

الموسيقى

الثالثة الرابعة والخمسون

آذار - نيسان ١٩٦٠

مختار من كتاب اللحن والملاهي

لابن خرداذبة^(١)

نشره عن نسخة بيثة الاب انشالطوس عبده خليفه اليسوعي

كان للمشرقين اليد الطولى في بحث الموسيقى العربية بمقالاتهم ونشر
بمصوص العصور الوسطى فاطموا العالم المثقف على ثروة دنيئة بينت ما كان لعلماء
الموسيقى في تلك العصور من فلاسفة وادباء من الاهتمام العالي بتنظيم الآلية
وضبط الاوزان وحفظ ما تراسى اليهم من امور طيعة التقطوعا ودوتوها .
وكان اول هؤلاء المشرقين كيسوت^(٢) الذي برهن في كتابه «موسيقى
العرب» بواسطة دساتين العود القديم ان العرب استعملوا بعد ثلاثة الماجور
الطبيعية ، اساس السلم الموسيقي المصري^(٣) . وتلاه الاب كونيكت اليسوعي

(١) في المخطوط خرزادبه وهذا غلط .

(٢) Kiesewetter: *La musique des Arabes*, 1841

(٣) راجع الموسيقى العربية في اصل الفن الموسيقي الغربي بقلم وديع صبرا ، بيروت

١٩٤٥ ص ٩ .

في مقالين نشرهما في Journal asiatique^(١)، وكارآ ده قر^(٢) وروردواف ذيرلانجه مترجم وشارح مؤلفات علماء الموسيقى في القرون الوسطى^(٣).
 بين المؤلفين الذين اتت على ذكرهم الدروس الآتفة الذكر ابن خرداذبه وقد نوّه ابن النديم بكتبه وتآليفه وخصه بكتاب اللير والملاهي^(٤) الذي اعطى منه المسعودي في مروج الذهب مقاطع طويلة تتفق والمخطوط الذي نحن بصدده وترة تفتق عنه ان في الترتيب وان في استعمال المفردات^(٥).
 ولكن لم يقع احد الى يومنا القائم على كتاب اللير والملاهي. انما ذكر يوسف اليان سر كيس في حاشية درسه عن ابن خرداذبه ما يلي: «عند الاديب حبيب افندي زيات كتاب مخطوط اسمه «مختار من كتاب اللير والملاهي لابن خرداذبه»^(٦). ولقد ردّد فارمر القول نفسه في سياق كلامه على المؤلف^(٧)، ولم يرد مترجم كتاب فارمر (The Sources of Arabian Music) شيئاً على الاصل فقال: «كتاب اللير والملاهي - خط: مكتبة حبيب افندي الزيات بالاسكندرية»^(٨). ويقول مؤلف المقال عن ابن خرداذبه في دائرة المعارف^(٩) «لعل هذا التأليف (الذي يذكره المسعودي) هو كتاب اللير والملاهي. فان كلمة «لعل» لاتضمحل عندما نقابل مخطوطنا بما ذكره المسعودي من المقاطع»^(١٠).

(١) Etudes sur la Musique arabe, par le P. M. Collangettes, in Journal Asiatique (10^e série) vol. 4, 1904, pp. 365-422 et vol. VII-VIII, 1906, pp. 149-190
 Les Penseurs de l'Islam, Paris 1921-1923, II, IV (٢)

Baron Rodolphe d'Erlanger : la Musique arabe, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner. 1930. (٣)

(٤) راجع فهرست طبعة فلوجل ' مصر ' ١٣٦٨ هـ ص ١٤٩ .
 (٥) راجع مروج الذهب طبعة باريه ده ميتار المجلد ٨ الفصل ١٢٢ ص ٨٨ وما يليها .
 وقد قابلنا النصين ونذكر المسعودي بحرف م .

(٦) راجع معجم المصنوعات العربية والمربعة ١٩٢٨ ص ٩٢ .
 (٧) H. G. Farmer: A History of Arabian Music to the XIIIth Century, London 1929, p. 170: « Only the second of these Works has been preserved to-day, and a solitary exemplar is in the library of Habib afandi al-Zayyât of Alexandria ».

(٨) مصادر الموسيقى العربية تأليف هنري جورج فارمر ترجمة الدكتور حسين نصار ' مصر ' ص ٥٧ .

(٩) فؤاد افرايم البستاني : دائرة المعارف ' المجلد الثاني ' بيروت ١٩٥٨ ص ٤٨٩ -

لقد ذكر ابن خرداذبه العدد الكبير من مؤلفي تواريخ الادب عند كلامهم على التاريخ والجغرافية مخصّص منهم المشرقيين كليمان هوار^(١) ومروكاهن^(٢) وبلاشر^(٣) وفي كل منهم اشارة الى عقلية المؤلف والى مدى تأثيره في من تبعه من المؤرخين والجغرافيين فمنهم من مدح سعة اطلاعه ومنهم من انتقد سذاجته في قبول الاخبار وروايتها دون تمحيص ولكنهم كلهم يكبرون فيه الكاتب الذي اظهر حماسة كبرى في التقيب عن المصادر وفي توسيع الآفاق.

* * *

ولكن الدروس التي عملت على ضبط تاريخ الموسيقى العربية وعلى اظهار مدى تأثيرها على الموسيقى القربية قد استقت من مؤلفات ابن خرداذبه الكثير من الاراء والعديد من الملاحظات . مع ان الفارابي وغيره من فلاسفة الفن الموسيقي قد اورثوا العصور الطالعة كل ما يبتغيه المشتاق من مبادئ واختبارات موسيقية . ولقد خدم رودولف ديرلنجه بنشره مؤلفات هؤلاء الفلاسفة والمؤلفين بتاريخ الموسيقى خدمة جليلة^(٤) .

٤٩٠ . يذكر المقال ان المخطوطة موجودة عند حبيب زيات .

لقد جمع عباس المزاري المقاطع كلها المتقطعة في مروج الذهب من كتاب اللهور والملاهي وسردها كملحق ثانٍ للمؤلف « الموسيقى العراقية في عهد الغول والتركمان من سنة ٩٥٦ / ٩٥١ م الى سنة ١٢٥٨ / ١٥٣٢ م . طبع شركة التجارة والطباعة المحدودة - بغداد ١٣٧٠ / ١٩٥١ م . ص ٩١ - ١٠١ .

Clément Huart : *Littérature arabe*, p. 295 (١)

C. Brockelman : *Geschichte der arabischen Literatur*, vol. I p. 258 (nou- (r
velle édition), p. 225 (ancienne édition) . Suppl. I. p. 404 et Suppl. III p. 622

R. Blachère : *Extraits des principaux Géographes arabes du Moyen-Age*, (r
Paris-Beyrouth 1932, pp. 21 - 22

(٢) ذكر هنا بعض تلك الدروس :

The Muslim World t. 6 (1916) pp. 347 - 356, article de Gairdner : *the source and character of oriental Music*.

Le Monde Oriental, I (1906) pp. 184-221, art . de Mitjana : *L'orientalisme musical et la musique arabe*.

ولد ابن خرداذبه سنة ٢١١ هـ / ٨٢٥ م وتوفي سنة ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م حسب ما يقوله حاجي خليفة ويقول بلاشر سنة ٢٧٢ هـ / ٨٨٥ م .
هو ابو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن احمد بن خرداذبه الحراساني . كان جده مجوسياً واسلم على يد البراء مكة . كان شديد الميل الى المطالعة والدرس وتوسيع افاقه الثقافية . اتصل ياسحق بن ابراهيم الموصلبي واخذ عنه فن الموسيقى واصول الادب . شغل منصب صاحب البريد والخبر بخاصية الجبل بفارس . ادخله المعتد في صداقته فصار نديمه وتوصل عن هذه الطريق الى محفوظات ووثائق هامة استقى منها معارومات قيمة اودعها كتابه الجغرافي كتاب المسالك والممالك وصار هذا الكتاب مصدراً نقل عنه ابن الفقيه وابن حوقل والمقدسي والجهاني وياقوت وابن خلدون . وقد نشر Barbier de Meynard هذا المؤلف في المجلة الاسيريه سنة ١٨٦٥ وادخله de Goeje في مكتبة الجغرافية العربية ونشره في المجلد السادس منها^{١)} . ضته المؤلف احصاء جباية الملكة العباسية في اواسط القرن الثالث للهجرة^{٢)} .

* * *

ان المخطوط الذي نحن بصده والذي يخص مكتبة المرحوم حبيب زيات التي صارت في قبضتنا اليوم لفي حالة جيدة لولا الرطوبة التي خفت بعض الكلمات وجعلت خطه المتقن بكامله يميل الى الزوال . ورقه اصفر ، علوه ٢٠ سنتيمتراً وعرضه ١٣ س . وفي الصفحة من ١٣ الى ١٥ سطراً . لا تعرف سنة نسخه ولم يطلنا النسخ على اسمه فبتنا نعتقد ان المخطوط هذا يعود الى الجبل الخامس عشر او قبله .

Revue africaine, 94 (1950), pp. 298-356, article de Sautin : *la musique antique dans le monde oriental. La musique arabe* .

Archeion, cf. *archivio di storia della scienza*, 14 (1932) pp. 420-424 cf. l'art. de Stern : *Le Congrès de musique arabe du Caire et l'histoire de la Musique arabe* .

Ibla, 14 (1950) pp. 269-278. art. de Zerrouki : *la musique occidentale et la musique arabe* .

نجد في هذا المخطوط بعض الاغلاط النحوية وبعض الاوزان المختلة وبعض الالفاظ التي لا تزال غامضة فابقيناها على علمنا كما واننا سنترك فدية بعضا. لكلمات ثلاث تأتي عن ذكرها في هذه المجلة وهذا المقام .

في مجلة الرسالة المصرية ١٠ (١٩١٣) ص ٣٢٥ و ٣٥٣ و ٤١٣ درس مسيوب ودقيق بنشقيه والتفتيش عن المصادر الاولى عن ابن خرداذبه للاستاذ كركيس عواد . ولقد عجبنا عندما رأينا يسرد اسما . كتب المؤلف دون ان يأتي على ذكر اسم مخطوطنا ، او ان ينوه بوجوده ولربما اعتقد اذاك انه بين الذين ضاعوا ولكن سر كيس وفارمر وغيرهما كانوا قد اكثروا منذ سنة ١٩٢٨ ، كما قدمنا ، انه لا يزال في مكتبة حبيب زيات .

ومها يكن من امر فاننا تقدم على نشر هذا المخطوط اليتيم وفيه فائدة جلي لهواة الادب وللمستقرين خاصة عن تزييح وتطور الفن الموسيقي عند العرب . ولقد كتب ابن خرداذبه مقاله هذا بالعربية ولا نعلم ان كان له هناك مؤلفات بالفارسية ولم يصلنا من التوازيح ذكر لها . انما في المخطوط الذي نشره استشهد المؤلف في موطن واحد بشر فارسي .

مختار من كتاب اللهو والملاهي

تصنيف ابن خرزاذبه^(١)

[١] بسم الله الرحمن الرحيم .

وصلي الله على سيدنا محمد وآله اجمعين .

روى عن محمد بن حاطب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فصل ما بين الحلال والحرام الصوت وضرب الدف . وعن عايشة قالت دخل ابو بكر رضي الله عنه وعندي جاريان من جواري الانصار تغنيان بما تقاولت به الانصار يوم بعث . فقال ابو بكر يرموز الشيطان في بيت رسول الله وذلك يوم عيد . فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ابا بكر ان لكل قوم عيداً وهذا عيدنا . وعن الشعبي قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم باصحاب الدنكله وهم يلغون فقال خذوا يا بني ارفده حتي تعلم اليهود والنصارى ان في ديننا فسخه فاخذوا يلعبون ويقولون ابو القاسم الطيب ابو القاسم الطيب فجا . عمر فلما رآه تذاعروا . وعن عكرمة قال ختن عبدالله [٢] بن عباس بنه فامرني فاستأجرت له لابين باربعة دراهم . وقال اسحق سال الرشيد ابراهيم بن سعد الزهري عن من بالمدينة يطالب بتحريم الفنا فقال من قنعه الله نجزيه . فقال بلى مالك بن انس فقال شهادتي عليه انه سمع مالكاً في عرس ابن حنظلة يغني :

سليمى اجعت بينا فاین تقوله آينا

وعن عطا قال لا بأس بالفنا والحداء للمجرم . وذكر الفنا فشد فيه عمرو ابن عبيد وروى فيه بن جريج فقال عمرو ان الله يقول ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد فاخبرني من يكتبه لصاحب اليمين ام صاحب الشمال . قال ابن جريج لا يكتبه واحد منها لانه لقو ايس بجسته فيكتبها صاحب اليمين

(١) يُقرأ على الجهة السالفة من صفحة العنوان : من فضل الله التي سنة ٩٣٢ . من كتب الفقير اليه تعالى ابراهيم عيسى الشامي . غفر الله له سنة ١٠٨٥ .
(٢) هكذا كتب النسخ وهو غلط . والصحيح خرزاذبه كما قدنا .

ولا بيئة فيكتبها صاحب الشال . والرخص في الغنا كثيرة ولولا بحافة التصويل لايت على ذلك . ومعرفة الاغاني احد الفلفة الاربعة وهي حدود المنطق ومعرفة الطب [٣] وعلم النجوم والموسيقى وهو الاخان . وكانت الاوايل تمظم هذا الشأن فدخل على الاسكندر رجل موسيقي فاطهر اكرامه فقال له جلاسه كيف اكرمت هذا هذه الكرامة . فقال ليس الرجل اكرمت ولكن الموسيقية اكرمت . وقال الاسكندر من فهم اللحن استغنا عن سائر اللذات . وقالت الفلاسفة ان النعم والاغاني فضيلة شريفة كانت خفيت على المنطق ليست في قدرته فلم يقو على اخراجها . فاخرجتها النفس الحائناً قلما ظهرت سرت بها وعشتها وطربت لها . وقالت الحكماء الموسيقي يدرج ابنا الفلاسفة ويسوقهم الى سائر العلوم لان باطنه هو العقول وظاهره هو الحواس . ويجعل الله كل حاسة تتعب بحركتها غير السمع فانه خصه الله بورود الصوت عليه من غير حركة ولا مودة فالوم الامور للنفس سماع النعم الحان المازج لاوتار العيدان .

[١] فضل الننا على المنطق كفضل المنطق على الحرس والبرو على السقم والدبنار على الدرهم . وفضل العود على جميع الملاهي كفضل الانسان المستر على سائر الحيوان . واول من اتخذ العود ملك بن متوشيل^{١١} ابن محويل ابن عبرد بن خنوخ بن قينان ابن آدم . كان له ابناً يحبه حباً شديداً فمات فملقه بشجرة وقال انظر اليه ابداً فتقطعت اوصاله حتى بقي منه فخذه والساق والقدم والاصابع فاخذ خشباً فرقته والزقه فجعل صورة العود كالفخذ وعنقه كالساق والبزجك كالقدم والملاوي كالاصابع والاولاد كالمرقوق ثم ضرب به وناح عليه فنطق العود . قال الحمدي :

١ في الحاشي متوشيل . يذكر المسودي في مروج الذهب طبعة Barbier de Meynard المجلد ٨ ص ٨٨-٨٩ هذا القطع على المتوال التالي : ٥ اول من اتخذ العود ملك بن متوشيل ابن محويل بن عباد بن خنوخ بن قينان بن آدم وذلك انه كان له ابن يحبه حباً شديداً فمات فملقه بشجرة فتقطعت اوصاله حتى بقي منه فخذه والساق والقدم والاصابع فاخذ خشباً فرقته والصقه فجعل صدو العود كالفخذ وعنقه كالساق ورأسه كالقدم والملاوي كالاصابع والاولاد كالمرقوق ثم ضرب به وناح عليه فنطق العود قال الحمدي :

وناطق بالمان لا ضبر له كانه فخذ نيط على قدم

ونطاق بلسان لا ضمير له كأنه فخذ نيظت إلى قدم
يبيدي ضمير سواء في الحديث كما يبيدي ضمير سواء منطق القلم
وعمل "توبل ابن ملك الطبول والدقة". وعملت صلا^(١) ابنت [ه] ملك
المعازف. ثم عمل^(٢) قوم لوط الطنابير يسميرون بها القلمان. ثم اتخذ الرعا^(٣)
والاكراذ انواعاً^(٤) مما يصفر به. كانت^(٥) اغنامهم اذا تفرقت صفروا لها
فاجتمعت. ثم سوت الفلاسفة العود^(٦). قال فيدرس^(٧) الرديمي جملت الاوتار
الاربعة^(٨) بازا. الطبايع الاربعة^(٩) فجعل الزير بازا. المرة الصفراء. والمثني بازا.
الدم والمثلث بازا. البلقم واليم بازا.^(١٠) السودا. فالزير للخنصر والمثني للخنصر
ووزنه ضعف وزن الزير^(١١) والمثلث للوسطي ووزنه ضعف وزن الزير واليم
للسبابة ووزنه ثلثه اضعاف وزن الزير. واتخذت^(١٢) الفرس الناي للسود والرنامي
للطنبور والسرناي للطليل والمستبح للصنج^(١٣). وكان غنا الفرس بالميدان والصنوج

- (١) م اتخذ
- (٢) م الدفوف
- (٣) م ضلال
- (٤) م اتخذ
- (٥) وربما هي الرعاة كما يقول المسودي .
- (٦) م نوعاً
- (٧) م فكانت
- (٨) هنا يقاب المسودي المقاطيم ويضع الواحد قبل الثاني.
- (٩) هكذا ظهر هذا الاسم جلياً في مخطوطتنا . انما يذكره المسودي بالصورة التالية
فندروس ويطلق الناشر على هذا فيقول : لربما هو ثودروس . ولكن مهما اختلفنا من هذه
الصور الثلاث فالتا نفل في حيرة تجاه هذا الاسم .
- (١٠) م اربعة
- (١١) يحذف المسودي هذه الكلمة .
- (١٢) يزيد المسودي كلمة المرة .
- (١٣) يحذف المسودي هذه الجملة .
- (١٤) م اتخذ
- (١٥) يقول المسودي : اتخذ الفرس الناي للسود والدياني للطنبور والسراني للطليل
والسج للصنج . والجملة كما اوردها الناسخ في مخطوطتنا واضحة المعالم .

وهي لهم ولهم النغم والايقاعات والمقاطع والكروفر وهي ثمانية . بنديستان ثم بهار وهو افصحها ثم ابرين وهو اكثرها استعمالاً لسفلي الاوتار ثم ابرينه وهو اجمعها لمحسن [٦] النغم واكثرها تصمداً وتحدداً من طبقة الى طبقة ثم ماذرواسبان^(١) وهو انقلها واشدها ثانياً وخروجاً من نغمة الى اخرى . ثم شم^(٢) وهو المختلس بالاصابع الثقيل ثم القبه وهو المحثوث بالادراج المستدير في مطاط الحانه ثم اسبراس وهو المدرج الموقوف على نغمة^(٣) . وكانت الملوك تنام على القنا ليسري السرور في عروقتها قال الشاعر :

وغنا . سمعة تعللنا حتى ننام تناوم المعجم

وقال كسرى العود اجل الملاهي ووددت اني افدتيت اصلاحه بآية
الف درهم . .

والفرس الونج وعليه سبعة اوتار وايقاعه يشبه ايقاع الصنج وبه كان غنا
اهل خراسان وما والاها .

وكان غنا اهل الري وطبرستان والديلم بالطناييو . وكانت الفرس تقدم
الطنبور على كثير من الملاهي . .

وكان غنا النبط والجرامقة بالهندورات^(٤) وايقاعها يشبه [٧] ايقاع الطناييو .
وكان اكبر مغن للفرس ايام كسرى ابرويز بهلذ وكان مروزيّاً ضارباً بالعود
حاذقاً فائقاً يغني بكلام موزون يركب له الالخان وكان اذا حدث ما يجنب
الكتاب واصحاب الاخبار عن اناياه الى الملك اعلموه فقني فيه وضرب عليه
ضرباً يكن من الغضب . وكان ما غناه من هذا الضرب ومن اصواته المعروفة
في المديح وفي التهنية وما اشبه ذلك خمسة وسبعون صوتاً منها صوته .

عما زيارة قيصر وخاقان كسرى ابرويز

قيصر ماه مائذ وخاقان خرشيد

(١) م مادارستان .

(٢) م سيم .

(٣) يقول السعدي : وحويبران (غير متقوطة) وهو الدرج الموقوف على نغمة .

(٤) النيرودات .

اي قيصر يشبه القمر وخاقان الشمس
ان من خذاي ارما نذكاً مفاران
اي الذي هو مولاي يشبه الغيم المتمكن
كنخاهذ ماه بوشد كنخاهذ بخرشيد
[٨] اي اذا شاء غطا القمر واذا شاء الشمس

وكان له مع غنايه ظرف وادب فطرب ابرويز في ليلة باردة فدعا به وعنده
سعين فقال له اشتقت اليك واحببت ان اقطع بك ليلتي فشربا وغنا حتي
سكر بهلبد وخرج ليول فسقط عند اصل سدرة فنام فقال ابرويز لسعين قد
ابطا ضيفنا وخرج فرآه نائماً فطرح عليه جزر سيمور كان عليه فلما كان وجه
الصبح قال ابرويز لسعين ما ترين حال ضيفنا . قالت الملك اعلم . قال اراد هب
من نومه فراي ثوبي عليه فعرفه فأجله فترعه وترع قباء فبسطه ووضع ثوبي عليه
وكفر قائماً عنده . فقالت سعين ان كان هكذا فالملك ينظر بنور الله . قال قومي
نقاما فوجداه كذلك فاسر له بئال واقطعه براز الروز وقطايماً بالري . ثم مر
ابرويز في طريق فرأى غلاماً فارسياً يقال له شرکاس معه بقرة عليها سجاد وهو
يفني فاعجبه حسن خلقه [٩] فضه الى بهلبد وامره بتعليمه الفنا فحذق وفاقه
فحسده بهلبد فقتله . ودعا به ابرويز فقال هو عليل ثم بلقه خجوه فقال لبهلبد ابا
حد صدرك ونمل جوفك ألا قتله وقد علمت اني كنت استريح منك اليه
ومنه اليك فذهبت بشطر طربي . وامر بالقايه تحمى الفيله . فقال ايها الملك اذا
قتلت انا شطر طربك وقتلتي فقتلت انت الشطر الاخر اليست تكون جنائتك
على طربك اكثر من جنائتي . فقال كسري ما دله علي هذا الكلام الا ما جعل
الله له من المدة وامر بتخليته وبقي بهلبد بعد كسرا دهرأ .

واللوم من الملاهي الارغن وعليه ستة عشر وترأ وله صوت بميد المذهب
وهو من صفة اليونانيين والشيالي^(١) وله اربعة وعشرون وترأ وتقفيره الف

(١) الشيالي : يقول المسعودي السلبان وفي تعليق الناشر ربما سيلبان ولكن ألهذه الآلة
المطربة من وجود عند اليونان والبيزنطيين ؟

صوت . ولهم اللودا وهي الزباب وهو^(١) من خشب وله^(٢) خمسة اوتار ولهم القيثارة ولها اثنا عشر وترًا [١٠] ولهم الصلنج من جلود السحاجيل وكل هذه ممازف مختلفة الصنعة .

وللهند الكركله^(٣) وهي وتر واحد يمدّ على قرعة فيقوم مقام العود والصلنج . وكان الحدا في العرب قبل الفنا . روي ان مضر بن تزار خرج في مال له فوجد غلامه قد تفرقت عنه الابل فشد عليه فضربه على يده بمصاً ففدا الغلام وهو يصيح وايداه وايداه . فسمعت الابل صوته فتمطّفت عليه فقال 'ضر لو اشتق من الكلام مثل هذا لكان يشا تجتمع عليه الابل . فاشتق حينئذ الحدا هادياً هادياً على قوله وايداه وايداه . فكان الحدا اول السماع والتجميع في العرب . ثم اشتق الفنا من الحدا . جاب ابن عبد الله الكلبي ففنا النصب وتجن^(٤) ففنا العرب على موتاهن^(٥) ولم أر أمة بعد الفرس والروم اولع بالملاهي ولا اطرب^(٦) من العرب وكان غنائهم النصب ثلثة اجناس الركباني والسناد الثقيل والمزج الخفيف . فاول من غنا من العرب العاربة^(٧) [١١] الجرادتن وكالتا قينتين على عهد عاد لموية بن بكر الصلحي وكالت العرب تسمى القينة الكرينة والعود المزمر^(٨) . قال ليلى :

اغلي السباء بكل ادكن عاتق
أو جونة قدحت وقض ختامها
بصبوح صافية وجذب كرينة
بجوثر تأقا له ايهاها

ثم غني جُذيمة الخراعي ابن سعد بن عمرو بن ربيعة بن حارثة ابن عمرو بن عامر وكان من احسن الناس صوتاً فسمي المصطلق وهو الحسن الخلق في كلام

(١) هي عند المسودي

(٢) لها « «

(٣) يقول ناسر المروج في تليفه ص ١٨ : انها كيكلة وهو ما يبادل الآلة الهندية

gongolah ويقول المسودي الكشكة .

(٤) نحن عند المسودي

(٥) العرب عند المسودي

(٦) موتاه « «

(٧) المزمر « «

(٨) والطرب « «

العرب عا النصب . ثم عتا بعده ربيعة وهو ضبيس الحزاعي ابن حزام بن جيشه
بن سلول بن كعب بن عمرو بن عامر . ثم غنا زمام بن خطام الكلبي الذي
يقول فيه الصه القشيري :

دعوت زماماً للهواً فأجابني واي فتاً للهو بعد زمام

واول من اتخذ القيان من العرب اهل يثرب اخذوا ذلك من بقايا عاد .
ولم تكن قریش تعرف من الفنا الا النصب حتى [١٢] قام النضر بن الحرث
ابن كلدة بن علقمة بن عبد مناف بن عبد الدار بن قصي المراق فتعلم بالخيعة
ضرب العود وغنا العبادين فقدم مكة فلم ياهلها فاتخذوا القيان .

والفنا من اكبر اللذات واسر للنفس من جميع الشهوات يرق الذهن ويلين
العريكة ويهيج النفس ويدبرها ويشجع الجبان^(١) ويسخي البخل ويحيي القلب
ويزيد في العقل ويفتح في الراي وله مع النيذ تعاون على الخزن الماد^(٢) للبدن
يحدثان له نشاطاً ويفرجان للكرب . والفنا على الانفراد يفعل ذلك . قال عبدالله
ابن جعفر ان للطرب لاريجية لو لقيت عندها لابلت ولو سالت لاعطيت . قال
الحطية جنبروني الفنا فانه رقيه الزنا . قال الشاعر :

(الكامل) لا تبعضن الي همومك ان ثوت غير المدام ونعمة الاوتار^(٣)

فلله در حكيم استنبطه وفيلسوف استخرجه اي غامض ومكثون كشف
وعلي اي دفين^(٤) ومكثوم دل والي اي علم وفضيلة سبق [١٣] فذاك نشيج^(٥)
وحده وقريع دهره . قال جالينوس يحتاج السع ان يرق بالصوت المونق كما
يحتاج البدن الي اعتدال الطبايع . والفنا غذا السع كما ان الطعام غذا البدن فقد

(١) القلب عند المسودي : يرد المسودي بعض مقاطع مخطوطتنا في بعض مقاطع
نارجه ولكنه مرة يطل الكلام مرة يختصره بالنسبة الى مخطوطتنا .

(٢) هكذا الكلمة في مخطوطتنا . وعند المسودي المدام .

(٣) عند المسودي :

لا تبعضن على همومك اذ ثوت غير المدام ونعمة الاوتار

(٤) فن عند المسودي

(٥) نشيج « «

نرى اهل الصناعات الذين يكذون برأً ومجرأً اذا خافوا الملاة والفتور ترغوا
وشغلوا انفسهم بذلك عن ألم التعب . وزا الشجعا وابنا الحروب قد احتالوا
بفتح انواع البرقات وقرعوا الطبول لهمون عليهم الشدايد . وزا اهل البادة
والرهبانية سيكون على خطاياهم بالالخان الشجيرة يستريحون الي ذلك .

وقد حدث الوليد بن سلمة عن ابن جرير عن عطاء عن عبيد بن عمير الليثي
قال : كانت لداود النبي عليه السلام معزة فكان اذا اراد ان يبكي ضرب
بها فردد صوته بكاء وابكاء . وحدث يحيى بن الملا عن عبد الحميد بن عبد الرحمن
عن ابن عباس قال : كان داود يقرأ الزبور ثلاثين صوتاً يطرب منهن المحموم وكان
اذا كان [١٤] اخر الليل فاراد ان يبكي نفسه لم يبق حوله دابة ولا وحش
بكاء لبكائه . ورووا انه كان يذمر يزمارة عند ملك بني اسرائيل فيسكن
ما كان به من الجبل والمس . وزا الطفل يرتاح للفنا ويستبدل ببكائه ضحكاً .
وزا الابل يحدوا بها الحادي فتمن في سيرها . وزا الراعي يرفع يراعه فتجد
الشآ في رعيها وتصفر الفرسان في المزارع فتجد الدواب في شربها . قال الشاعر :

(المجتث) اليوم يوم بكور علي تمام السرور

ويوم عزف قيان مثل التماثيل حور

ولا تكاد جساد تروا بغير ضفير

وقال ابو نواس .

