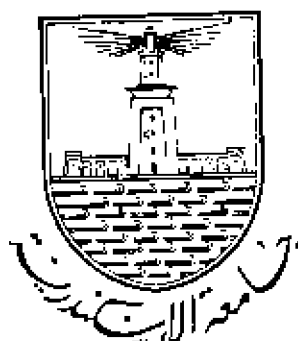


مجلة كلية الآداب



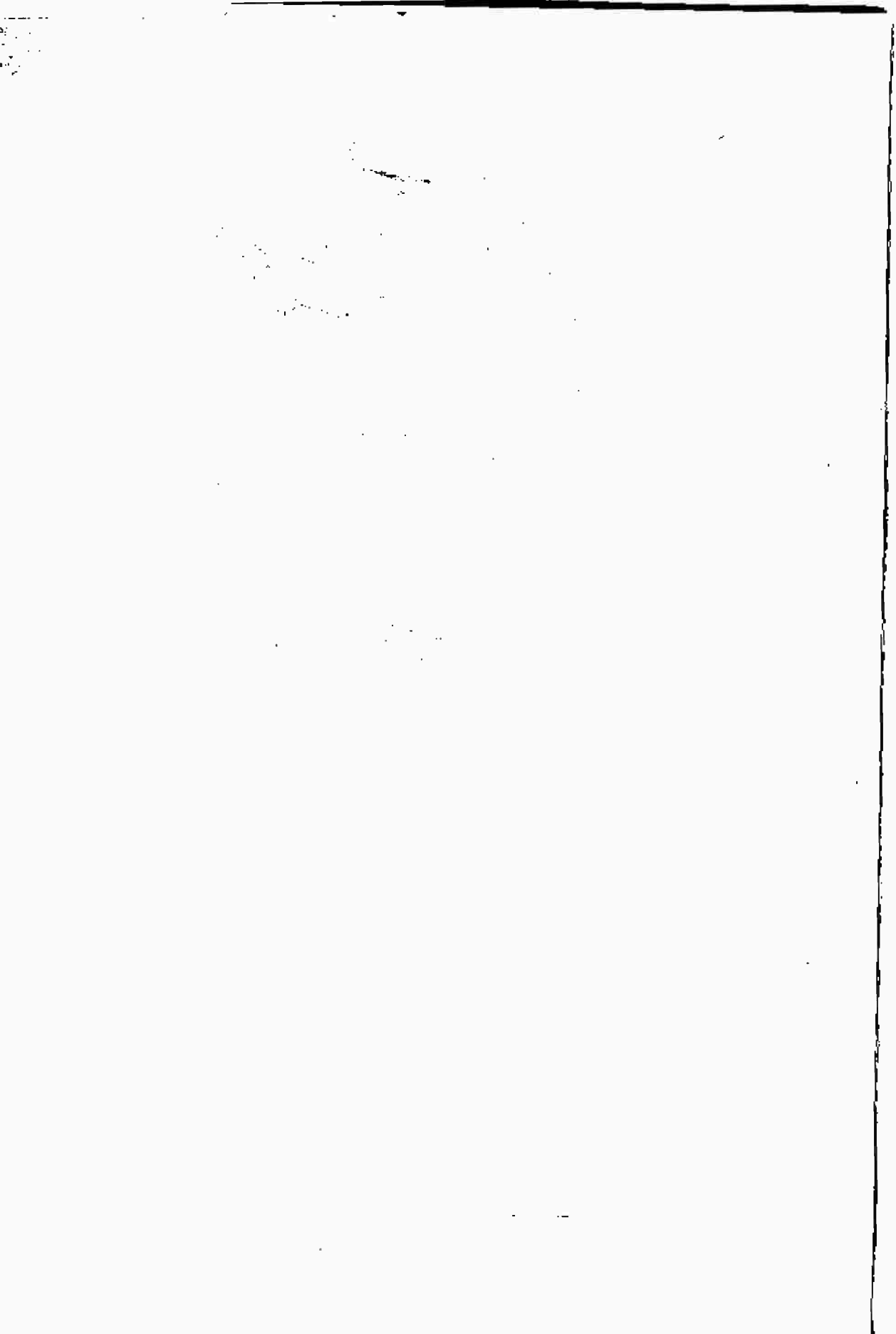
المجلد الحادى عشر

١٩٥٧

تطلب هذه المجلة من مكتبة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية
بالاطي ، وتوجه الكاتبات الخاصة بالنصاحية البلدية الى
الدكتور جمال الدين الشيال سكرتير التحرير

مطبعة جامعة الاسكندرية

١٩٥٨



فهرس القسم العربى

محاضرات الأستاذية

صفحة

- ١ - أول أستاذ لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية ... ٣ - ٢٩

محاضرة الأستاذية

ألقاها الدكتور جمال الدين الشيال

أستاذ كرسى التاريخ الإسلامى

- ٢ - أول كتاب فى نحو العربية ... ٣١ - ٥١

محاضرة الأستاذية

ألقاها الدكتور حسن عوف

أستاذ كرسى العلوم الثنوية

المقالات والأبحاث

- ١ - أبو العلا عفيفى

أبو القاسم بن قسى وكتابه "خلع الثعلب" ... ٥٣ - ٨٧

- ٢ - عبد العزيز برهام

قصة بنى اسرائيل كما يرويها "الكتاب المقدس" ٨٩ - ١١٧

- ٣ - محمد عبد المعز نصر

النظام الدولى فى القرن العشرين ... ١١٩ - ١٣١

- ٤ - مصطفى الأمير

الالتزامات والعقود فى القانون المصرى

الفرعونى ... ١٣٣ - ١٥٧

- ٥ - محمد ثابت المنلى

الله والعالم (الصلة بينهما عند ابن سينا

ونصيب الوثنية والإسلام فيها) ... ١٥٩ - ١٨٠

- ٦ - جمال الدين الشيال

الديرية : أسبابها ونتائجها (ترجمة عربية عن

فصل كبه الدكتور كولتون Coulton فى كتاب

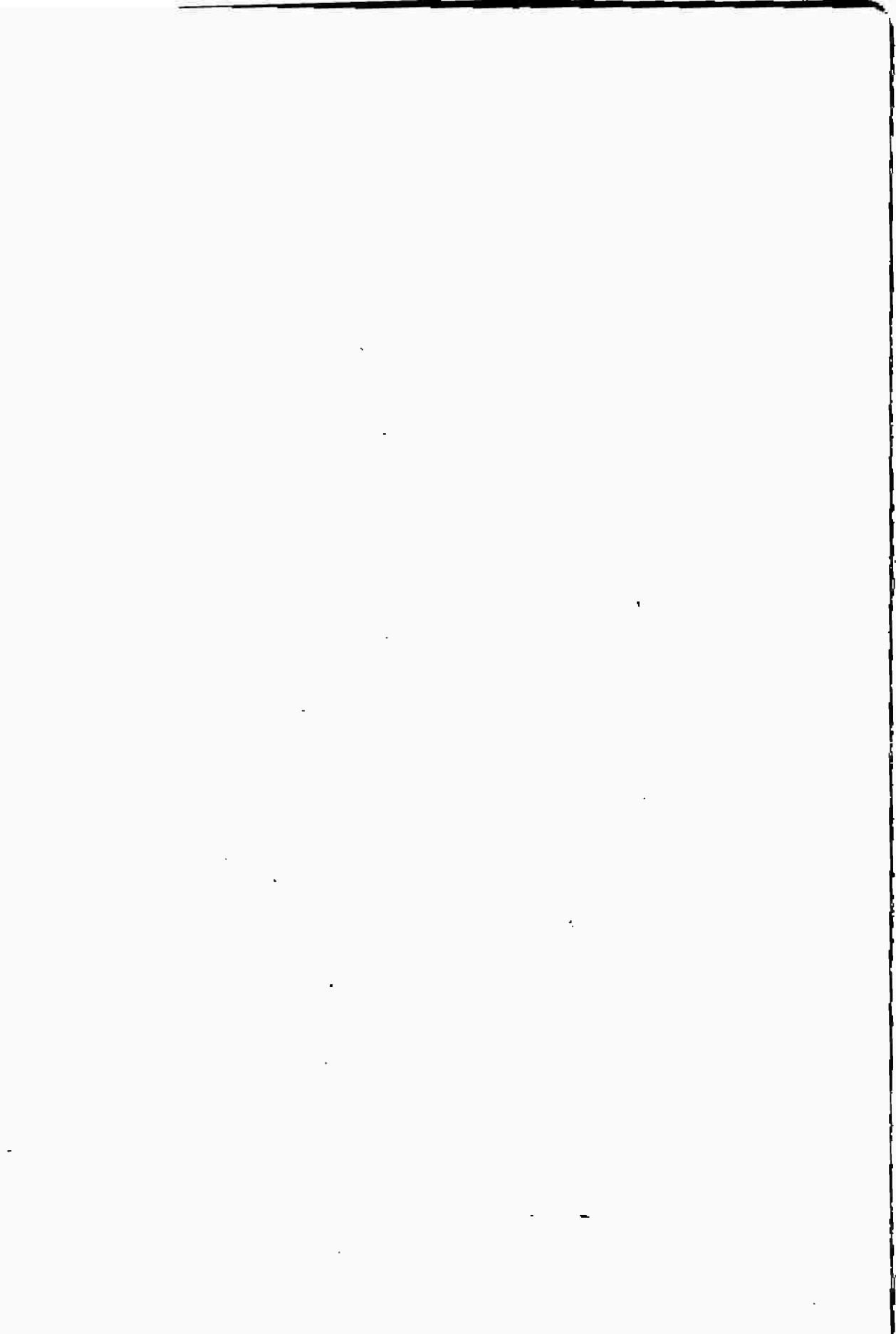
تاريخ العالم) ... ١٨١ - ٢٢١

محاضرات الأستاذية

هذا تقليد حميد يتبع عادة في الجامعات الأوروبية ، وقد اقترح الأستاذ محمد خلف الله عميد كلية الآداب أن يؤخذ بهذا التقليد في جامعة الإسكندرية ، وذلك أن يلقي كل أستاذ يرقى الى الأستاذية محاضرة خاصة تسمى "محاضرة الأستاذية" يعرف فيها بمجوهده العلمية ثم يتحدث عن موضوع من الموضوعات التي يقوم بالبحث فيها .

وقد بدىء بتنفيذ الاقتراح هذا العام في كلية الآداب ، ففي مارس سنة ١٩٥٧ ألقى الأستاذ الدكتور جمال الدين الشيال محاضرة عن "أول أستاذ لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية" وذلك بمناسبة ترقية أستاذا لكرسى التاريخ الإسلامى الذى كان يشغله المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادى .

وفى يونيه سنة ١٩٥٧ ألقى الأستاذ الدكتور حسن عمره محاضرة عن "أول كتاب فى نحو العربية" وذلك بمناسبة ترقية الى أستاذ كرسى العلوم اللغوية ، وهو كرسى أنشىء حديثا ولم يشغله أحد من قبل .

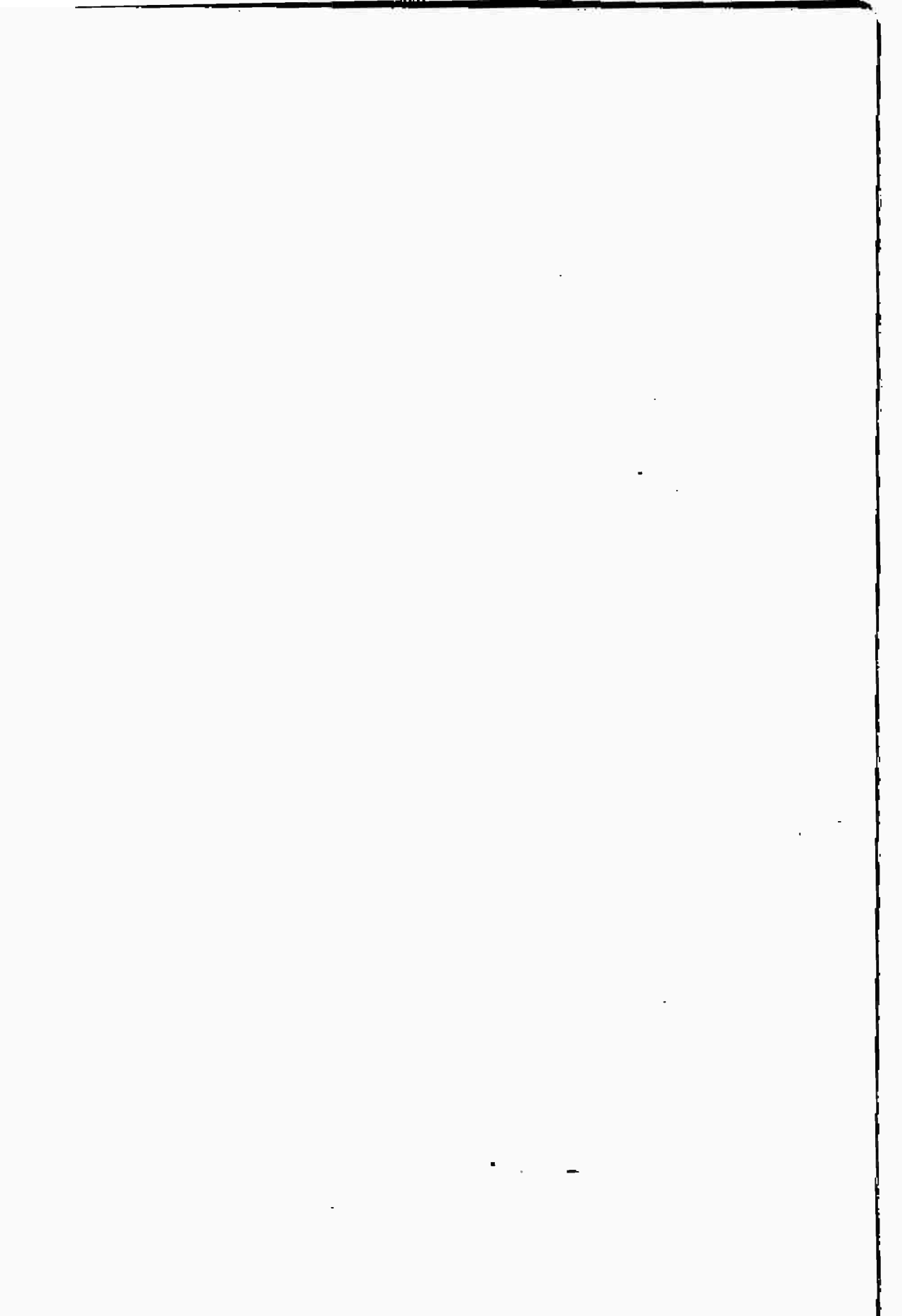


أول أستاذ
لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية

محاضرة الأستاذية
" ألقاها "

الدكتور محمد المبروك السبيل
أستاذ كرسي التاريخ الإسلامي بجامعة الاسكندرية

[مارس سنة ١٩٥٧]



أول أستاذ

لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية

بقلم جمال الدين الشيال

مقدمة

السيد عميد كلية الآداب

حضرات الزملاء الأعزاء

أيها السادة والسيدات

كلمتي الأولى في هذا المقال تحية طيبة مباركة أرفعها إلى روح أستاذنا
الجليل المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادي أستاذ التاريخ الإسلامي السابق
بهذه الكلية .

شغل الأستاذ - رحمه الله - هذا الكرسي عشر سنوات منذ افتتحت
جامعة الاسكندرية في سنة ١٩٤٢ إلى أن أحيل إلى المعاش في سنة ١٩٥٢ ،
وقد بدأت صلتى به منذ كنت أتتلمذ عليه في جامعة القاهرة ، ثم توثقت هذه
الصلة بعد تخرجي فكننت دائم التردد عليه والاتصال به والانتفاع بعلمه ،
إلى أن رشحتني - رحمه الله - للنقل إلى جامعة الإسكندرية في سنة ١٩٤٣ ،
والعمل معه ، وتحت إرشاده أعددت رسالتي الماجستير والدكتوراه .

وأشهد أن الخطب كان فادحاً وأن الحسارة كانت كبيرة بفقد الأستاذ
العبادي ، أحسن بها تلاميذه وأصدقائه ، وأحسب بها الجامعات المصرية ،
بل وأحسب بها العالم العربي كله . فقد فقدنا بفقدته مؤرخاً ثباتاً جليلاً كان له أثر
خطير في تطوير التاريخ الإسلامي ودراساته ، فقد كان التاريخ الإسلامي قبله
حكاية تروى أو بيتاً من الشعر ينشد أو نكتة طريفة يستشهد بها ، فكان هو

أول من أخضع هذا الفرع من فروع التاريخ لمناهج البحث العلمى الصحيحة من رجوع إلى المصادر الأصلية وفهم صحيح لنصوصها مع دراسة منهجية قائمة على النقد والتحليل والمقارنة والاستقراء ، تشهد بهذا كجه وأبحاثه ومقالاته (١) وتشهد بهذا دروسه ومحاضراته التى أفاد منها تلاميذه فى مختلف الجامعات والمعاهد التى درس بها (٢).

ولمى مع ألى وحزنى لفقد هذا الأستاذ الجليل لأشعر بالزهو أن قُدر لى أن أشغل كرسياً كان يشغله العالم الفذ المرحوم الأستاذ العبادى ، والله أسأل أن يوفقنى إلى ترشيم خطاه واتباع منهجه وملء بعض الفراغ الذى تركه .

أما محاضرة اليوم فهى محاولة لأحياء تقليد قديم ، تقليد عرفته المدارس الإسلامية فى العصور الوسطى ، ثم عرفته الجامعات الأوربية الحديثة ، وهانحن أولاء نحاول الأخذ به فى جامعاتنا المصرية الحديثة .

كان المتبع فى المدارس الإسلامية فى العصور الوسطى - وهى بمثابة الكليات الجامعية الحديثة - أن المدرس - وهو الأستاذ فى مصطلحنا الحديث - يحتفل بعد تعيينه بدرسه الأول احتفالاً خاصاً ، فيحسن إختيار موضوعه ، ويبدل الجهد فى إعداده ، ويسارع الطلبة والعلماء إلى حضوره ، ويحرص على الاستماع إليه الصغوة من رجال الدولة ، بل وقد يحضره السلطان نفسه أحياناً .

والجامعات الأوربية الحديثة تفعل اليوم شيئاً شبيهاً بهذا ، فإن كل أستاذ يرقى إلى كرسى من الكراسى يلقى محاضرة خاصة تسمى محاضرة الأستاذية .

(١) انظر : جمال الدين الشيل : الأستاذ عبد الحميد العبادى ، مقال بمجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، العدد العاشر ، ١٩٥٦

(٢) درس رجه الله فى الجامعات والمعاهد الآتية : كليات الآداب بجامعات القاهرة والاسكندرية وعين شمس ، الجامعة الأزهرية ، مدرسة المعلمين العالية ببغداد ، معهد الدراسات العربية العليا التابع لجامعة الدول العربية .

أما نحن في جامعاتنا المصرية الحديثة فقد نسينا هذا التقليد القديم الحميد إلى أن فكر الأستاذ محمد خلف الله عميد كلية الآداب في إحيائه في جامعة الإسكندرية ، وبدأ بكلية الآداب ، وشاء القدر أن أكون أول من رقى للأستاذية (١) فدعيت لإلقاء هذه المحاضرة ، محاضرة الأستاذية . .

أيها السادة

عندما دعيت لإلقاء هذه المحاضرة أخذتني الهبة وتملكتني الرهبة ، فإن الحالة التي أحيطت بها المحاضرة جعلتني أفكر وأفكر طويلا ، إنها محاضرة الأستاذية ، وساءلت زملائي وإخواني عن التقاليد المتبعة في الجامعات الأوربية المختلفة ، وأى الموضوعات يختارها الأستاذ عادة عند إلقاء مثل هذه المحاضرة ؟ وعلمت أن التقليد في بعض الجامعات أن يستعرض الأستاذ في محاضراته جهوده العلمية السابقة ثم يشير إلى أبحاثه التي لا يزال يعمل لاستكمالها ، وعلمت أن التقليد في بعض الجامعات الأخرى أن يختار الأستاذ موضوعا من الموضوعات التي يبحثها ويعرض في محاضراته النتائج التي وصل إليها . .

ورأيت أخيراً أن أختار موضوعاً أجمع - أثناء عرضه - بين التقليدين ، واخترت أن أتحدث إلى حضراتكم عن :

أول أستاذ لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية

فهذا موضوع جديد لم يعرض له أحد من قبل ، وقد وصلت فيه إلى نتائج أعتقد أنها تلقي أضواء جديدة على تاريخ التعليم في الاسكندرية بل في مصر كلها في العصر الإسلامي الوسيط .

والموضوع إلى هذا له صلات وثيقة بالجهود العلمية والأبحاث التاريخية المتواضعة التي قمت بها حتى الآن ، فأنا عنيت في وقت ما بالتأريخ للترجمة

(١) رقيت إلى كرسي لتاريخ الإسلام في ٤ يونيو سنة ١٩٥٦

والحركة الثقافية في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر (١) ،
ومحاضرة اليوم وثيقة الصلة بالتاريخ الثقافي لمصر .

ثم عُنيت بعد ذلك بالتأريخ لبعض المدن المصرية في العصر الإسلامي
فكُتبت تاريخاً مختصراً للمدينة دمياط (٢) وتاريخاً موجزاً للمدينة الاسكندرية (٣) ،
وموضوع اليوم يبحث في لون من ألوان الحياة في مدينة الاسكندرية في العصر
الإسلامي ، ويعرّف بأول مدرسة إسلامية أقيمت فيها .

ومنذ سنوات طويلة أخذت نفسى بجمع الوثائق الرسمية لمصر الإسلامية
ونشرها مع دراستها دراسة تحليلية مقارنة لبيان أهميتها كمصدر جديد
من مصادر التاريخ الإسلامي (٤) ، ومحاضرة اليوم ذات صلة وثيقة بهذا
الميدان من ميادين البحث ، لأننى اعتمدت فيها اعتماداً كبيراً على دراسة وثيقة
رسمية من العصر الفاطمى هى سجل بتعيين هذا الأستاذ الأول لهذه المدرسة
الأولى .

ومنذ عُنيت بتاريخ الاسكندرية عُنيت كذلك بالتأريخ لأعلام الفكر
الإسلامي الذين عاشوا فيها ، وأنا الآن في سبيل إعداد كتاب (٥) يؤرخ لحولاء

(١) انظر : جمال الدين الشيال : تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية ، القاهرة ١٩٥٠ ؛ نفس المؤلف : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي ، القاهرة ١٩٥١

(٢) جمال الدين الشيال : سجل تاريخ دمياط ، الاسكندرية ١٩٤٩

(٣) جمال الدين الشيال : الاسكندرية ، طبوغرافية المدينة وتطورها من أقدم العصور
إلى الوقت الحاضر ، القاهرة ١٩٥١

(٤) انظر :

-- Shoyyal (Gamal Eldin) = *The Fatimid Documents as a Source for the History of the Fatimids and their Institutions. (Bulletin of the Faculty of arts, Alexandria University. Vol. VIII, 1954, P. 1-12)*

— جمال الدين الشيال : الوثائق الفاطمية (مصادر جديدة لدراسة تاريخ الفاطميين) ، المجلد
للتاريخية المصرية ، المجلد الخامس ، ١٩٥٦ ، ١٩٦١ ، ٢٠٣

— نفس المؤلف : مجموعة الوثائق الفاطمية ، الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥٧ (مطبوعات
الجمعية المصرية لدراسات التاريخية)

(٥) جمال الدين الشيال : أعلام الاسكندرية في العصر الإسلامي ، مخطوطة لم تُنشر بعد .

الأعلام وللحياة الفكرية في الاسكندرية في العصر الإسلامى بوجه عام ،
ومحاضرة اليوم فيها تعريف مفصل يعلم من هؤلاء الأعلام ، وهو العالم المحدث
أبو الطاهر بن عوف .

وميدان آخر من الميادين العلمية التى بذلت فيها بعض الجهد هو ميدان
نشر الأصول التاريخية القديمة التى تؤرخ لمصر الإسلامية في عصورها المختلفة
وخاصة العصرين الفاطمى والأيوبي المملوكى ، فنشرت أربع كتب ^(١) لعبد
مؤرخى مصر الإسلامية تقى الدين أحمد بن على المقرئى ، ونشرت الجزئين
الأول والثانى من كتاب مفرج الكروب في أخبار بنى أبوب ^(٢) لجمال الدين
ابن واصل ، ومحاضرة اليوم تلقى بعض الأضواء على تاريخ الاسكندرية
في أواخر العصر الفاطمى وأوائل العصر الأيوبي .

هذه هى الجهود العلمية التى بذلتها ولازلت تعمل فيها ، وهذه هى محاضرة
اليوم ترون حضراتكم - كما سبق أن أشرت - أنها تتصل من أطرافها المختلفة
بكل جهد من هذه الجهود .

أبها السادة

بني أن أذكر كلمة سريعة عن المصطلحين المذكورين في عنوان المحاضرة
وهما : كلمة « أستاذ » وكلمة « مدرسة » ؛ فأستاذ كلمة فارسية الأصل معناها

(١) هذه الكتب الأربعة التى نشرتها تحت عنوان " مكتبة المقرئى الصغيرة " هى :

تقى الدين أحمد بن على المقرئى :

١ - نحل عبر النحل ، القاهرة ١٩٤٩

٢ - انماط الخلفاء بذكر الأئمة الفاطميين الخلفاء ، القاهرة ١٩٤٨

٣ - الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك ، القاهرة ١٩٥٥

٤ - إعانة الأمة بكشف الغمة (بالاشتراك مع الدكتور محمد مصطفى زيادة) ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٤٠ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٧

(٢) جمال الدين محمد بن سالم بن واصل :

مفرج الكروب في أخبار بنى أبوب الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥٣ ، والجزء الثانى ،
القاهرة ١٩٥٧ (مطبوعات وزارة التربية والتعليم المصرية ، إدارة الثقافة العامة ، إدارة
إحياء التراث القديم) .

الماهر في كل صنعة ، وقد حُرِفَت في اللغة العامية فأصبحت « أسطى » وذلك لأن اللغة العربية لا تعرف في ألفاظها الجمع بين السين والذال لصعوبة النطق بهما معاً ، وكل كلمة تُجمع فيها بين هذين الحرفين إنما ترجع في أصلها إلى اللغة الفارسية ، مثل كلمة « ساذج » التي حُرِفَتها في اللهجة العامية كذلك إلى « سادة » .

وقد أطلق لقب أستاذ^(١) في الأغلب الأعم على الجهابذة الأعلام من رجال الفكر والتعليم في العصر الإسلامي الوسيط ، ثم جدد استعماله بهذا المعنى في جامعات مصر الحديثة .

أما المدرسة فهي مصطلح لم يعرفه العالم الإسلامي إلا في القرن الخامس الهجري (١١ م) ، فقد كان المسجد هو المعهد العلمي في العصر الإسلامي الأول ، في صحته وفي أركانه تعقد حلقات العلم ويدرس الطلاب .

أما المدرسة باعتبار كونها مبنى مخصصاً للدرس يضم عدداً من الطلاب المتفرغين للدراسة وعدداً من المدرسين المتفرغين للتدريس على أن تكفل هؤلاء وأولئك الدولة أو مؤسس المدرسة ، فتصرف لهم الرواتب أو الجامكيات من إيراد أو وقف ثابت مخصص للمدرسة ، أقول إن مصطلح المدرسة بهذا المفهوم وبهذا المعنى لم يعرفه العالم الإسلامي إلا في القرن الخامس الهجري ، وخاصة عندما أنشأ نظام الملك - وزير السلطانين السلجوقيين ألب أرسلان ومملك شاه - مدارسه النظامية ، وكانت أكبرها وأهمها نظامية بغداد .

(١) وقد استعمل هذا المصطلح في مصر في العصر الفاطمي بمعنى آخر ، فكان يطلق على كبار أمراء الجيش الذين يلون الوظائف الخاصة بالخليفة ، وكان الأساتذة على مراتب وأجلهم الأساتذة المحنكون وهم الذين يدورون عما همهم على أبحاثهم كما تفعل العرب والمغاربة ، وكان من عاداتهم أنه إذا احتفل بتعصيب واحد منهم حل إليه كل أستاذ من المحنكين بدلة كاملة من ثيابه وسيفاً وفرساً ، فيصبح لاحقاً بهم ، وفي يده مثل ما في أيديهم . انظر : (مسيح الأئمة ، ج ٣ ، ص ٤٧٧) .

ثم انتشرت حركة انشاء المدارس في الشام على أيدي الأتابكة - وخاصة نور الدين محمود بن زنكي - ، وفي مصر وما يتصل بها من بلدان على أيدي الأيوبيين والمماليك .

والذي نجب أن نفيه اليه الأذهان أن المدارس إنما انشئت أول ما أنشئت لدوافع سياسية مذهبية ، لمحاربة المذهب الشيعي أولا ، وللدعوة للمذهب السني ثانيا ، ويمكنني لصديق هذه النظرية أن نعرف أن السلاجقة مؤسسي هذه الحركة كانوا سنة مغالين في منيتهم ، وأن الدول التي أكملت الحركة ورعتها وانشأت العشرات من المدارس في كل ركن من أركان الشرق الأوسط الإسلامي كانت دولا سنية كذلك .

بقي الآن بعد هذه التقدمة السريعة أن ننقل إلى موضوع المحاضرة .

أول أستاذ

لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية

المعروف المتواتر أن حركة إنشاء المدارس في مصر الإسلامية بدأت مع قيام الدولة الأيوبية فيها ، وذلك حينما أسس صلاح الدين يوسف ابن أيوب وأفراد أسرته وكبار رجال دولته المدارس المختلفة في القسطنطينية والقاهرة وغيرهما من مدن مصر .

وكان صلاح الدين باننشائه هذه المدارس يقيم سياسة موضوعية ، وينفذ خطة مرسومة للقضاء على المذهب الشيعي ، ونشر المذهب السني ، مقتضيا في ذلك سياسة أستاذه نور الدين محمود بن زنكي ، ففي سنة ٥٦٦ هـ أنشأ صلاح الدين - وهو بعد لا يزال وزيرا للخليفة الفاطمي العاضد - مدرسته الناصرية ^(١) الأولى في القسطنطينية لتدريس المذهب الشافعي ، يقول المقرئ في حديثه عن هذه المدرسة : « وكان هذا من أعظم ما نزل بالدولة » ، ثم يعقب على هذا بقوله : « وهي أول مدرسة عملت بديار مصر » ^(٢)

وهذه الجملة الأخيرة تحتاج إلى تحقيق وتصحيح ، ذلك أن ابن خلكان يقول في ترجمته للعادل أبي الحسن علي بن السلار - وزير الظاهر الفاطمي - :

(١) في نفس السنة التي أنشأ فيها صلاح الدين المدرسة الناصرية ، بل وفي نفس الشهر (المحرم ٥٦٦) أنشأ مدرسة أخرى في القسطنطينية - هي المدرسة القمحية - لتدريس المذهب المالكي ، ثم بنى بعد ذلك المدرسة الصوفية بالقاهرة في سنة ٥٧٢ هـ ، ثم حدا حذوه أمراء أسرته ورجال دولته ، فأنشأ ابن أخيه تقي الدين عمر بن شاهنشاه مدرسته القوية - أو منازل العز - في القسطنطينية لدعوة المذهب الشافعي ، كما أنشأ مدرستين أخريين في القسطنطينية ، وبني العادل أبو بكر - أخو صلاح الدين - مدرسته العادلية بالقسطنطينية وخصصها لدعوة المذهب المالكي ، وهكذا ؛ راجع : (المقرئ : الخطوط ، ج ٤ ، ص ١٩٣ - ١٩٥) و(ابن دقاق : الانصاف ، ج ٤ ، ص ٩٣ - ٩٤) و(ابن جبير : الرحلة ، ص ٤٢) و(Enc. Isl. art : Maliki)

« وكان ظاهر التنن ، شافعي المذهب ، ولما وصل الحافظ
أبو طاهر أحد السليتي إلى ثغر الاسكندرية المحروس وأقام به ،
ثم صار العادل المذكور واليا به (أى الثغر) ، احتفل به
وزاد في إكرامه ، وتمثله هناك مدرسة فوض تدريبها إليه ،
وهي معروفة به إلى الآن ، ولم أر بالاسكندرية مدرسة
لشافعيين سواها » (١)

ومن الممكن أن يقال - اعتمادا على نص ابن خلكان هذا - أن ابن
السلار - لا صلاح الدين - هو أول من أوجد المدارس بديار مصر ،
وأن الاسكندرية هي أول مدينة مصرية عرفت المدارس ، وذلك لأن
ابن السلار كان - كما يذكر ابن خلكان - منيا شافعي ، كما كانت له
اتصالات سياسية بتور الدين محمود بن زنكي في الشام (٢)

ونحن نستطيع أن نقول إن قول ابن خلكان لا يزال يحتاج - كما احتاج
قول المقرئى - إلى تحقيق وتصحيح.

حقيقة إن الاسكندرية كانت أول مدينة مصرية عرفت المدارس ،
ولكن مدرسة السليتي لم تكن أول مدرسة أنشئت في الاسكندرية ، وإنما
سبقها مدرسة أخرى هي المدرسة الحافظية التي أنشأها رضوان بن ولحي
- وزير الخليفة الحافظ الفاطمي - للفقهاء المالكي أبي الطاهر بن عوف ،
وقد بنيت هذه المدرسة الحافظية قبل المدرسة السلفية بأثنتي عشرة سنة ،

(١) (ابن خلكان : الرقيات ، ج ٢ ، ص ٧٧-٧٦ - ترجمة ابن السلار) وأنظر أيضا :
(عبد الطيف حمزة : الحركة الفكرية في مصر في العصورين الأيوبي والملوكي الأول ،
ص ٨٢ و ١٥٨) و (المقرئى : مخطوطة ائعاظ الحفنا ، ص ١٤٣ ب) ؛ و لترجمة السليتي
انظر : (البكي : طبقات الشافعية ، ج ٤ ، ص ٤٢) و (السيوطي : طبقات الحفاظ ،
ج ٢ ص ٢٩) و (السيوطي : طبقات المفسرين ، ص ٥٦) و (السيوطي : حسن المحاضرة ،
ج ١ ، ص ١٦٥) و (الذهبي : تذكرة الحفاظ ، ج ٤) و (ابن الهيثم : شذرات الذهب) .
(٢) انظر : (أسامة بن منقذ : كتاب الاعتبار ، ص ٧) ، ويقول (حسن إبراهيم حسن :
الفاطيون في مصر ، ص ٢٩٦) إن النزاع بين ابن السلار وابن مصال في سبيل الوزارة
إنما كان في الحقيقة نزاعا بين السنيين والشيعة ، وكان ابن السلار يطمح في مساعدة نور الدين ،
ذلك الرجل الذي انتعصب لمذهبه ، لنشر مذهب أهل السنة في مصر بدن مذهب الشيعة .

فقد بنيت الأولى في سنة ٥٣٢ هـ (١١٣٧ - ١١٣٨ م) ، وبنيت الثانية في سنة ٥٤٤ هـ (١١٤٩ م) .

ورغم ما لهذه المدرسة الحافظية من أهمية بالغة ، لكونها أول مدرسة أنشئت في الاسكندرية بل في مصر كلها ، فإن أحدا من المؤرخين القدامى أو المحدثين لم يشر إليها أو يعنى بالتأريخ لها .

وأبو الطاهر بن عوف هو إسماعيل بن مكي بن إسماعيل بن عيسى ابن عوف الزهرى ، وينتهي نسبه إلى عبد الرحمن بن عوف الصبحاني الجليل ، وقد كان شيخ المالكية في مدينة الاسكندرية طوال القرن السادس الهجري (١٢ م) دون منازع ؛ فقد ولد سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) وتوفي سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) عن ست وتسعين سنة .

وصفه السيوطي بأنه « صدر الإسلام » ، وقال إنه تفقه على أبي بكر الطرطوشي^(٢) ، وسمع منه ؛ وتخرج به الأصحاب^(٣) .

(١) (ابن تفرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ١ ، ص ١٠٠) و (السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ١٩٢)

(٢) راجع ترجمة الطرطوشي في : (ابن فرحون : الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، القاهرة ، ١٣٥١ هـ ، ص ٢٧٩ - ٢٧٨) و (ابن بشكوال : كتاب الصلة ، محريط ، ١٨٨٣ ، ج ٢ ، ص ٥١٧ - ٥١٨) و (اللقري : نفع الطبيب) و (ابن خلكان : الوفيات ، ج ٣ ، ص ٣٩٢ - ٣٩٥) و (ياقوت : معجم البلدان ، مادة : طرطوشة) و (المعبرى : صفة جزيرة الأندلس عن كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار - ، نشر بروكسال ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ١٢٤ - ١٢٥) و (ابن تفرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ٢٣١ - ٢٣٢) و (السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ١٩٢) و (الزركلي : الأعلام) و (المقريزي : انعاظ الخلفاء ، مخطوطة طوب قوسراى ، ص ١١٢٤ - ١١٢٥) و (المرقسي الزبيدي : انحاف الحادة المتقين بشرح أسرار إسماء علوم الدين ، المطبعة الحسينية ، ١٣١١ ، المقدمة) و (ابن عذارى : البيان المغرب ، ص ٧٤ - ٧٥) و (ابن الأثير : الكامل ، ج ١١ ، ص ٩٠) و (انصري : بنية المستنصر ، رقم ٢٩٥) و (الطرطوشي : سراج الملوك) و (بل مبارك : المخطوطات النوفيقية ، ج ٧ ، ص ٧٠) و (جمال الدين الشيال : الاسكندرية ، جغرافية المدينة وتطورها ، ص ٢١٧) و (الشيال : أعلام الاسكندرية في العصر الإسلامي ، مخطوطة لم تطبع بعد)

(M. Ben Chaneb : Etudes sur Les Personnages Mentionnés dans l'Idjaza du Cheikh Abd al-Qâdir el Fasy. Paris, 1907. P. 133, 169 - 170. and the literature quoted).

(٣) .السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ١٩٢

وقال أبو الحسن علي بن الحميري :

« كان ابن عوف - رحمه الله تعالى - إمام عصره وفريد
دهره في الفقه على مذهب مالك - رحمه الله - ، وعليه مدار
التقوى ، وجمع إلى ذلك الورع والزهد ، وكثرة العبادة ،
والتواضع التام ، وزاخرة النفس » (١)

وقال عالم الاسكندرية ومؤرخها منصور بن سليم (٢) :

« كان (ابن عوف) من العلماء الأعلام ، ومشايخ
الإسلام ، ظاهر الورع والتقوى ، كتب عنه الحافظ السلقى ،
وروى عنه شرف الدين بن المقدسى » (٣)

وبيت ابن عوف بيت مصرى سكندري أصيل ، نبغ فيه أكثر من عالم
ملأوا المدينة علما ، قال منصور بن سليم :

(١) ابن فرحون : اندياج المذهب ، ص ٩٥

(٢) هو أبو المظفر وجيه الدين منصور بن سليم بن منصور بن فتوح الهذلي الاسكندري ،
محب الاسكندرية ، ولد في ثامن صفر سنة ٦٠٧ هـ ، وأخذ عن الكثيرين ، ورحل إلى الشام
والعراق ، وأعطى بالحديث والفقه والرجال والتاريخ ، وجمع نفسه مجعلا ، وكتب تاريخا
كبيرا لمدينة الاسكندرية ، ذكر السبكي والذهبي أنه كان في مجلدين ، وذكر السخاوي أنه كان
في أربع مجلدات ، توفي في الحادي والعشرين من شوال سنة ٦٧٣ هـ . وتاريخه لمدينة الاسكندرية
مفقود - لأخلف الشديد - ، وقد كنت عثرت منذ سنوات في (فهارس المخطوطات العربية مكتبة
أياصوفيا باستانبول ، ١٣٠٤ هـ) على ما يفيد وجود نسخة خطية من هذا الكتاب بهذه المكتبة
في جزئين تحت رقمي ٣٠٠٣ و ٣٠٠٤ ، وبادرت في ذلك الحين بالكتابة إلى المستشرق الألماني
ريتزر Ritzer - وكان يقيم حينذاك في استانبول - استوضحه حقيقة هذه المخطوطة ، ولكنه
كتب لي يقول إن الكتاب مفقود ، وإن الكتاب الموجود مكانه ، والذي يحمل رقمه ،
هو « قصة الاسكندر الرومي وسياحاته ودخوله في الظلة باحثا عن ماء الحياة » ، والتعريف
بمنصور بن سليم راجع : (الذهبي : تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، مخطوطة
دار الكتب المصرية ، وفيات سنة ٦٧٣ ، ص ٢٩٦) و (الذهبي : تذكرة الحفاظ ، ج ٤ ،
ص ٢٤٩) و (ابن الجواد : شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٢٤١) و (السبكي : طبقات الشافعية
الكبرى ، ج ٥ ، ص ١٥٧) و (ابن قنبري بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٤٧)
و (المقرئبي : السلوك ، ج ١ ، ص ٩١٩) و (السخاوي : الإعلان بالتبليغ لمن ذم التاريخ ،
ص ١٢٢) و (حاجي خليفة : كشف الظنون) و (أنشيان : الاسكندرية ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧)
و (السلامي : منتخب المختار ، نشر المزاري ، بغداد ، ١٩٣٨ ، ص ٢٢٩ - ٢٣١)
(Brockelmann : Geschichte der Arabischen Literatur, Supp. vol. I, P. 573 - 574)

(٣) ابن فرحون : اندياج المذهب ، ص ٩٥ .

« وبيت ابن عوف بقر الاسكندرية بيت كبير شهير
 بالعلم ، كان فيه جماعة من الفقهاء ، قال الشيخ شهاب
 الدين بن هلال : سمعت أنه اجتمع منهم سبعة في وقت واحد ،
 وكانوا إذا دخلوا على الإمام أبي علي سند بن عنان (١) -
 مؤلف كتاب الطراز - يقول : « أهلاً بالفقهاء السبعة » ،
 تشبيهاً لم بالفقهاء السبعة أئمة المدينة النبوية » (٢)

وقد أخذ ابن عوف عن الكثيرين من الفقهاء المالكية بالاسكندرية ،
 وخاصة عن أبي بكر الطرطوشي ، ولا عجب في هذا ، فقد كان ابن عوف
 وبيب الطرطوشي ، وكان الطرطوشي تزوج خالة ابن عوف (٣)

وشهد أبو الطاهر بن عوف نهاية الدولة الفاطمية الشيعية وقيام دولة
 صلاح الدين في مصر في سنة ٥٦٧ هـ ، وقد زار صلاح الدين الاسكندرية
 في سنة ٥٧٧ هـ ، وحرص في هذه الزيارة أن يحضر هو وأولاده وكبار
 رجال دولته دروس أبي الطاهر بن عوف ، وسمعوا عليه جميعاً
 « موطأ مالك » بروايته عن أستاذه الطرطوشي .

روى خبر هذه الزيارة وهذا السماع العماد الأصفاني ، فقد كان
 مصاحباً لصلاح الدين فيهما ، قال :

(١) كان أبو علي سند بن عنان بن إبراهيم الأزدي أنجب تلاميذ الطرطوشي وأتبعهم إليه ،
 وكان كأستاذه مالكي المذهب ، وقد سمع منه وأخذ عنه ، ولازم حلقته ستين طويقة ، وقد رشحته
 مؤهلاته لأن يخلف أستاذه الطرطوشي فجلس في حلقته ومدرسته بعده يلقى الدروس في العلوم
 المختلفة وخاصة في فقه مالك ، وظل يدرس إحدى وعشرين سنة بعد وفاة أستاذه الطرطوشي
 إلى أن توفي سنة ٥٤١ هـ ، ودفن بالقرب من قبر الطرطوشي ، ولا يزال قبره ومسجده
 موجودين في الاسكندرية حتى اليوم ، وقد ألف سند بن عنان كتاب « الطراز » في ثلاثين مجلداً
 في شرح « المدونة » ، وهي من أهم الكتب في فقه مالك ، انظر : (ابن فرحون : الديباج
 المذهب ، ص ١٢٦ - ١٢٧) و (السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢١٣)
 و (الشيال : أعلام الاسكندرية في العصر الإسلامي ، مخطوطة لم تنشر بعد)

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٦

” وتوجه السلطان بعد شهر رمضان (٥٧٧ هـ)
إلى الاسكندرية على طريق البحيرة ، وخيّم عند السواري ،
وشاهد الأسوار التي جددتها ، والعمارات التي مهّدها ،
وأمر بالانعام والأهتام ، وقال السلطان : نغتنم حياة الشيخ
الإمام أبي طاهر بن عوف ؛ فحضرنا عنده ، وسمعنا عليه
موطأ مالك - رضى الله عنه - بروايته عن الطرطوشي ،
في العشر الأخيرة من شوال ، وتمّ له ولأولاده ولنا به
السمع ” (١).

واعتقد الجميع أن صلاح الدين قد حصل خيراً كثيراً بتّكلمه على
ابن عوف وسماعه منه ، فقد أرسل القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي اليباسي
رسالة جميلة بليغة إلى صلاح الدين يهنئه فيها بهذا السماع ، ويقارن فيها بين رحلة
صلاح الدين هذه مع ولديه لسماع الموطأ على ابن عوف ، ورحلة هارون
الرشيد مع ولديه لسماع نفس الكتاب على مؤلفه الإمام مالك ، وفيما يلي
نص الرسالة :

” أدام الله دولة المولى الملك الناصر ، صلاح الدنيا
والدين ، سلطان الإسلام والمسلمين ، محيي دولة أمير
المؤمنين ، وأسعده برحلته للعلم وأثابه عليها ، وأوصل ذخائر
الخير إليه وأوصله إليها ، وأوزع الخلق شكراً لنعمته فيه
فلنّها نعمة لا توصل إلى شكرها إلا بإزاعه ، وأودع قلبه
نور اليقين فإنه مستقر لا يودع فيه إلا ما كان مستنداً إلى إيداعه
ولله في الله رحلتاه ، وفي ميل الله يومه ، ومامنهما إلا أغر
يحجل .

والحمد لله الذي جعله ذا يومين : يوم يسفك دم المحابر
تحت قلمه ، ويوم يسفك دم الكافر تحت أعلمته ؛ ففي الأول

(١) أبرشامة : الروضتين ، ج ٢ ، ص ٢٤

يطلب حديث المصطفى - صلى الله عليه وسلم - فيجعل أثره
عينا لا تستر ، وفي الثاني يحفل لنصرة شريعة هداة على
الضلال فيجعل عينه أثرا لا يظهر .

وقد استغرق الناس هم العلماء في رحلتهم لنقل الحديث
وسماعه ، والمواالة في طلب ثقته وانتجاعه ، وصنفوا في ذلك
نصايف قصدوا بها التحريض للهمم والتنبية ، والرفع
من أقدار أهله والتبوية ، فقالوا : رحل فلان لمعاج مسند
فلان ، وسار زيد إلى عمرو على بُعد المكان ، هذا وصاحب
الرحلة قد نصب نفسه للعلم وشغل به دهره ، ووقف عليه
فكره ، فلا يتجاذب عنان همته الكبائر ، فما التول في ملك
خواطره كأبوابه مطروقة ، وأمور خلق الله كأمر دينه به
معذوقة ، إذ هاجر إلى بقية الخير في أضيق أوقاته ، وترك
للعلم أشد ضروراته ، ووهب له أياما مع أنه في الغزاة يحاسب
لها نفسه على لحظاته وساعاته .

وما يحسب المملوك أن كاتب العيين كتب قط للملك رحلة
في طلب العلم إلا للرشيده هارون - رحمه الله عليه - ، على أنه
خلط زيارة نبوية^(١) بطلب ، ورحل بولديته إلى مالك - رحمه
الله عليه - لسماع هذا الموطأ ، الذي اتفقت الهمتان الرشيدية
والناصرية على الرغبة في سماعه ، والرحلة لانتجاعه ، وقد كان
الرشيده سام مالكا - رحمه الله - أن يجعل له ولولديته : الأمين
والمأمون عملا خاصا لإسماع مصنفه ، فقال له ما معناه :
إنها سُنَّةُ ابن عمك - صلى الله عليه وسلم - ، وغيرك
من سُرَّها ، ومثلك من نشرها ، فهذه رحلة ثانية في الزمان
وأولى في الإيمان ، يكتبها الله للمولى بقلم كاتب العيين ، ويقوم

(١) الأصل : « زيارة نبوته » ، وما هنا قراءة ترجيعية .

فيها مقام الرشيد ، ويقوم عليه وعثمائه ^(١) مقام ولديه
المأمون والأمين .

وكان أصل الموطأ بسماع الرشيد على مالك - رحمة الله عليه -
في خزانة الكتب المصرية ^(٢) ، فإن كان قد حصل بالخزانة
الناصرية فهو بركة عظيمة ، ومنقبة كريمة ، وذخيرة قديمة ،
ولا فليتمس .

وكذلك تخط موصى بن جعفر في قنبا المأمون - رحمهما
الله - كان أيضا فيها ، وكلاهما يُتبرك بمثله ، ويعلم به
فضل العلم ، لا خلا المولى - أبقاء الله - من فضله .
وقف المملوك على ما بشر به من صنع المولى وتوفيقه ،
وصحة مزاجه في طريقه ، وانقطاع ما كان من دم ، واسترواح
القلب من كل هم ، وقد استفتحت هذا الطريق بكل قال ،
مباركة البكر والقال ، مأثورة عن سيد البشر ، فمن ذلك صحة
جسمه ، فلهذه الصحة ؛ وفسحة قلبه ، دامت له الفسحة ؛
وانقطاع الدم ، وطريقه إلى الشام ينقطع بها الدم ، ويتصل
النصر له وينتظم السلم ؛ وأخرى أنه رحل الى الموطأ رحم
الله ما لكه ، ويرحل قنبا يطلب من الشام إلى الموطأ أسعد الله

(١) يقصد ولدى صلاح الدين : الأفضل عل ، والعزيز عثمان ، فهما اللذان كانا معه في هذه
الرحلة وصحبا معه الموطأ على ابن عوف ، وكان عمر الأول وقتذاك اثني عشرة سنة ، فقد ولد
سنة ٥٦٥ هـ ، وكان عمر الثاني عشر سنوات ، فقد ولد سنة ٥٦٧ هـ . أنظر : (أبو شامة :
الروستين ، ج ١ ، ص ٢٧٦) و (ابن تيمى بردى : النجوم ، ج ٦ ، ص ١٢٧)
و (المقرئى : السلوك ، ج ١ ، ص ١٨٤ و ١٩١) .

(٢) يقصد خزائن الكتب الفاطمية التي كانت ملحقة بالقصر الشرقي الكبير ، وقد استولى
عليها صلاح الدين فيما استولى عليه من ذخائر الفاطميين ومخلفاتهم ، وقد منح بعض هذه الكتب
لخاصته وأمر ببيع الباقي ، والنص هنا يفيد حقيقة جديدة لم يشر إليها أحد من كتب عن هذه الخزائن ،
وهي أن صلاح الدين ضم بعض هذه الكتب إلى خزانة الكتب الخاصة به ويسمى النص هنا "الخزانة
الناصرية" ؛ وعن خزانة الكتب الفاطمية راجع : (المقرئى : الحط ، ج ٢ ، ص ٢٥٣ -
٢٥٥) و (ابن واصل : مغرر الكروب ، نشر جمال الدين الشيال ، ج ١ ، ص ٢٥٣)
و (أبو شامة : الروستين ، ج ١ ، ص ٢١٠) .

به ممالكه ، والله تعالى محقق الخير ، ويصرف الضمير ، ويبارك
لمولانا في المقام والسير ، إن شاء الله " (١)

وأصبحت لابن عوف عند صلاح الدين منذ ذلك الحين مكانة كبيرة ،
يحله ويحترمه ويقدره ويوقره ، وإذا اعترضته مشكلة من مشاكل الدين
أو الدولة أرسل إليه يسأله الرأي والفتوى ، يؤكد هذا قول ابن فرحون :
" وكان السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب يعظم
ابن عوف ويراسله ويستفتيه " .

وقد روى الصفدي في كتابه « نكت الهيان » قصة مراسلة من هذه
المراسلات عند ترحمه للقاضي شرف الدين عبد الله بن أبي عصرون ، فقد
أضر هذا القاضي آخر عمره أثناء توليه القضاء ، وثار الجدل حول جواز بقائه
في منصبه بعد إصابته بالعمى ، وكان ابن أبي عصرون نفسه حريصا على أن
يظل قاضيا ، فألف رسالة أيد فيها جواز أن يكون القاضي أعمى ، وهو رأى
تقول به القلة من الفقهاء وترفضه الكثرة ، ويبدو أن صلاح الدين كان
حريصا على إرضاء ابن أبي عصرون وعدم المساس بشعوره في شيخوخته ،
فأرسل يستفتي ابن عوف في الأمر ، قال الصفدي :

" وكتب السلطان صلاح الدين بخطه إلى القاضي الفاضل
يقول فيه : إن القاضي قال : إن قضاء الأعمى جائز ، فتجتمع
بالشيخ أبي الطاهر بن عوف الاسكندري ، وتساءله عما ورد
من الأحاديث في قضاء الأعمى " (٢)

وكان صلاح الدين يستجيب لرأي ابن عوف ومشورته ، فقد أسرع
بتلبية رغبته عندما أشار عليه بإعادة ضريبة الصادر ، وهي ضريبة كانت
تفرض على تجارة الفرنج الصادرة من الاسكندرية ، وتوزع حصيلتها على
فتهاء الثغر ، قال ابن فرحون :

(١) أبو شامة : الروضتين ، ج ٢ ، ص ٢٤ - ٢٥

(٢) الصفدي : نكت الهيان ، ص ١٨٥ ؛ وراجع أيضا مقدمة الكتاب ص ٦٠ فقد ناقش
فيها هذا الموضوع من الناحية الفقهية ، أنظر كذلك : (ابن خلكان : الوفيات ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ -
٢٥٩) و (ابن واصل : مفرج الكروب ، نشر الشبال ، ج ٢ ، ص ١١٢) .

” وقيل إنه (أى ابن عوف) كان السبب فى تجديد الصادر^(١) بئر الاسكندرية ، وهو شئ وظفه السلطان على تجار النصارى إذا صعدوا من الاسكندرية ، زائدا على العشر ، رتبته لفقهاء الثغر ، دنانير تصرف فى كل شهر ، وجعل له ناظرا وشهودا ، أوقفه عليهم وعلى ذريتهم^(٢)“

وقد أشارت المراجع إلى أن نشاط ابن عوف لم يكن مقصوراً على التدريس وحسب ، بل كان له نشاط مماثل فى ميدان التأليف ، فقد قال السيوطى : ” وله مؤلفات “ ؛ وقال ابن فرحون : ” وله مصنفات “ ، ثم أشار إلى اثنين من هذه المصنفات ، قال :

” قال ابن هلال : رأيت له مجلدا فى الرد على المنتصر ، وهو رجل يدعى العلم وليس من أهله ، صنف كتاباً سماه : « الفاضح » وأعتقد أنه نقض به الشريعة المحمدية ، وادعى فيها تناقضاً فى الأحكام ، وكان جاهلاً مصحفاً ، فلما صحف : قوله - صلى الله عليه وسلم - : « ثمرة طيبة وماء طهور » بقوله : « ثمرة طيبة » ؛ وقال : أنظر كيف يقول : « ثمرة طيبة » ، وهو يحرم شرب الخمر .

... وللشيخ أبى الطاهر نزكرة النكرة فى أصول الدين ، وغير ذلك من التأليف^(٣) .

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٦ ؛ هذا وقد كان فى الاسكندرية فى ذلك المنصور ساحة أو مخازن كبيرة لتجارة التبرج الصادرة مقابل الميناء الشرقية ، وتسمى هذه الساحة بالصادر ، وقد أشار إلى الصادر المؤرخ السكندري محمد بن القاسم بن محمد النويرى فى كتابه الذى لا يزال مخطوفاً ” الإعلام بالإعلام “ بما جرت به الأحكام المقضية “ عند وصفه لمركب السلطان الأشرف شعبان عند زيارته للاسكندرية سنة ٧٧٠ هـ ، فهو يقول إن السلطان بعد دخوله من باب رشيد سار فيما كان يسمى وقتذاك بالحجة العظمى - وهو ما ترجع أن يكون شارع فراد الأول الحال أو الطريق الكائنون القديم - ، ثم مر بمسجد أبى الأشهب ، وعطف عطفته فرحل دار ابن الجباب ، ومنها إلى جفار انقصارين ، إلى الصادر ، إلى أن خرج من باب البحر . فالصادر تبعاً لهذا كان قريباً من باب البحرأى قريباً من منطقة المنشية الحالية ومن الميناء الشرقية . راجع : (الشيال : الاسكندرية ، طوبوغرافية المدينة وتطورها ، ص ٢٣٧) .

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٦

هذا هو ابن عوف ، أما مدرسته فلم أجد إشارة لها إلا عند المقرئى ،
فقد قال فى كتابه « اتعاظ الخفا » فى حوادث سنة ٥٣٢ هـ :

”وفىها بنى الوزير رضوان المدرسة المعروفة فى ثغر
الاسكندرية ، وجعل فى تدريسها الفقيه أبا طاهر بن عوف“ (١)

فتكون بذلك أول مدرسة أنشئت فى مدينة الاسكندرية ، بل مصر كلها ،
فقد سبقت المدرسة السلفية باثنتى عشرة سنة .

وقد عثرت لحسن الحظ فى صبح الأعشى على السجل الصادر من الخليفة
الحافظ لدين الله الفاطمى بتعيين ابن عوف مدرسا لهذه المدرسة ، وهو سجل
ذو أهمية كبرى ، لأنه السجل الوحيد الذى وصلنا من العصر الفاطمى كله بتعيين
مدرس ، وهو إلى هذا يتضمن معلومات جديدة عن هذه المدرسة التى لانكاد
نعرف عنها شيئا :

— فهو يسميها « بالمدرسة الحافظية » نسبة إلى الخليفة الحافظ الذى أنشئت
المدرسة فى عهده ، وإن كانت المدرسة بعد ذلك قد غلبت عليها شهرة مُدرّسها
فعرفت فى المراجع المتأخرة باسم « المدرسة العوفية » (٢).

— وهو يحدد اسم الشارع الذى أنشئت فيه المدرسة وهو « شارع المحجة » ،
فقد قال : « وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس
بشارع المحجة » .

وقد حققنا فيما سلف هنا موقع هذا الشارع اعتماداً على نص للنويرى
ذكر فيه شارع المحجة ، ورجحنا أنه شارع فؤاد الأول الحالى (٣).

— وهو يذكر أن الوزير السيد الأجل (ولم يذكر اسمه) هو الذى أشار
بإنشاء المدرسة ، ويشير إلى الأسباب التى دعت إلى إنشائها فيقول :

(١) المقرئى : اتعاظ الخفا ، مخطوطة سراى ، ص ١٣٨ ب .

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٦

(٣) أنظر مائات هنا ص ١٩ ، دشن ٢

” ولما انتهى إلى أمير المؤمنين ميزة ثغر الاسكندرية
 - حياه الله تعالى - على غيره من الثغور .. وهو يشمل على القراء
 والفقهاء ، والمرابطين والصلحاء ، وأن طالبي العلم من أهله
 ومن الواردين إليه أو الطارئين عليه ، منشئو الشمل ، ومتفرقو
 الجمع ، أن أمير المؤمنين أن يكونوا حائرين متلذذين ، ولم
 يرص أن يبقوا مذبحين متبذيين ، وخرجت أوامره بإنشاء
 المدرسة الحافظية بهذا الثغر المخروص مناً عليهم وإنعاماً ،
 ومستقر لهم ومقاماً ، ومثوى ووطناً ، ومحلاً لكافتهم وسكناً “

- ويشير السجل أيضاً إلى أن المدرسة بنيت بحيث تتخذ - إل جانب
 التدريس - مأوى للطلاب وسكناً لهم ، فهي قد جعلت كما يقول النص : « مثوى
 لجميعهم ووطناً ، ومحلاً لكافتهم وسكناً » .

- وتُصرّ في السجل أيضاً على أن يصرف للطلبة مؤنتهم وكل ما يقوم بأودهم
 ويعينهم على الصرع للدراسة « من عيش وغلة » ، وأن يطلق هذا كله من ديوان
 الخليفة .

- وأشار في السجل إلى إسناد التقدمة في المدرسة أي الإشراف عليها
 للفقية الرشيد جمال الفقهاء أبي الطاهر (ولم ينص على اسمه) ، وعكّل هذا
 الاختيار مخاطباً الفقيه بقوله :

” لنفاذك وإطلاعك ، وقوتك في الفقه واستصلاحك ،
 ولأنك الصدرف علوم الشريعة ، والحال منها في المنزلة الرفيعة ،
 والمشعل الذي اجتمع له الأصول والفروع ، ومن إذا اختلف
 في المسائل والنوازل كان إليه فيها الرجوع ، هذا مع ما أنت
 عليه من الورع والتقوى “ .

- وحدّد السجل المواد التي تدرس بهذه المدرسة فقال إنها « علوم الشريعة » .
 - وعهد السجل إلى الفقيه ابن عوف - إلى جائب التدريس - بالإشراف التام
 على شئون الطلاب ، وتوزيع المطلق عليهم ، وترك له الحرية التامة أن يقرب
 منهم من ارتضى طريقته ، وأن يعد من ينكر قضيته .

— ثم هو يوصي كبار الموظفين بالثغر من « الأمير المظفر ، والقاضي المكين ، وكافة الحماة والمتصرفين ، والعمال والمستخدمين » برعاية هذه المدرسة « ومن احتوت عليه من الطلبة وإعزازهم ، والاشتهال عليهم ، والاهتمام بمصالحهم ، والتوخى على منافعهم » .

... وفي ختام السجل نصٌ طريف يشير إلى أن الأمر بتعيين المدرسين كان يُطل أولاً على الكافة بالمسجد الجامع ، فهذه هي طريقة الإعلان والنشر الممكنة في تلك العصور ، ثم يُخلَّد هذا السجل — أى يحفظ — بالمدرسة ، ليكون « حجة بما تضمنه » .

فهذه كلها أمور هامة خطيرة تقدم مادة جديدة قيمة للباحثين الذين يريدون تأريخاً جديداً نافعاً للمدارس الإسلامية ، أو لنظام التربية والتعليم بوجه خاص في مصر الإسلامية .

والسجل كما أورده القلقشندي في « صبح الأعشى » ذكر على أنه « سجل بتدريس » ؛ ولم ينص على اسم الخليفة ، أو الوزير ، أو المدرس الذي صدر الأمر بتعيينه ، أو كاتب الانشاء الذي كتبه ، أو التاريخ الذي كتب فيه .

وقد استطعنا نحن — عن طريق الدراسة التاريخية التحليلية المقارنة — أن نملأ هذه الثغرات ، وأن نقول مطمئنين إنه صدر عن الخليفة الفاطمي الحافظ لدين الله ، بإشارة من الوزير رضوان بن ولحشى ، بتعيين الفقيه أبي الطاهر بن عوف مدرساً للمدرسة الحافظية بثغر الاسكندرية .

ففي السجل إشارة غامضة تشير إلى أنه صدر في عهد الحافظ ، فقد جاء في صدر السجل : « أمير المؤمنين لما منحه الله من الخصائص التي جعلته لربه مانظاً » ؛ وجاء في السياق : « وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية »

أما الوزير الذي أشار ببناء المدرسة فإن اسمه لم يذكر صراحة في السجل ، وإنما ذكر باللقب ، فقيل : « السيد الأجل الأنضل » ، وقد تحققنا أن هذه ألقاب رضوان بن ولحشى ، فقد قال المقرئ في حوادث سنة ٥٣١ هـ عند

حديثه عن تولى رضوان الوزارة للحافظ : « وخلع عليه خلع الوزارة يوم الجمعة ثالث عشر جمادى الأولى ، ونعت باليد الأجل الملك الأفضل »^(١) .

أما الدافع الذى دفع الوزير رضوان إلى إنشاء هذه المدرسة الأولى لابن عوف الفقيه السنى المالكى فواضح غاية الوضوح ، وذلك أن رضوان نفسه كان - رغم وزارته لخليفة فاطمى شيعى - سُنِّيًّا ، قال المقرئى فى ترجمته له : « وكان رضوان سُنِّيًّا حسن الاعتقاد »^(٢) ، وقال فى موضع آخر : « وأخذ (رضوان) يبين حواشى الخليفة إذا حضروا إليه ويقدم فى مذهبه ، لأنه كان سُنِّيًّا ، وكان أخوه الأوحى إبراهيم إماميا »^(٣)

(١) المقرئى : مخطوطة اتعاظ الخلفاء ، ص ١٣٧ ب ؛ هذا وقد أشار (أحد أحد يدوى : الحياة العقلية فى عصر الحروب الصليبية ، ص ٥٤) إلى السجل موضوع الدراسة هنا ، ونفى أن يكون صدر لتعيين السلى ، ثم قال : « والسجل يدل على أن الحافظية أُنشئت فى عهد الوزير أحمد بن الأفضل » وهذا خطأ واضح أدى إليه عدم التحقق أو التثبت .

(٢) المقرئى : المرجع السابق .

(٣) المقرئى : المرجع السابق ، ص ١٣٨ أ ؛ هذا ويبدو أن رضوان كان عظيم الثقة بأبي الطاهر بن عوف ، يلجأ إليه فى المسائل ، ويستشير به فى المشكلات الكبرى ، فقد استورد المقرئى يروى أخبار النزاع القائم بين الخليفة الحافظ ووزيره رضوان ، قال : « فلما كثرت ذلك منه انزعج الخليفة ... فتنازع كل منهما من الآخر ، وكان رضوان خفيًا طائشًا لا يثبت فهم يخلع الحافظ وقال : « ما هو بخليفة ولا إمام ، وإنما هو كفيل لغيره ، وذلك الغير لم يصح » ، وأحضر الفقيه أبى الطاهر بن عوف وابن أبى كامل فقيه الإمامية ، وابن سلامة داعى الدعوة ، وناقضهم فى الخلع واستخلاف شخص عينه لهم ، وأنزمت كلا منهم أن يقول ما عنده ؛ فقال ابن عوف : « الخلع لا يكون إلا بشروط ثبت شرعاً » .

وقال ابن أبى كامل : « السلطان - أبقاه الله - يحل على أن أتكم على غير مذهبى فى الإمامة ؟ »

قال : « لا ، بل على مذهبك »

فقال : « مذهبى معلوم » ، يعنى أن الإمامية لا يعتقدون فى صحة الخلافة فى بنى اسماعيل بن جعفر ، لموته فى حياة أبيه ، وانتقال الإمامة للحاضر من أخوته ، ولأنه لا ينهى لمن لم تكن له إمامة أن يخلع ، فنخلص من هنا .

وقال الداعى : « أنا داعى القوم ومولى لهم ، وما يصح لى خلعه ، فإن أمير فيما مضى كائن أدمى لغير مستحق ، فأكون قد كذبت نفسى ، فلا أنيل الآن ، واستنصم بذلك ، ولا يؤثر بولى فيها تريدون ، ولم تخرج العادة على أنفاطيين بالخلع حتى تناسى به »
فقابلته على هذا القول بالنسب ، وأقامه أثبج قيام ... الخ .

وجاء في السجل إشارة إلى أن المدرس المقصود هو أبو الطاهر بن عوف وإن كانت قد ذكرت كنيته دون اسمه ، قال : « واستقرت التقدمة في هذه المدرسة لك أيها الفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبو الطاهر »^(١) .

وقد كانت الجملة التي ذكرها المقرئ عن إنشاء المدرسة هي المفتاح الذي هدانا إلى هذا التحقيق كله ، فقد قال حوادث سنة ٥٣٢ هـ :

« وفيها بى الوزير رضوان المدرسة المعروفة فى ثغر الاسكندرية ، وجعل فى تدريسها الفقيه أبى طاهر بن عوف »^(٢)

أما كاتب الإنشاء الذى كتب هذا السجل فلنا نرجح أن يكون أبو القاسم ابن الصيرفى فقد كان كاتب الإنشاء فى عهد الخليفة الحافظ ، وكتب عدداً كبيراً من السجلات التى وصلتنا عن عهد هذا الخليفة ، وظل يتولى هذا المنصب إلى أن توفى فى سنة ٦٤٢ هـ

وفى سنة ٥٨١ هـ توفى ابن عوف ودفن فى الاسكندرية ، ولكننا نبحت اليوم عن مدرسته أو عن قبره فلا نجد لها أثراً ، وهكذا فعل النسيان والإهمال بعالم ملأ المدينة علماً ، وقضى حياته الطويلة كلها يعلم ويدرس ويؤلف وينفع الناس ، فهل لى أن أطمع فى أن يسمى مدرج من مدرجات المبني الجديد لكلية الآداب باسم هذا العالم « ابن عوف » .

ولأهمية السجل الصادر بتعيين أبى الطاهر بن عوف مدرسا لأول مدرسة أنشئت فى مدينة الاسكندرية فى العصر الإسلامى آثرنا نشر نصه كاملاً فيما يلى نقلاً عن : (القلقشندي : صبح الأعشى ، ج ١٠ ، ص ٤٥٨-٤٥٩)

(١) يشترك الحافظ محمد بن محمد السامى مع ابن عوف فى الكنية ، فكل منهما يكنى بأبى الطاهر ، وهذا ظن البعض أن هذا السجل صدر باسم أبى الطاهر السامى وتعيينه بالمدرسة التى أنشئت له بقر الاسكندرية أيضاً فى أواخر العصر الفاطمى ، ولكن المدرسة السلفية أمر بإنشائها الوزير العادل ابن السامى سنة ٥٤٤ هـ فى عهد الخليفة الفاطمى ، وسيت أول أمرها بالمدرسة العادلية ثم عرفت فيما بعد باسم المدرسة السلفية . راجع : (المقرئ : مخطوطة انفاذ الحفا ، ص ١٤٣ ب) .

(٢) المقرئ : مخطوطة انفاذ الحفا ، ص ١٣٨ ب .

سجل بتدريس

« ... أمير المؤمنين لما منحه الله من الخصائص التي جعلته
لديته حافظاً ، ولمصالح أمور المسلمين بملاحظاً ، ولما عاد
بشمول المنافع لهم موثقاً ، وبما أحفظهم عنده تبارك وتعالى
مُعِيناً وعليه مُثابراً ، لا يزال يُؤلِّمهم إحساناً وفضلًا ومَنًى ،
وَيُسَبِّحُ عليهم إنعاماً لم تزل تسم (؟) همهم إلى أن تمتي ،
وقد يسر الله تعالى لخلافته ودولته ، ووهب لإمامته ومملكته ،
من السيد الأجل الأفاضل ، أكرم وليّ ضاعف تقواه وإيمانه
وأكل صنّى وقَفَ اهتمامه واعتزّاه على ما يرضيه سبحانه ،
وأعدل وزير لم يرخص في تدبير الكافة بدون الرتبة العليا ،
وأفضلَ ظهير ابنتي . فيما آتاه الله الدار الآخرة ولم يَنْسَ
نصيبه من الدنيا ؛ فهو يظافر أمير المؤمنين على ماعم صلاحه
عمومُ الهراء ، ويفاوضُ حضرته فيما يستخلص الضمائرُ
بما يرفع فيه من صالح الدعاء .

ولما انتهى إلى أمير المؤمنين مِيزةُ نفع الاسكندرية
— حماه الله تعالى — على غيره من الثغور ، فإنه خَلِقَ بِعناية تامة
لا تزال تُسجد عنده وتُتَمَوَّرُ : لأنه من أوثق الحصون
والمعاقل ، والحديثُ عن فضله وخطير محله لاثمة فيه للراوى
والناقل ؛ وهو يشتمل على القراء والفقهاء ، والمرابطين
والصلحاء ؛ وأن طالبي العلم من أهله ومن الواردين إليه ،
والطائرين عليه ؛ متشتتوا الشمل ، متفرقوا الجمع ، أئى أميرُ
المؤمنين أن يكونوا حائرين متلذذين ؛ ولم يَرْضَ لهم أن يبقوا
مذبذبين متبذّين ؛ وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظة
بهذا الثغر المحروس بشارع المحجة منّا عليهم وإنعاماً ،
ومستقراً لهم ومقاماً ؛ ومثوىً لجميعهم ووطناً ؛ ومعلاً
لكافهم وسكناً .

فجَدَّدَ السِّيدُ الْأَجَلَ الْأَفْضَلَ — أَدَامَ اللَّهُ قُدْرَتَهُ —
الرَّغْبَةَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فِي أَنْ يَكُونَ مَا يَنْصَرَفُ إِلَى مَوْثِقَةِ
كُلِّ مِنْهُمْ وَالْقِيَامَ بِأَوْدِهِ ، وَإِعَانَتَهُ عَلَى مَا هُوَ بِسَبِيلِهِ وَيَصُدِّدُهُ ،
مِنْ عَيْنٍ وَغَلَّةٍ ، مُطْلَقًا مِنْ دِيَوَانِهِ ، وَاسْتَرْفَدَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ
الْمُثُوبَةَ فِي ذَلِكَ ، فَأَجَابَهُ جَرِيًّا عَلَى عَادَةِ إِحْسَانِهِ .

وَاسْتَقَرَّتِ التَّقْدِيمَةُ فِي هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ لِكُلِّ أَحَدٍ الْفَقِيهِ الرَّشِيدِ
حَالِ الْفَقْهَاءِ أَبُو الطَّاهِرِ : لِنَفَاذِكَ وَإِطْلَاعِكَ ، وَقَوْلِكَ فِي الْفَقْهِ
وَاسْتِضْلَاعِكَ ، وَلِأَنَّكَ الصَّلَوُ فِي عُلُومِ الشَّرِيعَةِ ، وَالْحَالِ
مِنْهَا فِي الْمَنْزِلَةِ الرَّفِيعَةِ ، وَالْمَشْتَغَلُ الَّذِي اجْتَمَعَ لَهُ الْأَصُولُ
وَالْفُرُوعُ ، وَمَنْ إِذَا اخْتَلَفَ فِي الْمَسَائِلِ وَالنَّوَازِلِ كَانَ إِلَيْهِ
فِيهَا الرَّجُوعُ ، هَذَا مَعَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِ مِنَ الْوَرَعِ وَالْتِقَى ،
وَأَنْ تُجَارِبَكَ لَا يَكُونُ إِلَّا نَاكِصًا عَلَى عَقِبِهِ خَنْفَقًا ، وَأَمْرُ
أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ تُدْرَسَ عُلُومُ الشَّرِيعَةِ لِلرَّاغِبِينَ ، وَتَعْلَمَ
مَا عَلَّمَكَ اللَّهُ إِيَّاهُ لِمَنْ يَرِيدُ ذَلِكَ مِنَ الْمُؤَرِّثِينَ وَالطَّالِبِينَ ،
وَخَرَجَ أَمْرُهُ بِكُتُبِ هَذَا الْمَنْشُورِ بِذَلِكَ شَدِيدًا لِأَرْزُوكَ ،
وَتَقْوِيَةً لِأَمْرِكَ ، وَرَفَقَةً لِلذِّكْرِكَ .

فَأَخْلَصَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ سِرًّا وَجَهْرًا ، فَإِنَّهُ تَعَالَى يَقُولُ
فِي كِتَابِهِ :

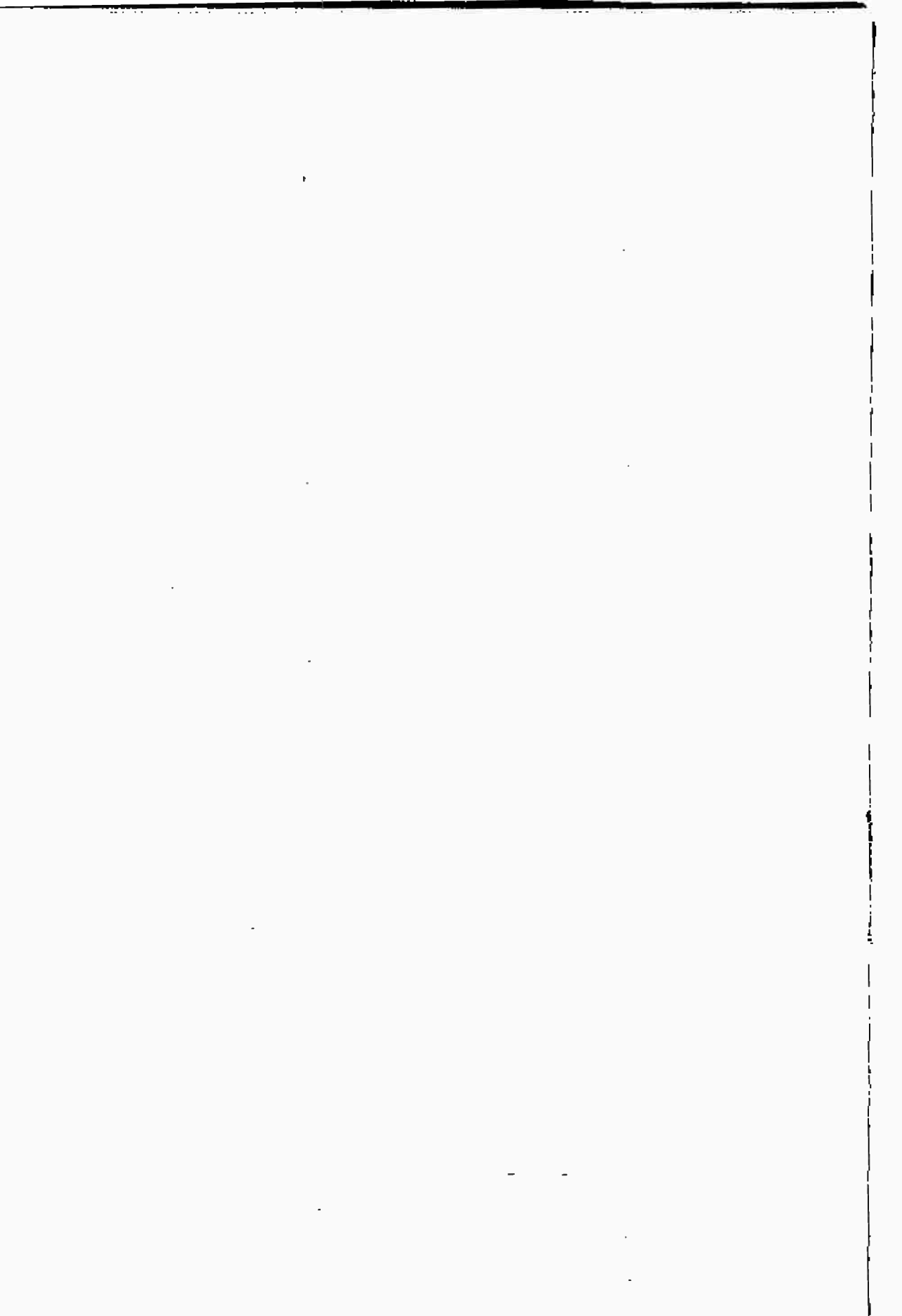
« وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَكْفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعِظِمْ لَهُ
أُجْرًا » .

وَاعْتَمَدَ تَوْزِيعَ الْمَطْلُوقِ عَلَيْهِمْ ، وَتَقْسِيمَهُ فِيهِمْ عَلَى
حَسَبِ مَا يُؤَدِّي اجْتِهَادُكَ إِلَيْهِ ، وَيُوقِفُكَ نَظْرُكَ عَلَيْهِ ،
وَقَرَّبَ مَنْ ارْتَضَيْتَ طَرِيقَتَهُ ، وَأَبْعَدَ مَنْ أَنْكَرْتَ قَضِيَّتَهُ
فَقَدْ وَكَّلَ ذَلِكَ إِلَيْكَ ، وَوَعَدُكَ بِكَ مِنْ غَيْرِ اعْتِرَاضٍ
فِيهِ عَلَيْكَ .

فمن قرأه أو قرئ عليه من : الأمير المظفر ، والقاضي
المكين - أدام الله تأييدهما - ، وكافة الحماة والمتصرفين ،
والعمال والمستخدمين ، فليعتمد رعاية المدرسة المذكورة
ومن احتوت عليه من الطلبة وإعزازهم ، والاشمال عليهم ،
والاهتمام بمصالحهم ، والتوخي على منافعهم .

وليُتَلَّ هذا المنشورُ على الكائفة بالمسجد الجامع ،
وليُخلَّد بهذه المدرسة حُجَّةٌ بما تضمَّنته ، إن شاء الله
عز وجل .

بممال الدين الشيال



أول كتاب في نحو العربية

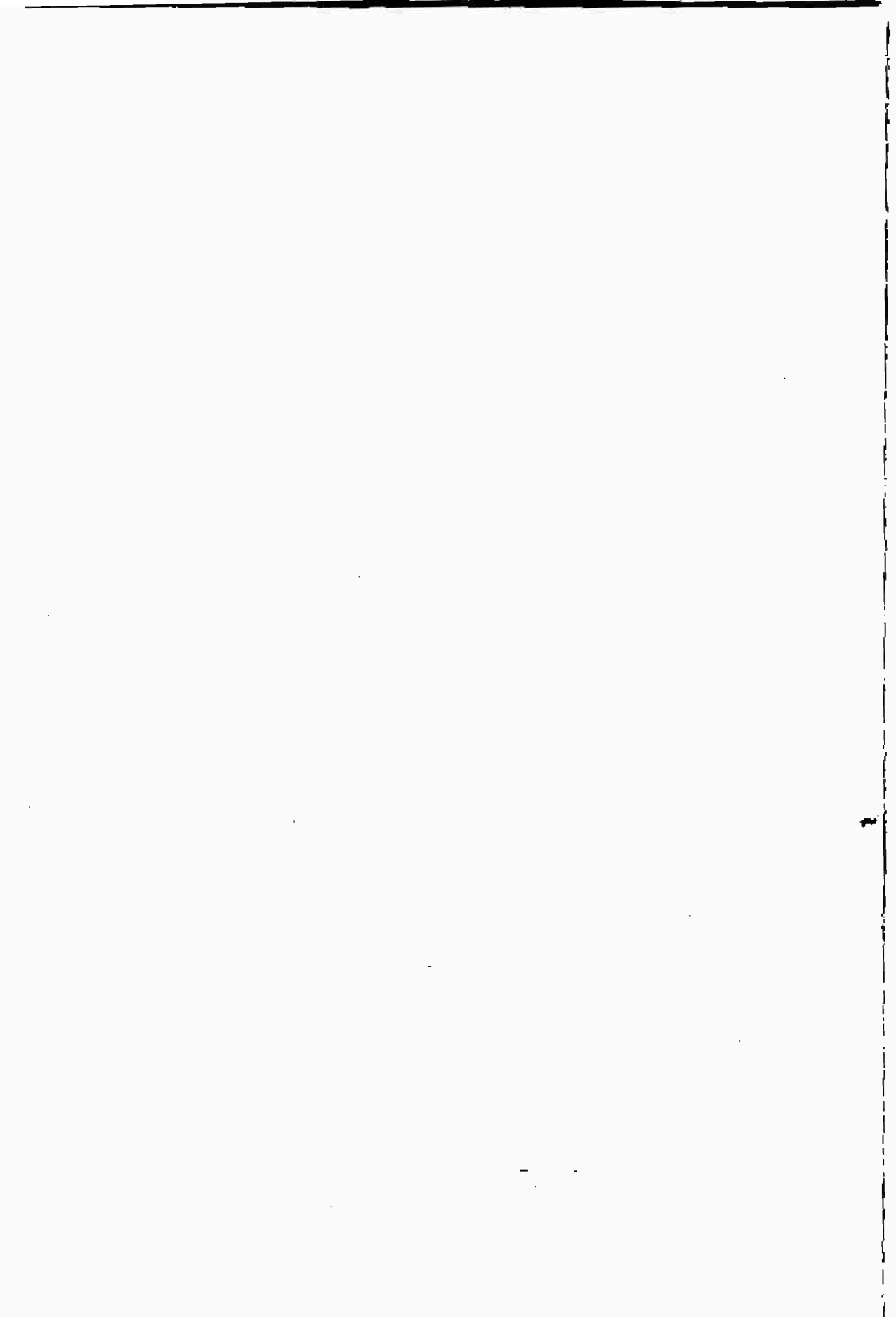
محاضرة الأستاذية

« ألقاها »

الدكتور حسن عوف

أستاذ كرسى العلوم اللغوية بجامعة الاسكندرية

[يونيو سنة ١٩٥٧]



إذا كانت قيمة الكتب تقاس بالزمن فإن الكتاب الذى هو موضوع حديثنا اليوم يعتبر الأول من نوعه ؛ وإذا كانت قيمتها تقاس بما فيها من غزارة فى المادة ، ومن سعة فى المعرفة ومن دقة فى التحليل مع استيعاب فى النظر ، ومن عمق فى التفكير مع إيضاح فى العرض فإن نفس الكتاب الذى نتحدث بشأنه الآن يعتبر أيضاً الأول من نوعه ؛ وإذا كانت قيمتها تقاس بما تحلته فى المجتمعات الإنسانية من ثورة عقلية ، أو بما يترتب على وجودها من انتقال المعارف من طور إلى طور آخر ، أو بما تثيره فى المجتمع من بحث ونقاش وجدل ، أو بما توحى به لدى العلماء ورجال الأدب من شروح ونقد وتعليقات فإن نفس الكتاب الذى نقدمه بين أيديكم اليوم ونحاول ، قدر المستطاع ، أن نرسم لكم خطوطه الرئيسية يعتبر أيضاً الأول من نوعه .

هذا الكتاب الذى يجمع كل ذلك ، بل وأكثر من ذلك ، والذى هو موضوع حديثنا الآن إنما هو كتاب سيوبه .

لسنا نعرف بالضبط ، تاريخ البدء فى تأليف هذا الكتاب ، كما لا نعرف كذلك تاريخ الفراغ من تأليفه ؛ فالروايات فى ذلك متناقضة متباينة ، وليس هناك من دليل مادى أو وثيقة تاريخية يمكن الاعتماد عليها اعتماداً يقينياً ؛ غير أن أشهر الروايات وأولها بالاعتبار هى تلك التى تقول بأن الفراغ من تأليفه كان قبيل وفاة سيوبه ؛ وذلك استناداً إلى ما هو معروف من أن سيوبه قد توفى قبل أن يتمكن من قراءة كتابه على الناس ، وقبل أن يتمكن الناس من قراءته على مؤلفه ، شأن ما كان متبعاً عند العلماء فى ذلك العصر . ووفاة سيوبه على أرجح الأقوال كانت فى نحو الثمانين بعد المائة من الهجرة ، أى فى أواخر القرن الثامن الميلادى . وظل هذا الكتاب عند الخاصة من الناس يدرسه دراسة شخصية ، ويحرصون عليه أشد الحرص ، ويستسخنون منه عدة نسخ تنتقل من بيت إلى آخر ومن مكتبة إلى أخرى حتى جاء عصر أبى الحسن الأخفش فكان أول

من تصدى من العلماء لقراءة هذا الكتاب على الناس ؛ ومن هنا استحق أن يلقب بالوارث لعلم سيويه ؛ وقد توفي أبو الحسن هذا في سنة ٣١١ هجرية .

وتعددت النسخ المخطوطة من هذا الكتاب ، وأخذت تتبادلها أيدي العلماء والمهتئين بالدراسات اللغوية لا من أسرة الى أخرى فحسب بل من بلد إلى آخر ؛ فانتقلت نسخ منه إلى الشام ، وأخرى إلى مصر ، كما انتقلت نسخ منه إلى بلاد المغرب ، وأخرى إلى الأندلس . ونستطيع أن نقف على أصداء ذلك كله فيما ألفه علماء اللغة والنحو في هذه البلاد جميعاً .

ومنذ أخذت بوادر الانحلال السياسي في البلاد العربية تظهر في العصور الوسطى نال هذا الكتاب ما نال غيره من آثار الحضارة العربية ؛ فضاع كثير من نسخته ، وبقي بعضها جيباً في دور الكتب ولدى قلة من العلماء ؛ وأصبحت جبهة الدارسين لا ترى نسخ هذا الكتاب ، ولا تعرف من شأنه سوى ما تنقله الكتب عنه ، وترويه من شواهد وآرائه .

وفي أواخر القرن التاسع عشر ألفت النهضة الحديثة قبلاً من أضوائها على هذا الكتاب فبحث عنه العلماء حتى اهتموا إلى أماكن وجوده ، وأعطوه جانباً من العناية فنشر وطبع في بلاد غنلفة : طبع في باريس خلال سبع سنوات ، أي ما بين سنة ١٨٨٣ م وسنة ١٨٨٩ م^(١) ؛ وطبع في كلكتة سنة ١٨٨٧ م ؛ وطبع في مصر سنة ١٨٩٦ م ؛ ثم نقل^(٢) إلى الألمانية وطبع في برلين ما بين سنة ١٨٩٤ ، سنة ١٨٩٨ م .

