

# تاريخ الفكر العربي

إسماعيل مظهر

♦ Author : Ismaiel Mazhar

♦ المؤلف : إسماعيل مظهر

♦ Title: ?????? .....

♦ العنوان : تاريخ الفكر العربي

♦ First Edition: 2018

♦ الطبعة : الأولى 2018

♦ Cover Design by: Amr AlKafrawy

♦ تصميم الغلاف : عمرو الكفراوي

♦ Publishing Consultant: Sawsan Bashier

♦ مستشار النشر : سوسن بشير

♦ General Manager: Mostafa Alsheikh

♦ المدير العام : مصطفى الشيخ



رقم الإيداع :

٢٠١٧ / ١٧٦٨١

الترقيم الدولي : ISBN

978 - 977 - 765 - 126 - 4

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أى جزء منه. أو تخزينه فى نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأى شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

## **Afaq Bookshop & Publishing House**

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-0111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ١١١١٦٠٢٧٨٧

# تاريخ الفكر العربي

إسماعيل مظهر

آفاق للنشر والتوزيع

**بطاقة الفهرسة**  
**إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية**  
**إدارة الشؤون الفنية**

مظهر، إسماعيل .

تاريخ الفكر العربي - إسماعيل مظهر

ط 1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2018

224 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 17681 / 2017

الترقيم الدولي 4 - 126 - 765 - 977 - 978

1 - الأدباء (تاريخ)

2 - مظهر، إسماعيل

# الإهداء

إلى أستاذي وصديقي  
الدكتور يعقوب صروف

إحياء لذكرى الصداقة واعترافاً بما له عندي من الدين الأدبي  
الذي إن عجزت أن أؤديه إليه حياً،  
فلا أقل من أن أحيي اليوم ذكراه  
وهو في عالم الأرواح



تاريخ الفكر العربي  
في نشوءه وتطوره بالترجمة والنقل  
عن الحضارة اليونانية

- ١ -

**الفكر اليوناني وانعكاسه في اللاهوت المسيحي**



للعقل الإنساني منازع قد تسوق إلى نواح من التأمل بعيدة كل البعد عن المنزع الحقيقي الذي كان سبباً في تحريك الفكر نحو النظر في المعقولات. فإذا نظرت في الخلافات التي وقعت بين النصارى لدى أول عهدهم بالوجود، لما استطعت أن تدرك بادئ ذي بدء، إلى أي حد سوف يذهب خلافهم، وتنتهي مناظراتهم.

كان الخلاف على طبيعة المسيح مبدأ مناقشات تناولتها الشيع الكنسية في القرون الأولى. وكان لاختلاف المذاهب في تلك المسألة أكبر الأثر في النظر في المعقولات، وفي التأمل الفلسفي.

اشتهرت إنطاكية بأنها من أولى مدن المسيحية التي قام زعماء الدين فيها بأول حركة من تلك الحركات الفكرية التي كانت ذات أثر كبير في شيوع الفلسفة، وفروع الفلسفة اليونانية خاصة. ذلك بعد مناظرات دينية طويلة لا محل لذكرها. وقام بالحركة في إنطاكية معلمان يقال لأحدهما «ديو دوروس» والآخر «تيودوروس المصيصي» وكانا شديدي الاعتقاد في كمال الناسوتية في المسيح عليه السلام.

وكان أكبر المؤيدين لهذا المذهب راهب من رهبان إنطاكية يقال له «نسطوريوس» انتقل إلى القسطنطينية أسقفاً لها سنة ٤٢٨م. وتبع تأييد

«نسطوريوس» لهذه الفكرة مناقشات حادة، حتى انتهى الأمر بعقد مجلس ديني في مدينة «إفسوس» سنة ٤٣١م. فانتصر حزب الإسكندرية، وهو الحزب القائل بما يضاد المذهب النسطوري، واعتبر نسطوريوس وأتباعه هرطقة.

كان النساطرة على اعتقاد كامل في أن نظراءهم بعيدون عن حكم العقل والضرورات الطبيعية، لذلك سعوا، بعد مضي عامين على حكم مجلس «إفسوس»، إلى جمع شملهم، وعلى الرغم من مطاردتهم والاستبداد بهم، نزلوا مصر واتخذوها مقرًا لبث تعاليمهم.

قيل ذلك العهد أغلقت مدرسة «نصيبين»<sup>(١)</sup> Nisibis أو بالأحرى انتقلت إلى «الرها» Edessa - وفي سنة ٣٦٣م سلمت مدينة «نصيبين» إلى الفرس تنفيذًا للمعاهدة التي عقدت إثر الحرب التي أشعل نارها الإمبراطور «يوليانوس». وكان أعضاء مدرستها منتشرين في الممالك المسيحية إذ ذاك، فعادوا إلى التجمع في «الرها» وفتحوا مدرسة سنة ٣٧٣م وبذلك أصبحت تلك المدينة، ولو أنها في أرض تابعة للإمبراطورية البيزنطية، مركزًا للكنيسة التي ينطق زعماءها باللسان السرياني.

أصبحت مدرسة «الرها» بعد ذلك موطنًا لأفراد من زعماء النساطرة الذين لم يقبلوا حكم مجلس «إفسوس»، غير أن الإمبراطور «زينون» أغلق تلك المدرسة سنة ٤٣٩م بحجة أن صبغتها نسطورية متطرفة، فلم يجد أهلها من موئل سوى الهجرة إلى البلاد الفارسية فهاجروا تحت رئاسة كبيرهم «بارسوما» سنة ٤٥٧م.

نجح «بارسوما» في أن يقنع «فيورز» Piruz ملك الفرس - بأن النساطرة يوالون أبناء فارس ويمضون خاضعين لقوانينهم. وظلوا على عهدهم هذا عاكفين في

---

(١) مدينة على شاطئ الفرات كبيرة تعرف بنصيبين الروم تميزًا لها عن نصيبين الجزيرة، وهي مدينة أخرى عامرة. وبين نصيبين الروم وبين آمد أربعة أيام أو ثلاثة، ومثلها بينها وبين حران، ومن قصد بلاد الروم من حران مر بها «معجم البلدان» مجلد ٨ ص ٢٩٤.

كل الحروب التي وقعت من بعد ذلك. ثم أسس النساطرة مدرسة أخرى في «نصيبين» فأصبحت بؤرة تشع منها التعاليم النسطورية، تلك التعاليم التي كونت وجهًا من أوجه المسيحية مصبوغًا بالصبغة الشرقية البحتة.

ومن ثم انتشر النساطرة في جوف آسيا، وبلاد العرب، ينشرون تعاليم المسيحية. ولم يكونوا عاملين على نشر المسيحية فقط، بل أرادوا معها أن ينشروا معها تعاليمهم الخاصة في طبيعة المسيح. فأخذوا يستعينون على بث أفكارهم بأقوال ومذاهب منتزعة من الفلسفة اليونانية، فأصبح كل مبشر بحكم الضرورة معلمًا في الفلسفة اليونانية، كما أنه مبشر بالدين المسيحي.

ترجم النساطرة كتب زعمائهم، وعلى الأخص كُتب «تيودوروس المصيصي» إلى السريانية ليستعينوا بها على بث أفكارهم. ولكنهم لم يقتصرُوا على ذلك، بل ترجموا كثيرًا من كتب أرسطوطاليس والذين علقوا عليها؛ لأنهم وجدوا فيها أكبر نصير يشد عضدهم في فهم المسائل اللاهوتية العويصة التي كانوا يبشرون بها بين أمم لم تشم من ريح المدنية إلا قدرًا يجعل نشر مثل تلك التعاليم متعذرًا، ما لم يُستعن عليها بمبادئ من الفلسفة، ومباحث في التأمل.

غير أن كثيرًا من تلك التراجم قد صُب في قالب لم يراعَ فيه نقل الفلسفة اليونانية لذاتها، بل اتخذت التراجم ذريعة لبث مذهب ديني، هو مذهب النساطرة، والطعن في قياصرة الروم، والكنيسة الرومانية، فقلت الثقة بالنقل من هذه الوجهة وحدها، حيث كانت الضرورة تقضي بأن يختلط قليل من الفلسفة بكثير من تعاليم المذهب النسطوري أو بالعكس، للاستعانة بذلك على بث المذهب الديني، وهو الغرض الرئيسي.

تلك كانت النواة التي أشعت بالفلسفة اليونانية، وعلى الأخص بفلسفة أرسطوطاليس والأفلاطونية الجديدة في جو آسيا خارج حدود الإمبراطورية

البيزنطية. وسوف نرى في سياق هذا البحث كيف أن جماعة من مترجمي النساطرة كانوا أول من نقل تلك الفلسفة من السريانية إلى اللغة العربية. وبذلك انتشرت في العالم العربي كله.

غير أنك تجد رغم هذا أن في الحركة النسطورية أوجهًا من النقص شأن كل شيء يصدر عن الإنسان. فإن ابتات صلاتها بالعالم اليوناني خارج الإمبراطورية البيزنطية جعل حركتها التعليمية مصبوغة بصبغة الانحصار في بقعة محدودة من آسيا.

أما «نسطوريوس» فإنه إن كان قد اتهم أمام الكنيسة وصدر حكم مجمع «إفسوس» عليه، فإنه ترك الكنيسة أمام مشكلة من مشاكلها العظمى التي ظلت تعمل في رؤوس الناس زمانًا، حتى انتهت المناقشات الشيعية بمجمع آخر عقد في سنة ٤٤٨م بمدينة «خلقيدونية» Chalcedon، وكانت نتيجته أن أخرجت فئة أخرى من الكنيسة الرئيسية هي فئة المعتقدين بالطبيعة الواحدة في المسيح Monophysites.

والظن الغالب على كثير من المؤرخين أن الكنيسة المصرية قد تبعت القائلين بالطبيعة الواحدة. ففي القرن السادس قام يعقوب السروجي وأنشأ شيعة اليعاقبة. وهو الذي كون الكنيسة اليعقوبية المصرية وجمع شمل أعضائها وأقام أسسها، وأكبر دليل على ذلك أن اسم «أقباط» مشتق من يعاقبة، فإن اسم هؤلاء في العالم اللاتيني «جاكوبيت»، وأقباط أقرب الأشياء تحريفًا إليه.

اضطهدت إمبراطورية بيزنطة الشيعة اليعقوبية، ولكن أعضائها لم يخرجوا عن حدود الإمبراطورية، بل ظلوا داخلها كقسم مستقل بصورة خاصة من أصحاب الطبيعة الواحدة Monophysites وأرسلوا طائفة منهم خارج الإمبراطورية تبث تعاليمهم. على أن هؤلاء قد اتبعوا نفس الطريقة التي اتبعها النساطرة في ترك لغة

نظرائهم في الدين، وعمدوا إلى استعمال اللغة القبطية واللغة السريانية. والحق أن عصر اللغة السريانية الذهبي، لا يبدأ إلا برجوع اليعاقبة عن استعمال اللغة اللاتينية، إلى اللغة السريانية.

والظاهر لكل من درس علم اللغات أن هناك فاصلاً حقيقياً بين اللغة السريانية كما استعملها اليعاقبة في الغرب، والنساطرة في الشرق. فإن اليعاقبة قد انتحلوا لهجات حديثة، يغلب أن يكون السبب فيها راجعاً إلى طبيعة استيطانهم وتوزيعهم الجغرافي.

فإذا اعتبرنا النتائج التي حدثت من خروج النساطرة واليعاقبة، استطعنا أن نفهم لماذا ترجمت أعمال الفلاسفة اليونان إلى اللغة السريانية. بينما نجد أن الحركة النسطورية قد أصبحت بالتدريج الوسط الذي تركزت فيه ثمار الثقيف اليوناني، وانتشرت في آسيا خارج حدود الإمبراطورية البيزنطية خلال بضعة القرون التي تقدمت انتشار الإسلام.

ولا خفاء في أن تعاليم أرسطوطاليس وأتباعه المشائين، وكذلك تعاليم فلاسفة المدرسة الأفلاطونية الجديدة، كانت ذات أثر بارز في التأثير على كل من تعمد الخوض في معارك الطوائف الدينية في ذلك الزمان. وكذلك منطق أرسطوطاليس، فإنه كان كبير الفائدة، وعليه بنيت طريقة الجدل التي اتخذها زعماء الدين ذريعة لإثبات مزاعمهم.

وبعد أن انفصل النساطرة واليعاقبة عن لغتهم الأصلية، نقلوا كثيراً من الكتب المسيحية إلى اللغة السيريانية، فأصبح في هذه اللغة مجموعة كبيرة من المؤلفات الفلسفية والعلمية والدينية. على أن السبب في أنه لم ينقل إلى اللغة القبطية من المؤلفات بقدر ما نقل إلى اللغة السريانية، أن اليعاقبة في مصر لم تدعهم الحالات إلى مواجهة مسائل معضلة في الدين، كما كان في النساطرة في آسيا.

كان العصر الواقع بين بدء المجادلات الدينية في الكنيسة المسيحية وظهور الرغبة من المسلمين في درس الفلسفة، عصر ترجمة وإنتاج ذهني، عُلق خلاله على كثير من مسائل الفلسفة، واستعرضت فيه طائفة كبيرة من أفكار اليونان ومذاهبهم. ولم يعن الناقلون في ذلك العصر بالفلسفة وحدها، بل عمدوا إلى الطب وعلم الكيمياء والفلك، فترجموا في تلك العلوم كثيراً؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن بين الطب وبين الكيمياء والفلك أصرة قريبة ونسباً أدنى، فكانوا يقولون بأن لعلم الفلك، من الوجهة الطبيعية، علاقة بنشوء الأمراض، وحالات الحياة والموت والصحة والمرض.

كانت المباحث الطبية أكثر ذيوغاً في مدرسة الإسكندرية منها في أية مدرسة أخرى. أما الفلسفة بمعناها الحقيقي فكانت علاقتها باللاهوت مباشرة، حتى اضطر دارسو العلوم إلى أن يفصلوا بين مباحثهم وبين الفلسفة بقدر ما كان ذلك في المستطاع، على ما كان عليه الفكر في تلك العصور من عدم القدرة والعجز عن التفريق بين كفايات العقل البشري.

كان «يوحنا فيلوبونس» John, Philoponus أو يوحنا النحوي<sup>(١)</sup> - كما يدعوه العرب خطأ - من متأخري الذين علقوا على أرسطوطاليس، كما كان من أوائل الذين درسوا الطب في مدرسة الإسكندرية. والسنة التي توفي فيها غير معروفة. ولكن المحقق من أمره، أنه كان يدرس في مدرسة الإسكندرية في الوقت الذي أغلق فيه الإمبراطور «يوستينانوس» مدارس أثينا سنة ٥٢٩ ميلادية.

ومن مشهوري فلاسفة الإسكندرية «بولس الأجانيطي» Paul of Aginae وكان يدرس في الوقت الذي وقع فيه الفتح العربي، وظلت كتبه زماناً طويلاً تدرس في

---

(١) أثبت العلامة الدكتور صروف في مقتطف مارس سنة ١٩١١ أن يوحنا أسقف نحو غير يوحنا الغرماطيقي، وأن كلمة نحو آتية من اسمه، وأنه هو صاحب التاريخ الذي وصف فتح العرب لمصر ووصف مشاهد له.

مدرسة الإسكندرية كمتون ذات قيمة كبيرة في علم الطب. وكان أعلام المدرسة قد رسموا برنامجًا، لعله الأول من نوعه في تاريخ الدرس والتحصيل، لتدريس الطب، يدرسه كل من أراد أن يزاول تلك الصناعة عمليًا. ولذلك انتخبوا ست عشرة مقالة من مقالات «جالينوس» وترجموها ليؤلفوا منها برنامج الطب في المدرسة. ثم اختصروا بعضها واتخذت المختصرات كرؤوس موضوعات تلقى على نسقها المحاضرات التعليمية شرحًا وتفصيلًا. وغالب الظن أنهم ما نزعوا إلى اختصار مقالات «جالينوس» واتخاذها رؤوس موضوعات فقط، إلا لما أنسوا في أنفسهم وفي أساتذتهم من قوة الابتكار والتعمق في الدرس لأبعد مما كان يحدده لهم «جالينوس» في مقالاته. وفي ذلك الزمان أصبحت مدرسة الإسكندرية منبعًا للكثير من الأبحاث المبتكرة المحققة النفع، لا في مادة الطب وحدها، بل في علم الكيمياء، وكثير من العلوم الطبيعية. وما أشبه مدرسة الإسكندرية قبيل الفتح العربي بخلية تدوي بمختلف البحوث العلمية.

بيد أن هذه الحركة الطبية لم تخل من نتائجها الرجعية، على ما كان فيها من نزعة إلى العلم والفلسفة والتنوير الذهني. فإن التقاليد، وأجدر بها أن تؤثر في ذلك العصر أضعاف تأثيرها في عصرنا هذا، قد أفسدت بعض وجوه العلم والفلسفة فنزعت فئات إلى ناحية «الجمود الفلسفي» ابتغاء الضغط على العقول والرجوع بها إلى العالم المجهول من الفلسفة، على اعتقاد أن إدراكه من طرق الطلسمات وفن التنجيم مستطاع على الأقل.

هذا هو السبب المباشر في كثرة ما تقع عليه عند العرب من ضروب المفاسد والشعوذة. وفي كل ذلك يقول كبار المؤرخين إن الذنب في ذلك ليس ذنب الإسلام ولا المسلمين، ولا ذنب العقل السامي، ولكنها وراثته ورثها العرب عن الإسكندرية بعد الفتح العربي، كما ورثتها جامعة «بادوي» Padua الأوروبية في القرون الوسطى عن العرب.

كان أول احتكاك للعرب بالآراء اليونانية في الإسكندرية. لذلك كانت وراثتهم منها أقرب من وراثتهم عن سوريا. ولهذا انتشر عندهم التنجيم ودلف العرب بقدمهم في مفاوزه الوعرة، وظلوا عليه عاكفين حتى آخر عصور مدينتهم؛ ذلك لأن نجم الإسكندرية في العلم قد أطفأ أنوار السريانية. وأخص ما يأخذ بلب الناس في مثل تلك الحالات خداع الشهرة وبعد الصيت. لهذا أكب العرب تحت تأثير تلك العوامل على نواتج العقل في الإسكندرية، دون ما تضمنت السريانية من مباحث العلم والفلسفة.

في وسط هذه الصورة الذهنية نبتت مؤلفات «بولس الأجنبي» الذي مر بنا ذكره. وقد ظلت مؤلفاته طوال العصر العربي والعصر اللاتيني في القرون الوسطى، مادة التعاليم الطبية.

كذلك كانت مدرسة الإسكندرية منبتاً لعلم الكيمياء، ففيها تكونت النواة الأولى التي استمد العرب منها سواء أفي هذا العلم، أم فيما تفرع منه من الفنون الأخر، التي كثيراً ما امتزجت بالخيالات والأوهام. وفي ذلك يقول المؤرخ الكبير مسيو «برتيلو» Berthelot في كتابه «الكيمياء في القرون الوسطى» الذي طبع بباريس سنة ١٨٩٣: «إن المادة العربية في الكيمياء تنقسم إلى قسمين: الأول مترجم أو مأخوذ عن كتاب اليونان الذين كتبوا في مدرسة الإسكندرية، والثاني يمثل مدرسة عربية ثانية مستقلة المباحث عن الأولى».

وبينما كانت مدرسة الإسكندرية غارقة في المباحث الطبية، كانت كنائس آسيا ومدارسها، معنة في المباحث المنطقية والفلسفة التأملية.

وكان من الطبيعي أن يأخذ اليعاقبة عن تعليقات «يوحنا فيلوبونس» في تدريس علم المنطق؛ لعلاقتهم بمصر أولاً، ولأن فيلوبونس من شيوخهم ثانياً. غير أنهم لم يفعلوا ذلك. بل رجعوا والنساطرة إلى مختصر «فروريوس الصوري» في

المنطق المسمى «إيساغوجي» وأخذه كمدخل لعلم المنطق. وما يزال هذا الكتاب يُقرأ في الأزهر حتى اليوم كمدخل لذلك العلم.

أما في الميتافيزيقا «ما وراء الطبيعة» والبسيكولوجيا «علم النفس» وتطبيقاتهما على علم اللاهوت، أو في الاستعانة بهما على فهم المسائل اللاهوتية، فقد كان ميل اليعاقبة إلى الأفلاطونية الجديدة، والباطنية، أقوى من ميل النساطرة، كما كانت حياتهم وتعاليمهم أكثر استكانة في الأديرة، في حين أنك تجد أن النساطرة قد نزعوا إلى الطريقة القديمة في تأسيس المدارس، ولو أن ذلك لم يحل دون اتخاذهم أديرة، كانت بدورها منبثاً للعلم والفلسفة. وإذ أنت على ذلك إذا بك تجد أن نظام المدارس قد انقلب في آخر الأمر إلى نظام الرهبنة.

كانت مدرسة «نصيبين» أقدم مدارس النساطرة وأعظمها جميعاً، غير أن «مار-أبها» Mar-Abha وهو زرادشتي تنصر، وسيم أسقفًا نسطوريًا، أسس مدرسة في «سلوقية» على نظام مدرسة «نصيبين».

وبعد ذلك بقليل أسس «كسرى أنوشروان» ملك الفرس المشهور مدرسة زرادشتية في «جنديسابور» من أعمال «خوزستان». وحكم «أنوشروان» بين ٥٣١-٥٧٨ من الميلاد. وكان قد تأثر بتعاليم اليونان، حينما كان يحارب سورية البيزنطية فأضاف جمعاً من الفلاسفة اليونان، والفلاسفة العارفين بالفلسفة اليونانية، عندما أغلق الإمبراطور «يوستينيانوس» الهياكل والمدارس في أثينا.

وكان الذين وفدوا على «كسرى» من الفلاسفة سبعة، فأكرم وفادتهم، وأضافهم وأمرهم بتأليف كتب الفلسفة أو نقلها إلى الفارسية، فنقلوا المنطق والطب وألفوا فيهما كتباً، فطالعهما هو ورغب الناس فيها (راجع الفهرست ص ٢٤٢). على أن في رواية صاحب الفهرست شكاً كبيراً. إذ كيف ينقل الفلاسفة اليونان الوثنيون الذين لا احتكاك لهم بالفارسية، وعلى الأخص الفهلوية، كتب المنطق والطب

إلى لغة فارس، في حين أن الراجح أن لا يكون لهم إلمام إلا بلغتهم اليونانية القديمة؟ يبقى ذلك الشك ما لم يثبت أن الفلاسفة اليونان كان لهم سابقة في دراسة الفارسية في عصر متقدم على عصر أنوشروان.

ويقول بعض المؤلفين إن أنوشروان عقد المجالس للبحث والمناظرة كما فعل المأمون من بعده بقرنين ونيف، حتى خيل للإغريق الذين جالسوه أنه من تلامذة «أفلاطون». أما عقد أنوشروان لمجالس العلم فذلك محتمل؛ لأن أخباره مع وفود العرب وعقد المجالس لهم معروفة مشهور أمرها بين الأدباء. أما بقية الرواية فأمر مشكوك فيه؛ لأن عهد أنوشروان بفلسفة اليونان كان قصيراً إلى حد لا يعقل أن يبرز فيه أنوشروان في الفلسفة إلى هذا المدى القصي. ومما يجعل الرواية أدخل في الشك أن أفلاطون علّم في القرن الرابع قبل الميلاد، ولم يعقد أنوشروان مجالس الفلسفة والعلم إلا في القرن السادس بعد الميلاد، فكيف يخيل إلى الفلاسفة اليونان الذين حضروا مجلسه أنه تلميذ من تلامذة أفلاطون، في حين أن تلاميذ أفلاطون كان قد أكلهم البلى من قبل ذلك بألف عام؟

والذي ذكر هذه الرواية العلامة «غيون» مؤرخ سقوط الدولة الرومانية (راجع كتابه «تداعي الإمبراطورية الرومانية وسقوطها» طبعة سنة ١٨١٣ جزء ثان ص ٢٩٨ - ٣٠٧). على أن «غيون» لا بد من أن يكون قد استقى هذه الرواية من كتاب عربي قديم<sup>(١)</sup>.

ومما يدل على اهتمام «أنوشروان» بأولئك السبعة الذين وفدوا عليه من فلاسفة اليونان، أنه وضع في المعاهدة التي عقدها والإمبراطورية البيزنطية، نصاً

---

(١) ذكر لي العلامة الدكتور صروف أنه قرأ في كتاب عربي قديم رواية تثبت أن غيون إنما استقى روايته عن مصدر عربي صحيح. على أن الثقة بالمصادر، وعلى الأخص بمصادر عربية بعيدة العهد تناولتها الأيدي بالنسخ والحذف والإضافة تختلف اختلافاً كبيراً، كما أن منازل الثقة ذاتها تتباين باختلاف المنقول عنه.

خاصًا بهم ضمن لهم به حريتهم المدنية والدينية، وعدم الاستبداد بهم فيما لو أرادوا العودة إلى وطنهم.

كان هؤلاء الفلاسفة من الآخذين بتعاليم «الأفلاطونية الجديدة» Neo-Platonism على أن أثرهم في الحياة الفارسية غير معروف بالضبط. فإلى أي حد تذهب هذه التعاليم في التأثير على صور التصوف التي ظهرت في فارس فيما بعد؟ ذلك ما أخذت المباحث الجديدة تجلو عنه الأستار. فقد كتب العلامة نيكولسون في كتاب «أشعار منتخبة من الديوان» طبع كمبريدج ١٨٩٨ شيئًا يكشف عن تلك الأصرة التي تربط بين «الأفلاطونية الجديدة» والباطنية كما أخذ بها في فارس.

وعقب عليه الأستاذ «ديلاسي أوليري» فديج في مؤلفه الذي طبع سنة ١٩٢٠ عن الفكر العربي فصلًا في الصوفية هو الفصل السابع من ذلك الكتاب (ص ١٨١-٢٠٧) أوضح فيه أواصر العلاقة بين الباطنية المبنوثة في تضاعيف «الأفلاطونية الجديدة» وبين الباطنية الفارسية في العصر الوثنى، وما كان من أثرها فيما بعد على صور التصوف التي اختصت بها فارس وأبناء العرب بعد الإسلام.

وكان أساس التعليم في مدرسة «جنديسابور» غير مقصور على المؤلفات اليونانية والسريانية، بل أضيف إلى ذلك تعاليم من فلسفة الهند وآدابها وعلومها، ترجمت إلى اللغة الفهلوية وهي اللغة الفارسية القديمة، وهنالك نمت علوم الطب حين تخلصت من جو الضغط والاستبداد الذي حوطتها به التعاليم اللاهوتية. ومن غريب الأمر أن يكون من أشهر الذين علموا الطب في ثوبه الجنديسابوري الحديث، فئة من أشهر النساطرة المسيحيين.

ومن الذين اشتهروا من العرب قبل الإسلام في مدرسة «جنديسابور» الحارث ابن كلدة الذي عرف من بعد كطبيب، وابنه «النضر» الذي ذكره الرئيس ابن سينا كأحد أعداء سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، وكان مع الذين هزموا يوم «بدر»

فأسر وقتله علي بن أبي طالب صبراً، على رواية أبي إسحق الحصري القيرواني  
(راجع زهر الآداب ص ٢٧ مجلد أول) فعرضت للنبي ﷺ أخته قتيلة بنت  
الحارث فأنشدته:

|                              |                             |
|------------------------------|-----------------------------|
| يا راكباً إن الأثيل مطيعة    | من صبح غادية وأنت موفق      |
| أبلغ بها ميتاً بأن تحيية     | ما إن تزال بها النجائب تعنق |
| مني إليك وعبرة مسفوحة        | جادت بواكفها وأخرى تخنق     |
| هل يسمعي النضر إن ناديته     | إن كان يسمع ميت لا ينطق     |
| ظلت سيوف بني أبيه تنوشه      | لله أرحام هناك تشقق         |
| قسراً يقاد إلى المنية متعباً | رسف المقيد وهو عان موثق     |
| أمحمد ها أنت صنو كريمة       | في قومها والفحل فحل معرق    |
| ما كان ضرك لو مننت وربما     | من الفتى وهو المغيظ المحنق  |
| فالنضر أقرب من قتلت قرابة    | وأحقهم إن كان عتق يعتق      |
| أو كنت قابل فدية فليفتدى     | بأعز ما يغلى به من ينفق     |

وقتل علي بن أبي طالب للنضر صبراً، أي حبساً، غير صحيحة على ما يظهر  
من شعر أخته قتيلة. فإنها تقول: «ظلت سيوف بني أبيه تنوشه» أي تنهل منه وتنال.  
ما يدل عليه الشعر، إن صحت نسبته إلى قتيلة، أنه أُسر أولاً، وربما حبس، كظاهر  
قولها: «قسراً يقاد إلى المنية متعباً» وأنه قتل من بعد ذلك طعنًا بالسيوف. أما ما  
يغمز به بعض الأدباء في نسبة الشعر إلى قتيلة فنتم عن بطلانه ديباجة الشعر ورنه  
الحزن العميق وفرط الأسى والشجن. وهو النضر بن الحارث بن علقمة كلداء  
ابن عبد مناف بن عبد الدار<sup>(١)</sup>، فنسبه يلتقي ونسب سيدنا محمد (عليه الصلاة  
والسلام) في الجد الثالث.

(١) راجع زهر الآداب الجزء الأول ص ٢٧ طبعة المطبعة التجارية بمصر سنة ١٩٢٥.

ممن ذكر «الرازي» من أعلام مدرسة جنديسابور من أبناء الهند «شركة» Sharak وقلهون Qolhoman ومنهم هندي يقال له «شاناك» Ganak كتب رسالة في السموم ترجمها من بعد أحد التراجمة ليحيى بن خالد البرمكي إلى الفارسية، ومن بعد ترجمت إلى العربية، للخليفة المأمون بن هارون الرشيد.

وترجمت في عصر هارون الرشيد بواسطة طبيبه الخاص بضعة كتب عن السنسكريتية إلى العربية في علم الطب، حتى أنه من المتعذر أن تعرف أصل التعاليم الشائعة في الطب العربي إن كانت مستمدة من الإغريق أم من الهند، أم هي مبتكرة، إلا بعد طول المزاولة والصبر على تفهم حقيقتها وطبيعتها ومقارنتها بمنازع الآراء المستمدة من كل تلك النواحي.

وفضلاً عن المدرستين المسيحية والزرادشتية، فقد وجدت مدرسة وثنية في «حران» ولا يُعلم كيف نشأت وكيف تطورت! ولا من وضعها وأقام أسسها! وكانت حران مركزاً للتأثير الإغريقي منذ عصر الإسكندر المقدوني الأكبر، وظلت موئلاً لتعاليم الديانة اليونانية القديمة، بعد أن انقلب العالم اليوناني الوثني إلى عالم نصراني. والظاهر أن «حران» قد ورثت كثيراً من تعاليم الديانة البابلية القديمة التي كانت قد انتعشت في القرون الأولى من انتشار المسيحية.

إلا أن صور تلك الديانة القديمة قد ذهبت بها تطورات الديانة اليونانية الوثنية كما فهمتها «الأفلاطونية الجديدة»، وكما وضعها زعماء تلك الفلسفة في مدينة الإسكندرية. ولا مشاحة في أن حالات الفكر في «حران» تمثل آخر أدوار الوثنية اليونانية والأفلاطونية الجديدة كما وضعهما «فروريوس الصوري» حيث ظلنا عائشتين ممدتين بكل أسباب الحياة، عيشة بعيدة عن معترك العالم الخارج عن حيزهما.

وعلى الرغم من المدارس التي علّمت على النسق اليوناني، وأذاعت مواد

الثقافة اليونانية، فقد اقترنت التعاليم بكثير من المؤثرات الأخر التي لا يمكن لمؤرخ في تاريخ الفكر أن يغفل أمرها. فإن الجنود الفارسية عندما رجعت من غزو سورية نقلت معها كثيراً من آثار الفكر اليوناني، وطائفة من مظاهر الرفاهية اليونانية. وكذلك طبعت نفوس أبناء فارس بعد تلك الغزوة بطابع من الإعجاب بالفن اليوناني وهندسة البناء اليونانية. وكان المهندسون والبنّاءون اليونان الذين أسروا في الحرب أثمن ما رجع به الجيش الغازي من المغنم، حتى إن بلاد فارس بدأت بعد تلك الغزوة تدخل نسق البناء اليوناني فيما تشيد من المباني.

إذن فتاريخ القرون التي تقدمت انتشار الإسلام تدل على ذبوع قسط عظيم من التأثير اليوناني في كثير من فروع الفن والعلم والفلسفة والهندسة والبناء، وفي زخارف الحياة ذاتها. ومن قبل ذلك، منذ عصر الإسكندر المقدوني، كان غربي آسيا لا يتنفس إلا في جو مفعم بآثار الفكر الإغريقي.



- ٢ -

**سبل انتقال الفكر اليوناني إلى العربية**



مرّ بنا من قبل ذكر «بارسوما» الذي قاد الهجرة النسطورية إلى بلاد فارس وافتتح مدرسة «نصبيين». كان لذلك الرجل معلم يقال له «إيباس» هو القوة المحركة والعقل المفكر في مدرسة «الرها» في أواخر أيامها. ويظهر من المقارنة التاريخية أنه أول من ترجم «إيساغوجي» مختصر «فرفوريوس» في المنطق إلى السريانية. ويُعتبر هذا الكتاب مدخلاً لمنطق أرسطوطاليس كما قدمنا. ويدل ذلك على أن المنطق كان يعتبر العلم الرئيسي الذي عني بتدريسه النساطرة، والظن الغالب أنه لم يكن ليقبل اعتباره في نظر اليعاقبة عن ذلك.

وفي ذلك الوقت ظهر «بروبوس» Probus فعلق على كتاب «الإيساغوجي»، كما علق على بعض كتب أرسطوطاليس ومنها «إرمانوطيقا» Hermeneutica أي العبارة أو كما يقولون «باري أرمنياس» و«سوفسطيقا» Sophistica و«أناليطيقا الأولى» Analytica Priora أي القياس، فكانت هذه التعليقات بمثابة متون يرجع إليها طلاب المنطق في بلاد السريان.

ومن الوصف الذي خصت به التراجم السريانية عن أرسطوطاليس تعرف أن العرب لم يقتصروا على النقل عنهم إلى العربية، بل اتبعوا نفس الطريقة وذات الأسلوب الذي تبعه المترجمون إلى السريانية، لا في تراجمهم فقط، بل في مؤلفاتهم أيضاً.

كان من عادة المعلقين على أرسطوطاليس قبل العصر العربي أن يأخذوا مقطعاً قصيراً من متنه المترجم إلى السريانية، وقد لا يزيد عن بضع كلمات، يعلقون عليه بإطناب، وقد يذهب التعليق إلى عدة صفحات طويلة، وقد يقتصر على إشارات مقتضبة، حسب ما يقتضي الحال من حاجة إلى الإطناب أو الإيجاز كما لو كان معلم في مدرسة يقرأ فقرة ويلحق بأخرى بعد أن يفرغ من شرح الأولى. ولو نظرت في كتاب «المواقف» لعضد الدين، أو نظرت في تفسير القرآن، لوجدت أن «عضد الدين» قد اتبع هذه الطريقة نفسها في كتابة مؤلفه الفلسفي، كما اتبعها المفسرون في تفسير كتاب الله.

أما التعليق على «الإيساغوجي» فقد طبع بعناية الأستاذ «بومستراك» Baumstrack في كتاب Aristotles bei den Syrern في ليزج سنة ١٩٠٠ كما طبع الأستاذ الكبير «هوناكر» Hoonacker «الأناليطيكا الأولى» في المجلة الآسيوية Jornal Asiatique في عدي يولي وأغسطس سنة ١٩٠٠.

وكان «سرجيس الراس عيني» المتوفي سنة ٥٣٦ ميلادية أعظم مؤلفي اليعاقبة وكان مترجماً، كما كان مؤلفاً في الفلسفة والطب والهيئة والفلك. وكان اشتغاله بالطب عمله الرئيسي، بيد أنه ترجم إلى السريانية الجزء الأعظم من مؤلفات جالينوس. وأمضى زمناً في الإسكندرية حيث أتقن اللغة اليونانية ودرس الكيمياء والطب في مدرستها الطبية لدى أول عهدها بتدريس ذلك العلم. أما نشأته فكانت برأس العين بالعراق. وما تزال بعض ترجماته عن جالينوس محفوظة حتى اليوم في المتحف البريطاني ضمن المجموعة ١٤٦٦١ والمجموعة ١٧١٥٦. ونشر العلامة المستشرق «ساخاو» Sachau نتفاً مما هو محفوظ في المجموعة الثانية في كتاب سماه Inedita Syriaca في فيينا سنة ١٨٧٠. ونشر «ساخاو» فضلاً عن ذلك ترجمة «الإيساغوجي»، وفي المتحف البريطاني نسخة خطية من ذلك الكتاب، كما نشر «المائدة» لفرفوريوس وقاطيفوريوس أي المقولات لأرسطوطاليس،

ومقالة في الروح، وهي ليست مقالة أرسطوطاليس المعروفة تحت عنوان «ده أنيما» De Anima وكتب مقالة في المنطق في سبعة مجلدات، ومنها جزء في المقولات محفوظ في المتحف البريطاني ضمن المجموعة ١٤٦٦٠، ومقالة أخرى ضمن ذلك الكتاب في تعليل الكون حسب مذهب أرسطوطاليس، وعدد من المقالات القصيرة تتناول مختلف الموضوعات. أما في علم الفلك فقد ترك مقالة في تأثير القمر بناها على مؤلفات جالينوس، ونشرها العلامة «ساخاو».

وقد انتشرت مؤلفات «سرجيس» بين النساطرة واليعاقبة على السواء. وكان الكل يحسبونه مرجعاً من المراجع العليا في الطب والفلسفة، وثقة من ثقاتها. ويقال إنه أسس مدرسة سريانية في الطب أصبحت فيما بعد النبع المنبثق بما استسقى منه العرب. على أن الراجح أنه لم يؤسسها، بل كان له أثر كبير في تأسيسها وقيامها.

وفي القرن ذاته - أي القرن السادس الميلادي - عاش «أخوديمما» Akhudemmeh الذي أصبح أسقفًا في «تغريت» Tagrit سنة ٥٥٩م. فأدخل تعليقات «يوحنا فيلوبونس» على أن تكون الكتاب المدرسي بين اليعاقبة الذين يتكلمون السريانية. ويقول بعض المؤلفين إنه ألف مقالات في تعريفات المنطق، وفي حرية الإرادة، وفي الروح، وفي الإنسان باعتباره عالمًا صغيرًا Microcosm ومقالات أخرى في تركيب الإنسان على أنه مكون من جسد وروح. وهذه المقالة محفوظة في المتحف البريطاني ضمن المجموعة ١٤٦٢٠.

وإن صح أن «أخوديمما» قد كتب في الإنسان باعتباره عالمًا صغيرًا، حق لنا أن نكرر المثل القائل «لا جديد تحت الشمس». فإن الإنسان أو العالم الصغير Microcosm قد سدَّ التفكير فيه فراغًا كبيرًا في عقل «هردر» Herder الفيلسوف الألماني في القرن التاسع عشر. كذلك انتشرت فكرات فلسفية، بل مذاهب

حصرت همها في بحث الإنسان وعلاقته بهذا الكون الفسيح طبيعياً وأدبياً، بل تعدت إلى النظر الغيبي.

كان مذهب «سبنسر» في الشوء، ومذهب «هردر» في «الميكروكوزم» أي العالم الصغير، يرميان إلى إثبات وحدة الفكر، وإحداث ذلك التصور العميق الذي يسوق إلى الاعتقاد بأن الأشياء تحتفظ ببقائها، وأن الحوادث الكونية تقع خضوعاً لعلاقة كائنة بينهما يمكن إدراكها، وإن وجهتي النظر الديني والعلمي في هذه الحياة يمكن التوفيق بينهما.

في القرن التاسع عشر حصرت طائفة من الكتاب همها في وصف العالم وصفاً دقيقاً. حتى أن مؤلفاتهم قد كونت في عقل «هردر» حالة تساءل معها: «في وسط تلك الصورة التي صورت بها الطبيعة، وفي جوف التغيرات التي تنتاب هذا الكون الأكبر، أين يوجد الكون الأصغر؟».

إن صور هذه الدنيا العظيمة إذ تتغلغل في أعماق سحيقة من الإدراك العام، إنما تلزمنا الرجوع إلى أنفسنا لكي نعاود التساؤل كما تساءل «هردر»: «أية قيمة لحياة الإنسان والإنسانية، بما فيها من الخصائص الخالدة وبما في تاريخها من أوجه التغير في وسط هذه الطبيعة من مجموعها؟».

أما إذا أردنا أن نعرف إن كانت هذه الفكرة بذاتها هي التي قامت في رأس «أخوديم» في القرن السادس الميلادي، ثم عادت إلى التكون في عقل «هردر» في القرن التاسع عشر، والفاصل بينهما ثلاثة عشر قرناً من الزمان، فيغلب أن تكون محفوظات المتاحف الأوروبية كفيلاً بذلك.

\*\*\*

من بين مؤلفي النساطرة الذين عاشوا خلال القرن السادس الميلادي «بولس الفارسي» Paul the Persian، وقد كتب مقالة في المنطق أهداها إلى الملك

كسرى أنوشروان، وقد نشرها مسيو «لاند» Land في كتابه المسمى *Analecta Syriaca*.

كان هذا فجر الفتح العربي، ففي سنة ٦٣٨ من الميلاد فتح العرب سوريا، وتبعها فتح ما بين النهرين والعراق في سنة واحدة، وبعد أربع سنوات فتحوا بلاد فارس. وفي سنة ٦٦١م استقر المُلْك لبني أمية في دمشق، ولكن هذا الفتح لم يؤثر في حياة الجماعات المسيحية حيث كانت طوائفهم تعيش تحت الحكم العربي ممتعة بكل ضروب الحرية السياسية والدينية، ولم يتعرض حكامهم العرب لشؤونهم الذاتية، وكل ما كان يطلب منهم للحكومة، إنما هو الخضوع لقوانينها الزمنية ودفع الجزية.

وحوالي سنة ٦٥٠م كتب «حنانيسو» Henanieshu مقالة في المنطق وعلق على «يوحنا فيلوبونس»، ولم يكن لليعاقبة مدارس ظاهرة الأثر كما كان للنساطرة، ولكنهم استعاضوا عن ذلك بدير لهم في «قنسرين» على ضفة الفرات اليسرى، كان مقرًا لدرس منتجات العقل اليوناني.

وكان أعظم من ظهر فيهم هنالك «سويرس سييوقت» Severus Sebokt الذي عاش قبيل الغزو العربي، وألف تعليقًا على «إرمانوطيقا» Hermeneutica لأرسطوطاليس لم يبق منه إلا أجزاء صغيرة، ومقالة أخرى في القياس تعليقًا على «أناليطيقا الأولى» Analytica Priora وشرح بعض العضلات التي صادفها في «الريطوريقا» Rhetorica أي الخطابة لأرسطو. أما في علم الفلك فقد كتب مقالة في «صور منطقة البروج» وأخرى في «الأسطرلاب». أما الأولى ففي المتحف البريطاني محفوظة ضمن المجموعة ١٤٥٣٨، وطبعها العلامة المستشرق «ساخاو»، وأما الثانية ففي برلين ضمن مخلفات «ساخاو» وطبعها العلامة «ناو» Naw في الجريدة الآسيوية سنة ١٨٩٩.

وكان «أثناسيوس بالد» Athanasius Balad أسقفًا يعقوبيًا سنة ٦٨٤م. والمعروف عنه أنه ترجم الإيساغوجي إلى السريانية، ولا تزال هذه الترجمة محفوظة إلى اليوم في قصر الفاتيكان. وهو من تلاميذ سويرس سبيوكت.

كذلك كان يعقوب الرهاوي Jacob of Edessa تلميذًا لسيوكت، وصار أسقفًا في الرها Edessa سنة ٦٨٤م وترك منصبه هذا سنة ٦٨٨م لأنه عجز عن إدخال الاصطلاحات في الأديرة التابعة لأبرشيته. واعتزل في دير «ماريعقوب» في قيسون بين حلب والرها. ثم تركه إلى دير آخر في أبرشية إنطاكية حيث أمضى إحدى عشرة سنة يعلم المزامير، ويقرأ الكتاب المقدس باللغة اليونانية حتى أحبب أمواتها، بعد أن كادت تموت بالإغفال. غير أنه لم يعيش هناك هادئًا فإن أعداءه اضطهدوه بحجة أنه يعلم الكتاب المقدس باللغة اليونانية، فسافر ثم عاد إلى الرها قبيل موته بأربعة أشهر فقط. وكتب في ذلك الحين مقالًا طيبًا في المصطلحات المستعملة في الفلسفة، ولا يزال محفوظًا في المتحف البريطاني في المجموعة ١٢١٥٤.

ومن تلاميذ أثناسيوس المذكور آنفًا جورجيس of the Arabs James Bishop الذي سيم أسقفًا للعرب سنة ٦٨٦م. وقد ترجم كل كتاب أرسطوطاليس في المنطق «الأورغانون» Logical Organon ولا يزال محفوظًا من ترجمته حتى اليوم في المتحف البريطاني في المجموعة ١٤٦٥٩ كتاب قاطيغورياس وأرمانوطيقا، وأناليطيقا الأولى، وكل من هذه الكتب مقدم بتصدير وعليه تعليقات.

إن هؤلاء الأعلام الذين عرض ذكرهم حتى الآن في سياق هذا المقال هم الذين يكونون تاريخ الفكر في العصور القديمة، منذ انفصل النساطرة واليعاقبة حتى الفتح العربي. وإن هذا لكاف لإظهار أن المتكلمين بالسريانية قد ظلوا طوال تلك العصور على ما كتب أرسطوطاليس في المنطق وما بعد الطبيعة عاكفين،

ولم يفتهم أن يعنوا بالطب ودرس كثير من فروع العلوم الأخر.

غير أنك إن بحثت في أعمال هؤلاء جميعاً لما وقعت على شيء من قوة الابتكار الحقيقي، أو على تعمق في الدرس العلمي، أو التأمل الفلسفي الصحيح؛ لأن جماع ما في تلك الحركة لم يكن إلا نقل المتون الموجودة بين أيديهم، مع إصدار تراجم جديدة فيها، أو تعليقات عليها، أو مقالات تفسيرية تحشى بها. على أن هذه الأشياء بدورها قد سدت فراغاً كبيراً في تاريخ الفكر الإنساني.

على أن الفتح العربي لم يحدث من أثر يصد تلك البحوث العلمية عن الانبعاث في طريقها، فبنو أمية لم يفكروا يوماً في التعرض لشؤون المدارس الفلسفية، وكان الطلاب من السريان ممتعين بأقصى حدّ من الحرية تحت حكم العرب.

أما ما يرويه بعض المتعصبين من المؤرخين من مطاردة العرب لرؤساء الدين المسيحي فكله فاسد من أساسه، فقد كان بعض رؤساء المسيحية يلجأون إلى الخليفة العربي المسلم ويضجون له بالشكوى من إخوانهم في الدين، وكان ذلك السبب الأكبر في التعرض لشؤون النصارى، وهو ما يسميه بعض المؤرخين تعقّباً للنصرانية ومطاردة لها. واستمر أساقفة المسيحية على بحثهم العلمي والفلسفي حتى سنة ٧٤٠م حتى سيم «مار أبها» Mar Abha رئيساً لأساقفة النساطرة فألف تعليقاتاً على منطق أرسطوطاليس.

وكانت سنة ٧٤٠م، أي سنة ١٣٣ للهجرة بدء عهد جديد في تاريخ العربية، إذ أخذ أبناءها يبدون حظاً غير قليل من الاشتراك في تلقي الفلسفة والعلم، وبدأت التراجم والتعليقات تظهر في اللغة العربية. على أن الدراسة باللغة السريانية لم تفقد أهميتها فجأة، بل ظلت مؤثلاً للعلم ومهداً للفلسفة حتى زمان «أبي الفرج بن العبري» في القرن الثالث عشر الميلادي (١٢٨٦م) الذي ينتهي به تاريخ الآداب السريانية وسوف نعود إلى الكلام فيه.

وكونت أول مدرسة صحيحة للترجمة في العالم العربي من حنين بن إسحق وابنه إسحق بن حنين وابن أخته حبيش الأعمس الدمشقي، مع غيرهم من المترجمين، تلك المدرسة التي أسسها في بغداد الخليفة المأمون لتتنقل المتون اليونانية في الفلسفة والعلوم إلى العربية. وذلك ما سوف نعود إليه بعد.

غير أننا لا ننسى هنا أن حنين بن إسحق كان مسيحيًا نسطوريًا واشتغل زمانًا بالترجمة من اليونانية إلى السريانية. والمقول إنه ترجم من السريانية، إلا أنه راجع فقط، على الرواية الصحيحة، الإيساغوجي لفرفوريوس، وأرمانوطيقا لأرسطوطاليس، وجزءًا من الأناطليقا، ومقالة لأرسطوطاليس في الروح المسماة «ده أنيما» De Anima وجزءًا من الميتافيزيقا- ما بعد الطبيعة- وتلخيصات نيقولاوس الدمشقي، وتعليقات الإسكندر الأفروديسي، والجزء الأعظم من مؤلفات جالينوس Galen وديوسقورس Dioscorus وبولس الأناطلي، وأبقراط. كذلك ترجم ابنه إسحق مقالة أرسطوطاليس De Anima في الروح. ومن الغريب أن تصبح ترجمة إسحق لهذه المقالة وتعليق الإسكندر الأفروديسي عليها مرجعًا من أهم المراجع لدرس الفلسفة في عصرنا هذا، ذلك لأن الفكر قد اتجه إلى درس علم النفس- البسيكولوجيا- في العصر الحديث، كما أنه أخذ يبتعد عن درس المنطق حالًا بعد حال.

وفي ذلك العصر ألف الطبيب «يوحنا بن ماسويه» (٨٥٧م) مؤلفات كثيرة في الطب باللغتين السريانية والعربية. وكان، كما كان حنين بن إسحق، أحد الذين انتخبهم العباسيون وأحلّوهم محلًا رفيعًا من الاحترام والإجلال وحوطوهم بالعناية في بغداد عاصمة ملكهم؛ لينقلوا فلسفة اليونان إلى العربية.

وعاصر هؤلاء فئة من الكُتّاب السريانيين كتبوا تعليقات على منطق أرسطوطاليس وهو كما يقول العرب «أبو زكريا يوحنا بن ماسويه». وكان أبوه

صيدليًا في جنديسابور وثقفه في بغداد جبرائيل بختيشوع. واشتهر في زمان المأمون والوائق إلى زمان المتوكل. (راجع أخبار الحكماء ص ٢٤٨ طبعة مصر).

وفي القرن الثاني عشر المسيحي علق «ديونسيوس بارصاليبي» Dionisius bar Salibi على كتاب الإيساغوجي وقاطيغورياس وأرمانوطيقا وأناطيطيقا.

وفي أوائل القرن الثالث عشر كتب «يعقوب بارشاقاقو» Jacob Bar Shakako مجموعة من المحاورات، تكلم في الجزء الثاني منها على مسائل كثيرة في الفلسفة والمنطق والفوسيقى<sup>(١)</sup> Physics والرياضيات وما بعد الطبيعة.

وينتهي العصر السرياني في نقل الفلسفة بالباحث «غريغوري بار إبرائوس» Gregory Bar Hebracus الذي تقدم ذكره وهو الملقب «بأبي الفرج ابن العبري» Abu farag في القرن الثالث عشر الميلادي. وقد لخص في كتابه «إنسان العين»، وهو مجموعة ملخصات في المنطق، كتاب إيساغوجي لفرفوريوس ولخص عن أرسطوطاليس كتاب المقولات - قاطيغورياس - وأرمانوطيقا أي العبارة، وأناطيطيقا أي القياس، وطويقا Tapica أي الجدل، وسوفسطيقا Sophistica أي السفسطة. وكتب كتابًا آخر لخص فيه مقدمات للمنطق والفوسيقى وما بعد الطبيعة واللاهوت. وسمي هذا الكتاب على ما نظن «عيون الحكمة». وله كتاب ثالث أذكر أن اسمه «زبدة العلوم» أو ما يقارب ذلك، هو عبارة عن موسوعة جمع فيها فلسفة أرسطوطاليس، واختصر ذلك الكتاب من بعد تحت عنوان آخر. وترجم عن السريانية مؤلف «ديوسقورس» في البسائط، وألف مقالة في الطب أجاب بها على «مسائل» حنين بن إسحق، وله كتاب آخر في الجغرافية لا أذكر اسمه العربي.

