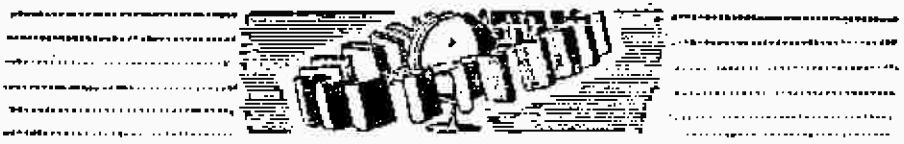

مكتبة المقتطف

ابن رشد الفيلسوف

حلقة من سلسلة « أعلام الاسلام » التي تنشرها لجنة دائرة المعارف الاسلامية . تأليف الاستاذ محمد يوسف موسى — ١١٨ صفحة من القطع الصغير : ١٩٤٥

حلقة من سلسلة « أعلام الاسلام » وضعها حضرة الأستاذ محمد يوسف موسى المدرس بكلية أصول الدين ، والمعروف للقراء بكتاب « فلسفة الأخلاق في الاسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية » وكتاب « تاريخ الأخلاق » وغيرهما من البحوث القيمة . وكنا بحاجة حقًّا الى كتاب في ابن رشد يعين الطلاب على دراسته بعد أن فقد كتاب فرح انطون ، سيما ان المستشرقين إجمالاً يعنون بابن رشد شارح أرسطو أكثر من عنايتهم بمحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين ، تلك المحاولة التي قال ليون جوتييه بحق أنها « معقد الطرافة في الفلسفة الاسلامية » (ص ٣١) والتي لم يوفق هذا المستشرق الى عرضها عرضاً شاملاً . وقد جعل منها حضرة المؤلف موضوع كتابه بعد الترجمة للفيلسوف والتأريخ لعصره ، تأريخاً مستوعباً في إجمال ، فقال ان « رسالة ابن رشد كانت الانتصاف للفلسفة بعد ما لقيت من الغزالي ، والتوفيق بينها وبين الدين » (٢٦) ثم حصر المسائل (٣٧) وعالجها واحدة بعد أخرى علاجاً منهجيًّا موثقاً وبأسلوب رصين واضح ، مستنداً الى المراجع الأصيلة الموثوق بها ، فكانت النتيجة أن ابن رشد لم يفلح في تبرئة الفلسفة من تهمة الكفر في المسائل الثلاث التي ذكرها الغزالي ، وهي القول بقدم العالم ، وقصر علم الله على الكليات ، وانكار بعث الأجساد ، وأنه من ثمت لم يتم له ما أراد من الانتصاف للفلسفة . وما كان هناك سوى طريق واحد للانتصاف لها ، هو تعديل مواقف الفلسفة اليونانية في هذه المسائل . واعتقادنا ان هذا التعديل ممكن بالفلسفة نفسها أي بالاستدلال العقلي فحسب ، وان الغزالي وفق اليه في كتاب « تهافت الفلاسفة » فكان أكثر حرية وأكثر ابتكاراً من الفلاسفة . وقد يكون لحملته العنيفة على الفلسفة نصيب كبير فيما أصابها من بعده في العالم الاسلامي . ولكن

هذه انه أراد الدفاع عن الدين ، وهذا حق له لا ينكره عليه أحد ، وانه ظن الفلسفة كلا لا يتجزأ فاعتبرها عدوة الدين ، وهذا ظن وصل اليه من الفلاسفة أنفسهم الذين اقتصروا على تزييف أقوال اليونان معتقدين انها كالبنيان المرصوص لا يمس حجر منه إلاّ انهار كله .

هذا ، ومن الحق أن نشير إلى الفصل الذي عقده لبيان أثر ابن رشد الفيلسوف من بعده في الشرق والغرب ، وبيّن فيه في استقراء العوامل التي من أجلها لم ينتفع الشرق بمجهوده في سبيل الفلسفة والتوفيق بينها وبين الدين ، بينما كان أثره في الغرب كبيراً وعظيماً حتى كان كبار مفكريه يختصمون من أجله . .