ولم نقف حتى الآن على كتاب آخر في نحو العربية أسبق من كتاب سيويه بالرغم من الروايات التي تحاول اثبات مؤلف في النحو

(١) كان هذا الطبع بمناية المستشرق ديرلورج .

(٢) كان هذا النقل بواسطة الدكتور يامين .

لأبي الأسود الدؤلي ،^(١) ومؤلفين آخرين لعيسى بن عمر الثقفي ،^(٢) وهما الجامع والأكمال ، كما لم نقف أيضا حتى الآن على كتاب آخر في نحو العربية أوفى من كتاب سيويه .

وظروف تأليف هذا الكتاب تثير في نفس الباحث كثيرا من التقدير ، ولكنه تقدير تصحبه الحيرة والعجب فقد ألف هذا الكتاب الضخم ولم يمض على أوليات التفكير في الأبحاث العلمية واللغوية عند العرب أكثر من مائة سنة ؛ وقرن من الزمن ضئيل جدا في حياة العلوم . وربما تزداد حيرتنا ويتضاعف عجبنا إذا ما قورنت ظروف تأليف كتاب سيويه بظروف تأليف أمثاله من الكتب اللغوية الأخرى عند الشعوب المتقفة ، التي أخذت من الحضارة الإنسانية ، ومن الرق العقلي ، يحظ وفير : بلغت اللغة اليونانية أرقى درجاتها من النمو والكمال حوالي القرن العاشر قبل الميلاد ؛ وكانت أوائل الأبحاث اللغوية فيها خلال القرن الخامس قبل الميلاد ؛ إذ نشأت على أيدي السوفسطائيين أمثال بروديكومس ، وبروتاغوراس . ولكن هذه الأبحاث في نشأتها لم تكن تتجاوز أكثر من إشارات عابرة عن بعض الموضوعات العامة كالتذكير والتأنيث ، وكالأفراد والجمع . وفي خلال القرن الرابع قبل الميلاد اتجه أرسطو [من سنة ٣٨٤ إلى ٣٢٢ ق . م] ، بجانب غمرة الفلسفة ، إلى الأبحاث اللغوية لأيمانه بأن إصلاح الأحكام العقلية متصل اتصالا وثيقا بإصلاح أداة التعبير وأن سلامة أحدهما متوقفة على سلامة الآخر ، فتعهد هذه المحاولات السوفسطائية بشئ من الرعاية ، وبذل لها جانبا غير يسير من جهده الفكري ؛ ولكن أبحاثه في هذا الميدان كانت بدورها تخبئ في كثير من الأحيان عفوا وفي ثنايا آثاره الفلسفية والأدبية . واستمرت هذه المحاولات اللغوية أو النحوية تسير من عالم إلى آخر ، ومن مدرسة إلى أخرى حتى القرن الثاني بعد الميلاد ، حيث تعاون عدد كبير من علماء اليونانيين خلال هذه القرون العديدة في النهوض بتلك

(١) الفهرست لابن النديم ص ٦١

(٢) نفس المرجع السابق .

الأبحاث . ولقد رأينا بعض هؤلاء العلماء ، أثناء هذه الفترة الزمنية الطويلة ،
 يفرد كل واحد منهم ببحث مسألة من المسائل النحوية أو اللغوية تعرف
 باسمه ، وتتميز بطابعه . ومن هذا الشتات تكونت قواعد اللغة اليونانية .
 فنجد مثلا - اريستوفان البيزنطي - ^(١) يضع في أوائل القرن الثاني
 قبل الميلاد قاعدة القياس في اللغة ؛ ثم نجد من بعده وفي نفس العصر أيضا
 - أريستارك - الذي يقتضى حياته في تهذيب قاعدة انقياس اللغوى ،
 التي أسسها - اريستوفان - ؛ ونجد كذلك في نفس العصر - كراتيس -
 الذي يتخصص في وضع وتهذيب قاعدة الشواذ في اللغة .

وتستمر هذه الأبحاث تنمو مع الزمن ، ويقترب بعضها من بعض
 حتى يجمي العالم اللغوى الكبير - ابو اللويوس - وابنه هيروديان -
 من بعده ^(٢) فتجمع الأبحاث اللغوية على أيديهما في كتاب واحد ؛ وذلك
 في خلال القرن الثاني بعد الميلاد . ومع ذلك فبعيد جدا أن يقارن
 هذا الكتاب ، الذي يعتبر نتيجة مجهود متواصل لعدد كبير من العلماء
 في خلال ما يزيد عن مئاة سنة ، بكتاب سيويه . أما اللغة اللاتينية فهي
 بالنسبة لنشأة الأبحاث اللغوية فيها ، وبالنسبة لتطور هذه الأبحاث ونموها
 تعتبر أقل من ذلك بكثير ، ولا سبيل مطلقا إلى مقارنتها بما حدث في اللغة
 اليونانية فضلا عما حدث في اللغة العربية .

ويضاف إلى قائمة هذه الاعتبارات اعتبار آخر ليس من السهل
 أن نغض العين عنه أو ألا ندخله في حسابنا ؛ ذلك أن سيويه ، كما يبدو ،
 لم يكن راضيا تمام الرضا عن صنيعه في هذا الكتاب بالرغم مما فيه
 من غزارة المادة ، وشمول النظر ، وبالرغم كذلك مما ظهر له من مكانة

(١) تول اريستوفان البيزنطي الاشراف على مكتبة جامعة الإسكندرية القديمة وهو
 في الثانية والثين من عمره ؛ وكان ذلك في أوائل القرن الثاني قبل الميلاد .

(٢) أنظر تاريخ الأدب اليوناني لمولفييه ؛ ألفريد كروازيه وموريس كروازيه ص ٧٧٦
 وما بعدها طبعة سبتمبر سنة ١٩٠٠ . Voir : Histoire de la littérature grecque par Alfred ,
 Croiset et Maurice Croiset : page 776 et suivant . Septembre 1900 .

رفيعة في نفس العلماء . وكأنه كان يلمح فيه نقصا ، ويود أن يضيف إليه ، ويهذب فيه ، ويفصل القول في أبوابه حتى يصل به إلى الدرجة التي يرضى فيها عن نفسه ، ويتمناها لكتابه . ولنا على ذلك بعض الأدلة :

(أولا) خلو الكتاب من مقدمة تمهد له وتشرح أهدافه .

(ثانيا) خلوه من خاتمة توجز آراءه ، وتعرض النتائج التي وصل إليها .

(ثالثا) وجود بعض العناوين التي تحتاج إلى شيء من الصقل والتغيير لكي تنطبق تماما على المادة العلمية التي ذكرت تحتها .

(رابعا) احوال السند لبعض الشواهد والآراء ، بينما يزداد الحرص بالنسبة للبعض الآخر في حين أنه لو عكس لكان الخطب أيسر .

(خامسا) وجود ما يشبه الخلط في ترتيب أبوابه ؛ مثال ذلك حديث صيبويه عن القسم وحروفه بين حديثه عن التصغير من ناحية ، وحديثه عن نوني التوكيد من ناحية أخرى ؛ وهذان البحثان في الجزء الخاص بالأبحاث الصرفية ، التي لا علاقة لها مطلقا بالقسم ولا بحروفه ؛ وكان الأولى أن يوضع بحث القسم ضمن الأبحاث النحوية ، التي تستغرق الجزء الأول من هذا الكتاب .

(سادسا) وجود ما يشبه التكرار ؛ مثال ذلك ما نجده في الباب الثالث من الجزء الأول حيث يتحدث عن المسند والمسد إليه فيذكر المبتدا والخبر وما يتصل بهما من أحكام ، ويورد مجموعة من الأمثلة والشواهد على ذلك ؛ ثم نمضي معه قدما في الأبواب الأخرى حتى نصل إلى الباب الثاني والثلاثين بعد المائة من نفس الجزء فنجد بابا آخر تحت عنوان « الابتداء » ؛ وهنا يكاد يعيد صيبويه ما ذكره مطلقا عن المبتدا والخبر وما يتصل بهما من أحكام ؛ وكأنه نسي ما ذكره في الباب الثالث خاصا بالمبتدا والخبر .

وما لنا نذهب بعيدا متلمسين الأدلة من محتويات هذه الأبحاث وقد ترك صيبويه هذه الأبحاث في شكل موديات دون أن يعنون لها ، أو يضع لهذا الكتاب اسما يشير إليها ، أو يدل عليها ؟

ولنا أن نتساءل بعد ذلك ، ماذا كان يمكن أن يصل إليه هذا الكتاب لو أتيتحت الفرصة لسيبويه فوضعه في الصورة التي ترضى عنها نفسه ، وهو ، كما نعرف ، لا يزال يعتبر في نظر علماء الشرق أجل سفر في الأبحاث اللغوية جميعا ، كما يعتبر في نظر علماء الغرب أيضا أوفى كتاب في النحو على الإطلاق ؟

ويكاد هذا يعيد إلى ذاكرتنا ما حدث لفرجيل ، شاعر اللاتينية الكبير ، في أواخر القرن الأول قبل الميلاد^(١) ، فقد طلب وهو على سرير الموت أن تجمع له مسودات ديوانه ، الإنيادة ، ثم أبدى رغبته في أن تحرق لأنه لم يستطع أن يهذبها ، ويصقلها ، ويضعها في الصورة الكاملة التي كان يطمحها ؛ وحينما لم يمكن من ذلك أمام عينية أوصى بأحراقها بعد موته ؛ ولكن أوغسطس رفض أن ينفذ هذه الوصية ؛ وبدل أن يعدمها أوصى هو من جانبه أن تجمع وتشر كما هي بالرغم من وجود سبعة وخمسين بيتا من الشعر لم يكمل نظمها بعد ؛ ومع ذلك فلا يزال هذا الديوان يعتبر أجل أثر في الأدب اللاتيني حتى اليوم^(٢) .

إننا حينما قلنا منذ قليل إن كتاب سيبويه يعتبر أجل سفر في الأبحاث اللغوية لم تكن متحيزين لهذا الكتاب ، ولا متجنبين على الحقيقة ، فهو في الواقع موسوعة هائلة لكل المعارف التي تتصل باللغة كوسيلة للفهم وأداة للتعبير ، وسجل حافل بكل ما كان يدور في ذلك العصر من أبحاث ودراسات ، وصورة صادقة للحياة العقلية التي امتزجت فيها عناصر متعددة متباينة من سائر الأجناس ومن سائر الثقافات .

(١) ولا فيرجيل في سنة ٧٠ ق.م ؛ وفي سنة ١٩ ق.م فقد رغبته القديمة في زيارة الشرق ، اليونان وآسيا ، وحينما وصل إلى - سيقارا ، مدينة يونانية قرب بوغاز - كوراثيا - أصيب بضربة شمس عاد إثرها إلى إيطاليا ولم يكده يصل إلى - برانديزي - حتى اشتدت عليه وطأة المرض فأت هناك في نفس السنة .

(٢) Voir : Histoire de la littérature latine par J. Humbert : page 176 —

202. Paris 1935

إننا نظلم هذا الكتاب حينما نعتبره كتاباً في النحو فقط ، كما أننا نظلم النحو نفسه حينما نفهمه بذلك المعنى الضيق الذي يتعارف عليه الناس في عصرنا هذا ، ونصوره بتلك الصورة المشوهة الجافة التي تخيف الطلاب وتثقل الدارسين ؛ تلك الصورة التي بدأت تتمثل في الأذهان ، وتدور في خلد المثقفين منذ أخذت تنفصل علوم اللغة بعضها عن بعض ، ويتخصص في كل علم فريق من العلماء يدرسون مسائله ، ويستنبطون مافيه من ضوابط وقواعد .

كتاب سيويه إذن يمثل النحو في شبابه الزاهر ، و يرويه لنا في صورته الخصبية الأولى ؛ فهو يضم إلى جانب النحو كل ماله صلة باللغة ؛ ففيه أبحاث في الأصوات وفي طبيعتها ، وفيه أبحاث في الصرف وفي الاشتقاق ، وفيه أبحاث في المعاني والبيان والبديع ، وفيه أبحاث في الأدب وفي النقد الأدبي ، وفيه أبحاث في الرواية والسند ، وفيه أبحاث في القراءات وفي التجويد ، وفيه أبحاث في فقه اللغة ، وفيه أبحاث في موسيقى اللغة وفي العروض ، وفيه أبحاث في لهجات العرب وما يترتب على اختلافها من مذاهب وآراء .

كتاب سيويه إذن أشبه شئ بالنبع الغزير ، وكل ما نشأ من حوله ومن بعده من علوم لغوية يشبه الروافد التي تستمد منه مياهاها لتسير فيها رسمه لها العلماء من اتجاهات : فهو مستودع كبير للتراكيب العربية ، والاصطلاحات اللغوية ، والشواهد الأدبية ، وكثر عظيم للأمثلة النحوية والصرفية يجد فيه علماء النحو والصرف قديما وحديثا ما هم في حاجة إليه لشرح قواعدهم ، والاستدلال على ما يقررون .

واليكم الآن بعض التفاصيل التي تصور جانباً من ثروة هذا الكتاب العلمية ، والتي تلقى في نفس الوقت ضوءاً على هذه الأحكام المجملّة العامّة التي ذكرناها ؛ وعليكم أنتم بعد ذلك تقدير ما يمتاز به هذا الكتاب ، وما يستحقه من مكانة بين سائر الكتب اللغوية الأخرى .

هناك ثمانمائة وثمانية وخمسون رأياً لأئمة النحاة السابقين أمثال الخليل بن أحمد ، ويونس بن حبيب ، وأبو الخطاب الأنخض ، وأبو عمرو بن العلاء ،

وعيسى بن عمر الثقفى ، وأبو زيد الأنصارى . وهذه ، كما نرى ، ثروة علمية لا توجد فى أى كتاب آخر ، ومادة خصبة للدارسين من طلاب الماجستير والدكتوراه .

وهناك ألف وخمسون بيتا من الشعر العربى الصحيح ، وذلك وفق إحصائية قام بها الجرمى . غير أن الإحصائية الأخيرة فى طبعة الكتاب الأوروبية تبين أن الشواهد الشعرية تبلغ ألفا وواحدا وستين بيتا من الشعر العربى ، لم يشك عالم فى صحتها ، كما لم يتردد نحوى فى الاستشهاد بها ، وهذه بدورها تعتبر مادة غزيرة لدارسى الأدب العربى القديم ، وما يصوره ذلك الأدب من حياة اجتماعية جاهلية .

وهناك ثلاثمائة وأربع وسبعون آية قرآنية بصور اختصارها فى مواطنها من الكتاب ما كان يلزم سيويه من التوفيق العجيب فى ضرب الأمثال وبراعة الاستشهاد .

وهناك بعد ذلك عدد لا يكاد يحصى من الأمثلة التى اصطنعها سيويه لنفسه كي يشرح بها قواعده أو يقيسها على غيرها من الشواهد العربية ، ومنستطيع أن نجد لدى ذلك كله ممثلا تمثيلا كاملا فى كتب النحو والصرف والبلاغة التى الفت من بعده .

وهناك مسألة أخيرة ، ولكنها جديرة بالنظر ، قد أثارها كثيرا من الجدل بين العلماء والباحثين ؛ ذلك أن الكتاب على غزارة مادته ، وكثرة ما فيه من شواهد وأمثلة لم يستشهد بمحدث واحد من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ فكيف أغفل سيويه هذا الميدان الواسع من ميادين اللغة ؟ وماهى الأسباب التى دعت به إلى أن يهمل الاستشهاد بالأحاديث فلم يكن موقفه منها كموقفه من الشعر العربى والآيات القرآنية ؟

وما يدل على أن سيويه كان يصر على هذا ، ويتبع فيه منهجا واضحا وخطا مرسومة هو أنه أعاد الاستشهاد بما يقرب من خمسين آية قرآنية فى مواضع مختلفة من الكتاب ؛ ولم يكتف فى كثير من الأحيان بالاعادة

مرة واحدة أو مرتين اثنتين ، بل أعاد بعضها ثلث مرات وأربع مرات ، ومع ذلك لم يخطر بباله أن يعرج مرة واحدة على الأحاديث ليستشهد بواحد منها .

تفسر هذه الظاهرة ، كما نتصور ، هو أن سيويه لم يكن كبير الثقة في رواية المحدثين ، كما كان عظيم الثقة في رواية الشعر وفي الآيات القرآنية من حيث الدقة والعناية بالنسبة للنص ؛ إذ أن الشعر من الموسيقى اللفظية ما يعين على حفظه مضبوطا ، وللقرآن كذلك من العناية الفائقة والاهتمام الزائد ما لم يسمح بتسرب أدنى شك إلى ضبطه . أما الحديث فلم يتوفر له مثل ذلك ؛ يضاف إلى هذا أن الرواية بالمعنى قد صحت فيه ، واستساغها كثير من العلماء ولكي يجنب سيويه كتابه ذلك الجدل الذي لا طائل تحته نعتقد أنه اكتفى بالاستشهاد من الشعر العربي ، ومن الآيات القرآنية . وفي ذلك دليل بن على مبلغ ما كان يلزم سيويه من الدقة ، والتحري ، والبعد عن مواطن الرية العلمية .

ولو أننا أخذنا بعين الاعتبار ما في هذا الكتاب من مادة غزيرة واسعة ، ومن نظرات عميقة فاحصة ، ومن إحاطة شاملة لكل الأبحاث اللغوية التي تشمل اللفظ والمعنى بأوسع ما يتصور منهما كان من السهل علينا أن نترك مبلغ الجهد الذي بذله سيويه في استقصاء مادة كتابه وجمعها ، ومقدار الوقت الذي قضاه في تصنيف هذه المادة وتهذيبها ، ولقد كان ذلك كله مدعاة لأن يشك فريق من الناس (١) في أن هذا الكتاب من عمل سيويه وحده ، ومن نتيجة مجهوده الخاص ؛ حتى لقد ذهب الغلو ببعض هؤلاء الناس إلى حد القول بأن مجهود سيويه في هذا الكتاب يعتبر أقل من مجهود أي فرد آخر من العلماء المعاصرين أو السابقين الذين تعاونوا في تأليفه .

لم يكده يعرف كتاب سيويه بعد وفاته حتى أخذ الناس يجدلون في البحث عنه في كل مكان . وانكب عليه العلماء بدرسون مسائله ويفهمون أبوابه

(١) أنظر « أخبار سيويه » في الفهرست لابن النديم ص ٧٦ ؛ وأنظر كذلك « سيويه

امام النجاشي » للأستاذ علي النجدي ناصف ص ١٢٨

وفصوله ، ويشرحون شواهد وأمثلة ، ويستنبطون قواعده وأحكامه ؛ ولم يمض وقت طويل حتى أصبح هذا الكتاب مشاعا بين العلماء جميعا ، ومرجعا لكل الدارسين في البلاد الإسلامية شرقا وغربا . ذاع اسم الكتاب إذن في جميع الأقطار التي لها صلة بالحضارة العربية ، وارتفعت بواسطته مكانة البصرة من بين سائر العواصم العلمية إذ ذاك .

وإذا كانت الكوفة أقل هذه العواصم اهتماما بخدمة كتاب سيويه ، والتأليف حول موضوعاته ، فإن ذلك لما هو معروف من المنافسة العلمية الشديدة بين مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة : وآية ذلك ماحدث بين سيويه والكشائي من مناظرة نحوية في بغداد على يد يحيى بن خالد البرمكي في مسألة «المعرب»^(١) المعروفة عند علماء النحو واللغة على السواء . وعجيب أننا لم نجد فيما اطلعنا ، بحثا واحدا ألّفه نحويو الكوفة حول كتاب سيويه ، ومع ذلك فما لا شك فيه أن الكوفيين قد استخدموه بعد أن حصلوا عليه ، واستنسخوا منه عدة نسخ ، وانتفعوا بما فيه من معارف أجل انضاع .

وهذا السبب نفسه يوضح لنا كيف كان أشد النقد الذي يوجه إلى الكتاب وإلى صاحبه صادرا عن الكوفيين .

ولقد حاولنا عمل احصائية في المراجع العربية الأصيلة لمشاهير العلماء الذين اهتموا اهتماما خاصا بكتاب سيويه فدرسوه دراسة مستفيضة ، وفهموا مسائله فهما عميقا ، وفتنوا بما فيه من معارف ، ثم كتبوا عنه شارحين لتصوصه تارة ، ومعلقين عليها تارة أخرى ، ومستنبطين لما فيه من قواعد طورا ، وملخصين لتلك القواعد طورا آخر ، فوجدنا أن عدد أولئك العلماء يقرب من المائة في سائر الأقطار العربية المختلفة . ولعل أهم هذه الأقطار هي بيئة الأندلس والمغرب الأقصى ؛ إذ وجد هناك ما يزيد على الأربعين عالما .

(١) وردت قصة هذه المناظرة في مراجع عديدة منها طبقات الزبيدي ص ٤٩ ، ٤١ ، والبه الرواه ج ٢ . ص ٣٤٨ ، وقارخ بغداد ج ١٢ . ص ١٩٨ : والفهرست لابن النديم ص ٧٦ ، ٧٧ . والقصة معروفة متداولة مشهورة ؛ وقد جمع شتاها ولخصها وعلق عليها صاحب كتاب «سيويه امام النعماء» المتقدم ذكره ص ١٠٠ - ١٠٨ .

على أن من بين هؤلاء العلماء من لم يكتف بتأليف كتاب واحد في نفس الموضوع ، بل تجاوز ذلك إلى جمع من الكتب كلها تدور حول كتاب سيويه لتوضيح ما غمض فيه ، وشرح ما أغلق فهمه منه . ولنضرب لذلك مثلا المبرد^(١) ، الذي بدأ قراءة كتاب سيويه قراءة علمية على الجري ، ثم ختمه على المازني . وبعد أن حلل أحكامه ، وألم بمسائله ، وأحاط بما فيه اتخذه موضوعا لأبحاثه وتأليفاته ، فألف خمسة كتب مختلفة هي : كتاب المدخل إلى سيويه ، كتاب الرد على سيويه ، كتاب الزيادة المنتزعة من سيويه ، كتاب شرح شواهد كتاب سيويه ، وأخيرا كتاب معنى كتاب سيويه ، ونجد كذلك محمد بن علي بن اسماعيل المكنى بأبي بكر ، وهو من أهل العسكر ، يؤلف كتابين في نفس الموضوع . أحدهما شرح كتاب سيويه ، والثاني شرح شواهد كتاب سيويه^(٢) .

وهناك أيضا أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله النحوي ، الذي ألف بدوره ثلاثة كتب حول كتاب سيويه ، ثم كتابا رابعا خصه لشرح كتاب المدخل إلى سيويه ، الذي ألفه المبرد ، والذي ذكرناه منذ قليل . وهما في ذى كتبه الأربعة^(٣) : كتاب شرح سيويه ، كتاب أغراض كتاب سيويه ، كتاب المسائل المفردة من كتاب سيويه ، وأخيرا كتاب شرح المدخل للمبرد .

من ذلك نرى ، من ناحية ، مبلغ اهتمام العلماء بكتاب سيويه ، وحرصهم على ما فيه من مادة علمية ، ومن ناحية أخرى ، مدى ما أحدثه هذا الكتاب من ثورة عقلية في مختلف البلاد الإسلامية .

والظاهرة العجيبة هنا ، والجديرة منا بالنظر والاهتمام هي أن أكثر من تسعين في المائة من العلماء الذين درسوا كتاب سيويه ، واهتموا

(١) الفهرست لابن النديم ص ٨٧ - ٨٨

(٢) الفهرست ص ٨٩

(٣) الفهرست ص ٩٤ - ٩٥

بالتأليف حول مشاكله وموضوعاته ، كانوا ، كما يتضح من موقعهم ، يعتقدون أن النحو قد انتهى إلى سيبويه ، وأنهم في شبه يأس من أن يأتوا بجديد فيه بعد كتاب سيبويه ، فانصرفوا إلى تفسير غريبه ، وشرح شواهد وامثله ، والتعليق على ما فيه من معارف وأحكام . ولقد استطعنا أن نحصى في خلال نحو قرن من الزمن بعد وفاة سيبويه ما يزيد على العشرين كتابا كلها تعالج كتاب سيبويه ^(١) ، ومعنى هذا أنه في خلال القرن التالي مباشرة لظهور كتاب سيبويه كان يظهر في أفق الثقافة العربية بمعدل كل خمس سنوات فقط كتاب كبير يتناول ناحية من نواحي كتاب سيبويه .

ولقد بلغ حرص هؤلاء العلماء على كتاب سيبويه ، وتمسكهم بمبادئه وأحكامه درجة لا يكاد يتصورها من لم يكن ملما بنواحي الثقافة العربية . وعلى الخصوص يبلغ الجهد العنيف الذي بذله العلماء في الأبحاث اللغوية منها ، فقد اندفع هذا البعض إلى حفظ نص الكتاب عن ظهر قلب ، كما كانوا يحفظون نصوص القرآن سواء بسواء ؛ وهذا ، كما نعلم ، صعب المثال ؛ إذ أن الكتاب يحتوي على سبعمائة وعشرين فصلا قد سجلت في ألف صفحة من القطع الكبير .

ولم نجد حتى الآن ، فيما درسناه واطلعنا عليه من آثار عقلية أو فكرية في الحضارات المختلفة شرقية كانت أم غربية ، قديمة كانت أم حديثة ، كتابا قد حظي بمثل ذلك من العناية والاهتمام ، والحفظ عن ظهر قلب — وهذا بطبيعة الحال فيما عدا الكتب السماوية — سوى كتابين اثنين : أحدهما الأبيداه للشاعر اللاتيني فيرجيل ؛ والثاني كتاب سيبويه .

وهناك ، حتى في هذا التشابه ، ما يميز كتاب سيبويه ويرفع من شأنه ، إذ أن مصدر العناية بين الكتابين مختلف تمام الاختلاف ؛ فقد بدأت العناية

(١) كان أساسا في هذه الإحصائية كتب طبقات النحاة العديدة المختلفة كنية الرواة ، وكشف الظنون ، وأنباء الرواة ، وعلى الخصوص كتاب الفهرست لابن اندلس حيث كتب فصلا هائلا عن النحو ومن وضع فيه ، من ص ٩٠ إلى ٨٩ ثم أتبعه بفصل آخر عن العلماء البصريين من ص ٨٩ إلى ٩٥

بكتاب فيرجيل متأخرة في خلال العصور الوسطى ؛ وذلك حينما فهم بعض المسيحيين من إشارة وردت فيه النبؤ بمولد المسيح عليه السلام . ومنذ ذلك التاريخ حظى هذا الديوان من الشعر بشيء من القداسة ، وانكب عليه رجال الأدب بوحى من أئمة الدين يحفظون نصوصه ، ويوصون الدارسين بحفظها .

أما كتاب سيويه فقد بدأت العناية به مبكرة ، ولم يكن لهذه العناية من أسباب سوى ما فيه من مادة علمية غزيرة ، وما يحققه للدارسين من نفع عظيم .

وطريقة سيويه في عرض مادته طريقة أولية بسيطة تنمشى مع طبيعة العلوم في نشأتها ، وحالة التأليف في أولياته . ولكنها مع هذه البساطة أو السذاجة يكاد المرء ، حين يفكر فيها قليلا ، يلمح من خلالها معالم طرق التربية الحديثة في التعليم ؛ فهو لا يعرض على الطلاب الأحكام اللغوية المجردة ولا القواعد النحوية المطلقة ، فيضيف بذلك إلى صعوبة المادة اللغوية

صعوبة أخرى أشبه بصعوبة الفلسفة حين تتعرض للبحث في التجريد والمجردات ؛ ولكنه يعرض المادة اللغوية أولا عرضا واقيا ، ثم يناقشها من نواحيها اللغوية مناقشة هادئة تشبه ما كان يصنعه فلاسفة الأغريق القدماء في تعليمهم حينما ينهجون منهج الحوار ؛ فتراه إذن يعرض مجموعة كبيرة من الأمثلة ، والشواهد كنماذج لغوية ثم يشرح معناها ، ويفصل القول فيها محلا أصلا تركيبيا وكاشفا عما يرى إليه من وراء ذكرها ، وأخيرا يصل بالقارئ حينما إلى استنباط القواعد وذكر الأحكام ، وحينما آخر يكتفى بأن يهتدى له الطريق ، ويمده بوسائل الاستنتاج ، ثم يترك له الفرصة بعد ذلك لكي يستنبط هو ما يمكن استنباطه من ضوابط وأحكام وقوانين . وربما زاه في بعض الأحيان يلجأ إلى طريقة أخرى ، ولكنها من نفس المنهج ؛ فبدل أن يبدأ بالتفصيل في ذكر الأمثلة والشواهد ثم ينتهى بالأجمال في استنتاج الأحكام والقواعد ؛ نجده يبدأ بالأجمال فيذكر أقسام الباب أولا ، ثم ينتهى بالتفصيل حيث يذكر الأمثلة ويتناولها بالشرح والتعليق .

ويبدو لنا ، ونحن نقرأ بأمعان كتاب سيبويه ، ونستعرض طريقة ومناهجه في التعليم ، أن النحو في دراسته لكي يخرج من هذا الأطار التجويدى البغيض ، ولكي يدرس في هذا العصر الدراسة المثمرة ، ينبغي ، وليس في ذلك من عيب ، أن نعود به إلى الوراء ونطبق ، من حيث المبادئ العامة فقط ، نفس الطريقة التي استعملها كتاب سيبويه ؛ إذ أن الأبحاث اللغوية لا بد لها أولاً من المادة اللغوية الصحيحة ، كما أن النحو لا بد له من أن يتناول تركيب الجملة بأسرها ، لا أن يقف عند النظر في أواخر الكلمات فقط .

ونعالوا بنا الآن نستعرض سوياً بعض نصوص من هذا الكتاب لكي نرى مما قليلاً من النماذج التي تلقى ضوءاً على منهج سيبويه ، ولكي تكون لدينا بعد ذلك صورة حية عن هذه الأفكار والمعاني التي ذكرناها بصدده منذ قليل :

يقول سيبويه في الباب السادس من الجزء الأول : « هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة » - فله مستقيم حسن ، وعحال ، ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب . فأما المستقيم فقولك أتيك أمس وسأتيك غداً ؛ وأما المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول أتيك غداً وسأتيك أمس ؛ وأما المستقيم الكذب فقولك حملت الجبل وشربت ماء البحر ونحوه ؛ وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه نحو قولك قد زيداً رأيت ، وكى زيد يأتيك وأشباه هذا ؛ وأما المحال الكذب فأن تقول سوف أشرب ماء البحر أمس » .

وبلاحظ القارئ هذه الفقرات أن الصلة تكاد تكون مفقودة بين ما جاء في هذا الباب من كتاب سيبويه وبين ما هو متعارف عليه من الموضوعات النحوية التي تدرس في كتب النحو الآن ؛ فقد عرفنا ولا نزاع نسمع من كثير من النحاة المعاصرين أن موضوع علم النحو البحث في بنية الكلمة وشكل أواخرها وإذن فعانى الجمل ومفهوم التراكيب اللغوية ، والصلة بين أجزاء الجملة الواحدة وما يمكن أن يراد منها ، كل ذلك لا يدخل ضمن نطاق الدراسة

النحوية وفق ماسار عليه العلماء بعد أن شققوا المعارف اللغوية وخصصوا لكل ميدان من ميادينها بحثا خاصا وعلما مستقلا . ومن هنا يظهر الفرق بين الأبحاث اللغوية في كتاب سيويه وبين ماتعارف عليه العلماء في العصور المتأخرة بعد أن انفصلت هذه العلوم اللغوية بعضها عن بعض واستقل كل علم منها بموضوع خاص .

ولقد وجد علماء البلاغة في هذا الباب نفسه مادة قيمة لدراساتهم البلاغية ولأبحاثهم في هذا العلم . وهامو ذا ابن سنان الحفاجي يستغل مادة هذا الباب في كتابه سر (١) الفصاحة ، وهو من الأبحاث البلاغية الخالصة ، فيبين صلة اللفظ بالمعنى ، ثم يتناول مفهوم المعاني من حيث الصدق والكذب والاستحالة والأمكان .

ويقول سيويه أيضا في الباب الثاني والأربعين من الجزء الأول :

« هذا باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام وللإيجاز والاختصار » فن ذلك أن تقول على قول السائل كم صيدَ عليه ، وكم غيرُ ظرف لما ذكرت لك في الاتساع والإيجاز فتقول صيدَ عليه يومان وإنما المعنى صيدَ عليه الوحشُ في يومين ولكنه اتسع واختصر ...

[ثم يضي هنا سيويه في ضرب الأمثلة العديدة وشرحها على هذا النمط ليشرح وجهة نظره في أمثال هذا التركيب حتى يقول] ، ومن ذلك أن يقول كم ضربَ به فتقول ضرب به ضربتان وضرب به ضرب كثير ، ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا) ، إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملا في الأهل لو كان هاهنا ، ومثله (بل مكر الليل والنهار) وإنما المعنى بل مكرهم في الليل والنهار وقال تعالى (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر) إنما هو ولكن البر من آمن بالله ، ومثله في الاتساع قوله عز وجل (ومثل

(١) سر الفصاحة ، ص ٢٢٧

الذين كفروا كمثل الذى ينعى بما لا يسمع إلا دعاء ونداء فلم يُشبهوا بما ينعى
وانما شُبِّهوا بالمتعوق به وإنما المعنى مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناق
والمتعوق به الذى لا يسمع ، ولكنه جاء على سعة الكلام والابحار لعلم المخاطب
بالمعنى ، ومثل ذلك من كلامهم بنو فلان يطؤون الطريق وإنما يطؤون أهل
الطريق الخ »

وليس من الصعب أن يلاحظ القارئ هنا أيضا الاتجاه الخاص فى هذا
الباب ، فالمشكلة التى تتمثل أمام سيويه هنا ليست مشكلة بنية الكلمات ،
ولا مشكلة ما يعترى أواخرها من الحركات المختلفة ، وإنما هى مشكلة حذف
بعض الكلمات من التراكيب اللغوية اختصارا فى الكلام واكتفاء بدلالة البعض
الآخر عليها ، وهذا ضرب من ضروب الأساليب البلاغية ، وميدان من تلك
الميادين التى تتجلى فيها عبقرية اللغة ، ويتضح من خلالها لون من ألوان فلسفتها
ومن أجل ذلك قد أصبح هذا البحث من كتاب سيويه فيما بعد مصدرا هاما
من مصادر عبد القاهر الجرجاني فاستغله استغلالا واسعا فى كتابه أسرار
البلاغة .

ولم يكف الجرجاني بفهم هذا البحث ليكتب عن المجاز فى اللغة ويشرح
طرق استعماله المختلفة ، بل إنه أخذ كثيرا من نفس الشواهد التى ذكرها
سيويه ، وجمعتها بنصها ليبين بواسطتها أنواع المجاز ، وليصل من وراء ذلك
إلى سر من أسرار البلاغة فى القول .

وننتقل الآن إلى باب آخر من أبواب كتاب سيويه ، وهو الباب الرابع
والبعون من الجزء الأول أيضا حيث يقول :

« هذا باب ذكر معنى لبيك وسعديك وما اشتقا منه » - وإنما ذكر

(١) انظر أسرار البلاغة ، فصل فى الحذف والزيادة وهل هما من المجاز أم لا ،
ص ٣٦٢ - ٣٦٨ ؛ طبعة ثالثة بمطبعة الحلبي مع تعليق الأستاذ محمد رشيد رضا ؛ ثم اقرأ أيضا
الفصول الأربعة السابقة لهذا الفصل فى نفس الطبعة من ص ٣١٦ إلى ٣٦٢

لِيُبَيِّنَ لَكَ وَجْهَ نَصْبِهِ كَمَا ذَكَرَ مَعْنَى سُبْحَانَ. حدثنا أبو الخطاب (١) أَنَّهُ يُقَالُ
لِلرَّجُلِ الْمَدَامُ عَلَى الشَّيْءِ لَا يَفَارِقُهُ ، وَلَا يَقْلَعُ عَنْهُ قَدْ أَلْبَ فَلَانٌ عَلَى كَذَا وَكَذَا
وَيُقَالُ قَدْ أَسْعَدَ فَلَانٌ فَلَانًا عَلَى أَمْرِهِ وَسَاعَدَهُ وَالْإِلْبَابُ وَالْمُسَاعَدَةُ ذَنْوٌ وَمَتَابَعُهُ
إِذَا أَلْبَ عَلَى الشَّيْءِ فَهُوَ لَا يَفَارِقُهُ وَإِذَا أَسْعَدَهُ فَقَدْ تَابَعَهُ فَكَأَنَّهُ إِذَا قَالَ الرَّجُلُ
لِلرَّجُلِ يَا فَلَانُ فَقَالَ لِيَبِّكَ وَسَعْدِيكَ فَقَدْ قَالَ قَرِيبًا مِنْكَ وَمَتَابَعَةٌ لَكَ فَهَذَا تَمْثِيلٌ
وَإِنْ كَانَ لَا يَسْتَعْمَلُ فِي الْكَلَامِ كَمَا كَانَ رِأْيَاءُ اللَّهِ تَمْثِيلًا لِسُبْحَانَ اللَّهِ وَلَمْ
يُسْتَعْمَلْ ، وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ لِيَبِّكَ وَسَعْدِيكَ يَعْنِي بِذَلِكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ كَأَنَّهُ
يَقُولُ أَيُّ رَبِّ لَا أَتَأْنَى عَنْكَ فِي شَيْءٍ تَأْمُرُنِي بِهِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ تَقَرَّبَ إِلَى اللَّهِ
بِهَوَاهُ وَأَمَّا قَوْلُهُ وَسَعْدِيكَ فَكَأَنَّهُ يَقُولُ أَنَا مُتَابِعُ أَمْرِكَ وَأَوْلِيَاءُكَ غَيْرُ مُخَافٍ
فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ تَابَعَ وَأَطَاعَ وَطَاوَعَ ... » وَهَكَذَا يَمْضِي سَيُوبِيهِ فِي عَرْضِ
مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْأَمْثَلَةِ شَارِحًا لَهَا ، وَمَعْلَلًا لَصِيغَهَا ، وَمُبَيِّنًا وَجْهَةَ نَظَرِهِ فِيهَا .
وَالْقَدَرُ مِنَ النَّحْوِ ، الَّذِي يَدُورُ فِي هَذَا الْبَابِ وَفِي نَظَرِ النَّحَاةِ الْمُتَأَخِّرِينَ ،
ضَبِيلٌ جَدَا إِذَا مَا قِيسَ بِشَرْحِ التَّرَاكِيِبِ اللَّغَوِيَّةِ وَالتَّحْلِيلِ الدَّقِيقِ لَهَا . عَلَى أَنَّا
حِينَ نَمَعْنُ النَّظَرَ فِيهَا تَنَاوَلَهُ سَيُوبِيهِ مِنَ الْبَحْثِ اللَّغَوِيِّ خِلَالِ هَذَا الْبَابِ وَحَدَهُ
نَجِدُ أَنَّ الْمُؤَلِّفَ يَنْقُذُ إِلَى أَعْمَاقِ اللَّغَةِ وَيُبَيِّنُ فِلْسَفَةَ التَّرَاكِيِبِ ، وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ
رَأَيْنَا الشَّعَالِيَّ يَقْتَبِسُ مِنْ هَذَا الْبَابِ وَمِنْ أَمْثَالِهِ فِي الْكِتَابِ بَعْضَ الْمَوْضُوعَاتِ
لِيُؤَلِّفَ مِنْهَا مَادَّةَ كِتَابِيهِ : فَتَقَّةُ اللَّغَةِ ، وَسِرُّ الْعَرَبِيَّةِ ؛ كَمَا رَأَيْنَا الْمَغْوِيَّ الْفِيلْسُوفَ
أَبْنَ جَنِّي ، يَعْتَمِدُ عَلَى أَمْثَالِ هَذَا الْبَحْثِ عِنْدَ سَيُوبِيهِ لِيَخْرُجَ لِلنَّاسِ أَبْحَاثُ
الْمَغْوِيَّةِ الْفِلْسُفِيَّةِ ، وَخُصُوصًا مَا جَاءَ مِنْهَا فِي كِتَابِهِ « سِرُّ صَنَاعَةِ الْأَعْرَابِ » .

وَهُنَاكَ غَيْرُ هَذَا وَذَلِكَ أَبْوَابُ أُخْرَى فِي الْكِتَابِ تَبَيَّنَ بِوَضُوحٍ إِلَى أَيِّ حَدٍّ
قَدْ اعْتَمَدَ عَلَيْهَا عُلَمَاءُ الْأَصُولِ ، وَالْقِرَاءَاتِ ، وَالْعُرُوضِ لِكَيْ يَتَخَذُوا
مِنْهَا بِدَوْرِهِمْ مَادَّةً لِأَبْحَاثِهِمُ الْخَاصَّةِ فِي هَذِهِ الْعُلُومِ .

عَلَى أَنَّ هَذَا الْكِتَابَ ، كَغَيْرِهِ مِنَ الْكُتُبِ الْأُخْرَى ، لَا يُمْكِنُ أَنْ يَسْلَمَ
مِنَ النَّقْدِ ، كَمَا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَخْلُو مِنَ الْهَفَوَاتِ ؛ بَلْ لَعَلَّهُ مِنْ أَكْثَرِ الْكُتُبِ تَعَرُّضًا

(١) كَلَّمَا ذَكَرَ سَيُوبِيهِ فِي كِتَابِهِ هَذِهِ الْكِنْيَةَ - حَدَّثَنَا أَبُو الْخَطَّابِ - يَقْصِدُ الْأَخْفَشَ الْإِكْبَرِيَّ
وَهُوَ أَحَدُ الْأَخْفَشَةِ الثَّلَاثَةِ الْمَشْهُورِينَ فَهُنَاكَ الْأَوْسَطُ وَالْأَصْفَرُ أَنْظَرَ بَغْيَةَ الْوَعْدَاءِ ص ٤٣٩

للقند ؛ وهذا في نظرنا يعتبر دليلا غير مباشر على مكانة هذا الكتاب ومبلغ
باحظي به من عناية العلماء واهتمامهم . ومن الانصاف أن نقرر أن ما في هذا
الكتاب من هفوات ينبغي ألا ننظر إليها مجردة لنصدر أحكاما عليها ؛
بل بحمل بنا أن نضعها بجانب ما هنالك من حسنات ليكون الحكم صادقا نزيها .

نقدوه من ناحية الشكل كما نقدوه من ناحية الموضوع ؛ فقالوا
إن الكتاب ليس من عمل سيوييه وحده وأن هناك ما يزيد على الأربعين
عاما قد اشتركوا في وضعه ، بل قد ذهب بعضهم إلى حد المغالاة
فقال إن مجهود سيوييه في هذا الكتاب يعتبر أقل من مجهود أى شخص آخر ؛
وقالوا كذلك إن الكتاب يحتوى على كثير من الخلط وسوء الترتيب ،
والذى يعنينا من هذين الشقين من النقد إنما هو الشق الثانى ؛ ويبدو
أن الدافع إليه هو أن النقاد حينما حرروا آراءهم في هذا قد نسوا أو تناسوا
أن هذا الكتاب يعتبر أول موسوعة عربية تجمع المعارف اللغوية في شتى
نواحيها محاولة من حين إلى آخر أن تشرح ما غمض ، وتبين ما استغلق ،
وتعلل ما دق ، وتحلل ما تعقد ؛ وجل ذلك في رأينا من عمل شخص
واحد ، هو سيوييه ؛ وأما ما يمكن أن ينسب إلى الآخرين من العلماء
في هذا العمل الضخم فهو ثانوى ضئيل لا يعدو أن يكون إضافات بسيطة
قصدها نسبة بعض الشواهد الشعرية إلى أصحابها ؛ على أن سيوييه نفسه
قد تكفل بذكر بعضها (١) ، كما تولى بنفسه أيضا إضافة الآراء النحوية واللغوية
إلى شيوخه من العلماء السابقين في وضوح وبأمانة علمية تشبه الأمانة
الدقيقة عند رواية الحديث .

ثم نقدوه من ناحية صعوبة التراكيب ، وغرابة المصطلحات ، وتعقيد
المعاني ، والمبالغة أحيانا في الاسترمال ؛ ولكن فأت هؤلاء النقاد أن اللغة

(١) يأتى الاستاذ المشرق - يوهان نك - إلا أن يقرر : « فقد ثبت لدينا بصورة أكيدة
أن سيوييه ساق جميع شواهد دون تسمية الشعراء » ص ٥٢ من كتابه - العريه - ترجمة الدكتور
عبد الحليم النجار ؛ على أن هذا التأكيد من جانب - يوهان نك - ليس من السهل أن نعلم له به
إذا أننا لم نجد في المراجع العربية كلها ما يثبت ذلك صراحة ؛ ولكن ما هنالك حذس واستنتاج
قد يوصل إلى الحقيقة وقد يجانبها .

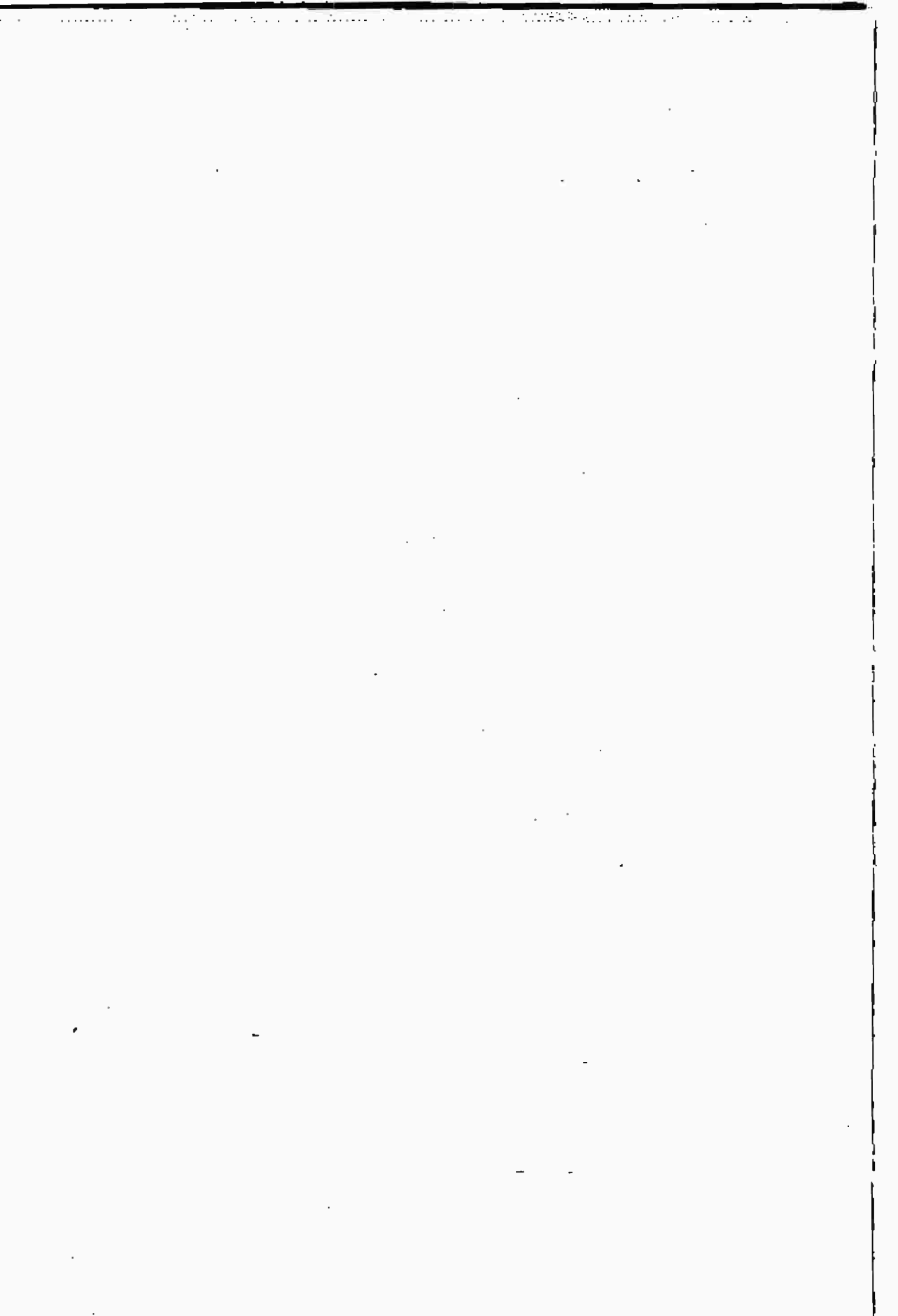
في تطور مستمر ، وأن لغة عصر تختلف ، الى حد ما ، عن لغة عصر آخر ، فهناك كلمات نحيما وأخرى تموت . كما أن هناك اصطلاحات يقدر لها البقاء فتنتشر ، وأخرى لا تكاد تتجاوز العصر الذي نشأت فيه . وكان ينبغي على هؤلاء النقاد أن يذكروا الفرق الزمني بيننا وبين صاحب الكتاب ، فهناك ألف ومائتا سنة [مات سيويه على أرجح الآراء في سنة ١٨٠ هـ] وليس ذلك بالشئ القليل .

وبعد ، فهذا هو كتاب سيويه ، وذلك هو الدور الذي قام به في شتى نواحي الثقافة العربية المختلفة ، وتلك هي المكانة التي وصل إليها في تقدير العلماء بالنسبة لمادته ومدى ما يحققه للدارسين من نفع في الأبحاث اللغوية .

وإذا كان هذا هو شأن كتاب سيويه فخليق بنا الآن أن نتجه اليه ، وأن نعمل جاهدين على إحيائه ، فندرسه من جديد ، لا كما درسه الأوائل ، بل وفق ما تتبعه مناهج البحث العلمي الحديث في الدراسات اللغوية مستخدمين في ذلك معارفنا باللغات الأجنبية وما دار حولها من دراسات وأبحاث ؛ فهو أجل مصدر نستطيع أن نعرف بواسطته طائفة عظيمة من لهجات العرب المختلفة ، التي أعملها علماء اللغة ، مكثفين بلهجة قريش ليقيموا عليها دراساتهم ؛ كما أنه يعتبر أيضا أجل مصدر نستطيع أن نعرف بواسطته نحو الخليل بن أحمد ، ونحو يونس بن حبيب ، ونحو أمثالهما من العلماء السابقين الذين لم يتركوا مؤلفا يتحدث عنهم ، وينصح عن وجهة نظرهم ، وبين أسسهم التي أقاموا عليها آراءهم النحوية .

وهناك غير هذا وذلك موضوعات متعددة أخرى يمكن بحثها ودراستها في محتويات هذا الكتاب . ونحن إذ نصنع ذلك نحقق كتبنا لمعارفنا ، وإحياء لثرائنا ، وتحاولا صادقا مع هذه النهضة التي نحيها ، والتي بدأنا ننعم بثمارها ؛ تلك النهضة التي شملت الكثير من نواحي الحياة الاجتماعية وأخذت أصدائها تتردد في جميع أنحاء الدنيا .

إننا إذ نصنع ذلك نستطيع أيضا أن نقضى على تلك الاسطورة القائلة بأن الأبحاث اللغوية التي سبقت عصر سيويه قد ضاعت وليس هناك من سبيل الى معرفتها ، كما نستطيع أيضا أن نجبي ذكرى أسلافنا ونكرمهم ، وفي تكرمهم مجد لنا وعزة لثرائنا .



أبو القاسم بن قسي وكتابه "خلع النعلين"

بقلم أبراهيم عفيفي

تمهيد

ظهرت حوالى سنة ٥٤٠ بمدينة المريّة بالأندلس مدرسة صوفية لها الطابع الثيوسوفى الذى غلب على متأخرى مدارس التصوف فى الشرق الإسلامى . وكانت المريّة إذ ذاك أعظم مركز روحى فى المغرب العربى على الإطلاق . ولم يكن لهذا النوع من التصوف قبل ذلك وجود فى الأندلس أو شمال إفريقيا ، كما لم تكن بهما حركة فلسفية جذيرة بهذا الاسم ، وذلك للموقف العدائى الذى وقفه فقهاء المالكية من التصوف والفلسفة على السواء : فقد اضطهد هؤلاء المزمعون كل نوع من أنواع التفكير الحر — داخل الدوائر الدينية وخارجها — وأحرقوا كتب الفلاسفة — بل كتب أبى حامد الغزالى — علناً فى الأسواق . لهذا لم نجد من مظاهر التصوف فى هذه البلاد — حتى منتصف القرن الخامس — سوى الزهد الساذج الذى كان منتشرأ بين طوائف لا تكاد تعرف من الفلسفة ولا من التصوف الإشرافى شيئاً ، وإن كان بعضهم على حظ غير قليل من علم الكلام والعلوم الإسلامية الدينية واللغوية .

ومن المريّة انتشر نوع جديد من التصوف إلى سائر أنحاء شبه الجزيرة الأندلسية لاسيما إشبيلية وقرطبة وغرناطة البرنغال . ففى المريّة ظهر شيخ الصوفية أبو العباس ابن العريف المتوفى سنة ٥٣٧^(١) وعحمد بن عيسى الألبيرى المتصوف . وفى إشبيلية ظهر الصوفى الكبير أبو الحكم بن رّجّان المتوفى سنة ٥٣٦^(٢) . وفى قرطبة ظهر أبو بكر المايورقنى^(٣) أحد تلاميذ ابن العريف ؛ وقد كان إماماً

(١) راجع ترجمته فى المعجم لابن الأبار رقم ١٤ والصلة لابن يشكرال ج ١ ص ٨٤ رقم ١٧٥

(٢) راجع ترجمته فى التكملة لابن الأبار ج ٢ ص ٨٢

(٣) راجع ترجمته فى التكملة لابن الأبار ج ١ ص ١٧٣ ، والمعجم له رقم ١٢٢

في الحديث والفقه والتصوف . وفي شلب بغرب الأندلس ولبلة ومرثلة
ثم في المرية ظهر الشيخ أبو القاسم بن قسي المتوفى سنة ٥٤٦ ، وكان من أبرز
تلاميذ ابن ريجان .

والظاهر أن التصوف في الغرب الإسلامي في الفترة ما بين سنة ٤٥٠ و ٥٦٠
كان يمر بمرحلة انتقال واضحة المعالم من الطور البدائي الساذج الذي هو طور
الزهد والرياضة وحياة المجاهدة ، إلى الطور الفلسفي الذي ظهرت ثماره كاملة
ناجحة في مذهب الشيخ محيي الدين بن عربي فيما بعد . وتمثل مدرسة
ابن العرييف والمياورقي وابن ريجان وابن قسي المرحلة الوسطى من هذه الفترة .
فعلى الرغم من محاربة الفقهاء وتزمتهم وجمودهم ، شقت الفلسفة طريقها إلى الغرب ،
وظهر فيها أعلام لهم خطرهم في تاريخ الفلسفة الإسلامية أمثال ابن باجة المتوفى
سنة ٥٣٣ وابن طفيل المتوفى سنة ٥٣٦ وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ . ولكن
الفلسفة — فيها عدا فلسفة ابن طفيل — ظلت بعيدة إلى حد كبير عن التصوف .
إلا أن التصوف لم يظل بمعزل تام عن الفلسفة ، فقد كان من أغراض رجال
المدرسة الجديدة أن يدخلوا العنصر الفلسفي إلى تصوفهم ، مبتدئين بالغزالي
الذي اتخذوه أعوذجاً لهم وأستاذاً ، ولذلك نراه — ونرى ابن قسي بوجه
خاص — يعكفون على كتبه تحصيلاً وتدريماً ، وينشرون آراءه ويدافعون عنها
في إيمان وحرارة . وكان من الطبيعي أن يتخذوا من الغزالي أستاذاً ومن تعاليمه
دستوراً وطريقاً ، لأنه كان أدنى إلى مشربهم في فهمه للدين وموقفه منه
ومن التصوف . على أن ثقافتهم الروحية والفلسفية لم تقف عند الغزالي وكتبه ،
بل اتصلت كذلك بذلك الجزء الضخم من التراث الفلسفي اليوناني الذي ترجم
في الشرق ثم نقل إلى الأندلس : ومن ذلك فلسفة أفلاطون وأرسطو
والأفلاطونية الحديثة ، كما اتصلت بمؤلفات فلاسفة الإسلام الشرقيين أمثال
القارابي وابن سينا وإخوان الصفا ، وبمؤلفي كبار المتكلمين لاسيما المعتزلة ،
ومؤلفات الصوفية الشرقيين حتى عصر القشيري . نعم لم تظهر في تصوفهم نزعة
فلسفية واضحة على نحو ما ظهرت هذه النزعة في تصوف ابن عربي في الجليل

الذي نلاهم ، ولكنهم اتجهوا بالتصوف وجهة جديدة ذات طابع إشراقي
متميز في أساليبه ومصطلحاته ومعانيه كما يشهد بذلك مؤلفات ابن برجان^(١).
وابن العريف^(٢) وأبي القاسم بن قسي موضوع هذا المقال^(٣).

(١) مثل (١) شرح أسماء الله الحسنى : مخطوط بالمتحف البريطاني Or 411 1612 ، (٢)
كتاب لسان الحق المبحث في الأمر والخلق : مخطوط بباريس Arabe 2642 . وقد تبين لي
أن هذا الكتاب هو بيمينه الكتاب الأول على الرغم من اختلاف الكتابين في العنوان : ولم يلتفت
بروكلمان إلى هذه الحقيقة : انظر بروكلمان ج ١ ص ٤٣٤ ، (٣) تفسيره للقرآن : مخطوط
Cod. 83. بمونخ.

(٢) مثل كتاب معادن المجالس وهو مطبوع الآن .

(٣) مثل كتاب خلق النملين .

ابن قسي الشاعر

هو الشيخ أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي : من أهل شلب أو أهل مرتلة بالأندلس على بعض الأقوال (١) . والظاهر أنه لم يكن من أصل عربي إسلامي ، فقد قيل أنه انحدر من أصل مسيحي إسباني تارة ، ومن أصل رومي تارة أخرى . كان يشتغل بالتجارة ، ولكنه كان على حظ وافر من الذكاء والدهاء والعلم ، بل كان أديباً وشاعراً .

ولما ثارت الحرب والاضطرابات في إفريقية ضد دولة المرابطين وأزالت سلطتهم ، قامت في الأندلس ثورات مماثلة للقضاء على حكمهم فيها ، وكانت أمبانيا - كما كانت إفريقية - ترزح تحت حكم هذه الطائفة المتغترسة المزمطة الجائرة .

وكان أول من أعلن هذه الثورة في وجوههم رجلاً غريب الأطوار والأحوال من رجال جنوب أمبانيا هو أبو القاسم بن قسي الذي نحن بصدده ، فكانت ثورته هذه أول ثورة في الأندلس في أعقاب الدولة اللمتونية (٢) .

وقد اتصل ابن قسي في جولة من جولاته الكثيرة في أسبانيا بالشيخ أبي العباس بن العريف شيخ الصوفية بالمرية التي كانت أعظم مركز للتصوف بالأندلس على الإطلاق ، كما اتصل بابن ريجان تلميذ ابن العريف وأخذ عنه طريقته ومذهبه الصوفي . ولما دعا حاكم إفريقية عيلى بن يوسف أبا العباس ابن العريف وأبا الحكم بن ريجان إلى مراکش وأودعهما السجن حتى ماتا سنة ٥٣٦ هـ ضفاً للجولان قسي وأصبح شيخ الصوفية في أسبانيا غير منازع : فجمع حوله الأصحاب والأتباع ، وجذبت مواهبه النادرة إليه كثراً من أولئك الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم « المزيدين » : فكانوا في الظاهر طائفة دينية أو فرقة صوفية ، وفي الحقيقة أداة سياسية استخدمها ابن قسي في تحقيق مظاهره

(١) يقال أحياناً أحمد بن قسي المرتلي : يقول ابن الخطيب في أعمال الأعلام ص ٢٤٩ : مرتلة وهي بلد أبي القاسم أحمد بن الحسين بن قسي .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٤٨

في محاربة المرابطين والوصول إلى منصب الحكم . وربما كانت غايته أيضاً -
وهي غاية عرضية - الانتقام للإسلام والمسلمين من أولئك الذين خنقوا
الحرية الدينية والسياسية حقبة غير قصيرة من الزمن .

وقد ادعى ابن قسي - كما ادعى المهدي في شمال إفريقيا ، أنه على مذهب
الغزالي الذي قضى المرابطون بتكفيره وأحرقوا كتبه - فكان يقرأ على أتباعه
كتب أبي حامد ويدافع عن آرائه ، ولكنه كان يختص « مريديه » بمجلات
سرية يدير معهم أساليب الثورة ضد المرابطين .

يقول ابن الخطيب : « وكانت هذه الطريقة قد كثرت يومئذ بغرب
الأندلس - لا سيما بمدينة شلب (Selves) ، وكثر خوضهم في الكتب التصوفية
وموضوعات الغلاة من الباطنية ، والكلف برسائل إخوان الصفا وأمثال
ذلك . وانتشر هذا الرأي بشلب وكبله ونظر مرجلة ... وكثر جمعهم ووقع
الحديث بهم ... وكان أبو القاسم بن قسي هذا في زمان فتائه وشيئته مشرفاً
بشلب من عمل إشبيلية إلى أن أظهر (ظهر ؟) وتصدق بجميع ماله وتطوف
على الأندلس وابتنى رابطة بقرية جللة من قرى شلب كان يجمع بها دائرته
التي دارت بها على الأندلس دائرة السوء ، وادعى الولاية وتسمى بالمهدي
وكثرت مخاريقه ، واشتهر أنه حج من ليلته ، وأنه كان يتاجى بما شاء ويتفق
من الكون ، وتتابع الناس إليه بالرحيل ، وانصل به أقوام من أهل البيوتات
والأجناد » (١).

فالظاهر من عبارة ابن الخطيب أن ابن قسي لما عاد إلى شلب مسقط رأسه
أسس بها رباطاً للتصوف وجعله مركزاً لمريديه ، ومن هذا المركز انتشرت
تعاليمه وذاعت مخاريقه من كرامات وخوارق عادات ، وأنه التف حول
جمهور كبير من الطلاب والمعجبين ، وكان من بين هؤلاء بعض سراة القوم
وكبار الجنيد أمثال أبي الوليد محمد بن عمر بن المنذر من أهل شلب وأعيانها (٢) ،

(١) أعمال الأعلام : نفس المرجع .

(٢) من أصدقاء ابن قسي المخلصين ورفقائه في صباه : كان واسع المعرفة ميالاً إلى حياة العزلة
التي كان ينشدها على شاطئ البحر . أثر عت أنه وزع ثروته الطائلة على الفقراء وأخذ يدرس
كتب الغزالي .

ومحمد بن يحيى المعروف بابن القابلة الذى يقول فيه ابن الخطيب : « كان فريد
دهره صرامة ودهاء وشجاعة وبلاغة : رسائله مشهورة ، وفصاحته مذكورة
رمى به (ابن قسى) غرضه وجعله سيف ثورته وعضد دولته (١) . وكان
من أكبر أتباعه أيضا محمد بن يحيى الشلطيشى الذى كان له الفضل فى بث
دعوة أستاذه وجمع الأتباع له .

ويمكن القول بأن سنة ٥٣٩ كانت بدء حركة المريدن الدينية والسياسية
التي كان لها هدف مزدوج كما قلنا : تحرير الدين من التزمت والرجعية ،
وتحرير الحكم من استبداد المرابطين ، فوق إشباع المطامع الشخصية لمؤسسيها .

ولما استقر الأمر لابن قسى وثبتت قدمه خلع القناع الدينى وظهر بصورة
الزعيم الشعبي الذى يدعو إلى تحرير بلاده من نير المقتصين ، من غير أن يظهر
عداء مكشوفاً للمرابطين . ولكنه سرعان ما أعلن هذا العداء عندما استولى
على حصن مرتله المنيع بعد أن مهد لذلك بأرساى محمد بن القابلة إلى المدينة
ليهد له الطريق : فإنه بعد الاستيلاء على هذا الحصن سنة ٥٣٩ سمى نفسه
إماما ، وكتب إلى البلاد يندب الناس إلى الثورة على المرابطين .

توالى بعد ذلك سقوط الحاميات والقلاع وتسليم المدن فى سهول الوادى
البانع ، وخضع غرب الأندلس كله لثوار المريدن فى سرعة عجيبة ،
وانتشرت هذه الثورة انتشار النار فى الهشيم ضد المرابطين فى جميع أنحاء
الأندلس .

وفى سنة ٥٤٠ نجح ابن قسى فى الاستعانة بعبد المؤمن بن على أمير
الموحدين ونجح فى تأليه على المرابطين ، بعد أن بين له ما فعل بهم فى الأندلس ،
وقدم إليه طاعته وأقنعه بأنه يدين بنفس المعتقدات التى يدين بها الغزالي
والمهدي . التقى به فى تلك السنة فأحسن عبد المؤمن وفادته ، ثم انصرف
إلى الأندلس بعسكر الموحدين . وهو أول عساكرهم وباكورة تغلبهم

(١) أعمال الأعلام ص ٢٥٠

على المرابطين . ولم يلبث الموحدون أن احتلوا مابقي في أيدي المسلمين
من الأندلس (١) .

غير أنه حدثت بعد ذلك أحداث وتوالت خطوب على ابن قسي وأتباعه
فقد نجح أحد قواد المرابطين المعروف بابن غانية في أن يحدث الفرقة بين شيخ
المريدين وخاصة ولاته وأصحابه كابن سيد راي صاحب يابرة ، ومحمد بن عمر
صاحب شلب اللذين لم يكتفيا بهجر ابن قسي ، بل انضما إلى صفوف المرابطين
في محاربته ، في الوقت الذي تخلى فيه الموحدون عن معاونته . فلما ضيق عليه
الخناق لجأ إلى الفونس هنريكيث Enrique ملك البرتغال الذي يسميه ابن الخطيب
« صاحب قلماية » (Coimbra) فاستقبله هذا الأخير استقبالا حنا وأهدى
إليه حصانا ودرعا وحربة . ودخل معه ابن قسي في حلف ضد المرابطين ،
فأغضب ذلك الحلف أتباع ابن قسي — لأسباب أهل شلب ، فدبروا له مؤامرة
قتل فيها في جمادى الأولى سنة ٥٤٦ ، وحلوا رأسه على نفس الحربة التي أهداها
إليه ملك البرتغال . وبذلك انتهت قصة هذا الصوفي السياسي الثائر ، وانتهت
بموته حركة المريدين بالأندلس .

• • •

ابن قسي الصوفي

ظهر مما تقدم أن أبا القاسم بن قسي كان رجلا دنيا لارجل دين ، ورجل
ثورة وحركة وكفاح لارجل هدوء وتأمل واستغراق ، وهي الصفات التي تتطلبها
الحياة الصوفية . نعم أثر عنه أنه خرج هو وبعض أصحابه عن أموالهم لتوزع
على الفقراء ، ولكن هذا لم يكن من ابن قسي إلا جزءا من الثمن الذي دفعه
للحصول على ثراء أوسع ومجد أرفع . لقد قاد طائفة المريدين باسم الدين مدعيا

(١) تختلف أراء المؤرخين في تفاصيل هذه المسألة التي لا يتسع المقام لذكرها : راجع
ابن خلدون : تاريخ ج ٦ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ، المراكشي ص ١١٦ وابن الأبار -
الحلية الجراء ص ٣٠٠

أنه يحارب بهم الخارجين على مذهب أهل السنة وتعاليم الغزالي ، ولكن حركته كانت سياسية في جوهرها ، دينية في مظهرها .

غير أن ابن قسي رغم كل هذا ينتسب إلى الصوفية ويؤلف في التصوف ويؤسس طائفة المريدين التي ينتسب إليها رجال لم يخطرهم في تاريخ الأندلس الفكري والصوفي في عصره ، فإلى أي صنف من أصناف الصوفية ينتمي إليه هذا الرجل ، وأي درجة من درجات الحياة الصوفية وصل إليها ، وأي تجارب صوفية عالجها ، وأذواق صوفية ذاقها ؟ هذا ما يكشف عنه الكتاب الوحيد الذي نعرفه له في ميدان التصوف . وهو كتابه «خلع النعلين» وتعليقات محيي الدين بن عربي عليه في الشرح المنسوب إليه وفي غيره من كتبه . ولو صحت نسبة شرح خلع النعلين إلى ابن عربي لكان من غير شك أهم مرجع في الحكم على ابن قسي الصوفي وعلى كتابه . ولكنني سأدع مناقشة هذه النسبة الآن ، وأبادر بذكر آراء ابن عربي (على افتراض أنه الشارح لخلع النعلين) في ابن قسي ومزله الصوفية .

يرى ابن عربي (١) أن ابن قسي رجل مقلد في جميع مقالاته في كتابه ... ناقل عن غيره من غير ذوق أو كشف من ذاته ... ويقول : « فشرحنا إنما هو لمعنى من نقل عنه ، فقد صحت الرواية أنه ينقل من العبد الصالح وهو خلف الله الأندلسي (٢) الذي كان من أكابر الأميين ، فكان يأتي إلى هذا الرجل فيصنف له ما تلقاه من الروح القدس والنور الإلهي في قلبه ، وكان عند هذا المؤلف فهم وإفصاح في خطابه ، وتضلّع في الأدب والفقه ، وجودة قريحة في صنعة الكتابة ، فكسا تلك المعاني ألفاظاً أدبية وخطابية على قدر فهمه . وقد يخلّ بالمسألة في بعض الأماكن لقصور فهمه عما جاء به ذلك العبد الصالح فقد حصل لنا الفرقان بين ماهو منه وبين ما ينقله . على أنني أعترف بأحواله من غيرى : فإني اجتمعت بولده (٣) وكان ذا فهم ونظنة وسأله عن أحوال

(١) انظر شرح خلع النعلين ص ٧٠ .

(٢) أشار إليه مرة أخرى في ص ٣٥ .

(٣) أشار إلى هذا الاجتماع في الفترحات ج ١ ص ١٧٦ ، ج ٤ ص ١٦٤ س ٦

أيـه فوصـف أحوالـه تدل على ما ذكرناه من قصوره . وفي حديث ترك شيخه ابن خليل (١) له ولأمثاله غنية في معرفة حاله وضيق مجاله . وفي رسالته لعبد المؤمن بن علي (٢) وكلامه فيها وإشارته إلى نفسه — ولم يكن الأمر كما ذكره ، ما يدل على أنه لم يكن محققاً في شأنه ، وأنه كان جاهلاً بمرتبته ونفسه . ويقول ابن عربي في موضع آخر من شرحه على خلع النعلين (٣) « وإنما تكلم (أي ابن قسي) من الطريقة التي نبها عليها من شرح خبر مطابق لما كان يلقي عليه خلف الله الذي قصد بهذا الكتاب جميع ما كان يرد عليه مما يجده في خلواته ، وكان رجلاً أمياً » .

فظاهر من هذه الشهادة القاسية أن ابن عربي كان يحسن الظن بابن قسي ويعظم الاعتقاد فيه إلى أن لقي ابنه وقرأ معه كتاب خلع النعلين ووقف على سيرته مع شيوخه من رجال الطريق ، فتبين له أن الرجل لم تكن له قدم راسخة في طريق القوم ، وأنه كان مجرد ناقل مقلد ، ينقل المعاني التي كانت تنكشف لصوفي أي من أهل العرفان ، فيلبسها ثوباً أدبياً بليغاً ، لأنه أوتي القدرة على الكتابة وفن التأليف ؛ وهو بهذا يذكرنا بأي حيّان التوحيد الذي كان يأخذ أدعية الصوفية — أو بالأحرى يأخذ معانيها — ويصوغها تلك الصياغة الرائعة التي نعرفها فيما أثر عنه من هذه الأدعية .

وإذا صح ما يقوله ابن عربي من نقل ابن قسي عن خلف الله الأندلسي ما كان ينكشف لهذا الصوفي الأعمى من المعاني الروحية في لحظات الإشراق والإلهام ، فسر لنا ذلك ما نلاحظه في كتاب خلع النعلين من غرابة المعاني وضعف الترابط المنطقي ، فهو أشبه بالشطحات الرمزية التي يعوزها وحدة

(١) يشير ابن عربي إلى ابن خليل هذا في الفترحات ج ١ ص ١٧٦ س ٥ فيقول « وكان شيخه (أي شيخ ابن قسي) الذي كشف له على يديه من أكبر شيوخ المغرب يقال له ابن خليل من أهل لبلّة » .

(٢) في تاريخ ابن خلدون ، ج ٦ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ذكر لهذه الرسالة التي أرسلها إليه في تلمسان فأذكر عبد المؤمن ما ورد فيها من نعمت ابن قسي نفسه بالمهدي

(٣) شرح خلع النعلين و ٢٩ أ .

التأليف واتساق الفكر ، بل قلنا تنجمع أجزاءه حول الموضوع الرئيسي الذى وضع له عنوان الكتاب - وهو «خلق التعاليم» المشار إليه فى الآية القرآنية «فاخلق نعليك إنك بالوادي المقدس طوى» . وربما كان أصدق وصف نصف به الكتاب أنه مجموعة من اللوحات الإشرافية التى خطرت بقلب ذلك الصوفي الملهم - خلف الله - فلما تلقاها ابن قسى عن أستاذه حاول أن يدخل فيها شيئاً من الوحدة والنظام اللذين تقتضيهما صناعة التأليف ، ولكنه فشل فشلاً ذريعاً فيما تورط فيه من قوضى الاصطلاحات التى وضع بعضها وضعاً ، وأخذ البعض الآخر من الآيات القرآنية والأخبار النبوية ، ومزج هذه بتلك مزجاً أغلق معاني الكتاب وبعد به عن مستوى التأليف القويم .

كان هذا سبباً من أسباب استغلاق الكتاب وصعوبة فهمه . وهناك سبب آخر لا يقل عنه أهمية وخطراً ، وهو استسلام ابن قسى للأساليب البلاغية الصارخة ، وتحميله الجاز فوق الجاز والاستعارة فوق الاستعارة ، شأنه فى ذلك شأن الكثيرين من أدباء الأندلس : فهو يعبر عن أدق المعاني المجردة فى مسائل الألهيات بهذا الأسلوب الخطاطى القضااض ، ويضرب لها الأمثال من الأمور العامة المحسوسة ، ويذهب مع الأمثال إلى أقصى لوازمها ، حتى ليخيل للقارئ أنه يقرأ عن المثال لا عن الموضوع الممثل له .

استمع إليه وهو يتكلم عن العلوم الألهية اللدوقية ، يقول :

«فهى العذراء الرزان ، تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار : من بنات الأعراب ، لا يحويها بلد ولا يحيط بها سور [ولا يحصل عليها] إلا من عنده وريق السر العلمي وذهب النور العملى فمن كان عنده صداق مثل وإيجاب طيب وحل فليقدم ذلك بين يدي خطبته ، فهو عروس ، وليتخذها لنفسه نعمى خلد ورحى أبد وإن لم يكن عنده ما يبدله مهراً ، وكان كفثاً كريماً برّاً ، فليأجر نفسه ثمانى حجج أو عشر . ثم إذا سار بأهله اختياراً ، وآنس من جانب الطور ناراً ، فليعلم أنه بالوادي المقدس والمقام الأعز الأقدس : فهناك فليخلق التعاليم وليقتبس النور من موضع

القدمين ، فليس إلا النور الحق والكلام الصدق والسر الذي قام به الأمر والخلق » (١) .

انظر إلى أى حد ذهب في ذكر مثلزمات المثال الذي شبه به العلوم الإلهية : فإنه لم يقف عند وصفها بالعدراء بعيدة المثال ، بل ذكر أنها من بنات الأعراب لا تزف إلا إلى فرش الأحرار ، لا يظفر بها إلا من كان لها كفاً وبذل لها ما يليق بها من صداق بعضه من الورق وبعضه من الذهب ، إلى غير ذلك مما يكاد القارئ أن ينسى معه الموضوع الأصلي الذي هو بصدده .

هذا نموذج من كثير مما ورد في الكتاب وعاب به ابن عربي على مؤلفه ، لأنه يرى أن ضرب الأمثال في المسائل المجردة علامة على العجز عن إدراكها ، ودليل على التخطي في شأنها . يقول : « وقد رأينا جماعة ممن تدعى المشيخة في هذا الطريق ببلاد المغرب والمشرق ، ليس لهم من معرفة الله إلا ضرب الأمثال في كل مجلس - عامه وخاصه ، لا يقلون على العلم بالعلوم المجرد في ذاته عن المواد . فهم يخطون عشواء (هكذا !) في دجنة ظلماء لا ظل ولا ماء » (٢) .

وأعظم من هذا خطراً ضرب الأمثال في المسائل التي تتصل بالله تعالى وذاته ، فإنه أمره الشريعة عنه صراحة في الآية « فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون » . أما أن الله تعالى قد ضرب لنفسه المثل في آية النور في قوله « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح الخ فهذا من شأن الله وحده . يقول ابن عربي « فكل من ضرب لله مثلاً فهو إما جاهل لم يعلم أن الله حجر ذلك وحرمة ، أو عالم منتهك لحرمة الله مجاهر بالمعصية بمخالفة الله » (٣) .

لم يتكلم ابن قسي في كتابه بلغة التصوف ، لغة الكشف والذوق ، بأن يلزم الصمت حيناً لزم الصمت ، أو يلجأ إلى الإشارة والتلميح إن اقتضت المناسبة الإشارة والتلميح . ولم يتكلم بلغة الفلاسفة والتكلمين فيعطى المعاني حقها من التجريد ، وإنما تكلم بلغة البلاغة والشعر في مسائل تعلق على البلاغة والشعر ،

(١) شرح خلع النملين و ٢٢ - ٢٥ ب .

(٢) شرح خلع النملين ٤٥ أ .

(٣) نفس المرجع ٤٥ أ .

لأن لغة الشعر منصبة في قوالب حمية مادية ، والتصوف حال فوق المادة والحس ، والأمثال تكشف المعاني اللطيفة ، بل تجسمها : وإنما تضرب الأمثال لإفهام العوام القاصرين الذين لا قبل لهم بإدراك المعاني المجردة المقدسة . ولهذا يصف ابن عربي كتاب خلع التعليين بأنه « كتاب العوام لا كتاب الخواص ، فإن كتب الخواص مجردة عن المادة والمثال ، وهذا غير موجود في هذا التصنيف » (١) .

هذا رأى ابن عربي في ابن قسي الصوفي وفي كتابه ، أما ابن قسي نفسه فيدعي أنه صوفي ملهم ، استمد مادة كتابه من العلم الإلهي الذي انكشف من قبل لموسى ويوسف عليهما السلام ، وأن الله فتح له من مغاليق الأبواب وخفيات الأسباب ما شاهد به الحق شهادة عيان وذوق . فهو يقول : « إن مثال ما أودعناه في هذا الكتاب لكم مثال قصة موسى في نكاح بنت شبيب ، وما تضمنت تلك القصة وما أنتجته . ومثال ما أودعناه أيضاً في هذا الكتاب من العلوم الآلية مثال قصة يوسف . فمثلة ذلك منزلة مرتبة يوسف . ومنزلة فيها منزلة يوسف . فلا تكونوا كأخوة يوسف تلقونها في الحب حمداً من عند أنفسكم ، فإن الله بالغ أمره ، وكل قد عرف قدره ، فإن فعلكم لا يقدح في رتبها » (٢) .

ويقول :

« ولما كانت [أي العالوم المودعة في كتابه] ملكوته الإلقاء [أي متلقاة من الروح القدس وهو جبريل] أمة الإخبار والإملاء [أي مشتقة من نور مشكاة النبي الأمي محمد عليه السلام] وفتح لي من مغاليق الأبواب وبطائن الأسباب رأيت حقائق الرحمة علماً حقيقياً وكشفاً صدقاً » (٣) أي انكشف له العلم الحق الذي انكشف للخضر الذي قال الله فيه « وآتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً » .

(١) نفس المرجع ٢١ ، ٤٨ ب .

(٢) نفس المرجع ٣٠ ب .

(٣) شرح خلع التعليين ٢١ ب .

فإن قسى يدعى أنه اعترف ما أودعه في كتابه من نفس النبع الذى اعترف
منه موسى ويوسف والخضر : أما موسى ففما وقع له في الوادى المقدس
من تجلى الحق له في صورة النار التى وجد عليها هداة ، وما ناجاه به ربه
من جانب الطور الأيمن . وأما يوسف ففما قصه الله علينا من أمر صدق نبوءته
ورؤياه ، وما كشف له عن حقيقة مستقبله مع أخوته وأبيه . وأما الخضر
ففما قصه الله علينا من أمره مع موسى ، وما كان عليه من علم الباطن
الذى أحاط به ولم يحط به موسى .

بل لقد بلغت الجرأة بأن قسى أن ادعى أن منزلته منزلة يوسف ،
لأن مصدر علمه — فيما يزعم — هو المصدر الذى يستقى منه الأنبياء وخاصة
الأولياء علوئهم .

كتاب خلع النعلين وشرحه

أعددت هذا البحث معتمداً على مخطوطتين لإحداهما مخطوطة أياصوفيا باسطنبول رقم ١٨٧٩ Const, Cat, I. 113 وبها شرح ابن عربي على مقتبسات من خلع النعلين . وعنوانها كتاب « شرح كتاب خلع النعلين » شرحه الشيخ الإمام العالم المحقق محيي الدين ، شرف الإسلام ، لسان الحقائق ، علامة العالم ، قدوة الأكار ، أعجوبة الدهر أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد (١) الحاتمي الطائي ثم الأندلسي رحمه الله رحمة واسعة .

وليس بالمخطوطة تاريخ ، ولا اسم لناسخ ، وهي مكتوبة بخط نسخي جميل ، وتقع في إحدى ومبعض ورقة من الحجم المتوسط ، وبها مشها بعض التصحيحات القيمة التي تدل على دقة فهم الناسخ للنص الذي نسخه .

والمخطوطة مضطربة في ترتيب أوراقها مما يرجح أنها جمعت على غير هدى ووضعت على نحو ما تراه في المجلد الذي بين أيدينا . وقد عاينا الكثير من المشقة في وصل بعض أجزاءها ببعض بقدر ما تسمح به الطاقة ، ولكننا لانبعد في الوقت نفسه أن بعض أوراق الكتاب قد سقطت أو ضاعت في مرحلة من مراحل حياة المخطوطة : وهذه مسألة متروكة تفصيل الكلام فيها إلى حين نشر الكتاب إن شاء الله إن قدر له النشر .

وتحتوي المخطوطة على الشرح ومعظم أجزاء النص — لا النص كله ، فإن ابن عربي لا يثبت النص كاملاً وإنما يقتبس منه ما روى له شرحه ، أو ما يجده جذراً بالشرح . ولذلك لا ندرى إلى أي حد تمثل هذه الاقتباسات كتاب خلع النعلين في أصله . وسنظل جاهلين بالمحتوى الكامل لهذا الأصل إلى أن تظهر له نسخة خطية خاصة به .

ومن الغريب حقاً أن تختلف افتتاحية النص الذي أورده ابن عربي عن الانتاحية المعروفة له — وهي التي أوردها صاحب كشف الظنون — مع أنها

(١) أضيف بالهامش ابن العربي .

افتتاحية هامة تستحق الشرح والتفسير : أعنى قول المؤلف « الحمد لله الذى خلق بالحرفين دائرة الوجود ذات الوجهين » ، مع أن ابن عربى يفيض فى شرح فقرات دون هذه فى الأهمية والخطورة . وقد كان هذا من الأسباب التى استرعت نظرى وشككتنى فى الكتاب وفى شرحه بادئ الأمر ، إلى أن درست مادته ، فرجحت أن النص لابن قسى والشرح لابن عربى .

ويحتوى كتاب خلع النعلين حسب شرح ابن عربى على مقدمة هى صدر الكتاب : تكلم فيها المؤلف عن القصة المرسوية والقصة اليومفية : وأربعة فصول أو أربع صحف : الفصل الأول فى الملكوتيات ، والثانى فى الفردوسيات ، والثالث فى الحمديات ، والرابع فى الرحانيات . وفى الفصل الثالث (الحمديات) يتحدث المؤلف عن صلصلة الحرم وسكينة النفس . وكثير من مادة الكتاب لا يتصل اتصالاً مباشراً " بمقام خلع النعلين " وهو مقام التجرد عن علاقات البدن والوقوف فى حضرة الله الذى يتجلى للعبد فى أقصى حالاته ويكشف له عن علمه الملائكى كما كشف لموسى عليه السلام فى الوادى المقدس . ولكن المؤلف يفرد لهذا الموضوع جزءاً خاصاً أورده الشارح فى الورقات ١٢٠ - ١٣٠ .

والظاهر أن كتاب خلع النعلين قد أضيف إليه ما لم يكن فيه - وإن كانت الإضافة من كلام ابن قسى نفسه . فقد ذكر ابن عربى أن الكتاب أضيف إليه فصل فى الرؤية وضروبها عنوانه « خلع الخلع » وإليه يشير ابن عربى بقوله :

اعلم أن هذا الفصل من أوله إلى قوله « فى ترجمة السر المصون فى ذكر القلم وما يسطرون » ليس من كتاب الخلع ، وأن بعض الناس أدرجه فيه ، وهو من كلام ابن قسى رحمه الله صاحب الخلع . وسمى هذا الفصل « خلع الخلع » . ومضمونه الكلام على الرؤية وضروبها ، وضمته رؤية الأفق البين الروحانية والأفق الأعلى . وما ثبت هذا الفصل فى الكتاب الأصل الذى بخط مؤلفه أبى القاسم بن قسى رحمه الله : فإنى اجتمعت بابنه رحمه الله سنة ٥٩٠ والكتاب عنده بخط أبيه وليس فيه هذا الفصل ، فوجهه لى فلم آخذه لسبب كان هناك ، وقال إن هذا الفصل ليس من الكتاب ، وإنه كتبه بعد ذلك

فألحقه به بعض أصحابه (١) . أي نسخ خلع النعلين إذ كان كانت بين يدي ابن عرق
عند شرحه الكتاب ؟ لا بد أنها كانت نسخة غير النسخة الأصلية التي أطلعه
عليها ولد ابن قسي وكانت بخط أبيه ، وإلا ما قال هذا القول .

ونسخة الشرح التي هي نسخة أيا صوفيا نسخة وحيدة إذ لا توجد للشرح -
فيما أعلم - نسخة أخرى . ولهذا كانت لها أهميتها من جهة ، وصعوباتها وجنات
التقص فيها من جهة أخرى .

والمخطوطة الثانية هي مخطوطة محفوظة بدار الكتب بالقاهرة [نصوف
رقم ٦٩٣] تحت عنوان « خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين » تأليف
العارف بالله أبي القاسم بن قسي شيخ الصوفية بالمغرب .

تبتدئ بالحمد لله الذي أوجد بالحرفين دائرة الوجود ذات الوجهين ،
مشتعلة على قوسين ومنقسمة إلى قسمين ، ومتصفة على شطرين ، وخلق
الإنسان على الصورتين الخ ...

وتنتهي بقول المؤلف : سبحانه اللهم أنت الأول والآخر والظاهر
والباطن ، وأنت بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وبكل شيء محيط ،
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، والحمد لله رب العالمين .

ويتلو ذلك في الصفحة الأخيرة من الكتاب كلام في علم اليقين وعين اليقين
وحق اليقين ، ظاهر أنه إضافة من الناسخ .

ويقع الكتاب في ٦٦ صفحة متوسطة الحجم : وتاريخ نسخه سنة ١٣١٥هـ .

فالمفروض أن الكتاب - بحسب عنوانه - هو كتاب خلع النعلين
لابن قسي بلون شرح ، ويتفق عنوانه مع العنوان الذي أورده حاجي خليفة
في كشف الظنون (٢) كما يتفق الاثنان في افتتاحية الكتاب . أما الاسم
الذي أطلقه ابن قسي على كتابه - حسب رواية ابن عرق (٣) فهو « خلع

(١) شرح خلع النعلين : المخطوطة و ٤٨ ب .

(٢) كشف الظنون ج ١ نهر ٧٢٢

(٣) شرح خلع النعلين ٣١ ب .

التعليين واقتباس النور من موضع القدمين » وأما افتتاحيته فهي « الحمد لله رب العالمين وإن ربك هو الفتاح العليم ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » .

غير أنه تبين لي في وضوح بعد قراءة هذا المخطوط ودراسة مادته أنه ليس كتاب خلع التعليين لابن قسي ، على الرغم مما يحمل من عنوان ومن نسبة إلى هذا الصوفي . وأغاب الظن أنه لبعض المتأخرين من أتباع مذهب ابن عربي - جمع مادته من كتب ابن عربي - لاسيما الفتوحات المكية ، ومن بعض عبارات ابن قسي ، واستعان بما كتبه غير هذين المؤلفين في موضوع « خلع التعليين » الذي طرته كثيرون .

