مكتبة البنين
قسم الدوريات

حولية
كلية الآداب والعلوم الاجتماعية

العدد السادس

١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

العقل في أدب ابن المقفع

كما يمثله كتاب الأدب الصغير

الدكتور سعيد حسين منصور
استاذ بقسم اللغة العربية

مهما قيل في أدب ابن المقفع إنه الأدب الذي يمثل الأسلوب السهل الممتنع ، أو قيل إنه الأسلوب الغامض المعقد من أثر النقل والترجمة . . فإن أسلوب ابن المقفع لا شك هو الأسلوب القوى الذي يحكم صاحبه فيه العقل ، ويخضعه للمنطق ، ويزن فيه الفكرة ، ويقيس على المعنى الألفاظ التى تكسوه حتى لا تزيد عن حاجة المعنى لفظة مهما يكن لهذه اللفظة من أثر موسيقى ، أو جمال فني . . ومن هنا غلب العنصر الفكري على عناصر الفن في نثر ابن المقفع ، وما كان له إلا أن يكون كذلك ، والرجل صاحب عقل متوقد ، وثقافة متشعبة ، وتفكير متعمق في شئون السياسة والمجتمع والأخلاق ، وأمور الدين والدنيا ، والحكم والسلطان .

لا تكاد تقرأ أدب ابن المقفع إلا أحسست بالطاقة الذهنية القوية تشع في أرجائه ، وتقيد حركتك وأنت بينها لتقف عند بنات الفكر تتأملها ، فلا تأخذك عند ذلك خفة أو تستحثك سرعة ، لأن عقلا صدر عن الحكمة والمعرفة يملى عليك معانيها في لغة دقيقة محددة الكلمات ، لا تجرى بها المترادفات في كل مرتع ، أو تستدرجها الزينة إلى غير ما هي فيه من فكرة شغل بها العقل فأراد أن يجلوها .

تلك هي الحقيقة الأولى في أدب ابن المقفع ، وهي الحقيقة التي يبرزها ذلك الدور الكبير

الذي يؤديه العقل في نثره الفني سواء من ناحية الشكل أو من ناحية المضمون ، بكل ما يمثله الأول من أدوات التعبير الخاضعة لسيطرة المنطق ، وهو ينظم بنية الكلمات ، ويوجه رصف العبارات ، وكل ما يقدمه الثاني من خلاصة فكر الحكماء وزبدة الثقافة على اختلاف ألوانها إسلامية كانت أو فارسية أو يونانية أو هندية .

ليس هذا وحده هو الدور الذي يلعبه العقل في أدب ابن المقفع ، بل لقد شغل هذا الأدب بالعقل نفسه موضوعا قد يقتصر عليه وعلى العاقل صاحب هذا العقل وحدهما كما يبدو لنا الكاتب في رسالته المعروفة بالأدب الصغير ، ومن هنا فإن النثر الفني في أدب ابن المقفع إذا كان في كل رسائله ومختلف آثاره قد غلب عليه الطابع العقلي ، واصطبغ بالصبغة الفكرية . . فإن رسالة الأدب الصغير تمثل ذلك أقوى تمثيل ، وتعبر في قوة وصدق عن صور الكتابة الفنية في أدب رجل يعد من كبار رواد النثر الفني في تاريخ الأدب العربي كله . ولهذا فإن وقوفنا عند الأدب الصغير يمكن أن يؤدى بنا الى نتائج تعود على أدب ابن المقفع كله ، إذا كانت صور هذا الأدب في ملامحه واتجاهاته ماثلة أمام أعيننا ، غير غائبة عنا في كل خطوة نخطوها . . ومن هنا فإن توجيه الأضواء نحو الأدب الصغير ليس معناه تنحية كتابات ابن المقفع الأخرى عن مجالات الضوء ، مادام البحث يحرص على ألا يحول الفحص في دقات القلب دون الانصات إلى كل عرق ينبض في أجزاء الكيان الأدبي كله . ولهذا فإننا من خلال هذه النظرة المركزة في موضع بعينه نستطيع أن نستعين بما يحيط به من مواضع أخرى من غير أن تخرجنا فكرة الشمول عن الهدف الذي نسعى إليه بالوقوف عند نصوص أدبية نثرية لم يشأ الكثير من الدارسين إلا أن يعبروا فوقها دون أن ينزلوا إلى أعماقها في حين أن هذه النصوص نفسها هي التى أودعها الكاتب الأديب المفكر رسالته التى جعل منها مسرحا يطل منه العقل إطلالة جلية من حيث لا تكاد تدانيها في هذا الموقف رسائله الأخرى .

(١)

هذا وقبل أن نمضى معا في محاولة التعرف على أفكار الأدب الصغير ومراميه ولغة البيان فيه كان لابد لنا أن نتبين أمراً جوهريا شديد الصلة بالموضوع . فنحن مع ابن المقفع إنما نكون مع أديب مترجم يحمل التراث الثقافي للأمة الفارسية هو ذلك التراث الذي عرفته الحضارة الانسانية قبل

الاسلام ، ثم يضيف إليه ثقافات النصف الأول من القرن الثاني الهجري على اختلافها بكل ما تمتد إليه هذه الثقافات من جذور عميقة في البيئة التى نشأ فيها . . وهي بيئة البصرة . كان لابد لنا ـ وابن المقفع متصل في الكثير من نشاطه الفكري بحركة النقل والترجمة في العصر العباسي منسوب إليها ـ من أن نتبين بقدر المستطاع حقيقة الأمر في الأدب الصغير ، أترجمة هو أم تأليف ؟ . . إذ أن لابن المقفع آثاراً أخرى منقولة عرفت أصولها التى ترجمت عنها ، أما الأدب الصغير فهو من آثاره التى لم يذكر لها الباحثون أصلا محدداً بعينه يمكن أن يكون مترجماً عنه . ولهذا وجب أن نتعرف على وجهات النظر بشأنه بما يعين على الاهتداء إلى الرأي الذي يمكن الأخذ به لنكون على بينة من حقيقة هذا العقل الذي نتعرف على كنهه ونرصد حركته وآثاره في أدب الكاتب من حيث برز واضحا للعيان في كتاب الأدب الصغير على وجه الخصوص حتى ليمكن لهذا العقل أن يكون عنوانا له . بل إن هذا الأدب الصغير لا يحول دون أن يتوج بعقل هو العقل الكبير . . ترى هل أراد ابن المقفع أن يودع عقله الكبير أدبه الصغير . . أم أراد أن يخفى ملامح العقل الكبير فألبسه رداء الأدب الصغير حتى لا تنكشف ملامحه وتستبين قسماته . . وإن كان من المعروف أن الصغير وصف للكتاب وليس وصفا للأدب ، ولعل في هذا كله ما يكشف مرة أخرى عن ضرورة الوقوف عند الأدب الصغير باعتبار ما يمكن أن يصل إليه النظر من اختلافه في الأصل كما ذكرنا عن الآثار الأخرى المترجمة لابن المقفع ، تلك الآثار التى تنوعت مصادرها ما بين هندية أو فارسية أو يونانية وأرسطية .

أما « بروكلمن » بمنهجه في التصنيف العلمي الدقيق ، فهو يقسم آثار ابن المقفع إلى قسمين ، فيضع مترجماته في القسم الأول ، ويضع في القسم الثاني ما يسميه بالمصنفات . وهو في هذا يميز بين ما يدخل في مجال النقل والترجمة وبين ما يدخل في مجال التأليف ، ثم بعد ذلك يقع كتاب الأدب الصغير بين المصنفات ، وهى نظرة قائمة على ما يمكن أن يكون من آثار ابن المقفع أقرب إلى الترجمة أو أقرب إلى التأليف على أقل تقدير . وأما قول « بروكلمن » عن الأدب الصغير إنه « ربما كان مختصرا من كتاب الأدب الكبير الذي يمكن أن تكون مأخوذة منه نقول ابن قتيبة التى لا توجد في الأدب الصغير . . » [1] فهو قول يمكن فحصه ببساطة في ضوء المضمون الذي اشتمل عليه الأدب الكبير ومضمون الأدب الصغير مع مراجعة نقول ابن قتيبة هذه في

---

(١) بروكلمن ـ تاريخ الأدب العربي ـ ترجمة د . عبد الحليم النجار (الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٦٩) ـ الجزء الثالث ص ٩٩

عيون الأخبار . غير أننا نستطيع أن نشير فيما يخص هذا الاحتمال الذي يعقد به « بروكلمن » مثل هذه الصلة بين الأدب الصغير والأدب الكبير ـ إلى الموضوع الرئيسي في الأدب الكبير ، وهو ما يقول عنه « بروكلمن » إنه ينقسم إلى مقالتين في ثلاثة أبواب . المقالة الأولى في بابين ، الأول في آداب السلطان ونظام حياته ، والثاني في صحبة السلطان وآدابها . والمقالة الثانية في الأصدقاء ومعاملة الناس .[٢] لكن هذه الموضوعات ليست هي التى يتضمنها الأدب الصغير بحيث يمكن أن يكون مختصراً من الأدب الكبير . غير أن « بروكلمن » لا يكتفى بهذا وإنما يمضى ليرى أن كتاب الأدب الصغير « ليس له ترتيب خاص ، بل هو يتكىء بقوة على كتاب كليلة ودمنة في حكمته الخالصة ، ويدعو إلى إتباع السنة والتمسك بآثار السلف ، والراجح ما ذهب إليه « رشتر » Richter من أن هذا الكتاب منحول لابن المقفع »[٣] . وهنا نشير إلى الدراسة التى قدم بها أحمد زكي نشرته للأدب الصغير ـ فضلا عن ذكر ابن النديم له بين الكتب المنسوبة إلى ابن المقفع ـ[٤] فقد قدمت الدلائل العلمية على صحة نسبة الأدب الصغير له ، وبينت بما لا يدع مجالاً للشك الصلة التى تربط بين أسلوبه وبعض الأفكار فيه من ناحية وبين أسلوب ابن المقفع في كتاب كليلة ودمنة وبعض ما تضمنه من ناحية أخرى مما يتفق مع ملاحظة « بروكلمن » .[٥]

ولا يكاد يختلف أكثر الباحثين عن « بروكلمن » في تصنيفه لآثار ابن المقفع المترجم منها والمؤلف . . وإن كان هذا التصنيف ليس قاطعا بطبيعة الحال ، فليس القسم الخاص بالمؤلفات مما يمكن أن يكون التأليف فيه خالصا . ولسنا في حاجة إلى التدليل على هذا وابن المقفع نفسه يقول في الأدب الصغير :

« وقد وضعت في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا ، فيها عون على عمارة القلوب وصقالها وتجلية أبصارها ، وإحياء للتفكير ، وإقامة للتدبير ، ودليل على محامد الأمور ، ومكارم الأخلاق» [٦] .

---

(٢) بروكلمن ـ الجزء الثالث ص ٩٩

(٣) بروكلمن ـ الجزء الثالث ص ١٠٠

(٤) الفهرست ـ الطبعة الأوربية ص ١١٨

(٥) راجع الأدب الصغير ـ تحقيق أحمد زكي ـ (الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٣٢٩/١٩١١) ـ نظرة سريعة في تحرير الأدب الصغير .

