

هـ - تاريخ العلوم الاجتماعية :

- 1 - دليلة ، عارف : جامعة حلب - الجمهورية العربية السورية « مكانة الانكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصادية السياسي » .
- 2 - هول . ١٠ ن : « نظريات ابن سينا في علم النفس » * (بالانكليزية) .

مصر « الادوية المفردة ومعرفة تواها عند حنين بن اسحق وابن سينا » .

18 - النيسيمي ، ناظم : الجمهورية العربية السورية « ابداع الرسول العربي في فن الصحة والطب الوقائي » .



* ألقى البحث ولم تسلم نسخة منه بعد .

تكوين الفكر العربي قبل الإسلام

من اللغة -
-2-

الدكتور رشاد محمد خليل

2 - التجريد والمجاز :

(مادة جمل) اللسان : 1 - الجَمَل الذكر من الإبل ، والجَمَل الناقة ، 2 - الجَمَل بالتخفيف الحبل الغليظ وكذلك الجَمَل مشدد ، 3 - الجمل الجماعة من الناس ، 4 - الجامل تطيع من الإبل مع رعياتها ، وتقع على الذكور والاناث ، 5 - وفي المثل اتخذ الليل جملا يضرب لمن يعمل بالليل في قراءة أو صلاة ونحوها ، 6 - الجامل الحى العظيم ، 7 - وجَمَل أَبُو حَيٍّ من مخج ، 8 - والجمالة الخيل ، 9 - رجل جامل. ذو جمل ، واجَمَل القوم كثرت جمالهم والجمالة اصحاب الجمال ، 10 - استجمل البعير صار جَمَلا ، 11 - والجَمَل الصاخب ، 12 - الجَمَل الرجل ، قالت امرأة لعائشة أَوْخَذَ جَمَلِي أَي أَحْبَبْتَهُ عَنِ اتِّبَانِ النِّسَاءِ ، 13 - وجمل الرجل الجمل عزله عن الطروقة ، 14 - ناقة جَمَالِيَّة وثيقة تشبه الجمل ، 15 - رجل جَمَلِيٌّ بالضم والياء مشدودة ضخم الاعضاء تام الخلق ، 16 - الجَمَل النخل ، 17 - الجَمَل سمكة بحرية ، 18 - الجَمَل طائر من الدخاخيل ، 19 - الجَمَل البليل ، 20 - الجَمَل تصفير طائر ، 21 - الجمال مصدر الجميل ، والجمال الحسن ، 22 - وجمال بالتخفيف أجمل من الجميل ، 23 - وجَمَله ، زينه ، 24 - التَجَمَل تكلف الجميل ، 25 - جَمَل الله عليك دعاء ، 26 - امرأة جَمَلَاء وجميلة ، 27 - الجمال في الصور والمعاني وفي الحديث : ان

لما كانت عملية التجريد بالغة الدلالة على التطور والرقى العقلى والنفسى لاتها تقوم على أساس من التصور العقلى الخالص كما تحتاج الى قدر كبير جدا من سعة الخيال ودقة الملاحظة وارهاف الحس وسعة الادراك فانا نريد أن نتعرف على المستوى العقلى والنفسى للعرب من خلال هذه العملية . وقد جمع لنا اصحاب المعاجم اللغوية كمية ضخمة من هذه المادة اللغوية ولكنهم لم يراعوا مع الاسف ترتيب هذه المادة ترتيبا يكشف لنا عن كيفية تدرج هذه المعاني في علاقتها بمادتها الاصلية بل تراهم احيانا يعكسون الترتيب فيبدأون بآخر مراحل التجريد قبل المادة الحسية التى يتصور أنها أصل هذا المجاز ولا يعنى هذا انه يمكن الحصول على علاقة مؤكدة بين كل مادة مجازية ومجردة وبين أصلها الحسى لان مراحل التطور الطويلة والبالغة الغموض قد باعدت كثيرا بين كثير من المجردات وبين أصلها الحسى ويجب ان يتصور بداهة ان كل ربط بين المجردات وأصل حسى انما هو ربط ظنى لا أكثر فنحن لا ندرى اذا كانت هذه المادة التى رواها المعجم حسى بالذات المادة الوحيدة فعمل كثيرا من المواد من نفس البناء والنوع قد ضاعت في طريق التطور ويكفى أن نقول اننا نلمح صلة بين المادة الحسية والمادة المجردة في هذا الاصل أو ذاك ، ونعرض مثلا لما نتبين فيه علاقة وثيقة بين الحسى والمجرد .

50 - والاجتمال أيضا ان تشوى لحما فكلما وكنت
اهائه استوتقتة على خبز ثم اعدته .

51 - الفراء : جملت الشحم اجمله جملا واجتملته
اذا اذبتة ويقال اجملته وجملته اجود واجتمل الرجل
قال لبيد : فاستوى ليلة ريح واجتمل .

52 - والجُملة واحدة الجُمَل .

53 - والجملة جماعة الشيء .

54 - واجمل الشيء جمعه عن تفرقه ، واجمل
له الحساب كذلك .

55 - والجملة جماعة كل شيء بكماله من الخسب
وغيره يقال اجملت له الحساب والكلام قال الله تعالى :
« لولا انزل عليه القرآن جملة واحدة » وقد اجملت
الحساب اذا رددته الى الجملة وفي حديث القدر كتاب
فيه اسماء اهل الجنة والنار اجمل على آخرهم فلا يزداد
فيهم ولا ينقص .

56 - واجملت الحساب اذا جمعت احاده
وكملت افراده اى احصوا وجميعوا فلا يزداد فيهم ولا
ينقص .

57 - وحساب الجَمَل بتشديد الميم هو الحروف
المقطعة على ابجد قال ابن دويد لا احسبه مرييا ،
وقال بعضهم هو حساب الجمل بالتخفيف . قال ابن
سيده ولست منه على ثقة .

58 - وجمل وجول اسم امرأة ، وجمال
بنت ابي مشافر وجميل وجميل اسمان والجمالان من
شمرء العرب حكاة ابن الاعرابى .

* *

وهكذا نرى ان مادة واحدة هي الجمل قد
اصبحت محورا تدور حوله ثمان وخمسون مادة
اشتقاقية قد جردت مجازا من الجمل - على الاغلب -
وهو الحيوان المعروف .

فنحن نجد على الاقل التسعة عشر مادة الاولى
واضحة الصلة (بالجمال) اما من ناحية التلفظ ووثيقة
التركيب كالجمال بمعنى الحبل الغليظ واما من ناحية
التكلم والجمال كالجمل الجماعة من الناس واما من
ناحية التعلية كالجمال بمعنى تطيع الابل ورعيانه واما
مجازا على سبيل المثال مثل : اتخذ الليل جملا
واما على معنى التجهيز والكرة كالجامل الحى
المعظم وانما على سبيل التشبيه كالجمالة بمعنى
الخيل او بمعنى الملك كرجل جامل واما بمعنى النمو

الله جميل يحب الجمال اى حسن الاعمال كامل الاوصاف
28 - المجاملة المعاملة بالجميل ، 29 - المجامل الذى
يقدر على جوابك فيتركه ابتغاء على مودتك ،
30 - المجامل الذى لا يقدر على الجواب فيحتد ،
31 - جمالك صبرك ، 32 - جامل مجاملة ذاهن ،
33 - جمالك ان لا تفعل كذا اى الزم الامر الاجمل ،
34 - جميل ذو اناة او توى ، 35 - آجمله الصنيعة
عند فلان .

36 - واجمل فى طلب الشيء اتاد واعتدل فلم
يفرط قال : الرزق مقسوم فاجمل فى الطلب .

37 - وجملت الشيء تجبيلا - وجمرته تجبيرا
اذا اطلت حبسه .

38 - ويقال للشحم المذاب جميل قال ابو
خراش :

تقابل جوعهم بمكلات من الفريى يزعبها الجميل
39 - وجمال الشيء جمعه .

40 - والجميل الشحم يذاب ثم يُجمَل اى يجمع .

41 - وقيل الجميل الشحم يذاب فكلما تطر وكف
على الخبز ثم أعيد .

42 - وقد جملة يجمله جملا واجمله اذابه
واستخرج دهنه وجمل افسح من اجل ، وفي الحديث
لعم الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وياعوها
وياكلوا اثمانها .

43 - واجتمل كاشتوى .

44 - وتجمل اكل الجميل وهو الشحم المذاب ،
وقالت امرأة من العرب لابنتها تجملى وتعنفى اى
كلسى الجميل واشربى العفانة وهو باقى اللبن فى
الضرع .

45 - والجمول المرأة التى تذيب الشحم .

46 - وقالت امرأة لرجل تدعو عليه جملك الله
اى اذابك كما يذاب الشحم .

47 - والجمول المرأة السمينة .

48 - والجميل الإهالة المذابة واسم ذلك الذائب
الجمالة .

49 - والاجتمال الإدهان به .

كاستجمل البعير واما على سبيل الكناية كما جاء في الحديث « لكل ناس في جبلهم صَبْر » وقول المرأة أَوْخَذَ جَمَلِي .

ومما ورد منها على سبيل التشبيه رجل جَمَلِي أى ضخم الاعضاء تام الخلق وكذلك الجمال كناية عن النخل تطلق التسمية مجازا على كائنات اخرى مثل السمكة التى يقال انها ضخمة كالجمال وتد تطلق التسمية على اميان من القبائل والرجال والنساء كما تطلق التسمية على سبيل المقارنة كما سمي البلبل جَمِيلا على سبيل التصغير وكما سمي كذلك طائر آخر وهذه كلها مجازات واضحة العلاقة .

أما في المجردات والمجازات الباقية فلما نجد الجميل بمعنى الحسن والبهاء والجميل بمعنى المعروف ، وهى مجردات معنوية خالصة وهنا نجد أن الجميل بمعنى المعروف ومشتقاته قريب الصلة من بعض صفات الجَمَل وهى الإتقاد والأناة ومنه أجمل فى طلب الشيء واتاد واعتدل فلم يفرط ومنه الجامل الذى يقدر على الجواب فيتركه اما ابقاء على المودة او انتظارا لفرصة انتقام فذلك قريب الصلة بمعنى التؤدة والأناة وكذلك جمالك أيها القلب أى ترفق ويمكن أن يلحق به إسداء الجميل لان فيه معنى الرفق وهو لاحق بمعاني التؤدة والأناة .

أما الجمال بمعنى الحسن والتَّجْمِيل بمعنى التزيين فلعل اشتقاقه من الجميل بمعنى الشحم المذاب اقرب لان من هذا الجميل الاجتبال أى الادهان به وهو يكسب الجسم رونقا وبهاء ومنه الجميل وهى المرأة السمينة وهى عندهم أبهى واحلى من المرأة النحيفة على أن الجميل بمعنى الدهن المذاب يبدو اشتقاقه من ثم من الجمل بمعنى الحيوان اقرب لان الجميل الشحم يذاب ثم يجمل أى يجمع فتكون له فى تجمعه هيئة الجمل .

ثم يأتي الجمل بمعنى الجمع وجمل الشيء أى جمعه ومنه يشتق الجملة واحدة الجمل والجملة بمعنى جماعة الناس والجملة جماعة كل شيء بكماله من الجيباب وغيره . . . وهكذا .

ولا شك أن القدرة على استخراج كل هذه المواد

الحسية والمعنوية من مادة حسية واحدة وملاحظة كل هذه العلامات المتجمعة والمتفرقة مع قدرة كبيرة على التمييز وعدم الخلط تمثل مرحلة عقلية ونفسية راقية كما تكشف عن قدرات كثيرة ومتنوعة لا يمكن أن تتوفر الا فى عقلية متحضرة .

المجازات الخاصة بالعقل والنفس :

ولما كان تتبع المجاز على هذه الصورة عملية شاقة ولا يمكن أن يقوم بها فرد واحد ، فقد فضلت أن أتعرف على نوع واحد من المجازات والمجردات المعنوية التى تتعلق بالعقل والنفس والقلب والروح والضمير لكشف مدى تصورهم لهذه الجوانب الانسانية بمختلف وظائفها المعقدة ومختلف الاستعدادات والمواطف والميول والنزعات التى تحكم تصرفات الانسان او تدفع اليها . . لان ذلك فى حد ذاته بالغ الدلالة على المستوى الفكرى الذى بلغوه فليس ادل على نضج العقل من القدرة على رصد العقل نفسه ووصف عملياته وأوجه نشاطه وكذلك الحال بالنسبة لبقية جوانب الانسان الاخرى .

العقل :

ورد ذكر العقل تحت أسماء مختلفة منها طيبا اسم (عقل) .

ولكن يلاحظ أن استعمال كلمة عقل دلالة العقل نفسه ترد فى الشعر الجاهلى على النثرة ويفضل الشعراء - كما دلتهم دائما فى التعبير عن الشيء بلوازمه او بوظائفه - استعمال كلمات اخرى للدلالة على العقل.

من هذه الكلمات (اللب) يقول حاتم الطائي :

وذو اللب والتقوى حقيق اذا رأى
فوى طبع الاخلاق ان يتكرما (1)

ويقول عبيد بن الابرس :

ولا تتبمسن الراى منه تقضه
ولكن برأى المرء ذى اللب فاعتد (2)

ويقول عروة بن الورد :

وانسى حين تشتجر الموالى
حوالى اللب ذو رأى زبيت (3)

- (1) الديوان ص 24 .
- (2) السديوان ص 30 .
- (3) الديوان ص 167 .

