

TIGHT BINDING BOOK

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_190274

UNIVERSAL
LIBRARY

OUP—707—25—4—81—10,000.

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. ع 9.1

Accession No. ۲۱۲۹.

Author ون غ

21290

Title

فلسفہٴ ریت خلدون
فلسفہٴ ریت خلدون

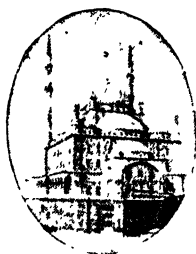
This book should be returned on or before the date last marked below

سجدة التاليف والترجمة والنشر ١٩١٤

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد

ونقله الى العربية
محمد عبد الله عثمان
المحامي

وضعه بالفرنسية
دكتور طه حسين
الاستاذ بالجامعة المصرية



« كل الحقوق محفوظة »

الطبعة الاولى سنة ١٣٤٣ هـ — ١٩٢٥ م

مطبعة الاعتماد بشارع حسن الاكبر بمصر

كلمة المترجم

وضع صديقي العلامة الدكتور طه حسين هذه الرسالة بالفرنسية في سنة ١٩١٧ وباللغة العربية في سنة ١٩٢٥ ، ثم منحها الدكتور طه حسين جائزة سنتور المعروفة

وطبيعي ألا يحجب بحث في فلسفة شخصية شرقية كبيرة طويلا عن قراء العربية سيما اذا كان واضعه من أبنائها ، وقد كان من حسن ظن صديقي المؤلف أن عهد الى ترجمة الرسالة لأن وقته لا يتسع لترجمتها بنفسه فقامت بالمهمة ، وقرأت عليه الترجمة ، وأحسبني لذلك قد استطعت أن أخرج بحثه الى العربية كما كان يود أن يخرج

وليس لي وأنا مترجم الرسالة أن أتعرض لها بخير أو شر ، غير أني أذكر قراء العربية بأن مؤلف « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » قد تقدم اليهم قبل ذلك برسالة في « ذكرى أبي العلاء » التي يمكن أن يقال أنها أول بحث علمي منظم كتب عن ذلك الشاعر ، وأن رسالة ابن خلدون هذه شقيقة ذكرى أبي العلاء ، وأنها كذلك أول بحث علمي منظم كتب عن ذلك الفيلسوف وتناول شرح نظرياته في التاريخ والاجتماع

كذلك ليس لي أن أقدم مؤلف الرسالة الى القارئ وله من علمه الغزير ، وأدبه الجرم ، وآثاره المتعددة ، ما يغنيه عن أية مقدمة

محمد عبد الله عثمان

القاهرة في فبراير ١٩٢٥

المحامي

مقدمة

يحتفظ تاريخ الآداب العربية منذ عصر الجاهلية الى عصرنا بذكر رجلين يمتاز كل منهما بابتكار خارق لم يتصف به أحد من المسلمين أساتذة كانوا أم تلامذة^(١)، أولهما أبو العلاء المعري (٣٦٣ - ٤٤٨ هـ) (٩٧٣ - ١٠٥٨ م) الذي استحدث في آدابنا صنفين لم ينسج على منوالهما أحد منذ عهده ، فقد استعرض في مجموعة شعرية اسمها « اللزوميات » فلسفة باهرة تفيض زهداً وتشاؤماً حتى قيل انه لو كريس العرب^(٢) ، وتخيل لما في شبه قصة اسمها « رسالة الغفران » — التي تذكرنا قراءتها « بالكوميديا الإلهية »^(٣) — رحلة الى العالم الآخر ، وصف لما فيها الجنة والجحيم وصفاً قوياً رائعاً

أما عمل الثاني فطبيعته تخالف عمل الاول تمام الخلاف . وقد لا يجب أن نصفها بالعبرية . كان ابن خلدون عقلية عملية . لم تمكنه حياته الدبلوماسية ، التي امتزجت أيما امتزاج بالدسائس والمصاعب السياسية ، من أن يطيل التأمل في نفسه أو في الحياة الأخرى . على أنه استخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسته لتاريخ الاسلام ومختلف النظريات الفلسفية التي عرفها المسلمون دراسة عميقة مستفيضة فلسفة جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه

ولما كنت قد درست حياة أبي العلاء ومؤلفاته في رسالة قدمتها الى الجامعة المصرية بالقاهرة سنة ١٩١٤ فقد رأيت أن أدرس هنا ابن خلدون ، أو بالحرى

(١) اعتقد بعضهم أن شعر عمر الخيام شاعر الفرس ينم عن تأثير أبي العلاء . ولكن ليس ثمة من دليل تاريخي يؤيد أن عمر قرأ شعر أبي العلاء . هذا فضلاً عن أنه بينما نجد تشاؤم الفلاسفة العربية مظالم إذا تشاؤم الفرس طروباً بهيجاً ، ولئن تشابهت كتاباتهما من بعض الوجوه فإن أوجه اختلافهما واضحة لا تسمح لنا بالافاضة في المقارنة بينهما

(٢) دائرة المعارف الاسلامية (Encyclopédie de l'Islam) مقالة أبي العلاء المعري

(٣) للشاعر الايطالي دانتي الجيبرى (١٢٦٥ - ١٣٢١)

ذلك الجزء المبتكر حقاً من مؤلفه ، وهو الذى حوى بحثاً سابقاً لعصره سعى فيما بعد بالفلسفة الاجتماعية

عرف ابن خلدون منذ فاتحة القرن التاسع عشر ودرست نظرياته وبحوثها غير عالم ومستشرق أوربي ولا سيما فى فرنسا . ولكن المستشرقين يعمنون كثيراً باللغة ويستمسكون باللفظ دون المعنى . أما العلماء فقد اعتمدوا على ترجمة ده سلان الفرنسية ^(١) ، وهى ترجمة قيمة جداً صحيحة فى مجموعها . على أنها ككل التراجم سيما التى من عربية الى الفرنسية لم تخل من بعض سقطات خدعت الباحثين فى فهم نظريات الفيلسوف الحق . ولا غرو فان ابناء العربية أنفسهم لا يفهمون الكتب القديمة دون مشقة

أما أنا فسأعنى بأن أقدم للقارئ فلسفة ابن خلدون بطريقة صحيحة جهد الاستطاعة وبأسلوب يقربها للأذهان الحديثة التى لم تعتمد كثيراً درس الفلسفة الاسلامية ، وسأحافظ مع ذلك على روحها العربى الذى يظهر فيه جلياً جدل القرون الوسطى

ولن أعنى باللغة أو تعداد المراجع ، فقد فعل ذلك كثير من المستشرقين ولا سيما المسيو كازانوف الذى عنى بها عناية خاصة . وان أكن قد فعلت ذلك فى بعض المواضع فذلك لى أعرض رأياً لم يفكر فيه المستشرقون ولكنى رأيتهم مقنعاً وبسيطاً جداً ، ولكى أناقش خطأ فى الترجمة أدى الى خطأ بعض الباحثين فى فلسفة ابن خلدون

وليسمح لى بأن أعترض عن أسلوبى (الفرنسى) اذا ما بدا بلا ريب فى كثير من المواضع ركيكاً أو خاطئاً ، وكذلك عن الاغلاط المطبعية التى قد تقع فى هذه الرسالة فما كنت الا غريباً وأعمى

(1) Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Notices et extraits, manuscrits de la Bibliothèque impériale t. XIX, XX, XXI (1857 —1864)

واذ كنت طالباً بالجامعة المصرية منذ تأسيسها ، وكانت قد أرسلتني الى فرنسا لأتم دراستي فاني أقدم اليها ثمرة مجهودي الضعيف لأعرب لها عن حبي القديم وشكري العميق بالنيابة عن الشبيبة المصرية التي تشجعها وتساعدها على تنمية جهودها العقلية بإنشاء روابط علمية بين مصر وأوربا تقوى أواصرها على ممر الايام . ولا ريب أن الجامعات التي ترسل هي طلبتها اليها تمكنها من اجتناء الثمار المشودة وتفوز هي أيضا منها بقسط وافر

ولقد قضيت عامين فقط منذ بدأت دراستي في السربون (كتب المؤلف هذه الرسالة سنة ٩١٧) ، واني لأسجل هنا مع الاعجاب بكل ما يشمله ذلك المجهود من الذكاء الفرنسي والحضارة الفرنسية ما تمكنه جوانحي من الاخلاص نحو رفق المسيو ا . كروازيه وجميع أساتذتي ، وما أشعر به من السرور اذ أعد الاستمرار في العمل بارشادهم

وأريد أن أسجل أيضا سروري وانتفاعي بما أسمع في كلية فرنسا (كوليج ده فرانس) من الدروس القيمة التي يلقها المسيو كازانوفا أستاذ اللغة والآداب العربية فاليه يرجع الفضل في امدادي بأكبر قسط من المساعدة في وضع هذا المؤلف ، وهو الذي أمدني بثبت مراجع نفيسة بل قد أعارني بعض الكتب التي كنت في حاجة اليها . والاستاذ كارانوفا صديق مخلص للعرب ولمصر ، وقد عني بموضوع رسالتي لان ابن خلدون من أحب المؤلفين اليه ، وما فتئ يرعاني بعطفه الشديد . واني لأذكر مع الارتياح أحاديثه التي كان يبدو فيها نحوي في الوقت نفسه الاستاذ المعلم والصديق الناصح . وأختم بأن أقدم اليه شكري الجزيل مرة أخرى

طه حسين

« ثبت بالمراجع »

Schulz-Article sur Ibn Khaldoun, parue dans le journal Asia-tique, 1825

Biographie universelle, t. XX, art. Ibn Khaldoun, par Sylvestre de Saci

Graberg de Hemsoe-Account of the great historical work of the african philosopher Ibn Khaldoun dans Tansactions of the Royal Asiatic Society of great Britain and Ireland Vol.III Londres 1833

A. Von Kramer-Ibn khaldoun und sein kulturgeschichte der islamischen Reiche, Wien 1879

Flint-History of the philosophy of history, Edinbourg et Lon-dres 1893 p. 157 71

Ferrero-Un Sociologo arabo del secolo XIV, article parue dans La Riforma sociale, anno III, Vol VI, Fasc. 4 (25 agosto 1896)

L. Gumplowicz-Aperçus sociologiques, traduction L. Didier. Maloine édit. Paris 1905 (chap.)

T. J. de Bœr-Geschichte der Philosophie im Islam 1901, p. 177—84

R. Altamira-Notes sobre la doctrina historica de Abenjaloun (fait partie de : homenaje a Francisco Codera, Saragoza, 1904)

Cl. Huart-Littérature arabe

P. Casanova-Un sociologue arabe au XIV siècle: Ibn Khaldoun leçon de rentrée, 10 dec. 1910, pas encore publiée)

جورجى بك زيدان — تاريخ آداب اللغة العربية ج ٣

Langlois et Seignobos-Introduction aux études historiques.

Ch. Seignobos-La méthode historique appliquée aux Science: Sociales.

G. Tarde-Les lois de l'imitation, étude sociologique

E. Durkeim-Les règles de la méthode sociologique

G. Simmel-Comment les formes sociales se maintiennent, dans l'Année sociologique 1896—1897

C. Bouglé- Qu'est-ce que la Sociologie ?

L. Lévy Bruhl-La Philosophie d'Auguste Comte

الشهر ستانى : الملل والنحل

الموردى : الاحكام السلطانية

الفصل الأول

ابن خلدون

حياته - أخلاقه - مؤلفه

- ١ -

ينتسب أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون المعروف عادة باسم أبسط وأقصر هو ابن خلدون الى أسرة عربية نزحت الى أسبانيا منذ أواخر القرن الأول للهجرة^(١) أى حينما افتتح المسلمون بلاد الأندلس

وكان رأس هذه الأسرة « خلدون » انذى قدم الى اسبانيا يدعى خالد بن عثمان بن الخطاب بن كريب بن معديكرب بن الحارث بن وائل بن حجر . فاذا كان هذا النسب صحيحاً فإن مؤلفنا يكون سليلاً لأمير من قبيلة كندة الشهيرة . وقد قدم الامير وائل بن حجر الى النبي (عليه السلام) وأسلم على يديه ، وروى أن النبي دعا له وابعقه الى يوم القيامة

ولكن المؤلف نفسه يشك قليلاً في صحة نسبه ، فهو يجد أن بينه وبين أول

(١) لا نعلم مصدراً يؤيد ما قاله المسيو هويار في كتابه (إلاد العربى Littérature Arabe) ص ٣٤٥ من « أن جده خالداً قدم الى اسبانيا مع أحد الجيوش في القرن الثالث للهجرة »

خلدون عشرة أجداد مع أنه يجب طبقاً لقاعدة قررها في مقدمته أن يكون بينهما عشرون أو بالحري واحد وعشرون اذ يجب طبقاً لهذه القاعدة أن يحتسب لكل قرن ثلاثة أجيال وبين المؤلف وأول « خلدون » سبعة قرون

وإذا كان المؤلف يشك في صحة ذلك النسب فأولى لنا نحن أن نشك في انتساب أول خلدون الى وائل ، فان العرب منذ عهد النبي الى فتح اسبانيا لم يستعملوا الكتابة الا نادراً . وليس لدينا ما يؤيد أن ذلك النسب قد وصل كتابة الى أسرة خلدون أو الى النسابة ابن حزم (٩٩٥ - ١٠٦٤ م) الذي كان أول من تكلم عنه . وليس بوسعنا أن نصدق كل ما نسطره لما كتب الانساب ، أولاً لأنها كتبت في عهد متأخر ، وثانياً لأنها لا تستند الى أساس تاريخي ، وأخيراً لأنه يمكن الاعتقاد أن الانساب العربية كباقي التقاليد العربية قد نسخت في القرنين الثاني والثالث للهجرة إما لأسباب سياسية أو مملقاً لكبار الأغنياء

ويذكر النسارنج لأول مرة أسرة ابن خلدون في أواسط القرن الثالث وقد كانت عندئذ تقيم في أشبيلية وكان لها نفوذ كبير يرجع الفضل فيه الى عاطفة العصبية التي كانت تفيض بها دائماً صدور القبائل البينية على قريش وعلى الأسرة الأموية الحاكمة ذاتها . ويذكر أن شخصاً اسمه كريب سليل لتلك الأسرة خرج على حاكم أشبيلية سنة ٢٨٠ هـ (٨٩٣ م) واستولى على المدينة واستطاع باستعمال القوة والدهاء والخديعة السياسية أن ينشئ فيها بلاطاً سطع بهاؤه أثناء القرن الرابع والى نهاية حكم الأمويين . وشغل ابناؤه مناصب الوزارة لبني عبّاد الذين حكموا أشبيلية إبان القرن الخامس . ولما اقترب النصاري من المدينة في القرن السابع نزحت أسرة خلدون الى أفريقية والتحقت ببلاط بني حفص في تونس وشغلت هنالك عدة مناصب . ويدل تاريخها على أنها كانت تطمح دائماً الى السلطة ، ولئن صدقنا نسبها الذي يرجعها الى قبيلة كندة فانا نميل الى الاعتقاد أن الوراثة دخلاً كبيراً في المعارك السياسية التي خاض مؤلفنا غمارها

ولد ابن خلدون بتونس في أول رمضان سنة ٧٣٢ هـ (آخر مايو سنة ١٣٣٢ م). ولم يقل لنا في ترجمته شيئاً عن تربته الحقيقية بل التزم الصمت التام إزاء حياته وحياته العائلية . على أنه عني بالافاضة في تعلمه وفي الكتب التي درسها في مختلف العلوم التي كانت تدرس حينئذ في تونس . وقد اعتزل أبوه الحياة السياسية وانقطع للعبادة ودراسة علوم الدين واللغة . وكان أول أستاذ لولده جرياً على سنة قديمة متبعة في المشرق . ولم يقل لنا ابن خلدون شيئاً عن العلوم التي تلقاها عن أبيه ، على أنه من المحتمل بالقياس الى ما علم عن عدة مؤلفين درسوا على آبائهم أن محمد بن خلدون علم ولده القراءة والكتابة ومبادئ النحو والادب والفقه . ولم يقتصر ابن خلدون على ذكر أساتذته منذ استطاع الذهاب الى المدرسة بل قدم لنا لمحة مختصرة عن حياتهم وأعمالهم ومبلغ تبجرهم في المواد التي درسوها . وفي ذلك شيء من الزهو اذ يريد ابن خلدون أن نفهم أن في وسعنا أن نشق بكفاية أولئك الذين كونوه سيما وأنه يصر دائماً على أن يتخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرسوخ في العلم والعرفان ويذكر لنا في مقدمته أن الكتب التي درسها في حياته وصباه كانت نادرة في تونس ، وهذا هو السبب في أن عددها بالتفصيل لا سيما وأنه كتب ترجمة حياته في القاهرة حيث كان من المحتوم عليه أن لا يبدو أقل شأناً من منافسيه أساتذته الأزهر . بيد أنه يجب أن نرتاب قليلاً في تلك التفصيلات . وقد أمدنا ابن خلدون نفسه بداعي ذلك الريب فهو يقرر لنا مثلاً أن مختصر ابن الحاجب (١١٧٥ — ١٢٤٩ م) كان من بين الكتب التي يقول انه درسها في تونس ويعدده ضمن كتب الفقه المالكي في ترجمته وفي مقدمته مع أن مختصر ابن الحاجب ليس كتاب فقه بل هو كتاب في « أصول الفقه » . وهو مؤلف جم الانتشار لا يزال يدرس في الأزهر حتى يومنا هذا . ومؤلفه مالكي المذهب ولكنه لم يقتصر على الكلام على فقه المالكية بل شرح مبادئ التشريع في المذاهب كلها وهو علم خاص .

وفي وسعنا أن نرتاب أيضاً فيما يقرره المؤلف بشأن كتاب الأغاني الشهير ،
فانه في ترجمته يزعم أنه استظهر جزءاً منه ، وفي مقدمته يندب استحالة الحصول على
نسخة منه ، وعلى هذا فاما نتقده أن المؤلف لم يعرف منه سوى الاسم
ومهما يكن من الامر فان التربية التي تلقاها ابن خلدون في حدائنه وصباه لم
تكن خارقة ولم تتمد في مجموعها ما يلقاه اليوم فتیان الأزهر ، على أنه يقال انها
كانت عظيمة جداً بالقياس الى مستوى التربية في وطنه

فقد حفظ القرآن ورواه بالقراءات السبع ، ودرس السنة على كتابين شهيرين
هما موطأ مالك وصحيح مسلم وبعض نبذ من صحيح البخارى . ويدل الفصلان
الذيان كتبهما في مقدمته عن المهدي ونهاية العالم أنه كان متقناً لدرس السنة .
ودرس الفقه في عدة مختصرات لكتاب فقه المالكية الشهير وهو « المدونة » .
أما النحو واللغة فيقول المؤلف انه درس فيهما كتاباً معروفاً جداً هو « التسهيل »
وانه استظهر كثيراً من شعر الجاهلية وديوان الحماسة وكثيراً من نظم العصر
العباسى . أما العلوم فلم يذكر في الترجمة كتباً عنها ولكنه يقول انه درس
المنطق والكلام . ولنا أن نعتبر أن معلوماته الفلاسفية لم تنضج الا فيما بعد لاسيما
في الاثنى عشر عاماً التي قضاها بالقاهرة . واذا كانت مقدمة ابن خلدون ومؤلفه
التاريخي يشهدان بأنه كان لمؤلفهما من سعة المعرفة ورسوخها ما لم يحصله في
دراسته الأولى فان ذلك يرجع الى أسفاره والى المكاتب العديدة التي بحث فيها
في مراکش وغرناطة والقاهرة ودمشق . يذكرنا المؤلف في ترجمته أنه أتم دراسته
في سن العشرين ونال من معظم أساتذته ما يسمى « الاجازة » التي هي نوع من
الشهادة يمنحها الأستاذ لتلميذه اذا آنس منه القدرة على تدريس ما علمه له . وفيها
يعدد الأستاذ من كانوا أساتذته له وما ناله من الاجازات حتى يصل الى أول عالم
قام بتدريس ذلك الفرع من العلوم . ثم يرخص لتلميذه أن يدرّس بدوره وتحت
تبعته . ولا يزال يعمل في الأزهر بهذه الاجازة في مادتي السنة ودرس القرآن

فقط . كان ابن خلدون يحمل اذاً عدة اجازات حينما اضطر بعد وفاة أمه وأبيه عقب الوباء الكبير في سنة ٧٤٩ هـ (١٣٤٨ - ٤٩ م) الى أن يعمل إما ليكسب قوته أو ليحافظ على المركز الذي كانت تشغله أسرته دائماً في البلاط . فعين كاتباً للعلامة ، أو بعبارة أخرى كان عليه أن يوقع على المراسيم بشارت السلطان . ومن ذلك الحين ثارت في نفس الفتى شهوة الصراع والدس التي عرفت بها أسرته منذ قرون مضت اذاً جاز لنا أن نصدق رواية انتسابها لقبيلة كندة اليمنية . ولم يعض زمن قليل على عمله في ذلك المنصب حتى اضطر السلطان الى مغادرة المدينة على رأس حملة حربية واصطحب معه المؤلف . ورافقه ابن خلدون بنية الفرار ، اذ يقول انه ما كاد يصل الى حدود مراکش حتى عبرها الى فاس . وقد زعم أنه سافر اليها ليسد حاجته العلمية لأن العلماء وكبار الاساتذة غادروا تونس اليها عقب اخفاق حملة سلطان مراکش على تونس . على أنه يسوغ لنا أن نرتاب في ذلك التعليل . وقد يكون ابن خلدون أصرح لوقال انه رأى ضعف حكومة تونس ومنعة سلطان مراکش فأراد أن يغادر تونس الى فاس فلما أخفقت حملة سيده السلطان ابي اسحاق انتهز فرصة الاضطراب ليعبر الحدود

وبعد أن عبثت به الاقدار حينما قدم الى السلطان ابي عنان فضمه الى هيئة علمائه أو الهيئة التي تبحث في المسائل الدينية والنحوية بمحضرة السلطان ، ثم عينه السلطان بعد ذلك أميناً لشؤونه (سكرتيراً) فقبل ذلك المنصب على غضاضة منه ، اذ يقول ان أحداً من أجداده لم يشغل مثله . وقد كان حين مثوله الى فاس يطمح الى نيل منصب سام في البلاط ناسياً صغر سنه ، فعمله الاستياء من منصبه وما لاقاه من خيبة الأمل على أن يرأس الامير محمداً المهدي حاكم بجاية الذي كان حينئذ سجيناً بفاس ، وأخذاً يدبران معاً أسباب ثورة تعيد الى الامير سلطته على أن يكون ابن خلدون وزيراً له . ولكن افترضت المؤامرة وألقى المؤلف في غيابة السجن حيث قضى أعواماً ثلاثة انتهت بوفاة السلطان (٧٥٦ - ٧٥٩ هـ) وعندئذ

خلى سبيله القائم بشؤون الدولة الحسن بن عمر وأجزل له المنح والعطاء . على أن ابن خلدون لم يعرف هذا الجليل للحسن اليه ، وسرعان ما تعين أمينا لخصمه الظافر المنصور بن سليمان حتى حاصره مع سيده الجديد في فاس ، بل لم يمض زمن قليل حتى أثار على المنصور نفسه عطاء المملكة نصرة لأحد أمراء مراکش . وكان ذلك الأمير منغيا في الأندلس فعاد مطالبا بالعرش واشترى مؤازرة ابن خلدون بمبلغ عظيم من المال ووعد بمنصب سام في البلاط . فلما تم له ما أراد وعين المؤلف أمينا للسلطان ومديراً لخزائنه نغم منه خصومه من رجال البلاط ووشوا به الى السلطان ، فانس منه فتوراً لم يخاعبه في شأنه . فائتمر به مع عمر بن عبد الله وهو صديق حميم له ولحاكم بجاية . ولما ظفر عمر بالاستيلاء على العرش أغدق عليه العطف والمنح . على أن المؤلف لم يقنع بذلك لانه كان يعتقد أن عمر سيعامله معاملة النظير لنظيره

ولما رأى أنه لم يبق نمة مطمح له بفاس وخشى أن تؤدي به دسائسه الى عاقبة وخيمة سعى في العودة الى وطنه معتمراً السفر الى تلمسان ليساعد سلطانه على حكومة مراکش ، ولكن عمر ارتاب في أمره فأذن له في السفر حينما شاء خلا تلمسان ، فأجاز المؤلف البحر الى الاندلس (٥٧٦٤ هـ)

وكان ابن خلدون قد أدى خدمات جليلة الى محمد الخامس سلطان غرناطة والى وزيره لسان الدين بن الخطيب حينما التجأ الى بلاط فاس . فاستقبله بالترحاب والتكريم ، وبلغ من ثقة السلطان به أن أوفده الى اشبيلية سفيراً الى بطرس (بيدرو) ملك قشتالة ، فرأى المؤلف المدينة التي سطع فيها نجم أسرته . على أنه لم يتأثر كثيراً بذلك اذ كانت عقلية أكثر رزاة وثباتاً . والظاهر أن الملك أحسن استقباله وساعده في ذلك طبيب يهودى تكلم عن أسرته . بل لقد ذكر لنا المؤلف أن الملك أراد استبقاءه ووعد به بأن يرد له تراث أسرة خلدون

فهل نجح في سفارته؟ يجب أن نعتقد ذلك، لأنه منذ عاد الى غرناطة أجزل له السلطان العطاء والمنح وأقطعه ضيعة. فاستقدم عندئذ زوجه وأولاده وانتظم في سلك البلاط ينشد للسلطان أيام المواسم قصائد المدح. على أن الحسد ما لبث أن دب في نفس صديقه القديم الوزير ابن الخطيب فتهض لمناوأته وفي ذلك الحين وصلته رسالة من حاكم بجاية الذي استعاد ملكه يدعوه

فيها الى خدمته فاستأذن من السلطان وعاد الى أفريقية سنة ٧٦٦ هـ

وتقلد في بجاية منصب الخاجب أو رئيس الوزارة واشتغل حينما بالتعليم وتنظيم شؤون الدولة. ولكن سلطان بجاية ما لبث أن قتل في حرب نشبت بينه وبين أخيه ملك قسنطينة، ولم ير صديقه ووزيره ابن خلدون خيراً من تسليم المدينة الى الظافر. على أنه ما لبث أن سخط عليه فاضطر المؤرخ أن يعود الى بسكرة حيث أخذ في مراسلة سلطان تلمسان وسلطان تونس وتحرّضيهما على محاربة سلطان قسنطينة

ولسنا في مقام الإفاضة في شرح الدسائس التي دبرها ابن خلدون في بسكرة لشدة تعقدها وطول خبرها، ويكفي أن نذكر أنه بعد أن غدا خادماً أميناً لسلطان تلمسان خرج عليه حينها هاجمه سلطان مراکش. وبعد صروف عدة عاد الى فاس وحاول أن يستعيد مركزه في البلاط ثانية ولكنه أخفق في ذلك واضطر الى مغادرة مراکش والسفر الى اسبانيا (٧٧٦ هـ — ١٣٧٤ م)

على أنه لم يلق في تلك المرة من سلطان غرناطة ما كان يؤمل من المعاضدة اذ كان السلطان مضطرباً عليه لانه سعى وهو بفاس في مساعدة وزيره المنفى، هذا فضلاً عن أن بلاط فاس حذره من دسائس ابن خلدون، لذلك اضطره الى العودة الى افريقية

وهناك ألفى ابن خلدون نفسه في قبضة سلطان تلمسان الذي خانته من قبل

ولكن السلطان عفا عنه بشفاعة صديق له ، فالتزم السكينة حيناً من الزمن . ثم احتاج السلطان الى معونته وأوفده بهمة الى قبيلة بدوية . ولكن ابن خلدون عاف الحياة السياسية فمظاهر بقبول المهمة . ولم يكديخرج من المدينة حتى يتم شطر طريق أخرى ونزل على أولاد عريف . ومن ثم أرسل يعتذر الى السلطان واستقدم أسرته وأقام هنالك في قصر يعرف بقلعة ابن سلامة (٧٧٦ هـ)

عاش المؤلف في ذلك المقام أعواماً أربعة انقطع خلالها للدرس والمطالعة ، ويقول انه كتب مقدمته هنالك . ولكن سنرى أنه تقحها غير مرة لا سيما بعد رحلته في المشرق واقامته نهائياً بمصر

ولم يلق ابن خلدون نجاحاً ثابتاً في الحياة السياسية منذ خيبرته الاخيرة في بلاط فاس فبذل جهوداً كثيرة لم تؤد الى تحقيق غرض من أغراضه . ولا ريب أنه كان يحق لمولك أفريقية الشمالية أن يرتابوا في رجل خطر جم الأثرة كالمؤلف بعد كل هذه الدسائس التي أوجزنا سردها . ويقول ابن خلدون انه كان في حاجة الى مراجعة كثير من الكتب التي لا توجد الا في مكاتب المدن الكبيرة لتمام مؤلفه ، وانه نظراً لمرضه مرضاً طال أمده فكر في مسقط رأسه واعتزم العودة اليه ، على أنه لم يكن في وسعه أن يعود الى بلد غير تونس اذ أغلقت دونه أفريقية الوسطى وأسبانيا ومراكش . فعاد الى تونس وأحسن سلطانها استقباله ، وتفضل على قوله باستشارته في شؤونه . على أنه لم يتدخل عندئذ في السياسة . فهل اعتمزها ؟ أم هل استغنى السلطان عن خدماته ؟ لا ندرى . ولكنه انقطع للدرس والتدريس في المساجد الكبيرة وكتابة مؤلفه التاريخي . وسرعان ما ثارت كوامن حسد لم تكن سياسية في تلك المرة ، بل كانت خصومة علمية . ذلك أن محمد بن عرفة مفتي تونس ورفيق ابن خلدون في المدرسة حقد عليه لشهرته واغتاظ خاصة اذ هجره طلابه ليدرسوا على خصمه

فأشهر عليه دعوة مزدوجة في البلاط وفي المدينة وصوره في صورة رجل خطر

وأذاع عنه أشنع التهم . وكان يريد أن ينفي ابن خلدون . ولكن السلطان لم ير ذلك بل حاول أن يبعده عن المدينة فقط . ثم اصطحبه في إحدى حملاته وحينما أراد تكرار ذلك رأى المؤلف أن ليس ثمة ما يرجوه من البقاء فاعتزم الرحيل الى المشرق محتجاً بالسفر الى مكة لأداء فريضة الحج ، وركب البحر الى الاسكندرية في سنة ٧٨٤هـ فبلغها بعد أربعين يوماً . ووافق قدومه اليها تولية الملك الظاهر (برقوق) ، ومكث بها شهراً غيراً غير في خلاله عزمه وبم شطر القاهرة بدلا من مكة نزولا على حكم الظروف كما يزعم . والظاهر أن صيته سبقه الى مصر ، فما كاد يحل بها حتى أقبل اليه طلبة الازهر يلتمسون دروسه . فبدأ التدريس بالازهر ، ولكن ماذا درّس به ؟ لم يوضح لنا لا كتباً ولا مادة

وقدم الى السلطان فأجرى عليه رزقاً كالذى كان يجري على العلماء حينئذ ، ثم عينه أستاذاً للفقه المالكي في الكلية الكاملة التي أسسها السلطان صلاح الدين ولم يؤمل ابن خلدون أن يلعب دوراً سياسياً في بلاط مصر اذ لم يكن باستطاعته ذلك . وقد قضى أعواماً طويلة في أفريقية قام خلالها بهام سياسية في دول نصف متحضرة ولكنه في القاهرة ألفى علماً جديداً . وقد بهره جلال المدينة حين دخلها فقال بحق : «ان القاهرة عاصمة الاسلام» . ذلك الى أن حكومة مصر وبلاطها لم يكونا يستندان حينئذ الى الدهاء والعنف مثل القبائل البربرية بل كانا يقومان على دعائم متينة ولهما قواعد وقوانين يسيران طبقاً لها بطريقة منتظمة موحدة . وكان البلاط والجيش تركيزين في الجنسية ، مصريين في التربية والعادات . أما العنصر المصري الخالص فكان يسيطر على السلطين المدنية والدينية .

وفي سنة ٧٨٦هـ (١٣٨٤ م) عين ابن خلدون قاضياً للمالكية . ويقول انه لم يقبل ذلك المنصب الا ارضاء للسلطان . ومع أن لقب قاضى القضاة الذى يتبع ذلك المنصب كان لقباً سامياً فانه لم يكن له حينئذ بمصر كل خطورته القديمة . ولم

يكن بمصر في عهد الخلفاء الراشدين وعهد الامويين والعباسيين الا قاض واحد للقضاة كان له الاختصاص القضائي المدني والجنائي والديني في جميع أنحاء القطر . ولم يكن ملزماً أن يتبع في أحكامه مذهباً من المذاهب الاربعة المعروفة ، بل كان يختار من أحكامها ما يراه وله أن يحكم باجتهاده الشخصي . وكان يرسل مندوبيه في جميع الاقاليم ، ويدير شؤون الوقف واليتامى . ولم تتغير هذه الحال في عهد الفاطميين . واذ كان القضاة شيعة في ذلك العهد — مثل الخليفة — فقد كانوا يطبقون احكام الشيعة . فلما تغلب صلاح الدين على تلك الاسرة عين قاضياً شافعيّاً وجعل التفوق بمصر للمذهب الشافعي . وطبق في مصر والشام أحكام ذلك المذهب وتعاليم الاشعرية التي صارت عقيدة المحافظين بقوة الملك دون سواه . وحافظ الممالك على غلبة تلك التعاليم ، ولكنهم كانوا يطبقون أحكام المذاهب الاربعة لأن كلا منها كان له أتباع في مصر والشام ، وبذلك خلقت مناصب أربعة لقاضي القضاة ، ولكن قاضي الشافعية ظل ممتازاً

كان ابن خلدون اذاً أحد هؤلاء الاربعة . على أنه نقم من قاضي الشافعية سلطته وأهميته وأخذ في منافسته ، ولكنه أخفق في محاولته لانه التزم الصرامة في أحكامه والإعراض عن قبول توسلات الاعيان وكبار البلاط الذين كانوا يشفعون عنده . فهل كان ذلك شغفاً منه بالعدالة أو كان رغبة في التظاهر بالطرافة ؟ يزعم ابن خلدون أنه لم يكن يقصد الا رضا الله

ولم يلبث الا قليلاً في ذلك المنصب حتى انتهت الدعوة التي أثارها خصومه عليه في البلاط وفي الشعب بعزله ، على أنه استبقى رزقه ومنصبه كمدرس . حينئذ أيقن أنه لا يستطيع دس الدسائس في بلاط مصر ، واقتصر أمله على أن يعيش هادئاً في ظل حماية السلطان واعتبار يرجع الى علمه فقط

وفي تلك الآونة نزل به مصاب فادح فان أسرته التي كانت قادمة للإقامة معه غرقت في البحر ففقد بذلك كما يقول « المال والسعادة والبنين » . والظاهر

أن ذلك المصائب ذكره بالحج فسافر الى مكة سنة ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) ومنها الى المدينة . ثم عاد الى مصر وبذل لدى السلطان مجهوداً أخيراً فقابلته وقال له انه دعا له في البقاع المقدسة مؤملاً بذلك أن يؤثر في عقليته المملوءة بالأوهام ، ولكن السلطان صرفه ببعض المنح . ورأى ابن خلدون خيبة مسعاه فعاش في العزلة ولم يشغل الا بالدرس (سنة ٧٩٧ هـ — ١٣٩٤ م)

وتقف معظم نسخ ترجمته (التعريف) عند هذه السنة (٧٩٧ هـ) والى هنا أيضاً تقف ترجمة ده سلان . ولكن توجد بمكتبة القاهرة الملكية نسخة أتم نقلت عن نسخة المؤلف ، فقد استأنف ابن خلدون كتابة ترجمته وأتمها في فرص كثيرة وهي تتصل في النهاية حتى سنة ٨٠٧ هـ أى الى ما قبل وفاته بعام واحد . ولقد تفضل الميسيو كازانوفا فأطلعنى على صورة فتوغرافية لتلك النسخة أرسلها اليه أستاذى وصديقى الجليل احمد زكى باشا . وانى لشديد الشكر له اذ أطلعنى على تلك النسخة الهامة النافعة التى يعتزم نشرها ونقدها بعد أن يتحقق من صحتها . على أنى لا أرى محلاً للريب فى صحة تلك التسكلة اذ تم سطورها عن أسلوب ابن خلدون وروحه وبالأخص عن طريقته الفذة فى كتابة التاريخ ، فقد بدأ حين أراد أن يكتب تاريخ الممالك بايضاح مختصر لمذهبه الاجتماعى وعنى بأن يبين أن وجود تلك الدولة أمر ملائم لقوانين المجتمع . وقبل أن يتكلم عن غزو تيمورلنك للشام نلخص تاريخ العالم السياسى وبالغ فى التعليق على الصراع القديم بين العنصرين العربى والتركى

أما معظم المعلومات التى أوردها المقرئى وابن قاضى شهبه وابن عرب شاه عن أعوام ابن خلدون الأخيرة والتى ترجمها ده سلان فقليلة الصحة كثيرة النقص ولقد امتازت الفترة التى قضاهها بمصر بنشاط وافر . فانه فضلاً عن تنقيح مؤلفاته واشتغاله بالتدريس بلا انقطاع قام بدور سياسى هام . ففى آخر ترجمته حينما يأتى على ذكر تاريخ الممالك بالتفصيل يقدم لنا معلومات هامة عن العلائق

السياسية التي كانت بين سلطان مصر وأمراء أفريقية . وقد نجح هو في توطيد هذه العلاقات بنصائح كان يسديها الى سلطان مصر من جهة ومراسلات كان يتبادلها مع سلاطين أفريقية من جهة أخرى . وقد حمل اولئك السلاطين على أن يرسلوا الى مصر هدايا كثيرة لاسيما من الجياد ، وأبان لهم أهمية اغتنام صداقة مصر التي هي طريق طبيعي للمسافرين الى مكة ، فأصغوا الى نصحه . وقد وصف لما الهدايا التي تبادلها الفريقان وصفا غريبا يوضح لنا حضارة ذلك العصر وفي سنة ٨٠١ هـ استدعى من الفيوم حيث كان يعنى بضم زراعته ليستعيد منصبه في القضاء . ثم توفي السلطان برقوق بعد ذلك بقليل فانتقض بوفاته نظام الحكومة ، وكان ابنه وخليفته الملك الناصر فرج من الضعف بحيث غدا العوبة في أيدي المماليك

وما كاد ابن خلدون يستعيد منصبه حتى بدأت المنافسات من جديد فعزل بعد قليل . على أن حادنا سياسيا أذكى في نفسه شهوة اللبس ، وذلك أن تيمورلنك كان يغزو الشام حينئذ وقد استولى على مدينة حلب عنوة في سنة ٨٠٣ هـ (١٤٠٠ م) . فسار سلطان مصر الى ملاقاته وصحبه قضاة مصر وأعيانها . وأصدر أمره الى أحد ضباطه بأن يلحق به مستصحبا ابن خلدون ، فأراد المؤرخ أن يقاوم ولكنه أذعن في النهاية . وما كان السلطان يخشى بأس ابن خلدون كما كان يخشاه سلاطين تونس لانه لم يكن يستطيع أن يكدر سكينه مصر ، وإنما كان الدافع للسلطان الى ذلك عاملان : عامل الزهو وعامل الوهم ، فقد كان سلاطين مصر في جميع حروبهم يصطحبون العلماء والصوفية حتى يظهروا بهم على العدو من جهة ويستجلبوا بوجودهم توفيق الله من جهة أخرى

ولما وصل القوم الى دمشق أنزلوا ابن خلدون بالكلية العادلة وانتظروا لقاء تيمورلنك . ويروى أن الجيش المصرى اشتبك مع تيمور في واقعتين وأن تيمور

كان يفكر في الانسحاب لولا أن مؤامرة دبّرت بمصر أرغمت السلطان على أن يعود أدراجه مسرعاً تاركاً دمشق محاطة بالعدو محرومة وسائل الدفاع

نخرج من المدينة وفد من العلماء والقضاة رغم إرادة حاكمها المصرى وذهب للقاء تيمور وعقد معه عهداً بالمفهومقابل الوعد بدفع فدية كبيرة ، ولكن ابن خلدون كان حينها فلم يتحرك وإن كان قد اشترك في تدبير الامر ، على أن ذلك الوفد الذى عمل برغم الحالك ودون مشاورة سكان المدينة لم يستطع أن يفنى بوعده فنار أهل دمشق وأبوا التسليم ، وخشى ابن خلدون فى تلك المرة أن يقع مصاب اكبر فاتفق مع القضاة أن يخرج من دمشق مهماً كلفه ذلك . فأدلوه من الحصون بجبل ، وما كاد يغادر المدينة حتى سار الى معسكر تيمور ودار بينهما حديث كان المترجم فيه فقيها من أهل سمرقند يدعى عبد الجبار بن النعمان

وقد أثار اهتمام الملك (تيمور) بعلمه الواسع فى التاريخ والجغرافيا . واذ أعجبته أجوبته عن عدة أسئلة وجهها اليه عن افريقية الغربية طلب اليه أن يكتب له وصفاً جغرافياً لتلك الاقطار . فكتب له ابن خلدون رسالة فى ذلك ، وقد ظل ضيف الملك خمسة وثلاثين يوماً ، وأمر تيمور بترجمتها . فإذا كان ابن خلدون يؤمل من المحادثات العدة التى دارت بينه وبين الفاتح ؟ هل كان يريد أن يحمله على غزو مصر او يرافقه الى بلاده او ينال منه فقط عفواً نهائياً له ولعدة من علماء مصر كانوا أسارى ؟

يقول ابن خلدون أنه قدم هدية الى الفاتح بعد أن دخل دمشق ونهبها جنوده وأحرقوها وذبحوا سكانها وأن الهدية مصحف بديع الخط ثمين التجليد ونسخة من قصيدة البردة الشهيرة المنظومة مدحا فى النبي (صلعم) وسجادة وعلبتين من الحلوى المصرية . وحينما أراد أن يقدمها اليه دخل عليه وبعد أن حياه جلس برهة ثم نهض وتقدم من العرش وقدم اليه التحف واحدة واحدة . واذ أشكل

الامر على تيمور استنفهم عن الكتابين فلما علم أن أحدهما القرآن تناوله ووضعه فوق رأسه اظهارا لاجلاله وقبّل البردة ، أما الحلوى فيقول ابن خلدون انه ذاقها طبقاً للرسوم فأكل منها الملك بعد ذلك ووزع باقيها على من كان حوله ، وبعد أن شكر ابن خلدون سألته عن رغباته فحدثه عن غربته وقال له انه غادر أسرته بأفريقية ^(١) وأنه وحيد في دمشق وأنه هو وزملاءه المصريين في حاجة الى حماية الملك ، فمنحها اياه تيمور

وبعد ذلك ببضعة أيام وُجد المؤرخ في حضرة تيمور فقال له « يظهر أن لك بغلة أصيلة » فأجابه ابن خلدون « نعم يا مولاي » قال « هل تبيعها مني ؟ » أجاب « ليس ثمة بيني وبينك يا مولاي من مساومة وانى أهبها لك » قال « كلا فقد أردت بشرائها أن أنيبك عن هديتك » . وقد أعطاه ابن خلدون بغلته فقبلها منه

وفي آخر مرة قابل فيها تيمور سألته هل تود العودة الى مصر ؟ فأجابه « ان أكبر أمنية لي هي ان أتبع مولاي » ، على أن تيمور لم يقبل منه ذلك بل أمره ولكل من زملائه باجازه للعودة . ولما عقد الصلح بين تيمور وسلطان مصر أرسل تيمور على يد السفراء المصريين لابن خلدون مبالغاً من المال كمكافأة له عن هديته الاخيرة (البغلة) وحمد المؤلف الله على أن خلصه من قبضة الفاتح وعوضه ثمن بلغته

ولما عاد الى القاهرة كتب الى سلطان مراکش رسالة مسهبة سرد فيها قصته وقال فيها عن تيمور ما يأتي : « يخطيء أولئك الذين يقولون ان ذلك الرجل عالم جداً فهو رجل وافر الذكاء مولع بالمجادلة فيما يعلم وما لا يعلم »

وفي سنة ٨٠٣ هـ عادت المناقشة بينه وبين غيره من فقهاء المالكية ونشبت بينه وبين فقيهه يدعى البساطي معركة هائلة حتى كان كل منهما يشغل منصب القاضى بضعة أشهر ثم بتركه ثلاثاً خرفلاً يلبث هذا حتى يغادره . وعلى ذلك النحو عين

(١) قدمنا أن زوجة المؤلف وأولاده ماتوا غرقاً قبل ذلك ببضع سنين

ابن خلدون قاضياً ست مرات على انه ما كاد يستعيد ذلك المنصب لآخر مرة حتى توفي في ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٥ مارس سنة ١٤٠٦ م)

— ٢ —

اعتبر كرامر وفريرو أن ابن خلدون جم التشاؤم ، ويحاول كرامر ان يقارنه بأبي العلاء وينتهى الى تلك النتيجة وهى ان تشاؤم ابن خلدون كان تشاؤم عالم وأن تشاؤم أبي العلاء كان تشاؤم شاعر . ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو الانحطاط العام الذى هوت اليه الدولة العربية

ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيافيللى ويرى ان حياته السياسية الجمة الاضطراب هى منشأ تشاؤمه

والحقيقة هى أن خلُق ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعترى حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب الى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائماً يؤمل أن تسكال جهوده بالظفر رغم خيباته ، ألم نره قبل وفاته بخمسة أعوام فى سن السادسة والستين يحاول نيل الخطوة لدى تيمور؟ فلما لم ينجح عاد الى القاهرة هازئاً ساخراً من تيمور ومن التتار جميعاً

وانى أعتقد أن ابن خلدون كان قبيل كل شىء سياسياً وافر الحكمة والبراعة . على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية . كانت تغلب فيه عاطفة الأثرة وذلك واضح فى ترجمته وضوحها فى جميع مؤلفاته . ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته الا حباً فى التحدث عن نفسه ورغبة فى الظهور ، فهو أول كاتب عربى خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملاً وهو يسمى ذلك الكتاب « رحلة ابن خلدون » وفيه يقص كما رأينا كل

الاسفار التى قام بها فى أفريقية واسبانيا ومصر وبلاد العرب . وقد أسعى كتباً بذلك الاسم عدة مؤلفين كتبوا قبله ولا سيما من الافريقيين والاندلسيين مثل

رحلة ابن بطوطة المراكشى ورحلة ابن جبير وغيرهما . ولكن شخصية مؤلفي هذه الكتب لم تتخذ فيها الا دوراً ثانوياً فهم لم يقصدوا كتابة ترجمتهم وانما قصدوا أن يصفوا البلاد التي شاهدوها وأخلاقها ونظمها ، فهي من بعض الوجوه اذاً قصص جغرافية في حين أن الغرض الحقيقي من رحلة ابن خلدون انما هو سرد الحوادث التي ملأت فراغ حياته ، بل لسنا نجد في هذا المؤلف أثراً لوصف الجغرافى واذا كان يقص لنا تاريخ المعارك التي نشبت بين سلاطين تونس والجزائر ومراكش فذلك لكي يبين لما الدور الذي لعبه فيها

وينبغى أن نلاحظ أن ابن خلدون في ترجمته لم يخط كما فعل غيره من المؤلفين في أن يخفى عيوبه فانه لم يدع قط أنه حاول نيل السلطة خدمة المنفعة العامة ، ولم يعن بأن يحاول تبرير عمل خاطئ ، بتقديم دواعٍ شريفة ، بل يلوح لما انه لم يكن ذا شعور بأنه أخطأ قط

ولهذين السببين — اغتباطه بالتحدث عن نفسه وصراحته في ذلك الحديث — نستطيع أن نعتبر أن ترجمته صورة مقاربة لسيرته وخلقه ، نقول مقاربة فقط لان اعتداده الجم بشخصه أعماه أحياناً عن تقدير نفسه فلم يصدر حكمه على جميع الاشياء بنزاهة

نشأ ابن خلدون في بيئة كانت فيها « الفردية » الشديدة الضيق تمحوكل روح ديني وكل فكرة وطنية سواء في القصور الملكية الفاسدة المنحلة أو بين القبائل المشتتة في افریقة الشمالية إبان القرن الثامن وهي التي ورثت عن أسلافها رغبة شديدة في التسلط وونقت ثقة مطلقة بكمفایاتها ، فجاشت نفس المؤرخ باطماع لاحد لها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرتها الاخلاق أم لا . ولذلك أقدم بلا وازع ما على خيانة سادته غير مزة ، وبذر في فاس ما استطاع من الدسائس ، و باع نفسه لأبي سالم ، وتصرف تصرفاً معيباً مع صديقه حاكم بجاية ، الى غير ذلك

ولشد ما أخطأ «الاستاذ فلنت» اذ اعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى، اذ الدين في نظره عبارة عن اعتناق مبادئ الاسلام والقيام بالفرائض دون أن يكون لذلك تأثير ما في أعماله أو على الاقل في حياته السياسية. فهو لم يأنف من ارتكاب الخيانة التي حرّمها القرآن متى رآها وسيلة لنيله السلطة

قلنا انه كثير الاعتداد بنفسه. وتظهر بؤادر ذلك الزهو واضحة في عدة مواضع من مؤلفاته. رأى أن يعجب بنفسه اذ ساءه ألا يبدى له معاصروه اعجابا كافيا به. وهو لا يسأم سرد ما يقال عن عبقريته وعلمه. فقد أسهب وأطنب في ذكر مظاهر الترحيب التي قابل بها كثير من السلاطين، وما أغدقوا عليه من العطف والمنح، وما كتبوا اليه من رسائل الملق والمداهنة. هذا الى أنه لم يهمل قط ذكر أجوبته أو القصائد التي كان ينظمها للسلاطين والتي هو كثير الافتخار بها

واذ كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه فالظاهر أنه لم يعرف وطنًا ولا أسرة، فالوطن في نظره هو حينما استطاع العيش في رغد واعتبار. لم يتأثر من زيارته لاشبيلية موطن أجداده، ولم يفادر مقام عزله ليعود الى تونس مسقط رأسه الا ليطلع في مكاتبها، وقد غادر تونس الى مصر دون أسف

وقد كان متزوجا، ولكن يظهر أن زوجته وأولاده لم يقدر لهم كبير حساب في حياته، يقول انه تأثر لموتهم المحزن أيما تأثر، ولكن لم تبدر منه بادرة حزن عميق، بل نلاحظ أنه يذكر فقد ماله أولا حيث يقول: «أصابتني نكبة واحدة فأفقدتني الى الأبد المال والسعادة والبنين»

ولم يذكر التاريخ الاسلامي قط كاتباً أشد اكبارا لنفسه وأوفر شعورا بقيمته مضحياً بالدين والاخلاق في سبيل أطعاه الضخمة، اللهم الا اذا استثنينا أحد مواطنيه وهو رجل معروف جداً عاش قبل ابن خلدون بثلاثة قرون وهو الوزير الشهير

أبو القاسم المغربي الذي كان يدس الدسائس في بلاط الفاطميين بالقاهرة والعباسيين في بغداد وحول عدة ملوك آخرين بالشام والعراق

على أن الذي يعيننا من أمره بنوع خاص هو توقد ذكائه ، وسمو فكره ذى الرجاحة النادرة ، وسعة معارفه ورسوخها ، وطرافة آرائه ونفاضة مؤلفاته . يوجد في هذا العالم رجال لاوازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاة ، ولكن يندر وجود ذوى النباهة الطريقة الخصبية ، وابن خلدون أحد هؤلاء . فاليه يرجع الفضل في أن الآداب العربية تستطيع أن تفخر بأنها كانت الاولى — كما سنرى فيما يلي — في وضع الفلسفة الاجتماعية في قالب علمي . ومن السخف أن يتمسك ببوادر ضعف إنسانية جدا لتتوصل بذلك الى أن ننتقص من فضل شخصية لا ريب في عظمها

— ٣ —

ألف ابن خلدون كتباً في مواد مختلفة، فعالج المنطق واختصر فلسفة ابن رشد ، وألف كتباً في الفقه والرياضة وفي الأدب أيضاً ، ولكن ليس لدينا من هذه المؤلفات سوى ثبت ذكره لسان الدين بن الخطيب (سنة ١٣١٣ — ١٣٧٤ م) في كتابه « الإحاطة في أخبار غرناطة » . أما الكتاب الذي عرف به ابن خلدون فيما بعد فهو تاريخه العام وفيه يقص تاريخ العالم منذ بدء الخليقة الى نهاية القرن الثامن . وترجع طرافة هذا المؤلف الى أمرين : الاول خطته التي خالف بها من تقدمه فقد عدل فيها نهائياً عن اتباع الترتيب السنوي ، وقسم تاريخه الى فصول عديدة تكلم في كل منها عن التاريخ الكامل لدولة أو أسرة ^(١) ، والثاني هو ان المعلومات التي قدمها عن البربر وهم سكان افريقية الشمالية ولا سيما منذ اتصلهم بالعرب قد تكون أصدق ما لدينا منها حتى العصور الحديثة، فقد عاش ابن خلدون بين هذه

(١) ترجع طرافة ابن خلدون الحقصة في تلك النقطة بالاخص الى أنه قسم تاريخه العام الى أقسام اختص بكل منها أمة أو أسرة وأنه أول من نبذ الطريقة الخبرية

القبائل فعرفها أكثر من أى مؤرخ عربى آخر، وهذا هو السبب فى أننا لا نجد فى هذا الجزء من تاريخه شيئاً من تلك الخرافات المبتذلة التى يفيض بها « مروج الذهب » للمسعودى و « الكامل » لأن الاثنين وغيرهما من الكتّاب

أما بالنسبة للشعوب الأخرى فإن تاريخ ابن خلدون ليس الا صورة من المؤلفات التاريخية الأخرى، وعلى ذلك ففيه ما فيها من العيوب، على أن ابن خلدون نفسه يعترف بأنه لم يكن متمكناً من تاريخ المشرق وأنه اعتمد فى المبدأ أن يكتب تاريخ العرب والبربر وهما العنصران اللذان تنازعا السيادة طويلا فى افريقية، غير أنه بعد رحلته الى مصر واحتكاكه بالمشرق أتم مؤلفه وأمهادهذه التسمية الغربية:

كتاب العرب

ودىوان المبتدا والخبر

فى أيام العرب والعجم والبربر

ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر

وينقسم مؤلف ابن خلدون الى ثلاثة أقسام، يتضمن الاول تمهيداً فى درس التاريخ ومقدمة فى الحضارة هى موضع بحثنا، ويتضمن الثانى تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقة الى القرن الثامن، ويتضمن الثالث تاريخ البربر وينتهى هذا القسم عادة بترجمة المؤلف التى تشغل وحدها كتاباً مستقلاً توجد نسخة منه فى دار الكتّاب المصرية بالقاهرة عنوانها « رحلة ابن خلدون فى المغرب والمشرق »

وتتناول ترجمة ده سلان ^(١) تحليلاً مسهباً لسبعة أجزاء من التاريخ العام.

وتناول جرابرج دى همسه تحليل الاجزاء التى وصلت اليه

(1) Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale, t,xix. Et Histoire des Berbères 4 vol. 1852—56

وقد كتبت المقدمة — التي هي القسم الفلسفي الذي وصل إلينا من مؤلف ابن خلدون حسب ماورد في الترجمة — في الاعوام الاربعة التي قضاها المؤلف في العزلة قبل عودته الى تونس سنة ٧٧٥ — ٧٨ هـ على أنها نمتحت كباقي أجزاء الكتاب في عدة فرص . هذا ما يقوله ابن خلدون ومن الممكن أن نعرف منها فصولاً برمتها كتبت في مصر ، وهذا هو السبب في أن نسخ المقدمة تختلف أحياناً ، إذ يحتوي بعضها فصولاً لا يحتويها بعضها الآخر . ومن المفيد جداً أن نستطيع أن نضع تاريخاً لتنقيح هذه المقدمة لان ذلك يوضح لنا تطور فكر ابن خلدون وآرائه الفلسفية ، على أن ذلك ليس في الامكان اذ لا توجد لدينا جميع النسخ الاصلية ، ومع ذلك ففي وسعنا أن نظفر ببعض لمحات من ذلك التطور بمقارنة النسخ المختلفة ، فنحن نعرف أن ابن خلدون أرسل نسخة بالنص الاول الى بلاط فاس ونسخة منقحة الى بلاط تونس ، فلما قدم الى مصر أهدى الى السلطان برقوق نسخة كانت بلا ريب هي الصورة النهائية

واذا كان قول جرابرج دي همسه صحيحاً فإن النص الأصلي المؤلف كله يوجد في أحد مساجد فاس^(١) ونحن لا نتعرض لذلك البحث المسهب ولا نغني الا بآراء ابن خلدون الفلسفية ، وقد درس الاستاذ كارانوف ذلك المبحث وقرنه بدرس لغوى لنص المؤلف في كتاب لم يطبع بعد

وليس ابن خلدون ذا أسلوب كتابي خاص به بالرغم من أنه اشتهر بذلك في القرن الاخير بمصر وسوريا شهرة حملت الاستاذ هويار أن يعتبر مؤلفه نموذجاً للاسلوب الحسن^(٢) ، فأسلوبه كما صر به أسلوب مضمحل جداً تكثر فيه العبارات المسجعة ، والاستعارات ، والمقارنات التي يكثُر فيها التكاف ، والاغلاط في استعمال الكلمات ، والخلط بين صحيح الالفاظ وعاميتها ، بل توجد فيه أغلاط نحوية . لم يكن

(١) ظهر مؤخراً أن هذه النسخة موجودة في فاس وهي تطبع الآن

(٢) الآداب العربية ص ٣٤٨

لديه من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير فقد أفلح في التعبير عن مذهب فلسفى كامل واسكنه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لغة خاصة به ، فانا نجد فى مؤلفه لغة الفقهاء والنحويين وعلماء المنطق . وقد أسفر ذلك عن أسلوب غريب التنوع ولكن غير ملتئم اذ كثيراً ما يعالج الفكرة باسمها ممل جداً أو باختصار يدنو من الغموض

ولئن اعتبر أسلوبه فى مصر وسوريا نموذجاً فذلك لان الآداب العربية كانت فى منتهى الانحطاط عند ما طبع مؤلفه . وقد نالت مقدمته حيناً ما ظفراً أدبياً باهراً لما تضمنته من أفكار طريفة جداً تعبر عنها لغة تخالف لغة ذلك العصر تمام المخالفة . على أن المقدمة بدأت تفقد هيئتها من تلك الوجهة منذ نيف وعشرين سنة لان التقدم فى نشر الآداب القديمة وتأثير الآداب الفرنسية والانجليزية قد دفعها الذوق الأدبى الى وجهة أخرى . ويبحث الآن عن المثل الأعلى فى أسلوب يجمع بين جمال الآداب القديمة ، السكامل الممزوج بقليل من البساطة وبين ظرف الآداب الحديثة وخيالها

لم يبق ابن خلدون اذاً أستاذاً لكتاب اليوم ، فقد حل مكانه ومكان معاصريه الجاحظ (المتوفى سنة ٨٧٩ م) وكتاب القرون الأربعة الأولى من الهجرة . على أنه ما زال محتفظاً بشهرته من وجهة أخرى ، فقد نال بأفكاره الجمة الطرافة ، الصحيحة فى معظمها عن المجتمع ، مجداً أمتن أساساً يقدره القارئ الحديث أوفر من معاصريه الذين لم يقدرُوا أهمية الخطوة الكبيرة التى خطاها فى تقدم الفلسفة . على هذا الاعتبار تستحق المقدمة درساً عميقاً وتستحق أن يعرفها فلاسفة العصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه

الفصل الثاني

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ (٢) منهجه التاريخي

حقاً ان لذلك الفيلسوف السياسى عقلية شديدة الغرابة . كان ابن خلدون يحيط كل أعماله بعناية دقيقة ، فقد كونه دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التى عرفها العرب الى عهده ، وخبرة مستمرة بالاضطرابات السياسية التى هى كل التاريخ الاسلامى فى القرن الثامن الهجرى ، واضطره مركزه المزعزع دائماً — وهو مركز سياسى ينتقل من بلاط الى آخر — أن يكون جم الحذر كثير الوزن لما يقال وما يعمل ، لذلك كان مضطراً الى أن يرى فى كل شىء مادة للتأمل وموضعا للاختبار ومن السهل أن نعرف فيه تأثير هذه العناصر ، فان علم التوحيد بجميع دقائقه ، ومباحث ما بعد الطبيعة اليونانية العربية المشهورة بميلها الى التعميم السريع ، والآداب العربية ذات التقاليد المتينة ، والخبرة الشخصية التى هى ثمرة أعوام طويلة من الحياة السياسية — كل هذه قد طبعته بطابع عميق ، وقد أسبغ عليه ذلك الذهن الضليع شخصية بارزة جدا شديدة الوضوح نشعر بها فى كل مؤلفه ، واليها يرجع الفضل فى استحالة خلطه بغيره من كتّاب جنسه وعصره

ولقد لاحظ عن كثب ذلك المجتمع الذى بدا لعينيه بذكاء خارق وعناية فائقة ، فلم يلبث أن رأى ظواهر معينة تعتمد على المجتمع بلا انقطاع ، اذ أن هذه الظواهر التى تتفاعل تفاعلا مطردا هى نفس حياة المجتمع . واذا دهش لاهميتها ، ولاح لأنها ليست

ظواهر وقتية أو خاصة بالبيئة أو العصر الذى تبدو فيه ، وانها ليست ثمرة لتقلبات المصادفة البسيطة فقد تطرق الى التساؤل هل هنالك سلسلة خفية — ولكن مستمرة لا يمكن وصفها — تربط الماضى بالحاضر والمستقبل ؟ وقد أيقن بصحة هذه الفكرة من قراءة تاريخ العالم اذ رأى فى الحوادث التى يعرضها له ذلك التاريخ نفس الخواص التى استرعت نظره فيما شاهد من الحوادث ، فانتهى به ذلك الى اقتناع ثابت ، حتى ان رأيه فى الاجتماع البشرى لم يكن مذهبا فلسفيا بل كان شيئا يشبه العفيدة الدينية ، فهو لا يكاد يستعرضه أو يشير اليه الا بايمان

على أنه وجد فى القصص التاريخية وقائع تناقض تلك القوانين التى اعتبرها ابدية محتومة فلم يتردد فى رفضها واعتبارها اغلاطا ارتكبها الكتاب وبدأت له عندئذ ضرورة اجراء تغيير كبير فى طريقة درس التاريخ وكتابته

فرأى ، لأجل أن يكون التاريخ صحيحاً وكذلك لأجل أن يحسن فهمه ، وجوب وضع طريقة أكيدة لتحقيق الوقائع التاريخية وعرض القوانين التى تعمل طبقها النظم الاجتماعية بشكل واضح . واليك منهج ابن خلدون كما شرحه بنفسه فى خطبته وفى مقدمة مؤلفه فهو يقول فى الخطبة « اذ هو (التاريخ) فى مظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول ، وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة وعريق ، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق » ^(١)

وقد اعتقد عدة علماء — بين مستشرقين وفلاسفة — نقدوا ابن خلدون أن ذلك المفكر الذى ظهر فى القرون الوسطى قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة التى ترمى الى جعل التاريخ علما لافنا أدبيا

ويجب بادئ بدء أن نحدد معنى كلمة التاريخ عند المؤرخين الحديثين

(١) مقدمة ابن خلدون الطبعة الاميرية — ص ٣ ، وهى الطبعة المشار اليها فيما بلى

ومعناها عند ابن خلدون وغيره من الفلاسفة . تعنى المدارس الحديثة بالآثار التى تركها سير الحوادث الماضية ، وهذه الآثار هى التى يجب أن تكون موضع مباحثهم العلمية وعلى المؤرخين أن يستكشفوها وأن يفحصوها ثم يعرضوا الوقائع التى تشير إليها ، كل ذلك بطريقة منظمة مضبوطة ^(١) فاما أن يجعلوا من الوقائع موضوعاً للتأمل وأن يستخرجوا منها قوانين عامة تطبق على سير الحوادث فى الزمن أو فى الحياة الاجتماعية فليس ذلك من شأنهم ، بيد أن هذا هو بالضبط مارآه ابن خلدون وغيره من الفلاسفة مثل فيكو

فهناك تصوران مختلفان جدا لنفس الكلمة ، أولهما يعطينا معنى مركبا دقيقاً جداً وبمقتضاه يصلح التاريخ لأن يكون علما وصفيا ، وثانيهما يعطينا معنى مجردا كثير الغموض وبمقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية

فغرض المؤرخ الحديث اذاً أن يقرر ويعرض الحوادث التاريخية بطريقة دقيقة واضحة على قدر الامكان . أما ابن خلدون فيرى أن قواعد الفحص والتحقيق ترجع الى أصل واحد هو وجوب البحث بطريقة نظرية عما اذا كانت واقعة من الوقائع ممكنة فى ذاتها وعما اذا لم تك مناقضة لطبائع العمران ، وما اذا كانت تتفق مع الزمان والمكان اللذين حدثت فيهما ، فاما أن يستكشف الأثر المادى للوقائع ثم يمتحنه ويستجو به فان ابن خلدون لا ينكر فى ذلك وربما لم يمتدح أن ذلك فى حيز الامكان

وايست خلاصة التاريخ ذاته هى التى قصد ابن خلدون أن يصوغها لان التاريخ فى نظره دائما هو « ذكر الاخبار الخاصة بعصر أو جيل » ^(٢) ولكن معرفة الوقائع المجردة لا تكفى لامكان وضع هذه الرواية بمحقق « لان ذكر الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار أس للمؤرخ تبني عليه اكثر مقاصده وتبين به اخباره » ^(٣) على أن « الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار »

(١) لانجلوا وسنيونوبوس Introduction aux études historiques

(٢) و (٣) المقدمة ص ٢٧

ليست موضوع علم التاريخ بل هي موضوع العلم ملحق به ، ضروري له في الواقع ولكن علم مستقل بذاته (Sui generis) « وهذا هو غرض الكتاب الاول من تأليفنا وكأن هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الانساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد أخرى »^(١)

فما هو ذلك العلم ؟ هل هو علم الاجتماع كما رأى جملوفتش وفريرو ؟ تلك مسألة نبجتها في الفصل التالي . ومهما كان من الامر — وهو ما نريد أن نقره هنا — فان ذلك العلم ليس بالتاريخ . وهذا ما يقوله نفس ابن خلدون بكل وضوح : « واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة »^(٢)

وربما كانت تلك الخلطة في انشاء علم جديد يزعم ابن خلدون أنه أوحى اليه من عل قد نشأت له بكل بساطة — ودون شعوره أيضاً — من علم اسلامي محض ، وغريب جداً أعنى علم أصول الفقه وهو عبارة عن قواعد التشريع ، وغايته شرح الفقه من حيث صلاته بنصوص القرآن والسنة . وليس ابن خلدون أول من قلده فقهاء المسلمين بنوع من الجاذبية ، فقد سبقه بعض النحويين في تخيل علم لقاعدة النحو هو أصول النحو

ويرى ابن خلدون ان العلم الذي أنشأه لا يقتصر على ان يسبر غور الماضي بل يمكن من التنبؤ بالمستقبل ايضاً : لا يضطر القارئ ان يعتقد اعتقاداً أعمى فيما يقدم اليه من القصص ، وفي وسعه ان يقف على احوال من قبله من الايام والاجيال ، بل في استطاعته ان يتكهن بما قد يحدث في المستقبل^(٣) وعلى هذا النحو يرى الفقهاء ايضاً أن من يعرف أصول الفقه تمام المعرفة لا يستطيع فقط أن

(١) و (٢) المقدمة ص ٣١

(٣) المقدمة ص ٥

يفهم الاحكام الموضوعية وعلاقتها بالقرآن والسنة بل في وسعه أن يستنبط الاحكام للمستقبل أيضاً

واذ كان ابن خلدون قد وقف على العلائق التي يرتبها المسلمون وخصوصاً المتكلمون بين المنطق والكلام فليس مستحيلاً أن يكون قد أراد أن ينشئ للتاريخ شيئاً مماثلاً. فهو قد رأى المتكلمين والفلاسفة يستخدمون المنطق في درس علمهم، والفقهاء يستخدمون أصول الفقه لحل المشكلات الشرعية فلم لا ينشئ عالماً يستخدم لدرس التاريخ ؟ « وهذا (أى هذا العلم) انما ثمرته في الاخبار فقط (أى تحقيقها) كما رأيت وان كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الاخبار وهى ضعيفة »^(١)

وشولتس هو أول من اعتقد أن ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علماً ولا ريب أنه قد خدع بعباره وردت في المقدمة يسمى فيها ابن خلدون التاريخ « علماً » ولكن كلمة (علم) التي تترجم عادة بكلمة (science) لا تؤدى دائماً معنى الكلمة الفرنسية . فهى المقابل الحقيقى للكلمة اللاتينية (scientia) وهى بذلك تعنى « المعرفة » (savoir ou connaissance) وبها يسمى العرب كل ما يمكن حفظه بالدرس فالآداب علم ، وسنة النبى علم ، والقصة المجردة علم ، وان لم يكن لها صفة علمية

والى نفس هذا الخطأ يجب أن ننسب تقدير الاستاذ فلنت الذى اعتمد على ترجمة ده سلان الفرنسية حيث تترجم كلمة « علم » بكلمة (Science) وقد استعمل ابن خلدون كلمة أخرى فى نفس العبارة المذكورة لا تقل غموضاً وترجمها ده سلان ترجمة سيئة حملت الاستاذ التاميرا على أن يرى أن ابن خلدون يعتبر التاريخ فرعاً من الفلسفة . وقد صرف جهوداً كثيرة ليقين وينقد قيمة هذا

الاعتبار . هذه هى كلمة « حكمة » التى يستعملها العرب أحياناً للدلالة على « الفلسفة » وغالباً للدلالة على الحصافة والتعقل بصفة عامة جداً . وهى مقابل الحكمة اللاتينية (sapientia) يقول ابن خلدون « فهو أى التاريخ لذلك أصيل فى الحكمة عريق وجدير بأن يعد فى علومها وخليق » ^(١) ثم يشرح هذه الفكرة موضعاً فائدة التاريخ فى تنظيم السيرة الانسانية

وهذا يوضح انا كيف أن ابن خلدون فى ترتيبه للعلوم لم يذكر التاريخ من بين العلوم الفلسفية — بل انه لم يذكره بين العلوم اطلاقاً كما لاحظ ذلك الاستاذ ألتاميرا

فليس نمت شك اذن فى تلك النقطة وهى — أن ابن خلدون لم يفكر مطلقاً فى أن يجعل من التاريخ علماً بمعنى الكلمة ، ويظهر ذلك ظهوراً كافياً فى خطبته وأكثر منه فى مقدمته

وفوق هذا فان مؤلفه التاريخي يؤيد أنه من الوجهة العملية لم يحاول أن يحقق الغاية العلمية التى نسبت اليه . وانا ندهش حينما نقارن كتابه فى التاريخ بمقدمته ففي كتاب التاريخ يبدو لنا ابن خلدون الراوية العربى البسيط الذى يقص كل شئ دون أن يقف لاختبار أمر أو تمحيصه فى حين أنك اذا قرأت المقدمة اعتقدت أنه سيحدث ثورة حقيقية فى المباحث التاريخية . نعم أنه لم يتبع الطريقة التوقيتية (طريقة السنين) ولكن كثيراً من المؤرخين قبله ومنهم السعوى الذى عاش قبله بأربعة قرون نبذوا طريقة رواية الأخبار سنة فسنة . بل ان ابن خلدون نفسه يرتكب أحياناً أغلاطاً كبيرة كالتى نعاها على أسلافه ومن هذه الأغلاط ماورد فى مقدمته ، فهو فى الخطبة يكذب بصفة قاطعة القائلة بأن فتوحات عرب الين قبل الاسلام انتهت الى مراكنش فى الغرب والى الهند فى

الشرق وذلك لخالفتهما للمعقول على أنه يقرها في المقدمة في فرصتين ليؤيد بذكرها نظريتين مختلفتين

ولكنه بالنسبة لزواج الخليفة المأمون يسلم دون تردد ما بكل ما قيل من الخرافات بشأن البذخ الذي أبداه الخليفة وحمود مع أنه في الخطبة يحذر القارئ من المبالغة التي يقع فيها المؤرخين كلما تعلق الأمر بالأرقام . فهو يقول مثلاً أنه خصصت مائة وأربعون بغلة لتحمل الخشب الى المطابخ ثلاث مرات في اليوم ولمدة عام كامل وأن هذا القدر كله من الخشب قد أحرق في يوم واحد

ومع ذلك فان طرافة ابن خلدون من الوجهة التاريخية طرافة حقيقية جداً ، فهو أول مؤرخ — لا في العالم الاسلامي فقط بل في العهد القديم والعصور المتوسطة بوجه نسبي أيضاً — نظر الى التاريخ من حيث هو كل لا يتجزأ ، وتحيل طريقة لتمحيص الوقائع التي تكونه ، وابتدع أيضاً علماً اضافياً يساعد على فهمه . ويندر جداً أن نجد في العالم الاسلامي مؤرخين يتأملون أحياناً في الوقائع التاريخية ثم لا يفوتهم أبسط ضروب النقد وأسهلها . في العهد القديم يمتاز مؤرخو الاغريق والرومان أحياناً بصفات النقد وعدم التحيز مثل توكوتيدوس ، أو بالبراعة الادبية مثل ططيوس ليفيوس ، وأحياناً بخبرة فائقة في فهم الحوادث مثل تاسيت ، وطوراً بتأمل الوقائع من الوجهة الخلقية مثل بوليب وبلوتارك . ولكن ابن خلدون نظر الى التاريخ نظرة واسعة النطاق استطاع معها أن يظفر منه بشيء يستحق أن يدرس في ذاته ولذاته بعيداً عن الاعتبارات والنتائج العملية التي لم يهتد أحد قبله الى فصلها عنه

رأى ابن خلدون أنه لأجل أن تسير المباحث التاريخية في طريقة حسنة ولأجل أن تجتنب الاغلاط التي وقع فيها المؤرخون يجب بادئ بدء أن يبحث عن الأسباب التي أدت الى هذه الأغلاط

وهو يعدد لذلك سبعة عوامل تجتمع في ثلاثة أمور أولها تشيع المؤلفين ، وهي نفسية محضة ، وقد تنشأ عن اعتقاد يبرد الكتائب من حريته في الحكم ويضطره أن يسير بكل شيء الى تأييد هذا الاعتقاد . فمثلا يميل الشيعة بطبيعة الحال الى أن يشحن تاريخ الامويين بأشنع الفظائع . ويندفع مؤلف آخر بميل انساني طبيعي على قول ابن خلدون الى أن يتملق الاقوياء ، وكذلك يبالغ من يروى تاريخ ملك ما في أهمية كل ما يرد مؤيداً لسيده ويلتزم الصمت عمداً أزاء كل ما يشين مجده . اذاً فأول شرط يجب على المؤرخ مراعاته هو عدم التشيع . والمنشأ الثاني للخطأ هو تصديق المؤرخ لما يرويه الناقلون وهو ما يضطره أن يقبل كل ما يروى دون فحص . وأنجع وسيلة لاجتناب هذا النوع من الخطأ هي أن تستخدم للتمحيص مع كثير من العناية والتأمل طريقة يعرفها المسلمون جيداً هي طريقة «التجريح والتعديل» (Improbatio et Justificatio) وطريقة التجريح والتعديل ابتدئها رواة السنة النبوية ومؤدواها البحث الدقيق الذي يجب اجراؤه للتحقق من أمانة محدث وصدقه فتجمع المعلومات التي ينتجها هذا البحث وكلما أريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات الخاصة بمن رواه من المحدثين . وقد انتهى الامر بان جعل من تلك المعلومات شبه معجمات يستطيع مراجعتها كل عالم فيستخرج منها بعض القواعد التي تساعد في تقدير قيمة كل حديث . وتؤلف هذه القواعد علماً يعرف « بمصطلح الحديث »

يجب تطبيق هذه الطريقة على الوقائع التاريخية التي تأتي بها الرواية . فاذا كان الراوية أميناً صادقاً متين التكوين سليم الذهن أمكن تصديق ما يرويه ، واذا

لم يتصف بكل هذه الصفات وجب أن لا ننحج ثقة مطلقة بل ثقة تناسب الصفات التي توجد فيه . وإذا فطيمعى أن نعلم الريبة فى صحة الوقائع التي نقلها عنه . وبديهى أن نرفض بتاتا كل القصص التي ينفرد بروايتها ومؤرخ تنعدم فيه كل هذه الشرائط . ويجب أيضا أن نحسب حسابا لعدد المؤلفين الذين يتفقون على رواية مسألة واحدة فالواقعة التي يرويها خمسة أو ستة من ثقات المؤرخين أقرب الى الصدق من واقعة ينفرد بروايتها مؤلف واحد

وخلاصة القول أن ابن خلدون يراعى أحكاماً معقولة جدا على أنها لا تخرج عن أحكام محدثى المسلمين الذين يهتمون جدا وبحق أن يلتزموا دقة صارمة فى كل ما يتعلق بالنبي (صلعم)

وأما المنشأ الثالث للخطأ فهو « الجهل بطبائع الاحوال فى العمران » ^(١) فان المؤرخ الذى لا يلم بطبائع المجتمع ولا يستطيع أن يفرق بين ما يتفق وما لا يتفق مع طبائع العمران يفقد أمن وسيلة لتحخيص الوقائع . ويمتاز ابن خلدون من أسلافه بادراكه ذلك وبأنه أراد أن يفرض على المؤرخين ذلك المقياس بل هو يمتاز ممن خلفه من كتاب المسلمين الذين اقتصروا على ملاحظة القاعدتين الاوليين ملاحظة تستوى فيها الاجادة والقصور وقد يغلب عليها القصور

ويعلق ابن خلدون على القاعدة الثالثة أهمية عظمى . ففى المسائل التاريخية يجب ألا نستخدم التجريح والتعديل الا بعد التحقق من أن واقعة ما تتفق مع طبائع العمران . اذ من العبث واضاعة الجهد أن نبحث عن مبلغ الثقة التي يصح أن نضعها فى تلك الواقعة ومن رواها اذا كانت مستحيلة فى نفسها أو مناقضة للزمان والمكان والظروف التي حدثت فيها . ولقد رضى المحدثون عن طريقهم بحق لانهم لا يبحثون فى الوقائع التاريخية . بل يبحثون فى وجوب التحقق مما اذا كان النبي (صلعم) قل أو لم يقل كلاما نسب اليه . وليس من الضرورى أن نطبق

قوانين العمران على الوقائع المقترنة برواية السنة اذ هي ترجع الى الله مباشرة ولا يمكن من باب أولى أن تخضع للتمحيص والنقد . أما الوقائع التاريخية فلا مندوحة فيها من تطبيق القاعدة الثالثة : وأما الاخبار عن الوقائع فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في امكان وقوعها . . . واذا كان ذلك فالقانون الذى يتبع في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة هو أن ننظر في الاجتماع البشرى الذى هو العمران وتميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما يمكن أن يعرض له . واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، وتميز الصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه ، وحينئذ فاذا سمعنا عن شئ من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه « (١)

ولكن ما هو ذلك الامكان بوجه التحقيق ؟ هل هو الامكان العقلى الذى يكونه العقل السليم والذى يستعمله فلاسفة ما وراء الطبيعة في عرض نظرياتهم ؟ أم هل هو الامكان العادى الذى يقاس بطبيعة الاشياء ؟ يتكلم ابن خلدون عن ذلك الموضوع بوضوح تام فيقول : « فليرجع الانسان الى أصوله وليكن مهيمناً على نفسه ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ، ومستقيم فطرته فما دخل في نطاق الامكان قبله وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان العقلى المطلق فان نطاقه أوسع شئ فلا يفرض حداً بين الوقائع وانما مرادنا الامكان بحسب المادة التى للشئ فاننا اذا نظرنا أصل الشئ وجنسه وصفه ومقدار عظمتة أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج في نطاقه » (٢) اذاً فذلك هو الامكان المعروف لدى المتكلمين بالامكان العادى المؤسس على حسن

(١) المقدمة ص ٣١

(٢) المقدمة ص ١٥٢

التقدير . للعالم تقدير للأشياء هو ثمرة الدرس العميق العادة التي يدرسها وعون له في الوقت ذاته على المناظرة في بحثه في تلك المادة . فما هو هذا التقدير عند المؤرخ وكيف يحصله ؟ يرى ابن خلدون أن ذلك يكون بدرس المجتمع وما يتعلق بوجوده أو بعبارة أخرى بدرس العلم الذي ابتدعه هو فبدرسه يدرك الانسان أن هناك ظواهر ضرورية عامة تنشأ عنها قوانين يجب على المؤرخ الامساك بها اذا ما أراد كتابة التاريخ

فلنجهد اذاً منذ الآن أن نستخرج من ذلك العلم الذي يجب علينا درسه القوانين التي تهتم التاريخ بنوع خاص اذ هي أساس منهج ابن خلدون التاريخي الذي عني بادىء بدء بشرحه في خطبته

١ — « قانون العلمية » (ربط السبب بالمسبب) — قل ابن خلدون : « أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من الخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض وهو لا تنقضى عجائبه في ذلك ولا تنتهى غاياته » ^(١) والغاية الجوهرية لكل عالم هي معرفة العلاقات التي توجد بين حادث معين وبين اسبابه . وهذا موضوع بحث علماء الطبيعة وتفكير فلاسفة ما وراء الطبيعة فلم لا نسلك هذه السبيل لفهم التاريخ ؟ ليس على المؤرخ أن يقرر ذلك القانون : « ربط السبب بالمسبب » أو أن يفسر مؤثراته في الظواهر الاجتماعية فان ذلك موضوع العلم التحضيري الذي يريد أن يضعه ابن خلدون . ولكن على المؤرخ أن يعرف وجود ذلك القانون وأن يلم بجميع تأثيراته في كل ما يتعلق بالمجتمع البشرى وعليه قبل أن يقرر واقعة ما أن يتأكد أنها تتفق مع قانون السبب والمسبب

وليست طرفة ابن خلدون في أنه استكشف قانوناً عرفته جميع الاعصار حيث كان التعليل دائماً من أهم قواعد الاستنتاج ، ولكن في أنه أراد أن يطبقه على

التاريخ وفي أنه تحقق من وجود ارتباط ضرورى بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره ؛ لقد آمن ابن خلدون فى الحقيقة بمبدأ الجبر التاريخى ولنا كل الحق فى أن نعتبر أنه قد سبق مونتسكيو من تلك الوجهة . لا نستطيع أن نعتقد أن مونتسكيو قرأ ابن خلدون ولا ندعى أن ابن خلدون قد وصل الى فكرة الجبر فى التاريخ من نفس الطريق التى سلكها مونتسكيو أو أنه قد شرحها بنفس الوضوح وعلى الأخص بنفس التعمق اللذين شرح بهما مونتسكيو هذه الفكرة فشتان ما بين الذهين . بيد أن ابن خلدون ومونتسكيو يتفقان على أن تلك النظرية يجب أن تكون أساساً لكل بحث يتعلق بالمجتمع

على أنه ليس فى وسعنا أن نعرف كل أسباب الظواهر التى نشاهدها فمنها ما لا يدركه أعمق المباحث . وإذا كانت هناك ظواهر لا نفهم أسبابها فمن الجمل أن ننسبها الى المصادفة ، وابن خلدون يستعمل كلمة « المصادفة » ولكن بمعنى « الاسباب الخفية » . وانه لتفوق لابن خلدون ألا يستسلم الى ذلك التعليل البسيط — تعليل المصادفة — وأن يعترف بقصور العقل البشرى عن ادراك قوانين السكون دائماً بطريقة صحيحة قاطعة . ولا يدهش ابن خلدون كمعظم أسلافه اذا ما اعترضه حادث لم يهتد الى أسبابه ، ولا يرى مثل كورنوا أن السبب فى ذاته انما هو أثر من آثار المصادفة أى أثر من آثار الالتقاء . مصادفة بين طائفتين مختلفتين من الاسباب ، وهو مبدأ يناقض الفلسفة العقلية

ومع ذلك فان هناك بعض استثناءات لذلك القانون الذى يؤمن به ابن خلدون إيماناً قوياً . ولئن لم يقر المصادفة فانه يقر مبدأ آخر أبلغ تقويضاً لقانون السبب من المصادفة . نريد بذلك « التأثير الخلاق للعادة » الذى ينسبه ابن خلدون الى الله والى الروح . واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فانه يؤمن بالمعجزات والكرامات سواء فى ذلك ما نسب منها الى النبي (صلعم) وما نسب الى الاولياء ويسلم بإمكان وجودها فى كل زمان ومكان . والمعجزة أو (٦ — ابن خلدون)

الكرامة كما يعرفها علماء الكلام أمر خارق لكل قوانين الطبيعة وهي لذلك السبب ذاته البرهان القاطع على صدق الانبياء وولاية الاولياء

ولا يقتصر الامر على ذلك فان ابن خلدون الذى تأثر « بالتصوف » من جانب وفلسفة ما وراء الطبيعة الاشراقية لمدرسة الاسكندرية من جانب آخر يعتقد أن بعض الارواح البشرية لها قوة خارقة لا تستطيع معها أن تتنبأ بالمستقبل فقط بل تنفذ الى سير الحوادث أيضاً

ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يعتقد فى السحر أيضاً فالساحر المتمكن من علمه يستطيع بقوة « الطلاسم » أو بقوة بعض « عزائم » يتلوها أن يغير قوانين الطبيعة . فهل يستطيع قانون السبب أن يغالب ذلك الاعتداء ؟ نعم أن ابن خلدون يستخط على السحر وما اليه من العلوم . ولكن السخط لا يكفى وكان الواجب أن لا يؤمن بنتائجها

ويرى ابن خلدون أن قانون السبب الذى يسيطر على التاريخ يجب أن لا يقتصر الاثام به على المؤرخ بل يجب أن يعرفه أيضاً كل من يتولى الحكم وينذهب فى ذلك الى حد اعتباره قضاء تاريخياً والى انه يدحض من عمل الارادة الفردية وتأثير الملوك على سير الحوادث : « واذا كان الهرم طبيعياً فى الدولة كان حدونه بمثابة حدوث الامور الطبيعية كما يحدث الهرم فى المزاج الحيوانى . والهرم من الامراض المزمنة التى لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعى والامور الطبيعية لا تتبدل » (١) واذاً فيجب الخضوع لذلك القضاء ويجب ان تدعن الارادة الفردية لقوانين الحياة لا أن تحاول حمل الحياة على الاذعان لها

٢ — قانون التشابه — يستكشف ابن خلدون فى المجتمع قانونين يتعارضان دائماً ويمكن أن نسمى أولهما بقانون التشابه : « فاذا الاخبار لم يقس الغائب

منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فر بما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد
عن جادة الصدق «^(١)» والماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء «^(٢)»

فالمجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه . ولا ينسب ابن خلدون
كل المشابهات الاجتماعية الى قانون التقليد كما يفعل تارد . فهو يعتقد أنها أكثر
تعقيداً من ذلك ويشرحها بواسطة الدين وفلسفة ما وراء الطبيعة والتقليد . والسبب
الجوهري في المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقلية للجنس البشرى وهى التى
أجاد شرحها فلاسفة ما وراء الطبيعة من اليونان والعرب والتى يعتمد عليها ابن
خلدون فى عدة مواضع من المقدمة . ليس ثمة من فارق بين روحين بشريين فاذا
وجد أحينا فلامتياز سماوى . وهذا هو السر فى تفوق روح النبى (صلعم)
وأرواح الاولياء

والواقع أن تلك الوحدة يمكن ادراكها من وحدة الاصل التى ذكرت فى
التوراة والقرآن . ومع أن ابن خلدون يعترف بتأثير تباين الاجناس فانه لا ينكر
ذلك المبدأ الدينى ويرى أن تباين الاجناس أمر طارئ فقط وأنه يرجع الى القانون
الآخر الذى يحكم المجتمع بالمعارضة لقانون التشابه

ولسنا نريد أن نقول بأن المسلمين لم ينكروا قط وحدة الاصل فقد أنكرها
منذ القرن الرابع للهجرة فلاسفة عدة وبالاخص أبو العلاء المعرى^(٣) بل أن أبا
العلاء قد سبق ابن خلدون الى الاعتراف بقانون التشابه اذ يقول : « ان التاريخ
قصيدة لا يتغير رويها قط »^(٤) ولكنه ينم تشابه الكون بينما يستخدم ابن

(١) المقدمة ص ٧ (٢) المقدمة ص ٨

(٣) نرد الى الاصول وكل حى له و الاربع القدم انتساب

☆☆☆

نعود الى الارض أجسامنا ونلحق بالعنصر الطاهر
ويقضى بها فرصة ناسك يمر اليدين على الظاهر

☆☆☆

جواهر الفتحا قدرد عجب وزاياتها فصارت مثل أعراض

☆☆☆

(٤) نزول كما زال آباؤنا وبقى الزمان على ما رى

خلدون ذلك القانون ليجيد به فهم الكون

وقد عرف ابن خلدون من خبرته سبباً ثالثاً للتشابه الاجتماعى وهو التقليد وقسمه الى ثلاثة أنواع : الاول تقليد الرعية للحاكم وهو ما عناده بقوله « والسبب الشائع فى تبدل الاحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه » ^(١) والثانى تقليد الغالب للمغلوب : « وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والامر فلا بد وأن يفزعوا الى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يففلوا عوائد جيلهم مع ذلك » ^(٢) . وأما الثالث فهو عكس الثانى أى تقليد المغلوب للغالب : « ترى المغلوب أبداً يتشبه بالغالب فى ملبسه ومركبه وسلاحه فى اتخاذها وأشكالها بل وفى سائر أحواله » ^(٣)

على أن التقليد يبدأ بأحداث التغييرات اذ يضطر المقلد أن يترك بعض العادات ليعتاد غيرها فتصبح هذه التغييرات بمرور الزمن مشابهات بين المقلد ومن اقتدى به

فهل يجب أن نستنتج من كلام ابن خلدون عن تأثير التقليد فى المجتمع أن هناك شيئاً من المشابهة بينه وبين تارد ^(٤) ؟ الجواب لا . والسبب بسيط جداً فان ابن خلدون لم يضع نظرية للتقليد ، بل هو يقول أنه لم يفعل سوى أن توسع فى تفسير مثل مشهور هو : « الناس على دين ملوكهم » ونحن لا نستطيع فى الواقع أن نقارن فكرة كهذه شديدة الغموض والاتساع ولم تستوقف أهميتها ابن خلدون بفكرة عظيمة هى انشاء نظرية منظمة

٣ — قانون التباين : — ليست كل المجتمعات متماثلة بصفة مطلقة بل توجد

نهار يمر وايل بكر ونجم يفور ونجم يرى

وعلى حالها تدوم الليالى فنحوس لمعثر أو سود

(١) و (٢) المقدمة ص ٢٤ (٣) المقدمة ص ١٢٣

(٤) تارد — قوانين التقليد — Les lois de l'imitation

بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ : « ومن الغلط الخفى فى التسارىخ الذهول عن تبدل الاحوال فى الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام وهو داء دوى شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال » (١)

وإذا كان قانون التشابه يستند أحياناً الى المبادئ العقلية وأحياناً الى الوقائع فان قانون التباين قانون تجريبي محض وليس له من أسباب تدخل فى حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة ، وينسبه ابن خلدون الى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية ، وبالرغم من توحيد الارواح واتفاق الاصل يتأثر المجتمع البشرى بؤثرات تبعث اليه الخلاف والتباين

فهناك أولاً تأثير الافليم الذى يستمسك به ابن خلدون وقد يبالغ فى أهميته ، ثم التأثير الجغرافى الذى هو مصدر الخلاف بين أهل البدو وأهل الحضرة وبين المجتمعات التى تسكن بالقرب من البحر والى فى الداخل بعيدة عنه ، وهناك أيضاً التأثير الاقتصادى فان المجتمع الذى يعتمد فى حياته على الزراعة متمتعاً بالرخاء ليست له نفس الظروف التى تحوط حياة البدو ، وأخيراً يتغير المجتمع تبعاً لشكل الحكومة

يتأثر المجتمع بكل هذه المؤثرات حتى أن معظم الاغلاط التى يرتكبها المؤرخون ترجع اما لجهلهم بهذه العوامل أو لاهمالهم تقدير نتائجها

والمؤرخ الذى يلم بالقوانين الثلاثة التى ذكرناها بؤثراتها يكتسب نوعاً من حسن التقدير يستطيع معه أن يحكم على الوقائع التاريخية ويستطيع بالاختصاص تمييز الحقيقة من الخطأ . ويضرب ابن خلدون نفسه لنا أمثالا من النقد المبني على هذه

القوانين صحيحة في معظمها فما يكذب به مثلاً بطريقة معقولة خرافة بناء الاسكندرية القائلة بأن الاسكندر غاص في البحر في صندوق من الزجاج ليعترف وجوه الشياطين التي تحول دون بناء المدينة وأنه لما عاد الى سطح البحر أمر بصنع تماثيل لهم تخافوا وركنوا الى الفرار وتم بناء المدينة بسلام . ومما يلاحظ هنا أنه يذكر ضمن أسباب التكذيب الخطيرة سبباً خاصاً بعقلية عصره وهو أنه يتمتع تمثيل الشياطين لأنها تتشكل بأشكال مختلفة^(١)

وبحاول ابن خلدون أيضاً أن يبين طبقاً لقانون التشابه عدم صحة الخلاف الذي توهم المؤرخون وجوده بين العصور القديمة والعصور الحديثة وبالأخص في حجم أجسام البشر في كلا العهدين ويشرح فكرته بنفس الطريقة التي اتبعها سبنسر في كتاب التربية أي يتخذ من الآثار المادية التي بقيت لما من حياة القدماء دليلاً على أنهم لم يختلفوا من حيث الخلقة في شيء عنه وعن معاصريه ويقول أن مساكنهم وأبواب مدائنهم تشبه مساكننا وأبوابنا فلسنا نفهم إذاً كيف كانوا أضخم منا وأقوى . وقد بحث ابن خلدون أسباب ذلك الرأي الخاطئ فوجد أن معظم رواة السيرة ضلوا كثيراً في تقدير سير الخلقة إذ توهموا أنهم في عصر انحطاط وأن القدماء كانوا أقوى منهم وأطول أعماراً . وقعوا في هذا الخطأ حينما شاهدوا عظمة الآثار القديمة ولم يذكروا أن القوى البشرية قد استعانت في إقامتها بالآلات وأن بناءها كان يشغل عدة أجيال

وفي مناسبة أخرى يطبق ابن خلدون قانون التباين فهو يكذب الخرافة القائلة بأن الزوج أولاد حام اسودت ألوانهم لأن نوحاً في ساعة حقد على حام دعا الله أن يسود جلده وجلد عقبه وأن يجعلهما عبيداً لولد أخويه . ويقول أن سبب سواد الزوج يرجع الى الجو وأن المؤرخين لم يميزوا الفروق بين الاقاليم الحارة والباردة بل قرأوا في التوراة أن حاماً هو أبو الزوج فاعتقدوا أن سواد جلودهم سببه لعنة نوح ، واننا نعرف بالاختبار أن أبيض يسكن بلاد الزوج يسمر لونه وينتهي الامر

بأن تصبح ذريته من السود في حين أن السود اذا سكنوا الافاليم المعتدلة أشرقت ألوانهم وانتهت بالتحول الى البياض

على أن ابن خلدون لا يراعى دائما الدقة النامة في تطبيق طريقته أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أينما تأثير ، فهو أحيانا يتأثر بالدين الذي كان فعله في تلك الروح أبلغ من فعل التربية والبيئة حيث كان في ذلك العصر يأخذ بناصية أوسع الاذهان حرية وأوفرها تسامحا . فمثلا نراه يحاول أن ينقد المؤرخين الذين طعنوا في نسب الفاطميين خلفاء مصر وأفريقية الشمالية والأداسة أمراء مرا كش ، فالنسب هو الذي يربط هاتين الاسرتين بنسب النبي (صلعم) وابن خلدون ينسب النحر يف في حقيقة هذا النسب الى غيرة العباسيين خلفاء بغداد ويقول أنه لو كان مؤسسا هاتين الاسرتين كاذبين لما استطاعا أن يقهرا خصومهما وان يشيدا ملكهما والكذب قصير الامد وقد لعن الله الكاذبين ووعد بفضح خباياهم . ثم يختتم دفاعه عن الفاطميين والأداسة بقوله « جادلت عنهم في الحياة الدنيا وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة » ^(١)

وأحيانا يتأثر ابن خلدون بعامل المصاحبة الشخصية فيعيد عن طريقته فهو قد عاش في ظل دولة الموحدين وسمى في نيل رضاهم بمحاولته أن يثبت صحة نسب زعم مؤسس هذه الاسرة أنه يصله بالنبي (صلعم) . ولم يستند في تلك المحاولة الى بحث علمي ولا الى رواية بل الى تخيلات تذهب أحيانا مذهب الاغراق والغرابة فمثلا توفي مؤسس دولة الادارسة بمراكش دون عقب ولكن لم تمض على وفاته بضعة أشهر حتى أبرزت زوجته وهي من البربر الى الجيش طفلا قالت أنه ابن ادريس مؤسس الدولة المذكورة ، وابن خلدون يؤيد صحة هذا الزعم قائلا أن السنة أقرت صحة النسب للاولاد اللذين يولدون من الزواج « وادر يس ولد على فراش أبيه والولد للفراش » ^(٢) .