وليس أدل على بطلان نسبة الكتاب إلى ابن قسي ، وعلى أخذ المؤلف مباشرة من ابن عربي ، من إشارته صراحة إلى ابن عربي وكتابه الفتوحات كأن يقول مثلاً في ص ١٤ « فإذا كنت ميتاً فلا تعقل ما تقول ولا ما يقال لك وأنت مناجي ، فلا بد أن تكون بصفة من يعقل ما يقول وما يقال له ، فتكون حي القلب فظناً بمواقع الكلام غواصاً على جمع المعاني التي يقصدها من يناجيك بها - أي كما قال الشيخ في الفتوحات » ^(١) .

أضف إلى هذا أن الكتاب يفيض باصطلاحات ابن عربي ومعانيه واتجاهه نحو فكرة وحدة الوجود . وكل هذا بعيد الصلة من منزع ابن قسي ومشربه . فالمؤلف يتكلم عن الأعيان الثابتة والإنسان الكامل ، والخلافة عن الله وغير ذلك مما هو صدى لما أورده صاحب الفتوحات والفصوص . بل مما يحسم الأمر في هذا الموضوع ويدل دلالة صريحة على أن الكتاب ليس خلع التعليين لابن قسي وإنما هو لأحد المتأخرين قول المؤلف :

« ورأيت ظهور الحروف الغيبية من باطن العين الأول الذي هو الغيب المطلق واللاتعين ، وذلك في مشهد عظيم بمحروسة بروسه في العشر الأخير

(١) وهذه المسألة واردة في الفتوحات المكية لابن عربي ج ١ ص ٢٥١ س ٦ في فصل عقده حول معنى خلع التعليين اثنين كانا من جلد حمار ميت .

من رمضان سنة الحادى عشر وألف (١) . فأين سنة ١٠١١ من سنة ٥٤٥
أوسنة ٥٤٦ التى توفى فيها ابن قسى ؟

ليس بين هذا الكتاب وكتاب خلع النعلين لابن قسى من صلة إذن
إلا الاتفاق فى العنوان . أما فيما عدا هذا فالكتابان مختلفان فى الجزء الأكبر
من مادتهما وفى مؤلفيهما . وأقول فى الجزء الأكبر من مادتهما لأن مخطوطة القاهرة
لا تغلو من إشارات إلى بعض المسائل التى أثارها ابن قسى فى خلعه — لاسيما
مسألة الأسماء الإلهية ووحدها . وأغلب الظن أن الكاتب عرفها عن طريق كتب
ابن عربى لا عن طريق كتاب ابن قسى الأصيل : فإن ابن عربى يشير
فى فتوحاته إلى ابن قسى وكتابه خلع النعلين فيما لا يقل عن خمسة عشر موضعا
سنشير إليها فيما بعد .

* * *

نسبة الشرح إلى ابن عربى

قد يثار شئ من الشك حول نسبة « شرح خلع النعلين » إلى الشيخ محي الدين
ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ لأسباب أهمها أنه لم يشير إلى هذا الشرح فى فهرس
مؤلفاته الذى كتبه فى أخريات حياته (٢) : كما أنه لم يشير إليه فى أى كتاب
آخر من كتبه المعروفة لنا — لاسيما كتابه الفتوحات المكية الذى ذكر فيه
الشيخ ابن قسى وكتابه « خلع النعلين » فيما لا يقل عن خمسة عشر موضعا (٣)
وقص قصة اجتماعه بولد ابن قسى فى مدينة تونس سنة ٥٩٠ ودرسته الكتاب
معه ، وإهداء ولد ابن قسى كتاب أبيه إليه . وهو فى هذا لا يشير إلى أنه وضع

(١) مخطوطة القاهرة ص ٤٤

(٢) نشرنا نص هذا الفهرس مع دراسة عليه بمجلة كلية الآداب : جامعة الاسكندرية :

المجلد الثامن : ديسمبر سنة ١٩٥٤ : ص ١٩٣ — ٢٠٧

(٣) راجع الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ س ٥ ، ص ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٠٧ ، ٩٤٣

س ١١ من أسفل : ج ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٢٢٠ س ٤ ، ج ٣ ص ٨ — ٩ ،

٣١ س ٤ من أسفل ، ص ٢١٨ ، ٢٢٨ ، ٤٦٥ ، ج ٤ ص ١٦٤ س ٦

شرحاً عليه أو وعد بأنه يعتزم وضع مثل هذا الشرح^(١). ولكن سقوط اسم شرح الكتاب من فهرس مؤلفات ابن عربي لا ينهض وحده دليلاً على عدم صحة نسبته إليه ، فإن «الفهرس» غير جامع لمؤلفاته ؛ بل إن بعض الكتب التي لا يتطرق شك ما في نسبتها إليه غير واردة فيه ؛ ولعل السبب في ذلك أنه أغفل ذكره قصداً ، أو أنه نسيه ، أو ألفه بعد كتابته «الفهرس» أو غير ذلك من الأسباب . والأرجح في نظرنا أن شرح خلع النعلين الموجود الآن في مخطوطة اسطنبول^(٢) الوحيدة في نوعها - فيها نعلم - هو للشيخ محيي الدين ، وذلك للأسباب الآتية :

(أولاً) أن دراسة الكتاب دراسة نقدية تحليلية قد دلت دلالة قاطعة على أن أسلوبه واصطلاحاته الفنية ، والروح السائدة فيه ، هي أسلوب ومصطلحات وروح ابن عربي . هذا على الرغم من أنه لا يتقحم نظرياته الخاصة في الشرح ، ولا يفسر نصوص الكتاب في ضوء مذهبه العام في وحدة الوجود ؛ ولكنه يشير إشارات عابرة إلى مسائل يخرجها من النص ثم يتناولها في شيء من التفصيل في بعض كتبه الخاصة كالفتوحات والقصوص ، مما يدل على أن كتاب «خلع النعلين» كان أحد المصادر التي ألهمت ابن عربي ببعض الإنكار التي استغلها إلى حد ما في بناء مذهبه الفلسفي . وأخص بالذكر هنا فكرة ابن قسي في وحدة الأسماء الألوية ، وأن كل اسم إلهي مسمى بجميع الأسماء الأخرى .

(ثانياً) أن بالكتاب إشارات كثيرة إلى مؤلفات ابن عربي مثل الفتوحات المكية والتدبيرات الألوية وعقلة المستوفز وعنقاء مغرب ، وكتاب القصول والغايات ، والمداخل إلى الحروف ، وكتاب العبادلة وغيرها^(٣) وهي كلها من الكتب المقطوع بصحة نسبتها إلى ابن عربي . هذا بالإضافة إلى أن الإشارات إلى هذه الكتب مصوغة بصيغة المتكلم التي يقول فيها «وقد استوفينا ترتيب

(١) انظر الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ ، وشرح خلع النعلين : ١٧ ، ٤٨ ب .

(٢) هي نسخة أيا صرفي رقم ١٨٧٩ وقد سبق لنا وصفها .

(٣) انظر شرح خلع النعلين ١٣ ، ١٩ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ٢٨ ب الخ .

ذلك في كتاب كذا « أو « وقد بينها في كتابنا كذا » وهكذا . وقد حققنا كثيرا من هذه الإشارات بالرجوع إلى كثير من كتبه — لا سيما التفوحات — فوجدناها كما قال .

(ثالثا) أن بعض المؤلفين من كتاب التراجم ومصنفى الكتب قد شهد بنسبة شرح خلع النعلين إلى ابن عربي : ومن هؤلاء محمد بن شاكر الكتبي المتوفى سنة ٧٦٤ في كتابه « فوات الوفيات » (١) : وابن شاكر قريب من عصر المؤلف . ومنهم حاجي خليفة في كتابه « كشف الظنون » (٢) ، والشيخ محمد رجب حلمي الذي يدعى أنه من أحفاد محيي الدين ، وذلك في كتابه « البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر » (٣).

لهذه الأسباب مجتمعة لا نرى مبررا للشكك في أن لابن عربي شرحا على كتاب خلع النعلين لابن قسي ، ولا في أن المخطوط الذي بين أيدينا هو ذلك الشرح ، وإن كنا نطمح في أن تكشف لنا الأيام عن مخطوط آخر .

• • •

منهج الشارح

لسوء الحظ لا يذكر ابن عربي المتن الذي يشرحه برمته ، وإنما يقتبس منه اقتباسات قد تطول أحيانا وقد تقصر : بل قد لا يذكر النص إطلاقا ويكتفى بالإشارة إليه بمثل قوله « من قوله كذا وكذا إلى قوله كذا وكذا » . ولهذا السبب — وفي غيبة نص كامل مستقل لكتاب خلع النعلين — لا نخرج بصورة واضحة منسجمة عن محتويات الأصل في حملها ، بل لا نستطيع في كثير من الأحيان أن نميز تميزا واضحا بين عبارات المتن المقتبسة وعبارات الشرح الموضوع عليها .

(١) فوات الوفيات ج ٢ ص ٢٠٢

(٢) كشف الظنون ج ١ نهر ٧٢٢

(٣) القاهرة سنة ١٣٢٦ : انظر رقم ٥٣ من فهرس كتب ابن عربي في هذا الكتاب .

وقصد الشارح من شرحه تفسير كلام المؤلف وتوضيح أفكاره وتحديد معاني مصطلحاته من غير محاولة لمناقشته أو الرد عليه إلا في المسائل التي تتصل بالجناب الإلهي : « فإن الرد عليه وعلى غيره [أي في هذه المسائل] متعين إذا أخطأ طريق الصواب » (١) وليس معنى هذا أن ابن قسي قد ذكر في كتابه ما يستحق الرد عليه في هذا الصدد ، فإن ابن عربي يشهد شهادة صريحة بصحة إيمانه وسلامته دينه فيقول :

« إني شارح لكلامه ، فلا يلزمني تحقيق العلم على ماهو الأمر عليه في نفسه إلا أن يضطرني إلى ذلك كلام يؤدي إلى قدح في الدين . وكلام هذا الرجل بحمد الله محفوظ من ذلك : فإنه مؤمن مسلم » (٢) .

مهمة ابن عربي في شرحه إذن محدودة معينة : هي إيقاف القارىء على معاني ومغازي النص من غير نقد أو تعليق ، أو التزام بما ورد فيه . ولا يلزم الشارح - على حد قوله - إذا أبان بشرحه ما أبان ، أن يكون معتقدا لما قاله صاحب الكتاب ، ولا بمصدق له في ذلك : ولا يدل شرحه على صحة الأمر في نفسه وفساده » (٣) .

ومع هذا لم يقف ابن عربي من ابن قسي موقف الحياد التام الذي وعد به ، بل نقضه في كثير من المواضع وكان نقده مرالا ذمعا ، وكاد يخرج من زمرة أصحاب الكشف والأذواق ، كما امتدحه في مواضع أخرى وأثنى على بيانه وفصاحته ومقدرته على التعبير في إيضاح بعض المسائل . فتارة يقول فيه « فهذا الرجل في كتابه ما وقف عندما يعطيه الكشف ، وعدل إلى حكم العقل : فلا أدري لماذا ؟ هل خاف من الشناعة ، أم لم يبلغ علمه أكثر من هذا » (٤) . وتارة يصف كلامه بأنه هذيان من القول ، أو بأنه كلام ماله حاصل ،

(١) شرح خلع النملين ٤٥ ب .

(٢) نفس المرجع ١٢ أ .

(٣) نفس المرجع ١٦ أ ، ٢٢ .

(٤) نفس المرجع ٢٦ أ .

أو بأنه «تحكم» (١) ، أو بأنه في بعض أقواله «كلام خطياً من كل وجه ، ترده الأخبار الصحاح ومكاشفات المحققين» (٢) . بل لقد يقسو في حكمه على ابن قسي كل القسوة ، وينكر عليه العلم بمفاهيم بعض المصطلحات التي يستعملها فيقول : «أحلف ولا أستثنى أن هذا الرجل ما يعرف على ماذا أطلق اسم الملكوت . لا والله فيأليته سكت : فلقد هدي في تفصيل ما ذكر وترتيب ماسطر» (٣) ، أو يتهمة بالتناقض وينكر عليه الكشف الصوفي ، وغير ذلك من المآخذ التي نوافق ابن عربي على الكثير منها . ويصف أسلوبه في بعض الأحيان بأنه أسلوب خطابي ضحل المعاني فيقول :

«على أننا في حيرة مع هذا الرجل لشدد كلامه وتطويله في خطاياه ، مما يكثر ألفاظه وتقل فائدته . بل أكثر كلامه في هذا الكتاب كالمثل المضروب : أسمع جمعة ولا أرى طحناً - ولولا أنه نبه على آيات نجد فيها فسحة في الشرح والكلام على المعنى لم نحظ من أكثر كلامه بظائل» (٤) .

في هذه الأحكام وغيرها شيء من القسوة من غير شك ، ولكنها أحكام لا تخلو من الحق أيضاً . وهي في حلتها تقدير دقيق لشخصية ابن قسي الكاتب المؤلف الصوفي . فإذا أضفناها إلى أحكام ابن عربي عليه من حيث أصالته في كتابه - وهذا موضوع شرحناه من قبل في شيء من التفصيل - وما نعت به أحيانا من جودة التعبير والتحرير ، خرجنا بصورة واضحة المعالم عن هذا الصوفي الغريب الأطوار ، وعن منزلته من بين متصوفة عصره ، وهي صورة لا نعتز عليها في أي مصدر من المصادر التي ترجمت له أو لكتابه . لقد شغل الكتاب بشخصية ابن قسي السياسي الثائر - ولهم كل العذر في ذلك - أما شخصيته الصوفية التي تنعكس على صفحات كتاب خلع النعلين فلم يحاول أحد من المؤرخين إبرازها .

(١) نفس المرجع ٤٠ ب .

(٢) نفس المرجع ٤١ أ .

(٣) نفس المرجع ٤١ ب .

(٤) نفس المرجع ٥ أ .

مذهب ابن قسي

لا يرى الناظر في كتاب خلع النعلين لابن قسي مذهبا فلسفيا متسقا كاملا ولا شبه مذهب ، ولكنه لا شك يرى اتجاهات يصح أن توصف بأنها فلسفية ، أو أصولا لاتجاهات كان لها شأنها فيما بعد في التصوف الفلسفي عند ابن عربي ومدرسته . وابن قسي أحد المتصوفة الأندلسيين الثلاثة الذين انتقلوا بالتصوف المغربي من دوره البدائي الساذج الذي هو دور الزهد ، إلى دوره الثيوسوفي كما قلنا ، ولكنه كان أكثر هؤلاء الثلاثة استغلالا للقرآن والحديث ، فإنه يتخذ منهما مادته ثم يخرج منهما ما شاء من المعاني الفلسفية والصوفية . فكتابه في جملة نوع من التأويل والتخريج لهذه الأصول التي هي النصوص القرآنية والأخبار النبوية .

ولا يتسع المقام هنا لاستيعاب كل ماورد في الكتاب من آراء ، ولذلك سأقتصر حديثي على آرائه البارزة في مسائل الإلهيات والكونيات والمعرفة .

(١) نظريته في الأسماء الإلهية :

يرى ابن قسي أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء (١) ، ولعله قد اقتبس هذا المعنى من قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » : لأنه يستوي أن تدعو الله باسم الله أو باسم الرحمن أو أى اسم آخر من الأسماء الإلهية حيث المدعو في جميع هذه الحالات هو الذات التي يدل عليها بهذه الأسماء . فالذات التي تسمى بالله هي الذات التي تسمى بالرحمن وبالرحيم وغيرها من الأسماء : ومن هنا جاء إمكان إطلاق أى اسم منها على أى اسم آخر ، وإمكان تسمية أى اسم بجميع الأسماء الأخرى . بعبارة أخرى كل اسم إلهي مدلوله الذات الإلهية أولا ، ثم ماتعطيه حقيقته من معنى أو صفة إيجابية أو سلبية . وهذه هي الجهة الخاصة التي يشير إليها

(١) انظر شرح خلع النعلين ٣٣ أ : وقارن الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٠٧ ، ج ٣

ص ٤٦٥ وفصوص الحكم ص ٧٩

الاسم وبها يتميز عما عداه من الأسماء . وله بالإضافة إلى هذا ، الدلالة العامة
وهي دلالة على الذات . فمن حيث إن مدلول الأسماء كلها الذات ، جاز
أن ينعت كل واحد منها بجميع الأسماء .

هذا على الجملة هو مذهب ابن قسي في الأسماء الإلهية ، وبه أخذ
ابن عربي واستغله إلى أقصى حد في كلامه عن هذه الأسماء وعن الدور
الذي قامت وتقوم به في خلق العالم ، فإنها عنده بمثابة القوى التي بواسطتها
يخلق الله الأشياء ، بل إن الأشياء في مذهبه ليست سوى هذه الأسماء التي وصف
الحق بها نفسه . فهي ظاهرة في الوجود ، تأخذ حقيقتها ومعناها من إضافتها
إلى الموجودات وإن شئت فقل إنها هي عين الموجودات . قال ابن عربي
« فالتسمي (أي الحق) بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف » .

وقد شخّص ابن قسي الأسماء الإلهية — كعادته في تشخيص المعاني
وتجسيم المجردات — فذكر أحكامها في الخلق ، والنصيب الذي يقوم به
كل اسم من هذه الأسماء فيه : بل تكلم عن دولة كل اسم كما لو كانت
هذه الأسماء أشخاصاً فقال : " لابد لكل اسم في دولته من رسول يرسله
وشرع يضعه " . وجعل لكل واحد من الأسماء ظاهراً وباطناً : فلباطن
الاسم حكم في عالم العلو الروحاني والملكوت ، ولظاهرة حكم في عالم الظاهر .
فمجبريل مثلاً مخلوق من الاسم الله الباطن — وهو بذلك أعز وأفضل وأجل
مخلوق في عالم الغيب والملكوت : ومحمد عليه السلام مخلوق من الاسم الله
الظاهر — وهو بذلك أفضل مخلوق في عالم الملك (١) ولآدم اسم إلهي أوجده ،
وكذلك لنوح ولغيره من الأنبياء .

وليس في أفق الاسم الذي أوجد كل واحد من هؤلاء الأنبياء ما هو أفضل
منه : أي أنه لا مفاضلة بين الأسماء ، ولكن المفاضلة بين المخلوقين بهذه
الأسماء واقعة حاصلة : فتارة تقع المفاضلة بين مخلوقات الاسم الواحد
من حيث ظاهره وباطنه ، كمحمد مثلاً فإنه مخلوق اسم الله الظاهر ، وهو في نظر

(١) شرح طبع النعين ٥٨ أ .

ابن قسي أفضل من جبريل مخلوق الاسم الله الباطن : وكبني آدم الذين يعتبرهم أفضل من الملائكة للسبب عينه . وأحيانا تقع المفاضلة بين مخلوقات الأسماء الإلهية من حيثية واحدة . فهناك مفاضلة بين الأنبياء بعضهم مع بعض : وبين الأنبياء وغيرهم من بني البشر .

وقد جعل ابن قسي الأسماء الإلهية التي أسندَ إليها سلطة الخلق في عالمي الغيب والشهادة - حجبا للذات الإلهية : لأن الذات محتجة عنا أبدا بهذه الأسماء . ولهذا لا سبيل لنا إلى معرفتها . ولكن الأسماء من ناحية أخرى محتجة عنا أيضا لأنها باطنة بطون الذات ؛ فلا سبيل لنا كذلك إلى معرفتها إلا بآثارها : وهي إذ تعلم لنا إنما تعلم على قدر ما تقبله عقولنا - كل بحسب استعداده . فكأن المعرفة الإنسانية بالله انحصرت في علما بالعالم الذي هو مظهر الأسماء الإلهية والأثر المباشر لخلقها : أي أننا نعرف العالم أولا ، والأسماء الإلهية ثانيا ، والله نفسه ثالثا ، وعلما المباشر إنما هو بالعالم وحده .

هكذا يتعرف الله سبحانه إلى عباده في الدنيا ، وعلى نحو ما يعرفونه في الدنيا يلزمونه في الآخرة يوم المشهد العظيم .

نعم لله أسماء ذاتية - وهي الأسماء التي لا يكون عنها أثر في الكون : وقد أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في دعائه " أو ما استأثرت به في علم علمك " بعد أن قال " أسألك بكل اسم سميت به نفسك أو علمته أحدا من خلقك " : وهذه الأسماء الذاتية لا علم لنا بها ولا كلام لنا فيها ها هنا : وإنما الذي نتحدث عنه وتدعو به إنما هو الأسماء الإلهية التي يكون عنها أثر في الكون أو صلة به كأسماء الرب والرحمن والرزاق والفتاح الخ وهذه هي التي قصد إليها ابن قسي في نظريته . وإذا كانت الأسماء الإلهية حجبا للذات على نحو ما قلنا وطريقا إلى معرفتنا بها على النحو الذي شرحنا ، فأولها وعلى القمة منها في نظر ابن قسي اسم « الحى » الذى يسميه « فلك الحياة » (١) وهو حجاب الحجب - أي أعلاها وأقربها كلها إلى الذات ،

(١) شرح خلع التلويح ١٧ أ .

والاسم "الحى" أو الحياة الإلهية، مصدر كل حياة وإن كانت تختلف فى ذاتها عن حياة كل حى . يقول : "بالحياة الإلهية يحيى كل حى : وهى الرقيب العتيد والأدنى من جبل الوريد : تنزل حياة كل حى على حجب قدس" (١) أى أنها رغم نزولها إلى الموجودات ومنحها أياها الحياة تحتفظ بقداستها وطهارتها ولا تتأثر بذلك النزول زيادة أو نقصا : ولا كما ولا كيفا.

والحياة الإلهية حياة مريدة : إذ الله الحى هو الله المريد العالم القادر السميع البصير ، جريا على مذهب ابن قسبى من أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء . فالحياة الإلهية القيومية تفيض من نورها على ذوات الموجودات فيضانا إراديا ، فتتقل الموجودات من حال الثبوت (حال الإمكان) إلى العلم الإلهى القديم (إلى حال الوجود) ، وتظهر فى الموجودات ظهور النور فى الإضاءة ، أى لا ظهور النور فى نفسه ، فإن الإضاءة مظهر النور وليست النور نفسه : والذى نعرفه ونذكره ونحسه هو الإضاءة — التى هى انعكاس النور على الأجسام ، وليس النور نفسه . فحياة الموجودات مظهر للحياة الإلهية وليست الحياة الإلهية نفسها .

ومظهر هذه الحياة الإلهية المريدة التى يقع بها الخلق والتفصيل بين الموجودات ، كلمة التكوين "كن" . يقول ابن قسبى "إنها أيضا حية قائمة بتلك الحياة الإرادية" (٢) وكأنه بذلك جعل من كلمة التكوين « أقنوما » أشبه بالأقنوم الثانى فى الثالوث المسيحى . فهى اللاوغوس الذى خلق الله به العالم .

ومصادق سريان الحياة الإلهية الإرادية فى المخلوقات قوله تعالى فى عيسى ابن مريم إنه « رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه . ولكن الأمر ليس قاصرا على عيسى ، فقد أشار الله إلى سريان حياته فى غيره من الموجودات عندما قال فى آدم « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » . ويرى ابن قسبى أن الحياة الإلهية الإرادية تفيض على جميع الكلمات (الموجودات) لتأتمت التى كملت فى نفسها فأصبحت صالحة للبروز والظهور فى أعيانها .

(١) شرح خلع النطين ١٣٤

(٢) شرح خلع النطين ١٣٤

وكما تكلم عن الحياة المريدة (أو إرادة الحياة) تكلم عن الإرادة الحية (أو حياة الإرادة) فقال « بحياة الإرادة ظهر الأمر نورا قائما ووجودا ظاهرا ، وكانت (أى هذه الإرادة الحية) الحكم الذى فصلته والسر الذى أوجده ، والحق الذى أقامته وأظهرته » (١) أى أن أمر الوجود قام وظهر بفعل اللوغوس الذى هو حياة وإرادة معا ؛ فكانت الحكم الذى فصلته — أى ظهرت به فى صور الأحكام التى تفصل الموجودات وتميز بعضها عن بعض ، وكانت السر الذى أوجده — أى الروح المستر الذى أوجده فى الظاهر ؛ والحق الذى أقامته ، أى الحق الذى أقامته فى الأشياء وعنه ظهر الوجود : قال تعالى « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق : فهى الحق المخلوق به على حد قول أبى الحكم بن «برجان» (٢) فكان ابن قسب جعل للأمر المكون (أمر التكوين) حكما من حيث قضاؤه ، ومرا من حيث استناره وظهوره فى الإيجاد ، وحقا من حيث إقامته . ولهذا يقول « وهذا الأمر الذى ظهر هو الكلمة الحق الذى قام نورا جسيما » (٣).

ويظهر أن ابن قسب يستعمل كلمة « الحياة » بمعنى أوسع مما تستعمل فيه عادة : لأن الحياة الإلهية عنده تفيض على الموجودات جميعها — سواء منها الحى (بالمعنى المفهوم) وغير الحى . ولذلك يقول « إن انفلت الحى هو المحيط بفلك الرحمة التى وسعت كل شئ » (٤) : وهو يريد بالرحمة هنا الرحمة المطلقة التى معناها منح الوجود — لا الرحمة المقيدة التى أشار إليها تعالى فى قوله « فأكشها للذين يتقون » . وقد أخذ ابن عربى هذه التفرقة بين الرحمتين وأطلق على الأولى « رحمة الامتثال » وعلى الثانية « رحمة الوجوب » (٥).

(١) شرح خلع التلمين ٣٣ ب

(٢) أشار إلى هذا الاصطلاح ابن عربى فى الفتوحات ج ٣ ص ١٠١ من ١٢ من أسفل وقال إن الذى يسميه ابن «برجان» « الحق المخلوق به » هو الذى سماه القسرى « العدل » . أما ابن عربى نفسه فيطلق عليه « حقيقة الحقائق » .

(٣) شرح خلع التلمين ٣٣ ب . ويلاحظ أنه يطلق كلمة النور على كل شئ جسيما .

(٤) شرح خلع التلمين ٣٤ أ .

(٥) انظر الفصوص ص ١٥١ وما بعدها ، ص ١٧٧ - ١٨٠ .

ويسمى ابن قسى دوائر الأسماء والصفات الإلهية « أفلاكاً » فيتكلم عن فلك الحياة وفلك الرحمة وفلك الإرادة ، وذلك للإحاطة التى تتصف بها هذه الأسماء ، لأن الأفلاك دوائر ، والإحاطة من صفات الدائرة كما يزعمون .

أما تفصيل الوجود الصادر عن فلكى الحياة والرحمة فيشبهه بتفصيل الأقلام للمداد بما تكتبه من الكلمات : كأن الحياة الإلهية هى المداد ، والكلمات هى المخلوقات ؛ وهو معنى لا يبعد أن يكون قد أخذه عن الآية القرآنية الكريمة « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » . ولكن المسألة أكثر من مجرد تشبيه عند ابن قسى ، إذ « الأقلام » عنده موجودات حقيقية هى قوى إلهية أشبه ما تكون بالملائكة : وفيهم يقول : « وبماء الحياة من ذلك الفلك الأعلى والحجاب الأقدس الأحيى جرت الأقلام المدايات (١) » ثم يأخذ فى تفصيل الكلام فى هذين الفلكين (فلكى الحياة والرحمة) وما يظهر عنهما من أنواع الموجودات ، مستعملاً الاصطلاحات القرآنية كالعرش والكرسى والسماء والأرض ونحو ذلك على سبيل الرمز والإشارة والمجاز أحياناً ، وبطريق الحقيقة أحياناً أخرى ، على نحو ما سنبينه فى نظريته فى الفيض الوجودى ومراتب الموجودات .

• • •

الفيض الوجودى ومراتب الموجودات

يتصور ابن قسى الوجود سلسلة متصلة الحلقات على قتها الله المتعالى المنزه ، ويقسم الموجودات ستة أقسام ، أو يعدد من حلقات هذه السلسلة الوجودية ست حلقات لا يعد الله واحدة منها . فالموجود الأول عنده ليس الله ، وإنما هو « فلك الحياة » الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق — وهو العرش المحيط ، وهو باطن الوجود كله . أما ظاهر الوجود فهو العالم الذى نعرفه :

(١) شرح خلع التلحين ٣٤ ب .

والصلة بين الباطن والظاهر دائمة - لو انقطعت لانقطع الأمر الذى به كنا
(أى نحن والعالم) مألوهين ، ولزال حفظ الله للعالم ، واندك العالم وتلاشي
ولم يكن ثم خلق» (١) .

والموجود الثانى هو فلك الرحمة أو العرش الكريم : خلقه الله من ظاهر
الموجود الأول - وخلق من ظاهره روح القدس . هو العرش الذى استوى
عليه الرحمن ، وهو فلك البروج الأطلسى وسقف الجنة وعالم الرضوان .
قال فيه «إليه ينتهى الإحساس البشرى (يريد لمن ينتهى إليه كما وقع للنبي
فى معراجة) وإليه ينتهى الإدراك النبوى » .

والموجود الثالث هو الكرسي والعرش العظيم الذى خلق الله من ظاهره
القلم الأعلى واللوح المحفوظ وإليه تنهى ملاحظة العارفين ومكاشفة النبيين
والمسلمين سوى محمد صلى الله عليه وسلم فإنه كشف بما فوق ذلك وشاهد
حضرة الأقرب .

والموجود الرابع فلك العرش المجيد الذى خلق الله من ظاهره جبريل
- أى عالم الملائكة - وعالم السر الروحانى الذى منه تنزل الغيوب علينا ،
وإليه ينتهى الكشف الملكوتى لخواص الموقنين وعموم النبيين .

والموجود الخامس هو فلك السماء الذى خلق الله من ظاهره آدم - أى
العالم الإنسانى : الذى يجد له الملائكة وتسخر له العالم العلوى وتذلّل العالم
السفل .

والموجود السادس فلك الأرض وهو الذى خلق الله من ظاهره الحيوانات
والحشرات : وهو عالم التسخير والإذلال والامتهان .

فى هذا التصنيف للموجودات خلط عجيب لم أعهدده عند مؤلف آخر :
فهو ليس تصنيفاً للأسماء الإلهية ولا لمراتب الوجود ، ولا لمراتب الوحي
والكشف ، وإنما هو مزيج من هذه جميعها . وقد أضاف المؤلف إلى هذا

(١) شرح خلع النملين ٣٧ ب .

الاضطراب والفوضى اضطراباً آخر في استعمال الاصطلاحات القرآنية التي حرص على أن يقحمها إقحاماً في تصنيفه فخرج بها عن معانيها ، بل أفسد هذه المعاني إنسداداً . فهو يستعمل العرش العظيم والعرش الكريم والعرش المجيد والعرش الذي استوى عليه الرحمن كما لو كانت عروشاً مختلفة وأنواعاً من الوجود متباينة : والعرش عند المسلمين واحد أطلقت عليه أسماء مختلفة باعتبارات مختلفة . والذي يذهب إليه ابن عربي هو أن الله نعت العرش بأسماء من أسمائه كالجيد والعظيم والكريم ، وهي نعوت لا تصح على الإطلاق إلا لله : أما العرش فواحد لا تعدد فيه ، ولكن ابن قسي يذهب في فوضى اصطلاحاته إلى حد القول بأن « ما سميت جنة فدم مافوقه عرشاً » مستنداً فيما أعتمد إلى الحديث القائل « العرش سقف الجنة » .

والذي يسترعى النظر في تصنيف ابن قسي للموجودات أن كل واحد منها له نسبة إلى مافوقه ونسبة إلى ماتحته . فبالنظر إلى مافوقه فيه قدرة على أن يفيض عنه مابعده ، وهذه القدرة مستمدة من الحياة التي هي الفلك الأول أو الموجود الأول على حد قوله . وأما بالنسبة إلى ماتحته ، فهو مصدر الوجود لهذا الذي تحته : ويكون فيض الوجود عن ظاهر هذه الموجودات لا عن باطنها . فقد خلق الله من ظاهر فلك الحياة فلك الرحمة ، ومن ظاهر فلك الرحمة روح القدس ، ومن ظاهر الكرسي خلق القلم والم لوح المحفوظ ، ومن ذلك العرش المجيد خلق جبريل وهكذا . وفي هذا الكلام شبه بعيد بنظرية الفيوضات الأفلوطينية وإن لم يكن له منطقها ولا اتساقها .

الساق والتقدم والنون والقلم

وكما خلط ابن قسي ما شاء له الخلط في اسم العرش ومدلولاته ، خلط في مدلولات الساق والتقدم والنون والقلم وغير ذلك من الكلمات التي ورد ذكرها في القرآن والأخبار النبوية المتصلة بقصة المعراج بوجه خاص . فساق العرش عنده اسم لحياة الأرواح التي تعرج إلى الله — أو هو الملائ الأعلى ، ملائ القوي القائمة

بكل شيء : فإن قيام كل شيء إنما هو بظهور هذا الساق . وإذا كان العرش
— فى أحد معانيه — اسماً للملائكة ، والملاك هو كل ماسوى الله ، فالساق هو العالم
الروحى — العالم الملائكى إن شئت — الذى عن طريقه يصرف الله الملك ويدبره
ويقومه . وليس لابن قسّى فيما ذهب إليه من هذا التفسير سند من القرآن
أو غيره ، ولكنه يستعمل هذه الألفاظ كيفما شاء وفى أى معنى أراد .

ولكن للساق معنى آخر عنده : وهو أنه منتهى المعارج الروحية ، بمعنى
أن النفوس العارضة إلى ربها ينتهى بها الفروج إلى هذا العالم ولا تتجاوزّه :
بل تقتبس منه النور العلمى وحيا كان أو إلهاما ولا تطمع فيما وراءه .

وأما القدم فاسم لما يرثى عليه الساق وبه يثبت ، ومن هنا كانت له صفة
الإحاطة ، فإما من موجود إلا وهو تحت إحاطة القدم ، ولكن أى نوع
من الموجودات هذا القدم : أهو ملك من الملائكة أم اسم من أسماء الله أم ماذا ؟
لاشك أن ابن قسّى واقع هنا تحت تأثير خياله الجامح الذى ذهب به فى مستلزمات
التشبيه إلى النهاية : فقد تخيل العرش شيئا أشبه بالكرسى فتكلم عن ساق العرش
وعن قدمه لكى تكمل له الصورة ، ثم أخذ يعطى للعرش وساق العرش
وقدم العرش من المعانى ما شاء له خياله .

وليس الأمر بأفضل من ذلك فيما يقوله هذا الرجل عن «النون» و«القلم»
فهو يورد للنون جميع المعانى التى أوردتها كتب اللغة والتفسير ، وكأنه يشير
بهذه المعانى إلى اختصاصات أو وظائف النون الذى يقصد به ملكا من الملائكة
بصفه بأنه «من ملائكة العلو العلى والقرب القريب» ومن نوره تستمد الأنوار
ومن صفحة إحاطته تستمد الصحف ، وأنه سر روحانى فى العالم الثقلى
(أى عالم الإنسان والجن) والعالم الملكى ، وأمر ربانى فى العالم العلوى والملا
القدسى » (١) .

(١) شرح خلع النطين ٤٩ ب .

أورد النون بمعنى « الدواة » وقال هو بحر الإمداد ، وبمعنى الخوت أو السمكة وقال : « عليه (أى على النون) رست منشآت مجاريهم » ، كأنه يشير إلى قوله تعالى « وله الجوارى المنشآت فى البحر كالأعلام » ، وبمعنى حرف النون الذى يرمز به لروح القدس أو باطن روح القدس .

فاستعمل النون أولا استعمالا عاما بمعنى أنه ملك من الملائكة الذين هم فى حضرة القرب من الله ، ثم خصه بأنه حامل لجميع المعانى محيط بها ، وأن جميع الصحف المسطرة تستفيد ما أودع فيها من صفحته ، ولذلك سماه الدواة وبحر المداد وسر الإمداد ، كأن الوجود تفصيل للمداد الذى يحتويه النون ، وزاد على هذين بقوله إنه سر روحانى قامت به حياة الثقلين والملائكة .

وأما القلم فالظاهر أنه يستعمله استعمال اسم الجنس لا المفرد ، مستشهدا بقوله تعالى « والقلم وما يسطرون » فإنه قال وما يسطرون ولم يقل وما يسطر ، وبقوله عليه السلام إنه سمع صرير الأقلام ولم يقل صرير القلم .

والأقلام عند ابن قسى ملائكة أيضا ، ودليله على ذلك الخبر القائل أول ما خلق الله القلم والخبر القائل : صرت إلى مستوى أسمع فيه صرير الأقلام .

ولا شك أن القلم عنده وعند كثيرين من مفكرى الإسلام هو أشبه شئ بالعقل الأول فى فلسفة أفلوطين ، وإن كانوا يخلعون عليه من الصفات ما أخرجه عن مدلوله الأفلوطينى الأول . فهو أول مخلوق فاض عن « الواحد » ، ولكنه أيضا النور القدسى الذى فصل الأكوان فى الهباء وميز بعضها عن بعض ، وهو عالم التقدير والتنفيذ ، وهو الحامل لكل شئ بمعنى أنه يحتوى كل شئ . وليس هذا سوى العالم العقلى : أو العقل الأول فى اصطلاح أفلوطين . ولكن ابن قسى لا يثبت على شئ ، وهو أبعد الكتاب عن التفكير المنطقى المتسق : فقد قال قبل ذلك « وظهر عن العرش الكريم العرش العظيم » وهو القلم الأعلى (١) وبذلك جعله ثالث الموجودات فى تصنيفه العام . ويظهر تناقضه مرة أخرى فى أنه يضع النون فوق القلم فى الترتيب ثم يقرر بعد ذلك أن القلم أول مخلوق

(١) شرح خلع الحئين ٥٠ ب .

العلم الخبرى والعلم اللدنى

أختتم هذا البحث بكلمة عن مذهب ابن قسى فى أنواع العلوم الإلهية وما يدعى من هذه العلوم فى كتابه «خلق النملين» : فإنه قسمها إلى قسمين : علوم إخبارية وعلوم كشفية لدنية وقال إنه — وكل سالك إلى الله — ينتقل من الأولى إلى الثانية إذا أحكم أصول الطريق وصدقت عزيمته فيه : وكلا النوعين من عند الله لا فرق بينهما إلا أن الأول بواسطة والثانى تلقائى بغير واسطة .

يقول فى وصف كتابه «إنه صحف خبرية ولمع أفقيه» أى أنه مجموعة من الأخبار التى جاءت من عند الله على ألسنة الأنبياء . وأهم ما جاء فى هذه العلوم توحيد الله عز وجل ، وهو التوحيد الذى فطر عليه كل مولود — أو هكذا يرى ابن قسى وسائر الصوفية مستندين إلى آية الميثاق التى يقول الله فيها «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى! » فأول ما شق أسمع بنى آدم بعد وجودهم فى الذر هو توحيد الربوبية ، فى زعمهم ، كما أن أول ما شق أسمعهم فى حال ثبوتهم فى أعيانهم قبل وجودهم هو الأمر بالوجود : إذ قال لهم كونوا فكانوا . ولذلك قيل إن «الكلام» أول صفة إلهية عرفتها المكنات من الله تعالى .

يقف ابن قسى نفسه موقوف المترجم عن هذه العلوم الخبرية فيقول : «فكان من ذلك ما يصل إليكم (مخاطب قارئ كتابه) تحت هذا الستر الملوكوتى» ؛ ثم يصف هذه العلوم بأنها العذراء الرزان التى تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار... الخ . أى أنها لا تنزل إلا على قلب من كان أهلاً لها وهم الأنبياء : ولكن من يعمل بها عن طريق الإيمان الصادق يحصل معانيها ذوقاً فيكون فيها كالتجرب عن حاله .

فإذا تجاوز المؤمن هذا المقام الذى أهله تحصيله له لحصول هذه الحكمة الخبرية مباشرة وبغير واسطة ، ناداه الحق فى نفسه ليدخله مقاماً أعلى وأقدس فيقول له الحق : إنك أخذت هذه الحكمة الإلهية وعليها غبار

الوساطة البشرية والكونية ، وبذلك نفسك في تحصيلها فإنني أريد أن أمنحكها من معدنها وأوقفك عليها من إخبار موجدتها بارتفاع الوسائط وإزالة الروابط وإزاحة الشرائط : فأكلمك بها شفاها ، وأمنحك إياها وتجاهاً : إذ كانت حكمة خيرية من الصحف المنزلة على الذات النبوية ، فننقلك للمناسبة من الإخبار الكوني إلى الإخبار الإلهي «^(١)» فإذا سار بأهله اختاروا وأنس من جانب الطور نارا ، فليعلم أنه بالوادي المقدس والمقام الأعز الأقدس ، فهناك فليخلق النعلين وليقتبس النور من موضع القدمين فليس إلا النور الحق والكلم الصادق والسر الذي قام به الأمر والخلق «^(٢)» فإن قسى لا يقصر أخذ العلم مباشرة عن الله على الأنبياء ، بل يفتح بابه لكل من استوفى شرائط الطريق إلى الله من نبي وغير نبي . فأولياء الله الذين آمنوا به ورسله وحصلوا الحكمة الإخبارية على وجهها الصحيح علما وعملا ، أهل لأن يدخلوا الوادي المقدس ليكلمهم الله شفاها ويناجيهم كما ناجى موسى وغيره من الأنبياء وبذلك يحصلون العلم الإلهي ذوقا كما حصلوا علم الشرائع تفقيها وفهما . وهنا مقابلة بين علم ظاهر الشرائع الذي يأتي عن طريق الرسل وعلم الباطن الذي طريقه الذوق : وهو المعنى الذي أشار إليه أبو يزيد البسطامي بقوله « أخذتم علمكم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت » يريد علم الشريعة وعلم الحقيقة . فإذا وصل السالك إلى مقام خلق النعلين واقتباس النور من موضع القدمين ، لم يشهد إلا النور الحق - وهو الله - ولم يسمع إلا الكلمة الصادق - وهو إخباره وكلامه تعالى ، وعان سر الوجود الذي قام به الأمر والخلق - أي عان ، على حد تفسير ابن عربي ، عالم الأمر - وهو كل موجود لا عند سبب (أي الموجود مباشرة بكلمة التكوين كن - ولذلك سمي عالم الأمر) وعالم الخلق - وهو كل موجود عند سبب كوني . والكل لله كما قال تعالى « ألا له الخلق والأمر » «^(٣)» .

وقد ادعى ابن قسى أنه أحد أولئك الذين وصلوا إلى هذا المقام ، وأن مادة كتابه خلق النعلين ملكية الإلقاء ، آية الإخبار والإملاء كما قلنا .

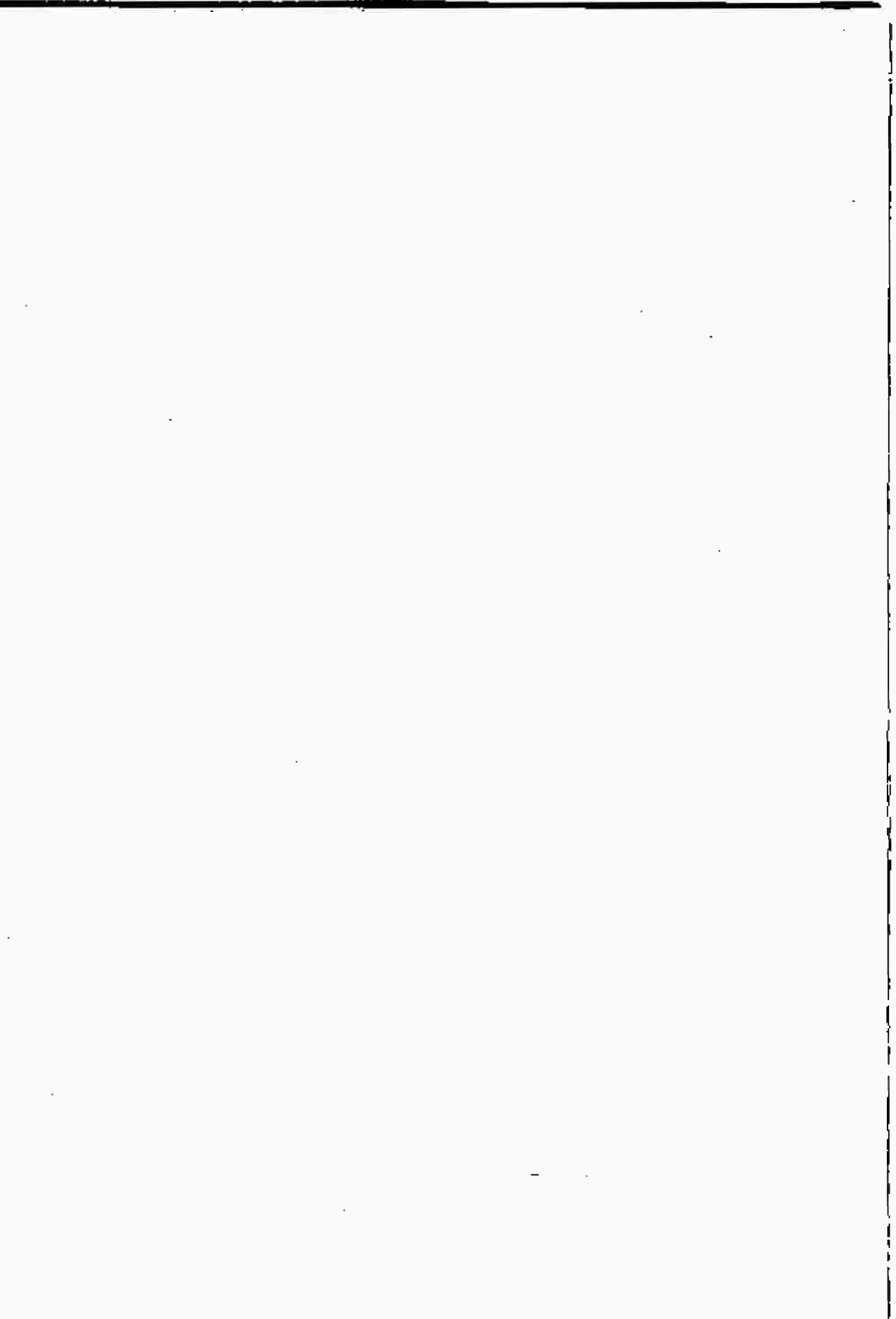
(١) شرح خلق النعلين ٢٥ أ .

(٢) شرح خلق النعلين ٢٥ أ .

(٣) شرح خلق النعلين ٢٥ أ .

المراجع

- ١ - شرح خلع النملين لابن عربي : مخطوط : أيا صرفيا رقم ١٨٧٩
- ٢ - خلع النملين : منسوب إلى ابن قمي : مخطوط : القاهرة ، تصوف ٩٣٦
- ٣ - شرح أسماء الله الحسنى لابن برجان : مخطوط : المتحف البريطاني 1612, Or. 411
- ٤ - لسان الحق المشرقة في الأمر والمخلق : مخطوط : باريس 2642 Arabe
- ٥ - محاسن المجالس لابن العريف .
- ٦ - تاريخ ابن خلدون .
- ٧ - الفتوحات المكية لابن عربي . طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ هـ .
- ٨ - قصص الحكم لابن عربي نشرت أبو العلا عفيف : القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
- ٩ - كشف الظنون لحاجي خليفة .
- ١٠ - فوات الوفيات لابن شاذان الكندي .
- ١١ - أعمال الأعلام لابن الخطيب : نشرت ليلى بروفسال .
- ١٢ - Almoravides en España تأليف كوديرا .
- ١٣ - من تاريخ الفكر في الأندلس تأليف أنخل جثالت بالثيا ، تعريب حسين مؤنس .
- ١٤ - تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين : تأليف يوسف أشياخ : ترجمة عبد الله حنان .
- ١٥ - المسج لابن الأبار : نشرت كوديرا .
- ١٦ - التكملة لابن الأبار : نشرت كوديرا .
- ١٧ - الصلة لابن بشكوال .
- ١٨ - تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي نشرت كوديرا .
- ١٩ - فهرس مؤلفات ابن عربي : نشرت أبو العلا عفيف : مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية : المجلد الثامن من ١٩٣ - ٢٠٧
- ٢٠ - البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر : القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .
- ٢١ - The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn Arabi بالانجليزية : تأليف أبو العلا عفيف .
- ٢٢ - Abenmesarra y Su Escuela بالإسبانية : تأليف آسبن بالايوس .
- ٢٣ - بروكلمان .



قصة بني اسرائيل

كما يرونها " الكتاب المقدس "

بقلم عبد العزيز بهنام

(أولاً) جوانب معتقة في تاريخ بني اسرائيل

١ - الشعب الباسل المقدس !!

كما وصفه " العهد القديم "

اعتدى بنو اسرائيل على مصر هذا العام (١٩٥٦)، وأذاعوا في العالم أجمع أخبار انتصاراتهم « الباهرة » على رمال صحراء سيناء ، ونسبوا إلى جيوشهم من الشجاعة والإقدام ما لا يكاد يصدقته عقل . ولكن هؤلاء المدعين يعلمون في قرارة أنفسهم أنهم لم يكونوا في يوم من الأيام جنوداً مبرزين ، جنوداً يعرفون قوانين الحروب ، ومبادئ المعاملات الإنسانية ، بل كانوا دائماً أهل غدر وخيانة ، أقاموا دولتهم القديمة التي لا يزالون يتشدقون بمجدها على الختل والحديعة ، ولم يستطيعوا أن يبنوا فيها شراً دون الاستعانة بالههم الأناني الغريب الشأن - كما يصورونه - ثم أقاموا دعائم ما يسمونه اليوم « اسرائيل » على النفاق والجبن والمخائلة . وقد اتخذوا من الانجليز والامريكيين وغيرهم إلهاً لهم في العصر الحديث ، يشدون أزرهم ، ويمدونهم بالمال الذي يقيمون به أود حياتهم ، ويدافعون عنهم إذا بدا لهم أن يشنوا حرباً على جيرانهم من العرب الأمجاد . وليس هذا الأمر بمجديد عليهم ، فتاريخهم الطويل يبين أنهم في مسيس الحاجة دائماً لمن يحارب عنهم أو يقوى من عزائهم ، ويتحمل ويلات الحرب وآلامها إلى جانبهم أو بدلاً منهم ثم يتشدقون بعد ذلك بالنصر والجزائم ، وباليسالة والاقدام ، وبالغنائم الهائلة وغير الغنائم ويعلنون ذلك في جرأة منقطعة النظير على رؤوس الاشهاد دون ما وجل ولا حياء .

ولكن هذا العمل نفسه أكبر شاهد على أن الاسرائيلي هو هو لم يتغير ، فهو لا يزال يترسم خطى آباءه وأجداده الذين جبنوا عن أن يستمعوا الى صوت «يهوفا» يدعوهم الى القتال في سبيل أرض ستكون لهم وللدريش من بعدهم ميراثا ، دون أن يكلفهم ذلك شروى نقيير ، فقالوا لموسى : « اذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا ها هنا قاعدون » .

إن الصيوني أحرص الناس على حياته ؛ فكيف تربده أن يخاطر بها ، ليقال عنه يوما ما إنه شجاع . انه لا يقيم لهذه الشجاعة وزنا ، ولا يعرف لها طعنا ؛ لأن الشجاعة سبيل الموت ، وهو لا يريد ؛ لأنه يحرمه ملذات الحياة ، والضرب في آفاق الأرض بحثاً وراء الذهب الذي تردد اسمه في كتابه « المقدس » آلاف المرات .

إنه حريص كل الحرص على أن يطبق تعاليم « العهد القديم » فهو شريعته المقدسة ، وهو المنارة التي يسير على هداها ؛ والعهد القديم يدعوه إلى الجبن ، ثم التغنى بعد ذلك بالانتصارات الباهرة . إنه ليذكر أن اسلافه قد أظهروا من التخاذل عن غزو أرض كنعان ما جعل موسى يبرأ منهم مراراً وتكراراً ، وما جعل « يهوفا » الذي اختارهم من بين شعوب الأرض ليكونوا شعبه ، ينكر عليهم هذا التخاذل ، وينكر عدم ثقته بهم ، وينحى عليهم غير مرة باللائمة ، وينزل بهم أشد ألوان العقاب ، ويحرم الكثيرين منهم من أن يدخلوا « أرض الميعاد » فيبعيتهم في طور سيناء ، ولم يزل بالبقية الباقية منهم يمنيها ويعدها بأنه لن يتخلى عنها في حروبها حتى جمعت أطراف شجاعتها ، وأقدمت على مجابهة أهل البلاد المغزوة . ولكنها كانت لا تتخطو خطرة إلا بعد أن تأخذ العهود والمواثيق على أنه معها ، لا يغيب عن كفاحها المسلح لحظة واحدة ؛ فاذا لم يؤكد لها أنبيأؤها وقادتها ذلك نكصت على أعقابها ، وتخلت عنها شجاعتها . فاذا ما كتب لها نصر بالغت فيه أنما مبالغة ، وحاكت حوله الأساطير ، وجعلت من جنودها الجبناء مُثلاً للبطولة ، وهي تعلم حق العلم أنها في ذلك كاذبة ، لأنها لم تبحر نصراً ، ولم تكب معارك ، ولكن ظروفها أملت بها - كما أملت بها

الظروف التي خلقها الانجليز والفرنسيون اليوم - جعلتها تغلب بعض التغلب على أهل البلاد الوادعين الآمنين ، وتشردهم من ديارهم ، كما تفعل اليوم .

إن كل إسرائيل يتخذ من كتاب « العهد القديم » كتابا مقدسا يعلم ذلك ، ويعلم أكثر من ذلك . يعلم أنه يضم بين دفتيه كل ما انطوت عليه نفس الصبوني من خيانة وغدر ، ومن فظاظة وقسوة ، ومن كذب ورياء ... وهذه الطباع ليست بجديدة عليه بل إنها قد تمشت في عروقه مع الدم منذ أن كان عبدا مسخراً في أرض مصر . والغريب في الأمر أن « يهوفا » الذي يتغنى الصيونيون اليوم بوعد آباءهم إسكانهم وذريتهم « الأرض الموعودة » إلى الأبد ، هو هو الاله الذي شق بهم وشقوا به ، وشقوا عليه عصا الطاعة مئات المرات ، ولثي منهم الأمرين . لقد وصفهم بما لا يمكن أن يوصف به إنسان كريم ، وقد أملى هذا الاله نفسه عليهم ، على لسان رسله ، مبادئ في معاملة أهل البلاد المفتوحة لا تتفق والروح الانساني في شيء مهما قيل في الدوافع التي كانت تحدد به إلى إملائها .

إن تاريخ بني إسرائيل قديما ليذكر أنهم ما كانوا ليقدموا على إعلان حرب « مقدسة » إلا اذا وثقوا - كما قلنا - كل الثقة من أن يهوفا سيحارب معهم بجنوده ووعدوه . فاذا ما أحسوا بتخليه عنهم لجأوا إلى الدموع يطلونها مدرارا ، كما تفعل النساء ، حتى يرثي لخالهم ، فيأخذ بناصرتهم .

« والعهد القديم » يصف بني إسرائيل بإيثارهم حياة الذلة والمسكنة على حياة الحرية والاستقلال ، ما دامت هذه تدفع بهم إلى العمل والكد ، وتلك تضمن لهم بعض الراحة . فلقد جاء موسى إلى مصر ليخرج منها بني جلدته الذين كان المصريون يسومونهم سوء العذاب ، إلى أرض وعدوا بالحصول عليها ، ولكنهم طولبوا بالكفاح دونها . فلما أن جاوز بهم البحر ، ووجدوا أنفسهم في صحراء سيناء ، وبعثوا عن خيرات مصر ونعيمها تألبوا عليه ، ورفضوا أن يكافحوا معه للحصول على هذا المغنم الجديد ، وطلبوا منه أن يذهب هو وربه ليقاتلا ، أما هم فسيظلون حيث هم يرقبون نتائج المعركة .

استمع إليهم وهم يُقَرِّعون مؤسس شريعتهم الذى حاول أن يخرجهم من أرض « الذلة والعبودية » التى كان المصريون فيها يسخرونهم فى أحط الأعمال وأقذرها ، ويتخذون منهم عبيدا يستذلونهم ويستحيون نساءهم — إلى أرض ينتمون فيها عبر الحرية . استمع إليهم وهم يرفضون هذه الحرية فى « إباء وطمع » ويطلبون العودة بهم إلى أرض الاسترقاق والاستذلال ، لأن للحرية ثمنًا — هو التضحية — لا يريدونه . ولقد عوقبوا على هذا التمرد والعقوق بأن أتيهوا فى طور سيناء أربعين عاما حتى تذلل نفوسهم ، و « يجبروا » على السير مع (موسى) فى طريق إنقاذهم مما كانوا فيه من مهانة . لقد أكرههم (يهوفا) على محاولة تذوق طعم الحرية ، فأذلهم تارة ، واسترضاهم أخرى ، وهم بين هذه وتلك كارهون .

أخرج موسى بنى اسرائيل من مصر ، ومار بهم إلى طور سيناء ، فى طريقهم إلى « أرض الميعاد » ولم يكن يعرف أنه سيشتى بهم وسيشقون به فى هذه الفترة من تاريخهم . وكثيرا ما غضب أشد الغضب ، كما غضب هارون أخوه ، من صنع هذا الشعب الجبان الكسلان ، الذى لم يكن يرغب فى أن يتقذه من تسخير الفراعنة له ؛ لأنه كان يعيش فى مصر فى رغد من العيش ، ولو كان ذلك يمس عزته وكرامته .

وهنا هو زاسفر الخروج بقص علينا بنفسه كيف فاضم بنو اسرائيل منفذهم ، وكيف استمعوا عليه ، وتذمروا ...

« ثم ارتحل كل جماعة بنى اسرائيل من بادية سين ١٥١٥ مرحلة مرحلة : كما أمر الرب ، ونزلوا رفيديم ١٥١٦ ، ولم يكن بها ماء يشرب منه الشعب ، فتلاحى الشعب مع موسى ، وقالوا : اعطونا ماء حتى نشرب . فقال لهم موسى : لم تلاحونى ؟ ولم تضعون الرب موضع التجربة ؟ . وهناك عطش الشعب إلى الماء ، فتذمر الشعب من موسى ، وقال : لماذا أضعدتنا من أرض مصر ، لتقتلنا وبئنا وسواسينا من العطش ؟ وصرح موسى إلى الرب وقال : ماذا أصنع لهذا الشعب ؟ لأنهم يكادون يرحلونى ... وسمى المكان

« غنة وملاحاة » ، للملاحاة بنى اسرائيل وامتحانهم الرب وهم يقولون :
« آيتنا الرب أم لا » (١) .

ويقرر في ذلك سفر العدد :

« وأقبل بنو اسرائيل ، [أقبلت] الجماعة كلها ، إلى صحراء صين ...
ولم يكن لدى الجماعة ماء ، فاجتمعوا بموسى وهارون ، وتلاحي الشعب
مع موسى وقال : ليتنا متنا عند موت إخوتنا ، أمام الرب . لماذا جئنا
بجماعة الرب إلى هذه الصحراء ، لموت هاهنا ، نحن وبهائمنا ؟ ولماذا أصعدتमानا
من مصر ، وأتيينا بنا إلى هذا المكان الخبيث ، انه مكان لا زرع فيه ولا تين ،
ولا كرم ، ولا رمان ، ولا ماء للشرب » (٢) .

« فقال الرب لموسى وهارون : « بما أنكم لم تؤمناني ، حتى تقدساني
أمام بنى اسرائيل ، فلن تُدْخِلَا أُنْتُمَا هذه الجماعة الأرض التي أعطيتهم
اياها » (٣) .

هذه هي أمة اسرائيل التي تنكرت في سرعة لما صنع ربها من جليل ،
فخرجت عن طاعته حتى اشتد غضبه عليها ، وفكر في إبادةها . إنها أمة شريرة
كما يقول هارون حين سأله موسى - وقد اشتد به الغضب - عما فعل ، فرد
عليه بقوله : « لا يضطرم غضب مولاي . أنت تعرف الشعب إنهم أشرا » (٤) .

هذا هو شعب إسرائيل الذي لم يثق في منقذه ، ولم يثق في ربه ، وأراد
اختبار قدرته ، ونسى أنه أظهرها حين فرق به البحر ، فأفجأه وأغرق
آل فرعون ، وهو ينظر - فتذمر ولم يصبر على مرارة العيش فترة من الزمان
وكاد يرمي الرسول الذي جاء لهبه الحياة الحرة الكريمة ، وتمنى لو عاد به
إلى أرض مصر . فكان جزاؤه أن حرم من دخول « الأرض الموعودة » .

(١) خروج ١٧ / ١ - ٧

(٢) عدد ٢٠ / ١ - ٥

(٣) عدد ٢٠ / ١٢

(٤) رابع عدد ١٤ / ٢٧

وقد تجلت لهم قدرة (يهوفا) مرة ثانية ، حين فجر لهم من الصخر عيوناً لبشربوا منها : « واذ استقى موسى لقومه ، فقلنا : اضرب بعصاك الحجر ، فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا . قد علم كل أناس ميثرتهم . كلوا واشربوا من رزق الله ، ولا تعتثوا فى الأرض مُفسدين (١) » .

ولكن صفة الخوف التى تسيطر على نفوسهم : وتكران الجميل جعلتهم لا ينفكون عن طبيعتهم الغادرة ، ولا يعرفون لهذا الخالق الذى اتخذ منهم صفوة مخلوقاته حقاً . فما كاد موسى يصعد الى الجبل لتلقى الشريعة ، ويعطى فى نزوله حتى حمل الشعب هارون على أن يصنع له تمثالاً يعبده ، فاستجاب هارون لطلبه واتخذ مما معه من حلى عجلا يعبدونه . « فقال الرب لموسى : هلم . انزل ، فقد قد شعبك الذى أخرجته من أرض مصر ، لقد حادوا سريعاً عن الطريق الذى أمرتهم بسلوكه ، فصنعوا لهم عجلاً مسبوكة وسجدوا له ، وذبحوا له ، وقالوا : هذه هى آلهتك ، يا إسرائيل ، التى أخرجتك من أرض مصر (٢) » .

وبرد صاحب سفر التثنية صدى هذا فيقول :

« حين صعدت إلى الجبل لكى آخذ لوحى الحجر ، لوحى العهد الذى قطعه الرب معكم ، ألفت فى الجبل أربعين يوماً وأربعين ليلة ، لا آكل خبزاً ولا أشرب ماء ، وأعطانى الرب لوحى العهد المكتوبين باصبع الله ، وعليهما مثل جميع الكلمات التى كلمكم بها الرب فى الجبل ، من وسط النار ، فى يوم الاجتماع . وفى نهاية الأربعين نهارة ، والأربعين ليلة أعطانى الرب لوحى الحجر ، لوحى العهد ، وقال الرب لى : قم ، انزل عاجلاً من هنا ، فقد قد شعبك الذى أخرجته من مصر : حادوا سريعاً عن الطريق الذى أمرتهم [بسلوكه] ، صنعوا لأنفسهم تمثالاً مسبوكة (٣) ... » فانصرف ، ونزلت من الجبل ، والجبل يشتعل نارا ، ولوحا العهد فى يدي » .

(١) سورة البقرة ٦٠

(٢) خروج ٣٢/ ٧-٩

(٣) تثنية ٩/ ٩-١٢

« فنظرت ، وإذ بكم قد أخطأتم في حق الرب ، إلهكم : صنعتم لكم عجلاً مسبوكة ، وحدتم سريعا عن السبيل التي أمركم الرب باتخاذها فأخذت اللوحين وطرحتهما من يدي ، وكسرتكما أمام أعينكم . ثم سقطت أمام الرب كما فعلت قبلا أربعين نهارا وأربعين ليلة ، لا أكل خبزا ولا أشرب ماء من أجل خطاياكم التي أخطأتم ، بعملكم الشر أمام أعين الرب لا غاظته ، لأنني فرعت من الغضب والغيظ الذي ألم بالرب حتى يبديكم ، فاستمع لي الرب هذه المرة كذلك . كذلك غضب الرب على هارون غضبا شديدا ، لكي يهلكه ، فصليت أيضا من أجل هارون في ذلك الحين . أما خطيئتك التي ارتكبتها ، أما العجل الذي صنعتم فقد أخذته وأحرقته بالنار ، ورضفته ، وطحته جيدا حتى نعم كالغبار ، ثم طرحت غباره في النهر المتحدر من الجبل (١) . »

هذا هو لسان موسى (؟) ينطق بآثام الشعب المختار الذي لم يرجع لربه الذي اختاره إلهاً ولاذمة ، والذي لم يصبر على غياب قائده أربعين يوما حتى عاد إلى الأوثان يتخذ منها آلهة ، ويعتقد أنها هي التي أخرجته من مصر .

ولقد قص القرآن هذه الحادثة التاريخية الشنيعة في قوله :

« وواعدنا موسى ثلاثين ليلة ، وأتممناها بعشر ، فتم ميقات ربه أربعين ليلة . وقال موسى لأخيه هارون : اخلفني في قومي ، وأصلح ، ولا تتبع سبيل المفسدين (٢) . »

واتخذ قوم موسى من بعده من حُلِيِّهم عجلا جسدا له خوار ، ألم يروا أنه لا يكلمهم ، ولا يهديهم سبيلا ؟ اتخذوه وكانوا ظالمين . ولما سقط في أيديهم ، ورأوا أنهم قد ضلوا ، قالوا : لئن لم يرحمنا ربنا ، ويفقر لنا ، لنكونن من الخاسرين .

« ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا ، قال : بشما تخلفتموني من بعدي ، أعجلتكم أمر ربكم ؟ وألقى الألواح ، وأخذ برأس أخيه يجره

(١) شرحه آية ١٥ - ٢١

(٢) سورة الأعراف ١٤٢

إليه . قال : بآبَن مُمَّ ! إن القوم استضعفوني ، وكادوا يقتلونني ؛ فلا
تُشمت بي الأعداء ، ولا تجعلني من القوم الظالمين . قال : رب ! اغفر لي
ولأخي ، وأدخلنا في رحمتك ، وأنت أرحم الراحمين .

” إن الذين اتخلوا العجل سينالهم غضب من ربهم . وذلة في الحياة الدنيا
وكذلك نَجْزِي الْمُفْتِرِينَ “ (١) .

وكان غضب (يهوفا) من هذه الفعلة الشكراء شديدا ، جعله يفكر
في التدم على اختياره هذا الشعب المعاق العنيد ، وفي إبادته ، وخلق شعب
جديد من ذرية موسى ليخلفه . يقول :

” وقال الرب لموسى : قد رأيتُ هذا الشعب ، فاذا هم شعب قساة
الرقاب (٢) . والآن دعني يضطرم غضبي عليهم فأفنيهم ، وأجعلك أنت أمة
عظيمة “ (٣) .

يقول موسى :

” وقال لي الرب : لقد تأملت هذا الشعب فاذا هو شعب قاسي الرقبة .
دعني أبيدهم وأحمر اسمهم من تحت السموات ، وأجعل منك شعبا أعظم منهم
وأكثر عددا “ (٤) .

وهكذا عرف يهوفا حقيقة شعبه (وكأنه كان يجهلها !) ، وصمم
على إبادته ؛ لأنه شعب لا يستحق البقاء . ولكنه عاد فغفر له ، اعتقاداً منه
بأن هذا الغفران قد يردّه إلى الصواب ، فهل ارتد إلى الصواب ؟ . ” الكتاب
المقدس ” يصر على القول بأن هذه الحن المتوالية لم تغير من طبيعة بني اسرائيل ،
ولم تردهم إلا عنادا وامتكبارا ، ولم تستطع أن تخلق منهم أمة شجاعة لانتهاج .

(١) شرحه ١٤٨ - ١٥٢ .

(٢) عنيدون .

(٣) خروج ٩/٢٢ - ١٠ .

(٤) تثنية ٩/١٣ - ١٤ .

بل إنها على العكس من ذلك دفعته إلى التماذى فى ضلاله ، وإلى زيادة أسفه على خروجه من مصر ، وعدم استطاعته أن يخلق منه شعباً محارباً يكبد ليجنى ثمرة كده .

فهاهو ذا الشعب يعود فيعيد على سامع موسى أسفه للخروج فى هذه الرحلة الشاقة ، وتركه مصر ؛ فيعاقبه ربه الذى اختاره هذه المرة من غير رحمة .

يقول سفر العدد :

” ولما أن رحل [بنو إسرائيل] من جبل هور^(١) ، على طريق بحر القلزم... لحصار أرض إيدوم ضجرت نفس الشعب فى الطريق . وتكلم الشعب عن الرب وعن موسى قائلين : لماذا أضعنا من مصر لنموت فى الصحراء ؛ فإنه ليس لدينا خبز ولا ماء ، وقد سئمت نفوسنا هذا الطعام الخفيف ؟ فأرسل الرب على الشعب حيات نارية فلدغت الشعب ، ومات أقوام كثيرون من بنى إسرائيل^(٢)“

وفى هذا يقول القراءنة :

” وإذ قلتم : يا موسى ! لن نصبر على طعام واحد ؛ فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض ، من بقلها ، وقثائها ، وفومها ، وعدسها ، وبصلها . قال : أئستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ؟ اهبطوا مصرأ فان لكم ما سألتم . وضربت عليهم الذلة والمسكنة ، وباءوا بغضب من الله . ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ، ويقتلون النبيين بغير الحق . ذلك بما عصوا ، وكانوا يعتدون .“^(٢)

ولكن هل ارتدع شعب الله المختار ، وتاب إلى رشده ؟ الجواب : لا لقد استعمل معه الرب جميع وسائل الارضاء والتهديد حتى يجب إليه البلاد التى يقوده إليها ، ويحمله على ملاقة أهلها فى ثوب الفارس المغوار .

(١) عدد ٢١ / ٤ - ٦

(٢) البقرة ٦١

لقد حجب اليه هذه البلاد وزين له طريقها ؛ فيبين له أنها أرض لن يشقى فيها ،
كما كان يشقى في مصر في العمل لاستنبات أرضها . إنها أرض تدر « لنا
وعسلا » من غير مجهود يذل ، ولا قرش ينفق ؛ وهذا هو غاية أمل هذا الشعب .

يقول :

” إن الأرض التي أنت قادم إليها لتتلكها ليست كأرض مصر التي
خرجت منها ، والتي كنت فيها تزرع زرعك وتسقيه بنفسك كزراع البقول .
إن الأرض التي ستعبرون إليها لتستولوا عليها هي أرض جبال وأودية ؛
من مطر السماء تشرب الماء ، أرض يتعهدا الرب ؛ الهلك ؛ وعينا الرب ،
الهلك ؛ عليها دائما ، من أول العام إلى آخره . فان استمعتم إلى أوامري التي
أمركم بها اليوم ، فأتحيتم الرب ، إلهكم ، وعبدتموه بكل أفئدتكم ،
وبكل نفوسكم - أثبت أرضكم مطرها في حينه ، وسميتا ووليتا ؛ فتجتمع
برك ونحرلك ، وزيتك ؛ وأثبتت عشباً في صحرائك لبهائمك ؛ فتأكل أنت
وتشبع (١) “

هذا هو لون من ألوان الاسترضاء التي كان موسى ورثه يذللها ليجعلها
من هذا الشعب شعباً مغواراً . ولكن هذا الاسترضاء وحده لم يكن كافياً .
فندخول هذه الأرض معناه القتال من أجل الحصول عليها ؛ لأنها أرض
أهلها بالكان . والقتال ييتم الأبناء ؛ ويرمل النساء . وبنو إسرائيل ليسوا
راغبين في ذلك . ولذلك فهم راغبون عن هذه الأرض . وإذا كان
لابد من النزول بها ، فليكن ذلك بدون قتال ، فليكفهم ربهم شر هذا
القتال ، وإلا كان متأمرًا عليهم هو ورسوله ، فاستقدماهم إلى الصحراء
للقضاء عليهم . إنهم يهابون أهل البلاد التي وعدوا بها ، وليست لديهم
الشجاعة لملاقاتهم ، فاذا أجبروا على ذلك كانت هذه حيلة احتال بها
(يهوفا) عليهم ليبيدهم ؛ لأنه يكرههم في قرارة نفسه ، ويريد بهم سوء .

استمع إليهم حين يقولون :

”إنما أخرجنا الرب من مصر ، لأنه يبغضنا ، حتى يُسَلِّمنا إلى أيدي
الأموريين وبنينا . إلى أين نحن صاعدون وإخواننا قد أذابوا قلوبنا بقولهم :
إن القوم أكثر منا [عددا] ، وأرفع قامات ، وإن مدتهم عظيمة ، حصونها
تكاد تبلغ عنان السماء (١)“

كانت هذه الصيحات المدوية التي دلت على ارتعابهم من خوص المعارك
مثلا آخر على مقدار ما كان يشيع في نفوسهم من جبن . ولم يكن أمام موسى
إلا أن يطمئنهم ، وأن يعدم بأنهم لن ينزلوا إلى ساحة الوغى ، وما داموا
يهابون الحرب ، فيكفيهم شرها ، وسيجعل (يهوفا) يحارب بالنيابة عنهم .

فهرى بدعليهم بقوله :

”فقلت لهم : لانهابوهم ولا تخشوا بأسمهم ؛ فإن الرب ، إلهكم ، السائر
أمامكم سيحارب بدلکم ، كما صنع في مصر أمام أعينكم ... ولكنكم لم تثقوا
في هذا الأمر بالرب ، إلهكم ، السائر أمامكم في الطريق ليتفقد لكم مكانا
تنزلون به ، [السائر] في النار ليلا ليریکم الطريق الذي تسلكون ، وفي الغمام
نهارا (٢)“

هل كان هذا كله كافيا لبث روح الحماس في نفوس بني اسرائيل ؟
لا ، وربى . فلقد بعث موسى عيونا يستطلعون حال البلاد التي جاءوا لفتحها ،
فعاد هؤلاء العيون إليه ، وأسمعوه ، والشعب معه ، تقريرهم ؛ فإذا حدث ؟

”فرجع كل أفراد الجماعة أصواتهم وصرخوا ، وبكى الشعب في تلك
الليلة ؛ وتذمر على موسى وهارون جميع بني اسرائيل ؛ وقالت لهم كل
الجماعة : ياليتنا متنا في أرض مصر ! أو ياليتنا متنا في هذه الصحراء ! لماذا
أتى الرب بنا إلى هذه الأرض حتى نقط تحت السيوف ، ونصبح نساؤنا

(١) تث ١/٢٧ - ٢٨ .

(٢) تث ١/٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣

وأطفالنا غنيمة ؟ أليس خيراً لنا أن نرجع إلى مصر ؟ . وقال بعضهم لبعض ، لنقيم رئيساً ، ونرجع إلى مصر^(١) .

... " فقال الرب لموسى : إلى متى يستخف بى هذا الشعب ؟ وحتى متى لا يؤمنون بى بعد جميع الآيات التى صنعتها بينهم ؟ هاأنذا سأبعث عليه الوباء ، حتى ينقرضوا ، وأجعل منك أمة أعظم منهم وأكثر^(٢) " .

ثم عاد الرب مغضباً يقول :

« وكلم الرب موسى وهارون قائلاً : إلى متى أحتمل هذه الجماعة الشريرة المتذمرة على ؟ فلقد سمعت تذمر بنى إسرائيل الذى تذمروه على^(٣) .

هذا هو الشعب الاسرائيلى كما يصفه إلهه ، الشعب الجبان الشرير ، الذى قضى عليه ربه بالثبته فى طور سيناء جزاء ذلك أربعين عاماً . ولكن هذه العقوبة لم تؤثر فى نفسه فتردعه ، كما لم يردعه أن قضى ربه على الشامتين الشريرين المجتمعين عليه « بضربة منه^(٤) » .

هذا هو الشعب الذى لا يفتر موسى عن تذكيره فى كل خطوة بما أثر ربه عليه وآياته ، ولكنه سرعان ما ينساها ، ويعود إلى طبيعته :

« اذكر ، لا تنس إسقاطك الرب ، إلهك ، فى الصحراء . فأنكم منذ خرجتم من أرض مصر حتى جئتم هذا المكان لم تنقطعوا عن معصاة الرب ، وقد أغضبكم الرب فى حوريب^(٥) فغضب عليكم وكاد أن يفتيككم^(٥) » .

هذه هى الخطاة التى سار عليها السلف فى علاقته بربه وبمعتقده ، فهل يخالف الحلف الذين بقوا من الأباة سنة آبائهم ؟ لا ، حتى اضطر موسى

(١) عدد ١٤ / ١ - ٤

(٢) عدد ١٤ / ١١ - ١٢

(٣) عدد ١٤ / ٢٧

(٤) عدد ١٤ / ٣٧

(٥) تث ٩ / ٧

أن يستعمل معهم لغة الوعيد حينما أحس منهم النكوص عن القتال إلى جانبه. فلقد حدث أنه حينما أراد موسى أن يعبر بهم نهر الأردن ليمتلكوا ما يقع من الأرض غربه أن امتنع بنو رَأُووَيْن [١٨٦] وبنو جاد [٦٦] عن المسير مع بقية الشعب ، وآثروا البقاء في أرض جلعاد التي منحوها . « لأنها مكان يصلح للماشية » ولديهم منها كثير ، وليسوا براغبين في الحرب — فوقف فيهم فطيبا يقول :

« هكذا فعل آبائكم حين أرسلتهم من قادش بَرْنِيَع [٢٢٤] ليرُودُوا الأرض . فصعدوا حتى وادى العنقود [٢٢٥] ، ورأوا الأرض ، وصدوا قلوب بني اسرائيل عن المسير إلى الأرض التي أعطاهم الرب . فاستشاط الرب غضبا في ذلك اليوم ، وأقسم قائلا : لن يرى الرجال الذين صعدوا من مصر — من ابن عشرين سنة فصاعدا — الأرض التي أقسمت [في أمراها] لابراهيم ولايحيى وليعقوب ؛ لأنهم لم يصعدوا في متابعتي واشتد غضب الرب على بني اسرائيل ، فأثأهم في الصحراء أربعين سنة حتى انقرض جميع الجيل الذي فعل الشر أمام عينيه . وها أنتم أولاء قد قتم خلفا عن آبائكم ، نشء أناس خطاة ؛ لكي تزيدوا في غضب الرب على اسرائيل ، لأنكم إن انصرفتم عنه عاد فترككم (١) في الصحراء فتُهْلِكُون هذا الشعب كله (٢) »

وأخذ موسى يعاتب قومه على عدم عرفانهم الجميل ، وعلى أسفهم على مغادرة مصر ، ويذكرهم بما فعل الرب لهم ، وينكر عليهم ما يفعلون . يقول :

« أهذا تكافئ الرب	أيها الشعب الأحق غير العاقل ؟
أليس هو أباك ، مالكك	الذي فطرك وأبدعك ؟
اذكر أيامك المواضي	وتفتهم متى جيل فجيل

(١) عاد فتركه .

(٢) عدد ٣٢ / ٨ - ١٥

سل	أباك	ينبك	وأشياخك	محدثونك :
حين	قسم	على	وفرق	بنى آدم ،
وضع	تقوم	الأم	على عدد	بنى اسرائيل (١) »

* * *

ولقد مات موسى ، وهو قلق على شعبه ، لأنه يعرف طبيعته كل المعرفة ، ويعرف أن أقدامه لم تكذب تجف من ماء البحر حتى أعلن راية العصيان والتمرد على خالقه . فقرأ يقول قبل وفاته لللاويين ، حاملي تابوت العهد :

« خذوا سفر هذه التوراة ، وضعوه إلى جانب تابوت عهد الرب ، إلكم ، فيكون ثم شاهدا عليكم ؛ لأني أعرف فيكم التمرد ، وقساوة الرقاب . لقد تمردتم على الرب ، وأنا لازلت حيا بينكم ، فكيف بكم بعد موتى (١) »

هذه هي شهادة نبي اسرائيل الذي جازف بحياته في أرض مصر . وفي صحراء سيناء ، لكي ينقذ شعبه من الضر الذي كان ينزل به . وهذه هي شهادة (يهوذا) الذي اتخذ منه شعباً مختاراً يفرضه على الناس فرضاً ، ويوصيه بأن يبنيهم ليحل هو محلهم ، وهذه هي شهادة هارون وغيره من قادته : إنه شعب قاسى الرقبة ، شرير ، جبان ، رعديد ، متمرد ، جحود ، أناني . يؤثر العافية على الحياة الحرة الكريمة ، كسلان . . .

وليس يودنا أن نضيف إلى هذه الصفات شيئاً ، فهي حبه ، وإن كانت مادة هذه الصفات غير الكريمة في كتاب «العهد القديم» تؤلف قائمة طويلة لا نهاية لها . (وسنكملها في بحث آخر إن شاء الله) .

وإذا كان لنا أن نضيف شيئاً إلى هذه الصورة التي تجل فيها موقف الشعب الاسرائيلي من نبيه وربه اللذين حاولا أن يخلقا منه شعباً آياً شجاعاً فعجزا ، فلنذكر صورة مماثلة حدثت بين الرسول محمد (عليه السلام) وبين قومه الذين أراد أن يخوض بهم المعارك ليفسر دين الله ، وتجلي فيهاروح الاقدام والمغامرة ، روح التضحية والبذل بأوسع معانيهما .

ففي يوم (بدر) حين طلب الرسول إلى قومه إعداد أنفسهم لخوض معركة من أعنف المعارك التي سيخوضونها ، لم يتخلوا عنه ، ولم يسخروا منه ، ولم يجبنوا كما جبن بنو إسرائيل ، بل أثبتوا بأقوالهم وأعمالهم أنهم كانوا أهلا للثقة التي وضعها فيهم ، وللمكان الذي أزلهم به . فلما أن استشارهم الرسول في الأمر وقف زعماء المهاجرين والأنصار يؤازرونه .

فها هو ذا (الغماد بن عمرو) يقول :

« يا رسول الله ! إمض لما أراك الله ، فنحن معك . والله ! لا نقول كما قالت بنو إسرائيل : إذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا هنا قاعدون . ولكن ، إذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا معكما مقاتلون . فوالذي بعثك بالحق ! لو سرت بنا إلى برك الغماد لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه » .

وهذا « سعد بن معاذ » عن الأنصار يقول :

« قد آمنا بك وصدقناك ، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهدنا ، ومواثيقنا على السمع والطاعة ، فامض ، يا رسول الله ! لما أردت ، فنحن معك . فوالذي بعثك بالحق ! لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه معك ما اختلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً ، إنا لصبر في الحرب ، صدق في اللقاء ، لعل الله يريك ما تقر به عينك ، فسر على بركة الله . »

٢ — سياسة بني إسرائيل الحربية

ارتد بنو إسرائيل على أعقابهم بعد أن هاجموا مصر ونقلت إلينا الأنباء أنهم أتوا من الأعمال الوحشية والتخريبية أثناء مقامهم بالبلاد ، وعند ارتدادهم عنها ما يندى له جبين الإنسانية . فلقد قتلوا الأطفال الأبرياء ، ونهبوا المتاجر ، ومستودعات الجيش ثم أتوا على كل أثر للمدنية صادفهم .
فها هو ذا مراسل جريدة (نيويورك ورلد تلجراف اند صن) المرافق لقوات الأمم المتحدة في سيناء يقول : إن القوات الإسرائيلية المرتدة تتخذ لنفسها

سياسة « الأرض الخربة » ؛ فقد مزقت الطرق ، ووضعت الألغام في كل مكان ؛ حتى لقد بدت الأراضي وكأنما خضعت لحملة تأديب أكثر منها لعملية عسكرية . وأضاف المراسل يقول : إننا رأينا ثلاث قرى ، وقد خلت من الحياة ؛ إذ تفرق أهلها بددا ، أو أبعدوا عنها ، وقتلت الماشية ، ودمرت صهاريج المياه ، ونفت جميع الدور أو هدمت ، وخربت آبار البترول ، ونفت مناجم المنجنيز . وإن الخطوط الحديدية قلعت على أبعاد منتظمة ، وكأنما قطعت بآلات ضخمة من التي تستعمل في قطع المعادن ، وانتزعت أسلاك (التليفون) ، واستخدمت المهراسات والدبابات ، وقذائف المدافع في هدم جميع الجدران ، وأسقف المباني ونشرت محتوياتها على الرمال . ورأينا محطة السكة الحديدية وكأنها كومة من الأحجار . كذلك نسقت القوات الاسرائيلية مستودعات المياه (١) »

هذا طرف مما ذكرته الصحف عن أعمال التخريب الوحشية التي قام بها آل صيون ، والتي لا يمكن أن تقل في بشاعتها وحطتها عن تلك الأعمال التي كان هؤلاء اليهود ينسبونها إلى الألمان قبل الحرب الأخيرة ، والتي كانوا يعدونها ضربا من أعمال الهمجية الأولى . ولكن الذي شهد ما عمله الألمان في البلاد التي احتلوها أثناء الحرب الماضية ثم جلاوا عنها يؤمن بأن الألمان كانوا ملائكة أطهارا إذا ما قيسوا هؤلاء الصيونييين .

وقد يبدو عمل هؤلاء لأعيننا غريبا ، ولكن كتاب « العهد القديم » ينقل لنا أن ما أتوه اليوم في سيناء من سياسة التخريب والإبادة لا يختلف في قليل أو كثير عن سياسة أسلافهم الذين عاشوا قبلهم بما يزيد . عن التي عام أثناء فتحهم لأرض فلسطين وأثناء مقامهم بها . وإذا كانت القوة والوحشية والخيانة طابع آل صيون اليوم ، فقد كانت فخر آبائهم الذين نزلوا « أرض الميعاد » قبل المسيح بمئات السنين ، وشردوا أهلها - كما شردهم اليوم - ، واستعملوا معهم جميع وسائل العنف والفظاظة التي لم يكن يجدر بشعب يدعى أنه اختير من بين شعوب العالم ، ليؤدي

(١) جريدة الأهرام في ١٤ / ١٢ / ١٩٥٦

الرسالة الإلهية الرحيمة إلى الانسانية جمعاء أن يستعملها . والغريب في الأمر أن السياسة الحربية المخربة التي كان يسير عليها هذا الشعب الاسرائيلي كانت تملئ عليه باسم الدين ، يملئها إله المتعطش للدماء ، وقادته الذين يرممون له طريق الحياة الدنيا الفاضلة ، والحياة الآخرة !

فها هو ذا (يهوفا) الذي اختار بني إسرائيل ليكونوا له شعباً خاصاً به ، قد نسى أو تناسى أن شعوب العالم كله هم عباده ، وأن من الحكمة اذا كانت قد انصرفت عنه إلى عبادة آلهة آخرين أن يردها إلى الصواب ، وأن يعيدها إلى حظيرة طاعته . ولم يكن هناك ما يمنع من أن يتخذ من « شعب المختار » دعاة إلى هذه الطاعة . ولكنه اتخذ من هذه الشعوب أعداء له ناصبهم العداء ، وآلى على نفسه أن يبيدهم من على وجه الأرض ، وأن ينكل بهم في أى مكان وجدوا ، وأن يشردهم من ديارهم ، إذا لم يستطع القضاء عليهم ، ليحل محلهم شعبه المختار . وقد اتخذ من بني إسرائيل أداة لتنفيذ هذه السياسة ورسم لهم معالم سياسة الفتح التي سيتبعونها ، وهي سياسة لا تعرف معنى للرحمة ولا للشفقة ولا للانسانية ، سياسة تجردت من كل معاني الشمامسة والتبذل والعزة ، سياسة توأمتها القضاء على كل ذى نفس حية في الأرض التي يدخلونها من إنسان وحيوان ، والقضاء على معالم الحياة في الجحاد . ولقد اتخذ بنو إسرائيل من هذه السياسة قانوناً يطبقونه دون استثناء ، فلم يجحدوا عن ترسم التعاليم . وليت هذا كان إيماناً منهم بالعقيدة وبيهوفا إلههم ، ولكنه كان إيماناً بهذه السياسة ، لأنها ستسكنهم في أرض لم تكن لهم . وآية ذلك أنه لم تكن تمضى عليهم فترات قصيرة من وقت لآخر حتى يعلنوا عصيانهم لهذا الاله الذي تفضل فاخترهم شعباً له ، ووعدهم بامتلاك أرض يسكنها قوم آخرون . هذا العصيان الذي كان يتجلى في مظاهر حياتهم المختلفة ، والذي لم تخل منه حقبة من حقبة التاريخ الإسرائيلي . ولو أننا عددنا مقدار المرات التي كان يجحد فيها هذا الشعب عن عبادة إلهه ، والتي كان يغضب إلهه هذا عليه بسببها لوجدناها تبلغ المئات . فلو كان شعب بني إسرائيل يؤمن حقاً بالسياسة الدينية التي وضعت له لما حدث منه عصيان وكفران بالنعمة التي أنعم (يهوفا) بها عليه . ولكنه كان يكفر بها ، لأنها تحول

بينه وبين الانغماس في الشهوات . أما السياسة الحربية فكانت مياسة تتفق والمصلحة الإسرائيلية ، ولذلك نفذت بحذافيرها ، ورأبنا (موسى) و(يشوع) — كما يروى العهد القديم — وغيرهما من الدعاة يحملون بني اسرائيل على ترسهم خطاهما .

