الامواني

ميزان الحق

١

تجليد
صالح الدقر
بيروت - المزرعة

189.304:A28mA V.1
الاهواني، أحمد فؤاد.

189.304
A28mA
V.1

20Feb 65

189.304
A28mA
V.1

ميزان الحق

« أحب أفلاطون وأحب الحق
ولكن حبي للحق أعظم »
أرسطو

للدكتور
احمد فؤاد الأهواني

الطبعة الأولى — الجزء الأول
مايو ١٩٥٣

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية

مطبعة لجنة البيان العربي
٤ شارع مصطفى باشا كامل - الظوغلي

كلمة المؤلف

الكتاب للمؤلف أعز من الولد للوالد ، لأنه ثمرة الفكر ، وعصارة الذهن ، وخلق النفس ؛ ولذة المرء فى الخلق والابتكار كما يقول برجسون . لذلك يفرح المؤلف بما ينتج أعظم الفرح ، ويخيل إليه أن إنتاجه الذى خلقه وصدر عن نفسه شىء لا مثيل له فى الإبداع . وهو لذلك يريد أن يحتفل الناس بكتابه ، وأن يتلقوه لقاء حسنا ، وأن يحسنوا استقباله بالمدح والثناء والإعجاب والإطراء .

فإذا مر الكتاب فى صمت ، ولم يلق إليه القراء بالا ، أحس المؤلف بخيبة أمل شديدة حتى ليود أن يتحدث عنه الناس ولو نقداً وقدحاً . وقد أفصح الفيلسوف دافيد هيوم عن هذه الحالة النفسانية فقال فى سيرة حياته إنه حين طبع كتابه فى التاريخ الطبيعى للدين ، أعرض عنه الجمهور ، اللهم إلا تلك الكلمة التى هاجمه فيها الدكتور هيرد ، فروحت تلك الكلمة مع إسفافها عن نفسه بعض الشىء ، إذ كان ذلك أفضل من لقاء كتابه بغير احتفال .

وأبعد الناس عن التأثر من النقد هم الفلاسفة لأنهم بحكم صناعتهم طلاب الحقيقة لذاتها . وينبغى أن نجرى على سنة أرسطو الذى لم يجد حرجا فى مهاجمة مذهب أستاذه أفلاطون فى المثل ، وفى نقد سائر أفكاره نقداً شديداً ، وقال تلك العبارة المشهورة « أحب أفلاطون وأحب الحق ولكن حبى للحق أعظم » .

ولا غرابة فالفلسفة هى محبة الحكمة .

والنقد الذى أقدمه اليوم خلاصة قراءة دقيقة لهذه الكتب التى أعرض موضوعاتها أولاً ، ثم أنخص فصولها ، وأعرف بها ، وقد أقف عند هذا الحد ،

وقد أشير فى بعض الأحيان إلى وجهة من النظر أختلف فيها مع صاحب الكتاب ، وقد أنبه على بعض الأخطاء .

وبعض هذه الكتب نصوص مخطوطة نشرت ، ووقعت فى النص أخطاء لزم التنبيه عليها . وبعضها الآخر كتب فلسفية عرفت بها ونقدتها ، فى مناسبات مختلفة فى مجلات مختلفة ، ورأيت أن أضم هذا النقد فى كتاب ، يستفيد منه القارىء كيف يقرأ الكتب ، ويعرف مراتبها ، وينزلها منزلتها .

أحمد فؤاد الأهوانى

رسالة الكندى فى النفس [1]

نشرها الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة

فى مجموعة رسائل الكندى — مطبعة الاعتماد ١٩٥٠

تقع هذه الرسالة فى تلك المجموعة من صفحة ٢٧٢ إلى ٢٨٠ ، وهى رسالة صغيرة الحجم نشرها صديقنا عن مخطوطة وحيدة موجودة بدار الكتب المصرية رقم ٥٥ تيمورية ، ضمن مجموع من صفحة ٦٣ إلى ٧٦ .

وقد نَشرْتُ هذه الرسالة فى اكتوبر سنة ١٩٤٨ فى مجلة الكتاب ، ويبدو أن الدكتور محمد عبدالهادى أبوريدة لم يطلع على تلك النشرة السابقة على طبع كتابه ، ولهذا لم يشر إليها ، مع العلم أن مجلة الكتاب من المجلات العلمية المعروفة المنتشرة .

وقد وقعت فى نشرة الدكتور أبوريدة عدة أخطاء ما كنا نود أن يقع فيها لوضوحها ، حتى لقد بلغت فى الصفحات المطبوعة أربع عشرة غلطة ، نصححها فيما يأتى :

١ — (ص ٢٧٣ س ١١)

« ذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك على الإنسان فى بعض الأوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم ، فتضادها هذه النفس ، وتمنع الغضب من أن يفعل فعله ، أو أن يرتكب الغيظ وترته ، وتضبطه ؛ كما يضبط الفارس الفرس . . . »

---

(١) نقد مقدم إلى مجلة كلية الآداب ، وقد طلب الدكتور محمد عبدالهادى أبوريدة الموازنة بين نشرته وبين نشرة غيره ، حيث قال ما نصه ، «ومجال المقارنة موجود» .

وقال فى الهامش يفسر هذه القراءة « وتره يتره وترا وترة ، أى جنى عليه ظلماً يبعث الحقد ورغبة الأخذ بالثأر . والمقصود أن النفس تمنع من إرسال العنان للغيظ وما ينشأ عنه من الانتقام عن شعور عنيف »

وهذه القراءة لا يمكن أن تستقيم ، لأن الغيظ لا يرتكب الترة بل الإنسان هو الذى يتر فلا يقال ترة الغيظ بل ترة فلان ، وكان ينبغى وقد فسر العبارة على النحو الذى ذهب إليه فى الهامش أن يقول « أن يرتكب الغيظُ ترتَه » وأن يحذف واو العطف .

وصواب العبارة كما يأتى : « وتمنع الغضب من أن يفعل فعله ، أو أن يرتكب الغيظ ، وتزمه وتضبطه . . . »

أى أن الكلام ينتهى عند الغيظ ، ويُستأنف بعد ذلك عطفاً على مضادة النفس للقوة الغضبية ، فتزم الإنسان وتضبطه كما يضبط الإنسان الفرس ويزمه . وقد وقع الناشر فى هذا الخطأ لأن دائرة الميم لم تكن واضحة تمام الوضوح ، فعجز عن قراءتها .

٢ — (ص ٢٧٣ س ١٥)

« فأما القوة الشهوانية فقد تتوق فى بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ففكّر النفس العقلية فى ذلك أنه أخطأ . . . »

قال الناشر فى الهامش عند كلمة (ففكر) « هكذا فى الأصل وقد تركتها » وكيف يكون الناشر ناشراً علمياً من الدرجة الأولى ويعجز عن تصحيح لفظة ويتركها لفطنة القارىء وهو أقل منه علماً ويحتاج إلى معونته فى فهم النص .

مع أن يسيراً من الجهد يبين أن سنة التاء سقطت من الناسخ مع السرعة ، فتقرأ العبارة على هذا النحو في غاية البساطة والوضوح « فتفكر النفس . . . »

٣ — (ص ٢٧٤ س ٣)

« والدليل على ذلك قول أفلاطن، حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الظاهرين القدماء لما يتجرد (من) الدنيا وتهاونوا بالأشياء المحسوسة . . . »

قال فى الهامش « هكذا النص وفيما يلى — وقد أبقيته على حاله وكل ما بين القوسين زيادة إيضاحية قياساً على مواضع من الرسالة نفسها » .

ولا بأس من إضافة (من) فهى ضرورية ، ولكن كيف يترك اللفظة السابقة على حالها ، وأين إذن مجهود النشر إذا عجز عن حل المشكلات التى يصادفها ، أم أن القارىء أكثر منه علماً حتى يصحح اللفظة بقوله « تجردوا » حتى تستقيم مع الفلاسفه الذين يتحدث عنهم أفلاطن .

٤ — (ص ٢٧٤ س ١٩)

« وكان أكثر أدْبه الفكر والتمييز »

قال الناشر معلقاً هذا التعليق اللغوى الثمين « هكذا فى الأصل — وقد أبقيتها على أنها يجوز أن تكون لغة فى الدأب (بمعنى الجد والتعب أو العادة والشأن) ، والقلب المكانى معروف فى لغة العرب . ويجوز على كل حال أن تكون الأدَب ، بمعنى الرياضة المؤدية إلى فضيلة » .

والحق أننى لست متخصصاً فى اللغة العربية هذا التخصص ، ويجوز أن يكون الوجه الذى يذهب إليه الدكتور أبوريدة صحيحاً ومتلائماً مع فقه اللغة ولكنى أعرف اللغة بالذوق والسماع ، فأصحح اللفظة على هذا النحو « وكان أكثر دأبه الفكر . . . » ثم أشير فى الهامش إلى أن أصلها أدبه وهو خطأ من الناسخ .

فهذا دأبى فى التصحيح ، وذلك أدْبه ، والله أعلم .

٥ — (ص ٢٧٥ س ٥)

« ويكون بذلك كله بنوع دخل (دون) النوع الذى للبارى سبحانه »

وجاء فى الهامش للدكتور المحقق « هكذا فى الأصل — فإن لم تكن محتاجة إلى تصحيح ، فلعل المقصود بذلك أن ما للانسان من تلك الصفات داخل فيما لله ، أى هو أقل منه . ومما يرجح هذا أننا نجد فى الأصل فوق كلمة دخل كلمة دون ، ويؤيده أيضا الكلام التالى » .

وقد اضطرب المحقق فى هذا التعليق ، فهو فى صدر الكلام يشك فى أن العبارة تحتاج إلى تصحيح ، وفى عجز الهامش يرجح القراءة ويدخل تلك الأنواع فيما لله ، ثم يرتفع من الترجيح إلى التأييد .

والأمر أيسر من هـــذا كله لمن يعرف صناعة النشر ومارس النظر فى المخطوطات ؛ فلفظة (دون) التى وضعها الناسخ فوق لفظة (دخل) طريقة من النساخ بأن هذه بدلا من تلك . فتكون العبارة على هذا النحو :

« ويكون بذلك كله بنوع دون النوع الذى للبارى . . » فالعبارة ولا ريب محتاجة إلى تصحيح .

٦ — (ص ٢٧٥ س ٦)

وهى تتمة العبارة السابقة « سبحانه ، من قوته وقدرته ، لأنها إنما اقتبست من قربها (قوته) قدرة مشاكلة لقدرته » .

واجتهد الناشر فى تعليقه الرائع على خطأ الناسخ فقال « فى الأصل هكذا (فقتها) — لا وجه لها . وقد صححت فى الهامش هكذا ، قوتها أو قربها لكن بدون نقط ، فلعلها قربها — يعنى من الله — أو هى محرفة عن قوته — يعنى قوة الله » .

ولا حاجة إلى التنبيه على غرابة إقحام كلمة صححها الناسخ فى الهامش فى صلب النص ، وعلى إبقاء النص هكذا مضطربا بين يدى القراء، ثم على بلبلة عقول القراء بهذا الهامش الذى لا تخرج منه بشىء .

٧ — (ص ٢٧٥ س ١٠٤٩)

« فان النفس ... فى قوتها — إذا تجردت (أن) تعلم ساير الأشياء (كما) يعلم البارى بها .. »

ما بين أقواس إضافة من الناشر . والمعروف أن الناشر لا يضيف شيئاً إلا إذا عجز عن قراءة النص على أصله وإلا كان ذلك تغييرا فى النص . وقد احتاج إلى إضافة « كما » لأنه قرأ « بعلم » « يعلم » فما كان أغناه عن زيادة النقطة حتى يذهب من الباء إلى الياء ، وكان يكفى أن يقرأ العبارة على هذا النحو « أن تعلم سائر الأشياء بعلم البارى بها .. »

٨ — (ص ٢٧٦ س)

«وإذا تجردت (أى النفس) وفارقت هذا البدن وصارت فى عالم العقل فوق الفلك صارت فى نور البارى عز وجل وطابقت نوره وجلت فى ملكوته فانكشف لها ح علم كل شىء ».

قال الدكتور الناشر فى الهامش : « هكذا الحرف فى الأصل وفيما يلى (يريد أن هذا الحرف ورد فى الرسالة على صغرها أربع مرات) وقد خطر لى أنه اختصار لكلمة ترادف ما بعده » .

فكيف يعجز عن فهم معنى هذا الحرف الذى يفهم من السياق بأيسر تدبر ، مع أننا نفهمه لطلابنا ومنهم من يدركه بنفسه .

وقد حار فى صفحة ٢٧٨ س ٨ في حل رموز هذا الحرف فاعترف بالعجز عن الفهم ، وهذه نص عبارته فى الهامش « هكذا هذا الحرف فى الأصل — ولا أفهم معناه إلا أن يكون اختصاراً لكلمة أو ملأ لفراغ » .

٩ — (ص ٢٧٦ س ٩)

« وكان أفسقورس يقول : إن النفس إذا كانت وهى مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء انصقلت صقالة ظاهرة ، واتحد بها صورة من نور البارى ، يحدث فيها ويكامل نور البارى بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبه من التطهر »

قال الناشر المحقق « هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم بالاجمال »

وليس المعنى مفهوما لسبب بسيط جداً ، وهو فساد الترقيم ، والجهل بالقراءة الذى يسمى « تصحيفاً » وهو يرجع إلى أمور كثيرة منها : الخلط فى الحرف الواحد بسبب النقط ، فلفظة « يكامل » يجب أن تقرأ « بكامل » فتكون العبارة مع حسن الترقيم كما يأتى :

« واتحد بها صورة من نور البارى انصقلت فيها ، وبكامل نورى البارى بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبه ... »

١٠ — (ص ٢٧٧ س ١)

« وهذه النفس لا تنام بتة ، لأنها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس وتبقى محصورة » .

قال الناشر المحقق فى الهامش « محصورة يعنى محبوسة ومركزة فى ذاتها » ونحسب أن لفظ الحصر لا يحتاج إلى شرح بمقدار ما تحتاج العبارة إلى تصحيح

حتى يستقيم المعنى ، إذ كيف يتفق أن تظل النفس محصورة ، مع قوله فى أول العبارة إنها « لا تنام » ومع قوله بعد ذلك فى آخر الرسالة. إن النفس إذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى عالم العقل وطابقت نور البارى وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها . ومع قوله أيضاً فان الإنسان إذا تطهر من الأدناس صارت نفسه (ح) حينئذ صقيلة تصلح وتقدر أن تعلم الخفيات من الغيوب . وصواب العبارة أن نقول : (ولا) تبقى محصورة .

١١ — (ص ٣٧٩ س ٣)

« وقد وصف أرسطاطاليس أمر الملك اليونانى الذى تحرّج بنفسه فمكث لا يعيش ولا يموت أياما كثيرة ، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب . . »

وقد جاء فى الهامش تفسيراً لهذه الكلمة « مصححة فى الأصل بدون نقط إلا للجيم — وفى اللغة حرج أثم أو ضاق صدره ، وتحرج من الأمر تأثم ، وحقيقته جانب الحرج أى الإثم » .

ونحيل هذا الشرح البديع إلى طلاب اللغة العربية للاستفادة منه ، أما أنا فأقرأ الكلمة « عرج » لأن خط الناسخ شبيه بالخط الفارسى ، والعين التى يرسمها كبيرة فاختلطت على حضرة الناشر المحقق وتصحفت ، وسياق المعنى يدل على ذلك ، لأن الحديث عن النفس التى تفارق البدن ، ولا تبقى محصورة ، فضرب مثلا بذلك الملك الذى عرج بنفسه أى صعد بنفسه وارتقى بها ، والإسراء والمعراج مما هو معروف .

١٢ — (ص ٢٧٩ س ٧)

« فلما امتحن كلّ ما قال لم يتجاوز أحد منهم المقدار ... »

قال فى الهامش « فى الأصل تجاوز » ولست أدرى لماذا يغير النص وكان يكفى أن يغير النقط ، فيقول « يجاوز أحد منهم المقدار » .

١٣ — (ص ٢٧٩ س ١٩)

« فان العالم الحكيم المبرز المتعبد لباريه إذا كان ملطخ البدن باكماة .. »

قال فى الهامش :« فى الأصل ناكماة — ولعلها تحريف عن كلمة دالة على شىء له الصفة التى عنها الكلام وعلى كل حال فالكمء نبات يؤكل ومنه ماهو سم قاتل »

والحق أننى عجزت عن قراءة اللفظة التى أوردها الدكتور أبو ريدة فى النص ولم أفهم لها معنى ، لأن الكندى يقول إن الحكيم ملطخ البدن ، فكيف يكون ملطخ البدن بنبات يؤكل ؟ . والصواب أن تصحح اللفظة وتقرأ هكذا « بالحمأة » أى الطين الأسود .

١٤ — (ص ٢٨٠ س ٣)

« ومن فضيلة المتعبد لله الذى قد هجر الدنيا ولذاتها الدنية أن الجهال كلهم ، إلا من سخر منهم بنفسه ، يعترف بفضله ، ويفرح أن يطلع منه على الخطأ » .

كيف يستقيم المعنى بأن يعترف الجاهل للمتعبد بالفضل والإجلال ثم يفرح أن يطلع منه على الخطأ . وصواب هذا التصحيف « ويفزع » .

هذه أمثلة على الأخطاء التى جاءت فى نسخة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده فى هذه الرسالة الصغيرة ، ولم أشأ أن أبين سوء الترقيم الذى يخل بفهم معنى العبارة . وقد أردت التنبيه على هذه الأخطاء لأن الرسالة عظيمة القدر تليق بمقام فيلسوف العرب .

تصويبـــات لكتاب الكندى

إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى

نشره الدكتور محمد عبدالهادى أبوريدة

فى رسائل الكندى الفلسفية يونية ١٩٥٠ — ص ٩٧ — ١٦٤

سبق أن نشرتُ هذه الرسالة فى أوائل عام ١٩٤٨ ، واطلع عليها الدكتور محمد عبدالهادى أبوريدة ، وصحح كثيراً من المواضع التى رأى أننى جانبت فيها الصواب ، وأشار إلى ذلك بقوله فى المقدمة ص « ح » فى الهامش « نشر الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ، القاهرة ١٩٤٨ م . وقد خالفناه فى كثير من المواضع » .

وكنت أود وقد أطلع على نشرتى ، واستفاد من الحلول المختلفة لمشكلات القراءة ، وبخاصة لأن خط الناسخ شديد الرداءة والسقم ، ولأن المخطوطة وحيدة ، كنت أود أن تكون نشرته بريئة من الخطأ قريبة من الكمال ، وأن يخطو فى تصحيح الرسالة خطوة أرفع درجة من تلك التى خطوتها ، ولكن مع الأسف الشديد ، وقعت فى نشرته عدة أخطاء ، هى من الوضوح بحيث ما كان ينبغى أن يقع فيها . وإنا منبهون على الأخطاء فيما يلى :

١ — (ص ١٠٢ س ١)

« ومن أوجب الحق ألا نذم مَنْ كان أحد أسباب »

وصواب العبارة « ومن أوجب الحق ألا نذم أحد من كان أحد أسباب » . ولفظة « أحد » الأولى موجودة فى الأصل ، فلا يجب إسقاطها ، أو يجب التنبيه عليها .

٢ — (ص ١٠٢ س ١٣)

« هذه الأوائل الحقية التى بها تخرّجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية » .

قال فى الهامش « يمكن أن نضبطها : تخرّجُنا أو تخرَّجْنا ، والمعنى مفهوم فى الحالين » والصواب « خرجنا » وهى فى الأصل « نخرجنا » .

٣ — (ص ١٠٣ س ١ ، ٢)

« فأما أرسطوطاليس فقال : ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشىء من الحق ؛ إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، إذ هم سبب لهم . . . »

وصواب العبارة « . . . فضلا عن أنهم سبب لهم . . . » وقراءته « سبب كونهم فضلا عنهم » لا معنى لها .

٤ — (ص ١٠٣ س ٦ ، ٧)

« وليس (ينبغى) بخس الحق ، ولا تصغيرُ بقائله ولا بالآتى به ؛ ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق »

وصواب العبارة « وليس يُبْخس الحقّ ، ولا يَصْغُر بقائله ، ولا بالآتى به ، ولا أحدَ بخس الحقّ ، بل كل يشرفه الحق » .

فالناشر قد أضاف (ينبغى) ولا حاجة لإضافتها ، وقراءته « ولا تصغيرٌ » لا تستقيم ، وإلى أى شىء لفظة تصغير معطوفة ؟ ولفظة الحق الثانية غير مجرورة وفعل بخس متعد .

٥ — (ص ١٠٥ س ١٧)

« ووهب له الفلح والظفر على أضداده الكافرين نعمته والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده » .

قال فى الهامش « فى الأصل : العابدين ، وهو تحريف فى الغالب » . والقراءة الصحيحة « والعاندين » فالتحريف من المحقق الذى قرأ النون باء .

٦ — (ص ١٠٧ س ١٣)

« فأما كل معنى نوعى وما فوق النوع فليس متمثلا للنفس لأن المثل كلها محسوسة ، بل (هو) مصدق فى النفس محقق متيقن بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كهو لا هو غير صادقين فى شىء بعينه ليس بغيرى » .

وقراءتنا كما يأتى « ... وبالهيولى هم غير صادقين فى شىء بعينه ليس يعرى » ذلك أن الحديث عن المعانى النوعية غير المحسوسة ، فإذا كانت مع الهيولى فلا تكون صادقة إلا إذا تعرت ، وهى حين تكون فى النفس فهى مصدقة ، ومصدر صدقها صدق الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً .

أما تفسير الدكتور أبو ريدة ففيه تعسف وبُعْد عن السياق حيث يقول فى الهامش مبرراً اجتهاده فى قراءته التى خالفنا فيها « يقصد الحكم على الشىء نفسه بأنه كذا ولا كذا فى آن واحد وهذا غير ممكن وهو معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها أن نقول : كالقول بأن الشىء كذا وبأنه لا كذا فى وقت واحد فهما لا يصدقان معا » .

٧ — (٢٠٩ س ٨)

« وإن كان متمكنٌ كان مكانٌ اضطراراً »

قال فى الهامش : « فى الأصل : مكان » . فما وجه الحاجة إلى الهامش إذا كان النص قد بقى على حاله بدون تغيير ، وهناك أمثلة كثيرة على هذا النوع من الهامش الذى لا معنى له لا حاجة بنا إلى التنبيه عليها .

٨ — (ص ١١٠ س ٧)

« فمن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة . . . فلن يجد لها مثلا فى النفس »

والصواب « فمن يبحث »

٩ — (ص ١١١ س ٣ — ٧)

فإذن كل طبيعى فذو هيولى ، فإذا لم يمكن أن يستعمل فى وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضى ، إذ هو خاصة مالاهيولى له ، فإذن هو كذلك فى الفحص به على ما ليس بطبيعى ، فمن استعملها فى البحث عن الطبيعيات حار وعدم الحق »

وقبل أن نثبت صواب العبارة نشير إلى أن الناسخ يكتب « إذن » هكذا « إذا » ولذلك لا بد من التمييز بينهما بحسب المعنى .

ولفظة « هو » الواردة مرتين فى الأصل «هى» وقد نبه المحقق فى الهامش بقوله « فى الأصل هى : وهو غير منسجم مع المعنى » .

وصواب العبارة كما يأتى

« ... فإذن كل طبيعى فذو هيولى . فإذن لم يمكن أن يُستعمل فى وجود الأشياء الطبيعة الفحص الرياضى ، إذ هى خاصة مالا هيولى له . فإذا هى كذلك ، فالفحص بها على ما ليس بطبيعى . فمن استعملها فى البحث عن الطبيعيات حاد وعدم الحق »

والضمير « هى » يعود على الرياضة لا الفحص . وإذا كان الدكتور أبو ريدة قد غير النص ، فبدل « هو » بهى ، فكان ينبغي أن يغير أيضاً « فمن استعملها » بقوله « فمن استعمله » أى الفحص الرياضى .

١٠ — (ص ١١٢ س ١٣)

« إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للعشق للتكثير »

والصواب « .. وإما لعشق التكثير »

١١ — ص ١١٢ س ١٤

« فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب . »

والصواب « لكل »

١٢ — (ص ١١٤ س ١٦)

« وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها »

والصواب « أعظم منها »

١٣ — (ص ١١٨ س ١٨)

« فإن كان كونا عن ليس ، فإن تهويه أيسا عن ليس فكونٌ ؛ فتهويه حركة ، كما قدمنا ، حيث وصفنا الحركة ».

وقال المحقق عند لفظة فكونُ « هكذا فى الأصل ، ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا الفاء » وسواء أسقط الفاء أم أثبتها فلا معنى للعبارة ، ولا موضع للفظة . وقال عند لفظة « وصفنا » : « فى الأصل صنفنا ، وهى غير منقوطة ، ونظراً لأن الكندى قل أن يستعمل هذه الكلمة فلعلها محرفة عن وصفنا » . وهذا تعسف من الناشر ، وتغيير للأصل الواضح الذى يستلزمه السياق والمعنى فى غير موجب ، وذلك اعتماداً على ما يزعمه الناشر من أن الكندى لا يستعمل لفظة التصنيف .

١٤ — (ص ١١٩ س ١٦)

« إذ لا زمان إلا بحركة ، وإذ لا جرم إلا وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم بلا مدة إذ المدة هى ما هو فيه هويه ، أعنى ما هو فيه هو ما [هو] »

والصواب كما يأتى « ولا جرم إلا بمدة ... أعنى ما هوفيه هويه » .

وقال الناشر فى الهامش « فى الأصل إلا بلا ، ولا شك أنه خطأ فى النسخ أو فى الكتابة لأنه لا يتفق مع المعنى » وأكبر الظن أن الأصل هو الصواب ، والدليل على ذلك أن العبارة كلها مصوغة فى قالب الاستثناء ، فتقرأ « ولاجرم إلا بمدة » أو إن شئت زيادة الدقة فلتغير لفظة بمدة فتكون « ولاجرم إلاومدة » كما قال الكندى من قبل « ولاحركة إلا وجرم » .

وقال المحقق فى الهامش عند « أعنى ما هو فيه هو ما [هو] » « زدتها [يريد « هو » التى بين معقوفتين] للبيان . وإن كان الكندى لا يهتم بهذه الزيادة كما نرى منه فيما بعد » .

والصواب أن تقرأ « هو ما » « هويا » ولا يمكن الوقف عند لفظة ما كما يقترح الناشر .

١٥ — (ص ١٢٠ س ١٨)

« أعنى ما هو فيه هوما » .

والصواب « هويا » كما أثبتنا فى القراءة السابقة .

١٦ — (ص ١٢٣ س ٢ ، ٣)

« فنقول إنه ليس ممكننا أن يكون الشىء علة كون ذاته ، أعنى يكون ذاته تهويه من شىء أو لا من شىء » .

وصواب العبارة « فنقول إنه ليس ممكن أن يكون الشىء علة كون ذاته ، أعنى تكون ذاته مهوية ... »

قال الناشر فى الهامش « فى الأصل ممكن » ولست أدرى لماذا عدل عن النص ، مع أن الكندى لا يستعمل ممكننا أبداً .

وقال فى الهامش أيضاً « فى الأصل مهوية ، وهو غير مستقيم لأن التهوى عند الكندى هو صيرورة الشىء هوية » .

ولست أرى أن النص على أصله غير مستقيم.

١٧ — (ص ١٢٥ س ١٦)

« إذ هو بجنس واحد واقع كل واحد من هذه الصور »

قال الناشر فى الهامش « هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد » .

والصواب « إذ هو جنس واحد واقع على كل واحد من هذه الصور » .

وقد أسقط لفظ « على » مع أنهـــا وردت فى عبارات سابقة مباشرة شبيهة بهذه .