وإذا ما عرضت لابن خلدون فرصة نقد مسألة واهية الاساس فتد يفعلها
اما قصداً أو اهمالاً فن ذلك خبر ارسال الخليفة العباسى (المعتصم) الى حاكم
برقة رسالة بالقبض على عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية حينما فر الى
أفريقية ، فكان بوسع ابن خلدون أن يبحث عن تلك الرسالة وأن يحصنها ولكنه
لم يفكر فى ذلك بل قنع بأن ذكر أن الخليفة العباسى أرسل أمراً بالقبض على
الهارب ليثبت أن ذلك الهارب من اعقاب النبو ويقول أنه لو لم يكن كذلك لما
اهتم الخليفة بشأه (١)

بل ان ابن خلدون يمزج نقده أحياناً بسداجة تدعو الى الضحك فهو يكذب
مثلاً أن الخليفة هرون الرشيد كان يشرب الخمر لانه كان جم الورع يصلى مائة
ركعة فى اليوم ولانه كان يغزو عاماً ويحج عاماً (٢)

وبعد فما قيمة طريقة ابن خلدون التاريخية ؟ قلنا فى مبدأ هذا الفصل أن
المسألة الاساسية فى التاريخ قد فاتته فهو لا يعنى بالبحث عن المصادر ولا يفحصها
مع أن ذلك أول ما يجب على المؤرخ ولا يهتم للشكل الذى يجب ان يعرض به
المؤرخ الوقائع بعد استيفائها مع ما لذلك من كبر اهمية . بل هو يحاول بالاخص
ان يتأمل الوقائع المستكشفة فى نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشرى . على
أن تلك الفلسفة ليست أو على الاقل لا يجب أن تكون من مشتملات التاريخ
فقد قلنا أن غاية التاريخ كما نفهمه اليوم هى تقرير الحوادث الماضية بالاعتماد على
المصادر وذلك علم ايضاحى . وائس معنى هذا أن فلسفة التاريخ لم توجد قط أو
أنه لا محل لوجودها كما يقول بذلك كثير من مؤرخى العصر الحديث بل نريد
أن نقول فقط أنه اذا كانت تلك الفلسفة قد وجدت أو انها اذا وجدت يوماً ما فلا
يجب ان تكون جزءاً من التاريخ . واذا كانت بطبيعتها فى حاجة الى التاريخ

(١) المقدمة ص ١٨

(٢) المقدمة ص ١٤

لأنها تستند الى الوقائع التاريخية فلسنا نفهم كيف يمكن استخدامها في شرح التاريخ وعلى هذا فان طريقة ابن خلدون التاريخية خاطئة من أساسها . هو يرى أن التاريخ بحث اجتماعي ونجب لكتابته وفهمه معرفة المجتمع البشرى . وكيف يدرس المجتمع البشرى ؟ أبتاريخ الذى هو ملاحظة سطحية للوقائع ؟ أم بالاستعانة بعلم آخر يتكون من ملاحظتها بطريق مباشر ؟ بجيب ابن خلدون أن الوسيلة هى الطريقة الاولى ولكن كيف يمكن الخروج من هذا الدور ؟ انه لا يحاول ذلك ولو أنه حاول لما استطاع الفوز

على أنه اذا كان ابن خلدون لم يفلح فى تقرير طريقة تاريخية ثابتة فانه من الحق أيضاً أنه ابتدعها وشرح فيها أفكاراً واضحة وصادقة جداً فى كثير من المواطن . وليس من غايتنا أن نبين أن ابن خلدون قد نجح فيما أراد ولكننا نريد أن نشرح ماذا عمل وأن نحاول فهمه وأن نبحت عما استكشف من جديد وعميق فى طائفة من المسائل بقيت شديدة النقص حتى عصره

الفصل الثالث

(١) ايضاح الغرض من المقدمة (٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون (٣) فهمه للمجتمع ودرسه له (٤) المقدمة وعلم الاجتماع

— ١ —

اذا كان ابن خلدون يرى أنه يجب أن لا تكون للتاريخ سوى غاية واحدة هي أن تشرح بواسطة القصص تطورات المجتمع البشرى في أدواره وأشكاله المختلفة فمن الضروري أن نبدأ بدرس القوانين التي يحدث التطور طبقاً لها لان ابن خلدون لا يقبل كما رأينا أن يسلم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام بل يقرر أن هنالك قوانين تدير الحركة الاجتماعية، وأنه يجب البحث عن تلك القوانين يدرس المجتمع في نفسه. ذلك الدرس هو موضوع علم مستقل (Sui generis) يسميه ابن خلدون « علم العمران »

ولا ينظر ابن خلدون نظرة مستقلة الى كل ظاهرة من الظواهر التي تحدث في المجتمع ولا يبحث عن احداها مستقلة عن الاخرى لانه يرى انها تكون كلا تماسك اجزائه وتتفاعل ، فضلاً عن أن هذا الكل يخضع لمؤثرات بعيدة جداً عن جوهر المجتمع ولكنها تؤثر فيه تأثيراً عظيماً

وإذا فنحن أمام مجموعتين مختلفتين من القوانين ترتبط احدهما بظواهر اجتماعية بمعنى أن وجودها مترتب على المجتمع ولا توجد اذا لم يوجد المجتمع ذاته، والاخرى مستقلة عنه تمام الاستقلال وترتبط بظواهر طبيعية محضة . فانقال البدو مثلاً الى حالة القرار والانتظام ظاهرة لا يمكن حدوثها خارجاً عن المجتمع ، ومن الممكن

أن نسمى القوانين التي يتم بها حدوث تلك الظاهرة قوانين اجتماعية . أما الظواهر الجوية فلا تنوقف مطلقاً على المجتمع ولكنها تؤثر فيه طبقاً لقوانين معينة لا يترتب وجودها عليه

ولا تعمل هاتان المجموعتان في المجتمع مستقلة احدها عن الاخرى ، ولا توجدان معاً فقط بل تمتزج مؤثراتهما وتتحد أيضاً بحيث أن حادثاً اجتماعياً يبدو لنا عند مشاهدته شديد التعقيد . وليس تفهم الحادث الا أن نحلله وان نحاول أن نستخلص منه الاسباب المتعددة المختلفة

إذا فالغرض من مقدمة ابن خلدون هو شرح هذه القوانين وتقرير الطرق التي تؤثر بها في المجتمع حتى يمكن بذلك فهم التاريخ فهماً صحيحاً

— ٢ —

يؤكد ابن خلدون أن العلم الذي وضعه علم مستقل (Sui generis) لان له على حسب المنطق العربي الخواص الحقيقية للعلم المستقل . فله موضوع خاص ، وله مسائله ، وله غايته . ويحاول ابن خلدون أن يميزه عن بعض العلوم التي كانت معروفة قبله والتي قد ترتبط به وهي المنطق والبلاغة والسياسة . ويقول ان بعض المسائل التي يبحث عنها ذلك العلم درست في علوم أخرى ، ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة ولا لنفس الغاية . فاصول الفقه تعرض للغة لا على أنها ظاهرة اجتماعية أو بقصد ايضاح التاريخ ولكن باعتبارها مسألة دينية ولأجل شرح القواعد التي يجب بمقتضاها فهم القرآن . ويبحث علم الكلام عن ضرورة وجود الحكومة ولكن ذلك نتيجة طبيعية لكون الخلافة نظاماً دينياً . أما انها في الوقت ذاته شكل من اشكال الحكومة وان الحكومة ظاهرة اجتماعية فذلك ما لا يعنى به علماء الكلام

إذا فابن خلدون يعتقد بحق أنه أول من ابتدع ذلك العلم وأول من شرحه ،

وهو نفور بذلك ، واكثر افتخاراً بما بدا له من أن ذلك العلم يفيد في درس التاريخ فائدة مباشرة محققة ، بل هو يقرر أنه ضرورى لذلك الدرس على أنه يسلم بأنه قد وجدت قبل المدنية العربية مدنيات أخرى هي المصرية والاشورية والفارسية واليونانية والرومانية . واذا كان ابن خلدون على يقين من أن عربياً لم تطرق ذهنه فكرة هذا العلم بل اذا كان يعتقد أن بوسعه أن يؤكد أنها لم تدر بخلد يوناني لان العلوم اليونانية على قوله كانت معروفة من ترجمة العهد العباسي فانه ليس من المحقق أن مفكرين آخرين من قدماء المصريين أو الاشوريين أو الفارسيين لم يحاولوا هذا الدرس ، ويقول أن شيئاً من هذه المدنيات لم يصل الى العرب ويزعم بلا دليل أنه منذ الفتح الاسلامي لفارس أمر الخليفة عمر باتلاف دور الكتب جميعها بيد أن ذلك ليس من المحقق ، ونحن نعتقد أن تلك القصة كقصص احراق مكتبة الاسكندرية بأمر عمر خرافة اثبت المستشرقون سحقها نهائياً ويخطئ ابن خلدون في اعتقاده أن العرب ترجوا معظم الفلسفة اليونانية فهم في الواقع لم يعرفوا منها سوى مباحث ما وراء الطبيعة والمنطق والفلك والعدد والهندسة والطبيعة وقليلاً من الاخلاق بل لقد عرفوا ذلك بطريقة شديدة النقص ، وبقي قسم الفلسفة اليونانية الذي يقارب عمل ابن خلدون مجهولاً منهم تمام الجهل ، ولقد خدع ابن خلدون كتاب عنوانه « السياسة » منسوب لارسطو فحمله على أن ينسب تعمق ارسطو في ذلك العلم . وهو كتاب ملؤه نصائح وحكم سياسية كتبت بأسلوب شرقي وبالاخص فارسي وهندي . وقد استخرج ابن خلدون منه فقرة ونقدها بسخرية مع انها ليست من مؤلف ارسطو ولا تتفق مع عقيدته ^(١) بيد أنه يعترف في مكان آخر بمناسبة الكلام على نظرية أحصاء تطبق في علوم مدارك الغيب جاء ذكرها في هذا الكتاب باستحالة نسبتها لارسطو لما احتوته من

« الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان » ^(١). ولم يعرف العرب « الجمهورية » و « القوانين » لافلاطون ولا « السياسة » لارسطو ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهناك دون قاعدة ما وربما وصلتهم بعض رسائل كتبها ارسطو للاسكندر . أما الانظمة اليونانية فكانت في الحقيقة تخالف الانظمة العربية في مبادئها واشكالها مخالفة كبيرة ، ولذلك لم يعر خلفاء العباسيين باذاعتها بين رعاياهم . ونفس الاسباب السياسية والدينية التي منعت العرب من ترجمة الآداب اليونانية المفرقة في الوثنية هي التي منعتهم من ترجمة الكتب السياسية فلم يترجموا الفلسفة اليونانية الا سدا لحاجات دينية وعلمية . أما وجهة الدين والسياسة والآداب فقد اعتقد العرب انها كاملة لديهم ولم يروا أنفسهم محتاجين فيها الى أية معونة أجنبية

على أن ابن خلدون قد خدع في تقدير قيمة الميراث العقلي الذي خلفه الشرق القديم . ونحن نعرف الآن بالتقريب ما هو ذلك الميراث مما شرحه مؤرخو اليونان والرومان وعلماء الآثار المحدثين ، ونستطيع أن نؤكد لابن خلدون أن شرقيا لم يسبقه . وهو يخطئ أيضاً في اعتقاده بأن العرب لم يعرفوا شيئاً من الحضارة الشرقية فمن المعروف جداً تأثير شعوب المشرق ولا سيما الهند وفارس في التنجيم والعدد مثلاً . وكذلك ليست السياسة الاسلامية في عهد العباسيين في معظمها الا صورة تكاد تكون طبق الاصل لسياسة الدولة الساسانية . كان خلفاء العباسيين عربا يستمسكون بالمحافظة على كثير من التقاليد القومية الدينية بنوع خاص . ولكن ليس للعرب في السياسة ماض باهر فقد كانوا يجهلون نظم البلاط ورسومه تمام الجهل . وقد كان وزراء العباسيين في القرن الثالث جميعاً من الفرس فنقلوا تقاليدهم وعاداتهم الى البلاط الاسلامي . وكذلك عكف بعض الفرس

المستعربين على تعريب الامثال والحكم الفارسية واستظلوا بحماية الوزراء في نشرها في العالم الاسلامي حتى صارت قاعدة لكل طريقة سياسية^(١)

وأول هؤلاء المترجمين وأهمهم هو ابن المقفع (المتوفى سنة ٧٥٧ م) الذي بدأ بترجمة قصص بيدبا السياسية الخلقية المعروفة باسم كليلة ودمنة ثم كتب عدة رسائل تحتوي على نصائح للسلطان ذاته واليكبار البلاط . وعرب أيضاً منذ بدأ القرن الثالث الهجري كتاب فارسي لا يعرف ، مؤلفه اسمه « التاج » وهو أيضاً مجموعة أمثال سياسية مشروحة باخلاق الملوك والوزراء والكهان الساسانيين . ونجد في كتاب ابن قتيبة (الذي عاش في نهاية القرن الثالث) المسمى « عيون الاخبار » كتاباً كاملاً تميز فيه القواعد السياسية القديمة العربية والقواعد الفارسية ، وكذلك يوجد كتاب اسمه « اخلاق الملوك » كتب بلا ريب في النصف الاول من القرن الثالث وان كنا لا نعرف للآن مؤلفه بالضبط^(٢) ، هذا الكتاب يحتوي على تاريخ للبلاط في الدول الساسانية والاموية والعباسية . ولم يقتصر انتشار تلك السياسة الفارسية على المشرق بل اخترق كل العالم الاسلامي حتى اسبانيا فنحن نجد في كتاب العقد الفريد الشهير فصلاً طويلاً عن الخلق الذي يجب أن يتخلق به السلطان وحاشيته ، وقد كتب هذا المؤلف في القرن الرابع للهجرة وعاش مؤلفه ابن عبد ربه (٨٦٠ — ٩٤٠ م) في بلاط أجداد ابن خلدون

بيد أنه كانت تعرف عند العرب آراء سياسية أخرى غير الآراء الفارسية

(١) جاء في كتاب الاغانى ان الوزير جعفر البرمكي أعطى عشرة آلاف دينار للكاتب ابان بن عبد الحميد الكاتب لانه نظم قصص بيدبا

(٢) أحضر سماعة احمد زكي باشا اخيراً الى القاهرة نسخة من هذا الكتاب مأخوذة عن عدة مخطوطات وجدها بالاسكندرية وفيها ينسب الكتاب الى الجاحظ . على اني ارى ان الاصح ان ينسب الى معاصر للجاحظ هو محمد بن الحارث التغلبي فان المسعودي في مقدمة مروج الذهب يذكر الكتاب وينسبه الى ذلك المؤلف وانه اهداه الى الوزير الفتحي بن خاقان . وهذا الاهداء مذكور في مخطوطات زكي باشا فضلاً عن ان اسلوب الكتاب يختلف عن اسلوب الجاحظ

بل لقد عرفوا بعض الآراء اليونانية التي نقلت اليهم بواسطة مؤلفات لها بارسطو
علائق صحيحة الى حد ما ومنها الوصية الشهيرة التي قيل أن ارسطو اسداها الى
الاسكندر وخلاصتها أنه يجب تقسيم الرعية الى أقسام مختلفة وعلى السلطان أن
يحترم الطبقة العليا بل عليه أن يستشيرها أيضاً . وكذلك شرحوا طريقة فرض
الضرائب ، وطرائق الحروب ، ومعاملة العدو ، وكل ذلك دون أن يصلوا الى
اعتبار السياسة علماً بمعنى الكلمة

وقد كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم الى ثلاثة
أقسام مختلفة يمكن تسمية أولها بالخلقي وموضعه تحديد العلائق بين السلطان والرعية ،
وقد تناولت شرحه المؤلفات التي ذكرناها . والثاني على ويحدد تصرف الحكومة
نحو الافراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ، ويكون جزءاً من التشريع . والثالث نظري
ويختص بنظام الخلافة ، وضرورتها ، وأساسها من الدين والعقل ، ومختلف آراء
المسلمين في وراثته السلطة واسرة الخلفاء ، واحتمال وجود خليفتين ، ويكون كل ذلك
جزءاً من علم الكلام . وابن خلدون ليس أول من استطاع أن يستخلص السياسة
من الاعتبارات الدينية فقط بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح
من الوجهة العلمية واغاية ليست عملية من وجهة ما

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السياسة موضوعاً لعلم نظري لكان
شأنه أقل بكثير من ارسطو وأفلاطون إذ لم يكن له رسوخهما من جهة ، ولم يعرف من
جهة أخرى الاشكالا واحداً للحكومة ، هو شكل الحكومة المطلقة الذي يختلف كثيراً
عن النظم اليونانية ، والذي لا يحمل تشابهه واطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات
العميقة التي انتجتها انظمة المدن اليونانية . على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب
الارستقراطية الى طغيان كما فعل ارسطو أو يشرح فكرة المثل الاعلى للجمهورية
كما شرحها أفلاطون ، فهو يرمى الى غاية أوسع بكثير من ذلك . يريد ابن خلدون
أن يشرح تاريخ الانسانية بأوسع معاني الكلمة وفي هذا تتفوق فكرته الاجتماعية

تفوقاً كبيراً على فكرة ارسطو وافلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخى العصر القديم . بل أن طرافته ترجع بنوع خاص الى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدنهما . على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل لانه يضطره الى أن يحصر خبرته فى دائرة معينة هى العالم الاسلامى

واذا كنا قد عرضنا لذكر المباحث السياسية التى وجدت من قبل ابن خلدون ولذكر ما كان بوسعه أن يعرفه منها فذلك لأن السياسة فى مؤلفه هى المادة الوحيدة التى درست قبله ولأنه هو نفسه يهتم بالكلام على الفارق بين المباحث السياسية فى عصر أسلافه وفى عصره

على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن ابن خلدون قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم أو أنه أوحتها اليه عبقرية خارقة . وائن لم يبع الاقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فان السبب الجوهرى فى ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الخليقة . فقد كان من الضرورى الامام بعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرف الاقدمون على نظريات تاريخية جغرافية درست ووضعت على شكل دائرة معارف حتى يمكن الاستعانة بمجموعة ملاحظات شاسعة كنده على وضع فلسفة عامة عن المجتمع البشرى

ولقد اخذت تلك المعارف الواسعة تظهر فى مصر فى عصر ابن خلدون بالضبط والواقع أنه منذ القرن السابع للهجرة ولد بمصر ذلك الميل نحو التعليم العام . ونرى لأول مرة فى التاريخ الاسلامى مؤلفاً هو النويرى (المتوفى سنة ١٣٣٢ م) يحاول أن يشرح كل المعارف التى عرفت حتى عصره من أدبية وعلمية وتاريخية وجغرافية بل خرافية أيضاً وذلك فى مؤلف واحد ذى ثلاثين مجلداً . وقد استمر ذلك الميل يتقدم بمصر لا فى المعارف العامة فقط بل نحو التخصص أيضاً فى القرنين الثامن والتاسع فترى نوعاً من دائرة معارف جغرافية فى كتاب ذى اثنين

وثلاثين مجلداً وضعه العمرى (١٣٠١ — ١٣٤٨ م) فى الجغرافية العامة وفى مؤلف آخر وضعه القلقشندى عن الأنظمة المختلفة للعالم الإسلامى وفى غيرهما . وقد استطاع العلماء أن يقوموا بملاحظات أعم وأوسع بالرجوع الى هذه الموسوعات اذ وجدوا فيها من المواد المختلفة ما ساعدهم على درس الشعوب والبلدان المختلفة التى عرفت حتى عصرهم

ومن المحتمل جداً أن هذه الموسوعات كانت عوناً لابن خلدون فى توسيع فكرته الجوهرية ودعمها . قد يقال ان ابن خلدون كتب مقدمته فى افريقية أى قبل سفره الى مصر ولكن من المحقق ان العلائق المستمرة التى كانت بين مصر وافريقية وكذلك بين مصر واسبانيا المسلمة مكنته من الوقوف على النهضة العقلية بمصر والدليل على ذلك انه يذكر فى فصل من مقدمته على النحو نحويا مصرياً عاش فى عصره ويقول انه الف أحسن الكتب فى تلك المادة ، ذلك الى ان المدة الطويلة التى أقامها فى مصر لم تخل من تأثير هام فى مقدمته ومؤلفه التاريخى وهو ما يقوله فى خطبته . والواقع انه فى هاتيك العصور التى كانت لا تحصل المعارف فيها الا ببطء نظراً لانعدام الوسائل العملية لم يكن باستطاعة رجل يضارع ابن خلدون فى ذكائه ويفوقه فى النشاط أن يجيد بنفسه درس جميع فروع العلوم الإسلامية . وهذا هو السبب فى اننا لا نجد فى التاريخ الإسلامى حتى مبدأ القرن السابع الا علماء اخصائيين ، فاذا اعترض علينا بالجاحظ — ولعله الرجل الوحيد الذى تزود بالمعارف العامة والذى يحدث عن كل شىء عرف فى القرن الثالث — أجبنا بان الجاحظ كان يعيش فى بغداد التى كانت عندئذ مركز النهضة العقلية لا فى العالم الإسلامى وحده بل فى العالم بأسره وان الجاحظ لم يتبحر بعد الا فى الأدب والتوحيد والدين

ان ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعا لعلم مستقل (Sui generis) ولكن انجتهد في أن نحدد بالضبط طبيعة هذا العلم وشكله لنلم بمقدار التقدم الحقيقي الذى أحرزه فى تلك المادة ولنتساءل بادئ بدء كيف ينظر ابن خلدون الى المجتمع

نرى من قراءة المقدمة انه لا يشير الا الى شكل اجتماعى واحد هو الدولة المنظمة التى يسميها أحيانا بالشعب وأحيانا بالأمة . وهو يجتهد فى أن يدرس أطوارها المختلفة ومنشأها وكيفية تقدمها وعلوها حتى الذروة ثم انحطاطها الذى يعقب ذلك مباشرة . وهو لا يكتفى بشرح هاته التطورات المتوالية وقوانينها بل يحاول فوق ذلك أن يفرق بين الظواهر الاجتماعية التى تقترن بها بمقارنات بينها توضح مسبباتها ونتائجها . والظاهر انه لم يلاحظ أهمية أى شكل اجتماعى آخر فانه مثلا لم يعن قط بان يبحث عن الخواص المميزة لجماعات عديدة عاشت بالقرب منه ولعب بعضها دورا كبيرا . تلك هى الجماعات الروحية مثل الصوفية الذين توصلوا الى أن يغيروا فكرة العبادة عند سواد المسلمين وعلماء الدين ، اولئك العلماء الذين حصروا أصول الاسلام فى حدود لا يمكن اقتحامها . ولقد نشأت منذ القرن الثانى فى قلب الدولة الاسلامية السكبرى عدة جماعات خاصة شديدة التباين فمنها الدينية والسياسية ومنها ما ضم أحرار المفكرين

واذا أردنا أن نفهم جيدا تاريخ الدولة الاسلامية أو تاريخ أفريقية الشمالية ذاتها فى عهد العباسيين فمن الضروري ان نقدر طبيعة هذه الجماعات ونفوذها بل يجب لأجل أن نفهم تطور الاسلام من الوجهة الدينية المحضة أن ندرس عدة من المذاهب الدينية والفقهية التى كان كل منها يكون جماعة مستقلة ذات خواص واضحة لا يمكن الاغضاء عن أهميتها

ويرجع كثير من اغلاط ابن خلدون التاريخية الى انه اغضى تمام الاغضاء عن العمل الحاسم لهذه الجماعات وليس ذلك للجهل بوجودها فانه يذكرها في عدة مواضع ولكن لانه لم يشعر بتأثيرها في التاريخ السياسى الذى اتخذه موضوعا لبحثه. كانت الغاية الجوهرية التى ارتسم تحقيقها هى أن يدرس التاريخ جيداً ، والتاريخ فى رأيه ورأى جميع اسلافه هو خاصة سرد الحوادث السياسية

ذلك هو سبب اتخاذ المجتمع السياسى موضوعا لدرس تمهيدى للتاريخ فقد بدله أنه هو الوسط الحقيقى الذى تولد فيه هذه الحوادث وتنمو وانه يحتوى على مؤثراتها الحقيقية. فهو مثلاً يهتم بالقبيلة البدوية لانها فى رأيه أصل كل دولة ، تدفعها حياة القناعة والخشونة والعصبية التى تمددها بقوتها الى الفتح وتسبغ عليها الى حين ما سلطة لا يشوبها الاستبداد ، ثم تنغمس فى الترف فتفقد العصبية وتصبح الى الاستبداد ثم الى الاضمحلال : تلك هى ذروة عمل ابن خلدون اذا صحت التسمية : واذا ما فهمنا تلك الادوار جيداً وأمکننا أن نعرف الاسباب المتحدة والدائمة التى تفضى دائماً الى نتائج واحدة وكيف أن التاريخ بذلك يعيد نفسه فى كل مكان وزمان استطعنا أن نفهم التاريخ وأن نكتبه

هذا هو السبب فى أن ذلك البحث الاجتماعى لم يعمل لذاته ومع أن ابن خلدون يعتبره مستقلاً (Sui generis) فانه يعترف بانه ليس تام الاستقلال وأنه ليس ثمة من باعث لوجوده الايضاح الوقائع التاريخية وتحقيقها فهو علم اضافى . ودرس المجتمع لا يفضى الى نتائج ذات قيمة فى نفسها تقنع الذهن الذى يعنى بها. وقد سبق أن نقلنا تلك الفقرة الواضحة لابن خلدون : « وهذا (العلم) انما ثمرته فى الاخبار فقط كما رأيت وان كانت مسائله فى ذاتها واختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الاخبار وهى ضعيفة » (١)

والظاهر أنه لم تكن لابن خلدون فكرة واضحة عن المجتمع تتميز بوجه خاص عن فكرته عن الفرد . ومع أنه يقرر أن المجتمع السياسى ليس متحد الشكل فى كل زمان ومكان فانه لم يلتفت الى أن ذلك المجتمع قد يتميز تميزاً تاماً مخالفاً لتميز الفرد وأن له وجوداً ثابتاً وحقيقة غير الحقيقة الفردية . وهو لاجل أن يدرس المجتمع يعتمد على درس الفرد وبالاخص على درس النظريات التى جاءت بها مباحث ماوراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية . واذا فليس علينا لأجل أن نفهم المجتمع الا أن نطبق عليه قوانين علم النفس الفردى اذ ليست افكاره الا مجموعة لافكار كل انسان وليست أعماله الا ثمرة للجهود التى يقوم بها كل فرد ليصل الى غاية واحدة . والذكاء الفردى كما نرى هو الذى يعتد به والذى يسيطر على شطر عظيم من الحركة الاجتماعية بل ان الطريقة التى تنمو بها الدولة تشبه تلك التى ينمو بها الفرد حتى ان ابن خلدون كثيراً ما يشبه الدولة بالفرد فالدولة كالانسان تولد وتنمو وتموت ، ولحياتها حدود معينة كحياة الانسان ، هذا فضلاً عن أن تطورات حياتها هى نفس تطورات الحياة الفردية ، فلها طفولتها اذ تكون ذات بساطة وخشونة فى الاخلاق واذا نضجت وحلجتها ، ولها فتوتها اذ تدفعها قواها النامية الى الفتح ، ثم لها نضجها اذ تدبر شؤونها وتتحدد اطماعها . ثم يعقب ذلك دور الاضمحلال . وفى أساس كل مجتمع توجد الرغبة الفردية فى الحياة وفى المحافظة عليها وذلك هو السبب الحقيقى فى تكوينه

ولا ريب أن القول بان المجتمع طائفة افراد لا يسمع عليهم انتظامهم فى سلك الجماعة أية خاصة لم توجد فيهم من قبل رأى جم البساطة والخطأ . ومع ذلك فهو كل ما يتفق مع العقل المتأثر بماوراء الطبيعة لدى المسلمين الذين يرون أن المجتمع لا وجود له لذاته ، وهو يتفق أيضاً مع فهم شعوب شمال افريقيا التى كانت فى منتهى الانحطاط فى عصر ابن خلدون والتى لم تؤلف مجتمعات متماسكة بمعنى الكلمة ، فقد كان مجتمعا يلوح مختلفاً لاوحدة له ولا ثبات ، تنقاد فيه جميع المطامع الفردية . فاذا لم

ندرس المجتمعات المنظمة التي عاشت في قلب الدولة الإسلامية وإذا لم نلتفت الى المجتمع السياسى — وذلك مع استثناء القرن الاول للهجرة — فان المجتمع الاسلامى لا يقدم لنا أية قوة اجتماعية ، فقد كان الخلفاء والملوك والقواد دائما (وفى الظاهر بلا ريب) يحكمون ويديرون العالم الاسلامى كما يرون . وإذا كنا فى الواقع قد وصلنا اليوم الى ان نرى فى المجتمع استقلالا حقيقياً فان ذلك لم يحدث الا بعد التطور العظيم الذى حملته الحركة الديمقراطية القوية فى العصور الحديثة الى المجتمعات الاوروية . وهذه الحركة لم توجد فى المشرق قط ولا فى أيامنا هذه ، فليس غريباً الا تلفت نظر ابن خلدون الحقائق الاجتماعية التى نرى اليوم طرافتها وأهميتها

وقد لا نخلو الطريقة التى اتبعها ابن خلدون فى بحثه الاجتماعى من التأثير العظيم لفلسفة ماوراء الطبيعة وعلم الكلام وذلك بالرغم من تفوقها على طرق اسلافه الفلسفية ، وهى طريقة تعتمد فى الاستدلال على التجربة كما يقول ابن خلدون فى عدة مواضع من الخطبة والكتاب الاول ، وهو يستخدمها أحيانا بنجاح فاستنتاجاته مثلاً فى تأثير الوسط الجغرافى والفروق التى يقررها بين حياة البدو وحياة الحضرة صحيحة جداً . على انه يخطئ كثيراً أيضاً ، وذلك اما لان دائرة خبرته محدودة جداً أو لانه لا يستطيع أن يقاوم رغبة التعميم السريع التى امتازت بها عقلية عصره

وعلى ذلك فان ابن خلدون يترك الطريقة التجريبية أحيانا ليستخدام ماوراء الطبيعة أو الكلام لاسيما فيما يعتقد انه يخرج تماماً عن دائرة الاختبار ، فالتجربة تريبه أن دولة فنية تنفق دائماً زمناً طويلاً فى فتح دولة اعتورها الاضمحلال ولكنّه يقرر من جهة أخرى أن الدولة الإسلامية الناشئة فتحت فى ظرف ثلاثين عاماً كل الدولة الفارسية وقسماً كبيراً من دولة الروم ويضطر الى أن يلتجئ الى علم الكلام ليبرهن أن ذلك الحادث لا يدحض من يقينه اذ هو نتيجة معجزة ، ويقرر

ان المعجزة لا تتفق مع قانون العلمية لان علم الكلام يثبت جلياً ان المعجزة ظاهرة واضحة وضرورية اذا ما أرسل الى العالم نبي

ويستخرج ابن خلدون حججه غير مرة مما وراء الطبيعة فكل ما يقول عن الروح البشرية وطريقة ادراكها ليس الا خلاصة ما وراء الطبيعة . ويوجد مثل خاص لذلك الذهن النظري الذي لا يقنع بدرس الطبيعة بل يطمع الى أن يستنبط منها ما وراءها في الفصل الذي يحاول فيه ابن خلدون أن يقرر الفروق التي توجد بين معارف الانسان ومعارف الملائكة

واذاً فالجتماع في أحد أشكاله فقط ، واكثرها سطحية ، يفهم على أشد الطرق سداجة ويدرس لاجل التاريخ ، طبقاً لمنهج شديد الاختلال في بعض المواطن ، على انه جم البراعة أيضاً : هذه خلاصة ما تحتويه مقدمة ابن خلدون بصفة عامة . وفي استكشاف هذا الموضوع ومنهج بحثه ما يشهد لصاحبهما بطرافة فائقة ويسجل له تقدماً عظيماً في تاريخ الفلسفة الاجتماعية . ونحن نريد أن نثبت ان ابن خلدون اذا لم يكن قد حقق غايته التي طمح اليها من الظفر بمفتاح كل الوقائع التاريخية — وهي غاية لم تتحقق في الواقع الى يومنا — فانه قد يكون الوحيد الذي استطاع بذلك ورسخ معرفته الواسعة جداً ، والدقيقة في معظمها — أن يقدم لتاريخ العالم الاسلامي شرحاً صادقاً في معظمه

وقد وصل ابن خلدون بذلك الجهد الذي بذله ليشرح التاريخ طبقاً لما اجاد معرفته منه — وهو التاريخ الاسلامي — الى أن يقرر عدة ظواهر اجتماعية اعم من التاريخ الاسلامي وفي الامكان ملاحظتها في كل مكان ، والى أن يضع لامن طريق المصادفة ، ولكن من طريق البحث الحصيف الدقيق أول حجر في أساس الفلسفة الاجتماعية . على انه يشعر من تلقاء نفسه أن تلك الفلسفة لا يمكن أن تكون تامة . ولذلك يرجو من العلماء والناقدين أن يفتفروا له خطأه لان العالم في بدء نشأته لا ينجو من مواطن العثار والزلل ، وأن يستمرروا في بحثه خاصة ، وان يعملوا على اتمامه

قدم ابن خلدون حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر لأول مرة الى الفلسفة موضوعاً جديداً ، فهو قد لاحظ أن مظهراً كاملاً في الحياة البشرية ، خلطه حتى عصره كل فلاسفة اليونان والعرب بمباحث خلقية وسياسية ، يستحق أن يعتبر وأن يدرس على حدة ، وحاول أن يظفر بسرره

ولكن هل يكفي هذا لأن نمنحه كما فعل جهمبوفتش وفيريرو لقب اجتماعي Sociologue وأن نعتبر بحته باكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع ؟ انى اعتقد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة ، أولاً لان موضوع بحث ابن خلدون وهو الدولة أضيق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع ، فهو جزء منه وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلاله . نعم ان موضوع علم الاجتماع الذى يحتوى كل المظاهر الاجتماعية وما يعتمدها من شديد التعقيد أوسع نطاقاً من أن تقصر صفة التبصر فيه على عالم يدرسه كله ، انما العالم الاجتماعى هو الذى يدرس طبقاً لمنهج معين واحداً أو طائفة من هذه المظاهر مع كونه يعرف تمام المعرفة انها ليست الاجزاء من العالم الذى يدرسه . أما بحث ابن خلدون فلا يمكن اطلاقاً أن يعتبر تخصيصاً اذ انه لم يشعر بأهمية المظاهر الاجتماعية التى لم يدرسها ، ولا يمكن أيضاً أن يعتبر المظهر الاجتماعى الذى اقصر على ملاحظة مبدأ بحث اجتماعى وذلك لشدة تعقيدته فهو لا يمكن أن يكون نقطة ابتداء للعالم الاجتماعى بل هو نقطة انتهاء له كما يقول الاستاذ دوركايم وقد اخطأ الاستاذ فيريرو اذ استنتج أن ابن خلدون عالم اجتماعى لانه اتخذ المجتمع موضوعاً لمباحثه . فابن خلدون يعتبر المجتمع موضوعاً للتاريخ أيضاً ، وقد كان قبله موضوعاً للاخلاق ، وهوى عصرنا موضوع لعدة علوم ، ولا يمكن أن يدرس الانسان المجتمع من وجهة معينة ليقال انه يدرس علم الاجتماع اذ يفقد هذا العلم عندئذ صفته كعلم مستقل ولا يصبح سوى اسم غامض يطلق على كل العلوم الاجتماعية . ليس ثمة ريب فى أن ابن خلدون أورد فى فرص كثيرة آراء اجتماعية بمعنى الكلمة ، بالغة الصدق والاهمية ، ولكن ألا يوجد فى جميع العلوم

الاجتماعية تقريباً أفكار يمكن أن يعنى بها علماء الاجتماع ؟ أن آراء ابن خلدون على الاختصاص عميقة طريفة ، وقد بذل كثيراً من خلفائه بحدس أصدق وأنفذ فيما عساه يكون درساً للمجتمع . وليس انتقاصاً لقدره أن نقرر ان ما بالمقدمة تلمس لعلم الاجتماع وليس هو العلم نفسه

وليس من السهل مناقشة جمبلوقتش فهو يرى لعلم الاجتماع موضوعاً غامضاً جداً بحيث يمكننا أن نعتبر أفلاطون وارسطو أول مؤسسين لعلم الاجتماع لانهما ابتدعا في السياسة افكاراً لا ريب في رسوخها ومثاباتها

وإذا كان يكفي لدرس الاجتماع على رأى جمبلوقتش تفاعل الجماعات البشرية فان مباحث افلاطون وارسطو المستفيضة في تفاعل الديموقراطية والارستوقراطية — هذا التفاعل الذى ينتج اشكال الحكومة المختلفة — قسم من الاجتماع بلا ريب . ولا يدافع جمبلوقتش عن نفسه في ذلك فهو يدعم رأيه بمباحث ابن خلدون بل يتفق معه تمام الاتفاق لان الاجتماع في نظره ليس له سوى غاية واحدة هي شرح تاريخ المجتمع البشرى والتكهن بمستقبله الى حد ما ، وهذه هي غاية ابن خلدون ذاتها . بقى أن نعرف أكان ابن خلدون سابقاً لعصره بمرحلة هائلة أم أن جمبلوقتش باحث متأخر . الامر الوحيد هو انه اذا اتحدت غايتهما فان أساس نظريتهما يختلف كثيراً . فجمبلوقتش يرى ان الحركة الاجتماعية لا تتضح ما لم نقر باختلاف اصول الاجناس البشرية بادىء بدء في حين أن ابن خلدون لا يلجأ الى ذلك الاقتراس لانه لا يرقى الى أصل الخلقة ويفرق بين قانونين مختلفين (التشابه والتباين) يحكمان المجتمع ويكفيان لايضاح عواطف الحب والبغضاء لدى المجتمعات البشرية بعضها نحو بعض . وابن خلدون في هذا منطقي جداً فان جمبلوقتش اذا كان يستطيع بطريقته أن يشرح فضال البشر فلسنا نتبين كيف يشرح اتحاد الاجناس وتعارفها

والحقيقة أن رأى ابن خلدون في المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضعانه في صف

علماء الاجتماع الحديثين بل لم يكن لابن خلدون رأى واضح فيما يميز المجتمع من الافراد ، ومن أسس الاجتماع وجوب تمييز حقيقة اجتماعية والا كان الاجتماع ضرباً من تعميم علم النفس ليس غير . بل أن كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من عادات عصره تحرراً كافياً ليكون علمياً حقيقة وليجعل الى درجة كافية من الحادث الاجتماعي موضوعاً ، يضع حائلاً بين عمله وبين العلم الحديث . وأخيراً يدرس ابن خلدون المجتمع لشرح التاريخ وبجب لان يوصف الاجتماع بأنه علم أن يكون مستقلاً . لا ريب أن التاريخ في حاجه الى الاجتماع كبعض العلوم الاجتماعية الاخرى وأن هذه العلوم في حاجة الى التاريخ ، على أنها يجب أن لا تختلط ولا أن يخضع بعضها لبعض اذ توجد حينئذ في دور . ولهذا يهيم أن نميز بين موضوع التاريخ والاجتماع وغاية كل منهما وهما في الواقع تمايزان اذ واجب المؤرخ أن يستكشف الوقائع الماضية وأن يعرضها بوضوح ، وواجب الاجتماعى أن يلاحظ المجتمع وأن يفهمه في ذاته مستقلاً عن علاقاته بالزمن

ويعطى كرامر لبحث ابن خلدون اسم « تاريخ الحضارة » ولكننا نرى مما تقدم أن ابن خلدون لم يرد أن يكتب تاريخ الحضارة وأنه لم يكتبه . نعم أنه يشحن مقدمته بمسائل تاريخية ترتبط بالحضارة على أنه لم يذكرها إلا تأكيداً لنظرياته الفلسفية ، وموضوعه وغايته أهم بكثير مما يعتقده كرامر فهو لم يرد أن يدرس الحضارة فقط بل أراد أن يدرس قوانين التقدم الانسانى بصفة عامة ولهذا سمينا بحثه « الفلسفة الاجتماعية » لان الآراء التى يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لان نجعلها علمية ولم تعرض بالطريقة القصصية التى هى طريقة التاريخ ، هو نوع من التأمل فى الحضارة تدعمه أدلة تاريخية أو غيرها . ليس فى وسعنا مثلاً أن نقول أن « روح القوانين » L'esprit des Lois كتاب علمى أو تاريخى بل هو مؤلف فلسفى فاذا نحن راعينا فروق العصر والحضارة والذهن ألفينا تقارباً عظيماً بين ذلك المؤلف ومؤلف ابن خلدون

فما البرنامج الذى اتبعه ابن خلدون فى مقدمته التى حاولنا شرحها ؟ هذا ما سنجهد فى ايضاحه فيما يلى من التحليل

الفصل الرابع

الظواهر المستقلة عن الاجتماع

(١) الافليم (٢) البيئة الجغرافية (٣) الدين

ليس أدنى الى المنطق من برنامج ابن خلدون كما يعرضه فانه يتبع الترتيب الطبيعي للتقدم الاجتماعى فيبدأ بشرح مدينة الانسان والقوانين التى تنظم المجتمع والتى هى مستقلة عنه . ثم يتبع المجتمع فى تقدمه شارحا حياة المجتمع البدوى فحياة المجتمع الحضرى فحكومته على اختلاف ضروبها فوسائل الارتزاق فيه ثم الفنون والعلوم التى تنشأ فيه . وينفذ ابن خلدون برنامجه الذى رسمه بدقة غير أنه يكاد ينمى النظام تماماً حينما يتناول شرح تفاصيل هذه الاقسام الكثيرة اذ يذكر من التكرار ويبدأ بشرح المسائل التى كان يجب الانتهاء اليها بحيث أن آراؤه فى عدة مواضع لا تتلاءم بطريقة منطقية فى الظاهر على الاقل . وسنحاول أن نشرح أهم هذه الآراء بطريقة منظمة على قدر الاستطاعة

قلنا فى مبدأ الفصل السابق أن ابن خلدون يفرق بين طائفتين من الظواهر التى تقع فى المجتمع ؛ الاولى طبيعية مستقلة عن المجتمع ، والاخرى اجتماعية تولد فى المجتمع وتستمر على العمل فيه . ويخصص ابن خلدون القسم الاول من مقدمته لتعداد الطائفة الاولى من هذه الظواهر وشرحها

وهو يبدأ ببيان كون مدينة الانسان ظاهرة ضرورية . وتدليله هو التدليل القديم لفلاسفة اليونان والعرب . فلا انسان بطبيعته حيوان مدنى ، والمدنية تنفق

مع الحاجات الطبيعية للعيش وحفظ الحياة . والواقع أن أقل حاجة للانسان تتطلب لسدها كثيرا من الجهود التي لا يستطيع الانسان أن يقوم بها وحده ، ويقول ابن خلدون أن الله سبحانه وتعال خلق الانسان وركبه بحيث لا يمكنه أن يحيا ويبقى الا بالغذاء ، الا أن قدرة الفرد من البشر قاصرة عن تحصيل أيسر الاقوات كالخبز مثلا ، وهبه يأكل الخنطة حبا من غير علاج فهو لا يستطيع دون مساعدة غيره أن يحرث الارض ويبذر الحب ثم يحصد الزرع مستعينا في كل ذلك بالآلات الضرورية لعمال الفلاحة . والانسان عاجز عن أن يحمي نفسه منفردا من عدوان الوحوش المفترسة اذ هو مجرد من كل سلاح طبيعي فتلزمه الاستعانة بأقرانه ليحصل على الاسلحة الصناعية التي يجب أن تسد ما ينقصه من وسائل الدفاع وتلزمه الاستغاثة بهم في معظم المعارك التي يجب عليه خوضها ^(١) وقد أورد ابن خلدون ذلك التذليل بسذاجة جمة ، على أن الذي يهم هو أنه يعتقد مثل ارسطو أن المجتمع قد نظم لمصلحة أعضائه

ولكن كيف انتظم ؟ هل انتظم طبقاً لاتفاق سابق ؟ يرى ابن خلدون أن المدنية عاطفة كامنة في الانسان وأن الله خلقه كذلك ، وهبه من العواطف مايتفق مع حاجاته

وليس لذلك المجتمع الموصوف بالطبيعي شكل سياسى فاذا صار الى ذلك الشكل فليس ذلك بفعل الغريزة وحدها بل بفعل التفاهم والتأمل أيضاً ^(٢) وهذا ما يميز المجتمع البشرى من اجتماعات تبدو مشابهة له نلاحظها في بعض الحيوانات فان هذه الاجتماعات نتيجة للغريزة وحدها في حين أن الاجتماع البشرى نتيجة للتفاهم والغريزة معا . ويشعر البشر في مجتمعاتهم بالحاجة الى سلطة عليا تحول دون اعتداء بعضهم على بعض ^(٣) وهذا هو أساس الحكومة . ولكن أى تفاهم هذا ،

(١) المقدمة ص ٣٥

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٦

وما نصيبه الحقيقى فى ذلك المجتمع حين يتحول الى شكل سياسى ؟ أهو تفاهم
بمجتمع بأسره أم هو تفاهم فردى ؟ عرفنا أن ابن خلدون يرى أن الظواهر الاجتماعية
لا تختلف عن الظواهر الفردية وأن من الممكن دائماً أن ترد اليها . أما الشطر الذى
يرجع الى الفكر البشرى فى الاجتماع فابن خلدون لا يحدده . ونحن نعتقد أن ذلك
التعليل — وهو ليس فى الواقع الا تعليل جميع فلاسفة المساهين — تحريف لتعليل
ارسطو الذى نقل الى العرب بطريقة قليلة الصحة وبواسطة اللغة السريانية . وحقيقة
ما يراه ارسطو فى تمييز الاجتماع البشرى عن الاجتماع الحيوانى ليس هو أن التفاهم
البشرى أفضى الى تكوين ذلك الاجتماع ، بل هو أن كل مجتمع بشرى يشعر
باجتماعه وبالغاية التى يشهدها بينما تعمل الجماعات الحيوانية تبعاً للغريزة وفى غير شعور .
وعلى هذا فالشعور الذى تأنسه الجماعة البشرية فى نفسها يمكن أن يؤثر فيها فيحولها
الى مافيه مصلحتها . وإذا فالتفاهم على رأى أرسطو ليس له دخل فى خلق المجتمع
بل هو عامل فى تقدمه ، وهو رأى صائب جداً ^(١)

وقد حملت ألتامبرا غلطة فى الترجمة أن يتساءل عما اذا كان ابن خلدون لم
تكن لديه فكرة عن العقد الاجتماعى ، وهو ماورد فى مخاطرة الاسكندر التى رواها
المسعودى ودحضها ابن خلدون . فان ابن خلدون يقول ضمن أدلته ما يأتى : أن
الملوك لا تحمل أنفسهم على مثل هذا الغرر (يريد الزعم بنزول الاسكندر الى قاع
البحر) « ومن اعتمده فقد عرض نفسه للهلكة وانتقاض العقدة » ^(٢) وقد ترجم
دى سلان « انتقاض العقدة » بعبارة (Le pacte social se briserait) فى
حين أن الترجمة الصحيحة هى (Le nœud de la société se delierait) ومعناه
أن الحاشية والجند اذا اعتقدوا أنهم بلا زعيم ولوا عليهم ملكا آخرو ليس المقصود

اطلاقاً عقدا يعقد بين الشعب وملكه بل المقصود جيش يوقن بهلاك رئيسه فيختار غيره بكل بساطة

ويمتاز ابن خلدون من معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأن لا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة في حين أن هؤلاء يؤكّدون أنه لا يتأتى قيام دولة ما دون ارشاد من الله ، فالله يبدى ارادته بواسطة نبي يرسله الى الناس ، وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويسنون الشرائع ، والتاريخ يؤيد لابن خلدون أن النبوة لم توجد الا عند اليهود وأن شعوباً كثيرة عاشت — وتعيش — دون أن تسن شرائعهم على أيدي الرسل ويقول أننا نرى أن معظم العالم يسكنه وثنيون ليست لهم كتب منزلة نعم لهم دولهم وشرائعهم ، على أن النبوة اذا لم تكن ضرورية لتأسيس الدولة فانها ضرورية لتأسيس أكل مثل للدولة لانها تسد في الوقت ذاته حاجات الحياة الدنيا والحياة الاخرى

والخلاصة أن أساس المجتمع هو غريزة الاحتفاظ بالنفس ، والتفاهم عون للبشر على تنظيم الدولة . يجتمع البشر لان بعضهم في حاجة الى بعض . واذا فليست حالة الحرب — التي هي من خواص الانسان — هي التي يجمع بينهم كما يرى هويزر بل بالعكس هي حاجة السلامة والامن ، على أن المجتمع اذا ما تأسس تصادمت مصالح الافراد ونارت كوامن العدوان بين أعضائه . ومن هنا تنشأ الحاجة الى الشرائع والى حكومة قادرة على أن تقمع تلك الميل العنيفة . وذلك هو نفس تعليل مونتسكيو^(١) غير أنه عند ابن خلدون أكثر بساطة وأقل نصجاً وقد شرح بإيجاز شديد لان ابن خلدون لم يربط ضرورة لان يبحث عن أصل المجتمع ، والمبتكر لعلم من العلوم ليس على رأى علماء المنطق من العرب ملزماً أن يثبت وجود موضوع علمه أو أصله

وهناك ثلاث ظواهر مستقلة عن المجتمع تؤثر فيه باستمرار تأثيراً عظيماً وهي

(١) روح القوانين (Esprit des lois) الكتاب الاول الفصل الثالث

الاقليم والبيئة الجغرافية والدين . ولا يرى ابن خلدون أن الدين ظاهرة اجتماعية بل يعتبره ظاهرة خارقة اذ هو التأثير الالهى فى المجتمع . واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فانه لا يعنى الا بالاديان السماوية . أما الاديان الاخرى فهى خطيئات تنم عن الحالة الاولى للذهن البشرى ، واذاً فالتأثير الدينى لا يعدل فى السعة والتعميم تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية

— ١ —

يتكلم ابن خلدون عن الجغرافية العامة فى فصل طويل جداً نقلا عن الجغرافى بطليموس اليونانى وجغرافى العرب وبالأخص الادريسى . ولهذا الفصل فائدة مزدوجة ، أولاً لانه ليس فى استطاعتنا ان نكتب التاريخ وأن نفهمه دون معرفة الجغرافيا وثانياً لان ابن خلدون يريد أن يشرح الاقاليم المختلفة والبيئات الجغرافية . ولسنا بحاجة الى تحليل هذا الفصل الطويل فهو لا يتعلق ببحثنا ولم يذكر فيه ابن خلدون شيئاً لم يقله أسلافه ، ولم ينبج من أية غلطة من أغلاطهم بل قد لا يصل دائماً الى فهمهم جيداً ، والذى يهمنا هو استنتاجه فى موضوع الاقاليم السبعة التى عرفها الجغرافيون القدماء فالاقليم الاول أى الجنوب الاقصى من الاجزاء العامرة من الكرة الارضية يسود فيه حر شديد جداً ، ويسود فى الاقليم السابع أى فى الشمال برد لا يقل فى شدته . وتمتع الاقاليم الواقعة بينهما بحرارة يختلف حظها من الاعتدال . ويعترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة فى أجسام البشر وأخلاقهم^(١) ومن ثم فى الحضارة ، فسواد لون سكان الجنوب يرجع الى شدة الحر حيث الشمس محرقة دائماً . « فان الشمس تسامت رؤوسهم ... فتطول مدة المسامة عامة الفصول فيكثر الضوء لاجلها ويلاح القيط الشديد عليهم وتسود جلودهم لافراط الحر »^(٢) وأما لون أهل الشمال فأبيض للسبب العكسى وذلك « من

مزج هوائهم للبرد المفرط بالشمال اذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين أو ما قرب منها ولا ترتفع الى المساماة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها»^(١) أما أهل الاقاليم المعتدلة فأجسامهم أقوى وأوفر توازناً في حين أن أهل الاقاليم المنحرفة مجردون من الحضارة تقريباً فهم همج لا يعرفون شريعة ولا حكومة ولا ديناً وأخلاقهم غاية في التناقض ولكنها في نفس الوقت بعيدة جداً عن الوسط الصالح الذي يلائم مجتمعاً متحضراً، وعلما التاريخ أن الحضارة كاملة كانت أو ناقصة لم توجد قط الا في البلاد المعتدلة وأن درجة كمالها تختلف طبقاً لنشوتها قريبة من الاقليمين المنحرفين أو بعيدة عنهما

ولهذا كان الاقليم الرابع الذي يشغل الوسط بالضبط والذي يتمتع بجمهورية معتدلة ينعم دائماً بكل ضروب الحضارة، ففيه عرفت الانسانية الحكومات المتقدمة النظام، والشرائع، والاديان المنزلة، والعلوم والفنون. ويضع ابن خلدون في ذلك الاقليم الشام والعراق ونحن نعرف أن الشام كانت مهد اليهودية والنصرانية وأنه قد ازدهرت بالعراق في غابر العصور الحضارة الاشورية التي يجلبها العرب ولو أنهم لم يعرفوها تماماً. ولكن ابن خلدون قد اعترضته صعوبة ذلك أن بلاد العرب مهد الاسلام وموطن تلك اللغة الغنية المرنة التي غلبت العالم القديم ليست من الاقاليم المعتدلة فهي واقعة في الاقليمين الاول والثاني ولكن البحر يحوطها من ثلاث جهات فتؤثر رطوبته في الهواء وتلطف من قبحها المفرط^(٢)

ولم يقنع ابن خلدون بتقرير هذه الوقائع بل أراد أن يشرحها من الوجهة العلمية فقال أن بأخلاق أهل الجنوب خفة وطيشا وأنهم لا يعرفون السكينة ويقضون معظم حياتهم في اللهو والرقص: « والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيوانى وتفشيها،

وطبيعة الحزن بالعكس وهي اقباضه وتكاثفه ، وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته » ^(١)

واليك ما قاله مونتسكيو شرحاً للخلاف بين أهل الشمال وأهل الجنوب بواسطة الاقليم :

« ان الهواء البارد يقبض أطراف الانسجة الخارجية لجسمنا فيزيد ذلك في نشاطها ويساعد على رجوع الدم من الاطراف نحو القلب ، ويقلل من تمدد هذه الانسجة ويزيد كذلك في قوتها ، أما الهواء الحار فانه بالعكس يرخي اطراف الانسجة ويمدها وبذلك يقلل من قوتها ونشاطها ، وعلى هذا فأهل الاجواء الباردة أمنع وأشد صلابة » ^(٢)

واليك كيف ينتهى الى نفس النتيجة التى انتهى اليها ابن خلدون : « فى البلاد الحارة حيث تتمدد أنسجة الجلد تأنبه أطراف الاعصاب وتحملها أثفه الامور على أشد الاعمال . أما فى البلاد الباردة فان أنسجة الجلد تنقبض وتنكمش الحلمات وتبقى شعب الاطراف الصغيرة للاعصاب مشاولة الى حد ما فلا يصل الاحساس الى المخ الا اذا كان قوياً جداً وصادرا من جميع الاعصاب ولكن الخيال والذوق والشعور والنشاط تتوقف على عدد لانهاية له من الاحساسات الصغيرة » ^(٣)

ويحاول كل من الفيلسوفين أن يبتزع من خبرته الخاصة برهان نظريته فيتخذ ابن خلدون مثل الذين يظربون فى حرارة الحمام لانها تسخن الروح الحيوانى وتمدده ^(٤) ومونتسكيو مثل الرجل الذى يوجد فجأة فى مكان شديد الحرارة فيأنس ضيقا شديدا بسبب ارتخاء الانسجة الخارجية للجسم

(١) المقدمة س ٧٢ (٢) و (٣) مونتسكيو — روح القوانين — الكتاب الرابع عشر ، المعمل الثانى (٤) المقدمة س ٨٣

على أن أحدهما لم يستكشف تلك النظرية الخاصة بالاقليم فقد سبقهما أسلافهما من اليونان واسلافهما من بنى وطنيهما ، وقد يكون أبقرط أول من نوه بتأثير الاقليم في طبيعة الانسان . ويلاحظ أرسطو ذلك التأثير في أنظمة المدن وكفايتها السياسية . ويستشهد ابن خلدون بابن سينا على وجود العلاقة بين الاقليم الحار ولون الزنوج الاسود^(١) وقد تكلم قبله الاديب الشهير الجاحظ بأسهاب عن تأثير الاقليم في تركيب الانسان الطبيعي والخلقي على أنه تكلم في ذلك كاديب فقط ، فلم ينظم ملاحظاته ولم يقل أنها تساعد على شرح التاريخ . وقد لاحظ كل من الفيلسوف السكندى الذى عاش في القرن الثالث ، والمؤرخ المسعودى الذى عاش في القرن الرابع ملاحظات من ذلك النوع لكنها غامضة جدا . وقد سبق مونتسكيو في فرنسا جان بودوان الذى توسع في شرح نظرية الجو توسعاً كبيراً أما أن الجو يؤثر في طبيعة الانسان وخلقه ومن ثم في الحضارة بصفة عامة فأمر لا ريب فيه . ولكن هل في الاستطاعة حقاً أن نحدد ذلك التأثير تحديداً يكفى لان نعرف الى أى درجة يؤثر في المجتمع ؟ هذا ما لم يتضح بعد . وبالظاهر ان كل أولئك الفلاسفة والكتاب الذى تكلموا عن الاقليم حتى عصر مونتسكيو لم يقدروا الجهود التى يقوم بها الفرد والمجتمع ذاته لمقاومة ذلك التأثير تقديراً كافياً . على أن تلك المقاومة غريزية تقريباً . فالناس يدفعون البرد والحر مختارين عن أنفسهم . وكلما تقدمت المدنية صارت تلك المقاومة أكثر انتظاماً وأبلغ نفاذاً حتى أصبحنا اليوم نرى سكان الشمال يعيشون في أشد البلاد حرارة عيشة راضية جدا . ومن المحقق أن لهذه المقاومة التى يزداد انتشارها لبالنسبة للتأثير المسمى بالحر أو البرد فقط بل بالنسبة لتأثيرها الخلقي أيضاً أثرها في المجتمع كذلك . ولو

(١) قال ابن سينا في أرجوزته في الطب :

بالزنج حر غير الاجسادا حتى كسا جلودها سودا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضا

أردنا أن نحدد بالضبط تأثير الاقليم لافينا أنه يقل شيئاً فشيئاً . وعلى هذا فإن قانون التباين الذى يؤسسه ابن خلدون بنسبة كبيرة على ذلك التأثير لا يمكن أن يكون مطلقاً وكذلك ضوابط مونتسكيو عن العلاقة بين التشريع (والظواهر الاجتماعية بصفة عامة) وبين الاقليم مبالغ فيها جدا

وهناك برهان قاطع على أن نظرية الاقليم كما يشرحها أرسطو وابن خلدون ومونتسكيو ليست معصومة من الزلل ، ذلك هو الخلاف الشاسع بين النتائج التى يصل اليها كل منهم حينما يطبق مبادئه على تقدم المجتمع فى العصور فارسطو يرى أن الشعب اليونانى هو الذى بعث بذلك التقدم الى باقى شعوب العالم ويقول أن باقى سكان أوربا شعبان جداً ولكنهم ليسوا بأذكاء^(١) وان الشعوب الاسيوية مفرطة الذكاء ولكن تنقصها الشجاعة . أما الشعب اليونانى فلا أنه واقع بين آسيا وأوربا الغربية يشغل الوسط بالضبط . ويرى ابن خلدون كما قدمنا أن سكان الشام والعراق هم أكثر الشعوب فوزا بذلك الامتياز . أما مونتسكيو فانه يرى المثل الاعلى فى أمم الشمال

ولا يقتصر الامر على اختلاف النتائج فيما بينهم بل يتعداه الى اختلافها بالنسبة للحركة التاريخية . نعم أن اليونان كانوا أئمة التقدم فى عصر أرسطو ولكن قبل أن يتقدم الشعب اليونانى كان الشرق متقدما جدا . وكان لشعوب الشام والعراق قسطها من العظمة . ولكننا لا نعلم كم دامت هذه العظمة . وقد تأثر مونتسكيو بالتقدم الحديث الذى بلغته أوربا الشمالية . ولكن ماذا كانت حالة هذه الامم الشمالية فى العصور القديمة والوسطى ؟ اذا فالإقليم ليس العامل الكبير فى الحضارة ومن الواجب أن نبحث عن هذا العامل فى المجتمع ذاته . واذا استثنينا أرسطو لانه يعلق أهمية ضئيلة جداً على نظرية الاقليم فليس لنا أن نحمل ابن خلدون

أوفر قسط من النقد في ذلك الشأن فإن الجهد الذى صرفه في ضبط المؤثرات
الاقليمية وتحييدها أقل بكثير مما صرف مونتسكيو كما أن استنتاجاته أقل اسهاباً
ومبالغة

— ٢ —

يخصص ابن خلدون فصلاً لشرح تأثير البيئة الجغرافية في جسم الانسان
وخلقه^(١) ولكنه لا يعطى ذلك التأثير من الاهمية ما يعطيه لتأثير الاقليم
ففى بلد غنى يكثر فيه انتاج الارض يعيش الناس فى رخاء وسعة ، وليس
عليهم أن ينفقوا كثيراً من الجهود لتحصيل قوتهم اذ تزيد مصادرهم عن حاجاتهم ،
ومن ثم ينفقون فى المسرات والترف فيؤدى ذلك الى ضعف فى أجسامهم بل
فى عقولهم ، ويصبحون عرضة للأمراض ويعوزهم روح المشاورة على الجهد
ويقعدون الصفات الحربية فى معظم الاوقات فلا يستطيعون هجوماً ولا دفاعاً . وعلى
النقيض من ذلك تجد سكان البلاد المجربة ولا سيما سكان البادية الذين استقى
منهم ابن خلدون خبرته فانهم نظراً لفقرهم يعيشون فى تقشف وخشونة وهم أقوى
بنية ، وأنفذ عزائم ، وأبقى فى العادات ، وأقل انحرافاً فى الاخلاق ، لا يصيبهم
القحط الذى يعصف بمن يعيشون عيشة الرخاء ايما عصف أولاً يؤثر فيهم الانسبة
تافهة ، وهم أكثر ورعاً من غيرهم ممن اشتهت هواهم فى المسائل الدينية شيئاً فشيئاً
ولكن ابن خلدون بدلاً من أن يتوسع فى تقدم تأثير البيئة الجغرافية فى
الحضارة كما فعل مونتسكيو يهيم فى مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجوع فى الجسم
والعقل وهو فى ذلك متأثر جداً بأحوال الصوفية وتعاليمهم وقد كانت فى ذلك
العهد شديدة الانتشار خصوصاً فى شمال أفريقيا . وهؤلاء الصوفية يفرقون فى
الورع والعبادة وكلما استغنى الجسم عن غذاء ازداد انتظاماً ، وازداد الذهن

صفاء والروح ادراكا لعالم الخفاء . ويقال أن كثيراً منهم يزاول هذه الرياضة الروحية على أننا لا نستطيع أن نعتبر هذه المقدمة الخامسة حشواً لأن ما احتوته من شرح شديد الايجاز قليل الوضوح عن العامل الجغرافي يعين مع ذلك على فهم الفروق الهامة التي يقررها ابن خلدون فيما بعد بين حياة البدو وحياة الحضار

أغضى معظم العلماء الذين نقدوا ابن خلدون — مختارين أو غير مختارين — عن فصل (آخر المقدمات التمهيدية وهي المقدمة السادسة) يتكلم فيه ابن خلدون عن الروح البشرية والنبوة والكهانة ومختلف الوسائل لادراك الغيب . ومع ذلك فهو فصل كثير الأهمية لأنه يرتبط بكل المذهب الفلسفي لابن خلدون وهو شرح ظاهرة كالالقيم والبيئة الجغرافية تؤثر في المجتمع ولا تتوقف عليه . واذ لم يلتفت كرامر لهذا الفصل فإنه اعتقد أن ابن خلدون لا يعتبر الدين من عوامل الحضارة أو على الأقل لا يعلق على تأثيره فيها أهمية كبيرة . والواقع ليس كذلك فإن ابن خلدون يقرر أن ليس ثمة من مجتمع لا يتأثر بدين من الأديان ويشرح الدين بطريقة طريفة جداً ويرجع في ذلك الى مادة غزيرة من الفلسفة والدين والتقاليد الخرافية فيدمجها ويستخرج منها مذهباً يمكن تسميته بمذهب « ما وراء الطبيعة النفسى »

ولنلاحظ بادئ بدء أن ابن خلدون تلميذ مخلص لابن رشد^(١) في تلك النقطة وهي وجوب التوفيق بين الفلسفة والدين وأنه يجب في الواقع ألا يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف . وقد حاول ابن رشد نفسه أن يوفق بين نقط الخلاف بين الاسلام والفلسفة اليونانية العربية في كتيب يعرف « بفصل المقال

(١) من المعروف ان ابن خلدون كتب تحليلاً لفلسفة ابن رشد لم يصل إلينا ولكنه مذكور في كتاب ابن الخطيب

فما بين الشريعة والحكمة من الاتصال « وهذا هو غرض ابن خلدون أيضاً
يرى مؤلفنا أن الاتصال بين العالم الحسى وغير الحسى أساس لكل دين
والى هذا الاتصال يرجع الفضل فى معرفة الانسان اما لارادة الله وما يفرضه عليه
من الواجبات واما لاسرار الماضى والمستقبل ، وبالجملة لما يتكون منه الدين . ويجد
ابن خلدون تفسير هذه العلائق بين العالمين فى الروح البشرية . فالروح هى الواسطة
بين الله والانسان . وهى بطبيعتها خالدة لا تغنى ولها قدرة خفية تمكنها من أن
تنفذ الى عالم الافكار وأن تتخاطب مع الله ذاته . على أن كل الارواح ليس لها
تلك القوة بنسبة واحدة بل أن معظمها يلتحق بهذا العالم الحسى ويكاد يفقد قدرته
الخفية . ومنها ما لا يحتفظ من هذه القدرة الا بقسط ضئيل جداً . ومنها ما يحتفظ
بها كلها وتلك هى أرواح البشر الممتازين الذين اختارهم الله وهم الانبياء ، فبفضل
هذه القدرة تهجر أرواح الانبياء العالم الحسى أحياناً لتتلقى من الله الوحي والاوامر
التي يجب أن تباغها الى البشر . وهنا يسهب ابن خلدون فى الكلام على طبيعة
الوحي والطريقة التي يحدث بها مستنداً فى ذلك الى الاحاديث والسنة . ونحن
لا ندخل فى تلك التفاصيل ويكفى أن نقول أن ابن خلدون يرى أن الاديان
الحقيقية هى فقط تلك التي تنشأ من ذلك الوحي

فهناك اديان مزيفة ولكنها مع ذلك تحتوى لمحة من الحقيقة وتلك هى الاديان
المأخوذة عن الكهانة والمؤسسة على التنبؤ والاستطلاع بأشكال مختلفة
(كزجر الطير وفحص الاحشاء وغيرها) والواقع أن الارواح التي لا تحتفظ بكامل
القدرة على اتخاذ الصفة الملكية — كما يسميها ابن خلدون — يمكنها مع ذلك أن
تنفذ الى العالم الروحى باستخدام وسائل مختلفة تمكنها من الانسلاخ عن العالم
المادى . فمثلاً يمكن للانسان أن يحصر عنايته مدة طويلة فى أمر تافه جداً فينتهى
بأن ينسى كل ما يحيط به ويمكنه أن يرى — بسرعة فائقة وبشكل ناقص
جداً — شيئاً من العالم الملكى . وهذه هى الاديان الوثنية . ولم يتناول ابن خلدون

شرح هذه المسائل بوضوح تام ولا بطريقة مستنيرة جداً . ونحن نعلم أن تردده في ذلك يرجع الى حذره من معاصريه المتشددين . وهو يقول أن علوم الكهان لا تصلح أن تكون أساساً لحقيقة مطلقة أو بلخرى لدين ما ، وواجب أن يمثل الدين حقيقة مطلقة

ويذهب ابن خلدون الى أبعد من ذلك فيقرر مع الصوفية أن الانسان بانسلاخه عن الحياة المادية جهد استطاعته واجتتابه كل ما تدركه الحواس يستطيع مع الاحتفاظ بحسن ايمانه ومع عدم الطموح الى تأسيس دين جديد — ومزيف اذاً — أن يدوق لذة الحياة الملكية وأن يشعر باقترابه من الجوهر الالهى : وعندئذ يتسنى له أن يدرك الحقائق التى يصل اليها العلماء بالطرق العادية ولكنها تكون أشد وضوحاً وتظهر فى ضوء باهر ، على أنه اذا باشر الانسان تلك الرياضة رغبة فى أن يتفوق أو يقتنم فان الطريق تغلق دونه ، واذا استطاع أن يتصل بالعالم الآخر فلا يكون ذلك الاتصال بالله بل يكون بالشياطين . ويتعامل كهان الاديان الوثنية وقسمها الذين يسعون الى معرفة عالم الغيب ليقهروا العباد مع الشياطين والارواح الشريرة

وليس هذا كل ما فى الامر . فان الروح البشرية تستطيع أيضاً أن تدرك بعض أسرار المستقبل بواسطة الرؤيا . ولكن يجب لصحة هذه المعلومات أن تكون الروح كاملة الاستقامة والورع والطهارة والا كانت الرؤيا وحيّاً من الشياطين أو صوراً متكررة من الحياة اليومية . ومن الغريب أن ابن خلدون يدعى أنه قد أحرز خبرة فى تلك المادة . وقد قرأ فى عدة كتب للسحر أن الانسان يستطيع بعد اماتة جسده وتطهيره مدة طويلة بالصوم والصلاة أن يوجه ارادته قبل النوم الى السر المرغوب فيبدو له أثناء النوم فى الرؤيا . ويقول لنا أنه استعمل تلك الوسيلة وأنه توصل بذلك الى معرفة أسرار خطيرة جداً وأن الوحي أمر فى منتهى

الصدق^(١) بل لقد زعم فلاسفة ليسوا من الصوفية ولا من المتكلمين أن الانسان يستطيع بواسطة امانة القوى البدنية أن يتخلص من العالم الحسى لا ليستطلع بعض الاسرار فقط بل ليتخذ من ذلك منهجاً علمياً ، ويؤكد انما ابن مسكويه وهو أحد علماء الاخلاق في القرن الرابع أنه جرب تلك الطريقة بنجاح

نحن اذاً أمام نظام متدرج في امتيازات هذه الطبقة . فالانبياء في الطليعة ويلهم الاولياء أو بعبارة أخرى الصوفية ثم الكهان . وتنقسم كل جماعة من هؤلاء الى عدة مراتب فهناك مثلاً أنبياء ليسوا بالرسل امتيازاتهم عبارة عن ادراك عالم الغيب ولكن بطريقة أقل كمالاً من طريقة الرسل وقد ظهر من هؤلاء كثير في بنى اسرائيل . أما الرسل الذين يتصلون بالعالم الروحي على أكمل نحو والذين يجب عليهم أن يعلنوا رسالتهم للناس ويشرحوا ارادة الله فهم حقيقة مؤسسو الاديان

ولكن كيف نفرق بينهم وبين الانبياء ، بل الاولياء ، بل الفلاسفة الذين استطاعوا أن يعرفوا شيئاً مما يفوت العامة معرفته ؟ هنا يدخل علم الكلام في مذهب ابن خلدون . فالرسول يمتاز بالمعجزة . والواقع أنه لا بد لرسالة رسول من برهان قاطع ليقرها الناس كافة ، والمعجزة هي ذلك البرهان . ومادام أنه برهان عام فيجب أن يكون في متناول جميع الناس بلا تمييز . وأى شيء أقرب الى تناول جميع الناس من أمر خارق يحدث مناقضا تمام المناقضة لقوانين الطبيعة التي يشهدها جميع الناس بلا اقطاع ؟ وهذا هو بالذات تعريف المعجزة . أما كون المعجزة تحدث بقدرة الرسول ذاته أو بقدرة الله تأييداً لصدق رسوله فذلك أمر جدلى محض يسهب فيه ابن خلدون اسهاباً كبيراً لا يهمنا هنا

ولكن ألا يمكن أن نعتبر مسألة الاتصال بالعالم الآخر والتنبؤ بالغيب وهي

مسألة يشترك فيها الرسل والاولياء معجزة ؟ لاسيما اذا ما تقرر صدق هذا التنبؤ ؟ هنا يحتاج ابن خلدون الى الكلام أيضاً فمعجزة الرسول تتميز بأن الرسول يعلن عن المعجزة التي ستحدث ويطلب كل منكر لصدقه أن يأتي بمثله وهذا ما يسميه المتكلمون « بالتحدى » وبحاول ابن خلدون أن يبدو راسخ الايمان في هذا البحث كله ويريد أن يثبت تفوق معجزة محمد (صلعم) أى القرآن على معجزات باقى الرسل^(١). ويشدد النكير على الشعوذة على اختلاف أنواعها مثل التنجيم واستطلاع المستقبل بواسطة الاحصاء أو ضرب الرمل وبالجملة فإن كل تنبؤ لا يستمد من قوة الروح المعنوية لقيمة له في نظره لا من الوجهة العلمية ولا من الوجهة الدينية وإذا فقد عدنا الى حيث بدأنا . لا يمكن أن يكون للدين قاعدة أخرى سوى اتصال بعض رجال ممتازين ان كثيراً وان قليلا بالعالم الروحي . واذا أردنا أن نخص أصول هذه النظرية ألفيناها شديدة التعقيد . وهى بهذا التعقيد ذاته يمكن أن تقدم لما فكرة عن مهارة ابن خلدون اذ قد يكون هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين الذى استطاع أن يؤلف من كل هذه المواد المتفرقة مذهباً صبغ بالصبغة الفلسفية . وفى هذا المذهب نجد نظرية أفلاطون في « المثل » اذ للاتصال بالعالم الروحي وقراءة الماضى والمستقبل يجب أن يكون لكل شىء وجود خالد ليس عالم الحس الا صورة ناقصة له ونجد أيضاً نظرية الاشراق لمدرسة الاسكندرية التى استخلصت فلسفتها من مذاهب مختلفة اذ يمكن للروح بالتأمل والرجوع الى النفس أن تشاهد النور العام عن قرب ، ويدخل فيه التصوف الاسلامى الذى متى حررناه من لونه السياسى لم نجده الا فكرة الاشراق الاسكندرية وفق بينها وبين الاسلام وكذلك التوحيد الاسلامى بدقته وجدله العميق حول ايسر الالفاظ والآراء ، وأخيرا نجد فيه الخرافات الساذجة التى وردت في آداب الجاهلية : صيغت كل هذه

المواد فى قالب فلسفى بطريقة بارعة جدا . على أن لابن خلدون طرافة أخرى فى هذا الفصل تستدعى النظر أكثر من سواها وهى أنه استطاع مع عقليته الإسلامية أن يجعل من النبوة ظاهرة بشرية فهى ليست ظاهرة خارقة اذ هى مستمدة من الروح البشرى ذاته. وليس معنى هذا أن ابن خلدون يكاد يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية فهو بالعكس يرى أنه مستقل عن المجتمع بشكل ما . ولكن أليس شرح الدين بدرس الروح البشرى خطوة نحو الفكرة الحديثة التى ترى الأديان ظاهرة اجتماعية ؟ ولو أن ابن خلدون شرح هذه النظرية بطريقة أبعد عن التحيز وأغضى لحظة عن إيمانه الخاص كما يفعل المحدثون ، ولو أن السداجة لم تضطره الى بعض المبالغات فأى فرق يكون بينه وبين كثير من الفلاسفة المحدثين الذين اجتهدوا فى أن يشرحوا أصول الأفكار الدينية ؟

والآن فما تأثير الدين فى المجتمع وضروب الحضارة المختلفة ؟ لم يبين ابن خلدون فى هذا الفصل آراءه فى ذلك الموضوع وهذا ما سنراه فى سياق تحليل الأقسام الأخرى

الفصل الخامس

الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

- (١) الاطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية (٢) خواص القبيلة
(٣) العصبية أول شرط للملك . تطورها (٤) الفضيلة شرط ثان للملك
(٥) قيمة مبدأ ابن خلدون في التاريخ (٦) ابن خلدون والعرب

— ١ —

يشرح ابن خلدون الظواهر الاجتماعية بعد أن شرح في القسم الاول الظواهر التي تؤثر في المجتمع ولا تتوقف عليه . وفي هذا القسم من مؤلفه يجب أن نبحث عن مذهبه الفلسفي الاجتماعي الحقيقي الذي هو من ابتكاره الخاص ، اذ ليس ابن خلدون أول من لاحظ تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية وأهميتهما في فهم التاريخ ، ولم يزد على أن رتب هذه المسائل ، ورتبها بطريقة غامضة جداً . وسيفحص الآن المجتمع في ذاته ، ويكمل منه لتدليله موضوعاً حقيقياً محدوداً ، وسيبين أن له في ذاته ، بعيداً عن المؤثرات الطبيعية ، الاسباب الجوهرية لتقدمه واضمحلاله كل مجتمع سياسى . هما يكن شكله يحكمه قانون هو القانون الاساسى لمذهب ابن خلدون الاجتماعى وهو ما يمكن تسميته « قانون الاطوار الثلاثة » ، وليس المقصود هنا أطواراً ثلاثة للعقل هي طور الدين وما بعد الطبيعة والوضع ، وإنما المقصود هي الاطوار التي يمر بها كل مجتمع بطريقة متوالية . ففي الاول يعيش المجتمع

عيشة البدو سواء كان ذلك في الصحارى كالعرب والبربر أو في السهول كاللتار ويكون منتظماً الى قبائل ، ولا يعرف قوانين ، ولا تحكمه سوى حاجاته وعاداته . وفي الثانى يصل الى تأسيس دولة بطريق الفتح ، ويقهر مجتمعات أخرى ، ويعرف القوانين ويسن لنفسه نظاما . وفي الثالث اذ يتحول الى حالة الحضرة يتخذ عادات الشعب المغلوب وينغمس فى الترف والملاهى ، وينكب على درس العلوم والفنون حتى يدركه الاضمحلال ويناله القهر

واذاً فابن خلدون يرى أن الحركة التاريخية لا تنقطع أبداً والانسانية لا تقف . ولكن يوجد حد يقف عنده كل مجتمع ومنه يجب أن يستأنف السير مجتمع جديد . أما أن التقدم الذى أحرزه ذلك المجتمع الجديد يفوق أو لا يفوق تقدم المجتمع الذى سبقه أو بعبارة أخرى هل الانسانية فى رقى مستمر فهذه مسألة لم يدرسها ابن خلدون . ولعلها تكون قد بدت له شاسعة جداً أو لعله لم يقدر ان من الممكن التكلم فيها . تتوالى هذه الاطوار الثلاثة ويعين الاخير منها خاتمة الطور الذى يتحتم أن يمر به مجتمع ما . فالمجتمع بصفة عامة يمكن تشبيهه اذاً بنهر لا يحف مجراه أبداً ويصب فى البحر ماء متجدداً بلا انقطاع ، فهو ينبع فى الصحراء أو فى وسط السهول ولكنه حينما يتقدم فى مجراه يصادف عقبات يجب عليه تذليلها ، وهذا هو دور النضال والصراع ، فاذا خرج منه ظافراً استأنف سيره هادئاً قوياً . وهنا يتمخض عن أعمال الحضارة المختلفة ولكنه يبلغ نهايته فى الوقت ذاته اذ يضعف سيره ثم يقف حالاً ، وهكذا يتابع البحر مياه النهر ولكن تعقبها دائماً أبداً مياه جديدة

ولم يسبق ابن خلدون احد الى تلك الفكرة العامة عن السير الابدى للمجتمع ولم يتصور أحد حتى عهده أو يقرر شيئاً يشبه ذلك القانون الذى نسميه « قانون الاطوار الثلاثة » . ولئن وجدت بعض صعوبات فى سبيل تطبيق هذا القانون على كل المجتمعات البشرية واستخدامه لفهم التاريخ فلا ريب أنه يساعد جداً

على شرح الحركة التاريخية لشعوب المشرق ولا سيما العرب والبربر . وهنالم يعتمد ابن خلدون على مباحث ما بعد الطبيعة أو على الكلام ليقدر ما قرر فان ذكاه الخارق هو الذى استطاع الاستفادة من القسم الذى يجيد معرفته من التاريخ وسرى أنه يخضع القرآن لنظريته

— ٢ —

فى القسم الثانى من المقدمة يتكلم ابن خلدون عن نظريته فى تقدم كل مجتمع ، ويشرح بالتفصيل الخواص والميول التى تصحب الحالة الاولى للمجتمع البشرى وحياة البدو . تلك على الاقل هى الفكرة العامة لذلك القسم من مؤلفه لان المقدمة كما لاحظنا ليست نموذجا للبحث الواضح المنظم ، والقسم الثانى على الاخص ينقصه الترتيب نقصا تاما . أو يعود المؤلف فيما يلى من الاقسام الى مناقشة كل ما كتب فى هذا القسم عن نظريته العامة التى كررها غير مرة وكذلك الى ذكر التطبيقات التى قدمها عنها فى مناسبات مختلفة

ويؤكد ابن خلدون بعد أن يقرر وجود نوعين مختلفين فى الحياة هما حياة البدو وحياة الحضار أنهما يتفقان مع الطبيعة ^(١) ولا شك أن حياة البدو سابقة لحياة الحضار . ومن مميزات حياة البدو تنقل الجماعة المستمر وهو تنقل يسير طبقا لحاجات الانسان الاقتصادية . يقول ابن خلدون أن البدو فى الواقع يعيشون من قطعانهم فىأخذون منها أقواتهم وملابسهم وأرزاقهم وإذا فهم يبحثون عن الاماكن التى تستطيع هذه القطعان أن تجد فيها المرعى الضرورى لحياتها ، ويضطر العرب والبربر الذين يكسبون عيشهم من تربية الابل خاصة الى سككى الصحراء اذ هى المكان الملائم لحياة الابل التى تلزمها الحرارة والرمال والادغال المتشابكة والماء المالح بينما تلتزم الشعوب التى تعنى بتربية الغنم والبقر البقاء فى المروج والمراعى الخصبة

فلحياة البدو وجهان اذا حياة الصحراء ، وحياة المروج
ولما كان البدو بالضرورة فقراء لانهم لا يفلحون الارض ولا يحترفون
المهن المربحة فان حاجاتهم محدودة جدا ، وكل ما يفكرون فيه هو أن يحصلوا على
القوت وأن يحموا أنفسهم من أذى الرياح والعواصف وكذلك من هجوم الاعداء
وهم لا يعرفون فنونا ولا علوما ، وليست لهم قوانين ، بل تحكمهم العادة والحب المتبادل
واحترامهم لرؤسائهم . واذا كانوا قد حرموا كل رخاء ورغد فان كل واحد منهم
مرغم على أن يدبر ما يلزمه . وتسبغ حياة النقشف هذه على البدو أخلاقا فاضلة ،
ويعدم ذلك النضال المستمر في سبيل تحصيل القوت والدفاع عن النفس بصفات
العزم والغيرة على استقلالهم

تلك هي الخواص التي تميزهم من سكان المدن والحقول الخصبة حيث تنحل
الاخلاق وتفتر الخلال في ظل الامن والدعة . ويذكر ابن خلدون الفروق بين
الحيوانات المتوحشة والحيوانات المستأنسة ليثبت أن توحش اهل البادية واستقلالهم
المفرط ، وخنوع سكان المدن ظاهران طبيعيتان .

