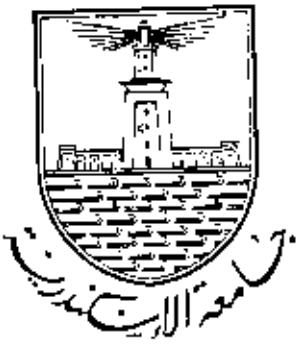
مجلة كلية الآداب



المجلد الحادى عشر

١٩٥٧

تطلب هذه المجلة من مكتبة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية بالشاطبى ، وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية إلى

الدكتور جمال الدين الشيال سكرتير التحرير

مطبعة جامعة الإسكندرية

١٩٥٨

فهرس القسم العربى

محاضرات الأستاذية

المقالات والابحاث

محاضرات الأستاذية

هذا تقليد حميد يتبع عادة فى الجامعات الاوروبية ، وقد اقترح الأستاذ محمد خلف الله عميد كلية الآداب أن يؤخذ بهذا التقليد فى جامعة الأسكندرية ، وذلك أن يلقى كل أستاذ يرقى الى الأستاذية محاضرة خاصة تسمى "محاضرة الأستاذية" يعرف فيها بجهوده العلمية ثم يتحدث عن موضوع من الموضوعات التى يقوم بالبحث فيها .

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

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

أول أستاذ

لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية

محاضرة الأستاذية

" ألقاها "

الدكتور جمال الدين الشيال

أستاذ كرسى التاريخ الإسلامى بجامعة الاسكندرية

[مارس سنة ١٩٥٧]

أول أستاذ

لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية

بقلم جمال الدين الشيال

مقـــــدمة

السيد عميد كلية الآداب

حضرات الزملاء الأعزاء

أيها السادة والسيدات

كلمتى الأولى فى هذا المقال تحية طيبة مباركة أرفعها إلى روح أستاذنا الجليل المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادى أستاذ التاريخ الإسلامى السابق بهذه الكلية .

شغل الأستاذ — رحمه الله — هذا الكرسى عشر سنوات منذ افتتحت جامعة الاسكندرية فى سنة ١٩٤٢ إلى أن أحيل إلى المعاش فى سنه ١٩٥٢ ، وقد بدأت صلتى به منذ كنت أتتلمذ عليه فى جامعة القاهرة ، ثم توثقت هذه الصلة بعد تخرجى فكنت دائم التردد عليه والاتصال به والانتفاع بعلمه ، إلى أن رشحنى — رحمه الله — للنقل إلى جامعة الإسكندرية فى سنة ١٩٤٣ ، والعمل معه ، وتحت إرشاده أعددت رسالتى الماجستير والدكتوراه .

وأشهد أن الخطب كان فادحا وأن الخسارة كانت كبيرة بفقد الأستاذ العبادى ، أحسّ بها تلاميذه وأصدقاؤه ، وأحست بها الجامعات المصرية ، بل وأحسّ بها العالم العربى كله . فقد فقدنا بفقده مؤرخاً ثبتاً جليلا كان له أثر خطير فى تطوير التاريخ الإسلامى ودراساته ، فقد كان التاريخ الإسلامى 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 العلمي الصحيحة من رجوع إلى المصادر الأصيلة وفهم صحيح لنصوصها مع دراسة منهجية قائمة على النقد والتحليل والمقارنة والاستقراء ، تشهد بهذا كتبه وأبحاثه ومقالاته [1] وتشهد بهذا دروسه ومحاضراته التي أفاد منها تلاميذه في مختلف الجامعات والمعاهد التي درس بها [2].

وإني مع ألمي وحزني لفقد هذا الأستاذ الجليل لأشعر بالزهو أن قُدِّر لي أن أشغل كرسياً كان يشغله العالم الفذ المرحوم الأستاذ العبادي ، والله أسأل أن يوفقني إلى ترسُّم خطاه واتباع منهجه وملء بعض الفراغ الذي تركه .

أما محاضرة اليوم فهي محاولة لأحياء تقليد قديم ، تقليد عرفته المدارس الإسلامية في العصور الوسطى ، ثم عرفته الجامعات الأوربية الحديثة ، وها نحن أولاء نحاول الأخذ به في جامعاتنا المصرية الحديثة .

كان المتبع في المدارس الإسلامية في العصور الوسطى — وهي بمثابة الكليات الجامعية الحديثة — أن المدرس — وهو الأستاذ في مصطلحنا الحديث — يحتفل بعد تعيينه بدرسه الأول احتفالا خاصاً ، فيحسن إختيار موضوعه ، ويبذل الجهد في إعداده ، ويسارع الطلبة والعلماء إلى حضوره ، ويحرص على الاستماع إليه الصفوة من رجال الدولة ، بل وقد يحضره السلطان نفسه أحياناً .

والجامعات الأوربية الحديثة تفعل اليوم شيئا شبيهاً بهذا ، فإن كل أستاذ يرقى إلى كرسي من الكراسي يلقي محاضرة خاصة تسمى محاضرة الأستاذية .

---

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

(٢) درس رحمه الله في 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 فى جامعاتنا المصرية الحديثة فقد نسينا هذا التقليد القديم الحميد إلى أن فكر الأستاذ محمد خلف الله عميد كلية الآداب فى إحيائه فى جامعة الإسكندرية ، وبدأ بكلية الآداب ، وشاء القدر أن أكون أول من رقى للأستاذية [1] فدعيت لإلقاء هذه المحاضرة ، محاضرة الأستاذية . .

أيها السادة

عندما دعيت لالقاء هذه المحاضرة أخذتنى الهيبة وتملكتنى الرهبة ، فإن الحالة التى أحيطت بها المحاضرة جعلتنى أفكر وأفكر طويلا ، إنها محاضرة الأستاذية ، وساءلت زملائى وإخوانى عن التقاليد المتبعة فى الجامعات الأوربية المختلفة ، وأى الموضوعات يختارها الأستاذ عادة عند إلقاء مثل هذه المحاضرة ؟ وعلمت أن التقليد فى بعض الجامعات أن يستعرض الأستاذ فى محاضرته جهوده العلمية السابقة ثم يشير إلى أبحاثه التى لا يزال يعمل لاستكمالها ، وعلمت أن التقليد فى بعض الجامعات الأخرى أن يختار الأستاذ موضوعا من الموضوعات التى يبحثها ويعرض فى محاضرته النتائج التى وصل إليها . .

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

أول أستاذ لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية

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

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

---

(١) رقيت إلى كرسى التاريخ الإسلامى فى ٤ يونيو سنة ١٩٥٦

والحركة الثقافية فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر [1] ، ومحاضرة اليوم وثيقة الصلة بالتاريخ الثقافى لمصر .

ثم عنيت بعد ذلك بالتأريخ لبعض المدن المصرية فى العصر الإسلامى فكتبت تاريخا مختصرا لمدينة دمياط [2] وتاريخا موجزا لمدينة الاسكندرية [3]، وموضوع اليوم يبحث فى لون من ألوان الحياة فى مدينة الاسكندرية فى العصر الإسلامى ، 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 الإسلامى [4] ، ومحاضرة اليوم ذات صلة وثيقة بهذا الميدان من ميادين البحث ، لأنى اعتمدت فيها اعتمادا كبيرا على دراسة وثيقة رسمية من العصر الفاطمى هى سجل بتعيين هذا الأستاذ الأول لهذه المدرسة الأولى .

ومنذ عنيت بتاريخ الاسكندرية عنيت كذلك بالتأريخ لأعلام الفكر الإسلامى الذين عاشوا فيها ، وأنا الآن فى سبيل إعداد كتاب [5] يؤرخ لهؤلاء

---

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

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

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

(٤) انظر :

— Shayyal (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) ، المجلة التاريخية المصرية ، المجلد الخامس ، ١٩٥٦ ، ١٩١ ، ٢٠٣

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

(٥) جمال الدين الشيال : أعلام الاسكندرية فى العصر الإسلامى ، مخطوطة لم تنشر بعد .

الأعلام وللحياة الفكرية فى الاسكندرية فى العصر الإسلامى بوجه عام ، ومحاضرة اليوم فيها تعريف مفصل بعلم 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 فى عصورها المختلفة وخاصة العصرين الفاطمى والأيوبى المملوكى ، فنشرت أربع كتب [1] لعميد مؤرخى مصر الإسلامية تقى الدين أحمد بن على المقريزى ، ونشرت الجزئين الأول والثانى من كتاب مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب [2] لجمال الدين ابن واصل ، ومحاضرة اليوم تلقى بعض الأضواء على تاريخ الاسكندرية فى أواخر العصر الفاطمى وأوائل العصر الأيوبى .

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

أيها السادة

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

---

(١) هذه الكتب الأربعة التى نشرتها تحت عنوان " مكتبة المقريزى الصغيرة " هى :
تقى الدين أحمد بن على المقريزى :
١ — نحل عبر النحل ، القاهرة ١٩٤٦
٢ — اتعاظ الحنفا بذكر الأئمة الفاطميين الخلفا ، القاهرة ١٩٤٨
٣ — الذهب المسبوك فى ذكر من حج من الخلفاء والملوك ، القاهرة ١٩٥٥
٤ — إغاثة 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 فى أخبار بنى أيوب الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥٣ ، والجزء الثانى ، القاهرة ١٩٥٧ (مطبوعات وزارة التربية والتعليم المصرية ، إدارة الثقافة العامة ، إدارة إحياء التراث القديم) .

الماهر فى كل صنعة ، وقد حرفت فى اللغة العامية فأصبحت « أسطى » وذلك لأن اللغة العربية لاتعرف فى ألفاظها الجمع بين السين والذال لصعوبة النطق بهما معا ، وكل كلمة جُمع فيها بين هذين الحرفين إنما ترجع فى أصلها الى اللغة الفارسية ، مثل كلمة « ساذج » التى حرفناها فى اللهجة العامية كذلك إلى « سادة » .

وقد أطلق لقب أستاذ[1] فى الأغلب الأعم على الجهابذة الأعلام من رجال الفكر والتعليم فى العصر الإسلامى الوسيط ، ثم جدد استعماله بهذا المعنى فى جامعات مصر الحديثة .

أما المدرسة فهى مصطلح لم يعرفه العالم الإسلامى إلا فى القرن الخامس الهجرى (١١ م) ، فقد كان المسجد هو المعهد العلمى فى العصر الإسلامى الأول ، فى صحنه وفى أركانه تعقد حلقات العلم ويدرس الطلاب .

أما المدرسة باعتبار كونها مبنى مخصصا للدرس يضم عددا من الطلاب المتفرغين للدراسة وعددا من المدرسين المتفرغين للتدريس على أن تكفل هؤلاء وأولئك الدولة أو مؤسس المدرسة ، فتصرف لهم الرواتب أو الجامكيات من إيراد أو وقف ثابت مخصص للمدرسه ، أقول إن مصطلح المدرسة بهذا المفهوم وبهذا المعنى لم يعرفه العالم الإسلامى إلا فى القرن الخامس الهجرى ، وخاصة عندما أنشأ نظام الملك — وزير السلطانين السلجوقيين ألب أرسلان وملك شاه — مدارسه النظامية ، وكانت أكبرها وأهمها نظامية بغداد .

---

(١) وقد استعمل هذا المصطلح فى مصر فى العصر الفاطمى بمعنى آخر ، فكان يطلق على كبار أمراء الجيش الذين يلون الوظائف الخاصة بالخليفة ، وكان الأساتذة على مراتب وأجلهم الأساتذة المحنكون وهم الذين يدورون عمائمهم على أحناكهم كما تفعل العرب والمغاربة ، وكان من عاداتهم أنه إذا احتفل بتحنيك واحد منهم حمل إليه كل أستاذ من المحنكين بدلة كاملة من ثيابه وسيفاً وفرساً ، فيصبح لاحقاً بهم ، وفى يده مثل ما فى أيديهم . انظر : (صبح الأعشى ، ج ٣ ، ص ٤٧٧) .

ثم انتشرت حركة انشاء المدارس فى الشام على أيدى الأتابكة ـ وخاصة نور الدين محمود بن زنكى ـ ، وفى مصر ومايتصل بها من بلدان على أيدى الأيوبيين والمماليك .

والذى نحب أن ننبه اليه الأذهان أن المدارس إنما انشئت أول ما أنشئت لدوافع سياسية مذهبية ، لمحاربة المذهب الشيعى أولا ، وللدعوة للمذهب السنى ثانيا ، ويكفى ليتبين صدق هذه النظرية أن نعرف أن السلاجقة مؤسسى هذه الحركة كانوا سنة مغالين فى سنيتهم ، وأن الدول التى أكملت الحركة ورعتها وانشأت العشرات من المدارس فى كل ركن من أركان الشرق الأوسط الإسلامى كانت دولا سنية كذلك .

بقى الآن بعد هذه التقدمة السريعة أن ننتقل إلى موضوع المحاضرة .

أول أستاذ

لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية

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

وكان صلاح الدين بانشائه هذه المدارس يتبع سياسة موضوعة ، وينفذ خطة مرسومة للقضاء على المذهب الشيعى ، ونشر المذهب السنى ، مقتفيا فى ذلك سياسة أستاذه نور الدين محمود بن زنكى ؛ ففى سنة ٥٦٦ هـ أنشأ صلاح الدين — وهو بعد لا يزال وزيرا للخليفة الفاطمى العاضد — مدرسته الناصرية [1] الأولى فى الفسطاط لتدريس المذهب الشافعى ؛ يقول المقريزى فى حديثه عن هذه المدرسة : « وكان هذا من أعظم ما نزل بالدولة » ، ثم يعقب على هذا بقوله : « وهى أول مدرسة عملت بديار مصر »[1]

وهذه الجملة الأخيرة تحتاج إلى تحقيق وتصحيح ، ذلك أن ابن خلكان يقول فى ترجمته للعادل أبى الحسن على بن السلار — وزير الظافر الفاطمى — :

---

(١) فى نفس السنة التى أنشأ فيها صلاح الدين المدرسة الناصرية ، بل وفى نفس الشهر (المحرم ٥٦٦) أنشأ مدرسة أخرى فى الفسطاط — هى المدرسة القمحية — لتدريس المذهب المالكى ، ثم بنى بعد ذلك المدرسة الصيرفية بالقاهرة فى سنة ٥٧٢ هـ ، ثم حذا حذوه أمراء أسرته ورجال دولته ، فأنشأ ابن أخيه تقى الدين عمر بن شاهنشاه مدرسته التقوية — أو منازل العز — فى الفسطاط لدراسة المذهب الشافعى ؛ كما أنشأ مدرستين أخريين فى الفيوم ؛ وبنى العادل أبو بكر — أخو صلاح الدين — مدرسته العادلية بالفسطاط وخصصها لدراسة المذهب المالكى ، وهكذا ؛ راجع : (المقريزى : الخطط ، ج ٤ ، ص ١٩٣ — ١٩٥) و(ابن دقاق : الانتصار ، ج ٤ ، ص ٩٢ — ٩٤) و(ابن جبير : الرحلة ، ص ٤٢) و (Enc. Isl. art : Masjid)

«وكان ظاهر التسنن ، شافعى المذهب ، ولما وصل الحافظ أبو طاهر أحمد السلفى إلى ثغر الاسكندرية المحروس وأقام به ، ثم صار العادل المذكور واليا به (أى الثغر) ، احتفل به وزاد فى إكرامه ، وعمّر له هناك مدرسة فوّض تدريسها إليه ، وهى معروفة به إلى الآن ، ولم أرَ بالاسكندرية مدرسة للشافعيين سواها»[1]

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 هى أول مدينة مصرية عرفت المدارس ، وذلك لأن ابن السلار كان — كما يذكر ابن خلكان — سنيا شافعيا ، كما كانت له اتصالات سياسية بنور الدين محمود بن زنكى فى الشام[2]

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

حقيقة إن الاسكندرية كانت أول مدينة مصرية عرفت المدارس ، ولكن مدرسة السلفى لم تكن أول مدرسة أنشئت فى الاسكندرية ، وإنما سبقتها مدرسة أخرى هى المدرسة الحافظية التى أنشأها رضوان بن ولخشى — وزير الخليفة الحافظ الفاطمى — للفقيه المالكى أبى الطاهر بن عوف ، وقد بنيت هذه المدرسة الحافظية قبل المدرسة السلفية باثنتى عشرة سنة ،

---

(١) (ابن خلكان : الوفيات ، ج ٢ ، ص ٧٦ - ٧٧ - ترجمة ابن السلار) وانظر أيضا : (عبد اللطيف حمزة : الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأول ، ص ٨٢ و ١٥٨) و (المقريزى : مخطوطة اتعاظ الحنفا ، ص ١٤٣ ب) ؛ ولترجمة السلفى انظر : (السبكى : طبقات الشافعية ، ج ٤ ، ص ٤٢) و (السيوطى : طبقات الحفاظ ، ج ٢ ص ٣٩) و (السيوطى : طبقات المفسرين ، ص ٥٦) و (السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ١٦٥) و (الذهبى : تذكرة الحفاظ ، ج ٤) و (ابن العماد : شذرات الذهب) .

(٢) انظر : (أسامة بن منقذ : كتاب الاعتبار ، ص ٧) ، ويقول (حسن إبراهيم حسن : الفاطميون فى مصر ، ص ٢٩٦) إن النزاع بين ابن السلار وابن مصال فى سبيل الوزارة إنما كان فى الحقيقة نزاعا بين السنيين والشيعيين ، وكان ابن السلار يطمع فى مساعدة نور الدين ، ذلك الرجل السنى المتعصب لمذهبه ، لنشر مذهب أهل السنة فى مصر بدل مذهب الشيعة .

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

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

وأبو الطاهر بن عوف هو إسماعيل بن مكى بن إسماعيل بن عيسى ابن عوف الزُهْرى ، وينتهى نسبه إلى عبد الرحمن بن عوف الصحابى الجليل ، وقد كان شيخ المالكية فى مدينة الاسكندرية طوال القرن السادس الهجرى (١٢ م) دون منازع ؛ فقد ولد سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) وتوفى سنة ٥٨١ هـ [١] (١١٨٥ م) عن ست وتسعين سنة .

وصفه السيوطى بأنه « صدر الإسلام » ، وقال إنه تفقه على أبى بكر الطرطوشى [٢] ، وسمع منه ؛ وتخرج به الأصحاب [٣] .

---

(١) (ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ، ص ١٠٠) و (السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ١٩٢)

(٢) راجع ترجمة الطرطوشى فى : (ابن فرحون : الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب ، القاهرة ، ١٣٥١ هـ ، ص ٢٧٦ — ٢٧٨) و (ابن بشكوال : كتاب الصلة ، مجريط ، ١٨٨٣ ، ج ٢ ، ص ٥١٧ — ٥١٨) و (المقرى : نفح الطيب) و (ابن خلكان : الوفيات ، ج ٣ ، ص ٣٩٣ — ٣٩٥) و (ياقوت : معجم البلدان ، مادة : طرطوشة) و (الحميرى : صفة جزيرة الأندلس — من كتاب الروض المعطار فى خبر الأقطار — ، نشر بروفنسال ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ١٢٤ — ١٢٥) و (ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ٢٣١ — ٢٣٢) و (السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ١٩٢) و (الزركلى : الأعلام) و (المقريزى : اتعاظ الحنفا ، مخطوطة طوب قبوسراى ، ص ١٢٤ أ — ١٢٥ أ) و (المرتضى الزبيدى : اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين ، المطبعة الميمنية ، ١٣١١ ، المقدمة) و (ابن عذارى : البيان المغرب ، ص ٧٤ — ٧٥) و (ابن الأثير : الكامل ، ج ١١ ، ص ٩٠) و (الضبى : بغية الملتمس ، رقم ٢٩٥) و (الطرطوشى : سراج الملوك) و (على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج ٧ ، ص ٧٠) و (جمال الدين الشيال ، الاسكندرية ، طبوغرافية المدينة وتطورها ، ص ٢١٧) و (الشيال : أعلام الاسكندرية فى العصر الإسلامى ، مخطوطة لم تطبع بعد)

(M. Ben Chaneb : *Etudés sur Les Personnages Mentionnés dans l'Idjâza du Cheikh Abd al-Qâdir el Fasy. Paris, 1937. P. 133, 169 - 170. and the literature quoted).*

(٣) السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ١٩٢

وقال أبو الحسن على بن الحميرى :

« كان ابن عوف — رحمه الله تعالى — إمام عصره وفريد دهره فى الفقه على مذهب مالك — رحمه الله — ، وعليه مدار الفتوى ، وجمع إلى ذلك الورع والزهد ، وكثرة العبادة ، والتواضع التام ، ونزاهة النفس »[1]

وقال عالم الاسكندرية ومؤرخها منصور بن سُلَيْم[2] :

« كان (ابن عوف) من العلماء الأعلام ، ومشايخ الإسلام ، ظاهر الورع والتقوى ، كتب عنه الحافظ السِلَفى ، وروى عنه شرف الدين بن المقدسى »[3]

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

---

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥

(٢) هو أبو المظفر وجيه الدين منصور بن سليم بن منصور بن فتوح الهمذانى الاسكندرى ، محتسب الاسكندرية ، ولد فى ثامن صفر سنة ٦٠٧ هـ ، وأخذ عن الكثيرين ، ورحل إلى الشام والعراق ، واعتنى بالحديث والفقه والرجال والتاريخ ، وجمع لنفسه معجما ، وكتب تاريخا كبيرا لمدينة الاسكندرية ، ذكر السبكى والذهبى أنه كان فى مجلدتين ، وذكر السخاوى أنه كان فى أربع مجلدات ؛ توفى فى الحادى والعشرين من شوال سنة ٦٧٣ هـ . وتاريخه لمدينة الاسكندرية مفقود — للأسف الشديد — ؛ وقد كنت عثرت منذ سنوات فى (فهارس المخطوطات العربية بمكتبة أياصوفيا باستانبول ، ١٣٠٤ هـ) على مايفيد وجود نسخة خطية من هذا الكتاب بهذه المكتبة فى جزئين تحت رقمى ٣٠٠٣ و ٣٠٠٤ ؛ وبادرت فى ذلك الحين بالكتابة إلى المستشرق الألمانى ريتر Ritter — وكان يقيم حينذاك فى استانبول — استوضحه حقيقة هذه المخطوطة ، ولكنه كتب إلى يقول إن الكتاب مفقود ، وإن الكتاب الموجود مكانه ، والذى يحمل رقمه ، هو « قصة الاسكندر الرومى وسياحاته ودخوله فى الظلمة باحثا عن ماء الحياة » ؛ والتعريف بمنصور بن سليم راجع : (الذهبى : تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، مخطوطة دار الكتب المصرية ، وفيات سنة ٦٧٣ ، ص ٣٩٦) و (الذهبى : تذكرة الحفاظ ، ج ٤ ، ص ٢٤٩) و (ابن العماد : شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٣٤١) و (السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ، ص ١٥٧) و (ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٤٧) و (المقريزى : السلوك ، ج ١ ، ص ٦١٩) و (السخاوى : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، ص ١٢٢) و (حاجى خليفة : كشف الظنون) و (الشيال : الاسكندرية ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧) و (السلامى ؛ منتخب المختار ، نشر العزاوى ، بغداد ، ١٩٣٨ ، ص ٢٢٩ — ٢٣١) (Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supp. vol I. P. 573 - 574*),

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

« وبيت ابن عوف بثغر الاسكندرية بيت كبير شهير بالعلم ، كان فيه جماعة من الفقهاء ، قال الشيخ شهاب الدين بن هلال : سمعت أنه اجتمع منهم سبعة فى وقت واحد ، وكانوا إذا دخلوا على الإمام أبى على سند بن عنان [1] — مؤلف كتاب الطراز — يقول : « أهلا بالفقهاء السبعة » ، تشبيها لهم بالفقهاء السبعة أئمة المدينة النبوية » [2]

وقد أخذ ابن عوف عن الكثيرين من الفقهاء المالكية بالاسكندرية ، وخاصة عن أبى بكر الطرطوشى ، ولا عجب فى هذا ، فقد كان ابن عوف ربيب الطرطوشى ، وكان الطرطوشى تزوج خالة ابن عوف [3]

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

روى خبر هذه الزيارة وهذا السماع العماد الأصفانى ، فقد كان مصاحبا لصلاح الدين فيهما ، قال :

---

(١) كان أبو على سند بن عنان بن إبراهيم الأزدى أنبغ تلاميذ الطرطوشى وأقربهم اليه ، وكان كأستاذه مالكى المذهب ، وقد سمع منه وأخذ عنه ، ولازم حلقته سنين طويلة ، وقد رشحته مؤهلاته لأن يخلف أستاذه الطرطوشى فجلس فى حلقته ومدرسته بعده يلقى الدروس فى العلوم المختلفة وخاصة فى فقه مالك ، وظل يدرس إحدى وعشرين سنة بعد وفاة أستاذه الطرطوشى إلى أن توفى سنة ٥٤١ هـ ، ودفن بالقرب من قبر الطرطوشى ، ولا يزال قبره ومسجده موجودين فى الاسكندرية حتى اليوم ، وقد ألف سند بن عنان كتاب « الطراز » فى ثلاثين مجلدا فى شرح « المدونة » ، وهى من أمهات الكتب فى فقه مالك ، انظر : (ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ١٢٦ — ١٢٧) و (السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢١٣) و (الشيال : أعلام الأسكندرية فى العصر الإسلامى ، 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 السوارى ، وشاهد الأسوار التى جدّدها ، والعمارات التى مهّدها ، وأمر بالاتمام والأهتمام ، وقال السلطان : نغتنم حياة الشيخ الإمام أبى طاهر بن عوف ؛ فحضرنا عنده ، وسمعنا عليه موطأ مالك — رضى الله عنه — بروايته عن الطرطوشى ، فى العشر الأخيرة من شوال ، وتمّ له ولأولاده ولنا به السماع " (١).

واعتقد الجميع أن صلاح الدين قد حصّل خيراً كثيرا بتتلمذه على ابن عوف وسماعه منه ، فقد أرسل القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى رسالة جميلة بليغة إلى صلاح الدين يهنئه فيها بهذا السماع، و يقارن 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 يلى 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 شكرا لنعمته فيه فإنها نعمة لا توصل إلى شكرها إلا بإيزاعه ، وأودع قلبه نور اليقين فإنه مستقر لا يودع فيه إلا ما كان مستندا إلى إيداعه ولله فى الله رحلتاه ، وفى سبيل الله يوماه ، ومامنهما إلا أغر يحجل .

والحمد لله الذى جعله ذا يومين : يوم يسفك دم المحابر تحت قلمه ، ويوم يسفك دم الكافر تحت علمه ؛ فى الأول

---

(١) أبو شامة : الروضتين ، ج ٢ ، ص ٢٤

يطلب حديث المصطفى — صلى الله عليه وسلّم — فيجعل أثره عينا لا تسْتر ، وفى الثانى يحفل لنصرة شريعة هداه على الضلال فيجعل عينه أثرا لايظهر .

وقد استغرق الناس همم العلماء فى رحلتهم لنقل الحديث وسماعه ، والموالاة فى طلب ثقته وانتجاعه ، وصنفوا فى ذلك تصانيف قصدوا بها التحريض للهمم والتنبيه ، والرفْعَ من أقدار أهله والتنويه ، فقالوا : رحل فلانٌ لسماع مسند فلان ، وسار زيد إلى عمرو على بُعْد المكان ، هذا وصاحب الرحلة قد نصب نفسه للعلم وشغل به دهره ، ووقف عليه فكره ، فلا يتجاذب عنان همته الكبائر ، فما القول فى ملك خواطره كأبوابه مطروقة ، وأمور خلق الله كأمور دينه به معلوقة ، إذ هاجر إلى بقية الخير فى أضيق أوقاته ، وترك للعلم أشد ضروراته ، ووهب له أياما مع أنه فى الغزاة يحاسب لها نفسه على لحظاته وساعاته .

وما يحسب المملوكُ أن كاتب اليمين كتب قطُّ لملك رحلةً فى طلب العلم إلا للرشيد هارون — رحمة الله عليه — ، على أنه خلط زيارة نبوية[1] بطلب ، ورحل بولديْه إلى مالك — رحمة الله عليه — لسماع هذا الموطأ ، الذى اتفقت الهمتان الرشيدية والناصرية على الرغبة فى سماعه ، والرحلة لانتجاعه ؛ وقد كان الرشيد سام مالكا — رحمه الله — أن يجعل له ولولديْه : الأمين والمأمون مجلسا خاصا لإسماع مصنفه ، فقال له ما معناه : إنها سُنّةُ ابن عمك — صلى الله عليه وسلم — ، وغيرُك من سرّها ، ومثْلك من نشرها ؛ فهذه رحلة ثانية فى الزمان وأولى فى الإيمان ، يكتبها الله للمولى بقلم كاتب اليمين ، ويقوم

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

فيها مقام الرشيد ، ويقوم عليه وعثمانه [1] مقامَ ولديه المأمون والأمين .

وكان أصل الموطأ بسماع الرشيد على مالك ـ رحمة الله عليه ـ في خزانة الكتب المصرية [2] ، فإن كان قد حصل بالخزانة الناصرية فهو بركة عظيمة ، ومنقبة كريمة ، وذخيرة قديمة ، والاقليلتمس .

وكذلك خطُّ موسى بن جعفر في فتيا المأمون ـ رحمهما الله ـ كان أيضا فيها ، وكلاهما يُتبرك بمثله ، ويعلم به فضل العلم ، لا خلا المولى ـ أبقاه الله ـ من فضله .

وقف المملوكُ على ما بشّر به من صنع المولى وتوفيقه ، وصحة مزاجه في طريقه ، وانقطاع ما كان من دم ، واستراح القلب من كل هم ، وقد استفتحت هذا الطريق بكل قال ، مباركة البكر والفال ، مأثورة عن سيد البشر ، فمن ذلك صحة جسمه ، فلتهنه 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 مالكه ، ويرحل فيما يطلب من الشام إلى الموطأ أسعد الله

---

(١) يقصد ولدى صلاح الدين : الأفضل علي ، والعزيز عثمان ، فهما اللذان كانا معه في هذه الرحلة وسمعا معه الموطأ على ابن عوف ، وكان عمر الأول وقتذاك اثنتي عشرة سنة ، فقد ولد سنة ٥٦٥ هـ ، وكان عمر الثاني عشر سنوات ، فقد ولد سنة ٥٦٧ هـ . أنظر : (أبو شامة : الروضتين ، ج ١ ، ص ٢٧٦) و (ابن تغرى بردى : النجوم ، ج ٦ ، ص ١٢٧) و (المقريزى : السلوك ، ج ١ ، ص ١٤٤ 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 ويسميها النص هنا " الخزانة الناصرية " ؛ وعن خزانة الكتب الفاطمية راجع : (المقريزى : الخطط ، ج ٢ ، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٥) و (ابن واصل : مفرج الكروب ، نشر جمال الدين الشيال ، ج ١ ، ص ٢٠٣) و (أبو شامة : الروضتين ، ج ١ ، ص ٢٠٠) .

به ممالكه ؛ والله تعالى يحقق الخير ، ويصرف الضّير ، ويبارك لمولانا فى المقام والسير ، إن شاء الله "(١)

وأصبحت لابن عوف عند صلاح الدين منذ ذلك الحين مكانة كبيرة ، يجلّه ويحترمه ويقدره ويوقره ، وإذا اعترضته مشكلة من مشاكل الدين أوالدولة أرسل إليه يسأله الرأى والفتوى ، يؤكد هذا قول ابن فرحون :

" وكان السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب يعظّم ابن عوف ويراسله ويستفتيه ".

وقد روى الصفدى فى كتابه « نكت الهميان » قصة مراسلة من هذه المراسلات عند ترجمته للقاضى شرف الدين عبد الله بن أبى عصرون ؛ فقد أضرّ هذا القاضى آخر عمره أثناء توليه القضاء ، وثار الجدل حول جواز بقائه فى منصبه بعد إصابته بالعمى ، وكان ابن أبى عصرون نفسه حريصا على أن يظل قاضيا ، فألف رسالة أيّد فيها جواز أن يكون القاضى أعمى ، وهو رأى تقول به القلة من الفقهاء وترفضه الكثرة ، ويبدو أن صلاح الدين كان حريصا على ارضاء ابن ابى عصرون وعدم المساس بشعوره فى شيخوخته ، فأرسل يستفتى ابن عوف فى الأمر ، قال الصفدى :

" وكتب السلطان صلاح الدين بخطه إلى القاضى الفاضل يقول فيه : إن القاضى قال : إن قضاء الأعمى جائز ، فتجتمع بالشيخ أبى الطاهر بن عوف الاسكندرى ، وتسأله عما ورد من الأحاديث فى قضاء الأعمى "(٢)

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

---

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

(٢) الصفدى : نكت الهميان ، ص ١٨٥ ؛ وراجع أيضاً 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 الشيال ، ج ٢ ، ص ١١٢) .

" وقيل إنه (أى ابن عوف) كان السبب فى تجديد الصادر[1] بثغر الاسكندرية ، وهو شئ وظّفه السلطان على تجار النصارى إذا صدروا من الاسكندرية ، زائدا على العشر ، رتّبه لفقهاء الثغر ، دنانير تصرف فى كل شهر ، وجعل له ناظرا وشهودا ، أوقفه عليهم وعلى ذريّتهم "[1]

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 يدّعى العلم وليس من أهله ، صنّف كتاباً سمّاه : « الفاضح » وأعتقد أنه نقض به الشريعة المحمدية ، وادعى فيها تناقضاً فى الأحكام ، وكان جاهلا مصحفا ، فمما صحّف : قوله — صلى الله عليه وسلم — : « ثمرة طيبة وماء طهور » بقوله : « خمرة طيبة » ؛ وقال : أنظر كيف يقول : « خمرة طيبة » ، وهو يُحرّم شرب الخمر .

... وللشيخ أبى الطاهر تذكرة التذكرة فى أصول الدين ، وغير ذلك من التآليف "[2].

---

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص٩٦ ؛ هذا وقد كان فى الاسكندرية فى تلك العصور ساحة أو مخازن كبيرة لتجارة الفرنج الصادرة مقابل الميناء الشرقية ، وتسمى هذه الساحة بالصادر ، وقد أشار إلى الصادر المؤرخ السكندرى محمد بن القاسم بن محمد النويرى فى كتابه الذى لا يزال مخطوطاً " الإلمام بالإعلام بما جرت به الأحكام المقضية " عند وصفه لموكب السلطان الأشرف شعبان عند زيارته للاسكندرية سنة ٧٧٠ هـ ، فهو يقول إن السلطان بعد دخوله من باب رشيد سار فيما كان يسمى وقتذاك بالمحجة العظمى — وهو ما نرجح أن يكون شارع فؤاد الأول الحالى أو الطريق الكانوبى القديم — ، ثم مر بمسجد أبى الأشهب ، وعطف عطفته فرعى دار ابن الجباب ، ومنها إلى جفار النصارين ، إلى الصادر ، إلى أن خرج من باب البحر . فالصادر تبعاً لهذا كان قريباً من باب البحر أى قريباً من منطقة المنشية الحالية ومن الميناء الشرقية . راجع : (الشيال : الاسكندرية ، طبوغرافية المدينة وتطورها ، ص ٢٣٧) .

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٦

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

" وفيها بنى الوزير رضوان المدرسة المعروفة فى ثغر الاسكندرية ، وجعل فى تدريسها الفقية 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 لا نكاد نعرف عنها شيئاً :

— فهو يسميها « بالمدرسة الحافظية » نسبة إلى الخليفة الحافظ الذى أنشئت المدرسة فى عهده ، وإن كانت المدرسة بعد ذلك قد غلبت عليها شهرة مُدرِّسها 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 ذُكر 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) المقريزى : اتعاظ الحنفا ، مخطوطة سراى ، ص ١٣٨ ب .

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٦

(٣) أنظر ما ذكرت هنا ص ١٩ ، هامش ٢

" ولما انتهى إلى أمير المؤمنين ميزة ثغر الاسكندرية ـ حماه الله تعالى ـ على غيره من الثغور .. وهو يشتمل على القراء والفقهاء ، والمرابطين والصلحاء ، وأن طالبي العلم من أهله ومن الواردين إليه أو الطارئين عليه ، متشتتو الشمل ، ومتفرقو الجمع ، أبى أمير المؤمنين أن يكونوا حائرين متلددين ، ولم يرض أن يبقوا مذبذبين متبددين ، وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس مَنّاً عليهم وإنعاماً ، ومستقراً لهم ومقاماً ، ومثوى ووطناً ، ومحلا لكافتهم وسكناً "

ـ ويشير السجل أيضا إلى أن المدرسة بنيت بحيث تتخذ ـ إلى جانب التدريس ـ مأوى للطلاب ومسكنا لهم ، فهي قد جعلت كما يقول النص : «مثوى لجميعهم ووطناً ، ومحلا لكافتهم وسكناً » .

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

ـ وأشير في السجل إلى إسناد التقدمة في المدرسة أي الإشراف عليها للفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبي الطاهر (ولم ينص على اسمه) ، وعلّل هذا الاختيار مخاطباً الفقيه بقوله :

" لنفاذك وإطلاعك ، وقوتك في الفقه واستضلاعك ، ولأنك الصدر في 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 ".

ـ وحدّد السجل المواد التي تدرس بهذه المدرسة فقال إنها «علوم الشريعة».
ـ وعهد السجل إلى الفقيه ابن عوف ـ إلى جانب التدريس ـ بالاشراف التام على شئون الطلاب ، وتوزيع المطلق عليهم ، وترك له الحرية التامة أن يقرّب منهم من ارتضى طريقته ، وأن يبعد 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 ، والاشتمال عليهم ، والاهتمام بمصالحهم ، والتوخي على منافعهم » .

— وفي ختام السجل نص طريف يشير إلى أن الأمر بتعيين المدرسين كان يتلى أولا على الكافة بالمسجد الجامع ، فهذه هي طريقة الإعلان والنشر الممكنة في تلك العصور ، ثم يخلد هذا السجل — أي يحفظ — بالمدرسة ، ليكون « حجة بما تضمنه » .

فهذه كلها أمور هامة خطيرة تقدم مادة جديدة قيمة للباحثين الذين يريدون تأريخا جديا 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 ولخشي ، بتعيين الفقيه أبي الطاهر بن عوف مدرسا 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 لدينه حافظا » ؛ وجاء في السياق : « وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية »

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

حديثه عن تولى رضوان الوزارة للحافظ : « وخلع عليه خلع الوزارة يوم الجمعة ثالث عشر جمادى الأولى ، ونعت بالسيد الأجل الملك الأفضل »[1] .

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 — سُنّيا ، قال المقريزى فى ترجمته له : « وكان رضوان سُنّيا حسن الاعتقاد »[2] ، وقال فى موضع آخر : « وأخذ (رضوان) يهين حواشى الخليفة إذا حضروا إليه ويقدح فى مذهبه ، لأنه كان سنّيا ، وكان أخوه الأوحد إبراهيم إماميا »[3]

---

(١) المقريزى : مخطوطة اتعاظ الحنفا ، ص ١٣٧ ب ؛ هذا وقد أشار (أحمد أحمد بدوى : الحياة العقلية فى عصر الحروب الصليبية ، ص ٥٤) إلى السجل موضوع الدراسة هنا ، وفى أن يكون صدر لتعيين السلفى ، ثم قال : " والسجل يدل على أن الحافظية أنشئت فى عهد الوزير أحمد بن الأفضل " وهذا خطأ واضح أدى إليه عدم التحقق أو التثبت .

(٢) المقريزى : المرجع السابق .

(٣) المقريزى : المرجع السابق ، ص ١٣٨ أ ؛ هذا ويبدو أن رضوان كان عظيم الثقة بأبى الطاهر بن عوف ، يلجأ إليه فى الملمات ، ويستشيره فى المشكلات الكبرى ، فقد استطرد المقريزى يروى أخبار النزاع القائم بين الخليفة الحافظ ووزيره رضوان ، قال : " فلما كثر ذلك منه انزعج الخليفة ... فتنافر كل منهما من الآخر ، وكان رضوان خفيفاً طائشاً لا يثبت فهم بخلع الحافظ وقال : « ما هو بخليفة ولا إمام ، وإنما هو كفيل لغيره ، وذلك الغير لم يصح » ، وأحضر الفقيه أبا الطاهر بن عوف وابن أبى كامل فقيه الإمامية ، وابن سلامة داعى الدعاة ، وفاوضهم فى الخلع واستخلاف شخص عينه لهم ، وألزم كلا منهم أن يقول ما عنده ؛ فقال ابن عوف : « الخلع لا يكون إلا بشروط تثبت شرعاً » .

وقال ابن أبى كامل : « السلطان — أبقاه الله — يحلفنى على أن أتكلم 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 ينبغى لمن لم تكن له إمامة أن يخلع ، فخلص من هذا .

وقال الداعى : « أنا داعى القوم ومولى لهم ، وما يصح لى خلعه ، فإن أصير فيما مضى كأنى أدعو لغير مستحق ، فأكون قد كذبت نفسى ، فلا أنيل الآن ، واستخصم بذلك ، ولا يؤثر قولى فيما تريدون ، ولم تجر العادة على الفاطميين بالخلع حتى نتأسى به »

فقابله على هذا القول بالسب ، وأقامه أقبح قيام ... الخ " .

وجاء فى السجل إشارة إلى أن المدرس المقصود هو أبو الطاهر بن عوف وإن كانت قد ذكرت كنيته دون اسمه ، قال : « واستقرت التقدمة فى هذه المدرسة لك أيها الفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبو الطاهر[1] » .