١٨ — (ص ١٢٦ س ٢)

« وليس بجوهرى ، بل عارَضَ الجوهرَ »

قال فى الهامش « غير مشكولة فى الأصل ؛ فإذا لم تكن فعلا فلعله قد سقطت كلمة : فى ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النص : وليس بجوهرى بل عارض [فى] الجوهر ، فسمى لذلك عرضاً ... الخ »

والصواب أيسر من هذا كله « وليس بجوهرى بل عارض للجوهر »

١٩ — (ص ١٢٦ س ٣)

« وهو الذى فى الجوهر لا يخلو من : »

والصواب « وهذا الذى فى الجوهر لا يخلو من : »

٢٠ — (ص ١٢٦ س ١٦)

« والعرض العامى » والصواب « والعرض العام »

٢١ — (ص ١٢٦ س ١٩)

« كالحيوان أو النبت وما أشبه » قال فى الهامش « غير منقوطة وقد اخترت قراءتها هكذا » والصواب « والنبات » .

٢٢ — (ص ١٢٧ س ٧)

« لأن الكل يقال على المشتبه الأجزاء » وفى الهامش « هكذا فى الأصل » والصواب « المشتبهة » قياساً على ما جاء فيما بعد فى السطر الثانى .

٢٣ — (ص ١٢٧ س ١٥)

« فلذلك لا يقال جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائم كل واحد بطباعه بل يقال كل الماء » .

وفى الهامش « فى الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بقليل » .

والصواب « ... قائمة على كل واحد بطباعها » لأن الحديث عن الأشياء المختلفة

٢٤ — (ص ١٢٩ س ٣)

« فليست الوحدة له إذن بحقيقة » . قال فى الهامش : « هكذا فى الأصل ويجوز أن تكون تحريفا عن : بحقيقية » . وهذه القراءة التى يجوزها هى الصواب قياسا على ما ذكر الكندى بعد قليل سطر ٩ .

٢٥ — (ص ١٢٩ س ٦)

« والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع المنبىء عن مائية الشىء » وفى الهامش « فى الأصل : منبى ، وقد صححتها ، ويجوز أن يكون أصلها منبئا (على أن تكون حالا) ولكنها لم يراع فيها النحو ، كما هو فى كثير من المواضع » والصواب « مبين » .

٢٦ — (ص ١٢٩ س ١٢ ، ١٤)

والفصل هو المقول على كثير مختلفين بالنوع ، منبىء عن أيّيّة الشيء ، فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التى يقال عليها الفصل منبىء عن أيّيتها ... »

والصواب « مبين » و « إنية الشيء » و « إنيتها » .

قال فى الهامش « هكذا فى الأصل دون علامات التشديد ، فلعله يقصد أى شيء هو تحت الجنس ، كما فى أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أى » تبحث عن الفصل ، و « ما » عن الجنس بحيث تكون « أى » و « ما » معا منبئتين عن النوع . وقد كنت ميالاً إلى قراءة هذه الكلمة والكلمة الأخري بعد قليل على أنها إنية ، ثم عدلت لما ذكرته » .

والصواب « إنية الشيء » ولم نسمع فى المنطق أبداً عن شيء يسمى أيّية . والفرق بين الإنية والماهية ، أن الإنية تقال على الفصل فى جواب أى شيء هو ، كالحساس للحيوان ، والماهية تقال فى جواب ما هو ، كالجسم الحساس للحيوان .

٢٧ — (ص ١٣٠ س ٣ ، ٤)

« والخاصة هى المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبئة عن إنية الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت عن إنيته »

قال فى الهامش عند الكلام عن إنية وإنيته « هاتان الكلمتان على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقطة النون والياء ، ولذلك تركتهما هكذا ، ولهما وجه من حيث المعنى ، وإن كان تفكير الكندى غير دقيق بحسب ما تقدم »

وهكذا يخطىء الدكتور أبوريدة الكندى ويتهم تفكيره بعدم الدقة ، ولا يريد أن يتهم تفكير نفسه بالإعزاب حين يقرأ « إنية » « أيّية » .

أما « أنبأت » فصوابها « أبانت »

٢٨ — (١٣٠ س ١١)

« فيقبل الشبيه ولا شبيه ، والأشد والأضعف »

والصواب « فيقبل الشبيه واللاشبيه ، والأشد والأضعف » .

٢٩ — (ص ١٣١ س ٧)

« وأما لا مشتبه الأجزاء ، أعنى مختلف الأجزاء فكبدن الحيوان » وفى الأصل « الحى »

٣٠ — (ص ٣٢ س ١ ، ٢)

« فليست الوحدة فى ذلك أيضاً بحقيقة بل [هى] عرض »

والصواب « بحقيقية بل عرضية » ولا داعى لإضافة « هى »

٣١ — (ص ١٣٢ س ١٠ ، ١١)

« وإذ قد بينا أن الوحدة فى هذه جميعاً بِعرَضٍ ، فهى لا جزء [لا] بالذات »

والصواب « وإذ قد بينا أن الوحدة فى هذه جميعاً تعْرِضُ ، فهى لآخر بالذات » ذلك لأن الكندى يقول قبل ذلك مباشرة « لأن كل شىء كان فى شىء يعرض فهو فى شىء آخر بالذات » .

٣٢ — (ص ١٣٧ س ١٤)

« فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق ولا اختلاف ولا اتفاق »

قال فى الهامش « كلمة ولا اتفاق زائدة فى الغالب » وهى زائدة قطعا فينبغى رفعها من النص .

٣٣ — (ص ١٣٨ س ٣)

« وكل ذى أجزاء كثر من واحد » والصواب « أكثر »

٣٤ — (ص ١٣٨ س ٢٢ ، ٢٣)

« والمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتمكن ، ومكان المتمكن [يوجب متمكنا]

قال فى الهامش « زدت ما بين القوسين ظناً أنه قد سقط من ناسخ الأصل ما يشبه ذلك » .

ولا حاجة للزيادة ، وتقرأ العبارة كما يأتى « والمكان بطباعه يوجب كثرةً ، لأنَّ المكانَ غيرُ المتمكنِ ومكانِ المتمكن » . يريد أن يقول إنَّ المكانَ غيرُ المتمكنِ ، وغيرُ مكانِ المتمكن .

٣٥ — (ص ١٣٩ س ٣ ، ٤)

« ونفى هذه جميعاً يوجب كثرة ، لأنَّ لا كائن لا فاسدٌ لا رابٍ لا مضمحلٌ لا مستحيلٌ ، موضوعٌ ومحمول : موضوع محمول عليه النفى لأشياء محدودة » .

قال فى الهامش هكذا النص . وصواب العبارة « وهذه جميعاً توجب كثرة ، لأن لا كائنَ لا فاسدَ . لا رابى لا مضمحل ، لا مستحيل موضوع ومحمول ، موضع محمول عليه النفى لأشياء محدودة »

وقد جاء عجزه عن قراءتها ، أولا من إضافة «ونفى» فى أول العبارة ، ثانياً من فساد الترقيم ، إذ ينبغى أن توضع الشولة بعد مضمحل ، وأن ينصرف الموضوع والمحمول على « لا مستحيل »

٣٦ — (ص ١٣٩ س ٩ »

« وهناك يتبين » قال فى الهامش « فى الأصل تبين » . فكيف يعدل عن النص مع أن « هناك » تشير إلى بعيد أى إلى الماضى .

٣٧ — (س ١٤١ س ٧)

« فيلزمها المحالات التى لزمت فى الاتحاد، إذ بحثنا عن وجود كثرة بلاوحدة»

قال فى الهامش « هذه الكلمة عسيرة القراءة ، وقراءتى لها اجتهادية ».

والصواب « فى الأبحاث »

٣٨ — (س ١٥ ، ١٦)

« فإذن الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ، إذ ليس تقال الأعداد بالإضافة إلى شىء واحد ، فالطبيات إلى الطب ، والمبرئات إلى البرء » .

والصواب « كالطبيات »

٣٩ — (س ١٥٠ س ١١)

« وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التى يركب الجسم منها هى العنصر والصورة ، فعرض للجسم ، إذ هو مركب [من] جواهر ، العنصر والصورة ، أن يكون جواهر »

قال فى الهامش « زدتها لضرورتها » .

والصواب، مع حسن الترقيم .

« ... فعرض للجسم — إذ هو مركب — جواهرُ العنصر والصورة ، أن يكون جواهر » .

٤٠ — (١٥٠ س ١٧)

« وبحق أن الأشياء التى تركب منها أشياء »

والصواب « ويحق إذن للأشياء التى تركب منها أشياء » .

٤١ — (ص ١٥١ س ١)

أعنى أنه عظم الوحدانيات ، وجميع الوحدانيات ، وتأليف الوحدانيات » .

والصواب « أعنى أنه عظيم الوحدانيات ، وجميع ... »

٤٢ — (ص ١٥١ س ٢)

« فإذن الاثنان أول العدد ، والاثنان إذا قيل بطباعه ، ولم يتوهم غيره لم يكن بطباعه قليلا »

قال فى الهامش « فى الأصل : إذا أقول ، وفوق الـ قو ، لام الف ، قد ضرب عليها. ولعل المقصود أنه إذا تصورناه بذاته »

والصواب « والاثنان إذا أفرد بطباعه »

٤٣ — (ص ١٥٤ س ١)

«وكذلك الكون والفساد ، فإن من بدو الكون والفساد إلى نهاية ... »

جاء فى الهامش « هكذا فى الأصل ، وقد احتفظت بها ، لأنها غير خفية المعنى » .

والصواب « فإن من بدء الكون . »

٤٤ — (ص ١٥٤ س ١٨)

« فالفِكْر متكثرة ومتوحدة »

والصواب « فالفِكَرُ متكثرة ومتوحدة » أى جمع فكرة

٤٥ — (ص ١٥٤ س ١٨)

وهو أنواع الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها ... »

وفى الهامش « فى الاصل فوقه : وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير

راجعاً إلى أنواع ، وهذا ينطبق مع ما نجده فى رسالة العقل الكندى » نقول ولا داعى لهذا التغيير فالعبارة مستقيمة فى الأصل .

٤٦ — (ص ١٥٥ س ٢)

« وكل شىء هو لشىء بالقوة فإنما يخرجه إلى الفعل شى آخر » .

والصواب « وكل شىء هو كشىء بالقوة ..»

* * *

هذه تصويبات ، أو قل إنها خلافات فى القراءة ، قد أكون فيها مجانباً الحق والصواب . ونحن لا ننكر على زميلنا الدكتور عبدالهادى أبوريدة مجهوده المضنى الذى بذله فى نشر هذا المخطوط الثمين .

ثلاثة كتب[1]

١ — فصوص الحكم لابن عربى نشر وتعليق أبو العلا عفيفى المقدمة ٤٣ ص — النص ٢٨٥ ص — التعليق ٣٧٤ ص — الناشر عيسى الحلبى .

٢ — صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي ، ويليه مختصر السيوطى ، لكتاب نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان لابن تيمية — نشره وعلق عليه الأستاذ على سامى النشار — ٣٩٨ ص — الناشر الخانجى .

٣ — تهافت الفلاسفة للغزالى — تصحيح وتعليق الأستاذ سليمان دنيا — ٣٢٤ ص — الناشر عيسى الحلبى .

ثلاثة من أمهات الكتب فى الفلسفة الإسلامية تتناول فروعها جميعاً : الكلام والمنطق والتصوف والفلسفة .

ويعد صون المنطق والكلام ، وفصوص الحكم ، جديدين فى المكتبة العربية إذ لم يسبق نشرهما ، فهما جديران بالاقتناء ، حتى يستكمل بهما المشتغل بالفلسفة علمه ، ويستفيد طالب البحث والاستقصاء . ولن تستكمل دراسة الفلسفة الإسلامية على الوجه الصحيح إلا بعد نشر جميع المخطوطات ، فهى كنوز المسلمين وتراثهم العقلى الخالد على الزمان .

أفضل الثلاثة نشراً وتحقيقاً وتعليقاً « فصوص الحكم » اشتغل فيه الدكتور عفيفى ٢٠ عاماً كما ذكر فى المقدمة ، وكانت عنده الشجاعة أن يعلن بعد قبوله اختيار نيكلسون لهذا الكتاب عام ١٩٢٧ موضوعاً للدراسة « وأقبلت على قراءة

---

(١) نشر هذا النقد فى مجلة العالم العربى — مايو ١٩٤٧

كتب ابن عربى مبتدئاً بالفصوص فقرأته مع شرح القاشانى عليه عدة مرات ، ولـكن الله لم يفتح على بشىء » . ثم فتح الله عليه بعد طول الأناة وإدامة النظر فأخرج هذا النص أحسن إخراج ، مما يجعلنا نفخر بعلمائنا حقاً ، ونزهو على المستشرقين الذين نعترف لهم بأنهم أول من شق هذا الطريق .

وقد أدت هذه الصحبة الطويلة إلى أن يحب الدكتور عفيفى ابن عربى صاحب مذهب وحدة الوجود ، بل أن يسرف فى هـذا الحب حتى « ليعد ما خلفه شعراء الفرس من تراث صوفى شعرى رائع صدى لتلك المعـانى التى ابتـكرها صاحب الفصوص » ص ٨ ، ولو سألت الدكتور عبدالوهاب عزام ، وهو من المشتغلين بالتصوف الفارسى ، لأنـكر هذا الزعم ، لأنه يحب فريد الدين العطار الذى توفى قبل ابن عربى . ونحن نرى أن إثبات الصلة بين مفـكر وآخر من أصعب الأمور ، وكثيراً ما يصل المفـكرون فى الشعوب المختلفة إلى رأى واحد لأن روح العصر كانت تقتضى ذلك .

* * *

والـكتاب الذى نشره الأستاذ النشار بالغ الأهمية ، قدم له أستاذنا الشيخ مصطفى عبدالرازق رحمه الله . وهو الذى عثر على المخطوط فى مكتبة الأزهر ، فنصح تلميذه النشار أن ينشره . وفى الحق هذه الناحية من تاريخ الفلسفة فى حاجة إلى مزيد عناية وبحث ودراسة . فقد انتهى المسـلمون إلى تحريم الاشتغال بالمنطق ، حتى لقد قالوا : « مَنْ تمنطق فقد تزندق » . وجاء فى فتوى ابن الصلاح « أن ليس الاشتغال بتعلمه وتعليمه مما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين لأئمة المجتهدين » فالـكتاب بأسره هجوم على المنطق من وجهة نظر المسلمين ، مما يجدر الاطلاع عليها .

وقد وقع فى الطبع أخطاء كثيرة اعتذر عنها الناشر بقوله : لأسباب خارجة

عن إرادتى » وقالت المطبعة فى خاتمة الكتاب « أنها غير مسئولة عن تصحيح الكتاب . » فلم يبق إلا القراء فهم المسئولون عن هذه الأخطاء ! ! ومع ذلك نحب أن نوجه نظر الناشر إلى بعض الأخطاء غير المطبعية منها قوله ص٢٣ « وكان لمحمد صم الكتاب ... » فانصرف ذهنى إلى معنى هذه « الصم » ، وأنعمت فيها النظر حتى اهتديت إلى أنها اختصار صلى الله عليه وسلم؛ وكان ينبغى أن يضع اللفظة بين حاصرتين كما فعل فى أجزاء أخرى من الكتاب . ومن قبيل ذلك ما جاء ص ١٩٤ «هذا مح» وصوابه كما أثبته فى الهامش عن نسخة أخرى «وهذا محال» وهو اختصار من الناسخ لا ينبغى إثباته فى الأصل . وشبيه بذلك ما ذكره فى ص ١٩ « وح فيأتى ما تقدم » . وصوابها « وحينئذ » .

* * *

أما كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى فمعروف مشهور ، سبق طبعه عدة طبعات آخرها طبعة بويج فى بيروت ، وهو الذى قام بطبع تهافت التهافت لابن رشد وبعض كتب أخرى . ويؤسفنا أن الناشر الجديد الأستاذ سليمان دنيا لم يتبع الأصول المعروفة فى نشر الكتب ، ونعنى بذلك الاشارة إلى جميع الطبعات السابقة ، ما عدا طبعة بيروت التى قال عنها هذه الكلمة المقتضبة « وانتهزها فرصة مناسبة لأعترف بما يسرته لى هوامش طبعة بيروت من تقديم بعض الأصول التى لم يتيسر لى الاطلاع عليها إلا عن طريقها » .

ويقول الأستاذ دنيا فى مقدمته « وأحب أن أنوه هنا إلى أن الصورة التى سيظهر فيها الغزالى هو وكتابه التهافت فى هذه البحوث جديدة لم يعرفا بها من قبل » . فتشوقنا إلى هذه الصورة الجديدة ، وقرأنا بحثه عن الغزالى لعلنا نظفر بهذا الجديد ، فلم نجد شيئاً . فالغزالى هو الذى انتهت حياته بالتصوف كما هو معروف . أما قوله إن الغزالى يهدم الفلسفة لأنها تناقض مذهباً كلامياً معينا ،

لا كما يعتقد الأستاذ أبو ريده فى تعليقه على كتاب دى بور من «أن الغزالى كان يهدم الفلسفة ليقيم على أنقاضها مذهب التصوف » فهو خلاف تقديرى لا يغير صورة الغزالى. ورأى الأستاذ أبو ريده أقرب إلى الصحة ، إذا قلنا إن الغزالى لم يتصوف فجأة .

وقول الناشر إن كتاب التهافت لا يعبر عن رأى الغزالى لا نستطيع أن نقبله إذ أن تصوف الغزالى فى آخر حياته لا ينفى اعتراضه على الفلسفة .

ولم أستطع أن أتبين الصورة الجديدة لكتاب التهافت ، وكيف يكون لهذا الكتاب صورة جديدة . الواقع هذا إسراف من الناشر يبعده عن الروح العلمى ، فالكتاب بعد طبعه عدة مرات أصبح مذللا ميسراً لا يجد ناشره الجديد الصعوبة التى يلاقيها الناشر لأول مرة . مع ذلك فقد تعثر فى بعض المواضع . فى ص ٢٦ « ولا يكون هذا العلم ملياً بكشف الحقائق ... » وذكر فى الهامش ولعلها معنياً . والصواب عندنا « ولا يكون هذا الكتاب كلياً يكشف الحقائق .. »

* * *

وبعد فإن العناية بنشر المخطوطات فى الفلسفة الإسلامية مع التعليق عليها تعليقاً جيداً ، دليل على نهضة علمية تبشر بالخير .

ميزان الحكمة[1]

لأبى الفتح عبد الرحمن الخازن

حققه وعلق عليه فؤاد جميعان . مع مقدمة بقلم قدرى حافظ طوقان .
الناشر مكتب الشروق — ١٢٣ صفحة — ١٩٤٨

أبو الفتح الخازن عالم طبيعى ، ترجم له البيهقى فى تاريخ الحكماء ، فقال عنه : « حصل علوم الهندسة وكمل فيها ، والمعقولات ما وافقت طبعه مع جهده فى تحصيلها . وهو الذى صنف الزيج المعنون بالمعتبر ، وجمع ما فيه من الأوساط والتعديلات . . . وكان نقى الجيب عن الأطماع الخسيسة . بعث السلطان الأعظم سنجر إليه ألف دينار على يد الأمير الإمام شافع الطبيب ، فرده وقال : لا أحتاج إليها ، وبقى لى عشرة دنانير ، ويكفينى كل سنة ثلاثة دنانير . . . وله كتاب فى ميزان الحكمة ، وهذا الميزان منسوب إلى أرشميدس »

وليس صحيحاً أن الكتاب منقول عن أرشميدس ، لأن الخازن يذكر نظريات أقليدس ومنالاوس ، كما يأخذ عن أرشميدس وعن غيره من علماء العرب كالبيرونى وغيره ممن تقدموا بالعلم خطوات واسعة .

وكان الخازن فى دولة السلطان سنجر سلطان خراسان ، وكان خازناً لمكتبته مقدما لديه ، يتقلب فى نعمته ، ويسبّح بحمده . وفى ذلك يقول فى الفصل الخامس من الكتاب : « ويمكن بهذا الميزان أيضاً للمتأمل الحاذق أن يرصد مركز الجواهر والفلزات عليه ، كما أذكره إن شاء الله تعالى فى أثناء الكتاب . . . بعون الله تعالى ، وبمن دولة السلطان الأعظم شاهنشاه المعظم ، مالك رقاب الأمم ، أبى

---

(١) نشر هذا النقد فى مجلة الثقافة العدد ٤٩٢ — يونية ١٩٤٨ .

الحارث سنجر بن ملكشاه بن إلب أرسلان » .

وقد حقق الأستاذ فؤاد جميعان هذا الكتاب عن نسخة وحيدة مخطوطة ، غير أنه لم يذكر مكانها ، وكيف وصلت إليه . يقول الأستاذ طوقان فى المقدمة : إن قنصل روسيا فى تبريز عثر فى منتصف القرن الماضى على هذا الكتاب ، وكتب عنه عدة مقالات فى المجلات الأمريكية ، وترجم المستشرق « ويدمان » بعض فصول الكتاب إلى اللغة الألمانية . وقال عنه الأستاذ جورج سارتون : إنه من أجل الكتب العلمية التى تبحث فى هذه الموضوعات ، وأروع ما أنتجته القريحة فى القرون الوسطى ، وفى هذا الكتاب تتجلى عبقرية الخازن وبدائع ثمرات الفكر العربى .

والنسخة المخطوطة سقيمة ، وفى ذلك يقول محققها إنه لم يستطع أن يتبين تاريخ نسخها ، وذلك للتشويه الكبير الذى ألمّ بها ، فهناك صفحات مفقودة من منتصف الكتاب وآخره ، وأما الصفحات الممزقة والمطموسة التى لم يستطع نسخها وتحقيقها ، فقد اجتهد فى تلخيصها ، كما أصلح كثيراً من الأغلاط الواضحة .

ونحن إذ نشكر للأستاذ جميعان عناء وإخراج هذا المخطوط الذى يضيف إلى تراث العرب ثروة كانت مغمورة ، نأخذ عليه مافعله من تلخيص هذه الصفحات التى لم يستطع قراءتها ، وكان الأولى أن يحققها على أى نحو ، وبمقدار ما يتسع له الجهد ، وقد يتعاون المشتغلون بهذا الفن فى تصحيح ماينشره ؛ هذا وقد وقع بالكتاب بعض الخطأ ، نشير إلى شىء منه مثل :

قوله فى ص ١٩ ، بعد كلام عن العدل : « به ينال قاصيه كل مجد ، وبسببه يحز قصب السبق إلى كل خير » ، ونرى أن الصواب ينال قاصده .

وقوله فى ص ٢٠ : « بأن بعث فيهم حكام عدل يحفظون عليهم العدل » ؛ ونرى الصواب : حكاما عدولا ، ولعله خطأ الناسخ .

وقوله فى ص ٣٨ : « ابن الهيثم البصرى » . ثم ذكر فى الهامش أن النسخة الخطية تقول المصرى . ولست أدرى لماذا عدل عن الأصل الثابت فى المخطوط يصححه ، لأن ابن الهيثم بصرى المولد ، مصري الإقامة ، رحل إلى مصر بدعوة من الحاكم بأمر الله الفاطمى ، وبقى فيها إلى أن توفى . قال المغفور له مصطفى عبد الرازق فى كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثانى : « وإذا كان ابن الهيثم بصرى المولد ، فقد انتقل إلى الديار المصرية ، وأقام بها إلى آخر عمره ، فلا غرو أن يلقبه صاعد فى طبقات الأمم بالمصرى » .

وقوله فى ص ٤٧ : « الأجسام الثقال مختلفة القوى ، فمنها ما قوته أعظم ، وهى الأجسام الكثيفة ، ومنها ما قوته أصغر وهى الأجسام السخيفة » . وفى آخر الصفحة : والأجسام المتساوية القوى هى المتساوية الكثافة والسخافة .

ولفظ السخافة يحتاج إلى شرح لأنه غريب عن الاستعمال الحديث ، يقال : « سخف الثوب سخفاً وسخافة إذا رقّ لقلة غزله فهو سخيف » .

وقوله فى ص ٦٢ : « وإذا صارت هذه القضية مسلم بها » ، »فى الأصل المخطوط مسلمة ، وهو الصحيح .

وقوله فى ص ٦٢ يصف آلة : « إن طول هذه الآلة التى شكلها شكل الأسطوانة مقدار نصف ذراع اليد ، وعرضها قدر إصبعين أو أقل منه . وهى من النحاس مجوفة غير مصموتة مخروطة بالسهر » ، والسهر لفظ لا معنى له هنا ، ولعل الصواب إما « بالسطر » كما يجىء فى ص ٦٥ فى قوله : « فإنا نرسم كل جزء من أجزاء الآلة بالسطر » ، وإما بالشعر حيث يستعمل الشعيرات كذلك .

وقوله فى ص ٦٩ : « وإن قد تبين هذا » والصواب « وإذ » .

وهناك بعض أخطاء أخرى قد تكون مطبعية لم نشر إليها لضيق المقام .

* * *

ولعلك فى شوق أن تعرف موضوع هذا الكتاب .

إنه خاص بالموازين التى يستفيد منها العلماء والصناع . ومن هذه الفوائد « دقة الوزن ، إذ يظهر فيه تفاوت أو مثال أو حبة ، بشرط أن يكون صانعه دقيق اليد ، لطيف الصنعة ، عالما بها » .

ومن فوائده أنه « يتحقق به صميم الفلز من مغشوشه » . وذكر الخازن أن هذا الميزان « يعرف به مافى الجرم الممتزج بجرم آخر من الفلزات من غير أن يفك بعضها من بعض بسبك أو تخليص ، أو تغيير هيئة » .

وذكر كذلك من فوائده « معرفة حقيقة الجواهر الحجرية كالياقوت والزمرد واللؤلؤ ، لأنه الحكم بينها وبين أشباهها ، وملوناتها المغشوشة » .

ويعلق الأستاذ قدرى حافظ طوقان فى المقدمة يبين منزلة الخازن العلمية ، ومدى معرفته للوزن النوعى ، وسبقه تورشيللى صاحب نظرية وزن الهواء ، بقوله : وسيتجلى من هذا الكتاب أن الخازن بحث فى الكثافة وكيفية إيجادها للأجسام الصلبة والسائلة ، واعتمد فى ذلك على كتابات البيرونى وتجاربه فيها ، وعلى آلات متعددة وموازين مختلفة استعملها لهذا الغرض . واخترع الخازن ميزانا لوزن الأجسام فى الهواء والماء ، وكان لهذا الميزان خمس كفات تتحرك إحداها على ذراع مدرج . ويقول « بلتن » : إن الخازن استعمل « الإيرومتر » لقياس الكثافات وتقدير حرارة السوائل . . . وفى بعض كتب الخازن ، وهذا الكتاب ، ما يدل على أن العرب تمكنوا من إيجاد الأثقال النوعية للمعادن المخلوطة » .

ويشير الخازن فى هذا الكتاب إلى فلاسفة اليونان وعلمائهم مثل أرشميدس وأقليدس ، ثم إلى المهندسين والعلماء فى دولة المأمون ، كما يشير إلى الرازى وابن سينا وأبى الريحان وغيرهم من المشتغلين بهذا الفن . وهذه الإشارات فضلا عن أنها تبين تطور العلم وتاريخه وتقدمه مع الزمن ، فإنها تدلنا على آراء هؤلاء المتقدمين ممن فقدت كتبهم ، وضاعت آثارهم .