---

(١) ترجمنا كلمة Physics وهي المصطلح على ترجمتها «بالعلم الطبيعي» بكلمة «فوسيقى» تمييزًا لها عن كلمة Nature أي طبيعة ولتتكتب بذلك استعمال مضاف ومضاف إليه في ترجمة كلمة واحدة في اللاتينية. ولنا باستعمال العرب كلمة موسيقى Music أسوة في الاصطلاح على هذه الترجمة.

ويعرف أبو الفرج في العالم اللاتيني باسم «أبو لفرجيوس»<sup>(١)</sup> أما الاسم «بارا براوس» فراجع إلى أصله العبري. ولد في مدينة من مدائن أرمينية سنة ١٢٢٦م وكان أبوه «هارون» طبيباً. وبعد أن تلقى على أبيه زماناً تعمق في دراسة الطب حتى نال منه حظاً موفوراً. وكانت معرفته بالعربية والسريانية واليونانية، وتنطسه في الفلسفة واللاهوت، سبباً في أن يذيع صيته ويرتفع ذكره. وفي سنة ١٢٤٤م انتقل إلى إنطاكية Antioch، وبعد ذلك بقليل ذهب إلى طرابلس، وصار أسقفاً في «غوبا»، وله من العمر عشرون سنة، ومن ثم انتقل إلى أبرشية حلب وانتخب سنة ١٢٦٦م رئيساً لأساقفة اليعاقبة، وظل أسقفاً حتى توفي بمراغة أذربيجان سنة ١٢٨٦م.

وأبو الفرج إن كان قد كتب في كثير من فروع العلوم المعروفة في عهده، إلا أن شهرته تنحصر في العالم اللاتيني على الأخص في تأليفه كتاباً وضعه في تاريخ العالم منذ الخليفة إلى زمانه. وكتبه في السريانية أولاً، وبعد زمان كتب له مختصراً في اللغة العربية. وقيمة الكتاب الحقيقية، على ما يقول كثير من المستشرقين، تنحصر في كلامه عن الأمم الشرقية وأصلها كالعرب والتتار والمغول وغزوات جنكيز خان. أما ما بقي بعد ذلك فمملوء بالأغلاط؛ لأنه لم يكن واقفاً على عدة من اللغات القديمة التي كان لا بد له منها للاستعانة بها على ضبط أسانيده. وقد ترجم المختصر العربي إلى اللاتينية بعناية الدكتور «بوكوك» Dr. Pococke وطبع في أكسفورد سنة ١٦٦٣م. وظهر جزء من المتن العربي مطبوعاً في ليبزج سنة ١٧٨٨م.

---

(١) عن المقتطف مجلد ٣٠ ص ٨١- هو جمال الدين أبو الفرج مار غريغوريوس الملطبي، ولد بقرية ملطية في آسيا الصغرى ثم رحل مع أبيه إلى إنطاكية. وقرأ الطب على أبيه واشتغل بالعلوم اللاهوتية والرياضية والفلسفية في إنطاكية، ثم انقطع في بعض الأديرة وصار أسقف غوبا ثم حلب على اليعاقبة. ومؤلفاته كثيرة جداً أشهرها تاريخان بالسريانية والعربية ينتهيان إلى سنة ١٢٨٤م. والعربي منهما تاريخ الدول. توفي في مراغة أذربيجان سنة ١٢٨٦م.

وقد اعتبر «أبو الفرج» من الثقة في السريانية وعلومها وترجماتها، وظل له الخطر الأكبر في نظر طلاب العلم زماناً طويلاً، في حين أنه لم يتعد، كما يؤخذ من تاريخه الذي حققه المستشرقون، حد الجمع عمن سبقه من الكتاب والفلاسفة في موسوعة تضمنت أبحاثهم.

كانت الجامعات السريانية التي دانت بالمسيحية بيئة طبية انتعشت فيها الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني، ومن ثم انتقل كلاهما إلى العرب. على أنه لم تنم بين السريان روح الابتكار والاستقلال في الرأي العلمي، حتى أن الكتب التي ترجمت إلى السريانية، كانت قد خرجت من يد اليونان أنفسهم من قبل أن تنتقل إلى السريان. وكان المعتقد السائد عندهم أن أساس العلوم الإنسانية هو منطق أرسطوطاليس، أما ما بقي مما درّس أو كتب المعلم الأول فيجب، على معتقدهم، أن يفسر على قواعد «الأفلاطونية الجديدة» ومن علق عليها. أما في الطب والكيمياء فإن برنامج مدرسة الإسكندرية فيهما كان معتبراً أرقى ما يصل إليه التثقيف في هذين العلمين. على أن هذا الأمر لو اقتصر على ما نقل عن جالينوس وأبقراط، وعلى تعاليم «بولس الأجانيطي» في طب التوليد، لكان خيراً للناس لولا أن امتزج بتلك العلوم قسط من الباطنية Mysticism كان ذائعاً في مدرسة الإسكندرية، وكان قوامه علم التنجيم - الأسترلوجيا - فتمازج العلم بالأساطير، وشاعت فكرة أن بعض العقاقير الطبية لا تفيد فائدتها المرجوة، إلا عند مرور نجم من النجوم السيارة، وما يجري ذلك المجري من الأفكار الخيالية التي صبغت الطب في الإسكندرية، ومن بعد عند العرب، بصبغة من السحر والشعوذة عاقت خطاه دون الانبعاث في سبيل التقدم والرقي أزماناً متعاقبة.

ولا سبيل إلى القول بأن علم العرب في الطب والكيمياء كان عبارة عن تدجيل صرف كما يقول بعض الذين لم يتجشموا مؤونة البحث والتحقيق. ففي

العربية مؤلفات قيمة خدمت هذين العلمين أجل الخدمات وأكبرها شأنًا، ولو أن الجمود الفلسفي الذي شاع في مصر كان في الغالب السبب في صد تيار التقدم فيهما وعاق خطى الباحثين دون الابتكار طويلاً.

\*\*\*

من هنا نعتقد أن اللاهوت والفلسفة والعلم في الإسلام لم يغرس إلا في أرض شبت من قبل بالثقافة اليونانية على اختلاف ضروبها وتباين ألوانها. أما السبل التي خطت فيها الثقافة اليونانية إلى العرب فذات خمس مفاوز:

أولاً: النساطرة الذين كانوا أول من علم المسلمين وأول الذين خدموا الطب في العصور الأولى.

ثانياً: اليعاقبة الذين كانوا أول من أدخل الباطنية والأفلاطونية الجديدة في الجو العربي.

ثالثاً: الزرادشتيون في فارس، وعلى الأخص مدرسة جنديسابور، ولو أن هذه المدرسة قد امتزجت بعنصر قوي من عناصر النسطورية.

رابعاً: وثنيو «حران» ولو أن أثرهم في الإسلام لم يأت إلا مؤخراً.

خامساً: العبرانيون، على أنهم لم يكونوا على صلة بالفلسفة الأرسطوطالية، وظلت مدارسهم في صور Sora «وباماديثا» Pambaditha عاكفة على درس شرائعهم التقليدية.

لم يبدأ العبرانيون، في درس الفلسفة إلا في العصور المتأخرة وقد استمدوا من فلاسفة العرب. غير أنهم ورثوا عن النساطرة نزعة إلى علم الطب، حتى أن الأطباء اليهود قد ظهروا في أوائل عمارية بغداد. غير أنهم لم يبرزوا النساطرة في ذلك. فمن بين الأطباء الذين يذكرهم العلامة «لكلار» M. Leclerq في كتابه

«تاريخ الطب عند العرب» Histoire de la Medecine Arabe في القرن العاشر  
الميلادي ٢٩ طبيبًا مسيحيًا وثلاثة من اليهود وأربعة من وثنيي حران. في حين أن  
النسبة اختلفت في القرن الحادي عشر، فكانوا ثلاثة مسيحيين وسبعة من اليهود،  
ومن ثم تكاثر الأطباء العرب من بعد ذلك كثرة لا تحفظ فيها النسبة بينهم وبين  
غيرهم.





- ٣ -

## تلاقي الفكر اليوناني والعربي

على أيدي الترجمة العرب



لم تمض على سقوط دولة بني أمية في الشام ثمانون عامًا، إلا وكان بين أيدي العرب مترجمات عن أكثر ما كتب «أرسطوطاليس» وتعليقات الذين اشتهروا من زعماء «الأفلاطونية الجديدة» وبعض كتب أفلاطون، والجزء الأكبر من كتب «جالينوس» وأجزاء أخر نقلت عن كتب بعض الأطباء والذين علقوا عليها، وطائفة غيرها من كتب حكماء اليونان وكتاب الهند وفارس.

لم يأت بعد هذه الحركة العلمية من مثيل لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في إيطاليا بعد سقوط القسطنطينية في يد محمد الفاتح، مؤسس دولة بني عثمان في ربوع أوروبا.

وينقسم تاريخ الترجمة عند العرب إلى قسمين عظيمين: يبتدئ أولهما بقيام دولة العباسيين إلى قيام المأمون بن هارون الرشيد أي من سنة ١٣٢هـ - ٧٤٩م إلى سنة ١٩٨هـ - ٨١٣م، وقد ترجم في هذا العهد كثير من الكتب نقلها كتاب ومترجمون نالوا الحظوة الكبرى عند خلفاء بني العباس، وكان كل منهم يشتغل مستقلاً بنفسه، وأكثرهم من المسيحيين والإسرائيليين، وبعض الذين اعتنقوا الإسلام من أهل الوثنية والديانات الأخرى. ويبدأ ثانيهما بقيام المأمون والذين عقبوه على كرسي الخلافة من العباسيين. وأخص ما يمتاز به هذا العصر تأسيس تلك الأكاديمية الكبيرة «بيت الحكمة» التي أقامها المأمون في بغداد، فجمعت

بين جدرانها فئة صالحة من المشتغلين بالعلم والفلسفة والترجمة، وكان همهم أن يصيغوا الكتب التي ينقلونها، أو التي نقلت، في قالب يستطيع به طلاب العلم من العرب الوقوف على أسرار العلم والحكمة.

كان أول عهد للترجمة في العالم العربي مقرونًا باسم «عبد الله بن المقفع» وهو من أبناء فارس، زرادشتي الديانة، اعتنق الإسلام على يد محمد بن علي أبو السفاح. وكان من المقربين في بطانته. على أن نهاية ابن المقفع كانت محزنة، فإنه مات مقتولًا بأمر الخليفة المنصور إلى سفيان حاكم البصرة، وكان بينه وبين ابن المقفع ترة، فقسا في قتله. وكان ذلك سنة ١٤٢هـ - ٧٥٩م أو ١٤٣هـ - ٧٦٠م.

ويقال إن إسلام ابن المقفع كان ظاهريًا، وإنه ظل أمينًا للزرادشتية. فكان يعتبر زنديقًا. والزنادقة اصطلاح يعنى به «المانويون» أتباع «ماني بن فاتك»<sup>(١)</sup> وهم قوم من الوثنيين يقدسون الليل.

ولقد عثرت على قصيدة فيها ذكر للمانويين وتقديسهم لظلمة الحلك، وضعها حافظ إبراهيم ترجمة لقصيدة شكسبير في رواية «ماكبث»، وكان قد ترجم الرواية كلها، ولكن الترجمة فقدت. وإليك مطلع القصيدة:

«كأنني أرى في الليل نصلًا مجردًا      يطير بكلتا صفحتيه شـرار  
أراه فتدنيني إليه شراستي      فينأى وفي نفسي إليه أوار»

وقال بعد أن تملك من ماكبث نزوة القتل ونهمة الدماء:

فيا حلم قاطعني ويا رشد لا تثب      ويا شر ما لي من يديك فرار  
ويا ليل أنزلني بجوفك منزلًا      يضل به سرب القطا ويحار

---

(١) ظهر ماني في أيام سابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور سنة ٢٧٧ للميلاد. وأخذ دينًا بين الماجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة عيسى وينكر نبوة موسى عليهما السلام. قال صاحب الفهرست إن ماني زعم أن العالم موضوع من أصلين قديمين هما النور والظلمة، وإنهما أزلان سرمديان، وإنه ما من شيء إلا وهو في الأصل قديم. على أن تقديس المانويين لليل أمر معروف.

وإن كنت ليل المانوية فليكن      على سر أهل الشر منك ستار  
على الفتك يا ضنكان صحت عزيمة      وإن لم يكن بيني وبينك ثار  
سأقتل ضيفي وابن عمي ومالكبي      على أن عقبى القاتلين خسار  
قال هذا في مناجاة «ماكث» لنفسه قبل أن يقدم على الفتك بضمنكان، والقصيدة مطولة نشرتها جريدة الأهرام منذ بضع سنين.

غير أن كتاب المسلمين استعملوا لفظ «زنديق» مطلقاً من غير تحديد على فئات من الخارجيين عن الإسلام، فكان يعنى به أتباع «زرادشت» آونة، أو النصارى آونة أخرى، وكثيراً ما كان يعنى به المجوس، عبدة العناصر.

ومما يستدل به الكتاب على زرادشتية ابن المقفع واتخاذة الإسلام ستاراً، رواية رواها بعض الكتاب، إذ ذكر أن ابن المقفع مرَّ يوماً بيت من بيوت النار، فتمثل بقول الأحوص:

يا دار عاتكة الذي أتعزَّل      حذر العدى وبها الفؤاد موكل  
أصبحت أمنحك الصدود وإنني      قسماً إليك مع الصدود لأميل  
وقيل إنه كثيراً ما كان يقول:

الأرض مظلمة والنار مشرقة      والنار معبودة مذ كانت النار  
على أن ابن المقفع قد نقل بالفعل شيئاً من مبادئ المانوية عن تعاليم «مانى ابن فاتك» وكتب «ابن ديسان» إلى العربية. بذلك يقول المسعودي جزء ٨ صفحة ٢٩٣ طبعة ليزج م.

وفي زمان الخليفة المنصور نقلت كتب عديدة إلى العربية عن اليونانية والفارسية والسريانية، على أن الكتب التي نقلت عن الفارسية والسريانية، لم تكن في أصلها إلا تراجم من اليونانية.

وأشهر ما ترجم ابن المقفع كتاب «كليلة ودمنة» أو كما كان يدعى في الفهلوية والسنسكريتية القديمة «أساطير الفيلسوف بيدبا». ترجم ابن المقفع هذا الكتاب وكان قد نقل لكسرى أنوشروان إلى اللغة الفهلوية عن السنسكريتية، لغة الهند القديمة، نقله الحكيم «برزويه» بعد أن سافر إلى بلاد الهند في طلبه واستنسخه من الخزانة الملوكية مع طائفة أخرى من كتب الهند.

ولقد فقد الأصل الفهلوي، غير أن المبشر «بوز» النسطوري كان قد ترجم الكتاب إلى السريانية سنة ٥٧٠م. وطبعت هذه الترجمة بعناية المستشرقين «بيكل» Bickell و«بنفي» benfey سنة ١٨٧٦م وكذلك فقد الأصل السنسكريتي القديم، ولم يبق منه إلا آثار نشر بعضها في كتاب «بانشاتنتر» Panchatantra وهو يحتوي على الأساطير الخامسة والسابعة والثامنة والتاسعة والعاشرة والسابعة عشرة، وبعض منها في كتاب «ماهابهارتا» Mahabharata وهو يحتوي على الأساطير الحادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة.

ويجمع المستشرقون أو هم يكادون يجمعون، على أن ترجمة «بوز» النسطوري لكتاب «بيدبا» المنقولة إلى السريانية عن الفارسية المأخوذة بدورها عن الأصل السنسكريتي، هي الترجمة الخالية من آثار الوضع والحذف والإضافة. أما النسخة العربية التي نقلها ابن المقفع فظاهر فيها من آثار الانتحال ما يظهر في كل التراجم السريانية التي ظهرت في أواخر العصر السرياني، وفي كل التراجم التي أخذت عن النسخة العربية إلى الفارسية الحديثة، وإلى اللاتينية والعبرية والإسبانية والإنجليزية والفرنسية والألمانية واليونانية. على أنه لولا الترجمة العربية، لما نال هذا الكتاب ذلك الصيت البعيد. وأسلوب ابن المقفع في كليلة ودمنة يعد مثال الأساليب العربية المنتقاة.

وعاش ابن المقفع أكثر عمره في زمان الخليفة المنصور العباسي. ويقول المسعودي (جزء ٨ ص ٢٩١ - ٢٩٢ طبعة ليبزج) إن ذلك الزمان كان خصيباً في الترجمة والإنتاج الأدبي، فنقل فيه عدة مقالات عن أرسطوطاليس، وكتاب المجسطي لبطليموس في الفلك، وكتاب إقليدس في الهندسة، ومواد أخرى عن اليونانية.

\*\*\*

في سنة ١٥٦ للهجرة<sup>(١)</sup> وفد هندي إلى بغداد يحمل مقالة في الرياضيات، وأخرى في علم الفلك. أما الثانية فكانت مقالة «سدهانتا» Siddhanta التي عرفها العرب من بعد باسم كتاب «السند هند» وترجمها «إبراهيم الفزاري» فكان نقلها بداءة عصر جديد في دراسة هذا العلم عند العرب.

قال الأستاذ نلليينو:

«وما اقتصر الخليفة المنصور على مجرد أحكام النجوم وما يتعلق بها ضرورياً، بل منذ تأسيس بغداد بسنين قليلة، بادر إلى إحياء علم الهيئة المحض مستقيماً من موارد الهند، والذي دعاه إلى ذلك أن رجلاً هندياً جاء بغداد في جملة وفد السند على المنصور، وهو ماهر في معرفة حركات الكواكب وحسابها وسائر أعمال الفلك على مذهب علماء أمته، وخصوصاً على مذهب كتاب باللغة السنسكريتية اسمه «إبراهيمسبهطسدهانتا» Brahmasphutasiddhanta ألفه سنة ٦٢٨م - (٦ أو ٧هـ) الفلكي والرياضي الشهير «برهمكبتا» Brahmagupta للملك

---

(١) هذا قول ابن القفطي (ص ٢٧٠ من طبعة ليبزج أو ١٧٧ من طبعة مصر) فهو يقول: سنة ١٥٦هـ (٧٧٣م) نقلاً عن الزيج الكبير للحسين بن محمد المعروف بابن الأدمي المتوفي في أواخر القرن الثالث الهجري. / البيروني فيقول في كتابه تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، المطبوع بلندن سنة ١٨٨٧ ص ٢٠٨: إن ذلك وقع سنة ١٥٤هـ - (٧٧١م).

«فياكهر مكة»<sup>(١)</sup> وكلف المنصور ذلك الهندي بإملاء<sup>(٢)</sup> مختصر الكتاب، ثم أمر بترجمته إلى اللغة العربية، وباستخراج كتاب منه اتخذته العرب أصلًا في حساب حركات الكواكب، وما يتعلق به من الأعمال. فتولى ذلك الفزاري<sup>(٣)</sup> وعمل منه زيجًا اشتهر بين علماء العرب، حتى أنهم لم يعملوا إلا به إلى أيام المأمون، حيث ابتدأ انتشار مذهب بطليموس في الحساب والجداول الفلكية».

«أما لفظ سدهانت Siddhanta فمعناه بالسنسكريتية معرفة وعلم ومذهب علمي، وأطلق ذلك اللفظ اصطلاحًا على كل كتاب في علم الهيئة وحساب حركات الكواكب. فمعنى «إبراهمسبسطسدهانتا» كتاب الهيئة المصحح المنسوب إلى «برهم» وحذف العرب ثلثي اللفظ مقتصرين على الثلث الأخير «سدهانت»، ثم حرفوه قليلًا لميلهم إلى المزوجة والاتباع في الكلام، وضبطوه على وزن أسماء البلاد التي نقل منها الكتاب، فقالوا السند هند، وسماه بعض المتأخرين السند هند الكبير، تمييزًا بينه وبين السند هند تأليف محمد بن موسى الخوارزمي في عهد المأمون، وأخطأ مؤلفو العرب في قولهم إن تفسير «سند هند» هو «الدهر الداهر»<sup>(٤)</sup> أو «دهر الدهور»<sup>(٥)</sup> وسبب ظنهم هذا ما سأشرحه بعد قليل من استعمال أدوار سنين لحساب حركات الكواكب في كتاب السند هند. ولم يصب البيروني إصابة تامة بقوله في (كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ص ٧٣): «والذي يعرفه أصحابنا»<sup>(٦)</sup> سند هنداهو سدهاند أي المستقيم الذي لا يعوج ولا يتغير.

---

(١) Vyaghramukha وهو الملك فيغر المذكور في كتاب ابن القفطي ص ٢٧ طبعة ليبزج أو ص ١٧٧ طبعة مصر (ملحوظة) فهرست أبواب كتاب السند هند وهي أربعة وعشرون توجد في ص ٧٤ من كتاب البيروني المسمى تحقيق ما للهند من مقولة.

(٢) راجع كتاب البيروني في تحقيق ما للهند من مقولة ص ٢٠٨ و ٢١١.

(٣) سماه ابن القفطي (ص ٢٧٠ ليبزج و ١٧٧ مصر) محمد بن إبراهيم الفزاري فليراجع ما سأقوله في ذلك عن قريب.

(٤) هكذا ابن القفطي ص ٢٦٦ و ٢٧٠ طبعة ليبزج (ص ١٧٥ و ١٧٧ من طبعة مصر) نقلا عن زيج ابن آدمي.

(٥) هكذا المسعودي في الباب السابع من كتاب مروج الذهب ج ١ ص ١٥٠ من طبعة باريس ومن كتاب التنبيه ص ٢٢٠.

(٦) أي العرب.

ويقع هذا الاسم على كل ما علت رتبته عندهم<sup>(١)</sup> من علم حساب النجوم، وإن كان قاصراً على زيجاتنا» أما ما قاله المسعودي في أول الباب السابع من كتاب «مروج الذهب» (ج أول ص ١٤٩ إلى ١٥٠ من طبعة باريس) فأكثره خرافات وأغلاط لأنه خلط «برهمن» (وهو أحد آلهة الهند) «برهمكبت» صاحب كتاب السند هند، ثم عكس الترتيب التاريخي الحقيقي للكتب التي ذكرها<sup>(٢)</sup> لأنه أقدمها في الحقيقة كتاب المجسطي، والثاني لأرجهر، والثالث السند هند، والرابع الأركند<sup>(٣)</sup>.

«وطريقة الكتب الهندية في تعليم حساب حركات الأجرام السماوية طريقة غريبة مبنية على ما يسمى بالسنسكريتية «كلب»<sup>(٤)</sup> وهي جملة ألوف ألوف أدوار تامة للنيرين والكواكب الخمسة المتحيرة. فإن الهند زعموا أن كل الكواكب غير الثابتة خلقت مجتمعاً مع أوجاتها وجو زهراتها في أول برج الحمل، أعني في منطقة الاعتدال الربيعي، ثم أخذت تتحرك حركات مختلفة السرعة، وبعد ألوف ألوف أدوار تامة ستجتمع كلها ثانية في أوجاتها وجو زهراتها في أول الحمل<sup>(٥)</sup>

(١) أي عند الهند. (٢) ويوجد أيضاً هذا الترتيب المعكوس في كتاب التنبيه ص ٢٢٠.

(٣) ترتيب كتب الفلك حسب أقدميتها لا يترتب عليه أنها عرفت عند العرب بهذا الترتيب. فلا شك مثلاً في أن كتاب السند هند عرف عندهم قبل كتاب المجسطي لبطليموس، وإن كان في الطبقة الثالثة من الأقدمية والمجسطي في الطبقة الأولى - مظهر. (٤) Kalpa.

(٥) ولذلك قال ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء ص ٥٠٤ من طبعة ليدن سنة ١٩٠٤م (وهذا النص ناقص من طبعة مصر سنة ١٣٢٢م التي تحتوي على كل التراجم): «وأصحاب الحساب يذكرون أن الله تعالى حين خلق النجوم جعلها مجتمعاً واقعة في برج ثم سيرها من هناك وأنها ما تزال جارية حتى تجتمع في ذلك البرج الذي ابتدأها فيه. وإذا عادت إليه قامت القيامة وبطل العالم. والهند تقول إنها في زمان نوح اجتمعت في الحوت إلا يسيراً منها فهلك الخلق بالطوفان وبقي منهم بقدر ما بقي خارجاً عن الحوت. ولم أذكر هذا لأنه عندي صحيح، بل أردت به التنبيه على البيت» يريد به بيتاً من شعر أبي نواس.

ويقول الأستاذ نللينو: «وإني أظن أن الهند إنما أخذوا مثل هذه الاعتقادات عند قدماء بابل. فنستفيد مثلاً من «سنكا» اللاتيني الشهير Seneca Naturales Questions III P.29 أن بروسوس Berossos الكاهن البابلي النابغ سنة ٢٧٥ ق.م. قال في كتابه عن قدماء أهله يكون الطوفان كلما اجتمعت الشمس والقمر والكواكب الخمسة المتحيرة في برج الجدي ويكون الحريق العام كلما اجتمعت في برج السرطان. ومن الغريب أن الذين اعتنوا بنص سنكا ذلك حديثاً لم يفهموا حقيقة معناه وأنه باب من مذهب القرانات العظمى المشهورة عند أصحاب أحكام النجوم فليصحح ما قاله شنابل الألماني: Schnabel Apokalyptisch Berechnung der Enbzeiten bei

(Berossos Orientalistische Literatur Zeitung, September 1910 Col. 402)

وجملة السنين الشمسية النجومية<sup>(١)</sup> الفائتة بين الاجتماعين الكليين تسمى «كلب». وعدد سني «كلب» النجومية على حساب كتاب «برهمكبت» أربعة آلاف ألف ألف وثلاثمائة وعشرون ألف ألف (٤, ٣٢٠, ٠٠٠, ٠٠٠) فيتمم مثلاً فيها عطارد سبعة عشر ألف ألف ألف وتسعمائة وستة وثلاثين ألف ألف وتسعمائة وتسعين ألفاً وتسعمائة وأربعة وثمانين (١٧, ٩٣٦, ٩٩٨, ٩٨٤) دوراً تامة ويتمم أوجه ثلاثمائة واثنين وثلاثين دوراً تامة».

«فسمت العرب سني «كلب» سني السند هند<sup>(٢)</sup> وجملة الأيام أيام السند هند وأيام العالم<sup>(٣)</sup>. وتسهلاً للحساب ربما اتخذ الهند جزءاً من ألف جزء من «كلب» أصلاً لحساباتهم وسموا ذلك الجزء (مهايك)<sup>(٤)</sup> أو (يك)<sup>(٥)</sup> فصار عبارة عن مدة أربعة آلاف ألف وثلاثمائة واثنين وثلاثين ألف سنة. إلا أن الأدوار فيه غير تامة بسبب الكسر الناشئ عن القسمة. وبما أن أحد حكماء الهند الذين ذهبوا إلى هذه الطريقة وعليها بنوا الحساب هو آريبهط<sup>(٦)</sup> المسمى عند العرب بالأرجبهر<sup>(٧)</sup> اشتهرت جملة سني (يك) عند العرب باسم الأرجبهر أو أيام الأرجبهر<sup>(٨)</sup> وبعض العرب القدماء زعموا أن الأرجبهر اسم الجزء من ألف جزء من سني السند هند<sup>(٩)</sup> بل إنه اسم كتاب مستخرج من كتاب السند هند، مع أن الأول أقدم من الثاني».

(١) السنة النجومية (Année Siderale) هي الزمن الذي تستغرقه الشمس للرجوع إلى نجم ثابت مفروض. وهي أطول من السنة الانقلابية بشيء يسير جداً.

(٢) قال البيروني في كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ص ١٦٩ (كلب وهو الاسم الذي يسميه أصحابنا سني السند هند).

(٣) البيروني ص ١٨٥ وكتاب التنبيه للمسعودي ص ٢٢٠ و ٢٢١.

(٤) Mahayuga. (٥) Yuga.

(٦) Aryabhata ألف كتبه في أواخر القرن الخامس للمسيح.

(٧) إن العرب في الألفاظ الهندية بدلوا أكثر الباءات الأصلية جيماً، وكذلك في هذا الاسم، أما الراء الأخيرة فقال البيروني ص ٢١١: «أرجبهد. والهند يخرجون هذه الدال فيما بينها وبين الراء فانتقل إلى الراء وصار أرجبهر» أما الأرجبهر بالزاي كما يوجد أحياناً فتصحيف.

(٨) كتاب الآثار الباقية للبيروني ص ٢٥.

(٩) قال البيروني في كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ص ٢١١ إن الفزاري ويعقوب بن طارق ممن ذهبوا إلى ذلك الظن.

أما المقالة الرياضية التي وفد بها ذلك الهندي مع كتاب «السند هند» فكان لها أثر كبير في درس الرياضيات، ولو لم يكن لها من أثر إلا إدخال الأرقام الهندية واتخاذها أساساً للعدد في العربية، لكفى بذلك أثراً خالداً. فقد تطور على أثرها علم العدد عند العرب وسار بتلك الخطى الحثيثة التي كان يعوقها دائماً استعمال العرب لغير الهندية من الأرقام المعقدة المهوشة.

وهنا يحق لنا أن نتساءل: «ماذا كان أثر ذلك على العقل العربي؟ وماذا ترك من الآثار؟».

يخطر على البال عند هذا السؤال علم الجبر. على أن لعلم الجبر تاريخاً يتقدم وجود العرب. لهذا نتكلم باختصار لنعرف تاريخ نشأته وكيف انتقل إلى العرب وماذا كان أثرهم فيه؟

نتساءل في أي عصر وفي أية بقعة من بقاع الأرض وجد علم الجبر؟ ومن هم أول الذين كتبوا فيه؟ وكيف نشأ؟ وبأي وسيلة من الوسائل وفي أي عهد من التواريخ ذاع ذلك العلم؟

كان الاعتقاد السائد في القرن السابع عشر أن رياضيي اليونان لا بد من أن يكونوا قد استكشفوا تحليلاً دقيقاً لطبيعة علم الجبر على الصورة التي عرف بها في العصور الحديثة، وبه استطاعوا أن يحللوها تلك المعضلات التي لا يسعنا إلا الإعجاب بثبات قدم كتابهم في معالجتها، وأنهم أخفوا طريق التحليل وأظهروا النتائج فقط.

على أن هذه الفكرة قد تبددت الآن؟ فقد دلت المستكشفات الحديثة على أن رياضيي القدماء كان عندهم طريقة للتحليل، ولكنها اقتصرت على الهندسة، وأنهم لم يعرفوا من الجبر على صورته الحديثة شيئاً. غير أنه إن لم يثبت لدينا أن متقدمي الإغريق كانوا على علم بالتحليل الجبري، فإننا نجد في عصورهم

الأخيرة آثارًا تدل على أن مبادئ التحليل الجبري كانت معروفة لديهم.

في أواسط القرن الرابع الميلادي وهو عصر بلغت فيه الرياضيات أحط دركاتها، قنع المشتغلون بذلك العلم بأن يعلقوا على ما كتب الذين تقدموهم. على أنه بالرغم من ذلك بدأ علم الجبر يتبوأ المكان اللائق به بين العلوم والمعارف الإنسانية.

في ذلك الحين كتب الرياضي «ديوفانتس» الإغريقي (Diophantes) كتابًا في علم العدد، كان يتكون من ثلاثة عشرة مقالة، لم يصل إلينا منها سوى المقالات الست الأولى، ومقالة ناقصة، يظن أنها المقالة الثالثة عشرة من الكتاب الأصلي. غير أن هذا الكتاب لا يكون مقالة تامة في علم الجبر، ولكنه يضع أساسًا ثابتًا يمكن أن يقوم عليه ذلك العلم. فإن المؤلف بعد أن كتب قليلًا في المعادلات البسيطة والمعادلات الرباعية، عاد إلى الكلام في مسائل رياضية أخرى، ذات علاقة مباشرة أو غير مباشرة بعلم الجبر.

قد يصح أن يقال إن «ديوفانتس» هو واضع علم الجبر في اللغة اليونانية وبين الإغريق. غير أن الدلائل تدل على أن المبادئ الأولية التي بثها في كتابه كانت معروفة من قبل، وأنه اتخذها قاعدة بنى عليها كثيرًا فيما كتب، وأنه ابتكر فيها مبتكرات ذات بال. ومن الثابت أن هذا العلم ظل واقفًا عند الحد الذي تركه فيه «ديوفانتس» حتى نقلت مقالاته إلى إيطاليا في بدء النهضة العلمية.

وعلقت السيدة «هيباشيا» Hypatia<sup>(١)</sup> ابنة ثيون Theon على كتاب «ديوفانتس»، غير أن هذا التعليق فقد الآن، كما فقدت مقالاتها على كتاب

---

(١) هيباشيا (٣٧٠ - ٤١٥) ب م من كبار من اشتغل بالرياضيات والفلك. ولدت بالإسكندرية وعاشت بها. وهي ابنة ثيون Theon وكان فيلسوفًا رياضيًا وقد علق على مبادئ إقليدس وعلى كتاب المجسطي في الفلك. ويقال بأن لابنته أثرًا كبيرًا في هذه التعليقات المدرسية. وكان قد اعترف بها كرئيسة لجماعة الأفلاطونيين الذين كان يطلق على مذهبهم اسم الأفلاطونية الجديدة. وكانت على جانب كبير من العلم والفصاحة وبلاغة التعبير.

«أبولونيوس» Appolinus في القطوع المخروطية. وهي سيدة من ذوات النبوغ ذهبت ضحية الجهل والتعصب الديني في أوائل القرن الخامس الميلادي<sup>(١)</sup>.

ويدعى هذا الكتاب عند العرب «ديوفنطس»: وجاء في أخبار الحكماء ص ١٢٦ أنه «ديوفنطس» اليوناني الإسكندراني فاضل مشهور في وقته وتصنيفه وهو صناعة الجبر، كتاب مشهور مذكور خرج إلى العربية وعليه عمل أهل الصناعة. فكأن ديوفانتس كان من نوابغ مدرسة الإسكندرية في أوائل القرن الخامس الميلادي.

كان أول ما كشف كتاب «ديوفانتس» الذي ألمحنا إليه مكتوبًا باللغة اليونانية في أواسط القرن السادس عشر الميلادي في مكتبة قصر الفاتيكان، والراجح أن يكون قد نقل إليها عندما سقطت القسطنطينية في يد محمد الفاتح.

وترجمه الكاتب «كزيلاندر» Xylander سنة ١٥٧٥م إلى اللاتينية وأذاعه في العالم اللاتيني. وتبع ذلك ترجمة أخرى أتم من الأولى وضعها «باشيه ده ميزريا» Bachet de mezeriac سنة ١٦٢١، وهو من أقدم الاعضاء الذين أسسوا الأكاديمية الفرنسية. وكان «ميزريا» رياضياً كبيراً، فأعانه ذلك على فهم المسائل التي عرضت له في الكتاب، فكان في النقل أثبت. غير أن متن ديوفانتس كان من النقص والبلى بحيث لم يستطع أن يفهم المترجم قصده في بعض المواضع تمامًا، وكان يحذف المعنى أو يتمم النقص ظناً. وبعد ذلك بقليل أضاف الرياضي الفرنسي ميسيو «فرما» M. Vermat إضافات كثيرة على تعليقات «ميزريا» تناول

---

(١) والمحقق تاريخياً أن كتاب أبولونيوس قد ترجم إلى اللغة العربية، فقد وجدت نسخة من الكتب السبعة الأولى منه؛ لأنه مقسم إلى ثمانية كتب، سنة ١٦٥٨. وكان ميسيو بورلي أول من عثر عليها في مكتبة فلورنسا. وفي ذلك الحين عاد الأستاذ غوليوس أستاذ اللغات الشرقية في مدرسة ليون من الشرق بنسخة عربية «من الكتب السبعة» وقال إن الثامن لم يترجم إلى العربية. ويذكر الأستاذ الدكتور صروف أنه رأى نسخة من كتاب القطوع المخروطية حروفها بلا نقط وأرقامها حروف في مكتبة المدرسة الكلية ببيروت سنة ١٨٨١ ويرجح أنها نسخة الطوسي. (راجع المقتطف ص ٤٠٥ مجلد ٣٨).

فيها سير من كتب من اليونان في علم العدد. والنسخة التي طبعها فرما Vermat تعتبر أتم طبعات الكتاب إتقاناً. على أن الترجمة اللاتينية لم تكن أول ترجمة ظهرت لذلك الكتاب، فإن العرب كانوا أول من ترجمه.

إن كتاب «ديوفانتس» إن كان ذا شأن كبير في تاريخ علم الرياضيات، فإن أوروبا الحديثة لم تتلق ذلك العلم بداءة ذي بدء عنه، بل عن طريق العرب، فإن العرب كانوا بعد اليونان أول من عرف للعلوم قيمتها الحقيقية، في ذلك الزمان الذي كانت فيه أوروبا غارقة في ظلمات الجهالة، فحملوا أمانة العلم، وأدوها للذين من بعدهم كاملة غير منقوصة، بل مزودة بثمار العقل العربي.

ولقد ثبت من التقاليد التاريخية أنهم صرفوا أكبر عناية في جمع ما كتب رياضيو اليونان وترجموا كتبهم وكتبوا عليها تعليقات وشروحاً ذات أثر كبير في تقدم علم العدد. يكفي في الدلالة على ذلك أنه لولا ما كتب العرب في تلك العلوم لما عرفت أوروبا شيئاً عن هندسة إقليدس مثلاً.

ينسب العرب استكشاف الجبر عادة إلى أحد رياضيينهم، محمد بن موسى الذي عاش في أواسط القرن التاسع الميلادي، في عهد الخليفة المأمون العباسي، والمحقق تاريخياً أن «محمد بن موسى» ألف مقالة في الجبر. فإن ترجمة لاتينية لتلك المقالة كانت قد أذيعت في عصر النهضة العلمية في أوروبا، غير أنها فقدت. على أن القدر قد حفظ نسخة من الأصل العربي ما تزال في مكتبة «بودلي» بجامعة أكسفورد، ويقال فيها إنها نسخت سنة ١٣٤٢ ميلادية، وينوه ناسخها في أول صفحة من صفحاتها بأن كاتبها فلان «العربي القديم» وعلى هامش تلك الصفحة تعليق فيه ما يدل على أنها أول مقالة كتبت في الجبر وأذيعت بين «المسلمين». أما المقدمة ففضلاً عن تعريفها بالمؤلف فإنها تثبت أن «محمدًا بن موسى» كان يحثه الخليفة المأمون العباسي على أن يجمع في كتاب واحد ما تناثر خلال

كتب الرياضه من مبادئ الحساب الجبري. وكانت هذه الفقرة سبباً في أن يعتقد الباحثون في تاريخ العلوم أن «محمداً بن موسى» جمع كتابه هذا جمعاً من عدة مؤلفات كانت متداولة بين أيدي طلاب العلم في البلاد العربية أو من مؤلفات وصلت إليهم في لغات أخرى.

على أننا لا نجد من دليل يؤيد وجهة نظر الآخذين بهذا الرأي. فإنه لم تجر عادة المؤلفين لا من العرب ولا من غيرهم أن يعرفوا بأنفسهم في مقدمات يضعونها لمؤلفاتهم. إذن فمقدمة كتاب «محمد بن موسى» التي يعثر فيها على ذلك القول من عمل غيره. والراجح أيضاً أنها وضعت لنسخة نسخت من الكتاب بعد زمان «محمد بن موسى» أو في سني حياته، ثم تداولتها الأيدي بالنقل حتى وصلت إلى مكتبة «بودلي»، ولهذا نرجح أن كتاب «ابن موسى» لا يمكن أن تميز فيه ناحية النقل عن ناحية الابتكار الصرف.

يؤيد هذا الرأي أن «محمداً بن موسى» كان متضللاً في علم الفلك، عارفاً بما وصل إليه أهل الهند في علم العدد والحساب. فالراجح أن يكون قد نقل عن الهند وأخذ عنهم. ولقد ثبت بما لا سبيل إلى إدحاضه أن أهل الهند كانوا على علم بالجبر، بل عرفوا كيف يحلون القضايا غير المحدودة Intermediate Problems.

لذلك يمكن أن يقال ترجيحاً إن الجبر العربي منشأ الهند أصلاً. ولقد عرفنا كيف أن العرب مدينون لذلك الهندي الذي وفد إلى بغداد بمقالة «السند هند» في الفلك وتلك المقالة الرياضية التي اقتبسوا منها الأرقام الهندية.

إلا أن العرب لم يقفوا عند حد النقل عن الأمم الأخرى. فإن التحليل الجبري ما كاد يقع في أيديهم حتى أخذ كُتَّابهم في الزيادة إليه وتنميته. فإن محمداً أباً الوفا الذي عاش خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العاشر الميلادي، كتب

تعليقات على المؤلفات الرياضية التي خلفها من تقدمه من الكتاب والباحثين وكذلك ترجم كتاب «ديوفنتس». وكان آخر عهد للعرب بالتأليف في علم الجبر سنة ١٠٣١ ميلادية - ٤٢٣ هـ. على أنهم تركوا علم الجبر كما خلفه «محمد بن موسى» وأبو الوفا، ولم تحدث ترجمة كتاب ديوفنتس من أثر كبير بينهم. وقد جاء في المقتطف مجلد ٢٨ ص ٣٨٥ ما يأتي:

«وقد اشتغل الهنود والعرب بعلم الجبر. غير أنهم لم يضيفوا إلى موضوعات اليونان فيه شيئاً يذكر، ولم يستعملوه إلا في حل المسائل العددية، وبقي عندهم مسلكاً متوعراً، وهم يعتبرونه حساباً عالياً».

ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن كتاب ديوفنتس لم ينقل إلى العربية إلا في عصر كان العقل العربي قد أخذ يتمشى فيه مرة أخرى نحو الغيبات.

وجاء في المقتطف مجلد ٢٨ ص ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦ ما يلي:

«وأقدم ما انتهى إلينا من أمر الجبر مؤلف وضعه ديوفنتس Diophante المتوفي سنة ٤٠٩ م في ثلاثة عشر كتاباً لدينا منها ستة فقط والسبعة الباقية مفقودة ومباحث الستة الأولى هي في المعادلات البسيطة والسيالة من الدرجة الأولى لمجهولين فقط يتبعها مسائل منشورة مع حلها، والمجهول في جميعها دليله واحد، ثم كتاب في المعادلات المفردة من الدرجة الثانية، أي ما كان المجهول فيها مربعاً فقط مع حل بعض المسائل من هذا القبيل. ولعل السبعة المفقودة فيها مسائل أكثر صعوبة مما ذكر، لأن درجة الكتب ترتفع بالتدريج في الستة الموجودة. ولم يسبقه أحد إلى استعمال العلامات، بل هو أول من نبه إليها، فاستخدم الخط القصير علامة للطرح».

وفي سنة ٥٠٧ م، نشر «براهماغوبتا» Brahmagupta الهندي كتاباً في الحساب والجبر يلحقهما ذيل في الهندسة. وهو كتاب نفيس في بابه حمل

الكثيرين على القول بأن علم الجبر كان راقياً درجة سامية بين الهنود قبل «براهما غوبتا» ودعا آخرين إلى القول بأن هذا الهندي هو واضع علم الجبر دون غيره. ولعله اطلع على كتاب ديوفنطوس اليوناني. فإن كان ذلك فالواضع هو ديوفنتس وحده وإلا فيكون «براهما غوبتا» قد نازعه الشرف والفخر في وضع هذا الفن. أما كتاب الرياضي الهندي فيشبهه كتاب ديوفنتس في كثير من الوجوه ولا يزيد عنه شيئاً، وهذا ما حمل البعض على القول بأنه منقول عنه. ويعزز هذا الزعم قصر باع الهنود في سائر العلوم الرياضية كالهندسة والهيئة عما لليونان فيه المبلغ الأعلى والخطة المثلى. فلو كان الهنود أهل اكتشاف في الرياضيات لاكتشفوا في الهندسة وهي أقرب إلى الحاجة من الجبر».

«وفي أواخر القرن الثاني عشر نشر بهسكارا Bhascara الهندي كتاباً شرح فيه كتاب «براهما غوبتا» مع بعض إضافات تناولها من العرب أو من نفسه، وبهذا الشرح عظم أمر الجبر الهندي وارتفع شأنه بين الأمم، فترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية بصور شتى، إذا ترجمه عدد ليس بقليل من الراغبين في نشره».

«ثم بعد براهما غوبتا بزمان طويل أي في الربع الأول من القرن التاسع الميلادي نشر محمد بن موسى الخوارزمي قيم خزانة كتب المأمون كتاباً بأمر المأمون في الجبر والمقابلة وهو أول كاتب كتب بالعربية في هذا الفن، فهو واضع الاصطلاحات الجبرية، وهو الذي أعطاه هذا الاسم العربي الذي نقله الإفرنج بلفظه عن عرب الأندلس وعرب المشرق، حتى خيل للكثيرين أن العرب هم واضعو الجبر وأنه لم يسبقهم إليه أحد».

«وقد اشتهر هذا الكتاب في الشرق والغرب، وطار ذكره في جميع الأصقاع، وكثرت شروحه وترجماته إلى لغات كثيرة في أزمنة مختلفة، وكان هو المعول عليه في هذا الفن مدة طويلة، ولا يشك الأوروبيون اليوم في أن محمد بن موسى

أخذ هذا العلم عن الهنود واليونان، فهو كان قيم خزانة الكتب في بغداد وله الاستطاعة أن يستنبت ركاظها ويقف على محتوياتها».

«أما أبحاث الكتاب فهي الجمع والطرح والضرب للكميات الحاوية مجهولاً واحداً أو جذر المجهول أو مربعه. وطرائق الجمع والطرح موضحة بخطوط يعبر بها عن القيم، وفيه بعض أمثلة على المعادلة المفردة من الدرجة الثانية محلولة بعد إيضاحات طويلة مبهمة، وفيه باب التحذير والترقية للكميات ذات الحد الواحد».

«وقام بعده تلميذه «ثابت بن قرة» فألف كتاباً بيّن فيه كيفية استخدام الجبر في الهندسة وجمع بين الاثنين. وكثرت بعدهما كتب العرب في هذا الفن. غير أن جميع ما ألف بعدهما لم يخرج عما وضعه محمد في كتابه الأول، فكلهم نقلوا عنه كما نقل هو عن سبقة من الهنود واليونان».

\*\*\*

وفد ذلك الهندي الذي حمل مقالة السند هند والمقالة الرياضية إلى بغداد سنة ١٥٦هـ - ٧٧٢م وكان من أثرهما ما وصفنا. أما كبار فلكي العرب فلم يظهروا إلا بعد ذلك بنصف قرن ونيف. وكان أولهم أبو معشر البغدادي تلميذ الكندي، وقد توفي سنة ٢٧٢ من الهجرة ٨٨٥م. وذكر ابن خلكان في الجزء الأول من تراجمه ص ١٤٠ (طبعة مصر) أن اسمه أبو معشر جعفر بن محمد بن عمر البلخي المنجم، وأن من تصانيفه كتاب المدخل وكتاب الزيج وكتاب الألوف. أما في العالم اللاتيني فيعرف باسم «أبو مازار» Abumazar.

ومن بعده محمد بن جابر المتوفي سنة ٣١٧ من الهجرة ٩٢٩م. ويعرف في المؤلفات اللاتينية باسم «البتاغنيوس» Albategnius لأنه كان يلقب «البتاني» نسبة إلى بلدة «بتان» فيما بين النهرين. ونقل ابن القفطي أن البتاني صائبي من

حران ابتداء الرصد سنة ٢٦٤هـ - ٨٧٧م إلى سنة ٣٠٦هـ - ٩١٨م، وأمضى ذلك العهد في مدينتي الرقة على الفرات، وفي إنطاكية بسوريا. وله من الكتب زيجته المشهور المسمى «زيج الصابي» أصله العربي محفوظ في مدينة الفاتيكان، وطبعه في ترجمة لاتينية «أفلاطون تبرتينوس» Plato Tiburtinus في نورمبرج سنة ١٥٣٧ تحت عنوان De Scieetia Stellarum وأعيد طبعه في بولونيا Bologna سنة ١٦٤٥م. ومن بين مؤلفاته التي لم تطبع تعليقات على كتاب المجسطي، وشرح مقالات بطليموس، ومقالة له في الفلك والجغرافيا. وأصلح زيج بطليموس الزمني لأنه لم يكن مضبوطاً، وزيجه أضبط ما وجد من نوعه عند العرب. وله عدة مستكشفات رياضية وفلكية ظلت العمدة في علم الفلك عهداً طويلاً في القرون الوسطى، وفي مدارس أوروبا على الأخص. وكان يلقب ببطليموس العرب لثبات قدمه في علم الفلك وتضلعه فيه.

وذكر ابن خلكان (مجلد ثامن ص ١١٧، ١١٨ طبعة مصر) أنه توفي سنة ٣١٧هـ - ٩٢٩م عند رجوعه من بغداد، بموضع يقال له «قصر الحضر»، وقال بأن الزيج نسختان أولى وثانية، وأن الثانية أضبط وأجود. ولا أعلم أية من النسختين هي المحفوظة في مكتبة الفاتيكان.

وكذلك ذكر ابن خلكان أن له كتاباً اسمه «معرفة مطالع البروج فيما بين أرباع الفلك» ورسالة في مقدار الاتصالات وكتاب شرح أربعة أرباع الفلك ورسالة في تحقيق أقدار الاتصالات، وأنه شرح أربع مقالات لبطليموس. وترجمه ابن خلكان باسم - أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان الحراني الأصل البتاني الحاسب المنجم.

قال ابن العبري: «وفي سنة سبع عشرة وثلاثمائة مات أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان الحراني المعروف بالبتاني أحد المشهورين برصد الكواكب،

ولا يُعلم أحد في الإسلام بلغ مبلغه في تصحيح أرصاد الكواكب وامتحان حركاتها وكان أصله من حران صائبًا».

وجاء في الزيج الصابي الذي طبع حديثًا برومية سنة ١٧٩٩، وكان قد ترجم إلى اللاتينية وطبع بها سنة ١٥٣٧ (من المقدمة العربية) ما يلي:

«إن من أشرف العلوم منزلة علم النجوم لما في ذلك من جسيم الحظ وعظيم الانتفاع بمعرفة مدة السنين والشهور والمواقيت وفصول الأزمان وزيادة النهار والليل ونقصانهما ومواضيع النيرين وكسوفهما وسير الكواكب في استقامتها ورجوعها وتبدل أشكالها ومراتب أفلاكها وسائر مناسباتها. وإني لما أطلت النظر في هذا العلم ووقفت على اختلاف الكتب الموضوعة لحركات النجوم وما تهيأ على بعض واضعيها من الخلل في ما أصلوه فيها من الأعمال وما ابتنوه عليها، وما اجتمع أيضًا في حركات النجوم على طول الزمان لما قيست أرصادها إلى الأرصاد القديمة وما وجد في ميل فلك البروج على فلك معدل النهار من التقارب وما تغير بتغيره من أصناف الحساب وأقدار أزمان السنين وأوقات الفصول واتصالات النيرين التي يستدل عليها بأزمان الكسوفات وأوقاتها، وأُجريت في تصحيح ذلك وأحكامه على مذهب بطليموس في الكتاب المعروف بالمجسطي بعد إنعام النظر وطول الفكر والروية مقتفيًا أثره متتبعًا ما رسمه إذ كان قد تقصى ذلك من وجوه ودلّ على العلل والأسباب العارضة فيه بالبرهان الهندسي العددي الذي لا تدفع صحته ولا يشك في حقيقته فأمر بالمحنة والاعتبار بعده. وذكر أنه قد يجوز أن يستدرك عليه في أرصاده على طول الزمان كما استدرك هو على أبرخس (راجع القفطي ص ٥٠ و ٥١ طبعة مصر) وغيره من نظرائه. ووضعت في ذلك كتابًا أوضحته فيه ما استعجم، وفتحت ما استغلقت، وبينت ما أشكل من أصول هذا العلم وشدت من فروعه وسهلت به سبيل الهداية، لم يَأْثُرْ به ويعمل عليه

في صناعة النجوم وصححت فيه حركات الكواكب ومواضعها من منطقة فلك البروج على نحو ما وجدتها بالرصد وحساب الكسوفين وسائر ما يحتاج إليه من الأعمال، وأضفت إلى ذلك غيره مما يحتاج إليه وجعلت استخراج حركات الكواكب فيه من الجداول لوقت انتصاف النهار من اليوم الذي يحسب فيه بمدينة الرقة وبها كان الرصد والامتحان على تحديق ذلك كله».