وقد كانت الجملة التى ذكرها المقريزى عن إنشاء المدرسة هى المفتاح الذى هدانا إلى هذا التحقيق كله ، فقد قال حوادث سنة ٥٣٢ هـ :

« وفيها بنى الوزير رضوان المدرسة المعروفة فى ثغر الاسكندرية ، وجعل فى تدريسها الفقيه أبا طاهر بن عوف »[2]

أما كاتب الإنشاء الذى كتب هذا السجل فإنا نرجح أن يكون أبو القاسم ابن الصيرفى فقد كان كاتب الإنشاء فى عهد الخليفة الحافظ ، وكتب عدداً كبيرا 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 نبحث اليوم عن مدرسته أو عن قبره فلا نجد لها أثرا ، وهكذا فعل النسيان والإهمال بعالم ملأ المدينة علما ، وقضى حياته الطويلة كلها يعلم ويدرس ويؤلف وينفع الناس ، فهل لى أن أطمع فى أن يسمى مدرج من مدرجات المبنى 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 كاملا فيما يلى نقلا عن : (القلقشندى : صبح الأعشى ، ج١٠ ، ص ٤٥٨—٤٥٩)

---

(١) يشترك الحافظ أحمد بن محمد السلفى مع ابن عوف فى الكنية ، فكل منهما يكنى بأبى الطاهر ، ولهذا ظن البعض أن هذا السجل صدر باسم أبى الطاهر السلفى ولتعيينه بالمدرسة التى أنشئت له بثغر الاسكندرية أيضاً فى أواخر العصر الفاطمى ، ولكن المدرسة السلفية أمر بإنشائها الوزير العادل ابن السلار فى سنة ٥٤٤ هـ فى عهد الخليفة الظافر ، وسميت أول أمرها بالمدرسة العادلية ثم عرفت فيما بعد باسم المدرسة السلفية . راجع : (المقريزى : مخطوطة اتعاظ الحنفا ، ص ١٤٣ ب) .

(٢) المقريزى : مخطوطة اتعاظ الحنفا ، ص ١٣٨ ب .

سجل بتدريس

« ... أمير المؤمنين لما منحه الله من الخصائص التي جعلته لدينه حافظا ، ولمصالح أمور المسلمين ملاحظا ، ولما عاد بشمول المنافع لهم موآثرا ، وعما أحظاهم عنده تبارك وتعالى معينا وعليه مثابرا ، لا يزال يوليهم إحسانا وفضلا ومنا ، ويسبغ عليهم إنعاما لم تزل تسم (؟) هممهم إلى أن تتمنى ، وقد يسر الله تعالى لخلافته ودولته ، ووهب لإمامته ومملكته ، من السيد الأجل الأفضل ، أكرم ولي ضاعف تقواه وإيمانه وأكمل صفي وقف اهتمامه واعتزامه على ما يرضيه سبحانه ، وأعدل وزير لم يرض في تدبير الكافة بدون الرتبة العليا ، وأفضل ظهير ابتغى فيما آتاه الله الدار الآخرة ولم ينس نصيبه من الدنيا ، فهو يظافر أمير المؤمنين على ما عم صلاحه عموم الحواء ، ويفاوض حضرته فيما يستخلص الضمائر بما يرفع فيه من صالح الدعاء .

ولما انتهى إلى أمير المؤمنين ميزة ثغر الاسكندرية — حماه الله تعالى — على غيره من الثغور ، فإنه خليق بعناية تامة لا تزال تتجدد عنده وتتكرر : لأنه من أوثق الحصون والمعاقل ، والحديث عن فضله وخطير محله لا تهمة فيه للراوي والناقل ؛ وهو يشتمل على القراء والفقهاء ، والمرابطين والصلحاء ؛ وأن طالبي العلم من أهله ومن الواردين إليه ، والطارئين عليه ، متشتتو الشمل ، متفرقو الجمع ؛ أبى أمير المؤمنين أن يكونوا حائرين متلددين ؛ ولم يرض لهم أن يبقوا مذبذبين متبددين ؛ وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس بشارع المحجة منا عليهم وإنعاما ، ومستقرا لهم ومقاما ؛ ومثوى لجميعهم ووطنا ، ومحلا لكافتهم وسكنا .

فجدّد السيدُ الأجلُّ الأفضلُ — أدام الله قدرتَه — الرغبةَ إلى أمير المؤمنين فى أن يكون ماينصرف إلى مؤونة كل منهم والقيام بأوَدِه ، وإعانته على ماهو بسبيله وبصدده ، من عَيْن وغلّة ، مطلقا من ديوانه ، واسترفد أمير المؤمنين المثوبةَ فى ذلك ، فأجابه جريا على عادة إحسانه .

واستقرت التقدمة فى هذه المدرسة لك أيها الفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبو الطاهر : لنفاذك واطلاعك ، وقوتك فى الفقه واستضلاعك ، ولأنك الصدرُ فى علوم الشريعة ، والحائزُ منها فى المنزلة الرفيعة ، والمشتغلُ الذى اجتمع له الأصولُ والفروع ؛ ومَنْ إذا اختُلِفَ فى المسائل والنوازل كان إليه فيها الرجوع ، هذا مع ما أنت عليه من الوَرَع والتُّقى ، وأن مُجاريكَ لايكون إلا ناكصا على عَقِبه مخففا ؛ وأمر أميرُ المؤمنين أن تُدرِّسَ علومَ الشريعة للراغبين ، وتعلم ما علّمك الله إياه لمن يريد ذلك من المؤثرين والطالبين ، وخرج أمرهُ بكتْب هذا المنشور بذلك شدًّا لأزْرك ، وتقويةً لأمرك ، ورفعا لذكرك .

فأخلصْ فى طاعة الله سرا وجهْرا ، فإنه تعالى يقول فى كتابه :

« وَمَنْ يَتقِ اللهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سيئاتِه ويُعْظِمْ لهُ أجرا » .

واعتمدْ توزيعَ المطْلَق عليهم ، وتقسيمَه فيهم على حسَب مايؤدى اجتهادُك إليه ، ويوافقُك نظرُك عليه ، وقرِّبْ مَنْ ارتضيت طريقته ، وأبعد من أنكرت قضيّته فقد وُكِلَ ذلك إليك ، وعُدق بك من غير اعتراض فيه عليك .

فمن قرأه أو قُرِئَ عليه من : الأمير المظفَّر ، والقاضي المكين ــ أدام الله تأييدهما ــ ، وكافّة الحماة والمتصرفين ، والعُمّال والمستخدمين ، فليعتمد رعاية المدرسة المذكورة ومن احتوت عليه من الطلبة وإعزازهم ، والاشتمال عليهم ، والاهتمام بمصالحهم ، والتوخي على منافعهم .

وليُتْلَ هذا المنشورُ على الكافّة بالمسجد الجامع ، وليُخَلَّد بهذه المدرسة حُجّةً بما تضمّنه ، إن شاء الله عز وجل » .

جمال الدين الشيال

أول كتاب

فى نحـــــــو العربية

محاضرة الأستاذية

" ألقاها "

الدكتور حسن عوده

أستاذ كرسى العلوم اللغوية بجامعة الاسكندرية

[يونيه سنة ١٩٥٧]

إذا كانت قيمة الكتب تقاس بالزمن فان 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 ايضاح فى العرض فان نفس الكتاب الذى نتحدث بشأنه الآن يعتبر أيضاً الأول من نوعه ؛ وإذا كانت قيمتها تقاس بما تحدثه فى المجتمعات الأنسانية 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 فان نفس الكتاب الذى نقدمه بين أيديكم اليوم ونحاول ، قدر المستطاع ، أن نرسم لكم خطوطه الرئيسية يعتبر أيضا الأول من نوعه .

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

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 اعتمادا يقينيا ؛ غير أن أشهر الروايات وأولاها بالاعتبار هى تلك التى تقول بأن الفراغ من تأليفه كان قبيل وفاة سيبويه ؛ وذلك استنادا إلى ما هو معروف من أن سيبويه 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 سيبويه على أرجح الأقوال كانت فى نحو الثمانين بعد المائة من الهجرة ، أى فى أواخر القرن الثامن الميلادى . وظل هذا الكتاب عند الخاصة من الناس يدرسونه دراسة شخصية ؛ ويحرصون عليه أشد الحرص ، ويستنسخون منه عدة نسخ تنتقل من بيت الى 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 سيبويه ؛ وقد توفى أبو الحسن هذا فى سنة ٣١١ هجرية .

وتعددت النسخ المخطوطة من هذا الكتاب ، وأخذت تتبادلها أيدى العلماء والمهتمين 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 فى هذه البلاد جميعاً .

ومنذ أخذت بوادر الانحلال السياسى فى البلاد العربية تظهر فى العصور الوسطى نال هذا الكتاب ما نال غيره من آثار الحضارة العربية ؛ فضاع كثير من نسخه ، وبقى بعضها حبيساً فى دور الكتب ولدى قلة من العلماء ؛ وأصبحت جمهرة الدارسين لا ترى نسخ هذا الكتاب ، ولا تعرف من شأنه سوى ما تتناقله الكتب عنه ، وترويه من شواهده وآرائه .

وفى أواخر القرن التاسع عشر ألقت النهضة الحديثة قبسا من أضوائها على هذا الكتاب فبحث عنه العلماء حتى اهتدوا إلى أماكن وجوده ، وأعطوه جانبا من العناية فنشر وطبع فى بلاد مختلفة : طبع فى باريس خلال سبع سنوات ، أى ما بين سنة ١٨٨٣ م وسنة ١٨٨٩ م[1] ؛ وطبع فى كلكته سنة ١٨٨٧ م ؛ وطبع فى مصر سنة ١٨٩٦ م ؛ ثم نقل[2] إلى الألمانية وطبع فى برلين ما بين سنة ١٨٩٤ ، سنة ١٨٩٨ م .

ولم نقف حتى الآن على كتاب آخر فى نحو العربية أسبق من كتاب سيبويه بالرغم من الروايات التى تحاول اثبات مؤلف فى النحو

(١) كان هذا الطبع بعناية المستشرق ديرنبورج .

(٢) كان هذا النقل بواسطة الدكتور ياهين .

لأبي الأسود الدؤلي ،[1] ومؤلفين آخرين لعيسى بن عمر الثقفي ،[2] وهما الجامع والأكمال ؛ كما لم نقف أيضا حتى الآن على كتاب آخر في نحو العربية أوفى من كتاب سيبويه .

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 سيبويه بظروف تأليف أمثاله من الكتب اللغوية الأخرى عند الشعوب المثقفه ، التي أخذت من الحضارة الأنسانية ، ومن الرقي العقلي ، بحظ وفير : بلغت اللغة اليونانية أرقى درجاتها من النمو والكمال حوالي القرن العاشر قبل الميلاد ؛ وكانت أوائل الابحاث اللغوية فيها خلال القرن الخامس قبل الميلاد ؛ إذ نشأت على أيدي السوفسطائيين أمثال بروديكوس ، وبروتاغوراس . ولكن هذه الأبحاث في نشأتها لم تكن تتجاوز أكثر من إشارات عابرة عن بعض الموضوعات العامة كالتذكير والتأنيث ، وكالافراد والجمع . وفي خلال القرن الرابع قبل الميلاد اتجه أرسطو [من سنة ٣٨٤ الى ٣٢٢ ق . م] ، بجانب غمرة الفلسفة ، إلى الأبحاث اللغوية لأيمانه بأن إصلاح الأحكام العقلية متصل اتصالا وثيقا باصلاح أداة التعبير وأن سلامة أحدهما متوقفة على سلامة الآخر ، فتعهد هذه المحاولات السوفسطائية بشيء من الرعاية ، وبذل لها جانبا غير يسير من جهده الفكري ؛ ولكن أبحاثه في هذا الميدان كانت بدورها تجيء 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 ، ينفرد 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 — [1] يضع فى أوائل القرن الثانى قبل الميلاد قاعدة القياس فى اللغة ؛ ثم نجد من بعده وفى نفس العصر أيضا — أريستارك — الذى يقضى حياته فى تهذيب قاعدة القياس اللغوى ، التى أسسها — اريستوفان — ؛ ونجد كذلك فى نفس العصر — كراتيس — الذى يتخصص فى وضع وتهذيب قاعدة الشواذ فى اللغة .

وتستمر هذه الأبحاث تنمو مع الزمن ، ويقترب بعضها من بعض حتى يجئ العالم اللغوى الكبير — ابو للونيوس — وابنه هيروديان — من بعده [2] فتجمع الأبحاث اللغوية على أيديهما فى كتاب واحد : وذلك فى خلال القرن الثانى بعد الميلاد . ومع ذلك فبعيد جدا أن يقارن هذا الكتاب ، الذى يعتبر نتيجة مجهود متواصل لعدد كبير من العلماء فى خلال ما يزيد عن سبعمائة سنة ، بكتاب سيبويه . أما اللغة اللاتينية فهى بالنسبة لنشأة الأبحاث اللغوية فيها ، وبالنسبة لتطور هذه الأبحاث ونموها تعتبر أقل من ذلك بكثير ، ولا سبيل مطلقا إلى مقارنتها بما حدث فى اللغة اليونانية فضلا عما حدث فى اللغة العربية .

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

---

(١) تولى اريستوفان البيزنطي الاشراف على مكتبة جامعة الإسكندرية القديمة وهو فى الثانية والستين من عمره ؛ وكان ذلك فى أوائل القرن الثانى قبل الميلاد .

(٢) أنظر تاريخ الأدب اليونانى لمؤلفيه : 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 فى نفس العلماء . وكأنه كان يلمح فيه نقصا ، ويود أن يضيف اليه ، ويهذب فيه ، ويفصل القول فى أبوابه حتى يصل به إلى الدرجة التى 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 التى وصل اليها .

(ثالثا) وجود بعض العناوين التى تحتاج إلى شئ من الصقل والتغيير لكى تنطبق تماما على المادة العلمية التى ذكرت تحتها .

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

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

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

وما لنا نذهب بعيدا متلمسين الأدلة من محتويات هذه الأبحاث وقد ترك سيبويه هذه الأبحاث فى شكل مسودات 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 أتيحت الفرصة لسيبويه فوضعه فى الصورة التى ترضى عنها نفسه ، وهو ، كما نعرف ، لا يزال يعتبر فى نظر علماء الشرق أجل سفر فى الأبحاث اللغوية جميعا ، كما يعتبر فى نظر علماء الغرب أيضا أو فى كتاب فى النحو على الاطلاق ؟

ويكاد هذا يعيد إلى ذاكرتنا ما حدث لفرجيل ، شاعر اللاتينية الكبير ، فى أواخر القرن الأول قبل الميلاد[1] ؛ فقد طلب وهو على سرير الموت أن تجمع له مسودات ديوانه ، الاينياده ، ثم أبدى رغبته فى أن تحرق لأنه لم يستطع أن يهذبها ، ويصقلها ، ويضعها فى الصورة الكاملة التى كان يتمناها ؛ وحينما لم يمكّن من ذلك أمام عينيه أوصى بأحراقها بعد موته ؛ ولكن أوغسطوس رفض أن ينفذ هذه الوصية ؛ وبدل أن يعدمها أوصى هو من جانبه أن تجمع وتنشر كما هى بالرغم من وجود سبعة وخمسين بيتا من الشعر لم يكمل نظمها بعد ؛ ومع ذلك فلا يزال هذا الديوان يعتبر أجل أثر فى الأدب اللاتينى حتى اليوم[2] .

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

---

(١) ولد فيرجيل فى سنة ٧٠ ق.م ؛ وفى سنة ١٩ ق.م نفذ رغبته القديمة فى زيارة الشرق ، اليونان وآسيا ، وحينما وصل الى – سيفارا ، مدينة يونانية قرب بوغاز – كورانثيا – أصيب بضربة شمس عاد اثرها الى ايطاليا ولم يكد يصل الى – براندزى – حتى اشتدت عليه وطأة المرض فمات هناك فى نفس السنة .

(٢) Voir ; Histoire de la littérature latine par J. Humbert : page 176 — 202. Paris 1935

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

كتاب سيبويه إذن يمثل النحو فى شبابه الزاهر ، ويرويه لنا فى صوره الخصبة الأولى ؛ فهو يضم إلى جانب النحو كل ماله صلة باللغة ؛ ففيه أبحاث فى الأصوات وفى طبيعتها ، وفيه أبحاث فى الصرف وفى الاشتقاق ، وفيه أبحاث فى المعانى والبيان والبديع ، وفيه أبحاث فى الأدب وفى النقد الأدبى ، وفيه أبحاث فى الرواية والسند ، وفيه أبحاث فى القراءات وفى التجويد ، وفيه أبحاث فى فقه اللغة ، وفيه أبحاث فى موسيقى اللغة وفى العروض ، وفيه أبحاث فى لهجات العرب ومايترتب على اختلافها من مذاهب وآراء .

كتاب سيبويه إذن أشبه شئ بالنبع الغزير ، وكل مانشأ من حوله ومن بعده من علوم لغوية يشبه الروافد التى تستمد منه مياهها لتسير فيما رسمه لها العلماء من اتجاهات : فهو مستودع كبير للتراكيب العربية ، والاصطلاحات اللغوية ، والشواهد الأدبية ، وكنز عظيم للأمثلة النحوية والصرفية يجد فيه علماء النحو والصرف قديما وحديثا ماهم فى حاجة اليه لشرح قواعدهم ، والاستدلال على مايقررون .

واليكم الآن بعض التفصيلات التى تصور جانبا من ثروة هذا الكتاب العلمية ، والتى تلقى فى نفس الوقت ضوءا على هذه الأحكام المجملة العامة التى ذكرناها ؛ وعليكم أنتم بعد ذلك تقدير مايمتاز به هذا الكتاب ، ومايستحقه من مكانة بين سائر الكتب اللغوية الأخرى .

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

وعيسى بن عمر الثقفى ، وأبو زيد الأنصارى . وهذه ، كما نرى ، ثروة علمية لاتوجد 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 الاحصائية الأخيرة فى طبعة الكتاب الاوروبية تبين أن الشواهد الشعرية تبلغ الفا 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 ، ومايصوره ذلك الأدب من حياة اجتماعية جاهلية .

وهناك ثلاثمائة وأربع وسبعون آية قرآنية يصور اختيارها فى مواطنها من الكتاب ماكان يلازم سيبويه من التوفيق العجيب فى ضرب الأمثال وبراعة الاستشهاد .

وهناك بعد ذلك عدد لا يكاد يحصى من الأمثلة التى اصطنعها سيبويه لنفسه كى يشرح بها قواعده أو يقيسها على غيرها من الشواهد العربية ؛ ونستطيع أن نجد صدى ذلك كله ممثلا تمثيلا كاملا فى كتب النحو والصرف والبلاغة التى الفت من بعده .

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

ومما يدل على أن سيبويه كان يصر على هذا ، ويتبع فيه منهجا واضحا وخطة 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 بعضا منها ثلاث مرات وأربع مرات ؛ ومع ذلك لم يخطر بباله أن يعرج مرة واحدة على الأحاديث ليستشهد بواحد منها .

تفسير هذه الظاهرة ، كما نتصور ، هو أن سيبويه لم يكن كبير الثقة فى رواية المحدثين ، كما كان عظيم الثقة فى رواية الشعر وفى الآيات القرآنية من حيث الدقة والعناية بالنسبة للنص ؛ إذ أن للشعر من الموسيقى اللفظية مايعين على حفظه مضبوطا ، وللقرآن كذلك من العناية الفائقة والاهتمام الزائد مالم 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 ولكى يجنب سيبويه كتابه ذلك الجدل الذى لا طائل تحته نعتقد أنه اكتفى بالاستشهاد من الشعر العربى ، ومن الآيات القرآنية . وفى ذلك دليل بين على مبلغ ماكان يلازم سيبويه من الدقة ، والتحرى ، والبعد عن مواطن الريبة العلمية .

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

لم يكد يعرف كتاب سيبويه بعد وفاته حتى أخذ الناس يجدون فى البحث عنه فى كل مكان . وانكب عليه العلماء يدرسون مسائله ويتفهمون أبوابه

---

(١) أنظر « أخبار سيبويه » فى الفهرست لابن النديم ص ٧٦ ؛ وأنظر كذلك « سيبويه امام النحاة » للأستاذ على النجدى ناصف ص ١٢٨

ونصوله ، ويشرحون شواهده وأمثلته ، ويستنبطون قواعده وأحكامه ؛ ولم يمض وقت طويل حتى أصبح هذا الكتاب مشاعا بين العلماء جميعا ، ومرجعا لكل الدارسين فى البلاد الأسلامية شرقا وغربا . ذاع اسم الكتاب إذن فى جميع الأقطار التى لها صلة بالحضارة العربية ، وارتفعت بواسطته مكانة البصرة من بين سائر العواصم العلمية إذ ذاك .

وإذا كانت الكوفة أقل هذه العواصم اهتماما بخدمة كتاب سيبويه ، والتأليف حول موضوعاته ، فإن ذلك لما هو معروف من المنافسة العلمية الشديدة بين مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة : وآية ذلك ماحدث بين سيبويه والكسائى من مناظرة نحوية فى بغداد على يد يحيى بن خالد البرمكى فى مسألة «العقرب [1]» المعروفة عند علماء النحو واللغة على السواء . وعجيب أننا لم نجد فيما اطلعنا ، بحثا واحدا ألفه نحويو الكوفة حول كتاب سيبويه ، ومع ذلك فمما لا شك فيه أن الكوفيين قد استخدموه بعد أن حصلوا عليه ، واستنسخوا منه عدة نسخ ، وانتفعوا بما فيه من معارف أجل انتفاع .

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

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

---

(١) وردت قصة هذه المناظرة فى مراجع عديدة منها طبقات الزبيدى ص ٤٩ ، ٤١ ، وانباه الرواة ج ٢ . ص ٣٤٨ ، وتاريخ بغداد ج ١٢ . ص ١٩٨ ؛ والفهرست لابن النديم ص ٧٦ ، ٧٧ . والقصة معروفة متداولة مشهورة ؛ وقد جمع شتاتها وخصها وعلق عليها صاحب كتاب « سيبويه امام النحاة » المتقدم ذكره ص ١٠٠ — ١٠٨

على أن من بين هؤلاء العلماء من لم يكتف بتأليف كتاب واحد فى نفس الموضوع ؛ بل تجاوز ذلك إلى جمع من الكتب كلها تدور حول كتاب سيبويه لتوضيح ما غمض فيه ، وشرح ما أغلق فهمه منه . ولنضرب لذلك مثلا المبرد[1] ، الذى بدأ قراءة كتاب سيبويه قراءة علمية على الجرمى ، ثم ختمه على المازنى . وبعد أن حلل أحكامه ، وألم بمسائله ، وأحاط بما فيه اتخذه موضوعا لأبحاثه وتأليفاته ، فألف خمسة كتب مختلفة هى : كتاب المدخل الى سيبويه ، كتاب الرد على سيبويه ، كتاب الزيادة المنتزعة من سيبويه ، كتاب شرح شواهد كتاب سيبويه ، وأخيرا كتاب معنى كتاب سيبويه ، ونجد كذلك محمد بن على بن اسماعيل المكنى بأبى بكر ، وهو من أهل العسكر ، يؤلف كتابين فى نفس الموضوع . أحدهما شرح كتاب سيبويه ، والثانى شرح شواهد كتاب سيبويه[2] .

وهناك أيضا أبو الحسن على بن عيسى بن على بن عبدالله النحوى ، الذى ألف بدوره ثلاثة كتب حول كتاب سيبويه ، ثم كتابا رابعا خصصه لشرح كتاب المدخل إلى سيبويه ، الذى ألفه المبرد ، والذى ذكرناه منذ قليل . وهاهى ذى كتبه الأربعة[3] : كتاب شرح سيبويه ، كتاب أغراض كتاب سيبويه ، كتاب المسائل المفردة من كتاب سيبويه ، وأخيرا كتاب شرح المدخل للمبرد .

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

والظاهرة العجيبة هنا ، والجديرة منا بالنظر والاهتمام هى أن أكثر من تسعين فى المائة من العلماء الذين درسوا كتاب سيبويه ، 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 موقفهم ، يعتقدون أن النحو قد انتهى إلى سيبويه ، وأنهم فى شبه يأس من أن يأتوا بجديد فيه بعد كتاب سيبويه ، فانصرفوا الى تفسير غريبه ، وشرح شواهده وامثلته ، والتعليق على ما فيه من معارف وأحكام . ولقد استطعنا أن نحصى فى خلال نحو قرن من الزمن بعد وفاة سيبويه ما يزيد على العشرين كتابا كلها تعالج كتاب سيبويه [1] ؛ ومعنى هذا أنه فى خلال القرن التالى مباشرة لظهور كتاب سيبويه كان يظهر فى أفق الثقافة العربية بمعدل كل خمس سنوات فقط كتاب كبير يتناول ناحية من نواحى كتاب سيبويه .

ولقد بلغ حرص هؤلاء العلماء على كتاب سيبويه ، وتمسكهم بمادته وأحكامه درجة لا يكاد يتصورها من لم يكن ملما بنواحى الثقافة العربية . وعلى الخصوص بمبلغ الجهد العنيف الذى بذله العلماء فى 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 المنال ؛ إذ أن الكتاب يحتوى على سبعمائة وعشرين فصلا قد سجلت فى ألف صفحة من القطع الكبير .

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

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

---

(١) كان أساسنا فى هذه الاحصائية كتب طبقات النحاة العديدة المختلفة كبغية الوعاة ، وكشف الظنون ، وانباه الرواة ، وعلى الخصوص كتاب الفهرست لابن النديم حيث كتب فصلا هاما عن النحو ومن وضع فيه ، من ص ٦٠ الى ٨٩ ثم اتبعه بفصل آخر عن العلماء البصريين من ص ٨٩ الى ٩٥

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

أما كتاب سيبويه 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 سيبويه فى عرض مادته طريقة أولية بسيطة تتمشى مع طبيعة العلوم فى نشأتها ، وحالة التأليف فى أولياته . ولكنها مع هذه البساطة أو السذاجة يكاد المرء ، حين يفكر فيها قليلا ، يلمح من خلالها معالم طرق التربية الحديثة فى 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 فى التجريد والمجردات ؛ ولكنه يعرض المادة اللغوية أولا عرضا وافيا ، ثم يناقشها من نواحيها اللغوية مناقشة هادئة تشبه ما كان يصنعه فلاسفة الأغريق القدماء فى تعليمهم حينما ينهجون منهج الحوار ؛ فتراه إذن يعرض مجموعة كبيرة من الأمثلة ، والشواهد كنماذج لغوية ثم يشرح معناها ، ويفصل القول فيها محللا أصل تركيبها وكاشفا عما يرمى إليه من وراء ذكرها ، وأخيرا يصل بالقارئ حينا إلى استنباط القواعد وذكر الأحكام ، وحينا آخر يكتفى بأن يهيئ له الطريق ، ويمده بوسائل الاستنتاج ، ثم يترك له الفرصة بعد ذلك لكى يستنبط هو ما يمكن استنباطه من ضوابط وأحكام وقوانين . وربما نراه فى بعض الأحيان يلجأ إلى طريقة أخرى ، ولكنها من نفس المنهج ؛ فبدل أن يبدأ بالتفصيل فى ذكر الأمثلة والشواهد ثم ينتهى بالأجمال فى 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 طرقه ومناهجه فى التعليم ، أن النحو فى دراسته لكى يخرج من هذا الأطار التجريدى البغيض ، ولكى يدرس فى هذا العصر الدراسة المثمرة ، ينبغى ، وليس فى ذلك من عيب ، أن نعود به إلى الوراء ونطبق ، من حيث المبادئ العامة فقط ، نفس الطريقة التى استعملها كتاب سيبويه ؛ إذ أن الأبحاث اللغوية لا بد لها أولا من المادة اللغوية الصحيحة ، كما أن النحو لا بد له من أن يتناول تركيب الجملة بأسرها ، لا أن يقف عند النظر فى أواخر الكلمات فقط .

وتعالوا بنا الآن نستعرض سويا بعض نصوص من هذا الكتاب لكى نرى معا قليلا من النماذج التى تلقى ضوءا على منهج سيبويه ، ولكى تكون لدينا بعد ذلك صورة حية عن هذه الأفكار والمعانى التى ذكرناها بصدده منذ قليل :

يقول سيبويه فى الباب السادس من الجزء الأول : « هذا باب الاستقامة من الكلام والإحاله » — فمنه مستقيم حسن ، ومحال ، ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب . فأما المستقيم فقولك أتيتك أمس وسآتيك غدا ؛ وأما المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول أتيتك غدا وسآتيك أمس ؛ وأما المستقيم الكذب فقولك حملت الجبل وشربت ماء البحر ونحوه ؛ وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ فى غير موضعه نحو قولك قد زيداً رأيت ، وكى زيد يأتيك وأشباه هذا ؛ وأما المحال الكذب فأن تقول سوف أشرب ماء البحر أمس » .

ويلاحظ القارىء لهذه الفقرات أن الصلة تكاد تكون مفقودة بين ماجاء فى هذا الباب من كتاب سيبويه وبين ماهو متعارف عليه من الموضوعات النحوية التى تدرس فى كتب النحو الآن ؛ فقد عرفنا ولا نزال نسمع من كثير من النحاة المعاصرين أن موضوع علم النحو البحث فى بنية الكلمة وشكل أواخرها وإذن فمعانى الجمل ومفهوم التراكيب اللغوية ، والصلة بين أجزاء الجملة الواحدة ومايمكن أن يراد منها ، كل ذلك لايدخل 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 فى كتاب سيبويه وبين ماتعارف عليه العلماء فى العصور المتأخرة بعد أن انفصلت هذه العلوم اللغوية بعضها عن بعض واستقل كل علم منها بموضوع خاص .

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

ويقول سيبويه أيضا فى الباب الثانى والأربعين من الجزء الأول :

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

[ثم يمضى هنا سيبويه فى ضرب الأمثلة العديدة وشرحها على هذا النمط ليشرح وجهة نظره فى أمثال هذا التركيب حتى يقول] ، ومن ذلك أن يقول كم ضُربَ به فتقول ضرب به ضربتان وضرب به ضرب كثير ، ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى (واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى اقبلنا فيها) ، إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعلُ فى القرية كما كان عاملا فى الأهل لو كان هاهنا ، ومثله (بل مكر الليل والنهار) وإنما المعنى بل مكركم فى الليل والنهار وقال تعالى (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر) إنما هو ولكن البر برُّ من آمن بالله ، ومثله فى الاتساع قوله عز وجل (ومثل

---

(١) سر الفصاحة ، ص ٢٢٧

الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لايسمع إلا دعاء ونداء فلم يُشبّهوا بما ينعق وانما شُبّهوا بالمنعوق به وإنما المعنى مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذى لايسمع ، ولكنه جاء على سعة الكلام والايجاز لعلم المخاطب بالمعنى ، ومثل ذلك من كلامهم بنو فلان يطؤهم الطريقُ وإنما يطؤهم أهلُ الطريق .... الخ »

وليس من الصعب أن يلاحظ القارىء هنا أيضا الاتجاه الخاص فى هذا الباب ، فالمشكلة التى تتمثل أمام سيبويه هنا ليست مشكلة بنية الكلمات ، ولا مشكلة مايعترى 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 الوان فلسفتها ومن أجل ذلك قد أصبح هذا البحث من كتاب سيبويه فيما بعد مصدرا هاما من مصادر عبد القاهر الجرجانى فاستغله استغلالا واسعا فى كتابه أسرار (١) البلاغة .

ولم يكتف الجرجانى بمفهوم هذا البحث ليكتب عن المجاز فى اللغة ويشرح طرق استعماله المختلفة ، بل إنه أخذ كثيرا من نفس الشواهد التى ذكرها سيبويه ، وسجلها بنصها ليبين بواسطتها أنواع المجاز ، وليصل من وراء ذلك إلى سر من أسرار البلاغة فى القول .

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

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

---

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

ليُبيِّن لك وجه نصبه كما ذكر معنى سبحانَ . حدثنا أبو الخطاب (١) أنه يقال للرجل المداوم على الشئ لايفارقه ، ولايقلع عنه قد ألب فلان على كذا وكذا ويقال قد أسعدَ فلان فلانا على أمره وساعده والإلباب والمساعدة دنوٌ ومتابعه إذا ألبَّ على الشئ فهو لايفارقه وإذا أسعده فقد تابعه فكأنه إذا قال الرجل للرجل يافلان فقال لبَّيكَ وسعديك فقد قال قربا منك ومتابعة لك فهذا تمثيل وإن كان لايستعمل فى الكلام كما كان براءةَ الله تمثيلا لسبحان الله ولم يُستعمَل ، وكذلك إذا قال لبيك وسعديك يعنى بذلك الله عز وجل كأنه يقول أى رب لا أنأى عنك فى شئ تأمرنى به فاذا فعل ذلك فقد تقرب إلى الله بهواه وأما قوله وسعديك فكأنه يقول أنا متابع أمرك وأولياءك غيرُ مخالف فاذا فعل ذلك فقد تابع وأطاع وطاوع ... » وهكذا يمضى سيبويه فى عرض مجموعة من الأمثلة شارحا لها ، ومعللا لصيغها ، ومبينا وجهة نظره فيها . والقدر من النحو ، الذى يبدو فى هذا الباب وفى نظر النحاة المتأخرين ، ضئيل جدا إذا ماقيس بشرح التراكيب اللغوية والتحليل الدقيق لها . على أننا حين نمعن النظر فيما تناوله سيبويه من البحث اللغوى خلال هذا الباب وحده نجد أن المؤلف ينفذ إلى أعماق اللغة ويبين فلسفة التراكيب ، ومن أجل ذلك رأينا الثعالبى يقتبس من هذا الباب ومن أمثاله فى الكتاب بعض الموضوعات ليؤلف منها مادة كتابيه : فقه اللغة ، وسر العربية ؛ كما رأينا اللغوى الفيلسوف ابن جنى ، يعتمد على أمثال هذا البحث عند سيبويه ليخرج للناس أبحاثه اللغوية الفلسفية ، وخصوصا ماجاء منها فى كتابه « سر صناعة الأعراب » .

وهناك غير هذا وذاك أبواب أخرى فى الكتاب تبين بوضوح إلى أى حد قد اعتمد عليها علماء الأصول ، والقراءات ، والعروض لكى يتخذوا منها بدورهم مادة لأبحاثهم الخاصة فى هذه العلوم .

على أن هذا الكتاب ، كغيره من الكتب الأخرى ، لايمكن أن يسلم من النقد ، كما لايمكن أن يخلو من الهفوات ؛ بل لعله من أكثر الكتب تعرضا

---

(١) كلما ذكر سيبويه فى كتابه هذه الكنية — حدثنا ابو الخطاب — يقصد الأخفش الأكبر وهو أحد الأخافشة الثلاثة المشهورين فهناك الأوسط والأصغر انظر بغية الوعاة ص٤٣٦

للنقد ؛ وهذا فى نظرنا يعتبر دليلا غير مباشر على مكانة هذا الكتاب ومبلغ ماحظى به من عناية العلماء واهتمامهم . ومن الانصاف أن نقرر أن مافى هذا الكتاب من هفوات ينبغى ألا تنظر إليها مجردة لنصدر أحكامنا عليها ؛ بل يجمل بنا أن نضعها بجانب ماهنالك من حسنات ليكون الحكم صادقا نزيها .

نقدوه من ناحية الشكل كما نقدوه من ناحية الموضوع ؛ فقالوا إن الكتاب ليس من عمل سيبويه وحده وأن هناك ما يزيد على الأربعين عالما قد اشتركوا فى وضعه ، بل قد ذهب بعضهم إلى حد المغالاة فقال إن مجهود سيبويه فى 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 اليه هو أن النقاد حينما حرروا أراءهم فى هذا قد نسوا أو تناسوا أن هذا الكتاب يعتبر أول موسوعة عربية تجمع المعارف اللغوية فى شتى نواحيها محاولة من حين إلى آخر أن تشرح ما غمض ، وتبين ما استغلق ، وتعلل ما دق ، وتحلل ما تعقد ؛ وجل ذلك فى رأينا من عمل شخص واحد ، هو سيبويه ؛ وأما ما يمكن أن ينسب إلى الآخرين من العلماء فى هذا العمل الضخم فهو ثانوى ضئيل لا يعدو أن يكون إضافات بسيطة قصد منها نسبة بعض الشواهد الشعرية إلى أصحابها ؛ على أن سيبويه نفسه قد تكفل بذكر بعضها [1] ، كما تولى بنفسه أيضا إضافة الآراء النحوية واللغوية إلى شيوخه من العلماء السابقين فى وضوح وبأمانة علمية تشبه الأمانة الدقيقة عند رواة الحديث .

ثم نقدوه من ناحية صعوبة التراكيب ، وغرابة المصطلحات ، وتعقيد المعانى ، والمبالغة أحيانا فى الاسترسال ؛ ولكن فات هؤلاء النقاد أن اللغة

---

(١) يأبى الاستاذ المستشرق – يوهان فك – الا أن يقرر : « فقد ثبت لدينا بصورة أكيدة أن سيبويه ساق جميع شواهده دون تسمية الشعراء » ص ٥٢ من كتابه – العربيه – ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ؛ على أن هذا التأكيد من جانب – يوهان فك – ليس من السهل أن نسلم له به اذ أننا لم نجد فى المراجع العربية كلها مايثبت ذلك صراحة ؛ وكل ماهنالك حدس واستنتاج قد يوصل الى الحقيقة وقد يجانبها .

فى تطور مستمر ، وأن لغة عصر تختلف ، الى حد ما ، عن لغة عصر آخر ، فهناك كلمات تحيا وأخرى تموت . كما أن هناك اصطلاحات يقدر لها البقاء فتنتشر ، وأخرى لا تكاد تتجاوز العصر الذى نشأت فيه . وكان ينبغى على هؤلاء النقاد أن يذكروا الفرق الزمنى بيننا وبين صاحب الكتاب ، فهناك الف ومائتا سنة [مات سيبويه على أرجح الآراء فى سنة ١٨٠ هـ] وليس ذلك بالشىء القليل .

وبعد ، فهذا هو كتاب سيبويه ، وذلك هو الدور الذى قام به فى شتى نواحى الثقافة العربية المختلفة ، وتلك هى المكانة التى وصل إليها فى تقدير العلماء بالنسبة لمادته ومدى ما يحققه للدارسين من نفع فى الأبحاث اللغوية .

وإذا كان هذا هو شأن كتاب سيبويه فخليق بنا الآن أن نتجه اليه ، وأن نعمل جاهدين على إحيائه ، فندرسه من جديد ، لا كما درسه الأوائل ، بل وفق ما تتبعه مناهج البحث العلمى الحديث فى الدراسات اللغوية مستخدمين فى ذلك معارفنا باللغات الأجنبية وما دار حولها من دراسات وأبحاث ؛ فهو أجل مصدر نستطيع أن نعرف بواسطته طائفة عظيمة من لهجات العرب المختلفة ، التى أهملها علماء اللغة ، مكتفين 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 ، ويفصح عن وجهة نظرهم ، ويبين أسسهم التى أقاموا عليها آراءهم النحوية .

وهناك غير هذا وذاك موضوعات متعددة أخرى يمكن بحثها ودراستها فى محتويات هذا الكتاب . ونحن إذ نصنع ذلك نحقق كسبا لمعارفنا ، وإحياء لتراثنا ، وتجاوبا صادقا مع هذه النهضة التى نحياها ، والتى بدأنا ننعم بثمارها ؛ تلك النهضة التى شملت الكثير من نواحى الحياة الاجتماعية وأخذت أصداؤها تتردد فى جميع أنحاء الدنيا .

إننا إذ نصنع ذلك نستطيع أيضا أن نقضى على تلك الاسطورة القائلة بأن الأبحاث اللغوية التى سبقت عصر سيبويه قد ضاعت وليس هناك من سبيل الى معرفتها ، كما نستطيع أيضا أن نحيى ذكرى أسلافنا ونكرمهم ، وفى تكريمهم مجد لنا وعزة لتراثنا .

أبو القاسم بن قسي وكتابه "خلع النعلين"

بقلم أبو العلا عفيفي

تمهيد

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

ومن المرّية انتشر نوع جديد من التصوف إلى سائر أنحاء شبه الجزيرة الأندلسية لاسيما إشبيلية وقرطبة وغربى البرتغال . ففى المرية ظهر شيخ الصوفية أبو العباس ابن العريف المتوفى سنة ٥٣٧ (١) ومحمد بن عيسى الألبيرى المتصوف . وفى إشبيلية ظهر الصوفى الكبير أبو الحكم بن برّجان المتوفى سنة ٥٣٦ (٢). وفى قرطبة ظهر أبو بكر المايورقى (٣) أحد تلاميذ ابن العريف ؛ وقد كان إماماً

(١) راجع ترجمته فى المعجم لابن الأبار رقم ١٤ والصلة لابن بشكوال جـ ١ ص ٨٤ رقم ١٧٥

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

(٣) راجع ترجمته فى التكملة لابن الأبار جـ ١ ص ١٧٣ ، والمعجم له رقم ١٢٣

فى الحديث والفقه والتصوف . وفى شلب بغرب الأندلس ولبلة ومرتلة ثم فى المرية ظهر الشيخ أبو القاسم بن قسى المتوفى سنة ٥٤٦ ، وكان من أبرز تلاميذ ابن برّجان .