إحصاء العلوم للفارابى [1]

تحقيق وتقديم الدكتور عثمان أمين

١٤١ صفحة من القطع الكبير . دار الفكر العربى . القاهرة ١٩٤٩

يعجب صديقنا الدكتور عثمان أمين بالفارابى إعجاباً خاصاً دفعه إلى نشر هذا الكتاب لأول مرة عام ١٩٣١ عن نسخة واحدة موجودة بدار الكتب المصرية، أرشده إليها المرحوم الشيخ مصطفى عبدالرازق . ثم ظهرت طبعات أخرى لهذا الكتاب مما يدل على عظيم قيمته ، إحداها فى مجلة العرفان عام ١٩٢١ عن مخطوط بالنجف ، والثانية عن نسخة بالإسكوريال نشرها المستشرق بلانسيه عام ١٩٣٢ مع ترجمتين لاتينيتين قديمتين لهذا الكتاب ؛ فلما اجتمعت هذه النصوص للدكتور عثمان أمين ، واطلع كذلك على مخطوط رابع فى تركيا ، قام بإخراج هذه الطبعة المحررة ، وقدم لها بكلمة عن الفارابى وفلسفته والنص وأهميته ، وعقب عليها بتعليقات جعلها فى آخر الكتاب .

يعد الفارابى على رأس الفلاسفة الإسلاميين حتى لقد لقب « بالمعلم الثانى » من حيث إن أرسطو هو « المعلم الأول » . ومن الطبيعى أن يتناول الدكتور عثمان هذه التسمية ويحاول تعليلها لأنها محور شهرته وحجر الزاوية فى فلسفته . قال فى ص ٢٩ : « يبدو لنا أن إطلاق لقب (المعلم الثانى) يمكن تفسيره باشتهار فيلسوف الإسلام (بإحصام العلوم) الذى يخوض فى العلوم المشهورة لعهده ، كما اشتهر أرسطو المعلم الأول بالكتابة فى علوم زمانه » . ثم أضاف فى الهامش رأى حاجى خليفة وهو أن الفارابى ترجم كتاباً لأرسطو سماه « التعليم الثانى »

---

(١) نشر هذا النقد فى مجلة الكتاب المجلد السابع مايو سنة ١٩٤٩ ص ٧٣٧

فسمى كذلك ، وقال « وهذا رأى ضعيف » . وذهب الشيخ مصطفى عبدالرازق فى كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » إلى أن الفارابى « من خير المفسرين لكتب أرسطو خصوصاً فى المنطق . وأثره فى هذا الباب هو الذى جعله يستحق التلقيب بالمعلم الثانى إذ كان أرسطو هو المعلم الأول . هذا هو رأى بعض المترجمين للفارابى ، ومنهم كارا دى ڤو » — ص ٦٩ و ٧٠ .

نحن إذن أمام ثلاثة افتراضات : الأول أنه لقب كذلك لأنه صاحب إحصاء العلوم . والثانى لأنه صاحب كتاب التعليم الثانى . والثالث لأنه أفضل المفسرين لأرسطو وبخاصة للمنطق .

ونحن نذهب إلى رأى جديد أليق بتسمية الفارابى بالمعلم الثانى ، هو ذلك الذى ذكره ابن قيم الجوزية فى كتابه « إغاثة اللهفان فى مصايد الشيطان » [1] قال عن أرسطو : « ويسمونه المعلم الأول ، لأنه أول من وضع لهم التعاليم المنطقية ، كما أن الخليل بن أحمد أول من وضع عروض الشعر . وزعم أرسطو وأتباعه أن المنطق ميزان المعانى كما أن العروض ميزان الشعر . والمقصود أن الملاحدة درجت على أثر هذا المعلم الأول حتى انتهت نوبتهم إلى معلمهم الثانى أبى النصر الفارابى فوضع لهم التعاليم الصوتية ، كما أن المعلم الأول وضع لهم التعاليم الحرفية . ثم وسع الفارابى الكلام فى صناعة المنطق وبسطها وشرح فلسفة أرسطو وهذبها ، وبالغ فى ذلك . وكان على طريقة سلفه من الكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الأخر ».

والمقصود « بالتعاليم الصوتية » ، التى من أجلها سمى المعلم الثانى ، أصول الموسيقى . ولم تكن الموسيقى علماً مضبوطاً خاضعاً لقواعد حتى عهد الفارابى.

---

(١) مطبعة مصطفى الحلبى — ١٩٣٩ — ج ٢ ص ٢٥٩ — ٢٦٠

وبذلك يعد الفارابى واضع علم من العلوم لم يسبقه إليه أحد ، كما وضع الخليل العروض ، وأرسطو المنطق .

وقد نبّه الدكتور عثمان أمين على أن كثيراً من المحدثين ذهبوا إلى أن « إحصاء العلوم » من قبل الموسوعات أو دوائر المعارف ، ولكن الظاهر أن قصده « أن يكون الكتاب مختصراً لعلوم زمانه ، ومرشداً موجزاً لمن أراد الوقوف عليها أو التبحر فيها » . وفى ذلك يقول الفارابى فى المقدمة : « قصدنا فى هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علماً علماً ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها . . . » .

وقد قسم الفارابى الكتاب خمسة فصول تحتوى على ثمانية علوم . هى علم اللسان ، وعلم المنطق ، وعلم التعاليم (أى الرياضة) ، والعلم الطبيعى ، والعلم الإلهى ، والعلم المدنى ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام .

وقد أثر « إحصاء العلوم » فى العالم الإسلامى واللاتينى على السواء .

على أن الإحصاء ليس تصنيفاً للعلوم ، ولو أنه يقوم على فكرة فى ذهن الفارابى أو على أساس لهذا التقسيم ، والذى نلاحظه أنه اعتمد على تصنيف أرسطو ومدرسته ؛ وهو العلم الطبيعى والرياضى وما بعد الطبيعة أو العلم الإلهى ، ثم جعلوا المنطق آلة العلوم . أما الجديد عند الفارابى فهو أنه إضاف علم اللسان قبل المنطق ، ثم علم الفقه وعلم الكلام وهما خاصان بالمسلمين ولم يكن اليونان يعرفونهما .

وقد وقعت فى هذه الطبعة بعض التحريفات فى كتابة الأسماء ، جاءت من أن الدكتور عثمان أخذ بالرسم اللاتينى للاسم وكان الواجب أن يرجع إلى ما درج عليه العرب فى كتبهم ، مثال ذلك قوله ص ٢٢ « قستا بن لوقا » والصواب

« قسطا » بالطاء . وهو فيلسوف بعلبكى نصرانى ، دخل إلى بلاد الروم وحصل من تصانيفهم الكثير ، وعاد إلى الشام ، وكان من النقلة المشهورين . قال ابن النديم « فى الفهرست » : كان قسطا بن لوقا فصيحاً فى اللغة اليونانية ، جيد العبارة العربية .

وفى ص ١٣٤ فى التعليق على علم الجغرافيا وإلحاقه بعلم النجوم قال « هيبارك Hypparque » . وهو Hypparchus ويرسم بالعربية إيبارخس أو إيبرخس قال القفطي فى « أخبار الحكماء » : « الفاضل الكامل فى علم الرياضة فى زمن يونان . عليه اعتمد بطليموس فى أرصاده ، وكثيراً ما يذكره فى كتاب « المجسطى » . وله من التآليف كتاب « أسرار النجوم » ، وقد خرج هذا الكتاب إلى العربية » .

وفى ص ٥١ « وعلم الأشعار عل الجهة التى تشاكل علم اللسان ثلاثة أجزاء » ونقترح لصواب قراءتها إما علم ، وإما على ، ونرجح على ، فتصبح العبارة كما يأتى « وعلم الأشعار على الجهة ... » وهى خطأ مطبعى .

وفى ص ٦٤ أن أنواع القياس خمسة : برهانية وجدلية وسوفسطائية وخطبية وشعرية . وفى نسخة الإسكوريال التى ذكرها فى الهامش «خطابية» وهى أليق .

وفى ص ٧٣ عند الكلام على أجزاء المنطق الأربعة الباقية فإنها لشيئين : أحدهما أن فى كل واحد منها إرفاداً ما ومعونة ... والثانى على جهة « التحريز » . وذكر فى الهامش عن نسخة الإسكوريال « التحديد » وناقش المعنى ورجح الرسم الأول أى الإحتراز من الخطأ اعتماداً على الترجمة اللاتينية ، ولكننا نرجح « التحديد » بمعنى التمييز لأنها تقع فى مقابل الأمر الأول وهو الإرفاد والمعونة .

وفى ص ٩٤ « وأما الأجسام الطبيعية فصيغ جلها وموادها غير محسوسة » .

وذكر فى الهامش عن نسخة الإسكوريال « حليها » . وهى أصح . والمقصود أن الجسم الطبيعى له هيئة أو حلية Figure ، وهذا غير الصورة بالمعنى الفلسفى Form وقد استعمل النقلة المتقدمون لفظ الحلية وعدل عنه المتأخرون . قال حنين بن إسحق فى تلخيص « كتاب النفس » لأرسطو وهو مخطوط[1]، حاكياً عن أرسطو: « ثم ذكر الصورة ، وبين على كم وجه تقال ، ومتى تكون الصورة حلية للشىء الذى هى صورة له » . وقال عند الكلام على العقل ، وأنه مفارق للهيولى : « وإنما يعرف الأشياء بنوع عقلى ، وذلك أنه يرفع صور الأشياء وحلاها ، كأنما يسلها من الهيولى » .

وفى ص ٩٦ « الفحص على الأجسام البسطية هل هى موجودة » . والصواب الفحص عن ، كما وردت فى مواضع أخرى من الكتاب نفسه .

وفى ص ١٠٢ « أما العلم المدنى فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية » . وفى نسخة الإسكوريال « السير » وهى أصح لأنها تقابل الترجمة اللاتينية Consuetudinem ، على أن الترجيح عندنا ليس الترجمة اللاتينية بل سياق المعنى العربى ، لأن السنة لا تكون إرادية ، بل السيرة . وقد ذكر الفارابى ص ١٠٤ « السير الفاضلة فى المدن والأمم » ، وهو الصواب .

وبعد فإننا نهنى الدكتور عثمان أمين على صبره فى مراجعة مختلف المظان ، ومقابلة جميع النسخ ، والمقابلة على التراجم اللاتينية حتى خرج هذا النص المهم فى ثوب علمى دقيق .

---

(١) طبع مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، تحقيق أحمد فواد الإهوانى ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٠ .

أسس الفلسفة[1]

للدكتور توفيق الطويل

٣٣٨ صفحة — نوفمبر ١٩٥٢

ينقسم الكتاب خمسة أبواب : الأول مجال الفلسفة ومنهج البحث فيها . والثانى فى مبحث الوجود ، والثالث فى نظرية المعرفة . والرابع فى مبحث القيم والخامس فى الفلسفة الإسلامية .

وموضوع الكتاب بحسب عنوانه صعب ، بل وعر ، يحتاج إلى إلمام واسع بالفلسفة وتاريخها ومذاهبها المختلفة ، ولذلك يلتمس للمؤلف العذر إذا كان التوفيق قد جانبه فى كثير من المواضع ، بل فى أغلب المواضع . وترجع الأخطاء التى وقع فيها المؤلف إلى التسرع فى الكتابة قبل أن تنضج الأفكار فى ذهنه . وقد اعترف بهذا التسرع فى مواضع كثيرة ، فقال ص ٢٤ « فإذا عقبنا على على ما أسلفنا بكلمة خاطفة » وص ٦٦ « حسبنا هذا تعقيباً خاطفاً » وص ١٢٥ « وما دمنا قد أشرنا هذه الإشارة الخاطفة » .. و ص ٧٠ « أن نعقب بكلمة عاجلة أو ص ٨٨ « وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند المذهبين الأولين » أو ص ٩٥ « حسبنا هذه الكلمة المقتضبة »

فالكتاب إذ يتميز بالخطف والعجلة والاقتضاب والإجمال لم يشبع القول فى الأسس الفلسفية وهى موضوع الكتاب وعنوانه ، وأصبح مملوءاً من أجل ذلك بالاضطراب والخلل والزلل .

---

(١) نقد مقدم إلى مجلة كلية الآداب ، عقب كلمة تقدم بها المؤلف وذكر فيها عن نفسه ما نصه « ولا تقال كلمة واحدة عنى خيراً كانت أو شرا » .

وأول آثار هذا الاضطراب إضافة باب فى الفلسفة الإسلامية لا صلة له بالكتاب ، ثم هو إلى ذلك لم يحدثنا عن تلك الفلسفة ممثلة فى الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد ، بل عقد فصلا عن علم الكلام وآخر عن التصوف وكلاهما يلحقان بالفلسفة تجوزاً .

ولن تتسع صفحات النقد لبيان الخطأ فى كل سطر والاضطراب فى كل عبارة فنكتفى بالإشارة إلى البعض دون الكل ، منبهين إلى الصواب فى كل باب .

يتحدث صديقنا فى الفصل الأول من الباب الأول عن نشأة الفلسفة وتعريفها وموضوعها وغايتها ، فلا تخرج بفكرة صحيحة عن نشأتها ، أو تعريف سليم لها أو اطمئنان للغاية منها .

وفى ص١٩ يعرض المؤلف رأى تسلر Zeller الذى يذهب فيه إلى أن الفلسفة اليونانية كانت خلقاً أصيلا على غير مثال ، ثم يقول : « ... إنها منذ نشأتها لا تستوحى دينا ، ولا تستفتى عرفاً ، ولا تقيم لغير منطقها وزنا » .

وقد رجعنا إلى تسلر فرأينا عبارته تفيد خلاف ما يذهب إليه المؤلف لأن الصلة بين الفلسفة اليونانية والدين معروفة لا يمكن إنكارها ، وكذلك الصلة بينها وبين العرف ؛ حتى إن أرسطو أقر نظام العبيد لأنه من جملة العرف .

وفى ص ٢٣ « إن فيثاغورس هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى البحث عن طبيعة الأشياء » .

وهذه أيضاً ترجمة خاطئة عن قاموس لالاند ؛ والمادة التى يتحدث عنها القاموس هى الفيلسوف لا الفلسفة ، ويعرف « لالاند » الفيلسوف بأنه ذلك الذى يبحث فى الأشياء الإلهية والإنسانية ، وينسب التعريف إلى فيثاغورس .

وفى ص ٢٤ « ولبث التعريف السالف (البحث عن طبائع الأشياء وحقائق الموجودات) لبث قائماً يتردد عند الكثيرين من الفلاسفة فى العصور القديمة والوسطى » .

وقد رأينا أن التعريف لا أصل له عند فيثاغورس ، فما بناه عليه زميلنا الدكتور توفيق الطويل أساس له .

وفى ص ٢٥ « ونقل أفلوطين المصرى المذهب الأفلاطونى ، وتوسل إلى الاتصال بالله عن طريق الجذب ، فاختلط العلم بالميثولوجيا اختلاطاً ملحوظاً ، وفقد لفظ الفلسفة كل معنى له ، فيما يقول تسلر Zeller » .

وليس تسلر من الجهل بحيث يقول هذا الكلام الذى يخرج أفلوطين ، وهو من أشهر فلاسفة العصور القديمة من زمرة الفلاسفة ، وأن يقول إنه خلط العلم بالميثولوجيا، وأن لفظ الفلسفة فقد معناه . وإنما الذى يتقول هذا الكلام وينسبه إلى غيره وينقل عنه نقلا خاطفاً هو صديقنا الدكتور توفيق الطويل .

وفى ص ٢٦ « أما عن المحدثين فقد لبثت الفلسفة تحمل طابعاً فردياً وبقيت مذاهبها مجرد وجهات نظر تحمل شارة أصحابها : فكانت الفلسفة عند لوك تحليلا نقدياً للعقل البشرى ، وتحولت عند باركلى وداڤيد هيوم إلى بحث فى الطبيعة البشرية . . . » .

والفلسفة النقدية التى ينسبها إلى لوك اصطلاح خاص تتميز به فلسفة كانط وأتباعه .

وقد سرد المؤلف من أسماء المحدثين سردا خاطفاً حسب طريقته لوك وباركلى وهيوم وكوندياك وريد وڤونت وولف وكونت وسبنسر ، وأغفل من أسماء

المحدثين الأعلام في الفلسفة الذين كان ينبغي أن يذكرهم وأن يذكر رأيهم في الفلسفة. ولست أدري كيف غفل عن كانط وهيجل ، وعن ديكارت ولينبتز واسبينوزا ، وكيف يغفل المعاصرين مثل برجسون وديوى وهوايتهيد ورسل .

وبذلك وقف المؤلف عند ذلك التعريف السابق للفلسفة ، وعند تعريف آخر لأرسطو ، ولم يعرض أى تعريف حديث للفلسفة .

وفى ص ٢٩ « أما عن مبحث القيم أو الأكسيولوجيا فيعرض للبحث فى المثل العليا Ideals ، أو القيم المطلقة Ultimate values وهى الحق والخير والجمال . . »

وما دام المؤلف قد جعل الحق من جملة القيم ، فكيف يكون الحق مثلا أعلى Ideal ؟ . وكيف يدخل علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال فروعاً لفلسفة القيم ، وقد كانت هذه العلوم جميعاً موجودة قبل ظهور هذا النوع من الفلسفة ؟ . ولماذا ينص على أن القيم مطلقة فى حين أن معظم الفلاسفة المحدثين يرون أنها نسبية ؟ .

وفى ص ٢٩ « فعلم المنطق يضع القواعد التى تعصم مراعاتها العقل من الوقوع فى الزلل » . وهذا التعريف قديم لا يؤخذ به اليوم ، وقد أورد التعريف الصحيح ص ١١٧ حين قال : إن المنطق يبحث فى القوانين الصورية للمعرفة ، ونسى أنه عرفه من قبل تعريفاً مخالفاً .

وفى ص ٣١ يعرف علم النفس بأنه « دراسة الظواهر الوجدانية كما تبدو فى سلوك الفرد مصطنعاً مناهج البحث التجريبى » . ومن الواضح خطأ هذا التعريف لأن علم النفس لا يدرس الظواهر الوجدانية فقط بل العقلية والنزوعية كذلك .

ويقول عن غاية الفلسفة ص ٣٤ « ومن قائل إن غايتها توكيد العقيدة الدينية بالحجة والمنطق » وفى الصفحة نفسها « وقد انتهى فلاسفة الإسلام إلى أن التأمل المحض ينتهى بالاتصال بالعقل الفعال وبذلك تتحقق السعادة ، فكانت السعادة هدف الفلسفة البعيد ، أما هدفها القريب فكان خدمة العقيدة الدينية »

ولم تكن الفلسفة يوما عند المسلمين خادمة للدين وعقائده بالحجة ، لأن هذا هو تعريف علم الكلام . وهذا من المعلومات المشهورة .

وفى ص ٣٧ « ولكن فلسفة العصر الحديث قد أقرت الاتجاه العملى فى أوضح صوره . . . » . وليس هذا التعميم صحيحاً على الإطلاق ، أما بيكون فاتجاهه علمى وليس عملياً ، وكذلك ديكارت إذ من الخطأ القول بأن اتجاهه كان عملياً .

* * *

ويعرض المؤلف منهج الفلسفه من ص ٤٣ إلى ٧٥ ، ففصل منهج ديكارت الرياضى وعده المنهج الوحيد للفلسفة . وعرض بعد ذلك منهج بيكون التجريبى فى العلم ، وتوسع فى المنهج التجريبى وقواعد جون استيوارت مل ، وهذا كله خارج عن موضوع الكتاب .

ولم يذكر شيئاً عن المنهج التحليلى Analytical Method الذى تطور على مر العصور ، واستخدمه هيوم وهارتمان وأصحاب الوضعية المنطقية .

ولم يذكر شيئاً عن المنهج النقدى Critique الذى ابتدعه كانط وهو المنهج الذى يسمى أيضاً Transcendental ، وينظر فى الشروط الأولية لكل معرفة، ويقابل كانط بين مذهبه وبين الدجماتزم .

ولم يذكر شيئاً عن المذهب الجدلى Dialecitic ، وبخاصة عند هيجل ، وقد اتخذ هذا المنهج صورة خاصة عند كارل ماركس وسمى بالماديه الجدلية ، ويتخذ بعض الوجوديين مثل كير كجارد منهج الجدل منهجاً لفلسفتهم .

وأين منهج برجسون فى الاتصال المباشر بمعطيات الشعور Intiuition

وهناك إلى جانب ذلك أخطاء فى الأفكار نشير إلى بعضها .

ص ٤٣ « غاية مناهج البحث Methodology أن يحدد الشروط التى تلزم العقل فى ا كتشافه للحقيقة أو تدليله على صحتها » .

والبحث فى الشروط التى تلزم العقل لكشف الحقيقة ليس من وظيفة منهج البحث ، بل هو من مباحث المعرفة إطلاقاً ، أو من مباحث المنطق الصورى .

ص ٤٥ « وانتهى الأمر باصطناع الاستنباط منهجاً للبحث فى العلوم الصورية — كالمنطق والرياضة — وامتد فشمل الفلسفة » .

والمنطق هو نفسه العلم الصورى الذى يطبقه العقل حين يبحث فى العلوم المختلفة ، لا أن الاستنباط هو الذى يطبق على المنطق ، لأن الاستنباط Deductive method جزء من المنطق . والذى أوقعه فى هذا الخطأ تعريفه المنطق قبل ذلك التعريف الخاطىء من أنه قواعد يضعها العقل وتعصم مراعاتها الذهن من الوقوع فى الزلل .

ص ٧١ « ولم تعرف التفرقة بين العلم والفلسفة إلا بالتدريج ، وكان مرجع هذا إلى حد كبير إلى أن نيوتن قد ميز بين النتائج العملية . . »

وذهب المؤلف فى الهامش إلى رأى خلاصته أن بدء انفصال العلم كان على يد كوبرنيق . ونقول إن علم الفلك لم يكن أول العلوم التى انفصلت عن الفلسفة

بل سبقه العلم الرياضى على يد أوقليدس صاحب الهندسة .

وفى ص ٧٣ « إذ تخلى العلماء عن اعتناقهم للمادية المسرفة ، واعتنقوا مذاهب روحية مسرفة فى روحيتها حتى كاد يؤدى بهم هذا إلى نوع من التصوف قارب بينهم وبين رجال الدين » .

ولست أدرى مَنْ هم هؤلاء العلماء ، وما أسماء أولئك الذين أصبحوا روحانيين مسرفين فى روحانيتهم . وما سمعنا فى الوقت الحاضر عن علماء يتصفون بهذه الصفة التى يصفهم بها زميلنا الدكتور الطويل .

وفى ص ٧٤ « قلنا إن العلم قد أخذ يتصوف فى مطلع القرن العشرين . . » وعلم ذلك عند المشتغلين بالتصوف . أما أنا فلم أسمع أن العلم فى القرن العشرين أو فى مطلعه قد تصوف .

ويبدو أن المؤلف يخلط بين التدين والتصوف ، فيقول فى آخر الصفحة « وهكذا دب اليوم فى مباحث العلمـــاء غموض شديد منشؤه الافتقـار إلى الدقة » . وهذا لعمرى حكم فى غاية الغرابة ، كأن العلم أخذ يتـأخر بدلا من أن يتقدم .

* * *

ويتناول فى الباب الثانى مبحث الوجود أو الأنطولوجيا .

وهو باب مضطرب من أوله إلى آخره ، وسوف نشير إلى هذا الاضطراب والخطأ فيما يلى .

فى ص ٨١ « فأرسطو يعرف الفلسفة الأولى — ما بعد الطبيعة — بأنها تبحث فى الوجود من حيث هو وجود » والصواب أن يقال « البحث فى الموجود من حيث هو موجود » .

وفى ص ٨٢ « وتناول أفلاطون البحث فى مجالات ميتافيزيقية تحت اسم الجدليات أو الجدل » . ولست أعلم أن أفلاطون كان يبحث مباحث ميتافيزيقية تحت هذا الاسم ، وهذه محاوراته بين أيدينا لا نجد فيها عنواناً بهذا الاصطلاح . أما أن أفلاطون كان يتبع منهج الجدل فى الفلسفة فهذا شىء آخر خلاف مايذهب إليه المؤلف .

وفى ص ٩٣ « واعتبرت الميتافيزيقا مرادفة للخارق للطبيعة Super natural والصواب فوق الطبيعة ، لأن الخارق للطبيعة هو المعجزات التى تذكر فى الدين .

وفى ص ٨٤ « وكان على أرسطو لكى يقيم الفلسفة الأولى أن يدحض مذاهب السوفسطائية الذين توهموا الحقائق الجزئية مبادىء كلية ، فهدموا العلم وعاقوا العقل عن التوصل إلى الفلسفة الأولى ، إذ زعم هرقليطس أن الأشياء فى تغير متصل » .

ومن الجهل الشديد أن يعد المؤلف هرقليطس من السفسطائيين ؛ وكان ينبغى أن يذكر من القدماء ذلك الفيلسوف الذى يعد عند جمهرة المؤرخين المؤسس للتفكير الميتافيزيقي ، وهو بارمنيدس .

ويقفز المؤلف بعد ذلك قفزة خاطفة إلى كانط فى العصر الحديث ، ويتحدث فى ثمانية أسطر بالضبط [ص ٨٧] عن كانط وفشته وشيلنج وهيجل ثم الوضعية المنطقية ثم المذهب العملى Pragmatism ، ويقول عنه « الذى يثير النفور من كل نظر ميتافيزيقى » .

والحق أنى لم أفهم ما يرمى إليه المؤلف بهذه العبارة ، لأنى أعرف أن

البرجماتزم من جملة المذاهب الميتافيزيقية ، وأعلم أنه لا يثير النفور .

وفى ص ٨٨ « ومن الفلاسفة من رأى أن الوجود روحى فى طبيعته وأن ليس فيه غير الروح أو العقل ، وأن المادة فى كل صورها ليست إلا ظاهرة من ظواهر الروح . والقائلون بهذا هم أصحاب المذهب الروحى » .

وفى هذه العبارة خلط شديد ، فهو يوحد بين العقل والروح وهذا خطأ فاحش ، ويسمى المذهب المقابل للمادية روحيا Spiritrual والأرجح أن يقول إنه عقلى أو مثالى . وقد وقع فى هذا الخطأ فيما بعد عند كلامه عن المذهب الروحى ص ٩١ فأدخل فيه ديكارت وليبنتز وغيرهما .

وقد أدى تمسكه بالروحانية إلى أن يجعل باركلى [ص ٩٣] روحيا حيث يقول « هكذا كانت اللامادية عند باركلى ومن جرى مجراه ، بهذا يؤول الوجود المادى تأويلا روحياً ولا يكون لغير الذوات العاقلة وجود » مع أن المشهور والمعروف أن مذهب باركلى مثالى Idealism .

الخلاصة أن مناقشة المؤلف للمذاهب المادية والروحيه والمثالية مناقشة مضطربة تدل على تعجل فى فهمها .

* * *

ودافع المؤلف بعد ذلك عن الميتافيزيقيا فى ست صفحات ، وأراد أن يدحض حجج الوضعية المنطقية ؛ ويجب على أصحاب الوضعية المنطقية أن يفرحوا الفرح كله بهذا الدفاع المتهلهل الناشىء عن « الدراسة السطحية » التى حرص المؤلف الحرص كله على تجنبها كما يقول فى مقدمة كتابه ، فإذا به لا يقع فى السطحية فقط بل فى أخطاء تدل على عدم علمه بالفلسفة .

يقول فى ص ١٠١ « بل إن العلم نفسه يفتقر إلى أساس فلسفى ، فإن الفلسفة هى التى تقوم بتفسير المشاهدة وغيرها من مقومات العلم » .

ونود أن يسأل المؤلف أساتذة الزراعة أو الطب أو الهندسة ، وهم جميعاً من العلماء فى الطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان ، ويعولون فى علومهم على المشاهدات ، هل افتقروا إلى الفلسفة ؟ ومتى كان تفسير المشاهدة محتاجاً إلى الفلسفة ؟

وفى ص ١٠٥ « قلنا إن العلم يعتمد على المشاهدة والاختبار ، ولكن ليس معنى هذا أن كل معرفة تكتسب بالمشاهدة والتجربة تكون علماً » .