(٦) رسائل البلغاء ـ تصنيف محمد كرد على ـ (الطبعة الثالثة . القاهرة ـ ١٣٦٥/١٩٤٦) ص ٨

وكذلك القسم الخاص بالمترجمات ، ليس من الممكن أن تكون الترجمة فيه خالصة ، حتى فيما يخص كتاب كليلة ودمنة نفسه فيما يمكن أن يكون ابن المقفع قد أضافه من أبواب لم تكن في الأصل ، يقول ابن خلكان : « ويقال إن ابن المقفع هو الذي وضع كليلة ودمنة ، وقيل إنه لم يضعه ، وإنما كان بالفارسية فنقله إلى العربية ، وإن الكلام الذي في أول الكتاب ليس من كلامه » .(٧)

وعلى هذا فإن ما يقوله ابن خلكان لا يختلف كثيرا عما توصلت إليه الدراسات الحديثة مما يشير إليه الأستاذ « جيب » Gibb في قوله عن كليلة ودمنة « ومن المحقق أن عمل ابن المقفع لم يكن قط ترجمة حرفية ، فقد لاحظ السيد كبريلي Gabrieli ـ الذي ندين لدراسته العميقة عن ابن المقفع بإصلاح كثير من الأخطاء القديمة ـ أن جميع نصوص كليلة ودمنة تنمّ بوضوح عن جهد بذله المترجم في تحوير الخصائص الهندية الصميمة التي للكتاب الأصلي « بنجاتنترا » ليجعله ملائما لذوق المجتمع الاسلامي ، ولكن من غير أن يصبه في قالب إسلامي بحت ، كذلك أضيفت إلى الكتاب فصول جديدة في مواضع مختلفة » .(٨)

وإذا كان هذا رأي الاستاذ « جيب » بشأن كليلة ودمنة ، فإن الأمر يختلف عن ذلك عنده بشأن الأدب الكبير ، حيث يقول : « وينطبق هذا أيضا على كتابه الآخر الذي ليس ترجمة بل هو تأليف أصلي ، وهو كتاب « الأدب » (الذي غلب عليه فيما بعد اسم « الأدب الكبير » أو « الدرة اليتيمة » (٩) تمييزا له من كتاب متأخر عنه ينسب إلى ابن المقفع ويسمى « الأدب الصغير ») ، فهذا الكتاب مؤلف في آداب الأمراء وحاشيتهم ، وقد صيغ في قالب نصائح في السلوك وما إليه » (١٠)

---

(٧) وفيات الأعيان ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ (القاهرة ـ ١٩٤٨) الجزء الأول ص ٢٦٧ .

(٨) Gibb, H. A. R. : Studies on the Civilization of Islam (Boston, 1962), p. 238— وراجع أيضا مقالة جبريلي في دائرة المعارف الاسلامية ـ الطبعة الجديدة ـ
—Gabrieli, F. : Ibn al- Mukaffa,EI,III, new ed ., pp. 883— 885.

(٩) راجع في تسمية الأدب الكبير بالدرة اليتيمة خطأ وما نشر باسم كتاب الأدب ـ أحمد أمين ـ ضحى الاسلام (الطبعة العاشرة بيروت) ـ الجزء الأول ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ ، عبد اللطيف حمزة ـ ابن المقفع ـ (الطبعة الثانية ـ القاهرة) ص ١٤٨ ـ ١٥٣ ـ ابن المقفع ـ رسالة الأدب الوجيز للولد الصغير ـ تعريب وتحقيق محمد غفراني الخراساني ـ (القاهرة ـ بدون تاريخ) مقدمة عباس إقبال ص ٢٠ ـ ٢١ .

(١٠) Gibb: Studies..., op. cit., p. 237

فالرأي هنا أن الأدب الكبير تأليف أصلي وليس ترجمة ، وأما الاشارة إلى الأدب الصغير على أنه منسوب إلى ابن المقفع فقد عرضنا لأمر هذه النسبة من قبل ، وعلى ذلك فإن تصور الأدب الكبير كتابا مؤلفا يمكن أن يلقى ضوءا على الأدب الصغير ، نظرا لما بينهما من تشابه من حيث نظرة الباحثين لهما فيما يخص موضعهما بين الترجمة والتأليف .

إذا كان هذا شأن الأدب الصغير في نظر الباحثين الغربيين فإن الأمر لا يختلف عن ذلك أيضا عند الباحثين العرب ، يقول محمد كرد على في « أمراء البيان » : « وكانت الترجمة غالبة عليه في أول حياته ، فلما استوت أدواته أنشأ ينشيء رأسا ، فبذ البلغاء في الناحيتين : في الترجمة والتأليف »[١١] ويقول بعد أن عدد كتب ابن المقفع المترجمة عن الفارسية واليونانية والهندية : « ولم يبق من كل هذه الأسفار سوى كليلة ودمنة ، مع ما ألفه من الأدب الكبير والأدب الصغير واليتيمة » .[١٢] وفي أسلوب الأدب الصغير يقول أحمد زكي : « إنه يمتاز بزيادة المتانة في التركيب والبراعة في التعبير ، لأن ابن المقفع كان هنا مؤلفا وناقلا ، وأما في كتاب الفيلسوف الهندي ، فكان مترجما ومفسرا » .[١٣] ويسأل أحمد أمين السؤال نفسه عند الحديث عن ابن المقفع فيما يخص الأدبين الصغير والكبير فيقول : « وأما المسألة الثانية : وهي هل هما مؤلفان أم مترجمان ؟ . . فنفس الكتابين يدلان على أن ابن المقفع لم يترجمهما حرفيا ، كما نفهم من معنى الترجمة ، وإن كان اعتمد في الكثير من المعاني على معاني الأقدمين » .[١٤] وعلى هذا يكون الأدب الصغير موزعا بين النقل والتأليف ، على نحو ما يرى أيضا عبد اللطيف حمزة في دراسته عن ابن المقفع أن النقل في الأدب الصغير ينحصر في الحكم والأمثال التي يوردها الكاتب فى رسالته ، ويقول : « والذي نميل إليه ـ هو أن ابن المقفع في كتابيه الأدبين كان ناقلا ومؤلفا معا ، فهو ناقل لأنه كان حريصا على أن يكثر من حكم الفرس وأمثالهم ، حتى يملأ أذهان الناس بهذه الحكم والأمثال . يقول مرة : « احفظ قول الكريم الذي قال » ، ويقول في أخرى « وسمعت العلماء قالوا » ويقول في مرات كثيرة « وكان يقال » وهكذا . وهو مؤلف لأنه كان يعمل عقله فيما ينقله ، وكان له فيما ينقله غرض يرمي اليه دائما ، ولو لم يكن هذا النقل نفسه

---

(١١) أمراء البيان ـ (القاهرة ـ ١٣٥٥/١٩٣٧) ـ الجزء الأول ـ ص ١٠٨

(١٢) المرجع السابق ص ١٠٦

(١٣) الأدب الصغير ـ تحقيق أحمد زكي ـ المقدمة .

(١٤) ضحى الاسلام ـ الجزء الأول ـ ص ٢٠٠

منظما كما يبدو أحيانا للقراء » .[١٥]

وخلاصة القول إن ما كان في الأدب الصغير من تأليف ابن المقفع فهـو من نتاج عقله ، وما كان منقولا فهو أيضا يعمل عقله فيما ينقله كما مر بنا [١٦] ، وفي كلا الحالين نجد لعقل الكاتب أثرا فيما يكتبه ، ودورا فيما ينقله ، ودور العقل هذا وأثره هو الذي يعنينا بالدرجة الأولى في هذا البحث .

(٢)

حاولنا فيما سبق أن نقترب من الحقيقـة بشأن تـوزع الأمر في الأدب الصغـير بين التـرجمة والتأليف ، وهو موضوع يتصل أشد اتصال بطبيعة الحال بالأسلوب الذي يصوغ به الكاتب فكره أو يصوغ به أفكار غيره ، وما يبرز في هذا الأسلوب من عناصر الفن وتمثيل هذه العناصر لشخصيته الأدبية . ولعلنا نذكر أن الدكتور طه حسين كان يطعن أسلوب ابن المقفع ، وكان يرى فيه لغة مضطربة جعلته يصور ابن المقفع مستشرقا كغيره من المستشرقين ، يحسن اللغة العربية فهماً ، وربما أعياه الأداء فيها ، وقد تكون « له عبارات من أجود ما تقـرأ في اللغة العربية . . ولكنه عندما يتناول المعاني الضيقة التى تحتاج إلى الدقة في التعبير يكلف نفسه مشقة ويكلف اللغة مشقة » ، ولهذا كله « ينصح لطلاب الأدب أن يحتاطوا عندما يريدون أن يتخذوا ابن المقفع نموذجا للتعبير والبلاغة » .[١٧]

---

(١٥) ابن المقفع ـ ص ١٤٩ ـ ١٥٢

(١٦) بصدد إلقاء مزيد من الشك حول ترجمات ابن المقفع وما يمكن أن يكون فيها من تأليفه ، يقول طه حسين : « وأكثر من هذا أن خصوم الشعوبية من العرب قد شكوا منذ القديم في هذه المسائل السياسية ، وهذه الحكم التى نقلت عن الفرس ، فأخذ الجاحظ يتساءل عن هذا الذي كان ابن المقفع وغيره يقولون بأنهم ترجموه عن الفارسية ، وهل ترجم حقا ، أم أنه من الممكن أن يكون قد ألف تأليفا ، ثم زعموا أنهم ترجموه ليثبتوا أن للفرس سابقة في الأدب والعلم والفن » .

« من تاريخ الأدب العربي » ـ طه حسين ـ (بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٦) ـ المجلد الثاني ص ٣٥ .

ويقول د . محمد محمدي : « لقد اجتازت تلك الكتب والرسائل (أي المترجمة من الفارسية) في طريق اندماجها بالأدب العربي اندماجا نهائيا مراحل متعددة ، أو قل إن انتقالها جرى بصور متعددة ، فهي في بدء عهدها تظهر بصورة ترجمات مستقلة ، ولكنها ترجمات لا تخلو غالبا من إعمال وتبديل ، ذلك أن النقلة كانوا يعمدون أحيانا إلى تهذيبها وفقا لأذواقهم ، وإظهارها بمظهر تكون أكثر ملاءمة للبيئة التى تنقل إليها ، كما فعل ابن المقفع في ترجماته » .

« الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الأولى » ـ الجزء الأول ـ « كتب التاج والآيين » ـ (بيروت ـ ١٩٦٤) ـ ص ١١ .

