

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها شبكة الأزهر

في كل شهر عربي

معددا شهري ذي القعدة وذو الحجة

المجلد السادس عشر

رمضان سنة ١٣٦٤

الجزء التاسع ٥٨

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الاشتراكات عليه سنة

لإدارة

داخل القطر ٢٠٠

لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ١٠٠

خارج القطر ٣٠٠

مبذات لأزهر

تلفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

نمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجا

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٥)

فهرس

الجزء التاسع - المجلد السادس عشر

الموضوع	الصفحة
السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة بقلم سعادة الأستاذ مدير المجلة ٣٦٩	الحكمة الإسلامية
السنة - دعاء الله بأسمائه	فضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت ٣٧٣
المشكلة الفلسفية العظمى - التأليه العقلي	حضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب ٣٧٦
خالد بن الوليد	فضيلة الأستاذ الشيخ صادق عرجون ٣٨٠
ماتيسر من الفلسفة - ابن طفيل	محمد يوسف موسى ... ٣٨٣
بحوث في التصوف	محمد يوسف الشيخ ... ٣٨٦
لغويات	محمد علي النجار ... ٣٩٠
علوم القرآن - علم الجدل	حسن حسين ... ٣٩٣
نوبة شاعر	علي محمد حسن ... ٣٩٦
الملامتية	علي سامي النشار ... ٤٠٠
كلمة	حضرة صاحب العزة عبد السلام ذهني ٤٠٤
بعض الشعر الجاهلي	فضيلة الأستاذ أحمد الشرباصي ... ٤٠٩
مشكلة تدريس اللغة العربية	كامل السيد شاهين ... ٤١٢
النقد الأدبي في القرن الرابع	محمد عبد المنعم خفاجي ٤١٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السيرة الفلسفية

تحت ضوء العلم والفلسفة

الحكمة الإسلامية وما وراء الطبيعة

قذف بالإنسان من عالم الغيب إلى عالم الطبيعة ، وهو لو كان مثل الحيوان محدود القوى العقلية ، ومقدرا عليه أن يعيش قائما بما يقيم أوده من الحاجات المادية ثم يموت ، لما كلف نفسه أن يبحث في غير ما يجعل حياته حافلة بالمتع الجسدية ، ولا جاش بقلبه نزوع إلى الطموح لما وراء ذلك من الشؤون العلوية ، فساظنك به وقد اشتغل بها من يوم وجوده على الأرض ، كما استدل على ذلك من علم الحفريات (الباليونتولوجيا) ، وجعله شغله الشاغل ، وقدمه على كل ما عداه من شؤون المادية ، بل ضحاها له واعتبر ذلك أخص ما يجب عليه في حياته الدنيوية .

فتتوفية هذه الحاجة النفسية في الإنسان ، شرعت له الأديان ، فاذعن لها كل الأذعان ، ولسكنه لشدة تهيأه بكشف ما حجب عنه من الأسرار ، لم يقف من تخيلات عند حد ، فأطلت لها العنان ، فطوحت به إلى خزيبات بحيث أصبح ما كانت تدن له أرق أم القدامى ، أقاصيص بدهية البطلان .

ولما جاءت الفلسفة اليونانية ، ورأت أن ما انتشر من العقائد لا يتناسب وكرامة العقول ، رمت في دورها الأول ، أي في القرن السادس قبل المسيح ، إلى تصحيح خطأ رجال الدين ، فجاءت بتعليلات في نشوء الكون وقيامه تعتبر من الساذجة بمكان وضع . وقد بينا ذلك في مقالات لنا سبقت في هذا الباب .

ولما جاء العصر الثاني للفلسفة في القرن الرابع قبل المسيح ، وامتناز بظهور أفلاطون وأرسطو ، وحاولا جهد الطاقة أن يضعوا فلسفتهم على قرار مكين ، لم يوفقا إلى ذلك أيضا ، وجاء بأراء بسطناها في مقالاتنا السابقة على الخلق والروح والوجود والموجودات لا تحتتمل النقد .

نعم إنهما قالا بوجود خالق حكيم ، ولكنهما أشركا معه في الوجود المادة ومثلها أو صورها ، على أنها أزلية في درجة أزلية الخالق نفسه ، وهذا مما تنفيه بدهة العقل .

وقد جاءت القنبلة الذرية فنفت قدم المادة عمليا ، فأصبح تأثيرها في المذهب المادى أشد بما لا يقدر من تأثيرها في أعداء الديموقراطية في الحرب الأخيرة ، فتعظم بتأثير حل تماسك قوى الذرة كل قول بأزلية المادة ، ولم يبق في الوجود كله غير القوة ، وخلا السكون لتدبير قدرة أزلية تخلق ما نسميه مادة ، وتؤلف بها من الكائنات الجامدة والحية ما نشاهده وندهش من تنوعه في عالمنا الأرضي ، وما لا نشاهده ولا نتخيله من الموجودات في عوالم أخرى لا نهاية لها .

هنا يظهر خطأ الفلاسفة اليونانية ، وكل فلسفة سبقتها أو تلتها ، في ذهائها في فهم المادة الفهم الذى تقضه العلم الطبيعى حديثنا نقضا عمليا ، وفي هذا الوقت نفسه تجلت الحكمة الاسلامية تجليا باهرا بمذهبها في وجود الخليقة ، وبعدها عن اتباع الظنون والأوهام .

مذهب الحكمة الاسلامية فيما بعد الطبيعة .

الطبيعة في عرف العلماء المشتغلين بالنظر في الوجود ، هي مجموع الكائنات أى العالم كله معتبرا وحدة تدبرها قوى واحدة ، ونواميس عامة ، تعمل في أكبر الموجودات كما تعمل في أصغرها ، لا يفلت من تدبيرها أصغر ذرة في الأرض ولا في السماء .

فلما جاء الانسان ودفعته قواه العقلية الى تفهم ما يحيط به ، اضطر الى افتراض وجود مدبر فوق الطبيعة ، وهنا أطلق العنان لأهوائه وأوهامه ، واتى بما لا يقبله عقل ، ولا يمكن أن يستنده دليل ، مما يناسب الدركة التى هو فيها من الجهل .

فلما نشأت الفلسفات في الصين والهند ومصر وبابل وغيرها ، كان مما شغل بال قادتها البحث في أصل الوجود وقوام الموجودات ، فكان ما حصلوه مناسبا لدرجة معارفهم ، وليس القارىء في حاجة بعد هذا لأن نذكر له أن أساس تلك البحوث كان الخيال المحض .

وعقبها الفلسفة اليونانية في نحو القرن السادس قبل المسيح ، أخذت من شططها كثيرا ، وكانت العقول قد ارتقت بارتقاء العلوم ، فجرت في التجسس من علم ما وراء الطبيعة على ما سمحت لها به قواها التصورية في حدود معارفها الكونية ، ولكنها لم تنج من الوقوع في مزاعم هى أقرب الى الخيالات الوهمية ، منها الى النقريرات الفلسفية ؛ فذهب أشهرهم وهو أفلاطون الى القول بوجود الأصل المادى ومثثل الموجودات أزليامع الخالق على حد سئوى .

ولم يمفء تلميذه أرسطو واضع علم ما وراء الطبيعة ، عن مجال التخيلات أيضا ، فقتال كما قال أستاذه بأن المادة الجامدة كانت موجودة من الأزل ، ولكنه أبدل كلمة المثل بالصور .

وقال أرسطو أيضا في كتابه (الميتافيزيقا) أن العلم ما بعد الطبيعة .

« العالم قسمان سماوى وأرضى ، أما السماوى فتمتع بحركة دائرية صادرة عن الله مباشرة ، والنجوم أزلية خالدة ، وهى مكونة من الاثير ، ولذلك لا تقبل الفساد .
 « وسماء النجوم الثوابت هى مقر الكون والحياة الكاملة والنظام الثابت . وهذه النجوم كائنات لا يعترها الهرم ، حبة حياة سعيدة ، ودائبة على العمل بدون كلال ، وهى أقرب للألوهية من الانسان » .
 وأرسطو لا يعترف بأن الخالق منولى الخليفة بالتدبير والتوجيه ، وقد خالف فى ذلك أسناذه أفلاطون الذى كان يقول بأن الله وإن كان لم يخلق المادة فإنه اعتنى بها ودبرها .
 هذه أوجه الفلسفات التى أثرت عن الأقدمين فى مسألة ما بعد الطبيعة ، وهى كما يرى القارىء مفككة متناقضة ولا تحتمل النقد ، ناهيك أنه لم يبق لها فى العالم اليوم من يمثل فى أية بقعة من بقاع الأرض .

* * *

أما الحبكة الإسلامية فقد قررت أن لا يكون خالقا متصفا بجميع صفات الكمال ، ولكن العقل البشرى لا يستطيع معرفة كنهه ، كما جاء فى الكتاب الكريم : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما » ، أبدع الوجود من عدم ، ومنح جميع الكائنات كل ما به قوامها وبقاؤها كما قال فى كتابه : « أعطى كل شئ خلقه ثم هدى » .
 والاسلام يتفق مع جميع البشر فى هذه العقيدة ، ويزيد عنهم فى إبلاغ تنزيه الخالق الى أقصى حدوده ، تفاديا لما وقعت فيه الأمم كافة من إضافة مدركات وهمية الى هذه العقيدة . وقد وضع المسلمون قاعدة حاسمة لضمان بقاء هذا التنزيه ، فقالوا : « كل ما خطر ببالك فانه بخلاف ذلك » ؛ وليس بعد هذا رادع للشهوات العقلية عن الطموح الى الكلام عن الذات الالهية .
 وقرر الاسلام أن للانسان روحا نسبها الخالق تشريفها الى نفسه ، فقال : « ونفخت فيه من روحي » ، وأنها تخلد بعد الموت فى عالم فوق هذا العالم يثاب فيه الانسان على ما عمل من خير ، ويعاقب على ما اجتراح من سوء ؛ وأن الله خلق ملائكة وهم أرواح مجردة عن المادة يصرون فيما يشاء من الشؤون ؛ وأنه اتخذ رسلا من البشر الى الناس وأوحى اليهم كتبيا ليهدوهم الى أقوم سبل الحياة .

فهذه العقائد انعقد عليها إجماع البشر كافة فى كل زمان ومكان ، ولكن الذى امتازت به الحبكة الإسلامية ، هو ردع النفوس عن تناول هذه المقررات بالشروح والتأويلات ، اعتمادا منها على أن العقل العادى ، الذى يستمد معارفه من المحسوسات لا يستطيع أن يخوض فيها ويسلم من الخطب ، كما حدث للفلسفة إذ تناولتها على هذا الوجه فانت فيها بما لا يسيغه عقل فضلا عن أن يقام عليه دليل .

ولما كانت الفطرة الانسانية لا تستطيع أن تقف جامدة حيال أمور يهيمها فهمها والتوسع

فيها ، أكثر مما يهمها أى شيء آخر ، صرحت لها الحكمة الإسلامية بأن هذه الشؤون العلوية لا تخضع لسلطان العقل العادى ، لأنها تتعلق بما فوق الطبيعة . ولا يمكن الوصول إليها وتحقيقها إلا باستخدام الحواس الباطنة ، والاتصال بواسطتها بالأرواح المجردة ، واستمداد تلك المعارف منها . ولم تشترط لبلوغ هذه الغاية ما يشترطه غيرها من ضرورة الانقطاع عن العالم الخارجى وسكنى الصوامع ، وتمضية الحياة فى الوحدة والنقشف ، بل هى تنهى عن ذلك ، ولا تتقاضى السالك فى هذه الطريق إلا شيئا واحداً ، وهو الاستقامة والعمل بوصايا الشريعة من دوام طلب العلم ، والتثبت فيه ، وتحرى الحق فى كل قول وعمل ، والأخذ بالأحسن من كل شيء ، وتطهير القلب من كل نزعة شيطانية ، ونزعة حيوانية ، وشهوة جاهلية ، وإدامة النظر والتأمل فى ما جريات الحياة ؛ واستشراق النور من خلال الحوادث الوجودية ، والادمان على السير فى هذه الطريق دون تعجل للثمرات ، ولانهور فى المجاهدة ، ولا تنقطع فى المحاسبة . قال الله تعالى : « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ننزل عليهم الملائكة » ، فهو لا يشترط فى الاتصال بالملائكة غير الاستقامة على الطريق ؛ ومتى اتصل بهذه الأرواح المجردة ، وهذا الاتصال على درجات شتى ، انفتح أمامه طريق المعرفة ، وشعر بعمل حواسه الباطنة ، واتحد عقله العادى بعقله الباطن ، وشعر بحقيقة الحياة ، وتجلت له عظمتها ، وتبينت له حكمة تكاليفها الروحية ، وتبعثتها الدنيوية ، وتخلص من دواعى الحيوانية ، وترأت له غايات سامية تغريه على إدمان المجاهدة ، ولا يزال يتنقل فى درجات الترقى حتى يبلغ شأوا لم يدر فى خلد أشد الناس تفاؤلا بمصير الإنسانية .

وقد وعدت الحكمة الإسلامية ذويها بحصولهم على ثمرات جهادهم معجلة لا مؤجلة ، فقال تعالى : « والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا ، وإن الله لمع المحسنين » .

هذه سبيل الحكمة الإسلامية فى شؤون ما وراء الطبيعة ، وفى أسلوب التحقق منها ، وهى سبيل ترضى أشد الناس طماعية فى وجدان الدليل عليها . ولما كان الدليل عليها لا يمكن أن يكون كلاميا ، بل أن يكون شهاديا محسوسا ، فقد آتت به فيما تهجته لك من تكاليف . ومع هذا فقد تنبأت عن مجيء عهد تنجلي فيه هذه الحقائق بحيث لا يستطيع أحد أن يتجاهلها ، فقال تعالى : « سأريكم آياتى فلا تستعجلون » ، وصرح بما سيحققه العلم من صحة تلك الشؤون العلوية حين يرتقى الإنسان فى سلم المعرفة ، فتكون لديه بواسطة العلم نفسه ، أدلة محسوسة عليها ، كما هى الحال فى زماننا هذا فى مجال العلوم النفسية ، وقد اعترفت بها جامعات كبيرة مثل كمبردج واكسفورد ويورك وغيرها ، فقال تعالى : « سريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » . وهو ما عبر عنه أشهر علماء العالم الاستاذ (كاميل فلامريون) فقال فى كتابه (المجهول) : « إن لدينا الآن من الأدلة على وجود العالم الروحاني مثل ما لدينا منها على وجود العالم المادى » .

الاسم

دعاء الله باسمائه

عن أبي هريرة رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن لله تسعة وتسعين اسما ، مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة ؛ إنه وتر يحب الوتر » . رواه الشيخان .

المفردات

الاسم : ما دل على مسماه . واسمه تعالى شأنه : هو كل لفظ دل على ذاته سبحانه ، أو على معنى ثابت له ؛ الأول كلفظ الجلالة ، والثاني كالرحمن والرحيم . أحصاها : حفظها كما جاء في إحدى روايات الشيخين ، أو دعا بها كما في رواية أبي نعيم ، ويؤيده قوله تعالى : « والله الأسماء الحسنى فادعوه بها » ، أو أطاقها فأحسن رعايتها وتحقق بها ، على ما يأتي توضيحه . وأصل الإحصاء العد بالخصى ، لأنهم كانوا يعتمدونه في العدد كاعتمادنا فيه على الأصابع ، ثم استعمل لمطلق العد . والوتر بفتح الواو وكسرهما : الفرد ، أو ما لم يتشفع من العدد ، وأوتره أفذته ، ومنه أوتر صلاته إذا جعلها وترا .

المعنى

في هذا الحديث وعد كريم من الصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه ، بأن من أحصى أسماء الله التسمة والتسمين ، فتح الله له باب رحمته ، وكرمه بدخول جنته ، وأحل عليه رضوانه فلم يسخط عليه بعده أبدا . وليس المراد من إحصائها مجرد حفظها أو الدعاء بها ، وإن كان في ذلك مشوبة وفضل ، فإن هذا مما يستوى فيه البر والفاجر والعامل والخامل ؛ وإنما المراد حفظها بإحسان القيام عليها والتخلق بآدابها . وإذا فليس المراد من الوعد الكريم مجرد دخول الجنة ، فإن ذلك مآل كل من مات على كلمة التوحيد موقفا بها ، وإن ذاق ما ذاق من عقوبة جرمه ، وعاقبة بغيه وظلمه ؛ ولكن المراد دخوله في السابقين الأولين « مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا » .

ثم إن الإحصاء يقع بالقول تارة وبالعمل أخرى ؛ فالذى يكون بالقول أن يعلم العبد أن الله تعالى أسماء يختص بها كالأحد والمتعالى والجبار والقهار ، إلى غير ذلك من صفات الجلال ، فيقر بها ويخضع عندها ؛ والذى يكون بالعمل أن يعلم أن له جل شأنه أسماء تطلق في ظاهر الأمر على غيره ، كالرحيم والكريم والعفو والحليم ، إلى غيرها من صفات الجمال ، فيقتدى بها ويتحلى بمعانيها ، فيرحم ويكرم ويعفو ويحلم ، ما وضع كل وصف في موضعه ، وما استطاع إليه سبيلا . ولا يبعد أن يكون للعبد حظ من صفات الجلال أيضا فيستكبر على أعداء الله المستكبرين ، وينتقم لله من الظلمة الباغين ، وهكذا حتى يكون متخلقا بأسمائه تعالى وصفاته كلها ، على حسب حاله وطاقته ، ومقدار عبوديته لمولاه ذى الجلال والإكرام ، والقهر والانتقام ؛ وهذا ما يعنيه الصوفية بقولهم : « تخلقوا بأخلاق الله عز وجل (١) » وأما من حفظها عدا ، وأحصاها سردا ولم يعمل بها فثله كمثل من حفظ القرآن ولم يعمل به ، وقد ثبت الخبر في الجوارح أنهم يقرءون القرآن ولا يجاوز حناجرهم . نعم إنه يثاب كل منهما على العمد ، والتلاوة والدعاء وإن اقتصرا على المعاصي ، ولكن شتان ما بين العاملين والغافلين .

ولا نحسب الحديث يحصر أسماءه تبارك وتعالى في تسعة وتسعين ، بل هو يبشر بحصتها بدخول الجنة مع السابقين الأولين كما أوضحنا . وإلا فأكثر أسمائه صفات ، وصفاته تعالى لا نقناها .