وأخيراً ينبهنا الاستاذ المؤلف الى ان كتابه ليس « رسالة خاصة عن ابن رشد وفلسفته » (٩٨) ، ولعله مقبل هذه الأيام على هذه الرسالة الخاصة كما نرجو ، فان ابن رشد حقيق بدراسة مفصلة ضخمة ، والمؤلف قمين بالقيام بها .

يوسف كرم

* * *

[المقتطف] — نعقب برأي المقتطف في هذا الكتاب ، فقد رأينا فيه أشياء لا ينبغي أن تفلت من حلقة النقد في عصرنا هذا .

أصدر الامام المحدّث الفقيه ابو عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ . فتوى بتحريم المنطق والفلسفة ، فكان لهذه الفتوى خطر وسلطان ظلاّ قرونين دهراً طويلاً . سئل عن حكم الله فيمن يشتغل بكتب ابن سينا وتصانيفه فقال : « من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرّض للفتنة العظمى » . لأن ابن سينا « لم يكن من العلماء ، بل كان من شياطين الانس »

وفي فتوى أخرى يقول : « إن الفلسفة أسّ الكفر والاضلال ، ومادّة الحيرة والضلال ومنار الزيغ والزندقة ، ومن تفلسف فقد عميت بصيرته عن محاسن الشريعة ، ومن تلبّس بها تعليماً وتعلّماً قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان » — وقضى بأن الواجب على السلطان أن يعرض من ظهر منهم اعتقاد الفلاسفة على السيف أو الاسلام ، لتخمد نارهم ، وتمحى آثارهم » .

كانت هذه هي روح الدين في عصر ابن رشد ، وإن أردت أن تخفف شيئاً من حدّة القول فقل كانت هذه هي روح رجال الدين ، وهي أشبه بالروح التي أملت على النصارى في العصور الوسطى أن يضعوا نظاماً يقال له نظام الفهرست الذي يتضمن الكتب التي يحظر على المؤمنين من النصارى قراءتها ، وكان منها كتب كوبرنيكوس وغليليو وجوردانو برونو وغيرهم

تلك إذن كانت روح العصر التي أحاطت بابن رشد ، وهي روح عتية قاسية لا تترك من أثر لروح التفكير الحر ، بل لروح الاسلام ذاته الذي حضَّ على اطلاق الفكر اطلاقاً سوَّد فيه الارادة البشرية تسويداً قد يضيق به بعض الظلاميين من أهل زماننا هذا ، على النقيض مما جاء في القرآن وآيه العظمى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » .

من الظلم إن نسوق النقد في آثار الماضي فنقيسها على حالات عصرنا . وللنقد ثلاثة أساليب تخضع لها الآراء الفلسفية ، بل وكل الآراء والأساسيات التي تنزع إلى التأمل . فجمهورية أفلاطون بما فيها من ألوان الرأي وضروب النظر ، يمكن أن يخضعها الناقد جميعاً إلى هذه الأساليب ليكشف عما فيها من الخطأ والصواب . وهذه الأساليب هي :

الأسلوب المذهبي . وهو طريقة للحكم في مستفادات العقل الانساني ، وان بعدت عن فكر الناقد وعصره ، بمقتضى تلاؤمها وموافقتها للمبادىء التي قال بها باكون او اسبينوزا او هيجل او ميل ، مقيسة على أفضل ما يتعلق به الناقد من المنجهات العقلية .

