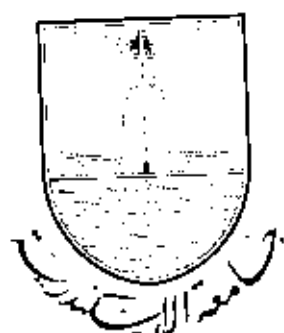


مَجَلَّة كُلِّيَّةُ الْآدَابِ



المجلد الثاني عشر

١٩٥٨

تطلب هذه المجلة من كلية الآداب بجامعة الإسكندرية
بالشأن ، وتوجه الكتابات الخاصة بالنسبة العلمية إلى
الدكتور جمال الدين الشيال سكرتير التحرير

مطبعة جامعة الإسكندرية

١٩٥٨

فهرس القسم العربى

صفحة

- ١ - السيد مصطفى السيد
الروابط الثقافية بين أسبانيا ومصر ... ٣ - ١٦
- ٢ - محمد على أبو ريان
نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا ١٧ - ٦٠
- ٣ - محمد عبد المعز نصر
القومية والانسانية عند جراحام ولاس ... ٦١ - ٧٦
- ٤ - السيد محمود عبد العزيز سالم
مسجد المدجنين بطليطنة ... ٧٧ - ١٠٠
- ٥ - ابراهيم صبرى
الشعر والفكر ... ١٠١ - ١١٢
- ٦ - محمد زكى العشماوى
الخلق الأدبى ومناهج النقد ... ١١٥ - ١٣١
- ٧ - جمال الدين الشيبان
المسطاط ، كيف التحير مكانها ولم سميت
بهذا الاسم ... ١٣٣ - ١٤٣
- ٨ - أحمد مختار العبادى
الزراعات الاقتصادية فى حياة لسان الدين
ابن الخطيب ... ١٤٥ - ١٥٣
- ٩ - عاطف غيث
نظريات فلغريدو باريتو فى علم الاجتماع ١٥٥ - ١٩٣

نقد الكتب والمؤتمرات

- ١ — محمد مصطفى بادوى
الغريب Colin Wilson : The Outsider ١٩٧ - ٢١٩
(نقد و عرض)
- ٢ — محمد عبد المعز نصر
المؤتمر الإسلامى الدولى - لاهور - الباكستان
(١٩٥٧/١٢/٢٩ - ١٩٥٨/١/٨) ... ٢٢١ - ٢٢٦
- ٣ — محمد خليف الله أحمد
تقرير عن الدورة العالمية للإسلاميات
لاهور - باكستان ... ٢٢٧ - ٢٣٠

الروابط الثقافية بين اسبانيا ومصر*

للمؤلف الدكتور العبد مصطفى العبد

مدير جامعة الاسكندرية

سيداتي وسادتي...

أشكر السيد القنصل العام أن هيا لي هذه الفرصة لتتحدث الى جمعكم الكريم . ولهذا الحديث قصة أود أن أبدأ بها لما تدل عليه من معان أحرص على إبرازها . فبأن السيد القنصل Avaristo Ron Vilas في منصبه الحالي بمدينة الاسكندرية وهو يخص النواحي الثقافية بمزيد من عنايته ، ومن أجل ذلك كان اتجاهه أولاً الى الجامعة ، وقامت بينه وبين الجامعيين صلة روحية توثقت برغم قصر المدة التي قضاها حتى الآن في هذه المدينة .

وقد زارني السيد القنصل في أواخر الصيف الماضي وتناول الحديث النشاط الثقافي في المدينة بعامة ، وما يعده للعام القادم من نشاط ثقافي خاص بالفتصلة الاسبانية . وتحدث معي فيما اذا كان من الممكن مساعدة رجال الجامعة في هذا النشاط بالقاء بعض المحاضرات والأحاديث فيما يتصل بنواحي تخصصهم . فأجبت بأن هذا أمر يسر الجامعة والجامعيين ، وأنه سوف يجد من أساتذة الجامعة سرعة الاستجابة الى تحقيق اقتراحه . قلت ذلك بغير أن أتصل بأحد من الأساتذة لعلمي بل وبقي من أن رجال الجامعة سباقون دائماً للقيام بما فيه نشر الثقافة وإذاعة المعرفة خارج أبنية الجامعة ، بالإضافة الى ما يقومون به من جهد مشكور في أداء واجباتهم الجامعية في داخلها ، وهي كثيرة . وقد قلت له ذلك في ثقة المعتر بزملائه الجامعيين الفخور بهم ، وقد عهدت منهم ما يبرر هذا التعظيم والاعتزاز في كل مناسبة . عند ذلك

* محاضرة ألقى في المركز الثقافي الاسباني بدار القنصلية الاسبانية العامة بالاسكندرية

في ٢٧ من يناير سنة ١٩٥٨

فاجأني السيد القنصل بأن طلب إلى أن ألقى أنا الحديث الأول في مسلة الأحاديث الثقافية التي يعد لها . ولا أخفى عليكم أنني وإن وجدت نفسي في وضع لا يحسن فيه التراجع إلا أنني أشغقت من الارتباط بوعده ربما لا أقدر على التجازة على الوجه الذي أرتضيه ، فإن زحمة العمل لا تترك لي من الوقت ما يمكنني من التقاء محاضرة أو حديث يكون بداية لسلسلة من المحاضرات يقوم بها جامعيون متخصصون في حضرة جمهور من صفوة المثقفين . وقد وجدت عذرا حسبته مخرجا صالحا لي ، فقد كنت على أهبة السفر للشرق الأقصى في وفد ثقافي ستطول اقامته بالخارج قرابة الشهرين ، ولكنني لما أبديت له هذا العذر أجابني قورا أنه سوف يؤجل افتتاح الموسم إلى ما بعد عودتي ، وعند ذلك أدركت أنني بمواجهة رجل ليس من عشاق الثقافة العاملين على اذاعتها فحسب بل سياسي لبق من الطراز الأول ، فسلمت بما ليس منه بد ، وأعطيت الوعد على نفسي . وما أن عدت من الرحلة حتى تفضل بزيارتي مسلما وطالبي بالتجاوز ما وعدت ، بلباقة دعنتني إلى الإسراع في التنفيذ حتى لا أفلت أمامه في صورة نقل عما صورت به الجامعيين له من سابقين إلى المشاركة في كل ما فيه اذاعة للثقافة ونشر لها .

وقد ترك لي اختيار موضوع الحديث ، فكان خرجا آخر . فالخبر يقتضي ألا أوسط نفسي في موضوع يتصل بدراسات جامعية تخصصية . ولو كان من ناحيته العامة ، لوجود من هم أقدر مني على الحديث فيها وإفادة السامعين ، وهم أساتذة الجامعة المتخصصون . وتخصصي بوصني أستاذا جامعيًا هو في قانون العقوبات . وهو وإن كان يشمل نواحي طريفة لا يأبأها مجال المحاضرات العامة ، إلا أنني وجدت من غير الملائم أن أفتتح موسما ثقافيا بالحديث في الجريمة والعقاب مهما حوى من طرافة أو فائدة . ومن أجل ذلك استخرت الله وتعبرت للحديث موضوعا عاما يلائم المناسبة وهو " الروابط الثقافية بين أسبانيا ومصر " .

والحديث في الثقافة يمكن أن يطول ويتنوع على قدر تنوع النواحي التي يواجهها ، وهي كثيرة لأنها تتصل بكل نواحي النشاط في مجتمعنا

الحديث . ولكن هناك نقطة يتعين التنبيه اليها وإبرازها في مقدمة أى حديث يتصل بالثقافة بصفة عامة ، وهى تصوير العناية التى تبدل في نشر الثقافة واداعها بين الناس في العصر الحديث ، وما تتكفله الهيئات والدول في هذا السبيل من جهد ومال .

ذلك أننا نعيش في عصر يوصف بحق بأنه عصر الاستنارة ، وقد قطع العالم فيه شوطا بعيدا ، وبعد أن كان العلم والثقافة احتكارا لطائفة محدودة من الناس . ووقفا عليها . أصبحا الآن حقا مشاعا للجميع تعمل الحكومات على تأكيده واعماله في نطاق شامل ، ولذلك ضمته دساتيرها حقا للأفراد وواجبا على الدول ، بل أنها تعاقب على التراخي في اقتضائه في حدود معينة ترسمها القوانين . وإذا كان بعض كبار أهل الرأي وقادة الفكر قد قرر أن التعليم حق طبيعي للناس كافة كحقهم في الماء والهواء ، وكان هذا القول لم يعجب فريفا من القوم لما ترتب على كثرة حملة الشهادات والدرجات العلمية من مشكلات لا ترجع للمبدأ في ذاته وإنما لوسائل اعماله وظروف البيئة الطارئة . أقول اذا كان الأمر كذلك فلا أظن أن أحدا يستطيع أن يعترض على القول بأن الثقافة العامة حق للناس كافة كالماء والهواء .

وعلى أية حال لقد أثبت تاريخ البشرية في مجراء الطويل أن ما من حضارة قامت الا بالعلم والمعرفة ، وأنه على قدر انتشارهما وتنقيف جمهور الشعب في بلد ما كان القدر الذى حققه من المجد والرفعة . وبذلك كان في العالم بين الدول حاكم ومحكوم ، ومستعمر ومستغل .

ولقد أدركت الجماعات هذه الحقيقة : ومن أجل ذلك كان تنبه الوعي الثقافي في العالم على الصورة التى نراها الآن ، والتي حققت الوصف الذى أعطى لعصرنا الحاضر وهو عصر الاستنارة .

ولقد تغير العالم عن ذى قبل ، فقد تقدمت المواصلات تقدما كان يعد منذ أقل من جيل واحد من الزمان من مرحلات الخيال ، واشتبكة مصالح الناس نتيجة لذلك وتعقدت تعقدا كبيرا أبرز كثيرا

من وجوه الخلاف ، وجر كثيراً من الشرور والآثام على البشرية عامة لما أثاره من منازعات وحروب أضرت بالغالب والمغلوب .

ولقد أدرك المفكرون أن من الأسباب الجوهرية التي تعمل على إثارة المشاحنات والتفريق بين الناس عدم فهم بعضهم البعض نتيجة لاختلاف الثقافات وتباين المثل والمبادئ ، وأن التقارب في الثقافة والمثل بين الجماعات أدعى إلى التفاهم بينها ، وهو ، وإن لم يقض على وجوه الخلاف ، يعمل على تخفيفها والترويض من أمرها ، ويدعو إلى التفاهم بينها . ومن أجل ذلك كان من السمات البارزة في عصرنا الحاضر في علاقات الدول فيما بينها تنمية تبادل الثقافي ودعم الروابط الثقافية ، وتخصيص من يعنى بهذه الناحية ويضرب لها في البعثات الدبلوماسية والاتفاق عليها في سعة ويسر .

وقد تضمنت منظمة الأمم المتحدة هيئات تعمل في هذا السبيل ، لعل أهمها وأظهرها هيئة الأمم للتربية والعلوم والثقافة المعروفة اختصاراً باسم "اليونسكو" . كما تعمل في هذا السبيل أيضاً المنظمات الدولية الإقليمية . كما هو الشأن في المعاهدة الثقافية لدول الجامعة العربية . وقد تضمنت المادة الأولى من الاتفاق الخاص بإنشاء هيئة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة "اليونسكو" جماع المعاني المرجوة من تأكيد الروابط الثقافية ودعمها بين الدول (١) .

(١) المادة الأولى : أغراض الهيئة ووسائلها :

- ١ - الغرض من تأسيس هيئة هو خدمة السلام والأمن بتصوية تعاون الشعوب عن طريق التربية والعلوم والثقافة ، بقصد زيادة احترام الأمم قطبة لمبادئ العدالة ، وللنزول على حكم القانون وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية التي كفلها ميثاق الأمم المتحدة بجميع بني الإنسان على السواء ، دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو اللغة أو الدين .
- ٢ - ولتحقيق هذا الغرض تقوم الهيئة بما يأتي :

(أ) التعاون على زيادة تفهم الأمم وتعارفها بجميع وسائل الاتصال الممكنة . وفي سبيل ذلك توصي بعقد الاتفاقات الدولية التي ترى أنها ضرورية لزيادة انتشار الأفكار انتشاراً حراً بأنحاء أو بالصور .

(ب) العمل على تشجيع التعليم الشعبي ونشر الثقافة بتعاون أعضاء الهيئة كما منبوا ذلك . على تقوية أنواع النشاط الثقافي ، وبترتيب تعارف الشعوب على زيادة العمل بالجداء التي هي =

وقد أقر هذه الاتفاقية وانضم إلى هذه المنظمة عدد من الدول يؤيد قبول المبدأ وإقراره إقراراً يكاد أن يكون عالمياً .

على أن الدول لم تقف عند هذا الحد ، بل أنها تعقد فيما بينها اتفاقات ثقافية خاصة : كلما رأت دولة ما وجها لزيادة تأكيد الصلات الثقافية بينها وبين دولة أخرى .

وقد سارت مصر في هذا السبيل شوطاً بعيداً ، فعقدت اتفاقات ثقافية خاصة بينها وبين دول كثيرة . ففيما عدا المعاهدة الثقافية لدول الجامعة العربية ، وصلاتنا الثقافية بهذه الدول قائمة منذ أمد بعيد على أسس مشتركة من التقاليد والعقائد والحضارة واللغة ، عقدت مصر اتفاقات ثقافية مع دول أخرى أذكرها بترتيب تاريخ توقيعها : مع الولايات المتحدة في شأن تمويل بعض برامج التبادل الثقافي (الفولبرايت) ، وبلجيكا ، وألمانيا ، وليسا ، وباكستان ، وأندونيسيا ، وأفغانستان ، والصين الشعبية ، واليونان .

وإذا كانت المعاهدة الثقافية بين ألمانيا ومصر نجى في ترتيبها التاريخي في هذا البيان رابعة المعاهدات (وتاريخها ٢٦ من أبريل سنة ١٩٥٢) ، فإن التعاون الثقافي بين البلدين قد اتخذ في السنوات الأخيرة مظهراً عملياً .

١- تكاتف القوم التعليمية دون تمييز بسبب الجنس أو النوع أو أي سبب آخر سواء كان اقتصادياً أم اجتماعياً . وباتجاه غير الطرق التربوية المديرة بتبينة أهداف التعليم لحسن التصورات التي تقتضها الحرية .

(ج) - المحافظة على المصروف الانسانية وزيادتها ونشرها : بكفالة بدء وصيانة تراث العلم من المؤلفات والآثار الفنية والتاريخية والعلمية . وتوضيعة الشعوب التي يحجبها الأمر ورعاية الانتقادات المبررة اللازمة لهذا الغرض . وتشجيع تعاون الشعوب في جميع فروع النشاط العقل بما في ذلك تبادل الشخصيات المجترة في ميدان التربية والعلوم والثقافة ، وتبادل المطبوعات والأشياء ذات القيمة الثقافية والعلمية وغير ذلك من وسائل التعليم والمعرفة . وبابتكار طرق التعاون المثلث التي تراعى كلفة المنتج التاريخي أمام جميع الأمم إذ السبوعات المحلية التي تكون من اندماج أية أمم .

٢ - والضمم استقلال كل عضو من أعضاء الهيئة بظنهم التعليمي والثقافي الخاص وبقدرة عليها لما يؤدى إليه اختلاف النظم من فوائد لا يجوز للهيئة أن تتدخل في الشؤون التي تعد من الحقوق الخاصة بكل أمم .

وبصفة رسمية قبل هذا التاريخ وفي صورة أقوى مما تم مع البلاد الأخرى ،
وذلك بإنشاء المعهد المصرى للدراسات الإسلامية فى مدريد فى سنة ١٩٥٠
وما تلاه من خطوات .

واختصاص أسبانيا بهذا الوضع من حيث العلاقات الثقافية بينها وبين مصر
لم يكن أمرا دعت إليه ظروف طارئة ، بل كان أمرا طبعيا نتيجة لتاريخ
قديم وطويل ، وروابط قائمة لا تنفصم وإن حجبتها عن الظهور فى بعض
العصور أحداث السياسة المتقلبة الطارئة .

فصر بحكم مركزها الذى يتوسط العالم القديم جعلها على اتصال وثيق
بلوله ، أخذت عنها هذه الدول وتعلمت عنها ، ثم أخذت هى عن غيرها
وتعلمت منه ، ونقلت الحضارة على شواطئ البحر الأبيض من بلد الى بلد
آخر واستمر الاتصال فيما بين هذه البلاد حتى تركزت أصوار حضارة
مشتركة متشابهة يصعب أن يطلق عليها حضارة "البحر الأبيض المتوسط" ،
وأسبانيا ومصر تدخلان فى مجموعة دول هذه المنطقة ويتأثر كل منهما
بهذه الحضارة المشتركة .

على أن لأسبانيا مع البلاد العربية والعالم الإسلامى بعامة ، ومصر خاصة ،
شأننا آخر . فقد عاش العرب فى أسبانيا قرابة ثمانية قرون ، امتزجت فيها
دمائهم بدماء أهل البلاد ، كما امتزجت العقيدة العربية بالعقيدة المسيحية ،
ونشأ عن هذا الامتزاج حضارة راقية سامية لا أحسب أن اعزاز الأسبان بها
يقبل عن اعزاز العرب .

ولا شبهة فى أن هذا الامتزاج والارتباط الذى طال بغير انقطاع
هذه المئات من السنين قد ترك آثارا لا تمحى ولا ينبغى تجاهلها ، وهو ما يثبت
كل من تفرغ لدراسة هذه الروابط وآثارها من المتخصصين ، ترك آثارا
فى أكثر من ناحية من نواحي الحياة الأسبانية . ولعل الكثيرين منكم قد قرأوا
أحيانا قصورا لشيء من ذلك فى ناحية ليست من النواحي المتألقة ، وإن كانت
لا تخفى من طرفة ، فى المقدمة التى كتبها الدكتور حسين مؤنس للترجمة العربية

للمؤلف الاسباني الشهير "أليد العبرى دون كيجوته دلامانثا" بعنوان "النفوس الأندلسية في كتابات ثرغنتس" والتي ظهر الجزء الأول منها في مجموعة الألف كتاب منذ عهد قريب .

وإذا كان من الكتاب من يعمل - في سبيل إيجاد الروابط الثقافية وتقويتها بين بعض الدول - على التجسيم في بعض حوادث التاريخ ليثبت قدم الروابط الثقافية بين بلدين ، وإن اقتصرته هذه الحوادث على زيارات عابرة لسائح متجول ، أو مصاهرة بين يثتين مالكيين ، فحري بنا نحن المصريين بخاصة ، والعرب بصفة عامة ، بل والمسلمين على وجه أعم ، أن نذكر أن يينا وبين الاسبان من أواصر التقربى ووثيق العلاقات ما لا سبيل الى انكاره ، وما يجعلنا أدنى الى التضام والتعاون . وحرى بالاسبان أن يذكروا ذلك أيضا . وبرغم الظروف والملابسات التي أحاطت بأصل هذه الصلات وعملت على إيجادها في الماضي فقد ذهب الزمن بالطيب والسبي منها على حد سواء ، ولكن آثارها من أواصر الصلة لا يزال باقيا وسيبقى سواء أظهر أو أخفى ، وفي الاقرار به خير للطرفين .

إن الحديث في الصلات بين العرب والاسبان ، هذه الصلات الثقافية والروحية والمادية ، أمر يطول شرحه ، ولا يتسع له المجال ، وهو بعد أمر مفروغ من ثبوته بما لا يحتمل شكاً أو نقاشاً . ولا تزال الكتب والمؤلفات التي وضعها الأندلسيون وتداولها وتنقح بها أهل المشرق ، والكتب التي وضعها المشرقيون وأخذ عنها ودرسها أهل المغرب ، باقية شاهدة بقيام هذا التزاوج والاندماج الثقافي الذي طال أمده مئات السنين .

على أن أود أن أشير عابرا الى وضع مصر الحاضر - متميزة عن بقية العالم العربي والاسلامي - ووضع مدينة الاسكندرية بصفة خاصة . متميزة عن بقية أبلاد المصرية - من حيث الارتباط الثقافي بأسبانيا .

فأما عن العلاقة بين مصر واسبانيا في الماضي ، فهي قديمة ترجع الى الوقت الذي ربطت فيه الأحداث بين العرب والاسبان . وقد توثقت

طويلا في مصر لعدم عناية تلاميذ الامام بنشره - هذا المذهب انتقل الى الأندلس حيث عمل به الى جانب المذهب المالكي، واستمر قائما بها الى أواخر أيام العرب بالأندلس .

وأخيرا يكفي دليلا على قيام الصلات والروابط الثقافية القوية بين مصر والأندلس في هذا الزمن أن نعرف أن أقدم كتاب وصل إلينا عن تاريخ فتح المغرب والأندلس كتبه مؤرخ مصرى هو عبد الرحمن بن عبد الحكم (المتوفى سنة ١٠٢٥هـ) " فتوح مصر والمغرب " ، وأن أقدم كتاب كتبه الأندلسيون أنفسهم عن تاريخ بلادهم هو " تاريخ عبد الملك بن حبيب " في القرن الثالث الهجرى ، وقد عاش هذا المؤلف الأندلسى في مصر مدة طويلة ونقل في كتابه كل ما سمعه من روايات أساتذته المصريين أثناء دراسته بها .

• • •

أما عن الاسكندرية بالذات فان لها في هذا الشأن مركزا خاصا . فهي بحكم كونها في أقصى الغرب من البلاد المصرية أقرب بلاد مصر الى المغرب والأندلس . وقيام المدينة في طرف البلاد المصرية دعا الرومان واليونان القدماء الى أن يطلقوا عليها عبارة " الاسكندرية المتاخمة أو القريبة لمصر " Alexandria ad Aegyptum ، وقربها من بلاد المغرب جعل المسلمين في العصور الوسطى يطلقون عليها اسم " باب المغرب " .

وقد كانت بحكم موقعها هذا محط رحال الأندلسيين القادمين الى الشرق من تجار وطلاب علم ومهاجرين بل ومحاربين مهاجرين ، وقد أشرت من قليل الى استيلاء أهل الربض عليها واقامتهم بجمهورية أندلسية بها .

وقد كان لوفود الأندلسيين والمغربيين اليها ، وكثرة هجرتهم لها ، أثره الذى لا يزال باقيا في كثرة الأسر السكندرية ذات الأصول المغربية والأندلسية مما يعرفه الجميع ، بل انه قد ترك أثره في لهجة القوم هنا وبعض ما يتخذونه من أسماء لمعالم مدينتهم . فاستعمال صيغة الجمع لفرد المتكلم :

”أنا رايح فاكل بدلا من أكل“ استعمال أندلسي ، وتسمية أحد الأسواق ”سوق المغاربة“ دليل حسي على قيام هذه الصلات ، و ”زقة الستات“ تعبر مغربي لأن كلمة زقة وجمعها زنقات كلمة مغربية بمعنى سوق .

هذا ويعيش أهل الاسكندرية منذ مئات السنين ، وحتى هذه اللحظة ، في جو روحي أندلسي ، فشايح المدينة وأولياء الله الصالحين فيها من العرب الألبان : الطرطوشي ، أبو العباس المرسى ، الشاطبي ، سيلدى جابر .

فالطرطوشي هو أبو بكر الطرطوشي ، ولد في مدينة طرطوشة Tortosa في شمال شرق ألبانيا سنة ٤٥١ هـ ، ودرس على الامام ابن حزم في اشبيلية وأبى الوليد الباجي في سرقسطة ، ثم رحل الى الشرق وزار بغداد والبصرة ودمشق واستقر أخيرا في مصر أيام الفاطميين وتوفي بالاسكندرية سنة ٥٢٠ هـ.

وأبو العباس المرسى هو الشيخ الامام العارف بالله شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عمر الخزرجي المرسى ، يتصل نسبه بالصحابي الجليل سعد بن عبادہ الأنصاري سيد الخرج على عهد الرسول . ولد في مدينة مرسية بالأندلس سنة ٦١٦ هـ واليها نسب ، درس بتونس على شيخ الطريقة أبي الحسن الشاذلي مؤسس الطائفة الشاذلية وصحبه الى مدينة الاسكندرية واستقر بها خليفة له . وأخذ أبو العباس بقى الدروس ويعلم طلاب العلم بجامع العطارين بالاسكندرية ثم أخذ ينتقل في البلاد المصرية والحجازية ومات بالاسكندرية سنة ٦٨٥ هـ في عهد السلطان قلاوون . ومن تلاميذه البوصيري نسبة الى بوصير بنى بويط ، وياقوت الحرثي وهو من أصل حبشي ، وابن عطاء الله السكندري .

وانشاطبي هو أبو عبد الله محمد بن سليمان المغافري الشاطبي السكندري . كان هو الآخر أندلسي الأصل من شاطبة ، وكان زاهدا متصوفا عاصر الشيخ الصالح محمد بن منصور القباري السكندري ، وكان مقام الشيخين كبيرا ، ويروى أن سلطان مصر الظاهر بيبرس حثا قدم الى الاسكندرية زار الشيخين ، وتوفي الشاطبي بالاسكندرية سنة ٦٧٢ هـ .

ثقافية ، والقاء دروس في اللغة العربية ، وانشاء مكتبة حافلة بالمراجع ، كما أنشأ مطبعة عربية أسبانية لطبع صحيفته ومطبوعاته التي ينشرها وقد صدر منها عدد ليس بالقليل .

ولم تقتصر الجهود من جانب مصر في سبيل تقوية الروابط الثقافية بينها وبين أسبانيا على هذا المعهد ، بل أنها تقوم بالإضافة لذلك بكثير في هذا السبيل ، من هذا العناية بترجمة المؤلفات الاسبانية القيمة وقد ظهر بعضها في مجموعة الألف كتاب التي تنشرها وزارة التربية والتعليم ، وترتب الاذاعة المصرية اذاعة يومية باللغة الاسبانية من القاهرة . هذا فضلا عما تقوم به الجامعات المصرية ، وكنيات الآداب فيها على وجه الخصوص ، من جهد في سبيل نشر الثقافة الاسبانية .

على أن هذه الجهود ليست من جانب واحد فقط ، فإن اسبانيا من ناحيتها تقوم بجهود مشكورة في هذا السبيل .

فقد سبقتنا الى انشاء معهد في برشلونة خاص بدراسات البحر المتوسط والعالم العربي . ونظمت اذاعة يومية باللغة العربية في أسبانيا . ولا تلخر وسعا في العمل على كل ما فيه اطراد العلاقات الثقافية مع مصر وتوثيقها . من معاونة الباحثين المصريين ، واستقبال الطلبة المصريين الذين يذهبون اليها للدراسة أو السياحة والعناية بهم ، والمشاركة في كل عمل ثقافي تقوم به مصر . ولعل من أحدث الأدلة التي لا تزال ماثلة لدينا على ذلك اشراك أسبانيا على نطاق واسع في معرض البينالي لفنون البحر الأبيض المتوسط في دورتيه اللتين أقيمتا بالاسكندرية . الأولى في سنة ١٩٥٥ والثانية المقامة الآن .

هذا ، وإن ما تبديه أسبانيا الصديقة نحو مصر في كل مناسبة من مظاهر الود وكرم التعاون والأخاء لأكبر دليل على ما للارتباط الثقافي والتفاهم من آثار طيبة .

وإنا نرجو أن يستمر هذا الارتباط ويتقوى في عز ورفعة للشعبين الصديقين .

بحث مهدي في الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيف
اعترافاً بعلمه وفلسه على جيل كامل من طلاب الفلسفة ودارسها

نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا

للكنزة محمد علي أبو رباح

مدرس تاريخ الفلكية بكلية الآداب

مقدمة عامة

- ١ - مشكلة الألوهية .
 - ٢ - نقد مذهب الصدور عند ابن سينا .
 - ٣ - نظرية أبي البركات في الخلق المتعدد الأبعاد .
 - ٤ - النفس الإنسانية وقواها .
 - ٥ - نظرية أبي البركات في العالم الملائكي :
- (أ) الجوهر الروحية الملائكية
(ب) دلي الملائكة مثل ؟
(ج) الوجود في صورته الملائكية

خاتمة

مراجع البحث

نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا^(١)

لا شك أن مذهب ابن سينا الرسمي قد لقي ذيوماً عند مفكرى الإسلام والمفلسفة منهم على وجه الخصوص ، ومن ثم فقد كان من العسير على أى تيار نقدى فلسفى يعارض السينوية أن يجد له مكاناً مرموقاً فى وسط عموج بأراء المنشائية الإسلامية ، ولذلك فقد توارث محاولة أبى البركات لنقد ابن سينا تحت ضغط هذا التيار المنشائى العام .

وسنحاول فى هذا البحث أن نعرض أولاً : لنقد أبى البركات لمواقف ابن سينا الفلسفية مكتفين بالتعرض للمشكلات الرئيسية . ثم نعرض بعد ذلك لمذهب أبى البركات الفلسفى .

يعد هذا المذهب حلقة وسطى بين مذهب ابن سينا الفلسفى ومذاهب التصوف الفلسفى كما نجدها عند السهروردى^(٢) ومحيى الدين ابن العربى^(٣) .

(١) هو أوسد الزمان أبو البركات هبة الله بن على بن ملكا البغدادي المتوفى سنة ٥٤٧ هـ ، على بعد ثمانين سنة من وفاة الشيخ الرئيس (٥٢٧ هـ) وقبل ميلاد شيخ الإشراق بنين (٥٤٩ هـ) ، وقد كان أبو البركات يهودى العقيدة ، ثم أسلم قبل تحرير كتابه " المنبر " وهو مؤلف ممتاز بلغة الفصحى المعينة فى فلسفة ابن سينا فى عصر كان عموج بالفلسفة السينوية . ويشتمل الكتاب على ثلاثة أجزاء : الجزء الأول فى المنطق ، والثانى فى الطبيعيات ، والثالث فى ما بعد الطبيعة .

هذا وقد على بنشره سليمان النعوى بتكليف من دائرة المعارف العثمانية فى حيدر آباد المكنى سنة ١٣٤٠ هـ . راجع مقدمة هذه النشرة ص ٢٣٥ وما بعدها -- راجع أيضا مقال Pinès فى مجلة الدراسات اليهودية Revue des Etudes Juives رقم ١٠٣ سنة ١٩٣٨ ، وشكك مقال Zolbat فى دائرة المعارف اليهودية برلين سنة ١٩٣١ مادة (Ilibat - o - Ilah) ، وحقان المقالان يصرعان فقط لتاريخ حياة أبى البركات وينسبان آراءه إلى تفكر اليهودى ، ومن ثبت فهو لا يمتزجان بصحة إسلامه ، (راجع أيضا ابن أبى أصيبعة ، حيون الألب فى طبقات الأطباء) ، هذا ولم تصغر أى دراسة جديّة حول هذا الفيلسوف الهام فى تاريخ الفكر الإسلامى .

(٢) راجع للمؤلف " أصول الفلسفة الإسرائيلية عند مذهب الدين السهروردى " فى سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، وأيضا مقدمة كتاب " هياكن انور السهروردى " نشر وتحقيق المؤنخ .

(٣) راجع " الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن العربى " للأستاذ الدكتور أبوالمعالي عفيف .

وهو من ناحية أخرى يعبر عن مطالب الفكر الدينى فى تلك الفترة حيث تأزم الموقف واستمر الخلاف بين الفلاسفة السنيوين والفقهاء سيما بعد أن تدخل الغزالى فهاجم الفلسفة فى عنف وانتهى إلى أنها لا تشبع المطالب الروحية ولذلك فقد اتجه إلى سلوك الطريق الصوفى كما رى فى المتقذ (١) .

على أن ملك أئى البركات لم يكن هيناً رغم اتجاه الجو الفكرى فى القرن السادس المعجى إلى تنفس الطرق والوسائل للنجاة من بطش الفقهاء ووطأة الأصوليين مما ساعد على اشتداد ساعد التيارات الباطنية ، ولم يكن هذا الموقف سهلاً أيضاً لأن ابن سينا - كما ذكرنا - كان مسيطراً على الفكر الفلسفى ، وكان تلامذته وقد تكاثروا عددهم فى إيران يدافعون عن مذهب الأستاذ ويكتبون الشروح العربية والفارسية على مؤلفاته .

ومن الغريب أنه قد نتج عن مذهب أئى البركات تياران متعارضان قد لا يتصلان عن كتب بحقيقة موقفه الفلسفى بقدر ارتباطهما بالظروف والملابسات التى صاحبت ظهوره ، فهو أولاً قد هجر معتقده اليهودى وارتضى الإسلام ديناً . وهو أيضاً قد انتقد ابن سينا وعمل على هدم مذهب الفلسفى بقطع النظر عن كونه صاحب مذهب فلسفى جديد يستحق بأن يكون موضع نقد الفقهاء المعارضين للنظر التنفى على وجه العموم .

وأول الموقعين المتعارضين هو موقف الفقيه الحنبلى ابن تيمية (٢) الذى دافع (٣) عن أئى البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهب فى الخلق والالوهية ، وقد يكون فى اقتراب المذهب ظاهرياً من الموقف العام للأشاعرة

(١) راجع مقالنا عن "الغزالى وديكارت" فى مجلة الشرق الجديد عدد سبتمبر سنة ١٩٤٦ ، حيث نعرض لموقف الغزالى فى الختمة من حيث منهجه الشكى .

(٢) راجع Laoust (H.) Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī - a - Din Ahmad ibn Taymiya , le Caire 1939

(٣) راجع لابن تيمية " الرد على المتطفين " ج ١ ص ٩٦ ، ج ٢ ص ٨٤ ، وأيضاً منهاج الساج ١ ص ٩٨ ، راجع كذلك مقالة " المعتز " ج ٣ ص ٢٤٠

ما يفسر لنا هذا القول المتصرع من جانب رجال الدين ، هذا بالإضافة إلى ما قد يكون لثقله من مكانة خاصة عند فقهاء المسلمين حيث أنه انقلب من اليهودية إلى الإسلام عن طريق البحث والنظر لا تقليداً للآباء أو للمشيخة .

أما الموقف الثاني فيتمثل في نقد شيخ الإشراق اللاذع لآراء أبي البركات في الخلق لقوله بإرادات متجددة حادثة إلى جانب لإرادة أزلية ثابتة في ذات الله (١) ، وهو يعقد فصلاً في كتاب المطارحات (٢) عنوانه " في إبطال قاعدة لأبي البركات وفي سبب الظلم الحكمة " يقول فيه :

"ومن يشرع في ما لا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها انسان يسمى أبا البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجود لإرادات متجددة غير متناهية مابنة ولا حقة فأثبت له [إذن] لإرادة ثابتة أزلية وإرادات متجددة لا تنتهي ، وبخالف في هذا البرهان كل من له في النظر أقل رتبة ، وبخالف مذهب اليهودية أيضاً الذي كان يراه والإسلامية التي انتقل إليها ، " فلا عقل ولا قرآن " ، كما يقال ، إلا أنه ظن أن هذه الملل ربما تقتضي هذا ... ثم إن كان [أبو البركات ينتسب] إلى العلوم الحكيمة فكان يجب عليه أن يطالعها أولاً ويضبط معانيها ... (٣) وإنما تأتي لخلل هذا المخبون القدر !! الإتيان بمثل هذه الهذيان التبيحة ، لأنه لم يكن للحكمة في الأرض سياسة قائمة (٤) .

(١) راجع كتاب " المتعبر " ج ٣ ص ١٩٠ - ١٩١ " فيكون من أفعال الله تعالى ، أقدم إلى أول الخلق ، وسبب الحديث الحديث في الجزئيات المتجددة ، مثل إزوال الفيض ، وتحريك الرياح " .

(٢) كتاب اشعار والمطارحات ، طبعة استانبول سنة ١٩٤٥ ، فقرة ١٧١ ، ١٧٢ ص ٤٣٥ وما بعده .

(٣) الموجع السابق فقرة ١٧٢

(٤) يقصد الحكيم أو الإمام القائم - راجع مقدمة كتاب حكمة الإشراق للمهروردي ، راجع أيضاً بحثاً للمؤلف بعنوان " نظرية الإمامة بين الباطنية والمهروردي " ، مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ يونيو سنة ١٩٥٢ ، عدد ٧٠٦ يونيو سنة ١٩٥٢

ولولا جسارة الرجل المذكور [يقصد أبا البركات] وشدة إقدامه في حق الباري على مثل هذه الأشياء ، وفي أمهات المسائل على خلاف البرهان ، ومذهب التوحيد للخاصة والعامة ما قدحنا فيه هذا النقد ، فإن المباحث بعد أن كان بشرياً ليس بعجيب منه الخطأ ، وأما رفض الحق الصريح بالوسواس فلا يعذر عليه .

أما أن موقف أبي البركات فيه مخالفة صريحة لمذهب التوحيد للخاصة والعامة على ما يقرر صاحب المظاهرات فذلك رأى فيه مبالغة بل مغالطة واضحة ، وليس هنا موضع الكشف عنها ، وإنما الذي يعنيننا هو أن صاحب هذا النقد الجارح قد تأثر إلى حد كبير بموقف صاحب "المعتبر" في نقده لابن سينا ، وهذه ظاهرة تستحق البحث والتسجيل ، فكثيراً ما يقين لنا أن أشد المفكرين نقداً للمذهب معاصر له هو أكثرهم تأثراً به ونقلاً عنه .

وثبت ظاهرة أخرى نستشفها خلال التطور العام لفلسفة الإسلاميين ، وهو أنه كان لابد من أن يبرز مذهب وسيط يمهّد لظهور الأفلاطونية الكامنة في مذهب ابن سينا ، وهذا هو الدور الذي لعبته فلسفة أبي البركات إذ ساعدت بنقدها للمذهب ابن سينا (الرسمي) على إغناء أفلاطونيته المستترة وبذلك تهيأ الجو الفيلسفي لظهور التيار الأفلاطوني الإسلامي الواضح عند السهروردي وتلامذته إلى الصلح الشيرازي .

ما هو إذن هذا المذهب النقدي الذي انتصر له فقيه حنبلي متزمت وعارضة وتأثر به فيلسوف إشراقي ؟

١ - مشكلة الألوهية (١) :

لنعرض لموقف صاحب المذهب من مشكلة الخلق والألوهية ، فيما يضع ابن سينا "الواحد" في قمة الوجود ويجعله خالقاً بالطبع ، نجد أننا هنا إزاء موقف يجعل الله خالقاً بالذات "فهو يفعل حسب معرفته وعلمه وإرادته

(١) راجع كتاب "المعتبر" ج ٣ ص ٦٦ - ٦٩

لإدراك هدف هو جوده . وإذن فجوده هو هدفه من فعله ، والموجودات كلها صادرة عن جوده “ (١) . وإرادة الله ليست جزءاً من ماهيته لأنه إذا كان الله محلاً لأرادته فإن الماهية الإلهية ستكون كهيول تحمل فيها الإرادة ، إذ أن الإرادة عرض يحتاج إلى محل (٢) . وفي هذا الموقف معارضة صريحة لما ذهب إليه ابن سينا بضد الإرادة الإلهية . ومن ناحية أخرى نجد أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات فيعطل القدرة الإلهية ويجعل الله أقل كمالاً من النفس الإنسانية إذ هي قادرة على إدراك الجزئيات والكتليات معاً ، وليس في إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المزهة عن علائق المادة وصفاتها ، فلننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسمية تدرك الجزئيات (٣) ، وإذا كان الإنسان يدرك المحسوسات بحواسه فهو يدرك أيضاً الروحانيات كالملائكة بالاستدلال ” ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لأدركت الروحانيات كما تدرك المرفى بالعين فلا يحتجب عنها شيء ، فلم لا يكون إدراك الله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو فلا يحتجب عنه شيء ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شيء كما لا تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراكه لها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذي لا ينزوم منه حلول المدرك في المدرك على ما قال به أصحاب الحنول : ولا التشكل بمحمد كما قاله المحضون “ (٤) .

وإذن فهو يرد على ما ذهب إليه ابن سينا من إنكار علم الله بالجزئيات (٥) ويجعل علمه كالأدراك المباشر لأهل المواجد والأذواق ، وينكر أيضاً على ضوائف المجسمة والحلوليين ما ذهبوا إليه من آراء لا تتفق مع ما يجب أن تكون عليه الألوهية من قدرة مطلقة وكمال فائق .

(١) المرجع السابق ص ٦٩

(٢) المرجع السابق ص ١٦١

(٣) المرجع السابق ص ٨٤

(٤) المرجع السابق ص ٨٨

(٥) راجع إشارات ابن سينا ص ١٨٥

على أننا نجد إلى جوار هذا الموقف الذى يقترّب من وجهة النظر السنية ، استعمالات لمصطلحات فلسفية مرتبطة بمذاهب قد تتعارض مع هذا الموقف ، فالمؤلف مثلاً يطلق على " الله " أسماء تشير إلى ثنائية النور والظلام ، ويرجع الكثير منها إلى أنطولوجيا أرسططاليس وكتاب مشكاة الأنوار للغزالي ، وسرى أن فيلسوفاً كالسهروردي يأتى بعده يستعمل نفس المصطلحات فى مؤلفاته الإشراقية ، فالله عند أى البركات وعند الإشراقيين هو " نور الأنوار " (١) وهو " القاهر " (٢) و " الجواد " (٣) . يقول المؤلف بهذا الصدد إن العارفين وحدهم هم الذين يطلقون على الله هذه الأسماء القريبة من ماهيته ذلك لأنهم يدركونه إدراكاً مباشراً (٤) . وفى رأيه أن أكثر هذه الأسماء دلالة على الماهية الإلهية هو " نور الأنوار " . " ولا عجب أن ينطاع (٥) للداعى به [أى بنور الأنوار] ما فى السموات والأرض جميعاً " (٦) ، " ويصدر عنه [نور الأنوار] وجود الأنوار بأسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهو نور الأنوار كما هو مبدأ المبادئ فهو أبعد من أن يرى بالعين وأحق بأن يرى لكونه الأظهر فى الوجود والأسبق والأحق بالوجود ... فهو الأظهر فى وجوده ولمن هو إليه أقرب والأنقى على أنصارنا التى نورها من نوره أبعد " (٧) .

واذن فهناك نوعان من النور : الأول خفى وهو النور المعقول ويشتمل على النوات الثورانية كالألوهية والملائكة وسائر الروحانيات ، أما النوع الثانى من النور فهو الضوء المحسوس الذى نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر عن الشمس المحسوسة ، وتلى هذه الأنوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩

(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٨

(٣) المرجع السابق ص ١٢٨

(٤) المرجع السابق ص ١٢٨

(٥) إشارة إلى نظرية المطاع عنه المصوفية .

(٦) المرجع السابق ص ١٢٨

(٧) المرجع السابق ص ١٢٥

وهي ظلام كثيف . فهو إذن يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين المادة ،
فالأولى في نظره ليست من الأجزاء الأرضية الكثيفة المنظمة بل هي صادرة
عن النار الناطقة الشفافة^(١) .

لا شك أن هذا التمييز الواضح بين الأنوار المعنوية والأنوار المحسوسة
وبينها جميعاً وبين كتلة المادة ثم إرجاع الأنوار المحسوسة إلى النار ، إلى غير ذلك
ما يعرض له صاحب "المعتبر" ليرجع بنا مباشرة إلى الثنائية الفارسية
التي كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الإسلامي .

٢ - نقد مذهب الصدور عند ابن سينا :

وبعد أن يميز المؤلف بين النور المعقول والنور المحسوس ويرتب لكل
منهما صفاته وعلاقته بقوانا الإدراكية ، يعود فيحاول أن يعرض مذهبه
في "بناء الوجود" . كيف ينشئ الوجود ابتداءً من نور الأنوار؟ أو بمعنى آخر
ما هو "ميكانيزم الخلق" الذي يفسر عمليات الإيجاد وتشيد الوجود؟

يبدأ أبو البركات أولاً باستعراض آراء المشائين الإسلاميين في الموضوع
فيلخصها تلخيصاً وافياً ، فهم في نظره قد أثبتوا إلهاً واحداً من كل وجه
لا كثرة فيه وهو الموجود بذاته ولا موجود معه في مرتبة وجوده^(٢) ،
ثم هم قد وضعوا مسلماً أساسياً سار عليه شيعتهم فيما بعد ، وهو أن الواحد
لا يصدر عنه إلا واحد^(٣) ، فأول ما وجد عن الواحد شيء واحد جادت
ذاته بإيجاده وصلح إيجاده عن ذاته بذاته لأجل ذاته^(٤) .

ويجمل المؤلف تفصيل حدوث الكثرة عند المشائين بقوله "قالوا
[أي المشائين] إن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه العلول

(١) - المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٧ .

(٢) - المرجع السابق ص ١٥٠ .

(٣) - المرجع السابق ص ١٤٨ .

(٤) - المرجع السابق ص ١٥٠ .

الأول ، والمعلول الأول يعقل ذاته ويعقل علته ، ويعقل من ذاته حالته :
 إمكان وجوده بذاته وهو أمر بالقوة وفي القوة ، ووجوب وجوده بالأول ،
 وهو أمر بالفعل ؛ فمن جهة عقله للمبدأ الأول يصلر عنه عقل بالفعل أيضاً ،
 ومن جهة عقله لذاته يصلر عنه شيان : أحدهما من جهة إمكان وجوده
 وما هو منه بالقوة ، والآخر من جهة وجوب وجوده وضرورته بالفعل ؛
 فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الأول ، ومن جهة ما بالفعل يصلر
 عنه نفس الفلك الأول المحركة له ، والذي صدر عن المبدأ الأول واحد
 وعن المعلول الأول ثلاثة أشياء ؛ وكذلك يستمر في فلك بعد فلك من جهة
 عقل بعد عقل ، وتتكرر العقول والنفوس والأفلاك بذلك حتى ينتهي
 إلى الفلك الأخير وهو فلك القمر ؛ قالوا : وعقله هو الذي به تهتدي نفوس
 البشر ، وهو الذي يسمونه "العقل الفعال" وعنه تصدر نفوس البشر ؛
 وقالوا : لا بل العقل الفعال الذي لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر ،
 وجعلوا عدد العقول التي يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك
 مما قال به علماء الهيئة لما نظروا في الحركات الفلكية ؛ وما قالوا في العناصر
 النكائية التي هي النار والهواء والماء والأرض ولا في النفوس النباتية والحيوانية
 شيئاً يعتمد به ، ولا في أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها .

وهذا هو الذي نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف
 ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالأخبار الثقيلة أشبه منه بالأنظار العقلية ؛
 فنأخذ الآن في تتبع وإعادة النظر في القول من أوله (١) .

ويتابع المؤلف - في موضع آخر - تعريضه للمشائين الإسلاميين
 ومقدمهم ابن سينا فيرى أنهم يضعون مبادئ مذهبهم وضماً دون إيراد
 براهين وحجج مقنعة ، ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بأرائهم مقدماً
 كأنها وحى من عند الله ، يقول : "فهذه حكمة أوردوها كالخبر ، ونصروا

فيها نصاً كالوحي الذي لا يعترض ولا يعتبر ، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ، ولم يقولوا بوجوبه ، وإن كان جاءهم عن وحي فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتبعون “ (١) .

ويجمل بنا قبل أن ننتقل إلى استعراض نقده التحليل لأصول مذهب ابن سينا ، أن نناقش النصوص التي أوردناها والتي يوجز فيها المؤلف الموقف المشائي بصفة عامة أولية : وتستوفنا الملاحظات التالية :

(أولاً) إحساس المؤلف بالاضطراب والاختلاف بين فيما يتعلق بأقوال المشائين عن العقل الفعال : فهل هو العقل العاشر أم التاسع أم الثامن ؟ وهل يمكن حقاً حصر عقول الأفلاك في عدد معين ؟ ثم أن هذا الفعل الفعال هل هو عقل فلك القمر المختص في نفس الوقت بالنوع الإنساني أم أن العقل الفعال الصادر عن عقل فلك القمر هو وحده المختص بالنوع الإنساني ، وهو رب النوع على ما سيقول به الإشراقيون ؟

(ثانياً) لاحظ المؤلف أن المشائين استندوا إلى أقوال علماء الهيئة في الأفلاك ، فجعلوا عدد العقول بقدر عدد الأفلاك ، ولذلك فقد ترددت اختلافات علماء الهيئة في أقوال الفلاسفة المشائية ، وقد ردد هذه الملاحظة مؤلف معاصر هو Duham (٢) وكذلك فإن E. Brehier (٣) يذكر نفس الملاحظة حين كلامه عن مصادر مذهب أفلوطين ؛ وجدير بالذكر أن تاسوعات أفلوطين هي المصدر الرئيسي الذي استقى منه المشاؤون من الإسلاميين مذهبهم في الصدور .

(١) المرجع السابق ص ١٥٨

(٢) Duham , le système du Monde de Platon à Copernic . . . , t. IV, راجع Paris, 1916 pp. 376 - 383

(٣) E. Brehier, la philosophie de Plotin, éd. Boivin, Paris, 1928, راجع p. 38, L. 5 (Eudoxo)

(ثالثاً) ينتقد المؤلف المشائين الإسلاميين في أنهم لم يتعرضوا لمباحث العناصر الطبيعية والنباتية والحيوانية . ويلاحظ أن أرسطو نفسه قد ألف كتباً في هذه المباحث ولكن الإسلاميين لم يعنوا بها فقد كانت تاسوعات أفلوطين ميطرة على مذاهبهم ، وأفلوطين لم يحفل بالعلم الطبيعي كما فعل أرسطو .

(رابعاً) يظهر مما أوردناه من نصوص "المعتبر" أنه كانت للمشائين سلطة كبيرة على الفكر الإسلامي في ذلك الوقت فما استطاع أن يخالفهم في آرائهم يخالف ، مما دعا المؤلف إلى أن يوجه إليهم سخرية لاذعة : فيتساءل عما إذا كان الوحي هو مصدر آرائهم ، حتى تعتبر أقوالا نقلية لا تخضع للبرهان أو للحجاج العقل ؟ وإذا كانت وحياً فلم لم يذكروا ذلك حتى يكف المتعرض لهم عن الخوض فيها ؟ ومن هنا تتضح لنا صعوبة موقف أي البركات النقدي في عصر يمتوج بالمشائية ويحفل بمفلسفاتها .

ويتناول صاحب "المعتبر" أصول مذهب المشائين ويعرض لها بالنقد والنقد . وأول هذه المبادئ ما ذهبوا إليه من " أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد " . يتساءل المؤلف عما إذا كان من الممكن منطقياً أن نسلم بصحة هذا المبدأ الأساسي عندهم ؟ فيرى :

أولاً : أن هذا المبدأ صحيح في ذاته ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالاً صحيحاً ، ذلك لأنهم — في نفس الوقت الذي يقولون فيه إن المبدأ الأول لا يصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الأول — يجعلون من هذا العقل مصدراً لثلاث صدورات . فهم بهذا يناقضون المبدأ الذي وضعوه . إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن ألزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؟^(١) وكان أخرى بهم أن يجعلوا مثل ذلك عند المبدأ الأول

(١) المختبر ج ٣ ص ١٥٦ حيث يقول "قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، قول حق في نفسه ، وليس يلزم منه إنتاج ما أنتجوا ، ولا يبنى عليه ما بنوا ، فإنهم كانوا في المبدأ الأول إنه لا يصدر عنه إلا واحد . قالوا ويصدر عن الثاني ثلاثة وهو واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة ، لا بإضافة ذات أخرى إلى ذاته الواحدة ، بل من جهة تعقلاته وقصوراته..."

”ويجعلوا في الترتيب أولاً وثانياً ومقدماً وتالياً كما جعلوا في الثاني وهو بالاول
أولاً ، وكانوا يقولون — عوض قولهم إن الثاني بما يعقل الأول يصدر عنه
عقل ، وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس — إن المبدأ الأول بما يعقل
ذاته عقلاً أولاً برحدانيته وبلذاته (كما قالوا) يصدر عنه موجود هو أول
مخلوقاته ، فإذا أوجده عرفه وعقله موجوداً حاصلاً في الوجود معه
كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره . وكذلك يعقل فيوجد ، ويوجد فيعقل ،
وتكون مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته ، فيوجد ثانٍ لأجل أول ، وثالث لأجل
ثانٍ كما جاء في خبر الخليفة ، أنه خلق آدم أولاً ، وخلق منه ولأجله حواء
ومنهما ولأجلتهما ولداً . لست أقول إن الرأي هذا، لكن هكذا في القبل
والبعد العلى لا في الزمان حتى لا يخرج عن قولهم أصلاً“ (١) .

من هذا النص يتضح أن المؤلف يرتب للمثابئين آراء لو قالوا بها
لما ناقضوا المبدأ الذي أقاموا عليه مذهبهم ، فالواحد يقدر على أن يخلق موجوداً
واحداً ثم يخلق لهذا الموجود موجوداً آخر مع بقاء الواحد الأول علة أولى
لهذين الموجودين دائماً . فالرجل قد يشتري عبداً ثم يشتري عبداً آخر
لهذا العبد وعبداً ثالثاً لهذا الأخير وهكذا ، فالعبد الأخير يكون مرتبطاً بسيدته
في نفس الوقت الذي هو مرتبط فيه مع العبد السابق له في الشراء والذي اشترى
من أجله . ويخلص المؤلف من إيراد هذه الأمثلة إلى إثبات صحة مذهبهم القائل
بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ولكنه يستترك فيذكر أن هذا المبدأ
لا يصدق إلا مرة واحدة في بدء الخليقة . فالمشاؤون إذن يخطئون إذ يعمرون
هذا المبدأ فيحددون القدرة الإلهية بهذا الفعل الوحيد ويعملون فعل الخلق لاحقاً
على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات أقل في الرتبة من الواحد
بينما العقل الصريح يحزم بأن الله خلاق دائماً (٢) .

وينساءل أبو البركات قائلاً : ”لم لا يقال إنه تعالى جاد فأوجد ...
فلم يقتصر لإيجاده على موجود واحد ، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثانٍ
موجوداً أولاً ثم يجري بمرته ولأجله — إما من جهة تصويره له وإما من جهة

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩ .

لإيجاده - موجوداً آخر : وذلك الموجود الأول كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره " (١) . فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتاً وزينة ويقتنى فرساً ، ويشتري له مركباً وزينة ، وهذه أشياء لفرد ، والزينة للبيت ، ولكنها في النهاية للشخص الذي يملكها " وكذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه ، والذي عنه ، منه لأجله ومنه لأجل ما عنه ... (٢) ، فهكذا يعرف الأشياء من ذاته ، وما يحسن ويليق بها ، فيخلق شيئاً لأجل شيء ، فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار ، وتكون عن العلل الأولى كالتار الكلية عن الموجد . ولا يلزم ذلك التسق ، فيكون بين أفعال الله تعالى القديم الذي هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة ، مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح (٣) ... فيكون الله تعالى - بحسب ما وجب من مبادئه الأولى وقدرته وحكمته - أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لإيجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن في التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه في تقديره وتوقيته أزلياً وزمناً : الزمنى لأجل الزمنى والمتأخر لأجل المتقدم والمتقدم لأجل المتأخر ، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء ، والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول في الوجود ، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ، ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كالألات والأسباب ، إما في صدورها عنه ، وإما في كونها مقتضى حكمته فيتسق جميع ذلك على إرادته الأولى بتفصيل إرادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائماً وفي وقت ما ، ولا يلزم في ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد ، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية ، كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذي هو العلول الأول بحسب التصورات الكثيرة أشياء كثيرة ، فإن الواحد منا على ضعف قوته وعجز قلوبه ، وضيق وسعه

(١) المرجع السابق ص ١٥٩

(٢) الموضوع السابق .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٠

يفعل أشياء كثيرة متشابهة ومتناقضة ، متناسبة ومتباينة بحسب الدواعي والصوارف التي تقتضيه بها ^(١) ... كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز ويجب منها ، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود ، ولا نقصد مخالفة الجمهور ^(٢) .

فكان صاحب "المعتبر" يرى الوجود غاصباً بأعداد لا حصر لها من المخلوقات تصدر كلها عن الله دون وساطة ، وهي في صلة مباشرة معه . أما ارتباطاتها بينها وبين بعضها فهي مجرد علاقات تنظيمية ثانوية تقوم بين الأشياء لترتيب أوضاعها فيما بينها على وجه لا يسمح بقيام روابط عليية ضرورية فيما بينها ، فأنه هو العلة المطلقة الوحيدة ، أما ما نسميه عللاً فهي علل اعتبارية . وهكذا نرى أبا البركات ينتقد الضرورة العلية في الطبيعة ويعتق عملية الخلق أو الإيجاد على القدرة الإلهية وحدها ، وفي هذا الموقف أيضاً نقد لجوهرية الموجودات وللفكرة الوسائط التي يقوم عليها المذهب المشائي الإسلامي .

ثانياً : يرى أبو البركات أن وجهة النظر المشائية تتضمن حداً للقدرة الإلهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ اتجاهاً واحداً فقط هو الاتجاه الطولي ، فإن أ متصبع علة ب ، ب علة ج ، ج علة د وهكذا إلى أن نصل إلى المعلول الأخير . يقول المؤلف :

" وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولا على نسق من لدن الأول إلى المعلول الآخر ، ولا تتكرر إلا طويلاً ، حتى تكون ا علة ب ، وب علة ج وج علة د ، وكذلك إلى المعلول الأخير كائناً ما كان ، وما كان يوجد في الوجود موجودان معاً إلا وأحدهما علة للآخر أو معلوله . ونحن نرى

(١) المرجع السابق ص ١٦١

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢

في الوجود أشخاصاً لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض
ولا معلول له كالإنسان والفرس ، وإنسان وإنسان من سائر
أشخاص الناس ، وفرس وفرس من سائر أشخاص
الفرسان ، لا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر
معلوله ، فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما هو معلول له ^(١) .

يتضح إذن أنه لا يقبل الموقف المشائي في تفسير صدور الكثرة
عن الواحد ، ويرى أنه إذا التزم المشاؤون مبدأهم قلن يصدر عن الواحد
إلا واحد وتستمر سلسلة الصدورات في اتجاه طولي واحد قلن تكون هناك
كثرة موجودات على مستويات واحدة أي لن توجد مثلاً أنواع تتألف
من أفراد أو موجودات متماثلة .

والواقع أن أبا البركات - كغيره من الإسلاميين - لم يتعرض لمناقشات
الأكاديمية حول مشكلة الواحد والكثير رغم أن ابن سينا يلخص طرفاً منها
ويوجز بعض ما أورده أفلاطون في محاوره "بازمنيد" في إهيات الشفا
حين الكلام عن المثل والتعظيمات المفارقة ، في هذه المناقشات الجدلية نجد
عدة افتراضات لتفسير صدور الكثرة عن الواحد ثم نجد تكملة للموضوع
في محاوره "فيلب" ، على أنه يبدو أن ابن سينا لم يتقل عن محاوره أفلاطون
مباشرة بل قد لخص ما أورده أرسطو عن المثل والأعداد في الميتافيزيقا ،
وعلى ذلك فقد جاء تعرض الإسلاميين لهذه المشكلة الهامة خالياً من محاولات
التفكير اليوناني قبل اتصال الفلسفة إلى المسلمين .

٣ - نظرية أبي البركات في الخلق المتعدد الأبعاد :

انتهى نقد أبي البركات لمذهب ابن سينا المشائي ومبرسته إلى أن أتباع
هذا المذهب جعلوا فعل الصدور ذا بعد واحد هو البعد الطولي فقيدها
بذلك القسرة الإلهية ، أما هو فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية في دورها
الخلق ، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة التي يخضع لها فعل الخلق
عند المشائين .

(١) المرجع السابق ص ١٥١

فإنه يخلق في كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر ، وقد خلق الله موجوداً واحداً بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولذاته في بدء الخليقة ثم خلق الله موجوداً ثانياً من أجل هذا الموجود الأول ، وهنا تبدأ نقطة التحول عن المذهب المشائي فيما يصدر الموجود الثاني عن الصادر الأول عند المشائين ، نجد هنا أن هذا الموجود يصدر عن الله أيضاً ولكنه يصدر ليشبع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه في الوجود ، وهذا هو فقط معنى صلوره بطريق غير مباشر .

يقول المؤلف "فالذي يوجد عنه بذاته في بداية إيجادهِ واحد لا محالة فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من سائر مخلوقاته لأن وجوده صدر عن ذاته بإرادته لأجل ذاته فهو فاعل وهو غاية ... ثم أنه أوجد موجوداً ثانياً لأجل الأول فهو أيضاً لأجله ، لأنه من أجل ما هو من أجله ، فهو للأول غاية أولى ، وهو الغاية القصوى ، وللثاني غاية قصوى ، وليس هو الغاية القريبة الأولى ، وغاية الغاية وهي الغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القريبة . فإن كل شيء من أجل الغاية البعيدة ، والبعيدة ليست من أجل شيء ، فإذا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته فقد خلق الثاني من أجل ذاته أيضاً ، فيفعل أعني يوجد موجوداً لأجل ذاته وموجوداً لأجل الموجود الثاني أوجده بذاته ... فتكون الموجودات عن الله تعالى لأن منها ما عنه ، ومنها ما هو عما عنه ، وما عنه منها ما هو لذاته عن ذاته ، وهو واحد كما قيل ، ومنها ما هو لأجل ما عنه ، ومنه تبدئ الكثرة فيما عنه ، وفيما عما عنه طولا وعرضا ، فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية في الأزلي والزمني ، فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلي لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالموجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته ، ومنه ما هو زمني وهو ما يفعله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات ... " (١) .

(١) المرجع السابق ص ١٩٢

وهكذا نرى أن الله يتدخل في الزمان بعد أن كان الفعل الإلهي أولاً خارج الزمان ، ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة في هذا العالم دون حاجة إلى متوسطات بعد أن كان الله - عند ابن سينا - لا يعلم الجزئيات ، ويضرب أبو البركات مثلاً بالشمس فهي حينما تنعكس على جدار فتضيئه ، وينعكس شعاع من الجدار المضيء على جدار آخر فيضيئه ، وهكذا إلى داخل الكهوف فإن ذلك الضوء بأسره صدر عن الشمس أصلاً : فلا يصح أن يقال إن الشعاع صدر عن الحائط المضيء ، فهو أصلاً من الشمس ، وانعكس على حائط آخر (١) . أى أنه يريد أن يبرهن على خطأ دعوى المشائين في قولهم بجوهرية الوسائط فالجدار المتوسط لم تكن له فاعلية ذاتية حينما انعكس منه ضوء الشمس على الجدار الآخر ، فالفاعل الحقيقي هنا هو ضوء الشمس ، والشمس هي العلة الأولى فالفعل مثله كمثل الشمس في هذا المثال ، وبذكرنا هذا المثال بتشبيه مثال الخبير بالشمس عند أفلاطون والواحد بالشمس عند أفلاطون وقول الإسلاميين عنه أنه شمس العالم المعقول ، أما سائر المخلوقات فهي راجعة كلها إلى جود الأول دون أى ضرورة عليّة وليس لهذه المخلوقات أى أثر في اتجاه الفعل الإلهي فهي لا تتصف إلا بالانفعال والقبول .

ولا شك أن هذا الموقف يقترب من موقف الأشاعرة العام ، والحقيقة أن مذهب أبي البركات يتضمن مذهب الأشاعرة معدلاً بما أنتجته المدارس الإسلامية من فكر فلسفي حتى عصر ابن سينا ، ولهذا نلاحظ أن المؤلف لم يترك تخطيط الوجود وجزئياته للصدفة كما فعل الأشاعرة ، بل أنه نظم "المناسبات" الأشعرية وابتدع فكرة الارتباط الثانوي بين المخلوقات فلم يكن من المستساخ أن يغفل ما تحدثت عنه المدارس الفلسفية من نظام محكم للوجود ، فتكلم عن انغابات الجزئية وعن "حاجة" الموجودات إلى موجودات أخرى وأن هذه "الحاجة" وهي الرباط الذي يترجمه المشاؤون إلى "علة ومعلول" ، هذه الحاجة هي التي تقتضي صدور الفعل الإلهي وتتمخض عنه خلق جديد ، ولو أن عبارات صاحب "المعتبر" تم عن حنره البالغ من الوقوع في شرك مبدأ الحتمية الذي تصدى لرد عليه .

وكيف يجزئون النفس الناطقة وهي قوة نظرية خالصة ؟ ، وهل يصح أن تسمى هذه النفس عقلاً هيولانياً وهي وحدة معقولة ؟ ، إنهم يسمونها هكذا قبل أن تحصل على الصورة المعقولة وكيف إذن نحل الصور المعقولة في الهيولى ؟ .

” قالوا إن النفس الناطقة التي هي نفس الإنسان هي عقل هيولاني وعقل بالقوة ومن شأنها أن تصير عقلاً بالفعل إذا تصورت بصور المعلومات ، وقبل ذلك فهي نفس محركة للبدن فكأنهم سموها عقلاً هيولانياً لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها وما قالوا [أي قدماء اليونان] هكذا ، بل قالوا إن للأزليات هيولى لا تتوافقها الصورة ، وللكائنات الفاسدات هيولى تستبدل صورة بأخرى بالكون والفساد ، وسموها كليهما هيولى . فإذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس أيضاً هيولى للصور العلمية المعقولة ، قالوا بل العقل إذا عقل شيئاً فذلك المعقول صورة مجردة عن الهيولى يكتنه العقل بها ويصير هو هي ، وهي هو فيكون العقل والعقل والعقل واحد ، وهذا عجيب جداً ... فكيف يصير هذا وذاك معاً ؟ (١) ... وإذا عقل أشياء كثيرة بصير أشياء كثيرة ، وهو واحد بعينه كما كان أولاً ، فهو إنسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك ، وما هو شئ منها . فما الفرق بينه قبل أن يعقل وبعد أن عقل . فإن كان العقل محل فهو الهيولى ، والمعقول الصورة ؛ وإن كان المعقول هو المحل ، فالمعقول قبل العقل ، ولا يكون المحل قبل المحل . ثم أن المحل واحد متقدم الوجود لخلول ما يحل فيه ، وتحله أشياء كثيرة تشترك في الحلول فيه ، ويكون محلاً مشتركاً لها ، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها كالنفس للصور التي تعلمها وتعرفها . فأي فرق تسمى هذه عقلاً هيولانياً ، ويسمى ذاك عقلاً مطلقاً ؟ (٢) “ .

(١) المخرج ٣ ص ١٤٢

(٢) المرجع السابق ص ١٤٣

وإذن فقد رفض أبو البركات موقف المشائين بصدد العقل وتقسيمهم له إلى عقل هيولاني ، وعقل بالملكة وعقل بالفعل وعقل مكتسب ، ودافع عن وحدة العقل وتكلم عن وحدة النفس الناطقة وجوهريتها . والواقع أن المشائين لم يقولوا بانقسام العقل بالفعل إلى هذه العقول المتعددة ، بل إنهم تكلموا أيضاً عن وحدة العقل وأشاروا إلى عملياته العقلية وقواها التي عبروا عنها بهذه التقسيمات إلى عقل هيولاني وعقل بالملكة الخ ... ولكنهم جعلوا العقل الفعال خارج النفس ، يشرق عليها ويمدها بالمعارف ، وهو أقنوم أو عقل كوني مفارق يكون بالفعل دائماً .

وقد اصطدم صاحب المعبر بفكرة العقل الفعال (١) ، وحاول أن يجد حلاً لهذه المشكلة وسرى أنه يقدم حلاً أفلاطونياً . فهو يرى أن الأساس في عملية التعقل ليس العقل الفعال الذي قالوا به ، بل نماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية . وهو في هذه المشكلة يتردد بين موقفين : فمن الجزء الطبيعي من كتاب " المعبر " يذكر أن النفس تستطيع أن تحصل على الكمال بذاتها وبقدرتها الذاتية ، بدون الحاجة إلى شيء آخر بالفعل لكي يوصلها إلى مرتبة الكمال (٢) ، ويستطرد فيقول إنه يمكن قبول فكرة المشائين عن العقل الفعال على أنها صادرة عن حدسهم له وليس نتيجة لبرهان عقلي مقنع مما لا يلزمنا قبول موقفهم بالضرورة :

" كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل ، وينتهي بها إلى كمالها سوى إدراك الموجودات والنظر فيها ، فيجوز أن يقول القائل بما قالوه من العقل الفعال

(١) راجع تفصيل النظرية في " النجدة " ٤٤٧ - ٤٥٥ ، راجع أيضاً الشفا ج ٢ ص ٦١٨ ، جروثون (المعجم) فقرة ٦٦٠ وأيضاً Gilson : Archives d'hist. doct. et lit. du Moyen Âge, dirigées par Gilson et Thérý, t. IV, 1929 - 1930 : Les sources greco-arabes de l'augustinisme aversinant pp. 5. - 107.

(٢) نجدة نفس الفكرة عند أفلاطون ، راجع التسوعات (التساعية الرابعة صفح ٣ فصل ٦)

تقديرأ وحدمأ ولا يجعل ضرورياً لازماً ، بل من طريق الأولى والأشبه ،
وعلى ذلك الوجه قاله من قاله من القدماء^(١) .

أما في الجزء الخاص بما بعد الطبيعة من كتابه فهو يذكر في تحفظ
أنه ليس من المستبعد وجود معلم للنفس أى عقل فعال ، ولكنه يتساءل
في نفس الوقت عما إذا كان هناك معلم واحد لسائر النفوس الإنسانية
أم أن لكل نفس معلماً يختص بها أو عدة معلمين^(٢) فإن العلم لم يدلنا من ذلك
إلا على معلم مطلق لا على واحد ولا على كثير ، وهم في هذه المقالة يقولون
إن هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التي عنها صدر وجود النفوس الإنسانية ،
وبحسب ذلك يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف
في جواهرها ، وإنما تختلف في حالاتها العرفية التي تلحقها من جهة الأبدان
وأمزجتها والعالم^(٣) .

ويستطرد المؤلف عمداً موقفه في مواجهة المشائين فيقول : " ونحن فقد
أوضحنا بطريق النظر الاستدلالي من أحوالها وأفعالها اختلاف جواهرها
وماهياتها بالنوع والطبيعة ، فهي عن علل كثيرة لا عن علة واحدة كما قالوا ،
ولم يبق بحسب ذلك النظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ، ولم يبق
شك في كثرة عللها ، لكنه لم يتضح وضوحاً شافياً ، هل لكل نفس
من النفوس البشرية علة بمفردها أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر
عنها^(٤) .

يلو إذ أن قد اختار الحل الثاني للمشكلة وهو أن علل النفوس البشرية
متكثرة وليست واحدة ، وأن هذه العلل تقوم بوظائف العقل الفعال

(١) كتاب المختار ج ٢ ص ٤١١ فصل ٢٣ الجزء السادس سطر ١٥ - ٢٠

(٢) المرجع السابق ج ٣ ص ١٥٢ أى أن الجسم هو مبدئ الشخص للنفس وذلك حسب
مذهب أرسطو في النفس .

(٣) المرجع السابق ص ١٥٢ - ١٥٣

عند المشائين . فيوجد إذن للنفس مرشد أو معلم ، ولا يكفي معلم واحد للقيام بهذه الوظيفة الروحية لجميع النفوس الإنسانية ، ومن ثمت فلا بد من التسليم بوجود عدة معلمين أو علل أو عقول تصدر عنها النفوس .

من الواضح إذن أننا أمام تحول واضح المعالم في التفكير الفلسفي الإسلامي فيما يختص بمشكلة العقل الفعال ، فبعد أن جعله المشاؤون موجوداً مفارقاً واحداً غير متكرر نجد هنا توزيعاً لوظائفه على عدة عقول أو وحدات روحية لكل منها صفة العقل الفعال ومركزه بالنسبة للنفوس الإنسانية ، ويكون هذا العقل بمثابة العلة أو المرشد الروحي للنفس الإنسانية . هذا الاتجاه إلى تثنييت وحدة العقل الفعال فيه خروج على فعل الصدور التنازلي ذي البعد الطولي ، لأن تواجد وحدات روحية على مستوى واحد معناه اتجاه الصدور إلى البعد العرضي بالإضافة إلى البعد الطولي ، وهذا ما يتعارض مع الموقف المشائي ، وسنرى أن فعل الصدور العرضي وتكثر الوحدات الروحية في مستوى واحد سيؤدي في النهاية إلى ظهور ما عرف فيما بعد بأرباب الأنواع عند الإشرافيين (١) .

وإذن فالنفس الإنسانية ذات علاقة وثيقة مع موجودات العالم الإلهي ذلك لأن عللها توجد في هذا العالم الأعلى ، ويرجع اختلاف النفوس وتفاضلها في مراتب الكمال إلى شرف عللها ومرتبتها في العالم الأعلى (٢) . ومن النفوس الإنسانية ما يستطيع — بفضل الخلدس أو الإشراف — أن يدرك الأنوار العالية عياناً ، وقد تدرك النفس الكاملة أعلى مراتب الوجود فتشاهد نور الأنوار : " فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصباح ، كذلك للبصيرة التي نعي بها الباصر الحقيقي من الإنسان الذي هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة ، نور تقوى به ، هو النور للملكي ، والعقل الربوبي . فإنها تقوى بإدراك ما في كل طبقة من ذلك على إدراك ما يعلو عنها " (٣) .

(١) راجع " حكمة الإشراف " فقرة ١٥٤ ، ص ١٤٤ طبعة كوريات ، والمطامرات

فقرة ١٥٨ ص ٤٥٠

(٢) " المختبر " ج ٣ ص ٢١٣

(٣) المرجع السابق ص ١٦٦

وإذا كانت النفس مرتبطة بالجسم ، ولما من قواها ما لا تستطيع ممارسته بدون حلولها في بدن ، إلا أنها . أى النفس - جوهر من طبيعته أن يفارق البدن إذا وصل إلى درجة عليا من الكمال حيث الحياة الفاضلة في العالم الأعلى إلى جوار الملائكة والأشخاص الروحانية حيث تتم مشاهدة الله ومعرفة الأمور الإلهية^(١) .

وإذن فهناك عالم أسمى يشمل جواهر مفارقة عالمة مدركة غير متعلقة بالأبدان هي النفوس الإنسانية بعد المفارقة ، إلا أن هذه النفوس الإنسانية المفارقة لا تستطيع أن ترتقى في السلم الروحي إلى أعلى من مستوى علها أو حتى أن تصل إلى هذا المستوى " وقصاراتها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها"^(٢) . فكان النفوس لن تتحد مطلقاً بعلها ولن تصبح مساوية لعلها في الشرف والروحانية . ولكن هذه النفوس ترتب في عالم الربوبية حسب شرف علها ، وأنزل النفوس وأرفعها شرفاً " ما كانت عاداتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية أشبه بمنكيات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التي تصير إليها وعمره الملكوت الذين تدخل في زميرهم"^(٣) .