وفي الحديث (٢) « أسألك بكل اسم هو لك ، سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن ربيع قلبي ، ونور بصري ، ورجاء حزني ، وذهاب همي » .

والحكمة في الاقتصار على هذه العدة أنها الأسماء الجوامع ، الدالة على ما عداها مما لا يحصى إلا الله تباركت أسماؤه وجلت آلاؤه . ويؤثر عن بعض الحكماء أن العدد زوج وفرد ، والفرد أفضل من الزوج ، ومنتهى الأفراد من غير تكرار تسعة وتسعون ، لأن مائة وواحد يتكرر فيه الواحد ، وإنما كان الوتر أفضل من الشفع لأن الأول من صفات الخالق والثاني من صفات المخلوق ، ولأن الشفع يحتاج إلى الوتر من غير عكس . وقد يؤيد هذا قوله صلوات الله عليه « مائة إلا واحدا » بعد قوله « تسعة وتسعين » دفعا لشبهة التصحيف في الخط والسمع ، بين التسع والسمع ، وفي هذا البديل من توكيد الكلام ونصوع البيان ما لا يخفى على ذي لب (٣) .

(١) دلتى البحث والاستقراء على أنه ليس بحديث ، وإن نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم في غير ما كتاب .

(٢) رواه أحمد وصححه ابن حبان . (٣) من تشبه بالشئ من الناس لفت به .

الشيخ الإسلام في التلخيص القاسم فيكون أسماء الله تعالى تسعة وتسعين .

ومعنى الوتر في حقه سبحانه أنه واحد في ذاته لا يقبل الانقسام والتجزئة ، واحد في صفاته فلا شبهة له ولا مشيل ، واحد في أفعاله فلا ظهير له ولا معين .

ومعنى محبته للوتر إنايته على الإيتار الم شروع في الأعمال ورضاه عن ذلك أكثر من غيره لأنه رمز لوحدة إنيته ، وعنوان على كبريائه وعظمته ، ولذلك خلق السموات سبعا ، والأرضين سبعا ، وأيام الأسبوع سبعا ، وجعل أركان الإسلام خمسا ، وفرض الصلوات خمسا ، وجعل أعداد ركعاتها سبع عشرة . ثم اقتدى به إمام الموحدين صلوات الله وسلامه عليه فأمر بالإيتار في كثير من الأهمال والطاعات ، كالطهارة وختم الصلوات ، وتكفين الأموات ، وأمر أن يجعل آخر صلاتنا من الليل وترا ؛ لنختم الليل كما ختمنا النهار ، برمز الوحدةانية وهو الإيتار .

ثم لا خلاف بين النقات من العلماء أن أسماء تعالى توقيفية ، فلم يرد إطلاقه عليه سبحانه في الكتاب أو السنة أو الاجماع لا تجوز تسميته به وإن صح معناه ، فتقول : يا رحيم ولا تقول يا رفيق ، وتقول : يا قوى ولا تقول يا جليل ، وتقول : يا كريم ولا تقول يا سخى ؛ فإن ذلك من الإلحاد في أسمائه . والله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه . وهم الذين يمدلون عن الحق فيشركون به سبحانه ، أو يسمونه بما لم يسم به نفسه ، أو بما لا يعرف معناه . جلت أسماءه وتعال صفاته . هذا ، ولم تذكر الأسماء في الصحيحين وإنما وردت في الترمذى وغيره ؛ قال صاحب الفتح : ورواية الترمذى هي أقرب الطرق إلى الصحة ، وعليها عول غالب من شرح أسماء الله الحسنى ثم ساق الرواية . وهي مشهورة ميسورة .

وبعد ، فهل رأيت خطة أمثل وأقوم ، أو أسلوبا أجمل وأحكم ، أو دعوة إلى التوحيد أشيع وأذيع من هذه التعاليم الزاكية النامية التي يحيي بها النبي صلى الله عليه وسلم كلمة الحق ثم يثبتها وينمبها حتى تدخل كل قلب وتملأ كل نفس ، وتختلط باللحم والدم ، من الرأس إلى القدم ، لئلا يقوم العبد إلا عليها ولا يتحرك أو يسكن إلا بها ، فهو يبرزها ويمثلها في الأحوال كلها ، دقيقتها وجليلها ، ولم لا تتبعوا هذه المنزلة ، وهي رسالة الله التي أرسل بها رسله ، ووصيته التي أقام عليها شرعه ؛ ثم هي مفتاح كل خير ونعمة ومغلاق كل شر ونقمة ، ولولاها لفست السموات والأرض ومن فيهن ؟ لقد رعاها صلى الله عليه وسلم حق رعايتها وتعهدا كما ينبغي لها ، حتى رسا أصلها ، وسما فرعها ، وآتت أكلها كل حين باذن ربها . ولعل هذا هو السر الأعظم والمقصود الأجل الأكرم الذي يتكشف لك عندما تطالع وجه هذا الحديث بعد النظرة الأولى ؛ وأكبر العلم أنه :

يزيدك وجهه حسنا إذا ما زدته نظرا

وليكنا نقف عند نهاية الصفحات الثلاث ؟ لأنه تعالى وتر يحب الوتر ؟ طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

- ١٧ -

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

ب — الإدراكات الوسطى والحديثة

(٢) مذهب البانتيديم أو الوحدية :

يتلخص مذهب الوحدية أو " Le panthéisme " في أنه يجمّد التعدد والاثنية الحقيقين كما يجمّد الخلق من عدم ، وأنه يرى عدم انفصال الإله عن العالم ، وهذا التعبير الشامل — كما أشرنا الى ذلك سابقا — له معنيان مختلفان ، أحدهما أن العالم هو وحده الحق ، وأن الإله هو مجموعة أجزائه ، ويعرف هذا بمذهب وحدة الوجود الطبيعية أو المادية . ومن أشد القائلين به تشييعا له في العصور القديمة الهنود ، وفي العصور الحديثة « هو لباك » و « دبديروه » .

والمعنى الآخر هو أن الإله هو وحده الحق ، ومن هذا المبدأ يتفرع فرعان : الفرع الأول هو أن العالم ليس إلا مجموعة لانبثاقات فاضت عن الإله ، وهذا هو مذهب وحدة الوجود الروحانية . والفرع الثاني هو أن العالم ليس إلا مجموعة مظاهر يبدو فيها الإله في صور خيالية لا تخفى الحق إلا عن النظر القاصر ، وهذا هو مذهب الحلول . وفي هاتين الحالتين الأخيرتين ليس للعالم — سواء أكان انبثاقات أم مظاهر عليهما — يخلف الاعتبار في ذلك — أية حقيقة ثابتة ولا أي جوهر مميز . ولا ريب أننا لسنا في حاجة الى التنبيه هنا الى أن أكثر متصوفي الاسلام النظريين هم على هذا المذهب ، ولهذا آثرنا أن نلتقي منهم اليوم نموذجاً ليكون صورة صادقة لهذه الفكرة كما بدت في العصور الوسطى متأثرة بالأفلاطونية الحديثة . وأدق النماذج التي تصلح لهذا التصور فيما نرى هو مذهب ابن عربي الذي نوجزه فيما يلي :

مذهب ابن عربي :

عرض محي الدين بن عربي في كتابه « فصوص الحكم » لكثير من النظريات الفلسفية ، ولسكنه لكي يكون في مأمن من مهاجمة المنعصبين قد مزج بتاريخ كل نبي من الأنبياء الذين تناول الكتابة عنهم في هذا السفر شيئا من هذه النظريات ، ليضعها تحت حماية ذلك

النبي على نحو ما يعبر أحد المستشرقين . فمن ذلك مثلا نظرية صدور العالم التي مزجها بتاريخ آدم فقرر أنه قد وقع فيضان : الأول هو الذي عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية . والثاني هو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أرادت بهذا الاعداد . وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو السكليات واستعداداتها المحددة لها في العلم الإلهي . وعن الثاني نتج التحقق الخارجي لهذه الأشياء ونتائجها المرادة منها .

وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذي به ينتج الفضل الإلهي نور الوجود في كل جوهر يستقبل الكائن دون أن يحصل انفصال بين الصورة المدركة في علم الله والإله نفسه ، كما تستقبل المرأة صورة الانسان دون أن ينفصل من هذا الانسان وجهه المنعكس على المرأة . وإذا ، فصدور الخلق عند ابن عربي هو شبيه بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة . وآدم هو عنده رمز لروح العالم أو هو لمعان هذه المرأة ، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ولكنه كان وجودا غير حقيقي ، أي أنه كان ظلا محضا أو وجودا ماديا لا روح فيه ولا حياة كوجود الخلق الذي صنع منه جسم آدم قبل نفخ الروح ، فلما وجسد آدم ظهر الوجود الحقيقي للعالم . ومن هذا يبين أن آدم هو المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم الإله به الوجود ومنحه به حقيقته ، كما يبين أيضا أن غاية الإله من إيجاد العالم هي أن يرى فيه جوهره الخاص . وآدم هو المبدأ الروحاني الذي به تحققت هذه الرؤية ، فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين (١) .

من هذا يتضح جيدا أن ابن عربي كان يؤمن بوحدة الوجود وإن كان قد ألتقى في سبيل حبسها عن الجماهير بمجهودا عظيما دفعه إليه حرصه على الحياة بعد ما أفرغته ذكريات الحلاج ويحيى السهروردي .

غير أنه لم يصعب على الخاصة من القدماء ولا على الباحثين من المحدثين أن يستشفوا هذه الوحدة في كثير من عباراته العلمية وقصائده الأدبية . فمن ذلك مثلا قوله في كتاب « الفتوحات » ما يلي :

« ومعلوم أن هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم ، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدث ولا بالقدم ، إذ هي في القديم إذا وصف بها قديمة ، وفي المحدث إذا وصف بها محدثة ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها ، فإن وجد شيء من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته ، قيل فيها : موجود قديم لا تصاف الحق بها ، وإن وجد شيء من عدم كوجود ماسوي الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها : محدثة ، وهي في كل موجود بحقيقته فانها لا تقبل التجزؤ ، فافيهما كل ولا بعض ، ولا يتوصل إلى معرفتها بمجردة عن الصورة بدليل ولا برهان . ومن هذه الحقيقة

(١) انظر صفحة ٢٦٠ وما بعدها من كتاب الغزالي للبازون كارادي نو

وجد العالم بواسطة الحق تعالى ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم . وكذلك لتعلم أيضا أن هذه الحقيقة لا تنصف بالتقدم على العالم ولا بالتأخر عنه ، ولسكنها أصل الموجودات عموما ، وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به وغير ذلك ، وهي الفلك المحيط المعقول ، فإن قلت : إنها العالم صدقت ، أو إنها ليست العالم صدقت . تقبل هذا كله وتعدد بتعدد أشخاص العالم ، وتنزهه بتنزيه الحق . وإن أردت مثالها حتى تقرب الى فهمك فانظر في العودية في الخشبة والكروسي والمحبرة والمنبر والتابوت ، وكذلك التربع وأمثاله من الاشكال في كل مراح مثل من : تابوت وبيت وورقة ، فالتربع والعودية بحققاتها في كل شخص من هذه الأشخاص ، وكذلك الألوان كبياض الثوب والجوهر والسكاغد والدهان والدقيق من غير أن تنصف البياضية المعقولة بالانقسام حتى يقال : إن بياض الثوب جزء منها ، بل حقيقتها ظهرت في الثوب كما ظهرت في السكاغد ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وجميع الأسماء كلها . وقوله في نهاية الفصوص :

« قال تعالى : أنا عند ظن عبدي بي ، أي لا أظهر له إلا في صورة معتقده ، فإن شاء أطلق وإن شاء قيد ، فأله المعتقدات تأخذه الحدود ، فهو الإله الذي وسعه قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسمه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه ، والشيء لا يقال فيه يسمع نفسه ولا يسمها » وقال في الفتوحات :

« بدء الخلق الهباء ، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحمان وهو العرش الإلهي ، ولا أين يحصرها لعدم التحيز . ومم وجد ؟ وجد من الحقيقة المعلومة التي لا تنصف بالوجود ولا بالعدم . وفيه وجد ؟ في الهباء . وعلى أي مثال وجد ؟ على المثال القائم بنفس الحق المعبر عنه بالعالم به . ولم وجد ؟ لإظهار الحقائق الإلهية . وما غايته ؟ . التخلص من المزجة فيعرف كل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج ، فغاياته إظهار حقائقه ومعرفة أفلاك العالم الأكبر ، وهو متحد الإنسان والعالم الأصغر يعني الإنسان روح العالم وعلته وسببه وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته فكأن الإنسان عالم صغير من طريق الجسم ، كذلك هو أيضا إله حقير من طريق الحدوث . وصبح له التاله ، لأنه خليفة الله في العالم ، والعالم مسخر له ، ألو كما أن الإنسان مآلوه الله . »

ومن شواهد قوله بوحدة الوجود غير التي تقدمت

فلا لاه	ولولانا	لما كان الذي كاه
فإننا أعبد حقا	وإن الله مولانا	
وإننا عينه فاعلم	إذا ما قلت إنسانا	
فلا نجيب بإنسان	فقد أعطاك برهانا	

فكن حقاً، وكن خلقاً تكن بالله رحماناً
وغنى خلقه منه تكن روحاً وربحاناً
تأمن به ما يريد به فينا وأعطانا
دمر الأسير قسوماً بإياه وإيانا

هذه هي الصورة التي كان لها مذهب وحدة الوجود في المعنوي والشيء لا تعدو
أنها مزيج من عناصر فلسفية ودينية متباينة المبادئ والاتجاهات ، ولكن أهمها الإشرافية
الاسكندرية ، وسنمضي في الفصل التالي بوحدة الوجود عند فلاسفة الغرب المحدثين ؟

الدكتور محمد غريب

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

العظات البالغة

وعظ حكيم قوما فقال لهم :

يا قوم استبدلوا العواري بالهبات تحمدوا العقبى ، واستقبلوا المصائب بالصبر تستحقوا
النعمة ، واستبدعوا الكرامة بالشكر تستوجبوا الزيادة ، واعرفوا فضل البقاء في النعمة ،
والغنى في السلامة قبل الفتنة الفاحشة ، والمثلة البينة ، وانتقال العمل ، وحلول الأجل ، فإنما
أنتم في الدنيا أغراض المنايا ، وأوطان البلايا ، ولن تنالوا نعمة الا بفراق أخرى ، ولا يستقبل
منكم معمر يوماً من عمره الا بانتقاص آخر من أجله ، ولا يحيا له أثر ، فأنتم أعوان المحتوف
على أنفسكم ، وفي معاشكم أسباب منايكم لا يمنع شيء منها ، ولا يشغلكم شيء عنها ، فأنتم
الاخلاف بعد الاسلاف ، وستكونون أسلافاً بعد الاخلاف ، بكل سبيل منكسر صريع منعقر ،
واقام ينتظر . فمن أي وجه تطلبون البقاء وهذا الليل والنهار لم يرفعا شيئاً قط إلا أسرع
الكرة في هدمه ، ولا عقداً أمراً قط إلا رجعا في نقضه .

وقال علي بن أبي طالب أمير المؤمنين :

أوصيكم بخمس لو ضربت عليها آباط الابل لكان قليلاً : لا يرجون أحدكم إلا ربه ،
ولا يخافن إلا ذنبه ، ولا يستحي إذا سئل عما لا يعلم أن يقول لا أعلم ، وإذا لم يعلم الشيء
أن يتعلمه . واعلموا أن الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد ، فإذا قطع الرأس
ذهب الجسد .

وقال رجل لبعض الحكماء : عظمي ، فقال له :

لا يراك الله بحيث نهاك ، ولا يفقدك من حيث أمرك .

وقال أبو جعفر السفياني : عظمي ، فقال له :

وما حملت فيما علمت ، فأعظك فيما جهلت ؟

حياة حلال الشريعة

خالد بن الوليد

- ٢١ -

بين خالد بن الوليد ومسيمة الكذاب :

قتل الله مسيمة وفض جمعه ، فظن قائد المسلمين خالد رضى الله عنه أنه لم يبق من بني حنيفة أحد إلا من لا ذكر له ، ولا قتال عنده ، فقال لمجاعة بن مرارة وهما واقفان على مسيمة قتيلا : يا مجاعة هذا صاحبكم الذى فعل بكم ما فعل ؟ فقال مجاعة : قد كان ذلك يا خالد ، ولا تظن أن الحرب انقطعت بينك وبين بني حنيفة وإن قتلت صاحبهم ، إنه والله ما جاءك إلا سرعان الناس ، وإن جماعة الناس وأهل البيوتات لى الحصون ، فانظر — وكان مجاعة قد بدأ ينسج فى خيوط خدعته — فرفع خالد رأسه وهو يقول : قاتلك الله ، ما تقول ؟ قال : أقول الحق ، فنظر خالد فاذا السلاح وإذا الحاق على الحصون ، فرأى أمرهم ، ولا سيما وأن المسلمين قدموا القتال بعد أن قتل منهم من قتل ، وعامة من بقى منهم جريح ، وأرادوا الرجوع على الظفر . لكن خالد ليس الرجل الذى تهزه الأزمات ، فأدركته رجولته وصاح فى المسلمين : يا خيل الله اركبوا ، فهب جند الاسلام سراعا ولبوا نداء قائدهم ، فقال مجاعة الحنفى : أيها الرجل إني لك ناصح ، إن السيف قد أفنأك وأفنى غيرك ، فتمالأ صالحك عن قومي ، فقال خالد الى الصلح لما رأى من حال المسلمين ومصاب أهل السابقة منهم وكثرة جراحات سائرهم مع عجب الكراع وطول اللقاء ، فرق لهم وأحب المودعة ، وقبل الصلح على الصفراء والبياض والحلقة والسلاح والكراع ونصف السبي ، فلما فتحت الحصون وانكشفت الحقيقة عن خدعة مجاعة ، ولم ير خالد إلا النساء والصبيان والضعفاء قال لمجاعة : ويحك خدعتنى ! فقال : هم قومي ، ولم أستطع إلا ما صنعت .