(١٧) من حديث الشعر والنثر (القاهرة ـ ١٩٥٣) ص ٤٩

ومعنى هذا أن طه حسين يرد أسلوب ابن المقفع إلى عجمته أو أعجميته ، باعتبار هذه العجمة أصلا أو طابعا يسيطر عليه ، ولكن إذا أردنا أن نخرج على ذلك وأخذنا بما أقره النقاد والبلغاء مجمعين على أن بلاغة الرجل كانت في الذروة فإن عناصر فنه الأدبى لن تسمح لهذه العجمة أن تكون أصلا فيه . وهنا نجد الدكتور شوقي ضيف يدافع عن أسلوب ابن المقفع ، ويبين خصائصه والجديد فيه ، ويقول : « وواضح أن هذا الوصف للرجل الكامل وخصاله يعد درة ثمينة من درر البلاغة العباسية . ومن الخطأ البين أن يقال عن صاحبه وصاحب النصوص التى أسلفناها إنه كان كأحد المستشرقين يتعثر في أساليبه وتضطرب لغته ، ويعييه أحيانا الأداء السليم ويستعصى عليه استعصاء ، فقد كانت اللغة العربية تستقيم له ، وكان أعجوبة زمانه في البيان والبلاغة مع الجزالة والفصاحة حينا ، وحيناً آخر مع العذوبة والرشاقة » .(١٨)

غير أن شوقي ضيف يحل عامل الترجمة وغلبته على أسلوبه محل ما رأيناه عند طه حسين عجمة أو أعجمية ، أو ما سماه بالاستشراق . والحق أن رد أسلوب ابن المقفع إلى مصدر الترجمة لا يمكن أن يؤدى إلى أمثال هذه الخصائص الفنية الرفيعة التى وصف بها شوقي ضيف هذا الأسلوب حتى إذا ما غدا في مثل هذه المكانة المرموقة بين مذاهب الفن في النثر العربي تكون العلة وراء تميزه بهذه القيم الجمالية والباعث على ذلك هو الترجمة . ونحن لا ننكر أثر النقل وتأثير الترجمة أو تأثيرات الثقافة الأجنبية بصفة عامة ، ولكن هل تصنع عملية الترجمة بذاتها أسلوبا كهذا دون أن تتهيأ للأسلوب في اللغة التى يكتب بها عناصره الفنية وتتوافر في هذه العناصر مميزاتها الخاصة التى ترجع في مصادرها الأولى إلى عوامل مختلفة تعمل على تكوين الشخصية الأدبية والأسلوب الذي يمثلها . يقول شوقي ضيف : « وليس معنى ذلك أنه لم يكن يهتم بالجمال المادي بتاتا ، وإنما معناه أنه كان مترجما ، وكان يسعى إلى الدقة فى الترجمة ، فلم يتوسع فى رصف الألفاظ وبسطها حتى لا تخونه فى أداء معانيه » .(١٩)

فكأن الأمر كله قد أصبح يقوم على الترجمة ، وكأن الترجمة قد غدت تتحكم فى كل منافذ الأسلوب . فإذا كانت العجمة فى رأى طه حسين قد أدت إلى ضعف أسلوب ابن المقفع فإن

---

(١٨) العصر العباسى الأول (القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٦٩) ـ ص ٥٢٦

(١٩) الفن ومذاهبه في النثر العربي (القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٦٠) ـ ص ١٤١ .

الترجمة الآن عند شوقى ضيف تؤدى إلى بلاغته ، وذلك أن حديثه عن ابن المقفع مترجما يأتى فى سياق الحديث عن موقعه فى تاريخ النثر الفنى وتطور الأساليب الأدبية . والسؤال الذى يفرض نفسه الآن يقول : هل الأصل فى أسلوب ابن المقفع أن صاحبه كان مترجما ، وكان يسعى إلى الدقة فى الترجمة ، فخرجت صفات الأسلوب على هذا النحو صادرة عن هذا الأصل مرتدة إليه ؟ أم أن الأصل لابد أن يكون شيئا آخر من بين الأصول التى يقوم عليها الفن الأدبى ، لأن الترجمة فى هذا المجال لا يمكن أن تكون أصلا ، وهى بذلك لا تعدو أن تكون وجها من وجوه النشاط الأدبى الذى بلغ فيه ابن المقفع مدى بعيدا ، أما قوام أسلوب الكاتب الأدبى فشىء يختلف تماما عن ذلك . صحيح إن أسلوب ابن المقفع لم يكن ليسلس قياده للانسياب وراء الرونق الفنى والاسترسال فيه والاستغراق على نحو ما يمكن أن نجده فى نثر عبد الحميد من القيم الجمالية التى تخلق الجو الموسيقى المجنح لتسبح فيه الصور التى تحركها العاطفة القوية[٢٠] . ولكن هل السبب فى ذلك أن ابن المقفع كان مترجما وأن عبد الحميد لم يكن كذلك ؟ وهل يمكن أن ننفى عن عبد الحميد أثر النقل والأخذ والاقتباس بحيث يصعب رد رسائله إلى أصول أخذ منها وتراث فكرى أو أدبى أفاد منه . وقد اتفقنا منذ البداية على أن آثار ابن المقفع كان منها التأليف وكان منها الترجمة ، وكان يمزج بينهما أحيانا ، وهو فى كل الأحوال ـ ومهما يخلفه أثر الترجمة فى التعبير ـ كان يكتب بأسلوب واحد ، لأن شخصيته الأدبية التى تنعكس على أسلوبه وتطبعه بطابعها شخصية واحدة ، لا ازدواج فيها . وشوقى ضيف نفسه يقول إنه كان قادرا على أن « يصب فى دقة المعنى الذى يترجمه فى القوالب العربية التى تلائمه وتلائم الذوق العربى ، بحيث خيل إلى كثير من القدماء أن كل تلك الترجمات من تأليفه وتصنيفه ، اذ لم يجدوا أى فارق فى الصياغة بين ما يترجمه وينشئه » .[٢١] فإذا كان هذا صحيحا وهو لاشك صحيح فإنه لا يصح أن نركز على عنصر الترجمة ليكون عليه المعّول فى كل ما يتصل بأسلوب ابن المقفع ، وكأن كل شىء قد ارتهن فى أدبه بأسباب الترجمة . ويقول شوقى ضيف : « أما الآن فنعنى بأهمّ من نموا مذهب الصنعة فى العصر العباسى بتأثير الثقافات الأجنبية الدخيلة ، وهم ابن المقفع وسهل بن هارون والجاحظ . وكان أولهم مترجما ، أما سهل والجاحظ فكانا أديبين يعنيان بكتابة الرسائل

---

(٢٠) راجع « الفن الشعرى فى نثر عبد الحميد » ـ د . سعيد منصور (الاسكندرية ـ ١٩٧٩) ص ٨١ ـ ١٢٠ ، ص ٢١١ ـ ٢٤٤

(٢١) العصر العباسى الأول ص ٥٢١

والكتب الأدبية ، ولعلهما من أجل ذلك كانا يهتمان بفنهما وتجويد أساليبهما أكثر من اهتمام ابن المقفع ، إذ كان اهتمامه ينصب على ما يترجمه ، ونقل معانيه ، لا على طريقة الأداء والتحبير فيه » .[٢٢]

وكأن أسلوب ابن المقفع لم يكن يملك سوى أن ينساق أمام قوى الترجمة ، بل لا يملك سوى أن يلهث أمام دوافعها ولا يتحرك إلا بحركة تيارها . . وهذا ما لا يمكن أن يتفق مع ما تتصف به بلاغة ابن المقفع التى دافع عنها شوقى ضيف نفسه وأفاض فى تحليل خصائصها ، وهو نفسه يقول « يكفى أنه استطاع أن ينقل أهم ما عرفه فى لغته من تراث عقلى وتاريخى وفلسفى وأدبى إلى العربية » ، ومع هذا « فقد خرج بما كان يترجم وينقل عن نطاق المعانى السابقة إلى معان جديدة لم يسبق للغتنا أن أدتها ، وهى معان كانت تزدحم عليه وتتكاثر وتتنوع ، ومع ذلك لم يستعص عليه التعبير عنها ، وكانت حرية أن تحدث عنده اضطرابا فى التراكيب وأن تدخل فى أساليبه صورا من الرطانة الأعجمية ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث ، فقد ظلت العربية عنده محتفظة بأصولها الأولى ، ومقوماتها الأساسية مع السلاسة والطلاوة »[٢٣]، « وظلت القرون التالية إلى قرننا الحاضر تتداول كثيرا مما ترجمه ، وخاصة كليلة ودمنه والأدب الكبير والأدب الصغير . وهذا الصمود للتداول الطويل مرجعه هذا التعاون الوثيق بين المعنى الحصيف واللفظ الرشيق »[٢٤] .

وكأننا بذلك نكون قد بلغنا بيت القصيد ، ذلك أن الصمود للتداول إذا كان مرجعه إلى هذا التعاون الوثيق بين المعنى الحصيف واللفظ الرشيق ، فإن البحث ينبغى أن يمتد أيضا وراء هذه القوة التى حققت هذا التعاون الوثيق ، بمعنى أنه يكون بحثا فى الأسلوب ذاته وفى عناصره الداخلية ، وذلك فى ضوء الخصائص التى تبرز خلال دراسة النص الأدبى ، لا فى عنصر الترجمة الخارجى ، وإن كان هذا لا ينفى بطبيعة الحال التأثيرات الخارجية المتنوعة . لكن استخلاص الخصائص الفنية لا يكون إلا من داخل النص ، وبهذا تكون رؤية العنصر الأدبى الموجه للنص رؤية داخلية . . هذه الرؤية الداخلية تكشف لنا بوضوح عن سيطرة

---

(٢٢) الفن ومذاهبه فى النثر العربى ص ١٣٤

(٢٣) المرجع السابق ص ١٤٢

(٢٤) المرجع السابق ص ١٤٤

العقل فى أسلوب ابن المقفع ، بحيث لم تعد القوة الفكرية هى القوة الموجهة للمضمون وحده بكل ما توجه إليه من وجهة سياسية أو دينية أو خلقية أو اجتماعية ، وسواء أكان هذا المضمون من اختيار الرجل أم كان من إبداعه وتأليفه ، لأنه فى كل الأحوال قد صيغ بأسلوبه ، وإنما تعدت المضمون لتتحكم الطاقة الذهنية فى حركة الأسلوب نفسه بدرجة عالية ، فشكلت بذلك الصورة أيضا كما بعثت المضمون ، حتى غلب العنصر العقلى على جميع عناصر الفن فى أدب ابن المقفع .

والناظر فى النصوص الأدبية التى نرتكز عليها فيما يلى لبيان جولات العقل فى أدب ابن المقفع كما يمثله الأدب الصغير ، يستطيع أن يرى جولات العقل أيضا فى مسالك الصياغة والتعبير فى هذه النصوص ذاتها ، إذ يضبط المنطق خطوات الكلمات ، يقسم ويرتب ، يجمل ثم يفصل ، يعتصر المعنى الكبير لتتولد عنه معان أصغر ، ثم يرد المعانى الصغرى إلى المعنى الأول الذى تفرعت عنه ، ويتكىء فى كل هذه الخطوات على البرهان العقلى ، بما لا يسمح لها أن تتسع المسافة بين الخطوة والأخرى لتكثر الكلمات ، وتتردد المترادفات ، وإنما تقاس الخطوة بمقياس دقيق ، وتحمل فى أثناء ذلك المعانى فى إحدى كفتى الميزان لتوضع فى الكفة الأخرى ألفاظ لا تثقل بها الكفة . . . وإذا كانت مساحة هذا البحث لا تسمح بالاحتكام إلى عديد من الأمثلة ، فإننا نكتفى الآن بمثال من النص الأول الذى سنقف عند فكرته أو مضمونه أول ما نقف مما يبدأ به ابن المقفع أدبه الصغير . . وإن كانت جميع النصوص الأخرى التى سنقف عندها فيما يلى لابد أن يكون الوصول إلى أفكارها عبر الاطار الذى وضعت فيه ، ويتضح فى هذا الاطار كيف يحكمه العقل ويشد أطرافه وزواياه برباط عقلى وثيق . يقول ابن المقفع :

« أما بعد ، فإن لكل مخلوق حاجة ، ولكل حاجة غاية ، ولكل غاية سبيلا ، والله وقت للأمور أقدارها ، وهيأ إلى الغايات سبلها ، وسبب الحاجات ببلاغها ، فغاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد ، والسبيل إلى دركها العقل الصحيح »[٢٥].