وعلى هذا فالمؤلف يرى أن النفس حاصلة في ذاتها على جميع الإمكانيات التي تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية ، عالم المعنوية الخالصة . وإذا أضفنا إلى هذا أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلي هو نفس الانطلاق الذي يتكلم عن أفلاطون - انطلاق النفس من محبسها في الحس الأسر وخلصها إلى عالم المثل والأبدية ، عالم الملائكة والربوبية .

فما حقيقة هذا العالم الأعلى الذي تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة إليه تحبها أضواءه القدسية كي تغد السير وتلك الطريق ؟ .

(١) المراجع السابق ص ٢١٤ ، ٢١٥

(٢) المراجع السابق ص ٢١٤

(٣) المراجع السابق ص ٢١٣

هـ - نظرية أبى البركات فى العالم الملائكى :

(١) الجواهر الروحية الملائكية :

هذه الموجردات المعقولة التى تعمر المستقر الأعلى بمبها المؤلف "ملائكة" رغبة منه فى أن تمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية، والملائكة - حسب رأيه - جواهر روحية مفارقة تؤلف عالم القدس ، وهى من آثار الإشراق الإلهى . وهذه الجواهر العاقلة لا ترتب فى أنواع ولكنها تميز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحاني^(١) . وتتميز الملائكة عن النفوس - وهذه أيضاً جواهر روحية عاقلة - فى أنها خالصة المفارقة إذ لا توجد أصلاً فى مادة كما هو الحال فى النفس الإنسانية ، وسواء سميها عقولاً أم ملائكة أم أرواحاً فالمهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها باهيات لا تحتل الجلول فى جسم أو هيئة محسوسة^(٢) .

وهذه الجواهر الروحانية ليست هى العقول التى يقول بها المشاؤون ويرتبونها تنازلياً ؛ ومع أنها لا تتعلق أصلاً بالمحسوسات إلا إنها تستطيع تدبير المحسوسات وإدراكها^(٣) ، وفى هذا معارضة لموقف ابن سينا الذى لا يرى أن هذه الذوات الروحانية على علم بالجزئيات أو لها القدرة على تدبير المحسوسات ، وقد سبق أن أوضحنا أن أبى البركات يعترض على ادعاء المشائين نفى علم الله بالجزئيات أو قدرته على تدبير المحسوسات . ولكن صاحب المعتبر يستدرك فيرمم طريقة التدبير وكيفية علم الله والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل بضرب مغاير لذلك .

(١) المرجع السابق ص ١٥٤

(٢) الموضع السابق .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٦

(ب) هل الملائكة هي مثل أفلاطون ؟ :

أفضت بنا مناقشة موقف أبي البركات الجديد إلى التسليم بوجود عالم عقل فوق العالم الحسي ، وهو يفضل أن يسمى هذا العالم الأعلى " بعالم الملائكة " والعالم الربوبي ، ولعلنا نلاحظ اتجاه المذهب إلى موقف أفلاطوني . ومن ثمة فيجب البحث عما إذا كان المؤلف يقصد الإشارة إلى مثل أفلاطون حيناً يتكلم عن " الملائكة " أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذي تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته ؟ ، أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية مثلاً كذلك التي قال بها أفلاطون ؟ .

يتناول صاحب المعتبر هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما في العالم المحسوس من موجودات آثاراً لعالم النفس ، أي أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل ، ثم أن هذه الصور الموجودة في عالم العقل أو العالم الإلهي هي مُثُل أو نماذج وهي كالتقاليب التي يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التي تحمل صورة القالب وتكون نسخاً منه ، " فلذلك قال أفلاطون بالمثل والتقاليب ، وكيف لا وهي المثل الحقيقية ، بل الموجودات مثلها ونسخها وهي أم الكتاب " (١) .

وفي هذا العالم المثالي نجد ناراً لا تحرق ، وأضداداً لا يفسد بعضها البعض الآخر ، هذه الصور أو المثل هي علل الموجودات ونماذجها ، وهذه الموجودات تتطابق معها .

ولكن هذه المثل ليست ذات وجود مستقل عن ذات الله ، فهي صور في الذات الإلهية من حيث علمه بها وخلقها لها ، وكذلك النفس الإنسانية لديها صور الموجودات العينية وهذه الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التي هي صورها (٢) .

(١) المرجع السابق ص ٩٢

(٢) المرجع السابق ص ١٤٤

وبلاحظ على موقف أبي البركات :

١ - أنه حينما يضع المثل في العقل الإلهي لا يتابع موقف أفلاطون بل ينمشي مع ما ورد في تاسوعات أفلوطين ، ويعود فيردد موقف المشائين المسلمين مما يشعر بالتناقض في موقفه .

٢ ... أنه يضع مستويات مثالية متعددة ، فالعقل الإلهي يتضمن صوراً أو مثلاً ، وكذلك الذات الروحانية المجردة أي الملاك ، وأيضاً النفس الإنسانية تتضمن صوراً ومثلاً للموجودات ، وبذلك تعدد المستويات المثالية وتعود كلها إلى المستوى المثالي الأعلى في ذات الله . ولا شك أن هذا الموقف يذكرنا بتطور الموقف المثالي الأفلاطوني في العهد المتأخر بعد تعرض الأرسطى لها . ولكن نصوص "المعتبر" لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه .

٣ - يبدو أن المؤلف قد أحس بصعوبات نظرية المشاركة الأفلاطونية فأشار - في حذر - إلى أن الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التي هي صورها أي أن المثل في الذهن يشتمل على نسبة مشاركته مع الموجود الذي ينطبق عليه .

٤ - ليست هذه المثل - وهي صور في ذات الله " ملائكة " بل الملائكة ذات روحانية مفارقة لها كيانها الوجودي الخاص بها ، ولها وظائفها التي تنفق إلى حد كبير مع التعاليم الدينية .

(ج) الوجود في صورته الملائكية :

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقي واكتفى بأن وضع المثل في الذات الإلهية إلا أنه يتجه في طريق الأفلاطونية بخبر بعد أن ملأ الوجود بأشتات من الملائكة المدبرين للأنواع . فعنده أن سبب كل حادث في الوجود "ملاك" . فيوجد عدد من الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف ، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين في العدد لأنواع الموجودات المحسوسة ، إذ أن لكل

من هذه الأنواع المحسوسة - فلكية أو عنصرية - ملاكاً يحفظ صورتها في المادة ويستبقى الأنواع بأفرادها ، ويسمى هذا الملاك "حافظ الصورة" وهو مدير شئون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة .

"فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية ، والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها ، ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ، ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة في المادة ، ومستبقى الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة ، وما هو مضمون بل يحقق معلوم ، فإن حافظ الصورة ... واحد لا محالة ، هو ملقن الأشخاص ، ومعلمها ما لا تحتاج فيه إلى تعليم من خواص طبائعها التي تجري على شاكلتها الطبيعية في أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم ... في أنواع النبات والحيوان ... حافظها في كل نوع على تبدل الأشخاص وتغيرها في الأزمان ... هو واحد باق لا محالة غير متبدل ولا فاسد ، فالأشبه والأولى في طريق النظر بدلتنا على كثرة كثيرة في الروحانيات الملكية " (١).

فكأننا هنا بإزاء تنظيم جديد لمناسبات العقل الإلهي ، فإنه لما كانت صور الموجودات في الذات الإلهية ، وكان الخلق عملية يفرد بها الله وحده دون الحاجة إلى وسائط ، لذلك فإن عملية الإيجاد تتخذ الصورة الملائكية كظهر تنظيمي لها ، ولا يتبادرن إلى الذهن أن هذه الملائكة أي دور فعال في عملية الخلق كما أشار أبروتلس من قبل انسياقاً مع تعاليم الأفلاطونية المحدثة ، بل إن دورها الأساسي هو القيام بالتعليم والإرشاد لأفراد النوع المكلفة به ، فهي الحارص والحافظ والمتبقى لهذا النوع . وإذا كان المشاؤون قد وصفوا العقل الفعال بأنه "واهب الصور" ، فإن أبا البركات يرفض هذه التسمية ويسمى الملائكة "حافظات الصور" وهو يستهدف من ذلك إلى استبعاد فاعلية الملائكة في عملية الخلق ، فبينما نجد العقل الفعال يهب الصور أي يخلق الوجود

(١) المرجع السابق ص ١٦٧

على الموجودات المحسوسة فيقوم بدور كوني ، نجد أن الملائكة يتحدد دورها في حفظ النوع ورعايته ، أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى قدرة الله . وكذلك فيما نجد المشائين يركزون عملية الإيجاد بالنسبة للمحسوسات في عقل واحد هو عقل فلك القمر أو العقل الفعال حسب رأى من آرائهم . نجد أبا البركات يوزع وظيفة حفظ الأنواع الحسية على أعداد لا حصر لها من الملائكة .

وهذا يتحدد معالم المذهب في مواجهة العقيدة الإسلامية ، فاستبعاد فكرة الوسائط وإلحاق القدرة الخالقة بالله وحده أمر يتبع عنه المشائية الإسلامية ، ويحجبه الموقف السني وأهل الظاهر على وجه العموم .

خاتمة :

تبين لنا خلال هذا العرض المحمل لموقف أبي البركات الفيلسوف ، كيف أنه حاول جاهداً أن ينتقد مذهب ابن سينا ، وأن يقيم فلسفة لا تعد جديدة كل الجدة إذ أنها تنسم بالطابع الأشعرى ، إلا أنه لم يستطع أن يتجاهل الحقائق الهامة التي انتهى إليها التطور الفكري الفيلسوف عند المسلمين إلى ما بعد ابن سينا ، ولذلك فقد عالج المشاكل التي تصدى للرد عليها بطريقة تأثر فيها بتيارات قد لا تتلاءم مع الموقف الأشعرى إذ قد ظهر فيها أثر المناقشات المدرسية والخلافات المستمرة بين مختلف الفرق والمذاهب . فهو قد اضطر مثلاً إلى أن ينساق مع التيار الأفلاطوني - كما تبين لنا ذلك - ولكنه تلقاه في بعض المواضع مع ما تداخل فيه من عناصر مضطربة . وكذلك موقفه بصدد التنظيم الملائكي للوجود لا يخرج - في قسم منه - عما ورد في رسالة الملائكة لابن سينا والموقفان ترديد لموقف أبروقلس الأفلاطوني المحدث .

أما فيما يختص بالنفس الإنسانية فقد تأثر بالتيار الروحي الصوفي وأوشك أن يقع - عن غير قصد - في شباك بعض المواقف الصوفية التي لا تتفق مع تعاليم أهل السنة .

فطرافة موقف أي البركات إذن ترجع بالذات إلى نقده لنظرية التصدير
واعترافه على تحديد فعل الخلق باتجاه واحد ، وقوله بتكثُر الخلق في الاتجاهات
مختلفة متعددة حفظاً للقدرة الإلهية .

وأخيراً فإن هذا المذهب لا يزال يحتاج إلى دراسة تفصيلية مستوعبة ،
وأرجو بهذا البحث أن أكون قد قدمت بعض الخطوط الرئيسية لموقف
صاحب "المعتبر" وكيف أنه حلقة لا بد منها في حركة التطور الفلسفي
عند المسلمين من ابن سينا إلى الأفلاطونية الإسلامية عند الإشراقيين
وتلامذتهم .

مراجع البحث

(١) المراجع العربية :

أبو البركات البغدادى :

كتاب المختار فى الحكمة فى ثلاثة أجزاء ، الطبعة الأولى ، تحقيق وتقديم صفوان النورى ، صدرت عن دائرة المعارف العثمانية ، طبعوا به الدكن سنة ١٣٥٧ هـ .

ابن أبى أصيبعة :

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ - ١٨٨٢ م .

ابن تيمية :

مجموعة الرسائل طبع القاهرة : منهاج السنة ، وازداد على المختصين .

ابن سينا :

كتاب الإشارات ، طبعة فورجييه ، ليدن ١٨٩٢ م ، كتاب الشفا ، طبعة طهران ١٣٠٢ هـ ، كتاب المنجاة ، طبعة القاهرة ١٣٥٧ / ١٩٣٨ م .
تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات ، طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م
(من بينها رسالة الجنود ، رسالة الأجرام السماوية) رسائل ابن سينا الصوفية ، نشرها مهران فى ليدن ١٨٨٩ - ١٨٩٩

أرسطو :

أنيولوسيا أرمستراسيس (اللاهوت المتحول) نشره ديتريخ فى ليبزج ١٨٨٢

السهروردى :

اقتراح والمطاردات طبعة استانبول سنة ١٩٤٥ ، المقدمة والتحقيق بقلم هنرى كوربان ، سكة الإشراف طبعة باريس سنة ١٩٥٢ ، المقدمة والتحقيق بقلم هنرى كوربان ، هياكل النور طبعة القاهرة ١٩٥٧ ، المقدمة والتحقيق بقلم محمد على أبو ريان .

دكتور محمد على أبو ريان :

أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ، القاهرة ١٩٥٨
" نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردية " بحث نشر فى مجلة الثقافة فى المدين
٧٠٥ : ٧٠٦ سنة ١٩٥٢

" بين النوراني وديكارت " مجلة الشرق الجديد عدد سبتمبر سنة ١٩٤٦

(ب) المراجع الإفرنجية :

- Aristote, *De Anima*, trad. Tricot. éd. Vrin, Paris, 1947
- Breher, *La philosophie de Plotin*, éd. Boivin, Paris 1928
- Duhem, *Le Système du Monde de Platon à Copernic*, Paris 1916
- Gilson, *Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age* dirigées par Gilson et Thiry, t. IV, 1929 — 1930, *Les sources greco-arabes de l'Augustinisme avènement*, pp. 5 — 107.
- Gotting, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* éd. d. Brouwer, 1938 et Suppl. en 1939
- Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-Din 'Ahmad Ibn Taymiya*, Le Caire 1939
- Pinès, *Revue des Etudes Juives* No. 103, 1938
- Plotin, *Ennéades*, textes et trad. par Brehier (E.), en 7 vol., éd. Les Belles Lettres, Paris 1924
- Zubel, *Encyclopédie Juive*, art., Hibat-usallah

حرية العقيدة والفكر في الاسلام*

بفلم محمد خلف الله محمد

يتجه هذا البحث إلى دراسة مظهرين رئيسيين من مظاهر حرية العقيدة والفكر في الاسلام .

أولهما : حرية المسلم في تفكيره الديني ، وفي طريقة فهمه للدين وشرائعه وأمراره ، دون أن يحول بينه وبين تلك الحرية تسنط من فرد أو جماعة أو دولة ، ودون أن يصيبه من وراء آرائه الدينية ضرر في نفسه أو ماله أو عمله .

والثاني : حرية غير المسلم - الذي يعيش في دار الاسلام - في أن يحيا حياته الدينية الخاصة ، ويتعبد على طريقة دينه ، وينظم شئون حياته وفقا لمقتضيات ذلك الدين ، دون أن يتعرض لمضايقة أو اضطهاد ، أو أن يضار في نفسه أو ماله أو عمله ، من جراء مخالفته في الدين للمجتمع من حواليه ، أو أن تتعرض أماكن عبادته للهدم أو التعطيل أو أي نوع آخر من أنواع المصادرة .

ماذا كان موقف الدين الاسلامي من كل من هذين النوعين من الحرية ؟ وماذا ورد في شأنهما من النصوص في كتابه أو سنته ؟ وماذا أثار عن الرسول من عمل تجاههما ؟ وماذا كان شأنهما في عصور التاريخ الاسلامي ؟ وهل حدث في أي مرحلة من مراحل ذلك التاريخ أن قصر الاسلام في أمر هذين النوعين ، أو وقف منهما أو من أحدهما موقف الاضطهاد والعداء ؟

كان الاسلام في جوهره ثورة على الشرك وعبادة الأصنام ، ودعوة إلى فكرة الوحدانية أو الايمان بالله وحده ، وإلى أن يحيا الفرد حياة كلها

* دراسة بحثت في الدعوة العالمية للإسلاميات التي انعقدت في لاهور - باكستان من ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٥٧ إلى ٨ يناير سنة ١٩٥٨

خير وصالح واستقامة وتوفير للخير للفرد والجماعة ، ودفع للشر عنهما . وقد كانت المرحلة " المكية " من حياة الاسلام مرحلة دعوة باللسان ، ومجاهدة في سبيل حرية العقيدة ، ومبى على مكاره الأذى والاضطهاد ، مما كان يصبه زعماء الارستقراطية المكية على رؤس الرعييل الأول من المسلمين . فلما كثر أنصار الاسلام في المدينة ، هاجر الرسول وأصحابه إليها . وكان من أوائل الخطوات التي خطاها الرسول في تنظيم هذا المجتمع الجديد أن وضع وثيقة^(١) ينظم فيها العلاقة بين الطبقات الثلاث التي تؤلف هذا المجتمع وهي " المهاجرون " الوافدون من مكة . " والأنصار " من الأوس والخزرج و " اليهود " الذين كانوا يؤلفون جالية كبيرة في المدينة . وفي هذه الوثيقة وادع " يهود " وأقرهم على دينهم وأموالهم ، وشرط عليهم واشترط لهم . ولهذا الوثيقة أهميتها باعتبارها العمل السياسي الأول للجماعة الاسلامية الناشئة ، وباعتبارها مظهرا من مظاهر الحرية الدينية التي اختطها الاسلام لنفسه في مجتمعه ، والتي التزمها في فتوحه ، وأكادتها الكتب والعهود التي صدرت من خلفاء المسلمين وقوادهم وولايتهم .

ان الموقف الأساسي للإسلام من أهل الأديان الأخرى في محطته مقرر واضح في آية صريحة من القرآن الكريم تقول : " قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم إلا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون " [آية سورة ٢/١٤٠] .

وقد اتخذ الرسول هذه الآية شعارا لموقفه من أهل الكتاب . فضمنها كتابه إلى " النجاشي " عظيم الحبشة وإلى " هرقل " عظيم الروم ، وغيرها من رؤساء الأمم المجاورة . هذه هي الدعوة التي أمر رسول الاسلام أن يوجهها إلى أهل الأديان الأخرى : فإن هم لم يستمعوا إليها فليهم شأنهم وله شأنه . ولم دينهم وله دينه . على أنه كانت هناك مودة ملموسة بين المسلمين

(١) راجع نص هذه الوثيقة في " السيرة النبوية " لابن هشام ص ١٦ - ١٨ ط . مصر . ١٩١٤ ، وفي " الوثائق السياسية في العهد النبوي " لشحيد باشي . ص ١ - ٧ ط . القاهرة ١٩٤١ وفي المراجع التاريخية .

والنصارى ، ظهرت آثارها في إيواء النجاشي المهاجرى المسلمين وإكرامه
إياهم ، وفي استقبال الرسول عليه الصلاة والسلام في مسجده لوفد نصارى
"نجران" والسماح لهم بأن يؤدوا شعائر عبادتهم في جانب من المسجد .
وعبرت بعض آيات القرآن عن هذه المودة وأسبابها فقالت :

"ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم
قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى
أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا فكتبنا مع
الشاهدين " [قرآن سورة ٥/ ٨٢ - ٨٣] .

والذى يتبع كتب الرسول إلى رؤساء الأمم من حوله يلمس فيها طابع
الدعوة بالحنى والنصح في رفق .

فلما اتسعت رقعة الاسلام وأخذت الجماعات والأمم المجاورة تدخل تحت
لوائه ، اتخذ في معاملة الأمم المفتوحة سياسة إنسانية عالية ، قوامها التسامح
واحترام الحريات : من أسلم من الرعية ، فله ما للمسلمين الفاتحين وعليه
ما عليهم . ومن أثر أن يبقى على دينه ، وفروا له الحرية والأمن في نفسه وماله
وأماكن عبادته ، مادام يؤدي الضريبة التى فرضتها الدولة عليه لقاء هذا
السلام الذى تيسره له . والرعاية التى ترمى بها مصالحه ...

ومن الأمثلة الواضحة في هذا ، الكتاب الذى كتبه الخليفة عمر لأهل
"إبلياء" بعد فتح بيت المقدس في السنة الخامسة عشرة من الهجرة ، وفيه
يقول "بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل
إبلياء من الأمان ، وأعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم
ومقيمها وبريئها وسائر ملتها ، الله لا تمسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينقص
منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شئ من أموالهم . وعلى أهل
"إبلياء" أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل الميائن ... إلى أن يقول "فانه لا يؤخذ

منهم شيء حتى يحصد حصادهم . وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة
رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية .^(١)

وكذلك فعل المسلمون حين فتحوا مصر . فقد حسموا النزاع الذي
كان قائماً بين "مسيحيي مصر ومسيحيي بيزنطة" على بعض التصورات الدينية
وهياؤوا لكل فريق الحرية أن يدين بما يشاء ، ووكّلوا إلى البطريرك القبطي
سياسة الطائفة وتدير أموراً وأصلاح ما هدم من كنائسها في أيام "المقرقس" .
ومن الكنائس القبطية المشهورة التي بنيت في العصر الإسلامي كنيسة
"مارجرس" بحلوان وكنيسة "أبي مينا" . ومما قرره الباحثون أن أكبر
فرق بين الامبراطورية الإسلامية وبين أوروبا - التي كانت كلها على المسيحية
في العصور الوسطى - وجود عدد كبير من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين ،
وأولئك هم "أهل الذمة" ، وأن الحاجة إلى المعيشة المشتركة ، وما ينبغي أن يكون
فيها من وفاق ، أوجدت من أول الأمر نوعاً من التسامح الذي لم يكن معروفاً
في أوروبا في العصور الوسطى . ومظهر هذا التسامح نشوء علم "مقارنة الأديان" ،
أي دراسة الملل والنحل على اختلافها ، والاقبال على هذا العلم بشغف عظيم^(٢) .

ولم يكن في التشريع الإسلامي ما يفلق دون أهل الذمة أي باب
من أبواب الأعمال ، وكانت قدمهم راسخة في الصنائع التي تدر الأرباح
الوافرة ، فكانوا صيارفة وتجاراً وأصحاب ضياع وأطباء ، بل إن أهل الذمة
نظموا أنفسهم بحيث كان معظم الصيارفة والجهابذة في الشام يهوداً ، على حين
كان أكثر الكتاب والأطباء نصارى ، وكان رئيس النصاري ببغداد هو طبيب
الخليفة ، وكان رؤساء اليهود جهابذتهم . ولم تكن الحكومة الإسلامية تتدخل
في شعائر أهل الذمة الدينية ، بل كان بعض الخلفاء يحضر مواكبهم وأعيادهم ويأمر

(١) "الوثائق السياسية" لعميد آبادي ، و"فتح البلدان" لبلاذري وغيرهما من المراجع .

(٢) "المقارنة الإسلامية في القرن الرابع الهجري" . آدم ماز . الفصل الرابع - الترجمة

العربية - القاهرة ١٩٤١

بصياتهم . أما في التقاضي فقد خلت الدولة الإسلامية بين أهل المثل الأخرى
وبين محاكمهم الخاصة بهم ، والتي كان الرؤساء الروحيون يقومون فيها مقام
كبار القضاة .

أما في شأن الجزية ، فيقول آدم متر في كتابه (ص ٧٤ - ٧٥) . .
" وكان أهل الذمة ، يحكم مآثلوهم من تسامح المسلمين ودخولهم في ذمتهم
وحمايتهم . يدفعون الجزية كل واحد منهم بحسب قدرته . . وكانت هذه
الجزية أشبه بضريبة للدفاع الوطني ، فكان لا يدفعها إلا الرجل القادر
على حمل السلاح ، ولا يدفعها ذوو العاهات ولا المراهبون وأهل النواصم
إلا إذا كان لهم يار " . . . " ولم يكن المسلمون بدعا في هذا ، فقد كان الروم
يأخذون من اليهود والنصارى ديناراً في السنة ، وكذلك فرض النصارى
على المسلمين الجزية لما فتحوا بلادهم .

فاذا انتقلنا من شرق البلاد الإسلامية الى غربها ، وجدنا منح الحكم
الإسلامي واحداً لا يتغير ، ووجدنا التسامح الديني أساساً من أسس ذلك الحكم .

وهذه حقيقة يتررها مؤلفون مسيحيون ، فيقول " ستانلي لين بول " مثلاً :
" ثم أخذ الناس بعد قليل يشعرون بأنهم أفادوا من تغير الحكم ، فقد
كان للإسبانيين أن يحتفظوا بشرائعهم وقضائهم ، وعين لهم حكام من أنفسهم
يديرون المقاطعات ويجمعون الضرائب ويفضون فيما شجر من خلاف ، وأصبح
سكان المدن لا يكتفون إلا الجزية والخراج - ان كانت لهم أرض تزرع - بعد
أن كانوا في عهد " التوط " يحملون وحدهم عبء الضرائب والأموال
التي تنفق على الدولة . وقصرت الجزية على المخالفين في الدين من النصارى .
أما ضريبة الأرض ، فإنها فرضت بعدل ومساواة على النصارى واليهود جميعاً .
أما التسامح الديني فلم يدع للإسبانيين سبباً للشكوى ، فقد تركهم العرب
يعبدون كما يشاؤون ، من غير أن يضطهدوهم أو يلزموهم اعتناق عقيدة خاصة ،

(١) " قصة العرب في إسبانيا " ستانلي لين بول - الترجمة العربية - القاهرة ١٩٤٤

كما كان يفعل القوط باليهود (ص ٣٩ - ٤٠) . . وكان من أثر هذه المعاملة وذلك التسامح أن رضى المسيحيون بالنظام الجديد ، واعترفوا في صراحة أنهم يؤثرون حكم العرب على حكم الافرنج أو القوط . وقد جعل المستشرق الانجليزى " السير توماس أرنولد " فكرة تسامح الاسلام مع رعاياه غير المسلمين هى الفكرة الرئيسية في كتابه (الدعوة الى الاسلام) وأورد في شأنها كثيراً من النصوص والشواهد التاريخية ، وتتبع مظاهرها في إقليم فارس وولايات بيزنطة ، وأشار بصيغة التشكيك الى الروايات القليلة التى تناقضها . ويعلق " أرنولد " على أمثال هذه الروايات ، وعلى الطريقة التى تحول بها السواد الأعظم من المسيحيين في بلاد العرب الشمالية الى الاسلام فيقول : " ولو أن المسلمين حاولوا ادخالهم بالقوة عندما انضوا بادئ الأمر تحت لواء الحكم الاسلامي ، لما كان من الممكن أن يعيش المسيحيون بين ظهرانيهم حتى عصر الخلفاء العباسيين " ، (ص ٥٠) . ويرى " أرنولد " في كتابه ظاهرة الخلافات المسيحية التى كانت متفشية قبل الاسلام بين النسطوريين واليعقوبيين ، والاضطهاد الذى كانت تصبه كل فرقة على الأخرى ، ويذهب الى أن هذه الخلافات كانت عاملاً من العوامل التى مكنت للإسلام ومهلت تحول الكتائين اليه .

فإذا ما خطونا خطوة أخرى مع الزمن الى العصور الحديثة ، ونظرنا الى أمة إسلامية الطامع والثقافة - كالأمة المصرية - وجدنا الأقليات من أهل الأديان الأخرى فيها أمعد الناس حالاً ، يحبون حياتهم الدينية في أمن وحرية ، وقيمون كنائسهم ومعابدهم الى جانب مساجد المسلمين ، ويشاركونهم كما يشاركونهم أولئك في أعيادهم ومواسمهم ، ويكافحون وإياهم صفاً واحداً في سبيل استقلال بلادهم وضمان حريتها ويتقاسمون وإياهم أعباء إدارتها وحكمها وخدمتها ، دون طائفية أو عنصرية . وقد تضمن دستور الجمهورية المصرية الذى صدر سنة ١٩٥٦ من المواد ما يقرر هذه المعاني : فالمادة ٦ تنص على ما يلي : " تكفل الدولة الحرية والأمن والطمأنينة وتكافؤ الفرص

جميع المصريين " . والمادة ٣٦ تقول : " المزيون لدى القانون سواء وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تميز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة " . والمادة ٤٣ تنص على أن " حرية الاعتقاد مطلقة وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً لنقادات المرعية في مصر على ألا يخل ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب " .

وعلى هذا نستطيع أن نتبع التطور التاريخي للحرية الدينية في الإسلام فيما يتعلق برعاياه من أهل الأديان الأخرى ، فنقول : إن الحرية بدأت مع الدين جزءاً أساسياً من منهجه ونظامه ، وأنها - حين قويت شوكة الإسلام وأصبحت له الغلبة على كثير من الممالك التي كان يدين أهلها بأديان أخرى - أخذت الطابع العمراني الذي لابد منه لاستقامة أو ضاع الحكم وضمان سلامة الدولة واستقرارها . فحين نقضت الجاليات اليهودية عهودها مع الرسول ودست له ، وظهرت خصومه عليه حاربها وأجلاها عن ديارها ، وحين انساحت الجيوش الإسلامية في شمال الروم والفرس ، كانت تغير السكان المفتوحين بين أن ينضموا للدين الجديد ، فيكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، أو أن يحتفظوا بدينهم ويؤدوا للدولة ضريبة خاصة لقاء توفير أسباب الأمن لهم ، وإذا ذلك تضمن لهم الدولة كامل حريتهم في عباداتهم ومعابدهم . وتكن في رؤساء منهم رعاية شئونهم الخاصة وتصريفها ، وتفتح أمام المؤرخين منهم سبل العمل في المناصب التي تناسب كفاياتهم ، حتى ليكون منهم الحكام والوزراء والمهيسون على أكبر مرافق الدولة .

وقد حدثنا التاريخ عن شئون كانت تحدث بين الحين والآخر فتعكر صفو هذه الحرية الدينية ، كأن يشغب العامة في أيام فتنة واضطراب فيقتلوا بعض أهل الكتاب ، أو يهدموا صوامعهم وبيعهم ، أو أن يشور ناس من الشعب غضباً من ازدياد النفوذ من وزير نصراني أو يهودي ، أو أن يعطل وان من ولاية الأقاليم مصالح أهل الكتاب ، أو يهدم بعض أماكن عبادتهم ، أو يحولها إلى مساجد ، أو أن يضت الزمام أحياناً من جيوش فاتح فيعيث بعض جنوده فساداً ، وينهبوا أموال بعض السكان النصارى واليهود . . هذه وأمثاله حوادث تقع أحياناً في أعقاب الحروب ، وتنتج أحياناً أخرى عن فساد الأحوال

الاجتماعية والسياسية ، وربما جاءت في بعض الأحيان نتيجة لموجة من موجات التعصب الذي يولده الجهل وقلة المعرفة أو جهودها . وهي ألوان من النقص ليست وفقاً على أهل دين دون آخر ، وإذا كان التاريخ قد سجل بعضها على المسلمين فقد سجل مثلها - بل أكثر منها أحياناً - على الأديان الأخرى . ومن الانصاف الا نلتصق هذه المظاهر من النقص بالأديان مادامت نصوصها وتعاليمها تعض على التقيض من هذه المظاهر ، ومادام التاريخ قد سجل للأديان طابعها المستمر على الأيام من الحرية والتسامح .

هذا هو الشق الأول من الموضوع ، وهو الخاص بحرية الأديان الأخرى تحت ظل الاسلام .

فأما عن الشق الثاني وهو الخاص بحرية المسلمين أنفسهم تحت ظل دينهم ، فقد لفت كثير من الباحثين النظر الى أن العقيدة الاسلامية - فيما دعت اليه من الخضوع لله وحده - قد قررت مبدأ الكرامة الانسانية ، وحرية الفرد من أغلال السيطرة والعبودية . وقد سن الاسلام شريعة تقوم على أصول وقواعد عامة . يتم بها نظام الجماعة ، وترك أفراد المسلمين أحراراً في أداء شعائهم ، ولم يدع لولي الأمر أن يتدخل في هذه الحرية الا حين يعطل أصل من أصول الدين . كأن يقوم من بين الأفراد من ينكر وحدانية الله أو رسالات الرسل ، ويدعو الى ذلك جهاراً ، أو تمنع طائفة من الناس إيتاء الزكاة ، أو تسد على المسلمين طريق الحج ، أو أن تجاهر بالمعصية بشكل يفتن الناس ويخل بنظام الجماعة . ولهذا التدخل حدود وأوضاع مقررة في كتب الفقه الاسلامي ، لم يترك الأمر فيها لولي أو لسلطانة الشخصي .

لقد فتح الاسلام باب الحرية الفكرية في فهم الدين والاجتهاد فيه على مصراعيه ، فعرف المجتمع الاسلامي منذ عهده الأول الخلاف في فهم نصوص القرآن ونصوص الحديث واستنباط الأحكام . فتعددت مدارس تفسير القرآن واختلفت مذاهب علماء الكلام وكثر الجدل بين الفرق .

وقد أخذ الخلاف أحياناً على بعض الشئون التي تتصل بالدين مظاهر عنيفة ، كالتى كانت بين المسلمين فى موضوع الخلافة بعد مقتل " عثمان " مما أدى الى ظهور أحزاب تتصارع ، ويتم بعضها بعضاً بالكفر والمروق من الايمان ، ويتعن بعضها بالوان العلم ، وبما يحسنه من الثقافة الأجنبية على نصرة رأيه والمتمكين لمذهبه . ويكثر الأخذ والرد حول المتشابه من آيات القرآن بعد أن كان المسلمون الأولون يقفون من تلك النصوص موقف التسليم دون كثير مناقشة أو تأويل . ثم يظهر الفلاسفة فى الميدان ، ويواجهون مسائل الدين فى طريقة تختلف عن طريقة المتكلمين ، وينشب بين هؤلاء وأولئك جدل يبلغ ذروة تطوره على يد ابن رشد والغزالي .

وقد لعب المعتزلة فى تطور علم الجدل فى الاسلام دوراً كبيراً واتحموا مع أهل السنة فى كثير من المعارك ، كان أشدها مسألة كلام الله وخلق القرآن . ووصلت هذه الأزمة نهايتها فى أوائل القرن الثالث الهجرى ، وكان ممن اضطهدوا فيها الامام " أحمد بن حنبل " الذى أصر على معارضة رأى " المعتزلة " فى هذه المسألة ، رغم مناصرة السلطان لهم ، فضرب وحبس وأصابه من ذلك أذى كثير .

هذا - إذن - لون من ألوان التدخل فى ألوان الحرية الفكرية الدينية ، نشأ من الخلاف على مسائل علمية تتصل بالدين ، ومال السلطان فيه مع أحد الجانبين .

وربما أخذ التدخل لونا آخر كالذى أصاب " الحللاج " الصوفى (سنة ٩٢٢م) من القتل حين خيف على عقيدة العامة أن تزيع بسبب عباراته الصوفية الرمزية التى كان يلهج بها ، وإن رجح بعض الباحثين أن السياسة كان لها دخل فى ذلك القتل . وبما يعد تدخلاً فى الحرية الدينية ما يحدث من بعض العلماء أو جمهور الناس من اتهام مفكر أو باحث بالزندقة أو الكفر ، لفهم فهمه فى بعض المسائل الدينية ، ويخرج فيه على رأى المألوف المتوارث . وأكثر ما كان هذا يحدث فى عصور الجور والتأخر ، حين فقد المجتمع

الإسلامي الاصلية الفكرية : وخيف على العقيدة حتى من بعض فروع العلم
كالماتنق مثلاً . وقد امتنعت هذه النظاره الى أوائل النهضة الاسلاميه
الحديثة ، فاتهم كثير من زعماء الاصلاح بزيف العقيدة وحرورت بعض
الاصلاحات الاجتماعيه بدعوى مخالفتها للدين .

ومن المشاهد أن الرق الاجتماعى والفكرى يجلب معه توسعاً فى فهم
الحرية الدينية وإقلالاً من اتهام الباحثين فى عقائدهم ، بسبب ما يصدرونه
من فتاوى وآراء .

هذه أظهر الجوانب التى قد يبدو أن الحرية الدينية فيها عند المسلمين
قد صادفت عتاً وتدخللاً . غير أن الباحث المنتصف فى الحياة الفردية
والاجتماعية عند المسلمين ، وفى تراشيم الفكرى الذى خلفوه فى ميادين
التفسير والفقه والأصول والكلام والفلسفة والتصوف ، لا يستطيع إلا أن يحكم
أن الحرية الدينية جزء أساسى من نظام الاسلام . فالفرد حر فى أن يحيا
حياته الدينية على الطريقة التى يختارها لنفسه ، وفى أن يفهم الدين بما تؤهله
له مواهبه وقدراته الفكرية . وكل من المشرع والفقيه والفيلسوف والمتصوف
حر فى أن يفسر ظواهر الدين ونصوصه من زوايا تخصصه . وكل ذلك
مشرط بالألا يترتب عليه إخلال بالآداب ، أو مفسدة عامة ، أو تضليل
للناس وبلية لتفكيرهم الدينى . وقد اتسع صدر الاسلام للمحافظة كما اتسع
لتنجديد ، وقبل أهل "السنة" كما قبل "المعتزلة" وأفسح مكاناً "لأهل النقل"
كما أفسح لأهل "العقل" وأهل "الشرعية" كما أطل أهل "الحقيقة"
وشمل بعنايته الثقافة المحلية والثقافة الأجنبية ، وانتفع بثمار الفلسفة المجردة ،
كما انتفع بثمار العلم التجريبي . ولم يحدث فى تاريخه أن وقفت نصوصه حائلة
دون تقدم العلوم والمعارف : وليس فى الاسلام قضية بين الدين والعلم
تستعصى على التفاهم والتشابل . وقد عنى فى كتابه السهاوى بالحض على
الابصار فى النفس ، والنظر فى ملكوت السموات والأرض . ووجد
مفكره فى معارف الأمم مجالا خصباً لرياضة عقولهم ، ففتحوا هذا التراث ،
وتخللوه ثم نقاوه الى أوروبا بعد أن تركوا عليه طابعهم الفكرى والروحى .

هذا الموقف الانساني السامح الذي وقفه الاسلام من حرية العقيدة والفكر ، انما هو ركن من أركان دستوره الذي قرر حقوق الانسان^(١) منذ القرن السابع الميلادي ، وجعلها أصلا من أصول عقيدة خالدة ورسالة شاملة . وتلك حقيقة لها أهميتها في المرحلة الحاضرة من تاريخ الانسانية وتطورها .

(١) راجع « أ » : " موقف الحضارة الإسلامية من حقوق الإنسان " محمد خاف الله أحمد

بحث نشر في المجلة المصرية للقانون ايلول ١٩٥٦ - ٢

« ب » : " الإسلام والحضارة " محمد خاف الله أحمد . القاهرة ١٩٥٦

وراجع كذلك " رسالة التوحيد " محمد عبده .

مراجع البحث

- ١ - "القرآن الكريم
- ٢ - "السيرة النبوية" لابن هشام
- ٣ - "فتوح البلدان" للبلاذري
- ٤ - "مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة" - للحيدرابادي
- ٥ - "المضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري" - آدم مخر - الترجمة العربية
- ٦ - "قصة العرب في أسبانيا" - ستانلي لين يون - الترجمة العربية
- ٧ - "الدعوة إلى الإسلام" - توماس أرفولد - الترجمة العربية
- ٨ - (أ) "موقف المضارة الإسلامية من حقوق الإنسان" / محمد عفيف الله احمد
(ب) "الإسلام والمضارة"
- ٩ - "رسالة التوحيد" - محمد عبده

القومية والانسانية

عند "جراهام ولاس" (Graham Wallas)

بضم محمد عبد العزيز نصر

عالم "جراهام ولاس" التنظيم الداخلي للدولة بأن ناقش الأثر المحتمل لبعض الاتجاهات العقلية الحديثة في المثل العليا للسلوك السياسي ونظم التمثيل النيابي والمناهج المتبعة لتحقيق الإبداع والكفاية الفعلية عند موظفي الحكومة وأخذ بعدئذ في مناقشة أثر هذه النزعات على العلاقات بين الدول والأجناس ، فلقد لاحظ أن كل مجتمع يؤثر تأثيراً سياسياً في غيره من المجتمعات ، خاصة بعد أن قضى التغراف والتباخرة على معظم انفعالات القديمة التي كانت تحد من تقدم هذا التأثير واتساع مداه . وتساءل عما إذا كان هذا الترابط بين الدول مستمر في الشعور أو في الشكل الدستوري ، أو أن هنالك من الأسباب الدائمة ما يؤدي إلى تحديد الدائرة الجغرافية أو العنصرية للتأثير السياسي الفعال ومن ثم حجم الدول وتركيبها .

وللاجابة على هذا التساؤل ، أخذ يناقش مفهوم الدولة عند الناسة ورجاء التفكير في العصور القديمة والحديثة ومدى تجاوز هذا المفهوم مع الحقائق التي تكشف في القرن العشرين ، فأرسطو وهو يكتب في ظروف العالم القديم رأى أن المجتمع الذي يتألف من مائة ألف مثله مثل المجتمع الذي يتألف من عشرة آلاف شخص لا يصلح لأن يكون دولة . وبني حجته على الحقائق التي يمكن قياسها فيما يتصل بحواس الإنسان وذاكرته . فاقليم الدولة يجب أن يكون "مرئياً ككل" بعين واحدة ، كما أن المجلس الذي يحضره جميع المواطنين البالغين يجب أن يكون قادراً على سماع صوت واحد وهو صوت الرجل العادي لا صوت "ستتور" الخيالي في الأساطير وأن الحكام الرسميين يجب أن يكونوا قادرين على تذكر وجوه جميع أقرانهم من المواطنين وشخصياتهم . ولم يغفل أرسطو الحقيقة التي كان يعرفها

وهي أن أغلب الدول في عصره كانت تكبر بنسبة هائلة الحجم المثلالي للدولة كما رسمته القاعدة التي وضعها لبناء الدولة ، وإنما كان ينكر أن الملكيات المتبررة العظيمة " دول " بالمعنى الصحيح .

ويعقب جراهام ولاس على رأي أرسطو بقوله اننا معرضون لأن ننسى أن الحقائق التي اعتمد عليها أرسطو في نظريته كانت واقعية وهامة . فتاريخ دول المدن عند اليونان وفي العصور الوسطى بين أن وقوع بيئة كل مواطن في المجال المباشر لحواصه وذاكرته يصبح حاجزاً فعلاً لأسمى أنواع النشاط والمشاعر الانسانية . كما أن الكهول من بين الانجليز الذين يعيشون في قرى نائية نحرمتها ضواحي المدن المتناثرة أو امتدت إليها جموع السكان الصناعيين ، يشعرون بأنهم قد فقدوا الاتصال بالحقائق العميقة في الحياة حين فقدوا ما تعودوا من قدرة على معرفة وجوه جيرانهم وحقوقهم وأكوارهم كل يوم من أثر الحضارة الحديثة . فمدائن المصانع العالية والأقمقف العنصلالية أضاعت المناظر التقليدية للريف الانجليزى المادئ وأضاعت معه الشعور القديم الذي كان يحسه المواطنون من الكهول نحو المكان والبيت فعمجزوا عن أن يستبدلوا بالوطنية التي يوحى بها شارع القرية وعالم البصر والسمع المحدود وطنية جديدة يوحى بها عالم أكبر من المعرفة والاستدلال والكتب والغرائط . وكثيراً ما يرى الواحد بعض هؤلاء الشيوخ الذين يرددون آراء أشبه بآراء " موريس " و " رسكن " في وجوب اغفال البخار والكهرباء والعودة الى الزراعة في القرية والصناعات اليدوية في المدينة أثناء العصور الوسطى وذلك ابتغاء ما تقدمه الحياة من غنى حقيقى . ولكن الحنين الى عودة القديم لا يجدى شيئاً أمام مجرى التطور الصناعى الدافق فحتى دول المدينة اليونانية والايطالية والفليبية قد اندثرت لأنها كانت من الصغر بدرجة لم تستطع معها أن تقف أمام جيوش المجتمعات التي كانت تكبرها وان كانت أقل منها تماسكاً ونظاماً ، مثل جيوش مقدونيا وأسبانيا ، ولا ريب في أن التقدم الصناعى غاز أشد بأساً من الغزاة المقدونيين والأسبان ، فنبسة كبيرة من رجال العمل والصناع في انجلترا يعيشون حياة غير حياة أجدادهم ، اذ يرون في أسفارهم اليومية بين مساكنهم ومراكز أعمالهم وهم يركبون الترام

أو القطار من المناظر ما يفوق مئات المرات ما كان يراه أجدادهم في إصباحهم وأمسائهم ، وما تعجز أبصارهم عن أن تدركه وذاكرتهم عن أن تعبّه . فهم كما يقول مستر ولز " قد أخرجوا من أماكُنهم " .

وإذا لم يعد في استطاعتنا الآن أن نستخدم مجال حواسنا كأساس لتقدير المساحة الممكنة للدولة المتعدنة ، فقد يبدو أنه لا توجد مطلقاً حقائق تستخدم في مثل ذلك التقدير . فليس من اليسر أن نحدد مجال الاتصال الفعال الذي نستطيع أن نحققه عن طريق البخار والكهرباء أو المساحة التي يمكن أن تشملها وسائل ميسية مثل التمثيل التباي أو النظام الاتحادي . ولقد أصبح التفرق واسعاً بين موقفنا من تصور الدولة وموقف أرسطو . اذ شبه أرسطو الدولة بالسفينة التي رأى أنه ينبغي الاتبلغ من الحجم الكبير ما يمنع تسيرها بسواعد البحارة أنفسهم . أما اليوم فالسفن قد زادت في حجمها عما تصوره أرسطو وقد تزيد في غد أضعافاً مضاعفة . " وإذا ما افترضنا أن الدولة قد تزيد في حجمها عن دائرة نظر الانسان الواحد ، فانا بذلك نكون قد تركنا مقياس أرسطو الحمى جانباً ، وأصبح في مقدورنا أن نتغلب على مجرد المشكلة الآلية في أن نخضع الأرض جميعاً لحكومة فعالة منظمة نظام حكومة الولايات المتحدة أو الامبراطورية البريطانية . وإذا ما كان قيام مثل هذه الحكومة العالمية مستحيلاً ، فاستحالته لأبد وأن تكون راجعة لا لحدود حواسنا وسواعدها وانما لحدود قوى خيالنا وعطفنا " (١) .

ويؤكد جراهام ولاس هذه النظرة الى امكان قيام الحكومة العالمية بتحليله معنى الدولة الحديثة والاحتمالات التي يتضمنها ذلك المعنى في رأيه ، ومتابله ذلك بمفهوم الدولة عند ساسة أوروبا منذ قيام الثورة الفرنسية وما يستتبعه من تقرير خاص للعلاقات الدولية . فهو يردد نظريته في أن " الدولة الحديثة يجب أن تقوم بالنسبة لأفكار مواطنيها ومشاعرهم لا بحقيقة من حقائق الملاحظة المباشرة وانما كذاتية من ذاتيات العقل ، أو رمز

الأوحد الى تصور الانسانية يقوم على تخيل الفرد أنها تتألف من عقد مرصع من الأمم المتجانسة اذ الأمم هي وحدات البشرية والمواطنون فيها ، وهى فى ذلك مثل الأفراد فى أنهم وحدات الأمة والمواطنون فيها . وقد أوجز ذلك الرأى فى قوله « إن ميثاق البشرية لا يمكن أن يوقع بواسطة أفراد ، وإنما يوقع بواسطة شعوب حرة ومتساوية تملك أسماء ، وعلماء ووعياً بوجود متميز^(١) . ولقد كان ماتزنى فى هذا التصور للدور القومية فى تنظيم العالم متسقاً مع بعد نظره وسعة خياله . ولكنه لم يشر مطلقاً الى القوى السياسية التى يمكن بها تحقيق هذه النتيجة ، ولم يوضح ان كان الغزو الذى قامت به ايطاليا فى الحبشة فيما بعد تنفيذاً لفكرته أو مناقضاً لها ، وعلى قدر هذا السكوت عن بيان خطة التنفيذ عند ماتزنى . فقد كان بشارك بتذكيره العمل واضحاً فى رسم الخطة وضوحه فى بيان الفكرة . فهو لم يفكر مثل ماتزنى فى " ميثاق الانسانية " بل كان يحث على أية صلات سياسية أو أخلاقية بين أية دولة وبين الدول أو الشعوب الأخرى التى تقوم خارج حدودها . فلقد قال " إن المبدأ السليم الوحيد الذى نقيم عليه دولة عظيمة تصرفها هو مبدأ الانانية السياسية " .

واذ قدم جراهام والاس لدراسته عن القومية والعالمية بهذا العرض التاريخى المنهجي لفكرة القومية فى القرن التاسع عشر . تبأت له فرصة التعليق عليها من تجربة العقد الأول فى القرن العشرين بعد أن تطورت مع التطور الدولى ، وظهرت آثارها فى نطاق التوسع الاستعمارى . وهنا يقف جراهام والاس موقف الناقد المقدر لمآثر القومية على الوعى السياسى فى أوروبا ، وفى الوقت نفسه موقف المواطن العالمى الذى ينس مدى خطرها فى نزعات التعصب والتنافس على السيادة بين الشعوب وهو بهذا يلتقى ضوءاً قوياً على القومية فى تطور النظرة اليها بين مؤيد لها ومتنقض عليها خاصة وقد كان التسابق الاستعمارى بين دول أوروبا يهدد العالم بشبح الحرب العالمية الأولى . فالقومية لعبت دوراً عظيماً فى تركية الوعى السياسى بأوروبا

أثناء القرن التاسع عشر ولكن أوروبا لا تنفصل على حد تعبير ما تزيى بفواصل الأنهار والجبال وإنما تتداخل من قرية الى قرية خاصة في جنوب شرقي أوروبا ، حيث أن أتباع ما تزيى من الوطنيين البلقانيين واليونانيين يتناحرون ويقاتلون في مقدونيا ليتفرض كل فريق على الشعب المتنافس محاولاً بذلك تحقيق العناية الإلهية كما بينها موقع جبال البلقان ، ويعتقد جراهام ولاس أن ما تزيى نفسه لو امتد به الأجل وعاش حتى أول القرن العشرين لكشف المغالطة التي تقوم عليها الدولة القومية من اشتراط اشغال الدولة الواحدة على شعب واحد . ولذهب الى أن وجوب اشغال بعض دول أوروبا على سكان ينتمون الى أنواع قومية مختلفة اختلافاً عظيماً ، هو رفض الأخذ بسياسة بسمارك الصناعية في فرض الاندماج القوي بالعنف ، وإلى جانب ذلك فهو يرى أن الأهمية العممية لنظرية القومية بمدلولها السابق قد تناقصت وذلك بأقلاع بعض دعاة الوطنية عن رغبتهم في أن يفرضوا المثال القوي الغالب على غيرهم ، كما هي الحال عند الديمقراطيين الاشتراكيين من الروسيين في ألمانيا الذين يزيد اعجابهم برعاياهم من البولنديين أو البافاريين أو الدنماركيين كلما تمكوا خصائصهم القومية الخاصة ، ولقد حدث تغير مشابه في الشعور القوي عند الانجليز ، إذ أن الأحزاب الانجليزية قد عدلت في الباطن أو أعلن عن الرغبة في فرض الطابع الانجليزي على أيرلندا وويلز وجعلت ذلك عنصراً من عناصر سياستها .

ولكن هذه الاعتبارات لم تكف في رأى جراهام ولاس للقضاء على مذهب القومية الذي تأصل في الحياة الأوروبية أثناء القرن التاسع عشر وانتشر بين دول أوروبا القديمة والحديثة على السواء ، وإنما أخذ يتشكل ليقابل بجهود فكرية اضافية المشاكل التي نشأت عن التوسع الاستعماري الأوروبي في بلاد شعوبها ذات اللون غير اللون الأبيض . ويلاحظ ولاس ذلك الجهد في محاولة التوفيق بين أفكار القومية والأفكار الامبراطورية بين رجال السياسة من الانجليز ، فليس من الممكن تطبيق المبدأ القائل بأن مساحة الدولة ينبغي أن تتواءم على تحانس المثال القوي سواء كان ذلك بأملوب طبيعي أو صناعي في ميدان امبراطورية واسعة الأطراف مثل

الامبراطورية البريطانية ، باتباع نظرية مثل نظرية ماتزيفي أو نظرية بسمارك في الدولة القومية الحديثة . ومع ذلك نرى أن بعض الاستعماريين من الانجليز يحاول تحقيق ذلك ، اذ كانوا يعتقدون أن هنالك " دماً " أو " عنصراً جزيئياً " يشمل على الناطقين باللغة الانجليزية في المملكة المتحدة والمستعمرات أيضاً من أصحاب اللون الأبيض ، وأن غيرهم من سكان الامبراطورية هم " عبء الرجل الأبيض " ومادته التي يمارس فيها فضائله . وعند ما كانوا يواجهون بالحقيقة القائمة من أن أصحاب اللون الأبيض من سكان الامبراطورية البريطانية لا ينتمون الى جنس متشابه واحد ، كان المثاليون منهم يذهبون الى أنه من المستطاع تحقيق التشابه بينهم عن طريق الدعاية الثقافية ونظم التوحيد السياسية بأن يوضع الشعر الاستعماري الحماسي ويدعى الى انعقاد مجلس الامبراطورية ، أما الواقعيون منهم من أتباع بسمارك فكانوا يذهبون الى تحقيق ذلك عن طريق " الدماء والحديد " وبعد اللورد ملر ممثلاً للفريق الواقعي من المستعمرين اذ كان يذهب الى فرض الطابع الانجليزي على مستعمرات جنوب أفريقيا بالقوة ويعارض لذلك في عقد صلح مع البوير بتناهي مع تحقيق هذه النتيجة النهائية .

ولكن هذه النظرة القومية الخالصة الى بناء الامبراطورية البريطانية لم تقف أمام الزمن ، وسرعان ما تغير أساسها النفسي ، فأصبح أغلب الاستعماريين البريطانيين يؤمنون بأن المبدأ الملائم لهذا البيان المركب من عناصر مختلفة هو " الوعي بالتنوع القومي " وليس " التجانس القومي " . غير أنهم قلدوا ذلك المبدأ المستقير بذهابهم الى أن الاحساس بتنوع العنصر ينبغي أن يحاط بسياج الامبراطورية الذي لا يتعداه الى المشاركة في الشعور مع الشعوب الأوروبية التي تنحدر منها بعض المستعمرات البريطانية البيضاء ، فلا يحق للكندي الفرنسي أن يتعاطف مع فرنسا ولا للافريقي من البوير أن يتعاطف مع هولندا ، تقيداً منهم للزعزعات العالمية وابقاء على النزعات القومية ، وهم في حرصهم على السماح للعناصر البيضاء أن تستمتع بعاطفة الوطنية داخل اطار من العاطفة الامبراطورية يغفلون انكار الشعوب البيضاء

لوضعهم في النظام الامبراطوري المقترض وطموحهم الى أن تشملهم عاطفة وطنية من طبيعة العاطفة التي يستأثر بها سادتهم من الشعب الاستعماري وانصاره ، ترتفع بهم عن المركز الذي ارتضاه لهم أولئك السادة من أن يكونوا عبأً للرجل الأبيض يباشر فضائله المصطنعة المتنافقة في حمله وتوجيهه .

ويقدم الاستعماريون من الانجليز سبباً عملياً لمحاولتهم خلق عاطفة امبراطورية بين البيض من سكان المستعمرات وفرض الطاعة العمياء على غير البيض منهم ، ثنضاءً أمامه الأسباب الميتافيزيقية والاخلاقية لتبرير السياسة الامبراطورية . فهم يقاومون النزعة العالمية لأنها خطيرة على الامبراطورية اذ تجعل البريطاني يعطف على مصلحة خصمه قدر عطفه على مصلحة زميلة في الوطن ، فتقتل بذلك فيه الميل الى محاربة الأعداء والمنافسين . أما العاطفة الاستعمارية اذا ما قوبلت بالعاطفة العالمية تعتبر قوة ذات قيمة حربية . فالامبراطورية البريطانية تتوقع حرباً مع الامبراطورية الالمانية أو الامبراطورية الروسية في السباق الأوروبي الاستعماري ، ومن ثم فالعاطفة الاستعمارية التي تتكون من تعود سكان الامبراطورية على أن يعدوا أنفسهم عنصراً سبباً يتألف من أمة متجانسة وارستقراطية طبيعية ، سرعان ما تخلق من الامبراطورية البريطانية بعد المشاركة في تجارب الحرب والاتصاف بضرباتها مزاجاً امبراطورياً أشبه بالمزاج القومي الذي كان بسمارك يتوخى خلقه من الذاتية أو الألمانية السياسية . ولن يسع الامبراطورية البريطانية وسواها من الامبراطوريات الأوروبية بعد معارك يتوالى فيها الانتصار والانهزام الا أن تلجأ الى استخدام جيوش غير أوروبية من جيوش المستعمرات في حرب الأوروبي للأوروبي . ولذا ينصح الناسة الانجليز باكتشاف تلك الأجناس وتدريبها على القتال خاصة من بين الأجناس التي تحارب من حارب الانجليز وتعاذى من عاداهم مثل " الجوركاس " " والسودانيين " دون أن يطالبوا بحقوق سياسية . ومن ثم ففى ضوء هذه النظرة ، يتحتم على البريطانيين كما تحتم على بسمارك من قبل أن يقتلوا

العالمية من جذورها لأنها تهدد الامبراطورية بالثبور والدمار ، وأن يزكوا
العاطفة الاستعمارية ما وسعهم تركيبتها على أسس منبثة عن القومية وناشرة
لترائها .

ولقد أعطت هذه الحجج التي يوقتها دعاة الاستعمار لتأييد النزعات
المقاتنة عند الانسان الفرصة لجراهم ولاس أن يقدم نقده اللاذع لكل
هذا النحو من التضكير السياسي وأن يقترح التعديل الواجب له مستنداً لمنهجه
النفسى فى معالجة شئون السياسة القومية والعالمية . فهو يذهب الى أن اقامة
العلاقات اندولية على أسس من التنافس الاستعمارى واتخاذ الحرب وسيلة فعالة
لإقرار نتائج هذا التنافس لن يؤدى فى النهاية الا الى التئام الدورى
للامبراطوريات المتحاربة ، والى نقص مكان العالم ، واضطرارهم آخر الأمر
أن يدرسوا مشكلات العنصر ، والاستغلال المنظم للكرة الأرضية من وجهة
نظر الانسانية وحدها . ومن ثم فيتقدم جراهم ولاس بالسؤال الآتى الحافل
بالغزى العميق وهو " هل اقترحنا أن نبدأ من الآن تلك الدراسة قبل أن
يخطو الصراع الامبراطورى خطوة أخرى اقترح حاو من الطابع العملى ؟ " (١)
ويجيب على ذلك السؤال بتأكيد أنه دراسة السياسة اندولية على أسس انسانية
أشد الأمور ضرورة لعالم يهدده التمزق والدمار ، فقدعاً منذ ألف وخمسةة عام
نشب الصراع الدينى وكان كل فريق يعتقد أنه لا عيش له الا اذا أبعد
خصمه ، ولكن الزمن قد أظهر من الممكن بعد اراقاة الدم وجلب الألم
أن كلا الفريقين من أصحاب المذاهب الدينية المختلفة يستطيعان التعايش السلمى
دون أن يتأصل مذهب المذهب المعارض . وشأن المتصارعين فى ميدان
السياسة العالمية شأن أولئك الذين تصارعوا فى ميدان العقائد الدينية : ينبغى
أن يظهروا عنولهم من المسلك الذهنى الذى لا يستطيع الا أن يتصور التقابل
بين " نحن " و " هم " فاما أن نبقى نحن أو يبقوا هم ، كما ينبغى أن يتحرروا
من " ذاتيات العقل " التى يحتنونها بأنفسهم ويحبسون عواطفهم داخلها .

والطريق المجدى لبلوغ حالة من الاتزان والحكمة في تقدير انشئون العالمية من وجهة نظر الانسانية لا القومية أو الامبراطورية ، يقوم على التغيير الجوهرى لمنهج التفكير الياسمى : فعلى البشر أن يتركوا جانباً النزوع الى تقسيم الجحرى اللانهاى لأفكارنا واحساساتنا الى طبقات وأنواع متجانسة وذلك أسوة بما فعله الباحثون فى العلوم الاجتماعية فى الوقت الحاضر : فالخيال العلمى قد تعلم كيف يعالج حقائق الطبيعة المتنوعة دون نظر اليها كجموعات منفصلة تتألف كل واحدة منها من أفراد متشابهين يجمعهم مثال واحد ، كما أن الفنان الحديث قد تعلم كيف يستبدل المنحنيات والمسطحات الدائمة التنوع بالخطوط المستقيمة والبسيطة عند الرجل البدائى . وفى ضوء هذا المنهج الفكرى الذى يعترف بالتنوع : يستطاع التغلب على التعصب لأبناء الأمة الواحدة والامبراطورية الواحدة . وتنتج الأفكار نحو أبناء البشر جميعاً .

وإذا ما بلغ جراهم ولاس هذا الحد من العلاج لمشكلة العلاقة بين الدول وبين الأجناس المختلفة ، تساءل عما إذا كان ذلك ممكناً بأن يفكر كل فرد سواء من أفراد البشرية المتنوعين على هذا النحو محققاً ما اعتبره ماتربنى أمراً مستحيلاً وبأن يتبع ذلك التسامح فى التفكير بالقدرة على أن يشمل قلبه الألف والخمسة مليون نفس فى العالم قدرة ذهنه على شمولهم ، وبالإيجاز هل يستطيع كل فرد أن يفكر أولاً فيمن عداه من البشر وأن يحبهم ثانياً كأفراد متنوعين متميزين .

واجابة على هذين السؤالين ، يرى جراهم ولاس أن نشر داروين لكتابه " أصل الأنواع " فى سنة ١٨٥٩ قد قدم الاجابة على السؤال الأول. ففى ذلك الوقت أصبح من الممكن أن تمثل العنصر الانسانى أمام خيالنا لا كفوضى من الأفراد المتنوعين تنوعاً تحكيمياً أو كرصيف من الأمم المتجانسة ولكن كجماعة بيولوجية ، لا يختلف كل فرد فيها عن الآخر بطريقة تحكيمية وانما وفق عملية التطور العضوى التى تبرز على قواعد مفهومة ، ولقد كان المرجو أن يؤدى هذا الادراك لحقيقة تنوع البشر وفق التطور الى الاجابة على السؤال الثانى وذلك لأن ما يتمثل للخيال يمكن أن يتمثل أيضاً للعواطف ،

ومن ثم تذوب انانيات الأمم والامبراطوريات المتحاربة أمام حبنا للجمهور المتنوع تنوعاً لا حد له وهو يعمل جاهداً في ألم واضطراب رجاء الوصول الى علاقة أكثر انسجاماً مع العالم . ولكن ذلك لم يتحقق . اذ بدا أن اكتشاف التطور العضوى في القرن التاسع عشر قد ساعد على اثبات أن ذلك الحب لأفراد الانسانية غير ممكن ، بدلا من تشجيعه له . وذلك لأنه ظهر لهم أن التقدم كان دائماً وليد الصراع الذى لارحة فيه من أجل الحياة وأن الشفقة والحب سيعرقان ذلك التقدم وسيقضيان بالنوع الانسانى الى التأخر .

وان مثل هذا التفكير كان في رأى جراهم ولاس مأساة عقلية من مآسى القرن التاسع عشر . فان التصور الصارم للصراع الدخلى المحتوم الذى لا نهاية له بين العناصر والأجناس قد ألقى الرعب ونشر التشاؤم في نفوس الجيل الذى أعقب نشر كتاب " أصل الأنواع " . مثمنا فعل من قبله بحث مالتس عن السكان بين الاقتصاديين . فالأجيال التى عاشت قبل داروين كانت تعزى نفسها بالمذهب الانسانى الذى كان يرى أتباعه أن الناس جميعاً أخوة مهما تعددت أجناسهم وعناصرهم وأن مصيرهم الى الاتفاق والتشابه من أثر التعليم في كل شيء الا اللون . ولكن داروين قد أثبان أن مشكلة اختلاف الأجناس لا يمكن معالجتها بهذا اليس مهما خضع الناس لتأثير التعاليم المشتركة . لأن الأنواع العنصرية قد وجدت منذ ملايين السنين وانها تنحدر نحو الاختلاف لا التمثل والاندماج .

ولقد صادف أن المشكلة العملية للعلاقات بين الأجناس والعناصر قد اتخذت كذلك طابعاً صارماً متشائماً تجاوب منذ القرن التاسع عشر مع نظرية داروين . اذ لاحظ المستعمرون الأوروبيون أن الشعوب الوطنية الأصلية في افريقيا واستراليا وأمريكا تأخذ في الانقراض أمام تقدم الاستعمار وغزو الشعوب الأوروبية القوية ، وبدا لهم أن الاستعمار يتضمن النتيجة المحتومة من فناء الضعيف وبقاء القوى ، خاصة وأن داروين قد أعطاهم تبريراً شبه علمي لما ينطوى عليه نشاطهم الاستعماري من أعمال تجاوى مبادئ الانسانية الخفية ، فاضطأوا لما يفعلون ، ونسوا أن التجارة التى جلبها الرجل الأبيض

الى الشعوب الأصلية الوطنية قد جلبت معها المرض ، وأن المرض هو الذى قضى على العناصر الضعيفة فى هذه الشعوب ، أما عناصرها القوية فقد قاومت العدوى وأخذت تنمى ، وليس أمام الرجل الأبيض الآن اذا أراد فناء بعض الأجناس الا أن يقوم بذلك عن قصد وتدبير ، ولكن القضاء على الأمم الضعيفة قضاء مديراً مرسوماً يقضى فى الوقت نفسه على وحدة المشاعر والأهداف بين القتلة والمقتولين . ويتناقض مع الأخلاق المسيحية الرحمة التى تدعى أن نفوس البشر جميعاً متساوية سواء كانوا أوروبيين أو غير أوروبيين . وهنا يعلن جراهام ولاس فشل المسيحية وهى دين المستعمرين الأوروبيين فى أن تفتح حتى حلاً عملياً معقولاً . ويقرر أن المسيحيين قد كانوا أثناء القرن التاسع عشر أكثر قوة من المسلمين وان كان المسيحيون قد حرصوا على أن يخفوا قوتهم تحت ستار من التقوى المقصود أو غير المقصود .

ولكن جراهام ولاس يستطرد فى تعليقه على تطبيق مذهب داروين فى السياسة فيقول إن خطره لم يعد قاصراً على محاولة الأمم الغربية المستعمرة أن تتأصل الشعوب الوطنية التى تحتل بلادها ، بل إنه يمتد الى الجانب الآخر من الصورة ، وذلك لأنه أصبح من الممكن أن تستخدم الأمم الأوروبية فكرة الصراع من أجل الحياة دليلاً على أن النزاع القائم بينها فى الجيل الأخير للسيطرة على طرق التجارة فى العالم قد أصبح "ضرورة علمية وواجباً أخلاقياً" . ويذكر جراهام ولاس شاهداً على ذلك فى إنجلترا آراء " اللورد امبتهل Lord Amphil " الذى يرى أن التقدم البشرى يستدعى أن يذبح نصف البشر النصف الآخر ، وفى ألمانيا آراء " الامبر بيلو " (Prince Bülow) الذى يبدو أنه قد جمع بين تعاليم بسمارك وبين تصوره لما قد تكون عليه تعاليم داروين حين أعلن فى تبريره السياسة الألمانية نحو بولندا أن قواعد الخلق الشخصى لا تنطبق على السلوك القومى ، ولكنه يفند هذا الفهم للصراع الدولى الى أن الاعتقاد بأن الفوائد البيولوجية التى تنجم عن " الصراع من أجل الحياة " بين الافراد هى نفسها الفوائد المنتظرة من الصراع بين الامبراطوريات

أمر غير عسى مطلقاً . لأن الحرب ان قام بها أوروبيون فقط أو ان أشركوا معهم غيرهم من حلفائهم وأهل المستعمرات ، منتهى بإبادة عدد عديد من الصفوة سواء كانوا من الجنس الأوروبي الشمالى الذى يدعى النورد امببل أنه أرقى الأجناس أو كانوا من الأجناس الأخرى ، وفناء مثل هذه الصفوة من البشر سواء انتسوا الى "الأعلى" أو "الأدنى" من الأجناس لا بعد تقدماً بيولوجياً على أية حال وإنما هو عمل من أعمال التأخر البشرى البيولوجى .

واذ ينكر جراهام ولاس حجة الذين يذهبون الى أن الصراع بين الامبراطوريات بلد مزاياء تطويرية فى صالح العناصر والأجناس ، فهو ينكر كذلك حجة الذين يدعون أن ذلك الصراع إنما ينتج لنا بقاء المثل الصالحة فى السياسة والثقافة ، ويفترض هؤلاء ان نتيج وسيلة لفسر الثقافة هى وسيلة الاحتلال العسكرى . ولكن جراهام ولاس يفتد تلك الحجة من تجارب التاريخ القديم والمعاصر ، فهو يذكر لنا أن الثقافة اليونانية قد انتشرت انتشاراً سريعاً بعد سقوط الامبراطورية اليونانية . وأن اليابان فى العصر الحاضر قد أخذت الثقافة الغربية باستعداد أكثر كدولة مستقلة مما لو كانت دولة تابعة لروسيا أو فرنسا ، وأنه من المرجح أن الهند ربما تكون أميل الى التعلم من اليابان عن التعلم من إنجلترا .

ويرى جراهام ولاس أن مثل هذا التمجيد للصراع بين الامبراطوريات ما هو الا اتجاه من اتجاهات الحس وعادة من عادات الشعور . فانهصار داروين الأوائل آمنوا بأن تطور الانسان من الحالة السابقة للانسانية الى حالة الانسانية جاء نتيجة لاستسلامه لفريرة الصراع^(١) . وهذا الخط من الاعتقاد يقوم على رفض الحكمة الاخلاقية القديمة من أنه يجب على الناس أن يضبطوا بالتفكير دوافعهم الغريزية وكان الفريرة العمياء هى خير دليل وهاد سواء السبيل ، وأن الأمم التى تسير وراء غرائزها فى معاملتها لجاراتها . إنما تنتهج

(١) أنظر Walter Bagehot - Physics and Politics

الصراع المستقيم . ويرى جراهام ولامس الاميل إلى القضاء على تعود العقل هذه النظرة إلى الأمور إلا إذا احللتنا محلها "تصوراً لعلاقة الانسان بالعالم بخلق قوة عاطفية واعتقاداً عقلياً كذلك" .

وليس هذا العلاج النفسى لهذه المشكلة النفسية ببعيد تحقيقه ، فالتغير الذى طرأ على تصورنا للصراع من أجل الحياة بين الأفراد يدل على أنه بشئ من انصافه السبوية قد يحدث تغير مماثل فى " تصورنا للصراع بين الشعوب " فعلماء التطور فى العصر الحاضر يذهبون إلى أن تحسين الوراثة فى أى مجتمع لا يأتى عن طريق الصراع الفردى وإنما عن طريق تشجيع الغرائز الاجتماعية العليا لدى من علم الانتخاب الوراثى . وقد ظهر الأثر العاطفى لهذا التصور الجديد باختفاء الفردية القاسية غير الارادية من السياسة الصناعية بعد أن كانت واضحة فى إنجلترا أثناء القرن التاسع عشر وعلى هذا المنوال قد يدل علم الانتخاب الوراثى الدولى على أن التقدم فى التطور البشرى لا يتطلب إبادة الأجناس المختلفة بعضها البعض وإنما يتحقق بأن يقوم كل جنس بنفسه على تحسين نوعه . وإن كانت مثل هذه الفكرة لا تعجب الداعين إلى الصراع بين الأمم والأجناس ممن يرون أن العالم يتدرج فى نظامه العنصرى من الطبقات العليا إلى الطبقات الدنيا . ومن الأوروبيين الشماليين إلى أسفل ويؤمنون بوجود قيام عالم أبيض فى النهاية إيمان الساسة فى مدنى بضرورة قيام " استراليا بيضاء " ، إلا أن السنين الأخيرة علمت سكان أوروبا شيئاً من النواضع للأسباب العقلية الواسعة الانتشار وللحقائق المرة التى نشأت عن الحرب الروسية - اليابانية وعن تسليح الصين . إذ لم يعد تقسيم الشرق الأقصى إلى دوائر للنفوذ الغربى أمراً مستعاضاً بل أصبح أضحوكة غبية . ويضيف جراهام ولامس إلى ذلك قوله أن الغربيين يوشكون على الاعتقاد بأن العالم يصبح أكثر غنى مما هو عليه الآن إذا ما قامت حضارات أخرى وأنواع عنصرية أخرى إلى جانب الحضارات والعناصر الغربية . وكما أن المسيحيين قد تعلموا بدراسة الوثائق المسيحية أن دينهم ما هو إلا دين واحد بين أديان العالم ، فهم كذلك يعترفون أنه قد أفاد وربما يفيد من تراث الهنود والفرس فى الفلسفة وأعمال الذهن الدقيقة . وليست هذه البراهين السياسية والدينية

والفكرية وحدها هي التي تبرز تعدد الثقافات والأجناس ، وانما يؤيد هذه الحقيقة أيضاً الاحتكام الى عم الحياة البحث ، فرجال العلم يحذرون أبناء العصر الحاضر من الاعتماد على أسرة واحدة أو نوع واحد في توالد النوع البشرى بأجمعه في العالم ، وان كان الأوروبيون الآن ، يعزفون عن التناسل المشترك بين الأجناس والعناصر فانما يفعلون ذلك رغم الأمثلة البارزة للاختلاط التناسلي الناجح بينها في الماضي من ناحية ، وللجهل التام بالظروف التي يتوقف عليها النجاح من ناحية أخرى .

وبنحتم جراهام ولاس مناقشته القومية والانسانية بلذابه الى أنه قد أصبح من الممكن اعتماداً على هذه الأسس الفكرية أن يتطاع العالم ان تحقيق مستقبل العنصر البشرى عن طريق غير طريق الدم والبنفس ، وبالرغم من أنه لا يتوقع أحد أو يتنبأ بقيام اتحاد للكرة الأرضية مباشرة ، الا أن الشعور بغرض مشترك عند بني الانسان ، أو حتى الاعتراف بأن هذا الغرض المشترك أمر ممكن ، سوف يغير وجه سياسة العالم في الحال . فالتباغض الذي لا يستند الى العقل بين الأجناس ويشتمل من وقت الى آخر على حدود الامبراطورية سيكون ذا أثر ضئيل في السياسة الدولية حين يقابل بتصور متسق لمستقبل التقدم الانساني . ويعمل على تحقيق هذا الهدف ما يحلبه الاعتراف من أبناء عن مختلف أنحاء الأرض حتى أصبح في استطاعتنا أن نرسم لأنفسنا صورة عن هذا العالم الواسع أدق في سماتها وأظهر في حقيقتها من الصورة التي ترسم في أذهاننا عن البيئة المحلية التي نراقبها في عجلة من انظار أثناء ذهابنا الى عملنا وإيابنا منه ، وستوحى هذه الصورة الذهنية بالعاطفة التي تتجاوب معها ، "فقد تعطي لبعضنا الثقة في ذلك الحب الذي رأى داني أنه يحرك الشمس والنجوم الأخرى ، وقد توحى لكل منا عطفاً أكثر شفقة على جميع الكائنات المذهولة التي تنقل من جبل الى جبل الى جيل شعلة الحياة الواعية " (١) .