ما كان أشفق (يهوفا) بشعبه ، وما كان أجراً هذا الشعب على إلهه ، وأكثره عقوقاً !! لقد بلغ من حذب (يهوفا) على شعبه المختار أن قرر ألا يبذل سكان الأرض الموعودة دفعة واحدة ، حرصاً منه على حياة عباده المدللين ، حتى « لاتصير الأرض خربة » ، فتكثر عليه وحوش الصحراء . ولذلك فسيطردهم « من أمامه شيئاً فشيئاً إلى أن تضر ، ويمتلك الأرض »^(١) . فهل هناك إله أرأف بشعبه من هذا الإله ؟ !

ووضع يهوفا دستوراً عجيباً لمعاملة المحاربين ، ومعاملة البلاد المفتوحة التي قاد شعبه ليحتلها بقوة ، ويصير مبدأ لها دون أهلها . إنه دستور لا يمت لأى مبدأ من مبادئ الانسانية ، ولا يمكن أن يصدر عن آله ، مهما كانت كراهيته لعباده ، ومهما كان حبه لشعب اصطفاه . إنه دستور يدعو إلى قتل من لا ذنب لهم ولا جريرة ، قتلاً لا يبق ولا يذر ، ويدعو إلى التمثيل بهم شرتمثيل ، أما ذنبهم الذى اقترفوه فهو أنهم دافعوا عن بلادهم التي ورثوها عن أسلافهم ، وقفوا في كرامة وعزة ليصلوا غارات المعتدين . إنه دستور لا يفرق بين الكائنات حية وغير حية ، فهو يجعلها كلها مسئولة عن عدم التسليم بالفتح والاحتلال ، حتى البهائم ، حتى البيوت والمزروعات^{١١} .

يقول يهوفا على لسانه موسى :

« حين تقترب من مدينة لكي تحاربها أدعها للصلح ، فإن أجانبتك للصلح وفتحت لك [أبوابها] ، فكل الشعب الذى بها يدفع لك الجزية ويسخر لك !! ، وإن لم تجيبك إليه بل دخلت في حرب فحاصرها ، فإذا أسلمها الرب ، إلحك ،

(١) خروج ٢٣ / ٢٩ راجع تثنية ٧ / ٢٢

إليك فأعمل السيف في كل من بها من الذكور !! وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة ، كل ما بها من غنمة يكون نهبا لك . ولتأكل غنمة أعدائك التي أعطاك الرب إهلك » .

« هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً ، [تلك] التي ليست من مدن هذه الأمم [التي] هنا . وأما مدن هذه الشعوب التي يعطيها الرب ، إهلك ، ميراثاً فلا تستحي منها نسمة [يا لله !] ؛ لأنك ستهدمها [سواء في ذلك] الحيثيون החייתיים والأموريون המוריים والكنعانيون הכנעניים والقريريون הקריתיים والحيثيون החייתיים واليبوسيون היבוסיים - كما أمرك الرب ، إهلك - لكلا يعلموكم أن تعملوا ككل الأرجاس التي عملوا لألتهم ، فتخطثوا في حق الرب إلهكم » .

« وإذا حاصرت مدينة أياماً طويلاً لتحاربها ولتستولي عليها فلا تلطف شجرها بأعمالك البلطة [فيها] ، لأنك ستأكل منه ، فلا تقطعه . وهل شجر الحقل إنسان حتى يأتي أمانك في الحصار ؟ وأما الشجر الذي تعرف أنه شجر غير مثمر فأنلقه وقطعه . وابن حصنا على المدينة التي تحاربك حتى تسقط (١) » .

هذا طرف من الدستور الذي تظهر الحكمة في بعض نواحيه ، باستبقاء الأشجار المثمرة ، واستحياء النساء والأطفال والبهائم ، والوحشية في بعضها الآخر ، وهو إلقاء الأهلين حتى لا تبقى منهم نسمة ما أى القضاء على كل ذى نفس حية في المدينة المفتوحة . فهل شهدت الإنسانية ربا كهذا الرب ، وشعبا كهذا الشعب ؟ وأية إنسانية في مثل هذا الدين الذي يدعو إلى الإبادة الكاملة لكائنات الأرض المغزوة جميعا . هذه هي إسرائيل الأمس . فهل حاكت المدينة الحاضرة ، والمبادئ الإنسانية السامية التي أتت بها المسيحية والإسلام في نفوس آل صيون اليوم ؟ لقد كان اليهود يصفون هتلر بالقسوة والهمجية لأنه قتل منهم بضع مئات أو أخرجهم من دياره التي عاثوا فيها فسادا ، فهاذا يصفون صنع أسلافهم الذي لامت إلى الإنسانية بسبب ، مهما قيل فيه إنه كان بأمر من يهوفا ، الإله المحب لشعبه المختار !!

ولكن « العهد القديم » قد وضع مبادئ أخرى في معاملة المحاربين والمدن المفتوحة إلى جانب المبدأ الذى ذكرنا ، مبادئ لا تقتل وحشية عنه ، مبادئ تدعو إلى التثبيل بالقتل ، وإلى إحراق المدن ، وتعذيب الأجسام ، والقضاء على النساء والأطفال خشية أن يفسدوا عقيدة الشعب المصطفى . لقد ثار موسى - فيما تقول التوراة - حين استبقى الغزاة بعض النساء والأطفال من المدينيين على قيد الحياة بعد أن قتلوا ملكهم ، وأعملوا السيف فى رقاب الرجال ، ونهبوا (هذه هى اللفظة التى تذكرها التوراة دائماً) جميع الهائم والمواشى وكل المستلكات ، « وأحرقوا جميع المدن بما فيها ، وجميع الحصون بالنار ، وأخذوا كل الغنيمة وكل الذهب من الناس والهائم »^(١) . ثار موسى ، وقال لهم : « هل أقيم على كل أنثى حية ؟ إن هؤلاء هيان لى اسرائيل - كما قال بلعام ٥٥٠ - سبيل خيانة للرب فى مسألة يا عور ٥٥٦ ، فحل الوباء بجماعة الرب . والآن ، فاقتلوا من الأطفال كل ذكر ، وكل امرأة عرفت رجلا . اقتلوا كل امرأة ضاجعها رجل ، ولكن أبقوا على حياة كل فتاة لم يضاجعها رجل ، أبقوها لكم »^(٢) .

هل وصلت بهتزر الوحشية إلى أن يفعل مثل ما أمر به موسى ؟

لقد كان بنو اسرائيل حريصين على تنفيذ سياسة الإبادة ، وقد تفتنوا فى ذلك كل التفتن ، فلم تكن بعض المدن بأحسن حالا من بعضها الآخر . فهامى ذى (أريحا) المكافحة تلتى من الغزاة المستخرين أفتلح مائلقاء مدينة مفتوحة . فلقد صيحت من على وجه الأرض هى وجميع من بها ومابها ، ولعن يشوع من يفكر فيما بعد فى إعادته بنائها .

يقول سفر يشوع :

« وأنوا على كل من بالمدينة من رجل وامرأة وطفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير أعملوا فيها السيف »^(٣) « وحلف يشوع فى ذلك الحين قائلا :

(١) راجع عدد ٣١

(٢) عدد ٣١ / ١٦ - ١٨

(٣) يشوع ٦ / ٢١

ملعون أمام الرب من يقوم ويبنى هذه المدينة ، أريحا ، من يستعين بولده
البكر على وضع أساسها وبصغيره على إقامة أبوابها^(١) .

بل لقد كانت بعض المدن تقدّم بما فيها قربانا يتقرّب به إلى (يهوفا) .

يفرق سفر العدد :

« ولما سمع الكنعاني ، ملك آعراد ٦٦٦ الذي يقيم في الجنوب ٦٦٦ ، أن
إسرائيل جاء عن طريق أناريم ٥١٦٦٦ التحم به ، وسي من سي . فنلر
إسرائيل لله نذرا فقال ، إن دفعت هذا الشعب بين يدي خربت مدنها .
فاستجاب الرب لقول إسرائيل ، ودفع بالكنعانيين إليه ، فأتى على مدنها ،
ولذلك سمي هذا المكان « خرابة »^(٢) .

وكان يهوفا نفسه يدعو ، على لسان رسوله ، إلى التمسك بهذه السياسة ،
ويشجع عليها ، ويحث شعبه على إبادة الناس من أمامه ويعدّه بأنه سيعينه
على ذلك ، فليس هناك إذن ما يدعو إلى التردد أو الإجمال أو رهبة المحاربين .

فها هو ذا يقول ليشرح في شأنه الملوك المجمعين على مياه بروج :

« لا تخجل أمامهم ، لأنني سأدفع بهم غدا في مثل هذا الوقت جميعا قتل
أمام إسرائيل ، فتعرب خيلهم . وتحرق بالنار مركباتهم^(٣) .

إنه يريد أن يقضى على وسائل المقاومة عندهم ، حتى إذا ما هزموا
لا يستطيعون العودة إلى القتال ، مادام عتادهم قد أحرق ، وخيولهم قد أصيبت
في عراقبها . ولقد أبلى بنو إسرائيل في تنفيذ هذه الوصية بلاء حسنا ،
وجاوزوا في سوء المعاملة ما جعلهم حقاً معلمين في التكيل والتخريب .
فبعد أن انقض يشوع ورجاله على هؤلاء الملوك « دفعهم الرب بين يدي
إسرائيل ، فضربوهم ، وطاردهم حتى صيداء ١٦٦٦ العظيمة ، وحتى

(١) يشوع ٦ / ٢٦

(٢) عدد ١ / ٢١ - ٢

(٣) يشوع ١١ / ٦

مُسْرِفُوت مَائِم כַּחֲמֵשׁ מֵאוֹת וְחָתִי בְּقִיעַ מִצְרֵי כְּנָעַן שְׂרָقָא ، ضَرْبُوهُمْ
 حَتَّى لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ بَقِيَّةٌ وَفَعَلَ يَشُوعُ بِهِمْ كَمَا أَمَرَ الرَّبُّ : عَرَقَ خَيْلَهُمْ ، وَأَحْرَقَ
 مَرْكَبَاتِهِمْ بِالنَّارِ . ثُمَّ رَجَعَ يَشُوعُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ ، وَأَخَذَ حَاصُورَ 71377 ،
 وَضَرَبَ مَلِكُهَا بِحَدِّ السِّيفِ ... كَذَلِكَ ضَرَبُوا بِحَدِّ السِّيفِ كُلَّ نَفْسٍ حَيَّةٍ بِهَا ،
 قَضَوْا عَلَيْهَا ، وَلَمْ يَبْقَ نَسَمَةٌ وَاحِدَةٌ ، وَأَحْرَقَ حَاصُورَ النَّارِ . أَخَذَ يَشُوعُ
 كُلَّ مَدَنٍ أُولَئِكَ الْمُلُوكِ ، وَجَمِيعَ مَلُوكِهَا ، وَأَعْمَلَ فِيهِمُ السِّيفَ ، أَهَادَهُمْ ،
 كَمَا أَمَرَ مُوسَى ، عَبْدُ الرَّبِّ ... وَكُلَّ غَنِيمَةٍ تِلْكَ الْمَدَنِ وَالْبَهَائِمِ «نُهَا» . إِسْرَائِيلُ
 لِنَفْسِهِ . أَمَّا الرِّجَالُ فَأَعْمَلُوا فِيهِمْ جَمِيعًا السِّيفَ حَتَّى أَهَادَوْهُمْ ، لَمْ يَبْقُوا عَلَى نَسَمَةٍ
 وَاحِدَةٍ (١) ... « وَأَخَذَ جَمِيعَ مَلُوكِهَا ، وَضَرَبَهُمْ فَأَمَاتَهُمْ (٢) » .

وغريب أن يتأمر الرب مع شعبه المختار لدفع هؤلاء السكان الآمنين
 إلى القتل ، وإظهارهم بظهور المعتدين ، حتى تكون هناك تعلقة للقضاء عليهم .
 فهذا مؤلف سفر يشوع يعترف بأن يهوذا هو نفسه الذي قوى قلوب ملوك
 المنطقة التي تمتد « من الجبل الأحمر الصاعد إلى سبعر ، إلى بعل جاد ،
 في بقعة لبنان ، تحت جبل حرمون » حتى يلاقوا إسرائيل للقتال ، فيقضى
 عليهم ، ولا تكون بهم رافة ، بل يبادوا ، كما أمر الرب موسى (٣) .

أهناك جريمة أبشع من هذا التآمر ؟

ولقد تجلّت سياسة الإبادة هذه بصور شتى ، ونفذت في أماكن مختلفة
 من « أرض الميعاد » . نفذت كلما استطاع بنو إسرائيل أن يفعلوها ، كلما
 أعانهم (يهوفا) على من يحاربهم ، وعدل عنها كلما وجدوا خصمهم عتيدا
 لا يقوون عليه هم و(يهوفا) (١) . ولذلك حاولوا أن يجلدوا لذلك علة ،
 فاخترعت قصة « الحيوانات المفترسة » التي أشرنا إليها من قبل (ص ١٨) .

(١) يشوع ٨/١١ - ٤

(٢) شرحه ١٧

(٣) شرحه ٢٠

(٤) حكام ١٩/١ "ولكن لم يطرد سكان الرام ؛ لأن لهم مركبات من حديد" .

فهذا موسى يقول :

« قال لي الرب - انظر ، قد ابتدأت أدفع أمامك ^{١٦٦}مسيحون وأرضه .
ابتدئ ، تملك حتى تملك أرضه . فخرج مسيحون للقائنا ، هو وجميع قومه ،
في ياهتص ^{١٦٧}لمحاربتنا . فدفعه الرب ، إلينا ، أمامنا ، فضربناه هو وبنيه
وجميع قومه ، وأخذنا في ذلك الحين كل مدنه ، وأتينا في كل مدينة على الرجال
والنساء والأطفال ، لم يبق فيهم بقية . لكن ههنا (١) البهائم لأنفسنا ، وغنيمة
المدن التي فتحناها ... (١) » .

وهذا عروج ^{١٦٨}ملك باشان ^{١٦٩}يخرج للقاء بني اسرائيل ، فيقول
الرب لموسى :

« لا تخف منه ، لأنني قد دفعت به إلى يديك هو وجميع شعبه وأرضه ،
فتفعل به كما فعلت بمسيحون [أي تقتله .] ، ملك الأموريين ، الساكن
في حشبون ^{١٧٠} . فضربوه وبنيه وشعبه حتى لم يبق منهم بقية ، وتملكوا
أرضه (٢) » .

أما ملك عاي ^{١٧١} ورجاله الذين أظهروا بسالة جعلت بني اسرائيل
يولون الأدبار (٣) ، وجعلت يشوع يمزق ثيابه ، ويستقط على وجهه أرضا ،
فقد جوزى وقومه ومدنه شر جزاء . فبعد أن بكى الشعب واستنجد براعيه
الأكبر ، وقف يشوع برصيه قائم :

« عندما تستولون على المدينة أشعلوا فيها النار ، افعلوا كما أمر الرب (٤) »
... ودخلوا المدينة ، واستولوا عليها ، وأسرعوا فأشعلوا النار
في المدينة (٥) » ... وضربوهم حتى لم يبق منهم شارد ولا منفلت ،

(١) تث ٢١ / ٢ - ٢٩

(٢) عدد ٢١ / ٢٢ - ٢٥ ، راجع تث ٢ / ٣ - ٧

(٣) يشوع ٧ / ٤ - ٥

(٤) يشوع ٨ / ٨

(٥) شرحه ١٩

وقبضوا على ملك عاى حيا ، وذهبوا به إلى يشوع . ولما أن فرغ إسرائيل من قتل جميع سكان عاى الذين تعقبوهم في الحقول وفي الصحراء ، وسقطوا جميعا بحد السيف حتى فنوا - عاد جميع إسرائيل إلى عاى ، وأعملوا فيها السيف . فكان جميع الذين سقطوا في ذلك اليوم من رجال ونساء اثني عشر الفا (١) ، جميع أهل عاى ولكن إسرائيل نهب (١) البهائم ، وغنيمة تلك المدينة لنفسه . . . وأحرق يشوع عاى ، وجعلها تلا أبديا خرابا إلى اليوم ، وعلم ملك عاى على القسي حتى المساء . وعند الغروب أمر يشوع فأزلوا جثته عن الخشبة ، وطرحوها عند ملخل باب المدينة ، وأقاموا عليها كومة عظيمة من الحجارة حتى يومنا هذا (١) »

هذه المثلة التي نهي عنها الاسلام ، كانت جزءا من السياسة الحربية التي سار عليها القائد العظيم يشوع ، الذي كان يلقى الوحي من ربه ، ويستغيث به كلما أطبقت الهزيمة عليه وعلى قلوب قومه .

ولم يكن حظ الكنعانيين في بازق والفرزيين باحسن حالا من حظ أهل عاى ، فقد قتل منهم في بازق عشرة آلاف رجل (١) (٢) أما أدوني بازق فقد مُثل به ، كما مُثل بملك عاى ، فقد تبعوه حين هرب « وأمسكوا به ، وقطعوا أياهم يديه ورجليه (٣) » . فهل فعل هتلر باليهود مثل ما فعلوا بهذه الامم ؟ وهل فيهم اليوم من يستنكر مثل هذه الأعمال الوحشية التي ارتكبت باسم الاله ، وكان دعايتها ومنفذوها هم أولئك الذين وضعوا أسس الشريعة الاسرائيلية ؟

ولقد كانت معاملة عماليق معاملة بلغت حدا من الفظاظة لا يخطر ببال ، فقد تناول القتل جميع من يمكنه أن يشترك في القتال أو لا يمكنه ، ونص

(١) يشوع ٨ / ١٢ - ٢٩

(٢) سكام ١ / ٤

(٣) حك ١ / ٦

على فئات من الناس لا تجيز القواعد الحرية الانسانية بله الالهية أن تصاب بسوء . فقد طلب صموئيل من شاؤول أن يقتل النساء والأطفال والرضع من العماليق ، لأن هؤلاء قد وقفوا لبني اسرائيل أثناء فتحهم فلسطين بالمرصاد ، «أى لم يخلوا لهم الطريق ، ويساعدوهم على احتلال البلاد ، ولو بدون حق » . فأى شريعة تأمر بمثل ما تأمر به شريعة بني اسرائيل ؟

« وقال صموئيل لشاؤول : أنا الذى أرسلنى الرب لأمسحك (١) ملكا على شعبه ، على اسرائيل . فاسمع الآن قول الرب :

« هكذا يقول رب الجيوش : قد ذكرتُ ما صنع عماليق ^{עמלק} باسرائيل ، كيف أقام له فى الطريق ، عند خروجه من مصر . فهل الآن ، واضرب عماليق ، واتوا على كل ما له ، ولا تأخذك شفقة به ، بل اقتل الرجال والنساء ، والصبيان والرضع ، والبقر والغنم ، والابل والحمير. (٢) »

إن هذا الامعان فى القتل لم يكن فى ميثاق نشر عقيدة دينية ، أو ردا لقوم ضلوا طريق الهداية إلى الصواب ، بل كان لاسكان شعب الله المختار أرض قوم لم يقتروا جرما حتى يشردوا فى الطرقات .

وعجيب أن يقف شاؤول من هذا الأمر موقفا كان السبب فى غضب الرب عليه وإقالته من منصبه . فقد حزم شاؤول أمره ، وجمع شعبه وأحصاهم فكانوا « مائتى ألف راجل ، وعشرة آلاف رجل من يهوذا » ، وزحف على مدينة عماليق ، فأخذ ملكها أجاج ^{אגג} حيا ، وأعمل السيف فى جميع أهل المدينة . « واستحيا شاؤول والشعب أجاج وخيار الغنم والبقر ، وكل سمين والحملان ، وكل ما كان طيبا ، لم يرغبوا فى القضاء عليها . ولكنهم قضوا على كل ما كان حقيرا هزلا (٣) »

(١) كانوا يسمون دوس الملوك بالزيت عند تنصيبهم .

(٢) صموئيل اول ١٥ / ١ - ٣

(٣) شرحه آية ٩

هذا هو ما فعله شاؤول وقومه : الاستيلاء على خياري البهائم وقتل ما عداها . فاستشاط الرب غضبا من هذا الصنع ، وبعث برسوله صموئيل يعتب على شاؤول ما صنع ، وينذره بغضب الله عليه ، وبندمه على تنصيه إياه ملكا . وإذا بشاؤول يعلل تصرفه وتصرف قومه بقوله :

« لقد استحيا الشعب الطيب من الغنم والبقر ، لكي يقدمها قربانا للرب ، الهك ، أما سواها فقد قضى عليه ^(١) » .

فلم يعجب هذا التعليل صموئيل ، فرد عليه يقول :

« مه ! حتى أخبرك بما كلمني به الرب الليلة . فقال له : تكلم . »

« فقال صموئيل : ألم تكن صغيرا في عيني نفسك فأصبحت رئيساً على أسباط إسرائيل ؟ مسحك الرب ملكا على إسرائيل ، وبعث بك «يهوفا» في طريق ، وقال لك : انطلق واقض على العماليق الخطاة ، حاربهم حتى تفتنيهم عن آخرهم . فلم لم تستجب إلى صوت (يهوفا) ، وجنحت إلى الغنيمة ، وصنعت الشر في عيني (يهوفا) ؟ »

كان هذا التقرع سببا في أن أنحى شاؤول على نفسه باللائمة ، ولكن هذا لم يقنه قليلا . ولم يقف صموئيل عند هذا الحد ، بل أمر ، فأتى له «بأجاج» ، ملك عماليق فقال صموئيل : كما أأكل سيفك النساء ، فإن أملك ستكون شكلي بين النساء ، وقطع ^(٢) صموئيل أعضاء أباج أمام الرب في جلجال ^(٣) .

إن صموئيل وربه لا يقدران شعور هذا الملك ولا شعور شعبه حين يجدون أنفسهم مطاردين في ديارهم ومطرودين منها أو مستذلين فيها ، لتصبح ملكا لشعب لا فضل له إلا أنه « شعب الله المختار » !

(١) شرحه آية ١٥ - ١٩

(٢) شرحه آية ٢٢

إن هذا الإله الغارق في الدماء — كما يصفه أهله — كانت تصاغ
الأناشيد للتسبيح بسلامته الحربية .

من مثلك في الآلة يا رب ؟	من مثلك معززا في القدامة ؟
مخوفا بالصاييح ، صانعا عجائب	تمد يمينك فبتلتهم الأرض ،
ترشد برأفتك الشعب الذي افتديت	تهديه بعزتك إلى مكان قدسك
تسمع الشعوب فترتعد	تأخذ الدعوة سكان فلسطين
حينئذ يندعش أمراء آدوم ،	أقوياء مؤاب تأخذهم الرجفة
يذوب جميع سكان كنعان	تقع عليهم الهية والرعب
بعظمة ذراعك بصمتون كالحجر ،	حتى يعبر شعبك ، يا رب ؟
حتى يعبر الشعب الذي اقتنيت	 (١) »

يا له من إله مخيف ؟ ويا له من إله غيور ، لا يعرف للرحمة طعما ،
ولا يحاول أن يدعو الناس إذا ضلوا إلى الهداية ، بل ينزل بهم أبشع
صور العذاب ؟

استمع اليه يخاطب مرمى :

« إن سمعت في إحدى مدلك التي يعطيكها الرب ، إهلك ، لتسكن
فيها أن أناسا من أهل اللؤم قد خرجوا من وسطك ، وغرروا بسكان
مدنتهم قائلين : لنذهب ، ولنعد آلهة أخرى لا تعرفونها ، وفحصت
وقششت ، ومألت جيدا ، فاذا الامر صحيح وأكيد أى قد عمل ذلك
الرجس وسطك ، فأعمل السيف في رقاب سكان تلك المدينة ، واقض
عليها وعلى جميع ما بها حتى البهائم بالسيف ، فتجمع كل متاعها في وسط
ساحتها ، وتغرق المدينة بالنار هي وجميع ما بها من متاع للرب ، إهلك .
فتكون تلا إلى الابد لا تبنى بعد ، ولا يلتصق بيدك شيء مما حكم عليه
بالابادة ، لكي يرجع الرب عن عظيم سخطه ، ويمنحك الرحمة ،
يرحمك ويكثرك ، كما أقسم لأبائك (٢) »

(١) خروج ١٥ / ١١ - ١٧

(٢) تث ١٢ / ١٢ - ١٧

هذا ، وقد تفتن (داود) في الإمانة والاستحياء تفتنا لا نخلو من طرافة
وشذوذ . « كان الفلسطينيين في حرب معه ، فظفر بهم ، وأخذ منهم
الجام الجزية . ثم ضرب (مؤاب) ، ومسحهم بالخليل : أضجعهم
على الأرض ، ثم أخذ يقيس [ملء] حبلين فيقضي عليهم بالموت ، وملء
حبل فيسبقي على حياته (١) » .

فهل هناك تفتن في التشكيل أطرف مما فعل هذا « الملك النبي » ؟ بلى ،
لقد بلغت ضراوة داود هذا ووحشيته في معاملة الشعوب المنهزمة ما لم يحظر
على بال بشر . فلقد حارب أهل ربة [١٢٦٦] بني عمون ، وانتصر عليهم
« وأخذ تاج ملكهم من على رأسه — وكانت زنته « وزنة » [١٢٦٦] من الذهب ،
[وبه] جوهرة ثمينة — ووضع على رأس داود ، وأخرج من المدينة غنائم
كثيرة جدا . »

« أما الشعب الذي بها فأخرجه ، وأعمل فيه المناشير ، وحاربته
من الحدير ، ربطا من الحدير ووضعوه في أزراه من الآجر . »
« كذلك صنع بجميع قري بني عمرونه (٢) »
ولسنا في حاجة إلى التعليق على هذا العمل الوحشي .

إن الشعب الإسرائيلي قد غرق حتى أذقانه في الدماء التي أسالها ،
ولم يعد يعرف للحياة طعماً بدون ذلك ، وقد صحبته هذه الطبيعة طوال
المدة التي كانت له فيها دولة : حروب طاحنة مستمرة ، ونكوص وعصيان ،
وخروج عن طاعة يهوفا ، خالقه وهاديه . وقد كان يهوفا ، إلهه العظيم
يدفعه إلى هذه المجازر دفعا ، ويهديه سبيلها ، ويقول له :

« اطردوا من أمامكم جميع أهل البلاد ، وحطموا جميع مقروشاتهم ،
وأصنامهم المسبوكة ، وذكوا مشارفهم ، وامتلكوا الأرض وأقيموا بها
لأنني أعطيتكم الأرض لترثوها . . . »

(١) صموئيل الثاني ١/٨ - ٢

(٢) شرحه ١٢/٣٠ - ٣١

« وإن لم تطردوا أهل الأرض من أمامكم كان من ثبوتهم منهم كإبرة
في عيونكم ، وكحربة في جنوبكم ، يضايقونكم في الأرض التي تقيمون بها (١) »

• • •

هذه هي السياسة المرسومة الموحى بها والتي سار عليها الصيونيون
حين عادوا إلى فلسطين بعد أثنى عام من خروجهم منها ، فأجلوا العرب
عن ديارهم حتى لا يكونوا قلد في عيونهم ، وخطروا يهددهم دائما ،
ولم تستطع المحاولات المتكررة التي بذلت منذ أعلن قيام « دولة إسرائيل »
لحل قضية هؤلاء القارين اللاجئين أن تصل إلى حل يرضى به هؤلاء
المعتدون ، لأنهم يريدون الأرض لأنفسهم ، لا يشركهم فيها سواهم ،
وهم في هذا يترسمون ما أمرهم به (يهوفا) من قبل حين استقدمهم
إلى هذه البلاد بعد أن كانوا يضربون في آفاق الأرض المختلفة ، وينزلون
عالة على الشعوب .

« للبحث ببقية »

النظام الدولي في القرن العشرين

بقلم محمد عبد المعز نصر

ان نتائج التغير التاريخي لا تظهر مباشرة ، وانما تستلزم من مضي الوقت ما يكفل لها الظهور بدقة وشمول . وقد شاعت الأقدار لأهل القرن العشرين أن يعيشوا في زمن يحسون فيه بآثار الثورات الاقتصادية والاجتماعية والعلمية التي تفجرت في الخمسينات عام الأخيرة وشكلت حياة الدولة الحديثة وبالتالي العالم الحديث . فليس القرن العشرون في نظمه القومية والدولية سوى امتداد للنظم التي برزت وأخذت تتضح معالمها في القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر . ولكن هذا الامتداد في سعته وعمقه كاد يتخذ مظهراً مختلفاً لافي كنهه وحسب وانما في كيفه أيضاً . ويتجلى هذا التغير في الظروف العالمية مما قد اشتركنا جميعاً في تجربته حين اتخذ العدوان الانجليزى الفرنسى الاسرائيل من محطة الاذاعة المصرية هدفاً جوهرياً لتدميره . فالتقدم العلمى قد ربط الهواء كاربط البر والبحر على سطح الكرة الأرضية . ومن ثم كان في استطاعة المصرى المعتدى عليه أن يسمع العالم أجمعه عن طريق « اللامسكى » بأن حملة الاستعمار الغربى عليه لم تكن حملة بوليس كما ادعى ايدن وموليه ، وانما هى حملة لصوص . واذا أن من عادة اللص الجبان أن يسرق في الليل ، فقد حرص اللصان ، الانجليزى والفرنسى ، أن يحيطا مصر والعالم بظلام الجهل بأنباء الاعتداء بواسطة قطع صوت مصر المباشر الموجه الى أمم المعمورة جمعاء ... وقد علمتنا تجربة ذلك العدوان أيضاً أن تشابك العالم لا يقف عند اتصال الأذهان بطريق الهواء ، وانما يتحقق كذلك في دنيا الصناعة والأسواق والمال ، فما أغلقت قناة السويس وتعطل تدفق البترول من الشرق الأوسط على موانئ أوروبا الغربية حتى تخلخلت آلة الحياة وأنذرت الأقوام هنالك بالدمار والسلم كالحرب يثبت لنا جميعاً في كل لحظة من لحظات الليل والنهار وفي كل جانب من جوانب النشاط الانسانى أن العالم قد أصبح وحدة

محكمة الاتصال وأن سبل هذا الاتصال قد تجاوزت ما كان في الحسبان أو الخيال عند أجدادنا ممن عاشوا في القرون الوسطى وما قبلها بل ممن عاشوا في القرن التاسع عشر . فالطائرة قد يسرت من الأسفار في اليوم الواحد ما كان يستغرق في الأزمان الماضية الشهور والأعوام . ومن يطلع على وصف ادويسى للأرض ويرى خريطته التي رسمها لروجار الثاني الصقلي في منتصف القرن الثاني عشر يتبين حقيقة التغير في إدراك الإنسان المعاصر لحقائق العالم وغفائاه في القرن العشرين .

ويمهنا أن نبين هذه الحقيقة الكبيرة وهي أن العالم قد أصبح وحدة مترابطة الحلقات وأن كل حلقة منها تعتمد على الأخرى اعتماداً يحول دون الاكتفاء الذاتي أو الاستقلال التام . فإن اكتناه هذه الظاهرة وتعمق مغزاها يجعلنا نتساءل عما إذا كان نظام الحكم الدولي قد تطور التطور المناسب لهذا الاتجاه العالمي القوي نحو التوحيد في صلات العقول والبطون والجيوب ، أم أنه لا يزال يحتفظ بالأشكال التي اصطنعها في عهود العزلة والانفصال . ولعلنا في مصر أكثر الشعوب احساساً بأهمية التلاؤم بين المظهر والمخبر ، إذ أن تطور أجسامنا من النحافة الى السمنة كثيراً ما يفرض علينا أن نغير أثوابنا . ونجعلها فضفاضة بعد أن كانت محبوكة . ومثل الدول في القرن العشرين مثل الأفراد تداخلت وامتدت حدودها بامتداد مصالحها في ظل هذه الثورة الاقتصادية العلمية ، وبقي عليها أن تغير أثوابها السياسية وأن تجعلها فضفاضة لتتسع لهذا الامتداد المادى وتعين المجتمع الإنسانى على أن يكون مجتمعاً مفتوحاً متحرراً من السدود والقيود .

وبواجه القرن العشرون بهذا المشكلة المستعصية ، فقد تهاى الإنسان فيه من قوى العلم ما جعله الوارث المستنمر لكنوز الأرض وثرونها في المشرق والمغرب ، وذلك في الوقت الذي احتفظ فيه بأشكال سياسية ضيقة قائمة على العاطفة الحماسية والمصلحة الذاتية . هذه الأشكال السياسية هي ما يعرف بالدول القومية التي ظهرت في أوروبا وقويت في القرنين السادس عشر والسابع عشر ووجدت من الثورة الأمريكية في القرن الثامن عشر ما أكد حقيقتها

وأشاع مثلها العمل بين الشعوب ، ومن الثورة الفرنسية ما أضفى عليها من شعارات التحرر والمساواة قداسة لم تنل منها غزوات نابليون وأباطوريته بل نقلتها الى الأعداء أنفسهم فردد صلواتها في القرن التاسع عشر فخته وبيعجل وترينشكه في ألمانيا ، وماتزيني في ايطاليا ، ورينان في فرنسا ، ورددتها ساسة القرن العشرين وفلاصفته القوميون بأقوى ما يكون الإيمان في ألمانيا وايطاليا والولايات المتحدة وروسيا ، ثم شاركت آسيا وأفريقيا في هذه العبادة القومية مشاركة سجلت ثوره اليقظة في العالم القديم بعد نوم طويل . ففي كل مكان ترتفع الصيحة التي نعرف في مصر نغماتها جيداً « يا ابن بلدى » و « يا بنت بلدى » وتجد الدول الصغيرة في هذه الصيحة اثباتاً للشخصية ودعوة للتجمع دفاعاً عن النفس وتحقيقاً للمعيشة الطيبة ، كما تجد فيها الدول الكبرى نداء الذئب لأخيه الذئب ليتعاون وأبناء في اقتناص الفريسة ، وفي كلا الاتجاهين - الاتجاه الانكماشى والاتجاه التوسعى - تعبير عن العاطفة القومية تعبيراً مناقضاً لما أصبح عليه حال العالم اليوم من اعتماد متبادل في شئون الحياة والفكر الانسانى .

ولقد قاسى القرن العشرون من النظام القومى الذى ساد في الحضارة الغربية خاصة منذ أواخر القرن التاسع عشر ومن النظام الأباطورى الذى اتخذ القومية سنداً لتحقيق مصالحه الطبقية في الحصول على المواد الخام واستثمار الأموال واحتكار الأسواق والاستيلاء على القواعد والمراكز الاستراتيجية في الأمم الآسوية والافريقية الضعيفة - كما أصاب مصر من جرائه في الاحتلال البريطانى في سنة ١٨٨٢ وكما تجدد من عدوان عليها في محاولة الاستعمار المشترك سنة ١٩٥٦ . ومن الطريف أن أنصار القومية الامتعمارية في الغرب يذهبون الى أن للدولة المتفوقة حق التوسع والنمو على حساب الأعضاء الضعيفة من أمم العالم ، بل أن الامتعمار في هذه الحالة لا يبرح حقاً وحسب وإنما يعتبر واجباً عليه المصير الواضح ... وحتى الولايات المتحدة التي ذاقت استعمار البريطانيين وكانت تفتخر بأنها رائدة من رواد الحرية في الغرب رأى ساستها ومفكروها ازاء اغلاق التوسع في حدودها البرية الغربية قرب نهاية القرن التاسع عشر أن رسالة الحضارة تدفعها الى التوسع خارج حدودها في نصف الكرة الغربى ،

بل نحو الغرب كذلك في جزر المحيط الهادئ . ولقد بلغت الولايات المتحدة أقصى غايات التوسع في هذا الاتجاه حين استولت على جزر هاواي بين سنة ١٨٩٣ وسنة ١٨٩٨ ، وعلى جزر الفلبين التي تنازلت عنها أسبانيا نتيجة الحرب معها بمعاهدة باريس سنة ١٨٩٨ . ولقد ألزم هذا التوسع الولايات المتحدة بالدفاع عن منطقة شاسعة تبعد خمسة آلاف ميل بحري غربى هونولولو وسبعة آلاف ميل بحري غربى كاليفورنيا ، ولكن تبعد سبعمائة ميل من ساحل الصين ومائتين وخمسين ميلا فقط من قورنوزا ، وألف ومبعمائة ميل من يوكوهاما وأقل من ألف وأربعمائة ميل من سنغافورة . وأن دائرة مركزها مانيلا ، وقطرها حول ١٥٠٠ ميل ، تحيط بالأقليم الصناعى في اليابان ، وجميع كوريا ، والجزء الرئيسى من الصين ، والهند الصينية الفرنسية وبرما والمالايو وجزر الهند ، ولقد وضعت الولايات المتحدة نفسها بإستيلائها على الفلبين في المركز الجغرافى للإمبراطوريات آسيا الشرقية ، وفى الملتقى الاستراتيجى لخطوط المواصلات . ولم يسع جون هاى ، الوزير الأمريكى ، إلا أن يقدم بعد ذلك في سنة ١٩٠٠ مذكراته عن « الباب المفتوح في الصين » وأن يرسل خطاباً دورياً يعلن فيه أن سياسة الولايات المتحدة تسعى إلى المحافظة على الوجود الصينى الأقليمى والادارى ^(١).

وهكذا ظهر أن مسرح السياسة الدولية لا يتسع إلا للإمبراطوريات المتنافسة في طلب المزيد من الممتلكات ومناطق النفوذ والاستثمار . واقتتح القرن العشرون على دقات ناقوس استعمار قوى جديد من امبراطورية المانية نامية متطلعة في الغرب وامبراطورية يابانية ناشئة طموحة في الشرق . وحاولت الامبراطورية البريطانية أن تتكيف لمواجهة هذا الخطر ، فذهب ساستها الى أن دم الجزيرة البريطانية في وسعه أن يتمثل الدم الأبيض في المستعمرات وأن يكون معه وحدة عضوية على شرط الايمن دم الكندى الفرنسى الى فرنسا أو دم الافريقى من البوير الى هولندا وإنما يقتصر

Walter Lippmann — U. S. Foreign Policy, New York, Pocket Books, (١)

1943 p. 17

على الامتزاج بدم البريطانى فى الجزيرة البريطانية ويشترك فى الدفاع عنه أمام خطر الإستعمار المنافس الجديد . فأقنّى عبارة التوفيق البريطانىون بأن القومية فى معناها تتعدى المفهوم الذى تصده ماترىنى وبسمارك من اشتغالها على أبناء الشعب الواحد المشتركين فى أسلوب أشبه بالقلب المنسجم للعادات والتقاليد والسلوك ، وأنها قادرة على تمثل الأنواع المختلفة من الثقافات طالما تخضع للون الغالب منها . ثم ذهبوا الى أبعد من هذا فى أنفسهم فى أنهم قرروا عدم الاقتصار على أن يشركوا معهم اللون الأبيض فى المستعمرات فى مهمة الدفاع عن الإمبراطورية ، بل أن يجندوا أبناء المستعمرات الملونة كذلك فى صراع الأوروبي الأبيض على الامتلاك والاقتراف والقوة والسلطان فى عالم الانسان .

ولقد كان أمرا محتملا أن يؤدى هذا الصراع بين الإمبراطوريات الأسرية والإمبراطوريات الاستعمارية الى الاحتكام الى الحرب لتقرير مصير مناطق الاستغلال فى آسيا وإفريقيا ، وإقرار نظام جديد فى العلاقات الدولية يساير حقائق التطور الذى حدث بين معركة واترلوا سنة ١٨١٤ ومعركة بلجيكيا سنة ١٩١٤ ، وقد حدثت الحرب ، وهى دائما حسب نظرية الدولة الكلاسيكية مظهر من سيادة الدولة وإعلان كلمتها وفرضها فى العلاقات الدولية قانونها الخاص وتعبير عن إرادتها وحريتها . وكانت بدأ دورة الحرب فى القرن العشرين . ولكن لم تنته بالسرعة التى توقعتها الالمان لأضطرارهم الى الحرب فى جبهتين ، ولإعتمادها على القوى الآلية المدمرة التى انتجها الفن والابتكار الانسانى فى عالم الصناعة الحديثة والتى استتبعت أسرافا باهظا فى القضاء على حياة الجند فى ميادين القتال . واكتشف المحاربون أن الحرب لم تعد فى ظل الآلة الفنية الصناعية الجبارة نوعا من فروسية العصور الوسطى ، بل أصبحت إثناء أسمى لحياة الانسان . وقد فرضت هذه التجربة القاسية على أذهان الساسة والمفكرين العمل على الحد من عبء الحرب الحديثة أثناء المعركة وفى أعقاب المعركة . وانتهى كثير من الأحرار الى نتيجة مناقضة للقضية التى دفع بها الناس الى الحرب ، وهى أن نظرية السيادة المطلقة التقليدية للدولة التى ترى فى الحرب التعبير النهائى لها لم تعد متجاوبة مع ظروف القرن العشرين وأنه يجب إقامة سلطة

دولة تحدد من سلطة الدولة القومية وتنظم العلاقات الخارجية على أسس من العدالة والمساواة الدولية . وهكذا بدأت الحرب تعبيراً عن المبدأ القائل بأن سلطة الدولة هي السلطة النهائية ، وانتهت بالمبدأ القائل بأن العالم المعاصر لا بد له من سلطة عليا فوق سلطة الدولة القومية .

وان هذا الدرس في السياسة الدولية الذي أكدته الرغبة في تجنب البشر توالى الحروب المبيدة عليه ، والذي ولدته تجربة العمل المشترك بين الحلفاء أثناء الحرب وتصميمهم على مواصلة التعاون في السلم مثلما فعلوا في الحروب ، والذي أمله على الساسة والمفكرين آمال بجاهير الناس ومطامعهم في حياة آمنة مستقرة ، قد وجد تطبيقاً عملياً في ميثاق عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى وميثاق هيئة الأمم المتحدة في الحرب العالمية الثانية . وأصبح القرن العشرون بإنشاء هاتين المنظميتين الدوليتين منفرداً بين العصور الحديثة بهذا التجريب في إقامة نظام دولي على نطاق شامل عالمي .

وفي الواقع أن هذا النظام الدولي الذي أخذ القرن العشرون في تجريبه يحمل في ثناياه خصائص مراحل التطور التي يمر بها البشر في إدارة شئونهم الداخلية والخارجية . فكلتا المؤسستين الدوليتين — مؤسسة جنيف ومؤسسة سان فرانسيسكو — وإن كانتا قد نشأتا في جوف من الحرب والاحساس بالخطر ، إلا أنه ما كان من الممكن اتفاق الدول على قيامهما لولا أن ميثاقيهما قد تضمنتا عدم الاعتداء على سيادة الدولة القومية التقليدية ، والاعتماد على رضاها في الانتساب إلى المنظمة الدولية ، والحفاظ على هذه السيادة . فالدول المشتركة في عصبة الأمم وفي هيئة الأمم المتحدة قد اشتركت فيهما كدول لا شعوب ويمثلوها في نشاطهما ممثلو دول لا ممثلو شعوب ، ومن ثم فعصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة جمعيتان أو هيئتان للأمم ممثلة بصفتهما السياسية لا بصفتهما الاجتماعية . (١)

ويحسن بنا أن نقف عند هذا الحد من المقارنة بين عصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة كأداتين لتحقيق النظام الدولي في القرن العشرين ، فلقد أحاطت بكل منهما ظروف أكدت أن العامل الحاسم في تكوين سلطتهما التنفيذية يرتكز على سلطة الدول العظمى ، مما ضمن لها الكراسى الدائمة في مجلس العصبة ، ومجلس الأمن في هيئة الأمم ، وضمن لها التفرد بالبت في المسائل ذات الصبغة الأساسية في السياسة الدولية ، ولكن الظروف الدولية الأخرى المتغيرة قد شكلتهما تشكيلا مختلفا في كثير من التفاصيل ، فعصبة الأمم قد تفررت في اجتماع الثلاثة الكبار - ولسون الأمريكي وكليمنصو الفرنسي ولويد جورج البريطاني في يناير سنة ١٩١٩ ، ولكن التقرير النهائي لتنظيم هيئة الأمم المتحدة قد وضع في اجتماع ثلاثة كبار آخر - روزفلت الأمريكي وستالين الروسي وتشرشل البريطاني - في يalta في فبراير سنة ١٩٤٥ ، معلنا أن سلطة أوروبا في ميزان القوى الدولي قد أخذت في الانقراض ، وأن مركز الجاذبية والقررة في العالم المعاصر قد أصبح متقاسما بين الولايات المتحدة وروسيا مما ترك أثرا جوهريا في مسرح السياسة الدولية وطبيعة العلاقات بين الدول في منتصف القرن العشرين وفي ضوء هذا التغير في ميزان القوى الدول ، أصبحت المنظمتان الدوليتان من ناحية النظر والتطبيق يمثلان عهدين وأن قصر بينهما الزمن إلا أنه قد بعدت بينهما الشقة في مراحل التطور.

فعصبة الأمم قد تأثرت من نشأتها بعد الحرب ومن تضمن ميثاقها معاهدة فرساي وجعله جزءا منها ، فوادها تكون السنة والعشرين مادة الأولى من تلك المعاهدة . ولقد كان اصرار « ولسون » على تضمن نص ميثاقها المعاهدة ، ليضمن موافقة البرلمان الأمريكي عليه ، سببا من أسباب تحميل العصبة أوزار تلك المعاهدة الجائرة المتحيزة . ومن سخرية القدر أن مجلس الشيوخ الأمريكي رفض الموافقة على ميثاق العصبة وأعلن عودة الولايات المتحدة الى عزلتها التقليدية وتحليها عن تحمل مسئوليات حرب رأى أعضاء المجلس أنهم انما دخلوها بدافع من رجال البنوك الدوليين والرأسمالية الدولية والدبلوماسية البريطانية . وذهبت بذلك جهود ولسون هباء من ناحية محاولة اشتراك أمريكا

في هذه المنظمة الدولية . وكان انسحاب الولايات المتحدة من الاشتراك فيها الركن الأول في تقويض صفة العالمية عنها ، بالرغم من صفتها الدولية . ولم تكن الولايات المتحدة هي الدولة الكبرى الوحيدة التي تخلت عن العضوية في عصبة الأمم وإنما افتقدت اشتراك روسيا والمانيا في بادئ الأمر . واستمر الحال كذلك على هذا المنوال قلو أن المانيا انضمت الى العصبة في سنة ١٩٢٦ ، وانضمت روسيا اليها في سنة ١٩٣٤ ، إلا ان المانيا كانت قد تركتها عند دخول روسيا . كما أنها ضعفت بانسحاب اليابان في سنة ١٩٣٣ وقد انتهى بها الأمر لأن تكون أداة تنفيذ لماآرب بريطانيا وفرنسا ، ومحافظة على الوضع الراهن الذي خلفته معاهدة فرساي ، وفقدت الصفة الجوهرية التي أريد بها أن تكون العصبة أداة تغير سلمي في العلاقات الدولية كما نمتي ذلك ولبن وتركت المجال لحل المشاكل الدولية بالعنف وحده ، والمسرح الدولي ميدانا للنفوضى السياسية . ولقد لعبت فرنسا دور الأند في التآمر على السلامة الدولية بأن عقدت المعاهدات الدفاعية مع دول أوروبا الوسطى والشرقية التي خلقتها معاهدة فرساي وافضت تلك الدول بأن أي اصلاح لمشاكل الأقليات أو المشاكل الجغرافية التي نجمت عن معاهدة فرساي إنما هو اعتداء على كيان تلك الدول ذاته ، واتخذت هي وانجلترا من العصبة وسيلة لالقاء ضوء من القداسة والعدالة الدولية على تركة اغتصبها اللصوص البريطانيون والفرنسيون وحرصوا على أن يمنعوا سواهم من أن تقترب أيديهم اليها (١) .

ولكن أنهماك بريطانيا وفرنسا في اجثناء ثمار معاهدة فرساي المحرمة واحتماءهما بعصبة الأمم لتغطية المشاكل الأوروبية والدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية لم يمنع الحركات السياسية المذهبية المضادة من السيطرة على المسرح الأوربي وبناء الدولة المذهبية في ايطاليا والمانيا بعد أن قامت في روسيا . وظهر بذلك عامل جديد في السياسة يقوم على الصراع الفكري الى جانب الصراع بين القوى الدولية التقليدية . وبما عقد الموقف أن هذه الحركات الجديدة في أوربا كانت تؤمن بالحرب وتستعد لها في الوقت الذي اطمأن فيه

المقاء الى انتصارهم ونشئت خلفهم بالنسحاب الولايات المتحدة والتجائها الى عزلتها التقليدية ، وبتخلي بريطانيا عن ضمانها لحدود فرنسا بعد أن تخلت الولايات المتحدة عن ذلك . وجاء تعقيد الموقف الدولي كذلك نتيجة لأن الفاشية والنازية قد مجدا الحرب كوسيلة لإحياء الشعوب وبعث نهضاتها وذهبت الى أن العلاقات الدولية لا تقوم إلا على مبدأ التعارض بين «الصديق» و«العدو» وعلى مبدأ هيجل الاخلاق في أن الاخلاق الاجتماعية محدودة بحدود الدولة القومية ولا تتجاوز تلك الحدود الى ماوراءها من دول أخرى . وتلخص موقف الفاشية والنازية في انكار قيام نظام دولي إلا على أساس من الغزو ، كما وعد بذلك هتلر لتحقيق نظام أوربي يضمن السلام لألف عام . وأمام هذا التصميم من ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية واليابان العسكرية على الاستعداد للحرب وعقد حلف مشترك تحت ستار الميثاق المعادى للشيوعية الدولية في سنة ١٩٣٦ ، تضاعفت جهود عصبة الأمم في حفظ النظم القائمة خاصة بعد أن عجزت عن مقاومة عدوان اليابان في منشوريا سنة ١٩٣١ وعدوان إيطاليا في الحبشة سنة ١٩٣٦ وعدوان ألمانيا في تشيكوسلوفاكيا سنة ١٩٣٨ وسنة ١٩٣٩ . ولم تقترب الحرب العالمية الثانية من موعد اعلانها حتى كانت عصبة الأمم مجازا من المحازات ، وذهبت أمدراج الرياح وسط محاولات الانقاذ اليائسة في إعادة تنظيم العالم على أسس دولية أصلح وأبقى .

وتجددت محاولة إقامة نظام دولي أقرب الى ارضاء حاجات العالم الى الأمن والسلام مرة أخرى أثناء المعارك التي شملت المدنيين والعسكريين على السواء في الحرب العالمية الثانية . فبعد أن كان الجنود المحترقون هم وحدهم وقود الحروب السابقة في تاريخ البشر امتد الميدان الى الشيب والشبان في عقر ديارهم بل اتخذ في نهاية الحرب مظهرا مرعبا ، حين قضت القنبلة الذرية في بدأ تجربتها على مدينتي هيروشيما ونجازاكي في ملح البصر ، وسجلت بذلك طورا جديدا من أطوار الحرب التي لا تبتى ولا تدر . ولهذا حرص روزفلت على ألا تنتهى الحرب قبل أن يضق وروسيا على الأمور المعلقة التي لم ينطع الاتفاق عليها (بشأن المنظمة الدولية الجديدة) مندوبو روسيا وأمريكا وبريطانيا في مؤتمر دمبارتون أوكس ، في واشنطن في سبتمبر سنة ١٩٤٤ . فأولئك المندوبون

لم يستطيعوا الاتفاق على بعض الجوانب الجوهرية لاجراءات الاقتراح وقد اتجهت أفكار روزفلت الى عقد مؤتمر ثلاثى منه ومن ستالين وتشرشل لحل المسائل الدولية المعلقة وفي مقدمتها مسألة هيئة الأمم المتحدة . وتم ترتيب هذا الاجتماع في بالتا في القرم في فبراير سنة ١٩٤٥ ، وقد وافق فيه الروس على كل شئ طالب به الامريكيون في مؤتمر ديمبارتون اوكس ، فأولاً قبلوا طريقة الاقتراح في مجلس الأمن التي اقترحها الامريكيون ، وثانياً سمحوا مطالبتهم بأن يكون لهم ستة عشر صوتاً في « الجمعية العامة » وأخذوا بدلاً من ذلك أصواتاً وممثلين اضافيين من الأوكرين وروسيا البيضاء . وثالثاً وافق ستالين على اقتراح روزفلت بأن جميع الأمم التي كانت في حرب مع ألمانيا عند أول مارس سنة ١٩٤٥ قد تصبح أعضاء في هيئة الأمم المتحدة - وهذا تنازل هام مكن للولايات المتحدة أن تقوى مركزها في الجمعية العامة عن طريق التمثيل الكامل لأمريكا اللاتينية (١) .

ولو أننا تأملنا تركيب الأمم المتحدة ونظام عملها ، لوجدناه قائماً على توفيق بين مطالب القانون ومطالب القوة من ناحية ، وبعبارة أخرى حاول أن يرضى مبدأ المساواة بين الأمم في الجمعية العامة للهيئة بأن ساوى بين الدول المشتركة كبيرها وصغيرها وذلك بإعطاء كل منها صوتاً واحداً ، وجعل قرارات الجمعية بالأغلبية العديدة ، ولكن ميز الدول الكبرى في مجلس الأمن أو السلطة التنفيذية للهيئة وذلك بجعل خمسة دول منها أعضاء دائمين في المجلس ووزع البقية الأعضاء الأخرى في مجلس الأمن بين دول العالم جميعاً تتداول تمثيلهم بطريقة تتخضع لاعتبارات جغرافية ونيابية دولية . ثم اشترط إجماع الخمسة الأعضاء الدائمين لنفاذ أى قرار من القرارات الهامة في العلاقات الدولية . ومعنى هذا الإجماع أن رفض أى عضو من الأعضاء الخمسة لقرار من القرارات يبطل عمله وتنفيذه . وكأن هذا النظام قد قصر في الوقت الذي يعترف فيه بتساوى الدول الأعضاء في السيادة القومية من الناحية النظرية السيادة الحقيقية الفعالة على خمسة دول وحسب ، أضفى عليها صفة الدوام « والعقد والحل » في الشؤون العالمية على حد تعبير فقهاء المسلمين .

(١) Link, Arthur - American Epoch, New York, Alfred A. Knopf, 1955 p. 560 - 3.

ولا شك في أن تنظيم هيئة الأمم المتحدة قد تدارك الكثير من النقص في تنظيمات عصبة الأمم ، ولا سيما فيما يتصل بمنح مجلس الأمن سلطات فعالة بشأن رد عدوان المعتدى على السلام العالمى ، وتضمنه ميثاق الهيئة من احتياطات عسكرية وبوليسية خلا منها ميثاق عصبة الأمم الذى افترض حب العالم للسلام وتمسكه به واستند الى مساهمة الدول الأعضاء مساهمة تلقائية في وقف عدوان المعتدين . ولكن اشتراط اجماع دول كبرى خمس لتنفيذ قرار من القرارات الدولية الهامة ، مثله مثل اشتراط اجماع الدول الأعضاء جميعاً كما قضى بذلك ميثاق عصبة الأمم ، أمر معوق لأداء هيئة الأمم المتحدة غرضها في عدالة تحقق وما استهدف تحقيقه ميثاقها ، وأن مسألة الحرب في كوريا والعدوان الثلاثى على مصر في المدة الأخيرة بقومان مثالا حيا على فساد هذا النظام في الادارة الدولية . فلقد عدت الولايات المتحدة أنه من حسن الحظ في مشكلة كوريا سنة ١٩٥٠ أن تكون روسيا متغية عن اجتماعات مجلس الأمن ، فقادت حركة اتحاد قرار بأن غزو الشمال لجنوب كوريا كسر للسلام وطلب انسحاب القوات الى ما يوازى خط عرض ٣٨ . فوافق على الاقتراح ب ٩ أصوات الى ١ (يوجوسلافيا) ... ثم عملت بعد ذلك على اتخاذ قرار بمعاونة الأمم المتحدة لحكومة جنوب كوريا في رد الاعتداء ووفقى على القرار ب ٧ الى ١ . فيوجوسلافيا قالت « لا » أما مثلاً مصر والهند فقد امتنعا عن التصويت لعدم حصولهما على تعليقات من حكومتهما ، وفي نفس اليوم أعلن ترومان أنه أمر قوات الولايات المتحدة الجوية والبحرية بمساعدة كوريا الجنوبية (يونيه سنة ١٩٥٠) . وأما عن العدوان الثلاثى على مصر فقد اتخذت بريطانيا وفرنسا من امتياز حق رفض قرارات مجلس الأمن ، وتعطيل الادارة الدولية من العمل في أزمات الأمن الدولى ، وسيلة لحماية العدوان وتبريره وقتل السلام في سبيل مصلحة الاستعمار الذى يقوم وصياً في مجلس الامن على رعاية العدالة والحق في المجتمع العالمى الكبير .

ولقد دعا هذا النظام المتحيز في ادارة مجلس الامن الى كثير من الصيحات والمحاولات لتعديله ، ولكن ميثاق الهيئة يشترط موافقة الأعضاء الدائمين على كل تعديل جوهرى . ودلت التجربة أن أصحاب الامتياز قلما يتنازلون

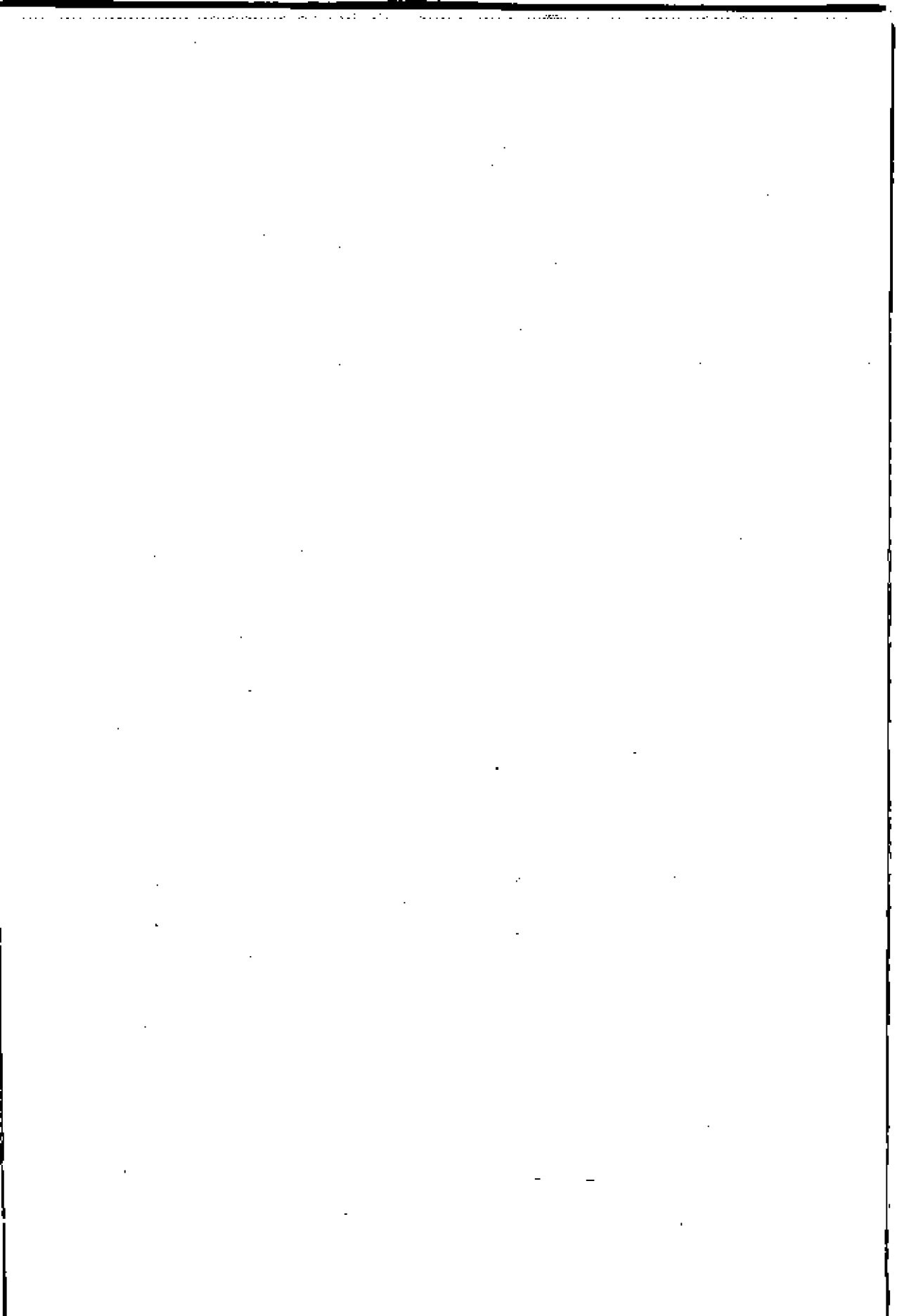
عن امتيازهم طوعا واختياراً . غير أنه يجدر بنا ألا يحكم على نظام هيئة الأمم من الناحية النظامية الا اذا أخذنا في الاعتبار أن مسألة صياغة نظام الهيئة قد تمت أثناء الحرب قبل أن تظهر التعقيدات الخاصة بتسوية مشاكل الصلح في المانيا واليابان ودول أوروبا الشرقية وغيرها ، وأن أى نظام لا يعمل في ذاته في الفراغ وإنما يتقرر أسلوب عمله بالظروف المحيطة به ، ومن ثم ينبغي أن نلاحظ أن نظام الهيئة مرتبط بنظام القوى في العالم المعاصر . وإذا أن الدول الكبرى لم تعد خمساً أو ثلاثاً وإنما هي اثنان — روسيا والولايات المتحدة — وأنهما أصبحتا مركزى جاذبية في ميزان القوى الدولي يلتف حولهما باقى دول العالم تحقيقاً للرغبة في التجمع التماساً للأمن النسبى في عالم عجزت هيئة الأمم المتحدة أن تحل مشاكله بأسلوبها المعتد ، فقد حدثت رجعة قوية الى فكرة الأحلاف الإقليمية والخاصة التى حكمت السياسة العالمية في الثلاثة قرون الأخيرة التى حرصت الولايات المتحدة على تضمينها ميثاق العصبة لتحضى العمل داخل المجموعة الأمريكية وتبقى عليه . وكما هددت المعاهدات الخاصة بين الدول كيان عصبة الأمم ، فلإنما تهدد الأحلاف الآن كيان هيئة الأمم المتحدة . فالولايات المتحدة التى كانت بين الحربين تؤمن بالعزلة وعدم الاشتباك في أحلاف كوسيلة من وسائل المحافظة على سيادتها القومية وحريتها في التصرف عادت فأقبلت عليها بعد الحرب العالمية الثانية اقبالا إيجابياً فعالاً ، بدافع من مصالحها التى عمت العالم بأسره والتي جعلت الولايات المتحدة تدعى أن أمنها في أمن كل منطقة ترى هي أنه يهبط أمرها^(١) . وقد أخذت شبكة هذه الأحلاف تعم الشرق والغرب وأصبح عددها يتحدى الحصر في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع والدفاع والثقافة وغير ذلك مما حمل ميثاق الهيئة عبء تشجيعه من الناحية النظرية . والجامعة العربية إنما هي حلف من هذه الأحلاف الإقليمية . ولكن أهم هذه الأحلاف هي حلف الأطلسي وحلف بغداد وحلف جنوب شرق آسيا بين الكتلة الغربية وحلف وارسو بين الكتلة الشرقية . ولو أن هذه الأحلاف قصد بها تأييد أغراض هيئة الأمم المتحدة حسب نص

الميثاق فقط ، لفهم الأمر ، ولكن البيانات التي أدلى بها مندوبو الدول التي وقعت ميثاق الأطلنطي تذكر بصراحة عجز الأمم المتحدة عن حفظ الأمن العام وضرورة الاستعاضة عنها بأحلاف بين مجموعات منسجمة في المصالح ووجهة النظر ولم يقتصر الأمر على التحالف الاختياري بين الدول ، وإنما تظهر نزعة قوية في المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة نحو تكتيل العالم وتجميده في أحلاف مواليه عن رضى أو كره . ومن الملاحظ بعد الحرب العالمية الثانية أن الدول الكبرى على وجه العموم تعامل فكرة السيادة القومية التقليدية بخشونة وقسوة ، ومن لم يطأطئ الرأس ويتبع الدولة القائدة لتي من أساليب الهدم لنظامه الداخلى ما ليس في الحسبان ، فمن اثاره للمؤامرات والانتقابات ومن تهديد بالعنف ومن مقاطعة في الاقتصاد ومن اغراء بالدولار وغير ذلك .

ولكن وسط هذا الجلو الذى ينتشر بالعودة الى الفوضى السياسية التي تنجم عن الأحلاف والاعتماد على القوة المادية في السياسة الدولية ، تظهر قبسات من نور وأمل تنبعث من العالم القديم في آسيا وأفريقيا . فدول هاتين القارتين (وقد استيقظت من النوم الذى فرضه عليها الإستعمار الغربى) تبرز الى الوجود قوة تبشر بعالم حضارى له من مقاييس التعايش السلمى ما لا يستطيع الغرب بطبيعة حضارته أن يمارسها أو يصبر عليها . ومؤتمر باندونج جذر بأن يصبح في المستقبل نقطة تحول في تاريخ الحضارة الإنسانية وعلماً من أعلام الطريق .

كما أن إيمان الانسانية المتجدد في امكان قيام نظام عالمى منذ القدم لا بد وأن يجد يوماً ما طريقه الى الوجود بعد أن ينتهى الغرب من حقبة التاريخية وينزوى خجلاً من آثامه قبل الإنسانية . وأن أحلام رجال في تحقيق السلام مثل وليام بن William penn والأب سان بيير Abbé Saint-Pierre وروسو Rousseau وكانت Kant وجراهام والاس Graham Wallace ولاسكى Laski وغيرهم من قادة الإنسان في بحر الحياة اللجج المدفوع سوف تصبح حقائق بعد الأنصار في آلام التجارب التي تذكر الإنسان في دنياه بيوم الحساب في أخره .

ومن يدرك كذلك ؟ لعل الإسلام في يقظته من المحيط الأطلسي الى المحيط الهادى ، يبني لبني الإنسان حضارة جديدة نبيلة كما فعل ذلك من قبل .



الالتزامات والعقود

في القانون المصرى الفرعونى

بقلم مصطفى الأمير

مقدمة تاريخية

ينقسم تاريخ مصر بوجه عام الى فترتين طويلتين الأولى إيجابية كتب المصريون فيها تاريخهم بأيديهم ، والثانية سلبية خضع المصريون فيها لغيرهم من الشعوب الأجنبية .

الفترة الأولى : وتمتد حوالى ثلاثة آلاف عام تبدأ بسنة ٣١٨٨ (١) ق.م. وتنتهى بسنة ٣٣٢ (٢) ق.م. وتشمل ثلاثين أسرة اصطلاح المؤرخون على تسميتها بالعصر الفرعونى .

مرت مصر فى خلال هذه الفترة بثلاثة عصور تميزت فيها بوحدة سياسية وقوة اقتصادية وتقدم حضارى تعرف بالدولة القديمة والدولة الوسطى والامبراطورية الحديثة على التوالى ، تخللها أزمة تميزت فيها باضمحلال سياسى وضعف اقتصادى وسيطرة أجنبية تعرف بعصر الاقطاع وعصر الهكسوس وعصر الاحتلال الأجنبى ، ثم انتهت هذه الفترة بعصر نهضة جديدة جاءت فى أواخر الأيام أى فى نهاية تاريخ مصر الفرعونية .

الفترة الثانية : وتبدأ بدخول الاسكندر المقدونى أرض مصر عام ٣٣٢ (٣) ق.م وتنتهى بقيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (٤).

(١) تاريخ قيام الملك مينا وتأسيس أول أسرة فرعونية بعد أن وحد الصعيد والدلتا وجعلهما ملكة واحدة وتاريخ ظهور الكتابة فى مصر .

(٢) تاريخ انقضاء الأسر الفرعونية ودخول الاسكندر المقدونى أرض مصر .

(٣) حيث أصبحت مصر جزءا من امبراطورية الاسكندرأى جزءا من العالم الاغريق ثم فقدت مصر حريتها واستقلالها فنخضعت لحكام أجنبي .

(٤) عندما استعادت مصر حريتها واستقلالها وبدأ المصريون يحكمون انفسهم من جديد وبذلك بدأت فترة ثالثة إيجابية كالفرة الأولى .

ولما مات الاسكندر عام ٣٢٣ ق. م آلت حكومة مصر الى أحد قواده المدعو بطليموس بن لاغوس. وظلت هكذا في أسرته مدة ثلاثة قرون اصطلاح المؤرخون على تسميتها بعصر البطالة .

ويوصف هذا العصر بأنه من أهم العصور التي مرت على مصر في تاريخها الطويل وذلك لأن مصر اتصلت فيه بأوروبا لأول مرة بل أصبحت خاضعة لحكم أوربي ، ولهذا الاعتبار وحده يعد عصر البطالة أيضاً من أهم العصور التي مرت على تطور الحضارة المصرية القديمة - ويحدثنا تاريخ هذه القرون الثلاثة (٣٢٣ ق م - ٣٠ ق. م) عن الأعمال التي قام بها خلفاء الاسكندر من أبناء الأسرة البطلمية في الميادين الحربية والسياسية والاقتصادية حتى تمكنوا من تشييد امبراطورية واسعة كانت هي آخر دولة في العالم الاغريقي في خضوعها لقوة روما الفتية بسبب اتباع البطالة لتلك النظم والقوانين التي سار عليها الفراعنة في حكم بلادهم .

مصادر تاريخ هاتين الفترتين :

كان الكتاب فيما مضى يعتمدون فيما يكتبون عن مصر على ما تركه المؤرخون القدماء أمثال هيرودت وديودور واسترابون وغيرهم حتى مجئ الحملة الفرنسية الى مصر والعثور على حجر رشيد وحل الرموز الهيروغليفية والديموطيقية المنقوشة على هذا الحجر . وعند ذلك بدأت الآثار المصرية تتحدث عن نفسها فظهرت لنا في كثير من الأحيان بقصة جديدة تختلف عما كتبه عنها أولئك المؤرخون الأجانب .

ونحن اذا بحثنا في نقوش هذه الآثار نجدها تتحدث دائماً عن الحياة العامة حياة الملوك والأمراء وأنخبار حروبهم وانتصاراتهم ومدحهم وتقديسهم ورفعهم الى مصاف الآلهة ، أو بعبارة أخرى نجدها تسجل التاريخ الرسمي للامبراطورية المصرية في خلال العصور . أما الحياة الخاصة - حياة الأفراد وكيف كانوا يعيشون وكيف كانوا يفكرون وكيف كانوا يقضون أوقات فراغهم ، ثم كيف كانوا يعاملون بعضهم بعضاً فن العث أن نتحدث عنها

في نصوص تلك الأهرامات الشاهقة أو في نقوش تلك المعابد الشاهقة ،
وانما يجب أن نبحت عنها فيما كتبه أولئك الأفراد أنفسهم عن أنفسهم
فما تركوه لنا من أوراق البردي المكتوبة بالهيراطيقية والديموطيقية .

وقد أصبح البحث في هذه الأوراق علماً قائماً بذاته يعرف بعلم أوراق
البردي Papyrology وتشمل هذه الكلمة في معناها الكامل جميع الوثائق
التي عثر عليها في مصر والمكتوبة بالهيروغليفية أو الهيراطيقية أو الديموطيقية
أو اليونانية واللاتينية أو القبطية والعربية — على ورق البردي أو الجلد
أو الفخار أو الخشب — الا أن العلماء اصطلمحوا على إطلاق هذه الكلمة
على دراسة الأوراق المكتوبة باليونانية واللاتينية والتي ترجع في تاريخها
الى فترة الألف سنة التي تمتد من غزو الاسكندر المقدوني لمصر عام ٣٣٢
ق. م حتى الفتح العربي الاسلامي عام ٦٤٠ م .

ظهرت أهمية هذه الوثائق المكتوبة باليونانية واللاتينية في القرن الماضي
وبلغ ما نشر منها حوالى ثلاثين ألفاً وأصبح في متناول الباحثين فيها الآن
قواميس ومعاجم تساعد في أبحاثهم . ولقد فتحت هذه الدراسة في عصرنا
هذا أبواباً كثيرة في الأبحاث التاريخية السياسية والاقتصادية والاجتماعية ،
كما ساعدت كثيراً في الأبحاث اللغوية والأدبية والفلسفية وبدأت منذ عهد
قريب أبحاثاً قانونية .

أما الباحثون في الوثائق الديموطيقية فانهم يتخلفون عن زملائهم بنصف
قرن تقريباً ، ولا يرجع السبب في ذلك الى عدم وجود مثل هذه القواميس
والمعاجم فحسب ، بل يرجع أيضاً الى صعوبة هذه الدراسة والى قلة عدد
المختصين فيها من علماء الآثار واللغة المصرية القديمة والى قلة عدد الوثائق
الديموطيقية نفسها فان عددها لا يزيد عن الألفين ومع ذلك لم يتمكن العلماء
من بحث بعضها حتى الآن . ويكتفى أن نذكر على سبيل المثال أن المتحف
البريطاني كان قد بدأ يقتنى مجموعات من الأوراق البردية الديموطيقية
منذ عام ١٨٣٤ ، ولكن دراسة هذه المجموعات لم يبدأ بطريقة علمية منظمة
الا منذ عام ١٩٣٩ .

من أجل هذه الصعوبات نجد أن جميع العلماء الذين يكتبون في تاريخ مصر القديم يتركون كتابتهم عن العصور الفرعونية المتأخرة ويتجنبونها كلية عند ما يصلون الى غزو الاسكندر المقدوني لمصر لاعتقادهم بأن هذا يكون من اختصاص علماء الأوراق اليونانية واللاتينية ، ولكن أبحاث هؤلاء لا تعد كاملة للأسف لأننا اذا أردنا أن نحصل على صورة صادقة لتاريخ مصر في العصر اليوناني الروماني فيجب أن نأخذ في اعتبارنا تلك الوثائق المصرية الصعبة المكتوبة بالديموطيقية ، وهذا من واجب علماء الآثار واللغة المصرية القديمة - وتاريخ مصر في عصر البطالة معروف لنا بتفصيلات كثيرة ربما كانت أكثر من أى عصر سابق له ولكننا مع ذلك لازلنا نواجه صعوبات كثيرة لم يتمكن العلماء من بحثها حتى الآن . ففى خلال هذا العصر نلاحظ تناقضاً عجيباً في وجود أقلية اغريقية بلغة ودين وحضارة بجانب أغلبية مصرية بلغة ودين وحضارة قديمة معروفة منذ آلاف السنين قبل أن نسمع في التاريخ حتى عن اسم الاغريق فعلى الباحث في تاريخ هذا العصر ، أن يبين لنا الى أى حد نجح الاسكندر في عزمه على نشر لواء الحضارة الاغريقية بين المصريين ؟ ، وإلى أى حد تأغرق المصريون ؟ ، وإلى أى حد حافظوا على تقاليدهم القديمة ؟ هل غير المصريون من طريقتهم في الحياة ونظرتهم اليها ؟ ، أو بعارة أخرى ، ما هو مدى تأثير الحضارة الاغريقية في الحضارة المصرية ؟ ، وما هو مصير الحضارة الاغريقية في مصر ؟ وأهم من ذلك كله ، ماذا كان مصير المصريين أنفسهم بين الاغريق ؟ . ان الاجابة على هذه الأسئلة يجب أن يبحث عنها في الوثائق المصرية المكتوبة بالديموطيقية بقدر ما كان يبحث عنها في الوثائق اليونانية .

ويضاف الى هذا أن أهمية البحث في الوثائق الديموطيقية لا تخص تاريخ مصر في العصر اليوناني الروماني فحسب ، بل تظهر أهميتها أيضاً في دراسة العصر الفرعوني بما تلقى من ضوء على ذلك الغموض الذى يكتنف بعض النصوص القديمة في الأدب والدين والسحر والتفلك والطب والهندسة والرياضة والفلسفة .

ويضاف الى هذا أيضاً أهمية دراسة هذه الوثائق الديموطيقية في دراسة القانون المصرى القديم . وهى دراسة مهمة مع الأسف الشديد ولم يبلغ الاهتمام بها الا بقدر ضئيل فى العشرين سنة الأخيرة بالرغم من أن العالم الفرنسى Eugène Revillout كان قد بدأها فى القرن الماضى — وستؤدى هذه الدراسة حتماً الى نتيجة هامة وهى ان القانون المصرى القديم هو أصل القانون الرومانى الذى جاء متأخراً عنه فى الزمن وأخذ عنه الكثير وسيعرف العالم هذه الحقيقة فى يوم من الأيام بعد أن ظل بعيداً عنها كما كان بعيداً عن الفن المصرى القديم حتى عرف أخيراً أنه أصل الفن اليونانى .

القانون المصرى القديم

اذا أردنا أن نعرف شيئاً عن القانون المصرى القديم فيجب أن نقسم الكلام فى هذا البحث الى قسمين :

- ١ - (أولاً) عن القانون المكتوب (أو مجموعة القوانين) Law in Statute .
- ٢ - (ثانياً) عن القانون المطبق (فى ملفات القضايا) Law in Action .

(أولاً) القانون المكتوب

ونعتمد فى معلوماتنا عن القانون المكتوب على ثلاثة معاد :

- ١ - المؤرخون القدماء .
- ٢ - الآثار المصرية .
- ٣ - أوراق البردى الديموطيقية .

١ - ذكر المؤرخ ديودور الصقلى أسماء ستة من الملوك الذين سنوا القوانين وهم مينا ، شيسكاف ، شيشق الأول ، بوخوريس ، أخس الثانى ، دارا الفارسى . كما ذكر أيضاً أن القانون المصرى كان مكتوباً فى ثمانية أجزاء وكان مطبوعاً فى غير مصر من بلاد العالم القديم .

٢ - أما الآثار المصرية فإنها صامتة حتى الآن ولم تطالعنا الا بإشارات هارضة عن هذا القانون كالأشارة التى وردت على جدران مقبرة رخنار

وزير تحتّمس الثالث ، وقد صور الوزير وهو جالس للقضاء وأمامه مجموعة القوانين مرسوعة على أربعة لوحات على كل لوحة عشر لفافات من الجلد أو الورق وهى اشارة غامضة لم يتمكن العلماء من تفسيرها حتى الآن .

٣ - أما الأوراق الديموطيقية فقد جاء فى احداها وهى المعروفة برقم ٢١٥ بالمكتبة الوطنية بباريس ، أن الملك دارا الفارمى أخذ معه علماء القانون المصريين ومعهم مجموعة القوانين المصرية الى عاصمة بلاده « سوسا » اما لتعديلها أو تغييرها على حسب رغبته ، ويقال أن ذلك العمل كان قد استغرق ٢١ عاماً وسجل على ورق البردى باللغتين الآرامية والديموطيقية .

وجاء فى البردية الديموطيقية المعروفة برقم ١٠٥٩١ بالمتحف البريطانى ذكر المواد الآتية من نصوص القانون المصرى :

(١) قانون سنة ٢١ من عصر بطليموس الخامس ، ونص هذه المادة : « اذا تزوج شخص من امرأة وكتب لها وصية بأملأكه وأنجب منها أولاداً ثم طلقها وتزوج من امرأة أخرى وكتب لها وصية بأملأكه وأنجب منها أولاداً ثم مات هذا الشخص ، فان أملاكه تصبح من حق أولاده من الزوجة الأولى التى كتب لها الوصية أولاً » .

(ب) القانون المعروف بالسادس .

(ج) القانون المعروف باللوحة الثامنة من القانون المصرى .

ويضاف الى هذا تلك المجموعة الهامة من أوراق البردى الديموطيقية التى عثر عليها عام ١٩٣٨ فى حفائر جامعة القاهرة بمنطقة تونا أنجيل ، وقد ظهر من دراسة سريعة لها انها تحتوى على نصوص من مواد القانون المصرى الذى يبحث فى تملك الأرض وتنظيم الوراثة . وستلقى هذه المجموعة دون شك ضوءاً هاماً على دراسة هذا القانون .

من كل هذا يتضح لنا أن مصر كان لها قانون مكتوب منذ أقدم العصور ، وقد عكف بعض الفراعنة على تعديله فى خلال تلك العصور ، كما يتضح لنا انه كان قانوناً متقدماً ومنظماً للحياة الاجتماعية فى البلاد بدليل استمراره مدى ثلاثة آلاف عام ، وبدليل ما فعله الملك الفارسي بنقله وتطبيقه فى بلاده .

الا أن هذا القانون وإن كان لم يعثر عليه حتى الآن فنحن نعتقد أن المصريين الذين لم يتركوا صغيرة ولا كبيرة إلا وسجلوها على آثارهم لابد أنهم دونوا ذلك القانون على لوحة حجرية كما فعل حورابي أو على لوحات برتزية كما فعل الرومان أو في مجموعات من أوراق البردي كما كانت عادة المصريين القدماء ، لذا فإن الأمل محدودنا دائماً إلى العثور على هذا القانون في يوم من الأيام منقوشاً على الحجر أو مكتوباً على الورق وعندئذ سيكون هذا الحدث أكبر كشف علمي عرفه التاريخ .

(ثانياً) القانون الفرعوني

ويقصد به ما يمكن استنتاجه من ملفات القضايا أو من بعض النصوص التي عثر عليها في العصر الفرعوني وما تلاه من العصور .

وقد تمكن العالم البلجيكي جاك بيرن (وهو من المختصين بدراسة تاريخ القانون) من بحث كثير من النصوص المصرية في العصر الفرعوني ، وكتب كثيراً عن القانون الخاص والقانون العام في مصر الفرعونية^(١) ، وقد سار أحد رجال القانون في مصر على منواله وأصدر كتاباً قياً بالعربية^(٢) . ونحن إذا تتبعنا ما نقش من هذه النصوص على الآثار أو ما دون منها على أوراق البردي نجدها مثلة في كل العصور .

فمن الرود القديم ما ذكر على جدران مقبرة مبن من الأسرة الثالثة ، مما يشرح لنا قانون الأسرة وتنظيم الوراثة والهباء والوصايا وما عثر عليه من الأسرة الرابعة مدوناً على لوحة حجرية تتحدث عن بيع منزل صغير بمنطقة الجيزة ، ثم تلك المجموعة من اللوحات التي تعرف بلوحات الوصايا وغيرها .

(١) See Jacques Pirenne : Histoire des Institutions et du Droit Privé de L'Ancienne Egypte : Bruxelles 1935

(٢) انظر تاريخ القانون الخاص في مصر : الجزء الأول : القانون المصري القديم للأستاذ الدكتور شفيق شحاته الأستاذ بكلية الحقوق جامعة عين شمس .

ومن الدولة الوسطى تلك العقود المشهورة التي نقشت على جدران مقبرة
الأمير جب جفا بأسيوط مما يفسر لنا تلك العادات الخاصة بوقف الأملاك
على المقابر ، وقد شبهها بعض العلماء بالعادات الأوربية في العصور الوسطى
وهي الخاصة بوقف الأملاك على الأديرة والمقابر وتعرف باللاتينية
Donationes pro Anima ويمكننا أن نشبهها أيضاً بالأوقاف الخيرية
الاسلامية في هذه الأيام .

ثم جاء أعظم كشف للنصوص القانونية من عصر الدولة الوسطى أيام
الأميرة الثانية عشرة ممثلاً في تلك المجموعة من أوراق البردي التي تعرف باسم
مكتشفها السير فلندرز بيري وهي مكتوبة بالهيراطيقية وتبحث في تقسيم أفراد
الأسرة (Wpw. t) وفي الوصايا (Imyt. pr) ، وفي الاتفاق على أداء عمل
في مقابل أجر (Swn. t) .

أما في الدور الحديث ، فقد كثرت النصوص القانونية وقام السير ألن
جاردنر يبحث كثير منها مثل قضية « مس » كما نشر أخيراً وثيقة خاصة
بالورثة ، تلخص في أن أحد حراس الحظائر كان متزوجاً ولم ينجب أولاداً
ولما كان القانون في هذه الحالة يعطى الحق لاختونه الذكور والإناث في وراثته
ولما كان ذلك الوضع لا يتفق ورغبته الشخصية في أن تكون زوجته هي وريثته
الوحيدة فإنه لجأ قبل وفاته الى تبنى زوجته وأوصى لها بكل أملاكه (١) .

ثم نشر الأستاذ تشرني تلك الوثيقة المعروفة بوصية ناونختي ، كما نشر
مجموعة من الاسراكا (الشقف المكتوب) التي عثر عليها في منطقة دير المدينة
بطيبة ، وكذلك فعل الأستاذ مالينين عند ما نشر الوثائق التي توضح لنا سير
القضايا في المحاكم أو ما يسمى بمحاضر الجلسات .

هذه أمثلة قليلة مما عثر عليه من نصوص قانونية حتى أواخر عصر
الامبراطورية المصرية ، وقد أخذت هذه النصوص في الازدياد كلما اقتربنا

Cf. Chafik Chahata : Le Testament dans L'Egypte Pharaonique (Rev. (١)
Hist. de Dr. Fr. et Etr. No 1 de 1954) .

من أواخر العصور الفرعونية ، وذلك نتيجة لظهور اللغة الشعبية — الديموطيقية — واستخدامها في أغراض التخاطب والمعاملات بين الناس — وقد وصلنا من هذه الوثائق ما يقرب من ألفين كما سبق ان ذكرنا — وكلها ترجع في تاريخها الى أواخر العصور الفرعونية وإلى العصر اليوناني الروماني — ولما كان المصريون أيام البطالمة يخضعون لقانونهم المسمى 'o tns xwpas νόμος ولما كان اليونانيون يخضعون لقوانينهم اليونانية πολιτικοί νόμοι ، كان من الطبيعي أن يختلط الأمر عند ما اختلط اليونانيون بالمصريين في عصر البطالمة ، لذلك تدخل بطليموس يورجيتس الثاني عام ١١٨ ق. م وقرر أن لغة الوثيقة هي التي تحدد القانون الذي يطبق عليها ، فإذا كانت مكتوبة باليونانية طبق عليها القانون اليوناني ، وإذا كانت مكتوبة بالديموطيقية طبق عليها القانون المصري بصرف النظر عن جنسية المتقاضين .

وبعد ، فهذه مقدمة وجيزة جداً في تاريخ القانون المصري القديم نتقل بعدها الى بحث العقود الديموطيقية .

العقود الديموطيقية

أما الوثائق التي جعلتها مصدراً لهذا البحث ، فهي عبارة عن مجموعة من العقود المكتوبة بالديموطيقية يرجع تاريخها الى عصر البطالمة ، ويبلغ عددها حوالي ثلثائة عقد عثر عليها جميعاً في منطقة طيبة وهي الآن موزعة بين عدة متاحف ومكتبات أوربية وأمريكية أذكر منها مكتبة جون رابيلاند بمانشستر ومكتبة البودليان باكسفورد ومكتبة المتحف البريطاني بلندن ومتاحف اللوفر وستراسبورج بفرنسا وبروكسل ببلجيكا ولايدن بهولندا ومتحف كوبنهاجن بالدانمرك ومتحف فيينا بالنمسا ومتحف برلين بألمانيا ومتاحف تورينو وفلورنسا بإيطاليا ومتحف جامعة بنسلفانيا بفيلادلفيا (الولايات المتحدة الأمريكية) ، وأخيراً بالمتحف المصري بالقاهرة .

وسوف لا تقتصر دراستنا لهذه العقود على الناحية القانونية فحسب — إذ أن هذا من اختصاص رجال القانون — أما المؤرخ فيمكنه أن يعرف الشيء

الكثير عن الحالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للعصر الذى ترجع اليه ، وعن طبوغرافية المناطق التى عثر فيها على هذه العقود ولا يخفى ما لهذه الدراسة من أهمية أثرية كبيرة وخاصة فى أعمال الحفر التى تجرى فيها بين وقت وآخر .

أما شكل العقد المصرى القديم بحسب ترتيب نصه فيحصر فيما يأتى :

- ١ - التاريخ .
- ٢ - الطرفان المتعاقدان .
- ٣ - موضوع التعاقد .
- ٤ - الصيغة القانونية .
- ٥ - الطرف الثالث .
- ٦ - كاتب العقد .
- ٧ - الشهود .
- ٨ - تسجيل العقد وتوثيقه .

١ - التاريخ

ويتكون تاريخ العقد فى شكله الكامل من العناصر الآتية :

١ - سنة حكم الملك والشهر واليوم ، يقال مثلاً السنة العاشرة الشهر الأول (أو الثانى أو الثالث أو الرابع) من فصل الصيف (أو الشتاء أو الفيضان) اليوم الثانى (أو الثالث أو الرابع الخ ...) من حكم الملك بطليموس - ويكون اسم الملك مسبقاً دائماً بكلمة "الفرعون" وملحقاً بالدعاء "له الحياة والصحة والسعادة" . هذا وقد تمكن الأستاذ سكيت بالمتحف البريطانى من وضع جداول كاملة مبنية على دراسة عميقة يمكننا بواسطتها أن نحول أى تاريخ من هذه التواريخ الى حساب التاريخ القيسى فإذا جاء فى العقد مثلاً :

"السنة الثالثة الشهر الأول من فصل الشتاء (طوبة) اليوم الأول تحت حكم الفرعون بطليموس بن بطليموس" له الحياة والصحة والسعادة . فان هذا

يقابل أول مارس عام ٢٨٢ ق. م من حكم بطليموس الثاني (فيلادلفوس) ،
وإذا ذكر مثلاً " السنة ٢١ الشهر الثالث من فصل الصيف (أييب) اليوم
الأول تحت حكم الفرعون بطليموس بن بطليموس له الحياة والصحة
والسعادة " ، فانه يقابل ٢٤ أغسطس عام ٢٦٤ ق. م من حكم ذلك الملك .