(الوافر) وجدت الذ عارية الياالي قرآن النعم بالوتر الصحيح^(١)

ومسمه اذا ماشيت غنت متى كان الحيام بذى طلوح

[١٥] ومن الطير التواصق التي توقع الخطاطيف والفواخت والمزاردستان

فانه خاصة يدنوا من الضرب والزرر والملين . واعجب من هذا اتخاذ اهل البطايح
حظائر القصب في الما وتركهن لها ابرأاً وصمودهم يتادون السك يدعونها الي

ذلك الحظير ويعدوننا سرعاً وعنفاً وكفاً عن الاضرار والصيد فتجتمع الي ذلك الصوت حتى تمتلي الحطايير .

وذكرت الهند ان الفيل اذا اخذ امتنع من العلف والشرب وبكا حنيناً الى الوطن والالاف فتعزيه الشعرا وتقنيه المضيون الاطان الشجينة المايية حتي تطيب نفسه ويعتاف ويشرب .

وذكروا ان اهل الرومية اذا ثقل عندهم المريض وضعف استمروه اخاناً وضرباً وقالوا ان ذلك يخفف وجعه ويؤقيه . وكان الاسكندر لا يشرب الشراب الا للعلاج وكان اذا التأث عليه الرأي في بعض الحروب أمر بتحريك الارغين فاذا مضت نفسه في الفطرة [١٦] وتوجه له الراي ضرب بعموده ترساً بين يديه فيسك الموسيقىار وهو المغني .

وسمع ارسطاطاليس موسيقار يضرب بالقيثارة ضرباً يثير به الفضائل من الرذائل فقال متى كانت الطبيعة تهدي لهذا لولا النفس . وكان المياغورس اذا جلس علي الشراب قال للموسيقار حاسب النفس علي المقادير وناجها باشكالها ولا تحفل بالطبيعة .

وكان جالينوس يحضر مجالس الالهة والطرب فقيل له لم نحضرها وليست من شأنك قال لا عرف مزاج القوا والطبايع في حال مستمع ومنظر ومجس . وكان هرمس المثلث بالحكمة اذا جلس علي الشراب قال للموسيقار اطلق النفس من رباطها .

وخرج ارفارس ومعه تلميذه فسمع صوت القيثارة فقال لتلميذه امض بنا الي هذا لعلنا نفيد منه صورة شريفة فلما قربا منه سمعا صوتاً ندياً وتأليفاً غير متفق فقال ارفارس: يزعم اهل الكهانة [١٧] والزرجر ان صوت البومة يدل علي موت انسان فان كان ما قالوا حقاً فصوت هذا يدل علي موت البومة .

وقد وصف الفنا قوم من اهل زماننا فقال يحيى ابن خالد بن برمك: الفنا ما اطرب^(١) فارقصك او اشجاك^(٢) فابكاك وما سوا ذلك قبلاً . وهم . وكان

(١) م اطربك

(٢) م يناف موضع الكلستين ويفول وابكاك فاشجاك . عند هذا تنوقف المغابة بين

بين ابن جامع وابراهيم الموصلني اختلاف شديد في الفنا قال بن جامع لابراهيم يوماً بين يدي الرشيد: ان خبرتني اي الفنا احسن فاني فاعله. فقال: احسنه ما اشبه النوح. قال: صدقت ووافقه في هذه الصفة. وقال اسحق ابن ابراهيم الفنا القديم مثل الوشي يجمع الاصفر والاحمر والاخضر وسائر الالوان وبينها بون بيمد التفاوت. وقال الطرب على ثلاثة اوجه طرب محرك مستخف وذلك اذا كان شمر الفنا في السيق او نعت الشراب وان ذكر احد من النداما ان في الدنيا لذة هي اكثر من هذا فلا تصدقه. وجدت له هذا الصوت:

(الحفيف)

اصلح الناس (?) كأنه قفرا غير مننا معارف ورسوم
 (*) امامه من حسن ذلك الصفا والتنعيم
 (تتيل الثاني)

حابل ابي دهبل : مكبي وكان غلاماً لابي دهبل الجمعي له هذا الصوت
 والناس ينسبونه الي مالك :
 (الطويل)

تطاول هذا الليل لا يتلجج واعيت غواشي زبرقي ما تفرج
 ابيت بهم لا انام كأننا احلال ضلوعي جرة تتوهج
 لابي دهبل
 (تتيل الثاني)

ما نقله المسودي وكتابنا . انما نجد عند المسودي نصراً اخرى هي لابن خرداذبه لم نثر على ما يوازها في مخطوطنا .

(١) نقل المسودي عن ابن خرداذبه ما يلي وما لا نجده في مخطوطنا: «الثقل الاول نقرة ثلاثة ثلاثة. اثنتان اثنتان بطيئتان. ثم نقرة واحدة. وخفيف ثقل الثاني نقرة اثنتان متواليتان وواحدة بطيئة، واثنتان مزدوجتان. وخفيف الرمل نقرة اثنتان اثنتان مزدوجتان وبين كل زوج وقفة. والمزج نقرة واحدة واحدة متواليتان ممكة. وخفيف المزج نقرة واحدة واحدة متواليتان في نسق واحد اخف قدراً من المزج». راجع كتاب المحامي عباس الزاوي، ص ٩٨.

ونقرأ ايضاً ص ١٠٠: «فجسة الابقاع في الرقص ثمانية اجناس: الخفيف، والمزج، والزل، وخفيف الرمل، وخفيف الثقل الثاني، وثيله، وخفيف الرمل الاول وثيله».

ابو الخضر : مولي سكيئة بنت الحسين كان قريبا ودخل عليه امر فكرر
ثيابه وحماها فصاح ابو الخضر باني ما اسلك قال نافع فقال نفع واقه لغيري. وجدت
له هذا الصوت وقد شارك فيه مالك وغيره :

(الرمل)

كل قوم صيغة من تبرهم وبني عبد مناف من ذهب
[١٩] انما عبد مناف جوهر زين الجوهر عبد المطلب
للفضل ابن عتبة خفيف ثقيل الاول

الوليد بن يزيد : بن عبد الملك ابن مروان وكان يزيد ابوه فتي من بني
امية والوليد خليفهم وكان شاعرا يعني . قال اسحق ولم يكن للفن في اول
الزمان قدرا انما كانت تعلمه السودا والصفراء حتى ولي الوليد بن يزيد فرغب فيه
الناس (فيه) فعملوه الحسان واعرقوا فيه نفى ايامه بالغ الفنا غايته .

عبدالله بن معاوية الباهلي : كان مع قتيبة بن مسلم الباهلي بخراسان وكان
مثله بالري . وجدت له هذا الصوت :

فلما دبب الصمبا^١ فينا وغرد صاحبي وخلا الوساد
شربنا من فؤاد الدن حتى تركنا الدن ليس له فؤاد

ثم كانت الطقة الثانية وقد ادركوا دولة بني العباس منهم مياط واسمه
عبدالله ابن وهب مكبي مولي خُزاعة احد المعنيين [٢٠] مع حسن . وكان
رواية يونس وهو علم ابراهيم الموصلي ولابراهيم فيه هذا الشعر والفنا :

(الحفيف)

ما سمعنا منه له من غناء^٢ لا شجاني وعاد لي وسواسي

(١) والاصح الصمبا.

(٢) زدنا على هذا الصدر « من غنا » .

ما ابالي اذا سمعت غنا^(١) لياط ما فاتني الرواسي^(٢)
 غني ياسياط قد ذهب اليه لي غناء^(١) يطير منه نعاسي

يعني عباس مولي بني رواس ابن كلاب والغنا في هذا البيت الاخير لياط
 ولم يمر طويلاً . وغنا ابرهم الموصلي صوتاً لياط فقال له ابنه لمن هذا
 فقال هذا والله لمن لو عاش ما وجد ابوك الحيز . وكان في صوت ابرهم انقطاع .
 وجدت لياط اربعة وعشرين صوتاً منها :

(الكامل)

وكان من زهر الحزامي والندا والاقحوان عليه ربطة معرس
 فاذا يرم ذبابه اصفا لها يوماً بسمع خائف متوجس
 ثقيل الاول

زيد الانصاري : مدني وهو الذي يقول فيه رفي اشب عبد الله [٢١] بن
 مصعب الزبيري :

(السريع)

اذا تمزنت صراحتك كمثل ريح المسك او اطيب
 ثم تننا لي ياهزاجه زيد اخو الانصار او اشب
 زيد اخو الانصار ذاك الذي يعرفه مطرب من يطرب
 حسبت اني ملك جالس خفت به الاملاك والموكب
 وما ابالي واله الهوي اشرق العالم ام غروبوا
 خفيف الرمل

(١) الاصح غنا

(٢) والاصح والرواسي .

وجدت له سبعة اصوات منها :

(الحُفَيْف) يا شبيه الغزال رد فؤادي وارث للعاشق الطويل السهاد

اشعب ابو العلا بن جبير : مدني مولي لعبدالله ابن الزبير وامه حمدة مولاة لاسما ابنت ابي بكر كانت تقري بين ازواج النبي عليه السلم وكانت بفت فخلقت وضربت وطيف بها على حمل تنادي من رأني فلا يزنين. فاشرفت عليها امرأة فقالت يا فاعله نهات [٢٢] الله فلنا ندهم وتريذين ان ندهم بقولك وانت مخلوقة مجلودة يطاف بك .

وكان اشعب نشا في حجر عايشة ابنت عثمان وكان مصعب ابن الزبير قتل جبيرا لحروجه مع المختار ابي عبيد فقال اشعب: نشأت انا وابو الزباد في حجر عايشة بنت عثمان فلم يزل يملوا واسفل حتي بلغنا هذه المثرة واسلمتني في البر فأتتني بعد سنة اثنى بلغت فقلت : قد تعلمت نصف العمل وبقي نصفه . قالت : وكيف . قلت : قد تعلمت الشر وبقي الطي . فخرج اشعب ظريفاً مندداً وكان من اطعم الناس . فقل له ما بلغ من طعمك . قال اري دخان جاري فآثرد انا وما سار انسان انسانا الا ظنته ييب لي شيئاً . وقالت صديقة لي يوما يا اشعب هب لي خاتمك اذكرك به قلت اذكربني بالنسج . وسارم بقوس بندق . فقال صاحبها: بدينار . فقال : والله لو كانت اذارميت عنها طائراً خر مشوياً بين رغيفين حوارى لم اشتريها بدينار . ثم نك اشعب [٢٣] وعرا . فقل له قد لقيت الفقها فلو تحدثت . قال : نعم حدثني عكرمه قال خلطان لا تجتمعا في مومن نبي عكرمه واحده ونسيت الاخرى . قال اشعب كنت يوم قتل عثمان غلاماً اسقي الناس الماء وبقي الي ان اتى به الربيع في خلافة المهدي . وجدت له اصواتا منها :

(المقارب)

الا ناد جيراننا نقصد نقض اللبانة او نمهد

كان على كبدي جرة جذاراً من البين ما تبرد

محمد بن الابجر : وجدت له هذا الصوت :

وفي الحلي من يهوا هو انا ويليته
ونحن اناس عودنا عود نبعه اذا نسب الجبان بكر وتغلب

محمد بن الصامه : مدني ليثي وكان بارد المجلس . ففنا في مجلس فيه محرم فقال المحرم دعنا نمرق . وبث رجل غلامه الي السرق فقال اشتر لي خمة ارطال تلج فلقي ابن الصامه فادخله على مولاه فقال : طلبت خمة ارطال وهذا حمل . وكان موسي [٢٤] بن الصامه والدامه ابوه وامه فرعد . مثنيان وكان اهل المدينة يسمونه بين دفني المصحف . وجدت له في كتاب اسحق ودنانير ثلثة اصوات منها :

(الرمل)

قد تقى معشر في دارهم من عقار وسوام وذهب
وتقنيت سليمي انها بنت عمر من لها ميم العرب

خفيف ثقيل الاول

للفضل بن عتب .

ثم كانت الطبقة الرابعة .

صباح الخياط :

وجدت له ثمانية اصوات منها هذا الصوت :

(البسيط)

يا قلب ويحك لا تذهب بك الحرق ان الاولى كنت تهواهم قد انطلقوا
ما بالهم لم يباليوا اذ هجرتهم وانت من بينهم قد كدت تحترق
لا بن قيس الرقيات خفيف ثقيل الاول

عزور : كوفي . وجدت له هذا الصوت :

[٢٥] (البيط)

يا رباع سلمي لقد هيجت لي طرباً زدت الفؤاد علي ما عنده نصبا
رباع تبدل ممن كان يسكنه عقر الظباء وظلمساتا بد عصبا
ثقل الاول

محمد بعجه : كوفي . وجدت له اربعة اصوات منه :

(الخفيف)

ما جرت خطرة علي القلب مني منك الا استترت من اصحابي
من دموع تجري فان كنت وحدي خاليا اسعدت دموعي انتحابي
للبيد
ثقل الاول

سليمن : اخر جمعه : مدني . وجدت له صوتين احدهما :

(الطويل)

فلما بدا جرمانها الصيف لم يكن علي مناخ السوء ضربة لازب
فلما تراجعنا الحديث سالتها من الحي قالت معشر من محارب
للقطامي
ثقل الاول

ابن حودره : مكبي . وجدت له في كتاب اسحق وعمر اربعة وعشرين
صوتا منها هذا الصوت :

لسب الحب بقلبي فاشقنا ومن العبتين نومي قد نفا
[٢٦] كدر العيش نجران التي كدرت عيشي وقد كان صفا

ثقل الثاني

الدلال : مدني . اسمه نافذ وكنيته ابو زيد وكان مخنثاً جميلاً بربرياً مولى لبني
فهر وكان يتقر بالدف وكان من خصاه بن حزم الانصاري بامر سليمان ابن
عبد الملك فقال هذا الحتان الاكبر . وكان سليمان غيوراً فسرع ليله وجارية
عنده عليها حلي ومصفر في ليلة بدر هذا الصوت من سحر الابلبي :

محتجوبة سمعت صوتي فأرؤيها من اخر الليل لما ملها السهر
بدني على فخذها من ذي مصفرها والحلي دان علي لباتها خصر
لم يحجب الصوت احراس ولا غلق قدمها لطروف العين ينحدر
في ليلة البدر ما يدري معانيها او وجهها عنده ابها ام القمر
لو خليت لمشت نحوي علي قدم يكاد من رقه للمشي ينفطر

فتنهم سليمان الشعر وظن انه يغني في جاريته فبعث في طلبه فاتي به [٢٧]
فامر حجاماً فخصاه وكتب الى المدينة في اخضا المختئين المغنين ثم ندم على اخضا
الرجل فامر له بمشرة الف درهم فابا ان يقبلها فأضعفها له فلم يقبل فلم يزل
يزيده حتى بلغ الي ما به الف درهم فابا ان يقبل . فانتثرت حية الفتى . فقال الله
انك اذهبت جمالي وقطعت نسلي وانسدت دنيائي لا والله اذا افسد عليك اخرتك
فخصي الدلال ويرد القزاد ونومه الضحا وطريقه وكاتوا يغنون ويلعبون في
الاعراس . وجدت له في كتاب ابراهيم تسعة عشر صوتاً وفي كتاب يونس صوتاً
واحداً شارك فيه مالك وهو :

(المزج)

لمن ربع بذات الجيد ش امسا دارساً خلقا
كلفت بهم غداة غد ومرت عيسهم خرقا
لبد الرحمن بن حسان تقي الاول ولمالك فيه خفيف الرمل

طريقه ابن الشوري : مدني مولى الانصار ممن خصي وقال اعدرا علينا
الحتان وقد ذكره اسميل بن بشار حين عجا لحاتم بن :

[٢٨] (الوافر)

ولا الدلال ولا طويس ولا بن الثوري ولا الفريض
لاخت النخل خث يحيى ولا حا ضوا كما يحيى تحيض

فندا بو زيد : مولي. عايشة بنت سعيد بن ابي وقاص مدني احد المخشيين
وكان يجمع بين الرجال والنساء قليل له ويملك تقود وقد فضحت نفسك . قال
انما هو رغيف طيب وعرق سمين وقدح نبيذ صافي وتزول (x) عن ابتي فلا
ابالي في است من وقع . وله يقول بن قيس الرقيات وغناه بن جديده وملك :
(الحفيف)

قل لفند يشيع الاظمانا طال ما سر عيننا وكفانا
زودتنا رقية الاحزان يوم جازت حولها السكرانا

وفند الذي يضرب به المثل في الابطال لان عايشة ارسلته ياتي بنار وهو
يعدوا فتبدد الجمر فقالت تمت المجلة يا فند . فقال الشاعر :
(الزمل)

ما رأينا لغراب مثلاً اذ بعثناه يحيى بالمشمله
غير فند ارسلوه قابلاً فثوا حولاً وسب المجلة
[٢٩] وجدت له اربعة اصوات منها :

بشر الظبي والغراب بسعدي مرحباً بالذي يقول الغراب
ارجمي فاقراي السلم عليها ثم ردي جوابنا يا رباب
لابن قيس

سجيه : خث . له الكامل :

يا عمرو شيخك وهو ذو شرف يحمي الذمار ويكرم الصهرا

اقمت ما اجبت بكم لا ثيباً خلقت ولا بكراً
لاي ذهيل خفيف ثقيل الاول

شبيب : مخث . له الخفيف :

يا جوارى الحي عدننيه حجبوا عني معاليه
قربوا عوداً وباطية فبذا ادركت حاجتيه
لعنان ثقيل الثاني

صعتر : مخث . له الكامل :

(الكامل)

رفع الصدود عينه فوجا بها انف الوصال
[٣٠] صرخ الوصال وقال مه يا صاح جينا للقتال

صالح بن زهير الخزاعي : مخث مدني . دخل علي رجل قد مركب في
بيت ادم الف حوا فقال له لم كتبت هذا قال حتي لا يدخل علينا ابليس .
قال يا احمق دخل علي ادم وحوا . الجنة فاخرجها منها ، لا يدخل علي كتاب
بفحة . وصد جبلاً فاعيا وستط كالغشي عليه تمناً . فقال يا جبل ما اصنع
بك يكفيك يوم تكون الجبال كالهن المنقوش . وجدت له في كتاب اسحق
هذا الصوت :

(الجزء^(١))

يا خليلي آبني سهدي لم تنم عيني ولم تك
فشرابي لا اسيع ولا اشتكي ما بي الي احد
للقارعة اخت حسان رمل وفيه اخر

(١) عندنا ليس الجزء ولكن الخفيف .

النبا، القمر

سيرين : جارية حسان بن ثابت وهي اخت ماريه ضاريه وهي ام عبدالرحمن ابن حسان. روي عبيدالله ابن سعد عن يونس عن ابي ادريس [٣١] عن بكرمة عن ابن عباس قال: مرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بحسان ابن ثابت وقد رشفتا فاطمة ومعه اصحابه سحاطان وجارية له يقال لها سيرين معها مزهرها يختلف به بين المهاجرين بين القوم وينسيهم. فلما مرّ النبي عليه السلام لم يامرهم ولم ينههم فانتهى اليهم وهي تقول في غناها المقتضب :

(المقتضى)

هل علي ويحكما ان لموت من حرج
فتبم الذي عليه السلم وقال لا حرج إن شاء الله .

قيان جبلة بن الايهم الغساني :

وكن عشر قينات خمس منهن يفتن بالمدان بالرومية وخمس يفتن بفنا اهل
الحريرة احداهن اله اباس ابن قسحة الطائي . لمن اغاني منها :

(الكلمة)

لله در عصابة نادمتهم يوماً يخلق في الزمان الاول
يفشون حتي ماتهر كلاهم لا يسئلون عن السواد المقبل
لحان

[٣٢] غرة الميلا : وكانت مدينة للانصار وكانت قيل في ميثها . فسيت
الميلا وكانت من احسن الناس وجهاً وغنا وضرباً بعود ومعرفة وكانت مطبوعة
على صنعة القنا مؤلفة له كما قدم نسطا، وتعلم منه شايب خاثر وغنيا لقيت غرة
تغنيا . قالت الحاناً عجيبة . ففي اول من فتن اهل المدينة بالقنا وكان طويس
بها معجباً وكانت عفيفة مع ذلك . وكان عبدالله بن جعفر وابن ابي عتيق ياتيان
مزلها وتغنياها. وكان ابن سريج يزورها من مكة فظلم منها وطويس لا يفارقها

وكذلك ابن محرز . وجدت لها في كتاب ابراهيم خمسة اصوات وفي كتاب اسحق تسعة عشر صوتاً وفي كتاب يونس صوتاً واحداً شاركت فيه بن محرز وهو الخفيف :

(الخفيف)

انظر نهاراً باب جاق هل تونس - دون - البلقا من احد
لا اخدش الخدش بالنديم ولا يخشي نديمي اذا انتشيت يدي
ابصرت سلمي ودونها جبال الثلج عليه السحاب كالقدد
لحان رمل وفيه لحن لابن محرز

[٣٣] جميلة : ام عمرو مدنية مولاة لبني سليم زوجها مولى لبني الحرث وكانت من اجل النسا واكثرهم ادباً . فاما الفنا فناهيك انها اتت ممبداً ومالكاً وابن عايشة وحبابه وملامه وخليده وربيحه الشامية جارية قليبج ابن شماس مولى المباس ابن عبد المطلب وعقيلة العقيقة . فاجمع اهل العلم بالفنا انها كانت اعلم الخلق بالفنا لا يدعى احد من المكين والمدنيين مقاربتها فيه . وكانت ضاربة . قالت جميلة اشتيت الفنا لان شايب خاثر كان جاراً لنا فكنت اسمه فتعنت فجا غناي احسن من غنايه . وقال يونس ما غنت جميلة اجدل قط الا في متزلها . وفيها يقول عبد الرحمن ابن اراطه المحاربي وغناه ملك :

(المتقارب)

فان الدلال وحسن الفنا وسط بيوت بني الخزرج
تكلم جميلة زين النسا اذا هي بردان للمخرج
تقيل الثاني

وكان لبدالله بن جعفر راي في الفنا فر بياب قوم عندهم جارية تقني :

[٣٤] قل للكرام بيابنا يلجوا ما في النضاب علي الفتى حرج
فدخل عليهم فرجوا به وقاموا اليه وقالوا له جُمان فذاك كيف دخلت
بنير اذن . فقال قد اذنت لي : غنت الجارية قل للكرام بيابنا ياجوا .

سلامه : جارية الي نفاع . وجدت لها في كتاب يونس هذا الصوت :
(الحفيف)

من اقلب بحول بين التراقي مستخف يتوق كل متاق
حذراً ان تبين دار سليحي اذ يصيح الداعي لها بفراق
خفيف الرمل

سلامه القس : جارية يزيد بن عبد الملك ، مدنية . كانت لسهل ابن عبد الرحمن
ابن عوف فاشتراها يزيد بأربعة الف دينار . والقس هو عبد الرحمن ابن عبد الله
ابن ابي عاد الجشي المابد . كان يقال له القس لبادته . ففتن بها ونسبت اليه
وفيها يقول القس :

(البسيط) قد لامني فيك اقوام اجالسهم فما ابالي اطار اللوم ام وقعا
وفيها يقول ابن قيس الرقيات . وغناه مالك :
([م] الطويل)

لقد فتنت ريا وسلامة القسا فلم تتركها للمقسي عقلاً ولا نفساً
ريا : اخت سلامه . وجدت لها هذا الصوت :
(الكامل)

اسلام هل ليتم تنويل ام قد صرمت وغال وصلك غول
لا تصرفني عني دلالك انه حسن لدي وان بخلت جميل
لاخوص خفيف ثقل الاول

حبابه : جارية يزيد بن الوليد بن عبد الملك ، مدنية . كانت لابن مسافا عطاء
بها يزيد قبل خلافته خمسة الف دينار ثم كره مشراها ثم اشترى له في خلافته
فحظيت عنده وبلغت ما لم تبلغه جارية وشغل بها عن كل شيء . فمات به مسلمه
ابن عبد الملك وقال فقل هذا بعقب عمر بن عبد العزيز فاتصر فبشت حبابه
الى الاخوص ان قل شعراً ترده به الي ما كان عليه فقال :

الا لا تلمه اليوم ان يتبلدا فقد غلب المحزون ان يتجلدا
 فما العيش الا ما تلذ وتشتهي وان لام فيه ذو الشنان وفندا
 [٣٦] وبشت الى سيد ان غنه فغناه . فرجده في كتاب يونس ثقيلا الاول
 وفي كتاب اسحق رمل . واحالت حتي اسمته اياه فقال لعن الله مسلمه . وعاد
 الي ما كان عليه معها وجمع المنين . فحدثني الزبير بن بكار عن محمد بن
 مسلمه عن ماقه . قال حدثني رجل من اهل ذي حب قال صدرت الي ذي
 حب فلما كنت بحيض اذا قبة على حماسة واذا حول القبة بشر كثير واذا
 صوت عود وغنا جارية لم اسمع طلاله خلقها لاحد قط وهي تنفي :
 سلكوا بطن بحيض ثم ولوا اجمعونا اورثوني حين ولوا طول حزن وانينا
 ثم امرت لن سار تحت قبتها بالف درهم . فقلت من هذه قالوا حباية جارية
 يزيد بن عبد الملك .

سعدده : احد المحسنات القديما . لها :

(البسيط)

قد ارسلوا كي يعزوني فقلت لهم كيف البزاة وقد سارت بها الرفق
 [٣٧] استهدت الريم عينه فجادلها بمقلتيه ولم يترك لها عنق
 لوضاح اليمن

جارية اسراة بن ابي عتيق مدنية . لما بشر مولاتها عاتكه بنت عبد الرحمن
 المخزومية في ابن ابي عتيق :
 (الكامل)

ذهب الاله بما نميش به وقرت لبك ايما قر
 انفقت مالك غير محتشم في " (مع) كل زانية وفي الحجر

(١) في المخطوط تحيير القارئ بين في ومع . اخترنا في .

فبلغ بن عتيق الشعر فلقي عبد الله بن عمر فأنشده اياه . وقال ما ترى يا ابا عبد الرحمن في انسان هجاني بهذا الشعر . فقال : ارى ان تغفوا عنه وتصفح . فقال : اما والله اين لقيته (x) فوضع بن عمر يده على وجهه . وقال : انا لله اما تستحي من هذا . ثم التفتا بعد فاعرض عنه بن عمر . فقال : يا ابا عبد الرحمن لقيت ذلك الانسان (x) والله فصحت ابن عمر فدنا منه بن ابي عتيق فقال انما امراتي فقام ابن عمر فقبل وجهه .