ويقول عنتره :

مجرتك نابضى حيث شئت وجريى

من الناس غيرى فالليبب يجرب (4)

ومنها (النهى) يقول ذو الامبيج المدوانى :

بمد الحكوة والفضيلة والنهى

طلك الزمان عليهم بأوان (5)

ويقول الحطيئة :

انت الامام الذى اتى اليه

ك متاليد النهى البشر (6)

ويقول عنتره :

لقد ثناتى النهى منها وادبنى

فلمت ابكى على رسم ولا طلل (7)

ومنها (الحلم) يقول امرؤ القيس :

اتبلت مقتصدا وراجمنى

حلمى وسدد للندى فملس (8)

ويقول النابغة الذبياتى :

لهم شيبة لم يعطها الله غيرهم

من الجود والاحلام غير موازب (9)

ويقول أيضا :

فلت حلومهم وجرهم

سن المعيدى فى دعى وتمزيب (10)

ويقول أيضا :

احلام عاد واجساد مطهرة

من المعنة والامات والاتم (11)

ويقول دريد بن الصمة :

يا آل سفيان ما بالى وبالكم

اتتم كبير وفى الاحلام عصفور (12)

ويقول الحرث بن ولة الذهلى :

وزعمتم ان لا حلوم لنا

ان المصاقرمت لدى الحلم (13)

ويقول زهير :

وان جنتهم الفيت حول بيوتهم

مجالس تد يشفى بأحلامها الجهل (14)

وللمثل بأسمائه المختلفة وظائف متعددة مثل

الوعى والتفكير والتفكير والتفيل والفصل فى الامور

وحسبها وتقديرها بالظن أو الشك أو اليقين والتنبه

لها والطم بصوابها وخطئها وحقتها ويطلها ومرونها

ومنكرها .

ويستعين المثل على المعرفة بالسمع والبصر

ويعبر عن نفسه باللسان والمنطق الذى يختلف باختلاف

المقول راحة وسلامة ونفاذا ..

ومن ثم يكون المنطق سديدا واللسان مبينا والرأى

ماتبا كما يكون على العكس من ذلك منطلقا غير محكم

ولسانا عيبا ورأيا ضالا ..

فالادراك الفكى للشئ أى الادراك المحسوب

بالنهم وحسن التقدير يسمونه (الفطانة) يقول تيس

ابن عاصم المنقرى :

لا يظنون لميب جارهم

وهم لحفظ جواره نطن (15)

وحسن التصرف فى الامور ومواجهة مظالمها

بالنصرف الحسن .

- (4) الديوان ص 15 .
- (5) اغاتى 3 / 109 .
- (6) اغاتى 2 / 186 .
- (7) الديوان ص 67 .
- (8) الديوان ص 338 .
- (9) المختار ص 95 .
- (10) المختار ص 89 .
- (11) المختار ص 116 .
- (12) اغاتى 10 / 14 .
- (13) حماسة 1 / 50 .
- (14) من الديوان ص 113 .
- (15) حماسة 2 / 217 .

فاليقين اذن ضد نوع آخر من العلم وهو الظن
وهو العلم غير المؤكد أو غير المقطوع به يقول طرفة :
واعلم علما ليس بالظن انه
اذا ذل مولى المرء فهو ذليل (23)
والعلم الظنى يصحبه الشك في صحته فاما ان
يثبت فيصبح يقينا يقول عروة بن الورد :
وتلب جلا عنه الشكوك فان تشا
يخبرك ظهر الغيب ما انت فاعل (24)
ويلاحظ هنا انه استعمل القلب مكان العقل
وهو جائز عندهم . والظن اعتقاد قد يصدقه الخبر كما
يقول النابغة :
وهم ساروا لحجر فى خميس
وكانوا يوم ذلك عند ظنى (25)
ويسمى الذى لا يصدق الخبر عادة ظنونا يقول
زهير :
الا ابلغ لديك بنى تميم
وقد ياتيك بالنصح الظنون (26)
وقد يسمى الظن اذا كان غير مؤسس على وقائع
تبرره بالظن الاحمق . يقول عنتره :
فلتعلمن اذا التقت فرساننا
بلوى النحيزة ان ظنك احمق (27)
ومن يصدق ظنه في الامور التى لا تتوفر اسباب
اليقين فيها حالة تصورها يسمى بالالعى . يقول
مالك بن حريم :
تدارك فضلى الالعى ولم يكن
بذى نعمة عندى ولا بخليل (28)

يقول المتلمس :
شدوا الجمال باكوار على عجل
والظلم ينكره القوم المكابيس (16)
فالاكياس هم اصحاب العقول الراجحة يقول
امرؤ القيس :
تلك المنايا فما ييقين من احد
يكتفن حمقى وما ييقين اكياسا (17)
ويستطيع العقل ان يميز معروف الامور من
منكراتها والتمييز هنا هو التمييز بالعلم ضد الجهل
يقول المرتضى الاكبر :
ودوية غبراء قد طال عهدها
تهالك فيها الورد والمرء ناعى
تطعت الى معروفها منكراتها
بعميمة تنسل والليل دامى (18)
ويقول عروة بن الورد :
تجاوب احجار الكناس وتشتكى
الى كل معروف راته ومنكر (19)
والعلم قد يكون يقينا لا شك فيه .
يقول امرؤ القيس :
وايقن ان لا يقينه ان يومه
بذى الرمث ان ناوشته يوم انفس (20)
ويقول جزء بن ضرار :
تمامته لما اتانى يقينه
وانزع منه مخطيء ومصيب (21)
وعلم اليقين هو العلم الحق يقول المتلمس :
واعلم علم حق غير ظن
وتقوى الله من خير العتاد (22)

- (16) جمهرة ص 114 .
(17) الديوان ص 62 .
(18) مفضليات 2 / 12 .
(19) الديوان ص 65 .
(20) الديوان ص 104 .
(21) حماسة 1 / 95 .
(22) اغاني 23 / 570 .
(23) المختار ص 52 .
(24) الديوان ص 209 .
(25) الديوان ص 109 .
(26) الديوان ص 184 .
(27) الديوان ص 57 .
(28) الوحشيات ص 16 .

- وتد يكون الظن اتهاما يقول المرتضى الاصفر :
- تؤذى صديقا وتبدي ظنه
تحرز سهما وسهما ما نشيم (36)
- ويمتدح بالعلم واتساع المعرفة يقول النابغة :
- بينك ذو فضلهم عنى وعالمهم
وليس جاهل شيء مثل من علما (37)
- ويقول عروة بن الورد :
- واكفى ما علمت بفضل علم
واسأل ذا البيان اذا عييت (38)
- ومصاحب الراى الفاضل او السديد او الزميت
يسمى حازما وهو الذى يتخذ قراره ويرى رايه بعد
تدبير ثم يمضى فيه بلا تردد . يقول امرؤ القيس :
- حصه الدهر وغطى حزمه
وانتضاه من عبيد سيد (39)
- ويقول اوس بن حجر :
- ان الذى جمع الساحة والنجدة
والحزم والقوى جمعا (40)
- اودى وهل تغنى الاشاحة من
شيء لمن قد يحاول النزعا
ويقول عنتره :
- فضائل عزم لا تباع لضارع
واسرار حزم لا تذاع لغائب (41)
- وتد توصف الامور المطلوب ابرامها بالحزم او
عدمه كما يقول الحصين :
- وابلغ انيسا سيد الحى انه
يسوس امورا غيرها كان احزما (42)

- ويسمى هذا الظن الذى يصادف موتمعه دون
توفر الدلائل لديه بالحدس يقول الحارث بن حلزة :
- نوقمت فيها الركب احدس نى
بعض الامور وكنت ذا حدس (29)
- ويقال للظن وهما وتوهما ايضا يقول عدى
ابن زيد :
- فان اخطأت او اوهمت امرا
فقد يهم المصافى بالحبيب (30)
- ويقول جابر بن حنى التغلبى :
- الا يا لقومى للجديد المصرم
ولللحم بعد الذلة المتوهم (31)
- على ان للظن جانباً آخر غير جانب العلم والجهل
بالامور وهو جانب ذو طبيعة اخلاقية لانه ظن يتعلق
بأخلاق الآخرين وسلوكهم وتصرفاتهم وهذا النوع من
الظن بالآخرين اما ان يكون ظنا حسنا كما يقول النابغة
الذبياني :
- حلفت يميننا غير ذى مثوية
ولا علم الا حسن ظن بصاحب (32)
- واما ان يكون ظنا سيئا كما يقول النابغة ايضا :
- فان كنت امرا قد سؤت ظنا
بمعدك والخطوب السى تبال (33)
- او ظنا احمق يقول عنتره :
- فلتعلمن اذا التقت فرساننا
بلسوى التجيرة ان ظنك احمق (34)
- ويسمى ايضا ظنة يقول حاتم الطائي :
- وانسا نهين المال فى غير ظنة
وما يشتكينافى السفين ضريرها (35)

(29) مفضليات 1 / 53 .

(30) اغاني 2 / 112 .

(31) مفضليات ص 201 .

(32) المختار ص 85 .

(33) المختار ص 140 .

(34) الديوان ص 57 .

(35) الديوان ص 27 .

(36) مفضليات ص 349 .

(37) المختار ص 96 .

(38) الديوان ص 168 .

(39) الديوان ص 219 .

(40) اغاني 11/74 .

(41) الديوان ص 11 .

(42) مفضليات 1/21 .

ويوصف الراى السديد بالحصانة والابرام يقول
الاعشى :

نلا بأس انى قد أجوز حاجتى
بمستحصف باق من الراى مبرم (49)
ويكشف الكلام عن خطأ الراى أو صوابه يقول
زهير :

وكائن ترى من صابت لك معجب
زيادته أو نقصه فى التكلم (50)
لسان وسيف صارم وحفيظة
ورأى لآراء السرجال مسروع
كما يتفاخر أيضا بالراى الزميت والزميت من
الرجال هو الرجل الهادى الوقور فى مجلسه الحليم
فكانهم يربطون بين سداد الراى والانة فيه وتدبره قبل
الادلاء به يقول عروة أيضا :

وانى حين تشتجر العوالى
حوالى اللب ذو راى زميت (51)

وليس يلزم للراى ان يكون كلاما يجهر به صاحبه
للناس وانما قد يكون الراى قرارا يتخذه صاحبه بينه
وبين نفسه كما يفهم أيضا من كلام عروة ويسمى
اصحاب الراى الفاصل والسديد والحاتم باهل الراى .
يقول الاموه الاودى :

تهدى الامور باهل الراى ما صلحت
فان تولت فبالاشرار تنقصاد (52)
ويوصف الراى اذا لم يكن مسددا بأنه ضعيف
يقول المثلث :

فان تبدلت من قوسى عديكم
انى اذا لضعيف الراى مالوس (53)

ومن يشتهر بجودة الراى والحزم يصبح حكما
أو صاحب حكومة يقول ذو الاصبع المدوانى :

بعد الحكومة والفضيلة والنهى
طاف الزمان عليهم باوان (43)
ويقول النابغة :

نكن كأبيك أو كأبى براء
توافقك الحكومة والصواب (44)

وتكتمل أدوات رجاحة العقل وحزمه وسداد رايه
بحسن السمع والمقصود بذلك اجادة تدبر ما يسمعه
وحسن البصر اى تحقيق الرؤية قبل ابداء الراى وذلك
مع فصاحة اللسان الذى يعبر عن الراى ويفصح عنه
وقد جمع امرؤ القيس ذلك كله فى قوله ساخرا :

ما الحاكمون بلا سماع ولا بصر
ولا لسان فصيح يعجب الناسا (45)
وليس كل من يعلم ينتفع بعلمه ويحسن استخدامه
يقول الحصين بن حمام :

وأبلغ تليدا ان عرضت ابن مالك
وهل ينفعن العلم الا المعلما (46)
والمحك الذى تختبر به رجاحة العقل ودريته
وبمره بالامور هو الراى الذى يبديه فى المشكلات وما
يشقته من امور الناس والذين يصدر رايهم عن رجاحة
عقل وخبرة بالامور وحسن بصر بها هم فاضلو الراى
يقول طرفة :

ولقد تعلم بكر اننا
فاضلو الراى وفى الروع وقر (47)
ويوصف الراى السديد بالصواب يقول زهير :

دفعت بمعروف من القول صائب
اذا ما أضل الناطقين مفاصله (48)

(43) مفضليات 22/1 .

(44) مختار ص 121 .

(45) الديوان ص 62 .

(46) مفضليات ص 68 .

(47) المختار ص 24 .

(48) الديوان ص 78 .

(49) الديوان ص 92 .

(50) المعلقة .

(51) الديوان ص 168 .

(52) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص 232 .

(53) اغانى 23 / 553 .