— ٣ —

ولكن كيف تصل القبيلة الى أن تتخذ الصورة الاجتماعية التي هي في
الحقيقة أقدم الصور والتي يعتبرها ابن خلدون منشأ الدولة ؟ لم يوضح لنا ابن خلدون
ذلك . كذلك لم يعن بالاسرة مطلقا . وهنا نشعر بذهنه الوضعي فهو لا يسهب في
الشرح الاحتمالي مجرد مادة لمباحثه الفلسفية ، وهو لم يستطع أن يرى في أفريقية الشمالية
وفي الشرق عامة مجتمعا في بدء تكوينه ولم يصدق شيئا من الخرافات التي رواها
المؤرخون عن أصل الخليقة فيتخذ منها أساسا لفلسفته الاجتماعية وان لم يغفلها في
مؤلفه التاريخي

ومهما كان من بساطة نظام القبيلة فهي جماعة تشعر بالرغبة الطبيعية التي
بشعر بها كل مجتمع في انشاء حكومة له . وفي هذه الحكومة التي تنشأها القبيلة

لنفسها يجب أن نبحث عن خاصتها الجوهرية فهي التي تؤيدها وتندود عنها وتدفعها إلى الفتح وتحملها على أن تتخذ شكلاً جديداً ، تلك الخاصة هي « العصبية » فما هي إذاً تلك العصبية التي يذكرها ابن خلدون ؟ : « ان نعمة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والغيرة على ذوى أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم » ^(١) . وتقدم حياة القبائل العربية وقبائل البربر في أفريقيا الشمالية ولاسيا الآداب العربية في عصر الجاهلية وعصر الامويين إلى ابن خلدون مبعداً شامعاً جداً يستقي منه الحجج لتأييد فكرته عن العصبية . والحقيقة أن التاريخ لعله لم يذكر قط شعباً يفوق الشعب العربي في الاستمساك بعصبيته وتقديم صلة الرحم على ما سواها من الصلات . وإذا استثنينا الأربعين عاماً الأولى من تاريخ الاسلام فإن تاريخ الامة العربية قبل الاسلام وبعده ليس الا سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل وهي خصومات منشؤها الحقيقى تلك العصبية التي دفعت إلى حد التعصب . يقول المثل العربى « أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » فلا عجب اذا كان ابن خلدون يعلق على العصبية أهمية عظيمة ويعتبرها العامل الجوهرى لقوة المجتمع السياسى

ولكن كان من أهم مبادئ الاسلام الغاء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم . وتشدد بعض الآيات القرآنية النكير على أولئك الذين يباهون بنسبهم أو يعتمدون عليه . ولقد كان من غايات الاسلام أن تدمج جميع الشعوب العربية بادية بدء ومن ثم تدمج كل الشعوب الاخرى فى شعب واحد يكون شعاره الايمان بالله وبنبيه . وهذا هو السبب فى أن ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه اذا كان يعلق أهمية كبيرة على روابط الدم فإنه لا يتعدى بذلك حدود الدين . ولتلك الآية التى يريد أن يؤيد بها أهمية العصبية بواسطة القرآن ذاته خاصة بارزة فهو يقول :

« واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لابيہ :
لئن أكله الذئب ونحن عصبة انا اذاً لخاسرون — والمعنى أن لا يتوهم العدوان
على أحد مع وجود العصبة له »^(١) ونحن لا ننالك أنفسنا من الاتسام لما اقترن من
الدهاء بتفسير ابن خلدون هذا ، أولاً لانه يلجأ الى نوع من التلاعب بالكلمات
ليفسر تلك الآية بالمعنى الذى يقصده لان كلمة عصبة المشتقة من نفس المصدر
الذى اشتقت منه العصبية أى التضامن لا تدل على نفس المعنى وانما تدل على
الجماعة أو الشرزمة ليس غير ، والقرآن لا يريد شيئاً آخر سوى أن الذئب لا يمكن
أن يأكل يوسف ما دمنا نحميه ونحن جماعة ، وثانياً لان القرآن يريد هنا أن يقص
الحيلة التى دبرها أخوة يوسف لحمل أبيهم على أن يسمح ليوسف بالذهاب معهم
ونحن نعرف أنهم كانوا يضررون قتله ، ومع ذلك فان ابن خلدون قد خدع بذلك
الدهاء المتدينين من أبناء عصره اذ لا نعلم أنه اتهم بالابتداع قط

و يدعم العصبية أمران : الاحترام الذى يشعر به البدو دائماً نحو العادة ،
وحاجتهم المستمرة الى الهجوم والدفاع . واذاً ففى وسعنا أن ندرسها من وجهتين :
الاولى الوجهة الداخلية التى تصور أعضاء القبيلة ملتفين حول أرفع رجل من أقوى
أسرة ، مطيعين له فى كل أمر ، والوجهة الثانية التى تصور القبيلة بأسرها حاملة سلاحها
لتدافع عن أطفالها ونسائها ومنازلها وبالاخص عن كرامتها . هذان المظهران للعصبية
يتفقان ، ويجب أن يتضافرا بشدة ، لانه اذا اضمحلت العصبية داخل القبيلة ألفت
نفسها فرسة للحروب الداخلية واذا تضاءلت فى الخارج فان القبيلة تعرض لمهاجمة
أعدائها السكثريين المتأهبين دائماً لمهاجمتها .

بيد أن العصبية قابلة للتطور سواء فى الداخل أو فى الخارج . وقد أمد ذلك
التطور ابن خلدون بعدة فصول أفاض فيها فى درس الحياة الاجتماعية للقبيلة :
لا يتصف كل أعضاء القبيلة بصفات واحدة وعلى هذا فلا يتمتعون باعتبار واحد

فان حياة الصحراء الشاقة كثيراً ما تنهى الأفراد فرصة للتفوق سواء بالشجاعة في الحروب أو بالجود في أيام القحط ، أو بالفصاحة في التنغى بمجد القبيلة ، أو بانارة البسالة في أنفس المدافعين عنها ، أو بالدفاع عن مصالحها حين عقد الصلح . تلك هي الصفات التي يغلب أن يفاخر بنبلها رجل البادية أو العربي على الاخص . ويغلب أيضاً أن تجمع أسرة واحدة بين هذه الصفات ومن ثم تورثها لعدة أجيال من أبنائها وأحفادها . وأقدم الاسر تمتعاً بتلك الصفات وأعرقها هي التي تنفوق على باقي أسر القبيلة وتبسط عليها ساطة واسعة . على أن تلك السلطة لا يمكن أن تكون مطلقة أو استبدادية وذلك لطبيعتها نفسها فان الأسرة الحاكمة تحتفظ بتفوقها ما احتفظت بمركزها الممتاز وعرفت كيف تهزم كل خصومها . ولكنها قد تنهون في تقاليدها من جهة ، وقد تحسدها وتنافسها بعض الاسر من جهة أخرى ، وقد يوجد من بين هاته الاسر من تستطيع التفوق عليها . وعلى هذا فيوجد سببان لفقد العصبية في الداخل . ثم تنتقل السلطة الى أقوى أسرة تلي تلك التي سقطت على أنها لا تترك القبيلة ما احتفظت بقوتها

يصل ابن خلدون بذلك الى تقرير قانونين الاول أن كل قبيلة شريفة لا بد أن تفقد حسبها ومن ثم تفقد سلطتها بعد أربعة أجيال^(١) والسبب في ذلك « أن بانى مجد العائلة عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لآبيه قد سمع منه ذلك وأخذ عنه . . . ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها وتوهم أن ذلك البنين لم يكن بمعاناة ولا تكليف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصاة ولا خلال . . . فير بأ بنفسه عن أهل عصبيته ويحتقرهم . . . فينقصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواء من أهل ذلك المنبت

ومن فروعه في غير ذلك العقب (١)

ويسلم ابن خلدون بأن تلك القاعدة استثناءات اذ توجد أسر سقطت قبل العقب الرابع وأسر حافظت على مركزها حتى العقب الخامس أو السادس . بيد أن هناك أسباباً أخرى تؤخر أو تقدم ذلك السقوط المحتوم . والشعر والسنة هما بالخاص اللذان حملا ابن خلدون على أن يقرر أربعة أجيال مقياساً عاماً لبقاء الحسب . ولا ريب أن يستثنى اسرة النبي (صلعم) لانها لم تحتفظ بحسبها مدى أربعة أجيال فقط ، بل حافظت عليه منذ بدء الخليقة وستحافظ عليه الى الابد : تلك منحة الهية فهل كان ابن خلدون مخلصاً في اشارته الى ذلك أم هل أراد أن يتجنب اعتراضات المتكلمين المخرجة لا غير ؟

والقانون الثاني هو أن المملك (السالطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتها وعصبيتها بل ينتقل من فرع الى آخر ومن أسرة أخرى ولكنها يبقى دائماً في نفس القبيلة . ولئن استطاع ابن خلدون أن يطبق ذلك القانون على قبيلة مضر التي حافظت على الملك بعد الاسلام زمناً طويلاً وكذلك على القبائل العربية والقبائل البربرية في شمال افريقية فانه لا يستطيع أن يطبقه على أسرة النبي اذ نعرف أن منذ وفاة محمد (صلعم) أقصيت أسرته عن الملك ولم تقبض على زمام الحكم الا بواسطة الفرس والامم الاجنبية الاخرى . فقد حكم العباسيون — الذين هم أبناء عمومة النبي وليسوا من أعقابه — في المشرق بؤازرة الفرس . وحكم الفاطميون — الذين يدعون أنهم من سلالة النبي — في افريقية الشمالية ومصر بؤازرة البربر . ولا شك أن العصبية قد أيدت هاتين الاسرتين . بيد أنها لم تكن عصبية منشؤها صلة الرحم بل كانت عصبيتها مؤسسه على العاطفة الوطنية وحب الاستقلال ، بل على شهوة الانتقام اذ نعرف أن العباسيين لم يؤيدهم الفرس الا أملاً في استعادة استقلالهم القومي

الذى سلبهم العرب اياه منذ الفتح . وترجع العصبية الى العاطفة الدينية أيضا فان البربر ناصروا الفاطميين فى أفريقية . مهابة للنبي من جهة وطمعا فى السلطة من جهة أخرى

ولم يقتصر ابن خلدون فى تطبيق هذين القانونين على القبائل البدوية بل طبعهما أيضا على الامم المتمدينة الكبرى فهو يرى أن الشعوب المختلفة التى تنتمى الى جنس واحد تشبه الاسر المختلفة للقبيلة الواحدة شها كبيرا فاذا فقد أحد الشعوب عصبية مثلا فقد بذلك الملك حل مكانه شعب آخر يرتبط معه برابطة الدم . فقد حل محل اليونان اخوانهم الرومان^(١) اذ يقول مؤرخو العرب أن اليونان والرومان من سلالة أخوين هما يونان ورومان ابنا يافث — وحل الساسانية محل السكينية وكلاهما ينتمى الى الامة الفارسية ، الى غير ذلك . ولكن تنعدم آثار هذين القانونين اذا وقع فتح كبير يضعضع قوة الامة نهائيا ويجردها من كل أهلية للحكم . وهذا ما حدث للامة الفارسية عقب الفتح العربى . وابن خلدون لا يعلق بالطبع أهمية كبيرة على تأثير الفرس السياسى فى خلفاء العرب ، ولم يعرف أن أولئك المغلوبين استعادوا سلطتهم وكامل استقلالهم الوطنى وقت أن كان يكتب مقدمته . ولكن يوجد شرط ضرورى لكي تؤدى العصبية الى نيل الملك سواء فى داخل القبيلة أو خارجها : ذلك الشرط هو نقاء النسل . وهو نقاء يفوز به بدو الصحراء أكثر مما يفوز سواهم وذلك لعزلتهم ومباغتهم فى التمسك بأصولهم . ولكن القبائل التى تسكن المدن أو تقترب بها تغرى بالتحالف مع قبائل أخرى وهذا هو السبب فى أن نقاء النسل ينحط عندها . ومع ذلك فيوجد سبب لافساد هذا النقاء عند سكان البادية وهو « الموالاة » فان البدو ولا سيما العرب يدفعهم الجود الطبيعى الى بذل حمايتهم لمن ياتمسكها فيكرمونه ويدخلونه الى مساكنهم ويحمونه عند الحاجة بل يقبلون أن يسئلوا من أعماله وهذا هو أقدم

أنواع الموالاة المعروفة عند العرب ويسمونه « الجوار » . ثم حصل « المعتقون » فيما بعد على حق يائىل هذا . وجاء الفتح الاسلامى بنوع ثالث من الموالاة اتخذ صفة القانون الى حد ما وذلك أن الشعوب المغلوبة أرادت أن تعامل معاملة العرب أنفسهم ولما لم يكن ذلك بالأمر الهين عقد كل فرد مع الغالب شبه محالفة تقضى بتبادل المعونة بين السيد « والمولى » ، وتسمى المولى باسم سيده ، واحتمل السيد مسئولية أعمال مولاة ، واذا توفي أحدهما بلا وارث من أقاربه ورثه الآخر . وكانت كل هذه الحماية سببا فى تعويض النسل للاختلاط حتى اعتبر المولى بمرور الزمن عضوا أصيلا فى القبيلة . وقد كان الموالى بالطبيعة مصلحة فى الانساب الى القبيلة ذاتها حتى آل الامر فى القرن الثالث من الهجرة الى أن أصبح من المستحيل أو المتعذر أن يفرق بين الموالى وحماهم ، والتبس على رواة النسب أصل طائفة من القواد والعلماء والعظماء ايام التباس . وكان الموالى يشعرون تماما بفكرة العصبية فى قبيلتهم بالرغم من عدم ارتباطهم معها بروابط الدم . ونذكر أن الخليفة عمر أسف كثيرا لموت مولى من موالى قريش كان معروفا بالامانة ومثانة الخلق حتى قال عنه « لو كان ابوسالم مولى أبى حذيفة حيا لعهدت اليه بالخلافة من بعدى » ونحن نعرف أن الخلافة — خصوصا فى رأى عمر — يجب أن تكون فى قريش وقد كان أبوسالم مولى قبيلة قرشية يعتبر قرشيا كذلك . ومن الغريب أن ابن خلدون مع تسليمه بتأثير الموالاة فى حفظ النسل وفى صحة النسب لا يريد أن يسلم بالاعتراضات التى وجهت الى نسب الفاطميين والادارة أو يلاحظ على الأقل أن هذه الاعتراضات تثير صعابا يجب تذليلها ^(١)

والعصبية بطبيعتها تدفع القبيلة الى مهاجمة أعدائها والاستيلاء على متاعهم وسبى اولادهم ونسائهم ولكنها مادامت تلزم الحياة البدوية لا تفكر فى الاستيلاء

على الاراضى لان كل ما يهيمها هو الاموال المنقولة التى تلائم نوع حياتها . بيد أنها لا تلبث أن تشعر بقوتها وتأنس فى نفسها القدرة على مهاجمة البلاد الخصبه الغنية سواء للتغلب عليها أو الاغتنام من خيراتها

على أن مصيرها يتوقف على مركز الدولة التى تهاجمها فان كانت قوية تستطيع دفع اعتدائها فاما أن يحملها الفشل على أن تنبذ مشروعاتها ، واما أن تعتمد خدمة ملك هذه البلاد فتنتظم فى سلك جيشه ، واما أن تقنع بما يقطعها السلطان من الاراضى فتحاول أن تعيش فى الحقل حياة الحضر . ويثبت ابن خلدون كل ذلك بالعلائق التى كانت بين العرب وبربر الصحراء وبين ممالك افريقية الشمالية من جهة ، وبين قبائل بلاد العرب ودول المشرق من جهة أخرى . ويلاحظ بالاختص أن العلائق بين الترك البدو وخلفاء العباسيين انتهت الى تلك النتيجة ، وانظم الترك فى جيش الخلفاء حتى اصبحوا بمرور الزمن يؤلفون سواده . ولو عرف تاريخ غزوات البربر للدولة الرومانية لنبين فيها أيضاً صواب ملاحظته

وأما اذا لم تكن الدولة قادرة على دفع الاعتداء فانها تخضع وتسلم زمام الحكم للغزاة وتبدأ القبيلة من تلك اللحظة بتغيير حالتها واتخاذ وجهة جديدة أخرى يشرحها ابن خلدون فى القسم التالى

على هذا النحو تتطور العصبية وتنتهى الى احدى الحالات التى ذكرناها فاما أن تصبح القبيلة حضرية وتسكن فى الحقل واما أن تصبح جيشاً لعدوها واما أن تحل مكان هذا العدو . بيد أنه توجد حالة رابعة تؤدى العصبية القبيلة اليها ولكن ابن خلدون لا يشرحها بوضوح : ذلك أن القبيلة حينما يحملها تيار الفتح قد تصل الى اراض خصبة لا مدافع عنها فتستولى عليها وتعيش هنالك عيشة الفلاحة وفى تلك الحالة يتخذ تطورها وجهة خاصة ، فهم لا تلبث أن تثرى وتجمع الاموال ، وتشعر بالحاجة الى حياة أكثر بسطة وأوفر بذخاً ، ومن ثم تؤسس المدن وتشرق الحضارة ويصبح تطور الدولة فى مثل تلك القبيلة شبيهاً بالتطور الذى

يحدث في الأحوال الأخرى والذي يشرحه ابن خلدون بوضوح تام على أن العصبية قد تضمحل قبل أن تتخذ القبيلة نظاماً آخر ويذكر ابن خلدون ثلاثة أسباب لذلك الاضمحلال :

(١) من خواص القبيلة أنها تأتي أن تدفع الضريبة وهي قد تعترف بسلطة دولة مجاورة لها بل قد تكون جزءاً منها ولكن بشرط ألا تخضع لمذلة دفع الضريبة . ويقرر ابن خلدون وجود هذه الظاهرة عند عرب أفريقية الشمالية وبلاد العرب . وفي وسعنا أن نقرر وجودها حينما تتمتع قبائل البدو العربية بقسط كبير من البأس والقوة فالضريبة في نظرهم اهانة لا يقبلونها . وإذا كانت ملاحظة ابن خلدون صادقة في ذاتها فإنه يخطئ في تبرير إباء البدو واعتباره ميزة ودليلاً على القوة ومدعاة للفخر، وفي حثه على تأييده وتشجيعه فإن هذا الإباء في الحقيقة خاصة لأشد الشعوب البدوية معارضة للحضارة . وقد تأثر ابن خلدون في ذلك بالبيئة التي عاش فيها وهي أقرب إلى حياة البدو منها إلى حياة الحضرة . ومن الغريب أن تتغلب لديه في تلك الحالة الذهنية البدوية على الذهنية الإسلامية فإن المسلمين لم يعتبروا قط لافي كتبهم الفقهية ولا في حياتهم العملية أن الضريبة فرض مهيئ بل كانوا يرون فيها دائماً وخصوصاً في القرون الثلاثة الأولى ما رآه الفرنسيون بعد الثورة أي أنها اشتراك في المشروعات العامة . والدولة لا تعيش بغير الضرائب ولا يستطيع الجيش دفاعاً عنها ، ولا تقام الفرائض بدونها ، هذا ومن الضروري أن يقوم كل مسلم بقسطه من النفقات العامة كما يتمتع بقسطه من الرفاهية الوطنية والأمن في الداخل والخارج . وليس في كلمة (الزكاة) التي تعبر عن تلك الضريبة في القرآن والسنة وكتب الفقه — (كما تستعمل كلمة contribution في الفرنسية مكان كلمة impôt) — ما يهين أو يخذل بل ربما كان اختيارها لنحل محل كلمة مهينة هي (الاتاة) التي كانت تستعمل في الإمارات العربية الخاضعة للرومان والفرس في الشام والعراق . ومعنى الأولى هو « التطهير » وبذلك تصبح

« الضريبة » تعبيراً للصدقة التي تطهر المتصدق ومعنى الثانية « الجزية » . وقد فهم فيلسوف سابق على ابن خلدون بثلاثة قرون هو ابو العلاء معنى اشتراك الافراد في النفقات العامة فهما تاما فقال أن الملوك واعوانهم ليسوا في الحقيقة الا عمالا يستخدمهم دافعوا الضرائب ^(١)

وقد كان ابن خلدون بعيداً عن العهد الذي أزهز فيه الاسلام أزهاراً حقيقية حراً في عهد خلفاء العرب ولم يستند في استخراج استنتاجاته الا الى الحوادث التي كان باستطاعته أن يراقبها. وقد حكم على الماضي طبقاً لقاعدته بالنظر الى الحاضر، وعاش في عصر استبداد وطغيان فلاعجب أن يرى في الضريبة أمراً مهيئاً . وهو يقول انه متى رضيت القبيلة بدفع الضريبة أخذت عصبيتها في الضعف وفقد أعضاؤها عاطفة استقلالهم وقدمت القبيلة الشعور بقوتها شيئاً فشيئاً وانتهت الى الاضمحلال والاندماج في الدولة التي تغلبها على أمرها . فهل صحيح أن ذلك من الاسباب التي أدت الى أن فقدت عدة قبائل عربية في المشرق والاندلس عصبيتها. كما يقول ابن خلدون ؟ ذلك موضوع جدل شديد فقد رأينا قبائل عربية في المشرق تحتفظ بكامل قوتها واستقلالها حتى القرن الرابع، واذا كانت هذه القبائل قد ذهب سلطانها فذلك لاسباب أخرى غير الضريبة نذكر منها بالاختصاص نفوذ بعض الامم الاجنبية التي اصطفها خلفاء بغداد والتي قبضت على زمام السلطة في انحاء الدولة كلها

(٢) قد تؤدي إحدى الوسائل التي ذكرناها بالقبيلة الى سكنى المدينة أو الحقل ومن ثم الى الخضوع للحكومة منظمة أجنبية . فاذا استمر ذلك الخضوع دون أن تستطيع القبيلة مقاومته والتخلص منه فإن الاستعباد يهدم عصبيتها ويفقدها أهلية الدفاع ، ومن باب أولى يفقدها القدرة على الهجوم أو تأسيس الدولة . ويضرب لنا ابن خلدون في ذلك مثلاً مفيداً جداً يوضح لنا في الوقت ذاته حذقه في شرح

(١) ظلموا الرعية واستجازوا كيدها ۞ وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

القرآن ، ومحاولة تأويل النصوص طبقاً لمقاصده ورغبته في التعميم بسرعة فائقة : يقول ابن خلدون أن بنى اسرائيل لم يستطيعوا اجابة دعوة موسى الى الذهاب لفتح الارض المقدسة ويذكر الآية المتعلقة بذلك « قلوا يا موسى أن فيها قوماً جبارين وأنا ان ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون ويقول ابن خلدون كان ذلك لأن بنى اسرائيل شعروا أنهم فقدوا عصبيتهم وأنهم كانوا عاجزين بدونها عن محاولة الفتح فعاقبهم الله بالتيه في قهار سيناء أربعين سنة . ثم يقول « ويظهر أن حكمة ذلك التيه مقصودة وهى فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة وتخلقوا به وأفسدوا من عصبيتهم حتى نشأ فى ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الاحكام والقهر ولا يسام بالمذلة فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب . ويظهر لك من ذلك أن الاربعين سنة أقل ما يأتى فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر » (١) فأما أن الله قد عاقب الاسرائيليين بالتيه ليجدد منهم جيلاً آخر فهذا ما لم يذكر عنه القرآن شيئاً بل انا نميل الى الاعتقاد بأن الجيل لم يتجدد فى الحقيقة . وكذلك لا يكفى أن الله قد أضل الاسرائيليين أربعين سنة فى الصحراء لنقرر مثل هذا القانون . بيد أنه من المحقق أن العصبية تنطفى من قبيلة احتملت أفعال العبودية زمناً طويلاً

(٣) تفقد القبيلة التى تحل فى الارض الخصبة وتزرعها عصبيتها بمرور الزمن لما يغمرها من الرخاء وأسباب الترف ، هذا فضلاً عن أن الزارع يميل دائماً الى البقاء فى الارض التى يزرعها ويرضى بكل مذلة تفرض عليه بشرط أن يحتفظ بأرضه وأملاكه . وقد فقد الانباط الذين ليسوا فى الاصل الا قبيلة عربية بأسمهم وأنسابهم لانهم لزموا الأرض التى زرعوها فى العراق . وهذا هو السبب فى أن الخليفة عمر لم يرد قط أن يقسم الارض المفتوحة بين الجند لكى يحتفظ الجند دائماً

بزياتهم الحربية . ويقول ابن خلدون أن النبي (صلعم) دعا الله أن يبعد قومه عن الحرب ^(١) وليس ذلك لأن ابن خلدون يهتمر فلاحه الأرض أو يزعم أن النبي والخلفاء كانوا يهتمرونها فهو يكتفى بأن يقرر أنها تضعف العصبية والبأس الحربي الذي يقول أنه أساس الدولة المتين ، هذا فضلا عن أن الزارع مرغم على اداء الضريبة ^(٢)

— ٤ —

الى هنا رأينا أن العصبية خاصة جوهرية للقبيلة البدوية وأنها في الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها . بيد أنها لا تكفى وحدها لان تدفع القبيلة الى نهاية تطورها الطبيعي اذ لا بد من صفة أخرى هي شرط ثانوى ولكنه ضرورى لتصل القبيلة الى الملك . وبدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون « كشخص مقطوع الاعضاء » ^(٣) تلك الصفة هي الفضيلة (الخلال) التي يرى ابن خلدون انها ضرورية لمن يطمح الى نيل الملك . وليست الفضيلة ضرورية للرئيس وحده فابن خلدون يتكلم عن الخلال المختلفة للبدو لا كوقائع يقررها بل كشروط ضرورية لبقاء القبيلة وتقدمها ، ولكنه لا يفرق مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة . وليست الفضيلة التي يقول بانها شرط من شروط الملك الا عبارة عن الصفات التي ذكرتها كتب الاخلاق . فيجب على من يطمح الى الملك أن يكون عادلا جوادا يحل العلماء وأساطين الدين . ونلاحظ أن ابن خلدون يتمسك كثيراً بضرورة هذه الصفات ، وربما كانت هناك علاقة بين هذا التمسك وبين ما تبيناه في خلقه من السخط وعدم الرضى

ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ أكثر من شكاين سياسيين هما نظام القبيلة ونظام الملكية المطلقة ولم يصل كما وصل مونتسكيو الى أن يميز الخلال المختلفة

(١) و (٢) المقدمة ص ١١٩

(٣) المقدمة ص ١٢٠

التي تلزم الحكومات المختلفة . ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة انصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضاً في ذلك على براهين عقلية مستمدة من القرآن أو من النظر الفلسفي فيقول ان الملك هو الخاصة المميزة للمجتمعات البشرية ، وانها تنشأ مما يميز الرجل من الحيوان ، وان ما يميز الرجل هو روحه الذي تدفعه طبيعته نحو الخير . اذاً فالواجب أن يكون الملك مرآة مخلصه تعكس صفات الروح الفاضل للانسان

كذلك يقول ان الملك هو خليفة الله في أرضه وإن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه ويسير بالناس بهداه الى حياة يستحقون معها سعادة الآخرة ، فيجب اذاً أن يتصف هذا الرجل بجميع الخلال اللازمة لتأدية تلك المهمة وقد يحملنا هذا الرأي الاخير ، اذا فسرناه تفسيراً حرفياً ، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن « بالحق الالهي » (droit divin) ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الالهي على نحو ما فهمه بوسويه مثلاً . فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله في أرضه ، وليس ثمة من أسير أو أشخاص يصطفيهم الله . ويجب على المسلمين دائماً أن يتبعوا الاوامر المنزلة ، وهذه الاوامر تقضى عليهم باختيار ملوكهم ، فاذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعاً طريق الخير . فاذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه . تلك هي النظرية الاسلامية التي لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحضها أو يعدلها . فالانسان اذاً ليس خليفة لله الا لأنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بالانسانية الى السعادة التي وعد الله بها

ينتج منطقياً من كل ما تقدم أن شعوب البادية التي حافظت على عصبيتها . وجميع فضائلها البدوية هي أقدر الشعوب على الفتوحات ، والفتوحات السكبيرة .

وهذه النتيجة هي التي أراد ابن خلدون أن يصل إليها ، ولا سيما اذا ذكرنا أن غاية الجوهريّة هي فهم التاريخ الاسلامي . والواقع أنا بدون العصبية التي تدعّمها خلال الصحراء والدين من جهة ، ودون الضعف الذي ساد الحضارتين الرومية والفارسية من جهة أخرى لا نستطيع أن نفهم كيف فتح عرب مضر معظم العالم الروماني في نحو أربعين سنة فقط . وهذا هو نفس التعليل الذي يقدمه مونتسكيو حينما يحاول أن يشرح اخضاع العرب للدولة البيزنطية . فبينما كانت الحضارة تنصف ببأس البيزنطيين والفرس وتثير بينهم الخلافات السياسية والدينية اذا بالعرب قد شعروا ، وهم فقراء وفي ذروة البأس ، بحاجة كبيرة الى نبذ حياة القفار الخشنة الضيقة ، ولم يك ينقصهم لتحقيق ذلك سوى مرشد يرشدهم تبعاً لمبدأ سام مقدس وغاية موحدة ، وقد أمدّهم الاسلام بذلك المرشد . وتوضح لنا خطبة الخليفة عمر — التي حث فيها العرب على غزو فارس والعراق والتي رواها ابن خلدون — كيف استطاع الخلفاء أن يستثيروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب الى فتح العالم : « ان الحجاز ليس لسكم بدار الا على النجعة ولا يقوى أهله الا بذلك ، أين القراء المهاجرون عن موعد الله ، سيروا في الارض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها فقال : ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » ^(١)

واذ قد انتهى ابن خلدون من شرح تطور القبيلة حتى قيام الدولة فقد بقي عليه أن يشرح تطور هذه الدولة نفسها ، وهذا هو موضوع القسم الثالث من المقدمة ويشعر القارئ اذا ما انتهى من قراءة القسم الثاني بأن ابن خلدون لم يدرس سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادعائه أنه يدرس أصول الدول كلها ، ذلك لان معظم مبادئه لا تطبق حقيقة الا على الدولة العربية والدول البربرية في أفريقيا الشمالية فهناك يمكن أن تقرر بأوضح السبل تأثير تلك العصبية

المؤسسة على روابط النسب التي يبالغ ابن خلدون في تقدير أهميتها ويكثر من ذكرها . بيد أنه توجد أمم عديدة استطال سلطاتها أكثر مما لبثته دولة العرب ، أمم عاشت واستطاعت أن تقاوم كل صنوف الاضطراب وكل غزوات الاعداء لا بفضل روابط الدم بل بفضل عاطفة أوسع نطاقا وهي الدعامة الحقيقية للروح الوطنية . لم يلفت ما كان لتلك الامم من المقاومة المنيعه اهتمام ابن خلدون . وكل ما يقدمه هو توارث الاسرات الحاكمة لا الامة ذاتها التي تبقى رغم التقلبات الخارجية وبفضل هذه الروح الوطنية مجموعة مختلطة من التراكات المادية والادبية تتوارث منذ العصور الغابرة . فاذا كان قد تولى عرش مصر منذ الفتح الاسلامى الى عهد ابن خلدون ثمانى أسر مثلا فان الامة المصرية بقيت دائما كما هى بلا تغير حافظه لاصلها الذى احتفظت به دائما رغم تغير حكوماتها المتوالية . وفارس التى عصفت بها فتح الاسكندر وسيادة خلفائه وكذلك فتح العرب وغزوات التتار لازالت فارسا لم تتغير ، وليس تغير الاسر أو الملوك بالنسبة لبعض الامم الا تغيراً سطحياً يشبه الزبد الذى يعلو ماء البحر كما يقول الشاعر العربى أبو العلاء و بعد فهل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية فى أصل كل دولة ؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك فى تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذى قامت عليهم الدول العربية والبربرية ؟ يجهلنا التاريخ سلباً . وهل حقيقة أن الاسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هى واحدة فى كل زمان وفى كل مكان وانها ستبقى كذلك ؟ تلك مسألة ربما أدى تقدم التاريخ والاجتماع الى حلها يوما ما

ومن الغريب أن كرامر لا ينقد مذهب ابن خلدون هذا بل يقره بصفة عامة ، ويحاول فوق ذلك أن يطبقه على المجتمعات الاوربية المختلفة . وقد نخبين فى الفقرة التى يطبقه فيها على تاريخ المانيا وفرنسا ^(١) تلك العقلية الالمانية

(١) كرامر — ابن خلدون وتاريخه فى حضارة الدول الاسلامية ص ٢٥

التي تحاول دائماً أن تستفيد من كل ما قد يشيد عزتها القومية . فيقول كرامر إن فرنسا التي استعبدتها الرومان فقدت عزتها وعصبيتها . أما المانيا التي لم تغلب قط فقد حافظت عليها ، وإن ذلك هو السبب في أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وإنما إنما يتمتع بها الألمان . وليس علينا أن نبين خطأ ذلك الرأي إن كانت ثمة ضرورة لبيان ذلك . على أنه يقدم لنا مثلاً على الطريقة التي فهم بها ابن خلدون كثير من ناقديه فقد بهرتهم طرافته إلى حد أن اعتقدوا أنهم إنما ينتقدون فيه فيلسوفاً حديثاً

— ٦ —

يندرج ابن خلدون من بحثه العميق عن القبيلة البدوية وما تستطيع عمله إلى الحكم على الأمة العربية تبعاً لمنهج . وقد انتهى إلى أن أصدر حكمه على العرب . وإذا كان يعترف لهم ببعض المزايا فليس ذلك إلا اعتباراً للدين لأن الاسلام عربي في جوهره

وقد غمط العرب حقهم وشدد النكير عليهم غير فيلسوف قبل عهد ابن خلدون بزمن طويل ، ولكن ابن خلدون استطاع أن يصوغ ما يشكره عليهم صوغاً منظماً . وإذا أردنا أن نصل إلى منشأ ذلك التعسف بحق العرب وجب علينا أن نرجع إلى القرون الأولى من الهجرة وإن نبحث عنه في تلك الأمة الفارسية التي أخضعها العرب ، هذه الأمة لم تدخر وسعاً في الانتقام لنفسها من ذلك العدوان سواء أكان ذلك الانتقام بتشويه المبادئ السياسية والدينية أم بالدعوة إلى احتقار الآداب وتسفيه السنة ، حتى لقد جرؤ في القرن الثاني فارسي مستعرب على أن يلقي أمام الخليفة هشام بن عبد الملك قصيدة من نظمه نادى فيها بتفوق الفرس على العرب ، ويروى أن الخليفة اشتد غيظه لذلك فأمر بالقاء الرجل في حوض كان بالقرب منه . ونحن نعرف أن القضية الفارسية انتصرت نهائياً بنهوض بني العباس ، وصار العرب

شيئاً فشيئاً موضع الاحتتار حتى من الخلفاء أنفسهم وأقصوا عن السلطة المدنية والحربية حتى أن الجيش في عهد الخليفة المأمون لم يكن به جندي عربي واحد . وتأسست في عهد تلك الأسرة (العباسيين) مدرسة جديدة تعرف « بالشعبوية » كانت تدعو جهرا الى احتتار أمة النبي وخلفائه وتتغنى بحمد الفرس في قصائد تنظم بالعربية بلغ من شدة لهجتها أن أمر الخليفة هارون الرشيد بسجن أحد ناظميها وهو الشاعر أبو نواس (المتوفى سنة ٨١٠ م) . وكتب ابو عبيدة الفارسي (٧٢٨ — ٨٢٥ م) الذي صرف حياته في درس النحو العربي حتى اعتبر من مؤسسيه كتاباً عدد فيه مثالب العرب قبل الاسلام وبعده

ثم جاءت الفلسفة اليونانية التي ترجمت في عهد العباسيين فاقصت بعض الاذهان عن ذلك الشعب العربي الذي كان يعيش قبل الاسلام في جهل مطبق فكان المأمون وهو ابن جارية فارسية ينصر الفرس جهرا . واثن أراد أن تنتقل الخلافة من أسرته العباسية الى العلويين أبناء فاطمة فان ذلك لم يكن بتأثير عاطفة دينية بل كان بتأثير تلك القومية الفارسية التي كانت تؤثر العلويين على غيرهم . وليست الحرب الاهلية التي وقعت بين المأمون وأخيه الامين الاصفحة من تاريخ الخصومة بين الفرس والعرب . وقد كانت محاولة المقتصم اخي المأمون أن يستعين عقب وفاة أخيه بالترك على وضع حد للخصومة المستمرة بين الامتين من دواعي تحقير العرب وتجريدهم نهائياً من كل هيبة وسمعة . وعبثا حاول الخلفاء الذين تولوا بعده وكذلك العرب أنفسهم أن يستعيدوا هيبتهم . صدر الحكم فاضطر العرب أن ينقبضوا عن العراق الى الشام أولاً ، ومن ثم الى بلاد العرب حيث عادوا الى حياتهم البدوية السالفة . ومنذ القرن الرابع اجهزت غزوات الترك والحروب الصليبية ثم غزوات التتار على عظمة العرب حتى انهم في عصر ابن خلدون قلما كانوا يمثلون في شؤون المسلمين السياسية . وكانوا حينئذ يثنون في اسبانيا من

جور نصارى الاسبان . فليس غريبا اذا ان يزدرهم ابن خلدون ولا سيما انه عاش في ظل الاسر البربرية المجاهرة بعداثها للعرب الذين خربوا افريقية الشمالية في القرن الخامس

ينعى ابن خلدون على العرب ، بادیء بدء ، عجزهم التام عن التغلب الا على البسائط^(١) وطبيعى ان يستند الى تغلب العرب على سهول الشام والعراق ومصر وساحل افريقية الشمالية ، بيد انه نسى ان العرب قد فتحوا أيضا فارس واستقروا هناك اكثر من قرنين

يقول بعد ذلك ان العرب لا يتغلبون على قطر الا اصابه الخراب المطلق^(٢) فهم يهدمون الصروح ليأخذوا أحجارها عند الحاجة ولا يشيدون بالطبيعة شيئا منها ، ويغتصبون بالقوة املاك المغلوبين ، فهم شعب من الناهيين والاشقياء . ولم يقدم ابن خلدون تأييدا لذلك الرأى سوى مثل واحد هو تخريب افريقية الشمالية فى القرن الخامس ، بيد انه من المدهش ألا يحاول ان يفهم طبيعة ذلك الحادث التاريخي ، فلئن خرب العرب افريقية فان ذلك لم يكن الا تنفيذا لامر خليفة مصر الفاطمى الذى اراد ان ينتقم من اسرة بربرية كانت خاضعة له من قبل ثم غدت خصما له . ثم من هم العرب الذين فعلوا ذلك ؟ هم بدو اعراب لم يملقوا تربية ولا نظاما . ومن الغريب ان ينسى ابن خلدون ان فتوحات العرب فى فارس والشام واسبانيا بل افريقية لم تؤد الى خراب هذه البلاد ، ولو كان عادلا حقاً لفحص الاوامر التى اصدرها الخلفاء الى الجيوش الظافرة وهى اوامر تقضى بمعاملة المغلوبين أحسن معاملة واكرمها ، وكان حقاً عليه ألا ينسى المعاهدة التى عقدها الخليفة عمر بنفسه مع اهل بيت المقدس

ثم يقول ابن خلدون : ان العرب ليسوا اهلا لتأسيس الدولة الا من طريق آخر

دينى قوى^(١) والواقع ان فكرة او غاية سامية دينية كانت تبث روح النشاط والحماسة فى العرب وتدمم بذلك الطموح الجميل الى الحضارة ، بيد ان ابن خلدون يهمل الكلام هنا على حضارة العرب اليمنيين الاقدمين التى كثيرا ما يذكرها بالاعجاب

وأخيراً يقول ابن خلدون ان العرب يجهلون سياسة الملك^(٢) ومن الصعب أن نناقش رأياً كهذا لاننا لا ندرى ماذا يعنى ابن خلدون « بسياسة الملك » . وليس لنا أن ندخل هنا فى تفاصيل الاصلاحات القيمة التى استحدثتها حكومات الخلفاء الراشدين والامويين وبنى العباس . على أنه من المحقق أن العرب من بين جميع الامم التى قبضت على ناصية الحكم فى الدولة الاسلامية فى العصور الحديثة كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها ، وأمهر من عرف أن يهتدى لشعوبها أسباب التقدم العقلى والمادى . وليس لما الا أن نقارن النتائج التى ترتبت على حكم الترك والعرب فى بلاد المشرق حتى نقرر أن العرب ما فعلوا سوى أن شادوا وعمرؤا ، وأن الترك ما فعلوا سوى أن أبادوا وخرّبوا

وليس هذا كل ما فى الامر ، فان ابن خلدون يرى أن العرب يبذلون فى احتقار العلوم والفنون ، وقد أصدر ذلك الحكم الجديد فى القسم السادس حيث يتكلم على أرق أشكال الحضارة . كذلك يقول ان معظم العلماء يتمتعون الى الامة الفارسية^(٣) . ومن الصعب جداً ، كما لاحظ الاستاذ كازانوف^(٤) ، أن نقرر حقيقة الاصل الجنسى للعلماء والفلاسفة المساهمين وذلك بسبب اختلاط الاجناس الناشئ عن « الموالاة » كما قدمنا ، وكذلك عن المصاهرة . بيد أن الاستاذ كازانوف قد أوضح الدور العظيم الذى قام به العرب الخالص وقامت به العبقرية العربية فى تلك الحضارة الاسلامية التى أزهرت ايما ازهار . ثم ألا يكفى ابن خلدون أن تلك القبائل

(١) المقدمة ص ١٢٦ (٢) المقدمة ص ١٢٧ (٣) المقدمة ص ٤٧٧

(٤) مقرر السكولييج دى فرانس — الدرس الافتتاحى فى ٢٦ ابريل ١٩٠٩

البدوية التي خرجت من القفار والتي كانت حتى خروجها بعيدة عن كل مجتمع متمدن قد وصلت الى أن تفرض دينها ولغتها على قسم عظيم جداً من العالم الرومانى الفارسى القديم فيحكم عليها بأعدل مما فعل بل وربما بشيء من شكر الصنيعة ؟

وإذا كان ابن خلدون لم يفهم بأحسن مما فهم أن الحضارة التي تمتع بها هي من صنع العرب ، فلا ريب أن ذلك لان المذهب الذى يدرس به التاريخ ضيق جداً . وإذا كان صحيحاً ما قرره نحو القبيلة التي تعتبر العصبية في الواقع مرجعها الاساسى فانه يخطئ فيما اتبعه من تعميم تحكمى . وانا انرتكب نفس الخطأ اذا أردنا أن نستمعين على الأخص بالبساطة والخشونة اللتين اقترننا بأخلاق الرومان في عصر الجمهورية الاولى لنشرح ما أدوا الى الحضارة في عهد الامبراطورية . وانه ليوجد في الحقيقة شبه كبير بين الرومان والعرب ، فقد أمدت البساطة والنشاط كليهما بوسائل الفتح وتأسيس الدول العظيمة . على أن ذلك الفتح ذاته قد غير من طبيائهما بما استحدثه من العناصر الجديدة في حضارتيهما ، وكان المغلوبين من فرس وسريان في العرب في دائرة الحضارة ما كان من التأثير لليونان والشرقيين في الرومان . وخطأ ابن خلدون الاكبر وكذلك خطأ غيره من الفلاسفة الذين غمطوا العرب حقهم هو أنهم لم يقدروا التأثير الذى قد تحدثه الملاقاة بين الامم المختلفة سواء كان ذلك في الغالب أو المغلوب . ولئن لم يستطع العرب أن يؤلفوا من الفرس والترك وغيرهما من الامم المغلوبة شعباً واحداً فما ذلك الا لان هذه الشعوب كانت تحتفظ ببأس شديد وشخصية عظيمة . كذلك لم يستطع الرومان أن يفعلوا نحو ذلك باليونان والمصريين

والخلاصة أنه اذا كان مذهب ابن خلدون صادقا جداً في شرح قسم من التاريخ الاسلامى فانه قاصر عن أن يشرح كل ذلك التاريخ ، وليكن من ذا الذى يستطيع أن يفخر بأنه ظفر بوسيلة يشرح بها كل التاريخ ؟

الفصل السادس

الظواهر الاجتماعية لحياة الحضرة

السياسة

(١) ضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدولة (٢) ضرورة ضعف الدولة المعتمد على غيرها لتأسيس دولة جديدة (٣) النضال بين الارستوقراطية والادوقراطية (حكم الفرد) (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة

قلنا في الفصل الثالث أن طرافة ابن خلدون تعظم جداً حينما يتكلم في المسائل السياسية، ورأينا أنه ينفرد بالفضل في فصل السياسة من الاخلاق والكلام والفقه بعد ان كانت الى عهده ممتزجة بها، وفي أنه جعل منها مادة معينة تصالح لأن تكون علماً . ولم يدرس ابن خلدون هذه المسائل لاعلى أن يجعل منها بحثاً مستقلاً ولكن لانها تكون جزءاً من البحث الاجتماعي الذي أراد معالجته . بيد أنه بالرغم من تلك النية وبالرغم من أن ذلك البحث السياسي يرتبط في الحقيقة ارتباطاً شديداً بمجموعة فلسفته الاجتماعية فانه قد توسع فيه توسعاً كبيراً وشرحه شرحاً شافياً بحيث يمكن اعتبار القسم الثالث من مقدمته كتاباً مستقلاً . ففي هذا القسم يبحث في كل الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالحكومة ، وعوامل تأسيسها ، ومدى تقدمها وأسباب اضمحلالها وبوادره ، وفيه يتفوق ابن خلدون على نفسه في القسم الثاني في استخدام التجربة التي يقدمها اليه تاريخ قرون ثمانية . ولئن تسربت الى تعاليلاته بعض الاعتبارات الكلامية فليس ذلك لانه يقصد ارجاعها الى الكلام بل لأنه يريد التوفيق بينها وبين آراء المتكلمين أو لأن السياسة كانت عند المسلمين قسماً من الكلام النظري

ومع أن ذهن ابن خلدون شرفى محض فإنه يدهشنا أن نرى من خلال آرائه الصائبة العميقة مشابهات يمكن معها أن نقر به بنوع ما من بعض الازدهان العظيمة في العصور الغابرة والحديثة ، فمثلاً تذكرنا بعض تأملاته بتأملات ارسطو ومكيافيلي ومونتسكيو

ومن الضروري لتحليل هذا الفصل أن نقسمه الى قسمين ولو أن ابن خلدون لم يفعل ذلك ، يتضمن أولها النظريات العامة التي تطبق على كل حكومة ، ويتضمن الثانى النظريات الخاصة بالدول الاسلامية

- ١ -

تحفظ العصبية والفضيلة للقبيلة قوتها ، وتؤهلانها للقيام بالفتح . ولكن لأجل أن تخرج تلك الاهلية للفتح من القوة الى الفعل كما يقول ابن خلدون يجب تدخل عامل ثالث ، ذلك العامل هو مبدأ دينى أو سياسى مهمته أن يحدد الغاية التي تجرى نحوها القوة التي نالتها القبيلة ، وأن يشحن كذلك من تلك القوة وأن يسير بها نحو طريق أخرى فيحول بذلك دون أن ترتد هذه القوة المكتسبة الى القبيلة نفسها لم تكنسب القبائل البدوية قبل الاسلام قوة عظيمة ، ومع ذلك فقد كانت من التنافر والعداء بحيث يمزق بعضها بعضاً وذلك لتجردها من كل مثل دينى سام وكل غاية سياسية ، وكل تدفعها رغبة قاهرة في النشاط فتعمل على مهاجمة جاراتها قال تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا »

قضى النبي (صلعم) حياته في التوفيق بين هذه القبائل وفي أن يجعل منها عصبية تتضامن عناصرها فلم يمس الا القليل على وفاته حتى انقضت تلك القبائل على الشعوب المجاورة وشادت دولة شاحنة

ويوجد حينها اضطربت نار غزو أو ثورة تنتهى بعزل أسرة وإحلال أخرى مكانها مبدأ دينى أو سياسى هو الذى أثار هذه الحركة . كانت استعادة قریش

للسلطة الارستوقراطية سببا في نشوب حروب أهلية رفعت بنى امية — وهى قبيلة كانت تتمتع قبل الاسلام بسلطان مطلق — الى راسة الدولة فى القرن الاول من الهجرة . وكانت غاية الحروب الاهلية التى انتهت باسقاط تلك الدولة هى ان تعاد الى الفرس سلطتهم التى استلبها العرب ، وأن يعاد الملك الى بنى هاشم أسرة النبى التى كانت تنافس الامويين منذ الجاهلية . ولم يكن الدين عاملا فى نشوب هذه الثورات وانما كانت أسبابها سياسية محضة

وليس ذلك العامل الدينى والسياسى ضرورياً لدفع الناس الى الغزو ولكنه يؤيدهم فيما يخوضونه من المعارك ويساعدهم على السير بهذه المعارك الى أحسن غاية . ويلاحظ ابن خلدون أنه توجد علاقة متينة بين قوة ايمان الرؤساء واتباعهم من الجند ، وبين نتائج مشاريعهم . وترجع أسباب معظم الهزائم التى أصابت كثيرا من الطامعين إما الى فتور فى ايمان قبائلهم أو الى زوال العصبية من صفوف جندهم إن كانوا جندا مرتزقين

— ٢ —

بيد أن كل ما ذكر من شروط النجاح يتعلق بالامة الغالبة ، ولا يكفى لان يوضح تأسيس الدولة الجديدة التى يجب لقيامها توفر شروط أخرى لا تتوقف على القبيلة ولا تعنى سوى الامة المغلوبة لان ابن خلدون يرى أن الدولة الناهضة لا يمكن مطلقاً أن تقوم الا على انقراض دولة أخرى ذاهبة ، فيجب اذاً أن تكون الدولة الذاهبة قابلة للقهر وأن يعتورها ضعف هو فى الواقع أمر محتوم يصيب بالضرورة كل دولة . وسنرى ما يميز هذا الضعف فيما بعد

ويرى ابن خلدون ، بادى بدء ، أنه اذا كانت الدولة المعتمدى عليها مؤلفة من شعوب مختلفة فانه ليس من الهين تأسيس دولة جديدة بواسطة الفتح فقد فتح العرب الشام والعراق وفارس ومصر بأيسر مما فتحوا أفريقيا الشمالية التى تسكنها منذ أقدم العصور قبائل بربرية شديدة التباين ككثيرة الانقسام الى جماعات

صغيرة لكل منها عصبية متينة . وقد جعل هذا إخضاعها أمراً شاقاً ، فقد صرف المسلمون أكثر من قرن في توحيد هذه البلاد بصفة قاطعة ثم أن حكومة الخلفاء لم تظهر قط بأن تفرض عليها سلطة مطلقة وملاحظة ابن خلدون هذه صادقة جداً فإن الرومان على ما بلغوا من الخدق في فن الحرب والاستعمار لبثوا في نضال دائم مع شعوب أفريقية الشمالية حيث كانت تضطرم نار الثورات بلا انقطاع . ولم يظهر الأتراك العثمانيون الذين استطاعوا أن يتغلبوا على قسم عظيم من ساحل البحر الأبيض داخل البلاد إلا بسلطة اسمية ، بل إن الفرنسيين أنفسهم قد عانوا ولا يزالون يعانون مشقات فادحة في مراكش في سبيل بسط حضارتهم عليها ^(١) ولم يستطع الرومان ولا الإسلام أن يلقوا من أخلاق هذه القبائل أو أن يروضاها على الحياة المنظمة للشعوب المتمدينة ، ولكن الحضارة الحديثة مع ما لديها من وسائل أقوى وأنفذ قد تصل إلى تلك الغاية يوماً ما

وثانياً إذا كانت الدولة متينة الأساس فإن الشعب الغالب يلقى في سبيل إخضاعها لعقبات خطيرة ويجب أن يبذل جهوداً كبيرة ، وذلك لسببين : الأول أن الدولة المعتدى عليها يكون لديها قوات تستطيع حمايتها وليس من السهل إخضاع هذه القوات لأول وهلة فالعباسيون مثلاً لم يستطيعوا قهر الأمويين إلا بعد صراع طويل ، وصرف الفاطميون نيفاً وخمسين سنة ليتغلبوا نهائياً على العباسيين في شمال أفريقية ومصر . وهذا وعلى فرض تطرق الضعف إلى دولة ما فإنها تكون قد جعلت لنفسها فوق رعاياها نوعاً من السلطة المعنوية تحمى عليهم تأييدها والدفاع عنها ، وقد تكون هذه السلطة كافية لاعتراض المهاجمين بمقاومة خطيرة ، فمن

(١) ويمكننا أن نذكر بهذه المناسبة ما أصاب الأسبان في منطقة الريف من التكتبات الثوالية والهزائم الفادحة ، وما يشعر الفرنسيون به من حرج الموقف وخطورة المصاعب في سبيل تأييد سلطتهم في المناطق الداخلية مما صرح به المارشال ليوتي أخيراً وكان موضوعاً لمناقشات حادة في مجلس النواب الفرنسي ^(١) (المغرب)

الواجب في تلك الحالة أن يقترن بتكرار الهجوم أسباب داخلية تنتهي حتماً ببلوغ الغاية في إسقاط الدولة

ولست تلك الملاحظة أقل صدقاً من الملاحظة السالفة ، وفي وسعنا أن نطبقها على التاريخ الإسلامي بل على التاريخ الروماني . كم صرف البربر من الزمن في فتح الدولة الرومانية ؟ كانت قبائلهم تطمح الى ذلك الفتح منذ عصر أوغسطس وقد هزموا مراراً اذ كان للدولة في العصور الاولى من القوة ما تدود به عن نفسها وما تهاجم به ، ولان الروح الرومانية كانت بعيدة الاثر في نفوس رعايا الدولة كلها حتى أنهم كانوا يتطوعون جميعاً لتأييد قضيتها ، وقد فازوا طويلاً بحمايتها بالرغم من الضعف الواضح الذي دهم القياصرة وجيوشهم . واذا كانت قد خضعت في النهاية فذلك لان عملاً بطيئاً اخنمر في أذهان رعاياها الذين بقوا منها بالندرج ما كانت تتبعه في معاملتهم من الجور فنبذوا قضية زهدوا في الدفاع عنها . ولنفس السبب استطاع المسلمون أن يقاوموا الصليبيين بالرغم مما دهاهم من ويلات الحروب الاهلية . واكن غدت بمرور الزمن كل مقاومة مستحيلة واستطاع التتار بسهولة أن يهدموا سلطة الخلفاء وأن يستولوا على معظم دوائهم

يقول ابن خلدون أيضاً انه مادامت عاصمة الدولة لم تسقط فان الدولة تقوم بدفاع يناسب دائماً مالدتها من القوة فاذا سقطت العاصمة تمت الهزيمة . فالدولة العباسية مثلاً احتفظت بالسلطة عدة قرون بالرغم مما أصابها من غزوات عديدة حتى سقطت بغداد في أيدي التتار في القرن السابع (الهجري) وانمحت آثار الخلافة من تلك الساعة . وعلى هذا النحو أيضاً استمرت الحروب بلا انقطاع مدى ثمانية قرون بين المسلمين وقياصرة القسطنطينية لان عاصمة الدولة البيزنطية كانت تقاوم دائماً في حين أن فارس بأسرها سقطت في أيدي العرب منذ استيلائهم على المدائن (عاصمة الفرس)

والواقع أنه في العصور القديمة والمتوسطة كانت العاصمة حقيقة مركز حياة

الدولة بأسرها . ويعبر ابن خلدون عن ذلك بما يأتي « فان المركز (مركز الدولة) كالقلب الذي تنبث منه الروح . فاذا غلب وملك انهزمت جميع الاطراف » ^(١) على أن تلك الملاحظة ليست عامة بقدر ما يرى ابن خلدون فان الشعور الوطني اذا كان قوياً في دولة ما لا يقضى عليها سقوط العاصمة ^(٢) وان كان يضعضعها ، ويعود الشعب المعيدى عليه آجلاً أو عاجلاً الى انتهاز الفرصة واستعادة المدينة المفتوحة ، فنحن نعرف أن سقوط القسطنطينية بين أيدي الصليبيين اللاتينيين لم يمنع الامة البيزنطية من أن تدافع وتناضل حتى استعادت عاصمتها . على أن تلك الملاحظة يكاد لا يمكن تطبيقها اليوم ، فليس صحيحاً أن العاصمة تبث الحياة في مختلف أنحاء الدولة بل قد يمكن القول بأن الحياة تنسرب الى العاصمة من هذه الانحاء وأن فيها تجتمع وتندمج كل قوى الاقاليم ، ولم يبق للعاصمة الحديثة من أهميتها الزاهية سوى ضرب من الرأسة أو التفوق المعنوى ، وهو يؤثر بلا شك في حياة الدولة الاجتماعية ، ولكن وجود الدولة السياسى لم يعد يتوقف بعد على العاصمة وحدها

— ٣ —

متى ذلت القبيلة كل العقبات وشادت قوتها يمكن أن نعتبر أن دورها العملى في مصير الدولة قد انتهى . لا تقف الحركة الاجتماعية بل هى مستمرة دائماً . ولكن ليس للقبيلة متى تحولت الى دولة الا أن تدعن لتلك الحركة بطريق ما . فهى الى ذلك الحين قد ارتفعت بالتدريج حتى وصلت الى ذروة مجدها ثم هى ستهبط بعدئذ شيئاً فشيئاً وذلك بلا ريب للاسباب الداخلية التى رفعتها الى الملك ، بيد أنه لا يجب عندئذ أن نبحث عن الاسباب الجوهرية لهذا الانحطاط في القبيلة وحدها بل في القبيلة وفي العلائق التى قامت بينها وبين الامة التى غلبتها في مبدأ هذه الحياة الجديدة تشتد العصبية دائماً وتصبح حكومة القبيلة

البدوية ارستوقراطية بشكل ما فلا يتسنى للرئيس أن يستغنى عن مؤازرة أشهر أعضاء القبيلة ، ويشاطره هؤلاء السلطة في مبدأ الملك ، ولكن السلطة تجتمع في يد الرئيس شيئاً فشيئاً وتدفعه عزّة نفسه الى أن ينفرد بها وحده ، فيدعو ذلك الى التنافس بينه وبين الحزب الذى كان مواليا له وتنتهى تلك الخصومة دائماً بانتصار الاوتوقراطية (سلطة الفرد) وخضوع الألى عضدوا الملك

تلك هى النظرية التى توسع فيها كثير من المؤرخين الحديثين ولا سيما فوستل دى كولانج . فى بدء نهضة كل مدينة توجد ارستوقراطية تحكم ، ثم ينشب بعد ذلك صراع بين تلك الارستوقراطية وأقوى زعيم ، ولكن دائرة تجارب ابن خلدون محدودة جدا فهو لم يستخدم التاريخ المشرق وبالأخص تاريخ المسلمين ، وفيهما كانت الاوتوقراطية ظافرة دائما ، فى حين أن الارستوقراطية المتهزمة قد فقدت قوتها فقدانا تاما ، واشتد ساعد الاستبداد حتى وصل الى أسى ذروة ، ثم انهارت صروحه بعدئذ . أما فى الغرب فقد حدث ما يناقض ذلك ففى المدن اليونانية واللاتينية التى نعرف تاريخها جيدا كان النصر حليف الارستوقراطية ، ثم غدت عرضة لتغييرات كانت موضوعاً لمباحث أفلاطون وأرسطو . على انه اذا كان هذا شأن المدن الصغيرة أفلم يتغلب الحسك المطلق نهائياً على الارستوقراطية الرومانية بتأسيس الامبراطورية ؟ لم يعرف ابن خلدون قط شيئاً عن تلك المدن الصغيرة ذات التغييرات الخاصة التى لاحظ فوستل دى كولانج انها تمثل حادثاً اجتماعياً خاصاً بالشعبين اليونانى واللاتينى

ومن الممكن بنوع ما أن نطبق نظرية ابن خلدون على الممالك الاوربية فى القرون الوسطى ، اذ هى ليست فى الحقيقة الا مظهرها المتقدم الاوتوقراطية على الاشراف تقداً بذلت فى الواقع لنيله جهداً أشق بكثير مما بذلته فى المشرق وذلك بسبب اختلاف قوى الاحزاب التى كانت تعمل فى الحالتين

على أن تلك النظرية ليست عامة بحيث يمكن أن نجعل منها قانوناً للمجتمع

ويحمل ظفر الاوتوقراطية معه أول جرئومة للاضمحلال النهائى ، فلهاوية الثى
تفرق بين الملك المستبد وبين الحزب الارستوقراطى تضطره أن يلتمجى الى قوة
أخرى تستطيع فى الوقت نفسه أن تحمى الدولة من هجمات الاعداء وان تقمع
الثورات الداخلية . وليست هذه القوة هى التى تكونها رابطة الدم بل هى قوة الجند
المرتزقة الذين هم فى الغالب موالى الطاغية ومعتقوه . وهؤلاء تنقصهم الثقة بالنفس
التي استطاعت القبيلة أن تصل بها الى ذلك العاور فلا ينصرون الملك الا اغتناما
لعطائه والتماسا للسلطة والبذخ ، ويضطر الملك أن يصدق عليهم الاموال فيؤدى
ذلك الى ازدياد الضرائب زيادة مطردة

وفوق ذلك يميل الملك وأسرته بطبيعة الامر الى أن ينبذوا تقشف الحياة
البدوية شيئا فشيئا ، وان يتبعوا نوعا آخر من الحياة يغلب فيه عنصر الترف والاهو ،
ويؤدى ذلك الترف الى اضعاف الدولة اضعافا مزدوجا فهو يثير اعصاب القابضين
على أزمته أى الملك وبطانته ، ويعودهم الفتور والتراخى ، ويقضى ايضا زيادة
النفقات زيادة كبيرة فيؤدى ذلك الى زيادة الضرائب

ثلاثة أسباب اذاً تؤدى الى ضعف الدولة : ضعف الحزب الارستوقراطى ،
ومطالب الجند الاجانب (وهو نتيجة للسبب الاول) ثم الانهاس فى الترف
منذ تولت أسرة بنى العباس الملك بدأت مصارعة الحزب الذى رفعها اليه
وهم الفرس فلم يدخر المنصور ثنى خلفائهم وسعا فى التخاص من زعماء أسرته
وزعماء الحزب الفارسى . فاستدعى أبا مسلم الشهير الذى يرجع الفضل اليه
فى تأسيس تلك الدولة الى قصره بطريق الحيلة واغتيال هنالك . وتاريخ
المنصور مشحون بنضاله لعمه العباسى عبد الله بن على وابناء أعمامه العلويين ،
وقد ظفر بالتخلص منهم جميعا غير انه لم يستطع أن يخضع الحزب الفارسى تماما
فاستمر الصراع مع هذا الحزب حتى انتهى بانتصار الخليفة المعتصم . بيد أن ذلك

النصر لم يكن في مصلحة الخلفاء اذ اضطروا الى الاستنجاذ بالترك موالى المعتصم فاضاع أولئك الترك سلطة الخلفاء بجهلهم وبغضهم الاعمى للإسلام ، وحرصهم على المال والسلطة

ذلك التاريخ هو أحد الامثلة التى ضربها ابن خلدون تأييداً لرأيه . وهو برهان صادق ، وكذلك شأن البراهين الاخرى التى يستقيها دائماً من التاريخ الاسلامى . ولو عرف تفاصيل التاريخ الرومانى فى عهد الامبراطورية لا تحذف منها برهاناً لرأيه ايضا . على اننا نكرر ونلاحظ هنا ان ذلك الرأى ليس صحيحاً دائماً فى كل الاحوال ، وأنه يشرح تاريخ الممالك المستبدة فى الشرق وتاريخ الامبراطورية الرومانية التى صارت فى النهاية نوعاً من الملكية الشرقية ولكن لا علاقة له بالممالك الغربية فى العصور الحديثة

— ٤ —

يرتب ابن خلدون على تلك الاسباب الثلاثة لاضمحلال الدولة بعض القواعد العامة التى يمكن معها أن نشرح سقوط دولة من الدول

(١) توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذى أنشأها . فاذا دفع الطمع ذلك الحزب أن يدفع الغزو الى ما بعد الحد الذى يستطيعه ، أو اذا ضعف هذا الحزب بسبب الترف والحروب الداخلية ، فانه يصبح عاجزاً عن حماية الاقليم المحتل وعندئذ يميل حكام الولايات القاصية الى أن يعلنوا استقلالهم . يفعلون ذلك اضراً بالحكومة المركزية ، وهذه تزعجها الحروب الاهلية أو يعوقها بعد المسافة بينها وبين الخارجين فلا تستطيع قمع الثورة بتاتاً أو دون مشقة فادحة . ويحدث أحياناً ان الارستوقراطية اذا اضطهدت فى العاصمة تفر الى أقصى اطراف الدولة حيث تؤسس ممالك تستطيع مناهضة العاصمة القديمة

بهذا يمكن أن يوضح انحلال الدولة العربية فقد كانت شاسعة الاطراف بحيث لم يك فى وسع الاسرة الحاكمة من بنى العباس أن تخضعها لسلطتها . وهذا

هو السبب في أنه منذ نشأتها فر بنو أمية بعد هزيمتهم في المشرق الى اسبانيا وهناك اسسوا دولة لبثت تناهض دولة الخلفاء . فلما قصر سلطانهم عن أن يتناول الحدود الشرقية استولت الاسرة السامانية على ما وراء النهر (التركستان) وكلما ازداد ضعف حكومة بغداد بسبب الترف ومطالب الجند استقل حكام الولايات بولايتهم حتى لم يبق للخلفاء في نهاية القرن الرابع الا مدينة بغداد وضواحيها (٢) توجد دائما علاقة بين غنى الحكومة ورخاء الشعب لان غنى الحكومة منشؤه دخلها ، والدخل يختلف باختلاف مصادر الشعب ، ومادامت الضرائب مخففة تفرض بالعدل فان الشعب يجد لذة في العمل فتزداد الثروة الاهلية وبذا يزداد دخل الحكومة

ولكن لما كان تسرب الترف الى البلاط والاسرة الحاكمة والجيش أمراً خطراً فان ازدياد الدخل لن ينتج سوى زيادة النفقات . عندئذ تشدد الحاجة الى المال شيئاً فشيئاً ، ولتحقيقها تفرض الحكومة ضرائب جديدة . ويلاحظ ابن خلدون ان للضرائب عند المسلمين حدا لا يمكن تعديه شرعا . والواقع أن القرآن والسنة يحددان نسبة الضرائب على الثروة النقدية والاملاك العقارية وغيرها مما يمكن فرض الضرائب عليه ، فليس للحكومة اذا أن تحدد رقم الضريبة ، وكل بدعة تبندعها في ذلك تعتبر ظلماً . ويصبر الشعب على الاساءة ما استطاع أن يحتمل ازدياد النفقات ، ولكن الحاجة الى المال تشدد بلا انقطاع ، وتزداد الضرائب زيادة مستمرة ، فينتهي الامر اما الى أن يثور الشعب أو يقوم بعمله كارها ، فيترك زراعة الارض ومزاولة التجارة ويكون الملك بالضرورة أول من يشقى بهذه الحالة فاذا فرض ضرائب جديدة ازدادت الحالة سوءا ، ولا ينقذه أن يلزم الاقتصاد أو ان يأخذ به أسرته وجيشه لانه بذلك يعرض نفسه لاحتقار رعاياه ، فضلا عن انهم يشقون بذلك التقدير . والواقع ان الترف متى دخل دولة من الدول فانه يصبح لازما لهيبة الملك وهيبة الحكومة ولالثروة العامة . والاقتصاد في تلك الحالة يلحق ضررا بالتجارة

يلتجئ الملك اذا الى وسائل اخرى فيتاجر لحساب نفسه . ويقول ابن خلدون انه من الخطر ألا ينجح . ويشعر التجار بانهم ليسوا أهلاً لمنافسة الحكومة لانهم لا يمكنون سلطانها ولا أموالها فينهبون أمام الملك فيؤدى ذلك الى الخراب العام والى نقص جديد فى الدخل . هذا فضلا عن أن الاستياء العام يغير الرعية على الملك وهذه الملاحظات شرح صادق واضح جدا لتاريخ معظم الدول الاسلامية . ويتفق ابن خلدون فى تلك النقطة الاخيرة أيضاً مع مونتسكيو : « رأى تيوفيل سفينة شحنت ببضائع مملوكة لزوجته تيودورا فأمر باحراقها قائلاً لها : انى ملك وأنت تجعلين منى ربانا لسفينة . كيف يكسب الفقراء قوتهم اذا نحن نافسناهم فى حرقهم ؟ » وقد كان فى استطاعته أن يزيد « من يستطيع ردعنا اذا احتكرنا المشاريع ؟ من يفرض علينا القيام بتهديتنا ؟ ان تلك التجارة التى نزاولها يطمح رجال الحاشية الى مزاولتها وسيكونون اكثر منا جشعا وتعسفا . والشعب واثق بعدلنا وليس واثقاً بثروتنا وكل ضرائب تسبب بؤسه أدلة قاطعة على بؤسنا »^(١) فلا تبقى أمام الملك عندئذ الا وسيلة جائرة هى أن يصادر أملاك موظفى الحكومة والاعنياء فيضيف بذلك الى شقائه سحق الشعب دون أن يظفر بدرء الشر ، وهكذا يعرض نفسه الى أن يصبح فريسة للثورات أو لأول عدو يهاجمه

ويوضح لنا الفصل الذى تكلم فيه ابن خلدون عن مصادرة الاملاك الى أى حد كانت أخلاق ملوك الشرق فاسدة منحلة . كان كثير من الاعنياء والموظفين أو الخاصة يخشون مصادرة أملاكهم فيحاولون اتقاء ذلك بالمهاجرة . ولكن ابن خلدون ينصحهم ويشدد فى النصيح ألا يفعلوا ، لان عين الامير ساهرة دائماً على رعاياه وخصوصاً على الاعنياء الذين يطمع فى ثروتهم فلا تفوته بادرة تنذر بالرحيل ، ثم هو يستبق مشاريع رعاياه فيأمر فى الحال بمصادرة

(١) مونتسكيو — « روح القوانين » Esprit des Lois — الكتاب الخامس

ما يملكون . ولا تعوزه في ذلك المآذير الشرعية فمن بين حاشيته دائما فقهاء يتملقونه باختلاق هذه المآذير . فاذا ظفر الاغنياء بانقاذ ثروتهم بالفرار فانهم يصبحون فريسة لجشع الملك الذى ينزلون بأرضه ، ويضرب ابن خلدون لذلك مثلين في منتهى الغرابة : الاول أن قاضيا في جبله نار على سلطان طرابلس وهرب الى بغداد فقدم وزير السلطان لزيارته واذ علم أنه غنى سارع الى استلاب جميع ثروته بطريق الاقتراض والسرقة معا ، والثانى أن سلطانا من بنى حفص (وهو أبو يحيى زكريا بن احمد اللحياني تاسع أو عاشر ملوك بنى حفص بافريقية) خاف تقوض ملكه فغادر بلاده الى مصر بعد أن حمل كل أموال الحكومة وباع كل الابنية العامة حتى المسكاتب فأكرم ملك مصر وفادته ولم يزل يستخلص أمواله بالتعريض شيئا فشيئا الى أن حصل عليها ولم يبق للامير الحفصى معاش الا فى جرابته التى فرضتها له الحكومة المصرية ^(١)

ويذكر لنا ابن خلدون أن جور ملوك تلك العصور كان بالغاً منتهى الشدة حتى أن الانسان ليتساءل كيف استطاعت مدن المشرق الكبيرة أن تصبر على كل هذه المظالم وأن تنقى الخراب المطلق . يقدم ابن خلدون ذلك الاعتراض ثم يحاول أن يجيب عنه بتقرير قاعدة عامة فيقول : « ولا تنظر فى ذلك الى أن الاعتماد قد يوجد بالامصار العظيمة من الدول التى بها ولم يقع فيها خراب . واعلم أن ذلك انما جاء من قبل المناسبة بين الاعتماد وأحوال أهل المصر فاذا كان المصر كبيراً وعمرانه كثيراً وأحواله متممة بما لا ينحصر كان وقوع النقص فيه بالاعتماد والظلم يسيرا لان النقص انما يقع بالتدريج فاذا خفى بكثرة الاحوال واتساع الاعمال فى المصر لم يظهر اثره الا بعد حين » ^(٢)

(٣) توجد دائما علاقة بين الحكومة وعدلها وبين كثرة السكان . ففى

(١) المقدمة ص ٢٣٨

(٢) المقدمة ص ٢٤٠

ظل حكومة تعضد التجارة والزراعة ولا تجرد رعيتهما من ثمار أعمالهم بالسخرة وفرض الضرائب الفادحة يعيش الشعب عيشة الدعة والرخاء وتكثر المواليد وتزدحم المدن والقرى بازدياد السكان وكذلك بنزوح الاجانب الذين نجتذبهم اليها رغبة التمتع برغد العيش

ولكن الازمة المالية تحل في الوقت ذاته فتبدأ الحكومة في تغيير سيرتها ، ولما كان اضمحلال الاسرة الحاكمة واختلال الحكومة دائماً أسرع من نقص السكان فانه حينما يدرك الانحطاط دولة ما تحدث على قول ابن خلدون مجاعات ووفيات تنزل بالناس فجاء فتسبب نكبات فادحة . ويكف المزارعون والتجار والعمال الذين تعودوا حياة الرغد عن العمل متى دهمهم ارتفاع الضرائب الى نسبة فاحشة فيحرمون أنفسهم أو يقتاتون بأغذية ضئيلة ضارة بالصحة ويتلو ذلك الموت جوعاً والوباء

وقد قرر ابن خلدون هذه القاعدة بالاستناد الى حالة الشرق وبالاخص حالة المدن الكبيرة فانه منذ القرن الرابع لم تسلم بغداد ولا القاهرة من حين الى آخر من أن تدهمهما وتعصف بهما الاوبئة والمجاعات . وقد أصاب مصر في القرن الخامس قحط هائل استطال أمده حتى أن الخليفة المستنصر حاول — وربما لأول مرة — أن يحالف قيصر القسطنطينية على خليفة بغداد بشرط أن يرسل القيصر الاقوات الى مصر . ولا نستطيع ، دون تألم حق ، أن نقرأ كتاباً كتبه سائح بغدادى زار مصر في نهاية القرن السادس وقد وضعها جور الولاة وما اضطرتها اليه الحروب الصليبية من المغارم الفادحة . ويقص هذا الكاتب (وهو عبد اللطيف البغدادى) — مع الحزن العميق — أمورا هائلة منها أنه رأى مراراً اناساً يعاقبهم الحاكم لمطاردتهم الصبية والضعفاء بقصد أكل لحومهم

(٤) لعظمة الآثار ونخامة الملك علاقة بثروة الحكومة وقوتها من جهة وبدرجة حضارتها من جهة أخرى . وهذه قاعدة منطقية محضة يشرحها ابن خلدون

ليمكن أن نعين مبلغ حضارة ملك وثروته بواسطة الآثار التي تركها والقصص التي تروى عنه . فما دامت الدولة لم تعدل عن خشونة الحياة البدوية فإنها لا تستطيع أن تشيد الصروح الضخمة وأن تقيم الحفلات الباهرة وأن تمنح الهبات الفخمة وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك إذا ادركها الاضمحلال . فلا يتسنى لها إذا أن تنافس جاراتها من الدول في تشييد الآثار والظهور بمظهر الابهة والبذخ الا اذا كانت في عنفوان قوتها متمتعة بكل مصادرها وكامل عظمتها . تفعل ذلك وهو ليس الا نتيجة طبيعية لرغدها لكي تبهر الشعب ولتسمو هيبتها . ويصل الحكم منتهى الفخامة بالاخص حينما تتغلب الاوتوقراطية على الارستوقراطية

لم يشد الامويون من الآثار مثل ما شاده العباسيون . وقد لا تتمدى آثارهم ثلاثة مساجد في دمشق والمدينة وبيت المقدس وبضعة قصور في الشام . وقد كان خلفاؤهم يرغبون عن سكنى المدن لأنهم لبثوا دائما بدوا يعيشون في خشونة وتقشف . ولم تتمتع هباتهم الابل ومقادير من النقد . ويروى أن الحجاج حاكم العراق في عهد بنى أمية أراد أن يولم وليمة فطلب من احد الفرس أن يصف له ما يتبع في بلاده عادة في اقامة الحفلات الكبيرة ، فلما وصف له الفارسي ما يقترن بذلك من البذخ والفخامة بهر الحجاج وأمر بأن تنحر الابل لتقام الوليمة طبقا لرسوم العرب البسيطة

وعلى النقيض من ذلك كان العباسيون في بغداد والفاطيون في القاهرة . نعرف كثيرا عن البذخ الذي أدخله الخلفاء الى قصورهم والعظمة التي اسبغوها على عواصمهم فلا حاجة بنا أن نعطف على ما يقصه ابن خلدون من ذلك . ونلاحظ فقط أن هذه القاعدة ليست أقل صدقا من سابقاتها وانها تطبق على الدول الاسلامية وغير الاسلامية . نعرف الكلمة الروائية التي قالها أوغسطس « وجدت مدينة من الآجر وسأترك مدينة من الرخام » . أثمت أثينا آثارها البديعة في القرن الخامس فاذا اعترض بانها كانت تتمتع عندئذ بالحكم الديموقراطي اجبنا بأن

الديموقراطية اليونانية القديمة لم تستطع ان تعمل قط دون نفوذ رجل ممتاز يتولى ادارة شؤونها بطريق ما . ولم يسم المؤرخون عبثا ذلك العصر (القرن الخامس) بعصر بركليز

ويلح ابن خلدون في تحذير القارئ من ان يُحمل على تكذيب الاخبار المتعلقة ببذخ الخلفاء وسلاطين المشرق وهباتهم الخارقة التي قد تشبه القصص الخيالية أحيانا ، ويقول أنه لا يجب قط أن نحكم بغداحة هذه الهبات لما نشاهده من أحوال عصرنا بل يجب أن نقدر ما كان عليه أولئك الملوك أنفسهم من العظمة والغنى . لما عاد الرحالة ابن بطوطة الى مراكش بعد رحلته الى الهند أخذ يروى أخباراً عجيبة لم يسمع قط بمثلها حتى انه انهم باختلاق هذه الاخبار . قال ابن خلدون « وقد انتكرت أخبار ذلك الرجل وفاوضت وزير السلطان فارس ابن وردار في ذلك الشأن فقال لى اياك أن تستنكر مثل هذا من احوال الدول فتكون كابن الوزير الناشئ في السجن ، وذلك أن وزيرا اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه في ذلك الحبس فلما أدرك وعقل سأل عن اللحم الذي يتغذى منه فقال له أبوه هذا لحم الغنم فقال وما الغنم فيصفها له أبوه فيقول يا أبت تراها مثل الفأر فينسكرك عليه ويقول اين الغنم من الفأر وكذا في لحم الابل والبقر اذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات الا الفأر فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر . وهذا كثيرا ما يعترى الناس في الاخبار كما يعترىهم الوسواس في الزيادة عن قصد الاغراب » (١)

ويزعم ابن خلدون أنه حقق بعض هذه القصص بواسطة بعض قوائم للضرائب احصيت في بغداد والقاهرة وكذلك في افريقية الشمالية ، وانه وجدها تتفق مع الحقيقة تمام الاتفاق ، على أن الارقام التي يذكرها تجعلنا نشك في أنه هو قد خدع وانه اعتمد على بعض احصاءات زيفت بعد وظنها رسمية

(٥) يوجد دائماً تأثير متبادل بين الشعبين الغالب والمغلوب . والعامل في ذلك التأثير كما رأينا في فصل سابق هو الاقتداء (التقليد) : تقضى طبيعة الاشياء أن يتشبه الشعب المغلوب بساته وأن يعتقد كثيراً من عاداتهم . على أن الشعب الغالب من جانبه يقلد الشعب المغلوب أيضاً اذ يرى لديه من التقاليد والعادات ما هو أرقى مما اعتاده . يحدث أيضاً أنه حينما تشاد دعائم دولة جديدة يدب في الأمة المغلوبة شبه إحياء وتجديد اذ يأخذ المغلوبون عن غالبهم الأنشطة والأقوى من العادات فيؤدى ذلك الى تجديد الجهود تجديداً يسبغ على الدولة ذلك البهاء الذى يمتاز به عصر عظمتها

بيد أنه اذا كان تأثير الغالب في المغلوب بصفة عامة سليماً منشطاً فان الأمر بالعكس فيما يتعلق بتأثير المغلوب في الغالب فان التقاليد التى يعتنقها الغالبون هى تلك التى أدت الى فناء الدولة التى سبقتهم وهم يحملون بالضرورة أن يقتفوا أثر عملها الهادم فيؤدى بهم الى نفس النتيجة عاجلاً أو آجلاً

وفى تلك الملاحظة كثير من الصدق ، ولكن ابن خلدون يبالغ فى أهميتها فلم يثبت أن الغالب يدفع للمغلوب دائماً الى عمل سليم مجدد . وليس من المحقق أيضاً أن كل المؤثرات التى نجىء من جانب المغلوب سيئة ضارة . نعم ان العرب قد بعثوا نوعاً من الحياة فى العالم الاسبوى والافريقى الذى كان قبلهم يرزخ تحت أثقال سلطة مستبدة شائنة ، وكذلك لم يتلاق العرب الاوائل عن ذلك العالم الا السيئ من المؤثرات ، ولم يخترع العرب حضارتهم وانما ورنوا معظمها عن الحضارتين الفارسية والرومانية وعرفوهما بواسطة الشعوب المغلوبة ، فما أعظم ما تكون طرافة ابن خلدون لو أنه لم يقنع بأن يلاحظ المؤثرات التى تحدث دائماً فى مجتمعين يمزجهما الفتح وقد رأى أهمية هذه المؤثرات فى تاريخ الحضارة بل فى تاريخ الافكار !