مسجد المدجّنين بطليطلة

بقلم السيد محمود عبد العزيز سالم

فقدت طليطلة تفوقها المياني. والكتفى إزاء السيادة التي فرضتها عليها قرطبة حاضرة الخلافة الأموية بالأندلس ، وكانت تضم أكبر طائفة من المستعربين واليهود ، ونعني بالمستعربين أفراد الشعب الإسباني الخاضع للغرب مع احتفاظه بدينه ونظمه بقدر الإمكان ، وكانت مزاجاً لعناصر وتقاليد لاتينية قوطية وأخرى عربية تمتد تاريخها حتى القرن الثاني عشر ، وذلك بعد أن انتزعهم الموحدون من بيئتهم الأندلسية . وقد ساهم موقع طليطلة في مناعتها إذ تقع فوق نشر عظيم الارتفاع ويحيط بها وادي تاجة من ثلاث جهات مما جعل أمر تحصينها يسيراً ، فقد سورت من جهة الشمال فقط وفتح في هذا السور الشمالي بابان : أحدهما شرق ويعرف بباب القنطرة لأنه كان ينضى إلى قنطرة وادي تاجة ويقال أن المنصور بن أبي عامر قام بإصلاحه (١) بينما يذكر السنيور جوميث مورينو ، معتمداً في ذلك على ماورد في نقش تذكاري وُضع عند ترميم القنطرة عام ١٢٥٩ ، أن خلف بن محمد النعمري قائد طليطلة هو الذي قام ببنائه عام ٩٩٧ (٢) ، والباب الثاني غربي ويسمى بباب شاقرة وكان قائماً زمن الخلافة وسمى باسم المنطقة الحصينة التي يشرف عليها (٣) وقد كان لطبوغرافية طليطلة وطبيعة سكانها أثر كبير في حركاتهم الثورية المتعددة وميولهم الانفصالية عن سلطان قرطبة ، ويروي ابن القوطية كيف أوقع الحكم الربضي عام ٧٩٧ بأهل طليطلة واستنهم عندما استخفوا بأوليه عمروس الوشقي المعروف بالمولّد (٤) .

(١) Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, t. III Paris 1953, P. 352

(٢) Gómez Moreno : Ars Hispaniae, t. III, Madrid 1951 P. 198

(٣) انظر الفصل الثوي عقد آخن جوفد ليث بلسية عن طليطلة في كتيبة :

A. Gonzalez Palencia : Moros y Cristianos, Madrid, 1945 P.P. 194-208

(٤) ابن القوطية القرطبي : تاريخ افتتاح الأندلس طبع مدريد ١٨٦٨ ص ٤٦

ثم انضوت طليطلة تحت لواء الخلافة القرطبية منذ عام ٩٣٠ بعد سنوات طويلة من الثورات ، وانتظمت أمورها في ظل خلافة عبد الرحمن الناصر ، فازدهر فيها فن العمارة ، وانخرطت من الوجهة الفنية في سلك الأملوب المعمارى الشائع في قرطبة بعد أن دخلت طليطلة في فلك الخلافة الأموية . فقد بنى فيها أحد أهالى طليطلة واسمه فتح بن إبراهيم الأموى ويعرف بابن القشائرى مسجدین أحدهما بالجليل البارد والثانى بالديباغين ، وبنى حصن وقش ومكآده (١) ، كما بنى موسى بن على البناء وسعادة في محرم سنة ٥٣٩٠ هـ (يناير سنة ١٠٠٠ م) المسجد المعروف بالباب المردوم من مال أحد بن حديدى (٢) ، وكان مسجدا ثانويا بالمدينة ، تحول إلى كنيسة بعد استرداد طليطلة بقليل ثم اطلق عليه اسم سانتا كروث ، ووجهه ألفتونسو الثامن لإحدى الجمعيات الدينية ثم أضيف إليه بعد ذلك من جانبه الشمالى الشرقى رأس على هيئة حنية من الطراز المدجن ومازال هذا قائما إلى وقتنا هذا . وعقوده متجاوزة ومفصصة تتعاقب فيها كتل الحجارة وقطع الآجر على النحو الذى نراه في جامع قرطبة . كما نرى فيه شاهداً آخر يثبت تفوق فن الخلافة ، ويتجلى ذلك في نظام التقيبب القائم على تقاطع الضلوع في صور مختلفة .

ومن آثار ماجد هذا العصر عدة مصليات كنيية منها مصلى نوبسترا سنبورة دى بيلين بدير سانتافى ، ومصلى كنيسة سان لورنثو ، وفيهما ما يذكر بعقود المسجد الجامع بقرطبة وكنيسة سان سلفادور (٣) . ويشير نص كتابى على أنها كانت مسجدا بنى من أموال الجوس عام ١٠٤١ ، وقد حول هذا المسجد عام ١١٥٩ إلى كنيسة سان سلفادور مما يدل على أن المدجنين وهم المسلمون الذين خضعوا تحت حكم الميحيين وبقيوا محتفظين بدينهم وتقاليدهم

(١) ابن بشكوال (ابن القاسم خلف بن عبد الملك) كتاب اصلة ، المجلد الثانى نشره فرنكو

كوديرة ، مدريد ١٨٨٣ ص ٤١٤

Ocana Jiménez : La inscripción Fundacional de la mezquita de Bib (٢)

Mardom, Al-Andalus. 1949

Lambert : Tolède, (les villes d'art célèbres), Paris 1925, P. 28 (٣)

فلما يؤدون فيه شعائرهم الدينية حتى ذلك التاريخ وقد أمكن بفضل ما اكتشف من آثار المسجد إعادة تخطيطه القديم بإبلاطه الخمس .

ولما اشتعلت نار الفتنة الكبرى على أثر سقوط الخلافة القرطبية وقامت دول ملوك الطوائف ، استقل بنو ذى النون بطليطلة ، وبلغت هذه الأسرة في البذخ والترف الغاية (١) .

وفي أيام القادر بن ذى النون ، استحصل أمر ألفونسو السادس ملك قشتالة ، فاكتمح البساط وأخذ يضيق الخناق على القادر بالله حتى اغتصب منه طليطلة فخرج له عنها سنة ٤٧٨ هـ (١٠٨٥) (٢) نظير مظاهرة ألفونسو له على أهل بلنسية ، وساحل المرابطون ومن بعدهم الموحدون استردادها دون جدوى . وقد بلغت حضارة طليطلة الذروة في عهد أسرة ذى النون ، واشتهرت بعلماء الرياضة والفلك ، كما عرفت بصناعة الأسلحة وصناعة اللعب العاجية وحمل الاضطرابات وقد ذكر ابن بسام أن القادر شوهد يوم خروجه من طليطلة " ويده اضطراب يرصد فيه أى وقت يرحل وعلى أى شيء يعول وأى سبل يمشى " ، وفي متحف الآثار الأهلى بمدينة اضطراب صنع إبراهيم بن سعيد المواريتى السبلى عام (١٠٦٧) (٣) .

شرح ألفونسو بعد عشرين عاما من سقوط طليطلة في تغيير المسجد الجامع بها سنة ١١٠٤ ، فنصب في صومعته ناقوسا " تأتى في إبداعه وتجاوز الحد في استنباطه واختراعه " (٤) .

(١) شيد فيب الحامول بن ذى النون قصر تأتى لى بالله وألفق فيه دلا كثيرا وصنع فيه بحيرة وبنى في وسطها قبة وسبق الماء إلى رأسها في تدوير أشجار الهندسون . انظر : السرى ، فتح طليط من حصن أنلس بن طيب طيبة محى الدين عبد الحميد ج ٦ ص ٨٥ - ابن بسام الشنقرى ، المغيرة في محسن أهل الجزيرة فعم رابع من المجلد الأول ص ١٠٢ - ١٠٣ - راجع مقالنا : التصور الإسلامية في الأندلس - مجلة ، المد العشر ص ٩٢ - ٩٤ .

(٢) فتح طليط ج ١ ص ٤١٩ .

(٣) ابن بسام : المرجع المذكور - ص ١٣٠ .

(٤) Saavedra (eduardo) : Astrolabios árabes, que Lambert, op - cit. P. 22 (٤) se conservan en el museo arqueológico nacional, P. 396

وكانت التأثيرات الفنية الإسلامية على المجتمع النحوي قد تأصلت منذ سقوط طليطلة في أيدي النصارى ، وقد أبحاث معاهدة التسليم في طليطلة للمسلمين الإقامة مع المسيحيين في حوماتهم دون التخاذلى خاص بهم كما حدث في المدن المستردة الأخرى^(١) ، وصنعت لإقامة المسلمين في طليطلة تحت حكم المسيحيين استمرار الزراعة والصناعة والفن ، وكان المسلمون يؤلفون اليد العاملة في كل هذه الميادين . وأخذ المسلمون يمارسون شعائر دينهم أول الأمر في أحد المساجد التي خصصت لهم ، على أنهم منذ أن انتزع منهم المسيحيون مسجدهم الجامع عام ١١٥٩ ، عمدوا إلى أن استبدلوا به مسجدا آخر ، حاولوا إخضاعه أثناء نقمة بعض المتعصبين في بلاط ألفونسو الثامن من الفرنج الذين كانوا يترقبون بهم سوء ، ولعل هذه الثقة يمكن أن توضح لنا الوضع الشاذ الذي اتخذته "مسجد المسلمين" ، وهو مسجد ورد ذكره في ثلاث وثائق نشرها آنخل جونثالث بلنسية فيها ذكر اسم "مسجد المسلمين الواقع في ربض الإفرنج بمدينة طليطلة حرسها الله"^(٢)

وربض الإفرنج أو حومة الإفرنج حسب ما ورد في وثيقة أخرى يرجع إلى سكنى الفرنسيين له ، وكان حيا تجاريا أو سوقا كبيرا ، يقع بجوار الكاتدرائية وكان يعمل فيه الصرافون والعطارون والتكادون والحصارون والمجامون . وكان هذا المسجد يقوم في طابق عاوى بعيدا عن أنظار الفرنسيين ولكن الإسبان كانوا يعلمون بوجوده وكان معروفا لديهم حتى مطلع القرن السادس عشر^(٣) حين طرد المسلمون نهائيا من الأندلس .

González. Palencia (A.): los Mozárabes de Toledo, en los siglos XII y XIII, (١)
vol. Proliminar, madrid, 1930, P. 152

(٢) وثيقة ٩٠٤ (يونيو ١١٩٠) ج ٢ ص ١٧٥ ، González. Palencia, op. cit.,
وثيقة ٩٤٤ (١١٩٩) ج ٣ ص ٢٤٣ ، وثيقة ٣١٧ (١٢٠٢) ج ١ ص ٣٥٧

Gómez Moreno op. cit, P. 210 (٣)

وتخطيط البناء من أسفل يكشف في خفاء شديد عما فوقه ، وقد اهتمت إلى موضع هذا المسجد الغريب وقت بدراسته طويلا في رفقة أحد رجال الآثار الأسبان وهو السنيور دون إميليو جارثيا رودريجيث عضو المجمع الملكي للفنون والعلوم التاريخية بمدينة طليطلة (١) . كما صحبت حضرة الأستاذ الدكتور عبد العزيز مرزوق لزيارته في صيف عام ١٩٥٢ .

هذا المسجد يسمى اليوم دار الدباغين Casa de las Tornerias وقد اعتقد الأستاذ مارسيه (٢) أنه منزل وسماة الأستاذ لامبير دار الدباغين رغم اعتقاده بأنه كان مسجدا (٣) . وعلى الرغم من صعوبة دراسة هذا الأثر بسبب ما فيه من سلود وثغرات فقد أمكن للعالم الأثري دون مانويل جوميث مورينو دراسته بعناية (٤) . وطابقه الأدنى وطوله ٨٠ و ٨ م وعرضه ٨ م لا يُعرف الغرض منه ، ويغلب على الظن أنه كان يتخذ بيتا . أما الطابق العلوي فيحتفظ بنظام المسجد وإن كان الخراب يقتصر على مجرد عقد بسيط . ومن المحتمل أن جوفة الخراب لأصل هدمت وحفر بدلا منها صليب كما يتضح من الصورة .

ويشغل الباب الركن الشمالي الغربي من هذا المسجد ، ويبلغ طول بيت الصلاة ٨ر٩٠ م وعرضه ٦٥ و ٧ م ، وأقصى ارتفاع له في الوسط

(١) كتب السنيور جارثيا رودريجيث مقالا عن هذه الزيارات في مجلة Toledo: Ayer y Hoy (٢٤ أغسطس - سبتمبر ١٩٥١) ص ٨ - كما نشر في حديث طويلا في صحيفة Alcazar بتليطلة ، الصادرة في ١٤ سبتمبر ١٩٥١ عن هذا المسجد وأهميته . وأشارت جريدة A. B. C. التي صدرت في مدريد في ٦ يوليو سنة ١٩٥٤ إلى انهائي هذا الأثر الجليل ودموق إلى إصلاحه وترميمه إذ أنه مهدد بالانقراض والأخبار .

(٢) Marquis (G.) : Manuel d'art musulman, t. I, P. 241 . ثم بشر الأستاذ مارسيه

في هذا المسجد في كتابه الحديث L'architecture Musulmane d'Occident, Paris 1955

(٣) Lambert : L'architecture musulmane du Xe siècle à Cordoue et à Tolède

gazette des Beaux-arts, t. XII, 1925, P.P. 142-147

Gómez Moreno : op. cit. P. 210 (٤)

٦٠ و ٦٠ م . ويتقسم المسجد شأنه في ذلك شأن مسجد الباب المردوم إلى اثني عشر عقداً متجاوزة تقوم على أربع أعمدة وسطى بحيث تقسمه إلى تسع أساطين مربعة ، أوسطها تعلوه قبوة من الضاوع قوامها أربعة عقود نصف دائرية متقاطعة فيما بينها الثان رأسياً والثان أفقياً ، وفي هذا تشبه هذه القبوة إحدى قبوات مسجد الباب المردوم ويشغل كل مربع من المربعات التسعة الناشئة من هذا التقاطع قبيبات صغيرة يتقاطع فيها عقدان صغيران في شكل صليبي . وهو تطور غريب لقبوات مسجد الباب المردوم . فبدلاً من وجود تسع قباب تعلو كل منها أسطوان من الأساطين التسعة لمسجد الباب المردوم ، اجتمعت القباب التسعة في قبوة واحدة تغطي الأسطوان الأوسط من مسجد المدجنين بينما غطيت الأساطين الأخرى بقبوات نصف أسطوانية ذات أربعة مقاطع رأسية . وأعمدة هذا المسجد قصيرة منتولة ، لا قواعد لها ، وتيجانها مفككة .

عنصر الزخرفة :

يخلو المسجد من عنصر الزخرفة المنصقة بالبناء كما هو الحال في مسجد قرمبة ، وإنما تقتصر الزخرفة على الحلية المعمارية التي تنشأ من عنصر البناء نفسه فعمارة البناء كلها من الآجر تكسوها طبقة جصية ازدانت بخطوط ملونة باللون الأحمر . وتقتصر الزخرفة على عدة عقود زخرفية .

وتتألف سجاجات عقد المدخل هبوطاً وروزاً ، وينبت من أركان القبوات أشرطة بارزة تحلى قاعدة القبوات . وفي أعلا جدران الأسطوانات الثلاثة الموازية لجدار المحراب نوافذ وهمية يزيناها عقد ثلاثي الفصوص ثم عقد متجاوز فعقدان توأمين متجاوزين بينهما عمود صغير ، وعقدان النافذتين الأولتين مسنجان ، ولكن عقدى النافذة الثالثة أمسان . وتحيطها جميعاً أشرطة بارزة تمتد إلى أرجل العقود .

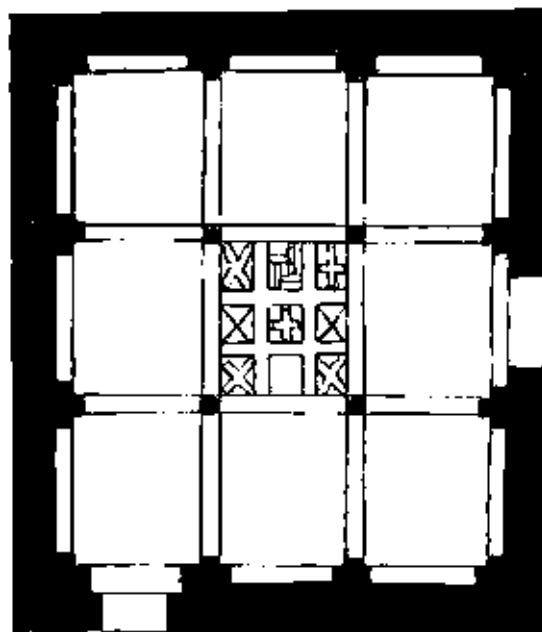
ذلك هو مسجد المسلمين وقد أصبح مظهره اليوم يثير الأسى ، فقد أهمل منذ أن هجره أصحابه ، وجعل بعد ذلك مستودعاً لتخرائب والأنقاض وأدمجت

إحدى أساطينه في منزل مجاور له ، وأخذ الحجر والساج يتنازعان في تبشيعه حتى اسود جسمه الأوسط إذ كان أثرنا لأجيد مصانع الشموع ، واحترقت أعمدته ومناكب عقودده وحصار اليوم غزناً لإراميل الخصور .

ومع ذلك فلهذا المسجد أهمية كبرى باعتباره المثل الوحيد لمساجد المدجنين في عصر الاضطهاد مما يفمر وجوده في الطابق العلوى ، ثم أن قبوته على الأقل تمثل مرحلة جديدة من مراحل تطور القبة ذات الضلوع من العمارة إلى الزخرفة ، من الفكرة المعمارية البحتة التي نشدها بادىء ذى بدء في قباب جامع قرطبة إلى الفكرة الهندسية التي تتجلى في قبوات مسجد الباب المردوم بضليطة^(١) وتشهد بهذا الاتجاه الزخرفى الذى انحدر إليه عرفاء المصلمين والذى نراه يبلغ أوجه في قبة المخراب بجامع تلمسان .

(١) انظر مقالنا : أثر الفن الدلاقي بقرطبة في العمارة المسيحية بإسبانيا وفرنسا ، المجلة

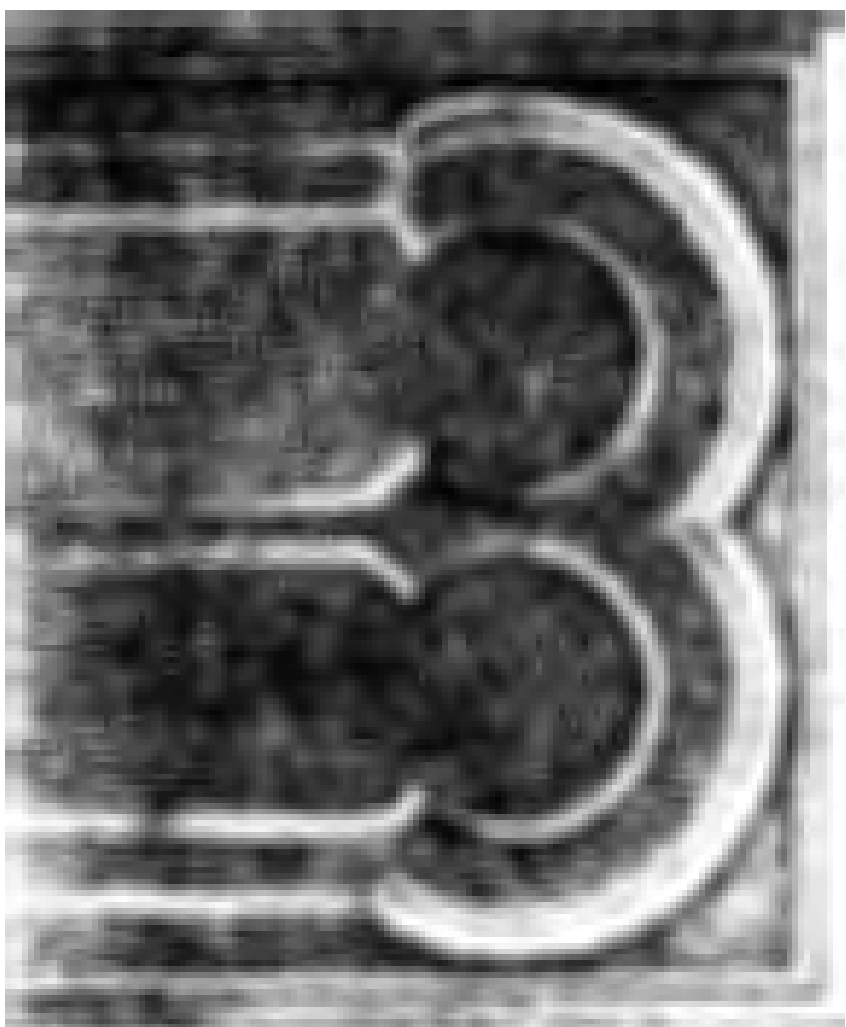
العدد ١٤ ص ٧٣ - ٨٨



نظرة جامع المسلمين بالمدينة
(شكر ٢)

011-2711-400





(شكل ١) لوحة زخرفية من الفضة من صنع الحرفيين



Figure 1. Valve plug (a) (b)



(شکل ۲) یکون غراب کسج - افسون

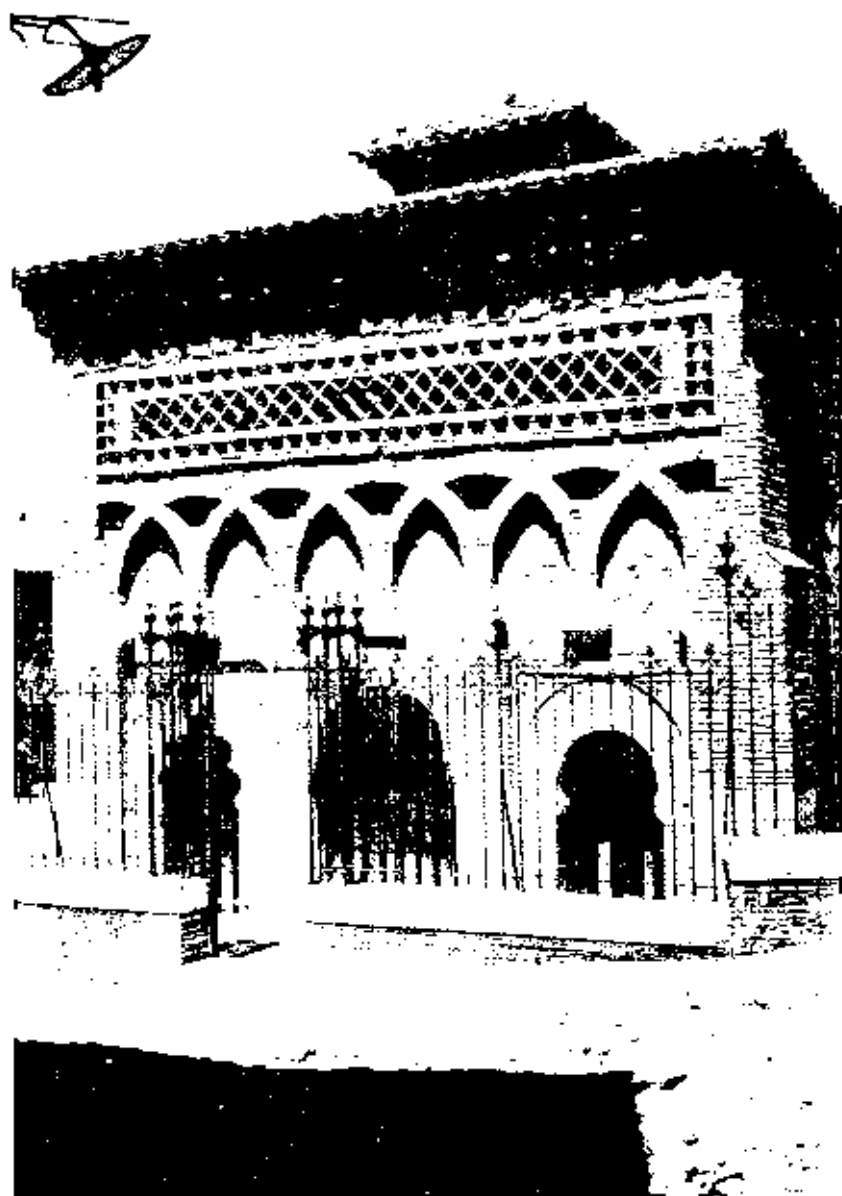


Figure 1. The main entrance of the building.

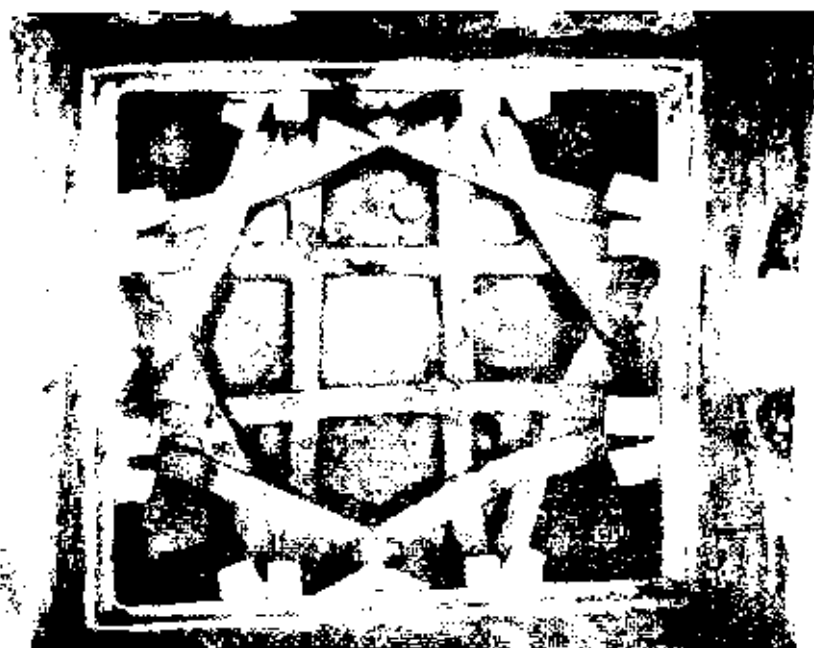


Figure 1. A square object with a grid pattern.

الشعر والفكر

- ٢ -

بقلم إبراهيم صبري

من الشعراء الفكريين من تفرغ حياتهم في بعض الأحيان بالأحداث الكبيرة حينما تلقى يد القدر على كواهلهم توجيه المجتمع إلى مثله العليا وقيادة مصائر الأمم . ومن ثم نرى منهم من يشعر في قرارة نفسه بهذه الرسالة ويجوس خلال الديار وهو يحمل في ثنايا أفكاره قيساً من الشعلة الواهجة التي توقد نار الحماسة في أنبلاد بنفخته الساخنة الساحرة والتي قد تقضى على الشاعر نفسه وتحول قلبه وماداً إذا ما شاء القدر أن تحمد هذه الجذوة قبل أن تندلع نيرانها ومثل ذلك الشاعر الإيراني الفردوسي والشاعر العربي أبو الطيب المتنبي .

أما الفردوسي^(١) فقصته مشهورة فيما قام به من إحياء تاريخ الدولة الإيرانية القديم وبث فكرة النهضة القومية لدى الشعب الإيراني في ديوانه المشهور باسم (شهنامه) الذي نظمته عن مؤلف مشور مترجم من الهلوية ثم تأليفه في عهد اسماعيليين وبذل في نظم هذا التاريخ مجهوداً للوصول إلى هدفه المنشود استغرق ثلاثين سنة قضى أكثرها في قصر السلطان التركي محمود الغزنوي حيث قال :

بسی رنج بردم درین سال می

عجم زنده کردم بدین پارسی

(دقت ألواناً من المشقة ثلاثين عاماً)

(حتى أحييت إيران بهذه الفارسية)^(٢)

(١) ولد عام ٣٣٠ هـ في طوس .

(٢) بدأ ينظم الديوان عام ٣٦٥ هـ وانتهى منه عام ٤٠١ هـ .

وقال الشاعر أيضاً بشأن وطنه الذي وصف وقائمه التاريخية في ستين ألفاً
من الأبيات :

جو ایران نباشد تن من مباد
بلین بوم وبر زنده یك تن مباد
(لا كنت إذا لم تكن ایران)
(ولا عاش فرد على هذه الأرض)

قام الفردوسي بأعظم عمل أدبي سياسي في التاريخ وأعاد الأمة الإيرانية
بماضها إلى الحياة بعد أن ترنم في أشعاره عمجد ایران القديم الذي انقلب نفضة
في قيثارة الشاعر ثم نفذت هذه النفضة في عروق القوم ثمروح جديدة .

أما المتنبي فيقول من قام^(١) بالتقريب عن خفايا حياته وبحث معاني
أشعاره ومرماها :

"ولا شك أن جدته الخازمة الصالحة كانت تستحثه بعد وفاة أمه
على طلب العلم وتستفزّه إلى ذلك ليتم لها ما تؤمل من الفرج بنوغيه ونفوقه
على لدائه وأسنانه من العاويين ، ويستطيع بعد أن يدرك لها حقاً ويطلب لنفسه
حقاً هضم ومنع من دونه حتى ألقى في أسوأ مجبهة وبشر منزلة في خفا
من النسب وقلة من المال وبعد عن مساعي المجد . وقد وجدت العجوز أرضاً
صالحة بطبيعتها لما تريد من أمرها فتأدب الفتي بالعلم الذي كان يتلقاه
في ككتاب أولاد أشراف الكوفة واجتهاد في ذلك وبرع وفاق أصحابه وأخذته
جدته بأخلاق طيبة وحاسبته وحرصت على استطلاع خبره كله وألقت
في قلبه وخياله طلب المجد بالعلم ، ثم زينته له النبوة وعلو المنص وأبعد الهمة
وعظم المطلب وأدبته بالصدق والأمانة وكيان السر وعلمته من حيلها
ودهاها وحذر لها سعة الحيلة وخفاء الدهاء وتقديم الحذر ، وبعد أن أدرك الفتي
من الفكر ما يسر لها ما تريد أن تبوح له به ، طفقت تدبر له السر من هنا
ومن هنا وتأخذ نفسها بالحذر والتكتم والاحتراس من ثورة الفتي إذا هي

(١) الأستاذ محمود محمد شاكر - المقتطف - الجزء الأول من المجلد الثامن والاربعين .

فجأته بما تريد حتى بلغت ما أردت . كان أبو الطيب كثير اهتمام بأمر الأمة التي هو منها لا يفوته مغزى يلتقطه ، وكان أهل العصر على خلاف له في ذلك وخاصة من انتسب إلى الأدب وكان الأدباء والشعراء أهل شراب ومعاقرة . أما المتنبي فإنه عقد قلبه على إحداث حدث لعله يصيب من ورائه ما يتغنى وما يؤمل ويلزم به ثأراً في قوم ليثقي به صدر جدته وصدره . هذا ، وقد يصف في شعره ما وصلت إليه الأمة العربية وما رآه في البلاد العربية . وهذه المعاني كلها دائرة في حياة المتنبي وشعره دوران اندم في عروقه فإذا قرأت أنت ديوانه من أوله إلى آخره فلن تقولك أن تراها جميعاً أو ترى بعضها ماثلاً غير خفي في كل موضع من شعره حيث يقول :

يقولون لي ما أنت في كل بلدة	وما تبغى ؟ ما أبتغى جل أن يسمي
كأن بينهم عالمون بأنبي	جلوب إليهم من معادنه اليتا
وما الجمع بين الماء والنار في يدي	بأصعب من أن أجمع الجد والفهما
ولكني مستنصر بذبابه	ومرتكب في كل حال به الغشما
وجاعله يوم اللقاء تحيى	والأفلى اليد البطل القرمما
إذا غل عزى عن مدى خوف بعلده	فأبعد شيء ممكن لم يجد عزما
واني لمن قوم كأن نفوسهم	بها أنف أن تسكن اللحم والعظما
كذا أنا يا دنيا إذا شئت فاذهبي	ويا نفس زيدي في كرائها قدما
فلا عبرت لي ساعة لا تعزني	ولا صحبتي مهجة تقبل الظلما

ويقول :

فلما ألقنا ركننا الرما	ح بين مكارمنا والعل
وبتنا نقبل أسافنا	ونمحوها من دماء العدا
لتعلم مصر ومن بالعراق	ومن بالعواصم أنى النقى !
وأنى وفيت وأنى أبيت	وأنى عتوت على من عتا ..

ويقول :

ومن عرف الأيام معرفتي بها	وبالناس روى رحمة غير راحم
فليس بمرحوم إذا ظفروا به	ولا في الردى الجارى عليهم بأثم

ويقول :

فارم في حيث شئت مني فاني أمد القلب آدمي الرواء
وفؤادى من الملوك وان كما ن لاني يرى من الشعراء

ويقول :

ما مقامي بأرض نحة الا كقام المسيح بين اليهود
أنا في أمة تداركها الله به غريب كخالق في نمود

ويقول :

أذاقني زمني بلوى شرقت بها لوذاقها لكي - ما عاش - وانتجيا
وان عمرت جعلت الحرب والدّة والسمهري أنحا والمشرق أبا
بكل أشعث ينقي الموت مبتسا حتى كأن له في قتله اوبا
فالنوت أعذر في والصبر أحل في والبر أومع والدنيا لمن غلبا !..

أقول هكذا نشأ المتلقي وسط ظروف شعر بالأمها منذ نعومة أظفاره ،
وعند ما أنطق لسانه بالشعر أنشد قصائد لتعبير عما أوحى إلى قلبه تلك
الأحوال المتعلقة بمصير أمته وجعلته يرنم أنشودة على وتيرة واحدة تفيض
تغاتها على صدى الحان قيثارته ألا وهي النار العلويين وبناء مجد ضخم لهم
بعد وضع الأمور في نصابها في الدولة التي أقام صرحها بنو قومه ثم لم تلبث
أن وقعت ممككتها الواسعة الأرجاء فريسة في أيدي الطامعين تسيطر
من الداخل والخارج .

هذا في أزمنة غابرة قد خلت قبل قرون ... وأما إذا أخذنا مثالا
من الأحداث المعاصرة التي كانت مصر -- وهي أهم أجزاء المجتمع العربي
الاسلامي -- مسرحاً لها منذ زمن غير بعيد حيث كانت الأحداث أشد خطورة
من حيث تكوين الشاعر المفكر ، رأينا أمير الشعراء شوقي الذي قال :

وانما الأهم الأخلاق ما بقيت فان هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

فذهب عنه هذا البيت مثالا بين بني قومه ، قاله الشاعر حينما دعاهم
ودعا العالم الاسلامي كله للوعى والقيام في وجه مطاردة الغرب للمسلمين

في عقر دارهم : دعاهم بأشعار نزل وحبها في قلبه الحافل بالآلام أمته وكُتب
لذلك الأشعار الخلود في الشعر العربي . سأذكر هنا لتثريه بدور هذا الشاعر
في المجتمع الاسلامي بعض ما كتبه الدكتور حسين هيكل في مقدمة الشوقيات
في تحليل المقومات التي كانت ذات أثر في إلهامات الشاعر عند إيمانه بالأهداف
التي رمى اليها في حياته الأدبية .

قال هيكل : " لقد سافر شوقي إلى أوروبا لاتمام عنومه . وكان من قبل ذلك
شاعراً متفوقاً وكان في تفوقه ككل شاعر شاب يرسل القول كما تلهمه إياه
نفسه . فلما عاد إلى مصر حتمت الظروف عليه أن يكون المعبر عن الميول
والآمال الكئيبية في نفوس المسلمين جميعاً لا في نفوس المصريين وحدهم .
وبذلك اجتمع في نفسه من أول حياته ميله للحياة وحبها وإياها وحرصه
على المتاع بها مع إيمان المسلمين جميعاً وحرصهم على وحدتهم وعلى كيانهم
بازاء الأمم الغربية التي كانت تنظر إليهم بعين صليبية بحتة . وكانت هذه
الناحية التي تمثلها نفسه من ظروف الحياة ومن البيئة المحيطة به أكثر استجاء
لشعره من الناحية الأولى التي هي طبيعة نفسه فكان بذلك كالرجل القوي
الذي يرى وطنه في خطر يصبح جندياً وجندياً بأسلا ويتشوق في كل مواقف
الحرب ويصبح القائد الأعظم ، ولو أن وطنه لم يكن في خطر لرأيت صديق
الخدمة السعيد بها غاية العادة " ..

" إن شوقياً لم يكن يشيد بذكر المسلمين وبخلافاتهم لغاية سياسية صرفة ،
بل إنه ليؤمن بهذه المعاني إيماناً يتجلى في الكثير من قصائده على صورة تركنا
في حيرة كيف يبلغ الإيمان من نفس هذا الحب بالحياة كل هذا المبلغ فلا نجد
لحزرتنا جلاء الآمن الحديث : (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل
لآخرتك كأنك تموت غداً) وبحبك أن تقرأ الحمزية النبوية ونهج البردة
وقصيدته في ذكر المولد التي مطلعها :

سلوا قلبي بغداة صلا وتابا لعل على الجمال له عتاباً

لترى في غير إيهام أنه إنما أملت هذه القصائد قوة غلبت طبع أشاعر
هي قوة الإيمان .. " .

إن «بعث» حبرة الدكتور هيكل هو الاعتقاد السائد لدى معظم نقاد الأدب بأن الشاعر يجب أن يتروم بعواطفه فحسب . والعواطف عند شوقي كما يقول الدكتور هيكل كانت بطبعه منصرفة إلى الحياة الحادثة والرفاهية والسعادة فما كان لشوقي مثلاً أن ينادى ، وهو الشاعر ، بالآمال الكامنة في نفوس أمتة ، شأن الكتاب السياسيين . بل كان عليه أن يخضع لطبيعة هو المنبئة من أعماق نفسه وللمقتضيات التي لا يرتقى شعر الشاعر إلى درجة الشعر الخالص إذا خالف قواعدها وخرج على حدودها ، وكان عليه . . . وقد طبعت نفسه على حب الحياة — أن يتجنب المخاطر السياسية . ولكن في الحياة ظروفاً يهتز فيها قلم الشاعر بحماسة استجابة للمثل الأعلى الذي إذا ما نزل وحيه في التكرار المشتعل لشاعر ذي رسالة استولى عليه وسخر كل كيانه للتعبير عنه ، يهتز قلم الشاعر في مثل هذه الظروف بتريديد صدى البرق الذي يتفجر في سماء فكره المتلبد بالغيوم وذلك إيماناً منه برسالة الخطيرة . . . وقد كانت ائرفاهية والسعادة التي نعم بها شوقي من أقوى البواعث على تدفق أشعاره بسعادة وطنه بتلك الثقة من الإيمان ، فالذين يضحون بحياتهم في سبيل الذود عن أوطانهم في الحروب الطاجئة هم كتائب من الشبان المتمكنين بالحلب ، وقد وطشوا بأقدامهم عتبة الحياة وأجوها وعشقوا أوطانهم والحياة السعيدة في ربوعها ولذلك نراهم لا يترددون عند ما يدعون إلى بذل النفس والنفس ائثاراً للموت على حياة تقترن بالذل والأمر . . . أليس يرمى الكفاح في الحياة إلى البقاء فيها ، وأليس البقاء في الحياة سعادة للانسان الذي يتعلق بالحياة حتى على حافة قبره ، كما قال الشاعر التركي توفيق فكرت (١)

فالشعراء المكافحون إذن هم الذين يحبون الحياة أكثر مما يحبها أي انسان عادي ، يلهب قلبهم بجدوة أفكارهم ويفيض بعشق آمالهم المتعلقة بالحياة والأوطان .

إن الأشعار التي أرسلها شوقي قبل مفردة إلى أوروبا إذا لم تحمل طابع شعره الذي قاله بعد رجوعه منها فذلك راجع إلى أن لسان شوقي لم يكن قد نضج يومذاك ولم يكن فكره قد تمهد بعد بهذيب الرق الروحي الذي ارتقى اليه

(١) (سور حياقي بشر تاسر مزارفده) - رواب شكسته -

الشاعر عند ما يبلغ حد النضج العقلي أثناء دراسته في أوروبا . وفي الفقرات الآتية اتى نقلها المرحوم شكيب أرسلان في تأليفه المسمى (شوقي وصداقة أربعين سنة) ^{١١} عن أديب مصر الكبير المرحوم مصطفى صادق الرافعي ما يؤيد الرأي الذي أوردته بصدد المثل الأعلى لشرق . قال الرافعي : " شاعر مرهف معان بأصابع كثيرة ليكون أداة سياسية في الشعب المصري تعمل لأحياء التاريخ في النفس المصرية وتبصيرها بعظمتها وإقحامها في معارك زمنها وتهيتها للمدافعة . إن السياسة التي ارتاض بها شوقي ولايسها من أول عهده واتجه شعره في مذاهبها من الوطنية المصرية إلى النزعة الفرعونية إلى الجامعة الإسلامية كانت سبب نبوغه ومادة مجده الشعري فقد أثبتته بحب نفسه وجعلته كالجوادر العتيق الكريم يناقش حتى ظنه . . . "

أقول إن الشاعر عندما قام بهذه الرسالة لإحياء التاريخ في نفوس المصريين لم تفته فرصة ألا انتهزها كتلك الرسالة التي أعلنها أمام العالم وضمها آية من آيات أشعاره أنشدها في مؤتمر المستشرقين المنعقد في مدينة جنيف سنة ١٨٩٤ حيث قال :

ولإذا مصر شاة خير لراعى الله سوء تؤذى في نسلها وناء
قد أذن الرجال فهي عيد ويسر إذا أراد الدماء
ولقوم نواله ورضاه ولأقوام اتقل والجفاء
فصريق يمتعون بمصر وفريق في أرضهم غرباء
إن ملكك انفسوس فابغ رضاها فلها ثورة وفيها مضاء
يسكن الوحش للوثوب من الأسد سر فكيف الخلائق العقلاء

وما أشبه شوقي بأبي انعماء المحدثين في الأدب التركي الشاعر (شناسي) ^{١٢} الذي أرسل أشعاره ككل شاب أهتمته نفسه إلى أن سافر إلى أوروبا لاستكمال دراسته فيها بإرادة السلطان عبد الحميد الذي أعلن

(١) ص : ٩٣

(٢) ولد عام ١٢٤٢ هـ في استانبول .

الندستور في تركيا سنة ١٢٥٥ هـ ، وتعرف هناك على كبار الشعراء من أمثال (لامارتين Lamartine) وألف بعد رجوعه إلى بلاده أشعاراً تنطوي على أفكار وتعبيرات لم يسبق لها مثيل في الشعر التركي الذي قاده (شناسي) أول مرة إلى ميدان الكفاح السياسي .

والواقع أن هناك شواهد لتأييد التشابه بين الشاعرين ، منها مثلاً : أسلوبهما في احتذاء الأساليب الشعرية الغربية والتعبيرات التي يستعيرانها من الاصطلاحات المستعملة في الدساتير الحقوقية وفي العلوم السياسية والاجتماعية بالغرب ، وإذا قارنا بينهما من حيث نشأتهما الأدبية وآثارهما الشعرية رأينا أثر النهضة الفكرية الغربية في شعرهما ذلك الأثر الذي بدأ في الشعر التركي بظهور (شناسي) ثم دامت تطوُّره إلى يومنا هذا في عيود المدارس الأدبية المختلفة ، ولا شك أن الأثر نفسه كان من الخطورة بمكان في تطور الأدب العربي الأخير ...

قال شوقي في الحمزية النبوية وأبدع أي إبداع في التعبير عن مثل الانسانية العليا التي بعث بها كلها سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام :

بلك يا ابن عبد الله قامت سمحة	بالحق من عقل المحدث غراء
بنيت على التوحيد وهو حقيقة	نادت بها سقراط والقدماء
لما دعوت الناس إلى عاق	وأصم منك الجاهل حين نداء
فرسيت بعدك نعباد حكمة	لا سوقة فيها ولا أمراء
والدين يسر والخلافة بيعة	والأمر شورى والحقوق قضاء
الاشترائيون أنت إمامهم	لولا دعاوى القوم والغلواء
داويت متداً ودواؤك طفرة	وأخف من بعض الدواء الداء
الحرب في حق لديك شريعة	ومن السموم الناقعات دواء
والسر عندك ذمة وفريضة	لا منة ممنونة وجياد
حاتم فوحدت الركاكة سبله	حتى التقى الكرماء والبخلاء
أنصفت أهل الفقر من أهل الغنى	فالكل في حق الحياة سواء
فلو أن انساناً تحسب مصلة	ما اختار إلا دينك الفقراء

وقال وهو يخاطب الشباب :

عصركم حر ومستقبلكم في عين الله خير الأبناء
لا تقولوا حظنا الدهر فما هو إلا من خيال الشعراء
واقروا تاريخكم واحفظوا بفصيح جاءكم من فصحاء
واحكموا الدنيا بسلطان فما خلقت نصرتها للضعفاء
واطببوا المجد على الأرض فإن هي ضاقت فاطلبوه في السماء ..

وقال في رثاء ثروت باشا :

تصريحك الخطوة الكبرى ومرحلة يدينو على مثلها أو يعد الأمد
الحق والقوة ارتدا إلى حكم من الفياصل ما في دينه أود

وأما (شناسي) فهو أبو الشعراء الذين ترنموا على قيثارهم بألحان الوجد
الباكي في أسلوب تحدر إلهم من ينبوع أفكارهم عبرات انحدرت على خلود
أفراد الشعب حتى أن الذين ولدوا بالآستانة بعد سنة ١٢٥٥ هـ استمعوا
في مهدهم إلى هذا النوع من الشعر الوطني على لسان أمهاتهم ونشأوا على أنغامه
التي لقيتهم بكل ما أوتوا من قوة الشباب لتشييد الوطن الذي كان يرفرف
العلم العثماني على أرضه المترامية الأطراف ودفعتهم إلى أن يقوموا قومة رجى
واحد ضد كل من يحاول دون تقدمه في ركب الحضارة والرقى وممارسة
حقوقه المتعلقة بمصيره . هذا الدور الذي هبأ في الوقت نفسه أسباب التجدد
في الأدب التركي على نخط التحديد الذي بدأ بعهد (انتظيمات) أي الدستور
افتتحه مصطفى رشيد باشا الكبير الصدر الأعظم الذي فاضح المرسوم المعروف
بخط (كلخانه) بالآستانة وأعلن فيه الدستور العثماني الجديد الذي استلهم
واضعة في تدوين نصوصه .. إلى جانب أحكامه المستنبطة من الشريعة
الاسلامية - المبادئ الحقوقية التي تقررت في الغرب بعد الثورة الفرنسية
وأصبحت في أوروبا شعاراً سياسياً لنظام الأمم المتحدة الاجتماعي ..

إن عهد (شناسي) الأدبي ومدرسته يعتبران تمهيداً للتدخول في وادي
الشعر التكري لمدى شعراء الأتراك الذين نشأوا منذ قرن أو أكثر وكونوا

في عهود متتالية مدارس مختلفة في الشعر وسامعوا بآثارهم الشعرية والنثرية في بناء صرح المجتمع الجديد المرمع انشاؤه في مرسوم السلطان عبد الحميد . وقد شاء القدر أن وجد في طليعة أولئك الشعراء الكاتب الوطني شامي الذي جاهد في الصحافة بآثاره الشعرية والنثرية للثود عن المبادئ التي وضعها مصطفى رشيد باشا وأعلن فيها الحرية والمساواة للمواطنين أمام القانون . هذا الشاعر الذي قال في الشعر الذي خاطب به مصطفى رشيد باشا :

أيا أهائي فضلك رئيس جمهوري

(أي رئيس جمهورية الشعب ذي الفضل)

كان أول من استعمل تعبير (رئيس الجمهورية) في الأدب التركي . وهو أول من كتب قصائد شعرية في موضوعات سياسية في تركيا حيث قال وهو يوجه الخطاب إلى رئيس الوزراء نفسه :

ابتدك آزاد بزي اولمش ايكن ظفمه أسير
جهلمز صان كه ابدى كندتمزه برزنجير
برعتقنامه هو انسانه سنك قانونك
ييلديرر حديبي سلطانه سنك قانونك

(أنت حررتنا من كبوتنا في أمر انظلم
في حين كان حهلنا يكبلنا كالقيد
فلمنتورك ما هو الآ وثيقة تحرر الانسان من عبوديته
والقانون الذي وضعته أنت يوقف السلطان عند حده)

لقد صار إلخام كل بيت شعر من هذه الأبيات نواة لقصائد مستقلة في أيدي تلاميذ (شامي) الذين ترجموا بمبادئ أساتذهم ، فالأشعار التي ألفها الشاعر الوطني نامق كان^(١) تدلنا على ما أوقده (شامي) من نار الحمية في قلوب هؤلاء الشعراء الذين كتبوا أشعاراً تكاد تفوق في روعها عيون

(١) ولد سنة ١٢٥٦ هـ في مدينة (تكفور داغي) .

قصائد السلف في الغزل والفخر والحساسة .. إن نامقاً أضفى على الشعر
التركي حماسة قومية بالهاماته الوطنية ونقش عشق الوطن ببراغه في قلب
الشباب ونظر إلى القومية من زاوية اسلامية واعتبر وطن الدولة العثمانية وحدة
لا تنجزاً أمام محراب التوحيد حينما أخذ يكافح ويناضل لأجل تحرير
هذا الوطن في قصائده التي صهرها من الحديد ، حيث قال :

سهرك بخشي ، اقبالني هپ بايمال ايتدم
حيث ملكنده ترك أولاد و عيال ايتدم
حياتمدن معززكن و طندن انفصال ايتدم
ثبات وعزمه حائل بر دني دنياي قالمشدر ؟ ...

(أنا الذي ركلت طالع اندهر وقضيت على حظوظه
وفي سبيل الجود بالنفس والنفس ناطق هجرت أهلي وعيالي
إذ غادرت وطني وهو أعز من حياتي ..
فأما هي العقبة التي تحول دون عزمي وثباتي ، هل هي الدنيا الدنيئة ؟ ...)

وقال :

چكهدم عمرده زنجير أسارت باريني
قيد دنيا دنيا دنيا دنيا دنيا
ايشته ميدان حيث قاجا أي جلاد ظلم
با سني عمو ايله سين مولا جهانده يابني !

(لم أحمل طوق الأسر في حياتي
إني بريء عن قيود الدنيا وهي تعرفني
هاك ميدان التضحية لا تهرب يا جلاد الظلم
لأبد من أن يقضي الله أما عليك وأما علي أنا ! ..)

وقال :

باصديتك خاك سهدن طوتما آخاق نفسكي
ثابت اول عزمكده دهر بي ثباتك رنعت

خاكة يوز سورمكله قاتمسه ير اوستنده حيات
اختيار ايت آلتى خاكلك حياتك رغمه
شر ايدى كوردم ده آيريلدم ذهاب كائنات
منفرد قالدنم بويولده كائناتك رغمه

(لا تكن نفسك عندك أحقر من التراب الذى نطوئه
وكن ثابت العزيمة على رغم الدهر القلب
إذا لم تكن لك حياة على الأرض الا بتعفير وجهك بالأرض
فاحتر أن تكون تحت الأرض على رغم الحياة
رأيت مذهب الناس شراً فهم جرهم
وبقيت وحيداً فى هذا الطريق على رغم الكائنات ..)

لقد ساهم نامق كمال مع شناسى فى تحرير جريدة يومية ولم يلبث
أن استقل بإدارتها بعد وفاة الثانى كما التحق بجمعية العثمانيين الجدد ،
ولما كشفت الحكومة أن هدف هذه الجمعية هو القيام بخلع السلطان عبد العزيز
وتولية الأمير (مراد) على العرش بددت شمل أعضاء الجمعية ، وقد هرب
الشاعر إلى أوروبا حيث نشر جريدته المسماة (الحرية) ، وفيها هو كذلك
قامت الحكومة بإعلان الغزو العام فرجع الشاعر إلى استانبول حيث عادت
السلطات سبيلها الأولى لتضييق الخناق عليه ونفته غير مرة إلى أماكن
بعيدة عن العاصمة بتعيينه فى وظائف مختلفة ، ثم أطلقت سراحه وعينه
فى مديرية جزيرة (خيوس) حيث توفى إلى رحمة الله وهو يناهز التاسعة
والأربعين ، وقد دفن الشاعر حسب وصيته بجوار ضريح الأمير سليمان
فى (بولايير) بمضيق (چناق قلعه) وكتبت قطعته الآتية على شاهد قبره :

سن اولدك جوركه أى دلشكن محزون بن محزون
فلك كولسون ، موبنسين ايشته سن محزون ، بن محزون
أولورمه م كورمه دن ملتده أميد ايتديكم فيضى
يا زيلين منك قبرمه : وطن محزون ، بن محزون ...

(يا محطّم القلب ! لقد أصبحنا شريكين في الحزن
فليضحك التقدر مسروراً فيها أنت حزين وأنا حزين
ولئن مت قبل أن أرى في الشعب النيفض الذي آمله
فليكتب على شاهد قبري : وطني حزين وأنا حزين ...)

وقد قال بعض النقاد ^(١) أنهم لم يجدوا الأحاسيس المشتركة للضمير
الإنساني في أشعار نامق كمال التي تعبّر عن الآلام الجالشة في قلب الأمة ،
كما أنهم لم يلقوا استعارات العشق الرقيقة في قصائده . ولكن الواقع هو
أن أغوار قلب الشاعر لا تسير بمجرد النظر اليه من خلال عدسة غير محددة
وذلك لاختبار إحاطته بالإنسانية جميعاً ، بل يستدل على قدرة الشاعر الأدبية
بالصور التي يبدعها حيناً يقدم لوحة تعكس ما في القلب الإنساني من ألوان
الانفعالات والتأثر ، وآثار شاعرنا في الجهاد التي دخلت الحلود مع التاريخ
وهي ملتفة حول طرفها وزمنها قد تضاعفت قيمتها مع شخصية مؤلفها الفريدة
في إخلاصها . وبقيت في الأدب العثماني منقطعة النظير إلى يومنا هذا ...

(١) الأستاذ اسماعيل حبيب مؤلف : (تورك تجدد آيياتى تاريخى) أى : تاريخ أدب
التجديد التركى .

الحلق الأدبي ومناهج النقد

بقلم محمد زكي العمراري

إذا نحن قلنا مثلاً : أن زوايا المثلث تساوي قائمتين أو أن مدينة الاسكندرية تقع على شاطئ البحر الأبيض المتوسط ، فإننا نستطيع أن نسمي هذه القضايا حقائق . ونستطيع أن نقول أن من زعم شيئاً مخالفاً لما غرض من نفسه أمام العقل . وخصائص هذه الحقائق المميزة لما هي في مطابقتها للواقع . وهي أشبه بالصور الجغرافية التي يحكم على صدقها أو كذبها كونها مطابقة للواقع أو غير مطابقة له . ولذلك قال أرسطو : انقول بأن الكائن كائن هو الحقيقة . وانقول بأن الكائن غير كائن أو بأن غير الكائن كائن هو الكذب أو الخطأ .

وقال القديس توماس في العصور الوسطى " أن الحقيقة هي المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن ما هو كائن كائن وأن ما ليس كائناً ليس كائناً " .

فالحقيقة العلمية تصح واقعيتها إذا صحّت فكرتها الذهنية ، وإذا أثبت المنطق والتجربة المادية الملموسة صحتها ، ولذلك فنحن نعلق واقعية هذه القوانين العلمية بمقتضى صفاتها المنطقية . ومن ثم كانت الحقائق العلمية كليات عامة ، يتفق على صحتها الناس ، يستعينون على ذلك باختبار نتائجها اختباراً يخضع لوسائل مادية محسوسة . أن معايير الحكم عليها لا تترك مجالاً للصفات الفردية الخاصة التي تختلف وتتميز من فرد إلى آخر ، وإنما تكتسب معاييرها صفة العموم لما لها من واقعية يؤكددها المنطق وتثبتها التجربة العلمية . ومن هنا كان العلم موضوعاً وليس شخصياً أو ذاتياً ، ومن هنا يختلف موضوع العلم عن موضوع الفن لأن الفن كما يقول لالاند هو نقيض الانتاج الآلي ، ولأن الأثر الفني ليس نتيجة تثبتها التجربة العلمية وإنما هو نتيجة ما في الفنان من قباين وفردية ،

بل ان قيمة الأثر الفني ترتفع وتعلو كلما كان هذا التباين وتلك الفردية مظهرين واضحين في الانتاج الفني . وهذه الفردية أو الذاتية التي تتميز الفن من العلم هي العنصر الأساسي الذي يجعل الفن عند خلقه يتسم بصفة الاصلية Originality التي هي مجموعة الخصائص الفردية المميزة للأشخاص . وهذه الاصلية عامل قوى من العوامل التي تجعل للأثر الفني طرافته وجذته . ومن العجيب في أمر هذه الذاتية أنها ، وان كانت الأساس الذي يبنى عليه الفن ، إلا أنها تسعى في نحو الفروق والتضاد بين الأفراد عند ما يلتقى هؤلاء الأفراد من القراء والنقاد ومتذوقي الفنون على الإعجاب بالأثر الفني وتقديره ونستطيع أن نقول في عبارة أخرى : أن الفن ينشأ من الذاتية ولكنه يهدف في نتيجته الى اشرالك أكبر عدد من الناس في التمتع بهذا الأثر الفني من أدراك انسانياته ومن هنا كانت الآثار الفنية الرائعة هي التي تظفر باستجابات أكبر عدد من الناس وتمحوها بينهم من فروق في التقدير .

واذا أردت أن تدرك ما لهذه الذاتية من أثر فعال في الخلق الفني ، فما عليك إلا أن تعود الى هؤلاء الخالقين للآثار الفنية في عصور الانسانية المختلفة ونظير الى أعمالهم لترى الى أي حد يمكن أن يكون امتياز الفنان وأصالته شرطاً أساسياً في نبوغه وخلوده . فليس يستطيع أحد أن يقول أن أعمال شكسبير أو أعمال سوفوكليس هي وليدة الجماعة المعاصرة لهم ، أو نتيجة التراث الذي ورثوه عن بيتائهم ، أو ثقافتهم المنحدرة منهم . ما من أحد يستطيع أن يقول ذلك ، والا لكانت الجماعات المتحدة في الثقافات وفي المؤثرات تتشابه جميعها فيما تخلق من آثار فنية ويصبح لعمل الفني لعصر من العصور صوراً متكررة لأصل واحد ، فليس من شك في أن كلا من شكسبير وسوفوكليس قد ورثا عن بيتئهما تراثاً فكرياً ووجدانياً . واكتسبا من جماعتهما المعاصرة الحمى وقوة ، واستفادا من لغة آبائهما والمثكرين قبلهما زاداً نافعاً لا يمكن لأحد أن ينكره ، غير أن هذه العناصر الموروثة والمكتسبة من البيئة والثقافة ليست الا عوامل مساعدة تشد العزيمة وتشل الجذوة وتدفع بالنبوغ الكامن في أعماق هذين الشاعرين الى التدفق والفجر والاندفاع ، فهذه الينابيع المتدفقة في أعماق النفس الإنسانية التي تتمايز وتختلف ولا تتشابه هي الشرط الأصيل في امتياز الفنان وأصالته ، أما عوامل الجماعة والبيئة

والثقافة فهي ، وحدها ، عاجزة عن أن تخالق الأثر الفني وإن خففته لكان كائناً
يضع قناعاً على وجهه أو يسير مظموس الملامح متفقداً للروح المعيزة .
فالداتية في الفن شرط أساسي لوجوده ولقد سلم عامة المفكرين والنقاد
هذه الحقيقة ، حتى هؤلاء الذين كانوا أشد الناس إيماناً بأن ذهنية الانسان
مكتسبة أكثر منها مبدعة ، وأن تيار الحياة أقوى من موجات نفوسنا الضعيفة ،
حتى هؤلاء لم يستطيعوا أن ينكروا شرط الداتية في الفن من هؤلاء تين Teine
الذي كان يقول :

« أن الذهن مهما يكن مبدعاً لا يبتكر شيئاً فإن أفكاره أفكار زمنه
وما تعدته عبقريته الممتازة في هذه الأفكار من التغيير أو الزيادة قليل نزر .
فنحن كالنوح في النهر ، لكل منا حركته الصغيرة ، وهذه الحركات أصوات
ضئيلة في التيار العظيم الذي يعملها ، ولكننا لا نسبر الامع الآخرين ولا نقدم
الا مدفعين بهم » (١١) .

وهكذا نلاحظ أن تين ، وإن أسرف في تغليب الاكتساب على الابداع ،
وإن اعتقد أن حركات أصواتنا الضئيلة أضعف من تيار الحياة المعاصرة
الذي يحملها ، فقد أدرك ما في الفن من ابداعية من شأنها أن تقود الى اظهار
العبقرية الممتازة للفنان . كما أننا لا نحب أن يغهم قول تين بهذه الصورة
التي تحملها عبارته والتي قد تكون مجحفة لأثر الداتية في الفن ، فإنا نعتقد
غير ما يعتقد . ونرى أن تيار الحياة المعاصرة إنما يتكون من هذه الموجات
الصغيرة لنفوس الحالمين والمنتجين للأثار الفنية . وإن أخطر الأشياء على الكتاب
في عصر ما أن يدفعهم التيار المعاصر فتمحى شخصيتهم وتلاشي في خضم
المجموع ، فنحن لا نعتقد أن شكسبير هو الذي خلق فن الدراما أو الخيال
في الأدب الانجليزي . ولكننا مع ذلك نؤمن أن أحداً لم يكن يستطيع أن يغني
ما غناه شكسبير أو يصور في رواياته نفس الصور التي صورها لماملت وكمنج لير
وماكبث ، أنه وحده الذي كان يستطيع أن يخلقها هذا الخلق . ولو جاء
غيره لخلقها خلقاً آخر .

(١) مقال الفن والداتية للالاند نارت محاضرات في الفلسفة .

ونحن اذا نسلم بأن الذاتية هي الميزة للفن ، فاننا نستطيع أن ندرك مدى الصعوبة التي تواجه الباحثين في طبيعة الفن والدارسين لموضوعاته المختلفة عند ما يحاولون أن يتحدثوا عن موضوعات هذه الفنون ويضعوا مدلولات دقيقة ثابتة عنها . ذلك لأننا عند ما نتحدث عن الانسانيات نجد أنفسنا أمام مفارقات لا تجمعها صفة العموم التي تخضع للتجربة العلمية وبثبتها الدليل المنطقي . وهذا هو موقفنا عند ما نحاول أن نعرف ما هو الأدب الذي هو أحد هذه الفنون الانسانية النبيلة . شاق علينا جداً أن نحاول تجريد كلمة الأدب ، وأن نحاول وضع مدلول عام لها . ذلك لأن الأدب كغيره من الفنون لا يمكن أن يندرج تحت مقولة عامة تصلح أن تطبق عليه أو أن تكون دقيقة في تحديد مدلوله ، فان مطلق أدب شيء يصعب تحديده . وانما الذي له وجود فعلي هو أدب جيته أو شكبير أو أبي العلاء المعري . ومع ذلك فاننا نستطيع . من قراءتنا لآثار عباقرة الأدب في تاريخ الانسانية ، أن ندرك أن الأدب هو الميدان الذي تصاغ فيه الأفكار والعواطف والحقائق الانسانية صياغة لغوية موحية جديدة . فهو يبعث عن الانسان ، شأنه في ذلك شأن سائر الفنون الجميلة . شأنه شأن الموسيقى والرسم والنحت والتصوير . وأن وجه الخلاف الواضح بينه وبين سائر هذه الفنون أنه قد اختار اللغة لتكون وسيلة للتعبير عن هذه الانسانيات ، فاللغة هي موسيقاه ، وهي ألوانه ، وهي العنصر الذي سوى منه كائناً ذا ملامح وسمات . كائناً ذا نبض وحركة وحياة . كائناً خلقه الشاعر أو القصصي أو الأديب من ذاته ، كائناً ذا صوت يحمل صورة تدركها الحواس . كما يحمل الحجر صورة نابضة لمثال بارع ، تستطيع كذلك اللغة في يد الشاعر أو الكاتب أن تحمل صورة نابضة تدركها الحواس الانسانية وتستشعر كيانها : ذلك هو الخلق الأدبي هو الروح الذي بعثه الأديب في اللغة فأنشأ منها مخلوقاً ، وليس معنى الخلق هنا أنك خلقت شيئاً من لا شيء وانما الخلق هنا أن تتجمع لك القدرة على أن تؤلف من الموجودات تعبيراً انسانياً طريفاً ، فقد تخطر الفكرة لك ولغيرك من الناس ، وقد يعاني فريق من الشعراء ألواناً متشابهة من التجارب ، ويقعون على حقائق

واحدة ، ولكن عبقرية الشاعر تتجلى في الصورة النهائية التي يضع فيها الحقيقة ، وموهبة الأديب إنما هي في الطريقة التي استطاع أن يفصح فيها عن عاطفته ، وفي الخطوط التي تألفت لتحمل إلى النفوس أدق صورة ممكنة للحقيقة الانسانية التي عاشها الشاعر وأراد أن يكشف عنها الغطاء . فحقيقة كوني وكونك كائنين 'خلقنا من الأرض وإلى الأرض نعود' . وحقيقة كوني وكونك ترجع في أصول تكويننا إلى وحدة واحدة . حقيقة قد تراها أنت ويراها غيرك من الناس وتستطيع أنت وغيرك أن تعبروا عنها في صورة لانهائية من التعبيرات ، أما عمر الحيام فقد نظر إلى ابريق الخمر أمامه فقال " لقد كان هذا االبريق عاشقاً مثلي ، وكانت يده هذه بدأ معانقة لحبيب " وانظر إلى شاعر آخر أدرك نفس الحقيقة ، عندما جلس إلى جوار المدفأة في ليلة من ليالي الشتاء ، فقال " حطية تستدفئ بحطية " . فكللا الشاعرين قد عبر عن نفس الحقيقة في عبارة تختلف الواحدة عن الأخرى اختلافاً بيناً ، ولو أننا نحكم على الخلق الأدبي لمجرد الفكرة التي ترمي إليها العبارتان لا تهما المتأخر منهما بالأخذ من السابق ، ولكن هذا الحكم حكماً عقلياً خارجاً عن نطاق المجال الفني الذي هو من صميم موضوعنا والذي هو عنصر أساسي في الدراسة الأدبية والنقدية . وإنما الحكم على جمال العبارتين إنما ينصب على الأداء اللغوي الفني الذي تحمله كل عبارة على حدة والذي يتركز فيه . وفيه وحده ، ما نسميه بالخلق الأدبي لأن اللغة في هذه الحالة لم تعد مجرد كلمات أو تراكيب تعمل مدلولات عقلية منطقية وإنما هي تراكيب خلقت بوضعها على هذه الصورة خلقاً فنياً استطاع أن يعمل أينا عواطف الشاعر . وأن يخلق منها صورة حسية موحية . ومن ثم كانت اللغة في عبارة الشاعرين خلقاً فنياً . ومن هنا كان الأداء اللغوي الأدبي الذي أمامنا هو المجال الذي يقع فيه نشاطنا النقدي حيث نتمس خلاله امتياز الشاعر وتفوقه . ولقد حدث في تاريخ الآداب في عصوره المختلفة أن اتخذ الشعراء في رواياتهم وقصصهم وقصائدهم موضوعات واحدة فموضوعات شكسبير شبيهة بموضوعات بوكاشيو . وقصة قاوست لجيت لها أصول عند مارلو ، ومآسي راسين ترجع إلى كثير مما قال ابروويدس . ورسالة الغفران لأبي العلاء تشابه الكوميديا الإلهية لدانتى ، ومع ذلك فإن الابتكار

الفنى متحقق عند هؤلاء جميعاً . كما أن امتياز كل واحد من هؤلاء وعبقريته إنما تلمس في الروح التي تشكلت وتميزت واختلفت عن مثيلاتها، وصاغها الشاعر صياغته الخاصة التي حملت الكثير من شخصيته وخياله وقدرته على التعبير . فالفن اذن لا يكون في الهيكل العام لفكرة أو موضوع وإنما يكون في الملامح الدالة المعبرة التي ارتسمت على وجه هذا الكائن الأدبي الجديد . هذا هو الخلق الأدبي وهذا هو الميدان الذي يتف عليه نقاد الآداب حياتهم وأعمالهم وأذواقهم ودراساتهم .

أما النقد فهو مرحلة أخرى من مراحل النشاط الأدبي ، انه مرحلة تنضج متأخرة ، وتزدهر بعد أن تتكون للأمة ثروة أدبية متميزة ذلك اذا سلمنا بأن ملكة النقد محتاجة ، لكي ترفع الستار عن حقيقة الشعر والشعراء والانشاء والمنشئين ، أن تستدل الى تحارب شعرية قديمة . وأن تمارس التمييز بين الأساليب المختلفة ، وأن تراث حتى يصبح الانتاج الأدبي من الغنى والنباهة بالقدر الذى يسمح بالمقارنة والموازنة والدراسة والتحليل . وليس يعنى تأخر الدراسات النقدية عن الخلق الأدبي أننا ننكر المحاولات الاجابية النقدية التي تصاحب الشعر منذ نشأته فقد يصبح القول بأنه حيث يوجد الشاعر يوجد الناقد ، وقد يصبح القول بأن في أعمال كل خالق نقداً وأن زهير بن أبى سلمى وكعب ابن زهير والحطيئة كانوا من الذين يقفون طويلاً أمام أشعارهم ينظرون فيها ويطلون النظر قبل أن تخرج في الناس . ولنا نذكر أن كثيرين من النقاد المتأخرين كانوا شعراء أيضاً وأنهم لو لم يكونوا شعراء لما بلغوا المستوى الذى بلغوه في النقد . كل ذلك صحيح ، وإنما قصدنا ، عندما قلنا بأن النقد الأدبي يعود أن ينضج متأخراً ، أن نفرق بين المحاولات الناشئة المتفرقة وبين التأليف والاستقلال فى التكوين الناضج لفن النقد . ولقد حاول مقراط أن يفرق بين هاتين الناحيتين ناحية الخلق الأدبي والنقد الأدبي وأن يميز بينهما فقال " لقد تخرت بعض القصائد التي يبدو أن أصحابها قد أجادوا صياغتها وانشاءها ، ثم التفت هؤلاء الشعراء وسألت كلاً منهم ما يعنيه بشعره فلم يستطع أحد أن يحدثنى بشئ في الوقت الذى استطاع كثير من الحاضرين معنا في هذه الجلسة أن يكونوا أقدر من الشعراء أنفسهم على التحديث عن معاني هذه القصائد " (١) .

(١) قواعد النقد الأدبي لأبركرومى .

ولنحب أن نأخذ من هذه الواقعة تعميماً فنزعم أن كل شاعر عاجز عن النقد ، فهذا تعميم لا يستند إلى واقع . لأننا مع اعترافنا بأن الخلق الأدبي والنقد مختلفان ، كمسيتين متميزتين ، إلا أننا ينبغي أن نسلم بأن في العمليتين جانباً مشتركاً لا يمكن اغفاله ، وهو أن كلا من الناقد والمخالف محتاج إلى قدر من الحاسة الأدبية وإلى نصيب من مفكة الذوق والتمييز . بل لقد زاد بعض من كتبوا في النقد الأدبي ونظريات الجمال من أمثال كروتشه : الذي يعتبر من أكبر واضعي أسس علم الجمال ، زادوا في توضيح هذا الجانب المشترك بين الفنان والناقد أو بين مفكة الخلق وموهبة الذوق واعتبروا أن التنبؤ إنما يتحقق بفضل التمييز والذوق ، فقال كروتشه " أن الفنان إنما يصل إلى التعبير الفني بحذف القبح الذي يهدد بإفساده ، وهذا القبح هو أهواؤه الانسانية التي تتمرد على هواه الفني المحض ، هو ضعفه وحكامه السابقة ، وبغرائزه وإهماله ، وإسراعه في التنفيذ ، وكون إحدى عيذه منصبة على الفن والأخرى على المخرج أو السامع ، وسائر الأشياء التي تتول بين الفنان وبين أن يتمحض عن صورته التعبيرية تمخضاً طبيعياً ملجأ نحوون بين الشاعر وبين البيت الرنان الخاطئ . بين المصور وبين الخط الرقيق واللون المنسجم . بين المعجن والنعمة الرائعة ، فإذا لم يصن هؤلاء الفنانون أنفسهم من هذه الأشياء ، رأيت الفراغ في البيت والشافر في اللون والشدوذ في النغم وكانت آثارهم مفسطرية مشوشة وكما أن الفنان في اللحظة التي ينتج فيها إنما هو قاضي نفسه بل قاض قاس لا يفلت منه شيء " (١) .

اذن فهناك من النقاد من يسلم بأن عملية الخلق الفني إنما يصحبها ويتخللها نشاط ذوقي نقدي لا بد منه . والآن ، وقد أوضحنا العلاقة التي بين الأديب والناقد ، نريد أن نعرف ما هو النقد ؟ النقد في كلمات قليلة هو القدرة على تذوق الأساليب المختلفة والحكم عليها . ولما كان من المسلم به أن الأثر الفني إنما يتدرج من حيث التقييم الجمالية فانه لا مناص لنا من أن نحاول معرفة مكان هذا الأثر الفني من درج القيم ، ولكن هذا التدرج ليس له دقة درج القيم

(١) ص ١٠٧ ، ١٠٨ . نجس في نفسه الفن لكروتشه الترجمة العربية .