والظاهر أن التصوف فى الغرب الإسلامى فى الفترة مابين سنة ٤٥٠ و٥٦٠ كان يمر بمرحلة انتقال واضحة المعالم من الطور البدائى الساذج الذى هو طور الزهد والرياضة وحياة المجاهده ، إلى الطور الفلسفى الذى ظهرت ثماره كاملة ناضجة فى مذهب الشيخ محيى الدين بن عربى فيما بعد . وتمثل مدرسة ابن العريف والمايورقى وابن برجان وابن قسى المرحلة الوسطى من هذه الفترة . فعلى الرغم من محاربة الفقهاء وتزمتهم وجمودهم ، شقت الفلسفة طريقها إلى الغرب ، وظهر فيها أعلام لهم خطرهم فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أمثال ابن باجة المتوفى سنة ٥٣٣ وابن طفيل المتوفى سنة ٥٣١ وابن رشد المتوفى سنه ٥٩٥ . ولكن الفلسفة — فيما 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 يُدخلوا العنصر الفلسفى إلى تصوفهم ، مبتدئين بالغزالى الذى اتخذوه أنموذجاً لهم وأستاذا ، ولذلك نراهم — ونرى ابن قسى بوجه خاص — يعكفون على كتبه تحصيلا وتدريساً ، وينشرون آراءه ويدافعون عنها فى إيمان وحرارة . وكان من الطبيعى أن يتخذوا من الغزالى أستاذا ومن تعاليمه دستوراً وطريقا ، لأنه كان أدنى إلى مشربهم فى فهمه للدين وموقفه منه ومن التصوف . على أن ثقافتهم الروحية والفلسفية لم تقف عند الغزالى وكتبه ، بل اتصلت كذلك بذلك الجزء الضخم من التراث الفلسفى اليونانى الذى ترجم فى الشرق ثم نقل إلى الأندلس : ومن ذلك فلسفة أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الحديثة ، كما اتصلت بمؤلفات فلاسفة الإسلام الشرقيين أمثال الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا ، وبمؤلفى كبار المتكلمين لاسيما المعتزلة ، ومؤلفات الصوفية الشرقيين حتى عصر القشيرى . نعم لم تظهر فى تصوفهم نزعة فلسفية واضحة على نحو ماظهرت هذه النزعة فى تصوف ابن عربى فى الجيل

الذى تلاهم ، ولكنهم اتجهوا بالتصوف وجهة جديدة ذات طابع إشراقى متميز فى أساليبه ومصطلحاته ومعانيه كما يشهد بذلك مؤلفات ابن برّجان [1]، وابن العريف [2] وأبى القاسم بن قسى موضوع هذا المقال [3].

(١) مثل (١) شرح أسماء الله الحسنى : مخطوط بالمتحف البريطانى Or 411 .1612 ، (٢) كتاب لسان الحق المبثوث فى الأمر والخلق : مخطوط بباريس Arabe 2642 . وقد تبين لى أن هذا الكتاب هو بعينه الكتاب الأول على الرغم من اختلاف الكتابين فى العنوان : ولم يلتفت بروكلمان إلى هذه الحقيقة ؛ انظر بروكلمان جـ ١ ص ٤٣٤ ، (٣) تفسير القرآن : مخطوط بميونخ Cod. 83.

(٢) مثل كتاب محاسن المجالس وهو مطبوع الآن .

(٣) مثل كتاب خلع النعلين .

ابن قسى الثائر

هو الشيخ أبو القاسم أحمد بن الحسن بن قسى : من أهل شلب أو أهل مرتلة بالأندلس على بعض الأقوال (١) . والظاهر أنه لم يكن من أصل عربى إسلامى ، فقد قيل أنه انحدر من أصل مسيحى إسبانى تارة ، ومن أصل رومى تارة أخرى . كان يشتغل بالتجارة ، ولكنه كان على حظ وافر من الذكاء والدهاء والعلم ، بل كان أديباً وشاعراً .

ولما ثارت الحرب والاضطرابات فى إفريقية ضد دولة المرابطين وأزالت سلطانهم ، قامت فى الأندلس ثورات مماثلة للقضاء على حكمهم فيها ، وكانت أسبانيا — كما كانت إفريقية — ترزح تحت حكم هذه الطائفة المتغطرسة المتزمتة الجائرة .

وكان أول من أعلن هذه الثورة فى وجوههم رجلا غريب الأطوار والأحوال من رجال جنوب أسبانيا هو أبو القاسم بن قسى الذى نحن بصدده ، فكانت ثورته هذه أول ثورة فى الأندلس فى أعقاب الدولة اللمتونية (٢).

وقد اتصل ابن قسى فى جولة من جولاته الكثيرة فى أسبانيا بالشيخ أبى العباس بن العريف شيخ الصوفية بالمرية التى كانت أعظم مركز للتصوف بالأندلس على الأطلاق ، كما اتصل بابن برجان تلميذ ابن العريف وأخذ عنه طريقته ومذهبه الصوفى . ولما دعا حاكم إفريقية على بن يوسف أبا العباس ابن العريف وأبا الحكم بن برجان إلى مراكش وأودعهما السجن حتى ماتا سنة ٥٣٦ صفا الجولان قسى وأصبح شيخ الصوفية فى أسبانيا غير منازع : فجمع حوله الأصحاب والأتباع ، وجذبت مواهبه النادرة إليه كثيرا من أولئك الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم « المريدين » : فكانوا فى الظاهر طائفة دينية أو فرقة صوفية ، وفى الحقيقة أداة سياسية استخدمها ابن قسى فى تحقيق مطامعه

---

(١) يقال أحياناً أحمد بن قسى المرتلى : يقول ابن الخطيب فى أعمال الأعلام ص ٢٤٩ : مرتله وهى بلد أبى القاسم أحمد بن الحسين بن قسى .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٤٨

فى محاربة المرابطين والوصول إلى منصب الحكم . وربما كانت غايته أيضاً — وهى غاية عرضية — الانتقام للأسلام والمسلمين من أولئك الذين خنقوا الحرية الدينية والسياسية حقبة غير قصيرة من الزمن .

وقد ادعى ابن قسى — كما ادعى المهدى فى شمال إفريقية ، أنه على مذهب الغزالى الذى قضى المرابطون بتكفيره وأحرقوا كتبه — فكان يقرأ على أتباعه كتب أبى حامد ويدافع عن آرائه ، ولكنه كان يختص « مريديه » بجلسات سرية يدبر معهم أساليب الثورة ضد المرابطين .

يقول ابن الخطيب : « وكانت هذه الطريقة قد كثرت يومئذ بغرب الأندلس — لا سيما بمدينة شلب (Selves) ، وكثر خوضهم فى الكتب التصوفية وموضوعات الغلاة من الباطنية ، والكلف برسائل إخوان الصفا وأمثال ذلك . وانتشر هذا الرأى بشلب وكُلْبة ونظر مُرْتلة ... وكثر جمعهم ووقع الحديث بهم ... وكان أبو القاسم بن قسى هذا فى زمان فتائه وشبيبته مشرفاً بشلب من عمل إشبيلية إلى أن أظهر (ظهر ؟) وتصدق بجميع ماله وتطوف على الأندلس وابتنى رابطة بقرية جِلّة من قرى شلب كان يجمع بها دائرته التى دارت بها على الأندلس دائرة السوء ، وادعى الولاية وتسمى بالمهدى وكثرت مخاريقه ، واشتهر أنه حج من ليلته ، وأنه كان يناجى بما شاء وينفق من الكون ، وتتابع الناس إليه بالرحيل ، واتصل به أقوام من أهل البيوتات والأجناد » (١).

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

---

(١) أعمال الأعلام : نفس المرجع .

(٢) من أصدقاء ابن قسى المخلصين ورفقائه فى صباه : كان واسع المعرفة ميالا إلى حياة العزلة التى كان ينشدها على شاطىء البحر . أثر عنه أنه وزع ثروته الطائلة على الفقراء وأخذ يدرس كتب الغزالى .

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 »[1] . 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 المريدين الدينية والسياسية التى كان لها هدف مزدوج كما قلنا : تحرير الدين من التزمت والرجعية ، وتحرير الحكم من استبداد المرابطين ، فوق إشباع المطامع الشخصية لمؤسسها .

ولما استقر الأمر لابن قسى وثبتت قدمه خلع القناع الدينى وظهر بصورة الزعيم الشعبى الذى يدعو إلى تحرير بلاده من نير المغتصبين ، من غير أن يظهر عداء مكشوفا للمرابطين . ولكنه سرعان ما أعلن هذا العداء عندما استولى على حصن مرتله المنيع بعد أن مهد لذلك بأرسال محمد بن القابلة إلى المدينة ليمهد 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 اليانع ، وخضع غرب الأندلس كله لثوار المريدين 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 تأليبه على المرابطين ، بعد أن بين له مافعل بهم فى الأندلس ، وقدم إليه طاعته وأقنعه بأنه يدين بنفس المعتقدات التى يدين بها الغزالى والمهدى . 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 مابقى فى أيدى المسلمين من الأندلس [1] .

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

* * *

ابن قسى الصوفى

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

(١) تختلف آراء المؤرخين فى تفاصيل هذه المسألة التى لا يتسع المقام لذكرها : راجع ابن خلدون : تاريخ ج ٦ ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، المراكشى ص ١١٦ وابن الأبار — الحلة السيراء ص ٣٠٠

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

غير أن ابن قسى رغم كل هذا ينتسب إلى الصوفية ويؤلف فى التصوف ويؤسس طائفة المريدين التى ينتسب إليها رجال لهم خطرهم فى تاريخ الأندلس الفكرى والصوفى فى عصره ، فإلى أى صنف من أصناف الصوفية ينتمى إليه هذا الرجل ، وأى درجة من درجات الحياة الصوفية وصل إليها ، وأى تجارب صوفيه عالجها ، وأذواق صوفية ذاقها ؟ هذا مايكشف عنه الكتاب الوحيد الذى نعرفه له فى ميدان التصوف . وهو كتابه «خلع النعلين» وتعليقات محيي الدين بن عربى عليه فى الشرح المنسوب إليه وفى غيره من كتبه . ولو صحت نسبة شرح خلع النعلين إلى ابن عربى لكان من غير شك أهم مرجع فى الحكم على ابن قسى الصوفى وعلى كتابه . ولكنى سأدع مناقشة هذه النسبة الآن ، وأبادر بذكر آراء ابن عربى (على افتراض أنه الشارح لخلع النعلين) فى ابن قسى ومنزلته الصوفية .

يرى ابن عربى (١) أن ابن قسى رجل مقلد فى جميع ماقاله فى 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 الأندلسى (٢) الذى كان من أكابر الأمين ، فكان يأتى إلى هذا الرجل فيصف له ماتلقاه من الروح القدسى والنور الإلهى فى قلبه ، وكان عند هذا المؤلف فهم وإفصاح فى خطابه ، وتضلع فى الأدب والفقه ، وجودة قريحة فى صنعة الكتابة ، فكسا تلك المعانى ألفاظا أدبية وخطابية على قدر فهمه . وقد يخل بالمسألة فى بعض الأماكن لقصور فهمه عما جاء به ذلك العبد الصالح . . . فقد حصل لنا الفرقان بين ماهو منه وبين ماينقله . على أنى أعرفُ بأحواله من غيرى : فإنى اجتمعت بولده (٣) وكان ذا فهم وفطنة وسألته عن أحوال

---

(١) انظر شرح خلع النعلين و ٧ أ .

(٢) أشار إليه مرة أخرى فى و ٣٥ أ .

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

أبيه فوصف أحوالا تدل على ماذكرناه من قصوره . وفى حديث ترك شيخه ابن خليل [1] له ولأمثاله غنية فى معرفة حاله وضيق مجاله . وفى رسالته لعبد المؤمن بن على [2] وكلامه فيها وإشارته إلى نفسه — ولم يكن الأمر كما ذكره ، مايدل على أنه لم يكن محققا فى شأنه ، وأنه كان جاهلا بمرتبته ونفسه » . ويقول ابن عربى فى موضع آخر من شرحه على خلع النعلين [3] « وإنما تكلم (أى ابن قسى) من الطريقة التى نبهنا عليها من شرح خبر مطابق لما كان يلقى عليه خلف الله الذى قصد بهذا الكتاب جميع ما كان يرد عليه مما يجده فى خلواته ، وكان رجلا أميا » .

فظاهر من هذه الشهادة القاسية أن ابن عربى كان يحسن الظن بابن قسى ويعظم الاعتقاد فيه إلى أن لقى ابنه وقرأ معه كتاب خلع النعلين ووقف على سيرته مع شيوخه من رجال الطريق ، فتبين له أن الرجل لم تكن له قدم راسخة فى طريق القوم ، وأنه كان مجرد ناقل مقلد ، ينقل المعانى التى كانت تنكشف لصوفى أمى من أهل العرفان ، فيلبسها ثوبا أدبياً بليغا ، لأنه أوتى المقدرة على الكتابة وفن التأليف ؛ وهو بهذا يذكرنا بأبى حيّان التوحيدى الذى كان يأخذ أدعية الصوفية — أو بالأحرى يأخذ معانيها — ويصوغها تلك الصياغة الرائعة التى نعرفها فيما أثر عنه من هذه الأدعية .

وإذا صح مايقوله ابن عربى من نقل ابن قسى عن خلف الله الأندلسى ما كان ينكشف لهذا الصوفى الأمى من المعانى الروحية فى لحظات الإشراق والإلهام ، فسر لنا ذلك مانلاحظه فى كتاب خلع النعلين من غرابة المعانى وضعف الترابط المنطقى ، فهو أشبه بالشطحات الرمزية التى يعوزها وحدة

---

(١) يشير ابن عربى إلى ابن خليل هذا فى الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ س ٥ فيقول « وكان شيخه (أى شيخ ابن قسى) الذى كشف له على يديه من أكبر شيوخ المغرب يقال له ابن خليل من أهل لبلة » .

(٢) فى تاريخ ابن خلدون ، ج ٦ ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ذكر لهذه الرسالة التى أرسلها إليه فى تلمسان فأنكر عبد المؤمن ما ورد فيها من نعت ابن قسى نفسه بالمهدى .....

(٣) شرح خلع النعلين و ٢٩ أ .

التأليف واتساق الفكر ، بل قلما تتجمع أجزاؤه حول الموضوع الرئيسى الذى وضع له عنوان الكتاب — وهو «خلع النعلين» المشار إليه فى الآية القرآنية « فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى » . وربما كان أصدق وصف نصف به الكتاب أنه مجموعة من اللمحات الإشراقية التى خطرت بقلب ذلك الصوفى الملهم — خلف الله — فلما تلقاها ابن قسى عن أستاذه حاول أن يدخل فيها شيئا من الوحدة والنظام اللذين تقتضيهما صناعة التأليف ، ولكنه فشل فشلا ذريعا فيما تورط فيه من فوضى الاصطلاحات التى وضع بعضها وضعا ، وأخذ البعض الآخر من الآيات القرآنية والأخبار النبوية ، ومزج هذه بتلك مزجا أغلق معانى الكتاب وبعد به عن مستوى التأليف القويم .

كان هذا سببا من أسباب استغلاق الكتاب وصعوبة فهمه . وهناك سبب آخر لايقل عنه أهمية وخطرا ، وهو استسلام ابن قسى للأساليب البلاغية الصارخة ، وتحميله المجاز فوق المجاز والاستعارة فوق الاستعارة ، شأنه فى ذلك شأن الكثيرين من أدباء الأندلس : فهو يعبر عن أدق المعانى المجردة فى مسائل الألهيات بهذا الأسلوب الخطابى الفضفاض ، ويضرب لها الأمثال من الأمور العامية المحسوسة ، ويذهب مع الأمثال إلى أقصى لوازمها ، حتى ليخيل للقارىء أنه يقرأ عن المثال لا عن الموضوع الممثل له .

استمع إليه وهو يتكلم عن العلوم الألهية الذوقية ، يقول :

« فهى العذراء الرزان ، تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار : من بنات الأعراب ، لايحويها بلد ولايحيط بها سور [ولايحصل عليها] إلا من عنده ورق السر العلمى وذهب النور العملى . . . فمن كان عنده صداق مثل وإيجاب طيب وحل فليقدم ذلك بين يدى خطبته ، فهو عروس ، وليتخذها لنفسه نعمى خلد ورحى أبد .... وإن لم يكن عنده مايبذله مهرا ، وكان كفئا كريما برًّا ، فليأجر نفسه ثمانى حجج أو عشرا . ثم إذا سار بأهله اختيارا ، وآنس من جانب الطور نارا ، فليعلم أنه بالوادى المقدس والمقام الأعز الأقدس : فهناك فليخلع النعلين وليقتبس النور من موضع

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

انظر إلى أى حد ذهب فى ذكر مستلزمات المثال الذى شبه به العلوم الآلهية : فإنه لم يقف عند وصفها بالعذراء بعيدة المنال ، بل ذكر أنها من بنات الأعراب لا تزف إلا إلى فرش الأحرار ، لا يظفر بها إلا من كان لها كفئا وبذل لها مايليق بها من صداق بعضه من الورق وبعضه من الذهب ، إلى غير ذلك مما يكاد القارىء أن ينسى معه الموضوع الأصلى الذى هو بصدده .

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

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

لم يتكلم ابن قسى فى كتابه بلغة التصوف ، لغة الكشف والذوق ، بأن يلزم الصمت حيثما لزم الصمت ، أو يلجأ إلى الإشارة والتلميح إن اقتضت المناسبة الأشارة والتلميح . ولم يتكلم بلغة الفلاسفة والمتكلمين فيعطى المعانى حقها من التجريد ، وإنما تكلم بلغة البلاغة والشعر فى مسائل تعلو على البلاغة والشعر ؛

---

(١) شرح خلع النعلين و ٢٢ أ — ٢٥ ب .

(٢) شرح خلع النعلين ٤٥ أ .

(٣) نفس المرجع ٤٥ أ .

لأن لغة الشعر منصبة فى قوالب حسية مادية ، والتصوف حال فوق المادة والحس ؛ والأمثال تكشف المعانى اللطيفة ، بل تجسمها : وإنما تضرب الأمثال لإفهام العوام القاصرين الذين لا قبل لهم بإدراك المعانى المجردة المقدسة . ولهذا يصف ابن عربى كتاب خلع النعلين بأنه «كتاب العوام لا كتاب الخواص ، فإن كتب الخواص مجردة عن المادة والمثال ، وهذا غير موجود فى هذا التصنيف»[1] .

هذا رأى ابن عربى فى ابن قسى الصوفى وفى كتابه ؛ أما ابن قسى نفسه فيدعى أنه صوفى ملهم ، استمد مادة كتابه من العلم الإلهى الذى انكشف من قبل لموسى ويوسف عليهما السلام ؛ وأن الله فتح له من مغاليق الأبواب وخافيات الأسباب ما شاهد به الحق شهادة عيان وذوق . فهو يقول : «إن مثال ما أودعناه فى هذا الكتاب لكم مثال قصة موسى فى نكاح بنت شعيب ، وما تضمنت تلك القصة وما أنتجته . ومثال ما أودعناه أيضاً فى هذا الكتاب من العلوم الآلهية مثال قصة يوسف . فنزلة ذلك منزلة مرتبة يوسف . ومنزلتى فيها منزلة يوسف . فلا تكونوا كأخوة يوسف تلقونها فى الجب حسداً من عند أنفسكم ، فإن الله بالغ أمره ، وكل قد عرف قدره ، فإن فعلكم لا يقدح فى رتبتها»[2] .

ويقول :

«ولما كانت [أى العلوم المودعة فى كتابه] ملكوتيه الإلقاء [أى متلقاة من الروح القدس وهو جبريل] أمية الإخبار والإملاء [أى مشتقة من نور مشكاة النبى الأمى محمد عليه السلام] .... وفتح لى من مغاليق الأبواب وبطائن الأسباب .... رأيت حدائق الرحمة علما حقاً وكشفا صدقاً»[3] أى انكشف له العلم الحق الذى انكشف للخضر الذى قال الله فيه «وآتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما» .

---

(١) نفس المرجع ٢١ أ ، ٤٨ ب .
(٢) نفس المرجع ٣٠ ب .
(٣) شرح خلع النعلين ٣١ ب .

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

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

كتاب خلع النعلين وشرحه

أعددت هذا البحث معتمدا على مخطوطتين إحداهما 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 محي الدين ، شرف الإسلام ، لسان الحقائق ، علامة العالم ، قدوة الأكابر ، 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 وسبعين ورقة من الحجم المتوسط ، وبهامشها 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 نراه في المجلد الذي بين أيدينا . وقد عانينا الكثير من المشقة في وصل بعض أجزائها ببعض بقدر ما تسمح به الطاقة ، ولكننا لا نستبعد في الوقت نفسه أن بعض أوراق الكتاب قد سقطت أو ضاعت في مرحلة من مراحل حياة المخطوطة : وهذه مسألة سنترك 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 كاملا وإنما يقتبس منه ما يروق له شرحه ، أو ما نجده جديرا بالشرح . ولذلك لا ندري 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 الافتتاحية 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 الموسوية والقصة اليوسفية : وأربعة فصول أو أربع صحف : الفصل الأول فى الملكوتيات ؛ والثانى فى الفردوسيات ، والثالث فى المحمديات ، والرابع فى الرحمانيات . وفى الفصل الثالث (المحمديات) يتحدث المؤلف عن صلصلة الجرس وسكينة النفس . وكثير من مادة الكتاب لايتصل اتصالا مباشرا "بمقام خلع النعلين" وهو مقام التجرد عن علاقات البدن والوقوف فى حضرة الله الذى يتجلى للعبد فى أصفى حالاته ويكشف له عن علمه اللدنى كما كشف لموسى عليه السلام فى الوادى المقدس . ولكن المؤلف يفرد لهذا الموضوع جزءا خاصا أورده الشارح فى الورقات ٢٠أ — ٣٠أ .

والظاهر أن كتاب خلع النعلين قد أضيف إليه مالم 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» واليه 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 ، وضمنه رؤية الأفق المبين 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 ، فوهبه لى فلم آخذه لسبب كان هناك ، وقال إن هذا الفصل ليس من الكتاب ، وإنه كتبه بعد ذلك

فألحقه به بعض أصحابه [1] » . أيُّ نسخ خلع النعلين إذن كانت بين يدى ابن عربى عند شرحه الكتاب ؟ لا بد أنها كانت نسخة غير النسخة الأصلية التى أطلعه عليها ولد ابن قسى وكانت بخط أبيه ، وإلا ما قال هذا القول .

ونسخة الشرح التى هى نسخه أيا صوفيا نسخه وحيدة إذ لا توجد للشرح — فيما أعلم — نسخة أخرى . ولهذا كانت لها أهميتها من جهة ، وصعوباتها وجهات النقص فيها من جهة أخرى .

والمخطوطة الثانية هى مخطوطة محفوظة بدار الكتب بالقاهرة [تصوف رقم ٦٩٣] تحت عنوان « خلع النعلين فى الوصول إلى حضرة الجمعين » تأليف العارف بالله أبى القاسم بن قسى شيخ الصوفية بالمغرب .

تبتدئ بالحمد لله الذى أوجد بالحرفين دائرة الوجود ذات الوجهين ، مشتملة على قوسين ومنقسمة إلى قسمين ، ومنتصفة على شطرين ، وخلق الإنسان على الصورتين الخ ...

وتنتهى بقول المؤلف : سبحانك اللهم أنت الأول والآخر والظاهر والباطن ، وأنت بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير وبكل شئ محيط ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم » والحمد لله رب العالمين » .

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

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

فالمفروض أن الكتاب — بحسب عنوانه — هو كتاب خلع النعلين لابن قسى بدون شرح ، ويتفق عنوانه مع العنوان الذى أورده حاجى خليفة فى كشف الظنون [2] كما يتفق الاثنان فى افتتاحية الكتاب . أما الاسم الذى أطلقه ابن قسى على كتابه — حسب رواية ابن عربى [3] فهو « خلع

---

(١) شرح خلع النعلين : المخطوطة و ٤٨ ب .
(٢) كشف الظنون جـ ١ نمر ٧٢٢
(٣) شرح خلع النعلين ٣١ ب .

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

غير أنه تبين لى فى وضوح بعد قراءة هذا المخطوط ودراسة مادته أنه ليس كتاب خلع النعلين لابن قسى ، على الرغم مما يحمل من عنوان ومن نسبة إلى هذا الصوفى . وأغلب الظن أنه لبعض المتأخرين من أتباع مذهب بن عربى — جمع مادته من كتب ابن عربى — لاسيما الفتوحات المكية ، ومن بعض عبارات ابن قسى ، واستعان بما كتبه غير هذين المؤلفين فى موضوع « خلع النعلين » الذى طرقه كثيرون .

وليس أدل على بطلان نسبة الكتاب إلى ابن قسى ، وعلى أخذ المؤلف مباشرة من ابن عربى ، من إشارته صراحة إلى ابن عربى وكتابه الفتوحات كأن يقول مثلا فى ص ١٤ « فإذا كنت ميتاً فلا تعقل ما تقول ولا ما يقال لك وأنت مناجى ، فلا بد أن تكون بصفة من يعقل ما يقول وما يقال له ، فتكون حى القلب فطناً بمواقع الكلام غواصا على جمع المعانى التى يقصدها من يناجيك بها — أى كما قال الشيخ فى الفتوحات » (١) .

أضف إلى هذا أن الكتاب يفيض باصطلاحات ابن عربى ومعانيه واتجاهه نحو فكرة وحدة الوجود . وكل هذا يعيد الصلة من منزع ابن قسى 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 فى هذا الموضوع ويدل دلالة صريحة على أن الكتاب ليس خلع النعلين لابن قسى وإنما هو لأحد المتأخرين قول المؤلف :

« ورأيت ظهور الحروف الغيبية من باطن التعين الأول الذى هو الغيب المطلق واللاتعين ، وذلك فى مشهد عظيم بمحروسة بروسه فى العشر الأخير

---

(١) وهذه المسألة واردة فى الفتوحات المكية لابن عربى ج ١ ص ٢٥١ س ٦ فى فصل عقده حول معنى خلع النعلين اللذين كانا من جلد حمار ميت .

من رمضان سنة الحادي عشر وألف[1] . فأين سنة ١٠١١ من سنة ٥٤٥ أو سنة ٥٤٦ التي توفي فيها ابن قسي ؟

ليس بين هذا الكتاب وكتاب خلع النعلين لابن قسي من صلة إذن إلا الاتفاق في العنوان . أما فيما عدا هذا فالكتابان مختلفان في الجزء الأكبر من مادتهما وفي مؤلفيهما . وأقول في الجزء الأكبر من مادتهما لأن مخطوطة القاهرة لاتخلو من إشارات إلى بعض المسائل التي أثارها ابن قسي في خلعه — لاسيما مسألة الأسماء الإلهية ووحدتها . وأغلب الظن أن الكاتب عرفها عن طريق كتب ابن عربي لا عن طريق كتاب ابن قسي الأصلي : فإن ابن عربي يشير في فتوحاته إلى ابن قسي وكتابه خلع النعلين فيما لا يقل عن خمسة عشر موضعاً سنشير إليها فيما بعد .

* * *

نسبة الشرح إلى ابن عربي

قد يثار شيء من الشك حول نسبة « شرح خلع النعلين » إلى الشيخ محيي الدين ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ لأسباب أهمها أنه لم يشر إلى هذا الشرح في فهرس مؤلفاته الذي كتبه في أخريات حياته[2] : كما أنه لم يشر إليه في أي كتاب آخر من كتبه المعروفة لنا — لاسيما كتابه الفتوحات المكية الذي ذكر فيه الشيخ ابن قسي وكتابه « خلع النعلين » فيما لا يقل عن خمسة عشر موضعاً[3] وقص قصة اجتماعه بولد ابن قسي في مدينة تونس سنة ٥٩٠ ودراسته الكتاب معه ، وإهداء ولد ابن قسي كتاب أبيه إليه . وهو في هذا لايشير 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 جـ ١ ص ١٧٦ س ٥ ، ص ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٠٧ ، ٩٤٣ س ١١ من أسفل ؛ ، جـ ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠ س ٤ ، جـ ٣ ص ٨ — ٩ ، ٣١ س ٤ من أسفل ، ص ٢١٨ ، ٤٢٨ ، ٤٦٥ ، جـ ٤ ص ١٦٤ س ٦

شرحاً عليه أو وعد بأنه يعتزم وضع مثل هذا الشرح[1]. ولكن سقوط اسم شرح الكتاب من فهرس مؤلفات ابن عربي لا ينهض وحده دليلا 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[2] الوحيدة في نوعها — فيما نعلم — هو للشيخ محيي الدين ، وذلك للأسباب الآتية :

(أولا) 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 يقحم 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 والفصوص ، مما يدل على أن كتاب «خلع النعلين» كان أحد المصادر التي ألهمت ابن عربي ببعض الأفكار التي استغلها إلى حد ما في بناء مذهبه الفلسفي . وأخص بالذكر هنا فكرة ابن قسي في وحدة الأسماء الألهية ، وأن كل اسم إلهي مسمًّى بجميع الأسماء الأخرى .

(ثانيا) أن بالكتاب إشارات كثيرة إلى مؤلفات ابن عربي مثل الفتوحات المكية والتدبيرات الألهية وعقلة المستوفز وعنقاء مغرب ، وكتاب الفصول والغايات ، والمدخل إلى الحروف ، وكتاب العبادلة وغيرها[3] 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 جـ ١ ص ١٧٦ ، وشرح خلع النعلين : و ٧ أ ، ٤٨ ب .

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

(٣) انظر شرح خلع النعلين و ٣ أ ، ٩ أ ، ١٣ ب ، ٢٧ أ ، ٣٠ أ ، ٢٨ ب الخ .

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

(ثالثا) أن بعض المؤلفين من كتاب التراجم ومصنفى الكتب قد شهد بنسبة شرح خلع النعلين إلى ابن عربى : ومن هؤلاء محمد بن شاكر الكتبى المتوفى سنة ٧٦٤ فى كتابه « فوات الوفيات » [1] : وابن شاكر قريب من عصر المؤلف . ومنهم حاجى خليفة فى كتابه « كشف الظنون » [2] ؛ والشيخ محمد رجب حلمى الذى يدّعى أنه من أحفاد محيى الدين ، وذلك فى كتابه « البرهان الأزهر فى مناقب الشيخ الأكبر » [3].

لهذه الأسباب مجتمعة لا نرى مبررا للتشكك فى أن لابن عربى شرحا على كتاب خلع النعلين لابن قسى ، ولا فى أن المخطوط الذى بين أيدينا هو ذلك الشرح ، وإن كنا نطمع فى أن تكشف لنا الأيام عن مخطوط آخر .

* * *

منهج الشارح

لسوء الحظ لا يذكر ابن عربى المتن الذى 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 — وفى غيبة نص كامل مستقل لكتاب خلع النعلين — لا نخرج بصورة واضحة منسجمة عن محتويات الأصل فى جملتها ، بل لا نستطيع فى كثير من الأحيان أن نميز تمييزا واضحا بين عبارات المتن المقتبسة وعبارات الشرح الموضوعة عليها .

---

(١) فوات الوفيات ج ٢ ص ٣٠٢

(٢) كشف الظنون ج ١ نمر ٧٢٢

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

وقصد الشارح من شرحه تفسير كلام المؤلف وتوضيح أفكاره وتحديد معانى مصطلحاته من غير محاولة لمناقشته أو الرد عليه إلا فى المسائل التى تتصل بالجناب الإلهى : « فإن الرد عليه وعلى غيره [أى فى هذه المسائل] متعين إذا أخطأ طريق الصواب » (١) وليس معنى هذا أن ابن قسى قد ذكر فى كتابه مايستحق الرد عليه فى هذا الصدد ، فإن ابن عربى يشهد شهادة صريحة بصحة إيمانه وسلامة دينه فيقول :

« إنى شارح لكلامه ، فلا يلزمنى تحقيق العلم على ماهو الأمر عليه فى نفسه إلا أن يضطرنى إلى ذلك كلام يؤدى إلى قدح فى الدين . وكلام هذا الرجل بحمد الله محفوظ من ذلك : فإنه مؤمن مسلم » (٢) .

مهمة ابن عربى فى شرحه إذن محدودة معينة : هى إيقاف القارىء على معانى ومغازى النص من غير نقد أو تعليق ، أو التزام بما ورد فيه . ولا يلزم الشارح — على حد قوله — إذا أبان بشرحه ماأبان ، أن يكون معتقدا لما قاله صاحب الكتاب ، ولا مصدقا له فى ذلك : ولا يدل شرحه على صحة الأمر فى نفسه وفساده »(٣) .

ومع هذا لم يقف ابن عربى من ابن قسى موقف الحياد التام الذى وعد به ، بل نقضه فى كثير من المواضع وكان نقده مرا لاذعا ، وكاد يخرجه من زمرة أصحاب الكشف والأذواق ، كما امتدحه فى مواضع أخرى وأثنى على بيانه وفصاحته ومقدرته على التعبير فى إيضاح بعض المسائل . فتارة يقول فيه « فهذا الرجل فى كتابه ماوقف عندما يعطيه الكشف ، وعدل إلى حكم العقل : فلا أدرى 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 النعلين ٤٥ ب .
(٢) نفس المرجع ١٢ أ .
(٣) نفس المرجع ١٦ أ ، ٢٢ أ .
(٤) نفس المرجع ٢٦ أ .

أو بأنه « تحكم »[1] ، أو بأنه فى بعض أقواله « كلام خطأ من كل وجه ، ترده الأخبار الصحاح ومكاشفات المحققين »[2] . بل لقد يقسو فى حكمه على ابن قسى كل القسوة ، وينكر عليه العلم بمفاهيم بعض المصطلحات التى يستعملها فيقول : « أحلف ولا أستثنى أن هذا الرجل مايعرف على ماذا أطلق اسم الملكوت . لا والله فياليته سكت : فلقد هدى فى تفصيل ماذكر وترتيب ماسطر »[3] ، أو يتهمه بالتناقض وينكر عليه الكشف الصوفى ، وغير ذلك من المآخذ التى نوافق ابن عربى على الكثير منها . ويصف أسلوبه فى بعض الأحيان بأنه أسلوب خطابى ضحل المعانى فيقول :

« على أننا فى حيرة مع هذا الرجل لتبدد كلامه وتطويله فى خطابياته ، مما يكثر ألفاظه وتقل فائدته . بل أكثر كلامه فى هذا الكتاب كالمثل المضروب : أسمع جعجعة ولا أرى طحناً — ولولا أنه نبه على آيات نجد فيها فسحة فى الشرح والكلام على المعنى لم نحظ من أكثر كلامه بطائل »[4] .

فى هذه الأحكام وغيرها شئ من القسوة من غير شك ، ولكنها أحكام لاتخلو من الحق أيضاً . وهى فى جملتها تقدير دقيق لشخصية ابن قسى الكاتب المؤلف الصوفى . فإذا أضفناها إلى أحكام ابن عربى عليه من حيث أصالته فى كتابه — وهذا موضوع شرحناه من قبل فى شئ من التفصيل — وما نعته به أحيانا من جودة التعبير والتحرير ، خرجنا بصورة واضحة المعالم عن هذا الصوفى الغريب الأطوار ، وعن منزلته من بين متصوفة عصره ، وهى صورة لا نعثر عليها فى أى مصدر من المصادر التى ترجمت له أو لكتابه . لقد شغل الكتّاب بشخصية ابن قسى السياسى الثائر — ولهم كل العذر فى ذلك — أما شخصيته الصوفية التى 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 قسى

لا يرى الناظر فى كتاب خلع النعلين لابن قسى 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 فى التصوف الفلسفى عند ابن عربى ومدرسته . وابن قسى أحد المتصوفة الأندلسيين الثلاثة الذين انتقلوا بالتصوف المغربى من دوره البدائى الساذج الذى هو دور الزهد ، إلى دوره الثيوسوفى كما قلنا ، ولكنه كان أكثر هؤلاء الثلاثة استغلالا للقرآن والحديث ، فإنه يتخذ منهما مادته ثم يخرج منهما ماشاء من المعانى الفلسفية والصوفية . فكتابه فى جملته نوع من التأويل والتخريج لهذه الأصول التى هى النصوص القرآنية والأخبار النبوية .

ولايتسع المقام هنا لاستيعاب كل ماورد فى الكتاب من آراء ، ولذلك سأقصر حديثى على آرائه البارزة فى مسائل الإلهيات والكونيات والمعرفة .

(أ) نظريته فى الأسماء الإلهية :

يرى ابن قسى أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء[1] ، ولعله قد اقتبس هذا المعنى من قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » : لأنه يستوى أن تدعو الله باسم الله أو باسم الرحمن أو أى اسم آخر من الأسماء الإلهية حيث المدعو فى جميع هذه الحالات هو الذات التى يدل عليها بهذه الأسماء . فالذات التى تسمى بالله هى هى الذات التى تسمى بالرحمن وبالرحيم وغيرهما 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 إلهى مدلوله الذات الإلهية أولا ، ثم ماتعطيه حقيقته من معنى أو صفة إيجابية أو سلبية . وهذه هى الجهة الخاصة التى 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 وهى دلالته على الذات . فمن حيث إن مدلول الأسماء كلها الذات ، جاز أن ينعت كل واحد منها بجميع الأسماء .

هذا على الجملة هو مذهب ابن قسى فى الأسماء الإلهية ، وبه أخذ ابن عربى واستغله إلى أقصى حد فى كلامه عن هذه الأسماء وعن الدور الذى قامت وتقوم به فى خلق العالم ، فإنها عنده بمثابة القوى التى بوساطتها خلق الله الأشياء ، بل إن الأشياء فى مذهبه ليست سوى هذه الأسماء التى وصف الحق بها نفسه . فهى ظاهرة فى الوجود ، تأخذ حقيقتها ومعناها من إضافتها إلى الموجودات وإن شئت فقل إنها هى عين الموجودات . قال ابن عربى « فما تسمى (أى الحق) بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف » .

وقد شخّص ابن قسى الأسماء الإلهية — كعادته فى تشخيص المعانى وتجسيم المجردات — فذكر أحكامها فى الخلق ، والنصيب الذى يقوم به كل اسم من هذه الأسماء فيه : بل تكلم عن دولة كل اسم كما لو كانت هذه الأسماء اشخاصا فقال : " لابد لكل اسم فى دولته من رسول يرسله وشرع يضعه " . وجعل لكل واحد من الأسماء ظاهراً وباطناً : فلباطن الاسم حكم فى عالم العلو الروحانى والملكوت ، ولظاهره حكم فى عالم الظاهر . فجبريل مثلا مخلوق من الاسم الله الباطن — وهو بذلك أعز وأفضل وأجل مخلوق فى عالم الغيب والملكوت : ومحمد عليه السلام مخلوق من الاسم الله الظاهر — وهو بذلك أفضل مخلوق فى عالم الملك[1] ولآدم اسم إلهى أوجده ، وكذلك لنوح ولغيره من الأنبياء .

وليس فى أفق الاسم الذى أوجد كل واحد من هؤلاء الأنبياء ماهو أفضل منه : أى 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 مثلا فإنه مخلوق اسم الله الظاهر ، وهو فى نظر

---

(١) شرح خلع النعلين ٥٨ أ .

ابن قسى أفضل من جبريل مخلوق الاسم الله الباطن : وكبنى 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 بنى البشر .

وقد جعل ابن قسى الأسماء الإلهية التى أسْنَدَ إليها سلطة الخلق فى عالمى الغيب والشهادة — حجبا للذات الإلهية : لأن الذات محتجبة عنا أبدا بهذه الأسماء . ولهذا لا سبيل لنا إلى معرفتها . ولكن الأسماء من ناحية أخرى محتجبة عنا أيضاً لأنها باطنة لبطون الذات ؛ فلا سبيل لنا كذلك إلى معرفتها إلا بآثارها : وهى إذ تعلم لنا إنما تعلم على قدر ماتقبله عقولنا — كل بحسب استعداده . فكأن المعرفة الإنسانية بالله انحصرت فى علمنا بالعالم الذى هو مظهر الأسماء الإلهية والأثر المباشر لخلقها : أى أننا نعرف العالم أولا ، والأسماء الإلهية ثانيا ، والله نفسه ثالثا ، وعلمنا المباشر إنما هو بالعالم وحده .

هكذا يتعرف الله سبحانه إلى عباده فى الدنيا ، وعلى نحو مايعرفونه فى الدنيا يدركونه فى الآخرة يوم المشهد العظيم .

نعم لله أسماء ذاتية — وهى الأسماء التى لايكون عنها أثر فى الكون : وقد أشار إليها النبى صلى الله عليه وسلم بقوله فى دعائه " أوما استأثرت به فى علم علمك " بعد أن قال « أسألك بكل اسم سميت به نفسك أو علّمته أحدا من خلقك » : وهذه الأسماء الذاتية لا علم لنا بها ولا كلام لنا فيها ها هنا : وإنما الذى نتحدث عنه وندعو به إنما هو الأسماء الإلهية التى يكون عنها أثر فى الكون أو صلة به كأسماء الرب والرحمن والرزاق والفتاح الخ وهذه هى التى قصد إليها ابن قسى فى نظريته . وإذا كانت الأسماء الإلهية حجبا للذات على نحو ما قلنا وطريقا إلى معرفتنا بها على النحو الذى شرحنا ، فأولها وعلى القمة منها فى نظر ابن قسى اسم « الحى » الذى يسميه « فلك الحياة »[1] وهو حجاب الحجب — أى أعلاها وأقربها كلها إلى الذات ،

---

(١) شرح خلع النعلين ١٧ أ .

والاسم " الحى " أو الحياة الإلهية ،مصدر كل حياة وإن كانت تختلف فى ذاتها عن حياة كل حى . يقول : "بالحياة الإلهية حيي كل حى : وهى الرقيب العتيد والأدنى من حبل الوريد : تنزل لحياة كل حى على حجب قدس "[1] 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 قسى من أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء . فالحياة الإلهية القيومية تفيض من نورها على ذوات الموجودات فيضانا إراديا ، فتنتقل الموجودات من حال الثبوت (حال الإمكان الصرف فى 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 وندركه 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 قسى " إنها أيضا حية قائمة بتلك الحياة الإرادية "[2] وكأنه بذلك جعل من كلمة التكوين « أقنوما » أشبه بالأقنوم الثانى فى الثالوث المسيحى . فهى اللوغوس الذى خلق الله به العالم .

ومصداق 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 روحى » . ويرى ابن قسى أن الحياة الإلهية الإرادية تفيض على جميع الكلمات» (الموجودات) التامات التى كملت فى نفسها فأصبحت صالحة للبروز والظهور فى أعيانها .