(٦) متى فقد الحزب الارستوقراطى السلطة وحل محله جيش أجنبى فى

الدفاع عن المملكة وعن الملك صارت الأسرة الملكية عرضة لأضطهاد الجند حتى تنتهى بفقد السلطة بتاتا وتصبح آلة في يد زعيم الجيش . وليس لاولئك الجند الا جانب نفس العصبية ولا نفس المبادئ التى تكون للملك ، فيباهون بما يفدقه عليهم الملك من العطف والمنح مدفوعا بحاجته اليهم ويبدأون بازدراء الرعية ثم يزدرون الاسرة المالكة وينتهون بازدراء الملك نفسه . وتزداد سلطتهم بمرور الزمن ويعتقدون شيئا فشيئا أنهم سادة الدولة الحقيقيون فيخضعون الملك لارادتهم ، واذا خالفهم نخلصوا منه بالقتل أو الخلع ثم ولوا الزعيم الذى يختارون ليقتلوه أو يخلعوه فى فترة قصيرة . وعلى الجملة فان الملك بسحق الارستوقراطية واستبدالها بجيش المرتزقة يجرد الدولة من عصبيتها ويقضى عليها بالوقوع بين برائن الفوضى العسكرية

بهذا يمكن أن نفسر سقوط كل الدول الاسلامية التى حكمت فى العراق والشام ومصر بل فى أفريقية مع استثناء الدولة الاموية . وربما أمكن تطبيق هذه الملاحظة أيضاً على الدولة الرومانية اذا راعينا مع ذلك الظروف والخواص التى تفرق بين الدولتين ، فان الفوضى العسكرية دبّت الى العالم الرومانى حينما اشتركت الجيوش فى انتخاب الامبراطور الذى كان ينتخب من بين الضباط ، وكانت الجيوش عند المسلمين تشترك فى اختيار الخلفاء والملوك ولكنها كانت تحذر دائماً من أن تنحلّ القاب الملكية ورسومها لأحد الزعماء العسكريين بل كانت تبقى السلطة الاسمية للأسرة المالكة . وكانت الخلافة تبث نوعاً من الهيبة الدينية تحميها فى الظاهر على الاقل من طمع الجند . وهكذا تعاقبت الدول فى بغداد ومصر دون أن تحرم الخلافة أسرة من الأسر . ولم يعرف الشرق الاسلامى فى تسعة القرون الاولى للاسلام سوى ثلاث أسر تولت الخلافة : الامويين فى القرن الاول ثم العباسيين والفاطميّين بعدئذ

(٧) يستخرج ابن خلدون من الملاحظة السابقة القاعدة الآتية : وهى أن

المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك بل يقنعون بالقبض على زمام الحكم في الواقع^(١)

وقد نرى أن هذه القاعدة لا تطبق دائما في التاريخ الاسلامى . واذا كان أوصياء الخلفاء القاصرين أو وزراءهم لم يسمحوا لانفسهم بانتحال القاب سادتهم الدينية فليس ذلك لانهم كانوا يخشون عصبية الاسرة الحاكمة لانها فقدت تلك العصبية منذ القرن الرابع ، ولكن لانهم كانوا يحترمون الدين فقط . وقد كان معظمهم حسن الايمان ، راسخ العقيدة . وكان اولئك الأوصياء والوزراء تركا أو فرسا في المشرق ، وبربرا في مصر ، وكانت هذه الامم في ذلك الحين تعرف بالأخص فضلا عن تمسكها بالدين بوهم روى قوى يضطرها ألا تتعرض للتقاليد أى تعرض . واذا ذكرنا أن سواد المسلمين في ذلك العصر كانوا يعتبرون من الايمان الاعتقاد بأن الخلافة حق خالص لقريش فهمنا كيف كان الأوصياء والوزراء يجمعون دائما عن اتخاذ سمة الخلافة

بيد أنه في جميع الاحوال التى كان يحكم فيها ملك زمنى لا خليفة كان الطمع يغلب أولئك الأوصياء والوزراء فلا يجمعون متى سنحت الفرصة عن اغتصاب الملك . وفي تاريخ الممالك بمصر وكذلك تاريخ غيرهم من الأسر أدلة كافية على ذلك . فلما فقدت الخلافة بعد ذلك كل أهميتها الدينية في نظر العامة اجترأ سليم سلطان الترك دون خشية ما أن يغتصب الخلافة العباسية في مصر وأن يتخذ لقب الخليفة

(٨) متى بدأ اضمحلال الدولة فلا يقفه شيء^(٢) ومهما اتحد الملك من التحولات واجتهد في اصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراد الله . قد يستطيع أن يغير الظواهر وان يحدد بهاء الدولة ولكن لن يكون ذلك الامدى لحظة لأن

(١) المقدمة ص ١٥٥

(٢) المقدمة ص ٢٤٥

الداء الذى يصيب الدولة قاتل . ويشبه ابن خلدون ذلك البهاء الكاذب بأشعة
المصباح الاخيرة التى تومض وميضاً قوياً يعقبه الانطفاء على الفور^(١)
ولا يقف ابن خلدون عند شرح الجبر التاريخي بتلك الصفة ودفعه الى الحد
الأقصى — وهو ما لم يعرفه الى عهده أحد من المؤرخين والفلاسفة المسلمين اذا
استثنينا أبا العلاء — ، بل يزعم أنه يستطيع أن يعين عمر الدولة الطبيعي^(٢) وفى
هذا يتعدى تماماً حدود الامكان العلمى ، وتغلب عليه عاداته فى التعميم السريع
الذى يضعه الى جانب معاصريه ، ويحاول مثلهم أن يجد تأييد نظريته فى نصوص
القرآن والسنة

وهو يرى أن الدولة لا تعيش أكثر من ثلاثة أجيال ، والدولة عمر محدود ،
وأدوار حياتها تشبه أدوار الحياة البشرية من طفولة وفتوة وغيرها . ولا يكتفى
ابن خلدون بذلك بل يقرر أيضاً أن عمر الدولة مساو لعمر الافراد . واذا كان
الاطباء والمنجمون قرروا أن عمر الانسان الطبيعى طبقاً للقرانات السماوية وتوازن
العناصر الاربعة هو نحو مائة وعشرين سنة فان عمر الدواة الطبيعى لا يعدو ذلك
الرقم . ويقسم ابن خلدون ذلك العمر الى ثلاثة أدوار تساوى كل منها جيلاً . ولم
لا يزيد الجليل عن أربعين سنة ؛ ذلك لان القرآن ينص فى احدى آياته على أن
متوسط سن الانسان هو أربعون سنة ، « حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة »
ولما كان الله قد عاقب بنى اسرائيل بالتيه فى الصحراء أربعين سنة حتى يخلق
منهم جيلاً آخر فلا بد أن تكون هناك علاقة بين ذلك العدد وبين دور محدود
من عمر الدولة

وقد أفضى التعميل الذى قرره ابن خلدون من أن حسب الاسرة لا يتعدى
أربعة أجيال به الى أن يستنتج أن سلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال ، فالاول

(١) المقدمة ص ٢٤٦

(٢) المقدمة ص ١٤٢

يتغلب ويقيم دعائم السلطة ، والثاني يرث رفة الاول ويقفو أثره غير أنه لا ينجو من أعراض الاضمحلال النهائي ، والثالث تنكبه هذه الاعراض وتعصف به ، وبه تنفى الدولة

وبإسلام مؤلفنا بأن الدولة قد تسقط قبل بلوغ السن التى عينها أو بعدها .
على أن ذلك ليس الا استثناء ذلك الى أنه توجد استثناءات بالنسبة للأفراد أيضاً
فقد عاش نوح ألف عام

ويوجد كثير من الصدق فيما يقوله ابن خلدون عن أعمار الدول بالنسبة للتاريخ الاسلامى فان معظم الاسر الحاكمة فى أفريقية وآسيا لم يطل حكمها عادة أكثر من قرن ، بل لم يصل اليه كثير منها ولكن منها من ظلت أكثر من قرنين . ويجب أن نعترف بأن رأى ابن خلدون هذا ليس الا تقريراً مجرداً للوقائع ولا يكفى لأن نرتب عليه قانوناً علمياً

وكل هذه الملاحظات تكون بحثاً لذيذاً جداً ولا تنقصها الطرافة بل ان كثيراً منها لا يتقيد بشرح التاريخ الاسلامى بل يتعمدها ويجد مؤيداً لصدقه فى التاريخ الرومانى وفى تواريخ شعوب أخرى . وانه يدهشنا أن نرى ابن خلدون الذى عاش فى عصر انحطاط يقرر أحكاماً هذا مبلغها من الصحة ، بل اننا لنساءل كيف استطاع أن يصل الى مثل هذه المباحث العميقة التى ليست أقل صدقاً اذا ما طبقت على الممالك المستتبدة من نظريات أرسطو فى تطبيقها على حكومات اليونان

ومع أن ابن خلدون يذكرنا بمكيافيللى فى ملاحظته الدقيقة عن خلق ملوك المسلمين وسيرهم فانه يجب أن نعترف أنه يتفوق عليه من وجهين تفوقاً كبيراً : فابن خلدون يبدى مكيافيللى فى ملاحظته وله آراء أوسع وأعم لا زال كثير منها يحتفظ بقيمته وصدقه ، وثانياً لا يقف ابن خلدون عند ارشاد الملوك الى فن الحكم أو عند تقرير حالة المجتمع . وثالث أسدى النصيح — وهو نادر — فانه يفعله عرضاً ، ولئن

قرر حالة عامة للمجتمع فذلك لكي يستفيد من تقريره ويستخدمه لغاية علمية محضة وهامة جداً

ويمكننا أن نقارن بدون مبالغة ابن خلدون بكورنو من بعض الوجوه فاما لاستطيع أن نقرأ القسمين الثاني والثالث من مقدمته دون أن ندين فيهما مشاهات كبيرة جدا بين الفيلسوف العربى فى القرن الرابع عشر والبعانة الفرنسى فى القرن التاسع عشر : فمثلا يقرر ابن خلدون وجوب البحث عن أصل كل نظام حكومى فى نوع حياة الشعب الذى يضع أساسه ويقول كورنو : « إن نوع الحياة بدوياً كان أو حضرياً ، قروياً كان أو مدنياً : هذا ما يميزها بالأخص (مشيراً الى الأنظمة السياسية) وأما الانتقال من نوع من الحياة الى نوع آخر فهو أنفذ سبب لما يصيبها من التقلبات »

واذا كان الاستاذ بوجليه قد لاحظ بحق فى مقالته : « علائق التاريخ والاجتماع فى نظر كورنو » ^(١) أن كورنو قد سبق زومر مئنه فى أنه علق أهمية كبيرة على تحول القبيلة الى حالة اجتماعية فان لنا كل الحق أن نلاحظ أن ابن خلدون قد سبق كورنو الى ذلك اذ الشرح الفلسفى الذى بسطه كورنو من أن تقدم الدولة يؤدى حتما الى سقوطها يطابق شرح ابن خلدون كل المطابقة

واليك ما قاله كورنو : « ان الاغراق المحتوم فى سوء استعمال السلطة يدفع الناس الى طلب الحرية .. وتتضائل الارستوقراطية وتتقارب حتى تندى خدمات الاجداد فلا نسمع بعد الا برذائل الاحفاد أو بكبرياتهم ، وعندئذ تهلك الارستوقراطية بتأثير سخط الشعب أو اضطهاد حاكم مستبد . يؤسس الابطال دولا فيهمي خلفائهم الذين أفسدهم الملق وانغمسوا فى الملذات التى يحملها البذخ والسطن أسباب الانحطاط والخراب ، ولا ينجو الشعب كما لا ينجو الرؤساء من ذلك القضاء المحتوم . يحروزون النصر بشجاعتهم وتشفهم ثم تدفع بهم نتائج هذا

النصر الى الترف والفتور ، وتصبح القوة التى نسمو حينها تدعو الحاجة الى توحيد الجهود على عدو مشترك ، بفعل تلك الانتصارات ذاتها وبثأير الكبرياء التى تفضى اليها هى ذلك العدو المشترك الذى تجتمع حوله كل الجهود ، وبحل الفتور مكان الحماسة التى نخوض بها أمة من الأمم غمار المشروعات الممكنة ، وتستسلم لظروف جديدة تصير معها تلك المشروعات خيالية وهمية ، وتكون دول كبيرة بأن تبتلع الواحدة منها بعد الاخرى ما حولها من الدول الصغيرة ، فاذا تم ذلك الاعتداء ابتداءً عامل جديد يعمل فى وجهة مناقضة : ذلك أن الاستياء من المركزية يفسو ، ويعقب مصائب الحروب الصغيرة المستمرة المتجددة وابل من السخط الناجم عن تعسف واستبداد فى الحكم أو جور فى الضرائب ، وتهبط نائرة الوطنية والروح الحربية ، وتقصر يد الرئيس عن رد الاعتداءات الخارجية وقمع الثورات الداخلية ، وتنفصل كتل كبيرة تمحلل شيئاً فشيئاً حتى يصل الانقسام الى نهايته ، ثم يعقب ذلك دور تكوين جديد « (١)

وليس كورنو أو ابن خلدون أول من شرح تطورات الدولة ونهايتها فقد حاول ذلك أفلاطون وأرسطو فى القرون الأولى للفكر البشرى . ولكننا نلاحظ مرة أخرى أنه لم يكن نمة لأفلاطون وأرسطو عن المجتمع البشرى آراء لها من بعد الاثر واتساع التعميم والصفة العلمية ما لآراء ابن خلدون

(١) كورنو — Traité, II

الفصل السابع

الخلافة

- (١) أشكال الحكومة (٢) الحكومة الدينية : الخلافة (٣) شروط الخلافة (٤) وجود خليفةين في وقت واحد (٥) تحول الخلافة الى الملك (٦) ولاية العهد (٧) مناصب الدولة

كان قسم المقدمة الذى يبحث فى الخلافة ومهامها وفى الملك ورسومه فى مبدأ القرن التاسع عشر موضوع اهتمام شديد من المستشرقين الذين يدرسون تاريخ الانظمة الاسلامية . وربما كان مؤلف ابن خلدون هو الوحيد الذى تناول شرح هذه الانظمة بطريقة مسهبه واضحة منظمة ولا سيما اذا قورنت بما كتبه المؤرخون الآخرون . أما اليوم فلم تبق لذلك القسم تلك الاهمية التاريخية لان المثابرة فى أوروبا ومصر على نشر كثير من المصادر التاريخية قلل من شأن المقدمة من تلك الوجهة ، ولدينا الآن معظم المصادر التى رجع اليها ابن خلدون . على أن ظهور دائرة المعارف التاريخية (صبح الاعشى) للقلقشندي (المتوفى سنة ١٤١٨م) التى نشرتها دار المكتب المصرية قد أمد الباحثين بمادة تفوق فى غزارتها ودقتها مادة ابن خلدون ، فالطرافة هنا من الوجهة التاريخية تنقص فيلسوفنا بتأناً إذ أنه نقل قسماً كبيراً من معلوماته عن الماوردى^(١)

بيد أنه اذا لم تبق كبير أهمية لتلك الفصول باعتبارها مصدراً لتاريخ الانظمة

فإنها تحتفظ بكامل قيمتها بالنسبة إلينا نحن الذين يدرسون بالأخص آراء المؤلف .
كان ابن خلدون أول مسلم استطاع أن يقرر آراء شخصية نزهاء ، آراء مدنية — ان صح التعبير — في مسألة كانت تعتبر الى عهده دينية محضة . وفي الحق أنه يلجأ الى كل الحيل الممكنة ليتقن تأنيب الفقهاء ، ولكن متى فهمنا طريقته في التفكير سهل علينا أن نتبين أن ما كتبه عن الخلافة هو تطبيق لمذهبه الاجتماعي عليه

— ١ —

قد رأينا أن الحكومة ظاهرة طبيعية للمجتمع ، وتجتمع قوتها بطبيعة الامر شيئاً فشيئاً في رئيس واحد يصبح مستبداً ، وهذا في رأى ابن خلدون هو أول شكل للحكومة ويسميه (الحكومة الطبيعية) . وخاصتها هي أنها ثمرة العواطف والغرائز الانسانية ، ولم تترك في تكوينها فلسفة بشرية ولا حكمة الهية ، ولكن نفس العواطف التي دفعت قوى المجتمع الى أن تتمثل في رجل واحد تدفع أفراد هذا المجتمع الى أن يثوروا بالطاغية ، أولاً لان الشعب كله يريد التخلص من نيره ، وثانياً لانه يوجد بين رعاياه أفراد يستطيعون منافسته

فيضطّر الملك أخيراً أن يتبع نظاماً يقرره فلاسفة دولته وعظماءها أو نظاماً يوحى به الله بواسطة الانبياء ، أو أن يقسم بالخضوع لذلك النظام فتصبح الحكومة دستورية عقلية ، مدنية أو دينية حسب الظروف

وهنا نلاحظ تأثير المجتمع الشرقي في ابن خلدون فهو المجتمع الوحيد الذي عرفه . لم يتمخض ذلك المجتمع عن مثل ما تمخضت عنه المجتمعات اليونانية واللاتينية من الحركات الديمقراطية التي كانت تغير الحكومة القائمة بطريقة تختلف كثيراً عما فكر فيه ابن خلدون . وذلك هو السبب في أن مؤلفنا لا يعرف الحكومة الجمهورية ديمقراطية كانت أو أرستوقراطية ، اللهم الا اذا استثنينا شكل حكومة أقيمت في عدة فرص في مدن مختلفة من أفريقية واسبانيا يعتبرها

ابن خلدون حكومة احتياطية أو نوعاً من الحكم المؤقت . تنشأ هذه الحكومة في مدينة تقلصت عنها سلطة الدولة لضعف الحكومة المركزية ضعفاً شديداً ، ففي مثل هذه الحالة يتفاهم رؤساء أكبر اسرات في المدينة ليدبروا شؤونها ، فهي حكومة ارستوقراطية . بيد أنها لا تلبث طويلاً لان مهمتها الحقيقية هي أن تحتفظ بالمدينة حتى تسقط في يد متغلب ، أو يستعين أحد أعضاء المجلس بعصبية قوية فيستولى عليها وينفرد بالسلطة ، وعندئذ تصير تلك الدولة الجديدة خاضعة للقوانين التي يقرها ابن خلدون^(١)

وعلى الجملة فإن ابن خلدون لا يعرف حكومة عادية أخرى سوى الملكية . ولهذه اشكال ثلاثة : الطبيعي — وهو ينقلب حتماً الى ملكية دستورية — والعقلي والديني

— ٢ —

يرى ابن خلدون ان الحكومة الدينية هي خير حكومة اذا ما الغاية الطبيعية للحكومة ما ؟ أليست هي المصلحة العامة أو منفعة المجتمع ؟ يجب معرفة هذه المصلحة حتى يمكن السهر على صيانتها بطريقة فعالة ، وليس في وسع الانسان أن يعرف ماهيتها معرفة جيدة اللهم الا ما يتعلق منها بهذه الحياة الدنيا . ولكن الحياة الدنيا يجب أن تتخذ وسيلة للوصول الى الحياة الأخرى . ومعرفة الحياة الأخرى أمر لا يستطيعه سوى الله والانبياء ، وإذا فالقوانين التي تصدر من عند الله هي خير ما يضمن سعادة الانسان في الدنيا والآخرة قال تعالى : « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون »

ولكن كيف قامت الحكومة في نفسها من حيث أنها ظاهرة اجتماعية مع غرض النظر عن الاشكال المختلفة التي قد تتخذها فيما بعد ؟ ذلك مثار خلاف بين المتكلمين .

يقول الفلاسفة والمعتزلة أن الحكومة ثمرة للتأمل والعقل البشرى ، ويقول السنيون أنها نتيجة أمر الهى

بيد أن ابن خلدون لا يسلم بكلا الرأيين ، ولا يسلم كذلك برأى الخوارج الذين كانوا يعتقدون على ما يقال ^(١) أن المجتمع يستطيع أن يستغنى عن الحكومة بشرط أن تكون له خلال كافية لقمع العدوان المتبادل . ويرى أن الحكومة نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع ، ويؤيد شرحه بحاجات الانسان الاقتصادية وحاجته للدفاع والحماية ، وأنها تكون عملا غريزيا اذا تجرد الانسان من العقل الذى يتدخل فى كل الامور ، ولكن العقل والدين لا يخلقان الحكومة بل يصلحانها ويغيرانها ويجعلانها صالحة لضمان خير المجتمع

على انه لا يترتب على كون الحكومة ليست من صنع الدين أنها ليست من صنع الله لان الانسان ليس الا من صنع الخالق ، ويجب ان تمجه كل غرائز الانسان وكل افكاره وكل أعماله نحو خالقه

ولم يشر القرآن ولا السنة — اذا استثنينا آراء الشيعة — بإشارات واضحة الى موضوع الخلافة ، بل يروى ان النبي (صلعم) اثناء مرضه طلب الى عمر ما يكتب عليه ليليه وصية يتقى بها المؤمنون كل حيرة فأبى عمر معتقدا أن النبي كان متأثرا من الحمى وان القرآن بكلامه يجب ان يكفى لارشاد المسلمين . وليس لنا أن نبحت هنا فى قيمة هذا الحديث فقد كذبه بعض العلماء ولكن صدقه معظمهم وكان ابن خلدون من المصدقين لان البخارى (٨١٠ - ٨٧٩ م) قد رواه والمهم هو أن نقرر أن المسلمين عقب وفاة النبي (صلعم) وجدوا أنفسهم بلا قانون دستورى ، واضطرتهم طبيعة الامور أن يختاروا من تلقاء أنفسهم رئيسا لهم . وقد كثرت الخلاف فى رأى فى ذلك الحين فأدى الى الحرب الاهلية التى

(١) أميل الى الاعتقاد ان المتكلمين المسلمين لم يفهموا نظرية الخوارج تماما اذ نعلم انه حينما وجد مجتمع من الخوارج كانت توجد الخلافة دائما

نعرف جيداً أثرها في العالم الاسلامي

واذ لم تكن نعمة نصوص واضحة يقرها المسلمون فقد كان لكل انسان أن يرى في الخلافة رأياً يستمد من الدين ذاته، وان يعلمه بل يقاتل في سبيل تأييده اذا لم يكن سواد المجتمع قد اعتنق رأياً آخر، اذ في تلك الحالة لا يتسنى لامرئ أن يقاتل تأييداً لرأيه، وانما يستطيع أن يحتفظ به وان يدعو اليه. فمثلاً حينما اختلف المهاجرون من قريش وانصار المدينة على اختيار الخليفة استطاع سعد بن عباد أن يمتنع عن حضور البيعة للخليفين الاولين وعن الصلاة العامة والحج العام دون أن يرميه أحد بالكفر^(١)

وليس من موجب للدهشة اذ نرى ابن خلدون ككل السنيين يعتقد أن أصحاب النبي (صلعم) كانت لهم غايات شريفة بالرغم من اختلافهم في الرأي فان هذه عقيدة تقررت بوضوح ولاشك فيها. اما الشيعة والمعتزلة الذين يرمون الصحابة كلهم أو بعضهم بسوء القصد فهم كما يقول ابن خلدون يحكون على المسائل الدينية كما يحكم على غيرها. وابن خلدون راسخ الايمان في احكامه على الخلفاء الراشدين والصحابة جميعاً

— ٣ —

يرى مؤلفنا كما يرى جميع المتكلمين أن الخلافة وكالة، فالخليفة يمثل النبي دائماً فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أى امتياز على باقي المسلمين ولا أى اتصال بعالم الغيب، ولا يختاره الله، وكذلك لا يعينه النبي، بل ان اختياره واجب

(١) كان المهاجرون من قريش يعتقدون أن الخلافة يجب أن تكون في قريش، واقترح الانصار اقامة نوع من « الديمقرا » (وهي الحكومة التي يقوم بالحكم فيها رجلان) يتولاهما قرشي وانصاري. وقد فاز القرشيون لانهم استطاعوا أن يرووا حديثاً عن النبي يؤيد رأيهم فأجمع الانصار على التسليم بذلك الا واحداً من زعمائهم هو سعد بن عباد الذي استمر يدعو الى رأيه معتزماً أن يهيئ جيشاً لتأييده. وقد غادر المدينة الى الشام الذي فتحه المسلمون وهناك قتل غيلة. وروى في القصص ان الجن هم الذين قتلوه

على المؤمنين بشروط معينة لا تمكن مخالفتها

فيجب بادئ بدء أن يكون الخليفة عادلاً إذ وظيفته هي إدارة الدولة بالعدل ، ويجب أن يكون علماً أى حسن الامام بعلوم الدين وكل ما يتعلق بمهنة الحكم واشتهار الحروب وغيرهما ، وثالثاً أن يتوفر فيه ما يسميه ابن خلدون « بالكفاية » أى القوة المعنوية والمادية التى تحمل كافة الامة على احترامه وتبجمله مقتدرأ على تنفيذ أحكام الشريعة

إذا فقد الخليفة شرطاً من هذه الشروط بعد تعيينه فهل المسلمين حق عزله ؟ تختلف الآراء فى ذلك ، وليس ابن خلدون واضحاً فى هذا الموضوع ، ونحن نعتقد انا نستطيع أن نفهم منه أنه يريد دائماً أن نذكر ملاحظاته الخاصة بالعصبية فإذا كان الخليفة تؤيده عصبية قوية كافية لتأييده فى مركزه بالرغم من قصوره فليس من الحكمة استعمال العنف والتعرض لاستبداد الاسرة الحاكمة بل يحسن الصبر والا أضاعت الامة حريتها

هنا نلاحظ ذهنية ابن خلدون الوضعية العملية

ثم هل يجب أن يكون الخليفة قرشياً ؟ أجمع المسلمون على توفر ذلك الشرط فى عهد الخلفاء الراشدين ، ولكن الخوارج أناروا جدلاً حول ذلك ، وجأهروا بأن الخلافة يجب أن تكون لمن هو جدير بها مهما كان شخصه اذا اختاره المسلمون لها . وكان للخوارج خلفاء من العرب والفرس ولكنهم كانوا أقلية صغيرة . وقد استطاع خلفاء بنى أمية و بنى العباس أن يسحقوا هذه الأقلية بالرغم من حماسها الدينية ومقاومتها العنيفة . ولما كان بنو أمية قد استأثروا بالسلطة بعد الخلفاء الراشدين ثم اقتسمها العباسيون والامويون فى أسبانيا والعلويون فى المشرق ومصر فان المسلمين كانوا يرون دائماً أن الخلافة يجب ألا تخرج مطلقاً من قریش

ومع ذلك فقد أتى حين فقدت فيه قریش عصبيتها تماماً بتأثير استبداد

الشعوب الاجنبية . وقد استطاع بعض المتكلمين — ومن بينهم الباقلاني الذي عاش في القرن الرابع — أن يجهروا بأن الخليفة يمكن ألا يكون قرشياً بل يمكن ألا يكون عربياً . ولم ؛ لم تصلنا مباحثهم في ذلك

ويرى ابن خلدون ذلك الرأي ويؤيده بذهبه في العصبية . والخلاصة على قوله هي أن الخلافة لم تفرض الا لتنفيذ أوامر الله والسهر على مصالح الكافة ^(١) ولتأدية هذا الواجب يحتاج الخليفة الى انصار يؤيدونه ويطيعونه . واذا كان المسلمون المتقدمون قد خصوا قریشا بالخلافة فذلك لانها كانت أقوى القبائل وكان بوسعها أن تخضع العرب لصولتها وكذلك الامم المغلوبة ، وان الله ورسوله أعدل من أن يجعل من الخلافة امتيازاً يقصره على أسرة أو قبيلة . وقد جاء بالقرآن ، وصرح النبي والخلفاء الراشدون في فرص عدة ، أن الاسلام يقرر المساواة التامة بين جميع الامم والطوائف . ولئن وجب أن يكون للبعض امتيازات في الآخرة فان استحقاقها ليس الا ثمرة التقوى والعبادة . وما دام القرشيون قد عجزوا عن حماية الدين وقيادة الامة الاسلامية في سبيل الخير فيجب أن يترك للامة الخيار في أن تعهد بتلك المهمة الى من يستطيع القيام بها

— ٤ —

يستند ابن خلدون الى نفس ذلك المذهب في شرح مسألتين أخريين شغلنا في كل العصور اذهان السكافة وكذلك اذهان المتكلمين والفقهاء

المسألة الاولى هي معرفة ما اذا كان يمكن وجود خليفتين في وقت واحد . يعترف كلاهما للآخر بالسلطة . وليس المقصود خليفتين يحكما في بلد واحد اذ تصبح المسألة جدلاً كلامياً محضاً ، بل المقصود خليفتان لكل منهما ملك مستقل . نعرف أن وحدة الدولة الاسلامية لم تلبث أكثر من قرن بل هي لم تنج خلال

هذه الفترة من الثورات والحروب الاهلية . ومنذ النصف الاخير للقرن الثانى نهضت دولتان مسلمتان متنافستان فى وقت واحد ، احدهما فى المشرق والأخرى فى اسبانيا . وما بدأ القرن الثالث حتى انشقت عدة ولايات بالمشرق واعلنت استقلالها تحت حكم أسرات علوية

فهل كان كل أولئك الملوك الذين اتسموا بالخلافة يزاولون « امارتهم » بطريقة شرعية ؟ وهل يمكن حدوث مثل ذلك الانقسام فى المستقبل ؟ هذه هى نقطة البحث . يجيب السنيون — أو على الاقل معظمهم — بالنفى ، ويقولون ان الاسلام يجب ألا يكون سوى وطن واحد يدين لخليفة واحد ، وانه يجب اعتبار كل من يحاول أن يصدع من وحدة الاسلام باغياً ، ويجب على الشعب أن يساعد الخليفة على قمع ذلك البغى ^(١)

أما ابن خلدون فقد اختار أن يجيب بالايجاب . وهو يقول انه توجد علاقة بين قوة الدولة ومبلغ اتساع أملاكها . وقد تكون الدولة شاسعة بحيث يقصر الملك عن حمايتها وعن تأييد النظام فيها ، والضرورة تقضى على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها ، وأن تحسن تنظيم شؤونها ، ولم يرد الاسلام قط أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها . واذ كان ملك العباسيين شاسعاً جداً تقصر سلطة خلفاء بغداد عن حمايته دعت الحاجة الى أن تقوم فى اسبانيا مملكة تدفع عنها عدوان الفرنج . كذلك عجزت الدولة العباسية بعد عن أن تدافع عن حدود الشام العربية الرومية فدعت الحاجة الى قيام الدولة الحمدانية . ثم جاء وقت عجزت فيه حكومتا مصر وأفريقية عن تأييد سلطة العباسيين فى هذين البلدين وصار كلاهما عرضة لمخاطر الفوضى ولهجوم الفرنج من البحر ، فجاء قيام الدولة

(١) شرح ابن حزم بالتفصيل فى كتابه « الفصل والنحل » الذى كتبته بقرطبة فى القرن الخامس آراء المتكلمين ومباحثهم فى تلك المسألة

الفاطمية ليسد حاجة ماسة . فيجب على المسلمين اذاً أن يقبلوا الامور كما هي وإلا خاضوا غمار حروب داخلية لانهاية لها

— ٥ —

والمسألة الثانية هي تحول الخلافة الى ملك زمنى ^(١) . ويستمد ابن خلدون جوابه من مبدئه دائماً فهو يقول ان الخلافة بطبيعتها نظام ديني يجب لاجل تأييده أن يكون للدين في النفوس كلها تأثير كاف لان يضع كل المسلمين رهن تصرف الخليفة . على أنه من المحتوم ألا يكون للدين دائماً ذلك التأثير ، اذ متى انتهى زمن الرسالة وتغيرت سداجة الحياة البدوية بتأثير عادات المدنية استعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعداد الشغف بمتاع الحياة الدنيا ما فقده . وعندئذ تقضى الضرورة بوجود ملك قادر أن يقمع الشر بعقوبات تناسب درجاته . يقول ابن خلدون والخلاصة أن جميع الحروب الالهية التي انتهت باقامة ملك الامويين والعباسيين ليست الا صراعاً بين الدين والعواطف النقية الخالصة التي فيها ، وبين الغرائز الجافة الخشنة التي تميز الأتلى يستسلمون لأهواء الطبيعة . ولا ريب أن الخلافة كما قام بها أبو بكر وعمر مثل أعلى ، وقد شرحها ابن خلدون بطريقة فلسفية كما فعل روسو ^(٢) . بيد أن وجود الدول الاموية والعباسية حادث وضعى . فلنقبل الامور اذاً كما هي ولنعترف بحقيقتها في الوجود ، وذلك دون أن نضحى حبنا للعمل الأعلى ورغبتنا في تحقيقه . ومن الواجب ما دام الملك عادلاً رقيق المشاعر أن نقر بسلطته دون أن نصمه بالخروج على الدين

— ٦ —

لا ريب في أن ابن خلدون يسلم بأن نقل الحكم في الخلافة وفي الملك من

(١) المقدمة ص ١٦٨

(٢) العقد الاجتماعي — الكتاب الرابع — الفصل الثامن « كان لمحمد آراء في منتهى الحكمة وقد أحكم اطراف مذهبه السياسى . وكانت الحكومة في عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ما احتفظت بالشكل الذى وضعه لها الخ »

حقوق المَلِك ، ولم يتعرض القرآن ولا السنة للنص على وراثة الحكم ولكن الرأي المتفق عليه عامة هو أن عرف الكافة واجماع صحابة النبي لهما قوة القانون أوصى أبو بكر بالحكم الى عمر ولكن بشرط أن يصادق المسلمون على اختياره ، فلما أدركت الوفاة عمر طلب اليه أن يعين خلفه في الحكم فأجاب « ان استخلفت فقد استخلف من هو خير مني (يعني أبا بكر) وان ادع فقد ودع من هو خير مني (يعني النبي صلعم) » يريد أن يقول ان النبي لم يختار خليفة له وان أبا بكر قد اختار خليفته وانه لذلك حر في التصرف . بيد أنه كتب وصية أبعد فيها أسرته عن الحكم وعهد الى ستة من أ كبر الصحابة أن يختاروا من بينهم خليفة فلما سئل عن سبب اقضاء ابنه عبد الله أجاب « حسب آل الخطاب تحمل رجل منهم الخلافة ليس له من الامر شيء »

فهل يجب أن نستنتج أن عمر كان ينكر توريث الحكم ؟ لم يذكر ابن خلدون ولا المتكلمون شيئاً عن ذلك ، ولكن آداب ذلك العصر تشعر بأن الصحابة كانوا ينكرون انتقال الحكم بواسطة الوراثة ويعتبرونه تشبهاً بالا كسرة . وعلى هذا فقد أنكروابيعة معاوية لابنه يزيد ونعوا عليه أنه قلد الاكسرة وقياصرة القسطنطينية . ويقر ابن خلدون مخلصاً نقل الحكم بواسطة الوراثة ويرى وجوب اقراره دائماً بشرط التحقق من ان المملك لم يستعمله الا لصالح الكافة ولكننا نعرف أن الوراثة قد أثارت بين المسلمين جدلاً شديداً لخطر فهل أوصى النبي بالخلافة الى أسرته ؟ يقول الشيعة أن نعم وينكر السنيون ذلك الزعم ، ولا يحاول ابن خلدون تحقيقه بل يكتفى بأن يطبق مذهبه على كل حكومة : حكم بنو أمية اذ كانت لهم عصبية كافية ، وتغلبت أسرة النبي لنفس السبب . والذي يعني ابن خلدون هو أن الحكومة تسد حاجة اجتماعية وتسهر على مصالح الكافة وعلى هذا فان ابن خلدون متفقاً مع نفسه لا يعتقد في الفاطمي المنتظر (المهدي) ولكن لما كان الشيعة والصوفية بل وبعض السنيين قد رووا عن النبي

عدة أحاديث تنبئ بظهور المهدي في نهاية العالم فإن ابن خلدون يحاول في فصل مسهب أن يثبت عدم صحة هذه الاحاديث . ثم يستنتج من ذلك أن ظهور الفاطمي ليس محتملاً اذ يجب لان يحكم وأن ينصر العدل والدين أن يكون ذا عصبية قوية ولم تكن لقبيلة قريش في القرن الثامن ذرة من القوة

— ٧ —

كما أن أرسطو يتكلم عن مناصب الدولة ، وعن طبيعة هذه المناصب ، وعن الطريقة التي يجب أن تنظم بها في ظل الاشكال المختلفة للحكومة ، كذلك يتكلم ابن خلدون عن مناصب الدولة في ظل الخلافة والملكية في عدة فصول لذينة جداً لانها تاريخية كلامية معاً ، ولأنها تثبت أن ابن خلدون كان يلم تمام الالام بنظم القصور المختلفة وعاداتها

وهو يلاحظ أن هناك مناصب للحكم خاصة بالخلافة مثل وظيفة القاضي والمفتي وامام الصلاة العامة ، واخرى خاصة بالملك مثل الوزارة وادارة الحروب والمالية والمراسلات وغيرها ، ثم يحاول أن يبسط تطور كل من هذه الانظمة منذ بدء الاسلام الى القرن الثامن وفي جميع الأسر تقريباً

وهو قد وفق في ذلك غالباً غير أنه يجب أن نقرر أنه متحكم فهو يقول أن كل المناصب الحكومية التي وجدت في عهد الخلفاء الراشدين خاصة بالخلافة وكل ما عداها خاص بالملك ، ولم يلاحظ أن الخلافة بمعناها الحقيقي أخذت قبل أن تصل الى أوج رفعتها ، وانها كانت بلا ريب تخلق كل المناصب التي يقصرها على الملك لو استمرت في تقدمها . وتوزع المناصب العامة على عدة حكام ظاهرة طبيعية لكل حكومة متمدينة . والحاجة أم الاختراع كما يقول المثل العربي ، ولم تدع الحاجة الى كثير من الأمور في حكومة الخلفاء ، وقد خدع ابن خلدون أحياناً بمسميات اضافية محضة فهو يزعم مثلاً أن الوزارة نشأت عند المسلمين في عهد

بنى أمية بالمشرق . والواقع ليس كذلك لان دولة بنى أمية كانت كدولة الخلفاء
أكثر بداوة من أن تخلق مثل هذا المنصب ، فلم تنشأ الوزارة بصفة رسمية الا
فيما بعد في عهد العباسيين وبتأثير الفرس الذين تحضروا منذ عهد بعيد

فكل هذه الفصول اذاً بجهود لتطبيق النظريات التي صاغها ابن خلدون
في مبدأ القسم الثاني من المقدمة ، وايضاح لها كذلك ، وشرح تجريبي جاء عقب
الشرح النظري

ونستطيع أن نلاحظ أن ابن خلدون يفيض هنا في القصة التاريخية كما يفعل
في مواضع أخرى وهو مما أدى بكرام الى اعتقاد أن المقدمة تاريخ للحضارة . ولكن
اذا لاحظنا أن طرافة المواد التي يشرحها ابن خلدون هي وحدها التي أرغمته على
ذلك التوسع — كما أرغمت مونتسكيو وروسو — سلمنا بأن القسم التاريخي سواء
في المقدمة أو في « روح القوانين » و « العقد الاجتماعي » ليس الا ثانوياً

وطبيعي أن ابن خلدون — بعد أن شرح آراءه في الظواهر السياسية
وتطورها وتوسع فيها — يدرس الحضارة في ذاتها ، أي يدرس مظاهرها الاجتماعية
المحصنة ، وهذا هو موضوع الاقسام الثلاثة الاخيرة من مؤلفه

الفصل الثامن

الخواص العامة لحياة الحضرة

- (١) تأسيس المدن (٢) العلائق بين تقدم الحضارة والحكومة
 - (٣) العلائق بين تقدم الحضارة وكثرة السكان (٤) عمر الحضارة .
- أسباب الانحطاط

— ١ —

ان الحاجة الاجتماعية التي تدفع القبيلة الى التسليح أولاً للدفاع عن نفسها ، ثم للغزو بعد ذلك ، تدفعها كذلك الى أن تعمل لتعيش أولاً ثم الى أن تحسن وسائل هذا العيش . وهذا هو السبب في أنه توجد علاقة متينة بين تقدمها في الحياة السياسية وتقدمها في حياة التمدن . وكلما اشتدت العصبية وشعرت القبيلة بقوتها قويت رغبتها في ابدال حياة التجول والخشونة بحياة ثابتة ناعمة . يسير هذان النوعان من التقدم في طريقين متوازيين فيبدأن من نقطة واحدة وينتهيان الى غاية واحدة . وترجع الاحوال الثلاثة التي تميز التطور السياسي للقبيلة الى تطور أخلاقها

وتسمى القبيلة في نفس الوقت الذي تحارب فيه من أجل الفتح الى أن تتخذ لها مقراً ثابتاً . وتعني بادئ بدء متى أخضعت دولة دولة بأن تستقر في المدن ، وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يعتقد أن تأسيس الدولة سابق في الحقيقة على تأسيس المدن لان تأسيس الدولة وسيلة لتأسيس المدن . وقد علل ذلك

بأميرين الاول أن تأسس الدولة هو نهاية نضال طويل ، وطبيعى أن تشعر القبيلة عندئذ بالحاجة الى السكنينة والدعة . والثانى أن تأسس المدينة يتطلب جهوداً متعددة كتمعاون عدد عظيم من العمال ومقادير كبيرة من المال والادوات ، وليس فى وسع شخص أو عدة أشخاص أن يشيدوا المدينة اذا لم ياتمروا بأوامر الملك . والملك وحده على قول ابن خلدون هو القادر على اعداد ما يلزم . فالقبيلة لا تستطيع اذاً أن تؤسس المدينة قبل أن تتخذ شكل الدولة المنظمة وتجتمع قوتها فى الحكومة

ويؤيد التاريخ الاسلامى نظرية ابن خلدون كل التأييد ، فقد أسست كل المدن التى شيدها المسلمون على يد الملوك الذين حكموا الدولة بطريق مباشر أو غير مباشر . فبنيت بغداد بأمر الخليفة المنصور وتحت اشرافه ، وبنيت مصر (الفسطاط) والكوفة والبصرة بأمر الخليفة عمر الذى كان يقيم فى المدينة ، وابتنى القائد جوهر مدينة القاهرة تنفيذاً لأمر الخليفة الفاطمى الذى كان يقيم فى أفريقيا الشمالية . ولكن هل كان ذلك شأن كل المدن التى أنشئت فى غير الدولة الاسلامية ؟ الجواب نعم اذا صدقنا الخرافات التى تروى عن منشأ مدينة من المدن وتصورها غالباً كنتيجة مباشرة لدولة تأسست ، فمثلا يروى أن تيزيه أسس أثينا وأن رمولوس أسس رومه وهلم جرا . ولكن الى أى حد نعتبر هذه الاساطير معبرة عن الحقيقة ؟ يبعد ابن خلدون كما فعل أرسطو الشروط اللازمة لتأسيس المدينة ، وبرنامجهما واحد تقريباً . ولكن ابن خلدون يفوق أرسطو كثيراً فى التوسع فى تحليل هذه الشروط

فأولا يجب أن نحى المدينة مما قد يدهمها من غارات العدو ما دامت تبنى لتكون مستقراً أميناً ، وعلى هذا يجب أن تحاط بالاسوار وأن يختار أصلح مكان وأمنعه لحمايتها كمرتفع أو شبه جزيرة يصعب الوصول اليها مثلاً ثم يجب بعد الأمن أن تصان صحة السكان ، ولهذا يجب أن يكون الهواء

نقيًا والماء غزيرًا متوفرًا لكل انسان . ويكتفى أرسطو فيما يتعلق بنقاء الهواء بالإشارة الى توجيه المدينة ، ولكن ابن خلدون يعنى — بأسباب وبطريقة لذيذة جداً — بشرح سبب نقاء الهواء أو رداءته تبعاً لحركة الابخرة الضارة أو ركودها^(١) وطبيعى أنه يجب لاثارة هذه الابخرة توج الهواء أى هبوب الرياح . بيد أنه اذا عدمت الرياح استطاعت الأنفس المزدحمة أن تمنع ركود الابخرة بالحركة الدائمة فمثلا كانت تونس فى القرون الاولى غاصة بالسكان ولم يصبها الوباء ولكنها عند ما خربت فى القرن السابع واقفرت من السكان كثرة عصف الوبئة بها

بعدئذ يمكن التفكير فى رفاهية سكان المدينة ، فاذا كانت ضواحيها تشمل مراعى خصبة أمكن تربية القطعان ، واذا كانت تشمل أيضاً أراضى واسعة للزراعة ضمن تموين المدينة بل رغدها . واذا وجدت بالقرب منها غابات أمدتها بالخشب للوقود والبناء . كذلك يساعدها قربها من البحر على أن تستورد من الخارج مواد الترف . على أن هذه الشروط تنغير تبعاً لظروف حياة السكان ونوع حياتهم

يقول ابن خلدون أن العرب لم يحسنوا اختيار مواقع مدنهم فقد كان أهم شىء لديهم أن يجدوا أرضاً تشبه الصحراء بها مراعى الابل ، وكانوا يجهلون أن للهواء صفات يجب اعتبارها لانهم تعودوا حياة التجول من عهد بعيد^(٢) لذلك لم تكن المدن التى أسسها العرب فى بدء الاسلام فى العراق وأفريقية أهلاً لان توجد حضارة ثابتة وأن تقاوم صروف الزمن الهادمة ، وقد زالت هذه المدن حينما سقطت دولها^(٣)

وفى تلك الملاحظة بعض الصدق بالنسبة المدن التى شيدها العرب فى القرن الاول ، بيد أنه من المحقق أن ابن خلدون يبالغ فى تقده حينما يرجع سرعة زوال

(١) المقدمة ص ٢٩٠ و ٢٩١

(٢) المقدمة ص ٢٩٢ (٣) المقدمة ص ٣٠٠

هذه المدن لسبب واحد هو سوء اختيار موقعها فمثلا يعرف العالم كله أن السكوة والبصرة لا زالتا موجودتين بالرغم من أن ابن خلدون قل أنهما كانتا أطلالا في عصره ، ولا ريب أنهما فقدتا الأهمية التي كانت لهما في القرون الثلاثة الأولى للإسلام . من عدة وجوه ، على أن ذلك ليس الا نتيجة طبيعية لسقوط الدولة العربية

— ٢ —

إذا بنيت المدينة فكيف تنمو بها الحضارة ؟ وما هي خواص هذه الحضارة كما يصفها ابن خلدون بطريقة في الواقع شديدة النقص والاضطراب بالرغم من أنها صحيحة أحيانا ؟

ان تقدم الحضارة يتوقف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هي مزايا الارض ، ومزايا الحكومة ، وكثرة السكان . مزايا الارض لان الحضارة في الحقيقة ثمرة عمل منظم متواصل ، ولجل أن يكون ثمة عمل يجب أن يجد النشاط البشرى ما يشغله ، ومن الارض يستخرج الانسان كل المواد الأولية

ويتوقف على الحكومة لاسباب ثلاثة ، فالحكومة يجب أن تكون قوية تستطيع أن تحمي السكان وأن تطمئنهم على ثمار عملهم ، عادلة لتشجعهم وتمكنهم من التمتع بهذه الثمار ، كريمة تميز تداول النقد وتعصد التجارة فان الضرائب التي تفرضها الحكومة تعطى في الحقيقة للموظفين والجنود . وكلما اسرف أولئك الموظفون والجنود في حياة الترف ازدادت نفقاتهم ونما نشاط التجارة والفنون ، وهذا هو السبب في أننا نستطيع أن نتخذ من ازدهار الحضارة دليلا على غنى الحكومة ومن غنى الحكومة دليلا على ازدهار الحضارة

وتزداد الحضارة بهاء ورسوخا كلما استطال ساطان الدولة الحاكمة . ويذهب ابن خلدون الى حد تعيين عمر الحضارة بعمر الدولة لأن سقوط الدولة لا بد أن يفضى الى سقوط العاصمة ومن ثم تصاب الحضارة بضربة شديدة

بيد أن ابن خلدون يسلم بأن بعض العواصم تستطيع الحياة بعد سقوط الدول التي شادتها ، فإذا كان بجوار العاصمة إقليم غنى عامر بالسكان فمن الممكن ألا تسقط المدينة لأنها تستمد من ذلك الاقليم من الرجال والمؤن ما تستعين به على الثبات . وقد يحدث أيضاً أن يتغلب فاتح على الاسرة الحاكمة فإذا تولى ذلك الفاتح مكان الملك المخلوع وقفت الامور مؤقتاً بسبب الحرب والاضطرابات التي تنشأ دائماً عن ادخال عناصر جديدة

ولكن الحكومة الجديدة اذا كانت حازمة قوية تستطيع في الحال أن ترد الى العاصمة كل رخائها ورغدها

— ٣ —

تعضد الحكومة الحضارة وتؤديها ، ولكن كثرة السكان تخلقها اذا صح هذا التعبير . ويثبت ابن خلدون ذلك بالنمليل القديم وهو الفوائد التي يجنيها البشر من الحياة مجتمعين

على أن هذا التدايل يحمله هنا الى مدى بعيد فيصل به الى ملاحظة كثيرة الصديق والتعمق . يقول ان فرداً واحداً لا يمكن أن يسد حاجاته الضرورية ولكن متى جمع فريق من الناس جهودهم سواء وزعوا العمل فيما بينهم بنظام أم اشتركوا فيه جملة فان ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم بنسبة كبيرة فلا يستهلكون الا جزءاً منها ويزيد الباقي عن حاجاتهم . فاستعمال هذا الباقي هو الذي يسمح بسد حاجات الترف . وإذا فهناك علاقة متينة بين غنى المدينة وعدد سكانها ، فكلما ازداد السكان كبرت المدينة وازداد غناها ، واتسع المجال لتحصيل ثمار الترف^(١) . أليست هذه فكرة قليلة التحديد ، شديدة الضيق أيضاً ، ولكنها صادقة بالنسبة لما يمكن أن يؤدي اليه توزيع العمل ؟

وإذا كانت كثرة السكان عزيمة التأثير في الرخاء والغنى فهي ليست أقل تأثيراً في نفقات العيش فإن ازدياد الغنى يخلق كثيراً من حاجات الترف ويوسع دائرتها . وكل انسان يسعى الى الترف ويهواه فيشتد الاقبال حينئذ على شراء بعض الاشياء ، ويزيد الطلب بذلك على العرض ، ومن ثم يؤدي الى غلاء كل مواد الترف ويترى العامل ثم يأبى العمل الا اذا عاد عليه بربح وافر ، وهذا مما يزيد في أثمان الحاجات

وعلى النقيض تكثر الاشياء الضرورية . ويستطيع عندئذ كل انسان أن يقتنيها بأيسر طريق فإن العرض في هذه الحالة يتناسب مع الطلب بل قد يزيد عنه فننحط بذلك أثمان هذه الاشياء انحطاطاً كبيراً

يقول ابن خلدون وهذا هو السبب في أن السائلين في المدن الكبيرة أقل رؤساً منهم في المدن الصغيرة فهم في فاس مثلاً أشد الخافاً اذ تراه في عيد الاضحى لا يقنعون بأخذ ثمن الضحية بل يطلبون أيضاً نقداً وزبداءً وكل ما يتطلبه الطهي الجيد ، ويقول انهم لو فعلوا ذلك في تلمسان لكان جزاؤهم الطرد والعقاب^(١)

أما في المدن الصغيرة فليس للسكان القلائل الا مصادر محدودة ، وهم يسعون بادىء بدء في تحصيل المواد الضرورية ولا يرغبون مطلقاً في اقتناء مواد الترف على الرغم من انخفاض أثمانها في حين أن أثمان المواد الاولية مرتفعة جداً

بيد أن الفرق ليس عظيماً بين أحوال الطبقات المختلفة في المدن الكبيرة والصغيرة لان ما نغتمه في المدن الكبيرة بانخفاض أثمان المواد الضرورية نفقده بارتفاع أثمان مواد الترف ارتفاعاً فاحشاً . ويحدث عكس ذلك في المدن الصغيرة . يقول ابن خلدون ان قاضي فاس يتناول مرتباً يزيد كثيراً على ما يتناوله قاضي تلمسان ولكن مرتب كل منهما يتناسب تماماً مع نفقاته . وفي وسعنا أن نلاحظ نفس تلك الملاحظة في جميع طبقات السكان^(٢)

وربما كانت هذه النسبة بين ثمن مواد الترف و ثمن غيرها صحيحة في أفريقية الشمالية في عصر ابن خلدون ، وقد نستقى منها أيضاً معلومات نفيسة عن الحياة الاقتصادية لتلك البلاد في ذلك العصر ، ولكن ما هي القيمة العلمية الصحيحة للنظرية التي يعرضها ابن خلدون بتلك الصفة ؟ في وسع الاقتصاديين أن يقدروها تماماً . ويلوح لنا مع ذلك أن الأمور اليوم — بل في الشرق منذ سبعة قرون — لا تسير وما سارت دائماً على ذلك النحو ، فإن المواد الضرورية تأتي من القرى ومن الماعول أن يتضمن ثمنها بعد ورودها كل ما اقتضته من نفقات نقل وغيره . ومن الغريب أن ابن خلدون يلاحظ في مكان آخر — عند ما يتكلم عن التجارة — أن ثمن سلعة ما يختلف بمقداره باختلاف الصعاب التي تقترن بالحصول عليها

— ٤ —

ولا يطبق ابن خلدون كل ما قرره من القوانين على المدن وحدها بل يعمم تطبيقها بحيث تشمل الدول أيضاً فإن دولة غاصة بالسكان تقبض على زمام السلطة فيها أسرة واحدة أمداً طويلاً أغنى ، ومن ثم أكثر تحضراً ، من دولة قليلة السكان مزعزة الأسر ؟ يقول ابن مصر وفارس أكثر تحضراً من بلاد العرب وأفريقية الشمالية وأن حضارتهما أعرق وأرسخ في شعبيهما مما هما عليه عند العرب والبربر . وسبب ذلك أن الأسر الحاكمة المصرية والفارسية عاشت آلافاً من السنين دون أن يحل محلها سلطان أجنبي ، فلما قهرتها أسر أجنبية لم يفعل السلطان الجديد سوى أن وطد دعائم الحضارة الأصلية . هذا في حين أن عرب الحجاز والبربر عاشوا دائماً عيشة بدوية ولم يعرفوا سوى أسر مزعزة كانت تفنى قبل أن تطعمهم بطابع قوى . ويضيف ابن خلدون أن هذا هو السبب في أن فارس وأمم الفرنجة لها حضارة خاصة بها شديدة القدم ، بارزة جداً ، تكاد لا تمحى آثارها

أما أفريقية الشمالية فلم يكن لها حضارة خاصة بها ، وإذا كانت قد عرفت

حياة الحضرة وتمتعت ببعض مزاياها فذلك بسبب التأثير الاجنبى لمصر واسبانيا
بيد أن تقدم الحضارة بالرغم من كونه دليلاً على مبلغ ما وصلت اليه القبيلة
من الرقى يحمل معه كما يحمل الرقى السياسى أسباب الاضمحلال

والحقيقة أن الحضارة تحدث بطبيعتها آثاراً سيئة فى الجسم والعقل بل فى
أخلاق الناس لانها تؤدى الى الترف وتبعث الفتور الى سكان المدن وتجعلهم
عاجزين عن الاحتفاظ بمزاياهم الحربية التى رفعتهم الى سلطان الحكم وكذلك عن
أن يبذلوا نفس الجهد ، وأن يظهروا نفس الغيرة فى العمل الذى وصلوا به الى
حياة ناعمة فياضة بالذائد . ومتى اعتاد الناس حياة الرفاهية والسعة فانهم يميلون
بالطبيعة الى أن يخلدوا الى الفتور والكسل فيحيلون على غيرهم ما يجب عليهم من
الاعمال . وبمرور الزمن يصبح سكان المدينة جميعاً عاطلين وعبئاً على الحكومة ،
وتضطر الحكومة الى أن تستخدم الاجانب فى حماية المدينة وفى ضمان تموين
السكان ، فيفضى ذلك الى سقوط الدولة والى نهاية الحضارة ^(١)

ويستكشف ابن خلدون أسباباً أخرى تعمل مع الترف لتؤدى الى الاضمحلال
النهائى . تتطلب حياة الحضرة خضوع الرعية للقواعد الموضوعية التى يرضها ملك
مستبد فى الغالب . تخضع الرعية اذاً بوازع الخوف دون الواجب . وهنا يعود
ابن خلدون فيأسف لزوال الخلافة ، وهى المثل الأعلى للحكومة والنظام الوحيد
الذى يضمن تطبيق العدالة فى الدولة تطبيقاً صحيحاً

يبعث الخوف من ناحية ، والطمع من ناحية أخرى كثيراً من الرذائل الى
قلوب الناس كالخديعة والكذب والتلون وغيرها وكل رذيلة تساعد على الافلات
من رقابة الحكومة والاستيلاء على ملك الغير . وهذا هو السبب فى أن الحياة
البدوية من الوجهة الخلقية أرقى كثيراً من حياة الحضرة

فاذا وصلت الحضارة الى نهايتها وعملت الاسباب المختلفة المؤدية الى السقوط

عملها تصل أثره الفرد الى غايتها فيسود عدم الثقة بين الحكومة والرعية من جهة ،
وبين أفراد الرعية بعضهم وبعض من جهة أخرى ، ويفقد المجتمع وحدته المتينة
فيتحلل اذا صح التعبير ويصبح عرضة هينة لان يقهره متغلب أو يفنى فناء
بطيئاً (١)

يحاول ابن خلدون — بعد أن قدم هذه الآراء العامة عن حياة الحضرة في
القسمين الأخيرين من مقدمته — أن يحلل هذه الحياة بالتكلم عن الفنون والعلوم
التي هي ثمارها

(١) المقدمة ص ٣١٠ وما بعدها

الفصل التاسع

وسائل الكسب

« وجوه المعاش »

(١) استثمار المصادر الطبيعية (٢) الزراعة (٣) التجارة (٤) الصناعة

ان ما يميز حياة الحضر ويفرق بينها وبين حياة البدو هو أنها في معظمها — ان لم تكن كلها — ثمرة عمل الانسان ، فالبدو يستهلكون ما هو ضروري لهم في الطبيعة ذاتها دون أن يضطروا الى بذل كبير جهد ، ولهذا يصفهم أرسطو بأنهم « قوم كسالى » أو يقول انهم يعيشون من الصيد أو السلب ، ولا يعنون بعمل متصل يكفل لهم الحياة ، في حين أن الشعوب المتحضرة مضطرة أن تستثمر المصادر الطبيعية أولا ، ثم تصوغ ما تستخرجه منها فيما يلائم حاجاتها ^(١) . لهذا يجب أن نشرح وسائل الكسب المختلفة التي تستعمل في حياة الحضر

ويعالج ابن خلدون ذلك الموضوع كما عالج أرسطو ، ولكن ما يشرحه الفيلسوف اليوناني بايجاز كبير وتدبر وترتيب ، يشرحه ابن خلدون بأسهاب واغراق عظيم في تفاصيل لا حاجة اليها . ويرجع هذا الى اختلاف الذهنين من جهة ، فالاول منطقي قبل كل شيء والثاني يلاحظ في وقت واحد عددا لا نهاية له من أشياء صادقة في الغالب ولكنه لا يستطيع أن يرتبها وينظمها ، ويرجع من جهة أخرى الى أن العرب لم يتعمقوا قط في درس الاقتصاد السياسي أو المنزلى

أما ان ابن خلدون لم يعالج موضوعه بنظام ولم يبد فيه من الدقة والتعمق ما أبداه في القسم الاول من مقدمته فلا يهمننا في الحقيقة كثيراً . والذي يهم في درسنا هو أن ابن خلدون شعر تماماً بوجود شرح ذلك النوع من الظواهر الاجتماعية التي تكونها نشأة الصناعات والفنون والعلوم وتقديمها ، شرحاً يمكن معه أن نفهم الحياة الاجتماعية . وهو جهد لذيذ جداً من جانب ابن خلدون يستحق أن نعطف عليه ، لانا لا نبحث عن ابن خلدون من حيث هو مؤرخ للعلوم والفنون بل نبحث عن الفيلسوف الذي يدرس كل مظاهر المجتمع وكل ما ينتجه

— ١ —

يعطى كل من أرسطو وابن خلدون للانسان الحق في أن يستثمر الطبيعة لفائده ، ويعلمه كل منهما بنفس التعليل الذي يعلل به الآخر مع فرق واحد هو أن تعليل الاول فلسفى محض ، وتعليل الثانى يستند الى أساس دينى ، فكل من الطبيعة في نظر أرسطو والله في نظر ابن خلدون قد خلق للانسان الارض وكل ما تحتويه . ويزيد القرآن الشمس والقمر والكواكب كلها

يقول أرسطو : « ان تلك الوسيلة في الحصول على الغذاء الضرورى هى بلا ريب هبة من الطبيعة لكل كائن لا منذ اللحظة الاولى لخلقه فحسب بل حينما يبلغ أشده كذلك ولهذا يسوغ لنا بلا ريب أن نعتقد أن النباتات خلقت للحيوانات وأن الحيوانات خلقت للانسان فما يمكن استثنائه منها يخصص لخدمته وغذائه ، ومعظم ما هو متوحش منها — ان لم يكن كله — يمد بالاغذية وغيرها كالملابس وكثير من الاشياء النافعة . فاذا لم تكن الطبيعة قد خلقت شيئاً عبثاً أو لغير ما غاية فلا بد أنها خلقت كل ذلك لفائدة النوع البشرى » ^(١) ويقول ابن خلدون : « والله سبحانه خلق جميع ما فى العالم للانسان وامتن به

عليه في غير ما آية من كتابه ... ويد الانسان مبسوط على العالم وما فيه بما جعل الله من الاستخلاف» (١)

وقد يكون أبو العلاء المعري هو الذى انفرد من بين المسلمين بالدفاع عن الحيوان والنبات ضد الانسان فقد قل مخاطباً الانسان : « ان ما تعتقد انه ملك حلال لك ليس لك فى الواقع وانك تفرض سلطانك على الحيوان تعسفاً وظلماً فهل تعتقد أن النحل تصنع عسلها تهديه انت ؟ انها تتجشم لنفسها ذلك الجهد » (٢)

وما دام الانسان سيد العالم فله أن يتمتع به كما شاء بشرط ألا يؤذى مصالح اخوانه . وله أن يستخدم كل الوسائل لبلوغ تلك الغاية . بيد أن هذه الوسائل تنقسم الى قسمين وسائل طبيعية ووسائل اصطلاحية والاولى هى التى يلجأ اليها الرجل المتوحش ولا تنشأ عن الحضارة فهى توجد وترقى فى ظلها ولكنها ليست من صنعها

ومع أن ارسطو وابن خلدون يتفقان فى منح الانسان حق استغلال الطبيعة فانهما يختلفان فى تطبيق مبدئهما الأساسى ، فأرسطو يقر الرق ويجعله مشروعاً ، ويرى أن هنالك أناساً خلقوا ليكونوا أحراراً وآخرين خلقوا ليكونوا عبيداً ، وعلى هذا فللأولين حق استخدام الآخرين

أما ابن خلدون فلا يقر الرق الا لان الدين قد سمح به . وقد أفضى به تحليله الى أن يقرر أن استعباد الانسان ليس وسيلة طبيعية للكسب ، وأنه وسيلة

(١) المقدمة ص ٣١٨

(٢) وهذه أبيات الشاعر الفيلسوف بنصها :

فلا تأكلن ما أخرج البحر ظمأً ولا تبغ قوتا من غريض الذبائح
ولا يبيض أمات أرادت صريحه لاطفالها دون الفوائى الصرائح
ولا تفجعن الطير وهى غوافل بما وضعت فالظلم شر القبايح
ودع ضرب النحل الذى بكرت له كواسب من أزهار نبت فوائح
فما أحرزته كى يكون لغيرها ولا جمته للندى والمنائح

طارئة فقط . يقول ان الانسان حر بطبيعته^(١) ، ويجب لاجل أن تسود العدالة في المجتمع وأن يتقدم أن تكون أول غاية للاجتماع ضمان تلك الحرية واحترام الكرامة البشرية ، تلك الكرامة التي يستمدّها الانسان من الله الذي استخلفه على أرضه . على أن ابن خلدون لا يطعن صراحة على الرق حتى لا يفضب المسلمين بل يكتفى بأن يؤكد أن خدمة السيد هي مذلة وأن شهماً ذا ذرة من الابهاء لا يرضى مطلقاً أن يكسب عيشه بتلك الوسيلة

ولا يتفقان كذلك في مسألة الحرب فارسطو يعتبرها من الوسائل الطبيعية للكسب ، ولكن ابن خلدون لا يعتبر الحرب ولا القيادة من هذه الوسائل ، وذلك لنفس السبب وهو أن الله لم يخلق أناساً لاراسة والامر وآخرين للخضوع والطاعة . ومن الحق أن نلاحظ هنا أن فكرة الانسانية وحقوقها عند ابن خلدون أرقى بكثير منها عند ارسطو

وهناك علاقة دائمة بين وسائل الكسب وبين حالة الانسان من البداوة أو التحضر ، فهذه الوسائل في حياة البدو كثيرة محدودة جداً ، ولكنها تتعقد وتكثر جداً في حياة الحضرة . تتعقد حتى تصبح فنوناً حقيقية يجب تعلمها والتمرن عليها مدة طويلة تحت اشراف الاماتدة . ولحياة الحضرة في هذا الشأن خاصة صناعية بمعنى أن الانسان هو الذي يخلفها وهو الذي يدفعها للعمل ويرقيها

— ٢ —

يرى ابن خلدون أن أول وسيلة طبيعية للكسب هي الزراعة وهي الحرفة التي تشتغل بها القبيلة متى استقرت ، وهي أيضاً أقدم حرفة للانسان لانها قريبة جداً من الطبيعة ، ولهذا يعتقد العامة أن آدم هو الذي ابتكر الزراعة

(١) يجب ألا يدهشنا تصريح ابن خلدون هذا فانه قاعدة السياسة الاسلامية للخلافة . أنكر عمر على أحد عماله استبداده بالناس فقال له : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ »

ويقول مؤلفنا انها أبسط وسيلة لانها لا تتطلب علماً ولا درساً . بيد أنه في ترتيب العلوم يذكر الزراعة من بينها . على أن الكتب التي تعنى بالزراعة لا تهم الا العلماء وهم لا يشتغلون بالزراعة مطلقاً . والزراع سواء في عصر ابن خلدون أو في عصرنا لا يتبعون القواعد العلمية بل يزرعون الارض طبقاً للتجارب التي عرفت وتنقلت منذ أعوام مديدة

ولا يستطيع مجتمع أن يعيش بغير الزراعة لانها قبل كل شيء مصدر الأغذية الضرورية للانسان والحيوان ثم هي أكثر المصادر انتاجاً وأقلها كلفة^(١) وهي منتجة بالنسبة للحكومة كما انها منتجة للزراع لان معظم الضرائب تفرض على الاراضي المزروعة وحاصلاتها ، وإذا فيجب على الحكومة التي تعنى بأن تكفل سمادتها وسعادة رعاياها أن تشجع الزراع

ولكن الزراعة عامل في مذلة الأتلى يعنون بها ، ومضرة كما رأينا بالكفاية الحربية ، وقد أورد ابن خلدون ما قاله النبي (صلعم) ذات يوم عند ما رأى السكة عند رجل من أهل المدينة « ما دخلت هذه دار قوم الا ودخله الذل »^(٢) وحاول أن يفسر ذلك بان الزارع مرغم على اداء الضريبة . ولكن الى أى حد نعتقد صحة هذا الحديث ؟ لم يقل ابن خلدون شيئاً عن ذلك ولكنه يتفق وجميع نقدة البخارى — الذي روى هذا الحديث — في أنه لا ينجو من بعض الاغلاط ، هذا فضلاً عن ان الزارع لا ينفرد باداء الضريبة اذ يؤديها التاجر بل الفرد العادى الذى يملك قسماً من الثروة

بيد أن الزراعة تنتج أكثر مما يستهلك الزارع ، ثم أن للزراع حاجات لا تسدها الزراعة . ولذا يستبدلون بفاضل محصولهم بعض الاشياء الاخرى ، ومن ثم تولد التجارة التي هي أيضاً في رأى ابن خلدون وسيلة طبيعية للكسب

(١) يرى ابن خلدون أن الزراعة تشمل أعمال الحقول وكذلك تربية الحيوانات الانسية

(٢) المقدمة ص ٣٣٩

واستثمار الغابات (المقدمة ص ٣٢٠)

لا يدرس ابن خلدون التجارة بتمعق ولا يسرد تاريخها بذكاء واسهب كما فعل مونتسكيو وذلك لسبب بسيط هو أنه لم يعرف ذلك التاريخ، ولأن التجارة في عصره وفي بلده كانت تحتفظ بشكائها العتيق ولم تكن وصلت بعد الى شيء مما وصلت اليه في العصور الحديثة من الاتساع والتعمد، أو الى ما كانت قد بدأت تصل اليه منهما في العالم الروماني. ولم يعرف ابن خلدون الشركة التجارية اذ يلوح جداً كما يدل التاريخ أن الجماعات التجارية لم توجد قط في العالم الاسلامي، بل هي اليوم لا تزال فيه في دور التكوين

ومع ذلك فقد لاحظ ابن خلدون أن أول شكل للتجارة كان المفاوضة في المواد الأولية وأن شراء هذه المواد بالنقد لم يقع الا بعد ذلك. وهو يحاول بهذه المناسبة أن يسرد تاريخ النقد عند المسلمين، ويلاحظ بحق أن المسلمين قد نقلوا نظام النقد عن الفرس واليونان، وأنهم لم يبدأوا بسك النقود الا في نهاية القرن الاول للهجرة حينما وقفوا على الحضارة اليونانية الفارسية. ومتى أدخل نظام التعامل بالمقد فان الانسان لا يقنع بأن يحصل من النقود ما يساوي قيمة الشيء المبيع فقط، بل يطمح الى تحقيق ربح من التصرف في هذا الشيء أى فائدة، وهو تطور عظيم في التجارة. فالتجارة لا تسد في الحقيقة حاجة الحصول على ما هو ضروري للحياة بل هي تسد الرغبة في اغتنام الثروة

عندئذ تصبح التجارة فناً. ويعرفها ابن خلدون نقلاً عن الخبراء فيها بما يأتي: « فن التجارة هو عبارة عن الشراء بثمن بخس ثم البيع بثمن مرتفع » وإذا فلتاجر الحريص على مصالحه يجب ألا يجلب الى المدينة من البضائع الا ما ينفع كل السكان بصفة عامة. وفي المدينة الصغيرة حيث تكون حاجات الترف محدودة جداً يبيع التاجر بالاختصاص المواد الضرورية. كذلك يجب على التاجر الحازم أن يتتبع السوق

ليختار أحسن فرصة للبيع والا فإنه يخاطر بخراب نفسه

وبلاحظ ابن خلدون أيضاً أن هناك نوعين من التجارة : التجارة التى يزاولها التجار فى الداخل والتى يزاولونها فى الخارج ، ويشير بتلك المناسبة الى أن أثمان الحاصلات المجلوبة من البلاد البعيدة تكون بالضرورة أعلى من أثمان حاصلات البلد الذى تجلب اليه لان التجار يضيفون الى ثمن هذه المواد الاصلى نفقات أسفارهم ومقابل كدّهم ، ويمثل لذلك بالبضائع التى تجلب من السودان الى مراكش أو تحمل من مراكش الى السودان ويقارنها بأثمان البضائع التى توجد فى مكان انتاجها

ويقدم ابن خلدون كذلك ملاحظات صادقة جداً لمن يريد أن يقف على تاريخ السياسة أو الاخلاق فى عصره فيقول ان التاجر لا يمكنه مطلقاً أن يتمتع بما يغم من الربح بل أن يحقق هذا الربح دون تأمين قوى جداً من جانب الحكومة اذ هناك خطر ان يهددانه دائماً ، أولهما أن سواد المشترين ليسوا أمناء ، واذا باعهم التاجر نسيئته فلا يصل الى حقه الا بعد زمن طويل ومن طريق المقاضاة . ذلك الى أنه يجب اكتساب ود الفضاة أنفسهم أو كبار الموظفين بالهدايا والملك . وثانياً لان الحكومة ذاتها تطمع فى ثروة التجار أنفسهم ولا تحجم عن اغتيالها بأية حجة ، فمن الواجب اتقاء لهذه النكبة أن يستطاع الاعتماد على نفوذ رجل حاذق جداً من رجال البلاط أو عظيم رفيع المنصب

وهذا أحد الاسباب التى أدت بابن خلدون الى نفس الاستنتاج الذى وصل اليه مونتسكيو وهو أن التجارة تفسد الخلق^(١) . ويوجد سبب آخر هو أن التجارة تثير الجشع وتدفع التاجر الى تلمس الربح من طريق الدهاء وبوسائل تأبى معظمها

(١) روح القوانين — الكتاب العشرين — الفصل الاول : « يمكننا أن نقول ان قوانين التجارة تحسن الاخلاق للسبب نفسه فى ان هذه القوانين ذاتها تفسد الاخلاق فالتجارة تصلح الاخلاق النقية . . . الخ » وفى الفصل الثانى : « رأينا فى البلاد التى لم يتأثر أهلها الا بروح التجارة ان المضاربة تنفى كل الاعمال الانسانية وكل الفضائل الحلقية وأن أبسط المسائل التى تطلبها الانسانية تعمل أو تعطى نظير المال

الاخلاق أو الدين . على أن ابن خلدون يلاحظ مثل مونتسكيو تأثير التجارة الحسن في تلطيف الاخلاق الخشنة

وحكم ابن خلدون ليس عاماً فهو يقول انه يوجد تجار لا يشتغلون بأشخاصهم في تجارتهم بالنظر الى اتساع ثروتهم وقوة جاههم فيعهدون بذلك الى المعتقين والخدم وينجون بذلك من الفساد الذى يقترن بتلك المهنة ^(١)

ويذم ابن خلدون الاحتكار ^(٢) لأنه يضر بصالح المشتري والتجار أنفسهم . ويقدم فيما يتعلق بالتجار ايضاً كالذيذاً مميزاً جداً لعقليته فيقول ان أنفس المشتريين الذين يدفعون الثمن الباهظ فى الشيء التافه تبقى متعلقة بما بذلته فلا يستطيع التاجر أن يهنا بربحه ^(٣) ، وهذا أيضاً من التأثيرات الخفية الروح فى الحياة المادية

— ٤ —

والوسيلة الثالثة للكسب هى الصناعة وهى عبارة عن عدة فنون أو مهن يوجد بعضها فى الحياة البدوية لانها تسد الحاجات الضرورية مثل صناعة النسيج ولا يوجد البعض الآخر الا فى حياة الحضرة التى هى نتيجة لها . فالبدوى فى حاجة لان يتقى الحر والبرد ولذا يحتاج الى الصوف ، بيد أن حياته الخشنة وتنقله الدائم يحميانه من الامراض واذاً فلا حاجة به الى الاطباء خلافاً لاهل المدن وتخلق الحضارة فنوناً جديدة تثير أيضاً فى الافراد رغبة التفكير فى شىء غير كسب القوت فيعملون بذلك على ترقية هذه الفنون . وعلى الجملة فكما تقدمت الحضارة خلقت حاجات جديدة ، وخلقت من الفنون ما يسدها . ويسهب ابن خلدون فى تعداد الفنون المختلفة المعروفة فى المدن ويشرح كلا منها بتفصيل . ومن الممل أن نحلل كل ما يقول فى هذا الشأن وان احتوى أحياناً تفصيلات لذيذة تفيد المؤرخين

(١) المقدمة ص ٣٣١

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٣٢

الفصل العاشر

العلوم

(١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية (٢) ترتيب العلوم

(٣) التربية العقلية

لم يشأ الأستاذ فلنت وغيره من نقدة ابن خلدون أن يعنوا بدرس القسم السادس من المقدمة بحجة أنه مهما كانت فائدة هذا القسم فإنها تهمل بالآخر من يريد أن يدرس تاريخ الآداب والعلوم عند العرب والواقع أن هذه الفصول الأخيرة تحتوى تاريخاً كاملاً للعلوم والآداب عند العرب منذ بدء الإسلام حتى القرن الثامن ، وهي من تلك الوجوه طرافة جديدة لابن خلدون اذ هو أول مسلم كتب تاريخ الحركة الادبية والعقلية للمسلمين بطريقة تكاد تكون حديثة

وقد كان الكتاب قبله يكتبون بوضع كتب جامعة تأنى على ذكر أشهر العلماء في فرع من العلوم ، أو جميع العلماء وجميع الآداب بطريقة عامة ، أو تحتوى فهراس لاسماء كل الكتب التى وضعت في مختلف كل العلوم . وأشهر هذه الفهارس فهرست ابن النديم الذى ظهر في القرن الرابع . وقد كتبوا أيضاً تاريخ مادة واحدة ولا سيما تاريخ الافكار والمذاهب الفلسفية الكلامية

ولكن أحداً منهم لم ينظر الى العلوم المعروفة باعتبارها كلاً يمكن درسه في ذاته . من هذه الوجوه يشبه ابن خلدون مؤرخى الآداب في العصر الحديث شهياً كبيراً ،

بل يشبههم الى حد أن المدارس العصرية لتاريخ الآداب في مصر لازالت تتخذ
نموذجاً وتعتبره أوثق مصدر يمكن الرجوع اليه . ولئن لم يكن لابن خلدون مع الاسف
تلاميذ في فلسفته الاجتماعية فان تأثير القسم الاخير من المقدمة في تطور تاريخ
الآداب عند المسلمين بل في وجوده عظيم جداً ، ولولاه ما استطاع المؤرخ التركي
حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٦٥٨ م) أن يكتب كتابه الجامع ^(١) الذي يعتبر
بحق عمدة كبيرة سواء في الشرق والغرب

— ١ —

بيد أنه اذا كان حقاً أن القسم السادس من المقدمة ليس في مجموعه فلسفة
اجتماعية بمعنى الكلمة فانه مع ذلك يتضمن آراء تتعلق بها لا يستطيع أن يغضى
عنها ناقد لابن خلدون ينقده من الوجهة التي نعى بها

يسهب ابن خلدون كثيراً في التاريخ الادبي والعلمي للشعب الاسلامي متأثراً
بنفس السبب الذي دفع مونتسكيو الى أن يفيض في الكتابين الاخيرين من
« روح القوانين » في تاريخ الاقطاع عند الفرنج . وقد درس كلاهما ذلك المبحث
— الذي يعتبر اضافياً — لانه في الحقيقة جزء من الموضوع الذي عني به ، فابن خلدون
يرى في العلم ظاهرة اجتماعية يدرسها كما درس كل الظواهر الاجتماعية الاخرى

وكيف وصل ابن خلدون الى تلك الفكرة ؟ يقول ان العلم ثمرة « لاختلاج
الفكر » ^(٢) ومع أن الفكر في الاصل هبة من الخالق للانسان تميزا له من الحيوان
فانه لا يتسع ولا يفتح الى أقصى حدوده الا في المجتمع لان العامل الجوهرى في
اتساعه هو التمرين ومن الواجب كما هو الشأن في كل ملكة أن يتمرن الفكر مرات
عدة في موضوعات عدة ليمتخذ شكله العامل . وفي المجتمع يجد الفكر ميدانا للتمرن

(١) كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون

(٢) المقدمة ص ٣٥٨

وكما أن الفكر يتوقف على الحياة الاجتماعية فإنه لا ينضج تماماً الا في حياة الحضرة حيث تصل الحضارة الى أعظم درجات التقدم . ويقول ابن خلدون ان للانسان ثلاثة أنواع للفهم : المميز الذي يميز به مسائل خاصة ، والتجريبي الذي يطبق على الطرق العادية للحياة كالعادات التي تتعلق بمعاملة الافراد بعضهم بعضاً ، ويكتسب هذان النوعان من الفهم بسهولة تامة ويوجدان في حياة البدو ولكنهما يرتقيان وينتظمان في حياة الحضرة . والثالث هو الفهم النظري الذي يؤلف العلاقات بين الافكار العامة . ومن هذه العلاقات يستخرج الافكار العامة التي تؤلف العلوم المختلفة . ولا يوجد هذا النوع الا في حياة الحضرة لانه من بعض الوجوه نتيجة لبعض الظواهر التي تحدث فيها . فالاضطرار الى العمل ، وتعقيد الحضارة ، والفراغ الذي يجده بعض الناس في حياة الحضرة للتفكير والتأمل ، كلها ظواهر تدفع هذه المذكرة « من القوة الى الفعل » وهذا هو السر في أننا لا نجد مطلقاً علماً ناضجاً في قبيلة بدوية محضة

واذا كن وجود العلم ظاهرة اجتماعية فإنه توجد علاقة بين تقدم الحضارة وتقدم العلم . ويتكون القسم الاخير من المقدمة بنوع خاص من تطبيق هذه النظرية على العلوم الاسلامية المختلفة

— ٢ —

يرتب ابن خلدون هذه العلوم ويقسمها الى قسمين ، الاول العلوم الدينية (العقلية) التي ترمى الى شرح العقيدة ووضع نظام الفرائض وغيرها ، والثاني العلوم الفلسفية (الطبيعية) التي هي ثمرة الفكر البشري وتأملاته في الطبيعة وما بعد الطبيعة

هذان النوعان من الدرس ضروريان لكل أمة فلا تستطيع أمة أن تستغنى عن الدين ولا عن قدر من الفلسفة الانسانية المحضة . بيد أن العلوم الدينية ، لظروف

خاصة ، اتخذت عند المسلمين أهمية كبيرة لم تتخذها في أمة أخرى
ان القرآن والسنة نصان عريبان لا تمكن ترجمتهما ولا سيما القرآن . ويجب
على كل مسلم أن يدرسهما بنصهما ، هذا الى أن الاسلام يتناول كل الحياة البشرية
روحية ومادية ، ومنه يجب أن تؤخذ القوانين في حين أن الأديان في الامم الأخرى
لا تعنى إلا بالحياة الروحية . ويلاحظ ابن خلدون أيضاً أن الشعوب الإسلامية غير
العربية لم تترجم القرآن ولكن الرومان واليونان عند ما اعتنقوا النصرانية
ترجموا الى لغتهم العهد القديم والحديث

والعلوم الدينية والفلسفة في حاجة الى علوم اضافية كاللحو واللغة والآداب
الاولى ، والمنطق للثانية . واذاً فهناك أربعة أقسام للعلوم . والعلوم الدينية والفلسفية
في مستوى واحد ، لأنها قد وجدت لذاتها ولكن العلوم الدينية لها المكان الاول
لأنها معصومة ولأنها تسد حاجات الانسان الحقيقية . ودون هذين النوعين نوع العلوم
الاضافية ، وبالطبيعة تفضل العلوم الاضافية الدينية على غيرها . ويعامل ابن خلدون
الفلسفة بنفس النكران الذى عامل به ساداته المختلفين ، فنحن نعرف مبلغ اقدامه
على تركهم وخيانتهم ومداراتهم ، بعد تمتعه بعطفهم وانتفاعه من خدمتهم .
كذلك نراه في بدء المقدمة يستند الى المبادئ الفلسفية ولا سيما ما بعد الطبيعة
لبثبت معظم نظرياته ولكنه في آخرها يطعن على الفلسفة بأسرها طعناً نهائياً
ويجاهر بأن لا فائدة منها ويقول ان الدين يسد كل حاجتنا ويكفل لنا السعادة
الصحيحة في حين أن الفلسفة عبث ، ويجشى أن تحيد بنا عن الطريق القويم
ثم يقول انها تفيد فقط في شحذ الذهن ولكن يجب ألا ندرسها قبل التبحر
في درس الدين والتدبر به من مخاطرها

فهل ابن خلدون صادق في تقديره للفلسفة ؟ لا نعتقد هذا . فان الدين وحده
لم يمدح بجميع نظرياته عن الروح البشرية ، وهى نظريات استخرج منها مذهباً حقيقياً
على أنه صادق حينما يطعن على السحر والكيمياء طعناً مطلقاً لا تحفظ فيه

وهو يعتقد أن السحر علم حقيقى لأنه نتيجة لقوة الانسان الروحية التى شرحها فى عدة مواضع فى المقدمة . وأما الكيمياء فىرى أنها باطلة أصلاً اذ لا علاقة لها مطلقاً بتلك القوة الروحية

— ٣ —

واذ كانت الحضارة ثمرة عمل الانسان وكان الانسان عاجزاً عن أن يعيش فيها دون أن يعتاد عادات المجتمع الذى نشأ فيه وأن يلزم بكل الفنون والعلوم أو بعضها على الأقل ، فمن الضرورى أن يعد الانسان منذ طفولته لتلقى مثل هذه الحياة المعقدة . ووجود تربية منظمة للطفل ظاهرة اجتماعية تلائم حياة الحضر

ويشرح ابن خلدون طرق التربية المختلفة التى كانت متبعة فى المشرق والمغرب عند المسلمين فى عصره بأسهاب ومقارنات تقدم للمؤرخ معلومات نفيسة جداً

على أنه يلاحظ عدم كفاية هذه الطرق ويفترح طريقة جديدة مبتكرة . وهو لا يرى أن غاية التربية هى إعداد أفراد يستطيعون تأليف أحسن حكومة كما يرى أفلاطون وأرسطو ومونتسكيو ، بل يرى فى غايتها ما يراه أساطين التربية الحديثة ولا سيما سبنسر — من أنها إعداد رجال يستطيعون العيش جيداً ، ولذلك لا يحاول أن يربط علاقة ما بين فكرته فى التربية وبين نظام الحكومة

وهو ينقد طرق معاصريه ويحمل بالأخص على ما يتبع من الشدة فى تربية الاطفال وكذلك على برنامج التعليم الابتدائى لكثرة محتوياته وسوء تصويره

يقول ان الاسراف فى استعمال الشدة سواء من الوالدين والاساتذة يؤذى قيمة الطفل المعنوية والعقلية . واذا كان الانسان بطبيعته ميالاً الى تلقى صنوف التربية فلم لا نستغل هذا الميل فنعلم الطفل مختلف العلوم والفنون التى يحتاج اليها ؟ ان الشدة تدفعه أولاً الى أن يبغض والديه وأساتذته وموضوع درسه ، وثانياً الى أن يستعمل الحيلة والنفاق لينجو من هذه الشدة . والشدة لا تكون رجالاً ناهيين

أحراراً عاملين ، بل تكون أذهانا ضيقة جاهلة وأرواحا خائفة ذليلة . أليست شدة الحكومة إساءة كافية ؟ فلم نضيف إليها إساءة مقصودة تنفذ بانتظام ؟
أما كثرة المواد التي تدرس للاطفال ، ونظامها ومنهجها فانها تؤذى الرقى العقلى أولاً لانها تتعدى قوة الطفل ، وثانياً لانها تثبط عزيمته

يقول ابن خلدون يجب جعل درس اللغة أساساً لكل علم . وليس المقصود أن يدرس النحو والبلاغة درساً نظرياً بل المقصود درس يجب أن تكون غايته تدريب الطفل على أن يجيد التعبير عما في نفسه وأن يفهم ما يقصد وما يقرأ . والنحو والبلاغة في نظر ابن خلدون كما هما في نظر سبئسر نوع من فلسفة اللغة ولهذا يجب ألا نعلمهما للطفل الا متى بلغ أشده

يقدم ابن خلدون تلك النصيحة لأنه رأى بعض اللغويين المتمكنين من مادتهم لا يحسنون التعبير عما في أنفسهم بطريقة صحيحة . ولكن القصور عن التعبير ليس قصوراً في التفكير

يقول ابن خلدون أيضاً انه من العبث أن نعلم الاطفال المنطق كي نعودهم التفكير الصحيح لان المنطق ليس الا وصفاً للملكة المفكرة (اختلاج الفكر) وطرق تحليلها وهو نوع من التاريخ الطبيعى لتلك الملكة ، والأفضل أن يدرس ذلك التاريخ عند ما يصل الفكر الى نضجه

وليس من مبرر لعادة شائعة في جميع الاقطار الاسلامية تقضى بحفظ القرآن في بدء كل تعليم . ويظن القائلون بهذه الطريقة أن حفظ القرآن منذ الطفولة يعود التلميذ أن يتكلم وأن يكتب بلغة فصيحة جداً ويحميه من شر الرذائل كلها وليس الامر كذلك فكل يعرف أن القرآن كلام الله ، وأنه يجب ألا نقلده وإذا فتأثيره في اللغة باطل . أما تأثيره المعنوى فانه يكون أبعد أثراً اذا فهم الطفل ما يقرأ . ولهذا يفضل جداً لمصلحة الطفل ذاته ، واجلالاً للقرآن ، ألا يبدأ ذلك الدرس الا حينما يصل الطفل الى درجة معينة من التفكير

وليس ابن خلدون أول من نقد هذه العادة فهو يذكر رأى القاضى أبى بكر ابن العربى ويوافق عليه . بيد أنه يقول : انهما لن يفلحا فى تغيير هذه العادة لان العادة طاغية مستبدة

أما بالنسبة للعلوم التى يجب تعليمها فيرى ابن خلدون وجوب تدريسها بآدى بدء باللغة الاصلية لان الدرس بلغة أجنبية ليس الا نصف درس ، والعلماء الاجانب الذين يدرسون بالعربية لا يصلون الى حسن التعبير ، لا بلغتهم الاصلية ولا باللغة العربية . ويقول طبقاً لمبدأ ذكره فى الفصل الذى تكلم فيه عن الفنون وهو أنه لا يستطيع الخندق فى فنين معاً : انه لا يستطيع معرفة لغتين معرفة جيدة

ويجب على الاستاذ أن يفرق بين العلوم الاضافية والعلوم التى تدرس لذاتها ، ولذا يجب عليه ألا يرغم تلاميذه على التبحر فى الاولى ، فان تلميذا يريد التبحر فى النحو مثلاً قد يفنى حياته دون الوصول الى بغيته . بيد أنه يجب أن يلم ببعض العلوم الاخرى الى حد ما . يقول مؤلفنا علموا تلاميذكم المبادئ العامة الضرورية للعلوم الاضافية فاذا أراد أحدهم أن يتخصص فى احدى هذه المواد فأتركوه وشأنه لأن واجبكم ليس اعداد الاختصاصيين وانما اعداد التلاميذ لىكونوا كذلك ومن الضرورى لتنفيذ تلك المهمة بنجاح أن ندرس طبيعة الفكر البشرى وتطوره من الحدائث الى الفتوة فبذلك نستطيع أن نتمشى معه ونرى وجوب البدء بتعليم الاطفال أعم القواعد وأسهلها فيصلوا بذلك الى معارف أصعب واكثر تعقداً أليست هذه الفكرة الاخيرة تذكرنا بفكرة بستالوتزى فى هذا الشأن ؟ لا ريب فى أن ابن خلدون لم يتعمق فى بحث مسألة التربية ولم يعالجها الا عرضاً . بيد أن ذلك الدرس الموجز يبين أنه كان ذا كفاية مدهشة فى فهم ماذا يمكن أن تكون التربية وفى تنظيم تثقيف أذهان النشء

يدرس ابن خلدون بعد ذلك تاريخ اللغة العربية وتاريخ آدابها ويصل فى هذا البحث الى استنتاجات تستحق أعظم عناية من المستشرقين الذين يدرسون

هذه المادة . فالافكار التي يبيدها بالنسبة للعلائق بين لهجات العرب المعروفة في المدن وفي الصحارى وبين اللغة القديمة ، ومقارنته الجملة الصدق والنضج بين الشعر العربي في المشرق والمغرب ، ونظريته في أن اللغة العامية لها أو يجب على الأقل أن يكون لها ، نحو خاص و بلاغة خاصة وكل ما تزدان به لغة من الجمال الادبي ، وأن اللغات العامية ثمرة للتطور الطبيعي للغة القديمة : كل ذلك يرفع ابن خلدون الى صف علماء العصر الحديث . على أنه ليس من بحثنا أن ندرس هذه الفصول وأن نحللها .



خاتمة

قال ابن خلدون : « وقد كدنا أن نخرج عن الغرض وعزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الاول الذى هو طبيعة العمران وما يعرض فيه وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيد الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وانما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى أن يكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون » بهذه العبارة يختم ابن خلدون مقدمته . ولكن الطريقة التى رسمها لم يتبعها الشرقيون كما لاحظ دى بوير . وقد تأيدت سيادة الشعب التركى — التى بدأت في عصر ابن خلدون بتوطيد دعائها في العالم الاسلامى — نهائياً بافتتاح مصر قبل ذلك بقرن . وسحق الفاتحون العلوم والفنون في طريقهم ، وزالت كل نمار الحضارة الاسلامية ذات البدائع الجمة أينما وطئت أقدامهم . ورأى أن السبب الجوهرى في اضمحلال الدولة العربية ولا سيما اضمحلال العلوم والآداب العربية كان بلا ريب تغلب الجنس التركى

ففى إبان هذا التغلب فرت الآداب والعلوم من اضطراره لاجئة الى مصر . ويوضح تاريخ الآداب بمصر في القرنين الثامن والتاسع (من الهجرة) ذلك بجلاء . ولا يعترض علينا بأن ملوك مصر في ذلك العصر كانوا تركا فقد كانوا كما قلنا في الفصل الاول ، تركا في الجنسية ولكن مصريين في التربية والحضارة . هذا فضلا عن أن تأثير الملوك في الامة المصرية وفي أعمال عبقريتها الحققة كان ضئيلا جدا لا سيما اذا قارناه بالتأثير العظيم الذى كان للامة المصرية في الفاتحين لها وفي ساداتها ، وهو تأثير ينم عن حياة وشخصية عظيمتين ، والدليل على ذلك موجود في تاريخ مصر أولا ، وفى أن مصر لم تلتق قط علماً ولا فلسفة بل ديناً — ولا سيما

النصرانية — الا طبعته بطابعها أو « مصرته » اذا صح التعبير^(١) واني أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لو لم يقفوا سير الحركة العقلية في مصر^(٢) مدة طويلة لكان الذهن المصرى من تلقاء نفسه ملائماً للاذهان الاوربية في الأعصر الحديثة ولاستطاع أن ينال — بل أن يقدم — قسطه من الرقى العام للحضارة

ولكن سيادة الترك كانت عقبة كؤودا في سبيل ذلك التقدم . فنامت مصر بينما خطت أوربا خطوات كبيرة ، ولم تستيقظ الا بتأثير الحملة البونابارتية المبارك ، فهضت واحتكت بالاوربيين الذين غدوا اساتذتها . واني أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوربا ، وفي مقدمتها فرنسا ، سيعيد الى الذهن المصرى كل قوته وخصبه الماضيين ليس من المدهش اذاً ألا يصادف عمل ابن خلدون الهامّ ممن جاءوا بعده من يستأنفه أو يغيره أو يكله وأن العالم الاسلامى لم يعرف شيئاً من الفلسفة الاجتماعية الا هذا الاساس الذى وضعه ذلك الذهن الضليع المتوقد . ولم تتقدم المباحث الاجتماعية الا في أوربا حيث وصلت الى ما وصلت اليه اليوم من الرقى ونحن لم نرد أن نعطي ابن خلدون في تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع مما يستحق . بل لقد اجتهدنا أن نقدر بالضبط ما استحدثه ، ونحرينا بالدقة ما هو مدين به لغيره ، وما ابتكره غيره قبله في الموضوع الذى عاجله . وقد كانت غايتنا الجوهرية هي أن نعرّف كل من يعنى بالمباحث الاجتماعية سواء في مصر أو أوربا بمفكر لا يعرفه جيداً سوى المستشرقين مع أنه خليف بعرفة العلماء الذين يعنون اليوم بمباحث لاحظ هو أهميتها وفائدتها أيما ملاحظة

(١) نعرف طرافة المدرسة الاشراقية السكندرية

(٢) يجب أن نذكر الفظائع التى ارتكبتها سليم عند مقدمه

ابن خلدون

مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر

رسالة للاستاذ فون فيسندنك نشرتها مجلة الدويتشه رونتشاو

الالمانية في عدد يناير سنة ١٩٢٣

وترجمها عن الالمانية

محمد عبد الله عنانه

IBN KHALDOUN

**Ein arabischer Kulturhistoriker von
14. Jahrhunderts**

Von. O. G. Von Wesendonk

Deutsche Rundschau, Jahrgang 49, IV.