[٣٨] الطبقة الثانية :

يونس الكاتب : ابو سليمان ابن كود بن شهر يار من ولد هرمز الجري . مدني مولي لمرو بن الربيع . وكان ابوه قتيبا وقد ادرك يونس الاربعة ابن سريج والغريض ومعبد وابن محرز وكان من كتاب الديوان بالمدينة وكان شاعرا ولم يكن في غلمان معبد احذق منه وفيه يقول ابو سعود بن خالد :

يا يونس الكاتب يا يونس طاب لنا اليوم بك المجلس
ان المغنين اذا ما هم جاؤك حتى يهيم الملبس
تنشر ديباجا واشباهه وهم اذا ما نشروا كربوا

وبلغ عمرا طويلا زاد على الثمانين . ذكر سعيد بن هرمز عن عبد العزيز ابن ابي سلمة المصري قال : رأيت يونس الكاتب وقد انقطع صوته يعلم جواريه بإشاره بيده فيفهم عنه ما يريد كأنه يلقي عليهن بلسانه . وكان يبتعداد وغنا ما وجدت له في كتابه ما غناه مفردا وشارك فيه [٣٩] ثلثة وتسعين صوتا وكان مرتجلا وهو دون الفنا . فكان الذي جمع ديوانه ثمانية وثلاثين مقفي ومغنية من الطبقة الاولى والثانية غناهم ثمان مائة وخمسة وعشرين صوتا لم ينسبها الى اجناسها لانهم لم يكونوا يعرفون هذه الاجناس التي لقيها ابراهيم الموصلي علي انه قد ترك من القداما من لم يذكره في كتابه واول صوت ليونس في كتابه :

استمدت البرية عبيدا لهما فتدبروا لم يتركوا لها عبق

لوفضاح الامن اصل

جارية امرا ابن بن عوف مدينه فماتت ومولدا باعنا عذبت عبد

الاسم المحمد وميته في ابنه عبيت

ذم لماله ما نعيش به وعمرت لبتك ايمانته

الكل

انفت مالاك عن محسن في محله زايته وفي المحمد

فلعن بن عوف الشفد فلقى عبد الله بن عمر فاشد اباه وقال ما نرى

يا باعبد الرحمن انما نرى في هذا الشرف فقال يا ابن تفتوا

عنه وتسمع فقال اما والله ابن ابيته لا يملكه فوضع بن عمر يده

على وجهه وقال انا لله اما استحي من هذا ثم التفت اليه

فاعرض عنه بن عمر فقال يا باعبد الرحمن لقيت ذلك الانسان

فلله والله فضعوا ابن عمر فدا منه بن بن عوف فقال انما

لمراني فقام ابن عمر فقبل وجهه =

(السريع)

يا دار ماوىّ بذي الحبايل فالشط من دمدن فالقايل
 صم سداها وعفارتها واستعجمت عن منطق السائل
 قد قرت العينان من وايل امس ومن زيد ومن كامل
 حلت لي الخمر وكنت امرءا عن شربها في شغل شاغل
 لامرئ القيس ابن حجر خفيف ثقل الاول

ويونس صاحب الاصرات الزيانب في زينب بنت عكرمه بن عبد الرحمن بن
 الحرث ابن هشام المخزومي والاشعار فيها لابن دهميه المثنوي وهي :

(الطويل)

تصاييت امهاجت لك الشوق زينب وكيف تصابي المرء والراس اشيب
 ثقل الثاني

[١٠] وله :

زينب ردي وصالي واسمعي مني مقالي

(الرمز) وله :

انما زينب همي بأبي تلك وامي

(الرمز)

فلما قال بأبي تلك وامي غضبت فاحتجبت عن بن دهميه وعن يونس. وله :

(الكامل)

اقصدت زينب قلبي بعدما ذهب الباطل عني والفزل

وله :

قولا لزينب لو رأيت تشوقي لك واشتياقي

خفيف الرمل

وله :

وجد الفؤاد يزنب وجدًا شديدًا متعبا
السريع .
تقيل الاول

[٤١] يا زينب الحسناء يا زينب يا اكرم الناس اذا نسبت
تقيل الاول

انما زينب المنى وهي المم والهوي
الحفيف
رمل

قل للذي يلجا على زينب المنى تعلقه مما ضمنت عشرين
(الطويل)

وفيا يقول اللاحتي :

يوم تبدي لنا قبيلة عن جية لداثيل ثرينه الاطواق
وشنوب كالأقحوان جلاه الطل فيه عذوبة واتساق
لاشي قيس
تقيل الاول

الابجو غلام ابن سريج واسمه عبيد بن القصر ابو ظبية ولقبه الحساس
مكي مرصع مولي لبني ليث وكان يتما لطلا بن ابي رياح ولم يكن بمكة احد
اطر ولا [٤٢] احسن هيئة من الابجو . كانت حلتة بماية دينار وفرسه بماية دينار
وكان احسن الناس خلقا وكان يقف بين المازمين ويرفع صوته ويغني . فيقف
الناس حتي يبدق بعضهم بعضا . وخرج ليلة سبع من ذي الحجة فجلس علي قريب
من النعم ومر به عسكر الوليد بن يزيد وفيه قباب وخيل تجنب وفيها فرس
مجنب فاندفع فتني :

عرفت ديار الحمي خالية قفرا كان بها لما توهمت سطر
الطويل .
خفيف الرمل

فصاح به صائح ويحك اعد نضوت. قال لا والله الا بالهرس المجنب واربع
مايه دينار فاستوصف منزله ربعث اليه من عد بذلك مع تحت ثياب وشي وعيره
ثم صار اليه . ومات بصر . وجدت [٤٣] له خمسة وثلاثين صوتاً . وفي كتاب
يونس ما غناه مفرداً وشارك فيه احد عشر صوتاً . منها :

سألني الناس اين ينعم بهذا قلت ياتي في الدار قرماً سرّاً
ما قطعت البلاد اسموا ولا اسم ت الا اليك يا زكريا
لموسى بن ابراهيم بن طلحة
خفيف ثقيل الاول

مدار : نغنت مكي . مولي لبني مخزوم وجدت له في كتاب ابراهيم خمسة عشر
صوتاً وفي كتاب يونس ما غناه مفرداً وشارك فيه عشرة اصوات منها :

(الطويل)

راتني خضيب الراس شمريت ميزري وقد غهدتني اسود الراس مسبلاً .
امالت كساء الحز عن حرو وجهها وادنت علي الحدين برداً مهلبلاً
حطوطاً الى اللذات اجررت ميزري كاجرارك احمّل الجواد المجدلاً
لامرجي الدثاني
ثقل الثاني

بن صاحب الوضوء : واسمه محمد ابو عبدالله مدني مولى [٤٤] ابي بكر كان
اقرب الناس من اهل زمانه . وجدت له في كتاب ابراهيم وكتاب يونس
صوتين احدهما :

(الطويل)

خطا طيف جُحَنٌ في جبال متينة تمُدُّ بها أيدٍ اليك نوازع

(١) هكذا في الروائع وفي مخطوطنا حجي .

فان كنت لا ذا الضغن عني مكذباً فلا حلفي يوماً على البر نافع^١
للتابغة الذبياني خفيف ثقل الثاني

سنان الكاتب : مدني . وجدت له في كتاب يونس ما غناه مفرداً وشارك فيه
ثمانية عشر صوتاً . وكان قدم المدينة تاجر يبيع الحمر فباعها خلا السواد منها .
وكان صديقاً للدارمي الشاعر وكان الدارمي قد تاب من الشعر والنثا . فقال له
فاني ساحتال لك . فقال شمرأ وسأل سنان ان يغني فيه ففعل وهو :
(الكامل)

قل للمليحة في الحمار الاسود ماذا صنعت يراهب متعبد
[١٥] قد كان شمر للصلاة ازاره حتى عرضت له بباب المسجد
لدارمي ثقل الاول

فلم تبق بالمدينة ظريفة إلا طلبت خماراً اسوداً فباع التاجر الحمر وانصرف
ورجع الدارمي الى التنك .

عمر الوادي : هو عمر بن دارود بن راذان مولي عمرو بن عثمان بن عفان من
اهل وادي القري وهو من بلاد المدينة على خمسة ايام مما يلي الشام وكان مهندساً
ولم يكن يضرب بالعود وكان مع الوليد ابن يزيد يشاهد معبداً ومالك عنده
وكان الوليد يُسيه جامع لذقي ومحبي طربي وكان يغني باشمار الوليد وبقي الى
خلافة بني العباس . وجدت له ثلثة وخمين صوتاً . وفي كتاب يونس مع
صوت شارك فيه ستة اصوات . فن غنايه الخفيف :

(١) ذكر فزاد افرام البستاني هذا البيت قبل البيت السابق في الروائع ٣٠ ص ١٩
وذكره هكذا :

فان كنت لا ذو الضغن عني مكذب^٢ ولا حلفي على البراة نافع

([١٦] الحفيف)

سليمي يسلم سلمي كنت للقلب عذابا
 سليمي ابنت عمي برد الليل وطابا
 ايما واش وشا بي املاي فاه شرابا
 ريقها في الصبح مسك باشرت عذابا رضابا
 للوليد بن يزيد

حسين ابن بلوع : ابو الاسود الحيري وكان نصرانياً جالاً يكرى الابل عبادي
 وقيل انه من بني الحرث ابن كعب وهو الذي يقول وغناه له :

(السريع)

انا حنين ومتمزلي النجف وما نديمي الا الفتي النصف
 اعرف بالطلاس وسط باطية مترعة تارة واغترف
 ممن قهوة باكر التجار بها بنت يهود قرارها الخرف
 فالعيش غص ومتمزلي خصب لم تغرني سقوة ولا عنف
 لحنين خفيف ثقيل الاول

[١٧] وحرم خالد بن عبدالله القسري الفناء فاذن للناس يوماً فدخل عليه حنين
 فقال اصلح الله الامير . كانت لي صناعة كنت اتفق علي عيالي منها فحرمتها .
 قال وما صناعتك فكشف عن عوده . فقال له غن فحرك اوتاره وغنا :

(الحفيف)

ايها الشامت المعير بالده ر انت المبر والموفور

(١) وهذا البحر من المتبحر لا السريع .

ام لديك العهد الوثيق من الایسام ام انت جاهل مغرور
 اين كسرى خير الملوك انو شر وان ام اين قبله سابور
 وبنو الاضفر الملوك كرام ال ارض لم يبق منهم مذکور
 لمدي بن يزيد

فبكا خالد وقال قد اذنت لك فلا تجالس عريداً ولا سفياً فكان حين
 اذا دُعي قال افیکم سفیه او عریید. فاذا قيل له لا دخل اليهم. [١٨] وجدت
 له احد وثلثين صوتاً وفي كتاب يونس ما غناه مفرداً وشارك فيه خمسة عشر
 صوتاً. منها المتقارب :

أأنكرت من بعد عرفانكا منازل كانت بخبرانكا
 منازل بيضا كانت تكون لرس هوالك واعلانكا
 ثقیل الاول

دحمان الاشقر: ودحمان لقب واسمه عبدالرحمن ابو عمرو مدني لبني ليث كنانه.
 وكان ابوه جمالاً وكان يضرب بالعود وكان يمجج وينزواكل عام وكان معدلاً شهد
 عنه عبد الزيز بن المطلب بن حنظب المخزومي علي عراقي فعدله. فقال العراقي :
 انه دحمان. فقال اعرفه ولو لم اعرفه لسألت عنه. فقال انه مغني يعلم الجواري
 الننا فقال : غفر الله [١٩] لك وآيتنا لا يتغنا ودحمان الذي يقول ما رأينا باطلاً
 قط اشبه بالحق من الننا. ومر يوماً وعليه ردأ طريف. فقيل له : بكم اخذت
 هذا الردا فقال : بتا ضر جيراننا. وقال الشاعر :

اذا ما هزج الواد ي او ثقل دحمان
 سمعت الشدو من هذا ومن هذا يميزان
 فهذا سيد الانس وهذا سيد الجان

وقال فيه اعشى بني سليم :

قل لذي اللهو في الافاق كلهم اعطوا المقادة اهل الفضل دحمانا

قرماً من البزل جرجاراً يحطمكم • كما يحطم ليث الغاب اقرا
 كنت فحولاً فصرتم يوم حلبكم • لما انبرا لكم دحان خضيانا
 بل ابلغوه عن الاعشى مقالته • اعشى سليم ابى عمرو سايحانا
 قولوا يقول ابو عمرو لصحته يا • ليت دحان قبل الموت غائنا
 [٥٠] وبقي الى ايام الرشيد ومات بالانوار سنة اثنين وثمانين ومائة. وجدت
 له في كتاب ابراهيم مائتين واحد وثمانين صوتاً. وفي كتاب يونس صوتاً واحداً
 شارك فيه الترييض :

ابا كره في الظاعنين وميم • ولم تشف متبول الفؤاد سقيم
 وقالت لآتراب لها شبه الدما • يبيكين شجوا والدموع شجوم
 جريز • رمل وفيه للعريض

زكير بن يزيد: وجدت له في كتاب ابراهيم سبعة اصوات وفي كتاب يونس
 صوتاً واحداً وهو الطويل :

تاؤبني هم نخل فاسهدا • قبت كافي بت للحزن أرمدا
 اراعي نجوم التاليات كائني • اخوجه او مدنف بات مسهدا

خالد المروق مولي الانصار مدني. وجدت له في كتاب ابراهيم عشرين صوتاً
 وفي كتاب يونس [٥١] صوتاً واحداً وهو :
 (السريع)

زم الخليط الجمال فانجدوا • بل ليت شعري لاية قصدوا
 الفور اهوي بمن كانت به • او نحو نجد اظنهم عمدوا

هشام ابن المريّة وهي أمّهُ . مدني مولي مخزوم قد ادرك القدماء وغنا مهم
وكان حاذقاً عالماً باهل الحجاز ظريفاً . وجدت له في كتاب يونس صوتين شارك
فيها احدهما هذا :

(الطويل)

قان تك من شيبان الي فاني لابيض عجلي عريض المفارق
وكيف بذكري ام هرون بعدما خبطن بايديهن رمل الشقايق
على عهد ذي القرنين وابني محرق وابن ابي قابوس ملك المشارق
لتزيل بن الفرج

الدارمي واسمه سعيد مكي . وكان شاعراً ظريفاً مبذراً . له اغاني جياد ولرامال
حسان واهزاج ملاح [٥٢] كان له غلام يحبه فقال له مرة لوددت ان اطلق
مثل الطلاق فاقر عينك بواحدة . وجدت له في كتاب ابرهيم ستة عشر صوتاً
وفي كتاب يونس هذا الصوت :

(البسيط^(١))

يا من لهم امسي يورقني حتي مضي شطر ليله الجبني
عني ولم ادر انها حضرت كذاك من كان شجوه شجني
الشعر له رمل

ابن نجاد الاعمى . وجدت له في كتاب ابرهيم وكتاب يونس هذا الصوت
وشارك فيه يونس :

(الكامل)

ولقد رضيت بعيشنا اذ نحن بين عواتق

(١) هذا البعر هو المنرح ولا البسيط .

الان ابصرت الهدا وعلا المشيب مفارقي
لا بن عازر الطاي

قبل واسمه يحيى : مكى . وكان عبداً للعبلات [٥٣] مواليات الغريض وكان
معه في وقته وكان [x] . وجدت له في كتاب ابراهيم خمسة اصوات وفي كتاب
يونس هذا الصوت شارك فيه عبدالله الهذلي :
(البسيط)

اعتادها حزنها بل عاودت سهداً من ذكر هذا الذي لا يشقني ابداً

ابن ابني قباجة عبد الرحمن بن عوف الزهري كان يذهب مذهب بن سريج
وكان متطرف ويحكي وكان يقع بغضب وكان من احفظ الناس لقنا مبد .
وجدت له في كتاب ابراهيم صوتين احدهما :
(الوافر)

اتهمج من تحب بنير ذنب اسأت اذاً وكنت له ظلوم
تورقني الموم وانت خلواً لعمرك ما تورقك الموم
للمعاريه

الافرك من اهل وادي القري لقب بالافرك لسرج [٥٤] كان به وكان مليحاً
محاكياً له :

ان لم يكن علق الهوي بفواده فلقد اخذت من الهوا نصيب
فعلت ان اشد كل مصيبة نزلت علي احد فراق حبيب

الدجاني واسمه عاصم من ولد ابني دجانه الانصاري (x) شاعراً مليح الرفض
خفيف الحركات . له :

دارت عليه فزادت في شمائله لين القضيبي ولحظ الشادن الفرد

مشته لما تمشت في مفاصله لعب الرياح بغصن الباناه الخضد
وتد قال بعض الفلاسفة المتقدمين ان من عرضت له آفة في حاسة الشم كره
رايحه الطيب ومن غلظ حسه كره سماع الغنا فتركه متشاغلاً^(١) لان من عادة من
لا يعرف العلم معاداه اهله ومعاداته. كذلك من نظر الي الربيع واصباغ انواره
فلم يبتهج لذلك كان عديم حس او سقيم نفس .

وكانت [هـ] الفرس تقول من لم يكره السماع الحسن والصوت. المطرب الا
مصر علي المآثم حمود للناس فاذا اتفق غنا حسن ووجه حسن كان ذلك زايداً
في طربك . الا تري ان الغنا من فم جارية حناء كلها خرطت من درة
بيضاء او ياقوتة حمراء تفنيك من فم عناك ثقيله بشر عكاشه بن عبد الصمد
المنفي لمبيد الصواب :

سقىا لمجلىنا الذي كتابه يوم الخميس عشية اجابا
في مجلس مطرت سماده سقفه ثمر النعيم تخاله زريابا
من كف جارية كان بنانها من فضة قد طرفت عنابا
(خفيف الرمل)

وكان يتناها اذا نطقت به القت علي يدها اليسار حسابا
احب اليك من غنا من فم شيخ مثل دارا الفارسي ملتف اللحية لث
المارضين مغليج الاسنان مصفر الوجه بشر ورقا بن زهير الكردم :
(الطويل)

[هـ] رايت زهيراً تحت كل كل خالد فاقبلت اسمي كالمجول ابادر
خفيف ثقيل الاول
رقال غواره الحياط في ابي اسمي وكان من اهل هذه الطبقة :
(الوافر)

كان ابا السمي اذا تنفا يحاكي عاطساً في عين شمس

(١) يذكر المصمودي هذا النص كما يلي : من عرضت . . . ومن غلظ حسه كره
سماع الغنا فتشاغل عنه وعابه وذمه . راجع المزاري ص ٩٨

يلوك بلحنه طوراً وطوراً كان بلحنه ضربان ضرس
وقال اسحق بن ابراهيم الموصلي في ملاحظ جارية محنة :

(الطويل)

ساشرب ما دامت تغني ملاحظ وان كان لي في الشيب عن ذاك واعظ
وفي بعض هذا القول مني مساء وغيط شديد للمفتين غايظ
ملاحظ غيتنا بعينك وليكن عليك لما استحسنته منك حافظ
فاقسم ما غنا غناؤك حافظ مجيد ولم يلفظ كلفظك لافظ

قال اسحق بن ابراهيم الموصلي الايقاع من القنا يتزله المروض [٥٧] من
الشمر وابرهم الموصلي اوضح الايقاع ولقبه بالقبه وهو ثمانية اجناس.

ثقل الاول وخفيفه وثقل الثاني وخفيفه وهو الماخوري والرملة الاول وخفيفه
والهزج وخفيفه . وقال اسحق الايقاع هو الوزن ومعنى اوقع اي وزن ولم يوقع
اي خرج من الوزن والخروج ابطاً عن الوزن او سرعة . وقال فند الرومي قول
القبيل هذا الصوت داخل في الوتر وخارج من الوتر فاما يعني بذلك انه يدخل في
العدد وخارج منه لان من المخلوق ما هو مضطرب لا يقبل مقادير الاعداد والذي
لا بد للمغني منه اربعة النظم والايقاع والقصة والتأليف . وقال [٥٨] (x)
لارسطاطاليس ربما رأيت الرجل يحرك نحو الموسيقى بالاعضا التي يتحرك بها
الموسيقار . افلا ارى بينها فرقاً ولا خلافاً ولا تتقدم هذا حركة هذا . وقال اسحق
المغني الحاذق من تمكن من انفاسه ولطف في اختلاسه وتفرع في اجناسه .
ويحتاج المغني الى اربع خصال اثنتان له واثنتان عليه . فاما اللتان له فحسن
الخلق وجودة الطبع . فاما هذا فما لا حيلة للمخلوق في اكتسابه . واما اللتان
عليه فالاداء والرواية . فان في طاقته ان ياتي بهذين .

تم المختار بمجد الله وعونه وحسن توفيقه . وصلى الله على سيدنا محمد واله
وسلم وشرف وكرم .

تحقيق في سن الرازي عند بدء اشتغاله بالطب

للدكتور البير ذكي اسكندر

بما لا شك فيه ان المؤرخين أجمعوا على الاشارة بالرازي الطبيب ، فقال ابن النديم : إن ابا بكر محمد بن زكريا الرازي كان « أوحده دهره وفريده عصره »^(١) ، وذكر ابن الفطحي انه « طبيب الاسلام غير منازع »^(٢) ، وسماه ابن أبي اصيبعة « جالينوس العرب »^(٣) .

وغرضنا في هذا البحث تقييم سن الرازي عند بدء اشتغاله بالطب - تلك الحقيقة التي أغفلها بعض الكتاب ، وجانب بعضهم التوفيق فتسكب طريق الصواب .

يقول البيروني ان الرازي ولد في الري في غرة شعبان سنة احدى وخمسين ومائتين ، وانه توفي بها في الخامس من شعبان سنة ثلاث عشرة وثمانمائة ، وكان قد بلغ من العمر اثنتين وستين سنة قرية وخمة ايام ، او ستين سنة شامية وشهرين ويوماً واحداً^(٤) . هذا ولم نعد في كتب الرازي على أية نصوص تؤيد ما ذكره البيروني عن تاريخ مولد الرازي ، ولكن هناك اشارات متفرقة الى مدينة الري ، فمثلاً منها ان الرازي دون في كتاب الخواص ملاحظات شاهدا في مسقط رأسه ، قال :

« قد رأيت بالري حجراً شبه شيء بالنارجيل ، فيه نقب وعليه ليف وفي جوفه متحرك كما يتحرك النارجيل في جوفها . قال إرسطاطاليس في كتاب الحيوان الناطق : إن هذا الحجران علقت على المرأة سهل ولادتها بلا وجع البتة »^(٥) . ولكنه من الصير ان نقرر متى كتب الرازي كتاب الخواص ، وهل دون هذه الملاحظات بالري او ببلد آخر ؟

(١) الفهرست ص ٢٩٩ س ٢ .

(٢) ابن الفطحي ص ٢٧١ س ١٤ .

(٣) ابن أبي اصيبعة ج ١ ص ٣٠٩ س ٣١ .

(٤) البيروني ص ٤٦٤ .

(٥) مخطوط أورد في ١٣٢ وجه س ٦-٨ .

وفي مخطوط بمكتبة بودليانا باكسفورد يوجد دليل واضح على ان الرازي درس الطب في شبابه في بيارستان بفساد^(١). ومن المحتمل أن يكون قد طال مقامه بمدينة السلام، فقد طالعنا الرازي بأنه لا بد للطبيب من اكتساب الخبرة بالمران العملي في مدن مزدحمة، حيث تنتشر الامراض ويعمل الكثير من الاطباء. يقول الرازي في محنة الطبيب، في كتابه الطب المنصوري :

فان كان قد^(٢) اطال (الطبيب)^(٣) صجة هؤلاء القوم^(٤) (أي المتكلمين والمناظرين)، واكتسب منهم حظاً من القوة على البحث والنظر،^(٥) فينبغي ان ينظر هل هو^(٦) ممن يفهم ما يقرأ^(٧)، او بالضد :

واذا كان ممن يقرأ الكتب ويفهمها^(٨)، فينبغي ان ينظر هل شاهد المرضى وتلقبهم^(٩)، وهل كان ذلك^(١٠) منه في المواضع المشهورة بكثرة^(١١) الاطباء والمرضى أم لا^(١٢) ؟

وان كنا لا ندري شيئاً عن طول مكث الرازي بفساد، الا انه من المعقول ان نقترح ان مقامه كان طويلاً في عاصمة العالم الاسلامي في ذلك الوقت. اذ ان النص المخطوطي الذي عثرنا عليه يفيد انه تعلم الطب في حدائق بفساد، ويشير المؤرخون ايضاً الى انه عاد الى مسقط رأسه : الري، طبيباً حاكماً، ثم ليصبح كبيراً لاطباء بيارستان الري الجديد^(١٣). والمعروف ان ابا صالح منصور

(١) انظر هذا المثال ص ١٦٤ .

(٢) قد : ساقطة من د ص ٣ .

(٣) أ - أ (صحبتهم : ج ص ٦ .

(ب - ب) ساقطة من ج ص ٧ .

(٣) أهر : ب ص ١٣ .

(٤) مما يفرو : ب ص ١٣ .

(٥) لو قنهم : ج ص ٧ .

(٦) ذلك : ج ص ٨ .

(٧) بكثرة من : ب ص ١٥ .

(٨) مخطوط ب ورق ٩٩ ظهر س ١٢ - ١٠٠ وجه س ١ .

مخطوط ج ورق ٣٩ ظهر س ٦ - ٨ .

مخطوط د ص ١٢١ س ٣ - ٦ .

(٩) ابن الفطحي ص ٢٧١ س ٢١ - ص ٢٧٢ س ٥ ابن ابي اصيبعة ج ١ ص ٣١٠ س ٢٢

ابن ابيحق بن احمد بن اسد كان حاكماً لمري في ذلك الوقت^(١) (٢٩٠-٢٩٦هـ/ ٩٠٢-٩٠٨م). ودليلنا على ان الرازي كان مقيماً بالمري حينذاك مأخوذ من صدر احد كتبه: كتاب الطب الروحاني، حيث يقول المؤلف انه بعد عودته من بغداد ألفت هذا الكتاب وأهداه الى الحاكم الذي اهدى له كتابه: الطب المنصوري^(٢). وعلى ذلك فمن المحتمل ان يكون الرازي قد عاد من بغداد الى المري بعد ان اكتسب خبرة كافية ومرانا كثيراً يؤهلانه للقيام باعباء اكبر منصب طبي في المري، وقد كانت سته على الارجح بين السابعة والثلاثين، والثالثة والاربعين حينما كان كبيراً لاطباء مارستان المري^(٣)، ونعلم ايضاً انه دبر مارستان بغداد بعد ذلك بزمان^(٤). ولو اننا نمجمل مدة اقامته الثانية في بغداد، الا انه قيل ان الرازي عاد ثانية الى المري وأصيب بآفة تزل في عينيه أفقده البصر^(٥)، وقضى فحبه هناك.

دليل على ان الرازي شغل بدراسة الطب في باكورة حياته بغداد:

(أ) ما قاله المؤرخون:

لقد قال المؤرخون ان الرازي ترك المري وقصد بغداد حينما كان يناهز الثلاثين او الاربعين. وأكدوا انه عكف على دراسة الطب في تلك السن المتأخرة^(٦)

(١) انظر باقوت ج ٢ ص ٩٠١ - ١٥-١٨ - الذي عين ابا صالح حاكماً للمري في عهد ابن محمد احمد بن اسمعيل بن احمد بن أسد بن سامان، ثاني ملوك البيت الساماني.

راجع: E. G. Browne, Revised translation of the *Chahar Maqala* of Nizami — i — *Arudi of Samarqand*; Gibb Memorial Series, vol. XI, 2, London, 1921, p. 150.

(٢) رسائل فلسفية ص ١٥.

انظر كذلك مقال ماير هوف في 47 (1941) *Islamic Culture*.

(٣) هذا اذا قبلنا تاريخ مولد الرازي الذي حدده البيروني (٢٥٠ هـ / ٨٦٥ م). في هذا ما يؤيد رأينا في ان الرازي قد درس الطب في حدائقه، لا كما يقول المؤرخون: انه تعلمه وقد كبر.

(٤) ابن النطفي ص ٢٧١ س ٢١، ابن ابي اصيبعة ج ١ ص ٢١٠ س ٢٢-٢٣، طبقات الامم ص ٥٣.

(٥) الفهرست ص ٢٩٩ س ١٠، البيروني ص ٦، ابن ابي اصيبعة ج ١ ص ٢١٤ س ٩، ابن خلكان ج ٢ ص ٢٤٥.

(٦) ابن ابي اصيبعة ج ١ ص ٣٠٩ س ١٧.

بعد دراسات طويلة في الموسيقى والكيمياء والعلوم الطبيعية^(١). ولكننا رغم ذلك نستقدم الدليل على ان الرازي اهتم بجمع المعلومات الطبية وهو صغير السن. وقد يؤدي ذلك الدليل الى قبول تاريخي مولد وفاة الرازي اللذين حددهما البيروني^(٢)، فان بعض العلماء قد تشككوا في صحة هذين متذرعين بكثرة الكتب وغزارة المادة الطبية التي تركها الرازي، وانه من غير المعقول ان يكون قد انجز هذه الاعمال وقد بدأ في دراسة الطب متأخراً في سن الثلاثين او الاربعين، ثم انه توفي في سن مبكرة^(٣).

(ب) ما ورد في نص مخطوط Marsh 537

في خزانة مكتبة بودليانا بكسفورد، يوجد ملخص لمدة وصفات وعلاجات يسميها الرازي «تجارب المارستان»، ومكتوب ايضاً ان ذلك الملخص «ما كتبه الرازي في حوادثه ببغداد». وفي هذا القول ما يخالف الرأي الذي أجمع عليه بشأن السن التي بدأ فيها الرازي يتعلم الطب. ويتضح من قراءة ذلك النص بساطة المادة الطبية وبدائيتها، وانه لم يكن للرازي في كتابتها اي جهد واضح، ولا شخصية المبتكر، وذلك بخلاف طريقتي التي اشتهر بها في التأليف من نقد ما ينقله والتعقيب عليه. وانما نشاطه في هذا الملخص لا يعدو النقل والتجميع مما يؤيد حوادثه عهده بالطب. والى القارئ النص الذي عثرنا عليه :

«تجارب المارستان»

«ما كتبه محمد بن زكريا ببغداد في حوادثه :

طبيع الزوفا يسقون لسال اليايس، والريو، وعلل الصدر : فان كان البطن يابسها جملوا فيه لب الحيار شبر، وان كان ليناً مفرطاً جذروه منه وسقوا بدله

انظر كذلك : J. Freind. *The History of Physick from the time of Galen to the beginning of the sixteenth century*, London, 1726, II, 45.

(١) ابن خلكان ج ٢ ص ٢٤٥ * الصفي ج ٣ ص ٧٦، ابر النداء ج ٢ ص ٢٤٦ .

انظر كذلك : L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876, I, 337

(٢) انظر هذا المقال ص ١٦١ .

(٣) انظر مقال روسكا في 345 (1924) *Archeion*, V

لعرق البرد . وللخبيان يسقون مقين^١ اذا كان معه سائل ، وان اشتد الاسرى الربو والسعال سقوا لبن الآتن .