لقى هذا الصلح فى أول أمره معارضة شديدة من الجانبين ، فمارضه من بني حنيفة سلمة ابن صهير وقال لقومه : قاتلوا عن أحسابكم ، ولا تصالحوا على شيء فإن الحصن حصين ، والطعام كثير ، وقد حضر الشتاء . وهذا كلام رجل مخادع أو مخدوع ، بنطقه الوتر والضعفينة ،

وقد عرف من قومه ما عرف مجاعة الذي قال يرد عليه : يا بني حنيفة أطيعوني واعدوا سلمة فانه رجل مشثوم قبل أن يصيبكم ما قال شرحبيل بن مسلمة قبل أن تستردف النساء غير رضيات وينكحن غير حظيات ، فقبلوا قوله وأجازوا صلحه .

وعارض هذا الصلح من المسلمين فريق من الأنصار بزعامة أسيد بن حضير وأبي نائلة فانهما قالوا لخالد : اتق الله ولا تقبل الصلح ، فقال خالد : والله قد أفناكم السيف ، فقال أسيد وإنه قد أفنى غيرنا أيضا ، قال خالد : فن بقي منكم جريح ، قال أسيد : وكذلك من بقي من القوم جرحى ، لا تدخل في الصلح أبدا ، اغد بنا عليهم حتى يظفروا الله عليهم أو نبعد عن آخرنا ، احملنا على كتاب أبي بكر « إن أظفرك الله بيني حنيفة فلا تبقي عليهم » فقد أظفروا الله وقتلنا رأسهم فمن بقي منهم أكل شوكة ، ولما كان خالد وهو قائد المسلمين كان قد أمضى الصلح ، وما كان يجوز له أن ينقض ما أبرمه من غير عذر يأتيه من قبل العدو ، فصمم على رأيه ولم ينحرف عنه ووافقته سائر المسلمين ، ولما كانهم لم يغسوا حتى أنعم كتاب من أبي بكر يقطردما ، قدم به مسلمة بن سلامة بن وقش وفيه يقول « بسم الله الرحمن الرحيم ، أما بعد فاذا جاءك كتابي فانظر فان أظفرك الله بيني حنيفة فلا تستبق منهم رجلا جرت عليه المواسي » . فعادت الأنصار الى مقاتلتهم في معارضة الصلح ، وقالوا لخالد : أمر أبي بكر فوق أمرك ، فلم يترشح خالد عن رأيه الأول وفاء لما أعطى ، وقال لهم إني والله ما صالحت القوم إلا لما رأيت من رقتكم ، ولما نهكت الحرب منكم ، وقوم قد صالحتهم ومضى الصلح فيما بيني وبينهم والله لو لم يعطونا شيئا ما قاتلتهم ، وقد أسلموا ، ثم كتبت الى أبي بكر بالصلح الذي تم وقال له في كتابه « إني لم أصالحهم حتى قتل من كنت أقوى به وحتى عجز الكراع ونهك الخلف ونهك المسلمون بالقتل والجراح »

ثم الصلح وأقبل بنو حنيفة على خالد في عسكره يبائعونه ويبرءون مما كانوا عليه ، غير أن سلمة بن عمير وهو صاحب المعارضة في الصلح من بني حنيفة كان قد أضمر غدره بخالد ، فقال للجماعة : استأذن لي على خالد أكله في حاجة له عندي ونصيحة ، وقد أجمع أن يفتك به ، فسلكم مجاعة خالدا فأذن له ، فأقبل سلمة بن عمير مشتملا على السيف يريد ما يريد ، ولكن نور الإيمان في قلب خالد كشف عن ضمير سلمة ، وكأما قرأ بفراسته على وجهه سوء قصده فلما رآه مقبلا قال : من هذا المقبل ؟ قال مجاعة : هذا الذي كلمتك فيه وقد أذنت له ، قال : أخرجه عني ، فأخرجوه فقتلوه فوجدوا معه السيف ، فلمعنه وسبوه وأوثقوه ، وقالوا له : لقد أردت أن تهلك قومك ، وإيم الله ما أردت إلا أن تستأصل بنو حنيفة ، وإيم الله لو أن خالدا أعلم أنك حملت السلاح لقتلك . ما نأمنه إن بلغه أن يقتل الرجال ويسبي النساء بما فعلت ، ويحسب أن ذلك عن ملائنا . ولما نأمنه أفلت من الحصن فعمد الى عسكر خالد فصاح به العسكر فقتل نفسه .

ولما تم استسلام بنى حنييفة وبيعتهم على لاسلام أمر خالد بالحصون فالزمها الرجال ، وحالف
مجاعة بالله لا يغيب عنه شيئا مما صالحه عليه ، ولا يعلم أحدا غيب شيئا إلا رفعه الى خالد ،
ثم فتحت الحصون ، وأخرج ما فيها من السلاح والحلقة والسكرع والذهب والفضة وقسمه
على الجند ، وعزل الخنس فأرسل به الى الخليفة ، وكان أبو بكر رضى الله عنه فى هم شديد من
جاء هذه الواقعة فكان يستروح الى الخبر بقدر ما يحبى ، رسول خالد ، فخرج يوما الى ظهر
الحرة ومعه عمر بن الخطاب ، وسعيد بن زيد ، وطاحنة بن عبيد الله ، ونهر من المهاجرين
والانصار فلقي أبا خيثمة النجارى رسول خالد إليه ، فقال له : ما وراءك يا أبا خيثمة ؟ قال :
خيرا يا خليفة رسول الله ، قد فتح الله علينا الجامة ، وهذا كتاب خالد إليك ، فسجد أبو بكر
وحمد الله تعالى ، واستوصف أبا خيثمة الواقعة ، فجعل يصفها له ، وبذكر صنيع خالد ، ويسمى
من قتل من أهل السوابق وحفظة القرآن ، حتى قال يا خليفة رسول الله آتينا من قبل الأعراب ،
انهمزوا بنا وعودونا ما لم نكن نحسن حتى ظفروا الله بعد .

ولما ذكر أبو خيثمة الصلح قال أبو بكر : ليت خالد لم يصلحهم وأنه حملهم على السيف ،
فما بعد هؤلاء المقتولين يستبقى أهل البصرة ، ولن يزالوا من كذابهم في بلية إلى يوم القيامة
إلا أن يعصمهم الله .

وقد قدم وفد بني حنيفة على أبي بكر رضي الله عنه ، وتختلف روايات التاريخ ، فبعضها يذكر أن خالدا أرسل الوفد وبقي ينتظر أمر الخليفة فكتب اليه : « أن سر الى العراق حتى تدخلها » . وبعض الروايات يذكر أن خالدا لما فرغ من بني حنيفة قفل الى المدينة ومعه سبعة عشر رجلا من بني حنيفة فيهم جماعة بن مزارة وإخوانه ، فدخل المسجد وعليه قباء عليه صدا الحديد ، متقلدا بالسيف معتما في عمامته أسهم ، فرأى عمر بن الخطاب فلم يكلمه ، ودخل على أبي بكر فرأى منه ما يحب ، وسأله أبو بكر عن أهل الجلاء في هذه الواقعة ، فقال خالد : كان البلاء كله للبراء بن مالك والناس له تبع ، ثم قال الصديق للحنفيين : ويحكم ما هذا الذي استنزل منكم ما استنزل ؟ قالوا : يا خليفة رسول الله قد كان الذي بلغك مما أصابنا ، كان أصرا لم يبارك الله عز وجل له ولا لعشيرته فيه ، ثم سأله عن ما سألهم ، فبلغه ما بلغه من شأنهم ، فقال لهم « سيهان الله أو يحكم إن هذا إل كلامي » . فخرجوا من ذلك اليوم ، فبين يذهبون إليكم

«ماتيسر» من الفلسفة

— ٩ —

عرفنا في السكامة السابقة مكانة العلم والفلسفة في المغرب
والأندلس ، وتبيننا أنه كان من الضروري أن يعنى الفلاسفة
هناك بالتوفيق بين الحكمة والشريعة ، والآن نتحدث عن
ابن طفيل وعمله في هذا السبيل .

في هذا القسم الثاني من الماحكة الإسلامية (المغرب والأندلس) ظهر ، قبل ابن طفيل ،
الفيلسوف ابن باجة ، وهو أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصائغ أيضا ، والمتوفى عام
٥٣٣ هـ — ١١٣٨ م .

ولم يصل اليينا عن هذا المفكر الفيلسوف ما يدل دلالة أكيدة على عمله للتوفيق بين الحكمة
والشريعة ؛ ولسكن المستشرق الفرنسي المعروف الأستاذ « ليون جوتييه » يؤكد أنه لم ينس
هذا ، وإنما قصر أجله وكثرة مشاغله حالايته وبين أن يخص رسالة من رسائله للتوفيق كما فعل
أسلافه (١) . فقد عاش عيشة مضطربة ، وشغلته الدنيا ، حتى فاجأته المنية ، كما يقول ابن طفيل
نفسه ، قبل ظهور عمله وبث حكمته (٢) .

وهذا التأكيد من « جوتييه » له ما يبرره فيما نرى ؛ إذا لاحظنا أنه عاش في بيئة كان
يخشى فيها المفكر الحر على نفسه ، حتى إن معاصره مالك بن وهيب الأشبيلي ضرب ظاهرا عن
النظر في العلوم الفلسفية لما لحقه من المطالبات في دمه بسببها ؛ وإذا لاحظنا أيضا أنه
(ابن باجة) استثار عداوة كثير من مناوئيه وحسادة ، ومن بينهم السكاتب المعروف الفتح
ابن خاقان ، فأثاروا عليه الشعب والحكومة ، واتهموه بالاحاد والخروج عن الدين (٣) .

وابن طفيل أو الطفيل هو أبو بكر محمد بن عبد الملك القيسي ، معاصر ابن باجة وابن رشد ،
فكان ثلاثتهم درارى لامة في سماء الأندلس ؛ إلا أنه رأى الحياة قبل ابن رشد ببضع عشرة
عاما وفارقها قبله كذلك ، إذ توفي بمراكش عاصمة دولة الموحدين عام ٥٨١ هـ .

وكان من حظ الحزن أن كان قضى الشطر الأكبر من حياته في كنف أبي يعقوب يوسف
ابن عبد المؤمن خليفة الموحدين ، واجتمعا معا على حب العلم والعمل على الاعلاء من شأنه
وشأن رجاله ؛ حتى ليزكر المراكشي في كتابه المعجب أن هذا الخليفة « لم يزل يجمع السكاتب
من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر ، الى أن اجتمع له
منهم ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب » (٤) .

(١) نظرية ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة بالفرنسية ، ص ١٦٤ (٢) قصة حي بن يقظان
طبعة دمشق ص ١٤ (٣) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٦٢ (٤) المعجب ، طبع أوربا ، ص ١٧٢

وهذه الخطوة لدى الموحدين التي كانت من حظ ابن طفيل ، هيأت له عيشته مستقرة وادعة ، فكان أن أقبل على كتب العلم والفلسفة يعب منها وينهل ؛ يساعده فطرة مواتية ، وإرادة قوية ، وعقل ألمى ، وشيوخ ثقات في الفلسفة متحققون بها . وكان ذلك أن صار صاحب الخليفة ووزيره وطبيبه وجايسه ، حتى لقد كان — كما يذكر المراكشي — يقيم معه في القصر أياما ليلا ونهارا لا يظفر .

ولاغرو ! فقد كان هذا الفيلسوف أحد حسنات الدهر ، كما اتفق أن خذق الفلسفة وصار متحققا بجميع أحزائها ، وإن كان قد صرف عنايته في آخر عمره إلى العلم الألهي وبهذا مساواه (١) . ومهما كان من أمر ابن طفيل ، فإن الذي يعنينا الحديث عنه الآن هو عمله في التوفيق بين الحكمة والشرعية ، أو بين العقل والقلب والإيمان ، وبيان مجهوده في هذا السبيل .

أما إحساسه بضرورة هذا التوفيق ، فقد كان لأنه مؤمن ولأنه فيلسوف ، ولأنه يرى نوائب الدهر في أمثاله . وهذا الإحساس يعبر عنه المراكشي إذ يقول : « وكان حريصا على الجمع بين الحكمة والشرعية ، معظما لأمر السموات ظاهرا وباطنا » (٢) .

إلا أننا لا نملك من مؤلفاته أو آثاره الفلسفية إلا قصته « حي بن يقظان » ، ولعلمنا تكفينا لبيان رأيه في هذا التوفيق ووسائله إليه ؛ إنه من الممكن أن نقول مع الأستاذ « جوتييه » بأن الغرض من هذه القصة الفلسفية هو بيان اتفاق الحكمة والشرعية ، والتدليل على هذا الاتفاق . وسيظهر لنا هذا عما قليل ، بعد تحليل هذه القصة وتبين فلسفتها وأصولها .

لقد جعل ابن طفيل بطله حي بن يقظان يولد وينشأ في جزيرة وحده ، لا أيس له فيها ولا جليس ، وجعله يصل منتقلا من المحسوس إلى المعقول — ومستعملا حواسه أو لا ثم عقله أخيرا — إلى إدراك العالم الذي نشأ فيه ، والسكون الذي يحيط به ، والخالق الذي أبدع هذا السكون ، كما أدرك كذلك نفسه وهو جزء من هذا العالم .

إنه عرف عالم السكون والفساد يتصفح جميع الأجسام التي في هذا العالم ، من حيوان ونبات وجماد ، وعرف ما تشترك فيه وما به يكون الافتراق فيما بينها ؛ وانتهى في هذا إلى أن كل موجود يرجع إلى مادة أو هيولى وصورة ، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر .

ثم انتقل إلى العالم الروحاني فأدركه ، وعرف معنى النفس والروح وما إليهما . ثم توصل بالمشاهدة وإعمال العقل إلى أن كل فعل لا بد له من فاعل ؛ فآمن بما نسجه مبدأ السببية ، وبأن كل حادث لا بد له من محدث ، بل انتهى إلى أن الأفعال كلها ترجع أخيرا إلى فاعل واحد ، ولذلك يقول الله تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » ، وما يرميت إذ رميت واسكن الله ربي » .

وكان من ذلك طبعاً أن انتهى إلى أن العالم حادث من جملة الحوادث ؛ إلا أنه ، لاعتبارات وأنظار مختلفة ، انتهى إلى أن « العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب ، وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات وإن كان غير متأخر بالزمان (١) »

وأخيراً ينتقل هذا الفيلسوف إلى وصف الملة التي كانت توجد في عصر بطله حتى بن يقظان ووصف الناس الذين كانوا يعيشون في جزيرة أخرى ويدينون بتلك الملة ؛ التي هي من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين ، والتي ليست شيئاً آخر غير دين الإسلام .

ثم يجعل بطله يلتقي برجل من أهل هذه الجزيرة صاحبة تلك الملة ، فاذا بحجى يقص ما وصل إليه على هذا الرجل وهو أسال ؛ فيقبين أسال « أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته ، من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حتى بن يقظان ، فافتح بصره ، وانقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول » . (٢) إلا أن سائر أهل الجزيرة لم يسمعوا حتى حين كاشفهم بما كاشف به أسال بل أعرضوا عنه تماماً بقلوبهم . ولم يؤمنوا إلا بما يعرفون من مثل هذه الحقائق ، فأعرض عنهم ويئس من صلاحهم . « وتطابق عنده المعقول والمنقول » ، هذا هو الغرض الذي رمى إليه ابن طفيل من قصته الفلسفية .

إنه رمى إلى أن المرء يستطيع أن يصل بعقله إلى ما جاء به الدين من حقائق مختلفة ، وأن الحقائق التي عرفت بالدين أو بالفلسفة متطابقة تماماً .

كما أراد أيضاً أن يبين ما عني أسلافه الفلاسفة والمفكرون ببيانه من أن الناس طبقات ؛ فمنهم من لا يطيق معرفة الحقائق عارية بذاتها ، فالخير له يكون في الانتفاع بالشريعة وما ضربته لهذه الحقائق من رموز وأمثال ، وإلا إن حاول المعرفة الحققة ساء أمره ووقع في الضلال ؛ ومنهم هؤلاء الذين وهبوا استعدادات وعقولاً ارتفعوا بها عن العامة ، وهؤلاء تفيدهم المكاشفة بذاتها . ولهذا وذاك يجب أن تكون تعاليم للخاصة وأخرى للعامة ، وبذلك لا يصطدم الدين بالفلسفة ، ويقرر بينهما الوفاق والوافق (٣) .

وهكذا ، نرى لابن طفيل رأيه في الصلة بين الدين والفلسفة ، ووسائله في التوفيق بينهما وجهده المشكور في هذه الناحية التي تعتبر — كما قلنا من قبل — معقد الطرافة في الفلسفة الإسلامية ؟

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

بحوث في التصوف

البحث الرابع في الحلول والاتحاد

شاع بين بعض الصوفية عبارات تشهر في ظاهرها باتحاد الله تعالى بخلقه أو حلوله فيهم كما نقل عن الحلّاج في عبارته المشهورة (أنا الحق) وأمثال هذه العبارة .
والكلام في هذا الموضوع يتشعب إلى ناحيتين :

الأولى : ما مفهوم الاتحاد والحلول ؟ وما حكمهما في جانب الله تعالى ؟

أما الاتحاد فذكرناه له معاني مختلفة :

فقبل أولاً : الاتحاد : أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر ، أى أن الشيء الأول يصير بنفسه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو يزيد عليه شيء . وكأن هذا هو المفهوم الحقيقي للاتحاد إذ هو المتبادر عند الإطلاق .

نتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين :

الأول : أن يكون هناك شيئان كعلي وخالد فيتحلان بأن يصير علي خالداً وبالعكس ، ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصل قبله .

الثاني : أن يكون هناك شيء واحد فيصير هو بعينه شخصاً آخر غيره ، حينئذ يكون قبل الاتحاد أمر واحد وبعده أمر آخر لم يكن قبله بل بعده .

هذا المعنى الحقيقي للاتحاد بصورتيه باطل ضرورة في كل شيئين ، في ممكن وممكن ، في ممكن وواجب ، لأن فيه مغايرة بين الشيء ونفسه ، إذ هو عبارة عن صيرورة الشيء الشخص إلى شيء آخر بدون أن يزول عن الأول شيء أو يزيد عليه شيء . وإذا كان كذلك فكيف يكون هناك شيء آخر صار إليه الشيء الأول مع بقائه بعينه لم يزل منه شيء ولم يزد عليه شيء .