ويستهجن استعمال المنطق في غير موضعه ويفضل
السكوت في موضعه يقول امرؤ القيس :

إذا المرء لم يخزن عليه لسانه
فليس على شيء سواه بخزان (61)

ويطلب من صاحب المقال الصدق . يقول حاتم
الطائي :

ناصر حديثك ان المرء يتبعه
ما كان بيني اذا ما نعشه حملا (62)

كما يطلب منه الترفع عن الفحشاء وعدم المماراة
يقول المرندس :

لا ينطقون عن الفحشاء ان نطقوا
ولا يمارون ان ماروا بالكفار (63)

ويسمى المنطق الفاحش بالمنطق الهجر تقول
الخرنق :

ان يشربوا يهنوا وان يذروا
يتواعظوا عن منطق الهجر (64)

وللكلام جرح كجرح اليد يقول امرؤ القيس :

ولو عن نثا غيره جاعنى
وجرح اللسان كجرح اليد (65)

اذا انت جالست الرجال فلا يكن
عليك لمورات الكلام دليل

وقد سمي سعد الكلام المجانب للسداد بالكلم
الموران يقول :

وعوراء قد قيلت فلم استمع لها
وما الكلم الموران لى بقبول (66)

فاذا اسرف في الخطأ فهو سفیه يقول النابغة :
ان الحمول التي راحت مهجرة
يتبعن كل سفیه الراى مغير (54)

ويوصف الراى الخاطيء بأنه راى مضلل يقول
الطيمس :

تذفت بها في اليم من جنب كافر
كذلك القى كل راى مضلل (55)

كما توصف العقول أو الحلوم التي يجور رأياها
عن جادة الصواب بالضللال . . يقول النابغة :

ضلت حلومهم عنهم وغرهم
سن المعيدى في دعى وتمزيب (56)

ومن خصائص العقل المنطق يقول محرز بن
المكبد الضبى :

كسالى اذا لايتهم غير منطق
يلهى به المتبول وهو عفاء (57)

وأداة المنطق اللسان يقول سويد بن كاهل
اليشكرى :

ولسانا صيرفيا صارما
كسما سيف ماس قطع (58)

ومن صفات المنطق السليم الفصاحة تقول ام
تيس الضبى :

نوجته بلسان غير ملتبس
عند الحفاظ وتلب غير مزوود (59)

ويسمى الذى يبين عن غرضه ويؤثر بمنطقه
بمقما ولسنا يقول ثيس عاصم المنقرى :

خطباء حين يتووم تائلهم
بيض الوجوه مصانع لسن (60)

- (54) المعلقة .
(55) الشعر والشعراء 1 / 139 .
(56) المختار ص 89 .
(57) حماسة 2 / 81 .
(58) مفضليات 1 / 91 .
(59) حماسة 1 / 318 .
(60) حماسة 2 / 201 .
(61) الديوان ص 90 .
(62) الديوان ص 38 .
(63) حماسة 2 / 281 .
(64) الديوان ص 14 .
(65) الديوان ص 85 .
(66) أصمعيات ص 61 .

ويسمى اضطراب الكلام وعدم صدقه هلهلة
يتول النابغة :

اتاك بقول هلهل النسج كاذب
ولم يأت بالحق الذى هو ناصح (67)

ويسمى تخليط الكلام خطلا يقول زهير :

وذى خطل فى القول بحسب انه
مصيب فما يلهم به فهو قائله (68)

ويسمى العاجز عن المنطق السليم عيبا يقول حريث
بن عناب النبها :

بنى ثعلب اهل الخنما حديثكم

لكم منطلق عاو وللناس منطلق (69)

كأنكم معزى فواضع جرة
من العى او طير بخفاف ينفق

وقد يكون الكلام حوارا :

يقول النابغة :

غراء اكمل من يمشى على قدم

حسنا واملح من حاورته الكلم (70)

وقد يكون تهكما يقول ملح الجرمى :

اذا ما رمى اصحابه بجبينه

سرى الليلة الظلماء لم يتهمكم (71)

وقد يكون تفكها يقول امرؤ القيس :

يناكهننا سعد ويفدو لجمعنا (كذا)

بمثنى الزقاق المترعات وبالحرز (72)

وللمقل ملكات اخرى مثل التخيل .

يقول النابغة :

وحلت بيوتى فى يفاع ممنع

يخال به داعى الحولة طائرا (73)

ويقول سويد بن ابي كاهل البشكرى :

هبيج الشوق خيال زائر

من حبيب خفر فيه قدع (74)

ويقول عمرو بن قميئة :

ناتك امامة الا سؤالا

والا خيالا يوانى خيالا (75)

ومن هذه الملكات التذكر يقول ذو الاصبع

العدوانى :

يا من لقلب شديد الهم محزون

امسى تذكر ربا ام هارون (76)

ويقول المرتش الاصفر :

صحا قلبه عنها على ان ذكره

اذا خطرت دارت به الارض قائما (77)

ويسمى امرؤ القيس التذكر الذكرات يقول :

اعنى على الهم والذكرات

بيتن على ذى الهم معنكرات (78)

وكما يكون التذكر يقظة قد يكون حلما يقول

النابغة :

بانث سعاد وامسى حلما انجذما

واحتلت الشرع فالاجزاع من اضما

احدى بلى وما هام الفؤاد بها

الا السفاه والا ذكرة حلما (79)

(67) المختار ص 83 .

(68) الديوان ص 35 .

(69) حماسة 2 / 159 .

(70) المختار ص 95 .

(71) حماسة 2 / 21 .

(72) الديوان ص 113 .

(73) المختار ص 100 .

(74) مفضليات 1 / 84 .

(75) اغانى 2 / 147 .

(76) مفضليات 1 / 68 .

(77) مفضليات 43 .

(78) المختار ص 95 .

(79) الديوان ص 92 .

فاولا ورد ذكر النفس المشغولة بأمورها في قول
الحصين بن حمام :

إذا الموت كان شجى بالحلقوق
ويادرت النفس ائفالهها (85)
والنفس بمعنى الانسان جملة في قول عنتره :

ما استمت انثى نفسها في موطن
حتى أوقتي مهرها مولاهها (86)
والنفس ذات الاهواء التي تلح في قضاء مطالبها
في قوله أيضا :

انى امرؤ سمح الخليفة ماجد
لا اتبع النفس للجوج هواها (87)
وفي قول كعب بن سعد الغفوى أيضا :

حليم اذا ما سورة الجهل اطلقت
حبى الشيب للنفس للجوج غلوب (88)
وسؤال النفس . يقول سلمة الجعفى :

اقول لنفسى في الخلاء الوهما
لك الويل ما هذا التجلد والصبر (89)
وحاجات النفس يقول مالك بن عبد الله التجمى :

بنجح واما امر يأس مبيين
سلوت به حاجات نفسى فاسمعا (90)
وقد عبر حاتم الطائى عن الحوار الذى يقع مع
النفس تعبيرا بالغ الاحكام في قوله :

اشاور نفسى الجود حتى تطيعنسى
واترك نفس البخل لا استثيرها (91)
وحديث النفس . في قول النابغة الذبياتى :

تسالت له النفس انى لا ارى طمعا
وان مولاك لم يسلم ولم يصد (92)

وتتعرض الذاكرة للنسيان يقول امرؤ القيس :

ولم ينسى ما قد لتيت طمعاثنا
وخملا لها كالتقر يوما مخدرا (80)

وقد يعبر عن النسيان بالذهول يقول ربان بن
سيار :

سلوت به عن كل من كان قبله
واذهلنى عن كل ما هو تابعه (81)

ومن ملكات العقل أيضا التفكير يقول عدى بن
زيد :

تفكر رب الخورنق اذ
اشرف يوما وللهدى فكر (82)

وقد رأينا أن العقل بأسائه المختلفة يمدح
بالرجاحة والإنابة والحزم والحلم ويذم بالسفاهة والخفة
والضعف كما يذم أيضا بالنقص . . يقول الشماخ :

دعوت الى ما نابنى فأجابنى
كريم من الفتيان غير مزلاج (83)
مزلاج = ناقص .

وقد يذهب العقل جملة فيصبح صاحبه مجنونا :
يقول عنتره :

ذكرت صبابتى من بعد حين
فعاد لى القديم من الجنون (84)

* *

النفس :

رأينا كيف استعمل بعض الشعراء النفس مكان
العقل حيث يقول دريد : فويل لمن ظن في نفسه . . . ولكننا
سنلاحظ رغم ذلك ان النفس تتميز عندهم بعمليات
ذات طابع خاص بها .

- (80) الديوان ص 62 .
(81) أغانى 2 / 139 .
(82) أغانى 9 / 165 .
(83) حماسة 2 / 285 .
(84) الديوان ص 92 .
(85) أغانى 4 / 14 .
(86) الديوان ص 95 .
(87) الديوان ص 93 .
(88) اصبعيات ص 13 .
(89) حماسة 1 / 325 .
(90) وحشيات ص 10 .
(91) الديوان ص 27 .
(92) المعلقة .

وفي قوله أيضا :

- وسلو النفس في قول المرتضى الأصغر :
- إذا قلت تسلو النفس أو تنتهى المنى
أبى القلب إلا حب أم حكيم (101)
- وهم النفس في قول المرتضى الأكبر :
- وأسماءهم النفس إن كتبت عالما
وبادى أحاديث الفؤاد وفائبه (102)
- وذكر النفس في قوله أيضا :
- إذا ذكرتها النفس ظلت كائنتى
يزعزنى تقفاف ورد وصالبه (103)
- ويلاحظ أنه استعمل التذكّر للنفس وسنرى أنه
يستعمل مع القلب أيضا : ورشد النفس وعيها في قول
عمر بن ميثمة :
- لمرك ما نفسى بجسد رشيدة
تؤامرنى سوءا لأمرم مرتدا (104)
- وجزع النفس في قول أوس بن حجر :
- أيها النفس اجملى جزعا
إن الذى تحذرين قد وقعا (105)
- وفي قول عبيد بن الأبرص :
- ربما تجزع النفوس من الأمر
له فرجة كحل العقال (106)
- وزلزال النفس أى اضطرابها العنيف في قول
الحصين بن حمام :
- أعوذ بربى من المخزيات
يوم ترى النفس زلزالتها (107)

- أحاديث نفس تشتكى ما يريها
وورد هموم لن يجدن مصادرا (93)
- وربية النفس وشكها فيما سبق وفي قوله أيضا :
- حلفت فلم أترك لنفسك ربية
وليس وراء الله للمرء مذهب (94)
- وكرب النفس وحديث همها في قول عدى بن زيد :
- تاعدا يكرب نفسى بثها
وحراما كان سجنى واحتصارى (95)
- وصبر النفس في قول عبيد بن الأبرص :
- صبر النفس عند كل ملمة
إن فى الصبر حيلة المحتال (96)
- وسكون النفس في قول النابغة :
- نسكتت نفسى بعد ما طار روحها
والبستنى نعمى ولست بشاهد (97)
- ومواساة النفس في قول عروة :
- وآست نفسها وطبوت حشاها
على الماء القراح مع الليل (98)
- ومرض النفس يقول المرار بن المنقذ :
- نهو لا يبرا ما فى نفسه
مثل ما لا يبرا العرق النمر (99)
- وشفاء النفس في قول عنصرة :
- شفى النفس منى أودنا من شفائها
ترد بهم من حائق متمسوب (100)

- (93) المختار من 98 .
(94) المختار من 101 .
(95) أغاتى 2 / 114 .
(96) الديوان من 36 .
(97) المختار من 134 .
(98) الديوان من 63 .
(99) مفضليات من 16 .
(100) الديوان من 15 .
(101) أغاتى 6 / 40 .
(102) أغاتى 6 / 124 .
(103) أغاتى 6 / 134 .
(104) أغاتى 18 / 78 .
(105) أغاتى 11 / 74 .
(106) الديوان من 36 .
(107) أغاتى 14 / 15 .

ومشاغل النفس في قوله أيضا :

- إذا الموت كان شجى بالخطوق
وبادرت النفس أشغالها (108)
ومعاناة النفس للموت في قوله أيضا :
فلم يبق من ذاك إلا التقى
ونفس تمالج آجالها (109)
ورجاء النفس في قول عدى :
ماذا ترجى النفوس من طلب الـ
خير وحب الحياة كاربها (110)
ورضا النفس في قول كعب بن سعد الغفوى :
نلو كانت الدنيا تباع اشتريته
بها إذ به كان النفوس تطيب (111)
وعزة النفس الابية في قول عنتره :
أنا العبد الذى بديار عيس
ريبت بمزة النفس الابية (112)
وهمة النفس القوية في قول النابغة الذبياني :
نفس عصام سودت عصاما
وعلمته الكر والاقداما (113)
وخلق النفوس وامانتها في قول عنتره :
حرمصت على طول البقاء وانما
مبدي النفوس ابادها ليعيدها (114)
وتسمى النفس في علاقتها بالجسد روحا يقول
امرؤ القيس :
ليت شمعى وللبيت نبوة
أين صار الروح إذ بان الجسد (115)

ويقول النابغة :

- نسكتت نفسى بمد ما طار روحها
والبستنى نعى ولست بشاهد (116)
وقد جعلوا الكبد رمزا لحالة الالم الشديد التى
تعانى منه النفس وجعلوه رمزا كذلك للحقد الشديد
أو الحزن الشديد . يقول النابغة :
إلا مقالة أقوام شقيت بها
كانت مقالتهم فرعا على الكبد (117)
ويقول عنتره :
بإالله يا ريح الحجاز تنفسى
على كبد حرى تخوب من الوجد (118)
ويقول قيس بن الخطيم :
أنا ولو ظنوا الذى علموا
أكبانا من ورائهم تجف (119)
وقد جعلوا الضمير رمزا لما تضمنه النفس من
سرها أو أمرها .. يقول حاتم الطائي :
متى ترنى أمشى بسيفى وسطها
تخفى وتضمير بينها أن تجزرا (120)
ويقول أيضا :
فانى جبان الكلب بيتى موطأ
أجود إذا ما النفس شح ضميرها (121)
ويقول امرؤ القيس :
ذكرت بها الحى الجميع فهيجت
عقابيل سقم من ضمير واشجان (122)

(108) وحشيات من 23 .