وحقق البتاني ما يلي: (عن المقتطف مجلد ٣٩ ص ١٤٨):

**أولاً:** أن ميل فلك البروج على فلك معدل النهار هو ٢٣ درجة و ٣٥ دقيقة، وكان أبرخس قد حسبه ٢٣ درجة و ٥١ دقيقة، وهو الآن ٢٣ درجة ونحو ٢٧ دقيقة. وقد حسب علماء الفلك المتأخرون أنه يتغير قليلاً، وقد كان في زمن البتاني ٢٣ درجة ونحو ٣٤ دقيقة، فأصاب في رصده وحسابه إلى حد دقيقة واحدة.

**ثانياً:** أن طول السنة الشمسية ٣٦٥ يوماً و ٥ ساعات و ٤٦ دقيقة و ٢٤ ثانية. وكان أبرخس وبطليموس قد حسبا ٣٦٥ يوماً و ٥ ساعات و ٥٥ دقيقة و ١٢ ثانية. وهو ٣٦٥ يوماً و ٥ ساعات و ٤٨ دقيقة و ٤٦ ثانية. فأخطأ البتاني بمقدار دقيقتين و ٢٢ ثانية فقط. وسبب خطئه في اعتماده على رصد بطليموس لا من رصده هو.

**ثالثاً:** دقق في حساب أهليلجة فلك الشمس، فقال إن بعد الشمس عن مركز الأرض إذا كانت في بعدها الأبعد يساوي ١١٤٦ مرة مثل نصف قطر الأرض، وإذا كانت في بعدها الأقرب يساوي ١٠٧٠ مرة مثل نصف قطر الأرض، وإذا كان في متوسط بعدها يساوي ١١٠٨ مرات مثل نصف قطر الأرض، والنتيجة التي وصل إليها قريبة جداً مما وصل إليه العلماء الآن.

ويحله الأوروبيون في المحل الأرفع بين كل علماء الهيئة الذين ظهروا في كل العصور.

وفي حدود سنة ٨٢٨ للميلاد أمر الخليفة أبو جعفر المأمون بقياس درجة من الهاجرة لاستقراء جرم الكرة الأرضية، وقام بهذا العمل أربعة من علماء الهيئة مدونة أسماؤهم في صفحات التاريخ.

قال أبو الفدا:

«قد قام بتحقيق حصة الدرجة طائفة من القدماء كبطليموس صاحب المجسطي وغيره، فوجدوا حصة الدرجة الواحدة من العظيمة المتوهمة على الأرض ست وثلاثين ميلاً وثلثي ميل. ثم قام بتحقيقه طائفة من الحكماء المحدثين في عهد المأمون وحضروا بأمره في بركة سنجار وافترقوا فرقتين بعد أن أخذوا ارتفاع القطب محرراً في المكان الذي افترقوا منه. وأخذت إحدى الفرقتين في المسير نحو القطب الشمالي والأخرى نحو القطب الجنوبي، وساروا على أشد ما أمكنهم من الاستقامة حتى ارتفع القطب للسائرين في الشمال وانحط للسائرين في الجنوب درجة وحدة، ثم اجتمعوا عند المفترق وقابلوا على ما وجدوه، فكان مع إحداهما ستة وخمسين ميلاً وثلثا ميل، ومع الأخرى ستة وخمسون ميلاً بلا كسر، فأخذ بالأقل وهو ستة وخمسون ميلاً».

ولم يذكر أبو الفدا إلا عملاً واحداً، والحقيقة أنهما عملاان وقعا في آن واحد أحدهما في بركة سنجار في بلاد ما بين النهرين، والآخر إلى الشمال من بلد الشام بين تدمر والفرات. وقد أثبتهما ابن يونس وهو من أشهر الذين نبغوا في علم الهيئة في الخلافة العباسية، توفي سنة ٣٩٩هـ - ١٠٠٨م.

وقال سناد بن علي:

«أمرني المأمون أن أحقق وخالد بن عبد الملك درجة في الدائرة العظيمة على سطح الأرض فذهبنا لذلك، وسار علي بن عيسى الاصطرلابي وعلي بن البحري عن طريق أخرى. أما نحن فتوجهنا إلى أن وصلنا بين فامية وتدمر فوجدنا الدرجة

٥٧ ميلاً، ووجدوها كذلك علي بن عيسى وعلي بن البحري، وبعثنا بالخبر فوصل في آن واحد».

وذكر ابن يونس رواية أحمد بن عبد الله الملقب بحبش في كتابه: «مطالع الأرصاد» وحاصلها «أن العلماء ساروا في برية سنجار وقاسوا الدرجة فوجدوا أنها ستة وخمسون ميلاً وربيع ميل من أميالهم».

أما الطرق المتبعة الآن في قياس الدرجة فعمادها حساب المثلثات وهو حساب دقيق جداً (راجع المقتطف م ٢٨ ص ٤٤٠ و ٤٤١).

\*\*\*

وبعد أن أسس الخليفة المنصور العباسي مدينة بغداد سنة ١٤٨ بعد الهجرة (٧٦٥م) استقدم الطبيب النسطوري «جورجيس ابن بختيشوع» من مدرسة جنديسابور وعينه طبيباً ملكياً. ومنذ ذلك الحين توارث الأطباء النسطوريون وظيفة التطبيب في قصور الخلفاء زماناً، وأسسوا مدرسة طبية في بغداد.

ولما مرض «جورجيس» في بغداد وأذن له الخليفة بالرجوع إلى جنديسابور عين مكانه تلميذه «عيسى بن صهاربخت» وقد ألّف كتاباً في فن الأدوية- الأقرباذين، غير أن القفطي صاحب كتاب «أخبار الحكماء» يقول: «لما طلب المنصور جورجيس بعد رجوعه إلى جنديسابور مريضاً وعوفي، وجد عند الطلب ضعيفاً من سقطة سقطها من سطح داره فاعتذر عن ذلك، وتقدم إلى عيسى هذا بالمضي إلى المنصور فامتنع، فسير عوضه إبراهيم تلميذه، وبقي عيسى هذا في بیمارستان بجنديسابور مقيماً».

غير أن أكثر المؤرخين على الضد من رواية القفطي، يثبتون أن عيسى قدم بغداد وطبب بها.

وقدم بعد ذلك إلى بغداد «بختيشوع» بن «جورجيس» وكان طبيباً للخليفة هارون الرشيد سنة ١٧١ هـ (٧٨٧م). ومن بعده قدم ابنه جبرائيل، فأرسل ليقوم على تطبيب جعفر البرمكي، وزير هارون الرشيد، وكتب جبرائيل مدخلاً لعلم المنطق ورسالة للمأمون في التغذية والمشارب، وملخصاً في الطب أخذ عن ديوسقورس Dioscorus وجالينوس وبولس الأجنيطي، وكتب في وصايا طبية كثيرة، ورسالة في الروائح، وغير ذلك. ومن المعروف أن الطب الهندي كان أول ما أُدخل في مدرسة جنديسابور، ومن ثم امتزج بالطب اليوناني، ولكن اليوناني تغلب أخيراً.

ومن الذين اشتهروا من الأطباء في بغداد «يحيى بن ماسرجس» أو ماسرجويه Gohn bar Maserjoye وقد رأس مدرسة الطب في بغداد زماناً. وله مترجمات كثيرة ومؤلفات. ويقول الأستاذ «أوليري» إنه مترجم كتاب «سنتاغما» Syntagma إلى اللغة السريانية.

وظل الطب عند العرب واقفاً عند حد النقل والترجمة تأليفاً، وعند تجارب مدرسة الإسكندرية عملياً. ولقد أشرنا من قبل إلى تلك الأساطير التي تخالطت بالطب والكيمياء في مصر بمدرسة الإسكندرية. فإن هذه الأساطير قد ظلت مؤثرة أثرها المحتوم في العرب طوال أيام مدنيتهن. وكان هذا الأمر سبباً في أن العقل العربي لم يثب إلى الابتكار في علم الطب مبكراً، شأنه في كثير من ضروب المعارف التي زاولها. فإن الابتكار في الطب لم يأت إلا في عصور متأخرة من المدنية العربية.

وفي أواخر القرن الثالث الهجري نفع على أبي العباس أحمد بن الطيب السرخسي. وكان تلميذاً للكندي، ويقال إنه كتب مقالة في الروح، ومختصراً لإيساغوجي، والمدخل إلى صناعة الطب (راجع المسعودي جزء ٢ ص ٧٢ طبعة ليبزج).

وحتى عصر السرخسي كانت المباحث الطبية محصورة في يد المسيحيين واليهود غالبًا، حتى إنك لتجد مؤلفًا يقال له يوحنا أو يحيى بن سيرايون John Par Seraion ولم أقف على كنيته العربية، وفي أواخر القرن التاسع الميلادي، يكتب في الطب باللغة السريانية مختصرات ترجم أحدها عدة ترجمات، وطبعها من بعد ذلك في اللاتينية «جيرار الكريموني» Gerard of Cremonia.

ويعتبر أبو بكر محمد بن زكريا الرازي أبا الطب العربي، توفي سنة ٣١١ أو ٣٢٠ هـ (٩٢٣ أو ٩٣٢ م) ويلقبه كتاب اللاتينية «بالرازيس» Rhazes وكان مؤلفًا موسيقيًا، كما كتب في الفلسفة والأدب والطب. وغالبًا ما يشير في مؤلفاته الطبية إلى ثقة من كتاب الهند واليونان.

ولا مشاحة في أن إدخال العنصر اليوناني الصرف في المؤلفات الطبية والاستعاضة به عما كتب أطباء مدرسة الإسكندرية نقلًا عن القدماء، كان أعظم ما قام به مؤلفو العرب لصناعة الطب من الخدمات. على أن مؤلفات «الرازي» قد سادت فيها الفوضى ووصفت بضعف التأليف. فهي ليست سوى مجموعة من المقالات مفككة العرى غير متواصلة الحلقات. ولهذا السبب وحده رجع طلاب الطب عن مؤلفاته إلى ما كتب ابن سينا لأن مؤلفات ابن سينا فيها من الألفة والنظام بقدر ما في مؤلفات «الرازي» من التفكك وعدم التواصل.

ولقد تلقى «الرازي» العلم بعد أن كبر. ولما نبغ تولى رئاسة الأطباء في بيمارستان بغداد. ومن الأمثال التي كانت جارية على الألسنة وتدل على منزلة الرازي قولهم: «كان الطب معدومًا فأحياه جالينوس، وكان متفرقًا فجمعه الرازي، وكان ناقصًا فكمّله ابن سينا» وهذا المثل يدل واضح الدلالة على أن مؤلفات «الرازي» خليقة بما وصفناها به من قبل.

واشتغل الرازي بالكيمياء واستكشف ما سماه «زيت الزاج»، وهو حامض

«الكبريتيك»، والكحول. استحضر الأول باستقطار كبريتات الحديد واسمه في العربية «الزاج الأخضر» فلما استقطره خرج منه سائل أسماه «زيت الزاج». وما تزال الطريقة التي اتبعها الرازي في استخراج ذلك الحامض متبعة في استخراجه حتى اليوم. وأما الكحول فقد استحضره باستقطار مواد نشوية وسكرية مختمرة.

وألّف في استخراج الذهب من المعادن الأخرى مؤلفاً كان لا يعتقد أنه حق وعلم صحيح، ولكن الراجح أنه ما ألّف فيه إلا ابتغاء الرزق والمال ليستعين به على تجاربه الكيماوية. وألّف كتباً كثيرة لم يبق منها إلا القليل. ويقال إنها كانت مائتي مؤلف. والباقي منها كتاب «الحاوي» وهو أهمها، كتبه في الأمراض ووصفها ومداواتها، وكتاب «الطب المنصوري»، وكتاب «الجدرى والحصبة»، وكتاب «الفصول في الطب»، وكتاب «الكافي»، وقد ترجم إلى العبرية وهو موجود الآن في جامعة أكسفورد، وكتاب «برء الصناعة»، وكتاب «الطب الملوكي».

وكان الخليفة المنصور أكبر مشجع للأطباء النسطوريين على أن يسكنوا بغداد ويعلموا فيها. وكان له ضلع كبير في ترجمة الكتب العلمية والفلسفية عن اللغات اليونانية والسريانية والفارسية. غير أن اهتمام الخليفة المأمون بهذا الأمر كان أكبر، وحمایته للعلماء والحكماء أثبت وأكثر تشجيعاً.



- ٤ -

**العصر الذهبي لتاريخ الترجمة  
وأثر مدرسة الحكمة في ازدهار الفكر العربي**



أسس المأمور الخليفة العباسي مدرسة بغداد سنة ٢١٧هـ (٨٣٢م) على نسق المدارس النسطورية والزرادشتية التي كانت مؤسسة من قبل ذلك. وسمى تلك المدرسة «بيت الحكمة»، ووضعها تحت عناية «يحيى بن ماسويه»<sup>(١)</sup> John barmaswai الذي توفي سنة ٢٤٣هـ (٨٥٧م)، وقد مرّ بنا ذكره. وهو من المؤلفين في السريانية والعربية، أما مقالته في الحميات فقد كانت العمدة في دراسة ذلك المرض زمنًا طويلاً، ونقلت من بعد إلى اللاتينية والعبرية.

أما أكبر الأعمال التي قام بها بيت الحكمة شأنًا، فترجع إلى المجهودات التي بذلها تلاميذ يحيى وتابعوه، وعلى الأخص «أبو زيد حنين بن إسحق العبادي» المتوفي سنة ٢٦٣هـ (٨٧٦م) وهو ذلك الطبيب النسطوري الذي مرّ ذكره في تاريخ النقل عن اليونانية إلى السريانية، فقد نقل فضلًا عن المؤلفات الطبية جزءًا من منطق أرسطوطاليس «الأورغانون». وبعد أن درس أبو زيد في بغداد رحل إلى الإسكندرية وعاد منها مزودًا بكل ثمار الدرس التي كانت شائعة، متقنًا اللغة اليونانية التي استخدمها فيما بعد أداة للنقل إلى السريانية والعربية.

---

(١) يلاحظ أن اسم John يترجم حينًا باسم يوحنا، وحينًا باسم يحيى. كذلك فعل العرب وأكثر المترجمين. فقد يُقال مثلاً يوحنا النحوي في كتاب وفي آخر يحيى.

واجتمع معه في «بيت الحكمة» ابنه إسحق وابن أخته حبيش الأعسم الدمشقي. وترجم حنين إلى العربية مقالات إقليدس Euclid وبضعة مؤلفات من جالينوس وأبقراطس وأرخميدس Archimides وأبولونيوس البرغوسي Appolonious of Pergacus وهو أكبر الذين اشتغلوا بالهندسة في العالم اليوناني بعد أرخميدس. ولد في الغالب سنة ٢٥٠ ق.م. ومات في حكم بطليموس فيلوباتير Ptolemy Philopater فكأنه عاش بعد أرخميدس بأربعين عامًا تقريبًا. وكتب كثيرًا، غير أن كل ما كتبه في اليونانية فقد بتمامه، ولم يبق إلا ما ترجم العرب عنه. وكذلك ترجم أبو زيد عن غير هؤلاء، كما ترجم الجمهورية The Republic وكتاب تيمائوس Timaeus لأفلاطون وقاطيغورياس، والفوسيقا، والماغنا موراليا Magna moralia أي الأخلاق الكبيرة عن أرسطوطاليس، وتعليقات تيمستوس Themistius على المقالة الثلاثين من الميتافيزيقا، وترجمة كاملة للإنجيل إلى اللغة العربية. ولم يقتصر على هذا، بل ترجم أيضًا كتاب أرسطوطاليس في المعادن وهو كتاب ظل زمانًا طويلًا مرجعًا من أهم المراجع في دراسة الكيمياء، وعن أصله اليوناني أخذه بولس الأجانيطي.

أما ابنه إسحق ففضلًا عما نقل في الطب، فقد ترجم إلى العربية تراجم أخرى منها «السوفسطائي» The Sophist لأفلاطون والميتافيزيقا والروح (ده أنيما) de Anima والكون والفساد Degeneratione et de Corruptione وأرمانوطيقا أو «باري أرمنياس» أي العبارة لأرسطوطاليس، وهذه المقالة ترجمها أبوه حنين إلى السريانية، ثم تعليقات على «فرفوربوس» والإسكندر الأفروديسي وأمونيوس Ammonius.

وبعد ذلك بقليل ظهر في أفق التأليف «قسطا بن لوقا» Questa ben Luoga البعلبكي، وقد درس في بلاد اليونان وترجم كثيرًا. ومن أشهر ما كتب كتاب «الفلاحة اليونانية» نقله عن السريانية، وقد طبع بمصر سنة ١٢٩٣هـ. وتوفي ابن

لوقا سنة ٣١١هـ - ٩٢٣م.

وكان القرن الرابع الهجري في الحقيقة العصر الذهبي في تاريخ الترجمة والنقل عند العرب. أما ذلك العمل العظيم الذي تم في ذلك العهد، فإنه كان في واقع الأمر راجعاً إلى فئة من المسيحيين الذين كانوا يتكلمون السريانية واحتذوا الأمثال التي درسوها في لغتهم، إلا أن عدداً عظيماً من الترجمات قد نقلت إذ ذاك عن اليونانية مباشرة، نقلها مترجمون درسوا تلك اللغة في الإسكندرية أو في إغريقية. وغالباً ما كان المترجم منهم قادراً على أن ينقل عن اليونانية إلى العربية والسريانية معاً. وكان هناك مترجمون عن السريانية، غير أنهم كانوا يعتبرون في المنزلة الثانية بعد المترجمين عن اليونانية.

من بين المترجمين النساطرة الذين نقلوا عن السريانية نذكر «أبو بشر متى ابن يونس» المتوفي سنة ٣٢٨هـ (٩٣٩م) وقد ترجم إلى العربية أناليطيكا الثانية *Analytica Posteriora* والبويطيقا لأرسطوطاليس وتعليقات الإسكندر الأفروديسي على كتاب الكون والفساد لأرسطوطاليس، وتعليقات «تيمستوس» على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا. وكل هذه الكتب نقلها عن السريانية، وله مؤلفات مبتكرة في التعليق على قاطيغورياس أي المقولات لأرسطوطاليس والإيساغوجي لفرفوريوس.

ومن الثابت في تاريخ هذه النهضة الكبيرة أن مترجمي اليعقوبيين يأتون بعد النساطرة. وكان من بين الذين نقلوا منهم عن السريانية إلى العربية «يحيى بن عدي» المتوفي سنة ٣٦٤هـ - ٩٧٤م، وكان تلميذاً لحنين بن إسحق، وقد راجع كثيراً من الترجمات التي تقدم عليه بها المترجمون وأصلح نقصها وأضاف إليها ما استقامت به معانيها. وترجم عن أرسطوطاليس كتاب قاطيغورياس والسوفسطيكا والبولييطيكا والميتافيزيقا، وعن أفلاطون والقوانين وتيماوس،

وعن الإسكندر الأفروديسي تعليقاته على قاطيغورياس - المقولات - وعن «تيوفراسط» Theophrastus الذي علم بعد أرسطوطاليس في اللوقين، كتاب الأخلاق. وكذلك ترجم «أبو علي عيسى بن زاره» عن أرسطوطاليس كتاب قاطيغورياس والتاريخ الطبيعي وكتاب الحيوانات Animalia مع تعليقات يوحنا فيلوبونس.

أما وقد بلغنا هذا المبلغ من البحث فليس ثمة من حائل يحول دون الكلام فيما وقف عليه العرب من مؤلفات أرسطوطاليس.

كان «الأورغانون» أي المنطق لأرسطوطاليس، من أوليات ما عرف العرب عن المعلم الأول. وقد عرفوا معه كتاب أريطوريقا «الخطابة» والبوطيقيقا «الشعر» مع كتاب إيساغوجي لفرفوريس.

أما مؤلفات أرسطوطاليس في العلم الطبيعي فقد عرفوا منها الفوسيقا وكتاب الكون والفساد وتاريخ الحيوانات الطبيعي Historia animalium وكتاب الروح De Anima. أما كتاب المتيورلوجيا - الآثار العلوية - الذي عرفه العرب، فظاهر الانتحال وليس لأرسطوطاليس، وعرفوا عنه من العلوم الأدبية الميتافيزيقا وعلم الأخلاق إلى نيقوماخس NiconàcheamEthics وعلم الأخلاق الكبير. على أن هنالك شكًا كبيرًا في أنهم عرفوا الأخلاق إلى نيقوماخس.

ومن غريب الأمر أن سياسة أرسطوطاليس لم يعرفها العرب ولم يعنوا بها، واستعاضوا عنها بقوانين الجمهورية لأفلاطون.

ويرجح أن هذا هو السبب المباشر في أن نظم الحكومات ظلت عند العرب غارقة في طيات النظر الغيبي وأعانهم على ذلك إدماج الحكومة في الدين، والخلط بين السلطتين الدينية والدنيوية وعدم التفريق بين سلطات التشريع والقضاء والإدارة.

وقد نسب العرب إلى أرسطوطاليس كتابًا في المعادن وآخر في الميكانيكا لا يعرف الباحثون في العصور الحديثة عنهما شيئًا. وليس ذلك بكافٍ في إثبات أنهما لغيره. ولكن الدليل الذي يرجح أنهما لغيره أن أرسطوطاليس لم يشير إلى هذين الكتابين في بقية كتبه التي استكشف أصلها اليوناني في أوائل القرن التاسع عشر.

وظل «الأورغانون» قاعدة التعاليم الإنسانية عندهم، ومشى جنبًا لجنب مع علومهم الأصلية، كالنحو والفقه. والظاهر أن ذلك أمر طبيعي الوقوع في كفاءات العقل الإنساني. أمر طبيعي أن يأتلف المنطق وعلوم الكلام. فإن هذه الظاهرة إن كانت قد وجدت متسعة في العقل السامي في آسيا، فإن آثارها ظهرت في أوروبا لدى انتشار الفلسفة المدرسية في العالم اللاتيني، قبل أن يكون لزعماء هذه الفلسفة أي احتكاك بالعرب. فكأن العقل اللاتيني والعقل التوتوني، الآريين، لم يعدوا القاعدة التي جرى عليها العقل السامي.

ظل منطق أرسطوطاليس علمًا ثابتًا أصيلًا في كل البلاد التي عرفته، وبين كل الأمم التي احتكت بالفلسفة اليونانية. رحبت به العقول أينما حل ولم تنفر منه الطوائع. لذلك تجد كل المناقشات الفلسفية واللاهوتية التي تقع في كتب العرب ليست سوى مسائل مستمدة من أصولها من الميتافيزيقا والبسيكولوجيا ولهذا تجدها جميعًا ذات آصرة متينة بالكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا، والكتاب الثالث من رسالة الروح de Anima.

عرفنا من قبل أن البسيكولوجيا لأرسطوطاليس لم تفسر عند العرب إلا بالاستعانة بما كتب فيها الإسكندر الأفروديسي من التعليقات. وبذلك اصطبغت بصبغة من الألوهية وما بعد الطبيعة (الغيبات) أكملتها من بعد المدرسة (الأفلاطونية الجديدة) وتعاليمها المستمدة من كتاب (إيثولوجيا) للشيخ

أفلوطين الإسكندري على الأخص، وهو كتاب في القول بالألوهية نسب خطأ إلى أرسطوطاليس، وكان سبباً في أن يعنت المعلم الثاني، أبو النصر الفارابي نفسه في سبيل التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس. ولم تدع الفكرات الخاصة بالقول بالألوهية في «الأفلاطونية الجديدة» بين العرب إلا بعد أن ترجم كتاب (إيثولوجيا) المنسوب إلى أرسطوطاليس إلى العربية سنة ٢٢٦هـ - ٨٤٠م.

والحقيقة التي تثبت من البحوث الحديثة أن كتاب (إيثولوجيا) ليس سوى تلخيص لثلاثة الفصول الأخيرة من كتاب يسمى (إنباديس) Enneads أي (التاسوعات)<sup>(١)</sup> وضعه الفيلسوف أفلوطين الإسكندري Plotinus فنقلها (ابن نعمة) Naymah إلى السريانية ونشرها بين الناس في صورة كتاب مستقل منسوب إلى أرسطوطاليس.

قد يؤخذ على هذا المترجم أنه لم يكن أميناً في النقل، وأنه أظلم مفاوز العلم وأضل العلماء. غير أننا لا ننسى أن اسم أفلاطون وأفلوطين متقاربين في اللغة العربية كما هما في اللغة اللاتينية، وربما كانا متقاربين في اللغة السريانية أيضاً. فلا يبعد أن يكون (ابن نعمة) قد تأثر بالرأي الذي شاع في مدرسة الإسكندرية من القول بأن فلسفة أرسطوطاليس وفلسفة شيخه أفلاطون، غير مختلفتين في الجوهر، وأن التوفيق بينهما مستطاع. وتلك فكرة ورثها العرب، ومضوا عليها عاكفين.

ولما ذاع كتاب (إيثولوجيا) اقترن درسه بدراسة تعاليم الإسكندر الأفروديسي، وكلاهما يشرح أصول المذهب الأفلاطوني الجديد، فكان لذلك أثر ظهر بارزاً في ما كتب العرب من كتب الفلسفة الإسلامية في سائر فروعها.

---

(١) يروى أن كتب أفلوطين جمعها تلميذه فرفوروس الصوري في ستة مجلدات، وكل مجلد يحوي تسعة كتب، وأنه أسماها التاسوعات Enneads فكان اسم الكتاب من وضع فرفوروس لا من وضع أفلوطين، وأن الاسم صرف على مجموعة أعماله الفلسفية.

أما بين يدي الفلاسفة، والذين هم جديرون بحق أن يسموا فلاسفة، فقد ظهر بين العرب فيما كتبوا ضرباً من ضروب الأفلاطونية الجديدة مصبوغاً بالصبغة الإسلامية تشكل في آخر حالاته بما كتب الرئيس ابن سينا، والفيلسوف ابن رشد. ونقل على هذه الصورة إلى الفلسفة المدرسية في العالم اللاتيني في أوروبا، فكان أثره بين اللاتين لا يقل عن أثره بين العرب. ولما استشم هذا المذهب ريح الفكر الغيبي انقلب إلى (باطنية) قاسية الأحكام ظهرت تحت عنوان (التصوف) عند العرب، وكانت سبباً في ذلك الضرب من (اللاهوت التأملي) الذي نمته الباطنية وشربته بروحها الخيالية. وكثيراً ما تخالطت الأفكار الشائعة في ذلك المذهب باللاهوت الإسلامي الصحيح، وظهرت ممزوجة به أو ممزوجة بها، مزجاً يظهر جلياً في سطور المؤلفات التي تناولت تلك الأبحاث.

أما التعاليم الأولى لتلك (الأفلاطونية الجديدة) كما تحيزت في اللاهوت الإسلامي، فتنحصر أولاً في الاعتقاد بالعقل الإيجابي ويسمونه (العقل الفعّال) الذي كان الإسكندر الأفروديسي أول من قال به، على أنه فيض من فيوض الله ثم العقل السلبي ويسمونه (العقل المستقل)، ويختص به الإنسان وحده، ولا ينشط هذا إلا بقوة يبعثها فيه العقل الفعّال. وما هذا المذهب في مبناه وتفصيله إلا مذهب الأفروديسي إذ يقول: «إن غرض الإنسان من الحياة ينحصر في أن يصل بين عقله الهيولاني والعقل الفعّال بوحدة متينة» غير أن طريقة هذا الاتصال تختلف عند الفلاسفة وعند الباطنيين.

\*\*\*

يأتي بعد الفلسفة علم الطب وهو من أكبر ما ورث العرب عن اليونان. غير أن هذا العلم، وقد استمد من مدرسة الإسكندرية ومن بيئتها، لم يظهر بين العرب إلا مسمماً بتعاليم المدرسة المصرية المتأخرة، فظهرت تعاليم جالينوس وأبقراط

ممزوجة بضروب من السحر والطلسمات والتنجيم، فظلت هذه العوامل شديدة الأثر في أكثر ما خرج في الطب من المؤلفات العربية. أما الأثر الحقيقي في الطب فقد نقل عن اليونان، وقد استمد أولاً من كتب النساطرة في الفلسفة، ثم من بعد ذلك عما كتب النساطرة والزرادشتيون في مدرسة جنديسابور.

بعد ذلك يدخل الأثر الحراني في الطب عند العرب. وكانت مدرسة حران الوثنية ذات صلة وآصرة بالأفلاطونية الجديدة أيضاً. ولما مرَّ المنصور الخليفة العباسي بحران على رأس جيشه ليحارب إمبراطور بيزنطة، أبدى عجبه من زي تزياً به بعض الذين قدموا من حران ليؤدوا فروض التحية والولاء، فرآهم مهذلي الشعر، يرتدون ملابس ضيقة تلاصق أجسامهم. ولما وقف على أمرهم وأنهم ليسوا نصارى ولا زرادشتيين ولا يهود ولا من أهل الكتاب، علم أنه استكشف مستعمرة وثنية في ملكه الإسلامي، فأمرهم أن يعتنقوا ديناً من الأديان ذوات الكتب قبل أن يعود إلى الحرب، وإلا فإنه يكون في حل إذا حكم السيف رقابهم. فاعتنق بعضهم الإسلام وبعضهم الدين النصراني أو الزرادشتي، وظل بعضهم أميناً لعقيدته الوثنية. غير أن هؤلاء ظلوا في حيرة من أمرهم حتى أدركهم مدره عربي أعطوه مآلاً تلقاء ما ينصح لهم به من سبيل يخلصون به من سيف الخليفة. فنصح لهم بأن ينقلبوا صابئين. وهم من أهل الكتاب بنص القرآن، على أن الخليفة لم يمر بحران في عودته، ولكن ظل الحرانيون الذين انتحلوا الصابئية آمنين بذلك النعت الجديد، في حين أن الذين اعتنقوا الإسلام أو المسيحية أو الزرادشتية، ارتدوا إلى دينهم تحت عنوان الصابئية.

كان (ثابت بن قرة) أعظم من عرف في مدرسة حران في العالم العربي، توفي سنة ٢٨٩هـ. وكان يجيد اللغة اليونانية، كما يجيد السريانية والعبرية، وترجم في المنطق والرياضيات والتنجيم والطب، وكذلك في طقوس الوثنيين وتعاليمهم التي ظل أميناً عليها ثابت العهد لها. وهو أبو الحسن ثابت بن قرة بن

هارون (ويقال زهرون) بن ثابت بن زكريا بن إبراهيم بن كرابا بن مارينوس بن ملاميروس الحاسب الحكيم الحراني.

«وكان في مبدأ أمره صيرفيًا بحران ثم انتقل إلى بغداد واشتغل بعلوم الأوائل فمهر فيها، وبرع في علم الطب، وكان الغالب عليه الفلسفة، وله تأليف كثيرة في فنون العلم مقدار عشرين تأليفًا، وأخذ كتاب إقليدس الذي عربه حنين بن إسحق العبادي فهذه ونقحه وأوضح ما كان مستعجمًا. وكان من أعيان عصره في الفضائل. وخرج من حران لخلاف بينه وبين أهل مذهبه فنزل إلى كفرتوشا، قرية كبيرة بالجزيرة الفراتية، أقام بها مدة، إلى أن قدم محمد بن موسى من بلاد الروم راجعًا إلى بغداد، فاجتمع به فرآه فاضلاً فصيحاً، فاستصحبه إلى بغداد وأنزله في داره وأوصله بالخليفة، فأدخله في جملة المنجمين، فسكن بغداد وأولد الأولاد». (راجع ابن خلكان مجلد أول ص ١٢٤ و ١٢٥ طبعة أميرية).

ولقد توارث آل قرّة العلم، فكان منهم ابنه أبو سعيد سنان، ومن أحفاده إبراهيم ثابت وأبو الحسن ثابت وإسحق أبو الفرج، وكل هؤلاء نبغوا في الرياضيات والفلك.

وكان أبو الحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرّة ببغداد في أيام معز الدولة بن بويه، وقرأ عليه كتب بقراط وجالينوس، وقد سلك مسلك جده ثابت في نظره في الطب والفلسفة والهندسة وجميع الصناعات الرياضية للقدمات. (راجع ابن خلكان جزء أول ص ١٢٥ طبعة مصر الأميرية).

\*\*\*

أما ما كان يسمونه الفلاحة فقد نقل أحمد بن علي بن قيس الكلداني المعروف بابن وحشية، الذي عاش سنة ٢٩١هـ كتاب (الفلاحة النبطية) عن الكلدانية أملاه على علي بن محمد بن الزيات سنة ٣١٨هـ. وجعله خمسة أجزاء ومنه نسخ خطية

في برلين وليفن وأكسفورد والمتحف البريطاني وباريس ودار الكتب المصرية. ومن الفلاحة أيضًا كتاب للزينووني يقال له (مختصر الفلاحة) عن كتاب ابن وحشية. وقد تقدم أن لقسطا بن لوقا الطبيب النصراني كتاب (الفلاحة اليونانية) نقله عن السريانية. أما كتاب ابن وحشية هذا فنرجع فيه إلى الأستاذ نلليانو.

والظاهر أن لمعتقد العرب في حركة إقبال الأفلاك وإدبارها سببين: الأول ورثوه عن مدرسة الإسكندرية من النزعة إلى التنجيم والباطنية. وما ورثوه عن هذه المدرسة أيضًا في فكرة أن الأفلاك ذوات عاقلة.

ولقد يقال خطأ بأن العرب ورثوا هذه الفكرة أو الصناعة، صناعة إقبال الأفلاك وإدبارها، عن الكلدانيين؛ لأنهم ترجموا كتاب تنكلوشا البابلي إلى اللغة العربية. غير أن الأستاذ نلليانو قد نفى هذه الفكرة وأثبت أن كتاب تنكلوشا مختلق اختلاقًا. ولذا ننقل ما قاله في ذلك عن محاضراته التي ألقاها بالجامعة المصرية وطبعت في كتاب تحت عنوان (علم الفلك عند العرب)، إثباتًا لرأينا الأول، وإثباتًا لفكرتنا في أن اختلاق هذا الكتاب دليل على أن العرب قد قويت فيهم هذه النزعة من طريق مدرسة الإسكندرية لا من طريق غيرها.

قال الأستاذ حرفيًا:

«تحفظ في أوروبا نسختان من كتاب يخال المطلع عليه أول بدء أنه ترجمة تأليف تنكلوشا إلى العربية. واسم الكتاب في نسخة مدينة ليون: كتاب تنكلوشا البابلي القوقاني<sup>(١)</sup> في صور درج الفلك وما تدل عليه من أحوال المولودين بها. نقله من اللغة النبطية إلى العربية أبو بكر بن أحمد بن وحشية<sup>(٢)</sup> أملاه على ابن أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الملك الزيات،

(١) والصحيح القوقاني نسبة إلى قوفان وهي الآن قرية تسمى عقر قوف في بلاد ما بين النهرين عن غربي بغداد. اطلب نولده Noldeke ص ٤٩ عن مقالته الآتي ذكرها عن قريب.

(٢) كذا في النسخة والصواب: (أبو بكر أحمد).

وفي نسخة مدينة بطرسبورج: «كتاب تنكلوشا (كذا) القوفاي من أهل بابل في صور درج الفلك وبعض دلائلها على ما أخذ عن القدماء». وغاية الكتاب وصف الصور العجيبة التي يتوهم المؤلف أن تطلع مع كل درجة من درج البرج الثلاثمائة والستين ثم ذكر صفات وأخلاق من كان طالع مولده الدرجة المذكورة<sup>(١)</sup> وقال مثلاً إن الدرجة الثلاثين من الميزان:

«يطلع فيها رجل في صورته العظمى التي لا يطيق أحد أن ينظر إليه ولا أن يدنو منه على مسيرة ألف سنة من شدة البرد والكزاز وهو جالس على رفر من ديباج وقد جعل أحد رجله على فخذه الآخر، وعلى رأسه تاج من الزمرد الأخضر وفي يده اليمنى حجارة الشبج فيه مرآة كبيرة محلاة وهي تلمع وتبرق ولحيته كبيرة بيضاء مثل الثلج وفي رجله خفا ديباج أسود جلد السواد وهو مشتمل بكساء خزاً أخضر أسود شديد السواد وهو ساقط مطرق»<sup>(٢)</sup> وقال إن الدرجة السادسة عشرة من برج العقرب: «يطلع فيها لوح ذهب مدفون حواله فصوص زمرد أخضر ورجل شيخ جالس في حجره مصحف يقرأ فيه أخبار قياما الملك وأقاصيصه»<sup>(٣)</sup>. وعلى قوله في الدرجة التاسعة من برج القوس: «يطلع فيها عقويا الحكيم في صورته إذ كان شاباً جميلاً وقد أخذ بيده جارية حسناء وهو يحدثها بحديث صغار لا يفهمه أحد ويضحك إليها وعن يمينها الصن المقيم الذي حمل فيه رأس ريخانا الملك إلى عمه فلما رآه مات فبقي الصن بموضعه سنة لا يمسه أحد ولا ينظر إليه والباب دونه مغلق إلى أن جاءهم رسول ملك الفرس فدخل البيت وحرق الصن والرأس فيه»<sup>(٤)</sup>. وجميع الكتاب خرافات مثل هذه يحكيها لدرجة درجة من فلك

---

(١) مثال ذلك يكون عالمًا فيلسوفًا يجمع الكتب ويكثر النظر فيها ويتعلم أكثر العلوم ويحتوي على ما يريد الاحتواء عليه ويبلغ مطلبه ومقاصده أو أكثرها.

(٢) Chwolson p. 463 (135) N 200

(٣) Chwolson p. 463 (135) N 289

(٤) Chwolson p. 455 (135) N 294

البروج. فإذا قابلناها على ما وصل إلينا من تأليف توكرس أو تنكلوس الحقيقي وجدنا بين الكتابين فرقاً عظيماً بل بوناً شاسعاً. ويركن تنكلوشا القوفاني (أو بالحري ابن وحشية أو أبو طالب الزيات حسبما سأبين) إلى حكماء أهل بابل الأوائل ودعاهم بأسماء غريبة مختلفة اختلافاً واضحاً مثل: أرميسا وبرهمانيا الخسرواني وغيرهما فلا ريب في أن هذا الكتاب هو المذكور في الفلاحة النبطية لأبي أحمد بن علي بن المختار المعروف بابن وحشية النبطي<sup>(١)</sup>.

«ويضطرني ذلك إلى وصف كتاب الفلاحة النبطية<sup>(٢)</sup> ولو بغاية الاختصار. قال صاحبه في مقدمته إن الكتاب الأصلي ألفه قبله بألوف السنين حكيم بابلي اسمه قوثامي نقلاً عن كتب أقدم من تأليفه بكثير وضعها ضغريث وبنوشاد وأن ابن وحشية ترجمه من لسان الكسدانيين أو النبطية (والمراد اللغة البابلية القديمة) إلى العربية سنة ٢٩١هـ - ٩٠٤م<sup>(٣)</sup> وأملأه سنة ٣١٨هـ - ٩٣٠م على تلميذه أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن أحمد الزيات. فمغترّاً بهذا الكلام وبما وجد في الكتاب من الأمور والأسماء الغريبة زعم خولسن<sup>(٤)</sup> أنه من آثار بابل الثمينة النفيسة ضاعت لولا ابن وحشية وأبو طالب الزيات، فاستنبط من ذلك الاستنباطات البعيدة. وتعلموا أن الفلاحة النبطية تتعلق بالعلوم السحرية أكثر منها بالطبيعات والنبات. فقال ابن خلدون<sup>(٥)</sup> «وترجم من كتب اليونانيين (كذا)

---

(١) النبط أو النبط في اصطلاح العرب في القرون الأولى للهجرة اسم أهل الحضرة المتكلمين باللغات الآرامية الساكنين في الشام خصوصاً في بلاد ما بين النهرين. فليسوا النبط أو الانباط الذين اتسعت مملكتهم في أرض الحجاز الشمالية إلى حدود فلسطين ونواحي دمشق وصارت سنة ١٠٥م ولاية من ولايات الرومان.

(٢) نقل شيئاً من هذا الكتاب محمد راغب باشا في كتاب سفينة الراغب المطبوعة ببولاق سنة ١٢٨١هـ. (ص ٦٧٠ إلى ٦٧٥).

(٣) وفي كتاب سفينة الراغب ص ٦٧١ (سبعين) غلط. والصواب تسعين.

(٤) ص ١٣٥ إلى ٤٤٦ من كتابه السابق ص ١٩٨.

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ٤٣١ من طبعة بيروت سنة ١٨٧٩ وص ٥٥١ من طبعة مصر سنة ١٣٢٧ وج ٣ ص ١٦٥ من الترجمة الفرنسية لدى سلان.

كتاب الفلاحة النبطية منسوبة لعلماء النبط مشتملة من ذلك<sup>(١)</sup> على علم كبير. ولما نظر أهل الملة<sup>(٢)</sup> فيما اشتمل عليه هذا الكتاب وكان باب السحر مسدوداً والنظر فيه محظوراً فاختصروا منه الكلام في النبات من جهة غرسه وعلاجه وما يعرض له في ذلك، وحذفوا الكلام في الفن الآخر منه جملة. واختصر ابن العوام كتاب الفلاحة النبطية على هذا المنهاج، وبقي الفن الآخر منه مغفلاً نقل منه مسلمة في كتبه السحرية أمهات من مسائله». وقال في موضع آخر<sup>(٣)</sup>: «كانت هذه العلوم<sup>(٤)</sup> في أهل بابل من السريانيين والكلدانين وفي أهل مصر من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التأليف والآثار ولم يترجم من كتبهم فيها إلا القليل مثل الفلاحة النبطية من أوضاع أهل بابل، فأخذ الناس منها هذا العلم وتفننوا فيه ووضعت بعد ذلك الأوضاع».

«أما الذين جاءوا بعد خولسن من الباحثين عن حقيقة ذلك الكتاب لا سيما كتشمد المذكور آنفاً ونولدكه فبرهنوا البراهين الناطقة على أنه من تأليفات الشعوبية المفرطين في تفضيل الأمم الأجنبية على العرب المحض المتخذين كل وسيلة جائزة أو مكروهة أو مذمومة بلاغاً إلى مبتغاهم. فغرض كتاب الفلاحة النبطية إثبات أن قدماء أهل بابل قد توصلوا في مدارج الحضارة والتقدم العلمي إلى غاية لم تقترب منها العرب في الجاهلية ولا فيما بعد الإسلام. وحيث إن معرفة أحوال بابل وأثر القديمة قد اندرست كلياً منذ قرون عند الشرقيين، اخترع صاحب الفلاحة النبطية الأسماء والنوادر والأخبار وزور ولفق وموه وفي كل وادٍ هام ووشى كلامه ونسج كتابه بالخرافات الشنيعة والأكاذيب الفظيعة».

---

(١) أي من علم الفلاحة المرتبطة بعلوم السحر.

(٢) أي الملة الإسلامية.

(٣) مقدمة ابن خلدون ص ٤٣٤ بيروت وص ٥٥٤ مصر وج ٣ ص ١٧١، الترجمة الفرنسية.

(٤) أي علوم السحر والطلسمات.

«ومن أعجب العجائب أن كتاب الفلاحة النبطية على المحتمل ليس تأليف ابن وحشية كما قيل في عنوان الكتاب وصدوره، بل إنما هو من مختلقات أبي طالب الزيات<sup>(١)</sup> الذي نسبته إلى ابن وحشية أي إلى رجل قد مات وقت نشر التصنيف تخلصاً من ذم إخوانه المسلمين وتبرئة لنفسه من تهمة النفاق والإفتراء. وأنتم تدرون ما أكثر مثل ذلك الفعل عند أصحاب الإحكاميات والسحريات والكيمياء وكم من تأليف عُزِيّ مثلاً إلى هرمس وجاماسب وغيرهما من الحكماء الوهميين، وكم نسب إلى أبي معشر ومسلمة المجريطي من كتاب ألف بعد موتهما بقرون - وإني مرتاب حتى في وجود ابن وحشية الذي عزا إليه صاحب كتاب الفهرست ص ٣١١ إلى ٣١٢ عدة كتب في علوم السحر، وص ٣٥٨ كتاباً في الكيمياء من دون أن يفيدنا شيئاً ما من أحوال حياته، وأسماءه أبو بكر أحمد بن علي<sup>(٢)</sup> بن المختار بن عبد الكريم بن جريثا بن بدنيا بن برطانيا بن غلاطيا (كذا) الكسداني. فترون أن أسماء أجداده وهمية لا أصل لها في اللغات الآرامية (ومنها النبطية) أو في لغات أخرى، بل إن برطانيا وغلاطيا أسماء ولايتين مشهورتين من ولايات المملكة الرومانية<sup>(٣)</sup> ذكرا أيضاً في كتابين لبطليموس منقولين إلى العربية<sup>(٤)</sup> فيتضح أنها جعلت أسماء أشخاص تزويراً. وزيادة على ما قلته نستفيد من كتاب الفهرست ص ٣١٢ أيضاً أن جميع تأليفات ابن وحشية في السحر إنما عرفت برواية أبي طالب الزيات. فذلك يزيدني ريباً في حقيقة وجود ابن وحشية<sup>(٥)</sup>.

(١) راجع نولده ص ٤٥٣ إلى ٤٥٥.

(٢) وقيل ابن علي بن قيس بن المختار.

(٣) أعني Galatia Britannia - ولعل بدنيا تحريف بـ Bithynia أو بنونيا Pannonia.

(٤) وهما الجغرافيا وكتاب الأربع مقالات.

(٥) المرجح استنتاجاً أن شك الأستاذ نلليو في وجود ابن وحشية لا محل له؛ لأن أبي طالب الزيات إنما ينسب جميع الكتب المترجمة في السحر لأستاذه ابن وحشية أي أنه ينسبها إلى شخص قريب منه وعلى الأخص قرابة التلميذ من الأستاذ، ولا سيما في الزمان. وابن وحشية ولو أنه اسم غريب إلا أنه يظن أنه اسم عربي وعلى وزن عربي، ولا يعقل أن أبي طالب الزيات يخلق اسماً غير معروف أو يخلق اسماً لا مسمى له ويؤمل أن تنال المؤلفات التي ينسبها إليه ثقة المشتغلين بتلك الفنون، بل يرجح أن ابن وحشية كان موجوداً وأن أبي طالب الزيات لم ينشر هذه الكتب منسوبة إليه إلا بعد موته. ولو نسب الزيات إلى شخص غير معروف لظن لهذا الطعن أثر =

ثم نرجع إلى علم الكيمياء، فنجد أنفسنا مسوقين إلى أن نقرن اسم «جابر بن حيان» بحران. وهو رجل ذو شخصية محققة الأثر في تاريخ علم الكيمياء. ولم يتحقق الباحثون من تاريخ مولده. ولكن التاريخ يدل على أنه كان تلميذاً للأمير خالد الأموي، وهو أول أمير عربي عني بالعلم ليكون عالماً، وكان ثابت القدم في علم الكيمياء، وتنسب مقالات كثيرة في ذلك العلم لجابر بن حيان. وتدل التقاليد على أن أكثرها صحيح النسب إليه.

يقول مسيو «برتيلو» M. Berthelot في الجزء الثالث من كتابه «الكيمياء في القرون الوسطى» La Chimie en moyenage (باريس ١٧٩٣) في تحليل تاريخي قيّم إن تاريخ كيميائي العرب ينقسم إلى قسمين: الأول ينحصر في نقل المباحث الكيماوية التي قام بها فحول من علماء الإسكندرية. والثاني ينحصر في ما ابتكر العرب في ذلك العلم بعد أن اتخذوا عمدتهم على مباحث الإسكندرية. غير أنه ينسب كل ما في هذا العلم من الابتكارات في العصر العربي لجابر بن حيان حتى قال فيه «لجابر بن حيان في الكيمياء، ما لأرسطوطاليس من قبله في علم المنطق».

ونشر مسيو برتيلو في كتابه ذاك ستة مقالات صحت لديه نسبتها إلى جابر ويعتبرها مسيو برتيلو كمثال لما وصل إليه العقل العربي في ذلك العلم من الابتكار، ويقول بأن كل الباحثين في هذا العلم من بعده كانوا عالة عليه نقلاً وتعليقاً.

---

= من بعده. غير أن الأمر الذي لا تشوبه شائبة عندي هي أن هذه الكتب بعد تحقيق الأستاذ نلليو من وضع أبي طالب الزيات. على أن اختلاق أسماء غير معروفة في نسب ابن وحشية يجعل مجالاً للشك في وجوده. غير أن ورود هذه الأسماء في آخر السلسلة يحمل الظن بأن ابن وحشية لم يكن عربياً الأصل، بل من الكلدانيين أو السريانيين وأنه له جدين على الأقل اعتنقا الإسلام من قبله. والمعروف أن هؤلاء لا يحفظون أنسابهم كما يحفظها العرب. ولهذا يفتح مجال واسع لأبي طالب الزيات لكي يتخذ من أسماء الولايات الرومانية أجداداً لابن وحشية مبالغة في تكريمه في أعين العرب.

لقد ظل العرب طوال قرون يقصرون مباحثهم في الكيمياء على البحث وراء تحويل المعادن إلى ذهب. ولكن انقلبت الفكرة فيما بعد ذلك فأخذت الكيمياء بضلع أوسع من العلاقة بعلم الطب، ولو أنها لم تتحرر تحريراً مطلقاً من الأساطير القديمة. وكان لذلك العلم ثلاثة أغراض عند القدماء: الأول إيجاد محلل عام لكل المواد العنصرية. ثانياً اكتشاف ما يدعونه بحجر الفلاسفة الذي يحول المعادن إلى ذهب. ثالثاً العثور على إكسير الحياة، وهو دواء يشفي جميع العلل والأمراض.

إن موضوع هذا العلم كما كان يدركه القدماء لا يمت بأصرة بعيدة أو قريبة لعلم الكيمياء كما عرف في العصور الأخيرة، غير أن تحويل العناصر إلى بعضها بالتجارب الكيماوية لم يصبح في القرن العشرين ذلك الحلم الخيالي الذي تصور أهل القرن التاسع عشر أن القدماء تعلقوا بأهدابه ضلة. على أن كل ما يهمننا في هذا الموضوع هو ما أقر عليه المؤرخون في تاريخ العلم عند العرب في أنهم كانوا ذوي كفاءات اختبارية عظيمة، وأنهم أجروا اختبارات جليلة القدرة كبيرة الفائدة، ولو أنهم لم يدركوا كل الإدراك ما كان لاختباراتهم تلك من الشأن والخطر الكبير.

إن كل المتون التي نشرها مسيو برتيلو بلا استثناء تبدأ بالتحذير من إذاعة أسرار تلك الصناعة، وغالباً ما تتضمن فقرات يدرك منها أن كاتب المتن قد تعمد أن يغفل ذكر بعض التجارب والاختبارات لئلا يتناولها العامة الذين لم يتثقفوا فيفسدون على الناس أمرهم وينكثون فتل الآداب والأخلاق، بما يصبح بين أيديهم من الذهب الذي يحولونه عن المعادن الأخرى.

والكيماويون من العرب يدعون أنهم وصلوا إلى تحويل المعادن إلى ذهب، وأنهم وقفوا على سر ذلك. والتاريخ مملوء بإشارات إلى تلك الدعوى. غير أن بعض الناقدين من معاصرين الذين ادعوا هذه الدعوى يقولون بأن دعواتهم لا

دليل عليها ولا صحة لها. و كثيرًا ما أشار المؤرخون إلى أن المعلم الثاني، أبا النصر الفارابي كان يعتقد بصحة ذلك الأمر، وأنه كان ثابت اليقين في إمكان تحويل المعادن إلى ذهب. غير أنه مات فقيرًا معدمًا، بينما تجد أن الرئيس ابن سينا، وهو ممن لم يعتقدوا ذلك الاعتقاد، مات في كفاف من العيش، وكان في استطاعه أن يجمع ثروة كبيرة، لو أنه أراد ذلك.

