موصول برؤيته	وإن تباعد عن مثواي مثواه
الله يعلم إني لست أذكره	وكيف يذكره من ليس ينساه
عدوا فهل حسن لم يحوه حسن	وهل فتى عدلت جدواه جدواه
فالدهر يفنى ولا تفنى مكارمه	والقطر يحصى ولا تحصى عطاياه

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٧ —

الفصل الثانى

الفلسفة الاغريقية

« فى الكلمة السابقة أشار المؤلف الى صلة الاسلام باليهودية والنصرانية ، وتكلم عن أول مشكلة فلسفية عاجلها الفكر الاغريق وهى صلة العالم بالاله ، وكيف عولجت هذه المشكلة من الفلاسفة الاولين ومن أفلاطون الذى وضع وهو بسبيل حلها أساس مذهب التثليث المسيحى . وأخيرا انتهى الى الحديث عن أرسطو ومن آتى بعده من الفلاسفة والمفكرين ، وهذا هو موضوع الكلام الآن » .

انخذ أرسطو مشكلة الحركة أو التغير العالمى نقطة بدء فلسفته ، وقد حل هذه المشكلة بأن استعاض عن نظرية المثل ، التى هى فى رأى أفلاطون موجودة فى ذاتها ومستقلة ومنفصلة عن الأشياء ، بنظرية الصورة التى لا توجد إلا فى الأشياء وفى تصور المرء وإدراكه إذا ما انتزعا العقل من الأشياء . ليس الله إذا هو مثال المثل ، كما كان الأمر فى رأى أفلاطون ، بل هو بالنسبة إلى الأشياء المحرك الذى لا يتحرك ، وهو فى ذاته الصورة الكاملة بأطلاق (١) ويعتبر أرسطو مما يجب أن يسلم به أن أكل الصور جميعا هو العقل : فانه إذا عقل كامل أى أنه لا يتغير ولا يتحرك ، وإن كان هو الذى يحرك العالم نحوه دائما باعتباره الغاية التى يحد من نفسه ضرورة السعى نحوها .

وإذا كان الله فى نظر المعلم الأول ، هو الله الذى تصوره أفلاطون ، أى مثال المثل ، فانه ليس الذى تخيله أفلاطون فيما بعد ، أى الله الثلاثى فى واحد . إن « الأقنوم » الأول ، وهو الواحد الذى ليس فى المقدور تكييفه ووصفه ، قد اختفى فى رأى أرسطو لما صار « الأقنوم » الثانى - أى العقل أو الفكر الألهى - هو الكائن المطلق نفسه . وكذلك اختفى « الأقنوم »

(١) الحيوانية الناطقية التى هى مامية الانسان يدركها العقل بعد أن ينتزعا من أفراد الانسان بينما عند أرسطو ، هى مثال أزلى وجد مستقلا قبل وجود أفراد الانسان عند أفلاطون . (المرب) .

الثالث وهو الروح الالهية . ذلك لأن الفكر الالهي أو العقل ، وهو الواحد الذي لا يتغير لا يمكن بلا شك أن يتحرك بقوة الكائنات المتغيرة (١) ، ولا يمكن أن يعقلها دون أن ينحط عن مرتبته (٢) ، وبكفي أن تعرف الكائنات الله معرفة واضحة كثيرا أو قليلا لكي تتحرك من تلقاء نفسها إلى ما هو أحسن مجذوبة بهذا الكمال المطلق .

إنه إذا لا توجد روح ولا حركة إلا في العالم ، والله ليس إلا عقلا محضا لا يفكر إلا في نفسه ، أو بعبارة أخرى لا يعقل إلا ذاته (٣) . وبذلك تحول الله تحولا كاملا إلى « القانون » الثاني وهو العقل ، وعادت الوحدة الالهية بكل قوتها ، وأصبح الله منفصلا انفصالا مطلقا عن العالم (٤) ، وصار لهذا كله الكمال الكمال المطلق في رأي أرسطو .

لكن العالم مصنوع من المادة . وفكرة المادة عند أفلاطون مضطربة غير معينة ولا مستقرة ؛ إنها تتردد بين فكرة عدم الوجود ، وفكرة المكان ، أو حتى فكرة الحامل المادي (٥) . وقد بالغ أرسطو في الدقة عند ما أوضح هذه الفكرة ؛ فاجتهد أن يخضع عن المادة بالقدر الممكن كل وجود ، حتى يجعل من الله المصدر الوحيد لكل ما يتحقق في العالم من كمال ، بفضل ما لكانه على الطبيعة من أثر يجذبها إليه ، وبذلك استطاع أن يزيل — إذا أمكن — فكرة الاثنينية الأفلاطونية .

وإنه ل يبدو لنا من هذا أن مقصد أرسطو الذي عمل على الوصول إليه هو إعادة الوحدة لله ، وفصله عن العالم لكي يحافظ على كماله المطلق ، وأراد مع ذلك أيضا أن ينسب إلى الله وحده كل وجود وكل كمال .

وليس في استطاعتنا أن نقول إنه وفق فيما أراد ونجح فيه نجاحا تاما . إنه لم يوفق في استبعاد المادة باعتبارها مبدأ مستقلا وعاملا من مبادئ الوجود . فلكي يجذب الله المادة الأولى إليه يجب أن تكون هذه المادة في نفسها شيئا آخر غير التجريد المنطقي ، أي يجب أن توجد المادة وأن يكون فيها الرغبة والنشاط . ولم يوفق أيضا في شرح أو تفسير الفعل الذي يقوم به الله على العالم كما يتصوره . وأخيرا ، لم يبرهن على أن الفكر الذي لا يفكر إلا في نفسه ، أو بعبارة أخرى العقل الذي لا يعقل إلا ذاته هو مساو للعقل الكامل .

وبرغم هذا الفشل ، فإن أرسطو قد أدى خدمات تستحق التقدير للفلسفة الإغريقية عامة ، وللمذهب أفلاطون الذي عارضه خاصة ؛ فقد وضع وخلص فكرة « القانون » الثاني

(١) وإلا لكان الله منفصلا بالعالم (العرب) (٢ و ٣) فإن من الأشياء ما يكون عدم رؤيته ، بله تعقله ، خيرا من رؤيته كما يقول أرسطو فيما بعد الطبيعة (العرب) (٤) ومن هنا رأى بعض المفكرين المسلمين أن أرسطو يؤدي مذهبه إلى أن الله لا يعلم العالم ولا يبنى به (العرب) (٥) راجع أفلاطون نقلا عن أرسطو في كتابه الطبيعة ، وزيلير في كتابه فلسفة اليونان ج ٢ ص ٧٢٦ ، ٧٣٣ ، وأفلاطون في تيمائوس ص ٤٧ وغيرها .

أى العقل الإلهى الذى يتأمل أزلا ذاته ، والذى يجد فى هذه المعرفة العلوية السعادة الكاملة ، كما خُلف فكرة المادة مما كانت يلابسها من اضطراب وعدم استقرار ، وذلك ما سهل للأفلاطونيين المحدثين حذفها باعتبارها مبدأ مستقلا وجعلها داخلة فى الله .

هذا ، وقد رأينا أن أرسطو حذف « الأفنوم » الأول والثالث ، ولم يحتفظ إلا بالثانى ، أما الرواقيون فقد حذفوا الأول والثانى واحتفظوا بالثالث ، وهو الروح الإلهية ، سائر من مبدأ المشائين وهو : الوجود هو العمل ، أى الذى ليس له عمل ليس له وجود . لقد رأى أرسطو أن الله الذى هو فعل محض ، والذى هو الباعث الغائى لحركة العالم ، هو نفسه غير متحرك . أما الرواقيون فقد خالفوا هذا وألغوا « الفعل » الثابت الذى لا يتحرك والنشاط الخالى من العمل ، وقالوا : الوجود هو العمل أو الفعل ، والعمل هو الحركة ، وليس هناك أى شىء موجود إن لم يكن جسما .

إن كل حركة فى رأيهم تفترض وجود جسمين : أحدهما قابل ويسمى مادة ، والثانى فاعل ويسمى قوة أو سببا . والجسم الذى يحرك غيره لا يحرك إلا وهو يتحرك ، فيكون الله جوهرًا ويتحرك . وهكذا تخلف الرواقيون من الأفينية ، بأن جعلوا أدق الأجسام أو الجواهر هو الذى يحرك كل مادونه . وبما أن أدق جميع الجواهر هى النار ، فهى إذا المبدأ العامل بأطلاق ، الذى يحرك كل شىء فى العالم ، والذى يفيض منه فى النهاية كل عمل وكل حركة .

وهذه النار التى تدخل فى كل شىء ، هى دائما فى حالة توتر أو استعمار ، ولكن بدرجات مختلفة ، فكلما زادت توترا زادت حركة ؛ لكنها لا تعمل دون نظام ، بل إنها تتمتع بالعقل ، فهى نار عاقلة فنانة تعمل بنظام فى تكوين الأشياء ، وهى تحوى فى ذاتها علل جميع الأشياء التى تكون عنها ، وهذه العلل قد قارنها الرواقيون ببذور تنمو تدريجيا فى المادة ، ولهذا سموها عللا بذرية ، والنار التى هى مجموع هذه العلل ومبدؤها يمكن أن تسمى فى رأيهم بالعللة البذرية للكون .

ولكن ما معنى كل هذا ؟ ما هو الجسم الدقيق أو الجوهر الذى يكون عنه الجواهر الأخرى ، والذى يحركها ويحييها ؟ إنه ليس إلا ما كان يسميه القدماء روحا . ومن أجل ذلك نرى بوضوح فى هذا المذهب الرواقى الله والكون ليس إلا واحدا ، فهو مذهب حلولى صريح ؛ فيه الله ليس إلا روح العالم الذى ينتجه وينظمه ويحركه .

وبالاختصار فإن المشائية والرواقية ، اللتين عمل مذهباهما على هدم فكرة الثالوث ، قد خدمتاها خدمات جليلة دون قصد ؛ ومن جهة أخرى ، قد عملت المشائية على إيضاح وإنماء فكرة العقل الإلهى ، كما عملت الرواقية على إيضاح وإنماء فكرة الروح الإلهية ، وكذلك

عملا معا ، كل بطريقته الخاصة على إزالة أو تخفيف التنوية الأفلاطونية ، فهذا الطريق لنظرية ترى أن المادة ، بدل أن تكون مبدأ لا يمكن فصله عن الله ، أصبحت آخر فيض عن الروح الإلهية ذاتها .

وبعد ما تقدم كله ، نرى أن أرسطو والرواقيين قد ساءموا دون أن يريدوا في انتصار مذهب الثلاث في المستقبل ، بعملهم في سبيل وضع العناصر المكونة له ، لكن هذا المذهب الذي رأى النور قبل وقته ، لم يولد قابلا للحياة ، فقد أنكره المفكرون العقليون من أبناء أفلاطون ، وأنكره على ما يبدو أفلاطون نفسه أيضا ، وأخيرا هدد في كيانه من المعلم الأول والرواقيين ، وإن كانت هجمات هؤلاء زادته موارد جديدة للحياة ، إلا أنه وجد بعد ذلك كله في يوم ما حماة غير منتظرين ، في جماعة جاؤا من الشرق ومتغذين بالعقائد اليهودية ؟

« الحديث موصول »

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

مركز تحقيق الغوغاء

معنى هذه الكلمة صغار الجراد ، وشبه بها الطبقة السفلى من الناس . ذكر الغوغاء يوما في مجلس عبيد الله بن عباس ، فقال : ما اجتمعوا قط إلا ضروا ، ولا افترقوا إلا نفعوا .

فقليل له : قد علمنا ماضرر اجتماعهم ، فما نفع افتراقهم ؟ فقال ابن عباس : يذهب الحجام الى دكانه ، والحداد الى أكياره (جمع كبير وهو الزق الذي ينفخ فيه الحداد . وأما المبنى من طين فهو كور) . ونظر صهر بن الخطاب أمير المؤمنين الى قوم يتبعون رجلا أخذ في ريبة ، فقال لا مرحبا بهذه الوجوه التي لا ترى إلا في كل شر .

نقول : ما أشبه الليلة بالبارحة ! فما زالت الغوغاء في كل بلد تقلق راحته وتفسد نظامه ، وتشوه جماله . ولكن هل كتب عليها أن تكون كذلك وأن تستمر عليه ؟ نقول لا ، لأنهم ما عدوا غوغاء إلا لعدم ثقافتهم وسوء تربيتهم ، فلو علموا ، وأحسنوا تربيتهم ، ضارعوا الخاصة في كمالهم وآدابهم ، وربما بزوم فيها ، لأن الاقلال يساعد على لزوم الأدب . وكان دعبل هجاء فقال في الغوغاء :

ما أكثر الناس لا بل ما أقلهم الله يعلم أني لم أقل فنذا
إني لافتح عيني حين أفتحها على كثير ولكن لا أرى أحدا

عملا معا ، كل بطريقته الخاصة على إزالة أو تخفيف الثنوية الأفلاطونية ، فهذا الطريق لنظرية ترى أن المادة ، بدل أن تكون مبدأ لا يمكن فصله عن الله ، أصبحت آخر فيض عن الروح الإلهية ذاتها .

وبعد ما تقدم كله ، نرى أن أرسطو والرواقيين قد ساهموا دون أن يريدوا في انتصار مذهب التثليث في المستقبل ، بعملهم في سبيل وضع العناصر المكونة له ، لكن هذا المذهب الذي رأى النور قبل وقته ، لم يولد قابلا للحياة ؛ فقد أنكره المفكرون العقليون من أبناء أفلاطون ، وأنكره على ما يبدو أفلاطون نفسه أيضا ، وأخيرا هدد في كيانه من المعلم الأول والرواقيين ، وإن كانت هجمات هؤلاء زائدة موارد جديدة للحياة ، إلا أنه وجد بعد ذلك كله في يوم ما حمة غير منتظرين ، في جماعة جاؤا من الشرق ومتغذين بالعقائد اليهودية ؟

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

مركزية كبرى
الغوغاء

معنى هذه الكلمة صفار الجراد ، وشبه بها الطبقة السفلى من الناس .
ذكر الغوغاء يوما في مجلس عبيد الله بن عباس ، فقال : ما اجتمعوا قط إلا ضروا ، ولا افترقوا إلا نغموا .

ف قيل له : قد علمنا ما ضرر اجتماعهم ، فما نفع افتراقهم ؟
فقال ابن عباس : يذهب الحجام الى دكانه ، والحداد الى أكياره (جمع كير وهو الزق الذي ينفع فيه الحداد . وأما المبني من طين فهو كور) .
ونظر عمر بن الخطاب أمير المؤمنين الى قوم يتبعون رجلا أخذ في ريبة ، فقال لا مرحبا بهذه الوجوه التي لا ترى إلا في كل شر .