والموازين . ومن هنا نشأت الصعوبات التي لا بد من مواجهتها اذا صحح لنا أن نتعرض للنص الأدبي أو الأثر الفني بالتقييم والتقدير . الصعوبة ناشئة من أن هناك تنوعاً في تقديراتنا نحن وهذا التنوع لا بد من التسليم به اذا أحررنا ما نحن من مقارنات هي شرط لازم كما قلنا من قبل لامتيازها واصالتها وتنوعه . فليس من شك في أن لكل من دانتى وشكسبير وصوفور كلويس وجيته مكاناً معيناً في سلم التقييم هذا ، وليس من شك في أنها حين نضع كل واحد من هؤلاء في مكانه الخاص من هذا السلم إنما نستند في ذلك الى أساسيد . ان لم تكن لها دقة الأرقام العلمية فليس ينبغي أن يكون فيها سعة التفاوت . وفي عبارة أخرى أن الجدل في القيم الجمالية قائم ، ولكنه لا ينبغي أن يكون الا بدرجات متقاربة حتى يصبح من الممكن أن يتحقق الميزان الدقيق في النقد ، وأن يترقى الذوق عند طائفة من الناس فيتفوقون على تفضيل أثر على أثر أو شاعر على شاعر . وذلك لا يكون الا عند ما يستوى الأثر الفني فيصبح ذا قيمة عامة ويشتمل على عناصر مشتركة بين المثقفين وأصحاب الذوق . ولكن كيف يمكن أن يترقى الذوق الأدبي حتى يصبح وسيلة مشروعة من وسائل الحكم على الأثر الفني ؟ وكيف نتق في هذا الذوق ونعتمد عليه كميزان دقيق يزن الآثار الأدبية فيعدل في الحكم عليها وتصدق أحكامه عند الناس .

لقد قلنا أن الصعوبة في تقييم الأثر الفني راجعة الى التنوع في تقديراتنا وإلى الخوف من أن يترك زمام الأمر الى الذوق الشخصي فتتحرف الأحكام تبعاً للتأثر الشخصي وانحرافات الأهواء . ومن هذا الخوف الباطل نشأت محاولات خطيرة من النقاد تريد أن تخضع النقد للمذاهب العنمية الموضوعية التي تحاول وضع قوانين عامة للأدب ، وترى الى تطبيق هذه القوانين على الآثار الفنية ، فما صلح مع هذه القوانين كان جيداً وما تعارض معها كان رديئاً . مثل هذه المحاولات الخطيرة التي تثنائي أصلاً وموضوع الأدب ، قد نشأت من الخوف الذي يتوهمه بعض النقاد من تحكيم الذوق . غير أن مخاوف هؤلاء وهم " مردود ، فان الذوق الذي نتحدث عنه والذي لا مفر منه في الحكم على أثر فني ، إنما هو الذوق الذي مرده الى اصالة الحاسة الفنية وإلى الدربة والمران والتثقيف ، وأولى بهؤلاء الذين يحرصون على روح العلم ومناهجه الدقيقة أن يسلّموا بالحقيقة العلمية

الثابتة وهى أن منهج دراسة كل علم من العلوم انما يستمد أصوله من موضوعات هذه العلوم ، وما دمتنا قد سلمنا بأن الأدب موضوع غير دقيق بطبيعته ، أى ليس له دقة العلم وموضوعيته ، وأن جانب الفردية متوفر فيه بل شرط أساسى لامتيازه ، فيكون من البديهي أن نسلم بذلك فى منهج دراسة الأدب نفسه . يجب أن نعرف صراحة بهذا الجانب التأثرى فى الأدب ، ونعمل حسابه عند الحكم على الآثار الفنية وتقدير قيمته . يجب ألا نتردد فى الاعتراف بالعنصر الشخصى فى الأدب ، وأن نعرف كيف نستخدمه وأن نكون صادقين مع أنفسنا كما كان صادقاً مع نفسه " لافسون " عند ما وضع منهج البحث فى دراسة الأدب فقال : « اذا كانت أولى قواعد المنهج العلمى هى الخضوع فنحن لموضوع دراستنا لكن ننظم وسائل المعرفة وفقاً لطبيعة الشئ الذى نريد معرفته ، فالتنا نكون أكثر تمسكاً مع الروح العلمية باقرارنا بوجود التأثيرية Impressionism فى دراستنا وتنظيم النور الذى تلعبه فيها ، وذلك لأنه لما كان انكار الحقيقة الواقعة لا يمحوها ، فإن هذا العنصر الشخصى الذى نحاول تجنبه سيقتل فى خبث الى أعمالنا ، ويعمل غير خاضع لقاعدة . وما دامت التأثيرية هى المنهج الوحيد الذى يمكننا من الاحساس بقوة المؤلفات وجمالها فلنستخدمه فى ذلك صراحة ، ولكن لنقصره مع ذلك فى عزم . ولنعرف مع احتفاظنا به كيف نميزه ، ونقدره ، ونراجعه ، ونحده . وهذه هى الشروط الأربعة لاستخدامه . ومرجع الكل هو عدم الخلط بين المعرفة والاحساس واصطناع الحذر حتى يصبح الاحساس وميلة مشروعة للمعرفة » (١) .

فالدوق فى مجال الحكم على الآثار الفنية أمر لا بد من قيامه ، على أن يكون الذوق الذى تربى وقويت أسانيده ، ولقد أدرك نقاد العرب هذه الحقيقة فقال ابن سلام الجعفى فى طبقات الشعراء (٢) ، قال قائل خلف اذا سمعت أنا بالشعر واستحسنته فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك ، فقال اذا أخذت

(١) فى الميزان الجديد للدكتور محمد منصور

(٢) راجع كتاب طبقات الشعراء لابن سلام الجعفى

أنت درهماً فاستحسنه . فقال لك الصراف انه رديء ، هل ينفعك استحسانك له ؟ » وهنا يدرك ابن سلام حقيقتين أساسيتين من حقائق النقد الأدبي وهما أولاً اعترافه بمبدأ الذوق والتأثر . والثاني الخد من هذه التأثرية وعدم الخضوع الا لما كان منها مدبرياً . فليس مجرد الاستحسان عنده كافياً للحكم بالجوادة وإنما ينبغي أن يصدر الاستحسان من هو أصيل في هذا الفن عارف به . وفي هذا يقول ابن سلام أيضاً : « لشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات : منها ما يتفقه العيون ، ومنها ما يتفقه اللمسان ، ومن ذلك اللؤلؤ والياقوت لا يعرف بصفة ولا وزن دون المعاينة ممن يبصره ، ومن ذلك الجهيذة بالدينار والدرهم لا تعرف جودتهما بنون ولا مس ولا طراز ولا حس ولا صفة ويعرفه الناقد عند المعاينة فيعرف بهرجها وزائنها وستوفها ومفرغها »^(١)

وإذا انتقلنا الى عبد القاهر الجرجاني شيخ نقاد العرب . نراه قد أبان غير مرة فيما كتب من نقد عن قيمة الذوق وأثره في ادراك خفايا الأدب ومعانيه فقد أقرده باباً في آخر كتابه دلائل الإعجاز ، جعل فيه الذوق الأدبي العنصر في ادراك البلاغة فيقول :

« ان المرأيا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها أمور خفية ، ومعان روحانية ، أنت لا تستطيع أن تنبئ السامع لها وتحدث له علماً بها حتى يكون مهياً لادراكها ، وتكون فيه طبيعة قابلة لها ، ويكون له ذوق وقريحة يجد لها في نفسه احساساً بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجسفة . ومن اذا تصفح الكلام وتدبر اشعر ، فرق بين موقع شيء منها وشئ^(٢) » ، ويقول في موضع آخر « أن هذا الاحساس قليل في الناس فلت تملك اذن من أمرك شيئاً حتى تظفر بمن له طبع اذا قدحته وري وقلب اذا أريته رأي^(٣) » .

(١) المرجع نفسه .

(٢) ص ٤٢ دلائل الإعجاز .

(٣) ص ٤٢١ ، ٤٢٢ من نفس المرجع .

إذن فقد أضرك هؤلاء النقاد ، وكثيرون غيرهم ، أن الرجوع إلى اللوق أمر لا مفر منه في الحكم على الأثر الفني وتقديره . ولكننا يجب أن نبادر فتقول أننا إذ نتحدث عن الذوق لا نعني به الأثر النفسي السريع الذي يتركه في نفوسنا بينث من الشعر ، أو المتعة الوقفية الخاطفة التي تعقب قراءتنا لتقصيدة من القصائد ، والا لكان مثلنا في هذه الحالة مثل الذي يشغله الفيلسوف انعام عن رؤية التفاصيل الدالة الموجبة ، ولكان حكمنا على الأثر الفني حكماً فجاً غير صادر عن تأمل . وإنما نعني بكلمة الذوق الأدبي تلك الموهبة الإنسانية التي انضجتها رواسب الأجيال السابقة وتيارات الثقافات المعاصرة والتي امتزجت جميعها فكونت هذا الشيء المسمى بحاسة التمييز أو الذوق الأدبي ، الذي ليس مجرد تأثرية خرقاء ، كما أنه ليس إحساساً أروع . ولا هو لذة فحش والذين يتصورون أن الذوق الأدبي هو مجرد اللذة التي تشبع في النفس عند قراءة الآثار الفنية أقوم غابت عنهم الحقيقة ، فذهب اللذة في فلسفة الفن مذهب معروف ، سار في خلال التاريخ ، فظهر عند اليونان أول ما ظهر ثم كان له السيادة في القرن الثامن عشر ، ثم ازدهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وما زال يظهر في أيامنا هذه ببعض المؤيدين الذين يهرهم في الفن لذاته النفسية المباشرة . أنا لا ننكر أن اللذة مصاحبة للنشاط الفني . ولكننا ننكر أن يكون الفن هو مجرد هذه اللذة التي تصاحب الخلق الفني . وأن يعتمد الناقد على مجرد هذه اللذة . والفرق واضح بين اللذة والفن فقد تكون لوحة من لوحات الفن محببة لدينا لأنها توقظ في نفوسنا ذكريات جميلة ثم تكون اللوحة من الناحية الفنية رديئة . ومن هنا ينبغي أن نحذر تماماً من رعبنة الاندفاع وأن نعتكف إلى الذوق المدرب المثقف المبصر المتروى وإلى مثل هذا يشير T. S. Eliot إذ يقول في مقال عن تذوق الشعر The appreciation of Poetry « إن الأساس في النقد هو القدرة على اختيار قصيدة جيدة . وإحتمال أخرى رديئة ، وإن أقصى اختيار يتعرض له الناقد إنما هو في مقدرته على تفضيل قصيدة جيدة وفي الاستجابة الصحيحة لخلق فني جديد ، وأن الخبرة الشعرية التي تتطور وتنمو في الشخصية الواعية الناضجة ليست فقط مجموع التجارب الناشئة عن رؤية القصائد الجميلة . فإن الثقافة الشعرية إنما تتطلب نظماً خاصاً

لهذه التجارب . فليس فينا أحد ولد معه» عصمة الذوق وسلامة التمييز ، كما أن أحداً من لم يكتسب ذلك فجأة . ومن هنا كان الشخص ذو التجارب المحدودة في هذا الميدان عرضة دائماً أن يؤخذ بالخدعة أو أن يقع في الخطأ» (١)

وهكذا يؤكد T. S. Eliot جانب التربية والدراسة وكيف أن تطورهما أساس في تكوين الذوق حتى ينمو ويؤدي عمله في نشاطنا القدي ، ولقد عزز نفس الفكرة وفصل القول فيها الأستاذ Lionel Elvin في كتابة مقدمة لدراسة الأدب Introduction to the Study of Literature قال : « الذوق شيء يتكون من الاستمرار في مصاحبة ومعايشة الجيد من الآثار الفنية ، وعلى الناقد أن يكون قادراً على أن يعطي أسباباً معقولة لمفاضلاته ، وإذا بدأت ثقافة الناقد مبكرة تكبراً كافياً قبل أن تنعق في النفس جذور الذوق الرديء ، أمكن للذوق في هذه الحالة أن يسمى غريزياً ، والذوق شيء يمكن إلى حد كبير أن يتكون ، انه ليس غريزياً بكل معنى الكلمة بمعنى أن يولد به الإنسان أو لا يولد ، فكثير منا قد نما ذوقه في ناحية خاصة أو اتجاه معين . فلما من يتطور عنده اندوق الأدبي في الوقت الذي لا يعتبر صاحب ذوق ناضج في أنواع أخرى من الفنون » (٢) .

والبحث في الذوق من حيث أنه فطري أو مكتسب أمر لا يعني التوغل في بحثه، وإنما الذي يعني أن نؤكد أنه في الذوق قدر مكتسب هو الجانب العملي المكون من طول الممارسة والمصاحبة لأكثر قدر من الآثار الفنية «فإن كثرة المدارس لتعدى علم العلم» . كما يقول ابن سلام الجهمي في مقدمة كتابه « طبقات الشعراء » فإن مهمة الناقد أولاً وقبل كل شيء مهمة عمية تنشأ فقط عند مباشرة النصوص الأدبية تنشأ مما عاها أن يتأدى من عبارة الكاتب أو قصيدة الشاعر ورؤية الخصائص المميزة في العبارة الشعرية هي النقد ولن يستطيعها الا ذوق مارس هذه الرؤية فترة طويلة وسواء تغلب الجانب

المكتسب في الذوق على الجانب الفطري أم كان العكس هو الصحيح .
فإن حاجتنا الى عنصر الذوق في النقد أمر معترف به . وإن يقال من قيمة
الذوق وحاجتنا الى تحكيمه ما نراه من خوف كثيرين من العلماء الذين
يعتقدون أن التجاءنا الى المنهج التاريخي في الحكم على الآثار الأدبية يحصر لنا
مما عساه أن تدفعنا اليه أهوائنا الفردية فنزل عن القصد ونحبل مع الهوى ...
فإننا مع احتفاظنا بالمنهج التاريخي بقيمته واعترافنا بضرورته التي تتمثل
في انقاء الضوء على الأثر الفني وتقصى الملابسات والظروف التي تكشف
حياة الشاعر أو الكاتب ، والتي تعين في فهم النص الأدبي ، وتساعد القارئ
أو الناقد في ارجاع الأشياء الى أصولها والتحقق من صحتها . فنحن في دراستنا
للأدب لن نهمل المنهج التاريخي بل نحاول أن نستفيد منه بالقدر الذي يحتاجه
الأثر الفني من التفسير التاريخي . أما أن نعتمد عليه ، ونجعل له وحده السيادة
بمعنى أن نرجع كل شيء في الأثر الفني الى التاريخ والا نرجع الى أنفسنا
شيئاً من التفسير بل نقصر التفسير كله على التفسير التاريخي ، فهذا ما يدعو
إليه أصحاب هذا المنهج ، ومعنى آخر أن أصحاب المنهج التاريخي يريدون
من النقاد أن يحسموا تاريخياً وأن يرجعوا كل أثر فني الى مرحلته من التاريخ
والى المستوى الفكري والثقافي للعصر الذي أخرج فيه هذا الأثر الفني
وأن نراه بنفس العين التي كان المعاصرون لهذا النص يرونه بها . هذا الاتجاه
في المنهج التاريخي من شأنه أن يلزم الناقد الحديث الموقف السلبي بالنسبة
الى نص كتب في عصر قديم . ويحرص انصار هذا المنهج على تشل العنصر
الذوقي وأن يقتصر النقد على جميع الوثائق والملاحظات القديمة المعاصرة للأثر
الفني والتي صاحبت تكوينه . ونحن لا نستطيع أن ننكر الدور الذي يقوم به
المنهج التاريخي في عملية النقد والذي لحقه مقال لفيلسوف . جونز جاء فيه :

« إن أول مهمة يؤمدها الناقد هي أن يوضح لنا المبهم فيما نقرأ ،
وأن ينظم النص تنظيماً يخرجنا من الفوضى التي ربما كانت تولده نتيجة لبعد
العهد الذي كتب فيه وكثرة الآراء التي تضاربت في أصله وتفسيره (١)
نقول إن مثل هذا الدور دور استخلاص النص الأدبي من الفوضى

(١) غنارات في النقد الأدبي المعاصر .

وعدم الاستقرار ، ومن الغموض الذى يعترى نسبه الى قائله وسلامته من الزيبة والتحريف ، هو من غير شك دور نافع وأصيل فى ميدان النقد على الرغم من ميل القارئ الحديث الى التقليل من شأن الناقد الذى يقصر نقده على شرح أو تقويم النص الأدبى . وأصحاب هذا رأى يعتقدون أن الأجيال القادمة لن ترى فى هذا النوع من النقد الذى يتعلق بتقويم النص فائدة . فكل ما يكتب الكتاب الآن يحفظ بحيث لا يمكن أن يدمر أو تبهث به يد أو تعثر به القوضى كما كان الحال بالنسبة للشعر القديم ، فان الناقد المعاصر سيكون قد وضع للأجيال القادمة كل ما يمكن أن يكون مهماً فيها يكتب الكاتب أو الشاعر المعاصر قبل وفاته .

ومن النقاد من يعتقد أننا محتاجون فى الحكم على الأثر الفني الى التاريخ من هؤلاء الناقد المعاصر T. S. Eliot ت. س. اليوت الذى يرى أن عمل الشاعر لا يمكن أن يكون له معناه مستقلاً عما سبقه : بل ان قيمة العمل الفني عند الشاعر تقوم على تقديرنا لصلته بمن سبقه من الشعراء فأنت لا تستطيع أن تقدر الكاتب أو الشاعر وحده : بل يجب لكي تفهمه أن تقارن بينه وبين أسلافه . وهنا يجعل اليوت للمنهج التاريخي قيمة أخرى فهو عنده ليس قاصراً على تقويم النص القديم وتحقيقه من الناحية التاريخية فحسب وإنما يتجاوز ذلك الى الناحية الجمالية . فكل أثر فني عند اليوت يتوقف قيمته على الوضع الذى يأخذه بالنسبة الى ما سبقه من آثار . ومن ثم فإن اليوت يدرك الشعر ككل حتى يتسب الى جميع ما سبق أن كتب من الشعر . والكاتب أو الشاعر عند اليوت لا يحس بحيله فحسب حين يكتب وإنما يحس بالأدب الأوروبي بصفة عامة وأدب شعبه بصفة خاصة خلال الأجيال التي سبقته منذ عهد هوميروس الى عهده . وهذا الحس التاريخي الذي يتضمن الاحساس بالماضي والحاضر هو الذى يجعل الكاتب جزءاً من الماضي ويجعله فى نفس الوقت يشعر بمكانته بالنسبة لمن سبقوه ومن عاصروه (١) .

وهكذا نرى اذا أنت تعمقت البحث فى كل هذه المناهج النقدية المختلفة أن جميعها قد يصلح أدوات فى يد الناقد ، سواء منها التاريخي والشمسي

والجمالي والفقهى . وليس في هذه المناهج النقدية المختلفة الا خطر واحد . ليس هناك ما هو أشد منه في افساد النقد واضعافه ، وهو أن يُنقل مذهب من هذه المذاهب النقدية الاهتمام من الأثر الفني الى شئ غيره . فيفسد ما لهذه المذاهب النقدية من قيمة بقدر ما لها من خطورة قلم ينم مذهب من هذه المذاهب من التعصب لمدرسته والاهتمام بها . فتكون النتيجة أن ينصرف الناقد عن الأثر الفني نفسه إلى أشياء أخرى . وكثيراً ما رأينا أصحاب مذهب التأثيرية في النقد يغلبون عاطفتهم على كل شئ . فهمة النقد عند أصحاب هذا المذهب هي التعبير عما يخلج في نفس الناقد من مشاعر مختلفة في وجود الأثر الفني . مثل هؤلاء ينطبق عليهم تعريف أناتول فرانس للناقد بأنه « نفس مرحة الحس تروى مغامراتها بين روائع الآثار الفنية » هؤلاء هم الذين يرد عنهم Spingarn شبنجرن في مقاله عن النقد الجديد بقوله « لستم أنتم موضع اهتمامنا وإنما القصيدة التي بين أيديكم هي التي تعيننا وأنتم بوصفكم لحالتكم النفسية لا تساعدونا على فهم القصيدة أو الاستمتاع بها بل أن نقدكم ليعاود دائماً أن يبعدنا عن الأثر الفني إلى مركز الاهتمام بكم وبمشاعركم » (١) .

كما أن أصحاب النقد التاريخي كثيراً ما يتجهون بنا نحو البيئة والعصر والمدرسة التي نشأ فيها الشاعر ، ويحاولون أن يقنعوا تلاميذهم بقراءة تراجم الحياة وتاريخ السياسة . وكذلك النقد السيكلوجي ، فبدلاً من أن يوجه اهتمامه بالقصيدة نفسها يحاول ابعادى عنها بدراسة الشاعر نفسه والمؤثرات النفسية التي خلقت منه هذه الشخصية أو تلك والتي جعلته يملك هذا السبك أو ذلك .

فليس ان نقد أن تقل الاهتمام من الأثر الفني إلى التاريخ أو السياسة أو تراجم الحياة أو الفلسفة أو الفقه اللغوى أو علوم الجمال وإنما النقد الأدبي يستعين بكل هذه العلوم على ألا يخرج هذه العلوم عن المهمة الأساسية التي هي العناية بصورة الشعر دون ظروفه أو قل هي تعقب عناصر القصيدة ومقوماتها لترى بفضل أى العناصر وأى الخصائص امتازت القصيدة عن غيرها أو لماذا أحدثت هذا الأثر أو ذلك في نفس قارئها .

(١) محفارات في النقد الأدبي المعاصر .

ومع ذلك فإن تطور الدراسات النقدية يشير بأن النقاد في سبيل تركيز أنفسهم في الحدود المكفولة لهم ، فلم تعد في أيامنا هذه تعنى في كثير أو قليل بالبحث في قيمة التصديده الخلقية أو الفلسفية . كما أن التزام قواعد معينة في النقد أصبح أمراً يذكر الناقد الحديث بعصر الشعوذة والخرافات ، ونحن أيضاً قد نخلص من كثير من النظريات القديمة التي كانت تزعم أن أسلوب الكاتب منفصل عن التعبير والتي كانت تجعل الفصاحة والبلاغة وحروب التشبيه موضوعات تدريس منفصلة عن الحق الأدبي ، كما لم يعد أحد في هذه الأيام يقول ما كان يقول هوراس بأن اللغة والمنفعة هما التقصد من الشعر ، ولا ريب أن الناقد الحديث قد استطاع أن يدرك أن دراسة الأثر الفني أمر يختلف عن دراسة الوثيقة التاريخية والاجتماعية وأن اهتمامنا بالبيئة والنزاع والجنس هي أمور على هامش النقد وليست في صلبه ما دامت تنقل اهتمامنا من الأثر الفني إلى غيره من الأمور .

هذه كلها نواح من التطور حثرت لها الدراسات النقدية الحديثة نجعلنا نطمئن على لدارس الحديث ونربأ به أن يزل أو يخطئ أو يأخذد الحماس بفكرة أو مذهب فيضل عن جوهر الشيء وأصله .

الفسطاط

كيف اختير مكانها ؟ ولم سميت بهذا الاسم ؟

بقلم جمال الدين الشيال

يستطيع القارئ لأخبار الفتح العربي لمصر أن يلمح في سر ووضوح أن الحرب لم تكن قائمة إلا بين العرب والروم ، وأن القبط قد وقفوا من الجيشين موقف المحايد ، وإن كانوا في سرائرهم يمتنون النصر للعرب ، لما سمعوه عنهم من حسن السياسة وطيب المعاملة . ولذا استمر الروم يدافعون عن مصر وراء حصن بابليون سبعة أشهر طوالاً ، والعرب يستمدون من الحماسة الدينية والإيمان قوة لاثابه لتعبات وصبراً لا يعرف الملل .

ولما سقط هذا الحصن في أيدي العرب زالت من طريقهم أكبر عقبة من عقبات الفتح ، وتراجع الروم إلى الاسكندرية ، فجمعهم المسلمون وحاربوهم حتى استولوا عليها ، وبسقوط العاصمة الرومانية في أكتوبر سنة ٦٤١م تم فتح العرب لمصر ، فانتشروا في ربوعها حتى وصلوا إلى الشلال الأول ، وبذلك أصبحت مصر ولاية من ولايات الخلافة الإسلامية .

عمرو يريد أن يتخذ لمصر عاصمة

روى ابن عبد الحكم عن يزيد بن أبي حبيب أن عمرو بن العاص لما فتح الاسكندرية ورأى بيوتها وبناءها مفروغا منها هم أن يسكنها وقال : " مساكن قد كفيناها " ، فكتب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه يستأذنه في ذلك ، فسأل عمر الرسول : " هل يحول بيني وبين المسلمين ماء ؟ " ، قال : " نعم يا أمير المؤمنين إذا جرى النيل " ، فكتب عمر إلى عمرو " إني لأحب أن ينزل المسلمون منزلاً يحول الماء بيني وبينهم فيه شتاء ولا صيفاً " ، فتحول عمرو بن العاص من الاسكندرية إلى الفسطاط^(١).

(١) السيوطي : حسن المحاضرة ، القاهرة ١٣٢٧ ، ج ١ ، ص ٤٧

قد تبث هذه الرواية على التساؤل : لم كان يمر بخشي الماء ؟ يقول بعض المؤرخين إن العرب لم تكن أمة بحرية ، وبذلك أبي بعد النظر على عمر أن يلقي بجنود المسلمين في مكان يفصل بينه وبين المدينة ماء حتى لا يكون هذا الماء إذا حاربهم الأمر حائلاً بينهم وبين الوصول إلى مركز قوتهم . وإذا أراد الخليفة أن يبعث إلى جنده بمصر مدداً لم يكن هناك ماء يعترض سبيل هذا المدد ويمنع وصولهم .

وقد ذكر السيوطي في حسن المحاضرة أن ابن عبد الحكم قد أخرج عن يزيد ابن جبيب أيضاً أن عمر بن الخطاب كتب إلى سعد بن أبي وقاص وهو نازل بمدائن كسرى : وإلى عامله بالبصرة ، وإلى عمرو بن العاص وهو نازل بالاسكندرية : " أن لا تجعلوا بيني وبينكم ماء متى أردت أن أركب إليكم راحتي حتى أقدم عليكم قدمت " ، فتحول سعد من مدائن كسرى إلى الكوفة . وتحول صاحب البصرة من المكان الذي كان فيه فنزل البصرة^(١) ، وتحول عمرو بن العاص من الاسكندرية إلى انفسطاط^(٢) .

من هذا نرى أن رغبة عمر في أن لا يحول بين المسلمين وبينه ماء لم تكن مقصورة على مصر بل كان يريد أن تتوافر في كل الأمصار التي فتحها العرب .

(١) في عهد عمر بن الخطاب فتح المسلمون العراق ، " وهناك على شفا العرب غطت الأرض حتى بن غزوهم مدينة البصرة وجعلوها ودار إمارة بجواره حوالي سنة ٥١٤ (٦٣٤) ، فكانت أول مدينة أسسها المسلمون ، وبعد ذلك وعقب معركة القديسية أسس الأمير سعد ابن أبي وقاص مدينة الكوفة سنة ١٩-٥١٧ (٦٣٧-٦٣٨) ، وأقام بها مسجداً جامعاً وداراً للإمامة أيضاً ، فلما فتح الأمير عمرو بن العاص مصر اقتنى بالأميرين السابقين ، فأخذ انفسطاط وأقام بها في سنة ٥٢١ (٦٤٢-٦٤٣) جامعاً المعروف " أنظر : محمود أحمد : جامع عمرو بن العاص ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ١٩ ، واليمقوي : كتاب البلدان ، لندن ١٨٩١ ، ص ٢٢٣

(٢) السيوطي : حسن المحاضرة ، نفس الجزء والنصف ، وانظر أيضاً : ابن تقي ردي : التاجم الزاهرة ، ج ١ ، ص ٨٥ حيث يقول : " وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه منع المسلمين من الغزو في اتهم شفقة عليهم " .

ويقول فريق آخر من المؤرخين ومنهم المستشرق الانجليزى Lane Poole في كتابه The Story of Cairo ان عمر لم يكن قد رسم لنفسه خطة ثابتة لتكوين امبراطورية اسلامية واسعة، ولذلك كان يريد أن يكون على اتصال دائم بجيشه التي خرجت للفتح، وإذا كان الطريق بين بلاد العرب والاسكندرية قابلا للانقطاع في زمن الفيضان فيقطع بذلك سبيل الاتصال بينها وبين المدينة عاصمة الخلافة فقد كتب عمر إلى عمرو يأمره أن يتخذ له حاضرة أخرى غير الاسكندرية .

ويبدو عند مقارنة هذين الرأيين — أحدهما بالآخر — أنه ليس للرأى الثانى من القوة والصحة قدر ما للرأى الأول، وذلك لأن النشاط الذى أبداه عمر منذ ولى الخلافة وإرسال الجيوش تلو الجيوش إلى الشام وفارس ومصر. كل هذا يثبت بالبرهان القاطع أن المستشرق الانجليزى لين بون إنما قال ما قال من باب التعنيف والاستتاج العقل فحسب .

هذا أعرض عمرو عن الاسكندرية وولى وجهه شطر القسطنطينية .

لنا أن نتساءل مرة أخرى : لم اختار عمرو هذا المكان دون غيره لبناء مدينة القسطنطينية ؟

وهنا تتشعب الآراء وتتعدد ، ولكنها برغم تشعبها وتعددتها لاتصل بنا إلى رأى حاسم معقول ، فعالية المؤرخين المصريين كابن عبد الحكيم ، وابن دقاق ، والمنقرى ، وأبو الحسن ، والسيوطى وغيرهم يروون أحداث الجيامة على أنه السبب الأساسى لاختيار عمرو لهذا المكان ، ونزوله وجيشه بين ربوعه . وغالبية المؤرخين الفرنجة كبتلر ، ولين بون ، وكازاتوفا وغيرهم لا يهتمون بمناقشة الأسباب التى دعت عمر لاختيار هذا المكان دون غيره قدر ما يهتمون بمناقشة الآراء المختلفة فى سبب تسمية هذه الحاضرة بالقسطنطينية .

ورغم أنهم يستطرفون قصة الجيامة فإنهم يرجعون هذا الاسم إلى الكلمة الأغريقية Fossatum (أى المدينة) . ويقولون بأن العرب نقلوها عن الروم الشرقيين عند اتصالهم بهم فى حروب الشام .

غير أننا نحب أن نعتى بالأمرين جميعاً لما لكل من الأهمية ، ولذلك سنحاول :
(أولاً) مناقشة الأسباب التي دعت لاختيار هذا المكان ليكون حاضرة
الديار المصرية بعد اتحام الفتح العربي .

(ثانياً) مناقشة الأسباب التي دعت لتسمية هذا المكان بالقسطاط .

١ - أسباب اختيار هذا المكان

أما عن الأمر الأول فيقول المقرئ في خطه : " اعلم أن موضع القسطاط
الذي يقال له اليوم مدينة مصر كان قضاء ومزارع فيما بين النيل والجبل الشرقي
الذي يعرف بجبل المقطم ، ليس فيه من البناء والعمارة سوى حصن يعرف اليوم
بعضه بقصر الشمع وبالعلة ، ينزل به شحنة الخول على مصر من قبل القياصرة
منوك الروم عند مسيره من مدينة الاسكندرية ، يقيم فيه ما يشاء ثم يعود
إلى دار الامارة " (١).

من هذا يبدو أن العرب قد أنشأوا مدينتهم " القسطاط " في القضاء الخاور
لحصن بابليون مقر اندفاع الروماني ، وهذا نجد اختلافاً آخر بين المؤرخين
بشأن كلمة " بابليون " ، فالبعض يظن أنها على الحصن فحسب ، والبعض الآخر
يقول بوجود مدينة حول الحصن كانت تسمى بهذا الاسم ، وزعيم الفريق الثاني
هو الدكتور بتر وقد لخص رأيه في هذه الفقرات :

١ - كانت تقوم في زمن الفراعنة مكان مصر القديمة (القسطاط)
مدينة ذات شأن يدل عليها وجود بعض التماثيل المصرية ، مثل "سرية أبي الخول"
وإن بعضاً من هذه التماثيل بقي حتى زمن الخليفة الحاكم الناصر (٢).

(١) المقرئ : الخط ٤ ج ٢ ، ص ٥٩ ، مطبعة النيل بالقاهرة سنة ١٣٢٤ هـ .

(٢) يذكر ابن دقان في كتابه " لانتصار " تراجمه هذه الأصناف " ج ٤ ، ص ٢١-٢٢ ،
بأنه في ١٣٠٩ هـ ، عند كداه عن الأثر التي كانت بالقسطاط " زفن الصم " ، ويقول إنه سمى بهذا
الاسم لوجود صنم به كان يسمى " سرية أبي الخول " ، وقد هداه الأمير بلاط سنة ١٣٧١ هـ ،
في متحف ناصر محمد بن قنوة (أنظر أيضاً : المقرئ : الخط ٤ ج ٣ ، ص ٢٨٨ ، ص ٢٨٩)

٢ - وفي القرن السادس قبل الميلاد اتخذ البابليون لهم في هذا المكان معكراً حرياً وأنشأوا هناك حصناً على المرتفعات الصخرية التي سماها العرب فيما بعد "الرصد".

٣ - ومن هذا المعكرو انتشر اسم "بابليون" حتى شمل الاقليم المجاور، وأصبح الاسم المميز لمدينة عظيمة تمتد بعيداً شمال الرصد حتى تتصل بأطراف المدينة القديمة العظيمة المنحلة وتلك "هليوبوليس أو عين شمس".

٤ - وعندما أراد تراجان أن يعزز قوته عند رأس الدلتا واعتزم أن يبني حصناً قوياً كقلعة لبابليون ترك حصن القوس القائم على الرصد، وأنشأ قلعته على شاطئ النيل، وذلك ليضمن وجود الماء بالقرب من حاميته، ولتستطيع تلك الحامية الاتصال - بواسطة النيل - بسائر جهات القطر المصري، وسمى هذا الحصن بحصن بابليون (أي حصن مدينة بابليون) - أو قلعة مصر Castle of Khemi وقد حُرف العرب هذا الاسم فيما بعد فسموه قصر الشمع.

٥ - وبذلك هجر حصن الرصد الفارسي واستولت عليه عوامل الانحلال والفساد، حتى إذا كان الفتح العربي بعد ذلك بحمسة قرون ونصف قرن كانت الأخبار عن وجوده عامة لا تكاد تذكر.

٦ - أن اسم بابليون الذي وجدته العرب عند قدومهم يطلق على مدينة مصر قد تلاشى بمرور الزمن وحل مكانه الاسم العربي الجديد "الفسطاط"، حتى إذا ابتدأ مؤرخو العرب يدونون كتبهم كان اسم "بابليون". قد أصبح يطلق على قصر الشمع فحسب، بعد أن اتزع من المدينة التي أصبحت بعد اتساعها وتعمورها تسمى بالفسطاط.

== وينفق مع هذا أيضاً ما رواه ابن الفقيه في كتابه البلدان ص ٩٠ عن وجود تمدن آخر من الحجر لامرأة كان بالفسطاط، وما رواه المقدسي في كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" ص ٢١١ بدن، سنة ١٨٧٧، إذ يقول: "وفي الفسطاط عند قصر اتسع امرأة مسوخة على رأسها منقوشة من حجر البعث". هذا وقد عثر في السجلات الأخيرة على قطع من الحجر في حفائر الفسطاط مكتوب عليها بالخط الميروغليتي وقد نقت إلى دار الآثار المصرية.

٧ - ولكن هذا الاستعمال المحدود للاسم ابتداءً كذلك يتلاشى في مصر في الأزمنة الحديثة ، وغادر الاسم الأنقاض الباقية من قصر الشمع ، وقصاعن حتى غدا يطلق على دير قبلى صغير يقع عند البوابة الجنوبية من الحصن ويسمى "دير بابليون" ، وعند ذلك الدير الصغير استقر ذلك الاسم التاريخي القديم بعد أن خلفه في تسمية المدينة "لفظ الفسطاط" . وبعد أن خلفه في تسمية الحصن لفظ "قصر الشمع" (١١) .

ولنحسب لاهمنا من هذا التحليل كله لتطور استعمال كلمة بابليون إلا أن نعرف أن المكان الذى أنشئت عليه الفسطاط كانت تشغله منذ أيام الفراعنة مدينة كبيرة ذات شأن اتخذها البابليون مكاناً لاستقرارهم ، ثم اتخذها الرومان مقراً لدفاعهم يصلون به الوجهين البحرى والقبلى ، ويدفعون منه كل مغير على مصر .

وهذا ما يؤيد الرأى الذى نريد أن نذهب إليه من أنه كان في مصر وقت الفتح مدينتان هامتان : إحداهما الاسكندرية وتعتبر العاصمة الأولى وذلك لقربها من الدولة الرومانية الشرقية صاحبة السيادة وقتذاك ، ولاشرفها على البحر الأبيض المتوسط ، وبابليون أو "مصر" ، وتعتبر العاصمة الثانية وذلك لموقعها من رأس اندكنا بحيث تشرف على الوجهين القبلى والبحرى ولوقوعها على شاطئ النيل بحيث تكون سهلة الاتصال . بمواطة هذا الهر - بكل أطراف القطر المصرى ، ولتوسطها بين النيل غرباً (وهو مورد من الماء لا ينفد) ، وبين جبل المتطم شرقاً . وهو حد طبيعى لحمايتها - ، ولهذا نلاحظ أن المصريين منذ القدم كانوا يختارون هذا المكان مقراً لحكمهم للأسباب المتقدم ذكرها (١٢) ، فالتخذوا منف عاصمة لهم مدة ليست بالقليلة ، وكانت هليوبوليس

(١١) Butler : Babylon of Egypt, Oxford, 1914, P. 62 - 63.

(١٢) يقرن هذا بنا ذكره ابن خلدون في مقدمته ص ١٩٠ - ١٩١ ، القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ عما يجب مراعاته في أوضاع المدن .

(عين شمس)^(١١) كذلك حاضرة لمصر مدة طويلة^(١٢) ، وبابلون كما ترى تقع بين المدينتين^(١٣) ، يقول ابن حوقل في كتابه " المسالك والممالك " : " عين شمس ومنف قرينان قد خربتا كانتا مقترضا لفرعون . . . عين شمس عن شمال القسطنطية ، ومنف عن جنوبه . . . " .

ويؤيد هذا الرأي القائل بوجود هذه المدينة أيضاً قول المقرئى : " وكان بجوار هذا الحصن (بابلون) من بحريه وهى الجهة الشمالية أشجار وكروم ، وصار موضعها الجامع العتيق ، وفيما بين الحصن والجبل عدة كنائس وديارات للتصاري في الموضع الذى يعرف اليوم براشدة ، وبجانب الحصن فيما بين الكروم التى بجانبه وبين الجرف الذى يعرف اليوم بجبل يشكر حيث جامع ابن طولون والكباش عدة كنائس وديارات للتصاري في الموضع الذى كان يعرف في أوائل الاسلام بالحمراء " (١٤)

وقول ابن سعيد في كتابه المغرب :

" وأما قسطنطية مصر فإن مبانيها كانت في القديم متصلة بمباني عين شمس ، وجاء الاسلام وبها بناء يعرف بالتقصر حواء ساكن " (١٥) ونحن نعرف أن المعابد عامة من هياكل وبيع وكنائس ومساجد - منذ أقدم انصهر إلى اليوم لا تبني إلا في المدن أو الأماكن الآهلة بالسكان ، فوجود هذه

(١١) يقول ابن دقنة ، ج ٤ ، ص ٣ : نقلًا عن ابن سعيد : " كانت مبانيها (أو مباني مصر) في قديم الزمان متصلة بمباني عين شمس " .

(١٢) وقد بينت النواصم المصرية الأخرى كلها شأن هذا المكان : " المستشرق سنة ١٨١٣ ، والقطائع سنة ١٨٥٦ ، والقاهرة ، سنة ١٣٥٨ هـ .

(١٣) يعين ابن تقييه في كتابه (البلدان) موقع القسطنطية (بابلون) بالنقبة خمسينتين القديمةتين في قوله : " وعين الشمس على ٣ فراسخ من القسطنطية ، ومنف ساكنة بين عين شمس ٣ فراسخ " .

(١٤) المقرئى : المرجع السابق ص ٦٠ .

(١٥) نفس المرجع ص ٦٢ .

الكنائس والديارات في الأماكن التي يذكرها المقرئ يثبت إثباتاً قاطعاً وجود مساكن أهلة ومبان عامرة في هذه المدينة القديمة وقت الفتح ، وقول ابن سعيد لا يحتاج إلى هذا الاستنتاج إذ يقول في عبارة واضحة لا لبس فيها ولا إبهام : " وجاء الإسلام وبها بناء يعرف بالتقصر حوله مساكن " .

من هذا كله نرى أن اختيار عمرو لهذا المكان لم يقع اعتباطاً ، بل كان اختياراً طبيعياً ، كان عمرو يريد أن يتخذ له حاضرة يستقر فيها ، غير أنه ما كان يريد أن يبذل جهداً جديداً في إنشاء هذه الحاضرة بدليل رغبته في اتخاذ الاسكندرية حاضرة ، وبدليل تعبيره عن هذه الرغبة بقوله : " مساكن فذكفيناها " ، ^(١) ولكن عمر قد أمره أن يتحول عن الاسكندرية فكان لزاماً على عمرو أن يحول وجهه شطر العاصمة الثانية وقتذاك وهي " بابلون " أو " مصر " ، فذهب إليها واتخذ انفضاء الحاور لها مقراً له ولجنوده .

هذه هي الأسباب الطبيعية التي دعت عمراً لاختيار هذا المكان ، غفل عن ذكرها مؤرخو العرب ، ولم يعرها اهتماماً مؤرخو الفرنج .

٢ - لم سميت المدينة بهذا الاسم

أما عن الأمر الثاني وهو الأسباب التي دعت لتسمية هذا المكان بالفسطاط فإن الآراء فيها وإن اختلفت وتشعبت فإنها كذلك لا تصل بنا إلى حل حاسم معقول .

أما مؤرخو العرب فيعتمدون جميعاً على قصة الجمامة ، وأما مؤرخو الفرنجة فتقول غالبيتهم بأن كلمة " فسطاط " قد أخذت عن الكلمة الاغريقية *Fossatum* أي المدينة ، وأن العرب نقلوها عن اليونان عند اتصالهم بهم في حروب الشام .

(١) المقرئ : المرجع السابق ص ١٥-١٦

غير أنا نرى أن قصة الخيمة مع طرافتها قد تبعد عن الصحة ، وذلك لأنهم يقولون إن عمراً قد أوصى أحد المصريين - في رواية - أوصاحب القصر - في رواية أخرى - بالمحافظة على الخيمة "الفسطاط" حتى تفرخ الخيمة وتطير صغارها ، وأنه عند رجوعه وجد الفسطاط في مكانه : فنزل هو وجنده بجواره ، ونحن نشك في صحة هذا الخبر لأن عمراً ولو أنه كان قد استولى على حصن بابلون فإن مصر لم تكن قد خضعت كلها لأمره ، ولذلك لا يعقل أن ذلك الرجل المكلف بالمحافظة على الفسطاط يبقى على عهده ويحافظ على وعده مع رجل فاتح لم يثنى بعد أنه قد أصبح الحاكم على مصر حتى يحشاه ويحافظ على حراسة فسطاطه من أجل خيمة طول ذلك الوقت الذي استنفده عمرو في فتح الاسكندرية وما بين بابلون والاسكندرية من مدن .

ويدفعا أيضاً إلى الشك في صحة هذه القصة ما هو معروف مشهور عن الطيور المختلفة وخاصة الحمام واليمام من أنها تتخبر لأعشاشها ويبيضها وفراخها الأماكن المنعزلة المهجورة البعيدة عن أن يطرقتها انسان أو تنالها الأيدي صونا للأعشاش وحنظاً للبيض وإبقاء على الصغار .

فهل من المعتول إذن أن تترك هذه الخيمة العمرية تلك الأماكن الآمنة لتضع يعضها في معسكر دائم النشاط دائم الحركة ، وفي خيمة القائد وهي أذشط أماكن المعسكر بالحركة وأعمرها بالوافدين .

وإذا كانت هذه القصة صحيحة ففي أى مكان من الخيمة تبنى الخيمة عشها ؟ والخيمة كما نعرفها جميعاً مصنوعة من قماش أمتس وهي منعقدة الجوانب إذا نصبت^(١) .

(١) يذكر هذه القصة بالتفصيل مؤرخو العرب جميعاً ، أنظر مثلاً : المقريزى ، المرجع السابق ، ص ٧٦ . وابن دقاق ، المرجع السابق ، ص ٢ ، ومراتب الأندلس عن أحمد ، الأمكنة والبلد ، أبريل سنة ١٨٤١ ، ص ٢٥٤ ، وأبو الحسن ، السجود الزاهرة ج ١ ص ٦٤-٦٥ ، القاهرة سنة ١٩٢٩ . الخ غير أنه يتضح بعد مناقشتها أنها من وضع هؤلاء المؤرخين كغيرها =

كل هذا يؤيد شكنا في صحة هذه القصة وكونها أصلا للتسمية .

أما الرأي الثانى فيبدو كذلك بعيدا عن الصحة . وذلك لان ابن قتيبة يروى في كتابه " غريب الحديث " حديثا للرسول نفعه " عليكم بالجماعة فان يد الله على القسطنطين " (١) ونحن ازاء هذا نجد أنفسنا أمام احتمالين : إما أن يكون الحديث صحيحا فيظل الرأي القائل بان العرب اتخذوا كلمة القسطنطين عن الروم عند اتصافهم بهم في حروب الشام ، لان حروب الشام واتصال العرب بالروم كان بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وبالتالي بعد ذكره لهذا الحديث . وإما أن يكون الحديث غير صحيح وبذلك يحتمل أن يكون رأى مؤرخى الفرنجة صحيحا .

غير أننا نحب ان نلقى رأى يخالف هذين الرأيين . وقد يكون أقرب منهما إلى الحقيقة ، وذلك أن كلمة القسطنطين كلمة عربية معناها المدينة ، فاننا إذا رجعنا الى الثاموس المحيط وجدنا أن " القسطنطين " بالضم " مجتمع أهل الكورة " ، ووجدنا ان الكورة هي " الصُّقْعُ أو المدينة " ، وبذلك تكون القسطنطين هي مجتمع أهل المدينة .

ويقول ابن قتيبة تعقيبا على الحديث السالف الذكر " والقسطنطين المدينة " (٢) وينقل عنه المقرئ أيضا فى الحفظ ما يلى : " قال ابن قتيبة : كل مدينة قسطنطين " (٣) .

== من القصص التى نسب لعهد الفتح ، وخاصة قصة الفتاة التى كانت تقدم ضخمة لبغض الفيل ، والحطاب الذى أرملة عمر ليلى بدلا من الفتاة .

(١) ورد هذا الحديث أيضا فى : ابن دقاق ، الانتصار ، ج ٤ ، ص ٢ ، أنظر أيضا : ياقوت : معجم البلدان .

(٢) ابن دقاق - الانتصار ج ٤ ص ٢

(٣) يقول الفاضل : صحيح الأعمش : ج ٣ ، ص ٢٢٦ : " قال ابن قتيبة إن كل مدينة تسمى قسطنطين ، وبذلك سميت مصر القسطنطين " .

ويقول المتبرزي بعد هذا : " وأخبرني أبو حاتم الأصمعي أنه كان حدثني رجل من بني تميم قال قرأت في كتاب رجل من قريش : هذا ما اشترى فلان بن فلان من عجلان مولى زياد اشترى منه خمسمائة جريب حيا ل الفسطاط يريد البصرة " (١)

ويشبه هذه الرواية الأخيرة ويؤيدها قول ابن الفقيه : " وإنما سميت البصرة فسطاطا على التشبيه بفسطاط مصر " (٢)

وقريب من هذا المعنى قول المقدسي " الفسطاط هو مصر في كل قول " (٣).

فالراجح عقلا بعد ذكر هذه الآراء جميعا أن كلمة " فسطاط " كلمة عربية خالصة معناها " المدينة " .

وبخلاصة القول الذي نريد أن نذهب إليه أن العرب اختاروا هذا المكان اختيارا للأبواب السابق ذكرها ، وأنهم سموه " الفسطاط " أي " المدينة " أو " مجتمع أهل المدينة " ،

يقصدون بذلك المكان الذي يجتمعون فيه حول جامعهم وحول منزل قائدهم .

(١) المتبرزي ، المرجع السابق ج ٢ ص ٧٥-٧٦

(٢) ابن الفقيه ، كتاب البلدان ص ٦٧

(٣) المقدسي ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، المرجع السابق ص ١٩٧

النزعات الاقتصادية

في حياة لسان الدين بن الخطيب

بقلم امرر فتار العبادي

لن أتكلم الآن عن ابن الخطيب (٧١٢-٧٧٦هـ = ١٣١٣-١٣٧٤م) وزير بني الأحمر ، الثيامي الداهية الذي لم يقتصر نشاطه الثيامي على مملكة غرناطة فعجب ، بل امتد مؤثرا في السياسة القشتالية والأراغونية والمغربية على السواء . ولن أتكلم كذلك عن ابن الخطيب العالم الأديب المؤرخ الذي يرجع إليه الفضل الأول في جميع ما نعرفه عن حضارة الغرب الاسلامي في تلك الفترة ولا سيما مملكة غرناطة ، لكن أريد أن أتكلم عن لسان الدين ابن الخطيب الرجل المادى الذي لم تشغله مشاغله العلمية والسياسية عن السعى وراء المال والتخكير فيه والحصول منه على قدر وفير .

لقد حاول ابن الخطيب في معظم كتاباته أن يحيط نفسه بهالة من الزهد والتصوف مثل قوله : "... وما أنا إلا عابر سبيل قد فررت من الدنيا كما يُفرُّ من الأمد ، وحاولت المقاطعة حتى بين روحي والجسد ، وغسل الله قلبي ولله الحمد من الطمع والحد ... أما اللباس فالصوف ، وأما الزهد فيها بأيدي الخلق فمعروف ، وأما الميل انغيظ فعلى الصدقة مصروف ... " (١)

للأسف الشديد إن هذا الكلام لا يتفق إلى حد كبير مع أعمال ابن الخطيب وأقوال معاصريه عنه . ولتفسير هذا الكلام ينبغي أن نشير أولا إلى العقلية الاقتصادية التي امتاز بها هذا الرجل الداهية إلى جانب مواهبه الأخرى . فنعلم مثلا أن السلطان الغرناطي أبا الحجاج يوسف الأول اعتمد على ابن الخطيب في تنفيذ بعض المشاريع الاقتصادية للحصول على المال . وفي ذلك يقول

(١) المخرى : تفح الطيب من غصن الأندلس لوطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب ، ج ٧ ص ٧٧ ، (طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد)

ابن خلدون : " ... ثم داخله السلطان في تولية العمال على يده بالمشارطات
فجمع له بها أموالا ... " (١) وتظهر كذلك مواهب ابن الخطيب الاقتصادية
وبعد نظره وذكائه ، في وصيته لأولاده حينما يقول : " ... ومن رزق منكم
مالا بهذا الوطن التفتن المهاد ، الذي لا يصلح لغير الجهاد ، فلا يستهلكه أجمع
في العقار ، فيصحب عرصة للمذلة والاحتقار ، وساعيا لنفسه إن تغلب العدو
في الاقتضاح والافتقار ومعوقا على عن الانتقال أمام النوب انتقال ... " (٢)

وهكذا نجد أن ابن الخطيب كان يؤمن - وذلك قبل سقوط غرناطة
بما يزيد على قرن من الزمان - بأن بقاء المسلمين في الأندلس محدود ،
وأن عليهم أن يحولوا ثرواتهم إلى " ماخف حملة وغلا ثمنه " ليسهل عليهم
نقله عندما تأزف الساعة الحاسمة . ويبدو أنه على أساس هذه القاعدة الاقتصادية
الحديثة ، أخذ ابن الخطيب يعمل على تحويل أمواله إلى بعض البلاد الإسلامية
مثل مصر والمغرب . ففي نص وقفيته لكتاب " الاحاطة في تاريخ غرناطة -
على أهل العلم بمصر ، يسترعى انتباهنا أنه كان لابن الخطيب وكيل بمصر
وهو الرحالة الغرناطي أبو عمر بن عبد الله الحاج الأندلسي ، فوض إليه النيابة
عنه في جميع أموره المالية كلها ، وشئونه أجمعها والنظر في أحواله على اختلافها
وتبائن اجناسها تشريضا تاما على العموم والاصلاق والشمول والاستغراق
لم يستثن شيئا مما تجوز النيابة فيه إلا أسنده إليه ... " (٣)

من هذا النص نستنتج أنه كان لابن الخطيب أموال بمصر وإن كنا لا ندرى
إن كانت هذه الأموال ناتجة عن شئون علمية أو تجارية أو شيء آخر .

على أن المكان الطبيعي الذي اتجهت إليه انظار ابن الخطيب للائتمار إليه
عند الحاجة ، هو في الواقع بلاد المغرب الأقصى . لقد زار وزير بني الأحمر
مدينة فاس كخليفة لسلطان غرناطة عامي ٧٤٩ ، ٧٥٥ . ثم التجأ إليها مرة

(١) المقرئ : نفح الخطيب ج ٧ ص ٢٩

(٢) المقرئ : نفح الخطيب ج ١٠ ص ١٥٠ ، أورد الرياض ج ١ ص ٢٥٢

(٣) المقرئ : نفح الخطيب ج ٩ ص ٣١١

ثالثة عندما نرى مع سلطانه المخلوع محمد الخامس الغنى بالله عام ١٩٦٠ هـ .
 وفي هذه المدة الأخيرة ، طاف ابن الخطيب بالبحر المغرب حيث كان موضع
 حفاوة الأهلين ورعايتهم في كل مكان حل فيه ، ثم استقر أخيراً في مدينة (١)
 سلا Sale مرابطاً بجوار اضرحة ملوك بني مرين سائلاً لهم من المولى عز وجل
 الرحمة والغفران . وقد عاد عليه هذا العمل غير جسيم إذ تفضل سلطان فاس
 " فأمر بأن يصرف له من مجي مدينة سلا مرتب شهري له ولولده مبلغ خمسمائة
 دينار من الفضة العشرية (٢) ، وأن يعفى من كل مفرم أو ضريبة ، وأن يرفع
 الاعتراض فيما يجلب له من الأدم والأقوات على اختلافها من حيوان وسواه ،
 وفيما يستفيد خدامه من عنب وقطن وفاكهة وخضر ... الخ " (٣)

ويبدو أن ابن الخطيب في هذه الفترة ، بدأ يعد العدة للاستقرار نهائياً
 بالمغرب . فأخذ في شراء الأراضي والمساكن . وبين أيدينا الآن خطابان
 في هذا الصدد. عثرنا عليهما في كتابه : " نفاضة الجراب في علالة الاغتراب "
 الأول منهما موجه الى قاضي تامنا الرحالة الطنجي المعروف ابن بطوطة (٤)
 يخبره فيه بشراء أرض بجواره : والثاني الى الشريف أبي عبد الله ابن نفيس
 بخصوص شراء مسكن منه (٥) . وقد آثرنا نشر الخطاب الأول في آخر هذا
 الكلام أما الثاني فقد نقله المقرئ في كتابه نفع الطيب (٦) .

(١) تقع مدينة سلا على ساحل المحيط الأطلسي في أقصى المغرب ويحدها عن مدينة رباط
 نهر الزمراق (بوزجراج) . وفي ضواحي مدينة سلا توجد قرية تسمى Chella حيث الجبة
 الملكية لبني مرين . وهناك في شالة سلا وابط ابن الخطيب .

أنظر (Henri-Basset et Lévi Provençal : Chella, une nécropole mérénide p. 157)

(٢) الدينار العشري يساوي عشرة دراهم . راجع (Dozy : Supplement aux
 Dictionnaires Arabes, II, p. 131)

(٣) المقرئ : نفع الطيب ج ٨ ص ١١٧-١١٨

(٤) اسمه محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي ، وكنيته أبو عبد الله وتلقبه
 شمس الدين ويعرف بابن بطوطة .

(٥) لوحة ٤٤ ط ، ٤٥ و

(٦) راجع الجزء الثامن ص ١٥١

ولما عاد السلطان محمد الخامس من منفاه الى عرشه مرة أخرى عام ٧٦٣هـ ، اضطر ابن الخطيب بناء على طلب سلطانه أن يعود اليها هو الآخر للقيام بأعباء الوزارة ولو لفترة قصيرة من الزمن ، وفي ذلك يقول "... وأسرعت الى قصره (أى الى محمد الخامس) بعد أن قررت عزمي على تعجيل الأوبة ، وعمل على اسراع العودة ، وتركى الأهل والولد تحت جناح الحرمه والجوار المريبى " (١).

ولكن يبدو أن تمسك سلطان غرناطة بوزيره نظرا لتظروف التي مرت بها مملكة غرناطة أثناء حروب قشتاله وأراغون ، قد حال دون عودة ابن الخطيب الى مراكش بالسرعة التي كان يتوقعها . على أن المهم هنا هو أن ابن الخطيب ظل على مبدئه الذي رسمه لنفسه تجاه تلك البلاد من حيث هي ملجأ الأخير الذي به أمنه وأراضيه وأمواله .

ويبدو لنا أن حماية تلك المصالح الشخصية قد أثرت في سياسته كوزير متبدد ، فجعلته برسم لغرناطة طوال سني حكمه سياسة خارجية ثابتة تجاه المغرب قوامها الارتباط بعجلة فاس ومحاولة ارضاء سلاطين بني مرين في كل ما يطلبونه من مملكة غرناطة . وفي ذلك يقول ابن خلدون : "... وكانت عيناه مثنى الى المغرب وسكناته . فكان لذلك يقدم السوابق والوسائل عند ملوكه " (٢).

ومن أمثلة هذه السياسة التقريبية من ملوك فاس ، نذكر موقف ابن الخطيب من الأمير المريني عبد الرحمن بن أبي يعقوب الذي عينه محمد الخامس شيخا لجنود الغزاة المغاربة بغرناطة عام ٧٦٩ هـ . فعلى الرغم من شهامة هذا القائد وبسالته الحربية التي أشادت بها المصادر المسيحية في الحملة التي شنها محمد الخامس على قرطبة عام ٧٧٠ هـ (٣) ، نجد ابن الخطيب يتجاهله تماما في كتاباته

(١) ابن الخطيب : أعلن الاعلام من ٢٦١

(٢) البكري : أزهى رياض ج ١ ص ٢٣٤

(٣) أنظر P. López de Ayala : Crónicas de los Reyes de Castilla, t. p. 526 (Madrid 1779)

عن هذه الحملة ، بل ويحمل سلطان غرناطة على القبض عليه في نفس السنة بحجة أنه يتآمر سرا ضد سلطان فاس ، وإن كان الغرض الأساسي على حد قول ابن خلدون هو اكتساب رضاء السلطان عبد العزيز الذي كان يرى في الأمير عبد الرحمن منافسا يهدده (١) . وهناك أمثلة أخرى مشابة مثل مسعود بن ماساي ، وزير السلطان عبد العزيز الذي فر إلى غرناطة والذي قبض عليه ابن الخطيب لهذا الغرض أيضا ، كذلك تذكر سليمان بن داود الذي على الرغم من أن سلطان غرناطة بايعه على مشيخة الغزاة بالأندلس فإن ابن الخطيب عمل على وقف هذا التعيين محتجا بأن تلك الرياسة " إنما هي لأعيان المثلث من بني عبد الحق لأنهم يعسوب زانته " (٢) .

وبطبيعة الحال كانت النتيجة المباشرة لسياسة التزلف التي سلكتها غرناطة تجاه سلاطين فاس ، هي أن يزداد نفوذ ابن الخطيب في البلاط المريني ، فيحدثنا ابن خلدون أن سلطان فاس كثيرا ما أطلق مراح بعض المسجونين من جراء تدخل ابن الخطيب أو وساطته (٣) . هذا فضلا عن أن جميع المعاهدات التي كان يعقدها ابن الخطيب مع قشتالة أو أراغون كانت تعقد باسم ملكي غرناطة وفاس . وهذا دليل على أن السياسة الخارجية لكلا البلدين كانت موحدة . ثم جاءت الحقبة التي كان يتوقعها ابن الخطيب حينما كثرت المعايات ضده ، وتبدد الجو بينه وبين ابن الأحمر " فنزع عنه " كما يقول ابن خلدون - إلى عبد العزيز سلطان المغرب لما قُدم من الوسائل ومنه من السوابق ، قبله السلطان وأحبه من مجله محل الاصطفاء والقرب (٤) . ويبدو أن ابن الخطيب كان حريصا على أن يعمل أموره معه عملا بنصيبه لأولاده ، وفي هذا يقول له القاضي المالقي أبو الحسن الباهي الجذامي : "... فمحرّم ولمزّم وجمعتم من المال ما جمعتم ... ثم هربتم بأثقالكم ... " (٥) .

(١) ابن خلدون : كتاب العبر ج ٧ ص ٢٣١-٢٣٢ ، ص ٢٧٨-٢٧٩

(٢) المقري : ازهار الرياض ج ١ ص ٣٢٠

(٣) المقري : نفح الطيب ج ٧ ص ٢٣٤

(٤) المقري : ازهار الرياض ج ١ ص ٢٢٥

(٥) المقري : نفح الطيب ج ٧ ص ٥٦

وعلى الرغم من أن قائل هذه العبارة هو أحد الذين تنكروا لابن الخطيب ،
الا أنها تبين على أى حال فكرة الناس عنه .

وقد حاول ابن الخطيب أن يبرر هجرته للمغرب بأنها لغرض الانقطاع
عن الناس والتفرغ للعبادة والفرار إلى الله وحده . غير أن أعماله وأقوال
بعض معاصريه أمثال ابن خلدون والباهي تنكر عليه هذا القول وترميه بأن
هجرته لم تكن لهذا الهدف الروحي الذى كان أجدر به أن ينشده فى الحرمين
الشريفيين أو فى غرناطة نفضها حيث الرباط والجهاد ، وانما كانت لغرض
مصلحي بحث وهو " الاستكثار من شراء الضياع والتأنيق فى بناء المساكن
واغتراس الجنان " (١) .

على أن هروب ابن الخطيب إلى المغرب لم يوفر له الراحة التى ينشدها ،
لذا أستمع أعداؤه يحكون الدسائس ضده ، وأخذت سفارات ابن الأحمر
ترد تباعا إلى البلاط المريني مطالبة بنليم ابن الخطيب رامية إياه بالكفر
والإلحاد لعبارات وردت له فى كتاب " محبة الله " الذى ألّفه فى غرناطة منذ
عدة سنين . وقد كان رد السلطان عبد العزيز على هذا الاتهام منطقيا وجيلا
إذ سألمهم : ولماذا لم تعاقبوه اذن حينما كان مقبلا عنكم ؟

ويجدر بنا أن نشير فى هذا العدد إلى أن المغرب فى عهد ذلك السلطان
نهض نهضة سياسية عظيمة ، وصار قلبا للعالم الاسلامى الغربى . ففى عهده
زالت الحروب والفتن الداخلية ، وضم المغرب الأوسط أو بمعنى أصح تلمسان
إلى ملكه ، وبهذا صار المغرب وحدة وقوة يخشى خطرهما .

على أن موضع الأهمية هنا هو أن ابن الخطيب الذى كان يلمس قوة
المغرب فى عهد صديقه السلطان عبد العزيز ، رأى بعد أن استحكم العداء
بينه وبين ملك غرناطة ، أن يسير فى سياسته التقليدية المغربية إلى أقصى
حدودها خطورة ، الا وهى : " تحريض سلطان فاس على الامتلاء

(١) المخرى : نصح العيب ج ٧ ص ٢١ ، ص ٤٩-٥٩

على غرناطة " (١) ، ليصل بذلك إلى هدفه الرئيسي وهو القضاء على أعدائه هناك ، وتأمين حياته ومصالحه بالمغرب ؛ ومن يدري لعله كان يفكر أيضا في الرجوع إلى الوزارة مرة أخرى ! ويبدو أن هذه السياسة صادفت هوى نفس السلطان عبد العزيز - لاسيما وقد وحد المغرب - فوعد بتنفيذها ؛ وعلم بهذا كله سلطان غرناطة فثارت مخاوفه ، وأسرع في إرسال التحف والمدايا إلى بلاط فاس طمعاً في كسب رضا هذا السلطان وإبعاد شره .

ولكن الظروف سرعان ما تغير الأحوال ، إذ يموت عبد العزيز ، ويموت تذب القوضى والحروب الأهلية بالمغرب ، ويستولى بنو عبد الواد على المغرب الأوسط مرة أخرى ، فيفقد المغرب وحدته وقوته . وهنا يجد سلطان غرناطة الفرصة سانحة لتحطيم سياسة ابن الخطيب وإبعاد الخطر المريني عن بلاده . فتجده يستولى على جبل طارق وسبته ليمسك على المضيق . كذلك يعمل على تأييد استقلال بني عبد الواد بتلمسان (أعداء بني مرين) . ثم يتدخل في شئون فاس نفسها فيولي ويعزل من يراه من سلاطين بني مرين . وكان طبعاً أن تكون نتيجة هذا التدخل هي القبض على ابن الخطيب حيث انتهى الأمر بقتله وحرقة بعد امتحانه وتعذيبه سنة ٧٧٦ هـ ثم التحكم في ضياعه وهدمها والعباث فيها (٢) .

من كل ما تقدم نرى أنه كان لابن الخطيب عقلية اقتصادية ونزعات مادية أثرت في تصرفاته كلنسان وفي سياسته كوزير . أخذ من المغرب الأقصى حقلاً خصباً لتنفيذ سياسته وأطاعه التي لم تعد عليه إلا بالموت وعلى المغرب بالضرر .

(١) يقول ابن خلدون في هذا الصدد : " ثم تأكدت العداوة بينه وبين ابن الأحمر ، فرغب السلطان عبد العزيز في ملك الأندلس ووجه عليه ، وتوابعوا ذلك عند رجوعه من تلمسان إلى المغرب . وفي مكان آخر يقول ابن خلدون : وقد كان الاتفاق وقع على حكمة ابن الخطيب لما نهي إليه (أي ابن الأحمر) عنه أنه كان يفرى السلطان عبد العزيز بملك الأندلس .

راجع (ابن خلدون : الجزء ٢ ص ٣٣٨ و ٣٤١) . أنظر كذلك (المقرئ : أزهار الرياض ج ١ ص ٢٢٥ ، ص ٢٢٠ ، فتح الخطيب ج ١ ص ٢٨)

(٢) المقرئ : فتح الخطيب ج ١ ص ٢٥

وفيما يلي نص الخطاب المشار اليه آنفاً والذي أرسله ابن الخطيب أيام
إقامته بشبلا إلى الرحالة ابن بطوطة يخبره فيه بشراء أرض بجواره ، وذلك
حسب ما ورد في كتاب نفاضة الجراب (١) .

وتحسب الإشارة هنا إلى أن ابن بطوطة زار غرناطة في منتصف القرن
الثاني الهجري حيث قابل بعض أدباء غرناطة ومنهم الوزير ابن الخطيب
الذي أفرد له ترجمة في أحاطته (٢) .

نص الخطاب

يقول ابن الخطيب :

وخاطبت القاضي ابن بطوطة بثامنا وقد عزمنا على إثارة الأرض
بجواره :

لتعلم سيادة القاضي شمس الدين معلم المواقف الحسنة
والمباشرين ، (أبقاها الله تحاكي الشمس في الجولة ، وظهور
الصولة . والحكم على الدولة ، وإصلاح حال العولة) ،
أن موجب حقها ، وشأنهم برقةها ، والعائد بجمعها من فرقها .
لما انتبذ وانقطع ، واقتطع من جانب العزلة والتخلي ما اقتطع .
وقد لاح نور الرضى بقضاء الله وسطع ، أمل أن يكون
مخدومه الراحة . حتى تندمل الجراحة : وإن أعوز المعاش
اجتديت الفلاحة ، وتغيرت في البقع ، بقعة يؤنس فيها
جوار كريم ، ويؤمن حيف غرم أولى غريم . فلم يقع الاختيار
إلا على البقعة التي لها الفضل بسكنى شمس الدين بين جزراتها (٣) ،

(١) نوبة ٤٤ - ٤٥

(٢) حول تفصيل هذه الرحلة . راجع (Lévi Provençal : Le voyage d'Ibn Battuta
dans le royaume de Grenade (1350), apud, Mélanges William Marçais, Paris
1950, p p. 213 ss.)

(٣) أي مرتفعاتها .

ووقوف ركائب الاستفادة بين توضيحها ومقراتها (١) ،
 فالزمت وارتبطت واختبرت واعتبطت ووجهت ثقتي
 لشراء ما يعين على الدهر ويستعد للفلاحة والبذر خوفاً
 أن يخرج يومه ، فيرتفع سؤمه ، ويحاول دومه . فيضن به قومه ،
 وعندى أن القاضى اذا تحقق أن جواره هو المطاوب الأول
 والفضل الذى عليه المعول ، يتعمد هذا الغرض سرؤه (٢)
 الذى لا يُتَأَوَّل ، فتقع مشاركته بكل وجه من وجوه
 الإعانة بمقتضى الفضل والديانة حتى يحصل ببركته ثمرة
 الفلاحة حساً ، وثمره النلاح معنى ، وتعتمد للزيارة
 والحسنى ، ويتأمس بهذه اللبنة من قرية المبنى ، ويدعو
 الثعشر فى جواره الى العشرة والسكنى ، والتمتع بفضله
 الأسنى ، ومن ثبته مثله الى فضل ، فقد نبه كفيلاً أو جنح
 الى بيت مثله أثار مجدداً حنبياً وقرى حنبلاً ، وما يصدر
 عن محله من وفق الظن به فقابل من البناء بأجمل صورة
 ومن الحمد بأعجز سورد ، ... والسلام .

(١) كناية عن الأما غر المذكورة فى البيت "خافى من معلقة امرئ القيس :

فتوضح فالمقبرة لم يهف ومهما (من نصيدة تفتابك)

(٢) السرو : الفضل والسعة .

تصدير

١ - هل لا زال علم الاجتماع وثيق الصلة بالفلسفة ؟ هل استطاع علم الاجتماع أن يحدد موقفه في دقة من التاريخ وفلسفة التاريخ ؟ هل تبين علماء الاجتماع اليوم مركز علم الاجتماع بين العلوم الانسانية ؟ وهل أصبحت « علمية » علم الاجتماع أمراً مسلماً به ؟ وهل لو صحت علمية علم الاجتماع أيمن ذلك أنه تخلص من مشاكل نشأته الأولى ؟ أفلم يبق على علماء الاجتماع في السنين القادمة إلا أن يجمعوا جهودهم متعاونين في البحث عن طبيعة الحياة الاجتماعية ووصف بناء المجتمعات والاماطة عن أسباب التغير الاجتماعي والتنبؤ بسيره ؟ أكان الوقت لعلم الاجتماع أن يقدم لمعاملين في الميدان الانساني الكشوف التي يفيدون بها البشر في الحياة العملية ؟

كل هذه الأسئلة تصور موقف علم الاجتماع اليوم وتعطى فكرة عامة عن المشاكل التي تنشأ في ذهن الباحثين فيه . ولو أن البعض يحاول أن بغض الطرف عنها مكتفياً بالتسليم بعملية « علم الاجتماع » وأن عمادة الأون البحث الاجتماعي من أى طريق يوصل لغاية معينة . ولكن تمام انهم لهذا العلم وغير طريق للسير في موضوعاته أن يثبت الباحث من هذه المسائل جميعاً حتى يكون على بصيرة تامة بحقيقته وأغراضه .

والثابت حتى الآن أن الخلاف لا يزال قائماً بين مجموعات من علماء الاجتماع اصطلاح على تسمية جماعاتهم بـ « مدارس علم الاجتماع » . كل مدرسة تتخذ خطة تخالف الأخرى سواء في نظرتها لموضوع علم الاجتماع أو في تفصيلها للمناهج التي تتبع في دراسة مسائله . ولست هنا أستطيع مناقشة ما أثرت من أسئلة ولكني أشير الى أن أغلب الخلاف القائم الآن خلاف يتخذ صفة منهجية ، أو بمعنى آخر خلاف يتصل بطريقة البحث وبأصول التفسير . ويمكن تلخيص الاتجاهات المختلفة لهذه المدارس في ثلاث :

الأول : المدرسة التي تفسر الحياة الاجتماعية من جانب واحد بغض النظر عن نوعية هذا الجانب مثل المدرسة الاجتماعية الفرنسية والمدرسة النفسية وغيرها .

الثاني : المدرسة الوضعية أو السلوكية التي تعالَى في تطبيق المناهج الرياضية والطبيعية المستخدمة في العلوم الطبيعية والرياضية على موضوعات علم الاجتماع .

الثالث : المدرسة التي تنظر الى الحقيقة الاجتماعية نظرتها الى كل معقد متكامل وتحاول الوصول الى هذه الحقيقة من مختلف الزوايا . وأغلب انظن أن الاتجاه الأخير الذي تحاوله هذه المدرسة هو الاتجاه الذي يتفق مع أصول العلم ويستقيم مع مناهج البحث الحديثة .

٢ - ويقول كارل بيرسون Karl Pearson أن المنهج العلمي واحد في جميع العلوم . ووحدة العلوم في مناهجها وليست في مادتها . وليست الحقائق هي التي تصنع العلم . ولكن الذي يقيمه هو المنهج الذي تعالج به حقائقه . والوصول الى أي معرفة علمية يتطلب نوعين من العمليات العقلية :

الأولى : عملية الملاحظة والتجريب والفحص التي تجري على المادة وذلك لبيانها وتسجيلها في دقة ووضوح لتكون أداة صالحة للبحث والدرس .

والثانية : عملية المقارنة والتصنيف والعد والقياس والتعميم أو التجريد وذلك للكشف عن القواعد التي على هديها نستطيع أن نقف على الحقيقة وأن نتنبأ بالمستقبل تحت شروط معينة .

وعلى ضوء ذلك وبالتطبيق على موقف علم الاجتماع خصوصاً في بلاد ذاع البحث فيه وانتشرت مؤلفاته مثل الولايات المتحدة الأمريكية نجد أن علماء الاجتماع الأول غلبت عليهم نزعة التعليم ومن القوانين دون القيام بالجهود الذي يقضي به العلم وتفرضه مقتضيات المنهج لجمع الحقائق اللازمة . وبقي الأمر على هذا النحو ، حتى حدث رد فعل عنيف جعل بعض العلماء

يهاجمون نزعة التعميم . ويقررون أن البحث وجمع الحقائق عماد علم الاجتماع . ولكن الباحثين الجدد أساءوا فهم هذا الاتجاه الجديد وظنوا أن كل مهمة العلم تنهى عند هذا الحد . فحاولوا أن يؤلفوا في علم الاجتماع فجاءت كتبهم أشبه بأسفار مملوءة بالوثائق دون أدنى رابطة تؤلف بينها إلا عنوان الكتاب وهو « علم الاجتماع » ويسمى هذا الاتجاه الأخير في أمريكا بطريقة جمع الحقائق Fact-finding Method وقد أشار إلى ذلك سوروكين Sorokin في كتابه Society, Culture & Personality إلا أن هذا التنبس لم يلبث أن زال ونهض بعض العلماء ينادون بفترة من التأمل والتفحص للدراسة هذه الحقائق المتجمعة تمهيداً لترابط بينها ومحاولة إقامة التعميمات والفروض ، ومن أبرز أصحاب هذا الاتجاه في العالم اليوم سوروكين في كتابه المشار إليه آنفاً .