حب الشيطرج يسهل قليلاً يسقونه لاسخان البدن وتنقية المفاصل .
حب الايارج يسقونه للرأس والعين ، فاذا كان البول منصّباً سقوا بدله
طبيخ الاهليج او حبه ، فان كان مع ذلك في الصدر خشونة سقوا مطبوخاً^٢
ليس فيه شي . يقبض . ماء الشعير يسقون مع سكر كثير للذي طبيعته شديدة
اليس ، وللمعتدل بسكر معتدل ، ولمن جاوز الاعتدال وحده . والذي به مفض .
ونفخه ، ويتوقع ذلك ، يحتاج الى ماء الشعير - يسقونه ماء سويق الشعير المطبوخ
كيلا ينفع (ذلك) بعد ان يضربوا^٣ ضرباً جيداً ويجعلوا^٤ منه صمغ مقل^٥ .
ويجعلون اذا كان الاستطلاق مفرطاً جريش مقل^٦ . وان كان مع ذلك الحر
مفرطاً جعلوا معه الحشخاش ، لا سيما فيمن لا ينام البتة ، ويسقون للمسلول الذي
به حمى دائمة لا تفارقه الا انها تشد عليه اذا اطعم بعده بساعة ، ماء الشعير .
ويسهلون ايضاً طبيعة من يحتاج الى ذلك وفي حلقه خشونة باقراص البنفسج ،
او حبه ، او لعوق البنفسج المهلة قدر ثلاث ملاعق .

حب الاصطمخيتون يسقون لمن به وجع في الصلب واحتجاج الى نهظ^٧
(كان) مع ذلك بارد المزاج فان كان مفرطاً^٨ بارد المزاج جعلوا فيه حب منقن
نصف شربه . التمرى تريح غليظة وقولنج بارد ، او شهر بارثان^٩ .
وقرص الطباشير يذهب بحمى قرية العهد ، وممك لمن يختلف وليس فيه
دم وخراطة ، ولمن به دم وخراطة مع سفوف الطين ، ولمن به نفخة كثيرة مع
استطلاق ، مع قبيحة حب الرمان .

ويفصدون الباسليق من وجع الصدر اذا كان الكبد قوية ، ويجذبون الدم
الى خلاف الموضع .

(١) مقلينا : س ٣ .

(٢) مطبوخ : س ٧ .

(٣) أن يضربون : س ١٠ .

(٤) ويجعلون : س ١٠ .

(٥) مقل : س ١٠ .

(٦) جارشوش مقلوا : س ١١ .

(٧) نفص : س ١٥ .

(٨) مفرط : س ١٦ .

(٩) باران : س ١٧ .

ولم يرق النسا لا يفقدون حتى ينتقوا البدن بالقي. كي لا تحدث الزمانة للكثرة ما يجذب الخلط الى ذلك الموضع .

والسقطه يفقدون على المكان .

ولاحتباس البول يحقنون بمقنة ملينة ويسقون بنادق البرور .

ولاحتباس الطيعة يستعملون أدوية القولنج ويجلسون في الاذن ١٨٢ وجه ليحل الثقل ، ويحقنون على قدر ما يرون من صعوبة الطة وسهولتها ، ويتدرجون من الحقن اللينة الى الحارة قليلاً قليلاً اذا اضطروا اليه ولم تجب الطيعة ولا تنحل .

حب المقل يستعملون للبواسير . ويضمدون بأضدة ، ويحقنون من قناري به الحلفة بعد شهرين .

قال ابو العباس :

ان الملول الذي به حصى باطنة قد علقت بالاعضاء الاصلية ، فنفعته في ماء الشعير والاذن ، فيذلكون بالدهن .

لا يطعمون الليل يوم حماء قبل التوبة خاصة ، ويطعم بعد التوبة اذا استنقت المروق من الحمى ، وان لم تستنق المروق سقوه ماء الشعير لانه لا يستحيل ، مزطرب ، ومبرد الاعضاء الاصلية^(١) .

(ج) مقارنة بين مذكرات الرازي في حديثه ، واسلوبه في كتيبه بعد ان اكتسب خبرة ومرافا .

كان للرازي مذكرات خاصة نُشرت بعد وفاته وسميت «الخواص» . وان اول ما يسترعى انتباه القارئ لهذه المذكرات هو المتتطفات الجديدة التي اقتبسها المؤلف من عدد غير قليل من الكتب الطبية القديمة ، وفي هذا دليل كاف على سعة اطلاعه وعلى ان خزائن الكتب ينفداد كانت عامرة بتراجم لكتب يونانية ، وهندية ، وسريانية^(٢) . وفي كتابة هذه المذكرات الخاصة دأب الرازي

(١) تستنق : س ٧ .

(٢) مخطوط هـ ورق ١٨١ ظهر س ١ - ١٨٢ س ٧ .

(٣) انظر ايضاً فهرست كتب جالينوس التي ترجمها حنين بن اسحق البادي وتلاميذه .

على ذكر اسم كل مؤلف أو مؤلف يستعير منه أو ينقل عنه وكان الرازي حريصاً على أن يعقب على كثير مما ينقله عن الآخرين، مبدئياً رأيه الخاص بقبول أو رفض ما كتبه عنهم، أو بإضافة ما يراه ناقصاً، أو بتلخيص ما نقله. وتتميز مذكرات الرازي بأنه كثيراً ما يبنى آراءه الخاصة على تجاربه ومشاهداته. ولكي يميز بين آرائه الخاصة وآراء الآخرين، نجده يكتب ما يخصه مسبوقة بكلمة «لى»، وأما في النص السابق في مخطوط Marsh 537. فلا نجد كلمة «لى» إطلاقاً، وبدلاً منها يستعمل الكاتب باضطراد «واو الجماعة»، وربما أراد بذلك الإشارة إلى أطباء المارستان، أو إلى مؤلفي ذلك الكتاب الذي كان يقتبس منه الوصفات والعلاجات.

وإني أذكر مثلاً واحداً للمقارنة بين ما كتبه الرازي في حديثه ببغداد «في علاج السقطة» وبين كتابته في نفس الموضوع في إحدى مؤلفاته حيث تتضح خبرته: كتب الرازي في حديثه أنهم «للسقطة يفصدون على المكان»^(١). وفي كتاب الطب المنصوري، وهو كتاب ذو طابع علمي ممتاز مما حدا بأوروبا اللاتينية إلى ترجمته واستعماله مرجعاً في كلياتها الطبية إلى نهاية القرن السادس عشر^(٢) يقول المؤلف: «في السقطة والضربة على الرأس، وسائر البدن».

«إذا حدث سقطة أو ضربة عن دابة أو غير ذلك، فإن الأجود أن يفصد الليل من ساعته من الجانب المخالف، ويجتنب اللحم والشراب خاصة، ويطلّى الموضع ويضد بالمقوية. فإن كانت السقطة على الرأس، فليفصد العرق المستى القيال، ثم يوضع على الرأس خل ممزوج مع الدهن ورد ثلثة أمثاله، وماء ورد يشرب صبره، ويطلّى^(٣) به، ويسقى الليل ماء الشمر ويقتصر به عليه غدوة وعشية ثلثة أيام، حتى يؤمن»^(٤).

(١) راجع مقال براجنتراسر : *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XVII (1925).

وراجع مقال مايرهوف في : *Ins. VIII* (1926) 670-701.

(٢) مخطوط ٢ ورق ١٨١ ظهر س ٢٢

(٣) انظر : D. Cambell, *Arabian Medicine*, London, 1926, II, 67-68 ; C. Elgood, *A Medical History of Persia and Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951 pp. 201 ; 208.

(٤) ينقل : مخطوط د ص ١٦٥ س ١٨ . مخطوط د ص ١٦٥ س ١٨-١٩ .

الملاحظة :

من منطوق أسلوب النص السابق نفهم ان الرازي كان في حدائته طالب طب ، او طبيباً محدثاً يمارس او يتمرن في بيمارستان بغداد ، ويجمع المعلومات لاستعماله الخاص ، محاولاً الاطّلاع بالعلاجات الناجمة والوصفات الشافية التي كان يستعملها ذوو الخبرة من اطباء البيمارستان ، ويظهر أنه انتخب هذه العلاجات والوصفات من كتاب كان في متناول اطباء المارستان ، وربما كان اسم ذلك الكتاب - على ما يظهر - « تجارب المارستان »^١ .

ويتضح من قراءة هذا المقال خطأ آراء المؤرخين في سن الرازي عند بدء اشتغاله بالطب ، ولعل قراءة المخطوطات المبعثرة في شتى مكاتب العالم تهيئنا الى بعض ما نجهله عن سيرة الرازي .

المراجع :

- أ - مخطوط طب ١٢١ دار الكتب المصرية .
- ب - مخطوط Or. 1701 مكتبة الجامعة بكينجيدج .
- ج - مخطوط Or. 1512 مكتبة الجامعة بكينجيدج .
- د - مخطوط ١٢٠٥ ب مكتبة البلدية بالاسكندرية .
- هـ - مخطوط Marsh 337 مكتبة بودليانا باكسفورد .

(١) مثلاً قد ألّف داود بن ابي البيان (القرن السابع الهجري) كتاباً اسمه « الدستور البيهستاني » .

انظر : P. Spath, *Ad-Dustur al-Bimaristani*, le formulaire des hopitaux d'Ibn abi — L — Bayan, médecin du Bimaristan an - Nacery au Caire au XIIIe siècle, bull. de l'Inst. d'Egypte, t. XV. Le Caire. 1933, pp. 13-87 .

ولكننا لم نتر في كتاب حاجي خليفة ، ولا في غيره من المراجع على كتاب اسمه « تجارب المارستان » ، هذا وإن الرازي دون في كل باب في مذكراته الخاصة المروفة باسم الحاوي وصفات علاجية تتلّ عن « تجارب المارستان » .

مثلاً راجع : كتاب الحاوي في الطب ، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٥ م ، ج ١ ص ٢١٠ س ٧٧ ، ج ٢ ص ٨١ س ١٨ .

وصف المخطوطات

طب ١٤١ دار الكتب المصرية :

خواص الاشياء : من ١١٩ ظهر الى ١٣٧ وجه ١٢×٢٠ سم (١٥× $\frac{1}{2}$)
 ٢١ سطرًا ، الثالث من ربيع الاول سنة ٩١٣ (في ورق ١١٨ ظهر) ، نسخي
 واضح ، بعض الورق تالف وبعضه في غير موضعه فالورق ١٣٢ هو أصلاً ١٢٣
 والورق ١٢٣ أصله ١٣٢ .

Or. 1701 مكتبة الجامعة بكيبرديج :

المنصوري : ٢٧٥ ورقة ٢٢× $\frac{1}{2}$ سم (١٥×٧) ١٥٤ سطرًا ، محرم سنة
 ١١٥٩ (في ورق ٢٧٥ ظهر) ، عشر مقالات ، نسخي جميل ، متروك من
 حضرموت (في ورق ١ وجه) ٤١٣٦٧٤ . تاريخ تليك (يظهر في ورق ٢٧٥ ظهر) .

Or. 1512 مكتبة الجامعة بكيبرديج

المنصوري : ٣٠٠ ورقة ٢٧×١٩ سم (١٥× $\frac{1}{2}$ ×٢١×١٤) ٢٥٤-٢٧
 سطرًا ثم ١٥-١٩ سطرًا ، ربيع الآخر سنة ٥٧٩ (في ورق ٢٠٠ وجه) ، عشر
 مقالات ، نسخي واضح ، ناسخان ، الاول ورق ١-٣٩ ثم ١٦٩ وجه-٣ وجه
 والثاني ورق ٤٠ وجه ١٦٨ ظهر كبين الورتين ١٨ و ١٩ يوجد الورق ٤٩ الى
 ٤٨ مقلوبا .

١٢٠٥ ب مكتبة البلدية بالاسكندرية :

المنصوري : ١٦٩ ورقة ٢٩× $\frac{1}{2}$ (٢٢× $\frac{1}{2}$ ×٢٠×١٤) ١٨ سطرًا ، الثلاثا .
 ٢٣ من رجب سنة ٨٩١ (في صفحة ٣٣٤) ، عشر مقالات ، نسخي واضح ، نسخ
 في بلدة الاذنة من بلاد اليونان على يد الطبيب المازندراني حسام بن أشمس
 الدين الخطيبي الحسيني المعروف باسم سيد خطابي المنجم .

Marsh 537 مكتبة بودليانا بكفورد :

عدة كتب منها الاقرباذين للرازي من ١٥٨ وجه س ٥ الى ١٨١ وجه

س ٢٢ وتجارب المارستان للرازي من ١٨١ ظهر س ١ الى ١٨٢ وجه س ٧ ،
 ١٦٨٢٣ (١١١/٢ × ١٨١/٢) - ٢٣٤ - طراً ، غير مؤرخ ونسخ على الاغلب في القرن
 السابع الهجري ، الخط نسخي جميل .

المراجع العربية والارقام

- ابن ابي امية : عيون الانباء في طبقات الاطباء . طبعة بولاق ١٨٨٢-١٨٨٤ .
- ابن خلكان : وفيات الاعيان طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ .
- ابن النقطي : تاريخ الحكماء ، لييك سنة ١٩٠٣ .
- ابن النديم : الفهرست ، لييك سنة ١٨٧١ .
- ابو الفداء : ريك (عربي ولاتيني) ، اكسفورد سنة ١٧٩٠ الجزء ٢ .
- البيروني : رسالة للبيروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي - كراوس
 باريس سنة ١٩٣٦ .
- اليهفي : تاريخ حكماء الاسلام ، دمشق سنة ١٩٤٦ .
- وسائل فلسفة : كراوس القاهرة سنة ١٩٣٩ .
- الصفدي : ديدونج ، دمشق سنة ١٩٥٣ .
- طبقات الامم : الاب شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ .
- ياقوت قسطنطد ، لييك ، ١٨٨٦-١٨٧٠ .

الفلسفة الماركسية في بردها الاصلية

فلم الباس صقر †

عرف البشر لبضع سنوات خلت ، فضلاً عن النظام الديتوقراطي النظامين الفاشي - النازي والشيوعي ولم يكونوا لآلفوهما في الماضي الا في ظروف استثنائية - أما اليوم بعد ان قضت الحرب الاخيرة على الفاشية النازية فلم يبقَ قائماً غير النظامين الديتوقراطي والشيوعي .

ومن المعلوم ان الديتوقراطية تستند في قيامها الى مبادئ حقوق الانسان : الحرية والاخاء . المساواة حيال القانونين المدني والجواني . اما الشيوعية فتقوم دعائمها على تعاليم كارل ماركس الفلسفية والاقتصادية .

ولا شك في ان الانظمة المعمول بها لم توضع في حيز التنفيذ الواقعي الا بعد ان مرت بمراحل نظرية عدة كانت بمثابة نقطة انطلاق لها . فلذلك من المستحيل فهم تعاليم كارل ماركس فهماً صحيحاً ما لم نعرف تعريفاً واضحاً الناحية العملية التي انحاز اليها ونظرية التطور التاريخية التي اعتنقها ودان بها . ولم يصل هذا العالم الى وضع اسس عملية لتعاليمه الا بعد ان تقلب تقلبات شتى افضت الى نضوجه فمضى درس علم « الموجبات السياسية » والنجز وضع فلسفة المستقبل ونشر كتابه « الاسرة المقدسة » سنة ١٨٤٤ و« نظرية فوريباخ » سنة ١٨٤٥ .

ولا ينبغي عن بدرس مؤلفات ماركس انه كان في كتابة « الاسرة المقدسة » غير ذلك الطالب الذي كان يرى في استاذ هيجل Hegel المثل الاعلى له ليحل في المكان الارفع .

اجل بعد ان كان ماركس من اشد انصار الفيلسوف المثالي هيجل اعتنق تعاليم فوريباخ واتخذها نهجاً له في بحورنه الفلسفية النظرية وقال في صدد ذلك « لقد اكل فوريباخ نظرية هيجل وبحث الانسان الدحيح ابن الطيعة » .

(المتخبات ص ١٤٨)

وبعد ان درس ثورة عام ٨٩ وملاساتها والامال التي كانت سبباً في اضرار
لهيها وضع كتابه «يونس الفلسفة» ردّاً على الفيلسوف الفرنسي بريدهوم .

المفهوم التاريخي الماركسي من كنه ال ماركس

قبل العهد المسيحي كان الفلاسفة الوثنيون يجولون ترتيب الانسانية العام
وكانوا اذا ارادوا تدوين تاريخ امة غير التي ينتمون اليها يشحنونه بشتى الحرافات
والاساطير الوهمية فلذلك لم تكن معلوماتهم في هذا الباب غير معلومات سطحية
لا يؤبه لها ولا سيما اذا لم تتناول تاريخ القومية التي ينتمون اليها .

اما المسيحية فوحدت بتعاليمها المفهوم التاريخي وجعلته انسانياً عاماً وذلك
بعد ان عرفت قضية خلق الانسان وتكوينه ومصيره بعد مماته .

والدين الاسلامي عرّف ايضاً وحدة اصل البشر «يا ايها الناس انا خلقناكم
من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» - «ان الله قد اذهب بالاسلام
نخوة الجاهلية وتفاخرهم بآبائهم لان الناس من آدم وآدم من تراب واكمهم عند
الله اتقاهم» .

ولئن عرفت التعاليم المسيحية وحدة اصل البشر ولم تخص بها فئة معينة
من الناس قائما قد اوجدت بذلك المفهوم التاريخي الصحيح، اما في القرن الثامن
عشر فظهرت برادر فلسفة جديدة حصرت كل همها بان تبعد هذا المفهوم عن
التعاليم المسيحية .

وتعرض روسو في كلمته على : عدم المساواة بين البشر لهذا الامر وجاراه
في ذلك كنه الذي قال في هذا الشأن : «في سبيل تشييد هيئة انسانية جديدة
سنادها العقل الناضج كل النضج لا بد للبشر من بذل مجهودات جبارة مستمرة
يشارك فيها معهم ابناءؤهم وحفدتهم» .

وقال في مكان آخر : «الانسان حر ان يعمل ما يريد فان كان عمله مقيداً
بالداعي الادبي الذي يفرض الواجبات فانه قد فعل ما يجب عليه فعله لان العقل
لا يأمر بالمستحيل - لا يتيح للبشر الارتقاء في مدارج مصيرهم المقرر الا بواسطة

مجهودات مستمرة يبذلونها . اما اذا اتفق لهم ان توقعوا عن اطراد سيرهم هذا فان ما خطوه الى الامام لن يعود بنكامه الى الورا. ...

وقد كان اشد صراحة من ذلك في قوله : « مفروض في الطبيعة الانسانية العاقلة استمرار تقدمها في معارج كالمها فذلك كل سر تطورها فهي لا تخضع لسنة التحول والتبدل على عكس التاريخ الانساني الذي انجز مبعثه انجازاً تدريجياً فكان ذلك من اخص خصائصه ...

والخلاصة اراد كنت ان يقول « ليست الطبيعة الانسانية واقعاً تاريخياً وانما الواقع التاريخي هو كل امر يمكن انقائه :

« Anthropologie in pragmatischer Hinsicht »

ومن اقوال فوردباخ ان الانسان هو الذي ابتدع الهه ولم يكشف فيه الا صورة نفسه واذا ما اطلق عليه بعض الصفات فليست الا صفاته . فلا وجود لغير الانسان على الارض ولغير عمله . اما ميزته الطبيعية التاريخية فمشتركة بين عموم البشر ولا تني عن اطراد سيرها الى الامام بشعرها الذاتي .

واذا كان فوردباخ قد نبذ فكرة وجود الاله وجعلها مجرداً كالملا فانه لم يقل بتحول طبيعة الانسان ولا بتطورها بل خصها بشعر ذاتي فقط جعله ميزتها التاريخية .

· ميزة الانسان التاريخية في نظر ماركس

لا ريب في ان ماركس تبني في البدء تعاليم فوردباخ وهيكل ومن ثم نقضها برمتها اذ جعل الانسان واقعاً تاريخياً راعياً مبدؤ الارض ونهاية فيها وهو ليس في عرقه الا شخصاً تاريخياً فقط . ولقد ارتكب فوردباخ اشد ضروب الضلال في نكرانه الحالت فناقض نفسه بنفسه اذ قال : « يكن البشر في صدورهم وجداناً مشتركاً » لان قوله هذا يستوجب حتماً فرض وجود خالق ليس لهم القواعد الاخلاقية ويعين لهم الغاية منها ومن وجودها .

وزعم ماركس ان الافكار القائمة في رؤوس البشر والوجدان المكتنون في قراة انفسهم ، وانيانهم بوجود خالق ليست الا اوهاماً ابتدعتها خيالاتهم لا تقابلها حقيقة من حقائق الوجود الانساني الطبيعي ولا من الوقائع التاريخية الراهنة

فيجب ان تبخر لتندثر من امام نور الامور الراهنة المحسوسة .
لقد كان ماركس اشد تعصباً في هذه الناحية من فوردباخ الذي تخيل وجود
الانسان وليد شروط وازواضع حيوية مقررة افرغته في القالب الذي تراه فيه
ليخضع لسنة التحول والتغير كلما تبدلت شروطه المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتقلب
التاريخي ويتطور المجتمعات الانسانية تطوراً مستمراً .

ففي عرف كينيت الانسان مخلوق عاقل يسمى بئ . ارادته الى بلوغ درجة
الكمال . ومن رأي فوردباخ ان الانسان كان خالقاً في البدء . وبفضل استثمار
وعيه الذاتي هدم الالهية . اما ماركس فنظر الى البشر كخلائع يستحيل
تجريدكم من وضعهم الاجتماعي . الاله حتى اذا لم نأخذ بعين الاعتبار شروطهم
هذه استحالة علينا ادراك ماهيتها .

ولا سبيل للشك في ان تصوراً على هذه الشاكلة لذر نتائج خطيرة جداً
الخطورة اذ بالاستناد الى هذا الزعم لن تكون الافكار والوجدان والحقائق
المطلقة والبداهات نفسها الا تفسيراً للوضع الاجتماعي الحاضر اقتصر دورها
على مماثلة الحركة الاجتماعية فقط لتشاركها في تبدلها وتغيرها ولو كان ذلك مؤقتاً .
وانصرف ماركس الى حصر مجروداته بالبحث عن حياة المجتمع الراسمالي
الراهنة وعن كيفية تطورها فقال : يهنا قبل كل شيء . معرفة تفسير الحقيقة
الراهنة لا التلوي بالمباحث اللاهوتية التي لا تجدي نفعا كما يفعل « اليسار
الميكانيكي » فعلينا ان نفقه كيف تتطور الهيئة الاجتماعية لتستفي عن المفاهيم التي
اوجدتها الاديان .

وما كاد ماركس ينعاز الى الناحية الاقتصادية حتى نال الهيئة الاجتماعية
بنقده الحاد اللاذع وجعل الاقتصاد السياسي علماً استمد قواعده ونواميسه من
التطور التاريخي فانكب على درس نشأة الاقتصاد الراسمالي وكيفية تكوينه
التي اعتبرها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالظروف الزمانية ولم تستند احكامه التي
ادلى بها للتدليل على شوائب النظام الراسمالي الى مثل اسمى ولا الى القوانين
الادبية وانما حصر اهتمامه بدراسة ماهية الراسمالية والعوامل التي كان لها فعلها
في تكوينها وتطورها ونفوذها والمستقبل المظلم الذي ينتظرها لتندثر وتصبح
اثراً بعد عين .

والذي يلفت النظر في دراسته معائب النظام الرأسمالي الإسهاب الذي أسببه في وصف الحياة الاقتصادية في غضون تطورات الآلة « التكنيك » لأنها معوان الإنسان الحقيقي في سيطرته على الطبيعة فتمت التاجر الصغير والفارق في الحياة الاقتصادية القائمة بأنها من خصوم التقدم الاقتصادي وقد عميا عن مزاياه الصناعية— ومن أقواله في هذا الباب : لا بد من ان يقضي « تطور ادوات الانتاج » يوماً على الاقتصاد الرأسمالي ومن واجبتنا الا نتغافل عن اهتياك هذه السانحة الثورية وان نكون على اهبة الاستعداد لها فبذلك نكون من الواعين المدركين لاننا توقفنا الساعة التي تقض بها الآلة على النظام الرأسمالي وعرفنا كيف نستخدمها في سبيل ايجاد عالم جديد ، وليس ما تتحلى به من دعي في الواقع الا من نتائج التطور التاريخي .

وقصارى الكلام ان ماركس لم يجد قيد شرة عن هيكل وانما عكس نظريته فانخذ الاعمال الراحنة قاعدة لتعاليمه ومقياساً لاحكامه التي جاء فيها : لا بد يوماً ان يحل محل المجتمعات ذات الطبقات مجتمع شيوعي خالٍ من كل مثال روحي ، لان الشيوعية حدث يفرض نفسه فرضاً وهي ليست الا التطور الزاهن الذي يلقي وضنا القائم .

واردف مرفاً الشيوعية فقال : ان انسان المجتمع الجديد لن يكون له حاجة الى الآله وسوف يستغني بكل سهولة عنه لان الانسان ملحد بطبيعته وبמיד عن كل فكرة تربطه بالآله تلك الفكرة الملتوية التي قال بها فوردباخ وباكوتين .

نظرية التطور الماركسية

استمدت ميزة الانسان التاريخية مبنأها « من نظرية التطور الحديثة » التي اوشكت ان تسير جميع العلوم تحت رايتها في غضون القرن التاسع عشر : وملخص هذه النظرية : المادة الخام اصل كل حياة على الارض وحياة الانسان نفسها ليست الا ولادة تفاعلها الى عبر الازدهار السالفة . واذا كان النوع الانساني قد ارتقى في سلم النشوء اكثر من ارتقاء الحيوان الذي استمد منيته منه فذلك بسبب افعاله الاجتماعية ، وليست الفوارق التي تميزه عن الحيوان الا بنت بيئته الاجتماعية ، وما عقله الا نتاج حياته التي توات فيها اعماله قروناً طويلة

وازمة لا حصر لها. اما ما يتعلل به من معرفة يستطيع بواسطتها فهم أمور شتى نفسية وتاريخية فيها يكن مبلغ رقيها ومها يكن لها من شأن ان تكون الا مادية، لان العقل هو الذي اوجد ذاته في كل فترة من الفترات. اما من يرد البحث عن اصل « المعرفة لدى البشر وعن معلوماتهم عامة » ومن يرغب في التنقيب عن منشأ الفكر الإنساني فذلك برهان لا يدحض على جهلها نتائج التطور الاجتماعي التي لم يسبب وجودها الا نشاط البشر التقدمي الاجتماعي. ومن جملة اقواله في هذا الشأن: « يتميز الإنسان عن الحيوان بوجوده ودينه » وفي الواقع ان البشر لا يبدأون بتبنيذ انفسهم عن البهايم الا متى شرعوا بانتاج وسائل معيشتهم على « شرط ». ان يساعد على ذلك تركيب جسيمهم الطبيعي. والظاهر ان ماركس لقد تجنب في قوله على « شرط » (bedingt) صعوبة جدية تناقض كل المناقضة نظريته التطورية وتدحضها.

والذين لم تقنعهم آراء ماركس يتساءلون ايصحيح ان ما يقوم به الحيوان من اعمال وما يأتيه الانسان من افعال يخضعان لنظام تطور محترم ام انها بحريان وفقاً لنظام آخر؟

وهل ينبغي عنا البون الشاسع القائم بين افعال الانسان الاجتماعية واهال الحيوان الفرزية؟ وما جاء من جملة اقواله في كتابه رأس المال: عمل الانسان ليس الا حلقة من سلسلة نمو دماغه الطويلة التي حول بواسطتها الطبيعة الحقيقة به كاحول بواسطة شعوره الملازم لما فيه طبيعته الخاصة فالانسان ابن المستقبل. والذي ينعم الروية قليلاً في اقواله هذه. التي فاسف بها افعال الانسان الاجتماعية واعمال الحيوان الفرزية لا يستطيع ان يرى فيها غير ضرب من ضروب التلاعب بالكلام او قوياً كان القصد منه المخادعة لا خدمة الحقيقة. ومن جملة ضروب الاختلاق التي اشار اليها بين عمل الحيوان الفرزي وافعال الانسان الاجتماعي ان من خصائص الثانية ان يسبقها تصميم فاعلها قبل شروعه بها مما يحمل على الاعتقاد ان العنكبوت والنحلة لا يسبق عملها تصميم—ربما تناسى ان الانسان لا تني ارادته عن السهر على افعاله لينجزها وفق الحطة التي رسمها لها. ونوع العمل في عرف ماركس ليس الا نتيجة تطور مستمر، بيد ان الحقيقة التي لا يأتيها الباطل تدحض كل الدحض زعمه هذا، لان الفرق بين شكل

عمل الانسان والحيوان هو من حيث الكم ، على حين ان العمل الفيزيقي لن يرتقي ابداً عما هو عليه . اما عمل ذي الوجدان فيطرد تحسنه دائماً ولا ينزك عن مواصلة ارتقائه حتى يبلغ درجة الاتقان اي درجة العمل المنظم تنظيمياً علمياً . ولقد دلل الاختبار على ان المنكبات كانت منذ البد . تسبج بينها على وتيرة واحدة ولم تتقدم قط في صنعها . عما كانت عليه مما يبرهن على ان بين عملها وعمل الانسان هوة عظيمة تفصلها عنه .

ومها عمق الباحثون قضية وجود الانسان العاقل ومها قلبوها على وجوها لن يرضيهم ابداً الحل الماركسي لها . اجل لقد اخفق ماركس في المقام الذي قدر لنفسه الفوز فيه .