نقول : ما أشبه الليلة بالبارحة ! فما زالت الغوغاء في كل بلد تخلق راحتها وتفسد نظامه ، وتشوه جماله . ولكن هل كتب عليها أن تكون كذلك وأن تستمر عليه ؟ نقول لا ، لأنهم ما عدوا غوغاء إلا لعدم ثقافتهم وسوء تربيتهم ، فلو علموا ، وأحسنوا تربيتهم ، ضارعوا الخاصة في كالاتهم وآدابهم ، وربما بزوم فيها ، لأن الاقلال يساعد على لزوم الأدب .

وكان دعبل هجاء فقال في الغوغاء :

ما أكثر الناس لابل ما أقلمهم الله يعلم أني لم أقل فنذا
إني لافتح عيني حين أفنحها على كثير ولكن لا أرى أحدا

حياة خالد بن الوليد

خالد بن الوليد

- ٩ -

رأينا بعد ما سقنا كثيرا من روايات التاريخ في قصة خالد وبنى جذيمة ، أن مقطع الحق في هذه القضية إنما هو في رواية صحيح البخاري عن عبد الله بن عمر ، وهو شاهد عيان ، وكان أحد من أنكر على خالد صنيعة بنى جذيمة واحتفظ بأسيره وأمر أصحابه أن يحفظوا أسرارهم فلا يقتلوه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فحدثوه حديث الواقعة كما كانت تحت أنظارهم ؛ قال عبد الله بن عمر : « بعث النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد إلى بنى جذيمة فدعاهم إلى الإسلام ، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا ، فجعلوا يقولون : صباأنا ، صباأنا ، فجعل خالد يقتل منهم ، ويأسر ، ودفع إلى كل رجل منا أسيره حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره ، فقلت : والله لا أقتل أسيرى ولا يقتل رجلا من أصحابي أسيره حتى قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم فدكرناه ، فرفع النبي صلى الله عليه وسلم يده فقال : « اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد - مرتين »

هذه هي الرواية التي نعتمد عليها لأنها في كتاب أجمعت الأمة على اعتماده في أخذ دينها وفروع شريعته ، ولأنها رواية مستقيمة النسخ لا اضطراب فيها ، ولأنها رواية شاهد عيان اشتر بالدفقة والتحرى ، وكان زعيم المنكرين على الأمير صنيعة ، فأحربه أن يحدث النبي صلى الله عليه وسلم بما رآه عيناه ووعته أذناه ، هذه الرواية الصحيحة ترى أن خالد دما بنى جذيمة إلى الإسلام كما أمره النبي صلى الله عليه وسلم ، فكان نعم الرسول لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفي هذه الرواية أن القوم لم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا ، وهذا موضع للتأويل واختلاف الأفهام ، والاحتمال فيه قائم ، فهل يفسر بأنهم لم يحسنوا النطق بكلمة الإسلام وشهادة الحق لعدم معرفتهم لحداثة عهدهم بالإسلام ، كما يقربه قولهم : صباأنا ، صباأنا ، أو أن معناه أنهم لم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا أى دخلنا في الإسلام وآمنا بالله ورسوله ، ففهم عبد الله بن عمر أن القوم مسلمون بعتيقتهم ولم يبال بالمعنى عن هذه العقيدة أن يكون صريح الكلمة أو ما يؤدي إلى فهم معناها ، وعذر القوم بجهلهم وقيل منهم في حقن دماهم قولهم صباأنا ؟

وفهم أمير المسلمين خالد أن ذلك كان من القوم تقية واستبعد أن لا يحسنوا التعبير عن إسلامهم بعنوانه الذي ارتضاه الله للناس وهو كلمة التوحيد التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يقاتل الناس حتى يقولوها فإذا قالوها فقد عصموا دماءهم بها ، فلم يكتف خالد بذلك ووجد من القوم إصرارا ؛ قال العلامة العيني في شرح البخاري « وقرئ كانوا يقولون لكل من أسلم صبأ ، فمن ذلك فهم ابن عمر أنهم أرادوا الاسلام حقيقة ، وأما خالد فإنه لم يكتف بذلك حتى يصرحوا بالاسلام » . ويرشح عذر خالد رضي الله عنه في عدم اكتفائه بقولهم صبأنا ، أن هذه الكلمة كانت عندهم كالتعبير والسب ، وكان كثير من المسلمين إذا قيل صبأت انف عن قبيلتها ، وهذا خالد بن الوليد نفسه حين عزم على الاسلام يأبى أن يقول له عكرمة ابن أبي جهل « قد صبوت يا خالد » فيقول خالد : « لم أصب ولكني أسلمت » وذلك عمر ابن الخطاب في قصة إسلامه يقول عنه جميل ابن معمر الجمحي في أندية قريش « ألا إن عمر ابن الخطاب قد صبأ » وعمر خلفه يقول « كذب ولكني قد أسلمت وشهدت أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله » وهذا ثماله بن أنال الحنفي حينما أخذته خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يريد العمرة فأسلم وبشره النبي صلى الله عليه وسلم وأمره بالعمرة فقال له قائل بمكة « صبوت » قال : لا ، ولكني أسلمت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أفلا يعذر خالد رضي الله عنه إذا لم يقبل من القوم في تحقيق إسلامهم قولهم « صبأنا » وهو نفسه مع أولئك الأجلة ما كانوا يقبلون على إسلامهم أن يقال فيه صبأوا ؟ بلى ! إن له لعذرا واضحا ، وقد عذره النبي صلى الله عليه وسلم ودافع عنه ، وقال « لا تؤذوا خالدا فإنه سيف من سيوف الله سله على المشركين » . وليست براءة النبي صلى الله عليه وسلم مما صنع خالد إلا بيانا لوجه الخطأ في التأويل لحسب ، ولذلك لم يعاتبه ، ولم يعزله ، بل أقره على مكانه وفضله وعذره الأئمة وأقاموا له صوى الحق ؛ قال الخطابي « يحتمل أن يكون خالد تقم عليهم العدول عن لفظ الاسلام لأنه فهم عنهم أن ذلك وقع منهم على سبيل الأنفة ولم ينقادوا الى الدين فقتلهم متأولا ، وإنما تقم رسول الله صلى الله عليه وسلم على خالد موضع العجلة وترك التثبت في أمرهم » . وقال الداودي : « لم ير صلى الله عليه وسلم القود في ذلك لأنه متأول » . وقال ابن تيمية « فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فقالوا : صبأنا صبأنا ، فلم يقبل ذلك منهم ، وقال إن هذا ليس باسلام فقتلهم ، ولم يكن خالد معاندا للنبي صلى الله عليه وسلم ، بل كان مطيعا له ولكن لم يكن في الفقه والدين بمنزلة غيره نفخى عليه حكم هذه القضية ، الى أن قال : فان خالدا لم يتمم خيانة النبي صلى الله عليه وسلم ولا مخالفة أمره ، ولا قتل من هو مسلم معصوم عنده ، ولكنه أخطأ كما أخطأ أسامة بن زيد في الذي قتله بعد أن قال : لا إله إلا الله ، وقتل السرية لصاحب الغنيمة الذي قال : أنا مسلم » .

ولعل تأول خالد في حادثة بني جذيمة أقرب من تأول أسامة في الرجل الذي قتله بعد اعتصامه بكافة التوحيد هزيمة ؛ قال ابن سعد في الطبقات : وفي هذه السرية - سرية غالب ابن عبد الله الليثي - قتل أسامة بن زيد الرجل الذي قال : لا إله إلا الله ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « ألا شققت عن قلبه ، فتعلم صادق هو أم كاذب » . وقال الطبري : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم غالب بن عبد الله السكبي إلى أرض بني مرة فأصاب بها مرداس بن نهيك حليفا لهم من الحرة من جهينة ، قتله أسامة بن زيد ورجل من الأنصار ، قال أسامة : لما غشيناه قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، فلم نزرع عنه حتى قتلناه ، فلما قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرناه الخبر ، فقال : يا أسامة من لك بلا إله إلا الله ؟ ومع ذلك فقد قبل النبي صلى الله عليه وسلم تأول أسامة ولم يغلف عليه كما غلف على محم بن جثامة الذي قتل صاحب الغنيمه بعد أن حيا بتحية الاسلام وقال أنا مسلم ، للعلم بما كان بين نيتيهما من فرق عظيم ، فأسامة رضى الله عنه ظن الكلمة تقية فقتله مجاهدا في سبيل الله ، ومحم ابتغى عرض الحياة الدنيا وطمع فيما كان مع الرجل من منافع قليل إلى قصد الثأر وشفاء الإحن الجاهلية ، ولذلك خصه النبي صلى الله عليه وسلم بالدعاء عليه فمات بعد سبع فدفنوه فلمظنه الأرض مرارا ، فألقوه في بعض تلك الشعاب ، وقال عليه الصلاة والسلام « إن الأرض لتقبل من هو شر منه » وقال الحسن : أما إنها تحبس من هو شر منه ، ولكن وعظ القوم ألا يعودوا . قال القرطبي : فإن قيل : فتغليظ النبي صلى الله عليه وسلم على محم وبذمه من قبره كيف مخرجه ؟ قلنا : لأنه علم من نيته أنه لم يبال بإسلامه فقتله متعمدا لأجل الحنة التي كانت بينهما في الجاهلية ، وهاعنا نكتة تشريعية طريفة ، وهي عدم القصاص من محم مع العلم بسوء نيته تطبيقا لقواعد الشريعة في إقامة الحدود اعتمادا على الظواهر حتى لا تسفك الدماء وتلف الأنفس بالشبه ، وفي هذه الحادثة احتمال التأول قائم في الظاهر لقيامه في حادثة أسامة وحادثة خالد ، وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رد على أهل صاحب محم غنمه وحمل دينه تأليفا لهم كما صنع مع بني جذيمة إرضاء لهم ، وبقي خالد رضى الله عنه على مكانه وفضله كما بقي أسامة ابن زيد على مكانه وفضله لخلوص نيتيهما .

بقيت رواية يذكرها ابن اسحاق وتناقضها عنه المؤرخون في الاعتذار عن خالد ، ولها عنده وجه يقرمها إلى الرواية الصحيحة ؛ قال ابن اسحاق : وقد قال بعض من يعذر خالد إنه قال : ما قاتلت حتى أمرني بذلك عبد الله بن حذافة السهمي ، وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أن تقاينهم لامتناعهم عن الاسلام . وليس هذا تنازلا من خالد عن إمارته إلى ابن حذافة ، ولكن تأويل ذلك - إذا صحت الرواية - أن خالد دعا القوم إلى الاسلام فلم يجهد عندهم صريحه ، بل قالوا الكلمة المحتملة ، فتشاور مع وجوه أصحابه ، فكان من رأى

عبد الله بن حذافة المسمى قتلهم ، وفهم أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالكف عنهم إذا اجابوا الى الاسلام صريحا ، فان امتنعوا قوتلوا . وهذا الذي ذكره في تعليل رأيه ، قال خالد الى رأى عبد الله بن حذافة ، فلما عوتب اعتذر بأنه لم ينفرد برأيه ، بل كان معه فيما ذهب اليه بعض سادات الصحابة .

ومما يستأنس به في الاعتذار عن خالد رضي الله عنه مما يدل على أن القوم لم يخاطبوا الاسلام ما حدث به ابن أبي حنبل في الرواية ابن اسحاق ، قال : كنت يومئذ في خيل خالد بن الوليد ، فقال لي فتى من بني جذيمة وهو في سنى وقد جمت يده الى عنقه رمة ونسوة مجتمعات غير بعيد منه : يافتي ، قلت : ما انشاء ؟ قال : هل أنت آخذ بهذه الرمة فقائدي الى هؤلاء النسوة حتى أفضي اليهن حاجة ، ثم تردني بمد فتصنعوا بي ما بدا لكم ؟ قلت : والله ليسير ما طالبت ، فأخذته برمته فقذته بها حتى أوقفته عليهن ، فقال اسلمى حبش على نقد العيش ، ثم أنشد :

أريتك إذ طالبتكم فوجدتكم محمية أو أدركتكم بالخوانق
ألم يك أهلا أن ينول عاشق تكلف إدلاج السرى والودائق
فلا ذنب لي قد قات إذ نحن جيرة أثبي بود قيل إحدى الصفائق
أثبي بود قبل أن تشحط النوى وبنأى الخليط بالحبيب المفارق

قال ابن أبي حنبل : ثم انصرف به فضربت عنقه . فهذا فتى منهم يرى الموت يلاحظه فلا يذكر كلمة عن الاسلام . وقد خرج النسائي في مصنفه هذه القصة عن ابن عباس : إن النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية وفيهم رجل فقال : إني لست منهم ، عشقت امرأة فلحققتها فدعوني أنظر اليها نظرة ثم اصنعوا بي ما بدا لكم ، فاذا امرأة طويلة أدماء ، فقال : اسلمى حبش قبل فقد العيش ، وأنشد أبياتا ، فقالت نعم فديتك ، فقدموه فضربوا عنقه ، فجاءت المرأة فوقعت عليه فشبهت شهقة أو شهقتين ثم ماتت ، فلما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبروه الخبر ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أما كان فيكم رجل رحيم ، ما

صادق إبراهيم عمره

بَابُ الْأَسْئَلَةِ وَالْفَتْوَى

عقاب تارك الصلاة

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :

يتفشى في أوساط الجيش المصري ترك الصلاة عمدا أو جهلا بها ، فهل لرئيس الفرقة أو غيره من ذوى السلطان والنفوذ في الجيش حق إجبار تارك الصلاة منهم على أدائها وتأديبهم بتوقيع عقوبات مناسبة ردعا لهم وحللا على إقامة تلك الفريضة المقدسة دون أن يكونوا مسئولين دينيا أمام الله تعالى على ذلك ؟

هذا ويلاحظ أن العقوبات السائدة في الجيش على المخالفات هي من نوع ما يأتي :

(أ) الحرمان من الفسحة . (ب) الحبس بالفشلاق . (ج) السجن من يوم واحد الى سبعة أيام ، وهذه كلها عقوبات إيجازية بمعرفة قائد الوحدة . (د) ثم الجلد (العقاب البدني) بتصديق من السلطة العليا على بعض مسائل تختص بالنظافة .

صاغ محمود مصطفى رياض

سلاح الفرسان المسلحي — كوبري القبة

الجواب

قال الله تعالى : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين » . وقال تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » ، وقال عليه الصلاة والسلام : « بنى الاسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت من استطاع اليه سبيلا » . وبذلك كانت الصلاة فرضا على المسلمين ، ودعامة من دعائم الاسلام التي لا يتحقق الاسلام إلا بها .