لماذا ؟ وأى بأس فى أن تكون المشاهدة المؤيدة بالتجارب علماً ؟ وأين برهانك ؟

وفى ص ١٠٥ « والعلم يستخدم المبادىء الكلية — كمبدأ العلية — مع أنها لا تكتسب بالتجربة . . . وسنعود إلى بيان هذا عند الحديث على وجه الحاجة للفلسفة الميتافيزيقية » .

ورجعنا إلى الفصل الذى يعد فيه بهذا البيان فوجدنا الصمت التام ، ولم يتحدث عن مبدأ العلية بخير أو بشر ، مع أن هذا المبدأ من أسس الفلسفة التى كان ينبغى أن يتحدث عنها بدلا من الدخول فى تفصيلات تاريخية لا حاجة لنا بها .

أما قوله إن مبدأ العلية لا يكتسب بالتجربة فموضع نظر .

وفى ص ١٠٩ « فلتكن لنا دراسات تجريبية فى المنطق تضاف إلى فروع علم النفس دون أن تقضى على علم المنطق المعيارى » .

وأود أن أعرف كيف يمكن أن تجرى التجارب فى المنطق ، وكيف تضاف هذه التجارب إلى فروع علم النفس . أليس هذا خلطاً بين المنطق وعلم النفس ؟

* * *

ويتناول الباب الثالث نظرية المعرفة .

وهذا الباب أشد خلطاً من الباب السابق ، فهو يتحدث فيه عن الشك ثم عن اليقين dogmatism ، ويبسط القول عن الشكاك فى غير حاجة ، لأنه هو نفسه يعترف بأن مذهب الشك قد توارى . وكيف يترجم كلمة دجماتزم باليقين ؟ . .

يقول ص ١١٨ « وإذا كان اليقين كمذهب فى المعرفة قد توارى اليوم فإن الشك كنظرية فى المعرفة قد اختفى بدوره ، وإن أصبح منهجاً من مناهج التفكير على ما سنعرف بعد قليل » .

وفى هذه العبارة المتناقضات الآتية :

(١) أن الدجماتزم قد توارى اليوم ، وهذا غير صحيح لأن بعض الفلسفات المشهورة لا تزال تتمسك بهذا المذهب .

(٢) أن الشك قد اختفى ومع ذلك أصبح منهجاً للتفكير ، فكيف يختفى ولا يزال موجوداً .

(٣) والذى أوقع المؤلف فى هذا الخلط اعتباره الشك المنهجى عند ديكارت شكا ، وأن بعد ديكارت من الشكاك ، وما كان ينبغى أن يفعل ذلك .

(٤) وبعد فمن يصدق أن اليقين قد توارى اليوم ؟

وفى ص ١١٩ « فإذا انصب الشك على معتقدات يتفق الناس على التسليم بها قيل إن هذا إنكار أو عدم اعتقاد ، وهو يتضمن الإلحاد فى الدين atheism » وكيف يدخل الملحدين فى جملة الشكاك ؟

ومن الغريب أن ينسب المؤلف سقراط إلى الشكاك ص ١٢١ .

ولست أدرى كيف يضع المؤلف المذهب الواقعى Realism تحت مبحث المعرفة ، وهو بالوجود أليق .

الحق أن المذاهب الفلسفية تتخذ صوراً مختلفة ويختلف معناها قديما وحديثاً بحيث يصعب تحديدها هـذا التحديد الخاطف الذى يفعله المؤلف ، والذى يؤدى به إلى كثير من اللبس والتداخل بين المذاهب .

وفى ص ١٤٥ « وقد كان كانط يرى أن نقد المعرفة ووظيفته أن يكشف لنا عما يجىء من خارج وما يضيفه الفـكر من عنـده وهو ما يسميه بالصورى « Transcendental » وترجمة هذا الاصطلاح بالصورى خطأ ، ويدل على مبلغ علم المؤلف بمذهب كانط . والاصطلاح دقيق ويمكن أن يقال إنه « أولى » ويرادف إلى حد ما apriori .

وفى ص ١٤٦ « ويذكرنا مذهب كانط بمذهب الظواهر Phenomenalism الذى يبدو على صورتين ، أولاهما تجزم بإنـكار وجود حقيقة وراء الظواهر ... »

ثم سرد المؤلف على طريقته الخاطفة أسماء رنوفيه وسادويرث وهود كسون الخ ، وهو ينقل هذا عن قاموس رونس Runes الفلسفى دون ترجمة صحيحة ؛ ولـكنه لم يذكر فيلسوفاً كان ينبغى أن يذكره به كانط وهو هيجل صـاحب كتاب « علم ظواهر العقل » مع أن قاموس رونس قد تحدث عن هيجل . وليست هذه القواميس مراجع تنقل في كتب ؛ وليت المؤلف كان يحسن النقـل بأمانة دون خطف او اقتضاب وعجلة .

* * *

ويتناول فى الباب الرابع الـكلام عن مبحث القيم أو الأكسيولوجيا .

وهذا الباب من أوله إلى آخره يدل على جهل المؤلف بحقيقة فلسفة القيم ، وهو المبحث الجديد الذى لايزال فلاسفة هذا العصر يبحثون فيه . ومن دلائل هذا الجهـل أن يجعل علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال فروعا منه ، وليس الأمر كذلك .

وينقل المؤلف عن قاموس رونس قوله إن مؤلفات أرسطو تشير إلى مباحثه « كالأداة فى المنطق » والأداة ترجمة للفظة Organon ، وصوابها الآلة . وهذه هى ترجمة العرب لهذا الاصطلاح ، وأكبر الظن أن المؤلف لم يطلع على القصيدة المزدوجة لابن سينا فى المنطق وهى التى يقول فيها :

ونظرة الإنسان غير كافية ... فى أن ينال الحق كالعلانية
ما لم يؤيد بحصول آلة ... واقية الفكر من الضلالة
وهذه الآلة علم المنطق ... منه إلى جل العلوم ترتقى

ويقول عن طبيعة الحق ص ١٨٥ « إن الفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفى بالاستفسار عن طبيعة الحق ، والبحث عن معيار يطمئن إليه فى التمييز بين الحق والباطل . . . » فانظر كيف يخلط بين الحق أو الحقيقة ، وبين الحق فى مقابل الباطل ، وهذا شىء آخر .

وتقرأ الفصل كله فلا تخرج منه بشىء ، اللهم إلا سرد أسماء وتعديد مذاهب ، أما عن طبيعة الحق ما هو ، فلا شىء .

ثم يخرج من العرض الخاطف إلى قوله فى ص ١٨٨ « حسبنا هذا عن اتجاهات الفلاسفة فى فهم الحق وطبيعته ، ولنرجىء مناقشته إلى ما بعد الحديث عن المعايير التى يمكن استخدامها فى التمييز بين الحق والباطل » . وقد فات المؤلف أن الحق باعتباره قيمة ينظر فى الموجود ، ولذلك قال لوسين Le Senne « إن أبسط تعريف للحق إنه هو الموجود »

(١) « On dit même simplement, La vérité c'êst L'être »

---

(1) Le Senne : Introd à La Philos. 1949,p 372

وانظر مبحث القيم فى هذا الكتاب ، وارجع إلى المقالة التى نشرتها فى مجلة الكتاب عدد يونية ١٩٥٢ بعنوان فلسفة القيم.

فإذا انتهى المؤلف من ترجمة قاموس رونس فيما يختص بالموازين بين الحق والباطل ، وبحثت عما وعد به من تفصيل القول فى طبيعة الحق لم تجد شيئاً .

* * * *

ولا حاجة لنا إلى الحديث عن تاريخ علم المنطق ، ولا صلة لهـذا بموضوع الكتاب ، وكذلك لا حاجة إلى الدخول فى مناقشات غير مطلوبة عن ابن المقفع أهو الذى ترجم المنطق أم لا ، وكذلك عن رد المسلمين على منطق أرسطو .

هذا إلى أخطاء كثيرة فى أثناء البحث نشير إلى بعضها :

ص ٢٠٣ « عرف العرب قبل الإسلام أبحاث أرسطو فى المنطق كإيساغوجى أو المدخل » ولا تعليق لنا على هذا الجهل ، لأن صاحب إيساغوجى هو فرفريوس .

وفى ص ٢٠٣ أيضاً « بل نقل إيساغوجى الذى صنفه فرفريوس ووفق فيه بين منطق أرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة » . وليس فى المدخل شئ من التوفيق .

ولم يبحث فى علم الأخلاق عن الفضيلة باعتبارها قيمة من القيم وهو المطلوب من البحث .

وخلط بين علم الجمال وبين وعلم الفن .

* * * *

أما الباب الخامس الخاص من الفلسفة الإسلامية ، فأرجو أن يعفينى القارىء من الحديث عنه لكثرة ما فيه من خلط ظاهر واضطراب .

الأسس النفسية للابداع الفنى[1]

تأليف الأستاذ مصطفى سويف

٣٢٥ صفحة من القطع الكبير . دار المعارف . القاهرة ١٩٥١

موضوع هذا الكتاب موضوع ذو خطر عظيم وأهمية كبيرة فضلا عن وعورته ، فهو يتصل بمشكلة متعددة الجوانب تمس الأدب من جهة ، والفلسفة من جهة أخرى ، وعلم النفس من جهة ثالثة . وقد شقى الكتاب والفلاسفة من قديم الزمان حتى الآن فى البحث عنه ، وتعددت مذاهبهم ، ولم يصلوا إلى شىء يشفى الغليل . قال العرب بشيطان الشعر وقال الغربيون بالجن ، وذهب المحدثون إلى شىء آخر سموه الإلهام ، ولم يستطع أحد أن يلقى ضوءاً ساطعاً يبين حقيقة هذا الإلهام ، فتبارى الشعراء فى وصفه بالاستعارات والتشبيهات ، ومن أقوال الفريد دى موسيه عنه إنه « كمجهول يهمس فى آذاننا » .

انبرى الأستاذ مصطفى سويف للكشف عن هذه المجاهل التى تاهت فيها عقول المفكرين والشعراء والفلاسفة سالكاً فى ذلك الطريق العلمى ، ولهذا السبب نفى النظرة التقويمية لأنها تتصل بتقدير الفن ، وهذا باب من أبواب الفلسفة ، فقال ص ١٣ « فمثل هذه النظرية التقويمية لا تتفق واتجاهنا العلمى الذى تستوى عنده الوقائع من حيث إنها موجودة فعلا » ثم اختار لنفسه المنهج العلمى القائم على المشاهدة إلى جانب الفرض والقياس » ص ٢٠ .

ويبدو لنا أن المؤلف انساق دون أن يشعر إلى تيار الفن فتذوق ، فلما ذاق أسكره الذوق فقوّم وقدر ، مما يتنافى مع موقف العلم الذى يسوى بين الوقائع .

---

(١) نشر فى مجلة الكتاب ص٨١٢ أكتوبر سنة ١٩٥١

ولقد هاجم المؤلف منهج الاستبطان ، أو التأمل الباطنى ، هجوماً عنيفاً ، وهاجم المؤلفين الذين يؤتم بهم فى هذا الباب ، مثل دى لاكروا ، الذى يقول عنه ص ٤٠ : « وإذا كان دى لاكروا قد انفرد من بينهم بمشاهدة الواقع مشاهدة دقيقة كما ينبىء عن ذلك مؤلفه فى « سيكولوجية الفن » فإن هذه المشاهدة قد اعتمدت على الاستبطان لتجربة التذوق أكثر مما اعتمد على الملاحظة الموضوعية للنشاط الإبداعى ... » ويقول فى موضع آخر ص ٤٣ : « فلماذا أجمع الباحثون الثلاثة على إثبات الراحة للفن ؟ لأن الباحثين الثلاثة لم يعتمدوا على المنهج الموضوعى . »

كنا نود وقد طعن المؤلف الاستبطان فى مقتل وقضى عليه بمجافاة « المنهج الموضوعى » ، « والبحث العلمى » ، أن يسلك هو طريقاً علمياً موضوعياً لا تشوبه شائبة من الاستبطان . وقد حدد لنا هذا المنهج العلمى الموضوعى فى صورة « استخبار » من خمس نقط ، وجهه إلى الشعراء ، وبدأه على هذا النحو : « إذا استطعت أن تتذكر عملية الإبداع كما جرت فى آخر قصيدة لك ، فالمرجو أن تتبع حياتها فى نفسك ... الخ » . أليس هذا هو الاستبطان ؟ انظر إلى إجابة الشاعر ميخائيل نعيمه المسجلة ص ٢٠٥ « .:. إننى لو رحت أجيبه على أسئلته بشىء من التفصيل لكتبت مجلداً وما بلغت غاية . فالمهم عندى أن نخلق لا أن نتجسس على كل حس من أحاسيسنا ، وخلجة من خلجاتنا ، منذ نبدأ بخلق الكائن الأدبى حتى ننفض منه يدنا ... »

وقد اعترض أحد الشعراء على أسئلة الباحث ، أى مؤلف الكتاب ، فقال ص ٢١٥ : « وعلى ذكر الصور والتعابير أود أن ألفت نظركم إلى شىء هام أغفلتموه فى غضون الأسئلة : ذلك أن هناك فرقاً بين كلا العنصرين : الصورة الشعرية والكلامية التى تعرفها . »

واعترض رامى على أول سؤال للباحث وهو حياة القصيدة هل عاشت قبل

كتابتها ، أو ظهرب وقت كتابتها . فقال رامى متسائلاً : « ماذا تقصد بالكتابة؟ قال الباحث (أى مؤلف الكتاب) : أعنى عندما تجلس لتؤلفها فتكتب . قال رامى : أنا لا أكتب الشعر أبداً ، بل أغنيه . » ص ٢٢١ .

وليأذن لنا المؤلف بعد ذلك أن نحذف من كتابه الفصل الخاص بمسودات القصائد ، لأن الشعراء حقاً لا يكتبون ما ينظمون ، بل ينشدونه أولا ، ثم يقيدونه. انظر إلى إجابة عادل الغضبان : « كلما استقام لى مقطع أو عدة أبيات أعدتها على سمعى بصوت عال فيه شىء من الغناء . . » . وانظر إلى إجابة الأسمر : « . . وفى هذه الحالة أعنى حالة الانفعال الشعرى إذا جاء الليل ونمت كان نومى متقطعاً ، أغفو الإغفاءة ، ثم أقوم إلى القلم والقرطاس لأن معنى من المعانى تمت صياغته بيتاً من الأبيات » . وإلى إجابة محمد مجذوب : « أما القلم والحبر فلعل لهما علاقة ما فى عملية التأليف ولكنها علاقة محدودة بالنسبة إلىّ ، فأنا أفضل أن أستبقى المنظوم فى ذاكرتى حتى يبلغ حداً أخاف معه النسيان ، فأكتبه كيفما اتفق .. »

لو أن صاحب الكتاب بدأ بالاعتماد على إجابات الشعراء وهم يصفون أحوالهم عند الإبداع ، على قلة هذا الوصف ، وضنهم بالكشف عن أنفسهم ، وهم معذرون فى ذلك لأن انعطاف النفس على نفسها من الصعوبة بمكان ، لظفر بنتائج ذات بال تكشف عن لغز الإبداع فى الشعر ، وعن لغز الإبداع فى كل ضرب من ضروب الفن والنشاط .

ولا مناص من الاعتراف مع فرويد — على الرغم من مهاجمة المؤلف لمذهبه — بانقسام الحياة النفسية إلى شعور ولا شعور . ثم إلى الاعتراف بأن كثيراً من الظواهر النفسانية التى تصدر عن المرء تصدر عن اللاشعور . قال رضا الصافى «وحينما أحاول ترتيب الخطة أو وضع المخطط لا أستطيع تحقيق ما رتبت ولا تنفيذ ما رسمت ، بل يجمح بى القول ، فإذا أنا أنظم شيئا لم أكن فكرت به ... »

ومن إجابة محمد مجذوب : « وهى خطرات قديمة أحسها كل يوم ، وتكاد تغلب على كل ما أنظم من الشعر منذ أكثر من خمسة عشر عاماً ..» وانظر إلى إجابة الأسمر و كيف صاغ بيتاً من الشعر ولم يتمه ، حتى إذا كان بعد خمسة عشر يوما وبينما هو بين النوم واليقظة ، قام كالمثمل يتمايل وينشد البيت بتمامه . ويقول الغضبان : « أشعر أن قدرة تملى على » .

فإذا كانت سائر إجابات الشعراء الذين كانوا موضع الاختبار قد جاءت على هذا النحو ، فلا سبيل إلى أن نضرب صفحاً عن شهادتهم ، ونحاول تأويل عملهم تأويلا لا ينطبق على المشاهد المعروف .

وبعد فلئن خالفنا المؤلف فى نظرته إلى الاستبطان فلا يسعنا مع ذلك إلا أن نشهد له بأن الكتاب فى جملته حافل بالجهد متميز بالبحث والدرس والاستقصاء ، ولعله أول كتاب من نوعه فى المكتبة العربية .

مشكلة السلوك السيكوباتى[1]

تأليف الدكتور صبرى جرجس

٣٠٩ صفحات من القطع الكبير . دار المعارف . القاهرة ١٩٤٦

١ — هذا الكتاب من منشورات جماعة علم النفس التكاملى ، وهو أول ما تصدره من كتب ، وسوف يعقبه منشورات أخرى . وليست هذه الجماعة غريبة عنا فهى التى تصدر مجلة علم النفس .

والمؤلف طبيب بشرى ، حصل على بكالوريوس الطب ، ثم اختص فى الطب النفسانى ، وهو يزاول عمله بمستشفى الأمراض العقلية بالعباسية ، وتقدم إلى كلية الآداب بالجامعة ، فنال إجازة الماجستير فى علم النفس ، وبذلك جمع بين دراسة الجسم والنفس .

والكتاب كما جاء فى عنوانه بحث فى علم النفس الطبى الاجتماعى .

ويبقى بعد أن عرفت الجماعة ، والمؤلف المنتمى إليها ، أن تعرف موضوع الكتاب : وهو يتركز فى هذه اللفظة « السيكوباتية » : إنها اصطلاح أعجمى فنى خاص ، لا يفهم مدلوله إلا المقربون أشد القرب من العلم بالأمراض النفسية والعصبية . وكان حرياً بصاحب الكتاب ، وليس هو بالغريب عن علم النفس ، أن يستهوى جمهور القراء بتوضيح العنوان ، وتذليل هذا الاصطلاح الجديد ، حتى لا ينفر القارئ فينصرف ، أو يرهب فيصدف .

ومع ذلك فالمؤلف معذور ، لأن نقل الاصطلاحات إلى اللغة العربية عسير ،

---

(١) نشر هذا النقد فى مجلة الكتاب صفحة ٩٣٨ أكتوبر سنة ١٩٤٦

ولأن التعريفات التى وضعت له فى اللغات الأجنبية مختلف فيها أشد الخلاف .

وقد انتهى المؤلف بعد عرض المشكلة ، وتاريخها ، وموضوعها ، ومنهج البحث ، وبعد دراسة بضع عشرة حالة فى مظاهرها الإكلينيكية ، وبعد تعليل السلوك السيكوباتى ، إلى الفصل الرابع فى التعريف والتصنيف ، وكان يحسن أن يبدأ بالتعريف حتى لا يترك القارىء فى غموض إلا إذا كان يفترض معرفة القراء بطرف من هذا البحث . ولكل شيخ طريقته .

قال فى صفحة ٢٥٩ : « ونحن نرى أن الحالة السيكوباتية يمكن أن تعرف بأنها اضطراب خطير فى الشخصية يمنعها من التكامل ، ويشوه علاقة الفرد بالعالم الخارجى ، ويصدر هذا الاضطراب بصفة خاصة عن قصور فى نمو الأنا ، والأنا الأعلى ، يلازم الفرد منذ نشأته ، أو ينشأ فى سن مبكرة لا تتجاوز البلوغ فيعجز عن تمثيل الزمن كخبرة حية ، وعن إدراك جانب المعنى فى الحياة والعلاقات الإنسانية ، وتبدو مظاهر هذا القصور فى سلوك لا اجتماعى أو مضاد للمجتمع ، يتميز بالاندفاع ، وبأولية القيم القصيرة الأجل ، وباتباع مبدأ اللذة مما يجعل صاحبه عاجزاً عن الإفادة من التجربة ، ومن ثم عن التكيف مع البيئة الاجتماعية . وليست تجدى معه وسائط العلاج ، أو وسائل الردع فيما نعرف حتى الآن » .

وهو تعريف يحتاج إلى تعريف .

٢ — الحالات التى عرضها ووصف تاريخها طريفة كل الطرافة ، لأن سلوك أصحابها أشبه بالقصص ، والاطلاع عليها يقرب فكرة السيكوباتية إلى الذهن . ونلخص إحدى هذه الحالات ، وهى الحالة الثانية (ص ٣٧ — ٤٦) لكى نلقى الضوء على السلوك السيكوباتى .

أحضر المريض « ب » إلى مستشفى الأمراض العقلية لاعتداءاته وسرقاته المتكررة ، وعلى الأخص سرقة السيارات ، وتشرده وشذوذه . وأبرز شيء في تاريخ أسرته انفصال أبيه عن أمه ، وهو في السادسة من عمره ، ثم زواج أبيه من غير أمه ، وأمه من غير أبيه . وقد أصيب وهو في الثالثة بحروق ، ووقع في الخامسة من فوق الدرج ، وأصيب بارتجاج في المخ ، وفي السادسة وقع من الدراجة وأصيب بهذيان ثلاثة أيام . كان أبوه كثير الخلاف مع أمه ، فلما طلقها أصبح سلوكه مع زوجة أبيه سلوك العناد والتحدي ، وكان أبوه يعاقبه بالضرب ، ونجح في المدرسة الابتدائية ، وابتدأ شذوذه في المدرسة الثانوية ، وكثر هروبه من المدرسة ، وأدركته المراهقة ، وتعود العادة السرية ، وتعرف إلى كثير من الفتيات ، وانزلق إلى سرقة السيارات لكي يصطحب عشيقاته فيها ، ثم أخذ يسرق بعض أثاث المنزل للحصول على المال ، وكان تشخيص حالته بالمستشفى في المرة الأولى « النقص الخلقي » . وفي المرة الثانية « جنون الصرع » .

وهذه خلاصة الحالة الخامسة (ص ٥٩ — ٦٨) .

جيء بالمريض « و » إلى المستشفى لارتكابه طائفة من المخالفات الخلقية والقانونية آخرها انتحال شخصية موظف عمومي . بدأ شذوذه يظهر بعد السنة الأولى من حياته في العناد والمشاكسة ، وكان في المدرسة متلافاً كثير الاعتداء على غيره ، وتعلم العادة السرية منذ المراهقة ، ولم يقلع عنها حتى الآن ، بالرغم من اتصاله بالنساء ، يحب الاتصال بالخادمات وإيذاءهن ، وحالفه الحظ ، فاجتاز الدراسة ، وتوظف في بلدة ، ولكنه كان مثال السلوك السيء بين إخوانه يكثر الاقتراض منهم دون سداد ، بل من كل شخص يعرفه أو يتعرف إليه ، وفصل من العمل لتهم خلقية ، ثم ارتمى في أحضان راقصة فتزوجها ، ثم طلقته بعد أن ابتز مالها ، وتزوج غيرها من طبقة لا تليق بمنزلته ، ثم عاش عيشة التسكع ،

والابتذال والاحتيال ، منتحلا شخصية ضابط بوليس ، ليتسنى له ارتياد أماكن المومسات ، والبنسيونات ، وضبط وأحيل إلى مستشفى الأمراض العقلية ، فشخصت حالته بأنها « نقص خلقى » .

فالسيكوباتى شاذ فى سلوكه ، والسيكوباتية نوع من الشذوذ يرجع إلى الاندفاع ، وطلب اللذة العاجلة من أى سبيل ، حتى لو أدت إلى معارضة الأخلاق والمجتمع والقانون .

وأقترح لفظة « المستهتر » مرادفة للسيكوباتى ، على أن تختص بمعنى الشذوذ والانحراف . والسيكوباتية : هى الاستهتار ، الذى يحمل معنى الاستخفاف بالمجتمع والأخلاق والقانون .

الأمراض العصبية والنفسية[1] من أشق الأمراض وصفاً وتعليلا ، ولا يزال العلم بهما فى بدايته ، والخلاف بين العلماء عظيم على التشخيص والتعليل . غير أن علم الطب العقلى يخطو ولا ريب خطوات واسعة مع تقدم العلوم الفيزيقية والبيولوجية ، واختراع الآلات الضابطة لمختلف أنواع السلوك ، وإرجاعها إلى ما يوازيها من أعضاء الجسم .

وقد أشار المؤلف (ص ١٣) « إلى نتائج الرسم الكهربائى للمخ ، فى بعض أمراض المخ العضوية ، وفى حالات الصرع والحالات السيكوباتية » . ودراسة كهرباء المخ والعلاج بالكهرباء آخر ما وصل إليه العلم ، ونحن نرجو أن يصل منه العلماء إلى شىء مفيد ، كما أن التقدم فى دراسة الغدد وإفرازاتها قد يبين العلاقة الوثيقة فى المستقبل بين الجسم والعقل .

ومشكلة المستهترين أو السيكوباتيين هى قبل كل شىء فى إلحاقها بإحدى

---

(١) استعمل المؤلف لفظتى العصاب والذهان .

المجموعتين من الأمراض العصبية أو النفسية ، ويرى المؤلف أنها وسط بينهما . وهناك مذاهب مختلفة فى تعليل سلوك المستهتر ، منها مدرسة التحليل النفسانى، التى ترى أن سلوكه لا يتعدى طور الطفولة ، ومذهب المدرسة الاجتماعية ،ومذهب ثالث يجعل علة الاستهتار فى الجسم ، ورابع يلحقه بالأمراض العقلية ، ويقول الدكتور إدوارد إستركار : « إن الشخصية السيكوباتية أدنى إلى العيوب الخلقية منها إلى الأحوال المرضية »(١).

A defect rather than pathologic alteration

ومهما يكن من شىء فلابد للطبيب المعالج من تكوين نظرية موحدة متماسكة، يشرف منها على السلوك الإنسانى ، فيرده إلى أسبابه وتنكشف له دوافعه ، ويهتدى بعد ذلك إلى علة الانحراف والشذوذ والمرض . فالأصل أن هناك دوافع أساسية تحرك الفرد إلى العمل. ونظرية فرويد خير مثال للنظريات الكلية المفسرة للسلوك الصحيح والمريض على حد سواء ، وهذا لا ينفى وجود اعتراضات كثيرة على هذه النظرية ، فى تفصيلات جزئية ، ولكن جوهرها يبقى سليما ،وخطوطها الرئيسية صحيحة .

وقد سبق أن وجهت إلى الدكتور القوصى نقداً خلاصته أنه يعرض نظرية مكدوجل ، ثم نظرية فرويد من غير أن يتخذ منهما موقفاً صريحاً محدوداً أهو من أتباع مكدوجل ، أم من أنصار فرويد ، أو أن له مذهباً خاصاً يختلف عنهما ؟ ويبدو أن هذا النقد نفسه يمكن أن يوجه إلى الدكتور صبرى جرجس فهو يعرض نظريات العلماء المختلفة ، ويحسن ولا شك عرضها وتلخيصها ، ويكثر من الإحالة إلى المراجع المختلفة ، ولكن أين نظريته أو مذهبه ؟ قد

---

(1) Strecker : Fundamentals of Psychiatry.

يقول إنه لخصه فى التعريف الذى سقناه عنه فى صدر هذه الكلمة . غير أن هذا التعريف متعارض فى أطرافه ، يحاول صاحبه التوفيق بين شتى المذاهب حتى لا يفوته ما فى كل من محاسن ، فهو يبدأ بقوله : إن الحالة السيكوباتية اضطراب فى الشخصية يمنعها من التكامل ، وهذه نظرة فى علم النفس فردية لا اجتماعية ، ثم يحاول أن يفسر الحالة تفسيراً اجتماعياً ، بل لقد جعل نظرته الاجتماعية جزءاً من عنوان الكتاب ، فقال : بحث فى علم النفس الطبى الاجتماعى . وكذلك يأخذ بطرف من مذهب فرويد ومن غيره .