ولقد اختلف المشتغلون بالكيمياء من العرب في كيفية تحول المعادن أي في صحة الكيمياء كما كانت تعلم في الصور الأولى. فقال بعضهم بأنها تتحرك فيصير النحاس فضة وتصير الفضة ذهبًا. وقال غير هؤلاء إن المعادن لا تتغير إلا في صورتها لا غير، فيصيب النحاس فيصير أبيض اللون كالفضة، وتصيب الفضة فتصير كالذهب، ولكن كل معدن يظل حافظًا لصفاته الأصلية فتظل الفضة فضة والنحاس نحاسًا والذهب ذهبًا. (راجع المقتطف م ٤١ ص ١٠٥ وما بعدها).

قال حاجي خليفة في كشف الظنون: «إن الناس في علم الكيمياء على طريقتين، فقال كثير ببطلانه منهم الشيخ الرئيس ابن سينا، أبطله بمقدمات في كتاب الشفا، والشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية، صنف رسالة في إنكاره. وصنف يعقوب الكندي أيضًا رسالة في إبطاله، وكذلك غيرهم. لكنهم لم يوردوا شيئًا يفيد الظن لامتناعه فضلًا عن اليقين، وذهب آخرون إلى إمكانه منهم الإمام فخر الدين الرازي، فإنه في المباحث الشرقية عقد فصلًا في إمكانه. والشيخ نجم الدين على الشيخ ابن تيمية وزيف ما قاله في رسالته ومؤيد الدين الطغرائي صنف فيه كتبًا منها: «حقائق الإشهادات» وبين إثباته والرد على ابن سينا».

ولا يقصد هنا بالإثبات والإنكار إلا مسألة تحويل المعادن بعضها إلى بعض لأن الظاهر أن هذه الفكرة هي التي دار حولها محور علم الكيمياء في كل عصور المدنية العربية.

قال الرئيس ابن سينا في إنكار تحول المعادن:

«نسلم بإمكان صبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب، إلا أن هذه الأمور المحسوسة يشبه أن لا تكون هي الفصول (أي الخواص) التي تصير بها هذه الأجساد أنواعاً، بل هي أعراض ولوازم، والفصول مجهولة. وإذا كان الشيء مجهولاً فكيف يمكن أن يقصد قصد إيجاد أو إفناء!».

وقال الإمام الرازي مثبتاً:

«الإمكان العقلي ثابت، لأن الأجسام مشتركة في الجسمية، فوجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الكل. أما الوقوع فلأن انفصال الذهب عن غيره هو بالرزانة، وكل واحد منهما يمكن التشابه فيه ولا منافاة بينهما».

ونقل الفارابي تعليل أرسطو في إثبات التحول:

«إن الفلزات واحدة بالنوع، والاختلاف الذي بينها ليس في ماهيتها، وإنما هو في أعراضها. فبعضه في أعراضها الذاتية، وبعضه في أعراضها العرضية وكل شيئين من نوع واحد اختلفا بعرض، فإنه يمكن انتقال كل واحد منهما إلى الآخر، فإن كان العرض ذاتياً عسر الانتقال، وإن كان مفارقاً سهل الانتقال، والعسر في هذه الصناعة إنما هو لاختلاف أكثر هذه الجواهر في أعراضها الذاتية، ويشبه أن يكون الاختلاف الذي بين الذهب والفضة يسير جداً».

وقال الإمام شمس الدين محمد بن إبراهيم الأنصاري:

«إذا أراد المدبر أن يصنع ذهباً نظير ما صنعتها الطبيعة من الزئبق والكبريت الطاهرين، فيحتاج إلى أربعة أشياء كمية كل واحد من ذينك الجزئين وكيفية ومقدار الحرارة الفاعلة للطبخ وزمانه. وكل واحد منها عسر التحصيل. وأما إن أراد ذلك بأن يدبر دواء وهو المعبر عنه بالإكسير مثلاً، ويلقيه على الفضة

ليمزج بها ويستقر خالداً فيها ويكسوها لون الذهب ووزانته - المقصود بها الثقل النوعي في الاستعمال الحديث - فاستخراج ذلك بالتجربة يحتاج إلى استقراء حال جميع المعادنات وخواصها. وإن استخرج بالقياس فمقدماته مجهولة. ولا خفاء في عسر ذلك ومشقته».

ومما يلاحظ هنا أن أقوال المثبتين والمنكرين كلها نظرية مبنية على الأقيسة المنطقية، ولا شأن لها بالعمليات.

ومما لا شك فيه أن العرب أخذوا مبادئ الكيمياء من اليونان. فإن منهم فلاسفة بحثوا في الأصول العنصرية منهم هيرقليطس الأفسوسي الذي قال بأن النار أصل العناصر، وأمبيذقليس الذي قضى بأن العناصر أربعة: الماء والهواء والنار والتراب. وقد تدعى بالاستقصات الأربعة، وديموقريطس الذين قال: يتكون العالم من حركات الجواهر الفردة المكونة للهيولي، وأناكساغوراس الذي اتبع طريقة قياس التمثيل في حل معضلات الطبيعة الكونية. وأرسطوطاليس الذي قضى بأن الأثير يجب أن يضاف إلى العناصر الأربعة وأنه عنصر من العناصر.

ولما انتقلت علوم اليونان إلى مصر من طريق مدرسة الإسكندرية توسع الكهنة الذين كانوا يدرسون العلوم في الاشتغال بعلم الكيمياء، وزعموا أنهم حولوا المعادن إلى ذهب في أول عصور المسيحية؛ فأضلوا كثيراً من محبي الاستطلاع والطامعين في الغنى العاجل حتى اضطر الإمبراطوران ساويرس وديوقلتيانوس أن يأمرًا بإعدام كل كتب الكيمياء. ولكن نجت منها طائفة وصلت إلى أيدي العرب فكانت عمدتهم في هذا الموضوع ومنها اقتبسوا الألفاظ اليونانية المستعملة عندهم في الكيمياء.

\*\*\*

في خلال القرون الوسطى ترجمت عدة مقالات عن «جابر بن حيان» إلى اللاتينية. ويدعونه «جيبير» Geber وكان له أثر كبير في تكوين مدرسة كيماوية ذات أثر في بلاد الغرب. وبعد قليل كثر العارفون بتلك الصناعة، فكتبوا مقالات كثيرة في اللاتينية نسب أغلبها إلى جابر. غير أنها ظاهرة الانتحال. على أن الروايات عن جابر كثيرة، والقصص من حوله عديدة وجوهه. غير أن مسيو برتيلو يعتقد بأن كل الظواهر التاريخية تدل على أن جابرًا كان ذا آصرة قريبة ونسب أدنى إلى حران في أوائل القرن الثاني من التاريخ الهجري.



- ٥ -

جابر بن حيان



## ماهيته التاريخية

لعل أبا عبد الله أو أبا موسى<sup>(١)</sup> جابر بن حيان بن عبد الله أشهر من أن يذكره تاريخ العلم في العصر العربي من العلماء. فإن اسمه يقترب من حيث الشهرة ومن حيث الأثر النافع بأسماء العظماء من رواد الحضارة والعمران. ولقد قال فيه الأستاذ «برتيلو» المؤلف الفرنسي، وصاحب كتاب «تاريخ الكيمياء في القرون الوسطى» إن اسمه ينزل في تاريخ الكيمياء منزلة اسم أرسطوطاليس في تاريخ المنطق. فكان جابرًا عند «برتيلو» أول من وضع لعلم الكيمياء قواعد علمية تقترب باسمه في تاريخ الدنيا.

ولقد عرف جابر بن حيان في العالم اللاتيني باسم «جيبير» Geber واشتهر بكتاب عرف في اللاتينية باسم Summa perfectionis ويقول البَحَّاثَةُ «هوليمارد» بأن هذا الكتاب مأخوذ عن كتاب جابر المسمى «الخالص». على أن لجابر في العالم اللاتيني كثيرًا من المؤلفات المنسوبة إلى من يعرفونه «جيبير»، غير أن هذا الكتاب أشهرها وأعمها بين الناس انتشارًا. على أن الفرق بين جابر وبين من يعرف في العالم اللاتيني باسم «جيبير» قد ذهب ببعض المؤلفين في العصور الأخيرة إلى

---

(١) يقول بعض المؤرخين إن اسمه أبو عبد الله وآخرون يقولون إنه أبو موسى، وإذا صحت الروايتان دلنا على أنه كان لجابر ولدان يدعى أحدهما عبد الله والآخر موسى.

القول بأنهما شخصان مختلفان. ولكن الأستاذ «هوليمارد» قد أثبت أن جابر بن حيان هو بعينه المعروف في العالم اللاتيني باسم «جبير» وأن كل الكتب المنسوبة في اللاتينية إلى الاسم الأخير هي تراجم أو اقتباسات عن مؤلفات العالم الفارسي أصلاً، العربي نسبة.

في القرن الثامن الميلادي «الثاني من الهجرة» عاش جابر بن حيان في بلاط الخليفة هارون الرشيد في بغداد، وكان على صلة حسنة بالبرامكة، والظاهر من سيرته أنه كان أشد تعلقاً بهم منه بخليفة المسلمين<sup>(١)</sup> لأن البرامكة كانوا يعلقون على علم الكيمياء شأنًا كبيرًا، وكانوا يشتغلون بذلك العلم ويدرسونه درسًا عميقًا. ولقد ذكر جابر في كتابه «الخواص» كثيرًا من المحاورات التي وقعت بينه وبينهم في معضلات هذا العلم. ويقول القفطي في ترجمة جابر في كتابه «تاريخ الحكماء»<sup>(٢)</sup> إنه برز في فروع العلوم الذائعة في عهده ولا سيما علم الكيمياء. والظاهر أنه كان له نصيب من الاشتغال بعلم الطب وطرق العلاج؛ لأنه كان من الشائع في ذلك العهد أن يقترن العلم بالكيمياء بالعمل في صناعة الطب.

كل هذه الأشياء تحوط اسم جابر بن حيان بكثير من الأسباب التي تدعو إلى التأمل والنظر. أما ماهيته التاريخية فالمحقق منها أشياء خمسة:

أولاً: أن اسمه جابر بن حيان (بن عبد الله)<sup>(٣)</sup>.

---

(١) ولعل هذه الصلة راجعة إلى عاطفة قومية أكثر منها علاقة علمية.

(٢) جابر بن حيان الصوفي الكوفي. كان متقدماً في العلوم الطبيعية بارعاً في صناعة الكيمياء، وله فيها تأليف كثيرة ومصنفات مشهورة. وكان مع ما اشتهر من علوم الفلسفة متقلداً للعلم المعروف بعلم الباطن، وهو مذهب المتصوفين من أهل الإسلام. وذكر محمد بن سعيد السرقسطي المعروف بابن المشاط الاضطرابي الأندلسي «أنه رأى لجابر بن حيان تأليفاً في عمل الاضطراب يتضمن ألف مسألة لا نظير لها». راجع تاريخ الحكماء ص ١١ طبعة مصر.

(٣) ولعل عبد الله تسمية لغير معروف كالعادة المتبعة في صرف اسم (عبد الله) على الجد غير المعروف في نسبة شخص ما.

ثانيًا: أنه كان فارسيًا أصلاً، عربيًا نسبةً ومنشأً.

ثالثًا: أنه عاصر الرشيد والبرامكة.

رابعًا: أنه كان على صلة ما بجعفر الصادق.

خامسًا: أنه أشهر من ألف في العربية في علم الكيمياء.

\*\*\*

### حياته ومولده

هو أبو عبد الله جابر بن حيان الكوفي<sup>(١)</sup> وقد يذكر بكنية أبي موسى. ولا يعرف بالضبط مكان ميلاده. ولكن كل الثقة من المؤرخين يكادون يجمعون على أنه ولد إما بطوس في خراسان، في الشمال الشرقي من بلاد فارس، وإما في حران بالعراق، على أن بعض الذين ترجموا عن حياته من المشتغلين بعلوم المشرق وتاريخه يرجحون أن طوس مسقط رأسه<sup>(٢)</sup> وكذلك يجمع كل الثقة على أنه قضى شطرًا من حياته في مدينة الكوفة<sup>(٣)</sup> وكان صديقًا للبرامكة وزراء هارون الرشيد<sup>(٤)</sup>، وأنه عاش ردحًا من الزمان في بلاط بغداد. وقد ينسبه بعض الباحثين إلى طرسوس، كما فعل المستشرق واستنفلد Wastenfeld أو يذهب غيره إلى أنه صابئ من حران كما فعل المستشرق «دريبلو» D'Herbelot في المؤلف المسمى «المكتبة الشرقية» Biliotheque orientale ص ٣٦٠.

---

(١) راجع ابن النديم في كتاب الفهرست.

(٢) يقول الأستاذ هولميارد «Holmyard»: «إن الراجح أن يكون جابر بن حيان قد ولد بطوس مسقط رأس الفردوسي الشاعر الفارسي المشهور - راجع مجلة Science Progress عدد يناير سنة ١٩٢٥ ص ٤٢٠.

(٣) قال الأستاذ هولميارد: «يقال إن معمل جابر بن حيان الكيماوي قد عثر عليه وفي أثناء الحفر في أنقاض منازل بالكوفة منذ قرنين من الزمان» راجع مجلة Science Progress عدد يناير سنة ١٩٢٥ ص ٤٢٠.

(٤) يستدل على ذلك بأن أهدى إليهم كثيرًا من كتبه المعروفة.

ومن أغرب ما عثرت عليه من أقوال بعض الذين ترجموا عن حياة جابر من الإفرنج أن بعضهم نسبته إلى إشبيلية من بلاد الأندلس<sup>(١)</sup> وليس هذا هو الخطأ الوحيد الذي وقع فيه الأوروبيون في ترجمة جابر. فقد ذكر في بعض التراجم أن جابرًا- «أشهر علماء العرب وفلاسفتهم»<sup>(٢)</sup>- وفي موضوع آخر أنه «عربي» مجرد عن كل نعت<sup>(٣)</sup> ثم تجد أنه ملك العرب<sup>(٤)</sup> وفي مخطوطة<sup>(٥)</sup> من المخطوطات نعت بأنه ملك العجم، وفي مخطوطة نادرة كتبت قبل سنة ١٥٠٠م يدعى بملك الهند<sup>(٦)</sup> وهذا يدل على أن الأوروبيين حتى عهد قريب لم يحققوا شخصية جابر ابن حيان، وأن كل علمهم بشخصه كان قاصرًا على أنه «شرقي» وأن غالبهم كان يعتقد أنه «عربي» في حين أنه فارسي، انتسب إلى المدرسة الكيمياوية العربية.

\*\*\*

يستدل من التواريخ المحققة أن البرامكة ظلوا ممتعين بثقة هارون الرشيد سبعة عشر عامًا، أي من سنة ٧٨٦م إلى ٨٠٣ ميلادية (١٧٠هـ - ١٨٨هـ) فعلى هذا نستطيع أن نرجع بحياة جابر في عهد فتوته وشبابه إلى تاريخ سابق على سنة ٧٦٥م (١٤٨هـ) وهي السنة التي توفي فيها جعفر الصادق، وأن عهد رجولته يقع في الربع الأخير من القرن الثامن الميلادي ما بين (٧٧٥/

(١) يرجح كثيرًا أن السبب في هذا الخطأ راجع إلى تشابه في الاسم بين جابر بن حيان وجابر بن أفلح الإشبيلي الفلكي المعروف الذي عاش في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري).

(٢) راجع ترجمة روسيل Russell لمؤلفات جابر بن حيان المطبوعة بالإنجليزية في لندن سنة ١٦٧٨ حيث ذكر أنه The Most Famous Arab Prince & Philosopher.

(٣) راجع النسخة المطبوعة من مؤلفات جابر في نورمبرج Nuremberg سنة ١٥٤١م.

(٤) في النسخة المطبوعة من مؤلفات جابر في دانزج Danzig سنة ١٨٤٢م. ومن الغريب أن تطبع هذه النسخة في أواسط القرن التاسع عشر ويدعى فيها جابر بأنه ملك العرب مع أن الأوروبيين كانوا قد جاسوا خلال الشرق وكل كتب التراجم العربية المشهورة لا يخلو منها كتاب من ترجمة لجابر.

(٥) في مكتبة بودلي بأكسفورد Liber bracticus Geberis de invectione Perfectai Magistrii.

(٦) Liber qin flos maturarum Jocran. 1943 طبع سنة ١٤٧٣م.

٨٠٠م - ١٥٩ / ١٨٤هـ)، أما حاجي خليفة في كتاب «كشف الظنون» فيقول بأنه توفي سنة ١٦٠هـ أي ما بين سنتي ٧٧٦ - ٧٧٧م. غير أن هذا القول ظاهر الخطأ إذا راعينا الاعتبارات السابقة وذكرنا علاقة جابر بالبرامكة، تلك العلاقة المحققة الوجود بكثير من المراجع التاريخية.

أما الجلودقي<sup>(١)</sup> فقد روى في كتابه «نهاية الطلب» كثيرًا مما عانى كيميائيو العرب لدى أول اشتغالهم بهذا العلم من الاضطهاد والمصاعب. وذكر عن جابر ابن حيان أنه خلص من الموت مرارًا عديدة، كما أنه قاسى كثيرًا من انتهاك الجهلاء لحرمة ومكانته، وأنهم كانوا يحسدون عليه علمه وفضله، وأنه اضطر إلى الإفضاء ببعض أسرار الصناعة (أي الكيمياء) إلى هارون الرشيد وإلى يحيى البرمكي وابنيه الفضل وجعفر، وأن ذلك هو السبب في غناهم وثروتهم، ولما ساورت الرشيد الشكوك في البرامكة وعرف أن غرضهم نقل الخلافة إلى العلويين مستعينين على ذلك بمالهم وجاههم، وقتلهم عن آخرهم، اضطر جابر ابن حيان أن يهرب إلى الكوفة خوفًا على حياته<sup>(٢)</sup> حيث ظل مختبئًا حتى أيام المأمون فظهر بعد احتجابه، وكل ما يهمننا في هذه الرواية أن المعروف على رواية ابن النديم وحاجي خليفة أنه توفي سنة ١٦٠هـ (٧٧٦ - ٧٧٧م) ولكن إذا صحت رواية الجلودقي فلا بد من أن يكون جابر قد عاش بعد هذا العهد بزمان طويل، لأن المأمون لم يرتق عرش الخلافة إلا سنة ١٩٨هـ ٨١٣م. وهذه الروايات المتناقضة توسع مجالًا كبيرًا للبحث والتأمل.

(١) مؤلف واسع الاطلاع على تاريخ كيمائي العرب، توفي سنة ١٣٦٠م - ٧٦٢هـ.

(٢) هذا هو السبب في نسبته للكوفة عند بعض المؤرخين.

## مؤلفاته

كان جابر بن حيان من أكثر العلماء كتابة وتأليفًا. أما قائمة كتبه الأصلية التي كانت بين يدي ابن النديم صاحب الفهرست فقد فقدت. ولذلك تجد أن القائمة التي ذكرها في الفهرست ناقصة لا يعتمد عليها كمرجع يصح أن يعتبر كاملاً. أما العلامة «فلوجل» Flugel الألماني فاعتمد عليها واتخذها مرجعاً تاماً، وكان ذلك من أكبر الأخطاء التي اعتورت بحثه في حياة جابر هو وتلاميذه الملتفون من حوله، الناحون في البحث نحوه<sup>(١)</sup> أما ترجمة «برتيلىو»<sup>(٢)</sup> لأسماء الكتب التي أخذها عن الفهرست لابن النديم فأكثرها غير صحيح؟ وفي ذلك دلالة على أنه لم يستطع أن يدرك معنى الأسماء إدراكاً تاماً، وأنه لم يحقق ما وقع فيها من التصحيف والخطأ النقلي.

أما إذا أردنا أن نذكر كل مؤلفات جابر التي تناقلت الألسن أسماءها منسوبة إليه، فإن ذلك يشغل فراغاً كبيراً، ولكننا نذكر هنا أشهر كتبه المعروفة مقسمة إلى أربعة أقسام:

**الأول - (أ) الكتب التي ذكرها صاحب الفهرست والكتب التي يوجد منها طبعات معروفة أو مخطوطات محفوظة.**

**الثاني - (ب) كتبه المشهورة التي لم تعرف في العالم العربي الحديث وعرفت في أوروبا.**

**الثالث - (ج) الكتب المذكورة في الفهرست وهي إما معروفة بالاسم فقط وإما موجودة بالفعل.**

---

(٢١) راجع الأستاذ هولميارد رئيس القسم العلمي في الجمعية الطبية الملكية بإنجلترا في مقالاته عن جابر بن حيان.

الرابع - ( د ) الكتب التي لم تعرف إلا عناوينها.

ولقد أجمع أكثر من وقفت على كتاباتهم في جابر على أن كتاب «السموم» من الكتب التي فقدت ولم يعرف منها إلا اسمها، ولكن الحقيقة على الضد من ذلك كما سنرى.

\*\*\*

( أ ) الكتب التي ذكرها صاحب الفهرست والكتب التي يوجد منها طباعات معروفة أو مخطوطات محفوظة :

- ( ١ ) كتاب أسطقس الاس الأول نقل بالزنكوغراف في الهند سنة ١٨٩١ .
  - ( ٢ ) كتاب أسطقس الاس الثاني نقل بالزنكوغراف في الهند سنة ١٨٩١ .
  - ( ٣ ) كتاب أسطقس الاس الثالث نقل بالزنكوغراف في الهند سنة ١٨٩١ .
- ويظهر أن الجزء الثالث من هذا الكتاب هو المعروف عند صاحب الفهرست بكتاب الاسطقس .
- ( ٤ ) كتاب تفسير الاسطقس: وهذا يضاف إلى الكتب الثلاثة المتقدمة ولم يذكره صاحب الفهرست .
  - ( ٥ ) كتاب الواحد الأول: منه نسخة بالقسم العربي من المكتبة الأهلية (Bibliothque Nationale) بباريس في المجموعة رقم ٢٦٠٦ وأرجح أنه هو بعينه الكتاب الذي ذكره صاحب الفهرست باسم كتاب الواحد الكبير .
  - ( ٦ ) كتاب الواحد الثاني: منه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة رقم ٢٦٠٦ ويرجح أنه المعروف عند ابن النديم باسم الكتاب الواحد الصغير .
  - ( ٧ ) كتاب الركن: يرجح أنه بعينه كتاب الأركان. وقد أخذت مقتوعات

منه في القسم السابع من كتاب «رتبة الحاكم» للمجريطي، ويقول هولميارد بأن كتاب رتبة الحاكم نسب خطأ إلى المجريطي. وقد ذكر جابر نفسه كتاباً له باسم كتاب الأركان الأربعة في كتابه (نار الحجر)، أما المجريطي فهو أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي الذي عاش في مدينة مدريد في حكم الحكم الثاني (٩٦١-٩٧٦م) درس الفلسفة والرياضيات والفلك والكيمياء في الشرق، وكان على صلة بإخوان الصفا، ويظن أنه كتب بعض فصول من رسائلهم المعروفة، بما في ذلك الفصل المكتوب في الكيمياء، وقد أكثر من ذكرهم في كتاب رتبة الحاكم.

(٨) كتاب البيان: نقل بالزنكوغراف في الهند سنة ١٨٩١.

(٩) كتاب النور: نقل بالزنكوغراف في الهند سنة ١٨٩١.

(١٠) كتاب الزئبق: طبع برتيلو المؤلف الفرنسي كتابين أحدهما باسم كتاب الزئبق الشرقي، والآخر باسم الزئبق الغربي، ونقلهما من مكتبة ليون في القسم العربي مجموعة رقم ٤٤٠، ومنهما نسختان بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة رقم ٢٦٠٦.

(١١) كتاب الشعر: منه نسخة بالمتحف البريطاني بالمجموعة رقم ٧٧٢٢ نمرة ٥.

(١٢) كتاب التبويب: منه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة رقم ٢٦٠٦ وذكره الطغرائي، راجع المجموعة رقم ٨٢٢٩ بالمتحف البريطاني.

(١٣) كتاب الدرّة المكنونة: في المتحف البريطاني مخطوطة بهذا العنوان ضمن مؤلفات جابر بن حيان بالمجموعة رقم ٧٧٢٢.

(١٤ و ١٥) كتاب الشمس وكتاب القمر: أي كتاب الذهب وكتاب الفضة.

يرجح أنه مختصر عن كتاب الأحجار السبعة، وقد ذكره الجلدقي في نهاية الطلب ومنه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة رقم ٢٦٠٦.

(١٦) كتاب التراكيب: منه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة رقم ٢٦٠٦ ويرجح أنه الذي ذكر في الفهرست باسم كتاب التركيب.

(١٧) كتاب الحيوان: يذكر الجلدقي كتابًا نسبه إلى جابر بعنوان كتاب حياة الحيوان.

(١٨) كتاب الأسرار: يرجح أنه كتاب «سر الأسرار» المحفوظة منه نسخة بالمتحف البريطاني (بالمجموعة رقم ٢٣٤١٨ نمرة ١٤) وأنه هو الذي ذكر منه الطغرائي عدة مقطوعات في عدة مواضع، (راجع مجموعة المتحف البريطاني رقم ٨٢٢٩) وفي اللاتينية مخطوطة تنسب إلى جابر عنوانها (Secreta Secretorum) في كلية جوفنيل وكايوس Govnille & Caius college رقم ١٨١ وفي كلية كوربس كرستي Corpus christi كمبردج رقم ٩٩.

(١٩) كتاب الأرض: لجابر كتاب «أرض الحجاز» طبعه برتيلو مأخوذاً عن مجموعة ليدن رقم ٤٤٠ ومنه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة رقم ٢٦٠٦.

(٢٠) كتاب التركيب الثاني: منه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة رقم ٢٦٠٦.

(٢١) كتاب الخواص: منه نسخة بالمتحف البريطاني رقم ٤٠٤١ وبالمجموعة رقم ٢٣٤١٩.

(٢٢) كتاب التذكير: ترجم العلامة هولميارد اسم هذا الكتاب من الإنجليزية The book of rendering masculin فهو إذن خاص بالبحث في عنصر الإنتاج

المعروف وليس بمأخوذ عن مجرد التذكر الذهني. وفي المتحف البريطاني مخطوطة بهذا العنوان مذكورة ضمن مؤلفات جابر بالمجموعة ٧٧٢٢ رقم ١٢.

(٢٣) كتاب الاستتمام: ذكر الطغرائي بعض مقطوعات صغيرة من هذا الكتاب (راجع محفوظات المتحف البريطاني رقم ٨٢٢٩)، وكذلك ذكره الجلدقي في كتابه نهاية الطلب. وهذا الكتاب يقابل اسم الكتاب المعروف في اللاتينية ومنسوب إلى جابر بعنوان: *Liber da investigation perfectioni*.

(٢٤) كتاب الأحجار: نقل بالزنكوغراف في الهند سنة ١٨٩١.

(٢٥) كتاب الروضة: ذكره الجلدقي في الجزء الثامن من كتابه نهاية الطلب.

(٢٦) كتاب المنافع: في مكتبة برلين مخطوطة رقم ٤١٩٩ بعنوان كتاب منافع الأحجار.

(٢٧) كتاب الإيضاح: نقل بالزنكوغراف في الهند سنة ١٨٩١.

(٢٨) كتاب مصححات أفلاطون: منه نسخة بالقسطنطينية بمكتبة راغب باشا مجموعة ٩٦ رقم ٤.

(٢٩) كتاب الضمير: منه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة رقم ٢٦٠٦ وذكره الجلدقي في الجزء الثاني من نهاية الطلب باسم كتاب الضمير في خواص الإكسير.

(٣٠) كتاب الموازين: طبعه برتيلو مأخوذاً من نسخة بليدن محفوظة بالمجموعة ٤٤٠ ويظن مستر هولميارد أن هذا الكتاب هو المعروف بعنوان *Liber de ponderibus artis* المحفوظة منه نسخة في مكتبة الجمعية الكيماوية بباريس رقم ١٦٥٤ ص ١٠٣ في فهرست المكتبة.

(٣١) كتاب الملك: ذكر صاحب الفهرست أن جابرًا قد ذكر أنه ألف كتابًا

باسم «كتب الملك». وهذا يدل إن صح، على أن الكتاب المذكور كان يتكون من عدة كتب جمعت تحت عنوان واحد، ومما يؤيد هذا الزعم أن برتيلو طبع كتاب الملك عن نسخة بليدن رقم ٤٤٠ من المجموعة العربية في حين توجد نسخة أخرى مختلفة عما طبع برتيلو في المكتبة الأهلية بباريس رقم ٢٦٠٥ وهاتان النسختان مختلفتان عن نسخة من كتاب الملك نقلت بالزنكوغراف في الهند سنة ١٨٩١، ويرجح هولميارد أن هذا الكتاب نقل إلى اللاتينية وذكره بوريليوس Borellius. راجع محفوظات الجمعية الكيميائية بباريس رقم ١٦٥٤ ص ١٠٣ وذكره كاريني Carini أيضاً بعنوان Rivista sicola.

(٣٢) كتاب الرياض: منه نسخة بمكتبة بودلي رقم ٧٠ وأخرى بالمتحف البريطاني المجموعة ٧٧٢٢ رقم ٥.

\*\*\*

#### (ب) كتب ذات خطر لم تعرف في العالم العربي الحديث:

(٣٣) كتاب أبي قلمون: في الجدول الذي ذكر فيه صاحب الفهرست مؤلفات جابر يذكر كتاب بعنوان «كتاب إلى قلمون».

وقد ترجم برتيلو اسم هذا الكتاب إلى الفرنسية فكان عنده Lire le livre du cameleon caméleon وكلمة Livre à Qalamoc. (Plus- être fait-il) معناها الحرباء وبالإنجليزية Chameleon) أما الباحثة «فلوجل» فيقرر أن قراءة «إلى قلمون» في الفهرست تصحيف أو خطأ في النقل، وأنها تقرأ «أبي قلمون» ويقول «هولميارد» أن ما قرره «فلوجل» لا يحتمل شكاً؛ لأن كلمة «أبي قلمون» في العربية اسم للحشرة المعروفة بالإنجليزية باسم Jasper وهي حشرة تأكل الذباب. وقد ضرب المثل في العداء بالضب والنون والذباب وأبي قلمون.

(٣٤) كتاب الـ «ب دوح»: ذكر في الفهرست. ويقول «هولميارد» إن برتيلو

قد أخطأ في قراءة الاسم إذ قرأه كتاب البدوح Al-Badouh من غير أن يفسر ما البدوح هذا. ويقول بأن القراءة الصحيحة هي كتاب الـ «ب دوح» لأن مجموع هذه الأحرف يمثل القيمة العددية (٢٤٦٨) غير أنني أرجح صحة قراءة برتيلو. فإننا ما نزال نرى على بعض الخطابات كلمة «بدوح» وتحتها الرقم (٨٦٤٢) وهو الأصح لا الرقم (٢٤٦٨) كما ذكر هولميارد. وهو طلسم يفيد السرعة والإنجاز. ولعله كان يستعمل «كما قال هولميارد» كتعويذة طلسمية تسهل على الوالدات إذا تعسرن في الوضع. والعلامة دو ساسي من هذا الرأي.

(٣٥) كتاب المجردات: ذكر في الفهرست، وهو بعينه المعروف في اللاتينية باسم Liber de nudatorum ونسب إلى الرازي خطأ (راجع دوزي) وذكره أيضاً بوريليوس.

(٣٦) كتاب التصريف: وهو المعروف في اللاتينية باسم Liber mutatorium.

(٣٧) كتاب الثلاثين كلمة: معروف في اللاتينية باسم Liber de xxx verbis.

(٣٨) كتاب الخمسة عشر: معروف في اللاتينية باسم Liber xv منه نسخة عربية في مكتبة جامعة ترينيتي بأكسفورد رقم ٣٦٣.

(٣٩) كتاب مصححات سقراط: يظن هولميارد أنه نفس الكتاب المعروف في العالم اللاتيني باسم Ad landem Socratis dixit Ceberis منه نسخة في مكتبة بودلي رقم ١٤١٦.

(٤٠) كتاب السبعين: ذكره برتيلو ووصفه أتم وصف، وهو معروف في العالم اللاتيني باسم Liber Lxx في المتحف البريطاني بالمجموعة ١٠٧٦٤.

(٤١) كتاب شرح المجسطي: ذكر في الفهرست وترجمه «جيرار الكريموني» Gerard of Cremona ومنه مخطوطة بجامعة كوربس كرستي بأكسفورد

بالمجموعة ٢٣٣ وأخرى بمكتبة بودلي وثالثة بمكتبة جامعة كمبودج.

(٤٢) كتاب الوصية: منه نسخة بالمتحف البريطاني بالمجموعة ٧٧٢٢ ومنه ترجمة لاتينية Geberi testamentum في جامعة ترينيتي بكمبريدج (مجموعة ٩٢٥ و١٣٨) وقد طبعت هذه الترجمة عدة طبعات.

(٤٣) كتاب الملاغم: ذكر في رتبة الحاكم. أما الملاغم في الكيمياء فيراد بها خليط من معدن وزئبق. وفي المعادن، الملغمي معدن يكون على هيئة بلورات أو كتل كبيرة أو نصف سائل أبيض اللون فضيه، إذا قصم أو قطع أحدث صريراً. وهو مؤلف من فضة وزئبق. أما ملغم الذهب فهو حصى معدنية صغيرة الحجم كالحمص بيضاء اللون حبيبية القوام سهلة التفتت. وقد تكون على هيئة موشورات بيضاء ضاربة إلى الاصفرار ثلثها ذهب وثلثاها زئبق.

(٤٤) كتاب الخالص: يقول هوفر Hoefer في كتابه «تاريخ الكيمياء» إن كتاب الخالص هو الأصل الذي أخذ عنه الكتاب المعروف في العالم اللاتيني باسم Summa Perfectionis غير أنه لم يؤيد قوله هذا ببرهان.

\*\*\*

(ج) الكتب المذكورة في الفهرست وهي إما موجودة أو معروفة بالاسم فقط:

(٤٥) كتاب صندوق الحكمة.

(٤٦) كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل.

(٤٧) كتاب الحدود: منه نسخة بمكتبة القاهرة.

(٤٨) كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار: منه نسخة بالمتحف البريطاني في المجموعة ٧٧٢٢ رقم ٥٤ وأخرى بمكتبة القاهرة. وطبعه في لوندرا مصحوباً بترجمة إنجليزية للأستاذ ستيل R. Stule سنة ١٨٩٢ ونشره لوزاك Luzac & co.

(٤٩) رسالة في الكيمياء: منها نسخة بمكتبة القاهرة.

(٥٠) كتاب في علم الصنعة الإلهية والحكمة الفلسفية: منه نسخة بمكتبة القاهرة.

(٥١) كتاب خواص إكسير الذهب: منه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة ٢٦٢٥ رقم ٦. وترجمه إلى الإنجليزية العلامة هولميارد ونشر بمجلة «science Progress» سنة ١٩٢٢ ص ٢٥٨ حيث ذكر خطأ أنه رسالة من كتاب الخواص المار ذكره.

(٥٢) كتاب المقابلة والمماثلة: بمكتبة برلين رقم ٤١٧٧ قسم عربي.

(٥٣) كتاب الرحمة: طبعه برتيلو عن نسخة مخطوطة بمكتبة ليون رقم ٤٤٠ قسم عربي. أما الأستاذ هولميارد فيقول إن هذا الكتاب من تأليف أبي عبد الله محمد بن يحيى ذكر فيه كثيراً من المقطوعات عن جابر. ودليله على هذا أن مؤلفه ذكر اسم نفسه في أكثر من موضع من الكتاب.

(٥٤) كتاب الرحمة الصغير: طبعه برتيلو ومنه نسخة في المكتبة الأهلية بباريس رقم ٢٦٠٥، ونقل بالزنكوغراف في الهند سنة ١٨٩١.

(٥٥) كتاب التجميع: طبعه برتيلو عن نسخة في مكتبة ليون رقم ٤٤٠ قسم عربي.

(٥٦) كتاب التجريد: نقل بالزنكوغراف في الهند سنة ١٨٩١. وذكر جابر أنه ألف هذا الكتاب بعد ١١٢ مؤلفاً له وأنه يؤلف حلقة من سلسلة كتبه في الميزان.

(٥٧) كتاب السهل: منه نسخة بالمتحف البريطاني رقم ٧٧٢٢.

(٥٨) كتاب الصافي: منه نسخة بالمتحف البريطاني رقم ٧٧٢٢.

(٥٩) كتاب الإحراق.

(٦٠) كتاب التلخيص.

(٦١) كتاب الإبدال.

(٦٢) كتاب زهر الرياض.

وهذه الكتب الأربعة الأخيرة ذكرها الجلدقي.

(٦٣) كتاب الأصول: في المتحف البريطاني بالمجموعة ٢٣٤١٨ رقم ١٣

وذكر بوريليوس أنه تُرجم إلى اللاتينية تحت عنوان *Liber Radicum*.

(٦٤) كتاب مهج النفوس: ذكره الجلدقي في الجزء الثاني من نهاية الطلب.

(٦٥) كتاب شرح كتاب الرحمة: ذكره الجلدقي في الجزء الثاني من نهاية

الطلب.

(٦٦) كتاب العفو: ذكره الطغرائي. وبالمتحف البريطاني نسخة رقم ٨٢٢٩.

(٦٧) كتاب الراحة: ذكره الطغرائي.

(٦٨) كتاب السر المكتوم: ذكره الطغرائي.

(٦٩) كتال العوالم: ذكره الطغرائي، وكذلك ذكر برتيلو مؤلفاً بهذا العنوان

في الطبعة التي أخرجها لكتاب الموازين. ومن هذا الكتاب نسخة في المكتبة

الأهلية بباريس رقم ٢٦٠٦.

(٧٠) كتاب الذهب.

(٧١) كتاب الفضة.

(٧٢) كتاب النحاس.

(٧٣) كتاب الحديد.

(٧٤) كتاب الأسرب.

(٧٥) كتاب القصدير أو القالي.

ومن هذه الكتب الستة نسخ بالمكتبة الأهلية بباريس رقم ٢٦٠٦.

(٧٦) كتاب الخارصيني: والخار الصيني معدن سمي في اللاتينية Katesim

ويرجح أنه تركيب من الزنك والحديد. ويقول دوزي إنه اسم صرف على الزنك

وحده. ومنه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس رقم ٢٦٠٦.

(٧٧) كتاب الإيجاز.

(٧٨) كتاب الحروف.

(٧٩) كتاب الكبير.

ومن هذه الكتب الثلاثة نسخ بالمكتبة الأهلية بباريس رقم ٢٦٠٦.

(٨٠) كتاب نار الحجر: ومنه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس رقم ٢٦٠٦.

وطبعه برتيلو عن نسخة بمكتبة ليون رقم ٤٤٠.

\*\*\*

#### (د) كتب لم تعرف إلا عناوينها:

(٨١) كتاب الأربعة.

(٨٢) كتاب التصعيد.

(٨٣) كتاب الأطيان.

(٨٤) كتاب التنقية.

وهذه الكتب الأربعة ذكرها الجلودقي بلا تعليق في نهاية الطلب.

(٨٥) كتاب التنزيل.

(٨٦) كتاب المنتهى.

ذكرهما جابر نفسه في كتاب الخواص.

(٨٧) كتاب الخمسين: ذكره جابر في كتاب الزئبق الغربي.

(٨٨) كتاب الأدلة: ذكره جابر في كتاب الموازين.

(٨٩) كتاب صفة الكون: ذكره جابر في كتاب الرحمة الصغير.

(٩٠) كتاب تدبير الحكماء: ذكره جابر في كتاب الموازين.

(٩١) كتاب السموم.

ولقد اضطررت هنا إلى ذكر كتاب السموم بين كتب جابر التي لم تعرف إلا عناوينها مجارة للرأي الشائع في أوروبا في حين أن هذا غير صحيح كما سيبين بعد.

### كتاب السموم

من أشهر مؤلفات جابر بن حيان كتاب السموم؛ لأن السموم في الكيمياء وفي المادة الطبية *Materia Medica* من أشد الأشياء علاقة بعلم الطب. غير أن الظاهر أن أكثر الباحثين من المستشرقين، ومن بينهم فئة من مثل الأستاذ روسكا وهولميارد ودو ساسي لم يعثروا على نسخة من كتاب السموم. غير أنني عثرت في المقتطف على مقالة نشرت بالمجلد ٥٨ ص ٤٠، ٤١ على شيء عن كتاب السموم نجتزئ منه ما يأتي إتماماً لفائدة البحث:

«ولجابر بن حيان كتاب اسمه السموم، منه نسخة بالمكتبة التيمورية بمصر يقال فيها إن مؤلف الكتاب هو أبو موسى جابر بن حيان الصوفي تلميذ جعفر

الصادق، وأن هذه النسخة نسخت بشيراز سنة ثلاث وخمسمائة خراجية، وإذا ثبتت نسبة هذا الكتاب إلى جابر بن حيان فهو إذاً أقدم الكتب العربية التي وصلت إلينا؛ لأن جابر توفي سنة ١٦٠ للهجرة على ما ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون، وذلك يطابق سنة ٧٧٦ ميلادية. وفي رواية أخرى، أن جابرًا كان تلميذًا لخالد بن يزيد، وهذا توفي سنة ٨٥ للهجرة. وقد تضاربت الأقوال في مسقط رأسه، فقيل في طوس وقيل في الكوفة، وقيل بحران في القرن الثالث الهجري وإنه كان صابئًا.

«وهذه النسخة مبدوءة بالبسملة ولكنها خلو من الحمدلة والصلاة والتسليم. وهذا يدل على أنه كان صابئًا ولعل البسملة زيادة من النساخ».

«والكتاب مقسوم إلى ستة فصول»:

«الأول: في أوضاع القوى الأربع وحالها مع الأدوية المسهلة والسموم القاتلة، وحال تغير الطبائع والكيモسات المركبة منها أبدان الحيوانات. والثاني في أسماء السموم ومعرفة الجيد منها والرديء وكمية ما يسقى من كل واحد منها وكيف يسقى وأوجه إيصالها إلى الأبدان. والثالث: في ذكر السموم العامة الفعل في سائر الأبدان والتي تخص بعض أبدان الحيوان دون بعض، والتي تخص بعض الأعضاء من أبدان الحيوانات دون بعض. والرابع: في علامات السموم المسقاة والحوادث العارضة عنها في الأبدان والإنذار فيها بالإخلاص والمبادرة إلى علاجه والحكم بالإياسي مما لا حيلة فيه. والخامس: السموم المركبة وذكر الحوادث الحادثة عنها. والسادس: في الاحتراس من أخذ السموم قبل أخذها. فإذا أخذت لم تكد تضر، وذكر الأدوية النافعة في السموم إذا شربت من بعد الاحتراس منها».

«وقد قسم السموم إلى ثلاثة أنواع: حيوانية ونباتية وحجرية، فمثال الأولى

مرار الأفاعي ومرارة النمر ولسان السلحفاة وذنب الإيل والأرنب البحري والضفدع والذراريح والعقارب والكلب الكلب، ومثال الثانية: البيش وقرون السنبل والأفيون والبنج والأسود والشوكران والشيلم والجوز مائل والكسيرة وبزر قطونا والقطر والكمأة وصمغ الشذاب والبلاذر والدفلي والخربق واللفاح واليبروج وعنب الثعلب والحلثيت. ومثال الثالثة: الزنجار والزئبق والزرنيخ والنورة والزاج والشب والطلق وبرادة الحديد وبرادة الذهب».

«وقد أكثر المؤلف من ذكر فلاسفة اليونان وأطبائهم كأنه اعتمد عليهم ولا سيما في الكلام العلمي عن فعل السموم كقوله: «قد أطلق بقراط وجالينوس وأندروماخس وسائر أصحاب المهنة الطبية أنه لا شيء في أجسام الحيوان من الأخلاط أكرم من الدم وأنه قاعدة البدن».

### تلمذته على جعفر الصادق

تقع في أكثر التراجم التي كتبت عن حياة جابر بن حيان على أنه تتلمذ للإمام السادس جعفر الصادق<sup>(١)</sup> (٨٠ أو ٨١ إلى ١٤٧هـ - ٦٩٩ أو ٧٠٠ إلى ٧٦٥م) وليس في التاريخ الزمني ما يناقض ذلك. فإن المرجح أن جابرًا قد عاش ما بين سنتي (١١٢ أو ١٢٣ إلى ١٩٥هـ - ٧٣٠ أو ٧٤٠ إلى ٨١٠م)<sup>(٢)</sup> ولكن الشك يقع في أن جعفر قد اشتغل بالكيمياء.

(١) الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

(٢) راجع تحقيق الأستاذ هولميارد في مجلة الكيمياء والصناعة Chemistry & Industry عددي ٥، ١٢ - أكتوبر سنة ١٩٢٣. وذكر حاجي خليفة في كشف الظنون أن جابرًا توفي سنة ١٨٠هـ. وهذا مناقض لتحقيق الأستاذ هولميارد. على أنه في رواية أخرى أنه كان تلميذًا لخالده بن يزيد. وهذا توفي سنة ٨٥هـ، ٧٠٤م فالفرق بين وفاة خالده ورواية كشف الظنون عن وفاة جابر ٧٥ سنة قمرية. وعلى تحقيق الأستاذ هولميارد لم يعمر جابر أكثر من ٨٠ عامًا على الأكثر أو ٧٠ عامًا شمسيًا، وهذا يعادل ٨٣ عامًا على الأكثر أو ٧٢ عامًا قمريًا. وهذا يوسع مجالًا كبيرًا للشك والبحث معًا.

نترك هذا البحث إماماً لنحقق النظر في مسألة أثار غبارها الأستاذ روسكا<sup>(١)</sup> Ruska، فإنه يقول بأن المسلمين ينقسمون إلى قسمين عظيمين، الشيعة والسنيون، وأن الشيعة غالبهم من الفرس، ويقدمون علياً بن أبي طالب، ولهم فيه معتقدات شتى. وأنهم أكثر نزعة إلى الصوفية: أي الباطنية الإسلامية، من نظرائهم الآخرين، وإذا كان جعفر الصادق سليل بيت علي بن أبي طالب، لذلك يحترمه الشيعة احتراماً كبيراً، ويحلونه مكانة عالية من نفوسهم. ولهذا فالأستاذ روسكا يرجح أن يكون جابر، وهو فارسي، ولا يبعد أنه كان ذا نزعة صوفية<sup>(٢)</sup> قد احتك بجعفر الصادق، وأنه كانت بينهما صلة وصدقة. وهذا القول هو الذي يرجح به الأستاذ روسكا أن علاقة كانت بين جابر وبين جعفر الصادق.

غير أن الأستاذ روسكا لا يقف عند هذا الحد، بل يذهب بعد هذا إلى رأي آخر حيث يحاول أن يثبت أن جعفر لم يشتغل بعلم الكيمياء، ويريد من جهة أخرى أن يقول بأن كتب الكيمياء المنسوبة إلى جعفر متحلة فعلاً، وأنه لم يشتغل بذلك العلم، ولم يؤلف فيه. وهو يمضي في هذا الرأي مورداً كثيراً من الأسباب التي تحمله على الاستمساك به. غير أننا نورد سبباً واحداً من الأسباب التي ذكرها، فهو يقول بأنه مما يبعد تصوره أن الاشتغال بعلم الكيمياء، وإن كان قد انتشر وذاع في الإسكندرية وبغداد ودمشق، قد يحتمل أن يكون قد وصل إلى المدينة، حيث كان يعيش جعفر الصادق، أحد أركان الشيعة، وإمام من أئمتها العظام، وأن يكون قد اشتغل عن الدعوة الشيعية بالزئبق والفوسفور أو بتعليم أمثال جابر بن حيان طريقة تحويل المعادن بعضها إلى بعض. واستناداً على هذا الرأي، لا يقف

(١) الأستاذ روسكا Prof. Roska في كتابه: كيمابو العرب جزء ثان المطبوع في هيدلبرج سنة ١٩٢٤ Arabische alchimesten Vol II Heidelberg 1924.

(٢) في كتاب السموم المخطوط المحفوظ في المكتبة التيمورية بمصر يذكر أن مؤلفه جابر بن حيان الصوفي «كذا» تلميذ جعفر الصادق. وترجمه القفطي بأنه جابر بن حيان الصوفي. راجع تاريخ الحكماء، القفطي ص ١١١ طبعة مصر.

عند حد الاعتقاد بأن جعفر لم يشتغل بالكيمياء لا غير، بل يمضي معتقداً بأن كل الكتب المنسوبة إلى جابر والتي ذكر فيها جابراً كان تلميذاً لجعفر يجب أن تعتبر مدخولة على جابر، وأنها من مختلقات العصور التالية لعصرهما.

على أن في مذهب الأستاذ روسكا كثيراً في مواضع الشك وترجيحات لا مرجحات لها. وذلك للأسباب التالية:

أولاً: لم يستدل في التواريخ الموثوق بها أن جعفر الصادق أمضى كل حياته بالمدينة لم يرحها.

ثانياً: أن قول الأستاذ روسكا في أنه لم يعرف أن المدينة كانت مركزاً لدراسة علم الكيمياء، إن كان صحيحاً، فإن صحته لا تنافي مطلقاً أن يكون الإمام جعفر قد درس الكيمياء في مكان آخر.

ثالثاً: إن علم الكيمياء لم ينتعش ويشمر إلا بين أيدي الفارسيين أولاً، وأنهم كانوا يعكفون على الاشتغال به.

رابعاً: إن الصوفيين غالب ما كانوا يدخلون المصطلحات الكيماوية في أشعارهم الباطنية.

خامساً: ولهذا، نقول بأن جعفر إذ كان من عمد الشيعة وأئمتها الكبار وإذ كان على اتصال بشيعة فارس، فلهذا لا يوجد من سبب ظاهر يحول دون الاعتقاد بأنه كان يشتغل بعلم الكيمياء، ومن طريق نظري على الأقل، إن لم يكن من طريق عمل تجريبي.

سادساً: إن جابراً كان صوفيّاً كما هو مرجح من مقدمة كتاب السموم الذي ذكر قبلاً، ومن ترجمة القفطي له في تاريخ الحكماء.

سابعاً: إن العادة المتبعة في الطريقة الصوفية أن يتبع كل صوفي منهم شيخاً

له ولا يبعد أن يكون جابرًا قد تتلمذ بالفعل على جعفر في الصوفية، ولا يبعد أن يكون قد سمع منه شيئًا في الكيمياء.

كل هذه الحقائق والاحتمالات لا تدل، حتى ولو لم يثبت أن جعفر كان مشتغلًا بالكيمياء، على انبثات جبل الصلة بين جعفر وجابر، كما أنه لم يثبت أن جعفر لم يكن عارفًا بمبادئ الكيمياء وأغراضها.

على أن القول في ذلك عديدة وجوهه مشعبة نواحيه. وقد يحتمل أن يكون رأي الأستاذ روسكا صحيحًا، وقد يكون هو الواقع، غير أن البراهين تنقصه.

### منزلته في التاريخ

ليس من شك في أن اسم جابر بن حيان من الأسماء الخالدة في التاريخ. وسواء أكان عربيًا أم فارسيًا، مسلمًا أم صابئًا، خراسانيًا أم كوفيًا، فإنه من مفاخر الشرق برمته، بل من مفاخر الإنسانية كلها. ولهذا نود في هذه الخاتمة أن ننبه بعض الذين ينحون علينا بقولهم إننا نريد أن نتقص العرب في مدنيّتهم وعلومهم، على أن النصفة والإقساط في القول، لا سيما لدى النظر في مباحث التاريخ، لن تتوافر أسبابهما إلا بتوافر أسباب الاستقلال في الرأي. ولهذا نختم هذا البحث متسائلين كما سأل أرسطوطاليس إخوانه في التلمذة: «إذا اختلف أفلاطون والحق، فأيهما أولى بالمحبة»<sup>(١)</sup>.

---

(١) نشرت بعددي مايو ويونية في سنة ١٩٢٦ من المقتطف.