٢ - بعد ذلك تذكر الصفات والألقاب التي أغدقها ملوك البطالة
وملكاتهم على أنفسهم اشارة الى مديحهم وعبادتهم كآله بعد وفاتهم ،
مثل عبارات المخلص أو المحب لأخته أو الملك الصالح أو المحب لأبيه أو المحب
لأمه ، وهكذا .

٣ - يلي ذلك أسماء الكهنة الاغريق الذين كانوا يتولون أهم المناصب
الدينية في عبادة ملوك البطالة وملكاتهم في مدينتي الاسكندرية وبطلمائس ،
وقد كثرت أسماء هؤلاء الكهنة بمرور الزمن حتى أصبحت لهم قائمة طويلة
بأسمائهم كان لابد من ذكرها في تاريخ العقد حتى ملها الكتاب في آخر الأمر
واقترضوا على ذكر كلمة واحدة تعبر عنهم جميعاً وهي « بروتوكول
الاسكندرية » ويقصد بها أسماء جميع الكهنة الاغريق من الذكور والاناث
الذين منحهم البطالة وأكثروا من اعدادهم حتى يوازنوا بينهم وبين الكهنة
المصريين الذين كانوا دائماً قادة للحركات القومية التي تنبث في البلاد
بين حين وآخر ضد حكم البطالة .

وبدراسة مجموعة هذه التواريخ عرفنا أسماء الملوك والملكات وسنوات
حكمهم وأهم الأحداث السياسية التي حدثت في أيامهم كما عرفنا شيئاً
عن النزاع الذي كان قائماً بين أفراد الأسرة البطلمية وأهم من ذلك كله عرفنا
شيئاً عن الثورات الوطنية التي قامت ضدهم وخاصة في اقليم طيبة حتى انتهى
الأمر باستقلال ذلك الاقليم على يد أخوين مصريين هما عنخ - أم - آخت
وحور - أم - آخت - مدة تزيد عن العشرين عاماً في أواخر أيام بطليموس
الرابع وأوائل عهد بطليموس الخامس وأصبحت العقود وغيرها من الوثائق
تؤرخ باسميهما رسمياً مما يدل دلالة واضحة على أن بطليموس الخامس لم يحكم
دولة الفراعنة بأكملها .

٢ — الطرفان المتعاقدان

يبدأ العقد هنا بكلمة « يقول » مكتوبة بخط طويل متبوعة باسم الطرف الأول ثم بحرف الجر « الى » أو « لـ » متبوعاً باسم الطرف الثاني .

وقد فسر بعض العلماء كلمة يقول على أنها من بقايا التقاليد القديمة عند ما كانت العقود شفوية ويكتفى فيها بالقول أمام الشهود .

ويكون أحد المتعاقدين شخصاً أو عدة أشخاص بلغ عددهم أحد عشر شخصاً في بعض العقود ، ويعرف الشخص دائماً باسم والده واسم أمه ثم تذكر اتقابه والوظيفة التي يشغلها كما يذكر أى اسم آخر مشهور به بين الناس بخلاف اسمه الحقيقي فيقال مثلاً : كاهن معبد آمون هرى سنف بن باشرمين وأمّه تامين ، الذى يقال له هرى — ثم تذكر جنسية الشخص بعد ذلك ، فيقال مثلاً ، فلان الاغريقى أو الاغريقى المولود فى مصر أو الفارسى أو السودانى أو الآموى الخ ... ، كما كان يضاف الى المصرى اسم موطنه ، فيقال مثلاً فلان الأسوانى أو الأقصرى أو القفطى الخ ... ونجد فى الوثائق المتأخرة أوصافاً دقيقة للأشخاص ، فيقال مثلاً فلان الذى يبلغ من العمر أربعين عاماً — الأصغر اللون — الأعور أو الأصلع الخ ... أو فلانة التى تبلغ من العمر ثلاثين عاماً ذات العيون المليحة والشعر الطويل الخ ...

ولقد كثرت هذه الأوصاف وخاصة فى عقود إيجار الحيوانات اذ أنهم كانوا يقومون بتأجيرها لاستخدامها فى أغراض الرى أو الحرث ، وكانت البقرة توصف فى العقد وصفاً دقيقاً ، فيقال مثلاً ، بقرة صغيرة أو كبيرة سوداء أو حمراء أو رقطاء قائمة وليس بها كسور ذات رقبة محتومة بالنار (أى مطعومة ضد أمراض الحيوان) الخ ... ، وعند ما يكون أحد الطرفين فى العقد أكثر من شخص واحد تسبق اسمائهم بكلمة القول وتلحق بعبارة « فى فم واحد » أى باتفاق تام بينهم ، واذا كانت هناك قرابة بين الطرفين المتعاقدين ذكرت هذه القرابة وأكثرها من الآباء والأمهات الى الأبناء ، ولعدم وجود لفظ واحد فى اللغة المصرية القديمة للتعبير عن نوع من أنواع

القرابة ذكرت عدة كلمات للتعبير عنها ، فيقال مثلا : ابن أخت والذى
 أى ابن عمى ، أو ابن أخت والذى أى ابن خالتي ، والذى الأخ الأصغر
 لوالدك أى عمك ، والد والذى أى جدى ، اختى بنت أى أى الأخت
 غير الشقيقة ، وهكذا ...

ويرجع السبب في ذلك كله الى دقة المصريين المعروفة عنهم وخاصة
 في لغة القانون والايضاح الذى كانت تتطلبه تلك اللغة في الوثائق الرسمية
 وخاصة أن الأسماء كثيراً ما كانت تتشابه في الأسرة الواحدة ومن الطريف
 أنهم كانوا يضيفون صفة الصغير أو الكبير للتمييز بين الأخوين ذوى الاسمين
 المتشابهين .

٣ - موضوع التعاقد

يبدأ هذا الجزء من العقد بصيغ مختلفة على حسب اختلاف موضوع
 التعاقد ، ففى عقد البيع مثلا ، يبدأ العقد بعارة « لقد أَرْضِيت قَلْبِي فوافقت
 على بيع كذا » ، وقد أمكننا تقسيم هذه الصيغ أو بعارة أخرى هذه العقود
 الى عدة أقسام منها :

- ١ - الاتفاق على البيع Agreement for sale
- ٢ - نقل الملكية Cession or conveyance
- ٣ - الهبة Grant
- ٤ - الوصية Will
- ٥ - الرهن Mortgage
- ٦ - القرض Loan
- ٧ - الايجار Lease
- ٨ - القسمة Division
- ٩ - ترك حق (بعد حكم صدر من المحكمة) ... Abandonment
- ١٠ - إنهاء الرهن (بعد انقضاء مدته) ... Release or discharge
- ١١ - استعارة الأشياء وردّها Loan and release from loan

١٢-	الاستخدام	
١٣-	التحنيط والدفن	
١٤-	تنظيم بناء الجدران بين الجيران	Building arrangements
١٥-	الزواج	
١٦-	الطلاق	

ويشمل موضوع التعاقد عقارات أو مقولات أو خدمات -
وعند ما يكون الموضوع خاصاً بعقار ، فاننا نجد وصفاً تفصيلياً له ،
فاذا كان العقار قطعة من الأرض أو منزلاً ذكرت مساحته وحدوده جنوباً
وشمالاً وشرقاً وغرباً مع ذكر أسماء أصحاب العقارات المجاورة ، واذا كان
العقار مقسماً وبيع منه جزء فتذكر مساحة هذا الجزء بالنسبة لمساحة العقار
كله فيقال مثلاً : ٥٠ ذراعاً عبارة عن ربع المنزل الذي تبلغ مساحته
٢٠٠ ذراعاً ، وهكذا .. ويوصف المنزل غالباً بأنه « مبنى ومسقوف »
اشارة الى أنه ليس متهدماً ، واذا لم يكن كذلك يوصف بأنه « منزل متهدم » ،
أما في حالة إيجار المنزل فيذكر في العقد عدد الأبواب والنوافذ الخشبية
التي يحويها .

من هذه الأوصاف التفصيلية التي ذكرت في العقود أمكننا الحصول
على كثير من المعلومات الطبوغرافية الهامة للمناطق التي كانت محلاً
لهذه العقود ، ولا يخفى ما لهذه المعلومات من قيمة أثرية هامة فهي بمثابة دليل
يتقود العالم الأثري الذي يقوم بالحفر في تلك المناطق لكشف ما لم يعرف منها
حتى الآن . ويضاف الى هذا اننا حصلنا على وصف دقيق لتخطيط بعض
المدن باحيائها وشوارعها الكبيرة والصغيرة ، وأهم ما كانت تحويه من أبنية
عامّة كالمعابد والمدارس والمسجون وغيرها .

٤ - الصيغة القانونية

وبعد الانتهاء من وصف موضوع التعاقد في عقد البيع ، بوجه
البائع خطابه للمشتري قائلاً « لقد أعطيتك منزلي هذا المبنى والمسقوف

المذكورة حدوده آنفاً ، ولقد أَرْضِيتْ قلبي فوافقت على الثمن الذى تسلمته منك قطعاً من الفضة كاملاً غير منقوص . وتختلف هذه العبارة باختلاف العقود .

ثم تبدأ صيغة قانونية تتكرر فى جميع أنواع العقود وهى صيغة واحدة فى معناها وفى مبناها بل حتى فى ترتيب تدوينها فى العقد . ويمكننا أن نقسم هذه الصيغة القانونية الى تسع فقرات هى :

- ١ - وليس لى حق فى هذه العين تحوُّك منذ اليوم الى الأبد .
- ٢ - وليس هناك مخلوق آخر فى العالم يمكنه أن يطالبك بحق فى هذه العين منذ اليوم الى الأبد .
- ٣ - وإذا ظهر أى شخص فى المستقبل مطالباً بهذا الحق فأكون ملزماً بإبعاده عنك (سواء كان ابناً أو بنتاً أو أخاً أو أختاً أو أى مخلوق يمت بصلة القربى الى) .
- ٤ - وإذا لم ابعده عنك طوعاً ، فأكون ملزماً بإبعاده عنك كرهاً ، (وإذا لم ابعده عنك طوعاً ألزم بأن أدفع لك كذا قطعة من الفضة) .
- ٥ - كما أكون ملزماً باخلاء العين وتسليمها لك فى أى وقت تشاء .
- ٦ - وستكون جميع الأوراق الخاصة بهذه العين (أى الالتزامات والعقود) ، والتى يحتمل ظهورها فى المستقبل فى أى مكان - ملكاً لك ومن حقك .
- ٧ - كما يكون من حقك جميع الحقوق التى تخولها تلك الأوراق .
- ٨ - ان العيين (على من أنكر) أو البينة (على من أدعى) التى يحتمل أن تطلب منك فى يوم من الأيام فى محكمة العدل فيما يختص بهذه العين وهذا العقد المدون بعاليه - سأكون ملزماً بإدائها .
- ٩ - والى ألزم بتنفيذ كل كلمة ذكوت بعاليه .

هذه ترجمة حرفية لما سميناه بالصيغة القانونية Legal formula التي تتكرر في جميع أنواع العقود واننا نترك أمر تحليلها لرجال القانون لبيان ما تحويه من التزامات بضمان الاستحقاق وضمان العيب ، وغيرهما من الاصطلاحات المستعملة في لغة القانون في عصرنا هذا .

ولكننا نود أن نشير هنا الى أنه ابتداء من القرن السابع قبل الميلاد كان البيع يتم في عقدين يصدران من جانب واحد Unilateral يقرر البائع في الأول منهما - الذي يسميه العلماء بترجمته الحرفية عن الديموطيقية l'écrit pour argent أو A writing for silver - بأن المشتري لم يعد بعد وفاء الثمن ملتزماً بشئ نحو البائع ، وأنه (أي البائع) سيقوم بتسليم العين المبيعة الى المشتري ثم يلتزم بضمان الاستحقاق بوقوفه في جانب المشتري ضد كل من يحتمل تدخله مستقبلاً في هذا البيع سواء كان من الأقارب أو من طرف ثالث .

أما في العقد الثاني - الذي يسميه العلماء أيضاً بترجمته الحرفية عن الديموطيقية Écrit de Cession أو Cession - فيعلن البائع أنه قد سلم العين المبيعة الى المشتري ، أي أنه قد تم نقل ملكية العين المبيعة (١) .

٥ - الطرف الثالث

ويظهر في بعض الأحيان طرف ثالث في العقد يتطلب أن يكون له حق من الحقوق على العين بمقتضى وثيقة كتبت له في زمن سابق أو بمقتضى حق قانوني ، كوريث مثلاً ، فيذكر الكاتب بعد الفراغ من الصيغة القانونية بأن فلاناً ابن الطرف الأول (أو ابنته أو أخيه أو أخته أو والدته الخ ...) قد حضر وخاطب الطرف الثاني قائلاً : « خذ هذه الوثيقة المدونة بعاليه من أبي (أو ابني أو ابنتي أو أمي الخ ...) التي ملتزمه بتنفيذ كل كلمة ذكرت فيها ، واني موافق على كل ما جاء فيها ، وقد تنازلت لك عن حقي بناء على ما جاء في هذه الوثيقة دون أي اعتراض » .

J. Pirenne : L'écrit pour argent et l'écrit de cession dans l'ancien droit (١)
égyptien (Rev. Inter. Dr. Ant. T. 1er 1948)

٦ — كاتب العقد

وبعد نهاية هذه العبارة يوقع كاتب العقد ويذكر القاب والوظيفة التي يشغلها ، وكان توقيع الكاتب ضرورياً لصحة التعاقد وقانونيته .

ولم يكن كتاب العقود من تلك الطبقة المعروفة في ذلك العصر باسم الكتاب الملكي *Basilikos Grammatéus* ، ولا من طبقة كتاب المديريات *Topogrammateus* ، ولا من كتاب المراكز *Komogrammateus* ولكنهم كانوا من طبقة أخرى أطلق عليها اليونان كلمة *Monographoi* — وقد دلنا البحث على أنهم كانوا ينتمون إلى طبقتين من الناس — يحمل أصحاب الطبقة الأولى القابا كهنوتية ، ولا يحمل أصحاب الطبقة الثانية سوى لقب « كاتب » . ولذا فأننا نقسمهم إلى نوعين من الكتاب : الكاتب الكهنوتي ، والكاتب العمومي .

وكان كل منهما مثقفاً وملماً بنصوص القانون ، وكان الكاتب الكهنوتي يعمل في معبد المدينة ، وكان الناس يذهبون إليه في مقر عمله . أما الكاتب العمومي ، فكان يعمل في المدرسة ، وكان الناس يذهبون إليه في مقر عمله أو يستدعونه في منازلهم ، وخاصة في حالات الزواج .

وقد اتضح لنا من دراسة مجموعة هذه العقود الدعوطيقية ، أن منطقة طيبة كانت مقسمة إلى ثلاثة أقسام لكل قسم منها كاتب مختص بشئونها ، وهي الأقصر والكركناك بالمر الشرقي ، والقرنة بالمر الغربي . كما اتضح لنا أن وظيفة الكاتب كانت وراثية في الأسر ينوارثها الابن عن الأب عن الجد ، وكانوا جميعاً من المصريين ويسمون بأسماء يغلب فيها أسماء الآلهة التي كانت تعبد في ألبهات التي كانوا يزاولون عملهم فيها ، وقد كانت خطوطهم تتفاوت بين الحسن والردئ ، ولكنها في الغالب واضحة ومقروءة .

٧ — الشهود

كان العقد ينتهي بتوقيع الكاتب على وجهه *Recto* ، أما الشهود فيوقعون على ظهره *Verso* ، وكان توقيع الشهود ضرورياً أيضاً لصحة التعاقد وقانونيته ، وكانوا يوقعون بكتابة أسمائهم والقابهم .

وتوقيع الشهود عادة قديمة معروفة في مصر منذ أقدم العصور ، فقد عثر على وثائق من عصر الدولة القديمة ذكر أنها حررت « في حضرة شهود عبيدين » ، وكان الحال كذلك أيام الدولة الوسطى وقد تراوح عدد الشهود الموقعين على العقود في الدولة الحديثة بين خمس وثمانية عشر (٥ أو ٦ أو ٨ أو ١٠ أو ١٤ أو ١٥ أو ١٨) ، ثم تحدد هذا العدد في أواخر العصر الفرعوني بستة عشر شاهداً ، وقد فسر البعض هذا العدد بعدد الكهنة الستة عشر الذين كانوا يخدمون بالتناوب في أى معبد من المعابد . ويمكننا أن نفسره أيضاً بأن المصريين كانوا يعتبرون المنسوب الخبز لقيضان النيل إذا بلغ ستة عشر ذراعاً ، فربما كان ذلك العدد من الأعداد التي يتفاءلون بها كناية عن الكمال والتمام .

وقد استمر هذا العدد عدداً بستة عشر في خلال العصر البطلمي في جميع أنواع العقود ، ما عدا الطلاق ، فان عدد شهوده كانوا أربعة فقط .

وكان الشهود يوقعون على ظهر العقد الواحد بعد الآخر في قائمة طويلة فيما وراء كتابة العقد نفسه حتى لا يحدث تلاعب بإزالة بعض الأسماء ، ويلاحظ أن أسماء الشهود كلها أسماء مصرية من تلك الأسماء المعروفة في العصور الفرعونية المتأخرة والتي تتصل دائماً بأسماء الآلهة المحلية . ومن الغريب أننا لم نجد اسماً واحداً لامرأة من بين أسماء الشهود التي جمعناها وعددها أربعة آلاف ، بل كانوا جميعاً من الرجال .

ونحن إذا أخذنا في اعتبارنا عدد الوثائق التي عثر عليها في مكان واحد ، وبرجع تاريخها لفترة قصيرة من الزمن ، ثم أحصينا عدد الشهود الموقعين على هذه الوثائق ، اتضح لنا أن الناس في ذلك الوقت كانوا على الأقل ملتمس بالقرأة والكتابة وهم في ذلك يفوقون أحفادهم اليوم الذين يستعملون الاختتام أو يصمون بأصابعهم لهذا الغرض وخاصة في قرى الريف المصرى .

٨ — تسجيل العقد وتوثيقه

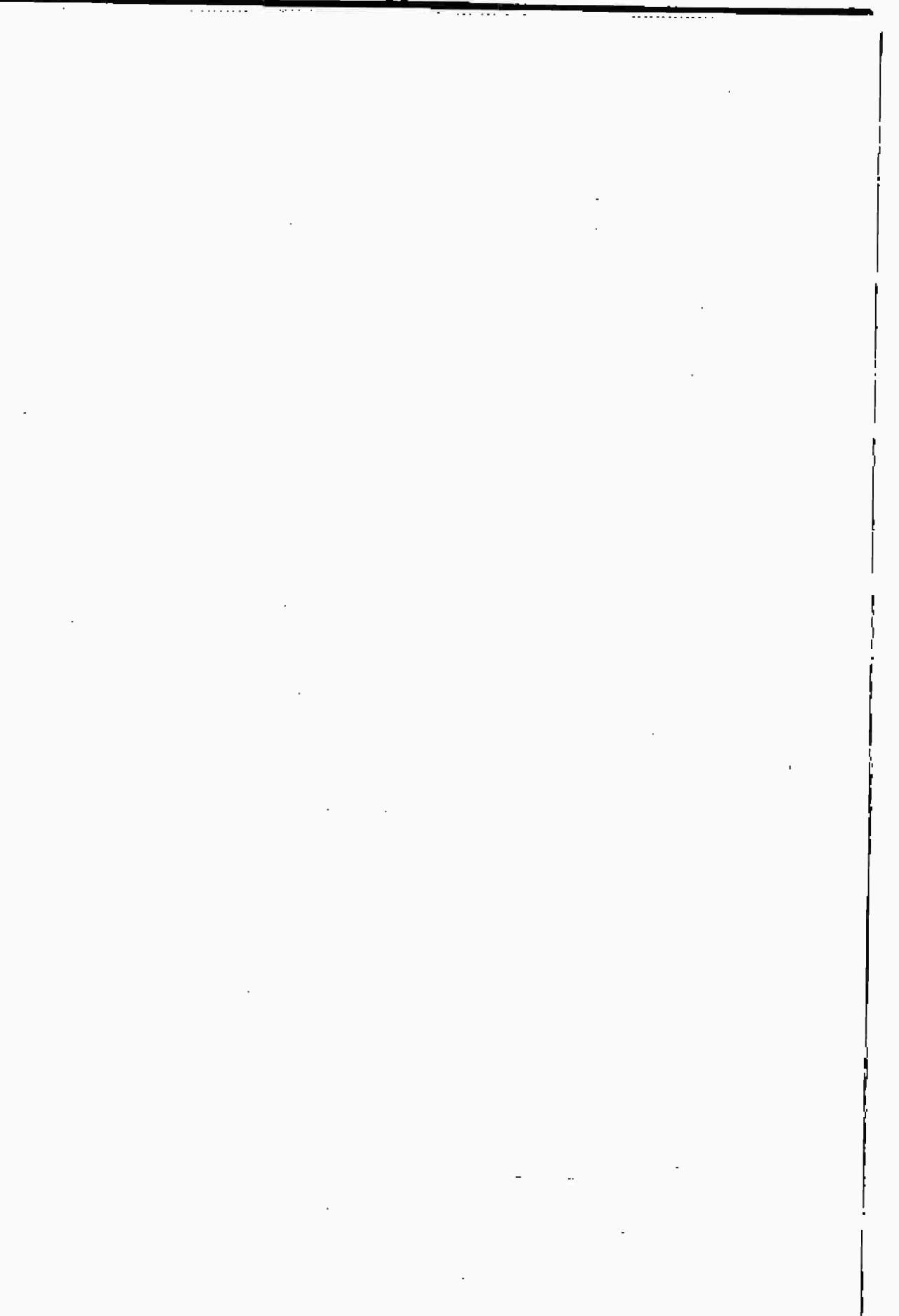
وأخيراً كان التسجيل والتوثيق من الاجراءات الضرورية التي تعطى للعقد صفة رسمية ، وقد كان هذا الاجراء اختيارياً قبل عام ١٤٥٥ ق. م ، ثم أصبح اجبارياً منذ ذلك التاريخ ، وتثبت عبارة التسجيل أسماء الطرفين

المتعاقدين وملخص وجيز لموضوع التعاقد ، ودفع الرسوم المقررة ثم توقيع الموظف المختص ، وتكتب هذه العبارة دائماً باللغة اليونانية ، وهذا أمر طبيعي لأن الحكومة كانت يونانية في ذلك العصر وكانت تشرف على تحصيل الضرائب وتسجيل العقود ، وكانت الرسوم المقررة عليها عبارة عن ١٠ ٪ من قيمة العين المبيعة ، وكان المشتري هو الذي يقوم بدفعها .

هذا ملخص موجز جداً عن الالتزامات والعقود في القانون المصري القديم . ولمن أراد الاستزادة في هذا الموضوع فعليه أن يرجع الى رسالتنا :

Legal and Sociological Aspects of the Demotic Archive at Philadelphia and of the related Papyri (Cambridge University Library — England)

وأقدم الى القارئ في نهاية هذا البحث ترجمة حرفية لأحد العقود الديموطيقية وصورة فوتوغرافية لعقد آخر من القرن الثالث قبل الميلاد .



ترجمة حرفية لعقد بيع منزل بالكرك

في القرن الثالث قبل الميلاد

السنة الثامنة عشرة شهر هاتور تحت حكم الملك بطليموس (أى بطليموس الأول يناير ٢٨٧ ق.م) ..

يقول

الكاهن تحوت آو بن هارت وأمه تا ايسن لمتعهد دفن الموتى أوسرأور بن جحو وأمه نامين : لقد أرضيت قلبي فوافقت على بيع منزلى المبني والمسقوف الكائن بالحي الشمالى من طيبة ، والذي يقع الى الغرب من حائط معبد متو رب المدينة وحدوده كالآتى :

جنوباً : منزل الكاتب حور نفر بن حورتاح .

شمالاً : منزل بادى حور بن باكوس ، الذى هو تحت يد أولاده .

شرقاً : منزل صانع الشمع بمعد آمون خونسوبن واج حور .

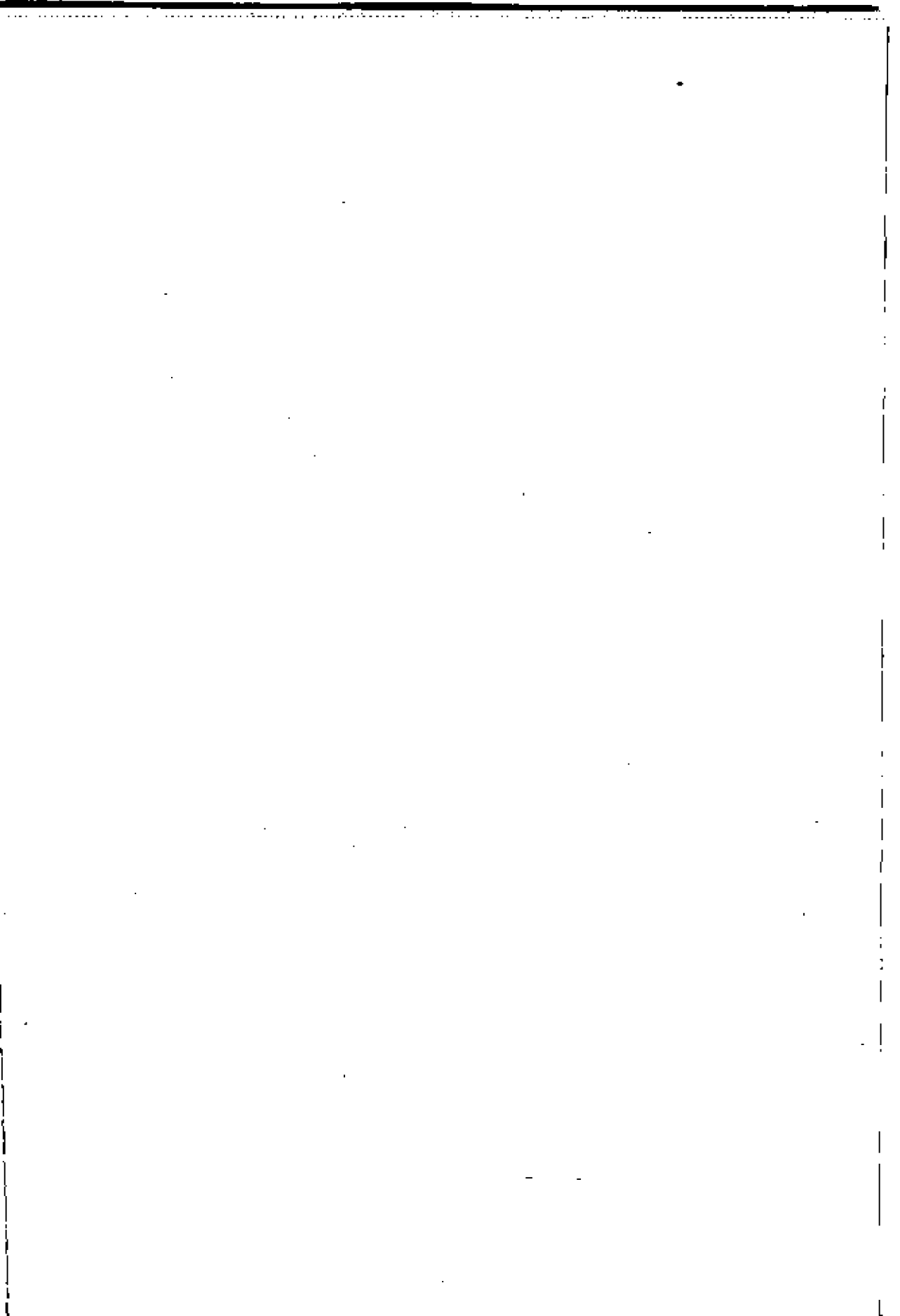
غرباً : شارع الملك .

لقد أعطيتك منزلى هذا المبني والمسقوف المذكورة حدوده آنفاً ، ولقد أرضيت قلبي فوافقت على الثمن الذى تسلمته من يدك قطعاً من الفضة كاملاً غير منقوص - وليس لى أى حق نحولك منذ الآن فيما يختص بهذا المنزل ، وليس هناك أى شخص آخر يطالبك بهذا الحق منذ اليوم الى الأبد - وإذا تصدى لك أى مخلوق مستقبلاً سواء كان من ناحيتى أو من ناحية أى شخص آخر ، فساكون أنا ملزماً بإبعاده عنك ، كما أكون ملزماً بإخلاء العين من كافة الموانع القانونية ، وسيكون من حقك جميع العقود الخاصة بهذا المنزل فى أى مكان وجدت ، وسيكون من حقك أيضاً كافة الحقوق القانونية التى تترتب عليها - وإذا طلب اليك مستقبلاً اداء الثمن أو البينة فى محكمة العدل ، فساكون أنا ملزماً بإدائها والتزم بتنفيذ كل كلمة ذكرت بعاليه .

وقد حضرت السيدة تايست بنت حور وأمها تاشرت خونو أمه ، تقول :
 « خذ هذه الوثيقة من الكاهن تحوت آو بن بارت وأمه تايست ابني المذكور
 أعلاه - الخاصة بالمنزل المذكور أعلاه ، وسيكون ملزماً بتنفيذ كل كلمة
 ذكرت آنفاً ، وقلبي راض ، وسوف لا أطالبك بأى شئ مستقبلاً » .
 كاتبه تحوت أرديس بن تحوت مين

أسماء الشهود على ظهر العقد

حور يا ايست بن شيشق
 نسمين بن تحوتمس
 نسمين بن متوحتب
 تحوت بن نسمين
 باشرمين بن باخروود
 باشر خونو بن ايرت رج
 باخروود بن باشر خونو
 باقى خونو بن تحوت ام حب
 أخس بن حور بارع
 باخل خونو بن باقى آمون
 باخل خونو بن هري
 نسمين بن با موتو
 روا بن باشر خونو
 أونفر بن حور
 عو بتاح بن نسمين
 باقى آمون بن نحت



الله والعالم (١)

الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والاسلام فيها

بقلم محمد ثابت الفزري

١

موضوع هذه الكلمة هو تحديد ومناقشة الصلة بين الله والعالم في فلسفة الرئيس ابن سينا ، مع بيان نصيب كل من الوثنية والاسلام فيها .

ولست أقصد بالوثنية هنا معنى شائناً ، وانما أعني تلك الآراء والمذاهب التي ذهب اليها الفلاسفة الإلهيون اليونانيون في إله واحد هو بكل تأكيد غير إله ابراهيم واسحق ويعقوب الذي صدرت عنه الكتب المقدسة ونزلت باسمه الأديان السماوية المعروفة . فكل تلك الآراء والمذاهب اليونانية . هي في نظر أصحاب تلك الأديان ، قديماً وحديثاً ، لا دينية أي « وثنية » . ومن ثم يكون الغرض من هذا البحث هو الاجابة عن السؤال الآتي : الى أي مدى تأثر ابن سينا في نظاره عن الله وصلته بالعالم بالفلسفة اليونانية ، والى أي مدى تأثر بالأديان السماوية عامة وبالاسلام خاصة . وهو الدين الذي عاش في ظله والذي اعتقه بكل تأكيد في صورة ما من صوره المذهبية المختلفة .

وأول كل شيء أنبه الى أن المسألة الفلسفية التي اتناولها الآن ، وأعني مسألة صلة الله بالعالم أو بداية الكون ، هي مسألة أعم من الدين والفلسفة والعلم مجتمعة ، لأنها المسألة الحائرة في كل ذهن حين يفكر كيف جاء ولم جاء والى أين المصير .

(١) البحث الذي ألقاه الكاتب في مهرجان العيد الألفي للكرى الفيلسوف ابن سينا في الثاني والعشرين من مارس ١٩٥٢ بمدينة بغداد حيث أقيم المهرجان الذي ضم وفوداً من مختلف الدول المعنية بالفلسفة الإسلامية .

ولقد أجابت الأديان السماوية المعروفة عن ذلك السؤال الخائر جواباً واحداً حين قالت بفكرة الخلق من العدم : خلق الله للخلائق بعد أن لم تكن ، ثم فناؤها الى العدم ، « وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » .

وفكرة الخلق الدينية التي تبدو عند النظرة الأولى بسيطة ومريحة ، هي فكرة ليست عريقة القدم في الانسانية ، لأن الحضارة اليونانية وهي سابقة على أهم الأديان السماوية كانت تجهلها وتستعيز عنها بضغبات فلسفية أخرى . كذلك هي فكرة تبطن تصوراً فلسفياً عميقاً وخاصةً للألوهية وأفعالها :

— فالله خارج عن العالم وسابق عليه زماناً وفي مرتبة وجودية أعلى وأسمى .

— وهو حر في أفعاله ، يخلق أو لا يخلق ، ولا يتوقف فعله الا على مجرد كلمة منه : « كن فيكون » في القرآن الكريم ، تلك « الكلمة » التي أخذت لوناً ميتافيزيقياً خاصاً في المسيحية فأصبحت « أتموماً » و « ابناً » لذاته تعالى ، مما يدل في الحالتين على أن الفعل البكر والأول لله هو الابداع أو الكون لما لم يكن من قبل ، أعني لما هو مسبوق بالعدم .

— العالم ليس قديماً ولا أبدياً ، بل هو في رحلة زمنية محدودة ، لأن الزمن الديني بدأ بالخلق وسمي بالقاء . بل الزمن من طبيعة هذا العالم ومن عناصره المكونة له ، اذ العالم لم يخلق دفعة واحدة انما على مراحل متتابعة الأزمان ، مما هو أمعن في الدلالة على حرية الله وتجدد أفعاله واستثاقها .

وفكرة الخلق هذه سواء انضمت كل تلك المبادئ أو بعضها هي فكرة صالحة لأن تقوم عليها فلسفات ، بل قامت عليها فعلا فلسفات كبرى معاصرة مثل فلسفة هنري برجسون . وواضح أن الفلسفة التي تأخذ بهذه الفكرة ، حتى ولو كانت حديثة ومعاصرة ، هي فلسفة أقرب الى روح الأديان

مؤيدة لها عن قصد أو غير قصد أكثر من فلسفات أخرى ظهرت في عصور دينية ، وحاولت فعلاً تبرير الأديان ، ولكنها لم تأخذ بفكرة الخلق بل عمدت الى الآراء الوثنية اليونانية لتصوغ في قوالها الحقائق الدينية ، وهذا ما يعيبه الآن الوجوديون الإلهيون على فاسفة القديس توماس الاكوينى ، فيلسوف الكنيسة الأولى في أوروبا : فهم يرمون فلسفة بأنها ليس لها من المسيحية غير الاسم فحسب ؛ أما الحقيقة والجوهر فوثنية يونانية أرسطية ، في حين أنهم يرون في مذهبهم الوجودى فلسفة مسيحية صادقة ، تصدر عن روح المسيحية الحقة ، وتجاوئ الوثنية اليونانية القديمة . وسواء أصدقوا في هذا أم لم يصدقوا ، فإن مورخ الفلسفة وناقدها لا يسهه الا أن يثير السؤال عينه بالنسبة الى فلسفة كالفلسفة السينائية التى أعتبرت في عصور متأخرة « اسلامية » والتي أخذت بها وباصطلاحاتها وتعريفاتها كتب العقائد والتوحيد الاسلامية (أنظر مثلاً رسالة التوحيد لمحمد عبده) فإن اثاره مثل هذا السؤال لا شك يحلومدى استجابة التفكير السينائى لتصور الألوهية الاسلامى ومدى مجافاته له . لقد حاول أبو حامد الغزالى مثل تلك المحاولة ، ولكنه كان مدفوعاً بعاطفة دينية جامحة جعلته يتسقط انحراف تفكير ابن سينا ومن ورائه الفلاسفة والفلسفات جميعاً عن المعتقدات الدينية في كل اتجاه وفي كل فكرة ، حتى ولو كانت تافهة وثانوية ، دون اعتناق لفلسفة دينية معينة ، وادراك واضح لبعض الجوانب السينائية الهامة التى تجانب حقيقة التصورات الاسلامية الأساسية ، والتي تبدو لنا أهم وأخطر من كل ما تعرض اليه الغزالى .

وأولاً وقبل كل شئ : ما هو تصور اليونانيين بحملة لصله الله بالعالم ؟ لقد نهبت الى أن اليونانيين لم يعرفوا فكرة الخلق الدينية . وهم في ميثولوجياتهم وفلسفاتهم الالهية الراقية تصوروا دائماً بداية العالم كمجرد تنظيم وتنسيق لعناء أول ، أو مادة أولى قديمة قدم الألوهية ذاتها ، فهنا تنظيم أشبه « بالصناعة » منه بالخلق الدينى ، لم يحاولوا الارتفاع عنه لادراك علة المادة نفسها القابلة لتلك الصناعة . وما سبب ذلك الا ما تصوره من ضرورة أولى Necessité أو حتمية Determinisme تنظم الوجود كله علة ومعلولا ، صانعاً ومصنعاً ، إلها ومادة على السواء . فاليونانيون بحملة كانوا يعتبرون الله والمادة

خاضعين لنفس الضرورة الشاملة . وإن كان الله الكائن الأول ، فهو أول في ترتيبه بالنسبة الى الآلة الأخرى الكثيرة ، ولكنه ليس الأول بالنسبة للعالم في كله ومجموعه ، لأن المادة قدمة أيضاً ؛ هذا ومفارقة لكل ما عداه لم تكن معروفة عندهم ، وما دوره الذى يقوم به كاله لهذا العالم الادور تنسيق وتنظيم لما فيه كما يقوم رب البيت بتنظيم ما به من أثاث (أنظر Sertillanges في Idée de Création ص ٦٥) . ويلفت النظر في هذه الفكرة اليونانية العامة ما يأتى من مبادئ .

— ان الله ليس منفصلاً وخارجاً عن العالم .

— ان الله خاضع للضرورة التى تنتظم الوجود كله ، وبالتالي هو ليس حراً في ارادته ، بمعنى أن الحرية الإلهية ليست نقطة البداية في الكون ولا في خلقاته .

— ان فعل الله هو مجرد تنظيم وتنسيق لعالم موجود على نحو ما .

— القدم شامل ولا بداية للزمن .

تلك هى المبادئ التى نجدناها ماثلة على درجات متفاوتة وأنحاء مختلفة في فلسفات الإلهيين اليونانيين أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين . ولا حاجة بنا الى استعراض تلك المذاهب لأنها مشهورة ، ولأننا سنشير اليها عند استقصاء أصول المائل السينائية . فلنكتف اذن بالقسط المشترك بينها الذى تمثله تلك الوثنية اليونانية بحلة كما أشرنا اليها ، ولننتقل مباشرة الى ابن سينا .

(٢)

إن نقطة البداية في معالجتنا لابن سينا هى ولاشك برهانه على وجود الله ، لأن ذلك البرهان يتضمن في ذاته جانباً من صلة الله بالعالم ، ويضمّر بداية تصور خاص جداً للألوهية ، غريب كل الغرابة عن تصور الدين لها ، بما يلزم الألوهية من « ضرورة » أو « وجوب » في ذاتها وأفعالها يجعلها أقرب إلى التصور اليوناني ، ويمكن تلخيص البرهان على النحو الآتي :

إن الموجودات الظاهرة لنا لا ضرورة في وجودها أو عدمها : فهي « ممكنة » الوجود ، بمعنى أن وجودها عارض وزائد على ماهيتها . وما كان وجوده ممكناً على هذا النحو فلا يرجح وجوده على عدمه إلا بمرجح من شأنه الضرورة أو الوجوب في الوجود ، أعني ما وجوده عين ماهيته . فلا بد إذن من الضروري الوجود أو واجبه ، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود . (الاشارات النمط الرابع في الوجود وعقله ، النجاه ، ص ٣٦٦ ، ٣٦٩ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦) .

ذلك برهان يدخل في زمرة البراهين المعروفة في تاريخ الفلسفة « البرهان الوجودي » وهو البرهان الذي يتلمس الطريق الى فكرة أو صفة لا تليق الا بالله كصفة « الوجوب » عند ابن سينا أو « الكمال » عند ديكارت . ثم يتلمس بعد ذلك « الوجود » في ثنايا تلك الصفة باعتباره من لوازمها ، فيحكم أخيراً بنسبته اليها خالطاً بين الوجود في الأذهان ، والوجود في الأعيان وشتان ما بين الاثنين ، وهذا خطأ أو خلط وقع فيه الكثيرون وأولهم أرسطو في كتابات الصبا التي لم تصلنا منها غير شذرات ، فهو في « محاورته عن الفلسفة » يقول « حيث يمكن تصور ما هو أكمل ، يوجد الأكمل » . فهناك إذن موجود كامل لا يصح أن يكون غير إلهي (أنظر Ross في كتابه Aristotle ص ٢٥١) غير أن أرسطو لم يعر مثل هذا البرهان أهمية فيما بعد ، وعدل عند الى برهان المحرك الأول على ما فيه من نقض أيضاً .

ولكن بغض النظر عن قيمة البرهان السينائي نلاحظ فوراً في هذا البرهان أن ابن سينا قد استقل عن تقدمه من الفلاسفة ، وحتى عن برهان المحرك الأول الذي توثره المشائية ، رغم أنه استغل تمييزاً أرسطياً بحثاً كالامكان والوجوب أو الضرورة . وقد نجد بداية لمثل ذلك الاستغلال عند سلفه أبي نصر الغاراني ، ولكن ابن سينا كما يتضح من كتبه كلها هو بلا منازع أول من استغل التمييز بين الممكن والضروري في برهانه ذلك الاستغلال الواسع البارع .

ولربما كان التفاته اليه راجعاً الى تمييز سابق عند المتكلمين بين «الحادث» و «القديم» (وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للممكن والواجب) اذ يبدو من كتابات الرئيس (الشفاء، الإلهيات فصل في كيفية صدور الأفعال) أن ذلك التمييز الكلامي قد تسرب الى الفلاسفة الذين أسماهم الرئيس «أحداث المتفلسفة الإسلامية» المعاصرين له أمثال أبي الخير النحوي، وأبي الحسين العامري، وخاصة أبي القاسم الكرماني، الذي هاجمه الرئيس في هذا التمييز بالذات مينا ما فيه من نقص ملحوظ جعله ينعت أولئك المتفلسفة المتأثرين بالمتكلمين «بالمعطلة» (النجاه ص ٤٢١) لأن برهانهم على وجود الله القائم على التمييز بين القديم والحادث يلزمه أن كل موجود ما خلا الله حادث، أي مسبق بزمان لم يكن لله فيه فعل ما، وهذا لما يعطل جود الله بالوجود في ذلك الزمان السابق على المحدثات، فيكون الله غير جواد في وقت وجواده في وقت آخر. وبعبارة أخرى لا تكون «كل» أفعاله قديمة بقدمه وواجبة بوجوبه. فكان لابد لابن سينا - حين لا يريد أن يكون معطلاً - من أن يبرز في الحل الأول «أن علة الحاجة الى الواجب هو الممكن لا «الحادث» كما يترتب من برهانه. وهذا مما يترتب عليه عدم تعطيل ارادة الله وجودها بالوجود منذ القدم وقبل الزمان من وجهة نظر ابن سينا.

ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن تمييز المتكلمين بين القديم والحادث أكثر مطابقة للتصور الديني لإله ابراهيم واسحق ويعقوب الذي يخلق الحوادث متى شاء، ولا ضر من سبق الزمن عليها، ولا أهمية لتعطيل ارادته في ذلك الزمن السابق على الحوادث لأن ارادته غير ملزمة بالخلق ولا مجبرة بضرورة ما، وانما هي حرة في أن تتأنف دائماً أفعالها. على حين أن برهان ابن سينا انما يطن تصوراً وثيقاً يونانياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الالزام أو الوجوب، بحيث يجب أن يأتي أفعاله القديمة منذ القدم «دفعاً واحدة» لكي لا تعطل ارادته مما يترتب عليه قدم العالم أيضاً، فيكون بذلك ندأ لذاته تعالى من هذه الجهة. فليس من العبث إذن ان اتخذنا برهانه في اثبات الله على أساس فكرة الوجوب أو الضرورة كنقطة بداية في مسألة الصلة بين الله والعالم، اذ اتضح الآن أنه برهان يضمّر تصوراً يونانياً لوجود عالم قديم وجوداً واجباً وضرورياً لا حراً واختياراً من قبل الإلهوية.

ولكن مهما تكن دلالة برهان ابن سينا على نزع من الصلة بين الله والعالم ، وعلى تصور خاص للألوهية بجانب للدين ، فانه مما لا شك فيه أن شقة الخلاف بين التصور الدينى لله عند المتكلمين والتصور الوثنى عند ابن سينا ، انما تنضج أكثر فأكثر اذا تأملنا « أفعال » الله لا صفاته كما فعل الغزالى . ذلك لأن أهم صفات الله عند الاسلام كالوحدانية والقدرة والعلم تكاد تكون فى عمومها لا فى تفاصيلها هى هى بعينها عند المتكلمين وعند ابن سينا . أما الذى يختلف أشد اختلاف ، ويشير الى قصور وثنى يونانى عند ابن سينا ، فهى « الأفعال » وطبيعتها ، تلك الأفعال التى هى فى صميمها الصلة الحقيقية بين الله والعالم .

ويمكن احوال وجهة نظرنا فى فهم تلك الأفعال الإلهية عند ابن سينا فى الملاحظات الأربع الآتية وهى ملاحظات لم يتنبه اليها مؤرخو ابن سينا وشراحه .

وأول ما نلاحظه على تلك الأفعال عند ابن سينا أنها أفعال ليست متجددة وأنها تمت قبل الأزمان ولا ينتظر منها شئ . يقول ابن سينا فى النجاء « ان واجب الوجود واجب من جميع جهاته فلا يتأخر عن وجوده وجود منتظر ، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له : فلا له ارادة منتظرة ، ولا طبيعة منتظرة ، ولا علم منتظر ، ولا صفة من الصفات التى تكون لذاته منتظرة » (النجاء ص ٣٧٢) . ولا حاجة بنا الى المزيد من النصوص التى تثبت أن أفعال الله عند ابن سينا قد تمت « كلها » منذ القدم ، ولا ينتظر منها شئ جديد ، وكأنما العالم لا حاجة به الى الله بعد ذلك . على كل حال فى هذا التصور اذا تأملناه ملياً ، انما يتوسع ابن سينا على نحو غير منتظر فى رأى أرسطو القائل بأن الله فعل محض برئى عن كل ما هو بالقوة .

اذا كانت الملاحظة الأولى هى أن أفعال الله قد تمت منذ القدم ، ولا استئناف لها ، فان الملاحظة الثانية هى أن تلك الأفعال الإلهية لا غرض لها ولا هدف ، وكأنما قد زالت عنها بذلك صفة « العقل » الذى جعله ابن سينا عين الله ، وأصبحت مجرد أفعال آلية لانتفاء الغرض منها انتفاء تاماً .

فهو يقول : « ليس مراد الأول على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض » (النجاه ص ٤٠٨) . ويقول أيضاً : ان الارادة التي للواجب « لا تتعلق بغرض في فيض الوجود فتكون غير نفس الفيض ، وذلك هو الجود ، فقد كنا حقيقاً لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جوداً » (النجاه ص ٤١٠) . ويقول كذلك « الجود هو الذي لا ينحو غرضاً لذاته » (النجاه ص ٤١١) . لقد أراد ابن سينا أن يجد مخرجاً من وصفه لأفعال الله بانتفاء الغرض فيها مع أنها صادرة عن أكمل عقل ، فلم يجد بداً من التلاعب بصفة « الجود » وهو واثق بأن أحداً لا يود نفيها عن الله ، حتى ولو كان تعريفه لها هو عدم الانتحاء الى غرض في الفعل .

اذا كانت أفعال الله قد تمت ولا جديد فيها ، وأنها لا غرض لها أيضاً فما يدعم هذين التصورين أنها صادرة عن ضرورة ووجوب كالأفعال الآلية الطبيعية ، لا عن اختيار واردة حرة كما يجب أن تكون ، وهذا هو مضمون الملاحظة الثالثة . ذلك لأننا كفلاسفة اذا عارضنا الحرية بالضرورة ، والارادة المختارة بالوجوب ، وأردنا أن نصف الله بما يليق به في تلك المعارضة ، فلا بد من الانصياع الى ما هو أليق به ، فنضع الحرية والارادة المختارة في جانبه تعالى لكي لا نتردى في الوثنية القديمة البدائية . ولكن ابن سينا كان مضطراً الى أن يضع في الجانب الأعلى ما هو أحسن لأنه تصور منذ البداية الوجوب في الألوهية من جميع الجهات أكثر مما فعل سلفه اليوناني أرسطو . ويلزم عن هذا أن اثبات ارادة الله بعد ذلك كما هو الشأن عند الرئيس ، عبث وكلام زائد ، لأنها ارادة لا تختار ، ولا تتمتع بأدنى قسط من الحرية ، لأن فعلها واجب وضروري بكل معاني الضرورة أو الوجوب . يقول ابن سينا مثلاً في وجوب تلك الأفعال باعتبارها أفعالا تؤدي الى الوجود : واجب الوجود واجب أن يوجد عنه ما يوجد عنه » (النجاه ص ٤١٥) . واذن فلا حرية ولا اختيار ولا ارادة البتة ما دام الوجوب يكتنف الله حتى في أفعاله ، فضلاً عن ذاته تعالى . وواضح أن هذا التصور

انما يردد صدى ما ذكرناه عن العقلية اليونانية الأولى التي تصورت ضرورة مبدئية تكشف الله والعالم ، مما عبر عنه أرسطو بطريقته الخاصة به حين وصف الله كفعل محض .

لكن ما هي تلك الأفعال التي تبين فيها عدم التجدد والآلية والوجوب معاً ؟.. هذا ما يؤدي بنا الى الملاحظة الرابعة والأخيرة وهي أن تلك الأفعال انما هي اعطاء الوجود على نحو ما ، وأقول على نحو ما لأننا سنتبين أن ذلك النحو عند ابن سينا انما هو أقرب الى النحو الوثني الأرسطي . لقد أسمى ابن سينا اعطاء الوجود بأسماء مختلفة كالصدور ، والفيض ، والرزوم ، والوجوب عنه ، والابداع والتولد ، والجود . وتلك أفاض استعمالها الرئيس تخلصاً فيما يبدو من فكرة الخلق الدينية ، لأنه يجد نفسه هنا في مفرق الطرق بين الأخذ بفكرة الله كعلة فاعلة خلقة كما هو الشأن في الدين ، وبين الأخذ بفكرة الله كعلة غائية تجذب بالتشويق والتحريرك العشقي الى مكان الصراف (المادة) الى الفعل مدارج في مدارج الكمال الوجودي ، وتحركه نحوه تعالى كما يحرك المعشوق عاشقه في التصور الأرسطي الوثني .

ان مؤرخي ابن سينا وناقديه أمثال فخر الدين الرازي ، ونصير الدين الطوسي ، وقطب الدين الرازي ، وأبي حامد الغزالي ، انما فهموه دائماً على أنه أخذ بالفكرة الأولى وهي فكرة الله كعلة فاعلة خلقة ، ولم يشرب اليهم أدنى اريثاب في احتمال أخذه بالفكرة الثانية الفاعلة بأن الله لا يخلق ، وانما هو مجرد غاية فحسب ، وان الكائنات تعشقه وتحرك شوقاً اليه كما هو الحال عند أرسطو في تصوره الجمالي الفني لصلة العالم بالله .

ولا شك أن نصوص ابن سينا الكثيرة التي يستعمل فيها « علة » و « سبب » و « يوجد عنه » و « يدع » و « يلزم عند » وغير ذلك ، عند ما يقرؤها القارئ في ضوء تصورنا للعلة الفاعلة وحدها وهي الفكرة السائدة بين الناس عن العلية ، فانها لا تدع مجالاً للتردد في فهم إله ابن سينا كخالق وفاعل على النحو الديني . ولكن الذي يقرؤها في ضوء الفلسفة اليونانية ، وعن فهم واضح للتصور الأرسطي لعلة الله تعالى عليه غاشية فحسب ، ثم من يتأمل

آراء ابن سينا بعد ذلك في تمثل الله لنظام الكون وفي العناية وفي كونه تعالى معشوقاً ، وفي تجليه لكل الموجودات وفي صلة كل ذلك بالعالم ، لا يسعه الا أن يعتق فكرة الله كفاية عند ابن سينا وأن يقول مع شهاب الدين السهروردي الذي انضت الى هذا الجانب السينائي وأضافه الى « الحكمة المشرقية » في عرّفه حين يلخصه في كتابة « المشارع والمطارحات » فيقول : « ويجب أن نعتقد أن العلة الغائية وإن كانت منفية عن واجب الوجود (من حيث أن أفعاله لا تنحو غرضاً كما قلنا) فليس بمنفى عنه أنه غاية جميع الموجودات وأن جميعها بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمالها ومتشبهة في تحقيق ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها به من جهة ما يكون على كمال لائق بها ، وأن لكل نوع من الأنواع المقارنة والاثنية (هكذا) والعنصرية كما لا وعشفاً الى ذلك الكمال ، وأن تصور فقد ذلك الكمال فشوق ارادى لما له حياة أو طبيعي أو ليس له ذلك ... ولولا العشق والشوق اليه ما حدث حادث ولا تكون كائن أصلاً » (المشارع والمطارحات ، فقرة ١٦٩) .

أترى إذن أن من « الحكمة المشرقية » عند ابن سينا والسهروردي معاً الأخذ بغائية الله دون فاعليته ، أعنى الأخذ بوثنية أرسطو التي تسيطر عليها فكرة الجمال والقرن ، دون الأخذ بالخلق كما تصوره الأديان ؟ ذلك أمر جدير بالنظر والتأمل . على كل حال ذلك الرأي الوثني الذي عبرت عنه الفقرة الأخيرة من نص السهروردي إنما نجده في كتابات الرئيس واضحاً ، وهو في رسالته في « العشق » التي تضاف الى حكمته المشرقية أكثر وضوحاً وتصريحاً . يقول فيها ابن سينا :

« ... العشق هو صريح الذات والوجود ... فاذن الموجودات ، إما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها ، وإما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه » (العشق في جامع البدائع ص ٧٢) ويقول أيضاً : « فبين أن في كل واحد من الموجودات ... شوقاً طبيعياً وعشفاً غريزياً ويلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سبباً لوجودها » (ص ٦٩) .

ويقول أيضاً لا عن البسائط العنصرية : « ان كل واحد من هذه البسائط الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة ، وهو سبب له في وجوده » (ص ٧٢) .

وتقرن فكرة الله كفاية معشوقة (لا كعلة فاعلة) بفكرة « التجلي » الإلهي ، ذلك لأن العشق عند الموجودات يقابله من الجانب الإلهي تجليه لمعشوقاته ، والا لما نالت الموجودات وجودها وحصلت على كمالاتها . يقول ابن سينا :

« واذا كان لولا تجلي الخير المطلق لما نيل منه ، ولو لم ينل منه لم يكن موجود فلولا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود » (العشق ص ٩٠) .

ويقول أيضاً « ان وجود الأشياء بتجليه ... فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي المرسوم بالعقل الكلي » (ص ٧٨) . على كل حال ليس الله فاعلاً للعالم وإنما هو دون ذلك ، لأنه معشوق يتجلى للموجودات أي غاية فحسب .

بعد أن ارتددنا بأفعال الله ، أغنى اعطاء الوجود الى مجرد غائية لا فاعلية خلقة ، وبيننا أن تلك الغائية إنما تقوم على عشق من جانب وتجل من جانب أعلى ، يبقى بيان أن تلك الصلة العتيقة هي مفتاح فكرة « العناية الإلهية » عند ابن سينا التي ربما أوحى بعلية فاعلية ، في حين أنها مجرد علم سابق أزلي لترتيب الموجودات ودرجة كمالها في نظام الكون ، فالعناية الإلهية عند ابن سينا هي عناية عقل يعقل نظاماً وترتيباً تتسق وفقاً له الموجودات في طلبها لكمالها وفي شوقها الى غايتها ، كما أنها هي التي تتجلى الى الموجودات العاشقة ، وهذا التجلي هو « الفيض » بمعناه الحقيقي البعيد عند ابن سينا ، ذلك المعنى الذي يجب أن نستبعد منه نهائياً فكرة الفاعلية . يقول ابن سينا في تعريفه العناية : « لا نجد مخلصاً إلا أن تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفصيله (أي بتجلي) معقولا فيضانه ، وهذا هو العناية » (الاشارات النمط السادس ج ٢ ص ٧) ذلك المعنى الذي نستبعد منه

تلك العناصر مجتمعة هي التي يتألف منها تصور ابن سينا الحقيقي للصلة بين الله والعالم . ومنها يمكن أن نستخلص صورة واضحة بالعالم لنصيب الوثنية اليونانية وخاصة الأرسطية في تصور ابن سينا للألوهية ولصلتها العالم : فانه عنده قد من الضرورة أولاً وآخرأ ، فهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بالفعل المحض . من تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودي على وجود الله الضروري ، ومنها استمد الضرورة في أفعاله تلك الأفعال التي لا ينتظر منها شيء جديد ، والتي لم تنح غرضاً لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر ، وهي بالنظر الى الموجودات علم سابق بنظامها وترتيبها يتجلى لها كغاية أو كمال تسمى الموجودات اليها وتمشقها طلباً لكالاتها .

ليست كل تلك النتائج أو القضايا أرسطية لأن إله أرسطو مشغوف بذاته لا يعقل غيرها ، وبالتالي لا يعقل الموجودات ونظامها فلا يتجلى لها . ولكن أكثر تلك القضايا يتمشى مع ذلك مع روح المذهب المشائي عامة من حيث أنه جعل الله فعلاً محضاً وغاية لكالات الأشياء تنشوق اليها الموجودات فتتحرك نحوها ، وهذا هو معنى وجودها وهو معنى أقرب الى فكرة «الصنع» اليونانية منه الى فكرة الابداع والخلق من العدم في الأديان . والحلاصة أننا نلمس فيما تقدم جانباً من أهم الجوانب المشائية في فلسفة الرئيس ، تلك المشائية التي لا يمكن أن تصاغ فيها الألوهية الدينية بحال من الأحوال .

٣

انه عما يضعف التفسير الغائي لفلسفة الرئيس أن تعتبر نظريته المعروفة باسم «الفيض» أو «الصدور» النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه في صلة العالم بالله . لذلك يجب الوقوف عند هذه النظرية في هذا المقام لبيان أصلها ووظيفتها الحقيقية في الفلسفات التي ظهرت فيها ، والمكان الذي يجب أن تشغله في مذهب الرئيس .

لقد بولغ كثيراً في أثر الأفلاطونية الحديثة في فلسفة الرئيس ، وهو أثر ينحصر في الواقع في أضيق جوانب نظرية الفيض ، ولا أقول في كل جوانبها لأن أهم تلك الجوانب انما ترجع في الواقع الى أرسطون نفسه وهي الجوانب التي خلطها ابن سينا بآراء أفلاطونية خطأ لم يثمر في إلهياته ثمراً جديداً ، ولم يزد عن كونه مجرد حشو زائد عن حاجتها ، وضعف لها من بعض الوجوه.

لم يقف أفلاطون الاسكندري ، اليوناني الفكري ، مكتوف اليدين أمام المسيحية المنتصرة في الاسكندرية اليونانية ، فعمد الى مقاومتها بفلسفة يونانية تهضم أبرز عناصرها وتمثلها على نحو مبتكر.

لقد نادى المسيحية بفكرة الخلق وقالت بالأقانيم الثلاثة المتحدة في طبيعة الله (وهي الآب ، والابن أو الكلمة ، وروح القدس) . فأخذت عنها الأفلاطونية تلك الأقانيم وفصلتها أحدها عن الآخر في ترتيب يجمع بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو : فجعلت الأتوم المسيحي الأول هو عين «الواحد» الأفلاطوني ، مثل المثل أو الخير أو الجمال . واعتبرته المبدأ الأول ونزته عن كل وصف وإدراك ومعرفة . ثم جعلت الأتوم الثاني ابناً وكلمة له أى أول ما صدر عن المبدأ الأول ، وأسمته العقل Logos (لوغوس) ووصفته بما وصف به أرسطو الله الذي هو العقل . ثم جعلت الأتوم الثالث نفساً كلية للعالم ومبدأ للحياة والحركة فيه ، متمشية في ذلك مع أرسطو الذي جعل النفس (لا العقل) المصدر لكل حركة وتغير .

ولقد استعاضت الأفلاطونية الحديثة عن فكرة الخلق الدينية بفكرة الصدور ، صدور العالم أو فيضانه ، وهي فكرة أخذتها عن المذاهب الغنوصية المنتشرة آنذ : فقالت ان الواحد الأول ليس وجوداً وانما هو أب أو مبدأ للوجود ، وهو يفيض الوجود لأنه كامل من جميع جهاته ، فيتضمن كما له الوجود بالوجود أو فيضان الوجود . ولما كان واحداً كان أنسب ما يفيض عند واحداً أيضاً ، أى ابن وحيد ، يتجه اليه يتأمله ويعقله دائماً . لذلك كان الفيض الأول عقلاً صرفاً . وهذا العقل اذ يتأمل الأول ويعقله

تفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم . ونفس الطريقة تفيض عن تلك النفس الكلية - إذ تتأمل بدورها العقل = النفوس والحركات الجزئية في هذا العالم . فالعالم عنده لم يفيض عن الله مباشرة ، وإنما فاض عن أوساط بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية ، وهو فيض غريب لأنه نتيجة لعملية فكرية غنوصية هي التأمل أو التعقل (التاسعة الخامسة ، الرسالة الثانية وهي ملخص المذهب).

وهذا هو عين ما نجده عند ابن سينا في الفيض أو الصدور من حيث استنباء عملية التعقل الغنوصية كأساس للصدور ، واستنباء مبدأ ترتيب تلك الأمور العالية مع زيادة في عددها بحيث تبلغ عشرة عقول مفارقة (يسميا أحياناً ملائكة) وتسع أنفس سماوية . وهي زيادة يفخر الرئيس بأنه توصل إليها بعد تحقيق وثيق في الطبيعيات والفلك صحح فيها آراء أرسطو بآراء بطليموس الفلكي صاحب المحطى (النجاه ص ٤٣٦ - ٤٣٧ ، وكذلك الشفاء) .

ويلوح ان ابن سينا في أخذه بهذه النظرية قد تناسى أنه أكد مراراً أن « نظام الكل » (وهو يعنى قوانين الأشياء وأجناسها وأنواعها) معقول عند الواجب ، وأنه كان أخرى « بقدرته » تعالى (عند تعقله ذلك النظام ، أن تفيض عنها الكثرة أيضاً فيضاً مباشراً ، لا بواسطة من العقول المتابعة . ولكن ابن سينا أثر أن يلزم جانب الأفلاطونية في ضرورة « وحدانية » ما صدر عن الله تعالى ، تاركاً فيض الكثرة الى العقل الأول الفائض عنه تعالى ، وإلى العقول المفارقة الأخرى . فقبل بذلك في تناقض شديد مع مقدماته الفلسفية ومع الدين أيضاً وسيطاً بل وسطاء كثيرين بعد الوسيط الأول بين الله والكثرة . هو يقول مثلاً : « لاسيما أن تكون «الكثرة» عن الأول بغير واسطة ، فهي كائنة عنه بواسطة » (النجاه ص ٤٥٣) . وهذا معناه أن فعل الله لا يمتد الى أكثر من العقل الأول ، وهو الاين البكر في الأفلاطونية الحديثة ، أما ما بعد ذلك من موجودات متكررة فليست من فعله لأنها من فعل الوسطاء العشرة . وكأن فيلسوفنا قد اشتط بذلك أكثر من الأفلاطونية الحديثة فعاد الى وثية أفلاطون الأولى التي قبلت طائفة

من الآلهة الصغيرة تشارك الله تعالى على نحو ما فيما يخصه من أفعال وأغنى بها طائفة الصناع الإلهيين Demiurges . ومن ثم يتضح أن نظرية الفيض السينائية اذ تجمع في الوساطة بين الله والعالم لا تؤيد عليه الله الفاعلية الا في أضيق الحدود ، لأنها فاعلية منتهية عند العقل الأول فحسب ، وتبقى تبعاً لذلك نظرية الله كغاية - وهي التي سبق استعراضها - النظرية العامة التي تفسر العالم في كل تفاصيله تفسيراً سليماً شاملاً ومنتشياً منطقياً مع مقدماته الفلسفية التي قبلها في أوائل إلهياته .

من جهة أخرى من المشكوك فيه أن ابن سينا استطاع أن يفسر صدور الكثرة عن تلك العقول الوسيطة بين الله والعالم تفسيراً يتمشى مع ما قبله في علم النفس الأرسطي من تعريف للعقل والقوى العاقلة أياً كانت . فطبيعة كل عقل من العقول المفارقة عند ابن سينا تختلف عن الواجب من حيث أنها بداية للتكثر في الوجود ، لأنها طبيعة مثثة على النحر الآتي :

أولاً : هو عقل يتجه الى أعلاه ليتأمله ويعقله .

ثانياً : هو عقل يعقل ذاته واجبة بما هو أعلى منه .

ثالثاً : هو عقل يعقل ذاته ممكنة في ذاتها .

وتلك كثرة من المعقولات أو التصورات تفيض عنها كثرة من الموجودات . أما كيف يكون مجرد التعقل أو التصور سبباً في وجود شيء وجوداً حقيقياً ، فهذا ما يشرحه ابن سينا بمثال مشاهدة « النفس الانسانية » ، فيقول في الشفاء والنجاة والاشارات ، اذا تصورت النفس أمراً كرسم خط مستقيم مثلاً اتبعث من التصور المجرد شوقاً الى ذلك الأمر ، ومن الشوق حركة في الأعصاب والأعضاء فرسم اليد خطاً كما تصورناه وبذلك يصدر وجود حقيقي عن مجرد تعقل ، وهذا هو شأن العقول المفارقة فيما يوجد عنها . واذا كان هذا هو فهم التعقل المتوصى عند ابن سينا ، فإن فيلسوفنا يكون قد حاد عن جادة الصواب فيما قبله من علم النفس عن أرسطو حين يخلط من غير مبرر بين « العقل » و « النفس » فيعير العقل الذي هو

بمجرد قوة نفسانية كل صفات النفس اعارة خاطئة ، لأنه فرق تماماً في علم النفس كما فعل أرسطو بين العقل من حيث هو قوة التصورات المجردة ، وبين النفس التي هي مبدأ لقوى مختلفة ومنها الحياة والحركة العضوية . فهل العقول المفارقة عقول أم أنفس ؟ هذا الخلط هو الذي جعله يقفز في حالة تصورات العقول المفارقة ، من مجرد تعقل صرف الى وجودات حقيقية على ما بين الاثنين من بعد ، لا يعبر بحال من الأحوال كما وضحتاه بمناسبة برهانه الوجودي على وجود الله .

والآن اذا كانت نظرية العقول المفارقة متناقضة مع ما قبله في علم النفس وكانت من جهة أخرى لا تؤيد فاعلية الله ، فلماذا أقحمها في إلهياته ؟ . ثم ألم تكن إلهياته في غنى عنها ؟ واذا كان الأمر كذلك فأين موضعها الحقيقي في فلسفته ؟ .. ان الجواب عن هذه الأسئلة متضمن قطعاً في تاريخ هذه النظرية في نشأتها البعيدة قبل أفلاطون ، وفي تطورها اللاحق بعد ابن سينا الى العصر الحديث ، وفي مواطن تحقيقها واثباتها عند ابن سينا نفسه .

ان نظرية العقول المفارقة وصدورها نظرية ركيكة ومضطربة ولا تدعو اليها حاجة بعد الذي قبله ابن سينا في مواضع أخرى بشأن تجلي الله لكل موجوداته وشرقتها كلها اليه كفاية وكال . وتبدو إلهيات ابن سينا في غنى عنها ، بدليل أنه ينبه بمناسبة في النجاة والشفاء أنه استمدّها من الفلكيات والطبيعات . والواقع ان هذين العلمين هما اللذان يقع عليهما واجب تفسير حركات الأجرام السماوية وأشكالها المنتظمة وما يترتب على ذلك من حساب السنين والأيام . وهذا يخرج عن نطاق الإلهيات . ولقد ظهر منذ أرسطو الى بطليموس الرأي القائل بأن انتظام تلك الحركات أشبه بالحركات الارادية ، ولذلك نسبوا الى تلك الأفلاك أنفساً محرّكة بالارادة . ولقد قبل أرسطو في طبيعياته ٤٧ تارة و ٥٥ تارة أخرى من الأجرام الفلكية وبالتالي من الأنفس الجرمية . أما بطليموس الفلكي فقد قبل تسعة أجرام فلكية فحجب ، وبالتالي تسعة أنفس . وقد أخذ عنهما ابن سينا فيما بعد مصححاً أرسطو بآراء بطليموس ، مضيفاً اليها العقول المفارقة كوسطاء بينها وبين الله تمشياً مع الأفلاطونية

الحديثة ، وأسمائها «الملائكة» . وهو يشير مفتخراً في إلهاته بمناسبة تلك النظرية بأنه فرغ من تحقيق تلك النظرية في الرياضيات من النجاء والشفاء . ويتضح من هذا كله أن موضع تلك النظرية ووظيفتها الأولى إنما في الطبيعيات (أرسطو) أو الفلكيات (بطليموس) أو الرياضيات (ابن سينا) لا في الإلهيات . وفي بداية العصر الحديث نجد أن كبلر مؤسس علم الفلك الحديث قد استبقى تلك النظرية لتفسير حركات الأجرام السماوية مع أنه عالم تجريبي من الطراز الأول ، وذلك حين ذهب إلى أن « الملائكة » هي التي تنجر الأجرام السماوية في أفلاكها ، ولا شك أنه كان متأثراً بمن تقدمه في تاريخ تلك النظرية . ولم يتخلص العلم من تلك النظرة الغيبية والفكرة الأسطورية في فهم حركات المنتظمة إلا بعد ظهور قانون الجاذبية العامة عند مؤسس الطبيعيات الحديثة وأعنى به اسحق نيوتن : فقد فسر بصفة نهائية كيف أن تلك الحركات الفلكية المنتظمة ان هي الا مجرد حركة طبيعية خاضعة لنفس قانون تجاذب الأجسام فوق سطح الأرض ، فوضع بذلك حداً لنظرية أرسطو في حركة الأجرام ، ولما أثارته تلك النظرية عند لاحقيه من تصورات ميتافيزيقية فاشلة .

ومن هذا كله يتضح أن نظرية حركات الأفلاك عند ابن سينا نفسه وعند من تقدمه ومن جاء بعده ، من موضوعات علم الفلك أو الطبيعية . ولم يقحمها ابن سينا في إلهياته الا تحت تأثير مشابها من بعض الوجوه للأقانيم الأفلوطينية ، ولابد من اعادتها إلى موضعها الأصلي في تحقيقات ابن سينا نفسه وإخراجها من إلهياته . فبقى بذلك نظرية الله كغاية هي النظرية التي تعبر حقيقة من وجهة نظر ابن سينا عن صلة الله بالعالم .

٤

يبقى بعد ذلك أن نناقش الناحية الاسلامية في صلة الله بالعالم في فلسفة الرئيس ، وهي ناحية تنحصر في الواقع في صفة من أهم الصفات التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود ، وأعنى صفة العلم ، تلك الصفة التي تكشف عن صلة العقل الإلهي بالعالم .

ان مسألة علم الله يمكن أن تفرع في ضوء آراء ابن سينا الى المسائل الآتية :

- ١ - هل الله عقل ؟
- ٢ - أيعقل ذاته ؟
- ٣ - أيعقل شيئاً آخر غير ذاته ؟
- ٤ - هل علمه كلي ؟
- ٥ - أيعلم الأفراد والأشخاص ؟

تلك هي المسائل التي سيجيب عنها ابن سينا تباعاً في هذا الموضوع .
ولقد وجد ابن سينا نفسه بازاء ثلاث نظريات في صفة العلم الإلهي :

النظرية الأولى : هي نظرية أفلاطون وأفلوطين القائلة بأن المبدأ الأول ،
الواحد من جميع جهاته ، هو فوق كل وصف وخاصة الوصف بالعلم ،
لأن هذا الوصف يتضمن ثنائية العالم والمعلوم ، أو الذات والموضوع .
ومن ثم يكون الله غير عقل ، وإنما العقل دونه مرتبة ، وهو عند أفلوطين
الأقنوم الثاني وأول ما صدر عن الواحد .

النظرية الثانية : هي نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه
العاقل والمعقول فمعقوله هو ذاته ولا شيء غير ذاته ، وبذلك فإن الله مجهل
تماماً كل ما عداه أي مجهل العالم .

النظرية الثالثة : ما جاء في القرآن الكريم ، من أن علم الله لا يغرب عنه
مئقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، فهو يعلم كل شيء .

بازاء هذه النظريات الثلاث ، لم يتردد ابن سينا في أن يحمل تماماً النظرية
الأفلوطينية التي جردت الله من العلم ، وفي أن يكمل النظرية الارسطية بالنظرية
الاسلامية . فقد قبل الأجوبة الآتية على الاسئلة السابقة :

أولاً : الله عقل لأنه يرى عن المادة (النجاه ، ص ٣٩٨) .

ثانياً : الله يعقل ذاته ، لأن العقل لا بد أن يعقل شيئاً ، وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة ، فذاته معقولة له (النجاه ، ص ٣٩٨) .

إلى هنا ليس أمامنا غير إله أرسطى يعقل دائماً ذاته المعقولة وغير عاقل للعالم .

ولو وقف ابن سينا عند هذا الحد في علم الله لكان علم العقول المفارقة أكمل وأوفى لأنها تعلم أكثر من ذواتها . وهذا هو اعتراض الفزالي على نظرية أرسطو (التهاوت ص ٢٠٦) لذلك نجد ابن سينا يذهب في صفة العلم الإلهي إلى أبعد من أرسطو ، فيقول :

ثالثاً : أن الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته . لكن ما هو هذا الشيء الآخر؟ هو يقول تارة بمناسبة صدور العقل الأول أن واجب الوجود يعقل أنه مبدأ الوجود ، فالمبدئية معقول آخر للذات الإلهية . وفي هذا يقول : الحق الأول « إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها » (النجاه ، ص ٤٠٤ ، وأنظر ص ٤٤٩) .

شيء آخر يعلمه الله غير مبدأيته هو علمه « بنظام الكل » أو « نظام الخير الموجود في الكل » ، وهذا معناه علمه بالعالم وبما يبنى أن يكون عليه . يقول ابن سينا : « فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون . فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض عنه كائن موجود . وكل معلوم الكون عن مبدئه عند مبدئه ، وهو خير غير منافع وتابع لخيرية ذات المبدأ وكما لها المستحقين لذاتهما » (النجاه ص ٤٠٨) . وتلك هي العناية الإلهية كما تصورها ابن سينا .

على كل حال يعلم الله علماً آخر غير ذاته وهذا العلم الآخر يشمل مبدأيته وأيضاً نظام العالم في تفاصيله .

لكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلي فقط أو هو علم يمتد إلى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية .

لقد زعم كل من الغزالي وابن رشد أن ابن سينا لم يقل بغير معرفة كلية لله ، ونقده على هذا الأساس ، مع أن نصوصه لا تدع مجالاً للشك في أن علم الله تعالى فيما يختص بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج في أنواع ، فهي وأنواعها شيء واحد . أما الموجودات الكائنة الفاسدة التي يتألف منها عالمنا الأرضي فعلم الله بها « كلى » ، أى بأنواعها أولاً ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها (النجاة ص ٤٠٣) .

أما كيف يعرف الله الجزئيات المتغيرة بمعرفة كلية فهذا ما يشرحه ابن سينا معتمداً على فكرة « العلية » فيقول : إن الله يعلم الأسباب التي تؤدي إلى كل أحداث هذا العالم الأرضي فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة ، أعني من حيث هي خاضعة للقوانين العامة . (النجاة ص ٤٠٤) .

لقد نقده الغزالي وابن رشد في قوله بأن علم الله بالجزئيات علم كلى أى بالقوانين العامة . وابن رشد بصفة خاصة يرى أن علم الله لا يمكن أن يكون كلياً لأن العلم الكلى علم مقتضب (أو بالقوة كما يقول الفلاسفة) لأشياء كثيرة موجودة بالفعل . ولا يليق بعلم الله أن يكون ناقصاً على هذا النحو . ومن جهة أخرى ينكر ابن رشد أن علم الله علم جزئى لأن الجزئيات أو الأشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم . ومع ذلك يرى ابن رشد أن علم الله أشبه بعلمنا بالجزئيات رغم أنه لا كلى ولا جزئى (تهافت التهافت ص ٣٤٥) . أترى كان ابن رشد يفكر في نوع آخر من المعرفة غير العقلية ، أعني في تلك المعرفة المباشرة القلبية التي لا هي كلية ولا هي جزئية لأنها تخرج عن نطاق المعرفة العقلية ؟

هذا ما يؤخذ من تنمة كلامه في تهافت التهافت (٢٤٥) .

ونحن لا نجد صراحة في كتب الرئيس الكبرى مثل ذلك الحل الصوفى الذى يؤخذ من كتب ابن رشد ، لأن ابن سينا حين اعتنى نظرية القرآن

الكريم في علم الله لم يجد ميلاً لبرازها فلسفياً غير القوالب الأرسطية فجعل ذلك العلم معرفة عقلية كلية أى بالقوانين العامة فحسب .

ولكن اذا تتبعنا آراءه في رسائله الاشراقية كرسالة العشق مثلاً ، فلا يسعنا الا التقريب بين ما يسميه في النجاه والشفاء والاشارات « نظام الكل » وبين « تجلى » الخبر الإلهي للموجودات الذي يذهب اليه في رسالة العشق : فما ذلك التجلى الإلهي — الذي يقابله من جهة الموجودات « العشق » — الا الاتصال المباشر بالأشخاص والأفراد أى العلم المباشر بها ، ذلك العلم الذي هو في الوقت ذاته خير تنحو نحو الموجودات كغاية معشوقة لها وككمال لذواتها فتوائم بذلك الموجودات بين ذواتها وبين كمالاتها في علم الله وترقى بذواتها الى مرتبة ما يتجلى لها من كمالاتها في العلم الإلهي . وبذلك تصبح نظرية ابن سينا في العلم الإلهي مكتملة لتفسيره لواجب الوجود كعلة غائية لهذا العالم .

٥

والآن اذا شئنا أن نجمل كل ما تقدم في صلة الله بالعالم من وجهة نظر ابن سينا فيمكن القول :

١ — ان إله ابن سينا إله يوناني أرسطي تتحكم فيه الضرورة أولاً وآخرأ . فهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بفكرة الفعل المحض ، ومن تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودي على وجوده ، ومنها استمد الضرورة في أفعاله أيضاً ، تلك الأفعال التي تمت منذ الأزل ولم تصدر عن غاية أو هدف لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر . هذا وأفعاله فيما يتصل بالعالم ليست على سبيل العلية الفاعلة وانما على سبيل العلة الغائية فحسب : فهي تنحصر في تجلى الله ، وهذا هو ما تسعى الموجودات شوقاً اليه وطلباً منها لكمالاتها وخيراتها المرسومة في علم الله بنظام الكل .

٢ — ان نظرية الفيض أو الصدور التي تدور حول العقول المفارقة والأنفس السهاوية نظرية لا تضيف جديداً في علية الله الفاعلية ، لأنها لا تمتد

بها الى أكثر من العقل الأول . ويبدو لنا أنها نظرية دخيلة على الإلهيات
المسيحية وإن مكانها الطبيعي هو العلم الرياضي كما أنه هو نفسه حين تعرض
إليها في إلهياته ، وكما يدل عليه أيضاً تاريخها المديد منذ أرسطو وبطليموس
الى كبلر ونيوتن . وبذلك لا تعبر نظرية الفيض عن حقيقة صلة الله بالعالم
عند ابن سينا ، وتبقى النظرية الغائية هي النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه
في تلك الصلة .

٣ - ان الجانب الاسلامي الوحيد في صلة الله بالعالم هو جانب صفة العلم
التي نحا فيها الرئيس منحى القرآن الكريم فجعل علم الله محيطاً بكل شيء
على خلاف إله أرسطو الذي لا يعقل غير ذاته . ومع ذلك فقد صاغ في كتبه
الكبيرة العلم الإلهي في قوالب أرسطية بحيث فجعله علماً كلياً وبواسطة قوانين
عامة . أما في رسائله الاشراقية فقد جعل العلم الإلهي بالكون غاية تتجلى
للكائنات التي تسعى شوقاً الى كمالها المرسومة في ذلك العلم الإلهي ، وبذلك
تلقي صفة العلم الإلهي ضوءاً جديداً على نظرية الله كعلة غائية فحسب ،
تلك النظرية العريقة في الوثنية اليونانية .

تلك النتائج سوف تسوقنا الى القول بأن فلسفة الرئيس وما نتج عنها
من آراء وأنظار في علم التوحيد أمور ينبغي أن يعاد النظر فيها ، اذا أريد بها
أن تكون معبرة حقيقة عن فلسفة دينية اسلامية .

الديرية أسبابها ونتائجها

« عرض عام للدور الاجتماعي والثقافي الذي لعبه نظام الديرية في تاريخ العالم »

بقلم

الدكتور ج. ج. كولتون G. G. Coulton Dr. Litt. كرتونه

المضرب بكلية سانت جون بكبريدج

ومؤلف كتاب : دراسات تاريخية في العصور الوسطى ، وكتاب : من القديس

فرانسيس إلى داني ، وكتاب : خمسة قرون دينية ... الخ

ترجمها إلى العربية

الدكتور جمال الدين الشيال

أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة الاسكندرية

الديرية : أسبابها ونتائجها^(١)

وعرض عام للدور الاجتماعي والثقافي الذي لعبه نظام الديرية في تاريخ العالم،

بقلم الدكتور ج. ج. كولتون Dr. G. G. Coulton

المؤرخ بكلية سانت جون بكمبريدج ، ومؤلف كتاب : دراسات تاريخية في العصور الوسطى ،
وكتاب : من القديس فرنسيس إلى دافني ، وكتاب : خمسة قرون دينية ... إلخ

ترجمها إلى العربية

بمجال الدين الشيال

الديرية نظام عريق في القدم ، قد يصل في قدمه إلى عصر ما قبل التاريخ ،
فقد وجدت دائماً أقليات صغيرة من الرجال والنساء تجرد في العزلة والتأمل
الحالة التي تلائمها وتناسب طبيعتها ؛ وقد وجد هذا النظام له أتباعاً في الشرق
في وقت مبكر ، ثم أصبح له في كافة بلاد الشرق كيان موطن الأركان
باعتباره بالديانة البوذية ، وهذا الفصل يقتصر على دراسة الديرية المسيحية
بوجه خاص .

لم تكن المسيحية ديناً فيه مراعاة للأوضاع الاجتماعية العادية والتقاليد
المرعية ، إلا أنه عند ما أفلح المسيحيون الأوائل شيئاً فشيئاً عن التفكير
في أن عودة المسيح وشيكة الحدوث ، فقد أصبحوا ولا مناص لهم
من أن يختاروا بين ما كان يلزمه المؤمنون الأول من تعلق متشدد بالحياة
الآخرة ، وبين أن ينتهجوا سبيلاً لينة تتفق مع طبيعة بشرية لم تعد تتوقع
القضاء المفاجئ على هذه الحياة الدنيا ، وسرعان ما قامت حدود واضحة
فاصلة بين العقول المتشددة والعقول المرخصة ، وفي مصر حيث كان التباين
بين الفريقين على أمواه ، لا نلبث أن نجد بدور النظام الديرى .

(١) هذه ترجمة للفصل ٨٤ من الموسوعة التاريخية :

The Universal History of the World. Edited by : Sir J. A. Hammerton.

كانت الاسكندرية إحدى المدن الكبرى في الامبراطورية الرومانية ، وكانت من أوفر مراكز العالم نشاطاً اقتصادياً وعلمياً وأديباً وفياً . وكانت الاسكندرية ، لا روما ، المركز الثاني للفكر المسيحي بعد بيت المقدس على مدى أجيال طويلة ، ورغم هذا فقد كانت تسود فيها كل شرور المدينة الكبيرة ، وبالقرب منها تمتد الصحارى تنخلها واحات مهياة على نحو رائع لحياة العزلة والتوحد ؛ وهناك اعتزل حوالى عام ٢٥٠ م أنطونيوس وبولا ، أقدم من عُرف من التناك المسيحيين ، واجتذبت حياتهما الزاهدة أناساً عديدين فسلكوا طريقهما ، وما لبث أن ازداد عددهم عند ما رفع الامبراطور قسطنطين المسيحية إلى مرتبة الدين الرسمي لجميع الامبراطورية الرومانية ، وبذلك أمدها بفيض عظيم من القوة السياسية ، غير أنه جعل مشكلة التعلق بالحياة الأخرى أكثر حدة .

على أن النمو السريع لحياة الزهد حتم تجمع هؤلاء الزهاد ، لأنهم لم يكن من الممكن للجموع أن يحبوا حياة فردية نقية .

القراقرم الأولى للبيعة البرية : وفي عهد القديس جيروم S. Jerome (المتوفى عام ٤٢٠) نجد الرهبان يعيشون فعلاً في مجتمعات منظمة ، وقد وضع باخوميوس حوالى عام ٣١٥ قانوناً لهذا النوع من الحياة المنظمة ، وبعد نصف قرن وضع القديس باسيليوس S. Basil قانوناً قامت الديرية الشرقية على أسسه إلى حد كبير ، وما زالت تستند إليه حتى اليوم .

ويجوزنا بالادبوس Palladius - الذى كتب تاريخه المعروف باسم "Lausiac History" (١) حوالى سنة ٤٢٠ - أنه وجد خمسة آلاف راهب في صحراء النطرون Nitra ولم يكن بينهم غير ثمانية قس ، منهم واحد فقط كان يقوم عادة بمراسم تقديم القربان المقدس .

(١) بالادبوس مؤرخ يونانى ظهر في القرن الرابع الميلادى ، ويعتبر من أقدم من أרך للكنيسة أوائن ظهورها ، واشتهر بكثرة أسفاره إلى مواطن الرهبان والتناك في أنحاء الإمبراطورية الرومانية ، فاستطاع أن يعطى صورة جلية عن المظهر النفسى للكنيسة في مصر والشام ، وتاريخه المعروف باسم Historia Lusiana أعدها إلى Lausus رئيس البلاط الإمبراطورى في زمنه (المترجم)

صومعة راهب قبلى

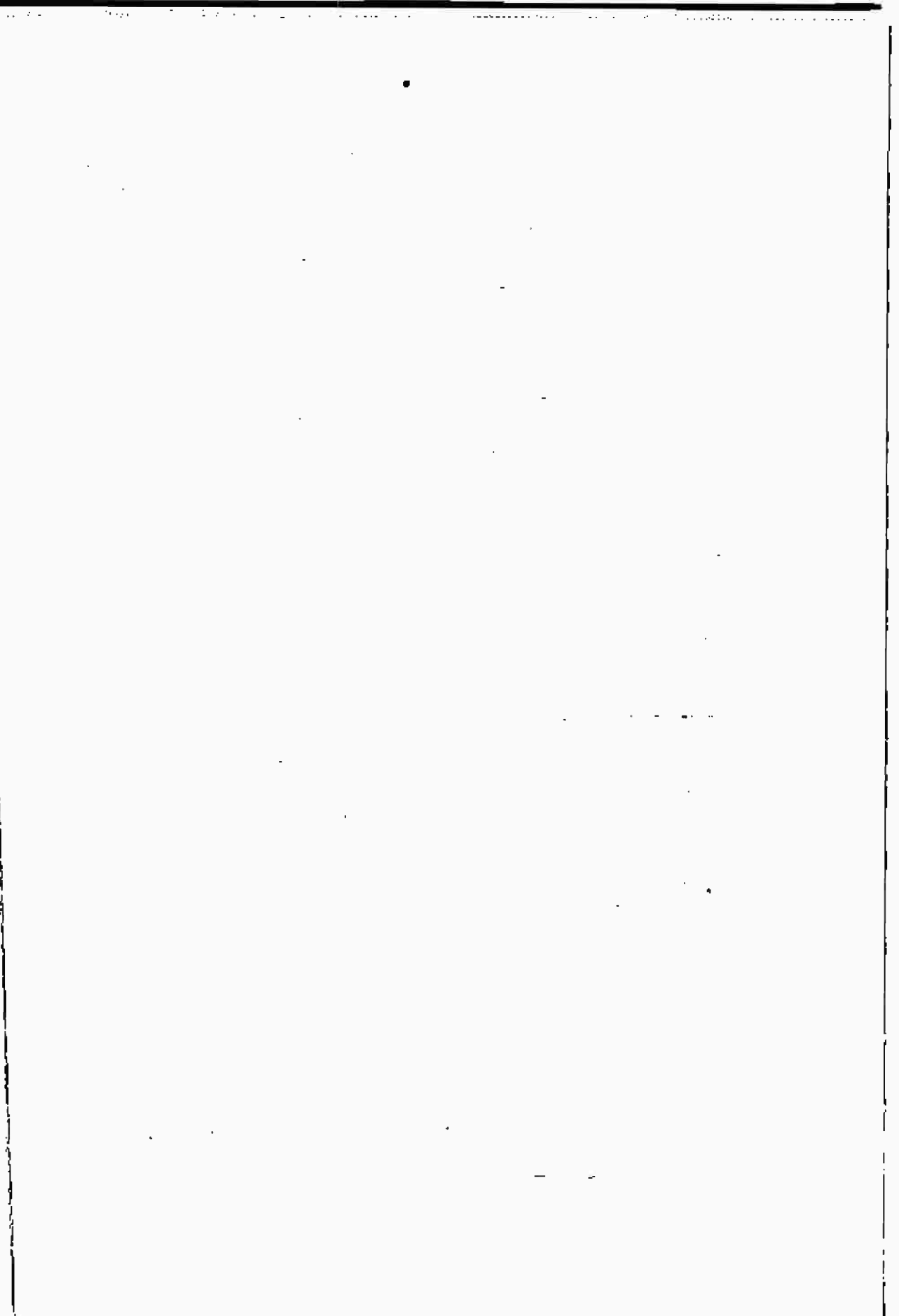


اكتشفت هذه الصومعة في سفح جبل قرب القرية المأفوقة سنة ١٩٢٢، وهي تتكون من : محراب، وغرفة للسكن بها دكة للنوم، وحوض من الصخر المنحيت، وموقد من الحجر . وخارج الباب كانت توجد مشكاة للمصباح وكان يحيط بالباب والنافذة الصليبان والنقوش المكتوبة.