ثم الأسلوب الانتقائي او التلفيقي او التوفيقي : وهو أسلوب يرمي إلى ان ينتقي الناقد من المذاهب المتنابذة او المتعارضة ، ذرر لت الحق المتناثرة في ثناياها ، بحسب ما يراه منها حقاً . وهو اسلوب يشيع في العصور التي تنوى فيها نزعة القراءة وتتسع فيها المعلومات ويكثر شحن الأذهان بالآراء والفكرات ، ولكن يندر أن يكون للمعلومات المتجمعة على هذه الصورة قوة أولية خاصة بها . ومثلها مذهب الأفلاطونية الجديدة كما عرف في مدرسة الاسكندرية في القرن الثالث الميلادي ، أو كما عاش في فلورنسا في القرن الخامس عشر . وأهم نقائص هذا الأسلوب الرئيسة فيه ، هي نزعته الى تشويه المذهب الأصلي الذي يدعي أهل هذا الأسلوب انهم يعملون على تبيانه وجلاء غوامضه ، حتى يمكن بذلك ان يلفق أو يؤلف بين أحسن ما فيه ، وبين العناصر الأولية في نظام فلسفي آخر مسلَّم وموثوق به من ناحية الناقد .

هذان أسلوبان نقديان نحَّيا الطريق في القرن العشرين ، بتأثير نظرية هيجل الثابتة التي كوَّنها في ما دعاه « روح العصر » الدائمة التغير المستمرَّة النهض والتدفق . لأسلوب ثالث في النقد ، هو الأسلوب التاريخي . وهو أسلوب يحملنا على ان نرد المذهب الذي نكب على نقده او الأثر الفلسفي الذي اعتدر البنا من خلفات الماضي المجيد ، كجمهورية أفلاطون مثلاً ، بقدر المستطاع وجهد ما يصل الجهد ، الى مجموعة الحالات العقلية والاجتماعية والمادية التي أحاطت به حال نشوئه ، إذا ما أردنا صادقين أن نفهمه ونتفقه فيه . من هنالك يضع مسائل افتراضية تستطيع بقوتها أن نحكم من مازيقها من أشياء العقل أصوبة هي أم غير صوبة ،

لدى أول تأمل نحصره فيها، كما أشرنا بمعنى يقبله العقل من ناحية أصلها وكيفية نشوئها.

أول هذه المسائل اعتقادنا بأن لكل عصر عبقرية خاصة به، أشبه شيء بعبقرية الأفراد، وان لكل عصر صورة عامة او «طابع عام» يستمد من الحالات التي تدمغ كل ما ينتج في ذلك العصر من عمل او فن او تجديد او تأمل او دين او اخلاق، بل ويدمغ وجوه الناس انفسهم، وانه ما من شيء استخلص الانسان من طبيعة نفسه، يمكن ان يُفهم حق الفهم ويدرك حق الادراك، الا في عصره الذي نشأ فيه، ومن بينوعه الاصيل الذي خرجه من تضاعيف تلك الحركة الدائمة التي يختص بها هذا النظام الدنيوي، وان أسمى ما ينبغي أن يتعرّف اليه من يتصدّى لدرس المذاهب الفلسفية، انما هو تسمية «الملكة التاريخية» في نفسه.

إن كل شيء في الوجود هو مقولة منطقية قائمة بذاتها من مقولات الضرورة القاسرة. لذلك ترى أن العقائد مهما ضربت في الخيال، ومشت مع التصور نحو شكل، كشيوعية أفلاطون مثلاً، أو تلفيقية بن رشد، انما تقع على أصولها الطبيعية، إذا ما رددتها الى تلك المقولات. وما نقصد بمقولات الضرورة الا الحالات التي أحاطت بها، والتي لم تخرج تلك العقائد عن أن تكون جزءًا منها، ونبذة من مجموعها.