**أسلوب الفكر العلمي**

**نشأته وتطوره في مصر خلال نصف قرن**



نشوء أساليب الفكر، سواء أكانت علمية أم أدبية، وتغير نزعات الفن، واختلاف السبل التي تنتجها الآمال أو تتمشى فيها العواطف أو تثور من أجلها الانفعالات، كلها منازع لا تدل على شيء دلالتها على أن للأمم حياة كامنة، تختفي وراء الظواهر الاجتماعية التي تقع آثارها تحت حسنها، على أننا إن مضينا في بحثنا هذا مؤمنين بأن لأساليب الفكر نشوءاً وأن لنزعات النفس مناهج تتغير وتتحول، وإن للآمال التي تجيش في الصدور والعواطف والانفعالات التي تمتلئ بها المشاعر مناح خاصة، ومنازع تتبدل ولا تثبت على حال، فإنما نمضي في ذلك مقتنعين كل الاقتناع بأن للأساليب الفكرية وما إليها من مظاهر الحياة الكامنة أجلاً ينقضي كحياة الأفراد، وأن نشوءها وتطورها خاضع جهد الخضوع لسنن الحياة، وإن كان من الصعب أن نعرف من حقيقة تلك السنن شيئاً، أو نستبين من خوافيها أمراً.

تكون الحياة الكامنة في الأمم من مجموع تلك «الآمال الغامضة المبهمة التي تجيش في صدور الآلاف المؤلفة من أبناء آدم وهم عاجزون عن إقناع شهوتنا أو التعبير عن حقيقتها، والسقطات والهزائم التي تمر في عالم الحياة من غير أن يعرفها أحد ويهتم بها إنسان، والرغبات التي تعيش في صدور الناس ممتدة في

سلسلة من التواصل والتتابع غير متناهية، أو تتشكل في صورة من صور حياتهم، والمحاولات التي يتشبث بها الناس ابتغاء الوصول إلى حل المشكلات العملية التي يملها الطمع عليهم، أو تبعث بها الحاجة إلى النفوس، وتلك الساعات الطويلة التي ينفقها محبو العلم سدى، طمعاً في الوقوف على أسرار الطبيعة: جماع هذه المجهودات المخبوءة وراء أستار الحياة، هي التي تكون ذلك الهيكل الذي نسميه «فكر الأمة» ولا يطفو منه ظاهراً على سطح الحياة إلا جزء بارز في صورة من الأدب أو العلم أو الفن أو المنتجات المادية<sup>(١)</sup>.

وإذن ففي مشاعر الناس وآمالهم وانفعالاتهم وعواطفهم، وفي أعماق تصوراتهم يجب عليك أن تتغلغل مسترشداً بمصباح «ديوجينيس»<sup>(٢)</sup> لتفتش في تلك الأغوار القصية عن ضالتك، إذا أردت أن تتكلم في أساليب الفكر أو تعبر عن شيء من أسرار الحياة الكامنة في تضاعيف الأمم، على أنك لا محالة عاجز عن أن تبلغ من التغلغل في صميم تلك الأغوار إلى نهاية تلمس فيها الحقيقة العلمية، أو تبلغ عندها إلى الأسباب التي تحرك الجماعات وتقصرها على أن تتبع في الحياة طريقاً ما.

من هنا نعلم علماً حقاً أن الوقوع على نقطة ابتداء نبدأ منها سفرنا في تقصي الأسباب التي تغير من أساليب الفكر أمر بعيد مناله، إن نحن بحثنا وراءه في حياة الأمم الكامنة. لهذا يجب علينا أن نرجع إلى ظواهر الحياة الملموسة لتتخذ منها نقطة ابتداء نتقصى بها شيئاً عن المتجه الذي يتمشى فيه الفكر، وأن ندرس الأسباب الظاهرة التي حدت بالجموع البشرية إلى اتباع سبيل دون غيرها أو

---

(١) راجع الأستاذ مرتز في مقاله: نزعة الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، ص ١٥، ١٦ من الطبعة العربية.

(٢) فيلسوف يوناني من المدرسة الكليية كان يمشي في وضح النهار وفي يده مصباح منار، فإذا سئل عن ذلك أجاب: أفتش عن إنسان.

الاستئانة لفكرة أو مذهب أن مبدأ دون أن نتصور يوماً أن في استطاعتنا معرفة الأسباب الحقيقية المستترة وراء تلك الظواهر.

«خصت بعض عصور التاريخ بقيام حركات فاصلة، وحوادث عظيمة امتصت كل القوى العاملة النشيطة، واندمجت فيها كل العناصر العقلية والتخيلية، حتى إنك لتجد أن تلك الحركات قد مضت مستبدة بأمورها إما لتخضع كل القوى المنبعثة في عصر ما للعمل في سبيل إبراز غرض معين، أو تثبت فكرة بذاتها، وإما أن تلغيها وقد جرفت أمامها كل شيء إلى جو من التنازع والجلاد، يوجه بكل ما فيه من مختلف الصور والقوى إلى تزكية الحادث الرئيسي الذي تلتف من حوله قوة الفكر والعناصر. والأمثال التي يرويها التاريخ كثيرة، منها تلك القرون الطويلة التي يقص أخبارها تاريخ اليهودية، والعصور الأولى التي أئبعت فيها الكنيسة النصرانية، والزمان الذي تقشعت فيه عن المدنية سلطة اللاهوت، وزمان الإصلاح البروتستانتي، وعهد الثورة الفرنسية<sup>(١)</sup>.

في مثل هذه العصور لا يعوزك البحث أن تعنت نفسك باحثاً وراء نقطة ابتداء ترتكز عليها، وتتخذها لبحتك أساساً. في حين أنك تمر على قرون أخرى من الزمان مرّاً سراعاً، فلا تجد فيها من حادث يلتئم من حوله الفكر أو أشخاص يجذبون بقوة عقولهم أو ثورة مشاعرهم أو قوة انفعالاتهم أو تأجج عواطفهم، عقول الناس حول فكرة أو مذهب أو مبدأ تتخذ منه نقطة ارتكاز ترتكز عليها. قد تعجز عن أن تجد نقطة ارتكاز ترتكز عليها في عصر برمته من عصور التاريخ. وقد تعجز عن أن تقع على ذلك في تاريخ أمة، وقد تفوز بأمنيتك في تاريخ أمة أخرى. فهل تقع في تاريخ مصر الحديث، لا في تاريخها القريب منذ نصف قرن، بل منذ قرن ونيف من الزمان، منذ أن غزا نابليون أرض مصر إلى اليوم، على حادث التأم من حوله الفكر التثاماً يكفي لأن يغير من أساليب الفكرة العلمية والأدبية؟

(١) عن مرتز.

لم يترك فتح نابليون من أثر بين في تغير أساليب الفكر. فقد وطئت أقدام الجيش الفرنسي أرض مصر وتركتها، وأهل مصر في فجوة من كهف الزمان، بل في أعماق فجواته، ما تحركت فيهم شاعرية ولا انفجر فيهم انفعال ولا اهتزت لهم مشاعر.

لا يعوزنا لإثبات هذه النظرية من دليل. فإن أكبر علماء الأزهر، كانوا إذ ذاك أكبر عون لنابليون على تحقيق مطامعه، ولم يهتز فيهم عرق ولا نبض لهم قلب. السبب في كل هذا أن الحياة الكامنة أو الفكر الكامن كان إذ ذاك مفكك الأوصال مشتت العناصر ضعيف الأثر، فلم يلتئم حول فكرة معينة أو مبدأ بذاته فينوء بقوة التثامه على تلك العقبة التي تصده عن الانصراف في السبيل التي تخطها له الطبيعة.

كذلك لا نستطيع أن نتخذ من عصر محمد علي الكبير نقطة ارتكاز قد يقال فيها إنها السبب في تغير أسلوب الفكر في مصر. فهناك سبقت الجماعات المصرية سوقاً نحو غايات لم تعرف يوماً أنها مسوقة في سبيلها، ولم تشعر بما ينتظرها وراء تلك الغايات من المقاصد التي كانت تجول في رؤوس زعمائها. نجد هذا جلياً واضحاً، لا في غزوات الجيش وحده، بل في ميدان العلم والمعرفة. فإن ذلك العهد على كثرة ما أخرج من نوابغ المتعلمين الذين أوفدهم المصلح الكبير إلى أوروبا، لم يخرج واحد استطاع أن يجمع شيئاً مما بددته مظالم الحكومات السابقة من قوة الفكر الكامن في المجتمع المصري حول غاية ما.

فإذا تركنا الحوادث التي انتابت مصر في أواخر القرن التاسع عشر، ورجعنا إلى الأشخاص لم نقع في طول ذلك العهد على مصري واحد استطاع أن يحرك من كوامن الفكر ويجمع شتاتها حول مذهب أو مبدأ ما. ولكننا نقع على رجل واحد خرج من جوف آسيا ليلعب على مسرح مصر دوراً نستطيع إذا ما تبينا طبيعته أن

نقع فيه على نقطة ارتكاز نرتكز عليها. على أننا لا نمضي في ذلك البحث قانعين بأن ما أحدث ذلك الزعيم من أثر هو نقطة ارتكازنا، بل طبيعة نزعته في تمثيل القديم، الذي ما يزال قائماً بيننا بكل ما أوتي من قوة التقليد وحكم العادة، هي التي نستطيع أن نتخذ منها نقطة ابتداء ننظر من ناحيتها في تغير أساليب الفكر العلمي في مصر، إن جاز لنا أن نقول بأن في مصر فكراً علمياً، وأن له أسلوباً تغير أو تبدل.

السيد جمال الدين الأفغاني هو ذلك الزعيم وهو لا يمتاز على غيره من زعماء المتدينين بشيء إلا بأنه أراد أن يتخذ من قوة الدين سبيلاً للتأثير السياسي والدعوة السياسية القائمة حول فكرة استقلال الشعوب الإسلامية، وإعداد العدة لمقاومة النفوذ الأوروبي في الشرق الإسلامي.

تعلم السيد جمال الدين الأفغاني منتحياً الأساليب العلمية العتيقة التي عكف عليها العرب منذ القرون الوسطى. فهو بذلك صورة مصغرة أو مكبرة لعصر من العصور البائدة في تاريخ الفكر الإنساني. وهو بنزعته السياسية أشبه الأشياء في عصره بالهياكل الحفرية التي تعيش بيننا بجثمانها وإن رجعت بتاريخها إلى أبعد العصور إيغالاً من أحشاء الزمان. لهذا نرجع بأنظارنا إلماً إلى نزعات العرب العلمية التي مثلها السيد الأفغاني في القرن التاسع عشر؛ لتتخذ من ذلك سبيلاً إلى المقارنة والاستنتاج.

والسيد الأفغاني وريث العرب بحق في علومهم وفلسفتهم. وقف من الرقي الفكري حيث وقفوا. ووقف عند النظر الغيبي، فكان في كل ما دبجت يراعتة أو تحرك به لسانه مثلاً حياً لما اختلط من مباحث آبائه، ولما تناثر خلال كتبهم من مختلف الأبحاث وما تضمنت مجلداتهم من متنافر الوضع الذي اتصفت به تأليفهم. وحد النظر الغيبي الذي انتهى عنده العرب جدير بإبراز أمثال ما أبرزوا

من كتب اختلط فيها العلم بالفن ليخرج من مجموعها فلسفة، وهي عنوان على ما بلغ الفكر الإنساني من تهوش وانحلال في القرون الوسطى.

\*\*\*

إذا كان ناموس جاذبية الثقل أعظم استكشاف وصل إليه العقل البشري في عالم الكون والفساد، فإن قانون «الدرجات الثالث» الذي كشف عنه الفيلسوف الكبير «أوغست كونت» لأكبر استكشاف وصل إليه العقل البشري في الطبيعة الإنسانية. وإن متابعتنا لشرح هذا القانون لهي النواة التي تدور حولها أبحاثنا. لذلك نتابع الكلام فيه بإيجاز إتماماً لفائدة البحث.

إن درس الإدراك الإنساني من كل ناحيته، وخلال كل الأزمان، يدلنا على وجود قانون ضروري يخضع له العقل، نستبينه من حقائق النظام الاجتماعي، والتجارب التاريخية الثابتة. فإن كل فكراتنا الأولية ومدركاتنا، وكل فرع من فروع معرفتنا، لا بد من أن يمر على التوالي بثلاث حالات مختلفة. الأولى: اللاهوتية أو التصورية التخيلية. والثانية: الميتافيزيقية الغيبية، أو المجردة. والثالثة: اليقينية الإثباتية أو الواقعة. هذا هو قانون الدرجات الثلاث. ويمكننا أن نحصر القول في هذا القانون بأن العقل الإنساني فيه بطبيعته كفاءة لأن يتحى ثلاث طرق مختلفة للتأمل من حقائق الأشياء. وطبيعته في كل من تلك الطرق تختلف عن الأخرى تمام الاختلاف، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا إنها تتضاد تمام التضاد. من هنا ينتج ثلاثة ضروب من الفلسفة أو بالأحرى ثلاثة أساليب للتفكير في اكتناه حقيقة الظواهر كل منها تنافي الأخرى. أما الأسلوب الأول فخطوة ضرورية يبدأ بها العقل في سبيل تفهم الحقائق أو البحث عن مصادرها. وأما الأسلوب الثالث فيمثل العقل في آخر حالات ارتكازه على الحقائق البارزة الملموسة. وليس الأسلوب الثاني إلا خطوة انتقالية تتوسط بين الأسلوبين.

أما العقل في الدرجة اللاهوتية، فإنه يبحث في طبيعة الأشياء وحقائقها، وفي الأسباب الأولى والعلل الكاملة، يبحث في الأصل والماهية والقصد من كل الأشياء التي تقع تحت الحس. وعلى الجملة يبحث في «المعرفة المطلقة» وهناك يفرض أو يسلم بأن كل الظواهر الطبيعية ترجع إلى الفعل المباشر الصادر عن كائنات تختفي وراء الطبيعة المرئية.

أما الدرجة الثانية، أي في الحالة الميتافيزيقية الغيبية، وهي ليست إلا صورة معدلة عن الدرجة الأولى، فإن العقل يستبدل فرض الكائنات السائدة على الطبيعة، بفرض قوات مجردة أو شخصيات محققة الوجود في نظره، في مستطاعها إحداث مختلف الظواهر. وليس ما يعني في هذه الدرجة من تفسير الظواهر إلا نسبة كل منها إلى مصدره الأول.

أما في الدرجة الأخيرة، وهي الدرجة اليقينية، فإن العقل، يكون قد اطرح طريقة البحث العقيم وراء الأسباب المجردة، وأصل الوجود الكوني ومنقلبه، والعلل الأخيرة التي تعود إليها الظواهر، وألقى بجهوده في سبيل معرفة السنن التي تحكمها. هنالك يتحد العقل والمشاهدة ليكونا أساس المعرفة، فإذا تكلمنا في هذه الحال في تفسير حقائق الكون، فلا نخرج عن إيجاد صلة بين ظاهرة من الظواهر، وبين مجموعة من الحقائق العامة التي يقل عددها تدرجاً بحسب تقدم العلم اليقيني.

فإذا نظرت بعد هذا التحليل في ما أبرز العرب من صور الفكر، من علم أو أدب أو فلسفة أو فن، وجدت أن فيها من آثار التخلخل والتشعب ما هو جدير بأن يبرز في عصر عكف فيه الفكر على طريقة الشك الغيبي لم يعدها إلى طريقة التحليل والنقد. ذاعت بينهم مذاهب فلسفية نقلها المترجمون، وجلهم من النساطرة واليهود ووثني حران، عن اليونانية. ولكنك لا تجد عندهم مدارس فلسفية

ينسب إليهم ابتكارها. فليس لهم مدرسة تعزى إلى الفارابي أو ابن رشد أو ابن سينا مثلاً، بل إن ابن رشد على الأخص لم تصبح له مدرسة تعتنق مذهبه الفلسفي الذي ذهب إليه في تفسير أرسطوطاليس وتشيد بذكره وتذود عن حياضه، إلا بعد أن انتقلت كتبه إلى جامعات أوروبا في القرون الوسطى. فالمذهب الفلسفي ظل رأياً فردياً عند العرب، وانقلب مدرسة فلسفية في أوروبا عند بدء نهضتها العلمية، بل إن شئت فقل عند بدء عكوفها على الأسلوب اليقيني. ذلك فرق جلي بين درجتين معيتين يمر بهما العقل الإنساني: الدرجة الغيبية والدرجة اليقينية.

وقد يخطئ بعض الناس إذ يقولون إن للسنيين أو للأشاعرة أو للمعتزلين مدارس فلسفية. فإن جماع هذه وما يجراها مذاهب لاهوتية استعانت بالفلسفة وبعض ضرورها دون بعض على بث أفكارها وقد يصح أن يكون من أفرادها من غلب عليه النظر الفلسفي. فواصل بن عطاء مثلاً قد نعتبه مجدداً من جهة ما يدعو إليه من حرية الرأي واتباع ما يرشد إليه العقل في النظر العلمي والفلسفي والديني. ولكن مدرسة المعتزلين، إن صح أن تدعى مدرسة بحق، ترجع في أصلها ونشأتها إلى النظر الديني المشوب بالفلسفة، أكثر من رجوعها إلى الفلسفة الصرفة، وكذلك الباطنيون «المتصوفون» فقد نقول إنهم فلاسفة يقولون بوحدة الوجود، كما كان يقول الذين أخذوا عنهم من الفرس وأساتذتهم أصحاب الأفلاطونية الجديدة في مدرسة الإسكندرية، ولكن لم يكن لأحدهم مدرسة تنسب إليه ذاع رأيها وكان لها أثر في تطور الفكرة الفلسفية في المجردات خلال عصر من العصور.

وأنت لو نظرت نظرة أخرى في المؤلفات العلمية الصرفة عند العرب لوجدتها قليلة، اللهم إلا بعضاً منها في الطب والكيمياء وخصائص النبات. وهي مؤلفات وسمت بطابع لا تراه يختلف كثيراً عن الطابع الذي وسمت به مؤلفاتهم في فروع المعرفة التي كانت ذائعة في عهدهم. كذلك إذا نظرت فيما كتبوا في النبات أو الحيوان، تجد أن المؤلف إن تحرر من الخلط بين فروع من التاريخ والأدب،

لم يتخط حد الوصف. فمن الكلام في صفات النبات أو الحيوان إلى نفعه في العلاج. وهنالك بعض مؤلفين أرادوا أن يوسعوا من دائرة تأليفهم فتناولوا الكلام في خصائص النباتات السحرية أو الطلسمات ونفعها في التمايم وتفسير الغيب. بل تراهم في حين آخر قد مزجوا بين الفلسفة والفن فوضعوا الموسيقى في الفلسفة اعتماداً في الغالب على كلمة نقلت إليهم عن فيثاغورس لدى قوله: «العالم عدد. العالم موسيقى».

هذه العقلية بذاتها هي التي ورثها السيد الأفغاني عن العرب، عقلية وقفت عند حد الأسلوب الغيبي لم تتعد وتكبت كل سبيل كان من الممكن أن يسلم بها إلى الأسلوب اليقيني. ولقد كان من السهل الهين أن السيد الأفغاني يجمع ما تبدد من قوى الفكر حول ذلك الأسلوب، كما كان المتعذر عليه أن يجمع قوة الفكر حول مبدأ جديد في العلم أو الفلسفة تلتئم من حوله شعب المجتمع المبددة لتدفع بقوتها نحو غاية أبعد مدى مما انتهت إليه أفكار آبائهم. لهذا نقول، ونقول بحق، إن ما استجمع السيد الأفغاني من عناصر الفكر القديم القائم على الأسلوب الغيبي قد ناء بجماعه على تلك النواة الحية التي كانت تتجمع حول الأسلوب اليقيني في أفكار الأمة فلم تقو على محوها، ولكن عاقت خطاها وما تزال تعوقها عن الانبعاث في سبيل الحرية الصحيحة.

فأثر السيد الأفغاني في حياة الفكر في مصر وإن شئت فقل في الشرق أثر سلبي صرف، لا يذكر في تاريخ الفكر إلا كأداة رجعية تلقت الجماعات قوة صدمتها بأسلوب حديث، هو الأسلوب اليقيني والنزعة الإثباتية، تتكبد بهما سبيل الغيب، لتتبع سبيل الشهادة.

على أن قوة ذلك الأسلوب الرجعي ما تزال قائمة بفؤوسها ومعاولها. ولكنها تهدم ما تحت قدميها، وتقطع بمعاولها الجذع الذي تركز عليه قدمها، لتنهيار

في النهاية وتذهب بدداً. فالمدرسة القديمة القائمة بين ظهرانينا تتبع سبيل النظر الغيبي، بل غالب ما ترجع سعيًا إلى النظر اللاهوتي. ذلك في حين أن المدرسة الجديدة أخذت تبني على النظر اليقيني أساس نهضة كبرى، سوف نرى عما قليل بواردها تنجلي لأعيننا ظاهرة من وراء حجب الغيب الكثيفة.

\*\*\*

طالما سمعنا من الذين لا يقوون على إنعام النظر طويلاً في مقدمات الأشياء ونتائجها، أن الثورة العربية بدء نهضة فكرية حديثة وأن ثورة ١٩١٩ قد تعدت حد البدء بنهضة لتكون خاتمة تطور عظيم في الأفكار، لا في ميدان السياسة وحده، بل في عالم العلم وميدان الاقتصاد. على أننا لا نسوق بأنفسنا مع الذين يسوقون بأنفسهم في هذه المغامرة الوعرة المتعسرة، حذر أن تغوص بنا أقدامنا في رمالها اللينة التي تبتلعنا غير شاعرين بليونتها ونعومة ملمسها. فإن مواجهة الحقائق على خشونتها لأقوم طريقة، وأهدى سبيلاً. إن نظرة واحدة في الثورة العربية كافية لأن تثبت لنا أن هذه الثورة، كثورة ١٩١٩، لم تمس من الحياة الكامنة في الأمة شيئاً، وأنها لم تتناول إلا ظاهر الحياة بآثار سريعة الزوال، كتلك الآثار التي تخطها يد الصبية فوق الرمال على شاطئ البحر، يكفي الذهاب بآثارها مد موجة واحدة من موجاته.

لم تتناول الثورتان شيئاً من تلك القواعد التي تركز عليها الحياة الكامنة في أغوار عقلية الجماعات. فإن اتجاه الفكرة في الثورة العربية نحو المساواة بين ضباط الجيش، واندلاع لهيب التحطيم والهيّاج في الثورة الأخيرة فجأة وبلا سابقة، لظاهرتان تكفيان وحدهما لإثبات ما نذهب إليه.

قامت الثورة الفرنسية على دعاية الأنيسكلوبيديين، ديدرو وأصحابه، لامتر وهولباخ وهلفتيوس، وعلى عقد روسو الاجتماعي وعلى آداب فولتير الواضحة،

بل على مجهود سلسلة من العظماء تعهدوا الفكر الكامن في طبقات الأمة المنتقاة منذ عهد ديكارت بتلك الأفكار الثابتة التي يذهب أثرها إلى أبعد غور من أغوار الحياة الخفية في نفس الأفراد والجماعات، فأخذت عناصر الثورة تتكون في الفترة ما بين ١٥٩٦ إلى سنة ١٨٧٩ أي منذ أن تنفس ديكارت نسيم هذه الحياة إلى اليوم الذي يخرج فيه أهل باريس يصيحون إلى السلاح.. إلى السلاح.

استجمعت عناصر الثورة في قرنين من الزمان دأبت فيها الجامعات على بث المذاهب العلمية والفلسفية- وقام بها فحول من الرجال أعطوا الجماهير أرقى المثل، كما تتحكم في رقاب الشعب المستنير لحكم الفرد، مستبدون تعهدوه بأقصى المثالات.

وما أنت في كل ذلك، إن أردت أن تضع تاريخًا صحيحًا، بناظر إلى عدد المتعلمين. فمن الجائز أن يكون في مصر اليوم من المتعلمين عدد يربو على عدد المتعلمين في فرنسا عندما قامت بثورتها، أو على عددهم في إنجلترا عندما انتزع زعماء الشعب وثيقة «الماغنا كارتا» من يد الطاغية المستبد، فإن المسألة هنا مسألة «كيف لا مسألة كم». انظر إلى القواعد التي قامت عليها ثورة فرنسا ثم انظر في القواعد التي قامت عليها أية حركة من الحركات العنيفة في مصر، فإنك هنالك تستبين الفرق جليًا، بين حركة أساسها نهضة أدبية فكرية تكون عناصرها، وبين حركة قائمة على لا شيء. على أن الحركتين قد تتفقان من حيث نبالة القصد وسمو المبدأ. ولكننا نقيس هنا بين الآثار التي تخلفها كلتاها لا بين الأسباب الباعثة عليهما.

\*\*\*

لقد مضينا حتى الآن نفتش في جنبات التاريخ المصري الحديث على حادث يلتئم من حوله الفكر لتتخذ نقطة ابتداء نبدأ منها، ويكون في ذاته سببًا في تغير

أساليب الفكر في مصر. ولا ريبة في أننا أخفقنا فيما صوبونا إليه حتى الآن.

على أنك أينما وليت وجهك في تاريخ مصر الحديث وقعت على آثار نهضة أدبية علمية تشربت الروح الحديثة في البحث، وسعت جادة في سبيل المكافأة بين قوة الذكاء الكامنة في حياة الشعب الفردية والاجتماعية، وبين حاجات العصر الحديث. فهل شبت هذه النهضة بلا بذر كالطفيليات؟ أم كان لها أساس من الجهد المشترك، ودعامة من جهود الأفراد؟

إن عجزنا عن أن نقع على حادث يلتئم من حوله في الفكر في ثمانية العقود الأولى من القرن التاسع عشر في مصر، وأضفنا لذلك معتقدنا في أن الثورة المصرية في سنة ١٩١٩ لم تمس إلا ظاهر حياة الأمة لزمنا أن نسعى إلى البحث وراء السبب الحقيقي الذي قام عليه ما ندعوه «نهضة العلم والأدب» كما يقول بعض الكتاب وإن كنا لا نجاريهم على صلاحية هذا الاستعمال إلا تجاوزاً.

أما إذا رجعنا إلى نهضة الصحف والمجلات العلمية والأدبية، فإننا نقع على عصر شبيه بالعصر الذي بدأت فيه نهضة إنجلترا الأدبية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. فإن العصرين يتشابهان كثيراً. على أننا لا نستطيع أن نمضي في هذه المقارنة، أو نخرج من صلب هذا المقال كتاباً. إلا أن هذا لا يحول بيننا وبين القول بأن تطور الفكر العلمي في مصر كان أكثر تأثراً بالمجلات منه بالجرائد السياسية. فالمجلات لها الخطر الأكبر فيما نحس من تقدم ندعوه «نهضة العلم والأدب». المجلات وحدها هي التي أخذت بيدنا وأفسحت أمامنا سبيل الخوض في عباب الأسلوب اليقيني الحديث، وهي التي قادت دفعة الفكر في مصر وهو يجتاز بحر الأسلوب الغيبي العميق لتتكيف «النهضة» على صورة بددت سحب الحياة القديمة فيما فيها من ظلمات الفكر المجرد، لتكشف لنا عن شمس الأسلوب اليقيني الذي لم يصل إلينا من أشعتها إلا قدر ضئيل.

على أنك لا تقع في كل هذا على حادث يلتئم من حوله الفكر. غير أنني أتوقع، وعسى أن يكون ذلك قريباً، أن الخطوة التي خطوناها في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبي إلى وضوح الأسلوب اليقيني، سوف تقودنا سعياً إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادمًا يثير في جو الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبي وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه، وتترك الأسلوب اليقيني قائماً بهامة الجبار القوي الأصلاب مشرفاً على الشرق وقد هب من رقاد القرون، ليسير في الدرب الذي مهدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء<sup>(١)</sup>.

---

(١) نشرت بمقتطف فبراير سنة ١٩٢٦.

# أسلوب الفكر العلمي

## نقد وعتب<sup>(١)</sup>

قرأت في مقتطف فبراير الماضي مقال «أسلوب الفكر العلمي» فرأيت كاتبه الفاضل قد تعرض لأفراد وجماعات، فمر بالمرحوم السيد جمال الدين الأفغاني، وعلى ذكره تحدث عن العقلية العربية أو الفلسفة العربية، كما تحدث عن حركة مصر السياسية الأخيرة، ووردت خلال ذلك قضايا كثيرة يوجب الإنصاف التاريخي وحرمة الحقيقة النزاهة مناقشتها، وذلك ما أريد التعرض لبعضه في كلمتي هذه.

وضع الكاتب العرب في الدرجة الثانية من درجات - أوغست كونت - وهي التي وصفها بأنها لا تعني في تفسير الظواهر إلا بنسبة كل منها إلى مصدره الأول، وأنها لم تلق بمجهودها في معرفة السنن التي تحكم العالم، ولم يتحد فيها العقل والمشاهدة ليكونا أساس المعرفة، وأخيراً وصف عقليتهم بأنها «عقلية وقفت عند حد الأسلوب الغيبي لم تتعده وتنكبت كل سبيل كان من الممكن أن يصل بها إلى الأسلوب اليقيني». وأن تلك العقلية في جمال الدين الأفغاني قد ناءت بجماعها على نواة الأسلوب اليقيني التي كانت تجتمع في أفكار الأمة فلم تقو على محوها ولكن عاقت خطاها وما تزال تعوقها عن الانبعاث في سبيل الحرية الصحيحة. إلى آخر ما أراد الكاتب أن يهول.

---

(١) نقد نشر بمقتطف أبريل سنة ١٩٢٦ بقلم أمين الخولي - ببرلين.

ولكن هذه العقلية قد أورتها جمال الدين لتلميذه الأستاذ الإمام المرحوم الذي كتب منذ حوالي ربع قرن عن حديث السنين الكونية ما كتب، حين تفضل بمناقشة صاحب كتاب ابن رشد في دعوى كهذه زعم فيها أن العرب لا يقولون بالأسباب والمسببات تدينًا، وما يزال ما كتبه في حكمته ومتانته خير صورة لأسلوب الفكر العلمي، ومثالًا لتلك العقلية التي نعتها الكاتب بما شاء وهو في مناله يحسن صنعًا إن راجعه أو نظر فيه. هذه العقلية التي هذبها جمال الدين يعرف لها التاريخ مكانها بحق وستدين لها الأمة يوم تعترف نفسها جيدًا بسابغ الفضل على مختلف فروع نهضتها التي ينكرها الكاتب أيضًا.

وهلا تعطف فوضعهم في أول مرقاة الدرجة الثالثة وقدر شيئًا مما يشهد به المؤرخون المنصفون من الأجانب، أو ما يقرره أساتذة الجامعات الحديثة من أن العرب هم واضعو قاعدة «جرب واحكم» وأنه يرى هذه الشهادات فيما ترجم من كتب أمثال «سيديو» و«جوستاف لوبون» وما نشر في الصحف والمجلات من هذا، وهلا يشفع للقوم عنده طب تجريبي، وفلك تحقيقي، وهندسة تطبيقية، وكيمياء عملية، كانت الأساس لهذا العلم الحديث، ومشاهدات صحيحة وملاحظات عميقة في العلوم الطبيعية، وتصحيح لأخطاء يونانية. وغير هذا مما يسجله التاريخ ويعترف به أهل هذه العلوم؟

وهلا يقدر الكاتب أن دارسي آثار هذا العقل العربي يشكون مر الشكوى من إمعان القوم في الأفكار وتقليب الفروض المطالبة بالبرهان حتى ينتهي الأمر إلى بديهيته، ويرتكز على المشاهدة أو المسلمات العقلية، وأن للقوم نظامًا للبحث أخرجتها عقلية ناضجة لم تكن تقول هكذا خلق الله، وهكذا جرى العمل، بل كانت تدفع بقوة وشدة إلى النظر والفكر والتدبر والبحث، وما تزال قواعدهم فيه أسلم منطقية وأمتن مما نرى الآن ونسمع، وما أزال أنصح للكاتب أن يقيس بها أحكامه لئلا يقدم على مثل هذا الاتهام المجرد والتهكم الشنيع والحكم

القاسي دون برهان ولا شبهة، ولا يعتدل حتى يعرف للقوم شيئاً ولا ينزل على رأي المنصفين فيهم.

وأنكر الكاتب أن للعرب مدارس فلسفية، وأشار إلى أنه ذاعت بينهم مذاهب نقلها المترجمون وجلهم من النساطرة واليهود ووثنيي حران... إلخ، كأنه يرى في هذا منقصة ما، وكأن الحضارة كانت حضارة عربية الدم والجنس. وهذا ليس في شيء من الحق لأنها حضارة الإسلام نشأت في كنفه، وعلى يد الأمم التي ألف بينها وأزال عنها فوارق العصبية، فتسابقت جهود أفرادها على اختلاف نحلهم وأجناسهم في سبيل العلم والمعرفة حين قبرت العصبية العربية، في القرن الثاني بقتل الأمين، وتقلص ظلها حين كان يمتد رواق هذه الحضارة الإسلامية العربية اللسان والمزاج، فلا شيء في نقل النساطرة والوثنيين واليهود. ولا وقت عند القراء للحديث في هذا فلا نطيل الكلام عن هذه المدارس؛ لأن الكاتب قد اعترف أن مدارس المعتزلة قد يصح أن تدعى مدارس بحق، إلا أنها ترجع في أصلها ونشأتها إلى النظر الديني المشوب بالفلسفة، كما قال عنها وعن مدارس الأشاعرة، وأن جماع هذه المدارس وما يجري مجراها مذاهب لاهوتية استعانت بالفلسفة وبيعض النظر الفلسفي دون بعض. فهل له - أصلحه الله - أن يقول لي ما هذا اللاهوت في الإسلام، وكم مجمعاً إسلامياً عقده القوم لتحرير مذهب أو بحث نظرية، وما الذي كان يتلقنه السلف الأول وهم أصدق الناس فهماً للدين؟ وما الذي احتاج إليه الإسلام قرناً ونصفاً قبل الفلسفة؟ ثم ما الذي استعان به بعد الفلسفة في سبيل تذليل عقبة من عقباته على نحو ما قد تكون المسيحية قد فعلت؟ إلا أن حكم التاريخ وشهادة الزمن أن الخوض في هذه الكلاميات لم يسبق الفلسفة بل إنها أبحاث ترجع إلى الفلسفة الصرفة، التي لم يحتج إليها الدين. والكاتب يعيش في بلد إسلامي، ففي مكتبته أن يعرف أن ليس في قواعد الإسلام إلا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن البدوي كان

يتلقن هذه القواعد في جلسة قصيرة، وأن الفلسفة بعد ذلك خلقت كل هذا، وخاضت فيما نهى عنه، وذلك عمل مدارس القوم التي كانت فلسفية صرفة، شابهها شيء من النظر الديني، لا مدارس دينية شابهها النظر الفلسفي.

ويقودني حديث اللاهوت الذي ذكره الكاتب إلى عبارة أخرى وردت في مقاله إذ يقول: «المدرسة القديمة قائمة بين ظهرانينا تتبع سبيل النظر الغيبي بل غالبًا ما ترجع سعيًا إلى النظر اللاهوتي» ولعل هذا النظر اللاهوتي شيء مما نقله الكاتب عن «مرتز» في صدر مقاله إذ يقول: «الزمان الذي تقشعت فيه عن المدنية سلطة اللاهوت وزمان الإصلاح البروتستانتي». فأقول للكاتب ومن رأيهم من القوم ينحون منحاه كثيرًا، إن هذا الإسلام شيء آخر غير ما تسمعوناه عن الأوروبيين من أمر اللاهوت. إن لديهم كنيسة وسلطة ورجالًا يربطون ويحلون، وقد وقفوا في سبيل العقل يومًا ما، وحرّموا وحاكموا وعذبوا على حين ليس لديكم من هذا ولا يكاد يشبهه شيء، على حين أن لا رياسة في دينكم ولا سلطة ولا حل ولا ربط ولا اعتراف ولا إحلال، على حين أن هذا اللاهوت لفظ لا معنى له في الإسلام، لأن الإسلام إصلاح عملي حيوي لا يقدر شخصًا ولا يتقيد بشيء، ويحضر على نظر ما في السموات والأرض، ويجعل استعمال العقل شكرًا لمنحه، وعلى حين يقول المرحوم الأستاذ الإمام، تلميذ جمال الدين صاحب العقلية إياها، إن الكتاب الكريم لا يعرض لتقرير نظريات العلوم لئلا يقف في سبيل العقل ويحد قواه، مع أنه يستثيره ويستنهضه في تعميم إصلاحه. فلئن شكّا القوم سلطة اللاهوت وعدوا الزمن الذي تقشعت فيه سلطته عن المدنية فاتحة عصر جديد، فلا تشكوا منهم وأنتم الأصحاء، ولا تقفوا في مثل خطأ الأتراك الذين سمعوا حديث السلطين فذهبوا يقيمون للإسلام بابًا وخليفة صاحب رسالة روحية؟ وأرى هذا الخطأ يبدو في مظاهر مختلفة، ولكن هذه العجالة لا تتسع لها، فإلى فرصة أخرى، وحسبنا هذا إلمامًا وإشارة إلى ما نريد.

وأخذ المؤلف على القوم قلة المؤلفات العلمية الصرفة، ولا أرجع به إلى نقل ولا تذكير بأن الإحصاء يظهر أن ما ترجم الغرب في نهضته عن الشرق أكثر مما أخذ منه الشرق إلى عهد قريب. لا أنقل شيئاً من هذا فهو في المجالات المذكوراً والكاتب يقدرها قدرها، ولا أذكره بما يبذل الغربيون من جهود ويرصدون من أموال لجمع الشتات، ولكني أقول له إن من كتب القوم ما لم تقع عليه عيوننا ولا سمعت به آذاننا، وإنه يحسن بنا قبل النفي أن نترث وأن نقدر أنه قد يكون في الدنيا ما لم يصل إليه علمنا. وأن عوادي الدهر قد سقطت على أكثر ما بقي لنا، وأننا حتى الآن لا نعرف صورة ما عن الحياة العلمية لإسلامنا وخير لنا أن نبني أولاً، وأن نتذكر أن نهضة العرب قامت على أساس متين عريض من إحياء القديم وبعثه، وها هم أولاء رجال الغرب يتخصصون في دقائق الفروع بل في توافه الأمور، فحبذا لو كانت لنا بهم في بدء نهضتهم وفي رقي مدنيهم أسوة ما، فندرس فروع حضارتنا، ونرود مجاهل تاريخنا، ومبهمات آدابنا، ونستخرج دقائق ميراثنا، بدل أن نضع الحضارة العربية، وجهد أجيال، وعمل قرون في نقطة مدار نخط بها حكماً شاملاً، وعبارة مطلقة رهيبة، على حين تسمع بألم شكوى طلبتنا المصريين هنا من خجلهم أمام أساتذتهم - غير المستشرقين - في مختلف العلوم حين يسألونهم عن أشخاص وآراء لسلفهم لم يسمعوها بها لحظة ما، وحين يلفتهم أستاذ التشريح إلى اسم علمي يراه ليس عربياً فيظهر بعد يسير من البحث أنه كذلك، وعلى حين يختار لهم أساتذتهم الأجانب مواضيع رسائلهم النهائية أبحاثاً عربية ويدلونهم على مراجعها في مخطوطات محفوظة لديهم، أو على حين لا تعرف من تاريخنا إلا ما يوجد به علينا باحثوهم ومستشرقوهم، فحبذا لو بنينا قبل أن نهدم في رفق فلعل في الأنقاض ما قد يسلم لنا في بناء الجديد.

ورمى الكاتب القوم بأنهم يمزجون الفن بالعلم «حتى أنهم وضعوا الموسيقى في الفلسفة بناء على كلمة نقلت إليهم عن فيثاغورس» وهكذا لم يتلطف في

الوخز، مع أن الموسيقى علم وفن، وإنما كان فلاسفتهم يدرسون العلم ولهم فيه نظريات ما تزال اليوم حديثة، ولصفي الدين عبد المؤمن البغدادي كتاب مخطوط يوجد هنا في برلين، ليس إلا مناقشة نظريات علمية صرفة يعجب به الأخصائيون من الألمان وغيرهم، كما أن لهم أبحاثاً نفسية في علاقة الأنعام بالألوان، وعلاقتها بالآريخ - الأزهار - وهو ما يعتبر بحثاً جديداً شيقاً ويدرسه في جامعة برلين أستاذ الموسيقى وعلم النفس البروفسور فون هورن بوسثيل Von Horn Postil. وللكندي الفيلسوف رسالة مخطوطة في الموسيقى توجد أيضاً في برلين تناول فيها الأبحاث الشيقة، وقد أعجب بها الأستاذ الألماني لاخمن واشترك مع الشاب المصري الفاضل الدكتور محمود الحفني الذي أتم دراسة الموسيقى ببرلين في إحياء هذه الرسالة وتفسيرها، وما يزالان يعملان على إحياء غيرها من نفيس هذه الآثار. وأما فن الموسيقى أو الموسيقى العملية فقد دعوها صناعة الغناء، وذكر ابن خلدون في مقدمته فضل هذه الصناعة بين غيرها من الصنائع، فلم يكن فلاسفة العرب ملحنين ولا مغنين ولا أصحاب صناعة، كما لم يكن زرياب وإسحق ومعبود وشيعتهم فلاسفة. وما يرى كاتبنا الفاضل في أن الأوروبيين قدوتنا وسادتنا متابعون القوم في هذا الخلط ويدرسون الموسيقى في قسم الفلسفة في جامعاتهم كما هو الشأن هنا في برلين إذ يدرس الطالب الموسيقى العملية والفلسفة وعلماً آخر يختاره ويعطى بعد ذلك لقب دكتور في الفلسفة، فلعل مشايعة السادة لقومنا في الخطأ تخفف من حدة الكاتب عليهم فلا يكونوا معتمدين على كلمة نقلت إليهم.

\* \* \*

## ملحق ثالث

### حول أسلوب الفكر العلمي<sup>(١)</sup>

قرأت بكثير من الإمعان والعجب معاً ذلك المقال الذي نشره المقتطف في صدر باب المراسلة والمناظرة في العدد الماضي، والذي تناول فيه كاتبه نقد مقالتي أسلوب الفكر العلمي. ولست أعلم إلى أي حد ذهب تأثير الفكرات التي أوردتها في ذلك المقال من نفسه. غير أن الظاهر من أسطر مقاله أن الأثر كان بالغاً. على أنه مهما كان يقيني فيما كتبت ثابتاً، ومهما كان اعتقادي في صحة ما أرى في أسلوب الفكر العلمي عند العرب راسخاً، فإنني لا أتوقع مطلقاً أن أقنع به رجالاً عكفوا على أساليب المدرسة القديمة.

لقد وقف الفكر العربي عند حد النظر الغيبي الممسوس بشيء من الشك في حقيقة الأسباب التي كانت تعزى إليها الظاهرات، وكذلك في مقدرة الفكر الإنساني نفسه على معالجة مشكلات ما كان لنا أن نعيب عليهم أنهم عجزوا عن حلها. ولكن نقرر وبكثير من الاقتناع أن طريقة نظرهم فيها لم تكن لتؤدي بهم إلى الوصول إلى حلها. أفينكر ناقدنا مثلاً أن العرب قد بدأوا نظرهم العلمي والفلسفي من حيث نريد اليوم أن ننتهي؟ أينكر أنهم بدأوا بالنظر في الماهيات ابتغاء الوصول إلى غايات الفلسفة والعلم وأنهم أغفلوا النظر في الظاهرات (الأعراض) وتعليلها ليتنهوا منها إلى معرفة ما هي حقيقة الأشياء؟

---

(١) ردي على النقد السابق في أسلوب الفكر العلمي نشر بمقتطف أبريل سنة ١٩٢٦.

نمضي قليلاً في المقارنة بين الأسلوب الغيبي الذي عكف عليه العرب أو المسلمون أو كما شئت فادعهم، والأسلوب اليقيني الذي وضعه باكون وجرت عليه الفلسفة في العصور الحديثة. خذ مثلاً موقف الأسلوبين إزاء الرياضيات، فإن العرب كانوا يعتقدون كما اعتقد غيبو الحكماء، وعلى رأسهم أفلاطون أحد أساتذة العرب الأكرمين، أن دراسة العدد ليس لها من فائدة عملية سوى رياضة العقل على البحث والاستبصار والوصول من طريق هذا البحث إلى معرفة حقائق الموجودات وتجريد النفس من أدران المادة والتعالي بالفكر إلى ما بعدها. بل إنهم لم يجعلوا لدراسة علم الحساب أو الهندسة من فائدة عملية ما، أو إحراز كسب مادي في ضرب من ضروب المعاملات كالتيجارة أو الصناعة أو الحاجيات الأولية التي تحتاج إليها الجماعات في العمران. تلك الحاجيات التي لولاها لما كان لدراسة هذه العلوم من وزن يذكر في كل عصور التاريخ. أما لورد باكون فعين لهذه العلوم قدرها بما تنتج من المنافع المادية التي كان يعتقد الأقدمون أنها مرض الإنسانية العصال. وشأن العرب في الهندسة شأنهم في علم العدد. فقد قالوا مجازاة لأفلاطون أو لمن وصلت إليهم كتبه من تلاميذه أو المتخرجين في مذهبه، إن المشتغلين بعلم الهندسة يجب ألا يتذرعوا بها لإحراز المنافع المادية وإلا نبا بهم القصد عن إصابة الغاية منها؛ لأن اشتغال العقل بالماديات يصرفه عن إدراك كنه الموجودات أي ماهياتها أو التوصل إلى معرفة الحقيقة المحضة والخير المطلق. أما المحدثون أصحاب الأسلوب اليقيني فإنهم قالوا بأن الهندسة ليس لها من فائدة إلا بقدر ما تنتج من فائدة مادية في حياتنا العملية. ذلك في حين أنهم لم ينكروا تأثير العلوم الرياضية على الآداب وضروب المعقولات البتة، فوضعوا لآثارها حدوداً معينة، إذ قالوا بأن تأثير العلوم الرياضية من الوجهة المعنوية عرضي صرف. وكذلك تجد أن الفرق بين الأسلوبين كبير لدى النظر في علم الفلك. فقد كان القدماء وعلى الأخص المسلمون يعتقدون أن معرفة حركة

الأجرام السماوية وكيفية هذه الحركة ليست بذات شأن كبير، ولم يحثوا على الاشتغال بالفلك لما ينجم عنه من المنافع كمعرفة الفصول والمواقيت، بل لما ينتج عنه من رياضة النفس على معرفة الحقائق المطلقة. أما الأسلوب الحديث فله في الفلك مآرب أخرى، منهاها المنفعة المادية المنحصرة في استكشاف المستحدثات.

كتب أرسطوطاليس في علم الحيوان وله مباحث عميقة في انقلابه الجنيني، وكتب العرب ومنهم الجاحظ أيضاً في كتابه «الحيوان»، ومنهم الدميري في كتابه «حياة الحيوان»، والأكمه في كتابه «التذكرة» ومنهم القزويني في كتابه «عجائب المخلوقات». فهل لنا قدنا أن ننظر في هذه الكتب ويقارنها بكتاب أرسطوطاليس، وكان من الواجب أن لا تغيب عنهم مفصلات ما كتب، ليحكم بعد ذلك علينا أو لنا؟ وليسائل نفسه لماذا أصبح منطق أرسطوطاليس بين يدي العرب في المنزل الأولى بعد القرآن، كما كان بين يدي اليعاقبة والنساطرة في المنزل الأولى بعد التوراة والإنجيل؟ هل ينكر أن السبب في هذا أن المنطق وعلى الأخص نواحيه الجدلية أكبر مرض للعقل إذ يكب على الأسلوب الغيبي، وأكبر عون لفلسفة الغيبيات في سبيل القضاء على الأسلوب اليقيني؟

أما قاعدة «جرب واحكم» فليس العرب أول من وضعها ولا الإسلاميون أول من اعتنقها. فإن أبيقورس وديمقريطس أول من علق عليها في تاريخ الفلسفة على ما بلغ إليه علمي. وليظهر لنا ناقدنا أي باحث من الإسلاميين في الفلك لم يخلط الفلك بالتنجيم وكشف الطوالع؟ وأي كيماوي منهم لم يعكف على تحويل المعادن إلى ذهب؟ وليبين لنا على أية قاعدة حاولوا أن يخرجوا بالعلوم التي ذاعت بينهم من حيز النظر إلى حيز التطبيق؟ فلعلنا على جهل بهذا، ولعله يزيدنا من لدنه علماً.

ليس من الصعب أن يتفوه المرء أو يكتب كلمتي «جرب واحكم»، ولكن من الصعب أن يطبق هذه القاعدة. فلو أن مجرد التفوه بشيء مرقاة إليه؛ لأصبح الكلام ثميناً، ولأصبحت الكتب أغلى قيمة مما نرى، ولكان الأجدر بها أن تكتنز وأن تشتري بأغلى الأثمان كما يقول تيوغينيس. ولكن الواقع نقيض ذلك. فإن «جرب واحكم» شيء عرفه العرب عن اليونان، ولكنهم مع الأسف لم يتخذوا هذه القاعدة أساساً لأبحاثهم العلمية. وقد يكون هناك شواذ، غير أن هذه الشواذ لا حكم لها. ولكنني أستطيع أن أقول بكثير من التعيين أن لا شواذ أيضاً.

ألم يكتب الرازي في تحويل المعادن إلى ذهب أشياء لا يقبلها العقل ولا تجيزها التجربة؟ ألم يكتب جابر بن حيان كتاب البدوح في طلسمات تسهل على الوالدات الوضع إذا تعذر عليهن؟ وهما بعد أكبر من عرف العصر العربي من الكيماويين؟ وهل من شيء في هذا العالم هو أحوج إلى التجربة وإلى التخلص من موحيات الأسلوب الغيبي من علم الكيمياء؟ ولماذا أذهب بالناقد بعيداً، فما عليه إلا أن يقلب صفحات «تاريخ الحكماء» وهو من الكتب المعتمد عليها في تاريخ الفلك عند العرب بتحقيق الأستاذ «نللينو»؛ ليرينا أي فلكي ممن ذكرهم لم يأت في أول ترجمته أنه «الحاسب المنجم» حتى إذا ما رجعت إلى كتب «الحاسب المنجم» وقعت على أشياء هي أدنى إلى زجر الطير وضرب الحصى ونعيب الغربان وضرب السقاء، منها إلى أي شيء في عالم المعرفة الإنسانية.

والظاهر من كل ما كتب الناقد أنه أخطأ فهم ما نعني بالأسلوب العلمي اليقيني فإنه ترفق في النقد ولم تأخذه حدة إذ توسل أن نجعل العرب في أول مراقبي الدرجة الثالثة أي الدرجة اليقينية من درجات «كونت». ذلك لأن الأسلوب العلمي فكرة أو قاعدة يهتدي بها الإنسان إذ يمضي باحثاً وراء الحقائق. إنها ليست شخصاً ولا رمزاً ولا تمثالاً، بل هي طابع تطبع به المدنية، ونحلة يتحلها الفكر، بحيث تصبح تلك النحلة عامة شاملة. فإذا فرض وظهر في العرب من جرب وحكم، أو

إذا فرض وظهر فيهم من استكشف وقرر، فإنما ذلك عمل فردي ذاتي لا يدل على أن ذلك كان للمدنية طبعاً، أو كان للفكر العام نحلة وديناً.

وبعد فلنرجع به إلى السيد الأفغاني، فإننا على ما نحمل له في قلوبنا من الاحترام، لا نبرئه من العكوف على الأسلوب الغيبي. وهل أتى ناقدنا ذكر رسالة الرد على الدهريين؟ هل أتاه ذكر ذلك النقد الذي وجه به إلى «داروين»، معلم القرن التاسع عشر، محاولاً أن ينقض مذهبه في النشوء، فلم يجد من قول يدفع به حقائق العلم إلا قوله إن مذهب «داروين»، يفضي بالبرغوث لأن يكون فيلاً وبالفيل لأن يكون برغوثاً؟ وإذا سألته لماذا؟ أجابك: لأن لكليهما خرطومًا!! ولا أذكر له غير ذلك من تلك الرسالة على ما فيها من فاحش الخطأ وفاضح الخلط، تاركاً لناقدي الحرية الكاملة في أن يقدر إلى أية درجة من درجات قانون كونت يبلغ أسلوب الأفغاني في تقرير حقائق العلم.