وقال عليه الصلاة والسلام : « بين الرجل والكفر ترك الصلاة » . وبذلك كانت الصلاة من جهة أخرى هي الشعار المعلى الذي يمتاز به المسلم عن غيره .

وقد استفاضت الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة بطلبها والحث عليها والترغيب فيها ، ورتب عليها الشارع الحكيم آثارا عظيمة في حياة المسلم الروحية ، فهي تكفر السيئات ، وتضاعف الحسنات ، وتقرب ما بين العبد وربه .

وعنى الاسلام بهذه الفريضة عناية قوية حتى أوجبها على المريض والمسافر ، وعلى الجيوش الاسلامية وقت المعركة والقتال ، قال تعالى فى سورة النساء : « وإذا كنت فيهم فأنت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم ، فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ، ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم » .

هذه منزلة الصلاة فى الدين الاسلامى ، وقد أجمع المسلمون عامة على أن من جحد وجوبها وأنكر مشروعيتها كافر ، ويقتل كفرا إن لم يتب ، ولا يغسل ، ولا يصلى عليه ، ولا يدفن فى مقابر المسلمين .

وكذلك أجمعوا على أن من اعترف بوجوب الصلاة ولكنه تركها كسلا ومجانة وعدم مبالاة أنه يجب على ولى أمر المسلمين أن يؤذبه أذا رادعا له وزجرا لغيره .

وقد رأى الفقهاء أن من وسائل التأديب على ترك الصلاة كسلا الحبس والضرب الشديد حتى يتوب ويصلى ، فإن لم يتب واستمر على مجانته بترك الصلاة استمر حبسه حتى يموت أو يقتل ، على اختلاف بين العلماء . هذا وللقيام بتنفيذ هذا التأديب عند الله أجر القائمين بحدود الله العاملين على إعلاء كلمته .

واللجنة ، وقد بينت أن هذه العقوبات مشروعة ، تنهز هذه الفرصة لتشكر الحضرة السائل المحترم غيرته الدينية فانها خير ما يكفل تخريج جيش مؤمن حاصر القلب يكون جدرا بما تضطلع به الجيوش الاسلامية من الدفاع المجيد والشرف الرفيع ، والله يحزى العاملين كل خير ، ويمنح التوفيق . والله أعلم .

شركة الماشية

وجاء الى اللجنة الاستفتاء الآتى :

رجلان اشترى جاموسة أو بقرة دفع كل منهما نصف ثمنها وانفرد أحدهما بأكلها وكل ما يلزم لها وانتفع بشغلها ولبنها ، والشريك الثانى لم يساعده فى الكلفة ولم ينتفع بشئ منها مع أنه شريك له فى مكسبها وما ينتج منها ، وشريك أيضا فى الخسارة سواء ماتت أو نقصت عن الثمن الاصلى ، فالخسارة على الطرفين بالتساوى ، وكذلك المكسب للطرفين بالتساوى ، فنرجو الافادة عن هذه الشركة من حيث الحلال والحرام . عبد السميع محمد جبريل مدرس بدفره — طنطا

الجواب

إذا كانت المنافع التى تنتجها البهيمة تساوى الانفاق عليها بحسب تقدير أهل العرف كان هذا العمل جائزا فى مذهب المالكية ، ومذهب الامام احمد الجواز مطلقا . والله أعلم ؟

زراعة المقطوعية

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتي :

أرجو الإفادة عن زراعة المقطوعية وهي أنى أمتلك فداناً وسلمته لأحد المزارعين لزراعة قمحا نظير أربعة أراذب قمح ، فهل هذا حلال أم حرام ؟

محمد السيد فياض

الجواب

متى اتفق المتعاقدان على أن الأجرة عدد من أراذب القمح أو قناطير القطن مثلاً، ووصف ذلك المقدار بأنه قمح هندي أو بلدي مثلاً ، وأن القطن زاجورة أو سكلاريديس مثلاً ، فالمقيد صحيح وجائز . وإذا اتفقا على أن الأجرة من عين ما يخرج من تلك الأرض المؤجرة أو أرض أخرى معينة فالمقدد فاسد ، إذ لا يدري هل يخرج الأرض المقدار المشروط أو أقل أو أكثر . والله أعلم .

زراعة المواد النافعة

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتي :

دار بيني وبين أحد الأشخاص خلاف في حكم زراعة مادة من المواد المخدرة ، فأرجو الافادة هل هي حرام أم لا ؟ وإذا كانت حراماً فهل الثمن الذي يأتي منها كذلك ؟

السيد قطب جولى

إيتاي البارود — الحوتة

الجواب

كل نبات له منفعة مباحة شرعاً تجوز زراعته ، ومتى كان لهذه المواد فائدة غير تناولها المحرم فإن اللجنة ترى إباحة الزراعة لهذه المواد . والله أعلم ؟
رئيس لجنة الفتوى
مأموره الشاوي

الاستاذ الامام و تفسير القرآن

- ٢ -

٣ - من خصائص تفسير الاستاذ الامام الشعور الواضح بوحدة القرآن وبلاغة عبارته . إن من عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يفككون الطائفة الملتزمة من الآيات القرآنية إذ يفصلون بعضها عن بعض أو يفصلون الجمل الموثقة في الآية الواحدة ، فيجعلون لكل جملة سببا مستقلا كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سببا مستقلا . ونحن نرى الاستاذ الامام يخالف أولئك المفسرين ، ويرى أن نظرتهم تلك ، فضلا عن منافاتها لبلاغة القرآن ، تجعله مفككا مبددا لا اتصال بين أجزائه وهو ما يتزهد عنه كلام الله . ويحاول المفسر المصري في غير موضع أن يثبت أن بين مختلف الآيات القرآنية اتصالا جوهريا عميقا ، وينتهي إلى التصريح بأننا إذا كنا بحاجة إلى معرفة أسباب النزول في آيات الأحكام ، فإن معرفة الوقائع والحوادث التي نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته وسره ، فلا حاجة إلى الخماس هاتيك الأسباب في الآيات النافية للشرك المقررة للتوحيد وهو المقصود الاول من الدين الاسلامي .

وكذلك بعض المفسرين عللوا تأخير بعض الكلمات في الآيات القرآنية رعاية لما يسميه علماء البلاغة بقاعدة « الترقى من الأدنى إلى الأعلى » . ولكن في سورة ٢ يبدو أن آية ١٣٨ « إن الله بالناس لرءوف رحيم » لا تخضع لتلك القاعدة البلاغية ؛ فإن لفظ الرأفة يفيد شدة الرحمة ، فليس هنالك ترقى من الأدنى إلى الأعلى . ولذلك فسرنا الجلال بقوله إنه قدم الأبلغ للفاصلة . لكن الشيخ محمد عبده ينكر هذا وأمثاله أشد الانكار ويقول إن « كل كلمة في القرآن موضوعة في موضعها اللائق بها ، فليس فيه كلمة تقدمت ولا كلمة تأخرت لأجل الفاصلة ؛ لأن القول برعاية الفواصل إثبات للضرورة ، كما قالوا في كثير من السجع والشعر إنه قدم كذا وأخر كذا لأجل السجع ولأجل القافية ، والقرآن ليس بشعر ، ولا التزام فيه للسجع ، وهو من الله الذي لا تعرض له الضرورة ، بل هو على كل شيء قدير » .

وإذ رفض محمد عبده ذلك المنحى أخذ يبين ، استنادا على ذوق اللغة العربية ، أن ذلك الترقى الذي ترتضيه البلاغة واقع في الكلمتين اللتين نحن بصددهما ، فإن الرأفة أخص من الرحمة ولا تستعمل إلا في حق من وقع في بلاء ، والرحمة أعم ، فهي تشمل دفع الضر وتشمل الإحسان وزيادته .

وعلى هذا النحو سار الأستاذ الامام في تفسير « الرحمن الرحيم » . زعم « الجلال » وبعده « الصبان » أن الكلمتين بمعنى واحد ، وأن الثانية تأكيد للأولى . ولكن الأستاذ الامام بعد أن رفض هذا التفسير أخذ يبين أن لفظ « رحيم » لا يمكن أن يفيد مجرد التوكيد للفظ « رحمن » ؛ لأنه لو صبح ذلك لكان اللفظان مترادفين ولكان في العبارة تكرار لاداعي له والقرآن يتنزه عن رص الكلام الذي لا يفيد بذاته معنى محدودا ، كما يتنزه عن إيراد الالفاظ لمحض التزييق والتنميق . وبعده هذا يحاول محمد عبده أن يبين ، وفاقا للأسلوب العربي البليغ الذي لا يخرج القرآن عنه ، أن « صيغة فعلان تدل على وصف فعلى فيه معنى المبالغة كفعال ، وهو في استعمال اللغة للصفات العارضة ، كمطشان وغضبان .

وأما صيغة « فعمل » ، فانها تدل على المعانى الثابتة كالأخلاق والسجايا فى الناس ، كعلم وحكيم ، وعلى ذلك يكون لفظ الرحمن دالا على من تصدر عنه آثار الرحمة بالعلم ، وهى إفاضة النعم والإحسان ، ولفظ الرحيم دالا على منشأ هذه الرحمة والإحسان ، وعلى أنها من الصفات الواجبة . وبهذا المعنى لا يستغنى بأحد الوصفين عن الآخر ، ولا يكون الثانى مؤكدا للاول كما زعم المفسرون .

ويختتم الأستاذ الامام كلامه فى هذا الموضوع بالملاحظة الطيفة التالية :

« إذا سمع العربى وصف الله جل ثناؤه بالرحمن ، وفهم منه أنه المفيض للنعم فعلا ، لا يمتقد منه أن الرحمة من الصفات الواجبة له دائما ، لأن الفعل قد ينقطع إذا لم يكن عن صفة لازمة ثابتة وإن كان كثيرا . فعندما يسمع لفظ الرحيم يكمل اعتقاده على الوجه الذى يليق بالله تعالى ويرضيه سبحانه ، ويعلم أن لله صفة ثابتة هى الرحمة التى عنها يكون أثرها ، وإن كانت تلك الصفة على غير مثال صفات المخلوقين ، ويكون ذكرها بعد الرحمن كذكر الدليل بعد المدلول ليقوم برهاننا عليه . »

٤ — من الحقائق البينة أيضا أن تفسير محمد عبده يدل على عنايته الدائمة بتقرير صفة العموم والشمول فى القرآن دون أن يكون فى تلك الصفة ما ينافى نظراته فى التطور والترقى : « من المفسرين من يفسر بعض آيات القرآن بأعطائها معانى خاصة ، وإسنادها الى حوادث معينة حصلت زمن النبى أو قبل زمنه ، مثال ذلك ما ورد فى تفسير سورة التكاثر ؛ فقد ذكر المفسرون أنها نزلت فى قبيلتين من الأنصار تفاخروا أو تكاثروا بأحيائهم ، فلما كثرت إحدى القبيلتين الأخرى لجأت الثانية الى الأموات ، وقالت هلموا بنا الى المقابر لنعد من كان من رجالنا ونشير الى قبورهم .

ولكن الأستاذ الامام يحتج على تفسير هذه السورة أو غيرها على هذا النحو من الضيق والخصوص ، ويعقب مبينا أن معانى الآيات لا بد أن تؤخذ على عمومها ، وأن القرآن هاد

ومرشد الى يوم القيامة ، وأن معانيه طامة شاملة ، فلا يمد ويوعد ويمظ ويرشد أشخاصا مخصوصين ، وإنما نبط وعده ووعيده وتبشيريه وإنذاره بالمقائد والأخلاق والمعادات والأعمال التي توجد في الأمم والشعوب .

واضح مما سبق أن الشيخ لم ين عن المناداة بأن الدين الاسلامي عام شامل يلائم جميع الشعوب في جميع المصور وفي جميع درجات الثقافة .

• — ومن الخصائص الهامة في ذلك التفسير طابعه الروحي الممزوج بنوع من البرجماتية الانسانية . وقد أعان تفسير محمد عبده على تطهير الشعور الديني عند العامة من المسلمين وعند العلماء والمشتغلين بالدين ، وذلك بتخليص الأذهان عند هؤلاء وأولئك مما علق بها من صور مادية وأساطير حشوية . وقد كان تفسير الامام تفسيراً ينحو منحى روحيا جليا . ولعل للغزالي هنا أثرا لا يخفى على الناظرين . فسر بعض المفسرين لفظ « الميزان » في سورة « القارعة » آية « فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه فأما هاهوية » ، فقالوا : إنه « ميزان بلسان وكفتين كأطباق السموات ولا يعلم ماهيته إلا الله » . ولكن أمثال هذه التفسيرات تثير التهمك عند محمد عبده فيجيب : « فإذا بقي من ماهية الميزان بعد لسانه وكفتيه ، حتى يفوض العلم فيه الى الله ؟ » ثم يقول : « والكلام فيه جراءة على غيب الله بغير نص صريح متواتر عن المعصوم » ويقول أيضا : « إن جميع ما اخترع البشر وما يبتدعون ، مهما دق ولطف إنما هو معيار الأثقال الجسمانية والأوزان المحسوسة ، فلا يكون الا ليق بالمقام الإلهي أن يكون ميزان المعاني المعقولة لديه أسمى وأعلى من أن يكون على نمط ما يستعمله البشر ، مهما ارتقت المعارف وسمت بهم العلوم ؟ وهل يليق بمن خاف مقام ربه أن يجروا على القول بوجوب الاعتقاد بأن الميزان الذي يزن الله به الأعمال يوم القيامة هو الميزان الذي تستعمله القبائل التي لم تزل في مهد الانسانية الأولى ، ميزان ضعفاء العقول فصار النظر ، الذين لا يعرفون قيمة للإيمان بالغيب ولا لحياة العقل من الله ، وإطرافه عن أن ينظر الى ما تشامخ من غيوب الله تعالى علمه وتعاضلت قدرته ؟ »

ويختتم الاستاذ ملاحظاته في هذا الموضوع بمثل ما يدعو اليه في سائر التفسير من حيطة وحذر ، فيقول : « عليك أيها المؤمن المطمئن الى ما يخبر الله به أن توقن أن الله يزن الأعمال ويميز لكل عمل مقداره ، ولا تسأل كيف يزن ولا كيف يقدر فهو أعلم بغيبه » .

