مكتبة المقتطف

ابن رشد الفيلسوف

حلقة من سلسلة « أعلام الاسلام » التي تنشرها لجنة دائرة المعارف الاسلامية . تأليف الاستاذ محمد يوسف موسى — ١١٨ صفحة من القطع الصغير : ١٩٤٥

حلقة من سلسلة « أعلام الاسلام » وضعها حضرة الأستاذ محمد يوسف موسى المدرس بكلية أصول الدين ، والمعروف للقراء بكتاب « فلسفة الأخلاق في الاسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية » وكتاب « تاريخ الأخلاق » وغيرهما من البحوث القيمة . وكنا بحاجة حقًّا الى كتاب في ابن رشد يعين الطلاب على دراسته بعد أن فقد كتاب فرح انطون ، سيما ان المستشرقين إجمالاً يعنون بابن رشد شارح أرسطو أكثر من عنايتهم بمحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين ، تلك المحاولة التي قال ليون جوتييه بحق أنها « معقد الطرافة في الفلسفة الاسلامية » (ص ٣١) والتي لم يوفق هذا المستشرق الى عرضها عرضاً شاملاً . وقد جعل منها حضرة المؤلف موضوع كتابه بعد الترجمة للفيلسوف والتأريخ لعصره ، تأريخاً مستوعباً في إجمال ، فقال ان « رسالة ابن رشد كانت الانتصاف للفلسفة بعد ما لقيت من الغزالي ، والتوفيق بينها وبين الدين » (٢٦) ثم حصر المسائل (٣٧) وعالجها واحدة بعد أخرى علاجاً منهجيًّا موثقاً وبأسلوب رصين واضح ، مستنداً الى المراجع الأصيلة الموثوق بها ، فكانت النتيجة أن ابن رشد لم يفلح في تبرئة الفلسفة من تهمة الكفر في المسائل الثلاث التي ذكرها الغزالي ، وهي القول بقدم العالم ، وقصر علم الله على الكليات ، وانكار بعث الأجساد ، وأنه من ثمت لم يتم له ما أراد من الانتصاف للفلسفة . وما كان هناك سوى طريق واحد للانتصاف لها ، هو تعديل مواقف الفلسفة اليونانية في هذه المسائل . واعتقادنا ان هذا التعديل ممكن بالفلسفة نفسها أي بالاستدلال العقلي فحسب ، وان الغزالي وفق اليه في كتاب « تهافت الفلاسفة » فكان أكثر حرية وأكثر ابتكاراً من الفلاسفة . وقد يكون لحملته العنيفة على الفلسفة نصيب كبير فيما أصابها من بعده في العالم الاسلامي . ولكن

عذره انه أراد الدفاع عن الدين ، وهذا حق له لا ينكره عليه أحد ، وانه ظن الفلسفة كلا لا يتجزأ فاعتبرها عدوة الدين ، وهذا ظن وصل اليه من الفلاسفة أنفسهم الذين اقتصروا على تزييف أقوال اليونان معتقدين انها كالبنيان المرصوص لا يمس حجر منه إلا انهار كله .

هذا ، ومن الحق أن نشير إلى الفصل الذي عقده لبيان أثر ابن رشد الفيلسوف من بعده في الشرق والغرب ، وبيّن فيه في استقراء العوامل التي من أجلها لم ينتفع الشرق بمجهوده في سبيل الفلسفة والتوفيق بينها وبين الدين ، بينما كان أثره في الغرب كبيراً وعظيماً حتى كان كبار مفكريه يختصمون من أجله . .

وأخيراً ينبهنا الاستاذ المؤلف الى ان كتابه ليس « رسالة خاصة عن ابن رشد وفلسفته » (٩٨) ، ولعله مقبل هذه الأيام على هذه الرسالة الخاصة كما نرجو ، فان ابن رشد حقيق بدراسة مفصلة عميقة ، والمؤلف قمين بالقيام بها .