التاريخ

عرف هيكل Hegel التاريخ بقوله : انه تحقيق المفهوم العقلي بواسطة قواه نفسها ، اما ماركس فناقضه قائلاً : ليس هذا المفهوم الا احدى نتائج تطور الحركة التاريخية .

واوضح تطور حركة التاريخ فقال : ان منشأها مرده الى نضال الانسان ضد المادة اذ لم يكن بمقدوره الاستغناء عن استغلال الطبيعة ليد حاجاته الاساسية التي لا يستطيع الحياة بدونها ، فكان من جراء ذلك اضطراب البشر الى تنظيم علاقاتهم بعضهم ببعض في غضون نضالهم فنجم عن علاقاتهم هذه الفترات التاريخية التي اخذ بعضها برقاب بعض ، وانتقل الانسان من وضعه الاجتماعي الاول الى وضع جديد في مجتمع اشد تطوراً من الماضي ، وليس انصرافه الى التخصص باتقان اعماله وما تباير طبقاته في الواقع الا من جراء نضاله اولاً ضد المادة ، ولا شك في ان مجتمعاً جديداً سينبثق من تطور الانتاج الانساني الجديد ولكنه سيكون مجتمعاً لا تفاوت بين طبقاته .

وهذه الآراء على ما فيها من حيرة لا تحملنا ابداً على اكبار صاحبها لنضمه في عداد المبدعين وذلك اذا ما اخذنا بعين الاعتبار العوامل الكثيرة والمؤثرات العديدة وما كان من فعل وردات فعل في ترقى الانسانية وتطورها .

ولقد اعترف هذا الفيلسوف نفسه صراحة ببقية العوامل والمؤثرات في تحويل

الاورضاع الاجتماعية حتى بات من المستحيل ان ندين منها عاملاً متناً واحداً بالاستطاعة القول انه قد كان اساس فلسفته التاريخية. وذلك اذا ما صرفنا النظر عن مبدأ نضال الانسانية في سبيل، الحفاظ على بقائها ١

ومن الخطأ الذي ما بعده خطأ الاعتقاد ان هذا النضال الدائم « هو مجموع المؤثرات والعوامل برمتها » لان الاختبار اوضح لنا ان الانسان مضطر كل حين الى تأمين حاجاته الضرورية ولا سيما في بادى امره فملاقات البشر بعضهم ببعض المسببة عن الانتاج ليست الا صلاتهم الاجتماعية التي نشأت في احد عصور التاريخ منسقة من ارتباط عمل الانسان الاول بالعالم المادي « الارض » .

وبما يغنيننا عن التدليل على خطئ هذه الآراء. اعتراف صاحب كتاب راس المال نفسه في مستهل مؤلفه « نقد السياسة الاقتصادية » الذي جاء فيه : لقد كان تطور الانسان الحقيقي في البد. في ايجاد حياته الاجتماعية ايجاداً نجيم عنه حكماً تنظيم علائقه تنظيمياً قائماً على الانتاج فقط .

ولا سبيل للاتكبار ان البشر ليسوا احراراً في كل شأن من شؤونهم ولكنهم مثلوا وما برحوا يثلون في فلسفة الانسان التاريخية دوراً ان يستطيع تنيله غيرهم . وذلك لانهم يعيشون عيشة اجتماعية ويشتركون في مناضلة الطبيعة .

وعلى رغم تحيّل ماركس هذه الحقيقة تحيلاً ضيقاً مشوشاً فانه لم ينظر فيها الا من نافذة واحدة . لانه تال بدون غمسة او جمجمة : الانسانية هي الاله . وقد قال في هذا الشأن ايضاً : لو استقرأنا استقراء كافيّاً كيف كان بنيان المجتمعات على تعدادها وتنوعها، ولو بحثنا عن كيفية نشوء مفاهيمنا العقلية التي يعجز فكر البشر عن ابتداعها منها كان نوعها لرأيناها جميعاً وليدة العلاقات الاجتماعية وهي التي نظمت بدورها العمل المادي لان وجود الانسان كان قبل شوره كما كان وجدانه وحياته الراضنة قبل ظهور الطبقات المتطورة التي بالاستطاعة الاستغناء عنها .

هذا بكلمة موجزة مجمل المفهوم الماركسي المادي او نقطة الدائرة للفلسفة الماركسية .

واننا لا نعدو جادة الصواب اذا قلنا ان هذه الفلسفة ليست سرّاً من الاسرار بل جلّ ما يقال فيها انها «المادة التاريخية» لانها عللت التاريخ بالاستناد الى حاجات البشر المادية وعلاقاتهم بالمادة «الطبيعة» بصفة كونهم اجتماعيين على حين ان المادة ليست غير وسيلة من وسائل اشباع الرغائب او حاجز يقف في وجه المرء ليصدّه عن باوغه ما تتوق الى نفسه .

ومها يكن من امر من المستحيل الاقتناع بتعريف للانسان على هذه الشاكلة بحيث يصبح عقله بموجب هذا التعريف من غير مخلوقات الله ولا يبقى بينه وبين مبدعه الحقيقي صلة وينتفي الارتباط بين قواه العقلية ومفاهيمها ويفقد بدون هدف يصبو اليه ويكون في آن واحد خالقاً للعالم المادي المحيط به ووليداً اي انه يكون خالقاً ومخلوقاً في الوقت نفسه .

ومن جملة اقوال هذا الفيلسوف : الانسان شغفٌ بالمستقبل ورغوب فيه لا بسبب فكرة الخلود او بسبب مثل اسمي واننا لكونه ياشي وجهة التطور في مجراها . وانكر ماركس الروابط التي تصل بين الارادة والقوة والواجبات التي لم يستطع كنت تجاهلها ؛ فجعل النواميس الازدية وليدة عوامل التطور الطبي فقط . وقال فيها انها عرضة للتبديل والتغير ولا تصلح ان تكون مقياساً صحيحاً لافعال البشر مما يؤهم ان الانسان مرغم على الاعتراف بوجود التناقض حتى بين البديهيّات الاولى ليرى الصيف والشتاء في آن واحد على سطح واحد وليقدس ما نبذه في اسمه ويبارك ما لعنه في يومه .

ولقد توخى هذا العالم من وراء اقواله التي اتحفنا بمجرها ويبجرها ايجاد فلسفة جديدة تمثّم في النهاية قيام مجتمع شيوعي خالٍ من الطبقات بسبب نضال طبقاته بعضها ضد بعض .

ولئن كان شعور الناس منشقاً من اوضاعهم الاجتماعية الراهنة وناجماً عن مقدار تركز امتهم الاقتصادي ووليد حياتهم العملية ألا سبيل اتجاههم هذا ؟ فن الحيف ان ينفي ماركس في تفسيره التاريخ تفسيراً مادياً ، وجود مثل اسمي للانسان فيظل في حجة روحية دائمة ، ومن الحيف ايضاً ان يجحد بكل مبداه ليكون منهجاً فلسفياً لا محل فيه للارادة الانسانية بعد ان جعل الانسان اداة ليس الا .

المعرفة

بالاستناد الى مبادئ الفلسفة الماركسية لا نرى سبيلاً يحوّلنا تفسير ماهية وجدان الانسان ، هذا الوجدان الذي نقه نواميس التطور ودأب فيها محللاً .
واذا ما تقيدنا بآيادنه فهل نستطيع لفننا المذر ونسأل كيف استطاع هو نفسه ان يستثمر مبلغ قواه النفسية التفكيرية .

والظاهر ان ماركس تقادياً عن ان يُسأل سؤالاً على هذه الشاكلة استدرك قائلاً : ان الاعمال التي جرت في الماضي نسبها للمآتي التاريخية ليست الا عبارة عن كيفية تطور المفاهيم الروحية ، ومن المستحيل ان يفهم فيلسوف كيف جرت تماماً لانها لا تتصل اتصالاً مباشراً بشعوره وهي ليست معروفة الا عن طريقة الاستدلال التي لا تمكن البشر ابداً من تعيين ماهيتها بتمهي الضبط والدقة .
ومن اقواله ايضاً : ان جميع التطورات التي تمت في الازمنة التاريخية قد اشترك فيها تفكير الانسان وشعوره .

ولئن اعتبر التطور التاريخي وحده صالحاً للدرس والبحث فمن المستحيل علينا بعد ان اشرك فيه تفكير الانسان وشعوره ان نسلّم بوجود معرفة وضعية في المعنى التاريخي المعروف .

وان كان تفكير الانسان وشعوره يشتركان في كل تطور فهل يكونان غير حلقة من حلقات سلسلة التطور وادوار تقدمه ؟

ولئن اشترك تفكير الانسان وشعوره بكل تطور فهل تبقى قبة العلوم التي لن تكون الا قوى كامنة في خاطر التاريخ ؟ وهل تكون الطبيعة نفسها غير نتيجة من نتائج العلم ؟ وهل باستطاعتنا ان نعتبر وجودها راءناً اكثر من وجود الانسانية ؟ لانها كانت -وفق هذا الزعم- وليدة احدى الفترات التاريخية .
وعلى كل فلو كان تعريف الانسان على هذه الشاكلة صحيحاً ، لكان لا بد لمفاهيمه ووجدانه ان يتبدلا تبديلاً سريعاً جد السرعة اذ لا حد فاصل بين الانسان ومعرفة !

ولا مجال للشك في ان الفلسفة الماركسية تؤول حكماً الى انكار الخالق والجحود بحقيقة وجود الانسان ونبد صحة مفاهيمه الراهنة واعتبارها وهما من

الاورهام وخرافة من الحرافات لتكون كالمذهب الفلسفي القائل : ان جميع الاجناس لم يكن لها وجود وانما كانت موجودة اسمائها .

والواقع ان النظريات الماركسية قد انتقلت الى فلسفة الذرائع Pragmatisme التي وضع اركانها ولیم جيمس ، بيد ان هذا الاخير نقد ذرائع ماركس نقداً حاداً ونعتها بانها خالية من المنطق وبعيدة عن التاريخ مستشهدة على صحة نقده بفلسفة الذرائع نفسها وبالمنطق والتاريخ معاً .

واصدق دليل على مبلغ تأثر ماركس بنظريات فوردباخ هو ركوبه متن الشطط في بعض نقاطه الفلسفية كما يؤخذ مما علقه على هذا الفيلسوف في تفسير قضايه الاحدى عشرة . واليك مؤدى احداها :

من واجب العقل ان يقيم البرهان الاختباري على تفكيره ، اما معرفتنا انه اذا كان في مقدور الفكر ان يسلم بوجود حقيقة غير حقيقة العقل المنبثق منه فليست من القضايا التاريخية ، فكل جدل او مشادة حول صحة فكرة او بطلانها لن يكونا الا عقيين اذا لم يستندا الى التجربة والاختبار . ويؤخذ من منطق الفلسفة الماركسية : انه ليس ثمة من نظرية صحيحة لكل زمان ومكان وان ما كان صالحاً من النظريات في احدى الفترات التاريخية لن يكون صالحاً في غيرها .

ورأى ماركس ان الحقيقة التي لا يأتيا الباطل هي التحول الدائم في كل الشؤون عبر جميع العصور فدعا صراحة وبدون مواربة الى الاخذ بهذا الواقع التاريخي قائلاً : اذا كان ثمة بعض المثاليات المسندة الى الاختبار فقد اوجدها الشعور المحدود والقوة لانه من نتائج التطور المحتومة وان لم يساهم فيه الا مساهمة ضئيلة . اجل ان الشعور عاجز عن خلق عالم جديد وان ادرك ان الضرورة القصوى تقضي باليجاده . ولئن اجهد ماركس نفسه لوضع فلسفته فلانه اراد ان يعرب عن تروح الانسانية الى قيام مجتمعات شيوعي تروحاً لن تقوى اية عقبات كانت على الحيلولة دون بلوغ البشر هذه المرحلة في تطوهرم التقدمي .

ولقد اعتقد هيكل ان فلسفته كانت وليدة الافتقار الشديد اليها ، ويعتقد معتقد التعاليم الماركسية ان الضرورة قضت بوجودهم في فترة ممتدة من فترات التطور التاريخية ، وانه من المستحيل عليهم تقديس مثل اسمي لا يقضي بالموت

على التناوت الطبقي وليد الميول الاجتماعية ، وانه لم يستطع احد تحليل التطور الاجتماعي تحليلاً صحيحاً الا فلسفة ماركس لانها دلت على خطأ علم الاقتصاد السياسي «البورجوازي» واقامت البرهان على شوائبه وفساده لكونه من صنع طبقة محكوم عليها بالاندثار .

الانسان

بماذا تستطيع التعاليم الماركسية ان تجيب على من يريد ان ينتهج طريقةً سويةً لحياته ؟

من المؤكد انها تجيبه ، انك رجل اجتماعي قد بلغت درجة معينة من درجات تطورك ، ولا تستطيع ان تكون على غير ما انت عليه ، لانك عاجز عن اختيار طبقة غير طبقتك ، فواجبك العمل ، وانك لتعمل وفق ما تفرضه عليك اوضاعك التاريخية التي تعيش فيها .

وبالاستناد الى منطق الامور لا يستطيع من استمسك بتعاليم للفلسفة الماركسية ان تكون له اهداف معينة سواء اكانت سياسية ام غير سياسية ا ولا نقول قولاً هراءً بتأكيدنا ان المبادئ الماركسية لا تسمح لنا ان ننظر الى حياة الانسان كما هي لانها تفرض النتيجة محتومة ، ومجرد فرضها هذا يرغمنا على انكار الشخصية ا وحل يرجى ان تصل النظريات الماركسية الى غير هذه النتيجة ؟ وما الانسان في عرف صاحب كتاب رأس المال الا شخص اجتماعي لا يستطيع عملاً غير ما يوجهه عليه مجتمعه ! بحيث تزول شخصيته وتسخ فرديته ! واثق كان الانسان اجتماعياً بحكم الواقع فان اعماله لا تصدر الا عن مستقر بعيد جد البعد عن مجتمعه . انها لتنبثق من حريته وهما اساس اختياراته ! اجل ان جميع النظريات الفلسفية الماركسية تنكسر على الانسان حياته الثانية وتضرب عنها صفحاً تماماً « اذا كان الموت يحرق آثار الانسان بجملتها فالغزاة الوحيد الذي يخفف عن كاهله شدة وطأة المنيّة هو استمرار المجتمع » .

والخلاصة ان جميع المبادئ والنظريات الفلسفية والسياسية التي تمحور دون ممارسة الانسان طريقه علينا ان نناهضها تلافياً لمخباتها غير المحسودة كما ينبغي

لنا الاعتماد عن الاخذ باي تعليم كان يتبع المرء عن التعرف الى الانسان الذي
يتمتع بكل مواهبه وقواه .

الخلاصة

قد نجتل الى القارئ بعد اطلاعه على ما اشرنا اليه من مآخذ اخذها العلماء
على الفلسفة الماركسية اننا نروم ان نتجاهل قيمتها وأخدمات الجلى التي قدمتها
لألمم فبخسها حقها .

ولا ندعي ادعاء فارغاً في قولنا ان للفلسفة الماركسية محاسن كثيرة من
الحيف ان نسدل عليها ستاراً ، فهي التي اهتمت لدرس ميزة الانسان التاريخية
اهتماماً لم نشيده صريحاً كل الصراحة في نظريات كذت الفلسفية . اما قضية اصل
الانسان ومنشئه فلا يسمح لنا المقام بالتوسع فيها لان مثل هذا الدرس لتضيق
عن استيعاب بحثه كبريات المجلدات ومع ذلك لا يسعنا الا التأكيد ان حاجات
الانسان الضرورية التي لم يستطع قط الاستغناء عنها هي غير وحدة اصله الراهنة .
وليس في مقدورنا ان نشكر على ماركس صحة نظره في اشارته الى خلل
المثالية وان حصر نظره هذا بناحية واحدة وهي حقيقة وجود الانسان وحقيقة
حاجاته لكونها وضمين راهنين متساوياً ان البشر لا يحيرن بخبرهم اليومي فقط
وان كان من اول النعم التي يتسنون الحصول عليها .

والحافز الذي يحدونا الى تعريف الانسان تعريفاً ابتر «بانه شخص مفكر
فقط» لنغفل منه النفس المكنونة في جسده ليس الا حافز الكبرياء .
ولئن استشرعنا ان في صدورنا محوراً نفسياً وفي قواردة كل منا متقراً سريراً
نلتقي فيه مع خالقنا فلن ننقص من قيمة فلسفة ماركس الواقعية ولن نقصر
في مشاطرته رائه .

نعم ان الانسان مفتقر الى الاكل والشرب والنوم ، ومن واجبه ان يعمل
لتأمين احتياجاته هذه لانها حقوقه الطبيعية . ولكن من اشد ما يبعث على
الأسف هو ان نقصر تعريف مثله السامي على انه التنازع القائم بين افراده في
سبيل لقمة خبزهم اليومي - وایم الحق ان تعريف مثل البشر السامي على هذه
الشاكلة هو تعريف مجرم .

وان كانت النفس افضل من الجسد ، وان كانت غايتنا الاخيرة غاية روحية فن واجبنا ألا نهمل الحياة المادية ، لان الكنيسة نفسها القائمة بالبحث بعد الموت لم تتهم الجسد وانما تؤكد اشتراكه بالسعادة مع النفس في الحياة الاخرى .
وجميع الاديان اشتراكية قد جعلت غاية الانسان الاخيرة السعادة ومع ذلك لم تهمل الالتفات الى الحياة الارضية . « ان لجسمك عليك حقاً » عمل لدنياك الابدية كذلك تعيش ابداً ولاخرتك كذلك تموت غداً »

وقد يكون للناسك مل . الحق بان يرغب في حياة التشف وزهد بالامور الزائلة . اما الاثرياء . واما كبار الساسة الذين يرغبون في استغلال غيرهم لتريد رفاهيتهم وثرواتهم ! فما نستطيع ان نقول فيهم عندما ينظرون الى طلبات جمهرة العملة نظرة « جافة مادية » ويحاولون بكل ما اوتوا من ذريعة التناهي عن حقوقهم الطبيعية التي وهبها لهم الله تعالى ؟

وفي مثل هذا المقام من يكون منهم اشد تكالباً على المادة؟ اهم البؤساء . المساكين ؟ ام الاثرياء . الكبار ؟

واذا ما قامت العقبات المادية الكؤود في وجه المملقين البؤساء . وحجبت عن بصائرهم نور الحقائق السامية الالهية ! فبل يقع الذنب على عواقبهم فقط ؟ نعم من اول واجبات المجتمع ان يسهر على تأمين ولو ابط درجات الحياة الرفيعة لاعدائه ، اما اذا كان الفقر شرطاً في بعض الظروف من شروط السعادة فانه على الغالب مجلبة لمعظم الشر والحقن !

ولا يساورن القراء . اننا انحزنا في بحثنا تارة ذات اليمين وطوراً ذات اليسار فناصرنا حيناً الماركسية على خصومها وآزنا حيناً شعار الاثرياء . ضد منافسيهم - فوايم الحق - وذلك في المعنى الفلسفي فقط - لان رائدنا الانصاف .

واستساك النظريات الماركسية بالامور الوضعية الراهنة وانعاضها العين على كل حقيقة اخرى يستوجب من العالم الادبية الاخلاقية ان تتلخص من هذه الحقائق القليلة قضية شاملة تنظر الى الانسان نظرة كاملة فلا تهمل الجسد لتهم للنفس فقط ولا النفس لتتصرف الى الاهتمام للجسد وحده .

وما تعريف الدين المسيحي للانسان على هذه الشاكلة الا قاعدة فلسفية اركانها المحبة والعدل . ولئن كانت فلسفة ماركس قد دعت الى تقديس الانسانية

وتعجيدها وجعلتها الهأفا دعوتها هذه الدعوة مبتورة ملتوية لأن صاحب كتاب راس المال وضع قناعاً كثيفاً على الناحية الروحية لكي لا يرى إلا الجبه المادية وحدها .

وفي سبيل تبلاقي هذا الضلال الماركسي الشائن يقضي علينا ألواجب بان نرفع الانسانية الى درجة ارقى من التي فيها .

وتضاري القول ان تعجيد ماركس الانسانية قد لفت النظر الى المضلات الاجتماعية التي نجمت عن التقدم الصناعي ولا سيما بعد ان خطبت الالة «التكنيك» خطرات جبارة الى الامام وسيت تفاوتاً بيناً بين اوضاع الطبقات تفاوتاً قد يؤدي بالبشر اذا لم يتلافوا مغباته — الى ويلات وكوارث لا قبل لهم باحتمالها .

ما هو المنطق المادي، وكيف عكس ماركس مثالية هيكل

لا بد لنا في سبيل ادراك نظرية كارل ماركس الفلسفية من ان نعرض الى الآراء التي اعتمدها واستنبط منها منهجه الخاص الذي اطلق عليه فيما بعد المنطق المادي الماركسي .

لقد كان المنجس ساعد ماركس الايمن صريحاً كل الصراحة في اجابته على السؤالين التاليين :

الاول : لماذا تدعى الماركسية بالاجتماعية العلمية ؟

الثاني : لماذا تفضي الماركسية حتماً و«اوتوماتيكياً» الى الشيوعية ؟

فقال : ان الاجتماعية العصرية هي انعكاس ظاهرتين اقتصاديتين على القول :

الاولى نضال الطبقات المسيطر على المجتمع والثانية الفوضى السائدة على الانتاج . والماركسية التي توصلت الى الاتيان بالبرهان العلمي على قيام هذا النضال المحتم بين الطبقات هي علم ، اما سان سيمون وفورييه وروان فقد اخفقوا في ظنهم وان سوا لوضع قواعد الانتاج الرأسمالي المؤدية حكماً الى ارجاع جميع وسائل الانتاج والملكية الخاصة الى الاشتراك .

بعد ان انعم كارل ماركس النظر في كتب الفلاسفة الانكليز وبخاصة

كتب باكون^(١) وهوبس^(٢) ولوك^(٣) توصل الى تحديد فكرته الخاصة والى فهم المادية التاريخية ، فطالته اقوال باكون جعلته راسخ العقيدة ان علم الفيزياء القائم على المشاهدات الحسية هو العلم الوحيد واقنعه اقوال هوبس ان الحواس هي مصدر معارف الانسان جميعها من تصور وافكار : فهي اشياح العالم المادي المجرد من اشكاله المحسوسة تبعاً للظروف « ماركس في مقتبده وبراهين لوك على صحة هذه النظرية في كتابه المسى (Essai sur l'origine de l'entendement) » ولقد افصح آراءه هؤلاء الفلاسفة نواقولهم المجال امام كارل ماركس لتبني هذه النظرية وتسيئها بالمادية .

ومن اقواله بعد استناده الى هذه الآراء - اذا كانت المادة قد سبقت الروح فالروح قد اتخذت قالب هذه المادة لان الحركة الطبيعية تقضي على الروح بالتحريك والتاريخ الفكري خاضع لتاريخ العالم المادي ولهذا السبب كانت حاجة الجماعة المادية الى النضال في سبيل احراز حاجتها . اما جميع المفاهيم التي نطنها من ثمة مخيلاتنا الخاصة فليست في الواقع الا انعكاس التأثير الاقتصادي فينا .

ومن اقواله ايضاً في هذا الصدد « ان التأثير المادي والتطورات والافكار والنماذج الروحية لغة الحياة الصحيحة تبدو جميعها صادرة عن احتمالات مادية ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالشعور المادي ... »

وبما لا شك فيه ان اقوال ماركس هذه على طرفي نقيض من الفلسفة الالمانية التي تؤد ان تبدأ من المكان الارتفاع لتصل الى الارض على حين ان ماركس ومفري اقواله يؤمنون البدء باعمال البشر وبفعايتهم الحيوية بما حدا بهم الى تفسير انتشار الانعكاسات والاحواء الفكرية ذات المثل العليا بهذه الفعالية الحيوية - اي بهي الناس جميعهم لتحقيق امور معيشتهم لا اكثر ولا اقل . وقد قال ماركس في منتخباته كاليار (ص ٩٠) « ان الشعور لا يحدد الحياة بل الحياة هي التي تقرر وتضع حدوده » .

(١) فيلسوف انكليزي واحد . وجدى الطريقة الاختبارية .

(٢) فيلسوف انكليزي من الماديين .

(٣) فيلسوف انكليزي مشهور .

وبما جاء في اقواله ايضاً « اذا كانت الجماعة التي تعيش في وسطها هي التي تخلق مداركنا العقلية والاخلاقية والفنية والدينية والسياسية فجميع اثراتنا وخطياتنا الاجتماعية ناجمة عن نقائص هيئتنا الاجتماعية ومن المتناقضات التي تحز فؤادها ، فالشعور الشخصي وهم وخداع وشعورنا هو شعور جماعتنا وفي قلب هذه الجماعة لنا شعور آخر اولى هو شعور طبقتنا » .

هذه هي المادية التي تبنتها الماركسية واوغلت فيها حتى وصلت الى المادية التاريخية ولذلك قال «انجلس» ان استيعاب التاريخ استيعاباً صحيحاً يقوم في البحث عن المبدأ الاساسي وعن الدافع الفعال الذي حدا بالبشر في جميع مآتهم الى العمل على انشاء الهيئة الاجتماعية الاقتصادية والى تحويل وسائل الانتاج والتبادل والى تقسيم المجتمع البشري الى طبقات بعضها ينحر بعضاً » انجلس في كتابه الاجتماعية الوهمية والاجتماعية العلمية ص (٢٣٠)

واقبس ماركس طريقة تحليل التاريخ عن هيكل الذي اعتمد المنطق في تحليل الامور التاريخية :

ويستند بحث هيكل عن الحقيقة الى استخدام القياس المنطقي الذي حدده بقوله « في سبيل انتساق الفكر لا بد من حدود منطقية ثلاثة الاول قوة الادراك والثاني المقدرة على المقارنة بين النظرية والنظرية المناقضة لها والثالث استنباط النتيجة التي تتألف من هاتين النظريتين فالنتيجة ليست اذا الا احتكاك مبدأين او قضيتين يتنبط منها حدث ثالث يتألف منها » ومن اقواله في هذا الشأن « ان اعمال البشر مهما بلغت من التعقيد ومهما ظننا انها اعمال بديعة لانه يأتيها من دون شعور حتى يخالها لا تقتصر الى تفكير لا تخرج عن ان تكون خاضعة لنظر العقل الفلسفي فيها » « تبدو الحياة كلها كأنها سائرة في طريق التطور الى الامام او كأنها نتيجة من نتائج الاعمال التي توات فيها او لما يشكس عنها من ردات افعال سواء افي بقاء هذه الحياة ام في زوالها وفي تقدمها وفي انحطاطها على الرغم من جميع الظواهرات الخاضعة لانتظمة من الواجب تحديدها » .

هذه هي الطريق التي خطها هيكل سار فيها كارل ماركس بعد ان جرد القضايا المنطقية من وجباتها المثالية .

وقول ماركس الذي شجب به آراء هيكل ومؤداه « ان الفيلسوف البرليني

HSMY-SMY' ET RHY 'QBT-BT 'QB' DANS LES TEXTES DE SAFA ET DE HATRA

par

le P. A. VAN DEN BRANDEN

Les textes safaitiques nous mettent en présence de certaines expressions qui jusqu'à présent ne nous semblent pas encore avoir reçu une interprétation exacte. Il s'agit des expressions *hsm̄y* et *rhy* 'qbt qu'on rencontre dans une douzaine de textes. Si ces trois mots se trouvent parfois dans une seule phrase où ils constituent une seule expression, il arrive aussi de les rencontrer dans des phrases différentes où ne figure que le seul mot *hsm̄y* ou la seule formule *rhy* 'qbt.

Ainsi Csaf. 1927 et 4305 portent la formule entière précédée d'un verbe: *wn̄r hsm̄y brhy* 'qbt (1).

Dafs. Csaf. 1926 et 329 on lit seulement: *wn̄r hsm̄y* comme dans LittmSyr. 528 et 529: *wn̄r hsm̄y* (2).

Dans Csaf. 3752 cette expression est complétée par un autre verbe: *wn̄r hsm̄y fwn̄y*.

Deux autres verbes la précèdent dans Csaf. 2076: *f(n)s wtn̄r hsm̄y bhdr*. Par contre, dans Csaf. 892 et 1993 le mot *hsm̄y* est précédé par le verbe *h̄r̄s*.

Dans deux autres textes on ne trouve que la seconde partie de la formule. Il en est ainsi dans Csaf. 3818 qui porte: *w̄lg bhdr brhy* 'qbt et dans LittmSyr. 834 où on lit: *w̄lg fhdr brhy* 'qbt.

Quel est le contenu de ces inscriptions? A ne considérer que les différentes traductions proposées par les spécialistes, la réponse s'avère loin d'être facile. Ces traductions, en effet, ne s'accordent pas. La difficulté de trouver les mots correspondants en arabe

classique en est probablement la cause principale. Mais il nous semble aussi qu'on a par trop négligé le contexte historique. Comme on le verra, l'expression se réfère à une coutume funéraire bien connue, pratiquée par les Sabaïtes comme par tous les arabes préislamiques du Nord.