والحق أن البحث هو عماد أى علم ولكنه ليس كل شئ فلا بد أن تسبقه وأن تكمه مرحلة من النظر حتى يصبح كل بحث وكل دراسة خطوة من خطوات التقدم العنى . فالعلم يبدأ من النظر وينتهى إلى النظر ولذلك هو نظرى في أساسه .

٣ — ولعل أهمية فلوريدو باريتو بين علماء الاجتماع ترجع في صميمها إلى محاولته ، أن يقيم منهجاً للبحث في علم الاجتماع يجرى على أسس رياضية ، كما هو الشأن في العلم الحديث وإلى عكوفه على الحقائق التاريخية الواسعة المنتشرة ، وإلى استخراجه للأصول والقواعد التي يمكن أن تفسر على أساسها هذه الحقائق . فباريتو اذن قد قام دفعة واحدة بالرسالة التي تنتظر من عالم جليل مثله ، وهذا ما لفتنى إليه وجعلنى أفرد له هذا البحث المتواضع . وقد كتب باريتو في هذا الصدد كتابه الذي ترجم إلى الفرنسية بعنوان : "Traité de Sociologie Generale" وإلى الإنجليزية بعنوان : "The mind and Society"

ولسوف نرى فيما بعد أن باريتو وقف وقفة طويلة أمام طريقة البحث في علم الاجتماع وحاول أن يسن للعلم الأصول التي رآها موصلة للباحثين من حقائق الحياة الاجتماعية ما يقيم صرح العلم بين سائر العلوم ، وحاول

في شيء من الجهد أن يوضح الصلات التي تربط علم الاجتماع بالعلوم الاجتماعية الأخرى ليخطط له ميداناً مستقلاً لا يتداخل مع ميادين العلوم الأخرى . ولعل في تفهمه لثابتين الناجيتين إلى جانب تحليله الدقيق للسلوك الإنساني ما رفعه إلى مصاف الخالدين من علماء الاجتماع . ولقد أجاب باريتو بطريقة على كثير من الأسئلة التي سقناها في مبدأ التصدير وكان من بين مدارس علم الاجتماع المعاصرة مدرسة قائمة بذاتها .

فلفريدو باريتو

(أولاً) حياته وكتبه

حياته :

ولد فلفريدو باريتو في باريس عام ١٨٤٨ عن أب إيطالي وأم فرنسية . وعند ما انتقل الى إيطاليا مع والديه وهو في من الحادية عشرة دخل معهد الهندسة . وظل به حتى بلغ الثانية والعشرين . وشغل في السنوات العشر التالية وظيفة مهندس استشاري لسكك حديد إيطاليا . ثم شغل منصب المدير العام لبعض مناجم الحديد التي كان يملكها بنك فلورنسا . وقد اكتسب من خبرته في عمله هذا اهتماماً كبيراً - ظل ملازماً له طوال حياته - بمسائل الاقتصاد والسياسة الاقتصادية العامة . ولما مات والده ورث عنه ثروة كفته أن يعيش دون حاجة الى كسب معاشه .

ومن ثم استقال من عمله الإداري المشار اليه وشرع يتفرغ لدراسة الاقتصاد . وقد حاول عبثاً أن يحصل على وظيفة أستاذ في إحدى جامعات إيطاليا . ولكن الفرصة وافته عام ١٨٩٤ بناء على توصية ليون ولراس Waltas الاقتصادي السويسري الذي اهتم باريتو بنظرياته في الاقتصاد الرياضي - أن يخلفه على كرسي الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع في جامعة لوزان بونيرا . وقد كانت الفترة التي أعقبت تعيين باريتو أستاذاً تُخصب فترة في حياته لأنه أخرج فيها جميع كتبه المهمة .

وقد مات باريتو في ١٩ أغسطس سنة ١٩٢٣ مخنقاً ثروة علمية بالغة القدر .

كتبه :

كانت أغلب كتابات باريتو تنصب على المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وأخرج في كل ناحية منها دراسات وأبحاث مستفيضة . ونظراً

لأنه كتب أغلبها باللغة الإيطالية وعدم ترجمتها ، فقد ظلت نظرياته بعيدة عن التداول في أوروبا وأمريكا حتى ترجمت بعض كتبه أخيراً وصادفت الذبوع والانتشار وأثارت المناقشات والأبحاث في دوائر العلماء .

وأهم كتبه هي :

1. Cours d'economie Politique.
2. Les systemes Sociologistes.
3. Panuola di economia Matitica.
4. Tatti e teorie trasformazione della democrazia.
5. Le mythe et la litterature immorale.
6. Trattato di Sociologia generale (4 Vols.).

وكتابه الأخير في علم الاجتماع هو الذي يعنينا الآن من بين كتبه سائلة الذكر ، والذي منذ أن ترجم إلى اللغتين الفرنسية والإنجليزية أصبح موضع دراسة وعناية الكثير من العلماء الأوروبيين والأمريكيين على السواء .

(ثانيا) علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية

اهتم باريتو أول الأمر بدراسة الاقتصاد على طريقة ولرامس الرياضية . وكانت له فيه نظريات ومنهج لا زال قائماً قوياً حتى اليوم . ولكنه في دراسته لمساائل الاقتصاد - وهي مسائل اجتماعية - لمس أن التفسير يتم في حدود ضيقة وبالرجوع إلى عوامل محدودة . وقد فطن إلى أن الظواهر الاقتصادية لا يؤثر فيها الإنسان من حيث هو إنسان مادي فحسب كما يرى علم الاقتصاد . لكن تؤثر فيها ظواهر وعوامل أخرى اجتماعية وغير اجتماعية . وعلى هذا التحول قاده التفسير الاجتماعي للاقتصاد إلى التحول من الميدان الاقتصادي إلى الميدان الاجتماعي . وقد تم هذا التحول عند ما بدأ يدخل في التفسير الاقتصادي عوامل أخرى لا تمت إلى المجال الاقتصادي بصلة وثيقة .

من هنا ننبين أن باريتو كان يقع على المشكلة تلو المشكلة حتى تفتحت له جميع الآفاق في العلوم الاجتماعية لتشابه الأحوال وانبثاقها عن أصل واحد وهو الحياة الاجتماعية ومقتضياتها . ولكن علم الاجتماع على الرغم من هذا

التشارك مع العلوم الاجتماعية الأخرى إلا أنه يتميز بأنه علم تعميم بمعنى أنه يدرس الخصائص العامة في مجموعة معينة من الظواهر الاجتماعية . وعلم الاجتماع بهذه المثابة يختلف عن التاريخ الذي يدرس الظواهر الاجتماعية على أنها وحدات منفصلة غير متكررة في الزمان والمكان ، كأن يدرس الدين المسيحي على أنه ظاهرة أو وحدة منفصلة ، وكذلك الاسلام والبوذية دون أن يربط بينهم من حيث الخصائص .

وبخلاصة القول أن هناك فارقين رئيسيين بين علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية :

(أولاً) فرق من حيث الموضوع :

١ - كل علم اجتماعي يحدد له ناحية من العالم الاجتماعي يدرسها فالإقتصاد يدرس الظواهر الاقتصادية والسياسة تدرس الظواهر السياسية وهكذا . ولهذا كان الإقتصاد يهتم بدراسة تنظيم العمل ودورته وذبدبته والسياسة تدرس الدولة وهكذا . أما علم الاجتماع فإنه ينظر الى المجتمع ككل مترابط أو متكامل ويعنى بالصلوات الموجودة بين أجزائه وظواهره المختلفة ديناً أو دولة أو عملاً .

٢ - كل علم اجتماعي ينظر الى الانسان من زاوية ، فالإقتصاد ينظر اليه على أنه انسان اقتصادي ، والسياسة تنظر اليه على أنه « انسان سياسي » والدين ينظر الى الانسان - فوق كل هذا - على أنه في النهاية انسان ديني . ولكن علم الاجتماع ينظر الى الانسان ككائن يعيش في مجتمع له ظواهره المختلفة التي تجمع في اطار الحياة الاجتماعية ألوان هذه الحياة الثقافية والاقتصادية والسياسية والدينية الخ ...

(ثانياً) فرق من حيث المنهج :

أخيراً فبما سبق للخلاف المنهجي القائم بين علماء الاجتماع ، ويتضح هذا الخلاف أكثر بين علماء الاجتماع والعلوم الاجتماعية ، فإذا أخذنا ظاهرة محددة كالانتحار وجدنا أنها تدرس بطرق مختلفة في العلوم الاجتماعية وتؤدي

بدورها الى نتائج جد مختلفة أيضاً ، فالاقتصاد يرجع أسبابها الى الفقر والافلاس ، وعلم النفس يرجعها الى خيبة في حب أو مفاجأة عصبية أو شهوس والسياسة ترجع أسباب الانتحار الى الاخفاق في الميدان السياسي والفشل في صعود سلم المجد عن هذا الطريق ، والمدين بدوره يرجع هذه الأسباب الى فساد الخلق وبعد عن طريق الخير أو الإلحاد . والجغرافيا ترجع الانتحار الى أثر المناخ ، والبيولوجيا تساهم في الميدان فترجع أسباب الانتحار الى سوء الهضم والاختلال في الجهاز الحيوي وما الى ذلك . وعلى الرغم من أن كل هذه التفسيرات قد لمست جانباً من حقيقة أسباب الانتحار الا أن كلا منها على حدة لا يصلح أن ينهض سبباً كافياً يمكن الركون اليه .

فواحد من هذه العلوم لم يبين الخصائص الرئيسية للانتحار ولا نوع الأشخاص الذين يقدمون عليه ، ولا توزيع نسب الانتحار في المجتمعات المختلفة ، ولم يعن واحد منها أيضاً ببيان قنرات الزيادة والنقص فيه ... الخ المسائل المتصلة اتصالاً وثيقاً بتأام دراسة المسألة . كل هذه الأمور يعنى بها علم الاجتماع لأن كل دراسة يقوم بها لابد أن تتم في ضوء العلاقات التي تربط موضوع هذه الدراسة بالأجزاء الأخرى في المجتمع والظواهر المتصلة به . وعلم الاجتماع لا يسلم مطلقاً بأن هناك ظاهرة — مهما كان شأنها — مستقلة يمكن أن تدرس دراسة كلية على هذا الأساس .

ويقول كارل مانهايم "Karl Mannheim" في هذا الموضوع في كتابه "Ideology and Utopia" أن عالم السياسة حين يرى أن النظام الدستوري في بلدين متشابهين من حيث تكوين المجتمع وحضارة كل منهما ، ويختلف هذا النظام مع ذلك في شكله العام أو في التفاصيل ، أو حين يرى أن بلداً معينة نقلت دستور بلد آخر وغبرت فيه ولم تبقه على حاله ، فانه يفسر ذلك بالإضافة الى « الروح القومية » أو « الذات الاجتماعية والحضارية » ، ولكن هذه الألفاظ المهمة وان لم تكن وسيلة لتفسير الصحيح . فانها تكشف الى أى حد يصل قصور البحث وعدم تمامه في العلوم الاجتماعية الأخرى . اذن لابد لتأام فهم ظاهرة اجتماعية معينة أن ندرس علاقتها بالظواهر الاجتماعية

الأخرى ، حيث لا يمكن فصلها ويمكن دراستها على نحو سليم بعد ذلك .
ولذا كان لابد من وجود علم يدرس هذه العلاقات ونسبه علم الاجتماع
أو أى اسم آخر . فالمهم أن مثل هذا العلم حرى بالوجود ضرورى للمجتمع
الحديث .

ولا يعنى ذلك أن هناك قطيعة بين علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى
فن طبيعة علم الاجتماع المتفقة مع منهجه أن يعتمد على نتائج هذه العلوم .
ومع هذا فالاعتماد ليس من جانب علم الاجتماع فحسب ، بل أن العلوم
الاجتماعية تعتمد فى طرائق التفسير وفى المناهج العامة والخاصة على ما يستحدثه
علم الاجتماع فى هذا السبيل . ويظهر ذلك بوضوح فى دراسات علوم النفس
والتاريخ والاقتصاد والسياسة وغيرها . ومن عهد أفلاطون وأرسطو
حتى ماركس ودوركايم لا زال كل منهج اجتماعى جديد يتردد صده
فى أبحاث العلوم الاجتماعية .

وما من شك أن نظريات كارل ماركس الاجتماعية كان لها أكبر الأثر
على الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفنية على السواء . وليست
العلوم الاجتماعية وحدها التى يعتمد بعضها على البعض الآخر . فالعلوم الطبيعية
والحيوية يعتمد كل منها على الآخر ، فالكيمياء تعتمد على الرياضيات والطبيعة
على الجيولوجيا والأحياء على الكيمياء والعكس .

ويمكن تلخيص رأى باريتو فى العلاقة القائمة بين علم الاجتماع والعلوم
الاجتماعية فيما يلى :

تدرس العلوم الاجتماعية الظواهر الاجتماعية بصفة عامة ، ولكل واحد
منها ناحية خاصة يختص بالدراسة مغفلا النواحي الأخرى . فعلم الاقتصاد مثلاً
يدرس نشاط الفرد المادى فى المجتمع ، ووحدته فى الدراسة الفرد أو الجماعة
المسيرة بالمصلحة المادية وحدها . ولكن واقع الأمر أن الظواهر الاجتماعية
يؤثر بعضها فى البعض الآخر فدراستها من جانب واحد صواب من جهة

وخطأ من جهة أخرى ، فهي صواب من حيث بيانها لأهمية العامل الذي تدرسه
وهي خطأ من حيث اهتمامها أو اغفالها لأثر العوامل الأخرى في الناحية
التي تدرسها .

لكن علم الاجتماع - دون العلوم الاجتماعية الأخرى - يدرس الظواهر
الاجتماعية في تفاعلها بعضها مع بعض وفي أثر كل منها على الأخرى ،
والوظائف التي تؤديها والارتباط بينها . فهو إذن يستفيد من دراسات العلوم
الاجتماعية محاولاً لم شعثها وتضمينها سفراً واحداً يفسر ظواهر الاجتماع التفسير
الشامل الصحيح مبنياً العوامل المختلفة التي تؤثر في النظام الاجتماعي ومبلغ
أهمية كل منها .

فعلم الاجتماع إذن علم تركيبي شامل وهو بمثابة الاطار الذي يحوى
بين دائرته مختلف العلوم الاجتماعية .

(ثالثاً) المنهج العلمى فى علم الاجتماع

ممكنا أن نقول أن هدف العلوم جميعاً التوصل الى معرفة عالم الحس
أو التجربة عن طريق عمليات التعميم والتجريد التي تجري على الحقائق
المستمدة من الحس أو التجربة ، والغرض الأعلى من هذا هو السيطرة
على تجربة المستقبل كلما أمكن ذلك وأبعد من هذا إمكان التنبؤ في حالات
معينة الأمر الذي يهيئ للفرد والجماعة أن تدبر من أمورها بحيث تستطيع
مواجهة الواقع . وتهدف العلوم الى جعل هذه المعرفة التي تحاول الوصول اليها
غاية في ذاتها . والعلماء يوقنون أن هذا هو الطريق الذي يمكن معه تلافى جميع
ضروب التحيز والتعامل الناجمة عن الأغراض العملية .

والحقيقة أن أهم ما في عمل باريتو Pareto هو نظريته عن علم
الاجتماع " كعلم منطقي تجريبي " فقد أفرد جانباً من الجزء الأول من كتابه
ليبحث هذه المسألة وفل يعرض لها حين يشرح موضوعات الكتاب الأخرى
حتى النهاية . ومن الملاحظ أنه سار على طريقة تشبه طريقة أوجست كومت

A. Comte في فلسفة التاريخ ، فكما أن تاريخ التقدم من المرحلة الدينية الى المرحلة الميتافيزيقية ثم الى المرحلة الوضعية في التطور العقلي الانساني كان الاتجاه الرئيسي للتطور الاجتماعي ، فكذلك الأمر عند باريتو لأن التمييز بين العلم المنطقي التجريبي والعلم غير المنطقي وغير التجريبي يكون جزءاً غاية في الأهمية في تحليله لتاريخ المجتمع وحياته . ومهما يكن من اختلاف الرأي حول نظريات باريتو فإن محاولته الصادقة أن يقيم علم اجتماع منطقي تجريبي هي التي خلدهت وأعطته هذه الأهمية ... وبعد

فليس غريباً على باريتو - وهو صاحب التقدم الراجحة في علم الاقتصاد - أن يحاول إقامة دعائم منهج سليم لبحث الظواهر الاجتماعية ، فالعلم في رأيه لا بد أن يكون منطقياً تجريبياً بمعنى أن يعتمد على الملاحظة والتجريب فحسب . فكل تقويم أو تقدير أو اطلاق لا يدخل في دائرة العلم وكل فكرة لا تخضع لهذا المنهج فهي غير علمية مثل الديمقراطية والحرية والمساواة ونظرية التضامن ... الخ . هذه النظريات التي يزخر بها الفكر الاجتماعي المعاصر وكثير من آراء هربرت سبنسر وأوجست كومت عن التقدم والتطور غير علمية بل هي من نفس المنبع التي صدرت عنه كل النظريات الميثولوجية التي انتقدها بمرارة .

ويفرق باريتو بصورة واضحة بين القيمة العلمية لنظرية ما وبين قيمتها الاجتماعية أو الواقعية الى أن يقرر أن من النظريات العنسية ما يحدد العلاقات الاجتماعية بأشد الخطر ولهذا يفرق بين الحقيقة والمنفعة . فهو إذن لم يحكم على جميع النظريات غير العلمية بالفساد ، بل أشار الى أهميتها في المجتمع وكل الذي فعله أن فصل بين ما هو علم فيخضع للملاحظة والتجريب وبين ما هو غير علمي فلا يخضع لها برغم دوره البالغ في المجتمع .

ويرفض باريتو بعد ذلك كل النظريات والمناهج التي تدرس الظواهر الاجتماعية من جانب واحد والتي تحاول أن تجعل من ظاهرة معينة الأصل في كل الظواهر الأخرى . وقرر أن انظواهر الاجتماعية متسندة تسانداً « وظيفياً » فكل ظاهرة تؤدي دوراً معيناً يؤثر في الدور الذي تقوم به الأخرى .

ومن مجموع هذه الوظائف والأدوار يخرج النظام الشكامل الذى يكون عليه النظام الاجتماعى . ويرى باريتو أن تعقد الظواهر الاجتماعية إنما يرجع فى صميمه الى تداخل وظائفها ، وإن كل ظاهرة تعتمد على الأخرى بحيث أن كل تبسيط لهذه الظواهر أو كل عرض سريع لها دون بيان لوجوه الصلات والروابط التى تربطها يخل بها ويبنى الى فهمها كل الإساءة .

ويتلخص منهج باريتو فى خمس خطوات :

١ - لا يدخل تحت البحث العلمى الا كل ما يخضع للملاحظة والتجريب .

٢ - الظواهر الاجتماعية متسلسلة تسلسلاً وظيفياً يؤثر بعضها فى البعض الآخر . والتفسير العلمى لا يتم الا بالإضافة لجميع العوامل .

٣ - لا يدخل تحت البحث العلمى الأمور العرضية أو الوقتية لأن العلم لا يعنى الا بما هو دائم وحقيقى .

٤ - فى الأمور التى تلاحظها لابد أن ندرس المسائل المشتركة بين مختلف الناس وفى مختلف الأزمنة والأمكنة ، وهو فى هذا المقام يشير الى علم الاجتماع المقارن الذى يهدف السيل الى اقامة علم الاجتماع العام .

٥ - فإذا تيسر لنا كل ما سبق وجب أن نطبق المنهج الموضوعى الكمى فى الدراسة فهو خير المناهج جميعاً . وهو الذى يمكننا من اقامة معرفة يقينية قائمة على الحقيقة الواقعية لا على الوهم والخيال ، وبه أيضاً نصل الى حقيقة انظم الاجتماعية المعقدة .

وهكذا نرى أن منهج باريتو يشابه من وجوه كثيرة نظريات علماء المناهج مثل كارل بيرسون ودوهيم وبوانكاريه ، فالتقانون عندهم احتمالى يتغير كلما اكتشفت حقائق جديدة وبانت وجوه شبه وصفات عامة مشتركة لم تكن معروفة من قبل . وباريتو فى عرضه لمنهجه لا يختلف كثيراً عن المنهج العلمى الحديث فلا يلتزم فى دراساته الا الحقيقة الموضوعية . ويرى جينزبرج Ginsberg أن منهج باريتو استقرائى ومقارن بمعنى أنه يبدأ من الحقائق

الواقعية التجريبية كالمعتقدات السائدة في مختلف المجتمعات أو قواعد السلوك المتواضع عليها ليصل من ذلك كله الى بيان العناصر الدائمة والمتغيرة في هذه الضروب المختلفة ليضع القوانين التي تحدد علاقاتها المتبادلة ، ولكن باريتو في رأى جذري لم يلتزم منهجه هذا أو لم تنح له الفرصة لتطبيقه . ويرى أن تعريفاته غامضة لا تتكشف حتى مع المقاربات المتتابة أو مع طول الشرح والابانة .

(رابعاً) العوامل المؤثرة في الظواهر الاجتماعية

رأينا مما سبق أن باريتو يهاجم النظريات التي تفسر الظواهر الاجتماعية ، من جانب واحد ورأينا كيف وصفها بالبساطة واستطعن أن تدّين رأيه في أن الظواهر الاجتماعية مساندة تسانداً وظيفياً وأن تفسيرها لا يتم الا بالاضافة لعوامل متعددة وفوق هذا يعتمد باريتو أن التفسير الصحيح للظواهر الاجتماعية والتثبت من طبيعة الحياة الاجتماعية لن يتم الا اذا استطعنا أن ندرس هذه العوامل دراسة كمية . ويأسف في ثانياً أمثاله أن مثل هذه الدراسات غير موجودة بجانب أنه لن يتمكن من التعرض لها جميعاً ، فقل هذا الأمر فوق طاقة عالم واحد .

ويرى باريتو أن العوامل التي تؤثر في الظواهر الاجتماعية تتلخص فيما يلي :

(أولاً) عوامل خارجية .. وتنقسم قسمين :

- ١ - البيئة الجغرافية بعناصرها المختلفة من مناخ وتربة وحيوان ونبات .
- ٢ - المجتمعات المحيطة بالمجتمع محل الدراسة والأنظمة الاجتماعية السائدة فيه ثم تاريخ المجتمع نفسه .

وقد الملح بهذا الى دور الاحتكاك الحضارى في خلق التغيرات الاجتماعية وأثره البالغ في تعديل كثير من النظم . فالعالم اليوم لا يعيش كل جزء منه منفصل عن الآخر فقد تعددت وسائل الاتصال المادى والثقافى عن طريق

المواصلات البرية والبحرية والجوية ، وكثر تنقل الناس من بلد لآخر ، بل هجرتهم من هذا البلد الى ذلك البلد - وهكذا . وأخذت الصحافة والاذاعة والسينما والتلفزيون أخيراً يقوم كل منها بدور بالغ الأهمية في نقل الأفكار عبر المحيطات وأصبحت تتخطى حدود الدول وتنفذ الى أعماق الأفراد والجماعات . كل هذه العوامل من شأنها أن تترك آثاراً واضحة على الظواهر الاجتماعية . والمحقق في البحث الاجتماعي لا يمكن أن يغفل شأنها اذا أراد أن يصل الى حقيقة الحياة الاجتماعية . أما تاريخ المجتمع محل الدراسة فمن الأهمية بمكان لأن اتجاه الظواهر الاجتماعية سواء الى التغير أو التعديل عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات والاحاطة بتاريخها يعين اتجاهها الحالي وينبئ بما ستؤول اليه في المستقبل . ولهذا فالنظرية القائمة باغفال التاريخ والاهتمام بالموجود الآن نظرية لا تنهض على أساس متين .

ثانياً) عوامل داخلية :

تتصل بأفراد المجتمع نفسه كالجنس الذي يتسمون اليه ومعتقداتهم وأحوالهم النفسية وآمالهم ورغباتهم وما الى ذلك . وهذه العوامل ضرورية في التفسير لأنها بمثابة الوقود الذي يحرك الآلة . وهي العوامل التي تستقبل التغيرات الخارجية في انبائها للداخل فظوراً تشبه معها في صراع قد تنحصر فيه وطوراً آخر تسلم نتيجة لتكثف موجات المد الحضاري القادم من الخارج ، وبالتالي تنجس الى المعتقدات والتقاليد وتجربها ، اما الى تغيير كامل أو الى تعديل قد يلحق بناءها كله .

ويرى باريتو أن تاريخ المجتمع هو بالنسبة لهذا المجتمع في مجال التطور الاجتماعي عنصراً أو عاملاً خارجياً يؤثر في النظام الحالي له شأنه في ذلك شأن المجتمعات الأخرى . ومما لا شك فيه أن تقسيم باريتو للعوامل المؤثرة في الظواهر الاجتماعية الى عوامل داخلية وعوامل خارجية أمر له وجهته ، بل ان الأبحاث الاجتماعية ومقتضيات الحضارة الحديثة اثبتت أن التغير الاجتماعي الذي يتم في منطقة معينة لا يتم ذاتياً بل يتم بالاضافة الى الداخل والخارج معاً . بل قد يذهب بعض العلماء أنه طالما كانت الأوضاع الداخلية

مستقرة وطاقة الأرض الانتاجية تكفى السكان ، فليس من المنأ به أن تحدث تطورات فى النظام الاجتماعى ذات بان انهم الا التطورات التى تشبه نفس الاحياء . ولهذا يرون أن التطور أو التأثير فى الظواهر الاجتماعية الآن يأتى من الخارج فى المقام الأول .

(خاماً) المجتمع والتوازن الاجتماعى

وبعد أن أقام باريتو اندعائهم ورسم الخطط توجه من فوره الى دراسة المجتمع . فلم يشأ أن يعرفه بأنه كائن عضوى أو مجرد مجموع من الأفراد أو ميكانيزم ، ولكن عرفه كما يفعل أصحاب الاتجاه الطبيعى فى الدراسات الاجتماعية – وهم الذين يرون أن الظواهر الاجتماعية مثل الظواهر الطبيعية ينطبق عليها نفس القوانين لأنها مادية فى صميمها . وهذا الاتجاه موجود منذ عهد فلاسفة اليونان ولكنه فى الفكر الاجتماعى المعاصر يمثل على الأخص فى دراسات كارى Garey وفتيارسكى Winarsky الذى عرفه « بأنه مجموع منظم من الجزئيات الانسانية » تربطهم علاقات متبادلة معقدة . والجماعة نظام اجتماعى تعمل فيه قوتان متكافئتان أحدهما تحاول هدمه ، والأخرى تحاول إعادة التوازن ، ومن فعل هاتين القوتين ينتج ما أسماه باريتو بـ « التوازن الاجتماعى » .

والحق أن علم الاجتماع عند باريتو يعتبر محاولة لتطبيق فكرة التوازن التى أدخلها ولراس Walras فى دراسة الاقتصاد التى تناولها باريتو بالدراسة ووقف عليها قسطاً كبيراً من جهوده . فمن المعروف أن هناك صراعاً دائماً بين رغباتنا التى تريد أن تشبع وبين العقبات التى تعترض سبيل اشباعها ، ولكن الصراع لا يلبث أن يتحول الى توافق أو توازن بين رغباتنا وبين الظروف الخارجية المحيطة بنا .

والمجتمع يجرى على نفس النظام تحدث فيه عملية توافق تؤدى الى التوازن الاجتماعى . أما القوى التى تعمل فى المجتمع مناظرة لرغبات الفرد فهى ميل الناس الى الالتجاء الى الأفعال غير المنطقية – فى حين أن القوى التى تعمل

مناظرة للعقبات التي تنشأ في وجه التمرد لاشباع رغباته فهي ميل الناس الى إخفاء الطابع غير المنطقي في أفعالهم ومحاولتهم إظهاره بصورة منطقية معقولة .

والأفعال غير المنطقية - بعد هذا كله - تختلف من زمان الى زمان ومن مكان الى مكان . الا أنه بالرغم من ذلك ، فثمة عنصر أساسي فيها لا يتغير بتغير الأزمنة واختلاف الأمكنة ، وهذا العنصر الثابت هو الجدير بالدراسة . وهو أهم موضوع لعلم الاجتماع عند باريتو - وهو فوق هذا وذلك لعامل الأساسي الذي يؤثر في طبيعة النظام الاجتماعي .

(سادساً) العوامل المؤثرة في النظام الاجتماعي

رأينا فيما سبق أن فنفريدو باريتو يرى أن النظام الاجتماعي يتأثر بفعل عوامل خارجية وعوامل داخلية ، وأضاف الى ذلك أيضاً تاريخ المجتمع محل الدراسة باعتبار أن التاريخ يعتبر عاملاً موضوعياً خارجياً يمكن دراسته في طبقة العوامل الخارجية وأبناً في حينه فكرته في هذا الصدد . ولقد اعترف باريتو أن دراسة العوامل المؤثرة في نظام اجتماعي للوصول منها الى وصف دقيق للمجتمع أمر لا يستطيعه عالم واحد . ولهذا اقتصر في دراسته للمؤثرات العامة في النظام الاجتماعي على عدة عوامل . أهمها وأبعدها أثراً تحليله الدقيق للأفعال المنطقية وغير المنطقية في السلوك الإنساني واكتشافه لفكرة الرواسب Residues والمشتقات Derivations وسنحاول في الصفحات التالية أن نعرض لرايه في هذين الموضوعين ، ثم نخرج على العوامل الأخرى التي لم يوفها حقها من الدراسة .

(١) الأفعال المنطقية وغير المنطقية :

يقع علم الاجتماع في رأي باريتو في قسمين :

١ - تحليل وتصنيف المكونات الأولية الطبيعية الانسانية كما تظهر في الحياة الاجتماعية .

٢ - بيان لتفاعل هذه المكونات ومبلغ ما يطرأ عليها من تغير في توزيعها على طبقات المجتمع المختلفة .

وقد حلل القوى الأساسية في الحياة الاجتماعية بتقسيم الأفعال الانسانية الى قسمين :

١ - الأفعال المنطقية Logical وهى التعبير الحقيقى المباشر للطبيعة الانسانية .

٢ . الأفعال غير المنطقية Non-Logical والتي ظل يسردها فى شئ من التفصيل مبيناً سيطرتها الكبرى على الشئون الانسانية .

ولم يلق باريتو اهتماماً بأعمال علماء النفس بل حاول أن يكتشف الفروض لنفسه من خبرته الشخصية الأمر الذى نجم عنه سوء استعمال لبعض المصطلحات الفنية مثل العواطف والعرائز ، وقد أدى هذا الى عدم فهم هذا المفكر على الوجه الصحيح ، ولقد كانت النتائج التى وصل اليها غاية فى الجرأة ، ويتضح هذا من النص الآتى :

« قام الناس ولا يزالون يقومون بأعمال دون أن يفتنوا لأى سبب يقومون بها . فالدوافع الحقيقية للفعل غالباً ما تكون مختلفة عن الأغراض التى يحصلون عليها وهم شاعرون . والناس فى سعيهم للوصول لأهداف شعورية معينة كثيراً ما يحصلون على أمور لم تكن فى حسابهم اما لأنهم لم يتجهزوا السبيل القويم أو لأنهم لم يتبصروا عواقب أعمالهم ، ولهذه الناس على المنطق والتعقل تبدو فى محاولتهم تحرير أعمالهم واعطائها صورة منطقية على الرغم من أنها صادرة عن دوافع غير شعورية غامضة » .

ومن الملاحظ أن أغلب كتاب باريتو قد أفرد لبيان العناصر غير اليقينية فى السلوك الانسانى والخرافات والأباطيل المتحررة لتصوير السلوك بصورة المنطق والعقل على الرغم من أن التحليل العلمى يثبت بما لا يدع مجالاً للشك ، ان مثل هذا السلوك نتيجة للاحاساس والدوافع غير الشعورية .

ويقوم تصنيف باريتو للأفعال الإنسانية الى منطقية (يقينية) أو غير منطقية (غير يقينية) على أساس التمييز بين الوسائل والغايات التي ونجد بالبحث أنها تنطبق على جميع ضروب السلوك الانساني ، فالأفعال غير المنطقية هي الأفعال :

- ١ - التي لا تؤدي الى غرض ما سواء كان غرضاً ذاتياً أو موضوعياً .
- ٢ - التي يظن الفاعل أنها تحقق غرضاً معيناً - ولكنها في ضوء معرفة أوسع لا توصل الى شيء .
- ٣ - التي لا يهدف اليها الفاعل شعورياً (ارادياً) على الرغم من وجود هدف موضوعي محدد .

٤ - التي توصل الى غاية لم يكن يهدف لها الفاعل : بغض النظر عما اذا كانت هذه الغاية الموضوعية محل رضائه أو نفوره لو كان قد تبصرها .

وهكذا نرى أن الأفعال تعتبر غير منطقية اذا لم تكن لدى الفاعل معرفة واضحة صريحة عن الأغراض التي يتوخاها من الفعل . أو اذا كانت لديه هذه المعرفة فإنه لا يميز الوسائل الناجزة للوصول الى تلك الأغراض والتي ينجم عنها ، اما أن يحقق في الوصول الى الغرض أو يحصل على نتائج لم تكن في حسابه .

وفي كلمات تعتبر الأفعال غير منطقية اذا لم تكن موجهة الى غرض محدود أو اذا لم تسر في الطريق الصحيح الموصول الى هذا الغرض .

وبالعكس تعتبر الأفعال منطقية اذا كانت النتائج التي ينتجها الفاعل مطابقة للنتائج التي يمكن التنبأ بها على ضوء معرفة أوسع .

وقد أغفل باريتو أو أهمل تصنيف غايات السلوك الانساني وارتباطها بالدوافع الانسانية ، تلك التي فان عنها أنها تشمل العواطف والأذواق والاتجاهات والميول والغرائز والرواسب والمصالح Interests أما الرواسب Residues فقد قال أنها لا تشمل الشهوات أو الغرائز البسيطة أو المصالح

ولكنها تتصل بها بسبب . فيبدو أن يكون هناك عمل لوجود راسب في السلوك
الانسانى كلفما عبر عن الشهوات أو الغرائز تعبيراً غير مباشر أو بصورة خفية
فاجتماع الجنسين غريزة وليس راسباً ، ولكن الوعظ في الأمور الجنسية
والدعوة الى التفضيلة راسب .

فاذا كان هذا التعبير صحيحاً فان الراسب ليس غريزة ولكنه وسيلة تختبئ
وراءها هذه الغريزة أو الدافع الاصلى . ومن ثم كان الراسب غير منطقي
لأنه يعمل على اخفاء عمل الدافع الاصلى ويظهره بصورة غير صورته الحقيقية

وعلى ذلك فالاشباع المباشر لغريزة ما أو النهوض لارضاء دافع معين
يعتبر عملاً منطقياً . ولكن باريثو يقرر في مواضع أخرى أن العمل بمقتضى
المصلحة أكثر منطقية من العمل بمقتضى الغرائز والدوافع ، لأنه يرى
أن العمل بمقتضى الغرائز عملاً غير اجتماعى ، أى أنه يصطدم بالأوضاع
الاجتماعية . أما المصالح فهي دوافع من طينة أخرى أكثر صلاحية وملاءمة
للمجتمع . ومن ثم كان العمل بمقتضاها أكثر منطقية .

والمصالح "Interests" هي الدوافع التى تجعل الفرد ينهض لاكتساب
أو تحصيل المنافع المادية سواء كانت نافعة حقاً أم بسيطة ، وينظرها العمل
أيضاً على كسب الاعتبار والمركز الاجتماعى ، ومع ذلك ليس مفهوماً
لماذا كان الجور وراء المنافع المادية منطقياً أكثر من اشباع الدوافع الاجتماعية
الأخرى كالعرفة مثلاً ، أو لماذا كان الجور وراء المصالح التى تعتبر أفعلاً
منطقية غير مشروط بغايات خاصة ؟ هل لأن تحصيلها يكشف عن أن الناس
يتصرفون بحرص وفطنة عظيمتين اراءها - بالنسبة لأوجه النشاط الأخرى -
في اختيار الوسائل الملائمة ؟

والصعوبة في هذا الموضوع تنشأ لأن باريثو يشير غالباً الى أن النشاط
الاقتصادى هو السلوك المنطقى المثالى . فمن المهل أن نقبل أن السلوك
الاقتصادى هو السلوك الذى يحوى عنصراً منطقياً اذا كانت الوسائل المستخدمة
مؤدية للغايات المطلوبة . ولكن الحقيقة أن السلوك الاقتصادى في صميمه

غير منطقي لأن الناس لا تعرف الدوافع الحقيقية التي تدفعهم الى هذا النوع من النشاط . فاختيار رجل ما لمهنة معينة قد يكون عن قصد سابق . ولكن الدوافع التي اضطرت له لهذا الاختيار غالباً ما تكون لاشعورية . اذ قد يؤثر في الاختيار جميع الرواسب التي عدها باريتو - وسفيلها فيما بعد . ومن جهة أخرى نجد أن البحث عن الاشباع الاقتصادي يؤدي الى نتائج لم تكن متوقعة وليست مرغوبة في الوقت نفسه ، فالتناس لا يريدون الحرب ولكن سلوكهم يؤدي الى اشغالها ، وأصحاب الأعمال والعامل لا يريدون البطالة ولكن نشاطهم المرتبط بعضه ببعض الآخر يؤدي الى ذلك . فإذا كان النجاح في اشباع الدوافع مقياس الأعمال والسلوك المنطقي ، فإن النشاط الاقتصادي يجب أن يكون عملاً غير منطقي الى حد كبير لأنه يفتل في ضمان الحياة المرغوبة للجماهير وفي اختصار - وبدون اختبار أو تمحيص لغايات السلوك الانساني - فانه من الصعب أن نلتقي انضواء الكافي على العناصر اليقينية في السلوك ، أو على العلاقة بين النشاط الاقتصادي وغيره في الحياة الانسانية .

وفي الأجزاء الأخيرة من كتابه يرى باريتو أن الفرد يسلك سلوكاً منطقياً اذا كان يحاول أن يضمن لنفسه الحد الأعلى من المنفعة ، ويعني بذلك أن العمل النافع بالنسبة للفرد يكون متضمناً في مقارنة بين مختلف المنافع المقاسة على نموذج أو مثال ، وما دامت هناك مقارنات فيجب أن يكون هناك منطق ، وهذا ما لم يحاول باريتو عمله ، ففي الاقتصاديات يزعم أن الفرد هو خير حكم لما يقبده وله أن يفعل منطقياً ما يدينه من هذه المنافع . ولكن اذا خرجنا من دائرة الاقتصاديات نجد أن هناك نماذج كثيرة للمنفعة المقصوى بالنسبة للفرد ، ولهذا كان اختيار النموذج الذي يسعى الفرد الى تحقيقه أمراً يقوم على غير أساس ، ولذلك يكون السلوك دائماً غير منطقي . ولهذا نجد أنه من الصعوبة بمكان أن نجزم عما اذا كان من صالح الفرد أن يجهد نفسه ويعذب بدنه للوصول الى الرضى أو الاشباع الخلقى ، أم كان من الأفضل أن يلتمس الثروة ويبحث عن أمور نافعة في ميادين أخرى .

هذا ومن جهة أخرى ، فإن باريتر في تناوله لمنطق السلوك يغفل نواح يعتبرها البعض أهم أجزائه ، وليس من شك أن السلوك اليقيني يقتضى معرفة بالغايات ودقة في اختيار الوسائل الناجزة لبلوغها ، ولكن منطق السلوك يقتضى أيضاً بأن تبين اذا كانت القواعد التي تسير عليها أو التي تأخذ أنفسنا بها تتمشى مع هذه الغايات وأن تبحث على وجه الخصوص عن القواعد التي تسير عليها الأفراد والجماعات في مجتمعات مختلفة حتى يتمكن أن نقرر أن هذه القواعد هي العامة وهي التي اكتشفت بالتجربة أنها توصل فعلاً الى الغايات التي نلناها . ومن الواضح أن باريتر لم يشغل نفسه بهذه الأمور ، فالتقاعدة العامة عنده يقررها ببساطة وهي « العاطفة » فليس هناك مقياس غيرها في بحث المجتمعات التي يقوم توزيع الدخل فيها على أساس العدالة والمجتمعات التي لا نظام لها في توزيع الدخل ، فالأساس عنده في القياس ، والحكم هو العاطفة الفردية فحسب .

ويرى باريتر أن الأحكام الاخلاقية لو كانت محل بحث يقيني أو اختبار علمي لتقدمت الاخلاق تقدماً كبيراً منذ ظهرت في صورتها الفلسفية لأول مرة على يد أرسطو . ومن العجيب في هذا المجال أن يرى باريتر أن المسائل الاخلاقية وما دار حولها من نقاش وما يزال يدور وان كان تافهاً من الوجهة المنطقية ، إلا أن له في الحياة الاجتماعية أثر كبير ، فالمسائل الاخلاقية كانت وما تزال هي النظام الاجتماعي منذ الأبد .

(ب) الرواسب "Residues" :

وبعد أن أفاض باريتر في تحليل الأفعال المنطقية وغير المنطقية ، حاول بعد ذلك أن يبين في شيء من التفصيل العناصر الأساسية التي تكمن وراء هذه الأفعال . فأرجع جميع مظاهر السلوك الانساني والنشاط الاجتماعي بصفة عامة الى مجموعة من الدوافع سماها « رواسب Residues » وهي النزعات الانسانية المعبر عنها بطريق غير مباشر ولها خاصيتان :

١ - الدوام ، بمعنى أن كل ما هو عرضي أو استثنائي في دوافع الانسان لا يدخل بين هذه الرواسب في تفسير السلوك الانساني .

٢ - الاشتراك بين بنى الانسان في مختلف الأزمنة والأمكنة ، بمعنى أنها عناصر ثابتة تمتد في تاريخ الانسانية بأسرها وترحف دائماً الى الأجيال القادمة .

والرواسب من جهة أخرى ليست غرائز أو عواطف ولكنها مترتبة عليها وترجع دائماً اليها ، فكل تعبير مباشر للفريزة لا يؤدي الى جعلها راسباً . ولكن اذا ترتب على الفريزة استجابة غير مباشرة سواء كانت استبدالية أو حقيقية ، يمكننا القول أننا دخلنا حينئذ في دائرة الراسب لأن الاستجابات غير المباشرة تعتبر من أهم مظاهره . فالرواسب اذن عبارة عن مجموعة من الدوافع أو النزعات الانسانية تستتبع أنواعاً من الاستجابات وضروباً من السلوك غير المباشر بمعنى أن هذا النوع من السلوك لا يعتبر التعبير المباشر لإرضاء الدافع ، فالدافع الجنسي ارضاءه المباشر هو الجماع ، ولكن مظهره الأخرى غير المباشرة هي الزهد وتحقير الشهوة واتهام الحياة الجنسية ... وهذه المظاهر الأخيرة هي التي تكشف عن وجود الراسب ، ويسميه في هذه الحالة الراسب الجنبى .

وهذه الدوافع (الرواسب) في نظر باريتو عبارة عن مجموع من الأصول التي تفسر بناء عليها جميع مظاهر السلوك الانساني في المجتمع ، وان كان باريتو يعلم أن هذه الرواسب ليست الا أحد العوامل التي تؤثر في طبيعة العلاقات الاجتماعية . ولكنه لسهولة البحث ولتعمق المسألة أثر أن يولها كثيراً من عنايته .

وهناك في رأى باريتو ست مجموعات من هذه الرواسب :

١ - رواسب الترتيب والربط (التركيب) : وهي الدوافع التي تعمل على اقامة ترتيبات وروابط عقلية وطبيعية بين أشياء كثيرة ، وذلك كترتيب الاضداد والربط بينها وربط الأشياء النادرة بالحوادث الاستثنائية ، وهكذا . ومن هذا نرى أن هذه الرواسب تمتد آفاقها فتشمل كل النشاط العقلي التركيبي والعمليات العلمية والتفكير الابداعي .

٢ - رواسب المحافظة : وهي الدوافع التي تعمل على بقاء علاقات الناس بعضهم ببعض وبقائها بالنسبة للاماكن مثل بقاء علاقة الأحياء بالموتى ثم بقاء المجرمات وثباتها .

٣ - رواسب استخراج العواطف : وهي الدوافع التي تؤدي الى التعبير عن العواطف بأفعال خارجية مثل النشاط السياسى والتسامى الدينى . ويشير هنا باريتو الى أهمية الخيال فى نشوء التعبير الرمزي عن العواطف ، ولكنه مع ذلك لا يناقش الرمزية ولا يبحث عن سبب الاستعانة بالرميزات فى مثل هذا النوع من السلوك .

٤ - الرواسب الاجتماعية : وهي الدوافع التي تدفع الناس الى تكوين المجتمعات والأحزاب أو الهيئات التي تعمل على فرض الوحدة والتشابه بين أعضاء هذه المجموعات مثل الخوف من الجديد والعطف والقسوة والزهة ورغبة الشهرة وعقدة النقص وعقدة الاستعلاء ، وهكذا . فهذه كلها مظاهر لرغبة الانسان الاجتماع بغيره وللعوامل التي تؤكد هذه الرغبة وتفرض نوعاً من التشابه والاتفاق بين الأفراد فى الميول والرغبات .

٥ - رواسب تكامل الشخصية : وهي الدوافع التي تعمل على حفظ الشخصية من التذبذب والانحلال . وهي نفسها التي تعمل على طلب المساواة وهذه عوامل من شأنها أن تزيد من الثقة والاعتزاز بالنفس .

٦ . رواسب الجنس : وهي الدوافع التي تعمل على الإبقاء على العلاقات الجنسية مثل الاغراء والتعلق الجنسى ، ويكشف راسب الجنس عن حقيقة مهمة وهي أن احتقار الجنس ليس وراءه الا الانشغال الكامل به . ومع ذلك لم يبين باريتو أثر العلاقات الاجتماعية على العلاقات الجنسية أو أثر هذه الجنسيات على العواطف أو بعض النظم الاجتماعية كالملكية أو الأسرة .

(ج) المشتقات Derivations :

رأينا فيما سبق أن الرواسب هي الجذور الممتدة عميقة فى الحياة الانسانية ، وهي وحدها المسؤولة عن كل سلوك يتم داخل المجتمع ، وهي فوق هذا نادراً

ما تتغير فن أهم صفاتها الثبات . أما المشتقات فهي المعرضة دائماً للتغير عن طريق إعطائها أسماء أو صوراً متغيرة ، ويظهر تغير المشتقات بصورة واضحة عندما يتغير نظام الحكم ، فتجد ألواناً مختلفة من الشعارات والنظم والتوجيه السياسى يرجع أغلبها الى رواسب ثابتة . فالرواسب هي المصدر الأول لكل حدث سياسى أو اجتماعى ، أما المشتقات واختلافها البين من مكان الى مكان ومن زمان الى زمان فأمر لا ينبغي أن يوجه الباحث اليه اهتماماً كبيراً ، لأنها تعتبر بمثابة تفسيرات تتخذ طابعاً ذاتياً . ومن العجيب أن نرى نقي خلال التاريخ الإنسان شعباً تتغير في غاياتها بل وفي دينها ، ومع ذلك يصارع بعضها البعض الآخر ويصبح التنافس بينها أمراً شائعاً . ويرجع ذلك الى اختلاف المشتقات التي تظهر في صورة آمال وأحلام تختلف من شعب الى شعب على الرغم من اتحادها في الغرض والدين .

والمشتقات أربع مجموعات هي :

١ - المشتقات الاجتماعية : وهي الأحكام الاجتماعية والقواعد السياسية التي يعتنقها الناس دون تفكير ويؤمنون بها ويرددونها في كل مناسبة بدون أن يفتنوا الى أغراضها وما تنطوي عليه من معان . والمهم أن هذه الأحكام قد تكون صحيحة الا أنها ليست صحيحة في كل وقت أو في كل موقف ، ومن الأمثلة على ذلك " صوت الشعب من صوت الله " ، " رأيان أفضل من واحد ، ورأى الثلاثة لا يخطئ " .

٢ - المشتقات " المؤكدة " : وهي الأحكام والأقوال التي تستمد من أقوال العظماء أو الأشخاص ذوي النفوذ أو الأبطال التاريخيين - فكل قول يوصف بالتقدم يضفى على نفسه ثوباً من الحكمة على الرغم من عدم اتفاقه مع الأوضاع الراهنة .

٣ - المشتقات الشعورية : وهي التي تصادف هوى في النفس واتفاقاً مع مشاعر الفرد أو الجماعة أو تتمشى مع المبادئ المقررة في زمن ما . وعن طريق هذه المشتقات يستطيع البعض الدعاية لمبادئ معينة أو فرض نظام

معين عن طريق استعمال مشتقات مثل "التضامن الاجتماعي" و "حقوق الإنسان" و "المصلحة العامة" و "رفعة الوطن" و «إرادة الشعب» وهكذا .

٤ المشتقات المجازية : وهي المشتقات التي يختلط فيها الجانب اللفظي بالجانب المنطقي والنفسى ، فطوراً يختلط الواقع بالتخيل وطوراً يختلط التقرير بالتشبيه والتشيل ، وطوراً آخر يختلط هذا بذلك في غير ترتيب .

الخصائص العامة للرواسب والمشتقات :

وبعد أن أفاض فلغريديو باريتو في وصف الرواسب والمشتقات وتصنيفها عاد مرة أخرى يحاول أن يعين خصائصها على النحو التالي :

١ - لا توجد الرواسب على النحو الذى عددناه فيها سبق في جماعة واحدة ، بمعنى أنه لا يتعين أن توجد جميعها في جماعة لتكون حاصلة على كل امكانية للحياة الاجتماعية . ولكن الرواسب في الحقيقة موزعة بين الجماعات على غير نظام . والرواسب السائدة أى التي لها الغلبة هي التي تحدد شكل النظام الاجتماعي ، فإذا تغيرت نسبتها تغير النظام الاجتماعي بدوره ، مثال ذلك إذا سادت في مجتمع ما الرواسب التي من شأنها المحافظة كان المجتمع ذا طابع يتسم بالجمود ولا تكون هناك فرص كثيرة لتغيرات الاجتماعية ، وإذا كانت الرواسب التي تتصل بالعواطف هي السائدة ، غلبت النزعات الخيالية واتسم انتاج المجتمع بالطابع الرومانتيكى .

٢ - عرفنا أن أفعال الانسان ترجع الى الرواسب وأفعال الانسان نوعان :

(أ) أفعال خائفة غير مصحوبة بمشتقات وهي الأفعال المنطقية التي سبق أن أتينا على وصفها .

(ب) أفعال مصحوبة بمشتقات وهي الأفعال غير المنطقية التي سبق الإشارة إليها .

٣ - والمشتقات - وهى الأقوال الشائعة والمعتقدات التى يصاحب كل مجموعة منها راسباً معيناً ، وهى كما رأينا تتغير فى الزمان والمكان ، ولهذا كانت قليلة الأهمية من وجهة النظر العلمية . فالشيعى لا يختلف عن المثدين فى الرأى ، وكذلك المقامر فى سلوكه لا يختلف عن المثبتم فى زهده ، فالأساس "الراسبى" عندهم جميعاً واحد . أما سلوكهم الظاهر فيرجع الى المشتقات التى تتغير بتغير الأساس الحضارى .

٤ - ليس من شأن الرواسب الاتفاق بعضها مع البعض الآخر ، فهى على العكس يناقض بعضها بعضاً ، ولهذا كانت أفعال الانسان وتبريراته لهذه الأفعال متناقضة تماماً ، فكل راسب يقتضى نوعاً معيناً من السلوك يخالف النوع الذى يترتب على راسب آخر ... وهكذا كانت الطبيعة الانسانية لا منطقية متناقضة مع نفسها .

٥ - ولما كانت الآراء الشائعة مثل الديمقراطية والحرية والمساواة والشوعية والنظام وكثير من آراء أوجست كومت وهربرت سبنسر من باب المشتقات المتغيرة المتقلبة ، فهى لا تمت الى العلم بصلة . فهذه الآراء وما شابهها مهما اختلفت فى الصياغة أو الموضوع ترجع دائماً الى رواسب موجودة منذ القدم ، وما هذه الآراء المختلفة الا صوراً مقلية من الآراء القديمة التى بليت .

٦ - ولكن ليس معنى رفض باريتو لخل هذه الآراء التى يزخر بها تاريخ الفكر الانسانى ، أنه يفض من شأنها أو أنه يعتبرها من سقط القول . لكنه يرفضها من وجهة النظر العلمية . أما من حيث نفعها للمجتمع ودورها البائع فى الحياة الاجتماعية فأمر لا ينكره ، وانما أراد بهذا الهجوم العنيف أن يصفى موقف العلم من هذه الأمور ويحدد بطريقة علمية الفرق بين ما هو علم وبين ما هو نافع .

٧ - وليست مجموعة الرواسب التى سبق الاشارة اليها على درجة واحدة من الأهمية . فأهمها اطلاقاً فى رأى باريتو الرواسب التى تعبر عن الترتيب والتركيب ، والرواسب التى تعبر عن الاتجاه الى "المحافظة" .

(أ) فالرواسب الأولى ينتج عنها نزعاً يمكن وصفها بالابتكار والتحرر ، ومن شأنها أن تدفع إلى التفكير والقيام بالمشاريع الجديدة وتبني الفرصة للاختراع .

(ب) والرواسب الثانية ينتج عنها نزعاً تنصف بالجمود وضيق الأفق والمحافظة على ما هو موجود . وهي بذلك تفضي إلى قتل النبوع ووأد الاختراع .

وتتعاقب النزعتان في المجتمع الواحد وتؤدي كل واحدة منها إلى نوع متميز من النظام الاجتماعي يتفق مع طبيعة كل منهما .

من هذا نرى أن باريتو كماركس لم يعط أهمية كبرى للمشتقات فهي في نظرها خاضعة للراسب الذي هو الأصل فيها ، ولا أدل على ذلك من المثل الذي ضربه باريتو في أن المتدين الذي لا يتسامح في عقيدته الدينية لا يتخلف في كثير عن الشيوعي الذي يهاجم التعصب الديني ، فكل هذه المظاهر الخارجية لسلوكهما ترجع إلى راسب واحد . هو رغبة كل منهما فرض طريقة معينة للفكر ونوع معين من السلوك على الناس ، وكذلك الفاسد الذي يبرر سلوكه الجنسي تبريراً منحرفاً لا يختلف في كثير عن الزاهد الذي يحقر الجنس فكل منهما يصدر في سلوكه عن راسب واحد وهو الراسب الجنسي .

فأفعال الإنسان اذن لا تتفق مع المنطق إلا بعض الأفعال الخاصة كالأبحاث العلمية وبعض مظاهر السلوك الطبيعية حيث يتفق ما في الذهن مع ما هو في الواقع . أما نقد باريتو للكثير من المعتقدات أو الأفكار فلأنه يرى أن كل فعل أو فكرة لا تخضع لمنطق التجريب فهي غير علمية على الإطلاق ، وليست مثل هذه المعتقدات إلا وسائل لتحويل اتجاهات الناس ، وهو لهذا السبب يعترف بأهمية الصحافة والدعاية وغيرها من وسائل النشر السريعة .

١٨٣

الاقتصادى عمى إن العامل الاقتصادى هو الأصل فيها ، أن يقول أن التوازن الاجتماعى لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء العامل الاقتصادى وغيره من العوامل المؤثرة في الظواهر الاجتماعية ، فالحقيقة لا بد أن ينظر إليها

١٨٥

تعرض باريتو للنقد الشديد من جراء فكرته عن الأفعال المنطقية وغير المنطقية وخاصة لفكرته عن الرواسب والمشتقات . والحق أن أى باحث

من كل جانب حتى تنكشف جميع نواحيها ليكون وصفها من الدقة بحيث يمكننا أن نفهم وأن نتنبأ في ضوء معرفة ثابتة لا تتغير بين الحين والحين لازدياد أهمية عامل من العوامل المؤثرة أغفلناه زمناً لأنه كان غير معروف أو غير ظاهر الأثر ، ثم يأتي زمن آخر يبدو فيه أثره واضحاً فنبداً الدور من أوله ، وهكذا لا يتسنى لعلم الاجتماع أن يقوم على أسس ثابتة . فالمصالح الاقتصادية إذن عوامل فعالة في كل مجتمع تؤثر في الظواهر الاجتماعية ، ولكنها تعمل متآزرة مع العوامل الأخرى ولا يصح لنا أن نعطيها أولوية أو أهمية أكثر من حقيقتها .

ويبدو أن باريتو حين كان ينقد ماركس كان متأثراً بالهيكل العام الذي وضعه لما ينبغي أن يكون عليه البحث في العلم وفي علم الاجتماع خاصة ، وكان تأثره أكبر بعد تجربته في الدراسات الاقتصادية التي مثل لنقصها وعجزها في الوصول إلى الحقيقة وما ضربه من أمثلة لهذا النقص مثل قانون العرض والطلب الذي قال عنه ، أنه يكون صحيحاً في ظروف مثالية ولكنه قانون غير واقعي لأن العرض والطلب في الواقع يتأثر بعوامل أخرى لم تكن في حبان واضع هذا القانون . ومع ذلك فقد وقع باريتو في الغلطة التي زعم أن ماركس وقع فيها وظل يتعقب دراسة الرواسب ويحلل الأفعال الإنسانية ويردها إلى مجموعات معينة من الرواسب ، حتى وصل إلى القول بأن الرواسب هي الأصل في الفعل الإنساني ، والعقل الإنساني لا يكمل إلا في مجتمع ، فكأنه قال أن الرواسب هي الأصل أو العامل المؤثر الأهم في تشكيل الظواهر الاجتماعية ، وإذا كان قد تعرض لعوامل أخرى ، فإنه لم يعطها الأهمية التي أعطاها للرواسب .

(هـ) اللاتجانس الاجتماعي :

وثاني العوامل التي درمها باريتو بعد الرواسب ، ووجد أنها تؤثر بدورها في النظام الاجتماعي هي "فكرة اللاتجانس الاجتماعي" وهو في هذا الصدد لا يزال يهاجم نظريات كارلس ماركس ، فيقول أنه مهما ادعى البعض ونادى بال مساواة والحرية والديمقراطية فإن ذلك لن يخفى حقيقة قائمة

ثابتة ، وهى أن الأفراد جد مختلفين يختلفون ، من حيث الجسم ويختلفون من حيث قدراتهم العقلية والخلقية ، وهذه الحقيقة عنصر دائم فى المجتمع وعامل يعمل دائماً على تقسيم المجتمع الى طبقات ويعمل أيضاً على تدعيم اللامساواة الاجتماعية .

ويهاجم باريتو بمنتهى المروعة فكرة الديمقراطية بمختلف معانيها ومختلف تطبيقاتها ، ويهاجم نظريات المساواة قائلاً "لن يوجد هناك نظام تكون فيه مساواة لأن الناس بطبيعتهم غير متساوين ، ولكن الناس يحددونهم قول معقول أو كلام مشهور" فاللامساواة الاجتماعية واللاتجانس الاجتماعى والتقسيم الطبقي للمجتمع أمور دائمة وحقائق لا يأتيا الباطل من بين يديها ولا من خلفها .

ويبدو أن باريتو فى دفاعه الحار عن فكرته هذه أشط كثيراً وخرج على المنهج الخففى التجريبي الذى نادى به وأدخل الى حد كبير فى رأيه هذا أمور شخصية . فالباحث فى علم الاجتماع لا يتعرض مطلقاً لصدق النظريات الفلسفية أو كذبها ولا يبحث فى طبائع الناس النفسية من حيث هم أفراد بل يهتم بالنظر فى النظم والظواهر العامة سواء كان الناس متساوين أو غير متساوين متجانسين أو غير متجانسين فهذا أمر لا يهم البحث الاجتماعى وإنما يهتم بالأفراد لانتباههم الى مجتمع معين تسوده نظم معينة يتعين على الباحث تسجيلها واكتشاف العوامل المؤثرة فى تركيبها وتغيرها .

ومن ناحية أخرى نجد أن باريتو كما هاجم ماركس فى تفسيره المادى نتاج هاجمه فى نظريته المترتبة على مبادئه الأخرى فى قيام مجتمع لا طبقي ، فهاجم الفكرة الغرودة دون أن ينظر الى الواقع . فماركس لم يزعم أن المجتمع اللاطبقي مجتمع يتساوى فيه الأفراد من حيث الجسم أو القدرة العقلية أو الخلقية ، ولكنه أراد مجتمعاً لا طبقياً من الوجهة الاقتصادية تهباً للجميع فيه فرص الحياة المستقرة ولا يزلون مع ذلك فى حياتهم الاقتصادية عن مستوى معين .

هذا الى أن باريتو في مهاجمة للديمقراطية كان متأثراً بكفاحه الطويل في الحصول على كرسي الأستاذية في أحد الجامعات دون جدوى ، فقد كان يعتقد أنه أحق من الكثيرين في هذا الوقت بهذا المنصب لامتيازهِ وسعة معلوماتهِ ورغبة الملحة في خدمة العلم ، وكان يمكن أن يظل خارج التعليم الجامعي لولا الفرصة التي أتاحها له أستاذه ولرأس .

(و) دورة الخاصة :

فإذا كان المجتمع الطبقي أمراً مقررأ وإذا كان اللاتجانس الاجتماعي والحلقى أمراً طبيعياً لا ينبغي مناقشته ، فإن المجتمع على هذا النحو لابد أن يكون في رأي باريتو مجتمعاً مفتوحاً أى يسمح بانتقال الأفراد من طبقة الى أخرى بناء على امتيازهم . ولهذا كانت دورة الخاصة التي وصف بها هذا الانتقال عاملاً من عوامل التطور الاجتماعي وموثرأ قوياً يترك آثاره على النظم والظواهر الاجتماعية بانتظام ، ويشرح باريتو هذا الرأي على النحو الآتي :

إذا كانت اللامساواة واللاتجانس الاجتماعي وانقسام المجتمع الى طبقتين كبيرتين هما :

١ - الطبقة العليا .

٢ - الطبقة الدنيا أو السفلى .

أمراً لا مفر منه فإن هناك انتقالاً وحركة دائمة من الأولى الى الثانية ومن الثانية الى الأولى وهكذا . وتتوقف شدة هذه الحركة على ظروف المجتمع والأفراد ، وعلى الأخص على الرواسب التي تخص كل طائفة في المجتمع .

والحكومة في رأي باريتو مهما كان شكلها طبقة من الخاصة أو جماعة ارسقراطية ، وهي بسيل الزوال آجلاً أو عاجلاً ، وعند ما تزول تفسح المجال لطائفة أخرى من الطبقة الدنيا لتحل محلها ، وهكذا تسير دورة الخاصة

وكل حكومة أرستقراطية تحاول البقاء على دست الحكم أطول مدة ممكنة ، ولذلك تصطنع أساليب كثيرة منها القمع والارهاب والاعتقال والسجن والرشوة والحداع . ويقرر باريتو أن الحكومة التي تصطنع وسائل القمع والأرهاب أدوم وأبقى من الحكومة التي تصطنع المساواة ، وكل حكومة تسير في طريق المساواة وحسن المعاملة ، لا شك أنها تعجل بانهارها وتخل محلها حكومة تستعمل الأساليب العسكرية والطرق الوحشية في ادارة الحكم .

من هذا نتيين أن فكرة الطبقات عند باريتو فكرة بدائية ، فقد تبين من البحث الاجتماعي أن انقسام المجتمع الى طبقات أمر ليس بالسهولة التي تصورها ، وإنما تنقسم المجتمعات الى طبقات عدة وعلى أسس كثيرة منها الطبقات الاقتصادية والمهنية والثقافية وهكذا ، ولم يعد للتقسيم الثلاثي أو الثلاثي للمجتمع أى أهمية علمية .

وقد وضع من تحليل باريتو لدورة الحاصة وبيانه لتعاقب الحكومات ووسائل ادارتها للحكم تفضيله التام للنظام الارستقراطي (أو الديكتاتورى بمعنى أصح) وهذا يتفق مع رأيه القائل بأن الديمقراطية هراء وفكرتها عواء اذاعه الضعفاء .

وهكذا فليس غريباً أن يعد باريتو ماركس البورجوازية وبنى الفاشستية كما وصفه كتاب الغرب .

سابعاً — التغير الاجتماعي

كان لا بد على باريتو أن ينهى كتابه بالبحث في أسباب التغير الاجتماعي ، والتغير هذا في رأيه ليس من البساطة بحيث يمكن وصفه أو تعيين عوامله في سهولة ، ومع ذلك قرر أن الرواسب والمصالح الاقتصادية من بين العوامل التي درمها ، وأتينا على شرحها فيما سبق ، هي الأساس الأول للتغير الاجتماعي . ويعتقد جنزبرج Ginsberg أن من أهم ما عمله باريتو هو بحثه في التغير الاجتماعي . والعوامل التي تؤدي اليه . فالنظام الاجتماعي يتكون

من العناصر التي سبقت الإشارة إليها والتي تختلف في طريقة توزيعها سواء في المجال الفردي أو الجمعي ، ومهما كانت درجة التوزيع فئمة مجموعة معينة من هذه العوامل يكون لها الغلبة في وقت على مجموعة أخرى الأمر الذي يدفع بالحركة والتغير في اتجاه معين معروف ، ولا تلبث هذه الحركة التغيرية أن تقابلها حركة أخرى مضادة فتكون النتيجة أن التغير يتم في شكل دائري في طبيعته ولا يجري في خطوط مستقيمة على الإطلاق .

أما الخلاف في مقدار توزيع هذه العناصر فينحصر في طبقتين . الطبقة الحاكمة والجماهير فبينما تحوز الطبقة الأولى العناصر التي من شأنها أن تقيم المشاريع الجديدة ، وتهدف إلى التجديد والابتكار تجمع الطبقة الأخيرة نتيجة لحظها من هذه العناصر إلى الحمول والمحافظة والنفور من كل جديد ، إذن ليس عندنا من الرواسب الفعالة غير مجموعتين ، الرواسب التي تدفع بصاحبها إلى التجديد والاختراع ، والرواسب التي تدفع بصاحبها إلى الحمول والجمود . وعلى درجة امتزاج هاتين المجموعتين يتوقف شكل النظام الاجتماعي .

ففي المجال السياسي إذا كانت المجموعة الأولى أكبر من الثانية في الطبقة الحاكمة كان لدينا حكومات تعتمد على القوة البدنية والعواطف الدينية . وإذا كان الأمر على العكس تكون لدينا حكومات تعتمد على الذكاء والدهاء ومخاطبة عواطف الجماهير ، ولا تظل الحالة على وتيرة واحدة ولكن تحدث باستمرار حركات مضادة من الطرف الآخر ينتج عنها تذبذبات متفرقة في الطول والقصر ، ومع ذلك ليس التذبذب في طبيعة الطبقة الحاكمة هو وحده سبب التغير الاجتماعي ، فلما لا شك فيه أن للعوامل الاقتصادية والفكرية والاجتماعية آثار لا تنكر في هذا السيل .

وبعد ... فعل الرغم من اعتراف باريتو بأهمية العوامل الاقتصادية وغيرها في التغير الاجتماعي ، إلا أنه لم يوفها حقتها من الدراسة ، بل اقتصر على دراسة أسباب هذا التغير في ضوء دراسته للرواسب ، وكان النظام السياسي هو المركز الذي وجه إليه النظر لثمين عوامل التغير وطريقة عملها . ويبدو أن باريتو كان ينغمس في تأييد فكرته عن أهمية الرواسب ودورها

الخطير في المجتمع ، ولا يلبث أن يفتق الى أصول المنهج المنطقي التجريبي الذي نادى به ، فيحشر العوامل الأخرى حشراً ويأتى عليها في سرعة ، ولكنه في الحقيقة كان يؤمن إيماناً تاماً بأن الرواسب هي المسؤولة عن طبيعة المجتمع وشكل النظام الاجتماعي وطريقة التغير الذي يلحقه .

أما فكرته عن التغير الاجتماعي الدوري ، فهذه فكرة قديمة وإن كان قد لحقها بعض التعديل على يديه ، فالتاريخ لا بعيد نفسه بالصورة التي كان عليها ، ولكنه يقترب من حيث الظروف والمظاهر فقط . فالتقدم العلمي واتساع رقعة العالم وتكاثر السكان وما سببه من تطور اجتماعي عميق في جميع بلاد العالم لا يؤيد فكرة القائمين بالتغير الدوري ، وإنما يدعو الى مزيد من البحث في تحرى العوامل الحقيقية التي لها من القوة ما تحدث بها آثاراً واضحة على البناء الاجتماعي للمجتمعات . وقد تقدمت الدراسات التي أجريت حول التغير الاجتماعي وأسبابه ، ولعل خير مثل على ذلك الأبحاث التي تجرى على المجتمعات البدائية التي تعتبر خير معمل لتحرى صدق النظريات التي تنس في هذا الميدان .

خاتمة :

الذي لا شك فيه أن نظريات باريتو في علم الاجتماع فيها من الاصلالة ومن الجودة ما لفت اليه النظر واستحق كتابه مزيد الاهتمام والدراسة في أوروبا وأمريكا ومن نظرياته التي صادفت اتفاقاً بين علماء الاجتماع اليوم :

- ١ - نظريته في علاقة علم الاجتماع بالعلوم الاجتماعية .
- ٢ - نظريته عن تآزر الظواهر الاجتماعية وضرورة دراستها كميًا ووظيفيًا
- ٣ - اصراره على دراسة العناصر الدائمة في كل نظام اجتماعي وأعماله المسائل العارضة او الوقتية .

وعلى الرغم من أن كتاب باريتو طويل في غير ضرورة ومنظم بطريقة غير واضحة مما قد يتعذر معه بحثه ودراسته وعمومه في كثير من مواضعه

الا أنه من غير شك عمل خالد . خالد للمنهج العلمى الذى اقترحه وخالد
أيضا للمادة الغريبة التى أوردها فيه والتى اختلفت ازماءها وجهات النظر .

ومما يؤخذ على باريتو ما يلى :

١ - على الرغم من أن باريتو ادعى أنه يسير على المنهج العلمى
والمنطق التجريبي فمن الواضح أن القواعد التى وصل اليها صنعت ولم تكن
نتيجة للبحث والدرس .

٢ - ودراسات باريتو للرواسب والمستنقعات لم تضيف الا قليلا لما هو
معروف بطريقة منظمة فى علم النفس الحديث .

٣ - لم يكن موضوعيا فى أغلب أبحاثه عن الديمقراطية وتنظيم المجتمع
فقد تعامل على الديمقراطية واصلاها من نقده نارا وأعلى من شأن
الأرستقراطية واعتبرها نظاما طبيعيا دون أن يحاول اثبات ذلك
بطريقة علمية .

ويرى باننزىو Panunzio أنه على الرغم من أن باريتو بعد مؤسس
علم الاجتماع الرياضى إلا أن عمله الكبير ليس علم اجتماع فى حقيقة الأمر
فكما حاول سبسر أن يشبه المجتمع الانسانى بالتركيب البيولوجى كذلك
حاول باريتو أن يخضع الظواهر الاجتماعية الى نوع من الطبيعة الاجتماعية
ويستخرج من ذلك قانون التوازن الاجتماعى . فعمله الضخم لا يتناول
الظواهر الاجتماعية بل يتناول التوازن بين الأمم والمراحل التاريخية
والطبقات ولو أنصفنا الحكم على باريتو لكان لنا ان نسمى كتابه
" فلسفة المجتمع " أو الاخلاق الاجتماعية أو فلسفة التاريخ وليس
علم الاجتماع .

REFERENCES

- PARETO, V.; *The mind and Society* (IV Vols). Harcourt, New York, 1935.
- BOUTHOUL; *Traité de Sociologie*; Payot, Paris, 1946.
- GURVITCH (ed.); *20th Century Sociology*; The Philos. Library, New York, 1945.
- PARSONS, T.; *The Structure of Social Action*; McGraw-Hill, New York, 1937.
- RICE (ed.); *Methods in Social Science*; University of Chicago Press, 1931.
(Analysis 7, The Sociological Methods of Pareto, by M. Handman).
- GINSBERG, M.; *Reason and Unreason in Society*; Longmans, London, 1948.
- HOUSE, F.; *Development of Sociology*; New York, 1936.
- SOROKIN, P.; *Contemporary Sociological theories*. Harper Press, New York, 1928.
- SOROKIN, P.; *Society, Culture and Personality*; Harper Press, New York, 1947.
- BARNES (ed.); *An Introduction to the history of Sociology*.

نقد الكتب والمؤتمرات

الغريب

عرض ونقد لكتاب

COLIN WILSON : *The Outsider*. London, 1956.

بقلم محمد مصطفى بروي

ظهر في العام الماضي كتاب باللغة الانجليزية تحت اسم « الغريب » كتبه مؤلف انجليزي شاب يدعى « كولن ويلسون » ولقد أحدث ظهور هذا الكتاب ضجة في الأوساط الأدبية والفكرية عامة في إنجلترا وأمريكا حتى أن اسم كولن ويلسون هذا أصبح يتردد على أفواه جميع من يعنون بالثقافة بعد أن كان نكرة لا يذكره إلا بعض من كانوا يترددون على مكتبة المتحف البريطاني بلندن . وطبع كتابه سبع مرات في الفترة ما بين مايو ويوليو ١٩٥٦ . ولعل صغر سن المؤلف من الأسباب التي خلعت عليه هذه الشهرة المتجاذبة ، فهو شاب لم يتجاوز الرابعة والعشرين . ولقد تحمس له بعض النقاد واعتبروه كاتباً من الطراز الأول احتل مكانة ضمن كبار الكتاب وهو لا يزال في هذه السن المبكرة . فقد علق الناقد المعروف « سيريل كونولي » على الكتاب قائلاً أنه " من أروع المؤلفات الأولى التي قرأها منذ وقت طويل " . وقالت الشاعرة الناقدة « إيدث ستويل » إنه " كتاب فذ ، وإنها تعتمد أن مؤلفه سيصبح من كبار الكتاب حقيقة " ، بينما قال « فيليب تويني » أن مؤلفه " قد أضاف بالفعل إلى فهمنا لأشد مشاكلنا عمقا . " ومن يعرف شيئاً عن الثقافة الانجليزية المعاصرة يدرك في التو أن أفراداً مثل « كونولي » و « ستويل » و « تويني » ليسوا ممن يتهاون بحكمهم في مثل هذه الأمور ، ولا هم ممن يلقون بالقول جزافاً . ولهذا كان علينا أن نعرض أهم الأفكار في هذا الكتاب قبل أن نصدر حكماً عليه . وندرسه دراسة جدية نزيهة لنرى ما إذا كان فيه إضافة حقيقية إلى فهم المشاكل الروحية والفكرية في القرن العشرين كما يدعى بعض النقاد .