هذا ويختص اتحاد الواجب بغيره . هذا الاتحاد بوجه آخر من البطلان هو أن يصير الواجب ممكناً والممكن واجباً ، فقد قام البرهان على أن الواجب واحد وماعداه ممكن ، فلو اتحد شيء بالواجب كان الواجب ممكناً وبالعكس .

فاتحاد شيء بشيء هذا الاتحاد محال مطلقاً من غير حاجة إلى بيّنة .

وقيل ثانياً : الاتحاد عبارة عن انعدام شيء وحصول آخر بدله ، إما باعتبار انعدام خصوصية ذاتية من الأول حل محلها خصوصية ذاتية أخرى كصيرورة الماء هواء ، وإما

باعتبار انعدام خصوصية عرضية من الاول حل محلها خصوصية عرضية أخرى كمبرورة الاسود أبيض مثلا .

الاتحاد بهذين التصويرين يستحيل أن يقع بين الواجب وغيره ، فلا يتحد شيء ما بالواجب هذا الاتحاد ، فإن في ذلك تغير الواجب من حقيقة الى أخرى ، وفي هذا فناء لحقيقة الواجب ، فكيف بعد ذلك يكون واجبا ؟

وكذلك يستحيل أن يصير الواجب ويتحول من صفة حقيقية الى أخرى كما هو التصوير الثاني للاتحاد ، فإن صفات الواجب الحقيقية . تقتضى ذاته ولوازمها ، وإلا كان مستكملا محناجا الى الغير في كماله ، ولا شك أن ذاته أزلية فقتضاها يجب أن يكون أزليا كذلك فلا يصح التغير في ذاته من صفة الى أخرى .

وأما الحلول : فهو استقرار الحال في المحل بأي نحو من أنحاء الاستقرار ، سواء كان استقرار جسم في مكان ، أو عرض في جوهر ، أو صورة في مادة كما هو رأى الحكماء ، أو امتزاج شيء في شيء ومبريانه فيه كالماء في العود الأخضر والنار في الحديد ، أو صفة في موصوف كصفات المجردات .

الحلول بهذه المعاني لا يجوز على الواجب جل شأنه ، فإنه فيما عدا الصورة الاخيرة من عوارض الماديات ، والواجب ليس بمادى بل مجرد عن المادة وخصائصها . وقد أفاض المتكلمون والفلاسفة في ذلك في بحث التزيهات في أنه ليس بجسم ولا عرض ولا في جهة الخ ، وفي الصورة الاخيرة كباقي الصور يقتضى احتياجه الى المحل والاحتياج قرين الامكان .

الناحية الثانية :

قلنا في مفتتح البحث إنه شاع عن بعض الصوفية ألفاظ تشع في ظاهرها بالحلول والاتحاد كما نقلنا عن الحلاج ، والآن نريد أن نبحث ماذا يريد أولئك المتصوفة بتلك العبارات الموهمة ؛ هل يريدون بها ذلك الظاهر فيكون الغرض من تلك التصريحات إنما هو التعبير عن مذهب وعقيدة يدينون بها ، أم لا يريدون هذا الظاهر بل وصل أولئك المتفوهون الى مشاهد ومقامات استعصت عن البروز والتعبير إلا في مثل تلك العبارات الموهمة ؟

أقول : ذكر صاحب المواقف صريحا أن هناك طائفة من الصوفية دانوا بالحلول والاتحاد ، وجرى على ذلك صاحب المقاصد ، غير أنه أثبت مذهبها لبعض الصوفية يوم الحلول والاتحاد وليس منهما في شيء .

قال صاحب المقاصد ما ماخذه بعد أن برهن على استحالة الحلول والاتحاد في الواجب كما

سمعت قبل؛ قال : والاحتمالات التي تذهب إليها أو هام المخالفين في هذا الأصل (يعني امتناع الحلول والاتحاد عليه تعالى) ثمانية :

حلول ذاته تعالى أو صفته في بدن إنسان أو روحه ، وكذلك الاتحاد ، والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتقمون للإسلام ، فأما النصارى فافترقوا ؛

فقال الملائكة : إن أقنوم العلم أحمد بجسد المسيح وتدرع بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر في الماء .

وقال النسطورية : بل بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور .

وقال اليمقوبية : بل بطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح .

ومنهم من قال : ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر .

وأما المنتقمون للإسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بأنه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجناني كجبريل في صورة دحية الكلبي ، وبعض الجن والشياطين في بعض الاناسي ، ولا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين ، وأولى الناس بذلك أشرفهم وأكاملهم ، وما أولئك إلا العترة الطاهرة وهم من يظهر فيهم العلم التام والقدرة الكاملة من على وبعض ذريته ، ولم يتجاسوا إطلاق الآلهة عليهم .

ومنهم بعض المنصوفة القائلون بأن السالك إذا أتمن في السلوك وخاض معظم لجة الوصول فرمما يحل الله تعالى فيه كالنار في الحجر بحيث لا تمايز ، أو يتحد به بحيث لا اتينية ولا تغاير وصح أن يقول هو أنا وأنا هو ، وحينئذ يرتفع التكليف والأمر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر .

قال صاحب المقاصد : وهاهنا مذهب آخر بوم الحلول أو الاتحاد وليس منهما في شيء ؛ هو أن السالك إذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله تعالى يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في جانب ذاته سبحانه وصفاته في صفته جل جلاله ويغيب عن كل ماسواه ولا يرى في الوجود إلا الله ، وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد ، وإليه يشير الحديث الإلهي « إن العبد لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر » وحينئذ ربما أصدر منه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتمذر الكشف عنها بالمقال ، ونحن على ساحل التمني نفترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ، ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان ، والله تعالى ولي التوفيق .

هذا وقد جرى الفخر الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين أن من المتصوفة من يدين بالحلول ، قال في كتابه هذا بعد أن قسم الصوفية الى ست فرق :

الفرقة الخامسة الحلولية : هي طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم ، يرون في أنفسهم أحوالاً عجيبة وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر ، فيتموهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد فيدعون دعاوى عظيمة ، وأول من أظهر هذه المقالة في الاسلام الروافض فانهم ادعوا الحلول في حق أنفسهم .

هذه أقوال الباحثين بين يديك ، ينسبون لبعض الصوفية حلوله واتحاده ببعض الخلائق كذهب يدينون به .

وأقول : إن مثل هذه المذاهب لا تمت الى الصوفية رلاً الى الدين بصلة ، وإنما هي غائلة من الغوائل والمذاهب الهدامة للشرائع الحقة والأديان السماوية ، وإلا فكيف يستقيم أن تحمل بين قضايها ما تضافت الكتب المنزلة على بطلانه وأطقت الرسل بهنائه !

إلا إن الله ليس كمثله شيء ، فليس بحسم ولا عرض ولا في جهة ولا في مكان ولا يحل في شيء ولا ينحل بشيء .

إلا إن الصوف تقديس لله تعالى كما جاءت الشرائع السماوية ، ثم عكوف على عبادته وانقطاع الى جنابه ، وإعراض عن زحرف الدنيا وزيفها وزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه . فأساس التصوف ولبناته الأولى التقديس الصحيح لله جل شأنه كما هدت اليه الشرائع الصحيحة ، فمن اجترح ما ينقض هذا الأساس فليس من التصوف ولا من الدين في شيء بل ذلك دخيل على الدين يتشح بشعار التصوف خداعاً وتأييماً . وأغلب الظن أن هؤلاء شر ذمة من بقايا الشيعة والروافض والاسماعيلية وقد عرفوا بالاتحاد وحلول الاله في أنفسهم ، ولعلمهم انتحلوا التصوف لباساً يروجون به هذه الغوائل لما سمعوا عن بعض المتصوفة عبارات توهم الحلول والاتحاد وهم من الأمرين براء بل تلك عبارات عن مشاهد ومعان لا حلول فيها ولا اتحاد . نعم أنكروا كثير من الفقهاء وأهل الفتيا هذه العبارات وشددوا التكبر على قائلها ، ولكن ابن خلدون عذر منهم من فاه بها في حال غيبته .

قال ابن خلدون في مقدمته : « وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذون بها أهل الشرع فاعلم أن الانصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدون ، وصاحب الغيبة غير مخاطب ، والمجبور معذور ، فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل ، هذا وإن العبارة عن المواجه صعبة لفقدان الوضع كما وقع لأبي يزيد وأمثاله ، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه ، وأما من تكلم بمنزلها وهو حاضر في حسه ولم يملك الحال فؤاخذ أيضاً ، ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك حاله » والله تعالى أعلم ما

محمد يوسف الشبني

المدرس بكلية أصول الدين

لغويات

٢٧ - أنا شغوف بهذا الأمر :

هذه الصيغة مما يتكرر على ألسنة الكتّاب والمنشئين. والوجه أن يقال مشغوف أو شغيف ، يقال شغفني الشيء فأنا مشغوف ، وشغفت به فأنا شغيف. وقد كان خطري في تخريج هذه الصيغة الشائعة أن يكون شغوف في معنى مفعول ، كركوب وركوبة وحلوبة ، يقال : ماله ركوبة ولا حمولة ولا حلوبة ، أي ما يركبه ويحمل عليه ويحلبه ، ولكن ثنائي عن هذا أن ورود فعول بمعنى مفعول في غاية الندرة ، فلا ينبغي المصير إليه ما وجد إلى غيره سبيل . ورأيت خيرا من هذا الوجه أن يجعل شغوف مبالغة في شغيف ، كغضوب في غضيب . يقال رجل غضيب وغضوب وغضيب وغضيبته وغضبان أي يغضب سريعا أو شديدا الغضب . ومن غرائب هذا الباب سكور في سكير ، وقد ورد في شعر يعزى إلى عمرو بن حسان أو عمرو بن الأيهم التغابي ، وهو هذا :

ما بال قوم أعزبوا حلهم أن قيل يوما إن همرا سكور

ورواية البيت في اللسان هكذا : والبيت فيه منسوب إلى عمرو بن قميئة :

يأرب من أسفاه أحلامه أن قيل يوما : إن همرا سكور

وأسفاه أحلامه أي أطاشه حلمه ففره وجسراه . ويقال : أسفاه الأمر : حملة على الطيش والخفّة .

٢٨ - إذا أخلص العامل في عمله لقد وفق للخير وهدى إلى سواء السبيل :

وهذا أيضا من الأساليب الشائعة ، ففي أهرام يوم ٢٠ من أغسطس سنة ١٩٤٥ في مقال « أعباء السلم » : « وإذا كنا نعتذر بالأمس بالحرب وضرورتها لقد سقطت اليوم حجتنا » . ووجه نبوءة هذا الأسلوب عن سنن العربية وقوع اللام في جواب إذا ، وهي إنعما تقع في جواب لو أو لولا ، كما هو معروف .

وقد كنت أرى أن يخرج هذا على نوم النطق بلو في مكان إذا ، والتوهم باب من أبواب العربية ، ورد عليه أساليب كثيرة . ألا ترى إلى قوله تعالى : « لولا أخرتني إلى أجل قريب ، فأصدق وأكن من الصالحين » ، في قراءة من جزم أكن — وهي قراءة حفص — فقد خرج الجزم على نوم سقوط الفاء في قوله فأصدق ، وكأنه قيل : لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق ،

والجزم على هذا التقدير في جواب الطلب في قوله : لولا أخرتني غير أن القول بالتوهم إنما يصار إليه عند الضرورة لما فيه من الخروج عن الأصل والجاذبة ، وهو إن وقع في الكتاب العزيز فإنما جرى على أمر استقر في اللسان العربي وأضحى من رسخ مناهجه وصميم مذاهبه . وقد بدالى أن يخرج هذا التركيب على تقدير القسم قبل الشرط ، وعلى ذلك فالجواب المقرون باللام جواب القسم ، فالتقدير في عبارة الأهرام السابقة : والله إذا كنا نعتذر لقد سقطت حجتنا . وهذا التخريج يشبه ما قالوه في قوله تعالى : « وإن أطعتموهم إنكم لمشركون » ، فقد قالوا إن التقدير والله إن تطيعتموهم إنكم لمشركون ، ولولا هذا لوجب أن يقال : فإنكم لمشركون . وتقدير القسم هنا كالتلفظ به ، وإن كان المؤلف حين حذف القسم أن يدل عليه بلام التوطئة كما في قوله تعالى : « لن أخرجوا لا يخرجون معهم » ، وقول النابغة :

لئن كنت قد بلغت عنى خيانة لمبلغك الواشى أغش وأكذب

ومن ثم قدّر بعضهم في الآية الفاء في الجواب ، ولم يرتضه الرضى . قال في شرح (١) السكافية : « وقال بعضهم : إن قوله إنكم لمشركون جواب الشرط والفاء مقدر ، ولم يقدر قسما . وهو ضعيف ؛ لأن ذلك إنما يكون لضرورة الشعر كقوله :

من يعمل الحسنات الله يشكرها . . . »

وإنى أسوق إليك كلام الخبر أبي حيان (٢) في الآية السابقة : « زعم الحوفي أن إنكم لمشركون تلي حذف الفاء أي فإنكم . وهذا الحذف من الضرائر فلا يكون في القرآن ، وإنما الجواب محذوف ، وإنكم لمشركون جواب قسم محذوف ، والتقدير والله إن أطعتموهم ، كقوله وإن لم يذنبوا عما يقولون « ليسن » ، وقوله : « وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن » ؛ وأكثر ما يستعمل هذا التركيب بتقديم اللام المؤذنة بالقسم المحذوف على إن الشرطية كقوله : لن أخرجوا لا يخرجون معهم ، وحذف جواب الشرط لدلالة جواب القسم عليه . »

على أن هذا التخريج لا تسكن إليه النفس كل السكينة ؛ فهو إنما ورد مع إن ولم يرد مع إذا ، وإن أم الباب في الشرط ، فلا بدع أن تختص ببعض الأمور ، ولا يجب أن يقاس عليها في جميع أحكامها سواها . وهو لا يستقيم أيضا لو قيل مثلا : إذا أتيتني لأقوم باكرامك ، فإن الواجب على تقدير القسم أن يقال لأقومن بالتأكيد كما هو معروف .

٢٩ — الموصى . المواشى :

أنار عندي هذا البحث أنى وقفت عرضا في أثناء قراءتى بعض المجلات العصرية على المواشى

جما للموسى -- وأريد موسى الحديد لا موسى العلم ؛ فجمعه المؤسسون ، وقد أتاح هذا الاشتراك في الاسم الجنس فيه لبعض المولدين فقال :

بعثت الى موسى بموسى ، فلا تغفل بتشريكة في الاسم أن أخطأ العبد
فذاك له حدة ولا فضل عنده وهذا له فضل وليس له حدة

وقد أعجبني هذا ، وخلت نفسى كأنما أهدت فائدة لم تكن لى على بال ؛ فأكثر ما يستعمل هذا اللفظ في العامية وهو محرف في هذا اللسان الى المؤس وبجمع على أمواس ، كنور وأنوار ؛ وقلماء يعرض في لغة الكتابة الحاجة الى جمع الموسى . فمن ثم كان هذا الجمع غريبا ، مع كونه غير بدع في القياس ، ونظائر هذا كثيرة ، ألا ترى الى الفعل نفع فهو مطرد الاستعمال كثير الجريان على السنة الخاصة والعامية ؛ ومع هذا لا يكاد أحد ينطق باسم المفعول منه ، وهو منفوع ؛ فهل سمعت من يقول : زيد منفوع بجاه صديقه . وذلك أنهم استغنوا عنه بالوصف من انتفع ، فهم يقولون : منتفع في مكان منفوع . وقد عرض لهذا علماء العربية ؛ ففي التاج في نفع : « والمنفوع استعماله جماعة ، والقياس يقتضيه ، ولكن صرح أبو حيان أنه لا يقال من نفع منفوع ؛ لأنه غير مسموع » وقد جرى أبو حيان في هذا على دأبه وعادته في التقييد بالسماع ، حتى عُدد ظاهريا في النحو .

وجمع الموسى على المواسى ورد في اللغة وفيما أثر من فصحى الكلام . ففي حديث عمر -- كما في اللسان -- أنه كتب أن يقتلوا من جرت عليه المواسى ، أى من نبتت طائته ؛ لأن المواسى إنما تجرى على من أنبت ، أراد من بلغ الحلم من الكفار . وفي شعر سديف :

ذهبا أظهر التودد منها وبها منكم كجزء المواسى

ومما ينبغي أن يذكر في هذا المقام أنه جرى للصرفيين خلاف في وزن الموسى واشتقاقها . ففهم من يرى أنه من أوسيت شعره أى حلقته ، وعلى ذلك فوزن الكلمة لمفعول وهى تصرف ؛ ومنهم من يرى أنها من الموس أو من الميس فوزنها فعلى وتجمع من الصرف . وورود المواسى يرجع جانب من يقول بالاول ، فوزن الجمع المماثل ولا يصح جمعه على هذا التقدير على الموسيات ؛ لأنه اسم جنس وليس بعلم ولا صفة . وعلى الثاني يكون جمعه على المواسى شاذا ؛ إذ إن وزنه يكون الفعالمى ، وهو إنما ينقاس في فعلى وصفا لأشئ ، ولم يكن مذكرا على أقول كحلى وحبال . والجمع المقيس له في هذه الحالة الموسيات . والله أعلم .

محمد على النجار

المدرس بكلية اللغة العربية

علوم القرآن

علم الجدل

الانتقال :

يرى المانعون الانتقال في الآية الكريمة التي حكى الله فيها جدل سيدنا ابراهيم الخليل للنعروود وهي قوله تعالى . « ألم تر إلى الذي حاج ابراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال ابراهيم ربى الذى يحبى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر » أن الآية الكريمة كلها دليل واحد وليس فيها انتقال في الدليل ولا فى المثال ، وقرروا على الوجه الآتى : لما احتج سيدنا ابراهيم عليه السلام بالامانة والاحياء أورد عليه الخصم سؤالا حاصله أنك إن ادعيت الاحياء والامانة بلا واسطة فلا تجد إلى إثباته سبيلا ، وإن ادعيت حصولها بواسطة حركات الأفلاك فنظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر ، فأجاب الخليل عليه السلام باختيار الشق الثانى وهو أنهما حصلا بواسطة حركات الأفلاك إلا أن تلك الحركات حاصلة من الله تعالى وذلك لا يقدح فى كون الاحياء والامانة منه بخلاف الخلق فإنهم لا قدرة لهم على تحريك الأفلاك فلا يكون الاحياء والامانة صادرين منهم .