***

وإذن فلقد نظم ابن رشد أبين النظم وتعسف معه كل تعسف، إذا لم نعض في نظر مذهبه عيان بحالات عصره متشبعين بجملة الحالات التي قامت في بيئته حتى نستطيع أن ندرك طرفاً من ذلك التضارب الذي شاع في مذهبه تلقاء التوفيق بين الشريعة والحكمة، حتى لقد اضطر الى القول بأن الشرع شرعين، شرع لمن هو من حقه التأويل، وشرع لمن ليس من حقه ذلك، كل هذا تحت تأثير مثل تلك الفتوى التي أصدرها الشهرزوري في عصره كما سنرى في سياق نقدنا هذا. بل نقول، ونحن على يقين، أن ابن رشد كان صحية عصره. فان الذي يستوعب منطق أرسطوطاليس ويطبق على كتبه، لا شك يأبى عليه ذلك المنطق كما يأبى عليه عقله الممتاز، أن يقع في مثل ما وقع فيه ابن رشد من تضارب في الرأي وضعف في التدليل، عندما تكلم في ضرورة التأويل، تأويل الشرع ليسير في ركاب الحكمة. هذه نظريتنا في ابن رشد. نظرية تقوم على أن مذهبه في التأويل هو نتيجة عصره لا نتاج عقله، هو مستفاد الحالات التي قامت في بيئته، لا مستفاد عقيدته الحقيقية. وانما هو في ذلك مضطر الى القول بتعليل يستند اليه في اشتغاله بالحكمة، بمرأى من أهل عصره، موقنه من الأخذ بعلم اليونان وحكمتهم. فلجأ الى التعمل، واصطناع مذهب

التأويل ، وهو يعلم أن مذهبه فيه سادة يستند اليها في اشتغاله بالحكمة . هو مسألة ظاهرية يخفي وراءها قصداً يعنيه « روح عصره » أن يجاهر به . وعلى هذا الرأي ينمضي في نقد ابن رشد لا كما صوّره الاستاذ الفاضل مؤلف الكتاب .

أول نقد نوجهه إلى هذا الكتاب ان المؤلف لم يتخذ الملكة التاريخية أساساً لعرض مذهب ابن رشد . بل انه وجه كل همّه إلى مقابلته بالغزالي في تهافت الفلاسفة ، متخذاً من موقف خصمه أداة لعرض مذهبه ، من غير أن يحاول الامام بشيء من الاسباب التي اضطرت ابن رشد الى ركوب ذلك الركب الخشن ، مركب القول بتأويل الشرع ، ليوافق الحكمة .

« ولعمري كيف يستطيع فاقد يحاول نقد ابن رشد نقداً قائماً على مقتضيات « الملكة التاريخية » أن يعلل السبب في أن يركب هذا الفيلسوف ذلك الركب الخشن ، لو لم يقم من ورائه وعن حوله من يقول « السيف أو الاسلام » لمن يظهر منه اعتقاد بالفلاسفة ! وأي شيء كان يحمل ذلك الفيلسوف العبقري على أن يكتب « تهافت التهافت » وهو يعلم ان الغزالي ما كتب « تهافت الفلاسفة » إلاّ متحاملاً على أهل الحكمة ، وانه لم يقصد بهم إلاّ سوء السمعة وإغراء الجماهير بهم ، وإيقاظ روح الفتنة الدينية . وإلاّ فاذا يكون علم الكلام الاسلامي ، إذا أخرجنا منه مبادىء الحكمة اليونانية ، وبخاصة قضايا المنطق كما وضعه أرسطو ؟ ولكن هل يستطيع ابن رشد أن يقول ان علم الكلام الاسلامي هو حكمة يونانية في ثوب اسلامي ؟ لا شك في أن ابن رشد كان يعلم هذا حق العلم ، ويدرك حق الادراك ، ولو انه استمدّ شيئاً من ريح الحرية الفكرية في جوه الذي احتواه ، إذن لما حرّك فيه بكلمة واحدة رد بها على الغزالي . ولكن « السيف أو الاسلام » ! ذلك هو الحافز الذي احتفى وراءه كتابه « فصل المقال » ، والذي حمله على أن يقول بالتأويل ، ليخفف ذلك توازن الكفتين ، كفة الشرع ، وكفة الحكمة . فذلك دينه بحكم البيئة ، وتلك عقيدته بحكم الصناعة .