وكذلك نراه في تفسيره لسورة « الناس » يأخذ على المفسرين إسرافهم في استعمال الصور الحسية حتى جعلوا من السنة مذهبا ماديا خشنا لا شائبة من الروحانية فيه . ونراه يكتب أيضا في تفسير سورة « الغاشية » ردا على مادية بعض المفسرين : عالم الآخرة ليس فيه نمو أبدان ولا تحلل مواد على نحو ما يكون للأحياء في هذه الحياة الدنيا ، بل ذلك عالم خلود

وبقاء . والملائكة فيه لذائذ سعادة والآلام فيه آلام شقاء . فكل ما يقع في ذلك العالم فإنما بينه وبين ما يقع في عالمنا وجوه مشابهة لا وحدة مجانسة . وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم الجنة وجهنم اللتين يكثر ورودهما في القرآن : فالجنة هي دار النعيم ، وجهنم دار العذاب في الآخرة . ويجب علينا الاعتقاد بأن النعيم واللذة في الجنة أكل وأوفر من جميع لذائذ الدنيا ، وأن العذاب في جهنم أشد من العذاب في الدنيا . ولكن إذا وجب على المسلم الإيمان بالجنة والنار فليس واجبا عليه أن يبحث عن حقيقتيهما ولا عن موضعهما ، فذلك مما لا يمكن لمقولنا أن تصل إليه . وليس بمحال عقلي حتى نحتاج فيه الى تأويل .

٦ — وكثيرا ما يعرض تفسير محمد عبده أفكارا جديدة ، بل تجديدية ، فيلقبها في القرآن ؛ مثال ذلك في تفسير سورة ٢ آية ٢٥٠ ؛ تجده ينتهي الى نظرية تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي كما أشار المستشرق « جولد سيهر » . وفي تفسير الآيتين ١٨ و ١٩ من تلك السورة التي تذكر البرق والرعد وظواهر أخرى طبيعية تجد المفتي يتحدث عن السالب والموجب في الكهرباء وعن التلفرات والتلفون الخ « لا بمعنى أن القرآن يتحدث عن كل هذه الأمور ، بل بمعنى أن أمثال تلك المكتشفات التي ظفر بها العلم والمدنية جديدة بأن ينظر فيها المسلم الحققي » . ويعرض الأستاذ الامام لسورة « الفيل » التي تذكر أن قوما أرادوا أن يتمزقوا بفيلهم ليغابوا بعض عباد الله على أمرهم ويصلوا إليهم بشر وأذى فأهلكهم الله ورد كيدهم وأبطل تدبيرهم ، إذ أرسل عليهم طيرا أبابيل ، ترميهم بحجارة من سجيل . فيفسر محمد عبده هلاك جيش القائد الحبشي تفسيرا يقرب من بحوث العلماء والمؤرخين الغربيين ؛ يرى أنه راجع الى تفشي داء الجدري والحصبة في الجيش . وذلك الجدري أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفسراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض . ويستشهد الأستاذ على صحة تفسيره هذا بما رواه عكرمة ويعقوب بن عتبة من أن أول ما رثيت الحصبة والجدري ببلاد العرب كان ذلك العام أي عام الفيل .

٧ — وقد نحا تفسير محمد عبده منحى أخلاقيا إراديا ؛ نراه يعرض لتفسير سورة (العاديات) حيث يقيم الله بالخيال التي تعدو ويشند عدوها حتى يخرج الشر من حوافرها لتتجه على عدو وقت الصباح لتأخذه على غرة . فيبذل المفتي جهده بيانا لما لئن ركوب الخيل من شأن في الاسلام ، لا باعتباره من قبيل الفنون الرياضية فحسب ، بل كأعداد حربي نافع للدفاع الوطني . وبعد أن ذكر الشيخ آية : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » وأشار الى ما ورد من أحاديث في دعوة المسلمين أن يكونوا في مقدمة فرسان الأرض مهارة في ركوب الخيل وأن يتنافسوا في قنية عقائدها ، قال أفليس

من أعجب المعجب أن ترى أنما هذا كتابها ، قد أهملت شأن الخيل والفروسية ، إلى أن صار يشار إلى راكبها بينهم بالهزه والسخرية ، وأخذت كرام الخيل تهجر بلادهم إلى بلاد أخرى ! ليس من أغرب ما يستغرب أن أناسا يزعمون أن هذا الكتاب كتابهم يكون طلاب العلوم الدينية منهم أشد الناس رهبة من ركوب الخيل وأبعدهم عن صفات الرجولية ، حتى كان من أحد أساتذتهم المشار إليهم بالبنان عندما كنت أكله في منافع بعض العلوم وفوائدها في علم الدين أن قال : « إذا كان كل ما يفيد في الدين نعلمه لطلبة العلم كان علينا أن نعلمهم ركوب الخيل » قال ذلك ليفهمنى وتقوم له الحجة على . كأن تعلم ركوب الخيل مما لا يليق ولا ينبغي لطلبة العلم ، وهم يقولون إن العلماء ورثة الأنبياء . فهل هذه الأعمال وهذه العقائد تتفق مع الإيمان بهذا الكتاب ؟

٨ - ويتجلى في تفسير محمد عبده سعة النظرة وروح التسامح ؛ نراه يفسر آية : « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون » فيصرح بأن « الكفر هنا عبارة عن جحود ما صرح الكتاب المنزل أنه من عند الله ، أو جحود الكتاب نفسه أو النبي الذي جاء به ؛ وبالجملة ما علم من الدين بالضرورة ، بعدما بلغت الجاحد رسالة النبي بلاغا صحيحا وعرضت عليه الأدلة على صحتها لينظر فيها فأعرض عن شيء من ذلك وجحد عنادا أو تساهلا أو استهزاء ، نعى بذلك أنه لم يستمر في النظر حتى يؤمن » . وما عدا هذا ، فلا يمد منكره كافرا إلا إذا قصد بالإنكار تكذيب النبي . وعلى الجملة متى كان المنكر سندا من الدين يستند إليه ، فلا يكفر ، وإن ضعفت شبهته في الاستناد إليه ما دام صادق النية فيما يعتقد ولم يستهن بشئ مما ثبت بالقطع وروده عن المعصوم » .

٩ - نستطيع أن نورد الشواهد والأمثلة الكثيرة تأييدا لما نحونا إليه من تفسير الأستاذ الامام . ولكن لا حاجة إلى المزيد من ذلك ، فإن الصفحات التي أوردناها من تفسيره كافية للدلالة على اتجاهات فكره ومقاصده ، ولعمل المحور الذي يدور عليه نشاط الامام في ذلك التفسير مشاغله الاخلاقية بوجه خاص . فكتبه الأستاذ بنفسه والدروس التي قيدها عنه تلاميذه ، تبين ما ذهبنا إليه بيانا جليا . والواقع أنها جميعا مشبعة بالمعاني الاخلاقية كتتميم الشخصية ، وتحرير الفكر ، وبذل الجهد والاستقلال والتسامح ، وإننا لنجد هذه الأفكار الاخلاقية تمتد حتى تصل إلى تلك الاعتبارات الاجتماعية عن الإحسان والعدالة والتعاون ، تلك الاعتبارات التي تتمشى مع مطالب العصر الحديث . والتي نجدها ماثلة في ذهن المصلح المصري ، حتى صح للأستاذ مصطفى عبد الرازق باعنا أن يقول على حق : إن طرافة تفسير الشيخ محمد عبده تتلخص في جودة منهجه وفي تفسيره القرآن تفسيراً يلائم ذوق العصر ومطالبه ،

وفي كلتا الحالتين تأثر الامام بمناهج الفكر الحديث

عثمان أمين

الثقافات المختلفة قبل الاسلام

جاء الاسلام ففضى على ديانة العرب فى الجاهلية وهى عبادة الاوثان ، فقطع بذلك الصلة بين حاضـر العرب وماضيهم فى الحياة العقلية . ولعل الشئ الوحيد الذى امتد من الجاهلية الى الاسلام هو طابع الشعر العربى . فكان شعراء المسلمين يترسمون خطى الجاهليين فى أخيلتهم وطريقة قريضهم . أما النظر العقلى فأساسه القرآن والسنة النبوية المبينة له

وقد وردت فى القرآن مسائل قبلها المسلمون الاولون ولم يعمقوا النظر فيها ، إنما آمنوا بها إيماناً . فلما نظر المسلمون نظراً عقلياً هادئاً ظهرت لهم بعض المتناقضات التى تحتاج الى بيان وبرزت مسائل لا بد من زيادة شرحها والتعمق فى تفصيلها . بعض هذه المسائل يتصل بصميم العقيدة الاسلامية ، مثل صفات الله . فقد جاء فى القرآن أن الله سميع بصير ، أفنهم هذا القول على ظاهره وقد الله تعالى : « ليس كمثل شئ » فنجعل الله عيننا تبصر وأذنا تسمع ، أم ننزه الله على النحو الذى أراده هو ؟ إذن لا مناص لنا من تأويل الآيات التى تناقض بظاهرها التنزيه الخالص بأمر الله نفسه .

هذه مسائل إسلامية خالصة تتصل بالثقافة الاسلامية الخاصة ، ويرجع التفكير فيها الى القرآن نفسه وليس لها صلة بالفكر الأجنبى ، ولو أنه من العسير التمييز بين ما للمسلمين من فكر وبين ما لغيرهم .

نقول من العسير لأن الانسانية وحدة لا تتجزأ ، والعوامل التى تؤدى الى نقطة العقل وبعته على التفكير وإمداده بالموضوعات المختلفة التى ينصب عليها الفكر ، هى من العوامل التى شاعت بين الناس فى العصر الذى ظهر فيه الاسلام ، كما تشيع هذه العوامل بين الناس فى كل عصر ، فتشغل الأذهان ، وتنتقل من مكان الى مكان .

وموضوعات الفكر التى شغلت العقول فى ذلك الزمان سادت الشرق والغرب على السواء ، أما الخلاف فى طريقة معالجتها ، وهو على الجملة خلاف يرجع الى تباين الأفراد والجماعات ، أما المسائل العامة فقد شاعت بينهم جميعاً ، وتلمسوا لها شتى الحلول .

والموضوع الذى شغل الفكر هو الانسان ، وصلة الناس بعضهم ببعض ، والغاية التى يرمى اليها الانسان من الحياة ، ثم الشر الذى يصدر عنه ، وما علته وما سبيل دفعه للوصول الى الخير ، ومن خالق الانسان وخالق أعماله ؟

هذا الموضوع الذى يتناول الانسان من جوانب مختلفة متعددة ، صرف الأذهان عن النظر

الى الطبيعة والبحث فيها ، والعالم كما تعرف هو الطبيعة والانسان ، أو الانسان والطبيعة ، أو الانسان الذى يعيش فى عالم الطبيعة إذا شئت الجع بين العالمين .

وفى الوقت الذى ظهر فيه الاسلام كانت الامبراطورية الرومانية فى شيخوختها المتهدمة . ثم سقطت هذه الامبراطورية ، وقيل فى أسباب سقوطها الشيء الكثير ، ولكن أغلب المؤرخين يجمعون على أن الانهماك فى انترف من أهم هذه الأسباب .

ولما ظهرت المسيحية وجدت نفوسا مستعدة لقبول ما فيها من زهد وتسام عن المادة . ولكن المسيحية لقيت معارضة قوية من الاباطرة ، وهم أصحاب السلطان الرسمى ، ومن الفلاسفة اليونانية التى شاعت بين الناس وارتفعت منزلتها الى مرتبة الاديان .

فكانت مهمة المسيحيين شاقة ، وهى الدفاع عن الدين ، ثم شرح العقيدة المسيحية للتغلب على الحضارتين اليونانية والرومانية . وليست المسيحية عقائد فحسب إنما هى عقائد وعمل ، ويقوم رجال الكهنوت بمهمة الدفاع عن العقيدة وشرحها وتعليمها للناس بالوعظ والارشاد . فالتأسيس قدوة لغيره ، ومثل حتى للفضيلة ، ولهذا تطلبوا من رجال الدين أن يعيشوا معيشة خالصة فى الاديرة ، وأن يتزبوا بزي خاص ، لتتطبع فيهم السجايا المطلوبة على أشد ما تكون . فانتشرت الاديرة فى أنطاكية ورأس العين والرها وحران وغيرها من مدن الشام وفلسطين ومصر ، وانقطع الرهبان الى العلم والعبادة ، فدرسوا الفلسفة اليونانية للرد عليها ، وترجموا كتب أرسطو وأفلاطون والفيثاغوريين وغيرهم الى السريانية .

ومن أشهر المترجمين الذين نقلوا الفلسفة من اليونانية الى السريانية بروبوس ، وهو فسيح عاش بانطاكية فى القرن الخامس الميلادى ، وشرح كتب أرسطو المنطقية ، ومنهم سرجيس الرأس عيسى كان راهبا وطبيبا ، فصل علم الاسكندرية وترجم الالهيات والأخلاق والتصوف والطب والطبيعة والفلسفة ، ومنهم يعقوب الرهاوى المتوفى سنة ٧٠٨م الذى ترجم الالهيات .

ولما انتصرت المسيحية فى صراعها العنيف مع الوثنية ، وأصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية ، كان العهد قد بعد بينها وبين العصر الأول للمسيح ، واختلف النصارى فيما بينهم على أصول العقائد ، وانقسموا فرقا ، وتشيعوا نحلا ، حتى أمر الامبراطور قسطنطين بعقد مجمع نيقيه عام ٣٢٥ م فأصدر المجتمعون قرارا أعلنوا فيه ألوهية المسيح ، وأنه من جوهر الله ، وأنه قديم بقدمه . ثم تقرر فى المجمع القسطنطينى الأول عام ٣٨١ م أن روح القدس ثلاثة أقانيم وثلاثة وجوه وثلاثة خواص وحدانية فى تثليث ، وتثليث فى وحدانية .

ثم افترقوا الى ثلاث فرق كيرة : النسطورية ، والملاكانية ، واليعقوبية .

النسطورية نسبة الى نسطور بطريرك القسطنطينية الذى ذهب الى أن يسوع المسيح

لم يكن إلها بل هو إنسان مملوء من البركة والنعمة ، ففصل بذلك في المسيح وهو على الأرض بين الطبيعتين الناسوتية واللاهوتية ، ولم نمجب هذه المقالة بطارقة روما والاسكندرية ، وفر نسطور الى الشرق ، وشاعت النسطورية في نصيبين والعراق والموصل والفرات والجزيرة . وأصبحت الملكانية هي المذهب الرسمي للدولة بعد أن تقرر في مجمع خليكندونية ٤٥١ أن المسيح فيه طبيعتان لا طبيعة واحدة ، التقنا في المسيح ، وهما اللاهوت والناسوت ، وقالوا إن مريم العذراء ولدت إلها ربنا يسوع المسيح الذي هو مع أبيه في الطبيعة الإلهية ، ومع الناس في الطبيعة الانسانية .