---

(٢٥) رسائل البلغاء ـ ص ٤

إن الناظر فى هذا النص لابد أن يتساءل : كم عدد الكلمات فى الجملة الأولى منه ، بل كم عدد الكلمات فى كل جملة من جمله ؟ « إن لكل مخلوق حاجة » ، عبارة لا تكاد تحس فيها بأثر غير أثر العقل ينقل الفكرة بأقل الكلمات حتى لا يجوز اختصارها أو الاستغناء عن حرف من حروفها . . وتنتهى الجلمة الأولى بالحاجة لتبدأ بهذه الحاجة نفسها الجملة التالية تتبع الايجاز الشديد نفسه لا تخرج عنه ، لتصل بالحاجة إلى غايتها فى قوله « ولكل حاجة غاية » ، ثم تقودنا الغاية إلى المعنى الثالث « ولكل غاية سبيلا » ، وبذلك تنقسم هذه المعانى إلى وحدات ثلاث : حاجة وغاية وسبيل ، معان يمكن أن تلوكها الأساليب بكلام كثير تعيد وتستزيد ، وتضيف إلى الكلمة كلمات ، تتغنى باللفظة وتتردد أصداء النغمات صادرة عنها . . لكن ابن المقفع يخاطب العقل ، فتتفتح قواه الفكرية ، لتتلقف المعانى ، يتجه إلى الذهن ، ويخاطب المنطق ، دون أن يعتمد على إثارة كوامن الوجدان ، أو يهز فى النفس أوتار الأحاسيس ، وماله ولهذا ، وهو لا يكسو المعنى غير الرداء الذى قصت أطرافه ، وقيست أجزاؤه ، بمقياس فيه من الشدة والصرامة ما لا يسمح للرداء أن يكون فضفاضا ، ولهذا يبرز المعنى فى زى مشدود محكم ، لا يرفل المعنى فى أذياله ، ولا يجد فى جوانبه ما يفيض عن حاجته . . كل هذا فى تلك الجمل القصيرة الثلاث ، التى جعلت للمخلوق حاجة ، وللحاجة غاية ، وللغاية سبيلا . . وما دامت هذه الكلمات السريعة التى لا تخلو مع سرعتها من تؤدة وتأن ، أو تفكر وتأمل ، مادامت تتحدث عن المخلوق فالمنطق يستدعى أن يرد المخلوق إلى خالقه ، ليتم بذلك كمال المعنى . . ولهذا يقول ابن المقفع « والله وقت للأمور أقدارها » ، ثم يعود بما يشبه رد الاعجاز على الصدور ، ليربط حبل الفكر بين ما صدر عن المخلوق من حاجة وغاية وسبيل وبين ما قدر عليه الخالق ، وقدرة الخالق لابد أن تلبس صيغ الجمع تعبيرا عن عظمتها وهالتها فى مقابل صيغة المفرد عند المخلوق وحاجته . . فإذا بالحاجة تغدو عند باعثها فى نفس المخلوق حاجات . . وتتكاثر الغاية غايات ، وتتعدد السبيل سبلا . . ويسند هذا كله إلى الخالق ، لأنه هو الذى هيأها ، وهو الذى سببها وبعثها . . وتشتد قبضة الايجاز هنا مع التركيز على الفكرة وإحكام المنطق وجذب الطاقة الذهنية كلها لتتيح أكبر قدر من اليقظة العقلية والانتباه الحريص . . ويشتد الايجاز على الرغم من هذا التكاثر الذى صيغ فى صيغة الجمع بدلا من المفرد ، ذلك أن المعنى حينما كان ملتفتا صوب المخلوق ، استغرق ذلك كما رأينا ثلاث جمل ، وكنا ننتظر حين تتسع الدائرة لتكشف عن هذه القدرة الالهية التى جعلت لكل أمر قدرا وميقاتا ، كنا ننتظر حين مضت هذه القدرة بعد

ذلك تسبب الحاجات وتبعث الغايات وتهىء السبل أن تكون هذه القدرة وما شع عنها من كثرة مدعاة إلى أن يكثر الكاتب من القول ويفيض فى الحديث . . وتسيل بالقلم الكلمات مندفعة فى تصوير ما جاشت به الكثرة من جيشان . . خاصة أن المعنى قد التفت الآن نحو الخالق سبحانه ليكشف عن قدراته . . لكن الذى حدث أن العنصر العقلى قد برز يسيطر على عناصر الفن كلها فى أسلوب الكاتب ، حتى عبر عما رأيناه يعبر عنه فى جملتين اثنتين حين قال : « وهيأ إلى الغايات سبلها ، وسبب الحاجات ببلاغها » ذلك أن اللذة الفنية فى أسلوب الكاتب ـ وهو كاتب حكيم مفكر ـ لا ترضى إلا أن تكون لذة عقلية أيضا ، لتثير اللمحة الفنية عددا هائلا من الأفكار التى لا تصدر إلا عن عقل كبير يسعى بها الى أن تتسع دوائر العقول عساها تستوعب كنهها ، وتدرك أعدادها . ويعود الكاتب بعد ذلك من ناحية المعنى ـ ليجمع الغايات كلها فى غاية واحدة ، ويحاصر هذا ـ من ناحية اللفظ ـ فى جملة واحدة أيضا . ليس هذا فحسب بل إن السبل أيضا وقد صارت جمعاً عادت لتجمعها سبيل واحدة ، وكان هذا هو الآخر فى جملة واحدة . فأما الغايات التى جمعت فى غاية فهى نفسها غاية الناس ، وهى صلاح المعاش والمعاد . وأما السبيل إلى دركها فليس سوى « العقل الصحيح » .

إلى هذا الحد تبلغ غلبة العنصر العقلى على عناصر الفن فى أدب ابن المقفع ، ويكمن فى ذلك سر بلاغته ، وان كان هذا ليس معناه أن الأسلوب قد ضعف فيه الخيال ، أو خلا من العاطفة ، أو هجرته الموسيقى فتركته جامدا لا رنة فيه ، لأنه بذلك يكون قد تجرد من الفن ، ولا يقوم نثر فنى على فكر خالص أو عقل مجرد . . وإنما معناه أن ابن المقفع لم تكون تستهويه موجات الخيال فيسبح فى تيارها دون أن يشده العقل إلى شاطىء الفكَر ، كما أنه لم يكن تستدرجه العاطفة إلى أعماق الوجدان تغوص فيها بذاته دون أن يخرجه العقل إلى مدارج الحكَم ، وهو كذلك لا تسترخى به الموسيقى إلى الحد الذى تغمره الألحان ، وتذيبه النغمات ، أو تجرى به الأصداء دون أن يوقظه العقل على وقع دقات الحركة الفكرية ، تسعى بخطو ثابت ، وتسير إلى هدف واضح . ومن هنا كانت غلبة العنصر العقلى ليس معناه غير تحكم الفكر ـ وهو عنصر أدبى ـ فى عناصر الفن الأخرى دون ضمور هذه العناصر التى يسقط بضمورها قوام البلاغة .

(٣)

ونصل الآن بعد بيان أثر العقل فى أسلوب ابن المقفع من ناحية الشكل إلى بيان دور العقل وأهميته فى حياة الانسان من ناحية المضمون . . وهذا الدور نفسه هو الذى صوره فيما مر بنا من صور الصياغة حين بدأ به أدبه الصغير ، فهو يقدم لموضوعه بهذه المقدمة التى تستند إلى المنطق وتربط بين العلة والمعلول ، فتقسم حركة الانسان فى الحياة تقسيما ثلاثيا تنتظمه سلسلة متصلة الحلقات ترتب هذه الحركة عبر مراحل ثلاث ، تمثل أولها (الحاجة) التى هى مبدأ الحركة ومصدرها الأول ، ثم تتولد عن هذه الحاجة (غاية) ، ثم لا تتحقق للحاجة غايتها إلا من خلال (سبيل) يمثل الحلقة الوسطى ما بين البداية (أى الحاجة) والنهاية (أى الغاية) . وأما العقل فهو قائد الحركة التى تبدأ بالحاجة وتنتهى بالغاية ، ومن هنا يكون دور العقل وتكون مكانته وأهميته .

هذه إذن مقدمة الكاتب المفكر التى يضع فيها تلك القواعد الثلاث التى يمهد بها تمهيدا قويا سريعا لموضوعه . . والموضوع الذى يبرز للعيان منذ البداية هو موضوع العقل . . أما القاعدة الأولى فهى تلك التى ترتب طبيعة الحياة الانسانية فى تحركها عبر أدوارها الثلاثة التى لا وجود للانسان بدونها . وعلى هذا فإن هذه الأدوار تمثل ما نسميه بالقاعدة الأولى التى ترتكز عليها فكرة ابن المقفع التالية . ثم إن سعى الانسان إذا كان قد بنى هكذا حاجة وغاية وسبيلا ، فإن وراءها قدرة الخالق الذى أقامها على غرائزها ، ومنحها القوة لتبلغ بها غايتها المنبثقة عن حاجاتها وتسلك سبلها المؤدية إلى تلك الغاية ، فهذه قاعدة ثانية يقصد ابن المقفع بها إلى بيان دور الخالق ، وهو الدور الذى يكمن وراء وجود المخلوق ، ووراء حركته المندفعة أيضا وفق الأسس التى وضعها الخالق له . ونصل من ذلك إلى القاعدة الثالثة ، ذلك أننا ما دمنا قد اتفقنا على أن الله قد خلق فى المخلوق حاجته ، فلا بدلنا أن نسأل : ماهى هذه الحاجة ؟ وحين نقول (الحاجة) فى مثل هذا المقام فنحن لا نعنى بها أى شىء ، لأن الحاجات كثيرة متنوعة ، لكن ابن المقفع لا يشغل فى هذا الموضوع إلا بالخطوط الكبرى لمسيرة الانسان فى الحياة والدافع الأول لها ، لتبرز من ذلك حاجته التى تدفع حركته إلى غاية واحدة تمثل الهدف الأسمى الذى يسعى إليه ، وهو الذى يقول فيه ابن المقفع « فغاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد » . هذا يكشف عند الكاتب عن نزعة تفاؤلية تدفع الانسان

فى طريق الخير وتجعل غايته الصلاح ، وهو المخلوق الذى هيأ الله له كل شيء « فالله وقت للأمور أقدارها ، وهيأ إلى الغايات سبلها ، وسبب الحاجات ببلاغها » .

ويخطو ابن المقفع بعد هذا خطوة أبعد ليبحث عن هذه الغاية عند الانسان ، فما هى هذه الغاية ؟ هى « صلاح المعاش والمعاد » أى صلاح الانسان فى دنياه وفى آخرته ، والصلاح كما نرى فى الحالين صلاح واحد . . ولهذا يجمع بينهما الكاتب فى دائرة واحدة ، فتكون الدائرة بذلك دائرة كبرى شاملة ، وتكون الغاية إلى تحقيق هذا الصلاح كما بينا هى أسمى الغايات ، فأية قوة إذن تلك التى تستطيع أن تسلك السبيل لكى تدرك الغاية دون أن تخطىء الهدف . . أو تنحرف عنه . . أليست هى قوة العقل ، والعقل وحده ، بل العقل الصحيح . . وهو فى صحته لا تشوبه شائبة ، ولا يصيبه فى سلامته عيب ، لأن الشوائب والعيوب لاشك تعرقل مسيرته نحو الغاية . . أو قل إنها تقوده إلى غايات أخر . . فى حين أن الغاية التى لا غاية غيرها . . إنما هى صلاح المعاش والمعاد . . « والسبيل إلى دركها العقل الصحيح » .