بهذا وحده نستطيع أن نرد قول المؤلف الفاضل إنّ « الاحساس بالحاجة إلى التوفيق بين الفلسفة والملكة والشريعة عاطفة طبيعية يحس بها كل من عني بالبحث في تاريخ الناحيتين . ومحاولة هذا التوفيق تعتبر إلى حدّ ما واجباً لازماً لأداء وأمراً يسوق اليه التفلسف بالدين صاحب العقيدة التي لها قداستها في رأيه . وذلك لا كثر من عمل حدث في »

(ص ٣٣)

فليس هناك من شيء يقال له « عاطفة طبيعية » تدعو الى التوفيق بين الفلسفة والحكمة

أما ذلك الاحساس عند ابن رشد فكان ضرورة أملتها عليه قاعدة « السيف أو الاسلام » . وهي قاعدة لا تترك للحكمة مجالاً للحياة إلاّ بالتزلف للشريعة . أما في عصرنا هذا فليس لهذا الاحساس من وجود البتة . فإما الشريعة ، وإما الحكمة . يختار بينهما العقل لأنه حرّ تحميه روح العصر وقوانينه في أن يفكر كيف يشاء وأن يؤيد ما يشاء أو ينفي ما يشاء بغير حساب . ولو ان ابن رشد قد يبعث اليوم ويعلم ان قاعدة « السيف أو الاسلام » قد دالت دولتها ، وانا نتفكر في خلق المحاورات والارض بعقول حرّة طليقة من قيود عصره ، إذن لقال بأن ديدنه الحكمة ، وظلّ مع ذلك مسلماً له ما لبقية المسلمين وعليه ما عليهم .

يجري ذلك المجرى قول المؤلف الفاضل (ص ٣٣) — « واذا كانت محاولة التوفيق بين الوحي والعقل ، مما لا يجد منه بُدّاً كل من يشتغل بالفلسفة بصفة عامة ، فهي كذلك بالنسبة للفلاسفة الاسلام » . والظاهر من هذا ان المؤلف قد انتقل بعقله وروحه إلى عصر ابن رشد ، فابتلعه ذلك العصر ، وترك من ورائه القرن العشرين بما فيه . ذلك بأن الفلسفة ليست ملزمة ولا مقصورة على أن تماشي الوحي ، ولا الوحي مقصور على أن يماشي الفلسفة . ولا كل مشتغل بالفلسفة مضطر الى التوفيق بينها وبين الوحي ، وان ما بين الفلسفة وبين الوحي ، لأقرب منه ما بين السماء والارض . فالفلسفة منطق وفكر ، والوحي تسليم على طول الخط .

يؤيدنا في أن الفارق بين الفلسفة والوحي كبير قول المؤلف (ص ٣٥) إن الشقة بعيدة ... « بين الدين وفلسفة ارسطو في كثير من المسائل ، كمسألة الالوهية وتحديد صفات الله وخصائصه ، وخلق العالم وقدمه وحدوثه والصلة بينه وبين الله ، والنفس وخلودها » .

إن ابن رشد لم يذهب مذهب التأويل للتوفيق بين الشريعة والحكمة الاّ متضمناً مضطرّاً اتقاء لحالات قامت في عصره ، ومذهبه الفلسفي لا يستقرأ مما كتب في هذه الناحية إن كان من الممكن استقراؤه على الاطلاق . يؤيدنا في هذا قول المؤلف (ص ٣٥) إن من العوامل التي اضطرت المشتغلين بالحكمة الى التوفيق بينها وبين الشريعة ... « مهاجمة كثير من رجال الدين للبحوث العلمية الحرة التي لا تتقيد في نتائجها بأية عقيدة مقررة سابقاً ، ويضاف الى هذا تعصب العامة والامراء أحياناً من المفكرين الاحرار مدفوعين بدوافع مختلفة لا تتصل بالدين في الحقيقة في أكثر الاحيان » ... وكذلك ... « الرغبة في أن يكونوا بمنجوة من هذا التعصب وآثاره ، ليستطيعوا العمل في هدوء ، وإلاّ يتحامى الناس حين يرون أو يظنون انهم على غير وفاق مع الشريعة والدين » ... وأيّة من حكمة . مهما كان نوعها أو منحاها ، تقوم تحت مثل هذه العوامل والمؤثرات ، ان تنتج من ثمرة حرة وان