جنون الحماسة الدينية



حملت الحماسة والعصية الدينية بعض التماسك والمتعبدن إلى مبالغات بعيدة من العقل ، ويظهر هذا بصفة خاصة عند العموديين Stylai الذين كانوا ينصبون أنفسهم فوق الأعمدة ويعيشون حياتهم كلها هناك بعيدا عن البشر ، وهذه صورة من « تاريخ الشهداء للإمبراطور بازيل الثاني » توضح النظام الذي فرضه على نفسه القديس دانيال العمودي "S. Daniel the Stylite"



وبستطيع القارئ اليوم - اعتماداً على هذا المرجع التاريخي وعلى أمثاله من المجموعات المعاصرة والشبيهة بالمعاصرة - أن يكون فكرة سليمة عن الديرية الشرقية في أوائل عهدها في مظهرها التاريخي والاسطوري .

وتجمعت كل هذه الآثار في مجلد ضخم معروف باسم « حياة الآباء Vitas Patrum » أصبح يعتبر في الغرب اللاتيني عملاً كلاسيكياً ؛ ومن اليسر الاطلاع على النص الشرقي لهذا المجلد في الترجمة الانجليزية التي قام بها « سير أرنت واليس بلدج Sir Ernest Wallis Budge » تحت عنوان : « فردوس الآباء - The Paradise of the Fathers » ، وهو كتاب لا يمكن الاستغناء عنه عند دراسة الحياة الديرية في عصورها الأولى .

ولكننا نلاحظ أن الديرية الشرقية كانت أقل تدخلاً في التاريخ السياسي والاجتماعي من مثيلها في الغرب .

وأخذت حركة الديرية تنتشر غرباً ، فالمعروف أن عدداً من الأديرة الكلتية الأولى كانت وثيقة الارتباط بالنظام القبلي ، ويمكن تتبع الأديرة في إيطاليا وفرنسا منذ عام ٣٦٠ ، ففي أوائل القرن السادس نجد ثلاثة نظم ديرية غربية قام على تكوينها : قيصريوس الأرلي Caesarius of Arles ، وكاسيودوروس Cassiodorus ، والقديس بندكت St. Binedict ، وبعد النظام الثالث أكثرها فاعلية وتأثيراً ، وسرعان ما أصبح هو النظام الوحيد المعترف به لدى رهبان الغرب .

ولد القديس بندكت في أسرة لها مكانتها ، ثم تلقى دراسته الأولى في روما ، غير أن شرور هذه المدينة أثارت شعوره ، وقد كتب مؤرخ سيرته القديس جريجوري St. Gregory يقول « إنه احتقر في تلك المدينة الدراسات الأدبية فرحل عنها جاهلاً بهذه الدراسات عن عمد » ولجأ بندكت أول الأمر إلى كهف ، وعاش فيه حياة قاسية حتى حسبه الرعاة وحشاً غريباً .

وحدث آخر الأمر أن الدير المحاور لهذا الكهف اختار هذا الزاهد الغريب ليكون رئيساً له ، غير أنه لم يلبث أن غادر رهبانه قائلًا لهم : « اختاروا لكم

رئيساً آخر تنفق حاله مع أحوالكم ، و تقاطر المریدون من جدید على كهف
القديس بندكت فصفهم إلى جماعات صغيرة ، تتألف كل منها من اثني عشر
راهباً عليهم رئيس ، وهو رقم أصبح مقرراً فيما بعد ، لا في النظام البندكتي
فحسب ، بل في النظم الديرية الأخرى ، فكل مجتمع يتكون من ثلاثة عشر
فرداً على الأقل اصطلاح على أن يطلق عليه اسم « مجتمع ديري أو رهباني .
» Conventual

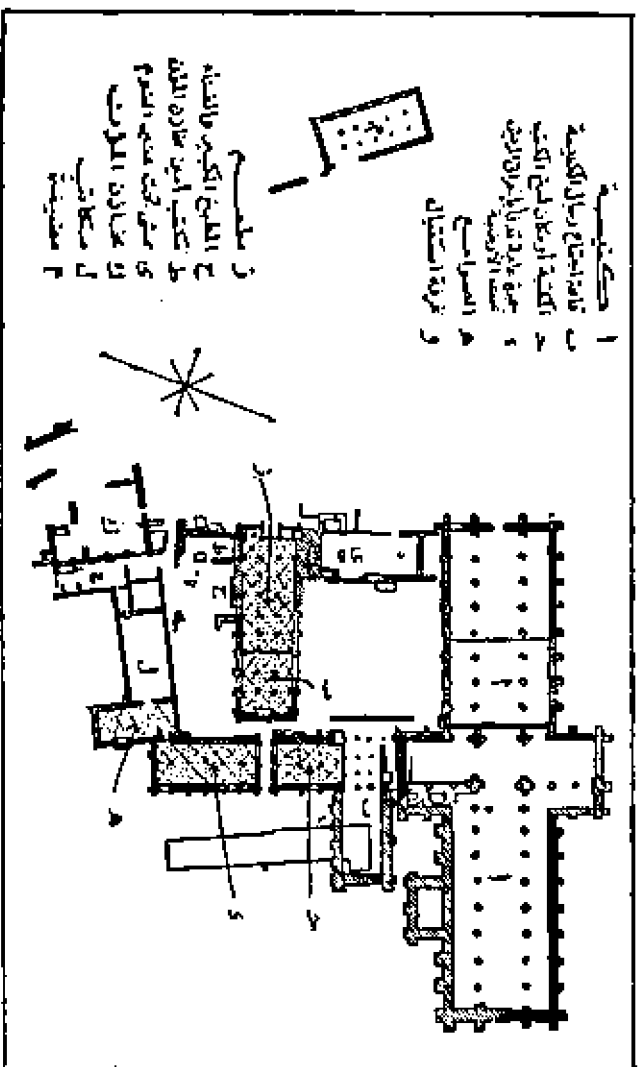
على أن ما لقيه هذا الزاهد من نجاح لم يقابله إلا اضطهاد رجال الدين
الأكثر ترحفاً ، ولكن النصر في النهاية كان للقديس بندكت ، فأصبح
متعارفاً على أن ديره في مونت كاسينو Monte Cassino - القائم على تل
بين روما ونابلي - هو حاضرة الديرة الغربية .

والنظام الذي وضعه القديس بندكت عمل ممتاز امتزجت فيه القوة
بالفطنة والحصافة ، وكل من سلك هذا الطريق يجب عليه أن يلتزم هاتين
الصفتين في جدية كاملة ، وإخلاص تام ، فالنظام ليس إلا « القانون
الذي اخترت أن تحارب بمقتضاه » فتي أقره الإنسان وقبله ينبغي ألا يتشكك
فيه أو يناقش سلطة الرئيس ، ورئيس الدير يقوم مقام المسيح في قيادته
لتلاميذه ، وفي رعايتهم والحذب عليهم ، وهذا التأكيد على الطاعة يبرره
ما انطوى عليه النظام ذاته من الاعتدال وعدم الصرامة .

وإنا لنلاحظ أنه لم يكن من منهاج القديس بندكت أن يقيم طائفة
من القسس والدارسين ، بل إنه من المحتمل أنه لم يكن يتطلع مطلقاً
إلى إقامة « طريقة » بالمعنى المفهوم .

وكل ما فعله أنه وضع نظاماً لنفسه ولجتمعه الصغير قام على أساس
من التجربة الناضجة ، والآراء الحكيمة ، والتعاطف الإنساني الحقيقي ،
مما جعل نظامه يصمد لتجارب قرون عديدة ، وما جعل قدراً كبيراً منه
يظل باقياً برغم كل ما فرضته الأحوال الحديثة من قيود .

أدرك القديس بندكت أن الدير ليس إلا مجتمعاً مكتفياً بذاته ، فينبغي
إعداد المباني بحيث تضم كل الأقسام والمخازن الضرورية . والفصل السادس



رسم تخطيطي للمدرسة في بورتو

كانت كل الأذرة تبنى وفق خطوط عامة متشابهة . وكانت الكنيسة بجانب القلعة أو الجزء الرئيسي في المدرسة كلها ، وفي الواجهة الجنوبية من البوابة تقع في العادة القاعات أو الصوامع ، وعلى الجوانب القاعات الأخرى كانت تصطف المباني المخصصة لحياة البرية للحيثية الكبرى ، أما غرف النوم فكانت تقع في العابق الكبرى ، وفي وراء القاعات يقع المطبخ والمكاتب وتصل بها أيضا قاعة الأكل ، وفي البوابة اليمنى كانت دار الضيافة تشمل

والستون من القانون الذى وضعه ينص^١ على أنه لا يسمح لأى راهب - فى الأحوال العادية - بمغادرة حرم الدير ، ولقد فر الشارحون الأول هذا النص تفسيراً متزماً غاية التزم . فكان على الراهب أن يحيا داخل هذا الحرم حياة أشبه ما تكون بحياة الفلاح الايطالى المعاصر للقديس بندكت ، فعليه أن يرتدى نفس الرداء الرينى الخشن بقلنسوته ، ونحته قباء من الصوف ، وأن يكون مقلاً فى استعماله للخمر (لم يكن الامتناع عن المسكر معروفاً فى العصور الوسطى) ، وألا يأكل اللحم إلا فى حالات المرض ، وأن يدأب على العمل طوال النهار ، وأن ينال قسطاً معتدلاً من النوم فى الليل .

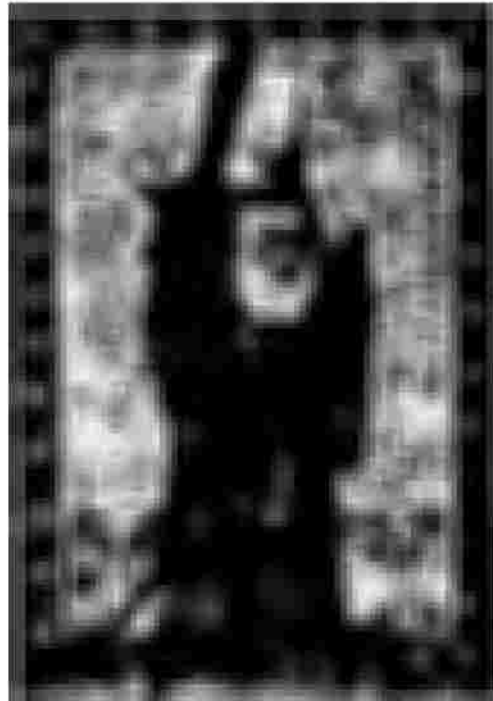
على أن أعمال الراهب تختلف دون شك عن أعمال الفلاح ، فمن عمله ما يقوم بتأديته يدوياً فى الحقل أو الحديقة أو المطبخ ، ومنه جانب عقلى ، فقد فرض القديس بندكت أن يمضى الراهب ثلاث ساعات فى القراءة يومياً ، إذا لم يكن أميناً لا يعرف القراءة والكتابة ، وكان من الواجب على الراهب كذلك القيام بالصلاة العامة لمدة نحو أربع ساعات ، فضلاً عن الصلاة الفردية أو التأمل الذى يفرضه الفرد على نفسه ؛ أما القداس فكان يقام عادة فى أيام الآحاد وفى الأعياد الدينية الكبرى ، ولهذا لم يكن بين البندكتيين الأول - مثلهم فى ذلك مثل الرهبان فى صحارى المشرق - غير نسبة ضئيلة من انقسس .

كذلك كانت حياة الراهب الصالح - فى نواح أخرى - أقمى من حياة الفلاح ، لأن قوانين الرهبة كانت تفرض عليه الصمت ، ولم يكن المقصود الصمت التام ، ومع هذا فإن المصلحين المتزمين كانوا يفسرونه على هذا الوضع ، غير أنه كان يطلب من الراهب على الأقل أن يتحاشى المحادثات العامة سواء فى مكان عمله أو فى أى مكان آخر ؛ أما غرفة المحادثة Parlatorium التى كان يباح استعمالها لأوقات معينة أثناء النهار فهى تمثل تطوراً جاء متأخراً فى نظام الديرية ، وحدث هذا التطور فى وقت كان الرهبان فيه - على الرغم من هذا الصمت المفروض عليهم - يخضعون لدافع الطبيعة البشرية ، فأصبحوا يشغلون أنفسهم بجمع أخبار الأحداث الجارية ونقلها ، ولكن الشئ الذى لا شك فيه هو أن القديس بندكت لم يكن يجيز الثرثرة والمجون ،

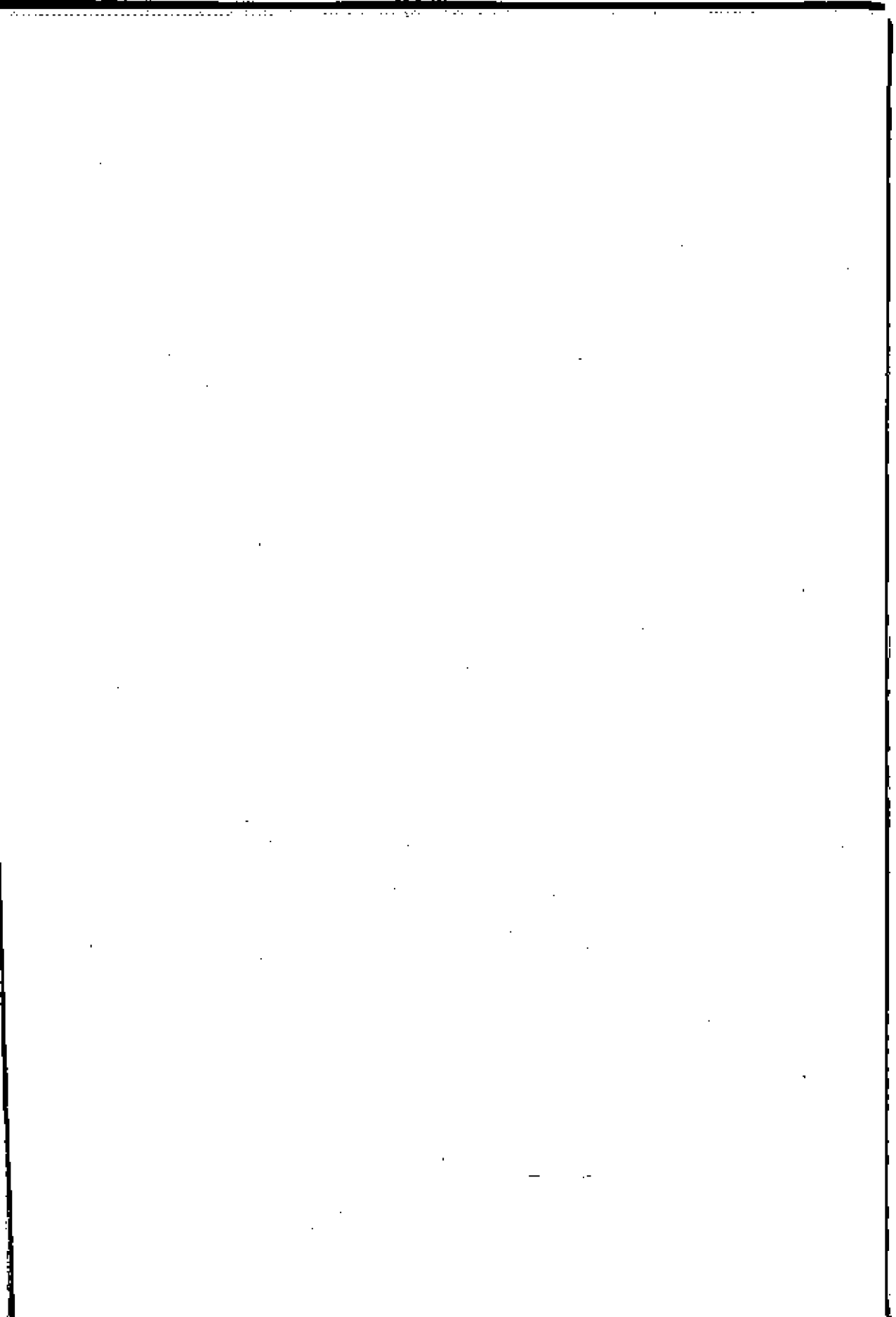
فهو في الفصل السادس من قانونه لا يمنع فقط الكلمات المثيرة للضحك ، بل يمنع كذلك لغو الحديث ، أى ذلك الذى لا يهدف إلى التهذيب بشكل قاطع .

وأخيراً فإن الخطوات الثلاث المثالية التى فرضها القديس بندكت لإنكار الذات ، وتطلب أن يتحل بها الرجل الصالح ، هى : الطاعة ، والفقر ، والطهارة ، وكانت تعد في العصور الوسطى الأمور الثلاثة الأساسية التى بدونها لا يمكن أن تقوم الديرية الصحيحة ، وكان من المنطق عليه أن البابا ليس له الحق في إعفاء الراهب من الأمرين الآخرين ، أى : الفقر والطهارة ، إلا اذا استطاع - كما قال البعض - أن يححر ويزيل جميع العهود والالتزامات ، ويحول الراهب عن رهبانيته .

والفقر من وجهة النظر الشخصية يجب أن يكون مطلقاً ، والراهب يرتكب إثماً كبيراً إذا ادعى لنفسه ملكية خاصة ، مهما تضاءل شأنها ، كأن يدعى ملكية قلم أو غيره من الأشياء ، ولكن لم يكن هناك ما يمنع إغداق العطايا على الرهبان بوصفهم جماعة ، وقد أغدقت عليهم فعلا الهبات الوفيرة ، وكانت النظرية تنص إلى وقت متأخر على أنهم يستحوذون على هذه الأموال باعتبارها وفقاً يصرف منه لصالح الآخرين ، ومع هذا فإن كبار رجال الكنيسة ممن لا يرق الشك إلى عقائدهم كانوا على استعداد لأن يصرحوا بأن هذا الوضع أصبح بطبيعة الحال « وهما قانونياً » ، وذلك أن الرهبان كان لهم في الحقيقة كامل التصرف في كل إيراداتهم تقريباً ، وأن ادعاءهم الفقر يجب أن يعدل وفقاً لما أصبح لهم من سلطان ، ولا مراء في أن موضوع الهبات وما يصحبه من ثروة تصدر عن الامتيازات الشرعية هو العامل الرئيسى والأكثر دلالة في تاريخ الديرية ، فمن الثابت منذ الأيام الأولى لنظام الديرية أن هذين العنصرين ، وهما التقشف والقوة المادية لم ينفصل أحدهما عن الآخر ، كما أنه لم يجر بينهما توافق وملاءمة من ناحية أخرى ، كما يصور القديس أوغسطين في كتابه «مدينة الله City of God» ما كان عليه أمر الكنيسة والدولة .



مقدم الرهبان في دير سانت ألبان
كان المقدم هو الشخصية الثانية في الدير ، ويل
في المرتبة الرئيس ، والرئيس هو الذي يعينه ، وإليه
يمهد بالإشراف على جماعة الرهبان ، وعلى النظام داخل
الدير ، ومراعاة المحافظة على القوانين .



وفرة الثروة والامتيازات : وسرعان ما نال هذا النظام الديرى القويم ما يستحقه من ثروة وقوة ، وفى عهد القديس بندكت جاءه النبلاء بأولادهم ليرعاهم وليجعل منهم رهباناً ، وينص البند الخمسون من القانون أيضاً على أن المتقدم للرهبنة يجب أن يقدم - عند دخوله فى هذه الطائفة - كل ما يملك ، إما إلى الفقراء أو إلى رصيد الدير ، وهذه الطريقة - وبخاصة ما كان يخلفه الأفراد عند موتهم من وصايا تجرى لصالح أرواحهم - تراكمت فى الأديرة إيرادات وفيرة تزايدت أحياناً حتى بلغت مقادير ضخمة ، وزادت الامتيازات بمعدل متساو ، فقد كان الناس يقدسون أفراد الدير وممتلكاته تقديساً غير عادى ، وكانت الأعمال فى الدير - فى العصور الأولى - تختتم بتلاوة لعنات رهيبة كثيفة على كل من يتعدى على هذه الممتلكات أو الامتيازات أو يفتنصها ؛ ولهذا فإن الأديرة سرعان ما أثرت وكثر عددها ولكن فى غير تناسب مع عدد أولئك الذين لديهم استعداد طبيعى للحياة الدينية .

وقد زخرت العصور المظلمة - بما تعاقب عليها من غزوات البرابرة ومن محاولات يائسة للتعمير - بالصعوبات التى اعترضت نظام الديرية ، فلم تلبث الحماسة أن فترت ، كما ازداد الاغراء باختلاس الممتلكات ، وأخذ النظام يفقد بالتدريج قدراً كبيراً مما يميز به أول الأمر من الطابع الدينى والحيرى ؛ وصادر شارل مارتل (المتوفى عام ٧٤١) كثيراً من الهبات الديرية لتمويل إصلاحاته الحربية ، ولعل المجتمع أفاد بوجه عام من هذا الاجراء . كذلك يتحدث « بيدو Bede » (المتوفى عام ٧٣٥) صراحة عن انحلال الديرية فى إنجلترا ، كما أن قرارات شارل الكبير وقرارات خلفائه طوال القرن التاسع تروى نفس القصة .

حقيقة جرت من حين لآخر محاولات قوية للإصلاح تولاهها رجال مثل القديس بندكت الأنبانى S. Benedict of Aniane فى عهد امبراطورية شارل ، والقديس دنستان S. Dunstan فى إنجلترا ، كما قامت الأرساليات

الأنجلوسكسونية والكلتية بمجهود كثيرة في جهات متفرقة ، ولكن في أواخر
العصور المظلمة - حوالى عام ١٠٠٠ م - كانت الديرية قد انحدرت
بوجه عام ، وبعدت عن نقاوتها وطهارتها الأولى .

وصحب حركة الإحياء العامة للحضارة حركة إحياء أخرى في نظام
الديرية تزعمها دير كلونى Cluny في برغنديا ، وقد تأسس هذا الدير
في عام ٩١٠ ، ولكنه سرعان ما أحرز من عظيم النفوذ ما مكّنه من إقامة أول
هيئة ذات أهمية كبرى في تاريخ الديرية الغربية ، إذ كان يتبعها قبل سنة
١١٠٠ مائتا دير ، وفي عام ١٥٠٠ أربت هذه الأديرة على ثمانمائة ، ومع أن
بعض هذه الأديرة كان على نمط بسيط صايج فإنها كانت تنافس أكبر أديرة
أوروبا ، وكان دير كلونى نفسه يضم أعظم كنيسة في الغرب ويعد رئيسه أعظم
رجال الدين نفوذاً بعد البابا ، فكان بمثابة الرئيس الأعلى لكل أديرة المجمع ،
وله من النفوذ ما يمكنه من الخلع أو الرسامة ، وفي كل سنة يجتمع في «كلونى»
ممثلو المائتى دير في اجتماع عام ، كما كانت تقوم جماعة خاصة بزيارات
سنوية للأديرة وتضع التقارير عن الأحوال الداخلية لكل منها .

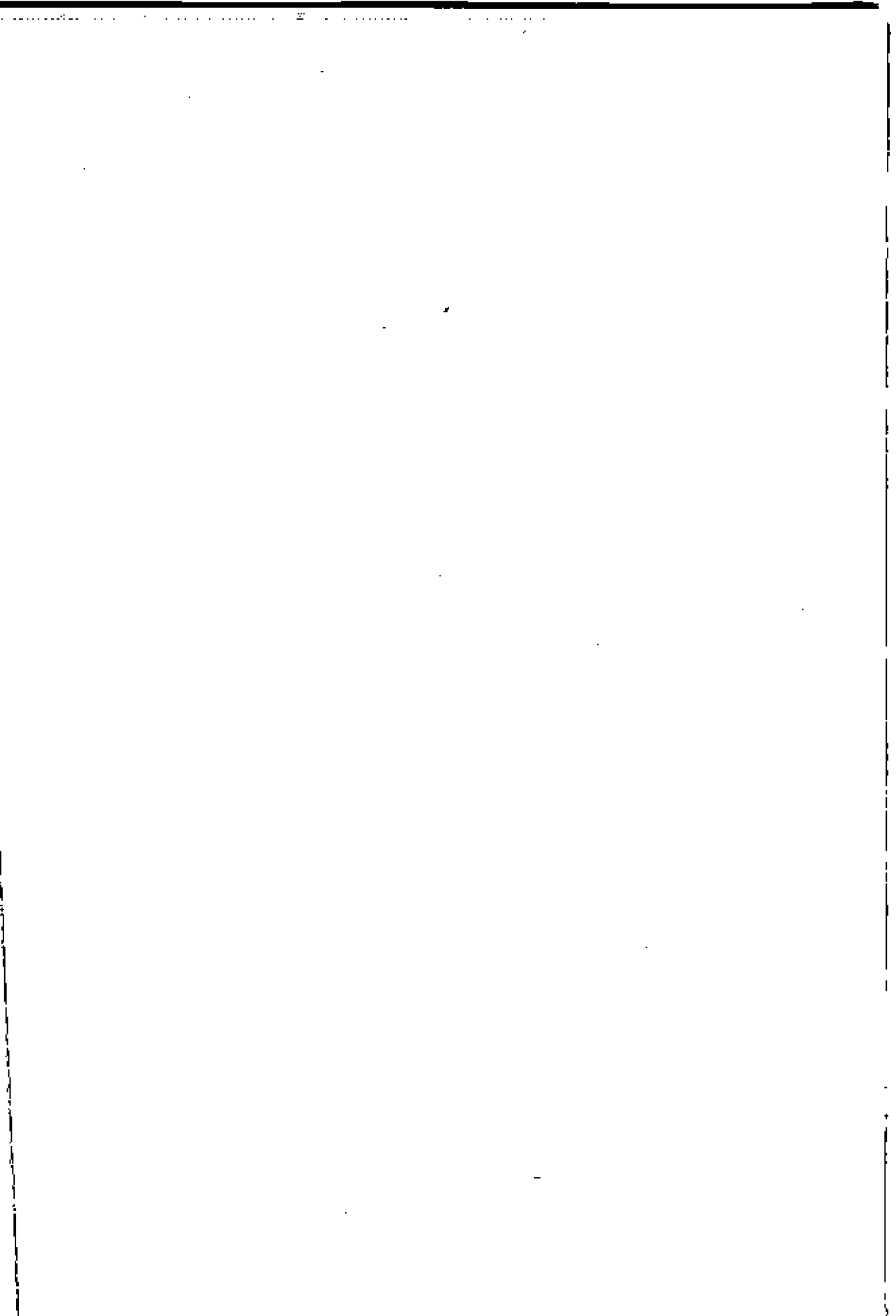
والنتيجة الطبيعية لذلك أن وضع للمجمع كله نظام استثنائى ، بمعنى
أنه أصبح مستقلاً عن أساقفة الأبرشية ، ومسئولاً أمام البابا وحده ،
ولم يتمتع بهذا الاستثناء غير عدد محدود من الأديرة ، وكان «كلونى» أولها .
وقد قدم مجمع كلونى خدمات كثيرة لا لإحياء النظام العادى وإصلاحه
فحسب ، وإنما لعالم الآداب والفنون كذلك .

على أن هذه الاجتماعات الدينية والرهبانية بدأت تصيبها عوامل الانحلال
في داخلها في أواخر القرن الحادى عشر ، مع أن المجتمع الخارجى كان يسير
خطوات حثيثة نحو التقدم ، وكان من المتوقع أن يتقدم الراهب بتقديم
العالم ، وبين سنتى ١٠٢٠ ، ١١٢٠ قام من الجماعات المصلحة
ما لا يقل عن ثمانى جماعات رهبانية صالحة كان ختامها طائفة الكارثوزيين
Carthusians (١٠٨٤) ، وجماعة السيترشين Cistercians (١٠٩٨) ،
وجماعة البريمونسترانسيين (١١٢٠) .



مقفل القلايات في دير جلوستر

على الجوانب الشمالية والشرقية والشرقية للقلايات في أي دير حيث كان جماعة الرهبان يقضون معظم أوقات حياتهم ، كانت توجد تماثيل في الحائط مكنوة بالخشب متصل بها أدراج يستعملها الرهبان عند الكتابة أو الدراسة ، أما الجانب الجنوبي الخالي من الشمس والذي تسوده البرودة فقد كانت تقوم فيه في العادة حجرة الطعام والمنسل ، كما كان الحال في دير جلوستر Gloucester ، ولم يكن في هذا المنسل غير حوض طويل يتيسر للرهبان استعماله عند الاغتسال والتطهر .



وبعد السيترشيون أهم هذه الجماعات ، فقد كانوا يهدفون إلى العودة بالديرية إلى أصول القانون الذى وضعه القديس بندكت والذى كان يجمع كلونى نفسه قد تخفف منه كثيراً ، وعلى الرغم من أنهم ارتكبوا الشطط أحياناً شأنهم فى ذلك شأن كل المصلحين الذين يضطرون إلى مناهضة عوامل التراخى المزمته ، فانهم التزموا الصواب فى أغلب الأحوال . كان زعيمهم الأكبر فعلاً - وإن لم يكن من الناحية الرسمية - هو القديس برنارد St. Bernard (المتوفى عام ١١٥٤) ، فقد جمع هذا الرجل بين المواهب الدنيوية الفذة والحماسة الدينية الملتبة .

وفى زمنه بلغت ديرية العصور الوسطى أوجها ، فلمدة قرنين من الزمان انهار على الرهبان من الأموال والتمجيد الدنيوى ما لم يسبق له مثيل منذ الأيام الأولى لنشأة هذا النظام ، ويمكن القول بوجه عام أنهم كانوا يستحقون هذا كله . وصحيح أن القانون البندكتى الذى يقضى بوجوب العزلة قد صار إهماله عاماً ، ولكن إهماله لم يجرب إلا فى سبيل تحقيق غرض آخر يشر الالعجاب ، وهذه الحقيقة تظل قائمة حتى بعد حذف المبالغات غير المعقولة التى تتضمنها - على سبيل المثال - هذه الجملة التى نقبسها عن « ثورولد روجرز Thorold Rogers » ، فهو يقول : « كان الرهبان فى العصور الوسطى هم رجال الأدب والمؤرخين والفقهاء والفلاسفة والأطباء ودارسى الطبيعة » .

واستعمال أداة التعريف « أل » حتى فيما يتعلق بالأدب والتاريخ لا تؤيده الحقائق ، فإن الرهبان لا يتفوقون فى هذه الميادين على رجال الكنيسة المدنيين ، ولا سيما إذا قدرنا الغرض الذى كانت متاحة لهم (أى للرهبان) .

أما الفلسفة فالدعوى فيها أكثر صدقاً ، ومع هذا فإن المفكرين الثلاثة الأكثر نبوغاً فى هذا العصر لم يكونوا رهباناً ، وهم يوحنا سكوتس Johannes Scotus Erigena ، وأبيلارد Abélard ، ومرسيليم بادوا Marsilius Padua .

الرهبان ممنوعون من ممارسة القانون والطب : وأما إنتاجهم فى القانون والطبيعة فقد كان إنتاجاً جزئياً ، إذ أن قرارين بابويين قد جعلوا من المستحيل على الرهبان من الناحية العملية أن يصبحوا دارسين محترفين أو متخصصين فى القانون أو الطب .

ولقد كان السبب في هذا المنع مزدوجاً ، فإن الاشتغال بهذه الدراسات قد يؤثر من ناحية في عمل الرهبان الديني ، وقد يدفع — من ناحية أخرى — الراهب المحامي أو الطبيب إلى تقاضي الأجور على مهنته ، واقتناء أملاك خاصة ؛ وهذا يهدم أساساً من أسس الرهبة الثلاث السابق ذكرها .

أما علم الطبيعة ، وهو ما كان الراهب بدرسه داخل قلايته فلا يقاس في الواقع بما كان بدرسه غيره بخارج الدير ، وهنا نستطيع أن نستفي بعض الرجال المشهورين من أمثال روجر بيكون Roger Bacon (الذي سمحه زملاؤه الرهبان) ، وأفراد قلائل من الرعيّل الأول من رهبان أو كسفورد Oxford Friars ، وهؤلاء الذين تأثروا برجل أعظم منهم وهو « جروسست أسقف لنكلن Grosseteste bishop of Lincoln » .

وفي ميدان الفن كذلك نجد أن الأسطورة القائلة بأن الرهبان لعبوا دوراً خطيراً فيه إنما تعتمد على القراءة الخاطئة أو الإهمال للوثائق الحقيقية ، وتعتمد بوجه خاص على تعميمات يتقصها المبرر مستخلصة من حالات قليلة معينة (كما تدل على ذلك الوثائق نفسها في معظم الأحوال) .

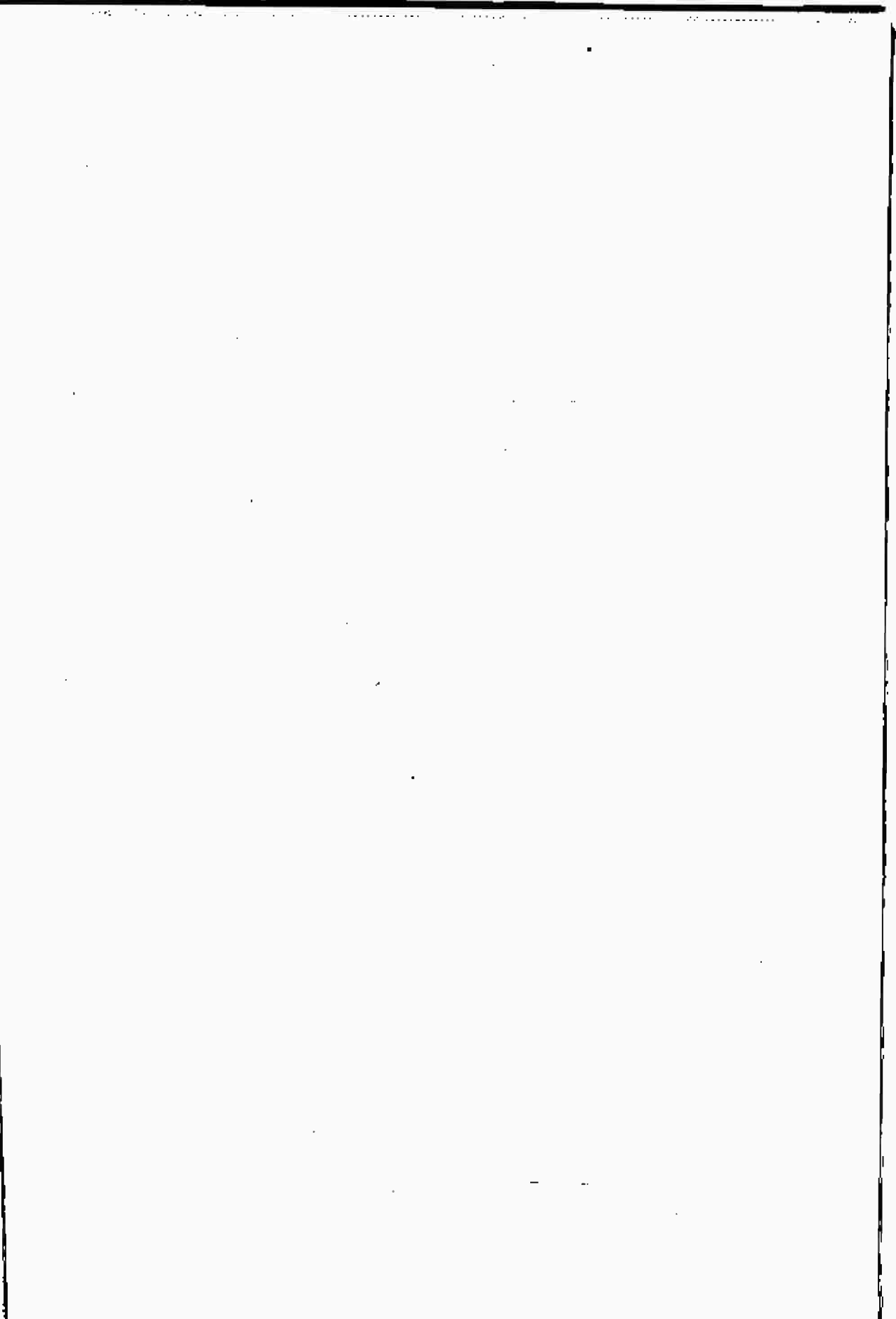
ويجب أن نتذكر هنا أنه كان في إنجلترا وحدها حين حلت الأديرة ثمانية آلاف راهب ، ولعلمهم كانوا اثني عشر ألفاً في سنة ١٢٥٠ . والواقع الذي نخلص إليه هو أن نسبة الفنانين من الرهبان إلى الفنانين جملة لم تزد كثيراً على نسبة الرسامين بالألوان المائية من رجال الكنيسة الانجليكانية في يومنا هذا .

والخدمات التي أدتها الأديرة للتربية لم تخلُ من المبالغة فيها أيضاً ، فالمدارس الديرية في الأيام الأولى كانت عادة خير المدارس الدينية ، وفي بعض الأحيان كان الرهبان الخاضعون لنظم الإرساليات الأولى يديرون مدرسة صغيرة لتعليم الوافدين من الخارج ، فضلاً عن تلاميذهم من الرهبان الجدد ، ثم أصبح يلحق بكل دير كبير مدرسة خيرية صغيرة ومدرسة أخرى أصغر منها للمرتلين ؛ وعلى الرغم من أوامر المنع والحظر الصادرة من الرؤساء الدينيين كان عدد قليل من الراهبات يحاولن زيادة مواردهن الضئيلة

السر والصلاة على الميت



عندما كان يموت الراهب كان جثاه يحمل
إلى الكنيسة خلال البرابة الكبرى ويوضع أمام المذبح
حيث يبق تحت أمين رفاقه يصلون عليه إلى أن يحين
موعد دفنه .



بالتدريس لبعض الأطفال ، أو لبعض التلاميذ الكبار المقيمين بالأقسام ؛
على أن الأديرة لم يكن لها صلة مباشرة بإنشاء الجامعات ، فالرهبان الذين
درّسوا في الجامعات كانوا في الغالب كما مهملًا ، ولم تصادف المحاولات
البابوية منذ سنة ١٣٣٦ لدفع عدد من الرهبان للدراسة في الجامعة إلا نجاحاً
جزئياً على أحسن الفروض .

وأخيراً يجب أن نستخلص نتائج مماثلة من القول الشائع بأن الأديرة
كانت حوائث كبيرة لنسخ الكتب ، إذ توافر من الأدلة ما يكفي لمعالجة
هذا الموضوع من الناحية الإحصائية في نطاق محدود ، وذلك أن فهارس
الكتب الموجودة في الأديرة خلال قرون مختلفة تمكننا أحياناً من احصاء نسبة
الزيادة إيماناً وقت معين ، وهذه النسبة لم تزد مطلقاً على ما نقدره لعمل راهب
واحد - من بين خمسين راهباً - إذا دأب على العمل باستمرار نصف اليوم
بسرعة ناسخ محترف ، هذا إذا افترضنا أن كل الكتب الجديدة قد كتبها
رهبان ، على حين أننا نعلم أن هذه الكتب جرى في حالات كثيرة اهداؤها
إلى الأديرة أو تم بيعها إلى الأديرة ، أوقام على كتابتها داخل الدبر ناسخ
مأجورون ، وهناك من الأدلة ما يثبت أن استتجار النساخ كان نظاماً معمولاً
به قبل سنة ١٣٠٠ ، وخاصة في الأديرة الكبرى التي كانت تحتوى على قاعات
نسخ Scriptoria مشهورة ، مثل دير القديس ألبان S. Alban ، ودير
كورفي Corvey .

ولكن على الرغم من هذه الاستنتاجات جميعها نستطيع أن نقول
أن الأديرة تعد من أعظم عوامل الحضارة في العصور الوسطى ، إن لم تكن
أعظمها ، فالأديرة هي الوسيطة الأساسية التي انتقلت بها الحضارة الرومانية
القديمية . فعند ما فتح القائد القوطي تيودوريك Theodoric إيطاليا اتخذ
كاسيودوروس Cassiodorus الروماني وزيراً له ، وبعد أن خدم هذا الرجل
الدولة ثلاثين سنة تقاعد في قريته سكويلاس Squillace في مقاطعة كالابريا
Calabria ، فأنشأ بها ديراً ووجه مكتبة ورسم له مشروعاً للدراسة ،
والراجح أن خير ما هو موجود الآن من ترجمات لاتينية للكتاب المقدس

إنما جاءت من مكتبة كاسيودوروس . ومن الطبيعي أن الأديرة الأخرى كانت تضم مجموعات من الكتب أصغر من هذه أو أكبر ، وأن نسبة كبيرة من هذه الكتب - في أصولها أو في صورها المنسوخة - قد بقيت سليمة برغم ما جرى من غارات البرابرة وقرصنة النورمان ، وما جلبته الحروب الأهلية من خراب ودمار ، أو الإهمال الشخصي وسوء الإدارة الداخلية ، وتغير الأنماط والنظم (ولعل هذا كان أخطر في ذلك العهد منه اليوم) .

ويحدثنا الراهب سالمين Salimbene - فيما كتبه في أواخر القرن الثالث عشر - كيف أن إزالة كتابة المخطوطات ومحوها كان يتخذ في أحد الأديرة مهنة مألوفة ، فقد كانوا يمحون الكتابة القديمة ليكتبوا مكانها شيئاً جديداً ، وفي العصور الحديثة كشف كثير من أفضل النصوص وأقدمها مكتوبة تحت نصوص أحدث منها .

وهناك دليل آخر على الاهتمام التام للكتب يتمثل في الشكاوى التي أبداهـا الأسقف ريتشارد دي بيوري Richard de Bury في كتابه « حب الكتب Love of Books » ، وفي الحالة التي وجد عليها « بوكاشيو Boccaccio » - حوالى نفس الوقت - دير القديس بندكت في مونت كاسينو ، ولكن بقيت هناك حقيقة لا يصح إغفالها ، وهي أن الكتب التي بقيت خلال العصور الوسطى إنما تدبر يقائماً إلى الأديرة ، وهذه الحقيقة تصدق إلى حد ما حتى على العصور الوسطى المتأخرة .

وفيما يتعلق بالزراعة نجد أن الرهبان تقبلوا ونقلوا التقاليد الرومانية للملكيات الكبيرة ، ففي تلك العصور المظلمة استطاعت ضياعهم أن تقاوم عوامل الفوضى أكثر مما استطاعت الضياع المدنية العادية ، فقد كانت تدار بنظام أدق وتعد حساباتها بطريقة أفضل .

وإذا كنا نجد في العصور الوسطى المتأخرة - أن الرجل العلماني غالباً ما يتفوق على الراهب ، فإن ذلك يرجع إلى حد ما إلى أن الأمراء والنبله كانوا يستغلون وقتذاك الأفكار التي سبق لهم أن تعلموها في الأديرة في عصورها



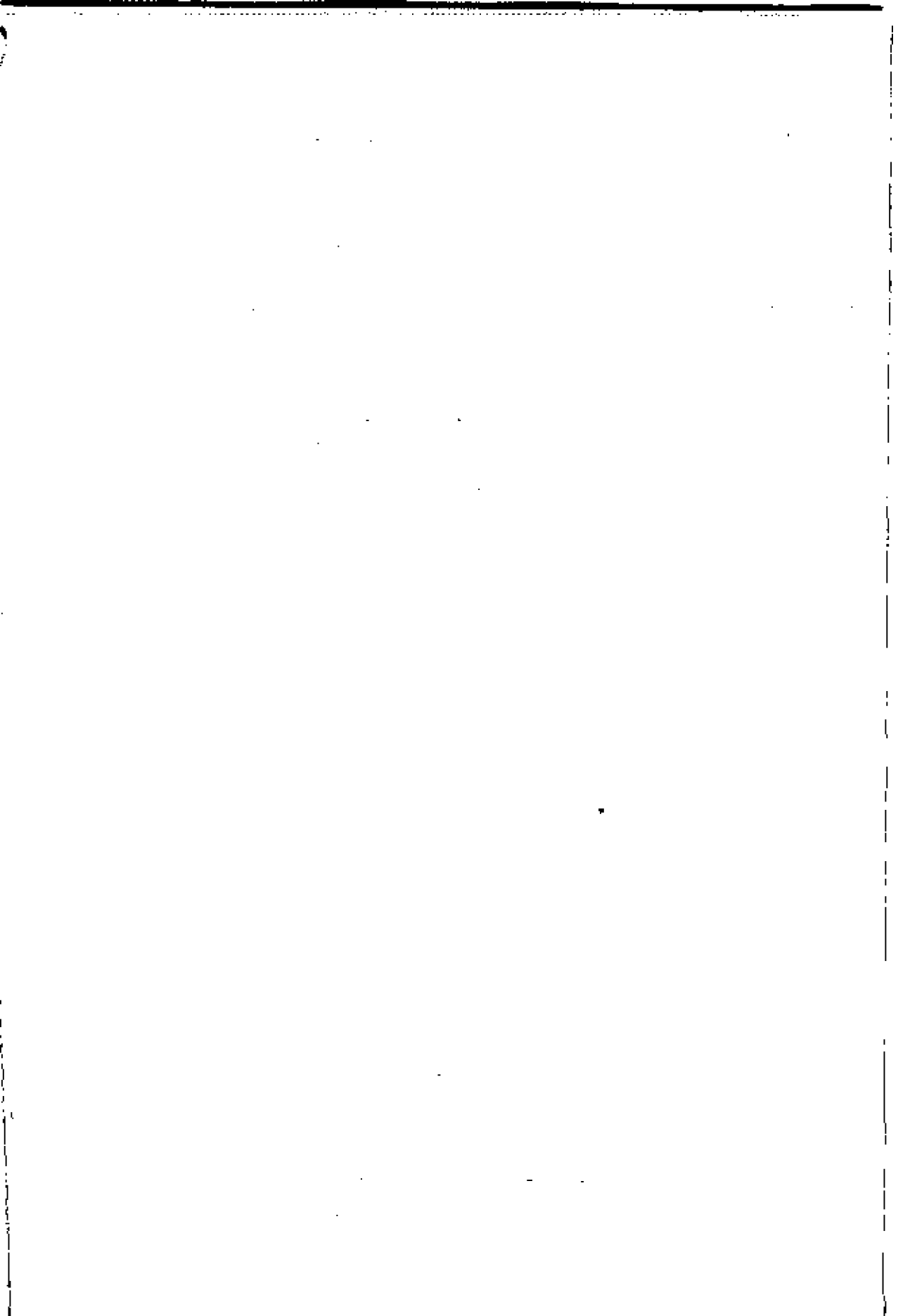
أثناء العمل في حجرة الكتابة والنسخ

في حين أنه قد برز في الخدمات التي أدتها الأديرة للإكثار من الكتب نجد أن الأديرة الكبيرة كانت توجد بكل منها قاعة للنسخ حيث كان الرهبان أو الكهنة المحترفون المتأجرون (وهذه صورة واحد منهم) يزودون بالأدوات اللازمة لنسخ الكتب .



راهب كرملي في مكتبته

أسست طائفة الإسخريان الكرمايين على جبل الكرمل في القرن الثاني عشر ، ثم انتشرت في أوروبا في القرن الثالث عشر ، ولأنهم كانوا يرتدون القبا، الأبيض فوق رداهم الأسود فقد عرفوا باسم الإسخريان الأبيض .



الأولى ؛ ومما لاشك فيه أن الفلاحين احتفظوا — فيما يتعلق بتفاصيل الزراعة الأولية — بالتقاليد الرومانية ، فهذه الأمور العادية تنتقل عادة من الأب إلى الابن ، ولم تستطع الغارات أن تقضى على هذه المعرفة إلا في المناطق التي فنى الفلاحون فيها فناء تاما .

ومع هذا فإن الرهبان أسهموا بقدر كبير في هذا الميدان بالمحافظة على المؤلفات الزراعية للكتاب الرومانيين القدماء ، وليس من سبيل للشك في الروايات التي تقول إن أصنافاً مختلفة من الكثرى والتفاح وغيرها قد انتشرت نتيجة لتبادل الأشجار المطعمة ما بين دير ودير آخر .

أما جهود الرهبان في ميدان الإحسان فقد كانت جهوداً عظيمة جداً حينما كانت الحركة في أوجها ، ولم تضعف كثيراً حتى عند ما كانت الحركة في أسوأ حالاتها ، صحيح أن معظم هذا الإحسان كان يجري وفقاً لقانون ، بمعنى أن المال كان يتركه المحسنون الذين خصصوه تخصيصاً قاطعاً للفقراء ، وكان يسمح للرهبان تبعاً لهذا أن يشتروا هذا المال من بيان دخلهم الذي رجعوا إليه سنة ١٥٣٥ عند تحديد الضريبة الكنسية المعروفة باسم The Valor Ecclesiasticus ، وصحيح أيضاً أن هذه الحصص القانونية من الأموال لم تكن توزع دائماً توزيعاً كاملاً ، فإ وصلنا من شكاوى المعاصرين ، وما ورد فيما بقى مصادفة من دفاتر حسابات الرهبان يدل على أن قدراً ملحوظاً من هذه الأموال قد اختلس ، ومع ذلك فقد بقيت للرهبان في ميدان الإحسان جهود تؤيد الرأي القائل بأن حل الأديرة كان عاملاً كبيراً من العوامل التي أدت إلى تفاقم الأزمة الزراعية في القرن السادس عشر

وإذا نحن واجهنا الحقائق في أسوأ صورها ، وفي أسوأ الأزمنة والأمكنة وجدنا أن حياة الراهب العادي كانت أكثر انتظاماً من حياة الرجل العادي من غير رجال الدين ، فإذا نحن استطعنا أن نقيس حياة الراهب بهذا المقياس مع عدم النظر إلى مهنته السامية وإلى الهبات السخية التي تغدق عليه ، وإلى الامتيازات السياسية والاجتماعية العظيمة التي كان يتمتع بها فإن هذا يخفف من حدة النقد الموجه إليه . ولكننا لانستطيع أن نقف عند هذا الحد ،

فإن من واجبتنا ألا ندخل في اعتبارنا ما كان عليه فحسب ، بل يجب أيضاً أن ندخل في اعتبارنا ما ينبغي أن يكون عليه . وهناك تقارب في الرأي بين الدارسين من المتمسكين بالأصول وغير المتمسكين بها حول مراحل الانحلال التدريجية التي يمكن أن تفسر وحدها الكارثة التي حلت في القرن السادس عشر .

ولقد أشرنا من قبل إلى أولى هذه المراحل ، وذلك أن المال بدأ ينجح الدور ويسد عليه السبل ، وقد لاحظ هذه الحقيقة المتمسكون بالأصول في القرن الثاني عشر ، كما لاحظها أيُّ البيجنسي أو ويكليفي ، وكذلك يدل « اندوم أورسمر برليير Dom Ursmer Berlière ^(١) » — وهو عالم بندكتي — محدث — ما لم يبدله غيره للكشف عن عيوب النظام الذي كان يتبع لاختيار الرهبان وضمهم إلى الأديرة البندكتية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، ونحن نستطيع — دون أن نعدو الحقيقة — أن نطبق على هذه الأيام المثل الذي كان سائراً في ألمانيا خلال الأيام الأخيرة من العصور الوسطى ، والذي يقول « إن الأديرة ما هي إلا بيوت الصدقات للنبل » ، أي أنها كانت ملجأ لمن لا صداق له من صغار أبناء النبلاء وبناتهم . وقد توافر فيها من الوظائف المريحة ما يزيد على عدد الصالحين بطبيعتهم للخدمة الدينية ، وفي أغلب الأحوال كانت الأقلية التي ترغب جادة في الرهبة لا تلبث أن نجد من ضروب الاغراء ما يجعلها تحذو حذو الكسالى المترخين ، أو تعاني من الاضطهاد والاذلال ما يؤدي إلى وهن وضعفها .

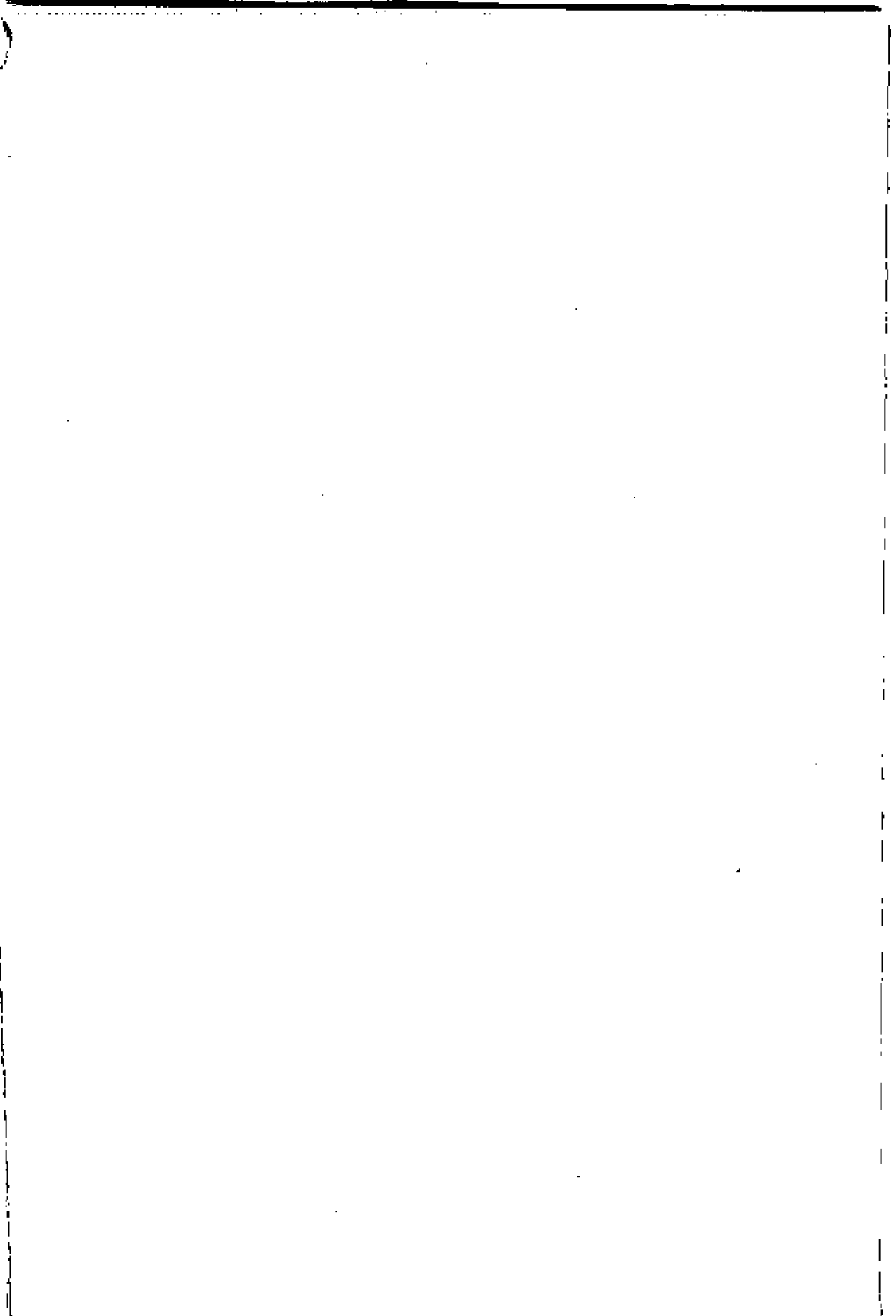
وإذا لنجد في القرن الخامس عشر راهباً مصلحاً من مدينة فينا يسأل أمقفاً من أصدقائه : إلى أي حد يلزم القسم الرسمي الرهباني — من الناحية الخلقية — بالتسك بنظام الرهبة الحقيقي ؟ وإذا أخذنا هذا القسم بحرفيته ، فنذا ندخل اللجنة من الرهبان ، لأن هناك أموراً كثيرة لا يحافظ عليها الرؤساء أو أتباعهم ؟ بل تشهد بهذا القوانين الواردة في الفصل الذي تناول القواعد العامة للرهبنة ،

(١) الدوم Dom لقب يسبق أساق كبار رجال الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، والرهبان البندكتيين والكارثوسيين .



الملايين المميزة للطوائف الدبرية في إنجلترا

وصلنا سلطومات وثيقة عن ملايين عدد من الطوائف الدبرية عن طريق صفحة من كتاب للزائير موضح بالسور يرجع إلى القرن الرابع عشر ، وهو أحد مقتنيات كلية سيدك سكس في كامبرج . ومل طول الجزء الأسفل من الصفحة يوجد هذا الشريط الذي ترى صورة هنا ، وهو بين من اليسار إلى اليمين : واهيين من السقشيان في ملاييسها البيضاء ، ورايين من اللورسيكان في ملاييس سوداء تمل الملاييس البيضاء ، ورايين من العجل أن يكونا من البريونسنت انتسيف في ملاييس بيضاء ، والذين من الإيوانة الأوستيفين ، ورايين من الفرنسكان في ملاييس بيضاء اللون ، ورايين من الكرمطين في ملاييس بيضاء تمل الملاييس السوداء ، ثم واهيين من البديكين .



ذلك لأن معظم الارشادات الهامة التي ينص عليها قانون الديرية كانت قد أهملت اعمالا واضحا وجرى إغفالها رسمياً ؛ فلحم الذبيحة مثلا الذي كان مؤسس النظام قد حرّمه تحريماً قاطعاً بلغ من شيوخ تناوله وأكله أن اضطّر بندكت الثاني عشر في سنة ١٢٣٧ أن يبيح أكله يوماً بعد يوم ، كذلك كانت القواعد المشددة التي تحتم الخلوة للعبادة قد أهملت ولم تعد تفرض إلا على أنها عقاب استثنائي ، فالراهب الذي يقول لأخيه : « أنت تكذب » لم يكن يسمح له بمغادرة حرم الدير لمدة ثلاثة أسابيع ، أما الضرب عمداً بقبضة اليد أو بسكين فعقابه كان العزلة لمدة سنة ؛ وتكاثر الديون ، والسبب الرئيسي في تكاثرها يرجع إلى الاعمال وسوء الادارة على الرغم من أن الطواعين والحروب تعد أسباباً مساعدة في معظم الأحوال ؛ أما تناقص الدخل فجري علاجه بالافلال من عدد الرهبان والراهبات ؛ وأهملت حفلات القداس وتربيل الترانيم ، ففي سنة ١٤٣٧ لاحظ الأساقفة الزوار أنه لم يشهد القداس في بتربره Peterborough إلا عشرة رهبان أو اثني عشر راهباً من بين ست وثلاثين راهباً كان من المفروض عليهم حضوره ، وكانت نسبة الحضور بن الرهبان في رامساي Ramsey مشابهة لهذه النسبة ، « لدرجة أن جماعات المدنيين بدأوا يتحدثون عنا حديث السوء » .

ذلك هو التعليل الوحيد لحركة حل الأديرة في إنجلترا ، فلم يعد الرهبان محبوبين من الشعب ، بل إن انحلالهم كان منذ سنة ١٢٠٠ أقل خطراً من تخلفهم المتزايد عن المجتمع المحيط بهم ، ففي هذا المجتمع الخارجي كان التعليم ينمو ، وكانت التجارة تنتشر ، وكانت الأفكار تتسع آفاقها ، على حين أن الأديرة لم تشعر بما جرى من تطور ، ولم تحس بأن عجلة الزمن تدور ، وتكشفت عيوبها لجيل بذلت كثيراً في سبيل تعلم أسلافه بطريق مباشر أو غير مباشر . والاتفاق تام بين المتسكنين بالأصول والصفوة من رجال الكنيسة على نقد الأديرة خلال القرون الثلاثة الأخيرة السابقة لحركة الإصلاح الديني .

وكان « الأسقف بيكوك Bishop Pecock » (المتوفى حوالي سنة ١٤٦٠) على حق في دفاعه حين عارض اللولاردين Lollards قائلاً إن الرهبان

لو قورنوا بالعلمانيين - رجلا برجل - لرجحت كفة الرهبان ، ولكن المجتمع كان في حاجة إلى أكثر من هذا ، كان في حاجة إلى هيئة من الرجال تستطيع أن تبرر ما تتمتع به من ثروات ضخمة وامتيازات كثيرة ، وكانت جماعات كثيرة من العلمانيين والكنسيين على شيء من العلم بالجهود النشيطة التي بذلت في سبيل الإصلاح ، وبضالة نتائج هذه الجهود .

وأنوسنت الثالث هو أول البابوات الذين غنوا جديداً بإصلاح الرهبنة ، فقد أصرّ في مجمع لاتيران Lateran الرابع (عام ١٢١٤) على القول أنه ما دامت التشريعات الدينية العامة ونظام التفتيش قد قبلها عدد من المجامع فلأنها يجب أن تسرى أيضاً على جميع البندكتيين ، هذا القرار كان له أثر واضح على الأوغسطينيين Augustinians (١) كذلك .

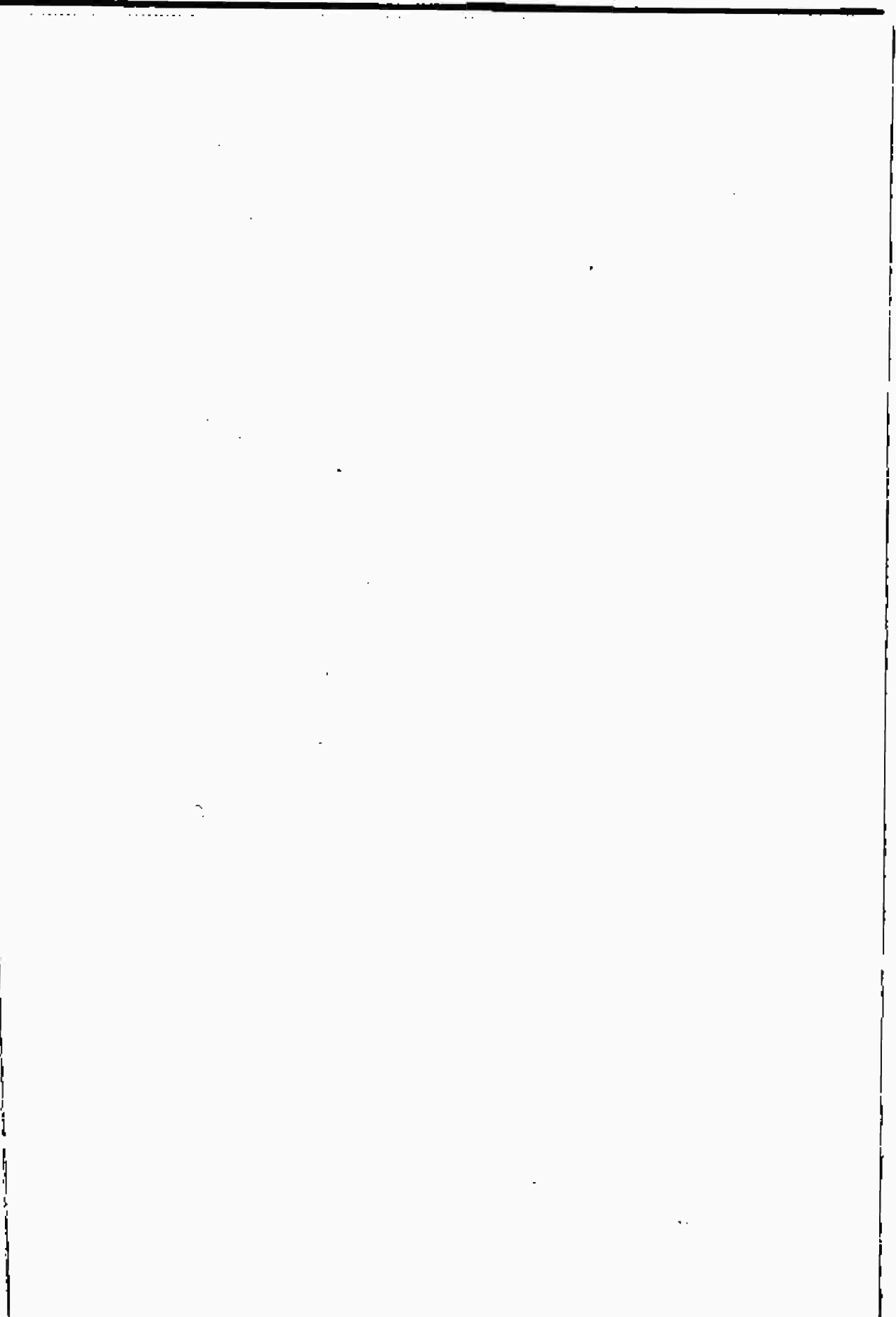
وفي نفس الوقت جاء الدافع من أسفل ، شأن الإصلاحات الديرية العظمى ، بل لقد كان هذا الدافع أكثر أهمية من الحركة الكارثوزية اليسيريه - البريمونسترانسية السابقة ، وكانت الديرية بفضل التبرعات والهبات الطائلة قد تورطت مع الإقطاع والرأسمالية (بدور الرأسمالية البدائية في ذلك العصر المبكر) ، فتفتت ذهن القديس فرنسيس St. Francis (المتوفى عام ١٢٢٦) عن فكرة لإصلاح ديني اجتماعي جديد ، هذا الإصلاح في جوهره كان معارضاً ومعادياً للرأسمالية ، وكان هدفه (أن يتبع المسيح العاري عرياناً) ، وهو يعنى حرفية هذه العبارة أكثر مما كان الراهب يقصد حين يستعملها ، فالرهبان كانوا فقراء أفراداً - إذا التزموا قوانين الرهبنة - ولكنهم كانوا أغنياء جماعات ، أما الأخوة الصغار (كما كان يسمى القديس فرنسيس تلاميذه) فيجب ألا يملكوا شيئاً سواء أكانوا أفراداً أم جماعات ، بل إن البيوت التي يسكنونها يجب ألا تكون ملكاً لهم ، وكان نجاحه السريع

(١) لفظ يطلق على ما يقرب من ٦٠ طائفة ديرية تنسب للكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، وتسمى قانونها من مواظ وكتابات القديس أغسطين أسقف هيو Hippo .



^١ موعظة في الهواء الطلق يلقيها أحدهم الأخوة الفقراء

كان الدومنيكان - من بين طوائف الإخوة الرهبان - هم الذين يقومون بصفة خاصة بالدعوة ، ولكن التبشير في العالم كان واجب الإخوة الفقراء ، جميعاً ، وكانوا - كثيرين - يطلبون بكثرة ، ومع هذا لم يكن من الجائز أن يمتلكوا حل اختصاصات رجال الكنيسة أو أن يقوموا بالتبشير في دائرة أبرشياتهم دون إذن منهم .



أعجوبة من أعاجيب التاريخ ، حتى يمكن أن نقول بحق أنه كان أشبه الناس بالمسيح منذ عهد المسيح ، ومع ذلك فإن هذا المهجوم الجريء على الثروة قد فشل مع مرور الزمن .

أما القديس دومينيك St. Dominic (المتوفى عام ١٢٢١) - والمعاصر للقديس فرنسيس - فقد انتهى إلى ذات النتائج على وجه التقريب ، رغم أنه بدأ من نقطة مختلفة بعض الشيء ، فقد كان الرهبان الفرنسيون والدومينيكان حلفاء في أول الأمر ، وتعلم الفرنسيون من منافسهم وأصدقائهم أن يعنوا عناية خاصة بالدراسة والدعوة ، كما تعلم الدومينيكان أن يقدروا قيمة الفقر أكثر مما كانوا يفعلون في بداية أمرهم ، ثم أصبحوا المثل الذي احتلته في الوحدة والتماسك جماعتان من بين جماعات النساك الكثيرة الموجودة حينذاك والتي لم تكن - إلى حد ما - منظمة ، أولها صفة رسمية ، فجرى الآن تنظيم هاتين الطائفتين وحصلتا على قوانين تحمل موافقة البابا ، وهاتان هما : جماعة رهبان الكرمل ، وجماعة رهبان الأوستينيين Carmelites and Austin Friars -

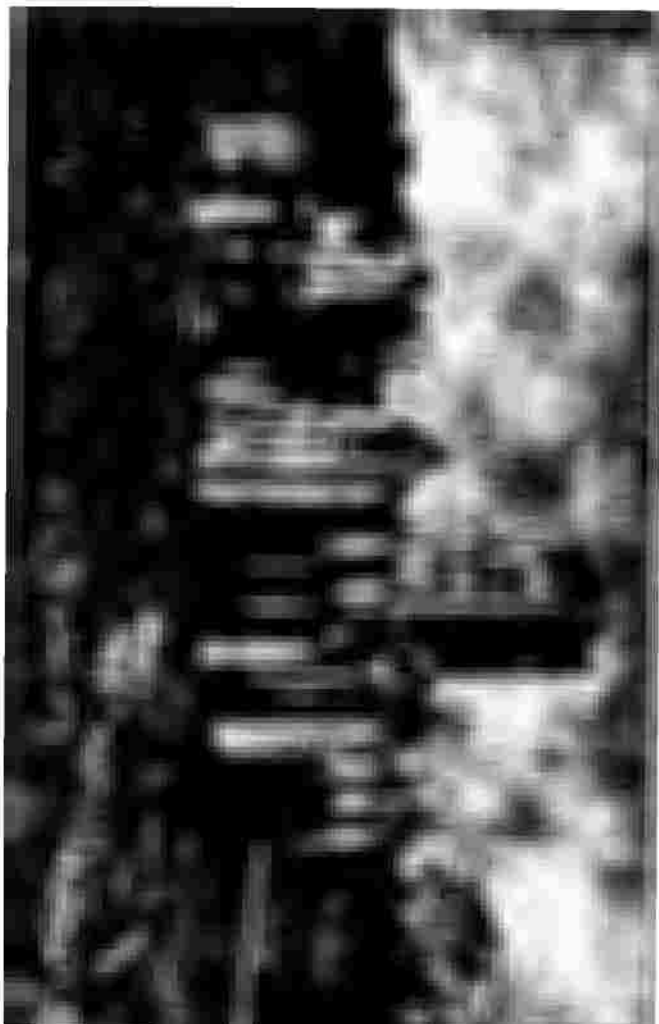
تنظيم الرهبان الفراء : وقد أصبح للفظ « أخوة أو أخوان - Friars, Fratres » الذي استعمل طويلاً في الأديرة والمجتمعات الدينية المشابهة معنى خاص الآن ، فلفظ أخ Friar كان يختلف عن التعبير القديم « متدين Religious » في نقطتين أساسيتين : فالأخ أصبح فقيراً ، لا بوصفه فرداً فقط ، بل بوصفه عضواً في جماعة أيضاً ، ثم إنه لم يعد يلتزم العزلة في صومعته كما كان يفعل من قبل ، وإنما أصبحت الصومعة مركزاً لأعداد أعماله التبشيرية في العالم الخارجي ، وكان الرهبان الكنسيون Canons Regular يعملون في الغالب قساً للأبرشيات غير أنهم لم يلبثوا في العدد وحرية الحركة والانتقال ما يبلغه الأخوان ، ومن الطبيعي أن يفيد البابوات والأساقفة الغيورون من هذه الحماسة الجديدة كما تجاوب الأخوان تجاوباً حيداً مع الطوائف القديمة .

وفي عام ١٢٣٦ نشر جريجوري التاسع - وكان صديقاً شخصياً للقديس فرنسيس وأحد كبار البابوات المشرعين - مجموعة من القوانين الإصلاحية

الصارمة ، ولكنها طبقت تطبيقاً سيئاً ، ثم بدأ الانحلال يصيب الرهبان أنفسهم بسرعة ، ولم يمض قرن حتى كانت الحاجة إلى التجديد أمراً مما كانت من قبل .

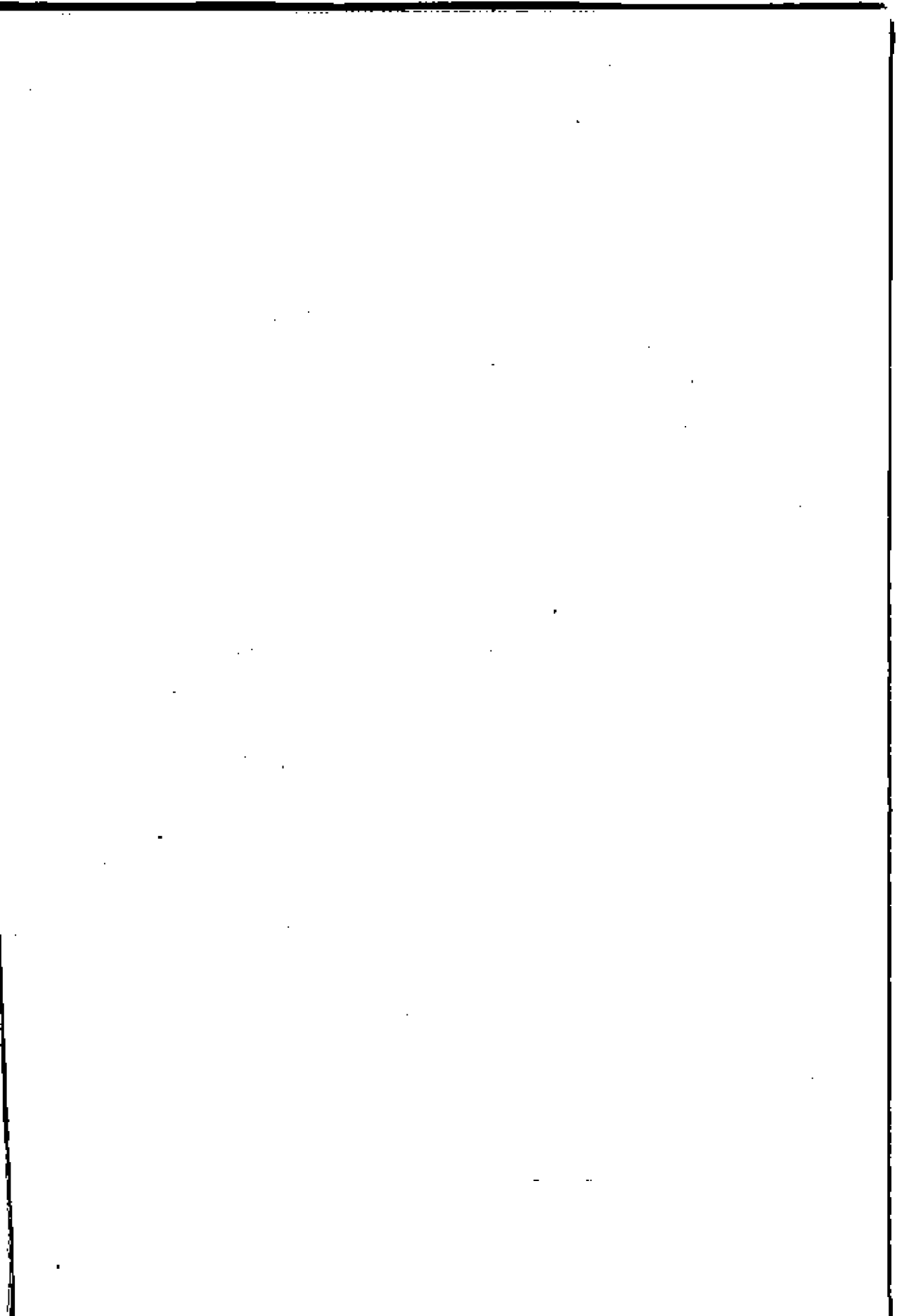
عند ذلك أتى مصلح عظيم آخر من بين البابوات ، وهو بندكت الثاني عشر Benedict XII ، وكان هو نفسه أصلاً من الأخوان السيسترشين Cistercian ، وقد نشر مجموعة من القراوات الإصلاحية أكثر إحكاماً من القوانين البندكتية والأوستينية ، ومع أن البابا بندكت قد تسامح في أشياء باعتبار أنها مما لا يمكن تفاديه ، فقد جاهد لوضع حد لما قد يجري من اغفال للمثل العليا الصارمة ، بيد أن قوانينه كانت قليلة الأثر ، وكان انحلال الرهبة موضوعاً من أهم الموضوعات التي عرضت للمناقشة في المجمعين الكبيرين : مجمع كونستانس Constance (١٤١٤-١٤١٨) ، ومجمع بازل Basel (١٤٣١-١٤٤٣) ، وقد بذلت جهود كثيرة صادقة لا سيما في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا ، حيث كانت الأحوال أسوأ مما هي في إنجلترا ، ولكن هذا الإصلاح كان ذا طبيعة انتقالية ، كما اعترف بذلك في آخر القرن تريتيموس Trithemius ، وهو من أبرز رؤساء الأديرة المصلحين ، ولم يكن الراهب الفرنسي الكبير جويو Guy Jouennaux أقل بأساً من صاحبه ، في كتابه الصغير الذي نشره في عام ١٥٠٣ .

ولم يمكن في إنجلترا دير بلغ من الكفاية مبلغ أحسن الأديرة وأكثرها إصلاحاً في خارجها ، ولكن المستوى العام للنظام في أديرة إنجلترا كان أرفع ، على أنه في إنجلترا ذاتها كان لابد من أزمة خطيرة حتى ينهار هذا الصرح الشامخ ، فقد أراد الملك أن يكون سيداً في مملكته ، ولكن الرهبان كانوا تبعاً لاعتقائهم رعايا للبابا يتحصنون في معسكرات تنتشر في نواحي البلاد المختلفة ، ثم إن الملك اشتدت حاجته إلى المال ، وتوافر في الأديرة من الغنائم والأسلاب ما يستطيع أن يستحوذ عليه دون أن يثير غضب الشعب بشكل خطير ، ولذلك كان من الطبيعي عند صراع الملك مع البابا أن يبدأ بمهاجمة الأديرة .



دير فونتين أبل الأديرة في إنجلترا

تمت أطلال دير فونتين بالقرب من ديبورث في نورثمبريا - باستثناء دير تشرن - Airedale - أكل أطلال ديرية موجودة في إنجلترا ، وهي تحتوي على الكنيسة بزرجهما وبيت الصلاة والتلاوات وأجزاء أخرى من المبنى . وهذا الدير الذي كان بيتا مسترشيا يسكنه رهبان من دير سانت ماري S. Mary في يورك بها تناقده حوالي سنة ١١٤٠ ، وتم بعد مائتي سنة تقريباً ، وقد حل هنري الخامس هذا الدير ثم بيعت أطلاله وأرضه بعد ذلك .



كانت الأخطاء التي ارتكبت في حركة حل الأديرة الانجليزية بالغة الخطورة ، وكذلك كانت الحسائر ، مهما تفاضينا عن المبالغت المغرضة جميعها . وقد يقال إن أخطاء ومظالم أبشع من هذه قد ارتكبت بمشع ورغبة في السلب والنهب لا تقل عما بدا في إنجلترا ، وذلك عند ما أقدم ملك أرثوذكسى فرنسى - بمساعدة البابا - على إلغاء نظام رهبان المعبد في عام ١٣١١ ، ولكن حركة حل الأديرة في إنجلترا إذا نظرنا إليها في ضوء الأساليب التي استخدمتها فعلا ، هي رغم ذلك أقل أحداث التاريخ الانجليزى تشريفاً لمن قاموا بها ، على أننا قد نجد لها من الحوادث مبرراً إذا نظرنا إليها من حيث المبدأ الأساسى الذى قامت عليه .

وفيما تلا ذلك من تاريخ الديرية لا نجد ما نستطيع أن نسجله الا أن يكون تكراراً للقصة السالفة بما كان يتعاقب عليها من مظاهر الانحلال ومحاولات الإصلاح وإن كان التيار يسير بها في الجملة سيراً حثيثاً الى أسفل ، وقد سار حل الأديرة في ألمانيا البروتستانتية خيراً مما سار في الجوز البريطانية ، فخصصت نسبة أكبر من مبانى الأديرة وإيراداتها للأغراض التعليمية ، وفي ألمانيا والنمسا الكاثوليكيتين ترتب على الإصلاح الكاثوليكي حركة إحياء للتنظيم والتعليم الديرين ، وفي هذا المجال خرج البندكتيون بوجه خاص عدداً طيباً من الطلاب والكتاب البارزين .

مجمع سان مور St. Mour : بيد أن البندكتيين قد بذلوا أحسن جهودهم في فرنسا ، ولا سيما فيما يتعلق بإصلاح مجمع أديرة سان مور ، فهذا الإصلاح يعد من جميع الوجوه أهم حادث في تاريخ الديرية في المدة بين قيام اليسوعيين وبداية الثورة الفرنسية .

وقد تأسس مجمع أديرة سان مور في عام ١٦٢١ تحت رعاية جريجورى الخامس عشر ولويس الثالث عشر ، ورحب بهذه الحوكة الكردينال ريشليو ، فقد كان يعمل جاهداً في سبيل إصلاح الديرية إصلاحاً شاملاً ، ولهذا فقد حاول أن يضغط على كل البندكتيين في فرنسا للانضمام لهذا المجمع ،

ومع أنه فشل في هذا ، فإنه بمرور الوقت قد انضم الى المجمع مائة وواحد وتسعون ديراً لم يقل رهبان الواحد منها عن تسعة من الرهبان ، ولا بد أن المجمع كان يضم نيفاً وألفى راهب .

ولقد أدت حياتهم الرتيبة والعناية التي كانوا يبذلونها لتعليم الرهبان الجدد إلى نمو مضطرد في الدراسات العلمية ، وإن كان من الواضح أنهم لم يهدفوا إلى تحقيق هذا الغرض مباشرة منذ البداية ، واستطاع رجال اشتهروا بعلمهم الغزير أن يخرجوا على أيديهم عدداً من الطلاب يفوقهم علماً ، وكان كل دير يثير منافسة الدير الآخر ، وكان الكل يقاسبون في البحث والانتاج والتعاون ، وفي الحقيقة لقد كانوا جامعة كانت لها شعبها المنبثقة في كل ناحية من نواحي المملكة ، وكانت على اتصال دائم بالعلماء والطلاب في الخارج . ولم تكن قوة الرهبان تتمثل في الآراء الأصلية المبتكرة بقدر ما تتمثل في القدرة على البحث ، أو في القدرة على اكتشاف الوثائق القيمة والعمل على نشرها ، أو في طبع حواريات العصور الوسطى ، وتكملة الذبول والصلوات العلمية المتقنة لكتب التاريخ ، وخير مثال لها : « فن تحقيق التاريخ The Art of Verifying Dates » و « التاريخ الأدبي لفرنسا The Literary History of France » غير أن رفضهم العمل ضد الجانسينيين^(١) وميولهم الجاليلكانية^(٢) جعلتهم عرضة لهجمات اليسوعيين العنيفة ، ثم لم تلبث أن تسالت بعض العيوب الخطيرة إلى هذه الهيئة الممتازة ، وكانت أحوالها العلمية قد تعطنت وأصابها الضاد فعلاً عند ما قامت الثورة الفرنسية ، فأزالتها من الوجود كما أزلت غيرها من الأديرة .

(١) الذين ينتسبون إلى جانسينوس أسقف Ypres ، وكتابه المعروف باسم أغسطس ينص على ما اعتقد أنه تعاليم القديس أغسطس في الإرادة الحرة والعفو الإلهي .

(٢) « Gallicanism » هي الميول والبادئ والأعمال التي أخذ بها رجال الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في فرنسا الذين علموا على أن تزداد سلطة الكنيسة القومية على حساب سلطة الباباوات ، وهذا اللفظ مشتق من الجادلات التي جرت بين ملوك فرنسا والباباوات في العصور المختلفة .

وكان لما فعلته الثورة سوابق قديمة في القارة نفسها ، فقد طرد اليموعيون من البرتغال وفرنسا واسبانيا فيما بين سنتي ١٧٥٩ و ١٧٦٧ ، وفي عام ١٧٧٥ ألغى كلمنت الرابع عشر هذه الطاقة نهائياً ، وحوال نفس الوقت ألغى امبراطور النمسا المصلح جوزيف الثاني عدداً كبيراً من الأديرة ، ثم حاول أخوه ليوبولد التوسكاني أن يفعل في ممتلكاته أكثر مما فعل جوزيف ، ولكنه قوبل بمعارضة شديدة .

وبعد الثورة الفرنسية حلت كل من ألمانيا واسبانيا ما هما من أديرة ، ونهجت نهجهما إيطاليا في عام ١٨٧٣ ، وفرنسا في نهاية القرن التاسع عشر .

وفي أمريكا الجنوبية ألغى معظم الأديرة في توارنج متفرقة . وإن كان قد أعيد احيائها بأساليب مختلفة .

والحقيقة أنه توجد في الفكرة الديرية نواة تجذب قلوب كثير من الناس ، ولها في نفس الوقت قيمة أخلاقية ودينية كبيرة ، ولهذا فإن كل ما تستطيع الدولة أن تفعله ، أو ما يجب عليها أن تفعله ، هو أن تقيد هذه المجتمعات وأن تنظمها تبعاً لنفس المبادئ التي تأخذ بها الجماعات الأخرى .

وبالمثل لايزال هذا النظام موجوداً في بلاد غير مسيحية ، ويقال إن الأديرة البوذية في سيلان وفي الصين قد أصابها كثير من التأخر والانحلال ولكنها لا تزال تعج بالزلاء ، ولها عظمتها في اليابان وبورما ، وبوجه خاص في التبت ، ويروى كذلك أنه من بين الثلاثين ألفاً من سكان لhasa الحاليين يوجد ١٠,٠٠٠ راهب .

أما في الهند فإنه من العسير أن تفرق بوضوح بين النساك المتجولين وبين الجماعات المستقرة من الرهبان ، ومع ذلك فإن هذه الجماعات ما زالت كثيرة العدد وغنية في معظم الأحوال ، وترى الحكومة في بعض الحالات أنه لزام عليها أن تتدخل لمنع سوء التصرف في الإيرادات الضخمة لهذه الجماعات .

جمال الدين الشيال

تم بحمد الله ، طبع مجلة كلية الآداب
بمطبعة جامعة الاسكندرية ، في يوم الاثنين
٧ من رجب سنة ١٣٧٧ هجرية ، الموافق
٢٧ من يناير سنة ١٩٥٨

على محمد السهراوى
مدير مطبعة جامعة الاسكندرية

1. The first part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that the study of history is essential for a full understanding of the present and for the development of a sense of responsibility for the future. The author points out that the study of history can help us to understand the causes of the problems we face today and to find ways to solve them. It can also help us to develop a sense of pride in our country and a sense of responsibility for its future.

2. The second part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that the study of history is essential for a full understanding of the present and for the development of a sense of responsibility for the future. The author points out that the study of history can help us to understand the causes of the problems we face today and to find ways to solve them. It can also help us to develop a sense of pride in our country and a sense of responsibility for its future.

3. The third part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that the study of history is essential for a full understanding of the present and for the development of a sense of responsibility for the future. The author points out that the study of history can help us to understand the causes of the problems we face today and to find ways to solve them. It can also help us to develop a sense of pride in our country and a sense of responsibility for its future.