أما المذهب اليعقوبي وعليه مسيحيو مصر والحبشة والأرمن والسريان الارثوذكس ، فانهم يوحّدون بين الطبيعتين ولا يفصلون بينهما ويعتقدون أن « الله ذات واحدة مثلثة الأقانيم أقنوم الآب ، وأقنوم الابن ، وأقنوم الروح القدس . وأن أقنوم الابن تجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء فصير هذا الجسد معه واحدا وحدة ذاتية جوهرية منزهة عن الاختلاط والامتزاج والاستحالة ريشة من الانفصال . وبهذا الاتحاد صار الابن المتجسد طبيعة واحدة من طبيعتين ومشينة واحدة » .

وقد بلغ التعصب بأهل هذه المذاهب مبلغا عظيما وصل حد التعميز والايذاء . وقد لقي اليمامة في مصر اضطهادا شديدا من الملكانيين أصحاب مذهب القسطنطينية مما دعا الأقباط في مصر إلى الترحيب بالعرب تخلصا من الاضطهاد وطلبيا للحرية في العقيدة . هذا ما كان من شأن التيارات الفكرية التي ذاعت في آسيا الصغرى والشام والعراق وفلسطين ومصر .

أما ديانة الفرس القديمة فهي الزنوية ، أثبتوا أصليين اثنين مديرين قديمين يقسمان الخير والشر والنفع والضرر والصالح والفساد في العالم يسمون أحدهما النور والثاني الظلمة . فهم يجعلون للعالم إلهين ، إله الخير وإله الشر .

ثم اختلفت المجوس إلى مذاهب تدور حول الأصل في امتزاج الخير بالشر ، والصراع بينهما ، وكيف ينتصر الخير ، فجعلوا الامتزاج مبدأ ، والخلاص معادا .

وزعم بعضهم أن الأصليين قديمان أزليان ، وزعم البعض الآخر أن النور هو الأزلي والظلمة محدثة ، واختلفوا في سبب حدوثها ، ثم ظهرت المانوية وهم أصحاب ماني بن طائفة الذي اتخذ دينا وسطا بين المجوسية والنصرانية ، وزعم أن العالم مركب من أصليين قديمين نور وظلمة ، وقال بعض المانوية إن النور والظلمة امتزجا بالخطيئة والاتفاق لا بالقصد والاختيار .

ثم ظهرت المزدكية نسبة إلى مزدك في عصر كسرى أنوشروان الذي أمر بقتله لأنه أحل

النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلاء، لأنها السبب فيما يقع بين الناس من بغض ومخالفة وقتال .

وانتشر القول بالصابئة وهم عبدة الكواكب في شمال العراق . ومذهب هؤلاء في أول أمرهم أن للعالم صانعاً فاعلاً حكيماً مقدساً عن سمات الحدائق . والواجب علينا معرفة المعجز عن الوصول إلى جلاله وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون المقدسون جوهرًا وفعلًا وحالة .

أما الجوهر فهم المقدسون عن المواد الجسمية ، فطروا على التقديس والتسبيح ، لا يعصون الله ما أمرهم . فنحن نتقرب إليهم ، ونتوكل عليهم ، فهم أربابنا وآلهتنا ووسائلنا وشفعاؤنا عند الله ، وهو رب الأرباب وإله الآلهة .

أما عن الفعل فقالوا : إن الروحانيات هم الأسباب المتوسطون في الاختراع والابحاد وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال . يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية ، ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية ، فنها مديرات الكواكب السبع السيارة في أفلاكها ، وهي هياكلها .

ولكل روحاني هيكل ، ولكل هيكل فلك . ونسبة الروحاني إلى ذلك الهيكل الذي اختص به نسبة الروح إلى الجسد . فهو ربه ومدره ، وكانوا يسمون الهياكل أربابا .

فعمل الروحانيات تحريك الهياكل والأفلاك على قدر مخصوص ليحصل من حركاتها انفعالات في الطبائع والعناصر ، فيحصل من ذلك تركيبات وامتزاجات في المركبات .

ثم قد تكون التأثيرات كلية صادرة عن روحاني كلي ، وقد تكون جزئية صادرة عن روحاني جزئي . فمع جنس المطر ملك ، ومع كل قطرة ملك .

فكانوا يتقربون إلى الهياكل تقرباً إلى الروحانيات ، ويتقربون إلى الروحانيات تقرباً إلى الباري تعالى لا اعتقادهم أن الهياكل أبدان الروحانيات .

ثم استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضى منه العجب . وهذه الطلسمات المذكورة في الكتب والسحر والكهانة والتنجيم والتمزييم والخبواتيم والصور كلها من علومهم .

يتقربون إلى الروحانيات بهياكلها ، وهذه لها طلوع وأفول ، وظهور بالليل وخفاء بالنهار ، فنصبوا صوراً وتماثيل يمكفون عليها ، ويتوسلون بها إلى الهياكل فتقربهم إلى الروحانيات . فاتخذوا أصناماً أشخاصاً على مثال الهياكل السبعة ، كل شخص في مقابلة هيكل .

المسلمون ومنهج البحث التاريخي

- ٢ -

ذكرنا في المقال السابق الميزات العامة لمنهج البحث التاريخي . وسنبين في هذا المقال مرحلتى البحث التاريخي ، وهما التحليل والتركيب .

أما « التحليل » وهو مرحلة البحث الأول فيتكون من عمليتين أساسيتين : نقد الأصول ونقد الوقائع .

نقد الأصول : وينبغي أن نفهم أن التاريخ ، وإن كان علما يبحث في الوقائع إلا أنه ليس علم ملاحظة ، وذلك حين يتعلق بالوقائع وتفسيرها . يستطيع المؤرخ أن يكتب تاريخ حياته نفسه أو أن يقص حوادث شهداها بنفسه ، وهو في هذه الحالة يجمع وقائع هي نتيجة ملاحظات شخصية ، ولكن هذه الملاحظات ليست مادة التاريخ . قد تكون مصدرا ولكنها مصدر لا يعطى الحقائق في ذاتها ، إنما يشير الى أثرها في نفس كاتبها أو في نفس شاهد عيان . أما التاريخ ف يبدأ عند ما يجمع الباحث كل الأصول التي يمكن جمعها عن تاريخ أمة أو عن تاريخ عهد من العهود . يفعل هذا بكل ما أوتي من مهارة في جمعها . وهنا تختلف مادة البحث التاريخي عن مادة البحث في العلوم الطبيعية ، إذ يستطيع عالم الطبيعة أن يبحث في علومه بطريق الملاحظة ، وأن يضع ملاحظته أمام زملائه من العلماء . أى أن ملاحظته لمادته وملاحظة زملائه لها « مباشرة » وهذا ما لا يعرفه أبدا عالم التاريخ . إذ أن ملاحظته تكون « غير مباشرة » إنما يعرف فقط ما لحوادث التاريخ من أثر فيمن شهدوها .

وقد عرف المحدثون فكرة جمع الأصول معرفة تامة . ففي مقدمة ابن الصلاح الشهرزورى عن أبى حاتم الرازى « إذا كتبت فقمش ، وإذا حدثت ففتش » ص ٢١١

ففي هذه القاعدة الكلية تلخيص لقاعدة علماء المنهج التاريخي في فكرة الجمع . وفكرة الجمع عند المحدثين لا تختص بجمع شيء من الأصول وترك أشياء ، بل لابد أن يمتد الجمع على جميع المواد التي تحت يديه . فجمع الحقائق ينبغي أن يتناولها كلها لا بعضها . يقول ابن الصلاح : « ليكتب وليسمع ما يقع اليه من كتاب أو جزء على التمام ولا ينتخب ، فقد قال ابن المبارك ما انتخب على عالم قط إلا ندمت . وروينا عنه أنه قال : سيندم المنتخب في الحديث حيث لا تنفعه الندامة » مقدمة ابن الصلاح ص ٢١٢ . وقد دما وضوح فكرة جمع الأصول عند المسلمين ، عالما لبنانيا مسيحيا هو الدكتور أسد رستم الى القول بأنه « اعترافا بجهود المحدثين وفضاهم على علم التاريخ ، نرى من الواجب أن نسمى أولى خطوات المؤرخ المدقق المنقب :

التقميش . فنقول : على المؤرخ قبل كل شيء أن يعنى بتقميش الأصول لأنه إذا ضاعت الأصول ضاع التاريخ معها . مصطلح التاريخ ص ٤
والدكتور أسد رستم هو أول من توصل الى تلك النظرات المقارنة بين مصطلح التاريخ ومصطلح الحديث .

إذا انتهينا من جمع الأصول ، بدأ أهم عمل للباحث التاريخي وهو أن يبدأ في نقد الشهود الذين وصل عنهم الأصول ، أى أن ينقد مصادر التاريخ ، وهذا ما عبر عنه المحدثون بمعرفة صحة الحديث رواية ودراية ، أى أن نعود الى سلسلة الرواة أولاً فنطبق عليهم قواعد التعديل والتجريح المعروفة ، وهذا ما يعبر عنه بالنقد الخارجى للنص ، ثم نعود ثانية الى البحث فى متن الحديث نفسه . وهذا ما يعبر عنه فى المنهج التاريخي بالنقد الداخلى للنص . وقد وصل المسلمون فى كل هذه الأبحاث الى ما لم يصل اليه العالم الأوروبى إلا بعد قرون .

أما المصادر التاريخية التى يستمد منها الباحث التاريخي مادته والتى يقوم بنقدها فهى :
(أ) المؤلفات التاريخية والمؤلفات غير التاريخية ؛ أما الأولى فمعلومة فهى الانسان والتاريخ والأخبار والمذكرات ... أما الثانية فهى مصادر غير تاريخية ، ولكن يستطيع الباحث ان يستخدمها لما قد تتضمنه أحيانا من بعض الأخبار التاريخية ، أو لأنها قد تعرض لنا الحياة الفكرية والثقافية والاقتصادية والدينية لشعب من الشعوب ، وهذه النواحي جميعها تساعد على فهم التاريخ .

(ب) الوثائق ، وهى أيضا تتضمن الوثائق التاريخية ولكنها تشمل أيضا بعض الوثائق الخاصة بالحياة العامة أو الخاصة

(ج) الآثار ، أى المباني التى تؤدي عمل التاريخ وتقدم لنا مادة خصبة . وهى أيضا على نوعين آثار تاريخية ، وآثار غير تاريخية ؛ الأولى أنشئت لحفظ ذكرى حادثة أو رجل خاص ، بينما الثانية أنشئت للمنفعة الخاصة .

وبحث تلك الأصول ينبغى أن يتحقق على أن يكون لدى الانسان بعض العلوم المساعدة التى تعينه على فهم كثير من حقائق هذه الأصول . وقد كتب الدكتور حسن عثمان فى كتابه منهج البحث التاريخي فصلا قويا عن تلك العلوم المساعدة (١٢ - ٣٥) . أما المسلمون فقد سمو تلك العلوم المساعدة فى التفسير بالعلوم الموصلة . وهى العلوم التى توصل الى تفسير كتاب الله ، كعلم اللغة ، والنحو والتصريف والبيان والبديع والقراآت ... الخ . وبهذا ترى علماء التفسير قد سبقوا علماء التاريخ الى التوصل الى فكرة العلوم المساعدة أو الموصلة . ونرى هذا أيضا فى الفقه وفى الأصول ، واشترط ما يكون للفقيه أو للأصولى من علوم وأدوات قبل أن يبدأ فى عمله أو فى دراسته .

ويقوم نقد الأصول على مسألتين :

(أ) إثبات صحة الوثيقة .

(ب) تحديد قيمتها .

(أ) أما مسألة إثبات الوثيقة فتعني معرفة التاريخ التي تعود اليه الوثيقة ومعرفة صاحبها ، وهل المقصود بها الخداع أم أنها حقيقة صدرت في العصر المعين الذي نتكلم عنه ، وعن الشخص أو الأشخاص الذين يذكر فيها أنهم هم الذين تركوها . وعلى هذه المسألة ليست من الصعوبة بمكان ، وخاصة أن العلوم المساعدة تقدم للانسان الأدلة على صحة الوثائق وتحديدتها وتفسيرها .

(ب) أما مسألة تحديد قيمة الوثيقة ، فن الصعوبة بمكان مواجهتها بدون أن ننقد الوقائع التي تتضمنها . إننا قد نصل الى إثبات صحة الوثيقة ولكن تبقى الوثيقة نفسها قيمتها ، ما الذي يضمن لنا صحة الحوادث التي يرويها صاحبها أو أصحابها ، هل شاهدتها بنفسه ، فإذا كان قد شاهدتها بنفسه فهل كان محايدا في ذكرها ، أم أن اعتبارات أخرى كانت تمل عليه ما يكتب ؟ وإذا لم يكن شاهدتها بنفسه فما هي المصادر التي استمد منها ما كتب ؟

وقد ذكر علماء التاريخ أنه لا توجد قاعدة محددة يمكن تطبيقها في البحوث التاريخية عن قيمة شهود العيان الذين رويوا لنا كثيرا من أخبار التاريخ .

أما المسلمون فقد تفادى محدثوهم هذا القول بما وضعه علماءهم من قواعد عامة لتعديل وتجريح الرجال . كما أنهم تفادوا أيضا التحريف في النصوص والفساد فيها وإضافة بعض الالفاظ وإسقاط البعض بما وضعوه من إزامات عن تحرى الرواية والمجئ باللفظ . وقد كتب القاضي عياض في سألته علم المصطلح عن تحرى الرواية والمجئ باللفظ . وقد كتب القاضي عياض في رسالته علم المصطلح عن تحرى الرواية والمجئ باللفظ فصلا قيا ذكر فيه ما يأتي « من لم يمهز في العلوم ، ولا تقدم في معرفة تقديم الالفاظ وترتيب الجمل وفهم المعاني أن لا يكتب ولا يروي ولا يحكى حديثا إلا على اللفظ الذي سمعه ، وأنه حرام عليه التغيير بغير لفظه المسموع ، إذ جميع ما يفعله من ذلك تحكم الجهالة ، وتصرف على غير حقيقته في أصول الشريعة والنبي صلى الله عليه وسلم حض على ذلك وأمر بإيراد ما سمع منه كما سمع . ثم اختلف السلف وأرباب الحديث والفقه والأصول ، هل يسوغ ذلك لأهل العلم فيحدثوا على المعنى ، أو لا يباح لهم ذلك ؟ فأجازه جمهورهم إذا كان ذلك من مشتغل بالعلم . . . ومنعه آخرون ، وشددوا فيه ولم يجيزوا في ذلك لأحد . . . ولا يخالف أحد في هذا ، فإن الأولى والمستحب المجيء بنفس اللفظ ما استطاع » .