يصف ويلسون كتابه بأنه " بحث في كنه مرض الإنسانية في منتصف القرن العشرين " ، فهو إذن يفترض أن الإنسانية مريضة في هذا العصر . ويحاول في كتابه أن " يشخص " هذا المرض باعتبار أن التشخيص الخطوة الأولى في سبيل العلاج الذي يقترحه قبيل خاتمة الكتاب . أما المرض الذي تعانيه الإنسانية الآن فهو مرض " الغربة " . ماكنه هذا المرض بالضبط ؟ ليس الجواب عن هذا السؤال بالأمر الهين . لقد كرم المؤلف عدة فصول من كتابه لإيضاح أعراض هذا المرض ، ولذلك لعل أسلم الطرق أن نتبع هنا تحليل المؤلف نفسه .

يبدأ المؤلف فيقول إن مشكلة الغريب تبدو لأول وهلة مشكلة اجتماعية ، فالغريب هو الفرد الذي لا يتلاءم مع المجتمع الذي يعيش فيه ، ويدل على هذه الظاهرة بعدة شخصيات خلقها الأدباء ، فيذكر منها أولاً شخصية بطل رواية " الجحيم " للكاتب الفرنسي « هنرى باربوس » (Barbusse) التي ظهرت في بداية القرن العشرين . ولكي يضيف " باربوس " على بطله صفة عامة لم يمنحه اسماً معيناً ، فيظل نكرة خلال الرواية كلها ، وكل ما نعرفه عنه أنه نزع من الريف إلى مدينة باريس حيث شغل وظيفة ما في أحد مصارفها وقطن غرفة في أحد الفنادق . وهو يعيش في هذه الغرفة وحيداً يشغل التفكير في أمور عدة . إنه يعلم تمام العلم أنه ليس بالعبقري أو الموهوب وإنما هو شخص عادي فحسب . إنه لا يعبأ بالدين ، أما عن الجدل الفلسفي فهو في رأيه لا معنى له ، إذ ليس من الممكن التحقق من أي شيء . وماذا ياترى يقصد الناس حيناً يتحدثون عن الحقيقة الفلسفية ؟ إنه لا يفهم من ذلك شيئاً . ثم يطوف به التفكير حتى يعرج على مشكلة الموت . فيصرف بعض الوقت في التفكير فيها . ولكنه سرعان ما يجذب انتباهه بصر من الضوء منبعث من أعلى الحائط في غرفته بالفندق فيبتين أنه من الغرفة المجاورة ، ويقف على سريره ، وينظر من الثقب في الحائط . وهكذا تبدأ قصة صاحبنا ، فهو يقف كل يوم على سريره ، وينظر إلى ما يدور في الغرفة المجاورة في الليل ويظل يفعل ذلك لمدة شهر . كأنما هو يعطل

على الإنسانية من عل ومن الخارج فيثير غرائزه أول ليلة مشهد امرأة تخلع ثيابها ، وفي ليلة أخرى يشاهد عاشقين شابين فيعثر ذلك في نفسه الشفقة والحنان وحب الانسان . وفي نهاية الرواية يقابل صاحبنا في حفل روائيا واقعيا يتحدث عن كتاب له أتم تأليفه ، وحاول فيه أن يصور الطبيعة الإنسانية تصويرا واقعيا صرفا ، فيذكر الروائي كيف أنه ابتدع قصة رجل ثقب ثقباً في حائط غرفته لكي يرى ما يحدث في الغرفة المجاورة . وبعد أن يفرغ الروائي من عرض قصة روايته يبدى الحاضرون جيعاً إعجابهم بها ، إلا أن صاحبنا يلزم الصمت ، لأنه لم يجد في الرواية صورة صادقة للحياة الإنسانية كما عرفها هو عن طريق التجربة المباشرة . لقد عرف هو الإنسان حق المعرفة ، فهو يقول : " لقد توغلت إلى قلب الإنسانية ، ورأيت الإنسان بعد أن خلع عنه مظهره الخارجي " .

ومشكلة بطل " الجمجم " أنه " رأى أكثر مما يجب وتعمق في رؤيته أكثر مما ينبغي " ، وهو يظن أن مارآه هو الحقيقة التي تحجبها طبيعة الحياة في المجتمع المتمدين . ويجد ويلسون في شخصيته جميع ملامح شخصية " الغريب " ويتساءل : أهو غريب لأنه شاذ ؟ أم هو شاذ لأن في أعماق نفسه تكمن قوة غريزية تدفعه إلى الوحدة وتجنب صحبة الغير ؟ إنه يشغله التفكير في الجنس وفي الجريمة وفي المرض . وهو غريب لأنه يدافع عن الحقيقة وحدها ولا يقبل غيرها . ولهذا فهو ثائر على المجتمع ، لأن الإنسان الاجتماعي ينقض الطرف عما في أعماق نفسه من نزعات غامضة شريرة ، ويدعى ويخدع نفسه كما يخدع الغير فيحجب حقيقة ذاته عن نفسه ويتخذ قناعاً من الفلسفة أو الدين أو مظاهر الحياة المحترمة يخفي وراءه كل نزعات الفوضى والوخشية واللاعقل التي تضع في ذاته ، بحيث يبدو أمام نفسه وأمام الغير وكأنه كائن عاقل متمدين . بينما يفرق الغريب في الاستبطان ، ويعرف الإنسان على حقيقته ، ويلترك النزاع القائم في نفسه بين ماهو حيواني صرف وبين ماهو إنساني نبيل . لذا يمكننا أن نصف الغريب قائلين إنه الشخص الذي ينشق على ذاته .

وينبها ويلسون الى أننا يجب ألا نعتقد أن الغريب هو الفنان . فليس كل فنان غريبا . بل ان صفات الغريب لا تتحقق في عدد كبير من كبار الفنانين مثل شكسبير ودانتي . فالذي يميز الغريب هو إحساسه بأن العالم غير حقيقى ، لأن ما يراه الغريب فى العالم هو الفوضى وليس النظام الذى يحده الشخص البرجوازي المنسجم مع المجتمع الذى يعيش فيه . حقيقة لا تنكر العقيدة البرجوازية عوامل اللامعقول كلية ، الا أنها تؤمن بأن العالم فى مجموعه يسوده النظام ، وبأن الحكمة تقضى بأن نتغافل عن عامل اللامعقول فيه . لكن الغريب لا يبصر غير اللامعقول والفوضى ، ويؤمن بأن واجبه أن يحابه هذه الفوضى وجها لوجه ففى محاربة الفوضى الوسيلة الوحيدة للوصول الى النظام فى نهاية الأمر ، ان كان لهذا النظام وجود على الإطلاق . ومهما يكن من شىء على الغريب أن يحابه الفوضى ، ويتحدث عنها ، لأن الفوضى فى نظره هى الحقيقة ، ولا يستطيع الغريب أن يقول غير الحقيقة مهما كلفه ذلك من ثمن . وحينما يحس الغريب بغربة العالم ، ويلمح الفوضى التى يتخض عنها . تتغير صورة الوجود فى نظره الى الأبد .

ويعتقد ويلسون أن الكاتب الانجليزى « هـ . ج . ويلز » (H. G. Wells) قد لمح هذه الفوضى فى آخر حياته ، كما يبدو من آخر ما نشره . وهو الكتيب « النقل بعد أن بلغ أقصى ما يمكنه الوصول اليه » الذى يبين فيه كيف أن النظام قد تلاشى من الوجود ، وكيف أن الأحداث لم تعد تتحقق فيها الروابط المنطقية . وبالرغم من الفروق الشاسعة بين « باربوس » و « ويلز » فإنهما يجتمعهما الموقف الجوهرى للغريب ، وهو رفض الحياة الإنسانية كما يحياها الناس فى المجتمع . فالحياة فى نظرهما عبارة عن حلم من الأحلام ، فهى تعوزها صفة الحقيقة . ويجد ويلسون فى كتيب « ويلز » تعبيرا عن أقصى درجات التشاؤم فى أدب القرن العشرين ، تعبيرا يوازى فى تشاؤمه قصيدة « الرجال الجوف » للشاعر الانجليزى « ت . س . إليوت » فيعتقد « ويلز » أن الإنسانية تسير بخطى حثيثة نحو الهلاك ولا تخرج لها من هذه الكارثة المحتومة . والذى يدعو إلى الرعب حقا أن ينتهى هذه النهاية البائسة شخص مثل ويلز كان يمثل الروح العلمية والإيمان المطلق بقيمة

الفكر والدراسة والتحصيل في شتى ميادين المعرفة . وقد يجد البعض أن النظرة اليائسة التي تلون هذا الكتيب ليست إلا تعبيراً عن مرض جنائى أو نغص أصاب المؤلف . إلا أن ويلسون يقرر أنه لا يجدى أن نهم الغرب بأنه شخص مريض شاذ ، لأنه يدافع عن نفسه قائلاً أنه الفرد الوحيد الذى فى مقتوره رؤية الأمور على حقيقتها . فوقفه فى الواقع موقف المريض الوحيد الذى يدرك أنه مريض فى حضارة مريضة لاتمى بمرضها . بل ان بعض الغرباء يدعون أن الإنسانية ذاتها مريضة ، وأن الغرب وحده هو الذى يجابه هذه الحقيقة المرة .

وحينما جعل « باربوس » بطل روايته يقول " ماذا يا ترى يقصد الناس حينما يتحدثون عن الحقيقة . إننى لا أفهم من ذلك شيئاً " إنما كان يعبر دون وعى منه عن الفكرة الرئيسية التى تدور حولها كتابات أئقيلسوف الدنمركى « كيركجارد » . لقد تبين « كيركجارد » أن الجدل الفلسفى لا معنى له ، وحجته فى ذلك عين حجة « ويلز » ، وهى أن الحقيقة تلغى ، أو - فى حدود تعبير « كيركجارد » - نفسه ... إن الوجود يلغى . وقد صوب « كيركجارد » هجومه ضد ميتافيزيقا « هيغل » بالذات . الفيلسوف الألمانى الذى افترض أن الوجود لا يتعارض مع المنطق ، وتحدث عن غاية الإنسان وموقفه من الزمان والمكان ، وكون فلسفة كلية شاملة تفسر الوجود بأسره تفسيراً عقلياً بديعاً . لقد كان « كيركجارد » عميق الدين ، ولهذا وجد فى تفلسف « هيغل » أقصى درجات السطحية ، وقال " انك تلغى حينما تضعنى فى أى نظام أو مذهب فلسفى ؛ فلست رمزاً رياضياً وإنما أنا موجود حى " ولم ير « كيركجارد » أنه من الممكن للفرد أن يعيش مذهباً فلسفياً ما دون أن يلغى بذلك الحياة أو المذهب الفلسفى ، ولكنه وجد أنه يمكن أن يعيش ديناً ما دون أن يلغى الحياة أو الدين ، وفى هذه النقطة يشبه « كيركجارد » « نيتشه » ، إذ كون كلاهما فلسفة تبدأ من موقف الغرب ، فلسفة أصبحنا نطلق عليها الآن اسم الفلسفة الوجودية . وقد نشر هذه الفلسفة فى فرنسا كل من " مارتور " و " كامو " . ولو أنهما وصلا إلى نتائج مختلفة فيما يتعلق بالطريقة

المشكلة إذن مشكلة سلوكية في نظر ويلسون . إنها مشكلة البحث عن جواب للسؤال : ماذا يجب علينا أن نصنع بحياتنا ؟ وكل فرد يهيم أن يعرف الطريقة المثل التي يحب عليه أن يحيا حياته بها . بدلا من أن يكفى بمجرد قبوله الحياة كما يحياها من حوله ، يصبح في التو غريبا . وحينما لا يقنع الغريب بقبوله الحياة كما يقبلها غيره يحس بأنه لا يحيا حياة حقيقية . ويزداد هذا الإحساس حدة حينما يؤله وهو لا يدري من أين يأتيه الألم . وإذا بالعالم العادي يفقد قيمته في نظره كما يفقدنا في نظر من ظل مريضا زمنا طويلا . وإذا بالحياة تتخذ صفة الكابوس في عينيهِ . أو ميا شاشة السينما تتوقف آلة السينما فجأة عن إسقاط الصور . فيدرك الرجل فجأة أنه جالس في دار السينما دون أن يدري ويتساءل من أنا ؟ وماذا أفعل هنا ؟ وحينما ينشعب عن ذهنه وهم الشاشة ، وتذهب العلة التي تربط بين الصور المسقط عليها ، بجابه الغريب حرية مرعبة وجها لوجه ، أو كما يقول « سارتر » يدرك المرء أنه " محكوم عليه بالحرية " ، ويدرك أيضا أن واجبه الآن أن يجد من جديد ما يوجه حياته ، وأن يقوم بتحليل حقيقة دار السينما هذه تحليلا جديدا . لقد كان لكل مشكلة حلها في عالم الصور الذي تمكسه الشاشة ، أما الآن ... وكما أن عالم الشاشة قد ثبت أنه مجرد وهم من الأوهام أليس من الممكن أن يكون عالم دار السينما نفسه غير حقيقي بدوره ؟ هذه هي الأسئلة التي تقض مضجع الغريب ، والمشاكل التي يعانها . وإذا كنا نعتقد أنها مشاكل الوجود النهائية التي لا حل لها فينبغي لنا حينئذ أن نصف الغريب بأنه الشخص الذي يضع المشكلة التي لا حل لها . ولكن لويلسون رأيا آخر في الموضوع ، وهو يدعونا قبل أن ندلي برأى قاطع فيه أن نتخير المحاولات التي قام بها البعض في إيجاد حل لمشكلة الغريب .

لما كانت مشكلة الغريب في جوهرها مشكلة الطريقة المثل التي يحاول أن يحيا بها حياته فإننا لا نصورها تصويرا صادقا حينما نكفى بدراستها في كتب الأدب . حقا كان لابد لنا من تحايل بعض الكتب الأدبية ، لأن مهمة الأديب هي التعبير عن الذات ، ولأن هذه الكتب قد ساعدتنا على إيجاد صيغة نصوغ فيها مشكلات الغريب بشيء من الوضوح . ولكن ليست مشكلات الغريب في جوهرها مشكلات فكرية بحتة ، وإنما هي مشكلات معيشية وقليل جدا

من الأدباء من يعتبرون الكتابة (كما يعتبرها « إليرت » مثلا) وسيلة يعيش بها حياته ، لا غاية في ذاتها . لذا يجب علينا لكي نتمتع في حراسنا لمشكلات الغريب أن ندرس حياة أولئك الرجال الذين كانوا يهتمون بمشكلة الحياة أكثر مما يهتمون بمشكلة الكتابة . وهنا يدرس ويلسون حياة ثلاثة من مشاهير الرجال : الكاتب الإنجليزي « ت . ا . لورانس » ، والرسام الهولندي « فان خوخ » ، ورائص البالية الروسي « نيچنسكى » . فيجعل من « لورانس » (دون أن يبرى) شخصية هاملت كما قصورها الرومانتيكيون ، إذ يعتقد أن الإغراق في التفكير قد أدى به إلى الإحساس بأن الوجود غير حقيقي ، وعزله عن المجتمع الذي يعيش فيه ، لأنه " رأى أكثر مما يجب وتعمق في رؤيته أكثر مما ينبغي " ، وأدرك أن الحضارة قائمة على الحاول الوسطى فحسب ، كما أنه زهد في الحياة . لقد فشل « لورانس » في تحقيق ذاته لأنه لم يكن يؤمن بأن له ذاتا واحدة ، بل كان يدرك دائما أن له أكثر من " أنا " يتعارض بعضها والبعض الآخر ، وكان يلزمه لكي يحقق ذاته أن يحقق أولا الوحدة في مملكته الباطنة الملتزمة على نفسها . أما « فان خوخ » فيعتقد ويلسون أنه كان في جوهره غريبا بدت الحياة في نظره مشكلة مؤلة لا بد له أن يحلها قبل أن يبدأ بحياتها . لقد علمته تجاربه في أوائل حياته أن الحياة فيها الخير والشر ، كما أن حساسيته المرفهة جعلته يحس إحساساً بالغاً بما فيها من شر ، بشقائه وبشقائه العالم ، ولهذا توجهت ملكاته جميعا إلى البحث عن الخير ، عن القبول الغريزي المطلق للحياة . حقا لقد مرت به لحظات (وهو يخلق لوحاته الرائعة) أحسن فيها بأن للوجود غاية ومعنى (شأنه شأن غيره من الفنانين) ، إلا أنه مضى بقية حياته محاولا أن يستعيد هذا الإحساس دون جدوى . ومما يعقد المشكلة أن هناك حاجات إنسانية لا علاقة لها بالمشكلة تتدخل وتفرض نفسها على اقتباهه ، حاجات مثل الطعام والصحة والمشاركة في الحياة الاجتماعية ، فيحاول الفنان أن ينتبه إلى كل هذه الأمور . بينما هناك ما هو أهم بكثير منها وأجدى بالتفكير . ومما يزيد الصعوبة معاداة الناس حوله له . وقد يدفع هذا التوتر العصبي الفنان الغريب إلى التفكير في الانتحار ، ولكنه قبل أن يقدم على هذه الخطوة يبلو الوجود فجأة في نظره وكأنه يتحقق فيه النظام بأجلى صورته . وكأنه يكتب

الا وسيلة لأجل الحصول على حياة أوفر وأخصب ، وانتهى الى فكرة الإنسان الأعلى التي هي تصور ديني نشأ نتيجة لحاجتنا الى الخلاص . لقد دعا « نيتشه » الى نيل الحياة البرجوازية القائمة على التلقيم والتوفيق والحلول الوسطى ، والى ضرورة تحول الفرد الى ارادة صرفة في سبيل الحصول على حياة أكثر حيوية ونشاطا ، كما أنه تنبه الى ضرورة تحقيق وحدة بين الجسم والعقل والانفعال ، وأدرك أن الغريب نبي متخف ، وأن خلاصه في اكتشاف غايته العميقة ، وفي العمل على تحقيقها بكل كيانه وجوارحه .

ان السؤال الذي يسأل الغريب نفسه في احدى مراحل تطوره هو : ماذا على أن أصنع حتى أنقذ نفسي ؟ اذا كان الجواب على هذا هو أنه ليس هناك ما هو جدير بالإنقاذ فالأجدى للغريب أن يقتل نفسه أو يتحجر انحرارا عقليا . ولكنه يمكنه أن يتناول المشكلة من زاوية أخرى ويتساءل : ما الذي أود أن أنقذ نفسي منه ؟ ما أسوأ الاحتمالات التي أود أن أنقذ نفسي منها ؟ أهى المجازر السياسية والتقابل المنزوية ؟ لا فليست هذه الصورة النهائية التي يتخذها الشر . ان الشر الذي يود أن ينقذ الغريب نفسه منه هو الشر الكامن في أعماق النفس الإنسانية ذاتها ، والذي يرتعد المرء هلعاً أمامه حين يراه ؛ وفي تلك اللحظات التي يرى المرء فيها هذا الجزء الحقيقي من ذاته يصيبه رعب هائل ، ولا يستطيع أحد أن ينقذه من براثن هذه الرؤية الخفية " أمام هذا الشر يقف الطاغية الكبير (مثل هتلر) ولا حول له ولا قوة " لقد حاول « تولستوى » أن يهرب من هذه الذات أو الأنا عن طريق فكرة الغيرية في المسيحية .

ثم يوضح وينسون الدور الذي قام به « دوستويفسكى » في حل مشكلة الغريب . لقد حدد « دوستويفسكى » مشكلة الشر تمهيدا واضحا لاسيما في رواية « الاخوة كرامازوف » ، واهتم بإحدى صور الشر في العالم ، وهى ألم الطفل الذي يختلف عن ألم الرجل لأن الرجل في وسعه أن يسمو على ألمه بقوة الإرادة . يقول إيشان كرامازوف أنه مستعد لقبول الله ، وقبول حكمته وغايته التي لا يدركها الإنسان ، ولكنه غير مستعد لقبول عالمه لما فيه من شقاء وقسوة وألم . عالمه الذي يتعذب فيه الأطفال هذا العذاب .

" اننى لأرفض الله ، ولكننى أعيد اليه بكل احترام تذكرة الدخول الى عالمه
 هذا " ولكن تحليل ايذان للعالم تحليل عقلى صرف ، وعن طريق التحليل العقلى
 نصل الى أن الألم لا ينتهى أبدا . وكان من الممكن أن نعتبر نتيجة ايذان صادقة
 لو كانت المسألة عبارة عن تحليل عقلى فقط ، ولكن «دوستوفسكى» لا يؤمن
 بالموقف العقلى وحده ، ويوافقه ويلبسون على ذلك : فيقول ان تحليل ايذان
 لا يلغى رؤية القديس للعالم ، اذ يرى القديس أيضا أن الحياة بدورها لا تنتهى
 أبدا . ولا يقصد بذلك أن الألم والحياة مبدءان متصارعان ، وانما هما يوجدان
 على مستويين مختلفين ، فرؤية الألم وحده ولادة للثق بالعقل وحده ، بينما الإيمان
 بأن الوجود لا متناهى حقيقة « وجودية » لا تبلغها عن طريق العقل . يقول
 القديس أوغسطين إنه لكي نفهم ينبغي أن نؤمن . ولكن ماذا يفعل المرء
 اذا لم يجد في نفسه ذرة من الإيمان ، وكان مفكرا عقليا صرفا لا يرتاح له بال
 حتى ينفذ خلال الأوهام وشتى أنواع الخداع الى قلب الحقيقة نفسها ؟ هذه
 هى إحدى المشكلات العويصة التى تواجه الغريب . اذ يحس الغريب بأن كيانه
 كله يسعى الى اشباع عاطفى ، ويحن الى حقيقة راسخة من الممكن لمسها ،
 وفي الوقت عينه يجد ملكة التفكير العقلى تنحى جانبا ، وتسخر من امكانية
 هذا الإشباع ، بل وتحول بينه وبين نفسه . ما الذى يجب على الغريب أن يفعله
 اذن ؟ أيكبت ملكة تفكيره عن قصد ، ويقبل ايمانا ما ، آملا أن يأتى اليوم
 الذى يتفق فيه عقله وهذا الإيمان ؟ أم يقبل قول « أوغسطين » إنه لكي نفهم
 ينبغي أن نؤمن ؟ فى رأى ويلسون لا يستطيع الغريب أن يقبل أيّا من هذين
 الأمرين ، وانما فى مقدوره أن يحل مشكلته بأن يترك أن الإنسان لا يتكون
 من العقل والانفعان فحسب ، بل أن له جسدا أيضا . وهذا هو ما نساها بسهولة
 عادة ، اذ تتركز حياة الغريب على عقله وانفعالاته عادة ، ناسيا بذلك جسده
 تماما . لكن واجبه ، كما ذكر « نيتشه » وكما نوه بذلك « دوستوفسكى » ،
 أن يحقق وحدة بين هذه العناصر الثلاثة جميعا . على الغريب أن يحب
 الأرض أيضا .

ويلخص ويلسون صفات الغريب قائلا إن أقصى ما يصبو إليه الغريب أن لا يظل غريبا ، وإنما يصبح شخصا متزنا ، كما أنه يود أن يبلغ ضربا من الإدراك الحسى حيا شديد الحيوية ، كذلك يرغب فى فهم ذاته وفى فهم الروح الإنسانية وكيفية قيامها بوظيفتها ، ويود أيضا أن يهرب من التفاهات إلى الأبد ، وأن تنقصه إرادة نحو القوة ونحو حياة أوسع وأعنف ، وأن يتمكن من التعبير عن ذاته ومن تحقيق إمكانياته المجهولة . وبين ويلسون أن خلاص الغريب يأتيه نتيجة لفعل متطرف يقوم به ، مثل الإغراق فى الوحدة أو تعذيب الجسد وما إلى ذلك ، ولكن يجب أن نتأكد من أن الغرض من هذا الفعل المتطرف ليس التكفير عن الخطيئة ، كما نجد فى تاريخ المسيحية مثلا ، وإنما قيمة الفعل المتطرف فى تنشيط الإرادة التى ينبع منها وفى توكيدها وزيادة حيويتها . ويصل الغريب إلى فكرة خلاصه وخروجه من محنته خلال لحظات من الكشف والرؤيا الصوفية . ويحاول ويلسون أن يفتش علاقة وثيقة بين الإرادة والكشف الصوفى ، فيقول أننا نتخيل حينما نقرأ عن رؤى الأنبياء والقديسين أن الرؤية " ظهرت لهم " ، ولكن الأصوب أن نقول أن القديس هو الذى ظهر للرؤية . فلا ريب أن العقل الحديث مصيب حينما يشك فى إمكانية هذه الرؤى ان فهمناها على أنها أحداث تحدث أمام عين الرائي السلبى . لكن الرؤى ليست كذلك ، فالذى يحدث بالفعل هو أن الإرادة نفسها " تجعل " شيئا ما يحدث ، ولا شك أن العقل الأوربى غطى حينما يتصور الإرادة شيئا جامدا غير حيوى . ويحاول ويلسون أيضا أن يبين أن ما يراه المتصوف فى لحظات الكشف يجب اعتباره معرفة ، لأن كل ما يستطيع المرء أن يجربه يعتبر معرفة . وفى هذه المرحلة يدرس ويلسون متصوفين انجليزيين هما « جورج فوكس » (الذى عاش فى القرن السابع عشر) ، والشاعر « وليم بليك » .

وهكذا يجب على الناس جميعا أن ينموا فى نفوسهم ملكة الرؤيا . هذا هو ما ينادى به « وليم بليك » ويرافق عليه ويلسون . والسبب فى كونهم لا يهتمون بهذه الملكة يرجع إلى أنهم يعيشون حياتهم بطريقة خاطئة ، إذ يهتمون أكثر

مما ينبغي بأمر الحياة العادية العملية مثل الربح والتجارة والإنفاق وما إلى ذلك .
 ولكن ليس الإنسان وحده هو المسئول عن فقدانه ملكة الرؤيا ، بل المسئول
 عنها أيضا العالم الذي يعيش فيه ، إذ تقضى طبيعة هذا العالم على الناس بأن يهتموا
 بهذه الأمور لكي يظلوا أحياء . ومع ذلك يستطيع الناس جميعا أن يستعيدوا هذه
 الملكة لو توفر لديهم القسط الكافي من الهدوء الروحي ، وحينئذ تبدو لهم كل
 ورقة من أوراق الشجر في هذا العالم ، وكل ذرة من الغبار فيه ، عالما مستخلا
 في إمكانه أن يولد منعة لا متناهية . فالذي يحول دون تفتح الفرد لمصادر المتعة
 هذه كونه يضيق وقته سدى . وينفق طاقته في الشاغل من الأمور . وهكذا
 يصبح المثل الأعلى هو الشاعر التأمل ، أو الحكيم ، الذي لا يفتنى بالمال والطعام
 إلا بمقدار ضئيل يدرمته ويمكنه من مواصلة الحياة ، والذي لا يفكر أبدا
 فيها يدبره للغد . وهذا الموقف من الوجود شرف في جوهره ، ولهذا يصعب
 على العقلي الغربية أن تتخذه . ويرى ويلسون أن موقف « بليك » من الحياة
 هو عينه موقف الحكيم الشرق ، وهو موقف لا يؤدي إلى الحضارة الصناعية
 الحديثة ، وفي هذا سر كراهية « بليك » لثورة الصناعية . إذ توحى لفظة
 " التأمل " للرجل الغربي بكل ما هو غير عمل ، وبكل ما ينتمى إلى عالم
 الأحلام ، ويصعب على الرجل الغربي أن يتصور حضارات بأسرها قامت
 على فكرة التأمل وتحقق فيها النظام . ولعل أقصى ما وصل إليه سوء فهم التأمل
 هو الموقف الماركسي الذي يقول بأن الدين لا فائدة منه لأنه غير عملي ، والذي
 يسيء فهم طبيعة الدين فيفصله كلية عن الحياة .

وهكذا ينتهي ويلسون إلى الموقف الديني الشرق والهندي خاصة ،
 ويعرض حياة المتصوف الهندي الكبير « سري راماكريشنا » قبل خاتمة
 الكتاب ، وينهى ويلسون كتابه بالإشادة بموقف الفيلسوف المتصوف الحديث
 اليوناني الأصل « جوردييف » Gurdjieff ، فيعتبر فلسفته فلسفة الوجود
 الكاملة المثالية ، إذ لا يهتم الفيلسوف فيها بالأفكار لذاتها ، ولكن لنتائجها
 في الحياة . ولهذا يتكون " مذهبه " الفلسفي من تمارين مختلفة لا يعرفها الآن
 إلا أتباعه ومريدوه . ويبدأ « جوردييف » بأن الإنسان عديم الإرادة ، نائم
 غارق في الأوهام . ولكن يجب عليه أن يستيقظ من سباته ، وإدراكه أنه غير

حر أول خطوة في سبيل حصوله على الحرية ، وطريقة خلاصه في اتباعه طريقة النور المتسق للإنسان بكل نواحيه معا ، أى نمر جسده وانفعالاته وعقله معا . بل قد يعجب القارئ حينما يعلم أن هذا الفيلسوف المتصوف قد أنشأ معهدا في فرنسا بالفعل يتعلم فيه من يرغب كيف يتنى نفسه على هذا المنوال ! كما يهاجم ويلسون الانسانيين Humanists لأنهم يدعون الى انكسل الروجى ، ولأن موقفهم عبارة عن " ايمان غامض لدى العلماء والمناطقه الذين اكتظت رؤوسهم بعالم الرياضة والطبيعة فلا يهتمون بالمسائل الدينية ويهملون معرفة نفوسهم " . ويشئ على « برناردشو » الاعترافه بأهمية الإرادة التصوى ، ولتوكيده فكرة دفعة الحياة . بل وقد يزيد عجب القارئ حينما يجد ويلسون يضع « برناردشو » فى مصاف عمالقة الروح الإنسانى مثل « بليك » و« دوستوفسكى » ، ويقول عن كتابه الغريب الذى لخصناه هنا بأنه " لودفع هذا الكتاب القارئ الى اعادة قراءة ماكتبه برناردشو لأدى الغرض منه وأكثر " .

وبعد أرجو أن يغفر لى القارئ هذا العرض المطول ، فقد حاولت بقدر المستطاع أن أتبع فيه نفس المنهج الذى نهجه الكاتب فى كتابه لكى أعطي القارئ فكرة صادقة عنه . يقول الكاتب إنه اتبع نهجا تجريبيا ، أى أنه بدأ بتحليل بعض الكتب أو الشخصيات بقصد الوصول الى قضايا عامة من مشكلة الغريب ، وهو صادق فى قوله الى حد بعيد ، إلا أن الفكرة التى يكونها القارئ اثر قراءته هذه الدراسة هى أنها ليست بالدراسة المنهجية العلمية للمشكلة ، فلا يقف ويلسون عادة طويلا عند الظاهرة الواحدة (هذا اذا استثنينا مناقشته بعض المائل كروايات « دوستوفسكى » و« هيس ») . ويحللها تحليلا مفصلا وافيا يخرج منه بقضية واضحة يمكن مناقشتها وربطها بغيرها من القضايا . وانما سرعان ما تطرأ له أثناء تناوله الظاهرة الواحدة نقطة مشتركة بينها وبين ظاهرة أخرى . وبالرغم من أن المقارنة والمقابلة فى هذه الأمور من الوسائل التى قد تساعد على ايضاح الموضوع ، إلا أنها كثيرا ما تذهب بنا بعيدا عن النقطة الرئيسية . وقبل أن يعطينا الكاتب من الوقت ما يكفى لتأمل هذه العلاقة الجديده يقفز بنا الى ظاهرة ثالثة ورابعة ، وبعد ذلك قد يعود الى الظاهرة

الأولى وقد لا يعود إليها . ولعل هذا يفسر لنا كيفية تطويره للموضوع . حقا ان الموضوع يتطور ، ففي خاتمة الكتاب نجد ما يعتبره الكاتب ردا على الأسئلة التي أثارها فصوله الأولى ، إلا أن هذا التطور ليس تطورا واضحا يسير في خط مستقيم ، مما يجعل قراءة الكتاب صعبة نسبيا ، وبما يقلل من وضوح الفكرة الرئيسية به . وقد نعزو هذه الظاهرة الى صغر سن المؤلف ، اذ يبدو كأنه حشد في هذا الكتاب " جميع " ما يعرفه من الحقائق والمعطيات التي يدلل بها على صحة قضيته . بينما يكتب الكاتب الناضج باختيار بعض الحقائق ذات المعنى ويحللها تحليلا مفصلا . وربما السبب أيضا هو سرعة تأليف الكتاب ، اذ لم تستغرق كتابته سوى بضعة شهور . هذا فضلا عن أن طبيعة المشكلة التي يعالجها الكاتب يعوزها الوضوح الكافي ، اذ يتحدث أحيانا عن حالات شعورية معقدة يصعب الحديث عنها ، كما هي الحال في تعليقه على لوحات الرسام « فان خوخ » .

ما نوع هذه الدراسة ؟ إنها ليست بالدراسة الاجتماعية لمشكلة الغرب بالرغم من أنه من الممكن أن نعالج هذه المشكلة معالجة اجتماعية ، فنخصصها الى حد ما تشخيصا اجتماعيا ، ونعرض أسباب المرض في أسلوب الاجتماع ، وفي حدود المفاهيم الاجتماعية . كما أنها ليست بالدراسة النيكلوجية ، بالرغم أيضا من أن المشكلة تبدو لأول وهلة مشكلة ميكلوجية ، وبالرغم من أن المحللين النفسانيين لاشك لديهم تفسير لها يعتبرونه كافيا . ولا نستطيع أيضا أن نصفها بأنها دراسة فلسفية بحتة ، إذ ينكر الكاتب قيمة الفلسفة في إيجاد حل لمشكلته بالرغم أيضا من أنه يستعين بالتحليل الفلسفي أحيانا ، وإن كان لا يعتمد عليه بنفس الطريقة والى الحد الذي نجده عند رجل في جوهرة فيلسوف (رغم تدينه) مثل « كيركجارد » . ربما نكون قريبين من الحقيقة ان وصفناها بأنها دراسة أدبية أخلاقية ، فشككة الغريب كما نجبرنا ويلسون مشكلة سلوكية ، إنها مشكلة البحث عن القيمة . وبالرغم من أن ويلسون نجبرنا أن الغريب ليس هو الفنان ، إلا أننا نجد في أجزاء من كتابه نقدا فنيا وأديا من الطراز الأول (كما هي الحال في تعليقاته على نتاج الروائي الألماني « هيم » وعلى بعض لوحات « فان خوخ ») . غير أننا في الواقع لا نستطيع أن نجزم

بأن الكتاب ينتمى الى أى فرع واحد من فروع المعرفة هذه فهو دراسة عامة أخلاقية فنية سيكولوجية فلسفية ، تنتهى الى التصوف ، والى الدعوة الى التصوف .

ويجدر بنا الآن أن نناقش باختصار بعض الآراء الرئيسية التى وردت فى هذا الكتاب الذى أحدث ظهوره ضجة فى العالم الفكرى المعاصر .

يدعى الكاتب أن غرضه دراسة مرض الانسانية أو معنتها فى منتصف القرن العشرين . ولكننا بعد أن نفرغ من قراءة الكتاب لا نتكون لدينا فكرة واضحة عن ذلك المرض الخاص الذى تعانيه الانسانية فى هذا الوقت بالذات . فلا يتتبع الكاتب تطور الفكر الانسانى حتى هذه المرحلة المعينة من تاريخ البشرية ، ولا يعالج الظواهر الفكرية المعينة التى أدت الى خلق مشكلة بالذات يتميز بها القرن العشرون عن غيره من العصور بل ان من بين «الغرباء» الذين يتحدث عنهم ويلسون لكى يوضح كنه مرض الغرباء من عاشوا فى القرن السابع عشر (مثل المتصوف الانجليزى جوج فوكس) وفى القرن الثامن عشر (مثل ويليم بليك) وأثناء تحليله لظاهرة الغرباء يقين لنا أن الغرباء ليست الامرحلة من مراحل النبوة ، فالغريب هونبى فى مرحلة التكوين ، والأزمة التى يعانها بمثابة آلام النور ، أو أزمة النضج ، التى يمر بها النبى قبل أن يتكامل نموه ويصبح نبيا . ولاشك أن هذا القول يلقي ضوءا جديدا على المشكلة ، فتصبح الغرباء أزمة نفسية يتميز بها طابع معين من الناس ، طابع غير قاصر على عصر بالذات أو فترة معينة . وفى حدود هذا الفهم لمشكلة الغرباء يصبح القول بأن ميزة القرن العشرين فى أوروبا أنه يساعد على خلق الغرباء قولاجريئا للغاية . فنحن لانستطيع أن نفهم لماذا يتميز هذا القرن بصفات معينة تساعد على خلق الأنبياء .

لاشك أن الحضارة الأوروبية الحديثة تعاني أزمة ثقافية كبرى ، أزمة من نوع يختلف عن الأزمات الفكرية التى مرت بها أوروبا من قبل . وقد حلت هذه الأزمة نتيجة لتطور الوعى الأوروبى ، وتطور عوامل معينة فى هذا الوعى

خلال القرنين الماضيين . ومن مظاهر هذه الأزمة الفنان المتوحد الذي يتر عن المجتمع الكبير ، وانكمش في ذاته ، وصعب عليه التعبير وتحقيق إمكانات شخصيته الفنية في حدود المفاهيم العامة المتفق عليها ، بل ان من مظاهر هذه الأزمة ندرة هذه المفاهيم ، وانعدام الأسطورة العامة التي تربط بين الفنان وبين مجتمع قرائه . كذلك من مظاهرها الاهتمام المريض بمشكلة الشر ، والبحث الحائر عن مبررات هذا الشر الذي هو جزء جوهري من الموقف الانساني . هذه هي بعض مظاهر الأزمة التي هي أزمة الانسان الحساس العاقل الذي فقد ايمانه بالله ولم يجد بعد ما يبد حاجاته العاطفية التي كان الايمان مركز إشباعها . وهي أزمة لعب العلم والتفكير العقلي فيها دورا بالغ الأهمية ، أدى في نهاية الأمر الى ضعف العقيدة الدينية ، وان لم يؤد إلى القضاء على المواطن الدينية ذاتها . وهي أزمة كانت أحدى نتائجها الغربية اشهار افلاس العقل والتفكير العقلي . ولكن لهذه الأزمة قصتها الجديرة بالعرض لذاتها في مجال آخر . وحسبنا هنا أن نبين أن ويلسون لم يلوم هذه المشكلة الروحية والفكرية بالذات ، وهي المشكلة التي يتميز بها القرن العشرون في أوروبا حقا ، وإن كان أثناء دراسته للغرب قد عرض لبعض النواحي التي تتميز بظاهرة الفنان المنزول عن المجتمع ، وبعض النواحي التي تتميز انفراد الحساس الذي فقد ايمانه فلم يعد لديه ما يبر الشرر الانساني ، وبعض النواحي التي تتميز بالتفكير الذي فقد ايمانه بقيمة التفكير المنطقي . الا أن حكمة النهائي على شخصية الغرب واهتمامه بوجه الشبه بينه وبين النبي جعلنا من الغرب نموذجاً بشرياً معيناً لا يتحدد وجوده بزمان أو مكان معينين . لهذا كان الناقد مبالغاً شديد المبالغة حينما قال إن الكتاب "قد أضاف بالفعل الى فهمنا لأشد مشاكلنا عمقا . " فإننا نحبب ظننا ان فلتنا فيه عن دراسة للمشاكل الروحية في القرن العشرين بالذات .

يتفق ويلسون مع الوجوديين في اعتقادهم بإفلاس العقل وعقم الفلسفة ويفصم نفسه عن التيارات الفلسفية المعاصرة في الجائرا ، فينتهم على رجال مثل « برتراند رسل » ، وعلى أصحاب الوضعية المنطقية

له الأمور . ولكننا نشك في قدرة الإنسان على التفكير الواضح ، والتعبير الجلي ، وبالتالي على النقاش ، في مثل هذه المسائل . وتذكرنا النتيجة الغامضة

والتحليل اللغوى ، فكل هذه المحاولات التى قامت بها الفلسفة المعاصرة
فى نظره جهود ضائعة مصدرها كسل وجذب روحيان ، ولا يتم علاج
أمراض الانسانية فى رأيه الا عن طريق التصوف والتدين .

المعنة التى انتهى اليها ويلسون بما فى كلمات الفيلسوف « فينجنشتين »
(Wittgenstein) من حكمة : " واجب الإنسان أن يصمت فى الأمور
التي لا يستطيع أن يتحدث عنها " .

كذلك يهاجم ويلسون الموقف الإنسانى من الوجود (Humanism) : ولكن ما الذى
يضعه هو محل الإنسان ، إنه باستغناؤه عن الله ، أو عن قوة أخفى من الإنسان
يخضع لما وتحدد قيمه ، لم يترك فى الوجود مجالاً لغير الإنسان . بل إنه يعارض
أولئك المتصوفين الذين يؤمنون بموضوعية الرؤى التى تظهر لهم فى لحظات
الكشف ، قائلاً " الأخرى أن تقول إنهم هم الذين يظهرون للرؤى " باعتبار
أن إرادتهم هى التى تخلق هذه الرؤى . وفى ذلك يصفى ويلسون على الإرادة
أهمية قصوى ، بل انه يكاد يؤلفها . ولكننا نتساءل : أهذه ارادة عليا
أم أنها ارادة انسانية ؟ لاشك أنها ارادة انسانية ارادة الفرد الإنسان .
وهكذا لا يدرك ويلسون التناقض الجوهرى فى موقفه ، فهو يبدأ بمهاجمة
موقف الانسانيين . ولكنه ينتهى الى موقف لا يقل انسانية عن موقفهم .

ولكن بالرغم من هذه المآخذ وغيرها مما يحويه الكتاب فلا يسعنا
الا أن نعجب بهذا المؤلف الشاب الجريء ، بسعة اطلاعه ورحابة أفقه ،
ولاسيا بصدقته ، وبجدية تناوله للأدب والفكر والحياة ، اذ يعتبر الحياة مشكلة
خطيرة واجب المرء أن يواجهها بنفسه بدون وساطة الغير ، وأن يجد حلا
لما بنفسه وأن لا يقنع بالحلول الجامدة التى يفرضها عليه المجتمع والتقاليد
ولا يجعل من التفكير مجرد نشاط ذهنى أجوف فلا يعزله عن الحياة وإنما يصفى
عليه مسئوليات جسيمة ، ولا يوحده بين الأدب والجمال . فاصلا بينه وبين
الحياة بل يعتبره وسيلة يوضح بها الأديب مشكلاته فى الحياة ، وسيلة تمكنه
من أن يحيا حياة أكثر غرارة وغنى . ولا يسعنا أيضا ، مهما اختلفنا معه
على النتيجة الدينية المعينة التى وصل اليها ، الا أن نوافقه على أن الأسئلة
التي يطرحها أفراد معينون فى تاريخ الانسانية عن معنى الحياة والغاية منها ليست
بالأسئلة التى يستطيع الإجابة عنها علم السيكلوجيا أو الاجتماع أو الفلسفة
أو العلم . ولا شك أن من مدارس الفلسفة الحديثة أولئك الذين يؤكدون لنا

أن هذه ليست أسئلة حقيقية وإنما هي أسئلة نزائفة في جوهرها عبارة عن تعبير لفظي عن رغبة أو حاجة عاطفية معينة . لكننا في الواقع لانستطيع أن ننكر أنها ذات معنى وإن لم يكن معناها منطقياً . على الأقل من التعبير علينا أن نتصور فنا رائعا مثلاً لم نطراً فيه هذه الأسئلة ، بطريقة غير مباشرة ، في صورة أو أخرى . حقاً لم يكن ويلسون أول من اهتم بهذه الأسئلة (بل اننا لا نجد جديداً في كتابه اللهم الا نقده لتتاج بعض الفنانين) ، ومع ذلك فأن كتابه قيمته التي تملخص في أنه طرح فيه من جديد هذه الأسئلة في وقت شجعت فيه الفلسفة الغالبة في إنجلترا على اغناؤها ، وفي أنه دعا فيه بشجاعة وبإخلاص الى الاهتمام بالقيم الروحية في عصر غلبت عليه النزعة العقلية والمفاهيم البرجوازية .

لقد أعلن ويلسون أنه يؤلف الآن كتاباً نقدياً آخر ، وأنه ينوي بعد أن يفرغ من كتابته أن يكرس حياته لتأليف روايات ومسرحيات . فإذا ياترى ستكون طبيعة هذا الكتاب وهذه الروايات والمسرحيات ؟ وإلى أى حد منجد فيها تقريراً أو إيضاحاً أو حلاً لمشكلات الغريب ؟ وهل سيحدث ظهورها نفس الفسجة التي أثارها كتاب « الغريب » ؟

(١٩٥٧)

المؤتمر الإسلامى الدولى

[لاهور — الباكستان]

١٩٥٨/١/٨ — ١٩٥٧/١٢/٢٩

تقرير مقدم من دكتور محمد عبد العزيز نصر أستاذ علم السياسة المساعد بجامعة الاسكندرية

لقد مثلت جامعة الاسكندرية فى المؤتمر الإسلامى الدولى الذى انعقد بمدينة لاهور الباكستان ، وامتد انعقاده من ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٥٧ إلى ٨ يناير سنة ١٩٥٨ . فكانت فرصة عالمية عظيمة كما كانت رحلة مفيدة . وقد أثرت من بين أعضاء الوفد المصرى إلى المؤتمر أن آخذ الطريق الجوى إلى الهند فباكستان ، ومن ثم أتيج لى أن أزور شبه القارة الهندية بدولتيها الحديثتين — الهند وباكستان — مما له أكبر النفع للمستقبل لشئون السياسة العالمية والمتخصص فى دراسة العلاقات الدولية .

ولأن هذا المؤتمر قد انعقد للدراسة الإسلام من الناحية الموضوعية ، إلا أن كل لحظة من لحظاته وحركة من حركاته قد اصطفت بطابع شخصى أكبه ديناميكية محسوسة وإن كان فى كثير من الأحيان قد أساء إلى هدفه الموضوعى . وإن أبيل تلك الجوانب الشخصية فى حياة أعضاء المؤتمر ما اتصل منها بضيافة الباكستان — جامعة وشعبا -- من الدكتور ميان أفضل حين مدير جامعة البنجاب الذى اتصل بنيه بنهاره فى رعايته لكل صغيرة وكبيرة من شئون المؤتمر وأعضائه فى تفاصيل حياتهم ومقامهم . والدكتور بشير مسجل الجامعة وحرم الدكتور بشير عميدة كلية الاقتصاد المنزلى ، والدكتور أفضل سكرتير مجلس التعليم الثانوى بلاهور ، وغيرهم من عمداء كليات الجامعة وأساتذتها وطلبتها . ولم يكن أعضاء المؤتمر ضيوفا فقط على جامعة البنجاب التى عقد المؤتمر بدعوة منها وتمت رعايتها ، وإنما وجدوا الإكرام يسمى إليهم من كل هيئة ثقافية فى لاهور ، سواء كانت حكومية أم أهلية .

وفتح حتى الأفراد من المشغلين بالأعمال العامة بيوتهم لأعضاء المؤتمر .
إذ اعتبرت مناسبة عقد المؤتمر الإسلامى بباكستان مناسبة شعبية عامة شاركت
فيها الصحافة والمهنيات العامة وشارك فيها الشعب . وليس هذا بمستغرب
على بلد ناشئ يحاول إقامة ولاء الدولة فيه أول ما يقيم على الإسلامى .

وكان موضوعنا الذى اخترنا تقديمه وإلقائه فى هذا المؤتمر هو " دور
الإسلام فى تحقيق السلام العالمى " وهو يقع فى القسم التاسع من بحوث المؤتمر
الذى قسمت إلى تسعة أقسام أقيمت كل مجموعة منها فى يوم من الأيام . وتشمل
هذه الأقسام على ما يأتى :

- ١ - الثقافة الإسلامية : ماذا نعنى بها .
- ٢ - نظرية الدولة فى الإسلام .
- ٣ - تحدى الأفكار والقيم الاجتماعية الحديثة للمجتمع الإسلامى .
- ٤ - دور الاجتهاد ومجال التشريع فى الإسلام .
- ٥ - موقف الإسلام من العلم .
- ٦ - أثر الإسلام فى تاريخ الغرب وثقافته .
- ٧ - الاقتصاد فى البيان الاجتماعى للإسلام مع الدراسة الخاصة
للملكية الأرض وحيازتها .
- ٨ - موقف الإسلام من العوائد الأخرى وعلاقاتها بها .
- ٩ - دور الإسلام فى تحقيق السلام العالمى .

ولقد أكدنا فى بحثنا مدى ما يقوم به الإسلام من حيث مبادئه الانسانية
العالية فى إرضاء الحاجات والقيم الضاغطة الآن على عقول المعاصرين طلباً
لحل يوفق وتطور المجتمع البشرى إلى وحدة مترابطة فى مسائل المادة ومنفصلة
فى مسائل السياسة . وأبرزنا فى بحثنا تفرد الإسلام بتأكيد وحدة الجنس
البشرى ، وإباحت تنوعه وانقسامه إلى أمم مختلفة فى الوقت نفسه . ولكن
الخلاف يقوم فى إطار من الاتحاد ، والتنافس بين هذه الأمم يقوم على الخير

العالم من ناحية وفى إطار من التعاون من ناحية أخرى . وإن هذا التصور للعلاقات الإنسانية لو ساد بين البشر وشكل سلوكهم كأفراد مستقلين وأعضاء فى أمة متباينة ثقافيا ، لأدى إلى هبوط انفعالات العنصرية والطائفية والمذهبية . ولأيد دعائم المساواة والأخوة بين الناس جميعا . وأخذنا بعد ذلك نبين أن مبادئ الإسلام بعد توطيدها هذا التصور والمسلك الإنسانى ، صارت لنا أن أساس العلاقات بين الشعوب والأمم إنما تقوم على السلام والتعايش السلمى . وليس التعايش السلمى فى الإسلام أمرا سلبيا وإنما هو إيجابى . فالسلم مطالب بإقامة علاقاته مع غير المسلم على البر والتعاون والإحسان . وأبعد من ذلك فهو مطالب بأن يلتزم السلم وألا يلجأ إلى الحرب إلا دفاعا عن النفس ، وأن ينتهز كل فرصة لمسألة العدو إن هو معى إلى ذلك واستئناف علاقات التعامل الإيجابى بعد وقف العدوان مباشرة . والإسلام فى كل هذا إنما يقوم على دستور من الأخلاق العالمية يتسع لضمون أمة العالم جميعها دون أن يختص بذلك أمة دون أخرى ، شأن الأخلاق التومية فى الدولة الحديثة . ودعامة الأخلاق الإسلامية احترام الفرد لذاته وتمجيد العقل واتخاذ أساس التعامل بين البشر والدعوة إلى إقامة المجتمع القومى والدولى على العدل . وخلقى بالعودة إلى العقل فى العلاقات الإنسانية أن تقضى على التعصب والصراع المذهبى المعاصر ، كما أن العدل الدولى ما هو إلا امتداد للعدل فى المجتمع القومى ، ولو أن دعائم المجتمعات القومية أقيمت على العدل لما قام الإغراء عند الحكام والطبقات الحاكمة فى بعض المجتمعات على العدوان واستغلال الضعيف لصالح القوى على نطاق دولى بعد مباشرة ذلك على نطاق محلى . وإن فى هذه المبادئ الجوهرية فى الإسلام علاجا فعالا لكل مظاهر الانفصال والكراهة والعدوان التى تهدد العالم المعاصر بالوبال والدمار .

ويبدو من هذا أننا حاولنا معالجة الإسلام من حيث المبادئ الأساسية ، ولم نكن وحدنا فى هذا المنهج . فكثير من الباحثين اتجهوا إلى إحياء مبادئ الإسلام الأولى واستلهامها فى جوانب بحوثهم المختلفة . ولكن عددا آخر كبيرا من الباحثين كانوا يؤكدون دراسة الإسلام فى تاريخه وشعوبه ، وفى ماضيه وحاضره . وتباينت المناهج والآراء فى فهم الإسلام وتطبيقه

تباينا لم يسمح بتقارب النظر أحيانا بل وأدى إلى مناقشات حارة حادة جمعت طيب الاعتقاد وعاطفته إلى عنف الحاجة وصراعها . وقد أتيح لى أن أساهم في هذه المناقشات المقدمة ، وأن أعلق على ملاحظات الدكتور شيلور (Spuler) عن موقف الإسلام من الإنسانية ، وملاحظات الدكتور جرينباوم (Grunbaum) عن الإسلام والقومية وملاحظات الدكتور يونج (Young) عن الإسلام والقانون الطبيعي ، وملاحظات الدكتور لامبتون (Lambton) عن الإسلام والسلطة ، كما علفت بالتقدير على بحث الدكتور برنارد لويس (Bernard Lewis) عن الإسلام والحركة التحررية عند مفكرى العثمانيين في العصر الحديث .

ولا بد لنا في هذا المقام من الإشارة في إيجاز إلى نظام المناقشة في المؤتمر . فلقد وزع الأعضاء في جلوسهم توزيعا يقوم على مواطنهم واتصاهم إلى دولهم الخاصة . فكان هناك الوفد المصرى والسورى والباكستاني والرومى والهندي والأمريكي والصيني والانجليزى وغير ذلك من الوفود الثلاثة والثلاثين التى اشتركت في المؤتمر . ولقد كانت مناقشات المؤتمر عامة ، فيتقوم العضو الباحث ويلقى بحثه في الحاضرين الذين كان يشاركتهم في حضور الجلسات رجال الصحافة والشاهدون من أفراد الشعب الباكستاني وغيرهم . ولم يلجأ أعضاء المؤتمر إلى دراسة موضوعاتهم في لجان خاصة ، كما حدث مثلا في مؤتمر الحريجين العرب لبحث قضايا الوطن العربى : الذى انعقد بالقدس في سبتمبر سنة ١٩٥٥ وكنت عضوا فيه ، مما يسر المناقشة في جو محدود هادئ نسبيا . وقد ذكرنى مشهد تقسيم أماكن قاعة المؤتمر حسب الدول ورفرة أعلامها على تلك الأماكن باجتماعات هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها المختلفة التى تعقد في قاعات ترسم رسميا يكاد يجعلها خريطة جغرافية لحالة العالم السياسية ، فقلل هذا من تأثير جو الجامعة المرجو في توجيه المناقشات توجيها علميا هادئا . وإن هذا التقسيم والانفصال قد منع الاندماج والاختلاط إلى حد كبير ، وحال دون اعتبار الأعضاء المشتركين في المؤتمر كأفراد علماء ينشدون البحث الموضوعى في ميدان ثقافى عظيم . فسارت السياسة القومية والدراسة جنبا الى جنب ،

وعقد ذلك من سير المؤتمر وألقى في بعض الأحيان حملا ثقيلا على كامل بعض العلماء ممن أمتازوا بالحنس والذوق والحرص على النهج العلمي والعلاقات الإنسانية في جمهورية العلم . ولعل ذلك مرجعه إلى اختلاف في الأغراض بين أعضاء المؤتمر القادمين من جميع أنحاء المعمورة ، مما أعفى منه أعضاء مؤتمر مقارب في الغرض مثل المؤتمر الآسيوي الأفريقي الذي أفاحت لنا عضويته أن نقدر أهمية وحدة الغرض في نظام المؤتمرات ويسر سيرها .

ولكن الارهاق الذي سببته حرارة المناقشة واندفاعها ومحاولة تفسير الإسلام تفسيراً غير موضوعي في بعض الأحيان ليلخدم أهداف أهل التين أو أهل اليسار ، قد تضاعف أمام الفرصة العظيمة التي هيأها المؤتمر للاستمتاع برؤية الإصداقاء القدماء من شرقيين وغربيين . وخلق صداقات جديدة في عالم الفكر ، والحياة العميقة المتدفقة في لحظة من لحظات الإسلام ونوره المبين . فلقد أظهر المؤتمر أن رابطة الإسلام بعيدة الجذور عميقة الأصول وأن رحابه أوسع من أن يهددها تحدى الأفكار والقيم الاجتماعية والسياسية الحديثة ، فقد التقى المسلمون من مشارق الأرض ومغاربها كأخوة ، وتخطوا بذلك حواجز القومية والرأسمالية والشيوعية ، ونادوا بأن الإسلام يعطيهم مزايا النظم الحديثة ، ويعطيهم فوق ذلك ما لا تعطيهم إياه - من حياة الروح . كما أن المؤتمر أتاح الفرصة النادرة من اللقاء عدد عديد من المشتغلين بالدراسات الإسلامية في آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا ، ومهما كان الاختلاف في الرأي بين علماء المسلمين والعلماء المستشرقين من ناحية ، بل وبين علماء المسلمين أنفسهم ، فإن جوانب ذلك الاختلاف لم تكن جديدة ، بل هي مدونة في مؤلفات المؤلفين من أعضاء المؤتمر وهي معروفة ، وإنما الجديد صراع الفكرة والفكر في جو من المناقشة الحية والأخذ والرد ، مما يبرر عقد هذا المؤتمر مرات ومرات ، فالعارف الشخصي كغفل بالقضاء على الآراء الفجة أو المغرضة في الدراسات الإسلامية .

في حفل لإرساء الحجر الأساسى للمقر الجديد لجامعة البنجاب . وكان مما كُرِّمت به مصر أن تجعل كلمة الأزهر - أقدم الجامعات الإسلامية - أولى الكلمات في الحفل . وألقى الأستاذ محمد خلف الله كلمة جامعة الاسكندرية - أصالة عن نفسه ونيابة عن زميله - فحيا جامعة البنجاب ، وتغنى لها المزيد من التوفيق في خدمة الثقافة الإسلامية ، وعبر عن رغبة جامعة الاسكندرية في أن تزداد الصلات العلمية توثماً بينها وبين الجامعة الباكستانية الشقيقة .

٧ - الاقتصاد والنظام الاجتماعي في الإسلام .

٨ - موقف الإسلام من العقائد الأخرى وصلاته بها .

٩ - نصيب الإسلام في تقدم السلام العالمي .

وجرى نظام الندوة على أن تلقى خلاصات البحوث في الجلسة الصباحية من كل يوم ، وتدور المناقشات حولها بعد الظهر وفي المساء . وكانت اللغتان الرسميتان العربية والانجليزية .

وقام وفد مصر بدور بارز في نجاح الندوة ومناقشتها ، نظرا لتعدد

وكان البعثان اللذان ألقاهما مثلا جامعة الاسكندرية هما :

١ - "موقف الإسلام من حرية العقيدة والفكر" - للأستاذ محمد خلف الله - وقد ألقى في الجلسة الصباحية الأولى للندوة .

٢ - "مساهمة الإسلام في السلام العالمي" - للدكتور عبد المعز نصر - وألقى في الجلسة الأخيرة .

وفي الجلسة الختامية للندوة وجه رئيس وفد مصر - باسم الحكومة المصرية - الدعوة لعقد الدورة القادمة للندوة في القاهرة ، فوافقت الجمعية العامة بالإجماع ، وشكرت مصر على دعوتها ، وألفت لجنة من الدكتور عبد الوهاب عزام والدكتور أفضل حسين لتتصل بالحكومة المصرية وسائر الهيئات المشتركة في الندوة في شأن تحديد موعد الدورة وما يتصل بها .

وقد شكر الجميع تهيئات الباكستانية رسمية وغير رسمية - والجامعة البنجاب بوجه خاص - ما بذلت من جهد موفق في الإعداد للندوة ، وفي انهر على راحة الأعضاء ، وتهيئة الفرص لهم لزيارة المعالم التاريخية والآثار الإسلامية والمؤسسات العلمية والدبية في الباكستان .

تم بحمد الله ، طبع هذه المجلة ،
بمطبعة جامعة الاسكندرية في يوم السبت
٢٩ من صفر سنة ١٣٧٨ هجرية ،
الموافق ١٣ من سبتمبر سنة ١٩٥٨

على محمد السراري
مدير مطبعة جامعة الاسكندرية

BULLETIN OF THE FACULTY OF ARTS



Vol. XII
1958

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 el-Din el-Shayyal** Editor of the Bulletin.

ALEXANDRIA UNIVERSITY PRESS
1958

CONTENTS OF THE EUROPEAN SECTION

		PAGE
1 —	<i>MUHAMMAD KHALAFALLAH</i> "Some Landmarks in the Development of BADI' in Arabic Literary Studies"	3
2 —	<i>HILDE ZALOSZER</i> Une Frise Copte en Bois Sculpté (Quelques remarques sur l'Iconographie Chrétienne)... ..	9
3 —	<i>MUSTAFA EL AMIR</i> Egyptian Sources of Information For The Ptolemaic Period	19
4 —	<i>GAMAL EL DIN EL SHAYYAL</i> Al-Balawi (An Unknown Egyptian Historian)	33
5 —	<i>K. MICHALOWSKI</i> Rapport sur la Prospection du Terrain Dans Region de la Mosquée de Nabi Daniel	37
6 —	<i>LESZEK DABROWSKI</i> La Citerne à Eau sous la Mosquée de Nabi Daniel	40
7 —	<i>M. M. BADAWI</i> The Paradox of Richard the Third	49
8 —	<i>LOUTFY ABDUL-WAHHAB YEHYA</i> On the Question of the Alexandrian Senate in Ptolemaic Egypt... ..	69

"SOME LANDMARKS IN THE DEVELOPMENT OF BADĪ' IN ARABIC LITERARY STUDIES"

by

MUHAMMAD KHALAFALLAH

BADĪ' is an Arabic adjectival noun which denotes originating or creating. In its active sense it means "creator" or "originator", hence its use as an Attribute of God. In the passive sense it means "discovered" or "invented"; and from this it came to be applied as a name for the innovations of the 'Abbāsid poets in literary figures, and later, for that branch of rhetorical science which dealt with the beautification of literary style.

The present paper tries to follow that development in three stages :

1. Some 'Abbāsid poets of the 2/8 century, like Bashshār, Muslim ibn al-Walīd, and al-'Attābi tended to depart in certain respects from the established ways of the classics, especially in the use of poetical artifices, such as metaphors and similes, on a scale unprecedented in pre-Islamic poetry. Hence arose among some 'Abbāsid critical circles the idea that this art was a BADĪ', an innovation or a new creation, and the word began to be used in that wide undefined sense in the critical writings of the 3/9 century. It occurred in more than one place in al-Jāhiz' writings, and in one of these the author quotes a line of poetry containing a figurative expression and says : "and this is what rawis call BADĪ'."

2. But the first author to attempt a treatment of BADĪ' as a literary art and to define what he took to be its principal categories was the Caliph poet ibn al-Mu'tazz (247—296 : 861—908). In a book entitled 'kitāb al-BADĪ', ibn al-Mu'tazz tried to show, by quoting

1. Al-Jāhiz "Al-Bayan wa-l-Tabyīn" part 1 p. 51, and part 4 pp. 55—56 new ed. Cairo 1948.

copious examples from the Qur'ān, the Traditions, speech of the Bedouins, and poetry of the early classics, that what the moderns called BADĪ' was not a creation of Bashshār and his contemporaries. These merely extended the already known use of figurative art in their poetry until it became widely familiar and was given the name of BADĪ'; then came the poet Abū-Tammam [d. 231/850] who showed fondness for the art and used it extravagantly with varying results.

Ibn al-Murazz treats of BADĪ' in five principal categories: metaphor, alliteration, antithesis, conformity of ends with beginnings, and order of discourse. Having explained these and quoted illustrative examples of good and bad in each, he points out that BADĪ' is a name applied to poetical artifices known to poets and critics. But the scholars of language and ancient poetry do not know the name nor its meaning. He then asserts that no body before him had treated the art of BADĪ', nor anticipated him in his work, which he completed in the year 247 A. H. He was however aware that the artifices of BADĪ' could be reduced to less, or extended to more than the above five categories. For this reason, and to increase the instructive value of his book, he went on to add twelve more artifices of speech embellishment.

Qudamā [275 — 337 A. H.], the author of probably the first Arabic book bearing the title "Naqd al-Shi'r", i.e. criticism of poetry, dealt in his book with twenty qualities of poetical art including some of Ibn al-Murazz' categories, without mentioning the technical term BADĪ'.

A century later, another critical writer, Abū-Hijal al-Askari [d. 395/1004], carried the development of BADĪ' a step further by augmenting the number of its categories to thirty six, making use of the seventeen of Ibn al-Murazz. In his book "al-Sinā'atayn", i.e. the two arts of prose and poetry, perhaps the first systematic book on the whole field of Arabic literary criticism, al-Askari devoted a long section to the explanation of al-BADĪ', and the enumeration of its kinds and categories.

Al-Rummani [296 — 386], a Murazelite rhetorician considers BALAGHA or eloquence as one of seven directions in which Qur'ānic ḥijāz can be grasped, and without mentioning BADĪ' includes some of the figures of speech as categories of BALAGHA. But the Sunnite

al-Baqqilānī [d. 403 A. H.] in his "I'jāz al-Qur'ān" devotes a long chapter to the BADI of speech, maintaining that BADI could help to appreciate, but could not sufficiently explain I'jāz. Ibn Rashīq [390 — 463] the author of "al-'Omda in the Excellencies and Requirements of Poetry", exhibits in his book more than sixty categories under the heading : The Invented and the BADI.¹

3. The turning point, however, in the history of Arabic Rhetoric in general, and of BADI in particular as a separate rhetorical science, came at the hands of al-Sakkāki [555 — 626 — 1160 — 1228] who, in his book "Miftāh al-'Olūm, built up a logical system for the classification of the instrumental sciences of literature, making use, in the rhetorical section, of the solid foundations laid down earlier by 'Abd el-Qāhir al-Jurjāni [d. 471/1078]. From al-Sakkāki's age down to the present, books on Arabic rhetorics have revolved round shortened texts of his book and long detailed commentaries on those texts. Notable among the epitomisers and the commentators of al-Miftāh were : al-Khaṭīb al-Qazwīnī [666 — 739 — 1267 — 1338], and al-Taṣfūzānī [722 — 793 — 1322 — 1390]. This period was characterised in its literary productions by ingenuity in ornamentation and by love for BADI-art. Some poets of the period delighted in using all kinds of figures of speech in one and the same poem. Such poems, called Badi'iyya, were composed by Saḥī al-Dīn al-Hillī and others. In that period the sciences of Arabic rhetoric were clearly and rigidly delineated. Thus aspects of literary structure became the domain of the science of Ma'ānī, i.e. Notions, while such figures as metaphor and simile, having to do with literary signification were relegated to the science of Bayān i.e. Exposition. The artifices of speech ornamentation and embellishment remained the instruments and categories of BADI. This division remained unaltered until the present times when literary criticism brought in a new approach and tried to reform Arabic rhetoric in the light of modern artistic literary conceptions.

1. Ibn Khaldun, points out that Ibn Rashīq's 'Omda had a great influence in the Muslim West in North Africa and Spain, where Badi'i ornaments were highly appreciated and practiced. [Muqaddima, p. 550, new ed. Cairo].

BIBLIOGRAPHY

Al-'Askari, Abu Hilal	:	"Al-Sinātāzayn"	Istanbul
Al-Baḡillāni, Abū Bakr	:	"Ijāz al-Qur'ān"	Cairo
Al-Jāḥiz, Abū 'Othmān	:	"Al-Bayān wa-l-Tahyīn"	Cairo
Al-Jurjānī, 'Abū al-Qāḥir	:	"Asrār al-Balaghā"	Cairo
Al-Maraghī, A. M.	:	"Tarīkh 'Olūm al-Balaghā"	Cairo
Al-Qazwīnī, Al-Khatīb	:	"Talkhīs al-Mufrāh"	Calcutta
		"Al-Idāh"	Constantinople
			Cairo
Al-Sakkākī, Abū Ya'qūb	:	"Mufrāh al-'Olūm"	Cairo
Al-Taftāzānī, Sa'ed al-Dīn	:	"Al-Sharḥ al-Kubr"	Constantinople
		"Al-Sharḥ al-Saghīr"	Cairo
			Calcutta
Ibn al-Mu'tazz, 'Abd-Allāh	:	"Kitāb al-Badī"	London
			Cairo
Ibn Khaldūn, 'Abd al-Halīm	:	"Muqaddimah"	Paris
			Beirut
			Cairo
Ibn Rashīq, Abū Ḥasan	:	"Al-'Omda"	Cairo
Quḍama, Abū Ja'far	:	"Naql al-Shay"	Constantinople
			Cairo

في هذا الرمانى المعزى [٢٩٦ - ٣٨٦] والباقلانى السى [توفى ٤٠٣].
 وفي القرن الخامس ارتفع عدد أنواع البديع على يد ابن رشيق القيروانى
 [٣٩٠ - ٤٦٣] في كتابه "العمدة" إلى ستين نوعا.
 وظل الاصطلاح في هذه المرحلة واسعا في مدلوله وفي الأنواع الفنية
 التي تندرج تحته.

الثالثة : مرحلة تقسيم علوم البلاغة وتحديد مياديتها :

بدأت هذه المرحلة بعد الفتح الجرجاني [توفى ٤٧١] الذي وضع
 في كتابه "دلائل الإعجاز" و "أسرار البلاغة" أساس فلسفة ذوقية
 في نظم الكلام وبلاغته. ثم جاء السكاكي [٥٥٥ - ٦٢٦ = ١١٦٠ - ١٢٢٨]
 فرتب العلوم التي تعتبر آلات وأدوات للأدب ، في كتاب أتممه
 "مفتاح العلوم" ، وفي أقسم البلاغى منه سار بفكرة عبد القاهر إلى تيجتها
 المنطقية ، تقسم البلاغة علوما ثلاثة : المعاني والبيان والبديع ، وحدد
 بحوثها ، وأصبح التأليف البلاغى منذ عصره يدور حول تلخيص المفاتيح
 وشروحه . واشتهر من مؤلفي هذه المرحلة الخطيب الخزويني
 [٦٦٦ - ٧٣٩ = ١٢٦٧ - ١٣٣٨] والسعد التفتازاني
 [٧٢٢ - ٧٩٣ = ١٣٢٢ - ١٣٩٠] . وأصبح طابع الأدب فيها الزراعة
 في استخدام الفنون البلاغية . وأولع بعض شعرائها - كصفي الدين الحلي -
 بمشدد أنواع البديع في قصائد عرفت بالبديعيات . وفي هذه المرحلة
 تميزت علوم البلاغة بعضها من بعض وتحددت مياديتها : فاختص
 علم المعاني بنواحي تركيب الكلام : من ذكر وحذف وتقديم
 وتأخير الخ ؛ واستقل علم البيان بنواحي الدلالات وطرق التعبير
 من مجاز واستعارة الخ ؛ أما محسنات الكلام من جناس وطباق الخ
 فقد انفرد بها علم البديع . وظل هذا شأن تلك العلوم إلى أن جاء العصر
 الحاضر بتجديده الأدبي ودراساته النقدية فعالج بحث الذوق في الفن والجمال
 في الأدب على أسس ومناهج جديدة .

محمد خلف الله امجد

خلاصة باللغة العربية

بعض المعالم الرئيسية في تطور " البديع " في الدراسات الأدبية العربية

هذه دراسة قصيرة لنشأة البديع وتطوره في البلاغة العربية ، وأهم العلماء الذين ألفوا فيه . وهي تلخص ذلك في ثلاث مراحل :

الأولى : المرحلة التي استعملت فيها كلمة " البديع " استعمالا واسعا غير محدد ، لتدل على ما استحدثه بعض شعراء القرن الثاني الهجري - كبشار ومسلم بن الوليد والعتابي - في أسلوب الشعر العربي ، إذ أكثروا من الاستعارات والتشبيهات وما إليها من فنون الصياغة ، ورأى معاصروهم من رواة الشعر في ذلك فنا مستحدثا فسموه " البديع " وهي كلمة وصفية تدل في أصل معناها على الخلق والابتكار . وبذلك بدأت الكلمة حياتها في الاستعمال النقدي ، ووجدت طريقها إلى كتب البيان عند الجاحظ وأضرابه .

الثانية : مرحلة التأليف في البديع وفي صناعة الأدب ونقده . وأول من عبّد طريقها ابن المعتز [٢٤٧ - ٢٩٦ = ٨٦١ - ٩٠٨] الذي ألف أول كتاب يحمل اسم البديع ، أورد فيه سبعة عشر نوعا من أنواع ذلك الفن ، وحاول أن يبرهن على أنه أقدم من بشار ومعاصريه . وتلاه قدامة بن جعفر [٢٧٥ - ٣٣٧] في كتابه نقد الشعر ، فشرح عشرين بابا من أبواب الفن الشعري ، مدخلا فيها بعض أقسام ابن المعتز ، دون أن يذكر اصطلاح " البديع " . ثم جاء أبو هلال العسكري [توفي ٣٩٠ - ١٠٠٤] فعقد في كتابه " الصناعتين " قسما مطولا " للبديع والمخترع " موصلا عدد أنواعه إلى ستة وثلاثين . وفي المرحلة ذاتها تناول مؤلفو إيجاز القرآن في كتبهم نواحي البديع . ومن أشهرهم

UNE FRISE COPTE EN BOIS SCULPTÉ

(Quelques remarques sur l'iconographie Chrétienne)

Par

HILDE ZALOSCHER

La frise sculptée en bois (Fig. 1) a été retrouvée, il y a quelque temps au Caire, où j'ai eu l'occasion de l'étudier, pour disparaître, peu de temps après sans laisser de traces (elle se trouverait, dit-on, à New York).

La longueur de la frise est de 2m. 27; elle se compose de quatre morceaux de 58, 58, 57 et 54 cm respectivement. La hauteur est de 41 cm. Le décor se compose d'un rinceau dans lequel sont insérés des animaux, et d'un motif médiane : une croix entre deux rideaux. Les traces de couleurs sont nettement visibles, à tel point que sa gamme coloristique originale peut facilement être reconstruite. Le rinceau, de même que les grappes de raisin, montre des traces d'une couleur rouge, sur un fond bleu, tandis que les rideaux semblent avoir été blancs. L'état de conservation est exceptionnellement bon. C'est une pièce particulièrement belle, très bien conservée et plutôt rare dans son genre. Il s'agit probablement d'un linteau de porte.