4. The fourth part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that the study of history is essential for a full understanding of the present and for the development of a sense of responsibility for the future. The author points out that the study of history can help us to understand the causes of the problems we face today and to find ways to solve them. It can also help us to develop a sense of pride in our country and a sense of responsibility for its future.

VI. *Of fair-minded objectivity in internal and international organization.*

Islam's contribution to world Peace may finally come from Islam's insistence on a fair-minded approach towards the organisation of national society. Sound principles of national government would help create stable societies that are not eager to exploit other less fortunate societies. The roots of world peace should be looked for in the principles that govern modern nations from within. And Islam has made of justice, a principle of government, internal as well as international, and more than this it has made of it a way of life.

”إن الله يأمركم أن تردوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل“.

(سورة النساء : آية ٥٨)

”يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله إن الله خير بما تعملون“.

(سورة المائدة : آية ٨)

“Allah commands you to hand back your trusts to their rightful owners, and if you pass judgement among people, pass it with justice”.

(Ch 4 Verse 58)

And :

“Believers, fulfil your duties to Allah and bear true witness. Do not allow your hatred for other men to turn you away from justice. Deal justly; justice is nearer to true piety. Have fear of Allah; He is cognizant of all your actions”.

(C. 5 Verse 8)

Thus, in making of justice a standard of behaviour in all activities of life, surmounting the drives of prejudice and hatred, Islam is offering an island of peace amidst a world torn by the dark forces of passion.

V. Of World Morality.

The fifth point consists of Islam's conception of World Morality. As opposed to the social ethics of the modern State which does not apply beyond the national frontiers as Hegel alleged, Islam does not differentiate between national and world ethics. What applies to Muslim community, applies to non-Muslims. There is no double system of evaluation in Islam's conception of Morality, as justice, which Islam regards as the corner-stone of its message, is universal in its standard and extent. This appears from the above quoted Quranic verse which enjoins the extension of the principles of justice to non-Muslims as long as they keep peaceful relations and do not behave in an aggressive manner.

That is why Islam is also extremely emphatic in exhorting Muslims to keep their promises, pacts and treaties, and in warning them against breaking their word. Treaties in Islam have never been looked at as expedient arrangements to be torn to pieces at the Sovereign's will. From this point of view, Islamic constitutional law is as binding internationally as it is internally. This attitude could be seen from the following Quranic verse.

”وأوفوا بعهده الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد تركيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إن الله يعلم ما تعملون“

(سورة النحل آية ٩١)

“Keep faith with Allah when you make a covenant with Him. Do not break your oaths after you have sworn them : for by swearing in His name you make Allah your surety. Allah has knowledge of all your actions.”

(Ch. 16 Verse 91)

It is this sense of political obligation towards people with whom Muslims enter into compacts, that inspired and guided the charters issued by the prophet to the Scripturaries such as the members of Najran and Ayla, and the treaties made by him even with non-Scripturaries, such as the people of Mekka before they were converted to Islam in the Hudaibia pact the terms of which were not apparently favourable to the Muslims. Islam's heritage of applying common human values to all is undoubtedly a source of inspiration for the atomistic conception of politics today.

IV. *Of Peace and Peaceful Co-existence.*

This point consists of Islam's fundamental object of establishing a peaceful society among Muslims and what may be termed in the prevalent phraseology of today as "peaceful co-existence" between Muslims and non-Muslims. Even war in Islam is meant to maintain peace and order and to suppress riot which interrupts the ordinary course of work and worship. The Prophet of Islam is ordered to choose the way of peace with the enemies of Islam whenever they announce their choice of it even if they secretly meant to deceive him, as in such a case, he was promised the support of God.

"وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم . وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبأفئته"
(سورة الأنفال آية ٦١-٦٢).

"If they incline to peace, make peace with them, and put your trust in Allah. He hears all and knows all. Should they seek to deceive you, Allah is all sufficient for you. He has made you strong with His help and rallied the faithful round you".

(Ch. 8 verses 61—62)

But Peace in Islam is not negative. It is positive. Once aggression ceases and peace prevails, Muslims are enjoined to live on good terms with non-Muslims, and to do them justice and good.

"لا ينهاكم الله عن الذين يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤوا وتتسلطوا اليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون"

(سورة الممتحنة آيات ٨-٩)

"Allah does not forbid you to be kind and equitable to those who have neither made war on you for your religion, nor driven you from your homes. Allah loves the equitable. But He forbids you to make friends with those who fought against you on account of your religion and driven you from your homes or abetted others to do so. Those that make friends with them are wrongdoers."

(Ch. 60—verses 8—9)

absolutely denies this attitude. In fact, it recognizes power and war as factors in deciding human affairs, because its legislation is intended for dealing with the facts of human nature and society as they are, but it always considers the moral and ideal state of things which should serve as an end to be achieved and a standard that directs and moulds action. So long as man continues to be aggressive, war is justified as a means of defense against the aggressor. Thus, by limiting war to this purpose, Islam practically outlaws and deinstitutionalises war as conceived to be the ultimate expression of sovereignty. War in Islam has to be a just war. It should be declared to put an end to aggression, and once aggression comes to an end, justice, and not retaliation, should come again to the settlement of the dispute. In this way, Islam has not only given us a principle and a conception of war, but offered us as well a mechanism for settling disputes, the inspiration of which would certainly be of real use to the United Nations, from the point of principle and organisation in the treatment of questions of war and peace.

This conception of war in Islam could be discerned from the following Quranic verses :

”أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله . ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت صوامع وبيع وصلاوات ومسااجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز“

(سورة الحج ٢٢ آية ٤٠)

“Permission to take up arms is hereby given to those who are attacked, because they have been wronged. Allah has power to grant them victory : those who have been unjustly driven from their homes, only because they said : Our lord is Allah. Had Allah not stopped the aggression of men by each other, the synagogues and mosques in which His praise is daily celebrated, would have been utterly destroyed. And whoever helps Allah shall be helped by Him.”

(Ch. 22 verse 40).

And it is stated in Quran :

”وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين“
(سورة البقرة آية ١٩٠)

“Fight for the sake of Allah those that fight against you, but do not attack them first. Allah does not love the aggressors.”

(Ch. II verse 190).

These verses of the Quran show clearly the fundamental attitude of Islam towards the problem of race and nation that served as a weapon in the ideological, political and economic aspects of the contemporary world struggle. From this point of view, the world has much to learn from Islam on a subject that divided it into nationally hostile camps, and made every camp assume a sovereignty that deals with other sovereign units on the basis of "friend — foe" relationship.

II. *Of Return to Reason with regard to ideological conflict.*

The second element which Islam could contribute to world peace consists of its tolerance towards what is different. This doctrine is closely related to the first, and deals mainly with the increasingly intolerant attitude which vitiates international politics since the termination of World War I. Islam's toleration springs from its respect for the thinking individual and his freedom to believe. From the beginning, Islam stressed the fact that conviction is not a matter of coercion but of spontaneous will. It has been keen in propagating its message on appealing to reason as the ruling power of man's soul. In this way, Islam would teach the world how to return to reason and avoid the ideological conflict which has used all the technical and psychological innovations to address the irrational elements of human nature and manipulate them in world struggle.

The following verse of the Quran enjoins this rational attitude :

”ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي احسن
ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين.“

(سورة اتحل - ١٢٥)

“Call men to the path of your lord with wisdom and kindly exhortation. Reason with them in the most courteous manner. Your lord best knows those who stray from His path and those who are rightly guided.”

(ch, 16 — verse 125)

III. *Of the practical outlawry of War except for defensive purposes.*

The third point consists of Islam's conception of power and war. As opposed to the glorification of force as such and the resort to war by contemporary States as a means of imposing their own will, Islam

of "unity and diversity" derives its content from the Islamic conception of the origin of man. According to Islam, the human race was "one nation", but it has developed into "different nations through God's Will to achieve the good and welfare of humanity. Thus, Islam does not recognize in any way the discrimination between man and man on the basis of racial or national considerations. It does not at the same time erect bars in the face of human Co-operation. In fact, it tends to destroy all that stands in the way of building an open human society which serves as a field and shelter for the peaceful activities of man. Islam encourages diversity within the framework of unity and competition within the framework of cooperation. In this way, the remark of Aristotle in his "Politics" that every difference is apt to create a division, and which has been a grave source of disturbance for world peace in the twentieth century, is totally excluded from the Constitution of Islam and replaced by the dogma that "difference" is a means of unity and creativeness.

We have to consult Quran to see the full meaning of this hypothesis. It is declared in Quran : "Mankind were one nation."

"كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأُنْزِلَ مَعَهُمُ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهْدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ."

(سورة البقرة - ٢١٢)

... .. (Chapter 2 verse 212 ... The Cow)
And it is declared :

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ."
(سورة الحجرات ١٣ - ٤٩).

"Men, we have created you from a male and a female and divided you into nations and tribes that you might get to know one another. The noblest of you in Allah's sight is he who fears Him. Allah is wise and all-knowing."

(49 - 13).

THE CONTRIBUTION OF ISLAM TO WORLD PEACE

By

MOHAMMED ABDUL-MUIZZ NASR

Assistant Professor of Political Science, Alexandria University

Presented to :

International Islamic Colloquium held at Lahore, Pakistan
from December 29, 1957 — to January 8, 1958.

Islam as polity and as religion has frequently been looked at by thinkers everywhere for inspiration in getting out of the dilemma which the world faces after two great wars that were assumed to be fought to "end war" and to secure order and peace for the human race. Hans Kohn in trying to show the expected process of human history under the conflicting factors of western civilization came to make in 1949 the following prophecy :

"Nor will the United States and Russia face each other for a long time as the only two great power centers, a situation which naturally involves great risks. Within a not too distant future a united Europe, a united orderly China, or the revitalized Islamic realm from Morocco to Java may emerge as factors no less powerful and perhaps more powerful, than present giants."

But we are not mainly concerned in this paper with Islam as a World Power. Our aim is to point out some of the basic attitudes and elements in Islamic Religion that would contribute essentially to the establishment of world peace during this critical stage of human development.

I. Islam's conception of Race and Nation.

The first point consists of Islamic emphasis on "unity and diversity" as well as on "Co-operation and competition" in dealing with the internal and external affairs of human society. This doctrine

Critique de forme et critique des principes: Lamartine estime que la critique qui "touche simplement à la forme d'un livre [...] est toute-fois secondaire. Question de grammaire, question de goût."¹ Cette sorte de critique "dénigre beaucoup, elle ne produit rien". Aussi, la réserve-t-il volontiers aux "esprits stériles", car, dit-il ailleurs,² "celui qui peut créer, dédaigne de détruire." — Pour se consoler "de leur impuissance", les esprits "méticuleux et jaloux" s'y adonnent et se plaisent à montrer "les imperfections des œuvres d'autrui." (Ent. 70, p. 185).

Bien supérieure est la critique "qui touche à la morale, [cette] conscience du genre humain." (p. 186) "Au lieu d'être une controverse de mots", elle devient "une sévère correction de principes". (*Ibid.*)

Reconnaissant ses fautes, Lamartine pardonne généreusement aux critiques sévères et se contente "amplement" des lettres d'admiration. "Je puis sans peine oublier toutes les critiques fondées, ou non, qui m'ont assailli sur ma route, et d'abord, j'ai la conscience d'en avoir mérité beaucoup."³

1. C. F. L., T. 12, (1861) Ent. 70, p. 185.

2. C. F. L., T. 21 (1865) p. 36 (Lamartine avait écrit cette phrase, à l'âge de 20 ans, à Byron.

3. *Des Destinées de la Poésie*, dans *Préf. de Jocelyn*, p. 31, éd. Hach., 1862.

Le sort de l'orateur séduit Lamartine, il le trouve même "plus séduisant que le sort du philosophe et du poète"¹. Mais ni ce qu'il dit, ni ce qu'il fait n'est durable; tandis que le poète "vit toujours [...] aussi puissant sur l'âme de ses lecteurs; son sort est moins humain, mais plus divin. Il est au-dessus de l'orateur." (*V. en O.*, I, p. 124 et 125).

Préfère-t-il donc être poète à être orateur? Non: "Le beau serait de réunir les deux destinées" (p. 125), car il n'y a "aucune incompatibilité entre l'action et la pensée dans une intelligence complète". (*Ibid.*) Mais ses ennemis politiques n'en croyaient rien et Lamartine luttait avec acharnement pour la réalisation de ce rêve.

3. La critique.

Définition et nécessité de la critique: "La critique est la logique des arts, de l'art de penser et d'écrire, comme de tous les arts".² Même le génie, à son insu, doit être gouverné par cette logique des arts; sinon, "le génie ne serait qu'une sublime démente" et son œuvre n'aurait "ni proportions, ni convenance, ni mesure" (*C. F. L.*, Ent. 16, p. 321).

Loin d'être "un caprice ou d'esprit ou du goût", la critique doit être la manifestation et l'application de la logique absolue, divine et intime aux œuvres de l'esprit ou de la langue.

Le rôle de la critique: Ainsi conçue, la critique devient une "sorte de conscience de l'esprit qui, au lieu de nous dire : Cela est bien, cela est mal, nous dit avec la même autorité : Cela est beau, cela est laid; cela est proportionné, cela est disproportionné [...] ; cela est dans la vérité ou cela est dans la chimère." (p. 322).

Toute création de l'intelligence humaine gagne ainsi à être surveillée et modérée par de vrais critiques, "ces logiciens des arts, ces logiciens de la langue". (p. 323).

L'autorité du critique augmente s'il est capable "de joindre l'exemple à la leçon et de produire des œuvres de talent irréprochables"³.

1. *V. en O.*, I, 124.

2. *C. F. L.*, Ent. 16, p. 320.

3. *C. F. L.*, Ent. 16, p. 323 — Il donne, comme exemple, Boileau "qui fonda le gouvernement de goût". (p. 326).

2. L'éloquence,

"L'éloquence est la littérature directe et parlée : la plus passionnée, la plus impressive, mais la plus fugitive de toutes les littératures."¹ Pour qu'elle survive "à la circonstance ou à la passion qui la fait naître", il faut "que l'orateur soit en même temps un écrivain accompli" tels "Démosthène, Eschyle, Cicéron, Bossuet [. . .] hommes qui en parlant au jour, gravent pour l'éternité"²

"L'ordre dans les idées et dans les faits, la clarté et la force dans le langage, la chaleur dans les sentiments, l'agrément même dans la diction, sont les conditions sans lesquelles l'orateur ne peut ni commander l'attention, ni communiquer la conviction aux assemblées publiques." A ce point de vue, Démosthène et Mirabeau sont "les deux seuls dignes de ce nom". (*V. en O.*, I, 124).

Lamartine orateur s'intéresse inévitablement au style éloquent ; et le style de Rousseau, surtout dans les *Confessions*, lui paraît "le style éloquent dans l'acception la plus haute du mot..."; ce style, c'est l'éloquence parlée par la page muette ; c'est la plume prenant la parole."³ Pourtant, une dizaine d'années après, (en 1868), il trouve que Rousseau n'est qu'un déclamateur, mais "le plus sublime des déclamateurs".⁴ Et ses déclamations ne lui plaisent pas, car elles charment l'esprit, mais ne touchent pas longtemps le cœur ; le cœur sent vite qu'il est dupé par un sophiste de sentiment."⁵

Lamartine n'aime point la déclamation. Si elle "est vide et froide, elle prouve le néant de l'âme... [et si] elle est pleine et chaude, elle prouve la surabondance d'idées. L'une est l'hypocrisie du sentiment, l'autre n'en est que l'exagération."⁶

1. *C. F. L.* T. 11, Ent. 63, V, p. 167.

2. *C. F. L.* T. 11, Ent. 63, V, p. 167—168.

3. *Ibid.*, Ent. 9, p. 168, 169.

4. *Ibid.*, T. 26, Ent. 152 p. 113.

5. *C. F. L.*, T. 24, (1867) Ent. 141, XVI, p. 642.

6. *C. F. L.*, T. 26, (1868) Ent. 152, p. 112.

Contre cette attitude de Lamartine : Lamartine en remiant sa lyre de poète, a soulevé contre lui à la fois ses ennemis politiques et les amateurs de sa poésie.

En 1836, Daniélo s'étonne que "le brillant et l'heureux Lamartine [aille] jusqu'à regretter d'avoir fait des vers." ¹

Xavier Aubryet, plus indigné, ridiculise le "délire" de Lamartine proférant "ce gros blasphème contre les vers." Il l'accuse de vouloir "flatter l'époque [en faisant] couler dans le ruisseau, devant la prose, le vin généreux de [sa] poésie." ²

La *Revue Illustrée*, en 1887, se contentera de commenter l'attitude de Lamartine en disant qu'il faisait ainsi "en faveur de la prose, [une] profession de foi que ne désavouerait pas un naturaliste fiéffé." ³

Loménie s'attriste, en voyant Lamartine traiter "cavalièrement cette poésie qui a fait sa gloire à lui et notre bonheur à tous." ⁴

Dans cette évolution, la pensée de Lamartine ne manque ni de sincérité, ni d'unité. Ses enthousiasmes gratuits pour la poésie se transforment en une espèce d'exaltation de l'action, en corrélation avec son désir et sa découverte de l'activité politique. Mais, ne reste-t-il pas toujours poète dans ses discours et dans sa politique en général ? ⁵

1. Julien F. Daniélo : "*Le Chroniqueur de la Jeunesse des deux Sexes*" (6 T. en 3 vol). T. V, Janv. 1836 : "La poésie actuelle", p. 42 — Daniélo estime que c'est un "regret" coupable, car les vers de Lamartine appartiennent "à l'humanité tout entière" et il lui recommande "de rester toujours humblement courbé à l'autel des muses".

2. X. Aubryet : "Lamartine et A. de Musset" dans l'*Artiste* du 16 août 1857, p. 357 — 360. Ce critique acharné défie Lamartine de mettre *Le Lac* en prose, sans le décolorer et regrette que "*le V. en O.* ne soit pas en vers".

3. La *Revue Illustrée* du 15 oct. 1887, p. 112.

4. Loménie : *Galerie des Contemporains Illustres* (1840) T. I. p. 27. Il rappelle combien Goethe a regretté la nomination d'Uhland, le Béranger de l'Allemagne, comme député à Wurtemberg.

5. Le 4 mars 1848, à une délégation d'étudiants, qui le remerciaient d'avoir conservé les couleurs nationales et lui déclaraient que les qualités du poète n'excluaient pas en lui celles de l'homme d'Etat, Lamartine dit : "Eh ! que faisons-nous donc Messieurs, que fait aujourd'hui notre pays, si ce n'est la plus sublime de toutes les poésies ?" (cf. P. Hazard dans *Revue des Cours et Confé.*, déc. 1922, p. 95).

ne veut plus se préoccuper de l'effet de ses ouvrages sur le public: "Ce que j'écris, dit-il à Virieu à propos du *Voyage en Orient*, me plaît infiniment pendant que je l'écris, cela suffit. Après, tout me dégoûte, mais, c'est égal".¹

Pourtant, il n'avait pas l'intention d'abandonner complètement la poésie, "sa seconde vie ici-bas". En 1834, il écrit: "La pensée politique et sociale [...] m'arrache pour deux ou trois ans au plus aux pensées poétiques et philosophiques que j'estime à bien plus haut prix que la politique. La poésie, c'est l'idée; la politique, c'est le fait; autant l'idée est au-dessus des faits, autant la poésie est au-dessus de la politique. Mais, ajoute-t-il avec une certaine réserve, l'homme ne vit pas seulement d'idéal".²

Après sa chute en politique, il regrette de ne pas avoir "concentré toutes les forces de [sa] sensibilité, de [son] imagination et de [sa] raison dans la seule faculté poétique".³

Quelques mois avant sa mort, il n'accorde l'immortalité qu'à la pensée. "L'action est du domaine des choses mortelles; rapide, troublée, incomplète, imparfaite, comme elles; la pensée est idéale, pure, complète, parfaite comme l'idée."⁴

Déjà, en 1856, il déclare qu'il est "redevenu franchement et exclusivement Homme de Lettres."⁵

1. Lettre à Virieu datée de St. Point, 19 Oct. 1834 (*Corresp.* T. V, 48) — Cf. Legouvé, *Lamartine*, conf. 16 janv. 1876, p. 10. — *R. D. M.* du 15 janv. 1892, p. 446 et Lanson, *Hist. de la Litt. Fr.*, 1895, p. 929.

2. *Des Destinées de la Poésie*, 1834 — cité par Lalo, p. 133.

3. *C. F. L.* T. IV, Ent. 23, p. 366, 367. Cf. Ent. 19, p. 61: "Plût à Dieu que je n'eusse jamais touché comme Musset à ce fer chaud de la politique". Il constate qu'il aurait pu être "un grand poète [mais] il aurait fallu pour cela que la destinée [lui] eût enfermé plus hermétiquement et plus obstinément toutes les carrières de la vie active". Ent. 23, p. 366, 367. Cependant, il ajoute encore: "Je regrette bien davantage encore de n'avoir pas suffisamment agi que de n'avoir pas suffisamment chanté. Qu'est-ce que l'action, en effet, si ce n'est une poésie réaliste?" (*Ibid.*, p. 368) Chez lui, comme chez Chateaubriand, la politique devient un besoin physique, "une dépense d'énergie surabondante". Voir M. P. Moreau dans *Revue des Cours et Conférences*, 15 mars 1928, p. 628.

4. *C. F. L.*, T. 28, Ent. 164, LXIX, p. 123.

5. *C. F. L.*, Ent. I, p. 78 — cf. p. 69.

vanités d'amour-propre, [bons] pour les vains engouements de société que donnent de *misérables* succès littéraires".¹

Il célèbre la prose : En célébrant les dons de l'orateur,² il continue à dénigrer la poésie, "la langue de l'enfance des peuples" et déclare "la prose, la langue de leur maturité".³ Il trouve qu'"il y a plus de liberté" dans la prose que dans la poésie. Dans la prose des grands écrivains, ajoute-t-il, "il y a plus de véritable poésie [...] qu'il n'y en a dans nos vers".⁴ La prose est supérieure, dans la description, à la poésie qui "pleure bien, chante bien; mais [qui] décrit mal".⁵

Il se déclare amateur en littérature : Maintenant qu'il trouve que "la plume [...], hochet du talent [et qu'elle] n'est rien devant l'épée",⁶ il se déclare "amateur de poésie et de littérature," [...] un de ces hommes qu'on appelle en italien un *dilettante*. Il se complait dans ce rôle d'amateur, "le meilleur rôle dans tous les arts, et même dans toutes les carrières de la vie civile; on goûte, on jouit, on juge, on s'essaye, et on ne se compromet pas".⁷ Conception bizarre du courage chez un homme qui se déclare né pour l'action et la lutte ! Ce "dilettante" capricieux

1. Lamartine, *Mémoires*, cité dans *Mercury de France* du 15 janv. 1906 par Batlé. Cf. C. F. L. T. 10, Ent. 28, p. 234, où il dit que la carrière politique est préférable "mille fois à quelques battements de mains [...] ou de cœur des poètes ou des femmes de salons de mon temps".

2. Cf. sa Lettre à Virieu, du 22 septembre 1835, "Je vois se réaliser ce que j'avais toujours senti, que l'éloquence était en moi plus que la poésie, qui n'est qu'une de ses formes, et qu'elle finirait par se faire jour..." — "J'ai l'instinct des masses", dit-il à son père, le 17 janv. 1834.

3. *Les Confidences*, Livre XII, p. 415 (éd. Perrotin, 1849, i n 8°).

4. C. F. L., Ent. 4, p. 266, 267.

5. *Harmonies I*, Commentaire. Cf. M. Daniélo, dans sa traduction de l'anglais Digby : "*Les mœurs Chrétiennes au moyen-âge*" T. II, Paris, Poussielgue-Rusand 1841, in 8°, *De la Poésie Actuelle*, p. 234-367.

Il montre que la prose triomphe et que les qualités de la poésie y sont passées.

6. C. F. L., T. 12, Ent. 70, p. 221.

7. C. F. L., T. 14, Ent. 23, p. 365. Quelques mois après, il écrit : "Je ne fus jamais qu'un amateur désœuvré du beau, qui esquisse et qui chante au hasard, sans savoir le dessin ou la musique [tandis que] Hugo fut un souverain artiste". T. 14, Ent. 83, p. 313.

8. C. F. L., T. 10, Ent. 58, p. 230.

qu' "un accident, une aventure heureuse [...] dans [sa] vie [car] chanter n'est pas vivre; c'est se délasser ou se consoler par sa propre voix".¹

"La poésie, écrit-il à G. de Bienassis,² ne doit être que le délassement de nos heures de loisir, l'ornement de la vie. Mais le pain du jour, c'est le travail et la lutte."

Il ne manque pas une occasion de répéter cette assertion,³ il veut montrer que la poésie ne l' "a jamais possédé tout entier".⁴ D'après lui, la poésie ne doit occuper que le début de la vie, "poésie de l'amour et du bonheur", et la fin de la vie "poésie religieuse... qui aspire uniquement à Dieu"; au milieu, c'est "le travail, la guerre, la politique; la philosophie".⁵

Mais "le plus beau poème du monde "ne vaut pas" un seul jour de grande action politique".⁶ Les poèmes ne sont que des "petites

= A 73 ans, dans le C.F.L., il persiste à répéter "qu'il y avait dans [sa] nature plus de l'homme d'Etat et de l'orateur politique que du chanteur contemplatif de [ses] impressions de 20 ans".

1. Préf. des *Prem. Méditations*, 2 juillet 1849 — p. 20, 21.

2. Le 6 déc. 1835.

3. "Le poète n'est pas tout l'homme, dit-il. La pensée et l'action peuvent se compléter l'une l'autre. C'est là l'homme". L'homme qui ne fait que "cadencer ses rêves" jusqu'à la fin de sa vie "serait une espèce de baladin propre à divertir les hommes sérieux". (Avert. de *Jocelyn* p. 39).

"Le labeur social est le travail quotidien obligatoire de tout homme qui participe aux périls et aux bénéfices de la société". (*Chute d'un Ange*, Avert., VII) Cf. Deschanel, "*Lamartine*" I, 281.

"Je n'ai fait des vers, dit-il encore, que comme vous chantez en marchant. [...] Cela marque le pas et donne la cadence aux mouvements du cœur et de la vie. Voilà tout". (Préf. des *Recueils*, déc. 1838, p. X).

4. Préf. des *Méditations*, p. 21. — La poésie "n'a jamais été qu'une douzième tout au plus de ma vie réelle". Lettre à Léon d'Ouille, 1er déc. 1838 servant de Préf. aux *Recueils*, p. IX. Sainte-Beuve cite ce passage et le critique dans *Portraits Contemporains*, I, 115. Lamartine prétend que la poésie n'était pour lui "que ce qu'est la prière, le plus beau ... des actes de la pensée, mais le plus court." Préf. des *Recueils*, p. X.

5. Préf. des *Méditations*, (2 juillet 1849) p. 23, éd. 1876. Il propose comme idéal, la vie de David : poète au printemps de ses années, guerrier et roi au milieu, prophète à la fin.

6. *Annales de l'Académie de Mâcon* 1912, p. 267 — Pascal avait dit à peu près la même chose de la Philosophie en estimant qu'elle ne valait pas "une heure de peine".

L'inspiration du poète doit pouvoir prendre un libre essor et non se laisser asservir à cette "condition arbitraire et humiliante... [ce] jeu d'enfant... [qui] consiste à faire marcher l'expression de sa pensée sur des syllabes tour à tour brèves et longues, comme une danseuse de ballets qui fait deux petits pas, puis un grand sur ses planches..." Il est puéril de couper "Les vibrations de l'âme [en] deux hémistiches [...] comme l'archet du chef d'orchestre coupe l'air en deux pour l'exécutant".¹

Action et Pensée : Lamartine estime que l'homme peut atteindre à deux grandeurs de deux natures différentes, "celle de la plume et celle de l'épée".² Lamartine aspire à réunir les deux grandeurs,³ ainsi que l'admettait l'antiquité. Mais la France contemporaine l'exaspère par son préjugé des "hommes spéciaux", c'est-à-dire "des hommes qui ne savent faire qu'une seule chose."⁴

Cependant, comme il craint que ce préjugé ne le fasse "rejeter comme un intrus de toute candidature diplomatique"⁵, il se met à dénigrer la poésie et la carrière poétique. Il commence par renier "cette épithète de poète"⁶ qu'on lui décernait.

Il n'admire que les hommes d'action;⁷ il se croit appelé à cette vie depuis sa naissance.⁸ S'il avait fait quelques poèmes, ce n'était

1. C. F. L., Ent. IV, p. 264.

2. C. F. L. T. 28, Ent. 164, LXIX, p. 123.

3. *V. en O.*, I, 125 : "Le beau serait de réunir les deux destinées, [...] il n'y a cependant aucune incompatibilité". — cf. *Chute d'un Arge*, Avvert., VII — et C. F. L. Ent. XXIII, II, p. 368.

4. C. F. L. T. 10, Ent. 58, p. 234. Lamartine attaque avec fureur "ce préjugé inventé par la médiocrité pour s'en faire un rempart contre la concurrence du talent multiple".

5. *Ibid.*

6. Epithète lancée par ses ennemis, croit-il, pour nuire à sa carrière politique. Voir son "Discours à une députation d'étudiants" dans Ch. Alexandre : *Souvenirs sur Lamartine*, p. 102.

7. Il voudrait "être un Napoléon sans épée au côté" ou un Voltaire dont il n'y a pas une parole "qui n'ait eu sa part dans les choses publiques". v. Legouvé : conférence du 16 janv. 1876, p. 14.

8. "J'étais né pour les grandes affaires d'Etat..." (*Mémoires de Lamartine* — cité par Bailé dans *Mercur de France* du 15 janv. 1906). Et dans le *Voyage en Orient*, II, 114 : "J'étais né pour l'action. La poésie n'a été en moi que l'action refoulée; j'ai senti, j'ai exprimé des idées et des sentiments dans l'impuissance d'agir". =

La satire et l'épître : La satire, "c'est l'explosion moqueuse ou virulente d'une âme plus sensible aux laideurs qu'aux beautés intellectuelles ou morales de l'humanité".¹

L'épître, "sorte de lettre plus ou moins familière en vers, laisse bien plus de liberté et de souplesse au style".²

Critique de la Poésie : Il est donc étonnant et même regrettable de constater que Lamartine, après tant d'exaltation, a attaqué la poésie à plusieurs reprises.

Deux raisons peuvent justifier ses attaques : d'une part, son aversion pour la forme traditionnelle du vers; d'autre part, son rêve d'action politique.

La forme de la Poésie : Il se révolte contre "cette forme du vers. [...] Le rythme, la mesure, la cadence, la rime surtout, [lui] ont toujours paru une puérilité et presque une dérogation à la dignité de la vraie poésie". — "La poésie n'est pas dans cette vaine sonorité des vers, elle est dans l'idée, dans le sentiment, dans l'image...".⁴

"L'habitude de n'entendre ou de ne lire jamais la poésie que dans ces formes sonores et symétriques fit confondre la poésie avec le vers, la liqueur avec le vase..."⁵ et réduisit le poète à n'être qu'un "assembleur de mètres et de rimes" au lieu d'achever "la création en la contemplant, en l'animant et en l'exprimant".⁶

1. C. F. L., Ent. 16, p. 259. La satire, "c'est la mauvaise humeur de l'esprit chez les hommes qui, comme Boileau ou Horace, ne font que la satire des œuvres; c'est la mauvaise humeur de la vertu chez les hommes qui, comme Juvénal, font la satire des mœurs". (*Ibid.*) — Comme l'âme de Lamartine est noble et tendre, "la satire ne figure pas au nombre de genres littéraires très étendus où Lamartine a versé son inspiration". (Ch. de Pomairols, *Lamartine : Etude de morale et d'esthétique*, Paris, Hach., 1889, p. 162).

2. *Ibid.*

3. C. F. L., Ent. 4, p. 263.

4. *Les Confidences*, (1849) Livre XII, 13, p. 415 — "Changer la parole en musique, ce n'est pas la perfectionner, c'est la matérialiser". *Ibid.*

5. C. F. L., Ent. 4, p. 266.

6. *Ibid.*, p. 267. Il fait ici allusion à Pascal qui trouvait le poète "aussi méprisable qu'un joueur de boule". — Si Lamartine s'est plié aux exigences du vers, c'était uniquement, dit-il, "par imitation et par habitude". (*Ibid.* p. 263).

et l'adoration sont les principales émotions. C'est le genre de poésie qui séduit et passionne Lamartine et qui a soulevé tant de critiques contre lui.¹

La poésie épique : "Qu'est-ce que l'épopée ? C'est l'histoire imaginaire, l'histoire altérée par les fables, l'histoire encadrée dans la poésie..."² Les récits doivent être chantés avec une riche imagination et sur un mode sérieux.

La poésie dramatique : Lamartine réfute l'opinion d'Aristote qui déclare la tragédie supérieure au poème épique. — Ce qui fait la supériorité de l'épopée aux yeux de Lamartine, c'est qu'elle "est la nature entière, [tandis que] la tragédie n'en est qu'une partie".³ — D'ailleurs, il trouve que les poètes dramatiques s'adressent à "deux facultés inférieures de l'esprit humain : la curiosité et la passion".⁴

L'opéra : Lamartine "préfère la musique non dramatique à la musique théâtrale".⁵ Il n'aime pas l'opéra car celui-ci exige la "coalition" des arts. Le musicien s'y associe "au poète dramatique pour faire dialoguer, frémir, sangloter, crier, hurler sa musique dans ce qu'on appelle un opéra sur un thème donné par son poète. Il augmente l'effet matériel de son art; mais il l'augmente en altérant sa nature, en abdiquant son indépendance, en mêlant un art à un autre et même à plusieurs autres arts, de manière à en accroître l'effet sur les sens, mais à en diminuer la véritable magie sur l'âme. (p. 425). La poésie est plus divine dans une page d'Homère [...] que dans la vocalisation d'un chanteur ou d'une cantatrice..."⁶

1. Daniélo dénonce chez Lamartine cette poésie langoureuse qui "énerve l'âme en corrompant l'esprit, en lui ôtant sa vigueur, en troublant l'intelligence..." *Mœurs Chrétiennes au Moyen-Age*, T. II, p. 252. Flaubert, toujours injurieux, écrit le 6 avril 1853 : "C'est à lui que nous devons tous les embêtements bleuâtres du lyrisme poitrine..." *Corresp.* III, 158.

2. C. F. L., T. 16 (1863) Ent. 93, XII, p. 171. — Lamartine estime que l'Europe moderne n'aura plus de poème épique parce qu'elle a la Bible. Voir Ent. 8, p. 89.

3. C. F. L., T. 18, Ent. 104, p. 131.

4. C. F. L., (1856) Ent. IV, p. 269. Pourtant, il avait écrit en 1823 : "Le drame veut trop d'art et je ne suis pas assez artiste". *Niles Méditations*, L'apparition de l'ombre de Samuel, — Commentaire).

5. C. F. L., 1858, T. V., Ent. XXX, p. 424.

6. *Ibid.*, p. 425, 426.

parlée [parce que] "les sens et l'oreille de l'homme [sont] plus voluptueusement impressionnés par la cadence, par la symétrie, par la mesure et par la mélodie des sons et des mots que par les sons et les mots inharmoniques, jetés au hasard."¹

Ainsi, "la poésie seule chante pour tous les sens à la fois et pour l'âme."² C'est grâce à cet élément musical que la poésie peut exprimer l'inexprimable, l'infini : "ce qu'on ne peut pas dire, on le chante."³

Même si les qualités de la poésie passent dans la prose, les vers restent "nécessaires à la vraie poésie". Ce n'est pas pour le sens ou l'idée, car "les plus belles pages de Chateaubriand, dit Lamartine, contiennent autant et plus de sens que les plus belles pages de vers; [les vers] n'en disent pas plus, mais ils le disent mieux."⁴ Voilà le mystère dans leur beauté.

Genres de poésie : Lamartine n'a parlé que de quelques genres de poésie; il les a classés d'après leur degré de spiritualité ou d'intellectualité dans l'œuvre,⁵ seul critère pour lui.

La poésie lyrique : Elle est plus spiritualiste que les autres "parce qu'elle s'adresse exclusivement à la plus haute des facultés humaines : l'enthousiasme".⁶

Pour que l'enthousiasme, le chant se manifestent, il leur faut une émotion inspiratrice qu'il appelle "le battant de l'âme".⁷ L'amour

1. C. F. L., T. V, p. 42.

2. C. F. L., T. I, Ent. IV, p. 243.

3. C. F. L., T. II, Ent. VII, p. 49.

4. C. F. L. T. 28, Ent. 165, LXX, p. 166, 167. Lamartine ne veut pas confondre la prose et la poésie. Le 17 juin 1836, il écrit à Saint-Priest : "Je me repose quelques jours pour mettre un intervalle entre la stupide prose et les vers divins (je ne parle pas des miens!) ..." (cité par M. Guillemin, thèse, p. 91, n. 1).

5. C'est sur ces mêmes notions que Lamartine se base pour classer les poètes. Cf. C. F. L., Ent. IV, p. 268.

6. *Ibid.* — Dans la poésie lyrique, l'âme chante "ce que la simple parole parlée ou écrite lui semble insuffisante à révéler". T. V, Ent. 27, p. 164—65.

7. C. F. L., T. V, Ent. 27, p. 166.

ciel et tout ce qui dépasse, dans l'impression des choses terrestres, l'humanité".¹ Tandis que la prose, langage de la raison, parle "des choses humaines, [de] la terre et tout ce qui s'y rapporte."² Donc, la poésie, "langue de l'immortalité et de l'absolu,..." ne doit pas se mêler de la politique [qui est] relative, "passagère et locale."³

Cette distinction, personne ne l'a imposée, sinon l'instinct,⁴ et elle accorde à la poésie des qualités de force, de concision et d'harmonie.

Supériorité de la Poésie: Cette "transcendance du langage [...] est l'explosion de la phrase éclatant comme le canon sous la charge qu'une main rigoureuse a introduite et bourrée dans le tube de bronze"⁵.

Le vers français est aussi "la dernière expression de la condensation, [...] de l'énergie dans la parole. [...] C'est la concentration de la pensée ou du sentiment dans peu de mots; [...] c'est l'idée, le sentiment, l'image, le son, la brièveté fondus ensemble d'un seul jet au feu de l'inspiration."⁶

Le rythme et l'harmonie font de la poésie "la transcendance du langage, [...] de la vibration, de l'image, de la grâce..."⁷ La poésie c'est "la parole chantée"⁸. Elle est "plus belle que la parole simplement

1. C. F. L., Ent. IV, p. 243-245. cf. T. 28, Ent. 167, I, p. 274 et suiv.

2. *Ibid.* En d'autres termes, "le verbe familier s'est fait prose; le verbe transcendant s'est incarné dans les vers. L'un a discouru, l'autre a chanté. La poésie est la divinité du langage". (p. 245) En 1869, il dira: "la poésie est la noblesse du verbe". Ent. 167, I, p. 274.

3. C. F. L. Ent. 57, p. 212: "Le vers se rabaisse en descendant du ciel ou du cœur aux mètres fugitives du moment".

cf. *Des Destinées de la Poésie, dans la France Littéraire*, sept. 1834 p. 307.

4. C. F. L., Ent. IV, p. 245. — l'instinct, "cette révélation sourde, mais impérieuse et pour ainsi dire fatale, de la nature dans notre être et dans tous les êtres".

5. C. F. L., T. 26, Ent. 152 (1866) p. 108 — "C'est, ajoute-t-il, la conception et l'enfantement de l'âme en un seul acte; c'est le délire raisonné surexcitant au dernier degré les facultés expressives de l'homme, mais c'est le délire se connaissant, se possédant [...] comme le coursier emporté qui tiendrait lui-même son propre frein".

6. C. F. L., T. 26 Ent. 152 p. 108 — "C'est, ajoute-t-il, l'algèbre sans chiffres, qui abrège tout, qui dit tout, qui peint tout d'un seul trait."

7. C. F. L., T. 26, Ent. 152, p. 108.

8. C. F. L., T. V. (1858), Ent. XXV, p. 42.

La poésie doit devenir "populaire"¹ et "suivre la pente des institutions et de la presse"². On voit l'enthousiasme du nouveau député³. Lamartine tiendra toujours à la destinée philosophique de la poésie. En 1856, il écrira : "Toute poésie qui ne se résume pas en philosophie n'est qu'un hochet."⁴

Poésie et Prose : Ce sont deux langues qui diffèrent par leur nature même et de cette différence s'établit une distinction entre les thèmes que traite chaque langue.

"Entre le vers et la prose, il y a la même différence qu'entre le marbre statuaire ou le bronze et la terre dont l'artiste construit sa statue. La forme est la même, mais la durée ou l'immortalité sont différentes..."

"Mais le vers est de bronze et la prose est d'argile."⁵ Comme les éléments de durée sont "plus réunis dans les vers que dans la prose", il est normal que la poésie chante "les choses divines, [...] le

1. Stendhal, dans son manifeste *Racine et Shakespeare* (1822) reprenant une idée chère à Mme de Staël, affirmait que la littérature devait être l'expression de la société et qu'ainsi, l'art du XIX^e siècle ne pouvait puiser ni dans le classicisme ni dans l'antiquité.

2. *Des Destinées de la Poésie*. Cette brochure parut en 1834 chez Gosselin, in 8°, 75 p. puis dans la *R. D. M.* du 5 mars 1834 p. 682-694 et dans la *France littéraire* de sept. 1834, p. 298—314. Elle a été insérée ensuite comme seconde Préf. aux *Prem. Méditations* à partir de l'éd. de 1849. Puis, Lamartine l'inséra entièrement ou en partie dans le *V. en O.* et comme introd. à *Jocelyn*.

3. Lamartine était déjà député lorsqu'il a écrit cette brochure et on constate qu'il ne juge la destinée de la poésie que d'après ses propres aspirations. Cette confusion est fréquente chez les poètes lorsqu'ils se font théoriciens. Voir Citoleux, *La poésie philosophique au XIX^e siècle*, p. 32.

4. *C. F. L. T.* II, Ent. 12 p. 481. Ailleurs, il écrit "La métaphysique et la poésie sont deux sœurs ou plutôt ne sont qu'une ..." cité par Citoleux *op. cit.* p. 37.

En 1841, Daniélo (*Le Chroniqueur de la Jeunesse* II, 249) non sans enthousiasme, félicite Lamartine de prêcher cette destinée qui permettra à la poésie d'être forte et grande au lieu de la réduire aux plaintes, aux gémissements, à la mollesse. Mais si Lamartine prêche bien, il cède, malgré lui, aux épanchements de son cœur qui se traduisent souvent en langueurs harmonieuses.

5. *C. F. L. T.* 28, Ent. 165, LXX, p. 167—168 — cf. T. X, Ent. 57 : "La poésie [est] la langue de l'immortalité et la prose la langue du temps" (p. 212—213). cf. "*Des Destinées de la Poésie* : la poésie est "une langue moins fragile que la langue vulgaire". (dans Préf. de *Jocelyn*, éd. 1882, p. 31).

Vérité et beauté aussi : beauté dans l'expression, dans la pensée, dans le sentiment et dans l'imagination.¹ Ainsi, il exclut en même temps la mythologie et toute tradition poétique.²

Evolution de sa conception de la poésie : A trente ans, en 1820, la poésie était pour lui amour, prière, chant d'ivresse. En 1832, il en conçoit la puissance :³

"Langue immortelle [...] que l'homme n'use pas." (Epître à W. Scott).

Il a commencé par le lyrisme, puis, dans l'Avertissement de *Jocelyn*, il dit que "la poésie redevient sacrée par la vérité, [...] religieuse par la raison, et populaire par la philosophie."⁴

C'est le Voyage en Orient⁵ qui a élargi son horizon. En 1834, il déclare que la poésie de l'avenir ne sera plus ni lyrique, ni épique, ni dramatique⁶ ; elle sera "philosophique, rationnelle, politique, sociale,"⁷.

1. C. F. L.; Ent. 4, p. 248. — Le "vers, cette transcendance de l'expression, ce verbe du beau..."

2. "Je suis le premier, dit-il avec raison, qui ai fait descendre la poésie du Parnasse et qui ai donné à ce qu'on nommait la muse, au lieu d'une lyre à sept cordes de convention, les fibres mêmes du cœur de l'homme ...". (Préf. des *Premières Méditations*, 2 juillet 1849 — éd. Hach., 1876, p. 10).

3. Si la poésie ne fleurit pas à certains moments (vers 1820) c'est à cause du scepticisme et de la sécheresse des cœurs (v. Discours à l'Acad. 1er avril 1830). En 1834, il déclara qu'il n'avait personne, vers 1820, à qui il pouvait faire entendre la poésie de l'âme. Puis la société a changé d'âme et la poésie reste toujours "l'ange gardien de l'humanité". (*Destinées de la Poésie*, dans la *France Littéraire* P. 305, 313).

4. Avertissement, *Jocelyn* 15 janv. 1836 — éd. Hach., F., 1882 p. 38.

5. Dans le *V. en O.*, — I, 481, 482. — Lamartine assiste à une scène où il entend de la poésie pastorale, de la poésie élégiaque, de la poésie sacrée et lyrique — et lui, il médite et écrit de la poésie philosophique.

6. Lamartine ne veut pas faire de la poésie dramatique pour une autre raison encore : "Le drame veut trop d'art et je ne suis pas assez artiste". *Nouvelles Méditations* 1823 — cité par Schérer (Ed.), *Etudes sur La Littérature Contemporaine* T. V. p. 215.

7. *Des Destinées de la Poésie* (p. 25 dans Introd. à *Jocelyn*, éd. Hach., F. J., 1882).

On voit que Lamartine se montre un peu trop exigeant, d'autant plus exigeant qu'il entend souvent par poésie, "l'expression de l'idéal".¹ Or, le beau idéal, précise-t-il d'après Cicéron, c'est l'amour enthousiaste, la prière, la miséricorde, la charité du genre humain. Voilà le thème des poètes."

Quant au but primordial du poète, c'est de toucher le cœur. Le poète "écrit avec des larmes, dit Lamartine; son chef-d'œuvre est d'en faire couler."²

Pour la mise en œuvre de ces qualités, il faut une si grande force, une tension d'esprit si prodigieuse que la création poétique en arrive à être presque exclusivement réservée aux hommes. Le poème, comme le discours, est une œuvre virile. "C'est le mystère de la langue plus que celui de la nature."³

Conception de la poésie: Lamartine a de la poésie une conception qui s'oppose nettement à celle de certains écrivains de son époque. Tandis que Chateaubriand prétend que la poésie est mensonge⁴, Lamartine soutient que "la poésie [...] est le resplendissement de la vérité"⁵; la vérité, en poésie aussi bien qu'en style, exige d'après lui l'exclusion de l'art et l'épanouissement de la spontanéité: "toute poésie spontanée, affirme-t-il, n'est point un art, mais [...] l'exubérance des forces de la nature".

Si la poésie n'est pas un art, elle n'en est pas moins "l'art des arts [car] la poésie seule, chante pour tous les sens à la fois, et pour l'âme, [...] centre divin et immortel de tous les sens."⁶

1. C. F. L., T. X, Ent. 57, XXVIII, p. 213.

2. C. F. L., T. V, Ent. 25, p. 44. Les jeunes gens fidèles au *Conservateur Littéraire* (1820) et à la *Muse Française*, (1823) affirmaient que la poésie devait être l'expression de l'âme. Voir Canat *La Littérature française au XIX^e siècle* T. 1, p. 40.

3. C. F. L., T. 26 (1868), Ent. 152, p. 107 (cf. p. 108, 109).

4. "Là, il n'y a point de poésie, dit Chateaubriand, où il n'y a point de menterie". (*Genie du Christianisme*, II, 1, 5 & III, III, 5). Cf. Marmontel au Mot *Poète*: "La tâche de l'orateur est de persuader la vérité, celle du poète, le mensonge connu pour tel". — cité par M. Bruneau, T. XII, p. 23.

5. C. F. L. T. 18, Ent. 104, VI, p. 120. Ainsi, réfute-t-il la définition d'Aristote qui prétend que "la poésie est un art d'imitation". *Ibid.*, p. 119.

6. C. F. L. Ent. 4, p. 248.

On constate donc que les qualités qu'il exige d'un poète sont plutôt innées. Telle est, d'ailleurs, sa conception du génie en général. "Le génie aussi est instinct, et non logique et labeur. Plus on réfléchit, plus on reconnaît que l'homme ne possède rien de grand et de beau qui lui appartienne, qui vienne de sa force ou de sa volonté; mais que tout ce qu'il y a de souverainement beau vient immédiatement de la nature et de Dieu."¹ Puissance de sensibilité, d'imagination, de raison, délicatesse du sens musical; à cela s'ajoute le goût de la solitude. Lamartine estime que le véritable poète doit se séquestrer complètement lui-même de toutes les occupations de la vie courante et s'enfermer "dans la solitude de son cœur, de la nature et de ses livres, comme le prêtre dans son sanctuaire".²

En outre, le poète doit avoir l'âme "naïve, comme celle des enfants, tendre et "compatissante" comme celle des femmes, ferme et "impassible" comme celle des juges et des vieillards."³

Le don indispensable à toute production poétique est l'inspiration. L'inspiration "est à la langue ce que l'explosion est à la pensée, c'est-à-dire la force et la soudaineté intérieure du sentiment qui le fait jaillir en feu et en flammes dans une harmonie divine. Ce don [...] est un mystère . . . " ⁴

Un poète doué de ces diverses qualités, doit encore faire preuve d'autres compétences indispensables à la création poétique (et c'est la part qu'on peut acquérir).

D'après Lamartine, il faut que le poète "soit un suprême philosophe, car la sagesse est l'âme et la base de ses chants". Il doit être législateur, guerrier, historien, voyageur — et encore éloquent et pieux. Il doit, d'ailleurs "connaître la nature animée et inanimée, la géographie, l'astronomie, la navigation, l'agriculture, l'histoire, les arts, les métiers..."⁵

1. *Voyage en Orient*, I, 56.

2. *C. F. L.*, Ent. 23, p. 366.

3. *C. F. L.*, T. V, Ent. 25, p. 44.

4. *C. F. L.*, T. 28 (1869) Ent. 165, LXV, p. 144. Il démontre que Chateaubriand n'a pas reçu le don des vers.

5. *C. F. L.*, Ent. 25, p. 43. T. V.

N'étant satisfait par aucune définition, Lamartine se sert pour définir la poésie, tantôt d'une périphrase, tantôt d'une ou plusieurs phrases juxtaposées qui indiquent ce qui le frappe le plus en elle¹ : harmonie et rythme.

La création poétique : Le mot *poésie*, pour Lamartine "veut dire *création*"² et cette création poétique, d'après lui, exige la réunion de six éléments.

La *mémoire* est le premier de ces éléments "parce qu'elle retrace les choses passées et disparues à notre âme".

L'*imagination* vivifie et colore ces choses dans le souvenir. Grâce au *sentiment*, les impressions abondent chez l'homme.

Le *jugement* crée l'ordre, la proportion, l'harmonie qui coordonne les souvenirs.

Le 5e élément, c'est le don d'exprimer, de donner "aux paroles la couleur, l'impression, le mouvement, la palpitation, la vie...". Il faut pour cela "que les langues soient déjà très riches, très fortes"... et que le poète soit "une *gamme* humaine aussi étendue que la nature..." (C.F.L., TV, p. 40, 41). Les notes de cette gamme doivent être très sonores et très vibrantes en lui.

Le chant étant une condition de la langue poétique, il faut que le poète ait le *sentiment musical*.³

1. Dans le *V. en O.*, il la désigne comme "la langue énergique et harmonieuse des images" I, 34 — cf. I, 336. Dans l'Avertissement de *Jocelyn* (janv. 1836) : "cette langue accentuée du vers qui donne du son et de la couleur à l'idée". — Dans le C. F. L. : "La poésie! ce chant de l'âme qui exhale ce qui nous semble trop divin en nous..." Ent. I, p. 63 (1856). — Et en 1864 "La nature chantée voilà toute la poésie" C. F. L. T. 18, Ent. 104, VI, p. 120. Mais, lorsqu'il en donne une définition, il ne sait dire que ce qu'elle n'est pas. (cf. C. F. L., Ent. IV, p. 241, 242).

2. C. F. L., T. V, Ent. 25, p. 39.

Cf. La Nouvelle Préface de *Jocelyn* : Saint-Point, 24 sept. 1840 : "Ecrire, c'est chercher à créer; quand l'imagination est devenue image, la pensée est devenue réalité; on a créé, et on se repose". (éd. Hach., F. Jouvet, p. 43).

3. A propos de "la Musique de Mozart", Lamartine parle des "concerts innotés des éléments" de la nature, et dit qu' "il est accordé à l'homme doué du sens musical d'y assister quelquefois". C. F. L., 1858, T. V., Ent. 29 p. 286, 287.

Un autre élément de beauté dans un paysage, c'est la vue de ce qui repose, rafraîchit et désaltère les sens. [...] Les eaux¹ donnent [...] partout au paysage où elles abondent la lumière [...] le mouvement [...] le bruit qui semble converser avec l'homme [...] dans la solitude et dans le silence." (p. 175).

Un coin abrité du monde, la verdure qui offre une atmosphère de repos, toutes ces félicités cachées rendent le paysage plus beau qu'un autre à notre cœur.

Les souvenirs², ainsi que les ruines, constituent la condition historique de beauté dans un paysage. Le paysage riche de souvenirs est "le linceul d'un monde enseveli"³ avec ses races et ses civilisations.

Tels sont les genres de paysages qui trouveront, durant le voyage en Orient, un écho dans l'âme de Lamartine. Il s'attachera presque uniquement, dans sa description, à peindre ses éléments de beauté. Et dans l'expression de ces "éléments", émotion, pensée, imagination⁴ sont si étroitement unies que le beau nous paraît toujours émaner de sa propre âme.

B. — JUGEMENTS LITTÉRAIRES.

1. La poésie.

Définition de la poésie : Pour Lamartine, la poésie est le "mystère du langage". Elle "n'est ni le rythme, ni la rime, ni le chant, ni l'image, ni la couleur, ni la figure ou la métaphore dans le style; elle n'est même pas le vers; elle est tout cela dans la forme bien qu'elle soit aussi tout entière sans forme; mais elle est autre chose encore que tout cela : elle est la poésie."⁵

1. "La mer, écrit Lamartine en 1832, est aux scènes de la nature, ce que l'oeil est à un beau visage". *Voyage en Orient*, I, 37.

2. Cf. Chateaubriand : "Un site ne vaut que par les souvenirs, écrit-il à Mme de Staël le 1er sept. 1805, plus les souvenirs sont poignants, plus le site est beau".

"L'illusion des noms est une chose prodigieuse". (*L'itinéraire*, p. 398).

3. *Nouveau Voyage en Orient*, p. 177.

4. Pour le rôle de l'imagination chez V. Hugo, voir Mabilleau, p. 31; Roberson, p. 428-et Barat, p. 269.

5. C. F. L., Ent. IV, p. 241, 242.

moins d'éléments de beauté réelle que ce site rassemble sous nos regards, pour les délices de notre imagination et ensuite pour l'analyse raisonnée de notre jugement".¹

Les éléments d'un Beau Paysage: "Qu'est-ce donc qui est beau en soi pour notre imagination dans la nature?" se demande Lamartine. En premier lieu, il place "la lumière à la faveur de laquelle, dit-il, on voit tout, qui colore tout, qui peint tout, qui noie tout dans une vapeur transparente".² "Un beau ciel est donc un des éléments principaux de la beauté d'un paysage."³

Pour l'imagination de l'homme, "une beauté instinctive, naturelle involontaire" réside dans "la grandeur, cette "image de l'infini, son type suprême et éternel".⁴

"Ce sont ces anéantissements des sens de l'homme et de son esprit devant la masse ou l'étendue de l'horizon, [...] qui lui donnent le plus le sentiment de la suprême beauté, c'est-à-dire de la main du Créateur."⁵

Cette grandeur, l'homme la retrouve dans l'aspect de "la mer, ce miroir de l'infini rendu visible, et qui contient le plus de ce sentiment du Dieu sans mesure".

Après la mer, "ce sont les montagnes,⁶ s'élançant à perte de vue dans l'éther [...] qui portent le regard et la pensée... jusqu'au mystère des mystères, le contact du créé et de l'incrée".⁷

1. *Nouveau V. en O.*, p. 172.

2. *Ibid.*, p. 173 (Lamartine énumère ces éléments d'après le paysage qu'il avait à ce moment-là sous les yeux : la vallée de Tyra en Turquie).

3. *Ibid.*, p. 174.

4. *Nouveau V. en O.*, p. 174. Lamartine ajoute : "Pour qu'un paysage contienne le plus de cet infini dans son cadre, il faut donc qu'il soit vaste et pour ainsi dire disproportionné à la petitesse de l'homme, qu'il l'écrase par son immensité".

5. *Nouveau Voyage en Orient*, p. 174.

6. Cf. Chateaubriand qui n'aimait pas les montagnes; il trouve qu'elles obstruent la plus grande partie du ciel "... on y manque d'air et d'espace [car] il n'y a pas assez d'air autour de leurs cimes" (*Voyage au Mont Blanc*, T. VI, p. 344, 346, — cité par A. Poirier, *Les Idées artistiques de Chateaubriand*, thèse, 1930, p. 37).

7. *Ibid.*

L'antiquité le savait : La Grèce, qui avait tout inventé, n'avait pas inventé ces associations contre nature. Chaque art y était d'autant plus complet qu'il était plus isolé et plus lui-même." (p. 427).

2. LES ELEMENTS D'UN BEAU PAYSAGE.

Définition et rôle de l'imagination : "L'imagination,¹ dit Lamartine, est une des grandes facultés morales dont l'homme est doué"; elle constitue presque "la moitié intellectuelle" de l'homme.

Son rôle est précieux pour le poète. C'est elle qui peint à l'homme "intérieurement ou immédiatement ce qu'il voit avec ses yeux, ou dans le passé, ce qu'il a vu avec sa mémoire, ou dans l'avenir, ce qu'il voit avec sa prévision et l'espérance".² Elle est chargée "de faire, pour ainsi dire, à notre raison ou à notre jugement, le rapport fidèle des impressions de plaisir ou de peine que lui donne ce monde extérieur". Pour la réalisation de cette opération, il faut qu'il y ait "primordialement, instinctivement et logiquement"... des sympathies et des antipathies entre le paysage et l'imagination... "En un mot, il faut qu'il y ait dans l'imagination de l'homme un type très confus, mais très infailible de la laideur ou de la beauté dans les choses et dans les lieux."³

L'impression ou le jugement⁴ que tel ou tel paysage est beau ou laid "n'est pas une vaine fantaisie, une illusion que nous nous faisons à nous-mêmes en qualité de poète, d'artiste, de voyageur; c'est l'expression réellement ressentie de la beauté de ce coin du globe. [...] Le plus ou moins d'intensité de cette impression [correspond exactement au] plus ou

1. Dans le *Nouveau Voyage en Orient*, (1852) p. 169—177, à l'occasion d'une conversation avec Chambord, un compagnon de voyage, Lamartine nous livre des idées d'un grand intérêt sur l'imagination, sur les éléments qui constituent, d'après lui, un beau paysage.

2. *Nouveau V. en O.*, p. 170—171. Déjà, le 2 juillet 1849, il avait écrit : "L'imagination, c'est-à-dire, la mémoire qui revoit et qui repeint en nous". (*Préf. des Prem. Méditations*, éd. Hach., 1876, p. 2).

3. *Ibid.*, p. 171. Plus loin, il ajoute : "il y a en nous un sentiment inné de la beauté des lieux et des choses." (p. 173).

4. Lamartine lui-même établit une nuance entre ces deux termes : "les jugements du premier coup sont des impressions et non des jugements." C. F. L., 1863, T. XX, Ent. 119, p. 243.

La séparation des arts : "Chaque art a son langage"¹ avec lequel il parle à la pensée de l'homme et à son âme. De tous les arts, Lamartine préfère la musique car c'est l'art qui "se rapproche le plus de la parole". Phidias et Raphaël sont "deux grands littérateurs de la pierre ou de la toile qui ont parlé aux siècles par la main au lieu de parler par les lèvres."²

Mais, il se proclame catégoriquement pour la séparation des arts. "Ce n'est que pour le vulgaire, dit-il, qu'un art se popularise en se mésalliant. Que penseriez-vous de la sculpture qui emprunterait les couleurs de la peinture pour rendre les divines formes de Phidias plus semblables aux figures coloriées devant lesquelles s'extasie l'ignorante multitude de nos places publiques ? [...] Vous penseriez que ces deux arts sortent des conditions propres que la nature leur a assignées, pour produire plus d'effets peut-être ; mais quels effets ! des effets grossiers, sensuels, des enthousiasmes de populace, au lieu des extases de véritables amateurs d'élite. Or, en fait d'art, la sensation est "dans la foule, mais le jugement est dans l'élite."³

Lamartine reproche, ainsi, à l'opéra⁴ de faire appel à un "groupe d'arts confondus sur la scène, afin de produire sur la multitude un prestige souverain à l'aide de tous ces prestiges réunis." Mais, poursuit-il, "quelle que soit la force irrésistible de cette impression des arts coalisés sur notre nature, [...] nous ne pouvons nous empêcher de regretter pour chacun de ces arts en particulier cette coalition, ou plutôt cette promiscuité qui altère chacun dans son essence [...] — la peinture est plus belle sur un tableau isolé de Raphaël, dans la solitude d'une galerie du Vatican, que sur une toile de décoration d'opéra".⁵

S'appuyant sur l'autorité des Anciens, il déclare qu'"il y a de l'adultère entre un art et un autre art : leur vraie nature leur interdit certaines unions, sous peine de se diminuer en croyant se grandir,

1. C. F. L., 1858, T. V, Ent. XXIX, p. 281.

2. *Ibid.*, p. 282. cf. le *Voyage en Orient* I : 58. Il vénère les "nations poètes [...] qui ont remué toutes les grandes et pesantes idées de l'esprit humain, pour en construire des sagesse, [...] des arts, des systèmes, [...] des obélisques, des pyramides [...], voix muette avec laquelle elles parleront à jamais aux âmes grandes et généreuses".

3. C. F. L. 1858, T. V, Ent. XXX, p. 424.

4. Voir p. 75 de ce travail.

5. C. F. L., T. V, p. 425, 426.

Lamartine déclare enfin que "le plus grand artiste, en tout genre, n'est donc pas celui qui manie, avec le plus d'habileté technique, la phrase.¹ le son, le pinceau, le marbre, mais celui qui exprime le plus de cette essence divine, LE BEAU, dans ses ouvrages".²

Il précise ainsi sa théorie : "Notre théorie à nous, c'est *l'art pour le beau*"³. C'était la théorie des Anciens. "C'était la théorie d'Homère, la théorie de Platon, la théorie de Virgile. [...] Telle était aussi la pensée de Goethe : c'était l'idolâtrie du beau. Elever l'homme au beau, c'était selon lui, élever l'homme à la vertu."⁴

Par cette attitude, Lamartine se montre essentiellement classique et repousse catégoriquement le réalisme des romantiques. Mais, si la théorie de "l'Art pour l'art" entraîne la prédominance abusive de la forme, recherchée pour elle-même, et dépouillée, pour ainsi dire, l'œuvre littéraire de toute idée, elle n'est pas dénuée de certains intérêts. Elle "a restauré le sens de la beauté dans une époque troublée par le mysticisme de l'art social et par les platitudes du réalisme. [Elle] a réagi contre la banalité odieuse de la littérature personnelle, caricature du romantisme, et [elle] a préparé cette magnifique renaissance de la poésie et du roman qui va triompher sous le second Empire."⁵

— A cette objection, Gautier répond par ce dialogue : "A quoi cela sert-il ? — Cela sert à être beau. N'est-ce pas assez ? Comme les fleurs, comme les parfums." (*Préf. d'Albertus*, oct. 1832, T. I, p. 82, 83, cité par M. Brunet T. XII, p. 259, n. 4).

C'est par réaction contre le romantisme lyrique que les partisans de cette théorie exaltent la forme et sa prédominance. Leur argument préféré s'inspire de la sculpture grecque. Un marbre vaut par la beauté des lignes, même s'il n'exprime rien. Leconte de Lisle et Flaubert reprendront cette théorie et chercheront à réaliser, par des mots, la beauté de l'œuvre littéraire. (v. Canat, *La Littérature française au XIX^e Siècle*, T. I, p. 155).

1 Cf. Lamennais : "... rechercher la forme pour la forme même, ou en d'autres termes, réduire l'Art à l'un de ses éléments, la forme pure, ce n'est pas le mutiler, c'est le détruire radicalement." (*Esquisses d'une Philosophie*, p. 373-376).

2 C. F. L. Ent. 36, p. 413, 414.

3 C. F. L. T. VII, Ent. 41, XIX p. 379.

4 C. F. L., T. VII, Ent. 41, XIX p. 379 — 383.

5. Canat, *La Littérature française au XIX^e siècle*, Paris, Payot, 1921, in 16, 2 vol. — T. I, p. 159.

"loi du beau dans l'art [...] en cherchant l'expression dans la seule vérité imitative [...] et en inventant ce paradoxe artistique et littéraire qu'ils ont appelé *"l'art pour l'art !"*".¹

Lamartine reproche à cette école de réduire l'art "à un calque servile de la nature², belle ou laide, sans préférence et sans "choix"³. Elle célèbre "la théorie du laid [qui] est la parodie de la nature"⁴; "c'est un sophisme" que de placer "le beau en bas au lieu de le placer en haut"⁵. D'ailleurs, "cette école ment à la morale autant qu'elle ment à l'art. [...] L'art véritable est le *Sursum corda* des sens de l'homme, comme la vertu est le *Sursum corda* de l'esprit et du cœur. [...] Le beau est la vertu dans l'art"⁶.

Lamartine reproche encore à cette théorie de ravalier "l'art en ne lui donnant pour objet que lui-même" et de le réduire à "un jeu d'esprit, un matérialisme de mots"⁷. Il doit être le "divin spiritualisme des pensées, la plus sainte aspiration de l'âme"⁸.

1. C.F.L., Ent. 41, p. 379. La théorie de l'art pour l'art a eu un vif succès entre 1840 et 1850. Parmi ses partisans, on compte : Laprade, Th. de Banville et surtout Gautier, le défenseur le plus convaincu de cette théorie dont il a atteint la perfection dans *Emaux et Camées* (1852). — "Impassibilité, objectivité, soumission à la vérité, tels sont les commandements de l'école de *l'art pour l'art*". Maloré, thèse, p. 198.

2. "Jetons bas ce vieux plâtrage qui masque la façade de l'art! proclame Hugo, il n'y a ni règles, ni modèles, ou plutôt il n'y a d'autres règles que les lois générales de la nature". (V. Hugo, *La Préface de Cromwell*).

3. C. F. L., T. VI, Ent. 36, p. 412. Il ajoute que cette école "trouve autant d'art dans l'imitation d'un crapaud que dans la transfiguration de la beauté humaine en Apollon du Belvédère".

4. C. F. L., Ent. 41, p. 379.

5. C. F. L., Ent. 36, p. 413.

6. *Ibid.* Cf. Lamennais, en 1843: "Le vice, en effet, et le laid se correspondent, s'appellent l'un l'autre par une affinité semblable à celle qui unit le Bien et le Beau". (*Amshaspands et Darvands*, p. 308-309) cité par Le Hir, thèse, p. 8,9.

7. C'est ce que Gautier a fait dans *Emaux et Camées* (1852) où il demandait ses effets uniquement à la forme des vers : "rien pour la pensée, ni pour le cœur, mais des études directes de la réalité" dans une forme très travaillée. Déjà, les disciples de Chénier, amateurs de l'Art pur, ranimaient vers 1830, la querelle entre l'idée et la forme. Rêvant d'une conciliation, l'Artiste écrivait en 1836 : "La forme, c'est le vêtement et la parure des arts dont la moralité est le but. La forme, c'est l'enveloppe de l'art dont la pensée est l'âme. La pensée et la forme, c'est l'art complet, l'art social".

8. C. F. L. T. VII, Ent. 41, XIX, p. 379,380. Cf. Lamennais qui trouve que l'art pour l'art est dénué d'intérêt: "Se figure-t-on un art qui ne soit bon à rien?" (*Esquisse d'une Philosophie*, T. III, 134) cité par Le Hir, thèse p. 4.

Le beau en littérature, c'est de toucher le cœur. "Le grand artiste se dissèque intrépidement lui-même pour peindre, pour sculpter, ou chanter les palpitations les plus douloureuses de ses fibres sans les sentir pendant qu'il les dénoue à tous les yeux."¹ Il ne faut donc pas que le pathétique dégénère en torture ou en grimace. Même dans la douleur, l'artiste doit toujours "conserver la beauté". (*Ibid.* p. 379).

"L'imitation de la nature, écrit-il à Stendhal, le 19 mars 1823, n'est pas le seul but des arts; le beau est avant tout le principe et la fin de toutes les créations de l'esprit".² L'art et le beau³, l'un n'existe pas sans l'autre. "Tout art véritable a pour objet le beau"⁴ qui est "son élément éternel".⁵

Ainsi, Lamartine se manifeste partisan fervent de la théorie antique de l'art qui prône "la loi du beau" et la supériorité de l'art intellectuel par rapport à l'art des sensations.⁶

L'Art pour l'art : Il réfute énergiquement et catégoriquement la loi moderne qui professe "l'art pour l'art", hérésie et sacrilège "que quelques grands artistes de notre époque ont voulu" substituer à la

1. C.F.L. — Ainsi Lamartine trouve que le beau, dans *le Génie du Christianisme* "n'est pas du vrai beau encore [...] parce que cela enivre au lieu de toucher [...] parce que les larmes [qu'il nous fait verser] sont des larmes de nos nerfs et non pas des larmes de nos cœurs." Ent. 23, p. 435. — cf. T. 27, Ent. 161, p. 310. Lamartine s'explique le succès inattendu de ses *Premières Méditations* par le fait qu'il était "devenu plus sensible, plus sérieux et plus vrai. C'est là le véritable art: être touché, oublier tout art pour atteindre le souverain art, la nature." (Préf. des *Premières Méditations*, 2 juillet, 1849 — p. 18) — cf. C. F. L. T. V, Ent. 30, p. 396.

Plus tard, Pellissier reprochera à Lamartine cette conception : "Quand Lamartine dit que l'art véritable est d'être touché, il confond deux choses bien différentes : le véritable artiste est plutôt celui qui, dominant son émotion, l'exprime dans une forme parfaite." (*Le Mouvement Littéraire au XIX^e Siècle*, p. 131). Il nous semble que Pellissier oubliait que Lamartine, dans sa déclaration, exigeait la sincérité de l'écrivain et condamnait l'artifice.

2. v. Robert (Pierre) *Les Poètes du XIX^e Siècle*, p. 110 — Paris, Dupont 1899 in 12, 458 p.

3. Villemain, esprit hardi mais mesuré, exerçant une grande influence sur les romantiques de 1827, fut salué par *le Globe* comme "ami du beau sous quelque forme qu'il se présente", (cité par Canal, *La Littérature Française au XIX^e siècle* 1,50).

4. C. F. L. T. VI, Ent 36, p. 412. — "L'art, c'est la beauté" ... dit Gautier, *R. D. M.* 1^{er} avril 1841, 4^e série, T. II, p. 126.

5. C. F. L. T. X, Ent. 57, p. 190.

6. cf. C. F. L. T. VII, Ent. 41, p. 379.

l'admiration ; elle est plus grande même que le génie ; car elle est le génie désintéressé de soi-même, l'amour pour l'amour..., la charité parfaite transportée du christianisme dans l'art, le beau pour le beau." (C. F. L., T. 13, Ent. 76, XXXVII, p. 228).

Peut-être y aurait-il derrière le choix du beau et du grandiose une idée qui lui tient à cœur : la nature image de son créateur. Ainsi, il ne veut nous faire voir que les paysages dignes de Lui : "il faut faire voir, écrit-il dans le *V. et O.* (I, 518), à l'âme jeune, les grandes et belles scènes de la nature, pour que l'image qu'elle se forme de son auteur soit digne d'elle et de lui ! " D'ailleurs, "cette beauté physique et matérielle se traduit pour elle [l'âme jeune] en sentiment de *beauté morale*" (*ibid.*)

Sainte-Beuve ne manquera pas, dans ses *Poisons*¹ d'attaquer cruellement cette attitude de Lamartine : "Tous ceux qui approchent Lamartine s'accordent à dire que c'est le moins franc, le plus menteur des hommes. [...] Il y a en ce monde le bien et le mal, le vrai et le faux ; le propre de Lamartine est de ne ressentir bien vivement et de ne discerner ni l'un ni l'autre, mais de les confondre dans des flots de vaste éloquence. C'est un élève des Jésuites, il n'a rien de Pascal."

En le traitant ainsi, Sainte-Beuve critique l'écrivain, il oublie l'homme et son âme.

Le beau idéal est le rêve de l'artiste ; celui-ci achève "par l'imagination l'œuvre de Dieu !" ² mais il faut que l'intervention de l'artiste soit délicate et insensible. Ce beau idéal, l'artiste "qui en approche le plus dans l'éloquence ou dans la poésie, est le maître de de la raison, du cœur ou de l'imagination des hommes." ³

Mais, pour atteindre à ce degré, l'artiste doit s'élever au-dessus de la région des sensations, jusqu'à la région de la pure intellectualité ; c'est là que l'homme "cesse, pour ainsi dire, d'être homme pour devenir artiste." ⁴

1. Sainte-Beuve, *Cahiers Intimes Inédits (Mes Poisons)* p. 85 — Sur Lamartine p. 79-89, éd. V. Giraud, Paris, Plon-Nourrit, 1926, in 18, XIX - 239 p.

2. C. F. L. T. VI, Ent. 36, p. 412. — Sainte-Beuve est plus précis : "s'il faut presque toujours que l'art intervienne pour accomplir ce qui n'est que commencé et épars dans la nature [...] il ne faut jamais qu'il lui prête "main-forte", pour ainsi dire." (*Chateaubriand et son groupe littéraire*, I, 209). Pour Gautier, l'art ne doit pas "reproduire la nature, mais l'apparence et la physionomie de la nature. Tout l'art est là". Cité par Sainte-Beuve : *Nouveaux Lundis*, VI, 322.

3. *Ibid.*

4. C. F. L., T. VII, Ent. 41, p. 378.

plutôt un "art de choisir et de cacher"¹, selon la définition du beau idéal par Chateaubriand.

Mais, c'est inconsciemment encore qu'il "choisit" le beau et qu'il "cache" le laid si bien que lorsqu'on lit ses descriptions et ses portraits, on a l'impression qu'il est "bien décidé à marcher de surprise en émerveillement".²

Lamartine nous montre, néanmoins, qu'il a conscience de sa prédilection pour le beau : "Je ne veux voir, dit-il dans le *V. en O.*, I, 119, que ce que Dieu ou l'homme ont fait beau; la beauté présente, réelle, palpable, parlante à l'œil et à l'âme." Ce ton décidé reparait vingt ans plus tard : "nous ne citerons, dit-il, que les belles choses"³— Et les laides! se demande-t-on : "Les mauvaises n'ont pas besoin d'être jetées à l'oubli, elles meurent d'elles-mêmes."

Sainte-Beuve⁴ rapproche cette conception de Lamartine de celle de Wordsworth qui pense que "le poète est sur terre pour revêtir par le langage et par le nombre tout ce que l'âme aime et admire." Mais, ce qui distingue l'idéalisme lamartinien, c'est qu'au lieu d'être un art de raffiner les choses, c'est uniquement une manière de les sentir. Voilà son originalité.

Le beau est étroitement lié à l'admiration et plus particulièrement chez lui; car les jugements et les impressions se fondent tout naturellement dans son esprit. Ainsi, accorde-t-il une place éminente à l'admiration, "la plus sublime des facultés de l'homme" (*C.F.L.*, Ent. II, p. 97). "Il n'y a rien, écrit-il encore plus loin, de plus grand que

1. "Toujours cachant et choisissant, retranchant ou ajoutant (les poètes) se trouvèrent peu à peu dans des formes qui n'étaient plus naturelles, mais qui étaient plus belles que celles de la nature; et les artistes appelèrent ces formes le beau idéal. On peut donc définir le beau idéal : l'art de choisir et de cacher." *Génie du Christianisme*, O. C., XIV, p. 305. — cf. Walker, p. 51.

2. R. Doumic, *Loc. cit.* — cf. la note de Ch. Salzani dans la *Revue de Paris* du 15 oct. 1938, p. 478, 479.

3. *C. F. L.*, Ent. II p. 97.

4. Sainte-Beuve : *Portraits Contemporains*, I, 241. Il ajoute que Lamartine atteint les hauteurs du beau idéal, "d'un seul essor, en vue de tous", tandis que Wordsworth, pour y arriver, "se dérobe par des circuits nombreux, compliqués". — Cf. les mêmes pages dans *La Revue Des Deux Mondes* du 1^{er} mars 1836, p. 624, à propos de Jocelyn.

Mais, "dans ce triste monde", on est parfois obligé de recourir à l'imagination, pour ne "rien voir au grand jour du soleil, à la lumière du présent; [...] l'illusion en toutes choses est un élément,¹ du beau, excepté en amour et en vertu".²

Selon lui, l'imagination est loin d'être du mensonge. Au contraire, "l'imagination de l'homme est plus vraie qu'on ne le pense; elle ne bâtit pas toujours avec des rêves, mais elle procède avec des assimilations instinctives de choses et d'images qui lui donnent des résultats plus sûrs et plus évidents que la science et la logique".³ — Non content de ce que la nature visible lui offre, il se laisse emporter par son "imagination dépassant toujours la réalité".⁴

"Mon imagination, écrit-il ailleurs, qui va toujours trop loin [...] me ménage sans cesse de tristes surprises : elle promet plus que la réalité ne peut tenir".⁵

Dans son culte du beau, y a-t-il une volonté réellement consciente de sa part ? Faguet nous dit que Lamartine "a la faculté de ne point voir le laid, et qu'il vit dans l'illusion éternelle de la beauté".⁶ — Mais, c'est presque malgré lui, c'est le mouvement instinctif de son âme. Il s'élance d'un plein vol et sans effort vers le plus haut degré de l'échelle du beau et "la matière vue de si haut est comme le ciel vu d'en bas : elle se teint d'azur".⁷

On peut se demander aussi si le sentiment du beau chez lui n'est pas au fond une "négation du réel", selon l'expression de Cousin⁸ — ou

1. Dans le manuscrit, Lamartine avait écrit : "un élément indispensable..."

2. *V. en O.* I, 97. — "L'histoire des hommes, ajoute-t-il, a besoin des nuages du passé et des prestiges de la distance, pour attacher et séduire nos pensées." —

3. *V. en O.* I, 382, 383.

4. *Ibid.* I, 476.

5. Cité par R. Doumic : "Carnet du voyage en Italie", dans le *Correspondant* du 25 juillet, 1908, p. 278.

6. Faguet, *XIXe siècle*, p. 84, 85.

7. *Ibid.* p. 86.

8. "L'idéal, écrit Cousin, dans le beau comme en tout, est la négation du réel, et la négation du réel n'est pas une chimère, mais une idée." (*Du Beau réel et du Beau Idéal*, 1818) dans *Fragments Philosophiques*, éd. 1826, p. 348. — cité par M. Matoré : *Art et Artiste*, p. 125.

LAMARTINE : SES IDEES SUR L'ART ET LA LITTERATURE

Par

LOTFY FAM

A. — L'ESTHETIQUE DE LAMARTINE.

1. Le Beau et l'Art

Puissance, mystère, divinité, tout est dans la beauté et elle est partout. "La beauté, dit Lamartine, est la royauté de la nature".¹ Elle est, d'ailleurs, "absolue en elle-même".² Ceux qui prétendent que la beauté est arbitraire, en ont une conception "courte".

Le beau idéal: "Il n'y a [rien] de complètement beau que ce qui est idéal"³ — et "l'idéal n'est que de la vérité à distance".⁴ Le beau, pour Lamartine, est essentiellement lié au vrai. "J'abhorre le mensonge, dit-il, et l'effort en tout, mais surtout en admiration".⁵

1. *Cours Familier de Littérature*, T. 9, Entretien 49, p. 7. — cf. Entretien 16 p. 322. Par la suite, cet ouvrage sera désigné par l'abréviation : C.F.L.

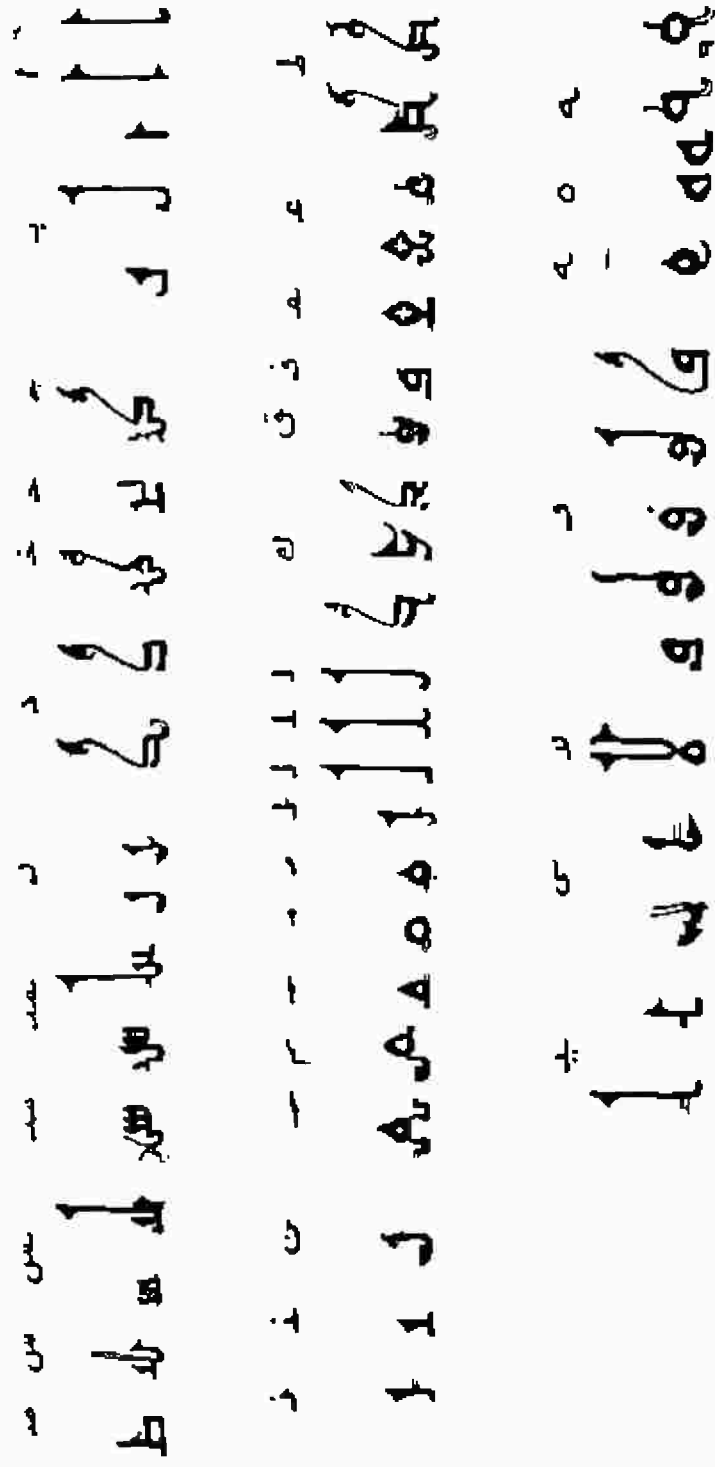
2. C.F.L. Ent. 16, p. 321. La beauté, ajoute Lamartine, "résulte de quelques rapports mystérieux entre la forme et le fond de toutes les choses morales ou matérielles, rapports qui ont été établis par Dieu lui-même".

3. *Voyage en Orient*, I, 97. — Par l'abréviation : V. en O., nous désignons l'édition de 1845.

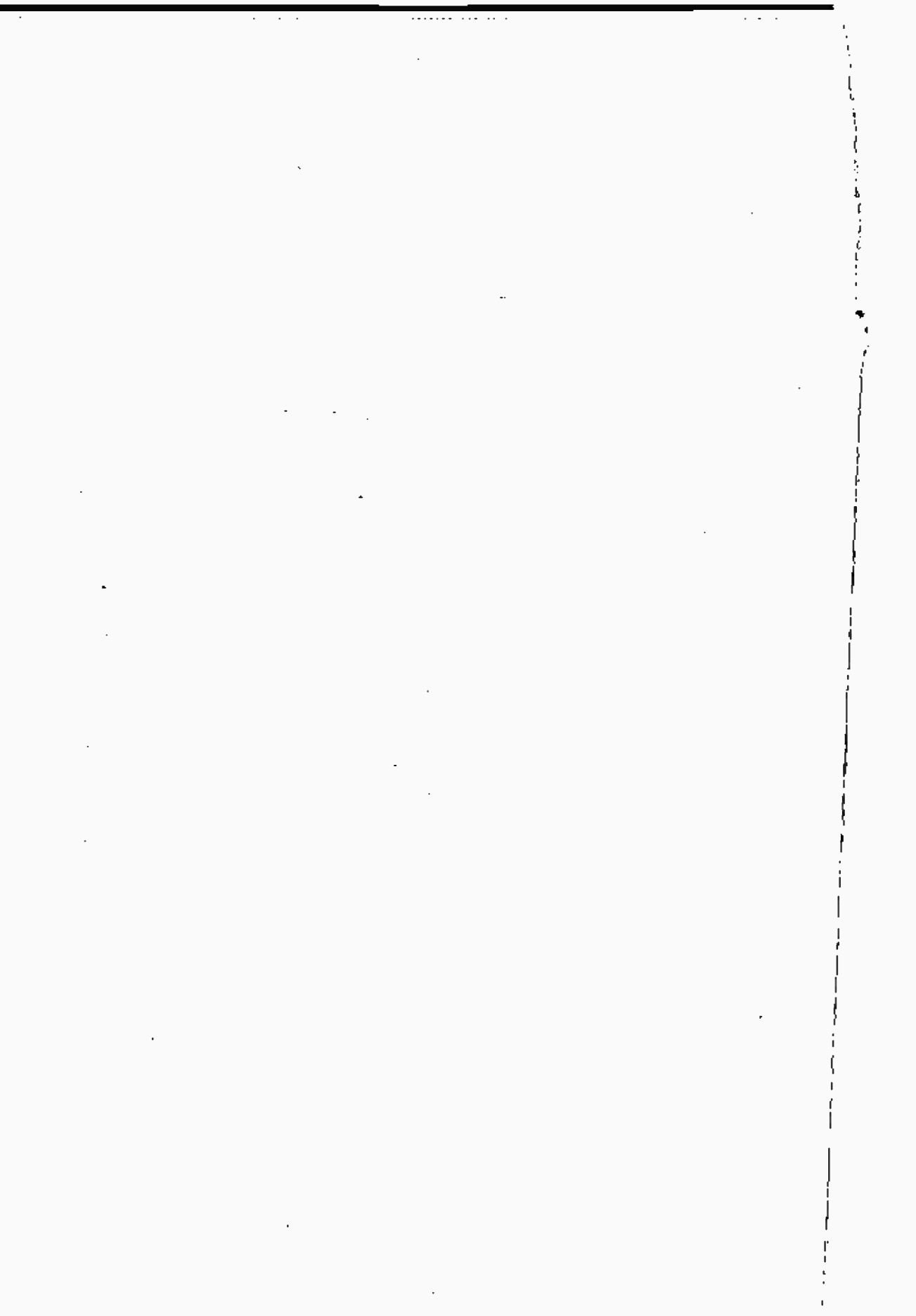
Chateaubriand consacre un chapitre du *Génie du Christianisme* — 1802, T. II, 188-190, à la théorie du beau idéal. Ainsi, Chateaubriand dénonce le désir de tout peindre et estime que le beau idéal est, avant tout, l'art de "choisir" et de "cacher". Voir A. Poirier, *Les Idées artistiques de Chateaubriand*. Thèse, Paris, 1930, p. 35.

4. Cité par Deschanel, *Lamartine*, T. II, p. IV.

5. V. en O. I, 119. — Selon Platon, le beau n'est que "la splendeur du vrai" — cité par Lamennais qui ajoute: "Le Beau et le Vrai étant identiques par leur essence, point de beauté sans vérité..." (T. III, 462-64) Voir Le Hir, Thèse, p. 3, 7. — V. Cousin remania son cours professé en 1836 et publia son ouvrage séduisant "*Du vrai, du beau et du bien*" (1853). Il avait commencé en 1825 une *Traduction de Platon* qu'il acheva en 1840.