وهذه الرسالة تضارع ، كما يقول الدكتور أسد رستم ، أحسن ما كتبه علماء المناهج التاريخية في أوربه بعد كتابتها يقرون طوال .

وقد كتب القاضي عياض في رسالته الآتفة الذكر في باب إصلاح الخطأ وتقويم اللحن :
« الذي استمر عليه أغلب الأسياف نقل الرواية كما وصلت إليهم وسمعوها ، لا يغيرونها من كتبهم » .

تلك هي الخطوة الأولى في منهج التحليل وهي نقد الأصول . وقد وصل فيها علماء المسلمين إلى أوج الفكر من وضع المنهج . وسنرى في المقال الآتي موقفهم ، فإلى الخطوة الثانية من مرحلة التحليل ، ومن الجزء الثاني من المنهج التاريخي وهو مرحلة التركيب .

علي سامي النشار
مدرس بكلية الآداب



مداراة أهل الشر

قال النبي صلى الله عليه وسلم : شر الناس من اتقاء الناس لشره .

وقال أبو الدرداء : إنا لنكشر في وجوه قوم وإن قلوبنا لتلعنهم .

وسئل شبيب بن شبة عن خالد بن صفوان فقال : ليس له صديق في السر ، ولا عدو في العلانية .

وقال الأحنف بن قيس : رب رجل لا تغيب فوائده وإن قاب ، وآخر لا يسلم منه جلبيه وإن احتس .

وقال العتيبي :

لي صديق يرى حقوقى عليه	نافلات وحققه الدهر فرضا
لو قطعت البلاد طولاً إليه	ثم من بعد طولها سرت عرضا
لأرى ما فعلت غير كثير	واشتمى أن يزيد في الأرض أرضا

وقال دعبل الخزاعي في مثل هؤلاء :

استقيم السم إن ظفرت بهم	وامزج لهم من لسانك العسلا
-------------------------	---------------------------

نقول : إن مداراة أهل الشر لابد منها ، ولكن إلى الحد الذي لا ينتهى بصاحبه إلى الخديعة وتأبيد الباطل .

وهذه الرسالة تضارع ، كما يقول الدكتور أسد رستم ، أحسن ما كتبه علماء المناهج التاريخية في أوربه بعد كتابتها بقرون طوال .

وقد كتب القاضي عياض في رسالته الآتفة الذكر في باب إصلاح الخطأ وتقويم اللحن :
« فان » الذي استمر عليه أغلب الأشياخ نقل الرواية كما وصلت إليهم وصنعوها ، لا يغيرونها من كتبهم » .

تلك هي الخطوة الأولى في منهج التحليل وهي نقد الأصول . وقد وصل فيها علماء المسلمين الى أوج الفكر من وضع المنهج . وسنرى في المقال الآتي موقفهم ، على الخطوة الثانية من مرحلة التحليل ، ومن الجزء الثاني من المنهج التاريخي وهو مرحلة التركيب .

على سامي النشار
مدرس بكلية الآداب



مداراة أهل الشر

قال النبي صلى الله عليه وسلم : شر الناس من اتقاه الناس لشره .

وقال أبو الدرداء : إنا لنكشر في وجوه قوم وإن قلوبنا لتلعنهم .

وسئل شبيب بن شبة عن خالد بن صفوان فقال : ليس له صديق في السر ، ولا عدو في العلانية .

وقال الأحنف بن قيس : رب رجل لا تغيب فوائده وإن خاب ، وآخر لا يسلم منه جليسه وإن احتس .

وقال العنبي :

لي صديق يرى حقوقى عليه	نافلات وحققه الدهر فرضا
لو قطعت البلاد طولاً إليه	ثم من بعد طولها سرت عرضا
لأرى ما فعلت غير كثير	واشتمى أن يزيد في الأرض أرضا
وقال دعبل الخزاعي في مثل هؤلاء :	

استقيم السم إن ظفرت بهم وامزج لهم من لسانك المسلا

نقول : إن مداراة أهل الشر لا بد منها ، ولكن الى الحد الذي لا ينتهى بصاحبه الى الخديعة وتأبيد الباطل .

القلب في العربية

— ه —

القلب في الحكم الاعرابي :

٢ — يقع ذلك في باب كان إذا كان الجزء ان معرفة ونكرة ، فان الواجب جعل المعرفة الاسم والنكرة الخبر ، إذ كان المعرفة هو الخلق بأن يسند اليه ويحكم عليه ، والنكرة حقها أن تكون حكما استفاد . وقد يأتي في الشعر أن يكون النكرة الاسم والمعرفة الخبر ، ولا يغير ذلك من الحقيقة أن النكرة وإن رفعت اسما هي المفادة والصفة ، والمعرفة وإن نصبت هي المحكوم عليه والموصوف . قال سيبويه (١) : « وقد يجوز (يريد جعل المعرفة خبرا والنكرة اسما) في الشعر وفي ضعف من الكلام ، حملهم على ذلك أنه فعل بمنزلة ضرب ، وأنه قد يعلم إذا ذكرت زيدا وجعلته خبرا أنه صاحب الصفة على ضعف من الكلام » . يريد أنك لو قلت كان قائم زيدا فانه لا يشتهى أن زيدا وإن نصب هو صاحب القيام . ومن هذا الضرب قول حسان بن ثابت :

كان سبيشة من بيت رأس يكون مزاجها غسل وماء
على أنيابها أو طعم غض من التفاح هصره اجتناء

(السبيشة : الخمر تسبأ أي تشتري لتشرب ، وبيت رأس اسم لقرتين في كل واحدة منهما كروم كثيرة ، ينسب اليها الخمر ، إحداهما بالبيت المقدس والأخرى من نواحي حلب . وهصره : أماله وجذبه . يصف طيب ريقها فكأنما هو خمرا أو فيه طعم الغض من التفاح) . فقد جعل مزاجها وهو معرفة خبرا ، وغسل وماء النكرتان اسما .

وذكر السيرافي مما سهل ذلك أن الغسل والماء منكورين هما الغسل والماء معروفين لأنها نوعان متشابهة الأجزاء القليل والكثير منها سواء ؛ ألا ترى أن جرعة ماء وأقل منها يقال لها ماء ، ويقال للنيل والبحر ماء ؟ أو أنت الضمير الذي في مزاجها يعود إلى سبيشة وهي نكرة كما ترى ، والتوجيه الأول ردها معرفتين والثاني ردها نكرتين . قال السيرافي : « وكان المازني ينشد : يكون مزاجها غسل وماء ، فيحمل ماء على المعنى ، وذلك أن مامازج الشيء فقد مازجه الشيء ، فكأنه قال : ومازجها ماء » . وروى يكون مزاجها غسل وماء على أن اسم يكون ضمير الشأن .

ومن ذلك قول ثروان بن فزارة المامري ، أو خدش بن زهير ، على مافي كتاب (٢) سيبويه :

(١) الكتاب ج ١ ص ٢٢ وما بعدها (٢) ح ١ ص ٢٣

فانك لا يضرك بعد حول أظبي كان أمك أم حمار
فقد لحق الأسافل بالأعلى وماج اللؤم واختلط النجار
وطاد العبد مثل أبي قبيس وسبق مع المملجة العشار

يذكر تغير الزمان واختلاط الشرفاء والوضعاء ، وضياح مآثر البيوتات العالية والنسب الرفيع ، و« يصف (١) إضراب الناس عن التشرف بالأنساب ، وتقارب ما شرف منها وما وُضع » ، وضرب (٢) المثل بالظبي والحمار وجعلهما أمين وهما ذكران لأنه مثل لا حقيقة له ، وقصد قصد الجنسين . والظبي مثل المحتد الشريف ، والحمار مثل الأصل الخسيس . وأبو قبيس هو النعمان بن المنذر ، وهو في الأصل أبو قابوس فغيره في الشعر إلى ما ترى ، وقابوس معرب كاووس . كانوا يتسمون بأسماء الفرس من كان منهم له سبب بهم ، وفيه يقول النابغة :

أنبت أن أبا قابوس أوعدني ولا قسار على زار من الأسد

وقوله : ماج اللؤم أي غزر واتسع حتى صار كالبحر ذي الأمواج ، والنجار : الأصل . والمملجة يريد بها من النوق الرديء ، وأصل المملج ما ليس محض النسب ، والمشار جمع المُشراء وهي من النوق التي مضي لحملها عشرة أشهر . « وأحسن (٣) ما تكون الأبل وأنفسها عند أهلها إذا كانت عشاراً » .

فقوله : أظبي كان أمك أم حمار فيه القلب في الحكم ، فإن اسم كان ضمير يعود على ظبي وهو نكرة ، وهذا الضمير وإن كان معرفة في حكم جمهور النحاة فإن مدلوله نكرة ، فكان وجه الكلام أن يكون أمك هو الاسم ، وظبي على هذا مبتدأ خبره الجملة بمده . وجوز أن يكون ظبي اسم كان مضمرة دل عليها كان المذكورة ، وأملك خبر كان المضمرة . وسهل ذلك أن الاستفهام يطلب الفعل ، وعليه فلا خفاء في كون البيت من باب القلب .

٣ — إذا قلت : كسى مجدبة ، فإن مجدا هو النائب عن الفاعل . وأجاز بعضهم أن يقال كسى مجدبة على اعتقاد القلب « فهو (٤) من إعطاء المرفوع إعراب المنصوب وعكسه عند أمن اللبس كقولهم خرق الثوب المسمار وكسر الزجاج الحجر ، وهو من ملح كلامهم » . هذا وأختم هذا البحث بثلاث قصص تتعلق بالقلب :

فمن (٥) الكسائي قال : فزع أعرابي من الأسد ، فجعل يلوذ (أي يتحصن ويتوقى) الهلكة (والأسد من وراء عوسجة (هي شجرة كثيرة الشوك) ، وجعل الأعرابي لهشته يقول : يمسجني بالحوثة . تبصرني لا أحسبه . يريد يختلتي بالعوسجة ، يحسبني لا أبصره . (يقال ختل السبع الصيد : تخنى له) . فأنت ترى كيف قلب وحافظ على زنة الكلمة الأصلية .

(١) من السيرافي . (٢) من الأعلام . (٣) من اللسان في عصر . (٤) من التصريح
في مبحث النائب عن الفاعل . (٥) أخبار النعمانيين لسيرافي ص ٥١ وانظر اللسان في عسج .

ومن طريف القلب قصة الحسين (١) بن عبد الله الجوهري التاجر صاحب الأموال والجوهر ، كان مجدودا في التجارة ذا حظ عظيم في الدنيا ، وكان فيه سلامة باطن . نزل مرة مع الوزير الخاقاني في المركب . ويده بطيخة كافور . فأراد أن يبصق في دجلة ويعطى الوزير البطيخة ، فبصق في وجه الوزير وألقى البطيخة في دجلة ، فارتاع الوزير وقال له : ويحك ! ما هذا ؟ فأخذ يعتذر للوزير ، ويقول : أردت أن أبصق في وجهك وألقى البطيخة في الماء فغلطت . فقال : كذا فعلت يا جاهل ! فغلطت في الفعل وأخطأت في الاعتذار !

وبما وقع من القلب في الكتابة أن (٢) عبد العزيز بن مروان حين ولايته على مصر كتب له مصحف وجود فيه للغاية ، وجعل لمن وجد فيه خطأ مكافأة جلية ، فأتى رجل من قراء السكوفة فقرأه تهجيا ، ثم جاء إلى عبد العزيز فقال : إني وجدت في المصحف حرفا خطأ . فقال : مصحفى ؟ قال : نعم . فنظر فإذا فيه : إن هذا أخى له تسع وتسعون نجمة فإذا هي مكتوبة : نجمة قد قدمت الجيم قبل العين . فأمر بالمصحف فأصلح ما كان فيه وأبدلت الورقة ثم أمر له بما جملة من الجزاء ؟

محمد علي النجار

المدرس في كلية اللغة العربية

رذيلة الحسد

قال الحسن البصري : أصول الشر وفروعه ستة ، فالأصول الثلاثة : الحسد والحرم وحب الدنيا ؛ والفروع كذلك : حب الرياسة وحب الثناء وحب الفخر .

وقال أيضا : يحسد أحدهم أخاه حتى يقع في سريره ، وما يعرف علانيته ؛ ويلومه على ما لا يعلمه منه ؛ ويتعلم منه في الصداقة ما يعيره به إذا كانت العداوة ؛ والله ما أرى هذا بمسلم ! وقال بعض الحكماء : ما أحق للإيمان ، ولا أهدى لك من الحسد . وذلك أن الحاسد معاند لحكم الله ، باغ على عباده ، عات على ربه ، يعتد نعم الله نقما ، ومزيد غيرا ، وعدل قضائه حيفما ، للناس حال وله حال ، ليس يهدأ ليله ، ولا ينام جسعه ، ولا ينفعه عيشه ؛ محتقر لنعم الله عليه ، متسخط ما جرت به أقداره ، ولا يبرد غليله ، ولا تؤمن غوائله ، إن سالمته وترك ، وإن واصلته قطعك ، وإن صرمته سبقك .

وذكر حاسد عند بعض الحكماء فقال : يا عجبا لرجل أسلكه الشيطان مهاوى الضلالة ، وأورده قعم الهلكة ، فصار لنعم الله تعالى بالمرصاد ، إن أناها من أحب من عباده ، أشعر قلبه الأسف على ما لم يقدر له ، وأغار الكلف بما لم يكن لينا له .

ومن طريف القلب قصة الحسين (١) بن عبد الله الجوهري التاجر صاحب الأموال والجوهر، كان محدودا في التجارة ذا حظ عظيم في الدنيا، وكان فيه سلامة باطن. نزل مرة مع الوزير الخاقاني في المركب. ويده بطيخة كافور. فأراد أن يبصق في دجلة ويعطى الوزير البطيخة، فبصق في وجه الوزير وألقى البطيخة في دجلة، فارتفع الوزير وقال له: ويحك! ما هذا؟ فأخذ يعتذر للوزير، ويقول: أردت أن أبصق في وجهك وألقى البطيخة في الماء فغلطت. فقال: كذا فعلت يا جاهل! فغلط في الفعل وأخطأ في الاعتذار!