وقد تسألنى عن مذهبى الخاص فى هذه المشكلة ، ولك الحق فى هذا السؤال إذ لا يكفى النقد وبيان ما فى نظريات الغير من أخطاء وقصور ، بل الواجب أن أن تدلى بالرأى الذى تعتقد أنه الصواب .

والرأى عندى ، وأنا أتابع فيه بعض العلماء ، أن الاضطرابات النفسية إذا لم تكن ناشئة عن أسباب وظيفية أو عيوب فسيولوجية ، فإنها ترجع إلى سوء التربية منذ الصغر ، وإلى فساد العلاقة بين الطفل وأبويه وإخوته والأشخاص المحيطين به ، وما يترك ذلك من آثار وجدانية فى نفس الطفل تصحبه حتى الشباب والكهولة ، وقد يصعب التخلص منها .

وقد أشار المؤلف إلى هذا الرأى فى ختام كتابه فقال : « فقلما نرى علة من علل النفس أو العقل ، أو لونا من ألوان الزيغ والانحراف ، أو مشكلة من مشكلات السلوك ، إلا اتصلت منابعها بالسنوات الأولى للحياة » .

٣ — يقول المؤلف إن السيكوباتيين لا تجدى معهم « وسائط العلاج أو وسائل الردع فيما نعرف حتى الآن » وليس هذا عيب المريض بل عيب الطبيب ، ذلك أن أساس العلاج النفسانى حسن الصلة بين الطبيب المعالج والمريض ، فينقل

إليه هذا الأخير انفعالاته المخزونة، ويفضى إليه بجميع مكنونات نفسه ، فإذا فقدت هذه الصلة فلا جدوى فى العلاج . جاء فى ص (٥٢ — ٥٣) عن الحالة الثالثة « مما تجدر الإشارة إليه أن (م) فى تاريخ حياته لم يكن يشير إلى أمه أو إلى أخواته ، وكان يستبعد كل سؤال عنهن بالإسراع إلى القول بأنهن لا يتدخلن فى شؤونه ، وأن أثرهن فى حياته قليل ، وبغير أن نحاول التكهن بتفصيلات علاقته بهن ، فإننا نستطيع الاشتباه فى أن هذه العلاقة كانت من عوامل الصراع فى نفسه » .

والسؤال الآن : كيف يصل الطبيب إلى اجتذاب المريض واكتساب ثقته التامة ؟ الواقع أن العلاج النفسانى فن يكتسب بالممارسة ، ويحتاج إلى استعداد خاص ، ومواهب لا تتوافر فى كل عالم بهذا العلم ، وليس من الضرورى أن يفلح الطبيب ، مهما تكن قدمه راسخة ، فى اجتذاب ثقة جميع المرضى .

أقول هذا عن خبرة بهذا الفن فى العلاج ، وخلاصة خبرتى أن المرضى أصناف ثلاثة : صنف ينفر تماماً ، وصنف يستسلم كل الاستسلام ، وثالث ، وهو الأغلب ، يركن إلى الطبيب بعد مقاومة قد تطول وقد تقصر . والمقاومة دليل المرض النفسى عند أرباب هذا الفن .

وأكرر ما قلته سابقاً من أن امتزاج نفس المريض بالطبيب هو الشرط الأول فى العلاج ، وعندئذ يفضى المريض بأسرار تعد حقاً من الغرائب .

كنت أعالج شابا وسألته عن أحواله الجنسية فقال : إنه يقضى الإجازة الصيفية عند أهله فى الريف ، وفى الحقل يشبع غريزته الجنسية مع الفلاحات ، ومع الخادمات فى الدار ، قلت له ما دمت تجد بغيتك خارج المنزل فلماذا تنتهك حرمة الدار ؟

فروى لى أنه يجد فى نفسه دافعاً لا يقاوم يحركه إلى طلب الخادمة على مافى ذلك من خطورة انكشاف الأمر وافتضاح السر . وعجبت لهذه النزعة ، وظللت أسبر غوره فى التحليل ، حتى تذكر أنه فى عهد الطفولة ، فى سن الثالثه والرابعة كانت الخادمة التى تعنى بأمره ، وهى امرأة متوسطة السن غير متزوجة ، تتجرد من ثيابها ثم تضعه فوقها ليعبث بها جنسياً ، وكان يجد فى ذلك لذة كبيرة لم يمح الزمن ذكراها من نفسه ، وما زالت تلح عليه فى طلب مثل ما كان يشعر به من لذة . وقد أورد المؤلف فى حالاته انصراف الكثيرين إلى الخادمات، فلعل القاعدة السابقة تلقى شيئاً من الضوء على سلوكهم .

ومن سوء التربية فى الصغر أن يترك الآباء أبناءهم فى أحضان الخدم ، فينشأ الأطفال متعلقين بهذه الطبقة متخلقين بأخلاقها . ولقد ذكر ابن سينا فى كتاب سياسة الرجل أهله وولده أنه ينبغى حسن اختيار المربية للأطفال . وهذه مسألة فطن إليها القدماء ، كما يعنى بها المحدثون ، فى حاجة إلى طول تعمق فى النظريات .

٤ — من الخلال التى يتصف بها المستهترون التماس المعاذير لكل ما يفعلون، فلا يعترفون بالخطأ ، ولا يشعرون بالندم ، وهى عقلية خاصة ، من شأنها تسويغ جميع الأفعال ، وتبرير السلوك . ويعرف هذا بمنطق التبرير ، فى مقابل منطق الواقع ، وهو منطق شائع مع الأسف الشديد عند كثير من المصريين ، وإليه تعزى أغلب النقائص الموجودة عندنا ، ولا أمل فى تقدم شبابنا إلا إذا تغيرت عقليته من التبرير إلى منطق الواقع الصريح ، ومرجع ذلك سوء التربية فى الصغر واختلال الأمور بين الأب والأم . إن الأمهات عندنا رقيقات العاطفة ، يسترن عيوب أبنائهن ويخفينها من أعين الآباء ، خشية غضب الوالد وثورته على الابن

وضربه إياه . فإذا احتاج الابن إلى مزيد من المال ، أعطته أمه إياه دون علم أبيه ، وإذا تأخر خارج الدار ليلاً ، قامت تفتح له الأبواب خفية عن العيون . فإذا رسب فى دراسته انتحلت له المعاذير . وهكذا يفسد الابن بين شدة أبيه وإهماله ولين أمه وسوء تصرفها ، يتعلم الاندفاع لأن أمه تجيبه إلى كل ما يطلب ، ثم يتعود الكذب والإهمال والكسل والغش ، حتى ينتهى أمره إلى الاستهتار ، وهو ما يسميه المؤلف المشكلة السيكوباتية ، ومرد ذلك كله إلى فساد التربية .

وقد تسأل : وما أساس صلاح التربية ؟ ونقول إنه فى شىء واحد ، منه يتفرع كل شىء : تحمل المسؤولية ، أو الاعتماد على النفس . وتتفاوت الأمم بمقدار نشأة أبنائها على الاعتماد على أنفسهم وتحمل أعباء المسؤولية فى الحياة . كانت إنجلترا أقوى دولة لعناية أهلها بالتربية ، ثم فاقتها أمريكا لمزيد عنايتها بهذا الفن ، وانصراف شعبها إلى التربية على أساس علمى صحيح . وهذا لا ينفى أن بعض الأمريكان شواذ وفيهم المستهترون ؛ ولكن نسبتهم إلى مجموع الأمة نسبة ضئيلة ، بالقياس إلى هذه النسبة فى مصر .

غير أن الاهتمام الملحوظ فى مصر والشرق بقراءة كتب التربية وعلم النفس والصحة والعقلية ، دليل على يقظة الوعى القومى ، واتجاه الشرقيين إلى علاج مشكلة التقدم والرقى علاجاً يقوم على الأساس الصحيح ، وهو أساس العناية بالطفولة من الناحية النفسية .

وسوف يجد قارىء هذا الكتاب فائدة محققة فى ناحية من نواحى الاضطرابات النفسية ، لم يتعرض لها الباحثون بلغة الضاد من قبل .

وكنا نحب أن تسلم لغة الضاد فى هذا الكتاب من بعض الأخطاء اللغوية . أما قول الدكتور مصطفى زيور فى تقديمه للكتاب إن هذا الجهد قد انسجم فى

أداء بليغ متسق بل شاعرى أحيـاناً ، فهو نوع من الإسراف فى التحية ، كان يحسن أن يقصرها على الجانب العلمى .

وفى آخر الـكتاب قائمة بالمراجع ، وثبت بالألفاظ والمصطلحات العلميـة . وإذا كنا نختلف مع المؤلف فى بعض المصطلحات العربية التى وضعها ، فله أجر العامل المجد ، والباحث المجتهد .

المنطق الوضعى[1]

تأليف الدكتور زكى نجيب محمود

٥٣٢ صفحة من القطع المتوسط . مكتبة الأنجلو القاهرة ١٩٥١

هذا أول كتاب كبير يخرج باللسان العربى عن المنطق الجديد الذى يسمى بأسماء كثيرة ، منها المنطق الوضعى ، ومنهـا الرياضى ، ومنها الرمزى . وقد جاء اختلاف الأسماء من تباين الجماعات التى اشتغلت بهذا الضرب من المنطق الحديث . فهذه حلقة من العلماء فى مدينة ڤينا ، أسسها شليك سنة ١٩٢٤ وكان من أعضائها برجمان وكارنب وفيجل وفرانك وغيرهم . وجماعة أخرى ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر نذكر منهم ماخ وبوانـكاريه ودوهم وأينشتين ، وكانوا يعنون بمناهج البحث فى العلوم التجريبية ، على حين كانت تسمى الجماعة الأخرى منطقها بالمنطق الوضعى ، والأصح الوضعية المنطقية « Logical Positivism » . وآخرون على رأسهم هوايتدهد وبرتراند رسل وونجنشتين سموا هذا العلم بالمنطق الرمزى « Symbolic » ؛ وكان رسل أول من مزج هـذه التيارات الثلاثة وكان له أثر عظيم فى إذاعة العلم الجديد .

نقول إن الآراء التى دونتها جماعة ڤيينا سميت منـذ ١٩٣١ بالمنطق الوضعى « L . P . » حسب ما جاء فى المجلة الفلسفية ، غير أن الاصطلاح الذى يؤثرونه اليوم هو التجريبية المنطقية « Logical Empiricism » ، ويتميز هذا الاتجاه بجملة خصائص منها النزعة العلمية والتعاون بين العلماء ، والاهتمام باللغة وتوحيد المصطلحات العلمية .

---

(١) نشر فى مجلة الـكتاب ص ٧٢٠ عدد يوليو ١٩٥١

ولعلك قد أدركت من هذا العرض الموجز أن هذا المنطق خاص بجماعة العلماء بل الممتازين منهم ، ومن أجل ذلك كان من العسير على صاحب الثقافة غير العملية والرياضية أن يتمشى مع أبوابه وفصوله ، على الرغم من الجهد الذى بذله صديقنا الدكتور زكى نجيب فى تبسيطه والإكثار من ضرب الأمثلة لتوضيحه .

وقد سلك المؤلف مسلكا يلائم حالة قراء العربية ، فعرض هذا المنطق الجديد بعد عرض منطق أرسطو التقليدى المعروف والرد عليه وانتقاده ، وقسم الكتاب ثلاثة أقسام : الأول فى موضوع المنطق وفى الحدود والقضايا وفى منطق العلاقات ، والثانى فى نظرية القياس وفى الاستنباط ومنهجه ، والثالث فى العلم التجريبى وفى القوانين الطبيعية .

وكنت قد عقدت فصلا فى كتابى « فى عالم الفلسفة » بعنوان ثورة فى المنطق ، أشرت فيه إلى أصول هذا المنطق الجديد الذى سميته بالرمزى أو الجبرى ، ثم قلت فى آخره : « وجملة القول : إن المنطق الرمزى أصبح أداة علماء الرياضة والطبيعة ، ولا يزال المنطق الأرسطاليسى أداة اللغة المستعملة بين الناس فى معاملاتهم » . ولا تزال الأسباب التى بنيت عليها ذلك الحكم قائمة ، وما زلت أعتقد أن منطق أرسطو له قيمته ونفعه ، لا لأننا لم نبلغ بعد المرتبة العلمية التى بلغها الغربيون ، بل لأن طبيعة المعاملة الجارية بين الناس فى حياتهم اليومية تقتضى الاعتماد على المنطق القديم . هذا مع العلم أن أوربا أخذت تميل عن هذه النزعة الجديدة وظهر معارضون كثيرون يطعنون فى المنطق الوضعى . وليس غرضنا أن نبين هذه الاعتراضات ، بل إنا لنحمد للمؤلف تبشيره بهذا الاتجاه الحديث ونقله إلى العربية ، حتى يطلع القراء على مختلف التيارات الفلسفية فى الغرب .

وأحسب أن المؤلف سوف يعترض على إدخالنا المنطق الرمزى فى جملة التيارات الفلسفية ، لأنه يزعم أن الفلسفة ، أو الميتافيزيقا ، لا وجود لها لأنها بحكم تعريفها تتحدث عما ليس فى الطبيعة . . . « ولأن خبرة الإنسان محدودة بما فى الطبيعة من أشياء ، كانت العبادات الميتافيزيقية كلها مما يفقد شرط القضية وهو إمكان أن يوصف الكلام بالصدق أو بالكذب . . . » (ص ١٢) .

وعلى هذا الأساس المنطق ، نعنى أن القضية المنطقية هى التى تحتمل الصدق والكذب ، نفى كذلك إمكان وجود علمى الأخلاق والجمال .

وسوف نرد هذا الاعتراض المنطق بالمنطق . يقول المؤلف : « إذا قلت عن شىء إنه خير أو شر أو جميل أو قبيح ، فليس قولى مما يجوز أن يكون قضية فى حكم المنطق ، لأنه قول يعبر عن شعور ذاتى ، ولا يصور شيئاً فى عالم الواقع الذى يشترك فى ملاحظته أكثر من فرد واحد » . (ص ١١) . وأحسب أننى لو جعلت المؤلف يرد على نفسه لكان ذلك أبلغ . انظر إليه يقول (ص ٤٤٧) عند الكلام على قياس المكان : « ونضيف هنا هذه الحقيقة الهامة ، وهى أن إدراك التساوى بين شيئين متطابقى الأطراف يستحيل بغير الحس المباشر . . . وإذا كان القياس وضبطه هو صميم المنهج العلمى الصحيح ، فالحواس التى بغيرها يستحيل إدراك التساوى فى عملية القياس ، لا بد أن تكون هى أساس المعرفة العلمية » . فما دام الإحساس ذاتياً أو شخصياً ، وكان أساس العلم ، فالعلم فى نهاية الأمر أساسه شخصى . ولا نريد أن نعرض للطريقة التى تصبح بها هذه الإحساسات الشخصية موضوعية يتفق عليها جميع الناس ، لأن ذلك يخرجنا عن مجال البحث . ولكنى أقول ، إذا كان المناطقة الوضعيون قد اعترفوا بأن المرجع فى العلم هو الإدراك الحسى المباشر ، فلماذا يقبلون حكما حسياً على واقعة

ويدخلونها فى جملة ظواهر العلوم ، ولا يقبلون واقعة أخرى كالحكم على لوحة بأنها جميلة ، ويزعمون أن هذه القضية لا تقبل الصدق أو الكذب . لماذا يقبلون منى قولى إن اللون فى اللوحة أحمر ، وهذا شعوري ، ولا يقبلون قولى إنها جميلة وهذا أيضاً شعور . أليس الشعور الشخصى هو أساس العلم كما اشترطوا . ثم يجمع الناس على الشعور بالجمال من هذه اللوحة ، والإجماع فى الاحساس من مبادىء علم الجمال . فهاهنا مسألتان : الأولى إن القضية « هذه اللوحة جميلة » لا تقبل الصدق أو الكذب ، والثانية أنها لا تصلح أن تكون موضوعية . أما الأولى فلست أدرى على أساس نقلوها من معنى التقرير إلى معنى القضايا التى يخبر فيها عن الاستفهام والتعجب وما إلى ذلك مما يخرج عن نطاق المنطق . ولو أخذنا بمنطقهم لأخرجنا من جملة علم النفس مباحث اللذة والألم والخوف والغضب وهذه الأحوال الشعورية الباطنية التى لا يعلمها إلا صاحبها على وجه التحقيق ، لأن شعورى بالألم باطن ، وشخصى ، وخاص بى ، ولا يمكن لشخص خارجى أن يلاحظه ، وقد سلم المؤلف بوجود هذا العلم ولكنه اشترط أن يكون على مذهب السلوكيين الذين يصفون الألم والفرح بالمظاهر الجسمية فقط . ولذلك رفض أن يعد المتألم صادقاً أو كاذباً إلا إذا استطاع المشاهدون من أن يصفوا ، ويقيسوا المظاهر الجسمانية . فلسنا نرى موجباً يدعو إلى رفض الاعتراف بالإحساس أو الشعور صادقاً أو كاذباً لأنه حكم شخصى . أليس هذا الشعور واقعاً ؟ ألا يحس به كثير من الناس ؟ حقاً يعترض أصحاب ذلك المنطق بأن مثل ذلك الشعور الباطنى لا يبلغ درجة الإجماع بين الناس ، ولكن هذه هى طبيعة الظواهر البشرية . وليس لنا أن ننفى وجودها لأننا لا نستطيع إخضاعها للمقاييس الرياضية لأن العالم فى وجوده متعدد الجوانب منه الجانب الرياضى ، ومنه الجانب الطبيعى ،

ومنه الجانب الإنسانى . وكل منها عالم خاص له مناهجه ، وله موضوعاته . وقد تتداخل هذه العوالم . مثال ذلك هذه المنضدة لها هيئة رياضية فى طولها وعرضها وشكلها ، وبذلك يمكن أن تقاس ، ولكن خشبها مادة لها صفات طبيعية تختلف عن الصفات الرياضية ، مثل اللون . وما فعله العلماء من نقل اللون إلى موجات ضوئية يمكن قياس طولها لا يعبر عنه إلا بالتعبير الكيفى ، ولا يمكن رفض وجود الكيفيات المحسوسة لأنها وجه من أوجه الموجود الذى نشعر به . وكذلك الشعور بالجمال . . . ولا نحب أن نقف عند نقد الجوانب الأخرى المنطقية وبخاصة المنطق القديم .

وبعد فإننا نهنىء الدكتور زكى نجيب ونحمد له ، مع اختلافنا فى الرأى ، تحمسه لما يؤمن به .

الطاقة الروحية[1]

تأليف هنرى برجسون

تعريب سامى الدروبي

١٨٠ صفحة من القطع المتوسط . دار الفكر العربى . القاهرة ١٩٤٦

للترجمة من اللغات الأجنبية أهمية خاصة فى الشرق العربى لأننا لا نزال متخلفين فى الثقافة عن الغرب ، وينبغى أن نبدأ أولا بنقل أمهات الكتب ، ثم نرقى بعد ذلك إلى مرحلة التأليف . ومن شروط النقل : الدقة والأمانة والرشاقة فإذا تجاوزنا عن رشاقة الأسلوب فلا نستطيع أن نغض النظر عن الذمة فى نقل الأصل ؛ لأن التحريف يغير المعنى ويقلب الفكرة التى يرمى إلى إبرازها المؤلف شيئاً آخر . وليس هذا من الأمانة فى شىء . والواجب على المترجم أن يتقيد بالأصل ، وإذا بان له شىء من الخطأ فى فكرة المؤلف ، فعليه أن يعلق عليها فى الهامش ، أما المتن فيجب أن يبقى سليما .

وقد ظهرت فى مصر أخيراً ، وفى الشرق العربى ، حركة مباركة تتجه نحو نقل أمهات الكتب الإفرنجية فى شتى الفنون والمعارف إلى اللغة العربية . ونحن لا نريد أن نثبط عزائم المترجمين ، لأننا لا نجهل مبلغ ما فى الترجمة من مشقة ؛ ولهذا السبب يلجأ الكثيرون إلى ادعاء التأليف ونسبة الكتب إلى أنفسهم ، أى أنهم يتصرفون فى الترجمة تصرفاً يخول لهم القول بأنه تأليف . وهم يفعلون ذلك

---

(١) نشر فى مجلة الكتاب ص ١٤٢٣ فى يوليه ١٩٤٧ .

هرباً من صعوبة الترجمة وتجنباً للنقد واللوم .

والمترجمون أشجع ولا ريب من طائفة هؤلاء المؤلفين .

وقد رأينا عند مراجعة كتاب « الطاقة الروحية » أخطاء كثيرة ، كان فى استطاعة المعرب أن يتلافاها لولا السرعة ، فهى آفة العلم . وإذا عرفت أن كتابات برجسون فى لغته الفرنسية عميقة لم يأخذك العجب من صعوبة نقل كتبه ، لهذا كان التريث أولى والأناة واجبة . فالعلم أمانة فى أعناقنا نؤديها للأجيال الحاضرة والمستقبلة . ولأن يترجم المترجم كتاباً واحداً ترجمة دقيقة صحيحة ينفق فيها حياته كلها ، خير من ترجمة عشرة كتب تخلوا من الدقة وتكثر فيها الأخطاء .

ولنضرب بعض الأمثلة لبيان ما نقول : فى صفحة ٩ « ولنتساءل للاجابة ، عن هذا السؤال ، من هى الكائنات الحية ، وإلى أى مدى من الطبيعة يمتد ميدان الشعور ؟ وما ينبغى أن نتطلب هنا البداهة التامة الصارمة الرياضية ، وإلا لم نحصل على شىء » .

والأصل الفرنسى لهذه العبارة هو كما يأتى :

« Pour répondre à la question, demandons-nous quels sont les êtres conscients et jusqu'où le domaine de la conscience s'étend dans la nature. Mais n'exigeons pas ici l'évidence complète, rigoureuse, mathématique: nous n'obtiendrons rien"

ولن أقف عند بعض الهنات مثل ترجمة « mais » بالفاء وصوابها لكن أو غير أن فهذه وغيرها مما يمكن التجاوز عنه. وكذلك ترجمة « évidence » بالبداهة وصحتها الوضوح . أما ترجمة « les êtres conscients » بالكائنات

الحيه فأمر غير مفهوم ، لأنه يغير المعنى الذى يقصده برجسون كل التغيير . إنه يقصد الكائنات ذات الشعور ، وهذه تختلف كل الاختلاف عن الكائنات ذات الشعور ، وهذه تختلف كل الاختلاف عن الكائنات الحية التى تشمل الإنسان والحيوان والنبات . ولم يدع برجسون أو يجزم بأن النبات ذو شعور ، أما الحيوان فقد ناقش فى الصفحات التالية أمره ووجد أن أحط أنواع الحيوان أى الاميبا لا تكاد توصف بالشعور . على أن الأستاذ المترجم لم ينفذ إلى حقيقة ما يرمى إليه برجسون ، فقد شوه رأيه بدليل أنه قال ، (ص ١٢) : « ولكن الحقيقة أنه ليس بين الكائنات الحية من يبدو عاجزاً كل العجز عن القيام بحركة تلقائية ، ووظيفه الاختيار ، حتى فى النبات ، أى حيث يكون الجسم ثابتاً فى الأرض بوجه عام أولى بأن تعد غافيه من أن تعد غير موجودة» والأصل الفرنسى لم يقل « وظيفة الاختيار » بل ذكر « ملكة التحرك » Faculté de se mouvoir أما المترجم فلأنه يريد أن يجعل للنبات شعوراً فقد أبدل التحرك بالاختيار .

وفى ص ٩ : بالتجربة أوبالمحاكمة : «raisonnement» والصواب الاستدلال بدلا من المحاكمة . وفى نفس الصفحة : البرهان بالمشابهة « raisonnement par analogie » . وهى فى المنطق « التمثيل » كما هو معروف . وفى ص ٦ : وفى الروح والمادة « spiritualité et matérialité » ، والصواب الروحية والمادية . وفى ص ١٢٩ : إن اضطراب الإرادة يسبب التعرف الكاذب ، بل هو سببه الأول . « أما سببه القريب فهو عبث الإدراك والذاكرة مجتمعين » .

"Quant à la cause prochaine, elle doit être cherchée ailleurs, dans le jeu combiné de la perception et de la mémoire."

ولفظ « العبث » هنا لا معنى له ، ولا ندرى كيف يقع المترجم فى مثل هذا الخطأ ، إذ المقصود من لفظ «jeu» شىء آخر .

والعبارة الصحيحة هى : « أما فيما يختص بالسبب القريب فينبغى البحث عنه فى غير ذلك ، فى الدور الذى يقوم به الإدراك والذاكرة معاً » .

* * *

وسوف نلخص فصول هذا الكتاب ليأخذ القارىء فكرة عن فلسفة برجسون:

يرى برجسون أن العقل هو الشعور ، فما هو الشعور ؟ هو قبل كل شىء ذاكرة . ووظيفة الشعور الأولى هى « الاحتفاظ بالماضى وتوقع المستقبل » أى أنه همزة الوصل بين الماضى والمستقبل . ذلك أن خاصية الكائن الحى الاعتماد على الماضى ثم الاتجاه نحو المستقبل . غير أننا نلاحظ اتصال الشعور بالخ ، أى المادة ، وهنا نقف أمام مشكلة المشكلات فى الفلسفة ، وهى الصلة بين الجسم والعقل . أما المادة فتخضع للضرورة ، على حين أن العقل أو الشعور يتصف بالحرية . وقد جاءت الحرية للانسان من الذاكرة ، لأنه حين يتوقع المستقبل يتكىء على الماضى ويختار منه ما يلائمه فى الحياة العملية ؛ والاختيار مطية الحرية ؛ ولو نظرنا إلى الكائنات الحية : الحيوان والنبات ، لوجدنا أن الحيوان اتجه فى طريق الشعور ، على حين أن النبات انصرف إلى اللاشعور . والحياة كل لا يتجزأ ، تتفاعل الكائنات فيها ، ولكن أساس الحركة عندها جميعاً هو «الطاقة — Energie» تلك القوة الدافعة التى تتفجر فى باطن الكائن فتنطلق منه كما تنطلق القذيفة فتسبب الحركة . والطاقة فى صميمها إشعاع ؛ ومصدر الإشعاع على الأرض الشمس ، فالنبات يلتقط من الشمس هذه الطاقة ويختزنها ، ويأكله الحيوان والنبات فيكون غذاء يتفجر فى باطن الكائن الحى بما يحمل من طاقة اختزنها من الشمس ، وهذه هى علة الحركة .

ولكن كيف خرجت الحياة من المادة غير الحية ، هذه مسألة يقترب منها برجسون ولكنه لا يجرؤ على حلها . غير أن مايعنيه هو الصلة بين الشعور والمادة ، وفى ذلك يقول : « إن الشعور يبدو لنا كأنه قوة تنفذ فى المادة ليستولى عليها ويحيلها إلى فائدته . وهو فى ذلك يعمل بطريقين متكاملين : أحدهما تأثير متفجر يمرر الطاقة التى اختزنتها المادة فى زمن طويل إلى الوجهة المختارة ، والثانى قبض يجمع فى لحظة واحدة أحداثاً لا حصر لها مما تفعله المادة . . . » أى أن الشعور بسط وقبض .

فمن جهة نحن نرى المادة الخاصة للضرورة الخالية من الذاكرة ، ومن جهة أخرى الشعور أى الذاكرة والحرية ومعنى ذلك الخلق المستمر .

ولا يشك برجسون فى أن مصدر المادة والشعور شىء واحد ، وأنهما إذا كانا متقابلين ومتعارضين ، فإن أحدهما لا يمكن أن يفسر بغير الآخر . أما تطور الحياة فى هذه الأرض فقد تم فى المادة عن طريق الشعور الذى يخلق لأنه يتصف بالحرية والتحرر . والإنسان وحده هو الذى أحدث وثبة فجائية فقطع سلسلة الكائنات الحية .