دم الاسلام في القرن الرابع عشر انقلاب عظيم الشأن فقد انتهت الحروب الصليبية بخيبة تامة وانهارت في الوقت نفسه دعائم الخلافة في بغداد تحت أقدام المغول ، فنهضت أسرة الايوبيين الكردية التي تولت عرش مصر لقيادة العالم الاسلامي وخلفتها في ذلك أسرة المماليك التركية التي أقصت الجيوش الصليبية عن الاراضى المقدسة نهائياً وردت هجمات المغول نحو الغرب

واعتنق خلفاء جنكيز خان الاسلام بسرعة ، وبرزت من بين الاقماض العدة للدولة المغولية دولة التتار الروسية فكان قيامها رمزاً لصولة الاسلام . وكذلك ونب الاسلام في الشرق الأوسط في أثر المغول ، ثم نهض تيمور يحاول فتح العالم ، ونهضت معه الدولة العثمانية التي دفعت حدودها في القرن الرابع عشر الى أدرة وقضت على دولة الصرب في موقعة اضزل ومن ثم اكنسحت دولة البلقار . وأسس خلفاء تيمور في القرن السادس عشر بالهند دولة المغول العظيمة التي أزهرت في ظلها شعوب خاملة أياً إزهار حتى عملت فرنسا وانجلترا على تقويض صروحها بما بذلته من الجهاد في سبيل اغتصاب الهند . وكان للاسلام أيضاً منعة وصولة حينما كان ممالك مصر يشملون الخلافة برعايتهم ، بل لقد نال ذلك الاسلام فوزاً باهراً في القرن التاسع عشر في الصين وفي أرجاء أفريقية

وكانت منطقة النفوذ الاسلامية في الغرب خلافة قرطبة الاموية التي أسسها الامير عبد الرحمن الاموي عقب انتصار أبي العباس السفاح أول خلفاء العباسيين على مروان الثاني . واستطاع ملوك الطوائف أن يقاوموا الاسبان زمنياً بمؤازرة الدول البربرية التي قامت على دعائم العنف والبطش كاللدولة المرابطية التي نشأت في الصحراء ودولة الموحيدين التي نشأت في بلاد الشوس . بيد أن تلك الدول اضمحلت وعفت آثارها قبل القرن الرابع عشر ، ولم يبق بالاراضى الاسبانية سوى

فرع من النصرين يرمى في غرناطة مهذا للفنون والعلوم والآداب، ولم يبق كذلك بيد سلاطين مراکش وبنى مرين سوى بلاد ضئيلة في الجنوب مثل رنده، وتفككت عرى دول المرابطين والموحدين الزاهرة. ونشأ على أنقاض بنى مرين ملوك فاس، بنو حفص أمراء تونس وبنو عبد الواد أمراء تلمسان، وعدة أمراء صفار ورنوا ملك الدول البربرية الكبرى، حتى كان لكل بقعة أو مدينة مهمة أميرها الخاص يحارب جاره أورئيسه المزعوم. بيد أن افريقية الاسلامية لم يعتورها عارض من عوارض ذلك الانحطاط الذى كان الغرب وقتئذ يتخبط في ظلماته إذ أنها بالرغم من اضمحلالها كانت أعرق حضارة وتفكيراً وتربية

ففى تلك الآونة التى أخذ ينهار فيها سلطان الاسلام ولد بتونس مؤرخ هو احدى تلك الرؤوس المفكرة المبتدعة فى التاريخ العربى الفكرى. فى سنة ١٣٣٢ اكنحت عيناً أبى زيد عبد الرحمن بن خلدون فى تونس برؤية ضياء العالم. ومنذ عهد عقبة القائد الشهير الذى كان الفرنسيون أول من دنس مسجده كانت افريقية (وهى الاسم العربى لتونس) مهذا للعلوم والمعارف، وقد حافظت حتى العهد الاخير على الاستئثار بذلك الفخر أشد المحافظة. على أن هيبتها السياسية كانت قد تقلصت سراعاً منذ أمد طويل فقد اغتصب الأغلبة ولاية تونس نحو سنة ٨٠٠ م وأقاموا دولتهم على أسس العنف والقوة كما انتزع ابن طولون الذى عينه العباسيون حاكماً لمصر سنة ٨٦٨ م ولايتها منهم وأسس بوادى النيل دولة مستقلة. وتسربت من هاتين الدولتين نزعة الى التوسع والفتح فى مناطق البحر الابيض فبسط الاغلبة سيادة الاسلام على صقلية وسردانيا وهددوا رومة وعاثوا فى سواحل ايطاليا وبروفانس ونفذوا الى وادى الرون شمالاً حتى سقطت جنيف فى أيديهم فعلاً، ولعل الاغلبة قدروا فى صراعهم الانتقام لهزيمة عرب الاندلس على يد كارل مارتل. كذلك قامت فى افريقية دولة الفاطميين الشيعية التى كان قيامها على يد عبید الله الاسماعلى المهدي حادثة مدهشة فذة فى حوادث التاريخ. على أنه

سرعان ما انتفض العهد الذي كان الاسلام ينفذ فيه الى أقطار الفرنجة والذي استطاع فيه مغامر كمييد الله أن يناهض خلافة بغداد مناهضة خطيرة ونشأ أمراء بنى حفص على أنقاض دولة الموحدين التي سادت أشتات المنطقة الغربية زمناً قصيراً وتوطدت دعائم ملكهم بتونس ، وكان كبيرهم شيخ هنتانة أبو حفص الذي كان قد عينه الموحدون حاكماً لاشبيلية والاندلس الغربية ، وعمه أبو زكريا حاكم افريقية الذي استقل بولايتها سنة ١٢٨٨ . ولم يك لقب السلطان وقت مولد ابن خلدون الا صورة براقة في غير البلاد التي افنتحها الاتراك . وكانت السلطة الحقيقية في يد رجال من البطانة والحكام طامعا ناروا على ملوكهم . وفي عهد بنى حفص أخفق لويس التاسع ملك فرنسا في الحرب الصليبية السابعة وينتسب مؤرخنا الى أصل من أصول حضرة موت في جنوب بلاد العرب . وكان جده قد استقر أولاً بمدينة قرمونة ثم انتقلت أسرته الى أشبيلية حيث سمت آمالها وأمنياتها وفاز أفرادها بمناصب هامة في ادارة الحكومة والجيش ولبثوا يشاطرون هنالك مصير الدولة المتقلب . فلما تقوضت دعائم دولة الموحدين هاجرت الاسرة الى سبته . ولما سطع نجم أبي حفص رحلت الى تونس واتخذتها مقاماً لكي تستظل في منفاها بجمايته ، وتقلد جد المؤرخ وظيفة الخاجب (رئيس الوزراء) للامير أبي حفص ثم صار وزيراً لخلفه المستنصر . أما أبو المؤرخ أبو بكر محمد فأنخرط في سلك الجندية أولاً غير أنه ما لبث أن تفرغ لدرس العلوم واختص بدرس الشريعة في عصر أزهى فيه درسها حتى صار من كبار فقهاء وعلمائها ففى تلك البيئة ، وفي مهد هذه التقاليد نشأ عبد الرحمن . وكان من الواضح بادىء بدء أنه سيعتنق الحياة الحكومية . ولم ترق له الحياة العسكرية فانكب على طلب العلم بشغف أودعه فيه أبوه ، والى في تونس ومكاتها الشهيرة وعلمائها الاقطاب فرصة يانعة للاتقان . وكانت معاهد العلوم الاسلامية في ذلك الحين تفيض على طلابها من عذب مناهلها أيما افاضة ، وكانت التربية الاسلامية قد

أخذت في ذلك الحين أيضاً صبغة مدرسية تامة ، ولكن ميدان التعلم بقي شاسعاً . تراعى الاطراف مثلما كان في الغرب بالرغم من سيادة الميول المحافظة وضغطها . وقد عصف ذلك بنقائص عقلية مصفدة فادى الى أن يتخذ « الاجماع » وهو التوفيق بين الآراء العلمية المختلفة أهمية خاصة وان تعتور العقائد الثابتة تغييرات عديدة . ولما كان ارتباط الشريعة الاسلامية بالدين شديداً فان العلوم القانونية لم تتعد حدود التفكير المدرسى الدينى . ولكن ذلك لم يمنع تسرب نفوذ المذنبات الاجنبية الذى كان ينمو كلما اخضعت شعوب جديدة رغم اشتداد حملات المدرسة المحافظة . ونشأت في ظل الدولة العباسية تلك المذنبية التى تعرف بالمذنبية الاسلامية . وكان لامتزاج الحضارة الاسلامية ببقايا المذنبات القديمة ولا سيما بتلك التى برزت من مدينة حران السورية أهمية خاصة فمنها كانت تتسرب بدائع الحضارة اليونانية الى نظم القرن التاسع . وكذلك كان تأثير مدرسة جندسابور الباهرة فى فارس وهى التى كان الملك العظيم كسرى انوشروان يدعو اليها منذ عهد يوستنيان تلاميذ أفلاطون المنفيين من أئينا . ولم يستطع مفكر ان يبتدع شيئاً جديداً يضيفه الى ثمرات الحضارة القديمة كما عرفت منذ عهد المأمون العباسى ، بل قلما نبغ مفكر حركابن حزم قبل انفجار ثورة المرابطين المتعصبين ، وان كان فلاسفة كابن رشد وموسى بن ميمون وابن الطفيل نبغوا فى عهد الدولة البربرية ونشروا تلك الافكار التى تأثرت بها أوربا فى القرون الوسطى أيما تأثير

وتأهب ابن خلدون لدرس العلوم والمعارف أهبة أعجب بها أساتذته ودرس الشريعة ومشكلاتها العويصة على نمط التقاليد الاندلسية . وكانت أساليب قرطبة الشهيرة لدرس العلوم الدينية لم تزل حتى القرن العاشر أبدع الأساليب وأحبها ، وكان المسلم الاسبانى لا يكتفى بدرس النظريات المجردة ولا يقنع الا بالتطبيق العملى فسلك ابن خلدون تلك الطريق ، وما كاد يختتم دروسه الحارة المستفيضة التى شفها بحفظ القرآن ودرس الكتب المعتبرة وامهات الرسائل حتى دخل ميدان

الحياة العملية وهو قتي لم يجاوز العشرين من عمره ، فعين أميناً (سكرتيراً) للسلطان ابى اسحاق الذى استولى على عرش تونس بعد أن هزم الامير ابو الحسن المربني في القيروان سنة ١٣٤٨ . على ان اضطراب شئون بنى حفص وكفاحهم المستمر ضد من ناوأم من متغلبى النواحي المجاورة لملكهم حمل ابن خلدون على ان يفكر فى البحث عن العمل فى بلد آخر فسافر الى فاس وتقدم الى السلطان ابى عنان المربني فعينه أميناً لشئونه . وكانت فاس — التى لا تزال الى الآن مهد الدعوة الى درس الشريعة بالاساليب المحافظة لعهد بنى مرين — مركزاً ممتازاً لبث العلوم والمعارف . وانهز ابن خلدون الذى سبر بذكائه غور المعترك السياسى فى ذلك العصر الفرصة لان يعقد روابط علمية هامة . على أنه سرعان ما اضطر الى أن يعانى تقلبات البلاط الاسلامى ومفاجآت السياسة فان علائقه بأمر بجاية الحفصى جعلته موضعاً الريب فقبض عليه وأودع السجن . فلما توفى السلطان أبو عنان أطلق القائم بشئون الدولة سراحه وأعاده الى منصبه . ثم رقاها السلطان الجديد أبو سالم أميناً لديوانه ورئيساً لمجلس شوره . ولكن الخلاف دب بينه وبين الوزير عمر الذى تجرد لمناواته ، فلما أضنته المنازعة والمقاومة اعترم مغادرة فاس ورحل الى غرناطة التى كان ملكها محمد الخامس قد عينه المربنيون بتدخل ابن خلدون حاكماً لزمده احدى ولاياتهم كي يجعلها قاعدة للعمل على استعادة ملكه . وهناك ارتقى ابن خلدون الى أسمى المناصب واتدب سفيرا الى أشبيلية ليصادق على معاهدة صلح عقدت مع بطرس القاسى ملك قشتالة (ألبه والقلاع) . ولكن سرعان ما ثار الخلاف بينه وبين الوزير ابن الخطيب وهو السياسى الحازم والمؤرخ البارع الذى مازالت مؤلفاته للآن أصدق مصدر لتاريخ الدولة النصرية . فاضطر ابن خلدون الى مغادرة غرناطة التى بهرته علومها وفنونها الزاهرة بالرغم من تدهورها السياسى ، وعاد الى أفريقية وانتظم فى خدمة الامير عبد الله الحفصى حاكماً بجاية . فلما قتل عبد الله ابن عمه الامير أبو العباس حاكم قسنطينة واستولى على بجاية التحق

ابن خلدون بخدمة السلطان أبي حموم حاكم تلمسان أحد أمراء بني عبد الواد وسعى لديه في العمل على انتزاع بجاية من أبي العباس مؤكدا له تعضيد قبائل عدة وعقد بينه وبين أبي اسحاق أمير تونس محالفة هجومية . ولكن ذلك المشروع انهار لان أمير تلمسان اشتغل بخلافه مع عبد العزيز المريني سلطان فاس فسعى ابن خلدون في تركه واستأذنه في السفر الى غرناطة . وفي أثناء مسيره قبض عليه بأمر سلطان مراكش ثم أطلق سراحه بشفاعة أبي حموم . فأقام في فاس حتى توفي عبد العزيز ونشب العراك بين الطامحين الى عرشه ، ثم عاد الى غرناطة

وهنا يبدأ عهد جديد في حياة ابن خلدون يتفوق فيه الدرس والبحث العلمي على مهام السياسة والدولة . لم يقيم الا قليلا في غرناطة حتى اتهم بالاشتراك في التآمر على خصمه ابن الخطيب . فعاد الى تلمسان والى خدمة أميرها مرغماً متألماً ثم عهد اليه الامير بأن يسعى في استماله بعض القبائل العربية القوية فانهز الفرصة للفرار وأقام أعواماً أربعة في قصر منعزل تحفه السكينة المقدسة ، وهناك بدأ كتابة مؤلفه التاريخي العظيم

واذ كان وضع هذا المؤلف يتطلب المراجعة في مكتبة عظيمة فقد سافر ابن خلدون الى تونس حيث رحب به السلطان أبو العباس وأكرم مشواه وقدر مشروعه العلمي بالرغم من دسائس البلاط والبطانة ، ولكن ريباً معيناً حمل السلطان على أن يقصيه عن جانبه وأن يدفع به الى البعثات والرحلات المتكررة حتى أن المؤرخ لم يجد شيئاً من الحرية التي كان ينشدها لاتمام مشروعه العلمي فانتحل الحج عنذرا للسفر واستقل مركباً الى مصر في سنة ١٣٨٢ م فرحب به طلبة العلم هنالك وبدأ اللقاء محاضراته في جامعة الازهر الطائفة الصيت عندئذ ، ثم عين أستاذاً للتعليم في ذلك المعهد العالي . وأخيراً أسند اليه منصب قاضي قضاة المذهب المالكي . ففي ذلك المنصب تجرد ابن خلدون لمحاربة البدع الدينية والخروج على الفرائض فنار عليه جماعة من المتعصبين الذين تأثرت مصالحهم الشخصية بتشدده وأضرموا له العداوة

والبغضاء . وأراد الشعب القاهرى — ذلك الشعب المرح المولع باللهو الذى وصفنا
لنا قصص الف ليلة وليلة كثيرا من صورته وعواطفه فى عهد المماليك — أن يتخلص
من المغربى الاجنبى . فاستقال المؤرخ من منصبه وتفرغ الى الدرس ثانية . وذهب
ليقضى بقية أيامه فى قرية من أعمال الفيوم فى سكينه لم تتخلها سوى رحلة الى
الحجاز لقضاء مناسك الحج . وفى سنة ١٣٩٩ م عين ابن خلدون قاضيا للقضا
مرة أخرى فعاد الى سابق جهوده فى الإصلاح حتى توفى معضده وصديقه السلطان
برقوق سنة ١٤٠٠ م ففقد منصبه مرة أخرى

وكان ممالك مصر قد اعتبروا أنفسهم حماة الاسلام ضد المغول منذ انتصا
المظفر كوتوس على هولاكو فى عين جالوت بالشام سنة ١٢٦٠ ، واقتاد قائد
الشير بيبس الذى انتزع أنطاكية من الصليبيين سنة ١٢٦٨ شخصا زعم أ
من سلالة العباسيين يسمى أبا القاسم احمد واعترف به رئيسا روحيا . فلما اعتنق
المغول الاسلام ذكا التنافس بينهم وبين المصريين الذين استأثروا بتراث العباسيين
وحمايتهم . وتأثر تيمورلوك بذلك التنافس فظهر فى سوريا سنة ١٤٠٠ م على
رأس أجناده التتار غازيا لدولة تيموجن . فبرع الى لقائه السلطان فرج واصطاح
معه ابن خلدون . ولكن القتال لم ينشب بين التتار والمصريين اذ نعى الى السلطان
ان القلاقل دبت فى أنحاء مصر فعاد أدرأجه الى القاهرة تاركا السوريين الى
قضائهم . ورفضت الحامية المصرية فى دمشق التى كان تيمورلوك يحاصرها أ
تفاوضه ، فانسل ابن خلدون سرا الى المعسكر التتارى وقابل تيمورلوك وقدم الى
القسم المتعلق به من تاريخه العام . ثم أوفده الفاتح الى القاهرة مع نفر من العلماء . ويد
اتجه تيمور الى الكرج والاناضول حيث هزم بايزيد العثمانى فى اقره فى ٢٠ يولي
سنة ١٤٠٢ م شر هزيمة وأمره ، عاش ابن خلدون فى القاهرة عالما وفقهيا ضلي
وعين مرارا آخر فى منصب قاضى القضاة حتى توفى فى الرابعة والسبعين من عمر
فى ١٥ مارس سنة ١٤٠٦

من شاء أن يفهم مؤلف ابن خلدون وأن يدرك سر عبقريته وابتكاره فعليه أن يتلصص ذلك السر في حياة المؤرخ وأقواله المقترنة بحوادث حياته وتقلباتها ، وأدوار رفعتة ومحنته ، اذ من القواعد الثابتة أن يجرى تطبيق العمل على النظريات ، وان هذه ترجع الى ظروف الحياة اليومية . على أن ابن خلدون لم يتجشم كبير عناء في ذلك التطبيق لان ما أخرج للناس بعضه مستمد من رسوخ قدمه في العلم وذكائه الخارق في النفاذ الى أغواره ، وبعضه مستمد من مشاهداته وملاحظته للدوائر التي تتأثر بها عادات الشعوب وأخلاقيها ، وبعضه أثار اضطرابا في أعماق نفسه : فقد رأى ودرس كل شيء ، ولم تحمد نار فؤاده الملهب ، أو تهدأ نائرة حياته الحافلة بمختلف الحوادث الا بعد أن ارتوى من مناهل المشرق وألم بمعارفه وأغدقت عليه مصر والمغرب من كنوزهما أيما اغداق . كان هوى العلم وظل المعرفة يدفعانه الى اختبار الامور وتمحيص الحقائق ، وقد نبذ غمار الحياة السياسية ليغوص في بحار الدرس ويعالج صنوف التأليف ، وما كاد يتنفس نسيم الراحة حتى برز الى ميدان الاختبار والتحصيل العملي . وللسنين الاخيرة التي قضاها ابن خلدون بمصر مزية خاصة ، فقد تولى هنالك منصب قاضي القضاة مرارا غير حافل بما كان يشير به الخصوم في وجهه من المتاعب والصعاب ، فلم تثنه دسائسهم أو يخيفه نضالهم بل سرعان ما تبين السلطان علمه وفضله حتى دعاه الى القضاء فلبى الدعوة . ولم تدفع المؤرخ الى تقلد مناصب السلطة والجاه عوامل مادية بل كان الدافع شغفه بتحقيق المعارف النظرية في عالم الحقائق الوحشية واثباتها بالتجارب الحسية . ولذلك المزج بين العلم والحقيقة العملية أثر ظاهر في مؤلف ابن خلدون ، بل هو منشؤ البراعة الرائقة التي امتاز بها المؤرخ بعد أن ألقت به غمار الحوادث الى خدمة كل ملوك عصره في افريقية والاندلس . على أننا نلاحظ انه لم يجد تنمية مجالا يتسع فيه

الاعراب الحق عما فى نفسه وسريره . كان ابن خلدون اذا غنى بمسألة سياسية يحرص على ألا يتكبد فى نجاحها أقل غرم ، وكان عرضة للتأثير والاستمالة ، بعيداً عن حياكة الدسائس . وكان الاخلاص والثبات على المبدأ أهم صفاته . وكان اذا ما جنى ثمار عمله يجنيها بمهارة خارقة لم تتوفر فى رجل من معاصريه . وقد نظم لمؤله معيناً لا ينضب من العلوم والمعارف التى كان يستقيها من جميع المصادر ، من الكتب العديدة ، ومن كل مصدر أو شخص احتك به ، من كل مسافر أو تاجر أو موظف . وكانت هذه المصادر تنقذه من كل ناحية فيعيها ويصوغها فى قالب فى رائع الفصاحة . وكان اماما للغة لا يترك فرصة تعرض لصقل عبارته الحضرمية ، نفورا بعبارته العربية النقية . وقد تكللت جهوده فى ذلك السبيل بالنجاح الباهر فقد كتب مؤلفه بالرغم من سرعة وضعه بأسلوب بديع وبيان ساحر

من ذلك المعترك شاد ابن خلدون حصناً شامخاً من العلم المتين والابتكار المطبوع . رغب المؤرخ المغربى عن المعرفة العامة الشائعة وأبى الا أن يشق لنفسه طريقاً حادثة لم تطرق من قبل فى عرض الوقائع والنتائج التاريخية ، نسقها بأسلوب طريف خاص به . وان فى لهجة التشاؤم السائدة فى اسلوبه ، وطريقة تدليله ، لحجة دامغة على أن الظروف العملية للعصر الذى عاش فيه قد أقنعتة بأنحطاط الحياة العامة للفرد والدولة وانهايار دعائمها . كان المنظر الخارجى للقصور المغربية براقا خلابة تزهو فيه الفنون والعلوم والآداب ، ولكن سلطان الاسلام فى المغرب كان يسير الى التفكك والاضمحلال سيرا سريعاً مستمرا ، وكان البربر الدين تولوا الزعامة فى الغرب مكان العرب قد وصلوا عندئذ الى ذروة مجدهم ، ووصلت القوة القاهرة التى استأثر بها المرابطون والموحدون حيناً الى نهايتها ، وألفى ابن خلدون ذلك الاضمحلال الذى كان يرقبه بعين ناظرة محوطا بسياج من أنقاض السيادة الغابرة ، فكان يتألم لتداعى صروح الهيبة العربية أيما تألم . ولم يرق له أو يرضه مدفوعا بالزعة القومية ان تتقدم الشعوب التركية الى زعامة الاسلام فقد كانت

عربية ابن خلدون أشد في ثمار التحصيل الفنى والتأثير النفسى . ولا يعترض على ذلك بانتسابه الى أصل عربى نزح الى الاندلس فان الدماء العربية انسابت الى عروق الغرب . وابن خلدون عربى اندلسى صميم

وعلى ذلك فهو رأس مبتكرة ومثل أعلى فى الآداب العربية . وقد اعتبر بحق أنه امام لمدرستى ميكيا فيلى وفيكو . ولئن كتب ابن خلدون تاريخ الرومان واليونان والقوط وألم بذكر الفرنج وتحليل نفسياتهم فان العالم الغربى يضع اعتباراته دون سواها مما تداوله العالم الاسلامى موضع الاحترام ، فقد رفض منها الجانب الخرافى وتحرر من أصفاد التقاليد الاسلامية فى درس شئون الدولة والادارة وغيرها

وقد حرر ابن خلدون ذهنه كذلك من القيود الفكرية التى ارتبطت فى عصره بالعقائد العربية الصحيحة وكان آخر نجم سطع فى سماء التفكير الحر . بيد انه يجب ألا نقع فى نفس الخطأ الذى ارتكبه ابن خلدون وهو المبالغة فى تقدير النزعة الجنسية . ان بين أعلام الآداب العربية رجالا ينتمون الى شعوب مختلفة وان صولة اللغة العربية بعيدة الأثر حتى فى نفس الشعب العربى الصميم ذاته ولا غرو فهى أصل دين عالمى هو الاسلام ، بل هى أعرق فى ذلك مما كانت عليه اللغة اللاتينية بالنسبة للنصرانية لان المامها بالشئون الروحية وحياة الزهد والتقشف اكثرت اعتدالا وروية ولذا كانت مؤثراتها أبلغ وأنفذ . كان كل مسلم متوسط التربية ملما على الأقل بأصول اللغة التى نزل بها القرآن ، وكان كل من يعنى بدرسها يحاول ان يمتلك ناصيتها وأن يكتب بها وينظم . وكان متوسط التربية فى الشرق أرقى بكثير منه فى اوربا فى القرون الوسطى . ولئن قيل بان المغول لم يسحقوا نظم التربية والمعارف العامة تماماً فان عواصف العصر المغولى وما جرت به من الويل كانت لها آثار بعيدة الغور

وقد كانت الحوادث العاصفة التى شهدتها ابن خلدون أو اشترك فيها دافعا له

الى أن يتلمس من خلالها عوامل ارتفاع الدولة أو سقوطها . ويرى المؤرخ ان الحوادث التاريخية تعرض حالة ثابتة . ومع اعترافه من الوجهة النظرية بإمكان انحرافها فان افتراض ذلك لا يعمد ثبوت الحوادث السياسية ، وهى حالة لم توجد فى نظره . أدت به ملاحظاته ومشاهداته الى أن ينكر صراحة ثبوت الحالة السياسية ، وأن يرى أمامه مقياساً ثابتاً للرفعة والهبوط . وفى رأيه أن سلطان أسرة معينة لا يدوم فى الغالب الا أجلاً قصيراً ثم يتلوه دور الاضمحلال لتلك الدولة القوية وقدر هذا الاجل بنحو مائة وخمسين سنة واستنتج من درس نهضة الدول المرابطية والمهدية (الموحدون) والمرينيين أن الدول التركية التى نهضت فى عصره لن تعمر أكثر مما عمرته تلك الدول الاسلامية

وكذلك يرى ابن خلدون أن كل شىء يتبع مجراه الأبدى ، فمن البداوة والتجول تتحول الجماعات الى الثبوت ثم تأتى الحضارة والرفاهية ويعقبهما الانحلال . والحق يقال أن قواعد ابن خلدون الفلسفية رائعة باهرة . فهو كسليم حق للمدرسة الاسلامية قد نظم معارفه المكتسبة من طريق الاختبار والتجربة اذ لا ريب ان الحوادث قد أملت عليه أسلوبه وطريقته . وتبقى تلك الاصول صحيحة طبيعية بالنسبة للدول الاسلامية وحدها لان المؤرخ وان يك قد امتزج شخصياً بأبناء قشتالة وحادثهم فى تاريخ الفرنج وأحوالهم فان معارفه بالنسبة للعالم غير الاسلامى بقيت ناقصة مبتورة

بيد أنه يرى حوادث الدول العربية والبربرية حاسمة قاطعة . ويعتقد ان عاطفة الاجتماع هى أول عامل يقرب البشر بعضهم من بعض . ومنها تبرز الاسرة فالجماعة فالجنس . ومن الجنس تتكون الدولة . وفى الجنس أو الدولة لا بد أن تسود على الافراد عاطفة القومية أو الجنسية . ومن هنا تطرق ابن خلدون الى فكرة « الوطنية » التى هى فى رأيه قوام الدولة وعمادها . ولقد درس باعتباره عربياً معضلة تلك الدول العربية التى تنهض فجأة ثم تنهار دعائمها كذلك ، وانتهى الى أن

البربر والترك يقرنون بأبناء الصحراء الذين قهروا العالم . أما الاخلاق فقد صورها المؤرج أدق تصوير . وقد ضرب لنا مثلاً حقاً بعرب شبه الجزيرة الذين نهضوا بعد محمد مستمسكين بحياة البداوة والنقشف ثم اضمحلوا بعد ذلك ليوضح كيف يجب أن يستمسك بعرى القومية من يريد من الشعوب أن يظفر بهيبة العالم . وذهب الى أن العرب لا تقوم دولتهم الا بزعامة نبي أو مؤثرات فكرة دينية . وتلك نظرية تؤيد صدقها حوادث التاريخ . فمن الغريب المدهش اذن أن يشهد المرء دولاً جديدة تقوم في الحجاز والجزيرة وغيرهما على دعامة فكرة الوطنية العربية ! ثم أنه لا ريب في بطلان هذا الزعم وقد محاه أثره فصل سوريا وجهود تبذل في أن تحل بفلسطين أقلية يهودية مكان أغلبية عربية حلولا يدعونه بنظريات الحق والعدالة . على أن تقدير ابن خلدون لنفسية العرب لم يكن في جميع الاحوال خلواً من الحقيقة والصدق

وكما أن ابن خلدون يقدر أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فانه لم يجرده كذلك من الاهمية بالنسبة للدول عامة وهو ما ينتظر من كاتب مسلم . بيد أنه اذا كان قد وجد من الصيغ ما يعبر به عن أهمية الدين فان تلك الصيغ أكثر تعبيراً عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر من أعماق سريره . وانك لشعر بذلك عند ما تقرأ ما كتبه عن المقارنة بين أهل البدو وأهل الامصار ، فقد ذكر أن أهل البدو أقرب الى الخير والشجاعة من أهل الحضرة وأعجب باستعداد أهل البدو للنبوغ في العلوم والفنون وذهب الى أن الصفات العربية القديمة لم تكن تنقصها آية من آيات الحضارة التي أزهرت في غرناطة والقاهرة . وهذه ثغرة بين النظر والتطبيق في فلسفة ابن خلدون

ولقد رسم ابن خلدون قاعدة ثابتة لرفعة الاسر واضمحلالها لان الدولة والمالك في نظره كما هما طبقاً للتعاليم الاسلامية أصلاً لا ينفصلان^(١) وهذا سبب تفرقه (١) ولكن قامت بالاندلس في اشبيلية وقرطبة جمهوريات أرستوقراطية صغيرة لآما دقصيرة

الحاد بين مهام الخلافة الدينية والسلطة الدنيوية (السياسية) . والظاهر أنه يرى المثل الأعلى لذلك في الدولة الأموية . فقد قامت من بعض الوجوه بناوأة تعاليم محمد . ووثبت مع العباسيين نزعة دينية استباحوا معها أن يقذفوا الامويين بعد سقوطهم بكل اثم ونقيصة . ونزح عبد الرحمن الاموى الى أسبانيا فبقيت هنالك التقاليد العربية القديمة حية زاهرة حتى نزعت الاندلس عنها نوب المشرق وعفت آثار البداوة حينما نفذت الى عقل المسلم الاسبانى تلك الافكار الحرة التى سادت حيناً فى البلاط الاموى

وقد انتقص ابن خلدون من بين صفات الملك العربى الذى تعتبره الرعيّة محوطا ببعض الخواص الدينية خاصة الاستبداد وقال انها علامة من علامات سقوط الدولة — وهذا الرأى يشبه نظرية أرسطو فى الاستبداد وقد كان ابن خلدون مأمأ بفلسفته تمام الامام .

ومما يستدعى النظر ويستحق الاعجاب ملاحظات ابن خلدون عن تأثير الجو وظروف الحياة فى تكوين أخلاق البشر وأبدانهم . فقد ذكر أن البربرى يعيش فى الصحراء عيشة العربى بينما يتخذ فى مرتفعات جبال الاطلس صفات خاصة ويبقى مختلفا عن العربى تمام الاختلاف . وقارن بين مميزات الزنجى والمصرى وغيرهما . أما فصوله الجغرافية فلا تكاد تختلف عما كتبه العرب فى القرون الوسطى على أنه كتب فصولا كثيرة عن ادارة الدولة تشهد بعظيم كفايته العملية . وقد أوضح كذلك أهمية المال وبعد أثره فى قوى الدولة الداخلية . وذكر كيف يقضى سوء الادارة المالية والاسراف دائما على الدولة بالفناء ، وذلك حينما تتضعض القوى العسكرية والمالية وتشتد زيادة السكان ، وتختفى الرغبة فى التغلب على شعوب همجية جديدة ، وكيف أن عملية التحول من البداوة الى أرقى درجات الحضارة والاستحالة من هذه الى الاضمحلال عملية أبدية وأنها فى نظره لا تستمر بالنسبة للدولة أكثر من ثلاثة أجيال أو أربعة

وقد يلوح للاماني في الوقت الحاضر أن مثل هذه المبادئ الفياضة بالتشاؤم ليست على الاطلاق من مبتكرات مفكر أجنبي ، فان الامبراطورية الالمانية لم تعمر الا أجلا قصيراً ثم ذوى غصنها غص الالهاب الى عالم الفناء بسرعة خارقة . فهل يجب أن نبحث لتلك المأساة عن أسباب غير التي أوردها الكتائب العربى عن سقوط المرابطين والموحدين ؟

ان مبادئ ابن خلدون تقدم الآن الى المتأمل فرصة صادقة : يقف مؤرخ الحضارة الاسلامى العظيم وحيدا فى المشرق لم يعقبه خلف ولم ينسج على منواله ناسج . ويطبق ما كان يشعر به أو يدعو اليه على أوروبا فى القرن التاسع عشر أصبح تطبيق وأتمه . وتدوى ميول المفكر والسياسى الافريقى فى معترك الحوادث مهما كانت وجهتها دويا يتردد صدها فى عالم أفكار عصرنا . والظاهر أنه ليس للانسان أن يؤمل أن يظفر من ذلك التكرار بنهاية أو غاية . على أنه ليس نعمة من ضرورة لان يستسلم المرء الى استنتاجات المؤرخ الفياضة بالويل ، وفى وسعه أن يقتطف من رياض مؤلفه هتافه المقدس : « ان العاطفة القومية والوطنية الصحيحة والعزيمة الراسخة تستطيع أن تهدى شعباً هوى الى ظلمات القدر الجائر »

محمد عبد الله عنانه

المحامى

فهرس كساب فلسفة ابن خلدون الاجتماعىة

صفحة

٣

كلمة المترجم

٥

مقدمة المؤلف

٨

ثبت بالمراجع

الفصل الاول - ابن خلدون

٩

(١) حياة ابن خلدون

٢٣

(٢) أخلاقه

٢٦

(٣) مؤلفه

الفصل الثانى

٣٠

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ

٣٧

(٢) منهجه التاريخى

الفصل الثالث

٥٠

(١) ايضاح الغرض من المقدمة

٥١

(٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون

٥٨

(٣) فهمه للمجتمع ودرسه له

٦٣

(٤) المقدمة وعلم الاجتماع

الفصل الرابع - الظواهر المستقلة عن الاجتماع

٦٦

تمهيد

٧٠

(١) الاقليم

٧٥

(٢) البيئة الجغرافية

٧٦

(٣) الدين

صفحة

الفصل الخامس - الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

- (١) الاطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية ٨٢
- (٢) خواص القبيلة ٨٤
- (٣) العصبية أول شرط للملك . تطورها ٨٥
- (٤) الفضيلة شرط ثان للملك ٩٦
- (٥) قيمة مبدأ ابن خلدون في التاريخ ٩٧
- (٦) ابن خلدون والعرب ١٠٠

الفصل السادس - الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر - السياسة

- تمهيد ١٠٥
- (١) ضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدولة ١٠٦
- (٢) ضرورة ضعف الدولة المعتدى عليها ليتمكن تأسيس دولة جديدة ١٠٧
- (٣) النضال بين الارستوقراطية واللاتوقراطية ١١٠
- (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة ١١٣

الفصل السابع - الخلافة

- تمهيد ١٢٧
- (١) أشكال الحكومة ١٢٨
- (٢) الحكومة الدينية : الخلافة ١٢٩
- (٣) شروط الخلافة ١٣١
- (٤) وجود خليفتين في وقت واحد ١٣٣
- (٥) تحول الخلافة الى الملك ١٣٥
- (٦) ولاية العهد ١٣٥
- (٧) مناصب الدولة ١٣٧

الفصل الثامن - الخواص العامة لحياة الحضر

- (١) تأسيس المدن ١٣٩
- (٢) العلائق بين تقدم الحضارة والحكومة ١٤٢
- (٣) العلائق بين تقدم الحضارة وكثرة السكان ١٤٣

صفحة

١٤٥ (٤) عمر الحضارة . أسباب الانحطاط

الفصل التاسع - وسائل الكسب

١٤٨ تمهيد

١٤٩ (١) استثمار المصادر الطبيعية

١٥١ (٢) الزراعة

١٥٣ (٣) التجارة

١٥٥ (٤) الصناعة

الفصل العاشر - العلوم

١٥٦ تمهيد

١٥٧ (١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية

١٥٨ (٢) ترتيب العلوم

١٦٠ (٣) التربية العقلية

١٦٤ خاتمة

ويليه : رسالة « ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في

القرن الرابع عشر » للاستاذ فون فيسندنك

١٦٧

مقدمة

لدراسة

بلاغة العرب

مقدمة
لدراسة
بلاغة العرب

تأليف
إبراهيم صنيف
مدرس بالجامعة المصرية

الطبعة الأولى

١٩٢١

القاهرة

مطبعة السفور بشارع سيف الدين المهراي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله الكرام
وهذه عجالة نقدمها إلى قراء العربية، على أنها مذكرات لطلبة
الجامعة المصرية ، وإن يريد أن يطالع على شيء جديد مجمل عن حركة
الأدب الحديثة، وطرق فهم البلاغة في هذا العصر . أما كبار العلماء ،
وأساتذة الأدب ، فلا يجدون في هذه الآراء ما يشفي غلتهم ، أو
يسكن من حب الاستطلاع لديهم . فعليهم أن يرجعوا إلى كتب
الفرنجة الحديثة ، وفيها كل التفصيل لما اجملناه وأوجزناه . ذلك
في غير الكلام في بلاغة العرب فإن كل هذا أوجله من آرائنا الخاصة
التي اهتمينا إليها بالدرس والتفكير

وإذا كان كتابنا هذا يدعو إلى سلوك طريق جديد في دراسة
بلاغة العرب وفهمها، فذلك لأن مصر الآن في حالة رقي (تطور) يشبه
من بعض الوجوه أن يكون عصر نهضة لنا. وفي مثل هذه العصور
يحدث في العقول كما يحدث في المجتمعات انقلاب وتغير وميل إلى
الجديد في كل شيء . وإننا لنجد هذا الشعور يدب في نفس كل
إنسان منا حتى في النفوس التي لا تحب غير القديم

ان كل ما يراه القراء في هذا الكتاب جديداً هو ما يجيش في
نفوس الأدباء الذين اطلعوا علي بلاغات الأمم - المديثة ورأوا الاطوار
التي أدركتها فكانت سبب رقيها . وكلهم يعتقد اننا لا نهض بلغتنا
العربية الا اذا دفعنا بها الى التحرك من مكانها الذي طال وقوفها فيه،
لتأخذ مكانا واسماً يليق بها في صف اللغات الحية الآن . وفي اعتقادنا
انه لا يكون ذلك الا إذا تغيرت طرق الدرس والتأليف عما كانت
عليه منذ ألف سنة . وذلك ما نرجو أن يوفق اليه علماء اللغة والأدب
عندنا

والله سبحانه المسؤول ان يهبنا الاخلاص في عملنا، وان يوفقنا
الى الصواب مـ

احمد ضيف

يناير سنة ١٩٢١



تقديم (١)

دراسة الآداب العربية بالطرق المعروفة الآن لا تزال حديثة العهد . والأدب العربي على سمته وغنائه مشوش مختلط مرتبك ، لا يزال باقياً على حالته الأولى من البساطة والتساذجة في التأليف والجمع . ولم تحرر بعد عقول أديبائنا من قيود الطرق القديمة والانتصار لها . ولا يزال يعد الخروج من القديم خروجاً عليه . ولا يزال نعتقد ان القدماء وصلوا الى اقصى ما يمكن أن يصل اليه العقل البشرى من الذكاء والاتقان ، وغير ذلك من ضروب الرضا والارتياح .

ومدرس الأدب يلزمه ان يطلع على أكثر ما كتب في اللغة ليقف على روحها ومؤلفيها ، وليعرف الكتاب والشعراء والفلاسفة والمشرعين وغيرهم . ولا يكفي معرفة ذلك من بطون الكتب والفهارس والموسوعات ، اذ لابد من قراءة الكتب نفسها والحكم عليها بناء على معرفة الشخص نفسه . وكل حكم مبني على التقليد او النقل لاقيمة له ، ولا يفيد الأدب شيئاً ولا يصح الاعتماد عليه . فلا يصح ان نأخذ بالتسليم بقول من قال ان النابغة الذبياني أشعر الشعراء لانه قال : فانك كالليل الذي هو مدركى الخ بدون بحث في ذلك ، ولا أن المهلهل اول من طول القصائد ، لأن صاحب الاغانى او غيره قال ذلك ، بدون ان نبحت في صحة هذا الزعم ، ولا أن نصدق قول من قال ان لغة العرب احسن اللغات ، بدون ان نعرف شيئاً من اللغات الأجنبية ونوازن بينها وبين اللغة العربية .

(١) هذا منقخص الخطبة التي أفتتحنا بها دروسنا في الجامعة المصرية في اليوم التاسع

من شهر نوفمبر سنة ١٩١٨

واننا لنسئ الى اللغة العربية والى الادب العربى والى الأمة العربية اكثر من ان نحسن اليها بمثل هذه الاقوال التى لا يمكن أن يعتمد عليها انسان مفكر ، كما أنهم لا تحرك العقول ولا تحملها على البحث . والعقل ان لم يكن طلعة محباً للبحث لا ينتج ولا يدرك حقائق الاشياء . وما يدعوه العلماء الآن حرية الفكر ليس الانوعا من البحث المبني على التعقل والاستنتاج ، وهو سر تقدم العلوم والفنون في المدنية الحاضرة . فلا بد لآدابنا من هذه الحرية المبينة على المعلومات الصحيحة ، والاستنتاج الصحيح .

والافكار عندنا مقيدة محصورة محدودة : مقيدة بالعادات ، محصورة في دائرة ضيقة من المعلومات ، محدودة بشئ أشبه بالعقيدة في صحة ما نحن عليه من العلم والأخلاق . والخروج من العادات عسير ، وترك الاعجاب بالنفس شديد على النفس مهما صحت عزيمة محب الجديد وقويت براهين الداعى . وبلدنا من أشد ما يكون تمسكا بعاداته وطرقه في الفهم والادراك . ولكننا في ابان نهضة تبشرنا بحسن المستقبل واقبال شباننا على العلم وتعلمه وقبول الجديد يبعث فينا أملا كبيرا في نجاح هذه الحركة المباركة

العالم متحرك . والعلم والأدب نتيجة هذا التحرك ، فهي متحركة معه ومتغيرة بتغيره . فلا بد أن نسير في هذه الحركة ، وأن ننتقل معها ، وأن نتجدد معلوماتنا بتجديدها . نريد بذلك أن نكون من أنصار الجديد . ونريد بالجديد الحركة التى أحدثتها الافكار والقرائح منذ وقوف حركة العلم والأدب عند المسلمين الى اليوم . أى نريد أن تأخذ عقولنا ومعارفنا صبغة جديدة غير الصبغة الموجودة في كتبنا وفي معلوماتنا . لأن العلم يتغير كلما كثرفيه البحث حتى لقد تنقلب العقيدة في العلم الى ضدها ، اذ أن القواعد

العلمية مبنية على الحكم على الظواهر الطبيعية، وقد يخطئ الانسان في ادراك هذه الظواهر أو يدركها ادراكاً ناقصاً . وقد يفهم المجرى من التجربة غير نتائجها حتى في العلوم الرياضية والطبيعية، لأن جزءاً كبيراً من حكم الانسان على الاشياء سببه العواطف والاحساسات الشخصية التي تختلف عند كل انسان باختلاف مزاجه . وكما يكون للانسان مزاج خاص يقوده ويتحكم فيه يكون أيضاً للزمن مزاج خاص يسود فيه ويقود الرأى العام

يظهر أثر ذلك في المذاهب السائدة، والافكار العامة، ثم يتغير بمرور الزمن ركيزة البحث. والافكار سائرة على مثال المد والجزر: تتقدم وتتأخر، ثم تتأخر وتتقدم . لأن الحركة في كل شئ دليل الحياة . فلا بد من سير الفكر، اذ الفكر الواقف مائت . لذلك نرغب من متأدينا وعلمائنا أن يعبرونا شيئاً من التسامح، وأن يغضوا الطرف عما عساه أن يكون غير جار على طرقهم في الفهم والادراك، أو مخالفاً لحكمهم على الاشياء، وأن يعتقدوا اننا نفعل واجباً علينا لبلادنا ولغتنا رأمتنا، وأنه يجب أن نضحى بكل شئ في سبيل هذا الواجب . ونحن نعتقد من جهة أخرى انهم مخلصون في تمسكهم بتربيتهم العقلية ، لأن شكر الجميل يقضى عليهم بالانتصار الى معلوماتهم التي بها رفقوا وعليها شبوا . ولكننا لا نعذرهم ولا يعضدوهم انسان اذا حكموا علينا بدون أن يتدبروا أقوالنا ، ومن غير أن يدرسوا ما نقول دراسة خالية من الميول والاهواء . فكلنا يقصد الى اصلاح لغته التي لا يمكن أن ترقى معلوماتنا بدونها

اللغة العربية لغتنا لأنها لغة الكتابة والتأليف، ولأنها تستوعب لغة التفاهم بيننا . والآداب العربية آدابنا من حيث انها أصل معلوماتنا ومنبع معارفنا ومواهبنا العقلية . بل هي كل ما نعرفه من الحركة الفكرية التي

أخذتها اللسان وانتجتها القول والقرايح . ولكننا نريد أن تكون لنا آداب معنوية تمثل خالتنا الاجتماعية وخرجاتنا الفكرية ، والفنصر الذي نعيش فيه . تمثل الفراع في حقلة ، والتاجر في خانوته ، والأمر في قصره ، والعالم بين تلافينه وكتبه ، والشيخ في أهله ، والمابد في مسجده وصومعته ، والشاب في مجونه وغرامه . أي نريد أن تكون لنا شخصية في آدابنا . ولا نريد بذلك أن نهجر اللغة العربية وآدابها ، لأننا ان فعلنا ذلك أصبحنا بلا لغة وبلا أدب . اذ لا يمكن أن فصل الى ذلك بدون أن نوجع الى اللغة العربية وآدابها ، بحيث تكون قاموسنا لنا ونموذجا لبلاغتنا ، وأماما نهتدى به في الصناعة الأدبية . وعلى الجملة تكون آدابنا عربية مصبوعة بصبغة مصرية . من هذه الوجهة يجب أن نعصب للغة العربية وآدابها كما يتعصب الاورويون الآن للغة اللاتينية واليونانية ، لأنها أصل معارفهم ومستودع سرمدتيتهم . ولا يتكرر انسان عاينا ذلك لان انشأنا لا يمكنه انكار أثر المدنية الغربية في العالم الاسلاني . ونعود فنقول ان كل ما رجوه هو أن تكون لنا آداب مصرية عربية : مصرية في موضوعاتها ومقلوماتها ، عربية في لغتها وبلاغتها وأستاليها .

ولا يخفى على من ألقى نظرة اجمالية في الأدب العربي صعوبة تدريس هذه الآداب . لأنها ليست آداب أمة واحدة وليست لها صبغة واحدة ، بل هي آداب أمم مختلفة المذاهب والاجناس والبيئات . ذلك الى سقمها التي لا تكاد توجد في أدب أمة أخرى . ولذلك يكون من المنعسر على فرد واحد أن يقوم بجمع تاريخ الأدب العربي مهما علا كعبه وقويت عزيمته ، اذ لا بد له من الاغلاخ على كل ما كتب ولديه اكثر من «مليونين» من المجلدات التي تجب دراستها . وذلك لا يتسنى لفرد واحد ، لتشتت هذه

المؤلفات في جمعها ومعرفة أيا كتبها. ثم في طريقة تأليفها وصحة الاستفادة منها بدون جيد طويل وتعب كثير. وذلك أيضاً الى حاجة المدرس الى التسلع من الفنون المختلفة ليتمكنه نقد ما يعرض عليه، اذ لا يصح للمدرس الأدب العربي ان يمر بمقدمة ابن خلدون مثلاً بدون ان يدرسها دراسة اجمالية يبين فيها مذاهب المؤلف السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا يمكن ذلك الا اذا وقف ايضاً وقوفاً اجمالياً على هذه المذاهب عند العرب وغيرهم قديماً وحديثاً، ليعرف الخطأ من الصواب في آراء صاحب الكتاب. ويثقل ذلك يقال في الفلسفة والعلوم وغيرها. وهذا من الصعوبة بمكان لأن تأليفنا الاولي لا يبيح لنا هذه الكفاية التي اكتسبها اهل اورولا من دراستهم الاولي.

لهذا كان كل ما يعمل الآن في الأدب العربي من قبيل التمهيد. اذ لا تتسنى دراسته دراسة تامة الا اذا جمعت خلاصته من شتيت الكتب الكثيرة والمكاتب المتعددة، وكتب الباحثون في ذلك كتابات نقدية تبين هذه الآداب، وما تحتوي عليه من الافكار. وتناول البحث في ذلك العلماء والأدباء والمؤرخون والفلاسفة والاجتماعيون، واثبتت الحركة الادبية عندنا من البحث في اللفظ والديباجة، كالمجاز والاستهارة، والتشبيه والكناية الى البحث في نفس الكاتب أو الشاعر ومقدار معلوماته وما أودعه من خطأ أو صواب في شعره أو نثره، وما اعتراه من التأثير النفسي والمجارجي، وجملة على كناية ما كتب، الى غير ذلك من المؤثرات ولو أن همة أدباء العرب اتجهت الى هذا النوع من النقد والبحث، يدل بذل المهمة في فهم اللفظ لوصايت الآداب العربية الى ما وصل اليه غيرها من المتانة والتأثير في المجتمع، ولكن فيهمنا لا دأبنا أفضل وأكمل

مما نفهمه اليوم ، ولتغيرت طرق الفكر والخيال عندنا ، ولسارت أدا بنامع الأيام، ولتقدمت مع العلوم والافكار . لأنه لا شئ ادعى الى التقدم من البحث والنقد . ولا شئ أدعى الى الوقوف والتقهقر من الاعجاب بالشئ والا كتفاء به عن سواه .

والطريقة التي نريد أن ندرس بها الأدب العربي هي طريقة نقدية، اذ بدون هذه الطريقة لا يمكن لاي دراسة من نوع ما ان تنتج أو تثمر . ولا لأي فكر أن يرقى أو يتقدم، ولا يمكن أن تتخطى العقول أطوارها اللازمة ، ما دامت مقيدة بتأييد فكرة أو رأى تعمل على اثباته . نريد بطريقة النقد البحث في العوامل الحقيقية التي اعترت اللغة العربية وبلاغتها ، بحثاً مبنياً على الأسباب العلمية والاجتماعية . ثم الحكم على ذلك حكماً صحيحاً بقدر ما تهتدى اليه عقولنا ، وترشدنا اليه مباحثنا ، وبدون ان نرجع الى أقوال القدماء الا من حيث انها مراجع ، أو شئ من تاريخ اللغة ، لأنها عمدة الآراء أو قادة الباحثين . أما اذا أخذنا هذه الآراء كاصل نقله ، كان أجدر بنا أن نربأ بأنفسنا من عناء البحث والعمل ، لنسرد أقوال القدماء كما هي ، أو نجمعها جمعاً مع بعض التصرف في العبارة . فيصبح تاريخ الأدب ملخص ما في كتب القدماء ، ولا يكون للمؤلف الا الجمع والاختصار . نريد أن ندرس الأدب دراسة علمية كما يقول الاورويون . ولا يعنى بالدراسة العلمية كما لا يعنى الاورويون أنفسهم أيضاً ان الأدب يصبح ذا قواعد لا يتعدها ، كما في العلوم الرياضية أو الطبيعية . ذلك لن يكون . لأن الأدب فن من الفنون الجميلة الحكم فيه موكول الى الذوق السليم والادراك الصحيح . وانما تتبع خطة ذات قواعد وقوانين . وهذه الخطة هي ما يمكن أن تسمى طريقة علمية ، كما سنبين ذلك ان شاء الله .

نحن لا ندعى القدرة على القيام بهذا العمل الخطير ، لانا نعتقد أن
 أمامنا من الصعوبات في سبيل ذلك ما لا يذله الا طول البحث والمثابرة
 على الدرس . وذلك لا يكون الا بعد زمن طويل ، وهو ما نرجو أن نصل
 اليه ان شاء الله في المستقبل . وليس من غرضنا أن نأتى في دراستنا بسلسلة
 من الشعراء والكتاب ، نتبعها بشئ من تراجمهم والمختار من كلامهم . ذلك
 لايغنينا الآن ، اذ من السهل أن يقف الانسان على ترجمة الشاعر أو الكاتب ،
 ويعرف شيئاً عن حياته الأدبية . وانما غرضنا البحث عن روح اللغة
 العربية كما يقولون . وحل ما بها من الشعر والنثر حلاً نفسياً ، والبحث عن
 صلة ذلك بالاجتماع ، وعن المؤثرات التي أحدثت في نفس الشاعر أو الكاتب
 ميلاً خاصاً الى هذا النوع من البلاغة ، ثم صلة ذلك بمواهب الكاتب
 الفطرية ، وقيمة ما عنده من فنون البلاغة وضروب التعبير المختلفة ، وما
 له من الشخصية ، أى الابتكار والابداع في ذلك . وهذا يستلزم استيعاب
 ما كتبه الكاتب أو الشاعر بالقراءة والدرس قراءة دقيقة ، خالية من الميول
 والاهواء الشخصية بقدر الامكان

ومن شروط النقد الصحيح أن يبتعد الإنسان عن اهوائه وميوله عند
 ما يقرأ كاتباً أو شاعراً يريد أن يفهمه كما هو . ولا بد أن يتخلى أيضاً عن
 أذواقه الخاصة ، لأن الاستسلام الى ذوق الشخص ينافى طريقة النقد
 الصحيح . هذه الطريقة ، طريقة تخلى القارئ عن ذوقه الخاص ، وعن
 المؤثرات التي تحيط به ، تجعله يفهم الكاتب بذوق الكاتب ، ويفهم الشاعر
 بنفس الشاعر التي قال بها شعره . ولا بد من وضع القارئ نفسه في
 الظروف والأحوال التي أحاطت بالكاتب وقت كتابته . هذه الطريقة هي
 التي تمكن القارئ أو الناقد من فهم روح الكتابة . ولا بد من أن ينسى

الإنسان نفسه بين صفحات الكتاب الذي يريد أن يقرأه . فإذا انتهى من تحليل الكتابة وفهمها على طريقة الكاتب نفسه، رجع إلى معلوماته الشخصية ، وإلى ذوقه الشخصي ، وإلى ما اكتسبه من النقد بالتجربة والدرس ، في الحكم على المؤلف

يظن أهل العلم — وزيد بأهل العلم المشتغلين بالرياضيات والطبعيات وعلم النبات والحيوان — يظن بعض هؤلاء أن الأدب من الكماليات . ويقولون كان أفضل وأنفع لوفاق الاهتمام بالعلوم الاهتمام بالأدب . لأن من قسم العلوم كان يكون لنا المهندس والكيميائي والنباتي ، والطبيب والصيدلي ، وغيرهم ممن يفيد الاجتماع والأفراد أكثر مما يفيد الكاتب والشاعر والخطيب أو المؤرخ والفيلسوف . وفاتهم أن الإنسان كان شاعراً قبل أن يكون عالماً ، وكاتباً وخطيباً قبل أن تصل نفسه إلى درك العلوم وفهمها . لأنه أول ما نطق أمكنه أن يعبر عما يجول بخاطره من حزن وفرح ولذة وألم . وأن الأدب للنفوس أشبهه بالجهاز التنفسي للجسم . ولكن فهم الأدب بهذا النوع جاءنا من أن آدابنا أكثرها مبني على الخيال والاستعارة والتشبيه ، وهو على رأي أدبائنا أفضل الأدب وأبلغه . ولا شك في أن هذا ضرب من الكماليات . أما الأدب ، من حيث أنه لسان النفوس ، وترجمان العواطف ، وصورة الاجتماع ، وصحيفة من صحف التاريخ ، فهو من الضروريات تهذيب النفوس ، ومعرفة ما في طبيعة الإنسان من الأمراض النفسية والاجتماعية . بهذا قد يصلح الأدب ما لا يصلحه الطبيب ، ويفعل الكلام ما لا يفعل الحسام . و « أن من البليان لسحراً »

والأدب معرض عام لأفكار الإنسان، ومسرح لأنواع العقول المختلفة:

تجد فيه الفيلسوف ينظر الى العالم نظر المفكر . يشفق عليه تارة ، ويسخر منه أخرى ، ويرشده مرة ، ويضله أحياناً . وتجد فيه الاجتماعى يبحث فى الاجتماع وعلمه ، وينتجى لنفسه حق الزعامة وحق الحكم على نظام العالم . وتجد فيه العالم والطبيب ، والمتدين والملحد ، كل يعرض مذهبه وطرق بحثه . وتجد فيه الشاعر الخيالى ، يصور الحق باطلاً والباطل حقاً ، ويؤثر فى النفس فيسعددها أو يشقيها . ويصور اليأس جحيماً ، والأملجنة ونعيماً . والأدب يجد فيه كل انسان طلبته . فهو صحيفة عامة من صحف الكون وقد ظهر لنا من المفيد أن نبدأ دراستنا هذا العام بمقدمة عامة نعرض فيها صورة اجمالية من الحركة الأدبية ، نحدد فيها الأدب ، ونبين أنواعه وخواصه ، وأثره فى الاجتماع وصلته به ، وأثره فى النفس وأثر النفس فيه ، والمذاهب الأدبية المختلفة ، وطرق البحث والتأليف ، وشيئاً من الموازنة بين الأدب العربى وغيره

والله المسئول ان يرشدنا الى الصواب وان يكلل أعمال الجامعة المصرية

بالنجاح انه على ما يشاء قدير

الكلام البليغ ودراسته

أصبح من المقرر عند الأدباء الآن: أن ليس الغرض من البلاغة^(١) سرور النفس وارتياحها بقراءة الشعر البليغ والكلام الممتع والنثر البديع، ليكون ذلك ضرباً من ضروب التسلية فحسب. لأن هذه المدنية الحديثة حملت الإنسان على الاهتمام بالمنافع والفوائد العقلية، كما جعلته مادياً محتاجاً لنفسه قبل كل شيء. ولذلك أصبحت جميع الفنون مصبوغة بصبغة علمية أو اجتماعية، الغرض منها نشر الأفكار والآراء والمباحث الاجتماعية والعلمية في قالب يسهل على النفس قبوله ويلذ لأنسان تذوقه، ويسحر الألباب فيؤثر فيها الأثر المطلوب. ولهذا أيضاً قل الاهتمام بالبلاغة الوجدانية التي لا تشتمل إلا على حركات النفوس والخيال وصور العواطف. واعتبروا البلاغة صورة للأفكار والعقول وشيئاً من الحياة العقلية والعلمية للأمم، وجزأ كبيراً من تاريخ الإنسان. ورأى بعض كبار الأدباء أن البلاغة كالتاريخ من حيث الاستدلال بهاء على حياة الشعوب، غير أن التاريخ يدل على الحركة السياسية والبلاغة تدل على الحركة العقلية والاجتماعية. أو يدل التاريخ على حياة الإنسان العملية والبلاغة على حياته النفسية: من أفكار وأخلاق وذكاء،

(١) نريد بالبلاغة ما يطلق عليه الناس الآن اسم « أدب » وهو اثر العقول والأفكار الذي يظهر في الشعر والنثر (راجع الفصل التالي)

وفضيلة ورذيلة، وعلم وجهل وغير ذلك. فجعلوا البلاغة من شعر ونثر وسيلة لدرس طبائع الانسان ومعرفة نفوس الكتاب . وقصر بعض النقاد همه على معرفة حقائق النفوس من أثر الكتابات، وبنى مذهبه في النقد على ذلك ، واستخرج حالة الكاتب النفسية (بسكلوجية) من كتاباته (١) .

وقالوا إن دراسة البلاغة هي التي نقلت التاريخ من ذكر الحوادث وسرد الوقائع إلى البحث في كل ما يعترى الإنسان ، وإلى وصف أحواله النفسية والاجتماعية . فانتقل التاريخ بواسطة البلاغة من تاريخ جاف للحوادث الى تاريخ المدنية الإنسانية . وقالوا إن البلاغة هي سبيل الوصول الى معرفة احوال الأمم في الازمنة المختلفة ، وكيف كانت تفكر وتشعر وتدرک . وذلك مما يساعد على إيضاح التاريخ ويسير به في طريقتي أصح ، ويبين روح القوانين ومذاهب الاجتماع ودرقي الأمم وانحطاطها

لذلك أصبحت دراسة البلاغة لدى الأمم الحديثة دراسة لكبار نفوسها وعقولها المفكرة ، أو كما يقولون دراسة للتاريخ الطبيعي للنفوس الإنسانية . أو الغرض منها على حسب الاصطلاح العلمي (تشریح) النفوس والأفكار لمعرفة الصحيح من السقيم منها ، والحصول على صورة عامة من الحياة العقلية للإنسان . قال سنت

(١) كما فعل سنت بوف النقاد الفرنسي الشهير المتوفى سنة ١٨٦٩

بوف : لم يبق لدى من السرور الا هذا النوع من « التحليل »
 النفسى الذى يمكن أن أعرف به تاريخ العقول . وكل ما أريده من
 النقد الأدبى هو جعل البلاغة تاريخاً طبعياً للنفس .. الى آخر ما قال .
 فلم تصبح دراسة البلاغة قاصرة على الشعر والنثر الصناعى لاغير
 بدون نظر إلى صلة الكاتب أو الشاعر فيها . بل لابد من اعتبار كل
 ذلك مع البحث عن الصلة بين الكاتب وبين الحالة الاجتماعية .
 ويحيل إلى من يريد أن يدرس بلاغة العرب أن هذه الطريقة لا تجد
 لها مجالاً فيها . لأننا إذا أحصيناها وجدنا أنها تكاد تكون منحصرة
 فى نوع من الشعر الوجدانى الشخصى . ونجد هذا الشعر الذى ظهر
 فى الأمم الإسلامية المختلفة والبيئات المختلفة، حافظاً لشكل واحد،
 وأسلوب واحد ، لا من جهة الصناعة لا غير ، بل من جهة تصور
 المعانى وإدراكها أيضاً ، وربما كان ذلك صحيحاً . ولكن لا يلزم
 مدرس البلاغة العربية أن يبالغ فى ذلك ، فقد نجد فى بلاغة العرب
 ما نجده فى غيرها من أنواع الشعر والنثر ، ولكنه ليس ظاهراً فيها
 ظهوره فى غيره لقلته ولاندماجه فى الوجدانيات . فكأنه إذا جاء
 فانما يجيئ عفواً مع ندورته المعروفة . ولذلك لا يصح أن يعد من
 أصول البلاغة العربية ، ولا من طبيعة هذا اللسان المبين

على أنه من الممكن أن توجد هذه الطرق الحديثة فى دراسة
 بلاغة العرب من جهة صلتها بالتاريخ والاجتماع صلة صحيحة ،

ودراسة نفوس الكتاب والشعراء من أقوالهم بقدر ما تسمح به طبيعة هذه البلاغة وأصولها الفنية . غير أن ذلك لا يتسنى الآن . ولا يمكن أن تثبت هذه الطريقة إلا بعد أن يكثّر البحث على هذا النحو ، ويوجد بين المدرسين والنقاد علماء في الفلسفة والاجتماع تكون لهم طرق واضحة ومذاهب مبنية على قاعدة فلسفية أو طريقة اجتماعية علمية

ولأجل ان تدرس البلاغة العربية بهذه الطرق المفيدة ، لابد من مزج التاريخ الأسلامي بها . إذ لو كان من الضروري الاستدلال على أطوار البلاغة بدراسة التاريخ، فذلك ألزم ما يكون في بلاغة العرب ، لأنها أشد ما تكون صلة بالتاريخ . إذ التاريخ الأسلامي من أكثر تواريخ الأمم وأشدّها حركة وانتقالاً، وأظهرها أثراً في العقول والافكار . لأنه ليس تاريخاً سياسياً لا غير ، بل هو أيضاً تاريخ ديني، أي تاريخ مذاهب وأحزاب دينية ، وآراء في السياسة والاجتماع مبنية على أثر الدين في العقول والعقائد ولو كان كل المسلمين الذين ملأوا الأرض شرقاً وغرباً، ودوخوا العالم حيناً من الدهر من أصل عربي ، لغتهم العربية الصحيحة ، وكانت تصوراتهم وإدراكاتهم عربية ، ولظهرت مدينة الأسلام ظهوراً تاماً في بلاغة العرب ظهور مدنيات الأمم الأخرى في بلاغاتهم . ولكن تغلب الأعاجم على الدولة محامياً كثيراً من الصبغة العربية وجعلها

مدنية إسلامية مختلطة. فلم تجد اللغة العربية من سعة المجال ما كان يكون لها لو أن الدولة كانت عربية صرفه. فعنى مزج التاريخ بالبلاغة دراسة الاجتماع في زمن من الأزمان، ودراسة الحالة العقلية، أى معرفة الزمن بواسطة البحث عن كبار المفكرين والعلماء وآثار آرائهم في المجتمع. أو بعبارة أخصر دراسة التاريخ الاجتماعى والحركة العقلية دراسة علمية تاريخية، بقطع النظر عن كل شئ سوى البحث عن الحقيقة، مع الابتعاد عن جميع الميول والأهواء والمذاهب الشخصية بقدر الامكان، ثم البحث عن ذلك من الوجهة الفنية فى النظم والنثر فليس الغرض على رأينا من دراسة الشعر الجاهلي مثلا أن نبين أنه خال من التكلف سهل العبارة، ليس به من التشبيهات والاستعارات ما فى شعر المولدين، وان فلانا الشاعر بكى واستبكى وذكر الديار. وانما الغرض الذى يجب ان يكون ضالة الباحث هو الحالة العقلية لهؤلاء الناس، وعاداتهم الاجتماعية وتربيتهم النفسية، وتصوراتهم وخيالاتهم، ومجموع معلوماتهم وعواطفهم واحساساتهم، وغير ذلك مما هو لب البلاغة وغرضها. وهذا هو غرض من قال إن الأدب صورة الاجتماع

لهذا لا بد من العناية بالتاريخ عناية تامة لمن يريد أن يدرس البلاغة. وبدون هذه الطريقة لا يمكن التمييز بين شعر وشعر، ولا بين كتاب وكتاب، الا ما يظهر جلياً من الاختلاف فى الأسلوب

والديباجة، مما لا يخفى على من له أدنى ملاحظة . هذه الصلة - صلة التاريخ الاجتماعي بالأدب والبلاغة - من أهم الطرق التي يجب ان تتبع في كشف مخبآت العقول، ومعرفة سير الحركة الفكرية لدى الأمم . مع هذا لا بد من دراسة التاريخ الخاص بالكتّاب . ونقصد من هنا أيضا ما قصدناه هناك من التاريخ العقلي ، أى تاريخ النفوس وحركات العقول، ان يريد ان يتكلم على شاعر في شعره أو ناثر في نثره، وعلى صلة الكاتب بغيره من المؤثرات التي كونت عقله ، وفكره من أشخاص عرفهم، ومن يثبات تربى فيها، ومن زمن عاش فيه ومر به . وبعد فلا بد من دراسة الأدب دراسة تاريخية أخرى . نريد بالدراسة التاريخية عدم العمل على مذهب أورأى ثابت يجعله الإنسان قاعدة له قبل الدراسة ليقس عليه ما يعرف : كاعتبار أن بلاغة العرب مثلا أرقى وأصح ما أنتجته العقول والافكار، أو أنها ناقصة في جملتها، قبل الاطلاع والدرس . مثل هذه المباحث المبنية على الأهواء الشخصية والمذاهب الثابتة هي خطأ في مبدئها وفي نهايتها . ولا يمكن أن توصل الى شيء من الحقيقة .

وليس الغرض من دراسة البلاغة دراسة تاريخية ، البحث عن الحوادث التاريخية الصرفة ، كلعناية بالتواريخ والازمنة التي ولد وعاش فيها الكتّاب، وسيرهم الشخصية ، أو سرد تاريخ البلاغة في العصور المختلفة، بقصد إثباتها كما تذكر الحوادث التاريخية سواء بسواء

هذه طريقة تاريخية تظهر في كتب الأدب مكملته و متممة لموضوعاته العامة ، كما يتخلل الأدب حوادث تاريخية صرفة ، بقصد كشف مخبآته وتوضيح موضوعاته . على أنها ليست من الأدب ولا من البلاغة . ولا بد لمدرس البلاغة ، من الملاحظة الصحيحة والموازنة والمقارنة ، تقريبا للفهم وايضاها للبلاغة نفسها . لأن هذا من دواعي ضبط آراء الباحث ، وعدم اندفاعه في المدح أو الذم التابعين للأهواء والأغراض . وهذا أيضا من علامات الحرية في الفكر ودقة البحث . فلا بد أن يكون الغرض من تدريس البلاغة البحث العلمى المبني على المعلومات الصحيحة ، للوصول الى الفهم الصحيح الخالى من التعصب القومى والميول المذهبية . فأن مدرس الأدب إن لم يكن كذلك كان كمن لديه نموذج جميل يريد ان يقيس عليه غيره ويجعله مثله . وليس الغرض من البحث والفهم المباحث اللفظية ، أى ما يعطيه اللفظ من الدلائل والمعانى اللغوية لا غير ، ولا الشرح والتأويل لجملة المعانى . بل الغرض البحث عن كل ما تنطوى عليه العبارات ، من صور النفوس والآراء وأسرار اللغة ، مما يصح أن يعطى للإنسان صورة صحيحة من صور الحياة العقلية للأمم . ثم عن صلة ذلك بالاسباب التى دعت هذه القول للخوض فى هذه الموضوعات ، وولدت هذا النوع من الفكر والخيال ، ثم الوقوف على خواص اللغة وأثر الشعوب التى تميز أفكارها من سواها ، وأثر الزمن والبيئة فى ذلك ، والانواع

التي يكتب فيها الكتاب وقوانينها، وما في ذلك من شخصياتهم لأن الكتابة تمت بألف سبب لما يحيط بها .

قال الموسيو موريس كروازيه في مقدمة الجزء الاول من كتاب تاريخ الادب اليوناني: «إن جملة خطيب، أو بيت شعر لشاعر أشبه بمرآة ينعكس فيها صورة منها تدل على ماضى اللغة والتاريخ لشعب من الشعوب . وتدل على الفنى الذى وهبها هذا الشكل . كل هذا يرى فى الكتابات من شعر ونثر ولأجل التمكن من الوصول الى ذلك ، لابد للباحث فى اللغة والأدب من أن يطلع على الفنون ، ويعرف الاخلاق والنظام الاجتماعى ، لترشده إلى قوة الذكاء للأمم وأثر الحوادث فى ذلك . ولابد من الاعتماد على المخطوطات، لأن الغرض الأولى من دراستها هو معرفة العقول التى يظهر آثارها فى المؤلفات الفنية بواسطة العبارات الأصلية وضروب البيان . ومؤرخ الأدب كالمؤرخ الطبعى ، أى المشتغل بدرس العلوم الطبيعية وجمعها ، فهو قبل كل شىء ذو ملاحظة خالية من الأهواء والاغراض . وليس معنى هذا أن مؤرخ الأدب ليس له حق الحكم ولا أن يكون له رأى يبيده . ولكن الواجب عليه أن يكتفى بالمعرفة الصحيحة . . . يقول سنت بوف: يلزم أن نكون كعلماء الطبيعة : نجمع مجموعات مختلفة تامة من العقول . ولكننا لا نتجنب الحكم عليها تجنباً كلياً . حتى نبتعد عن تذوقها . بل يكفي أن

نمنع أذواقنا من القلق والملل ونوقفها عند حدها ، لأن نعيمها موتا .
قال والنقد الحقيقى هو دراسة الاشخاص .أى دراسة الكتبة .اب وقوة
الادراك لديهم ، كل على حسب طبيعته بقصد الحصول على صورة
صحيحة من نفوسهم ، لنضعها فى المكان الذى تستحقه ، والمنزلة الفنية
التى تليق بها . ولا بد من العناية بالنصوص ، وموازنة بعضها ببعض ،
ومعرفة الصحيح من الخطأ فيها .

وهذا هو أساس ما يسمونه الآن طريقة علمية ، لأنها مبنية
على نوع من التحقيق العلمى الذى لا يتطرق اليه الشك . ولكن ذلك
من الصعوبة بمكان فى أدب العرب ، لأن الوقوف على «النسخة الاصلية»
كما يقولون ، لا يكاد يتحقق فى كل المؤلفات ، ولا سيما مجموعات
الشعر والنثر القديم ، غير أن ذلك لا يمنع من العمل على ذلك بقدر
الاستطاعة . على ان الظاهر لنا أن معرفة المؤلفات الاصلية ، ربما
لا تتحقق فى الادب العربى

الادب (١)

أو البلاغة

الأدب عند العرب يشمل كل شيء، أو هو مجموع معلومات الإنسان التي اكتسبها بالقراءة والدرس: من علوم عربية كالنحو والصرف، وعلوم البلاغة، والشعر والأمثال والحكم والتاريخ. وغيرها: من فلسفة وسياسة واجتماع. وحتى جعل ابن قتيبة، في كتابه «أدب الكاتب» من شروط الاديب أن يعرف جملة من الرياضيات والصناعات. وقالوا الأدب كل ما تأدب به الإنسان، يقصدون بذلك كل ما صح أن يعرف فهو من الالفاظ التي ليست

(١) كانت دراسة الأدب العربي في مصر جارية على الاساليب القديمة، أي على طريقة الكامل للمبرد، وأمالى أبي على القالى، والبيان والتبيين للجاحظ، وأدب الكاتب لابن قتيبة، وغيرها من كتب الأدب الجامعة لكل شيء: من شعر ونثر، وأخبار، وفكاهات وملح. واستمرت الحال على ذلك زمناً الى هذه الايام الاخيرة. فكانت دراسة الأدب أشبه بمختار من المنظوم والمنثور مع شرحها. وكان أكثر تدريس الآداب في الجامع الازهر وغيره من المعاهد الدينية يأتي عرضاً لمناسبة شاهد نحوى أو لاثبات قاعدة بلاغية. فجمعت الكتب في ذلك، وبعضها احتوى على فوائد كثيرة مثل معاهد التنصيص وخزانة الأدب وغيرها. وكان

لها معان محدودة ، يطلق على دعوة الطعام، وعلى العادات والاخلاق الكريمة ، وعلى التربية والتعليم . قال صاحب تاج العروس « واطلاقه على العلوم العربية . مولد حدث في الاسلام » وقد توسع المسامون في هذا اللفظ بسبب اختلاطهم بالعجم ، حتى أصبح معنى الأدب جامعاً للعلم والاخلاق والفنون والصنائع وغيرها فأطلقوه

المدرسون أنفسهم يشرحون ذلك بدون فهم لروح الأدب: لأن غرضهم اثبات الشاهد وروايته. فكان اذا حفظ أحدهم شعراً حفظه لأثبات قاعدة أو للاستدلال بلغته . وظهر كثير من الأدباء الذين كان مهمهم حفظ الأشعار وأنساب الشعراء عن ظهر قلب. أو رواية الحوادث والأمثال ، مثل المغفور لهما الشيخ الشنقيطي والشيخ حمزه فتح الله

قالوا ولما اطلع المرحوم على مبارك باشا على طريقة الافرنج في آدابهم، أفصح بعض الأفصاح عما يريد الى الشيخ حمزه فتح الله، وطلب منه تدريس ذلك في مدرسة دار العلوم . فابتدأ الشيخ حمزه يؤلف ويدرس كتابه « المواهب الفتحية » وكان يسمى ذلك علوم اللغة ، غير أنه لم يخرج عما كان في الكتب القديمة، ولم يتعد طرقها. وفعل مثل الشيخ حمزه فتح الله أو ما يقرب منه الشيخ حسين المرصفي، أثناء تدريسه الآداب في المدرسة نفسها. ولما عاد المرحوم الشيخ حسن توفيق من أوروبا عهد اليه بتدريس الآداب بمدرسة دار العلوم. وكان رحمه الله ذكياً أديباً. اكتسب شيئاً من الأساليب الجديدة في دراسة الآداب أثناء وجوده في ألمانيا. فبدأ يدرس الأدب على الطرق الحديثة منذ عشرين عاماً فيما نعلم. فهو أول من فعل ذلك في مصر بل أول

على ضرب العود ولعب الشطرنج، وعلى الطب والهندسة والفروسة،
وعلى مجموع علوم العرب ، وعلى مقتطفات الحديث والسمر ، وما
يتلقاه الناس في المجالس

هذا التوسع العظيم في استعمال هذا اللفظ يدل على خفاء مدلوله،
وخصوصا ان هذا الاستعمال لم يخص في معنى من هذه المعاني (١)

من سن هذه الطريقة الجديدة، وجمع في كتاب لطيف له طائفة من الشعراء
مع تراجمهم بنوع خاص من الترتيب . وانتقلت دراسة الأدب العربي من
قراءة كتاب جامع لكل فنون اللغة : من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، وسير،
الى ترجمة شعراء عصر واحد بتسلسل خاص . مع شئ من مختارات شعرهم .
واتجهت الافكار الى هذا النوع من البحث والتأليف الى اليوم . وظهر بعد
ذلك كتب وملخصات لاساتذة الأدب في المدارس الاميرية ، ولبعض الادباء .
ولكن لا يزال الأدب الى الآن غير ناضج في عقول كثير منا، ولا يزال نتبع
الطرق القديمة في فهم الأدب . ولم تصل بعد حالة تعليم الآداب العربية الى
طريقة نافعة . أما في المعاهد الكبرى فالآداب عبارة عن تراجم الشعراء مع
شئ من مختار نظمهم ، بدون تعرض لنقد أو تحقيق . وأما في المدارس
النظامية فهو عبارة عن ملخص ذلك . ولنا العذر في هذا ، لأن تعليم الأدب
في مدارسنا لا يزال حديث العهد، فهو في حاجة الى زمن طويل لتمحيص
الطرق وتهذيبها . ولا غرابة في ذلك، فقد كانت مثل هذه الطرق منتشرة في
أوربا الى عهد قريب ، فاذا نحن بدأنا بها فانما نبدأ بشئ طبعي

(١) وكان يمكن المقارنة بين كلمة أدب وبين اللفظ الافرنجي Lettres

وقد رأينا بعد مراجعة آراء الأديباء، أن إطلاق هذا اللفظ على المعنى الذى نستعمله الآن، إطلاق ناقص لا يؤدى المعنى الذى نريده نحن. لأننا نطلقه على الشعر والنثر فحسب. وذلك لا يطابق تعريف الأدب عند العرب. لأننا نريد أن ندرس ضروب الكلام وأنواع البلاغة، والمؤثرات التى أثرت فيها. ومن رأينا أنه مهما صح من العموم والخصوص والتأويلات الكثيرة، فإنه من الغامض أو من النقص في التعبير أن نخص الأدب بهذا المعنى الذى نريد، ونسأل عنه معانيه الأخرى، أو نستعمله استعمالاً مشتركاً، ولم يجب علينا ذلك إلا خطأ مشهور لم نتداركه. وعندنا من الالفاظ ما هو أولى وأوفق.

وقد حدّ ابن خلدون الأدب ورأى «ألا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها» قال: «وانما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته» وفهم الأدب كما فهمه أهل زمانه، صناعة من الصناعات تتعلم ويتوصل إليها بالتمرين، لا أثر من آثار الكتاب والشعراء. فقال: «هو الأجادة

ولكن العرب أو المتكلمين بالعربية توسعوا في معنى الأدب حتى أطلقوه على كل شئ ما عدا العلوم الشرعية. أما الفرنجة فخصوا كلمة *Lettres* بغير العلوم التى هى الرياضيات والطبيعات وعلم الحيوان والانسان، وفرقوا بين *Lettres* و *Littérature* وقالوا «*Faculté des Lettres*» أى كلية الآداب التى تدرس فيها الفلسفة والتاريخ بأنواعه، والجغرافيا وعلوم الاجتماع والموسيقى والشعر والنثر أى الكلام البليغ الذى يطلقون عليه *Littérature* وهو ما نقصده نحن من كلمة أدب

في فنى المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم». وجعل من تمام هذه الصناعة «أن يجمعوا لذلك من كلام العرب ما عساه أن تحصل به الملكة من شعر على الطبقة، وسجع متساو في الاجادة، ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة أثناء ذلك متفرقة، يستقرى منها في الغالب معظم القوانين العربية، مع ذكر بعض من أيام العرب، يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة». قال: «والمقصود بذلك كله أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب وأساليبهم، ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه، لأنه لا تحصل الملكة من حفظه الا بعد فهمه...» واختصر التعريف فقال بعد ذلك: «ثم إنهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف...»

نحن لا نفهم الأدب بهذا المعنى العام، وإن يكون تدريسا على هذه الطريقة العامة، ولكننا نريد أن يكون للأدب موضوع وأن نحده حدا إيجابيا. لذلك رأينا أن نطابق على الشعور والنثر البليغ - وهو ما نقصده من الأدب، وما يراد من دراسته في مدارسنا - كلمة «بلاغة» وتعريف البلاغة (الأدب) حينئذ: «بأنها الكلام الذي يدعو إلى الأعجاب من حيث الافتنان في الصناعة» إذ لا يمكن أن نجري على التعريف القديم، وندخل في الأدب ما كان يقصده القدماء من

جميع فروع اللغة العربية . لأننا ليس من غرضنا أن ندرس ذلك ،
وليس من غرض إنسان يريد أن يقرأ كلام العرب أن يصرف وقته
في قراءة النحو والصرف ، وعلم العروض وعلوم البيان ، والجغرافيا
والتاريخ وغيرها . وإنما يريد أن يقرأ النثر والشعر لا غير ، ليقف على
أسرار اللغة ، وليهذب نفسه بما في ذلك من المعاني ، وليعرف أغراض
الكتّاب والشعراء . وبالجملة ليعرف سر اللغة العربية وقيمتها ، وذلك
بقراءة الكلام البليغ نفسه من شعر ونثر . ويكفى أن يكون اللفظ
متينا ، والعبارة واضحة ، لتصل من نفس المتكلم الى نفس السامع
كما روى الجاحظ « أن الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في
القلب ، وإذا خرجت من اللسان لم تتجاوز الآذان » معنى ذلك أن
الكتّاب إذا كان مخلصا متأثرا بما يقول ، نال من نفس القارئ وبلغ
منه المراد . هذه هي البلاغة ، وهكذا يجب أن تفهم . فليس ماندرسه
هو الأدب إذا دققنا النظر في التعريف المعروف . لأننا نريد أن ندرس
أنواع كلام العرب الذي هو الغرض من دراسة الأدب .

قال صاحب كشف الظنون « الأدب علم يحترز به عن الخلل
في كلام العرب لفظا وكتابة » . وواضح بعد ذلك أن الأدب ليس هو
المنظوم والمنثور ، بل هو مجموع العلوم العربية كما قال المؤلف نفسه :
« إعلم أن فائدة التخاطب والمحاورات في إفادة العلوم واستفادتها ،
لما لم تتبين للطالبين إلا بالالفاظ وأحوالها ، كان ضبط أحوالها مما

اعتنى به العلماء، فدعت معرفة أحوالها الى علوم انقسم أنواعها الى اثني عشر قسماً، سموها العلوم الادبية، لتوقف أدب الدرس عليها بالذات ، وأدب النفس بالواسطة ، وبالعلوم العربية أيضاً لبحثهم عن الألفاظ العربية» (طبعة أوروبا صفحة ٢١٧)

وما دام الأدب هو ما يحتز به عن الخلل في كلام العرب لفظا وكتابة كما رأينا . أو هو كما قال الجرجاني في تعريفاته : « عبارة عن معرفة ما يحتز به عن جميع أنواع الخطأ » فلا يصح بعد هذا أن نريد منه النظم والنثر . لأن الأدب - كما قالوا - وسيلة لفهم الشعر والنثر اللذين هما أنواع كلام العرب . والوسيلة غير الغاية . فلا بد أن نخص مانفهمه الآن أدبا بالشعر والنثر البليغ ، ونطلق عليه « بلاغة » لتكون تسمية حقيقية لاتمس الاصطلاح القديم ، بل تنطبق على تعريف البلاغة ، فنقول : « بلاغة العرب » ونريد ما يريده الناس الآن من « أدب العرب »

وعلى هذا تكون البلاغة كل قول الغرض منه - قبل كل شئ - الاستيلاء على نفس السامع أو القارىء، بفصاحة العبارة وحسن التركيب، وبراعة الكاتب أو الشاعر . أو بعبارة أخصر « هى الكلام الفنى الممتع » والكلام الفنى يملأ نفس السامع ، وعواطفه فى أى موضوع كان ، وعلى أى معنى دل . وذلك يطابق معنى البلاغة عند العرب، كما قال الجاحظ :

« وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره ، ومعناه في ظاهر لفظه فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً ، وكان صحيح الطبع ، بعيداً عن الاستكراه ، ومنزهاً عن الاختلال ، ومصوناً عن التكلف ، صنع في القلب صنيع الغيث في التربة الكريمة . ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة ، ونفذت من قائلها على هذه الصفة ، أصحبها الله من التوفيق ، ومنحها من التأيد ، ما لا يمتنع عن تعظيمه صدور الجبارة . ولا يذهل عن فهمه عقول الجهلاء »^(١) . ويمكن رفع اللبس بين البلاغة وعلوم البلاغة المصطلح عليها الآن ، بالرجوع الى قول عبد القاهر الجرجاني وأشياعه ، الذين كانوا يطلقون علوم البيان على علوم البلاغة . على أن الفرق واضح بين البلاغة وعلوم البلاغة ويؤيد قولنا إنه يصح اطلاق البلاغة على ما نسميه « أدب اللغة » أن البلاغة هي تحبير اللفظ واتقانه ، ايبلغ المعنى قلب السامع أو القارىء . بلا حجاز ، ولينال الكاتب أو الشاعر من الفائدة ما يريد . وهي المقصودة بقوله عليه السلام « إن من البيان لسحراً » وأنها إِبلاغ المتكلم حاجته بحسن افهام السامع ، ولذلك سميت بلاغة . وأنها حسن العبارة مع صحة الدلالة^(٢) وأنها إهداء المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ .

(١) البيان والتبيين ج أول ص ٤٧

(٢) كتاب العمده جزء أول ص ١٦٥

وأوضح من هذا قول ابن المقفع كما رواه ابن رشيقي وأبو هلال العسكري والجاحظ :- «قالوا لم يفسر أحد البلاغة تفسير ابن المقفع، إذ قال البلاغة اسم لمعان تجرى في صور كثيرة، فمنها ما يكون في السكون، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعاً، ومنها ما يكون خطباً. إلى آخر ما ذكر» (١) وقد أطلقوا على الكلام البليغ بلاغة، وقالوا «بلاغات النساء» وإذا قالوا فلان بليغ. أرادوا به شاعراً أو كاتباً فصيح العبارة، واضح المعنى، بقلمه وبلسانه ضرب من سحر الكلام، وشئ من معرفة امتلاك الأفهام. بخلاف الأديب فإنه ليس من الضروري أن يكون شاعراً أو ناثراً، وفي الكلام الآتي عن البلاغة ما يدل أيضاً على صحة ذلك. مما رواه الجاحظ في البيان والتبيين عن بعض الأدباء :

«أنذركم حسن الألفاظ، وحلاوة مخارج الكلام، فإن المعنى إذا اكتسى لفظاً حسناً، وأعاره البليغ مخرجاً سهلاً، ومنحه المتكلم قولاً متعشقا، صار في قلبك أحلى، وأصدرك أملاً. والمعاني إذا اكتسبت الألفاظ الكريمة، وألبست الأوصاف الرفيعة، تحولت في العيون عن مقادير صورها، وأربت على حقائق أقدارها بقدر ما بينت، وعلى حسب ما زخرفت ...