أما الموسيقى فجائز أن تكون قد أصبحت علماً في العصر الحاضر. ولكنها لم تكن كذلك في زمان العرب. بل كانت مجرد فن لا غير. وهذا ليس ببعيد، فإن كثيراً من العلوم الحديثة لم تكن منذ زمان قصير إلا نظريات أو مجرد فكرات، ناحية الغيب فيها تربو على ناحية الشهادة.

ولست أعرف من أية طريق تبادر إلى ذهن الناقد أنني أعيب على العرب أو على الإسلاميين نقل النساطرة واليهود ووثني حران لمذاهب الفلسفة من قبلهم. أليس هذا ما يرويه التاريخ؟ فلماذا يحمل كلامي على محمل النيل من العرب أو الإسلاميين إذا أنا قررت ما يرويه التاريخ؟ وكذلك هو يقول - أصلحه الله - «وما الذي احتاج إليه الإسلام قرناً ونصفاً قبل الفلسفة» كأنه يعتقد خطأ أن الفلسفة اليونانية لم تدع بين العرب إلا في العصر العباسي. وما أحيله على شيء يصلح به خطؤه إلا أن يقرأ تاريخ انفصال اليعاقبة والنساطرة عن الكنيسة الرومانية، وشيئاً

وجيزًا من اتصالهم بالشرق وعلى الأخص بالعراق وسوريا ومصر وفارس قبل ظهور الإسلام، ليعرف إن كان العرب قد عرفوا الفلسفة من العالم السرياني وهم بعد نصارى ويهود ووثنيون، أم أنهم لم يعرفوها إلا في العصر العباسي.

أما ذكر اللاهوت فالحق أنني لم أقصد به سوى ما يعني من كلمة Theology ولا أظن أن الناقد ينكر أن المسلمين امتازوا بكثرة المذاهب الثيولوجية، وما ذلك عنه ببعيد، على أن في رده لكثيرًا من البعد عما أقصد من إصلاح اللاهوت. فإنه تساءل كم مجتمعاً اجتمع في الإسلام لتحرير مذهب أو لبحث نظرية؟ كأنه يعتقد أن أفكار اللاهوت لا تقوم إلا حيث تكون مجامع كمجمع نيقية أو أفسوس أو خلقيدونية. وأظن أنه كاف أن يتذكر أن مسألة خلق القرآن وقدمه قد استنفدت من جهود المسلمين بقدر ما استنفدت طبيعة المسيح من الجهود عند النصارى. وأي كبير فرق بين مجمع أفسوس وبين مجالس المأمون التي كان يعقدها للبحث في مسألة القرآن وهل هو مخلوق أم قديم؟ وأي كبير فرق بين طرد النساطرة من الكنيسة وبين جلد الإمام ابن حنبل وسجنه وإهانته إزاء استمساكه برأيه في قدم القرآن. وبعد، فليظهر ما هو الاعتزال وما هي القدرية وما هي الجبرية وما هي المرجئة ومن هم الأشاعرة ومن هم السنيون؟ وما هي بقية الفئات المعروفة؟ إن لم تكن فئات قامت لتقرير مذهب أو بحث نظرية.

وما أريد أن أذهب معه في البحث لأكثر من هذا. ولكن ذلك لا يحول دون أن أسأله متى وفي أي عصر أزال مدينة الإسلام عن الأمم الإسلامية فوارق العصبية؟ نترك كل شيء آخر لنسأله هل أزال مدينة الإسلام فوارق العصبية بين قبائل العرب في الأنجلوس وهي لم تطأ إسبانيا إلا وهي على خلاف، ولم تفارقها إلا وهي أشد خلافاً في سبيل السيادة والملك انتصاراً للعصبية مما وطأتها؟ فإذا كانت الفوارق العصبية لم تزل بين العرب أنفسهم وهم بعد في غمرة من حروب الفرنجة، فكيف بنا نعتقد أن فوارق العصبية قد زالت من بين الشعوب الإسلامية

كما يدعي الناقد؟

ذلك ما رأيت أن أبعث به إلى ناقدي على صفحات المقتطف لعله لا يرمينا بعده بالتعصب للجديد لأنه جديد، ولا بالنيل من القديم لأنه قديم، ولكن هو الحق نسعى في سبيل الوصول إليه في هواة وتريث، لا في ثورة واعتساف والسلام.

## العرب والبحث العلمي

رد<sup>(١)</sup>

ورد على خاطر مقالة في أسلوب الفكر العلمي في مصر أنحى بها الفاضل إسماعيل بك مظهر على أسلوب العرب فيما كتبه وسماه أسلوباً غيبياً على الإطلاق وعلى العكس من ذلك فقد بت في أن اليونان الأقدمين هم أرباب الأسلوب اليقيني وناشرو لوائه لبعض أقوال لهم في الاستقصاء والتجربة وتحكيم العقل.

وكنت أود أن لا يغرب عن بال الفاضل حينما كتب مقالاته أن كل شيء في هذا الكون نسبي كما يقولون. وإن إرسال أحكام كهذه مطلقة لا يخلو من الشطط دائماً، مثاله أن لدي من «خلط» علماء يونان في كثير من العلوم ما يملأ مجلداً ضخماً، وعلى عكس لدي أقوال كثيرة لعلماء أوروبيين عظام يثبتون بها أن كذا وكذا من مؤلفات العرب، فيها ما يدهش من الأفكار العلمية المبنية على استقراء وتجارب مجردة عن كل وهم سابق. فهل يجب أن نستنتج من ذلك قاعدة مطلقة تكون معاكسة لما قرره الكاتب المحترم في مقالاته؟ أو هل يجب أن نجاري

---

(١) بقلم مصطفى الشهابي، نشر بمقتطف نوفمبر سنة ١٩٢٦.

بعض العلماء الأوروبيين فنحكم على كل من تقدمنا ونقول إن الأسلوب اليقيني لم ينشأ إلا البارحة؟ لست أرى هذا ولا ذاك، أي لست ممن يرتأون وضع قواعد مطلقة في أمور كهذه. فاليونان ساروا في طريق أبحاثهم العلمية على الأسلوب اليقيني وحادوا عنه في بعض آخر. وكذا أجدادنا العرب. وقد يكون اليونانيون أقرب إلى الأسلوب اليقيني من العرب إجمالاً. ولم يتفرد العرب أو الإسلام باتباع الأسلوب الغيبي، فلا غضاضة إذن عليهم، بل على العكس كانت علومهم المستمدة من علوم اليونان والفرس والهنود مناراً ينير باقي الأقوام في هاتيك العصور المظلمة مهما كان فيها م الحشو الذي لا تفره عقولنا اليوم، وأنا على يقين من أنه سيأتي حين من الدهر يرى أبناء المستقبل فيه أننا نسير الآن على غير هدى في كثير من تجاربنا العلمية وأننا نخبط خبط عشواء في قواعد مادية أوصلنا إليها الاستقراء العلمي المحض وسببه التباس كثير من الغوامض علينا مما سيتبين في المستقبل القريب أو البعيد. أتذكر أنني عندما كنت أدرس في أوروبا ضحكت بضع مرات مع معلمي من أنفسنا على إخفاقنا في تجارب كنا نجربها في النبات والحشرات. ولكم ظن العلماء أن أسلوبهم في تجاربهم العلمية سيوصلهم إلى الغاية بلا ريب، فأخفقوا وتخططوا تخططاً ضحكوا منه هم أنفسهم أو ضحك غيرهم منه فيما بعد. ولا يجوز برأيي الحكم على العرب وحدهم بأنهم أصحاب أسلوب غيبي حكماً مطلقاً مهما كان في كتبهم من الأمور التي هي أقرب إلى الشعوذة والتنجيم منها إلى الحقائق الراهنة. فالعرب وهم تلامذة اليونان قام فيهم عدد غير قليل ممن اتبعوا الأسلوب اليقيني فأثبتوا حقائق ستظل فخراً لهم إلى الأبد. وخلاصة الرأي أنه يجب أن نقول بأن العرب كانوا كاليونانيين والرومانيين يتبعون الأسلوب الغيبي في بعض أبحاثهم، واليقيني في بعض آخر، ومن البديهي أننا لا نعني الفلسفة وحدها بل جميع العلوم والفنون التي كانت معروفة.

وإما أن نحكم على الأقوام الغابرة جميعاً حكماً صارماً فنقول إنهم أصحاب

أسلوب غيبي على الإطلاق وأن الأسلوب اليقيني لم يوجد إلا في عهد إسحق نيوتن وديكارت أو أقرب من ذلك في عهد أوغست كونت، وفي الحالة الثانية يشمل الحكم اليونانيين بلا ريب. أما إذا خصصنا العرب بالحكم دون اليونانيين والأقوام القديمة، فلا يفسر ذلك إلا بأن الشعوبية شر بلوى أصابت العرب منذ سادوا إلى اليوم.

## حول أسلوب الفكر العلمي<sup>(١)</sup>

سيدي الأستاذ محرر المقتطف:

قرأت للأستاذ الشهابي نبذة قصيرة في باب المراسلة والمناظرة أدلى فيها برأي في أسلوب الفكر العلمي قال فيه بأنه كان من الواجب علي أن أذكر أن كل شيء في العالم نسبي، وأحب لو أنني لاحظت هذه الحقيقة قبل أن أحكم حكماً مطلقاً في مسألة نسبية. ولست أدري كيف تكون مسألة نسبية تلك التي تتناول الحكم في طابع من المدنية صبغ به عصر من عصور التاريخ؟ فإذا قلنا مثلاً بأن العصر الحديث هو عصر الإنتاج الميكانيكي، فهل يدل ذلك على أنه عصر عدم كل أنواع الإنتاج حتى الإنتاج العقلي؟ كلا بل معناه أن طابع المدنية الحديثة هو الإنتاج الميكانيكي. أليس ذلك حكماً مطلقاً؟ أليس هو حكم صحيح؟ وإذا قلنا بأن أسلوب العرب العلمي قد طبع بطابع الغيب، فليس معنى هذا أنهم عدموا كل قوة على اتباع أسلوب الشهادة. ولكن معناه أن الأسلوب الغيبي شاع حينئذ، فأصبح للعرب طابعاً.

---

(١) ردي على الأستاذ الشهابي. نشر بمقتطف ديسمبر سنة ١٩٢٦.

على أن لنا على هذا الرأي برهاناً آخر وهو برهان تاريخي. فإن الثابت أن وراثته العرب العلمية قد انتقلت إليهم من طريق مدرسة الإسكندرية أكثر من انتقالها إليهم من أي طريق آخر. لا في الفلسفة وحدها بل في الطب والكيمياء، وعنهما أخذ العرب تلك الأساليب الغيبية التي خلطت بين الطب والفلك، وبين الفلك والكيمياء. فهم في الواقع ورثة فورفوريوس الصوري في المنطق. وأخلاف ابن ناعمة في الإلهيات أو بالأحرى خلفاء أفلوطين الإسكندري الذي ترجم عنه ابن ناعمة كتاب الإيثولوجيا، وتلاميذ الإسكندر الأفروديسي في الفلسفة وفي القول بحياة الأفلاك السماوية، والعقل الفاعل والعقل المنفعل، إلى غير ذلك من الأشياء المبهمة الغامضة التي لا مبعث لها إلا قوة التصور وحدها، ولا منبت لها إلا الأسلوب الغيبي.

ثم نعود بعد ذلك إلى اليونان. و أظن أن الأستاذ لا ينكر أن كل كتاب العصر الحديث منهم الأعلام جومبرتزو وندلبند وماهافي وجلبرت موري وإردمان وزيللر وهوفدنج قد أجمعوا على أن الشعب اليوناني القديم أجدر شعب حملته الأرض وأظلمته السماء من حيث القدرة على التفكير العلمي وعلى التحليل والنقد. وأظن أنه لا ينكر أنه ما من علم حديث إلا ونجد له بدايته مطوية في ثنايا ما خلف الشعب اليوناني من آثار. فإذا كان أساتذة العصر الحديث قد اعترفوا بما كان للشعب اليوناني من تفوق على شعوب الأرض من بدء الخليقة إلى اليوم، فهل يعد ذنباً وجريمة أن عدت العرب مع الشعوب التي تفوق عليها اليونان من حيث الكفاءة العقلية، بما فيهم الألمان والأنكلوسكسون والشعوب اللاتينية في العصر الحاضر، والمصريون والكلدانيون والهنود وغيرهم في العصور الغابرة؟ وبعد، فلست في مقام أنصر فيه العجم على العرب ولا علماء الغرب على علماء الشرق لأكون في نظر الأستاذ من الناصرين لمبدأ الشعوبية.

على أنني لم أفر حتى اليوم ببرهان أو دليل يقنعني بأن رأيي الذي رأيت في أسلوب الفكر العلمي غير صحيح. وإني على الرغم من كل ما قيل ما أزال أعتقد حتى اليوم أن أسلوب أبناء البادية في العلم والفلسفة كان أسلوباً غيبياً صرفاً.

## العرب والأسلوب العلمي

رد<sup>(١)</sup>

سيدي الفاضل رئيس تحرير المقتطف حفظه الله.

قرأت ما كتبه الأستاذ الفاضل إسماعيل مظهر في جزء ديسمبر ١٩٢٦ من المقتطف الأغر رداً على ما ذكرته في الجزء السابق حول أسلوب الفكر العلمي عند العرب.

للأستاذ أن يطنب بالشعب اليوناني القديم ما يشاء فهذا الشعب حري بذلك. وله أيضاً أن يفضله مع من ذكر من الكتاب وغيرهم على كل الشعوب الحاضرة من حيث القدرة على تحليل الحادثات الكونية ونقدها وعلى التفكير العلمي، فأنا لا أريد أن أجادله في رأيه ما دام هذا الرأي لا يتعلق بالعرب وحدهم. لكنني آخذ على الكاتب قوله: «وإني على الرغم من كل ما قيل ما أزال أعتقد حتى اليوم أن أسلوب أبناء البادية في العلم والفلسفة كان أسلوباً غيبياً صرفاً». فهذه الجملة تحتاج إلى إيضاح. ومعناه يجب أن نتساءل أولاً هل العرب أصحاب أسلوب غيبي كان لهم طابعاً أم لا. ثانياً إذا حكمنا بأن أساليبهم العلمية كان الغيب طابعها فهل انفردوا وحدهم بهذا الطابع أم شاركهم فيه الشعوب الأخرى التي عاصرتهم أو درجت قبلهم.

---

(١) بقلم الأستاذ الشهابي. نشر بمقتطف يناير سنة ١٩٢٧.

أجمع الفلاسفة منذ أيام أوغست كونت إلى اليوم على أن الفلسفة والعلوم المعروفة لم تتجرد من الأساليب الغيبية إلا منذ عهد باكون وديكارت في الفلسفة وكبلر وغاليليو في العلوم، فجميع الأقوام سواء في تعليل حوادث الكون أي بجعلها خاضعة لإرادة الأصنام أولاً، فالآلهة، فالإله الأحد، فالعلل الكامنة بها المنفردة عنها، على التابع، إلى أن عدل العقل البشري أخيراً عن كل ذلك وانصرف عن البحث في أصل الكائنات وغايتها ومدبرها إلى النظر في النواميس الطبيعية التي تسير حوادث الكون بموجبها. ومنذ ذلك الحين أخذت العلوم تتسع وتتقدم.

فقد ذكر أصحاب الفلسفة اليقينية و خصوصاً أوغست كونت في غير موضع من مجلداته الستة أن اليونانيين لم يتبعوا أسلوباً يقينياً محضاً إلا في الرياضيات، ومن أعظم رجالهم فيها أرخميدس وأقليدس، ثم في فلسفة أرسطو.

أما باقي الفلاسفة والعلماء اليونانيين الذين بحثوا في الفلسفة والنبات والحيوان والزراعة والطب وغيرها، فقد كان يغلب الأسلوب الغيبي على أبحاثهم. وأما باقي الشعوب التي لها مدنية تذكر في التاريخ القديم وتاريخ القرون الوسطى فمعظم أبحاثهم العلمية والفلسفية هي غيبية، بحيث إنه إذا أريد عدم البحث في النسبية وأريد الحكم في الطابع الذي طبعت به أيام هذه الشعوب فلا يمكن نعتة بسوى أنه غيبي.

يتضح من ذلك أن ما ذكرته في عدد المقتطف الأسبق حول هذا الموضوع لم يتغير، ومفاده أنه إذا أريد اتخاذه قاعدة مطلقة عن الأسلوب العلمي الذي كان أكثر انتشاراً في الشعوب القديمة فالغيب طابع الجميع بلا استثناء لا طابع العرب وحدهم.

وبعد، فأنا على اتفاق مع إسماعيل مظهر إذا سلم بهذا الرأي أي بأن العرب لم

يتفردوا بكونهم كانوا ذوي أسلوب علمي طبع بطابع الغيب بل إن كل الشعوب المتقدمة التي عاشت قبلهم ومعهم يجب وسمها بهذا الطابع، وأن الأسلوب اليقيني لم ترجح كفته حتى صار طابعاً للعلوم إلا في المدنية الأوروبية الحديثة، أما إذ أصر الأستاذ على رأيه في أفراد العرب بهذا الأسلوب فمن المتعذر أن نتفق وقد تدوم مناظرتنا إلى أن نلتقي في العالم الثاني.

## أسلوب العرب العلمي<sup>(١)</sup>

سيدي محرر المقتطف

نشرت للأستاذ مصطفى الشهابي في مقتطف يناير الماضي كلمة وافق فيها على ما أرى من رأي في أسلوب العرب العلمي، وأن الغيب قد وسم على جبين آثارهم العلمية طابعاً خالداً. على أنني لا أريد أن تمر هذه الفرصة من غير أن أعبر للأستاذ عن رأيي في أن الأسلوب الغيبي قد شاع في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، على الرغم مما جاء به باكون ونيوتن وديكارت من قبل ذلك. أبادر إلى نشر هذه الحقيقة لأنني أود من صميم قلبي أن ألتقي والأستاذ في عالم الشهادة، فإننا إذا لم نلتق فيه، فالراجح، أننا لن نلتقي في عالم الغيب كما أشار الأستاذ في نهاية كلمته الأخيرة والسلام.

---

(١) آخر كلمة في الموضوع نشرت في مقتطف مارس سنة ١٩٢٧.

**معتقد أبي العلاء المعري  
في الدين والخالق**



ما كنت لأكتب في أبي العلاء المعري شيئاً لولا أن لي فكرة في مذهبه، فكرة قد أكون مسبوقاً بالبحث فيها، وإن كنت لم أقرأ حتى اليوم بحثاً تناول معتقد أبي العلاء انتحى فيه ذلك المنحى الذي أنحوه لدى النظر في عقيدته. والحقيقة أن الناس مختلفون في أبي العلاء هل هو متدين؟ ومن ثم يوجب عليه تدينه أن يعتقد بوجود الله، أم أنه إلهي صرف يعتقد بوجود الله على اعتبار أنه علة العلل ومصرف حالات هذا الكون ومبدعه ومدبره ومن ثم يجحد الأديان، مستقلاً أمر الاعتناء بالإنسانية في جانب الله؟ فإن من الفلاسفة الإلهيين من يقول بأن أمر العناية بحالات الإنسانية فوق هذه الأرض وبمنقلبه بعد الموت إنما هي أشياء لم تخرج عن كونها تصورات باطلة سيق فيها الإنسان بمقتضى غريزته وبقدر جهله بحالات العالم الطبيعية الحافة به، وإن الله (سبحانه وتعالى) خلق العالم وبرأ الأحياء على مقتضى نواميس في علمه أن تظل كما كانت وكما هي كائنة وكما ستكون، وسبق في علمه مع ذلك أن تكون هذه النواميس أبدية أزلية لا تتغير ولا تبدل. فهو على هذا الرأي مصرف الكليات ومدبر الكون في مجموعه. وعلى ذلك يكون أمر العناية بسعادة الإنسان فوق الأرض وخلاصه بعد الموت، أموراً جزئية فعلها مناقض لما سبق في علمه القديم أن يكون. أذكر لبعض الفلاسفة رأيهم هذا. وأذكر أنني أمضيت وقتاً ليس بالقليل مع أحد مشهوري

الأدباء المعروفين نتصفح ما كتب أبو العلاء لنستخلص من آثاره كل شيء يدل على اعتقاده بوجود الله وبفكرته في الدين، فوقفنا على كثير من الآراء المتناقضة وألوان من مختلف النزعات في أبيات تظهر فيها عقيدة أبي العلاء في وجود الله ظهورًا جليًا واضحًا لا يشوبها شبهة، ولا تحف بها ريبة، غير أنك لا تلبث أن تجمع كل ما قال أبو العلاء مما يدل على اعتقاده بوجود الله ثم تذكر قوله:

|                   |                     |
|-------------------|---------------------|
| قلتم لنا إله قديم | قلنا صدقتم كذا نقول |
| زعمتموه بلا مكان  | ولا زمان ألا فقولوا |
| هذا كلام له خبيء  | معناه ليس لنا عقول  |

حتى تحف بك الريبة في حقيقة عقيدته في الله (سبحانه وتعالى)، فهو يسلم بأنه (سبحانه وتعالى) حكيم ولكن عقله يأبى عليه أن يسلم بأنه بلا زمان أو مكان! فكيف كل هذا؟ وكيف يمكن أن نعتقد بأن الله حكيم، وأنه علة العلل ومبدع الأشياء ثم في الوقت نفسه يشارك المعلولات في صفاتها من الحد بالزمان والمكان؟ السبب في ذلك يمكن تعليله.

ارجع معي أيها الباحث المتريث برهة إلى النظر في حالات جسمك الطبيعية وسائرني هنيهة في بحث طبيعي منطقي نخرج منه بنتيجة تعلل لنا السبب في أن أبا العلاء يسلم بأن الله حكيم ثم لا يستطيع أن يسلم بأنه بلا مكان ولا زمان.

أنت إنسان تبصر وتلمس وتسمع وتذوق وتشتم وليس فيك من صفات تدل على وجودك غير هذه الصفات التي اصطلح على تسميتها بالحواس الخمس. وأنت في هذه الآونة تقلب بين يديك كرة من الحديد الأصم. هي مادة اصطلحت على تسميتها حديدًا. سائل نفسك بعد ذلك كيف يمكن أن تعرف أن هذه الكرة خارجة عن حيزك؟ تعرف ذلك لأنك تراها وتلمسها وتسمع رنينها إذا ألقيتها على الأرض. وقد تذوقها إذا وجدت لها عندك طعمًا، وقد تشمها إذا كانت تنبعث منها

رائحة. فإذا فرضت أنك فقدت حاسة البصر، فإنه يتعذر عليك أن تراها. وإذا فقدت حاسة اللمس تعذر عليك أن تشعر بها. وإذا فقدت حاسة السمع استعصى عليك أن تسمع رنينها إذا ما أصابت جسمًا صلبًا تلقى عليه. إذن يترتب على هذا أنك لا تعرف لهذه الكرة من وجود خارج عن حيزك إلا من طريق حواسك. وإذن فكل ما تدرك من وجود الكرة راجع إلى إدراكات كائنة فيك، وليست خارجة عن حيزك، وعلى هذا يتعين عليك القول بأن فقدان الحواس يمنع عليك أن تدرك للكرة وجودًا حقيقيًا خارجًا عن حيزك. مع أنك مع كل هذا لا تستطيع مطلقًا أن تعتقد بأن الكرة ليست خارجة عن حيزك وعن وجودك المادي، ذلك لأن عقلك قد ركب عن أن يمضي معتقدًا بأنها خارجة عنك بعيدة عن وجودك وأن لها وجودًا آخر غير وجودك. على هذا جبل الإنسان وعلى هذا تركب عقله، فإذا اعتقد شخص ساعة بأن الكرة في حيزه، داخله في وجوده، وأخذ يؤدي عمله سائرًا على هذا الاعتقاد، فعندها نقول بأن ميزان العقل قد اختل وتفككت ألفته. ذلك لأن للعقل ألفة. لا بل لن تسلم إلا بأن الكرة تشغل من المكان حيزًا خارجًا عن حيز جسم الإنسان الشاعر بوجودها من طريق حواسه. هذا أمر سلم به كل المشتغلين بالعلم الطبيعي كما سلم به كل المناطق، فلنتركه هنيهة إلى بحث آخر يمت إليه بآصرة قريبة.

في الفلسفة الحديثة اصطلاح وضعنا له « الفكرة الناسوبية » ترجمة، ولست أعلم مقدار انطباق هذه الترجمة على الواقع، غير أنني أستعمل الاصطلاح هنا ترجمة لكلمة «إنثروبومورفزم» أي الفكرة الفلسفية القائلة بتزويد الله سبحانه وتعالى بشيء من الخصائص الإنسانية والصفات البشرية. على أن مضينا في الاعتقاد بأن الله لن تخرج صفاته (تجلت عن الشبائه) عن أشياء تحيز في أذهاننا حسب نماذجنا العقلية لأمر فيه من الخرق بقدر ما نقول بأن الشمس تدور حول الأرض أو أن اثنين واثنين لا يكونان أربعة، أو بقدر ما ننكر وجود المحسوسات.

أمر يتنافى لدى أول وهلة مع اعتقادنا بأن الله مخالف للحوادث بمقتضى أنه علتها الأولى. غير أننا مع كل هذا لا نستطيع أن نكون في موجد الأشياء فكرة غير مصبوبة في قالب تصوره لنا نماذجنا العقلية؛ لأن هذا يخرج عن طوق الذوات الفانية.

خذ لك مثلاً «سبينوزا» فإنه أبعد الناس عن الاعتقاد بأن الخالق مكون على نموذج عقله، ولذلك قال بأن الله عبارة عن «امتداد وفكر»، غير أن دكتور «مارتينو» لم يلبث أن نفى فكرته قائلاً: من أين أتى له أن الله امتداد وفكر إلا من النظر في حالاته الطبيعية؟ ذلك لأن الامتداد والفكر أمران هما أخص ما تتصف بهما الأجسام والعقول. وعلى هذا فقس بقية ما ذهب إليه فلاسفة مثل هيجل وسبنسر وغيرهما.

فإذا رجعت بعد هذا إلى فكرة أبي العلاء، وجدت أن الرجل شاك لا أدري في الماورائيات، حسي في الظواهر الطبيعية. توحى إليه ألفة عقله بأن الله حكيم. ذلك لأنه يقيس الحكمة في الله مطبقاً إياها على خصائص عقله. ولكنه ينكر أنه بلا زمان ولا مكان، لأنه لا يستطيع أن يحتفظ بألفة عقله في الوقت الذي يمضي فيه معتقداً بأن هنالك شيئاً خارجاً عن الزمان والمكان، في حين إن حالات جسمه الطبيعية وحواسه التي يدرك من طريقها ما هو خارج عن حيزه، لا توسع مجال الاعتقاد في شيء خارج عن حد الزمان والمكان، أو بطريقة أوضح عن حد الحركة، لأن الزمان والمكان شيان أولهما قياس الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، وثانيهما سطح لا يعرف إلا من قياس وضع الأجرام ولا يدرك إلا من حركتها.

إلى هذا وحده أعزو السبب في تسليم أبي العلاء بأن الخالق حكيم، وإليه أعزو نكرانه بأنه بلا زمان ولا مكان. فإذا أضفت إلى ذلك قول المناطقة بأن العلة الكاملة

يجب أن يوجد معها معلولها، عرفت كيف أن أبا العلاء إنما يستند في قوله هذا إلى المنطق، فإذا قيل بأن الله (سبحانه وتعالى) بلا زمان، اقتضى ذلك القول بأن معلوله أي الكون لا بد له من إحدى حالتين: فإما أنه قديم، وإما أنه حادث، فإذا كان قديماً قيل لك بأنه مشارك للعلة في عدم الحد بالزمان. وإذا كان حادثاً قيل لك بأن علته كانت ناقصة ثم كملت. وهكذا دواليك تدخل في بحث لن تعرف له من نهاية، إذا ما أردت أن تذهب في بحث أبي العلاء من ناحية معتقده في الله لأبعد من قولك بأنه كان لا أدرياً في المجردات والنظر الغيبي، حسياً لدى نظره في نظام الطبيعة، لا يرضى عن حقيقة إلا إذا قاسها على حالات جسمه الطبيعية، وإلا إذا أتته من طريق الحواس أو إذا وافق القول بها ألفة عقله.

والدلائل على شك أبي العلاء في التقاليد كثيرة، نكتفي منها بقوله:

جائز أن يكون آدم هذا      قبله آدم إثــــر آدم

وقوله:

قال قوم ولا أدين بما قا      لوه إن ابن آدم كابن عرس  
جهل الناس ما أبوه على الد      هر ولكنه مسمى بحرس  
في حديث رواه قوم لقم      رهن طرس مستنسخ بعد طرس

وقوله:

يقولون إن الجسم ينقل روحه      إلى غيره حتى يهذبها النقل  
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة      إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

بل نذهب في عقيدة أبي العلاء إلى شيء أكبر من هذا، نذهب إلى أنه كان جاحداً للأديان متشككاً فيها. أما شعره فيدل على كثير من الشك ومطاولات اللاأدرية الممسوسة بأثر المرونة الفكرية إلى حد بعيد. ومن طبيعة الشك أن

يتراوح الإنسان بين شيء ونقيضه. على أنك تجد أنه إن ذكر الدين بخير مرة فإنه إنما يذكره بذلك الخير ليصارحك بعد ذلك بجحوده له. وبأنه لا يعتقد أن بارئ الكون ومدير أمره قد يعنى بالحيوان الناطق عناية من يشفع إليه بالرسول تلو الرسول ليهديه الصراط السوي. لهذا يتلخص ما نريد أن نقول في عقيدة أبي العلاء في أنه كان جاحداً للأديان معتقداً بالله اعتقاداً ينزل إلى نموذج مستمد من أحط ناحية من نواحي الطبيعة البشرية هي ناحية إدراك الحس، ولهذا لا يستطيع أن يتصوره بلا زمان ولا مكان.

وإن أردت شواهد على جهوده الأديان فإليك بعض ما قال:

|                             |                          |
|-----------------------------|--------------------------|
| ومتى ركبت إلى الديانة غالها | فكر على حسن الضمير دسائس |
| والعقل يعجب والشرائع كلها   | خبر يقلد لم يقسه قائل    |
| متمجسون ومسلمون ومعشر       | متنصرون وهائدون رسائس    |
| وبيوت نيران تزار تعبداً     | ومساجد معمورة وكنائس     |
| والصابئون يعظمون كواكباً    | وطباع كل في الشرور حبائس |

فهو إذن يقول بأن الشرائع تقليد، وهو بقوله هذا إنما يفسر حقيقة تلك الأفكار التي تدرس على حسن ضميره، أي على وراثته التقليدية التي يحاول دائماً أن يرضيها إذا ما فكر في أمور الدين. وهو يقول بأن المجوس والمسلمين والنصارى واليهود والصابئين لم تهذب أديانهم من نفوسهم ولم تزك من طبيعتهم، ولذلك تراهم في الشرور سواء، وأنهم شرع في حكم الطبع البشري الرسيس في الدنيا. وتلك آية من آيات جحوده للأديان. فإذا كان الدين شرع للهداية ثم عجز في رأي أبي العلاء عن تأدية وظيفته، وأن الناس بعد اتباعهم مراسيم الشرائع ما يزال طبع الشر غالباً فيهم! فعلام الدين وعلام الشرائع وعلى أي شيء يبقى العقل من كل هذا؟

ثم ارجع إلى قوله:

إن هلت أفواهكم فقلوبكم ونفوسكم دون الحقوق مهلهله  
 آليت ما توراتكم بمنيـرة أن ألفيت فيها الكميت محلله  
 لا تأمنوا برق الغمام فإنمـا تلك السيوف من القضاء مسله  
 قال افتكار في الحوادث صادق جعل الصعاب من الحذار مذله  
 هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ويهود حارت والمجوس مضله  
 وعلى هذا يكون:

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له  
 وهنا يتجلى لك أن أبا العلاء كان كما يقول المتأخرون «ديئست» وهذا معتقدا  
 فيه. أي إنه كان جاحداً للأديان معتقداً بالله. فعنده أن أهل الأرض اثنان أولهما  
 ذو عقل لا يسلم عقله بأن معلولاً يمكن أن يوجد بلا علة، ولذا فهو يعتقد بالله،  
 أي بعلة العلل وبارئ الأشياء. وآخر ذو دين يجمع بين المتناقضات (في رأي أبي  
 العلاء) ولذا يكون بلا عقل. ثم عد إلى قوله:

دين وكفر وأنباء تقص وفر قان ينص وتورا وإنجيل  
 في كل جيل أباطيل يدان بها فهل تفرد يوماً بالهدى جيل

فالدين والكفر والنزاع فيهما والأنباء التي تقصها كتب التنزيل عن الأولين  
 والفرقان والتورا والإنجيل، إنما هي في نظره أباطيل يدان بها، وأنه لم يتفرد جيل  
 واحد من الأجيال الإنسانية بالهدى الذي يراه أبو العلاء. وما هو ذلك الهدى؟ هو  
 ترك التقاليد الدينية التي لم يقسها ولم يفندها عقل مستقل، ثم معرفة الله سبحانه  
 وتعالى كل إنسان بقدر ما تحتمل عقليته. وإلا فلو اتبع جيل هدى جيل غيره  
 لأصبح بمقتضى تنافر وجهات النظر من الأباطيل كما يقضي تسلسل الفكرة عند  
 أبي العلاء. ويقول:

إله قادر وعبيد سـوـو      وجبر في المذاهب واعتزال  
وبالكذب انسرى وضح وليل      ولم تزل الخطوب ولا تـزال  
ولولا حاجة في الذئب تدعو      لصيد الوحش ما اقتنص الغزال

فهل بذلك يعتقد في إله قادر برأ الأشياء وبرأ عبيد سوء ذهبوا إلى جبر واختيار  
في المذاهب واعتزال. ولا يدللك على فكرته في ذلك مثل قوله:

إن كان من فعل الكبائر مجبراً      فعقابه ظلم على من يفعل  
والله إذ خلق المعادن عالم      أن الحداد البيض منها تجعل  
سفك الدماء بها رجال أعصموا      بالخييل تلجم بالحديد وتنعل  
لا تمس في نار الضمير فراشة      فضغائن الصدر الحريق المشعل

هو إذن ممن يقولون بالاختيار في أفعال الإنسان. وهو إذن يعتقد بأن الله لا  
يريد الشر وإن كان يعلمه، وأن فعل الشر على ذلك اختيار الإنسان ومن نتاج  
شهواته وانفعالاته، بل ومن مخترعات عقله. فالله عندما خلق المعادن كان يعلم  
أن السيوف المهنددة الباترة تصنع من صنف منها. ولكن من الذي سفك الدماء  
بها؟ سفكها بها رجال اعتصموا بظهور الخيل المطهمة وألجموها الحديد ليردوا  
جماحها ويسيروها حسب إرادتهم.

يعتقد أبو العلاء أن الله خير محض، لن يأمر بفعل الشر لأن الخير المحض لا  
يصدر عنه إلا خير محض. فكيف يمكن أن يعتقد إنسان ينزه الله سبحانه وتعالى  
بأن تصدر منه إرادة شر ويكون في يقينه، بأن الله خير محض، مخلصاً لنفسه  
ولضميره مرضياً لألفة عقله؟ الله يعلم الشر أنه شر ولكنه لا يجعل ارتكابه على  
إنسان قدراً مقدوراً كما يقولون، وإلا لتنافى مع بديهية العقل أن يستحق مرتكب  
الكبائر عقاباً، أو فاعل الخير ثواباً؛ لأن الإنسان في تلك الحال لا يكون إلا آلة  
مسيرة حسب مشيئة الأقدار لا تستحق من مثوبة ولا عقوبة. بهذه الفكرة يقول أبو

العلاء، وعليها يوافقه كثير من منتطسي الباحثين.

ولعله تتاح لنا فرصة أخرى نوفي فيها هذا البحث حقه ونقارن بين فكرة أبي العلاء الفلسفية وبين فكرة عمر الخيام، فإن ذلك يظهرنا على شيء من طبيعة الفكر الإنساني، وكيف تنتقل الأفكار من جيل إلى جيل متدرجة في أشكال من التغيير والتفاوت لا نهاية لتنوع صورها.

برقين - ١٩٢٦





# القصء والغاية

## في الطبيعة وما بعد الطبيعة



بربك أيها الفلك المــــدار      أقصد ذا المسير أم اضطرار؟  
مسيرك قل لنا في أي شيء      ففي أفهامنا منك انبهــــار؟  
وفيك نرى الفضاء وهل فضاء      سرى هذا الفضاء به تــــدار؟  
وموج ذا المجرة أم فرنــــد      على لجج الدروع له أوار؟

منذ أن ترامى أول شعاع أرسله الفكر فشق في ظلمات القرون الأولى للفلسفة طريقاً إلى خفايا العالم المجهول، تساءل الإنسان لماذا خلق العالم؟ وأية غاية سبقت في حكم القدر ليخرج هذا الكون قائماً على ما نرى فيه من نظام؟ إن أردت أن تقع على جواب ينقع غلتك ويرأب بقوة أدلته ما تصدع من يقينك، فأجب لا أدري؟ كن لا أدرياً إزاء هذا اللغز الوعر ولا تحفل بما ينقل إليك من التقاليد. أما إذا سئلت، أهنا لك من قصد في خلق العالم، وهل من غاية لأجلها خلق الإنسان؟ فأجب إجابة الأدريين، وقل نعم. لا بد أن يكون من وراء هذا النظام الشامل قصد كامن وغاية مخبوءة لا أعرف من ماهيتها شيئاً. فإن هذا النظام إذ يدل على قوة تدبره على مقتضى الحكمة، فلا بد من أن تكمن وراء ظواهره غاية هو سائر في نظامه نحوها، متجه بكل ما فيه من النشوء والارتقاء إلى بلوغ سمتها القصي والانتهاء عند ذروتها العليا.

انقسم الناس منذ أن بزغ فجر الفلسفة في بلاد اليونان، التي وصل إلينا من آثارها العقلية ما نعتبره أكبر ميراث ورثه العقل البشري عن القرون الأولى، إلى فريقين. فمنهم من قال بأن وراء النظام الظاهر قوة تدبره بحكمتها وتحوطه بعنايتها، وإن هذه القوة لا بد من أن تسير بالعالم إلى قصد وتسوقه إلى غاية، نستدل عليها بما هو مبثوث في أطراف هذا العالم من نظام لا يتتابه خلل ولا نلاحظ في نواحيه من شيء لا يدل على أن له موجدًا. ويقول هؤلاء إن الإنسان إنما يقيس حالات العالم الخارجي على حالات نفسه، فكما أن الشبح المنعكس من عدسة زجاجية على حائط ليس سوى صورة مكبرة من ذلك الشبح الكائن في العدسة، كذلك النظريات الخاصة بهذا العالم، كما يقول العلامة كروزيار، ليست سوى صورة مكبرة من نظريات العقل الإنساني تسبك عادة على نماذج تستمد من تجاربنا الذاتية. وعلى هذا لا يستطيع أن يكون في العالم فكرة منطبقة على حقيقته المطلقة، غير مقيدة بحدود العقل والذاتية البشرية. هذا مثال الفريق الأول.

ومن الفلاسفة من يقول بأن هذا العالم قد صدر عن العماء الصرف على الرغم مما يظهر فيه من نظام، وأن القصد في العالم غير بين، والغاية لا يمكن أن تدرك من بضعة نظم يسير العالم على مقتضاها، ولا يمكن للعلم أن يدرك منها شيئًا بطرقه الموضوعية إلا من طريق الحس الإنساني. ولما كان العلم لا يعتمد إلا على الحواس وحدها، ولما كانت الحواس لا تنقل إلى العقل سوى تجارب لا تدل طبيعتها على أن في خلق العالم قصدًا، أو أن في خلق الإنسان غاية، فلن نستطيع أن نسلم بقصد وغاية تكمنان وراء الظواهر إلا إذا ثبت لنا ذلك من طريق الحواس. إن العالم كتلة موات من المادة والحركة، وإن الحياة والفكر وكل خصائص الإنسان ليست سوى أعراض مختلفة لتفاعل المادة والقوة التي تحرك دقائقها. وهذا مثال الفريق الثاني.

كل فريق من هذين الفريقين بما لديه فرح فخور. فمن أي الفريقين تريد أن تكون؟ تابعني قليلاً وانقل معي خطاك في بحث قصير يمكنك أن تكون لنفسك من بعده فكرة مستقلة، إذا عنيت بعض العناية بتفهم الحقائق التي يقوم عليها.

خلق العالم الإنساني مقسوراً على أن يعتقد ببضع حقائق أولية لا يمكن بدونها أن يحتفظ بألفته التي ينحصر فيها كل معنى من المعاني التي تفضله عن بقية الخلق الأدنى منه في الطبيعة نسباً وأحط مكانة. لهذا ترى الناس منصرفين في حياتهم وهم على شعور تام بأنهم يملكون شيئاً يكمن بين جوانحهم يسمونه القوة المدركة، وأنهم يحوزون شيئاً آخر يدعونه حس الجمال والموسيقى والشعر، وأن هذه الضروب المتنوعة من الحس الكامن، إنما تظهر لهم كأشياء أولية ظاهرة بجانب ذلك الشيء الغامض المبهم الذي يسمونه الإرادة الخفية التي لا يستطيع إنسان اكتملت ألفة عقله أن يمضي معتقداً بأن ليس لها وجود حقيقي. لهذا نسوق مباحثنا لنخلص منها بنتيجة تظهرنا على أن القصد والغاية تكمنان وراء كل الظواهر الطبيعية.

ينكر الماديون أن للإرادة وجوداً حقيقياً، ولماذا؟ لأنهم إن سلموا أن للإرادة وجوداً حقيقياً لما استطاعوا أن يخلصوا مطلقاً من النتائج التي تترتب على هذا القول، ولما أمكنهم أن يخرجوا من قولهم هذا إلا معتقدين مع الإلهيين، بأن للعالم خالقاً مدبراً حكيماً تبدو إرادته وتظهر حكمته جليلة في نواحي الكون، ولذا تراهم يقولون بأن الإرادة ليست إلا عرضاً لاهتزاز دقائق المخ المادية، على الضد مما يقول به المشتبون للقصد من خلق العالم، إذ يمضون معتقدين بأن الإرادة ليست إلا الانتقال من حركة عقلية إلى فعل طبيعي. فإذا أردت أن تمشي مثلاً، فإنك إنما تنفذ حركة المشي إذ تقوم في عقلك إرادة تحملك رغماً منك على أن تتبع هواها.

من هذا ندرك أن الماديين والإلهيين يختلفون من حيث الاعتقاد في السببية الصحيحة التي تقوم عليها الإرادة. ويقول الأولون إن السبب الحقيقي في الإرادة ينحصر في اهتزاز دقائق المخ المادية التي تنتج كل الصفات العقلية. ويقول الإلهيون إن الإرادة عبارة عن خاصية من الخاصيات التي يتصف بها العقل الإنساني، ولذا فهي لا تعود إلى سبب منه تستمد، وإنما لها وجود حقيقي قائم بذاته.

فإذا تابعنا الماديين وأنكرنا أن للإرادة وجودًا حقيقيًا وأنها ليست سوى عرض من أعراض السببية الحقيقية التي هي عند الماديين عبارة عن اهتزاز دقائق المخ المادية، لم يحل بيننا وبين إنكار كل الخاصيات العقلية الأخرى حائل. وعلى نفس الدلائل التي ينكر بها الماديون الوجود الحقيقي للإرادة نستطيع أن ننكر كل الخصائص والقوى والمدرجات الإنسانية الأخرى، نستطيع أن ننكر وجود الجمال الموسيقي، بل لا نقف عند هذا وحده، فنمضي من ثم إلى إنكار أن هنالك فرقًا حقيقيًا بين منازع الفكر والعواطف. ونقضي من هذه السبيل على الفضائل ومضاداتها من الرذائل، على اعتبار أن هذه الأشياء ليس لها وجود حقيقي، بل نقضي على كل قضايا العقل الإنساني، ولا نترك من ورائنا بعد هذا في الحياة البشرية برمتها من شيء يستحق أن يكون له قيمة صحيحة اللهم إلا كتلة مواتًا من المادة والحركة.

إلى هذا المزلق الوعر يسوقك الماديون، يسوقونك أمامهم سعيًا إلى حيث تفقد ألفة عقلك وتقف حائرًا أمام ما تحس به بين جوانحك إحساسًا صحيحًا.

تناجى نفسك: إني خلقت مقسورًا على أن أعتقد أن دقائق المادة تتجاذب وتتدافع لأنني إذا أردت أن أكسر حجرًا، وكذلك إذا أردت أن أضغطه، فإن جواهره ودقائقه تقاوم إرادتي في كلتا الحالتين، ذلك في حين أنني لا أدرك كيف

أن دقيقتين من المادة تتجاذبان في حين أنهما تتدافعان. وكذلك أعتقد أن في الفضاء أثيرًا يحمل إلى شبكية عيني الضوء وينقل إلى صماخ أذني مختلف الأصوات، في حين أنني لم أر الأثير ولم أتناوله بتجربة تثبت وجوده من طريق الحواس إرضاء لطرائق العلم، يهمس في روعك وحي العقل بأن لا تعتقد بغير هذا وإن امتنع عليك حسيًا إدراكه. يهمس في روعك بأن للعالم المادي المحيط بك وجودًا حقيقيًا على الرغم من أن الفلاسفة قد ينكرون وجوده حقيقة ثابتة، وعلى هذا تتدرج من الاعتقاد بالعالم الخارجي، إلى الاعتقاد بعالمك الكائن في تضاعيف فطرتك. تعتقد بأن هناك فرقًا حقيقيًا بين الفضيلة والرذيلة، وبين سمو المدارك الروحانية وبين إسفاف النزعات السفلى. تدرك أن الأنانية وحب الذات شر، وأن الغيرية وإنكار الذات خير. وعلى الجملة تدرك أن هنالك فروقًا كائنة في عالم العقل بين منازل الفكر والعواطف.

بذلك تناجيك نفسك ويهمس في روع عقلك، فإذا رجعت إلى الماديين وألفيتهم يرجعون بهذه المعاني جماعها بلا تفريق بينها إلى اهتزازات دقائق غير مختلفة بعضها عن بعض أي اختلاف ما، ولا تدرك من تلك الفروق شيئًا مطلقًا، فلا يصبح من شيء هو أثبت في يقينك من الاعتقاد بأنهم إنما يلزمون أنفسهم الحجة بحكم المنطق بأن هذه المعاني لا يختلف بعضها عن بعض اختلافًا حقيقيًا.

ثم ارجع بعد هذا ثانية إلى الإرادة، فإنك تجد نفسك مقسورًا على الاعتقاد بوجود حقيقي لها على الرغم من معتقد الماديين بأنها ليست سوى عرض يلزم اهتزازات المخ المادية. فإذا اعتقدت بهذا وشعرت بأن ألفة عقلك تتطلب منك سببًا يعود إليه نظام العالم المادي، وإذا كان كل ما في مستطاع اختبارك أن يصل من علم بالسبب الأول والعلة الأولى ينحصر في الفعل العقلي لإرادتك التي هي

رغم مزاعم الماديين عن الانتقال من الحركة العقلية إلى الفعل المادي، أصبح من المحتوم، ما دمت قد قسرت على فطرتك التي فطرت عليها، أن ترجع بمقتضى ألفة عقلك ومقتضيات تكوينه وخصائصه إلى الاعتقاد بأن هذا الكون معلول لإرادة عاقلة، أي إلى الخالق، وليس لك أن تبحث بعد ذلك في أن لهذه الإرادة العاقلة التي تدبر العالم وجودًا حقيقيًا يثبت العلم من طريق الحواس، كما أنه ليس لك أن تبحث من طريق العلم المعتمد على الحواس الكائنة فيك، ولا تخرج عن حيزك، عن دليل يثبت لك وجود العالم المادي أو يظهر لك كيف تتجاذب دقائق المادة وتتدافع! وإنما كل ما تدرك وتعلم أنك جبلت على ألا تستطيع أن ترد إلى عقلك ألفته، وأن تحتفظ بنظامه الذي خلقت مقسورًا على الاعتقاد بصحة ما يوحي إليك به، إلا إذا مضيت مؤمنًا بوجود خالق ذي إرادة حرة يدير العالم على مقتضى الحكمة البالغة من سمو المعاني مبلغًا لن تدركه قواك البشرية المحدودة.

نعود بعد هذا ونكرر ثانية أن الإنسان مقسور على أن يقيس حالات العلم المحيط به على حالات نفسه، وأنه لا يستطيع أن يدرك علة العالم إدراكًا صحيحًا كاملاً، وإنما كل ما في مستطاعه محصور في أن يدرك أن للعالم إرادة تديره كما تدير إرادته حركاته وأفعاله في الحياة.

وما دمت قد سلمنا بأن للعقل ألفة ونظامًا، وما دامت الإرادة خاصة من خصائص العقل، فيترتب على هذا أن حكمة القصد في الأعمال الإرادية لا تصدر إلا عن عقل اكتملت ألفته، ولا ترجع في مصدرها إلا إلى ألفة العقل. أما العقل الذي اكتملت ألفته فتصدر عنه إرادات تسيّر الأشياء على مقتضى الحكمة. وبحسب ما يكون في العقل من ألفة ونظام تكون لنسبة الأفعال قربًا أو بعدًا عن مقتضى الحكمة المدركة بقدر الطاقة البشرية. وعلى هذا النهج تقاس دائمًا إرادة القوة المدبرة للكون. كما أن تسلسل الفكر على هذه السبيل يقتضي أن نعتقد بأن

القصور والغاية أمران لن ينفك عنهما عقل اكتملت ألفته.

غير أن هذه الفكرات في مجموعها لا تسلم، كما يقول أبو العلاء المعري، من خطرات تدس على حسن الضمير وعلى ألفة العقل نفسه. تحيط بك هذه الفكرات وتساورك متزعة منك قوة اليقين لتلقيك في غمرات الشك والحيرة إذا ما أزمعت أن تفكر في القصد والغاية التي من أجلها خلق الإنسان؟ وغالبًا ما يفكر الإنسان في هذا مقسورًا عليه بمقتضى طبعه مدفوعًا إليه بحكم غرائزه. وإنما لا ننكر أن وقوف الفكر إزاء هذه الأشياء وأمثالها موقف اللا أدريّة الصرفة أسلم سبيلًا وآمن عاقبة من أن يَمْضِي في التأمل منها، فتكتسحه إلى حيث المهواة السحيقة يتردى فيها إلى أعماق الجحود والإلحاد، غير أنك إن أمكنك أن تنصرف عن التفكير في القصد والغاية التي من أجلها خلق كل شيء فكيف تستطيع أن تخلص من التفكير في القصد والغاية التي من أجلها خلقت أنت الكائن المفكر المعتقد في صحة عدد من الحقائق التي تحوطك بنتائجها، وعلى الأخص إذا اعتقدت وكنت في ذلك محققًا، أن فكرك الخفي وخطرات نفسك القصية هي أعظم دليل يقوم عندك على وجودك في وسط عالم لن تبلغ فيه إلى نهاية، تفكيرًا أو عملًا!

يخرج الإنسان إلى هذا العالم جرثومة حية ينبذها القدر نبذًا فلا تلبث أن تكتمل بشرًا سويًا، ثم لا يلبث أن يذهب به الفناء منحدرًا به من جوف الأزل البعيد إلى جوف الأبد اللامتناهي. تفكر فلا تعرف من أين أتى ولا إلى أين ذهب. وأنت كلما تأملت في هذه الحالات لا تجد في العالم كله من سلوى تسليك عن التفكير في نشأتك ومنقلبك بعد الموت إلا متاعب في الحياة لن تستطيع أن تقطع من عمرك مرحلة طالت أم قصرت من غير أن تعتقد أنه كان من الحكمة أن تظل حيث كنت قبل أن تولد مكفيا هموم الحياة الدنيا بعيدًا عن أحزانها.

علام كل ما في هذه الحياة؟ علام الحب والبغض؟ علام الألم واللذة؟ علام

العسر واليسر؟ ولأي شيء خلق كل شيء؟ ولأية حكمة سبقت مشيئة الغيب أن يكون الأمل في نفسك أعرق أصلاً من اليأس في الحياة؟ تقول الفلسفة الحقّة لا أدري. وكفى بلا أدري للفكر عاقلاً عن الانبعاث مع التأمل في فلوّات مجدبة لا تبلغ منها إلى النهاية.