إذا كان الأمر كذلك ، فما هى الصلة بين المخ والعقل ، بين المادة والشعور ؟ المادة تفصّل وتحدد ، لأن الفكر إذا ترك وشأنه خرج متصلا لانستبين منه شيئاً . ولكى يصبح التفكير متميزاً لابد أن يخرج فى ثوب من « الألفاظ » ، أى ثوب من المادة . ومن جهة أخرى المادة هى التى تجعل الجهد ممكناً ، فالأثر الفنى الذى يطوف فى صفحة الخيال لا يستحق شيئاً ، حتى إذا أصبح تمثالا أو لوحة فنيه ، أى تحقق مادياً بما فيها من مقاومة تحتاج إلى تذليل وإخضاع ، هى الذى تحقق ما فينا من قوة ، وتحتفظ فى صفحاتها بطابع هذه القوة ، فإذا ذللنا بهذه القوة

المادة المستعصية شاع « الفرح » فى أنفسنا ، والفرح أمارة الطبيعة على بلوغ الهدف وعلى النجاح فى الحياة . والفرح دليل الخلق والإبداع ، وكلما كان الخلق عظيما كان الفرح عميقاً . والنصر فى الحياة هو الخلق ، هو خلق الإنسان بنفسه لنفسه ، وتعظيم لشخصيته .

ولكن ما النفس ؟ النفس هى « الأنا » الذى يتخطى الجسم المحدود حتى لقد يصل إلى النجوم فى السماء ، فالنفس تستمد من ذاتها أكثر مما تحوى ، وتعطى أكثر مما تأخذ .

وقد يقول قائل : ولكننا لا نرى « النفس » إلا فى مصاحبة جسم منذ الولادة حتى الممات ، وقد نقول : إن للجسم آثاراً لا يمكن إنكارها فى النفس كالكلوروفورم والقهوة والخمر والسموم ، وإن بعض أنواع الحمى تؤدى إلى الجنون بما تحدث من تغييرات كيميائية فى أنسجة المخ ، وإن للذاكرة منطقة خاصة المخ . ثم إن النفس لا تتخطى الجسم ، لأن المدركات تأثيرات يتلقاها الجسم من الخارج . كما أن تذكر الماضى يحدث عن طريق الجسم إذ تنطبع الآثار فى المخ كما تنطبع الأغانى على صفحة الأسطوانة أو كالصور على لوحة الفوتوغرافيا . فهذا وأمثاله مما يقال باسم « العلم » . غير أن برجسون ينكر هذه النظرية العلمية لأنها ليست ثابتة بالتجربة ، حيث إن دلالة التجربة الوحيدة هى فى وجود صلة وثيقة بين الجسم والعقل ، ولم ينكر أحد هذه الصلة . بل هو يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فيما يختص بالملاحظة والتجربة فيقول : « إن العلم الحديث لا يستند إلى الملاحظة والتجربة فحسب ، فقد لاحظ القدماء وجربوا ، ولكنهم كانوا يخبطون خبط عشواء . بل إنه يوجه الملاحظة والتجربة نحو غاية معينة هى « القياس » ، أى أنه يرد كل شىء إلى القوانين الرياضية . غير أن من طبيعة

المعقولات عدم خضوعها للقياس . ولقد حاولوا قياس المخ باعتبار أنه المساوى للعقل . وهذا اتجاه باطل » .

مَثل الجسم والعقل مثل المسمار والرداء ، فالشعور معلق على مسمار هو المخ ، وليس معنى ذلك أن المخ يرسم تفصيلات الشعور ، أو أن المسمار يساوى الرداء .

ولو تيسر لنا النفاذ إلى داخل المخ ومعرفة نشاطه وحركاته ما عرفنا إلا الشىء اليسير عن العقل ، مثلنا فى ذلك مثل من يرى الممثلين على خشبة المسرح يذهبون ويجيئون ، ولكنه لا يسمع ما يقولون ولا يعرفه .

ومع ذلك فأين تختزن الذكريات إن لم تكن فى المخ ؟ الحقيقة أن هذا السؤال يفقد معناه ما دمنا نتحدث عن معقولات لا عن أجسام . زجاجات الفوتوغرافيا تحفظ فى الصناديق ، ولكن لماذا تكون الذكريات — وهى أشياء غير محسوسة — فى حاجة إلى صندوق يحويها . كل ما يقوله برجسون ولا يتعداه أنها « فى العقل » . وهو لا يلجأ فى هذه إلى النظريات بل إلى الملاحظة ، إذ المشاهد أن الشعور هو الذى يقدم إلينا مباشرة ، والعقل البشرى عنده هو الشعور ، والشعور هو قبل كل شىء ذاكرة ، وهو يعتقد أن حياتنا الباطنة بأسرها أشبه الأشياء بجملة واحدة تبدأ منذ يقظة الشعور ، وأنها جملة لا انقطاع فيها . ويترتب على ذلك أن ماضينا بأكمله موجود فى هامش الشعور ، وبمعنى آخر أن ماضينا حاضر لنا بحيث أن الشعور لا يحتاج فى الكشف عنه للخروج عن نفسه أو إضافة شىء آخر إليه . كل ما يحتاج الشعور إليه ليبصر بوضوح ما يحويه هو أن يزيح عقبة أو يرفع ستاراً ، وإنها لعقبة محمودة وستار ثمين . إنه « المخ » الذى يثبت الانتباه نحو الحياة تلك التى تتطلع إلى الأمام . والحياة لا تنقلب إلى الوراء إلا بمقدار ما يمكن أن يعينها الماضى على تحضير المستقبل وإنارته . فوظيفة المخ

ليست فى الاحتفاظ بالماضى بل ستره قبل كل شىء ثم عدم السماح بظهور شىء إلا ما يفيد المرء فائدة عملية . فالمخ يجعل عمل العقل مثمراً . إن موقف المخ من الحياة العقلية كموقف رئيس الأركستر حين يشير بعصاه لتوجيه اللحن وضبط الانسجام بين شتى العازفين .

والماضى لا ينسى بما فيه من جميع التفصيلات ، والمخ هو الذى يمنعنا من الالتفات إليه . ألم تسمع قصة الناجين من الغرق أو المشنقة حين يعودون إلى الحياة ، وكيف أنهم يبصرون صفحة ماضيهم كلها فى لحظة واحدة .

ولنتحدث قليلا عن بعض الظواهر النفسية غير المألوفة محاولين تفسيرها فى ضوء ما قرره برجسون من قبل . خذ مثلا الأحلام ؛ فهى من الأمور التى يعتقد الناس فى غرابتها . رأى « ماكس سيمون » أنه أمام كومتين من الذهب وأنهما متفاوتتان ، فسعى إلى التسوية بينهما غير أنه لم يفلح فأحس بشعور شديد من الألم أخذ يشتد عنده شيئاً فشيئاً حتى انتهى إلى إيقاظه . وهنا لاحظ أن الغطاء كان ملتفا بإحدى ساقيه ، وأن قدميه ليستا فى مستوى واحد ، ولم ينجح سعيه فى التقريب بينهما . فاستنتج من ذلك أن الإحساس بالتفاوت أحدث انقطاعاً فى مجال البصر حيث صادف وجود بعض « بقع » صفراء هى التى عبرت عن نفسها بالذهب . ويقرر علماء النفس أن الإنسان فى النوم لا تنام حواسه تماما إلا أن الإحساسات لا تكون فى مثل الدقة التى يكون عليها الإنسان فى اليقظة .

يذهب برجسون إلى أنه ليس فى الرؤيا شىء عجيب ، فهى تتم كما يبصر المرء عالم الحقيقة . كل مافى الأمر أن الملكات النفسية تكون فى اليقظة متنبهة وفى النوم مسترخية . ومن صفات الرؤيا عدم الاستقرار والسرعة وتفاهة الذكريات .

ويرجع عدم الاستقرار أو التقلب إلى أن الرؤيا لا تحفل بالملاءمة بين الإحساس والتذكر . مثال ذلك أن العين حين ترى فى مجال البصر بقعة خضراء تتخللها بقع بيضاء ، قد تحمل النائم على أن يتذكر رداء موشى بالأزهار ، أو منضدة البلياردو وعليها الكرات ، أو غير ذلك ، مما يحاول أن يحيا فى هذا الإحساس ونعنى به البقعة الخضراء والبيضاء . وفى بعض الأحيان تتزاحم الذكريات حتى لتختلط فيرى النائم الرداء مع الكرات ، والبلياردو مع الأزهار .

الواقع أن الذات التى تحلم هى ذات تتسلى ، والذكريات التى تلائمها هى تلك التى لا تحمل طابع الجهد .

ومن البحوث الطريفة التى تناولها فى الكتاب « التعرف الكاذب » . فكثيراً ما نشهد منظراً فنقول : ألم نشهده من قبل ؟ قالوا فى تفسير ذلك إن التذكر الكاذب ينشأ عن التوحيد بين إدراك حاضر وإدراك سابق لتشابه فى موضوعهما . مهما يكن من شىء هناك استحضار لذكرى حقيقية ماضية . ويذكر علماء النفس تفسيرات شتى لهذه الظاهرة الشاذة ، ويعترض عليهم برجسون بأن كل ما يقع للمرء فهو حق وواقع ، وأن واجب علم النفس ليس فى تفسير حدوث هذه الظاهرة أو غيرها عند المريض ، بل لماذا لا نشاهدها عند الصحيح السليم . يجب البحث عن علة التعرف الكاذب فى الأحوال التى تخف فيها حدة العقل وتنخفض الطاقة النفسية . الأصل عند الإنسان هو حياة الأحلام التى يسترخى فيها ، وحياة اليقظة طارئة عليه . وفى الرؤيا يحلو للشعور أن يدرك لمجرد الإدراك وأن يتذكر لمجرد التذكر . أما فى اليقظة فنحن نحذف ونختار ما ينفع فى الحياة العملية .

يرى برجسون أنه فى الوقت الذى يحصل فيه إدراك شىء ما ، يحدث تذكره ، فيكون مثل الإدراك والذكرى مثل الجسم وظله ، غير أن الشعور لا يدرك الظل

فالذكرى ازدواج للادراك أو « نسخة » منه ، وهى كالصورة فى المرآة للشىء الحقيقى . وحاصل هذا الكلام أن ذكرى الشىء الذى ندركه ليست ماضية بل حاضرة . وإذا كنا نتمسك بإدراك الشىء الحقيقى ولا نلتفت إلى ظله أو ذكراه فذلك لأننا نقصد إلى الفائدة العملية فى الحياة ، فإذا حدث ضعف مؤقت للانتباه العام نحو الحياة ، تلفت المرء إلى الظل أيضاً ، فيحدث نفسه إذا رأى شخصاً فيقول أين رأيته ، والواقع أنه لم يره من قبل ، بل رآه الآن ويشاهد صورته فى وقت واحد ، فهى ذكرى حاضرة .

قصـــــة الحضارة[1]

تأليف ول ديورانت Will Durant

ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود والأستاذ محمد بدران

ولد مؤلف هـذا الـكتاب عام ١٨٨٥ فى نورث آدمز من أعمال الولايات المتحدة ، وتلقى العلم فى المدرسة الـكاثوليـكية بتلك المدينة ، وأكمل تعليمه فى كلية القديس بطرس فى مدينة جرسى ، ثم فى جامعة كولومبيا بنيويورك .

ولمـا حصل على إجازة الجامعة اشتغل مراسلاً لجريدة نيويورك فترة من الزمن عام ١٩٠٧ ، ولـكنه انصرف عن هذا العمل وآثر أن يقوم بتدريس اللغة اللاتينية والفرنسية والإنجليزية فى كلية ستون هول فى أورنج الجنوبية من ١٩٠٧ إلى ١٩١١ . وقام بالتدريس فى مدرسة فرر Ferrer بنيويورك حتى ١٩١٣ ، فـكانت تجربة مفيدة فى طريقة التعليم القائمة على الحرية . وفى عام ١٩١٢ طاف أوربا على نفقة أحد الأغنياء الذى تعهد بالانفاق على رحلته .

ثم بدأ يتعلم من جديد للحصول على إجازة الدكتوراه ، فحضر علم الحيـاة على مورجان وكالـكنز ، والفلسفة على وبردج وديوى . ولمـا حصـل على الدكتوراه عام ١٩١٧ ، عين مدرساً للفلسفة بجامعة كولومبيا مدة سنة واحدة .

ولقد ألقي عام ١٩١٤ محاضرات فى الفلسفة فى إحدى كنائس نيـويورك ، وهى المحاضرات التي أعدته بعد ذلك أن يخرج قصة الفلسفة ، وقصة الحضـارة . ذلك أن المستمعين كانوا فى أغلب الأمر من العمال نساء ورجالاً ، وهؤلاء بطبيعة

---

(١) نشر فى مجلة الثقافة العدد ٦٠٣ ص ٢٥ ١٧ يوليه ١٩٥٠ — وقد تم ترجمة المجلد الأول ، وصدر الجزء الأول من المجلد الثانى الخاص بحضارة اليونان .

ثقافتهم يحتاجون إلى الوضوح التام ، وإلى الإفاضة فى بيان جميع الظروف التاريخية المحيطة بالموضوع .

وفى عام ١٩٢١ قام بتنظيم مدرسة العمال Labour Temple School التى أصبحت بعد التجربة إحدى المدارس الحديثة الناجحة فى علاج الشباب .

ثم اعتزل الحياة العامة عام ١٩٢٧ ليكتب قصة الفلسفة ، رحل إلى أوربا مرة ثانية ، وطاف بالعالم للدراسة والنظر ، فذهب إلى مصر والشرق الأوسط والهند والصين واليابان ، وذلك عام ١٩٣٠ . وعاد مرة ثانية عام ١٩٣٢ لزيارة اليابان ومنشوريا وسيبريا وروسيا ، فكانت هذه الرحلات أكبر ممهد لكتابة تاريخ الحضارة الشرقية ، وهو أول مجلد من هذه الموسوعة التى يسميها قصة الحضارة .

***

وفى نية المؤلف أن يخرج الموسوعة فى خمسة مجلدات ، الأول « تراثنا الشرقى » . والثانى فى اليونان والرومان ، والثالث التراث الوسيط ، والرابع التراث الأوربى من الإصلاح إلى الثورة الفرنسية ، والخامس التراث الحديث . وقد أخرج المجلد الأول وهو فى خمسة أجزاء

(١) نشأة الحضارة . (٢) الشرق الأدنى . (٣) الهند وجيرانها
(٤) الصين . (٥) اليابان .

وقد اختارت الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية هذا الكتاب لنقله ، وعهدت إلى الدكتور زكى نجيب محمود ، والأستاذ محمد بدران بترجمته ، وصدر حتى الآن الأجزاء الثلاثة الأولى .

وفى الوقت الذى أكتب فيه هذه الكلمة لا يزال الجزء الثالث بالمطبعة ، قيل إنه يخرج بعد أيام . على أن الموجود بين يدى هو الأول والثانى فقط .

ولست أدرى لماذا لم تعمل المطبعة على توحيد حجم الأجزاء ، حتى تصدر متناسقة ؛ فالجزء الأول أقصر طولا وعرضاً .

وملاحظة أخرى يسيرة . ففى الجزء الأول يقول : « وقامت بطبعه ونشره لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وفى الجزء الثانى : « وقامت بنفقات طبعه ونشره لجنة ... »

وملاحظة ثالثة : أن عنوان « نشأة الحضارة » بخط الثلث ، وعنوان الجزء الثانى ، وهو « الشرق الأدنى » بالخط الفارسى .

وملاحظة رابعة : أن كلا من المترجمين قد استقل بالجزء الخاص به دون مراجعة ، وكنا نود أن يراجع كل منهما صاحبه كما تفعل وزارة المعارف ، فهذا أدنى إلى الكمال .

* * *

لقد مهدت بترجمة المؤلف لتعلم منزلته ، فقد نال أعلى الإجازات العلمية ، ولم يقنع بذلك ، أعنى بالدراسة النظرية عن الكتب ، بل درس دراسة حية هى ثمرة الاطلاع المباشر والرحلة إلى مختلف الأصقاع ، كما كان يفعل المؤلفون من العرب فى قديم الزمان . وأفضل كتاب هو كتاب الطبيعة والنظر فى أخلاق الشعوب وتقاليدها وآثارها نظراً شخصياً .

وقد اطلعت على المجلد الثانى فى اللغة الانجليزية ، وهو الخاص بحضارة الإغريق وقرأت فيه الفصول التى كتبها المؤلف عن بعض الفلاسفة مثل سقراط وهرقليطس وفيثاغورس ، فرأيت دقة فى البحث ، مع رسوخ قدم ، وحسن عرض ، واطلاع على أحدث الآراء والمراجع . ولا غرابة فى ذلك فالمؤلف قد درس الفلسفة بوجه خاص ، وألف فيها من قبل .

وقد يسرت له طريقته المبسطة أن يكتب بأسلوب حى شائق كأنه يتحدث ، وكلما كانت الكتابة أدنى إلى أسلوب الحديث كانت أروع وأكثر حياة. وقد اكتسب ذلك من محاضراته التى كان يلقيها على العمال وهم من أنصاف المتعلمين ، فذلل بذلك المعانى الشريفة العالمية ، وقرب الفلسفة من الأفهام ، وأثبت أنها شىء يمكن أن يسيغه جميع الناس .

* * *

وقد يخيل إليك وأنت تقرأ هذا الكتاب أنه سهل يسير ، أو هو من كلام العامة ، والواقع أن صاحبه ، أعنى المؤلف ، قد لقى مشقة كبيرة فى كتابته ، ورجع إلى شتى المظان ، وهذا واضح من ثبت المراجع الذى أودعه فى آخر كل جزء ، ويتبين من النظر إلى هذه المراجع أن البحث جد لا سهولة فيه ، وأنه ، كما نقول ، أكاديمى ، فهو منظم مرتب ، استقى المؤلف آراءه عن الموثوق بهم من المؤلفين .

* * *

ويعجبنى فى المؤلف خصلة أخرى هى روحه الفلسفية التى تنشد الحق مع التواضع ، فهو يقول عند الكلام على بداية الصناعة ص ٢٣ : إن الإنسان كان بادىء ذى بدء راضياً بما تقدمه له الطبيعة ، فكان يتخذ من الثمار طعاماً ، ومن جلود الحيوان لباساً ، ومن الكهوف مأوى ، إلى قوله : «ثم تلا ذلك ، فيما نظن ، فمعظم التاريخ ظن وبقيته من إملاء الهوى . . . » وهذا رأى جرىء فى التاريخ وكتابته ، بعد أن أصبح علماً فيما يقال ، وهكذا زعم ابن خلدون ، وهذا ما يجرى عليه المحدثون . فما هو رأى المؤرخين فى ذلك ؟

* * *

يتحدث الجزء الأول عن نشأة الحضارة فى ستة أبواب : الأول فى عوامل الحضارة ، والثانى فى العناصر الاقتصادية ، والثالث فى السياسية ، والرابع فى الخلقية . والخامس فى العقلية ، والسادس فى بدايات المدنية فيما قبل التاريخ .

وقد ترجم الدكتور زكى لفظة الحضارة Civilisation بالحضارة تارة وبالمدنية تارة أخرى ، وجعلهما مترادفتين ، وكنا نود أن يقف عند لفظة واحدة ، ونحن نؤثر الحضارة ، لأنها تقال بالقياس إلى الهمجية ، أما المدنية فإنها نسبة إلى المدينة وليس من الضرورى أن تكون الجماعة المتحضرة تعيش فى مدينة ، فالمدينة صورة من صور الحضارة ، أو هى أرقى ما تصل إليه .

* * *

وقد كان المؤلف فى غاية الاحتياط عند ما قال إن التاريخ ظن لا يرتفع إلى مرتبة اليقين ، لأن كثيراً من الآراء يمكن أن تعارضها ، بل تذهب إلى نقيضها دون أن تعاب على ذلك أو تكون مخطئاً .

يقول فى صفحة ١١ نقلا عن هايس صاحب كتاب علم الاجتماع : « إن نظام الوجبات الثلاث فى كل يوم نظام اجتماعى غاية فى الرقى ، أما الأقوام الهمجية فهى إما أن تتخم نفسها دفعة واحدة أو تمسك عن الطعام » .

حقاً أن النظام السائد فى العصر الحاضر هو نظام الوجبات الثلاث ، ولكن هذا أمر نظرى محض ، فالإنجليز يتناولون وجبة رابعة هى الشاى بعد العصر ، ويتناولون معه بعض الساندوتش أو الحلوى . وانظر إلى المصريين تجد أنهم يتناولون كثيراً من الأشربة طول النهار كالقهوة أو الشاى ، أو الأشربة المثلجة ، وهم لا يكتفون بذلك ، بل قد يأكل الواحد منهم قطعة من الشكولاته أو يقرقزون اللب والفول السودانى . فإذا ذهبت إلى الأمريكان رأيت أنهم

يمضغون اللبـان . ولا ينبغى أن ننسى التدخين ، فهو نوع من الطعام لأنه يشغل الفم باستمرار . وبناء على ذلك تنهار نظرية الوجبات الثلاث ، إذ يتخللها كثير من الأشياء التى نلوكها بأفواهنا .

* * *

ليس أمامى النص الإنجليزى للمقابلة بينه وبين الترجمة العربية ، والأغلب أن الترجمة مقبولة فى جملتها ، ولا سيما أنهـا تتعلق بأمور موضوعية لا تحتاج إلى دقة شـديدة .

وقد مر بى ترجمة لفظة ياقوت Yakut ، وهى مقاطعة فى سيبريا ، وقد كتبها المترجم فى صفحة ٦٨ يا كوت ، بالـكاف ، وفى صفحة ٩١ ، بالقاف ، والرسم الأخير فيما يبدو أصح .

* * *

ولن تتسع هذه الـكلمة للنظر فى الجزء الثانى ، ومعظمه يدور حول الحضارة المصرية القديمة ، وهو الجزء الذى تولى نقله الأستاذ محمد بدران ، وقد نـكتب عنه فى فرصة أخرى .

* * *

أحب للقارىء المصرى أن يقتنى هذا الـكتاب وأن يترقب أجزاءه التى سوف تصدر ، لأنه سجل حافل بالأدب والفن والفلسـفة والتاريخ ، والحضارة على وجه العموم ؛ وهذا هو أحدث الاتجاهات فى دراسة التاريخ ، نعنى تاريخ الحضـارة الإنسانية .

قصة الحضـــارة [1]

الجزء الثانى ـــ الشرق الأدنى

تأليف ول ديورانت

ترجمة محمد بدران ٥٠٢ صفحة ١٩٥٠

حدثتك عن الجزء الأول من قصة الحضارة الذى نقله صديقنا الدكتور زكى نجيب محمود ، ولعلك تذكر أنه يتعلق بوجه الإجمال بمعنى الحضارة وكيف نشأت فى صورتها الأولى ، نعنى ظهور اللغة والكتابة والفن والتفكير والدين وما إلى ذلك من مقومات الحضارة .

ثم وعدتك أن أحدثك عن الأجزاء التالية عند ظهورها ، والحق لقد أنجز المترجمان نقل الثانى والثالث والرابع من هذه القصة التى وقع اختيار الإدارة الثقافية فى جامعة الدول العربية على نقلها ، وقامت لجنة التأليف بطبعها ونشرها ، فأصابت الإدارة الاختيار ، وأحسنت اللجنة النشر والطبع ، وأجاد الناقلان الترجمة .

وأحسب أنى فى غير حاجة أن أقدم لك الأستاذ محمد بدران مترجم هذا الجزء الثانى ، فهو من أئمة النقلة فى العصر الحاضر ، وأكبر الظن أنك قد قرأت له الكثير مما توفر على ترجمته إلى اللغة العربية فى شتى فنون التاريخ والسياسة والأدب والاجتماع . وقد أكسبته طول صحبته للكتب دماثة خلق ورقة طبع وعفة لسان وحسن بيان .

* * *

(١) نشر فى مجلة الثقافة العدد ٦٣٠ — ٢٢ يناير سنة ١٩٥١

يحدثنا هذا الجزء عن حضارة ستة شعوب هم : السومريون ، والمصريون ، والبابليون ، والأشوريون ، واليهود ، والفرس . ويحدثنا كذلك عن خليط من الأمم كالحيثيين والأرمن والفينيقيين وغيرهم .

وهو لا يعرض التاريخ السياسى لهذه الدول التى قامت فى القديم ثم بادت واختفى ذكرها ، ولكنه يقص قصة حضارتهم . وقد فصّل القول فى الأصول الحضارية للمجتمعات فى الجزء الأول الذى نقله الدكتور زكى نجيب محمود . وهو يقسم هذه الأصول أربعة أقسام ، أو يردها إلى عناصر أربعة : العناصر الاقتصادية والسياسية والخلقية والعقلية . فيتحدث فى العناصر الاقتصادية عن أسس الصناعة والتنظيم الصناعى ، وفى العناصر السياسية عن أصول الحكومة والدولة والقانون والأسرة ، وفى العناصر الخلقية عن الزواج والآداب الاجتماعية والدين ومصادره ومظاهره ومعبوداته ، وفى العقلية عن الآداب والعلوم والفنون .

وفى ضوء هذه الأصول ، أو هذه الخطة ، نجد تفصيل القول فى حضارة السومريين التى بدأ بها الجزء الثانى من كتابه ؛ واست أدرى لماذا آثر المؤلف البدء بالسومريين الذين سكنوا الجزء الأدنى من الدجلة والفرات عند الخليج الفارسى ، وبدولة عيلام التى تقع فى إيران من جهة نهر الدجلة ، ثم انتقل بعد ذلك إلى مصر . والسبب فى ذلك اعتقاده أن حضارة السومريين أقدم من حضارة المصريين القدماء ، وترجيحه آراء بعض العلماء على رأى إليوت سميث الذى يذهب إلى أن حضارة سومر قد انتقلت إليها عن مصر ، ويؤيده برستد فى ذلك ، ويضيف إلى ذلك أن « العجلات الفخارية » من ابتكار المصريين . أما أدلة العلماء الآخرين الذين يرجحون قدم الحضارة السومرية مثل ده مرجان ويمبلى فيذهبون إلى أن الكتابة التصويرية التى كان المصريون يستخدمونها قبل عصر الأسر الحاكمة قد انتقلت إلى مصر من بلاد السومريين . وكذلك صناعة النحاس

والهندسة المعمارية ، والأوانى الفخارية ، وتماثيل بعض الآلهة ، وغير ذلك مما « لا يخطئ الإنسان فى أنها من أصل أسيوى » ص ٤٤ .

ثم أضاف المؤلف بعد ذلك فقال : « ولا غضاضة على مصر فى أن تعترف بالسبق لبلاد سومر . ذلك أنه مهما تكن الأصول التى استمدتها مصر من أرض دجلة والفرات، فإن هذه الأصول سرعان ما نمت وأينعت وأثمرت حضارة مصرية خالصة فذة ، هى بلا ريب من أغنى الثقافات المعروفة فى التاريخ وأعلاها شأناً وأعظمها قوة » ص ٤٥ .