Voyons d'abord les traductions proposées par les différents auteurs. Ainsi G. Ryckmans traduit Csaf. 1927 et 4305: «et attendit Samitam ad lacunam 'Aqabat». Le Sabaïte, auteur du texte, communiquerait qu'il a guetté un certain Samite, personnage indiqué seulement par son nom gentilice et qui se trouverait près d'un lac appelé 'Aqabat. De même Csaf. 1926 et 329: «et attendit Samitam» où manque le nom de lieu.

Une tout autre traduction de ces mêmes textes Csaf. 1927 et 4305 est proposée par Mlle Pirenne (3). Elle rend cette phrase: «et il a porté son regard vers le Samite dans le séjour spatieux de la vie finale». Pour cet auteur, *hsm̄y* serait un nom d'un dieu et *rhy 'qbt* une expression désignant le monde futur, la vie après la mort (4). L'auteur du texte sabaïtique aurait donc jeté un regard sur ce dieu qui vit dans l'au-delà. Ce texte prouverait la croyance des Arabes sabaïtes à la survie de l'âme à l'instar des citoyens de Hatra et de Hiéropolis (5).

L'expression *wn̄r hsm̄y* de Littm Syr. 528 et 529 est traduite par Enno Littmann: «and he looked at the sky» et DM. 282 = Csaf. 3725 (cf. ad Littm Syr. 528): «and he looked at the sky and sojourned». L'auteur avoue toutefois de ne pas bien comprendre de quoi il s'agit exactement et propose plusieurs solutions (6). Ryckmans rend ce dernier texte: «et attendit Samitam. Et depressus fuit».

Csaf. 2076 est traduit par l'auteur du Corpus: «Et abiit et fugatus est Samita prope hanc locum(?)» et ailleurs: «et il s'en alla, et *hsm̄y* fut mis en fuite en ce lieu» (7).

Quant à Csaf. 892 et 1993 on en trouve la traduction habituelle: «et attendit Samitam»; «et il guetta le Samite» (8).

Voyons maintenant les deux inscriptions dans lesquelles se trouvent la formule *rhy 'qbt* dans un autre contexte. Csaf. 3818 porte: *w̄tlg b̄h̄dr br̄hy 'qbt* que Ryckmans a traduit: «et ninxit

in hoc loco ad lacunam 'Aqabat' et Mlle Pirenne: «et il a acquis la quiétude en ce lieu dans le séjour spacieux de la vie finale» (9). Pour le premier auteur il s'agit simplement d'une constatation atmosphérique, pour le second de la vie bienheureuse dans l'autre monde.

Il reste enfin le texte de LittmSyr. 834. Cette inscription a été assez mal copiée de sorte que Littmann a pensé pouvoir la lire en la corrigeant: *lwsl (bn) fhd b(n) br' (bn) 'qbt*, qu'il traduit: «By Wāsil (b) Fahid b. Bara' (b) 'Uqbat». Toutefois l'auteur propose ailleurs (10) la lecture *llg* pour le premier mot. La restitution n'est pas exacte. Nous lisons: *wllg fhdr brhy 'qbt* et l'inscription correspond donc à Csaf. 3818 à l'exception du mot *fhdr* ce qui ne change rien au sens. Le *l* devant le *w* prouve que ce texte est incomplet.

Que penser de ces traductions? Nous sommes d'avis qu'on est loin de ce qu'ils signifient en réalité. L'auteur du *Corpus* comme aussi le prof. Littmann maintiennent leurs traductions dans le sens général du contenu des textes safaitiques. Mlle Pirenne, par contre, dépasse largement, par son interprétation religieuse, tout ce que nous savons de la religion des Arabes safaites telle qu'elle se dégage de l'ensemble des textes dont l'interprétation est certaine. Évidemment, ce n'est pas une raison pour considérer l'interprétation de cet auteur comme fautive à priori.

Examinons donc de plus près ces inscriptions. Le verbe *ngr* et sa Ve f. *tgr (tng)* ne présentent guère de difficulté. Ils signifient «regarder», sens sur lequel tous les auteurs sont d'accord. Ajoutons que dans les textes safaitiques ce verbe s'emploie toujours en relation avec un objet concret (11). D'après le prof. Ryckmans (12) il impliquerait une idée d'hostilité. C'est à notre avis plutôt un sentiment de crainte, de malaise.

Avec le mot *hsm* on rencontre la première difficulté. Le *h* est à l'avis de tous, l'article, mais que signifie *sm*? Nous avons vu que d'après le professeur de Louvain *sm* serait un nom gentille indiquant un membre de la tribu Sam (13). Pour Littmann le mot signifierait «ciel» d'après l'arabe *سما*. Mlle Pirenne y voit

le dieu Keresasp-Sâm-Sâmam-Saman, mentionné dans les textes pehlevs et qu'on rencontre également dans les textes de Hatra sous la forme *SMY'*. Elle rejoint plus ou moins la thèse de Ryckmans en affirmant que *SMY'* est un gentilice mais formé du nom divin Sâma (ancêtre de Keresasp) et du *T'* signe nisbe sémitique. *SMY'* est donc d'après cet auteur un mot sémitisé (14).

Pour prouver sa thèse, Mlle Pirenne a recours aux textes de Hatra qui mentionnent un dieu *SMY'DI BT 'QB'*, expression qui correspondrait formellement et presque matériellement à la formule safaitique *hsm̐y brhy 'qbt* (15). On pourrait toutefois objecter que si la ressemblance matérielle de ces deux expressions est en effet frappante, il faudrait encore pouvoir prouver que leur contenu est le même. Or il ne faut pas oublier que nous sommes ici dans deux mondes différents: à Hatra chez des citoyens hellénisés et chez les Safaïtes parmi les bédouins du désert, deux civilisations qui s'opposent. Le contexte des inscriptions de Hatra prouve bien que *SMY'* doit être considéré comme un dieu (16), mais il en est tout autre dans les textes safaitiques où le contexte ne suggère d'aucune façon que *hsm̐y* doit s'entendre d'une divinité. Comme il ne peut y être question d'identifier la divinité *hsm̐y* des textes sud-arabes (17) à partir de la seule ressemblance de son nom avec *SMY'* hatrén, ainsi *hsm̐y* safaitique, malgré la correspondance consonnantique du nom, n'implique pas l'identité avec *SMY'*. L'épithète *BT 'QB'* du dieu hatrén et qui correspond de fait à l'expression *rhy 'qbt* des inscriptions safaitiques n'y fait rien, ces expressions n'ayant pas le sens que l'auteur pense pouvoir leur donner.

S'il semble bien impossible d'expliquer l'étymologie du nom *SMY'* à partir de l'araméen (18), il n'en est pas de même pour *sm̐y* des textes arabes safaitiques. La racine arabe *sm̐y* signifie «être haut, élevé» et n'implique pas nécessairement l'idée de «ciel» comme Ryckmans l'a déjà signalé (19). Le mot arabe *smw* indique une élévation, une hauteur quelconque. Or *hsm̐y* est ici complément direct du verbe *n̐gr*. On traduira donc matériellement: «et il a regardé «la hauteur»». Mais quelle est cette hauteur? C'est Csaf. 3753

=DM.282 qui va nous donner, indirectement il est vrai, une réponse. Dans cette inscription on dit que le Safaïte «a jeté un regard sur la «hauteur» et s'est troublé» (littéralement: il est devenu faible, en arabe *nwy*, Hd f.). Par conséquent, le geste de regarder cette «hauteur» donne des sentiments de tristesse. Or nous savons par LittmSyr. 258 que la vue des monuments funéraires engendre chez l'observateur un sentiment de tristesse. On y lit, en effet: *hr bmlh br'y dkr*, «il faiblit en son intérieur à la vue du monument funéraire» (19 bis). Plusieurs autres inscriptions (cf. LittmSyr.234; 243 ; 344; Csaf. 657; 1833; 3867 etc.) nous disent également que ces mêmes sentiments sont provoqués par le geste de la pose d'une pierre sur le tombeau des défunts. Cette «hauteur» n'est donc autre que le tertre funéraire, fait d'un amoncellement de pierres sur la tombe (20). *smv* signifie «tertre funéraire», le «cairn» comme disent les Anglais.

Csaf. 2076 prend alors un sens fort clair. Ryckmans a traduit ce passage: «et il s'en alla, et *hsmv* (le Samite) fut mis en fuite en ce lieu» (21). Le texte dit qu'un Safaïte a posé une pierre pour S. et R et continue: *fr'l wmv)l f(n)s wtnfr hsmv* ce qui est traduit: «et transfixus est, et mortuus est. Et abiit etc.» On ne voit pas très bien ce que cela signifie dans ce contexte. Nous traduisons: «et il perdit la raison et faiblit (syriac ܡܡܝܬܐ, defecit) et s'en alla et abandonna le tertre funéraire». Nous pensons que *hsmv* est ici encore complément direct. Ryckmans rend le verbe *tnfr* (Ve f.) par «être mis en fuite», mais le sens exact de la Ve forme est «se mettre (ou se trouver) dans la situation où le verbe de la seconde forme place son complément direct» ou bien «exercer l'action sur soi-même ou dans son propre intérêt» (22) et par conséquent *tnfr* doit être traduit par «abandonner».

Csaf. 329 est encore plus explicite. *hsmv* se trouve dans le contexte suivant: *wufd hgdl fmlh wtnfr hsmv* ce qui est traduit dans le *Corpus*: «et advenit Ha-Gadil. Et beneficium(?) Et attendit Samitam» Nous pensons que *gdl* est un substantif, en arabe *جدل*, «tombeau» et *mh* un verbe, en arabe *ح*, «chanceler» et nous traduisons: «et il vint au tombeau et il chancela et il jeta un regard sur le tertre funéraire».

Les textes Csaf. 892 et 1993 peuvent être une confirmation de notre interprétation du mot *hsm̄y*. Dans ces inscriptions le verbe *n̄r* est remplacé par le verbe *h̄r*. En safaïtique ce verbe a généralement le sens de *n̄r* (cf. LittmSyr. 210; 212; Csaf. 3062; 58, etc.) (23), mais en arabe il a également le sens de «arranger, réparer» et même «faire une digue». Alors il n'est pas impossible qu'on doive traduire notre expression: «et il a fait (ou réparé) le tertre funéraire». Le contexte ne s'y oppose pas. Il nous semble que ce sens est clairement attesté dans LittmSyr. 660. Ce texte porte: *wh̄r̄s mbny r̄gy*, «et il a fait (ou réparé) les constructions de pierres». Littmann a rendu cette inscription: «and he was on the look-out from the structures of rocks», mais *mbny* correspond à notre avis à l'arabe مَبْنِي. Il s'agit de la construction du tertre funéraire comme dans LittmSyr. 683: *wbny h̄swy*, «et il construit le tombeau» où *swy* signifie «pierres». Cf. encore *wsl d̄ h̄swy*, «cette structure, le tombeau», dans LittmSyr. 684.

L'expression *br̄hy 'qbt* spécifie encore davantage le sens de *hsm̄y*. *r̄hy* est traduit «lacunam», «fossé», par le prof. Ryckmans qui se base sur l'arabe رَمْرَم, «terrain spacieux encaissé», ce qui suggère bien l'idée d'un fossé mais aussi d'une fosse. Par contre, Mlle Pirenne rend ce mot par «séjour spacieux (ou aisé) de la vie» (24) et se rapporte à l'adjectif *r̄d̄hy* qui signifie «large, aisé» d'où le sens secondaire «tranquille, perpétuel, assuré pour toujours (état ou vie)».

On ne voit pas bien comment l'auteur arrive à partir de cet adjectif au sens de «séjour spacieux (ou aisé) de la vie». Si *r'h* (pour *r'hy*) signifie bien «tranquille, aisé» applicable à un état ou une vie, l'idée de «séjour» y est complètement étrangère. Visiblement l'auteur a été influencée par son interprétation de l'expression *BT 'QB'* du texte hatréén, qui, comme elle l'affirme, peut être une locution abstraite comparable à *BT 'WLMW* «maison d'éternité» de l'Eccl. 12/5 où on lit: «car l'homme s'en va vers la maison de son éternité», et dans laquelle expression *BT* aurait le sens général de «demeure» et *'WLM* celui d'«éternité» au sens abstrait du mot (25). Mais est-ce là bien une interprétation exacte

de ce texte biblique? Le sens général de *BT* est souvent modifié, restreint par le mot qui le détermine et c'est ainsi que les exégètes nous disent que l'expression *BT* 'H'LMW est un simple euphémisme pour «tombeau» (26). D'ailleurs, faut-il s'attendre à l'idée d'une demeure éternelle au sens abstrait du mot, c.à.d. à une vie éternelle chez l'auteur des «Vanité des Vanités» qui nous conseille si fortement de jouir des biens de ce monde parce qu'on ne doit pas s'attendre à autre chose (cf. 5 17-19; 6/2; 3/22; 2/24; 3/13; 9/7-10; 11/7 etc.)? Évidemment, le mort «habite» dans son tombeau, c'est une vieille idée sémitique, mais y séjourne-t-il autrement qu'en tant que mort?

Le mot 'qbt spécifie *rhy*, «fosse». Il ne doit pas être lu comme nom propre, comme Mlle Pirenne l'a bien vu. Pour elle, ce mot doit se lire 'āqabat et signifierait: «résultat, terme, bonne fin et récompense éternelle» (27). Nous pensons que ces significations-là constituent plutôt le sens secondaire du mot arabe 'uqb (28). En réalité il faut lire 'āqibat, «fin, terme, issue, résultat», comme l'araméen 'iqbā' signifie «fin, résultat» (29). On traduira donc *rhy* 'qbt par «fosse de la fin» et l'araméen *BT* 'QB' par «maison de la fin», deux expressions équivalentes et qui sont un euphémisme pour «tombeau» (30). L'expression en soi ne comprend aucune idée de survie, pas plus que le contexte safaïtique n'en suggère. Nous traduisons donc *wnzr hsmv brhy 'qbt*, «et il a jeté un regard sur le tertre funéraire sur le tombeau».

Notre interprétation est encore confirmée par Csaf. 3818 et LittmSyr. 843. Dans ces textes on lit: *wtlg bhdr (ou flidr) brhy 'qbt*. Avec Mlle Pirenne nous lisons *taliga*, «être tranquille, jouir du repos» au lieu de *talaga*, «neiger» proposé par le prof. Ryckmans. La traduction «et il a acquis la quiétude dans ce lieu, dans le séjour spacieux de la vie finale», avancée par Mlle Pirenne et qui indiquerait un séjour bienheureux dans l'autre monde, ne nous semble pas devoir être retenue. Le verbe *tlg* étant un verbe d'état ne peut être traduit par «acquérir la quiétude». Nous traduisons: «et il est au repos dans ce lieu, dans le tombeau». C'est bien dans ce lieu, dans ce tombeau que repose le mort et non ailleurs. On comprend alors les demandes de paix et de repos adressées au dieu dans ces

inscriptions (cf. Csaf. 1925, 1927; 2076).

Nous pensons donc que le mot *hmy* des textes safaitiques et qui désigne le tertre funéraire construit sur les tombeaux, ne peut être assimilé à *SMY'* des inscriptions de Hatra où ce mot est à ne pas en douter le nom d'une divinité en rapport avec les morts. Aucun de ces textes safaitiques ne nous permet d'attribuer aux Safaites la croyance à la vie future, *rhy 'qbl* étant une simple circonlocution de «tombeau». S'il est vrai que les Safaites comme d'ailleurs tous les Arabes préislamiques honoraient leurs morts en construisant un tertre funéraire sur leurs tombeaux et en accomplissant à l'occasion le geste de la pose d'une pierre sur les sépultures, rien ne nous suggère de voir ces gestes inspirés par la croyance à la vie éternelle.

Nous avons dit plus haut qu'il semble bien impossible d'expliquer le nom divin *SMY'* à partir d'une racine araméenne. Pour trouver la solution étymologique Ingholt a eu recours à une racine arabe; Mlle Pirenne y voit un nom divin iranien sémitisé; M. Dussaud pense que le nom *semeion* est basé sur le nom divin *Simia* et pour Caquot ce terme signifie simplement «enseigne» basé sur l'hébreu *sima* (31).

Nous sommes convaincu que la solution, comme d'ailleurs celle de tout le problème du dieu *SMY'*, est indiquée par le texte de Lucien de Samosate (32). Il nous est difficile de souscrire à l'affirmation de Mlle Pirenne selon laquelle Lucien «n'a évidemment rien compris à ce qu'il voyait et il a été mal renseigné» (33). Les nouvelles découvertes de Hatra nous semblent prouver qu'il a raison sur tous les points qu'il avance. Il nous dit:

1: qu'à Hiérapolis il se dresse entre les statues d'or de Zeus (Hadad) et de Héra (Atargatis) une image qui n'est pas une statue. Et il spécifie:

2: que cela n'a pas de forme propre, c.à.d. n'est pas uniforme dans sa représentation,

3: que, par contre, cela porte les caractéristiques des autres divinités, c.à.d. les symboles,

4: que les habitants eux-mêmes l'appellent «semeion», enseigne, signe,

5: que ce dieu n'a pas de nom propre et qu'on ne connaît rien de son origine; ni de sa forme, c.à.d. de sa représentation humaine. Tout cela est très exact:

ad 1: Lucien vise «l'emblème» dont nous avons maintenant plusieurs exemples. Il figure sur les monnaies, comme dans le temple, entre Hadad et Atargatis.

ad 2: cet emblème n'a pas de représentation uniforme. Il y en a de différentes. Les planches *a* et *b* de l'article de Mlle Pirenne (34) en reproduisent déjà deux différents; un autre, d'après le texte de Lucien, portait une colombe sur le sommet; celui qui accompagne le texte n. 3 de Hatra représente les planètes dans l'ordre chaldéen (35). Et il a dû y avoir d'autres.

ad 3: il porte les caractéristiques, les symboles, des autres dieux. La colombe suggère Sémiramis, le serpent Asclépios.

ad 4: on l'appelle «semeion», signe. C'est bien un enseigne romain que suggère cette image.

ad 5: il n'a pas de nom propre. Lucien vise le dieu représenté par cet enseigne. Semeion n'est pas un nom propre. Puis on ne connaît pas son origine, ni sa forme. C'est donc un dieu inconnu qui laisse non seulement sa personnalité dans l'ignorance, mais encore sa représentation corporelle. C'est dire donc qu'au temps de Lucien, il n'y avait pas de statues de ce dieu, ou du moins il n'en était pas au courant.

Toutes ces indications nous permettent de résoudre le problème de *SMY'*. Disons d'abord que l'idée d'un dieu inconnu n'est pas étrangère aux Grecs. Les Actes des Apôtres 17/23 nous disent qu'il y avait à Athènes un autel dédié au *theos agnôstos*. On lui rendait un culte quoiqu'on ne sût rien de sa personnalité. D'autre part le nom semeion renvoie également aux Grecs. Donc dans le monde hellénisé on conçoit qu'il puisse y avoir un dieu inconnu, et Lucien nous l'affirme.

Les Sémites, même hellénisés, avaient beaucoup moins de tendance à l'abstraction que les Grecs. On conçoit qu'ils aient pu sentir le besoin de donner un nom à ce dieu; pour eux les choses n'existent que par leur nom. Il est alors tout naturel de les voir se baser sur l'indication grecque semeion, d'où le nom Simi rap-

porté par le Pseudo-Méliton et Simios, probablement une hellénisation du nom sémitisé Simi. Et c'est ainsi que sous cette forme ce dieu est rentré dans la nomenclature. Or orthographiquement Simi correspond exactement à *SMY* des textes de Hatra et par le texte n. 3 nous savons qu'il est représenté par le *semeion* qui figure à côté d'un aigle, probablement le symbole de Zeus-Hadad, invoqué dans ce même texte sous le nom *MRYN*, «notre Seigneur». *SMY* n'est donc autre chose qu'une forme sémitisée du grec *semeion*, ici pris comme nom propre.

Quelle est la nature de ce dieu? Lucien de Samosate nous dit que c'est un dieu mystérieux qui n'a pas de nom et dont on ne connaît pas l'origine ni la forme. Cela évidemment laisse la porte ouverte à toutes sortes de spéculations. Et l'auteur nous dit qu'on en a fait déjà à son époque. Ce dieu mystérieux dont on ne connaît rien, sinon qu'il est représenté par le *semeion*, avait grandement intrigué les fidèles, comme il intrigue encore les savants modernes. On s'est efforcé de l'identifier à l'un ou l'autre dieu connu, et même, les nouvelles découvertes en font foi, de le représenter sous une forme humaine d'après les caractéristiques qu'on a cru pouvoir lui attribuer à partir d'une identification possible, basée sur ce que Lucien appelle «les caractéristiques des autres divinités», visant les symboles qu'accompagnent le *semeion*. Examinons donc ces quelques identifications que les textes nous signalent.

Ainsi il existait une légende selon laquelle Simios serait un beau jeune homme qui s'est uni à Derkéto (Atargatis) et dont il il aurait eu une fille, nommée Sémiramis (autre nom pour Simia) (36). Or justement, nous retrouvons sur un monument ce beau jeune homme (planche c de l'article de Mlle Pirenne) avec le *semeion* à côté de lui. On conçoit alors qu'on ait pu voir dans ce *semeion* une représentation de Simia. D'autre part, ce *semeion* portait parfois, d'après le témoignage de Lucien, une colombe sur son sommet. Or les Hatréens ont certainement connu la légende de l'enfant Sémiramis nourrie par des colombes et qui s'éleva à l'occasion au ciel sous l'aspect d'une colombe.

Une autre légende, rapportée par Lucien et le Pseudo-Méliton, met Simi en rapport avec le déluge. La cérémonie de

l'hydrophorie l'honorait sous cet aspect. On comprend donc que certains ont pu l'identifier au dieu Deucalion, le Noé grec.

On l'a encore identifié à Dionysos, le Bacchus romain. On ne voit pas bien pour quelles raisons. Ces «phallus» dans le temple ne sont peut-être pas étrangers à cet essai d'identification. Le beau jeune homme au torse nu et à la couronne de fleurs sur la tête a pu suggérer la même idée à un observateur superficiel.

D'autres l'ont identifié à Asclépios. Probablement encore à cause de certaines symboles propres à ce dieu. On sait qu'on possède de lui «une statue d'or et d'ivoire, ouvrage de Trasymède de Paros, le représentant sous la figure d'un homme assis sur un trône, ayant un bâton dans une main, et appuyant l'autre sur la tête d'un serpent, avec un chien couché près de lui» (37). L'image du beau jeune homme qui porte un bâton dans la main et qui a un chien couché près de lui, a pu se prêter pour quelques uns à cette interprétation.

Nous savons par l'inscription n. 3 de Hatra que *SMY'* est mis en rapport avec le tombeau. C'est un autre résultat de cet essai d'identification. Nous sommes loin du dieu de l'hydrophorie. Le culte des morts évoque dans l'esprit grec ou hellénisé l'image des enfers et de son veilleur Cerbère. Simi sera alors considéré comme une sorte de Pluton à l'air sévère et tenant le Cerbère en liasse. Voir la planche a de l'article de Mlle Pirenne.

Ces essais d'identification ne doivent pas nous étonner. St. Paul devant l'autel du dieu inconnu d'Athènes, identifie celui-ci au vrai Dieu. Il ne faisait pas autre chose que ce qu'ont fait les Hatréens et les Hiérapolitains devant le semeion. Mais ces différentes interprétations, ces différents rôles qu'on a attribués à Simi-SMY' ainsi que les différents cultes par lesquels fut honoré ce dieu caché sous l'emblème du semeion, prouvent bien que les fidèles de l'époque n'avaient pas réussi à découvrir la vraie personnalité de ce dieu. Aurions nous plus de chance que les anciens? Mlle Pirenne le pense. Pour elle *SMY'* est le dieu iranien Keresasp et la religion de Hatra et d'Hiérapolis est le produit d'un syncrétisme mazdéochaldéen. Les monuments et les textes sont interprétés d'après ces

idées. Nous pensons avoir établi que les monuments peuvent s'expliquer par le climat hellénisé de ces régions et les textes par les idées sémitiques. Toutefois il sera difficile de nier une certaine influence perse, signalée d'ailleurs par des sources différentes et qui est surtout sensible dans les costumes de certains personnages. La présence de Perses à Hatra et à Hiéropolis peut se concevoir, ces deux villes étant de grands centres cosmopolites. Mais attribuer à ces gens une influence religieuse qui a mené à la substitution complète de la vieille religion cananéenne hellénisée nous semble peu probable. Nous savons par Dion Cassius que Hatra était une ville dédiée au dieu soleil et les monnaies le confirment. Maintenant les textes y ajoutent leur témoignage (38). Que ces gens d'Iran aient pu accentuer et traduire en leurs propres termes certaines idées religieuses qu'ils avaient en commun avec les autochtones, cela est possible, probable même, mais leur attribuer une influence qui a eu pour effet le bouleversement complet de la vieille religion, nous semble à l'encontre des témoignages des auteurs, des monuments et des textes. Le fait que *SMY'* hatréen est associé au culte du tombeau implique, il est vrai, une certaine croyance à la survie. Mais cette croyance peut s'expliquer par le milieu hellénisé. Elle ne nous semble pas dépasser les idées communément admises dans ce monde.

Beyrouth, le 19 mars 1960

A. VAN DEN BRANDEN

(1) *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Paris quinta, *Inscriptiones sarracenicae continens*. Tomus I, Fasc. 1: *Inscriptiones sarracenicae*. Paris. 1951, par G. Ryckmans.

(2) LittmSyr — Syrin, *Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904-5 and 1909*. Section C. *Syriac Inscriptions* by Enno Littmann. Leyden, 1943.

(3) Pirenne, J., *BETH 'AQDA' temple, nappe d'eau ou vie future?* dans *Bulletin du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques* VII (1957), p. 114. (abrégé *Glecs*).

(4) Pirenne, J., *La religion d'Hiéropolis de Syrie au début de notre ère*, dans *Sacra Pagina*, (Bibliothèque Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. XII-XIII), Paris-Gembloux, 1959, p. 296 et *Glecs*, p. 114.

- 5) Pirenne, *Religion*, p. 294.
- (6) Littmann, *Syria*, p. 137. Cf. aussi Ryckmans, C., *Le ciel et la terre dans les inscriptions assyriennes*, dans *Mélanges Robert*, Paris, 1957, p. 362.
- 7) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 361.
- 8) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 363.
- 9) Pirenne, p. 114.
- (10) Littmann, *Syria*, p. 355.
- 11) Cf. Littmann, *Syria*, 1263; 656; 420; 2967 etc.
- 12) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 360.
- 13) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 360 et p. 362.
- 14) Pirenne, *Religion*, p. 296.
- 15) Pirenne, *Glosses*, p. 113-114.
- (16) Pirenne, *Religion*, p. 293.
- (17) Mlle Pirenne a proposé l'identité du dieu sud-arabe *dsmy* et *dy Smy* de Hatra (*Le Muséon*, LXIX (1956), p. 206; cf. aussi Ryckmans, C., *Heaven and Earth in the South Arabian Inscriptions*, dans *Journal of Semitic Studies*, III (1953), p. 226) mais semble bien avoir abandonné cette idée actuellement.
- 18) Pirenne, *Religion*, p. 293.
- (19) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 361.
- (19bis) Ce texte a été traduit par Littmann: «he hurled his lance at the sight of a sharp sword». L'auteur signale toutefois dans son commentaire que l'interprétation des mots *hr* et *gkr* est plutôt hypothétique et au lieu de lire *buhh* il lit *mhh*, «his lance». Nous voyons dans le mot *hr* le verbe arabe «être faible, débile, faiblir» et dans *buhh* la préposition *b*, le substantif arabe «le cœur même, la part la plus pure (d'une chose)» et le *h* pronom possessif. Voir en ugaritique *mh rsk*, «the brains of thy head», cf. Gordon, *Ugaritic Manual*, III, p. 287 qui renvoie à *ḥm, ḥm, ḥm* et *muhhu*. Pour *gkr*, cf. l'araméen *DKYR* dans les inscriptions de Starcky-Ingholt op. cit.) et *muhhu*. Pour *gkr*, cf. l'araméen *DKYR* dans les inscriptions de Starcky-Ingholt, op. cit. Cf. aussi en Phénicien, CIS, I, 116 : *mšōt skr bhym*, « stèle commémorative parmi les vivants » et Oum el-Awamid : *skr 'š y(t)n' l'b 'šl*, « monument commémoratif qu'a érigé à son père » (*Bulletin du Musée de Beyrouth*, XIII (1956), p. 52).
- 20) Cf. Dussaud, R.-Macler, F., *Voyage archéologique au Sefâ et dans le Djebel el-Drûz*, Paris, 1901, p. 24.
- (21) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 361.
- (22) Gaudesroy-Demombynes-Blachère. *Grammaire de l'arabe classique*, Paris, p. 60.
- (23) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 362.
- (24) Pirenne, *Glosses*, p. 114 et *Religion*, p. 294.
- (25) Pirenne, *Glosses*, p. 113 et *Religion*, p. 294.
- (26) Cf. Kochler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libris*, Leiden, 1953 ad *hyl*. Cf. aussi en Phénicien, CIS, I, 124,1 : *hkdr bt 'lm qbr*, « chambre de la vie éternelle, tombeau ».