---

(١) شرح خلع النعلين ١٣٤
(٢) شرح خلع النعلين 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 فصّلته والسرّ الذى أوجدته، والحق الذى أقامته وأظهرته»[1] أى أن أمر الوجود قام وظهر بفعل اللوغوس الذى هو حياة وإرادة معا؛ فكانت الحكم الذى فصلته — أى ظهرت به فى صور الأحكام التى تفصّل الموجودات وتميز بعضها عن بعض، وكانت السر الذى أوجدته — أى الروح المستتر الذى أوجدته 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 برّجان[2] فكأن ابن قسى جعل للأمر المكوّن (أمر التكوين) حكما من حيث قضاؤه، وسرا من حيث استتاره وظهوره فى الإيجاد، وحقا من حيث إقامته. ولهذا يقول «وهذا الأمر الذى ظهر هو الكلمة الحق الذى قام نورا جسمانيا»[3].

ويظهر أن ابن قسى 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 الفلك الحى هو المحيط بفلك الرحمة التى وسعت كل شئ»[4]: وهو يريد بالرحمة هنا الرحمة المطلقة التى معناها منح الوجود — لا الرحمة المقيدة التى أشار إليها تعالى فى قوله «فسأكتبها للذين يتقون». وقد أخذ ابن عربى هذه التفرقة بين الرحمتين وأطلق على الأولى «رحمة الامتنان» وعلى الثانية «رحمة الوجوب»[5]

---

(١) شرح خلع النعلين ٣٣ ب

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

(٣) شرح خلع النعلين ٣٣ ب. ويلاحظ أنه يطلق كلمة النور على كل شىء جسمانى.

(٤) شرح خلع النعلين ٣٤ أ.

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

ويسمى ابن قسى دوائر الأسماء والصفات الإلهية « أفلاكا » 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 مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا » . 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 المداديات [1] » ثم يأخذ فى تفصيل الكلام فى هذين الفلكين (فلكى الحياة والرحمة) وما يظهر عنهما من أنواع الموجودات ، مستعملا الاصطلاحات القرآنية كالعرش والكرسى والسماء والأرض ونحو ذلك على سبيل الرمز والإشارة والمجاز أحيانا ، وبطريق الحقيقة أحيانا أخرى ، على نحو ما سنبينه فى نظريته فى الفيض الوجودى ومراتب الموجودات .

* * *

الفيض الوجودى ومراتب الموجودات

يتصور ابن قسى الوجود سلسلة متصلة الحلقات على قمتها الله المتعالى المنزه ، ويقسم الموجودات ستة أقسام ، أو يعدد من حلقات هذه السلسلة الوجودية ست حلقات لايعد 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 النعلين ٣٤ ب .

والصلة بين الباطن والظاهر دائمة — لو انقطعت لانقطع الأمر الذى به كنا (أى نحن والعالم) مألوهين ، وازال حفظ الله للعالم ، واندك العالم وتلاشي ولم يكن ثمّ 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 للنبى فى معراجه) وإليه ينتهى الإدراك النبوى » .

والموجود الثالث هو الكرسى والعرش العظيم الذى خلق الله من ظاهره القلم الأعلى واللوح المحفوظ وإليه تنتهى ملاحظة العارفين ومكاشفة النبيين والمرسلين سوى محمد صلى الله عليه وسلم فإنه كوشف بما فوق ذلك وشاهد حضرة القرب .

والموجود الرابع فلك العرش المجيد الذى خلق الله من ظاهره جبريل — أى عالم الملائكة — وعالم السر الروحانى الذى منه تتنزل 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 سجد له الملائكة وتسخر له العالم العلوى وتذلل العالم السفلى .

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

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

---

(١) شرح خلع النعلين ٣٧ ب .

الاضطراب والفوضى اضطراباً آخر فى استعمال الاصطلاحات القرآنية التى حرص على أن يقحمها إقحاما فى تصنيفه فخرج بها عن معانيها ، بل أفسد هذه المعانى إفسادا . فهو يستعمل العرش العظيم والعرش الكريم والعرش المجيد والعرش الذى استوى عليه الرحمن كما لو كانت عروشا مختلفة وأنواعا من الوجود متباينة : والعرش عند المسلمين واحد أطلقت عليه أسماء مختلفة باعتبارات مختلفة . والذى يذهب إليه ابن عربى هو أن الله نعت العرش بأسماء من أسمائه كالمجيد والعظيم والكريم ، وهى نعوت لاتصح على الإطلاق إلا لله : أما العرش فواحد لاتعدد فيه ، ولكن ابن قسى يذهب فى فوضى اصطلاحاته إلى حد القول بأن « ما سميت جنة فثم مافوقه عرشا » مستندا فيما أعتقد إلى الحديث القائل « العرش سقف الجنة » .

والذى يسترعى النظر فى تصنيف ابن قسى 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 التى هى الفلك الأول أو الموجود الأول على حد قوله . وأما بالنسبة إلى ماتحته ، فهو مصدر الوجود لهذا الذى 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 الكرسى خلق القلم واللوح المحفوظ ، ومن ذلك العرش المجيد خلق جبريل وهكذا . وفى هذا الكلام شبه بعيد بنظرية الفيوضات الأفلوطينية وإن لم يكن له منطقها ولا اتساقها .

* * *

الساق والقدم والنون والقلم

وكما خلط ابن قسى ماشاء له الخلط فى اسم العرش ومدلولاته ، خلط فى مدلولات الساق والقدم والنون والقلم وغير ذلك من الكلمات التى ورد ذكرها فى القرآن والأخبار النبوية المتصلة بقصة المعراج بوجه خاص . فساق العرش عنده اسم لحياة الأرواح التى تعرج إلى الله — أو هو الملأ الأعلى ، ملأ القوى القائمة

بكل شئ : فإن قيام كل شئ إنما هو بظهور هذا الساق . وإذا كان العرش — فى أحد معانيه — اسما للمُلك ، والملك هو كل ماسوى الله ، فالساق هو العالم الروحى — العالم الملائكى إن شئت — الذى عن طريقه يصرف الله الملك ويدبره ويقيمه . وليس لابن قسى 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 العارجة إلى ربها ينتهى بها العروج إلى هذا العالم ولا تجاوزه : بل تقتبس منه النور العلمى وحيا كان أو إلهاما ولا تطمع فيما وراءه .

وأما القدم فاسم لما يرتكز عليه الساق وبه يثبت ، ومن هنا كانت له صفة الإحاطة ، فما 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 قسى 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 ماشاء 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 يصفه 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 والملأ القدسى »[1] .

---

(١) شرح خلع النعلين ٤٩ ب .

أورد النون بمعنى « الدواة » وقال هو بحر الإمداد ، وبمعنى الحوت 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 ماأودع 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 ماخلق الله القلم والخبر القائل : صرت إلى مستوى أسمع فيه صريف 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 ماتخرجه 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[1] » 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 ا

(١) شرح خلع النعلين ٥٠ ب .

العلم الخبرى والعلم اللدنى

أختم هذا البحث بكلمة عن مذهب ابن قسى فى أنواع العلوم الإلهية وما يدّعيه من هذه العلوم فى كتابه « خلع النعلين » : فإنه قسمها إلى قسمين : علوم إخبارية وعلوم كشفية لدنيّة وقال إنه — وكل سالك إلى الله — ينتقل من الأولى إلى الثانية إذا أحكم أصول الطريق وصدقت عزمته 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 أسماع بنى آدم بعد وجودهم فى الذر هو توحيد الربوبية ، فى زعمهم ، كما أن أول ما شق أسماعهم فى حال ثبوتهم فى أعيانهم قبل وجودهم هو الأمر بالوجود : إذ قال لهم كونوا فكانوا . ولذلك قيل إن « الكلام » أول صفة إلهية عرفتها الممكنات من الله تعالى .

يقف ابن قسى نفسه موقف المترجم عن هذه العلوم الخبرية فيقول : « فكان من ذلك ما يصل إليكم (مخاطب قارئ كتابه) تحت هذا الستر الملكوتى » ؛ 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 أهلا لها وهم الأنبياء : ولكن من يعمل بها عن طريق الإيمان الصادق يحصّل معانيها ذوقا فيكون فيها كالمخبر عن حاله .

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

الوساطة البشرية والكونية ، وبذلت نفسك فى تحصيلها . . . . فإنى أريد أن أمنحكها من معدنها وأوقفك عليها من إخبار موجدها بارتفاع الوسائط وإزالة الروابط وإزاحة الشرائط : فأكلمك بها شفاها ، وأمنحك إياها وجاها : إذ كانت حكمة خبرية من الصحف المنزلة على الذات النبوية ، فننقلك للمناسبة من الإخبار الكونى إلى الإخبار الإلهى »[1] « فإذا سار بأهله اختيارا وآنس من جانب الطور نارا ، فليعلم أنه بالوادى المقدس والمقام الأعز الأقدس ، فهناك فليخلع النعلين وليقتبس النور من موضع القدمين فليس إلا النور الحق والكلم الصدق والسر الذى قام به الأمر والخلق »[2] فابن قسى لا يقصر أخذ العلم مباشرة عن الله على الأنبياء ، بل يفتح بابه لكل من استوفى شرائط الطريق إلى الله من نبى وغير نبى . فأولياء الله الذين آمنوا به ورسله وحصلوا الحكمة الإخبارية على وجهها الصحيح علما وعملا ، أهل لأن يدخلوا الوادى المقدس ليكلمهم الله شفاها ويناجيهم كما ناجى موسى وغيره من الأنبياء وبذلك يحصلون العلم الإلهى ذوقا كما حصلوا علم الشرائع تلقينا وفهما . وهنا مقابلة بين علم ظاهر الشرائع الذى يأتى عن طريق الرسل وعلم الباطن الذى طريقه الذوق : وهو المعنى الذى أشار إليه أبو يزيد البسطامى بقوله « أخذتم علمكم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » يريد علم الشريعة وعلم الحقيقة . فإذا وصل السالك إلى مقام خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين ، لم يشهد إلا النور الحق — وهو الله — ولم يسمع إلا الكلم الصدق — وهو إخباره وكلامه تعالى ، وعاين سر الوجود الذى قام به الأمر والخلق — أى عاين ، على حد تفسير ابن عربى ، عالم الأمر — وهو كل موجود لا عند سبب (أى الموجود مباشرة بكلمة التكوين كن — ولذلك سمى عالم الأمر) وعالم الخلق — وهو كل موجود عند سبب كونى . والكل لله كما قال تعالى « ألا له الخلق والأمر »[3] .

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

---

(١) شرح خلع النعلين ٢٥ أ .
(٢) شرح خلع النعلين ٢٥ أ .
(٣) شرح خلع النعلين ٢٥ أ .

المراجع

١ – شرح خلع النعلين لابن عربي : مخطوط : أيا صوفيا رقم ١٨٧٩

٢ – خلع النعلين : منسوب إلى ابن قمي : مخطوط : القاهرة ، تصوف ٩٣٦

٣ – شرح أسماء الله الحسنى لابن برجان : مخطوط : المتحف البريطاني 1612, Or. 411

٤ – لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق : مخطوط : باريس Arabe 2642

٥ – محاسن المجالس لابن العريف .

٦ – تاريخ ابن خلدون .

٧ – الفتوحات المكية لابن عربي . طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ هـ .

٨ – فصوص الحكم لابن عربي نشرة أبو العلا عفيفي : القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

٩ – كشف الظنون لحاجي خليفة .

١٠– فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي .

١١– أعمال الأعلام لابن الخطيب : نشرة ليفي بروفنسال .

١٢– Almoravides en Espana تأليف كوديرا .

١٣– من تاريخ الفكر في الأندلس تأليف آنخل جنثالث بالنثيا ، تعريب حسين مؤنس .

١٤– تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين : تأليف يوسف أشباخ : ترجمة عبد الله عنان .

١٥– المعجم لابن الأبار : نشرة كوديرا .

١٦– التكملة لابن الأبار : نشرة كوديرا .

١٧– الصلة لابن بشكوال .

١٨– تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي نشرة كوديرا .

١٩– فهرس مؤلفات ابن عربي : نشرة أبو العلا عفيفي : مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية : المجلد الثامن ص 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 عفيفي .

٢٢– Abenmasarra y Su Escuela بالإسبانية : تأليف آسين بالاثيوس .

٢٣– بروكلمان .

قصة بنى أسرائيل

كما يرويها " الكتاب المقدس "

بقلم عبد العزيز بدام

(أولا) جوانب معتمة فى تاريخ بنى اسرائيل

١ — الشعب الباسل .... المقدام ! !

كما وصفه " العهد القديم "

اعتدى بنو اسرائيل على مصر هذا العام (١٩٥٦)، وأذاعوا فى العالم أجمع أخبار انتصاراتهم « الباهرة » على رمال صحراء سيناء ، ونسبوا إلى جيوشهم من الشجاعة والإقدام ما لا يكاد يصدقه عقل . ولكن هؤلاء المدعين يعلمون فى قرارة أنفسهم أنهم لم يكونوا فى يوم من الأيام جنودا مبرزين ، جنودا يعرفون قوانين الحروب ، ومبادئ المعاملات الإنسانية ، بل كانوا دائماً أهل غدر وخيانة ، أقاموا دولتهم القديمة التى لا يزالون يتشدقون بمجدها على الختل والخديعة ، ولم يستطيعوا أن يبنوا فيها شبرا دون الاستعانة بالهم الأنانى الغريب الشأن — كما يصورونه — ثم أقاموا دعائم ما يسمونه اليوم « اسرائيل » على النفاق والجبن والمخاتلة . وقد اتخذوا من الانجليز والامريكيين وغيرهم إلهاً لهم فى العصر الحديث ، يشدون أزرهم ، ويمدونهم بالمال الذى يقيمون به أود حياتهم ، ويدافعون عنهم إذا بدا لهم أن يشنوا حربا على جيرانهم من العرب الأمجاد . وليس هذا الأمر بجديد عليهم ؛ فتاريخهم الطويل يبين أنهم فى مسيس الحاجة دائماً لمن يحارب عنهم أو يقوى من عزائمهم ، ويتحمل ويلات الحرب وآلامها إلى جانبهم أو بدلا منهم ثم يتشدقون بعد ذلك بالنصر والهزائم ، وبالبسالة والاقدام ، وبالغنائم الهائلة وغير الغنائم . . . ويعلنون ذلك فى جرأة منقطعة النظير على رءوس الاشهاد دون ما وجل ولا حياء .

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

إن الصيونى أحرص الناس على حياته ؛ فكيف تريده أن يخاطر بها ، ليقال عنه يوما ما إنه شجاع . انه لا يقيم لهذه الشجاعة وزنا ، ولا يعرف لها طعما ؛ لأن الشجاعة سبيل الموت ، وهو لا يريده ؛ لأنه يحرمه ملذات الحياة ، والضرب فى آفاق الأرض بحثاً وراء الذهب الذى تردد أسمه فى كتابه « المقدس » آلاف المرات .

إنه حريص كل الحرص على أن يطبق تعاليم « العهد القديم » فهو شريعته المقدسة ، وهو المنارة التى 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 وتكرارا ، وما جعل « يهوشا » יהושע الذى اختارهم من بين شعوب الأرض ليكونوا شعبه ، ينكر عليهم هذا التخاذل ، وينكر عدم ثقتهم به ، ويتحى عليهم غير مرة باللائمة ، وينزل بهم أشد ألوان العقاب ، ويحرم الكثيرين منهم من أن يدخلوا « أرض الميعاد » فيميتهم فى طور سيناء ، ولم يزل بالبقية الباقية منهم يمنيها ويعدها بأنه لن يتخلى عنها فى حروبها حتى جمعت أطراف شجاعتها ؛ وأقدمت على مجابهة أهل البلاد المغزوة . ولكنها كانت لا تخطو خطوة إلا بعد أن تأخذ العهود والمواثيق على أنه معها ، لا يغيب عن كفاحها المسلح لحظة واحدة ؛ فاذا لم يؤكد لها أنبياؤها وقادتها ذلك نكصت على أعقابها ، وتخلت عنها شجاعتها . فاذا ما كتب لها نصر بالغت فيه أيما مبالغة ، وحاكت حوله الأساطير ، وجعلت من جنودها الجبناء مُثُلا للبطولة ، وهى تعلم حق العلم أنها فى ذلك كاذبة ، لأنها لم تحرز نصرا ، ولم تكسب معارك ، ولكن ظروفا ألمت بها — كما ألمت بها

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

إن كل إسرائيلي يتخذ من كتاب « العهد القديم » كتابا مقدسا يعلم ذلك ، ويعلم أكثر من ذلك . يعلم أنه يضم بين دفتيه كل ما انطوت عليه نفس الصيوني 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 بوعده آباءهم إسكانهم وذريتهم « الأرض الموعودة » الى الأبد ، هو هو الاله الذي شقي بهم وشقوا به ، وشقوا عليه عصا الطاعة مئات المرات ، ولقي 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 تحدو 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 ووعوده . فاذا ما أحسوا بتخليه عنهم لجئوا إلى الدموع يهطلونها مدرارا ، كما تفعل النساء ، حتى يرثى لحالهم ، فيأخذ بناصرهم .

« والعهد القديم » يصف بني اسرائيل بايثارهم حياة الذلة والمسكنة على حياة الحرية والاستقلال ، ما دامت هذه تدفع بهم الى العمل والكد ، وتلك تضمن لهم بعض الراحة . فلقد جاء موسى الى 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 ، وبعدوا 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 يُقرِّعون مؤسس شريعتهم الذى حاول أن يخرج بهم من أرض « الذلة والعبودية » التى كان المصريون فيها يسخرونهم فى أحط الأعمال وأقذرها ، ويتخذون منهم عبيدا يستذلونهم ويستحيون نساءهم — إلى أرض يتنسمون فيها عبير الحرية . استمع اليهم وهم يرفضون هذه الحرية فى « إباء وشمم » ويطلبون العودة بهم إلى أرض الاسترقاق والاستذلال ، لأن للحرية ثمنا — هو التضحية — لا يريدونه . ولقد عوقبوا على هذا التمرد والعقوق بأن أتيهوا فى طور سيناء أربعين عاما حتى تذل 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 ، وسار بهم إلى طور سيناء ، فى طريقهم إلى « أرض الميعاد » ولم يكن يعرف أنه سيشقى بهم وسيشقون به فى هذه الفترة من تاريخهم . وكثيرا ماغضب أشد الغضب ، كما غضب هارون أخوه ، من صنع هذا الشعب الجبان الكسلان ، الذى لم يكن يرغب فى أن ينقذه من تسخير الفراعنة له ؛ لأنه كان يعيش فى مصر فى رغد من العيش ، ولو كان ذلك يمس عزته وكرامته .

وهاهو ذا سفر الخروج يقص علينا بنفسه كيف فاصم بنو اسرائيل منقذهم ، وكيف استعصوا عليه ، وتذمروا ...

« ثم ارتحل كل جماعة بنى اسرائيل من بادية سين סִין مرحلة مرحلة : كما أمر الرب ، ونزلوا رفيديم רְפִידִים ، 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 أصعدتنا من أرض مصر ، لتقتلنا وبنينا ومواشينا من العطش ؟ وصرخ موسى إلى الرب وقال : ماذا أصنع لهذا الشعب ؟ إنهم يكادون يرجموننى ... وسمى المكان

« محنة وملاحاة » ؛ لملاحاة بنى اسرائيل وامتحانهم الرب وهم يقولون : « أبيننا الرب أم لا »[1].

ويقول فى ذلك سفر العدد :

« وأقبل بنو اسرائيل ، [أقبلت] الجماعة كلها ، إلى صحراء صين !!! .. ولم يكن لدى الجماعة ماء ، فاجتمعوا بموسى وهارون ، وتلاحى الشعب مع موسى وقال : ليتنا متنا عند موت إخوتنا ، أمام الرب . لماذا جئتما بجماعة الرب إلى هذه الصحراء ، لنموت هاهنا ، نحن وبهائمنا ؟ ولماذا أصعدتمانا من مصر ، وأتيتما بنا إلى هذا المكان الخبيث ، انه مكان لازرع فيه ولا تين ، ولا كرْم ، ولا رمان ، ولا ماء للشرب »[2] .

« فقال الرب لموسى وهارون : « بما أنكما لم تؤمنا بى ، حتى تقدسانى أمام بنى اسرائيل ، فلن تُدخلا أنتما هذه الجماعة الأرض التى أعطيتهم اياها »[3] .

هذه هى أمة اسرائيل التى تنكرت فى سرعة لما صنع ربها من جميل ، فخرجت عن طاعته حتى اشتد غضبه عليها ، وفكر فى إبادتها . إنها أمة شريرة كما يقول هارون حين سأله موسى — وقد اشتد به الغضب — عما فعل ، فرد عليه بقوله : « لايضطرم غضب مولاى . أنت تعرف الشعب إنهم أشرار »[4].

هذا هو شعب إسرائيل الذى لم يثق فى منقذه ، ولم يثق فى ربه ، وأراد اختبار قدرته ، ونسى أنه أظهرها حين فرق به البحر ، فأنجاه وأغرق آل فرعون ، وهو ينظر — فتذمر ولم يصبر على مرارة العيش فترة من الزمان وكاد يرجم الرسول الذى جاء ليهبه 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) راجع عدد ١٤ / ٢٧

وقد تجلت لهم قدرة (يهوفا) مرة ثانية ، حين فجر لهم من الصخر عيونا ليشربوا منها : « وإذ استسقى موسى لقومه ، فقلنا : اضرب بعصاك الحجر ، فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا . قد علم كلُّ أناسٍ مَشْرَبَهم . كلوا واشربوا من رزق الله ، ولا تَعثَوْا فى الأرض مُفسدين[1] » .

ولكن صفة الخوف التى تسيطر على نفوسهم ، ونكران الجميل جعلتهم لاينفكون عن طبيعتهم الغادرة ، ولايعرفون لهذا الخالق الذى اتخذ منهم صفوة مخلوقاته حقا . فما كاد موسى يصعد الى الجبل لتلقى الشريعة ، ويبطئ فى نزوله حتى حمل الشعب هارون على أن يصنع له تمثالا يعبده ، فاستجاب هارون لطلبه واتخذ مما معه من حلى عجلا يعبدونه . « فقال الرب لموسى : هلم . انزل ، فقد فسد شعبك الذى أخرجته من أرض مصر ، لقد حادوا سريعا عن الطريق الذى أمرتهم بسلوكه ، فصنعوا لهم عجلا مسبوكا وسجدوا له ، وذبحوا له ، وقالوا : هذه هى آلهتك ، ياإسرائيل ، التى أخرجتك من أرض مصر[2] » .

ويردد صاحب سفر التثنية صدى هذا فيقول :

« حين صعدت إلى الجبل لكى آخذ لوحى الحجر ، لوحى العهد الذى قطعه الرب معكم ، أقمت فى الجبل أربعين يوماً وأربعين ليلة ، لا آكل خبزاً ولا أشرب ماء ؛ وأعطانى الرب لوحى العهد المكتوبين بإصبع الله ، وعليهما مثل جميع الكلمات التى كلمكم بها الرب فى الجبل ، من وسط النار ، فى يوم الاجتماع . وفى نهاية الأربعين نهارا ، والأربعين ليلة أعطانى الرب لوحى الحجر ، لوحى العهد ، وقال الرب لى : قم ، انزل عاجلا من هنا ، فقد فسد شعبك الذى اخرجته من مصر : حادوا سريعا عن الطريق الذى أمرتهم [بسلوكه] ، صنعوا لأنفسهم تمثالا مسبوكا[3] ... » فانصرفت ، ونزلت من الجبل ، والجبل يشتعل نارا ، ولوحا العهد فى يدى » .

---

(١) سورة البقرة ٦٠

(٢) خروج ٣٢ / ٧ – ٩

(٣) تثنية ٩ / ٩ – ١٢ .

« فنظرت ، وإذ بكم قد أخطأتم فى حق الرب ، إلهكم : صنعتم لكم عجلا مسبوكا ، وحدتم سريعا عن السبيل التى أمركم الرب باتخاذها فأخذت اللوحين وطرحتهما من يدى ، وكسرتهما أمام أعينكم . ثم سقطت أمام الرب كما فعلت قبلا أربعين نهارا وأربعين ليلة ، لا آكل خبزا ولا أشرب ماء من أجل خطاياكم التى أخطأتم ، بعملكم الشر أمام أعين الرب لاغاظته ، لأنى فزعت من الغضب والغيظ الذى ألم بالرب حتى يبيدكم ، فاستمع لى الرب هذه المرة كذلك . كذلك غضب الرب على هارون غضباً شديداً ، لكى يهلكه ، فصليت أيضا من أجل هارون فى ذلك الحين . أما خطيئتكم التى ارتكبتم ، أما العجل الذى صنعتم فقد أخذته وأحرقته بالنار ، ورضضته ، وطحنته جيدا حتى نعم كالغبار ، ثم طرحت غباره فى النهر المنحدر من الجبل (١) » .

هذا هو لسان موسى (؟) ينطق بآثام الشعب المختار الذى لم يرع لربه الذى اختاره إلاً ولاذمة ، والذى لم يصبر على غياب قائده أربعين يوما حتى عاد إلى الأوثان يتخذ منها آلهة له ، ويعتقد أنها هى التى أخرجته من مصر .

ولقد قص القرآن هذا الحادث التاريخى الشنيع فى قوله :

" وواعدنا موسى ثلاثين ليلةً ، وأتممناها بعشر ، فتمّ ميقاتُ ربه أربعين ليلة . وقال موسى لأخيه هارون : اخلُفنى فى قومى ، وأصلح ، ولاتتبع سبيل المفسدين (٢) " .

واتخذ قوم موسى من بعده من حُليّهم عجلا جسدا له خُوارٌ ؛ ألم يرَوْا أنه لايكلمهم ، ولا يهديهم سبيلا ؟ اتخذوه وكانوا ظالمين . ولما سُقط فى أيديهم ، ورأوا أنهم قد ضلوا ، قالوا : لئن لم يرحمنا ربُّنا ، ويغفر لنا ، لنكونن من الخاسرين .

" ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسِفاً ، قال : بئسما خلَفتمونى من بعدى ؛ أعجِلتُم أمر ربكم ؟ وألقى الألواح ، وأخذ برأس أخيه يجره

---

(١) شرحه آية ١٥ – ٢١

(٢) سورة الأعراف ١٤٢

إليه . قال : يابن أم ! إن القوم استضعفونى ، وكادوا يقتلوننى ؛ فلا تشمت بى الأعداء ، ولا تجعلنى من القوم الظالمين . قال : رب ! اغفرلى ولأخى ، وأدخلنا فى رحمتك ، وأنت أرحم الراحمين .

" إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة فى الحياة الدنيا وكذلك نجزى المفترين "(١) .

وكان غضب (يهوفا) من هذه الفعلة النكراء شديدا ، جعله يفكر فى الندم على اختياره هذا الشعب العاق العنيد ، وفى إبادته ، وخلق شعب جديد من ذرية موسى ليخلفه . يقول :

" وقال الرب لموسى : قد رأيتُ هذا الشعب ، فاذاهم شعب قساة الرقاب(٢) . والآن دعنى يضطرم غضبى عليهم فأفنيهم ، وأجعلك أنت أمة عظيمة "(٣) .

يقول موسى :

" وقال لى الرب : لقد تأملت هذا الشعب فاذا هو شعب قاسى الرقبة . دعنى أبيدهم وأمحو 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 لايستحق البقاء . ولكنه عاد فغفرله ، اعتقادا منه بأن هذا الغفران قد يرده إلى الصواب ، فهل ارتد إلى الصواب ؟ . " الكتاب المقدس " يصر على القول بأن هذه المحن المتوالية لم تغير من طبيعة بنى اسرائيل ، ولم تزدهم إلا عنادا واستكبارا ، ولم تستطع أن تخلق منهم أمة شجاعة لاتهاب .

---

(١) شرحه ١٤٨ – ١٥٢
(٢) عنيدون .
(٣) خروج ٣٢ / ٩ – ١٠
(٤) تثنية ٩ / ١٣ – ١٤

بل إنها على العكس من ذلك دفعته إلى التمادى فى ضلاله ، وإلى زيادة أسفه على خروجه من مصر ، وعدم استطاعته أن يخلق منه شعبا محاربا يكد ليجنى ثمرة كده .

فهاهو ذا الشعب يعود فيعيد على مسامع 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 اسرائيل] من جبل هُور הר ، على طريق بحر القلزم.... لحصار أرض إيدوم ضجرت نفس الشعب فى الطريق . وتكلم الشعب عن الرب وعن موسى قائلين : لماذا أصعدتمانا من مصر لنموت فى الصحراء ؛ فانه 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(١) "

وفى هذا يقول القرآن :

" وإذ قلتم : ياموسى ! لن نصبر على طعام واحد ؛ فادع لنا ربك يخرجْ لنا مما تنبت الأرض ، من بقلها ، وقثائها ، وفُومها ، وعدسها ، وبصلها . قال : أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ؟ اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم . وضُربتْ عليهم الذلة والمسكنة ، وباءوا بغضب من الله . ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ، ويقتلون النبيين بغير الحق . ذلك بما عصَوْا ، وكانوا يعتدون .(٢) "

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

---

(١) عدد ٢١ / ٤ – ٦

(٢) البقرة ٦١

لقد حبب اليه هذه البلاد وزين له طريقها ؛ فبين له أنها أرض لن يشقى فيها، كما كان يشقى فى مصر فى العمل لاستنبات أرضها . إنها أرض تدر « لبنا وعسلا» من غير مجهود يبذل ، ولا قرش ينفق ؛ وهذا هو غاية أمل هذا الشعب .

يقول :

" إن الأرض التى أنت قادم إليها لتمتلكها ليست كأرض مصر التى خرجت منها ، والتى كنت فيها تزرع زرعك وتسقيه بنفسك كمزارع البقول . إن الأرض التى ستعبرون إليها لتستولوا عليها هى أرض جبال وأودية ؛ من مطر السماء تشرب الماء ، أرض يتعهدها الرب ؛ الهك ؛ وعينا الرب ، الهك ، عليها دائما ، من أول العام إلى آخره . فان استمعتم إلى أوامرى التى آمركم بها اليوم ، فأحببتم الرب ، إلهكم ، وعبدتموه بكل أفئدتكم ، وبكل نفوسكم — أتيتُ أرضكم مطرها فى حينه ، وَسَمْيًا وَوَلِيًا ؛ فتجمعُ بُرَّك وخمرك ، وزيتك ؛ وأنبتتُ عشبا فى صحرائك لبهائمك ؛ فتأكل أنت وتشبع(١)"

هذا هو لون من ألوان الاسترضاء التى كان موسى وربه يبذلانها ليجعلا من هذا الشعب شعبا مغوارا . ولكن هذا الاسترضاء وحده لم يكن كافيا . فدخول هذه الأرض معناه القتال من أجل الحصول عليها ؛ لأنها أرض آهله بالسكان . والقتال يتم الأبناء ؛ ويرمل النساء . وبنو اسرائيل ليسوا راغبين فى ذلك . ولذلك فهم راغبون عن هذه الأرض . واذا كان لابد من النزول بها ، فليكن ذلك بدون قتال ، فليكفهم ربهم شر هذا القتال ، وإلا كان متآمرا عليهم هو ورسوله ، فاستقدماهم إلى الصحراء للقضاء عليهم . إنهم يهابون أهل البلاد التى وعدوا بها ، وليست لديهم الشجاعة لملاقاتهم ؛ فاذا أجبروا على ذلك كانت هذه حيله احتال بها (يهوفا) عليهم ليبيدهم ؛ لأنه يكرههم فى قرارة نفسه ، ويريد بهم السوء .

---

(٣) تثنية ١١ / ١٠ — ١٥

استمع اليهم حين يقولون :

" إنما أخرجنا الرب من مصر ، لأنه يبغضنا ، حتى يُسلمنا الى أيدى الأموريين ويفنينا . إلى أين نحن صاعدون وإخوتنا قد أذابوا قلوبنا بقولهم : إن القوم اكثر منا [عددا] ، وأرفع قامات ، وإن مدنهم عظيمة ، حصونها تكاد تبلغ عنان السماء (١) "

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

فهو يرد عليهم بقوله :

" فقلت لهم : لاتهابوهم ولاتخشوا بأسهم ؛ فإن الرب ، إلهكم ، السائر أمامكم سيحارب بدلكم ، كما صنع فى مصر أمام أعينكم ... ولكنكم لم تثقوا فى هذا الأمر بالرب ، إلهكم ، السائر أمامكم فى الطريق ليتفقد لكم مكانا تنزلون به ، [السائر] فى النار ليلا ليريكم الطريق الذى تسلكون ، وفى الغمام نهارا (٢) "

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

" فرفع كل أفراد الجماعة أصواتهم وصرخوا ، وبكى الشعب فى تلك الليلة ؛ وتذمر على موسى وهارون جميع بنى اسرائيل ؛ وقالت لهم كل الجماعة : ياليتنا متنا فى أرض مصر ! أو ياليتنا متنا فى هذه الصحراء ! لماذا أتى الرب بنا إلى هذه الأرض حتى نسقط تحت السيوف ، وتصبح نساؤنا

---

(١) تث ١ / ٢٧ – ٢٨ أ .
(٢) تث ١ / ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣

وأطفالنا غنيمة ؟ أليس خيراً لنا أن نرجع إلى مصر؟ . وقال بعضهم لبعض ، لنُقيم رئيسا ، ونرجع إلى مصر[1] "

... " فقال الرب لموسى : إلى متى يستخف بى هذا الشعب ؟ وحتى متى لايؤمنون بى بعد جميع الآيات التى صنعتها بينهم ؟ هأنذا سأبعث عليه الوباء ، حتى ينقرضوا ، وأجعل منك أنت أمة أعظم منهم وأكثر[2] "

ثم عاد الرب مغضبا يقول :

« وكلم الرب موسى وهارون قائلا : إلى متى أحتمل هذه الجماعة الشريرة المتذمرة على ؟ فلقد سمعت تذمر بنى اسرائيل الذى تذمروه على[3] ».

هذا هو الشعب الاسرائيلى كما يصفه إلهه ، الشعب الجبان الشرير ، الذى قضى عليه ربه بالتيه فى طور سيناء جزاء ذلك أربعين عاما . ولكن هذه العقوبة لم تؤثر فى نفسه فتردعه ، كما لم يردعه أن قضى ربه على الشامتين « الشريرين المجتمعين عليه » بضربة منه[4] » .

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

« اذكر ، لا تنس إسخاطك الرب ، إلهك ، فى الصحراء . فانكم منذ خرجتم من أرض مصر حتى جئتم هذا المكان لم تنقطعوا عن معاصاة الرب ؛ وقد أسخطتم الرب فى حوريب חֹרֵב فغضب عليكم وكاد أن يفنيكم[5] » .

هذه هى الخطة التى سار عليها السلف فى علاقته بربه وبمنقذه ، فهل خالف الخلف الذين بقوا من الأبادة 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 رأوبين ראובן وبنو جاد גָּד عن المسير مع بقية الشعب ، وآثروا البقاء فى أرض جلعاد التى منحوها . « لأنها مكان يصلح للماشية » ولديهم منها كثير ، وليسوا براغبين فى الحرب — فوقف فيهم خطيبا يقول :

« هكذا فعل آباؤكم حين أرسلتهم من قادش بَرْنِيَع קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ ليرودوا الأرض . فصعدوا حتى وادى العنقود נַחַל אֶשְׁכּוֹל ، ورأوا الأرض ، وصدوا قلوب بنى اسرائيل عن المسير إلى الأرض التى أعطاهم الرب . فاستشاط الرب غضبا فى ذلك اليوم ، وأقسم قائلاً : لن يرى الرجال الذين صعدوا من مصر — من ابن عشرين سنة فصاعدا — الأرض التى أقسمت [فى أمرها] لابراهيم ولاسحق وليعقوب ؛ لأنهم لم يصمدوا فى متابعتى . . . . . واشتد غضب الرب على بنى اسرائيل ، فأتاههم فى الصحراء أربعين سنة حتى انقرض جميع الجيل الذى فعل الشر أمام عينيه. وها أنتم أولاء قد قمتم خلفا عن آبائكم ، نشء أناس خطاة ؛ لكى تزيدوا فى غضب الرب على اسرائيل ، لأنكم إن انصرفتم عنه عاد فتركه[1] فى الصحراء فتهلكون هذا الشعب كله [2] »

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

« أبهذا تكافئ الرب أيها الشعب الأحمق غير العاقل ؟
أليس هو أباك ، مالكك الذى فطرك وأبدعك !
اذكر أيامك الماضى وتفهم سنى جيل فجيل

(١) عاد فتركه .
(٢) عدد ٣٢ / ٨ — ١٥

سل أباك ينبئك ، وأشياخك يحدثونك :
حين قسّم العلىّ الأمم وفرّق بنى آدم ،
وضع تخوم الأمم على عدد بنى اسرائيل[1] »

* * *

ولقد مات موسى ، وهو قلق على شعبه ؛ لأنه يعرف طبيعته كل المعرفة ، ويعرف أن أقدامه لم تكد تجف من ماء البحر حتى أعلن راية العصيان والتمرد على خالقه . فتراه يقول قبل وفاته للاويين ، حاملى تابوت العهد :

« خذوا سفر هذه التوراة ، وضعوه إلى جانب تابوت عهد الرب ، إلهكم ، فيكون ثم شاهدا عليكم ؛ لأنى أعرف فيكم التمرد ، وقساوة الرقاب . لقد تمردتم على الرب ، وأنا لا زلت حيا بينكم ، فكيف بكم بعد موتى[1] »

هذه هى شهادة نبى بنى اسرائيل الذى جازف بحياته فى أرض مصر . وفى صحراء سيناء ، لكى ينقذ شعبه من الضر الذى كان ينزل به . وهذه هى شهادة (يهوذا) الذى اتخذ منه شعبا مختاراً يفرضه على الناس فرضاً ، ويوصيه بأن يبيدهم ليحل هو محلهم ، وهذه هى شهادة هارون وغيره من قادته : إنه شعب قاسى الرقبة ، شرير ، جبان ، رعديد ، متمرد ، جحود ، أنانى . يؤثر العافية على الحياة الحرة الكريمة ، كسلان . . .

وليس يودنا أن نضيف الى هذه الصفات شيئا ، فهى حسبه ، وإن كانت مادة هذه الصفات غير الكريمة فى كتاب « العهد القديم » تؤلف قائمة طويلة لا نهاية لها . (وسنكملها فى بحث آخر إن شاء الله) .

واذا كان لنا أن نضيف شيئاً إلى هذه الصورة التى تجلى فيها موقف الشعب الاسرائيلى من نبيه وربه اللذين حاولا أن يخلقا منه شعباً أبياً شجاعاً فعجزا ، فلنذكر صورة مماثلة حدثت بين الرسول محمد (عليه السلام) وبين قومه الذين أراد أن يخوض بهم المعارك لينشر دين الله ، وتجلى فيها روح الاقدام والمغامرة ، روح التضحية والبذل بأوسع معانيهما .

---

(١) تث ٣٢ / ٦

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

فها هو ذا (المقداد بن عمرو) يقول :

« يارسول الله ! إمض لما أراك الله ، فنحن معك . والله ! لانقول كما قالت بنو اسرائيل : إذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا ها هنا قاعدون . ولكن ، إذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا معكما مقاتلون . فوالذى 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 عهودنا ، ومواثيقنا على السمع والطاعة ؛ فامض ، يارسول الله ! لما أردت ، فنحن معك . فوالذى بعثك بالحق ! لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه معك ماتخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً ؛ إنا لَنَصْبر فى الحرب ، صُدُق فى اللقاء ، لعل الله يريك ما تقر به عينك ، فسر على بركة الله . "

٢ — سياسة بنى إسرائيل الحربية

ارتد بنو اسرائيل على أعقابهم بعد أن هاجروا 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 أتو على كل أثر للمدنية صادفهم . فها هو ذا مراسل جريدة (نيويورك ورلد تلجرام اند صن) المرافق لقوات الأمم المتحدة فى سيناء يقول : إن القوات الاسرائيلية المرتدة تتخذ لنفسها

سياسة « الأرض المخربة » ؛ فقد مزقت الطرق ، ووضعت الألغام فى كل مكان ؛ حتى لقد بدت الأراضى 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 ، ونسفت جميع الدور أو هدمت ، وخربت آبار البترول ، ونسفت مناجم المنجنيز . وإن الخطوط الحديدية قلعت على أبعاد منتظمة ، وكأنما قطعت بآلات ضخمة من التى تستعمل فى قطع المعادن ، وانتزعت اسلاك (التليفون) ، واستخدمت الهراسات والدبابات ، وقذائف المدافع فى هدم جميع الجدران ، وأسقف المبانى ونثرت محتوياتها على الرمال . ورأينا محطة السكة الحديدية وكأنها كومة من الأحجار . كذلك نسفت القوات الاسرائيلية مستودعات المياه (١) »

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

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

---

(١) جريدة الأهرام فى ١٤ / ١٢ / ١٩٥٦

الرسالة الإلهية الرحيمة إلى الانسانية جمعاء أن يستعملها . والغريب فى الأمر أن السياسة الحربية المخربة التى كان يسير عليها هذا الشعب الاسرائيلى كانت تملى عليه باسم الدين ، عليها إلهه المتعطش للدماء ، وقادته الذين يرسمون له طريق الحياة الدنيا الفاضلة ، والحياة الآخرة !