يوسف كرم

* * *

[المقتطف] — تعقيب رأي المقتطف في هذا الكتاب ، فقد رأينا فيه أشياء لا ينبغي أن تفلت من حلقة النقد في عصرنا هذا .

أصدر الامام المحدّث الفقيه ابو عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ . فتوى بتحريم المنطق والفلسفة ، فكان لهذه الفتوى خطر وسلطان ظلا قرونين دهراً طويلاً . سئل عن حكم الله فيمن يشتغل بكتب ابن سينا وتصانيفه فقال : « من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرّض للفتنة العظمى » . لأن ابن سينا « لم يكن من العلماء ، بل كان من شياطين الانس »

وفي فتوى أخرى يقول : « إن الفلسفة أس الكفر والاضلال ، ومادّة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ، ومن تفلسف فقد عميت بصيرته عن محاسن الشريعة ، ومن تلبّس بها تعليماً وتعلّماً فأمره الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان » — وقضى بأن الواجب على السلطان أن يعرض من ظهر منهم اعتقاد الفلاسفة على السيف أو الاسلام ، لتخمد نارهم ، وتمحى آثارهم » .

كانت هذه هي روح الدين في عصر ابن رشد ، وإن أردت أن تخفف شيئاً من حدّة القول فقل كانت هذه هي روح رجال الدين ، وهي أشبه بالروح التي أملت على النصارى في العصور الوسطى أن يضعوا نظاماً يقال له نظام الفهرست الذي يتضمن الكتب التي يحظر على المؤمنين من النصارى قراءتها ، وكان منها كتب كوبرنيكوس وغليليو وجوردانو برونو وغيرهم

تلك إذن كانت روح العصر التي أحاطت بابن رشد ، وهي روح عتية قاسية لا تترك من أثر لروح التفكير الحر ، بل لروح الاسلام ذاته الذي حضَّ على اطلاق الفكر اطلاقاً سوَّد فيه الارادة البشرية تسويداً قد يضيق به بعض الظلاميين من أهل زماننا هذا ، على النقيض مما جاء في القرآن وآيته العظمى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » .

من الظلم إن نسوق النقد في آثار الماضي فنقيسها على حالات عصرنا . وللنقد ثلاثة أساليب تخضع لها الآراء الفلسفية ، بل وكل الآراء والأساسيات التي تنزع إلى التأمل . فجمهورية أفلاطون بما فيها من ألوان الرأي وضروب النظر ، يمكن أن يخضعها الناقد جميعاً إلى هذه الأساليب ليكشف عما فيها من الخطأ والصواب . وهذه الأساليب هي :

الأسلوب المذهبي . وهو طريقة للحكم في مستفادات العقل الانساني ، وان بعدت عن فكر الناقد وعصره ، بمقتضى تلاؤمها وموافقتها للمبادىء التي قال بها باكون او اسبينوزا او هيجل او ميل ، مقيسة على أفضل ما يتعلق به الناقد من المنجزات العقلية .

ثم الأسلوب الانتقائي او التلفيقي او التوفيقي : وهو أسلوب يرمي إلى ان ينتقي الناقد من المذاهب المتنابذة او المتعارضة ، ذرورات الحق المتناثرة في ثناياها ، بحسب ما يراه منها حقاً . وهو اسلوب يشيع في العصور التي تنوى فيها نزعة القراءة وتتسع فيها المعلومات ويكثر شحن الأذهان بالآراء والفكرات ، ولكن يندر أن يكون للمعلومات المتجمعة على هذه الصورة قوة أولية خاصة بها . ومثلها مذهب الأفلاطونية الجديدة كما عرف في مدرسة الاسكندرية في القرن الثالث الميلادي ، أو كما عاش في فلورنسا في القرن الخامس عشر . وأهم نقائص هذا الأسلوب الرسيسة فيه ، هي نزعته الى تشويه المذهب الأصلي الذي يدعي أهل هذا الأسلوب انهم يعملون على تبيانه وجلاء غوامضه ، حتى يمكن بذلك ان يلفق أو يؤلف بين أحسن ما فيه ، وبين العناصر الأولية في نظام فلسفي آخر مسلَّم وموثوق به من ناحية الناقد .