قالوا ومتى حملت الآية على هذا الوجه لم يلزم شئ من المحذورات الواردة على تقرير المجيزين الانتقال فى الآية ، والتي أوردناها فى المقال السابق ووعدنا بذكر أجوبتها فى هذا المقال .

وأجاب المجيزون عن هذا الدليل بأن الآية الكريمة لا تدل عليه بحال ، إذ ليس فى كلام النروود إلا دعواه الاحياء والامانة ، ولم يستشعر منه بحث توسط حركات الأفلاك ليصح الجواب بأن تلك الحركات أيضا من الله .

الشبهة وأجوبتها :

قال المانعون : لا يجوز للرسول عليه السلام وهو المعصوم الذى يدعو إلى توحيد الله ونفى الشرك والوثنية أن يترك دليله مطعونا عليه من قبل الكافر وينتقل إلى دليل آخر ، بل يجب عليه وجوبا مضيقا أن يرد الطعن ويصحح الدليل ، لأن تركه الدليل هكذا مما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وإن ذلك غير جائز .

والجواب من قبل المجيزين أن ذلك إنما يسلم أن لو كان الطعن على الدليل مقبولا ولو بوجه

من الوجوه ، لكن إذا كان الطعن ساقطاً من نفسه ، ولم يغير اتجاه الدليل مطلقاً ولم يؤثر في نفس السامعين أثراً ما ، كان الاشتغال بدفع مثل هذا الطعن ضرباً من العبث لا يليق بالمعصوم ، وإلا فقل لي بربك كيف يعقل أن يفسر الأحياء بالعمى وعن استوجب القتل فيستمر حياً والأمانة بقتل الإنسان فيموت ؟ وكيف يتقابل هذا مع قوة المعنى الذي أراده الخليل عليه السلام في معنى الأحياء والأمانة الواردين في دليله ؟

يقول الخليل : إن ربي جل شأنه هو الذي يهب الأحياء الحياة فيوجددها من العدم الصفر إيجاداً وينشئها إنشاءً بقدرته التامة المطلقة بعد تخصيص إرادته هذا الممكن وترجيح وجوده على استمرار عدمه الموافق ذلك لما سبق في علمه على مقتضى الحكمة التي لا يمكن للعقول الجبارة إدراك كنهها ولا الوقوف على سرها ؛ ويعت الأحياء عند انقضاء آجالها بنفس هذه القدرة . وعلى هذا النظام البديع يقول إبراهيم : « ربي الذي يحيي ويميت » جواباً لقول النمرود : من ربك الذي تدعو إليه ، فيرسل الأحياء إرسالاً ، ويطلق الأمانة إطلاقاً المقتضى ذلك انصراف المعنى إلى أكل فرد منه ، وبفهم النمرود كل هذا من كلام سيدنا إبراهيم ، وإلا كان الدليل مجحلاً فلا يكون الاعتراض عليه من قبيل الخصم (طعناً) (نقضاً أو معارضة) بل يكون استفساراً ، وعلى المستندل حينئذ البيان ، فليس الشأن كذلك ، بل الواقع أن النمرود طعن على الدليل فشأنه أنه فهم مراد المستندل تمام الفهم وعلم المقصود من الأحياء والأمانة تمام العلم .

فيجىء بعد ذلك ، مكابراً معانداً مغالطاً بشبهة هي غاية في السقوط ونهاية البطلان ليستمر موقفه أمام حاشيته خشية أن يهوى من على عرشه ، ويصرف الأحياء والأمانة إلى معنى لا يخطر ببال أحد من العقلاء لحقارته .

ويريد المانعون بعد هذا أن يشتغل الرسول بدفع هذا الهديان الذي يسمونه طعناً على الدليل ، ويقررون أن ذلك واجب مضيق . وما دام لم نقبل الخليل هذا كان لا بد من تقرير أن الآية كلها دليل واحد .

والخلاصة أن المانعين الانتقال في الآية يرون أن هذا طعن على الدليل فالواجب دفعه ، وما دام لم يحصل فهو قرينة على أن الآية كلها دليل واحد وليس فيها انتقال ، والمجيزون يرون أن هذا أحقر من أن يكون طعناً ، فالواجب ترك الاشتغال بدفعه والانتقال إلى دليل آخر لا يجد فيه الخصم مجالاً لمثل هذا الهديان .

الشبهة الثانية وجوابها :

قال المانعون : إن قاعدة الانتقال أن ينتقل المستندل من دليل خفيت دلالاته على الخصم إلى دليل يظهر فيه وجه الدلالة ليعتبرها الخصم فيقتنع أو ينقض أو يعارض عن بينة .

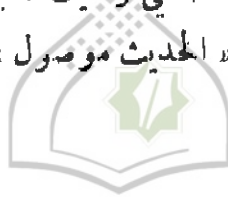
فيجب أن يكون الدليل المنتقل اليه أوضح من المتقول منه ، وليس الشأن في الآية الكريمة هكذا ، بل الظاهر العكس لأن الاستدلال بالأحياء والأمانة التي لا قدرة لمخلوق عليهما أقرب في الاقتناع من الاستدلال بحركات الأفلاك فإن الخصم يجد فيه مجالا للمنع وعدم التسليم بأن الله هو الذي يأتي بالشمس من المشرق فلم لا يجوز أن يأتي بها ملك عظيم فلا يجوز للمعصوم أن ينتقل من دليل واضح الى دليل خفي . وإذا كان ذلك كذلك فلا يكون في الآية الكريمة انتقال لعدم جريانه على قاعدته .

وأجاب المجيزون بأن قاعدة الانتقال المذكورة مسلعة ، ولكننا لا نسلم أن الدليل المنتقل اليه ليس بأوضح من الدليل المنتقل منه ؛ بل هذه مكابرة ظاهرة بدليل أن الترويض لم يجد في الدليل الثاني مجالا للقول مطلقا ، ألا ترى الى قوله تعالى : « فبهت الذي كفر » .

فقولكم إن الخصم يجد فيه مجالا للمنع في محل المنع ؛ إذ لو كان لحسكاه القرآن كما حكى معارضته في الدليل الأول بقوله : « أنا أحيي وأميت » بل إن القرآن حكى أنه بهت ودهش عند ذكر الدليل الثاني . « الحديث موصول »

مهمه ص ٣٥

مدرس بمعهد القاهرة



مركز تحقيق كتب التراث
حب الولد

أرسل معاوية الى الأحنف بن قيس ، فلما حضر سألته : ما تقول في الولد ؟

فقال الأحنف : نمار قلوبنا ، وعماد ظهورنا ، ونحن لهم أرض ذليلة ، وسماؤ ظليلة ، فإن طلبوا فأعطيهم ، وإن غضبوا فأرضهم ، بمنحوك ودم ، وبمحبوك جهنم ، ولا تكن عليهم تقيلا فيملوا حياتك ، وبمحبوا وفاتك .

فقال معاوية : لله أنت يا أحنف ، لقد دخلت على وأنا مملوء غضبا على يزيد ، فسألته من قلبي .

فلما خرج الأحنف من عنده بعث معاوية الى يزيد بمائتي ألف درهم ، ومائتي ثوب . فبعث يزيد الى الأحنف بمائة ألف درهم ومائة ثوب .

نقول : إن أخذ قول الأحنف على إطلاقه كان فيه ضرر عظيم ، وإفساد للأبناء ، فإن الولد إذا أعطى كل ما طلب ، وكان همه مصروفا للشهوات ، فانه يتماهى فيما هو فيه فلا ينفعه حب أبيه له ، وموالاته إياه على الإباحة . وإنما هي الحكمة يجب أن تنبر للوالد مسلكه فيما يجب أن يكون حيال ابنه .

توبة شاعر

نشأ أبو علي الحكمي في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ، وكان كل شيء في الحياة آنذاك يبدو متناقضا ، فبينما نرى المساجد تزدخر بالوعاظ والمرشدين ، ترى مجالس الأدباء والشعراء تدعو الناس — في غير نورع ولا تقية — الى الخروج عن حدود الله ، وتندبهم للوقوع في محارمه وحماه ، وبينما ترى الزاهد العابد تكاد الشمس تطلع من جبينه طهارة ووضاءة وتقوى ، ترى الماخن العربيديهب بأصحابه الى عبث ولهو .

في هذه البيئة الطاهرة النقية من جانب ، الموبوءة الملوثة من جانب آخر أنشأ هذا الشاعر ، فدرس القرآن وحفظه على العالم الكبير النقي الورع يعقوب الحضرمي ، ولما أتم حفظه قال له أستاذه « اذهب فأنت أقرأ أهل البصرة » . ثم انتقل الى (بغداد) وهي يومئذ مدينة العلم والنور فهل من معارفها ، وروى من مناقبها الصافية ، وتلمذ لجلة علمائها ، وأصبح محدثا راوية ، روى عنه الامام العظيم محمد بن إدريس الشافعي ، ودرس النحو على أئمة العصر ، وبرع في غيره من العلوم حتى قال فيه اسماعيل بن نوحخت إنه أعلم الناس . ولا غرو فقد حدثوا أنه أحاط بكل ما كان في عصره من ثقافة عربية وفارسية وهندية ويونانية ، ولكن ساء حفظه وخذله جده فلقي صحابة سوء ، وصاحب طائفة من الوالغين في المحارم ، وأعجب بهم وأعجبوا به ، وقد كان في نشأته الأولى ما يدفع به الى هؤلاء ، ويجعله يتأثر بهم ، ذلك أنه أنشأ في بيت لم يفلق له رِتاح على الفضيلة ، ولم تدخل له سجية حميدة من باب ، فوضع أول مارضع من هذه اللبان التي ندرها أخلاف مثوفة ، وهيئها أيد ملوثة .

هكذا هيأته الحياة ، وعلماء النفس يحددونها في ثقة و يقين أن شخصية الانسان توضع
نواتها في أيام طفولته الأولى ، وأن السنوات الخمس الأولى في حياة الطفل هي التي تضع
في نفسه قوانين السلوك التي يلتزمها فيما بعد ، ولذلك يعلقون أهمية كبيرة عليها ، ويعنون بها
عناية تامة ، ويرجعون كل شيء في حياة الانسان الى هذه السنوات .

ونحن نرى أن هذا الشاعر أصدق مثالاً لنظريتهم ؛ فقد سار في حياته على وفق أفكاره ، وأرخص لنفسه العنان ، وجرى في سبيل الهوى غاية 'حضره' ، وضرب في مضلة أو شاك ألا يحد فيها معلماً يهتدى به ، وكان له في كثير من المساوي "مذهب وطريق" ، وأصبح اسمه علماً على العبث والمجانة ، فما يكاد يذكر - إلى يومنا هذا - حتى تثب إلى الأذهان صور كثيرة من المنكرات .

والحق أنه كان مثالا صحيحا لهذه الانحلالات الخلقية التي هبطت على الدولة العربية مع تلك الدولة الأجنبية التي كانت لها السيطرة الحقيقية ، فأملت عليها ثقافتها وعاداتها وأخلاقها فكانت تغير فيها كل شيء ، والشاعر يمت إلى هؤلاء ويدين بمذهبهم ، وينهى على العرب تقاليدهم وعاداتهم ، ودينهم ، وحسبنا أن نجمل هذا البيت عنوانا لجوهره وضلاله :

بكرت تبصرني الرشاد وهمتي غير الرشاد ومذهبي وخلاتي
كما أننا نجمل كل الأجمال وتفصل كل التفصيل إذا جعلنا هذين البيتين عنوانا لمذهبه في الحياة :

تمتع من الدنيا بساعتك التي ظفرت بها ما لم تعقك العوائق
فما يومك الماضي عليك تراجع ولا يومك الآتي به أنت واثق
ولقد بلغ به الجروح والغى أن يقول « لا يخطر النك لي على بال » . لكن الدين قوى غلاب لا يزال يشع في نفس العامة في غوايته حتى يسيطر عليها ، ولقد كان له في نفس الشاعر فاعيل ، فأنا نجده في فورة حمايته يشوب إلى ربه ، ويتذكر جبروته فيصيح :
خوفناني الله ربكما وكخيفتيه رجاؤه عندي
ويتماق بمذهب أهل السنة ويخاصم الممثلة ويهجوم لأنهم لا يرون العفو عن العصاة :
فقل لمن يدعى في العلم معرفة حفظت شيئا وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرأاً حرجا فإن حظرك في الدين إزاء
غير أنه كان يتخذ هذا المذهب أحيانا توكأ يستند إليها فيعترف ما يقترف مستنداً على أن عفو الله أكبر :

وثقت بعفو الله عن كل مسلم فلست عن الصهباء يوما بمقصر
وسذا مذهب خطر لا يزال الاغرار يتبعجون بمثله . ونحن نظن أن هذا الشاعر كان يهدف من وراء ذلك إلى غرض أبعد ، فهو لم يكن - فيما أقدر - يقصد إلى الاعتذار لنفسه عند الناس ، فقد كانوا أهون عليه من أن يعتذر عندهم :

وهان على الناس فيما أريد بما جئت فاستغفيت عن طلب العذر
ولا إلى تهوين القبيح عند نفسه ، فقد كان عليه هينا ، وإنما كان يقصد إلى تهوين القبيح عند الناس ليغويهم ويضلهم ، ولعله ساءه هو ومن لف لفه أن يجدوا بين الناس العباد والزهاد غملا عليهم يتنقصونهم ، ورزوا للعامة ليقولوا لهم إن عفو الله أكبر .

فلما شمع من المعاصي وشبعت منه كما يقول ، وتقدمت به السن ، عاد إليه صوابه ، وبدت له خطاياه بشعة المنظر سيئة المخبر ، فتاب إلى ربه ورجع إلى رحابه الواسعة .

وأول ما بلغت النظر في أمره ، الندم على ما فرط في جنب الله ، والتألم لما قدمت يداه .
ولقد نهزت مع الغواة بدلوهم وأسمت سرح الاحتضار حيث أساموا
وبلغت ما بلغ امرؤ إشبابه فإذا عصارة كل ذلك أنام .

ذهبت جدي بطاعة نفسي وتذكرت طاعة الله فوضوا
ثم ينتقل من تصور بشاعة أعماله ، وفداحة ذنوبه ، الى اللجوء الى الله يطلب منه المغفرة
ويسأله التجاوز عن سيئاته ، مع لطفة حارة ، وضراعة مستكينة :

لما ظمئ ذنبي فلما قرنته بعفوك ربى كان عفوك أعظما
فما زلت ذا عفوك عن الذنب لم تزل تجود وتعفو منة وتكرما

لطف نفس على ليال وأيام تجاوزتني لعبا ولهوا
وأنسا كل الإساءة فالله هم صفحا عنا وغفرا وعفوا

وإن الناس ليخطئون أشد الخطأ كما أخطأ جامع ديوانه حين يجعلون مثل هذا الشعر في
باب الزهد ، فما نظمه صاحبه ليكون مواظ ينفع بها الناس ، ولكنه كان تعبيرا عن خوالج
نفسه في هذه الحقيبة ، وعماساورة من خوف مما قدم ، ولذلك يجد فيه قوة وإخلاصا لا نجدهما
في هذا الشعر الذي يقوله أبو العتاهية وأمثاله ممن جعلوا همهم تهوين شأن الدنيا ، والتذكير
بالموت ، ولكن هذا الشاعر حين يذكر الدنيا يذكرها على أنه قضى فيها أياما أكسبته الشر
والذنوب . وأما هذا الذي نراه في شعره من مثل قوله :

إذا اخترت الدنيا لبب تكشفت له عن غدو في ثياب صديق

فهو شعر قاله في أيام شبابه من أمثال هذه الحكم التي تجري على السنة الشعراء نتيجة
تجارب لا مظهرها لحالات نفسية أخلاقية .

وقد تمثل لعينيه أمور هي التي ألجأته الى هذا الذي صار اليه من الإصلاح بعد الفساد ،
مع دوافع نفسية خفية مما كان في بيئته الاولى ، تمثل له الموت والقبر ، وتمثل له الحساب
والعقاب ، وأيقن أنه لن يجد حجة يحتج بها غدا أمام ربه :

يا من أقام على خطيئته نسدت عليك مذهب الرشيد

منتك نفسك أن تتوب غدا أو ماتخاف الموت دون غد

يا نفس موردك الصراط غدا فتأهب من قبل أن تردى

ما حتى يوم الحساب إذا شهدت على بما جنيت يدي

لا تأمن الموت في طرف ولا نفس وإن تمنعت بالحجاب والحرس
فما تزال سهام الموت نافذة في جنب مدرع منها ومترس
ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجرى على اليبس

ما حجتى فيما أثبت وما فسوى لربى بل وما عذرى
باسواننا مما اكتسبت ويا أسنى على ما فات من عمرى

سأسال عن أمور كنت فيها فما عذرى هناك وما جوابى
بأية حجة أحتج يوم ال حساب إذا دعيت إلى الحساب

وما أشك لحظة واحدة في أنه كان صادق التوبة مخلصا فيما وعظ به نفسه ، فلم يكن يداهن الناس ويتعلقهم لأنهم — كما مر — كانوا أهون من هذا عنده ، ولم يكن يتصنع ذلك ليبرز في فن الزهد كما برع في غيره من الفنون ، فإن أكثر هذا الشعر قاله في أخريات أيامه ، وكان قد بلغ حينئذ من المسكاة ما ليس وراءه زيادة لمزيد ، فلم يكن حب الشهرة في هذا الفن يحظر له على بال .

ولولا أمور سياسية واجتماعية لحف عن كاهله كثير من هذا العبء الذى ألقاه عليه معاصروه ولا يزال ينوء به الى الآن ، ولما كان له في ذهن الناس صورة غير هذه الصورة البغيضة الى النفوس الصالحة .

ولعلنا نحسن الى الشاعر حين نختم مقالاتنا بهذا الحديث راجين له العفو والمغفرة .