وليست كل كتابة تعد من البلاغة. فإن يكون الطبيب بليغاً

في كتبه . ولا الرياضى أو العالم أو النباتى بليغاً في نظرياته العلمية .
ولكنهم قد يكونون بلغاء في قطع مخصوصة ، إذا تكلموا وكتبوا
كتابات بليغة ، يقصدون منها أن ينالوا من نفس القارئ أو السامع ،
بخلاف ما إذا قصدوا أن يفيدوا إفادة علمية ، أو أن يشرحوا نظرية
من نظرياتهم ، أو قاعدة من قواعدهم . لأن هذا ليس من البلاغة في
شيء ، إذ غرض البلاغة غير غرض التعليم كما قلنا .

والأوروبيون إذا ذكروا من بين الكتّاب علماء ، مثل ديكارت
(Descartes) أو مشرعا أو اجتماعياً مثل روسو (Rousseau) و
منتسكيو (Montesquieu) أو فيلسوفاً مثل رنان (Renan) و تين
(Taine) وفولتير (Voltaire) فاعايد كرونهم من حيث أثرهم في البلاغة ،
أو لاقتفاء الحركة الكتابية أثر الحركة الفلسفية والاجتماعية ، لا من
حيث أنهم علماء أو فلاسفة

ولا بد من الفرق بين البلاغة وتاريخها .^(١) اقتاريخ البلاغة هو البحث
في مجموع ما تنتجه قرائح الأمة من علوم وفنون . أو هو مجموع الحركة
الفكرية في الأمة . ولذلك يكتب مؤرخ البلاغة عن الشاعر والنثر ، كما
يكتب عن الفيلسوف والعالم ، ليجمع صورة كاملة من الحياة العقلية
للأمة . فهو لذلك مضطر لأن يكتب عن كل من له أثر في هذه الحركة .
وكان الأولى أن يسمى ذلك تاريخ العلوم والفنون ، ولكنهم أدخلوه

(١) أو الأدب وتاريخ الادب على حسب ما هو معروف الآن

في تاريخ البلاغة من باب التوسع، لأنهم لم يكتبوا عن كل علم على حدة. ولم يتوسعوا في ذلك. ولأنهم كتبوا عن ذلك عرضاً لا ثبات أثر ذلك في تاريخ حركة اللغة. أما من يريد التمكن من شيء فعلياً بكتبه الخاصة به. وعلى كل حال فتاريخ البلاغة بالطريقة المعروفة الآن، لا يوجد في كتب العرب بهذا التسلسل، كما هو عند الأوروبيين. وكتب الأدب الخاصة بأمة من الأمم، مثل نفع الطيب مثلاً، عبارة عن دائرة معارف، لأن بها من كل شيء طرفاً، ففيها نبذ من التاريخ العام، وشذرات من التاريخ الخاص، وشيء من تراجم الأشخاص، من شعراء وملوك ونوكة وسوقة، وفيها شيء من الفكاهات والملح، وشيء عن وصف البلدان، وغير ذلك من الأمور التي لا تدخل في فن واحد. أما البلاغة فهي أخص من ذلك بكثير

وقد ظن جماعة من العلماء والأدباء أن الغرض من البلاغة نشر المعلومات الصحيحة بأسلوب يلذ للنفس. وقالوا إنه لا يصح أن يقول الشاعر ما لا معنى له، أو يكتب الناثر صحيفة أو صحيفتين بدون أن تحتوى على معلومات مفيدة. وحتى قال تين (Taine) في مقدمة كتابه تاريخ البلاغة الانجليزية^(١) «إن البلاغة صورة كاملة صحيحة من الزمن والأشخاص الذين يعيشون فيه» وقال «إن الغرض من

(١) Histoire de la littérature anglaise وسيأتي مذهب

البلاغة التوصل الى معرفة نفس الإنسان. لأنها ظرف لأفكاره ، كما أن الصدف وعاء لما فيه . والرأى الصحيح السائد هو أن الغرض من البلاغة إعجاب القارىء أو السامع ببراعة الكاتب أو المتكلم ، وأنه لا يطلب من البليغ أن يملأ كلامه بشيء من المعلومات الصحيحة ، وليس الشاعر مضطراً لأن يأتي بالفلسفة والحكمة فى شعره ، كما أن الغرض من التصوير هو إعجاب الناظر ، والاستيلاء على حواسه الظاهرة بما فى الصورة من الابداع والالتقان . ولكن ليس معنى ذلك أن الكاتب أو الشاعر يتصيد الالفاظ والجميل الجميلة ، ويرصفها رصفاً بدون أن تحتوى على معان ، كما أنه لا يقصد من المصور أن يأتي بالألوان المختلفة بعضها بجوار بعض ، بدون أن يكون هناك رسم خاص أو صورة معينة ، والا كان الاعجاب اعجاباً ظاهراً لا يمس القلب ولا يحرك العواطف . كذلك البلاغة سواء بسواء ، واذا كان الغرض الاعجاب ببلاغة الكاتب أو الشاعر ، فذلك لن يكون ذا أثر فعال فى النفس الا اذا كانت ذات معان دقيقة حقيقية أو تدل على الحقيقة . والأدباء المصريون الآن يرون أن البلاغة فن من الفنون الجميلة مثل التصوير والموسيقى ، الغرض منها تهذيب النفس وترقيق العواطف ، وتقوية الملاحظة ، فهو مسلاة النفوس وأنيس الجليس ؛ فعلى هذا نرى ضرب من الكمال ، أما من جهة أنها معرض عام للحياة ، وجمعية لأفكار الإنسان ، ومسرح الآراء والفلسفة ، فهى شيء من الضروريات لتربية

الافكار وتهذيبها وإن جاء ذلك عرضاً لا قصداً . وظن جماعة من الأدباء أيضاً أنه يكفي الاطلاع على تاريخ البلاغة وتصفحه، ليقف الانسان وقفة إجمالية على سير الحركة الفكرية، وليكتفى بذلك من عناء قراءة كل كاتب أو شاعر أو مؤلف . ومن بين هؤلاء رنان (Roman) فقد قال : «إن دراسة تاريخ البلاغة يمكنها أن تغنى عن دراسة الكتب نفسها» ورد عليه في ذلك الأستاذ لنسون (Lanson) في مقدمة كتابه تاريخ البلاغة الفرنسية ^(١)، وقال إن ذلك معنى سلبي للبلاغة. لأنه يجعلها أشبه بتاريخ للأفكار أو الأخلاق... قال : «ولا مناص من الرجوع الى المؤلفات نفسها، لا إلى الملخصات والمختصرات. إذ لا يكفي معرفة فن التصوير بقراءة تاريخية، بدون أن ينظر الانسان الى الصور نفسها . و البلاغة كالفنون لا يمكن التفرقة بينها وبين شخصية الكاتب » . إذ أنها تحتوى على معان ودقائق تتجدد كلما أنعم الانسان النظر فيها. كما أن القصيدة الواحدة كلما قرأها القارىء، تأثرت نفسه بأثر جديد ، وفهم منها شيئاً جديداً. بل هي عبارة عن تمرين فكري، ونوع من ترقية الذوق ، وضرب من السرور، وقال الاستاذ لنسون (Lanson) : «والبلاغة لا تتعلم ولا تحفظ. ولكن يتعهد بها الإنسان بالتنمية، ويميل إليها ويحبها » فن خواصها أنها توجد للنفس لذة عقلية وسروراً نفسياً، وذلك يساعد على تربية الذوق واستعداد

(1) Histoire de la Littérature Française.

الفكر لقبول الجمال. كما أنها وسيلة من وسائل تربية النفوس تربية فنية. وإذا كان من غرض المشرع الأمر والنهي. ليعمل الناس الخير ويتجنبوا الشر، فليس من غرض البليغ - أى الكاتب أو الشاعر - عرض حقيقة من الحقائق، ولا أمر ولا نهى. ولكن غرضه الأول أن ينال من قلب السامعين والقارئ، ويؤثر فيهم ويحرك من نفوسهم، سواء قرب من الحقيقة أم بعد عنها. ومن هذه الوجهة ربما يصح أن نلتبس عذراً لأدباء العرب الذين قالوا في الشعر « إن أ كذبه أعذبه ». ولكن تهذيب الانسان وتعلمه العلوم والفنون المختلفة في هذه الأيام، حمله على أن لا يقبل شيئاً خالياً من معنى، أو محتوياً على فكر غير صحيح. ولذلك ظهرت الحركة العلمية الأدبية الآن، وغرض العلماء منها أن يمزجوا أنواع البلاغة بأنواع العلوم، وأن لا تكون البلاغة عبارة عن خيالات محضة، أو تصورات بعيدة عن الحقائق. وزجوا بها من مكانها الى موضع آخر أقرب الى العلوم، وظهرت القصص العديدة المملوءة بالمعلومات المفيدة والفنون المتعددة. ولكن لا يزال هناك حد فاصل بين البلاغة والعلم. لأن البلاغة دراسة العقول وحالة الاجتماع. فهي عبارة عن معلومات عامة، وملاحظات للكاتب، وتأثرات اكتسبها من الخارج، دخلت في نفسه وخرجت للناس لا لبسة شخصيته. ولم تغير حركة الايجابيين (Les Positivistes) العلمية من البلاغة الا طريقة التصور والخيال، أما البلاغة من حيث

إنها فن سره في تركيب اللفظ ، ووحى النفس ، فلم تتغير بحال مّا .
وكل ما تغير هو موضوعاتها، التي أصبحت مبنية على التعقل والتدبر،
وعلى عرض الحياة عرضاً مملوءاً بالحكمة والعبرة . وهذا أثر العلوم
الحديثة ، وأثر تعلم الانسان وتربيته تربية علمية .

أنواع البلاغة

البلاغة أو الكلام البليغ فن من الفنون الجميلة الفطرية للإنسان . لأنه مدفوع بطبيعة الحاجة الى التفاهم ، وسائر بفطرته الى التعبير عما يجول بخاطره من سرور وحزن وآلام ولذة وارتياح . وكل متكلم يرغب في أن يكون له سلطان على نفوس السامعين ، وأن يحملهم على تصديق مايقول ، والإنسان حسّاس ، يتأثر بصناعة الكلام ، وتفعل فيه براءة المتكلم وحسن العبارة ما لا ينال منه البرهان والتعقل . والكلام من وسائل الاستيلاء على العقول ، وتقابل النفوس بعضها ببعض ، ونشر الحقائق والأدلة والبراهين . وبقدر ما تكون براءة المتكلم أو الكاتب في الوصول الى إفهام السامع ما يريد ، وبلوغه المعنى الذى قصد ، يكون كلامه أمتن ، وتكون عبارته أبلغ الى النفس . ومن هنا سمي الكلام بليغاً .

ولكن بلوغ هذا المراد صعب ، واختيار الألفاظ الدالة على المعانى المقصودة دلالة تامة عسير ، وكل إنسان له استعداد خاص ، وميل لنوع من التعبير يوافق طبعه ، وينطبق على مزاجه . والمعانى كثيرة مختلفة ، والألفاظ الدالة عليها تختلف فى وضوح الدلالة ودرك المعنى . ولذلك اختلفت التعابير ، وتباينت الدلالات ، وتفاوتت

ضروب البلاغة بتفاوت الاستعداد الفطرى ، وقوة العقول . وقالوا
« اختيار المرء قطعة من عقله »

ولكن ليس كل إنسان أهلاً لأن يكون بليغاً، لأن البلاغة هبة
فطرية واستعداد نفسى . فليس أصعب من أن يصل الانسان الى التعبير عما
يرى أو يشعر ، تعبيراً دالاً على الحقيقة دلالة تامة . لأن الانسان يتفاوت
قوة وضعفاً فى ذلك ، كما يتفاوت فى إدراك المبصرات على حسب قوة
نظره وضعفه . فقد يتألم آلاماً شديدة تكاد تذهب بقواه وتستولى
على جميع حواسه ، ومع ذلك لا يمكنه أن يفسر ما يشعر به الا بكلمات
معدودات محفوظات ، يقولها أيضاً من كدر صفوه إنسان لا يجب
مجلسه ، أو غاب عنه صديق وهو فى انتظاره منذ ساعة أو ساعتين .
وقد يظفر الانسان بأمنيته ، ويحصل على ضالته المنشودة ، ولا
يستطيع أن يعبر عما فى أعصابه من الهياج ، وعما فى نفسه من السرور ،
الا باظهار الارتياح ، وبسط الجبين ، مما يحصل عند من لاقى صديقاً
له فى الطريق فهش وبش فى وجهه .

وبالبلاغة إما أن تكون عبارة عن إظهار ما يجول فى نفس
الانسان ، من عواطف واحساسات وخيالات وغيرها ، مما يدل
على شخصية الكاتب أو المتكلم فحسب ، وإما أن تكون صورة
غير صورة نفس الكاتب أو الشاعر ، أى صورة من الحياة العامة
للانسان . أو جزءاً من تاريخ الانسانية كما يقولون فالأولى - هي البلاغة

الوجدانية (١) والثانية هي البلاغة الاجتماعية

هذا هو التقسيم الفنى في البلاغة . وهذه هي أنواع البلاغة .
وعلى حسب ما تكون البلاغة جزءاً من الحياة العامة لكل إنسان
وفي كل زمن ، يكون الكلام أثبت ، وتكون العبارة أمتع ،
وتكون الكتابة أبقى وأخلد . لأن البلاغة التي تنال من كل نفس
هي التي تبقى ، والأفكار التي تجد لها عند كل إنسان أذناً واعية لا تبلى .
وذلك لا يكون إلا اذا صادفت شيئاً عاماً ينزل من كل نفس ، ويصح
أن يقبله كل فكر ، ولا يثقل على الطباع . وهذا هو سبب ارتياح
النفوس للحكم والمواعظ ، لأنها تنال من كل نفس ، وتتسرب الى كل
فؤاد . وهو السر في رأى من فضل أشعار الحكمة في مثل قول
النابغة الذبياني:

ولست بمستبق أخا لا تلمه على شعث أئى الرجال المهذب
وقدم أبا الطيب المتنبي ، وأبا العلاء المعرى ، لأنهم جاؤا بالحكمة
في أشعارهم ، وتكلموا عن بعض طبائع الأإنسان وعقائده الكامنة في
كثير من الأشخاص . مثل هذه البلاغة في القول تبقى مابقى الإنسان (٢)
والناظر لأول وهلة في اللغة العربية يجدها خالية من هذا النوع

-
- (١) اخترنا ان نعر عما يجول في نفس الأإنسان ، وما هو عبارة عن
شخصيته « بلفظ وجداني » وهو يقابل كلمة (Littérature Lyrique)
(٢) ومن أجل ذلك بقى ذكر مولير ، وشكسبير ، ودانت ، وملتن ،

الذى له أثر فى نفس كل إنسان . لأن بلاغة اللغة العربية فى جملتها تعبر عن نفس قائلها لا غير ، ولا تكاد تخرج عن شعور الشاعر وتصورات الكاتب . لأن العواطف هى أصل الشعر العربى والباعث

وجوت وغيرهم ممن مثلوا العالم ، وسمعوا نفوس الناس ، ولا يكاد يكون لهم أثر فى كتاباتهم غير أسلوبهم . فقد قالوا عن مولير الكاتب الفرنسى الاجتماعى الشهير ، انه ليس له شخصية مطلقا حتى فى الاسلوب . لكنهم يبالغون فى ذلك . لان شخصية الكاتب لا بد أن تظهر فى كتاباته . وأقل ما تكون فى الصناعة وقوة التعبير . ولعلمهم يقصدون أن مولير لم يهتم بشىء اهتمامه بتصوير الفضائل والذائل ونقد الاجتماع ، بدون أن يضم إليها شيئا من عنده . قالوا وهذا سر بقاء الآداب الفرنسية التى ظهرت فى القرن السابع عشر ، لانها وصفت الارواح العامة والنفوس الانسانية . لذلك لا تزال القصص التمثيلية الكرنى ورسين ومولير حائزة شهرتها الاولى . ولهذا بقى الى الآن شعر هو مروس الذى هو ينبوع البلاغة الاوروبية الحديثة . ومن أجل ذلك أيضا غنى الاوروبيون عناية خاصة بدراسة « الفليلة و ليلة » ، لأن هذا الكتاب بالرغم مما فيه من العيوب اللغوية ورداءة الاسلوب ، فانه يمثل بعض التمثيل الحياة الاجتماعية لأمة ملكت العالم حيناً من الدهر ، ويشتمل على كثير من أخلاقها وعاداتها وميولها النفسية . واذا لم يمثل الحياة الحقيقية للمسلمين فى ذلك العصر ، فان به كثيراً من الحقائق التى كانت تدور بين ظهرانيهم . أما نحن فلم نعط الكتاب حقه من العناية لدراسته وتحليل مابه من الأفكار الاجتماعية ، ولا يزال كثير منا لا يعرف الا اسمه .

عليه (١). ومن هنا كانت لهذه المتانة والقوة في التعبير ، إذ الانسان أخلص ما يكون اذا دفعه شعوره الى القول . ومتى أخلص الكاتب أو الشاعر ، فيما يقول ، كان أثره أقوى في النفس ، وأدعى الى الاعجاب ؛ وكان جمال القول أظهر ، وكانت البلاغة أصحّ وأبين . وهذه ميزة الشعر الجاهلي ، لأنّه يكاد يكون خالياً من المبالغة والكذب ، صادراً عما في نفس الشاعر وعقائده .

ولكنّ العواطف محدودة ، وشعور الانسان بالفرح والسرور والغضب والرضا لا يكاد يتغير ، ومهما وجد الانسان من ضروب التعبير في ذلك ، فانهما توشك أن تنفذ ، ليس للخيال فيها مجال واسع . ولذلك يكثر فيها تكرار المعنى الواحد . إذ الغرام وشكواه ، أو البكاء والنحيب ، أو المدح والذم ، أو الوصف والتشبيه ، ذلك كله ذو معان سرعان ما تنفذ من قائلها . ولذلك تجدد المعنى الواحد مكرراً عند نفس الشاعر في قصائد متعددة ، يسترها خلاف الألفاظ الظاهري .

ومن هنا أيضاً جاءت السرقة في الشعر . ذلك لأن المعاني والخيالات محدودة ، وفكر الشاعر محدود ، فلا بد للشاعر من تكرار المعنى والسطو على معاني غيره يلبسها لباساً آخر من الألفاظ . فتجد العاشق يخاف الرقباء ويشكو الجفء والهجر ، ويتألم من طول الليل

(١) وهذا أظهر ما يكون في الشعر الجاهلي . وزيد بالعواطف الميول النفسية التي تدفع الشاعر للقول

ويبكي ألم الفراق . على أن هذه المعاني تختلف باختلاف شعور كل انسان . وقد يجد فيها الشاعر مجالاً واسعاً (١) . ولكن شعراء العرب لم ييبحوا لأنفسهم هذه الحرية في القول ولا في الخيال ، بل وقفوا أنفسهم على اتباع طريقة الشعر القديم ، وأخذ يقلد بعضهم بعضاً في المعنى الواحد . ولا أنبئكم بما في باب «سرقة الشعر» ، فقد يجد الإنسان المعنى الواحد عند عشرات من الشعراء مكرراً .

ومع هذا فقد ظن العرب أن شعراءهم طرقوا كل معنى من قديم ، ووصلوا الى كل خيال (٢) فوضعوا من أول الأمر القواعد والقوانين في ذلك ، ورسموا المعاني وحددوها ، وحصروا أنواع الشعر والخيال ، وجعلوا لها خطة وقانوناً . كما فعل قدامة في كتابه «نقد الشعر» وتبعه في ذلك من جاء بعده . روى ابن رشيق «في العمدة» : أن قواعد الشعر أربعة : الرغبة والرغبة والطرب والغضب . فمع الرغبة يكون المدح والشكر ، ومع الرغبة يكون الاعتذار والاستعطاف ، ومع

(١) كالشعر الوجداني عند الفرنسيين ، المسمى بالرومانتيك (Romantique) فإن طريقة فيكتور هيغو في اشعاره الوجدانية ، غير طريقة لارتين ، وغير طريقة ألفريد دومسية ، وغير طريقة أندريه شينييه الخ ، على ضيق في هذا المجال وجفاف سريع في هذه الموضوعات التي لا تكون في الأُشعار الاجتماعية .

(٢) كما قال غنرة في اول معلقته : هل غادر الشعراء من مترد ؟

الطرب يكون الشوق ورقة النسيب ، ومع الغضب يكون الهجاء والتوعد والعتاب الموجه . . . وقيل لأحد الشعراء . أتقول الشعر اليوم ؟ فقال والله ما أطرب ولا أغضب ولا أشرب ولا أرغب . وإنما يحى الشعر عند إحداهن . ورد بعضهم الشعر كله الى نوعين : مدح وهجاء . قال : « فالى المدح يرجع الرثاء ، والافتخار والتشبيب ، وما تعلق بذلك من محمود الوصف ، كصفات الطلول والآثار والتشبيهات الحسان ، وكذلك تحسين الأخلاق ، كالأمثال والحكم والمواعظ ، والزهد فى الدنيا والقناعة . والهجاء ضد ذلك » . وقال اسحاق بن ابراهيم الموصلى : قلت لأعرابى من أشعر الناس ؟ قال من إذا مدح رفع ، وإذا هجا وضع . فكان الشعر عند العرب وجدانياً على حسب تقسيمهم وفهمهم له . وهذا من مميزاته ، لأنه كله على هذا النحو حتى فى الشعر الحماسى . فانك إذا قرأت أخبار الحروب وجدت شخصية الشاعر ظاهرة فيها ، لأنه يفخر بشجاعته وبجسده . وذلك يجعل الشعر أقل أثرأ فى نفس القارئ مما إذا تجرد الشاعر عن نفسه ، ودخل فيما يصح أن يكون صورة من صور النفوس الأخرى . وحالة من الأحوال العامة . بخلاف الشعر الاجتماعى (١)

(١) مثل شعر رسين القصاص الفرنسى الشهير فى رواياته ، فانه وصف أشخاصاً وقصد الى دراسة الاخلاق العامة فى الانسان ، وما هو كامن فى النفوس فأظهر ضعف المرأة وقلة ارادتها ، ووصف ارواح النساء ، وأظهر كل

لسنا الآن في موقف يسمح لنا أن نشرح هذه البلاغة العامة أو الاجتماعية شرحاً وافياً. ولكننا أردنا أن ندل عليها دلالة إجمالية، ليتبين الفرق بين البلاغتين. وليس لنا ولا لأنسان أن ينكر أن هذا النوع من البلاغة لا يوجد عند العرب وجوده في بلاغات الأمم الأخرى. أجل إن الحكم والمواعظ تملأ أشعار العرب، ولكن هذا النوع من البلاغة النفسية^(١) « بسكولوجية » لا تكاد

دقيقة في ذلك، وبين انواع الصلات بين الرجل والمرأة وضروب العشق والغرام، وما يدخل تحت ذلك من الاخلاق العامة، من شدة وضعف، وسذاجة وخداع، وغضب ورضى. ومن فتاة لينة الريقة طيبة القلب مخلصه في حبها، وأخري يأكل الحقد من نفسها. تنكر الجميل، في عشهها ضرب من الاثرة. لا تقصد بذلك الاسد أطماعها وارضاء شهواتها، لاحقاً في العشق، ولا لأنها ذات عواطف رقيقة، ولا ذات نفس حساسة. وغير ذلك من الاخلاق العامة في المرأة. ووصف الرجل وأخلاقه، وانه اذا عشق قد يكون اضعف انسان، وارق ما تكون نفس. وان هذه العظمة التي يتظاهر بها، ونلك القوة التي بها يقود المرأة ويمتاز بها منها تضيع في موقف العشق، وتزول في ساحة الغرام. وبين انه في كثير من الاحوال لا يكون الحب الا وسيلة لاظهار ما كمن في النفوس من قوة وضعف، وذكاء وسعة وضيق في قوة الادراك.

(١) اختارنا كلمة « نفسية » لتدل على ما يراد من قولهم

(Psychologique)

توجد عند العرب، وإن وجدت فهي قليلة نادرة ندور وجود الشعر القصصى. لأن (تحليل) نفس من النفوس الأنسانية لا يكون، ولا يمكن أن يكون، إلا في القصص الطويلة التامة. والشعر العربي لا يعرف القصص الطوال، وإن وجدت قصيدة أو قصيدتان في ذلك فلا يصح أن يحكم به على الشعر العربي لندورته. ويكفى في ذلك أن أصبح الغزل افتتاح كل قصيدة، كذكر الغرام ووصف البهمن وبكاء الأطلال، حتى صار ذلك طابعاً من طوابع الشعر العربي، وإن كان الشاعر لم يعشق عمره، ولم يتذوق للغرام معنى، ولو كان المقام لا يصح فيه ذكر العشق (١)

غير أن هذه هي طريقة الشعر العربي وذلك أسلوبه، فلا يعاب عليه ذلك. كما أن شعراء اليونان كانوا يبدأون شعرهم بمناجاة ربة الشعر، لأن هذا أثر يدل عليهم ويميزهم من غيرهم. كذلك الشعر العربي سواء بسواء.

ومهما يكن من شيء، فإننا إذا بحثنا في الشعر العربي عن قصص طويلة مستوفاة لا نجد لها أثراً، كما نجد ذلك عند جميع الأمم الأخرى. وقد قال بعض المستشرقين: إن العرب كجميع الأمم السامية لا يعرفون الشعر القصصى الطويل. وإنه من طبيعة السامي أن يختصر

(١) كما بدأ البوصيري قصيدته المشهورة في مدح الرسول عليه

القول اختصاراً ، ويقصد الى الحكمة فيضعها في كلمة أو كلمتين ، ويعمد الى الفكر الكبير فيسطره في بيت أو بيتين . وإنه من شروط الشعر عنده أن يشتمل كل بيت على معنى تام ، ويكون قائماً بذاته . قالوا ولذلك كثرت الأمثال والحكم عندهم

ولعل العرب في جاهليتهم لم تنضج عندهم صناعة الشعر نضجاً كفاً . ومهما قيل من أن المعلقة لا يصح أن تكون من أوائل الشعر العربي ، لما بها من الصناعة والاتقان - وذلك يستلزم أن يكون الشعر قد تخطى زمناً طويلاً ، وأدرك أطواراً مختلفة - فأنا لا نزال نرى فيها سذاجة ظاهرة ، وصناعة أولية . وإذا جارينا بعض المستشرقين القائلين : بأن كثيراً من الشعر الجاهلي دخيل ، كانت السذاجة ممتدة في الصناعة الشعرية الى ما بعد الاسلام . والحق أن طبيعة السامى غير طبيعة الأمم الأخرى من حيث الخيال والتصور . فقد سلك مسلكاً آخر في طرق التعبير غير ما سلكه غيره ، ولم يلتفت لمجارات الأمم الأخرى في بلاغتهم . ولم يسمح له حب لغته والأعجاب بها ، أن يقلدهم ، أو أن يزيد شيئاً لم يكن من مخترعائه ، ولا من مميزات لغته . فاكتمنى بما عنده وقنع بما في يده .

وتقسيم العرب للشعر لم يكن من حيث الأغراض العامة كما قسمناه . وإنما قسموه من جهة النوع ، أو من جهة أغراض الشاعر نفسه : كالمدح والذم ، والوصف والنسيب ، الى آخر ما هناك .

وجاء النقاد فأثروا هذا التقسيم . ولم يفكروا في تقسيم آخر ، كما فعل أهل أوروبا في تقسيم الشعر إلى « أبيك » وإلى « ليريك » الخ . بل كان تقسيمهم جزئياً لا كلياً . وذهب بهم ذلك الى البحث في البيت الواحد أو البيتين . وأكثروا من البحث في اللفظ والديباجة . فقسّم ابن قتيبة في مقدمة كتابه « الشعر والشعراء » أنواع الشعر « الى ما جاد لفظه ومعناه ، والى ما جاد معناه وساء لفظه » الى آخر ما قال هناك . وذكر قدامة بن جعفر في كتابه « نقد الشعر » شيئاً مثل هذا : كنت اللفظ « بأن يكون سمحاً . سهل مخرج الحروف من مواضعها . عليه رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة » . ونعت الوزن ثم نعت القوافي ، الخ . وذكر « أن أغراض الشعراء وما هم عليه أكثر حوماً ، وعليه أشد روماً ، هو المديح والهجاء ، والنسيب والمرثي ، والوصف والتشبيه . . . » وأخذ يذكر نعوت وشروط هذه المعاني . وكذلك قلده من جاء بعده . فسار الأدياء على هذا النحو ، ولم يفتح النقد باباً جديداً في الشعر . بل ألزموا الشعراء أن يقفوا أثر المتقدمين في موضوعاتهم وأساليبهم . وهذا من الأسباب في وقوف حركة البلاغة عند العرب . فاذا لم تحصل هناك أنواع جديدة ، خصوصاً في الشعر (١) فلأن المتأخرين اقتفوا أثر المتقدمين

(١) لأن النثر تغير بمرور الزمان وحدث فيه من الانواع ما لم يحدث

فلم يبتدعوا ، ولم يبحثوا للبلاغة نفسها ، وإنما جعلوها وسيلة لا غاية .
ومن أسباب عدم وجود الشعر القصصى عند العرب عدم نظر
العربي في الاجتماع نظرة عامة . لأن العربي كان يهتم بنفسه وبفوائده
الشخصية . ومن هنا جاءت مسألة العصبية ، والغرض منها حماية
الشخص ضمن قبيلته ، وحالته المعيشية تجبره على ذلك ، وعيشته
البدوية وما فيها من القتال والنزاع سيرت أفكاره في طريق خاص .
والشعر القصصى النفسى يحتاج الى شىء من العمل والكلفة ،
ودقة النظر والفكر ، وشىء من المعانى الفلسفية الاجتماعية . لأنه
يستلزم اظهار البلاغة فى معنى فلسفى . بمثل ذلك يمكن أن يفيد الشعر
لأنه يصور النفوس تصويراً ناماً ، ويصور الحياة صورة حقيقية
أو قريبة من الحقيقة . وهذا ما قصده العرب من وضع الحكم
والأمثال فى البيت والبيتين من الشعر . ولكن ذلك لا يفيد الفائدة
التي فى القصص . وقد أصبح من اللازم الآن أن يضم الكاتب أو
الشاعر على كلامه وأفكاره صفة الأشخاص الجسمية أبطال قصصه ،
ليجسم المعنى فى نفس القارئ أو السامع ، وتكون أقرب الى
الحقيقة وأدعى الى العظة .

كل هذا يحتاج الى الروية والفكر . والعربي لا يعرف الروية فى
القول ، ولم يتعود كد انقريحة . كما قال أبو عثمان الحافظ :

« وكل شىء للعرب إنما هو بديهة وارتجال ، وكأنه إلهام ، وليست

هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجالة فكرة ولا استعانة . وإنما هو أن يصرف همه الى الكلام ، والى رجز يوم الخصاص ، أو حين أن يمتح على رأس بئر ، أو يحدو بيعير ، أو عند المقارعة والمناضلة ، أو عند صراع أو في حرب ، فما هو الا أن يصرف وهمه الى جملة المذهب ، وإلى العود الذى اليه يقصد ، فتأتيه المعانى إرسالا ، وتنثال عليه الألفاظ انثيالا ، ثم لا يعيده على نفسه . ولا يدرسه أحداً من ولده . وكانوا أميين لا يكتبون ، ومطبوعين لا يتكلمون . وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر وأقهر . وكل واحد فى نفسه أنطق ، ومكانه من البيان أرفع ، وخطبائهم أوجز ، والكلام عليهم أسهل ، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا الى تحفظ ، ويحتاجوا الى تدارس . وليس هم كمن حفظ علم غيره ، واحتذى على كلام من كان قبله . فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم ، واتصل بعقولهم ، من غير تكلف ولا قصد ، ولا تحفظ ولا طلب » (١)

هذه هي حقيقة البلاغة عند العرب وجماع القول فيها (٢) وهذا يخالف طريقة الشعر القصصى المعروفة الآن ، التى اتخذها الأدباء والكتّاب والشعراء قاعدة لهم . بل إن الشعر القصصى المصطلح عليه الآن المسمى عندهم « أليك » - وهو ما نسميه نحن بالشعر

(١) البيان والتبيين جزء ثالث ص ١٣

(٢) وأكثر ما يكون هذا ظهوراً فى الشعر القديم

الحماسى ، خاص بالحروب وسير الشجعان ، - وما يلاقونه فى حياتهم من الأسفار والحوادث ، كما فى قصة «الأودسى» لهومروس وكما فى «أنشودة رولند» الفرنسية التى فيها وصف حرب من حروب شالمان والشعر القصصى من لوازمه تسلسل المعنى لاتصال الأبيات بعضها ببعض . وذلك يخالف أصول الشعر العربى وصناعته . قال ابن خلدون فى باب صناعة الشعر : (وينفرد كل بيت منه بإفادته فى تراكيبه ، حتى كأنه كلام مستقل عما قبله وما بعده ، وإذا أفرد كان تاماً فى بابه فى مدح أو تشبيب أو رثاء ، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك البيت ما يستقل فى إفادته . ثم يستأنف فى البيت الآخر كلاماً آخر كذلك ، ويستطرد للخروج من فن الى فن ، ومن مقصود الى مقصود)

وجملة القول أن الشعر العربى ميزته الأولى أنه شعر وجدانى يمثل العواطف والاحساسات الشخصية ، وأنه احتوى فى جملته على أنواع كثيرة ، وأن هذه الروح الشعرية الفطرية هى سبب ما فيه من المتانة وخفة الروح ، وموافقته لكثير من الطبائع . فإن أكبر مظاهر البلاغة العربية الأولى هو الشعر ، وأكبر منابغ الشعر الفطرة والوجدان والخيال والحياة العامة . فالشعر القديم وجدانى فطرى فى أصله وما أخذه ، اجتماعى فى صورته وشكله . لأن به كثيراً من أثر الاجتماع العربى . ولكن الشعر القصصى ، والشعر التمثيلى بالمعنى

المعروف الآن عند الأدباء في بلاغات الأمم الأخرى لا وجود له
عند العرب (١)

على أن هذا ليس بمعيب للشعر العربي، لأن لكل أمة منزعا،
ولكل شعب خيالا خاصا - وطريقة خاصة في التصور والادراك
والصناعة. وشعر العرب في نوعه لا يضارع ولا يجارى في أمة
أخرى.

(١) ويرى سليمان افندى البستاني مترجم «الباذة» هو ميروس اليونانية
أن كل أنواع الشعر التي عند الأمم الأخرى وجد ما يماثلها عند العرب.
وهو قول مبالغ فيه لأنه لاحظ بنفسه في موضع آخر من مقدمة كتابه
غير ذلك.

الشعر الجاهليّ

الأمة العربية من أذكى الأمم وأصفها قريحة ، وأكثرها استعداداً للرقى . ولكنها انزوت بطبيعة بلادها في جوف الصحراء فرضيت بحالتها ، ورغبت في البقاء عليها ، واكتسبت من حرّيتها المطلقة نوعاً من الأعجاب ، ففخرت على غيرها . وحسب البدوى نفسه أفضل ما يكون إدراكاً ، وأكمل ما يكون أخلاقاً . تعود الحرية في أعماله ، فكان كل رئيس قبيلة مقيداً برأى أهله وعشيرته . وكان العربي كريماً يجود بكل شئ ، وكان سيفه ورمحه ورحله كل ما يملك . يناديه أصغر إنسان باسمه فلان ابن فلان . ومع أنه كان ميالاً إلى المساواة ، وإلى هذا النوع الذى يسمونه الآن «ديمقراطية» كان يرى نفسه قد خص بمزايا ليست لغيره من الأمم الأخرى ، مزايا في جنسه وأخلاقه ، وعاداته ولغته ، وكل شئ لديه ، فترفع عن الصناعات والأعمال ، ووكل ذلك إلى الخدم والموالى والعبيد ، وامتاز هو بالشجاعة والكرم والذكاء ، وقوة الخيال الشعرى ، وبلاغة الكلام .

أما العصبية فكانت أشد ما تكون عند العرب ، وهى التى حفظت كياناتهم ، كما أنها كانت من الأسباب التى هاجت الحرب بينهم . فقد كان العربي يجود بكل شئ فى سبيل نصرته وقومه وعز

قبيلته ، وهو مخلص كل الاخلاص ، لأن ذلك أصبح لديه من أغراض الحياة لحفظ نفسه وأهله .

نشأ العربي على هذه الحرية والسذاجة في العيش ، ووهبه صفاء سمائه وصفاء قريحته سهولة الكلام ، واكتسب من سهولة عيشه الرضا بما لديه . فلم يكن له هذا النوع من القلق في الفكر ، الذى يدعو إلى البحث وحب الاستطلاع . وكان يتهاون بضروب الآلام ، شأن كل شجاع ، ولم يكن يهتم بما سيكون فى غده ، ولا بالبحث والتنقيب فى أسرار الحياة . وكل ما يعرف عن حكمائهم وكتائهم حمل تشتدل على نصائح ، وعبارات مملوءة بالحكم والعبرة . هذه الحياة الفطرية بما فيها من البساطة والسذاجة والأخلاق ، من كرم وشجاعة ووفاء ، هى كل الشعر العربى الجاهلى ، أو الشعر العربى الجاهلى هو كل ذلك . كان العربى يصف فى شعره ما يراه ، ويتكلم عما يشعر به فى نفسه من عواطف وفضائل . وقد تكلم وعبر عما يجول بخاطره بنفس الشجاعة والاقدام اللذين كُنا له فى الحياة .

والعرب أكثر الأُمم اهتماماً بالشعر ، واشتغالا به ، فلا تكاد تجد عربياً إلا نطق بالشعر ، وقال الأبيات والقصائد ، سواء فى ذلك رجالهم ونسائهم وبناتهم وصبيانهم . لأن الشعر طبيعة من طبائعهم ، وسجية من سجايهم ، فما هو إلا أن يحرك نفس العربى

داع صغير أو كبير لينفتق اسانه بالكلام البليغ ، وليسترسل في القول استرسالاً ، فيبدع ويغرب ، ويستولى على النفوس استيلاءً ، ويقود الجماعات ويذكي الحروب ، ويصلح ذات البين ، ويفعل في النفس فعل الكأس .

ذلك اصفاء قريحته ، واصفاء جوه ، واسداجة فكره وبساطة عيشه ، ولحاجته الى الغناء والتفاخر بحسبه ، والدفاع عن نفسه وأهله .
ولأن طبيعة بلاده الجافة ذات الشكل الواحد لم تلهمه ولم توح إليه من أنواع الجمال غير جمال القول بالتعبير عما يجول بخاطره ، وإظهار مواطنه وإظهاراً ساذجاً . غاب عنه جمال الطبيعة من حقول وسمائل ومن جبال وتلال مكالة بالاشجار والأزهار . ونذر لديه جريان الماء وهدوء الجو ، فلم ير إلا الصحراء المحرقة ذات النضاء اللانهائي - على قول المنطقيين - والنخل المصد في السماء على شكل واحد فأثر ذلك في خياله ، وجعله أيضاً لا يعرف التغير . ولكنه إنسان له نفس ككل النفوس ، تتطاع الى الكلام والتعبير عما هو كامن فيها وعما تراه وتفهمه من هذه الحياة . وهى من النفوس الصافية ، تحب الجمال وتميل إلى فهمه ، وليس لها من وسائل الفنون الا البلاغة ، فاندفع بطبيعته إلى الشعر ، ووصف طبيعة بلاده ، وتفنن في ذكر ما يحيط به ، من حيوان وغيره ، ووصف كل دقيقة وعظيمة في ذلك . ثم أحب جمال المرأة لأنه كل ما عنده من الجمال ، فشبهها بالكواكب

والماء الزلال ، وتصبب ونسب بها ، لأنه رأى في الحب تسليّة للنفس ،
 وشفاء للغليل ، ووسيلة من وسائل الارتياح والسرور ، وداعيا من
 دواعي البلاغة . فأكثر من ذكرها في أشعاره ، وبدأ قصائده
 • بذلك وهام بها هيام اليونان بذكر آلهتهم في أشعارهم ، فأصبح
 الغزل طابعا من طوابع الشعر العربي ، وأبدع في ذلك أيما إبداع (١).

(١) وكثيراً ما ألهم الشعراء ذكر المرأة الابداع في القول ورقة العواطف
 فكانوا يذكرونها في حروبهم ، كما قال عنتره :

ولقد ذكرتك والرماح نواهل منى وييض الهند تقطر من دمي
 فوددت تقبل السيوف لأنها لمعت كبارق ثغرك المتبسّم
 وكانوا يفتخرون بشجاعته أمام المرأة ، لأن المرأة كانت تحب الشجاع
 وتفخر به ، كما ذكر بشر بن عوانة في أول قصيدته الشهيرة :

أفاطم لو شهدت ببطن خبت وقد لاقى الهزبر أخاك بشراً
 إذا رأيت ليثاً أم ليثاً هزبراً أغلباً لاقى هزبراً
 وانك لتجد في الشعر الجاهلي من الرقة والانسجام ما يأخذ بالألباب

مثل قول عدي بن زيد :

وعاذلة هبت بليلى تلومنى	فلما غلت في اللوم قلت لها اقصدي
أعاذل ان اللوم في غير كنهه	على نفي من غيك المتردد
أعاذل ان الجهل من لذة النقي	وان المنيا للرجال بمرصـد
أعاذل ما أدنى الرشاد من الفتى	وأبعده منه اذا لم يسدد
أعاذل من تكتب له النار يلقها	كفاحا ومن يكتب له الفوز يسعد
أعاذل قد لاقيت ما يزع الفتى	وطابقت في الحجابين مشي المقيد

هذا ولم يقف الباحثون الى الآن على أثر يدل على أصيل الشعر العربي ولا كيف بدأ . وما وصل إلينا من الشعر القديم لا يدل إلا على متانة في الصناعة ، مما لا يصح أن يكون من أوائل الشعر . والمظنون أن الشعر القديم لم يصل إلينا لعدم تدوينه ، ولا انتشار الامية في ذلك الزمن . إذ لا يمكن أن يصل الشاعر الى هذا الضرب من البيان ، ولا إلى هذا الإتقان إلا بتعمل كبير ، وجهد عظيم ، خصوصاً هذه الأوزان المختلفة والقوافي المتعددة . وإذا ذهبنا إلى أبعد ما قيل من الشعر الجاهلي قبل الإسلام بنحو قرنين - على بعض الاقوال - نرى أن هذا لا يكفي لما وصل إليه من الإتقان والامتناع في الصناعة ، ولا لوصول الافكار لهذا الحد من الحكمة في القول كما في معلقة زهير ، وشعر عدى بن زيد وغيرها . لأن الأفراد لا يمكن أن يصلوا إلى ذلك إلا بعد تربية طويلة للمجموع يخرج

أعاذل ما يدريك أن منيتي الى ساعة في اليوم أوفى ضيى الغد

.....

ذريني فاني انما لي ما مضى	أمامي من مالى اذا خف عودي
وحمت لميقاتي الى منيتي	وغودرت ان وسدت أو لم أوسد
وللوارث الباقي من المال فاتركي	عتابي فاني مصلح غير مفسد
كني زاجراً للمرء أيام دهره	تروح له بالواغظات وتغتدى
بليت وأبليت الرجال وأصبحت	سنون طوال قدأنت قبل مولدى

والقصيدة طويلة تتمتها في جمهرة أشعار العرب (طبعة بولاق ص ١٠٢)

فيها أصحاب المذاهب الخاصة . فلعل الشعر الجاهلي أقدم مما نطن بكثير .

قالوا وأول ما انفتق لسان العربي بالشعر كان في سيره مع الأبل أثناء أسفاره ، التي كان يقطع فيها الصحراء المحرقة الواسعة الفضاء ، وهو على جملة يهتز هذه الهزات المتوالية ، التي تطوى وتنشر جسمه طياً ونشراً . فدعاه ذلك الى الحذاء ليقطع الوقت ، وليخفف على هذا الحيوان ألم السير ، إذ يحنوه الى سماع الغناء ينسى هذا الحيوان الصبور كل ألم . وقد ظهر في حركات سيره شيء يشبه أن يكون سببه الطرب من سماع الغناء ، في ارتفاع عنقه وانخفاضه . قالوا وأخذ العربي أوزان الشعر من حركات الأبل في سيرها .

ومن المحتمل أن يكون هذا صحيحاً ، وأن يكون مادعا العربي لقول الشعر كثرة أسفاره وأتاعبه من اختراق الصحراء . ولكنّ العربي ككل الناس من جهة العواطف والاحساسات والاستعداد الى قول الشعر . بل ظهر أن العربي أكثر الناس استعدادا لقرض الشعر ، وأكثر من قال شعراً ، ولا تكاد تجد أمة أخرى أنتج خيالها من الكلام الموزون المقفى مثل ما أنتج العرب . ولا يوجد عدد من الشعراء في أمة من الأمم أكثر من عدد شعراء العرب . لأن الشعر كان سجية من سجايهم ، فكان لديهم أشبه بالحديث والمسامرات عند غيرهم . فلماذا لا تكون هذه الطبيعة النقية ، وهذا الاستعداد

السليم هما اللذان دعيا العرب لقول الشعر من أول الامر؛ وأن الحياة البدوية، والحاجة الى الدفاع عن النفس والأهل هي التي فتقت لسانه بهذا الكلام البليغ؛ وأن مفاخره جماعته يملك أعنة الكلام، ويتصرف هذا التصرف في القول؛ وأن هذه الصبغة التي في شعره فطرية ناشئة من أسباب كثيرة، بعضها خاص باللغة وغنائها، والبيئة وما فيها

وقد قال بعض المستشرقين مثل رينان ومن جرى على مذهبه: إن العرب ككل الأمم السامية ليس لها أساطير في شعرها، ولا في عقائدها، وأن هذا يدل على ضيق الخيال لديهم لأن الأساطير والخرافات إنما هي نتيجة سعة الخيال، ونتيجة الحيرة وحب البحث والاطلاع وأن الفكر كلما كان قلقاً متطلعاً إلى غاية أسمى، وكان بعيد الغرض، دعاه ذلك إلى حب البحث، وإلى أن يكون في حركة مستمرة للوصول إلى ما يريد، كأنه يبحث عن حقيقة خفية. وكما أكثر من البحث ظهرت له أشياء، ووقف على معان جديدة، وتبينت له أسرار دقيقة في الحياة، وعرف ما لم يكن يعرف قبلاً. قالوا كل ذلك يظهر أثره في بلاغات الأمم من نظم ونثر، كما هي الحال عند الأمم الآرية كالليونان وغيرهم من الأمم الأوروبية. وقالوا سعة الخيال، ولا يقصدون بالخيال ما نقصده نحن من المجاز والتشبيه، وإنما يقصدون سعة الخيال في تصور الحقائق وفي إدراك

الموضوعات المختلفة . لأن أساطير اليونان كان منشأها البحث عن الخالق وتصوره ، فلم ترشدتهم عقولهم إلا إلى ضرب من الخرافات ، كتبوا عنها وأنفوا فيها الاسفار ، ونصبوا لها التماثيل ، وتوسعوا في الفنون فاستدل الباحثون بذلك على قوة الذكاء وسعة الخيال ، وحب الجمال والافتنان فيه . وربما كان هذا من الأسباب التي حملتهم على طول الكلام ، والميل الى القصص في النثر والشعر ، لأن هذا النوع من البلاغة ليس إلا ضرباً من سعة الخيال في التصور والفكر والتعبير . ومن هنا يكون تعدد الأنواع في ضروب البلاغة نظماً ونثراً .

أنكر المستشرقون هذا النوع من سعة الخيال عند الأمم السامية ، وفي جماتها العرب . ولكنهم يبالغون في ذلك ، لأن العرب تصوروا آلهة متعددة ونصبوا لها الأصنام قبل الإسلام ، وكانت لهم أساطير (١) ، وتخلوا شعرائهم نفوساً أخرى من الجن كانت توحى اليهم عبقريتهم ، وعدوهم أصحاباً لكبار الشعراء ورووا عنهم الشعر . قالوا فكان صاحب امرئ القيس لافظ بن لاخط ، وصاحب عبيد بن الابرس هبير ، وغير ذلك من الشعراء الكبار (٢) . أما إن الأمم السامية ذات أفكار هادئة غير قلقه ، راضية بصدق وصحة ما ترى ، فهذا صحيح في جملته . لأنهم أقنع الأمم في حب الاستطلاع ،

(١) ولكن لم يظهر ذلك في شعرهم ظهوره عند الأمم الأخرى

(٢) راجع جهرة اشعار العرب في ذلك (ص ١٧ و ١٨)

وأرضاهم بما لديهم . ولذلك أيضاً كانوا أقلهم فلسفة ، وأكثرهم سداجة في حالتهم الاجتماعية ، وفي نظام حكوماتهم . كما يظهر ذلك في بلاغتهم من شعر ونثر ، وكلها أشبه بالحقائق العريانة كما يقولون وقد قال جماعة من المستشرقين ، خصوصاً الألمانين منهم ، إن نسبة الشعر الجاهلي إلى قائله لا يصح الاعتماد عليها ولا التصديق بها . لأنه مهما صحت قوة الذاكرة عند العرب ومهما قويت حافظتهم ، فإنها لا تحتل رواية كل هذا الشعر كما كان ، وكما نطق به الشعراء الجاهليون ، لأن الذاكرة كثيراً ما تخون ، والأمانة في النقل نقلاً صحيحاً لا تكون إلا بالكتابة والتقييد ، وأن حمادا الراوية ، جامع الملاحظات وراويها متهم في روايته وفي صحة قوله ، ومطعون في ذمته باقراره عن نفسه ، وبرواية معاصريه عنه . واستدلوا على ذلك بما في روايات الأغاني وغيرها ، مثل ما ذكر في ترجمته : (١) « سمعت المفضل الضبي يقول قد سلب على الشعر من حماد الراوية ما أنشده فلا يصلح أبداً ، فقليل له وكيف ذلك ، أئخطى في روايته أم يلحن ؟ قال ليته كان كذلك ، فإن أهل العلم يردون من أخطأ إلى الصواب . لا . ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ، ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه مذهب رجل ، ويدخله

(١) أنظر في هذا الموضوع من الأغاني الجزء الخامس في ترجمة حماد اقرار حماد في حضرة المهدي بما زاده من عنده في كلام زهير بن أبي سلمى

في شعره ، ويحمل ذلك عنه في الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد وأين ذلك» (١) وأن خلفا الأحمر وأمثاله خلقوا من الشعر ما لم يكن موجوداً في الجاهلية ، وكذبوا على الشعراء ، وكان يكفي نسبة الشعر إلى أي إنسان ، حتى لقد كانوا كثيراً ما يحفظون الكلام بدون معرفة قائله ، ولذلك تجدهم يعدونه من قصيدة لشاعر ومرة لشاعر آخر من قصيدة أخرى . كل هذا يدل على خلط في الروايات ويحمل على عدم الثقة بها . قالوا ومما يضعف الاعتماد على الرواة تعدد الأشخاص المسددين باسم واحد . فقد ظهر أن هنالك سبعة عشر رجلاً كل منهم يسمى بامرئ القيس ، وأربعة يسمون بعاقمة ، وثلاثة بغنزة ، وخمسة بطرفة . وهذا أيضاً من الأسباب التي تدعو إلى الخلط في معرفة صاحب القصيدة . وزادوا على ذلك أن الرواة كانوا يستبدلون بالعبارة البدوية المحضة ، التي لا يفهمونها من الكلام القديم ، عبارات وألفاظاً من عندهم على الوزن والقافية نفسها ، لتكون أوضح لهم ولغيرهم . قالوا وإذا صدقنا ما قيل عن حماد الراوية ، من أنه كان يمي ضمن محفوظاته ستين قصيدة بتتدى كلها «بيان سعاد» ولا نعرف منها الآن إلا قصيدة كعب بن زهير ، ظهر لنا قيمة ما يقوله الرواة وصحة ما يروى عنهم . وقالوا أكثر من ذلك (٢) . وقد لخص هذه الآراء المسيو

«رينيه بيسيه» رئيس القسم الأدبي بجامعة الجزائر في رسالة له سماها
«الشعر العربي قبل الاسلام» .

الرواية في ذاتها متهمة ، ولا يصح الأخذ بها علمياً إن كانت
رواية ككل الروايات . ولكن المسلمين عنوا عناية خاصة بالرواية ،
حتى أصبحت من الطرق العلمية ، لأن كثيراً من أحكام الدين مبنية
عليها ، ولا يمكن أن تكون قاعدة علمية أثبت وأصح مما وضعوه في
رواية الحديث ، وما قرروه من الشروط في ذلك ، مما يصح الآن أن
يكون من أحدث الطرق العلمية . ولكن هل هذه العناية بنفسها
وجدت في رواية الشعر ؟ هذا ما لا يمكن الجزم به ، بدليل ما نسب
الى الرواة بدليل ما نراه من الاختلاف في ذلك ، فإن بعض الأشعار
لا يزال قائله مجهولاً . أما اذا اتبعنا الطرق العلمية المحضه ، التى تقول إنه لا
يصح الجزم بالشئ إلا إذا ثبت بدليل قطعى ، فلا يصح التصديق بذلك
تصديقاً تاماً ، لأنه يحتمل عدم الصحة . وأما اذا نظرنا نظرة المتساهل
الذى يحسن الظن ، ولا يقيد نفسه بالقواعد والقوانين العلمية ، فاننا
لانجارى هؤلاء في شكهم ، خصوصاً انه فى المستحيل أن تكون
كل هذه الأشعار أو أكثرها مخترعة ، أو منسوبة الى غير قائلها
بدون سبب ولا داع إلى ذلك . وإذا كذب الرواة أو دسوا على بعض
الشعراء شيئاً ، فان ذلك لا يمكن أن يصل الى مقدار مانعرفه من الشعر
الجاهلى . وكيف يمكن اختراع هذا الشعر الكثير وبه من العبارات

والأساليب مايدل على أنه بدوى صرف ؟ وأى إنسان يمكنه أن يحصل على هذه القدره، ليشغل وقته بذلك وينسبه الى غيره ، وكان أولى به أن يذكره لنفسه ليفخر به . وأى فائدة لأى معتوه أن يتعب فى التأليف ويقول هو لفلان . أنرمى كل الرواة وعلماء اللغة والأدب بالكذب أو تتهمهم بعدم الثقة ، لأن حماداً وغيره كذب مرة أو مرتين ؟ وهل يصح أن نحكم على البلد أجمع بالمرض لأن بها انسانا مريضا ؟

إن المستشرقين يبالغون فى ذلك ، كما يبالغ بعض المؤرخين فى نسبة التاريخ اليونانى القديم أجمعه الى الاساطير والخرافات . والحق أن المسألة لاتزال موضع البحث ؟ ولا يمكن الجزم بشئ فى ذلك الآن . غير أننا نرجح أن كثيرا من الشعر القديم منسوب كذبا الى الشعراء المعروفين . ولكن هذا لا يطعن فى صبغته العربية من حيث الاسلوب .

البلاغة والاجتماع

هل البلاغة صورة الاجتماع؟ وهل يصح أن تتخذ حركة الكتابة من شعر ونثر دلالة على حياة الأمم الاجتماعية، وعلى مجموع صورة الاجتماع من أفكار وعقائد، وتصورات وخيال، وذكاء ودقة في الفهم، وخمول في القريحة، أو على ما في الأمم من ميل إلى الجد وإلى اللهو، وما في النفوس من قوة وضعف وإرادة، وعلى اختلاف الأذواق وفهم الجمال، ثم على العادات وغير ذلك، مما يدل على شيء من التاريخ والأخلاق القومية؟

قال بعض الفلاسفة الاجتماعيين: « يلاحظ أنه حصل منذ هو مرسوم تقدم تدريجي في الكتابة والشعر. حتى لقد يمكن أن نعتبر البلاغة صورة للاجتماع، فقد مرت بأطوار كثيرة، وأنواع من الموضوعات الساذجة الخاصة بالأفراد، إلى الأنواع العامة، وتطرفت إلى الموضوعات الشريفة التي يمكن أن تمثل الجمهور » أي بعد أن كان الكاتب أو الشاعر لا يتكلم ولا يكتب إلا عن نفسه وعيشته الخاصة، أخذت الكتابة تتسرب إلى الموضوعات الاجتماعية شيئاً فشيئاً، حتى انتقلت من وصف الأشخاص إلى وصف الجمهور والمجتمع. وقالوا طريقة الكتابة والتعبير تدل على

نفس الكاتب وحقيقته . يريدون أن الافكار بنفسها مع أسلوبها تدل على صاحبها . وقالوا بعد ذلك إن البلاغة صورة الاجتماع . يريدون أن ما يوجد من الافكار في الكتابات من نظم ونثر يمثل الحالة الاجتماعية ، ولا سيما الفكرية منها . وقالوا إن القوانين والنظامات أثر من آثار الرجال . أما البلاغة فتمثل شخصيات الأمم . يريدون أن الكتاب الاجتماعي يمثلون دائماً في كتاباتهم الحالة الاجتماعية للأمم ، ويظهرون فيها مجموع الأفكار ومجموع العادات السائدة في ذلك الوقت ، لأن هذه الكتابات انما تمثل أشخاصاً ، وتصور أفراداً من المجتمع ، ومحور الكلام أو مغزى البلاغة يكون دائراً حول جماعة من بيئة خاصة ، فهي تمثل هذه البيئة . وأخلاق الكتاب والشعراء التي تبدو في كتاباتهم ، إنما هي حالة من أحوال البيئة التي يعيش فيها هؤلاء الكتاب ، فهم جزء من مجموع الجمهور الذي يعبرون عن حالته ، ويسمعنا صرير أقلامهم صوته

وعلى ذلك فالحركة الكتابية هي نفس الاجتماع بما فيه ، أى صورة أصلية للأمم ، وحقيقة من الحقائق الشابتة ، تمثل كل ضروب الحياة ، وحركات عقول الأفراد من علماء وأدباء وفنيين وفلاسفة وغيرهم .

ويمكننا نحن أن نضرب لذلك مثلاً بالشعر العربي مدة الدولة الأموية من الهجاء والمدح ، وانقسام الشعراء الى أحزاب سياسية

كل يثقل رأياً من الآراء السائدة في ذلك الوقت ، وانقسم الشعراء
الى علويين ينصرون آل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، وإلى
أمويين يؤيدون سياسة بني أمية وغير ذلك

وهل يكون أدل على الحرية في ذلك الوقت من قول النعمان بن بشير
وقد دخل على معاوية أمير المؤمنين يؤنبه على هجو الأخطال الانصار

معاوى إلا تعطنا الحق تغترف لحي الأزد مشدوداً عليها العمام
ويشتمنا عبد الأراقم خلة وماذا الذي تجرى عليك الأراقم
فما لي ثار غير قطع لسانه فدونك من يرضيه منك الدراهم
وإني لأغضى عن أمور كثيرة سترقى بها يوماً اليك السلام
فما أنت والأمر الذي لست أهله ولكن ولي الحق والأمر هاشم

فهذا الشعر يصح أن يكون صورة صحيحة من صور الحياة
إذ ذلك، ويصح أن يدل على حرية الشعب مدة خلافة معاوية.
ومثل ذلك يقال في العادات والاخلاق ، كيقول امرأة رزقت بنتا
فغضب عليها زوجها وهجرها إلى بيت قريب منها ، فكانت تنأى
ابنتها بالأبيات الآتية

ما لأبي حمزة لا يأتينا يظل في البيت الذي يلينا
غضبان أن لا نلد البنينا تالله ما ذلك في أيدينا
وإنما نأخذ ما أعطينا ونحن كالزراع لزراعينا

نبت ما قد زرعوه فينا

فهذا أيضاً يدل علي ضرب من المعاملات ، وعلى أحوال الاجتماع ، وعلى ما للمرأة من رقة الاخلاق ولين الجانب . قالوا ولما سمع زوجها هذا النشيد هم بتقبيلها هي وابنتها ، فكان ذلك سببا لرجوعه الي زوجته . ومثل ذلك يقال في الأشعار الدالة علي الكرم والشجاعة والعشق وغيرها .

قال أصحاب هذا المذهب إن « أمثال » ^(١) لافونتين الشاعر الفرنسي الشهير « وأخلاق » لابرويير ^(٢) الكاتب النقدي ، تدل دلالة تامة على حالة الاجتماع في القرن السابع عشر في فرنسا، وعلى زمن لويس الرابع عشر وحاشيته ، لأن لافونتين مثل الأشخاص في صور حيوان ، ولا برويير ذكر في « أخلاقه » صور الذين كانوا يعيشون في ذلك الزمن ، بما لهم من الأخلاق، والعادات فكأنما رسم الاجتماع والزمن اللذين كان يعيش فيهما ، كما يرسم المصور لوحته بالألوان ويبين فيها مميزات الشخص

وعندنا نحن من الأمثلة على ذلك، ما يقرب من هذا في البلاغة المصرية « حديث عيسى بن هشام » لمحمد بك المويلحي ، فان فيه رسما للحياة والأسر في مصر على اختلافها في زمن من الازمان . وهو من أفضل الكتب التي يصح الاعتماد عليها في معرفة الحياة المصرية

(١) اخترنا أن نطلق « الأمثال » على ما يسمونه « Fables » لانه أظهر فيه

(٢) (Caractères) La Bruyere

الحاضرة وفي معرفة الافكار والأخلاق والعادات المنتشرة عندنا
والفضائل والذائل السائدة فينا (١)

وكان من رأى جماعة من الأدباء أن القصص والروايات تصح
أن تكون منبعاً من منابع التاريخ ، ومرجعاً من مراجعه ، لأنك
تجد فيها كل أشكال الناس : فنيها الطفل والشاب ، والجندى والحاكم
والمالى والشريف والسياسى بمميزاتهم وأخلاقهم النفسية والاجتماعية ،
وبأشكالهم الحقيقية فقد أخذت الكتابة شكلاً عاماً تاريخياً ، وصارت
البلاغة كتراجم لأشخاص ونفوس اجتماعية ، لأفراد خاصة معينة ،
أو بعبارة أخرى ، أصبحت الكتابة تمثل أخلاق المجتمع ، وتكشف
حقيقته ، كما أن العلوم يتوصل بها الى تقرير الحقائق ، كدرس طبيعة
حيوان ، أو صفة عامة فى فصيلة من فصائل النبات

هل أصحاب هذا الرأى محقون؟ وهل يؤخذ هذا الكلام
على علاقته؟ وهل الأشخاص الذين نراهم فى جوف القصص ، وفى
بطون الحكايات لهم صورة أصلية فى الخارج؟ وهل أوصافهم وأعمالهم
وظائفهم حقيقة من الحقائق الثابتة؟ إذا بحثنا فى ذلك بحثاً دقيقاً

(١) مثل هذه الكتابة هى التى نوهنا عنها فى افتتاح محاضراتنا . وقلنا
اننا نريد أن تكون لنا آداب مصرية ، تمثل حالتنا الاجتماعية ، لتكون لنا
شخصية ظاهرة فى بلاغتنا وكتاباتنا ، وليعرف القراء منها فى أى مكان
وفى أى زمان كتبت .

وجدنا أن هناك فرقا ظاهراً ، وأحياناً مخالفة واضحة بين بعض الكتابات البلاغية ، وبين البيئة التي نبتت فيها وخرجت منها . وسبب ذلك أهواء الكاتب الشخصية وأغراضه النفسية ، أو تأييد فكرة يعمل على إثباتها ويبالغ في تقديمها

ذلك لا يظهر في الآداب العربية ظهوراً واضحاً ، لأن بلاغة العرب محصورة ، أو تكاد تكون محصورة في الشعر ، والشعر لا يمثل حالة الاجتماع تمثيل النثر له ، اضيق المجال فيه ، لأنه لا يسمع جميع الأفكار ولا يحتمل إظهار الحقائق كما ينبغي ، لما فيه من القوانين التي يجب على الشاعر اتباعها . وكثيراً ما تضطره الى ذكر ما لا يلزم أو حذف ما يلزم ، فالشاعر لا يجد في شعره الحرية المطلقة التي يجدها النثر في نثره . ولأن الشعر رغم كل شيء مبناه الخيال والمبالغات . والصناعة الشعرية كثيراً ما تضطر الشاعر اضطراراً لا يتبع أهوائه ، خصوصاً الشعر العربي لأنه أكثر الشعر رونقاً وبهاءً ، وأشدّه ارتباطاً بالنغمات الموسيقية ، والموازين والألفاظ الضخمة ، والاستعارة والتشبيه والمجاز (١)

(١) قال ابن رشيق في « كتاب العمدة » : وإنما سمي الشاعر شاعراً لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره . فإن لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه ، أو استظراف لفظ وابتداعه ، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني . أو نقص مما أطاله سواه من الألفاظ . أو صرف معنى الى وجه عن

. فجمال الشعر العربي في الصناعة . وهو كذلك عند جميع الأمم ، خصوصاً الشعر الوجداني ، فانه يكاد يكون مبنياً على ذلك فحسب . فكيف يستدل بالشعر على الحقيقة ؟ . وقولهم « إن الشعر ديوان العرب ، به أخلاقهم وعاداتهم وأنسابهم وحرورهم » ليس معناه أن الشعر يصح أن يكون دليلاً من أدلة التاريخ العام . فاذا روى أحد الشعراء قصة فلا يصح أن تؤخذ على أنها حقيقة من الحقائق الثابتة ، كما في كتب التاريخ ، وإلا يصح أن تعتبر الأساطير الشعرية « والأمثال » حجة تاريخية ، ولم يقل بذلك مفكر . لأن كل الشعر اليوناني القديم خرافي ، وكل ما فيه من الآلهة والحروب خرافي أيضاً ، وربما لم يحصل شيء مطلقاً من هذه الحروب ، بل من المحقق أن أشيل وأغمنون وإلهة الشعر التي نزلت من السماء ، أشخاص خياليون ، والقصة نفسها خيالية . بل قالوا إن هو موريوس نفسه شخص خرافي لا أثر له في الحقيقة . فكيف تكون هذه الأشعار ومثلها دليلاً على حالة الاجتماع وعلى حياة الأمم دلالة تاريخية ؟ . وهل يصح أن نصدق بوجود الأشخاص الذين وجدوا في أشعار الجن عند أدباء العرب ؟ وأن تكون قصة « ألف ليلة وليلة » صحيفة صادقة من صحف التاريخ الأسلامي ؟ أو صورة صحيحة من صور الحياة

وجه آخر، كان اسم الشاعر عليه مجازاً لاحقيقة، ولم يكن له الافضل الوزن
(ص ٧٤ جزء أول)

الاجتماعية في بغداد ومصر وغيرها؛ لا تزعم أن كل ما بها ضرب من الكذب أو الافتراء، ولكن الأنسان يرى من أول وهلة أن بها مبالغات هي أثر الكتابة الخرافية، والأساطير الأدبية وأثر الصنعة، فيها أشخاص معروفون، فيها ملوك وامراء، فيها نساء وحكام، ولكن أوصافهم أو أشخاصهم غير حقيقية. وربما كان هذا الكذب الصناعي هو الذي يحمل القارى، أحياناً على استعرائها، والاسترسال في قراءتها. لأن الأشياء التي هي غير مألوقة، كثيراً ما تعجب الأنسان، وترضى النفس التي تحب الخداع، وتميل إلى الانتقال وتحب التغيير، خصوصاً عند ما يكون فيها من الأفكار والخيالات ما يحرك عواطف الشاب، ويعجب الشيوخ والكهول. وكثيراً ما يكون تشويه الحقيقة في الفنون داعياً من دواعي الإعجاب. ما إذا يعجبنا أن نرى صورة مشوهة، ذات رأس ضخم على جسم صغير لا يمكنه أن يتحمل هذا الرأس؛ أليس ذلك لأنه غريب عنا، بعيد عما نراه من الحقائق. محرك فينا حب الاستطلاع؛ كذلك الحال في جميع الفنون. غير أن هناك نوعاً من الفنون التي تدخل في باب الحقائق. وتجعلها سائغة على النفس خفيفة الروح، سهلة القبول. فإن صورة يصورها المصور لأنسان، لا يمكن أن تكون غيره، ولكن ربما اقتضت الصناعة أن يضع على رأسه العمار بشكل خاص، أو أن يغير من شكل ملابسه أو لونها بعض التغيير، أو أن يجعل

ارتفاع « طربوشه » مثلاً ارتفاعاً مناسباً لما يريد ، أو أن تقضى الصناعة وضع ثلاثة أو أربعة أزرة في ملابسه ، وهو لم يحمل إلا اثنين مثلاً . هذه التفصيلات لا تغير من حقيقة الشخص نفسه ، غير أنه لا وجود لها . كذلك الحال في الشعر والنثر . ففي أشعار العرب ما يدل في مجموعه على أخلاقهم ، كالكرم والشجاعة وعدم احتمال الضيم ، الى غير ذلك مما ورد في شعرهم . ولكن لا يمكن أن ندرس إنساناً دراسة تامة في شعره . نعم قد يستدل من كتابات الرجل على شيء من أخلاقه . ويمكننا أن نعرف إن كان الشاعر عاقلاً أو مجنوناً ، كما يمكننا أن نعرف إن كان مخبطاً أو مصيباً في أفكاره . ولكن هل يصح أن نحكم على إنسان بالشجاعة لأنه مدح الشجاعة؟ أو نقول إنه كريم لأنه مدح الكرم؟ لدينا الآن من يصف السيف والرمح ، ويمدح الشجاعة والموت في سبيلها ، وهو لا يعرف أن يقبض على السيف ، وتهتز فرائصه خوفاً إذا همَّ إنسان يضربه بيده لا بسيفه . وكـم من شاعر وصف الحمر وهو لم يشربها ، ومدح التقوى وهو لم يعرفها .

وقد يكون للكاتب أو الشاعر رأى خاص ، يريد أن ينشره أو يعمل على تأييده ، ورأيه غير معروف في البيئة التي يعيش فيها ، أو معروف عند القلة . فان قصص پول بورجيه « Paul Bourget » القصص الفرنسي بها نزعة دينية كتوليكية لأنها تدعو إلى الكنيسة

الكتوليكية وإلى مذاهبها. وتعمل على تأييد ذلك. وأنطول فرانس « Ana'ole France » المعاصر له رجل فيلسوف ملحد . قصصه مملوءة بالهزى، والسخرية من العالم ومن الأفكار الدينية، وكلا الكاتبين يكتب وينشر أفكاره الخاصة ، في نفس البيئة التي ينشر فيها الآخر أفكاراً تخالفها . فأيهما يصح أن يكون قامه وأفكاره دليلاً على البيئة التي يعيش فيها ؟ هذا يدل على نزعات فردية ، وعلى مجتمعات وأفكار خاصة ، لا على الأمة أو حالة الاجتماع العام . اللهم إلا في الكتابة العامية، أو في مذهب الحقائق «Réalisme» الذي من غرضه إظهار الشيء كما هو . على أن ذلك لا يخلو من بعض المبالغة أحياناً ، ومن الصناعة التي تضطر الكاتب إلى الخروج عن الحقائق .

وعلى كل حال فلا يصح أن تعتبر البلاغة دليلاً صحيحاً على الزمن والأشخاص الذين ظهرت بين ظهرانيهم ، أو أن تكون أثراً تاريخياً نعم لا تكون الكتابة من الأدلة التاريخية لأمة من الأمم . لأن الكاتب لا يقصد من وضع قصة تمثيلية لحادثة تاريخية تمثيلاً خالياً من الزيادة والنقص ، ولكنه يريد إظهار رأيه وإثباته في قصته وهذا ما يدور عليه محور التمثيل . ولذلك يعمل على إظهاره بأى شكل كان ، وبأى وسيلة كانت . هذه الزينة التي توجد على المسارح من ستائر وأثاثات وألوان وأضواء ، وهذه الملابس والحركات والاشكال ، قد تكون غيرها في الزمن الذي وجدت فيه القصة

وربما لا تشبهها، كالكلام الكثير والمناظر المختلفة التي لا تكون من القصة في شيء، ولا يكن المؤلف يريد أن يعجب الحاضرين، وينال من نفوسهم بهذه المظاهر ليتوصل إلى إثبات فكرته، أو إلى نشر حقيقة خفية بهذه الوسائل. كل ذلك لازم تقتضيه قواعد الفن وتستلزمه الرغبة في الإعجاب. ولذلك كثيراً ما يغير أصحاب الفنون مناظر القصة التمثيلية إلى غيرها، لأنهم يرون ذلك أوفق وأدعى للجمال، ولأن الفنون ليس من غرضها البحث عن الحقائق. ذلك يرجع إلى الفلاسفة والعلوم. إنما غرض الفنون إظهار الجمال هذا مثل ضربناه لأن الصناعة فيه أظهر، وعدم اتباع الحقيقة فيه أيسر، والجري وراء أهواء الكاتب في إظهار البراعة فيه أوضح، لأنه مبني على المشاهدات. ومثل ذلك يقال في أنواع النثر والشعر. وهل مثل قول بن كلثوم:

إذا بلغ الرضيع لنا فطاما تخر له الجبابر ساجدينا

يدل على حقيقة؟ وهل هذه كانت حالة الاجتماع في ذلك الزمن؟ هذا من باب الفخر والحماسة وجمال القول والمبالغة، أو من النهاون بالحقائق لاقتضاء الصناعة ذلك. كل ما يمكن أن تدل عليه البلاغة من نظم ونثر، وقصص وحكايات وروايات تمثيلية واجتماعية، هو مجموع الحركة الفكرية للأمم، والصورة العامة للميول والأهواء للمجتمع، وشيء من حركة النفوس والعقول، وبعض الأخلاق

والعادات التي يمكن أن تأخذ من بطون هذه الصحف وقد قال بعض النقاد إن الحالة الاجتماعية لأمة من الأمم تعرف من آراء النقاد أكثر مما تعرف من البلاغة نفسها . أي أنه يمكن أن يعرف الإنسان من ملاحظات النقاد على الكتاب والشعراء صحة مطابقتها للأخلاق والعادات من عدمها . لأن النقاد يرون ما لا يراه الكاتب نفسه ، فتكون آراؤهم أقرب إلى الصواب من آراء الكاتب . وهذه الآراء تبين أفكار الكاتب وحكمه على المجتمع الذي يعيش فيه . نضرب لذلك مثلاً بحالة القصص الاجتماعية الآن : كثير من هذه القصص يمثل طبقات الناس تمثيلاً غير حقيقي . يمثل المرأة أو الفتاة في حالة من الأخلاق لا يرضاها لها إنسان ، خصوصاً في موقف الحب والغرام ، كما هي الحال في القصص التمثيلية . فلو لم تظهر آراء النقاد ما في هذه الكتابات والأفكار من المبالغات ، واعتمد كل إنسان على ما يقرأه في أخذ الحقائق منها ، لامتلات نفسه خطأ من الحكم على المجتمع . وكما هي الحال للأجانب الذين يصفون البلاد من بطون الكتب لا غير ، كالقصص والروايات ، ويحكمون عليها بناء على ذلك . لهذا قيل إن الحكم على البلاغة نفسها هو صورة الاجتماع ، أي أن المؤرخ الذي يريد أن يأخذ شيئاً من كتابة الأمم للحكم على مدنياتها ، عليه أن يجمع آراء النقاد المختلفة ويوازن بينها ، ليستخلص منها صورة صحيحة من الحالة الاجتماعية . فقد

يوجد أفكاراً متناقضة مختلفة في عصر واحد، لأن كل إنسان له رأى،
فان لم يكن هناك تمييز بين هذه الافكار فبأيها يحكم القارىء؟
وعلى أى اجتماع يكون حكمه صحيحاً؟ وماذا تكون الحال إذا
حكمنا على زمن الرشيد بشعر أبى نواس وأمثاله. وحكمنا على الشعراء
بمثل هذه الأخلاق؟ وأبو نواس يكاد يكون وحيداً فى بابهِ مع
أدعابه. كما قال حمزة بن الحسن الاصبهاني جامع ديوان أبو نواس :
«وقد خص شعر أبى نواس ممن لهج باضافة المنحول اليه بما ليس
في غيره من الاشعار، وذلك أن تعاطيه لقول الشعر كان على غير
طريقهم، لأن جل أشعاره فى اللهو والغزل والمجون والعبث، كأشعاره
فى وصف الخمر وراغة النساء والغلمان . وأقل أشعاره مدائح، وليس
هذا طريق الشعراء الذين كانوا فى زمانه، وكانوا من بعده، فأبو نواس
فى توفره على الهزل بازاء عمران بن حطان وصالح بن عبد القدوس فى
توفرهما على الجد الصرف»

هذا معنى أن آراء النقاد هى صورة الاجتماع أكثر من البلاغة
نفسها . وجملة القول أن كل ما يصح أن يؤخذ من البلاغة هو الحالة
العامة للأفكار، وطريق سيرها فى زمن من الأزمان، حتى فى
البلاغة الحقيقية التى تنشر الحقائق بدون زيادة ولا نقص . لأنه
ليس الغرض منها تقرير الحقائق، بل عرض صورة الشئ عرضاً
إجمالياً، وبث العبرة والعظة . كما إذا وصف الكاتب رجلاً قذراً،

رث الثياب حافي الأقدام ، فإنه لا يصفه لذاته ، وإنما يصفه لآظهار
 النفس الكامنة فيه . وكما نجد في الكتابات الحديثة الآن أثناء
 الكلام على شخص من الأشخاص ، وصف حبرته ، وما لديه من
 الأثاث وغيرها . كل هذا للتوصل للحكم على الرجل وعلى نفسه .
 فإذا أردت أن تبحث عن أمة من الأمم فانك لا تجدها في بلاغتها .
 وإنما تجد في بلاغتها أذواقها وأنواع ميولها

الذرات المختلفة

في فهم البلاغة

يقرر العالم نظريته ، ويبرهن على رأيه ، ولا يكاد ينتهي من تقريره البرهان حتى تخرج الحقيقة من نفسه الى نفوس سامعيه ، وتظهر آراؤه لدى تلاميذه جلية واضحة ، وتنتقل من تلاميذه إلى غيرهم ، وتدخل في مائة نفس ، وتملأ ألف رأس ، كما خرجت من نفس قائلها ، وكما قررها الأستاذ الأول . لا تؤثر فيها نفس أخرى ، ولا تغيرها آثار الناس . فالفضية القائلة « إن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين » ، والقضية القائلة « إن الاحتكاك يولد حرارة » ،

لا تزال هي هي في كل رأس وعند أي إنسان

أما في البلاغات وفي أنواع الفنون فالأمر غير ذلك . لأن أثر الكاتب لا بد أن يكون ظاهراً فيها ظهوراً تاماً . فهو الذي يميزها من سواها ومن الأذواق الأخرى . وهو الذي يكسبها رونقاً وجمالاً ، او يجعلها ثقيلة على النفس . ولكن ذوق الكاتب أو الشاعر لا يتفق مع كل نفس ، ولا يفهم بطريقة واحدة ، لاختلاف الأذواق في طرق الإدراك التي يرجع إليها في الحكم على الفنون وفي تذوق الجمال . لذلك يختلف الناس في تقدير وقبول البيت والقصيدة من الشعر ، كذلك الحال في الموسيقى والتصوير : تكون

هذه الصورة جميلة مقبولة لدى إنسان ، وغير مقبولة عند آخر .
ونجد فلاناً الموسيقار الشهير له طائفة تحبه وترغب في سماع صناعته ،
لأن نغماته شجية ، وهؤلاء يميلون للحزن والابتئاس . على حين أننا
نجد آخرين لا يرغبون في هذا النوع الذي لا يحمل على السرور .
غير أن هذه الفروق في الأذواق تقل في جماعة تربوا على طريقة
واحدة ، وعاشوا في بيئة واحدة ، وفي زمان واحد . ولكن متى كان
للعواطف أثر في إدراك الجمال والحكم عليه ، كان للخلاف مجال واسع
في تقويمها . هذا الاختلاف في الفهم والأدراك هو الذي يحي ويميت
المذاهب والأفكار المختلفة في كل زمان . ومن هنا تنشأ الحركة
الفكرية . واختلاف المذاهب والأطوار ، وتتولد المذاهب الكتابية ،
أو مذاهب البلاغة . لأن أثر الأفكار وأثر حركة العقول يظهر دائماً
في بلاغات الأمم الحية . إذ البلاغات ليست إلا صورة من حركات
الأفكار . كما حصل في القرن الثامن عشر في فرنسا ، حيث انتشرت
الفلسفة وانحطت الخيال وسقطت منزلة الشعر . وفي القرن التاسع
عشر ، حيث ابتدأت البلاغة بالمذهب الوجداني ، ثم بمذهب الطبعيين
ثم بمذهب الحقائق ، وكما حصل في بلاغة العرب أن انحطت منزلة
الشعر عند ظهور الأسلام - على رأى بعض الأدباء - أى قل احترام
المسلمين للشعر في ذلك الوقت ، لاشتغالهم بالدين ونشر دعوته (١)

(١) وان كانت بلاغة الشعر لم تنحط بل ارتقت بتأثير بلاغة القرآن ،

ولما أسس بنو أمية دولتهم انتشرت أنواع الهجاء في الشعر ،
وشجع الخلفاء الشعراء على مدحهم وذم أعدائهم ، بما كانوا يفيضون
عليهم من العطايا والأموال الكثيرة ، وظهرت كل أنواع الشعر ،
وانتشر الغزل ، وظهر من كبار رجاله جميل وكثير وابن أبي ربيعة
وغيرهم ، وأخذ يظهر المجون . وبينما كان هؤلاء وغيرهم ممن أتى
بعدهم زمن العباسيين يفهمون البلاغة نوعاً من جمال القول ،
وضرباً من تسليية النفس ، وشيئاً من المجون والخلاعة ، وأحياناً آلة
للدفاع عن النفس والأهل ، ووسيلة من وسائل الكسب ، جاء علماء
اللغة والأدب ، كالأصمعي وأبي عبيدة وغيرهم ، فلم يحفلوا بالمحدثين
ولا بأشعارهم ، لأنهم كانوا ينظرون الى الشعر نظرة أخرى غير
نظرة أصحاب الفنون ، وكادوا يقصرونه على استنباط الأدلة اللغوية ،
وجعلوه وسيلة لتفسير الآيات الكريمة ، والأحاديث النبوية . وغمطوا
من حق الصنعة ووضعوا من قدر المحدثين ، لا شيء سوى أنهم
محدثون (١) .

وكل ما حصل هو عدم الاهتمام بالشعر كما كان ذلك قبل الاسلام ، لان
بلاغة القرآن تحت كل بلاغة غيرها

(١) قال القاضي عبيد العزيز الجرجاني صاحب كتاب «الوساطة بين
المتنبي وخصومه» : وما أكثر ما نرى ونسمع من حفاظ اللغة وجلة الرواة
من يلهمج بعيب المتأخرين ، أن أحدهم يثشد البيت فيستحسنه ويستجيده

ولما انصرف المسلمون انصرافاً تاماً إلى الاشتغال بتفسير القرآن الكريم ، واهتم العلماء والأدباء منهم بجمع الأشعار واللغة ، قالوا إن علوم الأدب جمعاء وسيلة لفهم كتاب الله تعالى . وقالوا إن حكم

ويعجب منه ويختاره ، فاذا نسب لبعض أهل عصره وشعراء زمانه ، كذب نفسه ونقض قوله ، ورأى تلك الغضاضة أهون محملاً ، وأقل مرزءاً من تسليم فضيلة المحدث ، والاقرار بالاحسان لمولد . حكى عن اسحق بن ابراهيم الموصلي ، أنه قال أنشدت الأصمعي :

هل الى نظرة اليك سبيل فيبل الصدا ويشفى الغليل
ان ما قل منك يكثر عندي وكثير ممن تحب القليل

فقال والله هذا الديباج الخسرواني ، وانه لمن تشدني ؟ فقلت انهما ليلتهما . فقال لا جرم ، والله ان أثر التكلف فيهما ظاهر (ص ٤٧)

بمثل هذا يكون اختلاف الاذواق في فهم البلاغة من نظم ونثر . وفي القرن السابع عشر في فرنسا كان فهم الفرنسيين لبلاغتهم غيرها في القرن الثامن عشر ، وغبرها الآن ، لأن بلاغتهم كانت غريبة عنهم ، لا تمثل شيئاً من مجتمعاتهم . ولا من «شخصياتهم» ، وكانوا يقدسون بلاغة اليونان والرومان ويقلدونها في كل شيء حتى في الموضوعات ، ولم يكونوا أدركوا بعد أن البلاغة صورة الاجتماع ، بل فهموها صورة لنفوس عامة . لا «لشخصيات» الأمم ، وظنوا أنفسهم عاجزين عن الاختراع والابتكار في ضروب القول وأساليب البلاغة ، الى أن انتشر مذهب ديكرت الفيلسوف وظهر أثره في البلاغة ، كما ظهر في الفلسفة وغيرها . (راجع في هذا الكتاب الكلام على القدماء والمحدثين في فرنسا)

البلاغة وحكم معرفة العلوم الأدبية الوجوب الكفائي ، وشرفها بشرف ما يتوصل إليه . فهي كلها علوم آلية . (كما قال ابن خلدون في مقدمته) كذلك كان فهم المسلمين للأدب والبلاغة . حتى انقد ترفع كثير منهم عن قول الشعر وذمه ذمماً ، لأن السواد الأعظم من الشعراء جعله وسيلة للسؤال ، على ما كن له من الرفعة في المنزلة والروعة في المدح والذم . وكان الأمراء والخلفاء يملقون الشعراء ويخافونهم . فلم يكن الشعر والبلاغة صورة من الاجتماع العام أو الخاص ، أو شيئاً جدياً في المجتمع ، بل كان شبه العوبة للأهواء والأغراض ، وتسلية للنفوس . ولم يكن لشاعر أن يقصد إلى تربية النفوس وتهذيب الأخلاق ، أو إظهار صورة عامة من صور الحياة ، إلا ما جاء عفواً عند بعض الشعراء الزهاد والحكماء . مثل أبي العتاهية والمتنبي ، وأبي العلاء . فكانت روح البلاغة أو الروح الأدبية كأنها في حالة اختناق ، لأنها انحصرت في طائفتين ، وكلتا الطائفتين لم تعمل على رقيها كما كان ينبغي : فطائفة العلماء والمشتغلين بالدين والعلوم العربية اهتموا بالبلاغة من أجل ذلك فقط . فكان همهم الجمع والدرس ، لا لشرح هذه البلاغة من حيث أنها بلاغة ، أو من حيث أنها أثر أدبي ، أو من حيث أنها نتيجة جهد العقول والقرائح ، بل لأنها وسيلة من وسائل حفظ اللغة وفهم مفرداتها .

وعلى ذلك انتشر هذا المذهب ، وبنى النقد الأدبي ، بل لم يفهم

الأديب أو اللغوي أو العالم، الأدب إلا من هذه الوجهة . ومن هنا قالوا الغرض من الأدب التوصل إلى فهم كتاب الله تعالى . روى الجاحظ عن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس أنه قال: «كفاك من علم الدين أن تعلم ما لا يسع جملة ، وكفاك من علم الأدب أن تروى الشاهد والمثل» ^(١) وقيل لعمر بن عبيد: ما البلاغة ؟ قال «ما بلغ بك الجنة، وعدل بك عن النار، وما بصرك مواقع رشدك وعواقب غيك» ^(٢)

هكذا فهم طائفة العلماء الأدب والبلاغة، وفسروها على حسب فهمهم. ولم يكن هناك غيرهم من النقاد والعلماء الذين يمكنهم أن يؤثروا في الحركة الفكرية بغير ذلك ، ولا من كان لأرائهم ما لهؤلاء من القوة والسلطان على الأدب والأدباء . فزجوا بالأدب والبلاغة في هذا السبيل ، وأصبح الشعر شيئاً « ثانوياً » كما يقولون . لأنهم العلماء والنقاد لم يكن متجهياً لفهم البلاغة فهماً حقيقياً . سأل سائل أحد هؤلاء العلماء عن حد البلاغة، فأجابه: «إنك إذا أردت تقرير حجة الله تعالى في عقول المتكلمين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريرين بالألفاظ المستحسنة في الأذان ، المقبولة عند أهل الأذهان ، رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعة الحسنة من الكتاب والسنة ، كنت أوتيت فصل

(١) (البيان والتبيين ج أول ص ٤٩)

(٢) (البيان والتبيين ج أول صحيفة ٤٣)

الخطاب، واستوجبت من الله جزيل الثواب»^(١) أما الطائفة الثانية ، وهي جماعة الشعراء والخلعاء ، فقد كانت تتخذ البلاغة - خصوصاً الشعر - آلة من آلات اللهو والطرب والاستجداء. وحسبنا أن نرجع إلى الشعر والشعراء مدة الأمويين والعباسيين ، حتى عند الحكماء منهم مثل أبي الطيب وغيره . وحتى كان فهم النقد أنفسهم للشعر فهماً غريباً . لأننا إذا سردنا أقوالهم وآراء الأدباء ، رأيناها غير محتوية على النقد «التحليلي» لمعانى الشعر. ومن برآجع مقدمة ديوان أبي نواس وكلام أبي حاتم ، يركيف كانت آراء النقد . وأنها ليست إلا ألفاظا مرصوفة غامضة المعنى ، يقولها كل إنسان ، ليس فيها شيء من النقد الصحيح . وأبو حاتم السجستاني توفي في أواسط القرن الثالث الهجرى ، أى إبان نزوج العلم والأدب عند العرب . فالذنب ليس على الشعراء ولا على الكتّاب فى ذلك ، لأنهم كتبوا ونظموا كثيراً وقالوا فى كل شيء ، وطرقوا كل باب أوحى اليهم به نفوسهم وقراءهم . ولكن حركة النقد لم تكن لديها القوة التى كانت تمكنها من الحكم على الآراء ، وقود الحركة الفكرية ، ونقل الأدب والبلاغة إلى طريق اجتماعى أفيده وأمتن وأفضل مما سارت فيه . بل ساعدت على وقوف البلاغة من شعر ونثر ، فلم تصل البلاغة العربية من التأثير فى الاجتماع والتأثر منه ، إلى ما وصلت اليه بلاغات الأمم الأخرى .