غير أنك إذا تركت الفلسفة ورجعت بعدها إلى مباحث العلوم الحديثة، وقعت فيها على شعاع يضيء سناه بعض ما يكتنف هذه الحياة من ظلام تشتد حلكته من حولك، كلما تأملت في حالات حياتك والقصد منها.

وضع الفلاسفة في كل الأجيال أمثالاً من فضائل الأخلاق تحذيتها النفس المهذبة لتكمل بها ناسوتيتها العليا، ومن هذه الأمثال إنكار الذات والغيرية. وهي فضائل تظهر واضحة في سلوك الأفراد إزاء بعضهم بعضاً وإزاء المجموع الذي هم تابعون له وللهيئة التي تقوم عليها صوالحهم في الحياة. غير أن اتباع ما تقتضي به هذه الفضائل في الاجتماع الإنساني أمر اختياري قد تفعله أو لا تفعله مختاراً غير مجبر. هذا على الرغم من أن للعقل والآداب في كلتا الحالتين حكماً يختلف باختلاف الظروف. ولكن العلم الحديث قد أثبت في أواسط القرن التاسع عشر أن الإنسان وكل الحيوانات العليا مقسورون على ضرب من الغيرية أثر الجبر فيه ثابت لا يتبدل، وأثر الاختيار فيه معدوم البتة.

إذا تصفحت الأساطير التي تضمنتها مجلدات التاريخ الطبيعي في القرون الوسطى حتى أوائل القرن التاسع عشر، لما وقعت على شيء يمكن أن يدل من طريق علمي على أن هنالك من قصد في خلق الحياة فوق هذه الأرض. بل إنك لم تكن لتستطيع أن تفقه لأي الأسباب وضع نظام الأحياء في سلم من الارتقاء كان يظهر لأعين الباحثين جلياً واضحاً وإن عجزوا عن تعليل السبب فيه قروناً، حتى قام العلامة شارلز داروين ووضع نظريته في الانتخاب الطبيعي في أواسط

لقد كان لهذه النظرية، نظرية النشوء والارتقاء بالانتخاب الطبيعي وحفظ الصنوف الغالبة في التناحر على البقاء، من الأثر في كل فروع العلوم الحديثة ما لا يمكن أن تبلغ منه بفكرة صحيحة حتى تقف على تاريخ تقدم العلوم وتطور الفكرة فيها منذ ظهر العلامة كاسبار فردريك وولف الجرمانى (١٧٥٩) حتى ظهور كتاب أصل الأنواع (١٨٥٩). وما ترتب على ذبوع نظرية العلامة داروين من الآثار الجلى. على أنه مهما كان لهذه النظرية الفذة من أثر في العلوم الحديثة، فإننى أعتقد، وأعتقد بحق، أن آثارها في المباحث الفلسفية لا يقل عن أثرها في العلوم. وأعتقد فوق هذا أنه ما من شيء في هذه النظرية أبعد مدى في التأثير على العقل الإنسانى من ناحية فلسفية صرفة في إثبات القصد في علاقة بعض الأحياء ببعض. وذلك القصد الذى يبدو واضحاً دالاً على أن نظام الكون الطبيعى الثابت الراجع فى أصل منشئه إلى فعل إرادة مدبرة يكمن قصدها وتختفى غايتها وراء الظواهر، إنما هو نظام شامل لا ينفلت عن قطره شيء حتى الأحياء العليا والدنيا بما فيها الإنسان ذاته.

لقد كان لمباحث داروين فى علم الحياة أثر قلب الفكرة القديمة فى نظام الأحياء المرفولوجى (أى الخاص بالصورة والتركيب). فإن علماء الحيوان والباحثين فى التاريخ الطبيعى كانوا يعتقدون أن اللون وحسن الصورة وجمال التركيب وما إلى هذه الأشياء التى كانوا يقفون عليها لدى بحثهم صور الحيوانات التى يتناولونها بالوصف ولا يعلقون عليها شيء مما يمكن استقراؤه فيها من عظام الطبيعة البالغة، ليست سوى أشياء لم تتصف بها الصور الحية إلا إرضاء لحسن الجمال أو إقناع شهوة اللتذاذ والمتعة بها فى الإنسان. وكان اعتقادهم أن الخالق لم يحدث فى الأحياء كل صور الجمال إلا ليرضى الحيوان الناطق المدرك لحقيقة

شيء لا يدركه الحيوان الصامت، وعلى هذا الاعتقاد ظلوا عاكفين طوال قرون عديدة.

على أن فكرة القصد الفلسفية المصبوبة في هذا القلب، لم تستمكن من عقول الباحثين في علم وظائف الأعضاء والتشريح استمكناً ينزل منزلة العقائد العلمية الأخرى.

على أنه كان من المؤلف في القرون الوسطى حتى في أواخر القرن الثامن عشر، أن يعكف بعض الباحثين على التأمل في حالات غامضة مبهمة تتناول مسألة المكافأة بين المخلوقات بعضها نحو بعض، وبينها وبين البيئة التي تعيش مكتنفة بآثارها. وظلت هذه الفكرة السامية تساورها الشكوك والريب حتى وضع داروين نظريته المعروفة في النشوء والارتقاء، فطبقتها من بعده الباحثون على فكرة القصد في نظام الطبيعة تطبيقاً مقتطعاً من حالات اتخذت فيها الحيوانات الراقية في سلم المراتب الحيوانية أمثالاً تؤيدها. فإن نظرية داروين تقوم على معتقد بسيط ثابت في أن كل عضو أو جزءاً من عضو، وأن كل الخصائص الظاهرة والباطنة في العضويات، لا بد من أن تعود بالنفع إما على ذلك الكائن بالذات، وإما أنها كانت ذات فائدة لسلف من أسلافه الغابرين، وأنه ما من خاصية من الخصائص العديدة والغرائز المختلفة في طبائع العضويات قد استحدثت فيها لمجرد النفع أو إرضاء لشهوة الجمال واللهو في كائنات أخرى غيرها. وعلى مقتضى ناموس الانتخاب الطبيعي يكون السبب في وجود التراكيب المختلفة في الكائنات راجعاً إما لأنها مفيدة لها، ولذلك تنتخب للبقاء ثابتة في تضاعيفها، وإما لأنها كانت مفيدة لأسلافها ولذلك انتقلت موروثاً في الأعقاب.

هذه الفكرة الأولية في تطبيق نظرية القصد الفلسفية على الكائنات الحية وعلى الطبيعة استتباعاً، مضافاً إليها فكرة أن الكون آخذ في النشوء ضارب في الارتقاء

بقسط وافر، تزيج عن العقول بعض ما كان يكتنفها من ظلام لذي التفكير في  
القصد من الخلق وفي الحياة برمتها، وفي الموت الذي يتلو الحياة ذاهبًا بالأحياء  
في طريق واحد. فإذا ثبت أن ذلك الطريق يسلم إلى الخلود، فهناك تحل مشكلة  
القصد في الطبيعة حلًا نهائيًا، وإذا ثبت أن ذلك الطريق يسلم إلى الفناء الصرف،  
ظلت تلك الغمامة الكثيفة تظلل العقل الإنساني أزمانًا لا نقدرها.

برقين - ١٩٢٦





أحمد شوقي

ودلالة شعره على نفسيته



ليس بنا من حاجة لان نستوحي آلهة الشعر<sup>(١)</sup> وأن نقدم لها القرابين والتضحيات لتتدلى من سماء الأولمب الأعلى وتهبط إلى حضيض هذا العالم تاركة جو ذلك الخيال الشعري إلى مادية هذه الدنيا المعكوسة الصور، المنحوسة في المبتدأ والخبر، والتي لا يمكن أن يميز فيها بين المؤثر والأثر إلا بكد الأفهام والعقول، لتهمس في آذاننا همسة جافة إذا ما أردنا أن نستدر علمها بشاعرية شوقي قائلة فيه من رقة ابن هانئ ومن حكمة زهير، ومن خلاعة أبي نواس أقدار متخالطة وحلقات متشابكة، فبأية من هذه الصفات رميت بها جملة أصبته في مجموع كيانه.

ولأية حاجة نستوحي آلهة الشعر أو أن نجهد النفس في الاستعلاء في سماء ذلك الأولمب، أو أن نبتهل ضارعين إلى الآلهة ليهبطوا إلى عالمنا الأرضي لنستجدي منهم العلم، وشاعرنا شوقي من أعرق أهل الدنيا بها صلة، وأقربهم لها نسباً وأشدهم بها لحمه؟ شاعر هو أكبر شعراء العالم العربي في هذا العصر. تفرد بإمارة الشعر فهو أميرها غير الموروث حتى الآن في إمارته، وسيد دولة البيان الحاكم فيها بأمره، المنزه عن الشبائه أن يكون له فيها شبيه. غير أنه على الرغم من كل هذا شاعر أرضي الشاعرية دنيوي الخيال، لم ينزع إلى المثاليات إلا لحاجة يقضيها في السياسة، أو مأرب يناله في الدولة. فمدح من غير حاجة

---

(١) نشرت في السياسة الأسبوعية بعددها الخاص بتكريم شوقي بك.

به إلى المديح، واستجدى به من غير حاجة به إلى الاستجداء. وأية شاعرية لم تفسدها السياسة؟ وأي خيال طمت عليه مآرب الدولات المتراوحة حظوظها بين هبات القدر، ولم ينزل إلى حضيض الشهوات؟ ومن ذا من الشعراء من عالج في شعره السياسة وسلم من سقطات الوهم؟ ومن ذا منهم من أخذت بأطواقه مآرب الحكم وأفلت من كبوات الهم الضجر.

على مقربة من شوقي وبين جنبات الشرق شاعر آخر، نبت في تلك البلاد الفسيحة التي كانت عندما غزاها الآريون لأول مرة في تاريخ الدنيا رحاباً متسعة مترامية الأطراف تكسوها غابات لم يلبث الغزاة أن انتفعوا بها وجنوا ثمراتها، فاتخذوا منها ملجأ يتقون به حرارة الشمس المحرقة وهجمات الرياح الاستوائية القاتلة، كما وجدوا فيها مرتعاً خصيباً لماشيتهم وناراً يوقدون بها للتوسل وتقديم التضحيات، ومواد يبتنون بها القرى والأكواخ. لهذا كانت المدينة التي غرس بذورها الفاتحون وليدة تلك الغابات القديمة وبين جنباتها الرحبية أينعت وآت أكلها. وفي صميم هذه البيئة وذلك الوسط الطبيعي تلونت المدينة بلون خاص وطبعت بطابع وحده. ولقد حوطت تلك المدينة بحياة الطبيعة الرحبة وتغذت بلبانها واتشحت بردائها، فكان لها بمختلف مظاهرها وتباين نواحيها أكبر علاقة وأمتن أصرة. وفي هذه البيئة نشأ الشاعر السماوي، شاعر الوجدان والخلود، شاعر الفناء في اللانهاية، شاعر النسك والزهادة، هنالك نشأ طاغور.

ولو أنك حاولت أن تقارن بين الشاعرين، أو أن تقف موقف الوساطة بينهما، لأعوزتك الحيلة للتوفيق، ولأعيتك الحيل أن تجد بينهما وجهاً من المشابهة في أية ناحية من نواحي شاعريتهما. وكيف يكون موقف من يريد التوفيق بين شاعرية تفيض بوحى الآلهة، وأخرى تفيض بوحى الملوك والأمراء؟ وكيف يستطيع التوسط بين خيال يستمد موحياته من اللانهاية، وآخر يستمدّها من نهايات كلها زائلة، بل كلها أحلام؟ إنما الفرق بين الحالتين، كالفرق بين شعاع من نور وقبس من نار.

وبعد، فهل أنت تعرف طاغور؟ أما إذا كنت لا تعرفه، فاقرأ له وصف نفسه إذ يتمثلها في ثوب ناسك جالس على باب كهف منعزل عن حياة المدنية فيقول:

- «إن تقسيم الليالي والأيام وكذلك الشهور والأعوام، لم يصبح من شأني. لقد تعطل عندي مجرى الزمان الذي ترقص فوق أمواجه الدنيا وكأنه الهشيم أو الأغصان اليابسة. في هذا الكهف<sup>(١)</sup> المظلم أعيش وحدي غارقاً في طيات نفسي والليل الأبدي هادئ لا يتحرك كبخيرة في جبل تفرق من ذات أعماقها القصية. الماء<sup>(٢)</sup> تنضح به الصدوع<sup>(٣)</sup> ومنها يتساقط. وفي ماء البركة الراكدة<sup>(٤)</sup> تسبح الضفادع القديمة<sup>(٥)</sup>. إني أجلس أرتل تعويذة اللاشيء. إن أطراف الدنيا تنكمش أمامي خطأ وراء خط. والنجوم المنحوتة من قطع الزمان المضيئة كأقباس النار تنقرض وتفنى».

«أما الافتتان فلي. ذلك الذي يزودني به الإله شيفاً، إذ يستيقظ بعد فترات يقضيها في الأحلام ليجد نفسه وحيداً منفرداً في فناء اللانهاية».

«أنا حر: أنا الواحد العظيم المنفرد بذاتي».

«عندما كنت لك عبداً أيتها الطبيعة أثرت بعض أجزاء قلبي ضد بعض، وبعثتها في حرب دموية انتحاراً في سبيل الدنيا. وسلطت علي الشهوات التي ليس لها من غاية إلا أن يأكل بعضها بعضاً وإنها تلتقم كل ما يسعه فمها، فأمضتني ألماً وفرقاً. لقد عدوت تائهاً مجنوناً أتبع ظلي! لقد قذفتني بما بعثت علي من وميض لذائذك الخلب إلى خلاء الشهوات. أما ميولي القاسرة وهي حبايلك وأشراكك، فقد أسلمت بي إلى قحط بغير نهاية، حيث استحال الغذاء تراباً والماء بخاراً».

(١) أي نفسه.

(٢) الشهوات.

(٣) الميول.

(٤) طيات نفسه.

(٥) الأحقاد الدنيوية.

«حتى إذا ما صبغت الدموع دنيائي وأصبحت عندي رمادًا، أقسمت قسми  
لأنتقم منك ولأصبن عليك غضبي. أنت يا جماع الظواهر الكاذبة المسئمة،  
يا مبعث الخداع الدائم. لقد احتميت بالظلام سكن اللانهاية. وحاربت أشعة  
الضوء<sup>(١)</sup> الخداعة يومًا بعد يوم، حتى أفقدتها سلاحها، وتركتها هادمة خائرة  
القوى تحت قدمي».

«والآن بعد أن تحررت من المخاوف والشهوات، وبعد أن انكشف عن بصري  
الضباب، وبعد أن أشعت قوى عقلي بريئة وضاءة، فلأخرجن إلى عالم الكذب  
والبهتان مرة ثانية، ولأجلسن على ذات قلبه، غير ملموس ولا بمزحزح عن مكاني».

هذا هو طاغور. أما شوقي فلا أظن أنه يغيب عن ذهنك قوله:

صوني جمالك عنا إنا بشر — من التراب وهذا الحسن روحاني

وهل يغيب عنك وصفه لحادثة في ليلة ساهرة كانت بطلتها عادة ذات مقام  
رفيع إذ يقول:

|               |                  |
|---------------|------------------|
| تقول لأترابها | مومئة بالعنم     |
| من ذلك الفـ   | تى العربي العلم  |
| بيت ليلته     | ساكرًا لم ينم    |
| قلن تجاهلته؟  | ذلك رب القلم     |
| شاعر مصر الذي | إذا خفي النجم لم |

فهل يمكننا بعد هذا أن نتورط في وساطة بين شاعرين عقد لأحدهما لواء  
الزعامة في عالم التوحيد، وللآخر لواء الزعامة في عالم الوثنية؟ نربأ بأنفسنا أن  
نضعها في هذا الموضع وأن نسومها طلب المحال فتطمع في غير مطمع.

---

(١) مولدات الشهوة.

أما المفاضلة فلا نتلکأ فیها. نعقد لشوقي لواء الإمارة فی العالم العربی، ونرفع لطاغور لواء الزعامة علی کل البقاع التي تكسوها الشمس فی كرتنا الأرضية. وكفی الشرق فخراً أن تكون له فی بداية القرن العشرين دولة الشعر، يقودها فی العالم العربی شوقي وفي العالم كله طاغور.

قد یعز علی الكثيرین من النقاد أن لا نجعل شوقي أنبغ من هوميروس فی الوصف، وأمتع من دانتي فی الرواية، وأعرف من شكسبير بحقائق الحياة الإنسانية، وأمتن من ملن فی اللغة، وأعرق من جوته صلة بالفلسفة. بل قد یعز علیهم أن لا نضع شوقي فی صف وحده، أو ألا نغرسه علی قمة هرم نجعل لبناته شعراء الدنيا كلها. ولقد أصبح هذا الزعم عند البعض إيماناً ومعتقداً ثابتاً. ولست أدري لماذا؟ ألأن شوقي نسج علی منوال القدماء فحاذاهم ولم ينزع إلى غير ما نزعوا إليه من الطرائق؟ أم لأنه أحیا موات الأساليب القديمة ثم مزجها بقليل من مميزات العصور الحديثة فخرجت أشعاره مزيجاً من القديم والحديث، وخلياً من سلیقة البداوة وطراوة الحضارة، قد نجد لها أمثالاً كثيرة فی شعراء الدولة العباسية وعلی الأخص من خالط منهم الأمراء والمترفين؟ اللهم إنا لا نستطيع أن نجاري المغالین فی مغالاتهم ولا أن نفرط مع المفرطین فی المدح، فنخرج من شوقي صورة غير موجودة، ونتكلم فی شخصية لا حقيقة لها فی الخارج.

يقولون إن شوقي قد أفرغ الشعر فی قالب جديد. ويقولون إنه مجدد فی الأساليب تجديده فی القوالب الشعرية. ولو أن القائلین بالحقيقة الأولى لم يشوهوها بالزعم الثاني لكان فی قولهم كثير من الحق والصواب. علی أنه حق ينطبق علی كل شاعر من شعراء العصور القديمة والحديثة. فكل شاعر نزعة تفرغ الشعر فی قالب ما، وهذه النزعة راجعة إلى الاستعداد الفطري الذي یكون من الشاعر شاعراً، ومن الكاتب كاتباً، ومن العالم عالماً. وإذا كان من المتعذر أن تتماثل النزعات والميول الفطرية، استتبع هذا أن يكون لكل شاعر من الشعراء

قدرة خاصة على إفراغ الشعر في قالب قد يقال إنه جديد. وشوقي لم يعد هذه القاعدة.

أما التجديد في الأساليب، فزعم لم يستطع أحد من النقاد إثباته لشوقي حتى الآن. وليس أدل على هذا من أن أفخم قصائده، وهي الأندلسية ونهج البردة وقصيدة كارنار فون، قد نسج فيها على قصائد قديمة، نالت في الأدب القديم مكانة جعلت لقصائد شوقي وقعاً في النفوس جديداً، وحلاوة تمازجت فيها الذكريات. فمن حنين إلى عظمة القديم، مصبوبة في قالب لا تخرجه إلا شاعرية شوقي وحده، إلى شغف في الإيقاع على أوتار الحديث، على صورة لا يصل إليها إلا من هام برقة ابن هانئ واستوقفته روعة زهير.

لقد أجذبت اللغة العربية جذباً نسبياً في ذلك العصر الذي تقدم عصر النهضة الحديثة، التي ندعوها غالباً بنهضة محمد علي. فإن عصر المماليك لم يكن ذلك العصر الأدبي الذي يصح أن يقال فيه إن اللغة أو الصناعات الأدبية قد كسبت فيه جديداً مبتكراً، على الرغم من كثرة المؤلفات التي ظهرت خلال ذلك العهد المظلم. فإنها مؤلفات غالباً ما عنيت بالفقه، وكثر ما أكتب على تدوين التراجم. فإن كتاب صبح الأعشى وكتاب مسالك الأبصار وقاموس لسان العرب وهي من مفاخر ذلك العصر، لا يمكن أن تعد كتب تجديد بالمعنى الصحيح، على الرغم من قيمتها الأدبية كمراجع أو معاجم عظمى. وفي حدسي أن هذه الكتب وأمثالها مما خرج في عصر المماليك لا تزيد قيمته الآن عن موسوعات إرش وجروبر العظمى أو معلمة لينوس في التاريخ الطبيعي، وقيمتها في اللغة العربية كقيمة الموسوعة في الألمانية، أو المعلمة في اللاتينية. إذن فعصر المماليك كان عصر إنتاج، ولكنه لم يكن عصر تجديد أبداً.

على أنني أخشى أن يكون حكمي على الحركة الأدبية في عصر النهضة العلوية

شبيهًا بحكمي عليها في عصر المماليك من حيث الشعر. فإنه كان ولا شبهة عصر إنتاج، ولكنه ليس بعصر تجديد، إذا أردنا أن ننظر في النهضة من ناحية الشعر وحده، وأغضينا الطرف عن حركة التجديد التي قامت حول الترجمة في ذلك العصر، وهي حركة نعتقد أنها من أئمن ما أخرج محمد علي من الآثار العظمى، كان لنا حكم قد يراه البعض قاسيًا، والبعض معتدلاً. ففي طوال القرن الماضي لم يظهر في مصر سوى شعراء أربعة، البارودي وصبري وشوقي وحافظ. قد يمكن أن نعتبر بحق أنهم الذين يمثلون دولة الشعر فيه. وهم في مجموعهم صور مختلفة ونماذج متباينة من شعراء العصور القديمة. وأكثر ما فيهم من الصفات آثار مستمدة في غالب الأمر من شعراء العصر العباسي. لهذا كان ظهور شوقي في هذا العصر حادثاً جديداً لا باعتبار الآثار الابتكارية الخالدة التي بثها في تضاعيف الشعر العربي، بل باعتبار أنه أخصب إخصاباً كبيراً بعد عصر طويل كادت تجذب فيه ملكة الشعر في العالم العربي وفي مصر على الأخص.

على أن إخصاب شوقي له نواحيه المتعددة. غير أن أظهر تلك النواحي وأبين ما فيها من الآثار، قدرته الكاملة على الوصف. فهو وصاف ماهر، ومصور يبرز الكثيرين من أهل صناعته قديماً وحديثاً. ففي الشعراء المعاصرين من يبرزه في المديح. وليس بقليل منهم من شبب بما لم يبلغ إليه شوقي. ولكن ليس منهم من يستطيع أن يجاريه في مضممار الوصف والتصوير.

\*\*\*

كنا نود أن لا يجري القلم سريعاً، وكنا نود أن نبحت شوقي في هواة وتؤدة، وأن نبحت على الأخص ما يدعيه له الكثير من النقاد إذ يقولون إنه مبتكر في المعاني والأساليب. والحقيقة أنه لم يبتكر شيئاً جديداً، ولم يغن دولة الشعر العربي بطريقة جديدة تضع بين القدماء والمحدثين فاصلاً كما فعل هوغو في

الشعر الفرنسي أو بيرون وتيسون في الشعر الإنجليزي، في حين أنه أقدر شعراء هذا العصر على مثل هذا الابتكار. فإن إلمامه باللغة الفرنسية وبآداب الفرنسيين كبير، حتى أننا نعجب كيف أن قليلاً من المعاني التي نطن أنها من ابتكاراته كقوله في توت عنخ آمون وهو يخاطب الشمس:

تعينين الموالد والمنايا وتبينين الحياة وتهدميننا

إنما هي مستمدة من الشعر الإنجليزي ومن خيال شيلي الشاعر المعروف.

على أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل يتعداه إلى نقص آخر قد نراه أنكى من النقص الأول، فإن أكثر قصائد شوقي المشهورة بين الناس عبارة عن أبيات لا يجمع بينها من شيء إلا أن شوقي نظمها، فالقصيدة عند شوقي عبارة عن حلقات منفصلة غير متصلة، وليست كلاً واحداً متلائم النواحي مترابط الأجزاء. وفي استطاعة كل أديب أن يرتب أكثر قصائده ترتيباً جديداً بحيث يمكنك بعده أن تقرأ القصيدة عكساً وطرداً من غير أن يلتبس عليك معنى واحد من المعاني التي رمى إليها الشاعر، ومن غير أن يستبهم عليك أنها من صناعة شوقي بل ومن روحه. فالفكرة عند شوقي غير متصلة، بل إن شئت فقل إن في كل بيت من أبياته فكرة وفي كل منها معنى. غير أن أعجب العجب أن هذه الأفكار وتلك المعاني في مجموعها لا تكون كلاً متلائم النواحي متصل الأجزاء. ولست أدري بأي شيء نسمي هذه الظاهرة: أهى نبوغ وعبقريه أم لازمة من لوازمه، إن لم تكن ضرورة لرفعه فوق مستوى الشعراء، فلا أقل من أن نعتبرها من خاصياته الغريبة.

وأغرب ما في شوقي ضعف الكثير من مطالع قصائده. وأنت إن أردت أن تحلل مطالع الكثير من نظمه ما استطعت أن تمضي في حكمك عليه كنبغة الشعراء في هذا العصر، من غير أن يستوقف نظرك مطالع آية أخرى في الروعة والجلال. على أن الفارق بين ما يروعك جماله وبين ما يروعك قبحه كبير. لهذا

نمضي في هذه المقارنة قليلاً لنظهر هذه الصفة إظهاراً جلياً.

قارن مثلاً بين قوله:

قفي يا أخت يوشع خبرينا أحاديث القرون الغابرينا

وقس ما في هذا المطلع من روعة على قوله:

أبا الهول طال عليك العصر وبلغت في الأرض أقصى العمر

فيا لدة الدهر لا الدهر شـب ولا أنت جاوزت حد الصغر

فإن ضعف المطلع هنا لا يقاس بجانب ما في هذين البيتين من تناقض غريب فيه إلا العجز عن مسaire مقتضى الحال. فكيف أن أبا الهول قد بلغ في الأرض أقصى العمر، وكيف أنه لم يتجاوز حد الصغر؟

ثم اذكر قوله:

قم ناد أنقرة وقل يهنيك ملك بنيت على سيوف بنيك

بجانب قوله:

الله أعلم والقبور النفس تـخلد أم تبـور

وانظر كيف أنه نسب العلم إلى القبور. بل كيف جعل علم القبور مساوياً لعلم الله بخلود الأنفس أو بوارها؟

أو قارن قوله:

صداح يا ملك الكنار ويا أمير البلبل

قد فزت منك بمعبـد ورزقت قرب الموصلي

بقوله:

يا ناشر العلم بهذي البلاد وفقت، نشر العلم مثل الجهاد

أو قوله:

ريم على القاع بين البان والعلم      أفتى بسفك دمي في الأشهر الحرم

بقوله:

سل يلدزا ذات القصــــــــــــــــور      هل جاءها علم البــــــــــــــــدور

أو قوله:

يا راكب الريح حيّ النيل والهрма      وعظم السفح من سيناء والحрма

بقوله:

الدهر جاءك باسط الأعــــــــذار      فاقبل، فأمر الدهر للأقــــــــذار

أو قوله:

الله أكبر كم في الفتح من عجب      يا خالد الترك جدد خالد العرب

بقوله:

يا بارك الله في عباس من ملك      وبارك الله في عمات عباس

أو قوله:

في الموت ما أعيا وفي أسبابه      كل امرئ رهن بطي كتابه

بقوله:

لكل زمان مضى آيــــــــــــــــة      وآية هذا الزمان الصــــــــــــــــف

على أنك لا تستطيع أن تمضي في هذه المقارنة بعيداً من غير أن تجد أن عدد مطالعه الضعيفة قد أربى كثيراً على عدد ما يستهويك جماله وتستوقفك روعته.

على أن لدينا هنة أخرى لا يجب أن نغض الطرف عنها أو نسدل عليها من

التفريط سترًا. فالحق أن قليلاً من قصائد شوقي ما يتسق فيها النفس اتساقاً كاملاً. وليس لهذه الظاهرة في شعر شوقي من سبب إلا تموج المعاني في مخيلته تموج الأثير في الفضاء، وعدم استقرار مشاعره على صورة واحدة زمنًا طويلًا. لهذا تجد أن المعنى قد يتسق ويقوى في موضع ثم لا تلبث أن تجد ذلك البناء وقد انهار فأصبح حضيضًا. فلو أن مشاعر نابغتنا كانت قد أعطيت من قوة الاستمرار ما يتساوى مع قوة اللغة والقدرة على صبها في تلك القوالب الغريبة؛ لأخرج لنا شوقي في هذا العصر خير ما خرج من الشعر العربي في كل العصور.

ومن أجل هذا تجد أن لشوقي مقطوعات قصيرة تتخلل قصائده لا يشق له فيها غبار، أسلوبًا ومعنى. وعندي أن هذه أخص مميزاته. وإني أفضل مقطوعاته هذه على قصائد برمتها من غيره، وإن اتصل فيها النفس وروعي الاتساق أشد مراعاة. يدللك هذا على أن بين جنبي شوقي روحًا ثائرة ونفسًا متأججة. ولكنها أشبه بثورة الرياح إذ تهب فتية هوجاء، ثم لا تلبث أن تمر علىلة ناعمة، أو نار الهشيم إذ تتأجج مندلعة الألسن في لحظة، وتصبح رمادًا في أخرى. والصناعة بين يدي شوقي إنما تخضع لجماع هذه الصفات الفطرية الطبيعية. فحيث تشتد ثورة نفسه تسمو معانيه وتقوى شاعريته. فإذا خبت نارها هبطت المعاني والشاعرية معًا إلى منزلة لم ينزل إليها الكثيرون من شعراء هذا العصر. وحيث تتأجج نفسه بحادث يمس مشاعره تلمس النار سارية بين أبياته بل بين كلماته، فإذا هدت العاصفة ونامت، طوى عليها وعلى الشعر سترًا من ميوعة الفطرة ولين الطبع، ينزل بشعره إلى المستوى الذي لا يحسده عليه الكثيرون من أهل صناعته.

إليك مثلاً واحدًا تقيس عليه في كثير من قصائد شوقي، بل انظر كيف يكون تأجج العاطفة يفيض بالسكر إذ هي مندلعة الألسن بنيران الأمل الوثاب إلى الغايات والمثل، ثم انظر كيف تنطفئ شعلتها فتموت ويموت معها الشعر.

قال في مطلع قصيدة مشروع ملنر:

|                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| أثن عنان القلب واسلم به | من ربرب الأيل ومن سربه  |
| ومن تشني الغيد عن بانه  | مرتجة الأرداف عن كشيته  |
| ظباؤه المنكسرات الظبا   | يغلبن ذا اللب على لبه   |
| بيض رفاق الحسن في لمحة  | من ناعم الدر ومن رطبه   |
| ذوابل النرجس من أصله    | يوانع الورد على قضبه    |
| زن على الأرض سماء الدجى | وزدن في الحسن على شهبه  |
| يمشين أسراباً على هينة  | مشي القطا الآمن في سربه |
| من كل وستان بغير الكرى  | تبئنه الآجال من هدبه    |
| جفن تلقى ملكا بابـلـ    | غرائب السحر على غربه    |

على هذا يكون شعر شوقي إذ تلتهب نفسه بالعاطفة، فإذا ما انطفأت ولما ينته

من نظم قصيدته، ينزل من هذه السماء العليا إلى قوله:

|                        |                         |
|------------------------|-------------------------|
| أمر عليكم أو لكم في غد | ما ساء أو ما سر من غضبه |
| لا تستقلوه فما دهركم   | بحاتم جود ولا كعبه      |
| نسمع الحق ولم نطلع     | على قنا الحق ولا قضبه   |
| ينال باللين بعض ما     | يعجز بالشدة عن غضبه     |
| فإن أنستم فليكن أنسكم  | في الصبر للدهر وفي عتبه |

إلى قوله:

|                       |                           |
|-----------------------|---------------------------|
| يا رب قيد لا تحبونـه  | زمانكم لم يتقيد بـه       |
| ومطلب في الظن مستبعد  | كالصبح للناظر في قربـه    |
| اليأس لا يجمل من مؤمن | ما دام هذا الغيب في حجبـه |

\*\*\*

شوقي شاعر كثير الألوان متعدد الصور، فله في القومية جولات نكبرها، وفي الدين خطرات يقف الأديب عندها وقفة طويلة. وله في الخلاعة مرقصات كاد يبرز فيها أبا نواس، شاعر الخمريات في عصر العباسيين. وله في غير هذه المواقف أشياء لا نعرض لشيء منها الآن حرصاً منا على فراغ هذه الصحيفة أن نملاً منه أكثر مما نستحق في هذا الموطن. على أي لست من الذين يقولون إن لشوقي شخصياته المتعددة. فهل هو في قومياته أبين أثراً في خمرياته؟ وهل هو في دينياته أبرز شخصية منه في الوصف؟ أما إذا كانت الطبيعة قد خصت شوقي بشيء من هذا فإنها قد خصته بالقدرة على النواح على المجد الزائل من المدنية الشرقية بعد أن اندك قائمها وغاصت في ثرى الزمان قوائمها. فإنه إن بكى مجد المصريين، أو ناح على مدينة العباسيين، أو رثى دمشق الشام أو طليطلة الأندلس، إنه إنما يبكي الشرق ممثلاً فيما كان له من مجد زال، ومدينة جاءت عليها الأزمان فدالت ودرست آثارها. فهو شاعر الشرق الباكي عليه، النائح على مجده القديم في أي لون يكون ذلك الشرق وفي أية ناحية كان، وبأية صبغة اصطبغ.

والحق أن لشوقي في ذلك مواقف كانت قدرته الفطرية على الوصف أكبر عون له على تصوير مشاعره فيها تصويراً كاد يخرج به عن تلك الدائرة التي لم تتسع إلا لغير ما خلق له شوقي. دائرة السياسة مصروفة إلى تلك الفكرة القديمة، فكرة الجلال بين الشرق والغرب، لا ليكونا متكافئين، بل ليسود أحدهما على الآخر، ولتكون السيادة في الدنيا للأول دون الثاني.

ولم يكن لشوقي من بد، وهو مغمور في بحر السياسة اللجي منذ نظم الشعر في صباه، من أن يشيد بذكر الخلافة، وأن يشبب بالاستقلال. تلك أشياء كان مقسوراً على أن يجعلها المحور الذي تدور من حوله أشعاره. وهو في هذا إلى ناحية الدعاية السياسية أدنى منه إلى وصف المشاعر التي كانت تنطوي عليها نفسه. وما ظنك بشاعر يشب في بيت محمد علي وتحت كنفه وهذا البيت تابع لدولة

الخلافة؟ لم يكن له من بد أن يشيد بذكر الخلافة وأن ينصرها على أوروبا كلها، حتى إذا هدم ركنها وزالت دولتها أصبحت وأحلام الشاعر القديمة في غلاف واحد من النسيان مطوية مع ذكريات الماضي، لا تستحق رثاء ولا نواحا. وما ظنك بشاعر يشب في كنف عباس الثاني، فيجد أميره في صراع دائم مع المحتلين لبلاده وعلى رأسهم سياسي شديد المراس يقود الحكومة، وآخر جندي عنيد يقود الجيش؟ لم يكن له من بد أن يتغنى بالاستقلال والجلاء، خدمة لأغراض السياسة لا خدمة للشعر ولا إرضاء للشاعرية.

إنما أرضى شوقي شاعريته في تشبيهه بالشرق والشرقيين، وهو في هذه الناحية أصح نزعة منه في كل منازعه الأخرى. فهو بحق شاعر الشرق العربي لغة، وشاعر الشرق كله عاطفة ووجداناً.

أما إذا أردنا أن نستطرد في بحث شوقي بحثاً يرضي نزعة العصر الحديث في النقد، فإننا ولا شك ننو عما قصدت إليه السياسة الأسبوعية من هذه الأبحاث. لهذا نجمل القول وجملته إننا أرضينا في هذه الأسطر نزعة العصر الجديد. ولعلنا نكون قد أرضينا شاعرنا الكبير بأن صورناه كما نراه صورة حقة لا خيالاً بعيداً عن الحقيقة التي نقدها ويقدها هو من قبلنا والسلام.



# مهيار الديلمي

## ودلالة شعره على نسبيته



لئن كان في الأمثال القائمة اليوم من حولنا في ميدان الأدب ونهضة الثقافة، كما يقولون: من مثل يصح أن يدل على شيء من الإفراط في احتذاء الأساليب التي رسمها لنا أدباء القرن الماضي، أو من التفريط في دراسة نبغاء لا تعرف لأي سبب من الأسباب ظلوا مهملين طوال العصور، فإن إغفال اسم مهيار الديلمي لمن أخص تلك الأمثال. وكذلك لا تعرف لأي سبب من الأسباب عكف الأدباء على دراسة بعض شخصيات باثرة، غير أنها على جذبها وبورها خصت في كل عصور الأدب العربي بأقصى ما بذل الأدباء والباحثون من عناية بالبحث والاستقصاء. وهل تجد أن اسم مهيار بين الأدباء والشعراء، بأسعد حظًا من ابن الرومي؟ وكلاهما شاعر فحل، وكلاهما عبّر عن نزعات قامت من حوله ورسم في الشعر الجزل صورًا استحالت إليها نفسيته، وما هي إلا صورة الحياة الصحيحة تجلت في أوضاع لغة، كلاهما كان عنها غريبًا، وكلاهما، استوعبها استيعابًا يدل على نبوغ أصيل وعبقريّة موروثه؟

لا نعرف من هذا إلا أن في الحياة سرًا كامنًا يحرك ظواهرها على مقتضى ظروف نعرفها، ولكننا لا نستطيع أن ندرك من مؤثراتها شيئًا. لماذا يكون أبو نواس سمر الأدباء في كل عصر، ولماذا يظل المتنبي قبلة المتأدبين في كل آن، ولا

يذكر اسم مهيار الديلمي أو اسم ابن الرومي مرة، إلا بعد أن يذكر شعراء أقل منهما في الأدب منزلة وأدنى منهما في الشعر مكانة، كديك الجن وصردر وأبي الشمقمق، ألوفاً من المرات؟ السبب في هذا تكاد تلمسه إذا أنت نظرت في الفرق بين شعر تجود به سليقة مستمدة من خيال آري، وآخر تخرجه سليقة تستمد من خيال سامي الأصل. والفرق بين العقل الآري بكل توابعه، مباين جهد المباينة للعقل السامي؛ فالفرق بينهما جلي في المدنية التي أخرجها كلاهما، كما هو بين في صور الدين والشعر والموسيقى وبقية الفنون، فإن أخص ما يمتاز به العقل الآري، حب التنوع والقدرة على الجمع بين المتناقضات. ففي دين فارس الآرية وفي عصرها الوثني، تجد أن الأصل في العالم عنصران: عنصر النور وعنصر الظلام، يمضيان متعاقبين، أحدهما يمثل الخير والآخر يمثل الشر، في حين أنك لا تجد في الأديان السامية من شيء سوى التوحيد المطلق من كل قيد، اللهم إلا فكرة الوحدة الآخذة بأطراف العقل من كل جهاته. وهكذا الحال في كل الفنون على اختلاف صورها وعلى تشعب مناحيها، تجد أن فكرة الجمال قد اتحدت في العقل الآري بفكرة الألفة اتحاداً تاماً، في حين أن العقل السامي لم يدرك إلا فكرة الجمال، وعجز عن أن يكون من بين الأجزاء المفردة الجميلة بحق وحدة فيها ألفة تلتئم وما في أجزائها من جمال.

أتخيل أن هذا سبب من أخطر الأسباب التي من أجلها لم يستغ العقل السامي شعر مهيار ولا شعر ابن الرومي. على أنك لا تقع في ظاهر شعريهما على شيء ينفر منه الأدب أو تأباه الديباجة العربية. ولكن السبب خفي لا تستطيع أن تقول ما هو؟ غير أنه في غالب الأمر ما ذكرنا من الفرق بين منتجات العقل الآري، ومنتجات العقل السامي، إذ تعكس كلتاها على النفسيات المختلفة صوراً لا نستطيع لدقتها أن نحدد أثرها في الأنفس والعقول تحديداً تاماً.

وكذلك الحال إذا نظرت في الفلسفة التي أنتجها العقل الآري، والفلسفة التي أنتجها العقل السامي. فإنك تجد مثلاً أن أحط صور الغيبيات التي أنتجها العقل الآري، لا تطاولها أرقى الصور الغيبية التي أنتجها العقل السامي في الفلسفة. وكذلك الحال في العقل السامي، فإن أحط الصور التي أنتجها العقل السامي لا تطاولها أرقى الصور التي أنتجها العقل الآري في الدين. ولأي من الأسباب لم يعش دين المسيح عليه السلام في بيئته السامية الأصلية؟ لأنه بثالوثه المعروف مناف لأوضاع العقل السامي ولخصائصه، بقدر ما هو ملائم لنزعات العقل الآري، لهذا نزح إلى أوروبا ليعيش هنالك، في ثنايا العقل التوتوني المستمد من العقل الآري وراثته ومنزغاً.

\*\*\*

أما شاعرنا الذي نريد أن نتكلم فيه اليوم، فهو مهيار بن مرزويه الكاتب الفارسي الديلمي. ومهيار ومرزويه اسمان فارسيان أصيلان في الفارسية، عريقان في العجمة، فلا مطعن إذن في نسبته الفارسية، لا من ناحية التاريخ، ولا من ناحية النسب.

كان مجوسياً وأسلم، ويقال إن إسلامه على يد الشريف الرضي أبي الحسن محمد الموسوي، وهو شيخه وعليه تخرج في نظم الشعر، كما يقول مؤرخو الأدباء، وإنه وازن كثيراً من قصائد أستاذه، وتوفي سنة ٤٢٨ من الهجرة، وأسلم على التحقيق سنة ٣٩٤هـ. فكأنه عاش ستة وخمسين عاماً قبل أن يدركه الأجل المحتوم. وعندي أنه لم يسلم إلا بعد أن أدرك من العمر مدى عنده استطاع أن يختار بين الأديان وأن يوازن بينها ليختار له ديناً، كما سترى عندما تناول قصيدته التي نظمها بعد إسلامه منوهاً بالكثير من حالاته وخصائص نفسه.

شعر مهيار ديباجة وحدها، وفيه من متانة التركيب وحسن السبك ما لا تجده في كثير من شعراء عصره الذين انتموا إلى البيئة التي حوته. غير أن طول نفسه في قصائده قد يضيع عليه شيئاً من الانسجام وحسن السبك وجمال النسق. ولذا فأنت لا ترى مهيار في قوة شاعريته الصحيحة بقدر ما تراه في مقاطيعه الصغيرة، وهي قليلة قد تبلغ حد الندرة في ديوانه الكبير. ولنأت هنا بمثالين من مقطوعاته، أحدهما في الوصف والآخر في الفخر، لنستدل بهما على أن مهيار في مقطوعاته لا يدانيه إلا شاعرنا صبري في المحدثين. قال مهيار في وصف النيلوفر:

|                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| ساهرة الليل نؤوم الضحى  | ريانة والأرض تشكو الظم  |
| رائحة في السرب لم تقتنص | ظباؤه إلا بأمر الدجى    |
| ملتئم فوها وإن لم تكن   | في شفيتها ما لها من لما |
| حية ماء نافع سمها       | وناقع سم الأفاعي الصفا  |
| تعطيك منها ألسناً عدة   | مجتمعات كلها في لها     |

وأنت إذا تأملت هذا الوصف وأطلت فيه التأمل وقعت على نزعة مهيار، فهو في وصفه للنيلوفر لم يتناول أخذه بالنفس وجمال زهره أو أريجيه أو غير ذلك مما يتناوله شعراء العرب في وصفهم، بل وصف النيلوفر وصف شاعر تغلب في عقله نزعة الاستقراء والاختبار والمشاهدة، وهي نزعة من أخص ما طوي عليه العقل الآري من النزعات.

وأما المقطوعة الثانية فيقول فيها مفاخرًا:

|                            |                        |
|----------------------------|------------------------|
| أعجبت بي بين نادي قومها    | أم سعد فمضت تسأل بي    |
| سرهما ما علمت من خلقي      | فأرادت علمها ما حسبي   |
| لا تخالي نسبًا يخفضني      | أنا من يرضيك عند النسب |
| قومي استولوا على الدهر فتى | ومشوا فوق رؤوس الحقب   |

عمموا بالشمس هاماتهمو      وبنوا أبياتهم بالشهب  
وأبي كسرى، علا إيوانه،      أين في الناس أب مثل أبي  
سورة الملك القدامى، وعلى      شرف الإسلام لي والأدب  
قد قبست الملك عن خير أب      وقبست الدين عن خير نبي  
وضممت الفخر من أطرافه      سوّدد الفرس ودين العرب

وهذا من بالغ الفخر الذي تتجلى فيه نفسية ذلك الشاعر الكبير وعظمته، وهي إن بلغت من الدلالة على عزة نفسه ونزعة القومية وأثر الدين، فإنها لتدل على أنه لم يلجأ إلى المديح إلا مماشاة للروح التي سادت في عصره، تلك الروح التي كان يلجأ إليها الشعراء لجوء الحاجة طوراً، ومتابعة لقضاء مآرب السياسة طوراً آخر. على أن قوم مهيار الذين سادوا الدهر فتى ومشوا فوق رؤوس الحقب، لقوم لم يسعد قوم غيرهم بفخر كفخر شاعرهم الأعجمي أرومة، العربي لغة ومنزعا، فأين من هذا قول المتنبي مثلاً:

أحارب خيلاً من فوارسها الدهر      وحيداً وما قلبي كذا ومعني الصبر

بل أين منه قول شاعرنا البارودي:

إذا استل منا سيد غرب سيفه      تفزعت الأفلاك والتفت الدهر

فإن الخيل التي من فوارسها الدهر، والسيوف التي تتفزع الأفلاك إذا ما استلت، ليست بشيء إلا خيال الشاعر العبقرى مصوغاً في الكلام، ولكن القوم الذين سادوا الدهر ومشوا فوق رؤوس الحقب، هم قوم من المستطاع أن تظهر كيف سادوا الدنيا، وبقيّة العالم في ظلام، وكيف مشوا فوق رؤوس الحقب إذ كانوا، حتى في زمان المدينة العربية، سادة الفكر الإنساني، وهم بعد مغزوة أرضهم، منكسة أعلامهم.

\*\*\*

الظاهر من شعر مهيار ومن كثير من حالات حياته، أن إسلامه كان صادقاً، وأنه أخلص لدينه المنتحل إخلاص أهله لدينهم الوثني القديم. فلست ترى في كل شعره موضعاً واحداً يدل على حنينه إلى دين آبائه الأولين، بل ولا خطرة فكر يفيض بها بيت من أبياته بحيث يمكن أن تستدل منه على كوامن نفسه قد تحركت ساعة واحدة بحنين لوثنيتها الأولى. ذلك دليل على أنه أسلم للإسلام مقتنعاً راضي النفس مرتاح الضمير لأن يتبدل الوثنية بالإسلام، على الضد من كثير ممن أسلموا إسلاماً ظاهراً كابن المقفع مثلاً، فإن الروايات عن إسلامه كثيرة والقصص من حوله متشاكلة وجوهه. فقد روي أنه مر يوماً ببيت نار من بيوت الزرادشتيين فتمثل بقول الأحوص:

يا دار عاتكة الذي أتعزّل      حذر العدى وبها الفؤاد موكل  
أصبحت أمنحك الصدود وإنني      قسماً إليك مع الصدود لأميل

أما في شعر مهيار فلم أجد شيئاً من هذا، بل ولم أقع على رواية تدل على نزعة نفسه إلى الوثنية ناظماً أو متمثلاً بقول غيره. وإن قصيدته التي نظمها لما أن منّ الله عليه بالإسلام، ولما أن صرفه الله عما كان، يتردد في صدره من ميل إلى النصرانية كما يقول مؤرخوه، لبلاغ وعظة واسترسال، وإن دلت على شيء فإنما تدل على صفاء النفس وراحة الضمير والدعوة الرشيدة لمعتقدته الثابت وهي قصيدته التي يقول فيها:

دواعي الهوى لك ألا تجييا      هجرنا تقى ما وصلنا ذنوبيا  
قفونا غرورك حتى انجلت      أمور أرين العيون الغيوبيا  
نصبنا لها أو بلغنا بها      نهى لم تدع لك فينا نصيبيا  
وهبنا الزمان لها مقبلاً      وغصن الشباب غضاً قشيبيا  
فقل لمخوفنا أن يحول      صبي هرمًا وشبابًا شيبيا

وددنا لعفتنا أننا ولدنا إذا كره الشيب شيئا  
وبلغ أخا صحبتي عن أخيك عشيرته نائياً أو قريباً  
تبدلت من ناركم ربها وخبت موافدها الخلد طيباً  
حبست عناني مستبصراً بأيّة يستبقون الذنوباً  
نصحتكم لو وجدت المصيخ وناديتكم لو دعوت المجيباً  
أفيئوا فقد وعد الله في ضلالة مثلكمو أن يتوباً

ومن هذه القطعة وحدها تقع على عدة صور استحالت إليها نفسية مهيار قبل إسلامه، وتستدل على حالات كثيرة نعددها هنا استيفاء لشيء من مستفيض البحث، إذا نحن أردنا أن نتابع الكلام في مهيار بما يستحق من الإجلال وبما يشغل من مكانة في عالم الأدب.

**أولاً:** أنه تابع الهوى وجرى مع موحيات الشهوة أشواطاً.

**ثانياً:** أنه كشف له عن الغيب حتى انجلى لعينه فأبصرتا ما كان خافياً وشهرتا ما كان غيباً، ولعل في هذه الإشارة دليلاً على أنه اشتغل في التصوف حيناً قبل أن يعتنق الإسلام، وليس بغريب أن يشتغل فارسي يتلقى عن الشريف الرضي الأدب والعلم بالتصوف، وأن يجاري أهل الباطن في طرقهم المشعبة. أما إذا صح هذا، فإننا ننسب أغلب ما في شعره من رنة الحزن وعميق الهم إلى اشتغاله بطرق المتصوفين.

**ثالثاً:** أنه انصب للبحث وراء تلك الأمور والزمان في إقباله أي في شرح شبابه وفتوته، ومن هذا يستدل على أنه لم يسلم إلا بعد أن قضى طور الشباب، فإذا كان قد أسلم وهو في الثلاثين من عمره، وكان إسلامه في العام الذي نظم فيه هذه القصيدة (٣٩٤) ووفاته في عام (٤٢٨هـ) فكأنه عمر إلى منتصف العقد التاسع وأنه لم يمت إلا في الخامسة والثمانين.

رابعاً: أنه أرشد قبل إسلامه حتى لم يبق لدواعي الهوى في نفسه من نصيب.

خامساً: أنه بقي عهداً يتراوح بين عقيدتي الإسلام والنصرانية، وإنه ما من سبب رجح عنده كفة الإسلام إلا اشتغاله بآداب العرب ومعاشرته للمسلمين، وتمكنه من أسباب اللغة العربية التي هي لغة القرآن، نواة الإسلام الحية الباقية على الدهور.

\*\*\*

لا تجد في شعر مهيار من صفة ظاهرة جليلة تعبر عما استحالت إليه نفسه من الصور إلا صفة النواح على الدهر وعلى صروفه ونظره في الحياة نظر الزاهد فيها الكاره لها. غير أن زهده في الحياة غير مشوب بشيء من التشاؤم، فلا هو من طابع أبي العلاء، ولا هو من رصفاء الخيام، بل هو في زهده عن الحياة، وبعده عن الصورة المألوفة لشعراء عصره، نسيج وحده.