هذان أسلوبان نقديان نحبِّذ الطريق في القرن العشرين ، بتأثير نظرية هيجل الثائرة التي كوَّنها في ما دعاه « روح العصر » الدائمة التغير المستمرَّة الفيض والتدفق ، لأسلوب ثالث في النقد ، هو الأسلوب التاريخي . وهو أسلوب يحملنا على ان نرد المذهب الذي نكب على نقده او الأثر الفلسفي الذي اعتدر البنا من مخلفات الماضي المجيد ، كجمهورية أفلاطون مثلاً ، بقدر المستطاع وجهد ما يصل الجهد ، الى مجموعة الحالات العقلية والاجتماعية والمادية التي أحاطت به حال نشوئه ، إذا ما أردنا صادقين أن نفهمه ونتفقه فيه . من هنالك يضع مسائل اقناعية نستطيع بقوتها أن نحكم من مازيقها من أشياء العقل أسوية هي أم غير سوية ،

لدى أول تأمل نحصره فيها، كما أشرنا بمعنى يقبله العقل من ناحية أصلها وكيفية نشوئها.

أول هذه المسائل اعتقادنا بأن لكل عصر عبقرية خاصة به، أشبه شيء بعبقرية الأفراد، وان لكل عصر صورة عامة او « طابع عام » يستمد من الحالات التي تدمغ كل ما ينتج في ذلك العصر من عمل او فن او تجديد او تأمل او دين او اخلاق، بل ويدمغ وجوه الناس انفسهم، وانه ما من شيء استخلص الانسان من طبيعة نفسه، يمكن ان يُفهم حق الفهم ويدرك حق الادراك، الا في عصره الذي نشأ فيه، ومن بينوعه الأصيل الذي خرجه من تصاعيف تلك الحركة الدائمة التي يختص بها هذا النظام الدنيوي، وان أسمى ما ينبغي أن يتعرّف اليه من يتصدّى لدرس المذاهب الفلسفية، انما هو تسمية « الملكة التاريخية » في نفسه.

إن كل شيء في الوجود هو مقولة منطقية قائمة بذاتها من مقولات الضرورة القاسرة. لذلك ترى أن العقائد مهما ضربت في الخيال، ومشت مع التصور لتصرف، كشيوعية أفلاطون مثلاً، أو تلفيقية بن رشد، انما تقع على أصولها الطبيعية، إذا ما رددتها الى تلك المقولات. وما نقصد بمقولات الضرورة الا الحالات التي أحاطت بها، والتي لم تخرج تلك العقائد عن أن تكون جزءًا منها، ونبذة من مجموعها.

***

وإذن فلقد نظم ابن رشد أبين النظم وتعسف معه كل تعسف، إذا لم نمض في نظر مذهبه محيطين بحالات عصره متشبعين بجملة الحالات التي قامت في بيئته حتى نستطيع أن ندرك طرفاً من ذلك التضارب الذي شاع في مذهبه تلقاء التوفيق بين الشريعة والحكمة، حتى لقد اضطر الى القول بأن الشرع شرعين، شرع لمن هو من حقه التأويل، وشرع لمن ليس من حقه ذلك، كل هذا تحت تأثير مثل تلك الفتوى التي أصدرها الشهرزوري في عصره كما سنرى في سياق نقدنا هذا. بل نقول، ونحن على يقين، أن ابن رشد كان ضحية عصره. فان الذي يستوعب منطق أرسطوطاليس ويطلق على كتبه، لا شك بأبي عليه ذلك المنطق كما بأبي عليه عقله الممتاز، أن يقع في مثل ما وقع فيه ابن رشد من تضارب في الرأي وضعف في التدليل، عندما تكلم في ضرورة التأويل، تأويل الشرع ليسير في ركاب الحكمة. هذه نظريتنا في ابن رشد، نظرية تقوم على أن مذهبه في التأويل هو نتيجة عصره لا نتاج عقله، هو مستفاد الحالات التي قامت في بيئته، لا مستفاد عقيدته الحقيقية. وانما هو في ذلك مضطر الى القول بتعليل يتشدد اليه في اشتغاله بالحكمة، ويبرره عند أهل عصره، موقفه من الاخذ بعلم اليونان وحكمتهم. فلجأ الى التعمل، واصطناع مذهب