Les deux autres textes que l'auteur cite à l'appui de sa thèse ne nous semblent pas prouver davantage. C'est d'abord un texte provenant de Doura et qui relate

qu'un haïreen a fait une offrande «pour sa vie éternelle» à la divinité Šamš ('L *HYWHY L'LM*). Ce texte est bilingue et le grec traduit cette expression par *sôtérias*. Ce mot ne signifie pas nécessairement «salut» dans le sens de «vie éternelle». Dans une inscription grecque trouvée à Namara et datant du second siècle de notre ère on lit: *iper sôtérias kai neikés Loukou Arêlou Kom(n)odou Kaiseros...* (cf. Duissaud-Maclar, *Voyage archéologique*, p. 149). Il ne s'agit pas là d'une vie éternelle, mais d'un bien concret, la vie terrestre en général. Et c'est également le sens du mot araméen *HYW*. Nombreux sont les textes araméens qui contiennent l'expression '*L HYWHY*' (cf. n. 19 de Hatra et dans la Palmyrène, Starcky-Ingholt, n. 7; 8; 43, cf. Ingholt-Starcky, *Recueil des Inscriptions sémitiques de la Palmyrène du Nord-Ouest*, Extrait de D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Bibl. Arch. et Hist., t. XLIX, Paris, 1924). Dans ces textes *L'LM* indique toujours une durée indéterminée, «pour toujours» et est généralement employé en relation avec le verbe «se souvenir» (cf. Starcky-Ingholt, n. 2ter, 8 etc.). Le second texte invoqué est le n. 50 de Hatra. Deux fidèles demandent à la triade de se souvenir d'eux '*K' D MŠKN*', «là où est la demeure». *MŠKN* est souvent employé dans les textes phéniciens (cf. CIS, I, 3/3, 8; 46/2; 1206; Tabnit 8) où il a le sens de «tombeau». L'inscription CIS. 46 est intéressante pour le problème qui nous concerne ici. On lit: *mšbt lnbhyy yfn't 'l mškn nhty l'lm*, «stèle que j'ai érigée durant ma vie sur la «demeure» de mon repos, pour toujours».

(27) Pirenne, *Gloss*, p. 114.

(28) Voir le dictionnaire de Kazimirsky.

(29) Cf. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch*, Göttingen, 1938, ad vocem. Le dictionnaire de Yastrow indique que le sens «future world, future» appartient à la littérature homilétique juive.

(30) Le vocabulaire safaitique possède plusieurs mots pour «tombeau». Voir Littmann, *Syria*, p. X.

(31) Cf. Pirenne, *Religion*, p. 291; 293; 295; 296.

(32) Cf. *The Syrian Goddess, being a translation of Lucian's «De Dea Syria»*, éd. J. Garstang, London, 1913, p. 73.

(33) Pirenne, *Religion*, p. 290.

(34) Cf. Pirenne, *Religion*, planche ad p. 293.

(35) Cf. Dussaud, R., *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, dans *Mana, Introduction à l'Histoire des Religions*, I, Paris, 1945, p. 394.

(36) Pirenne, *Religion*, p. 293.

(37) Commelin, P., *Nouvelle mythologie grecque et romaine*, Paris, (sans date), p. 210.

(38) Cf. *Sumer*, IX (1951), p. 170-184; *Syria*, XXIX (1952), p. 89-118; XXX (1953), p. 234-246.

عليها المؤلف ، او في الحذاقة التامة في ضبط المعاني . هذه هي الصفات التي نحبها في النشرة التي نحن في صدها . ولقد قضى الناشر الاشهر الطوال ساهرا متعباً لا تفوته شاردة ولا تأنيه عن عمله صموبة فأنحفنا بكتاب له من الوجهة التاريخية قيمة لا تقدر ، وزاده بعلمه وسعة اطلاعه قيمة جلّى نشكره عليها اذ لم يكن بالنهل دائماً ضبط القراءات فماني ما عاناه واتى كتابه تحفة علمية صافية بكل ما ذكره في الحواشي من وثائق تريد تدريب المهداني نوراً .

ففي مقدمة وجيزة الى حد الاقتضاب اعطانا الناشر كل ما نحن بحاجة اليه للاطلاع على وصف المخطوطة الخارجي وعلى مصادر التكملة وموارد اخبارها وعلى صاحبها وعلى قيمتها بين الاصول وعلى اسلوب التأليف ، وكون منها مجموعة معلومات ضرورية ، وافية بالمرام وعلى القارئ ان يعود اليها كلما اعترضته مشاكل في مطالعة الكتاب .

كان هذا المؤلف ظهر تبعاً في هذه المجلة وكانت المجلات الاروروبية تنشر على نشره وعلى طريقته العلمية في التحقيق وكان المستشرقون يتابعون النشرات تلو النشرات . وقد شملت التكملة من الايام بالمقتدرية الى البيعة الامانية المستظهرة لله اذ فيها الايضاحات الكافية لما غمض من تزيغ تلك الحقبة من الزمن واذ تكلم مؤرخون كثيرون عن هذه التكملة دون ان يقدم احد على نشرها .

ولقد أدى الناشر الخدمة الجلّى باهداء هذا السفر النفيس الى العلماء . وانه لقد سهل عليهم مطالعته بما ضمنه من فهارس قيمة وعديدة فلن يتذمر احد من صعوبة كشف ما بين دفتي الكتاب من ثروة اسماء اعلام واسماء اماكن وبلدان ، وسنين واشهر وايام ملاهى بالحوادث ، ورتب والقاب واعمال وضرائب واعضاء وامراض وادوية وآلات حربية ، وادواني واقشة والبسة ، وعلم الفلك ، واطعمة واسماء حيوانات وآلات موسيقى واسماء نباتات وعلوم وفنون الى ما هناك من فقرعات تحصر مواد الكتاب في صفحات تهمل على القارئ العودة الى الاساس .

هذا مع العلم ان كل هذه التدقيقات تضفي على الكتاب ثوباً جميلاً وحلة تقربه الى القارئ . وعنا الناشر لراحة القارئ هي سبب فجاج امنية حبيب زيات الذي يمكن له الاستاذ كتمان الاحترام والمعجة الصافية وتلك الامنية كانت في نشر التكملة في المشرق بصورة علمية لا مأخذ عليها . ا.ع.خ

الاضاع التشريعية في الدول العربية ، ماضيها وحاضرها

بقلم المحامي صبحي المحمصاني

دار العلم للملايين - الطبعة الاولى - بيروت ١٩٥٧ ، ٥٠٠ صفحة قطع كبير

ان القانون هو القاعدة التي تنظم علاقات الافراد والمجتمعات مراعية اوضاعهم واحوالهم الاقتصادية ومعتقداتهم الدينية والفلسفية فهي اذن خلاصة عادات ومذاهب وصورة حياة الافراد في المجتمع .

بيد ان مهمة القانون لم تقف عند هذا الحد بل انها تتجاوزه الى توجيه الفرد نحو حياة افضل في مجتمع يرتع بالسلام ويسوده العدل .

ان دراسة الشرائع هي من الامور التي تلقي نوراً ساطعاً على حالة الشعوب وحضاراتها ومستواها الاقتصادي واسباب وجودها وعوامل نهضتها وتقدمها .

فاذا ما شئنا دراسة احوال البلاد العربية ومقاييس تطورها فلا يكفي ان نرجع الى تراثها السياسي وجغرافيتها الطبيعية والاقتصادية بل لا بد من الرجوع الى بحث مختلف العادات والشرائع التي سادت شعوبها ونظمت احوالها منذ العصر الجاهلي الى الفتح الاسلامي ثم الى العهد العثماني ومنه حتى يومنا هذا . ولدينا مؤلف جمع هذه الشرائع التي سادت البلدان العربية في مختلف عصورها ومراسلها وخاضه القانوني الكبير الاستاذ صبحي محصاني بعنوان :

« الاوضاع التشريعية في الدول العربية »

« ماضيها وحاضرها »

وقد ظهر هذا المؤلف في وقت تسلطت فيه الانوار على الشرق العربي ، هذه البقعة الخصبية من المعمور مهد الديانات وملتقى الحضارات الفنية بديانها الروحي وبثروتها المادية .

لقد استهل المؤلف كتابه بقدمة اتى فيها على مركز الشرائع في المجتمع ودرجة تأثره به تأنيدها على تطوره ثم استعرض في القسم الاول الاوضاع التشريعية القديمة وهي اوضاع عرفية جاهلية ثم احكام الشريعة الاسلامية وبعدها القوانين العثمانية التي كانت مزيجاً من الشرع الاسلامي ومن القوانين الأوروبية المصرية واخذها قوانين فرنسا .

وفي القسم الثاني تناول الشرائع التي طبقت في لبنان وسورية والاردن والمراق والمملكة العربية السورية واليمن قديماً وحديثاً .

وجال في القسم الثالث والاخير جولات موفقة في كيفية تطور الشرائع والقوانين وتفاعل الماضي والحاضر ومبلغ تأثيرها بالبيئة والمعاداة والدين ثم انتقل الى نواحي التأثير الغربي في التشريع وتطرق في الخاتمة الى بحث نظرية العقد ومصادر الالتزام غير العفوي واثاره وانتقاله وسقوطه .

فيمكننا القول ان مؤلف الاستاذ محصاني هو عبارة عن دائرة معارف مختصرة للبحر في بعض البلدان العربية جمعت الى التاريخ والفلسفة القوانين الوضعية النافذة حالياً في تلك البلدان . عمل جبار لا بد ان يكون قد استلزم جهوداً ومطالعات لكتب الفقه والتاريخ والادب العربي لا يقدم عليها الا من كان شغوفاً بالعلم ترواقاً الى المعرفة - وهذا شأن الاستاذ محصاني الذي نفّض غبار الماضي والسيان عن عوائد عربية قديمة وارانا اياها بقلب عصري ولغة سهلة صحيحة ولغة واضحة رشيقة .

ان من يتصفح هذا الكتاب النفيس يرى ان المؤلف هو امين على اسلامه ومنفتح على الافكار والنظريات العصرية لانه يققه حقيقة المبدأ الشرعي القائل : « لا يتغير الاحكام بتغير الازمان . البير فوحات

رئيس محكمة استئناف بيروت

كتاب الوصايا والهبات والارث

بقلم الاستاذ ادمون كسار

مطبعة الجهاد - بيروت ١٩٥٩ - ٤٣٨ صفحة حجم كبير

نشر الاستاذ ادمون كسار ، نقيب المحامين في بيروت سابقاً ، كتاباً قانونياً قياً في « الوصايا والهبات والارث » ، والتي . الذي يجمع بين المواضيع الثلاثة هو كونها طرقاً ثلاث لانتقال الاموال الى الغير بدون مقابل .

واذا كانت الهبات تخضع لنظام قانوني موحد لجميع اللبنانيين منصوص عليه في قانون الموجبات والعقود ، فالوصايا والارث هي من المواضيع الشائكة في لبنان نظراً لاختلاف النصوص التي ترعاها باختلاف الطوائف .

والفضل للمؤلف في انه عالِم في كتاب واحد هذه انصوص على اختلافها محللاً وشارحاً على ضوء خبرته الواسعة والمراجع الطيبة والفقهاء والقانونية . وهكذا بحث في باب الوصايا بوصية كل من المسلم السني والمسلم الشيعي والدروزي وغير المجاهدين ورجال الاكليروس . وكذلك فعل بشأن الارث .

وتجدر الملاحظة ان المؤلف احاط بقانون الارث الجديد لغير المجاهدين الصادر بتاريخ ٢٣ حزيران سنة ١٩٥١ الذي يشكل ثورة على القواعد الخفية التي كانت مرعية منذ زمن بعيد في ارث غير المجاهدين . واهم اوجه هذه الثورة ، المساواة بين الذكر والانثى في استحقاق وتوزيع الارث ، اعتماد حق الخلفية (La représentation) لصالح بعض الورثة ، اعطاء الولد الشرعي ، بشروط معينة ، الحق في ارث من اعترف به ، حتى ولو نافس بذلك ولداً شرعياً .

المحامي فيليب خيرالله

BICHARA TABBAH — *Droit politique et humanisme*. Librairie Pichon et Durand Auzias — Paris 1955, 329 pp.

ان الفكرة المحورية التي يقوم عليها كتاب المؤلف في الحق السياسي والانسانية تهدف من جهة الى المدافعة عن هذا الحق تجاه النظريات والتصرفات التي تجعله عادة في خدمة المصالح ، ومن جهة اخرى الى ربطه بحق الانسان الطبيعي وما يفرضه من التزامات وجب احترامها والعمل بموجبها . ان الحق السياسي الذي لا يرتكز على الحق الطبيعي ، اي على ما تقتضيه الطبيعة الانسانية في حياتها الشخصية والاجتماعية لتكتمل ، ان مثل هذا الحق لا يستحق ان تنسب اليه « الانسانية » لانه يعمل ضدها . وعلى هذا الاساس ، يرى الاستاذ طباع بان الشيوعية والوجودية مثلاً ، من وراء مفهوما المفلوط او الناقص للطبيعة الانسانية وبالتالي للحق الطبيعي ، هما بمكس ما ترعمان لنفسهما من انسانية ، اما لانها لا تحترم الشخص وحرية وحقوقه الاولى ، واما لانها تترك ان الانسان امام ذاته دون ما يعتمد عليه .

وينطلق المؤلف من المبادئ الاساسية التي يتكون منها الحق الطبيعي ،

فيالح على نورها علاقة المجتمع، بأعضائه ومثله الخير العام من خير الافراد منتهياً الى علاقة الدول فيما بينها الى مشكلة السلام .

فالكتاب كما لا يخفى ، جامع لشتى القضايا التي تهم الانسان المعاصر ، غني بالكثير مما يوجد في التاريخ وله علاقة بهذه القضايا ، فجمع ما جاء عند الاغريق واليهود والمسيحيين والمسلمين مثلاً حول القضايا المعنية .

وما يجدر بالذكر هو ان المؤلف استطاع ان يجمع في كتابه صفات رجل القانون والفكر فاستفاد المؤلف ، من القانوني ، ميزة العمليّة والوضوح ، ومن المفكر ، الدود بالامور الى اسبابها البعيدة . وقد ظهر فيه الطابع التدريسي جلياً ، ان يبدأ المؤلف بتحديد قضية يعمل فيما بعد على اثباتها ، فكان ان جاء تكوين الكتاب سهل المرام . ولا نقالي كثيراً اذا قلنا ان المؤلف قد صنف فهرست للقضايا التي عالج ، جاءت فيها استشادات كثيرة ، اضفت على الكتاب حلة ثرية تساعد القارئ في سبر غور القضايا التي تطرق اليها المؤلف .

ومن مدح المؤلف مدح التزاهة في التقيب والصراحة في المجادلة والامانة في اعلان فكرة الحسم فيأتي الكتاب سريراً للخاطر ، مقتناً للعقل صادقاً . هي صفات قل ما نجدها في كتاب حيث الاخلاق تتكاتف مع العلم لخدمة القارئ .

ح . ح .

الفيلسوف

بقلم محمد السباعي ويوسف السباعي - مقدمة : طه حسين

الناشر : الشركة العربية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٥٧ ، ٤١٢ صفحة حجم وسط

انقطع الفيلسوف حسن افندي حتى الثلاثين من عمره الى الفلسفة ، فجمع المجلدات الضخمة وقرأ اكبر فلافة العالم وامكنه توقف خاصة عند «شوبنهاور» فانتقد «ارادته العليا الصماء» . وكانت الفلسفة هي الوحيد الأوحد . وكان ايمانه بها قوياً ؛ فهو يندب قلة الفلاسفة في عصرنا وينتقد الطلاب الجامعيين المتخرجين من اشهر جامعات العالم الاوروبية والذين خرجوا منها كما دخلوا غير انهم ازدادوا كبرياء وصلفاً وقلة حياء . برعوا في كل شيء . وخاصة في الفنون الخلاعية ما عدا الفلسفة فطلقوها وطلقتهم وبقوا منها برا . اما هو

دعكس فقد ولدت معه الملكة الفلسفية ولم تتركه فأنقطع عن كل شيء ،
عن الجاه والمال والغنى والاملاك الا عن الفلسفة .

احب الناس جميعاً الصالحين منهم والمجرمين لان الانسان في جوهره صالح ،
وان كان هناك مجرمون . فلأن ظروف الحياة قست عليهم وجعلتهم كذلك ،
فأدت بهم الى الجرائم . ولو وجدنا نحن في ظروفهم لربنا كنا شراً منهم .

مات عم الفيلسوف وترك له بعض الثروة فاراد ان يتبدل منزله الصغير
الوضيع بيت آخر يليق به . بعد التفتيش وقع خادمه : «يم محمد الطيب» على
بيت محتشم في احدى شوارع القاهرة الآلة . فانتقل الفيلسوف وخادمه اليه
وقرر ان يكتب هناك « تاريخ الفلسفة الحديثة » .

هناك تعرف حسن افندي الى احدى فتيات الحي - واسمها ليلى - فلبت
عقله وذهبت بملكه الفلسفية وخبته لاول نظرة - دون كلام - فصرخته
معدوم الارادة والحكم والجرأة والشجاعة . فاعتبر حياته قبل ذلك كلاً شيئاً ..
هو يحب الفتاة وهي تحبه ايضاً . فاق مجنون ليلى في الجنون فأصبح شغله الشاغل
مراقبتها فيسير امامها ووراءها وبجانبا الى المدرسة يرافقها حتى محطة الترام ..
فتذهب وتعود وهو كما هو لا يحدتها ولا يكتفها بل بالعكس يحاول ان يتنوع
من النظر اليها . بقي على ذلك مدة طويلة حتى طلب اخيراً من خادمه التوسط
بينه وبينها . فرفض هذا واصر في الرفض كلما ألح عليه في الطلب .

ينس الفيلسوف من حياته واراد الانتحار في النيل . ولكنه وهو على
ضفاف النهر اذ انجلت له الطبيعة باهى مظاهرها وسحر جمالها فكشف له سر
الوجود . « امتزجت روحه بالطبيعة فصار جزءاً منها » (ص ٣٣٦) « احست
وانا في احضان الطبيعة من النشاط والحياة ما لم أحس قط من قبل » (ص ٣٣٨) .
امتزاج بالعناصر الطبيعية - الخلال فيها ، هلاك ، صيرورته جزءاً منها .. يتقلب
الى الينبوع الذي انبثق من معينه قبل خروجه الى الدار الغاية هدف المصائب
والمضار وشرك الردى وقرارة الاكدار » (ص ٣٤٨) « بالموت يتدمج الانسان
بالطبيعة ويصبح قطعة منها بل يصبح هو نفسه الطبيعة واذا ذاك يعيش عيشة
اسنى واسمى ...

راجع خاصة (ص ٣٤٧ - ٣٥١) حيث يتكلم « حفيّاً » عن الروح الكلي ،

الروح الشامل ... وكل ما عودنا عليه نعيمه في كتبه .
عاد الفيلسوف دون ان يلتقي بنفسه في النيل زعاد خادمه فتوسط بينه
وبين محبوبته فجمع بينها ...

ففي سرد الحوادث اسلوب شيق ووحدة موضوع وثروة المفردات التي
تبرر . كان على المؤلف ان يصغي قليلاً في تطوير القصة الى السكوت الداخلي
الذي يتصاعد من قلب اشكلت عليه الدنيا ليعهم حسن الفهم مديرة الحقيقي .
نحبيب حلر

محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي

بقلم الدكتور محمد اسعد طلس

مهد الدراسات العربية العالية - مطبعة الرئاسة - مصر ، ١٩٥٨ - ٨٥ صفحة

يتبع المؤلف مراحل حياة الشيخ المجتهد فتظهر لنا شخصية فذة بذاتها
ووضوح اعمالها . فلقد فاق بأكراً لما يتطلبه منه بناء وطن ، فاستل ذكاه في
خدمة الصحافة أولاً وبعد ذلك بالقاء نظرة الفيلسوف الاجتماعي ، فنظرة الشارع
الكاتب . فانتعت ثقافته ونال بفرقة اللغات كل ما تقدمه له الثقافات القريبة
فنهل منها واستفاد وزادت ثروته رونقاً .

رائد المؤلف في هذه المحاضرات ان يعطي لشبية اليوم مثل الشجاعة
السياسية ، مثل الاستقامة والخدمة والجلد عاشه رجال كالغربي وقد خلقوا في
الجيل التاسع عشر تيار تجديد اعاد الى البلاد العربية تحسن وجودها وكيانها
الذاتي .
ا.ع. خ

رفات اجنحة

بقلم ايلي موشي

المطبعة الكاثوليكية - بيروت ، ١٩٥٨ - ١٢٦ صفحة

الاسلوب هو الرجل . ففي هذه الرفات يعطي المؤلف صورة صادقة عن
نفسه : وضوح ، لباقة ، دقة في النظر والتصوير ، احترام كلي امام الحليقة
والكون . كل هذه الصفات وغيرها نجدتها في هذا الكتاب نجعلنا نتابع البر

في قراءته من الدفة الى الدفة دون عناء. فيجعلنا المؤلف الى اجراء، حلم ، الى اجراء غير زمنية. وهذا ما يجعلنا نقرأ بان الرجل الذي خطت يراشه هذه الصفات لنفي بثروة روحية يعرضها علينا وفيها اختبار شخصي وكأنه يستحي من اعطائها لنا. نستنى على الكاتب الصديق ان يتابع سيره في حقل رسخت فيه قدماه وان يتحفنا بما في القلب والماطفة والعقل من شواعر وتفكير.

ا.ع. خ

ديوان ابي نواس الحسن ابن هاني الحكمي

بتحقيق ايثار قائد - الجزء الاول

القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م - ٣٦٢ صفحة حجم كبير
ديوان ابي نواس كان يتطلب نشره علمية. فما هي يتحفنا بها المستشرق قاغز. في الديوان صورة صادقة لحياة الشاعر : اطباءه ، اشغاله ، اعداؤه ، ندمائه ، افراحه واحزانه . لقد ضمن ابي نواس شعره الشيء العظيم من نفسه في تقلباتها المتعددة. ولذا فالفضل في هذه النشرة يعود الى الدكتور شاده الذي جمع النواتج كلها . لكن الفضل الكبير يعود الى الدكتور قاغز الذي قابل المخطوطات واختار القراءة الحسنة وقد ضمن كتابه هذا العدد الكبير من الحواشي واحتفظ بتفسير الاصباني . كل هذه الصفات تزد تلك التي لا يستهان بها : وهي ان الدكتور قاغز تحلل متقات البت بين القصاص الاصلية وغيرها المحرفة اذ ان ابا نواس لم يكن قد جمع ديوانه .

لا نجد في هذا المجلد الاول سوى الاجزاء الخمسة الاولى من تفسير الاصباني والطريقة التي اتبعها الناشر توضح تماماً موقف المؤلف بوضوحها وجلالها . انما كنا نود ان نجد بين الحواشي ايضاحات لغوية وشروحاً ضرورية. فكان الناشر بعمله هذا قد ادى خدمة للمشرقين ولكل من سيعملون هذه النشرة كالسبيل لدروس عديدة متفحصين ما احدثه ابي نواس في الشعر ومنزهين الى الاساليب الجديدة التي اخترعتها مدرسة التجديد هذه . اننا لفي انتظار المجلد الثاني .

ا.ع. خ

النسب وأثره

بقلم الدكتور محمد يوسف موسى

مهد الدراسات العربية العالية ، المطبعة العالية ، مصر ١٩٥٨ ، ١٦٥ صفحة

في هذه المحاضرات ، يعطينا المؤلف بصورة مقتضبة ، موجز ما القاء من محاضرات عن مشكلة عزيزة في الفقه الاسلامي : الا وهي النسب .
فيدرس المؤلف المواضيع المختلفة التي لها علاقة بالموضوع . وكان لنا هكذا ما يقره الاسلام في امر الرضاة والولاية والنفقات ولقد زاد المؤلف نظره الى الشارع على هذه الامور الاولية . وتفتح امامنا افاق واسعة عن المدارس الفقهية العديدة .
١. ع. خ

محاضرات عن الحركات الاصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق

الاسلامي الحديث

بقلم الدكتور جمال الدين الشيال

الجزء الاول : الهند والجزيرة العربية ، مهد الدراسات العربية العالية ،
مطبعة خضة مصر ، ١٩٥٧ ، ٩٠ صفحة

لا ينفك يتجدد فينا التوق الى التعرف الى وجود التدخل الاداري في الدين . فكل رئيس دولة انتصر وحكم باسمه يشعر بزعة قوية الى ان يجمع في نفسه الصلاحيات المدنية والدينية كرئيس اعلى يسيطر على كل شيء . ففي معتقده انه هكذا يوحد وهو في الواقع يفرق . فهو لاهوتي خفيف الثقافة وان لم يكن قليل الايمان ، فانه بصورة اعتباطية يفقش عن تغيير عقيدة وعن تبديلها . وهذا ما يهدينا اليه المؤلف في هذه المحاضرات عن الحركات الاصلاحية في الشرق الاسلامي الحديث .

ايجاز ، دقة ، صفتان تميزان هذه المحاضرات . فالمؤلف يصف لنا ما اعتري الهند والجزيرة العربية من هزات عميقة عندما ظهر اولئك المجددون الذين خلطوا في معتقدهم القرآن وما اخذوه بتزادة من الفرق والملا الهندية وما ذلك المزيج الا اهانة للاسلام وللهند . ولكنه ضم بعض الحقائق والتابعين .

١. ع. خ

محاضرات عن مؤتمر لوزان وأثاره في البلاد العربية

بقلم الدكتور فاضل حنين

مهد الدراسات العربية المالية - مطبعة خضة مصر ، ١٩٥٨ - ٧١ صفحة

ان ما توصل اليه المؤلف من نتائج مدعومة ببراهين في درسه هذا ليقنع القارئ . ان مؤتمر لوزان كان النقطة النهائية للسألة الشرقية وللامتيازات . وفي هاتين النقطتين تحرر الشرق من تدخل الغرب السياسي المباشر . وانا لشعر بحجاجة ايمان المؤلف وبفرحه عند وصوله الى النتائج المذكورة . ولكن هذا الفرح يظل نسبياً ، كما يقول . اذ المعاهدة شي . وتطبيقها في حداثها شي . آخر . اما الوثائق المديدة التي يذكرها المؤلف تبهرن عن صدق نية الشرق والغرب في تطبيق المعاهدة المذكورة .

١ . ع . خ

S. DE DIETRICH. *Hommes libres*. — Ed. Delachaux et Niestlé. — Neuchâtel 1957 — 122 pp.

اتصف المؤلف بروحه المسيحية الصحيحة وبتطبيقها في تفهم الكتاب المقدس . ففي كتابه هذا الذي نحن بصدده يحاول تحديد الحرية وتطور مفهومها عند الشعوب القديمة الى ان توصل الى الكتب المقدسة وقام بدراسة ضافية عن المحررين الكبار الذين عند اسرائيل ، اولئك الذين جذدوا وساروا بشعبهم الى المسيح المحرر الوحيد الحقيقي . فدرس وجه نوح وابراهيم خاصة . ووجه المسيح الذي خلصنا من الخطيئة وهو التحرير الذي يعق من الدنيا ليلى من الله . اذ النفس تظل تحت ربة العبودية ما لم تسلم لله .

نجد في شرح وتعليقات المؤلف الكثير من الاراء والافكار المفيدة ونتمنى عليه ان يتحفظا بغير هذا من الكتب .

١ . ع . خ

CHARLES BRUTSCH. *L'Apocalypse*. — Ed. Delachaux et Niestlé. — Neuchâtel. 1957 — 92 pp.

كلما ضيقت الاضطهادات على الكنيسة حياة الدنيا فانها تعود لترى وجه ذلك المنتصر الذي وعدها بالانتصار والذي هو المنتصر على الموت والخطيئة ، اساس حياتها الباطنية .

اجتهد العدد الكبير من المفسرين لالقاء نظرة ضافية على رؤيا يوحنا هذه وتضاربت الآراء في التفسير فمنهم من رأى فيها تصويراً دقيقاً للازمنة الاخيرة ومنهم من وجد فيها تلك الحضرة الالهية في تقلب الايام وصعوباتها . ولذا فان تفسير المؤلف يدخل بين كل هذه الكتب ويعطينا عجالة عما قيل . وينتهي هو الى القول بان الرؤيا ليوحنا وبانيها رمز للشجاعة المسيحية بين اضطراب الزمن وتأرجح الاحداث .

١. ع. خ

FRANK MICHAELI, *Le Livre de la Genèse, ch. 1 à 11.* — Ed. Delachaux et Niestlé — Neuchâtel, 1957 — 108 pp.

دخلت كلمة الله في التاريخ وعياً يحاول المفسر ان يفصلها عن جوتها فهي وان كانت كلمة الله ولها القيمة المطلقة فلقد لفظها الله بنبية في التاريخ والزمن وعلى المفسر ان يُعيد لها جوتها الاصيل ويستخلص بعد ان يشرحها ، معناها الديني واللاهوتي . فكلمة الله حياة وهي تلك الحياة التي على الانسان ان يستقيها من ينبوعها .