فها هو ذا (يهوفا) الذى اختار بنى 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 « شعبه 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 فى أى مكان وجدوا ، وأن يشردهم من ديارهم ، إذا لم يستطع القضاء عليهم ، ليحل محلهم شعبه المختار . وقد اتخذ من بنى اسرائيل أداة لتنفيذ هذه السياسة ورسم لهم معالم سياسة الفتح التى سيتبعونها ، وهى سياسة لا تعرف معنى للرحمة ولا للشفقة ولا للانسانية ، سياسة تجردت من كل معانى الشهامة والنبل والعزة ، سياسة قوامها القضاء على كل ذى نفس حية فى الأرض التى يدخلونها من إنسان وحيوان ، والقضاء على معالم الحياة فى الجماد . ولقد اتخذ بنو إسرائيل من هذه السياسة قانوناً يطبقونه دون استثناء ، فلم يحيدوا عن رسم التعاليم . وليت هذا كان إيماناً منهم بالعقيدة وبيهوفا إلههم ، ولكنه كان إيماناً بهذه السياسة ، لأنها ستمكنهم فى أرض لم تكن لهم . وآية ذلك أنه لم تكن تمضى عليهم فترات قصيرة من وقت لآخر حتى يعلنوا عصيانهم لهذا الاله الذى تفضل فاختارهم شعباً له ، ووعدهم بامتلاك أرض يسكنها قوم آخرون . هذا العصيان الذى كان يتجلى فى مظاهر حياتهم المختلفة ، والذى لم تخل منه حقبة من حقب التاريخ الإسرائيلى . ولو أننا عددنا مقدار المرات التى كان يحيد فيها هذا الشعب عن عبادة إلهه ، والتى كان يغضب إلهه هذا عليه بسببها لوجدناها تبلغ المئات . فلو كان شعب بنى إسرائيل يؤمن حقاً بالسياسة الدينية التى وضعت له لما حدث منه عصيان وكفران بالنعمة التى أنعم (يهوفا) بها عليه . ولكنه كان يكفر بها ، لأنها تحول

بينه وبين الانغماس في الشهوات . أما السياسة الحربية فكانت سياسة تتفق والمصلحة الإسرائيلية ، ولذلك نفذت بحذافيرها ؛ ورأينا (موسى) و(يشوع) — كما يروى « العهد القديم » — وغيرهما من الدعاة يحملون بني اسرائيل على ترسم خطاهما .

ما كان أشفق (يهوفا) بشعبه ، وما كان أجرأ هذا الشعب على إلهه ، وأكثره عقوقا !! لقد بلغ من حدب (يهوفا) على شعبه المختار أن قرر ألا يبيد 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 تثمر ، ويمتلك الأرض[1] » فهل هناك إله أرأف بشعبه من هذا الإله ؟ !

ووضع يهوفا دستوراً عجيباً لمعاملة المحاربين ، ومعاملة البلاد المفتوحة التي قاد شعبه ليحتلها عنوة ، ويصير سيداً لها دون أهلها . إنه دستور لا يمت لأي 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 ، قتلا لا يبقي ولا يذر ، ويدعو إلى التمثيل بهم شر تمثيل ، أما ذنبهم الذي اقترفوه فهو أنهم دافعوا عن بلادهم التي ورثوها عن أسلافهم ، وقفوا في كرامة وعزة ليصدوا 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 !! .

يقول يهوفا على لسان موسى :

« حين تقترب من مدينة لكي تحاربها أدعها للصلح ، فإن أجابتك للصلح وفتحت لك [أبوابها] ، فكل الشعب الذي بها يدفع لك الجزية ويسخر لك !! ، وإن لم تجبك إليه بل دخلت في حرب فحاصرها ؛ فإذا أسلمها الرب ، إلهك ،

---

(١) خروج ٢٣ / ٢٩ راجع تثنية ٧ / ٢٢

إليك فأعمل السيف فى كل من بها من الذكور !! وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما فى المدينة ،كل ما بها من غنيمة يكون نهباً لك . ولتأكل غنيمة أعدائك التى أعطاك الرب إلهك » .

« هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً ، [تلك] التى ليست من مدن هذه الأمم [التى] هنا . وأما مدن هذه الشعوب التى يعطيكها الرب ، إلهك ، ميراثاً فلا تستحى منها نسمة [ياالله !] ؛ لأنك ستهدمها [سواء فى ذلك] الحثيون הַחִתִּי والأموريون הָאֱמֹרִי والكنعانيون הַכְּנַעֲנִי والفرزيون הַפְּרִזִּי والحوّيون הַחִוִּי واليبوسيون הַיְבוּסִי — كما أمرك الرب ، إلهك — لئلا يعلموكم أن تعملوا ككل الأرجاس التى عملوا لآلهتهم ؛ فتخطئوا فى حق الرب إلهكم » .

« واذا حاصرت مدينة أياما طوالا لتحاربها ولتستولى عليها فلا تتلف شجرها بأعمالك البلطة [فيها] ، لأنك ستأكل منه ، فلا تقطعه . وهل شجر الحقل إنسان حتى يأتى أمامك فى الحصار ؟ وأما الشجر الذى تعرف أنه شجر غير مثمر فأتلفه وقطعه . وابن حصنا على المدينة التى تحاربك حتى تسقط[1] » .

هذا طرف من الدستور الذى تظهر الحكمة فى بعض نواحيه ، باستبقاء الأشجار المثمرة ، واستحياء النساء والأطفال والبهائم ، والوحشية فى بعضها الآخر ، وهو إفناء الأهلين حتى لاتبقى منهم نسمة ما أى القضاء على كل ذى نفس حية فى المدينة المفتوحة . فهل شهدت الانسانية ربا كهذا الرب ، وشعبا كهذا الشعب ؟ وأية انسانية فى مثل هذا الدين الذى يدعو إلى الإبادة الكاملة لكائنات الأرض المغزوة جميعا . هذه هى اسرائيل الأمس . فهل حاكت المدنية الحاضرة ، والمبادئ الإنسانية السامية التى أتت بها المسيحية والاسلام فى نفوس آل صيون اليوم ؟ لقد كان اليهود يصفون هتلر بالقسوة والهمجية لأنه قتل منهم بضع مئات أو أخرجهم من دياره التى عاثوا فيها فسادا ، فماذا يصفون صنع أسلافهم الذى لاعمت إلى الانسانية بسبب ، مهما قيل فيه إنه كان بأمر من يهوفا ، الاله المحب لشعبه المختار !!.

---

(١) تثنية ٢٠ / ١٠ – ٢٠

ولكن « العهد القديم » قد وضع مبادئ أخرى فى معاملة المحاربين والمدن المفتوحة إلى جانب المبدأ الذى ذكرنا ، مبادئ لاتقل وحشية عنه ، مبادئ تدعو إلى التمثيل بالقتلى ، 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 المدينين على قيد الحياة بعد أن قتلوا ملكهم ، وأعملوا السيف فى رقاب الرجال ، ونهبوا (هذه هى اللفظة التى تذكرها التوراة دائما) جميع البهائم والمواشى وكل المتلكات ، « وأحرقوا جميع المدن بمساكنها ، وجميع الحصون بالنار ، وأخذوا كل الغنيمة وكل النهب ! من الناس والبهائم »[1] . ثار موسى ، وقال لهم : « هل أبقيتم على كل أنثى حية ؟ إن هؤلاء هيأن لبنى اسرائيل — كما قال بلعام בִּלְעָם — سبيل خيانة للرب فى مسألة بأعور פְּעוֹר ، 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[2] » .

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

لقد كان بنو إسرائيل حريصين على تنفيذ سياسة الإبادة ، وقد تفننوا فى ذلك كل التفنن ، فلم تكن بعض المدن بأحسن حالا من بعضها الآخر . فهاهى ذى (أريحا) المكافحة تلقى من الغزاة المستخربين أفظع ماتلقاه مدينة مفتوحة . فلقد محيت من على وجه الأرض هى وجميع من بها ومابها ، ولعن يشوع من يفكر فيما بعد فى إعاده بنائها .

يقول سفر يشوع :

« وأتوا على كل من بالمدينة من رجل وامرأة وطفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير أعملوا فيها السيف[3] » « 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[1] » .

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

يقول سفر العدد :

« ولما سمع الكنعانى ، ملك عَراد עֲרָד الذى يقيم فى الجنوب נֶגֶב ، أن إسرائيل جاء عن طريق أتاريم אֲתָרִים التحم به ، وسبى منه سبيا . فنذر إسرائيل لله نذرا فقال ، إن دفعت هذا الشعب بين يدى خربتُ مدنهم . فاستجاب الرب لقول اسرائيل ، ودفع بالكنعانيين إليه ، فأتى على مدنهم ، ولذلك سمى هذا المكان « خرابة »[2] » .

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

فها هو ذا يقول ليشوع فى شأن الملوك المجتمعين على مياه ميروم :

« لاتجفل أمامهم ، لأنى سأدفع بهم غدا فى مثل هذا الوقت جميعا قتلى أمام إسرائيل ، فتعرقب خيلهم . وتحرق بالنار مركباتهم[3] » .

إنه يريد أن يقضى على وسائل المقاومة عندهم ، حتى إذا ماهزموا لايستطيعون العودة الى القتال ، مادام عتادهم قد أحرق ، وخيولهم قد أصيبت فى عراقيبها . ولقد أبلى بنو اسرائيل فى تنفيذ هذه الوصية بلاء حسنا ، وجاوزوا فى سوء المعاملة ماجعلهم حقاً معلمين فى التنكيل والتخريب . فبعد أن انقض يشوع ورجاله على هؤلاء الملوك « دفعهم الرب بين يدى إسرائيل ، فضربوهم ، وطاردوهم حتى صيداء צִידוֹן العظيمة ، وحتى

---

(١) يشوع ٦ / ٢٦

(٢) عدد ٢١ / ١ – ٣

(٣) يشوع ١١ / ٦

مسرفوت مايم מִשְׂרְפוֹת מַיִם وحتى بقعة مصفي מִצְפֵּה شرقا ، ضربوهم حتى لم تبق منهم بقية وفعل يشوع بهم كما أمر الرب : عرقب خيلهم ، وأحرق مركباتهم بالنار . ثم رجع يشوع فى ذلك الوقت ، وأخذ حاصور חָצוֹר ، وضرب ملكها بحد السيف ... كذلك ضربوا بحد السيف كل نفس حية بها ، قضوا عليها ، ولم تبق نسمة واحدة ، وأحرق حاصور بالنار . أخذ يشوع كل مدن أولئك الملوك ، وجميع ملوكها ، وأعمل فيهم السيف ، أبادهم ، كما أمر موسى ، عبد الرب ... وكل غنيمة تلك المدن والبهائم نهبها» . إسرائيل لنفسه . أما الرجال فأعملوا فيهم جميعا السيف حتى أبادوهم ، لم يبقوا على نسمة واحدة [1]» ... « وأخذ جميع ملوكها ، وضربهم فأماتهم [2] » .

وغريب أن يتآمر الرب مع شعبه المختار لدفع هؤلاء السكان الآمنين إلى القتل ، وإظهارهم بمظهر المعتدين ، حتى تكون هناك تعلة للقضاء عليهم . فهذا مؤلف سفر يشوع يعترف بأن يهوذا هو نفسه الذى قوى قلوب ملوك المنطقة التى تمتد « من الجبل الأقرع الصاعد إلى سعير ، إلى بعل جاد ، فى بقعة لبنان ، تحت جبل حرمون » حتى يلاقوا إسرائيل للقتال ، فيقضى عليهم ، ولاتكون بهم رأفة ، بل يبادوا ، كما أمر الرب موسى [3] » .

أهناك جريمة أبشع من هذا التآمر ؟

ولقد تجلت سياسة الإبادة هذه بصور شتى ، ونفذت فى أماكن مختلفة من « أرض الميعاد » . نفذت كلما استطاع بنو إسرائيل أن يفعلوها ، كلما أعانهم (يهوذا) على من يحاربهم ، وعدل عنها كلما وجدوا خصمهم عنيدا لا يقوون عليه هم و(يهوذا) [4] . ولذلك حاولوا أن يجدوا لذلك علة ، فاخترعت قصة « الحيوانات المفترسة » التى أشرنا اليها من قبل (ص ١٨) .

---

(١) يشوع ١١ / ٨ – ٤

(٢) شرحه ١٧

(٣) شرحه ٢٠

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

فهذا موسى يقول :

« قال لى الرب : انظر ، قد ابتدأت أدفع أمامك سيحون סִיחֹן وأرضه ، ابتدئ ، تملك حتى تمتلك أرضه . فخرج سيحون للقائنا ، هو وجميع قومه ، فى ياهص יָהְצָה لمحاربتنا . فدفعه الرب ، إلهنا ، أمامنا ، فضربناه هو وبنيه وجميع قومه ، وأخذنا فى ذلك الحين كل مدنه ، وأتينا فى كل مدينة على الرجال والنساء والأطفال ، لم نبق فيهم بقية . لكن نهبنا (ا) البهائم لأنفسنا ، وغنيمة المدن التى فتحناها ... [1] » .

وهذا عوج עוֹג ملك باشان בָּשָׁן يخرج للقاء بنى اسرائيل ، فيقول الرب لموسى :

« لاتخف منه ، لأنى قد دفعت به إلى يدك هو وجميع شعبه وأرضه ، فتفعل به كما فعلت بسيحون [أى تقتله .] ، ملك الأموريين ، الساكن فى حشبون חֶשְׁבּוֹן . فضربوه وبنيه وشعبه حتى لم تبق منهم بقية ، وتملكوا أرضه [2] » .

أما ملك عاى עַי ورجاله الذين أظهروا بسالة جعلت بنى اسرائيل يولون الأدبار [3] ، وجعلت يشوع يمزق ثيابه ، ويسقط على وجهه أرضا ، فقد جوزى وقومه ومدنه شر جزاء . فبعد أن بكى الشعب واستنجد براعيه الأكبر ، وقف يشوع يوصيه قائلا :

« عندما تستولون على المدينة أشعلوا فيها النار ، افعلوا كما أمر الرب [4] » « . . . ودخلوا المدينة ، واستولوا عليها ، وأسرعوا فأشعلوا النار فى المدينة [5] » « . . . وضربوهم حتى لم يبق منهم شارد ولا منفلت ،

---

(١) تث ٢ / ٣١ – ٣٦

(٢) عدد ٢١ / ٣٣ – ٣٥ ، راجع تث ٣ / 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 فى الحقول وفى الصحراء، وسقطوا جميعا بحد السيف حتى فنوا — عاد جميع إسرائيل إلى عاى ، وأعملوا فيها السيف . فكان جميع الذين سقطوا فى ذلك اليوم من رجال ونساء اثنى عشر الفا (!) ، جميع أهل عاى . . . ولكن إسرائيل نهب (!) البهائم ، وغنيمة تلك المدينة لنفسه . . . وأحرق يشوع عاى ، وجعلها تلا أبديا خرابا الى اليوم ، وعلق ملك عاى على الخشبة حتى المساء . وعند الغروب أمر يشوع فأنزلوا جثته عن الخشبة ، وطرحوها عند مدخل باب المدينة ، وأقاموا عليها كومة عظيمة من الحجارة حتى يومنا هذا [1] »

هذه المُثْلة التى نهى عنها الاسلام ، كانت جزءا من السياسة الحربية التى سار عليها القائد العظيم يشوع ، الذى كان يتلقى الوحى من ربه ، ويستغيث به كلما أطبقت الهزيمة عليه وعلى فلول قومه .

ولم يكن حظ الكنعانيين فى بازق والفرزيين باحسن حالاً من حظ أهل عاى ، فقد قتل منهم فى بازق عشرة آلاف رجل (!) [2] أما أدونى بازق فقد مُثّل به ، كما مُثّل بملك عاى ، فقد تبعوه حين هرب « وأمسكوا به ، وقطعوا أباهم يديه ورجليه [3] » . فهل فعل هتلر باليهود مثل ما فعلوا بهذه الامم ؟ وهل فيهم اليوم من يستنكر مثل هذه الأعمال الوحشية التى ارتكبت باسم الاله ، وكان دعاتها 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 فى القتال أو لا يمكنه ، ونص

---

(١) يشوع ٨ / ١٢ — ٢٩

(٢) حكام ١ / ٤

(٣) حك ١ / ٦

على فئات من الناس لا تجيز القواعد الحربية 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 ، « أي لم يخلوا لهم الطريق ، ويساعدوهم على احتلال البلاد ، ولو بدون حق » . فأي شريعة تأمر بمثل ما تأمر به شريعة بني اسرائيل ؟

« وقال صموئيل لشاؤول : أنا الذي أرسلني الرب لأمسحك[1] ملكا على شعبه ، على اسرائيل . فاسمع الآن قول الرب :

« هكذا يقول رب الجيوش : قد ذكرتُ ما صنع عماليق עֲמָלֵק باسرائيل ، كيف أقام له في الطريق ، عند خروجه من مصر . فهلم الآن ، واضرب عماليق ، واتوا على كل ما له ، ولا تأخذك شفقة به ، بل اقتل الرجال والنساء ، والصبيان والرضع ، والبقر والغنم ، والابل والحمير.[2] »

إن هذا الاسراف في القتل لم يكن في سبيل نشر عقيدة دينية ، أو ردا لقوم ضلوا طريق الهداية إلى الصواب ، بل كان لاسكان شعب الله « المختار » أرض قوم لم يقترفوا جرما حتى يشردوا في الطرقات .

وعجيب أن يقف شاؤول من هذا الأمر موقفا كان السبب في غضب الرب عليه وإقالته من منصبه . فقد حزم شاؤول أمره ، وجمع شعبه وأحصاهم فكانوا « مائتي ألف راجل ، وعشرة آلاف رجل من يهوذا » ، وزحف على مدينة عماليق ، فأخذ ملكها أجاج אֲגַג حيا ، وأعمل السيف في جميع أهل المدينة . « واستحيا شاؤول والشعبُ أجاج وخيارَ الغنم والبقر ، وكل سمين والحملان ، وكل ما كان طيبا ، لم يرغبوا في القضاء عليها . ولكنهم قضوا على كل ما كان حقيرا هزيلا[3] »

---

(١) كانوا يمسحون رؤوس الملوك بالزيت عند تنصيبهم .

(٢) صموئيل اول ١٥/١ – ٣

(٣) شرحه آية ٩

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

« لقد استحيا الشعب الطيب من الغنم والبقر ، لكى يقدمها قربانا للرب ، الهك ، أما سواها فقد قضى عليه[1] » .

فلم يعجب هذا التعليل صموئيل ، فرد عليه يقول :

« مه ، حتى أخبرك بما كلمنى به الرب الليلة . فقال له : تكلم . »

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

كان هذا التقريع سببا فى أن أنحى شاؤول على نفسه باللائمة ، ولكن هذا لم يغنه فتيلا . ولم يقف صموئيل عند هذا الحد ، بل أمر ، فأتى له « بأجاج ، ملك عماليق .... فقال صموئيل : كما أثكل سيفك النساء ، فان أمك ستكون ثكلى بين النساء ، وقطّع וַיְשַׁסֵּף صموئيل أعضاء أجاج أمام الرب فى جلجال בַּגִּלְגָּל[2] » .

إن صموئيل وربه لا يقدران شعور هذا الملك ولا شعور شعبه حين يجدون أنفسهم مطاردين فى 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 ٣٣

إن هذا الإله الغارق فى الدماء — كما يصفه أهله — كانت تصاغ الأناشيد للتسبيح بسياسته الحربية .

من مثلك فى الآلهة يا رب ؟ من مثلك معتزا فى القداسة ؟
مخوفا بالتسابيح ، صانعا عجائب تمد يمينك فتبتلعهم الأرض ،
ترشد برأفتك الشعب الذى افتديت تهديه بعزتك إلى مكان قدسك
تسمع الشعوب فترتعد تأخذ الدعوة سكان فلسطين
حينئذ يندهش أمراء آدوم ، أقوياء موآب تأخذهم الرجفه
يذوب جميع سكان كنعان تقع عليهم الهيبة والرعب
بعظمة ذراعك يصمتون كالحجر ، حتى يعبر شعبك ، يا رب ؟
حتى يعبر الشعب الذى 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 موسى :

« إن سمعت فى أحدى مدنك التى يعطيكها الرب ، إلهك ، لتسكن فيها أن أناسا من أهل اللؤم قد خرجوا من وسطك ، وغرروا بسكان مدينتهم قائلين : لنذهب ، ولنعبد آلهة أخرى لا تعرفونها ، وفحصت وفتشت ، وسألت جيدا ، فاذا الامر صحيح وأكيد أى قد عمل ذلك الرجس وسطك ، فأعمل السيف فى رقاب سكان تلك المدينة ، واقض عليها وعلى جميع ما بها حتى البهائم بالسيف ، فتجمع كل متاعها فى وسط ساحتها ، وتحرق المدينة بالنار هى وجميع ما بها من متاع للرب ، إلهك . فتكون تلا إلى الابد لا تبنى بعد ، ولا يلتصق بيدك شئ مما حكم عليه بالابادة ، لكى يرجع الرب عن عظيم سخطه ، ويمنحك الرحمة ، يرحمك ويكثرك ، كما أقسم لآبائك (٢) »

---

(١) خروج ١٥ / ١١ — ١٧
(٢) تث ١٣ / ١٢ — ١٧

هذا ، وقد تفنن (داود) فى الإماتة والاستحياء تفننا لا يخلو من طرافة وشذوذ . « كان الفلسطينيون فى حرب معه ، فظفر بهم ، وأخذ منهم لجام الجزية . ثم ضرب (مؤاب) ، ومسحهم بالحبل : أضجعهم على الأرض ، ثم أخذ يقيس [ملء] حبلين فيقضى عليهم بالموت ، وملء حبل فيُبْقى على حياته (١) » .

فهل هناك تفنن فى التنكيل أطرف مما فعل هذا « الملك النبى » ؟ بلى ، لقد بلغت ضراوة داود هذا ووحشيته فى معاملة الشعوب المنهزمة ما لم يخطر على بال بشر . فلقد حارب أهل رَبَّة רַבָּה بنى عمُّون ، وانتصر عليهم « وأخذ تاج ملكهم من على رأسه — وكانت زنته « وَزْنة » מִשְׁקַל من الذهب ، [وبه] جوهرة ثمينة — ووُضع على رأس داود ، وأخرج من المدينة غنائم كثيرة جدا . »

« أما الشعب الذى بها فأخرجه ، وأعمل فيه المناشير ، والمعاويل من الحديد ، والفؤوس من الحديد ، وبلطا من الحديد ووضعه فى أفران من الآجر » .

« كذلك صنع بجميع قرى بنى عمون (٢) »

ولسنا فى حاجة إلى التعليق على هذا العمل الوحشى .

* * *

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

« اطردوا من أمامكم جميع أهل البلاد ، وحطموا جميع منقوشاتهم ، وأصنامهم المسبوكة ، ودكوا مشارفهم ، وامتلكوا الأرض وأقيموا بها لأنى أعطيتكم الأرض لترثوها . . . »

---

(١) صموئيل الثانى ٨/١ — ٢

(٢) شرحه ١٢/٣٠ — ٣١

« وإن لم تطردوا أهل الأرض من أمامكم كان من تبقونه منهم كإبرة في عيونكم ، وكحربة في جنوبكم ، يضايقونكم في الأرض التي تقيمون بها [1] »

* * *

هذه هي السياسة المرسومة الموحى بها والتي سار عليها الصهيونيون حين عادوا إلى فلسطين بعد ألفي عام من خروجهم منها ، فأجلوا العرب عن ديارهم حتى لا يكونوا قذى في عيونهم ، وخطرا يهددهم دائما ، ولم تستطع المحاولات المتكررة التي بذلت منذ أعلن قيام « دولة اسرائيل » لحل قضية هؤلاء القارين اللاجئين أن تصل إلى حل يرضى به هؤلاء المعتدون ؛ لأنهم يريدون الأرض لانفسهم ، 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 الارض المختلفة ، وينزلون عالة على الشعوب .

« للبحث بقية »

(١) عدد ٣٣ / ٥٥ – ٥٦

النظام الدولى فى القرن العشرين

بقلم محمد عبد المغنى نصر

ان نتائج التغير التاريخى لا تظهر مباشرة ، وانما تستلزم من مضى الوقت ما يكفل لها الظهور بدقة وشمول . وقد شاءت الأقدار لأهل القرن العشرين أن يعيشوا فى زمن يحسون فيه بآثار الثورات الاقتصادية والاجتماعية والعلمية التى تفجرت فى الخمسمائة عام الأخيرة وشكلت حياة الدولة الحديثة وبالتالى العالم الحديث . فليس القرن العشرون فى نظمه القومية والدولية سوى امتداد للنظم التى برزت وأخذت تتضح معالمها فى القرن السادس عشر والقرون التى أعقبته . ولكن هذا الامتداد فى سعته وعمقه كاد يتخذ مظهراً مختلفاً لا فى كمه وحسب وانما فى كيفه أيضاً . ويتجلى هذا التغير فى الظروف العالمية مما قد اشتركنا جميعا فى تجربته حين اتخذ العدوان الانجليزى الفرنسى الاسرائيلى من محطة الاذاعة المصرية هدفاً جوهرياً لتدميره . فالتقدم العلمى قد ربط الهواء كما ربط البر والبحر على سطح الكرة الأرضية . ومن ثم كان فى استطاعة المصرى المعتدى عليه أن يسمع العالم أجمعه عن طريق « اللاسلكى » بأن حملة الاستعمار الغربى عليه لم تكن حملة بوليس كما أدعى ايدن وموليه ، وانما هى حملة لصوص . واذ أن من عادة اللص الجبان أن يسرق فى 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 لايقف عند اتصال الأذهان بطريق الهواء ، وانما يتحقق كذلك فى 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 فى كل لحظة من لحظات الليل والنهار وفى كل جانب من جوانب النشاط الانسانى أن العالم قد أصبح وحدة

محكمة الاتصال وأن سبل هذا الاتصال قد تجاوزت ما كان فى الحسبان أو الخيال عند أجدادنا ممن عاشوا فى القرون الوسطى وماقبلها بل ممن عاشوا فى القرن التاسع عشر . فالطائرة قد يسرت من الأسفار فى اليوم الواحد ماكان يستغرق فى الأزمان الماضية الشهور والأعوام . ومن يطلع على وصف ادريسى للأرض ويرى خريطته التى رسمها لروجار الثانى الصقلى فى منتصف القرن الثانى عشر يتبين حقيقة التغير فى إدراك الانسان المعاصر لحقائق العالم وخفاياه فى القرن العشرين .

ويهمنا أن نبين هذه الحقيقة الكبيرة وهى أن العالم قد أصبح وحدة مترابطة الحلقات وأن كل حلقة منها تعتمد على الأخرى اعتمادا يحول دون الاكتفاء الذاتى أو الاستقلال التام . فإن اكتناه هذه الظاهرة وتعمق مغزاها يجعلنا نتساءل عما اذا كان نظام الحكم الدولى قد تطور التطور المناسب لهذا الاتجاه العالمى القوى نحو التوحيد فى صلات العقول والبطون والجيوب ، أم أنه لايزال يحتفظ بالأشكال التى اصطنعها فى عهود العزلة والانفصال . ولعلنا فى مصر أكثر الشعوب احساساً بأهمية التلاؤم بين المظهر والمخبر ، اذ أن تطور أجسامنا من النحافة الى السمنة كثيرا ما يفرض علينا أن نغير أثوابنا ونجعلها فضفاضة بعد أن كانت محبوكة . ومثل الدول فى القرن العشرين مثل الأفراد تداخلت وامتدت حدودها بامتداد مصالحها فى ظل هذه الثورة الاقتصادية العلمية ، وبقى عليها أن تغير أثوابها السياسية وأن تجعلها فضفاضة لتتسع لهذا الامتداد المادى وتعين المجتمع الانسانى على أن يكون مجتمعاً مفتوحاً متحرراً من السدود والقيود .

ويواجه القرن العشرون بهذا المشكلة المستعصية ، فقد تهيأ للانسان فيه من قوى العلم ما جعله الوارث المستثمر لكنوز الأرض وثروتها فى المشرق والمغرب ، وذلك فى الوقت الذى احتفظ فيه بأشكال سياسية ضيقة قائمة على العاطفة الحماسية والمصلحة الذاتية . هذه الأشكال السياسية هى ما يعرف بالدول القومية التى ظهرت فى أوربا وقويت فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ووجدت من الثورة الأمريكية فى القرن الثامن عشر ما أكد حقيقتها

وأشاع مثالها العملى بين الشعوب ، ومن الثورة الفرنسية ما أضفى عليها من شعارات التحرر والمساواة قداسة لم تنل منها غزوات نابليون وأمبراطوريته بل نقلتها الى الأعداء أنفسهم فردد صلواتها فى القرن التاسع عشر فخته وهيجل وتريتشكه فى المانيا ، وماتزينى فى ايطاليا ، ورينان فى فرنسا ، ورددها ساسة القرن العشرين وفلاسفته القوميون بأقوى ما يكون الإيمان فى المانيا وايطاليا والولايات المتحدة وروسيا ، ثم شاركت آسيا وأفريقيا فى هذه العبادة القومية مشاركة سجلت ثوره اليقظة فى العالم القديم بعد نوم طويل . ففى كل مكان ترتفع الصيحة التى نعرف فى مصر نغماتها جيداً « يا ابن بلدى » و « يا بنت بلدى » وتجد الدول الصغيرة فى هذه الصيحة اثباتا للشخصية ودعوة للتجمع دفاعا عن النفس وتحقيقا للمعيشة الطيبة ، كما تجد فيها الدول الكبرى نداء الذئب لأخيه الذئب ليتعاون وأياه فى اقتناص الفريسة ، وفى كلا الاتجاهين — الاتجاه الانكماشى والاتجاه التوسعى — تعبير عن العاطفة القومية تعبيرا مناقضا لما أصبح عليه حال العالم اليوم من اعتماد متبادل فى شئون الحياة والفكر الانسانى .

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

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

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

---

(١) Walter Lippmann — U. S. Foreign Policy, New York, Pocket Books, 1943 p. 17

على الامتزاج بدم البريطانى فى الجزيرة البريطانية ويشترك فى الدفاع عنه أمام خطر الاستعمار المنافس الجديد . فأفتى عباقرة التوفيق البريطانيون بأن القومية فى معناها تتعدى المفهوم الذى قصده ماتزينى وبسمارك من اشتمالها على أبناء الشعب الواحد المشتركين فى أسلوب أشبه بالقالب 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 الامبراطورية ، بل أن يجندوا أبناء المستعمرات الملونة كذلك فى صراع الأوروبى الأبيض على الامتلاك والاقتناء والقوة والسلطان فى عالم الانسان .

ولقد كان أمرا محتوما أن يؤدى هذا الصراع بين الامبراطوريات الأسرية والامبراطوريات الاستعمارية الى الاحتكام الى الحرب لتقرير مصير مناطق الاستغلال فى آسيا وافريقيا ، واقرار نظام جديد فى العلاقات الدولية يساير حقائق التطور الذى حدث بين معركة واترلوا سنة ١٨١٤ ومعركة بلجيكا سنة ١٩١٤ ، وقد حدثت الحرب ، وهى دائما حسب نظرية الدولة الكلاسيكية مظهر من سيادة الدولة واعلان كلمتها وفرضها فى العلاقات الدولية قانونها الخاص وتعبير عن ارادتها وحريتها . وكانت بدأ دورة الحرب فى القرن العشرين . ولكن لم تنته بالسرعة التى توقعها الالمان لأضطرارهم الى الحرب فى جبهتين ، ولاعتمادها على القوى الآلية المدمرة التى انتجها الفن والابتكار الانسانى فى عالم الصناعة الحديثة والتى استتبعت اسرافا 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 إفناء أعمى لحياة الانسان . وقد فرضت هذه التجربة القاسية على أذهان الساسة والمفكرين العمل على الحد من عبء الحرب الحديثة أثناء المعركة وفى اعقاب المعركة . وانتهى كثير من الأحرار الى نتيجة مناقضة للقضية التى دفعت بالناس 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 اقامة سلطة

دولية تحد من سلطة الدولة القومية وتنظم العلاقات الخارجية على أسس من العدالة والمساواة الدولية . وهكذا بدأت الحرب تعبيرا 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 فى السياسة الدولية الذى أكدته الرغبة فى تجنيب البشر توالى الحروب المبيدة عليه ، والذى ولدته تجربة العمل المشترك بين الحلفاء أثناء الحرب وتصميمهم على مواصلة التعاون فى السلم مثلما فعلوا فى الحروب ، والذى أملته على الساسة والمفكرين آمال جماهير الناس ومطامحهم فى حياة آمنة مستقرة ، قد وجد تطبيقا عمليا فى ميثاق عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى وميثاق هيئة الأمم المتحدة فى الحرب العالمية الثانية . وأصبح القرن العشرون بانشاء هاتين المنظمتين الدوليتين منفردا بين العصور الحديثة بهذا التجريب فى اقامة نظام دولى على نطاق شامل عالمى .

وفى الواقع أن هذا النظام الدولى الذى أخذ القرن العشرون فى تجريبه يحمل فى ثناياه خصائص مراحل التطور التى يمر بها البشر فى ادارة شئونهم الداخلية والخارجية . فكلا المؤسستين الدوليتين — مؤسسة جنيف ومؤسسة سان فرانسسكو — وان كانتا قد نشأتا فى جو من الحرب والاحساس بالخطر ، الا أنه ما كان من الممكن اتفاق الدول على قيامهما لولا أن ميثاقيهما قد تضمنا عدم الاعتداء على سيادة الدولة القومية التقليدية ، والاعتماد على رضاها فى الانتساب الى المنظمة الدولية ، والمحافظة على هذه السيادة . فالدول المشتركة فى عصبة الأمم وفى هيئة الأمم المتحدة قد اشتركت فيهما كدول لا شعوب وممثلوها فى نشاطهما ممثلو دول لا ممثلو شعوب ، ومن ثم فعصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة جمعيتان أو هيئتان للأمم ممثلة بصفتها السياسية لا بصفتها الاجتماعية . (١)

---

(١) HARRIS, W. Wilson — The League of Nations London, Benn Ltd, 1929 P.5

ويحسن بنا أن نقف عند هذا الحد من المقارنة بين عصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة كأداتين لتحقيق النظام الدولى فى القرن العشرين ، فلقد أحاطت بكل منهما ظروف أكدت أن العامل الحاسم فى تكوين سلطاتهما التنفيذية يرتكز على سلطة الدول العظمى ، مما ضمن لها الكراسى الدائمة فى مجلس العصبة ، ومجلس الأمن فى هيئة الأمم ، وضمن لها التفرد بالبت فى المسائل ذات الصبغة الأساسية فى السياسة الدولية ، ولكن الظروف الدولية الأخرى المتغيرة قد شكلتهما تشكيلا مختلفا فى كثير من التفاصيل ، فعصبة الأمم قد تقررت فى اجتماع الثلاثة الكبار — ولسون الأمريكى وكليمنصو الفرنسى ولويد جورج البريطانى فى يناير سنة ١٩١٩ ، ولكن التقرير النهائى لتنظيم هيئة الأمم المتحدة قد وضع فى اجتماع ثلاثة كبار آخر — روزفلت الأمريكى وستالين الروسى وتشرشل البريطانى — فى يالتا فى فبراير سنة ١٩٤٥ ، معلنا أن سلطة أوربا فى ميزان القوى الدولى قد أخذت فى الأفول ، وأن مركز الجاذبية والقوة فى العالم المعاصر قد أصبح متقاسما بين الولايات المتحدة وروسيا مما ترك أثرا جوهريا فى مسرح السياسة الدولية وطبيعة العلاقات بين الدول فى منتصف القرن العشرين وفى ضوء هذا التغير فى ميزان القوى الدولى ، أصبحت المنظمتان الدوليتان من ناحية النظر والتطبيق تمثلان عهدين وأن قصر بينهما الزمن الا أنه قد بعدت بينهما الشقة فى مراحل التطور.

فعصبة الأمم قد تأثرت من نشأتها بعد الحرب ومن تضمين ميثاقها معاهدة فرساى وجعله جزءا منها ، فوادها تكون الستة والعشرين مادة الأولى من تلك المعاهدة . ولقد كان اصرار « ولسون » على تضمين نص ميثاقها المعاهدة ، ليضمن موافقة البرلمان الامريكى عليه ، سببا من أسباب تحميل العصبة أوزار تلك المعاهدة الجائرة المتحيزة . ومن سخريه القدر أن مجلس الشيوخ الأمريكى رفض الموافقة على ميثاق العصبة وأعلن عودة الولايات المتحدة الى عزلتها التقليدية وتخليها 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

فى هذه المنظمة الدولية . وكان انسحاب الولايات المتحدة من الاشتراك فيها الركن الأول فى تقويض صفة العالمية عنها ، بالرغم من صفتها الدولية . ولم تكن الولايات المتحدة هى الدولة الكبرى الوحيدة التى تخلت عن العضوية فى عصبة الأمم وانما افتقدت اشتراك روسيا والمانيا فى بادئ الأمر . واستمر الحال كذلك على هذا المنوال فلو أن المانيا انضمت الى العصبة فى سنة ١٩٢٦ ، وانضمت روسيا اليها فى سنة ١٩٣٤ ، إلا ان المانيا كانت قد تركتها عند دخول روسيا . كما أنها ضعفت بانسحاب اليابان فى سنة ١٩٣٣ وقد انتهى بها الأمر لأن تكون أداة تنفيذ لمآرب بريطانيا وفرنسا ، ومحافظة على الوضع الراهن الذى خلقته معاهدة فرساى ، وفقدت الصفة الجوهرية التى أريد بها أن تكون العصبة أداة تغير سلمى فى العلاقات الدولية كما تمنى ذلك ولسون وتركت المجال لحل المشاكل الدولية بالعنف وحده ، والمسرح الدولى ميدانا للفوضى السياسية . ولقد لعبت فرنسا دور الأسد فى التآمر على السلامة الدولية بأن عقدت المعاهدات الدفاعية مع دول أوربا الوسطى والشرقية التى خلقتها معاهدة فرساى واقنعت تلك الدول بأن أى اصلاح لمشاكل الأقليات أو المشاكل الجغرافية التى نجمت عن معاهدة فرساى انما هو اعتداء على كيان تلك الدول ذاته ، واتخذت هى 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 انهماك بريطانيا وفرنسا فى اجتثاء ثمار معاهدة فرساى المحرمة واحتماءهما بعصبة الأمم لتغطية المشاكل الأوربية والدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية لم يمنعا الحركات السياسية المذهبية المضادة من السيطرة على المسرح الأوربى وبناء الدولة المذهبية فى ايطاليا والمانيا بعد أن قامت فى روسيا . وظهر بذلك عامل جديد فى السياسة يقوم على الصراع الفكرى الى جانب الصراع بين القوى الدولية التقليدية . ومما عقد الموقف أن هذه الحركات الجديدة فى أوربا كانت تؤمن بالحرب وتستعد لها فى الوقت الذى اطمأن فيه

---

(١) JOAD, C. E. M. — Why War, Penguin Books Ltd, 1939 p. 166.

لفاء الى انتصارهم وتشتت حلفهم بانسحاب الولايات المتحدة والتجائها الى عزلتها التقليدية ، وبتخلي بريطانيا عن ضمانها لحدود فرنسا بعد أن تخلت الولايات المتحدة عن ذلك . وجاء تعقيد الموقف الدولى كذلك نتيجة لأن الفاشية والنازية قد مجدا الحرب كوسيلة لإحياء الشعوب وبعث نهضاتها وذهبتا الى أن العلاقات الدولية لاتقوم إلا على مبدأ التعارض بين «الصديق» و«العدو» وعلى مبدأ هيجل الاخلاق فى أن الأخلاق الاجتماعية محدودة بحدود الدولة القومية ولا تجاوز تلك الحدود الى ماوراءها من دول أخرى . وتلخص موقف الفاشية والنازية فى انكار قيام نظام دولى إلا على أساس من الغزو ، كما وعد بذلك هتلر لتحقيق نظام أوربى يضمن السلام لألف عام . وأمام هذا التصميم من المانيا النازية وايطاليا الفاشية واليابان العسكرية على الاستعداد للحرب وعقد حلف مشترك تحت ستار الميثاق المعادى للشيوعية الدولية فى سنة ١٩٣٦ ، تضاءلت جهود عصبة الأمم فى حفظ النظم القائمة خاصة بعد أن عجزت عن مقاومة عدوان اليابان فى منشوريا سنة ١٩٣١ وعدوان ايطاليا فى الحبشة سنة ١٩٣٦ وعدوان المانيا فى تشيكوسلوفاكيا سنة ١٩٣٨ وسنة ١٩٣٩ . ولم تقترب الحرب العالمية الثانية من موعد اعلانها حتى كانت عصبة الأمم مجازا من المجازات ، وذهبت أدراج الرياح وسط محاولات الانقاذ اليائسة فى اعادة تنظيم العالم على أسس دولية أصلح وأبقى .

وتجددت محاولة اقامة نظام دولى أقرب الى ارضاء حاجات العالم الى الأمن والسلام مرة أخرى أثناء المعارك التى شملت المدنيين والعسكريين على السواء فى الحرب العالمية الثانية . فبعد أن كان الجنود المحترفون هم وحدهم وقود الحروب السابقة فى تاريخ البشر امتد الميدان الى الشيب والشبان فى عقر ديارهم بل اتخذ فى نهاية الحرب مظهرا مرعبا ، حين قضت القنبلة الذرية فى بدأ تجربتها على مدينتى هيروشيما ونجازاكى فى لمح البصر ، وسجلت بذلك طورا جديدا من أطوار الحرب التى لاتبقى ولا تذر . ولهذا حرص روزفلت على ألا تنتهى الحرب قبل أن يتفق وروسيا على الأمور المعلقة التى لم يستطع الاتفاق عليها (بشأن المنظمة الدولية الجديدة) مندوبو روسيا وامريكا وبريطانيا فى مؤتمر دمبارتون أوكس ، فى واشنطون فى سبتمبر سنة ١٩٤٤ . فأولئك المندوبون

لم يستطيعوا الاتفاق على بعض الجوانب الجوهرية لاجراءات الاقتراع. وقد اتجهت أفكار روزفلت الى عقد مؤتمر ثلاثى منه ومن ستالين وتشرشل لحل المسائل الدولية المعلقة وفى مقدمتها مسألة هيئة الأمم المتحدة . وتم ترتيب هذا الاجتماع فى يالتا فى القرم فى فبراير سنة ١٩٤٥ ، وقد وافق فيه الروس على كل شئ طالب به الامريكيون فى مؤتمر دمبارتون اوكس ، فأولا قبلوا طريقة الاقتراع فى مجلس الأمن التى اقترحها الامريكيون ، وثانيا سحبوا مطالبتهم بأن يكون لهم ستة عشر صوتا فى « الجمعية العامة » وأخذوا بدلا من ذلك أصواتا وممثلين اضافيين من الأوكرين وروسيا البيضاء . وثالثا — وافق ستالين على اقتراح روزفلت بأن جميع الأمم التى كانت فى حرب مع ألمانيا عند أول مارس سنة ١٩٤٥ قد تصبح أعضاء فى هيئة الأمم المتحدة — وهذا تنازل هام مكن للولايات المتحدة أن تقوى مركزها فى الجمعية العامة عن طريق التمثيل الكامل لأمريكا اللاتينية(١) .