(١) (البيان والتبيين ج ١ ص ٦٣)

ونعود فنقول لو وهب الله الأدب العربي من النقاد ما نبه العقول الى فهم البلاغة فهما اجتماعياً ، وبحث فيها مباحث اجتماعية ، وبين أنها عامل من عوامل الاجتماع ، لكانت فى نوعها أحسن بلاغة وأمتها . لما اللغة العربية من الميزة فى الغناء ، وضروب التعبير ، وجمال القول ، ومتانة الأسلوب . خصوصاً الصناعة اللفظية التى لا توجد فى لغة أخرى .

إن كل حركة ظهرت فى بلاغات الأمم الأخرى ، ونقلتها من حال الى حال ، كن منشؤها آراء النقاد وأفكارهم وإرشاداتهم . كحركة الكتابة التى ظهرت فى أوروبا أثناء القرن التاسع عشر . فقادت الأدباء الى الطرق المختلفة ، وأوجدت الأتوار الأدبية المعروفة

تبععة الشعراء والكتاب

الحوادث المختلفة واستعداد الأمم الفكرى ، لهما أثر عظيم فى سير البلاغة والأدب ومساعدتهما على الرقى. لأن ذلك أثر من آثار الاجتماع. وللكتاب أثر آخر فى الاجتماع ، أو فى رأى العام ، ليس أقل من أثر الاجتماع فى البلاغة . وعلى ذلك نرى مقدار التبعة التى تقع على قواد الحركة الفكرية والنقاد الذين يبدعهم زمام العقول . وما أشدهذه التبعة على الكاتب أو الشاعر ، ولا سيما إذا كان فائق البراعة فى طريق الافهام وفى الاستيلاء على نفوس القراء ، ومعرفة امتلاك الأفكار . فقد يكفى أن يصل الكاتب الى درجة خاصة من البلاغة ، ليتمكن من قيادة النفوس الى ما يريد ، وحملها على اعتقاد المعنى الذى قصد . مثل هذا الكاتب قد يكون خطراً عظيماً على الاجتماع ، إذا كان فى آرائه شئ ، من الخطأ ، أو فى مذهبه ما يخالف الإصلاح . كما أنه قد يصلح من النفوس ما لا تتمكن الحكومات بقوتها من إصلاحه . ويساعد على تقويم الأخلاق ، وعلى نشر الأفكار الصحيحة ، وعلى ارتقاء المدنية ، وعلى توضيح المسائل الاجتماعية الكبرى ، وعلى استنارة العقول وثقيفها . ولكن هذه القوة هى ما يخشى منه على الاجتماع ، وهى ما تحمل كثيراً من الخلقين على الخوف من أثرها لما فى عقول بعض الكتاب من الأفكار التى قد

تؤثر في نفوس القراء أثراً غير محمود ، بواسطة براعة الكاتب في جعل الصور التي يذكرها في شعره أو قصته أمراً قبولاً ، وأجدر بالاعتداء فهذه البراعة نفسها كما أنها تدل على عبقرية الكاتب ، تدعو الى الخوف منه ، فتكون من أكبر العيوب لديه . ولذلك ذم كثير من الخلقين الشرير : وخافوا من أثره وحذروا منه

وفي الحق ان جناية البلاغة على الاخلاق قد يكون خطرهما عظيماً . ولكن لا بد من الفرق بين الفنون وتقويم الأخلاق . إذ ليس من غرض الفنون تقويم الاخلاق ، لأنها تقصد إلى إظهار الجمال بأي شكل كان ، وعلى أي طريقة كانت . وعلى كتب الأخلاق تقويم النفوس وتربيتها . وإلا لو أخذنا على البلاغات ما فيها من ضروب الغزل والمجون ، لوجب أن نحذف منها نحو نصفها . وهل نجد الآن قصة أو رواية تمثيلية بدون أن يكون للحب فيها أثر كبير . ذلك لأن تحريك هذه العاطفة من أكبر الدواعي لحمل الناس على القراءة ودرس أفكار الكاتب وأغراض الكتابة . كما رأى ذلك ابن قتيبة في مقدمة « الشعر والشعراء » إذ قال : « لأن النسيب قريب من النفوس ، لا يبط بالقلوب ، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل ، وإلف النساء ، فليس يكاد يخلو أحد من أن يكون متعلقاً منه بسبب ، وضارباً فيه بسهم حلال أو حرام »

يقول الفقهاء لا حياء في الدين ، ويلزم أن يقول الأدباء

والكتاب والشعراء والفنيون لآحياء فى الفنون؁ كما يجب أن يقول العلماء لا حياء فى العلم . فان الله تعالى خلق الإنسان؁ وخلق له أنواع الجمال يتمتع بها؁ وتوحى إليه من الأفكار والخيالات ما قد يساعد على عبقريته . كما أنه خلق له الخير والشر؁ ووهب له عقلاً يميز به الخبيث من الطيب؁ وترك له الحرية المطلقة فى اتباع الطاريقين؁ ويبين له سوء العاقبة وحسن المسآب . فكما أن العلم والفلسفة يبحثان عن حقائق الأشياء بأى وسيلة؁ كذلك الفنون الجميلة؁ تبحث عن اظهار الجمال بأى وسيلة؁ وأى طريقة كانت؁ لأنها سر من أسرار الحياة؁ وسبب من أسباب ترقية العواطف والنفوس . اذ النفوس التى لا تعشق الجمال ينقصها كثير من فهم الحياة؁ لأنها لا تدرك ما يحيط بها من جمال الكون الذى هو أبداع شىء فى الوجود

لا بد أن تكون الحياة ككتاب مفتوح أمام كل إنسان بما فيه من جمال وقبح وفضيلة ورذيلة . لأن الله تعالى خلقه لنظر إليه وفهمه وتدبر ما فيه وتتعظ به . فتبعة البلاغة راجعة الى نفس الجمهور؁ وإلى القارئ أنفسهم . لأن القارئ كمتعلم يصرف وقته فى معمل كيميائى؁ ليفيد ويستفيد؁ وليقف على أسرار ما لديه . فان استعمال المواد الكيميائية لقتل نفسه؁ فقد « جنت على نفسها براقتش » . والكاتب كالعالم يظهر نتيجة تجربته فى الحياة؁ وما رآه

وفهمه ، وعلى القارئ أن يستفيد ويميز بنفسه الضار والنافع (١) على أن كل كاتب له خيال خاص ، وطريقة خاصة ، وله أفكار خاصة تجدد لها من القراء من يميل إليها بطبيعته . فكل نفس تقبل ما يوافقها وترغب فيما تميل إليه . فالقصة التي تعرض صورة من صور الحب ، قد تضل نفوساً ، وقد تفتح على بعض الناس أبواباً من الفجور لم يكونوا يعرفونها ، كما أنها قد توحى الى بعض النفوس حب الجمال ، ورقة الشعور ، وتهذيب العواطف . لأن الرجل الحساس ، صاحب الشعور الرقيق ، والنفس الشريفة ، والأخلاق الكريمة ، يهذبه الحب ، ويرشده الغرام الى الفضيلة . وكثيراً ما كان الحب سبباً في اصلاح النفوس . ولكن لكل انسان استعداداً خاصاً في تصور الاشياء وفهمها . وعلى هذا الاستعداد تكون حظوته من السعادة والشقاء تقوده إليها نفسه ، وترشده إليها فطرته . غير أنه لا يلزم قراءة هذه الكتب للعمل بما فيها ، كما تقرأ كتب الأخلاق وكتب الدين مثلاً ، وإنما تقرأ لدراسة موضوعاتها ، ومعرفة ما بها من الآراء ، وأسرار البلاغة والفصاحة

في قراءة الكتب عاملان ، عامل التأثير ، وعامل الافادة . والثاني أكثر أثراً وأبقى . فان ما يبق في نفس القارئ من المعلومات

(١) هذا رأينا وهو يخالف بعض الباحثين في ذلك لأن منهم من

يرى ان الغرض من البلاغة التهذيب والتعليم

التي اكتسبها من القراءة أنفع وأثبت . أما التأثيرات والانفعالات التي منشؤها العواطف فانها سرعان ما تزول . فالكتاب الذي يصف مجلساً من مجالس الخمر، ليس عليه أدنى تبعه إذا قام إنسان بعد قراءة كلامه فشرب كأساً أو كأسين . كما أن الخلقى ليس في قدرته أن يجعل الناس على اتباع ما يقول . ولذلك قيل « إنه من الواجب علينا بث النصائح والارشادات ، ولكن ليس علينا حمل الناس على العمل بها » . ولو كان للبلاغة الأثر الذي يدعو إلى العمل بما فيها كانت كتب الأخلاق كافية في إصلاح النفوس . فلماذا يكون وصف المجون سبباً في فساد الأخلاق والاجتماع ؟ ولو صح حذف كل ما من شأنه أن يفسد الأخلاق ، أو يؤثر فيها أثراً سيئاً ، لوجب على الإنسان أن يصم أذنيه ، ويغض عينيه ، حتى لا يرى ولا يسمع نصف المخلوقات أو أكثر ، ولعمل على عدم فهم كثير من الأمور التي يراها كل يوم أمامه في الحياة .

البلاغة من غرضها عرض كل شيء ، وعلى القارئ أن يحكم عقله ويميز الخبيث من الطيب

النقد الادبى

يقرأ الإنسان ليفهم . ويفهم ليكون له رأى فيما يقرأ . وكل إنسان له استعداد خاص فى الفهم ، وطريق خاص فى الادراك ، وذوق خاص فى قدر الكلام والحكم على الافكار . ولذلك تعددت المذاهب وتفاوتت طرق البحث

القراءة والفهم والتفسير والحكم ، هى أصول النقد وهى حدّه أيضاً . إذ لا يمكن حد النقد حداً تاماً ، لعدم اندماجه فى قانون عام ، لأنه ليس علماً من العلوم التى لها قواعد خاصة ، وإنما هو فن من الفنون التى تضبط بالعلوم وتتقدم بتقدمها ، فأنه مبنى على قوة الذكاء وسلامة الذوق ، وذلك ليس داخل تحت قانون عام ، فضلاً عن أنه لا بد من ظهور أثر الناقد الشخصى فى حكمه على ما يقرأ ، لأنه إنما يحكم على غيره بمزاجه الخاص . ولذلك كانت الفروق كثيرة بين آراء النقاد . لأن النقد صورة من صور عقولهم المختلفة

ويختلف النقد باختلاف الموضوعات والأغراض المقصودة منه . فقد يكون من غرضه دراسة الأساليب ، أو دراسة نفوس الكتّاب أو دراسة الافكار والآراء . فهو متغير لا يثبت على حالة واحدة ، ولا يلزم قاعدة واحدة ، فليس علماً من العلوم . لأن العلوم لا بد أن تكون قواعد عامة ، تنطبق على جزئيات كثيرة ، بدون أن يكون

للفوس أثر فيها . والنقد غير ذلك . فهو قبل كل شيء أثر من الآثار الخاصة للعقول يبحث عن آراء الكتاب ولا سيما خواصهم الذاتية . والتصورات والخيالات والادراكات متعددة مختلفة ، على حسب المواهب والطبائع ، فلا بد أن يكون النقد الذى هو فهم العقول المختلفة والادراكات المختلفة أيضا مختلفا ، غير مقيد بقانون ولا قاعدة . ولذلك كان كل نقد قاعدى قابلا للطعن وعرضة للنقض . لأن النقد القاعدى أو المذهبى ، يرمى الى تقييد العقول والأفكار ، وحملها على اتباع طريق واحد فى الفكر والتصور والخيال ، والى الحكم عليها حكما عاما . بطريقة واحدة . هذا اذا كانت الطريقة علمية كطريقة تين «Taine» مثلا القائلة : «إن كل أهل جنس واحد وبلد واحد ومن واحد تتشابه عقولهم وتصوراتهم» . وهو مذهب مردود فى جملته كما سنرى . لأن الذكاء والادراك ، والتصور والخيال ، لا تنشأ من هذه العوارض نحسب ، بل هناك أسباب أخرى . فان كانت الطريقة غير علمية ، كأن تكون مبنية على الاذواق والميول ، أو على قراعد اتفاقية ، كجعل قصيدة من القصائد أو قصة من القصص نموذجا عاما لغيرها ، أو منهجا ينسج على منواله ، فان هذه الطريقة ليست خطأ فقط ، بل هى خطر يهدد سير البلاغة ويقف تقدمها ويجعلها عبارة عن ضرب من التقليد لا غير .

على أن الإنسان يرى فى نفسه من الاستعداد لفهم وطرق البحث

اليوم ما لم يكن له بالامس . والقارىء تمر بذاكرته أفكار الكاتب وتراكم ، ثم يتناسى ما قرأ وما تأثر به ، فاذا أعاد قراءة الكتاب الواحد مرة أخرى ، كان حكمه عليه غيره في المرة الاولى . فالأفكار تتغير والحكم يتغير بتغير المؤثرات

ولا يصح ان يبنى النقد على الاذواق الخاصة . لان الذوق استحسان ما يحبه الانسان ويميل اليه . وهذا غير ما يراد من النقد . اذ النقد الصحيح « تحليل » ففكر شخص آخر غير ففكر القارىء نفسه ، واندماج الأنا في نفس غيره ليفهمه بذكره ويدرك عقله بعقله والذوق « تحليل » نفس القارىء وفكره لمناسبة ما يقرأ ، وبسبب ما يجده مما هو في نفسه في كلام غيره . إذ شعور القارىء بسروره ، ورضاه عما يقرأ ، هو في الحقيقة ناشئ من أنه وجد ما يحبه وما يميل إليه . وذلك شيء من خواص نفسه وميولها الذاتية . فكأنه إنما وجد في ما يقرأ نفسه لانفس الكاتب ، وأعجب بميوله وآرائه لا بميول الكاتب وآرائه . أو أنه وجد إنسانا آخر صور نفسه بالصورة التي هي عليها ، ووجد أفكاره يعبر عنها غيره ، فهو إذا فهم ذلك فأعما يفهم نفسه ، ويرى صورتها . كالشاعر أو الكاتب الغرامى ، يذكر صور النفوس العاشقة ، وما تذوقه من الآلام ، فيقرأها العاشق ويتلذذ بها ، ويتذوق ما فيها ، لأنها صورة نفسه ، وإن كانت صورة نفس مريضة ، أكلها اليأس ونال منها البؤس . ولكنه راض عنها لأنه

يجد فيها ما يجول بخاطرہ. وكالذى يحب الشعر الحماسى مثلاً فإنه يعجب به،
ويريد أن يحمل الناس على الأعجاب به، لأن له ذوقاً خاصاً فى فهم هذا
النوع، وإقدار هذا الكلام قدره. وكالخلقى يحب الحكمة والموعظة،
فيحكم بهذا الذوق على كل ما يقرأ أو يسمع. من هنا تعددت المذاهب
فى النقد. فإذا كن مرجع ذلك الاذواق الخالصة، اذا اضلت الأفهام،
ولحارت العقول. فليس فى حكم القارىء بالحسن أو بالقبح شىء من
الحقيقة أو على خلافها، متى كان ذلك مبنيًا على الأهواء الصرفة؟
وليس ذوق الناقد فى كتاب يقرأه الا استحسان الكتاب أو استقباحه؟
وليس ذلك إلا اتفاق فكر القارىء وميوله مع فكر الكاتب وميوله.
ولكن الذوق والقد عند ذوى العقول السليمة يستمد بعضهما من
بعض، ويساعد أحدهما الآخر، ويعمل كل منهما على حفظ أثره فى
نفس القارىء، بحيث لا يضل بينهما، ولا يكون خاضعاً خضوعاً
تاماً لأحدهما، فيبطل أثر الآخر. بل يتذوق ما يعجبه مما هو فى
نفسه ولا يمنع ذلك من الأعجاب بما هو مخلف لطبيعته

مثل هذا الذوق يتكون بالقراءة والدرس، ويكتسب شيئاً
من اللين والمرونة وقبول الجديد، لأن الذوق خلق من الأخلق
القابلة للتهذيب والتنقيح والفناء بالقراءة والدرس والفهم، بحيث
يكون ذوقاً مبنيًا على التجربة مما قرأ الإنسان وفهم من العلوم
والفنون. فالذوق الصحيح ينضج ويتربى بالنقد، والنقد يتهذب

بالذوق لأنه معين ومساعد على الفهم وتفضيل الشئ على الشئ . فلو أن انساناً خلا من ذلك، كان حب الاستطلاع لديه ناقصاً ، لأنه إن لم يكن في نفسه ذوق ثابت لنوع من الأنواع ، مبنى على التجربة ، ولم توجد في نفسه ملكة التفضيل والفرقة بين الأشياء ، كان سواء عليه أقرأ هذا أم هذا . وخفى عليه كثير من المميزات ، وكانت الفائدة من القراءة لديه أقل مما لو كان له ميل خاص . وربما خرج من الكتاب الذى يقرأ بدون فائدة ولا أثر . وهذا مشاهد معروف . أعطى أحد المهندسين أو الاطباء أو الذين لا يميلون الى الأدب ولا يحبونه ، قصيدة من القصائد المتينة ، أو قصة أدبية ممتعة ليقرأها . ربما قرأها وفهمها ، ولكنه يخرج منها بدون أثر في نفسه ، لأنه ليس له ذوق خاص في هذا النوع ، فلا يهتم بأن تصل نفسه ، أو أن يصل الى نفسه سر هذا الكلام . ودع إنساناً لا يحب التمثيل ، ولا يميل اليه ، يحضر « قطعة » تمثيلية مملوءة بضروب الفنون ونقد الاجتماع . دعه يسمع قطعة لموليير أو لشكسبير أو لجيت ، ثم يبحث في نفسه عما أخذه من مجاسه ، تجده لم يتأثر بشئ ، ولم يستفد فائدة كبيرة . ذلك لأنه ليس في نفسه تفضيل لهذا النوع . كذلك تكون القراءة الخالية من الرغبة والميول الخاصة عبارة عن اطلاع عام ، ومشاهدات عامة ، لا تبقى في نفس الإنسان ولا توقظ من حركة الفكر . فالذوق الصحيح يساعد النقد على

الاعجاب بالشئ أو على كراهته. أى أنه من الوسائل التى تمهد للنقد الحكم على الفنون وآثارها

نرى من ذلك أن النقد الخالص الذى ليس للذوق فيه أثر هو نقد ناقص، أو نقد جاف. وأن الذوق الخالص من أثر النقد، ومن أثر التجربة العلمية والاطلاع - أى الذى هو الاستسلام الى ميل الشخص فحسب - لا يرقى العقل، ولا يساعده على تموقه الادراك ولا يصل بالأنسان الى كشف الحقائق

قلنا إن النقد ليس علماً من العلوم بل هو فن من الفنون التى مرجعها استعداد النفوس فى الفهم والأدراك. ولكن هذا ليس كافياً فى تعريف النقد. أيستسلم كل إنسان لفكره فى الحكم على ما يقرأ ويسمع؟ أكل الأمر الى الذوق لا غير؟ ألا يكون النقد شيئاً آخر غير هذه الفوضى فى الحكم والادراك؟ أليست هناك طرق ومذاهب تحدد ذلك، وتبين الخطأ من الصواب فى أحكام الناقدين؟ وإذا كان شئ من هذا فعلى أى أساس يبنى؟. مهما يكن من شئ، فالذى لا يصح إنكاره هو أن هناك حقائق فنية، كما أن هناك حقائق علمية. فالقارئ لقصيدة أو لقصة تاريخية يجد أثناء قراءته من الحقائق الفنية، ما يجده العالم أو الفيلسوف من الحقائق العلمية أو الفلسفية. نريد بالحقائق الفنية سر البلاغة الذى تشعر به النفوس، وبه تكون قيمة الكاتب والكتابة. ونريد بالحقائق الفنية جمال

القول ، وجمال الفكر ، وجمال الصناعة ، ثم نفس الموضوع بما فيه من الصور الأنسانية التي يجد فيها القارئ كثيراً من النفوس والأشكال المختلفة لحياة العقول . يقرأ الإنسان القصيدة أو القصة البلاغية فيشعر بشئ في نفسه لم يكن له قبل قراءتها . هذا أثر جديد حدث عنده ، أو حقيقة من الحقائق ظهرت له فيما قرأ . ومهما وجد من الاختلاف والتناقض في فهم هذه الحقائق الفنية ، وفي الحكم على الكتب والمؤلفين ، فذلك لا يدل على عدم وجودها ، وإنما يدل على اختلاف طرق الفهم على أنها حقائق نسبية ككل شئ في الوجود من أثر الإنسان

فالنقد هو البحث عن فهم هذه الحقائق . وهو توضيح وترتيب ما في الكتابات من الأفكار والآراء والأساليب ، ثم الحكم على ذلك . والناقد الحاذق من يكون عالماً بالموضوع وبمترناته من العلوم والفنون الأخرى . بأن يكون حدد وعين لنفسه طريقة خاصة في الفهم . ثم بعد ذلك يبدي رأيه النهائي فيما قرأ . فاذا قرأ قصيدة من القصائد ، عرف من أى نوع هى : أمن الشعر الوجدانى أم من الشعر الاجتماعى أم من الشعر التمثيلى ؟ . فاذا حكم عليها بأنها من الشعر الوجدانى ، لابد أن يكون عارفاً بخواص هذا النوع من الشعر وبموضوعه وبصناعته وبكل ما يميزه من غيره ، ثم لابد أن يقيس ذلك على طريقة خاصة قد عينها لنفسه ، يجعلها كمقياس عام له يقيس به

ماقرأ. بأن يكون له مذهب يبنى عليه أحكامه: كأن يكون من مذهب
البيانين الذين يحكمون على الكتابة على حسب ما بها من أنواع
البيان، كالاستعارة والتشبيه وأنواع البديع، أو من الذين يحكمون
عليها بما فيها من المعاني الجيدة والأفكار الصحيحة، أو ممن يبنون
مذهبهم على البحث في الكتابة من جهة صلتها بالاجتماع، أو ممن
يحكمون عليها من جهة مطابقتها للحقائق، وغير ذلك من المذاهب
الكثيرة. وبهذا يمكن الحكم على الكتابة من شعر ونثر، بناء على
طريقة ثابتة، مبنية على أساس ثابت. وهذا ما يسمونه بالمذاهب
الادبية في النقد، أو أنواع النقد الأدبي. وطرق النقد كثيرة
متعددة، سنذكر منها شيئاً ونبين المذاهب المختلفة فيها

فالنقد في جملته لا يخرج عن وصف الكتابات « وتحليلها » .
ولكنّ النقد البياني واللغوي، والنقد المبنى على القواعد النحوية
والصرفية، أصبح الآن غير كاف في الحكم على كبار الكتاب
ومواهبهم. ولم يعد فهم الكتابات الأدبية الآن قاصراً على الحكم
بدون نظر إلى الصلة التي بينها وبين الكاتب وأحواله النفسية
وتربيته العقلية، ثم إلى صلة ذلك كله بالاجتماع. أي أن النقد
الأدبي أصبح الآن ممزوجاً بالتاريخ العام، وبالتاريخ الخاص بنفوس
الكتاب وحياتهم الشخصية. وهذه خطوة خطأها أخيراً النقد
الأدبي في القرن التاسع عشر

إذن فلا بد من البحث في الصلة بين الكاتب وكتابه والاجتماع .
ولا بد من معرفة البلد الذي ولد فيه الكاتب ، والجو الذي تربى فيه ، والزمن الذي عاش فيه ، وحالته الصحية ، ومزاجه وسيرته ،
والترقية التي حصل عليها ، ومعرفة أصله وقبيلته ، والأوصاف العامة لها . وإذا كان عاش عيشة مرضية سهلة ، وكان من أهل الرفاهية واليسر ، أم عاش عيشة فقير مجد مجتهد في الحصول على قوام حياته ؟
ثم لابد من معرفة حالته النفسية ، وكيف كان يفكر ، وكيف كانت ميوله الدينية ، ومقدار نصيبه من العواطف ، وأحوال الغرام ، وكيف كان ميله للمجون واللاهو ، وكيف كان يتصور الجمال ويفهم الفنون ، وما في كتاباته من « شخصياته » . وغير ذلك مما يساعد على معرفة حالة الكاتب النفسية والجسمية ، لضرورة ذلك كله في الوصول إلى فهم استعداد النفوس وما فيها من أثر الذكاء . إذ كما أن البلاغة لا تكون دائماً صورة الاجتماع ، فليست أيضاً دائماً دليلاً على نفوس الكتاب . ولذا يجب البحث عن الأسباب التي تدعو الكاتب إلى ما كتب ، وإلى خروجه عن طبيعته . ولا يمكن ذلك إلا بمعرفة الأسباب السابقة

والخلاصة: أن النقد ليس له قواعد ثابتة ، ولا قوانين عامة ، بحيث يتخذها كل إنسان لتكون عمدته في البحث . بل هو فن من الفنون يختلف باختلاف الذكاء والاستعداد . وأنه لا يصح

الاعتماد على الازواق الصرفة في الحكم على البلاغات. ولكن هناك صلة حقيقية بين الذوق والأثر الذي يحدث في نفس الإنسان عند قراءة شيء من الأدبيات ، أو رؤية شيء من الفنون الجميلة . هذه الصلة يكون لها أثر صحيح نافع في إدراك حقائق الأشياء ، إذا كان الذوق قد تهذب بالتربية والتلميم ، وتكون بالعلوم والفنون المختلفة . وقد يكون النقد الخالي من الذوق صحيحاً لمتانة طريقته ، ولكنه يكون جافاً . ومهما كان النقد بعيداً عن العلوم ، غير مقيد بقاعدة ، فإنه يمكن سن طريقة له . والطريقة التي نختارها هي :

(١) أن يكون الناقد واقفاً تمام الوقوف على نوع الكلام الذي يدرسه ، وعلى جملة آراء الكاتبين فيه ، بحيث يمكن ان يميزه من غيره، وأن يحكم عليه بناء عن خبرة تامة بآراء النقاد والمختصين بهذه الموضوعات

(٢) أن يكون له طريقة يبنى عليها حكمه ، وأصول يرجع إليها في ذلك : كأن يكون مبنياً صحة الأساليب أو صحة الفكر ، أو رقي الخيال ، أو صلة البلاغة بمحوادث خاصة .

(٣) البحث عن صحة ما في الكتابة بواسطة صلتها بالكاتب والاجتماع وتأثير ذلك في الكلام والصناعة .

هذا هو جماع القول في النقد الأدبي وسنذكر المذاهب

المختلفة في ذلك

النقد الادبي

في فرنسا

رأينا أن نجعل القول إجمالاً في تاريخ النقد الأدبي في فرنسا، لنقف على سبيل حركة النقد وأطواره وأثره في الأدب الفرنسي، وعلى المذاهب المختلفة في ذلك، ثم نذكر بعد هذا حركة النقد عند العرب ومذاهب الأدباء لديهم.

يقولون أن إرسطو أول من كتب في النقد الأدبي في نحو القرن الرابع قبل التاريخ المسيحي. وكتابه «فنون الشعر» عبارة عن كتاب في البيان وقواعد البلاغة، بنى عليه طريقته في النقد. وهو أول من قال «إنه يجب أن تكون أعمال الإنسان جارية على قوانين الطبيعة ونظاماتها». وبدأ بالبحث عن عيوب الكتابات التي يثقل على النفس تذوقها. ووضع كل ثقته في علوم البلاغة، ليصل بها إلى كشف مخبأ الكلام البليغ. ولكنه لم يصل إلى قانون يبين الأنواع الأدبية، ولا إلى دراسة الاطوار التي تعترى البلاغة أثناء تقلب التاريخ عليها. غير أنه أرشد إلى الوسائل العامة التي يصح أن تكون طرقاً ومناهج للكتاب. وظهرت بعد إرسطو كتب كثيرة في النقد لا تكاد تخرج عن هذا المعنى، أكثرها من قبيل النقد اللغوي. وكتب النقد عند الرومان في نحو القرن الثاني قبل الميلاد كانت

مملوءة بالمباحث اللفظية . إذ كان الغرض منها تقويم السنة الخطباء،
 واصلاح حالة الخطابة في مواقف النزال . ولم يكن اهتمامهم بشيء
 من أنواع الكلام الا من أجل ذلك . فكان النقد عند الرومان لا يكاد
 يخرج عن صناعة الخطابة . فلم يكن لديهم مذهب أدبي ولا طريقة
 واضحة في النقد . ولذلك انحصر النقد عندهم في النقد اللغوي وعلوم
 البلاغة ، وفي القواعد النحوية والصرفية . أى في البحث عن اللفظ
 وأصله وصحته . ثم في البحث عن مطابقتها للمعنى المقصود ، وفي
 طرق تأثيره في نفوس السامعين . واستمر الحال على ذلك الى القرون
 الوسطى . ومر على النقد نحو ستة قرون في تلك الأزمان ، وهو لم
 يخطو خطوة واحدة . لأن العقول في القرون الوسطى كانت مقيدة
 بأهواء الملوك والامراء ورؤساء الأديان . ومتى كانت الافكار خاضعة
 لغيرها فانها لاتعرف الحرية ولا ترى طرق الاصلاح . ولذلك لم
 يكن الشعراء الا آلة لأهواء هؤلاء الرؤساء . فلم يكن لاحد منهم أن
 يقول شيئاً إلا لارضاء أمير أو رئيس . فكيف يجد النقد له منفذاً
 أو طريقاً ؟ اذ لا يمكن أن يكون الانسان ناقداً الا اذا كان حراً
 في الفكر . لأن حركة العقول تابعة دائماً للحركة العامة للحالة
 الاجتماعية .

أما في عصر النهضة فقد تحررت العقول ، وظهرت «شخصيات»
 الكتاب والشعراء ، ولذلك تغيرت أيضاً طرق النقد . ولكن

النقد أيضا في هذه الأيام لم يخرج عن النقد البياني مع بعض التوسع عما كان عليه في الايام الماضية. وكان من رجاله دانت «Dante» (١٢٦٥-١٣٢١) وبتارك «Petrarque» (١٣٠٤-١٣٧٤) الشاعران الايطاليان الشهيران . واشتهرا بالنقد اللغوى وهما أول من فك القيود القديمة عن النقد الأدبى. وكان النقد عندهم يقرب جدا من النقد عند العرب في كتب البلاغة ، وآراء الادباء ، بناء على ما كانوا يشعرون به من قراءة الشعر والنثر . ولعلمهم اخذوه من العرب ، كما أخذ الفرنسيون منهم كثيراً من أوزان الشعر وطرقه، أو أن هذه من الأَطوار الأولى، التى لم يتخطاها النقد الادبى عند العرب

وأول حركة للنقد الصحيح فى فرنسا ظهرت فى عصر النهضة، عندما اختلط الفرنسيون بالاطالين اثناء الحروب الكثيرة، وقلدوهم فى شعرهم : وعرفوا منهم أساليب الآداب القديمة، وطرق بلاغتها، وانتشر عندهم تعليم اللغة اللاتينية، واطلعوا على كتبها وترجموا منها. فاتجهت عقولهم الى الموازنة بين أدبهم الساذج والآداب القديمة . فكان الايطاليون أول من كشف أسرار الآداب القديمة ومخباتها، وأدرك مطابقتها للطبيعة الانسانية وموافقتها للتعقل . وهم أيضا أول من وجه الأنظار الى ربط الصلة بين الآداب والفنون الجميلة . وفى أوائل القرن السادس عشر تألف مذهب نقدى جديد كان

على رأسه الشاعر الشهير رونسار «Ronsard» (١٥٢٤ - ١٥٨٥)

أحد كبراء الأشراف . واجتمع حوله جماعة الأدباء من علية القوم ونبلائهم ، وزجوا بالأدب في طريق «أرستقراطي» . فلم يلاحظوا ذوق الشعب ولا حالته العقلية ، بل لاحظوا أذواق الأشراف والكبار ، من عواطف واحساسات وأفكار وغيرها

وكان أساس هذا المذهب تقليد البلاغة القديمة ، وما بها من من البراعة وجمال الصناعة والاتقان . وارتقت في هذا الزمن منزلة الشعر والشعراء ، وعظم تبجيل الناس لهم ، لأن الشعر كان جمال القول وموضع مظاهر الذكاء . وكان الشاعر أقوى وأبرع انسان ، كما كانت الحال عند العرب في بعض الأزمان . وانفتح امام الادباء باب الموازنة بين الشعر القديم وبلاغة القرون الوسطى في فرنسا ، وأعجب الناس أيما إعجاب بالبلاغة القديمة ، وأخذوا في تقليدها . ولم يعد الانسان يحكم على الشعر والشعراء إلا بواسطة الموازنة بين القديم والجديد ، وبني النقد على مجازاة تلك البلاغة ، لأنهم رأوا أن بلاغة القدماء متينة من جهة الصناعة ، ومن جهة الموضوعات ، ومن جهة ما فيها من تصوير النفوس الانسانية ورسم الحياة ، لأنها تصور الحقائق كما هي ، ولا أنها مبنية على الفكر والتعقل .

لهذا اشتدت رغبة الفرنسيين في تقليدها ، وأسسوا لذلك القواعد ، وبنوا طريقة النقد عليها . فكانت هي نموذج البلاغة ، ونموذج الأفكار . وربما فاق هذا التقليد والاعجاب تقليد المسلمين

وإعجابهم بالشعر الجاهلى . ولا يزال أهل أوروبا فى تعصبهم لليونان والرومان إلى اليوم . ولكنهم يقلدونهم فى لب الموضوعات ، وفى أن البلاغة يجب أن تمثل حياة الأمم ونفوس الأشخاص ، لا أنهم يجارونهم فى الألفاظ والعبارات لا غير . وكان مذهب رونسار مبنيا كما قلنا - على ذوق «أرستقراطى» بحيث تكون البلاغة من شعر وثر شريفة العبارة ، لا تحتوى على ألفاظ مقذعة ، ولا على شئ من المجون . وأن يتحاشى الكتاب والشعراء كل ما يخرج عن حد الأدب ، أو ما يدعو إلى سوء الأخلاق . وظهر أثر هذا المذهب فى كل أنواع البلاغة الفرنسية ، خصوصا فى التمثيل . ثم شيد الفرنسيون على أنقاض هذه الآداب والبلاغة القديمة آدابهم وبلاغتهم ، لإعجابهم بها إعجابا شديدا . ولكنهم لم يخدم منهم قوة الابتكار ، ولا حب الانتقال من حال إلى حال . لأنها بلاغة اجتماعية متينة ممتعة . بل هذبت من أفكارهم ، ورقت منهم ملكة الصناعة الأدبية ، وعامتهم دقيق الملاحظة ، وهذبت من استعدادهم الفطرى . وتخرج فيها أشهر الكتاب والشعراء ، ولا تزال أشهر وامتع البلاغات ، لأنها بلاغة نفسية اجتماعية ، بليغة فى معناها أكثر منها فى ألفاظها وأساليبها . ولا يزال أشهر الكتاب الآن يستمدون أفكارهم وتربية عقولهم من هذه البلاغات القديمة المتينة ،

ذلك أثر اطلاع الفرنسيين على الأدب القديم ، وأثر احتكاك

العقول والأفكار كما يقولون، وأثر مذهب رونسار في النقد. وهكذا يجب أن تكون قوة النقد. كل هذه الحركة جاءت من الخارج بواسطة الاطلاع على بلاغات الأمم الأخرى، والميل الى تقليد اليونان والرومان. والمتأمل في بلاغات الأمم، يرى أن كل حركة من الحركات الأدبية الكبرى، ذات الأثر العظيم، هبت ريحها من الخارج بسبب تقابل الأفكار وتفاهما... ولم يظهر أثر النقد في أمة من الأمم ظهوره في بلاغة الأمة الفرنسية. ويمكن أن يمد تاريخ النقد الأدبي عند الفرنسيين من أهم ما يكون في أنواعه. لذلك اخترنا أن ندرسه في محاضراتنا، ونذكر ما به من المذاهب التي نهضت ببلاغة الفرنسيين فجعلتها أجمل وأمتع من غيرها

نذكر من بين النقاد الكبار، بل من أوائل النقاد، الشاعر الناقد بوالو «Boileau» الذي عاش من سنة ١٦٣٦ الى سنة ١٧١١. ويعتبر عند الفرنسيين أول من كتب في النقد، كما أن القرن السابع عشر هو أول القرون في نقد الفنون والأدب. وقد بسط بوالو مذهبه في كتابه «الفنون الشعرية». وظهر هو وكتاب «الهجاء» «Satire» الذي ذم فيه مذاهب البلاغة اللفظية من سنة ١٦٦٠ الى سنة ١٧٠٥ وأيد بوالو في كتبه مذهب تقليد القدماء. قال: «إذا قلنا بتقليد البلاغة القديمة، فليس ذلك حباً في تقليد بندار أو هوميروس الشعارين اليونانيين، بل لموافقتها للطبيعة والعقل، لأنها تقليد لطبيعة الانسان

ووصف للحياة وصفا بعيداً عن المبالغة . وقال : « إن الآراء المبنية على التعقل هي التي توجد الصلة بين أفراد الانسان » . يريد بذلك أن البلاغات من نظم ونثر ، عبارة عن حقائق ثابتة . ولا يريد بالحقائق الحقائق التاريخية . أى أنه لا يلزم من كتابة شئ حصوله . بل يريد الحقائق الانسانية كما يقولون . وهي مايقع مثلها بين الناس ، كما في بلاغة اليونان مثلاً . فانها تكاد تكون كلها خرافية ، ولكن بها كثيراً من الحقائق التي هي في طبيعة الانسان ، تمثل عواطفه وحواسه تمثيلاً تاماً . قال بوالو : « وبقدر مطابقة البلاغة للحقائق يكون نصيبها من الجمال . لأن العقل لا يقبل غير الحقائق . ولأجل أن يكون الكلام حقيقياً لا بد أن يكون موافقاً للطبيعة » . أى لما نعهده من الأشياء التي نراها . فالמושوعات الشعرية لا تكون جميلة إلا إذا مثلت الطبيعة تمثيلاً تاماً . قال : « وكل هذا ينطبق على البلاغة القديمة ، لأنها بلاغة إنسانية - قبل كل شئ - تمثل الانسان وخواصه النفسية . وهذا هو السبب في جمالها وعذوبتها ، وقبولها في كل زمن ، وعند كل أمة .

فذهب بوالو في النقد مذهب مبنى على تقليد طبيعة الأشياء ورسم الحياة كما هي . ولكنه لم يرد إلا جهة الجمال والخير . قال : « لأن البلاغة تقصد الى إظهار الجمال ، فلا بد من تجنب كل ما يخالف ذلك ، أو يؤدي الى عكس هذا . فهي من فنون الجمال ، فاذا

خرجت عن ذلك لا تعد من الفنون في شيء . وكان يقصد أيضاً من تقليد الطبيعة ، الأشياء العامة التي توجد في طبيعة الانسان ، فاذا كتب الكاتب عن «نيرون» مثلاً ، فإنه لا يكون غرضه شخص «نيرون» ، وإنما يقصد وصف خلق الظلم والاستبداد الكامن في نفس الانسان . فلا بد من محو «الشخصيات» ومميزات الأفراد في البلاغة . بل يصف الكاتب النفوس العامة ، والفضائل العامة ، والطبائع العامة ، كما في البلاغة القديعة ، وكما فعل كرنى «Corneille» وراسين «Racine» وموليير «Molière» في كتاباتهم وقصصهم التمثيلية التي بقيت الى الآن ، ولا يزال الناس يتذوقونها من أجل ذلك (١)

(١) هؤلاء هم أشهر كتاب القرن السابع عشر الذين اشتهروا بقصصهم التمثيلية في المجتمع الأدبي الأوربي ، وقد نقلت قصصهم الى كثير من اللغات

القدماء والمحدثون في فرنسا

كان المذهب الأدبي الذي انتشر في فرنسا منذ منتصف القرن السادس عشر ، الى أواخر القرن السابع عشر ، مبنياً على تقليد البلاغة اليونانية والرومانية القديمة . ولم يكن الاعجاب بالقديم لأنه قديم فقط ، بل لأنها بلاغة طبيعية حقيقية ، قريبة من تمثيل الطبيعة الانسانية ، والحياة المادية والعقلية ، كما لاحظ النقاد الشهير بوالو . ثم هي حقيقية في معانيها ، خالية من المبالغة التي تضر بالمعنى ، وخالية من الخيال الذي يبعد عن الحقيقة . وقد وصل الاعجاب بالقدماء الى أقصى ما يمكن . حتى لقد كان يُخيل إلى كبار الأدباء ، أنه ليس هناك موضوع يصح أن يطرقه الكتاب والمفكرون إلا ما كان جزءاً من التاريخ القديم ، أو تقليداً لشاعر أو كاتب يوناني أو روماني .

ولكن تشعب من هؤلاء الأدباء - الذين ربت عقولهم هذه الآداب ، وهذبت من ذوقهم - فرقتان : فرقة مزجت الفلسفة بفنون الكتابة ، وحرمت التقليد ، وقالت إن كل إنسان له أن يعتمد على استعداداته الخاص ، وأن يكون دليلاً في كل ما يكتب ويفكر العلم والفلسفة ، وأن كل طريق يخالف ذلك يكون متهماً في صحته

ومطعموناً في أصله . وتظاهرت هذه الفرقة بالعداء لأنصار القديم . وفرقة أخلصت في حبها للقدماء ، وفي اقتفاء آثارهم . وهم الأدياء الخالص الذين لم ينظروا للبلاغة إلا من حيث إنها فن من فنون الجمال ، ورأوا حاجاتهم شديدة الى تقليد بلاغة القدماء للوصول الى غرضهم ، لأنها أمتن وأمتع مما تكون بلاغة وصناعة . ولذلك كانوا يدعون الى التمسك بمذهبهم ، والاعجاب بالقدماء . وكان من أنصارهم كبار الكتاب والشعراء في القرن السابع عشر . وقد انتشر المذهبان وتنازعا البقاء نحو أكثر من نصف قرن ، أى منذ ظهور كتب ديكارت الفيلسوف (سنة ١٦٣٧) التي انتشرت منها فكرته القائلة « بان الفكر الانساني سائر دأباً الى الرقي » الى أواخر القرن السابع عشر ، حين ألقى شارل بيرو « Charles Perrault » قصيدته الشهيرة في المجمع الأدبي (سنة ١٦٨٧) وافتتحها بمساواة المحدثين للقدماء ، بل بفوقانهم عليهم . ووازن بين زمن لويز الرابع عشر والازمان القديمة . فأخذ المحدثون أنصار ديكارت يظهرين وينشرون مذهبهم ، وانتشر النزاع بين القدماء والمحدثين

أثار عجاج هذا الخصام شارل بيرو ، وهو أحد كبار كتاب وشعراء وأدباء القرن السابع عشر . وقد كان من المقدمين في حظيرة الملك لويز الرابع عشر ، ومن المشتغلين بالفنون ، المعروفين بالذكاء وحب الجديد في هذا العصر . ونشر كتابه المعروف « بالموازنة بين

القدماء والمحدثين» (١) وهو عبارة عن حديث بين قسيس عالم ذكي ، يدافع عن المحدثين ويمثل المؤلف نفسه ، وبين رئيس كبير وصفه الكاتب بالغباوة والتعصب ، يقدر القدماء ويعجب بهم . وقد بث المؤلف أثناء هذه المحادثة ما أراد أن يثبت ويبرهن عليه ، من مذهبه وآرائه في تفضيل الحديث على القديم . وكان مدار الحديث داراً على هذه الفكرة الأساسية : « أن القانون العام للعقول البشرية ، والأفكار الإنسانية ، هو التقدم والارتقاء في العلوم والفنون ، وأن المحدثين وصلوا الى ما لم يصل اليه القدماء من الاختراع ، والابتكار في الماديات ، لأنهم اطلعوا على أكثر ما عرف واطلع عليه القدماء . فكان لهم من التجربة ما لم يكن لهؤلاء . والمعرفة والعلوم ليست الا نتيجة التجربة والاطلاع . فالمحدثون إذاً أرق وأعلم من القدماء ، لأنهم وقفوا على معلوماتهم ثم على ما حدث بعدهم من العلوم والأفكار . فلماذا إذاً لا يسبقونهم أيضاً في فنون الأدب والبلاغة ؟ بل لا بد أن يسبقوهم في هذا ، كما فاقوهم في المخترعات المادية والوسائل الأخرى للمدنية الحديثة » . قال : « وقد كان القدماء أطفالا في العلوم والفنون ، بالنسبة لما ظهر من نتائج العقول والقرائح بعدهم . أما المحدثون فانهم يمثلون نضج الفكر ، وغاية ما وصل اليه الإنسان من الذكاء . والأدب يبرهن على ذلك ،

(1) Paralleles des anciens et des modernes. « ١٦٨٨-١٦٩٧ »

وعلى أن كل عظيم من القدماء له مثل من المحدثين .

وقد التف بشارل يروفونتل «Fontenelle» أحد كبار الأدباء وألف كتاباً في ذلك ^(١) أيد فيه رأى يرو قال فيه : « إن طبيعة الإنسان واحدة في كل زمان ومكان ، قابلة للرق والفلاح . فلا بد أن يكون لدينا الآن من العقول الناضجة ، والعبقرية ما كان لأهل الأزمان الماضية . وإن الاجيال السالفة تترك للاجيال الآتية علومها واختراعاتها . فعقولنا الآن تعرف وتنقح كل الافكار الماضية وتنتائج القرائح السابقة . ذلك إلى ما نصل اليه نحن باستعدادنا الفطري ومباحثنا الشخصية . قال : « والحقيقة أن بعض الأقاليم يساعد على الذكاء ويربى الادراك . وإن هناك عصوراً تدعو الى التتهقر ، وحوادث تقف حركات الافكار والعقول ، وإن هذه الحوادث قد تمنع ظهور كثير من مواهب أصحاب العقول والافكار الراقية » وقال : « من الممكن أن لا يصل أحد الى ما وصل اليه الشعراء الأقدمون . ولكن ليس من المستحيل أن يفوقهم سواهم . بل لا بد أن يكون ذلك » ^(٢)

نرى من خلال هذا النزاع الذى احتدم بين القدماء والمحدثين، أنه مبنى على فكرة فلسفية ، وإن الفلسفة أوضح وأبين فيه من

(1) Digression sur les anciens et les modernes

(2) Voir Lanson. his. litt. Française, Page 598.

الأدب إذ أن الفكرة الأساسية هي مسألة التقدم والارتقاء التي هي أصل فلسفة ديكارت، المتسربة إلى الأدب، المبنية على الاهتمام بالأفكار قبل الاهتمام بالصناعة اللفظية. فانه جعل للفكر المنزلة الأولى، وقال إن الاتقان والابداع هما في متانة الموضوع، وفي الأحوال العامة التي تولد في نفس القراء نوعا من السرور والارتياح مما يقرأون. وقد زج هذا المذهب بالبلاغة في مضائق الفلسفة، وجعله مبنيا على البحث عن الحقائق، بدل البحث عن مظاهر الجمال في القول. وعلى ذلك لا يكون هناك فرق بين البلاغة والفلسفة، ولا بين الفيلسوف والكاتب والشاعر. لأن كلا منهما على رأى ديكارت يقرر الحقائق، غير أن الفيلسوف قد يكون أسلوبه أجف من أسلوب الأديب. وكان ينبغي أن تكون هذه البلاغة المبنية على مثل هذا المذهب الفلسفي الصرف، بعيدة عن كل معنى من معاني الجمال مما هو خاص بالفنون، وسبب تفوقها. وكان هذا يكون عند أنصار الحديد الذين لم يفهموا البلاغة، ولم ينظروا إليها إلا من جهة أنها تعبر وتبحث عن الحقائق. ولكن الذوق الأدبي في فرنسا كانت هذبه الآداب القديمة بما فيها من الجمال. ولذلك بقيت البلاغة فناً من الفنون الجميلة. ولم يتغلب العلم والفلسفة على محويزة البلاغة وهي الجمال في القول وفي حسن التعبير. وامتزجت الحقائق العلمية بالحقائق الفنية، وأصبح البحث عن الحقائق سالكا طرق الجمال.

ولم يغير مذهب ديكرت الفاسفى من أثر الجمال وأثر الصناعة الأدبية. وأصبحت « وظيفة » البلاغة القديمة التوفيق بين الجمال وصناعة الكلام، وبين الآراء الصحيحة والحقائق الممتعة.

وقد انضم الى أنصار الجديد الأدباء والظرفاء الذين كانت تدور عليهم ربحى المحاورات فى المجتمعات، وساءدهم فى ذلك النساء الأديبات، اللاتى كن يعجبين من المحدثين بذوقهم الأدبى، الموافق لأذواقهن، لأن طريقة أنصار القديم كانت ثقيلة على نفوسهن ككل شىء متين جدوى، والنساء يعجبهن الخفة وعدم التعمق فى الأفكار، ولذلك كن من أنصار ييرو وفونتنل. وكان الناس فى ذلك العصر فى حاجة لأن تكون بلاغتهم أقرب إلى الاجتماع الذى يعيشون فيه، منها إلى الاتصال بتاريخ القدماء. فان تقليد القدماء كان قد وصل إلى أقصى ما يمكن، والشىء اذا بلغ النهاية انقلب إلى ضده. فكان لموافقة الظرفاء وأهل الخلاعة، والنساء الأديبات، المحدثين أثر عظيم فى الحركة الأدبية الجديدة. لأن ذلك كان من الأسباب التى منعت البلاغة من أن تسير فى طريق فلسفى صرف، بل سلكت مسلكاً فنياً، وتعاقد الأدب والفلسفة، وتأخت الصناعة الأدبية وفنون الكلام الجميلة التى ورثها الفرنسيون من البلاغة القديمة، مع الأفكار الفلسفية المتينة ولبثت البلاغة ثوباً جديداً، وصارت ترمى إلى تمثيل الاجتماع.

هذه نتيجة الخصام الذى كان بين القدماء والمحدثين فى فرنسا. وهذا هو أثره فى البلاغة الفرنسية. وكان من جرّاء هذا النزاع أنه استل من القرن السابع عشر آداب القرن الثامن عشر، التى أجدر بها أن تسمى فلسفة لا آداباً، وانقلبت الافكار انقلاباً عظيماً، وظهر العلماء أصحاب الموسوعات (Encyclopédistes) الذين كانت فكرتهم الأساسية هى التقدم والارتقاء.

هذه الحركة نقلت النقد الى البحث والتنقيب فى القديم والحديث. وكاد يكون القرن الثامن عشر خالياً من أثر واضح للنقد الأدبى. لأن الأدب نفسه كان فى عصر انتقال، فلم يكن النقد قد تمكن بعد من بناء أساس يرتكز عليه. على أنه قد ظهرت عدة كتب ومباحث لكثير من النقاد والأدباء، ولكنها لم تؤسس مذهبا، ولم تبين رأياً متيناً، بل كانت أشبه بأراء فردية، وإرشادات للأدباء والكتّاب. وعند ما أشرق شمس القرن التاسع عشر ظهرت فى عالم الأدب والاجتماع سيدة أدبية عالمة، جالت الأقطار والأرضين، وصرفت زمناً طويلاً فى ألمانيا، ثم رجعت إلى بلادها فى نحو سنة ١٨٠٣، هذه هى مدام دى ستال (Madame de Stael). وقد ظهر كتابها «البلاغة» أو الآداب (La littérature) وكتابها «ألمانيا» (L'Allemagne) فى سنة ١٨١٠ فكان من الوسائل التى نشرت فى فرنسا الافكار الاجنبية، واظهرت للعالم الفرنسى ما لم يكن يعرفه

خارج «منطقة» عقله ومباحثه القومية .

وقد رأينا أن منهج البلاغة في فرنسا كان تابعا للبلاغة اليونانية والرومانية فقط ، أما الآن فقد ظهرت الموازنة بين بلاغات الأمم الأخرى والبلاغة الفرنسية، واتجهت الافكار الى أن في الجديد ما يصح أن يعجب به ، وأخذ النقد يسير في طريق آخر ، ويدعو الى التأمل في بلاغات الأمم الأخرى ، فخطي خطوة جديدة، وهي : أن الأدب صورة الاجتماع (La littérature est l'expression de la société.) وأن الكتابة الأدبية زيادة عما فيها من فنون الكلام وضروب الاعجاب بها شيء آخر غير ذلك : وهو قيمتها التاريخية . وأنه لا بد أن يلاحظ الناس أن هناك صلة متينة بين بلاغات الأمم ومدنيتاتهم المختلفة ، لأنها دليل عليها وعلى مقدار ما أنتجته العقول والقرايح .

ثم عمل النقاد على ربط الكتابات الأدبية بالوسائل والأسباب التي أنتجتها ، خلافا لما كان معروفا عندهم من فهم البلاغات بقطع النظر عن الأسباب والحوادث والأزمان . وجعلوا النقد جزءاً من التاريخ العام ، فأخذ النقد شكلاً آخر بدخول القرن التاسع عشر ثم جاء سنت بوف (Sainte Beuve ١٨٠٤ - ١٨٩٦) أكبر النقاد واستاذهم جميعاً ، ودفع بالنقد الأدبي في طريق جديد . فانه لم يكتف بفهم الأدب من البيئة أو من العوامل الأخرى ، بل أراد أن تكون صلة الأدب بين الكتاب أنفسهم ، وبين أضرجتهم

وخواصهم النفسية والعقلية . فكان مذهب سنت بوف من المذاهب التي ساعدت التاريخ العام على كشف حقائق النفوس والافراد، وصار النقد عبارة عن (معمل تحليل) فيه النفوس وخواصها، وأصبح إحدى وسائل علم النفس . وعلم سنت بوف الباحثين وانقراء كيف يقرؤون، وكيف يبحثون، واتسعت على الباحثين دائرة معرفة الرجال ووسائل ذلك، ووصل سنت بوف الى ترتيب العقول فصائل فصائل ، لأن النقد عنده عبارة عن تاريخ طبعي للعقول والنفوس ، يميز منها القوى من الضعيف ، والافكار العلمية من العقول الخيالية .

ومذهب سنت بوف في النقد من أعدل المذاهب وأقربها الى الطريقة الأدبية . وقد ترك في كتاباته النفسية (Psychologiques) المروفة « بمحدث الاثنين » مجموعة من التاريخ الطبعي للنفوس والافكار لا توجد عند أمة أخرى ، ولا في أدب غير الأدب الفرنسي . وهو أول من جعل النقد الأدبي وسيلة من وسائل علم النفس .^(١)

(١) قال : « النقد هو أن يعرف الانسان كيف يقرأ، وأن يعلم غيره كيف يقرأ ويفهم » وقال : « ما اریده من النقد هو إيجاد نوع من الجاذبية والاقبال يدعو القراء الى كشف الحقائق » وقال : « لم يبق لي الا نوع من السرور : وهو جمع العقول وتحليلها تحليل « النباتي للأعشاب لاني أردت أن أؤسس علم التاريخ الطبعي للعقول » . وقال أيضا : « قد تكون الاحكام المبنية على الاذواق صحيحة ، ولكن النقد لم يصبح الآن

وجملة القول ان سنت بوف كان يهتم « بشخصيات » الكتاب
والشعراء اكثر من غيرهم . فلم يكن من غرضه أن يعرف الاجتماع
وآثاره من جولات الكتاب وميادين الفصاحة ، بل كان يبحث عن
الامزجة الخاصة وصور النفوس من خطوات الأقلام في الصفحات
والطروس . وكانت جميع أحكامه على المؤلفات احكاما على المؤلفين
أنفسهم . وكان يقفوا أثر المؤلف ويرافقه في منزله وحياته الخاصة ،
ويشرف عليه وهو عند أصدقائه وفي مجتمعاته ، ويتجسس عليه
ليقف على أسرار النفس وعواطفه وميوله ، ويعرف منه الخبيث
والطيب ، وعلو النفس وانحطاطها ، وعقله وفكره واهوائه . . .

كل هذا ليعرف الكاتب وآراءه ومؤلفاته ، وبذلك أيضا
يتوصل الى صلة ذلك بأسباب عامة تتصل بالمدينة العامة

عبارة عن أحكام مبنية على قواعد البلاغة لاغير ، لأن تاريخ الأدب تنير ،
وأصبح كالتاريخ الطبيعى : عبارة عن عمل مجموعات من الافكار والعقول ،
وملاحظة ما بها من الخواص النفسية ، ثم الحكم عليها بناء عن تجربة تامة
صحيحة » وقال ايضا : « ان الإنسان في حاجة دائمة لتجديد ملاحظاته
ونظراته في الرجال ، ووصفهم وصفا تاما ليعرفهم حق المعرفة ، والا عرض
نفسه للخطأ ، وحمل غيره على الوقوع في خطئه . وليس من حق انسان أن يدعى
معرفة الرجال فيقول انى أعرف كل رجل . بل كل ما يمكن أن يقوله
هو : انى أبحث عن معرفة الرجال .

مذهب « تين » في النقد

نجد في الرجال الابيض والاسود، والأصفر والاحمر، ونجد فيهم الذكي والغبي، ونجد النشيط والخامل. ونجد اختلافات كثيرة في الطبائع والعادات، وطرق الفهم، والتصور والادراك والعقائد، ونظام العيش في الحياة والاجتماع، وغير ذلك. ويقول العلماء والباحثون إن لذلك أسبابا ثلاثة: الجنس، والبيئة، والزمن. وقد نوه بشيء من هذا ابن خلدون في «مقدمته» وسبب اختلاف الأخلق والألوان الى طبيعة الاقليم. ونسب إلى السودان الخفة والطيش والميل الى الطرب، ووصفهم بالحق، وغير ذلك مما سببه طبيعة الأقاليم الحارة. وفي كلام ابن خلدون عن العرب وأخلاقهم العمرانية والاجتماعية، ما يدل على أنه يقصد بذلك خواص الجنس وأثره في الأمم، واختلاف الأمم بعضها عن بعض، بسبب اختلاف الأجناس والبيئات.

هذا أساس مذهب تين « Taine » العالم النقاد الفرنسي (١)

(١) هو عالم فيلسوف واديب نقاد فرنساوي من اكبر علماء القرن التاسع عشر في فرنسا ولد سنة ١٨٢٨ ومات سنة ١٨٩٣ وهو ثالث ثلاثة من اصحاب المذهب الايجابي (Positivism) القائلين انه لا توجد معلومات صحيحة يصح الجزم بها الا اذا قام عليها برهان علمي. وان كل شيء في الوجود يرجع

يقول تين : « الرجل ثمرة من ثمرات البيئة التي ولد وتربى فيها، كالشجرة تنمى فى الارض التي نبت فيها أصلها . وانه يمكن أن ترجع جميع الأسباب التي تكون الرجل الى ثلاثة أصلية : الجنس والبيئة الطبيعية والاجتماعية ثم الزمن الذي تكوّنت فيه حياته العقلية. قال : «ولا يمكن معرفة الشخص إلا إذا وقف الانسان على هذه الأشياء، لأنها الوسائل الثلاث اللازمة لمعرفة . وكل طرق تين فى البحث بنيت على هذه الأصول . وطريقته هذه من أهم الطرق وأنفعها، لأنها تحمل الناقد على دراسة ووصف الأمة التي فيها نشأ الكاتب ، وإلى البلد الذي عاش فيه ، والمدينة التي تأثر بها

وأصل مذهب تين بناء الأحوال النفسية، من فكر واردة، وقوة وضعف فى رأى ، على أسباب جسمية . أى على ما يسمونه الآن « علم وظائف الأعضاء » . لأنه يرى ان جميع الافكار ، والاحساسات ، متصلة اتصالاً تاماً بحركة الأعصاب . وعنده أن

الى سبب علمى معقول . وانكروا الغيبيات (ما وراء المادة) والاول والثاني من هؤلاء الثلاث او غست كنت (Auguste Comte) وارنت رنان (E. Renan) وقد انتشر مذهبهم فى فرنسا وغيرها انتشاراً عظيماً ، واثّر فى العلم والادب والاجتماع والفلسفة الى آخر القرن التاسع عشر ، ولا يزال له تلاميذ واتباع . وسنشرح مذهب تين الفلسفى شرحاً موجزاً لتوصل به الى الكلام على أثر فلسفته فى الادب ومذهبه فى النقد

الوسائل الى معرفه الحقائق، هي الحواس والالهامات ، وما عدا ذلك كذب وافتراء، مما لا يصح أن يهتم به العلماء. فكانت طريقته علمية صرفة، فأراد أن يدخل الأدب والبلاغة في هذه الدائرة العلمية ، وأن يجعلها من العلوم الاجتماعية . وإذ كان يبني مذهبه على التجارب العلمية ، أراد أن يجعل الأدب والبلاغة إحدى هذه التجارب ، ليتوصل بها الى الحكم على الأفراد والمجتمع - كما أراد قبله « سنت بوف » أن يجعل دراسة البلاغة كتاريخ طبعى للأفكار والعقول - ولأن هذه الحوادث والأعمال التي تمر في المجتمع وتملأ البلاغات ، هي التي يستمد منها الكتاب والشعراء معلوماتهم وأفكارهم . قال تين: « ... يجب أن يكون أساس التاريخ « التحليل » العلمي للنفوس ، وان ما يفعله المؤرخ لأظهار الحوادث الماضية وإيضاحها يفعله الكتاب والقصاص لأيضاح الحوادث الحاضرة ... إذ ليس الضرر في الجرى وراء الأحلام فقط ، أو في ترك النفس تسبح في الخيالات ، ولكنه أيضاً فيما ليس محققا ، ولو كان محتمل الوقوع . لأن المخ خلق لحفظ الحقائق، كما أن البصر خلق لأدراك المبصرات إدراكا واضحا . ومتى اهتمت العقول بغير الحقائق ، دبت فيها الأمراض ديبا، كالعين تضطرب عند اضطراب الأشياء التي تراها . فالحقائق هي سلامة العقول »

وبناء على هذا المذهب لم يعتقد تين بغير أثر الحواس، وعنده أن

كل موجود عبارة عن جزء من سلسلة حركات وإحساسات.
 هذه الطريقة العلمية البحتة، المبينة على المشاهدات والتجارب،
 هي التي بنى عليها تين مذهب في نقد الأدب والبلاغة . لأن كل
 نقد عنده عبارة عن ملاحظات نفسية (بسكلوجية) عامية . إذ
 البلاغة أثر الاجتماع ، ونتيجة الأسباب الثلاثة التي ذكرناها . أى
 أن الأدب والبلاغة على رأى تين ، نتيجة لازمة لتلك الأسباب
 الثلاثة التي هي الجنس والبيئة والزمن . فكان من غرض تين أن
 يؤسس مذهب في النقد الأدبي على قواعد ثابتة ، ويجعله علما من
 العلوم وأراد أن يبينه على الأسباب الطبيعية والاجتماعية الثابتة ،
 ويحكم على ذلك بناء على مافى الاجتماع . إذ لا يمكن في نظره معرفة
 الانسان إلا بمعرفة هذه الأسباب الثلاثة . ولم يكن غرض تين
 أن يقرأ الكتب لنفسها ، بل كانت دراسة الكتب لديه وسيلة
 لمعرفة أحوال الأمم ، فهى بمثابة مقياس « لجس نبض » الأمم
 والشعوب (١).

لاشك أن الانسان ثمرة البيئة والزمن والجنس . ولكن هذه
 أسباب عامة، يندمج فيها كثير من الأسباب الأخرى ، وليست
 وحدها تؤثر في نفس الشخص وتربيته . هنالك حوادث خاصة ،

(١) وهذا خلاف مذهب سنت بوف الذي كان من غرضه أن يعرف
 أمزجة الاشخاص وخواصهم الذاتية من كتاباتهم

وأحوال نفسية، واستعدادات فطرية، وأمراض عقلية وعصبية .
وهناك قوة وضعف في الجسم والعقل، وفي التصور والخيال. وهناك
أحوال كثيرة لا تعرف إلا بدراسة الشخص نفسه منفرداً، أو
بعيداً عن كل المؤثرات العامة الأخرى . كل ذلك يجب اعتباره
والرجوع إليه في « تحليل » نفوس الأشخاص وآثارهم العقلية
والكتابية . وإنما مثل من يحكم على الشخص بمجموع ما يحيط به
وباندماجه مع غيره، كمثل الطيب، يمتحن الجسم كله ليتوصل بذلك
إلى الحكم على عضو خاص، بدون نظر إلى العوارض الخاصة بذلك
العضو . نجد في الأمة الواحدة، وفي البلد الواحد، وفي الأسرة
الواحدة وفي البيت الواحد، عقولاً مختلفة وأفكاراً مختلفة، وأميالا
وأهواء مختلفة، فكيف نفسر ذلك على طريقة تين ؟ الاختلافات
الظاهرة في الخلق بين أخوين من طول وقصر، وبياض وسمرة،
ونحافة وبدانة، واعتدال واعوجاج، توجد بنفسها في الأخلق من
حمق ورزانة، وحلم وطيش . وتوجد في أثر العقول والافكار، من
ذكاء وغباوة، وقوة في الإدراك، وضعف في التصور . ومن هنا
كانت الاختلافات العظيمة بين الأفراد في الحكم والإدراك والمبادئ
والعقائد وغيرها . الحق واحد لا يتغير، ولكن الخلاف في طرق
الإدراك، وفي النفوس واستعدادها لقبوله . فلا بد من مراعاة
الأسباب الخاصة في معرفة الشخص، أكثر من الأسباب العامة في.

تكوين نفسه وإدراك حقيقتها .

من أجل ذلك يمكن أن تعتبر مباحثتين كمقدمات عامة لمعرفة الأشخاص، كما لاحظ ذلك أحد النقاد، وقال: إن هذه الطريقة واضحة في تفسير الأحوال العامة، كالحكم على شعب أو أمة بأجمعها، كما فعل تيز في كتابه «تاريخ بلاغة الانكليز» إذ يصح أن يوجد في هذا الكتاب أدلة صحيحة واضحة في الحكم على الجنس السكسوني ومميزاته. ولكننا إذا رجعنا إليه وهو يبحث أو يدرس أفراداً خاصة، وجدنا أن الأوصاف التي استنتجها يصح أن تنطبق على غيرها من جنس آخر ويثمة أخرى هذه الطريقة في النقد هي نتيجة فلسفة تين الأيجابية، ونتيجة أفكاره المذهبية. المبنية على مذهب علمي ثابت، وقواعد ثابتة. وهي نتيجة انتشار مذهب أوغست كونت وأتباعه. فذهب تين الأدبي هو أثر مذهب العلمى الفلسفى، مبنى على صلة الأدب بالفلسفة والعلوم، وعلى تسرب المبادئ العلمية الى الأدب والبلاغة، وأن البلاغة أثر من آثار العلوم، ليست عبارة عن خيالات وتشبيهات فقط، بل هي مجموع أفكار الانسان وتنتاج العقول والقرائح ولو أردنا أن نشرح مذهب تين بتفصيل أوسع لطلال بنا البحث، وربما عاد علينا ذلك بالملل، لأن الرجل غير معروف عندنا، ولأننا لم نتعود اندماج الأدب فى الفلسفة، ولأن مذهب مذهب علمى جاف لا يسوغ لنا قبوله

البيئة وأثرها

في العقول

يستمد الإنسان تصوراتَه ، وتربى إدراكه على حسب ما يراه ويحيط به من المشاهدات والمعقولات. وعلى قدر بلوغ ذلك من نفسه، واستيلائه على حواسه ، تكون درجة الإدراك لديه . فإذا كانت المشاهدات كثيرة مختلفة ، كانت قوة الموازنة وحس الاستطلاع والرغبة في البحث أعظم وأدعى الى نمو العقل والإدراك ، وكبرت في نفسه ملكة التمييز بين الأشياء ، وصار ذلك شبه خلق له ، فيصبح وقد تربى على نوع خاص من الذكاء والملاحظة ، وتشكلت نفسه وإدراكاته ومعلوماته بهذا الشكل الخاص. الذي ينبيء عن حياته العامة التي كانت له في هذه البيئة الخاصة . وكانت تصوراتَه وتشبيهاته مأخوذة عن ذلك ، وأفكاره ومعقولاته صورة من الاجتماع الذي عاش فيه، وأثراً من آثار تلك البيئة . وباختلاف البيئة يكون اختلاف الناس في عقولهم وإدراكاتهم وتربيتهم : فليس من يعيش بين العلماء كمن يعيش بين الجهلاء . ولا من نشأ في بيت كريم كمن نشأ بين السوقة والسفلة .

لذلك كان من عمل الناقد ، أن ينظر الى هذه الأسباب ليتمكن من الحكم على آراء الكتاب والمفكرين حكماً صحيحاً ، وليعرف

أسباب المؤثرات الفعالة . فالذى عرّف البلاغة « بأنها ما بلغ بك الى الجنة وعدل بك عن النار » ، كان متأثراً بالبيئة الاجتماعية الدينية التي عاش فيها . فلا يصح أن يؤخذ هذا التعريف كما هو ، وإلا ما هي الصلة بين البلاغة وبين الجنة والنار ؟ والذي قال : « إن دراسة الأدب بأجمعه من تاريخ وفنون ، ومن شعروثر ، إنما هي وسيلة لفهم كتاب الله تعالى » لا يصح أن يعد من الأدباء ، لأن أديباً من الأدباء الذين يفهمون الأدب ، ويقولون إنه صورة النفوس والعقول ، وحالة من أحوال الاجتماع ، لا يقول ذلك . وإنما هذه نتيجة التربية العقلية عند فقهاء المسلمين ، الذين اشتغلوا بالأدب وجمعه وعنوا به من أجل ذلك ، ونشروا هذا الرأي وأشاعوا هذه الفكرة ، فأخذها الناس عنهم كما هي بدون بحث ولا نقد . وكان يمكن الرجوع إلى الأدب وبلاغة العرب لفهم ما في كتاب الله تعالى ، بدون أن يكون ذلك الغرض الفذ من دراستها . ولكن أدباءنا وأكثرهم من الفقهاء صرفوا همهم الى الوجهة الدينية فقط . هذا أثر للبيئة الاجتماعية وأثر اتجاه العقول والافكار اتجاهها خاصاً . وهذا يفسر معنى صلة هذه الاسباب بالأدب والنقد .

الانسان كما قلنا ثمرة البيئة الطبيعية والاجتماعية ، والأدب والبلاغة من شعروثر ومن كتابات اجتماعية وفلسفيه وغيرها - من أثر العقول والقرائح - ثمرة من ثمار الانسانية . ونتيجة تربية العقول والنفوس . فاذا كانت الأمة في مبدأ تربيته العقلية وأول نشأتها كالطفل ، لا يعرف إلا ما

يقع عليه نظره، ولا يدرك إلا ما يحيط به، أصبحت معلوماتها منحصرة في ذلك، وخيالاتها مقصورة على ما ترى وتسمع حولها. فإن لم تكن محبة للبحث والتنقيب، ولا راغبة في الاستطلاع، بقيت في هذا النوع من التربية الأولية. وبعض الأمم يموت ويعيش وهو في شباب الحياة وطفولة التربية. لأن البيئة الاجتماعية لم تدفعه إلى حب الاستطلاع، ولم تولد فيه البحث في معرفة الجمال وفهمه.

والعرب في عيشتهم وحياتهم البدوية العرفية، لم يخرجوا عن الدائرة التي وضعتهم فيها طبيعة بلادهم. ولم يروا غير هذه الصحراء الواسعة وما توحيه إلى النوس من العظمة والهيبة، والغموض الذي تضل فيه الظنون، ثم هذا البسط «اللانهاى» الذي يحمل على الظن بأن الحياة لا تتغير، وكأن الإنسان يخلق ويموت وهو على حال واحدة من العيش، وأن هذه الحياة البدوية الساذجة هي كل شيء، وأن الشجاعة والكرم والروءة هي كل فضيلة، وكأنه ليس وراء ذلك من فخر، وكأن العصبية والاغارة على الأعداء والانتصار عليهم هي كل ما يفهم من معنى الشجاعة، وأن العربي في حريته واستقلاله أفضل إنسان وأكرم نفس وأرق مخلوق. كذلك تكونت خيالات العربي على ما يرى وما يحيط به من حيوان ونبات، ولم يكن لديه من الفرصة ما يمكنه من معرفة أحوال الأمم الأخرى، فنشأ قانماً بما لديه، راضياً بحالته. لأنه ظنها أفضل وأكمل من غيرها، فلم يرغب في تغيير

حالاته الاجتماعية ، ولم يأخذ عن غيره ، لأن ذلك لم يكن متيسراً له في حالته الأولى ، ولأن الحاجة لم تحمله على ذلك ، لاقتناعه بما لديه من كل شيء حتى في العلوم والمعارف ، ولأنه كان يرى سعادته في هذه الحال . والانسان إن لم تدفعه الحاجة لا يميل الى العمل ، ولا يحب التعب . كل ذلك أثر البيئة الطبيعية والاجتماعية عند العرب . وهى بنفسها التى نراها فى بلاغاتهم وأشعارهم . فقد امتلأت خيالاتهم بما كان يحيط بهم ، ولم تتعد أفكارهم البيئة التى كانوا يعيشون فيها . فكان اذا وصف أو شبه أحدهم شيئاً أخذ خياله وفكره مما يحيط به ، وذكره على سذاجته لأنه كان يميل فى الافتنان والصناعة الى الهاماته ، وما توحى اليه فطرته ، فكانت السذاجة تظهر فى كل شيء من كلام وشعر وخيال . ومع أن هذه السذاجة البدوية هى عيب الشعر العربى لأن الحقائق «العريانة» كما يقولون ليست مقبولة لدى كل نفس ، ولا يتذوقها كل إنسان خصوصاً فى الشعر والبلاغة ، إذ لا بد من الافتنان فى إظهار المعانى المقصودة ، ولا بد أن يعترى المتفنن من الحيرة والشك فى الوصول الى أغراضه ما يحمله على البحث والتنقيب حتى يصل الى ما يقرب من الاتقان والكمال والابداع ، مع أن هذا هو عيب الشعر العربى البدوى ، فهو أيضاً كل ما فيه من الجمال . لأن السذاجة الفطرية ، أو الكلام المطبوع الذى تظهر فيه طبيعة الانسان كما هى ، له نوع خاص من القبول

والاستمراء . وقد تدعو هذه الحال الى الاعجاب

هذه السذاجة التي اكتسبها البدوى من البيئة التي يعيش فيها
 هي روح الشعر العربي التي اكتسبته هذه العذوبة وهذا الجمال
 اللذين لا يوجدان دائماً في الشعر الحضري . لأن اطلاق العربي
 لنفسه العنان يقول كما توحى اليه فطرته ، ويعلي عليه ضميره من
 السذاجة المقبولة المحبوبة السائغة على النفوس ، هو السر في حياة
 هذه البلاغة ومظهر جمالها (١)

(١) مما يصح ان يكون دليلاً على أثر البيئة انه قدم أحد شعراء البادية
 على أمير من أمراء الحواضر فدح الأمير بقوله :

أنت كالذلو لا عدى منك دلوأ من كثير العطا قليل الذنوب
 أنت كالكلب في الحفاظ على الود وكالتيس في قراع الحروب
 فهم بعض أعوان الأمير بقتله ، فقال الأمير خل عنه فذلك ما وصل
 اليه علمه ومشهوده ، ولقد توسمت فيه الذكاء فليقم بيننا زمناً وقد لانعدم
 منه شاعراً مجيداً . فمأقام بضع سنين في سعة عيش وبسطة حال حتى قال
 الشعر الرقيق الآخذ بمجامع القلوب وهو في زعم بعضهم صاحب
 الأبيات التالية : —

يامن حوى ورد الرياض بنحده	وحكى قضيب الخيزران بقده
دع عنك ذا السيف الذى جردته	عينك أمضى من مضارب حده
كل السيوف قواطع ان جردت	وحسام لحظك قاطع فى غمده
ان رمت تقتلني فأنت مخير	من ذا يعارض سيداً فى عبده

فانظر هذه التشبيهات وأثر البيئة فيها وما رسمته في نفس الشعراء، مثل ما قال بعضهم وقد حلق رأسه :

فأصبع رأسي كالصحيرة أشرفت عليها عقاب ثم طار عقابها
وقالوا إن هذا البيت من المعاني المحدثه المقبولة لدى الأفكار والعقول.
فالحال السياسية والحال الاجتماعية، والحال الفكرية. لها أثر عظيم
في البلاغات والأدب، لأنها سائرة وراء الاجتماع « حذو النعل
بالنعل » كما يقول المثل العربي. وقد ظهر بعض هذه الآثار في
الشعر العربي، لأن الشعر هو كل الأدب العربي، أو هو مجموع
الصورة العامة لبلاغة العرب ولحركات أفكارهم. والبيئة الاجتماعية
أقل أثرا وظهورا من البيئة الطبيعية فيه، بدليل أن الاجتماع
تغير تغيرا عظيما، وتناوبته الممالك والدول، والشعر العربي لم يتغير في
جملته ولم تعتوره أطوار الاجتماع. بل كان الشاعر الحديث يسطو
على المعنى القديم فيصقله في قالب جديد من الالفاظ، ويكسوه ثوبا

هذا أثر البيئة في النفس والخيال، والشعر العربي الجاهلي كله معطر
بأثر الصحراء وما بها. وهل أدل على ذلك من قول امرئ القيس : —

تصد وتبدي عن أسيل وتتقى	بناظرة من وحش وجرة مطفل
وجيد كجيد الرم ليس بفاحش	إذا هي نصته ولا بمعطل
وكشح لطيف كالجديل مخصر	وساق كأنبوب السقي المذل
وتعطو برخص غير شثن كأنه	أساريع ظبي أو مساويك اسحل
كبكر المقناة البياض بصفرة	غذاها نمير الماء غير المحلل

آخر لينسب إليه . ونحن لا نرى هذا أثراً للاجتماع ، وإنما هو ضرب من رقى الخيال ، لأنه لا يدل على حالة الاجتماع السياسية ، ولا على أى نوع من حياة الأمة . وكان من الممكن أن نرى تقلبات الدول والحوادث الكثيرة التى ملأت تاريخ المسلمين ظاهرة فى بلاغاتهم . ولكننا لم نرى فى بلاغات العرب أصدق وأدل على الاجتماع من الشعر الجاهلى ، لأن الشعراء ذاك كان بمثابة الحديث والمسامرات اليومية والكلام الاعتيادى . وفى مدة الأمويين كان يدل على شئ من الحالة الاجتماعية دلالة إجمالية . وكان أثر البيئة الاجتماعية ظاهراً بعض الشئ ، فى المدح والذم بين الشعراء ، وفى قصائدهم إلى خلفاء بنى أمية . ولم يكن دالاً تمام الدلالة على الحياة ، لأن هذه كانت مناقشات شخصية لأهواء شخصية . وكان أكثر ذلك ناشئاً من ميل الشعراء إلى التكسب ، ولم يكن فى الشعراء ، أو لم يكدهم يوجد بينهم من كان ذا أغراض اجتماعية ترمى إلى إصلاح الاجتماع ، أو إلى تربية الأفكار وتهذيبها . وكل ما كان من الصدق فى نفوس الشعراء كان عبارة عن عواطف نفسه ، يرجع أكثرها إلى شئ من العقائد الدينية ، أو إلى تأييد مذهب سياسى وكرهية إحدى البيوتات الحاكمة . كما مدح الفرزدق زين العابدين فى قصيدته المعروفة ، عند مآظهم بعدم معرفته هشام بن عبد الملك ، لما رأى من إقبال الناس على علي بن الحسين فقال : « من هذا الشاب الذى تبرىق أسرة وجهه كأنه مرآة صينية تترأى

فيها عذارى الحى وجوهها» فقال الفرزدق: «هذا الذى تعرف البطحاء وطأته» الخ القصيدة. ومع ذلك فقد كان الشعر مدة الأمويين أقرب إلى الجمد منه إلى التسلية والمجون. وكانت لا تزال الصبغة العربية ظاهرة فيه وفى مجموع أوصافه: من الصراحة وحرية القول، وعزة النفس وغيرها من الاخلاق العربية.

أما فى زمن العباسيين فقد ظهر أثر البيئه فى نوع خاص من الشعر. لأن بيئة خاصة أثرت فى الشعر: وهى بيئة المجون واللهو والطرب. وأشهر شعراء هذا العصر كانوا من هؤلاء، كأبى نواس وبشار وابن الضحاك وغيرهم ممن أكثروا من وصف الغلمان والخمر ومجالس اللهو. وكانت هذه حال البلاغة فى العصر الأول العباسى، مما لا يكاد يخرج عن التسلية والمجون. وكانت مجالس الخلفاء والأمراء غاصة بالغناء والمغنيين، وكانت الأشعار التى تغنى لا تخرج عن وصف الحب والغرام والخمر، وكانت المجامع فى ذلك العصر أشبه بالجنان ونعيمها. وشجع الخلفاء والأمراء الشعراء على ذلك، فانسكب هؤلاء على هذا النوع من الشعر الوجدانى، وانتشر الغناء، وكانت مجالسه حافلة بالأدباء والشعراء، (تشبه المجتمعات التمثيلية عندنا اليوم). ولم يؤثر انتشار الفلسفة فى الشعر إلا فى أواخر الدولة العباسية عند مثل المتنبى وأبى العلاء، أى عندما اخذت العقول تنضج وترقى، وترى وتفهم من الأدب غير ما كانوا يراه ويفهمه الأولون. غير أن هذا العصر

لم يطل، ولم تكد تظهر فيه المواهب العربية وأثر الأسلام في الرفي، حتى
وقفت حركة العلم والأدب، وهزمت العجمية العربية بسيلها
الجارف، فوقفت حركة العقول والافكار

أما أبو نواس وأمثاله فكانوا شعراء وجدانيين، وخلعاء
متهتكين، لم يهتموا بحالة الاجتماع ولم يكن عندهم من الترييه والتعليم
ما يساعدهم على ذلك، ولم تدفعهم البيئة الى هذا النوع من الشعر^(١)

(١) ولم يحظر بيال أحدهم أن يدعو الناس الى الشعر الاجتماعي، ولا
الى الشعر التمثيلي، كما كانت الحال مدة لويس الرابع عشر في فرنسا، فانه وان
كان الغرض من التمثيل اذ ذاك التسلية والانشراح، فلم يغيب عن الشعراء
والكتاب أن يجيئوا في أشعارهم وقصصهم بالعبرة وتقد الاجتماع، وكتبوا
الكتابات النقدية الممتعة، وأتقنوا الصنعة، ولكن في غير الالفاظ بل في
بث الأفكار وتأثيرها، كما فعل مولير في قصصه الهزلية التي كان ينتقد
فيها الاجتماع وما فيه من الرذائل. فقد كانت قصصه مضحكة سائغة خفيفة
الروح، ومع ذلك كان بها من الحكيم والمواعظ وتقد الاجتماع أكثر مما
فيها من الهزل والسخرية. ولا تزال قصص مولير من أبداع القصص في
نوعها، ولا يزال لها شأن كبير في الأدب: ذلك لان كبار الكتاب كانوا من
كبار المفكرين. وقد كانت سير بعضهم الشخصية لا تقل عما كان عليه أبو
نواس وأمثاله. فان حياة مولير المنزلية معروفة تكاد تفوق في المجون والهزل
ما كان عليه بعض شعراء العباسيين. ولكن مولير كان شاعراً اجتماعياً
وكاتباً خلقياً برع في نوع من الهزل النقدي الاجتماعي

ولم يفهم الناس هذا الضرب من الأدب الاجتماعي . وكان إذا أراد احدهم أن يقول شيئا من ذلك او ما يقرب منه أفصح إفصاحا، وبث الموعظة على أنها موعظة ونصيحه . ولو أنه فكر في وضع أفكاره ونصائحه في قصة لكانت أوقع وأشد فعلا في النفس من قصص الكلام قصا وسردا . ولكن العقول لم تكن نضجت بعده، ولم يصل الأدب الى الحالة التي كانت تلهم الشعراء نوعا جديدا في الكلام والصناعة . على أن بها من جمال القول ومتانته ما لو وضعه شاعر عصرى في قالب قصصى لوصل الى ما وصل اليه، وليبر وغيره .

خواص الاجناس البشرية

وأثرها في العقول

العوارض المختلفة التي تظهر في الأشخاص وتميز بعضها من بعض أكثرها ناشئ من اختلاف الأجناس . فان لكل جنس أوصافاً عامة تدل عليه ، ومدينة خاصة تميزه من سواه في طرق الفهم والادراك . واذا كانت أفراد الجنس الواحد تختلف بعض الاختلاف في شيء من الصفات الخاصة فانها تتفق في الأوصاف العامة . فالجنس الآري مثلاً الذي منه سكان أوروبا يختلف أفراده بعضها عن بعض اختلافات بينة في مجموع مدنياتها، ولكنها تتفق في الأمور العامة ، كالنوع الجرمانى الذي منه أكثر أمم النمسا وممالك ألمانيا ومعظم أهل أوروبا الوسطى . فان هؤلاء من الجنس الآرى ولكن بينهم بعض الاختلافات في تكوين مدنياتهم . والنوع اللاتينى في جملته يميل إلى الرقة وابن الأخلق . ودقة الفهم في الفنون الجميلة؛ ويحب الحرية في كل شيء، ولا يرغب كثيراً في التقيد بالقوانين والقواعد ، حتى في العلوم ، حساس ، كثير الخيال ، خفيف الروح ، يميل إلى المجون ، وله صبغة خاصة في الفنون كالموسيقى والتصوير ، فانها عند الايطاليين والفرنسيين أدق وأخف على النفس منها عند الجرمانيين ، وهى أمتن وأبرع في الصناعة وأضخم عند الجرمانيين منها عند جيرانهم .

هذا مثل ضربناه، ومثل ذلك يقال فى المباحث العلمية والأدبية، فأن الطريقة الجرمانية تميل إلى القواعد والقوانين فى كل شىء، لأن الفكر الألمانى قاعدى، أى ميل إلى القوانين، وإلى بناء كل شىء على قاعدة، يرغب فى أن تكون الفنون كالعلوم ذات قواعد ثابتة لاتتغير. والطريقة العلمية فى دراسة البلاغة ظهرت أولاً فى ألمانيا. وتين ورينان وغيرهم من رؤساء الحركة الإيجابية والطرق العلمية فى البحث أخذوا ذلك عن الألمانين. هذه الفروقات نجدها أوضح وأكبر منها بين الأجناس. وقد أثبت العلماء والباحثون أن بين الأجناس وبين أفرادها فروقا مادية فى تركيب الأجسام، وفروقا عقلية فى كيفية الإدراك والتصور، فان خصوبة العقول عند بعض الأجناس أكثر منها فى غيرها (١)

(١) لاحظ الدكتور «جوستاف ليبون» أنه لو أخذ الفانفس أوروبى مصادفة بدون اختيار، وألفا هندي أيضا وجد أن خمسا وتسعين وتسمائه من الأوروبيين أقل فى استعدادهم الفطرى من الهنود. ولكن لوحظ أنه يوجد بين الأوروبيين أنفسهم واحد أو أكثر من أصحاب القرائح والذكاء العظيم، الذين لا يوجد مثلهم فى الهنود. ومعنى هذا أن الفروق التى توجد بين الأجناس لا توزن بالمتوسط فى المجموع، بل فى أن الجنس الأقل ارتقاء لا يحتوى على أفراد كثيرين ممتازين من غيرهم فى الذكاء ولو كان المجموع فى نفسه أرقى من مجموع آخر، فان الميزة تكون بنسبة النابغين

فقد قالوا: إن الأمم التي هي أسبق من غيرها في مضمار المدنية واكتسابها، والتي يظهر فيها التقدم والانتقال أسرع مما يظهر في غيرها، تكون أعرق في الحضارة . ومن هنا يظهر أن في الأمم من هو أرقى من غيره، ومن هو أحط من سواه . ففى بعض الأمم أو فى بعض الأجناس نجد «الانسانية» ومعناها أكثر منها فى غيرها . أى نجد ما يميز الإنسان من عقل وذكاء واستعداد للرقى وميل إلى العلوم والفنون والأدب أظهر . على حين اننا نجد الوقوف والجمول وعدم الاهتمام بالتربية فى جنس آخر ^(١)

(١) قالوا واكثر ماتكون هذه الفروق واضحة بين الجنس الاسود والجنس الابيض . ولكن هذه الاختلافات ليست أصلية فى الانسان ولا جنائية تحدث فى طبيعته ، بل الازمان والاقاليم هى التى كونت الانسان وأثرت فيه ووجدت هذه الفروق (كما ادرك ذلك ابن خلدون وله الفضل فى ادراك هذه الفكرة العلمية) وقد امتد هذا الاختلاف وانتشر فى الاجناس ونما بالتوارث ومرور الزمن وغير الخلق والخلق وما يتبع ذلك . قال الباحثون : ان مخ الأوربي يزن نحو ١٥٣٤ جراما ومخ الأفريقى يزن ١٣٧١ جراما ومخ الاسترالى يزن ١٢٢٨ . وذكروا غير ذلك من الاوصاف مما يهم من يدرس علم الاعضاء ووظائفها . وقالوا من أخلاق الزوج الشهورات الحادة والميل الى التقليد الأعمى والخوف من العزلة والنقص فى قوة الاختراع والميل الى عدم النظام الذى ظهر عندهم فى الفناء والرقص ثم انهم يندعون بالظواهر ويحبون الزينة والالوان التى تبهر الأبصار . وعلى الجملة فالزنجى

هذا الاختلاف الأصلي في الأجناس سبب الاختلاف في العقول والتصورات والأدراكات ، أو أنه دليل على تغيير النفوس واختلاف إدراكاتها . وكل هذا يظهر في اللغة وتكوينها .