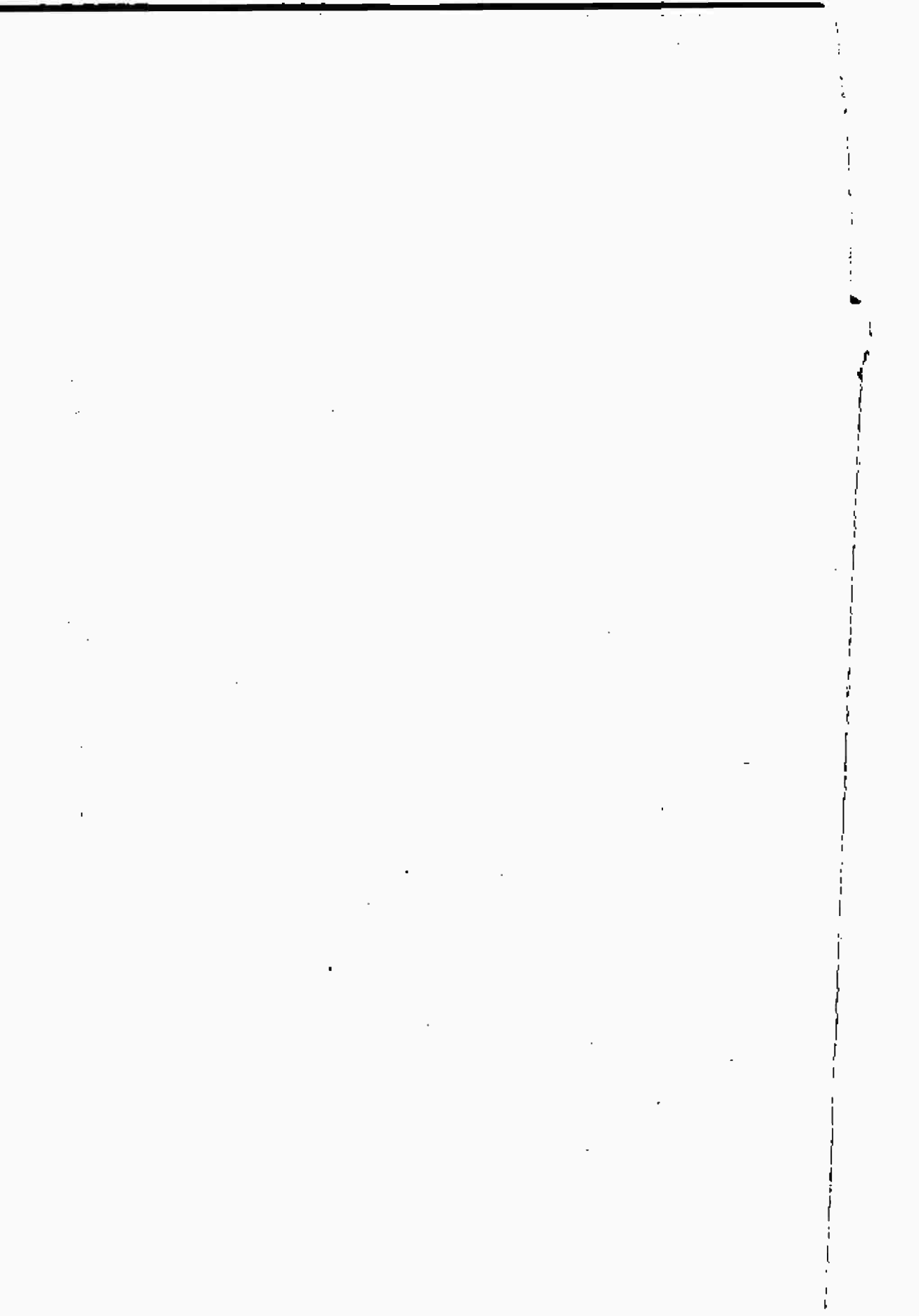
An Alphabet of the inscription on the cotton fabric,
drawn by Mr. Yousof Shukry.





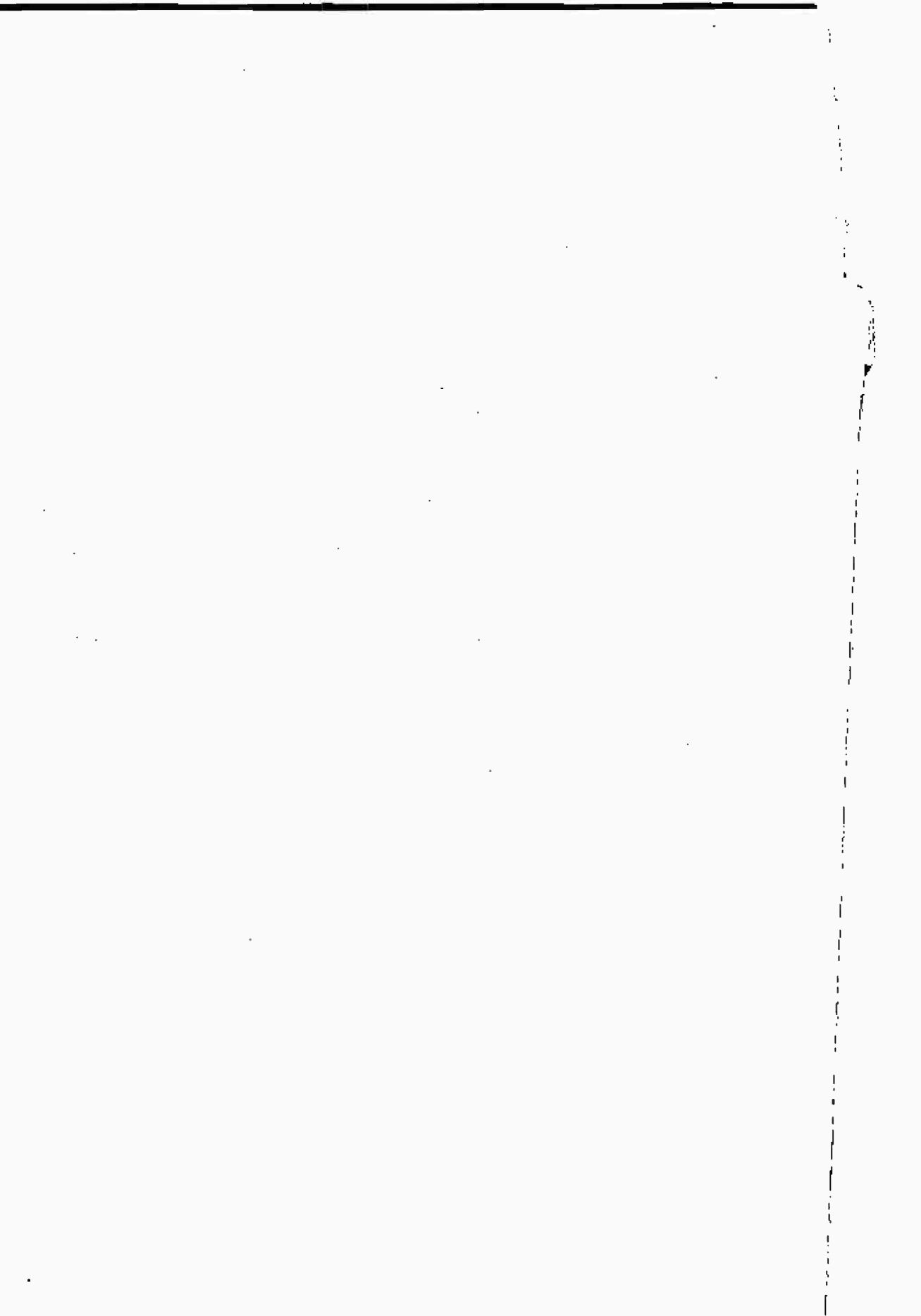
The fourth part of the cotton fabric. The text is :

وَمِنْ آيَاتِهِ الْإِنشَاءُ مِنَ الْمَرْسِيِّينَ ... سِتَّةَ خَمْسٍ أَرْبَعِينَ تُنْقِصُهُ





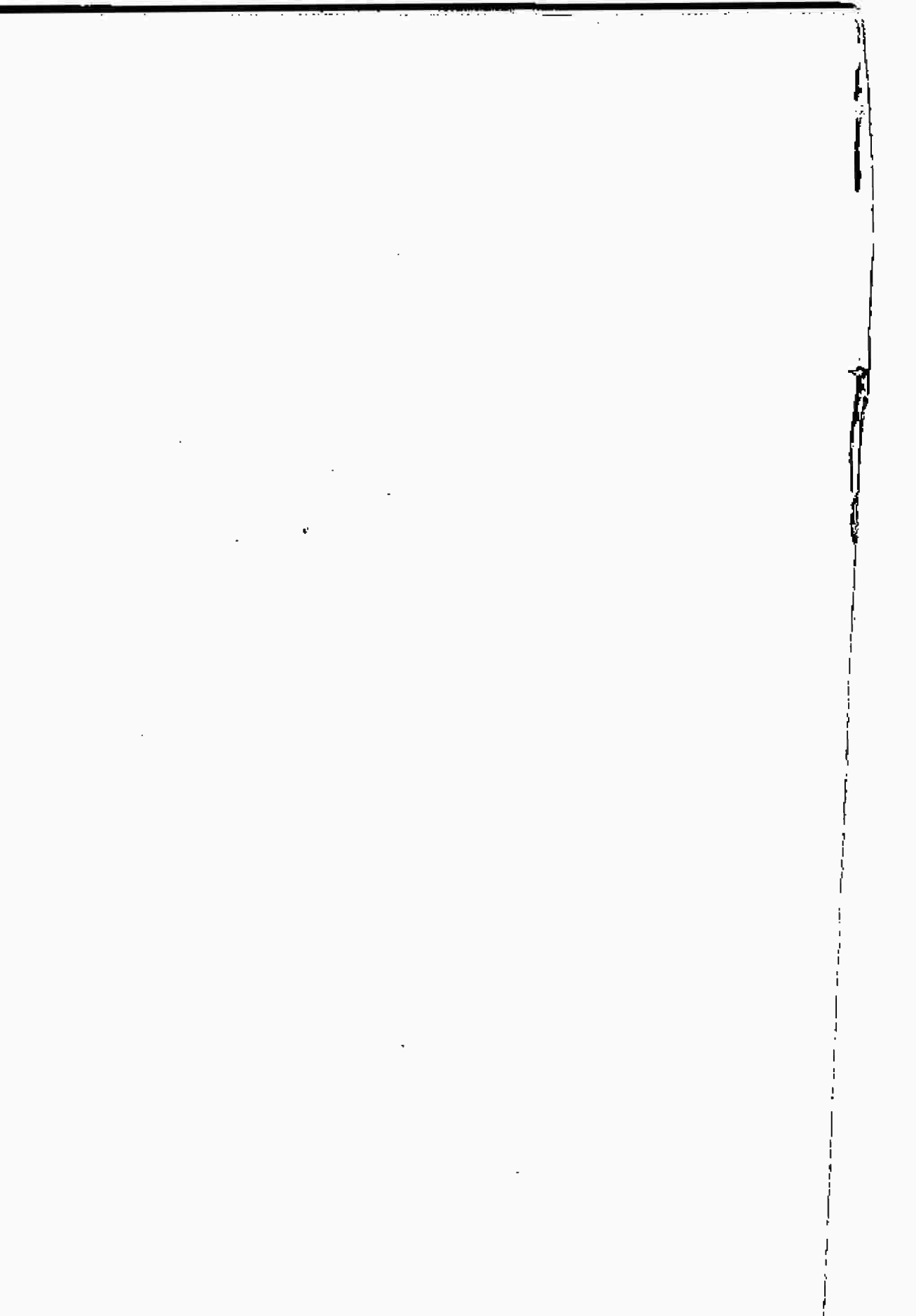
The third part of the cotton fabric. The text is :
لبيد الله ووليه مدد أبي تميم [أمام المزدن الله] أجمع المزمين صلوات الله عليه





The second part of the cotton fabric. The text is :

بركة من الله [وغيطة ويسر وسرور ؟ وسلامة وسعادة وجلالة وعصمة وثأيد وثوثيرين





The first part of the cotton fabric. The text is :

بسم الله الملك الحق المبين وصل الله على [محمد] خاتم النبيين وصل آله الطيبين [وآله]

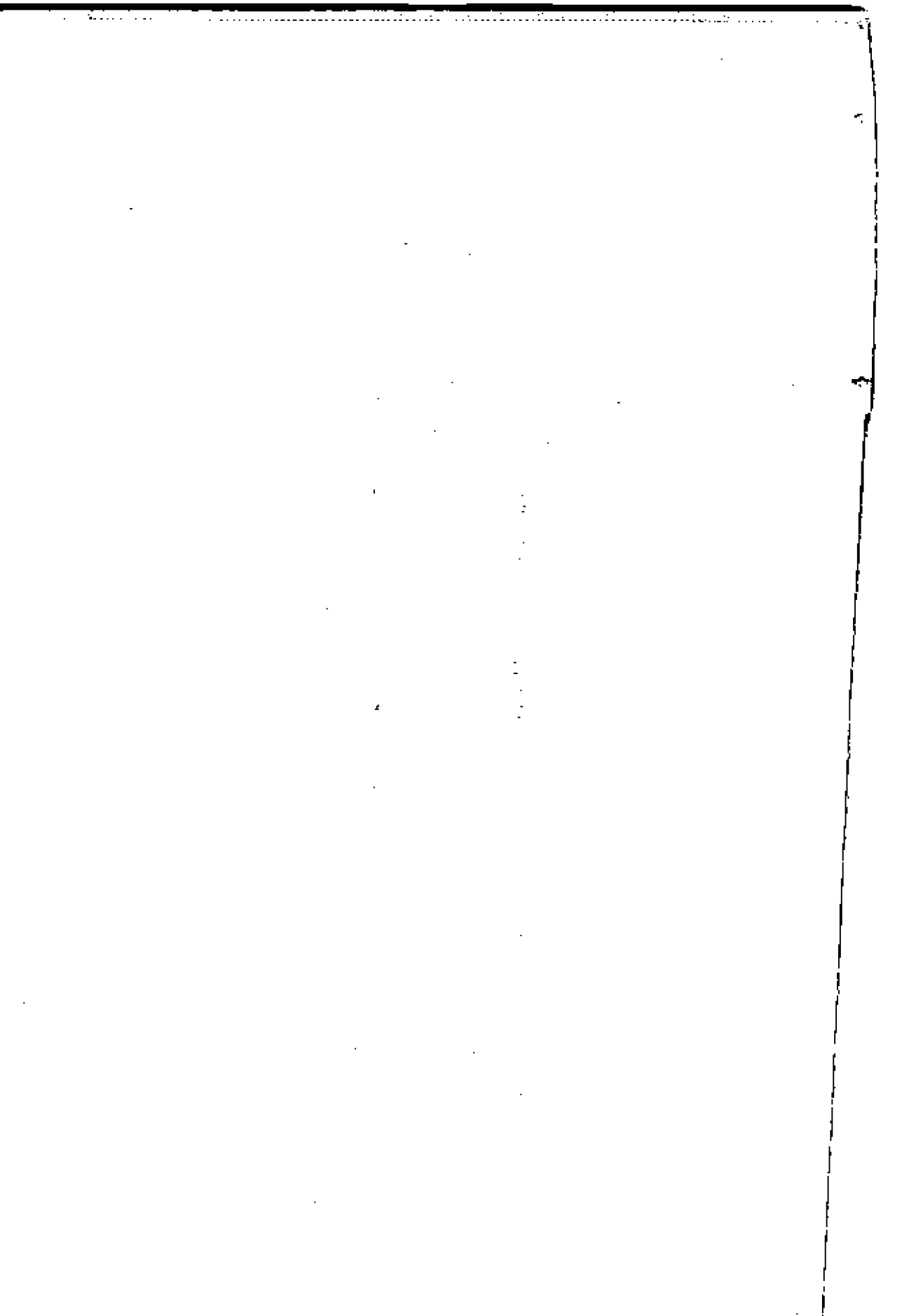


Plate I



A cotton fabric in the Museum of Islamic Art in Cairo
containing Arabic Inscription in the name of Al Mu'izz Ledin Allah, 345 H.

Khalifate in the East, but also to the newly born Umayyad Khalifate in the West. It is very probable that this tiraz moved to the capital of the province from Qayrawan to Mahdiya and then to Al-Mansuriya¹ where I believe that this fabric and all other fabrics bearing the name of Al-Mu'izz with a date preceding his conquest of Egypt were made².

This suggestion fits perfectly well with the two letters remaining from the destroyed name of the tiraz, in the piece under discussion. It saves the trouble of trying to find an explanation for making a Fatimid fabric in an Abbasid factory.

As for the raw material, the technical methods and ornamental motives, we have to bear in mind the wide currency of these things in the Moslim World in the Middle Ages.

If my conclusions prove to be correct, and I hope so, then this fabric is the first known example of Tiraz al-Mansuriya. On the other hand if these conclusions are not convincing, then there is not the least doubt that this fabric is the earliest dated Fatimid textile.

1. For the foundation of Al Mansuriya see, Ibn 'adhari, *Al Bayan Al Mughrib fi Akhbar Al-Maghrib*, vol. I, p. 312, Beirut, 1950, and Ibn Taghr Bardī, *Al Nujum Az-Zahira*, vol. 3, p. 298, 308, Cairo, 1932.

2. There are two pieces with the name of Al-Mu'izz dated before his conquest of Egypt, one in Benaki Museum, Athens, with the date 357 H., and the other in the Textile Museum in Washington dated 355 H. The first is published by M. Et. Combe in *M.I.E. Tome LXVIII — Melanges Maspero*, vol. III p. 260, pl. I. The second is published by Dr. E. Kuhnelt in the *Catalogue of Dated Tiraz Fabrics in the Textile Museum, Washington, D.C., National Publishing Company, 1952.*

Thus Egypt should also be excluded and we have to think of another place of production. Perhaps a tiraz hitherto unknown to us produced this piece.

I feel very much inclined to think of a Tunisian tiraz. This inclination is not without reasons. This fabric is dated 345 H. when Al-Mu'izz (341-365 H.) had his seat of government in Africa, i.e. in the province which is now called Tunisia and which was formed by the Romans after the conquest of Carthage.

In Carthage — which was transplanted to near by Tunis after the Arab Conquest — there was, during the Byzantine period a gynaeceum, i.e. an imperial silk weaving factory which was a government institution with a high official at its head. As the Arabs used not to make any radical change in the industrial domain in the countries they conquered, they adopted that institution and gave it the Arabic name (Dar-el-Tiraz) ¹ دار الطراز

From Egypt came a material evidence for the existence of this Tunisian Tiraz. It is a silk fabric attributed to Marwan the second (127-132 H.), the last of the Umayyad Khalifs of Damascus. It is now in the Whitworth Art Gallery in Manchester and it contains an Arabic inscription embroidered in yellow silk along a plain red band which records that the stuff was made in طراز أفريقية (Tiraz Afriqiya)²

Now, why do we seek for the place of production of this piece outside Tunisia? We possess historical evidence for the existence of a gynaeceum there³, and we also possess a tangible evidence from the Eastern Umayyad Khalifate namely that silk fabric in Manchester to which I have just referred.

In fact, there is nothing to prevent me from believing that this African Tiraz continued to exist up till the Fatimid period when the province became the seat of a rival Khalifate not only to the Abbasid

1. Marzouk, History of Textile Industry in Alexandria, pp. 7, 47, 49, 71, 72, Alexandria University Press, 1955.

2. Kendrick & Guest, The Earliest dated Islamic Textiles, Burlington Magazine, Vol. 60, April 1932, p. 85.

3. Day (Florence). The Tiraz Silk of Marwan, Archaeologia Orientalia in Memoriam Ernest Herzfeld 1952, p. 39-61.

Both examples do not, in fact, throw any light on the question of origin of the piece under discussion. The ivory box was made in المنصورية (Al-Mansuriya) — capital of Al-Mu'izz in Tunisia by an artisan originally from Khorasan according to the inscription it contains.¹

The blue silk map was not made in Iran to Al-Mu'izz but was made of Iranian silk because al-Maqrizi says clearly that Al-Mu'izz gave orders to make it in the year 353 H; and has not mention the place of production.²

It is thus clear that both examples do not give any help to assign the precise localization of the Fatimid fabric with which we are dealing.

But if Iran should be excluded, what about Egypt where the piece was found ?

To answer this question we should remember that the Khalif Al-Mu'izz whose name is embroidered on this piece was the fourth of the Fatimid Khalifs who ruled in North Africa. Their capital was first at Qayrawan then at Mahdiya and at last in al-Mansuriya to which we previously referred. In 341 H. Al-Mu'izz came to the throne and in 358 H. he succeeded in conquering Egypt by his general Gawhar. This fabric is clearly dated in 345 H. i.e. 13 years before the conquest of Egypt. It is hardly believable to imagine that such a fabric dedicated to this Fatimid Khalif and bearing the usual Shi'ite protocole can be produced in Egypt which was still under the government of the Abbasid Khalif Al-Muti' المطيع (324 - 363 H.)

It is very difficult to ignore or even to lessen the importance of the political tension between the two rival Khalifates, such a political factor played a prominent role either in Iran or in Egypt or in any other part especially in those days.

1. بسم الله الرحمن الرحيم نصر من الله وفتح قريب لبدا الله ووليه محمد أبي تميم الامام المعز [لدين الله] أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آلبائه الطيبين وذوئته الطاهرين ما أمر بعمله بالمنصورية المرغنية صنعة ... د الخراساني.

For its picture see Ferrandis, op. cit., Vol. II, p. 127, 128.

2. The exact words of Maqrizi are: "كان المعز لدين الله أمر بعمله سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة" (Khitat Vol. I P. 417, edit. Bulag)

The technical and paleographical reasons can be easily deduced when we remember that there are some historical and archaeological justifications for this attribution : the fragment is made of cotton which is considered to be a speciality of Iran ; its embroidery is in the chain stitch which is commonly employed in Asia and its inscription shows some epigraphical features which may connect it with the tiraz production of Iran.

As for the epigraphical reasons which Lamm did not point out, I am in fact unable to deduce. When I read carefully the text embroidered on the piece, I became more convinced that it is not produced in Iran. The several invocations embroidered here are not familiar on the products of that country, on the contrary we find such inclination to use many invocations in the Western Part of the Moslim World, and it is sufficient to refer you to the Arabic texts carved on the ivory objects of the Umayyad Khalifate of Andalusia, which are dated within the fourth and fifth century after Hira¹, and the Arabic text embroidered on the Coronation Mantle made in Sicily in the first half of the sixth century after Hira.²

With this technical and paleographical reasons together with the epigraphical reasons which I failed to know — Dr. Lamm, as far as I can imagine, read the text on the piece under discussion and conjured Iran as the place of production. He then began to sustain this Persian origin by referring to two examples bearing the name of Al Mu'izz : the first is the ivory box excavated at Carrion de los Condes and now in the Archaeological Museum of Madrid, and the second is the blue silk map which contained the name of Al Mu'izz together with the date 353 H., and which was among the treasures of the Fatimid Khalif Al-Mustansir that were dispersed in Cairo between 453 and 463 H. and lost for ever.

1. Jose Ferrandis, *Marfiles Arabes de Occidente*, Nos. 4, 6, 8, 11, 19, 27, Vol. I.

2. This Coronation Mantle was made in Sicily to Roger II, and was inherited by his daughter who was married to one of the Emperors of the Holy Roman Empire. It was worn by the Emperors of this Empire on their Coronation day and then it found its way to the Ancient Imperial Treasure in Vienna where it is exhibited. For the Arabic text see, *Répertoire Chronologique Arabe*, Tome VIII, p. 184.

It should be noted that the embroiderer failed to copy the word الطين correctly — the second ی is dropped —, that he forgot or omitted the ر before the word ابتاك, and that he embroidered the hundred of the date in a very small size. This may show that he lacked necessary care and skill. The gap in the text caused by the destruction of the piece was restored by Dr. Lamm as [عمل بطراز مـ] "of what was made in Tiraz Marw". His restoration of the word مرو needs some discussion.

I examined the piece carefully and made an alphabet of its inscription (pl. VI) through the kindness of Mr. Yousof Shukry, Draughtsman of Alexandria University. The embroidered inscription is in chain stitch with coloured silk, that of the upper line seems to have been made in black silk, while that of the lower line is in red silk.

The inscription is in Kufic writing of medium size, except the hundreds of the date which is embroidered in a very small size as it is stated before. The letters are elegant and well balanced and one can easily perceive the ornamental tendencies of the weaver.

The style of the inscription preserves some typical features of that characteristic of the Eastern tiraz, but it does not correspond in general to that tiraz.

I did not find the ر "R" and و "W" after the hole that precedes the date as suggested by Lamm, what I found there was two letters attached to each other namely an initial ب "B", ت "T", ث "TH" "N", or ي "Y" together with a final ه "H". This shows that مرو Marw which was suggested by Lamm as the location of the factory where this piece was made cannot be accepted if we trust the lettering embroidered on the piece. Lamm says that this conjectural reading of the word مرو "Marw" is based on comparison with the same name as inscribed on other pieces of textiles, but this comparison failed to convince me of his reading and it seems that he himself was not sure of it because he says clearly "whether one accepts it or not, there can be no doubt for technical, epigraphical and paleographical reasons about this textile having been made in Iran probably in Khorasan province."

Unfortunately Lamm did not explain these technical, epigraphical and paleographical reasons which induced him to attribute the piece to Iran.

reading fits perfectly with the letters embroidered and with the meaning of the whole text. The word عصمة "infallibility" that comes after, is quite clear, but the word which follows it was read by Lamm as "عينة" with a querry after it. To me it should be read as "تأييد" i. e. support. This reading fits perfectly with the letters embroidered and also with the meaning of the text. The last word in this part was read by Lamm as فتح, but the letters embroidered are more than the three letters needed for this word, I suggest reading this last word as ترفيق i. e. success and thus the whole text of this part can be read thus :

بركة من الله وغبطة ويسر وسرور؟ وسلامة وسعادة وجلالة وعصمة وتأيد وترفيق

"Blessing from God and beatitude and wealth and pleasure and preservation and happiness and majesty and infallibility and support and success".

* * *

The third part (pl. IV) which includes the name of the Khalif and the first part of the usual Fatimid Formula runs as follows :

لعيده الله وولييه معدي أبي تميم [إمام الميز لدين الله] أمير المؤمنين صلوات الله عليه

"To God's slave and vicar Ma'dd Abi Tamim, the imam al Mu'izz Ledin Allah Commander of the faithful. The blessing and salvation of God be upon him".

Unfortunately the text is destroyed in the middle, but the lost words were perfectly restored by Dr. Lamm.

* * *

The fourth and last part of the inscription (pl. V) begins with the rest of the Fatimid formula after which the piece is much destroyed and after the destruction one can easily read the date. The existing text reads thus :

وعلى آباءه الط[حيين] بن [و] أبنائه الأكرمين وسلم تسليما ما ... سنة خمس أربعين ثمانمائة

"And on his pure ancestors and his generous descendants of what.....in the year 345".

It contains two lines of inscription embroidered with coloured silk. The stitches of the upper line are missing in nearly all of it and through the very faint traces one can hardly read the following words which were previously read by Dr. Lamm :

... أبي نعيم الامام المعز لدين الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين وأبنائه الأكرمين وسلم.

This text which includes the usual Fatimid formula is repeated in the lower line.

This lower line is still clear in many places. It does not extend across the whole fabric but it is complete in both ends. It is somewhat long and so I am going to divide it into four parts.

Thanks to Dr. Lamm for the reading of the first part, (pl. II). I agree with him in every word and in the restoration he did. The formula is quite familiar on Abbasid as well as on some Fatimid textiles. It reads as follows :

بسم الله الملك الحق المبين وصل الله على [محمد] خاتم النبيين وعلى آله الطيبين [بين]

"In the name of God, the King, the Manifest Truth, may God bestow His blessings upon [Mohamad] the Seal of the Prophets and on his good family".

..

In the second part (pl. III) there are some differences between Lamm's reading and the reading I suggest. I am going to read this part word by word to show these differences :

بركة من الله [وغب] بركة وير "Blessing from God and beatitude and wealth"

Here I have to draw the attention to the reading of the last word by Lamm, he read it نسر and put a query after it, which shows that he was not sure of his reading. In fact there is no نسر in the word and I guess it is ير i. e. wealth. After this word comes a word which neither Lamm nor myself could perfectly read. Very probably it is "pleasure سرور" as Lamm suggested. There is no doubt about the reading of the following two words "Preservation and happiness—سلامة وسعادة", but the word that comes after these was read by Lamm as دلالة "significance"; I think it could be read جلالة "majesty". This

THE EARLIEST FATIMID TEXTILE¹

(Tiraz Al Mansuriya)

By

M. A. MARZOUK

In March 1936 Prof. Dr. Lamm gave as a present to the Museum of Islamic Art in Cairo, a piece of textile containing Arabic inscription.²

This unpretentious fabric (pl. I) attracted my attention by the puzzle it aroused when I read in its text the name of the Fatimid Khalif Al Mu'izz and the date 345 H. i.e. 13 years before this Khalif conquered Egypt, and remembered that it was found in Egypt, and that it is made of cotton and not of linen.

The occasion of this congress presents rather a good opportunity for a trial to explain these obscure points which may throw lights on other Islamic textiles.

Dr. Lamm states clearly in his book, "Cotton in Medieval Textiles of the Near East" that this fragment is made of undyed close dressed cotton,³ but owing to the doubts of some of the authorities in the Museum, I succeeded through the kindness of Dr. M. Mustafa, the director of the Museum and Mrs. Wafiya the keeper of the textile department to send a sample of the piece to be examined in the laboratory of the Egyptian Antiquities Department. Dr. Zaki Iskandar, head of the laboratory, wrote to me that the sample was microscopically examined and showed that it agrees with the structure of Cotton.

1. This paper was read in the 24th. International Congress of Orientalists, Munchen, 1957.

2. This piece is 20.5 x 82 cms. and is registered in the Museum of Islamic Art, Cairo, under No. 13165.

3. Cotton in Medieval Textile of the Near East, Paris, 1937, p. 96-99, pl. XVI C.

the poet and the language of the time is therefore of vital importance; the poet, especially in an age of transition, has to consider this relationship and must know exactly where he stands. But Wordsworth's attack on poetic diction is only a part of his general attack on the stock-responses of the time whether attached to the language or to the subjects of poetry. In fact, in itself, poetic diction is not a bad thing, and every age has its own poetic diction. As it has once been put, it is a kind of anonymous poetry that expresses the common sensibility of the age. It only becomes dangerous when it ceases to express individual sensibility, when it develops into a facile and mechanical tool in the hands of the poet, or, in other words, when it hinders the poet's direct apprehension of reality. Hence the need for poets like Donne, Wordsworth and Eliot "to purify the dialect of the tribe." Wordsworth's achievement, however, is not simply that he purified the language of poetry and used simple words, though that is no mean contribution to the development of English poetry; his achievement lies in the original way in which he used these simple words. His greatness is his style.

with this passage from Shelley's *Alastor*

Startled by his own thoughts he looked around.
There was no fair fiend near him, not a sight
Or sound of awe but in his own deep mind.
A little shallop floating near the shore
Caught the impatient wandering of his gaze,
It had been long abandoned, for its sides
Gaped wide with many a rift, and its frail joints
Swayed with the undulations of the tide.
A restless impulse urged him to embark
And meet lone Death on the drear ocean's waste ;
For well he knew that mighty Shadow loves
The slimy caverns of the populous deep.

In the second passage, though the poet uses the third person, we continuously feel that he cannot lose sight of himself. In the first, however, the poet is speaking in his own person, and yet we feel that he is at a sufficient distance from that person he is describing: the vision is clear, the tone is that of one not confusedly disturbed at the time of writing, the emotion is that of a "tranquil" and "pensive" mood, a mood of recollection. It is marked by inward "depth", not "tumult", and it has the dignity of what belongs to the past. Even in his poetry that seems intensely personal we find the depersonalizing process of recollecting at work. Consider, for instance, his *Lucy Poems*, the one in particular which begins with

She dwelt among the untrodden ways

The single emotion is here given a serenely, a crystal-like quality and an air of mystery. The method is one of "tranquil" recollection, and the mood is expressed in the usual style of Wordsworth which relies largely upon repetition and parallelism of words and ideas and the effective use of contrast and evocative rhythm.

No discussion, however brief, of Wordsworth's style in relation to his theory should ignore his attitude towards poetic diction. That he did not follow his conception of "the language of poetry" in his practice has never been pointed out more clearly than by Coleridge in his *Biographia Literaria*. But his preoccupation with the subject is of course significant, for, after all, the poet, as Mallarmé truly remarks, does not write with thoughts but with words. The relationship between

Poetry, Wordsworth says, "takes its origin from emotion recollected in tranquillity." In some respects this is a valuable theory¹ since it safeguards the poet against the danger of being emotionally blinded. If recollected in tranquillity the overwhelming excess of emotion in the experience (and the part assigned to emotion and passion is paramount in Wordsworth's theory and practice) will not be able to cloud the poet's vision — a thing which it would be more likely to do if the poem was written at the same time as, or rather, immediately after, the experience. Such a theory seems to be partially aware of the importance of that detachment which is requisite for the production of great poetry, what Coleridge calls "the utter aloofness of the poet's own feelings from those of which he is at once the painter and the analyst". By recollecting the feeling the poet somehow adopts the attitude of a spectator towards himself. Hence the rather paradoxical quality of Wordsworth's poetry. Although it is all personal in the sense that the poet never refrains from using the "I", it is still impersonal poetry, and indeed it would be wrong to label Wordsworth a "romantic" poet if by romanticism we meant mere individuality and egocentricity. Compare the following passage from *The Prelude*

When, from behind the craggy steep still then
The horizon's bound, a huge peak, black and huge,
As if with voluntary power instinct
Upreared its head. I struck and struck again,
And growing still in stature the grim shape
Towered up between me and the stars, and still,
For so it seemed, with purpose of its own
And measured motion like a living thing,
Strode after me. With trembling oars I turned,
And through the silent water stole my way
Back to the covert of the willow tree;
There in her mooring-place I left my bark,—
And through the meadows homeward went, in grave
And serious mood.

1. The theory no doubt has its limitations which it would be out of place to point out here; but it served its purpose as far as Wordsworth was concerned. Most of his great poetry was written with surprisingly strict conformity to it.

phrases, recurrence of ideas, balance of poetic statements, upon presenting glimpses, then enlarging them in a kind of explanatory manner that resembles exhortation and argument. In this sense Wordsworth can be described as a master of rhetoric in poetry : we read and enjoy him; we are convinced by his argument for the simple reason that, through the ingenious effect of the style, we are not allowed to question it. *The Prelude* is full of examples of this style.

Yet this method of Wordsworth's is not merely a stylistic trick. Like all peculiarities of genuine style, it is the expression of a habit of mind, an attitude to experience which Wordsworth cultivated systematically within himself. Perhaps we shall be better able to understand this point if we compare Wordsworth's use of repetition in any of the foregoing passages with that of a poet who uses the opposite method like Hopkins, for instance. In *The Wreck of the Deutschland* we read

The frown of his face
Before me, the hurle of hell
Behind, where, where was a, where was a place?

The repetition here has the affect of a fugue; it is cumulative and incremental. It is the result of the poet's immediacy of feelings. The poet is not trying to reproduce his experience ; the experience in all its intensity is there, one almost imagines, at the time of writing, and by repetition the poet seems to be wrestling with words to define it. The effect it produces upon the reader is a sudden awareness of the spiritual agony the poet is undergoing. In Wordsworth, on the other hand, repetition is used to invoke gradually the feeling of "the unknown modes of being". This is important, for Wordsworth, generally speaking, is not a lyrical, but a meditative poet. His peculiar quality of coaxing the experience, suggesting it in parts, of stating the idea, then repeating it, either in the same words or in a different form, then enlarging upon it — such method is that of someone recollecting, rather than actually passing through the experience.¹

1. It is not without significance that much of Wordsworth's output is actually poetry of recollection and deals with memories of the past, especially childhood memories.

Note the parallelism in the first and second lines and in the fourth and fifth, and the recurrence of the same idea in "perish", "abolish" and "destroy".

The same technique could also be seen in his longer poems. It is used with a superb effect in *Tintern Abbey*, as in

Five years have past ; five summers, with the length
Of five long winters !

or in

that blessed mood,
In which the burthen of the mystery,
In which the heavy and the weary weight
Of all this unintelligible world,
Is lightened ; that serene and blessed mood ;

or more explicitly still in

How oft, in spirit, have I turned to thee,
O sylvan Wye ! thou wanderer thro' the woods,
How often has my spirit turned to thee !

And even in the crux of the poem we notice the inner parallelism and balance of ideas as in "And I have felt a presence", "a sense sublime", "a motion and a spirit" together with the incantatory effect of "all" in

that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things

and in "all that we behold", "all the mighty world". The effect is so strongly produced that one does not question the philosophical validity of the statement. Mr. F. R. Leavis remarks (*Revaluations*, 1936), and he is not alone in this, that it is so hard to read Wordsworth with the kind of attention which the argument would demand. Trying to account for this feature he says that "the convincing success of the poetry covers the argument". But this is not at all an adequate explanation. It is rather the peculiar style of the poetry that produces this effect — a style which, among other qualities,¹ depends upon repetition of words and

1. The other qualities of Wordsworth's style which, in varying degrees, he shares with other poets, such as the immense power of suggestion of his words and so forth, are not discussed here, the object of this note being mainly to point out what distinguishes Wordsworth's manner of writing from that of other poets.

After all this we are already prepared for the atmosphere of mystery, and consequently the last stanza does not come upon us with a surprise, but rather enhances and gives the finishing touch, as it were, to that atmosphere :

O blessed bird ! The earth we pace
Again appears to be
An unsubstantial, fairy place,
That is fit home for thee !

Or consider the first lines of his sonnet *By the Sea* :

It is a beauteous evening, calm and free :
The holy time is quiet as a Nun
Breathless with adoration ; the broad sun
Is sinking down in its tranquillity ;
The gentleness of heaven is on the sea :

or the following lines from his *Ode on the Intimations of Immortality*.

But for those first affections,
Those shadowy recollections,
Which, be they what they may,
Are yet the fountain-light of all our day,
Are yet the master-light of all our seeing ;
Uphold us — cherish — and have power to make
Our noisy years seem moments in the being
Of the eternal Silence ; truths that wake
To perish never ;
Which neither listlessness or mad endeavour,
Nor man or boy,
Nor all that is at enmity with joy,
Can utterly abolish or destroy.

where we get a skilful use of repetition and parallelism of ideas with the intervening powerful rhythm underlying these words with their effective use of contrast :

Our noisy years seem moments in the being
Of the eternal Silence :

In method this is the opposite of the compression that marks Shakespeare's use of language and that of the metaphysical poets. Yet the result is far from the diffusion that we find, for instance, in Spenser. The object is here presented in its concreteness, but through the repetition of words or ideas, repetition with a slight difference, a state of passivity of mind is created, and so we are made ready for an atmosphere of mystery transcending time and place, which is evoked with a masterly use of rhythm :

"Among Arabian sands."

"Breaking the silence of the seas"

This is a deceptive simplicity, a simplicity that is the result of *ars celare artem*.

Is this method to be found in Wordsworth's other poems? I think so, and even venture to say that it is a peculiarity of Wordsworth's style which is not to be encountered in this form in the style of any other English poet. In his well-known poem *To the Cuckoo*, to take another famous example, we find

"O blithe new-comer ! *I have heard,*

I hear thee and rejoice."

"Thy twofold shout *I hear;*"

"The same voice when in my school-days

I listen'd to."

"And *I can listen to thee yet;*

Can lie upon the plain

And listen."

The repetition of ideas, words and phrases can easily be noticed in the same poem in :

"O cuckoo ! shall I call thee bird,

Or but a wandering Voice?"

"Even yet thou art to me

No bird, but an invisible thing,

A Voice, a mystery:"

"And thou wert still a hope, a love,

Still long'd for, never seen !"

and in

"While I am lying on the grass"

"Can lie upon the plain."

Perhaps, instead of entering upon an interminable and probably unprofitable discussion of what style is, the best way of defining Wordsworth's style is by analysing his actual poetry, in an attempt to arrive at some of its concrete qualities. A poem like *The Solitary Reaper* will serve our purpose admirably for two reasons: first, it is one of his greatest poems and can be regarded as fairly representative of his creative power at its highest potency. Secondly it is so popular that one realizes with almost a shock how one has read it so often and has been so deeply impressed by it without noticing how cunningly the effect is wrought.¹ Consider the first few lines:

Behold her, single in the field,
Yon solitary Highland Lass !
Reaping and singing by herself ;
Stop here, or gently pass !
Alone she cuts and binds the grain,
And sings a melancholy strain ;

If the lines are paraphrased the first thing that strikes one is that how little is said in how many words. The main ideas are four: (a) the girl, (b) being alone in the field, (c) reaping, (d) singing. Yet how does the poet manage to produce his almost magic effect? Not merely by the simplicity of his words but mainly by the way the whole thing is presented, a way that largely depends upon some sort of repetition, ingeniously saved from tautology. The same idea is expressed in more than one word and in more than one way. The idea is often first suggested, then enlarged upon and added to until in the end, with an effect of something like incantation, a multitude of hidden springs of mystery are released in the mind. "Single" occurs again in "solitary", "by herself", "alone"; "reaping" is enlarged upon in "she cuts and binds the grain" and "singing" in "And sings a melancholy strain", and in the concluding stanza the poet returns to the last two ideas:

I saw her singing at her work
And o'er the sickle bending.

1. "There is no comment to be made on such lines. They bring that complete and absolute satisfaction and certainty and fulfilment which we call perfect beauty." (Elizabeth Drew, *Discovering Poetry*, 1933). This is a typical example of the effect Wordsworth, at his best, produces upon the reader. By virtue of his very style, his delusive simplicity, he manages somehow to create in him a certain inexplicable unwillingness, and therefore inability, to analyze the poetry.

Wordsworth has a style of his own, and it is the object of this note to point out some of the peculiar qualities of his style and to show how they are related to his theory of poetry. It is not easy to define Wordsworth's style, for it has a strange quality of eluding analysis. Hence we get statements more rhapsodical than critical like "Nature herself seems to take the pen out of his hand and to write for him with her own bare, sheer, penetrating power." Such criticism, however, is dangerous, because it suggests that Wordsworth is a kind of 'inspired' man who is not responsible for his greatness. Because Wordsworth's style is something difficult to perceive we tend to believe that has no style.

Like all great poets Wordsworth is fully aware of what he is doing, and here his self-criticism may shed some light on the matter. Of a stanza in *Resolution and Independence*, a poem which Arnold describes as 'bald' in expression

As a huge stone is sometimes seen to lie
Couched on the bald top of an eminence ;
Wonder to all who do the same espy,
By what means it could thither come, and whence ;
So that it seems a thing endued with sense ;
Like a sea-beast crawled forth, that on a shelf
Of rock or sand reposeth, there to sun itself ;

Wordsworth writes in the *Preface to Poems* (1815) that "the stone is endowed with something of the power of life to approximate it to the sea-beast; and the sea-beast stripped of some of its vital qualities to assimilate it to the stone." The intermediary image, the sea-beast, he adds, is introduced "for the purpose of bringing the original image, that of the stone, to a nearer resemblance to the figure and condition of the aged man, who is divested of so much of the indications of life and motion as to bring him to the point where the two objects unite and coalesce in just comparison." This is the criticism of a highly conscious artist, not a passively inspired man. Every image, every word in his good poetry seems to be used for a special purpose and to contribute towards the organic effect of the whole. Not many poets have so systematized their poetic experience, nor indeed have been such complete masters of their style.

WORDSWORTH AS A CONSCIOUS ARTIST :
A NOTE ON THE RELATIONSHIP BETWEEN WORDSWORTH'S
STYLE AND HIS POETIC THEORY

By
M. M. BADAWI

In an illuminating and engagingly provocative essay entitled *Poetry and Abstract Thought* Paul Valéry writes

Every true poet is, of necessity, a highly gifted critic. Those who doubt that can know nothing of the way in which the human genius works, how it has to struggle against times and seasons, against casual association, flagging concentration, wandering attention.

Whether this assertion can apply indiscriminately to all poets is, of course, doubtful, especially as it is made by one who is notorious for the little value he sets on the role of inspiration in poetry. But I do not think we need to doubt its truth in relation to most poets who wrote in periods of transition. Such poets often had to adopt a critical, and therefore highly conscious, attitude towards the fundamental values of the poetic traditions which were current when they started writing, and which seemed to them to bear little or no relation to their sensibility. In modern times the two names in the history of English poetry that readily suggest themselves to our minds are perhaps Wordsworth and Eliot. And as the reading of his criticism helps us a great deal towards a fuller understanding of Eliot's poetry, so is the case with Wordsworth. I do not suggest that Wordsworth could not be appreciated without a study of his poetic theory. Far from it. But our picture of Wordsworth the artist will certainly be greatly modified, if we pay to his criticism the attention it deserves. At any rate, if Arnold had done so, he would never, while stressing the greatness of his poetry, have made the shameful statement that Wordsworth has no style — shameful because it comes from a critic of Arnold's calibre, and because it declares the bankruptcy of criticism for which, and not unduly, he has made great claims.

Annette, après avoir mis le père au courant de la manœuvre de Mme Lepic, ajoute "Je crois que je peux faire mon paquet" etc...

Entre le père et le fils, devaient s'échanger aussi des répliques que pour des raisons de bienséance, il supprima : en voici des exemples :

Poil de Carotte : *Pourquoi t'es-tu marié ? Pourquoi ne divorces-tu pas ? Pourquoi ne te sauves-tu pas ? Et le divorce ?*

Mr. Lepic : *J'y ai songé, comme toi.*

Poil de Carotte : *Ah ! eh bien !*

Mr. Lepic : *C'est très compliqué, d'abord il y a les enfants.*

Poil de Carotte : *Oh moi...*

Mr. Lepic : *Ton frère et ta soeur seraient une grosse difficulté et puis je te répète que nous ne sommes pas riches ; d'un ménage, le divorce en fait deux, la mère étant d'un côté, le père de l'autre, et j'ai déjà du mal à subvenir aux besoins d'un seul.*

Poil de Carotte : *Tu gagnerais plus d'argent.*

Mr. Lepic : *Tu dis des bêtises. On ne gagne pas ce qu'on veut. Et puis divorcer, il faut être deux à le vouloir, et ta mère refuserait.*

Poil de Carotte : *Naturellement, toujours la même. Tu ne peux pas l'y forcer ?*

Mr. Lepic : *Il faudrait qu'elle ait commis, comme tu disais tout à l'heure une faute, un crime et je n'ai rien à lui reprocher que d'être insupportable ; rien à faire, nous sommes rivés.*

Poil de Carotte : *C'est égal, il me semble qu'à ta place je ne serais pas ici, ce que je filerais. Ah ! tu m'en diras tant, avoue tout de même que c'est un peu fort que tu sois malheureux et que je sois malheureux à cause d'une femme qui s'en fiche".*

Félicitons donc J. Renard d'avoir, pour sa gloire, réduit sa pièce en un seul Acte. D'ailleurs il se plaisait à le déclarer "Théâtre, mon unique théorie, c'est de ne jamais faire qu'un acte"¹

1. Journal du 26.11.1899 page 374. édition N.R.F.

deux maintenant à m'envoyer aux commissions (Rideau ou bien, au dernier acte, Poil de Carotte s'écrie" Maman, Maman, Mme. Lepic (tendrement) Qu'est ce que tu veux, Poil de Carotte ?

Poil de Carotte : Non, non, rien, rien (Rideau).

C'est, à peu de choses près, le dénouement définitif. Poil de Carotte était, on le voit, d'après le manuscrit de 1899, une sorte de pièce très médiocre, moitié en récit, moitié en action, où l'on sentait à chaque instant que derrière les personnages il y avait un livre comme résonateur. J. Renard se rendit compte de l'impossibilité qu'il y avait d'utiliser tous ces matériaux qui défiguraient le fond et la forme de sa pièce. En 1899, dans une lettre adressée de Chaumont à Tristan Bernard, nous lisons : "J'étais dans un état d'esprit, ces jours-ci, très Poil de Carotte; j'en ai profité pour tâcher d'écrire *un acte* (rien qu'un) avec ce petit bonhomme. Je ne trouve pas ça si bête et peut être vais-je l'achever pour la rentrée. Je vous lirai ça ainsi qu'à Guitry, avant de le donner à qui que ce soit¹.

Dès ce moment, J. Renard, décidé à écrire "un acte, rien qu'un" comprima sa pièce, fit sauter tout ce qui ne contribuait pas à l'avancement du drame, et revint à la simplicité première de sa conception.

C'est ainsi que dans la deuxième épreuve de la pièce dans le manuscrit du 6 Juillet 1899, nous retrouvons un "Poil de Carotte", pièce en un seul acte, qui est à quelque chose près le "Poil de Carotte" que nous connaissons.

La pièce était bien allégée, vivante, alerte, cependant elle contenait ça et là quelques répliques que J. Renard supprima, dans le texte définitif, par un dernier sursaut de simplicité. C'est ainsi que nous relevons encore dans la scène III entre Annette et Poil de Carotte des plaisanteries et des recommandations telles que : Annette "Nous ferons danser l'anse du panier tous les deux ?

Poil de Carotte : *Je n'aime pas cette plaisanterie-là... Une recommandation: gardez-vous d'étendre votre linge sur les arbres fruitiers du jardin. Mr. Lepic ne vous adresserait aucune observation mais d'une chiquenaude toujours pour contrarier Mme Lepic il jetterait votre linge par terre et pour la moindre petite tache, Mme Lepic vous renverrait le laver, je vous préviens"* etc...

1. p. 201 correspondance. F. Bernouard-éditeur.

Il écrivait d'ailleurs en marge du manuscrit du 6 Juillet 1899 No. 6997-3 "Rendre Mme Lepic un peu plus ignoble pour justifier l'intervention d'Annette".

De véritables hors-d'œuvre, des lieux communs, des paroles en l'air, des soliloques plus ou moins oiseux, des dialogues entiers qui ne signifient rien, avaient leur place dans le manuscrit.

A l'arrivée de la nouvelle bonne, par exemple, Poil de Carotte discute avec elle de son salaire, lui dit qu'elle aura cinq francs de plus que l'ancienne, que c'est l'habitude de la maison d'augmenter la bonne qu'on engage pour vexer celle qui sort, etc... lui fait part de sa satisfaction à l'occasion de son arrivée, car la veille, lui explique-t-il, comme il était tout seul, à lui incombèrent toutes les corvées, en sorte que, le soir venu, il n'en pouvait plus, qu'il avait vraiment mérité le repos, mais que sa mère, impitoyable, l'envoya malgré sa fatigue et surtout malgré sa peur, fermer les poules, etc...

Nous voyons également Poil de Carotte tenir à son père une longue tirade sur la peur :

"La peur! Oh! la peur, papa, tu ne sais pas ce que c'est, toi qui a un fusil. Tu te rappelles le jour que je me suis oublié à l'église pendant la messe, dans ma culotte, eh! bien, je me suis oublié par peur, oui, par peur. Tu penses bien qu'en entrant à l'église, je n'avais pas envie, c'est au milieu de la messe, à côté de maman que je me suis oublié, et maman dit que c'est parce que j'avais un costume neuf à boutons d'acier et que l'ai fait exprès, pour prouver à tout le monde qu'il est impossible de me mettre quelque chose de propre.

Je t'assure que ce n'est pas vrai. Je me suis oublié par peur. J'avais des coliques. Je me tenais le ventre à deux mains et j'avais peur qu'on ne s'en aperçût, j'avais peur de déranger maman qui parlait, de lui demander la permission de sortir, peur de me sauver sans rien dire, peur du curé, peur des fidèles, peur de tout le monde. Alors tu comprends, à force d'avoir peur, c'est parti. Ce que j'en ai reçu des calottes, ce qu'on m'a humilié, après la messe. Tout le village s'en est payé".

Pour le dénouement à adopter, J. Renard n'était pas tout à fait fixé, il en avait plusieurs en tête. Entre autres envisagés : Poil de Carotte réconciliait ses parents "et Mr Lepic l'envoie chercher une bouteille de champagne et le jeune Lepic ajoutait "J'en ai fait un beau coup; ils seront

Mathilde : *C'est Poil de Carotte qui m'a dit d'attendre.*

Mme Lepic : *Ah ! très bien attendre quoi ?*

Mathilde : *Lui, parce que vous lui donneriez peut-être la permission.*

Mme Lepic : *Ah ! tu sais pourtant Poil de Carotte que je n'ai pas l'habitude de revenir sur ce que j'ai dit. Non seulement tu n'iras pas avec Mathilde mais tu n'iras pas ce soir avec ton père à l'affût à la bécasse (elle rentre).*

Poil de Carotte : *(à Mathilde) Tu es encore maligne toi, tu avais besoin de rapporter.*

Mathilde : *Dame, si tu crois que je dirai que c'est de ma faute pour que ta maman le repète à ma maman et que ma maman me corrige.*

Poil de Carotte : *Elle te corrige souvent ?*

Mathilde : *Des fois, ça dépend.*

Poil de Carotte : *Pour moi, ça ne dépend pas ; c'est toujours. J'aurais mon affaire quand tu seras partie.*

Mathilde : *tu m'en veux ?*

Poil de Carotte : *Oh. Je t'en veux pas à cause des calottes que je recevrai, j'y suis habitué. Mais je t'en veux parce que je n'irai pas aux bécasses ce soir, c'est la punition qui me va le moins. Et même je ne t'en voudrai plus, si tu me laisses t'embrasser.*

Mathilde : *Où non.*

Il en ressort que Mme Lepic est moins méchante dans cette version, tandis que, dans la pièce, c'est par méchanceté que Mme Lepic défend à son fils d'accompagner son père :

POIL DE CAROTTE — SCENE VII de la pièce

Mr. Lepic : *Ta mère te défend de venir à la chasse ?*

Poil de Carotte : *Elle me défend ce qu'elle peut.*

Mr. Lepic : *Avec moi ?*

Poil de Carotte : *Justement.*

Mr. Lepic : *Sans aucune raison ? Qu'est ce que ça peut lui faire ?*

Poil de Carotte : *Ça lui déplaît parce que ça me fait plaisir.*

Poil de Carotte : *Oui.*

Mathilde : *Ah ! ...*

Poil de Carotte : *Comme d'habitude.*

Mathilde : *Oh !*

Poil de Carotte : *Vas-y tout de même.*

Mathilde : *(elle s'approche de la fenêtre) Madame, Madame Lepic.*

Mme Lepic : *(elle ouvre la fenêtre doucement) Qu'est ce que tu veux ma petite Mathilde ?*

Mathilde : *Mme, voulez vous, s'il vous plaît, que Poil de Carotte vienne avec moi jusqu'à la vigne ?*

Mme Lepic : *(dure) Oh ! non, pas ce soir. Ce soir, Poil de Carotte boude (Elle referme la fenêtre)..*

Poil de Carotte : *Mais non. Elle dit ça comme elle dirait autre chose parce qu'elle ne veut pas que j'aille à la vigne.*

Mathilde : *Tant pis, on aurait joué.*

Poil de Carotte : *Reste, nous jouerons ici.*

Mathilde : *Oh ! non, j'aime mieux aller manger des pêches de vigne.*

Poil de Carotte : *Attends un peu, maman refuse toujours pour commencer. Puis, des fois, elle se ravise.*

Mathilde : *Rien qu'un petit peu (plantés là, ils observent sournoisement la fenêtre et la porte).*

Poil de Carotte : *(murmure) Qu'est ce que je te disais ? (La porte s'ouvre et Mme Lepic paraît sur l'escalier, un chapeau de paille à la main. Elle le tend à Poil de Carotte).*

Mme Lepic : *Cours rejoindre Mathilde et ne reste pas trop longtemps.*

Poil de Carotte : *(Il se précipite vers le chapeau) non, maman.*

Mme Lepic : *(qui aperçoit Mathilde, d'un geste brusque retire le chapeau. Poil de Carotte tend ses mains vides) Tu es encore là, Mathilde ?*

Mathilde : *Oui, madame.*

Mme Lepic : *Je te croyais partie ?*

Il y avait également une scène où le parrain devait inviter Poil de Carotte, une autre où ce dernier proposait au fils du Maître d'Ecole de jouer avec lui, etc... Ce ne sont là en définitive que des scènes de remplissage et de délayage que J. Renard supprima impitoyablement dans le manuscrit presque définitif de la pièce, celui du 6 Juillet 1899.

Le personnage de Mme Lepic a subi une profonde transformation. Dans le manuscrit de 1899, elle est, je ne dirai pas plus sympathique, mais moins méchante que dans la pièce en son texte définitif. Dans le manuscrit, en effet si Mme Lepic interdit à Poil de Carotte d'aller à la chasse avec son père, c'est pour le punir, c'est en quelque sorte une mesure de représailles prise à son encontre, car il a considéré sa mère comme une femme changeant de décision "une girouette" dirions-nous, ne sachant pas ce qu'elle veut. En voici la preuve :

SCENE V du manuscrit

Mathilde : *Qu'est ce que tu fais là, Poil de Carotte ?*

Poil de Carotte (*se redresse*) *Je m'amuse, Mathilde, je m'amuse.*

Mathilde : *Viens-tu avec moi ?*

Poil de Carotte : *Où donc ?*

Mathilde : *A la vigne, rejoindre, papa. Nous mangerons des petites pêches, elles sont mûres.*

Poil de Carotte : *Je veux bien, si maman veut.*

Mathilde : *Nous ne serons pas bien longtemps. Elle n'aura pas besoin de toi.*

Poil de Carotte : *Je n'en sais rien.*

Mathilde : *Demande lui*

Poil de Carotte : *Demande, lui, toi.*

Mathilde : *Pourquoi moi ?*

Poil de Carotte : *A moi, elle refuserait; avec toi il y a une chance.*

Mathilde : *Elle est dans la maison ?*

Poil de Carotte : *Oui.*

Mathilde : *Est-elle de bonne humeur.*

Il n'en voulut rien perdre, oubliant que ce qui fait le succès d'un livre peut entraîner la déconfiture d'une pièce : le lecteur et le spectateur ayant une optique différente.

Les manuscrits

C'est ainsi que le premier manuscrit de la pièce, celui du 28 Janvier 1898, conservé à la bibliothèque. J. Doucet sous le No. 6997-e, donne un "Poil de Carotte", pièce en deux actes ou trois — J. Renard n'était pas tout à fait décidé à ce sujet. — Les épisodes du livre n'ont fait que croître et embellir dans la comédie, alourdissant ainsi le sujet et dans la forme et dans le fond.

J. Renard se proposait de faire le "1^{er}" acte, très drôle, le deuxième; tous malheureux¹; en marge de ce même manuscrit, nous lisons également: "mettre dans le 1^{er} acte, tout ce qui peut amuser, dans le second toute la tristesse et le pardon".

Voici le plan mis en tête de premier acte : "Poil de Carotte travaille dans la cour. Annette, la nouvelle bonne entre. Poil de Carotte la prévient que Mme Lepic est sortie, qu'elle va bientôt rentrer et la prie de s'asseoir.

Annette et Poil de Carotte causent. Poil de Carotte explique à la bonne ce qu'elle aura à faire, qu'il l'aidera. Et il lui décrit les futurs maîtres. Mme Lepic entre et provoque le fameux : "tu les fermeras tous les soirs".

Scène suivante; Poil de Carotte et Mme Lepic.

Scène suivante; Poil de Carotte et la petite fille. Elle remplace le parrain. La petite fille propose à Poil de Carotte d'aller dans la vigne de sa maman. Mme Lepic refuse d'abord, puis se ravise. Les amours de Poil de Carotte et de Mathilde, leur mariage à la Clématite organisé par Grand Frère Félix. Mme Lepic dit à Mathilde de s'en aller. Poil de Carotte a perdu sa pièce d'argent (mettre peut-être la pièce d'argent avec Mathilde) Mme Lepic disperse le mariage".

Après la lecture de ce premier acte, on se demande où l'auteur veut en venir. En quoi par exemple l'action de la pièce profite et avance par des scènes telle que la perte de la pièce d'argent, des amours de Poil de Carotte et de Mathilde, de leur mariage à la Clématite, de la dispersion de ce mariage, de l'invitation de Poil de Carotte par Mathilde ?

1. Poil de Carotte, Mathilde.

— Non ! ne venez pas avec moi. Vous n'êtes pas libres, vous. !

Il rencontre un paysan qui veut le remmener chez sa mère, un mendiant qui lui refuse la moitié de son pain, un chien qui veut le mordre. Il rencontre son père.

— J'aime mieux le chien.

M. Lepic :

Brave homme, avez-vous vu mon enfant ?

Le paysan :

Votre enfant Mr. Lepic ? Vous l'avez donc perdu ? Non il doit se promener par là¹.

Félicitons-nous de ce que J. Renard ait renoncé à ce thème. Si, comme il le dit, "mal nourris" ses projets sont morts de faim², pour une fois, la famine vint fort à propos. Ce projet n'eut pas de suite pour sa plus grande gloire. Son journal, qui tour à tour le distrayait, l'amusait, le stérilisait, pour employer ses propres termes³ lui rendait parfois de grands services; il servait de dérivatif à son besoin d'écrire et de publier, l'empêchant de présenter au public des oeuvres faibles ou d'un goût douteux.

Ainsi plusieurs de ses projets, fort heureusement, avortaient non pas "dans l'oeuf", mais dans le journal.

Après avoir abandonné cette idée, il revint à la première, celle contenue dans le chapitre IX de "Sourires pincés" qu'il aurait complétée par la scène d'explication entre le père et le fils. La pièce aurait été construite sur ces bases avec la plus grande simplicité. Nous avons vu comment les faits s'agençaient d'eux-mêmes sans l'aide du dramaturge, tant l'action était simple, si entre temps, en février 1895, Renard n'avait publié son livre "Poil de Carotte".

Il était naturel qu'il fût tenté d'admettre dans sa pièce des personnages, des épisodes, des récits qui avaient contribué au succès du livre.

1. J. 15 Oct. 1893 p. 125.

2. J. 21 Nov. 1893 p. 129.

3. J. 15 Juin 1897 p. 283.

drame. Heureusement pour nous, l'auteur s'en rendit compte, et impitoyablement par paliers successifs, il fit des coupes sombres qui éclaircissent et clarifièrent la situation. Nous allons, pour notre compte, refaire après l'auteur ce travail, ce qui nous donnera une idée de la conception dramatique de J. Renard.

Une de ces versions, compliquée à souhait, auxquelles nous faisons allusion plus haut, hanta l'esprit de J. Renard à tel point qu'il en donna un bref résumé dans son journal sous le titre :

POIL DE CAROTTE, libre drame

Premier Acte : il s'en va.

Eugénie :

Mais, je suis heureuse, Poil de Carotte, fais-tu ta prière ?

Poil de Carotte :

Non.

Eugénie :

Moi, je la fais. Je fais la dinette, etc... etc... Et je suis heureuse.

Poil de Carotte :

Quel et le plus important pour toi, de la dinette ou de la prière ?

Le premier acte se passe dans la cour. Mme Lepic paraît sur l'escalier :

— *Qu'est-ce que j'entends ?*

— *Maman, c'est Poil de Carotte qui veut s'en aller.*

— *Qu'il s'en aille !*

Ses parents s'éloignent. Il dit : "Zut pour eux ! Me voilà libre. Je m'en vais ! Je m'en vais !"

Deuxième acte.

Poil de Carotte, grisé, rencontre des gamins.

— *Je suis libre ! Je suis libre !*

On veut le suivre.

Poël de Carotte

Sans doute les autres ont leurs peines. Mais je les plaindrai demain. Je réclame aujourd'hui la justice pour mon compte. Quel sort ne serait préférable au mien ? J'ai une mère. Cette mère ne m'aime pas et je ne l'aime pas.

— *Et moi, crois-tu donc que je t'aime ?* dit avec brusquerie M. Lepic impatienté.

A ces mots, Poël de Carotte lève les yeux vers son père. Il regarde longuement son visage dur, sa barbe épaisse où la bouche est rentrée comme honteuse d'avoir trop parlé, son front plissé, ses pattes d'oie et ses paupières baissées qui lui donnent l'air de dormir en marche.

Un instant Poël de Carotte s'empêche de parler. Il a peur que sa joie secrète et cette main qu'il saisit et qu'il garde presque de force, tout ne s'envole.

Puis il ferme le poing, menace le village qui s'assoupit là-bas dans les ténèbres, et il lui crie avec emphase :

— *Mauvaise femme ! te voilà complète. Je te déteste.*

— *Tais-toi dit, M. Lepic, c'est ta mère, après tout.*

— *Oh ! répond Poël de Carotte, redevenu simple et prudent, je ne dis pas ça parce que c'est ma mère".*

Tout l'essentiel de la pièce est contenu dans le chapitre IX de "Sourires pincés" et dans la scène que nous venons de voir. Il ne restait à J. Renard qu'à les juxtaposer, à les lier ensuite habilement pour en faire un tout homogène, se tenant d'un bout à l'autre ? Le caractère acariâtre de la mère amenant l'interdiction de sortie oblige Poël de Carotte à se raviser et à renoncer à la partie de chasse. Ce changement brusque dans la conduite du fils ahurit et surprend M. Lepic qui le traite de boudeur et de capricieux. Témoin de cette scène pénible, la brave Annette, indignée du procédé employé par Mme Lepic, "vend la mèche", ce qui amène la scène d'explication entre le père et le fils.

Cette simplicité qui s'imposait d'elle-même dans la présentation de la pièce, J. Renard ne l'a pas retenue du premier coup. Il surcharge sa pièce d'épisodes secondaires touffus et denses, qui ont failli noyer le

Mr. Lepic

Tu charges, Poil de Carotte.

Poil de Carotte

Je te jure que, pas plus tard qu'hier, je voulais encore me pendre.

Mr. Lepic

Et te voilà. Donc, tu n'en avais guère envie. Mais, au souvenir de ton suicide manqué, tu dresses fièrement la tête. Tu t'imagines que la mort n'a tenté que toi. Poil de Carotte, l'égoïsme te perdra. Tu tires toute la couverture. Tu te crois seul dans l'univers.

Poil de Carotte

Papa, mon frère est heureux, ma soeur est heureuse, et, si maman n'éprouve aucun plaisir à me taquiner, comme tu dis, je donne ma langue au chat. Enfin, pour ta part, tu domines et on te redoute, même ma mère. Elle ne peut rien contre ton bonheur. Ce qui prouve qu'il y a des gens heureux parmi l'espèce humaine.

Mr. Lepic

Petite espèce humaine à tête carrée, tu raisonnes pantoufle. Vois-tu clair au fond des coeurs ? Comprends-tu déjà toutes les choses ?

Poil de Carotte

Mes choses à moi, oui, papa; du moins je tâche.

Mr. Lepic

Alors, Poil de Carotte, mon ami, renonce au bonheur. Je te préviens, tu ne seras jamais plus heureux que maintenant, jamais, jamais.

Poil de Carotte

Ça promet.

Mr. Lepic

Résigne-toi, blinde-toi, jusqu'à ce que, majeur et ton maître, tu puisses t'affranchir, nous renier et changer de famille, sinon de caractère et d'humeur. D'ici là, essaie de prendre le dessus, étouffe ta sensibilité et observe les autres, ceux mêmes qui vivent le plus près de toi: tu t'amuseras; je te garantis des surprises consolantes.

Mr. Lepic

C'est une faveur réservée aux élèves pauvres. Le monde croirait que je t'abandonne. D'ailleurs, ne pense pas qu'à toi. En ce qui me concerne, ta société me manquerait.

Poil de Carotte

Tu viendrais me voir, papa.

Mr. Lepic

Les promenades pour le plaisir coûtent cher, Poil de Carotte.

Poil de Carotte

Tu profiterais de tes voyages forcés. Tu ferais un petit détour.

Mr. Lepic

Non. Je t'ai traité jusqu'ici comme ton frère et ta soeur. Avec le soin de ne privilégier personne. Je continuerai.

Poil de Carotte

Alors, laissons mes études. Retire-moi de la pension, sous prétexte que j'y vole ton argent, et je choisirai un métier.

Mr. Lepic

Lequel ? Veux-tu que je te place comme apprenti chez un cordonnier par exemple ?

Poil de Carotte

Là ou ailleurs. Je gagnerais ma vie et je serais libre.

Mr. Lepic

Trop tard, mon pauvre Poil de Carotte. Me suis-je imposé pour ton instruction de grands sacrifices afin que tu cloues des semelles ?

Poil de Carotte

Si pourtant je te disais, papa, que j'ai essayé de me tuer ?

Poil de Carotte

"Ça m'exaspère qu'on dise que je boude. Naturellement, Poil de Carotte ne peut garder une rancune sérieuse. Il boude. Laissez-le. Quand il aura fini, il sortira de son coin, calmé, déridé. Surtout, n'ayez pas l'air de vous occuper de lui. C'est sans importance.

Je te demande pardon, mon papa, ce n'est sans importance que pour les père et mère et les étrangers. Je boude quelquefois, j'en conviens, pour la forme, mais il arrive aussi, je t'assure, que je rage énergiquement de tout mon coeur et je n'oublie plus l'offense.

Mr. Lepic

Mais si, mais si, tu oublieras ces taquineries.

Poil de Carotte

Mais non, mais non. Tu ne sais pas tout, toi, tu restes si peu à la maison !

Mr. Lepic

Je suis obligé de voyager.

Poil de Carotte avec suffisance

Les affaires sont les affaires, mon papa. Tes soucis t'absorbent, tandis que maman, c'est le cas de le dire, n'a pas d'autre chien que moi à fouetter. Je me garde de m'en prendre à toi. Certainement, je n'aurais qu'à moucharder tu me protégerais. Peu à peu, puisque tu l'exiges, je te mettrai au courant du passé. Tu verras si j'exagère et si j'ai de la mémoire. Mais déjà, mon papa, je te prie de me conseiller. Je voudrai me séparer de ma mère. Quel serait, à ton avis, le moyen le plus simple ?

Mr. Lepic

Tu ne la vois que deux mois par an, aux vacances.

Poil de Carotte

Tu devrais me permettre de les passer à la pension. J'y progresserais.

La pièce ne pouvait pas se terminer ainsi, elle eût manqué "d'émotions démonstratives" pour employer les termes de J. Renard. Aussi, une fois le père mis au courant de la manoeuvre abjecte de sa femme, il était naturel que son premier soin fût de demander à son fils les raisons de sa passivité, passivité d'autant plus répréhensible qu'elle le rendait et victime et complice de son oppresseur. D'où l'idée d'une scène capitale où le fils et le père se parleraient à coeur ouvert, d'homme à homme, en camarade. Cette scène, J. Renard l'avait en tête depuis 1894, mieux encore, il l'avait écrite dans Poil de Carotte le livre qui parut en librairie chez Flammarion en Février 1895, sous le titre le "Mot de la fin"¹. Elle est tellement importante que nous la reproduisons entièrement, surtout qu'elle a contribué pour une large part à la rédaction de la scène similaire de la pièce :

Mr. Lepic

Qu'est ce qu tu attends pour m'expliquer ta dernière conduite qui chagrine ta mère ?

Poil de Carotte

*Mon cher papa, j'ai longtemps hésité, mais il faut en finir. Je l'avoue :
je n'aime plus maman.*

Mr. Lepic

Ah ! A cause de quoi ? Depuis quand ?

Poil de Carotte

A cause de tout. Depuis que je la connais.

Mr. Lepic

Ah ! c'est malheureux, mon garçon ! au moins, raconte moi ce qu'elle t'a fait.

Poil de Carotte

Ce serait long. D'ailleurs, ne t'aperçois-tu de rien ?

Mr. Lepic

Si, j'ai remarqué que tu boudais souvent.

1. "Poil de Carotte" les oeuvres complètes de Jules Renard — p. 137 —
F. Bernouard éditeur.

*Pauvre chéri (cajoleuse elle lui passe la main dans les cheveux, et les tire).
Le voilà tout en larmes, parce que son père (elle regarde en dessous Mr. Lepic)
voudrait l'emmener malgré lui. Ce n'est pas ta mère qui te tourmenterait
avec cette cruauté.*

(Les Lepic père et mère se tournent le dos)

SCENE V

Poil de Carotte

*(Au fond d'un placard, dans sa bouche deux doigts. Dans son nez un seul.
Etat d'âme à la M. Paul Bourget).*

Tout le monde ne peut pas être orphelin !

* * *

On se rend compte par la lecture de ces cinq scènes que tous les éléments de la pièce y sont représentés. Il ne restait plus à J. Renard qu'à corser ses données initiales, à broder, en un mot à exercer son métier d'auteur dramatique.

Au lieu d'une simple promenade que Poil de Carotte allait faire en compagnie de son père, ce sera une magnifique partie de chasse que le fils se promettait de faire avec son père. N'a-t-il pas été d'ailleurs très sage cette semaine en prévision de cette sortie ? et si quelqu'un mérite une récompense, c'est bien lui. Aucune crainte qu'il soit privé de cette promenade. Il est ravi, heureux, volubile, il "crâne" devant la nouvelle servante fait l'homme d'importance en lui parlant de cette partie de chasse. Il est tout à ses préparatifs : enferme le chien, se propose de prendre un "bâton" pour taper sur les haies et faire partir les lièvres" C'est alors que Mme Lepic survient, renverse tout sur son passage et décrète que Poil de Carotte n'ira pas à la chasse.

Au lieu du simple renoncement qu'on lui demandait, on exigera de lui dans la pièce, un sacrifice tel qu'il en a le coeur déchiré et l'âme meurtrie. Lui qui avait tout fait pour mériter cette sortie, le voilà cloué sur place par le mauvais vouloir de sa mère, cette mégère qu'est Mme. Lepic.

Il fallait pourtant quelqu'un pour faire part au père de l'étendue du sacrifice consenti par le fils, et lui expliquer au besoin, la conduite apparemment bizarre de ce dernier. D'où la nouvelle bonne, Annette, engagé exprès par J. Renard pour remplir cet office.

SCENE II

Poil de Carotte (en méditation près de l'horloge). Qu'est ce que je veux, moi ? Eviter les calottes. Papa m'en donne moins que maman, j'ai fait le calcul. Tant "pire" pour lui.

SCENE III

Mr. Lepic

(Il chérit énormément Poil de Carotte, mais ne s'en occupe jamais, toujours courant la prétentaine, pour affaires).

Allons, partons.

Poil de Carotte

Non, mon, papa.

Mr. Lepic

Comment Non ? tu ne veux pas venir ?

Poil de Carotte

Où si ! mais je ne peux pas.

Mr. Lepic

Explique-toi. Qu'est ce qu'il ya ?

Poil de Carotte

Y a rien, mais je reste.

Mr. Lepic

Ah, oui ! encore une de tes lubies. Quel petit animal tu fais. on ne sait pas par quelle oreille te prendre. Tu veux, tu ne veux plus. Reste, mon ami, et pleurniche à ton aise.

SCENE IV

Mme. Lepic

(Elle a toujours la précaution d'écouter aux portes pour mieux entendre).

soit liée et continue jusqu'à la fin, liaison des actes, liaison des scènes, chaque scène tour à tour tirée et tirant, produite et productrice.

Sous peine donc d'essuyer un four, à la première de "Poil de Carotte", J. Renard en tirant une pièce de son livre Poil de Carotte se devait de présenter au public, au lieu d'un mélange, une oeuvre homogène, au lieu d'un livre "mal composé", une pièce bien construite et de "taille" dont il s'est volontairement abstenu dans son livre, laissant ce soin à son lecteur.

GENESE DE LA PIECE :

Si la première eut lieu au théâtre Antoine le 2 Mars 1900 et si le manuscrit dans son texte définitif était achevé le 6 Juillet 1899¹, L'idée fondamentale de la pièce autour de laquelle tout le drame se noue, J. Renard l'avait en tête depuis Octobre 1890. En effet, c'est à cette date qu'il publia chez Alphonse Lemerre ses "Sourires pincés"² où nous trouvons exposé, en un raccourci très éloquent, dans le chapitre IX tout le sujet de la pièce :

CHAPITRE IX

"Coup de Théâtre"

SCENE I

Mme Lepic

Où vas-tu ?

Poil de Carotte

(Il a mis sa cravate neuve et craché sur ses souliers à les noyer)
Je vas me promener avec papa.

Mme. Lepic

Je te défends d'y aller, tu m'entends. Sans ça...
(sa main droite recule comme pour prendre son élan).

Poil de Carotte

Compris.

1. manusc. conservé à la Bbl. J/DOUCET sous le No. 6997—3.

2. Oeuvres complètes de Jules Renard; dans le Tome intitulé : Débuts Littéraires. p. 181 F. Bernouard éditeur.

"Poil de Carotte est un mauvais livre, incomplet, mal composé, parce qu'il ne m'est venu que par bouffées¹."

"Poil de Carotte est un mélange déplaisant où je ne trouve plus les joies passées. C'est plutôt qu'une oeuvre, l'étalage d'un esprit loquace où l'on rencontre un peu de tout : de la pitié, de la méchanceté, du déjà dit et du mauvais goût. Je vous donne bien entendu ma dernière impression²."

J. Renard nous rapporte dans son journal un entretien avec Louis Paillard où ce dernier lui dit "Poil de Carotte dit à chaque instant des choses audacieuses. On éprouve une gêne non à cause des audaces, mais parce qu'il nous renseigne mal sur lui-même. On ne sait trop l'âge qu'il a. "Parce qu'il est fait de moments. Ce n'est pas un être qui se compose, c'est un être qui existe. J'aurais pu l'arranger, le tailler; je ne l'ai pas voulu. C'est un travail que vous faites vous-mêmes, agacé peut-être, mais peu importe, et par ce travail, vous accroissez bon gré, mal gré, la vie de Poil de Carotte"³.

Retenons de tout cela que Poil de Carotte est un mélange, qu'il est mal composé, et que Jules Renard n'a pas voulu se donner la peine de l'arranger, de le tailler.

Si nous avons tant insisté sur le fait que Renard dans ses livres ne compose pas, ce n'est point pour dénigrer ses romans, ni pour leur enlever leur valeur. Mais bien au contraire, c'est pour souligner que J. Renard romancier, diffère totalement du J. Renard auteur dramatique. Que si le premier se contente d'entasser pêle-mêle des impressions, des souvenirs d'enfance, le second a le sincère souci de construire. Si celui-là suggère par de légères touches, aime se faire deviner, celui-ci souligne nettement les contours, préfère se déclarer que de se laisser deviner.

Le contraire nous eut étonné, car au théâtre, la règle du jeu exige qu'un problème soit soulevé, et qu'au dénouement il soit résolu, qu'une crise éclate ou soit sur le point d'éclater, et qu'au baisser du rideau elle soit apaisée d'une façon ou d'une autre. Et comme le dénouement doit être le terme nécessaire de l'action, il faudra que l'action

1. J. 21 Sept. 1894 p. 166. Journal édition N. R. F.

2. J. 10 Sept. 1894 p. 166.

3. J. 16 Juillet 1899 p. 367.

J. Renard groupe ces différents récits sans se soucier de les harmoniser, ni de les enchaîner en créant une intrigue plus ou moins bien conduite, en un livre qu'il intitula "Poil de Carotte".

Poil de Carotte est donc un recueil de récits indépendants, où l'on retrouve parfois dans chacune des nouvelles qui le composent, les mêmes personnages. Cela suffisait à créer une sorte de lien entre les différents récits.

J. Renard, ne concevant pas de plan préalable qui présiderait à l'établissement de ses romans, le plan, si plan il y a, s'imposait après coup, et comme de lui-même.

Cette façon de composer comportait un inconvénient très grave: une certaine incohérence qui compromettait l'unité du roman, mais par contre, offrait à l'auteur, un grand avantage en lui permettant d'enrichir sans cesse son sujet d'une ou de plusieurs nouvelles — écrites ou à écrire. Il lui suffisait pour cela d'intercaler à la façon d'un feuillet mobile, entre deux récits, la nouvelle qu'il désirait y voir figurer.

Renard ne composait pas de livres. Il écrivait des phrases qu'il reliait ensuite tant bien que mal. Poil de Carotte et la plupart des ouvrages de Renard sont faits de "tranches de vie" suivant la célèbre formule... Lorsque les textes qu'il avait donnés aux journaux et aux revues étaient en nombre suffisant pour constituer un volume, Renard songait à leur présentation.

Il aurait pu imiter la désinvolture de Baudelaire écrivant à Arsène Houssaye :

"Mon cher ami, je vous envoie un petit ouvrage dont on ne pourrait pas dire, sans injustice, qu'il n'a ni queue ni tête, puisque tout au contraire, y est à la fois tête et queue, alternativement et réciproquement. Considérez je vous prie, quelles admirables commodités cette combinaison nous offre à tous, à vous, à moi, et au lecteur? Nous pouvons couper où nous voulons, moi ma rêverie, vous le manuscrit, le lecteur sa lecture, car je ne suspends pas la volonté rétive de celui-ci au fil interminable d'une intrigue superflue..."¹

J. Renard lui-même dans son journal nous donne le jugement — sévère d'ailleurs — qu'il a porté sur Poil de Carotte tel qu'il l'a présenté au public, et nous dévoile semble-t-il les raisons qui l'ont amené à nous présenter cette oeuvre sous une forme aussi décousue.

1. L'Oeuvre et l'âme de Jules Renard, Léon Guichard p. 361. Nizet et Bastard, éditeur.

"POIL DE CAROTTE"

DU LIVRE A LA PIÈCE

Etude des versions successives — Les Manuscrits *

Par

MOHAMED CAMIL ARIF

J. Renard publia sous le titre "Poil de Carotte",** au *Mercur de France*, *Les joues Rouges*¹, *Le jour de l'an de Poil de Carotte*², *La Luzerne*³, *L'hameçon et le toiton*⁴, *Mathilde*⁵. Au *Journal* parurent également : *Les moutons*⁶, *l'Aveugle*⁷, *Le chat*⁸, *La Tempête de feuilles*⁹, *La carabine* sous le titre : *La partie de Chasse*¹⁰, *Les Poux* parurent à la *Revue Blanche*¹¹, *La Marmite I. Honorine II. Le Tour du Singe* au lieu de la *Marmite III. Retirance IV. Agathe* qui comprend sous ce même titre *Le Programme* parurent au *Mercur de France*¹². Jules Renard donna également à l'*Echo de Paris*, les *Idées Personnelles et la Mie de Pain*¹³, *Les lettres Choisies*¹⁴ et *le Pot*¹⁵. "*La Mèche*" parut à la *Revue Encyclopédique* le 1er Avril 1895. *Les Poules*, eux aussi, parurent au *Roquet*¹⁶.

* Les manuscrits sont conservés à la bibliothèque littéraire Jacques Doucet, rattachée à la bibliothèque Sainte-Geneviève.

** Les titres en italique sont ceux des chapitres du livre intitulé "Poil de Carotte"

1. Mars 1890.
2. Jan. 1892.
3. Mars 1892.
4. Août 1892.
5. Sept. 1892.
6. 11 Nov. 1890.
7. 25 Nov. 1892.
8. 1er Dec. 1892.
9. 8 Dec. 1892.
10. 15 Dec. 1892.
11. en Juillet 1894.
12. Oct. 1894.
13. 7 Fevr. 1896.
14. 20 Fevr. 1896.
15. 25 Dec. 1896.
16. 21 Août 1890.



CONTENTS OF THE EUROPEAN SECTION

	PAGE
1 — <i>MOHAMED GAMIL ARIF</i>	
"Poil de Carotte" du Roman à la pièce	7
2 — <i>M. M. BADAWI</i>	
Wordsworth as a Conscious Artist: A Note on the Relationship Between Wordsworth's Style and his Poetic Theory	27
3 — <i>M. A. MARZOUK</i>	
The Earliest Fatimid Textile (Tiraz Al Mansuria)	37
4 — <i>LOTFY FAM</i>	
Lamartine: Les Idées sur l'Art et la Litterature	57
5 — <i>MOHAMED ABDUL-MUIZZ NASR</i>	
The Contribution of Islam to World Peace	85

Professorial Lectures

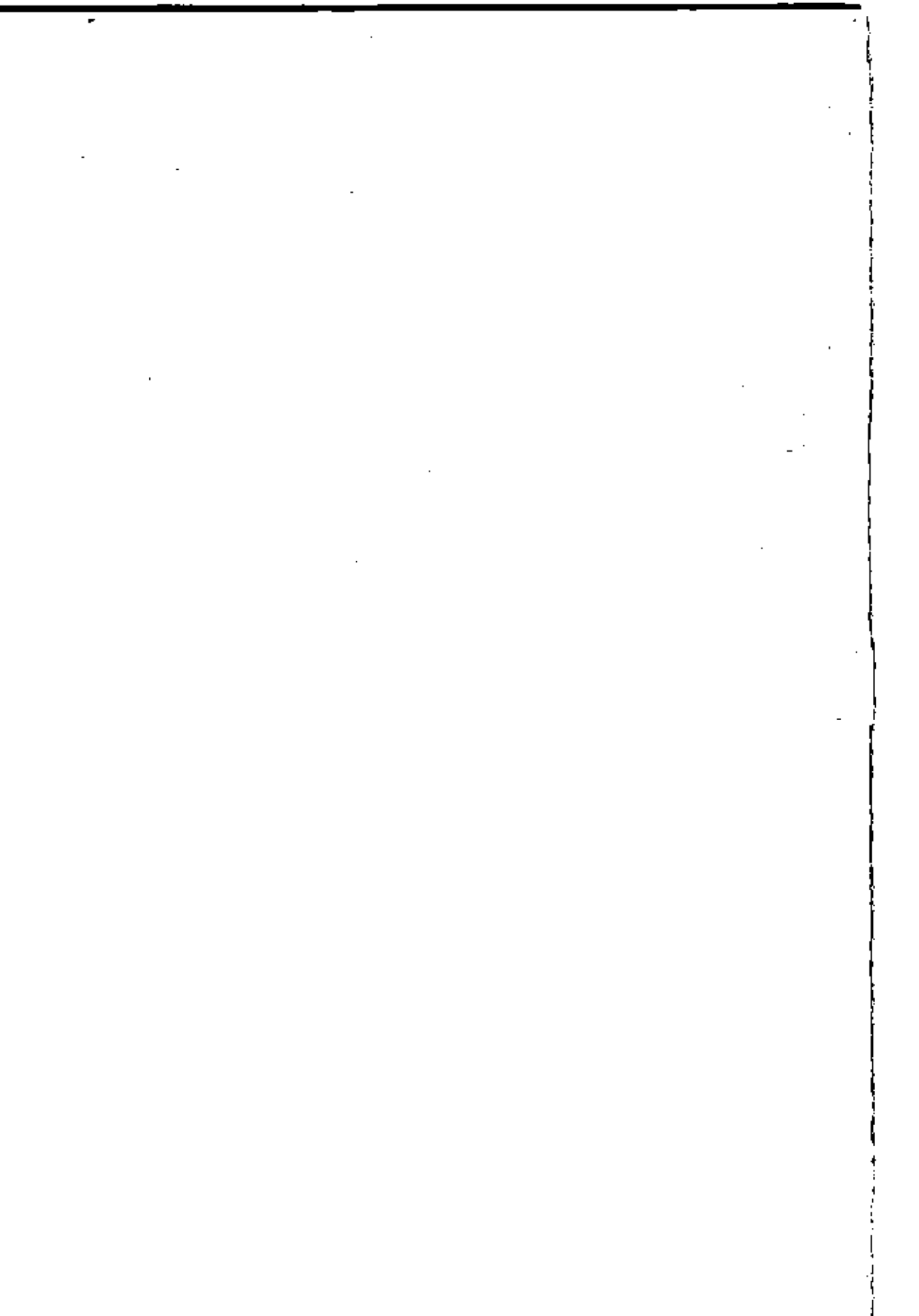
During the last year, Professor M. Khalafallah, Dean of the Faculty of Arts-Alexandria, started a new academic tradition of inviting the member of staff-on being appointed to a Faculty chair-to deliver a public lecture on some aspects of his field of specialization,

The honour of delivering the first lecture fell to Dr. Gamal-el-Dia Al-Shayyal who succeeded the late Professor Abd-el-Hamid al-'Abbādi to the chair of Islamic History. The title of his lecture was "The First Teacher in the First Islamic School built in Alexandria".

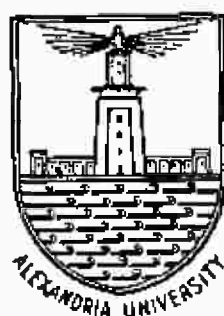
Soon after, Dr. Hassan 'Aon of the Arabic Department was appointed to the newly created chair of Linguistics, and he gave the second lecture in this professorial series. The title of his lecture was "The First Book on Arabic Grammar".

Both lectures set a high standard of academic erudition, and contributed to the success of the new practice.

The Faculty Bulletin is happy to publish in the Arabic part of the present volume the texts of both lectures, and to record the beginning of an academic tradition in the Arts Faculty of Alexandria University.



BULLETIN OF THE FACULTY OF ARTS



Vol. XI
1957

All requests for copies of this Bulletin should be made to the Librarian, of the Faculty of Arts, Alexandria University, Shatby. Communications regarding contributions should be addressed to Dr. Gamal Eldin Elshayyal Editor of the Bulletin.

ALEXANDRIA UNIVERSITY PRESS

1958