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

---

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

ولا شك فى أن تنظيم هيئة الأمم المتحدة قد تدارك الكثير من النقص فى تنظيمات عصبة الأمم ، ولاسيما فيما يتصل بمنح مجلس الأمن سلطات فعالة بشأن رد عدوان المعتدى على السلام العالمى ، وتضمينه 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 فى 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 معوّق لأداء هيئة الأمم المتحدة غرضها فى عدالة تتفق وما استهدف تحقيقه ميثاقها ، وأن مسألة الحرب فى كوريا والعدوان الثلاثى على مصر فى المدة الأخيرة يقومان مثالا حيا على فساد هذا النظام فى الادارة الدولية . فلقد عدت الولايات المتحدة أنه من حسن الحظ فى مشكلة كوريا سنة ١٩٥٠ أن تكون روسيا متغيبة عن اجتماعات مجلس الأمن ، فقادت حركة اتخاذ قرار بأن غزو الشمال لجنوب كوريا كسر للسلام وطلب انسحاب القوات الى ما يوازى خط عرض ٣٨ . فووفق على الاقتراح ب ٩ أصوات الى ١ (يوجوسلافيا) ... ثم عملت بعد ذلك على اتخاذ قرار بمعاونة الأمم المتحدة لحكومة جنوب كوريا فى رد الاعتداء ووفق على القرار ب ٧ الى ١ . فيوجوسلافيا قالت « لا » أما ممثلا مصر والهند فقد امتنعا عن التصويت لعدم حصولهما على تعليمات من حكومتيهما ، وفى 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 فى أزمات الأمن الدولى ، وسيلة لحماية العدوان وتبريره وقتل السلام فى سبيل مصلحة الاستعمار الذى يقوم وصياً فى مجلس الأمن على رعاية العدالة والحق فى المجتمع العالمى الكبير .

ولقد دعا هذا النظام المتحيز فى 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 نحكم على نظام هيئة الأمم من الناحية النظامية الا اذا أخذنا فى الاعتبار أن مسألة صياغة نظام الهيئة قد تمت أثناء الحرب قبل أن تظهر التعقيدات الخاصة بتسوية مشاكل الصلح فى المانيا واليابان ودول أوربا الشرقية وغيرها ، وأن أى نظام لايعمل فى ذاته فى الفراغ وانما يتقرر أسلوب عمله بالظروف المحيطة به ، ومن ثم ينبغى أن نلاحظ أن نظام الهيئة مرتبط بنظام القوى فى العالم المعاصر . وإذ أن الدول الكبرى لم تعد خمساً أو ثلاثاً وانما هى اثنان — روسيا والولايات المتحدة — وأنهما أصبحتا مركزى جاذبية فى ميزان القوى الدولى يلتف حولهما باقى دول العالم تحقيقا للرغبة فى التجمع التماسا للأمن النسبى فى عالم عجزت هيئة الأمم المتحدة أن تحل مشاكله بأسلوبها المعتمد ، فقد حدثت رجعة قوية الى فكرة الأحلاف الأقليمية والخاصة التى حكمت السياسة العالمية فى الثلاثة قرون الأخيرة التى حرصت الولايات المتحدة على تضمينها ميثاق العصبة لتحمى العمل داخل المجموعة الأمريكية وتبقى عليه . وكما هددت المعاهدات الخاصة بين الدول كيان عصبة الأمم ، فإنما تهدد الأحلاف الآن كيان هيئة الأمم المتحدة . فالولايات المتحدة التى كانت بين الحربين تؤمن بالعزلة وعدم الاشتباك فى أحلاف كوسيلة من وسائل المحافظة على سيادتها القومية وحريتها فى التصرف عادت فأقبلت عليها بعد الحرب العالمية الثانية اقبالا إيجابياً فعالا ، بدافع من مصالحها التى عمت العالم بأسره والتى جعلت الولايات المتحدة تدعى أن أمنها فى أمن كل منطقة ترى هى أنه يهمها أمرها (١) . وقد أخذت شبكة هذه الأحلاف تعم الشرق والغرب وأصبح عددها يتحدى الحصر فى ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع والدفاع والثقافة وغير ذلك مما حمّل ميثاق الهيئة عبء تشجيعه من الناحية النظرية . والجامعة العربية انما هى حلف من هذه الأحلاف الأقليمية . ولكن أهم هذه الأحلاف هى حلف الأطلنطى 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

---

(١) MAXEY, Chester — Political Philosophies p. 692

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 الإختياري 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 لقي من أساليب الهدم لنظامه الداخلي ما ليس في الحسبان ، فمن اثارة للمؤامرات والانقلابات ومن تهديد بالعنف ومن مقاطعة في الاقتصاد ومن اغراء بالدولار وغير ذلك .

ولكن وسط هذا الجو الذي ينذر 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 الذي فرضه عليها الإستعمار الغربي) تبرز إلى الوجود قوة تبشر بعالم حضاري له من مقاييس التعايش السلمي ما لا يستطيع الغرب بطبيعة حضارته أن يمارسها أو يصبر عليها . ومؤتمر باندونج جدير بأن يصبح في المستقبل نقطة تحول في تاريخ الحضارة الإنسانية وعلماً من أعلام الطريق .

كما أن إيمان الانسانية المتجدد في امكان قيام نظام عالمي منذ القدم لابد وأن يجد يوماً ما طريقه الى الوجود بعد أن ينتهي الغرب من حقبته التاريخية وينزوي خجلا 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 ولاسكي Laski وغيرهم من قادة الإنسان في بحر الحياة اللجي المدلهم سوف تصبح حقائق بعد الانصهار في آلام التجارب التي تذكر الإنسان في دنياه بيوم الحساب في أخراه .

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

الالتزامات والعقود

فى القانون المصرى الفرعونى

بقلم مصطفى الأمير

مقدمة تاريخية

ينقسم تاريخ مصر بوجه عام الى فترتين طويلتين الأولى ايجابية 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 اصطلح 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 ، تخللتها أزمنة 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 مملكة واحدة وتاريخ ظهور الكتابة فى مصر .

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

(٣) حيث أصبحت مصر جزءا من امبراطورية الاسكندر أى جزءا من العالم الاغريقى ثم فقدت مصر حريتها واستقلالها فخضعت لحكام أجانب .

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

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

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

مصادر تاريخ هذين القرنين :

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 فى كثير من الأحيان بقصة جديدة تختلف عما كتبه عنها أولئك المؤرخون الأجانب .

ونحن اذا بحثنا فى نقوش هذه الآثار نجدها تتحدث دائماً عن الحياة العامة حياة الملوك والأمراء وأخبار حروبهم وانتصاراتهم ومدحهم وتقديسهم ورفعهم الى مصاف الألهة ، أو بعبارة أخرى نجدها تسجل التاريخ الرسمى للامبراطورية المصرية فى خلال العصور . أما الحياة الخاصة — حياة الأفراد وكيف كانوا يعيشون وكيف كانوا يفكرون وكيف كانوا يقضون أوقات فراغهم ، ثم كيف كانوا يعاملون بعضهم بعضاً فمن العبث أن نبحث عنها

فى نصوص تلك الأهرامات الشاهقة أو فى نقوش تلك المعابد الشامخة ، وانما يجب أن نبحث عنها فيما كتبه أولئك الأفراد أنفسهم عن أنفسهم فيما تركوه لنا من أوراق البردى المكتوبة بالهيراطيقية والديموطيقية .

وقد أصبح البحث فى هذه الأوراق علماً قائماً بذاته يعرف بعلم أوراق البردى Papyrology وتشمل هذه الكلمة فى معناها الكامل جميع الوثائق التى عثر عليها فى مصر والمكتوبة بالهيروغليفية أو الهيراطيقية أو الديموطيقية أو اليونانية واللاتينية أو القبطية والعربية — على ورق البردى أو الجلد أو الفخار أو الخشب — الا أن العلماء اصطلحوا على اطلاق هذه الكلمة على دراسة الأوراق المكتوبة باليونانية واللاتينية والتى ترجع فى تاريخها الى فترة الألف سنة التى تمتد من غزو الاسكندر المقدونى لمصر عام ٣٣٢ ق. م حتى الفتح العربى الاسلامى عام ٦٤٠م .

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

أما الباحثون فى الوثائق الديموطيقية فانهم يتخلفون عن زملائهم بنصف قرن تقريباً ، ولا يرجع السبب فى 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 . ويكفى أن نذكر على سبيل المثال أن المتحف البريطانى 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 فى تاريخ مصر القديم يتركون كتابتهم عن العصور الفرعونية المتأخرة ويتجنبونها كلية عند ما يصلون الى غزو الاسكندر المقدونى 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 فى العصر اليونانى الرومانى فيجب أن نأخذ فى اعتبارنا تلك الوثائق المصرية الصميمة المكتوبة بالديموطيقية ، وهذا من واجب علماء الآثار واللغة المصرية القديمة — وتاريخ مصر فى عصر البطالمة معروف لنا بتفصيلات كثيرة ربما كانت أكثر من أى عصر سابق له ولكننا مع ذلك لا زلنا نواجه صعوبات كثيرة لم يتمكن العلماء من بحثها حتى الآن . ففى خلال هذا العصر نلحظ تناقضاً عجيباً فى وجود أقلية اغريقية بلغة ودين وحضارة بجانب أغلبية مصرية بلغة ودين وحضارة قديمة معروفة منذ الآف السنين قبل أن نسمع فى التاريخ حتى عن اسم الاغريق فعلى الباحث فى تاريخ هذا العصر ، أن يبين لنا الى أى حد نجح الاسكندر فى عزمه على نشر لواء الحضارة الاغريقية بين المصريين ؟ ، والى أى حد تأغرق المصريون ؟ ، والى أى حد حافظوا على تقاليدهم القديمة ؟ هل غير المصريون من طريقتهم فى الحياة ونظرتهم اليها ؟ ، أو بعبارة أخرى ، ما هو مدى تأثير الحضارة الاغريقية فى الحضارة المصرية ؟ ، وما هو مصير الحضارة الاغريقية فى مصر ؟ وأهم من ذلك كله ، ماذا كان مصير المصريين أنفسهم بين الاغريق ؟ . ان الاجابة على هذه الأسئلة يجب أن يبحث عنها فى الوثائق المصرية المكتوبة بالديموطيقية بقدر ما كان يبحث عنها فى الوثائق اليونانية .

ويضاف الى هذا أن أهمية البحث فى الوثائق الديموطيقية لا تخص تاريخ مصر فى العصر اليونانى الرومانى فحسب ، بل تظهر أهميتها أيضاً فى دراسة العصر الفرعونى بما تلقيه من ضوء على ذلك الغموض الذى يكتنف بعض النصوص القديمة فى الأدب والدين والسحر والفلك والطب والهندسة والرياضة والفلسفة .

ويضاف الى هذا أيضاً أهمية دراسة هذه الوثائق الديموطيقية فى دراسة القانون المصرى القديم . وهى دراسة مهملة 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 حتما الى نتيجة هامة وهى ان القانون المصرى القديم هو أصل القانون الرومانى الذى جاء متأخرا 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 :

(أولا) عن القانون المكتوب (أو مجموعة القوانين) Law in Statute .

(ثانياً) عن القانون المطبق (فى ملفات القضايا) Law in Action .

(أولا) القانون المكتوب

ونعتمد فى معلوماتنا عن القانون المكتوب على ثلاثة مصادر :

١ — المؤرخون القدماء .

٢ — الآثار المصرية .

٣ — أوراق البردى الديموطيقية .

١ — ذكر المؤرخ ديودور الصقلى أسماء ستة من الملوك الذين سنوا القوانين وهم مينا ، شبسكاف ، شيشنق الأول ، بوخوريس ، أخمس الثانى ، دارا الفارسى . كما ذكر أيضاً أن القانون المصرى كان مكتوباً فى ثمانية أجزاء وكان مطبقاً فى غير مصر من بلاد العالم القديم .

٢ — أما الآثار المصرية فانها صامتة حتى الآن ولم تطالعنا الا باشارات عارضة عن هذا القانون كالاشارة التى وردت على جدران مقبرة رخمارع

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

٣ ـ أما الأوراق الديموطيقية فقد جاء فى احداها وهى المعروفة برقم ٢١٥ بالمكتبة الوطنية بباريس ، أن الملك دارا الفارسي 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 :

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

(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 الجبل ، 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 الفارسى بنقله وتطبيقه فى بلاده .

الا أن هذا القانون وان كان لم يعثر عليه حتى الآن فنحن نعتقد أن المصريين الذين لم يتركوا صغيرة ولا كبيرة الا وسجلوها على آثارهم لابد أنهم دونوا ذلك القانون على لوحة حجرية كما فعل حورابى أو على لوحات برنزية كما فعل الرومان أو فى مجموعات من أوراق البردى كما كانت عادة المصريين القدماء ، لذا فان الأمل يحدونا دائماً الى العثور على هذا القانون فى يوم من الأيام منقوشاً على الحجر أو مكتوباً على الورق وعندئذ سيكون هذا الحدث أكبر كشف علمى عرفه التاريخ .

(ثانيا) القانون المطبق

ويقصد به ما يمكن استنتاجه من ملفات القضايا أو من بعض النصوص التى عثر عليها فى العصر الفرعونى وما تلاه من العصور .

وقد تمكن العالم البلجيكى جاك بيرن (وهو من المختصين بدراسة تاريخ القانون) من بحث كثير من النصوص المصرية فى العصر الفرعونى ، وكتب كثيراً عن القانون الخاص والقانون العام فى مصر الفرعونية[1] ، وقد سار أحد رجال القانون فى مصر على منواله وأصدر كتاباً قيما بالعربية[2] . ونحن اذا تتبعنا ما نقش من هذه النصوص على الآثار أو ما دون منها على أوراق البردى نجدها ممثلة فى كل العصور .

فمن النوع القديم ما ذكر على جدران مقبرة متن من الأسرة الثالثة ، مما يشرح لنا قانون الأسرة وتنظيم الوراثة والهبات والوصايا وما عثر عليه من الأسرة الرابعة مدوناً على لوحة حجرية تتحدث عن بيع منزل صغير بمنطقة الجيزة ، ثم تلك المجموعة من اللوحات التى 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 فى مصر : الجزء الأول : القانون المصرى القديم للأستاذ الدكتور شفيق شحاته الأستاذ بكلية الحقوق جامعة عين شمس .

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

ثم جاء أعظم كشف للنصوص القانونية من عصر الدولة الوسطى أيام الأسرة الثانية عشرة ممثلا فى تلك المجموعة من أوراق البردى التي تعرف باسم مكتشفها السير فلندرز بتري وهى مكتوبة بالهيراطيقية وتبحث فى تقسيم أفراد الأسرة (Wpw. t) وفى الوصايا (Imyt - pr) ، وفى الاتفاق على اداء عمل فى مقابل أجر (Swn. t) .

أما فى الدولة الحديثة ، فقد كثرت النصوص القانونية وقام السير ألن جاردنر ببحث كثير منها مثل قضية « مس » كما نشر أخيراً وثيقة خاصة بالوراثة ، تتلخص فى أن أحد حراس الخطائر كان متزوجاً ولم ينجب أولاداً ولما كان القانون فى هذه الحالة يعطى الحق لاخوته الذكور والاناث فى وراثته ولما كان ذلك الوضع لا يتفق ورغبته الشخصية فى أن تكون زوجته هى وريثته الوحيدة فانه لجأ قبل وفاته الى تبنى زوجته وأوصى لها بكل أملاكه[1] .

ثم نشر الأستاذ تشرنى تلك الوثيقة المعروفة بوصية ناونخنى ، كما نشر مجموعة من الاستراكا (الشقف المكتوب) التى عثر عليها فى منطقة دير المدينة بطيبة ، وكذلك فعل الأستاذ مالينين عند ما نشر الوثائق التى توضح لنا سير القضايا فى المحاكم أو ما يسمى بمحاضر الجلسات .

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

---

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

من أواخر العصور الفرعونية ، وذلك نتيجة لظهور اللغة الشعبية — الديموطيقية — واستخدامها فى أغراض التخاطب والمعاملات بين الناس — وقد وصلنا من هذه الوثائق ما يقرب من ألفين كما سبق ان ذكرنا — وكلها ترجع فى تاريخها الى أواخر العصور الفرعونية والى العصر اليونانى الرومانى — ولما كان المصريون أيام البطالمة يخضعون لقانونهم المصرى o tης xωρας νομος ولما كان اليونانيون يخضعون لقوانينهم اليونانية πολιτικοι νομοι ، كان من الطبيعى أن يختلط الأمر عند ما اختلط اليونانيون بالمصريين فى عصر البطالمة ، لذلك تدخل بطليموس يورجتيس الثانى عام ١١٨ ق. م وقرر أن لغة الوثيقة هى التى تحدد القانون الذى يطبق عليها ، فاذا كانت مكتوبة باليونانية طبق عليها القانون اليونانى ، واذا كانت مكتوبة بالديموطيقية طبق عليها القانون المصرى بصرف النظر عن جنسية المتقاضين .

وبعد ، فهذه مقدمة وجيزة جداً فى تاريخ القانون المصرى القديم ننتقل بعدها الى بحث العقود الديموطيقية .

العقود الديموطيقية

أما الوثائق التى جعلتها مصدراً لهذا البحث ، فهى عبارة عن مجموعة من العقود المكتوبة بالديموطيقية يرجع تاريخها الى عصر البطالمة ، ويبلغ عددها حوالى ثلثمائة عقد عثر عليها جميعاً فى منطقة طيبة وهى الآن موزعة بين عدة متاحف ومكتبات أوربية وأمريكية أذكر منها مكتبة جون رايلاند بمانشستر ومكتبة البودليان بأكسفورد ومكتبة المتحف البريطانى بلندن ومتاحف اللوفر وستراسبورج بفرنسا وبروكسل ببلجيكا ولايدن بهولندا ومتحف كوبنهاجن بالدانمرك ومتحف فينا بالنمسا ومتحف برلين بألمانيا ومتاحف تورينو وفلورنسا بايطاليا ومتحف جامعة بنسلفانيا بفيلادلفيا (الولايات المتحدة الأمريكية) ، وأخيراً بالمتحف المصرى بالقاهرة .

وسوف لا نقتصر دراستنا لهذه العقود على الناحية القانونية فحسب — اذ أن هذا من اختصاص رجال القانون — أما المؤرخ فيمكنه أن يعرف الشئ

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 فينحصر فيما يأتى :

١ — التأريخ .

٢ — الطرفان المتعاقدان .

٣ — موضوع التعاقد .

٤ — الصيغة القانونية .

٥ — الطرف الثالث .

٦ — كاتب العقد .

٧ — الشهود .

٨ — تسجيل العقد وتوثيقه .

١ — التأريخ

ويتكون تأريخ العقد فى شكله الكامل من العناصر الآتية :

١ — سنة حكم الملك والشهر واليوم ، فيقال مثلا 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 مسبوقاً دائماً بكلمة "الفرعون" وملحقاً بالدعاء "له الحياة والصحة والسعادة" . هذا وقد تمكن الأستاذ سكيت بالمتحف البريطانى من وضع جداول كاملة مبنية على دراسة عميقة تمكننا بواسطتها أن نحول أى تأريخ من هذه التواريخ الى حساب التاريخ القيصرى فاذا جاء فى العقد مثلا :

"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 الثانى (فيلادلفوس) ، واذا ذكر مثلا " السنة ٢١ الشهر الثالث من فصل الصيف (أبيب) 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 التى أغدقها ملوك البطالمة وملكاتهم على أنفسهم اشارة الى مديحهم وعبادتهم كآلهة بعد وفاتهم ، مثل عبارات المخلص أو المحب لأخته أو الملك الصالح أو المحب لأبيه أو المحب لأمه ، وهكذا .

٣ — يلى ذلك أسماء الكهنة الاغريق الذين كانوا يتولون أهم المناصب الدينية فى عبادة ملوك البطالمة وملكاتهم فى مدينتى الاسكندرية وبطلمايس ، وقد كثرت أسماء هؤلاء الكهنة بمرور الزمن حتى أصبحت لهم قائمة طويلة بأسمائهم كان لابد من ذكرها فى تأريخ العقد حتى ملها الكتاب فى آخر الأمر واقتصروا على ذكر كلمة واحدة تعبر عنهم جميعاً وهى « بروتوكول الاسكندرية » ويقصد بها أسماء جميع الكهنة الاغريق من الذكور والاناث الذين سخرهم البطالمة وأكثروا من اعدادهم حتى يوازنوا بينهم وبين الكهنة المصريين الذين كانوا دائماً قادة للحركات القومية التى تنبعث فى البلاد بين حين وآخر ضد حكم البطالمة .

وبدراسة مجموعة هذه التواريخ عرفنا أسماء الملوك والملكات وسنوات حكمهم وأهم الأحداث السياسية التى حدثت فى أيامهم كما عرفنا شيئاً عن النزاع الذى كان قائماً بين أفراد الأسرة البطلمية وأهم من ذلك كله عرفنا شيئاً عن الثورات الوطنية التى قامت ضدهم وخاصة فى اقليم طيبة حتى انتهى الأمر باستقلال ذلك الأقليم على يد أخوين مصريين هما عنخ — أم — آخت وحور — أم — آخت — مدة تزيد عن العشرين عاماً فى 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 « يقـــــول » مكتوبة بخط طويل متبوعة باسم الطرف الأول ثم بحرف الجر « الى » أو « لـ » متبوعاً باسم الطرف الثانى .

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 فى بعض العقود ، ويعرف الشخص دائماً باسمه واسم والده واسم أمه ثم تذكر القابه والوظيفة التى يشغلها كما يذكر أى اسم آخر مشهور به بين الناس بخلاف اسمه الحقيقى فيقال مثلا : كاهن معبد آمون هرى سنف بن باشرمين وأمه تامين ، الذى يقال له هرى — ثم تذكر جنسية الشخص بعد ذلك ، فيقال مثلا ، فلان الاغريقى أو الاغريقى المولود فى مصر أو الفارسى أو السودانى أو الآسيوى الخ ... ، كما كان يضاف الى المصرى اسم موطنه ، فيقال مثلا فلان الأسوانى أو الأقصرى أو القفطى الخ ... ونجد فى الوثائق المتأخرة أوصافاً دقيقة للأشخاص ، فيقال مثلا فلان الذى يبلغ من العمر أربعين عاماً — الأسمر اللون — الأعور أو الأصلع الخ ... أوفلانة التى تبلغ من العمر ثلاثين عاماً ذات العيون العسلية والشعر الطويل الخ ...

ولقد كثرت هذه الأوصاف وخاصة فى عقود ايجار الحيوانات اذ أنهم كانوا يقومون بتأجيرها لاستخدامها فى أغراض الرى أو الحرث ، وكانت البقرة توصف فى العقد وصفاً دقيقاً ، فيقال مثلا ، بقرة صغيرة أو كبيرة سوداء أو حمراء أو رقطاء قائمة وليس بها كسور ذات رقبة مختومة بالنار (أى مطعمة ضد أمراض الحيوان) الخ ... ، وعند ما يكون أحد الطرفين فى العقد أكثر من شخص واحد تسبق اسماؤهم 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 والدى أى ابن عمتى ، أو ابن أخت والدتى أى ابن خالتى ، والدى الأخ الأصغر لوالدك أى عمك ، والد والدى أى جدى ، اختى بنت أمى أى الأخت غير الشقيقة ، وهكذا ...

ويرجع السبب فى ذلك كله الى دقة المصريين المعروفة عنهم وخاصة فى لغة القانون والايضاح الذى كانت تتطلبه تلك اللغة فى الوثائق الرسمية وخاصة أن الأسماء كثيراً ما كانت تتشابه فى 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 بعبارة « لقد أرضيت قلبى فوافقت على بيع كذا » ، وقد أمكننا تقسيم هذه الصيغ أو بعبارة 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 — انهاء الرهن (بعد انقضاء مدته) ... Release or discharge
١١ — استعارة الأشياء وردها ... ... Loan and release from loan

١٢ــ الاستخدام ... ... Employment

١٣ــ التحنيط والدفن ... ... Mummification & Burial

١٤ــ تنظيم بناء الجدران بين الجيران Building arrangements

١٥ــ الزواج ... ... Marriage

١٦ــ الطلاق ... ... Divorce

ويشمل موضوع التعاقد عقارات أو منقولات أو خدمات ــ وعند ما يكون الموضوع خاصاً بعقار ، فاننا نجد وصفاً تفصيلياً له ، فاذا كان العقار قطعة من الأرض أو منزلا ذكرت مساحته وحدوده جنوباً وشمالا وشرقاً وغرباً مع ذكر أسماء أصحاب العقارات المجاورة ، واذا كان العقار مقسما وبيع منه جزء فتذكر مساحة هذا الجزء بالنسبة لمساحة العقار كله فيقال مثلا : ٥٠ ذراعاً عبارة عن ربع المنزل الذى 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 فى حالة ايجار المنزل فيذكر فى العقد عدد الأبواب والنوافذ الخشبية التى يحويها .

من هذه الأوصاف التفصيلية التى ذكرت فى العقود أمكننا الحصول على كثير من المعلومات الطبوغرافية الهامة للمناطق التى كانت محلا لهذه العقود ، ولا يخفى ما لهذه المعلومات من قيمة أثرية هامة فهى بمثابة دليل يقود العالم الأثرى الذى يقوم بالحفر فى 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 عامة كالمعابد والمدارس والسجون وغيرها .

٤ ــ الصيغة القانونية

وبعد الانتهاء من وصف موضوع التعاقد فى عقد البيع ، يوجه البائع خطابه للمشترى قائلا « لقد أعطيتك منزلى هذا المبنى والمسقوف

المذكورة حدوده آنفاً ، ولقد أرضيت قلبي فوافقت على الثمن الذى تسلمته منك قطعاً من الفضة كاملا 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 نحوك منذ اليوم الى الأبد .

٢ — وليس هناك مخلوق آخر فى العالم يمكنه أن يطالبك بحق فى هذه العين منذ اليوم الى الأبد .

٣ — واذا ظهر أى شخص فى المستقبل مطالباً بهذا الحق فأكون ملزماً بابعاده عنك (سواء كان ابناً أو بنتاً أو أخاً أو أختاً أو أى مخلوق يمت بصلة القربى الى) .

٤ — واذا لم ابعده عنك طوعاً ، فأكون ملزماً بابعاده عنك كرهاً ، (واذا لم ابعده عنك طوعاً التزم 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 اليمين (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 بادائها .

٩ — والتزم بتنفيذ كل كلمة ذكرت بعاليه .

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

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

أما فى العقد الثانى — الذى يسميه العلماء أيضاً بترجمته الحرفية عن الديموطيقية Écrit de Cession أو Cession — فيعلن البائع أنه قد سلم العين المبيعة الى المشترى ، أى أنه قد تم نقل ملكية العين المبيعة(١) .

٥ — الطرف الثالث

ويظهر فى بعض الأحيان طرف ثالث فى العقد يغلب أن يكون له حق من الحقوق على العين بمقتضى وثيقة كتبت له فى زمن سابق أو بمقتضى حق قانونى ، كوريث مثلا ، 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 الثانى قائلا : « خذ هذه الوثيقة المدونة بعاليه من أبى (أو ابنى أو ابنتى أو أمى الخ...) التى ستلزمه بتنفيذ كل كلمة ذكرت فيها ، وانى موافق على كل ما جاء فيها ، وقد تنازلت لك عن حقى بناء على ما جاء فى هذه الوثيقة دون أى اعتراض » .

---

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

٦ — كاتب العقد

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

ولم يكن كتاب العقود من تلك الطبقة المعروفة فى ذلك العصر باسم الكتاب الملكيين 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 الى طبقتين من الناس — تحمل أصحاب الطبقة الأولى القابا كهنوتية ، ولا تحمل أصحاب الطبقة الثانية سوى لقب « كاتب » . ولذا فاننا نقسمهم الى نوعين من الكتاب : الكاتب الكهنوتى ، والكاتب العمومى .

وكان كل منهما مثقفاً وملماً بنصوص القانون ، وكان الكاتب الكهنوتى يعمل فى معبد المدينة ، وكان الناس يذهبون اليه فى مقر عمله . أما الكاتب العمومى ، فكان يعمل فى المدرسة ، وكان الناس يذهبون اليه فى مقر عمله أو يستدعونه فى منازلهم ، وخاصة فى حالات الزواج .

وقد اتضح لنا من دراسة مجموعة هذه العقود الدمنهوطيقية ، أن منطقة طيبة كانت مقسمة الى ثلاثة أقسام لكل قسم منها كاتب مختص بشئونها ، وهى الأقصر والكرنك بالبر الشرقى ، والقرنة بالبر الغربى . كما اتضح لنا أن وظيفة الكاتب كانت وراثية فى الأسر يتوارثها الابن عن الأب عن الجد ، وكانوا جميعاً من المصريين ويتسمون بأسماء يغلب فيها أسماء الآلهة التى كانت تعبد فى الجهات التى كانوا يزاولون عملهم فيها ، وقد كانت خطوطهم تتفاوت بين الحسن والردئ ، ولكنها فى الغالب واضحة ومقروءة .

٧ — الشهود

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

وقد استمر هذا العدد محدداً بستة عشر فى خلال العصر البطلمى فى جميع أنواع العقود ، ما عدا الطلاق ، فان عدد شهوده كانوا أربعة فقط .

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

ونحن اذا أخذنا فى اعتبارنا عدد الوثائق التى عثر عليها فى مكان واحد ، ويرجع تاريخها لفترة قصيرة من الزمن ، ثم أحصينا عدد الشهود الموقعين على هذه الوثائق ، اتضح لنا أن الناس فى ذلك الوقت كانوا على الأقل ملمين بالقراءة والكتابة وهم فى ذلك يفوقون أحفادهم اليوم الذين يستعملون الأختام أو يبصمون بأصابعهم لهذا الغرض وخاصة فى قرى الريف المصرى .

٨ — تسجيل العقد وتوثيقه

وأخيراً كان التسجيل والتوثيق من الاجراءات الضرورية التى تعطى للعقد صفة رسمية ، وقد كان هذا الاجراء اختيارياً قبل عام ١٤٥ 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 فى ذلك العصر وكانت تشرف على تحصيل الضرائب وتسجيل العقود ، وكانت الرسوم المقررة عليها عبارة عن ١٠ ٪ من قيمة العين المبيعة ، وكان المشترى هو الذى يقوم بدفعها .

هذا ملخص موجز جداً عن الالتزامات والعقود فى القانون المصرى القديم . ولمن أراد الاستزادة فى 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 فى نهاية هذا البحث ترجمة حرفية لأحد العقود الديموطيقية وصورة فوتوغرافية لعقد آخر من القرن الثالث قبل الميلاد .

ترجمة حرفية لعقد بيع منزل بالكرنك

فى القرن الثالث قبل الميلاد

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

يقـــول

الكاهن تحوت آو بن پارت وأمه تا ايست لمتعهد دفن الموتى أوسر أور بن جحو وأمه تامين : لقد أرضيت قلبي فوافقت على بيع منزلى المبنى والمسقوف الكائن بالحى الشمالى من طيبة ، والذى يقع الى الغرب من حائط معبد منتو رب المدينة وحدوده كالآتى :

جنوباً : منزل الكاتب حور نفر بن عوبتاح .

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

شرقاً : منزل صانع الشمع بمعبد آمون خونسو بن واج حور .

غرباً : شارع الملك .

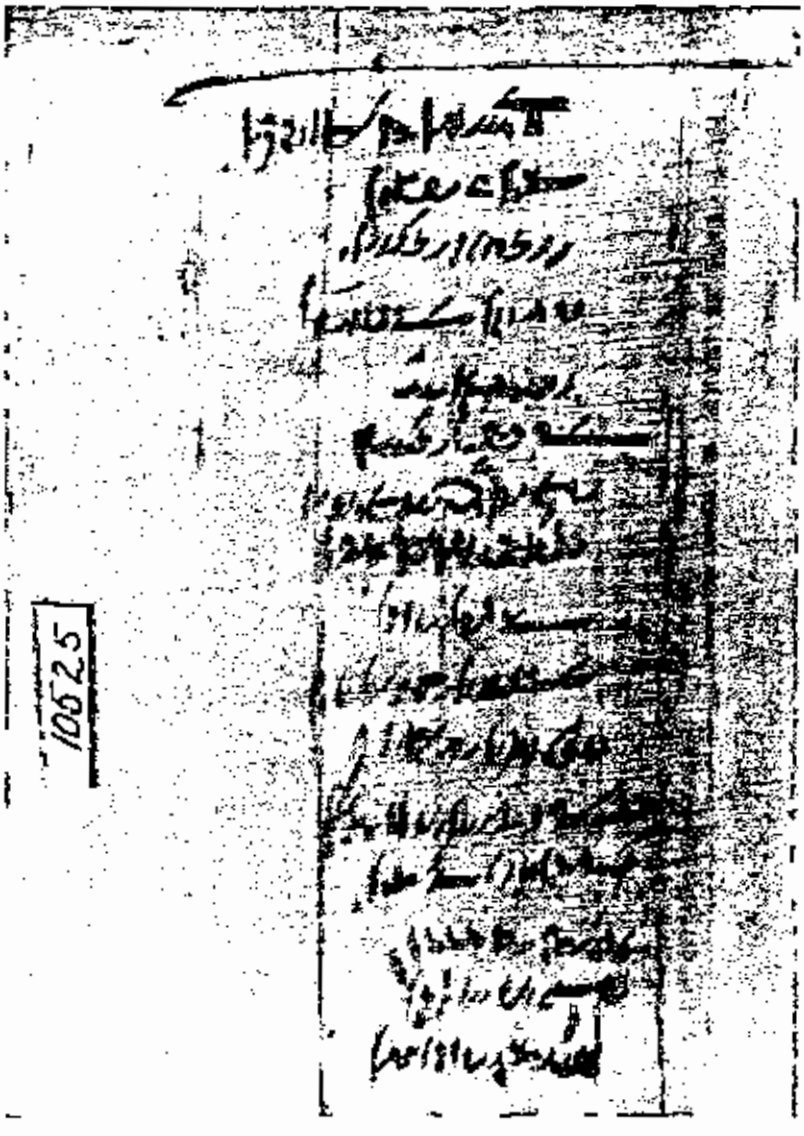
لقد أعطيتك منزلى هذا المبنى والمسقوف المذكورة حدوده آنفاً ، ولقد أرضيت قلبي فوافقت على الثمن الذى تسلمته من يدك قطعاً من الفضة كاملا غير منقوص — وليس لى أى حق نحوك منذ الآن فيما يختص بهذا المنزل ، وليس هناك أى شخص آخر يطالبك بهذا الحق منذ اليوم الى الأبد — واذا تصدى لك أى مخلوق مستقبلا سواء كان من ناحيتى أو من ناحية أى شخص آخر ، فسأكون أنا ملزماً بابعاده عنك ، كما أكون ملزماً باخلاء 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 — واذا طلب اليك مستقبلا اداء اليمين أو البينة فى محكمة العدل ، فسأكون أنا ملزماً بادائها والتزم بتنفيذ كل كلمة ذكرت بعاليه .

وقد حضرت السيدة تا ايست بنت حور وأمها تاشرت خونسو أمه ، تقول :
« خذ هذه الوثيقة من الكاهن تحوت آو بن بارت وأمه تا ايست ابنى المذكور اعلاه — الخاصة بالمنزل المذكور أعلاه ، وسيكون ملزماً بتنفيذ كل كلمة ذكرت آنفاً ، وقلبى راض ، وسوف لا أطالبك بأى شئ مستقبلا » .

كاتبه تحوت أرديس بن تحوت مين

أسماء الشهود على ظهر العقد

حور با ايست بن شيشنق
نسمين بن تحوتمس
نسمين بن متوحتب
تحوت بن نسمين
باشرمين بن باخرود
باشر خونسو بن ايرت رج
باخرود بن باشر خونسو
باتى خونسو بن تحوت ام حب
أخمس بن حور با رع
باخل خونسو بن باتى آمون
باخل خونسو بن هرى
نسمين بن با مونتو
روا بن باشر خونسو
أونفر بن حور
عو بتاح بن نسمين
باتى آمون بن نخت



(٣) قائمة الشهود

الله والعالم (١)

الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والاسلام فيها

بقلم محمد ثابت الفندى

١

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

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

وأول كل شئ أنبه الى أن المسألة الفلسفية التى اتناولها الآن ، وأعنى مسألة صلة الله بالعالم أو بداية الكون ، هى مسألة أعم من الدين والفلسفة والعلم مجتمعة ، لأنها المسألة الحائرة فى كل ذهن حين يفكر كيف جاء ولم جاء والى أين المصير .

---

(١) البحث الذى ألقاه الكاتب فى مهرجان العيد الألفى لذكرى الفيلسوف ابن سينا فى الثانى والعشرين من مارس ١٩٥٢ بمدينة بغداد حيث أقيم المهرجان الذى ضم وفودا من مختلف الدول المعنية بالفلسفة الاسلامية .

ولقد أجابت الأديان السماوية المعروفة عن ذلك السؤال الحائر 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 التى تبدو عند النظرة الأولى بسيطة ومريحة ، هى فكرة ليست عريقة القدم فى الانسانية ، لأن الحضارة اليونانية وهى سابقة على أهم الأديان السماوية كانت تجهلها وتستعيض عنها بتصورات فلسفية أخرى . كذلك هى فكرة تبطن تصوراً فلسفياً عميقاً وخاصاً للألوهية وأفعالها :

ـ فالله خارج عن العالم وسابق عليه زماناً وفى مرتبة وجودية أعلى وأسمى .

ـ وهو حر فى أفعاله ، يخلق أو لا يخلق ، ولا يتوقف فعله الا على مجرد كلمة منه : « كن فيكون » فى القرآن الكريم ، تلك « الكلمة » التى أخذت لوناً ميتافيزيقياً خاصاً فى المسيحية فأصبحت « أقنوماً » و « ابناً » لذاته تعالى ، مما يدل فى الحالين على أن الفعل البكر والأول لله هو الايجاد أو الكون لما لم يكن من قبل ، أعنى لما هو مسبوق بالعدم .

ـ العالم ليس قديماً ولا أبدياً ، بل هو فى رحلة زمنية محدودة ، لأن الزمن الدينى بدأ بالخلق وسينتهى بالفناء . بل الزمن من طبيعة هذا العالم ومن عناصره المكونة له ، اذ العالم لم يخلق دفعة واحدة انما على مراحل متتابعة الأزمان ، مما هو أمعن فى الدلالة على حرية الله وتجدد أفعاله واستئنافها .

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

مؤيدة لها عن قصد أو غير قصد أكثر من فلسفات أخرى ظهرت فى عصور دينية ، وحاولت فعلا تبرير الأديان ، ولكنها لم تأخذ بفكرة الخلق بل عمدت الى الآراء الوثنية اليونانية لتصوغ فى قوالبها الحقائق الدينية ، وهذا ما يعيبه الآن الوجوديون الإلهيون على فلسفة القديس توماس الاكوينى ، فيلسوف الكنيسة الأولى فى أوروبا : فهم يرمون فلسفة بأنها ليس لها من المسيحية غير الاسم فحسب ؛ أما الحقيقة والجوهر فوثنية يونانية أرسطية ، فى حين أنهم يرون فى مذهبهم الوجودى فلسفة مسيحية صادقة ، تصدر عن روح المسيحية الحقة ، وتجافى الوثنية اليونانية القديمة . وسواء أصدقوا فى هذا أم لم يصدقوا ، فان مورخ الفلسفة وناقدها لايسعه الا أن يثير السؤال عينه بالنسبة الى فلسفة كالفلسفة السينائية التى أعتبرت فى عصور متأخرة « اسلامية » والتى أخذت بها وباصطلاحاتها وتعريفاتها كتب العقائد والتوحيد الاسلامية (أنظر مثلا رسالة التوحيد لمحمد عبده) فان اثارة مثل هذا السؤال لا شك يجلو مدى 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 فى كل اتجاه وفى كل فكرة ، حتى ولو كانت تافهة وثانوية ، دون اعتناق لفلسفة دينية معينة ، وادراك واضح لبعض الجوانب السينائية الهامة التى تجانب حقيقة التصورات الاسلامية الأساسية ، والتى تبدو لنا أهم وأخطر من كل ما تعرض اليه الغزالى .

وأولا وقبل كل شئ : ما هو تصور اليونانيين جملة لصلة الله بالعالم ؟ لقد نبهت الى أن اليونانيين لم يعرفوا فكرة الخلق الدينية . وهم فى ميثولوجياتهم وفلسفاتهم الالهية الراقية تصوروا دائماً بداية العالم كمجرد تنظيم وتنسيق لعماء 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 تصوروه من ضرورة أولى Necessité أو حتمية Determinisme تنتظم الوجود كله علة ومعلولا ، صانعاً ومصنوعاً ، إلها ومادة على السواء . فاليونانيون جملة كانوا يعتبرون الله والمادة

خاضعين لنفس الضرورة الشاملة . وان كان الله الكائن الأول ، فهو أول في ترتيبه بالنسبة الى الآلهة الأخرى الكثيرة ، ولكنه ليس الأول بالنسبة للعالم في كله ومجموعه ، لأن المادة قديمة أيضاً ؛ هذا ومفارقته لكل ما عداه لم تكن معروفة عندهم ؛ وما دوره الذي 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 ٥، ٦) . ويلفت النظر في هذه الفكرة اليونانية العامة ما يأتي من مبادئ .