قال تين في مقدمة كتابه «تاريخ بلاغة الانكليز» : إذا كان تصور الأمة للأشياء تصورا جافاً ، كانت اللغة ضرباً من الرموز أو ما يقرب من ذلك ، وكان الدين عبارة عن عقيدة ساذجة ، والشعر خيالا «بسيطاً» وكانت الفلسفة أشبه بشيء من النصائح والمواعظ ، والعلوم مسائل مجموعة مرصوفة . وهذا يدل على جفاء العقول وجمود الأفكار على ماتقرأ وتسمع : والأمة الصينية هي مثال ذلك . فإذا كان الإدراك العام مرناً ، يشبه أن يكون خيالا شعرياً ، كانت اللغة أشبه بالشعر والقصص ، سهلة لينة ، يكاد يدل كل لفظ منها على نفس أو على إنسان لمروتها وعدوبتها ، وكان في الدين والشعر شيء كثير من العظمة والجلال ، وانتشرت الأفكار الفلسفية انتشاراً عظيماً . وعلى حسب ذلك يكون إدراك الجمال ودقة الفهم ، وسعى العقول وراء الحكيم في تحقيق ما تريد (١) .

إنسان شهوى . ميل للسرور ، ثرثار ، لا يعرف الرزاة ، ولا يفكر في المستقبل ، كسلان خمل . وقالوا : إنه رغم ما في الجنس الأسود من المزايا الإنسانية ، فإنه لا يعرف عنه أثر أدبي ، ولا شيء من علامات التمدين . (١) وقد وازن رنان في كتابه «تاريخ اللغات السامية» بين الجنس السامي والجنس الآري . وقال إن الأمم السامية كلها على اختلاف نزعاتها أمم

إن مسألة الجنس من حيث أثرها في الأمم وعقولها، مسألة غير مسلم بها على إطلاقها. ولا يمكن أن يسلم بها إنسان مفكر تسليماً مطلقاً. لأن مذهب الفيلسوف تين في ذلك مذهب أصبح الآن متهما بالمبالغة وعدم التحقيق. ولأن الحوادث أثبتت لنا أن بعض الشعوب الصغيرة التي اتخذها أصحاب هذا المذهب برهاناً ودليلاً على نظرياتهم. ظهرت فيها قدرة تكاد تضارع أهل الجنس الأبيض. والحوادث والأيام تبرهن على تأييد مذهب هؤلاء. والحقيقة أن

قصيرة الخيال جافة التصور، تدرك الأشياء ادراكاً أولياً، ولا تتعمق في بحثها، ولا تسترسل في كشف الحقائق ومعرفتها، وتحكم على الأشياء لأول وهلة، حكم المعتقد الجازم بصحة الشيء الذي أقنعت التجارب والبراهين القطعية. خيالاتها محدودة، وادراكاتها محدودة، ونظاماتها الاجتماعية معروفة محدودة، لا تعرف التطور والانتقال، غير قابلة للمرونة، وغير أهل للتقدم، ليس في نظمها حكومتها ما يدل على سعة الإدراك، ولا على أثر التفكير، وليس لها في عالم الأدب والفنون أثر يذكر بالنسبة لما تركته الأمم الأخرى، مما يدل على مجدها ومظاهر الرقي في الاجتماع وفي باب الفنون. وقال إن الأمم السامية لا فلسفة لها ولا أثر للقوانين والنظم عندنا. وأن الشرائع التي أرشدت العالم ومحت منه ظلمات الجهالة لا وجود لها عند الأمم السامية. وقال إن ذلك كله يرى في بلاغاتهم. ربما كان شيء من ذلك صحيحاً، وربما كانت الأمم السامية أقل من غيرها أثراً في العلم والفلسفة والأدب والاجتماع. ولكن هل هذا يدل على أن ذلك جاءهم من أصلهم السامي؟ إن رينان يبالغ في مثل هذه الباحث وكأنه عدو لدود للأمم السامية

السبب في هذا الاختلاف الذي نراه في الأمم وتربيتها راجع الى البيئة والحوادث . ونضرب لذلك مثلاً بحالة العرب قبل الإسلام وبعده : فقد كانوا في جاهليتهم لا يعرفون غير عيشتهم الساذجة وحياتهم الفطرية ، ولا يدركون من أحوال الاجتماع غير شن الغارات والحروب ، وكان العربي ليس له إلا سيفه ورمحه ومركبه ، ولم يكن من طبيعة بلاده أن تحرك من فكره ، أو توسع من خياله . فنشأت أفكاره صورة صحيحة من البيئة التي كان يعيش فيها . ولم يعرف من العلوم والفلسفة إلا ما أوحى إليه نفسه وما دفعته الضرورة لمعرفة ، ولم يتعلم من الفنون إلا جمال القول . وقد توارث ذلك عن آبائه واجداده ، وتعود هذا النوع من العيش ، وصرت الأزمان والأيام وهو كذلك . فلم يكن له من الفرصة ما يمكنه من تغيير حاله . أو ما يدفعه إلى التقدم ، أو ما يغير إدراكه وتصوره للحياة والاجتماع . ولبت على هذه الحال دهر أطويلاً . ولما جاء الإسلام وانتشر واختلط العرب بغيرهم ، أخذوا عنهم النظمات وسنن الشرائع والقوانين ، واكتسبوا من الدين وتعاليمه ما غير حالتهم الاجتماعية والسياسية واستفادوا من القرآن الحكيم فائدة عظيمة ، ونظموا الحكومات وأسسوا الممالك والجيوش ، وغير ذلك .

ولما احتك الأمويون بالروم ومدنيتهم ، أخذوا عنهم كثيراً من أبهة الملك ونظام الحكومة . وكان لمعاوية بن أبي سفيان الجند والحشم

وتناسى العرب خشونة البدو، واعتادوا الرفاهية والحضارة . كذلك كان الأمر في الدولة العباسية: فقد اكتسب العرب مدينة الفرس وغيروا كثيرا من عاداتهم وأخلاقهم ، وأنواع الفهم والأدراك ونظام العيش والحكومة والاجتماع . وتهيأت عقولهم وأفكارهم لقبول فلسفة اليونان ومدينتهم العقلية والمادية . وظهر فيهم العلماء والفلاسفة والمؤرخون . مما لم يكن له أثر قبل في عربيتهم العرباء . وارتقت معارفهم وزادت معلوماتهم ، ووسعت إدراكاتهم كل ما طرأ عليهم من الخارج . وبالجملّة تغيرت خواص جنسيتهم العامة ، وأشبهه استعدادهم استعداد الأمم الأخرى، ولم يمنعهم جنسهم من الاندماج في غيرهم والأخذ عنهم، ومشابهتهم بعض الشبه لهم . ولولا الدين وسلطانة وغلبته على نفوس المسلمين لاندمجوا اندماجا كلياً في غيرهم، ولتغيرت عقائدهم وحالاتهم الاجتماعية تغيراً تاماً . وعرب الأندلس كانوا غير عرب أفريقية، وهؤلاء كانوا غير سكان نجد والحجاز، على أنهم كلهم من جنس واحد وأصل واحد .

من أجل ذلك لا يصح النظر إلى مسألة الجنس والأخذ بها على إطلاقها . لأن المؤثر الأصلي في تكوين الجنس هو البيئة . إذ الجنس أو الأصل الواحد، معناه أن جماعة سكنوا مكاناً واحداً، أو منطقة واحدة ، تشابهوا في كثير من العادات والأخلاق العامة وطرق الفهم والأدراك، مما كونه البيئة في أخلاقهم واستعداداتهم على شكل خاص .

وجاءهم هذا التكوين بمرور الأزمان واختلاف الأحقاب، فاندمجوا في البيئة التي تربوا فيها . فان عوارض ومميزات الجنس الأسود مثلاً تحتاج إلى مئات من السنين لتتكون هذا التكوين الخاص الذي هو من طبيعة الأقاليم، ثم يتوارث بعض الأفراد عن بعض ذلك حتى تصبح هذه الأوصاف صفة لازمة للسكان .

هذا هو الأصل في مسألة الجنس . ونحن نرى أن الإنسان يمكنه أن يعيش في اجتماع غير اجتماعه الأصلي فتختلف إدراكاته ومواهبه، لأن الإنسان حيوان مقلد أكثر منه ناطقاً . وعلى ذلك يجب أن تكون البيئة سابقة للجنس لا العكس . إذ لا أجل أن يتكون الجنس بأوصافه لا بد من أن يبقى الإنسان في بيئة خاصة مدة طويلة ليتشكل بشكلها . وليس الغرض من البيئة البيئة الجغرافية فقط، بل ذلك يشمل البيئة الاجتماعية أيضاً فان أثر الاجتماع في الأفكار لا يقل عن أثر الأقاليم فيها . إذ القسيس أو المتندين الذي تربى في بيئة تربية دينية هو غير العالم الذي تربى في بيئة علمية . فلا يمكن قبول رأى تين علي ظاهره من أن الجنس له أثر خاص بدون أن ننظر إلى أثر الأزمان والبيئات في ذلك .

لا شك في أن الآداب السامية غير الآداب الآرية وأن العقول والأفكار عند الساميين غيرها عند الآريين . ولكن أليس معنى ذلك أن تصور السامي وتربيته وتعليمه غيرها عند الآري؟ وهل ذلك غير

أثر البيئته وتأثير الأقليم؟. فإذا كان الشعر العربي غير الشعر اليوناني مثلاً فذلك لأن حياة العربي حملته على هذا النوع من الخيال. وربما كانت هناك أسباب تاريخية واجتماعية جعلته لا يتصور ولا يفهم إلا على هذا النحو. وربما لم يكن العربي في حاجة إلى أنواع الحكومات المنتظمة والقوانين المسنونة، لأنه كان يعيش عيشة ابن السبيل، ولو كان ذلك ضروريا لحفظ حياته ونظامها لحملته الضرورة على الفكر والاستنباط والابتكار لمثل هذه الأشياء.

وسواء أصبح مذهب تين أم لم يصح في أثر الجنس في الأمم فما لا نزاع فيه أننا نجد اختلافات ظاهرة في الأمم المختلفة من حيث العلوم والمعارف، ومن حيث التصور والأدراك. وهذا كله يظهر في آداب الأمم وبلاغاتها لأن الأدب تابع لكل هذه المؤثرات، فهو يتغير بتغيرها ويتشكل بأشكالها، لأنه صورة عامة من صور الأمم وحياتها. وذلك كله تابع لاختلاف الفطر وأسبابها في الإنسان.

مذهب التدرج والانتقال

في أنواع البلاغة

فرديناند برونيتير هو صاحب هذا المذهب. ^(١) ويجدر بنا أن نجمل آراءه ومذهبه فيما يأتي :

تربى برونيتير تربية علمية، وسارت أفكاره وآراؤه في طريق علمي حتى في مذهبه الأدبي وفي طريقتة في النقد . ولذلك لم يكن يميل إلا إلى الوضوح والصراحة، ولا يعجب إلا بالآراء السليمة

(١) فرديناند برونيتير Ferdinand Brunetiere هو صاحب مذهب التدرج والانتقال في أنواع البلاغة « L'évolution des genres littéraire »

ولد سنة ١٨٢٩ ومات سنة ١٩٠٧ وهو من اكبر أدباء القرن التاسع عشر، تقاب في مراكز العلم والأدب، وكان من أعضاء المجمع اللغوي الأدبي في فرنسا، واستاذ الأدب والبلاغة في مدرسة المعلمين العالية، ورئيس تحرير مجلة العالمين الشهيرة

تقلب في هذه المناصب كلها ولم يمكنه الحصول على شيء من الشهادات العلمية غير الشهادة الثانوية. وخاب مرات في اجازة امتحان اللسانس، فعكف على القراءة والدرس . وكان يعرف اللغات القديمة والحديثة . فتوصل بفضل ما كان لديه من الجلد وحب المطالعة، وفكره الثاقب وذكائه العظيم، وقوة ارادته وثقته بنفسه ، الى أن أصبح من علماء فرنسا وأدبائها وأكبر أئمة الأدب وقادة الأفكار ؛ بل صاحب مذهب الأطوار الأدبية أو « مذهب التدرج والانتقال » وأثر في الحركة الفكرية في فرنسا أثراً عظيماً

الصحيحة . وعمل على إصلاح كثير من الأفكار السقيمة التي كانت منتشرة في الآداب . وكان يقول : « إن الأفكار قوة ذات أثر ، وإن البلاغات شئى آخر غير نوع من التسلية واللهو » وكان يرى أن البلاغة « الشخصية » أى الكتابات التي منشأها ميول الكتاب وأهواؤهم بدون نظر إلى المجتمع ، ولا إلى النفوس العامة ، ليست إلا ضربا من الأهواء والشهوات النفسية . فانها خطر على الأخلاق وعلى البلاغة نفسها ، ولأنها لا تمثل شيئا من الحياة الاجتماعية العامة ، التي هى حياة الآداب والبلاغات ولذلك كان ضد مذهب الوجدانيات « Romantisme » ولهذا أيضا أحب أن لا يكون مذهبه فى النقد مذهبا شخصيا ، كى لا يحكم على الكتابات بذوقه الخاص ، أو بما يحدثه فى نفسه أثر القراءة . بل أراد أن يضع مذهبا عاما للنقد ، مبنيا على أساس علمى وعلى الموازنة بالكتابات الشهيرة . لا لأنها نموذج ونظام فريد ، بل لأنها أمثلة تدل على طرق الاتقان فى الفكر والصناعة . وكان لايهمه من القراءة أن يعجبه ما يقرأ . بل صحة ما فيها من الأفكار والآراء والافتنان والصناعة ، لكبار الكتاب . ثم يتساءل بعد ذلك :

وكان من أصحاب العقول النادرة فى حب القراءة والميل الى الاطلاع على كل شئ . فقد قرأ قراءة تامة وعرف معرفة تامة كل ما أنتجته عقول جميع الأمم فى القرن السادس عشر والقرن السابع عشر والقرن الثامن عشر وقرأ الآداب القديمة وآداب القرون الوسطى وقرأ كل ما ظهر فى عصره فكان أكثر الناس شرها فى الاطلاع

« هل للكاتب غرض يرمى اليه ؟ وهل من غرضه أن يهدى القراء إلى فضيلة من الفضائل ، » لأنه لا يرى غرضاً جديراً بالكتابة ، ذا قيمة حقيقية لأى نوع من أنواع البلاغة ، إلا إذا كان يؤدي إلى نوع من أنواع التهذيب ، أو يرشد إلى فكرة نافعة في الاجتماع . لذلك كان يحارب مذهب القائلين : إنه يلزم النظر إلى الفنون من حيث إنها فنون « l'Art pour l'Art » لأنه كان يرى أن الكتابة الأدبية يجب أن تترك في نفس القارىء أثراً نافعاً ، وأن الحذاق وأصحاب الفنون لا يستحقون هذه الألقاب إلا إذا استعملوا الفنون وسيلة تساعد على نمو « الإنسانية » فى الإنسان . وقسم الفنون إلى فنون عظيمة ، وفنون حقيرة . فان من الفنون ما ليس إلا ضرباً من اللهو واللعب والتسلية . وهى مع ذلك تأخذ بالألباب وتسحر العقول بجمالها وبلاغتها ، ومنها ما هو جدى متين ممتع ^(١)

(١) مثال ذلك : البلاغة الشخصية والبلاغة الاجتماعية ، اذ البلاغة الشخصية - التى لا يجد فيها القارىء غير شخصية الكاتب - قليلة الفائدة . لأن الكاتب لا يهتم فيها إلا بأحواله الخاصة مما لا يفيد كل انسان ولا يؤثر فى كل نفس ، وهذه فى نظره هى الآداب الحقيرة . أما الآداب العظيمة الاجتماعية فهى التى تظهر نصيب الكاتب مما اكتسبه من الأفكار الاجتماعية ، وأعلى رأيه ، هى التى تبين حظه من الإنسانية ، الذى يتفق به مع غيره ويتذوقه سواه ، وهى الآداب النافعة . وأصحابها يمتنون الشخصيات وأحوال النفوس الخاصة

أما طريقته في النقد، فكان يرى أنه يجب الاهتمام باظهار عيوب الكتاب أو الشعراء قبل الاهتمام باظهار محاسنهم، لأن العيوب هي ضرب من المحاسن في نظر الكاتب أخطأ في فهمها . فمن المفيد في النقد تمييزها من المحاسن الحقيقية . فالذى يتعمد إظهار عيوب الكتاب هو في الحقيقة يعمل على إظهار محاسن الكتابة، كما أنه يعمل على تجنب العيوب باظهارها وشرح الوسائل والأسباب التى دعت إليها . وعلى ذلك فالنقد الذى من غرضه البحث عن عيوب الكاتب يقصد إلى إظهار قواعد البلاغة الصحيحة ومحاسن الكتاب التى يجب اتباعها . هذا هو أصل طريقته في النقد . وكان يعمل على تأييد فكرته ومذهبه بعزم صادق ، وحجة قوية ، وصراحة نادرة . فقد كان من أكبر الرجال الذين خصوا بقوة الجدل وحب المخاصمة والمناقشة ، ولذلك كثر أعداؤه ولم يكن له من الأصدقاء إلا تلاميذه وقليل من إخوانه

وقد امتاز برونتير ميزة خاصة بمذهبه الأدبى ، وأصبح إماما ومختصا لمذهب علمى أدبى : فقد انتحل من مذهب دارون العلمى مذهب « التدرج والارتقاء » مذهباً أدبياً هو مذهب « التدرج الأدبى » . فقد رأى أن الأنواع الأدبية : من وجدانيات واجتماعيات وشعر ونثر تمثيلية ، تنقسم إلى فصائل كما فى علم النبات والحيوان ، وأنه يجرى عليها قانون التدرج والارتقاء الذى يجرى على الأنواع

الحية سواء بسواء . ويرى أن لها أطواراً تتخطاها كأطوار النبات والحيوان . فقال : « إن الأنواع الأدبية ككل شيء حتى في هذا الوجود ، تولد لتموت وتندركها الشيخوخة على حسب ما تلد وتنتج من المؤلفات النافعة الممتعة . ومثل ذلك مثل من ينسخ كتابا على كتاب آخر ، وينسخ من هذا كتابا ثانيا ومن الثاني ثالثا وهكذا فتكون كل نسخة تابعة لما قبلها مع شيء من التحريف إلى أن تكون النسخة الأخيرة كأنها غير الأولى ، أو كأنما كتبها أحد تلاميذ المؤلف ولم يؤلفها استاذ حاذق » . قال : « وهكذا تنفى الأنواع الأدبية ، مهما حاول الكتاب حفظها وبلغها إلى درجة الاتقان أو ما يقرب منه » ويقول : « كما أن العقول تتشابه فتتآلف ، وتتناكر فتتخالف ، كذلك المؤلفات الأدبية التي هي نتائج العقول ، تكون أنواعا قريبة أو بعيدة من بعضها . وإن هذه الأنواع لازمة للمجموعات الأدبية . وإن لها حياة خاصة وصناعة خاصة بكل واحد منها ، توجد وتتوالد في الأفكار توالدا ساذجا أوليا ، ثم تتكون ويتم تكوينها شيئا فشيئا ، وتتمى كما ينمى الحيوان والنبات ، إلى أن تنضج ، ثم تقف برهة من الزمن حافظة حياتها إلى أن تدركها الشيخوخة ، ثم تتحول إلى نوع آخر فتحيا مرة أخرى وهكذا ... » وعنده أن تاريخ البلاغة عبارة عن تتبع هذه الأنواع في جميع أطوارها وأعمارها ، وفي جميع أدوار حياتها وتقلباتها . قال : « وهذا ما يحمل على الظن بأن تاريخ

البلاغة يمكن أن يكون علماً من العلوم. وعلى هذا المذهب يمكن أن نفسر ما يعترى بعض الأنواع الأدبية من الوقوف والانحطاط ، وما يدعوها إلى الظهور مرة أخرى (كما حصل في الشعر الوجداني في فرنسا ، فقد مرّ به نحو قرنين وهو في حالة موت ونزاع ، ثم انتشر انتشاراً غريباً وحيي حياة أخرى في أوائل القرن التاسع عشر بحال لم تكن له في حياته الأولى. وكاد يكون النوع الوحيد في البلاغة الفرنسية. ومثل ذلك يقال في غيره من الأنواع). ومن الأمثلة على مذهبه: أن القصص الطويلة الموجودة الآن أصلها حكايات قصيرة جاءت من المحادثات ثم تكوّنت وكبرت شيئاً فشيئاً إلى أن أصبحت إلى ما هي عليه الآن وتولدت من ذلك أنواع كثيرة ، وكان يتغلب في كل زمن نوع منها على غيره ثم يظهر منه نوع آخر يمحو النوع الأول.

هذا المذهب هو القول بأن الأفكار الانسانية والفنون جميعها مرتبة ترتيباً طبعياً ، فصائل فصائل ، ومجموعات متحدة الجنس ، كفصائل النبات والحيوان ، وأن لكل مجموعة قوانين ونظامات وسلسلة حياة خاصة تولد وتعيش وتموت ، وأن هذه الأنواع إذا بلغت ذروة مجدها تحولت إلى أنواع أخرى كما يتحول النبات والحيوان ، أو وقفت برهة من الزمن ثم عادت إليها حياتها... إذا تم بناء هذا المذهب كان من أعظم مذاهب النقد التي تساعد على دراسة تاريخ البلاغة وكشف مخبأ أنواع الكلام ، وترتيب وتبويب ضروب الكتابات

وجعلها خاضعة لقوانين عامة كالأنواع الحية والمسائل العلمية . وعلى ذلك يصبح النقد الأدبي علماً من العلوم لا فناً من الفنون كما هو الآن . ولكن ذلك لم يتحقق بعد ، وربما لن يتحقق أبداً ، لأن الأدب فن لا علم هذا المذهب العلمي البحت يخالفه وينازعه مذهب آخر في النقد وهو مذهب التأثير والانفعال « Impressionisme » الذي من أئمة ودعاته « جول لمتر » وهو من كبار الكتاب الحذاق والنقاد المشهورين ومذهبه من أشهر المذاهب الأخيرة في النقد لأن الرجل مات سنة ١٩١٤

مذهب التأثير والانفعال في النقد الأدبي

هذا مذهب في النقد يخالف المذاهب السابقة ، لأنه مبني على تأثير النفس وانفعالها بما يبقى فيها من أثر القراءة والدرس . فليس له أى صبغة علمية ، ولا أى قاعدة يبنى عليها . بل مرجعه الميول النفسية . والتأثيرات الشخصية ، فهو نوع من اللذة العقلية التي يجدها القارئ في الفنون ، ويشعر بها عند ما يراها أو يعثر عليها ، فيما يقرأ من أساليب الكتاب وأفكارهم ، ولا سيما في الصلة النفسية التي يجدها ، بينه وبين الكاتب أو الشاعر ، فيظهر له أنها هي بنفسها ميوله وأهواؤه . قال أحد أساطين هذا المذهب ^(١) : « عندما أقلب آخر صفحة من كتاب أقرأه أشعر كأنني ثمل بما امتلأت به نفسي من الأثر بما قرأت ، وأجدني أحياناً متأثراً بانفعالات كثيرة شديدة محزنة ،

(١) هو جول لمتير « Jules Lemaitre » زعيم مذهب التأثير والانفعال « Impressionisme » وهو من الكتاب البلغاء ، والنقاد المعروفين في فرنسا . مات سنة ١٩١٤ . بعد أن كتب عدة كتب تعد من أحسن كتب النقد في فرنسا . أشهرها سلسلة مقالات جمعت في نحو ثمانى مجلدات وسماها « المعاصرون » « les Contemporains » انتقد فيها الكتاب على اختلاف نزعاتهم ، بعبارات بليغة سلك فيها مسلك التأثير والانفعال الذي كان يحصل له عند الانتهاء من قراءة ما يقرأ .

فأجد قلبي مفعماً بنوع من الشفقة المبهمة ، وتارة أجدني مضطرباً من شدة السرور ، وكأنما يجرى ذلك في لحمي ودمي» هذا كلام جول لمر Jules Lemaitre «لأن النقد عنده نوع من اللذة العقلية العالمية. فان العواطف والأحاساسات تتغذى بالمعلومات التي هي من وسائل تربية الشعور . وهو يرى أن الشعور من الأشياء النسبية التي تختلف باختلاف الأمزجة والأحوال . فلقد يقرأ الانسان بعض المؤلفات ، ويعجب بها أول مرة ، فاذا أعاد قراءتها لم يجد في نفسه الأعجاب الأول . ذلك لأن الشعور يتغير دائماً . فيلزم الانسان ألا يجزأ بالحكم على ما يقرأ حكماً نهائياً لا يقبل النقض ، لأن كل رأى فني لا يصح أن يكون حكماً باتاً ، إذ لا يدل على شيء سوى تأثير وقتي ، فانه ميل شخصي قابل للتغير ، ويمكن أن يتجدد هذا التأثير في نفس شخص آخر غير القارئ ، كما أنه ربما لا يعود مرة أخرى عند شخص واحد في قراءته كتاباً واحداً .

وصاحب هذا المذهب لا يعنى إلا بما يجب من عقول الكتاب وآثارهم في الكتابة . لأنه يقول «إن القارئ إذا أراد أن يفهم الكاتب لا بد من حبه والميل إليه . فان الذكاء والفهم ليسا إلا ضرباً من الرغبة والميل إلى الأشياء أو المعقولات ، وذلك يساعد على فهم الفنون والافتنان فيها ، ولكن كل إنسان يفهم ذلك على حسب فطرته وطبعه الشخصي » . وحسب هذا المذهب أهمية أنه يبحث عن

مواضع الجمال لأظهار مواهب الكاتب وفهم قصده ، وأنه يجعل
فائدة النقد ليست أقل أثراً من قراءة الكتب الممتعة ، وقد يفوقها
أحياناً في الاستمرار ، فقد يلذ للناقد نقده ، كما تلذ له قراءة كتب
الآداب المختلفة .

ومهما قيل من أن هذا مذهب من لا مذهب له في النقد ، فإنه
رغم كل شيء مبنى على الاختيار الصحيح ، والاستسلام إلى ذوق تربي
وتهذب بالعلم . وربما تشابه مع المذاهب الأخرى من حيث الوصول
إلى غاية واحدة : وهي توضيح وفهم أثر العقول والأفكار ، لأن
أصحاب هذا المذهب يرون أن المذاهب النقدية هي أيضاً ميول
شخصية واستسلام إلى الأذواق المقيدة تقييداً صريحاً ببعض قواعد
العلوم والفنون . كما يرى الآخرون أن طريقة أصحاب التأثير والانفعال
مبنية على الاختيار الذي يرجع في مجلته إلى ذوق تربي تربية علمية
مبنية على أصول وقواعد ، وتهذب بأنواع الفنون . نذكر هنا جملة
من كلام جول لمر في كتابه « المعاصرون » لتتعرف رأيه من كلامه ،
ونقف على صورة من نوع هذا النقد المبني على التأثير والانفعال .
قال وهو يتكلم عن الكاتب الشهير أناتول فرانس (Anatol France) .
« من آراء مونتني « Montaigne » الممتعة : أنه لا يمكن أن نقف
على معلومات صحيحة ثابتة . إذ ليس في الوجود ما لا يقبل التغيير
لا في المشاهدات ولا في العقوليات . وأن العقول وما يتصل بها في

حركة دائمة؟ ثم قال: ونحن متغيرون ، فلا بد أن يكون إدراكنا للعالم متغيراً أيضاً ، ولقد يكفي في تغيير الأشياء المحكوم بقبولها أن تمر بأفكارنا التي من شأنها ألا تثبت على حال واحدة ونحكم عليها على حسب المؤثرات الوقتية ، ليدركها التغيير ونحكم عليها حكماً جديداً غير الأول . فكيف يمكن أن يثبت النقد ويلزم طريقة واحدة لا تتغير؟ تمر المؤلفات بعقولنا مروراً تتغير في أثرائه ذاكرتنا فإذا مرت بها مرة أخرى تصورها تصوراً آخر وحكمنا عليها حكماً جديداً، وكل إنسان له أن يجرب ذلك بنفسه... لقد مرت بي أزمان وأنا معجب كل الإعجاب بفكتور هيجو، وها أنا ذا الآن أشعر بأن روحه غريب عن روحي ، ولا أكاد أعيد قراءة الكتب التي كانت تملأ نفسي إعجاباً وتبكييني أحياناً، منذ خمسة عشر عاماً، إلا وجدتني غريباً بالأمس، ومهما أردت أن أخاطب في فهمي لها والحكم عليها فاني أجدني مخالفاً لآرائى السابقة ، ولقد أتردد أحياناً في أن أصرح برأيي. قد يذكر الإنسان ما كان يتذوقه في الأيام الخالية، وما أمره أسأذته بالميل إليه، لأن هذا الميل والشعور هما اللذان يكوّنان أحكام النقد في الأدب . لدى بعض العقول شيء كثير من القوة والثبات تتمكن بهما من بناء الأحكام على أصول ثابتة . هذه العقول بطبيعتها ، أو بما لها من الإرادة ، ذات ذاكرة قليلة التغيير والانتقال ، أو بعبارة أخرى، هي عقول قليلة الابتكار، لان المؤلفات

على اختلافها تمر بها فتحدث فيها دائماً أثراً واحداً . ولكن هذا نوع من الميول الشخصية النابتة . ولا يمكن أن تتحكم هذه الطرق في جميع العقول .

يحكم الانسان بالحسن على ما يحب ، وبعض الناس لا يعرف إلا طريقاً واحداً في الحكم لأنه يحب شيئاً خاصاً ويظن أنه محبوب لجميع الناس ، وبعضهم ليس لديه من الارادة ما يجعله يلزم طريقاً واحداً في الحكم والادراك ، ومهما يكن من شيء ، فالتقيد الصحيح في جميع أشكاله ليس إلا عبارة عن وصف التأثير النفسي الذي يحدث من القراءة في نفس القارىء . وأن كل عمل فنى هو نتيجة ما يتأثر به المؤلف من حوادث الحياة في بعض الأوقات . ومن حيث إن الامر كذلك ، فلنحب الكتب التي تعجبنا ، بدون أن نعى بمنزلتها ، أو بمذاهب النقاد ، عالين أن ما نجده من الأثر أثناء قراءة هذه الكتب اليوم ، لا يلزم أن نحصل عليه من قراءتها في الغد . وماذا عليّ إذا قرأت كتاباً ممتعاً عظيماً خالد الذكر ، فلم يحرك من نفسي ، ولم يترك فيها أثراً ما ؟ ثم ماذا يكون إذا أعجبنى كتاب تافه ونال مني ؟ هل أظن أنني مخطئ ، فأعود باللوم على نفسي ؟ إن عظماء الرجال لا يتسنى لهم أن يكونوا دائماً واثقين بأنفسهم ولا بما يقولون ، فقد يغاب عليهم في كثير من الأوقات ، الجهل والسذاجة والاشياء التي يسخر منها الناس ، وكثيراً ما يحكمون أحكاماً غير عادلة مبنية

على سهولة الادراك لديهم ، فهم لا يعرفون كل ما يعملون ، ولا يعملون كل ما يعملون عن قصد وروية .. (١)

هذا شيء من مذهب «جول لوتر» ، نأخذ منه أن النقد عنده لا يبنى على قاعدة ، ولا يقيد بمذهب من المذاهب . إذ لا يصح أن يفهم الانسان ما يقرأ بعقل غيره ، كما أنه لا يمكن أن يرى بعيني غيره ، ولا أن يفكر بفكر غيره . كل هذا مبني على أن الغرض من قراءة كتب البلاغة لذة النفس وسرورها ، لا التعلم والاستفادة ، كما أن الغرض من سماع الموسيقى لذة السمع ، والغرض من التصوير تمتع النظر . وعلى ذلك تكون البلاغة وجميع الفنون نوعاً من السرور لا غير ، والنقد ليس عبارة عن حكم القارئ على ما يقرأ ، وإنما هو فهمه لما يقرأ ، وشعوره بما في ذلك (Contem.T.3.P.340)

ولكن هذا المذهب ليس له طريقة خاصة تتعلم ، بل هو مذهب شائع بين كل القراء . فكل إنسان يمكنه أن يشعر ويتأثر بما يقرأ ، فكيف يمكن قدر الكتاب والشعراء ؟ وبأى شيء يصل الأنسان الى تفضيل كاتب على غيره اذا استسلمنا لأذواق الأفراد ؟ مهما أنكر مذهب التأثير والانفعال القواعد والقوانين العامة للنقد الأدبي ، فلا يمكن إنكار أن هناك جهة عامة تتفق فيها جميع الأذواق : هذه الجهة في رأينا هي ما يوجد في الفنون من

المعاني الانسانية العامة . لأن كل فن من الفنون يقصد إلى تمثيل شئ من حياة الانسان العقلية أو المادية ، وهذا يوجد في كل نفس ويشعر به كل إنسان ، لأنه تمثيل الطبيعة التي هي الجهة العامة في كل عمل فني ذي قيمة حقيقية . وذلك ما يرى في الفنون العظيمة لكبار الرجال ويخلد ذكرهم

يقول جول لمر : يتغير النقد تغيراً لا نهائياً له ، على حسب الموضوع الذي يقرأ ، وعلى حسب العقول التي تبحث ، وعلى حسب المباحث التي تقصد ، إذ يمكن أن يكون غرض الناقد البحث عن الكاتب نفسه ، أو عن الافكار في ذاتها . ويمكن أن يكون غرض الناقد الحكم على ما يقرأ . ويمكن أن يقصد إلى بيان وتعريف وتوضيح ذلك بدون أن يبدي رأياً له . قال : « وقد ابتدأ النقد بطريقة مذهبية وانتقل إلى آراء تاريخية وعلمية . والظاهر ان أطواره لم تنته بعد . وقد ظهر نقص الطريقة العلمية ، فالنقد أخذ طريقاً آخر وهو التمتع بالقراءة لترقيق الشعور وإيمائه بما يطاع عليه الانسان »

(Contemporains. T. 3. P. 342)

ويميل «جول لمر» إلى الصراحة في الفكر ووضوح الكتابة ، وحسن ذوق الكاتب ، بأن يكون من طبعه جذب قلوب القارئ إليه ، ويجب ان تبرز البلاغة اللفظية في الأسلوب بمتانة الموضوع ودقة الأفكار النافعة

وعلى الجملة فذهب التأثير والانفعال هو عبارة عن تتبع ما
تحتوى عليه الفنون لجذب القلوب إليها ، لأن هذا فى رأيهم هو
معنى الجمال، إذ الجمال عند هؤلاء لا يتحقق ولا يكون له معنى إلا إذا
وجد من النفوس ميلا، ونزل من القلوب منزلة الإعجاب . بل قال
بعضهم إن الكاتب الذى لا يمكنه أن يجذب قلوب القارئى إليه،
ولا يعرف أن يستولى على احساساتهم ليملك منهم إرادتهم، ليس فى
كتاباتة شيء من الجمال، ولا يعد من كبار الكتاب، لأنه لم يتسن له
الوصول الى المعاني العامة التى نامس الأئمة والقلوب

النقد الادبي

عند العرب

رأينا أن النقد الأدبي في فرنسا ابتداءً وسار سيراً تدريجياً ، إلى أن وصل إلى ما هو عليه الآن ، وكانت أطواره ظاهرة ظهوراً تاماً ، وهو تابع في طريقه وسيره قانون الارتقاء ، وأنه لم ينبت في بلاده ، ولم ينشأ بين أهله ، بل جاء من الاطلاع على كتب اليونان القديمة ، وعلى الحركة الأدبية أيام النهضة في ايطاليا ، وأنه أوجد صلة بين النقاد أنفسهم وبين آثارهم في كتاباتهم

أما النقد الأدبي عند العرب فهو بعيد عن كل فكرة أجنبية ، وعن كل أثر خارجي . وليس الغرض منه تقويم حركة العقول والأفكار ، بل شرح الشعر العربي ، وتقرير طريقة الشعر الجاهلي لتكون نموذجاً ومنهجاً للشعراء . وقد سار النقاد في هذا الطريق بعزم صادق ، وكلهم أنصار الطريقة العربية الأولى ، وساعدهم على بلوغهم ما أرادوا ، مزجهم الأدب بالدين ، فتمكنت الطريقة العربية القديمة ، وطريقة الخيال والتصور عند العرب ، من الاستيلاء على أفكار الشعراء والكتاب

ومع أن اللغة العربية اتسعت بما دخلها من الشعر والنثر ، ونتائج العقول والقرائح الكثيرة ، فإن النقاد لم يتحولوا عن اتباع

القديم ، ولم يرق الأدب الرقي الذي كان يكون له ، ولا سيما الشعر الذي هو أظهر مزايا البلاغة العربية ، بل لا يزال الشعر القديم إلى الآن أرقى أنواع بلاغة العرب ، وأصحها وأمتع ما فيها . ذلك لأن النقاد وأئمة اللغة والأدب قصروا العقول على تقليد الشعر القديم ، في الطريقة والأسلوب والصناعة ، وحتى في الأفكار والموضوعات . . .

كان العربي يتأثر بالكلام وضروب البلاغة ، وساعدته فطرته على سهولة التعبير ، ونبغ في هذا النوع من الشعر الذي دعت الحاجة إليه ، ولم يتجه فكره إلى الخروج عن الدائرة التي كان يعيش فيها . ولم يكذب يفهم الناس من بلاغة الشاعر وبراعته إلا ذما مقذعا ، ومدحا يرفع المدح ويحله . فدخل المدح والذم في حياة البدوي ، وامتزج بنفسه امتزاجا . وكان تبجيل الشاعر لا يقل عن تبجيل أعظم رجل له أعظم أثر في الحياة . وكان النظر إلى الشعر كالنظر لأكبر أعمال الإنسان في الحياة . لذلك فاقت العناية بالشعر ونقده كل عناية . ولقد كان حكمهم على الشعر لا من جهة أنه أثر من آثار العقول والأفكار ، بل لأنه من الأشياء الحيوية للإنسان التي تساعد على فهم حياته .

وكأنهم لم يفهموا الشعر إلا بالنسبة لأثره في الخارج ، ولم يتذوقوه لما به من الأفكار أو من حيث أنه فن من فنون الجمال ، بل

لأنه يرفع من شأن العشيرة ويحط من قدر العدو . وعلى ذلك لم تكن البلاغة معتبرة وسيلة من وسائل تكميل النفوس ، ومظهرا من مظاهر الفنون ، بقدر ما كانت معتبرة آلة من آلات المدح أو الذم ، أو مظهرا من مظاهر ميول الشخص وأهوائه .

ومن هنا كانت البذرة الأولى من بذور الشعر الوجداني الشخصي في بلاغة العرب التي ملكت عقول الشعراء وخيالاتهم وصناعاتهم . ومن هنا أيضاً كان سبب جفاف النقد . فقد اقتصر على الملاحظة بدون أن يغير من حركة الأدب .

ذلك لأن حركة النقد عند العرب كانت مثل حركة الأدب سواء بسواء ، ليست نتيجة كد الأفهام وإعمال الفكر . فلم يكن هذا النقد من دواعي التقدم والانتقال في بلاغة العرب . وإذا كان الشعر القديم الجاهلي نموذج الشعر العربي في جميع أزمته ، كانت الحركة الشعرية ضرباً من التقليد المحض في الألفاظ والديباجة ، وهذا التقليد هو الذي قاد عقول الكتاب والشعراء وكان مقياساً لها . وذلك في جملته هو مثال النقد الأدبي العربي في مجموعه وعليه بنيت كل فكرة أدبية . ولم يحاول أحد من النقاد الانحراف عن هذا الطريق ، فلم يحور الشعر من الطريقة الأولى ، ولم يسلك مسلكاً آخر لا من جهة الأفكار ، ولا من جهة الصناعة . فوقف النقد أيضاً في طريق واحد ، وثبت على حال واحدة .

من أجل ذلك كان النقد الأدبي عند العرب فهم الشعر وتأويله على الطريقة القديمة التي جعلت الشعر الجاهلي نموذجاً لها . فلم يكن له من القوة ما يمكنه من تغيير سير الأفكار ، ولا من تقويم حركة العقول

ولقد يتساءل الإنسان : أكان يكون تقليد الشعر الجاهلي سبباً في وقوف حركة النقد ، والأدب عند العرب ؛ أجل . فان العرب منذ ظهور الشعر فيهم ، ظنوا أنهم ابتدأوا في ذلك بطريقة كاملة ، وأن هذا كل ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من صناعة الكلام ، وأنهم طرّقوا كل موضوع ، فوقفوا عند ذلك . بل حافظوا على عدم التوسع ، أو الخروج من عاداتهم في صناعة الكلام ، وامتلات نفوسهم بهذا الرأي ، فتوارثها الأجيال منهم . وليس تقليد القدماء عند العرب مثل تقليد الفرنسيين لليونان والرومان ، لأن تقليد هؤلاء كان من الأسباب التي حملت الفرنسيين على الاطلاع على آداب أخرى غير آدابهم . فحرّكت فيهم الميل إلى البحث والموازنة ، ووسعت فيهم دائرة النقد . أما العرب فقد أبقوا النقد على ما هو ثابت في أفكارهم ، وتابع لآرائهم ، بدون أي اقتباس آخر ، وبدون أن يرجعوا إلى شيء سوى العمل على تأييد آرائهم . وعلى هذا كانت كل قواعد اللغة والبلاغة . فكان مثلهم كمثل صانع يتبع مناهج صنعتته ، ونماذج أعماله ، وهو

معتقد بدقة عمله ، فلا يرغب في أن يعرف أثراً آخر ينسج على منواله . هذا مثل النقد الأدبي عند العرب . ومثل هذا النقد المحدودة قواعده وطرقه ، كان من شأنه أن ينتهى إلى نوع من المباحث اللغوية ، والقواعد النحوية . نعم وقد كان ذلك ، فقد عني النقاد عناية تامة بالمباحث اللغوية ، والقضايا اللفظية ، ولم يصل النقد إلى حمل الشعراء على النظر في بعض المذاهب الكتابية الأخرى التي ظهرت عند غيرهم من الأمم ، ولا إلى البحث في الشعر من حيث إنه باعث من بواعث الأفكار ، ومظهر من مظاهر النفس الإنسانية ، بل اقتصروا على مباحث دقيقة في الأساليب ، وضروب التركيب ، بدون نظر إلى ما يرقى الأفكار ، وإلى ما كان يمكن أن يكون سبباً في رقى الشعر وانتقاله من طور إلى طور . وكان النقاد إذا بحثوا في المعنى بحثوا فيه من حيث إنه مظهر من مظاهر براعة الكاتب أو الشاعر ، أو من حيث الخيال والتشبيه والاستعارة ، وقالوا : « من لوازم الشعر أن يشتمل كل بيت على معنى تام يصح أن يفرد به » . فصار نقد القصيدة نقداً لسكل بيت على حدة . ومثل هذا لا يمكن أن ينتج في النقد إلا آراء متقطعة ، وأفكاراً مفككة عن الشاعر وعن طريقته ، إذ لا تظهر براعة الكاتب أو الشاعر إلا في اتصال أفكاره بعضها ببعض ، ولا يمكن أن تظهر قوة النقد إلا في بحث وتحليل متسلسلين . بحيث يقود الفكر إلى فكر آخر ، ويتصل

الرأي بالرأي . وإلا كان مثل ذلك مثل باب مصنوع مفكك قطعاً قطعاً ، تظهر فيه براعة النجار ، ولا يمكن أن يحكم الناظر على صناعته إلا حكماً ناقصاً



وإذا بحثنا عن تاريخ النقد الأدبي عند العرب وجدناه ابتداءً مع الشعر ، وسار معه وظهر بظهوره ، فإن المجتمعات والمجالس الكثيرة ، التي كانت للشعر والشعراء فيها المنزلة الأولى ، ربما كانت أكثر ما تكون في التفضيل بين الشعراء ، والحكم على أحسن الشعر وأفضله ، فقد كانوا يفتخرون بالشعراء المجيدين ويميلون كل الميل إلى حفظ الشعر الجيد وسماعه ، ويضربون به المثل في الحكم والعظة وفنون الجمال ، إذ لم يكن لديهم من الفنون غير هذا النوع من جمال القول ، وفصاحة اللسان ، ودقة البيان ، ولذلك عظم اهتمامهم به ، واتجهت همهم إلى الاكثار منه ، فكانت لهم آراء في الشعر والشعراء ، ومذاهب في تفضيل بعضهم على بعض تناقلها السلف من بعدهم ، وأصبحت شيئاً من أصول النقد في بلاغة العرب . ولكن أكثر هذه الآراء فردية ، مبنية إما على الذوق الخالص والميل الشخصي ، وإما على الأهواء والأغراض الخاصة ، وما كان أسهل على أحدهم أن يعجبه البيت فيقول : هذا والله أشعر ما قالته العرب . ثم يسمع بيتاً آخر ، لشاعر آخر ، فيقول : هذا أشعر الناس .

مثل هذه الآراء لا يصح أن تعد من النقد الصحيح ولو كانت آراء لأكبر الشعراء أو الأدباء ، لأنها مبنية على الميول الصرفة والأهواء الشخصية، لا على مذهب ثابت ، ولا على رأي صحيح ، فلا يصح أن يكون هذا من النقد في شيء

كذلك ابتداء النقد عند العرب . وكان لا بد أن يكون في أول أمره، على هذه الحال ، ولكنه انتهى أيضاً بنحو ذلك أو ما يقرب من هذا. ولا يمكننا أن نجعل هذه الآراء النقدية داخلة في المذهب النقدي المعروف بمذهب " التأثير والانفعال "، لأن هذا المذهب مبني على ذوق سليم ، تهذب بالتربية والتعليم والقراءة الكثيرة ، لأنواع بلاغات الأمم المختلفة ، والموازنة بينها.

لهذا كان النقد الأدبي ليس له تاريخ في بلاغة العرب (ولا بد من الفرق بين النقد الأدبي الذي شرحنا شيئاً منه عند الأمم الأخرى، وبين علوم البلاغة عند العرب) ، ولم يبحث فيه باحث بحتاً خاصاً يبين المذاهب المختلفة التي كانت تكون هداية الكتاب والشعراء وقدوة البلغاء . فمن العبث أن يبحث الأئسان عن أطوار النقد ، أو عن المذاهب المختلفة فيه عند العرب ، لأنه من الفنون التي لم تنضج في الآداب العربية . ويخيل إلينا أن أدباء العرب لم يفهموا النقد بالطريقة التي يفهمها أدباء اليوم : من " تحليل " الأفكار والآراء ، وصلة الكتابة بالكتاب أنفسهم ، والمؤثرات

الأخرى، وأنهم لم يعتبروا أن البلاغة مظهر من مظاهر الاجتماع .
وغير ذلك من الأسباب التي دعت إلى رقي الأدب الحديث .

ونعود فنقول: إن كل ما وجد من النقد هو أفكار فردية. وآراء
بعض كبار الأدباء ، منشورة مبعة في كتب الأدب والأخبار ،
وفي طبقات الشعراء وتراجمهم . (ومن أراد أن يطلع على ذلك
فليراجع مقدمة «الشعر والشعراء» . لابن قتيبة، ومقدمة «جهرة أشعار
العرب» لابن أبي الخطاب، وترجمة النابغة الذبياني في الاغاني، وغيره من
فطاحل الشعراء، كجريد والفرزدق والاخلط وأمثالهم)



إذا بحثنا عن هذه الآراء في النقد وجدناها ناشئة من طبيعة
العربي ومزاجه . لأن العربي شجاع ، شديد التأثير بالكلام ، سريع
الغضب ، لا يحب السكون كثيراً ، ولا يميل الى الهدوء ، يهيج
لأقل سبب ، ويفض لاذني مناسبة ، شريف النفس ، لا يقبل
الضيم ، يضحي بكل شيء في الدفاع عن شرفه ، أكثر أخلاقه ظهوراً
الشهامة وحب الانتقام ، كانت تكفيه الكلمة يسمعها فهيج من
نفسه ، وتثير فيها حب النزال وتؤجج حرباً عواناً . على هذه
الأخلاق وعلى هذا الشعور، وعلى هذه الفطرة المتأججة كان مظهر
آراء العربي في كل ما يفهم وفي كل ما يدرك ، فظهر ذلك في نقده
الشعر والشعراء ، وتذوقه الكلام البليغ ، فكان أحسن الكلام لديه

أكثره أثراً في النفس وهياجاً للعواطف، وأحسن الشعر ما احتوى على عبارات ضخمة وألفاظ تستولى على السامعين، وتملك من نفوسهم، وتنال منها، بقطع النظر عن كل شيء آخر. من أجل ذلك كان للألفاظ المنزلة الأولى في الكلام، وكان لها المكان الأول في نفس السامع، وربما كان ذلك من البواعث على استقلال كل بيت من الشعر بمعنى تام، وعلى أنه كان يكفي سماع بيت واحد يهز النفس، ويشغل الفكر، ليحكم الشاعر بأن هذا أفضل بيت قالته العرب. لهذا أيضاً قلما اجتمع الناس على شاعر واحد يفضلونه (١)



وبعد فاما أن يكون النقد عبارة عن قضايا الغرض منها إرشاد الكتاب والشعراء إلى الطريقة المثلى في الأساليب وصناعة الكلام، وهذا هو النقد البياني - نسبة إلى علوم البيان التي هي علوم البلاغة - ويدخل تحت هذا القسم البحث في الألفاظ والأساليب، وما بها من الاستعارة والتشبيه والمجاز والمحسنات البديعية. وهذا النوع

(١) قال ابن رشيق في العمدة : والشعراء أكثر من أن يحاط بهم عدداً، منهم مشاهير قد طارت أسماءهم وكثر ذكركم، حتى غلبوا على سائر من كان في أزمانهم، ولكل أحد منهم طائفة تفضله وتتعصب له، ولذلك قلما يجتمع على واحد إلا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في امرئ القيس : انه أشعر الشعراء وقائدهم إلى النار، يعني شعراء الجاهلية المشركين « جزء أول صفحة ٥٩ »

من النقد أكثر ما يكون شيوعاً في النقد الأدبي عند العرب .

وإما أن يكون النقد عبارة عن البحث عما في الكتابة والشعر من الأفكار والآراء ، واختيار الموضوعات واستيعابها ودقة الملاحظة في المعاني الصحيحة الاجتماعية ، والغرض الذي يعود على القراء من ذلك ، ثم « تحليل » النفوس التي ذكرت أثناء الكلام - كما في القصص التي يقصد منها تصوير الطبائع ورسم النفوس الانسانية - ثم ترتيب الكلام ومعرفة طريقة الكاتب في الفهم والأدراك والتصور ، ومقدار ما عنده من الخدق في الصناعة ، وعلى الجملة كل ما له صلة بنفسه وكتاباتة . وهذا هو النقد « التحليلي » وهو الذي يكشف أسرار العقول ، ويوضح المؤلفات وما بها ، ويظهر قيمتها الفنية ، ويبين منزلتها من العلوم والفنون . وأكثر ما يكون هذا النقد في الآداب الاجتماعية والفلسفية المملوءة بالآراء والأفكار وأشكال الناس وصور الحياة ، وهو أقل ما يكون ظهوراً في الوصف والوجدانيات . وبدون هذا النقد لا يفهم العقل السليم من العقل السقيم ، ولا الكلام الصحيح من الخطأ . فالنقد « التحليلي » يعتبر البلاغات نتيجة من نتائج العقول والقرائح ، ويبحث عن الصلة بين الكتاب والشعراء وبين حركاتهم العقلية ، والمؤثرات التي دعت إلى ذلك . وذلك لا يظهر كثيراً في الشعر الوجداني المبني على الخيال

الصرف (١)

أما أكبر مظاهر النقد الأدبي عند العربي فهي علوم البلاغة . ولا يكاد يوجد كتاب في النقد إلا وكان اهتمامه بشرح ما في الكلام من أنواع البيان والبديع أشد اهتمام ، ولم يفرق الأدباء بين علوم البلاغة وبين النقد ، فإن كتاب قدامة بن جعفر « نقد الشعر » كتاب في علوم البلاغة لا غير ، على أنه معدود من كتب النقد الأدبي . وكتاب ابن رشيق « العمدة في نقد الشعر وصناعته » يدل على أن النقد كان لفظاً مبهماً غامضاً لم يحدد معناه بعد ، أو أنه لفظ عام كاللفظ الأدب نفسه ، فقد احتوى هذا الكتاب على كثير من

(١) والا فإذا يمكن أن يفهم الإنسان من الصلة بين الشاعر وشعره وأثر الاجتماع في قول من قال :

نحن قوم تديننا الأعين النجس على أننا نذيب الحديد

وترانا لدى الكريهة أحراراً رأوفى السلم للحسان عبداً

مثل هذه البلاغة لا تنقد الا نقداً بيانياً ، مبنياً على تحليل اللفظ وشرح الاستعارة والتشبيه ، ومثل هذا النقد يحمل الشعراء على التكلف والاهتمام باللفظ ، اذ خير أنواع الشعر عند هؤلاء ما اشتمل على الاستعارة والتشبيه ، كقول الشاعر :

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح

فقد اهتم علماء « البلاغة » بهذا البيت ، واختلفت آراؤهم - راجع مقدمة « الشعر والشعراء » ، وكتاب « دلائل الإعجاز »

الموضوعات المختلفة من أدب وسير وعلوم البلاغة، واشتمل على ذكر أيام العرب ، وفيه قسم كبير في علم البيان والبديع . على أن هذا الكتاب من الكتب المعتبرة في النقد ، وهو على رأي ابن خلدون « أوعى وأجمع كتاب في النقد لم يساوه قبله ولا بعده كتاب آخر » مع أننا نرى أن كل ما فيه من النقد هو كلام عام، لا يضبط طريقة ولا يؤيد مذهباً (من هذا ما رواه ابن رشيق في أغراض الشعر وصنوفه راجع صفحة ٩٢ جزء ٢) نرى من هذا أن أدباء العرب مزجوا النقد بعلوم البلاغة ، بل لم يعرفوا من النقد غير علوم البلاغة (١)

مع هذا فقد وجد من بين النقاد من كانت آرائه صحيحة نافعة ، وحام حول هذه الطرق الجديدة . ولو أن هذا النوع من النقد سار تدريجياً لوصل الى ما وصل اليه النقد البياني من المكاة

(١) ذلك الى ما هو مشهور عندهم من النقد اللغوي ، والنقد الذي مرجعه قواعد النحو والصرف ؛ والى الآراء الكثيرة المنتشرة في كتب الاعراب وتراجم الشعراء والكتاب . واذا كانت هناك أطوار للنقد ، فإتماهى في النقد البياني ، أى في الآراء المختلفة في تعريف البلاغة والفصاحة ، ومباحث اللفظ والمعنى ، وتفضيل أحدهما على الآخر ، ثم فيما جاء به عبد القاهر الجرجاني من مذهبه في تعريف البلاغة والفصاحة ، ثم ما زيد من أنواع البديع منذ مسلم بن الوليد الى السكاكي ؛ فهذه يصح أن تكون من الأطوار التي تخطتها علوم البلاغة . ولكن علوم البلاغة غير فن النقد

والتأثير في الأدب . فقد ابتدأ هؤلاء النقاد أن يعرفوا النقد الصحيح ، وأن تكون لهم آراء خاصة ، وذهبوا إلى نوع من النقد « التحليلي » ، ولولا أنهم كانوا لا يميلون في جملة آرائهم إلى تقليد القديم وإلى التقييد بعلوم البيان ، لخطأ النقد خطوة واسعة ولرقت الآداب رقيقاً . هذا النوع من النقد يظهر في بعض الكتب الخاصة ببعض الشعراء والموازنة بين بعضهم بعضاً . ومن أشهر هؤلاء النقاد القاضي عبد العزيز الجرجاني (المتوفى سنة ٣٩٢ هـ) فقد جاء في كتابه « الوساطة بين المتنبي وخصومه » ، (طبع في صيدا بالشام سنة ١٣٣١) ما دل على براعته في الأدب العربي ، وبشرنا بشيء جديد في النقد . وهو من أحسن وأمتع كتب النقد في بلاغة العرب ، لما فيه من المنافع الجمّة المبنية على ذكاء المؤلف نفسه ، واستعماده الخاص في النقد ، ودرجة فهم الكلام « وتحليله » ، وقد احتوى هذا الكتاب على كل ما يصح أن يخطر ببال أديب في ذلك العصر ، وما يمكن أن يفيد القارئ فائدة إجمالية صحيحة عن بلاغة العرب وصناعة الشعر ، ومعرفة الآراء الشهيرة فيه . ومثل كتاب الوساطة في موضوعه وأسلوبه النقدي كتاب « إعجاز القرآن » ، للقاضي الباقلاني (المتوفى سنة ٤١٣) وهو أيضاً من أفضل كتب النقد ومن أوضح الأدلة على أن النقد « التحليلي » ، أخذ يتسرب إلى عقول الأدباء . فقد حال الباقلاني كثيراً من آيات القرآن

الكريم تحليلًا بديعًا لا يكاد يوجد في غيره، ولم يعتمد في ذلك على قواعد البلاغة فقط، بل قصد إلى تحليل المعاني نفسها. وهو من أصح الكتب التي يمكن أن تتخذ نموذجًا للنقد التحليلي. ولولا أنه خاص بالقرآن لكان نافعاً في نشر هذه الطريقة التحليلية. على أن الباقلاني لم يخل من الغموض في كلامه واتباع الألفاظ العامة ولم يظهر هذا النوع من النقد في بلاغة العرب ظهور النقد البياني لقلة أتباعه، ولأن نفوس الأدباء كانت تميل إلى فهم الأساليب وشرح الألفاظ أكثر منها إلى غيره، ووجدت غير هذه الكتب كتب أخرى كثيرة، أكثرها لا يخرج عما ذكر من الطرق المعروفة. وجملة القول أن النقد الأدبي لم ينضج عند العرب، ولم يتميز من علوم البلاغة

القدماء والمحدثون

عند العرب

لا نريد هنا أن نتبع تقسيم الأدباء لشعراء العرب إلى جاهلي ومخضرم وإسلامي ومحدث ، وإنما نريد أن ندرس تحت هذا العنوان ما أدرك الشعر العربي من الأطوار والانتقال من حال إلى حال ، لنعرف إن كان هناك خلاف ظاهر، أو مذاهب بلاغية أو كتابية في الشعر العربي أثناء مروره بالعصور المختلفة

إذا تتبعنا حركة النقد الأدبي عند العرب وجدنا أن الباعث على الاشتغال بالأدب والعناية بجمع أشعار العرب، هو القرآن الكريم والمحافظة على لغته التي هي العربية الفصحى الصحيحة. ولم يظهر الإسلام ديناً محمدياً فقط، بل ظهر ديناً عربياً، جاء بكتاب عربي مبين. فنهض المسلمون نهضة دينية، ودفعهم إيمانهم بكتابهم وإخلاصهم له إلى دراسة العلوم والفنون المختلفة، ولا سيما علوم اللغة والأدب لفهم القرآن وإدراك أسرارده، وتأيد معجزته الإلهية، واهتموا بذلك اهتماماً فاق كل اهتمام . فجمعوا الأشعار الكثيرة الجاهلية لصحتها وخلوها من الخطأ اللغوي ، واختص بذلك جماعة من الحفاظ والرواة فكبرت منزلة الشعر الجاهلي في نفوسهم. وكان في الحق أن يفضلوه على غيره وأن يجعلوه قاموساً لهم في العبارة ونحو ذلهم في الأسلوب

وأن يتحدثوا به ما عداه . وكان أكثر علماء اللغة والأدب من علماء الدين، فكثرت تمجيدهم للقدمات، وخطوا الغرض الديني بالغرض الأدبي، وقالوا لا بد من اقتفاء آثار القدماء، وفهموا أن جمال الشعر القديم مبني على الاستعارة والتشبيه، فمروا الشعر بأنه الكلام الموزون المقفى، المبني على الاستعارة والتشبيه، إلى آخر ما قالوا . وانصرفوا إلى شرح العبارات والألفاظ، وتشاجروا في حد البلاغة والفصاحة، ولم يتفقوا على شيء اتفقهم وإجماعهم على تتبع طريقة القدماء . ذلك لأن اهتمامهم بالشعر كان يفوق اهتمامهم بالنثر، إذ احتجوا بهم على صحة اللغة والمعاني كان بالشعر لا غير . وكانهم فهموا أن أكبر مظاهر البلاغة العربية لا تظهر إلا في الشعر . لذلك لم يكن أثر النثر في الأدب العربي كأثر الشعر، ولهذا أيضاً كان الشعراء أكثر من الكتاب، وكانت كتب النثر سواء في النثر أو في الأدب أقل من كتب الشعر ونقده

ولعل السبب في الميل إلى الشعر عند العرب أن الباعث على القول في بلاغتهم هو الوجدان والخيال، وذلك أكثر ما يكون جولانا في ميادين الشعر، إذ النثر أظهر ما يكون في تقرير الحقائق ورسم النفوس والاجتماع، وذلك ليس من طبيعة العربي في بلاغته . لأن العربي - كما قلنا في غير هذا الموضع - مرتجل بطبيعته، ميل إلى البدئية، والارتجال والبدئية لا يصلحان لعمل النثر الجيد

المبنى على الفكر والتعقل . ومن هنا قل النثر الأدبي عند العرب
فيما يظهر لنا

مع أن كل اهتمام أدباء العرب كان موجها للشعر لاغير ، فإن
الذى ينظر الى حالة الشعر العربى لا يجده تغير فى جملته . وما يوجد
من الفروق بين الاشعار وطرائقها فى العصور المختلفة أكثره أو
كله يرجع الى الاختلاف فى الأسلوب والديباجة ، وإدخال بعض
الألفاظ والعبارات التى لم تكن ، ثم اختلاف طرق الخيال باختلاف
المنظورات : كالفرق بين وصف الصحراء ووصف البساتين ، والفرق
بين وصف الأطلال والكلام فى الحمر . وهذا لا يعد من الأطوار
الأدبية المعروفة ، لأنه مبنى على أصل واحد ، وهو تقليد القدماء فى
الشعر الوجدانى . فالقديم والحديث من نوع واحد ، خصوصاً أن
الأدباء والنقاد حددوا الموضوعات وقسموها تقسيماً نهائياً ، ووضعوا
القواعد لمن يأتى بعدهم ، وحصروا أنواع الفكر والخيال فيما فكر
وتخيل القدماء . وكتب النقد والبلاغة مملوءة بذلك ، فلم يكن
البحث إلا فى الأسلوب والعبارات ، وحسن الديباجة والفصاحة
والبلاغة . لذلك قالوا عند ما أرادوا أن يتكلموا على أنواع الشعر :
من «الشعر الجاف المشتعل على الغريب ، ومنه العذب الرقيق السهل ،
ومنه ما هو (كالفستق المقشر) ومنه ما دخلته ألفاظ إسلامية وما
احتوى على ألفاظ فارسية وعبارات اقتضتها الحضارة » وتكاد تكون

هذه الملاحظات هي المذاهب الكتابية المعروفة عند العرب (١)

(١) كما مدح البحترى ابن الزيات بقوله :

في نظام من البلاغة ماشك امرؤ أنه نظام فريد
وبديع كأنه الزهر الضاحك في رونق الربيع الجديد
حزن مستعمل الكلام اختياراً وتجنّب ظلمة التعقيد
وركن اللفظ الغريب فأدرك ن به غاية المراد البعيد

وكل ماورد من ذلك يدل على العناية بالصناعة لاغير بين القدماء والمحدثين كما ذكر ابن رشيق في كتابه « العمدة في نقد الشعر وصناعته » قال في الكلام على القدماء والمحدثين: « وانما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين ابتداء هذا بناء فأحكّمه وأتقنه ، ثم أتى الآخر فنقشه وزينه فالكلفة ظاهرة على هذا وان حسن ، والقدرة ظاهرة على ذلك وان خشن » فلم يروا أنه كان للمحدثين شيء من الاختراع أو أثر من البلاغة يستحق العناية ، فقد قالوا في أشعار المولدين: « انما تروى لعذوبة ألفاظها ورقتها وحلاوة معانيها وقرب مأخذها... وانما تكتب أشعارهم لقربها من الافهام ، وإن الخواص في معرفتها كالعوام ، فقد صار صاحبها بمنزلة صاحب الصوت المطرب ، يستميل أمة من الناس الى استماعه وان جهل الألحان وكسر الاوزان » (عمدة أول ص ٥٨)

وبلغ من تعصبهم للقديم ان عمر بن العلاء لم يكن يروى شعر المحدثين على ما كان ظاهراً فيه من الرقة والانسجام قال: لقد حسن هذا المولد حتى هممت أن أمر صبيانا بروايته . وكان لا يعد الشعر الا للمتقدمين ، قال الأصمعي: جلست اليه ثمانى حجج فما سمعته يحتج ببيت اسلمى . وسئل عن المولد فقال: ما كان من حسن فقد سبقوا اليه وما كان من قبيح فهو عندهم ، ليس النمط واحداً ترى قطعة ديباج وقطعة مسح وقطعة نطع .

وهذا دليل على أنهم لم يقدرُوا الجديد قدره، ولم يقولوا بوجوب (التطور) والانتقال . فان من عني بالمحدثين منهم لم ير لهم أثرا في غير الصناعة ، قال بن رشيق: «والعرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تجنس أو تطابق أو تقابل، فتترك لفظة للفظ، أو معنى لمعنى كما يفعل المحدثون ، ولكن نظرها في فصاحة الكلام وجزالته، وبسط المعنى وبراظه، وإتقان بنية الشعر وإحكام عقد القوافي، وتلاحم الكلام بعضه ببعض» وقال عن المحدثين أيضا «وليس يتجه البتة ان يتأني من الشاعر قصيدة كلها أو أكثرها متصنع من غير قصد ، كالذي يأتي من أشعار حبيب والبحترى وغيرهما، وقد كانا يطلبان الصنعة ويولمان بها . فأما حبيب فيذهب إلى حزونة اللفظ وما يعلأ الاسماع منه مع التصنع المحكم طوعا وكرها، يأتي للأشياء من بعد ويطلبها بكلفة ويأخذها بقوة . وأما البحترى فكان أملح صنعة وأحسن مذهبا في الكلام، يسلك منه دماثة وسهولة، مع إحكام الصنعة وقرب المأخذ لا يظهر عليه كلفة ولا مشقة ، وما أعلم شاعرا أكمل ولا أعجب تصنع لمن عبد الله بن المعتز، فإن صنعتته خفية لطيفة لا تكاد تظهر في بعض المواضع الا للبصير بدقائق الشعر، وهو عندى أطف أصحابه شعرا وأكثرهم بديعا واقتنانا وأقربهم قوافي وأوزانا ، ولا أرى وراءه غاية لطالها في هذا الباب .

غير أننا لا ن نجد المبتدىء في طلب التصنيع ومزاولة الكلام

أكثر ارتفاعاً منه بمطالعة شعر حبيب وشعر مسلم بن الوليد لما فيهما من الفضيلة لمبتغياها، ولأنهما طرقا إلى الصنعة ومعرفتها طريقاً سائلاً، وأكثرها منها في أشعارهما تكثر إسهلها عند الناس وجسرهم عليها. على أن مسلماً أسهل شعراً من حبيب وأقل تكلفاً، وهو أول من تكلف البديع من المولدين وأخذ نفسه بالصنعة. ولم يكن في الأشعار المحدثه قبل مسلم إلا النبذ اليسيرة، وهو زهير المولدين، كان يبطن في صنعته ويخجدها. (عمدة جزء أول ص ٨٣ - ٨٥).

كل هذا يدل على أن الخلاف لم يكن في اختراع نوع جديد من أنواع الشعر الذي لم يكن عند العرب القدماء، وإنما هو في الأسلوب والديباجة والصناعة لا غير. . . (١).

(١) ولا يصح أن تقابل هذه الحركة بحركة القدماء والمحدثين في فرنسا، لأن الخلاف هناك كان مبنيًا على فكرة فلسفية كما بينا ذلك، وهي فكرة التقدم والارتقاء في الأفكار والموضوعات وفي لب الكلام. فان آدابهم كانت مأخوذة عن آداب الأمم الأخرى، فأرادوا أن يجعلوها آداباً وطنية قومية، على أن يستمدوا الصناعة ومثانة الأسلوب وامتاع الكلام من الآداب القديمة، وأن ينسجوا على منوالها في ذلك، وهذا لم يمنعهم من الابتكار والاختراع.

أما الخلاف بين القدماء والمحدثين عند العرب فهو على العكس من ذلك، فإنه ليس في الموضوعات ولا في الأفكار ولا في أصل البلاغة، وإنما هو في الأسلوب فقط، لأن علماء الأدب والنقاد لم يعترفوا للمحدثين بشيء جديد إلا في بعض التشبيهات والمعاني المخرعة، أي طرق الخيال التي تقع في بيت

على أن المحدثين أنفسهم لم يقولوا إنهم اقترحوا جديداً، أوجاءوا بنوع لم يكن عند العرب، وكل ما قالوه يرجع إلى الخيال الذي يرجع في جملته إلى الشعر الوجداني، ولا يدل على شيء من الأطوار الأدبية. ولا أنبئكم بباب «السرقعة في الشعر» وانتشاره في كتب النقد، فكم أخذ الأواخر من الأوائل، وكم معنى ابتكره البدوي فأخذه عنه الحضري المحدث، وغير من لفظه لينسبه إلى نفسه. وباب السرقات طويل جداً يدل على أن المحدثين في جملتهم لم يخترعوا ولم يبتكروا. قال عبد العزيز الجرجاني في كتابه «الوساطة» :

« والسرق أيدك الله داء قديم ، وعيب عتيق ، وما زال الشاعر يستعين بخاطر الآخر ويستمد من قريحته ، ويعتمد على معناه ولفظه ، وكان أكثره ظاهر التوارد ، الذي صدرنا بذكره الكلام وإن تجاوز ذلك قليلاً في الغموض لم يكن فيه غير اختلاف الألفاظ. ثم تسبب المحدثون إلى إخفائه بالنقل والقلب ، وتغيير المنهاج والترتيب ، وتكلفوا جبر ما فيه من النقص بالزيادة والتأكيد ،

أو يبتين كقول أبي تمام :

واذا أراد الله نشر فضيلة طويت أتاح لها لسان حسود
لو لا اشتعال النار فيما جاورت ما كان يعرف طيب عرف العود
وكقول أبي نواس :

بنيت على كسري سماء مدامة مكلمة حافاتها بنجوم
فلوردي كسري بن ساسان روحه اذن لاصطفاني دون كل نديم

والتعريض في حال ، والتصريح في أخرى ، والاحتجاج والتعليل ، فصار أحدهم إذا أخذ معنى أضاف إليه من هذه الأمور ما لا يقصر معه عن اختراعه وإبداع مثله ومتى أنصفت علمت أن أهل عصرنا ثم العصر الذي بعدنا أقرب إلى المذرة . وأبعد من المذمة ، لأن من تقدمنا قد استغرق المعاني وسبق إليها ، وأتى على معظمها ، وإنما يحصل على بقايا إما أن تكون تركت رغبة عنها واستهانة بها ، أو لبعدها مطلبها ، واعتياص مرامها ، وتعذر الوصول إليها . ومتى أجهد أحدا نفسه ، وأعمل فكره ، وأتعب خاطره وذنه في تحصيل معنى يظنه غريباً مبتدعاً ، أو يجد له مثلاً يفضى من حسنه ، ثم تصفح عنه الدواوين لم يخطيء أن يجده بعينه ، أو يجد له مثلاً يفضى من حسنه . . . الخ » (ص ١٦٦ - ١٦٧)

ومع ذلك فقد لمحوا في نفوسهم الحاجة إلى التغيير والانتقال .

فقال الفرزدق في شعر عمر بن أبي ربيعة: « هذا الذي كانت الشعراء تطلبه فأخطأته وبكت الديار » (اغاني أول ص ٣٦) ولعل هذا أول من شعر بالحاجة إلى شيء جديد في الشعر قبل مطيع بن إلياس ، الذي روى خبره صاحب الاغانى قال : « قال مطيع بن إلياس جلست أنا ويحيى ابن زياد إلى فتى من أهل الكوفة كان ينسب إلى الصبوة ويكتم ذلك . ففاوضناه وأخذنا في ذكر أشعار العرب ووصفها البيد وما أشبه ذلك فقال :

لأحسن من بيد يحاربها القطا ومن جبلى طى ووصفكما ساما
تلاحظ عيني عاشقين كلاهما له مقلة في وجه صاحبه ترعى^(١)
كان ذلك في مدة الأمويين وفي أوائل الدولة العباسية . فلما
تربع الفرس في دولة بني العباس وعلا شأنهم، أثروا في كل شئ وأثروا
في الشعر أيضاً . وكان يمكن أن يكون هذا الأثر سبباً لانتقال
عظيم في تاريخ الشعر العربي، ولكن هذه العاصفة الآرية التي هبت
من بلاد الفرس ، لم توشك أن تظهر حتى ذهبت هباء في صحراء
العرب، فهزم السامى الآرى لأن الدولة كانت له واللغة اغتته والدين
دينه ، بل لم يكتف الآرى بهذه الهزيمة حتى اندمج في السامى
وأخذ عنه، وبذل أن يؤثر فيه تأثر منه . وهذه من مزايا اللغة العربية
فإنها لم تظهر في أمة من الأمم التي دانت بكتابتها الكريمة إلا أثرت
في عقولها ومعلوماتها، وجذبتها إليها ومحت منها خواص لغتها،
واستولت على خيالاتها، وتسربت إلى لغاتها، واحتلت بحق أو بغير
حق مواضع البلاغة منها، شأن القوى في الإنسان والحيوان والنبات.
وذاك ما نراه حتى الآن في بلاد الفرس وفي بلاد الترك وفي بلاد
البربر وفي مصر . مع ذلك ظهر أثر الفرس في الشعر العربي ، فقد
أراد الشعراء أن يدخلوا في الشعر العربي أثر المدنية الحديثة ، وأن
يخرجوا من مضيق البلاغة وفنون البيان إلى العبارات النفسية .

ولكن هَذَا التَغْيِيرُ أَبْعَدُهُمْ عَنِ الزَّمَنِ الْعَرَبِيِّ الْأَصْلِيِّ وَصَبِغَتِهِ الَّتِي كَانَتْ تَدُلُّ عَلَى الْإِخْلَاصِ فِي الْقَوْلِ وَعَدَمِ التَّعَمُّلِ وَالْبَعْدِ مِنَ التَّكَلُّفِ ، فَوَقَعُوا فِيهَا كَأَنَّهُمْ يَخْشَوْنَ ، وَلَمْ يَظْهَرْ أَثَرُ الْحَضَرِيِّ فِي الشَّعْرِ الْعَرَبِيِّ إِلَّا فِي نَقْلِهِ مِنَ الشَّعْرِ الْمَطْبُوعِ إِلَى الشَّعْرِ الْمُتَّكَلِّفِ الْمَصْنُوعِ . فَلَمْ يَوْجَدْ فِيهِ شَيْئًا جَدِيدًا ، وَلَمْ يَتَكَرَّرْ نَوْعًا حَدِيثًا ، وَأَصْبَحَ الشَّعْرُ صَنْعَةً مِنَ الصَّنَاعَاتِ أَكْثَرَ مِنْهُ فِي كُلِّ عَصْرِ . وَأَخَذَ الشَّعْرَاءُ يَتَنَاسَوْنَ مَا كَانَ عِنْدَ سَلَفِهِمْ مِنَ الشَّعْرِ الصَّادِرِ عَنِ الشُّعُورِ وَالْعَوَاطِفِ إِلَى التَّصْنِيعِ وَالْبَحْثِ ، لَا فِي الصَّنَاعَةِ لِأَغْيَرِ ، بَلْ فِي الْأَفْكَارِ وَالْخِيَالِ . حَتَّى إِنْ الْغَزَلَ وَالنَّسِيبَ الَّذِينَ أَخَذَا شَكْلًا جَدِيدًا سَائِغًا عَلَى النَّفْسِ ، مَعَ شَيْءٍ مِنَ الْفِكَاهَةِ وَخَفَةِ الرُّوحِ مَدَّةَ الْأَمْوِيِّينَ ، عِنْدَ جَمِيلِ بْنِ مَعْمَرٍ وَعُمَرَ بْنِ أَبِي رَيْبَعَةَ وَكَثِيرَ عَزَّةٍ ، صَارَ إِلَى نَوْعٍ مِنَ الْمَجُونِ وَالْمَزْحِ عِنْدَ الْبَلَاءِ وَمِنْ جَارَاهُ (١)

(١) وَهَذَا مَا يَسْمِيهِ بَعْضُ الْمُتَغَلِّينَ بِالْأَدَبِ أَطْوَارًا لِلشَّعْرِ وَانْتِقَالًا لِلْخِيَالِ وَشَيْئًا جَدِيدًا فِي الْأَدَبِ . أَمَا نَحْنُ فَلَا نَسْمِي ذَلِكَ نَوْعًا جَدِيدًا فِي الشَّعْرِ الْعَرَبِيِّ ، لِأَنَّهُ أَقْدَمُ شُعْرَاءَ الْعَرَبِ وَصَفَ الْحَمْرَ وَتَكَلَّمَ فِيهَا ، وَأَشْهَرُهُمْ أَعْشَى قَيْسٍ فِي قَصِيدَتِهِ الشَّهِيرَةِ الَّتِي يَشَبُّ فِيهَا بِهَرِيرَةِ قَالَ :

نَازَعْتُهُمْ قَضَبَ الرِّيحَانِ مَتَكَّنًا	وَقَهْوَةَ مَزَّةٍ رَاوَوْقَهَا خَضُلًا
لَا يَسْتَفِيقُونَ مِنْهَا وَهِيَ رَاهِنَةٌ	الْأَبْهَاتُ وَإِنْ عَلَوْا وَإِنْ نَهَلُوا
يَسْعَى بِهَا ذُو زَجَاجَاتٍ لَهُ نَظْفٌ	مَقْلُصٌ أَسْفَلَ السَّرْبَالِ مَعْتَمِلٌ

وَقَالَ أَيْضًا

فَقَمْنَا وَلَمَّا يَصْحَ دِيكُنَا إِلَى خَمْرَةٍ عِنْدَ جَدَادِهَا

لا نقول إن حركة المحدثين كان نصيبها الخيبة وعدم التمكن من رقى الادب وإيجاد نوع جديد فيه فقط، بل نزيد على ذلك أن المحدثين أبعدوا الشعر العربي عن طريقته الأولى، ومحووا منه خلتين كانتا من أكبر أسباب المتانة والجمال فيه، وهما السذاجة الطبيعية والاخلاص. فقد كان الشعر الجاهلي بهذين الخلتين قريباً جداً من الشعر الاجتماعي، الذي يمثل صور النفوس وأخلاق الأمم العامة. ولكن من أسف أن المحدثين زجوا به في طريق التصنع والتعمل

فقلت له هذه هاتما	بأدماء في جبل مقتادها
فقام وصب لناقهوة	تسكننا بعد ارعادها
كيتاً تكشف عن حمرة	إذا خرجت بعد ازبادها
فجال علينا بأبريقه	نخضب كني بفرصادها
فرحنا تنعمنا نشوة	تخور بنا بعد قصادها

وتكلم الوليد بن يزيد في الخمر ووصفها بما لا يقل عن وصف أبي نواس لها قال:

من قهوة زانها تقادما	فهى عجوز تعلو على الحقب
أشهى الى الشرب يوم جلوتها	من الفتاة الكريمة النسب
فقد تحلت ورق جوهرها	حتى تبدت في منظر عجب
فهى بغير المزاج من شرر	وهى لدى المزج سائل الذهب
كانها في زجاجها قيس	تذكو ضياء في عين مرتقب

كما ذكرها الأخطل أيضاً في شعره. فليست صرخة أبي نواس في دعوة الشعراء الى الجديد جديدة في بابها، ولا تعد في شئ من أطوار الشعر العربي. وكان أبو نواس حامل لواء المحدثين - لم يجد ما يستحق الاهتمام غير وصف الخمر، فلم يشن هذه الغارة على القدماء لأنه كان يشعر بالحاجة الى نوع جديد فانه لم يرد ذلك، بل كان من غرضه نشر مذهبه في الخمر والفجور، اذ لم يكن

وقصروه على ضرب من البراعة في الصناعة المتكلفة. وطريقة أبي تمام من المثل المضحكات في ذلك

ولو أن حركة الشعر سارت تدريجياً لحركة النثر لصح القول بأن الشعر العربي تدرج وانتقل، واتبع قانون «النشوء والارتقاء» - كما يقولون - ككل شيء حي - ولكن ذلك أظهر ما يكون في النثر كما هو معروف. فقد كان النثر في الجاهلية عبارة عن سجعات قصيرة أشبه بالشعر، من حيث الاستقلال بمعنى تام، ولم يظهر أثره إلا في الخطب لديه أي فكرة أدبية، وكل آرائه التي ذكرها في هذه الثورة لا تخرج عن رأي واحد كرره مرات في افتتاح خمرياته

مثل قوله :

صفة الطول بلاغة القدم فاجعل صفاتك لابنة الكرم

وكقوله :

لا تبك ليلى ولا تطرب الى هند واشرب على الورد من حمراء كالورد

وكقوله :

تبكي على طلل الماضين من أسد لادر درك قل لي من بنو أسد

لاجف دمع الذي يبكي على حجر ولا صفا قلب من يصبو الى وتد

كم بين ناعت خمر في دساكرها وبين باك على ثوى ومنتصد

وكثير من قصائده في الخمر مبتدأة بمثل ذلك . وكأنه لم يجد غير ذلك في الشعر العربي، مما يدل على أنه كان متعصباً ضد العرب، لأنه أراد أن يفتح على الشعراء باباً جديداً أو يرقى بالشعر. ولما سجنه الخليفة على تهتكه واشتهاره بشرب الخمر وطلب اليه أن لا يصف الخمر بعد ذلك قال :

أعرشعرك الأطلال والمنزل القفرا فقد طالما أزرى به نعمتك الخرا

دعاني الى نعت الطلول مسلط تضيق ذراعي أن أردله أمرا

والنصائح، كخطب قس بن ساعده وغيره ثم ارتقى برقى الخطابة في صدر الاسلام . واتسع وزاد بالمناقشات السياسية بين الخلفاء وعمّالهم ومن كان ينازعهم السلطان . وكان أول ظهور ذلك بين أبي بكر وعلي رضي الله عنهما، ثم بين الأمام علي ومعاويه . ولو صححت

فسمعا أمير المؤمنين وطاعة وان كنت قد جشمتني مركبا وعرا . ولم يخطر ببال الادباء اذ ذاك ان أبانواس أراد بذلك أن يدعو الى نوع جديد من الشعر، بل رأوا أن ذلك ليس الا حنقا على الطريقة الأولى: قال بن رشيقي: «ومن الشعراء من لا يجعل لكلامه بسطا من التشبيب بل يهجم على ما يريد مكاخفة، ويتناول مصاغة، وذلك عندهم هو الوثب والبتروالقطع والكسع والاقتضاب .. الى أن قال: وزعموا أن أول من فتح هذا الباب وفتح هذا المعنى أبو نواس بقوله: لا تبك ليلى ولا تطرب الى هند الخ» نعم كان يدعو أبو نواس الى ترك الأوصاف القديمة ووصف المحدثين والبساتين كما قال:

دع ذا عدمتك واشربها معتقة صفراء تفرق بين الروح والجسد
أما رأيت وجوه الارض قد نضرت وألبستها الزراني بثرة الاسد
حاك الرينع بها وشيا وجللها يبانع الزهر من مثني ومن وحد
وهذا كل ما كان يرمى اليه أبو نواس من ترك الوصف للصحرى الى ذكر
آثار الرياض والبساتين ومجالس اللهو، ولم يقل أنه جاء بشيء جديد، وكان
الادباء يرون ميزته وحناقته في الصنعة. قال المبرد «ما تعاطى قول الشعر أحد من
المحدثين أحذق من أبي نواس، فانه شبب ومدح في أربعة أبيات فقال:

تقول غداة البين احدي نسائم لي الكبد الحرى فسرولك الصبر
وقالت الى العباس قلت فمن اذا وما لي عن العباس معدي ولا قصر
وهل يكفلن الا براحتي البسدي وهل يزهون الا بأوصافه الشكر

نسبة نهج البلاغة لابن أبي طالب كرم الله وجهه ، لكأنه خطوة
النثر في نحو أربعين عاماً أوسع خطوة خطتها بلاغة العرب في
التقدم والارتقاء ، لأن الفرق كبير جداً بين سجع كهان العرب
وهذا الكلام البليغ المتمتع . ثم أخذ النثر شكلاً أوسع في آخر الدولة
الأموية . أما مدة العباسيين فقد ارتقي فيها النثر ارتقاء عظيماً ليس
له مثيل في عصر من عصور الدولة العريية ، إذ ظهرت فيه
المقالات الطويلة في موضوعات مختلفة . وأشهر الكتاب والمؤلفين
في ذلك العصر : الجاحظ وابن المقفع ، وكان لكل منهما مذهب خاص
وطريقة معروفة في الأسلوب . ولم يعد النثر منذ ذلك الزمن
مقصوراً على الخطب والرسائل . ثم انقل إلى درجة أخرى ، وهي
طريقة السجع والصناعة في تحسين العبارة . كما في طريقة بن العميد ،
والصاحب بن عباد وبديع الزمان الهمذاني ، الذي اخترع فن المقامات ،
وأخذها عنه الحريري . وبذلك أخذ النثر طريقاً آخر وأسلوباً جديداً
يصح أن يطلق عليه من بعض الوجوه أنه نثر قصصي .

ذكرنا هذا لتبين معنى الأطوار الأدبية وكيف تتحول وتتوالد
أنواع البلاغة . وقد اخترنا أن نضرب مثلاً بالنثر العربي لوضوحه
وضوحاً تاماً لا يوجد في الشعر .

والكلام يحتاج إلى توسع نرجو أن نوفق لدراسته دراسة
تامة في المستقبل إن شاء الله

فهرست

صفحة

١ الخطبة

٣ تمهيد - افتتاح المحاضرات في الجامعة المصرية

١٢ الكلام البليغ ودراسته - وفيه أحدث آراء النقاد والادباء في طريقه

تدريس البلاغة (الأدب) وصلة ذلك بالأدب والاجتماع والتاريخ

٢١ الأدب والبلاغة - بحث في الفرق بين الأدب والبلاغة وآراء أدباء

العرب في ذلك. وترجيح اطلاق البلاغة على الشعر والنثر البليغ،

وهو ما يسمى عندنا الآن (بالأدب) والفرق بين البلاغة

وتاريخها (أو الأدب وتاريخ الأدب) والآراء الحديثة في ذلك

٣٦ أنواع البلاغة - تقسيم العرب لأنواع الشعر وتقسيم الشعر والنثر

الى اجتماعي ووجداني وما في بلاغة العرب من ذلك

٥١ الشعر الجاهلي - كيف بدأ وأقوال المستشرقين في ذلك

٦٣ البلاغة والاجتماع - الكلام على صلة البلاغة (أو الأدب) بالاجتماع

والآراء الحديثة في ذلك

٧٧ النزعات المختلفة في فهم البلاغة - أثر التربية العقلية عند الكتاب

والشعراء

٨٥ تبعة الكتاب والشعراء - هل للفنى أن يعبر عن كل ما يري ويسمع؟

٩٠ النقد الأدبي - تعريف النقد وشرحه والكلام على النقد والذوق

والصلة بينهما ، واختيار طريقة مثلى للنقد الادبي

١٠٠ النقد الأدبي في فرنسا - تاريخ حركة النقد من ظهور مذهب رنساير

الى بوالو

١٠٨ القدماء والمحدثون في فرنسا - تاريخ أعظم حركة في النقد الأدبي في

فرنسا من القرن السابع عشر الى أواخر القرن التاسع عشر

١١٨ مذهب تين في النقد - مجمل شرح فلسفة تين ومذهبه الأدبي
والكلام على رأيه العلمي

١٢٤ البيئة وأثرها في العقول } تنتمه مذهب تين ومناقشته وفيه

١٣٤ خواص الاجناس البشرية وأثرها } أمثلة من بلاغة العرب وخواصها
في العقول } وأمثلة من الجنس السامى

١٤٣ مذهب التدرج والانتقال في أنواع البلاغة - الكلام على مذهب
برونتيير الذي يعتبر أنواع البلاغة كالكائنات الحية من حيث
الانتقال « والتطور »

١٥٠ مذهب التأثير والانتقال في النقد الأدبي - وهو مذهب (جولمتر)
الذي يعتمد في النقد على الذوق والتأثر الشخصي

١٥٨ النقد الأدبي عند العرب - موازنة بين النقد في البلاغتين الفرنسية
والعربية. عرض حركة النقد الأدبي عند العرب وذكر أشهر
كتب النقد المعروفة

١٧٢ القدماء والمحدثون عند العرب - بحث في أطوار الشعر العربي. كلام
النقاد والادباء في القديم والحديث. مذاهب الشعراء المعروفة