تكون سبيلاً الى معرفة حقيقة الرأي الذي قام في أذهان القائلين بها على وجه التحقيق والتمام . ولقد تتضح من نفس الأقوال التي ذهب إليها المؤلف ونقلناها آنفاً ، ان هؤلاء المؤولين كانوا في حقيقة أمرهم انتقائيين، والانتقائية أخطر الأساليب التي تعالج بها الحكمة فانها كما قلنا من قبل في تقسيم أساليب النقد ، تنزع دائماً إلى تشويه المذاهب الأصلية ، لأنها مهما أخذ فيها بالحيطة والحذر وموازنة الآراء ، لا بد من أن تعمد ، قصداً أو اتفاقاً ، إلى التضحية بناحية من الناحيتين التي يرغب في التوفيق بينهما . اما ابن رشد فقد ضحّى بالشريعة، لأنه جعلها شريعتين، اذ اضطر أن يقول بأن الشرع ظاهر وباطن، لكل منهما أهله. وسبب ذلك أن الناس مختلفون في الفطر والعقول . (ص ٤٠) .... » ومن أجل ذلك يقسم فيلسوف قرطبة الناس ثلاث طوائف : الخطابيون وهم الكثرة الغالبة السهلة الاقتناع التي تصدق بالأدلة الخطابية ، وأهل الجدل — ومنهم المتكلمون — الذين ارتفعوا حقاً عن العامة ولكنهم لم يصلوا لمرتبة أهل البرهان الحقيقي ، والبرهانيون بطبائعهم المزاجية وبالحكمة التي راضوا عقولهم عليها وأخذوا أنفسهم بها » (ص ٤١) ..... وتقسيم ابن رشد هذا تقسيم اجتهادي قد يستطيع أي انسان أن يجادله فيه بالتي هي أحسن وبالتي هي أسوأ ، مادام أن التقسيم اختياري لا ضابط له ولا قانون يحكمه ، لا من جهة العقل ولا جهة النقل

***

اما إذا أردنا أن نسوق القول في هذا النقد فنتناول كل ما عنّ لنا فيه من رأي لاحتجنا الى الكثير من الوقت والفراغ . ولكن حسبنا أن نكون بهذا قد عثرنا على مفتاح « ابن رشد » . وفي الكتاب مواضع عديدة تؤيد مذهبنا الذي نذهب إليه قد يعثر عليها القارىء الناقد بسهولة فلا داعي لنقلها هنا . ولا شك عندي في أن هذا الكتاب جدير بالبحث والدرس ، وإن مؤلفه الفاضل ليستحق على ما بذل فيه من جهد أطيب الثناء .

بوشكين

أمير شعراء روسيا

تأليف كمال دمشقي — مطبعة المعارف — ١٣٤ صفحة من القطع الصغير

كانت المكتبة العربية لا تسمع عن أدباء الروس إلاّ قليلاً : ولا تعرف عنهم إلاّ أقل من القليل . على حين تمتلئ تلك المكتبة ذاتها بأسماء كثيرة في الأدبين الانجليزي والفرنسي .

وعلة ذلك يسيرة: فقد مكّن اتصال الشرق العربي بانجلترة وفرنسة من معرفة لغتي القوم ودراستهما والترجمة عنهما والتأثر بأدبهما الى حد نرى أثره واضحاً في انتاجنا الحديث.

أما الروس فقد كان دون الوصول الى ثقافتهم أهوال ... فاللغة مجهولة، والطريق إليهم نائية. ومذهبهم الجديد أراب فيهم الظنون فقطع ما بينهم وبين غيرهم.

ولا شك أن هذه القطيعة زادت من جهلنا بأدب القوم وزادت من تخلفنا عن متابعة لون من الأدب له في العالم الواسع مكانته وقدره.

وهذا تخلف ما كان يجيزه جهلنا باللغة الروسية: فان كثيراً من روائعها قد ترجم الى الانجليزية والفرنسية. فكان من السهل أن يترجم إلى العربية حتى يتيسر ذلك للأدب العربي المعاصر اطلاعاً واسعاً على ألوان شتى من الثقافة الأوربية.