وبما وقع من القلب في الكتابة أن (٢) عبد العزيز بن مروان حين ولايته على مصر كتب له مصحف وجود فيه للغاية، وجعل لمن وجد فيه خطأ مكافأة جليلة، فأتى رجل من قراء السكوفة فقرأه تهجيا، ثم جاء إلى عبد العزيز فقال: إني وجدت في المصحف حرفا خطأ. فقال: مصحفى؟ قال: نعم. فنظر فإذا فيه: إن هذا أخى له تسع وتسعون نجمة فإذا هي مكتوبة: نجمة قد قدمت الجيم قبل العين. فأمر بالمصحف فأصلح ما كانت فيه وأبدلت الورقة ثم أمر له بما جمعه من الجزاء.

محمد علي التهامي

المدرس في كلية اللغة العربية

رياسة الحسد

قال الحسن البصري: أصول الشر وفروعه ستة، فالأصول الثلاثة: الحسد والحرم وحب الدنيا؛ والفروع كذلك: حب الرياسة وحب الثناء وحب الفخر.

وقال أيضا: يحسد أحدهم أخاه حتى يقع في سريره، وما يعرف علانيته؛ ويلومه على ما لا يعلمه منه؛ ويتعلم منه في الصداقة ما يميده به إذا كانت المداوة؛ والله ما أرى هذا بمسلم! وقال بعض الحكماء: ما أحق للإيمان، ولا أهتك للستر من الحسد. وذلك أن الحاسد معاند لحكم الله، باغ على عباده، عات على ربه، يعتد نعم الله نقما، ومزبده غيبرا، وعدل فضائه حينما، للناس حال وله حال، ليس يهدأ ليله، ولا ينام جسعه، ولا ينفعه عيشه، ومحتقر لنعم الله عليه، متسخط ما جرت به أقداره، ولا يبرد غليله، ولا تؤمن غوائله، إن سالمته وترك، وإن واصلته قطعك، وإن صرمتة سبقك.

وذكر حاسد عند بعض الحكماء فقال: يا عجباه لرجل أسلكه الشيطان مهاوى الضلالة، وأورده فحم الهلكة، فصار لنعم الله تعالى بالمرصاد، إن أنا لها من أحب من عباده، أشعر قلبه الأسف على ما لم يقدر له، وأغاره الكلف بما لم يكن ليناله.

(١) النجوم الزاهرة ج ٣ / ٢١٨ (٢) المقرئ في الكلام على جامع الفسطاط.

العلامة أبو الكلام آزاد

رئيس المؤتمر الهندي الوطني

العلامة أبو الكلام آزاد من نسل الشيخ جمال الدين ، أحد العلماء الأعلام ، والفقهاء التمسكين في علوم الدين . وكان موطنه في بخارا ولكن اجتذبه الى الهند ما كان في بلاط الامبراطور « أكبر » من روح علمية دينية ، وحركة ذهنية .

وقد عرف الامبراطور المغولي في الشيخ جمال الدين كمال الخلق ، ونزاهة الطوية ، فقربه اليه . ولما أعد فقهاء الامبراطور أكبر - بتحريض منه - قرارا عاما ليعلنوه في الناس ، فحواه أن الامبراطور قد أسس ديناً جديداً سماه « دين الله » رفض الشيخ جمال الدين أن يوقع على هذا القرار وعارضه بالرغم من تقرب الامبراطور إياه .

أما والد العلامة أبي الكلام فاسمه كمال الدين . والمترجم له يرجع في نسبه من ناحيتي أبيه وأمه ، الى أجساد عرفوا بالعلم والتقوى . وتنتمي أمه الى أسرة شريفة في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم .

ومن نسل جمال الدين - الجد الأكبر للمترجم له - فقهاء أتقياء هاجروا من الهند الى الحجاز . وهذا ما حدث لوالده - الشيخ كمال الدين - فانه اضطر الى أن يغادر الهند بعد ثورة سنة ١٨٥٧ ، فاجأ الى الحجاز حيث أقام هناك عدداً من السنين .

وكان أن خشى السلطان عبد الحميد من نفوذ الشيخ كمال الدين في الحجاز فأرسل اليه دعوة ليقم في ضيافته بالأسنانة ، فلبى الشيخ الدعوة ، وظل هناك ثلاث سنوات بالقرب من الخليفة . ولما تتابعت عليه الدعوات من أتباعه في الهند سافر من الحجاز الى كلكتا ، فأكب على تدريس العلم والارشاد ، وكانت له مؤلفات في علوم الدين طبع بعضها في مصر ، ولا تزال تطالع في الهند من بين كتب التوحيد القيمة المعتمدة .

أما المترجم له فاسمه الأصلي محي الدين أحمد ، وكان والده يطلق عليه لقب « فيروز بخت » أي الحظ السعيد ، وقد ولد في مكة في سبتمبر سنة ١٨٨٨ ، وأمضى طفولته في مقر ولادته ، وترعرع في المدينة حيث كان منزل والده مركزاً عظيماً للعلم والتفقه ، وقد تلقى دروسه الأولى على يد والده وتحت إشرافه ، ثم ذهب بعد ذلك الى الأزهر الشريف حيث أتم دراسته ، ومن الغريب أنه لنباهته أجاز في التدريس وهو ابن أربع عشرة سنة . ولما رجع الى الهند

قام بوظيفة التعليم في إحدى مدارس كلكتا ، فلفت اليه الأنظار بعبقريته ونبوغه ، وكان دائماً متمطشاً للعلم يبحث عنه حيث يكون ، يقرأ الكتب ، ويسمع المحاضرات ، ويناقض ويجادل . ولا غرابة في ذلك فقد ورث ذلك عن أبويه ، وكان لنشاطه هذا أثره في أن جمع حوله قلوب كثير من المعجبين به ، الذين يعترفون باستمداده للزمامة .

وبالرغم من أنه ولد في أسرة معروفة بمحافظتها الدينية الشديدة ، وبميلها الى اتخاذ منهج النقل في الشؤون الدينية ، نجده ذا شخصية مخالفة ، فهو عقلي منطقي قبل كل شيء . وهو لا يخضع إلا لحجة التفكير السليم . وهذا مادعاؤه لأن ينظر بعين الناقد الى كل شيء في الحياة ؛ من تقاليد الى قيم خلقية ، الى عادات الى أحكام دينية . يظهر هذا فيما كتبه ، وهو في سن الثلاثين ، حينما كان معتقلاً لشبهة سياسية . فقد ألف كتاب « التذكرة » وبحث فيه أصول العقائد ، واحتج على قبول الأحكام من غير تحكيم العقل . وكان ينهج نهج الامام الغزالي في فهمه لأحكام الدين وإعماله العقل . وهو يقول في كتابه : إنه بعد أن قبل بطريق التقليد والايحاء ما تعلمه في شبابه لم يجد بدا من أن يرجع اليه مرة أخرى ، فيختبره ويزنه بميزان المنطق ، لا ، بل إنه مال الى الجحود والزيغ فترة من حياته ، ثم لم يلبث أن عاد الى هدى الاسلام بعد أن لمس بعقله ومنطقه عمق التعاليم الاسلامية ، ومتانة الأسس التي بنيت عليها أحكامه .

وإذا كان أبو الكلام من العبقريه على ما وصفنا فلا غرابة إذا ذكرنا أنه أصدر - ولم يتجاوز بعد الخامسة عشرة من العمر - مجلة أدبية شهرية ، سماها « لسان الصدق » ؛ تلك المجلة التي وجدت من طبقة المثقفين المسلمين رواجاً وتشجيعاً ، ولا سيما من الشاعر الهندي العظيم حالي الذي أشاد بذكر المجلة من غير أن تكون له معرفة بأبي الكلام .

وحدث أن قابل في سنة ١٩٠٤ الشاعر حالي صاحبنا أبا الكلام وتعرف به ، ولكنه لم يكن يصدق أن أبا الكلام هذا - وكان في السادسة عشرة من عمره - هو رئيس تحرير « لسان الصدق » . ومنذ ذلك الحين توطدت الصداقة بينهما ، وظل الشاعر طول حياته صديقاً معجباً بالمترجم له .

ومن الحوادث البارزة في تاريخ أبي الكلام أنه راسل - وهو في الرابعة عشرة - البعثة الرحالة الهندية شبلي ، مؤسس جمعية الأبحاث التاريخية . وكانت تصدر في لاهور مجلة اسمها « المخزن » وقد ساهم أبو الكلام فيها بنشر مقالات طيبة . واتفق في سنة ١٩٠٤ أن قابل شبلي أبا الكلام في بومباي فأظهر الأول إعجابه العظيم بالمقالات التي تنشر في مجلة المخزن بامضاء « أبي الكلام » فلما أن الكاتب هو والد المتحدث اليه . وما كان أشد دهشته حين علم أن صاحب هذه المقالات هو الشاب أبو الكلام الذي يمدته . وكان نواب محسن الملك السكرتير السابق للجامعة عليكره الاسلامية بالهند ، يصف أبا الكلام بأنه صغير السن كبير العقل .

أما نشاطه السياسى فيبدأ من سنة ١٩١٢ عندما أخذ يعرض أفكاره السليمة الناضجة بنشرها فى مجلة « الهلال » الهندية . وكانت أول مجلة من نوعها فى عالم السياسة بالهند . وكانت تضارع فى موضوعها وأسلوبها المجلات الأوربية . ولم تتميز كتابات أبى الكلام بسمو الفكرة وصوابها لحسب ، ولكن امتازت أيضا بأسلوب خاص بديع فى اللغة الأوربية ، وكان أبو الكلام يمتقد أن أفكار المسلمين قد وصلت من الركود الى مرحلة تحتاج فيها الى ثورة ذهنية . وقد اتخذ من مجلة « الهلال » وسيلة لإشعال نار هذه الثورة ؛ فكان فى كتاباته يتناول ناحيتين هامتين : الناحية السياسية فى بلاده ، والناحية الدينية فى العالم الاسلامى . وقد وجدت كتاباته من المتعلمين عقولا متمتعشة للتجديد . وفهم روح الاسلام بمعناه الصحيح ، عقولا تريد أن تتخلص من الخرافات والعادات الغريبة التى لصقت بالدين . وكان السير أبو الكلام بعمله هذا مؤسسا لمدرسة تفكيرية جديدة فى الهند ، مدرسة مبدؤها النقد المنطقى والمناظرات الدينية السليمة ، وقد كان أثره فى شبان الهند المتعلمين شبيها بأثر الشاعر العظيم إقبال من حيث توجيه الشبان إلى التفكير الجدى فى المشكلات الحيوية التى تواجههم .

كانت مدرسة التفكير السائدة بين مسلمى الهند قبل ظهور مجلة الهلال هى مدرسة عليكرة النفاية ، فكان ينظر الى رجال هذه المدرسة باعتبارهم قادة فى التفكير والعمل . وحكاية ظهور هذه الجماعة التى تمثل مدرسة عليكرة التفكيرية أن السير سيد أحمد خان بعد أن حضر اجتماعات الكونجرس مرة واحدة تركه وانصرف الى تأسيس معهد علمى . وكان غرضه من ذلك أن يقدم الى المسلمين نوطا من التربية الدينية الإسلامية ، بعيدا عن شوائب السياسة . وفى سنة ١٩٠٦ أسست الرابطة الاسلامية Muslem League ، لتكون الهيئة المعبرة عن آراء المسلمين وأهدافهم السياسية . وكذلك كانت سياسة مجلة « الرفيق » الأسبوعية « Comrade » التى أصدرها السير محمد على باللغة الانجليزية فى كلكتا سنة ١٩١١ لتدافع عن مصالح المسلمين .

غير أن أبا الكلام جاء بنوع جديد من التفكير ، وبمذهب جديد ، وبسياسة جديدة لا يزال لها أشباع فى الهند . (يتبع)

محمد ولى خان

دكتور من جامعة اكسفورد

بحوث في المسائل الاقتصادية :

التعاون والاشتراكية

تكلمنا في البحث السابق عن التطور التاريخي لفكرة التعاون ومدى ما صادفته من نجاح ، وألمنا بحظ النظام التعاوني من العناية والاهتمام في الشريعة الإسلامية السمحة . على أنه يحمل بنا ، وقد التزمنا متابعة البحث في هذا الموضوع ، أن نقارن بين كل من نظام التعاون والنظم الاشتراكية ، ونبسط أوجه الشبه والخلاف بينهما حتى تتسكون لدى القارئ فكرة واضحة عن نظامين يتصارعان على البقاء .

فالنظم الاشتراكية ترمي في مجموعها إلى إلغاء نظام الملكية ، وتقرير المساواة الفعلية بين الأفراد ، فلا ملكية في ظل النظام الاشتراكي إلا للدولة ، وبهذا يتلاشى نظام الطبقات ، وتتحطم الفوارق الاجتماعية بين الأفراد ، ويصبح الجميع أمام فرص متشابهة في وسائل الإنتاج . أما عن المساواة الفعلية فيقصد بها منح جميع الأفراد أجوراً تتفق مع مجهودهم ، بل هي تنادي في مظهرها الشيوعي وتعمل على تحقيق مبدأ (من كل بحسب قوته ، ولكل بحسب حاجته) أي للأفراد أن يبذلوا جهد ما يستطيعون في سبيل الإنتاج ولا يأخذوا إلا أجوراً تعادل مع حاجاتهم دون نظر إلى ما يبذلونه من أعمال . ومن هنا كانت النظم الاشتراكية ثورة على الرأسمالية ، فهي تذكي نار الحق والضعف بين العمال والرأسماليين ، وتدعوم إلى ثورة جامعة تذهي بتحطيم النظام الرأسمالي ، وتطبيق المبادئ الاشتراكية بين الأفراد .

يتبين مما سبق أن النظم الاشتراكية تتفق مع نظام التعاون في محاربة الملكية الشخصية ، فإذا كان النظام التعاوني لا يدعو صراحة إلى إلغاء نظام الملكية ، فإنه يجردها من أهم مظاهرها وهو الربح ، إذ أن النظام التعاوني لا يقوم بقصد الربح كالشركات التجارية ، وإنما يقوم لتحقيق منافع الأعضاء عن طريق الخدمات المتبادلة ، ثم إن النظام التعاوني من ناحية أخرى يقوم عن طريق المنافسة المشروعة بهدم الرأسمالية وإلغائها ، ففي الوقت الذي يصبح فيه جميع الأفراد أعضاء في الجمعيات التعاونية توصل الشركات الرأسمالية أبوابها عن آخر حميل لها .