التأويل ، وهو يعلم أن مذهبه فيه سادة يستند اليها في اشتغاله بالحكمة . هو مسألة ظاهرية يخفي وراءها قصداً يعنيه « روح عصره » أن يجاهر به . وعلى هذا الرأي سنمضي في نقد ابن رشد لا كما صوّره الاستاذ الفاضل مؤلف الكتاب .

أول نقد نوجهه إلى هذا الكتاب ان المؤلف لم يتخذ الملكة التاريخية أساساً لعرض مذهب ابن رشد . بل انه وجه كل همّه إلى مقابلته بالغزالي في تهافت الفلاسفة ، متخذاً من موقف خصمه أداة لعرض مذهبه ، من غير أن يحاول الامام بشيء من الاسباب التي اضطرت ابن رشد الى ركوب ذلك الركب الخشن ، مركب القول بتأويل الشرع ، ليوافق الحكمة .

« ولعمري كيف يستطيع ناقد يحاول نقد ابن رشد نقداً قائماً على مقتضيات « الملكة التاريخية » أن يعلل السبب في أن يركب هذا الفيلسوف ذلك الركب الخشن ، لو لم يقم من ورائه ومن حوله من يقول « السيف أو الاسلام » لمن يظهر منه اعتقاد الفلاسفة ! وأي شيء كان يحمل ذلك الفيلسوف العبقري على أن يكتب « تهافت التهافت » وهو يعلم ان الغزالي ما كتب « تهافت الفلاسفة » إلاّ متحاملاً على أهل الحكمة ، وانه لم يقصد بهم إلاّ سوء السمعة وإغراء الجماهير بهم ، وإيقاظ روح الفتنة الدينية . وإلاّ فاذا يكون علم الكلام الاسلامي ، إذا أخرجنا منه مبادىء الحكمة اليونانية ، وبخاصة قضايا المنطق كما وضعه أرسطو ؟ ولكن هل يستطيع ابن رشد أن يقول ان علم الكلام الاسلامي هو حكمة يونانية في قالب اسلامي ؟ لا شك في أن ابن رشد كان يعلم هذا حق العلم ، ويدرك حق الادراك ، ولو انه استشعر شيئاً من ريح الحرية الفكرية في جوه الذي احتواه ، إذن لما حرّك فقه بكلمة واحدة يرد بها على الغزالي . ولكن « السيف أو الاسلام » ! ذلك هو الحافز الذي احتفى وراءه كتابه « فصل المقال » ، والذي حمله على أن يقول بالتأويل ، ليخفف ذلك توازن الكفتين ، كفة الشرع ، وكفة الحكمة . فذلك دينه بحكم البيئة ، وتلك عقيدته بحكم الصناعة .

« وهذا وحده يستطيع أن يرد قول المؤلف الفاضل إنّ ... « الاحساس بالحاجة إلى التوفيق بين الفلسفة والملكة والشريعة عاطفة طبيعية يحس بها كل من عني بالبحث في تاريخ الناحيتين . ومحاولة هذا التوفيق تعتبر إلى حدّ ما واجباً لازماً لأدباء وأمراً يتفق فيه الفيلسوف المذكور مع صاحب العقيدة التي لها قداستها في رأيه . وذلك لا كثر من عمل حدث في » (ص ٣٦) .