— ان الله ليس منفصلا وخارجاً عن العالم .

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

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

— القدم شامل ولا بداية للزمن .

تلك هي المبادئ التي نجدها ماثلة على درجات متفاوتة وانحاء مختلفة في فلسفات الإلهيين اليونانيين أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين . ولا حاجة بنا الى استعراض تلك المذاهب لأنها مشهورة ، ولأننا سنشير اليها عند استقصاء أصول المسائل السينائية . فلنكتف اذن بالقسط المشترك بينها الذي تمثله تلك الوثنية اليونانية جملة كما أشرنا اليها ، ولننتقل مباشرة الى ابن سينا .

(٢)

إن نقطة البداية في معالجتنا لابن سينا هي ولاشك برهانه على وجود الله ، لأن ذلك البرهان يتضمن في ذاته جانبا من صلة الله بالعالم ، ويضمر بداية تصور خاص جداً للألوهية ، غريب كل الغرابة عن تصور الدين لها ، مما 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 فى وجودها أو عدمها : فهى « ممكنة » الوجود ، بمعنى أن وجودها عارض وزائد على ماهيتها . وما كان وجوده ممكنا على هذا النحو فلا يرجح وجوده على عدمه إلا بمرجح من شأنه الضرورة أو الوجوب فى الوجود ، أعنى ما وجوده عين ماهيته . فلابد اذن من الضرورى الوجود أو واجبه ، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود . (الاشارات النمط الرابع فى الوجود وعلله ، النجاه ، ص ٣٦٦ ، ٣٦٩ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦) .

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

ولكن بغض النظر عن قيمة البرهان السينائى نلاحظ فوراً فى هذا البرهان أن ابن سينا قد استقل عمن تقدمه من الفلاسفة ، وحتى عن برهان المحرك الأول الذى توثره المشائية ، رغم أنه استغل تمييزاً أرسطياً بحتاً كالامكان والوجوب أو الضرورة . وقد نجد بداية لمثل ذلك الاستغلال عند سلفه أبى نصر الفارابى ، ولكن ابن سينا كما يتضح من كتبه كلها هو بلا منازع أول من استغل التميز بين الممكن والضرورى فى 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 فى كيفية صدور الأفعال) أن ذلك التمييز الكلامى قد تسرب الى الفلاسفة الذين أسماهم الرئيس «أحداث المتفلسفة الاسلامية» المعاصرين له أمثال أبى الخير النحوى ، وأبى الحسين العامرى ، وخاصة أبى القاسم الكرمانى ، الذى هاجمه الرئيس فى هذا التمييز بالذات مبينا 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 ، أى مسبوق بزمان لم يكن لله فيه فعل ما ، وهذا لما يعطل جود الله بالوجود فى ذلك الزمان السابق على المحدثات ، فيكون الله غير جواد فى وقت وجواداً فى وقت آخر . وبعبارة أخرى لا تكون «كل» أفعاله قديمة بقدمه وواجبة بوجوبه . فكان لابد لابن سينا — حين لا يريد أن يكون معطلا — من أن يبرز فى المحل الأول «أن علة الحاجة الى الواجب هو الممكن لا «الحادث» كما يؤخذ 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 الدينى لإله ابراهيم واسحق ويعقوب الذى يخلق الحوادث متى شاء ، ولا ضير من سبق الزمن عليها ، ولا أهمية لتعطيل ارادته فى ذلك الزمن السابق على الحوادث لأن ارادته غير ملزمة بالخلق ولا مجبرة بضرورة ما ، وانما هى حرة فى أن تستأنف دائماً أفعالها . على حين أن برهان ابن سينا انما يبطن تصوراً وثنياً يونانياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الالزام أو الوجوب ، بحيث يجب أن يأتى أفعاله القديمة منذ القدم «دفعة واحدة» لكى لا تتعطل ارادته مما يترتب عليه قدم العالم أيضاً ، فيكون بذلك نداً لذاته تعالى من هذه الجهة . فليس من العبث اذن ان اتخذنا برهانه فى اثبات الله على أساس فكرة الوجوب أو الضرورة كنقطة بداية فى مسألة الصلة بين الله والعالم ، اذ اتضح الآن أنه برهان يضمر تصوراً يونانياً لوجود عالم قديم وجوداً واجباً وضرورياً لا حراً واختيارياً من قبل الإلوهية .

ولكن مهما تكن دلالة برهان ابن سينا على نوع من الصلة بين الله والعالم ، وعلى تصور خاص للألوهية مجانب للدين ، فانه مما لا شك فيه أن شقة الخلاف بين التصور الدينى لله عند المتكلمين والتصور الوثنى عند ابن سينا ، انما تتضح 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 اجمال 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 النجاه « 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 » (النجاه 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 برئ 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 فى فيض الوجود فتكون غير نفس الفيض ، وذلك هو الجود ، فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جوداً » (النجاه ص ٤١٠) . ويقول كذلك « الجواد هو الذى لا ينحو غرضاً لذاته » (النجاه 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 فى 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 وارادة 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 فى تلك المعارضة ، فلابد من الانصياع الى ما هو أليق به ، فنضع الحرية والارادة المختارة فى جانبه تعالى لكى لا نتردى فى الوثنية القديمة البدائية . ولكن ابن سينا كان مضطراً الى أن يضع فى الجانب الأعلى ما هو أخس لأنه تصور منذ البداية الوجوب فى الألوهية من جميع الجهات أكثر مما فعل سلفه اليونانى 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 وضرورى بكل معانى الضرورة أو الوجوب . يقول ابن سينا مثلا فى وجوب تلك الأفعال باعتبارها أفعالا تؤدى 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 فى أفعاله ، فضلا عن ذاته تعالى . وواضح أن هذا التصور

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

لكن ما هي تلك الأفعال التي تبينا 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 ، واللزوم ، والوجوب عنه ، والابداع والتولد ، والجود . وتلك ألفاظ استعملها الرئيس تخلصاً فيما يبدو من فكرة الخلق الدينية ، لأنه يجد نفسه هنا في مفترق الطرق بين الأخذ بفكرة الله كعلة فاعلة خلاقة كما هو الشأن في الدين ، وبين الأخذ بفكرة الله كعلة غائية تجتذب بالتشويق والتحريك العشقي الا مكان الصرف (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 خلاقة ، ولم يتسرب اليهم أدنى ارتياب في احتمال أخذه بالفكرة الثانية القائلة بأن الله لا يخلق ، وانما هو مجرد غاية فحسب ، وان الكائنات تعشقه وتتحرك 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 « يبدع » و « يلزم عنه » وغير ذلك ، عند ما يقرؤها القارئ في ضوء تصورنا للعلة الفاعلة وحدها وهي الفكرة السائدة بين الناس عن العلية ، فانها لا تدع مجالا للتردد في فهم إله ابن سينا كخالق وفاعل على النحو الديني . ولكن الذي يقرؤها في ضوء الفلسفة اليونانية ، وعن فهم واضح للتصور الأرسطي لعلية الله تعالى علية غائية فحسب ، ثم من يتأمل

آراء ابن سينا بعد ذلك فى تمثل الله لنظام الكون وفى العناية وفى كونه تعالى معشوقا ، وفى تجليه لكل الموجودات وفى صلة كل ذلك بالعالم ، لا يسعه الا أن يعتنق فكرة الله كغاية عند ابن سينا وأن يقول مع شهاب الدين السهروردى الذى التفت الى هذا الجانب السينائى وأضافه الى « الحكمة المشرقية » فى عرفه حين يلخصه فى كتابة « المشارع والمطارحات » فيقول : « ويجب أن تعتقد أن العلة الغائية وان كانت منفية عن واجب الوجود (من حيث أن أفعاله لاتنحو غرضاً كما قلنا) فليس بمنفى عنه أنه غاية جميع الموجودات وأن جميعها بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبهة فى تحقيق ذلك الكمال بحسب ما يتصور فى حقها به من جهة ما يكون على كمال لائق بها ، وأن لكل نوع من الأنواع المفارقة والأثرية (هكذا) والعنصرية كما لا وعشقاً الى ذلك الكمال ، وأن تصور فقد ذلك الكمال فشوق ارادى لما له حياة أو طبيعى أو ليس له ذلك ... ولولا العشق والشوق اليه ما حدث حادث ولا تكون كائن أصلا » (المشارع والمطارحات ، فقرة ١٦٩) .

أترى اذن أن من « الحكمة المشرقية » عند ابن سينا والسهروردى معاً الأخذ بغائية الله دون فاعليته ، أعنى الأخذ بوثنية أرسطو التى تسيطر عليها فكرة الجمال والفن ، دون الأخذ بالخلق كما تصوره الأديان ؟ ذلك أمر جدير بالنظر والتأمل . على كل حال ذلك الرأى الوثنى الذى عبرت عنه الفقرة الأخيرة من نص السهروردى انما نجده فى كتابات الرئيس واضحاً ، وهو فى رسالته فى « العشق » التى تضاف الى حكمته المشرقية أكثر وضوحاً وتصريحاً . يقول فيها ابن سينا :

« ... العشق هو صريح الذات والوجود ... فاذن الموجودات ، اما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها ، واما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه » (العشق فى جامع البدائع ص ٧٢) ويقول أيضاً : « فبين أن فى كل واحد من الموجودات ... شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً ويلزم ضرورة أن يكون العشق فى هذه الأشياء سبباً للوجود لها » (ص ٦٩) .

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

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

« واذا كان لولا تجلى الخير المطلق لما نيل منه ، ولو لم ينل منه لم يكن موجود فلولا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود » العشق ص٩٠) .

ويقول أيضاً « ان وجود الأشياء بتجليه ... فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهى المرسوم بالعقل الكلى» (ص ٧٨) . على كل حال ليس الله فاعلا للعالم وانما هو دون ذلك ، لأنه معشوق يتجلى للموجودات أى غاية فحسب .

بعد أن ارتددنا بأفعال الله ، أعنى اعطاء الوجود الى مجرد غائية لا فاعلية خلاقة ، وبينا أن تلك الغائية انما تقوم على عشق من جانب وتجل من جانب أعلى ، يبقى بيان أن تلك الصلة العشيقة هى مفتاح فكرة « العناية الإلهية » عند ابن سينا التى ربما أوحت بعلية فاعلية ، فى حين أنها مجرد علم سابق أزلى لترتيب الموجودات ودرجة كمالها فى نظام الكون ، فالعناية الإلهية عند ابن سينا هى عناية عقل يعقل نظاماً وترتيباً تتنسق وفقاً له الموجودات فى طلبها لكمالاتها وفى شوقها الى غايتها ، كما أنها هى التى تتجلى الى الموجودات العاشقة ، وهذا التجلى هو « الفيض » بمعناه الحقيقى البعيد عند ابن سينا ، ذلك المعنى الذى يجب أن نستبعد منه نهائياً فكرة الفاعلية . يقول ابن سينا فى تعريفه العناية : « لا نجد مخلصاً إلا أن تقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله (أى يتجلى) معقولا فيضانه ، وهذا هو العناية » (الاشارات النمط السادس ج ٢ ص ٧) ذلك المعنى الذى 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 : فالله عنده قد من الضرورة أولا وآخراً ، 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 شئ جديد ، والتي لم تنح غرضاً لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر ، وهي بالنظر الى الموجودات علم سابق بنظامها وترتيبها يتجلى لها كغاية أو كمال تسعى الموجودات اليها وتعشقها طلباً لكمالاتها .

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 فعلا محضاً وغاية لكمالات الأشياء تتشوق اليها الموجودات فتتحرك نحوها ، وهذا هو معنى وجودها وهو معنى أقرب الى فكرة « الصنع » اليونانية منه الى فكرة الايجاد والخلق من العدم في الأديان . والخلاصة 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 مما 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 فى أثر الأفلاطونية الحديثة فى فلسفة الرئيس ، وهو أثر ينحصر فى الواقع فى أضيق جوانب نظرية الفيض ، ولا أقول فى كل جوانبها لأن أهم تلك الجوانب انما ترجع فى الواقع الى أرسطو نفسه وهى الجوانب التى خلطها ابن سينا بآراء أفلوطونية خلطاً لم يثمر فى إلهياته ثمراً جديداً ، ولم يزد عن كونه مجرد حشو زائد عن حاجتها ، وضعف لها من بعض الوجوه.

لم يقف أفلوطين الاسكندرى ، اليونانى الفكر ، مكتوف اليدين أمام المسيحية المنتصرة فى الاسكندرية اليونانية ، فعمد الى مقاومتها بفلسفة يونانية تهضم أبرز عناصرها وتتمثلها على نحو مبتكر.

لقد نادت المسيحية بفكرة الخلق وقالت بالأقانيم الثلاثة المتحدة فى طبيعة الله (وهى الآب ، والابن أو الكلمة ، وروح القدس) . فأخذت عنها الأفلوطينية تلك الأقانيم وفصلتها أحدها عن الآخر فى ترتيب يجمع بين فلسفتى أفلاطون وأرسطو : فجعلت الأقنوم المسيحى الأول هو عين « الواحد » الأفلاطونى ، مثل المثل أو الخير أو الجمال . واعتبرته المبدأ الأول ونزهته عن كل وصف وادراك ومعرفة . ثم جعلت الأقنوم الثانى ابناً وكلمة له أى أول ما صدر عن المبدأ الأول ، وأسمته العقل logos (لوغوس) ووصفته بما وصف به أرسطو الله الذى هو العقل . ثم جعلت الأقنوم الثالث نفساً كلية للعالم ومبدأ للحياة والحركة فيه ، متمشية فى ذلك مع أرسطو الذى جعل النفس (لا العقل) المصدر لكل حركة وتغير .

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

تفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم . وبنفس الطريقة تفيض عن تلك النفس الكلية — اذ تتأمل بدورها العقل — النفوس والحركات الجزئية في هذا العالم . فالعالم عنده لم يفض عن الله مباشرة ، وانما فاض عن أوساط بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية ، وهو فيض غريب لأنه نتيجة لعملية فكرية غنوصية هي التأمل أو التعقل (الموسوعة الخامسة ، الرسالة الثانية وهي ملخص المذهب) .

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

ويلوح ان ابن سينا في أخذه بهذه النظرية قد تناسى أنه أكد مراراً أن « نظام الكل » (وهو يعني قوانين الأشياء وأجناسها وأنواعها) معقول عند الواجب ، وأنه كان أحرى « بقدرته » تعالى (عند تعقله ذلك النظام ، أن تفيض عنها الكثرة أيضاً فيضاً مباشراً ، لا بواسطة من العقول المتتابعة . ولكن ابن سينا آثر أن يلزم جانب الأفلوطونية في ضرورة « وحدانية » ما صدر عن الله تعالى ، تاركاً فيض الكثرة الى العقل الأول الفائض عنه تعالى ، والى 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 مثلا : « لا سبيل 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 الابن البكر في الأفلاطونية الحديثة ، أما ما بعد ذلك من موجودات متكثرة فليست من فعله لأنها من فعل الوسطاء العشرة . وكأن فيلسوفنا قد اشتط بذلك أكثر من الأفلاطونية الحديثة فعاد الى وثنية أفلاطون الأولى التي قبلت طائفة

من الآلهة الصغيرة تشارك الله تعالى على نحو ما فيما يخصه من أفعال وأعنى بها طائفة الصناع الإلهيين Démiurges . ومن ثم يتضح أن نظرية الفيض السينائية اذ تمعن فى الوساطة بين الله والعالم لا تؤيد علية الله الفاعلية الا فى أضيق الحدود ، لأنها فاعلية منتهية عند العقل الأول فحسب ، وتبقى تبعاً لذلك نظرية الله كغاية — وهى التى سبق استعراضها — النظرية العامة التى تفسر العالم فى كل تفاصيله تفسيراً سليما شاملا ومتمشياً منطقياً مع مقدماته الفلسفية التى قبلها فى 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 فى علم النفس الأرسطى من تعريف للعقل والقوى العاقلة أياً كانت . فطبيعة كل عقل من العقول المفارقة عند ابن سينا تختلف عن الواجب من حيث أنها بداية للتكثر فى الوجود ، لأنها طبيعة مثلثة على النحو الآتى :

أولا : هو عقل يتجه الى أعلاه ليتأمله ويعقله .

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

ثالثاً : هو عقل يعقل ذاته ممكنة فى ذاتها .

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

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

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

ان نظرية العقول المفارقة وصدورها نظرية ركيكة ومضطربة ولا تدعو اليها حاجة بعد الذى قبله ابن سينا فى مواضع أخرى بشأن تجلى الله لكل موجوداته وشوقها كلها اليه كغاية وكمال . وتبدو إلهيات ابن سينا فى غنى عنها ، بدليل أنه ينبه بمناسبتها فى النجاة والشفاء أنه استمدها من الفلكيات والطبيعيات . 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 الرأى القائل بأن انتظام تلك الحركات أشبه بالحركات الارادية ، ولذلك نسبوا الى تلك الأفلاك أنفساً محركة بالارادة . ولقد قبل أرسطو فى طبيعياته ٤٧ تارة و٥٥ تارة أخرى من الأجرام الفلكية وبالتالى من الأنفس الجرمية . أما بطليموس الفلكى فقد قبل تسعة أجرام فلكية فحسب ، وبالتالى 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 ، وأسماها «الملائكة» . وهو يشير مفتخراً فى إلهاته بمناسبة تلك النظرية بأنه فرغ من تحقيق تلك النظرية فى الرياضيات من النجاه والشفاء . ويتضح من هذا كله أن موضع تلك النظرية ووظيفتها الأولى انما فى الطبيعيات (أرسطو) أو الفلكيات (بطليموس) أو الرياضيات (ابن سينا) لا فى الإلهيات . وفى بداية العصر الحديث نجد أن كبلر مؤسس علم الفلك الحديث قد استبقى تلك النظرية لتفسير حركات الأجرام السماوية مع أنه عالم تجريبى من الطراز الأول ، وذلك حين ذهب الى أن « الملائكة » هى التى تجر الأجرام السماوية فى أفلاكها ، ولا شك أنه كان متأثراً بمن تقدمه فى تاريخ تلك النظرية . ولم يتخلص العلم من تلك النظرة الغيبية والفكرة الأسطورية فى فهم حركات المنتظمة الا بعد ظهور قانون الجاذبية العامة عند مؤسس الطبيعيات الحديثة وأعنى به اسحق نيوتن : فقد فسر بصفة نهائية كيف أن تلك الحركات الفلكية المنتظمة ان هى الا مجرد حركة طبيعية خاضعة لنفس قانون تجاذب الأجسام فوق سطح الأرض ، فوضع بذلك حداً لنظرية أرسطو فى 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 الطبيعة . ولم يقحمها ابن سينا فى إلهياته الا تحت تأثير مشابهتها من بعض الوجوه للأقانيم الأفلوطينية ، ولابد من اعادتها الى موضعها الأصيل فى تحقيقات ابن سينا نفسه واخراجها من إلهياته . فتبقى بذلك نظرية الله كفاية هى النظرية التى تعبر حقيقة من وجهة نظر ابن سينا عن صلة الله بالعالم .

٤

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

ان مسألة علم الله يمكن أن تفرع فى ضوء أراء ابن سينا الى المسائل الآتية :

١ — هل الله عقل ؟

٢ — أيعقل ذاته ؟

٣ — أيعقل شيئاً آخر غير ذاته ؟

٤ — هل علمه كلى ؟

٥ — أيعلم الأفراد والأشخاص ؟

تلك هى المسائل التى سيجيب عنها ابن سينا تباعاً فى هذا الموضوع . ولقد وجد ابن سينا نفسه بازاء ثلاث نظريات فى صفة العلم الإلهى :

النظرية الأولى : هى 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 ، وانما العقل دونه مرتبة ، وهو عند أفلوطين الأقنوم الثانى وأول ما صدر عن الواحد .

النظرية الثانية : هى نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول فمعقوله هو ذاته ولا شئ غير ذاته ، وبذلك فان الله يجهل تماماً كل ما عداه أى يجهل العالم .

النظرية الثالثة : ما جاء فى القرآن الكريم ، من أن علم الله لا يغرب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، فهو يعلم كل شئ .

بازاء هذه النظريات الثلاث ، لم يتردد ابن سينا فى أن يهمل تماماً النظرية الأفلوطينية التى جردت الله من العلم ، وفى أن يكمل النظرية الارسطة بالنظرية الاسلامية . فقد قبل الأجوبة الآتية على الاسئلة السابقة :

أولا : الله عقل لأنه برئ عن المادة (النجاه ، ص ٣٩٨) .

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

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

ولو وقف ابن سينا عند هذا الحد فى علم الله لكان علم العقول المفارقة أكمل وأوفى لأنها تعلم أكثر من ذواتها . وهذا هو اعتراض الغزالى على نظرية أرسطو (التهافت ص ٢٠٦) لذلك نجد ابن سينا يذهب فى صفة العلم الإلهى الى أبعد من أرسطو ، فيقول :

ثالثاً : أن الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته . لكن ما هو هذا الشئ الآخر؟

هو يقول تارة بمناسبة صدور العقل الأول أن واجب الوجود يعقل أنه مبدأ الوجود ، فالمبدئية معقول آخر للذات الإلهية . وفى هذا يقول : الحق الأول « اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها » (النجاه ، ص ٤٠٤ ، وأنظر ص ٤٤٩) .

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

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

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

لقد زعم كل من الغزالى وابن رشد أن ابن سينا لم يقل بغير معرفة كلية لله ، ونقداه على هذا الأساس ، مع أن نصوصه لا تدع مجالا للشك فى أن علم الله تعالى فيما يختص بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية انما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج فى أنواع ، فهى وأنواعها شئ واحد . أما الموجودات الكائنة الفاسدة التى يتألف منها عالمنا الأرضى فعلم الله بها «كلى» ، أى بأنواعها أولا ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها (النجاة ص ٤٠٣) .

أما كيف يعرف الله الجزئيات المتغيرة بمعرفة كلية فهذا ما يشرحه ابن سينا معتمدا على فكرة « العلية » فيقول : إن الله يعلم الأسباب التى تؤدى إلى كل أحداث هذا العالم الأرضى فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هى مسببة ، أعنى من حيث هى خاضعة للقوانين العامة . (النجاة ص ٤٠٤) .

لقد نقده الغزالى وابن رشد فى قوله بأن علم الله بالجزئيات علم كلى أى بالقوانين العامة . وابن رشد بصفة خاصة يرى أن علم الله لا يمكن أن يكون كليا لأن العلم الكلى علم مقتضب (أو بالقوة كما يقول الفلاسفة) لأشياء كثيرة موجودة بالفعل . ولا يليق بعلم الله أن يكون ناقصا 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 فى نوع آخر من المعرفة غير العقلية ، أعنى فى تلك المعرفة المباشرة القلبية التى لا هى كلية ولا هى جزئية لأنها تخرج عن نطاق المعرفة العقلية ؟

هذا ما يؤخذ من تتمة كلامه فى تهافت التهافت (٢٤٥) .

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

الكريم فى علم الله لم يجد سبيلا لابرازها فلسفياً غير القوالب الأرسطية فجعل ذلك العلم معرفة عقلية كلية أى بالقوانين العامة فحسب .

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

٥

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

١ — ان إله ابن سينا إله يونانى أرسطى تتحكم فيه الضرورة أولا وآخراً. فهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بفكرة الفعل المحض ، ومن تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودى على وجوده ، ومنها استمد الضرورة فى أفعاله أيضاً ، تلك الأفعال التى 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 : فهى تنحصر فى تجلى الله ، وهذا هو ما تسعى الموجودات شوقاً اليه وطلباً منها لكمالاتها وخيراتها المرسومة فى علم الله بنظام الكل .

٢ — ان نظرية الفيض أو الصدور التى تدور حول العقول المفارقة والأنفس السماوية نظرية لا تضيف جديداً فى علية الله الفاعلية ، لأنها لا تمتد

بها الى أكثر من العقل الأول . ويبدو لنا أنها نظرية دخيلة على الإلهيات السينائية وان مكانها الطبيعى هو العلم الرياضى كما نبه هو نفسه حين تعرض اليها فى 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 هى النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه فى تلك الصلة .

٣ — ان الجانب الاسلامى الوحيد فى صلة الله بالعالم هو جانب صفة العلم التى نحا فيها الرئيس منحى القرآن الكريم فجعل علم الله محيطاً بكل شئ على خلاف إله أرسطو الذى لا يعقل غير ذاته . ومع ذلك فقد صاغ فى كتبه الكبيرة العلم الإلهى فى قوالب أرسطية بحتة فجعله علماً كلياً وبواسطة قوانين عامة . أما فى رسائله الاشراقية فقد جعل العلم الإلهى بالكون غاية تتجلى للكائنات التى تسعى شوقاً الى كمالاتها المرسومة فى ذلك العلم الإلهى ، وبذلك تلقى صفة العلم الإلهى ضوءاً جديداً على نظرية الله كعلة غائية فحسب ، تلك النظرية العريقة فى الوثنية اليونانية .

تلك النتائج سوف تسوقنا الى القول بأن فلسفة الرئيس وما نتج عنها من آراء وأنظار فى علم التوحيد أمور ينبغى 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.

العضو بكلية سانت جون بكمبريدج

ومؤلف كتاب : دراسات تاريخية في العصور الوسطى ، وكتاب : من القديس فرنسيس إلى دانتي ، وكتاب : خمسة قرون دينية ... الخ

ترجمها إلى العربية

الدكتور جمال الدين الشيال

أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة الاسكندرية

الديرية : أسبابها ونتائجها[1]

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

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

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

ترجمها إلى العربية

جمال الدين الشيال

الديرية نظام عريق في القدم ، قد يصل في قدمه إلى عصر ما قبل التاريخ ، فقد وجدت دائماً أقليات صغيرة من الرجال والنساء تجد 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 موطد الأركان باقترانه بالديانة البوذية ؛ وهذا الفصل يقتصر على دراسة الديرية المسيحية بوجه خاص .

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

---

(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 فى الامبراطورية الرومانية ، وكانت من أوفر مراكز العالم نشاطاً اقتصاديا وعلمياً وأدبياً وفنياً . وكانت الاسكندرية ، لا روما ، المركز الثانى للفكر المسيحى بعد بيت المقدس على مدى أجيال طويلة ، ورغم هذا فقد كانت تسود فيها كل شرور المدينة الكبيرة ، وبالقرب منها تمتد الصحارى تتخللها واحات مهيأة على نحو رائع لحياة العزلة والتوحد ؛ وهناك اعتزل حوالى عام ٢٥٠ م أنطونيوس وبولا ، أقدم من عُرف من النساك المسيحيين ، واجتذبت حياتهما الزاهدة أناساً عديدين فسلكوا طريقهما ، وما لبث أن ازداد عددهم عند ما رفع الامبراطور قسطنطين المسيحية إلى مرتبة الدين الرسمى 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 حتّم تجمع هؤلاء الزهاد ، لأنه لم يكن من الممكن للجموع أن يحيوا حياة فردية نقية .

القواعد الأولى للحياة الديرية : وفى عهد القديس جيروم S. Gerome (المتوفى عام ٤٢٠) نجد الرهبان يعيشون فعلًا فى 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 .

ويخبرنا بالاديوس Palladius — الذى كتب تاريخه المعروف باسم "Lausiac History"(١) حوالى سنة ٤٢٠ — أنه وجد خمسة آلاف راهب فى صحراء النطرون Nitra ولم يكن بينهم غير ثمانية قسس ، منهم واحد فقط كان يقوم عادة بمراسيم تقديم القربان المقدس .

---

(١) بالاديوس مؤرخ يونانى ظهر فى القرن الرابع الميلادى ، ويعتبر من أقدم من أرخ للكنيسة أوائل ظهورها ، واشتهر بكثرة أسفاره إلى مواطن الرهبان والنساك فى أنحاء الإمبراطورية الرومانية ، فاستطاع أن يعطى صورة جلية عن المظهر التنسكى للكنيسة فى مصر والشام ، وتاريخه المعروف باسم Historia Lusiaca أهداه إلى Lausus رئيس البلاط الإمبراطورى فى زمنه (المترجم)

صومعة راهب قبطى

اكتشفت هذه الصومعة فى سفح جبل قرب العرابة المدفونة سنة ١٩٢٢، وهى تتكون من : محراب، وغرفة للسكن بها دكة للنوم، وحوض من الصخر النحيت، وموقد من الحجر . وخارج الباب كانت توجد مشكاة للمصباح وكان يحيط بالباب والنافذة الصلبان والنقوش المكتوبة.

جنون الحماسة الدينية

حملت الحماسة والعصبية الدينية بعض النساك والمتعبدين إلى مبالغات بعيدة من العقل ، ويظهر هذا بصفة خاصة عند العموديين Stylos الذين كانوا ينصبون أنفسهم فوق الأعمدة ويعيشون حياتهم كلها هناك بعيدا عن البشر ، وهذه صورة من « تاريخ الشهداء للإمبراطور بازيل الثانى » توضح النظام الذى فرضه على نفسه القديس دانيال العمودى"S. Daniel the Stylite"

ويستطيع 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 مظهريها التاريخي والاسطوري .

وتجمعت كل هذه الآثار في مجلد ضخم معروف باسم « حياة الآباء Vitas Patrum » أصبح يعتبر في الغرب اللاتيني عملا كلاسيكياً ؛ ومن اليسير الاطلاع على النص الشرقي لهذا المجلد في الترجمة الانجليزية التي قام بها "سير أرنست واليس بدج 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 .

ولكنا نلاحظ أن الديرية الشرقية كانت أقل تدخلا في التاريخ السياسي والاجتماعي من مثيلتها في الغرب .

وأخذت حركة الديرية تنتشر غرباً ، فالمعروف أن عدداً من الأديرة الكلتية الأولى كانت وثيقة الارتباط بالنظام القبلي ، ويمكن تتبع الأديرة في ايطاليا 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. Bindect ، ويعد 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 جاهلا بهذه الدراسات عن عمد » ولجأ بندكت أول الأمر إلى كهف ، وعاش فيه حياة قاسية حتى حسبه الرعاة وحشاً غريباً.

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

رئيساً آخر تتفق حاله مع أحوالكم» ، وتقاطر المريدون من جديد على كهف القديس بندكت فصنفهم إلى جماعات صغيرة ، تتألف كل منها من اثنى عشر راهباً عليهم رئيس ، وهو رقم أصبح مقرراً فيما بعد ، لا فى النظام البندكتى فحسب ، بل فى النظم الديرية الأخرى ، فكل مجتمع يتكون من ثلاثة عشر فرداً على الأقل اصطلح على أن يطلق عليه اسم « مجتمع ديرى أو رهبانى » Conventual .

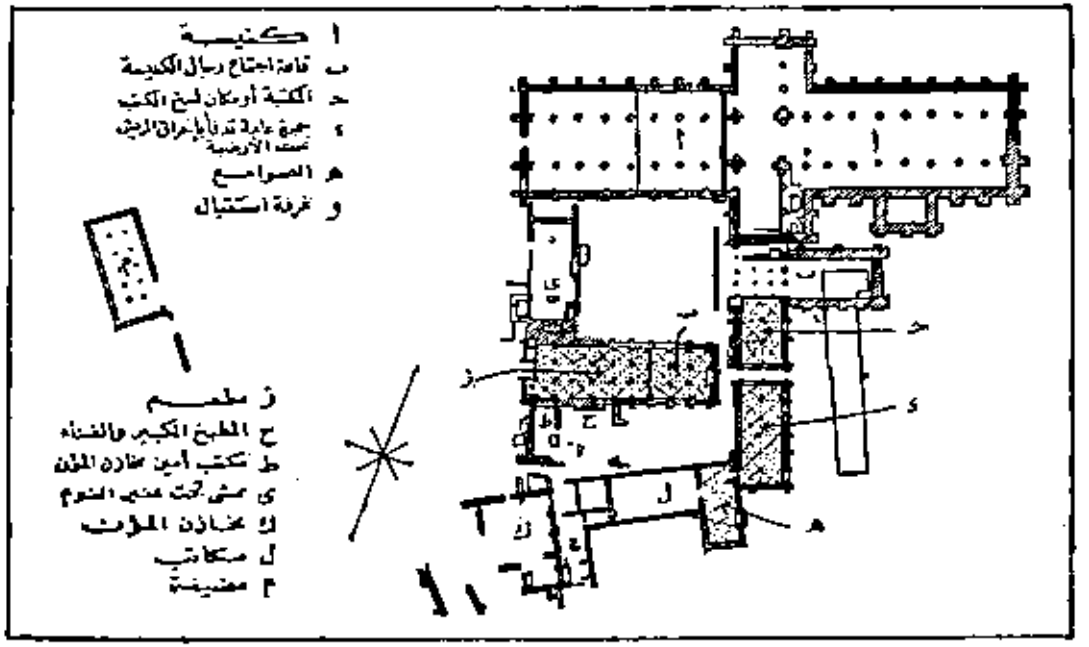
على أن ما لقيه هذا الزاهد من نجاح لم يقابله إلا اضطهاد رجال الدين الأكثر ترحضاً ، ولكن النصر فى النهاية كان للقديس بندكت ، فأصبح متعارفاً على أن ديره فى مونت كاسينو Monte Cassino — القائم على تل بين روما ونابلى — هو حاضرة الديرية الغربية .

والنظام الذى وضعه القديس بندكت عمل ممتاز امتزجت فيه القوة بالفطنة والحصافة ، وكل من سلك هذا الطريق يجب عليه أن يلتزم هاتين الصفتين فى جدية كاملة ، وإخلاص تام ، فالنظام ليس إلا « القانون الذى أختبرت أن تجارب بمقتضاه » فمتى أقره الإنسان وقبله ينبغى ألا يتشكك فيه أو يناقش سلطة الرئيس ؛ فرئيس الدير يقوم مقام المسيح فى قيادته لتلاميذه ، وفى رعايتهم والحدب 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 ولمجتمعه الصغير قام على أساس من التجربة الناضجة ، والآراء الحكيمة ، والتعاطف الانسانى الحقيقى ، 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 ، فينبغى إعداد المبانى بحيث تضم كل الأقسام والمخازن الضرورية . والفصل السادس



رسم تخطيطي لدير سانت ماري في يورك

كانت كل الأديرة تبنى وفق خطوط عامة متشابهة . وكانت الكنيسة بمثابة القلب أو الجزء الرئيسي في المؤسسة كلها ، وفي الناحية الجنوبية من الدير تقع في العادة القلايات أو الصوامع ، وعلى الجوانب الثلاثة الأخرى كانت تصطف المباني المخصصة للحياة اليومية للمجتمع الديري ، أما غرف النوم فكانت تقع في الطابق العلوي ؛ وتيا وراء القلايات يقع المطبخ والمكاتب وتتصل بها أيضاً قاعة الأكل ؛ وفي الدير البندكتي لسانت ماري في يورك كانت دار الضيافة تشغل مبنى منفصلا .

والستون من القانون الذى وضعه ينص على أنه لا يسمح لأى راهب – فى الأحوال العادية – بمغادرة حرم الدير ، ولقد فسر الشارحون الأول هذا النص تفسيراً متزمتاً غاية التزمت . فكان على الراهب أن يحيا داخل هذا الحرم حياة أشبه ما تكون بحياة الفلاح الايطالى المعاصر للقديس بندكت ، فعليه أن يرتدى نفس الرداء الريفى الخشن بقلنسوته ، وتحته قباء من الصوف ، وأن يكون مقلا 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 معتدلا 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 أمياً لا يعرف القراءة والكتابة ، وكان من الواجب على الراهب كذلك القيام بالصلاة العامة لمدة نحو أربع ساعات ، فضلا 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 القسس .

كذلك كانت حياة الراهب الصالح – فى نواح أخرى – أقسى من حياة الفلاح ، لأن قوانين الرهبنة كانت تفرض عليه الصمت ، ولم يكن المقصود الصمت التام ، ومع هذا فإن المصلحين المتزمتين 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 والهجون ،

فهو فى 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 يتحلى بها الرجل الصالح ، هى : الطاعة ، والفقر ، والطهارة ، وكانت تعد فى العصور الوسطى الأمور الثلاثة الأساسية التى بدونها لا يمكن أن تقوم الديرية الصحيحة ، وكان من المتفق عليه أن البابا ليس له الحق فى إعفاء الراهب من الأمرين الأخيرين ، أى : الفقر والطهارة ، إلا اذا استطاع — كما قال البعض — أن يمحو ويزيل جميع العهود والالتزامات ، ويحوّل 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 وقفاً يصرف منه لصالح الآخرين ، ومع هذا فإن كبار رجال الكنيسة ممن لا يرقى الشك إلى عقائدهم كانوا على استعداد لأن يصرحوا بأن هذا الوضع أصبح بطبيعة الحال « وهما قانونياً » ، وذلك أن الرهبان كان لهم فى الحقيقة كامل التصرف فى كل إيراداتهم تقريباً ؛ وأن ادعاءهم الفقر يجب أن يعدل وفقاً لما أصبح لهم من سلطان ، ولا مراء فى أن موضوع الهبات وما يصحبه من ثروة تصدر عن الامتيازات الشرعية هو العامل الرئيسى والأكثر دلالة فى 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 فى كتابه «مدينة الله City of God» ما كان عليه أمر الكنيسة والدولة .

مُقدّم الرهبان فى دير سانت ألبان

كان المقدم هو الشخصية الثانية فى الدير ، ويلى فى المرتبة الرئيس ، والرئيس هو الذى يعينه ، وإليه يعهد 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 يقدّم — عند دخوله فى هذه الطائفة — كل ما يملك ، إما إلى الفقراء أو إلى رصيد الدير ، وبهذه 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 الأول — تختتم بتلاوة لعنات رهيبة كئيبة على كل من يتعدى على هذه الممتلكات أو الامتيازات أو يغتصبها ؛ ولهذا فان 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 تميز به أول الأمر من الطابع الدينى والخيرى ؛ وصادر شارل مارتل (المتوفى عام ٧٤١) كثيراً من الهبات الديرية لتمويل إصلاحاته الحربية ، ولعل المجتمع أفاد بوجه عام من هذا الاجراء . كذلك يتحدث « بيد Bede » (المتوفى عام ٧٣٥) صراحة عن انحلال الديرية فى انجلترا ، كما أن قرارات شارل الكبير وقرارات خلفائه طوال القرن التاسع تروى نفس القصة .

حقيقة جرت من حين لآخر محاولات قوية للاصلاح تولاها رجال مثل القديس بندكت الأنيانى S. Benedict of Aniane فى عهد امبراطورية شارل ، والقديس دنستان S. Dunstan فى انجلترا ؛ كما قامت الأرساليات

الأنجلو سكسونية والكلتية بجهود كثيرة فى جهات متفرقة ، ولكن فى 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 فى نظام الديرية تزعمها دير كلونى Cluny فى برغنديا ؛ وقد تأسس هذا الدير فى عام ٩١٠ ، ولكنه سرعان ما أحرز من عظيم النفوذ ما مكنه من إقامة أول هيئة ذات أهمية كبرى فى تاريخ الديرية الغربية ، إذ كان يتبعها قبل سنة ١١٠٠ مائتا دير ، وفى عام ١٥٠٠ أربت هذه الأديرة على ثمانمائة ، ومع أن بعض هذه الأديرة كان على نمط بسيط ساذج فإنها كانت تنافس أكبر أديرة أوربا ، وكان دير كلونى نفسه يضم أعظم كنيسة فى 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 ، وفى كل سنة يجتمع فى «كلونى» ممثلو المائتى دير فى 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 مستقلا عن أساقفة الأبرشية ، ومسئولا 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 فى داخلها فى أواخر القرن الحادى عشر ، مع أن المجتمع الخارجى كان يسير خطوات حثيثة نحو التقدم ، وكان من المتوقع أن يتقدم الراهب بتقدم العالم ؛ وبين سنتى ١٠٢٠ ، ١١٢٠ قام من الجماعات المصلحة ما لا يقل عن ثمانى جماعات رهبانية صالحة كان ختامها طائفة الكارثوذيين Carthusians (١٠٨٤) ، وجماعة السيسترشيين Cistercians (١٠٩٨) ، وجماعة البريمونستراتنسيين (١١٢٠) .

مغسل القلايات فى دير جلوستر

على الجوانب الشمالية والغربية والشرقية للقلايات فى أى دير حيث كان جماعة الرهبان يقضون معظم أوقات حياتهم ، كانت توجد تجاويف فى الحائط مكسوة بالخشب متصل بها أدراج يستعملها الرهبان عند الكتابة أو الدراسة ، أما الجانب الجنوبى الخالى من الشمس والذى تسوده البرودة فقد كانت تقوم فيه فى العادة حجرة الطعام والمغسل ، كما كان الحال فى دير جلوستر Gloucester ، ولم يكن فى هذا المغسل غير حوض طويل يتيسر للرهبان استعماله عند الاغتسال والتطهر .

ويعد السيسترشيون أهم هذه الجماعات ، فقد كانوا يهدفون إلى العودة بالديرية إلى أصول القانون الذى وضعه القديس بندكت والذى كان مجمع 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 المزمنة ، فانهم التزموا الصواب فى أغلب الأحوال . كان زعيمهم الأكبر فعلا — وإن لم يكن من الناحية الرسمية — هو القديس برنارد St. Bernard (المتوفى عام ١١٥٤) ، فقد جمع هذا الرجل بين المواهب الدنيوية الفذة والحماسة الدينية الملتهبة .

وفى زمنه بلغت ديرية العصور الوسطى أوجها ، فلمدة قرنين من الزمان انهال 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 يثير الاعجاب ، وهذه الحقيقة تظل قائمة حتى بعد حذف المبالغات غير المعقولة التى تتضمنها — على سبيل المثال — هذه الجملة التى نقتبسها 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 الفرص التى 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 ، ومرسيليو من بادوا Marsilius Padua .