كانت هذه هى الحقائق الكبرى الثلاث كما تمثلها ذهن الكاتب وأحكم ترتيبها المنطق . . فإذا كانت قمة هذه الحقائق هى حقيقة الصلاح فى المعاش والمعاد باعتبارها غاية العقل الصحيح ، فان السؤال الذى يفرض نفسه هنا لابد أن يكون عن هذا العقل الصحيح ، كيف نعرفه وبم نستبين صحته ؟ يقول ابن المقفع :

« وأمارة صحة العقل اختيار الأمور بالبصر ، وتنفيذ البصر بالعزم »

بهذا نستدل على صحة العقل ، ويكون ذلك بشيئين ، يكون أولا بقدرة هذا العقل على اختيار الأمور . واختيار الأمور ليس أمرا هينا لأنه يحتاج إلى بصر ، أو هو يحتاج إلى بصيرة هى التى تكشف عن العقل الصحيح . وليت الأمر يقف عند ذلك ، لأن حسن اختيار الأمور ليس إلا مرحلة ، هى مرحلة نظرية يحتاج إلى أن يترجمها الفعل ، فتخرج إلى صورتها العملية فى إطار الواقع . وهذا لا يكون إلا بالقدرة الثانية ، وهى قدرة العزم على تنفيذ ما وفق إليه البصر فى اختيار الأمور . . وفى هذا كله أمارة على صحة العقل ، فإذا قدر العقل على أن يختار ، ثم حققت العزيمة اختياره ، فالعقل لاشك صحيح .

هذا والكلام عن قدرة العقل المنوطة بصحته وسلامته يقودنا إلى معرفة تفاوت هذه القدرة

لدى العقول . . هل الطريق أمام هذه القدرة طريق مفتوح يسير فيه العقل حيث يشاء بحيث تتسع المسافة بين قدرة وأخرى تبعا للخطوات التى يقطعها أصحاب العقل على الطريق . . وما المدى البعيد الذى يمكن أن تصل إليه استطاعة العقل الانسانى . . هل هى قدرة إبداعية تمكن العقل من الابتداع والاختراع إن بلغت قوته الفكرية مبلغا معينا . . ؟ إننا سنرى بعد قليل أن طريق العقل عند ابن المقفع هو طريق الدرس والتحصيل مما من شأنه أن يكون القدرة وأن يزيدها ويضيف إليها قوة بعد قوة . . لكن الناس فى مجموعهم أصحاب قدرة عقلية عادية لا تتعدى دائرة النقل ـ بما تقوم به من إعادة الصياغة أو تشكيل الأشياء فى صور وأشكال ـ إلى آفاق الابتكار والابتداع . يقول ابن المقفع :

« فإذ خرج الناس من أن يكون لهم عمل . وأن يقولوا قولا بديعا ، فليعلم الواصفون المخبرون أن أحدهم ، وإن أحسن وأبلغ ، ليس زائدا على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتا وزبرجداً ومرجاناً فنظمه قلائد وسموطا وأكاليل ، ووضع كل فص موضعه ، وجمع إلى كل لون شبهه ، مما يزيده بذلك حسنا ، فسمى بذلك صائغا رفيقا . وكصاغة الذهب والفضة صنعوا منها ما يعجب الناس من الحلى والآنية . وكالنحل وجدت ثمرات أخرجها الله طيبة ، وسلكت سبلا جعلها الله ذللا ، فصار ذلك شفاء وطعاما وشرابا منسوبا إليها ، مذكورا به أمرها وصنعتها » (ص ٥ ـ ٦ رسائل البلغاء)

هذه إذن جماعة يبدو أنها تمثل قطاعا كبيرا من الناس ، وهى جماعة « الواصفين المخبرين » الذين شبههم الكاتب بصاغة الذهب والفضة ، لا يبتكرون ذهبا أو يخترعون فضة ، وإنما يأخذون الذهب والفضة ، ولا يملكون الزبرجد والياقوت والمرجان ، وإنما ينقلون ذلك كله ، فتمضى قدرتهم العقلية لتعيد الصياغة وتنظم القلائد والسموط والأكاليل . . ومعنى هذا أنه ليس لدى ذلك القدر من القوة العقلية أية قدرة على إبداع أدب أو اختراع علم ، وإنما تقف بهم عند هذا الحد .

يقول ابن المقفع :

« فمن جرى على لسانه كلام يستحسنه أو يستحسن منه ، فلا يعجبن به إعجاب

المخترع المبتدع ، فإنه إنما اجتباه كما وصفنا »[٢٦] .

لكنه قدر لا بأس به ، يستطيع به صاحبه أن يبلغ الغاية ، وإن كانت هناك غايات أبعد يستشرفها أصحاب القدرة العقلية الخاصة من « المصيبين والصالحين والحكماء » وهم الذين يتحدث عنهم الكاتب فى قوله :

« ومن أخذ كلاما عن غيره ، فتكلم به فى موضعه على وجهه ، فلا يرين عليه فى ذلك ضؤولة ، فإنه من أعين على حفظ قول المصيبين ، وهدى للاقتداء بالصالحين ، ووفق للأخذ عن الحكماء ، ولا عليه ألا يزداد ، فقد بلغ الغاية . وليس بناقصه فى رأيه ، ولا بغائضه من حقه ، أن لا يكون هو استحدث ذلك وسبق إليه » . (ص ٦ ـ رسائل البلغاء)

هذه إذن طبقة عليا من الناس ، يأخذ عنهم الآخذون من الواصفين المخبرين . ترى هل نفهم من ذلك أن العقول قد انتظمت عند الكاتب درجتين أو عقلين بحيث يمكن تصنيفها لتكون هنا أو هناك ، لكن الكاتب يقول :

« ولسنا إلى ما يمسك بأرماقنا من المطعم والمشرب بأحوج منا إلى ما يثبت عقولنا من الأدب الذى به تفاوت العقول » . (ص ٨)

فهل تتفاوت العقول لينقسم أصحابها قسمين أم أن القسمة لابد أن تكون أوسع من ذلك ، لأن التفاوت أبعد من أن يصنفهم صنفين . . وهنا يقول ابن المقفع :

« الواصفون أكثر من العارفين ، والعارفون أكثر من الفاعلين » (ص ٨)

فنصل من هذا إلى ثلاث قدرات عقلية ، تقف فى أدناها قدرة الواصفين ، وهى التى ذكرنا أمرها من قبل ، تعلوها قدرة ثانية خاصة هى قدرة العارفين ، وتتبع هذه فى مدارج العلو قدرة ثالثة أخرى يملكها الخواص الذين يجمعون بين المعرفة وتطبيقها نموذجا عملياً حياً ، ومثالاً فعالاً ، تتبلور ملامحه كاملة ، وتتضح قسماته للعارفين ومن بعدهم من

---

(٢٦) رسائل البلغاء ص ٦ ـ أرقام الصفحات المذكورة فيما يلى بعد النصوص من كلام ابن المقفع كلها من كتاب رسائل البلغاء .

الواصفين . وطبيعى أن يكون الفاعلون قلة من الخاصة ، ويكن العارفـون أكثر منهم ، لأنهم إن كانوا خواصا فهم أقل درجة أو هم أقل قدرة ، ثم يكون العارفون بعد ذلك أيضا أقل عددا من الواصفين الذين يمثلون بكثرتهم القطاع الأكبر من أصحاب العقول ، فيؤدى التفاوت بينهم إلى هذا النظام الهرمى ، ليمتد على امتداد قاعدته الواصفون ، ويقف على رأسه الفاعلون .

وتتبلور من ذلك كله فى رسالة ابن المقفع على هذا النحو مثالية خلقية عملية تعرف كيف تسلك طريقها فى سلوك لا معنى للمعرفة النظرية بدونه ، فلا جدوى من أن يعرف العارفون دون أن تخرج هذه المعرفة إلى مجال التطبيق والفعل . . ويؤكد الكاتب على ذلك فى مواضع متفرقة ، فليست « أمارة صحة العقل اختيار الأمور بالبصر » فحسب ، بل لابد أن يصحب ذلك أيضا « تنفيذ البصر بالعزم » (ص ٤) ، أو قوله « تنفيذ البصر بالعزم بفضل الذى هو أدوم » (ص ١٠) ، ويقول : « لا يتم حسن الكلام إلا بحسن العمل ، كالمريض الذى قد علم دواء نفسه ، فاذا هو لم يتداو به لم يغنه علمه » (ص ٣٥) بل إنه يقول : « والتعهد لما اختيز واعتقد ، ووضع ذلك موضعـه قولا وعمـلا » (ص ٦) ، ويقول : « ومبصر الفضل بغير عزم ذو زمانة محروم » . (ص ١٠ ـ رسائل البلغاء)

وليس العزم غير السلوك العملى كما رأينا بما يتفق مع النظرية الخلقية المثالية التى ترفع درجة العارفين إلى مستوى الفاعلين . غير أنه إذا كانت هذه هى درجات العقول الثلاثة حسب هذا التحليل بحيث يمكن أن تجتمع هذه العقول الثلاثة ـ على ما بينها من تفاوت شديد ـ فى صورة من الصور داخل دائرة واحدة ، فإن هناك دائرة أخرى فيها فئة كبيرة لا تقبلها الدائرة الأولى ، لأنها فئة تجمع بين الحمقى والعجزة والجهال ، بل إن الدائرة الأولى نفسها قد تنبذ فى أى وقت من الأوقات لأسباب تتبع قانونها الخلقى الصارم كل عاقل مخالف لهذه القوانين غافل عما تفرضه من حركة للعقل دائبة عبر طريقه المستقيم ، يقول ابن المقفع :

« وليعلم أن على العاقل أموراً إذا ضيعها حكم عليه عقله بمقارنة الجهال . فعلى العاقل أن يعلم أن الناس مشتركون مستوون فى الحب لما يوافق ، والبغض لما يؤذى ، وأن هذه منزلة اتفق عليها الحمقى والأكياس ، ثم اختلفوا بعدها فى ثلاث خصال ، هن جمـاع الصواب وجمـاع الخطأ ، وعنـدهن تفرقت العلماء

والجهال ، والحزمة والعجزة » . (ص ٩)

فإذا كانت هناك طبائع أو غرائز تجمع بين الناس جميعا ويشترك فيها العلماء والجهال فإن هذه الخصال الثلاث أو ما يشرحه الكاتب تحت ثلاث نقاط يسميها أبوابا ثلاثة هى التى تميز العاقل من غيره ، وسنرى هذه الخصال الثلاث ترد فى صورة أخرى عندما يشرح الكاتب كيف يعمل العقل .

هذا وقد اعتمد الدكتور عبد اللطيف حمزة على هذا النص السابق نفسه ليدلل على أن ابن المقفع « كان يشرح هذه الأخلاق فى كتبه شرحا يعتمد على العقل أكثر من اعتماده على الدين » ، « ومعنى ذلك أن الخلق فى رأيه أمر يتصل بالعقل قبل كل شىء ، والعقل يميز بين الحسن والقبيح يعرفهما بطبيعته ولو لم يدل عليهما شرع أو فضيلة أو أخلاق »[٢٧] .

أما قضية العقل من هذه الزاوية فسنعود إليها فى نهاية هذا البحث ، لكن المهم هنا أن النص السابق ليس فيه شىء يدل على أن العقل قادر على التمييز بين الحسن والقبح ، وإنما يقول ابن المقفع إن العلماء والجهال مشتركون متساوون فى حب ما ينفع وكراهية ما يضر ، وهذا ما تعبر عنه غريزة حب البقاء عند كل إنسان ، لا يختلف فى ذلك جاهل عن عالم ، بل لا يختلف فى هذا أيضا حيوان عن إنسان . لأن حفظ النوع غريزة أولية ، وهذا نفسه هو الذى يشير إليه الجاحظ فى قوله :

« اعلم أن الله جل ثناؤه خلق خلقه ، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ، ودفع المضار ، وبغض ما كان بخلاف ذلك . هذا فيهم طبع مركب ، وجبلة مفطورة ، لا خلاف بين الخلق فيه ، موجود فى الانس والحيوان ، لم يدع غيره مدع من الأولين والآخرين »[٢٨] .