(109) أغاني 14 / 15 .

(110) وحشيات من 23 .

(111) جبهة من 130 .

(112) الديوان من 65 .

(113) الديوان من 27 .

(114) الديوان من 35 .

(115) الديوان من 217 .

(116) مختار من 134 .

(117) المعلقة .

(118) الديوان من 33 .

(119) اصمعيات من 46 .

(120) الديوان من 15 .

(121) الديوان من 27 .

(122) الديوان من 89 .

ويقول يزيد بن الخدق :

نمان انك خائن خدع

يخسى ضميرك غير ما ييدي (123)

القلب :

وكما لاحظنا مشاركة النفس للعقل في جوانب وتميزها عنه في جوانب أخرى نلاحظ أيضا أن القلب يشارك العقل في جوانب كما مر في قول الشاعر قلب جلا عنه الشكوك وفي قول غيره قلب .. تذكر وفي قول ذي الاصبغ :

وطالب حوب باللسان وتلبيه

سوى الحق لا تخفى عليه الشرائع (124)

الا ان للقلب رغم ذلك دائرة يتخصص فيها بالعقل وهو في هذه الدائرة الى النفس اقرب الا أنه ينفرد دونها رغم ذلك في دائرة خاصة هي دائرة الرمز العضوي لما يمتثل في النفس ذاتها .

فالقلب يشارك النفس الهواجس يقول عنتره :

خرجت الى القرم الكمي مبادرا

وقد هجست في القلب منى هواجس (125)

ويشاركها في الهم بمعنى الحزن وفي التذكر أيضا

يقول ذي الاصبغ :

يامن لقلب شديد الهم محزون

امسى تذكره ربا ام هارون (126)

ويشاركها في السلو والبث والشكوى يقول عنتره :

سلا القلب عما كان يهوى ويطلب

واصبح لا يشكو ولا يتعتب (127)

وفي الفزع أو الروع يقول النابغة :

نزيع قلبي وكانت نظرة عرضت

حينما وتوفيق اقدار لاقدار (128)

ويشاركها في الاهواء يقول دريد ابن الصمة :

هل مثل قلبك في الاهواء ممذور

والشيب بعد شباب المرء مقذور (129)

ولا يمكن تمييز القلب عن النفس في دائرة المشاعر والاشغالات والمواطف على اتساعها مما يوحي بانها بدلان على شيء واحد ، وحين يتخصص القلب عن النفس لا يتخصص الا في دائرة رمزية لان القلب بمعناه العضوي قد استخدم للتعبير عن الاشغالات من ناحية الدرجة شدة وضعفا عمقا او سطحية .. وهكذا ،، اي أن القلب يرمز بوظائفه العضوية من اضطراب وخفتان الى المشاعر والاحاسيس التي تمتثل في النفس ولذلك نجد كثيرا أن القلب يرد مقرونا بوصف عضوي يدل على درجة الانفعال أو العاطفة مثل الخفتان كالرعد ..

يقول عنتره :

وكيف يحل الذل قلبي وصارمي

اذا اهتز قلب الضد يخفق كالرعد (130)

او الصلابة كالجبل يقول عنتره أيضا :

يخبرك بدر بن عمر اتنى بطل

القي الجيوش بقلب قد من جبل (131)

وكالحديد يقول عنتره أيضا :

ساخرج للبراز خلى بال

بقلب قد من زبر الحديد (132)

او التقلب يقول عنتره :

محا بعد سكر وانتخى بعد ذلة

وقلب الذي يهوى الملا يتقلب (133)

فيالك من قلب توقد نسي الحشى

ويالك من نفع غزير له مد (134)

(123) مفضليات ص 296 .

(124) أغاني 3 / 101 .

(125) الديوان ص 46 .

(126) مفضليات ص 161 .

(127) الديوان ص 15 .

(128) المعلقة .

(129) أغاني 3 / 104 .

(130) الديوان ص 32 .

(131) الديوان ص 18 .

(132) الديوان ص 36 .

(133) الديوان ص 15 .

(134) الديوان ص 34 .

وهو الجوى أيضا يقول عنتره :

اماتب دهرا لا يلين لناصح

واخفى الجوى في القلب والدمع فاضحى (135)

وهو اللاحج المتوهج يقول عنتره :

اشاتك من عبل الخيال المبرح

مقلبك فيه لامج يتوهج (136)

ومن ذلك الضيق (الحصر) يقول تيس بن

الخطيم :

ازمعت عمرة مرما فابتكر

انما يدهن للقلب الحصر (137)

ولان القلب هو المكان الذى يرمز بحركته لحالة

الماطفة تالوا منه موطن الرعب يقول تيس بن الخطيم:

اعطى ذوو الاموال ممرهم

والضاريين بموطن الرعب (138)

بل انهم عبروا بالشغاف وهو الغشاء الذى يحيط

بالقلب عن القلب نفسه لتأكيد الدلالة المكائبة يقول

النابغة :

وقد حال هم دون ذلك شاغل

مكان الشغاف تبغيه الاصابع (139)

وجعلوا الالم المصاحب لبعض الانفعالات كالجراح

انتى نصيب القلب يقول المرتضى الاصغر :

ولكنه زور يسقط نائما

ويحدث اشجانا بقلبك تجرح (140)

ولاجل ذلك شخصوا القلب وجعلوا منه (شخصا)

يقصر (يمتنع) ويفيق ويعمى ويتعذب ، ويرعوى

(يرجع) ويشتاق ، ويتحير ويدهش ، ويميل ويحن ،

ويسلو ، ويشك ، ويتوجس ، ويحزن .. الخ

يقول النابغة :

لولا حبائل من نعم علقت بها

لاتصر القلب عنها اى اتصلر

فان انفاق لقد طالت عبايته

والمرء يخلق طورا بعد اطوار

فربيع قلبى وكاتت نظرة عرضت

حينما وتوفيق اتدار لاتدار (141)

ويقول عنتره :

وما شاق قلبى فى الدجى غير طائر

ينوح على غصن رطيب من الرند (142)

ويقول : انى انا ليث العرين ومن له

قلب الجبان محير مدهوش (143)

ويقول : باعبل كم تنفق غريان الفلا

قد مل قلبى فى الدجى سماعها (144)

ويقول :

وحين الى الحجاز القلب منى

فهاج غرامه بعد المكون (45)

ويقول :

سلا القلب عما كان يهوى ويطلب

وامصبح لا يشكو ولا يتمتب (146)

ويقول :

خرجت الى القرم الكسى مباردا

وقد هجست فى القلب منى هو اجس (147)

ويقول عمرو بن الورد :

وقلب جلا عنه الشكوك فان تشا

يخبرك ظهر الغيب ما انت فاعل (148)

(135) الديوان ص 31 .

(136) الديوان ص 19 .

(137) اغانى 3 / 15 .

(138) اغانى 3 / 18 .

(139) المختار ص 62 .

(140) مفضليات ص 242 .

(141) المطلة .

(142) الديوان ص 33 .

(143) الديوان ص 47 .

(144) الديوان ص 50 .

(145) الديوان ص 91 .

(146) الديوان ص 15 .

(147) الديوان ص 46 .

(148) الديوان ص 209 .

ويقول ذو الاصبع العدواني :

يا من لقلب شديد الهم محزون
أمسى تذكر ربا أم هارون (149)

ويقول عدى بن زيد :

نار عوى قلبه وقال فما غبطة
حسى السى المسات يصير (150)

ويقول امرؤ القيس :

نبت أكابد ليل التما
م والقلب من خشيه مضممر (151)

ويقول عنتره :

غلا تحسبى أنسى على البعد نادم
ولا القلب فى نار الفرام يهذب (152)

وقد رمزوا رمزا مكاتبا للقلب بالمصدر ..

يقول النابغة :

ومدر أراح الليل عازب همه
تضاعف فيه الحزن من كل جانب (153)

ويقول عبدة الطيب :

ان الذين ترونهم اخواتكم
يشفى غليل صدورهم ان تصرعوا (154)

ورمزوا له ايضا بالفؤاد وكما يستعمل الفؤاد اسما
للقلب يستعمل للدلالة على أعماقه الداخلية وعلى شدة

تأثر القلب بالشيء او شدة تعلقه به ..

يقول عبدة الطيب :

حمران لا يشفى غليل فؤاده
عسل بمساءنى الاتساء مضمم (155)

ويقول حاتم الطائي :

ينام الضحى حتى اذا ليله استوى
تنبه مثلوج الفؤاد مؤزما (156)

ويقول طرفة :

ان امسروا سرى الفؤاد يبرى
عسلا بمساء سحابة شتى (157)

ويقول النابغة :

أبى غفلتى انسى اذا ما نكرته
تحرك داء فى فؤادى ناخيل (158)

ويقول سويد بن أبى كاهل اليشكري :

أرق العين خيال لم يدع
من سلبى فؤادى منتزع (159)

ويقول عنتره :

شككت فؤاده لما تولى
بصدر متقف ماضى البنان (160)

ويقول عنتره :

ويح هذا الزمان كيف رمى
بسهم صابت صميم فؤادى (161)

ويقول ايضا :

ونحن الموتدون لكل حرب
ونصلاها بفتحة جرية (162)

ويقول عمرو بن الورد :

ويلقى ذا الفنسى وله جلال
يكاد فؤاد صاحبه يطير (163)

(149) مفضليات 1 / 18 .

(150) مفضليات 2 / 9 .

(151) الديوان من 158 .

(152) الديوان من 15 .

(153) المختار من 85 .

(154) مفضليات 1 / 62 .

(155) مفضليات 1 / 62 .

(156) الديوان من 25 .

(157) المختار من 257 .

(158) المختار من 122 .

(159) مفضليات 1 / 86 .

(160) الديوان من 91 .

(161) الديوان من 34 .

(162) الديوان من 95 .

(163) الديوان من 199 .

ويقول أيضا :

تألت تماضر إذ رأته مالى خوى
وجفا الأتارب فالغواد قريح (164)

ويسمى القلب الجنان أيضا يقول عنقرة :

وقفت به والشوق يكتب أسطرا
بأفلام ديمى فى رسوم جناتى (165)

ويقول عنقرة :

أعبلة لو سألت الريح عنى
أجابك وهو منطلق اللسان
بانى قد طرقت ديار تيسم
بكل فنفسر ثبت الجنان (166)

**

الإرادات ،، الطباع ،، العواطف ،، الانفعالات ،،
المشاعر ،، الأحاسيس :

لقد مر ذكر العقل أو النفس أو القلب أو الغواد
فى حالة تلبس بارادة أو عاطفة أو انفعال .. الخ .
ونريد أن نتبع هذه الملكات أو الحالات بصورة أكثر
شمولا وتعميلا حتى تتضح صورة العمليات النفسية
كما تصورهما العرب فى مختلف أبعادها ولا نريد أن
نستقصى البحث فى هذا المجال لانه واسع ومتشعب
وليس من هدف هذا البحث عمل معجم نفسى كامل
للمعجم القديم وإنما نريد أن نرسم صورة تقريبية لهذا
المعجم لننبه الى ضرورة إجراء دراسة شاملة مستفيضة
فى هذا الباب للتدليل على ما نحن بصدد من دقة
ملاحظة العرب لكل ما وقع تحت تصرفهم من ظواهر
وساكنى من هذه الظواهر بما له طبيعة
نفسية خالصة ، وسأترك ما له ارتباط
بالأخلاق والسلوك من شجاعة وجبن وكرم وبخل ووفاء
وخيابة وعفة وفجور وحسد .. الخ لأنها ستدرس
فى باب الأخلاق .

(الإرادة) يقول عنقرة :

أريد من الأيام مالا يضرها
فهل دافع عنى نوابها الجهد (167)

وهى (المشيئة) يقول امرؤ القيس :

ولو شاء كان الغزو من أرض حمير
ولكنه عدا الى الروم انفرا (168)

ويقول طرفة :

وان شئت لم ترقب وان شئت ارتقت
مخافة ملوئى من القد محمدا
وان شئت سامى واسط الكور رأسها
وعامت بضبعيها نجاء الخبيد (169)

وأداتها (السمى والطلب) يقول امرؤ القيس :

فلو أن ما أسمى لاندنى معيشة
كلماتى ولم اطلب تليل من المال (170)

وهى الهم (بمعنى الهمة) يقول امرؤ القيس :

هم سيلفنه التمام فذا
ظنى به سينال أو تيلسى (171)

ويقول طرفة :

وانى لامضى الهم عند احتضاره
بعوجاء مرقال تروح وتفتدى (172)

وصاحب الهمة القوية هو الهمام يقول امرؤ
القيس :

أصد شامس ذى القرنين حتى
تولى مارض الملك الهمام (173)

وهى (العزم) يقول امرؤ القيس بن عابس الكدى :

أعييت جدود بنى لأع منلوئهم
حزما وعزما وعزأ غير تمفير (174)

(164) الديوان من 191 .

(165) الديوان من 87 .

(166) الديوان من 91 .

(167) الديوان من 29 .

(168) الديوان من 65 .

(169) المعلقة .

(170) الديوان من 39 .

(171) الديوان من 205 .

(172) المعلقة .

(173) الديوان من 140 .

(174) وحشيات من 260 .