فليس هناك من شيء يقال له « عاطفة طبيعية » تدعو الى التوفيق بين الفلسفة والحكمة

أما ذلك الاحساس عند ابن رشد فكان ضرورة أملتها عليه قاعدة « السيف أو الاسلام » . وهي قاعدة لا تترك للحكمة مجالاً للحياة إلاّ بالتزلف للشريعة . أما في عصرنا هذا فليس لهذا الاحساس من وجود البتة . فإما الشريعة ، وإما الحكمة . يختار بينهما العقل لأنه حرّ تحميه روح العصر وقوانينه في أن يفكر كيف يشاء وأن يؤيد ما يشاء أو ينفي ما يشاء بغير حساب . ولو ان ابن رشد قد يبعث اليوم ويعلم ان قاعدة « السيف أو الاسلام » قد دالت دولتها ، وانها تتفكر في خلق المحاولات والآراء بعقول حرّة طليقة من قيود عصره ، إذن لقال بأن ديدنه الحكمة ، وظلّ مع ذلك مسلماً له ما لبقية المسلمين وعليه ما عليهم .

يجري ذلك المجرى قول المؤلف الفاضل (ص ٣٣) — « واذا كانت محاولة التوفيق بين الوحي والعقل ، مما لا يجد منه بُدّاً كل من يشتغل بالفلسفة بصفة عامة ، فهي كذلك بالنسبة لفلاسفة الاسلام » .. والظاهر من هذا ان المؤلف قد انتقل بعقله وروحه إلى عصر ابن رشد ، فابتلعه ذلك العصر ، وترك من ورائه القرن العشرين بما فيه . ذلك بأن الفلسفة ليست ملزمة ولا مقصورة على أن تعاشي الوحي ، ولا الوحي مقصور على أن يعاشي الفلسفة . ولا كل مشتغل بالفلسفة مضطر الى التوفيق بينها وبين الوحي ، وان ما بين الفلسفة وبين الوحي ، لأقرب منه ما بين السماء والأرض . فالفلسفة منطق وفكر ، والوحي تسليم على طول الخط .

يؤيدنا في أن الفارق بين الفلسفة والوحي كبير قول المؤلف (ص ٣٥) إن الشقة بعيدة ... « بين الدين وفلسفة ارسطو في كثير من المسائل ، كمسألة الالوهية وتحديد صفات الله وخصائصه ، وخلق العالم وقدمه وحدوثه والصلة بينه وبين الله ، والنفس وخلودها » .

إن ابن رشد لم يذهب مذهب التأويل للتوفيق بين الشريعة والحكمة الاّ منصتاً مضطرّاً اتقاء لحالات قامت في عصره ، ومذهبه الفلسفي لا يستقرأ مما كتب في هذه الناحية إن كان من الممكن استقراؤه على الاطلاق . يؤيدنا في هذا قول المؤلف (ص ٣٥) إن من العوامل التي اضطرت المشتغلين بالحكمة الى التوفيق بينها وبين الشريعة ..... « مهاجمة كثير من رجال الدين للبحوث العلمية الحرة التي لا تتقيد في نتائجها بأية عقيدة مقررة سابقاً ، ويضاف الى هذا تعصب الشعب والأمراء أحياناً من المفكرين الأحرار مدفوعين بدوافع مختلفة لا تتصل بالدين في الحقيقة في أكثر الأحيان » .... وكذلك ..... « الرغبة في أن يكونوا بمنجوة من هذا التعصب وآثاره ، ليستطيعوا العمل في هدوء ، وامّا ينحامدة الناس حين يرون أو يظنون انهم على غير وفاق مع الشريعة والدين » ..... وأيّة من حكمة . مهما كان نوعها أو منحاها ، تقع تحت مثل هذه العوامل والمؤثرات ، ان تنتج من ثمرة حرة وان