« روى البغدادي عن محمد بن نافع قال : كان (أبو علي) لى صديقا ، فوقعت بينى وبينه هجرة في آخر عمره ثم بالغتني وفاته فتضاعف على الحزن ، فبينما أنا بين النائم واليقظان إذا أنا به ، فقلت (أبا علي) قال : نعم . قلت ما فعل الله بك ؟ قال غفر لى بأبيات قلتها هي تحت ثنى الوسادة ، فأثبت أهله فلما أحسوا بى أجهشوا بالبكاء ، فقلت لهم : هل قال أخى شعرا قبل موته ؟ قالوا لا نعلم إلا أنه دعا بدواة وقرطاس وكتب شيئا لا ندرى ما هو ؟ قال قد خلت الى مرقده فاذا ثيابه لم تحرك بمد فرغت وسادة فاذا برقعة فيها مكتوب :

يارب إن عظمت ذنوبى كثرة فلقد علمت بأن عفوك أعظم
إن كان لا يرجوك إلا محسن فمن الذى بدعو ويرجو المحرم
أدعوك رب كما أمرت تضرعا فاذا رددت يدى فمن ذا برحم
مالى إليك سوى الرجاء وسيلة وجميل عفوك ثم أتى مسلم

على محمد حسن

المدرس بمعهد القاهرة

صفحات مجبولة من تاريخ التصوف .

الملامتية

في عصورها الأخيرة

لم يعن الباحثون في التصوف الاسلامي منذ مدة ليست بالقصيرة بتتبع تاريخ الملامتية ، وإظهار أهميتهم في حياة المجتمع الاسلامي ، والآثار المختلفة التي تركتها هذه الفرقة في الحياة الاسلامية بحيث صبغت بعض أنحاء العالم الاسلامي -- كخراسان وغيره -- بطابع خاص . ولم يبين لنا في بحث من البحوث -- الى وقت قريب -- الصلات المختلفة بين أصحاب الملامة وغيرهم من الصوفية والفتيان ، وما تتميز به كل طائفة عن الأخرى .

ويكاد يكون أول البحوث في هذه الناحية ما كتبه ريتشارد فون هارتمان في مجلة Der Islam في أبريل سنة ١٩١٨ عن « رسالة الملامتية » لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي (المولود في سنة ٣٣٠ هـ والمتوفى سنة ٤١٢ هـ) مؤرخ الصوفية العظيم وأستاذ القشيري المشهور ، وأحد أحفاد صوفي ملائي مشهور هو أبو عمر اسماعيل بن نجيد السلمي (٣٦١ هـ) وهو أحد أصحاب أبي عثمان الحيري النيسابوري شيخ الملامتية الكبير .

ولم يحاول هارتمان في مقاله البحث في تاريخ الملامتية وتطور مذهبهم وما يتشابهون فيه مع بقية الصوفية وما يتميزون به عنهم ، إنما جعل غاية دراسته الرسالة نفسها لا الملامتية وعقائدهم .

يقول الدكتور أبو العلا عفيفي عن مقال هارتمان « لقد دراسته الرسالة لم تعتمد تلخيصها وترجمة أهم أجزائها الى اللغة الألمانية ، ومقارنته رواياتها وأسانيدها ببعض ، واستخلاص بعض أسماء الرواة الذين رووا لملان أو عن ملان . وذكر ترجمات قصيرة لبعض رجال الملامتية اعتمد فيها الكتاب في أغلب الأحيان على رسالة القشيري وحدها أو عليها وعلى طبقات الصوفية للشمراني . وقد ذكر فوز هارتمان كلمة موجزة عن منزلة مذهب الملامتية من تاريخ الأديان » (١) .

واستمر الأمر هذا في تاريخ الملامتية حتى نشر في تركيا نص رسالة الملامتية للسلمي مع تعليقات باللغة التركية للناسخ التركي . غير أننا لا نستطيع أن نقدر أي تقدير قيمة تعليقات الناشر بسبب عدم معرفتنا باللغة التركية .

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة . مجلة كلية آداب فاروق ج ١٩٤٣

وأخيراً قام الدكتور أبو الملا عفيفي أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول ، وصاحب الأبحاث القيمة المشهورة في فلسفة محيي الدين بن عربي الصوفية ، بنشر مخطوط السلمى نشرها علمياً مع تعليقات قيمة بمناسبة مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (المجلد السادس - مايو سنة ١٩٤١) وتخرج رجال الرسالة وترجمة لمصنفها . ثم أعقب هذا ينشر بحث آخر قيم عن الملامتية والصوفية وأهل الفتوة في مجلة كلية الآداب بجامعة فاروق الأول (المجلد الأول - مايو سنة ١٩٤٣) ثم جمع الباحثين في كتاب واحد أخرجه الجمعية الفلسفية في مطبوعاتها في الشهر الماضي .

وقد حاول في الجزء الثاني من البحث أن يبين الأهمية الحيوية لدراسة هذا البحث فذكر أن « قيمته لا تقدر في تفسير كثير من النواحي الغامضة في التاريخ والأدب والتصوف والحياة الاجتماعية الإسلامية وفي إيضاح العلاقات بين الجماعات التي خضعت لنظام الفتوة والتصوف وجماعات الفروسية المسيحية في القرون الوسطى » . ثم بدأ حديثه عن اسم الملامتية ، أو الملامتية على غير قياس ثم ذكر صفاتهم وهي صفات سلمية ، ثم الفروق بين الملامى والصوفى ، وهي التي تجعل الملامى طابعاً خاصاً يميزه عن سائر طوائف الصوفية . وأهم فرق بينهما هو أن الصوفى يتم ظاهره عن باطنه ، وتظهر عليه أنوار أسرارته في أقواله وأفعاله ، فتظهر حينئذ الدعاوى . أما الملامى فعلى العكس « حفيظ على سر الله يكتم في نفسه ما بينه وبين ربه ، ثم هو فوق ذلك لا دعوى له لأن الدعاوى في نظره دعوات وجهل » .

فهو إذن يسقط الدعاوى . ثم تكلم عن الصلات بين الصوفية والفتيان وعرض لنشأة الملامتية بنيسابور . ثم تكلم عن مدرسة نيسابور وأشهر رجالها ، وأثر الزرادشتية في مذهبهم الشياوى ، ولكنه لم يذكر شيئاً عن رأى (جولد تسيهر) عن صلة مذهب الملامتية بمذهب السكابين اليونان ؛ ولعله اكتفى بنقد هارتمان لهذا الرأى . وانتهى الدكتور عفيفي من تاريخهم ببحث الملامتية في صورتها النهائية الاباحية عند الطبقة الثالثة من رجالها .

وقام بعد ذلك بتحليل نقدى لأصول الملامتية وفلسفتهم في النفس ، والتمييز بينها وبين آرائهم عن الروح والسر والقلب والطبع ، ثم تكلم عن فكرتهم عن الرباء في صورته المختلفة ، وخلص من هذا التحليل النقدى بأن فكرة الصوفية في النفس - وهي أهم فكرتهم - قائمة على فكرة إنكار الذات ، وهي الفكرة الأساسية في الفتوة ، فالفتوة واللاما وجهان لحقيقة واحدة ، وإن الملامتية هم على وجه التحقيق فتیان الصوفية .

ذلك مجمل عام لهذا البحث غير أن هذا البحث لم يذكر شيئاً عن الملامتية في تركيا في العصور الحديثة بل اكتفى بتقرير أن « الملامتية مضوا في غلوم حتى وقعوا في العصور الحديثة - في تركيا خاصة - في نوع من الاباحية . انمحق فيه كل فرق بين الحسن والقبيح والخير والشر .

الغريب أن نجد في الجرجاني هذه النزعات الحرة التي لا تلتزم حدود المحافظة في حين أن ناقدًا كآبي هلال العسكري ينهج نهج قدامة في الثقافة والنقد يظهر بمظهر المحافظة ويزرى بشعر كثير لأنه ينم عن ضعف في العقيدة (١١٢ صناعتين)؛ وأبو تمام في موازين النقد عند القاضي يترقى في الدرجة العالية ويتصرف التصرف المعجز ثم ينحط إلى الحضيض ويلصق بالتراب، لا سيما إذا طلب البديع أو تكلف الأغراب، وما أكثر ما يتشبه بالبدو فتزل به قدمه في هوة التكلف، وما أكثر ما يخطئ في معانيه وهو شاعر المعاني الدقاق (٥٣ - ٧٦)، واختلاف الشاعرية الذي أخذ عليه القاضي أبا تمام ولما عليه هو المذهب الذي ينم عن حرية الشاعر وخروجه عن أسر الصنعة وذهابه مذهب المطبوعين، وكان الأصمعي لا يرى فيه ما يستحق المؤاخذة فيقول: « وإنما الشعر المحمود كشعر الذابغة الجعدي ورؤية، ولذلك قالوا في شعره: مطرّف بآلاف وخمار بواف » (٢٥ و ٢٦ و ٢٧ البيان والتبيين) وكان يقول « الحطيثة عبد لشعره »، عاب شعره حين وجدته متخيراً منتخبا لمسكان الصنعة والتكلف والقيام عليه (٢٥٠ - ١٦ البيان)، وعلى مذهب الأصمعي سار بعض نقادنا المحدثين.

ويأخذ الجرجاني في عرض حجج هؤلاء الذين يزرون المتنبي وشعره، فيحصر ما أخذوه عليه من ما أخذ، ويأخذ في نقاشهم، فيجيب اليهم التؤدة والأنصاف، ويحيلهم إلى أذواقهم وطبيعتهم في تذوق فن المتنبي في شعره، عارضاً عليهم مثلاً من روائعه وآياته وساحر تخلصه (٨٩ - ١٣٢) ورائع ابتدأته وذائع أمثاله (١٣٣ - ١٤٤) ويسير في الرد عليهم إلى غايات البحث والنقد والتحريض ذكراً ما وهموا وما خلوا وأحالوا فيه.

قوة التي يعظم خصوم المتنبي أمرها ما أكثر من لا يعرف منهم غير اسمها مع أن معرفة أفسامها ومظاهرها ومنازلها في الوضوح والخفاء وما تمد فيه السرقة من المعاني وما لا تمد فيه ألزم شيء للنقاد الحصيف، ويفيض القاضي في شرح ذلك بقوة وفي غاية من التحليل، ويؤكد ما أكد من وجوب تحري الأنصاف حين نرى شاعراً بالسرقة، فما أكثر ما أخطأ النقاد في النقد، كهليل في نقده أبا نواس، وابن قتيبة في نقده هذبة؛ ويذكر أن السرقة عيب قديم، وقع فيه المحدثون كما وقع فيه الجاهليون والاسلاميون، وإن جاء ظاهراً مكشوفاً في شعر هؤلاء، وجاء خفياً بعيداً - بالنقل والقلب وتغيير المنهج والترتيب - في شعر المحدثين، وأكد عذر المحدثين في الرقة لأن من تقدمهم قد استغرقوا المعاني وسبقوا إليها وكثيراً ما تتوارد خواطرهم مع أفسكار السابقين.

أما ما أنكره خصوم المتنبي عليه في المعاني والألفاظ والأساليب وفي مذاهب الشعر، ورأى الجرجاني فيه فذلك ما سفتناوله في العدد القادم، إن شاء الله تعالى « يتبع »

محمد عبد المنعم فهاشمي

(ملاحظة) حدث خطأ في ترتيب صحائف هذه المزمعة فجاءت صفحة (٤٠٢) بدل صفحة (٤٠٣) والأربعة

عشرة سطراً في المقالة الملائمة فنرجو أن نلاحظ القراء ذلك

ولكننا لا نعرف صلة تاريخية - إلا في مجرد الاسم - بين هؤلاء الملامنية المستهترين وبين أوائل الملامنية الذين صورهم السلمي في رسالته بذلك الصورة الرائعة .

ويبدو لي أن هذا الحكم العام عن الملامنية في تركيا في العصور الحديثة يحتاج الى بعض التعديل ، وهذا ما سيتبين من الحقائق التي سأوردها عن مؤسس الملامنية في تركيا وعن أقسام طائفة الملامنية هناك بالرغم من أن بعض الصعوبات تحول بيننا الآن وبين عرض تفصيلات المذهب الملاي في تركيا في العصر الحديث ، وأقصد بالعصر الحديث القرن الهجري الماضي . وأهم هذه الصعوبات وأولها أن كتب الملامنية المتأخرين ما زالت في مكاتب استانبول ، ومكتبة السلطان محمد الفاتح منها بالذات ، مخطوطة لم يصل إليها الباحثون ، ولم ينتفع بها أحد من المستشرقين . ولعل الناشر التركي لرسالة السلمي قد استفاد منها بعض الاستفادة . وثاني هذه الصعوبات هو أن طائفة الملامنية لم يمد لها وجود في البلاد التركية في العصر الحاضر لمحاربة حكومة أنقرة الجمهورية لأمثال هذه الطوائف . ولكن الملامنية ما زالت موجودة في البانيا . ثم إن ما تحت أيدينا من معلومات يكفي لاعطاء صورة لا بأس بها عن تلك الطائفة العجيبة وعن مؤسسها في تركيا في القرن الماضي ، السيد محمد نور العزبي وعن تلميذه كمال الدين الحريري ، وهذا ما سنعرض له في مقالنا في العدد القادم .

على سامي الفشار

مدرس الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة فاروق الأول

ذم الشيبية

لم يترك الشعراء شيئاً ، ساءهم الله ، إلا قالوا فيه . وقد ذم بعضهم الشيبية وهي التي أجمع الناس أجمعون على مدحها والاعجاب بها ، فقال محمود بن منذر :

لاسلام على الشباب ولا حياء	ألا اله الشباب من محمود
قد لبست الجديد من كل شيء	فوجدت الشباب شبر جديد
صاحب ما يزال يدعو إلى العمى	ب وما من دعا له برشيد
ولنعم المشيب والوازع الشيب	ب ونعم المقاد للمستفيد

وقال نيره يمدح الشيب :

يقولون هل بعد الثلاثين ملمب	فقلت وهل قبل الثلاثين ملمب
لقد جل قدر الشيب ان كان كلما	بدت شيبه يعرى من اللهو مركب

كلمة

(تابع ما قبله)

وبعد ذلك ازدهار العلم في القرن الثالث الميلاد أخذ رجال القانون يفكرون في لم شعث القانون وجمع ما تبعثر ونشئت منه هنا وهناك نظرا لما تعدد فيه من الآراء وتباينت من أجله الأحكام . وبدأ أولاً بالأخذ بآراء « بابنيان » كأنها قانون ، وذلك في عهد الملك « كونستنتين » (١) على أساس أن ذلك المشترع هو خير من أنجيبتهم روما في القرن الخامس بعد لميلاد ، فأصبح زعيم المفسرين وشيخ المشترعين . وقبل في عهد تيودوز الثاني (٢) وقالفتين الثاني (٣) بضرورة الأخذ بآراء الفقهاء الحسة المعروفين ، وهم « بابنيان » و « أولبيان » و « بولس » و « موديستين » و « جابوس » إذا أجمعوا على الرأي الواحد ، وإذا اختلفوا أخذ بالأغلبية ، وعند التساوي في الأصوات ترجح الأخذ برأي « بابنيان » .

وبعد ذلك ، وبعد مرور تلك الفترة ، أخذت فكرة التجميع تظهر الى عالم الوجود الروماني في القرن الرابع بعد الميلاد . وأمر الملك تيودوز الثاني في القرن الخامس والسادس بالتجميع للرجوع اليه من أجل الفصل في قضايا الأفراد .

ثم جاء الامبراطور « جوستنيان (٤) » في أوائل القرن السادس وأتم عملية التجميع بما هو معروف ، فأخرج مجموعة القوانين (٥) بالمعنى الصحيح للقانون (٦) وقسمها الى ١٢ كتابا تشها بقانون ١٢ لوحة وتخليدا لذكراه ، وأخرج مجموعة آراء الفقه (٧) وأجاز إلى من عهد إليهم بعملية التجميع وعلى رأسهم « تريمونيين (٨) » أن يختاروا ما شاءوا من أقوال الفقهاء ، بما ياتلف مع حاجات العصر ، وكانوا لذلك يأتون بمبادئ لم يسبق لفقهاء الماضي أن قالوها ليصح الأخذ بها في وقت غير وقتهم . وأخرج مجموعة المبادئ العامة لطلبة الحقوق (٩) وجعل لها من القوة القانونية والنفوذ القانوني ما للمجموعتين السابقتين عليها ، على اعتبار أنها تلخيص لما تقدمها . ثم أخرج أخيرا مجموعة القوانين العصرية (١٠) التي صدرت في عهد حكمه الذي سلخ فيه ثلاثين عاما .

وهذا التجميع القانوني الامبراطوري الجوستنياني للنصف الأول من القرن السادس الميلادي ، كان أمارة على تدهور علم القانون ، وعلى أنه لم يكن هناك من يمكن الوثوق بهم في وضع قوانين حديثة قائمة بذاتها ، ولذا كان هم الجامعين بناء على ما صدر إليهم من الأمر

(١) Constantin (٢) Théodose II (٣) Valentinien (٤) Justinien

(٥) Codex (٦) Lege (٧) Digeste أو Digeste أو Padectae أو Pandectes

(٨) Tribonien (٩) Institutes (١٠) Nouvelles

الامبراطوري أن يقفوا في عملهم عند الجمع الفقهي ، وجاء عملهم وقد شابته عيوب نمت على نقص في دقة الوضع ، وعلى الخلو من الوحدة الفنية .

ولم يخرج التجميع عن كونه مجرد تجميع عادي بسيط ، يجمع بين دفتيه شتاتاً مختلفاً من مبادئ ثمينة منتقاة من أعمال قانونية سابقة آتية في الابداع الفني ، وقد جمعها الجامعون ووضعوها بجانب بعضها البعض وربطوها فيما بينها برابط إن دل على شيء فانه يدل على ما أبلوه من البلاء الطويل في التجميع ليس إلا . وكان يرى الامبراطور « جوستنيان » الى ضرورة مزج القانون الروماني بالقانون الهيريتوري وقانون المفسرين ، وأن يخرج من ذلك كله بمزيج قانوني نافذ ، له سلطان النفوذ الشامل والسلطة الواسعة البعيدة . ولولا ذلك التجميع الأخير لما عرف للقانون الروماني علمه وفنه ، وما أنضج في عصر الاشراف القانوني من آراء كبار رجال الفقه الروماني وزعماء التفسير القانوني ، والمشورات السنوية لجماعة البريتورين وفتاوى مجلس الشيوخ وفتاوى الملوك ، وما تطاحن فيه الفريقان للمذهبيين البروكولي والسابيني مما غذى علم القانون أحسن غذاء وأمدّه بأكبر إمداد .