ويسمى تحقيق الإرادة (ادراكا) يقول امرؤ القيس :

خلو ان ما أسمى لادنسى معيشة
ككمتى ولم اطلب تليل من المال
ولكنما أسمى لجد مؤئل
وقد يدرك المجد المؤئل أمثالى (175)

(الحب) وهو متنوع منه حب المرأة يقول عنتره :
ولقد نزلت فلا تظنسى عيره
منى بمنزلة المحب المكرم (176)

وحب الامجاد والمكارم يقول ايضا :
فلكه قلب لا يبسل غليله
وصال ولا يلهيه من حله عقد
يكلفنى ان اطلب المز بالقتنا
وأين العلاء ان لم يساعدنى الجد
أحب كما يهواه رمحى وصارمى
وسايفة زغف وسابقة نهد (177)
وحب الحياة يقول عدى بن زيد :

ماذا ترجى النفوس من طلب الخير
وحب الحياة كآرسها (178)

والحب هو (العشق) وهو متنوع ايضا منه
عشق المرأة : يقول عنتره :

فيساطير الاراك بحق رب
يراك عسك تعلم أين حلوا
وتطلق عاشقنا من أسرقوم
له في حبهم أسروغل (179)

ويقول ايضا :

شطت مزار العاشقين فأصبحت
عسرا على طلابك ابنة محزم (180)
والعشق بمعنى عام يقول عنتره :

وانسى أعشق السمر الموالى
وغيرى بعشق البيض الرشاقا (181)
و (الهوى) هو الحب وهو مثله عام منه هوى
الحبيب . يقول عنتره :

سلا القلب عما كان يهوى ويطلب
وأصبح لا يشكو ولا يتمتب (182)
ويقول ايضا :

الا قاتل الله الهوى كم بسيفه
قتيل غرام لا يوسد فى اللحد (183)
والهوى بمعنى عام يقول عنتره :

محا بمد سكر وانتخى بعد ذله
وقلب الذى يهو الملا يتقلب (184)
والحب هو (الغرام) يقول عنتره :

وحن الى الحجاز القلب منى
فهاج غرامه بمد السكون (185)
ويمصاحب الحب والعشق والهوى والغرام مشاعر
وانفعالات مثل (الشوق) يقول عنتره :

أعبلة زاد شوقى وما
أرى الدهر يدنى الى الاحبة (186)
و (الوجد) يقول عنتره :

نمالت بسى الأهواء حتى كأنما
يزندين فى جوفى من الوجد قادح (187)

(175) الديوان من 39 .

(176) المعلقة .

(177) الديوان من 29 .

(178) أغنى 2 / 140 .

(179) الديوان من 63 .

(180) المعلقة .

(181) الديوان من 57 .

(182) الديوان من 13 .

(183) الديوان من 33 .

(184) الديوان من 15 .

(185) الديوان من 92 .

(186) الديوان من 100 .

(187) الديوان من 20 .

و ضد الحب (الكره) وهو عام يقول اوس
ابن حجر :

ابتها النفس اجبلى جزعا
ان الذبي تجذرسن قد وقعا (196)
ويقول ذو الاصبع المدوانى :

لا يخرج الكره منى غير مايبه
ولا الين لمن لا بيتفى لينسى (197)
وهو (البغض والشنآن والشحناء) يقول ذو
الاصبع المدوانى :

فمن ساجلهم حريبا
ففى الخيفة والخفض (198)
وهم نالوا على الشنأ
ن والشحناء والبغض
ومنه (السخط) يقول عدى :
ويقول المداة اودى عدى
وعدى بسخط رب اسير (199)
ومنه (الجفا) يقول عنقرة :

وامبر للحبيب وقد جفائى
ولم اترك هواه ولست اسلو (200)
والكره الشديد هو الضغن يقول زهير :
كرام فلا ذو الضمن يدرك تبلىه
لديهم ولا الجانى عليهم بمسلم (201)

* *

(الحزن) يقول افسون :
كفى حزنا ان يرحل الحى غدوة
وامصبح فى اعلى الالهة ناويا (202)

و (الجوى) يقول عنقرة :

اعتب دهرا لا يلين لناصح
واخفى الجوى فى القلب والدمع فاضحى (188)
و (الثجن) يقول المرتضى الاصفر :
ولكنه زور يوقظ نائمها
ويحدث اشجانا بقلبك تجرح (199)
و (الصبابة) يقول عنقرة :

ذكرت صبابتى من بعد حين
فعاد لى التديم من الجنون (190)
و (الحنين) يقول عنقرة :
وحن الى الحجاز القلب منى
فهاج غرامه بعد السكون (191)
و (اللوعة) يقول عنقرة :

وهى تذرى من خيفة البعد دما
مستهلا بلوعة وسهاد (192)
و (الهيام) يقول عنقرة :
اسائله عن عيلة فاجابنى
غراب به ما بى من الهيمان (193)
و (الوله) يقول عنقرة :

يساطائرا قد بات يندب الفه
وينوح وهو موله حيران (194)
و (الغزل) يقول عنقرة :

من لى برد الصبا واللهم والغزل
هيهات ما فات من ايامك الاول (195)

* *

-
- (188) الديوان من 21 .
(189) مفضليات 2 / 22 .
(190) الديوان من 9 .
(191) الديوان من 91 .
(192) الديوان من 32 .
(193) الديوان من 87 .
(194) الديوان من 88 .
(195) الديوان من 87 .
(196) اغاتى 11 / 74 .
(197) مفضليات من 161 .
(198) اغاتى 3 / 10 .
(199) اغاتى 3 / 15 .
(200) الديوان من 64 .
(201) معلقة .
(202) مفضليات من 261 .

- و (المويل) يقول عنقرة :
وكم أبكى على الف شجائى
وما يغنى البكاء ولا المويل (211)
و (التفجع) يقول ذو الاصبع المدوائى :
أودعتائى فلم اجب ولقد
يأمن منى خليلى انفجما (212)
* *
و ضد الحزن (الفرح والبهجة) يقول النابغة :
وان يرجع النعمان تفرح وتبتهج
ويأت معدا ملكها وربيعها (213)
و (الغبطة) يقول امرؤ القيس :
ناعم فى أهله ذو غبطة
ومناس عيش سوء فى كبد (214)
و (البشر) يقول علقمة :
تباشروا بمد ما طال الوجيف بهم
بالمصبح لما بدت منه تباشير (215)
و الطرب يقول علقمة :
طحا بك قلب فى الحسان طروب
بعميد الشباب عصر حان شيب (216)
و (الحبور) يقول زهير :
فأصبح محبوبا ينظر حوله
تغبطه لو أن ذلك دائم (217)

- وإذا اشتد فهو (الكمد) يقول امرؤ القيس :
من هنالى من صديق فلبعد
ليعدننى اننى اليوم كمد (203)
فإذا استطل فهو (الهم) يقول النابغة :
كلينى لهم يا أمينة ناصب
وليل أفاقيه بطيء الكواكب (204)
ومن انفعالاته (الضيق) يقول عبيد :
لا تخيبتننى فى الامور فقد
تكشف غاؤها نمير احتيال (205)
و (الاسف) يقول عبيد :
فان يك فانتى اسفا شيبابى
وأضحى الرأس منى كاللجين (206)
و (الحسرة) يقول عنقر :
الا نلبيمش جارى عزيزا وينثنى
عدوى فليبلا نادما يتحسر (207)
ومن مظاهر (البكاء) يقول امرؤ القيس :
بكى صاحبى لما رأى الدرب دونه
وأيقن أنا لاحقان بقميصرا (208)
و (النواح) يقول عنقرة :
ونوحى على من مات ظلما ولم ينل
سوى البعد عن أحبابه والفجائع (209)
و النحيب يقول عنقرة :
نقلت له وقد أبدى نحيبا
دع الشكوى فمالك غير حالى (210)

- (203) الديوان من 266 .
(204) الديوان من 9 .
(205) الديوان من 36 .
(206) الديوان من 16 .
(207) الديوان من 40 .
(208) الديوان من 65 .
(209) الديوان من 48 .
(210) الديوان من 20 .
(211) الديوان من 9 ج 1 .
(212) أغانى 5/3 .
(213) مختار من 18 .
(214) الديوان من 218 .
(215) مختار من 336 .
(216) مختار من 319 .
(217) الديوان من 341 .

ومن مظاهره (الاضطراب والكرب) يقول عنتره :
 ومكروب كشفت الكرب عنه
 بطعنة فيمصل لما دعائى (226)
 ومن انواع الخوف (الخشية) يقول النابغة :
 وعيرتنى بنو ذيبان خشيتيه
 وهل على بان اخشاه من عار (227)
 و (الاشفاق) يقول عنتره :
 ونحن العادلون اذا حكمنا
 ونحن المشفقون على الرعية (228)
 و (الذعر) يقول امرؤ القيس :
 وقد اذعر السوحش الريحاع بقفزة
 وقد اجتلى بيض الخدود الرواقا (229)
 وهذه طائفة من الحالات العقلية والنفسية
 نعرضها دون ترتيب او تبويب :
 (اللهو) يقول عنتره :
 من لى برد الصبا واللهو والفضل
 هيهات ما فات من ايامك الاول (230)
 (الادب) يقول عنتره :
 لقد ثنائى النهى عنها وابينى
 فلست ابكى على رسم ولا طلل (230)
 (التجبر) يقول عنتره :
 وفيهم كل جبار عنيفيد
 شديد البأس مفتول السبال (231)

ومن مظاهره (الضحك) يقول عنتره :
 ترى بطلا يلقي الفوارس سلاحا
 ويرجع عنهم وهو اشمك اغبر (218)
 و (الابتسام) يقول عنتره :
 دار لانساة غضيبض طرفها
 طوع العناق لذيدة المتبسم (219)
 و (النشوة) يقول زهير :
 وقد اغدو على ثبة كرام
 نشاوى واجدين لما نشاء (220)
 و (السعادة) يقول عنتره :
 حطت من السعادة على مكان
 رفيع القدر منقطع القرين (221)
 ومن الانفعالات الخوف والارعاد يقول امرؤ القيس :
 غيشرين انفسا وهن خوائف
 وترعد منهن الكلى والفرائص (222)
 وقد يشتد فيصبح (جزعا وهلما) يقول عمرو
 ابن معدى يكرب :
 ما إن جزعت ولا هلمت
 ولا يرد بكأى زندا (223)
 و (ترويعا ورعبا) يقول عنتره :
 ولو ان للموت شخصا يسرى
 لروعته وكثرت رعبه (224)
 و (رهبة) يقول عنتره :
 لمولا الذى ترهب الانلاك قدرته
 جعلت متن جوادى قبة الفلك (225)

- (218) الديوان من 4 .
 (219) المعلقة .
 (220) الديوان من 92 .
 (221) الديوان من 70 .
 (222) حماسة 1 / 42 .
 (223) الديوان من 110 .
 (224) الديوان من 58 .
 (225) الديوان من 9 .
 (226) مختار من 104 .
 (227) الديوان من 95 .
 (228) الديوان من 196 .
 (229) الديوان من 67 .
 (230) الديوان من 27 .
 (231) الديوان من 72 .

- (الرجاء) يقول الحارث بن حلزة :
لا يرتجى للمال يهلكه
(240) سعد النجوم السيه كالنحاس
(الندم) يقول تابط شرا :
لتقرعن على السن من ندم
(241) اذا تذكرت يوما بعض اخلاقي
(الشهوة) يقول كعب بن سعد الغنوي :
ومن لا يبيل حتى يسد خلاله
(242) يجد شهوات النفس غير قليل
(الامل) يقول امرؤ القيس :
من كان يأمل غسر دارى من
(243) اهل الاود بها وذى النحل
(البأس) يقول النابغة :
اخلاق مجدك جلت ما لها خطر
(244) فى البأس والجود بين العلم والخبر
(الخيلاء) يقول النابغة :
ولا تذهب بطمك طاميات
(245) من الخيلاء ليس لهن باب
(الدل والدلال) يقول زهير بن ابي سلمى :
ووركن فى السويان يملون منته
(246) عليهم دل الناعم المتنعم
(المعقوق) يقول زهير :
فأصبحتما منها على خير موطن
(247) بعيدين فيها من عقوق ومائم

- (الرحمة وضدها) يقول عنتره :
واطمع من دهرى بما لا اتاله
(232) والزم منه ذل من ليس يرحم
(الاجلال) يقول امرؤ القيس :
وغائط قد قطعت وحدى
(233) للقلب من خوفه اجلال
(التنبه) يقول المرتضى الاصفر :
فلما تبينت الخيال فراعنى
(234) اذا هو رحلى والبلاد توضح
(الشماتة) يقول الشنقرى الازدى :
وياضعة حمر القسى بعثتها
(235) ومن يفرز يغم مرة ويشمت
(الصباح) يقول النابغة :
توم اذا كثر الصباح رايتهم
(236) وقرا غداة الروع والانفار
(الخجل) يقول عنتره :
يا مخجلا نوء السماء بجوده
(237) يا منتذ الحزون من احزانه
(الهروب) يقول عنتره :
وأخر هارب من هول شخصى
(238) وقد أجرى بسوع المقلتين
(المكر) يقول يزيد بن الحذاق :
ومكرت ممتليا ومختننا
(239) والمكر منك علامة العمد