تكون سبيلاً الى معرفة حقيقة الرأي الذي قام في أذهان القائلين بها على وجه التحقيق والتمام . ولقد تتضح من نفس الأقوال التي ذهب إليها المؤلف ونقلناها آنفاً ، ان هؤلاء المؤولين كانوا في حقيقة أمرهم انتقائيين، والانتقائية أخطر الأساليب التي تعالج بها الحكمة فانها كما قلنا من قبل في تقسيم أساليب النقد ، تنزع دائماً إلى تشويه المذاهب الأصلية ، لأنها مهما أخذ فيها بالحيطة والحذر وموازنة الآراء ، لا بد من أن تعمد ، قصداً أو اتفاقاً ، إلى التضحية بناحية من الناحيتين التي يرغب في التوفيق بينهما . اما ابن رشد فقد ضحّى بالشريعة، لأنه جعلها شريعتين، اذ إضطر أن يقول بأن الشرع ظاهر وباطن، لكل منهما أهله. وسبب ذلك أن الناس مختلفون في الفطر والعقول . (ص ٤٠) .... » ومن أجل ذلك يقسم فيلسوف قرطبة الناس ثلاث طوائف : الخطابيون وهم الكثرة الغالبة السهلة الإقناع التي تصدق بالأدلة الخطابية ، وأهل الجدل — ومنهم المتكلمون — الذين ارتفعوا حقاً عن العامة ولكنهم لم يصلوا لمرتبة أهل البرهان الحقيقي ، والبرهانيون بطبائعهم المزاجية وبالحكمة التي راضوا عقولهم عليها وأخذوا أنفسهم بها » (ص ٤١) ..... وتقسيم ابن رشد هذا تقسيم اجتهادي قد يستطيع أي انسان أن يجادله فيه بالتي هي أحسن وبالتي هي أسوأ ، ما دام أن التقسيم اختياري لا ضابط له ولا قانون يحكمه ، لا من جهة العقل ولا جهة النقل

***

اما إذا أردنا أن نسوق القول في هذا النقد فنتناول كل ما عنّ لنا فيه من رأي لاحتجنا الى الكثير من الوقت والفراغ . ولكن حسبنا أن نكون بهذا قد عثرنا على مفتاح « ابن رشد » . وفي الكتاب مواضع عديدة تؤيد مذهبنا الذي نذهب إليه قد يعثر عليها القارىء الناقد بسهولة فلا داعي لنقلها هنا . ولا شك عندي في أن هذا الكتاب جدير بالبحث والدرس ، وإن مؤلفه الفاضل ليستحق على ما بذل فيه من جهد أطيب الثناء .

بوشكين

أمير شعراء روسيا

تأليف نجاتي صدقي — مطبعة المعارف — ١٣٤ صفحة من القطع الصغير

كانت المكتبة العربية لا تسمع عن أدباء الروس إلاّ قليلاً : ولا تعرف عنهم إلاّ أقل من القليل . على حين تَمُوجُ تلك المكتبة ذاتها بأسماء كثيرة في الأدبين الانجليزي والفرنسي .

وعلة ذلك يسيرة: فقد مكّن اتصال الشرق العربي بانجلترة وفرنسة من معرفة لغتي القوم ودراستهما والترجمة عنهما والتأثر بأدبهما الى حد نرى أثره واضحاً في انتاجنا الحديث . .

أما الروس فقد كان دون الوصول الى ثقافتهم أهوال ... فاللغة مجهولة ، والطريق إليهم نائية . ومذهبهم الجديد أراب فيهم الظنون فقطع ما بينهم وبين غيرهم .

ولا شك أن هذه القطيعة زادت من جهلنا بأدب القوم وزادت من تخلفنا عن متابعة لون من الادب له في العالم الواسع مكانته وقدره .

وهذا تخلف ما كان يجيزه جهلنا باللغة الروسية : فان كثيراً من روائعها قد ترجم الى الانجليزية والفرنسية . فكان من السهل أن يترجم إلى العربية حتى يتيسر ذلك للأدب العربي المعاصر اطلاعاً واسعاً على ألوان شتى من الثقافة الأوربية .