وأما عمل العقل فى قدرته على التمييز بين الحسن والقبيح العقليين فهو مالا يشير إليه النص السابق فى شىء .

---

(٢٧) ابن المقفع ص ١٦٦

(٢٨) رسائل الجاحظ ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ (القاهرة ـ ١٣٨٤/١٩٦٤) الجزء الأول ص ١٠٢

والواقع أن عمل العقل ينتظمه طريق طويل قد علقت عليه مصابيح الفكر وأنوار الحكمة ، وأحكمت خطواته أو حلقاته بسلسلة المنطق حتى ليكون كل شيء قد بنى على ما قبله فى بناء منتظم وكيان متسق . . وبذلك يمر العقل فى أثناء عمله عبر ست خطوات يتمثل فيها ما يسميه الكاتب إحياء العقل ، وهو الاحياء الذى يكتمل ويبلغ به التمام . وتأتى هذه الخطوات مرتبة مجملة على النحو الآتى ، يقول :

« وانما إحياء العقل الذى يتم به ويستحكم خصال ست : الايثار بالمحبة ، والمبالغة فى الطلب ، والتثبت فى الاختيار ، والاعتقاد للخير ، وحسن الوعى ، والتعهد لما اختير واعتقد ، ووضع ذلك موضعه قولا وعملا » . (ص ٦)

وابن المقفع لا يقف عند حد الاجمال ، وإنما لابد أن يعود عليه بالتفصيل كعادته حين يدفعه المنطق إلى أن يجمل ثم يفصل ملتزما بدقة التقسيم هادفا إلى مزيد من البيان والوضوح ، ليضيء بذلك جوانب الحكمة العقلية التى يستشرف فيها الكاتب آفاق الفلسفة ثم يربط بينها وبين شطآن الأدب التى تصب فيها الموجات المتدفقة من القيم الأخلاقية . وبهذا يعود إلى هذه الخطوات الست ، فيبين عنها بقوله :

« أما المحبة ، فإنما يبلغ المرء مبلغ الفضل فى كل شيء من أمر الدنيا والآخرة ، حين يؤثر بمحبته ، فلا يكون شيء أمرأ ولا أحلى عنده منه » . (ص ٦ - ٧)

وبهذا تأتى المحبة فى المرتبة الأولى لأنها الرغبة التى تبعث الحركة وتدفع الارادة نحو الفعل ، وكلما رغب المرء فى الشيء وآثره بمحبته كلما كان تطلعه إلى تحقيقه أشد ، ولذلك يتمثل فى هذه المحبة الأمل الذى يراود الخيال ، فيظل الأمل محاطا بهالة تجذب عاشق الشيء حتى يتحرك نحوه ساعيا للوصول إليه ، سواء أكان ذلك أمرا من أمور الدنيا أو كان ذلك أمرا من أمور الآخرة حيث تجتمع الدنيا والآخرة أمام قوى العقل دائما فى ذهن الكاتب وفى حسبانه من خلال النظرة الجامعة بين المعاش والمعاد . ولا يفوته أن يعود إلى هذه المحبة مرة أخرى عند ذكر أول الأبواب التى يختلف عندها العاقل عن غيره فيما ينبغى أن يحب ، وهى الأبواب التى ألمحنا لها منذ قليل . فيقول :

« من ذلك أن العاقل ينظر فيما يؤذيه وفيما يسره ، فيعلم أن أحق ذلك بالطلب ، إن كان مما يحب ، وأحقه بالاتقاء إن كان مما يكره ، أطوله وأدومه وأبقاه . فإذا هو قد أبصر فضل الآخرة على الدنيا ، وفضل سرور المروءة على لذة الهوى ، وفضل الرأى الجامع العام الذى تصلح به الأنفس والأعقاب على حاضر الرأى الذى يستمتع به قليلا ثم يضمحل ، وفضل الأكلات على الأكلة ، والساعات على الساعة » . (ص ٩)

لكن هذا الحب الخالص لما ينبغى أن يحب ، مهما تكن قوة الجيشان فيه ـ وإن كان الحب أصلا فى الحركة تكمن فيه القدرة على الفعل ـ إلا أنه لا يغنى صاحبه شيئا . « فالناس لا يغنيهم ـ كما يقول ـ حبهم ما يحبون ، وهواهم ما يهوون عن طلبه وابتغائه ، ولا يدرك لهم بغيتهم نفاستها فى أنفسهم دون الجد والعمل » . وبهذا تشد المحبة حركة الارادة نحو الفعل ، فيصل المرء بذلك إلى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة الطلب يخطو بها صاحب العقل إلى تحقيق ما كان قد آثره بمحبته ورآه ، ولا شيء أمرأ ولا أحلى عنده منه .

لكن الأمر لا يقف عند حد المحبة والطلب ، لأن طريق العقل فى فلسفة الكاتب المفكر ليس بالطريق السهل البسيط ، يهرول فيه العاقل نحو غايته فى عجلة دون حواجز توقف حركته عند كل خطوة ليفكر بعمق فى أمر حركته عبر المراحل التى لا يجوز تخطى إحداها أو القفز فوقها دون التمهل عند كل إنجاز قبل التحرك إلى ما بعده . فإذا كانت هذه المرحلة الثانية قد وصلت بمحب الشيء إلى واقع ما أحب عن طريق الجد والعمل أو ما يسميه الكاتب مبالغة الطلب . . فإن الأمر مرة أخرى لا يقف عند هذا الحد كما يبدو لأول وهلة ، لأن الخطوة الثالثة تقتضى « التثبت والتخير » ، « فإن الطلب » ـ الذى رأيناه فى الخطوة السابقة ـ « لا ينفع إلا معه وبه » ـ ويلجأ الكاتب إلى الاقناع العقلى بالمنطق القائم على الدليل ، بل كأن الفكرة قد غدت عنده مسألة زياضية يفترض لها الفرض ، ويتحقق الفرض بالبرهان ، ويصل البرهان إلى النتيجة ، وتتفق النتيجة بذلك مع الفرض الأول . . فتتماسك الأطراف كلها تماسكا عقليا محكوما بالمنطق ، ولهذا كان افتراض الطلب غير مجد دون التثبت ، ذلك أن الطلب قد وصل بصاحبه إلى المطلوب . . فلابد من وقفة يتحقق منها الطالب مما قد وصل إليه حتى لا يكون قد حدث خلط أو التباس يصل بالطالب إلى غير ما

أراد ، وهو ما يدلل عليه الكاتب بقوله : « فكم من طالب رشد وجده والغى معا ، فاصطفى منهما الذى منه هرب ، وألغى الذى إليه سعى » ، وتكون نتيجة ذلك هى صحة الفرض الذى تتمثل فى قوله : « فما أحقه بالتبين » أو ما يسميه « التثبت فى الاختيار » إذ لا يغنيه الوصول إلى الشيء عن التثبت منه .

هذه إذن مراحل ثلاث على طريق حركة العقل نحو الفعل ، وصلت بنا إلى تحقيق الفعل ثم التحقق من سلامته ، غير أن خطوة رابعة تتبع ذلك يقف عندها العاقل ليتبلور له الموقف الآن فى صورة اعتقاد يعتقده غير منازع ، وهذه هى المرحلة التى يراها الكاتب ممثلة فى « اعتقاد الشيء بعد استبانته » . فقد استبان الشيء عند التثبت والتخير فيما سبق ، وأصبح الآن اعتقادا جازما لا يقبل الشك . . ونصل من ذلك كله إلى خامس هذه المراحل ، وهى مرحلة « التعهد لما اختير واعتقد » . ذلك أن الذى اختير فى الخطوة الثالثة واعتقد فى الخطوة الرابعة نقف الآن عنده فى الخطوة الخامسة من أجل الحفظ والتعهد ، وهى الخطوة التى يصفها الكاتب أو يعتبر أنها « تمام الدرك » . ويشرح ابن المقفع أيضا ضرورة هذه المرحلة بالدليل والبرهان أو ببيان العلة مادام كل أمر على بساط التحليل العقلى لابد أن يرد إلى أسبابه . والسبب فى ذلك « أن الانسان موكل به النسيان والغفلة » . والنتيجة أنه « لابد إذا اجتبى صواب قول أو فعل من أن يحفظه عليه ذهنه لأوان حاجته » . وهذا ما يعود إليه الكاتب عند ذكر الباب الثانى من الخصال الثلاث التى يختلف فيها العقلاء عن الجهال ، يقول :

« الباب الثانى أن ينظر فيما يؤثر من ذلك ، فيضع الرجاء والخوف فيه موضعه ، فلا يجعل اتقاءه لغير المخوف ، ولا رجاءه فى غير المدرك ، فيترك عاجل اللذات طلبا لآجلها ، ويحتمل قريب الأذى توقعا لبعيده ، فإذا صار إلى العاقبة بدا له أن فراره كان تورطا ، وأن طلبه كان تنكباً » . (ص ١٠)

فلا ينبغى أن يضيع العقل ما توصل إليه على أنه الصواب ، لأن ذلك يلغى الخطوات السابقة كلها ، ومن هنا كان لابد أن نصل مع العقل إلى هذه الخطوة الخامسة ليرعى فيها ما وصل إليه ويتعهده بالحفظ والتذكر ، وليصل هو من ذلك إلى الخطوة السادسة التى تتمثل فى حسن الاستخدام مع التطبيق الدائم ، فى هذه المرحلة الأخيرة التى يعتبرها الكاتب « وضع ذلك موضعه قولا وعملا » ، أو ما يسميها « البصر بالموضع » أى موضع التطبيق والعمل

الدائم ، لتتحقق من ذلك المنفعة ، وهو ما يعود إليه ابن المقفع عند ذكر الباب الثالث من الأبواب التى يحرص عليها العاقل ، يقول :

« الباب الثالث ـ تنفيذ البصر بالعزم بعد المعرفة بفضل الذى هو أدوم ، وبعد التثبت فى مواضع الرجاء والخوف ، فإن طالب الفضل بغير بصر تائه حيران ، ومبصر الفضل بغير عزم ذو زمانة محروم » . (ص ١٠) ويقول :

« فإنما تصير المنافع كلها إلى وضع الأشياء مواضعها ، وبنا إلى هذا كله حاجة شديدة ، فإننا لم نوضع فى الدنيا موضع غناء وخفض ، ولكن موضع فاقة وكد » . (ص ٨)

وفى هذا الطريق طريق الكد يقف العقل على طول الطريق يرصد الحركات ، يدفع الحركة ويراقب ما بعدها . . بما لا يمكن لغير العقل . . والعقل وحده . . أن يحكمه ، ويكون هذا شأن العقل فى تمامه ، ممثلا فى عبور ذلك الجسر الطويل الذى رأينا مراحله الست ، والتى لا يصح بلغة التمام أن تنخفض إلى ما هو أقل حتى لو بلغ الأقل خمسة من أقسامها . ويصل شأو العقل عند ذلك إلى الحد الذى يجعل المرء الذى حاز نصيبا منه لا يعادل به ثمنا مهما بلغ هذا الثمن فى حين أن النصيب هو الجزء من الكل ، فما بالك بقدر العقل كله فى تمامه وكماله . يقول ابن المقفع :