- (232) الديوان ص 72
(233) الديوان ص 190
(234) مفضليات 2 / 29
(235) مفضليات ص 110
(236) الديوان ص 44
(237) الديوان ص 85
(238) الديوان ص 86
(239) مفضليات ص 296
(240) مفضليات ص 134
(241) مفضليات 1 / 4
(242) أصمعيات ص 61
(243) مختار ص 331
(244) الديوان ص 47
(245) الديوان ص 18
(246) المعلقة
(247) المعلقة

- (الدهش) يقول زهير :
- يطيب له أو افتراض بسيفه
على دهش من عارض متوقد (257)
- (الريبة) يقول عبيد بن الأبرص :
- واغفر للمولى هنا ترينى
فاظلمه ما لم يتلنى بمحتدى
(الديوان ص 27)
- (واللهفة) يقول عبيد :
- دعا معاشر فاستكت سامهم
يا لهف نفسى لو تدعو بنى أسد
(الديوان ص 28)
- (الخيبة) يقول ذو الاصبع المدوانى :
- من ساجلهم حريا
نفسى الخيبة والخفض
(الديوان ص 205)
- (العجب) يقول ذو الاصبع :
- فليس فيما أصابنى عجب
اذ كنت شيئا اتكرت أو صلما
(الديوان ص 95)
- (الغضب) يقول النابغة :
- فما ان كان من نسب بعبيد
ولكن أدركوك وهم غضاب (258)
- (التنى) يقول النابغة :
- ويرجع الى غسان ملك وسؤدد
وتلك المنى لو اتنا نستطيعها (259)

- (السام) يقول زهير :
- مورث الجسد لا يفتال همته
عن الرياسة لا عجز ولا سام (248)
- (الخرى) يقول زهير :
- كالهندوانى لا يخزيك مشهده
وسط السيوف اذا ما تضرب اليهم (249)
- (الحذب) يقول زهير :
- حذب على المولى الضريك اذا
نابت عليه نوائب الدهر (250)
- (الرضا.. طيب النفس) يقول زهير :
- لا شيء أسرع منها وهى طيبة
نفسا بما سوف ينجيها وتترك (251)
- (الذكاء) يقول زهير :
- ينضله اذا اجتهدا عليه
تمام السن منه والذكاء (252)
- (الغفلة) يقول زهير :
- فليس بماتل عنها مضيق
رعيته اذا غفل الرعاء (253)
- (الختل .. الخداع) يقول زهير :
- قتل امرى ما ترى رأى ما نرى
أختله عن نفسه أم ناوله (254)
- (الطمأنينة) يقول زهير :
- ونضربه حتى اطمأن قذالعه
ولم يطمئن قلبه وخصائله (255)
- (القلق) يقول امرؤ القيس :
- وليثل اسباب علقته بها
يمنمن من قلق ومن ازل (256)

- (248) الديوان ص 59 .
(249) الديوان ص 55 .
(250) الديوان ص 62 .
(251) الديوان ص 44 .
(252) الديوان ص 70 .
(253) الديوان ص 51 .
(254) الديوان ص 27 .
(255) الديوان ص 28 .
(256) الديوان ص 205 .
(257) الديوان ص 95 .
(258) مختار ص 120 .
(259) مختار ص 148 .

- (الفرور) يقول عنتره :
اليوم تعلم يا نعمان اى فتى
يلقى اخاك الذى قد غره الغصب (267)
- (الجلد والتجدد) يقول عنتره :
في ايمن المالين درس معالم
او هي جلدى وبيان تجلدى (268)
- (الصبر) يقول عنتره :
انا الموت الا ائنى غير صابر
على انفس الابطال والموت يصبر (269)
- (الزهو والفخر) يقول عنتره :
سوادى بياض حين تبدو شمائلى
ونطلى على الانساب يزهو ويفخر (270)
- (الاختشاء) يقول عنتره :
ولا تخشوا مما يقدرنى غد
فما جاعنا من عالم الغيب مخبر (276)
- (الحريرة) يقول عنتره :
انى انا ليث العرين ومن له
تلب الجبان محير مدهوش (272)
- (الملل) يقول عنتره :
يا عبل كم تنمق غريان الفلا
تد مل قلبى فى الدجى سماعها (273)
- (الرياء) يقول عنتره :
طفائى بالرياء والمكر عمى
وجار على فى طلب المداق (274)

- (الحلم ، الجهل ، اللجاجة) يقول كعب
ابن سعد الغنوى :
حليم اذا مها سورة الجهل اطلقت
حبسى الشيب للنفس اللجوج غلوب (260)
- (الذهول) يقول زيان بن سيار :
سلوت به عن كل ما كان قبله
واذهلنى عن كل ما هو تابعه (261)
- (العبوس) يقول المرتضى الاكبر :
ضحوك اذا ما الصحب لم يجتوا له
ولا هو مضباب على الزاد عابى (262)
- (الخداع) يقول امرؤ القيس :
يخدع الجلسد ويودى جهرة
ويقود الموت للحين الاسد (263)
- (الحياء) يقول عنتره :
فانتنى حياك لا ابالك واعلمى
انى امرؤ ساموت ان لم اقتل (264)
- (الطمع) يقول عنتره :
يا طامعا فى هلاكى عد بلا طمع
ولا ترد كاس حتف انت شاربه (265)
- (الحقد) يقول عنتره :
لا يحمل الحقد من تلوه به الرتب
ولا ينال العلا من طبعه الغضب (266)

- (260) اصبيات ص 12 .
(261) وحشيات ص 175 .
(262) مفضليات 2 / 12 .
(263) الديوان ص 217 .
(264) الديوان ص 18 .
(265) الديوان ص 11 .
(266) الديوان ص 21 .
(267) الديوان ص 21 .
(268) الديوان ص 32 .
(269) الديوان ص 40 .
(270) الديوان ص 41 .
(271) الديوان ص 40 .
(272) الديوان ص 47 .
(273) الديوان ص 20 .
(274) الديوان ص 50 .

- (الخفر) يقول عنتره :
وكواعب مثل الدمى احببتها
284 ينظرون في خفر وحش دلاله
(الضيم .. القهر) يقول عنتره :
تومى صمام لمن ارادوا ضيهم
285 والقاهرون لكل اغلب صال
(التعفف) يقول عنتره :
يخبر من شهد الوقيمة انسى
286 اغشى الوعى واغف عند المغنم
(الجوع) يقول عروة بن الورد :
مجوع لاهلى الصالحين مزلة
287 نخوف رداها ان تصيبك فاحذر
(الشبح) يقول عروة :
وربت شيمة آثرت فيها
288 بدا جاءت تغير لها هتيت
(العطش والرى) يقول عروة :
وانسى لا يرينى البخل راي
289 سواء ان عطشت وان رويت
(التدبر) يقول عروة :
ولا وابيك لو كاليوم امرى
290 ومن لك بالتدبر فى الامور
(الحنان) يقول امرؤ القيس :
ويمنحها بنو شجى بن جرم
291 مميهم حناتك ذا الحنان
هذا قاموس تقريبي للعقل والنفس وسائر الملكات
الانسانية من واقع الشعر القديم (الجاهلى) وهو
قاموس - كما سبق القول - لم تستوف كل تفاصيله

- (النفاق) يقول عنتره :
نمدت وتد علمت بان عمى
(275) طفاني بالحال وبالنفاق
(واللذة) يقول عنتره :
وكاسات الاسنة لى شراب
(276) الذبه اصطباحا واغتيابا
(الاغراء) يقول عنتره :
هلا سالت الخيل يا ابنة مالك
(277) ان كان بعض عداك عن اغراك
(الحذر) يقول النابغة :
حذار على الانتال مقادتنى
(278) ولا نسوتى حتى يمتن حرانرا
(الغناء) يقول عنتره :
وتد غنى على الاغصان طير
(279) بصوت كفيه يشفى العليلا
(الخيانة) يقول عنتره :
الا يا عبل ان خانوا عهدى
(280) وكان ابوك لا يرعى الجميلا
(العناد) يقول عنتره :
غراب البيسن ما لك كل يوم
281 تعاندنى وقد اقلقت بالى
(المعزة .. الذل) يقول عنتره :
اذا جاروا عدلنا فى هواهم
282 وان عزوا لمزتهم نذل
(المهانة) يقول عنتره :
وارضى بالاهانة مع اناس
283 اراعيهم ولو قتلوا

- (284) الديوان ص 98
(285) الديوان ص 65
(286) الديوان ص 70
(287) الديوان ص 70
(288) الديوان ص 66
(289) الديوان ص 167
(290) الديوان ص 49
(291) الديوان ص 430

- (275) الديوان ص 50
(276) الديوان ص 27
(277) الديوان ص 22
(278) الديوان ص 52
(279) الديوان ص 11
(280) الديوان ص 61
(281) الديوان ص 63
(282) الديوان ص 63
(283) الديوان ص 64

والحجا : العقل والفتنة ، وانشد الليث للأعشى :

اذ هى مثل العض مباله
تروق عينى ذى الحجا الزائر

والجمع احباء . اللسان 14 / 165

والجلم : الأناة والعقل وجمعه اخلام وحلوم .
اللسان 12 / ويستدل من هذا على انهم نظروا للعقل
على اختلاف تسمياته من ناحية وظيفته وهى على
ما يتوضح هنا ذات شعتين :

الاول : الوعى والحفظ بمختلف صورته ومراتبه .
الثانى : الكف عن الفعل اخلاقيا كان او غير
اخلاقى ..

وهذا يلفت النظر الى ان اداة الضبط الاخلاقى
في التصور العربى هى العقل نفسه وليست اداة اخرى
كما نذهب نحن اليوم فما نسميه الضمير كان يستعمل
لعرض آخر وهو (الكتمان) فالضمير هو السرو داخل
الخاطر والجمع الضمائر .

الليث : الضمير الشيء الذى تضره في تلك
واضمرت في نفسى شيئا والاسم الضمير والجمع
الضمائر .. وقال الاحوص بن محمد الانتصارى :

سيبقى لها في ضمير القلب والحشا
سريرة ود يوم تبلى السرائر
واضمرت الشيء اخفيته .. اللسان 4 / 492 .

النفيس : الروح .. قال ابو اسحق : النفس
في كلام العرب يجرى على ضربين : احدهما تولك
خرجت نفس فلان اى روحه وفي نفس فلان ان يفعل
كذا وكذا اى في روعه والضرب الآخر معنى النفس
فيه معنى جبلة الشيء وحقيقته تقول : قتل فلان نفسه
واهلك نفسه اى اوقع الاهلاك بذاته كلها وحقيقته ..

قال ابن خالويه : النفس الروح والنفس ما
يكون به التمييز والنفس الدم .. والعرب قد تجعل
النفس التى يكون بها التمييز نفسين وذلك ان النفس
قد تامر بالشيء وتنتهى عنه .. فجعلوا التى تأمره
نفسا وجعلوا التى تنهاه كأنها نفس اخرى وعلى ذلك
قول الشاعر :

يؤامر نفسه وفي العيش فسحة
ايسترجع الفوسان ام لا يطورها ؟

ودقائقه ولم يوضع له ترتيب او تبويب كامل ومع ذلك
نهو يزودنا بفكرة واضحة عن نوع التصور العربى
للملكات الانسانية ومدى دقته ودلالته الحضارية .

نلفت انظر هنا الى ان هذا المفهوم ما زال في
اساسه مفهوما صالحا للدلالة على الملكات الانسانية
حتى في عصرنا هذا الذى نضجت فيه علوم النفس
وخضعت فيه للتجريب والدراسات المعملية وذلك اذا
استبعدنا من الحساب المفاهيم الحديثة مثل اللاشعور
والمعد والكبت وازدواج الشخصية وانقسامها ..
الخ هذه المصطلحات الحديثة التى لم تكن معروفة
قبل العصر الحديث عند العرب او عند غيرهم ونلفت
النظر ايضا الى ان المفهوم العربى القديم للملكات
الانسانية اقرب في اساسه واشكاله الى مفهومات
العلم الحديث من غيره من المفاهيم .

فالعقل والنفس والقلب والروح .. الخ ينظر
اليها من ناحية وظائفها لا باعتبارها ماهيات مستقلة
يبحث عن حقيقتها واصلها .. ولذلك اشتقوا لها
اسماء من وظائفها ولم يفصلوا بينها فصلا كاملا وانما
جعلوا لها دوائر متداخلة تشترك في العمل في اطرافها .

فالعقل : هو الحجر والنهى ضد الحمق والجمع
عقول .. رجل عاقل جامع لامره ورايه مأخوذ من عقلت
البعير اذا جمعت قوائمه وقيل العاقل الذى يحبس
نفسه ويردها عن هواها اخذ من قولهم قد اعتقل
لسانه اذا حبس ومنع الكلام والمعقول تعقله بقلبك ،
المعقول : العقل يقال : ما له معقول اى عقل ..
والعقل : التثبت في الامور . والعقل : الطب ، والقلب
العقل ، ويسمى عقلا لانه يعقل صاحبه عن التورط
في المهالك اى يحبسه وقيل العقل هو التمييز الذى
به يتميز الانسان عن سائر الحيوان ويقال لفلان
قلب عقول ولسان مسؤول وعقل الشيء يعقله عقلا
نعمه .. « اللسان » .. 458 ، 459 .

واللب : لب كل شيء ولبابه خالصه وخياره ..
ولب الرجل ما جعل في قلبه من العقل .. اللسان
1 / 729 .

والنهي : العقل يكون واحدا وجهما .. والنهيبة
العقل بالضم سميت بذلك لانه تنهى عن القبح ..
وسمى العقل نهية لانه ينتهى الى ما امر به ولا يُعدي
امره ، اللسان 15 / 346 .