والتقريب بين البلاد المتباينة ليس من عمل السياسيين أو الدبلوماسيين وحدهم فقد يكون للأدباء من ذلك حظ عظيم . فحين يترجم أديب عربي لشاعر روسي مثلاً فانه لا شك يمهد طريقاً للتعارف الانساني بين بلاده وبلد المترجَم له وتلك من خُطى التقارب بين الشعوب .

على أنك لو نظرت إلى المسألة من وجهة الأدب المحض لوجدت من العيب أن تجهل أمة أدب أمة ، وأن تقف إحداهما من الأخرى بمنزل بعيد . . .

وفي الأدب الروسي — على قدر ما أعلم — روح انساني وفيه عاطفة بشرية وفيه حيوية انعكست على موقف الروس في دفاعهم المجيد عن أرضهم الحبيبة .

ولقد أتاحت الظروف لشاب عربي أن يتعلم الروسية في وطنها . وأن يظفر من أدبها بنصيب يجعله حريصاً على نقل أطايبه إلى لغته العربية . وفي ذلك الصنيع وفاء من ناحيتين: وفاء الكاتب لعربيته ، ووفاؤه للغة ثقافته . وما أجمل الوفاء من الأدباء . . .

بدأ الأستاذ نجاتي صدقي — من أدباء فلسطين — بتعريف الشاعر الروسي وشكين الى قراء العربية تعريفاً بلغني اضواء ساطعة على هذا الشاعر الذي لم تظفر المكتبة العربية قبل ذلك بترجمة مفصلة لحياته . وإذا كان بوشكين يقول في قصيدته « التمثال » (سيجتاز صيتي روسيا العظمى . وسيذكرني فيها كل لسان كائن : من صقلبي وفنلندي ومن توغوزي وكالميكي !) فان الأستاذ نجاتي صدقي يحق له أن يفتخر بأنه جعل صيت بوشكين يجتاز حدود الروسيا الى كل صقع عربي سيقع فيه حتماً هذا الكتاب .

ولما كانت حياة بوشكين تتصل بتاريخ روسيا القيصرية في القرن التاسع عشر فان الأستاذ نجاتي استطاع ان يعرض حياة القيصرية في ذلك العهد عرضاً يجعل القارىء على بينة من حياة الشعب وحياة البلاط . وهما حياتان كان من الضروري أن يظهر في خلالها شاعر مثل بوشكين استطاع أن يحس آلام الشعب واستطاع ان يرى بعينيه حياة البلاط وأن يسمع في أبهائها أنغام الترف والشبع على حساب أنات الجوع والحرمان . . .

ولقد وفق المؤلف في تصوير نفسية بوشكين تصويراً يشيع في النفس الأبية المستنة أجمل معاني الاباء والكرامة البشرية . والمؤلف لا يدع ظاهرة من ظواهر الكرامة والحرية عند بوشكين الا جلاها في ثوب أنيق فيه من الايحاء ما هو خليق بالكاتب الكريم . فهذا الشاعر الحر تفرض عليه وظيفة صغيرة تحت سلطان الكونت فورونتسوف المتكبر المتعجرف المزور من سلف . ولكن بوشكين نفسه نفس حرّ ترى المذلة كفراً . فيقابل سلطان المتعجرف بكرامة الكريم ، وهنا تصطدم الكبرياء الكاذبة مع الحرية الأصيلة . وهنا تظهر ندالة الموظف الكبير مع الموظف الصغير . . . ولكن بوشكين يقف موقف الرجل بما تحمله الكلمة من معانيه .