Le rinceau qui décore notre linteau est assez commun à l'époque copte, il est l'ornement de prédilection des linteaux des fenêtres et des portes, des frises en général. Nous en connaissons plusieurs variantes: rinceaux dans lesquels sont insérés des animaux, rinceaux sans animaux et avec des entrelacs. D'autre part, le rinceau lui-même peut être formé d'une plante naturalistique facile à identifier. Ou bien d'un dessin plus abstrait aux feuilles spiraloides ou encore à feuilles pointues et triangulaires que Strzygowski appelle *Kreislaupenranke*. Toutes ces formes énumérées ont été soigneusement classées par Strzygowski dans son catalogue.¹

1. Strzygowski, *Koptische Kunst*, catalogue général du Musée du Caire, Vienne, 1904

Malgré sa longueur, notre linteau n'est pas complet. Le rinceau qui le décore se termine d'un manière trop abrupte aux deux bouts et du côté droit on voit apparaître une tête d'animal : or, il est entièrement opposé à l'esprit du décor copte de mutiler une forme d'une manière si brutale. Son principe est, au contraire, de faire coïncider le cadre et le cadré, c'est-à-dire d'équilibrer les deux éléments de sorte que l'un n'entrave pas l'autre. Tous les monuments coptes que nous connaissons, autant dans la sculpture en bois que dans celle en pierre, montrent que l'artiste, souvent même l'artisan, s'est toujours efforcé à composer leur décor de manière à ce que tous les motifs, tels que : l'animal, la plante ou la fleur, apparaissent dans leur entité et ne soient jamais tranchés par le cadre. S'il arrivait à l'artiste de se tromper de dimension et que la surface qu'il avait à sa disposition s'avérait trop restreinte, il rapetissait le motif, mais représentait la figure entière, contrairement au décorateur de l'époque arabe qui coupait les motifs par le cadre ou plutôt leur imposait un cadre sans rapport avec le cadré. Dans le décor copte, cadre et remplissage se respectent mutuellement.

La composition générale de notre linteau est telle qu'on la trouve généralement sur les pièces similaires : frises, linteaux, etc. Un motif central qui est presque toujours un symbole religieux, en occurrence une croix triomphale, se trouve flanqué de deux paons. La croix peut être remplacée par l'arbre de vie, le monogramme du Christ ou un entrelacs. Mais ce qui est pourtant nouveau et plutôt rare dans notre monument, c'est que le motif central est séparé des rinceaux latéraux par deux colonnes, auxquelles sont accrochés des rideaux (fig.2). Ces rideaux sont fixés à leur bord supérieur en quatre endroits et, malgré le travail maladroit et quelque peu sommaire, on reconnaît nettement qu'ils sont drapés et retenus derrière les colonnes. Comme sur une scène, la croix, dans sa couronne triomphale et avec ses rubans flottants, apparaît entre les rideaux ouverts. A partir des deux colonnes, le rinceau floral se déroule selon un rythme égal et symétrique : il sort d'une fleur de lotus au bas du bord extérieur de la colonne, monte en une courbe ascendante, et descend pour se terminer par une dernière courbe (fig.3). Il s'agit probablement d'un rinceau de lotus, car malgré la maladresse évidente, l'artiste est arrivé à lui conférer un certain naturalisme, moins par la fidélité et la précision de détails que par la ductibilité et le parcours vivant de la tige qui semble comme remplie de sève. Les fleurs, dans les triangles supérieurs du rinceau, sont vues d'en haut, celles en bas des colonnes, de côté. Les boules rondes, réunies par groupes de trois, représentent probablement les fruits du lotus.

Chaque nouvelle courbe du rinceau, convexe ou concave, sort d'une sorte de bourgeon. Remarquons aussi que notre rinceau est légèrement aplati par les deux bords horizontaux, contrairement aux rinceaux que nous trouvons communément et qui sont formés par une ligne sinusoïdale presque parfaite. (J'ai eu déjà l'occasion de signaler, dans une autre étude, le parallélisme que présente le rinceau hindou, aplati, interrompu, lui aussi, aux points névralgiques par des bourgeons).¹

Au moyen d'une branche qui sort du même bourgeon mais dans un sens opposé, le rinceau forme, dans chaque montée et dans chaque descente une sorte de médaillon ovale dans lequel est inséré un animal. Il y a en tout dans les six médaillons ainsi constitués six animaux, trois de chaque côté, disposés en principe de la même manière. Un fauve - à gauche, un lion, reconnaissable à sa crinière; à droite, une panthère ou une lionne, prête à sauter, la gueule ouverte, flanqués de deux animaux paisiblement assis: à gauche, un bouc reconnaissable à ses cornes recourbées et un cerf avec ses bois; à droite, un lièvre (probablement) et un mouton. Comme le rinceau lui-même, les animaux eux aussi, sont traités assez rudimentairement, mais leurs mouvements aussi bien que leurs attitudes caractéristiques sont bien observés et bien rendus. En plus, ils s'insèrent dans une composition particulièrement heureuse, dans l'espace limité du médaillon. Une seule fois le sculpteur semble avoir fait une erreur: dans le médaillon médian du côté gauche seule la moitié du lion a trouvé à se placer. Répétons encore une fois que le rinceau, malgré son exécution sommaire (surtout les feuilles et en dépit d'une sculpture plate, possède une sorte de qualité charmante et vivante.

La manière dont les animaux sont insérés dans le rinceau ne correspond à aucune composition spatiale réelle, mais la sculpture qui se détache du fond sombre, suggère un clair-obscur tout aussi décoratif qu'irrational. N'oublions pas que, dans son état original, le rinceau, rose sur son fond bleu, devait avoir le caractère gai des sculptures paysannes.

Le motif central du linteau est traité dans un style légèrement différent de celui des deux branches latérales. Les deux paons, des deux côtés de la croix, sont disposés dans une stricte symétrie: aux

1. Hilde Zalusker, Quelques considérations sur les rapports entre l'art copte et les Indes, Le Caire, 1947

endroits où rinceau, colonne et queue du paon se rencontrent, on voit une superposition, dans l'espace, de ces trois éléments. Le tout est maladroitement résolu et ne concorde pas avec le traitement spatial du reste du linteau ni avec la disposition plane des animaux dans le rinceau.

Comme nous l'avons dit plus haut, Strzygowski avait déjà examiné et groupé morphologiquement les différentes formes du rinceau qui orne les monuments coptes; notre monument ne se distingue pas, quant à son rinceau, des autres monuments de ce genre. Le problème qui reste encore ouvert et qui n'a pas encore été traité d'une manière approfondie, est celui de sa signification iconographique. Drioton s'en est occupé le premier, posant la question, à savoir si ce rinceau, à l'époque copte, avait une valeur uniquement décorative, ou bien si celle-ci était doublée d'une signification symbolique.¹

Il nous semble de plus en plus que ce que nous appelons décor et qui ne signifie autre chose qu'embellissement, est une notion esthétique relativement récente et avait, par conséquent, au moment de sa création, une autre fonction et une signification différente. Ce qui est pour nous uniquement plaisir esthétique et délectation, était, pour les contemporains de l'artiste, un message clairement lisible. Ainsi, ce qui est dans l'Écriture Sainte, parabole ou métaphore, n'était, au temps de sa création, qu'une image concrète de la langue. De même on pourrait affirmer que le rinceau avec les animaux n'est pas un décor, un signifiant vidé de son signifié. Le groupe formé par le fauve accompagné de deux animaux paisibles n'est guère accidentel, il est, au contraire, l'illustration d'un contenu sensible et qui se serait introduit dans l'iconographie chrétienne de cette époque non pas comme décor, mais comme *sujet*. Nous retrouvons ce groupe: fauves et animaux paisibles, sur nombre de monuments. Une pièce particulièrement belle se trouve au Musée de Brooklyn.² Et si notre linteau autorise peut-être l'affirmation qu'il s'agit là uniquement d'une ornementation, d'un simple décor, les derniers doutes disparaissent devant le monument de Brooklyn. Le catalogue le décrit comme: "lion attacking gazelle". Pourtant, à y regarder de près, l'attitude de deux animaux n'a rien d'hostile. Il est vrai que le lion a la gueule ouverte, mais il se tient tranquillement sur ses quatre pattes, tandis que la gazelle tourne la tête, lève sa patte

1. E.Drioton, Les sculptures coptes du Nilomètre de Rodah, Le Caire 1942

2. Late Egyptian art and coptic art, Brooklyn Museum, 1943, Pl. 21

de devant dans un geste quasi-amical. Au-dessus de ces deux bêtes nous remarquons deux motifs qui, malgré la rudesse et la maladresse de l'exécution, sont reconnaissables comme grappes de raisin. Il nous paraît hors de doute que ce relief illustre la prophétie messianique d'Esaié : "et les loups habiteront avec l'agneau, et la panthère se couchera avec le chevreau, le veau, le bœuf seront ensemble". Les grappes y symbolisent évidemment le Messie; ainsi ce qui aujourd'hui nous paraît une parabole durcie et émoussée, était, aux premiers siècles de l'ère chrétienne un langage vivant et direct.

La plupart de compositions dites ornementales que nous trouvons dans les églises paléo-chrétiennes, byzantines ou coptes, ne sont, selon nous, que très rarement purement décoratives et c'est à peine que nous pouvons parler à leur propos de symboles, tant il semble évident qu'il s'agit là du langage direct et des transpositions figuratives d'expériences vécues.

Dans cet ordre d'idées, le motif central : la croix triomphale entre les rideaux et les deux paons, semble également être bien plus qu'un symbole. Il s'agit d'une représentation en même temps très complexe et clairement déterminée. La croix triomphale entre deux paons, ou bien la croix sous un arc de triomphe, est l'illustration, la représentation directe d'un événement historique important, dont l'actualité évidente lors de sa création préoccupait toute la Chrétienté. C'est le triomphe de la croix et du message du Christ, affirmé par l'Edit de Milan (313) et la redécouverte à sa suite, de la vraie croix, par l'Impératrice Héléne, lors de son pèlerinage en Terre Sainte entrepris en 326. Aussi le motif, si fréquent dans les mosaïques byzantines-Santa Pudenziana à Ravenne, comme un des plus beaux exemples, — de la croix couverte de pierres précieuses, répétons-le encore une fois, n'est pas le simple symbole, mais la représentation de la croix triomphale.

Tous les motifs que nous venons d'énumérer : rinceaux, animaux, croix triomphales, sont des thèmes fréquents de l'art chrétien, aussi bien dans l'Empire romain occidental qu'oriental. Il en va tout autrement des deux rideaux drappés et fixés à la colonne. Autant nous les trouvons souvent sur des documents paléo-chrétiens et byzantins, autant ils font défaut dans l'art copte. (Ils nous ont paru si exceptionnels et si inattendus sur ce linteau copte, qu'au prime abord il nous semblait qu'il devait s'agir d'un faux). Pourtant l'examen approfondi a démontré

l'authenticité de la pièce et la seule explication de l'emploi de ce motif dans un monument copte serait que le sculpteur a copié un monument de provenance étrangère, probablement byzantine. Cela n'était pas rare à l'époque, des monuments venus de Ravenne se trouvaient sur place, comme le prouve le beau chapiteau qui se trouve aujourd'hui au Musée gréco-romain d'Alexandrie. J'ai pu montrer ailleurs¹. La transposition d'une composition ornementale d'un sarcophage de Ravenne sur un relief actuellement au Musée copte du Caire.

C'est probablement de cette manière que le rideau est entré dans l'iconographie copte, ou plutôt sur quelques monuments isolés, extrêmement rares en Egypte. Dans son catalogue copte Strzygowski reproduit un seul exemple: un petit coffre en bois où le rideau figure à l'intérieur d'une arcade. Cependant en dehors de l'art chrétien de l'Egypte, le rideau entre architrave ou arcade est très fréquent. Pour ne nommer que quelques monuments représentatifs, mentionnons le coffret d'ivoire de Brescia², le diptyque avec le portrait d'une impératrice au Bargello de Florence³. Mais l'exemple le plus connu est certainement la mosaïque de San Vitale à Ravenne, où, dans une solennelle procession, l'impératrice Théodora, portant une relique, s'approche du Sanctuaire, une servante écarte le rideau pour la faire entrer.

Ce motif de rideau que nous trouvons si souvent sur les monuments chrétiens, n'est pas non plus un motif secondaire d'une valeur purement ornementale. Le rideau est un élément ayant une signification précise que les croyants de ce temps comprenaient clairement. Remonter à la source du voile et du rideau cachant ou découvrant un mystère dépasserait le cadre de notre étude. Nous avons essayé de signaler son rapport avec les mystères païens dans une étude antérieure. Mais il semble qu'à l'époque chrétienne la valeur religieuse du rideau n'avait pas encore entièrement disparu. Ainsi dans le rite oriental, l'autel est voilé au moment de la transsubstantiation. Grégoire de Nazianz, de même que St. Jean Chrysostome mentionnent des rideaux qui cachent l'autel aux yeux des fidèles. "A peine vois-tu que les rideaux se ferment, imagine-toi que le ciel s'ouvre et que les anges descendent". Dans la liturgie de St.

1. H. Zalusker, *Le. Une collection de pierres sculptées au Musée Copte du Caire*, Caire, 1948.

2. Hayford Peirce and Royall Tyler, *L'art Byzantin*, pl. 73.

3. Hayford Peirce *Id.* pl. 27, 125, 169 etc.

Jacques nous trouvons un autre passage : "Puisque nous avons été trouvés dignes d'entrer dans ton sanctuaire, de passer derrière le rideau pour voir le Saint des Saints, nous nous jetons à genoux devant Toi pour implorer Ta bonté" ¹. Nous voyons qu'aux premiers temps chrétiens le Saint des Saints est voilé par un rideau et que l'écartement de ces rideaux signifie la révélation". Mais ce que nous ne pouvons que suggérer c'est que l'arc auquel les rideaux sont fixés est sensé tenir lieu de l'arc de triomphe. Encore faudrait-il connaître exactement l'origine et le sens même de l'arc de triomphe, tel que nous le concevons aujourd'hui. Ce problème attend encore sa réponse.

Quant à la croix représentée entre les rideaux sur notre monument, c'est une croix dont les quatre bras ornés d'une nervure médiane sont de longueur presque égale, celui d'en bas légèrement plus long que les autres. Dans chacun de quatre angles formés par les bras de la croix se trouve une sorte de petite boule. Le motif de ces quatre boules accompagne si souvent la croix qu'on se demande s'il s'agit là aussi uniquement de motifs ornementaux, dont la fonction serait de remplir l'espace vide dans une sorte de "horror vacui". La réponse nous est donnée par un monument qui se trouve au Brooklyn Museum, ² où ces quatre boules ne sont pas disposées dans les quatre angles de la croix, mais sur la croix même. Ces quatre boules représentent donc sans aucun doute les clous de la crucifixion. Au cours de son développement, ce motif perd sa signification précise, devient décoratif et peut pour cette raison changer de place, apparaître même en dehors de la croix et quelquefois en dehors de la couronne triomphale. Le bel exemple qui montre comment une figuration, ne serait-ce qu'un détail, en perdant son contenu, se vide et devient un motif purement décoratif.

Il ne nous reste que la question de chronologie de notre frise, une des questions les plus épineuse non seulement pour ce monument, mais pour tout l'art copte. Le premier et le plus sérieux essai de chronologie à l'intérieur de l'art copte a été entrepris par Ernst Kitzinger ³. Cette étude consciencieuse distingue, après une analys

1. Cité d'après: Alfred Stange. *Das frühchristliche Kirchengebäude*, Cologne, 1950, page 107.

2. Alfred Stange. *I.c.*

3. *Late Egyptian Art and Coptic art*, *I.c.* pl. 37

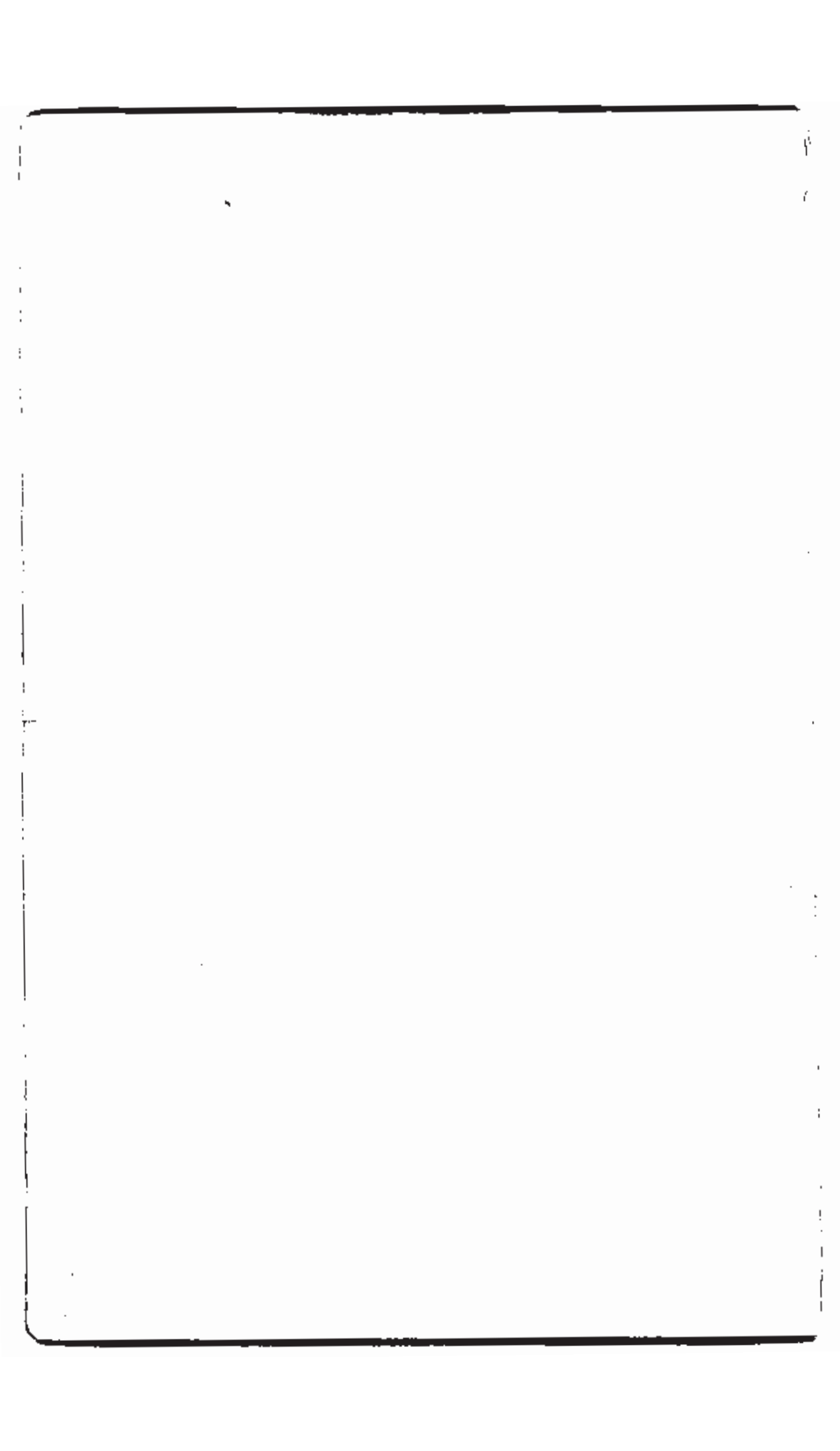
4. Ernst Kitzinger. *Notes on early coptic sculpture*. *Archeologia or miscellaneous tracts*, Oxford 1938

très poussée, deux styles dans l'art copte, que Kitzinger appelle; le style "mou" et le style "dur". Toujours selon Kitzinger, le style dit "mou" précéderait le style "dur". Malgré la valeur évidente de cette étude menée avec beaucoup de discernement, nous hésitons à accepter la chronologie proposée par Kitzinger. La raison se trouve dans l'essence et dans le problème même de l'art copte. D'abord, une quantité d'influences étrangères se rencontre sur le sol de l'Egypte dans ces premiers siècles chrétiens, où l'effondrement de l'Empire et la fin de la civilisation classique libèrent les forces autochtones du pays et du "hinterland". Ainsi le style "mou" me paraît plutôt être le résultat d'une influence hindoue accrue.

D'autre part, une chronologie globale de l'art copte nous semble difficile à établir, car un développement de l'art copte existe à peine. Art populaire, il est comme tel anhistorique et en quelque sorte statique. Dans ce chaos géographique et historique de ces premiers siècles de notre ère on peut observer que chacune des branches d'art suit son propre chemin, tributaire plus ou moins d'une tradition pré-copte et continuant sa vie dans des ateliers et des écoles différents. Ainsi les tissus coptes ont leur propre style et développement, la peinture, en particulier celle des portraits (Fayum et autres), le sien. Le style copte apparaît dans une pureté relative dans la sculpture d'architecture, pour la simple raison qu'aucune tradition préétablie n'existait pas, et que des modèles étrangers étaient assez difficiles à transporter. N'empêche que même dans ce domaine nous avons pu prouver des influences d'origine syrienne et hindoue. Les Grandes Migrations - on a la tendance à l'oublier - ont certainement aussi touché l'Egypte.

Notre linteau, seul monument de ce genre exécuté en bois, que je connaisse, est un exemple caractéristique d'un style copte pur, même si dans sa composition iconographique des éléments et des motifs étrangers semblent avoir été utilisés. Ce qui nous paraît caractériser avant tout le style copte c'est une vitalité due au volume charnu de ses formes, à la ductibilité vivante, pleine de sève dans ces grosses tiges et feuilles, évidente malgré une schématisation indiscutable des détails. Comparés à des monuments paléo-chrétiens en dehors de l'Egypte par exemple, à ceux de Byzance, de la Syrie et de l'Asie Mineure, les monuments coptes, tout en étant en quelque sorte plus primitifs, plus maladroits, possèdent comme par paradoxe, et peut être précisément à cause de cette crudité, une plus grande vitalité.

Il faudrait souligner ici, pour terminer, que l'analyse de notre monument fait apparaître un problème qui, dépassant les cadres de l'art copte, relève d'une problématique plus générale, celle de l'ornement et du décor en soi. Nous avons pu montrer que la composition "décorative" du linteau postule une signification iconographique où chaque élément possède un sens univoque et précis. La question se pose à savoir jusqu'à quel point toute la décoration architecturale, ou tout ce que nous appelons décoration de ces premiers siècles n'est que décoration et embellissement, qu'une sorte d'enlure que l'on peut ajouter ou enlever, sans que la valeur intrinsèque du monument en souffre. Ne devrait-on pas réviser plutôt notre concept d'ornement ou de décor, élaboré au cours du XIX^e siècle ? Ne projetons-nous pas des catégories esthétiques d'un siècle qui a créé le "bric à brac", et pour lequel l'art tout entier n'était qu'ornement ou décoration, sur des époques qui sentaient et pensaient très probablement à l'aide de catégories différentes, et pour lesquelles le décor, dans le sens que nous lui donnons, était inexistant.



EGYPTIAN SOURCES OF INFORMATION FOR THE PTOLEMAIC PERIOD

By

MUSTAFA EL AMIR

The history of Egypt presents two great phases; the one Active, during which she created and developed her own culture; the other Passive, during which she was subjugated to foreign powers.

The first phase covers about three thousand years (3200¹--332² B.C.) comprising thirty Dynasties and known to Historians as the Pharaonic period. During this phase, Egypt passed through three distinctive historical periods, interrupted by two intermediate ones. The Old Kingdom, was a period of growth and undisturbed development. The Middle Kingdom, was a period of prosperity which came to be regarded, in the later periods, as the classical period. During the time of the New Kingdom, Egypt rose to greater prosperity and power and reached its zenith. Then follow periods of temporary foreign domination and a short period of Renaissance after which Egypt reached the end of its long Active phase.

The second phase begins with the conquest of Alexander the Great (332 B. C.) and ends with the declaration of the Republic in 1952 A.D.³ In this phase Egypt ceased to be for the Egyptians and the Empire of the Pharaohs lost its political independence. It became then a part Alexander's Empire that is to say a part of the Hellenistic World. And when suddenly (in 323 B. C.) the young Emperor died of a fever in Babylon, the Government of Egypt passed to one of his Generals- Ptolemy son of Lagos- and remained in his family, for about three hundred years (323-31 B. C.). This time, known to Historians as the Ptolemaic

1. The beginning of the History of Egypt with the rise of Menes, the first Pharaoh in the first Dynasty.
2. When Alexander the Great conquered Egypt.
3. From this time Egypt begins another Active phase.

period, can also be described as the political approach to the classical World for, it brought Egypt for the first time in its history under a European rule. It is one of the most important epochs in the evolution of Egyptian civilisation.

The history of these three centuries displays the great work of reform which the Ptolemies carried out in the field of Politics and Economics in order to build their Estate. This reform enabled them to create a strong and well organised State which was the last among the leading Hellenistic powers to succumb to the domination of Rome. The general system of Government which the Ptolemies adopted was to some extent linked with the Old System of the Pharaohs with one fundamental change — that is — Ptolemy took the place of Pharaoh. Apart from creating the three Greek City States there is hardly any kind of Greek innovation in the administration of Egypt. This history could be traced with tolerable certainty and almost with accuracy.

But at the same time we are faced with a set of problems which have not yet been solved. For, during this period we have an interesting contrast: on one side, a minority of Greeks with their language and culture; on the other, the mass of the native population "with a language, culture and a highly organised religious system of their own, going back to an antiquity long before the name of Hellas had been heard". To what extent the plan of Alexander namely to spread the spirit of Greece did really affect the natives? Did they stick to their old traditions and live in that atmosphere of the Past or did they change their outlook and admit the modes of the Present? What was the influence of Greek on Egyptian Culture and customs? In a word what was the fate of Hellenism in Egypt? An answer to these questions may be sought in Egyptian sources written in the Egyptian language.

SOURCES OF INFORMATION

In the last century, Historians used to depend on what the classical authors had said about Egypt; indeed they had no choice. But with the discovery of the Rosetta Stone, a clue was found to the decipherment of Hieroglyphic Writing. The Egyptian Monuments then were allowed to speak for them-selves. A large number of these monuments are inscribed or painted with Hieroglyphic writing or pictorial scenes. These revealed to us a new picture of the people who made them. Instead of a race considered little developed by Herodotus and others,

we began to see a highly civilised people who occupied an exalted position and who became, at least for a time, a great universal power. Since that time, scholars have been studying the immense amount of texts which turns up year after year as a result of Excavation. Modern scholars especially Egyptologists began then to question even the credibility of Herodotus' account of Egypt.

Although these monuments give us a most complete picture of the life of the Ancient Egyptians throughout the pharaonic period, yet they show the people as kings, high officials and citizens performing religious rites or public duties. We look in vain to find in them a true picture of the private affairs and the humane nature of human life. No wonder then if we turn our faces to look for the different aspects of Social Life in Papyri; for, it is on these fragile rolls that the Egyptians wrote down their thoughts.

THE SCIENCE OF PAPYROLOGY

At the end of the 19th century, this fascinating science of Papyrology was developed. It is the science dealing with those ancient documents written in Hieroglyphic Hieratic, Demotic, Greek, Latin, Coptic and Arabic - on Papyri found in Egypt. Those in Greek and Latin cover a period of about one thousand years, from the establishment of the Ptolemaic Dynasty to the Arab conquest (332 B.C. - 640 A.D.). They have opened many fields for research in History - political and economic, in philology and in Sociology and Law. The collections recovered from Egypt, give a most complete picture of the whole range of Life that it is almost comparable to Modern History. In fact they have increased our knowledge of the life of the ordinary man in the ancient world.

Early in this century, scholars of classics have recognised the value of Greek papyri and published more than thirty thousand documents. The students of classics to day possess an established science equipped with a *Wörterbuch*, a *Namenbuch*, a *Sammetbuch* and even a *Kontraxindex*. Scholars of Demotic, however, are nearly half a century behind not only because they possess nothing of the kind but also because of the difficulty of their studies.

DIFFICULTIES IN DEMOTIC

For although, Demotic Documents are less numerous than Greek, yet there are very few scholars who can read them. It often happens, in the course of Excavation, that one discovers at one and the same time Greek and Demotic Papyri. But whilst the former are rapidly deciphered and published, the latter continue to swell the unpublished archives of the Museums. Thus, it is nearly a hundred years since the first Greek Papyri of the Serapeum of Memphis were Published but we had to wait until 1941 to see the "Testi Demotici I" by G. Botti Publishing a few Demotic Documents of that find which gives us a glimpse of the non Hellenistic Society of the Serapeum. The British Museum has possessed Demotic Papyri since 1834 (Sidney Smith; preface to Glanville's Cat.). But apart from a few documents Published by Revillout, Reich, Griffith and Sir H. Thompson, we had to wait again until 1939 to see the publication of the first volume of a systematic Catalogue of the Demotic Papyri in the British Museum by the late Prof. Glanville. At Edfu, the Franco-Polish expedition discovered in 1937, Greek Papyri and Ostraca which were published almost the same year by Manteuffel whereas the Demotic documents found with them have not yet been published.

Thus, owing to the difficulty of the language, the small number of Demotists and the small number of Demotic Documents (about 2000 compared with 30,000 Greek), Native Egypt is less familiar to us than Hellenistic Egypt. For this reason also, when the Egyptologist-Historian reaches the Conquest of Alexander in his account, he usually leaves the subsequent period to the Hellenist-Historian. But this attitude is not above criticism. For, if we wish to obtain a true picture of Egyptian society in the Ptolemaic period we must consider also the Egyptian sources, written in Demotic.

THE CONTRIBUTION OF DEMOTIC

It was not before January 1948, when the late Professor Glanville delivered his Schweich lectures to the British Academy, that the contribution of Demotic to the Study of Ancient History, was illuminated. The study of Demotic has now reached a stage from which its further development promises to be full of interest. Many, indeed, are the discoveries which can be made by the Egyptologist who has

obtained the knowledge of Demotic. We may expect a brilliant future for the Demotic studies, important not only for philology but also, in combination with Greek papyri, for history in the widest sense of the word.

DEMOTIC PAPYRI

The existant Demotic Documents are about two thousands in number. They contain narrative, religious, magical, astrological and legal texts of various kinds which reflect the traditions and customs of those who wrote them.

It is hardly necessary to emphasise the value of Demotic legal texts for our knowledge of that much neglected branch of Ancient Egyptian civilisation i. e. Ancient Egyptian Law. This branch has not been fortunate enough to draw the attention of Egyptologists in spite of the fact that its value had been repeatedly stressed by the notable French Scholar, Eugene Revillout.

It is hardly necessary also to point out the importance of the study of ancient Egyptian Law. For, as it is the predecessor of Roman Law, a comparative study is highly important. It is also a part and parcel of the social and economic life of the Egyptians in the Ptolemaic period so that it illuminates the position of the natives who were living in semi-isolated communities and in a very bad state of poverty.

We possess already sufficient material of Demotic legal texts. A close study of the published documents shows that they are not exhausted but still give many interesting results which were sometimes overlooked by their editors. Unpublished documents too, will no doubt give valuable results. Needless to say that they explain and are explained in their turn by the published ones, besides the close connection which has been demonstrated between them.

DEMOTIC ARCHIVES

For the understanding of the documents as a whole, it is necessary first of all to know whether they come from official or private archives. Official archives, no doubt were known to the Egyptian administration from the most remote periods. There, the documents would not only

have been protected against robbery and forgery but also would have been guaranteed public credence. We have evidence that such an official archive was kept up most efficiently. For we know from the Inscription of Mes that his case was traced back for nearly three centuries. But unfortunately we have not yet come across such an archive.

Holscher, excavating at Medinet-Habu, did not come across any papyri. He explained this failure to be more than accidental. He assumed that "such papyri were not left as isolated rolls scattered here and there in private dwellings but rather that they had been deposited in official archives possibly in the houses of the judges or of priests". He concluded that "since the well known papyrus documents came on the market in groups of considerable size and not individually, it seems probable that, when the ruins of Medinet Habu suffered demolition, the fellahin discovered and plundered one or more such archives. "Hence" he continues "our chances of unearthing papyrus documents are very meagre".

But Holscher's assumption and conclusion, I think, require considerable modification.

First : It is true that most of these papyri were purchased but we know also of at least three cases in which they were found during scientific excavations.

- a) The unpublished Demotic papyri in Turin, were found in 1906 by Schiaparelli at Der el Medineh.
- b) Two well preserved Demotic Documents were found in a jar under the floor of the chamber of one of the Ptolemaic vaulted graves excavated at Dra' Abu el Naga in 1912 by Carter-Carnarvon.
- c) The Philadelphia Demotic archive was found in two jars in a corner of a later house built against the pylon of Tomb No. 156 at Dra' Abu el-Naga excavated by Fisher in 1922.

The late Prof. Glanville has proved that five other collections (Strass, Bruss, Ryl., B.M. and Louvre) belong to a single archive and come from the same locality (Cat : XXV). Thus it is clear that these Theban Papyri were found at Dra' Abu el Naga and Der el Medineh, not at Medinet Habu.

Secondly : A close study of these archives shows always a central figure who is a party in a certain number of documents. Obviously it is to him and his family that they belonged. The contents of these papyri proved always that they did not belong to a Public Records Office but to a private archive (Glanville XXVI).

Thirdly : A Demotic document which proved to be a legal code was found in 1938 at Hermopolis by Dr. Sami Gabra. It was found in a broken jar in a ruined building which is believed to be one of the temple archives. It is evident also that such a temple archive did exist at Djeme in the Ptolemaic period. Thus we need not despair entirely of some happy circumstance one day bringing to light some Temple Archives. Our chances of discovering private Archives are not meager as it has been assumed.

THEBAN ARCHIVES

It would seem from the fact that these documents proved to have been the legal transactions of a single family and that they were always found in jars buried under a floor or hidden in a corner of some kind of dwelling—that these families were in the custom of preserving their deeds in that way. From generation to generation, they were in the custom of preserving the title deeds of their transactions as well as the documents relating to law suits which these transactions brought about. These family archives attest the continuity of a tradition which was not interrupted by the advent of the Greeks for, certain dossiers, built up in the course of successive generations, enable us to reconstruct a chain of transactions whose beginnings antedate the Conquest of Alexander.

It is perhaps interesting to note here that some of the Upper-Egyptian Archives belonged to Egyptian families who were under the influence of Greek culture and so were bilingual (e. g. Elephantine and Adler).

Many collections of Documents - Papyri and Ostraca — which may be considered as major publications and which are used to a certain extent in our study are presented here in their chronological order with a few general remarks :

(i.e. Pa-te-Mn-py) In fact the scribe was not careless at all. On the contrary thanks to him, for giving us a clue to the identification of many persons whose names are written sometimes in full and sometimes in a shorter form. Thus, for example from Doc. XIV we know that.

Pa na is the abbreviated form for Pa te' Mn' py

'Mn htp is the abbreviated form for Pa te nfr htp

Moreover we can infer that:

Pa na is the father of Hr s'st and Wn Mn

Pa te nfr htp s yrt rd (i.e. 'Mn htp s yrt rd) is the father of Ta-hb.

The relation between the Ryl. documents and those of Philadelphia lies in the fact that the 2nd party of Ryl. XII, XIII, XIV Ty'nty is also mentioned in Phil. XII where she leased the house to her sister Tyba. The story of the property could thus be traced: In the 21st year of Ptolemy Soter I, the woman Ty Hr acquired the house through her marriage with P m' h. In the 5th year of Philadelphus she sold the house to Ty'nty who, in the 8th year of Philadelphus, leased it to her sister. These Ryl. documents help in restoring the much mutilated document XII of the Philadelphia group.

4. The British Museum Collection

A. A group of Hieratic and demotic documents in the British Museum was published by Reich in 1914. This collection covers about four centuries beginning from Wahibre (568 B.C.) down to Ptolemy VI (176 B. C.). It comprises contracts dealing with embalment; choachytes; sales of land, tombs, houses and liturgies and oaths. Doc. No. 10073 of this collection dated 217 B. C. mentions the same persons who are mentioned in Doc. Berl. 3096 dated 222 B. C.

B. Another group of Demotic Papyri of the British Museum collection was published by the late Prof. Glanville in 1939. This group also presents a Theban scene with its unbroken history of a small property and of its neighbours during the first quarter of the third century. The importance of this group lies in the fact that it links up, in a direct succession three earlier documents (taking back the

history of the main property by another quarter of a century) with four later documents in the Rylands collection and another in Philadelphia. Philadelphia and the Louvre are also associated with them.

5. *The Carnarvon Collection*

These two Carnarvon Papyri were found at Dra^c Abu el Naga in 1912. They are dated the 4th year of the native king Harmachis and deal with a sale of land. The first party of Doc. I is the cousin of the second party. In Doc. II, the first party is the uncle of the second.

Apart from their legal interest, these documents enabled Carter to date the vaulted tombs in which they were found, to the Ptolemaic period. It was there also that the famous historical tablet referring to the expulsion of the Hyksos by Kamose and the second broken tablet, were found. These Documents were published by Spiegelberg in *Rec. Trav.* 35.

In addition to these major collections there are also many other minor groups which have been published in different periodicals and scientific journals during the last fifty years.

LITERARY DOCUMENTS

Although the prime sources for legal and sociological study are the contracts, yet texts of a purely literary character cannot be ignored. There too, reading between the lines, we can infer many a social custom and many a legal practice.

The story of Setna, for instance, is highly important as throwing light on marriage customs and ceremonies. It reveals also many traditions which are still preserved in Upper Egypt to the present day.

Half a century ago this story was the only oasis in the desert of Demotic literature but fresh discoveries have been made since then and many documents have been published by Griffith, Krall and Spiegelberg. The Danish Scholar Dr. A. Volten has been recently

working on many literary documents which have enabled him to publish many volumes on demotic texts relating to books of wisdom and philosophical poems. Here too, the documents reflect a picture of the traditions and social conditions of the Egyptian people.

OSTRACA

Of equal importance are the Demotic Ostraca which have helped us to understand the economic conditions. They also throw much light on legal terms and mention numerous geographical sites and personal names.

It was early in 1913 that the late Sir H. Thompson, when he published some Theban Ostraca, pleaded for the publication of the largest possible number of these documents so that we might arrive at definite results as to their meaning. This task was partly carried out by the Egyptian scholar Dr. G. Mattha when he took Demotic Ostraca as a field for his research. But the position still remains as it has been described by Sir H. Thompson "No large collection of Demotic Ostraca has ever been published and treated systematically in the way in which Wilcken has dealt with the Greek Ostraca."

After this somewhat discursive survey of demotic legal documents has been made, we may now ask the questions: Is it not unreasonable that the Egyptians of the Greco-roman period should be consigned to oblivion because we can read but a small number of the documents which would make them known to us? Is it a fair defence to say that the story of the Egyptians no longer justifies interest once the Greeks were established in the country merely on the grounds that Greek sources are so greatly superior and more numerous than the Egyptian?

Recently it has been shown that the native Egyptian in the Ptolemaic period differed in no way from his predecessor in the days of the Pharaohs. He also differed in no way from his successor at the present day. For, especially in the isolated districts of Upper Egypt, he unwittingly adopted the same hereditary traditional way of living handed to him down through the ages and thus he remained always in statu quo ante.

Can we regard as satisfactory and complete, a history which merely records the doings of the statesmen and the lives of the dominant personalities whilst the great mass of the people moves unrecognised and

indistinct in the background? How much can we learn about the ordinary obscure Egyptian citizens from such of their records as they wrote by their hands?

Surely, it is the duty of the Egyptologist to carry on and further the researches of the great Demotists Revillout, Spiegelberg, Griffith, Reich, Thompson, and Glanville so that their labours may come to full fruition. It is true that he is badly handicapped at present, through the lack of a standard Demotic Lexicon, a systematised Demotic Palaeography and a comprehensive Demotic Bibliography. It is true also that too often the earnest student of Demotic has to grope in the dark like a traveller without map or compass. But with this apparatus criticus, Demotic will no longer remain a terra incognita.

but we think that both of them depended mostly upon the same main source which was the official documents reserved in the first chancellery

AL-BALAWĪ An Unknown Egyptian Historian

By
GAMAL ELDIN ELSHAYYAL

al-Balawi Abu Muh. 'Abd Allah B. Muh. al-Madini an unknown Egyptian historian who lived in the fourth century of Hidjra (10th A. D.)

He belongs to the Arab tribe Baliyy, a branch of Kuda'ah, which was scattered in different parts of Hidjaz, Syria and Egypt.

The dates of his birth and death are not known, but we can reasonably assume that he lived in the fourth century of Hidjra.

Ibn al-Nadim (died about 390 A. H.) was the first to write his biography in his book "*al-Fihrist*" in which he said that "'Abd Allah was one of Baliyy, a tribe which inhabited Egypt; he was a preacher, a theologian and a scholar. He wrote many books among which were: *Kitab al-Ahwah*, *Kitab al-Ma'arifah* and *Kitab al-Din wa Fra'idih*".

These books are all lost. He is well known now through another book; "*Sirat Ahmad B. Tulun*" (The Biography of Ahmad B. Tulun).

About the year 1935 the late Muh-Kurd-'Ali discovered a very old copy of this invaluable history in al-Dhahiriah Library in Damascus. He edited it with a long introduction and useful comments (Damascus 1939).

Kurd-'Ali took al-Balawi for an Isma'ili writer, a point of view which was proved to be wrong by Ivanow, the great Isma'ili researcher. Abu 'Abd-Allah al-Zinjani, the great Iranian scholar and the late professor 'Abd al-Hamid al-'Abbadi, the Egyptian historian.

There are other short biographies of al-Balawi in the later books of biography such as; *al-Tousi's al-Fihrist*, *al-Najashi's Kitab al-Ri'at*, *al-Dhahabi's Mizan al-'I'tidal* and *Ibn Hujjar's Lisān al-Mizan*.

RAPPORT SUR LA PROSPECTION DU TERRAIN DANS LA REGION DE LA MOSQUÉE DE NABI DANIEL

Par

K. MICHALOWSKI

Le 4 Janvier 1958, ayant obtenu une permission spéciale du Ministère des Wakfs pour la prospection du terrain de la mosquée de Nabi Daniel, j'ai commencé à effectuer les dits travaux, assisté de MM. Dr. Fauzi Abdel Rahman El Fakharani et Leszek Dabrowski, architecte de la Mission Archéologique Polonaise en Egypte. Dr. Victor Guirguis, Directeur du Musée Gréco-Romain, devait aussi prendre part à nos recherches: mais ayant été retenu au dernier moment, au Musée, par des travaux urgents, il nous a généreusement prêté le matériel d'éclairage. La Faculté des Lettres a mis à notre disposition deux ouvriers et les échelles indispensables.

Nous sommes descendus dans le puits qui se trouve dans le sous-sol de la mosquée, à proximité du tombeau de Nabi Daniel et Sidi Loukman. Ce puits, aménagé dans le coin Nord Est de la dite mosquée, avait déjà été l'objet des recherches de M. Breccia. M. Breccia a bien reconnu ici une citerne ancienne (cf. Bull. Musée Gr.-Rom., Alex. 1925-31, p. 48), mais il a manqué de donner une description de ce monument, comme il s'est abstenu d'en proposer la date d'exécution.

Au cours de notre prospection, M. Dabrowski a pris toutes les mesures nécessaires, et a noté toutes les observations de détails. Son étude et ses dessins, attachés à mon rapport, présentent ainsi une première étude archéologique de ce monument.

Nous avons examiné en détail le mortier et les particules de ciment imperméable (*wasserdichterputz*) recouvrant les murs de cette citerne, lesquels sont construits en appareil irrégulier comprenant des blocs de calcaire et des briques cuites rattachés par des couches épaisses

de ciment. Cet appareil caractéristique, ainsi que la présence de colonnes romaines probablement de la fin du II^{ème} siècle, ici réemployées pour la construction des voûtes, nous offrent des données suffisantes pour dater le monument.

Il faut remarquer encore que la colonne appartenant au niveau le plus bas a été détournée et placée sur une base octogonale caractéristique de l'époque musulmane récente.

Je suis donc enclin à croire que nous avons à faire à une construction datant, au plus tôt, de l'époque byzantine, par antérieure à la fin du IV^{ème} siècle, et reconstruite plus tard, à l'époque musulmane.

En effet, cette citerne n'a aucun rapport avec les constructions ptolémaïques et romaines découvertes dans cette région.

M. Breccia a percé deux trous dans le mur de la citerne. Il a aussi exécuté une fouille derrière le mur Nord-Est contigu à notre citerne. Dans son rapport susmentionné, il a signalé des murs ptolémaïques découverts au cours de son sondage. Ces murs sont à présent recouverts par des décombres et de la terre.

Je suis persuadé que toute la région de la mosquée Nabi Daniel devrait être de nouveau l'objet de recherches archéologiques méthodiques surtout en la partie occupée autrefois par les tombeaux des sultans. L'emplacement de ces tombeaux, au Sud-Ouest de la dite mosquée, n'a pas été jusqu'à présent étudié. On n'y a pas effectué de fouilles archéologiques ni de sondages. Je propose donc qu'un memorandum soit adressé par la Faculté des Lettres à la Municipalité d'Alexandrie et au Ministère des wakfs, précisant qu'on ne devrait accorder aucune autorisation de construire sur ce terrain avant d'y pratiquer une fouille archéologique méthodique.

Ce n'est pas seulement la question de savoir si le tombeau d'Alexandrie le Grand se trouve vraiment à cet endroit. Comme on sait, cette opinion a été soutenue par plusieurs fouilleurs et savants, comme Mahmoud El Falaka, Dr. Neroutzos, Zogheb, Botti, Hogarth (en partie), Thiele et d'autres. Mais, si nous considérons les données que nous possédons aujourd'hui concernant le plan d'Alexandrie à l'époque

gréco-romaine, ce terrain présente sans aucun doute un intérêt tout à fait particulier. C'est pourquoi, à mon avis, l'archéologie doit profiter d'une situation exceptionnelle mais passagère qui s'est produite par suite de la disparition des tombeaux des sultans, et procéder le plus tôt possible à fouiller d'une façon méthodique ce terrain très important.

En ce qui concerne l'étude de M. Dabrowski, je voudrais attirer votre attention sur la partie finale de son article. M. Dabrowski a mis en relief l'importance que présente pour tous les bâtiments modernes sur le sol d'Alexandrie l'existence d'une quantité de citernes et autres constructions souterraines. Elles présentent pour la stabilité du terrain d'Alexandrie un problème tout à fait particulier qui devrait être calculé par les architectes et dont ils devraient tenir compte dans leurs projets de construction.

KAZIMIERZ MICHALOWSKI

Professeur Visiteur à la Faculté des Lettres
de l'Université d'Alexandrie.

Le 13 Janvier 1950

LA CITERNE A EAU SOUS LA MOSQUÉE DE NÉBI DANIEL

Par

LESZEK DABROWSKI (*Afr. Inst. Arch.*)

Le 4/1/1958 l'expédition archéologique de l'Université d'Alexandrie d'accord avec la Direction du Musée Gréco-Romain d'Alexandrie, sous la conduite de professeur K. Michałowski, a fait des recherches dans le souterrain de la Mosquée de Nébi Daniel.

On a constaté que, du côté nord-est de la Mosquée (V. tab. I) se trouve une petite citerne à eau, de deux étages. Elle se trouve à une profondeur assez grande (v. tab. 2), même en comparaison avec le souterrain même de la Mosquée. La descente dans la citerne a été possible grâce à une assez grande ouverture faite, déjà auparavant, dans le plafond de la citerne. Pour descendre jusqu'au fond de la citerne on a employé quatre échelles ainsi qu'une lampe très puissante spécialement installée à ce propos. Grâce à toutes ces installations on a pu examiner de près-tous les éléments de la construction ainsi que faire des mesures relativement exactes.

La citerne a la forme d'un carré approximatif dont les côtés mesurent : 248 x 263cm. (v. tab. 3) Les parois, faits d'un mélange de pierre calcaire et de brique cuite, sont couverts d'un revêtement rose, d'une épaisseur de 1 1/2 cm. et qui sert d'isolateur contre l'eau. Au milieu, mais un peu vers le sud se trouve une colonne d'un diamètre de 278mm qui soutient quatre arcs en pierre. Ces arcs lient la colonne aux quatre parois, ou plutôt aux quatre pilastres situés au milieu de chaque paroi. Sur cette construction des arcs on a placé une deuxième colonne, un peu plus étroite, d'un diamètre de 258cm. Elle se trouve sur une axe perpendiculaire à la colonne d'en bas. Au dessus de la deuxième colonne, la citerne est recouverte d'un système des plafonds qui s'entrecroisent en formant des arcs coupés. (v. tab. 4) Ce genre des plafonds appartient sûrement à l'époque plus tardive pendant laquelle on a fait des réparations de la citerne. Les deux colonnes, avec leurs bases et leurs chapiteaux, ont été faites en marbre blanc qui laisse passer la lumière de la lanterne dans ses parties les plus étroites, comme

par exemple dans les angles du chapiteau corinthien. Les bases de deux colonnes se composent de quelques parties liées entre elles avec du ciment, (v. tab. 5) Toutes les deux sont mises sur des plaques octogonales, ce qui leur donne un caractère d'ère médiéval. Le chapiteau de la colonne inférieure se présente par contre comme une base purement attique d'une hauteur de 14 cm., placée à l'envers c'est à dire avec la partie plus large en haut et la partie plus étroite en bas. On rencontre ce phénomène très souvent, quand il s'agit des citernes de l'époque arabe. Par contre, la colonne supérieure se termine par un chapiteau typiquement corinthien d'une hauteur de 30 cm.

Dans l'angle sud-ouest de la citerne se trouve un puit en forme d'un demi-cercle d'une largeur de 57 cm et d'une profondeur de 54 cm conduisant du plancher au plafond qu'il traverse. Dans les deux murs d'en face de ce puit, deux enfoncements ont été pratiqués. Les deux se trouvent à la même hauteur et ils servaient sans doute, comme marches pour descendre au fond de la citerne. Leurs dimensions sont comme suit: largeur-14cm, hauteur-20cm, profondeur-8cm. La distance entre ces marches est de 55 cm, c'est à dire suffisante pour la descente.

Dans les parois de la citerne on n'a trouvé aucune ouverture, à part les sondages faits auparavant. Il est certain alors que l'eau était versé seulement par l'ouverture en forme de demi-cercle, que nous venons de mentionner, ce qui l'isolait de l'extérieur. Ce procédé est justifiable de plusieurs points de vue. D'abord il préservait l'eau de la citerne des immondices du terrain avoisinant, ainsi que de l'eau de mer. A part cela il permettait la formation de la vase au fond de la citerne ce qui était le premier stade pour la filtrer. Aussi ce système empêchait l'eau de disparaître, au moment de la baisse des eaux du Nil.

Il est sûr que la citerne a été fortement isolée de l'extérieur, puisque nous n'y avons trouvé guère d'eau. Au contraire, son fond a été complètement sec, couvert seulement d'une fine poussière restée du temps où l'eau se clarifiait. Sur les parois de la citerne on peut voir des Traces horizontales, laissés par l'eau. Il faut ajouter que tous les angles convexes des parois ont une forme semi-circulaire ce qui facilitait le nettoyage.

Le bas de la citerne se trouve à une profondeur de - 1.29m au dessus du niveau de la mer. Sa hauteur est de 4.25 m. Elle peut contenir environs 23m cubes d'eau, ce qui prouve qu'elle était suffisante pour fournir l'eau à une seule famille ou à un seul ménage.

Il serait difficile de dire d'une façon exacte la date de la construction de cette citerne. Ce qu'on peut dire sûrement, ce qu'elle a subi des réparations à l'époque arabe. Ces réparations sont prouvées par les faits suivants: 1) la colonne qui se trouvait au milieu de la citerne, fut déplacée, 2) les bases des colonnes sont appuyées sur des plaques octogonales, 3) on a employé des bases attiques comme chapiteaux. Certains éléments de la citerne sont indubitablement de provenance antique, mais ils furent remployés à l'époque arabe. Ce n'est pas pour la première fois qu'on évoque l'existence de la citerne dont nous parlons.¹ Elle a été signalé, entre autres, par M. Breccia dans les années avant 1931. Il écrit: "C'était certes un réservoir à eau". Mais comme le but principal de ses recherches a été le tombeau d'Alexandre le Grand, il s'est borné à cette constatation (qu'il s'agissait d'un réservoir d'eau) en poussant ses recherches vers d'autres endroits. Aussi il écrit ailleurs:² "Nous décidâmes alors de sortir de la Mosquée et de creuser des tranchées et des puits à l'extérieur, du côté Nord et Nord-ouest, le long des parois de la Mosquée..." Dans les parois de la citerne on a trouvé sans difficulté deux ouvertures creusées pendant ses recherches.

Avant de terminer ce compte-rendu, comme architecte faisant partie de l'expédition archéologique, je dois signaler le fait suivant: il est universellement connu que sous la ville actuelle d'Alexandrie il y a beaucoup de citernes pareilles à celle dont nous venons de parler. L'ensemble de ces citernes formaient une deuxième Alexandrie, une Alexandrie souterraine, servant à approvisionner la population de la ville en eau et ainsi conditionnant l'existence même de la ville. Selon l'opinion de Mahmoud et Fufaki en 1872 il y avait environs 700 citernes du même genre. L'expédition de Napoléon a trouvé seulement 308 citernes en usage. Vers la fin du XIX siècle G. Berti a constaté qu'il n'y en avait que 119, dont il donnait approximativement l'emplacement. Depuis lors, par suite de l'immense extension de la ville d'Alexandrie, de la construction de grands immeubles, ainsi que de la canalisation moderne, le nombre des anciennes citernes a diminué d'une façon alarmante. Quoique on comprend aisément que

1. Breccia, E. Les sondages près de la Mosquée Nebi Daniel. Bulletin de Musée Gréco-Romain, 1925 -31, pag. 48.

2. Berti, G. Les citernes d'Alexandrie, Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie, nr. 2, 1899. Pag. 15.

leur existence ne peut pas freiner l'expansion d'une ville moderne, il faudrait quand même prendre certaines mesures pour préserver de la destruction celles qui restent encore car elles constituent de merveilleux exemples de l'architecture ancienne, ainsi que des preuves très convaincantes de l'habileté des anciens ingénieurs du temps de la naissance même d'Alexandrie. Il faudrait donc s'en occuper d'une façon méthodique et scientifique, en faire des dessins, les mesurer et les situer en rapport avec le réseau existant des rues. Ce travail aurait en plus une grande importance pour la construction de nouveaux immeubles.

Il ne faut pas oublier qu'il y a 150 ans, on trouvait encore des traces apparents d'une magnifique ville antique. Aujourd'hui ces traces ont disparus presque entièrement empêchant ainsi la reconstruction du plan de l'ancienne capitale du monde. Serions-nous aujourd'hui les témoins d'un processus semblable "d'Alexandrie souterraine"?

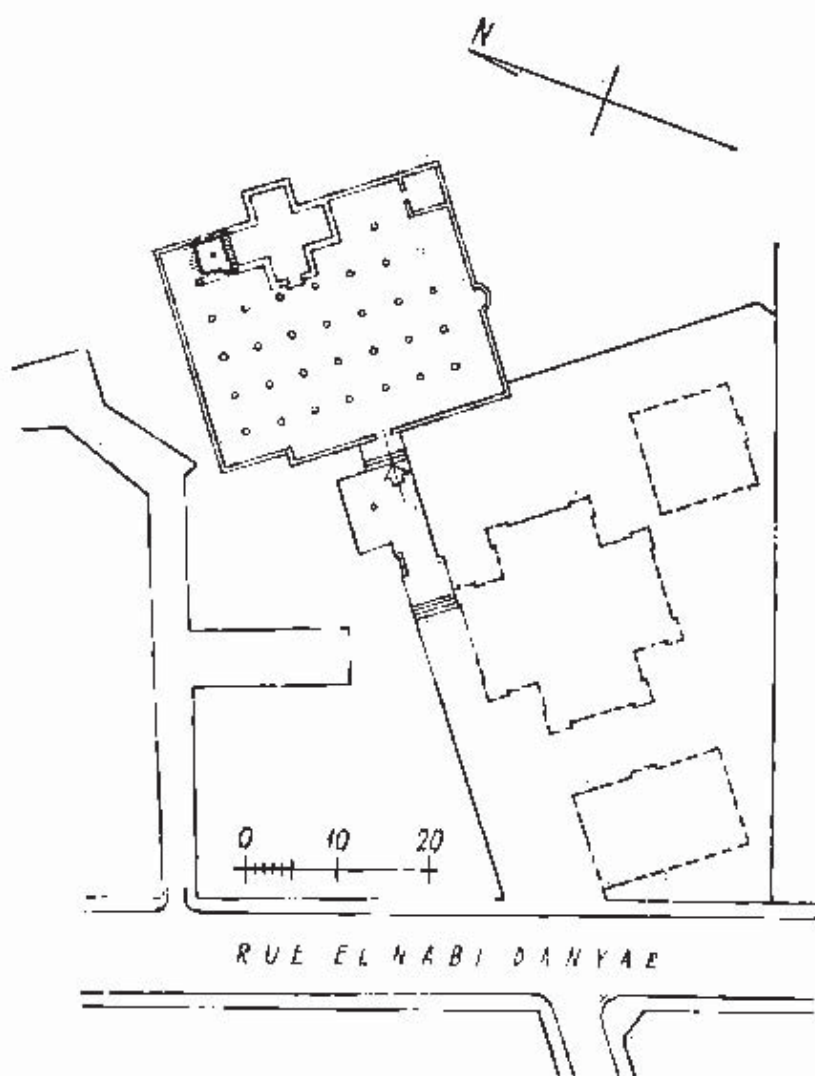
Les citernes d'Alexandrie appartiennent à un des chapitres les plus curieux de l'histoire de l'architecture antique. Il s'agit de la naissance d'une forme souterraine très étendue et dont le caractère prédominant était la création d'un système de colonnes, superposées les unes aux autres, et d'un ensemble d'ares liés à elles d'une telle façon que la construction entière pouvait s'opposer victorieusement à la force de la poussée extérieure de la terre. Quand dans toutes les constructions au-dessus de la terre nous avons à faire à un phénomène constructeur contraire; celui de l'opposition contre les forces extérieures de la constructions, souterraines par contre, l'opposition joue contre les forces intérieures. Chacun de ces systèmes fait créer une forme spécifique pour la construction et la plastique, ce qui prouve le très haut degré du développement de la science technique dans l'antiquité.¹

1. Autres ouvrages cons. les citernes d'Alexandrie c. f. Bernard H., Notice sur Alexandrie souterraine, Bull. Inst. Egypt, 21.11.1873 Saint-genis, o. c.

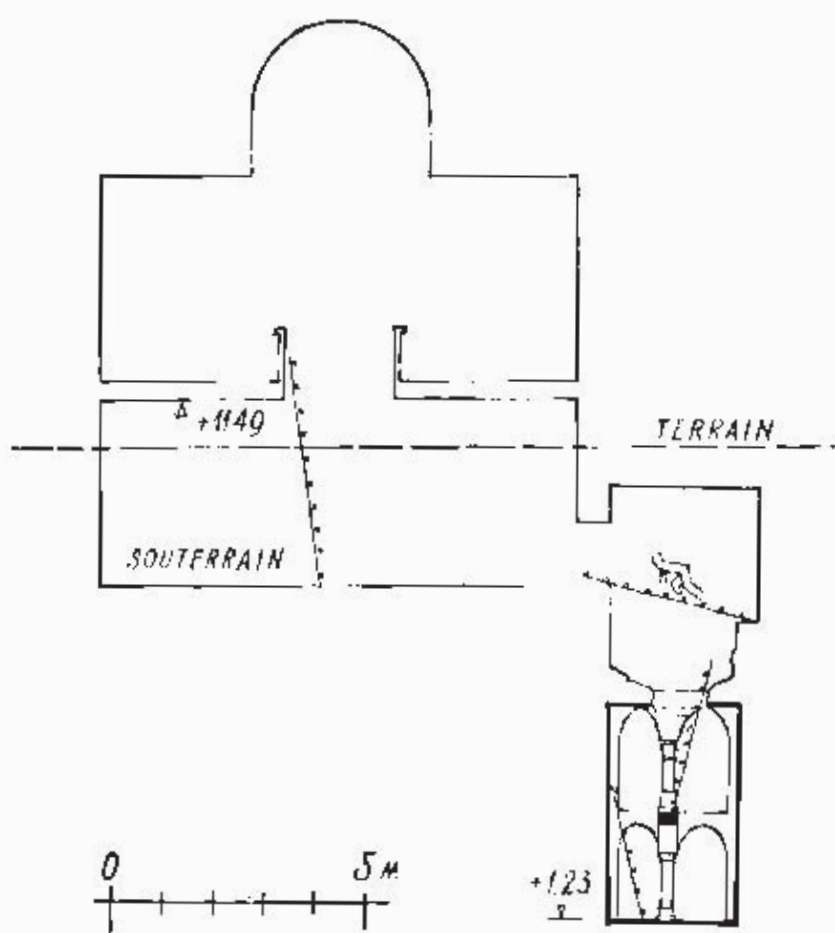
Mahmoud el Falaki, o. c.

Stozygowski, Die Zisternen von Alex., Byz. Zeitschrift, IV, p. 92

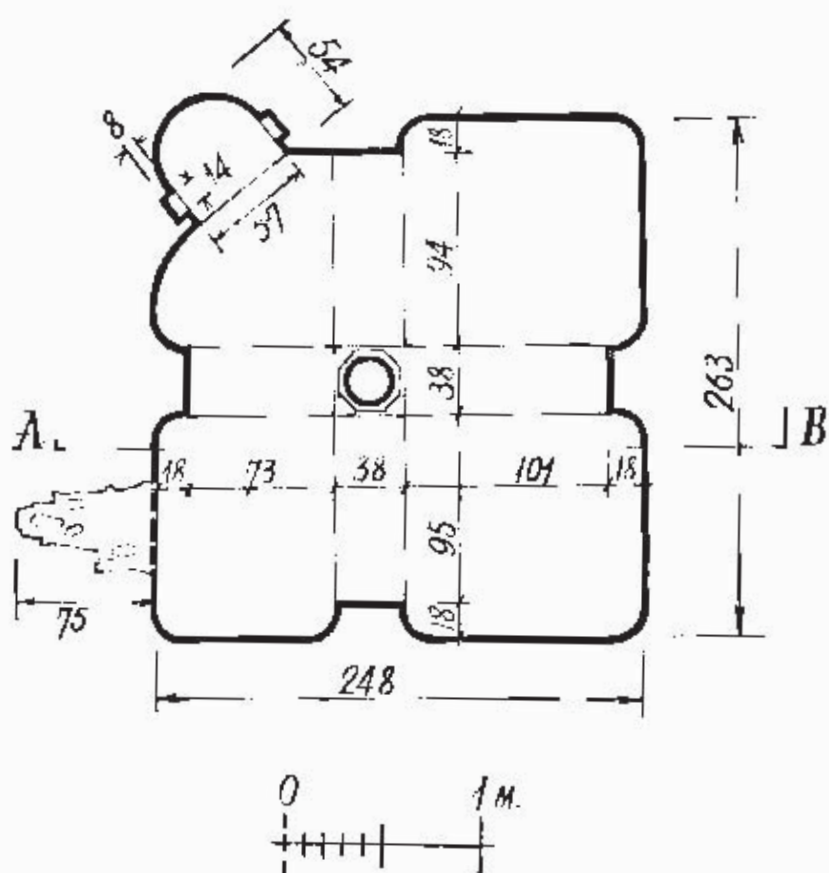
Herz Maux., Les citernes d'Alex., Monumentes de l'Art Arabe, 1898, p. 81-86, pl. V-VII.



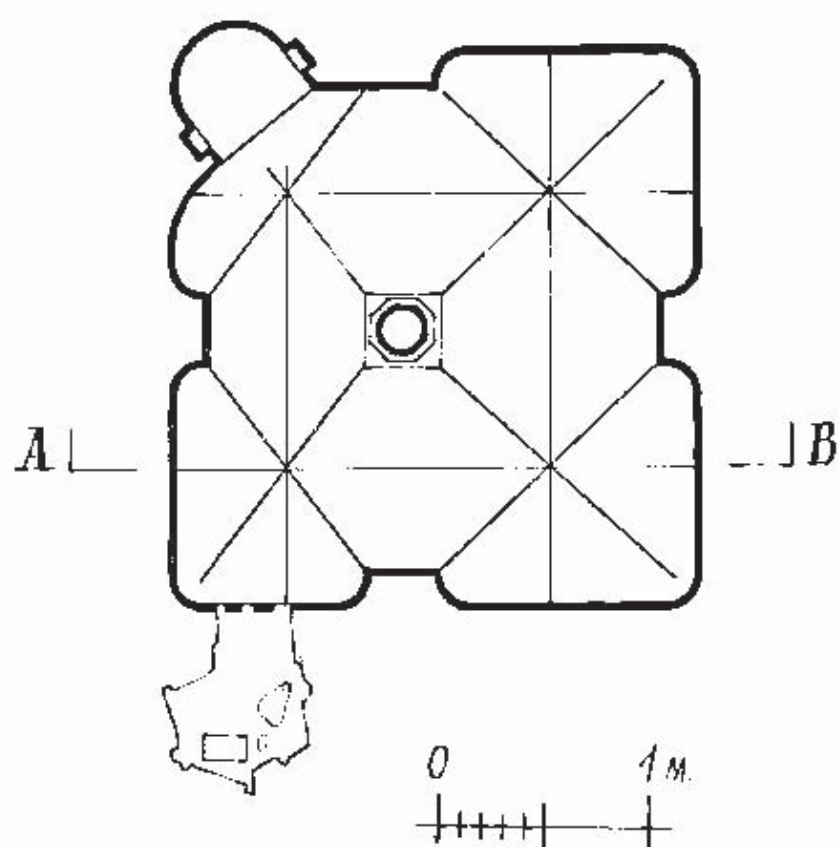
TAB. 1. LA SITUATION DE LA CITERNE SOUS LA MOSQUÉE
EL NABI DANYAL



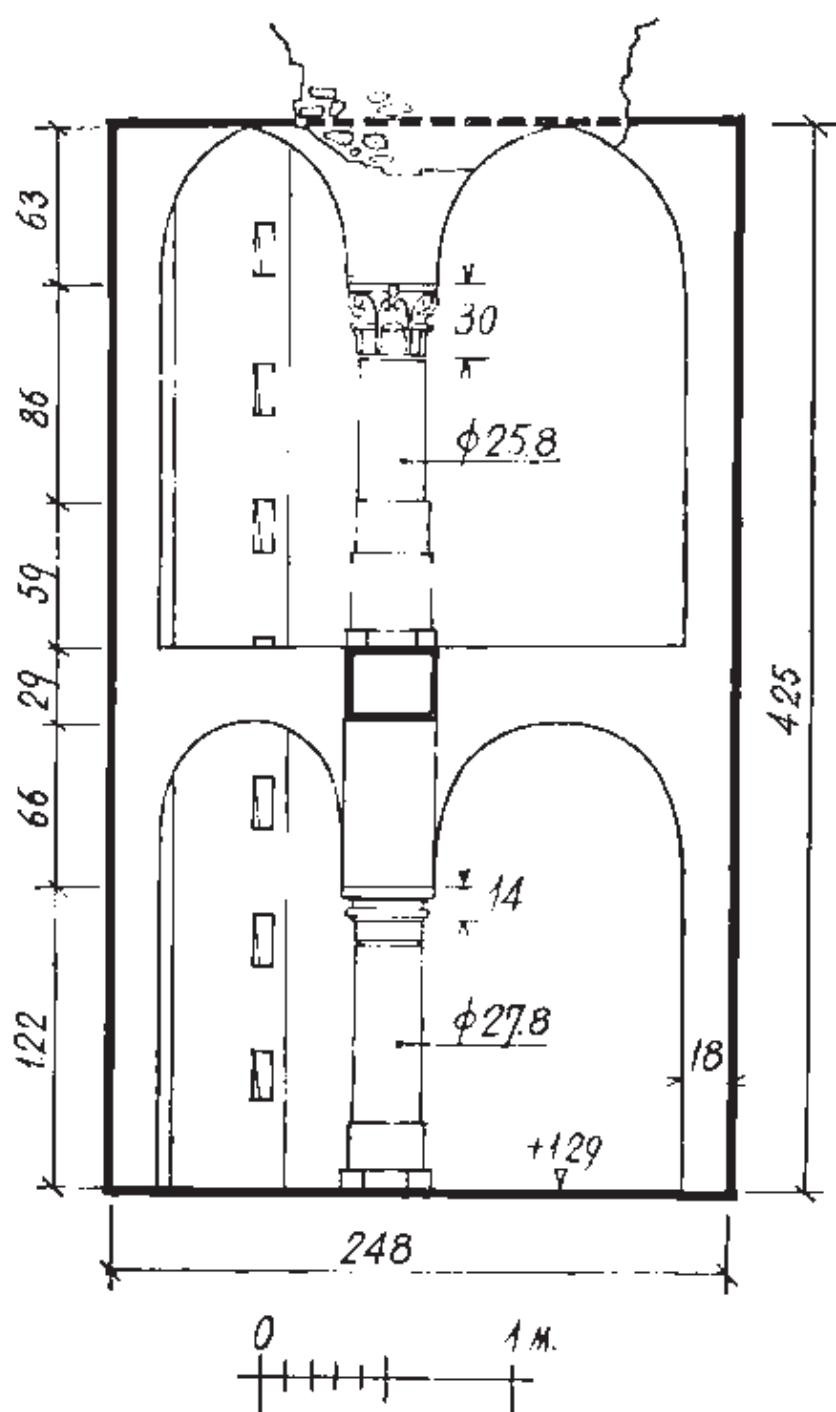
TAB 2 COUPE DE LA CITERNE ET DE LA
MOSQUÉE EL NABI DANYAL



TAB 3. PLAN DU 1-ERE ETAGE DE LA CITERNE
SOUS MOSQUÉE EL NABI DANYAL



TAB 4 PLAN DU 2^{EME} ETAGE DE LA CITERNE
SOUS MOSQUÉE EL NABI DANYAL



TAB. 5 LA COUPE A-B DE LA CITERNE SOUS LA MOSQUÉE EL NABI DANYAL.

THE PARADOX OF RICHARD THE THIRD

By

M. M. DADAWI

A cursory look at its stage history is sufficient to show that Shakespeare's *Richard the Third* has always had a tremendous success on the stage. Dr. Johnson's words that "this is one of the most celebrated our authour's performances"¹ are true no less of the Elizabethan as well as of modern times than of Dr. Johnson's own day. *Richard the Third* was obviously one of the most favourite plays to Shakespeare's contemporaries. The plays which most interested his fellows, we are told, were "*Romeo and Juliet* and *Richard the Third*, and subsequently, the *Halstaff* pieces and *Hamlet*".² This remained the case up to the middle of the seventeenth century, and the popularity of the play has not diminished since.³ The part of the hunchback himself has been so popular with the mass of the theatre-goers⁴ that it has always been the ambition of every aspiring young actor to appear in it at one of the main London theatres. Actors like Garrick and Kean distinguished themselves in it early in their career. Even now it is not without significance that *Richard the Third* is one of the still few plays of Shakespeare selected for production on the screen.

Yet of all the protagonists of Shakespeare's popular plays there is hardly any one more bloodthirsty or further gone in the path of evil than Richard, Duke of Gloucester, or who in a spirit of cold calculation

1. Walter Raleigh, *Johnson on Shakespeare* (Oxford 1946), p. 148.

2. *The Shakespeare Allusion Book*, ed. C. M. Ingleby (Oxford 1932), vol. i, p. xlix.

3. The fact that from 1700 to 1877 what the people saw on the stage was Colley Cibber's adaptation of the play does not seriously affect the argument advanced here, since most of the scenes upon which it is based were substantially retained by Cibber, for the obvious reason of their theatrical effectiveness.

4. This was the case even with Shakespeare's contemporaries. See the references to the admiration Burbage won in playing Richard in L.K. Chambers, *William Shakespeare*, ii, 201, 212.

paves his way to the throne with more corpses of his kinsmen and others. Of course, Iago is even more of a Machiavel than Richard, certainly a more convincing one. But our response to Iago's character differs radically from what we feel towards Richard. Richard definitely attracts us, and while he is on the stage he does for the best part of the play manage to captivate the hearts of the audience. In the case of Iago, however, there is no doubt where the sympathy of the audience lies: that is in spite of the irresistible force with which he whirls the audience, together with the other dramatis personae, along with him in his diabolic plots. In *Richard the Third* there is no Othello to secure our sympathy most of the time. But in *Othello*, even in the scenes where we admire him most, we are most critical of Iago's actions, a fact which tends to undermine any feelings of sympathy that we may have for him. And although there will always be the sentimental critic who now and again tries to show that the tragedy of *Othello* is also the tragedy of Iago, Shakespeare's intention is quite clear, as the title of the play suggests. *Richard the Third*, on the other hand, is definitely intended to be a tragic character, or, to be more precise, the hero of the tragedy. He dominates the play in the way Marlowe's heroes do. And while he is on the stage, and like most of Marlowe's heroes he is pretty often on the stage, he holds, in spite of his abominable crimes, a great fascination for the audience which can be seen in his great popularity. How does Shakespeare then make so palatable to the audience a character which is so shockingly vicious? We still remember Aristotle's discussion of the ideal tragic hero, in which he recommends that he should be a man of more than average goodness, and in which he warns the dramatist against the presentation of an extremely bad man falling from happiness into misery.¹ Are Aristotle's words then so completely off the mark?

Of course, for some recipients the problem does not exist. To Dr. Johnson, for instance, there was no paradox. For an interesting reason which we shall soon see he failed to appreciate the play and to admire its protagonist. Here is the sum of his verdict:

This is one of the most celebrated of our author's performances: yet I know not whether it has not happened to him as to others, to be praised most when praise is most deserved.