وانشد الطوسي :

لم تدر مالا ولست تائلها
عمرك ما عشت آخر الأبد
ولم تؤامر نفسك ممتريا
فيها وفي أخيها ولم تكذب
وقال آخر :

نفساي نفس قالت انت ابن بجدل
تجد فرحا من كل عُشى تهابها
ونفس تقول اجهد نجاتك لا تكن
كخاضبة لم يفن عنها خضابها

اللسان 6 / 233 ، 234

الروح : النفس يذكر ويؤنث والجمع الأرواح
التهذيب : قال أبو بكر بن الأتباري : الروح والنفس واحد
غير أن الروح مذكر والنفس مؤنثة عند العرب .

اللسان 2 / 462

القلب : تحويل الشيء عن وجهه . . والقلب
مضغة من الفؤاد معلقة بالنياط . ابن سيده . القلب
الفؤاد . . وقد يعبر بالقلب عن العقل . . قال الفراء :
وجائز في العربية أن تقول : ما لك قلب وما قلبك معك
تقول : ما عقلك معك وابن ذهب قلبك وابن ذهب
عقلك وقال غيره : إن كان له قلب أي تفهم وتعتبر .
وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم : (اتاكم
أهل اليمن هم أرق تلويبا والين أئدة) فوصف القلوب
بالرقة والأئدة باللين . .

وكان القلب أخص من الفؤاد في الاستعمال ولذلك
قالوا : أصبت حبة قلبه وسويداء قلبه . . وقيل القلوب
والأئدة قريبان من السواء وكرر ذكرهما لاختلاف
لفظين تأكيدا وقال بعضهم سمي القلب قلبا لتقلبه .
اللسان 1 / 685 .

الفؤاد : القلب وقيل وسطه وقيل : الفؤاد
غشاء القلب والقلب حبته وسويداؤه وقول ابن ذؤيب :

رأها الفؤاد فاستضل ضلاله
فياقنا من البيض الحسان المطائل

رأى ههنا من رؤية القلب . . اللسان 3 / 329

الجنان : جن الشيء يجنه جنا : ستره . .

والجنان بالفتح القلب لاستتاره في الصدر وقيل
لوعيه الأشياء وجمعها وقيل : الجنان رُوع القلب وذلك
أذهب في الخفاء وربما سمي الروح جنانا لأن الجسم
يجنه وقال ابن دريد سميت الروح جنانا لأن الجسم
يجنها . اللسان 13 / 92 ، 93 .

من هذا يتضح أن العقل والنفس . . إلى آخره .
هذه الملكات الانسانية لوحظت ورصدت وصنفت
وبويت من خلال طريقة عملها ولذلك لم يفصلوا بينها
فصلا صارما باعتبارها وحدات مستقلة يقوم بها الكيان
الانسانى أو تقوم بالكيان الانسانى فهى اشبه بالدوائر
المتداخلة أو بالأشكال المتعددة للشيء الواحد فالعقل
يدخل في دائرة القلب أو يحل محله والعكس صحيح
والنفس والروح كذلك أيضا .

النفس الانسانية في الفكر العربى والاغريقى

ان هذا المعجم النفسى الذى أمكن استخراج
من الشعر القديم (الجاهلى) يجعل من المشجع ان لم
يكن من الضرورى عقد مقارنة موضوعية بين تصور
النفس فى كل من الفكرين العربى والاغريقى ، وترجع
اهمية هذه المقارنة الى أن الفكر الاغريقى هو الفكر
الذى ظل حاكما ومسيطرًا على الفكر الانسانى طوال
العصر القديم الى فترة ظهور الاسلام حتى فى اوقات
انحطاط هذا الفكر - اى الاغريقى - بل انه الفكر
الذى اثر تأثيرا عميقا بالفعل ويرد الفعل فى الفكر
الاسلامى لفترة طويلة وهذا الى جانب انه الفكر الذى
يرجع اليه المستشرقون والذين تأثروا بهم فى تصوير
الحالة العقلية للعرب قبل الاسلام حتى رأينا مستشرقا
مثل (اوليرى O'Leary) يرد الفكر الاسلامى نفسه
فى كتابه الفكر العربى ومكانه فى التاريخ الى تأثير
الفكر الاغريقى من خلال اليهودية والمسيحية فى سكان
غرب الجزيرة الذين ظهر فيهم الاسلام .

ولما كانت النفس مبحثا هاما من مباحث الفلسفة
اليونانية ، سار على دربه فى تصور النفس كل من
مفكرى اليهودية ولاهوتى المسيحية وفلاسفة المسلمين
على اختلاف فى التفاصيل والإضافات فانه من المهم جدا
فى تقييم تصور العرب قبل الاسلام للنفس تقييما يوضح
دلالتة العقلية أن نقارن هذا التصور بالتصور الاغريقى
للنفس من خلال مذاهبهم الفلسفية المختلفة .

النفس الانسانية في الفلسفة اليونانية (1) :

وقال النوفسطاثيون بأن الطبيعة الانسانية شهوة وهوى وهنفا اللذة ص 67 ..

ثم جاء سقراط فقال بأن الانسان روح وعقلن يسيطر على الحس ويديره وان الانسان يريد الخير دائما ويهرب من الشر بالضرورة وانه يقترب الشهوات بسبب الجهل ، فالفضيلة علم والرفيلة جهل ص 68 .

وقال بخلود النفس وانها متميزة من البدن فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها وتعود الى صفاء طبيعتها ص 68 .

اما افلاطون فقد قال بوجود النفس قبل اتصالها بالبدن استدلالا بنظريته في المثل اذ لما كانت المثل غير متحققة في التجربة بما هي مثل ولا مكتسبة بالحواس فلا بد من قدرة روحية تعقلها او بالاحرى تذكرها بعد ان عقلتها في عالم يماثلها واستدلالا بنظريته في الحركة وان كل متحرك لا بد له من محرك وكذلك الجسم اما رايه في ماهية النفس وعلاقتها بالجسد فلا يخلو من اضطراب وغموض ففى محاوره (فيدون) حدد النفس تارة بأنها فكر خالص وتارة بأنها مبدأ الحياة والحركة وكذلك يضطرب في علاقة النفس بالجسم مذهب تارة الى ان الانسان هو النفس وان الجسد آلة وتارة يوثق العلاقة بينهما فيذهب الى ان الجسم يشغل النفس عن فعلها الذاتى (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه وانها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه دون ان يبين ماهية هذا التفاعل بل هو يذهب في هذا التفاعل الى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم وقيام الشعور والادراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين .

وجعل في الانسان ثلاث نفوس وعين لكل منها محلا في الجسم ، ذلك ان (الصانع) رأى « ان خير مقياس للزمان حركات الكواكب الاخرى مشتتة مستنيرة وجعل لكل منها نفسا تحركه وتدبره ولما كان مبدأ التدبير إلهيا بالضرورة فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية الا انه جعل تركيبها اقل دقة من تركيب هذه فكانت أدنى منها مرتبة ولكنها الهية مثلها عاقلة خالدة ياتيها الخلود لا من طيب عنصرها

ذهب الطبيعويون الاولون مثل طاليس وانكسيمانس الى ان المادة حية وان النفس منبثة في العالم اجمع وذهب انكسيمانس الى ان النفس هواء (ولفظ (Psyché) يعنى باليونانية النَّفْس والنَّفْس فالهواء نفس العالم وعلته وحدته .. ص 18 وكذلك تصور الفيثاغورثيون العالم على انه حيوان كبير يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهيا وراء العالم هو عبارة عن هواء غاية نسي اللطافة ص 29 .

واضطرب رايهم في النفس الانسانية فذهب بعضهم الى ان النفس نغم مركب من توافق الاضداد (الحار والبارد واليابس والرطب) وتناسبها وانها تبقى ببقاء التوافق وتنعدم بانعدامه ص 29 بينما ذهب بعضهم الى انها الذرات المتطايرة في الهواء ص 30 وذهب آخرون الى انها المبدأ الذى تتحرك به هذه الذرات . وقالوا بمقيدة الهنود في التناسخ اى تقمص النفس جسما بشريا او حيوانيا او نباتيا بعد الموت تعود فيه الى الحياة مرة اخرى ، ص 30 .

اما الايليون الذين قالوا ايضا بطبيعة واحدة للعالم الا انهم انكروا الحركة والكثرة فليس لهم رأى محدد في النفس وان كانوا قد انكروا القول بالتناسخ ص 35 ، 44 .

وتابع الطبيعويون المتأخرون القول بمادية النفس وكذلك الالهة وادخل (انباده وتليس) التراب في تكوين النفس وذلك حتى تحس الاشياء الترابية لأن الإحساس عندهم تقابل الاشياء اى الحار في النفس يحس الحار في الطبيعة وهكذا وجعلوا مركز الفكر القلب وجعلوا اختلاف الناس المعلى راجعا الى اختلاف اجزاء الدم في حجمها وطريقة توزعها وتمازجها وقالوا ان النفوس البشرية الهة خاطئة / 47 .

وقال ديموقريطس ان النفس مادية مؤلفة من جواهر دقيقة وان النفس مبدأ الحركة في الاجسام الحية ص 50 .

(1) اعتمدت في تلخيص مباحث النفس على تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم مع تصرف بسيط ، وسأعتمد عليه كذلك في بقية الابحاث التى سأقارن فيها بين الفكرين العربى واليونانى ، وذلك لان يوسف كرم عرض للفلسفة اليونانية في تاريخه عرضا دقيقا وانيا .

الماهية ما هو ضد لها فالنفس لا تقبل الموت . من
103 / 112 .

أما أرسطو فقد توسع في دراسة النفس وأمرد لها
كتابا مستقلا ، وقد عرف أرسطو النفس على أساس
من نظريته في الصورة والهولوس فالنفس للجسم الحي
بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحي أي انها مبدأ الأفعال
الحيوية على اختلافها وبنى منهجه في دراسة النفس
على المزج بين الاستقرار والقياس وقال بأننا لا ندرك
النفس في ذاتها ولذا يجب أن نبدا بالظواهر النفسية
مع رد هذه الظواهر الى القوى النفسية التي تعرفنا
بالنفس وذهب الى أن الأفعال (مثل الغضب والخوف
والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن أن تصدر
عن النفس وحدها ولكنها تصدر عن المركب من النفس
والجسم وعرف الاحساس بأنه فعل النفس بمشاركة
العضو الحساس المعد لاندراك المحسوس كالعين والأذن
كما أن الفعل ولو أنه خاص بالنفس يفتقر للتخيل ولا
يتحقق التخيل من غير الجسم وأذن نجيب الأعمال
النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخله في
العلم الطبيعي ولما كانت درجات الحياة أربعا النامية
والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة ثم أن الحاس
والناطق نازع طبعا الى الخير الذي يدركه بالحس أو
بالعقل فتكون اجناس القوى النفسية خمسة النامية
والحاسة والناطقة والنازعة والمحركة ورايه ان النفس
(كمال أول لجسم طبيعي آلى) أي أن النفس صورة
الجسم الجوهرية وفعله الأول وعنده أن النفوس ثلاثة :
النفس الفأهية وهي مشتركة بين الأجسام الحية جميعا
نهي موجودة في النبات دون الحس والعقل ولا يوجد
الحس والعقل بدونها في الحيوان الاعجم والانسان
ولهذه النفس وظيفتان : النمو والتوليد . والنفس
الحاسية : وهي حاسة بالقوة لا بالفعل كما أن العضو
الذي تحس به حاس بالفعل لا بالقوة والقوة الحاسة
ليست قوة مادية بدليل ان انفعالها ليس من قبيل
الحركة أو الاستحالة المعروفة في الطبيعيات والتي
شأنها أن يفسد بها المنفعل شيئا فشيئا بتأثير الفاعل
وانما هو انفعال من نوع آخر ليس له اسم خاص وليس
فيه تدرج لا يفسد به الحس لانه قوة صرفة من غير
صورة ولكنه يخرج من القوة فيقبل صورة المحسوس
ويتكامل بها مع بقائه هو هو . وهو يقسم المحسوسات
الى ثلاثة أنواع من الموضوعات : اثنان مدركان بالذات

بل من خيرية الصانع . ثم اتخذ منها أعوانا تصنع نفوس
الاحياء الملتين وانما مست الحاجة الى هذه النفوس
لتنحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع
الصور الى ادناها وليكون العالم كلاً حقا وانما وكل
امر صنعها الى نفوس الكواكب الآن كل صانع يصنع
ما يماثله والصانع الأول لا يصنع الا نفوسا الهية أخذ
اذن ما تخلف من الجوهريين الثاني والثالث وصنع مزيجا
تسمه على الكواكب وكلف آلهتها أن تنزله أجزاء في
أجسام مهياة لقبوله وان تضم اليه نفسين مائتين
احداها انفعالية والاخرى غذائية. أما الانفعالية
مغضبية وشهوانية تحس اللذة والالام والخوف والامتداح
والشهوة والرجاء يضعونها في أعلى الصدر بين العنق
والحجاب لكي لا تدنس النفس الخالدة المستقرة نسي
الراس . وأما الغذائية فيضعونها في أسفل الحجاب .
فصنع الالهة الرجل كاملا بقدر ما تسمح طبيعته .
والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد بعد انحلال
هذا المركب الى الكوكب الذي هبط منه وتتقى هناك
حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب أما النفس الشريرة
فتولد ثائية امرأة فان اصرت على شقاوتها ولدت ثالثة
حيوانا شبيها بخلقيتها وهكذا بحيث لا تخلص من آلامها
ولا تعود الى حالتها الأولى حتى تغلب العقل على
الشهوة وتصعد السلم فترجع رجلا صالحا . ودرجات
هذا السلم المرأة فالطير فالذباب فالزحافات فالديدان
فالأحياء المائية أوجدتها الخطينة والجهالة نازلة بها
نحو الأرض درجة فدرجة وهكذا كان الاحياء في ذلك
الزمان واليوم أيضا يتحول بعضهم الى بعض بحسب
ما يكسبون أو يخسرون من العقل وأراد الالهة ان
يلطفوا اثر الحرارة والهواء في الانسان مع ضرورتهما
له وان يولفوا له الغذاء فمزجوا جوهرها مماثلا لجوهر
الانسان بكميات أخرى وأوجدوا طائفة جديدة من الاحياء
هي الأشجار والنباتات والبذور تحيا بنفس غذائية
وليست هذه النفس عاتلة ولكنها تحس اللذة والالام
والشهوة نهي منفصلة وليست فاعلة اذ قد حرمت الحركة
الذاتية فكأنت جسما مبنيا في الأرض من 105 ، 106 .