وها هو القانون الروماني بفضل ذلك التجميع الجوستنياني في أوائل القرن السادس بعد الميلاد قد أزهر في كل بيئة أوربية تمت الى اللاتينية برابط النسب ، وقد غذاه مفسروه في العصور التالية لظهور التجميع (١) وأخذ المنقبون عن آثاره التالية يكشفون عما اختبأ منه في غضون عصوره الأولى ، وأفاض علماءؤه في القرن التاسع عشر وفي طليعتهم العالمان الكبيران الألمانيان « سافيني » (٢) و « اهرنج » (٣) ما أفاضوا في تفسيره واستعراض مبادئه ، وفي الغرض في ذرائعه وروحه ، والعالم الفرنسي « بوتيه » (٤) .

وأفاض علماءؤه في أوائل القرن العشرين وعلى رأسهم « اسمن » (٥) و « كوك » (٦) و « جوبيه دو فال » (٧) و « جان أبلتون » (٨) و « هوفلين » (٩) و « مونيه » (١٠) من علماء الفرنسيين ما أفاضوا مما جعل المشتغلين بالقانون المدني في العصر الحاضر إنما يستقون تاريخ المبادئ القانونية وما قطعته من المراحل في الأزمان السابقة ، يستقونه من تلك المؤلفات الرومانية ، وذلك في بسط المبادئ وبيان ذكرياتها وماضيها وحكم التاريخ فيها ، وما يجب أن يكون عليه العلاج التشريعي الصحيح السليم مما كشف عنه الماضي وما يكشف عنه التحليل التاريخي الوضعي والعام ، وما في ذلك من ربط الحاضر البشري بماضيه المنصرم ، ومن تعقب المؤثرات البشرية المختلفة التي كان يجهد العقل البشري الجهد كله في الوصول الى أرقى مظهر للمعادلة في ميادين القانون ، ومن الوقوف موقف الإعجاب بما أخرجته العبقرية الرومانية

(١) Glossateurs (٢) Savigny (٣) Ihering (٤) Pothiers (٥) Esmein

(٦) Cuq (٧) Jobbé Duval (٨) Jean Appleton (٩) Huvelin

(١٠) Monier

والذكاء الرومانى فى تقدم علم القانون وبلوغه الذروة الكبرى والرقى الكامل ، بما جعل القانون الرومانى كأنه قانون الشعوب ، وكأنه الوحيدة المبتغاة فى توحيد القوانين بين الأمم المختلفة ، وكأنه القانون العالمى لما يربط به الجماعات المختلفة بروابط الأصل الواحد والمصدر الواحد ، وبما امتاز فيه واضعو أسسه وزعماء القول عنده ، وبما استفادوه من فاسفة اليونان ، من الافلات من شدة القانون وقسوته والخروج من مضايقه النظرية الدقيقة الى باحات الاعتبار العملية والأفضية القائمة وأنواع النزاع النائرة ، بما يلتئم مع العدالة التى توحى بها طبيعة البشر وغريزة الوجود ، بما يفر معه المنطق البحث والبحث النظرى الصرف ، والمنطق المجرد لا يلتئم مع ما يرجى لكل حالة معينة من حل . وفق يتصل بعناصر النزاع القائم ويمت إليه برابطة الاتصال الموضوعى الواقعى .

إنا لم نرد بهذه الالماسة الخاطفة مجرد العرض العلمى لتاريخ القانون ، وللمجرد بيان الرابطة القائمة والتى يجب أن تقوم بين الشرائع الغربية الحاضرة ، وللمجرد الكشف عما للقانون الرومانى من آثار سحرية ومؤثرات عميقة تغلغل فى أحشاء الشرائع الحاضرة ، لم نرد منها ذلك إنما أردنا صراعى أخرى وأغراضا أبعد منها ، وابتهينا مقاصد وطنية مصرية ، وآمالا شرقية عربية نادينا من أجلها من زمن ، وقد آن الوقت وحل العهد ودقت ساعة اليقظة الى ضرورة درس تلك الأغراض المصرية والشرقية معا ، فى ذلك الوقت الذى تحررت فيه مصر من نير الامتيازات الأجنبية واستردت استقلالها كاملا غير منقوص وكسرت أغلال النقص التشريعى وقطعت أصفاد القيود القضائية ، وهمت بوضع تشريعات جديدة تأتلف مع التحرر التشريعى والقضائى ، وفى ذلك الوقت الذى أحست فيه الدول العربية بضرورة الاتفاق والتعاون فى مختلف الشؤون ، فعمدت مؤتمرها بمصر وأقرت وثائقها وقالت بتأليف جامعة للدول العربية المستقلة تبغى بها التعاون فى الشؤون الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وغيرها (١) .

« يتبع »
عبد السلام زهنى

انظر جريدة الأهرام فى ٨ أكتوبر سنة ١٩٤٤ وقد انعقد المؤتمر بالقاهرة وانعقدت له اللجنة التحضيرية فى ٢٥ سبتمبر و٧ أكتوبر سنة ١٩٤٤ وتقرر ما يأتى :

أولا — جامعة الدول العربية : تؤلف جامعة الدول العربية من الدول العربية المستقلة التى تقبل الانضمام إليها ، ويكون لهذه الجامعة مجلس يسمى « مجلس جامعة الدول العربية » تمثل فيه الدول المشتركة فى الجامعة على قدم المساواة .

وتكون مهمتهم مراعاة تنفيذ ما تبرمه هذه الدول فيما بينها من الاتفاقات وعقد اجتماعات دورية لتوثيق الصلات بينها وتنسيق خططها السياسية تحقيقا للتعاون فيما وصيانة لاستقلالها وسيادتها من كل اعتداء بالوسائل الممكنة وللانظر إضافة عامة فى شؤون الدول العربية ومصلحتها

وتكون قرارات هذا المجلس ملزمة لمن يقبلها فيما عدا الأحوال التي يقع فيها خلاف بين دولتين من أعضاء الجامعة ويلجأ فيها الطرفان إلى المجلس لفحص هذا الخلاف . ففي هذه الأحوال تكون قرارات مجلس الجامعة نافذة ملزمة .

ولا يجوز على كل حال الاتجاه إلى القوة لفض المنازعات بين دولتين من دول الجامعة .
والشكل دولة أن تعقد مع دولة أخرى من دول الجامعة أو غيرها اتفاقات خاصة لا تتعارض مع نصوص هذه الأحكام أو روحها . ولا يجوز بأية حال اتباع سياسة خارجية تضر بسياسة جامعة الدول العربية أو أية دولة منها .

ويتوسط المجلس في الخلاف الذي يخشى منه وقوع حرب بين دولة من دول الجامعة وبين أية دولة أخرى من دول الجامعة أو غيرها للتوفيق بينهما .

وتؤلف منذ الآن لجنة فرعية من أعضاء اللجنة التحضيرية لإعداد مشروع نظام « مجلس الجامعة » ولبحث المسائل السياسية التي يمكن إبرام اتفاقات فيها بين الدول العربية .

ثانياً — التعاون في الشؤون الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وغيرها :

(١) تتعاون الدول العربية الممثلة في اللجنة تعاوناً وثيقاً في الشؤون الآتية :

١ — الشؤون الاقتصادية والمالية بما في ذلك التبادل التجاري والجمارك والعملية وأموال الزراعة والصناعة .

٢ — شؤون المواصلات بما في ذلك السكك الحديدية والطرق والطيران والملاحة والبرق والبريد

٣ — شؤون الثقافة .

٤ — شؤون الجنسية والجوازات والتأشيرات وتنفيذ الأحكام وتسليم المجرمين وما إلى ذلك .

٥ — الشؤون الاجتماعية .

٦ — الشؤون السنية .

(ب) تؤلف لجنة فرعية من الخبراء لكل طائفة من هذه الشؤون تمثل فيها الحكومات المشتركة في اللجنة التحضيرية وتكون مهمتها إعداد مشروع بقواعد التعاون في الشؤون المذكورة ومداها وأداته .

(ج) تؤلف لجنة للتنسيق والتحرير تكون مهمتها مراقبة عمل اللجان الفرعية الأخرى وتنسيق ما يتم من أعمالها أولاً فاولاً ، وصياغة مشروعات اتفاقات وعرضها على الحكومات المختلفة .

(د) عندما تنتهى جميع اللجان الفرعية من أعمالها تجتمع اللجنة التحضيرية وتعرض عليها نتائج بحث هذه اللجان تمهيدا لعقد المؤتمر العربى العام .

ثالثا — تدعيم هذه الروابط فى المستقبل : مع الاغتياب بهذه الخطوة المباركة ترحو اللجنة أن توفق البلاد العربية فى المستقبل لتدعيمها بخطوات أخرى وبخاصة إذا أسفرت الأوضاع العالمية بعد الحرب القائمة عن نظم تربط بين الدول بروابط أمتن وأوثق .

رابعا — قرار خاص بلبنان : تؤيد الدول العربية الممثلة فى اللجنة التحضيرية مجمعة احترامها لاستقلال لبنان وسيادته بمحدوده الحاضرة وهو ما سبق لحكومات هذه الدول أن اعترفت به بعد أن انتهج سياسة استقلالية أعلننها حكومتها فى بيانها الوزارى الذى نالت عاىة موافقة المجلس النيابى اللبنانى بالاجماع فى ١٧ أكتوبر سنة ١٩٤٣ .

خامسا — قرار خاص بفلسطين :

(١) ترى اللجنة أن فلسطين ركن مهم من أركان البلاد العربية ، وأن حقوق العرب لا يمكن المساس بها من غير إضرار بالسلم والاستقرار فى العالم العربى .

كما ترى اللجنة أن التعهدات التى ارتبطت بها الدولة البريطانية والتى تقضى بوقف الهجرة اليهودية والمحافظة على الأراضى العربية والوصول إلى استقلال فلسطين هى من حقوق العرب الثابتة التى تكون المبادرة إلى تنفيذها خطوة نحو الهدف المطلوب ونحو استتباب السلم وتحقيق الاستقرار .

وتعلن اللجنة تأييدها لقضية عرب فلسطين بالعمل على تحقيق أمانهم المشروعة وصون حقوقهم العادلة .

وتصرح اللجنة بأنها ليست أقل تألما من أحد لما أصاب اليهود فى أوروبا من الويلات والآلام على يد بعض الدول الأوروبية الدكتاتورية . ولكن يجب أن لا يخلط بين مسألة هؤلاء اليهود وبين الصهيونية إذ ليس أشد ظلما وعدوانا من أن تحل مسألة يهود أوروبا بظلم آخر يقع على عرب فلسطين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم .

(ب) بحال الاقتراح الخاص بمساهمة الحكومات والشعوب العربية فى « صندوق الأمة العربية » لانقاذ أراضى العرب بفلسطين إلى لجنة الشؤون الاقتصادية والمالية لبعنه من جميع وجوهه وعرض نتيجة البحث على اللجنة التحضيرية فى اجتماعها المقبل .

وإثباتا لما تقدم وقع هذا البروتوكول بإدارة جامعة فاروق الاول بالاسكندرية فى يوم السبت ٣٠ شوال سنة ١٣٦٣ الموافق ٧ أكتوبر سنة ١٩٤٤ م

مرض وتقيد :

بحث الشعر الجاهلي

جاءني يريد العراق فطالمني من بينه ذلك الكتاب الطريف : « بحث الشعر الجاهلي » تأليف الدكتور مهدي البصير ، من زعماء الأدب في العراق الشقيق ، وقد كان زميلاً لأدينا المصري الدكتور طه حسين بك ، ونال مثله شهادة الدكتوراه من السوربون ؛ ومن أهم الكتاب تستطيع أن تفهم بسهولة أن موضوعه هو البحث في الشعر الجاهلي — خصوصاً المعلقات السبع — وإثبات حقيقة هذا الشعر ، ووجود قائله في الحياة يوم قيل ، والاشادة بما في هذا الشعر من خصائص ومميزات . . .

والكتاب بعد هذا يتكون من ثماني محاضرات ، تكلم الدكتور في الأولى منها عن « امرئ القيس » وتاريخه ومملقته ، وأثبت وجود الشاعر التاريخي وصحة نسبة شعره إليه ، فكان مع إنجاز موفقا ؛ ولكنه قد أدهشني قول الدكتور في (ص ٢٣) عن قصيدة « قفانبك » لامرئ القيس : « إنها تمتاز برغم بداوتها بقله الغريب وسهولة التعبير » . وفي (ص ٢٤) يقول : « وهي لا تضطرننا في كثير من الأحيان لاستشارة المعاجم اللغوية » .

أرجو أن يسمح لي الدكتور بمخالفته في هذا الرأي ، فأننا إذا اتخذنا القارئ المتوسط مقياساً لنا — وهو ما يجب أن يكون منا — رأينا أن قصيدة « قفانبك » تحوي الكثير من الألفاظ اللغوية الغامضة التي يستعصى فهمها على ذلك القارئ المتوسط ، وإليك من القصيدة مثلاً هذه الكلمات : « سمرات ، ناقف ، ريا ، كورها المتحمل ، هذاب الدمقس المقتل الكشع ، ترائها ، السججل ، المقناة ، نصته ، أثيث كقنو النخلة المتعشك ، مستشزرات ، العقاص ، كشع ، الجدیل ، أساريع ظبي أو مساويك إسجل ، اسبكرت ، المعيل ، منجرد قيد الأوابد هيكل ، السكديد المركل ، خذروف ، أيطل ، إرخاء سرطان ، الكنهيل الخ » .

ألا يرى الدكتور في هذه الكلمات التي ذكرتها — تمثيلاً لا استقصاء — غرابة وتسامياً عن الأذهان المتوسطة ؟ ألا يحتاج القارئ إلى استنباء المعاجم بشأن هذه الألفاظ ؟ إن من أكبر الدلائل على كثرة الغريب في « قفانبك » هو قيام الكثيرين من أهل اللغة بوضع الشروح المتعددة المبسوطة في شرحها وتفسير كلماتها ، وإن القارئ لقصيدة « قفانبك » لا يجد بها إلا ما يقرب من عشرين بيتاً — مع أكثر تقدير — لا تحتاج ألفاظها إلى شرح معاجم ، والباقي عسر المهم غامض المعنى !

وفي (ص ٢٥) أشار الدكتور الى ميزة لامرئ القيس زعم أنه ينفرد بها وحده ، وهي عنايته بضبط المواقع والامكنة ، والراجح عندي أن هذه خلة شائعة عند العرب ، فما من شاعر عربي أصيل في عرييته إلا ويعنى بتحديد الأماكن سواء في شعره أو نثره ، وظنى أن ذلك ناتج من تشابه الأماكن في جزيرتهم واتساع صحرائهم ، وعدم قيام المدن والساكنات التي تميز المواضع وتبين الأماكن ، وبذلك يعلم المتحدث أن المكان الذي يقصده في كلامه لن يعرف إلا إذا حدد بحدود ومعلم ! .

وقد زعم الدكتور أن الشطرة الثانية من بيت امرئ القيس :

وبوم عقرت للمذارى مطيقي فيا عجبا من كورها المنجمل

جىء بها نزولا على ضرورة العروض والقافية « فقط » ، إذ لا غرابة في حمل كور مطية معقورة على غيرها . . ونزد على الدكتور زعمه فنقول : إن هذه الحالة مما يستدعى العجب ، فامرؤ القيس قد أقبل في الصباح على مطيته وهي أقوى ما تكون ، ولما كان نزل على إرادة الجمال والهوى فمقر مطيته وشوى لحما للمذارى ، وعند رجوعهن تقسمن متاع مطيته ، فسكانه قال : يا عجبا . . . أنغدو في الصباح ومعنى ناقى التي أعزها واحتاج إليها ، ثم أووب وقد قدمت وتقسمت المذارى كورها ؟ . . .

وفي (ص ٣٥) أورد الدكتور تزهير هذا البيت :

تداركتما عبسا وذبيان بعد ما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم

ونوقنا أن يشرح عبارة « ودقوا بينهم عطر منشم » فقد اضطربت في شرحها الأقوال ولما كنا وجدناه يحمينا على موضع لا نعرفه — لأنه لم يأت بعد — بقوله : « راجع البحث عن الأسلوب » . ونذهب تفتش عن هذا الموضع الذي شرحت فيه هذه الجملة فلا نجد إلا في (ص ٤٥) أى بعد عشر صفحات ؛ وأظن أن في ذلك إجماعا على القارىء وبليلة لذهنه ! .

ويقول الدكتور : إن جملة « ودقوا بينهم عطر منشم » . معنى زائد يتم المعنى المراد بما قبله ، ولما كنت أحب أن أقول له : ألا يسح أن يكون ذلك من باب « الألفاظ » وتمكن المعنى في ذهن السامع ، وذلك كقول الخنساء :

وإن صخرأ لنا تم الهداة به دابة عسلم في رأسه تار

وقول المتنبي :

وما الدهر إلا من رواة قصائدى إذا قات شعرا أصبح الدهر منشد

ويذكر المؤلف قول زهير :

وأعلم علم اليوم والأمس قبله ولما كنتى عن علم ما فى غد عم

ويفسره بقوله : « يعلن الشاعر أنه يعرف ماضى الحياة وحاضرها لأنه رآها ، ولكنه يجهل مستقبلها ، أى أنه لا يؤمن بالبعث » . ونحن نسأله : كيف استنتجت عدم إيمان الشاعر بالبعث ؟ أعدم معرفته للمستقبل ينص على إنكاره للبعث ؟ ألا يصح أن يكون المعنى إننى أجهل ما يأتيني الله به فى قابل أيامى ، أليكون ذلك خيرا أم شرا ، لأننى لم أعط علم الغيب فيكون البيت دليلا على الايمان لا على الكفران ؟

وفى المحاضرة الثالثة تكلم الدكتور عن معلقة عمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة الشكري ، فأجاد القول وأحسب التحليل ، إلا أنه يقول عن غلو ابن كلثوم فى الفخر إنه « صورة صادقة من أنفة البدوى وإبائه ونخوته » ... ولست أرى رأى الدكتور ، بل إن السبب فى هذا الغلو هو أن ابن كلثوم فى موقف خصام ومنافسة ومفاخرة ، فهو يستعمل لسانه وفصاحته فى دفع التهم عنه ، وتعداد المفاخر — ولو كانت كاذبة — لشخصه وقبيلته ، وإلا فأكثر الفخر الذى ذكره ابن كلثوم فى قصيده لا يكاد يعقل . . .