أقول ليس الأمر أمر غضاضة أو تفاخر ، ولكننا ننظر إلى نشأة الحضارة نظراً علمياً مجرداً من شوائب الهوى والعصبية للوطن أو الجنس . فمن العسير أن نحكم حكما جازماً بسبق حضارة على أخرى لمجرد التشابه فى المظاهر الحضارية ، ولك أن تقول إن أى واحدة من الدولتين أسبق وأقدم ، ولك أن تقول إن إحداهما أخذت عن الأخرى ، مادامت الأدلة ترتفع إلى مرتبة اليقين . ومع ذلك فإنى أحسب أن المؤلف لم يطلع على نتائج الاكتشافات التى قام بإعلانها مصطفى عامر بك عن حفرياته فى المعادى وعن حفرياته فى عين شمس ، لأن هذه الأخيره لم تعلن إلا هذا العام فقط ، كما قرأنا فى الصحف . وعندى أن هذه الاكتشافات إذا أخذت سبيلها إلى أنظار العلماء ومراجعهم سوف تكون عاملا مرجحاً فى الفصل فى قضية أى الحضارتين أقدم، المصرية أم السومرية ، وعندئذ تكون الكلمة كلمة العلم والحق ، ولا غضاضة على الغربيين أن يعترفوا بعد ذلك بأن مصر كانت مهد الحضارات ومعلم الشعوب ، وواضعة أساس كثير من العلوم والفنون .

وقد استقى المؤلف معلوماته التى ذكرها عن الحضارة المصرية ، عن علماء الآثار المصرية الذين كتبوا فى ذلك ، وآراؤهم متضاربة ، وبعضها قديمة تنسخها

الدراسات الحديثة ، ولهذا السبب يجد القارئ المصرى المطلع على تاريخ بلاده القديمة شيئاً من الخطأ فى الأحكام العامة التى يصدرها المؤلف؛ نضرب على سبيل المثال قوله عند التعليم : « وقد وصلت إلينا كراسات من عهد الدولة الحديثة ، وفيها إصلاح المدرسين لأخطاء التلاميذ يزين هوامشها . وهذه الأخطاء تبلغ من الكثرة حداً يجد فيه تلميذ اليوم كثيراً من السلوى . وكان الإملاء ونقل النصوص أهم طرق التعليم، وكانت هذه الدروس تكتب على الشقف أو على رقائق من حجر الجير . وكان أكثر ما يعلم هو الموضوعات التجارية ، وذلك لأن المصريين كانوا أول الأقوام النفعيين وأعظمهم استمساكا بالنظرية النفعية .. »

والذى أعرفه ، بقدر اطلاعى المتواضع فى تاريخ مصر القديمة ، أن علومهم وفنونهم وآدابهم نشأت عن الزراعة لا عن التجارة وأن الحضارة المصرية وما تحويه من دين وعلم وفن وأدب إنما اتخذت مظهرها فى الزمن القديم ، بل إلى العصر الحاضر ، من اشتغال معظم أهلها بالزراعة وفلاحة الأرض ، ولو كان المصريون تجاراً لاصطبغت حضارتهم صبغة أخرى تختلف تمام الاختلاف عن هذا اللون الذى نعرفه . بل المشهور أن التجار هم الشعوب المجاورة كالفينقيين أو أهل جزر البحر الأبيض وغيرهم مما نشاهد حتى اليوم . وقد نشأ الحساب والهندسة فى مصر لمساحة الأراضى الزراعية والاشتغال بضبط مياه النيل وتوزيع المحاصيل ، لذلك كان من الغريب أن يوصف المصريون بالمصدر النفعى ، أو النظرية النفعية ؛ والأرجح أنهم تقلبوا فى مذهبين فلسفيين : الواقعي والمثالى ، وذلك مشاهد من فنونهم ، فهى مثالية تعبر عن مثل عليا دينية يؤمنون بها أشد الإيمان وتبتعد عن محاكاة الطبيعة .

ويقول المؤلف ص ١٢٩ عن الهياكل المصرية القديمة : « ولعل فى هذه الصروح إفراطاً فى الأعمدة وتقاربها بعضها من بعض لاتقاء حر الشمس اللافح،

ولعل فيها بعداً عن التناسب هو من خصائص الشرق الأقصى ، وافتقارا إلى الوحدة ، وهياما هجيجاً بالضخامة كهيام أهل هذه الأيام » نقول : هذا الحكم على فن بناء المعابد يجانب الصواب ويدل على جهل بالأصول التى اعتمد عليها المهندسون فى البناء . فقد كان المصريون أبرع الناس فى معرفة أثر الطبيعة فى نفسية الإنسان ، ودرسوا نظام الضوء وتوزيعه ، وأقاموا العمد بحيث تقيد الضوء تقييداً خاصاً يبعث فى النفس الرهبة والروعة والجلال ، فلا يملك رواد المعابد إلا الخضوع والانقياد .

وقد تنبه المترجم الفاضل لتحامل المؤلف على مصر الحديثة حين قال :« واليوم يوجد مكان يسمى مصر ، ولكن المصريين ليسوا سادته ؛ فلقد حطمتهم الفتوح من زمن بعيد ، واندمجوا عن طريق اللغة والزواج فى الفاتحين العرب » قال المترجم فى تعليقه : « آثرنا أن ننقل هذا الجزء كما كتبه المؤلف حرصاً منا على الأمانة فى النقل ، وإن كنا لا نوافقه على الكثير منه ، ورغبة أن يعرف المصريون كل ما يقال عنهم ، حقاً كان ذلك أو باطلاً . . » إلى آخر تعليق الناقل .

وبعد ، فلا تغض هذه الملاحظات من قيمة الكتاب ، ولكل مؤلف رأيه الذى يعتقد أنه الصواب . وقد طال بنا الحديث عن مصر ، حتى لا يتسع المكان للحديث عن بابل وأشور واليهود .

وهناك بعض ملاحظات يسيرة عن الترجمة . فى ص ١٤٨ ، عند الكلام عن صلة الفن بالدين ، قال المؤلف : « لقد كان الدين يقدم للفنانين الحوافز والأفكار ويوحى إليهم بروائع فنهم ، ولكنه فرض عليهم من العرف والقيود ما شده إلى الكنيسة بأقوى الروابط » . وقول المؤلف «الكنيسة» خطأ ، لأن هذا البناء خاص بالمسيحيين ، وكان يحسن أن ينبه المترجم عليه فى الهامش ، أو يستبدل المعبد بها .

وفى ص ١١٩ ، عند الكلام عن الإله تحوت ، إله الحكمة : « وكان اليونان يعظمون تحوت ، ويسمونه هرميز » . نقول وقد عرف العرب هذا الإله ، ولكنهم رسموه بالسين فقالوا : « هرمس » ، وهذا هو المشهور . قال القفطى فى (أخبار الحكماء) : اختلف الحكماء فى مولده ونشأته وعمن أخذ العلم قبل فقالت فرقة : ولد بمصر ، وسموه بهرمس الهرامسة ، ومولد منف . وقالوا : هو باليونانية « إرميس » وعُرب بهرمس ، ومعنى إرميس عطارد ... »

مدخل إلى علم الجمال[1]

للأستاذ كاريت — مكتبة هتشينسون — ١٥١ صفحة

An Introduction to Aesthetics - by E. F. Carritt

يذكرنى مؤلف هذا الكتاب بفيلسوف عربى مشهور هو أبو نصر الفارابى فكلاهما فيلسوف ، وكلاهما ألف فى الجمال ، وطريقتهما فى التأليف واحدة . ذلك أن الفارابى على وفرة كتبه كان موجوز العبارة ، قصير النفس ، يكتب على طريقة « الفصوص » أى يضع الفكرة فى عبارة موجزة يسميها فصاً . وهذه الطريقة هى التى اصطنعها ابن سينا فى كتاب « الإشارات » .

وهذا الكتاب الذى نقدمه اليوم إلى قراء العربية يجرى على طريقة الفصوص أو الإشارات ، قسمه صاحبه ستة عشر فصلا ، لا يزيد الفصل الواحد عن بضع صفحات ، ثم جعل تحت كل فصل فصوصاً تحيط بالفكرة التى يريد أن يسجلها ، ولذلك كانت محاولة تلخيص هذا الكتاب ونقل سائر ما بثه صاحبه من أفكار من أشق الأمور . وإنى أؤثر إذا كنت تقرأ الإنجليزية أن تطلع عليه ، أو أن ينقله الجماعة الذين نقلوا له كتابا من قبل بعنوان « فلسفة الجمال » ، وللمؤلف كتاب ثالث بعنوان « ما الجمال » لم أطلع عليه .

وليس الأستاذ كاريت صغير السن ، فقد كان أستاذا للفلسفة فى أكسفورد وهو الآن أستاذ فخرى ، وهو على اطلاع واسع بسائر الفلسفات التى ساهمت فى تشييد بنيان علم الجمال ، فهو يحدثك عن أفلاطون وأرسطو فى العصر القديم ، كما يحدثك عن كانط وهيجل وبوزانكويه ، ثم عن سنتايانا وكروتشى من

---

(١) نشر فى مجلة الثقافة العدد ٦٧١ ص ٢١ — ٥ نوفمبر سنة ١٩٥١

من المعاصرين ، فلا غرابة أن يعرض لنا القواعد التى ذهبت مجرى المقاييس الثابتة للآثار الفنية ، ومبلغ ما فيها من جمال . كانت القاعدة فى جمال المأساة اليونانية وهى أرقى الفنون عندهم وحدة الزمان والمكان مع ما يصحب ذلك من اتجاه نحو القضاء والقدر ، ومما قيل أيضاً إن الأثر الفنى يجب أن يكون ذا حجم معين ، وأن يجتمع من مقدمة وموضوع ونهاية مع وحدة الأثر ، ومن القواعد المشهورة القول بالتماثل والتناسب والائتلاف ، وهذه كلها من القواعد الغامضة فضلاعن اضطراب الفكر فيهاوعدم الاطمئنان إليها ، فقديكون التماثل والتناسب والائتلاف من المعانى العلمية والرياضية التى توجد ومع ذلك تخلو من الجمال .

الحق أن معنى الجمال مما لا يمكن تعريفه ، فهو تجربة أولية للنفس .

ومن طبيعة هذه التجربة الجمالية التى تحدث فى أنفسنا من الاتصال بالأشياء الجميلة أن يصحبها « لذة » غير أنها تختلف عن اللذة التى نحسها بالحواس الخمس عند إشباع الشهوات . ولا فرق فى الأشياء الجميلة بين ما هو طبيعى ، وما هو صناعى ؛ فالطبيعى كغروب الشمس وشروقها ، والأنهار الجارية ، والجبال الشاهقة ، وزقزقة العصافير ، ونقنقة الضفادع وما إلى ذلك ؛ والصناعى هى هذه الفنون المختلفة التى تقوم على الألوان والأصوات كالتصوير والنحت والموسيقى والشعر .

الأشياء التى توصف بالجمال هى تلك التى تدل على « معنى » ولها « تعبير » ؛ الحق أن الشىء فى ذاته لا يدل على معنى ، وإنما نحن الذين نخلع عليه هذه الدلالة .

هذه هى النظرية الأساسية التى يعتنقها كاريت ويقيم عليها فلسفته فى الجمال ، وما يتصل بذلك من مسائل كثيرة كالأذواق واختلافها ، وتقسيم الفن إلى شكلى وتعبيرى ، وما إلى ذلك .

ويشترط فى التجربة الجمالية إلى جانب دلالتها على معنى ، أن تكون « حسية » أى تعتمد على الألوان وترتيبها والأصوات وائتلافها ، فنحن نسمع

الموسيقى أو نشهد المناظر فتوحى إلينا بأخيلة جديدة ومعان كثيرة ، إلا إن مرجع الأخيلة والمعانى إلى الحس .

ومع ذلك ليست كل تجربة حسية أو كل خيال قائم على الحس جميلا . ولا يزال تقسيم أفلاطون للأشياء صحيحا ، منها ما يهدف إلى الحق ومنها ما يبلغ الخير ومنها ما يبصر الجمال . وقد انقسم المفكرون فى الكلام على طبيعة الجمال قسمين ، فريق يذهب إلى أن الإحساس بالجمال يملأ جوانح النفس ولكنه يحتاج إلى إيضاح من الروية والفكر ؛ ومن ثمّ كانت التجربة الفنية حجر الزاوية فى الفلسفة ، وعلى هذا الرأى نجد أفلاطون وهيجل . وفريق ، وهم فى الأغلب الفنانون والصوفية ، يرون أن الجمال سبيل إلى معرفة الحق ، وهو « أسمى » من الفكر أى ليس فى مقدور العقل معرفته .

ولكن المؤلف يرفض الفكرة القائلة بأن الفن ، والأدب بوجه خاص ، لا يكون صحيحاً إلا إذا كان خادماً للفضيلة وداعياً إلى الخير ، كما ذهب إلى ذلك أفلاطون من أن تكرار النظر إلى المشاهد الجميلة يهذب النفس ويدفعها إلى طريق الخير ويباعد بينها وبين الشر ، ولهذا نصح كثير من القدماء والمحدثين أن يكون للأثر الفنى هدف يرمى إلى الفضيلة ، وهو المذهب الذى ساد خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر ، ودعا إليه تولستوى فى كتابه « ما هو الفن » ، والواقع من التاريخ يدلنا على أن سيرة الفنانين والشعراء والموسيقيين كانت أبعد الأشياء عن السيرة الفاضلة .

بقيت النظرية الثانية وهى التى لا تجعل الفن خادما للأخلاق ، ولكنها تزعم أن الإحساس بالجمال أسمى من الحق ومن الخير . ذلك أن التجربة الجمالية تشيع فى النفس شعوراً يختلف عن الشعور الحسى بالحرارة أو البرودة مثلاً ، لأنه شعور يصحبه معنى ويثير مع الفهم والإدراك اهتماماً وميلاً ؛ وليس المقصود

« بالتسامى » أنه شعور يتجه إلى شىء كلى ، أو إلى الواجب الأخلاق ، أو إلى الله ، وما أشبه ذلك من الأمور العالية الكلية .

ومما ينبغى أن نخرجه من الحساب أن يمثل الفن الطبيعة ، أو يقوم الشعر على الواقع ، أو يعبر عن حقائق التاريخ والعلوم ، فالمصور البارع هو ذلك الذى لا يحكى صورة الشخص الذى يصوره بمقدار ما يبرز منه عواطفه وأحواله وميوله ورغباته .

وليس صحيحاً كذلك ما يذهب إليه بعض المفكرين من أن كل فن يجب أن يكون معبراً عن العواطف ناقلا لها ، لأن بعض الفنون كالطراز العربى فى النقش ، وهو عند كانط الفيلسوف أعلى الفنون ، لا يعبر عن أى عاطفة ، ولا يقوم إلا على خطوط هندسية .

أما المذهب الذى يرتضيه المؤلف باعتبار أنه جامع مانع لكل أصناف الشعور بالجمال ، فهو أن كل إنسان يحس بالجمال من النظر إلى شىء أو من تخيله ، إذ كان هذا الشىء يرتبط فى نفسه بتجارب ماضية ، ولذلك اختلفت تقديرات الشعوب للأشياء الجميله ، واختلف الأفراد فيما بينهم لهذا التقدير تبعاً لاختلاف التعليم والبيئة والمزاج . أما الذى يتفقون فيه فهو هذا القدر المشترك الذى يعم جميع الناس من الثقافة والحضارة ، ومع ذلك فليس لنا أن نتوقع أن الناس رجالاً ونساءً ، أحراراً وعبيداً ، كهولاً وشباباً ، أوروبيين وأفريقيين وأسيويين ، متعلمين وأميين ... يفهمون من الخطوط والأشكال والألوان والأصوات والكلمات نفس الفهم وتعبر لهم نفس التعبير ، بل إنك لتجد الأخوين فى الأسرة الواحدة يختلفان فى الاتجاه فى المزاج والإحساس والآمال والأخيلة والذكاء والثقافة ، وكل أولئك يؤثرون دون ريب فى معنى ما يدركونه ويحسان به من مناظر جميلة .

وكان القدماء يقسمون أنواع الجمال بالنسبة لرأيهم فى الجمال ، من حيث إنه صفة موجودة فى الأشياء ، ولذلك كان أعلى درجات الفن محاكاة الأصل ، ورفع ما فى الأشياء الطبيعية من عيوب ، مثال ذلك أن شعر الملاحم كان يصور عظماء الرجال يعملون أعظم الأعمال التى لا يمكن صدورها فعلا فى حياتهم . وكان التصوير دينياً أو تاريخياً وما إلى ذلك . هذا هو الفن التمثيلى Representative ولكن النظرة الحديثة للجمال لا تجعل لتمثيل الأشياء محلا فى الفن . وهناك النظرة الأخرى التى تجعل الفن الجميل فى الأوضاع والأشكال ، وهو الفن الشكلى Formal ، وعلى هـــذا المذهب كانط الذى يرى أن أعلى الفنون هو الطراز العربى ، أو « الأرابيسك » ، لأنه يتكون من الشكل فقط . وهذا الضرب من الفن عند كانط الفيلسوف وغيره ممن يشايعونه هو الفن « المطلق » أو « الحر » ، الذى يوجد فى الطبيعة فى القواقع مثلا ، وفى الصناعة فى الأرابيسك ؛ أما الفن النسبى فهو الذى يعتمد على شىء آخر ، كجمال الجسم الإنسانى .

وهذان القسمان للفن ، نعنى التمثيلى والشكلى ، ينطبقان على الشعر والنثر ، ويتشيع لكل منهما أنصار ، فالبعض يذهب إلى أن الجمال يقع فى الأسلوب (الشكل) ، والبعض يزعم أن الجمال الحق فى المعنى وبخاصة ما كان ممثلا للواقع ، وهـذا هو رأى أرسطو الذى قسم الشعراء قسمين تبعاً لنزعتين غريزتين فى الإنسان ، المحاكاة والإيقاع .

ومادام المؤلف قد ارتضى أن يكون الإحساس بالجمال ناشئاً عن تجربة نفسية وما يصحبها من معنى وتعبير . فلنا أن نتوقع أن تنقسم أنواع الجمال تبعاً للتجارب النفسية والعواطف المختلفة كالخوف والرجاء والحـزن والنشوة والحب والبغض وما إلى ذلك . ومع ذلك فهو لا يرضى عن هـذا التقسيم ، ويستمر فى عرض الأقسام التى وردت فى مباحث الفنانين والفلاسـفة كالقول بالفنون البسيطة

والمركبة ، وأعلاها تركيباً السينما إذ يدخل فى صناعتها كثير من الفنون الأخرى كالموسيقى والتصوير والأدب وغير ذلك . والفائدة التى نحصل عليها من النظر إلى تقسيم الفنون هو اكتشاف « قواعد » كل فن منها .

وقد أفرد المؤلف فصلين للكلام عن التعبير والانفعال ، لما لهما من أهمية كبرى فى نظريته الجمالية . وهو يميز بين التعبير وبين العلامة والرمز والمؤثر . النقطة السوداء علامة الانتقام ، والعرق علامة الألم ، ولكننا لا نسمى العرق تعبيراً عن الألم ، مع أننا نعد الابتسامة التى تظهر على الوجه معبرة عن حالة نفسية وقد تدخل فى التعبير الجمالى .

وصوت الإنسان أكثر تعبيراً من وجهه على الدلالات ، ويهمنا فى الصوت الألفاظ التى تسمى باللغة . ومهما يكن الأصل الذى صدرت عنه اللغة فإنها فى نهاية الأمر رموز اصطلاحية ، وهذا هو الفرق بين العلامة والرمز ، فالعلامة أمارة ، والرمز دلالة عقلية اصطلاحية . فاللون الأسود يعبر عندنا عن الحزن ، ولسنا ندرى لم كان الأمر كذلك ، فلعل له تأثيراً خاصاً على العين ، ولعله يرتبط فى الذهن بالشتاء والظلام والليل . أما إشارة الجند بالأعلام ورفع القبعة للتحية والسلام فهى من جملة الأمور التى اصطلحت عليها جماعة من الناس ولا يمكن أن تفهم إلا بالتعلم . وكذلك ينبغى التفرقة بين التعبير عن الانفعالات والعواطف والباعث إليها من مؤثراتها . فقد أبعث الشفقة فى نفس إنسان عند اصطحابه إلى مستشفى ، وقد أثير فى نفسه الرغبة الجنسية بعرض صور عارية ، ولكن شيئاً من هذه المؤثرات لا يعبر عن انفعال ، فالمؤثر شىء والانفعال شىء آخر . والأمر كذلك فى نقل الانفعال الذى يحس به شخص إلى شخص آخر ، فهو شىء مختلف عن الانفعال والتعبير عنه . الحق أن نقل الإحساس بالجمال إلى شخص آخر من أصعب الأمور ، وبيانه أشق ؛ وفى ذلك يقول المؤلف ص ٥٩

« إنى لأجد صعوبة فى بيان كيف أعبر عن تجربة جمالية ، أعنى التعبير عن صورة حسية تنشأ فى نفسى إلى شخص آخر . وإنى لأوثر أن أستعمل فى ذلك لفظة « العدوى » . ويخيل إلى أن معظم الفنانين يعدلون بعض التعديل من صورهم الباطنة بأن يجسموا بعض التفصيلات حتى يلفتوا النظر ... » ومع ذلك فمن الصعب التمييز بين التعبير عن الإحساس بالجمال ، وبين نقل هذا الإحساس إلى شخص آخر ، ذلك لأن « التعبير » فى جوهره سواء أكان بالألفاظ أو بالإشارة أو بالكتابة أو بالنقش أو بالصوت ، هو خروج عن الذات ، حتى إذا رأى شخص آخر هذا التعبير أثر فى نفسه وأحدث فيها ما أحس به الفنان . لهذا السبب لا يكتفى الفنان عند خلق أثره الفنى بحفظه داخل نفسه ، بل يميل إلى إبرازه وعرضه ، كما يلجأ الشاعر إلى نشر قصائده .

وقد نهض المؤلف يدفع اعتراضين على مذهبه القائل بأن جوهر الجمال هو التعبير عن انفعال ، وهذان الاعتراضان هما أن كل انفعال ليس يقبل التعبير عنه ، والثانى أنه ليس كل شعور بالجمال انفعالا .

يقول أصحاب الاعتراض الأول إن بعض الانفعالات الكريهة كالقىء مثلا ، أو المنافية للأخلاق ، تتعارض أصلا مع الذوق السليم ومع الشعور بالجمال ، ومع ذلك فإن بعض المذاهب الحديثة فى الفن لا تحفل بهذا الاعتراض الأخلاق . ويقول أصحاب الاعتراض الثانى إن الأشكال الهندسية جميلة ومع ذلك لا تثير انفعالاً ، ويرد المؤلف بأن كل تجربة نفسانية لا بد أن يصحبها انفعال ما ولو كان باهتاً ، أو من ضرب آخر كالشعور بالراحة أو الضيق أو التطلع وما إلى ذلك .

وهناك مذهبان فى الفن يتعارضان مع مذهب المؤلف . أحدهما الفن التعليمى didactic والثانى الفن الشعبى Protreptic — الأول يخضع الفن فيجعله بوقاً للتاريخ والأخلاق والحكمة ، والآخر يجعل الفن خادماً للسياسة والدين .

والواقع أن كثيراً من الشعراء يهتمون بالمسائل الأخلاقية والتاريخية والسياسية والدينية ، لأن هذه الموضوعات مشتركة بين سائر الناس ، وقد زعم وودورث أن لهم فلسفة ، كما نجد فى تمثيليات شكسبير كثيراً من الحكمة ، إلا أن إعجابنا بهذا الشعر لا يرجع إلى ما فيه من فلسفة أو حقائق تاريخية أو آراء سياسية ، بل إلى ما فيه من حلاوة الوزن وحسن النغم وبراعة الاستعارة ، أو إلى ما فيه من انفعال تابع للاعتقاد ، لا إلى ما فيه من اعتقادات . ولم يكن هذا هو رأى النقاد فى القرن السابع عشر ، ولا يزال كثير من الناس اليوم يخلطون بين اللذة التى يحصلون عليها من الاطلاع على المعرفة أو الآراء الخلقية وبين الآثار الجميلة . هذا الخلط هو الذى يدفع بعض الكتاب إلى مطالبة الشعراء بأن يكون يكون لهم « رسالة » ، فيخدمون السياسة أو الفكر ، ويوجهون الأذهان بقصائدهم إلى مختلف الاتجاهات التى تجرى مع الهوى السائد . ومثل هؤلاء القوم معذورون حين يشهدون الشعراء أنفسهم يسخرون فيهم للأحزاب السياسية التى ينتمون إليها ، وهذا هو السبب الذى من أجله يسمى مثل هذا الفن شعبياً ، ومما ينتقد به أصحاب هذا المذهب خصومهم ، أى القائلين بأن الفن هو التجربة الجمالية الخالصة ، قولهم إن هؤلاء الفنانين فى « أبراج عاجية » وأطلقوا على نزعتهم «مذهب الهرب Escapism » حقاً إنه هرب من تيار السياسة ، ولكن الهرب الصحيح ما كان من أداء الواجب . وقد سأل جون ستيوات مل نفسه ذات مرة فى مدينته الفاضلة : كيف يقضى الناس أوقات فراغهم ، وأجاب عن ذلك بأن يقرءوا الشعر ويستمتعوا بالطبيعة .

إذا كانت نظرية المؤلف أن تقدير الجمال شىء شخصى ، فما منزلة « الناقد » وما وظيفته ؟ ذلك أن الناقد فى ظل هذا المذهب إذا أعجب بقصيدة مثلا فإعجابه بها تابع لمزاجه ، ولن يستطيع نقل هذا الإعجاب إلى غيره . ومع ذلك فللناقد

ثلاث وظائف : الأولى توسيع ملكة تقدير الجمال ، والثانية تنبيه الأذهان ، والثالثة تهيئة الجو الفنى . فالناقد بما يفصله من قيم فنية وما يعلمه من مسائل تاريخية وسياسية واجتماعية ، يصفى الذوق ويرهف الحس ويزيد فى تقدير الجمال . وهو إلى ذلك يأخذ بيد القارىء إلى مواطن الإبداع ، يشير إليها فينبه الأذهان . ولما كان تقدير الأثر لا يتم على كماله إلا بأن نضع هذا الأثر فى محيطه وأن نصله ببيئته ونرفعه إلى جوه ، فالناقد هو الذى يهيىء لنا هذا الجو ، فيبرز لغة الفنان ، والاصطلاحات والرموز التى يستعملها ، وغير ذلك مما يبعث فى النفس حالة خاصة تستعد بها لاستقبال قصيدة الشاعر أو لوحة المصور أو تمثال المثال ، وهذا هو المقصود بتهيئة الجو الفنى .

هذه خلاصة وجيزة سريعة لبعض الموضوعات التى عرضها كاريت فى مدخله وهى تعبر عن جملة رأيه ، ولم أستطع أن أنقل إليك بقية الموضوعات التى تناولها حتى لا أطيل ، وخوفاً من الإخلال مع الإيجاز . ولكنه على كل حال كتاب سوف يعجبك لأنه يثير ، وسوف يفيدك لأنه يعلمك ويبصرك .

على هامش الأدب والنقد[1]

نأليف على أدهم

(دار الفكر العربى ١٦٠ صفحة — ١٩٤٨)

من المشاهد فى السنوات الأخيرة صدور عدة كتب تتناول معالجة موضوع من الموضوعات لم يسبق أن عالجه الكتاب منذ عصر بعيد ، نعنى به موضوع النقد وهذه ظاهرة لها دلالتها من جهة الجمهور ومن جهة الكتاب .

ولم يعهد العرب فى صدر حضارتهم من ألوان النقد وأصوله إلا لوناً واحداً هو النقد الأدبى ، شعراً كان أم نثراً . وكتب عبد القاهر الجرجانى عمدة فى هذا الباب .

إلا أن العصر الحديث شهد لوناً جديداً من النقد ، أو قل ألواناً جديدة ، لأنها لا تقتصر على الشعر والأدب ، بل تتناول الفن والتاريخ والسياسة ، وتتناول شيئاً آخر أعجب من ذلك هو نقد العقل ذاته ، أى هـــذه الأداة التى بها ننقد الموضوعات المختلفة ، أدبية كانت أم اجتماعية أم سياسية أم تاريخية . وهكذا أصبح النقد فناً ، أو علماً ، أو قل فلسفة ، لأن كل ما يتصل بالعقل نفسه لا يمكن أن يدخل فى باب العلم ، من حيث إن العلم يتعلق بموضوعات خارجية يمكن مشاهدتها وتسجيلها وقياسها ، أما العقل فهو الذى يشاهد ويسجل ويقيس ، ولذلك كان ما يبحث فى العقل شيئاً آخر غير العلم ، هو الفلسفة .