هذا وتتفق الاشتراكية مع التعاون أيضا من ناحية إنصاف الطبقات الفقيرة وإلغاء التحكم بين الطبقات ، فجمعيات الاستهلاك التعاونية تحمي المستهلكين من تحكم التجار والمنتجين ، وجمعيات الإنتاج التعاونية تحمي العمال من تحكم الرأسماليين ، وجمعيات الائتمان

التعاونية تحمي المقترضين من تحكم المربين ، إلى غير ذلك من النواحي الاقتصادية المختلفة . إلا أن الفروق بين النظم الاشتراكية والتعاونية تبدو بوضوح من نواح أخرى ، فالاشتراكية لا تهتم إلا بالعمال فقط ، دون بقية الطبقات ، بينما التعاون يقوم على تحقيق منافع الأفراد على اختلاف طبقاتهم دون تفرق .

وكذلك تنجبه الاشتراكية في سبيل تحقيق مبادئها إلى إذكاء نار الثورة والتمرد بين العمال واستعمال القوة في التغلب على أصحاب الأعمال ، وهدم النظام الرأسمالي ، بينما تنجبه النظم التعاونية إلى الوئام والاتحاد بين الأفراد في سبيل تحقيق المصالح المتبادلة ، وفي ميدان المنافسة المشروعة تشق المؤسسات التعاونية طريقها في الحياة .

ومما يجدر ذكره في هذه المناسبة أنه إذا كانت الاشتراكية نظماً اقتصادية بحثة فإن النظام التعاوني يضم إلى نواحيه الاقتصادية نواحي أخرى أخلاقية ؛ فهو يقوم على إذكاء روح التضامن والمحبة بين الأفراد ، والنضحية بالمصلحة الخاصة في سبيل المصلحة العامة . فشماع التعاون (الفرد للجماعة ، والجماعة للفرد) .

يتضح من هذه المقارنة أن التعاون والاشتراكية يتفقان في محاربة الرأسمالية ، إلا أن الاشتراكية تسلك طريقاً شائكاً غير مشروع لتصل إلى غرضها ، بينما يملك نظام التعاون طريقاً مشروعاً يتفق مع مبادئ العدالة والأخلاق . ولقد كان لذلك التباين في السبل أثره الملحوظ في حياة كلا النظامين ، فبينما نجد نظام التعاون يرتقى سلم النجاح سريعاً ، وينتشر في شتى الدول وبين مختلف الطبقات ، وتتم فوائده ومزاياه الحياة في نواحيها المختلفة ، نجد النظم الاشتراكية ليس لها مكان في الحياة العملية ؛ فقد نشأت نظرية وظلت كذلك حتى اليوم فلم يسعها الحظ بالتطبيق الكامل حتى في روسيا نفسها ، حيث بدأت سنة ١٩١٧ في تطبيق بعض المبادئ الاشتراكية المخففة ، وذلك عقب فشلها في تطبيق المذهب الشيوعي الكامل .

هذا ومما تجب ملاحظته أخيراً أن الدين الإسلامي الحنيف قد أحاط الحياة الاجتماعية بسياج من الأصول يحجبها من خطر تسرب النظم المنطرفة إليها ، كالشيوعية والفوضوية والاشتراكية .

فهو إلى جانب تشجيعه النظام التعاوني والحض عليه ، قد وضع نظام الزكاة ، وهي حق مقرر في مال الغنى للفقير ، لا صدقة كما قد يفهم البعض ، مما يجعل الفقير يطيب نفساً ، ويقر عيناً ، فلا يحمل للغنى البغض والحقد ، وهما الطريق إلى تسرب الأفسكار المنطرفة إلى النفوس .

وإننا إذ نختتم هذا الحديث نرجو مخلصين أن يوجه الله أولى الأمر إلى وضع تشريع يضع نظام الزكاة موضع التنفيذ ، فيقتلعون بذلك بذور الفقر والفاقة من البلاد ، وهي أساس الأمراض الويلة الفتاكة في حياة الجماعات .

أحمد محمود الصاوي

مدرس الاقتصاد السياسي بقسم تخصص القضاء

بكلية الشريعة

قدامة بن جعفر

ومدرسة النقد الأدبي

عرض وتحليل لكتابه « نقد الشعر »

— ٦ —

٥ — ابن سنان الخفاجي المتوفى سنة ٤٦٦ هـ

وقد وجدت له أكبر نصيب عثرت عليه من نقد قدامة ، فقد نقده في مواضع كثيرة من كتابه « سر الفصاحة » ومن نقده ما ذكره فيما يأتي :

في ص ٨٦ حكى لقدامة رأيين متضادين في شأن موضوع صناعة الكلام : الأول في كتاب نقد الشعر وهو أن المعاني هي موضوع هذه الصناعة ، والثاني في كتاب الخراج وهو أن الألفاظ هي موضوعها . ثم أخذ يدل على بطلان الأول وصحة الثاني .

وفي ص ٨٧ ذكر أنه وقف على كلام في هذه الصناعة لا يعلم صاحبه الآن قدامة أو غيره ؟ قال : « لأنني أنسيت الكتاب » وهذا الكلام يدل على أن الألفاظ موضوع كما قلنا إلا أنه (أى صاحب الكلام) يدعى أن الناظم متى ألف لفظة رديئة فليس ذلك بعيب عليه الخ ما قال .

ويلوح لي أن قائل هذا الكلام هو قدامة في نقد الشعر ص ١٤ إلا أنه في المعاني لافي الألفاظ ، فهل يقال إن ابن سنان أنسى أيضاً أن الكلام الذي قرأه يدل على أن موضوع الصناعة المعاني لا الألفاظ ؟

وفي ص ٩٧ يأخذ على قدامة أنه خالف ما اتفقا على إنكاره من تكرار حروف الربط بين الكلمات في كتاب الخراج حيث قال فيه : « فأما له منه أو منه عليه أو به له أو ماجرى مجراه فقبیح » . وقد وقع فيما نهى عنه فقال في نفس الكتاب بعد أوراق يسيرة : « وبلغني أن المأمون أمر عمرو بن مسعدة يوما أن يكتب لرجل له به عناية » قال ابن سنان : « فأنسى أبو الفرج ما قدمه وسها عما أنكره » . ويعجبني منه قوله بعد ذلك : « ويجب أن يجعل هذا الزلل عذرا فيما لعلنا أن تأتى به في هذا الكتاب (سر الفصاحة) من لفظة قد أنكرناها وأمرنا باجتنابها » ، ففي هذه الكلمة إشادة بمكانة قدامة ، واعتذار حسن من ابن سنان .

ومن الطريف أن يقع ابن سنان بعد ورقات — كما وقع قدامة تماما — في نفس هذا الزلل فيقول ص ١٢٥ س ٨ « كما لا يحتج لهم به » . وفي ص ١٨٣ قبل آخر سطر « ثم جاء المحدثون

فأصبح به منهم مسلم بن الوليد الأنصاري ، وسبحان من تفرد بالكمال وجل عن الخطأ والنسيان .

وفي ص ١٥١ يردد كلام الآمدي في المعاظة ويوافقه . وفي ص ٢٣١ ينقد قدامة في اعتباره بيت ابن هرمة يصف كلباً :

تراه إذا ما أبصر الضيف مقبلاً يكلمه من حبه وهو أعجم

من المتناقض الذي فيه الجمع بين القنية والملكة ، لانه جعله متكلماً وأخرس في آن واحد ، قال : وهو غلط من أبي الفرج طريف ، لأن الأعجم ليس هو الآخرس بل الذي يتكلم بمجمة ، واستدل بقوله تعالى : « لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين » وإذا قيل فلان يتكلم وهو أعجم لم يكن متناقضاً .

وهذا سهو من ابن سنان كما هو سهو من قدامة ، فان مراد ابن هرمة أنه يجمع بين المتناقضين في الظاهر وهو أمر عجيب وإن كان لم يرد بالكلام حقيقته بل قصد إلى حركات الكلب تحدث منه عند لقاء من يحب من عواء وهز ذيل وإظهار للسرو ، وتسمية هذا بالكلام ثم الجمع بينه وبين المجمة في الظاهر هو سر الجمال ومناط الابداع في البيت . على أن البيت يروى يكاد إذا ما أبصر الخ وهو حينئذ واضح .

وفي ص ٢٣١ نقد قدامة في اعتبار وصف الخر والحباب بالسواد والبياض في آن مستحيلاً في قول أبي نواس :

كأن بقايا ما عفا من حبابها تفارق شيب في سواد عذار

تردت به ثم انفرى عن أديمها تفرى ليل عن بياض نهار

وتمبير قدامة بكلمة مستحيل هي محط النقد عند ابن سنان ، ولو قال ممتنعاً لأصاب ، لأن المستحيل هو الذي لا يمكن وجوده ولا تصوره في الوم ، والممتنع يمكن تصوره في الوم وإن كان لا يوجد . وهذا نقد منطقي صرف . ولعل قدامة لم يقصد بالمستحيل المعنى المنطقي وأراد الممتنع .

وفي ص ٢٥٠ أخذ على قدامة مذهبه في المدح والهجاء بالجمال والدمامة الطيعيين واستدلله بأنكار عبد الملك بن مروان على ابن قيس الرقيات قوله فيه :

يأتلق التاج فوق مفرقه على جبين كأنه الذهب

بعد أن قال في مصعب بن الزبير :

إنما مصعب شهاب من الاله تجلت عن وجهه الظلماء

وبحسب أن الآمدي استنكر ذلك وقال : إن أبا الفرج خالف مذاهب الأمم كلها عريبها وعجميها لأن الوجه الجميل يزيد في الهيبة ويتيمن به ، ثم يؤيد الآمدي ويقول : ولو لم يكن في ذلك إلا ما قد جبلت النفوس عليه من الميل إلى الوجوه الحسان لكفى ، ثم يمدد الفضائل الخلقية ويأخذ على قدامة استنكاره المدح أو الهجاء بالفضائل والمذام الخلقية مع أن العقل والشجاعة والكرم الخ كلها خلقية لا تدخل للإنسان فيها وقد جعلها قدامة من الأسس التي تعتبر في المدح . ويظهر أن قدامة إنما يقصد الصفات التي تتعلق بالشكل والتكوين الجسمي . على أننا أوضحنا نظريته في هذا الموضوع سابقا .

ومما تقدم نرى أن لابن سنان وجهة في بعض تقدمه . على أنه نقل كثيرا من آراء قدامة وسلمها له وأقرها . ومن يراجع كتابه (من ص ١٤٨ - ٢٠٦) يرى كثيرا من ذلك في مواطن متفرقة .

٦ — ضياء الدين بن الأثير المتوفى سنة ٦٣٧ هـ

صاحب المثل السائر ، وفي عصره كادت العلوم تستقر على قواعدها النهائية ، وقد جاء بعد أن هدأت نائرة النقد ووضعت المصطلحات العلمية والأدبية ، ولسكنه أضفى على نفسه حلة من الفخر والاعتداد بالنفس والاعجاب بهذا الكتاب ، مما دعا ابن أبي الحديد إلى وضع كتاب « الفلك الدائر » لرد عليه ، ولم يكف ذلك العلاج الصفدي فألف كتابه « نصرة الثائر على المثل السائر » وبين أن حملة ابن الأثير على القدماء لا محل لها ، وأن إطرأ عمله هذا مما لا يليق بالعلماء . وقد عرض بالنقد لقدامة في مسألة المماثلة ولم يأت بجديد بل كان صدى للآمدي في هذا . وقد خرج الكتاب من هذه المعامل الكثيرة للنقد والتحليل وهو أسلب المؤلفات في باب عودا وأشدها مكسرا ، وما زال من أمهات كتب النقد التي اتجه إليها الأدباء والعلماء لأحياء النهضة الأدبية في العالمين العربي والإسلامي .

عبد السلام أبو النجاة
تخصص الاستاذية

« يتبع »

ضرر المشاركة والممارسة

دخل السائب بن صيفي على النبي صلى الله عليه وسلم فقال : « أتعرفني يا رسول الله ؟ قال النبي : وكيف لا أعرف شريكى في الجاهلية الذي كان لا يشارى ولا يمارى » المشاركة الملاحاة والممارسة المجادلة .

وقال ابن المقفع : المشاركة والممارسة يفسدان الصداقة القديمة ، ويحلان العقدة الوثيقة ، وأيسر ما فيهما أنهما ذريعة إلى المنافسة والمغالبة .

وقال شاعر :

فاياك إياك المرء فإنه إلى السب دطاء وللصرم جالب

للتحقيق والبحث

وقع نظري على مقال للأستاذ الشيخ حسن حسين في الجزء الثاني من المجلد الخامس عشر في علوم القرآن ، وقد ذكر الأسناد أن جميع العلوم مأخوذة من القرآن ، ودل على ذلك وذكر من الأدلة الحديث الآتي « إذا بلغكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فخذوه وإلا فردوه » وقد تصفحت المحدثين عسى أن أجد من نبه على درجة هذا الحديث فلم أجد رأيته أن أدلى بهذا التحقيق .

الحديث المذكور نبه الثقات من العلماء على أنه موضوع لا أصل له ، ذكر ذلك أستاذنا المرحوم الشيخ محمد علي سلامه في كتابه علوم القرآن الجزء الثاني في مبحث السنة ومنزلتها من الكتاب وأنها متممة له تخص طامه وتقيد مطلقه وتبين مجمله وتزيد عليه بعض الأحكام .

وقد رجعت الى كتاب « إرشاد الفحول في علم الأصول » للعلامة الشوكاني في مبحث السنة ص ٢٩ فوجدت مانعه : « اعلم أنه قد اتفق من يعتمد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتفسير الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام ، وقد ثبت أنه قال : « ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه » أي أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن ، وذلك كتحریم لحوم الجر الأهلية ، وتحريم كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير ، وغير ذلك مما لم يأت به الحصر ، وأما ما يروى من طريق ثوبان في الأمر بعرض الأحاديث على القرآن ، فقال يحيى بن معين : « إنه موضوع وضعته الزنادقة » . وقال الشافعي « ما رواه أحد من ثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير » . وقال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم : قال عبد الرحمن ابن مهدي : الزنادقة والخوارج وضعوا حديث « ما آتاكم عن فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فآنا قلته ، وإن خالف فلم أقله » وقد عارض حديث العرض قوم فقال : وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه لانا وجدنا في كتاب الله « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » ووجدنا فيه : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » ووجدنا فيه : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » الى أن قال : والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها باشتراع الأحكام ضرورة دينية ، ولا يخالف في هذا إلا من لاحظ له في الاسلام »

انتهى ما ذكره العلامة الشوكاني . وإذا كان علماء أصول الحديث قالوا لا يجوز رواية الحديث الضعيف بصيغة الجزم فما بالك بالحديث الموضوع ؟ بل نصوا على أن رواية الحديث الموضوع من غير تنبيه على وضعه حرام ؟

محمد مجد أبو شهبه

تخصص الأستاذية — شعبة علوم القرآن والحديث