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

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

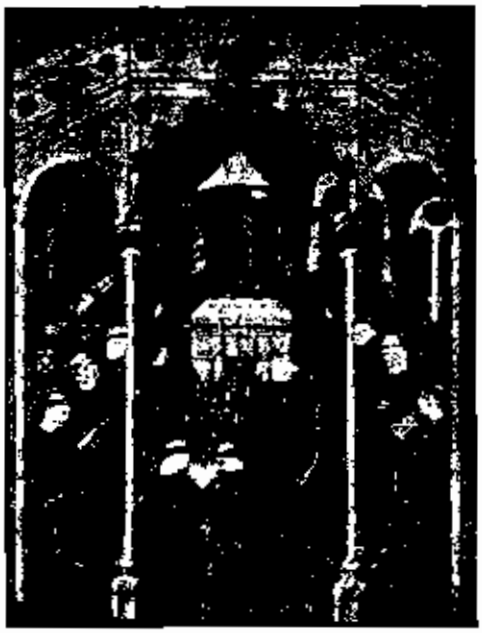
أما علم الطبيعة ، وهو ما كان الراهب يدرسه داخل قلايته فلا يقاس فى الواقع بما كان يدرسه غيره خارج الدير ، وهنا نستطيع أن نستثنى بعض الرجال المشهورين من أمثال روجربيكون Roger Bacon (الذى سجنه زملاؤه الرهبان) ، وأفراد قلائل من الرعيل الأول من رهبان أوكسفورد Oxford Friars ، وهؤلاء الذين تأثروا برجل أعظم منهم وهو « جروستست أسقف لنكلن Grosseteste bishop of Lincoln » .

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

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

والخدمات التى أدتها الأديرة للتربية لم تخلُ من المبالغة فيها أيضاً ، فالمدارس الديرية فى الأيام الأولى كانت عادة خير المدارس الدينية ، وفى بعض الأحيان كان الرهبان الخاضعون لنظم الارساليات الأولى يديرون مدرسة صغيرة لتعليم الوافدين من الخارج ، فضلا 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

السهر والصلاة على الميت



عندما كان يموت الراهب كان جثمانه يحمل إلى الكنيسة خلال البوابة الكبرى ويوضع أمام المذبح حيث يبقى تحت أعين 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 بانشاء الجامعات ، فالرهبان الذين درّسوا فى الجامعات كانوا فى الغالب كما مهملا ، ولم تصادف المحاولات البابوية منذ سنة ١٣٣٦ لدفع عدد من الرهبان للدراسة فى الجامعة إلا نجاحاً جزئياً على أحسن الفروض .

وأخيراً يجب أن نستخلص نتائج مماثلة من القول الشائع بأن الأديرة كانت حوانيت كبيرة لنسخ الكتب، إذ توافر من الأدلة ما يكفى لمعالجة هذا الموضوع من الناحية الاحصائية فى نطاق محدود ، وذلك أن فهارس الكتب الموجودة فى الأديرة خلال قرون مختلفة تمكننا أحياناً من احصاء نسبة الزيادة إبّان 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 فى حالات كثيرة اهداؤها إلى الأديرة أو تمّ بيعها الى الأديرة ، أو قام على كتابتها داخل الدير نساخ مأجورون ، وهناك من الأدلة ما يثبت أن استئجار النساخ كان نظاماً معمولا به قبل سنة ١٣٠٠ ، وخاصة فى الأديرة الكبرى التى كانت تحتوى على قاعات نسخ « Scriptoria » مشهورة ، مثل دير القديس ألبان S. Alban ، ودير كورفى Corvey .

ولكن على الرغم من هذه الاستنتاجات جميعها نستطيع أن نقول أن الديرية تعد من أعظم عوامل الحضارة فى العصور الوسطى ، إن لم تكن أعظمها ، فالأديرة هى الوسيلة الأساسية التى انتقلت بها الحضارة الرومانية القديمة . فعند ما فتح القائد القوطى تيودوريك Theodoric ايطاليا اتخذ كاسيودوروس Cassiodorus الرومانى وزيراً له ، وبعد أن خدم هذا الرجل الدولة ثلاثين سنة تقاعد فى قريته سكويلاس Squillace فى مقاطعة كالابريا Calabria ، فأنشأ بها ديراً ووهبه 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 الادارة الداخلية ، وتغير الأنماط والنظم (ولعل هذا كان أخطر في ذلك العهد منه اليوم) .

ويحدثنا الراهب سالمبين 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 الاهمال التام للكتب يتمثل في الشكاوى التي أبداها الأسقف رتشارد دي بيوري Richard de Bury في كتابه « حب الكتب Love of Books » ، وفي الحالة التي وجد عليها « بوكاشيو Boccaccio » — حوالي نفس الوقت — دير القديس بندكت في مونت كاسينو ، ولكن بقيت هناك حقيقة لا يصح إغفالها ، وهي أن الكتب التي بقيت خلال العصور الوسطى إنما تدين ببقائها 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 والنبلاء كانوا يستغلون وقتذاك الأفكار التي سبق لهم أن تعلموها في الأديرة في عصورها

أثناء العمل فى حجرة الكتابة والنسخ

فى حين أنه قد بولغ فى الخدمات التى أدتها الأديرة للإكثار من الكتب نجد أن الأديرة الكبيرة كانت توجد بكل منها قاعة للنسخ حيث كان الرهبان أو الكتبة المحترفون المستأجرون (وهذه صورة واحد منهم) يزودون بالأدوات اللازمة لنسخ الكتب .

راهب كرملى فى مكتبته

أسست طائفة الإخوان الكرمليين على جبل الكرمل فى القرن الثانى عشر ، ثم انتشرت فى أوربا فى القرن الثالث عشر ، ولأنهم كانوا يرتدون القباء الأبيض فوق ردائهم الأسود فقد عرفوا باسم الإخوان البيض .

الأولى ؛ ومما لا شك 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 فى المناطق التى فنى الفلاحون فيها فناء تاما .

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

أما جهود الرهبان فى ميدان الاحسان فقد كانت جهوداً عظيمة جداً حينما كانت الحركة فى أوجها ، ولم تضعف كثيراً حتى عند ما كانت الحركة فى أسوأ حالاتها ، صحيح أن معظم هذا الاحسان كان يجرى وفقاً لقانون ، بمعنى أن المال كان يتركه المحسنون الذين خصصوه تخصيصاً قاطعاً للفقراء ، وكان يسمح للرهبان تبعاً لهذا أن يستنزلوا هذا المال من بيان دخلهم الذى 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 كاملا ، فما 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 فى ميدان الإحسان جهود تؤيد الرأى القائل بأن حل الأديرة كان عاملا كبيراً من العوامل التى أدت إلى تفاقم الأزمة الزراعية فى القرن السادس عشر

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

فإن من واجبنا ألا ندخل فى اعتبارنا ما كان عليه فحسب ، بل يجب أيضاً أن ندخل فى اعتبارنا ما ينبغى أن يكون عليه . وهناك تقارب فى الرأى بين الدارسين من المتمسكين بالأصول وغير المتمسكين بها حول مراحل الانحلال التدريجية التى يمكن أن تفسر وحدها الكارثة التى حلت فى القرن السادس عشر .

ولقد أشرنا من قبل إلى أولى هذه المراحل ، وذلك أن المال بدأ يخنق الدير ويسد عليه السبل ، وقد لاحظ هذه الحقيقة المتمسكون بالأصول فى القرن الثانى عشر ، كما لاحظها أىُّ البيجنسى أو ويكلفى ، وكذلك يدل «الدوم أورسمر برليير Dom Ursmer Berlière [1] — وهو عالم بندكتى محدث — ما لم يبذله غيره للكشف عن عيوب النظام الذى 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 الذى كان سائراً فى المانيا خلال الأيام الأخيرة من العصور الوسطى ، والذى يقول « إنّ الأديرة ما هى إلا بيوت الصدقات للنبلاء » ، أى 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 ، وفى أغلب الأحوال كانت الأقلية التى ترغب جادة فى الرهبنة لا تلبث أن تجد من ضروب الاغراء ما يجعلها تحذو حذو الكسالى المتراخين ، أو تعانى من الاضطهاد والاذلال ما يؤدى إلى وهنها وضعفها .

وإنا لنجد فى القرن الخامس عشر راهباً مصلحاً من مدينة فينا يسأل أسقفاً من أصدقائه : إلى أى حد يُلزم القسمُ الرسمى الرهبانَ — من الناحية الخلقية — بالتمسك بنظام الرهبنة الحقيقى ؟ واذا أخذنا هذا القسم بحرفيته ، فمنذا يدخل الجنة من الرهبان ، لأن هناك أموراً كثيرة لا يحافظ عليها الرؤساء أو أتباعهم ؟ بل تشهد بهذا القوانين الواردة فى الفصل الذى تناول القواعد العامة للرهبنة ،

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

الملابس المميزة للطوائف الدينية فى انجلترا

وصلتنا معلومات وثيقة عن ملابس عدد من الطوائف الدينية عن طريق صفحة من كتاب للمزامير موضح بالصور يرجع إلى القرن الرابع عشر ، وهو أحد مقتنيات كلية سيدنى سكس فى كامبردج . وعلى طول الجزء الأسفل من الصفحة يوجد هذا الشريط الذى ترى صورته هنا ، وهو يبين من اليسار إلى اليمين : راهبين من السترشيان فى ملابسهما البيضاء ، وراهبين من الدومنيكان فى ملابس سوداء تعلو الملابس البيضاء ، وراهبين من المحتمل أن يكونا من البريمونستراتنسيين فى ملابس بيضاء ، واثنين من الإخوان الأوستينيين ، وراهبين من الفرنسكان فى ملابس بنية اللون ، وراهبين من الكرمليين فى ملابس بيضاء تعلو الملابس السوداء ، ثم راهبين من البندكتيين .

ذلك لأن معظم الارشادات الهامة التى ينص عليها قانون الديرية كانت قد أهملت اهمالاً واضحاً وجرى إغفالها رسمياً ؛ فلحم الذبيحة مثلا الذى كان مؤسس النظام قد حرّمه تحريماً قاطعاً بلغ من شيوع تناوله وأكله أن أضطر بندكت الثانى عشر فى سنة ١٣٣٧ أن يبيح أكله يوماً بعد يوم ، كذلك كانت القواعد المشددة التى تحتم الخلوة للعبادة قد أهملت ولم تعد تفرض إلا على أنها عقاب استثنائى ، فالراهب الذى 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 ؛ وتكاثرت الديون ، والسبب الرئيسى فى تكاثرها يرجع إلى الاهمال وسوء الادارة على الرغم من أن الطواعين والحروب تعد أسباباً مساعدة فى معظم الأحوال ؛ أما تناقص الدخل فجرى علاجه بالاقلال من عدد الرهبان والراهبات ؛ وأهملت حفلات القداس وترتيل الترانيم ، ففى سنة ١٤٣٧ لاحظ الأساقفة الزوار أنه لم يشهد القداس فى بتربره Peterborough إلا عشرة رهبان أو إثنى عشر راهباً من بين ست وثلاثين راهباً كان من المفروض عليهم حضوره ، وكانت نسبة الحضور بين الرهبان فى رامساى Ramsey مشابهة لهذه النسبة ، «لدرجة أن جماعات المدنيين بدأوا يتحدثون عنا حديث السوء » .

ذلك هو التعليل الوحيد لحركة حل الأديرة فى انجلترا ؛ فلم يعد الرهبان محبوبين من الشعب ، بل إن انحلالهم كان منذ سنة ١٢٠٠ أقل خطراً من تخلفهم المتزايد عن المجتمع المحيط بهم ، ففى هذا المجتمع الخارجى 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 فى سبيل تعلم أسلافه بطريق مباشر أو غير مباشر . والاتفاق تام بين المتمسكين بالأصول والصفوة من رجال الكنيسة على نقد الأديرة خلال القرون الثلاثة الأخيرة السابقة لحركة الإصلاح الدينى .

وكان «الأسقف بيكوك Bishop Pecock» (المتوفى حوالى سنة ١٤٦٠) على حق فى دفاعه حين عارض اللولارديين Lollards قائلا إن الرهبان

لو قورنوا بالعلمانيين – رجلا برجل – لرجحت كفة الرهبان ، ولكن المجتمع كان فى حاجة إلى أكثر من هذا ، كان فى حاجة إلى هيئة من الرجال تستطيع أن تبرر ما تتمتع به من ثروات ضخمة وامتيازات كثيرة ؛ وكانت جماعات كثيرة من العلمانيين والكنسيين على شئ من العلم بالجهود النشيطة التى بذلت فى سبيل الإصلاح ، وبضآلة نتائج هذه الجهود .

وأنوسنت الثالث هو أول البابوات الذين عنوا جدياً باصلاح الرهبنة ؛ فقد أصرّ فى مجمع لاتيران Lateran الرابع (عام ١٢١٤) على القول أنه ما دامت التشريعات الدينية العامة ونظام التفتيش قد قبلها عدد من المجامع فإنها يجب أن تسرى أيضاً على جميع البندكتيين ، هذا القرار كان له أثر واضح على الأوغسطينيين Augustinians [1] كذلك .

وفى نفس الوقت جاء الدافع من أسفل ، شأن الاصلاحات الديرية العظمى ، بل لقد كان هذا الدافع أكثر أهمية من الحركة الكارثوزية السيسترشيه – البريمونسترانسية السابقة ، وكانت الديرية بفضل التبرعات والهبات الطائلة قد تورطت مع الإقطاع والرأسمالية (بذور الرأسمالية البدائية فى ذلك العصر المبكر) ، فتفتق ذهن القديس فرنسيس St. Francis (المتوفى عام ١٢٢٦) عن فكرة لإصلاح دينى اجتماعى جديد ، هذا الإصلاح فى جوهره كان معارضاً ومعادياً للرأسمالية ، وكان هدفه (أن يتبع المسيحَ العارى 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 يتملكوا شيئاً سواء أكانوا أفراداً أم جماعات ، بل إن البيوت التى يسكنونها يجب ألا تكون ملكاً لهم ، وكان نجاحه السريع

---

(١) لفظ يطلق على مايقرب من ٦٠ طائفة ديرية تنتمى للكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، وتستمد قانونها من مواعظ وكتابات القديس أغسطين أسقف هبو Hippo .

موعظة فى الهواء الطلق يلقيها أحد الاخوة الفقراء

كان الدومنيكان – من بين طوائف الإخوان الرهبان – هم الذين يقومون بصفة خاصة بالدعوة ، ولكن التبشير فى العالم كان واجب الإخوان الفقراء جميعاً ، وكانوا – كبشرين – يطلبون بكثرة ، ومع هذا لم يكن من الجائز أن يعتدوا على اختصاصات رجال الكنيسة أو أن يقوموا بالتبشير فى 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 الهجوم الجرئ 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 الفرنسسكان والدومنيكان حلفاء فى أول الأمر ، وتعلم الفرنسسكان من منافسيهم وأصدقائهم أن يعنوا عناية خاصة بالدراسة والدعوة ، كما تعلم الدومنيكان أن يقدروا قيمة الفقر أكثر مما كانوا يفعلون فى بداية أمرهم ، ثم أصبحوا المثل الذى احتذته فى الوحدة والتماسك جماعتان من بين جماعات النساك الكثيرة الموجودة حينذاك والتى 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 الاوستينيين Carmelites and Austin Friars —

تنظيم الاخوان الفقراء : وقد أصبح للفظ « أخوة أو أخوان — Friars, Fratres » الذى استعمل طويلا فى الأديرة والمجتمعات الدينية المشابهة معنى خاص الآن ، فلفظ أخ Friar كان يختلف عن التعبير القديم « متدين Religious » فى نقطتين أساسيتين : فالأخ أصبح فقيراً ، لا بوصفه فرداً فقط ، بل بوصفه عضواً فى جماعة أيضاً ، ثم إنه لم يعد يلتزم العزلة فى صومعته كما كان يفعل من قبل ، وإنما أصبحت الصومعة مركزاً لاعداد أعماله التبشيرية فى العالم الخارجى ، وكان الرهبان الكنسيون Canons Regular يعملون فى الغالب تبعاً للأبروشيات غير أنهم لم يبلغوا فى العدد وحرية الحركة والانتقال ما بلغه الأخوان ، ومن الطبيعى أن يفيد البابوات والأساقفة الغيورون من هذه الحماسة الجديدة كما تجاوب الأخوان تجاوباً حميداً مع الطوائف القديمة .

وفى عام ١٢٣٦ نشر جريجورى التاسع — وكان صديقاً شخصياً للقديس فرنسيس وأحد كبار البابوات المشرعين — مجموعة من القوانين الاصلاحية

الصارمة ، ولكنها طبقت تطبيقاً سيئاً ، ثم بدأ الانحلال يصيب الرهبان أنفسهم بسرعة ، ولم يمض قرن حتى كانت الحاجة إلى التجديد أمس مما كانت من قبل .

عند ذلك أتى مصلح عظيم آخر من بين البابوات ، وهو بندكت الثانى عشر Benedict XII ، وكان هو نفسه أصلا من الأخوان السيسترشيين Cistercian ، وقد نشر مجموعة من القرارات الاصلاحية أكثر إحكاماً من القوانين البندكتية والأوستينية ، ومع أن البابا بندكت قد تسامح فى أشياء باعتبار أنها مما لا يمكن تفاديه ، فقد جاهد لوضع حد لما قد يجرى من اغفال للمثل العليا الصارمة ، بيد أن قوانينه كانت قليلة الأثر ، وكان انحلال الرهبنة موضوعاً من أهم الموضوعات التى عرضت للمناقشة فى المجمعين الكبيرين : مجمع كونستانس Constance (١٤١٤—١٤١٨) ، ومجمع بازل Basel (١٤٣١ — ١٤٤٣) ؛ وقد بذلت جهود كثيرة صادقة لا سيما فى ألمانيا وفرنسا وايطاليا ، حيث كانت الأحوال أسوأ مما هى فى انجلترا ، ولكن هذا الإصلاح كان ذا طبيعة انتقالية ، كما اعترف بذلك فى آخر القرن ترثميوس Trithemius ، وهو من أبرز رؤساء الأديرة المصلحين ، ولم يكن الراهب الفرنسى الكبير اجى جوينو Guy Jouennaux أقل يأساً من صاحبه ، فى كتابه الصغير الذى نشره فى عام ١٥٠٣ .

ولم يمكن فى انجلترا دير بلغ من الكفاية مبلغ أحسن الأديرة وأكثرها إصلاحاً فى خارجها ، ولكن المستوى العام للنظام فى أديرة انجلترا كان أرفع ، على أنه فى انجلترا ذاتها كان لابد من أزمة خطيرة حتى ينهار هذا الصرح الشامخ ، فقد أراد الملك أن يكون سيداً فى مملكته ، ولكن الرهبان كانوا تبعاً لدستورهم رعايا للبابا يتحصنون فى معسكرات تنتشر فى نواحى البلاد المختلفة ، ثم إن الملك اشتدت حاجته إلى المال ، وتوافر فى الأديرة من الغنائم والأسلاب ما يستطيع أن يستحوذ عليه دون أن يثير غضب الشعب بشكل خطير ، ولذلك كان من الطبيعى عند صراع الملك مع البابا أن يبدأ بمهاجمة الأديرة .

دير فونتين أجمل الأديرة فى انجلترا

تعد أطلال دير فونتين بالقرب من ريبون فى يوركشير — باستثناء دير تنترن Tintern — أكمل أطلال ديرية موجودة فى انجلترا ، وهى تحتوى على الكنيسة ببرجها وبيت التلاوة والقلايات وأجزاء أخرى من المبنى . وهذا الدير الذى كان بيتا سيترشيا يسكنه رهبان من دير سانت مارى S. Mary فى يورك بدأ بناؤه حوالى سنة ١١٤٠ ، وتم بعد مائتى سنة تقريباً ، وقد حل هنرى الثامن هذا الدير ثم بيعت أطلاله وأرضه بعد ذلك .

كانت الأخطاء التى ارتكبت فى حركة حل الأديرة الانجليزية بالغة الخطورة ، وكذلك كانت الخسائر ، مهما تغاضينا عن المبالغات المغرضة جميعها . وقد يقال إن أخطاء ومظالم أبشع من هذه قد أرتكبت بجشع ورغبة فى السلب والنهب لا تقل عما بدا فى انجلترا ، وذلك عند ما أقدم ملك أرثوذكسى فرنسى — بمساعدة البابا — على الغاء نظام رهبان المعبد فى عام ١٣١١ ، ولكن حركة حل الأديرة فى انجلترا إذا نظرنا إليها فى ضوء الأساليب التى استخدمتها فعلا ، هى 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 الاصلاح وإن كان التيار يسير بها فى الجملة سيراً حثيثاً الى أسفل ، وقد سار حل الأديرة فى ألمانيا البروتستانتية خيراً مما سار فى الجزر البريطانية ، فخصصت نسبة أكبر من مبانى الأديرة وايراداتها للأغراض التعليمية ، وفى ألمانيا والنمسا الكاثوليكيتين ترتب على الاصلاح الكاثوليكى حركة إحياء للتنظيم والتعليم الديريين ، وفى هذا المجال خرّج البندكتيون بوجه خاص عدداً طيباً من الطلاب والكتاب البارزين .

مجمع سان مور St. Mour : بيد أن البندكتيين قد بذلوا أحسن جهودهم فى فرنسا ، ولا سيما فيما يتعلق باصلاح مجمع أديرة سان مور ، فهذا الاصلاح يعد من جميع الوجوه أهم حادث فى تاريخ الديرية فى المدة بين قيام اليسوعيين وبدء الثورة الفرنسية .

وقد تأسس مجمع أديرة سان مور فى عام ١٦٢١ تحت رعاية جريجورى الخامس عشر ولويس الثالث عشر ، ورحب بهذه الحركة الكردينال ريشليو ، فقد كان يعمل جاهداً فى سبيل إصلاح الديرية إصلاحاً شاملا ، ولهذا فقد حاول أن يضغط على كل البندكتيين فى فرنسا للانضمام لهذا المجمع ،

ومع أنه فشل فى هذا ، فانه بمرور الوقت قد انضم الى المجمع مائة وواحد وتسعون ديراً لم يقل رهبان الواحد منها عن تسعة من الرهبان، ولابد أن المجمع كان يضم نيفاً وألفى راهب .

ولقد أدت حياتهم الرتيبة والعناية التى كانوا يبذلونها لتعليم الرهبان الجدد إلى نمو مضطرد فى الدراسات العلمية ، وإن كان من الواضح أنهم لم يهدفوا الى تحقيق هذا الغرض مباشرة منذ البداية ، واستطاع رجال اشتهروا بعلمهم الغزير أن يخرجوا على أيديهم عدداً من الطلاب يفوقونهم علماً ، وكان كل دير يثير منافسة الدير الآخر ، وكان الكل يتسابقون فى البحث والانتاج والتعاون ؛ وفى الحقيقة لقد كانوا جامعة كانت لها شعبها المنبثة فى كل ناحية من نواحى المملكة، وكانت على اتصال دائم بالعلماء والطلاب فى الخارج . ولم تكن قوة الرهبان تتمثل فى الآراء الأصيلة المبتكرة بقدر ما تتمثل فى القدرة على البحث، أو فى القدرة على اكتشاف الوثائق القيمة والعمل على نشرها، أو فى اخراج الطبعات ذات المستوى العلمى التى قام على نشرها الآباء ، أو فى طبع حوليات العصور الوسطى ، وتكملة الذيول والصلات العلمية المتقنة لكتب التاريخ ، وخير مثال لها : « فن تحقيق التاريخ The Art of Verifying Dates » و« التاريخ الأدبى لفرنسا The Literary History of France » غير أن رفضهم العمل ضد الجانسنيين[1] Jansenistis وميولهم الجاليكانية[2] جعلتهم عرضة لهجمات اليسوعيين العنيفة ، ثم لم تلبث أن تسللت بعض العيوب الخطيرة إلى هذه الهيئة الممتازة ، وكانت أحوالها العلمية قد تعطلت وأصابها الفساد فعلا عند ما قامت الثورة الفرنسية ، فأزالتها من الوجود كما أزالت غيرها من الأديرة .

---

(١) الذين ينتمون إلى جانسينوس أسقف Ypres ، وكتابه المعروف باسم أغسطينوس يتضمن ما اعتقد أنه تعاليم القديس أغسطين فى الإرادة الحرة والعفو الإلهى .

(٢) الـ Gallicanism هى الميول والمبادىء والأعمال التى أخذ بها رجال الكنيسة الرومانية الكاثوليكية فى فرنسا الذين عملوا على أن تزداد سلطة الكنيسة القومية على حساب سلطة البابوات، وهذا اللفظ مشتق من المجادلات التى جرت بين ملوك فرنسا والبابوات فى العصور المختلفة .

وكان لما فعلته الثورة سوابق قديمة فى القارة نفسها ، فقد طرد اليسوعيون من البرتغال وفرنسا واسبانيا فيما بين سنتى ١٧٥٩ و١٧٦٧ ؛ وفى عام ١٧٧٥ ألغى كلمنت الرابع عشر هذه الطائفة نهائياً ، وحوالى نفس الوقت ألغى امبراطور النمسا المصلح جوزيف الثانى عدداً كبيراً من الأديرة ، ثم حاول أخوه ليوبولد التوسكانى أن يفعل فى ممتلكاته أكثر مما فعل جوزيف ، ولكنه قوبل بمعارضة شديدة .

وبعد الثورة الفرنسية حلّت كل من ألمانيا وأسبانيا ما بهما من أديرة ، ونهجت نهجهما ايطاليا فى عام ١٨٧٣ ، وفرنسا فى نهاية القرن التاسع عشر .

وفى أمريكا الجنوبية ألغى معظم الأديرة فى تواريخ متفرقة ، وإن كان قد أعيد احياؤها بأساليب مختلفة .

والحقيقة أنه توجد فى الفكرة الديرية نواة تجذب قلوب كثير من الناس ، ولها فى 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 التى تأخذ بها الجماعات الأخرى .

وبالمثل لايزال هذا النظام موجوداً فى بلاد غير مسيحية ، ويقال إن الأديرة البوذية فى سيلان وفى الصين قد أصابها كثير من التأخر والانحلال ولكنها لاتزال تعج بالنزلاء ، ولها عظمتها فى اليابان وبورما ، وبوجه خاص فى التبت ، ويروى كذلك أنه من بين الثلاثين الفاً من سكان لهاسا Lhasa الحاليين يوجد ١٠,٠٠٠ راهب .

أما فى الهند فإنه من العسير أن نفرق بوضوح بين النساك المتجولين وبين الجماعات المستقرة من الرهبان ، ومع ذلك فإن هذه الجماعات ما زالت كثيرة العدد وغنية فى معظم الأحوال ، وترى الحكومة فى بعض الحالات أنه لزام عليها أن تتدخل لتمنع سوء التصرف فى الايرادات الضخمة لهذه الجماعات .

جمال الدين الشيال

تم بحمد الله ، طبع مجلة كلية الآداب
بمطبعة جامعة الاسكندرية ، فى يوم الاثنين
٧ من رجب سنة ١٣٧٧ هجرية ، الموافق
٢٧ من يناير سنة ١٩٥٨

علي محمد الهواري
مدير مطبعة جامعة الاسكندرية

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 lifie.

" إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ".

(سورة النساء : آية ٥٨)

" يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولايجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا إعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون ".

(سورة المائدة ٥ آية ٨)

"Allah commands you to hand back your trusts to their rightfu 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 بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله
عليكم كفيلا إن الله يعلم ماتفعلون "

(سورة النحل آيه 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 Hudaybia 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 الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين"

(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 يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم
وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى 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 لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد 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 فى 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 هى أحسن
إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين."

(سورة النحل – 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 differnce is apt to create a divison, 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."

"كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب
بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد
ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه
والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم . "

(سورة البقرة – ٢١٢)

... ... (Chapter 2 verse 212 ... The Cow)
And it is declared :

" يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا
إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير . "
(سورة الحجرات ٤٩ – ١٣).

"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 toutefois 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 démence" 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 porole." [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 reniant 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 fieffé." [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'Allemange, 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 Conf.*, 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 réalisée ?" (*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,[7] [...] un de ces hommes qu'on appelle en italien un *dilettante*. Il se complaît 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".[8] 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 *Mercure 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, in 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 chantre 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 seules se compléter l'une l'autre. C'est là l'homme". Il 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 *Recueillements*, 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'Ouilly, 1er déc. 1838 servant de Préf. aux *Recueillements*, 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 Recueillements*, 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 Ange*, Avert., 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 Batlé dans *Mercure 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"[3]. — "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 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 poitrinaire .." *Corresp.* III, 158.

2. *C. F. L.*, T. 16 (1860) 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". (*Nilles 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 hrièveté 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 misères 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 ère 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 député[3]. 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 statutaire 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 XIXe 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 5mars 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 XIXe 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 Orient[5] qui a élargi son horizon. En 1834, il déclare que la poésie de l'avenir ne sera plus ni lyrique, ni épique, ni dramatique[6] ; 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'oeuvre 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 mensonge[4], 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 XIXe 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 elle[1] : 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 eaux*[1] 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 *souvenirs*[2], 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, imagination[4] sont si étroitement unies que le beau nous paraît toujours émaner de sa propre âme.

B. — JUGEMENTS LITTERAIRES.

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; Roberison, 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'incréé".[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 pas 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 intellectulle" 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 infaillible de la laideur ou de la beauté dans les choses et dans les lieux."[3]

L'impression ou le jugement[4] 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.* , 1865, 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'opéra[4] 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 sagesses, [. . .] 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 dépouille, 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. Bruneau 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 XIXe 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 — 380.

5. Canat, *La Littérature française au XIXe 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 nature[2], 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 ravaler "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*". Matoré, 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 Belvédaire".

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". (*Amschaspands 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, amants 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 dénude 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 beau[3], 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 XIXe 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 XIXe 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 Canat, *La Littéraire Française au XIXe siècle* 1,50).

4. *C. F. L.* T. VI, Ent 36, p. 412. — "L'art, c'est la beauté" ... dit Gautier, *R. D. M.* 1er avril 1841, 4e 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. en 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 reparaît 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-Beuve[4] 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 1er 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 Cousin[8] — 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 *Fragements 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.

Plate V

The fourth part of the cotton fabric. The text is:

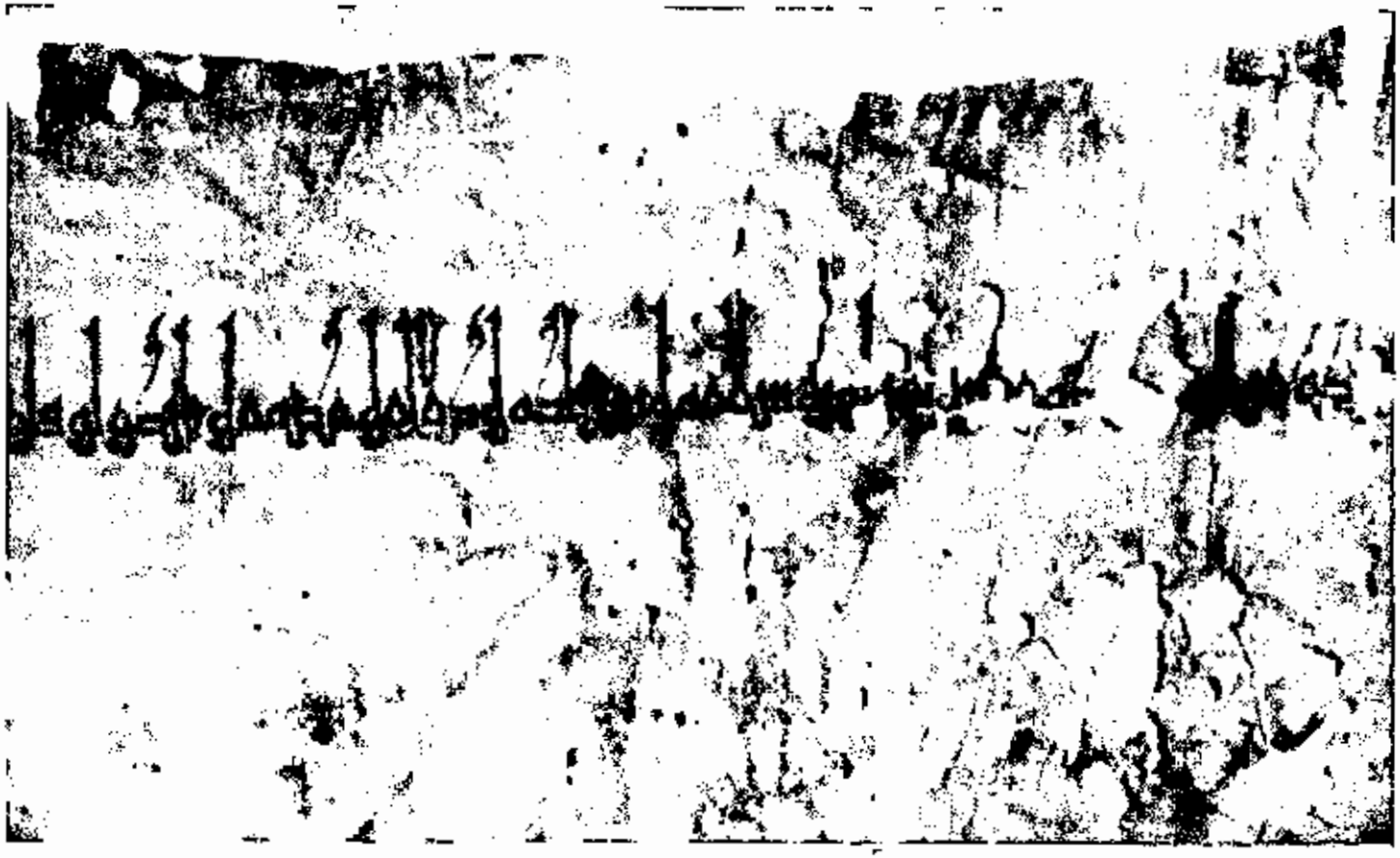
وعلى آبائه الطا[يبـ]ن [و] أبنائه الأكرمين وسلم تسليما ... سنة خمس أربعين ثلثمئة

Plate IV

The third part of the cotton fabric. The text is :

لعبد الله وليه معد أبي تميم الإمام المعز لدين الله] أمير المؤمنين صلوات الله عليه

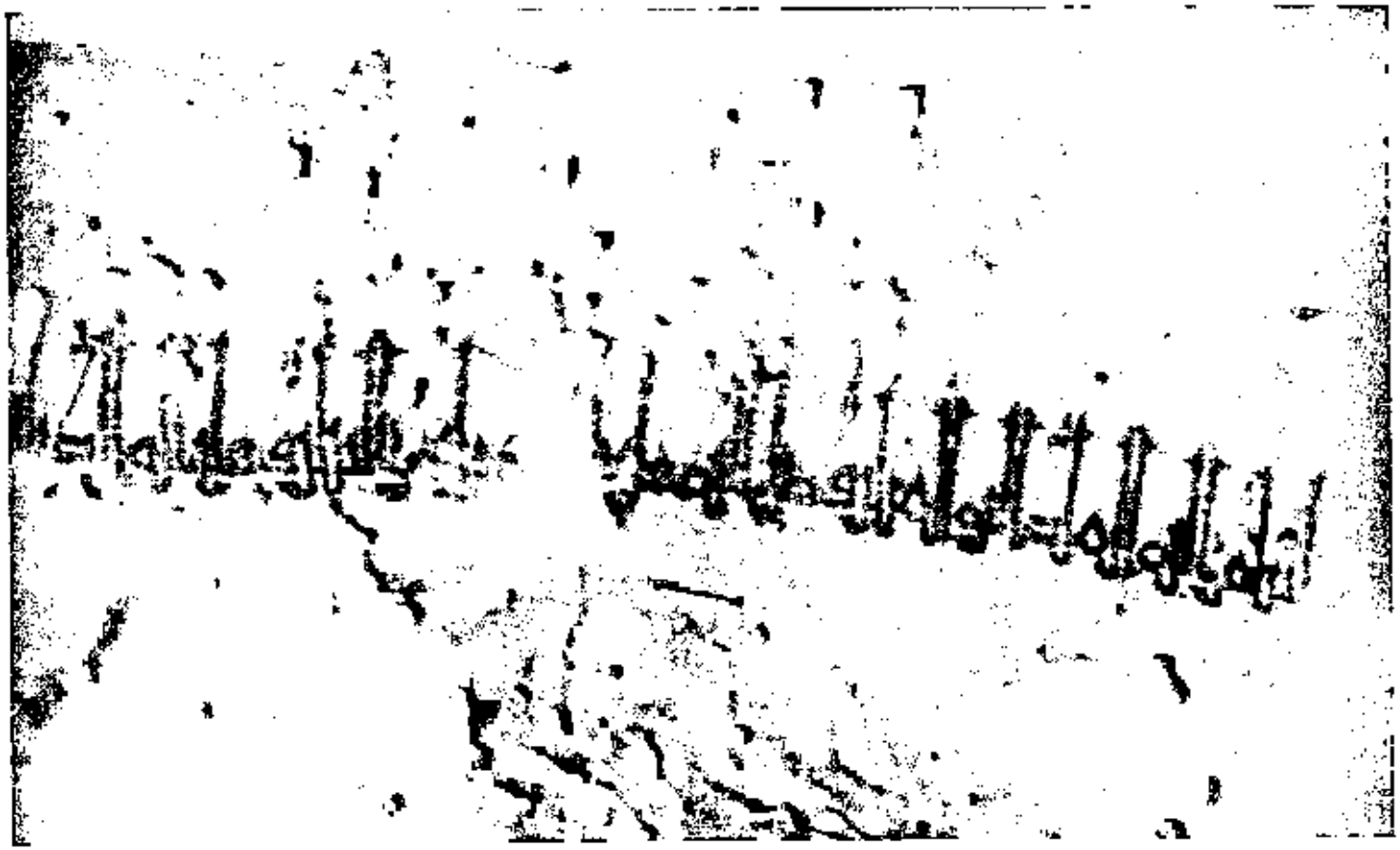
Plate III



The second part of the cotton fabric. The text is :

بركة من الله [وغب]طة ويسر وسرور ؟ وسلامة وسعادة وجلالة وعصمة وتأييد وتوفيق

Plate II



The first part of the cotton fabric. The text is :

بسم الله الملك الحق المبين وصلى الله على [محمد] خاتم النبيين وعلى آله الطيبين [

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-Mansuriya[1] 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 made[2].

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 othre 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, Beyrut, 1950, and Ibn Taghr Bardi, 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.F. Tome LXVIII — Melanges Maspero, vol. III p. 260, pl. I. The second is published by Dr. E. Kuhnel 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 gynaceum, 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) دار الطراز [1]

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 gynaceum there[3], 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 didicated 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 لعبد الله ووليه محمد أبي تميم الامام المعز [لدين الله] أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آبائه الطيبين وذريته الطاهرين ما أمر بعمله بالمنصورية المرضية صنعة ا ... 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 وثلثمائه" (Khitat Vol. I P. 417, edit. Bulaq)

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 Umayad Khalifate of Andalusia, which are dated within the fourth and fifth century after Higra[1], and the Arabic text embroidered on the Coronation Mantle made in Sicily in the first half of the sixth century after Higra.[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 shoud be noted that the embroiderer failed to copy the word الطيبين correctly — the second ى is dropped —, that he forgot or omitted the و before the word ابناء, 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]ـرو "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 tendeneies 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" ن "N", or ى "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 comparisom with the same name as inscriped on other pieces of textiles, but this camparison 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 "عيدة" with a query 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 be Lamm as فتح, but the letters embroidered are more than the three letters needed for this word, I suggest reading this last word as توفيق 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 وتأييد وتوفيق

"Bleassing 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 :

لعبد الله ووليه معد أبي تميم الإ[امام المعز 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 آبائه الطـ[ـيبين] و[ـ] أبنائه الأكرمين وسلم تسليما ما ... سنة خمس أربعين وثلثمائة

"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 تميم الامام المعز لدين الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آبائه 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 وصلى الله على [محمد] خاتم النبيين وعلى آله الطيـ[ـبين]

"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 :

"Blessing from God and beatitude and wealth" بركة من الله [وغبـ]ـطة ويسر

Here I have to draw the attention to the reading of the last word by Lamm, he read it نصر and put a queery after it, which shows that he was not sure of his reading. In fact there is no ص in the word and I guess it is يسر 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 sould be read جلالة "majesty". This

THE EARLIEST FATIMID TEXTILE[1]

(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 × 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 fram 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 serently, 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 theory[1] 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 be 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 hurde 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 ; truth 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 manoeuvre 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 ? Porquoi 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 soit [1].

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 çà 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 plaisenterie-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 apercoive, 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 : *Oh! 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 déplait 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 égalemet 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 définitf. 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 "1er" acte, très drôle, le deuxième; tous malheureux[1]; en marge de ce même manuscrit, nous lisons également: "mettre dans le 1er 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 ferneras 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 là [1].

Félicitons-nous de ce que J. Renard ait renoncé à ce thème. Si, comme il le dit, "mal nourris" ses projets sont morts de faim[2], 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 termes[3] 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 éclaircirent 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 faisions 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 dînette, etc... etc... Et je suis heureuse.

Poil de Carotte :

Quel et le plus important pour toi, de la dînette 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.

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 l'aime ? dit avec brusquerie M. Lepic impatienté.

A ces mots, Poil 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 Poil 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 Poil 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 Poil 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 croirai 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 fait en finir. Je l'avoue : e 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, engagée exprès par J. Renard pour remplir cet office.

SCENE II

Poil de Carotte (en médiatation 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

Oh! 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, liasion 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 1899 [1], 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. manusr. 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 bouffées[1]."

"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 loqueteux 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 impression[2]."

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 '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 résoulu, 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 préétabli 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 songeait 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. Considérezr 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 GAMIL ARIF

J. Renard publia sous le titre "Poil de Carotte",** au Mercure 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, *Reticence* IV. *Agathe* qui comprend sous ce même titre Le *Programme* parurent au Mercure 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

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-Din 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