« فلينظر امرؤ أين يضع نفسه ، فإن لكل امرىء لم تدخل عليه آفة نصيبا من اللب يعيش به لا يحب أن له به من الدنيا ثمنا ، وليس كل ذى نصيب من اللب بمستوجب أن يسمى فى ذوى الألباب ، ولا أن يوصف بصفاتهم » . (ص ٨)

فالأمر جدّ جسيم ، لأنه أمر العقل ، يختلف اختلافا بينا عن كل أمور الدنيا ، بل يختلف عما قد يكون أجل ما فى الدنيا من مال وسلطان . . فقد يدرك المتوانى من ذلك كله ما لا يدركه المثابر ، وقد ينال العاجز من ذلك ما لا يناله الحازم ، ولكن شأن العقل شأن آخر . يقول :

« فمن رام أن يجعل نفسه لذلك الاسم والوصف أهلا ، فليأخذ له عتاده ، وليعد له طول أيامه ، وليؤثره على أهوائه ، فإنه قد رام أمرا جسيما ، لا يصلح

مع الغفلة ، ولا يدرك بالمعجزة ، ولا يصير على الأثرة ، وليس كسائر أمور الدنيا وسلطانها ومالها وزينتها التى قد يدرك منها المتوانى ما يفوت المثابر ، ويصيب منها العاجز ما يخطىء الحازم » . (ص ٨ ـ ٩)

ـ ٥ ـ

تتضح من كل ما سبق درجات القدرة العقلية التى تتفاوت بها العقول ، وما يمكن أن يكون وراء هذا التفاوت من أسباب شرحنا بعضها ، ويبقى بعضها الآخر فى حاجة إلى مزيد من الايضاح . وهنا يبرز سؤال نضعه هنا فى موضعه فى محاولة رؤية تسلسل فكرة الكاتب فى حركتها المئتدة عبر ذلك الطريق الذهنى المحكوم بالمنطق ، والسؤال الآن لا يتصل ببعض ماوراء التفاوت العقلى الذى رأيناه من أسباب ، وإنما يتصل أيضا بطبيعة العقل بعد أن عرفنا دوره القيادى الكبير فى طريقه من الحاجة إلى الغاية من أجل التوصل إلى الصلاح . . ما طبيعة هذا العقل إذن ، وما جبلته التى فطره الله عليها ؟ يقول ابن المقفع :

« وللعقول سجيات وغرائز بها تقبل الأدب »

أليس للعقل سجية وغريزة هى طبع مخلوق فيه ، ركب العقل عليه فلم يعد يصدر إلا عنه ، ذلك الطبع الذى خص العقل بميدان فسيح خصب ، ينبت فيه نبات الأدب ويترعرع ، فالأدب إذن نبات تربته العقل ، وقد أعدت هذه التربة لاستقبال هذا النبات وتوطينه . وعلى ذلك نكون قد وصلنا إلى محورين ، يدور فكر الكاتب بينهما ، المحور الأول هو العقل ، والمحور الثانى هو الأدب . يقول :

« وبالأدب تنمو العقول وتزكو »

بهذا تحدد العلاقة بين العقل والأدب ، فإذا كانت طبيعة العقل تفرض عليه أن يتلقى هذا الأدب ويستقبله حتى يستوطن العقل ، وهو ما توصلنا إليه من قبل ، فإننا الآن إنما نضيف إلى ذلك حقيقة أخرى ، وهى أن هذا الأدب نفسه ليس إلا غذاء العقل وسر الحياة والنضج والاكتمال فيه . .

وإذ قد وصلنا إلى مدار فكر الكاتب المفكر هنا حول بيان طبيعة العقل من ناحية ، ودور الأدب فى انتمائه إلى العقل من ناحية ثانية ، وشدة تعلق هذا العقل وازدهاره بوجود هذا الأدب واستمراره من ناحية ثالثة ، إذ قد وصلنا إلى هذا نجد الكاتب الأديب يلجأ إلى التشبيه المرتكز على المنطق ، لما له من دور سحرى فى إبراز الصورة ، وجلاء المعنى ، وإزالة ما قد يطرأ من غموض ، بالاستناد إلى الدليل العقلى . يقول ابن المقفع :

« فكما أن الحبة المدفونة فى الأرض لا تقدر على أن تخلع يبسها ، وتظهر قوتها ، وتطلع فوق الأرض بزهرتها ونضرتها وريعها ونمائها ، إلا بمعونة الماء الذى يغور إليها فى مستودعها ، فيذهب عنها أذى اليبس والموت ، ويحدث لها بإذن الله القوة والحياة ، فكذلك سليقة العقل مكنونة فى مغرزها من القلب ، لا قوة لها ولا حياة بها ولا منفعة عندها ، حتى يعتملها الأدب الذى هو نماؤها وحياتها ولقاحها » . (ص ٥)

فالحبة المدفونة فى الأرض تقابلها طبيعة العقل المكنونة فى القلب ، ويبس الحبة أو موتها يظل حتى يتداركها الماء فتصيب منه ما تحيا به الحبة وتقوى ، ثم تطلع فوق الأرض بزهرتها ونضرتها وبريعها ونمائها . . والعقل فى ذلك كالحبة تماما غير أن الماء يحل محله الأدب ، إذ يظل العقل بسبب « سليقته » من غير قوة ولاحياة أقرب ما يكون إلى يبس الحبة وأذى الموت الذى يلحق بها ، حتى يعتملها الأدب الذى هو نماؤها وحياتها ولقاحها .

ولعل ما يقوله ابن المقفع الآن إنما يتصل بفكرة الكمون الفلسفية بسبب قوى . ذلك أن طبيعة العقل مكنونة أى كامنة فى موضعها بل فى مغرزها من القلب كالحبة المدفونة فى الأرض . . أو ان شئت فقل ـ كما قال أصحاب الكمون ـ كالنار الكامنة أو المكنونة أيضا فى الحجر . . ذلك الحجر الذى ينتظر القدح لتشتعل النار اشتعالا منه بالفعل . . وكذلك الحبة ، أليست هى شجرة أو هى زهرة بالقوة حتى إذا ما تداركها الماء أصبحت بالفعل شجرة أو زهرة . . وكذلك العقل . . لا قوة له ولا حياة ولا نفع حتى يعتمله الأدب الذى هو كالماء يتدارك الحبة المدفونة على حد تعبير ابن المقفع ، وحين يتم للأدب ذلك وينجز وظيفته يكون العقل قد بلغ غايته وتفتحت حياته واشتد نفعه وعطاؤه ـ بل إنه لا حياة للعقل حتى يعتمله الأدب ، ومن هنا تظل سليقة العقل كامنة مكنونة حتى يأتيها لقاح الأدب ! فإذا ما أتاها تدب

فيها الحياة وتنمو .

وإذ قد وصلنا إلى هذا أفلا نتذكر كاتبنا الأول عبد الحميد . . لنقرن بين ما يقوله الآن ابن المقفع وبين ماقاله رفيقه من قبل . . وإذا كان ابن المقفع يتحدث عن طبيعة العقل المكنونة ويشبه ذلك بالحبة المدفونة ، فقد كان عبد الحميد يتحدث عن طبيعة السوء الكامنة فى الناس بالقوة ويشبه ذلك بكمون النار فى الحجر الصلد [٢٩] . . فهو يقول :

> وقوة طباع السوء كامنة فى الناس كمون النار فى الحجر الصلد ، فإذا قدح لاح شرره ، وتلهب وميضه ، ووقد تضرمه ، وليست فى أحد أقوى سطوة ، وأظهر توقدا ، وأعلى كمونا ، وأسرع اليه بالعيب ، وتطرق الشين ، منها إلى من كان فى سنك من أغفال الرجال ، وذوى العنفوان فى الحداثة » . [٣٠]

وإذا كان العقل يمثل عند ابن المقفع جانب الخير ، وكان معنى العقل بذلك يخالف كل المخالفة معنى السوء الذى يتحدث عنه عبد الحميد ، فإن نظرية الطباع الكامنة واحدة عند الرجلين . . ومن هنا يتضح تبادل الأفكار بين كاتبينا فى فترة ترتد إلى ما قبل نهاية النصف الأول من القرن الثانى الهجرى ، وهى إذ تنتهى بنهاية الأموية عند عبد الحميد فهى تمتد زمنا بعد قدوم العباسية عند ابن المقفع ، مما يكشف عن حلقة مبكرة فى سلسلة تأثير الفلسفة اليونانية فى الثقافة العربية فى هذا العصر ، وكان ذلك قبل أن يتبنى فكرة الكمون الفلسفية إمام المعتزلة ابراهيم بن سيار النظام لتخدم عقيدته الدينية ومذهبه العقلى [٣١] مما عرض له الجاحظ بعد ذلك فى منتصف القرن الثالث الهجرى [٣٢] ، وسنرى بعد قليل صورة أخرى من صور هذه السلسلة المتصلة الحلقات .

ومهما يكن من أمر فإن العلاقة بين العقل والأدب فى تفكير ابن المقفع قد بدت على هذا النحو الذى رأيناه . . وإذ تتضح هذه العلاقة كان لابد للكاتب المفكر من أن يخطو خطوة أخرى لبيان طبيعة الأدب نفسه بعد الذى عرفناه من طبيعة العقل . ترى هل تكون طبيعة

---

(٢٩) راجع الفن الشعرى فى نثر عبد الحميد ـ ص ٥٦ ـ ٥٩

(٣٠) رسائل البلغاء ص ١٧٩

(٣١) راجع لصاحب البحث The World/View of al/Jahiz in K. al/ Hayawan,(Alxandria-1977) pp. 213—216

(٣٢) كتاب الحيوان ـ الجزء الخامس ـ (تحقيق عبدالسلام هارون ـ القاهرة ١٣٦٢/١٩٤٣) ص ١٢ ـ ٢١

الأدب شيئا غير طبيعة العقل نفسه ، وبينهما من التلازم والتوحد ما يجعل منهما كيانا واحدا لا وجود لثانيهما بغير وجود الأول منهما ! يقول ابن المقفع :

« وجل الأدب بالمنطق ، وكل المنطق بالتعلم ، ليس حرف من حروف معجمه ، ولا اسم من أنواع أسمائه ، إلا وهو مروى متعلم ، مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب ، وذلك دليل على أن الناس لم يبتدعوا أصولها ، ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم » . (ص ٥)

وإذا كانت هذه طبيعة الأدب فهى بالضرورة ترتد على ماهية الأدب لبيان المقصود منه ، ولنمض لمعرفة هذه الطبيعة لننفذ منها إلى تفهم كنه الأدب نفسه وجوهره . . فهو إن كان منطقا وكلاما فهو مروى منقول مأخوذ عن السابقين ، وإن كان كتابا وتدوينا فهو أيضا متعلم مدروس مأخوذ عن إمام . ومعنى هذا أن الأدب مرويا كان أو مكتوبا هو أدب مكتسب لا يحصل عليه العقل إلا بالتعلم ، حتى سمى العقل عقلا مكتسبا حسبما سنرى . ولهذا فإن العقول تتداول هذا الأدب فتحصل عليه بالاكتساب ، بل إن الأصول كلها وافدة على الناس « ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم » ، فيكون الله تعالى مصدرها الأول . ومن هنا فإن طبيعة الأدب إذا كانت قد اتصفت بالاكتساب إلى الحد الذى أصبح فيه الأدب « وليس حرف من حروف معجمه ، ولا اسم من أنواع أسمائه ، إلا وهو مروى متعلم مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب » . اذا كانت هذه هى الطبيعة المكتسبة للأدب ، فلا فرق فى هذا إذن حين نتناول موضوع العقل والأدب عند ابن المقفع بين الأدب والمعارف ، وتكون المعارف فى نظره معارف مكتسبة ، وليست طبيعية ضرورية .