ان مؤلف هذا الكتاب قد أضنه عبارة روح وصدق تفسير مع الدقة المتوخاة في تفسير الكتاب . وإنه في شرح الاحد عشر فصلاً من سفر التكوين قد برهن على سعة علم وآفاق منفصلة . ولقد عاد الى التاريخ والى العلم والى تطور المفاهيم الكتابية العديدة فتوصل الى تصوير افكار الكتاب بما فيها من الروح الدينية والمعنى الروحي وان كانت في شكلها ومبناها تشبه الامثال الوثنية . فالجور الذي اليه نُقَات بدلتها واعطاها معنى لم يكن لها من قبل . هذا هو المبدأ الذي عليه يرتكز المؤلف في تفسير الفصول المذكورة من سفر التكوين وهو المبدأ الوحيد الذي يصلح في مثل هذا المقام كي لا يضل القارئ سواء السبيل . ولم يخف المؤلف من مجادلة بعض الآراء التي قيلت قبله ، وحسبنا ، فلقد نجح غالباً في ابداء رأيه الخاص ودحض ما سبق .

١. ع. خ

OSCAR CULLMANN ; *Catholiques et Protestants — Un projet de solidarité chrétienne* — Bibl. théologique Delachaux et Niestlé — p. 1958, 70 pp.

ليست حسنة الكتاب الوحيدة ان يتعرض المؤلف بزمالة ووضوح لمشكل المقابلة بين المؤمنين الكاثوليك والبروتستنت . فانه يحلل نفاذية الفتنين دون

اجتفاف الجماعة الذين ليسوا من طرفه . ونشر بألم المؤلف امام هذا الانفصال والتفرقة بين إخوة ما زالت تتحجر يوماً بعد يوم .

وما ارتآه من مساعدات يؤديها البروتستنت للكاتوليك وهؤلاء . لأرتك ، مع إنه ليس الطريقة الوحيدة لتسهيل هذه المقابلة بين الفئتين ، فانها لتساعد على ملائمة الاحكام الجائرة التي يفرضها اخوة ضد بعضهم وعلى خلق الجو الملائم للصلاة التي وحدها تستطيع ان تنال من الله ان تتم ارادة المسيح : ليكونوا واحداً .
ا.ع. خ

KARL BARTH: *La preuve de l'existence de Dieu* — Bibl. théologique. Delachaux et Niestlé, 1958-1957 pp.

قام المؤلف بدرسه هذا وفي القلب شغف بمشكل لم تتوقف عن خوضه اقلام الكتاب منذ ان اعطى انسلم برهانه عن وجود الله . فان هذا البرهان قد اعتبره الكثيرون خارجاً عن جادة الحق . ولذا فاقى المؤلف يدافع عنه ويندود عن صاحبه . فبنت من حمل عليه وبينهم جونيلو وتوما الاكوينى نفسه . وفي رأي المؤلف انها لم ينمها فكرة انسلم ولا الحثيات التي حملته على ابداء رأي كهذا . ولقد زادت المؤلف ابضاحاً فاقى على مناهضة من سيقولون انه وجد في فكرة انسلم رأياً شخصياً . ولكن بارت يعطي البرهان الأنسلمي حقه اذ رده الى الجو الذي فيه قاله صاحبه ، وذلك الجو هو جو الايمان الصرف . اذ ان العقل لا يستطيع ان يوضح برهاناً كهذا . وفي مساندة رأيه يأتي المؤلف بنصوص ووثائق توضح فكرته وتحمل على التيقن منها . ولقد صرف بارت الهمة الكبيرة في التفتيش عن هذه المآخذ وكلها توطد دعائم رأيه فصرف في التقيب صبراً عظيماً ، صبر العالم اللاهوتي الذي لا يفتأ يعيش في الدفاع عن اشكالية هي من صلب حياته .

ولكن اذا كان لنا ان نجادل المؤلف في تفريه فكرة انسلم نقول مع الكنيسة الكاثوليكية ان باستطاعة العقل البشري ان يصل الى الله وان يؤكد ذلك الوجود بالبراهين ، والايمان يفتح الآفاق ويوطد دعائم ما وجدته العقل بقراء الذاتية . فالعقل يوجهه ، يعصب النظر على الله . انما في الوقت الحاضر الذي نعيش فيه وتعيش فيه الطبيعة البشرية فان الصعوبات التي تعترض الانسان في

التفتيش عن الله عديدة والإيمان وحده حجة لمعرفة لا تبدل ولا تتزحزح .

١. ع. خ

NORBERT HUGENÉ : *La Métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*. — Bibl. théologique Delachaux et Niestlé. 1957., 190 pp.

اجتهد المؤلف ، ونجح في معناه ، بان يبين فكرة بولس الرسول عندما استعمل صورة المرآة للتعبير عن صلات الانسان بالله في هذه الحياة فانه لن يصل هنا الى سرائر الله مباشرة . فمعرفة الله معرفة غير مباشرة وتظل غير كاملة الى ان يصل الانسان الى الخلاص فمعد ذلك يرى الله بدون وسيط ، وجهاً لوجه هذا هو الخلاص وهذا هو الرجا ، الذي يحمله بولس لبني الانسان .

ولكن هذه الافكار عبر عنها الرسول بكلام رآه البعض كلاماً انتحله عن الفلسفة اليونانية وغيرهم سمع من خلاله صدى صوت الله للانبيا . . ونحن عند هذا الرأي الاخير مع المؤلف . فبولس ليس بفيلسوف وليس بلاهوتي . هو نبي يحمل الى العالم بشارة الخلاص . فلا يترك العنان لعقله كي يجعل المنطق يبلور وحدة بين آراءه ويعرضها كفلسفة كاملة ، انما بولس رجل الله يعرض علينا اسرار الله ويسلطنا ما استلمه هو من الله . لا يستعمل طرق الحكمة البشرية والمنطق البشري ولكنه يحتج ورا . البشارة الالهية . يعرض فكرته لا كفكرة شخصية ولكن كفكرة المسيح بالذات . وهذا ما يعطي كلامه قوة وسلطاناً . واذا اردنا ان نذكر ما اخذه عن الفلسفة اليونانية فلا اكثر من تعابير ملاها فكرة دينية لم تكن قد اعتادت عليها وهذا ما يجعلنا نقف عن اسباب تاثيرات بولس في العهد القديم الذي منه استقى وعلى نهجه تربي .

ولذا فاننا نغبط المؤلف على ما تحفنا به : فكرته لا تطبق على بولس فحسب ولكن على الانجيليين الاربعة وعلى مؤلفي الرسائل . ١. ع. خ

ED. THURNEISEN : *Doctrine de la cure d'âme*. — Bibl. Théologique — Delachaux et Niestlé, 1957. - 256 pp.

حسناً صنع المؤلف في كلامه على ترويض النفس فاقى على ذكر كلام الله . انما يلج كثيراً على الخطيئة التي تفصلنا عن الله وعلى التفران الذي ليس بتفران صحيح اذ ان الخطيئة تظل . ولذا فان المؤلف يتأرجع من اول

كتابته الى آخره بين موقفين : نعمة لله الكريمة والحطينة التي هي خيانة الانسان . وبعد ذلك فان المؤلف بعد ان يدرس اسس ترويض النفس وكنهه ذلك الترويض ، والتأثرين الضرورية لحفظه ونموه بعد ان يباح على دور الكنيسة (التي يعتبرها جماعة القديسين) يحمل على المؤلفين الذين ليسوا على رأيه : فانه يقول ويردد ان ترويض النفس نتيجة النعمة فينال الانسان : وما دور الانسان نفسه فيه اذ انه يرفض ان يكون لنفسانية الانسان دوراً ان في سماع كلام الله او في تحقيقه في الحياة . ويصل هكذا الى النيل من قيمة القديس اغناطيوس مع انه يمدح كتابه : التآثرين الروحية ، الا انه يئيب عليه فكرته البشرية في الروحانيات ويؤكد ان اغناطيوس تجاهل النعمة والكنيسة والله : والحالة هذه فعلى أي امر اذا تكلم اغناطيوس . فكتاب اغناطيوس مازده الكلام عن النعمة والكنيسة والله ، وهو مؤسس بديهيّاً على الله . وجه المسيح يحتل فيه الصدارة والانجيل يصحب المريد طوال ثلاثة «اسباع» من الرياضة . وفي هذا الكتاب ثروة وثروة روحية خاصة . وعلى القارئ ان يستشرها . ا. ع. خ

JEAN CADIER : Calvin. — Coll. Labor et Fides 1958 — 183 pp.

يد حاذق عالم رسمت صورة كلفن وأعادت لذلك الوجه القاسي ملامح لطف وعطف . فيه تتجلى قوة الله الذي ظفر به .

يدقق المؤلف في حياة ذلك الجندي المضطربة . ولكن ليس لنا ان نفثش في هذه الفصول عن حياة منسقة فان المؤلف اراد ان يذكر بعض الاحداث وسنينا لان فيها رمزاً وحيوية . ولذا فان القارئ ليبر الى القسم الثاني من المؤلف حيث تدرس نفسانية كلفن الدينية والاجتماعية ، تلك النفسانية التي منها تنفذ الى يومنا القائم الثورة الدينية التي اتست باسمه . ونقر بان الفصل الذي يدرس فيه المؤلف تقوى كلفن هو الاحسن بين فصول هذا الكتاب واننا لنسراً عندما نستخلص من اضطرابات العصر والزمن والحياة الفردية والعامّة خطوط تنير وجهاً كانت الاحداث قد اسدات عليه ستار المعركة القاسية .

كتاب يقرأ بسهولة وشغف مع ما علينا ان نضع في التفكير من فروق بين ما يقوله كلفن وما تقوله الفلسفة المسيحية في الحرية والذمة والخلاص .

ا. ع. خ

Karl BARTH: *Théologie de Dieu* — Labor et Fides, Genève, 1950, 56 pp.

افكار صائبة عن افسانية الله يبدىها اللاهوتي الكبير كارل بارت . ومنها يتوصل الى افكار تتعلق بكلمة الله والكنيسة وصلات الانسان بالله . وفي هذا كله يقر المؤلف بأنه يدافع بعض ما قاله في الماضي عن هذه المواضيع كلها . فان طبيعة الله الانسانية تدخل في الالهية ، وتصير واجبة الوجود لله . وكلمة الله بشاره هي . واللاهوت لا يستند الى التشابه الاعماني يعبر الطريق الحقيقي الثابت لفهم بعض الشيء . من الله . والكنيسة تصير في عرف المؤلف تلك الجماعة التي تشهد في الدنيا لنعمة الله التي ظهرت بالمسيح . في كل هذا حقيقة غير كاملة . نعم الكنيسة هي التي تشهد في العالم . لنعمة الله . ولكنها ايضاً جسد المسيح وتؤلف معه وحدة واحدة لا تنقسم . واللاهوت هو الطريق الذي يساعدها على التفكير المنطقي بالله وبإسرار الحياة الالهية ، له قيسة عليّة صادقة وله طريقته الخاصة . انما كلمة الله ليست بشاره ووعظاً فجب ، بل هي حياة الله ، حياة النفوس ، تحكم عقلنا وتوجه حياتنا . ولذا فلا يصح ان نهمل هيئة الكلمة العقلية المنطقية : اذ في هذا الاهمال خسارة حيوية الايمان وقوته التفكيرية والمقائدية . انما في هذا يتبع بارت فكرة كائن الاصلية .

وعندما يقول المؤلف ان الطبيعة البشرية في الله هي داخلية بالنسبة للالهية الا يضع في الله ضرورة لا تقبلها العقيدة الكاثوليكية . ان الالهية او بالحري ان الله - الكلمة اراد مجرية مطلقة الاتحاد بالبشرية ليخلصها . واداته تلك لم تكن مجبرة البتة . انما رأى في ازيلته ان الانسان قد يخطئ فأراد ان يخلصه ويبعد المكالمه معه ، تلك المكالمه التي هي نتيجة النعمة والتي كان الانسان قد ابطلها . وفي هذا الكتاب يعيد بارت الكرة مرات في كلامه على صلات الله بالبشرية . لا نستطيع ان نقول هذا فان الصلات تصعد الى الله ولا العكس . وفي هذا القول طريقة بشرية تطبقها على الله وعليها ان نطهر تفكيرنا فتتبع عند كلامنا على الله .

١. ع. خ

K. BARTH: *Commentaire de l'Épître aux Philippiens*. — Ed. Labor et Fides — Genève, s. d.

دقة المفرد الكتابي ، انزان اللاهوتي ، وضح العبارة ، كلها صفات نجدتها

في تفسير كارل بارت لرسالة بولس الى اهل فيليبي . التجأ المؤلف الى الذهبي القم كرائده في هذا الكتاب . وزى من خلال هذه السطور روحاً نيّرة ملوّها بالحياة، وخاصة في المواضيع تلك التي فيها يتكلم الرسول عن انكسار المسيح وهبوطه . لم يبالغ المؤلف ولكنه بدا لنا حصيفاً وبعيداً عن التهج في الافكار .

١. ع. خ

K. BARTH: *petit commentaire de l'Épître aux Romains* — Ed. Labor et Fides — 1956 — 170 pp.

يعطينا المؤلف هنا ملخصاً للتفسير الواسع الذي كتبه في رسالة بولس الى الرومانيين . وهذه الرسالة هي المؤلف البرولي الذي نشمر بين طياته بتركيب متقن وبتسلسل واضح والذي يحثري على قانون الايمان بصورة تدريجية ثابتة . ولقد اراد المؤلف خاصة استخراج فكرة بولس عن التحرير الروحي بواسطة المسيح يسوع . فكل من يتعلّق بالمسيح لا دينونة ولكن الحياة . وفي هذا تكملة لفكرة الانجيل البشارة الوحيدة الصادقة وفيها موت الانسان وتبريره ، مصالحة مع الله وتقديسه .

اخذ المؤلف يتبع خطوة خطوة فكرة بولس في تفسير دقيق وتوصل بهذا الى ان يدخلنا في الافاق البرولية ورائده لا الدقة فقط في التأويل ولكن ان يدخلنا في تلك الروح التي تنبض من خلال الكلمات والتي توصلنا تَوْأً بالروح القدس .

١. ع. خ

PIERRE MAURY : *La Prédestination*. — Labor et Fides, Genève, — 1957 - 62 pp.

لا شك في ان المؤلف اراد في درسه هذا المشكل العويص الذي تضاربت في فهمه الآراء . ان يُلقى عليه نوراً جديداً .

تضاربت الآراء . في فهم هذا المشكل وتاريخ العقيدة يبين لنا جلياً كم من الغلط ارتكب في ما يتعلّق به . فالبعض احبوا ان يوحّدوا بين عمل الله وعمل الانسان فصار الله في مساندة الانسان في حياته واعماله ذلك الذي يضايقه ويستولي على حريته في تطوّرها الزمني . والبعض الآخر يتأرجع دوماً بين الايجاب والسلب ولا قرار لهم . والمؤلف يستند الى الكتاب المقدس ويوصلنا

الى القسم العالية ، الى المحبة وعطف الله والآخرة النعمة التي فيها نستطيع ان نتكلم على اختيار الله لحليته . ولقد جرت في تجديد التفكير في الثقط الصعبة التي اثار في كلفن الاضطراب والجزع وسار بين طيات الهدد القديم والهدد الجديد ووضع صلة وثيقة بين اختيار الافراد والمسيح الاله . ففي المسيح الاله قد اختارنا الالب وبالنسبة اليه فقط سيدبنا في الآخرة .

تجاه هذا التفكير نرى اهمية دور الكنيسة حيث النعمة وحيث المقابلة مع المسيح . فبواسطتها يصير اختيار الافراد اذ فيها وحدها يظهر المسيح . اختيار الله حر . لان مصدره المحبة . وعلى الانسان ان يتقي من هذه المحبة كي لا يموت جزعاً وخوفاً .

يحارب المؤلف عقيدة الاستحقاق . فليست العقيدة الكاثوليكية كما يعتقد . فالاستحقاق في العقيدة هذه داخل النعمة ، داخل الحياة الالهية التي تسري في اعضاء الانسان وليس ابدًا مستقلاً عنها .

ان هذا المؤلف لجدير بان يُقرأ وبأن يُعطي القارئ التوق الى الاستفادة منه .

١ . ع . خ

Second supplementary Catalogue of arabic printed Book in the British Museum — Compiled by ALEXANDER S. FULTON, D. Litt. and MARTIN LINGS, Ph. D. — London : Published by the Trustees of the British Museum, 1959 . — 1131 pp. in 8°.

في عصرنا القارئ توق الى المرفقة وعجلة في التقيب كأن روح العلم دخلت دور الاكتشافات والبحث حاملة العلماء والمتبين على النشر . ولكن تلك العجلة تتطلب تسهيلات منها هذه اللوائح التي تعرض كل ما تحتوي مكتبة ما من كتب ومخطوطات فيحتاج المتنب الى هذا ويستطيع ان يوجه درسه التوجيه الذي يرتضي .

وهذه اللوائح التي يُتخذ بها البعث موزيم في طبعة ملوذا الذوق والاتقان وهي تابعة للوائح سابقة تحمل الينا اولاً اسما . مؤلفي الكتب المطبوعة المحفوظة فيه وثانياً اسما . الكتب حسب حروف المعجم . وثالثاً اسما . الكتب تلك حسب المواضيع المطروقة . ولذا فان هذه اللوائح التي تتبع في القسم الاول اسم المؤلف فاسم الكتاب فسنه طبعة فعدد صفحاته فحجمه ، تهدي المتنب الى

نتائج خيرة في دروسه . وقد قارب عدد الكتب الحمة آلاف وكلها من المخطوطات المطبوعة او من الدروس القيمة التي فصاها ناشر هذه اللوائح واحد وسبعين فصلاً يلجأ اليها الدارس بسهولة .

ولذا فاننا نثني الثناء كله على الناشرين للخدمة الجليلة التي يقدمونها لزواد

العلم .
١. ع. خ

IBN KHALDUN: *Os Prolegômenos ou Filosofia Social*. — Tradução integral e direta do arabe de José KNOCHY, membro de Instituto Brasileiro de Filosofia e ANGELINE BIERRENBACH KNOCHY : São Paulo — Tomo primeiro, 1958, 568 pp. Tomo segundo, 1959, 443 pp.

بعد ترجمة مقدمة ابن خلدون بإشراف وروتال المستشرق المعروف ،ها ترجمة اخرى باللغة البرتغالية انصاع المترجم للاحاحات السلطات فشرها دون تردد وفي هذه النشرة خدمة للعلم ومفتاح امين لمعرفة فلسفة ابن خلدون التاريخية والاجتماعية في تلك البلاد الشاسعة التي أراد المترجم ان يعرفها بفكرة ناضجة ، لم تسبق الى الآن في هذا الميدان . فأتت ترجمته وافية كاملة .

ليس لنا في هذا المقام ان نقول ما للمقدمة من فضل وقية . وقد قيل ما يجب ان يقال في هذا الحضار وقد نوهنا عن هذا كله في كتابنا شفاء السائل لتهديب المسائل ، انما علينا ان ننبه القارئ الى الثروة التي ضتها المترجم نشرته : فمن لغة صافية الى وثائق اتت في الحواشي الى ثبت لبعض الاصطلاحات الى ما هناك مما يُشبع النشرة روحاً علمية وامانة في التأويل .

وانا لشكر للمترجم خدمته هذه . وفقه الله الى متابعة السير لحير العلم في بلاد هي متفتحة دوماً على كل مصدر ثقافي وعلمي .
١. ع. خ .

Le Coran. — Traduit de l'arabe par Régis Blachère, avec Notes, Glossaire et Index. — Ed. Besson et Chantemerle. Paris, 1957.

لم يكن لترجمات القرآن التي ظهرت الى الآن الحظ الذي ناله ترجمة الاستاذ بلاشر . فانه ، قبل ان يباشر بالترجمة ، جرب ان يخلق ذلك الجوّ الجغرافي ، جو البيئة ، والجوّ التاريخي والنفسي والديني الذي عاش فيه محمد . وزاد على كل ذلك درس الجوّ اللغوي . فاعطانا مقدمة طويلة فيها المعلومات الضافية التي تساعد على فهم كتاب المسلمين الديني . وما صنعه هكذا الاستاذ بلاشر كان

صوريا اذ انه توخى الدقة في الترجمة ولا دقة بدون كل هذه الدروس التمهيدية .

كان بلاشر قد اعطى ترجمة اولى بعد هذه المقدمة ، ولم يتبع فيها تصنيف السور المعمول به عند المسلمين ولكنه طبق تصنيف المستشرقين . ولكنه في هذه الترجمة التي نحن بصدها عاد فالتخذ التصنيف الاول وحسناً صنع . وبما انه في المقدمة متر بصواب الفرق الالهامي الموجود بين السور ، فنبتع هذا التصنيف بسهولة عظمى .

ولقد ابتعد المترجم عن الترجمات التي سبقتة ، حتى وعن ترجمة كزهرسكي اذ انه اراد ان يعطينا ترجمة علمية لا توسعاً شمرئاً . فانه في ترجمته يعود الى الاصول اللغوية والالسية ويعطي القارئ الوسائل التي توصله ان يفهم قيسة الكلمات العربية وما يوازيها في الافرنسية . وما قد وضه المترجم بين هلالين ، عندما صمب عليه ان يعطي كلمة واحدة الكلمة عربية واحدة ، يساعدنا على التقرب من فكرة محمد في اصلاها .

والكني اود هنا ان أقف مع المترجم عند ترجمة بعض الكلمات . فعندما يقول بالافرنسية (amour) فاي معنى يعطي هذه الكلمة او اية كلمة عربية تترجم هكذا ؟ والكلمة العربية ألها معنى محبة الله للانسان ؟ لا نجعل في القرآن الا نصاً واحداً يعطينا هذا المعنى وهو في السورة الخامسة الآية ٥٩ . ومها يكن من امر فان ترجمة بلاشر لتعد احسن ما ظهر الى الآن من ترجمات القرآن .

وازيد فاقول ان الطريقة المتبعة في الفهارس التي تطلنا على تطور فكرة محمد ورسالته ، ان ما وضه المترجم من جمع الافكار الرئيسية وما ابداه من تدقيق في بعض الاصطلاحات ، كل هذا يزيد الترجمة قيمة .

واني لأخني دار النشر بوسون للاعتناء الفائت في اخراج هذه الترجمة : فالورق والطبع والحرف ، كل هذا يعني الاناقة والذوق والفن والعزم على اظهار كتاب المسامحين الديني في ابهى حلة . وما ذلك ، على رأينا ، ألا عامل من عوامل التقارب بين الشرق والغرب . ترجمة دقيقة تحترم الفكرة ، واخراج متقن .

FRANCESCO GABRIELI, — *Storici arabi delle Crociate (Scrittori di Storia. Collezione diretta da Federico Chabod, 6).* — Einaudi 1957 ; . pp. XXX-V+334.

ليس من السهل أن تنشر مختارات من مؤرخي الصليبية المسلمين إذ لا تجد واحداً منهم أهتم بتاريخ علاقات الفرنج بالعالم الاسلامي من بدء الاتصالات الى آخرها . فلا نجد بين هؤلاء سوى محرري حوادث لا مؤرخين . فالحوادث عندهم تُسارى ولا فرق بين حرب يتطاحن فيها الاعداء وبين ظهور الجراد في منطقة ما . وبين ذكر الحوادث كان بعض محرري الحوادث هؤلاء يأتون على ذكر الامير او الخليفة ويمدحونه ولا سبب لذلك سوى المنفعة الادبية والمالية .

ولذا فمن أراد ان يختار من سرد تلك الحوادث شيئاً عليه ان يُبقي لتلك المختارات وحدة التاريخ . فان الاستاذ كبريالي قد نجح هنا وسعة اطلاعاته وعمق تفكيره جملاء يسرد هذه المختارات وهي تنبض حيوية . فان فسر بعض الحوادث وعلق عليها ، جرب أن يحدد شخصية هذا او ذاك متن يذكرهم المؤرخون ، واعطى ترجمة دقيقة وزاد عليها الحواشي الثرية بالمعلومات الجديدة ، وكل هذا يُضفي على هذه الترجمة نوراً وكألاً . وما ذلك الا لان الاستاذ كبريالي استقى الكثير من الثقافة ، الدينية والتاريخية والسياسية والاجتماعية . واستقى من معرفته لنفسانية القارئ ليحفظه دون ملل . ولذا فنوع المختارات وتوصل في الترجمة الى أن يحتفظ بقوة الاسلوب ، ببلاسة الكلمة ، بجملة العاطفة كما في المقطع الذي فيه 'نجبرنا المؤرخ عن فتح اورشليم . صفات تجمل من هذه الترجمة كتاباً يُقرأ ومنه يتوصل القارئ الى فائدة حقيقية .

ولقد اختار كبريالي نصوصاً فيها الميل الحربي او الاخلاقي او النفساني او ذلك التدفق الشهواني ان في ابن الاثير او في عماد الدين او في ابن واصل .

مع هؤلاء ، يكتب التاريخ اذ اراد كبريالي ان يُسبغ ما يفكر المؤرخون المسلمون بالحملات الصليبية وحسناً صنع كي يبدو لنا ما لا نعرفه الا من خلال تفكير المؤرخين المسيحيين .

Philippe MAURY : *Évangélisation et Politique*. -- 1957, 166 pp. —
 JOHANNES HAME : *Le combat de l'Eglise dans l'Allemagne de l'Est*, s. d.
 62 pp. — HELMUT COLLWITZER : *les Chrétiens et les Armes atomiques*,
 1958, 90 pp. — JOSEPH CHAMMON : *Le Protestantisme français
 jusqu'à la Révolution française*, 1958, 149 pp. — Tous aux Editions
 « Labor et Fides », Genève, Suisse.

توحي دار النشر « لايبور وفيدس » (عمل وإيمان) من نشرات متعددة ان
 تطلع الرأي العام على الفكرة المسيحية فيما يتعلق بشاكل الساعة فالدين والتاريخ
 والسياسة ، كل مشاكل الحياة، تخضع لتفكير مسيحي، وهي تتطلب حلاً عاجلاً
 ومفيداً .

فكتاب فيليب موري يلقي نظرة على مشكل السياسة ويرفض الكنيسة
 — حسب التقليد البروتستانطي — ان تتدخل فيها وتديرها اهمية . على الكنيسة
 ان تتأق بشاكل الخلاص . وهذا حسن ، عليها ان تهني الانسان لمشاكل الآخرة
 القيدة . وهذا حسن . ايضاً . ولكننا نبتعد عن فكرة المؤلف عندما يرفض
 الكنيسة ان تمتني بالانسان حيث تجده وفي المشاكل التي تعتره دون ان تخاف
 من ان تراه يعيذ كل اهتمامه لمشاكل دنيوية . نعم لربما في التاريخ تدخلت الكنيسة
 في السياسة اكثر مما يلزم . ولكن أومن الحق ان يأخذ المؤلف على الكنيسة
 الكاثوليكية انها انحازت الى الارضيات ؟ فنقول انها لو لم تعمل هكذا
 لكانت ابتعدت عن فكرة المسيح مؤسسا فان الارضيات يتجاوزها الانسان
 كوسيلة في سيره الى الله والسياسة التي تتجاذب الانسان كل يوم ، عليه ان يلقي
 عليها نور الايمان الذي تنيره به الكنيسة وبه تربى وجدانه .

ففي كتاب موري افكار حسنة ولكنها مبتورة ومزرات مجففة .
 ورى في كتاب هامل نقداً لا ذعاً ضد كنيسة المانية لا بها لم تدن عاجلاً
 الاسلحة الذرية . نعم حسناً صنع المؤلف ان يغضب ، فحياة البشرية متعلقة
 باستعمال هذه الاسلحة . وهو يتكلم عن الكنيسة الكاثوليكية وتداخلاتها .
 نجد في هذا الكتاب قوة برهان وصدق يقين عندما يسرد علينا البراهين
 الدامغة لادانة هذه الاسلحة التي تُبقي البشرية في خوف ورعدة كبيرة .
 ولذا فكتاب هامل هو دعوة الى الشهادة للايمان . يذكر مني المانيا الصبة
 وينهي كتابه بقوله ان الله ينتظر منا ان نغوث لاجله ولحماية العقيدة .

اما كتاب شامبون فهو من ارقى الكتب البروتستنتية الحديثة . فالمؤلف يعطي الحوادث حياة ويجعلنا نعيش مع الابطال الذين كَوَّنوا التاريخ وكأنا معهم . فلقد عمل المؤلف بوجدان كلي (ولكنه مرَّات يتعذَّر حقوقه ليبيد آراء واحكاماً ونقدًا) . فهو ذلك المؤرِّخ الذي عاد الى الاصول الاولى واستخرج منها ما يُفيد ، الذي عرف أن يوجِّه كتابه العلمي الى العلماء وإلى كل مثقَّف . أحيَا حركة الموحِّين وجعلنا نلمس الحرارة في الشهادة للايمان الذي يتطلَّب الموت . . . ملحمة مجيدة ومؤلَّمة على السواء ، أحيَاها المؤلف في ٢٠٠ صفحة . يُقرأ هذا الكتاب بدون عتا . فانه جمع لدقة العالم ، ذوق الرجل المثقف وجاذبية المؤمن . انما على من يشغف به ان يتحاشى الاحكام التي ابداهَا وكان عليه ان يعرضها دون ان يحكم .

١٠ ع . خ