والتقريب بين البلاد المتباينة ليس من عمل السياسيين أو الدبلوماسيين وحدهم. فقد يكون للأدباء من ذلك حظ عظيم. فحين يترجم أديب عربي لشاعر روسي مثلاً فانه لا شك يمهد طريقاً للتعارف الانساني بين بلاده وبلد المترجَم له. وتلك من خُطى التقارب بين الشعوب.

على أنك لو نظرت إلى المسألة من وجهة الأدب المحض لوجدت من العيب أن تجهل أمة أدب أمة، وأن تقف إحداهما من الأخرى بمنعزل بعيد...

وفي الأدب الروسي — على قدر ما أعلم — روح انساني وفيه عاطفة بشرية وفيه حيوية انعكست على موقف الروس في دفاعهم المجيد عن أرضهم الحبيبة.

ولقد أتاحت الظروف لشاب عربي أن يتعلم الروسية في وطنها. وأن يظفر من أدبها بنصيب يحمله حريصاً على نقل أطايبه إلى لغته العربية. وفي ذلك الصنيع وفاء من ناحيتين: وفاء الكاتب لعربيته، ووفاؤه للغة ثقافته. وما أجمل الوفاء من الأدباء...

بدأ الأستاذ نجاتي صدقي — من أدباء فلسطين — بتعريف الشاعر الروسي بوشكين الى قراء العربية تعريفاً بالغ الضوء ساطعه على هذا الشاعر الذي لم تظفر المكتبة العربية قبل ذلك بترجمة مفصلة لحياته. وإذا كان بوشكين يقول في قصيدته « التمثال » (صيحتاز صيتي روسيا العظمى. وسيذكرني فيها كل لسان كائن: من صقلبي وفنلندي ومن توغوزي وكالميكي!) فان الأستاذ نجاتي صدقي يحق له أن يفتخر بأنه جعل صيت بوشكين يجتاز حدود الروسيا الى كل صقع عربي سيقع فيه حتماً هذا الكتاب.

ولما كانت حياة بوشكين تتصل بتاريخ روسيا القيصرية في القرن التاسع عشر فان الأستاذ نجاتي استطاع ان يعرض حياة القيصرية في ذلك العهد عرضاً يجعل القارىء على بينة من حياة الشعب وحياة البلاط . وهما حياتان كان من الضروري أن يظهر في خلالها شاعر مثل بوشكين استطاع أن يحس آلام الشعب واستطاع ان يرى بعينيه حياة البلاط وأن يسمع في أبهائها أنغام الترف والشبع على حساب أنات الجوع والحرمان . . .

ولقد وفق المؤلف في تصوير نفسية بوشكين تصويراً يشيع في النفس الأبية المستنة أجمل معاني الاباء والكرامة البشرية . والمؤلف لا يدع ظاهرة من ظواهر الكرامة والحرية عند بوشكين الا جلاها في ثوب أنيق فيه من الايحاء ما هو خليق بالكاتب الكريم . فهذا الشاعر الحر تفرض عليه وظيفة صغيرة تحت سلطان الكونت فورونتسوف المتكبر المتعجرف المزور من سلف . ولكن بوشكين نفسه نفس حرّ ترى المذلة كفراً . فيقابل سلطان المتعجرف بكرامة الكريم ، وهنا تصطدم الكبرياء الكاذبة مع الحرية الأصيلة . وهنا تظهر مذلة الموظف الكبير مع الموظف الصغير . . . ولكن بوشكين يقف موقف الرجل بما تحمله الكلمة من معانٍ .