وقد سبقنا الغرب إلى هذا الاتجاه المبتكر الجديد ، وذلك فى القرن الثامن عشر ، حيث ظهر داڤيد هيوم فى إنجلترا ، ثم كانط الفيلسوف الألمانى ، فرسموا

---

(١) نشر فى مجلة الثقافة العدد ٥١٩ ص ٢٣ — ٧ ديسمبر سنة ١٩٤٨

خطوط نقد العقل ، حتى سمى القرن الثامن عشر بحق عصر النقد ، وقامت الحضارة الحديثة التى نشهدها الآن على أساس هذا النقد الذى فصل حدود العقل البشرى ، ومدى ما يمكن أن يبلغه فى ميادين العلم والفن والأدب .

فمرحلة النقد مرحلة لازمة للنهضة الحديثة .

وإذ كنا فى الشرق العربى نريد أن نرقى مدارج التقدم والنهوض ، فكان من الضرورى أن نسير فى الطريق الصحيح القائد إلى النهضة الحقيقية .

لذلك أحس الناس بالحاجة الشديدة إلى النقد ، فظهر النقد الفنى للروايات التمثيلية والقصص ، والنقد السياسى لأساليب الحكم والأنظمة الاجتماعية ، والنقد الأدبى لما يظهر من شعر ونثر . وهذا كله دليل على وعى الجمهور ويقظته الفكرية ، وعلى أنه لم يعد يقبل كل ما يقدم إليه ، أو يسلم بما يشاهد ، فهو يرضى ويسخط ، ويقبل ويرفض ، ويمدح ويقدح ، وظهر النقاد فى كل ناحية من نواحى الحياة يمثلون حاجة الجمهور إلى من يرشدهم إلى الطريق الصحيح .

وظل الحال كذلك بعض الزمن إلى أن مل الناس أحكام الهوى وسئموا النقد الزائف ، وشعروا بالحاجة إلى من يدلهم على الموازين الصحيحة البعيدة عن المهاترة والإسفاف ، القريبة من الحق والصواب ، بحيث تكون أدنى إلى العدل . ولذلك أصبحنا نسمع نغمة جديدة من سائر النقاد تتفرع إلى شعبتين ، الأولى تجنب الفحش فى القول ، والثانية البحث عن موازين ثابتة تقوم عليها الأحكام .

ونستطيع أن نقول إننا قد اجتزنا المرحلة الأولى من مراحل النقد الذى كان يعتمد على الهجوم الشخصى ، وتجريح الكتاب والفنانين والشعراء بالمهاترة والسباب ، ودخلنا فى الطور الثانى وهو محاولة تقييد المقاييس الموضوعية أو الذاتية التى يقوم النقد عليها .

وفى ذلك يقول الأستاذ على أدهم فى مقدمة كتابه الذى نحدثك عنه : « النقد

ناحية من نواحى الحياة الفكرية بذلت فيها الإنسانية جهوداً شاقة ، ولكن هذه الجهود الضخمة لم يكن نصيبها التوفيق الدائم ، فهى كثيراً ماضلت الطريق وانحرفت عن الغاية المنشودة . والذى يطيل النظر فى تاريخ النقد ، ويتابع مذاهبه فى العصور المختلفة ، وعند أغلبية النقاد ، قمين بأن يلحظ كثرة ما شاع فيه من ضلالات وأوهام ، وآراء خاطئة ، وأحكام فاسدة ، ويعتقد بعد ذلك أن من واجب النقاد أن يأخذوا أنفسهم بشىء من التواضع والاعتدال ، ويقللوا من الزهو والاستعلاء ، والتحدث بالنغمة العالية واللهجة الحاسمة ، وألا يتكلفوا أن يقفوا من الكتاب والشعراء موقف الهداة الملهمين ، والمرشدين المدلولين على الصواب المعصومين من الخطأ ... » .

إلى أن قال :

« ونحن نبذل جهدنا لإدخال العقل والمنطق والتعليل فى دنيا لا نستطيع أن نثق الثقة كلها من أن أمورها تسير على أصول العقل والمنطق والتعليل . والحكمة العاقلة هى التى تعترف بحدودها . وقد حاولت فى الفصول المختلفة الآتية أن أذكر بعض المقاييس الأدبية ، والنظرات الانتقادية ، والتأثرات التى ألمت بنفسى حيال بعض الشعراء والكتاب . ولكنى لا أحاول أن أفرض هذه المقاييس أوالنظرات أو التأثرات على أحد ، لأنى أعلم — برغم محاولتى أن أكون موضوعياً — أن آرائى عرضة للتأثر بذوقى وعقلى المحدودين وشخصيتى الجزئية » .

فأنت ترى أن صاحب الكتاب يحتاط الاحتياط كله فى الإقدام على هذه المهمة الشاقة ، ويتأرجح بين المذهبين المتناقضين فى النقد الأدبى ، وهما المذهب الموضوعى ، والمذهب الشخصى الذى يعتمد على الذوق .

وقد شهدت صفحات هذه المجلة جدلا طويلاً حول هذه المسألة ، ثار منذ سنوات ، وثار فى الوقت الحاضر ، وأكبر الظن أنه سوف يثار من جديد ما دام

الأدب والفن والسياسة والتاريخ من الأمور الإنسانية التى تخضع للقيم لا للواقع، وكل محاولة لرد القيم الإنسانية إلى المقاييس الموضوعية المختلفة ، فهى محاولة فاشلة ، إلا إذا شاء الإنسان أن يحيا حياة شبيهة بالآلة لا شعور فيها ، ولا ذوق .

وهل تخضع الأذواق للمقاييس الدقيقة المضبوطه ؟

قل إن الذوق يرقى بالعلم ، ويرتفع بالاطلاع والمشاهدة ، ويرهف بالتجربة والممارسة ، ولكنه يبقى بعد ذلك ذوقا يشتق اسمه من الحس باللسان ، أو هذا العضو الموجود فى فم الإنسان . فالذوق مقياس إنسانى شخصى ، على حين أن مقاييس العلوم مستقلة عن الإنسان ، بعيدة عن تقديراته الشخصية وأمزجته وأهوائه . . .

العلم يزن الكم والمقدار ، والذوق يقيس الكيف ويقدر الصفات .

مهما يكن من شىء ، فلا ريب فى أن الإنسان فى حاجة إلى تزويد نفسه بأسلحة يميز بها الآداب والفنون ، وسوف تجد الكثير مما تطلب فى كتاب الأستاذ على أدهم ، وهو ينقلك من رأى إلى رأى ، ويطبق المذاهب المختلفة على الأدباء والشعراء . . .

(الثقافة) : لعله من الخير أن نذكرهنا ماسبق أن ذكره الدكتور زينون[1] وهو التفريق بين متذوق الأدب بشعوره وبين ناقده الذى يعرض للناس تحليله . فمن شاء أن ينقد ويحلل لم يكن له غنى عن المقاييس .

---

(١) هوصديقنا الدكتور زكى نجيب محمود — ونحن لم ننكر أن يعتمد الناقد على موازين، ولكنا نقول إنها ليست فى دقة المقاييس العلمية .

النقـــد الأدبي[1]

تأليف الدكتور احمد أمين

٤٥٦ صفحة فى جزأين — لجنة التأليف والترجمة والنشر

صناعة النقد الأدبى قديمة ، ما دامت الأمة ذات حضارة ، وما دام الأدب وهو باب من أبواب الفنون عنواناً على حضارتها .

ونحن أمة نتكلم العربية ، وقد ورثنا حضارة العرب كما ورثنا حضارات أخرى ، إلا أن صورتها التى تكتسبها ، أو القالب الذى تقدم إلينا فيه هو اللغة العربية . ولذلك كان لابد للناقد الأدبى أن ينظر فى هـذا الثوب الذى ترتديه كلما شئنا أن نعبر عما يجول فى أفئدتنا من خواطر .

وهناك شعوب أخرى تتكلم بغير العربية ، ولها أيضاً آداب ، وفيها أدباء يستجيبون للحياة ويشعرون بها ويعبرون عنها بلسان قومهم . وقد افتتن المحدثون بالأدب الغربى ، وقرءوا ما كتب فيه خاصاً بهذا الباب الجديد ، نعنى النقد وأصوله وأرادوا أن يطبقوا هذه الأصول على الأدب العربى . والكتاب الذى نقدمه اليوم إلى القراء ، يحاول هذه المحاولة ، أو على الأصح يريد أن يوفق بين النقـد الأدبى عند الإفرنج وبين ما ورثناه عن العرب ، ولذلك جعل الجزء الأول فى أصول النقد ومبادئه ، والثانى فى تاريخه عند الإفرنج والعرب .

نقول إن هذه الموازنة بين الأدب العربى والأدب الغربى ليست جديدة . فنحن نعرف أن الحضارة الإسلامية قد اتصلت بالثقافات الأجنبية منـذ أواخر العصر

---

(١) نشر فى مجلة الثقافة العدد ٦٩٩ ـ ١٩ من مايو سنة ١٩٥٢ ص ٢٣ .

الأموى وأوائل العصر العباسى ، أى فى عصر الترجمة ، ولم تكن آداب تلك الشعوب مجهولة من المسلمين ، فكان من الطبيعى أن يوازن العرب ، أو المتعربون الذين يتخذون اللغة العربية أداة للتعبير ، بين الأدب نثره وشعره عند العرب وعند الأجانب . قال الجاحظ فى كتاب له مفقود وحفظ بعضه الأمير نشوان الحميرى صاحب كتاب « الحور العين » : « وقد سمعت للعجم كلاما حسناً وخطباً طوالا يسمونها أشعاراً ؛ فأما أن يكون لهم شعر على أعاريض معلومة وأوزان معروفة إذا نقص منها حرف أو زاد حرف ، أو تحرك ساكن أوسكن متحرك ، كسره وغيره ، فليس يوجد إلا للعرب خاصة دون غيرهم ، وليس فى الأرض قوم أعنى بذم جليل القبيح ودقيقة ، وبحمد دقيق الحسن وجليلة من العرب .. »(١) والذى يهمنا هنا تلك الموازنة التى يعقدها بين الشعر العربى القائم ونظم الألفاظ ، وبين الشعر الأعجمى الذى لا يخلو من الأوزان ولكنه لا يعنى هذه العناية الفائقة بالنظم العربى المعروف .

جملة القول لكل لغة ذوقها وشخصيتها ومقوماتها مما لا يشاركها فيه لغة أخرى إلا إذا كانت قريبة الشبه بها . وقد فطن إلى ذلك الدكتور أحمد أمين فقال إن الشعر مما يصعب نقله من لغة إلى أخرى ، فإذا استطاع المترجم نقل المعانى عجز عن نقل الرونق أو الصورة الخارجية التى لا يكون الشعر شعراً إلا بها .

وينحو الأستاذ عباس محمود العقاد نحواً آخر فى النقد ، ذلك أنه هاجم شوقى هجوماً عنيفاً ، وبنى نقده له على عدة أصول ، أهمها أن قيمة الشعر يجب أن تكون عالمية لا تختص بشعب دون شعب ولا بجيل دون آخر ، فإذا نقل شعر شوقى إلى اللغات الأجنبية لم تثبت له منزلة ، لأنه يقوم على جرس الألفاظ لا على عمق المعانى . ويأخذ بهذا المذهب كثيرون ممن تثقفوا ثقافة غربية وأعلوا من شأنها .

---

(١) الحور العين ص ٢١٧ .

وهذا يدلك على اختلاف النقاد فى التقدير ، وذهابهم مذاهب مختلفة ، وتباين الأصول التى يعولون عليها .

مهما يكن من شىء فنحن فى حاجة إلى كثير من المؤلفات فى النقد الأدبى لأن تعددها يدفع أصحابها إلى تناول هـذا الموضوع الشائك الشائق من زوايا مختلفة ، فيكتمل لنا بعد حين نظرية أو نظريات جديدة فى هذه الصناعة .

ويمتاز الدكتور أحمد أمين فى أدبه بعناصر ثلاثة : صدق الإحساس، وشجاعة الرأى ، وبساطة التعبير . وأنت تعرف ولا ريب القول المعروف إن الأسلوب هو الرجل ، فلاغرابة أن يكون أسلوب صاحب الـكتاب صورة من شخصيته . ونحن الذين أخذنا عليه العلم ولا نزال نتصل به نعرف فيه هذه الخصال التى تنعكس فى كتاباته وتبرز فى أسلوبه وهى الصدق والشجاعة والبساطة .

وعلى الرغم من الدراسات الأجنبية التى اطلع عليها المؤلف خاصـة بموضوع النقد الأدبى ، أو كما فصلها فى أربعة عناصر هى : العاطفة والمعنى والأسـلوب والخيال ، فإنه لا يزال كلما نزل إلى ميدان الأحكام الأدبية يأخذ «بالذوق العربى» الذى ورثه عن آبائه وأجداده جيلاً بعد جيل ، والذى لا يزال محفوظاً فى التراث العربى الموجود بين أيدينا .

من ذلك أنه يعارض بشدة « الفن للفن » وهى قضية شائعة فى الغرب منذ القرن التاسع عشر حتى الآن ؛ ولهذا السبب يجعل المثال الأخلاقى شرطاً من شروط الأدب الجيد ، كما كان يفعل القدماء من العرب حين ينشدون مغزى أخلاقياً أو حكمة جارية . فهو يذهب مذهب أفلاطون من اجتماع الحق والخير والجمال ؛ وهو إذ يفعل ذلك إنما يستجيب للمبدأ الذى شرطه لـكل أديب وهو الصدق ، ويعبر عن شعوره الخاص وعقيدته الشخصية .

وهو حين يوازن بين المعنى واللفظ أيهما أولى بالتقديم وأيهما أعلى منزلة فى تقدير الآثار الأدبية ، يرجح جانب المعنى على اللفظ ، أو الفـكرة على الأسلوب ،

وقديماً اختلف نقاد العرب فى هـذا الموضوع ، ولـكن أغلبهم يميلون إلى ناحية اللفظ . فإذا كان الدكتور أحمد أمين يغلب المعنى والفـكرة فى الألفاظ والأساليب فإنما يفعل ذلك استجابة لطبعه ، فهو إلى المعنى أميل ، وأسلوبه لا يبدو فيه الاحتفال والأناقة ، ولعله يفعل ذلك قصداً ، أو كان يفعل ذلك عن عمد ، ثم أصبح الأداء البسيط من جملة طبعه أو أسلوبه ، والأسلوب هو الرجل .

وأحسب أنك سوف تختلف مع المؤلف فى كثير من القضايا التى بسطها خلال الـكتاب ، وهذا الخلاف فى مثل الموضوع الذى يتناوله وهو النقد الأدبى أمر طبيعى ، لأن الآراء لم تجتمع فيه على مذهب مقرر لا فى الشرق ولا فى الغرب ، وخير الكتب هي التى تثيرك وتدعوك إلى التفكير ، ولا بأس من المعارضة فى الرأى .

خذ مثلا هذه القضية ، وهى أن شعر الطبيعة قد يكون موضوعياً ، أو كما يقول ص ٨٦ : «وفى التناول الموضوعى يجب أن يخفى الشاعر نفسه تماماً ويدع الطبيعة تتكلم عن نفسها ، فهى تتكلم عن نفسها وتخاطب الشاعر ، ولذلك يجب أن يكون الأسلوب مزيجا من العرض الصادق والوصف الصحيح » . وهذه قضية تحتاج إلى نظر ، لأن الطبيعة وما فيها من مشاهد لا تنطق ولا تتكلم ، ولا تصف نفسها ، وإنما نحن الذين ندرك هذه المظاهر فيخيل إلينا أن الزهر يبتسم ، وأن الشجر يتمايل ويتثنى ، فكل وصاف للطبيعة إنما يصف انعكاس صورها فى نفسه ، ولذلك قال جمهرة النقاد الغربيين إن الشعر لا يمكن إلا أن يكون « ذاتياً » وعندنا أن كل شعر ذاتى ، ويتفاوت الشعراء فى صـدق التعبير عن شعورهم ، وجودة وصفهم لما يرون ، وتنزل درجة الشاعر كلما تكلف أو اتبع التقليد وآثر محاكاة أساليب غيره من الشعراء .

وقضية أخرى أيخضع الأدب لغاية أخرى كالأخلاق والسياسة والدين ، أم لا يخضع لغاية أخرى ؟ وهى القضية التى تقال عن الفن عامة : أهو للفن أم للمجتمع ؟

ويرى الدكتور أحمد أمين أن « الأدب يشرح الحياة الإنسانية لا لذاتها بل لغاية ، وهذه الغاية هى تربية المشاعر لا إضعافها ، فإذا هو حاول إفساد العواطف وإضعافها منعناه من ذلك » ص ٣٦ .

ويذهب جمهرة نقاد الغرب وأدبائهم ومفكريهم غير هذا المذهب فى الوقت الحاضر ، ذلك أن الأدب عندهم يقصد لذاته ، وهو تعبير عما يجول فى نفس صاحبه من مشاعر خيرة كانت أم شريرة .

من نبع الحيـــــاة[1]

ديوان للشاعر محمد عبد الغنى حسن

دار المعارف — ٢٢٢ صفحة — ١٩٥٠

ضرب من النقد يعتمد
على التحليل النفسـاني

لغز ينطوى على أسرار ، وصندوق يحوى كثيراً من الأخبار ، ذلك هو الإنسان ، بدن وروح ، وظاهر وباطن . ولولا الإفصاح بالعبارة لظل اللغز غامضاً والصندق مغلقاً على سره منطوياً على جملة خبره .

ما هذا السر الدفين الذى يحاول الشاعر محمد عبد الغنى حسن أن يخفيه ، وأن يعلنه دون أن يبرح عنه الخفاء . وفى هذا من التناقض ما فيه ، إذ كيف تسر وتعلن فى آن واحد ؟ .

وهذا منطق الشعر ، وطريقة الشعراء .

إنها أحاسيس غامضة تـكتنف النفس الإنسانية ، وتضيق الألفاظ عن التعبير عنها فى الصورة المألوفة من الـكلام ، فيخيل إلى الشاعر أنه مستطيع بالوزن والقافية أن يذلل المعاني ، وبالرمز والأخيلة أن يعبر عن مكنون الجوانح .

وقد أصبحت حياته بعد نشرها فى هذا الديوان ملـكا للجمهور ، ولنا أن نحلله من شعره ، فنعرف نفسيته فى ضوء العلم الحديث .

كانت أعظم أمانى الشاعر أن يرحل إلى أوربا ، فقال فى قصيدة له قبل السفر عام ١٩٣٢ :

انشر قلاعك ياربان إنّ بنـــا شوقاً إلى البحر أو ميلا إلى السفر

---

(١) نشر فى مجلة الثقافة ص ٢٢ عدد ٥٩٧ يونيه ١٩٥٠

نقول : لم تكن الرغبة فى السفر طارئة ، بل هى قديمة ، ففى قصيدة له نشرت قبل ذلك بأربع سنوات :

بى هم لا أرى مصـــدره وأرى آثاره تتبعـــنى
هو سر كشفه أعجزنى وهو لغز حـــله حيرنى
لم يَرُقْ لى العيش فى منصورتى
لا ، ولا طاب بمصر سكنى

فقد علمت أن صاحب الديوان من مدينة المنصورة ، ولكن العيش لم يطب له فى مسقط رأسه أو فى عاصمة وطنه . ونجد السر فى ذلك فى قصيدة يناجى فيها طائراً ، ويوازن بين نفسه وبينه ، وهو ولا ريب يرمز للطائر بشىء ما يريد أن يخفيه عنا ، وقد نستطيع الكشف عنه بعد قليل من قصائده الأخرى . فهو يحدثنا أن الطائر فى الجو مطلق ، وهو فى الأرض مضطهد :

تنهب العمر فرحـــة وهو يقضيه فى نكد
أنت لم تدر ما مضى وهو يرجو لقـــاء غد

فمن هذا الطائر الذى كان يرجو لقاءه ؟ .

أنت بالعيش قانـــع وهو الطامع المجـــد
يخـــدع النفس بالمنى بين جزر بهـــا ومـــد

إلى آخر هذه القصيدة الطويلة التى يصف فيها نوازعه وطبائعه ، وهو صادق دون نزاع فى قوله إنه « الطامع المجد » فهو يطمع فى المجد ، ويتخذ له سبيل الجد ولكن النفس أيضاً تطلب بفطرتها شيئاً آخر ، هو مطلب جميع الذكور ، نعنى الأنثى ، ولا نشك فى أن الطائر الذى كان يناجيه الشاعر هو الأنثى التى صادفها فى حياته ، ولكنه انصرف عنها لشىء آخر ، هو نفسه ، فهو يحب مطامعه التى

لا حد لها ، ولا يسمح لفتاة مهما تكن على قدر من الجمال أن تحول بينه وبين الوصول إلا تحقيق هذه الأماني .

كاذب فى غرامه هازل فيه لا يجد
إن بكى فهي أدمع ليس من بذلهن بد

فأنت ترى أنه يعترف بالحب ، ويحكى الغرام ، ولكنه غرام كاذب ، لأنه يحب نفسه ، وأول شيء أحب أن يحققه لها ، السفر إلى الغرب .

وانظر إليه قبل الامتحان النهائى فى دار العلوم ، كيف يأمل فى السفر ، وهو مطمعه القديم :

لى فيك يا « غرب » شوق وبى إليك حنينُ
فى الغرب علم كثير فى الشرق حقد كمين

وهو يطلب الرحلة إلى الغرب ليتزود من العلم ، كى يحقق غاية أخرى ، هى الشهرة ، والشهرة داء الشرق من قديم الزمان ، ولكنه لا يعرف إلى أى مدى يبلغ ، وإلى أى حد تتحقق الأمانى :

هبنى نجحت ومالت على نجاحى الغصونُ
وكان غاية رحلى باريس أو برلين
وطاب باسمى حديث وكان باسمى شئون
هبنى كذلك فقل لى من بعدها ما أكون

حدثنا الشاعر فى قصائد عدة عن نجاحه بعد الامتحان ، ونظم فى هذا الإبان الشيء الكثير ، ووصف حاله من السهر والدأب والفرح بعد النجاح . لقد رضيت نفسه من جانب ، ولم ترض من جانب آخر ، جانب الحب ، ولعل إخفاقه فى هذا الحب الذى يُخفيه عنا ، هو الذى دعاه إلى الهجرة عن البلد ، وعن الوطن :

قالوا نجحت فقلت هل يغنى عن الشاكى نجاحه
هو طـــائر . . . لـكنه فى الحب مقصوص جناحه

وقد يهرب أحياناً أخرى نحو الماضى ، يريد الرجوع إلى عهد الطفولة، حيث الصداقة البريئة ، والحب الخالص ، أما عهد الشباب ، فقد خانته المحبوبة :

مَنْ لى بأيام الطفولة إنهـا مرت من الأيام مر سحاب
ماذا لقيت من الشباب وكله وله المحب وقسوة الأحباب

وأكبر الظن أن هذه المحبوبة كانت من المنصورة ، فقد أفصح عن ذلك فى قصيدة أخرى فى أغسطس ١٩٣٠ ، وإذا صدقنا الشاعر فقد كان حباً طاهراً عفيفاً :

يا وردة من ورد وجنتها تذوى الورود ويستحى الزهرُ
هل تذكرين ونحن يجمعنـا فى جانب « المنصورة » النهر

* * *

وسافر الشاعر ، وطاف بباريس ولندن ، وأمضى بضع سنين ثم عاد إلى أرض الـكنانة ، وقد حقق الأمنية التى دارت بخلده زمناً ، وولى الشباب ، وذهبت تباريح الغرام التى شبت مع فتوة الشباب . ووصف حاله فى ليلة من عام ١٩٤٦ تفيض أسى وحزناً وضيقاً بالحياة .

تألب الليل عليه وطال يا صبح هل أنت بعيد المنالْ
ضاقت بها الآمال عن شاعر آماله كانت فساح المجال

ولم يجد ما يفرج همه إلا بابتهال إلى الله ففرج كربه :

حتى إذا ما الهم أودى بنـا ولم يعد للصبر فينا احتمال
أطلت الرحمة من كوة وفيأ الله علينا الظلال

حقاً ، النزعة الدينية غالبة على صديقنا الأستاذ محمد عبد الغنى حسن ، فقد افتتح الديوان بقصيدة فى مولد الرسول ، نشرت عام ١٩٤٩ ، وفيها نرى الشاعر وقد استضاء بنور النبوة ، فطلع علينا بقصيدة من روائع الشعر استهلها بقوله :

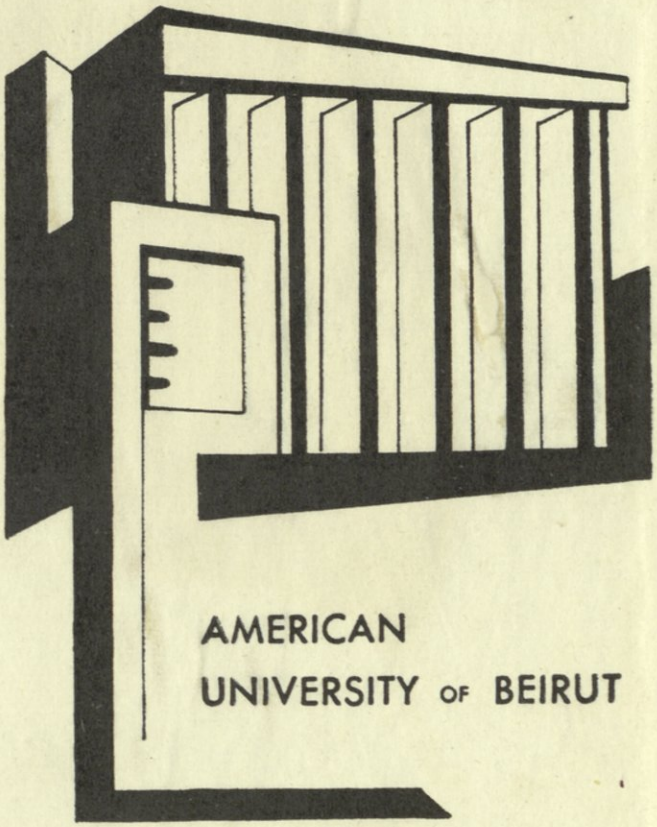
عيد النبوة والنبي الملهم استقبل الدنيا بيمنك وابسم
وأفض على الدنيا السلام فإنها طال الطريق بها ولما تسلم

وهكذا بدأ الشاعر فى شبابه يفتن بسحر مفاتن الشباب ومغرياته، المرأة التى تبعث بحبها على الأمل ، وتدفع إلى المجد ، ثم رأى بعد فورة الشباب أن الحقيقة الكبرى فى هدوء النفس وسكون الجوانح إلى بارئها ، بعد أن بلغ المنى وحاز المجد . وغاية المجد أن يُدوَّن الشعر ثم يُروى .

الفهرس

الموضوع	صفحة
كلمة المؤلف	٣
رسالة الكندى فى النفس	٥
كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى	١٣
ثلاثة كتب	٢٧
ميزان الحكمة للخازن	٣١
إحصاء العلوم للفارابى	٣٥
أسس الفلسفة	٤١
الأسس الفنية للابداع الفنى	٥٥
مشكلة السلوك السيكوباتى	٥٩
المنطق الوضعى	٦٩
الطاقة الروحية	٧٤
قصة الحضارة الجزء الأول	٨٤
« « « الثانى	٩٠
مدخل إلى علم الجمال	٩٦
على هامش الأدب والنقد	
النقد الأدبى	
من نبع الحياة	

189.304:A28mA:v.1:c.1
الاهوانى ،احمد فؤاد
ميزان الحق
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
A1007744



189.304
A28mA
v.1