ويقول الدكتور فى (ص ٥٩) : « يظن زميلنا الأستاذ طه حسين أن سلاسة اللفظ فى معلقة ابن كلثوم دليل على افتعالها بعد الاسلام ! ولكنه يخطئ فى هذا بعض الشيء ، فلغة القرآن الكريم لا تقل سهولة ودماثة عن لغة هذه المعلقة ، ولم يفصل بينهما قرن . . . ولست أدري قيمة الحجة التى احتج بها الدكتور البصير هنا ؛ فما أثر الزمن فى السهولة والغموض ؟ ألا يصح أن يجتمع شاعران أو كاتبان فى زمن واحد وبيئة واحدة ، ومع ذلك يأتى نتاج أحدهما غريبا غامضا عسيرا ، والآخر سهلا سلسا ظاهرا ؟ . حسب الدكتور أن يقارن مثلا بين أدب مصطفى صادق الرافعى وأدب زكى مبارك ، وهما من أبناء عصر واحد وبينهما بون شاسع ! ولم يتحدث الدكتور فى كتابه عن معلقة طرفة بن العبد ، ومعلقة لبيد بن ربيعة ، مع أنه قد ذكر ضمن مراجعته كتاب القصائد العشر . . . أفما كان يجدر به أن يتحدث عن القصائد السبع المتيقن أنها معلقات ، بله أن يتحدث عن القصائد الثلاث المسكولة لعشر ، والتى اختلف فى أنها من المعلقات أو ليست منها ؟ . . .

ولقد وقف المؤلف موقفا خطيرا فى نهاية المحاضرة السابعة ، إذ أخذ يتحدث عن وجوه الشبه بين المعلقات والقرآن ، وإنه لمن الجرأة — ولو فى نظر المسلمين على الأقل — أن نعقد مقارنة بين كلام الله العزيز الحكيم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وكلام البشر ، مهما كانت بلاغة هؤلاء البشر ! . . .

والكتاب بعد ذلك فتح جديد فى الأدب العراقى ، وسفر قيم فى المكتبة العربية ، نشكر صاحبه عليه ، وارجو له فى ميدان الإنتاج العلمى المزيد .

أحمد الشرباصى

خريج كلية اللغة العربية

مشكلة تدريس اللغة العربية

ياناق جدى !!

من المحقق أن هذه الناقاة ليست ناقة أبي العلاء ، التي أفنى إبطاؤها به ، عمره وصبره ، وأفنى كذلك أحلامه وأنشأه ؛ فقد نفقت هذه الناقاة منذ بعيد ، فلم يعد الى دعائها من سبيل .

ولكن ناقتنا التي ندعوها الى السير ، ونطمع منها في الجد ، هي ناقة وزارة المعارف . ولعلك توافقنى — يا سيدى — على أن هذه الناقاة أجل خطرا ، وأبعد أثرا من ناقة أبي العلاء ، فهي تحمل على غاربها الميعون ، ويتعلق بهو أديبها الطويلة مئات المثات من أبناء الأمة يرجون أن تسير بهم سيرها القوي الثابت فتخرجهم من هذا الظلام الى نور قوى واضح يبصرون فيه .

ولقد كانت ناقة أبي العلاء ، وإن أسرفت في اتقادها ، وبالغت في تأنيها ، تقطع الأشواط البعيدة على طول المدى وانفساح الزمن ، ولكن ناقتنا هذه تسير في محلها ، تحرك رجلها صعودا وهبوطا ، وتمد عنقها أخذًا وردًا ، وهي مع ذلك ثابتة لا تتزعزع ولا تتحرج .

ولعله من الانصاف للناقاة ، أن نقرر أنه كان يصيها النشاط في بعض الأحيان ، وكان يرجى — لو تابعت نشاطها — أن تقطع ، وأن تنفع . ولكنها ذات آفة عارمة صارمة ، فهي لا تكاد تخف للسير حتى تجد زمامها قد اضطرب بتغير الأيدي ، وترى أنها ملجأة الى أن تأخذ بأسباب الآفة ، وترى أنها بعد مرغمة أن تسير في محلها لا تتقدم ولا تتأخر ، وترى آخر الأمر أنها لا بد أن تسير ، ولكن الى وراء البعيد الآ .

لقد سمعت الناقاة حذاء الدكتور طه حسين ، في حل مشكلة تدريس اللغة العربية ، ودعاها الى ألا تعتسف بنفسها وبأبناء الناس معها تلك الطرق الوعاء المتقوية ، وأعلن فيما أعلن أن اللغة الجاهلة لا تزال بخير ، ما دام النحو يدرس على هذا النحو ، وما دامت البلاغة تبلغ بمقول التلاميذ الى درك السقوط والاسفاف ، وتصرفهم عن النبع العربي والبيان الضافي ، بتخليط من المنطق المشوش والاصطلاحات الركيكة .

وهي كذلك قد سمعت نداء الأستاذ أحمد أمين في حل مشكلة تدريس اللغة العربية ، فقد دعاها الى أن توفر عليها جهدها ، وألا تسرف في الشطط ، ولا تمن في القاطع ، وأن تأخذ بأسباب السلامة إن كانت لا تحب أن ترمى في أحضان السلامة .

لقد أخذ الأستاذان النافذة أخذاً رقيقاً ، ولم يمعنا في النصح لها ، ولم يحددوا طرق السلامة التي يرجوان ، ولم يعنيا بلفت ناقتنا هذه العنيدة البليدة عن خطتها إلى خطتهما هذه السديدة الرشيدة ، ومضيا طيهما لا يلويان ، ومضت في سبيلها لا تلوي .

وهأنحن أولاء نفتتح عيوننا اليوم على كتاب جليل لأستاذ جليل ، فوقف للنافذة ، واستوقف النافذة ، وعالج تلك الطرق العتيقة التي اتخذتها سنين طويلة ، فجهدت وأجهدت ، وشقيت وأشقت .

تناول بقلمه القوي ، تلك الآراء التي قيلت ، على سياسة النافذة ، وفند رأى من يقول بوجود التوفيق بين العربية والعامية ، ومن يشير باصطناع العامية ، ويخلص بأن ذلك لا يحل المشكلة ، وأشار بالعمل على ترقية المتكلمين بالعربية ، ثم درس أسلوب تعليم اللغة العربية ، وكشف عن أبرز عيوبه ، وهو اصطناع القواعد دون الاعتماد على المراتبة والتكرار الذي يكسب الملكة ، ونادى بأن الملكة محال أن تكتسب بالقواعد ، وأن الاعتماد عليها أسلوب الفطرة في تعليم اللغات ، وكشف عما في الملكة من أضرار عجيبة ، وسفه رأى أبي الفتح بن جني إذ زعم أن العرب كانت تعرف قواعد النحو . تناول الصعاب التي تعترض تكوين الملكة وحاول تذليلها ، وعرض لهذه الخرافة التي تزعم أن العربية لا تقوم إلى جانب العامية عرضاً نظرياً ، وعرضاً عملياً .

والأستاذ الجليل عرض المنهج الذي يجب أن تقوم عليه الدراسة في المدرسة المصرية عرضاً موفقاً ، وأشار :

١ — بوجود حذف القواعد من التعليم الابتدائي كله ، لأنها فلسفة للغة وعناء للمعلمين والمتعلمين ، وإفساد للتفكير ، وعوق للتعبير .

٢ — بوجود الاكتثار من المحفوظات المناسبة التي تعطى الفرصة للتلميذ في تأسيها واحتذائها ، ولم بما في ذلك من فوائد اجتماعية وأخلاقية وأدبية .

وقد دعم رأيه بنقول كثيرة من أمراء البيان ، وعلماء التربية من عرب وفرنجة قدماء ومحدثين .

وعلق آمالاً كباراً على الأسلوب الجديد ، ورجا أن تكون العربية لغة التخاطب يوماً ما ، وأبان أن هذا الإصلاح اللغوي إصلاح اجتماعي ، وأننا أحوج الناس إلى الانتفاع باللغة في إصلاح الاجتماع .

وأخيراً وبعد هذا الجهاد المضني ، وقف فاستحث ناقتنا هذه العنيدة البليدة الوانبة قائلاً :

ياناق جدي ، فقد أفنت أناتك بي صبري وعمرى ، وأحلاسى وأنساعى

ومن بعد :

فن عسى أن يكون هذا الذي يعمل المشعل ، ويستوقف الناقة ، ليقودها بزمام جديد ، ويهدها الى طريق رشيد ، ويدعوها أن تبدل بخطاها هذه المرتجفة الخائفة المتعثرة خطا أخرى سديدة مفيدة قوية تازمة ؟

ذلك هو الأستاذ الجليل الشيخ محمد عرفة عضو جماعة كبار العلماء والأستاذ بتخصص الأستاذية بكلية اللغة العربية .

وإنى لأعتقد - والله حسبي - أن وزارة المعارف لو ضمت صاحب هذه الدعوة الى هؤلاء الذين بدءوا بدراسة المشكلة ليدرسوا ما يرى ، ويدرس ما يرون ، لكان ذلك أدنى الى النجاح واستنلاك سبيل الرشيد .

أما نحن - معشر المدرسين - فأننا نازمون على الاستجابة الى هذه الدعوة في حدود طاقتنا ، نأوون ألا ندع جهدا يمكن بذله في سبيل تكوين الملائكة دون أن نبذله مطاوع مماها صيانة للعربية ، وحماية للبيان ؟

لأمل السبر شاهين

المدرس بالمدارس الأميرية



مركز تحقيقات كليات العلوم والدراسات

الآداب الخطرة

الآداب محبب الى النفوس ، خلاب للشعور ، وهو بهذا الوصف أفضل ، يؤثر في خدمة أصحاب المبادئ ، الشريفة ، والغايات البعيدة ، ولكنه بعيد الغيور في إفساد الآفئدة ، وتضليل العقول ، في أيدي جهلة الأدباء من عمى البصائر ، وموتى القلوب .

من الآداب المهلك قول بشار العقيلي :

أماذل إن المذر سوف يفيق وإن يسارا من غمد الخلق

وما كنت إلا كالزمان إذا صحا صحوت وإن ماق الزمان أموق

ف قوله صحا الزمان وماق أى حق ، فهو من الأخطاء التي يعتذر بها فساد الأخلاق عن فسادهم . فليس للزمان شخصية غير صفات أهله ، فان فسدت شؤون الناس فيه ، فان أهله كانوا السبب في ذلك ، وليس من العقل ولا من الرجولة إذا حمد أهل زماننا أو حمقوا أن نعلمهم في الهمود والحفاة ، فنزيد الشر استشرأ ، ولكن العقل والرجولة أن نعمل على إصلاحهم مع العاملين ، فليبتق الله الأدباء في إخوانهم الذين يعجبون بأدبهم فلا يدسوا لهم المم في الرحيق .

النقد الأدبي في القرن الرابع

٤

الوساطة بينهما العلمي والفني

سلك الجرجاني في وساطته مسلك الأمدى من قبل في موازاته فجعلها حواراً بين خصوم المتنبي وأنصاره المنصفين له بإصافاً يقوم على عدالة الحكومة الأدبية ، كما جعل الأمدى موازته حواراً بين أصحاب الطائفتين : أبي تمام والبحترى ، وإن لونت ثقافة كل من الرجلين حواراً بلون يوائمه كل المواءمة ، فكان حوار الجرجاني حواراً أدبياً يتجلى فيه ذوقه ووجدانه وحوار الأمدى حواراً علمياً يتجلى فيه عقله وإطلاعه ، والغرض الأول للجرجاني في وساطته هو إنصاف المتنبي من خصمه ، لذلك حتم في أول كتابه تجريد الحكم الأدبي على الشاعر من الاعتبارات الشخصية (ص ١١ و ١٢ من الوساطة) .

وذكر الجرجاني المتمصبين للمتنبي وعاقب الفريقين له أو للادب فيه ، وأوجب الاعتراف بالفضل لذويه ، واعتذر لهم عما يقعون فيه من أخطاء فنية ، فأى (فنان) كان ينجس من الخطأ ؟ وهل سلم منه شاعر من الجاهليين أو الإسلاميين ؟ وإنما كان احتجاج النحويين في خطئهم محض تكلف لا يستسيغه ذوق (ص ١٣ - ٢٠) ولم والخطأ من طبيعة الإنسان ؟ وما دام الشعر علماً من علوم العربية فدوامه الأحسان فيه مع الطبع والرواية والمران والذكاء فأى مانع من تفاوت ملكات الشعراء وتباين منازلهم فيه — أيا كانوا وفي أى عصر يعيشون — ؟ وإن كان للبيئات الأدبية العامة والخاصة أثرها في تلوين الشعر بألوان تخالف جزالة ورقة ، فالشعر الجاهلى في قوته وجزالته ، وشعر المحدثين في رفته وعذوبته ، يخضع كل منهما لما يخضع له الآخر من تأثر بموامل البيئة والزمن ، وخضوع لأحكام النقد الأدبي العادل ، وما الرقة التى تراها أحياناً في الشعر الجاهلى إلا صورة لاختلاف الأخلاق والطباع والأذواق ، وتركيب الخلق ، ولون المعيشة في البيئات العربية ، وهى أكثر مما تأتيك من قبل العاشق المتيهم ، والغزل المتهاك ، أما رقة المحدثين فهى ترف الحضارة سرى من جداول الحياة وأسباب العيش ففاض على شواطئ العقل والتفكير والمواطف رقة وجمالا وعذوبة ، حتى كان يتمسك على الشاعر منهم الظهور في فنه بمظهر البداوة ، فأبو تمام حين أغرب في ألفاظه ، إغرابه في معانيه ، مع حرصه على ترف الأداء ، جاء شعره غريباً على الطبع والذوق ، مختلفاً في جودته ، لا تستوى أطرافه وحواشيه ، والاختلاف الواضح في الشعرية في قصائد أبي تمام ، هو السمة الغالبة عليه ، وهو أحداً ما نعى على أبي الطيب المتنبي (ص ٢١ - ٢٨) .

ويدعو الجرجاني المحدثين إلى الرقة والعذوبة التى تسمو على الساقط السوق وتنزل عن البدوى الوحشى من الأساليب ، وإلى تنزيل الجزالة والرقة منازلها بحسب المعانى والأغراض

والموضوعات ، وسواء في ذلك الشعراء والكتّاب ، كما يدعوهم إلى ترك التكلف والاسترسال مع الطبع ، ويشيد بشعر الباحثى وطبعه الأدبى الساحر ، وبما يشا كله في نسيب جرير في الإسلاميين ، وأمرى القيس في الجاهليين ، مما تلمس الفرق بينه وبين غزل أبي تمام ، مع ما فيه من رقة المعاني ولطف الصنعة ، ولكن لا تجد له من سورة الطرب وهزة الفؤاد ما تجد لغزل بعض الأعراب المطبوعين (٢٩ - ٣٧)

ويذكر الجرجاني ميزان النقد عند العرب ، وأنه إنما يدور حول عناصر الشعر : من شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، وصواب الغرض ، دون مبالاة بالبدیع ، أو احتفال بالصنعة ، التي ألم بها القصدى ، وطلبها المحدثون ، من استعارة وجناس وطباق وتقسيم ونصحييف وغير ذلك من ألوان البديع (٣٨ - ٤٨) ؛ وشتان بين هذه النظرة العامة القريبة وبين نظرات قدامة البعيدة في النقد وعناصره التي بسطها في « نقد الشعر » .

ويعود الجرجاني إلى ذكر خصوم المتنبي ، وأنهم اختلفوا فرقتين : فرقة تعاديه لأنها تعادى المحدثين كافة ، وأخرى تحاصمه وحده من بين المحدثين ، فتضع من شأنه من حيث ترفع من شأن أبي نواس ومسلم وأبي تمام والبحتري وابن الرومي وأضرابهم . ويرد على الفرقة الأولى بالاشادة بشعر المحدثين ، ويرى أن الفريق الثانى هم الخصوم اللد الذين صمد الجرجاني لحدهم (٤٩ - ٥٢) .

ويقارن الجرجاني بين أبي الطيب وسواه من المحدثين ، وهنا نجد جريراً على النقد ، عنيافاً في الحكم ، ثائراً في الخصومة ؛ فابن الرومي عنده هو الشاعر الذى لا تجد في قصائده على طولها أكثر من بيت رائع أو بيتين وقد يعز عليك العثور عليهما ؛ ونحن نخرج بالعجب عند ما نحكم أذواقنا في شعر ابن الرومي ، أو عندما نقارن بين هذا الرأى ورأى ناقد آخر ، كابن رشيق م سنة ٤٥٦ ، الذى ذهب إلى أنه أولى الناس بإيم شاعر الكثرة اختراعه وحسن اقتنائه (٢٥٥ ح ١ عمدة) ، وكالعميدى الذى وقف معجباً بامتداد نفسه وإحاطته باللغة واقتداره على ضروب الكلام وتصور المعاني العجيبة والتشبيهات الغريبة والحكم البارة والآداب الواسعة (ص ٧ الابانة في سمرات المتنبي) ، وكالمعري م سنة ٤٤٩ الذى لم ينكر عليه أدبه ورأى أن أدبه أكثر من عقله (١٦١ رسالة الغفران) ؛ وأبو نواس في نظر الجرجاني هو المحدث الذى لا تجد شاعراً أعم اختلالاً وأقبح تفاوتاً وأبين اضطراباً وأكثر سفسفة وأشد سقوطاً منه ، وهو الشاعر المقدم الذى شهد له خلف وأبو عميدة والأصمعى وفسر ديوانه ابن السكيت ، وإذا كانت عيوبه من غثائفة ولحن وغلو وخطأ في أوزان الشعر وموسيقاه ومن ضعف في العقيدة لم تغض من شاعريته أو تخفض من مكانته فكيف يستساغ ذلك مع أبي الطيب وحده . وهنا يقرر القاضى أن العقيدة يجب أن تكون بمنزل عن الشعر ، وألا تدخل في حكم النقد الأدبى ، فضلال العقيدة ليس سبباً لتأخير شاعر قدمه شعره ، ومن