هذا ويمكن رؤية هذه الفكرة فى ضوء أشد إذا انتقلنا الى الجاحظ وهو يعرض للموضوع نفسه بعد ابن المقفع بما يقرب من قرن كامل . . . وإن كان الجاحظ من القائلين بأن المعارف طبيعية ضرورية[٣٣]، إلا أنه يقول :

---

(٣٣) راجع القاضى عبد الجبار ـ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ـ الجزء الثانى عشر ـ النظر والمعارف ـ تحقيق د . ابراهيم مدكور (القاهرة ـ بدون تاريخ) ـ ص ٢٦٣ ، وكذلك الشهر ستانى ـ الملل والنحل (القاهرة ـ ١٣٨١/١٩٦١) ج ١ ص ٧٥ وراجع ايضا The World- View of al- Jahiz, op. cit., pp. 124- 126.

« وقد أجمعت الحكماء أن العقل المطبوع والكرم الغريزى لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب . ومثلوا ذلك بالنار والحطب ، والمصباح والدهن . وذلك أن العقل الغريزى آلة والمكتسب مادة ، وإنما الأدب عقل غيرك تزيده فى عقلك[٣٤] » .

فإذا كان العقل قد ترادف مع الأدب فى قول الجاحظ فما هذا إلا لأن الأدب هو نتاج العقل حتى صار الأدب عقل غيرك تزيده فى عقلك ، أى أنه نتاج عقل غيرك يكتسبه العقل المطبوع . واذا كان الجاحظ قد دفع هذه الفكرة دفعة إلى الأمام بعد ابن المقفع فقد كان عبد الحميد سابقا على ابن المقفع فى هذا ، وذلك قبل أن تنتظم السلسلة حلقات الكتاب الثلاثة على نحو ما مر بنا من قبل ، وهذا ما كان يقوله عبد الحميد :

« ولو كان المؤدبون أخذوا العلم من عند أنفسهم ، أو لقنوه إلهاما من تلقائهم ، ولم نصبهم تعلموا شيئا من غيرهم ، لنحلناهم علم الغيب ، ووضعناهم بمنزلة قصر بها عنهم خالقهم المستأثر بعلم الغيب عنهم بوحدانيته وفردانيته فى إلهيته ، احتجاباً منهم لتعقب فى حكمه ، وتثبت فى سلطانه ، وتنفيذ إرادته على سابق مشيئته ، ولكن العالم الموفق للخير ، المخصوص بالفضل ، المحبو بمزية العلم وصفوته ، أدركه معانا عليه بلطيف بحثه ، وإذلال كنفه ، وصحة فهمه ، وهجر سآمته » .[٣٥]

لعل فى الجمع بين هذه النصوص الثلاثة والموازنة بينها ما يلقى الضوء كاملا على طبيعة العقل وطبيعة الأدب معاً وماهية هذا الأدب ومعناه فى كلام ابن المقفع الذى نقف عنده . أما عبد الحميد فكلمة « العلم » تتردد فى كلامه وتقترن بالمؤدِّبين الذين هم أصحاب هذا العلم دون أن يأخذوه من عند أنفسهم ، وانما أدركوه « بلطيف البحث » أى بالتعلم والاكتساب ، و « بصحة الفهم » أى بالعقل الصحيح الذى تحدث عنه ابن المقفع . وعلى ذلك لا نجد فرقا عند عبد الحميد بين « المؤدِّب » و « العالم الموفق للخير » ، ولا فرق إذن بين مفهوم الأدب والعلم . وكذلك تقترن كلمة « الأدب » عند ابن المقفع « بالعلم » و « بالتعلم »

---

(٣٤) رسالة المعاش و المعاد ـ رسائل الجاحظ ـ ط . عبد السلام هارون (القاهرة ـ ١٣٨٤/١٩٦٤) ـ الجزء الأول ـ ص ٩٦

(٣٥) رسائل البلغاء ـ ص ١٧٤

و « بالامام السابق » و « لم يأتهم علمها » ثم « بالعليم الحكيم » . فلا فرق هنا أيضا بين الأدب والعلم ، وبين العالم والامام صاحب الأدب . . وأما عند الجاحظ فقد قرن بين الأدب والعقل نفسه حتى مزج بينهما ، وصار العقل عقلا مكتسبا ليقابل العقل المطبوع أو الغريزى ، ويصير العقل كذلك بالعلم الذى يضاف من غيره إلى العقل المطبوع من أجل أن يبلغ غاية الكمال ، « وإنما الأدب عقل غيرك تزيده فى عقلك » . أو كما يقول ابن المقفع « وللعقول سجيات وغرائز بها تقبل الأدب ، وبالأدب تنمو العقول وتزكو » .

بقى أن نتساءل ـ استكمالا لما مر بنا من دور العقل وأثره وطبيعته فى أدب ابن المقفع ممثلا فى الأدب الصغير ، وقدرة هذا العقل على تحصيل الأدب وتمثيل الأخلاق ، ليصل من ذلك إلى صلاح المعاش والمعاد ـ هل يفهم من تفكير ابن المقفع فى الأدب الصغير أنه كان يقول كما يقول المعتزلة مثلا بالشريعة العقلية ، بحيث يصل العقل وحده الى معرفة الخير والتمييز بينه وبين الشر ، أو أن الحسن حسن فى ذاته والقبيح قبيح فى ذاته دون أن تثبت ذلك الشريعة الدينية . وفى هذا يقول أحمد أمين : « القارىء لكتب ابن المقفع وتاريخه ، يخرج منه على أديب ثقف ثقافة واسعة فارسية وعربية ، ينزع نزعة قوية لقومه من الفرس ، ويحيى أمته بنشر آدابها ، وسياستها وتاريخها ، ويرى عيوب النظم الاجتماعية فى عصره فينادى بإصلاحها ، بتطبيق الصالح من النظم الفارسية ، ثم هو نبيل شريف يسترعى بنبله وأدبه أنظار الناس . فيروى الأصمعى أن ابن المقفع سئل « من أدبك ؟ قال نفسى ، إذا رأيت من غيرى حسنا أتيته وإن رأيت قبيحا أبيته » ، ثم إن نبله وعلو خلقه أتيا من طريق الفكر والفلسفة ، لا من طريق الدين ، ورجال الخلق قد يكون خلقهم تدينا ، وقد يكون خلقهم تفلسفا . فأخلاق الحسن البصرى العالية ـ مثلا ـ مبعثها الدين ، يتجلى ذلك فى حكمه وأقواله وسيرته ، فهو يصدق ويحسن ويعدل لأن الله أمر بالصدق والعدل والاحسان . أما ابن المقفع فباعثه الخلقى فلسفى ، يصدق لأن فى الصدق شرفا ورفعة ، ولو لم يأمر به دين لكان فى نفسه حسنا ، يظهر ذلك فى حكمه ، فقلّ أن يستند فى قوله إلى آية أو حديث ، وإنما يعلل ذلك تعليلا عقليا ، فهو رجل مدنى وعالم مدنى ، لا رجل دين ولا عالم دين . يتجلى فى أقواله إيمان بالله ، وإيمان بدين ، لكن لا يتجلى فيها إيمان بتفاصيل دين » .[٣٦]

---

(٣٦) ضحى الاسلام ـ الجزء الأول ص ٢٢٧

لكننا هنا لسنا فى مجال الخوض فى دين ابن المقفع وفى عقيدته أو قضية اتهامه بالزندقة ، وهى القضية الكبرى التى دافع فيها أحمد أمين على أى حال عن إيمان ابن المقفع . ولكن السؤال الذى نريد أن نقف عنده الآن على أهميته محصور فى قضية العقل نفسه ، والآفاق التى يستشرفها هذا العقل ، وهى لاشك بعيدة وعميقة ، ولكن هل يمكن أن يصل فيها عمل العقل إلى أن يشرع لنفسه ؟ لقد رأينا ابن المقفع يتحدث حديثا طويلا عما يغذو به العقل نفسه ، وغذاؤه الأدب أو غذاؤه العلم ـ وهو غذاء مكتسب ـ لا يفيض به العقل من تلقاء ذاته ، وإنما يتم له الحصول عليه من الخارج ، بحكم طبيعته لاشك ـ كالحبة المدفونة فى الأرض ، لا تخلع يبسها إلا بمعونة الماء ، على نحو ما سمعناه من قبل ، وماء العقل هو الأدب ، « وهو مروى متعلم مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب ، وذلك دليل على أن الناس لم يبتدعوا أصولها ، ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم » . فهل يستطيع العقل ـ والأمر كذلك ـ أن يشرع لنفسه ؟

ـ يقول ابن المقفع فى الأدب الصغير :

« فصل ما بين الدين والرأى أن الدين يسلم بالايمان ، وأن الرأى يثبت بالخصومة . فمن جعل الدين خصومة ، فقد جعل الدين رأيا ، ومن جعل الرأى دينا ، فقد صار شارعا ، ومن كان هو يشرع لنفسه الدين فلا دين له » . (ص ٢١)

واضح من هذا القول أن ليس للعقل إذن أن يشرع لنفسه الدين ، ولا يجوز أن يكون العقل فى نظر ابن المقفع شارعا ، بل إنه يرى أن العقل الذى يشرع لنفسه إنما يلغى بذلك الدين إلغاء ، فيبيت ولا دين له ، فلا يستطيع العقل بذلك أن يحل محل الدين أو أن يقوم بوظيفته ، لكنه لابد أن يعمل تحت ضوء الدين ، ولا يعمل خارج الضوء ، ذلك أن للعقل طبيعته ومجاله ، فمن طبيعته الجدال والخصومة ، ومجاله الاختلاف فى الرأى ، أما الدين فطبيعته الثبات والاستقرار ، ومجاله الاعتقاد والايمان ، لأنه إنما يقوم على قواعد وأركان وأصول ليست موضع خلاف . غير أن العقل يتفق مع الدين طالما كان مستظلا بظله ، سائرا تحت ضوئه ، فيكون هذا التوافق سببا فى تشابههما ، لكن هذا التشابه لا ينبغى أن يؤدى إلى

إحلال وظيفة العقل محل وظيفة الدين ، ولهذا وجب الفصل بينهما ، ليكون فى هذا الفصل تحديد لعمل كل منهما ، ويقول ابن المقفع :

« قد يشتبه الدين والرأى فى أماكن لولا تشابههما لم يحتاجا إلى الفصل » . (ص ٢١)

صحيح إن هذه النصوص الأخيرة تتحدث عن الدين ورأى العقل دون أن تكشف عن أى دين هذا ، وصحيح ان ابن المقفع لا يكاد يستشهد بآية أو حديث ، وان حكم الفرس وأمثالهم وخلاصة تفكير حكمائهم تغلب على كتاباته ، لكنه كان فارسياً ، وكان هذا تراثه الفكرى والأدبى ، بل إنه نشأ مجوسياً ، وكان إسلامه بعد نضوجه ، ولم يحل هذا النضوج بينه وبين أن يؤثر العقيدة الجديدة ، وأثر ذلك واضح فى كتاباته وفى الأدب الصغير كأثر العقل ، لكننا شغلنا أنفسنا فى هذا البحث بأثر العقل وحده .