والظاهر أن الدهر قد نال من مهيار بما ينال به من النبغاء ذوي العبقرية، إذا هو ناء عليهم بخصاصة أو عضهم بناب من الفقر، أو خصهم بسوء الحظ وسد في وجوهم كل باب فتح لغيرهم من أمثالهم، ولكثير ممن هم أقل منهم في الأدب قدرًا وأحط منهم في العلم مكانة. ولهذا تراه في شكواه من الزمان ومن أهله مثال الصبر والشجاعة، ومثال من الأمل الحي الذي تفيض به الأنفس الكبيرة التي لا تعرف من اليأس إلا اسمه، وكثيرًا ما يبقى أملهم حيًا بين جنوبهم حتى يطوى مع أبدانهم في أكفان الأبدية. لهذا نجتزئ بضعة قطع من شعره تدل على حقيقة نفسه وعلى أمله العريض في الحياة. قال:

|                           |                         |
|---------------------------|-------------------------|
| فما لي لا أرى الأيام تنحي | علي مع المشيب وهن شيب   |
| عذيري من بخيل الود يحوي   | حقيقة رحله فرس نجيب     |
| وفى لي وهو مخصوص وأضحى    | غداة ارتاش وهو عليّ ذيب |

ومحسور علي تضيق عني  
لطيت له فقرّ بليّن مسي  
تدق عضاض مختمر أخيفت  
فإن الصلّ يحذر مستميّا  
أنلني بعض ما يرضي فلوما  
ومن هذا يرد عنان طرفي  
سترمي عنك بي إبلي بعيّدًا  
وقال في قصيدة أخرى:

على أي أخلاق الزمان أعاتبه  
تفري نديمي وهي بتر شفاره  
ندوب تقفى هذه بعد هذه  
شغلت يدي حينًا بعدّ ذنوبه  
طرحت سلاحي وانتزعت تمائي  
بيض من الأيام هن سيوفه  
أدامجه حتى يراني راضيّا  
وله شكوى بالغة في قصيدة مطلعها:

دعها تكن كالسلف من أخواتها  
ولعله كتبها في بدء عام جديد، وفيها يقول:

ما هذه يا قلب أول عثرة  
هي ما علمت وإن أملت لفضلة  
كم خطوة لك في المنى أزلية  
قذفت بك الأطماع في لهواتها  
من ثقل وطأتها وحد شباتها  
لم تنتصر بلعا على عثراتها

وذخيرة طفقت يداك تضمهما      والدهر خلفك مولع بشتاتها  
ووثيقة ألجأت ظهرك مسندًا      بغرورها فسقطت في صهواتها  
ومن هذه القصيدة هذه الأبيات المشهورة:

إن كان عندك يا زمان بقية      مما يضام به الكرام فهاتها  
صبرا على العوجاء من أقدارها      لا بد أن تجري على ميقاتها  
ولعلها بالسخط منك وبالرضى      أن تستقيم طريقها بحداتها  
أما مراثيه فأقربها إلى مراثي أبي العلاء ديباجة وأمتنها عبارة، وأكثرها انسجامًا،  
فمرثيته في أستاذه وصديقه ورفيق حياته الشريف الرضي وهي من أمتن مراثي  
العرب ومطلعها:

أقرش لا لفم أراك ولا يد      فتواكلي غاص الندى وخلا الندي  
خولست فالتفتي بأوقص واسألي      من بزّ ظهرك وانظري من أرمد  
وهبي الدخول فلست رائد حاجة      تقضى بمطرور ولا بمهند  
خلاك ذو الحسين أنقاضا متى      تُجذب على جبل الملة تنقد  
فإذا تشادقت الخصوم فلجلجي      وإذا تصادمت الكماة فغردي  
عادت أراكة هاشم من بعده      خورًا لفأس الحاطب المتوقد  
وفيها يقول:

أنفقت عمرك ضائعًا في حفظها      وعققت عيشك في صلاح المفسد  
كالنار للساري الهداية والقرى      من ضوئها ودخانها للموقد  
من راكب يسع الهموم فؤاده      وتنطاط منه بقارح متعود  
إلف التطرح فهو ما هددته      يسري فواق البيد غير مهدد  
يطوي المياه على الظما وكأنه      عنها يضل وإنه للمهتدي

صلب الحصاة يثور غير مودع      عن أهله ويسير غير مزودع  
عدلت جويته على ابن مفازة      مستقرب أمم الطريق الأبعد  
يجري على إثر الضراب كأنه      يمشي على صرح بهن ممرد  
يمشي الوهاد بمثلها من مهبط      وربى الهضاب بمثلها من مصعد  
قرب قربت من التلاع فإنها      أم المناسك مثلها لم يقصد  
رأباً به حتى تريح بيثرب      فتنيخه نقضاً بباب المسجد  
وأحط التراب على شحوبك حاسراً      وانزل فعزّ محمدًا بمحمد  
وقل انطوى حتى كأنك لم تلد      منه الهدى وكأنه لم يولد  
ومنها:

ولئن غمزت من الزمان بهين      عن عجم مثلك أو عضضت بأرد  
فالسيف يأخذ حكمه من مغفر      وطلّى ويأخذ منه حد المبرد  
لو كان يعقل لم تنلك له يد      لكن أصابك منه مجنون اليد

وإنني أجتزئ من هذه القصيدة بهذه الأبيات ولو طاوعت قلمي لجرى بها كلها، فليس فيها موضع تفضله على سواء، وليس فيها من معنى أو تركيب أو سياق يقف في سبيل ذوقك الأدبي، وهي من ألفها إلى يائها على هذا النحو من قوة السبك وحسن البيان.

\*\*\*

ومهيأ نسيبه قليل. وتشبيهه أقل. ولعل صروف زمانه قد صرفته عن التغني بالحسن والتشبيب بهن، على أن له في هذا المجال جولات يبز بها كثيرًا من الشعراء، نذكر له على سبيل الاستدلال، قال:

|                          |                            |
|--------------------------|----------------------------|
| سلمت وما الديار بسالمات  | على عنت البلى يا دار هند   |
| ولا برحت مفوقة الغوادي   | تصيب رباك من خطأ وعمد      |
| بموقظة الثرى والترب هاد  | ومجدبة الحيا والعام مكدي   |
| على أني متى مطرتك عيني   | ففضل ما سقاك الغيث بعدي    |
| أميل إليك يجذبني فؤادي   | وغيرك ما استقام السير قصدي |
| وأشفق أن تبدلك المطايا   | بوطأتها كأن ثراك خدي       |
| أرى بك ما أراه فمستعير   | حشاي وواجد بالبين وجدي     |
| وليتك إذ نحتل نحول جسمي  | بقيت على النحول بقاء عهدي  |
| وما أهلوك يوم خلوت منهم  | بأول غدره للدهر عندي       |
| سل الأيام ما فعلت بأنسي  | وعيش لي على البيضاء رغد    |
| وفي الأحداج من رشاً حبيب | على ثوبيه من صلة وصد       |
| يماطل ثم ينجز كل وعد     | ولم ينجز بذى العلمين وعدي  |

وبعد فهذا مهيار بن مرزويه الديلمي ما إن نصفه لك بوصف أو ننته لك بنعت، وما إن تصور لك صورة من نفسيته، فإن شعره وديباجته لأوثق في الأدب من أن يحيط بهما قلم كاتب مثلي، وإنهما لأعرق في الأدب من كثير مما يجري على ألسنة المتأدبين في هذا العصر. فهل هذا الجيل يكون من مهيار ومن شعره وأدبه الجرم أوفى حظاً وأوفر نصيباً من أسلافه الأقربين؟



# بشار بن برد

## صورة منه ومن حالات عصره



الشعراء أبين الناس نفوسًا وأجلاهم باطنًا. ولهذا ترى أنهم أكثر أبناء آدم تعرضًا لنقد الناقلين. على أنهم بعد من طينة آدم وحواء، وليسوا بأكثر من كل الناس إسفافًا. ولا أعلى منهم في الآداب مكانة، فهم طبقة خاصة تمتاز بموهبة ما، موهبة فنية لا تخرج من حكمها عن بقية المواهب التي تمتاز بها بقية الطبقات من مجموع الحيوان الناطق. والحقيقة أن نفسية الشعراء نفسية مفضوحة في شعرهم، بيئة في خطرات نفوسهم. جليلة واضحة، بل تكاد تكون ملموسة، دون غيرها من نفسيات الناس. ولولا عجز الشاعر عن ضبط هواجس نفسه، وفقد الإرادة من كتمانها والترسل بها شعراً، لكان أبعد الناس عن صفة الشاعرية. فعجزه هذا سر من أسرار قدرته الشعرية، وضعف إرادته سبب أول من الأسباب التي تسوقه إلى تصوير ما في نفسه، ظاناً أنه إنما يعبر عن حقائق العالم وعن نفسيات غيره من الناس بما يصور من خطرات لا تقوم إلا في نفسه وحده.

كنت أسير يوماً مع صديق أديب على شاطئ النيل ذات أصيل، وقد فاض النهر في آخر شهر آب وانعكست على صفحته النحاسية أشعة الشمس الذهبية. فوقف صديقي أمام النهر المتدفق المنساب في جوف الطبيعة انسياب الأمل العريض في نفس أمضها الفراق، وقد بهت من عظم ما يرى، فما لبث أن أخذ كتاباً كان معي وكتب على أول صفحة منه:

الله أنت وأنت الله يا نيل ——— مني لشخصك تعظيم وتبجيل  
يبدو جمالك ملء النفس قاطبة ————— فيأخذ النفس تكبير وتهليل

ولم يكن صاحبي من المشتغلين بصناعة النظم، ولم أعرف عنه أنه شاعر، بل هو ناثر من كبار الناثرين، وإن كانت في نفسه نزعة إلى الشعر، فإنما هي نزعة تلوح ضئيلة بجانب حب البحث والاختبار ولعله يقرأ اليوم هذا، ولعله يذكر هذه المناسبة، فيستجمع في مرآى النيل ومشهد أمواجه المتلاطمة الآخذ بعضها برقاب بعض، ولعله يكمل ما بدأ منذ عشر من السنين، فيخرج قصيدة بليغة في وصف النهر الفاضل، بل في وصف ما فاضت به نفسه من الصور المتخالطة.

وبعد، فهل رأيت في خطاب ذلك الصديق إلى النيل، كيف كشف عن نفسه وكيف جعل النيل في منزلة واحدة مع الله، وكيف بدا جمال الطبيعة، ملء نفسه ممثلاً في النيل، وفي ذلك الظرف الذي انعكست فيه أشعة الشمس عند الأصيل على صفحة النهر النحاسية الجميلة، فأخذ ذلك الجمال على نفس الصديق أطرافها وملأ جوانبها، فلم يترك في نفسه من مكان خال ليسع أية فكرة أو معتقد أو مذهب أو صورة أخرى، وأن وحدة الوجود التصوفية لم تترك في العالم من شيء عند شاعرنا الأديب إلا الله والنيل، ولا شيء غيرهما. وما من ريبة في أن هذه الخاطرة التي فاضت بها نفس الصديق في تلك الآونة قد فضحت سرائر نفسه وأظهرتها على حقيقتها الكامنة دون مظهرها الخارجي، فنمت عن أن تلك النفس لو حوطتها عقائد الوثنية لكانت أثبت فيها من كل ما خلق الفكر من صور الدين فوق هذه الأرض.

ولو أنك نظرت معي في ملامح صديقي وما ارتسم على وجهه من مظاهر الحب الشديد والعطف مشوبين بشيء من الانقباض والحيرة؛ لاعتقدت بأن تلك الحيرة وذلك الانقباض، لا يدلان على شيء دلالتهما على تنازع بين التقاليد

الوراثية في النفس إذ تتناحر جادة في سبيل أن تملك كل منها أطراف النفس تحت تأثير ظرف من الظروف. وكأن الطبيعة ما خطت على وجه ذلك الصديق مسحة من الحزن تراها نامة عن حقيقة نفسه بلا شعر حتى وبلا حديث، على الرغم مما يلوح في كلامه وحركاته من مظاهر المرح والجدل، إلا لتفضح سر نفسه وإن جهد نفسه في إخفائه، وما إن لاح على وجهه في تلك اللحظة التي أخذ يخاطب فيها النيل من شيء، وما إن زاد على صفاته من صفة إلا انفعال ممسوس بكآبة سديدة ازدادت معها مسحة ذلك الحزن العميق الذي خطته يد القدرة على محياه.

على هذا النسق يدل الشعر دلالة صحيحة على حقيقة نفسية الشاعر. فإن الشعر هو الصوت الصارخ الخارج من أعماق النفس، بل ومن أعماق أغوارها، ليسبك في اللغة عنواناً حياً على النفسية التي بعثته من قرارة الوجدان إلى عالم الخطاب.

ومهما يكن من تأثير روح العصر على الشعر والشعراء، ومهما يكن من أمر حاجات الحياة وتأثيرها في الشاعرية، إذ تقلبها في بعض الأحيان إلى صناعة للنظم تبدو جلية واضحة في المديح وغيره من صور الشعر، قضاء لحاجات ما تحركت لها الشاعرية ولا فتنت بها النفس، فإن الشاعر لن يفلت من القدر مطلقاً، ولا بد من أن تعثر في شعره على خطرة أو مقطوعة قصيرة أو مناجاة يرسل بها إلى الله أو إلى الطبيعة أو إلى شيء أو معنى قد يشعر به ولا يستطيع التعبير عنه، ما تنم في الدنيا عن شيء إلا عن دخيلة فطرته وعن نواتها التي التأمت من حولها كل عناصر نفسه.

إن أدل صور الشعر على نفسية الشاعر إنما هو شعر الانفعال. الشعر الذي يبعثه انفعال خالص في النفس غير مشوب بشيء من حزم الإرادة ولا وازع العقل ولا تكلف من ناحية الصناعة. فإذا أردت أن تبحث في مجموعة ما أخرج شاعر من قصيد لتستدل بشيء منه على نفسيته، فإنما يجب عليك أن لا تعتمد التغلغل وراء معانيه الخفية ولا أن تغوص وراء تشبيهاته، بل يتعين عليك أن تبحث في

أي المواضيع من شعره بعث انفعاله وتجرد عن إرادته في ضبط معانيه وعري عن عقله ليعبر وراء ما يريد أن يخرج من معنى معقود على غرض يريد الوصول إليه. وإني لأتخيل أن هذه القاعدة لا تخطئ إذا أمكن تطبيقها بما يقتضي لذلك من الحيلة والحذر وطول الأناة والصبر على البحث وقوة الملاحظة.

ولو أنك ثابرت على اتباع هذه القاعدة ورضت نفسك على التزامها؛ لبان لك أن تطبيقها على الشعر الجاهلي أيسر منه في الشعر المخضرم، وأنها أبعد ما تكون يسراً في التطبيق على الشعر من بعد ذلك. فإن الخلق الجاهلي ما كان يعرف إلا الانفعال لشيء يملك جوانب النفس حتى في أخطر ناحية من نواحي الشعر العربي، ناحية المديح والهجاء. أما هذه الناحية فقد فسدت في عصور المدنية كل فساد حتى شوهت جمال الشعر، اللهم إلا من ناحية الصناعة والانسجام. فإن المديح والهجاء من قبل، ما كان ليفيض بأحدهما خيال شاعر من الشعراء إلا تحت تأثير انفعال يدل دلالة واضحة، وقد تكون غير ذلك، لا على نفسية الشاعر وحده، بل على بضع صفحات حقيقية يتصف بها الممدوح أو المهجو.

فلما ضغطت حاجات المدنية والترف على النفسية الشعرية وحوطتها عوامل الجشع الاجتماعي بمؤثراتها، خرجت بمواضع المدح والهجاء عن أن تكون شعراً يدل على الواقع، إلى صناعة يستدر بها الشاعر أكف الأغنياء والأمراء بالحق والباطل. ففسدت صورة من صور الشعر كانت من الممكن أن تظل نبغاً فياضاً بالدرس لمن يريدون أن يكتبوا في أشخاص الذين اشتهروا من العرب في عصور مدنيته. وأنت بعد أن تقلب ما كتب الشعراء في أمير أو وزير، ثم ترجع إلى المدونات التاريخية، فلا تقع إلا على صورة تختلف تمام الاختلاف عن الصورة التي يطبعها في مخيلتك الشعر المقول فيه. ثم إنك لا تجد المدونات إلا على صورة من النقص لا تزودك بسنادة قوية يمكن الاعتماد عليها في بحث تاريخي أو تحليل نفسي. فإن سطوة أهل الجاه قد حالت دون حرية الأقلام في

تقرير الحقائق، حتى أنك لتجد مدونات التاريخ قلما تتكلم في أشخاص الزمان الذي كتبت فيه إلا محشوة بالمديح شأن الشعر، ثم تجدها تتكلم في أشخاص زمان سابق بشيء من الاستقلال في الرأي ولكن الشك يساورك فيها كل مسورة؛ لأنها على الأقل صورة منقولة للكاتب أو للمدون على ألسنة من تلقفها من الرواة، وقد تكون صحيحة، ولكن من المحتمل أن تكون خطأ وافتراء.

كل هذه الأسباب يجب أن تجتمع في ذهن الكاتب إذا أراد أن يكتب عن بشار ابن برد، مستعيناً بشعره على درس نفسيته وتحليلها. وأنت تعرف بشاراً وتعرف عصره. عصر قريب من بدء انقلاب تاريخي عظيم، لا في تاريخ الإسلام والمدنية الإسلامية وحدهما، بل في تاريخ الدنيا. استتب الأمر للعباسيين في بغداد وبدأت موارد الإمبراطورية العظمى تزود العاصمة الجديدة بكل ما تستطيع من صنوف الترف والانغماس في شهوات إن لم تبلغ في عصر بشار مبلغها في عصر الرشيد أو المأمون مثلاً، فإنها صورة تكفي إذا قستها بأخبث صور الفساد الروماني، لأن تولد في ذهنك فكرة أن المدنية الإسلامية أينما حلت وكانت قد حملت معها بذور أنحائها، وقد نبتت تلك البذور في كثير من أطوار تلك المدنية ولكنها ظلت دائماً كامنة دفينة في أعماقها، منقولة من البداية إلى الحاضرة مركزة على أساس من الصفات النفسية، ما كانت البيداء إلا سداً منيعاً حال دون ظهورها بذلك المظهر الذي تجلت به في بغداد في أوائل العصر العباسي وأوسطه، وانتهى بتغلب شعب جديد كانت السهول مباءته والجبال والأحراش مثابته.

إنك لا تستطيع أن تتغلغل في حياة بغداد الاجتماعية إلا من طريق كتب الأدب. وما ترويه تلك الكتب متشعب الأطراف كثير الوجوه متعدد القصص. على أنه بمجموعه لا يحوط نفسك بشيء ولا يولد في ذهنك من فكرة إلا فكرة الإكباب على الملذات والمبالغة فيها والافتتان في حيازتها بكل طريق مستطاع، سواء أرضيت به شريعة الآداب أم نفرت منه، ولا أريد أن أذهب بالقارئ بعيداً

ولا أطوف به في مجاهل كتب الأدب الكثيرة، فإن كتاب ألف ليلة وليلة ما هو إلا صورة تكاد تكون صحيحة في فلسفة الحسيات التي تملك فكره الناس وأذلت أعناقهم في بغداد في أزهر أيامها بالمدينة الإسلامية. بل يكفي أن تطوف بسوق النخاسين في بغداد لتطبع في ذهنك صورة صحيحة عن مدينة ذلك العصر، هي أشبه الأشياء بتلك الصورة التي تصورها لنا صفحات التاريخ عن آخر عهد مر بمدينة بومبي قبل نكبتها.

قال كاتب عربي:

«ولقد شهدت سوق الجواري في مدينة بغداد، وقد أقيمت في الموضع المعروف بسوق النخاسين، فرأيت فيهن الحبشيات والروميات والجورجيات والشركسيات والعرييات من مولدات المدينة والطائف واليمامة ومصر ذوات الألسنة العذبة والجواب الحاضر. وكان بينهن من الغانيات اللاتي يعرض بما عليهن من اللباس الفاخر الذي لا غاية بعده، بما يتخذن من العصائب التي ينظمنها بالدر والجوهر ويكتبن عليها بصفائح الذهب كلاماً يحلو لأهل الطرب، فرأيت على بعض العصائب: «وضع الخد للهوى عز» ورأيت على بعضها: «من كان لنا كنا له» ورأيت في صدر جارية هلالاً مكتوباً عليه:

أفلت من حـــــــــور الجنان      وخلقت فتنة من يراني

وقرأت في عصابة أخرى:

ألا بالله قولوا يا رـــــــــجال      أشمس في العصابة أم هلال

«وبعض الغواني المترفات كن يتخلصن سرّاً من حيث لا يردن المقام ثم يأتين السوق متواريات عن عيون الرقباء إلى أن يقع سوقهن على أحد من الناس ومواليهن غير عالمين، فيتصرف النخاس في بيعهن مثل تصرف التجار بيضائعهم».

هذه الصورة على ضؤولتها كبيرة الأدلة على روح ذلك العصر، تلك الروح التي ما كانت تقود خطوات المدنية القائمة فيها إلا إلى الانحلال والفساد. وهل هي إلا صورة روما في آخر عصور مدنيتهما حيث كان الرجال يعدون السنين بعدد النساء اللاتي اتخذنهم عشيقات، وحيث كان الأبناء لا ينسبون إلى آبائهم، بل إلى أمهاتهم، فيقال ابن فلانة لا ابن فلان!

ذلك الجو الذي حوط بشار بن برد، ما كان ليخرج لنا من الشعر إلا ما وصل إلينا عن بشار، وما كان ليزودنا بشيء من مورد البحث إلا بكل ما يمكن أن يستدل به على عناصر الفساد الذي أخذ يدب في جسم الدولة العباسية في بغداد منذ أول نشأتها إلا قليلاً.

ولا تجد في ذلك الجو المعتم إلا مفاصد وشهوات ضالة مضلة، ما كانت لتؤثر في شيء بقدر تأثيرها في الروابط الاجتماعية التي تكون الأسرة، وهي سناد البناء الاجتماعي، وأول ركيزة في قيام المدنيات؟

ولعمرك لو أردت أن تبحث في نظام الأسرة إذ ذاك وتمشيت من ثم إلى البحث في أخلاق المرأة التي تريد وما أرادت في كل الأزمان المتمدينة إلا أن تستقل برجل تهبه من عواطفها بقدر ما يهبها من عواطفه، ويخصها من حبه بقدر ما تخصه من حبه، ألا ترى معي بحق أن نظام الأسرة كان بائراً، وإن رابطة المجتمع القائم عليها كانت مفصومة، وإن الحياة إذ ذاك كانت عبارة عن نسيج مفكك الأوصال، لم يرأب صدوع الاجتماع فيه نظام مدني، ولم يقم فيه للمرأة من وزن، اللهم إلا بمقدار ما ترضي في الرجل من شهوات هي أحط ما أخرجت الطبيعة من فاسد عناصرها في الحياة؟ وهل من المستطاع أن تكون أسرة متلائمة العواطف متناسقة الآداب وقد تحكمت فيها الإماء اللواتي كن لا يعشن إلا متطفلات على شهوات الرجال، متضاربة مراميهن، متنافرة مصالجهن متناثرة حول الشهوة

رغباتهن، متضائلة بجانب الرذيلة فضائلهن، مركزة حول البغض والحسد أفكارهن، قريبات من الإثم، بعيدات عن التقوى، هائمات جامحات شاردات، ما من حاجة لهن في الحياة، وما من مطمع في الدنيا سوى إرضاء أفسد ما انطوت عليه نفس الرجل من الصفات؟ وأنت بعد هل تجد للرجل من مجال ينمي من صفات الرجولة فيه إلا معهده المنزلي؟ فكيف به وهو لا يرى إلا صور الخنوة قائمة من حوله تزكي فيه مواضع الفساد، مقصية به عن مواضع العفة والشرف، نازلة به الحضيض، هابطة به إلى الدنى والمفاسد، سالبة منه شرة الرجولة، قاتلة فيه صفات الذكورة الصميمة؟

هذه الصورة تتحيز في ذهني وتظل شديدة الأثر فيه كلما فكرت في عصر بشار بن برد وكلما فكرت في العصر العباسي من ناحيته الأخلاقية، على أنك إن فكرت في العصر العباسي من حيث الأدب لوجدت فيه مناقص وكمالات شأن كل الأعمال الإنسانية. على أن أنقص ما أراه فيه نزعة الأدباء إلى المنابذة بالألقاب والأنساب، وجنوحهم إلى المفاضلة بين الشعراء والكتّاب. وهي ظاهرة أقل ما فيها أنها تدل على الانصراف عن الأدب الحقيقي على الوجه الأكمل إلى أشياء لا تضر إن تركت ولا تفيد إذا ذكرت، بل إنها فوق ذلك من مواضع الضعف في فنون الأدب وفي الصناعات الأدبية.

قال الرواة: إن أحسن الناس ابتداء في عصر الجاهلية امرؤ القيس حيث يقول: «ألا عم صباحاً أيها الطلل البالي» وحيث يقول: «قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل» وفي الإسلام القطامي حيث يقول: «إنا محيوك فاسلم أيها الطلل». ومن المسلمين بشار حيث يقول:

أبى طلل بالجذع أن يتكلما      وماذا عليه لو أجاب متيما  
وبالفرع آثار بقين وباللوى      ملاهي لا يعرفن إلا توهمما

وما أعتقد أن بشارًا والقطامي إلا من الناسجين على وتيرة امرئ القيس .  
فكلاهما في حسن ابتدائه خاطب الطلول البوالي . وإنك لتجد في النواح على  
الطلول رنة حزن في النفس عميقة، وهي على ما تبعث من الحزن في النفس  
لا تولد فيها إلا الذكريات، ذكريات المنازل الخاوية والصور الذهنية الحية بما  
يتخللها من الانفعالات الشديدة الأثر . والدليل على أن بشارًا والقطامي قد نسجا  
على منوال امرئ القيس أن أمتع بيت قاله بشار قد ظل زماناً يجهد نفسه بنظمه  
على نسق بيت امرئ القيس المشهور:

كأن قلوب الطير رطبًا ويابسًا      لدى وكرها العناب والحشف البالي  
فقال بشار:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا      وأسيافنا ليل تهاوى كواكبـه  
على أن هذا البيت لا يخلو من نقد فإنه أقل من سيوفه، لأن أسياف جمع قلة .  
ويقولون إن بشارًا أغزل الشعراء حيث يقول:

أنا والله أشتهي سحر عينيك      وأخشى مصارع العشاق  
ولو قالوا بأنه أجبن المحبين وأحرص العشاق على حياته لكان ذلك به أولى .  
على أنني لا أجد في مباحث الأدب من مبحث أعق لفضيلة الإقسط في القول من  
المفاضلة بين الشعراء أو الموازنة بينهم أو الوساطة فيما اختلفوا فيه من مذاهب  
الشعر . فأنت تجد أن لكل شاعر من فحول الشعراء صفة قلما يدركه فيه شاعر  
غيره، وأنه نسيج من الشاعرية وحده غير قائم على أساس مستمد من تقليد أو  
تشبيه بغيره؛ لأن الشاعرية سليقة موروثية في النفس ولن تتماثل الشاعريات إلا إذا  
تماثلت الصفات الموروثة . وهذا أمر بعيد مناله متعذر وقوعه .

وإننا لا تحوطنا شبهة في أن شاعرنا الذي نتكلم فيه اليوم نسيج من الشاعرية  
وحده، وأن في شاعريته مزيجًا من الصفات الموروثة لم تنهياً لشاعر غيره، كما

أن بقية فحول الشعراء لكل منهم صفات لا يشاركونهم فيها بشار ولا غيره من أهل هذا الفن المطبوعين عليه.

على أنه تعترضنا في بحث بشار من ناحية الشاعرية ومن ناحية دلالة شعره على نفسيته موانع كثيرة. أولها: أننا لا نستطيع أن ندرس حقيقة العصر الذي عاش فيه من ناحية النظام الاجتماعي دراسة تولد في أذهاننا صورة غير الصورة التي وصفناها من قبل، وإنها لصورة آثارها كثيرة الذبوع فيما وصل إلينا من شعر بشار. وثانيًا: أنه لم يصل إلينا من شعر بشار إلا نتف ومقطوعات قصيرة ولم يصل إلينا من شعره قصيدة كاملة. على أنني أعتقد أن ما وصلنا من شعره كاف لدرس قوة شاعريته والاستدلال به على حالات قامت في ذلك العصر. فإن ما وصل إلينا من آثار بشار الأدبية، على قلتها، تدلنا دلالة واضحة على أن ذلك الشاعر الكبير كان قد اندمج في جوه اندماجًا تامًا، وامتزج دمه بعناصر المدنية التي قامت من حوله، فهو صورة ذلك العصر، صورة أقل ما فيها من الدلالة على الروح التي ذاعت فيه، أنها خارجة من نفس شاعر ملء نفسه الشاعرية، صورة مفضوحة في الشعر غير موشاة بشيء من صناعة الكلام ولا مغشاة بجمال النثر ولا ببياناته ولا خطاياه، ولا محلاة بالصناعات الأدبية التي لجأ إليها كُتّاب ذلك العصر.

وبعد، فأنت لا تبعد عن روح العصر العباسي بقدر ما تلجأ إلى الصناعات النثرية التي ذاعت فيه. فإنها لا تعطيك من صور ذلك العصر إلا صورة مكذوبة قد تستدل منها على شيء من رقي اللغة أو انحطاطها. وقد تستدل منها على شيء من جمال الأساليب أو فسادها. ولكنك لا تلجأ إليها للاستدلال بها على روح ذلك العصر الحقيقية، إلا وتكون لجأت إلى أو هن ناحية من نواحي التنقيب في عصر هو أبعد العصور عن تزويدك بمراجع يصح أن تتخذ دعامة للبحث العلمي الأدبي بحثًا يرضي الحق والضمير.

\* \* \*

إلى هنا ينتهي تحليلنا لعصر بشار بن برد، وكيف كان بشار صورة صادقة لعصره الذي عاش فيه، وكيف أن ما وصل إلينا من بشار على قلته يعبر أحسن تعبير عن النزعات التي قامت في ذلك العصر وعن الانفعالات التي جاشت بها العواطف الثائرة في صدور الرجال والنساء. ولم أشأ أن أتورط في هذه الأشياء باستفاضة واستطراد متخذاً من كتب الأدب أمثالا، ومن مجالس العظماء والأمراء أدلة على صدق ما ذهبت إليه حذر الإطالة في شيء يكاد يكون الشعور بصحته أسبق إلى النفس من الأدلة والبراهين التاريخية والعقلية. على أننا لا نريد بعد هذا أن نتورط في الوصف و الشرح لأكثر مما أدلينا به من قبل. لهذا نمضي في تحليل نفسية بشار بن برد لنخلص من هذا التحليل بفكرة في دلالة شعره على نفسيته المتوهجة الثائرة المشبوبة بتلك النيران العاطفية التي صبغت العصر الذي عاش فيه.

أعرف في العربية ثلاثة شعراء لشعرهم في أذني نغم وحده ولمعانيهم مرمى بذاته، بل يكادون يخرجون من الحيز الذي شغله شعراء العربية إلى حيز لم يلجحه من قبلهم ولا بعدهم شاعر نطق بالضاد.

وليس هذا الحيز مقصوراً على متانة في اللغة ولا سبك في الأسلوب ولا ترفع في المعاني ولا ما إلى ذلك مما يتفوق به الشعراء في صناعة الشعر، بل هو حيز العقلية الإيجابية التي تنظر إلى الحقائق كما هي حتى في الهجو والمديح، والنفسية التي تنطبع عليها صور الزمان الذي تمضى نظمها الاجتماعية على اختلاف صورها وألوانها.

هؤلاء الشعراء الثلاثة هم مهيار الديلمي وبشار بن برد وابن الرومي. وأولهم كان تلميذاً للشريف الرضي وراوية له، فانطبع بطابع التصوف والزهد حتى أنك لتجد ذلك شديد الظهور في شعره بين الأثر في نزعة الشعرية. وبشار بن برد عاش في عصر الخلاعة والفتنة فكان خليعاً مفتوناً بصور المدينة، كما اقتبست عن العالم الروماني والفارسي، وكلاهما أوغل في الحسيات حتى لقد بلغ أقصى المبالغ.

وابن الرومي كان عبداً اشترى بالمال فكان في أخلاقه عبداً، وفي حياته عبداً، وفي تصوراته عبداً، رقيقاً، على الرغم من جودة شعره وقوة بيانه وبالغ وصفه.

ولعل السبب في هذا أنهم بعيدون عن العقلية العربية فكانوا نسيجاً وحدهم في الشعر والشاعرية. فإن مهياراً وبشاراً كلاهما فارسي وابن الرومي بعيد عن الدم العربي بعد السماء عن الأرض. ولا خفاء في أن العقلية الفارسية عقلية تتمشى فيها أصول الآريين الذين غزوا الهند ودوخوا الممالك في العصور القديمة والذين لهم في الفلسفة جولات لم يشق غبارهم فيها أحد، ولهم في اللغة آثار لم يستطع إلى الآن أحد من أهل العربية أن ينال منها بما يسقط من قيمتها ويحط من قدرها. وهم فوق ذلك حسيون لا يؤمنون إلا بالحس، إثباتيون يحكمون العقل قبل المشاعر. حتى إنك لو رجعت إلى الأديان التي انتشرت فيهم لما رأيت في دين منها إلا أثر الطبيعة متجلياً بارزاً كأن الذين وضعوا هذه الأديان لم يعبدوا في الواقع إلا الطبيعة، ولم يريدوا بما وضعوا من صور الدين إلا أن يدمجوا الإنسان في الطبيعة إدماجاً أساسه مثل يتخايل إليهم من طريق الدين، ولكن ليرجع بهم إلى الطبيعة سعياً.

خذ دين ماني بن فاتك ويكاد يكون آخر الأديان ظهوراً في بلاد فارس قبل الإسلام. فلقد ظهر ماني في أيام سابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور سنة ٢٧٧ للميلاد. ويقول العرب بأنه أخذ ديناً بين الماجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة عيسى وينكر نبوة موسى. غير أن صاحب الفهرست يذكر ما هو أقرب من هذا إلى حقيقة الدين الذي ظهر به ماني. فيذكر أن ماني «يزعم» بأن العالم مصنوع من أصلين قديمين هما النور والظلمة، وأنهما أزليان سرمديان وأنه ما من شيء إلا وهو من أصل قديم.

وفي مقال صاحب الفهرست بعض الحقيقة لا الحقيقة كلها. والحقيقة أن دين ماني يقوم على أصلين الأول القدم المطلق، والثاني تفاعل الأضداد أو تواترها.

وإنني أرى أن استعمال تواتر الأضداد أرجح من استعمال التفاعل في معنى لم يرد به صاحب هذا الدين ما تؤدي إليه هذه الكلمة تمامًا. فكل شيء عنده قديم أزلي سرمدي، وأن الطبيعة كلها قائمة على أضداد تتواتر ولكن لا تبنى فهي قديمة أيضًا. فكأن ماني لم يقل بأن الأصل في العالم النور والظلمة. بل قال بأن النور والظلمة من أظهر الأضداد التي تتواتر تواتر غيرهما من الأضداد.

من هنا يظهر أن ماني بن فاتك لم يقصد بالدين الذي وضعه أنه تفسير لحقائق ما بعد الطبيعة والغيب من طريق الدعوى، بل قصد إلى الطبيعة الحافة به يدمجها في الدين؛ ليخلص من هذا بنتيجة هي أن يدمج الناس في الطبيعة اندماجًا أساسه المعتقد واليقين. وهذا بالذات ما تتخيله العقلية الآرية، بل لا نبالغ إذ قلنا إن العقلية الآرية لا تنتج إلا هذا، فهي عقلية تؤمن أولاً بالحواس ومن طريق الحواس تحاول الاندماج في الطبيعة.

ولما استقر العقل الآري في أوروبا وغزاها الدين المسيحي وهو دين سامي بحث، لم تلبث العقلية الأوروبية المتأصلة من الطبيعة الهندوجرمانية أن قبلت الدين السامي النازع إلى الغيب وما بعد الطبيعة إلى دين تتجلى فيه المحسوسات، وتبرز مظهرة آثارها في كل شيء، فلم يبق من دين المسيح عيسى ابن مريم في أوروبا إلا الاسم، ولم تسمح العقلية الأوروبية لشيء من هذا الدين بأن يبقى ويعيش في جوها إلا ما وافق طبيعتها. فبرز الدين النصراني بعد قليل في ثوب اندمجت فيه الطبيعة، لا على نفس النمط الذي أدمجها به ماني بن فاتك، بل على صورة أخرى استمدت من وحي الفكرة لا من وحي التواتر والامتداد. ولكن كل ذلك يتفق في النهاية، يتفق في أن العقل الآري نزاع إلى الاندماج في الوسط الطبيعي اندماجًا تامًا. أما العقل السامي فعلى الضد من ذلك، فهو وهاج براق وثاب إلى الغيبات، متهافت على العلم بما لا يستطيع العقل الصرف أن يعلم منه شيئًا.

هذه العقلية بذاتها تتجلى في الفرق بين من ذكرنا من الشعراء وبين شعراء العرب الذين يجري في عروقهم الدم السامي الصحيح، ومنه يستمدون عقليتهم حتى لقد تجد أن أهل الأدب من الأعراب لم يستسيغوا الكثير من شعر مهيار وابن الرومي، بل إن بشاراً لم يتواتر شعره بينهم إلا لما كان فيه من توافق بين منازعه وبين تصورات أهل العصر الذي عاش فيه. ولولا هذا لانطوى بشار كما انطوى من قبله مهيار وابن الرومي، ولم تعرفهما إلا بطون الدواوين وإلا الأقلون من الأدباء الذين امحت من عقولهم آثار العرب خلال بعض الأزمان.

على هذا نعتقد أن بشاراً من تلك الفئة التي جددت في أساليب الشعر العربي تجديداً لم يكن أساسه الخيال، ولم يعمد إلى المعقولات الصرفة يصفها بأوصاف الذوات الحية الكائنة، بل عمد إلى الحقائق حتى في مديحه وهجائه، ولم ينزع إلى تلك الأشياء الخيالية التي عكف عليها غيره من الشعراء الذين جرت في عروقهم الدماء السامية.

أما إذا وقعت في شعر بشار على شيء قد يقال إن فيه نزعة إلى العرب، فقد تستطيع أن ترجع فيه إلى سبب طبيعي، فإن أمه عربية، ومن المحقق أن يكون لذلك أثر في شعره وفي عقليته. غير أن الصفة الغالبة فيه هي الصفة الآرية، صفة الاحتكام إلى الحقائق الملموسة، وإلى المحسوسات تستوحىها المعنى في قالب عربي مبين.

هو بشار بن برد بن يرجوخ العقيلي بالولاء. وكان أبوه من فرس طخارستان وجيء به في سبي المهلب بن أبي صفرة. ووهبه المهلب إلى امرأة من بني عقيل، فتزوجت به ونسب إليها وولدت منه بشاراً. وكان مولد شاعرنا بالبصرة حوالي سنة ٥٥ للهجرة الواقعة في سنتي (٦٧٤ - ٦٧٥ م) ونشأ بشار في بني عقيل مولعاً بالاختلاف إلى الأعراب الذين يخيمون بالبادية، فشب على غرارهم

فصاحة لسان، وقوة بيان، حتى عده البعض آخر من يستشهد بشعره من الشعراء في ضروب اللغة. ولقد ولد بشار مكفوف البصر فعاش ما عاش لا وسيلة له إلا الأذنين، وكفى بهما مع صفاء الطبيعة وقوة الشاعرية أن يخلقا من بشار شاعرًا مجيدًا ومجددًا، هو أول المجددين من موالي الفرس الذين تفخر العربية بهم وبآثارهم التي خلفوها وخالد معانيهم الباقية على جدتها وإن أخلق الزمان.

والروايات من حول بشار كثيرة والقصص متعددة وجوهه. على أن الروايات قد اتفقت على أنه قال الشعر وهو ابن سبع سنين، وأنه كان أميل إلى الهجاء منه إلى أي فن من فنون الشعر. ولا جرم أن من تنزع نفسه إلى الشعر فتيًا ويكون له من المواهب ما يستطيع أن يذلل من طريقها معاور اللغة، يكون في مقدوره أن يبلغ من الشعر ما بلغ بشار بن برد في سني شبابه، وظل عليه إلى أن مات.

لم يعرف العرب من ضروب النقد الأدبي إلا ضربين: أولهما المفاضلة، ومن التجاوز أن ندعو هذا نقدًا أدبيًا. وثانيهما نقد المعاني والألفاظ من طريق الاتساق واللغة، وهذا أول مدارج النقد. على هذا لا نستنكف أن نقول إن العرب لم يعرفوا من النقد إلا بدايات قد نأثم أن نقول في بعضها إنه نقد، وقد نقبل مكرهين أن نقول فيما بقي منها إنها نقد أدبي على ما عرف في العصر الحديث.

على أننا نكاد نتخطى اليوم هذا الدور، وإن كانت آثاره لا تزال شديدة الفعل في الكثير مما تبرزه أقلام الكتاب والنقاد في عصرنا هذا. غير أننا وقد أزمعنا أن نتكلم في بشار وأن نعرض له برأي نحلل فيه نفسيته، فإنني أرى من الأوفق أن أورد رأي النقاد الذين تكلموا فيه من قبل لعلني أستعين برأيهم على بلوغ شيء من الحق ينير لنا السبيل. قال الأستاذ الزيات في بشار إنه:

(١) أول ما تكلم في الشعر الهجاء، لأنه سوقه كانت نافقة.

(٢) وإنه طرق أبواب الشعر التي فتحت قبله وزاد عليها.

(٣) وإن الاتفاق بين رواة الشعر ونقده على أنه رئيس طبقة المولدين.

(٤) وإنه كان مجددًا في المجون ورقة الغزل.

(٥) وإنه جمع بين جزالة البدو ورقة الحضر.

(٦) وإن شعره الحد الأوسط بين القديم والحديث.

(٧) وإنه كامرئ القيس في الجاهليين.

ولست تقع في مجمل هذا على جديد يصح أن تركز إليه في نقد تتناول فيه  
بشارًا على نمط حديث.

وقال الأستاذ العقاد وهو عندي من أكثر النقاد فهمًا لطبيعة بشار: إن شعر بشار  
يقسم إلى قسمين:

(١) الأول بدوي تغلب فيه الجفوة، وحضري تغلب فيه الرقة والنعومة.

(٢) وإنه إذا نظم في أغراض الشعر القديمة كان أقرب إلى لغة الأعراب، وإذا  
نظم في الغزل والمجون كان أقرب إلى اللغة المألوفة الشائعة التي «رقت  
حواشيها وسلسلت عباراتها».

(٣) وإن روح شعره تدل على الطبيعة الحيوية والمزاج الدنيوي الذي يتخيل  
الأشياء كما يحسها في عالم الواقع القريب.

(٤) فلا إلهام في شعره ولا حنين ولا أشواق ولا بدوات ولا خيال، ولكنها  
تجربة الدنيا تملي عليه ما ينظم من الحكمة والوصف والغزل.

(٥) وإنه أصلح أدباء العرب لأن تؤخذ من شعره الشواهد الكثيرة على  
أساليب الطريقة الطبيعية الواقعية التي اشتهر بها بعض أدباء فرنسا على  
الخصوص في القرن الأخير.

وهذا الكلام كثيره حق واقع. على أن الأستاذ العقاد لو رجع إلى تحليل عقلية

بشار تحليلًا أنثولوجيًا لاستطاع أن يصيب كبد الحقيقة. على أنه مهما كان تعليله لطبيعة بشار من تمسح بالدينيات ليعلل بذلك حقيقة عقلية الحسية، فإنه في ذلك إنما أورد عرض الشيء ليكون علة، ولم يبلغ إلى الجوهر الكامن في وراثته بشار الآرية من أجداده الفرس. على أن هذا النقد من أبلغ ما وقعت عليه من صنوف النقد الحديث إمعانًا في التعمق إلى الأصول، أو كما يقولون للعناصر الأولية التي يقوم عليها النقد التحليلي الصحيح.

وقال الأستاذ طه حسين: إن بشارًا:

(١) شاعر غزير المادة جدًا.

(٢) وإن الجيد في هذه المادة لم يكن صادقًا في شعره ولا مخلصًا، إنما كان يتكلف المعاني في أكثر الأوقات ويتكلف الألفاظ والأوصاف أيضًا.

(٣) وإنه لم يكن محببًا ولا لينا رقيق الطبع والحاشية، وإنما كان قويًا جبارًا مبغضًا.

(٤) وإنك لتجد إن أردت أن تعرف الفن الذي برع فيه بشار فهو فن الهجاء، وفي الحق إنه قتل الهجاء وإن الهجاء قتله أيضًا.

وفي هذا القول من الدلائل ما يثبت لك أن الأستاذ طه حسين لم يفهم من نفسية بشار شيئًا، ولا حلل من طبيعة بشار شيئًا، فالقول إن بشارًا شاعر غزير المادة ليس بجديد في نقد بشار، وأما إنه يتكلف المعاني والألفاظ والأوصاف فذلك بالقياس إلى المحبين للأستاذ من الشعراء الساميين الذين لم يقف على الفرق بينهم وبين الشعراء الذين تجري في عروقهم الدماء الآرية. وأما القول بأنه قتل الهجاء فليس بصحيح لأن شعر بشار لم يصلنا على تمامه، وإرسال الأحكام العامة بالاعتماد على الجزئيات لا يؤمن معه الزلل والخطأ. والدليل المادي قوله بأن بشارًا قتله الهجاء، ولست أدري كيف أن الهجاء يقتل من قتل الهجاء؟

وقال الأستاذ ضيف: إن بشارًا:

(١) رأس المحدثين وأشعرهم.

(٢) وإنه من الشعراء الذين أحدثوا انقلابًا في الأساليب الشعرية وقد أدرك الدولتين الأموية والعباسية.

(٣) وإنه اشتهر بمخالفة الأسلوب القديم وحمل على العرب.

(٤) وإنه استخف بالعادات وبكثير من المسائل الدينية.

(٥) وإن له آراء رجعية في الدين.

(٦) وإنه من أشعر الشعراء وأكثرهم مجونًا وأقلهم مبالاة بما يقول ويفعل.

وهذا النقد إن صح أن نسميه نقدًا ليس إلا مقررات لم يعلل أسبابها الأستاذ تعليلاً صحيحاً على الأسلوب العلمي الحديث. وكان في استطاع أي ناقد في القرن الأول أو الثاني من الهجرة أن يقول ما قال الأستاذ ضيف في القرن العشرين.

والحقيقة أن كثيراً من الذين نقدوا بشاراً وعلى الأخص الذين قالوا بأن الهجاء أظهر مظاهره لم يستطيعوا أن يفهموا الشاعر فهماً صحيحاً، والذي أفهمه أن الهجو في شعر بشار كان لنزعة أخرى، ولم يكن صفة أساسية في نفس بشار. بل إن الصفة الغالبة الأساسية كانت الإباحة فهي التي دفعت به إلى الهجاء، وهي التي درجت به في كل ما تقع عليه في شعر بشار من مظاهر الخروج على المألوف. والسبب في هذا أن العقلية الطبيعية إذا حف بها من الأسباب المدنية والعمرانية ما حف ببشار في أيام الدولة العباسية انقلبت أبيقورية صرفة، على غرار تلك الفكرات التي احتكمت في العقل الروماني في أواخر أيام الإمبراطورية الغربية، ومن هنا نشأ ما تجد في بشار من ميل للهجاء وإطلاق كل الأشياء إطلاقاً أعمى لا حد له ولا غاية.

على أننا قد نتساءل قبل أن نمضي في نقد بشار نقدًا أدبيًا تحليليًا: كيف يمكن

أن نحكم في بشار حكمًا صحيحًا ولم يصل إلينا من شعره إلا القليل؟ على إنى لا أشك في أن مجموعة ما وصل إلينا من شعر بشار على قلته يزودنا بأقذع ما قيل في الهجاء، وأدق ما قيل في الغزل، وأحلى ما قيل في الوصف، وأمتع ما قيل في التشبيب، وأروع ما قيل في المديح، وأعظم ما قيل في الفخر، وأجد ما قيل فيما يمكن التفريق به بين الأساليب القريبة من عهد النشأة الإسلامية وأول عصر الحضرة العربي.

على أنك إذا أردت أن ترى بشارًا في حقيقته فانظر إليه في أخلاقه، فهي المرأة التي تريك بشارًا رجل حس صرف يتعلق بالدنويات؛ لأن طبيعة عقله تنزع إلى الاندماج في الطبيعة، وكانت الحضارة التي قامت من حوله من أكثر الأشياء تحييبًا لأمثاله في الدنيا. أفليس إدمانه الخمر وصبوته إلى النساء وابتذاله وبُعده عن العفة إلا أثرًا من آثار الحضارة التي حفت به إذ صادفت فيه نزعة ووقعت فيه على بيئة خصبة؟ أما جبنه وخوفه من المقال والحسام فليس له من سبب إلا اعتقاده بأن قول الحق لا يزول، ولا ينسى وإن فيه من الدنيا ما لو قيل مرة لجرى مثلاً، وليقينه بأن الحياة ثمينة لا تشتري بمال ولا تباع بشرف ولا بعزة. ولعل في هذا أثرًا من نشأته وتربيته الأولى.

روي بأن بشارًا هجا روحًا، وهو شاعر أدرك الدولتين الأموية والعباسية وكان من الفضلاء ومن الرواة الذين أكثروا من حفظ كلام العرب. وكان بين بشار وروح مهاجرة، فوصف بشار سيف روح بما يحط من قدره، فأقسم إذا لقيه ليضربنه بالسيف ولو في حضرة أمير المؤمنين. ففزع بشار وخاف وقام من فوره إلى المهدي يستجير به. فلما حضر روح قال أنا عبد أمير المؤمنين أطيعه في كل شيء إلا بشارًا، فقد حلفت من أجله يمين غموس. فقال المهدي ومن أجل بشار دعوتك. وجيء بالعلماء فأفتوا بضربه بعرض السيف. فلما هوى عليه روح تألم وتأوه تأوه النساء. وإذا صح هذا كان دليلًا على حبه الدنيا وتفانيه في الطبيعة التي

ليست الحياة إلا أهم مظاهرها وأبلغ آياتها.

كذلك نجد أنه قد نزع طافراً إلى صفات آبائه المرة بعد المرة. وفي هذا دليل على صفاته الآرية الرئيسية المنبثة في تضاعيف فطرته. فقد سئل مرة بأي شيء فقت أهل عصره؟ فأجاب عن هذا السؤال جواباً عبّر في الواقع عن حقيقة عقليته تعبيراً لم يبلغ إليه في شعره، وفضح عناصر نفسه بما لا يمكن أن يبلغ إليه تعبير في وصف الطبيعة الحسية والعقلية الإثباتية في أيما متجه من اتجاهات الحياة مشّت، وفي أي مظهر ظهرت. أتعلم بماذا أجاب بشار؟

«لم أقبل كل ما تورده عليّ قريحتي (فما بالك بما تورده قريحة غيره) ويناغي به طبعي ويبعثه فكري. ونظرت إلى مغارس الفطن ومعادن الحقائق ولطائف التشبيهات فسرت إليها بفهم جيد وغريزة قوية فأحكمت سيرها، وانتقيت خيرها، وكشفت عن حقائقها واحترزت من متكلفها، والله ما ملك قيادي قط الإعجاب بشيء مما أتى به».

وهذه المبادئ ذاتها إذا عم تطبيقها على احتكام العقول في حقائق الأشياء كانت بعينها حرية الفكر والنزوع إلى الواقع المحسوس. وتلك صفة يختص بها العقل الآري. والواقع أننا لا نستطيع أن نعرف بشاراً إلا من هذه الطريق فهي مفتاحه الذي لا يمكننا أن نعالج بغيره مستغلق نفسه.



## الفهرس

|     |                                                         |
|-----|---------------------------------------------------------|
| ٥   | الإهداء                                                 |
|     | تاريخ الفكر العربي في نشوئه وتطوره بالترجمة والنقل      |
| ٧   | عن الحضارة اليونانية                                    |
| ٧   | ١ - الفكر اليوناني وانعكاسه في اللاهوت المسيحي          |
| ٢٣  | ٢ - سبل انتقال الفكر اليوناني إلى العربية               |
| ٣٩  | ٣ - تلاقي الفكر اليوناني والعربي على أيدي الترجمة العرب |
|     | ٤ - العصر الذهبي لتاريخ الترجمة                         |
| ٦٥  | وأثر مدرسة الحكمة في ازدهار الفكر العربي                |
| ٨٧  | ٥ - جابر بن حيّان                                       |
| ١١١ | أسلوب الفكر العلمي: نشأته وتطوره في مصر خلال نصف قرن    |
| ١٤٥ | معتقد أبي العلاء المعري في الدين والخالق                |
| ١٥٧ | القصد والغاية في الطبيعة وما بعد الطبيعة                |
| ١٧١ | أحمد شوقي ودلالة شعره على نفسيته                        |
| ١٨٧ | مهيار الديلمي ودلالة شعره على نفسيته                    |
| ٢٠١ | بشار بن برد صورة منه ومن حالات عصره                     |