1. Aristotle, *The Poetics*, ch. 13.

That this play has scenes noble in themselves, and very well contrived to strike in the exhibition, cannot be denied. But some parts are trifling, others shocking, and some improbable.¹

No doubt, ultimately Dr. Johnson is right. No one can quarrel with this critical appraisal of *Richard the Third* nowadays, although we may disagree with him on which are the trifling parts, which the shocking and which the improbable. It is more useful for our purpose, however, to go to those critics who admitted that they liked the play, and who attempted in some way or other to explain to themselves what was happening in their minds while perusing or watching it. Take, for instance, Hazlitt, who may be considered typical of the critic in the theatre. Hazlitt is very frank. He starts his essay on the play by saying

Richard the Third may be considered as properly a stage-play: it belongs to the theatre rather than to the closet. We shall therefore criticize it chiefly with a reference to the manner in which we have seen it performed.²

Hazlitt, it is obvious from the whole of the essay, has great admiration for the play on the stage, but nowhere in his essay does he pause to examine why he considers the play to be "properly a stage-play" and why, in his opinion, it belongs to the theatre rather than to the closet. Had he done so, he might perhaps have arrived at a solution to this dramatic paradox. Indeed, in the course of the essay, it becomes difficult to see why he does not regard the play as fit for the study, since he lavishly praises Shakespeare's art and genius as shown in it:

The play itself is undoubtedly a very powerful effusion of Shakespeare's genius. The groundwork of the character of Richard, that mixture of intellectual vigour with moral depravity, in which Shakespeare delighted to show his strength — gave full scope as well as temptation to the exercise of his imagination.³

1. Raleigh, *op. cit.* p. 148.

2. William Hazlitt, *Characters of Shakespeare's Plays* (Oxford 1949), p. 187.

3. William Hazlitt, *op. cit.* p. 190.

The unacknowledged source of Hazlitt's criticism here, as in many other cases, is really Coleridge. Here are some of Coleridge's remarks on the play

Shakespeare's sublime morality — how it pervades all his great characters. (Here it deals with) the dreadful consequences of placing the moral in subordination to the intellectual.¹

The subordination of the moral to the intellectual being. As instances of the same principle in forms and under circumstances and with objects the most diverse imaginable I take Richard the Third and Falstaff.²

At times Coleridge adds to them the character of Iago.³ Both in his lectures and in his recorded conversation Coleridge grouped these three characters together as illustrations of the same truth — which reveals a wanton neglect by him of the different patterns of the plays in which these characters appear, and the different total impression each produces on us. One immediately suspects that there is something seriously wrong in an interpretation that finds *essentially* the same values in Falstaff's character as in that of Richard the Third or of Iago. Besides, a careful perusal of the play does not really show this tone of "sublime morality" which Coleridge talks about. We are fascinated by the behaviour and character of Richard himself, but our attention is not particularly drawn to "the dreadful consequences of placing the moral in subordination to the mere intellectual being." In fact what distinguishes Richard's character is the way in which, in our response to it, our moral sense is suspended. The scenes where Richard interests us most are marked by the peculiar irrelevance of any moral considerations. But of this more will be said later. Coleridge's account of the play then is not satisfactory because it is too moral, and because his approach is, like Dr. Johnson's, far too solemn. In spite of his theory of the willing suspension of disbelief Coleridge could never suspend his moral sense while reading

1. Coleridge's *Shakespearean Criticism*, ed. T. M. Raysor (Lond. 1930), I, 232.

2. *Op. cit.*, II, 30, 181, 207.

3. *Op. cit.*, I, 234.

poetry.¹ Another reason why Coleridge goes wrong is that he is here culpable of the same error which the 'character' critics commonly commit. Paradoxically enough we do not give character its due importance in the play when we concentrate exclusively on it. It is only when we view it in relation to the other characters and to the total pattern of the play that we can do it justice and hope to arrive at a just estimate of its role and its significance.

Shakespeare is compelled by history not to mitigate the extent of Richard's wickedness or belittle his criminal record. At the same time he wants to make the character appeal to his audience, a task which is exceedingly difficult. To accomplish it he has to resort to certain devices both in the drawing of the character of the protagonist himself and in the presentation of his relation to other characters. As has already been pointed out by G. Moulton in the closing years of the nineteenth century the theme of the play is crime and retribution and its recurrent pattern is Nemesis. The various lines of the plot are

linked together into a system, the law of which is seen to be that those who triumph in one nemesis become the victims of the next, so that the whole suggests a chain of destruction like that binding together the brute creation which live by preying upon one another.²

Richard's victims, therefore, are neither innocent nor harmless people. On the contrary, they have practically all been implicated in one crime or another. This has been carefully pointed out by Shakespeare, who, as all critics have noticed, makes them recall their grim past and

1. Such is the importance Coleridge attaches to morality that in his discussion of dramatic illusion while he believes that the power of judgment is suspended, he still asserts that we can never "suspend the moral sense". (*Biographia Literaria*, ed. Shawcross, II, 197). Also in the Fragment of an Essay on Beauty he maintains that whereas in music and painting it may be possible occasionally to do without moral feeling, in poetry this is impossible. (*Biographia Literaria* II, 252). Coleridge, therefore, could at times be just as much of a serious moralist as Dr. Johnson. It is interesting to note that like Dr. Johnson he found much to object to in *Richard the Third*. In fact he maintained that of this play Shakespeare could not have written more than the part of Richard himself, which he brought himself to like by endowing Shakespeare's treatment with a solemnity and a high moral seriousness it does not really possess.

2. Quoted by J. Dover Wilson in the introduction to his edition of the play: *Richard III* (Cambridge 1954), p. xli.

Into this breathing world, scarce half made up,
 And that so lamely and unfashionable
 That dogs bark at me as I halt by them;
 Why, I, in this weak piping time of peace,
 Have no delight to pass away the time,
 Unless to spy my shadow in the sun
 And descant on mine own deformity;
 And therefore, since I cannot prove a lover,
 To entertain these fair well-spoken days,
 I am determined to prove a villain
 And hate the idle pleasures of these days. (I. i. 14--31)

We therefore realize that if this man (with his thorough awareness of his own deformity) attempts to woo a woman it will only be to essay his powers, it will rather be in the nature of a challenge for him. It is only as a challenge, therefore, that we watch the scene, but it is a verbal challenge, in which we admire his energy, dazzling wit and his powers of persuasion. If, however, we fail to respond to the scene in a detached intellectual manner, if, in other words, instead of abstracting from the situation only certain elements, we insist on considering seriously all the facts of the situation, we cannot but be shocked by its gross improbability. Shakespeare does not want us to think of the act of Lady Anne's yielding to Richard under those circumstances in itself or to judge it psychologically, but only to think of it as a tribute to Richard's remarkable powers. If Shakespeare was after psychological truth or realism he could have done something to mitigate the inherent improbability of the situation: he could, for instance, have avoided making Richard woo Lady Anne over the corpse of his victim, or elaborating on Richard's deformity. Instead he deviates from history or tradition in order to increase the improbability of the situation. He could have told us that Richard had been interested in Anne before her betrothal to Prince Edward, or could have resorted to some such convenient device as making them old lovers. Of course there are dramatic reasons why Shakespeare does not do that. He does not want us to become emotionally engaged on behalf of Richard, and by increasing the difficulties of the situation he only wishes to enhance his admirable qualities and his histrionic powers. We are supposed to imagine that the situation from which Richard emerges triumphant is exceedingly difficult but are not meant to probe the nature of these difficulties. And because we are not allowed to do so we do not find ourselves emotionally involved in the serious interaction between mind and

mind (as we do, for instance, in the temptation scene in *Othello*), we do not consider every facet of the situation, identifying ourselves with the hero and imaginatively placing ourselves in his predicament. Instead we find ourselves interested only in a verbal-match in which Richard fights against great odds and displays many essentially admirable qualities. And lest we should take the scene unduly seriously Shakespeare gives this comment to Richard:

I do mistake my person all this while:
Upon my life, she finds, although I cannot,
Myself to be a marvellous proper man.
I'll be at charges for a looking-glass,
And entertain some score or two of tailors,
To study fashions to adorn my body:
Since I am crept in favours with myself,
I will maintain it with some little cost.
But first I'll turn yon fellow in his grave;
And then return lamenting to my love.
Shine out, fair sun, till I have bought a glass,
That I may see my shadow as I pass. (I. ii. 253—264)

The man, who at the beginning of the play says ironically that he is not made to court an amorous looking-glass because of his deformity, decides now to buy a glass. This puts an end to any feelings of pity we may ever have for the hunchback, and, in fact, is a warning against the sentimental and mistaken conception of Richard as a truly tragic character who suffers from an inferiority complex.¹ We are shown Richard playing a superb practical joke, of which he enjoys the playing, and when it is over he comes forward to tell us what a good and enjoyable joke it has been.

1. E.g. John Masefield, *William Shakespeare* (The Home University Library, 1919) p. 97: "It is tragical to be deformed, it is tragical to have an intellect too great for people to understand". Lamb, whose justly praised essay on 'Cooke's Richard the Third' contains some of the best criticism written on what I may call here the early Richard (i.e. Richard before the murder of the princes) is much nearer the truth when he says, "Surely the *Richard* of Shakespeare mingles in these allusions (to his deformity) a perpetual reference to his own powers and capacities, by which he is enabled to surmount these petty objections; and the joy of a defect conquered or turned into an advantage, is one cause of these very allusions, and of the satisfaction with which his mind recurs to them. These allusions themselves are made in an ironical and good humoured spirit of exaggeration - the most bitter of them are to be found in his self-congratulating soliloquy spoken in the very moment and crisis of joyful exultation on the success of his unheard of courtship". Charles Lamb, *Critical Essays*, ed William Macdonald (London 1903), p. 14.

This is true of the other scenes of the play in which we cannot resist the attraction exercised by Richard's character, for instance, the scene in which he announces the death of Clarence, or the council scene in which he, as the Lord Protector, denounces Hastings and condemns him to death. But perhaps the best example in the play is the election scene. Fundamentally what we are watching here is a scene of great treachery in which the people are grossly fooled with disastrous results to the whole realm. Yet what Shakespeare emphasizes at this point is neither the treachery nor the disastrous results, but the skill of the villain and his ability to fool others. The account of the plot in Shakespeare's source is written in a very grave tone, but Shakespeare lessens this gravity, and instead of giving us a scene in which Buckingham tries to fool the anxious and puzzled people (as he does later in *Julius Caesar*) Shakespeare is content with reporting what has happened. The bishops between whom Richard appears with a book of prayers in his hand are mere nonentities about whom we are told nothing by the poet, and they therefore do not excite our sympathy. It is obvious then that the scene does not address itself to our emotions. We are rather amused and entertained by the spectacle we are watching. Again we are interested in what is going on as we would be if we were watching an interesting game, and as in a game our moral sense is in abeyance. The whole thing, we are made to feel, is a huge practical joke devoid of any serious significance. Shakespeare deliberately makes us forget the evil in Richard's character by concentrating on the entertaining aspect of the situation.¹ In fact, we secretly want Richard to get the throne since this, we feel, would be the crowning achievement of a superb piece of acting. It is a fact that Richard is a consummate actor, and that in the best scenes we find ourselves enjoying his acting as acting without ourselves being emotionally involved in the action. His powers of acting have been commented on by critics, ranging from Lamb, who wrote of his "predominant and masterly dissimulation" to Mark van Doren, who tells us that Richard is not just hypocritical but histrionic, and that "the assertions of his innocence are always supported by elaborate acting". In fact Shakespeare seems to have been so profoundly influenced by the theme of Richard's acting in the play that we find him

1. Cf. Edward Dowden, *Shakespeare, His Mind and Art* (London 1889), p. 184; "Richard's cynicism and insolence have in them a kind of grim mirth; such a *bonhomie* as might be met with among the humourists of Pandemonium. His brutality is a manner of joking with a purpose". It would be wrong, however, to miss the ironic tone of Shakespeare which is unmistakable throughout the scene.

using an unusually large number of metaphors from the stage.¹ It seems sufficiently clear, then, that in such a scene we are made to enjoy the joke and the acting for their own sake, irrespective of the moral or immoral issues involved. We do not judge an actor by his moral goodness or his wickedness, but according to whether he is a good or a bad actor. Nor do we get emotionally involved in the action when we are reminded all the time that an actor is only an actor.

How far does Shakespeare succeed in this most difficult task of making us suspend our sense of moral values? It must be readily admitted that Shakespeare succeeds only up to a point, and then at an exorbitant price. For, although we usually consider *Richard the Third* a history play nowadays, we must remember that Shakespeare intended it to be a tragedy. After all, all the six quartos as well as the First Folio bear the title "The Tragedy" of king Richard the Third. The course of a wicked monarch rushing to his bad fate provided one of the patterns of Elizabethan tragedy, a pattern a mature version of which is *Macbeth*. It is a pattern which Madeleine Doran has recently classified as the *De casibus* form of tragedy.² It is therefore not altogether irrelevant to judge it as a tragedy, and as a tragedy it is only too obvious that it fails. Critics have already pointed out reasons for its falling below the highest tragic level, and there is no need to repeat them here. To these reasons, however, I would venture to add one. It is that when we are attracted by the protagonist's character, as we should be in a tragedy, we are not allowed to take his actions seriously. "The sprightly colloquial dialogue, and soliloquies of genuine humour" which Lamb and every theatre-goer who admires the play find in it act against the high seriousness that is necessary for a tragedy proper. The play, therefore, despite its countless murders, is not the one 'serious' action which Aristotle insists on in his famous definition of tragedy.³ This is the awful price Shakespeare pays for concentrating on the amusing side of evil, and for making us suspend our moral sense. Shakespeare has learnt his lesson in *Richard the Third*, and nowhere in the great later tragedies does he dissociate moral considerations from his tragic conception of life.

1. On the significance of these metaphors see J. Middleton Murry, *Shakespeare* (London 1936), pp. 125 ff.

2. Madeleine Doran, *Endeavors of Art* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1954), pp. 114 ff.

3. *The Poetics*, chapter 6.

But the success of doing without moral considerations in *Richard The Third* is only partial. Shakespeare points out that Richard's victims deserve their fate and makes an attempt, which is only too palpable, to find in his deformity a partial explanation of his evil. We all agree with Lamb, especially as regards the first part of the play, that Richard is not just "a very wicked man, and kills little children in their beds, with something like the pleasure which the giants and ogres in children's books are represented to have taken in that practice".¹ But after the murder of the princes in the Tower it must be admitted that he comes perilously near "the very wicked man who kills little children in their beds". From now on we cannot but feel that, in the words of Van Doren, "he is a murderer by nature and that he likes to kill". Shakespeare is too great an artist, even at this stage of his development to trample moral values under foot. He can emphasize the amusing nature of an evil action, but he cannot but be shocked at actions of pure horror. There is neither wit, subtlety or amazing power of intelligence in the murder of innocent children in their sleep. In fact, at this point Shakespeare deliberately emphasizes the horrific nature of the deed (which is a crime against order in all senses, especially as Richard was the Lord 'Protector') resorting to a number of effective devices. To begin with, he shows us that Buckingham, who has so far and without the least scruple, accompanied Richard on the path of evil, pretends at this juncture not to understand his meaning when the latter expresses the desire to be rid of the children, and openly hesitates to arrange for the murder when the desire is made only too explicit to him. No doubt, it is necessary for Buckingham to break with Richard eventually on this or on some other point, so that he may realize that he has been fatally deceived in him. It is part of the scheme of things in the play, and of its great theme of nemesis and crime and punishment. Buckingham should not go unpunished, and Margaret's curses on him should be fulfilled as they have already been fulfilled in other cases. However, the hesitation of such a villainous character as Buckingham (which is obviously the result of his realization of the enormity of the crime) does reflect upon the extent of evil that is in Richard. Besides, Shakespeare makes the two murderers, Dighton and Forrest, weep when they narrate the grim story of the children's murder. Tyrrel himself, who suborned these murderers, gives a detailed description of the murder which is obviously meant to direct our response to the play, to incense us against Richard :

1. Charles Lamb, *op. cit.*, p. 30.

Tyr. The tyrannous and bloody deed is done.
 The most arch act of piteous massacre
 That ever yet this land was guilty of.
 Dighton and Forrest, whom I did suborn
 To do this ruthless piece of butchery,
 Although they were flesh'd villains, bloody dogs,
 Melting with tenderness and kind compassion
 Wept like two children in their deaths' sad stories.
 'Lo, thus,' quoth Dighton, 'slay those tender babes';
 'Thus, thus,' quoth Forrest, 'girdling one another
 Within their innocent alabaster arms;
 Their lips were four red roses on a stalk,
 Which in their summer beauty kiss'd each other
 A book of prayers on their pillow lay;
 Which once' quoth Forrest, 'almost changed my mind;
 But O! the devil'—there the villain stopp'd;
 Whilst Dighton thus told on: 'We smothered
 The most replenished sweet work of nature,
 That from the prime creation e'er she framed.'
 Thus both are gone with conscience and remorse;
 They could not speak; and so I left them both,
 To bring this tidings to the bloody king,
 And here he comes.

All hail, my sovereign liege!

K. Rich. Kind Tyrrel, art thou happy in thy news?

Tyr. If to have done the thing you gave in charge
 Beget your happiness, be happy then,
 For it is done, my Lord.

K. Rich. But didst thou see them dead?

Tyr. I did, my lord.

K. Rich. And buried, gentle Tyrrel?

Tyr. The chaplain of the Tower hath buried them;
 But how or in what place I do not know.

K. Rich. Come to me, Tyrrel, soon at after supper,
 And thou shalt tell the process of their death.
 Meantime, but think how I may do thee good,
 And be the inheritor of thy desire. (IV. iii. 1-34)

This scene is, in fact, a turning point in the emotional structure of the play. From now on we find ourselves emotionally involved in the action; we can no longer suspend our moral judgment. The impression of Richard's vices becomes uppermost in our consciousness, and so we look forward to his downfall. To call Tyrrel 'kind', immediately after we have been told of what he has done, is no longer witty or amusing or even bad taste but is downright shocking, and to say that "we like and admire Richard" at this point because "he knows, as the politicians seldom know, precisely what he is doing."¹ is to betray utter insensitivity. Tyrrel himself, like Macbeth and Lady Macbeth later, resorts to circumlocution when he refers to the crime, because it is too grim to be faced squarely and called by its real name. After this scene the tone of the play becomes much more sombre and we get the really moving and justly praised scene of the three lamenting women, the two queens and the Duchess, in which Dowden found "a Blake-like terror and beauty."² Even the verse becomes for a while much more serious, at moments foreshadowing the superb tragic poetry that is to come:

So, now prosperity begins to mellow
And drop into the rotten mouth of death. (IV. iv. 1-2)

To indicate the shift in the emotional structure of the play it would perhaps be helpful to compare the two scenes which occur at different points in the play, and which are so parallel in many respects that they obviously invite comparison. I mean Act I, scene ii, where Richard woos Lady Anne and Act IV, scene iv, in which he courts Queen Elizabeth for her daughter's hand. The parallelism between the two scenes is so obvious that it is sufficient to summarize it here. The situation in both is very similar. In the first the lady's betrothed has been murdered by Richard, who woos her before the corpse of King Henry the Sixth, his father, whom he himself has ruthlessly butchered in prison. In the second Richard has put to death the children of the lady for the hand of whose daughter he is making a bid. Likewise, the style in both scenes is roughly the same: it is predominantly artificial and relies heavily upon *stychomithia*. The outcome of both Richard believes to be successful, although the subsequent turn of the events shows that he is really outwitted by Queen Elizabeth. Yet here the resemblance between the two scenes ends. Much of the brilliance and buoyancy of the earlier scene,

1. John Palmer, *op. cit.*, p. 101.

2. Dowden, *op. cit.*, p. 181.

the critics now, has gone, and the second scene is described as a "pale reflection" of the first.¹ This, however, is not simply the inevitable result of repetition. The fact is that after the murder of the children our attitude to Richard has drastically changed. We are much less inclined to accept his humour than before. Our moral sense is now awakened with the result that we can no longer treat the scene as a game or look upon it as a practical joke. Instead we judge it seriously, and so we are profoundly disturbed by questions of improbability — the thing which never happened to us when we properly responded to the earlier scene. It seems that Shakespeare was instinctively aware of this, as he intimated towards the end of the play that Richard did not have it his own way this time, but was in fact fooled by the Queen.

The conclusion seems to be that half way, or rather more than two thirds of the way, through the play Shakespeare changed his mind about the character of Richard. Or perhaps it would be more accurate to say that up till Act IV, scene iii what interested Shakespeare most in Richard was precisely what could not make of him a tragic character: wit, brilliance, intellectual subtlety, resourcefulness, 'alacrity of spirit', all of which qualities could only be appreciated if dissociated from the evil nature of the actions in which they are revealed. If, in other words, we suspended our moral judgment and did not take the actions seriously. Then Shakespeare changed his mind, possibly because he could not blind himself to the atrocious nature of the murder of the children, or possibly he remembered that he was after all writing a tragedy, an action which has to be taken seriously. So he tried, unfortunately too late, to make his protagonist behave like a tragic hero, he awakened his moral sense, made him suffer from bad dreams, and from the pricks of conscience, and in the end made him resort to wine to holster up his spirits.² But all these

1. John Palmer (*op. cit.*, p. 104), says, "The first, fine careless rapture is exhausted". Cf. M. C. Bradbrook, *Shakespeare and Elizabethan Poetry* (London 1951), p. 134 "The wooing of Elizabeth has not the brilliance of the wooing of Lady Anne, with which it stands in ironic contrast".

2. E. M. W. Tillyard, *Shakespeare's History Plays* (London 1944), p. 211: "His irony forsakes him; he is unguarded not secretive in making his plans; he is no longer cool but confused in his energy, giving and retracting orders; he *really* does not sleep; and, when on the eve of Bosworth he calls for a bowl of wine because he has not "that alacrity of spirit nor cheer of mind that I was wont to have", he is the genuine ancestor of the villain in a nineteenth century melodrama calling for whiskey when things look black". Tillyard's admirable treatment of the unconvincing change in Richard's character deserves in fact to be read in its entirety.

are merely tricks to bring to terms a recalcitrant character and to end the play tragically. And the result is pure melodrama in which action does not arise spontaneously from character and from the nature of the particular human situation, but is arbitrarily forced upon them. We may be able to accept that in the theatre, as the later Richard occupies very little of the play, and the action culminating in his downfall moves very fast. But outside the theatre the dichotomy is only too palpable. We cannot accept the later Richard because he is not convincing. As for the earlier Richard we can only accept him when we do not take him seriously and when we suspend our moral judgement; he, says one of his great admirers, "turning his conscience out of doors, promises his audience a moral holiday".¹ Dover Wilson may be right in saying that

in the post-medieval world... half-Christian, half-pagan and not in the least rationalistic in our sense of the word, it was not only possible but for persons of any intelligence almost a matter of course to entertain two or three apparently inconsistent attitudes or values at the same time. Nor was there anything novel in condemning on moral or religious grounds a character thoroughly enjoyed on aesthetic ones. By Shakespeare's day playgoers had been accustomed to such 'ambivalence' for centuries.²

But he seems to forget that such a character, if it presents an absolute opposition between the moral and aesthetic, as Richard does in the early part of the play, can never be truly tragical. No great tragedy worth the name can do without moral considerations altogether, that is in the wide sense of the term moral, in the sense that the profundity of Antony and Cleopatra's passion is still a moral value in spite of their illicit relation. In spite of Richard's admirable qualities there is no sense of waste in his death; in spite of his downfall there is no real feeling of pity for him. It is true that "it is tragical to be deformed, it is tragical to be

1. Palmer, *op. cit.*, p. 66.

2. Dover Wilson, *op. cit.*, pp. xvi-xvii.

an intellect too great for people to understand";¹ but Shakespeare does not avail himself of the tragic possibilities in these things; he chooses not to emphasize their serious aspect.

If the foregoing discussion is sound it cannot then be maintained, as is often done by critics, that the character of Richard the Third in the play that bears his name is simply a continuation of Gloucester in the *Third Part of King Henry the Sixth*. Admittedly towards the end of the earlier play the character of Gloucester becomes very dominant, but there is a marked difference in Shakespeare's treatment of him in the two plays. In the earlier play Shakespeare gives us a study in intensity of passion, but the humour, wit and resourcefulness are conspicuously absent from the earlier portrait, a difference which is peculiarly relevant to the argument of this essay, and which is commonly neglected by those who treat the characters in both plays as if they were the same conception, without any regard to the different tone, form and structure of each play. Who, for instance, could imagine the protagonist of *Richard the Third* uttering these words, in which Gloucester in the earlier play, consumed by passion, gives vent to his vehement feelings, after having enviously watched his brother Edward court Lady Grey :

Ay, Edward will use women honourably.
Would he were wasted, marrow, bones and all,
That from his loins no hopeful branch may spring,
To cross me from the golden time I look for !
And yet, between my soul's desire and me —
The lustful Edward's title buried —
Is Clarence, Henry, and his son young Edward,
And all the unlook'd for issue of their bodies.
To take their rooms, ere I can place myself :
A cold premeditation for my purpose !

1. John Maschfield, *op. cit.*, p. 97. It seems absurd, therefore, to see in the play a tragedy which is not there, as Maschfield does, endow the character of Richard with a nobility he does not possess ("Richard is a bloody dog let loose in a sheep-fold. It is a part of the tragedy that he is nobler than the sheep that he destroys", p. 96), and arrive at the false and morally revolting conclusion that "it is a part of Richard's tragedy that it is not intellect that triumphs in this world, but a stupid, though a righteous, something, incapable of understanding intellect". (p. 99)

Why, then, I do but dream on sovereignty;
 Like one that stands upon a promontory,
 And spies a far-off shore where he would tread,
 Wishing his foot were equal with his eye,
 And chides the sea that sunders him from thence,
 Saying, he'll ride it dry to have his way;
 So do I wish the crown, being so far off;
 And so I chide the means that keeps me from it:
 And so I say, I'll cut the causes off,
 Flattering me with impossibilities.
 My eye is too quick, my heart o'erween too much,
 Unless my hand and strength could equal them.
 Well, say there is no kingdom then for Richard;
 What other pleasure can the world afford?
 I'll make my heaven in a lady's lap,
 And deck my body in gay ornaments,
 And witch sweet ladies with my words and looks.
 O miserable thought! and more unlikely
 Than to accomplish twenty golden crowns!
 Why, love forswore me in my mother's womb;
 And for I should not deal in her soft laws,
 She did corrupt frail nature with some bribe,
 To shrink mine arm up like a wither'd shrub;
 To make an envious mountain on my back,
 Where sits deformity to mock my body;
 To shape my legs of an unequal size;
 To disproportion me in every part,
 Like to a chaos, or an unlick'd bear-whelp
 That carries no impression like the dam.
 And am I then a man to be beloved?
 O monstrous fault, to harbour such a thought!
 Then, since this earth affords no joy to me,
 But to command, to check, to o'erbear such
 As are of better person than myself,
 I'll make my heaven to dream upon the crown,
 And whiles I live, to account this world but hell,
 Until my mis-shaped trunk that bears this head
 Be round unpaled with a glorious crown.

And yet I know not how to get the crown,
 For many lives stand between me and home ;
 And I, like one lost in a thorny wood,
 That rends the thorns and is rent with the thorns,
 Seeking a way and straying from the way ;
 Not knowing how to find the open air,
 But toiling desperately to find it out, —
 Torment myself to catch the English crown :
 And from that torment I will free myself,
 Or hew my way out with a bloody axe. (III. ii. 124—131)

It is precisely this sense of 'torment' that we do not find in the essentially non-serious Richard of *Richard the Third*.

But if *Richard the Third* suffers as a tragedy it does not mean that it is completely devoid of any serious meaning. Moulton's analysis of the plot is only too well known, and Tillyard has shown the religious significance of the play,¹ and pointed out that its business is "to complete the national tetralogy and to display the working out of God's plan to restore England to prosperity".² This is the serious meaning of the play, which can only be seen if *Richard the Third* is taken as a history play, in which the significance of the role of Richard is greatly minimized. It is not, however, the meaning that the average theatre-goer, at least nowadays, sees; nor does it account for the play's great popularity on the stage. The play is popular because of its theatricality, because of the wonderful chances it offers a good actor, since so much of it depends on the protagonist impressing us by his consummate acting and fooling other characters. Besides, the play does not make great claims on the audience's intelligence: in the last two acts it is pure melodrama³, while in the first three we are not meant to take the action seriously at all, but are in fact given "a moral holiday". Moral holidays may be very enjoyable, but no great dramatist can afford to have them in a tragedy.

1. Tillyard, *op. cit.*, pp. 204 ff.

2. Tillyard, *op. cit.*, p. 199.

3. In Colley Cibber's version of the play, which held the stage until the time of Macready, or, to be more accurate, Irving (who in 1877 managed to make Shakespeare's play displace Cibber's version altogether), we notice that "the cuts of whole scenes leave Richard always in the centre of the action" and make of him an even more melodramatic villain. See Dover Wilson, *op. cit.*, p. 1.

ON THE QUESTION OF THE ALEXANDRIAN SENATE IN PTOLEMAIC EGYPT.

By

LUTFY ABDUL-WAHIDAB YEHYA

No decisive evidence has yet come to light on the much debated question of the Alexandrian senate. However, in view of the many controversial opinions which appeared on various points related to it, a reassessment and fresh interpretation of the evidence at hand might not fail to present the matter in a new light and to clarify some of its details.

The question falls broadly in two parts. The first is whether Alexandria had a senate at all when it was first founded and the second is, if it did have one, whether that senate (which was not in existence from the time of the Roman conquest until the reign of Septimius Severus) was abolished by Octavian or disappeared sometime during the Ptolemaic rule.

The first half of the query was started by Mommsen who declared that neither Alexandria nor Ptolemais could have possessed any deliberative assemblies, whether an *ἐκκλησία* or a *βουλή*, since such constitutional organs which were the mainstay of autonomous rule in Greek cities, were simply incompatible with a monarchy so firmly based on divine rule as that of the Ptolemies¹.

This assertion which was followed by Bouché-Léclercq and Tarn², was partly shaken by the discovery in Egypt, in 1896³, of three decrees passed by the senate and assembly of Ptolemais and the matter is now practically settled to the advantage of those opposing this view after the

1. Mommsen, *Römische Gesch.* vol. V p. 557.

2. Bouché-Léclercq, *Hist. des Lagides* vol. III pp. 152 ff.; Tarn, *Hellenistic Civilisation* (3rd. ed.) p. 185.

3. Dittenberger, *O.G.I.* I, 47, 8, 9.

discovery of the letter of Claudius to the Alexandrians in which he refers to their claim that they had a senate under their old Kings¹. However, in view of the 1952 edition of Tarn's *Hellenistic Civilisation* in which the existence of such a senate is still denied, a brief reexamination of the claim of the Alexandrians and a quick review of the opinions expressed round it might not be out of order.

The claim of the Alexandrians, it could be said, might not be true, since Claudius refers to it by simply saying *οὐκ ἔχοντες λέγειν*. But the Alexandrians could not have told such a flagrant lie. First, this would stand against their interests in the long run as it would soon be discovered by Claudius, whether through his own knowledge or otherwise. Secondly, he would have simply faced them with their lie and would not have been bound to resort to the many precautions which he took in his reply when he said that it was not an ordinary request and should therefore be examined in the light of his own interests and of what was good for the city and finally that he would entrust this inquiry to his prefect Aemilius Rectus².

Thus it was not that he did not know, but rather that he had nothing to say on the matter of their having had a senate under their old Kings. He chose to ignore those kings and their period and was going to be bound only by the precedent of the Roman emperors, especially Augustus, whose policy he followed and respected. And what he decided to ignore must have been to the advantage of the Alexandrians, otherwise his reply to them would have been that they were trying to get from him what their own kings never gave them.

Besides, providing Alexandria with a senate would not have stood in the way of a monarchical centralised rule. Greek cities have kept their senates and assemblies under similar conditions when they passed under Macedonian hegemony after Chaeronea and the formation of the Hellenic Union and even after Alexander showed them the strong hand. And it would be a weak argument to say that Alexandria was a new foundation and would therefore not confront Alexander or the Hellenistic rulers with the obligation of recognising an already existing

1. Bell, (P. Lond.) *Jews and Christians in Egypt*, 1924: See Hunt and Edgar, *Select Papyri*, II, no. 212, p. 84, ll. 66-72.

2. Jouguet, *Les Assemblées d'Alexandrie à l'Époque Ptolémétique*, (B)ull. de la (S)oc. d'(A)rch. d'(A)lexandrie, (1948) pp. 73 ff.

constitutional organ as was the case in the cities which were comprised in the Hellenic Union, since other cities also founded in the Hellenistic period, such as Antioch, were provided with such organs.

Again, the first Hellenistic rulers tried their best to attract the Greeks to their kingdoms and to tempt them to settle there permanently. In the case of the Ptolemies those Greeks would form the backbone of their striking force in the battlefield while their experience in matters of administration and economical planning would be an indispensable element. Under such circumstances, a primary condition would be to provide a Greek atmosphere to those immigrants — in which case the creation of deliberative assemblies, if they had not already been provided by Alexander, would be a foregone conclusion.

In view of these considerations although Alexandria belonged, in reality, to a new type of cities different from the old *πόλεις*, to use Turn's description,¹ the existence of a Senate in that city, from the time of its foundation, or at least from the beginning of the Ptolemaic rule should not be a matter of question. The question should be rather how much authority was vested in it in order to provide the autonomous form which would satisfy the sentiments of the immigrant Greeks who longed for a city-state atmosphere, without standing in the way of the centralised system of government which the Ptolemies chose to adopt.

* * *

After this brief survey it would be reasonable to start my treatment of the subject with the assumption that the Alexandrian Senate did exist at the beginning of the Ptolemaic rule. The problem now is the time of its disappearance: whether this happened under Augustus, at the beginning of Roman rule, as part of the changeover to the new era or whether it took place at an earlier date. The method I shall follow will be, first, to reexamine the literary and documentary evidence known to us on the subject and then to discuss some social and economic circumstances which prevailed in Egypt towards the middle of the Ptolemaic period and which were likely to have a bearing on our question.

1. *Op. cit.* p. 185.

I will start with the inscription published by E. Breccia and restored by Plaumann¹. The restoration, which is very plausible, records a decision passed by the *demos* and senate of Alexandria and reads as follows :

‘Εφ’ ἱερῶς Διοτίλους Ἰε[.]
 [Ἀπολλοδώρου γραμματέως τῆς βουλῆς (?)]
 [Πρυτάνεων τῶν πρὸς Λυσ[.]
 [. τρ] ἐγγὺς φθίναντος [έδοξε τῇ βου-]
 5 [λῇ καὶ τῷ] δῆμῳ πρυτάνεων γνώμη·
 [Ἐπειδὴ] νιος Δωριέ[ως]
 [ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ φιλ?] ὁτιμος ἐ[γένετο περὶ]
 [τὴν πόλιν τῶν Ἀλεξανδ?] μέων [.]
 [.] Δ. [.]

I cannot see on the inscribed stone at the Græco Roman Museum, Alexandria, the oblique trace which appeared clearly to Plaumann before *μεων* (8th. line) in Breccia's photograph, since the broken edge of the stone is well rounded by erosion and age — a trace which must have belonged to a thin Δ according to Jouguet.² It is evident, however, as Plaumann remarked, that the preceding letter must have been a triangular letter which was most probably a Δ.

This appears clearly from a comparison of the distance between the letters where a Δ or a P come in question. The distance between a P and a preceding Ε (which could also stand for plain vertical letters) is 2—3 mm., as in the first line of the inscription. When the preceding letter is an Ω — a rounded letter — the distance reaches half a cm., as in the second and sixth lines. The distance we have before the P in *μεων* to the edge of the broken stone is 9 mm. and we still have no trace of a letter. This is only compatible with a Δ since the distance between this letter and a following vertical letter (similar to the P) is 9—10 mm., as in the case of the Δ I in the first line.

1. E. Breccia, *Iscrizione Greche e Latine* no. 164, Pl. XXVI, 64; O. Plaumann, *Bemerkungen zu den Ägyptischen Eponymendattierungen aus Ptolemäischer Zeit*, *Klio*, XIII pp. 485—90.

2. *Op. cit.*

The origin of the inscription, however, is open to dispute. The mention of the prytaneis in it has given rise to the possibility that it might have come from Rhodes.¹ Although this has a precedent in the inscription of Abu Mandour², Jouguet contends that this latter showed signs of the Dorian dialect while there is nothing in our inscription to stand against its Alexandrian origin. But the disputed origin is not the only weak point in it. There is nothing to indicate the time at which it had been inscribed and therefore it does not provide us with a date at and before which the senate was still in existence -- a fact which might have helped us in deciding, broadly, the time of its disappearance.

A second piece of evidence in this respect is the papyrus published by Girolamo Vitelli and Medea Norsa. The text contained in it is the arguments put forth by an Alexandrian embassy to "καίσαρ" in praise of a senate. Although the publishers see in it a plea by the Alexandrians submitted to Augustus in order not to dissolve their senate³, Oliver sees in it a request for a senate which they did not have and prefers to add it, on philological and other grounds, to the literary texts which were called the Acts of the Heathen Martyrs which always deal with an embassy before the emperor and in which the emperor is frequently referred to as καίσαρ⁴. Schubart places it at the time of Claudius basing his opinion on the fact that in his letter to the Alexandrians he mentions that their request for having a senate was the first of its kind - which is incompatible with the supposition that they submitted a similar request under Augustus⁵. Again on linguistic and other grounds Bell takes it to be "a semi-literary text based on official acts which records the proceedings of an Alexandrian embassy to Octavian either during his stay in Egypt or more probably at a later period or just possibly of an embassy to Claudius, sent to ask for the grant of a senate".⁶

1. Plaumann, *op. cit.*; see also A. Wilhelm, *Beiträge zur Griechischen Inschriftskunde*, p. 379.

2. Jouguet, *La Vie Municipale dans l'Égypte Romaine*, Paris, 1911, p. 27.

3. Resconto di una *προσβουλή* di Alessandrini ad Augusto, *B.S.A.A.*, XV, suppl., pp. 9—11.; also by them, *Sul papiro della BOYAH d'Alessandria* *B.S.A.A.*, XVII.

4. J. H. Oliver, *The βουλή papyrus*, *Aegyptus* XI, pp. 165—7.

5. W. Schubart, *Die βουλή von Alexandria*, *Bulletin de l'Inst. Fr. d'Arch. Orientale*, XXX p. 407, ff.

6. Bell, *The Problem of the Alexandrian Senate*, *Aegyptus*, XII, pp. 173—184.

I am on the side of those who assign it to the reign of Claudius. The reason is that the main approach is common to both the request of this embassy and the Claudian letter to the Alexandrians. In their request, the members of the embassy enumerate the benefits of the senate to their city and to the government. This is the same line adopted by Claudius in his letter when he says: *αὐθιγὰν εἰ σὺν σοὶ περὶ τῇ πόλει καὶ τοῖς ἔργοις πράγμασιν... κτλ.*

However, even if it were an official document addressed to Augustus whether at the time of the conquest or shortly after that, the text, as mentioned earlier, still falls short of any definite indication as to whether it is a request to establish a senate which did not exist before or an appeal not to abolish one which was already there and therefore we cannot depend on it as decisive evidence in our query.

* * *

Thus we fall back on the three texts which usually form the basic evidence on the question. The two passages in Dio Cassius and Spartianus and Claudius' letter to the Alexandrians. Of these I will start with Dio's passage. After talking about the special circumstances which made Augustus treat Egypt in a different way to the other parts of the Empire, Dio goes on to describe the special constitutional measures which Augustus took in the case of its inhabitants. For the convenience of the discussion I shall quote the passage in full:

Ὅτε μὲντοι αὐτῷ ἐκείνῳ βουλευεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐφῆκεν, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄλλοις ὡς ἐκείνους, τοῖς δ' Ἀλεξανδρείᾳ ἄνευ βουλευτῶν πολιτεύεσθαι ἐκέλευσεν, τιμιπύτην πρὸς τοῖς ἑσπερίοις καὶ ὑπὸ τῶν κατέργων, καὶ ἡδὴ οἷον τότε ταχθέντων τὰ μὲν ἄλλα καὶ νῦν ὑπερῶς φυλάσσεται, βουλευεῖν δὲ ἤδη καὶ ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ, ἐπεὶ Σευήρου ἀποκρίτωρος ἀρξάμενος καὶ ἐν τῇ Ῥώμῃ, ἐπ' Ἰντωνίου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ πρῶτον ἐν τῇ γερουσίᾳ ἐγγραφεῖτες.

The sentence *τοῖς δ' Ἀλεξανδρείᾳ... το ἐκέλευσθε* can be taken, without any straining of the meaning to denote that in the case of the Alexandrians he (Augustus) commanded them to conduct their government or political life without senators — the reference being to

1. Dio Cassius LI, 17.

the members of an Alexandrian Senate. However, Schubart,¹ who is now followed by Bell,² contends that *ἀπὸς Ῥωμαίων* refers to Rome and not to Alexandria. The argument put forth is that he was talking, at the beginning of the passage, about depriving the Egyptians from membership of the Roman Senate (this would be a special measure different from what was followed in other parts of the Empire, such as Gaul, where natives enjoyed Roman citizenship)³ and therefore the rest of the passage should also refer to Rome, in which case the depriving of Alexandrians from the membership of the senate should simply be taken as a specification after he talked in general terms about the Egyptians as a whole.

This interpretation, however, meets with some difficulties. The first of these lies in the fact that Dio transfers his narrative from talking about Egypt's relation with Rome to describing its internal political life in the country before he talks about the Alexandrians — a fact which gives the description a purely local character. The description of the country's populousness, its wealth and the fickleness of its inhabitants had compelled Augustus to take certain precautions. Egypt was not going to be entrusted to anyone from the Roman senatorial class, nor was any Roman senator going to be allowed to enter the land without the express, and personal permission of Caesar. The sentence *ὅτι μάλιστα...* to *ἐν τῇ Πατρὶ* is a natural completion to this relation between Egypt and Rome. The writer now starts to talk about the constitutional measures taken inside the country. Proof of this is provided by the fact that he talked about the other cities or places in Egypt before he started to talk about the Alexandrians — *ἀλλὰ τοὺς μὲν ἄλλους ὡς ἐκάστος*. The reference in *ὡς ἐκάστος* must be to purely local conditions as these places (or their inhabitants) did not have any official or constitutional relations with Rome before. The description of the constitutional status of Alexandrians follows immediately in the same sentence and is governed by the same infinitive — *πολιτεύεσθαι*. In this case his reference to the Alexandrians could not have been a specification after a general description of Egypt's relation with Rome on account of the interceding sentence in which he talks about the internal affairs of the country.

1. Op. cit.

2. Op. cit.

3. Suet. Vespas. 9; Tacitus. Ann., 3, 55.

Another difficulty follows from the fact that, far from talking in the whole passage only about Rome and its senate, Dio shows clearly that he was conscious of two senates, the Roman and the Alexandrian. At the end of his narrative he winds up his account by talking about the change which took place under Severus and his son Antoninus in a language which shows clearly that he was conscious of the two senates all the time — *βουλευούσι δὲ δὴ καὶ ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ... καὶ ἐν τῇ Ρώμῃ...*

Now that it has been established that the reference in the phrase in question (*τοὺς δ' Ἀλεξανδρεῖται ἀνεβ. βουλευτῶν πολιτεύεσθαι ἐκέλευσεν*) refers to the Alexandrian senate, the stress laid on the fact that the Alexandrians, as contrasted to the inhabitants of the other Egyptian cities, were going to conduct their government without a senate must mean that this senate had jumped to the centre of political interest by coming in question in one way or the other. There are only two ways in which this could take place. The first would be that Octavian abolished an already existing senate. The second would be that the Alexandrians, having no senate, requested Augustus for the grant of one but were refused that. Dio's way of describing this fact and of showing that it deserved a special mention, was the simple and concise contrast of the case of the Alexandrians to that of the other cities — where nothing out of the ordinary had taken place,

Against this second alternative there is an objection which, although advanced by Engers in relation to another text, bears on the same idea. After a battle of life and death, his argument proceeds, it is unlikely that the Alexandrians would have asked Augustus such a privilege as granting them a senate. One has only to know, he continues, how the Alexandrians felt and behaved towards the conqueror in order to leave out such a supposition.¹ The reference is to a passage in Plutarch's life of Antony where the historian says, talking of Octavian, "when he had entered the gymnasium and mounted a platform erected there for him, the people were beside themselves with terror and prostrated themselves before him".²

This, however, is only half the picture and, as such, does not illustrate faithfully the relation between the Alexandrians and the conqueror. The other half is well portrayed by Dio and Plutarch³,

1. Maurits Engers, *Der Brief des Kaisers an die Alexandriner*, *Klio* XX p. 171.

2. Plutarch, *Antony*, LXXX.

3. Plutarch, *Ibid.*, Dio Cassius, *LI*, 16, 3—5.

"The fact is," Dio tells us, "he did not consider it wise to inflict any irreparable injury upon a people of such big numbers, who might be of use to the Romans in many ways." This is illustrated in the narrative of the two historians by more than one instance. Octavian spared the Alexandrian captives so that none of them perished. He also delivered in Greek the speech in which he declared his pardon to the Alexandrians so that they might understand it. Again, he expressed his admiration for their city and its founder and for their culture in the person of Areios, their fellow citizen, of whose learning and companionship he availed himself and for whose sake he pardoned many Alexandrians.

In this atmosphere the Alexandrians could not have remained in fear. In fact they did not. Realising their new situation and that Octavian's mastery was there to stay, they soon started to make the best of this situation. They tried to get Octavian on their side by trying to impress him with one thing or the other. After he visited Alexander's tomb they tried to make him visit the tombs of their Kings. They also tried to make him enter the sanctuary of Apis.

However, Octavian showed them, in a firm manner, that if he appreciated their Greek culture and admired Alexander, the founder of their beautiful city, he was not ready to accept their kings. "I came to see a king, not corpses," was his reply to their request to visit the tombs of the Ptolemies.

This gives us the clue to the situation. The Alexandrians would ask him for a reopening of their old senate. They would be encouraged by the leniency which he showed to them and which he wanted them, by words and deeds, to feel. They would not be afraid to ask him for what they had lost under their own kings. He had chosen to ignore those kings. Their approach, in this case, would be that Alexander, *whom he admired* and whose greatness he recognised, had provided their city, which Octavian also admired, with a senate and it was one of those very kings *whom he did not appreciate*, that abolished it.

But if that was the state of relations between Octavian and the Alexandrians, one might ask, why did he refuse to grant them their request? The question is quite easy to answer. Octavian drew a sharp line between what was desirable to alleviate the fears of the Alexandrians and win them over to his side and what was necessary to keep his newly won dominion under firm control. By its strategic

position as a front line defence against any encroachments upon the eastern frontiers of the Empire by the Parthians or the Nabataeans or any troublesome neighbours from that direction, by its central position which commanded the commercial routes between the east and west and last, but not least, by its agricultural wealth which would make it a granary for the citizens of Rome big enough to balance, to his advantage, the corn producing senatorial province of Africa—endowed with all these advantages Egypt was no ordinary addition to the Roman Empire and in particular, to Augustus' official sphere of influence within that Empire. Again, its geographical structure made it easy for any strong person (or, what is worse, any organised body) to have a centralised government with everything firmly in his grip and to be, therefore, a continuous source of trouble for him.

There, then, was the line that separated what was desirable from what was necessary. If he was going to prohibit the members of the Roman senate from entering Egypt unless he gave them personal permission, he was not going to establish an Alexandrian senate¹. To the request of the Alexandrians his answer would be a firm *No*. His policy of leniency was not going to entangle him into a promise where he did not want to give one. He would be no more compromising then than when he gave a flat refusal to the invitation which they extended to him to visit the tombs of the kings or the sanctuary of Apis.

* * *

I shall deal now with the letter of Claudius to the Alexandrians, which is the second text bearing on our question. The lines² which concern us directly are:

περὶ δὲ τῆς βουλῆς ἥ τι μὲν ποτε σύνηδες | ὑμεῖν ἐπὶ τῶν
ἀρχαίων βασιλέων οὐκ ἔχωι λεγέιν, ὅτι δε ἐπὶ τῶν | πρὸ ἐμῷ
Σεβαστῶν οὐκ εἶχεται (εἶχετε) σαφὲς οἶδατε. Καινοῦ δὲ |
πραγματος νῦν πρώτων (πρώτον) καταβαλλομένου ὅπερ ὕδρου
εἰ συνοί | σι τῇ πύλει καὶ τοῖς ἐμοῖς πρίγμασι ἔγραψα
Διμελλίῳ Ῥήκτῳ | διασκεψασθαι καὶ δηλώσει (δηλώσαι)
μοι εἴ τι (τε) καὶ συν εἰσταςθαι τὴν ἀρχὴν δεῖ | τὸν δε
τρόπον, εἴπερ ἄρα συνάγειν δέν (δεοί), καθ' ὃν γενήσεται τοῦτο.

1. Dio Cassius, LI, 17.

2. II. 66-72.

I will divide the argument of Claudius, contained in these lines into three parts. The first part is where he talks about the existence of the senate *ἐπὶ τῶν ἀρχαίων βασιλέων*. The line which the emperor follows here is simply to ignore the period of the kings which leaves us, at first sight, in the dark as to the fate of the senate in that period. This means that it was either there all the time till the Romans came or was abolished sometime under the Ptolemies. The first possibility I shall deal with when I talk about the next part of Claudius' argument. As to the first possibility—that the senate was abolished by the Ptolemies—the main criticism directed to it is that advanced by Milne. If that were the case, runs his argument, it would have been impolitic for the Alexandrian envoys to mention the Ptolemaic arrangements at all. Claudius could have replied "you say that you had a senate under your own kings, but your own kings took it away from you; they who lived among you and knew you intimately judged that you ought not to have one."¹

This assumption follows from Milne's rendering of *ἐπὶ τῶν ἀρχαίων βασιλέων* simply as "the kings of the old dynasty", thus making the adjective *ἀρχαίων* qualify the Ptolemaic kings in general as a dynasty. But here I would rather have the literal, direct and obvious meaning—the old kings, i.e. the first kings as contrasted to the ones who came after them. This would naturally imply a certain amount of defence, on the part of the Alexandrian envoys, of the policy of the earlier kings and a comparison with the policy of the later Ptolemies whom the envoys would naturally present in a dark picture in order not to weaken their own argument.

This line of approach, apart from not weakening their argument, is not unreasonable in view of two considerations. First, it is a fact that the late Ptolemies followed a line of harsh policy against the Alexandrians. The savage treatment which these had at the hands of Evergetes II whose massacres almost depopulated the city and the long struggle between them and Ptolemy Auletes during which they suffered from his intrigues, massacres, assassinations, the use of a Roman general, Gabinius, and Roman troops against them and from the financial exactions at

1. A History of Egypt under Roman Rule (3rd. ed. 1924), p. 284.

the hands of his Roman minister of finance Rabirius¹ — all these must have impressed upon the Alexandrians a sharp distinction between the rule of the first and later Ptolemies.

The second consideration is that the Alexandrians knew, from personal experience with Augustus, that the Roman emperors ignored the Ptolemaic kings while they showed their admiration to Alexander, the founder of Alexandria.² It would be natural for the Alexandrians, in this case, to try to connect the period of the first — i.e. the old — Ptolemies with the tradition of Alexander while they would show their acceptance of, and good will towards, the new Roman regime by lining up with the emperors — especially when they request them for a favour — in attacking the later Ptolemies. The approach of the Alexandrians would be that they enjoyed a senate under the first Ptolemies who were true adherents to the principles of Alexander and they only lost it when the later Ptolemies deviated from this tradition. It would be this contrast expressed in the phrase *ἐπὶ ἀρχαίων βασιλέων* that would be calculated to undermine any argument on the part of Claudius that their own kings took their senate away from them — and that might be another reason why the emperor found it more convenient not to discuss the conditions under the Ptolemaic rule.

I come now to the second part of Claudius' argument where he says that the Alexandrians knew well that they had no senate under the emperors who came before him. The first of these emperors, Augustus, is the one that concerns us since, if the senate had not been abolished under the Ptolemies, it would be he who abolished it. If Augustus actually did that, would not Claudius have mentioned the matter? This would certainly give added weight to his reply to the request of the Alexandrians in two ways. First, he would give, as a precedent, the reasons which must have seemed good enough to Augustus to abolish the senate³ and, secondly, because referring to what Augustus did in this particular case would be in accord with his policy which he declared, both explicitly and implicitly, throughout the letter — namely that he follows the main lines set by Augustus.

1. App. Mith., 114; Dio Cassius, XXXIX, 58; Cicero, Pro Rabir., 8—11; Plutarch, Anton. III; Polyb., V, 34 ff.

2. See above.

3. Belladdenda to his "Jews and Christians in Egypt", and Aegyptus, loc. cit.

In reply to this argument Milne says: "But surely the precedent implied in the words : you are aware that you had no senate under the emperors who preceded me. However, this is only a general reference in which the policy of Augustus himself is not specified, but rather the general policy of the Roman emperors and since we know that Claudius did not grant the Alexandrians their request (and probably never intended to) it is only reasonable to assume that he would have clung to Augustus' precedent in a more pointed way than just to mention it as part of the general policy of the Roman emperors, and that he would have dwelt on the reasons which drove Augustus to abolish the senate. And he would not have been at a loss looking for such reasons since the Alexandrians did not accept the Roman rule without first giving vent to their revolutionary sentiments. It would be strange indeed for Claudius to leave these ready answers which would put the Alexandrians in a weak position and to resort to the excuse of saying that he simply followed the general policy of his predecessors or to the method of half-hearted promises of looking into the matter and entrusting his prefect Aemilius Rectes with giving him a report on it" - which report, if it was ever made, never came, in any case, to anything concrete.

The third part of Claudius' argument is where he describes the idea of a senate as a new thing which was proposed for the first time. This seems to stand against the probability expressed earlier, which accrues from Dios' text, that the Alexandrians submitted such an appeal to Octavian and it was refused. This apparent contradiction, however, need not worry us. In the first place, if such an appeal took place, it had definitely remained on paper and it is not unnatural to forget or even to ignore an appeal of which nothing came out, especially if Claudius did not intend to do anything about it himself. Secondly he might have simply meant that it is the first time anyone came under *his reign* with a proposal of that kind and not necessarily the first time during *the whole period* of the Roman rule.

But even apart from these suppositions I am inclined not to take this phrase literally, but rather to take it as a general utterance simply calculated to make the request of the Alexandrians appear as a serious thing which should not be granted as a matter of course and could not easily be put into effect - without necessarily worrying about official accuracy. I have two reasons for this. First, he includes it among

the general precautions which he advanced, no doubt intentionally, since, in the end, he did not give the Alexandrians what they wanted. The whole proposal was completely new, he must see it in the light of what was good for the city and for his own interests, and he was going to ask his prefect to study the matter and submit the results to him for consideration. All these belong to one category—pretexts and non-committant promises calculated in the first place to be a substitute for a blunt refusal which might not have a desirable effect, and never intended to aim first and foremost at presenting or establishing truthful facts. The second reason is that Claudius himself was not accurate in another of these general utterances which belong to the same category. He says, "it is my will to have all things confirmed which were granted you by the rulers who preceded me and the kings and the prefects as Augustus confirmed them". Augustus could not have confirmed what was granted by the emperors who succeeded him and he did not confirm nor could he have confirmed all that was granted by the Ptolemaic kings. Thus we cannot and should not take literally all what Claudius said in the the section of his letter where it is question of general pretexts, precautions or promises never intended to be carried out.

* * *

The third text which bears on our question belongs to Spartianus. Talking about Septimius Severus he says :¹

Deinde Alexandrinis ius bulcutarum debet, qui sine concilio publico ita ut sub regibus ante vivebant uno iudice contenti quem caesar dedisset.

Spartianus words are straight and plain. Before Severus the Alexandrians did not have a senate. That was the same under the emperors who preceded him as under the kings. However, the phrase "ita ut sub regibus" has been taken on two occasions in a sense different from its direct meaning. Engers made it refer to the Parthian kings who were contemporaries of Spartianus and Severus.² But this is plausibly refuted by Jouguet who contends that although Spartianus begins the chapter by describing the emperor's Parthian campaign, he ends this description early in the narrative and talks about the emperor's journey

1. Vita Severi, 17.

2. op. cit., pp. 164—170.

through Syria and Palestine before he finally comes to Egypt and finds himself in Alexandria. It is obvious what kings the reader is expected to think of when the writer talks about Egypt and Alexandria, especially if there is nothing to designate these kings as being Parthian.¹ I would add that it seems to have been a normal thing for the Romans to refer to the Ptolemies simply as "the Kings" when they wrote about Alexandria or the Alexandrians. In the letter of Claudius, which Bell takes to be a translation from the Latin,² the Ptolemies were described as the Kings, not as the Ptolemies. The other sense given to the phrase is "as in the case with the cities under the kings". But just here, as Jouguet remarks, Alexandria would be an exception among such cities — Antioch and Pergamon had senates.³

The words of Spartianus must therefore be taken in the direct sense which they convey. However, his denial of the existence of an Alexandrian senate under the Ptolemies stands in direct contradiction with the evidence of Claudius' letter. Jouguet tried to solve the difficulty by supposing that the writer might not have known that the Alexandrians had a senate under the first kings, while he certainly knew that they had none under the late Ptolemies.⁴ To this I would add that it is not unreasonable to suppose that the Romans did not know or care to know much about Egypt before the visit of Scipio Aemilianus to it — which was the prelude to the the appearance of the Egyptian question on the programmes of the contending political parties at Rome. Scipio came sometime between 145 and 118 B.C., at the time of Euergetes II, to settle a dispute over the throne among the members of the Ptolemaic house, but his visit was really part of a tour which the Roman senate asked him to undertake in order to inspect the kingdoms of the eastern mediterranean.⁵ Before that the Romans did not have a great interest in Egypt. In 190, for instance, when Ptolemy Epiphanes, finding himself hard pressed by the intrigues and schemes of Philip V of Macedonia

1. Jouguet, *op. cit.* p. 78.

2. The discussion of P. London in his "Jews and Christians in Egypt"; see also U. Wilcken, *Arch. für Papyrusforschung*, VIII, pp. 308 ff.

3. *op. cit.* p. 78.

4. *Id.*, *ibid.*

5. Bouché-Leclercq *op. cit.* p. 68; Bevan, *a History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, p. 310.

and Antiochos III of Syria, asked the Romans for help and accompanied his request with a present of corn and an offer to put the resources of Egypt at their disposal. Rome declined both the present and the offer.¹ Even when, in 168, the Roman senate sent their envoy C. Popilius Laenas to relieve Alexandria from its siege by Antiochos IV.² we find him leaving the country as soon as his mission was over, without any indication that Rome started to have any direct political interest in, or designs over, Egypt.

It is probable, with this outlook in view, that the Romans did not know a great deal about internal Egyptian affairs during the first half of the Ptolemaic rule and that when their politicians or writers talked about Egypt they only had in mind the period when the relation with Egypt became a burning question in the political arena in Rome after Scipio's visit, particularly during the last century B. C. Spartanus, in this case, would only be referring to that period and his evidence would therefore, not contradict that contained in Dio's narrative or Claudius' letter.

* * *

The above discussion of the literary and documentary evidence points, in a reasonable way, to one strong probability — Alexandria had a senate at the beginning of the Ptolemaic period, but it lost it sometime during the reign of the later Ptolemies. I shall now try to show that the development of the social and economic conditions in Egypt took such a turn towards the middle of the Ptolemaic period as to cause a clash between the interests of the kings and those of the Greek settlers and, consequently, render, the abolition of the senate a desirable step for the Ptolemies to take, if not, indeed an actual necessity.

In the course of founding their new kingdom on a firm basis, the first Ptolemies depended increasingly on Greek immigrants both for their military qualities which, by that time, had reached a professional standard and for their capacity in the fields of administration and economic organisation. For this end the Ptolemies tempted those immigrants with privileges in one sphere or the other of their social and

1. Polyb. III, 2; XIII, 1—3, XV, 20, 24a.

2. Devan, *op. cit.*, p. 286.

economic life.¹ However, rather than becoming a loose class of royal protégés who depended solely on the generosity of a king who needed their services, they started to develop rapidly into an independent middle and semi-middle class who were not content with working as civil servants who could keep their posts only as long as it pleased the government, but tried hard, as soon as they found their feet in their new home, to derive their strength from their solidarity as a class with an independent standing based on a secure economic foundation.

This is reflected in the big numbers of letters which appear in the Zenon papyri. In these letters many of these immigrants ask Zenon for help. Yet they do not expect charity and they very rarely ask for money, but rather ask in a business-like manner for ways and means to help them settle for good. They want work or a piece of land to cultivate or a loan, an *épave*, of which the repayment in full is guaranteed by a group of friends.²

It was the same attitude which made a good number of the semi-middle class of limited means look for their chance of a settled and stable livelihood in trade, despite the odds which were apt to confront them in a country run on the system of state monopoly and severely scrutinised economic regulations. It was the increasing numbers of borrowers among these merchants which made interests on bank loans jump to such figures as 3% and 4% per month despite a law which limited such interest at a ceiling level of 2% per month, and made interests on loans from private users leap to the almost incredible rate of 6% per month or 72% annually. Yet despite these fantastic figures an amusing letter among the Zenon papyri shows us a banker who was *besieged* by people asking for loans.³

Such businesslike perseverance was bound to help the Greek immigrants to develop into an independent middle and semi-middle class which would in time, in the course of its struggle for a sound, solid and independent economic basis for livelihood, encroach upon the monopolies

1. See for e. g. Claire Préaux, *Les Grecs en Egypte d'après les Archives de Zenon*, Bruxelles 1947, p. 68 ff.

2. P. Cairo Zenon 59284; P. Col. Zenon 41, 48; P. Mich. Zenon 33, 46; P.S.I. 375, 415, 570. Comp. C. Préaux, *op. cit.*, p. 84.

3. P. Col. Zenon, 83; P. Cair. Zen., 59062, 59173, 59341 comp. C. Préaux, *op. cit.*, pp. 65—66.

privileges of the king. Signs of this encroachment appeared early in the Ptolemaic rule. In the *χορὰ*, for instance, in the case of the *κληροὶ* or plots of land allotted to the settlers, the practice under the first Ptolemies was for the *κληρος* to return to the king at the cleruch's death. The king would then allot it again to anyone else although, under ordinary circumstances it was usually allotted to the cleruch's able-bodied son if he had one. However, towards the end of third century B.C. this practice underwent a change. At the death of a cleruch, if he left a son, the son was allowed to take possession of the land immediately and, apart from minor details, the changeover became a mere formality. This is attested by a passage in the Lille papyrus, belonging to the year 218-17 B.C. in which a certain Lamiscos, the *ὁ ἐπὶ συντάξεως* at the time, talks of a Macedonian settler who was given a *κληρος* of thirty arouras in the Arsinoïte nome and "to whom and whose descendants this land belongs" (*ὅτι ὑπάρχειν ἡ γῆ αὐτοῦ καὶ ἐγγύνοις*).¹ Again we have a demotic act belonging to the year 282 where a *κληρος* is described as "given forever" to a certain settler.²

This development, whatever the circumstances which might have led to it, was a sure sign of the growing solidarity of the Greek settlers as a class with an independent standing in face of which the king had to give up part of his monopolic privileges. The same signs were to be seen among the merchant class which carried out its most important transactions in Alexandria. There also, although the system of royal monopoly stretched all over the country, the Greek settlers managed to break through it in more than one place. The wine merchants, for instance, although their transactions were subject to certain regulations, such as not receiving the price of what they sold, which was deposited in a bank, till the tax of *apomoirā* (which was imposed upon vineyards) was paid and apart from a few minor formalities, were left free to fix their own prices. Apollonias appears in a Zenon papyrus as sending to Zenon wine from the Heliopolite in order to resell it at a higher price which he could not get there.³ The same chances were to be found in the textile trade. There, also, the merchants seem to have been left free, apart from

1. Wilcken, *Chrestomatie*, no. 336, Préaux, *Economie Royale des Lagides* (1919) pp. 468-9.

2. Préaux, *op. cit.* p. 469.

3. See the reason given by Préaux, *op. cit.* p. 470.

4. P. Cairo Zen., 59170.

a state regulation that a certain part of the material manufactured in the Egyptian workshops should be delivered to him. In one of the documents we find a big order of ten thousand linen articles addressed to Zenon to be delivered after viewing a sealed sample with a commercial agent.¹ The trade in wheat presented a similar case. Prices, apart from those imposed when buying for royal consumption, were completely free, as appears from a comparison between the prices in Alexandria and those in the chora recorded in the Zenon papyri.²

All these commercial transactions were facilitated to a great extent by the spreading in Egypt under the Ptolemies of a vast banking system. We see the bankers advancing to the commercial agents of Apollonios the money which they needed.³ It also frequently occurred that these bankers, being on the actual spot of business, placed their services at the disposal of the agents in order to help them in their transactions and to supervise the putting into effect of the deals which they concluded.⁴

Such commercial enterprise reached considerable dimensions in Alexandria which rapidly developed under the Ptolemies to be the greatest trading port in the Hellenistic world. Against the Egyptian exports, which were in the third century B.C. on the advantageous side of the export-import balance of trade, there were imports of dates, figs, honey, special varieties of corn and wine, perfumes, aromatics, wool, leather, carpets, wood and even panthers and horses. They came from as widely different parts of the world as Arabia, Palestine, Syria, Rhodes, Miletus, Curia, Sicily and Greece.⁵ Commercial relations were carried out with all these places with tremendous zeal and activity. A vivid picture of this is presented on one occasion shortly after Palestine was conquered, where we find merchants following in the train of the Ptolemaic

1. P. Cairo Zen., 59470.

2. P. Cairo Zen., 59269, 59363, 59404, 59446; P. Col. Zen., 31, 75; P.S.I., 571. Comp. Præaux, *Les Grecs*, p. 61.

3. P. Cairo Zen., 59062, 95790.

4. P. Cairo Zen., 59470.

5. Præaux, *op. cit.* pp. 57-59; Rostowtzeff, *Alexandrien and Rhodes*. *Klio* (N.F.) 1937, pp. 70-6; *ibid.*, *Ptolemaic Egypt*, C. A. H., VII p. 134; H. I. Bell *Alexandria*, J. E. A., XIII p. 170; W. W. Tarn, *op. cit.*, pp. 215 ff.; P. Jouguet, *Trois Études sur le Hellenisme*, Cair., pp. 98 ff.; M. K. Abdel Aliem, *Alexandrian Trade in Aromata in the Graeco-Roman Times*, 1954 (unpublished thesis in the library of the Faculty of Arts, Alexandria University), pp. 24 ff.

armies. In 259 Apollonios sent to Judaea a commercial mission which toured the country by carriage and on the backs of horses, donkeys, mules and even camels.¹

This growing sense of solidarity which must have appeared in a more pointed way among the Greek merchant class, first because they had more interests at stake and secondly because they were not as sparsely spread out as the settlers in the chora, but tightly concentrated in the commercial towns, and in the case of external trade practically solely in Alexandria was accompanied by an ever growing discontent among the Egyptians who became, under the Ptolemies a vast dispossessed and exploited class. They did all the manual work in the royal domains and in the Greek cleruchies and they could at best only occupy minor administrative posts, while in the economical field they had practically to give-up everything to the benefit of the Greeks who became the practical possessors and benefactors of the land apart from holding the commerce in their hands². This discontent showed itself in more than one way, extending from general strikes and taking asylum in the temples on the one hand to open revolt on the other³.

Thus the Ptolemies were faced with a situation which gradually and increasingly made itself pointed. On the one hand there was the privileged minority of Greeks who had rapidly developed into a middle class in the wide sense and who were increasingly assimilating, to their benefit, economic rights and gains at the expense of the king's monopolistic rights. On the other hand there was the vast majority of Egyptians, an irritated and discontented class who were far below the Greeks in social and economical scale, who were battling for recognition as a class and who could no doubt be content with far less than what the Greeks demanded.

The climax of this two sided situation came with the battle of Raphia in 217 B.C. in which the Egyptians were treated for the first time, as military equals to the Greeks and which marked at one and

1. Préaux, *op. cit.*, p. 58.

2. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 68.

3. Tarn, *op. cit.* p. 199; Fr. von Woess, *Das Asylwesen Ägyptens*, 1923.

the same time the success of the Egyptians in their struggle and the beginning of the road downhill for the Greeks who proved not to be the seasoned fighters on whose valour and professional experience alone the first Ptolemies built their kingdom. This new turn was soon to be accentuated by two new circumstances which appeared on the scene for the best part of the second and first centuries B.C., and which were bound to affect the course of the government policy. First the members of the Ptolemaic dynasty started to quarrel among themselves over the throne and, secondly, Rome, the rising power who started to be a factor in Mediterranean politics, began to apply pressure on Egypt,¹ and even to take interest in supporting one claimant to the Egyptian throne against the other. These new circumstances must have given greater value to the Egyptians whose support as a class was to be solicited by one or the other of the members of the royal family.

A marked recognition of the contribution of the Egyptian warriors after the victory at Raphia was an order by Ptolemy IV to erect in celebration of the event, a number of statues for him and his sister Arsinoë in Egyptian (not Greek) style. It also appears in the strong Egyptian colouring of the priestly decrees issued after that battle in honour of Ptolemy IV and of Ptolemy V which gave the kings the titles of a native pharaoh.² Ptolemy V was further crowned in Egyptian style at Memphis which became henceforward a second royal residence. Euergetes II greatly extended the powers, privileges and possessions of the Egyptian priesthood. Under him also the struggle between the calendars ended in the Macedonian having to conform with the Egyptian and the right of asylum was extended to more and more Egyptian temples. After Raphia the Egyptian warrior class was revived and its members (the *machimoi*) were made cleruchs with allotments which started by being smaller than those of the Greeks but were soon to become the same in many cases.³

Was this policy followed for the simple end of reconciling the Egyptians to face the pressure of Rome with a firmly founded Graeco-Egyptian monarchy or for some Ptolemies to depend on the support of

1. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest* (Oxford, 1948), p. 58.

2. H. Gauthier and H. Sotras; *Un Décret Trilingue en l'Honneur de Ptolémée IV* (1925), pp. 33-8 & 75; O.G.I.S., I, 90; Bell, *op. cit.*, p. 57.

3. Tarn, *op. cit.*, pp. 205-6.

the Egyptian class in their dynastic dissensions? That can only be part of the picture and a conciliatory attitude towards the Egyptians could not fully explain the restrictive economic measures which were taken against the Greeks. Already under Ptolemy II, long before Raphia, we begin to see these measures which were calculated to hamper the growth of their economic privileges at the expense of his monopoly. The *apomoira*, a tax of one-sixth of the produce of vineyards, orchards and gardens, which had belonged before 206/5 to the temples, was diverted in that year to the cult of the deified Arsinoë Philadelphos which probably meant that part of it went to the treasury. In addition to the *apomoira*, Ptolemy II imposed a tax of $33\frac{1}{3}\%$ on this produce in order to give the king, who owned a large part of the year's vintage, a marketing advantage over that of the Greek producers. At the same time he imposed a similar ($33\frac{1}{3}\%$) import duty on wines coming from abroad which was so calculated as not to spoil the king's wine-business and to admit only the fine brands of wine for which the Alexandrians were ready to pay a higher price². A further step in that direction was that, after Raphia, we find no more great estates, of the type of that of Apollonios, conferred on Greek officials. The produce of such estates was no doubt a great rival with that of the king's land and would only help to consolidate the growing sense of class independence among the Greeks.

Such class consciousness would no doubt be accentuated and accelerated by the existence of any organised bodies which would be looked upon by the Ptolemies as, and would in fact be, grouping centres for the interests of that class. A senate would even be more so than an assembly as it does not admit large numbers to its membership, but rather the selected few who would no doubt enjoy a higher social standing and would therefore be staunch supporters of the interests of their class. Under the circumstances which I have just described, the existence of such an organised body would certainly be a source of trouble for any monarch with a clear policy of keeping a firm grip over the fruit of the land. A minor sign of such tendency was probably what Euergetes II did when he temporarily broke up the Museum, no doubt considered a grouping centre of intellectual personalities, on the same occasion when he let loose his troops on the Alexandrians.

1. This seems to be the opinion of Bell, *op. cit.* p. 58 and Tarn, *op. cit.*, p. 205

2. Tarn, *op. cit.*, p. 193.

Again the fact that the Alexandrians took an active part, siding with this or that Ptolemy, during their dissensions over the throne, could not adequately be interpreted in the light of mere loyalty to one Ptolemy or the other, or in terms of differences over foreign policy. No such considerations are enough, in my opinion, to drive the Alexandrians to stand so staunchly on the side of Berenice IV against her father Ptolemy Auletes, an attitude which brought upon them particularly harsh treatment at the hands of Auletes culminating in the assassinations and massacres which befell all his daughter's supporters and in occupying the country with the support of the Roman general Gabinius¹. These Alexandrians must have sided with Berenice for regaining some of their lost rights - one of them was no doubt the senate which was an arraying and crystallising centre of their class privileges and interests.

* * *

In conclusion I feel I should sum up the opinions which I have either reached or confirmed. Alexandria had a senate when it was first founded. This emerges from the letter of Claudius to the Alexandrians in which they are mentioned as asserting this fact. That Claudius tried to ignore their assertion was a means, on his part, of evading the issue. The existence, at that time, of an Alexandrian senate was warranted by the desire of the Ptolemies to provide the Greek atmosphere necessary to attract the Greek immigrants, on whose military and other qualities they depended for founding their kingdom. Further, such deliberative assemblies proved not to be incompatible with the centralised authority of the Hellenistic monarchs.

The senate disappeared sometime during the Ptolemaic rule. This is reasonably attested by the literary and documentary sources. Dio's passage, which refers to the Alexandrian (and not the Roman) senate, can reasonably mean that the Alexandrians asked Octavian to grant them a senate and he refused - which implies that they did not have one at the time of the Roman conquest. This confirms and is confirmed by the wording of Claudius' letter which refers to the claim of the Alexandrians of having had a senate under their old kings. Here, the description "old" should be taken to mean the first, as contrasted to the later, Ptolemies. We need not be deterred by Claudius' claim that the request

1. Cicero, *Pro Caelio*, 10; Dio Cass., XXXIX, 58; Cic. *Pro Rabir.*, 8 & 11.

of the Alexandrians to have back their old senate was the first of its kind to be made — a claim which could stand in the way of our conclusion from Dio's passage. Claudius might have been referring only to his reign or he might have been trying to make the request of the Alexandrians look like an unusual and serious matter which could not easily be granted, without worrying about the accuracy of his words — a fact which is not without a parallel in his letter. Spartianus' assertion that the Alexandrians did not have a senate under the kings does not necessarily present an uncontested fact. While his words may represent the true situation under the later Ptolemies, the same does not have to apply to the earlier period. The Romans did not care to know a great deal about Egypt till sometime towards the middle of the Ptolemaic rule and Spartianus, or his authorities, might simply be extending what was known about part of this rule to cover the whole of it.

The social and economic circumstances fall in line with this conclusion. The privileges which were granted to the Greek immigrants at the beginning of the Ptolemaic rule, have given rise to a steadily growing class consciousness among them, which gradually asserted itself in terms of increasing economic demands at the expense of the kings' monopolistic rights. The kings realised they had to combat this tendency if they were not to lose everything. Yet they had to tolerate it so long as they had to depend on the military qualities of the Greeks. Raphia, however, proved that these qualities were not indispensable and that they could successfully be sought with the Egyptian fighting columns. This made it easy for the Ptolemies to strike at the class-consciousness of the Greek settlers which was threatening to undermine their authority. One of the ways to achieve this end was, no doubt, to suppress any organised bodies which served as rallying points for Greek interests and public opinion — and among the most important of these was surely the Senate of Alexandria.