وينور الرئيس السلف فيرسل الشاعر الموظف في حملة لمقاومة الجراد ويكلفه كتابة تقرير عن مهمته . . . كما يفعل الرؤساء المتعجرفون مع أباة الضيم في ذلك الزمان ، وفي زماننا هذا . وفي كل زمن ومكان . . . ولكن بوشكين يذهب في الحملة ويكتب التقرير في هذه الكلمات : « طارت الجرادة ثم هبطت ، ثم طارت ثم هبطت ، ثم أكلت ، ثم طارت ! . . . مع الاحترام . بوشكين »

***

وحياة بوشكين في هذا الكتاب النفيس هي قصة الاباء المنيع تجري في تاريخ شاعر لم يعرف المذلة في حياته القصيرة ولم يرد أن يعترف بها . فهو ثائر على الأرض وثائر على السماء . . . ولقد كان هيّناً على بوشكين أن يصادف العيش المريء لو انه كان يسعى للعيش الدنيء . وما أشبهه في ذلك بامرىء القيس أمير الشعر العربي القديم حيث يقول .

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ـ ولم أطلب ـ قليل من المال

ختم المؤلف كتابه بقصيدتين من شعر بوشكين احداهما « النبي » والأخرى « الطلسم » ولو أنه أطال مدى الاختيار لأمتع القراء بكثير من شعر بوشكين ، وهو شعر لم يُتح لكثير من قراء العربية أن يعرفوه ، وقصيدتان من شعر شاعر كانت حياته كلها غناء وأنيناً

لا تكفيان للتعريف بأدبه . ولعلّ المؤلف يتدارك ذلك فيما هو بسبيله من تعريفنا بالأدب الروسيّ والأدباء الروس في تمراته المقبلة .

ولقد ازدحم الكتاب بأعلام روسية كثيرة لم يَدَعْها المؤلف من غير تعريف بها . فجعل في ذيل الكتاب فهرساً بها وعرّفها الى القراء في إيجاز تعريفاً ينشر الضوء على مواقعها . والحق أن الكتاب ليس تاريخاً لشاعر فحسب ، ولكنه تاريخ موجز شائق لحياة روسيا في الثلث الأول من القرن التاسع عشر .

ولم يسلم الكتاب — على العناية بطبعه في دار المعارف — من أخطاء مطبعية كثيرة لم تتعودها من هذه الدار التي عُرفت باتقانها ودقتها . وليس بعذر أن الكتاب الشهري الصغير تخرجه العجلة على هذه الصورة . فنحن نقرأ مجموعة فلاماريون Flammarion الفرنسية المسلسلة ومجموعة The Kings Treasuries الانجليزية فلا نجد فيها خطأ واحداً .

والحق أن النفس العربية الظامئة الى الحرية في عالم لا تصح فيه الحياة إلاّ للأحرار لتستقبل هذا الكتاب وهي مشتاقة الى الحرية التي هي من أصول الطبع العربي .

ولقد أنصف الاستاذ نجاتي صدقي حين استهل انتاجه الأدبي بهذه الصفحات المنطوية على كثير من مبادىء الحرية الانسانية عند شاعر حر كبير . فنهنئه بما أخرج وننتظر من عمله الجديد في عالم الأدب الروسي خيراً كثيراً .

محمد عبد الغني حسن

• كتاب الاغاني • تأليف أبي الفرج الاصفهاني

٢٠ × ٢٨ سم ٤٨٧ ص دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٣٨

صدر الجزء الحادي عشر من كتاب الأغاني الجليل الحافل بعد ارتقاب طويل كاد يورث اليأس في نفوس القيّمين على عيون الأدب العربي القديم . وفي هذا الجزء اخبار النابغة وتسيبه والحارث بن حلزة وعمرو بن كلثوم وأوس بن حجر وعائشة بنت طلحة وعمرو بن شاس والاقيشر وأخبار بني تغلب وأبي النضير والعبلي وأبي جلدة وحلوبة ثم ذكر اتصال الجهال بين جرير والأخطل ، ومقتل زهير بن جذيمة ، ومقتل خالد بن جعفر ، وخبر الحارث وعمرو بن الاضبط ، وتوبة بن الحمير مع ليلى وذكر فضله . ويلي ذلك الصادر المختلفة التي عودتنا دار الكتب وضعها وضعاً محكماً .