وينور الرئيس السلف فيرسل الشاعر الموظف في حملة لمقاومة الجراد ويكلفه كتابة تقرير عن مهمته . . . كما يفعل الرؤساء المتعجرفون مع أباة الضيم في ذلك الزمان ، وفي زماننا هذا . وفي كل زمن ومكان . . . ولكن بوشكين يذهب في الحملة ويكتب التقرير في هذه الكلمات : « طارت الجرادة ثم هبطت ، ثم طارت ثم هبطت ، ثم أكلت ، ثم طارت ! . . . مع الاحترام . بوشكين »

***

وحياة بوشكين في هذا الكتاب النفيس هي قصة الاباء المنيع تجري في تاريخ شاعر لم يعرف الذلة في حياته القصيرة ولم يرد أن يعترف بها . فهو ثائر على الأرض وثائر على السماء . . . ولقد كان هيّناً على بوشكين أن يصادف العيش المريء لو انه كان يسعى للعيش الدنيء . وما أشبهه في ذلك بامرىء القيس أمير الشعر العربي القديم حيث يقول .

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ـ ولم أطلب ـ قليل من المال

ختم المؤلف كتابه بقصيدتين من شعر بوشكين احداهما « النبي » والأخرى « الطلسم » ولو أنه أطال مدى الاختيار لأمتع القراء بكثير من شعر بوشكين ، وهو شعر لم يُتح لكثير من قراء العربية أن يعرفوه ، وقصيدتان من شعر شاعر كانت حياته كلها غناء وأنيناً

لا تكفيان للتعريف بأدبه . ولعلّ المؤلف يتدارك ذلك فيما هو بسبيله من تعريفنا بالأدب الروسيّ والأدباء الروس في تمراته المقبلة .

ولقد ازدحم الكتاب بأعلام روسية كثيرة لم يَدَعْها المؤلف من غير تعريف بها . فجعل في ذيل الكتاب فهرساً بها وعرَّفها الى القراء في إيجاز تعريفاً ينشر الضوء على مواقعها . والحق أن الكتاب ليس تاريخاً لشاعر فحسب ، ولكنه تاريخ موجز شائق لحياة روسيا في الثلث الأول من القرن التاسع عشر .

ولم يسلم الكتاب — على العناية بطبعه في دار المعارف — من أخطاء مطبعية كثيرة لم تتعودها من هذه الدار التي عُرفت باتقانها ودقتها . وليس بعذر أن الكتاب الشهري الصغير تخرجه العجلة على هذه الصورة . فنحن نقرأ مجموعة فلاماريون Flammarion الفرنسية المسلسلة ومجموعة The Kings Treasuries الانجليزية فلا نجد فيها خطأ واحداً .

والحق أن النفس العربية الظامئة الى الحرية في عالم لا تسمح فيه الحياة إلاّ للأحرار لتستقبل هذا الكتاب وهي مشتاقة الى الحرية التي هي من أصول الطبع العربي .

ولقد أنصف الأستاذ نجاتي صدقي حين استهل انتاجه الأدبي بهذه الصفحات المنطوية على كثير من مبادىء الحرية الانسانية عند شاعر عبقري كبير . فنهنئه بما أخرج وننتظر من عمله الجديد في عالم الأدب الروسي خيراً كثيراً .

محمد عبد الغني حسن

• كتاب الاغاني • تأليف أبي الفرج الاصفهاني

٢٠ × ٢٨ سم ٤٨٧ ص دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٣٨

صدر الجزء الحادي عشر من كتاب الأغاني الجليل الحافل بعد ارتقاب طويل كاد يورث اليأس في نفوس القيّمين على عيون الأدب العربي القديم . وفي هذا الجزء اخبار النابغة وتسيبه والحنوف بن حلزة وعمرو بن كلثوم وأوس بن حجر وعائشة بنت طلحة وعمرو بن شاس والاقيشر وأعشى بني ثعلب وأبي النضير والعبلي وأبي جلدة وحلوية ثم ذكر اتصال الجمال بين جرير والأخطل ، ومقتل زهير بن جذيمة ، ومقتل خالد بن جعفر ، وخبر الحارث وعمرو بن الاضبط ، وتوبة بن الحمير مع ليلى وذكر فضله . ويلي ذلك الصادر المختلفة التي هودتنا دار الكتب وضعها وضعاً محكماً .