أما قوله بخلود النفس فقد استدل عليه بمقيدة
التناسخ لأن النفس ما دامت تنتقل في الأجسام نهي
لا تموت وان النفس لا بد ان تكون بسيطة ثابتة مثل
المثل التي تشبهها ويأن النفس لما كانت حياة نهي مشاركة
في الحياة بالذات ومنافية للموت بالطبع وليست تقتل

من حيث هو كذلك خالد ودائم غير أننا لا نتفكر (نرى حال المفارقة) لانه غير منفعل بينما العقل المنفعل فاسد ومن غير هذا فليس شئ يفكر . ولم يكن أرسطو واضحا بالنسبة للقول بالخلود ولانه اثبت في عباراته السابقة الخلود للمنفعل مرة ونفاه عنه أخرى اما اصل العقل الخالد (النفس الناطقة) فلم يوضحه وكل ما قاله « اما العقل فيلوح تماما انه ياتى فينا وهو حاصل على وجود ذاتى وغير فاسد » اما من أين قدم يقل شيئا . ص 198 / 217 .

لم تأت المدارس المتأخرة بجديد يذكر في مسألة النفس وانما استمرت تردد الإنكار السابقة بين منكرة ومعارضة فصفار السقراطيين أنكروا إمكان العلم واهتموا بالفضيلة العملية ، ص 277 / 285 .

اما ابيقورس فشك في العقل ووثق في الانسان واعتبر النفس مادة تبقى في الجسم وتنحل بانحلالة وجعلها نفسان أولها وظيفتان واحدة حيوية لبث الحياة في الجسم والثانية وجدانية تقوم بالشعور والفكر والإرادة وكلاهما مركب من جواهر لطيفة متحركة حارة وان كانت احدهما الطف من الأخرى والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم اما النفس المفكرة او « نفس النفس » فهي سعيدة دائما والاحساس عنده يتم بسبب (قشور) أي « أشباه » متطيرة محتفظة بصور الأشياء المنبئة عنها فاذا بلغت القلب حدث الاحساس وكذلك خيالات المنام واليقظة . ص 291 .

وقال الرواقيون ان العقل منبث في العالم والانسان على السواء فالمنطق صورة الطبيعة وكذلك الفضيلة وقالوا بالأشياء والمعرفة الحسية والعالم كله جسم حتى له نفس حار هو نفس عاقلة تربط بين اجزائه وقد زودت الطبيعة الانسان بالتمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد وعادوا الى قول سقراط ان الفضيلة علم والرذيلة جهل ، ص 298 / 310 .

اما الشكاك فلم يقولوا شيئا عن النفس لانهم امتنعوا عن الحكم والجدل وقالوا بنسبية الأشياء . ص 311 / 321 .

اما في الاملاطونية الجديدة فقد ذهب نيلسون اليهودى الى ان التوراة هي قصة النفس مع الله وانها تدنو من الله او تبتعد منه بمقدار ابتعادها عن الجسم او تربها منه واولوا سفر التكوين بأن الله خلق عقلا

والثالث بالعرض اما الاثنان الاولان فأحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعا ، والمحسوس الخاص هو الذى له حاسة معينة معدة لقبوله بحيث لا تستطيع حاسة أخرى ان تحسه ، والذى يمتنع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ولم تؤثر فيها المخيلة والشهوة فاللون محسوس البصر .. الخ والمحسوسات المشتركة هي : الحركة والسكون والمعدد والشكل والمقدار . والمحسوس بالعرض مثل هذا الابيض ابن فلان ، فابن فلان محسوس بالعرض وهناك الى جانب الحواس الظاهرة حواس باطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة ولكل منها وظائف وهي تتعاون فيما بينها .

النفس الناطقة : ويقصد به العقل وهو غير الحس وغير المخيلة وهو يدرك الصورة الكلية اى الماهية بينما الحس يدرك الصورة الجزئية اى العوارض المتشخصة فيها الماهية والعقل قوة صرفة كالحس غير انه اضمن من الحس في معنى القوة اذ انه يدرك ماهيات الأشياء جميعا في حين ان الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هي كذلك وهو « مفارق » اى ليس له عضو يعينه الى موضوع ويشاركه في فعله على عكس الحس ويلبى هذه القوة الصرفة قوة اقرب نان العقل بعد ان يخرج الى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذى تعلقه ويستطيع ان يستعيدها وهو بذلك اقرب الى الفعل من القوة الاولى السابقة على العلم (ويسمى حينئذ عقلا بالملكة) والعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بتمعن على الحس الذى هو مدرك الجزئيات باعراضها وباعتباره مدركا للماهيات يسمى عقلا نظريا وباعتباره مدركا للجزئيات يسمى عقلا عمليا والفرق بين الحس والعقل العملى ان الحس يدرك اللاذ والمؤلم في حقيقته المشخصة والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل ولما كان العقل بالقوة فلا بد من شئ بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطلع بها العقل فيخرجه الى الفعل (وهذا الشئ بالفعل هو « العقل الفعال » وهذا العقل الفعال هو القابل للمفارقة وهو غير منفعل أصلا غير ممتاز بعبادة لان ماهيته انه فعل والفاعل اشرف دائما من المنفعل والمبدأ (العلة) اشرف من المادة .. وبعد ان يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته وهو وحده

الخامسة : ان هذا التصور ينتقض بعضه بعضا لا باعتباره مراحل في تصور علمى متطور تسير كل مرحلة فيه لمرحلة أعلى منها في اتجاه صاعد - وانما باعتباره قضايا وأخيلة تعالج بمنطق جدلى تنفى كل مدرسة فيه المدرسة الأخرى وتبطل احتجاجها .

هذه جملة ملاحظات أولية على تصور النفس في الفكر الاغريقى على اساسها رأينا في هذا التصور على الوجه الآتى :

1 - بنى الطبيعويون المتقدمون منهم والمتأخرون تصورهم في مادة النفس على ساس من نظريتهم نسي المادة الحية والنفس المنبئة فيها وهو تصور خيالى بحث وتمسقى في نفس الوقت مبنى على توهم خادع للوجود وهو تصور مختلف تماما عن التصور التجريبي المعلى الذى يقول به العلم الحديث والذى فصل فيه فصلا حاسما بين عالمى الطبيعة والاحياء على أساس من اكتشافه للذرة القابلة للانشطار كأساس لتركيب المواد الطبيعية واكتشافه للخلية الحية القادرة على التكاثر بالانقسام كأساس لتركيب المواد الحية .

2 - ناقض الفيثاغورثيون أنفسهم في تصور النفس كما ناقضوا اصول مذهبهم كما يقول يوسف كرم فقد قال بعضهم ان النفس نعم متوافق ويلزم من ذلك ان النفس ليس لها وجود ذاتى لانها مجرد تألف عناصر وهذا يهدم قولهم بخلود النفس كما يهدم قولهم بالتناسخ ، وقال بعضهم ان النفس هى الذرات المتطايرة في الهواء او المحرك لهذه الذرات وهو قول يبدو لنا الآن مضحكا لان الذرات المتطايرة في الهواء كما نعرفها الآن ليست شيئا غير الغبار المتطاير والحقيقة ان آراء الفيثاغوريين على اختلافها صورة جدلية لآراء البابليين والهنود والمصريين .

3 - جاء رأى سقراط في النفس كرد فعل لتصوير السوفسطائيين للانسان بأنه مركب فقط من الشهوة والهوى وانه لا يطلب سوى اللذة فقال ان الانسان روح وعقل فذهب متطرفا الى الطرف الآخر منكرا قيمة الكيان المادى للانسان بل انه غالى في تطرفه الى الحد الذى زعم فيه ان الفضيلة علم وان الرذيلة جهل عقليين نبسط القضية تبسيطا يتنافى تماما وطبيعية الانسان اما قوله بخلود النفس فلم يات عليه بدليل وانما هو ترديد لعقيدة معروفة عند اليونان والمصريين والهنود والبابليين .

خالصا ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا اقرب الى الارض (آدم) واعطاه الحس (حواء) معونة ضرورية له فطاوع العقل الحس وانتقاد للذة (الحية) وغاية النفس هى البلوغ الى الله بالذات والاتحادية . وللعالم نفس لانه تد صدر عن الواحد العقل فالنفس فالمادة والنفس علة وحدة الطبيعة كما ان النفس الجزئية علة اتحاد أجزاء الجسم الحى ونفوس الكواكب والبشر وسائر المحسوسات فيض عن النفس الكلية واتصال النفس بالمادة اصل نقائصها وشرورها وتتنظر بالخلوص من المادة نهائيا والعودة الى حال النفس الاول والفلسفة وسيلة للصعود الى الاول الواحد وهى لا تصل اليه بحدس عقلى من حيث ان الممىن وحده هو الذى يمكن ان يكون موضوع ادراك بل ينوع من التماس لا يوصف ولا يصدق عليه انه معرفة ولا يميز فيه بين عارف ومعروف لانه عبارة عن اتحاد تام وغبطة بهذا الاتحاد .

ص 330 / 322 .

نقد :

هذا هو مجمل تصور النفس في الفلسفة اليونانية والمدارس التى تأثرت بها على اختلاف نزعاتها ولنسا على هذا التصور بعض الملاحظات :

الأولى : ان اساس هذا التصور خليط من العقائد الهندية والبابلية واليونانية والمصرية مثل التناسخ وتعدد الالهة ونفوس العالم وأسرار العدد . الخ

الثانية : ان جهد الكثرة الغالبة من الفلاسفة لا يعدو ان يكون محاولة لصياغة هذا التصور الخليط في صورة منطق جدلى اما من موقف الامتناع به والدفاع عنه بايراد الأدلة وادخال تفصيلات وتصورات أسطورية في ثوب منطقي واما من موقف رده والانكار له بنفس المنطق .

الثالثة : اننا لا نستطيع ان نستثنى من الفلاسفة احدا! ردد الافكار والعقائد والاساطير القديمة حول النفس غير سقراط وأرسطو بصرف النظر عن الصواب والخطأ في آرائهما .

الرابعة : اننا لا نكاد نجد شيئا من هذه التصورات يثبت للنقد والتحميس العلمى اى انه باستثناء القيمة التاريخية لهذا التصور باعتباره مرحلة من مراحل الفكر الانسانى في زمان ومكان معينين فان ما يتبقى منه صالحا لاستعماله كأساس في فهم النفس الانسانية لا يكاد يذكر .

4 — أما تصور أنلاطون فقد يكون خيالا مسليا لانه صنع اسطورة فنية جميلة عن قصة الخلق حرصا على ايرادها في التلخيص السابق اما استدلاله الجدلي فنكتفى بما اوردها في التلخيص من ملاحظات يوسف كرم على ترده وتناقضه اما قوله بثلاثة نفوس مستقلة في جسد واحد فقد زاد به على صعوبة التوفيق بين النفس والجسد صعوبة اخرى هي صعوبة التوفيق بين ثلاث نفوس متباينة ثم زاد في هذا التعقيد والخلط والاضطراب والتناقض استمراره في ترديد عقيدة التناسخ اما ادلته التي سبق ايرادها في التلخيص على خلود النفس فنكتفى بايراد اعتراضات يوسف كرم عليها بقوله « واذا رحنا نحن نعوم ادلته ونمتحن مقدماتها كما يريد وجدنا الاول « التناسخ » يسلم بالدور تسليما فلا يحاول دعمه حتى يقع في غلط هو ائبه بالمغالطة حين يدعى ان الضد يخرج الضد — وذلك في قوله تديلا على التناسخ ان قانون العالم المحسوس هو تبادل دائر بين الاضداد يتولد الاكبر من الاصغر والاحسن من الاسوء وبالعكس فتصبح لدينا العقيدة القديمة بان الحياة نبعث من الموت ص 111 — وكلامه يدل فقط على ان الضد لا ينقلب الى ضده حتى يتلاشى اولا كالحار والبارد او يكسب او يخسر شيئا كالصغير يصير كبيرا وبالعكس اما التذكر — اى قوله بتذكر النفس للمثل بعد نسيانها — فليس التفسير الوحيد لتعقل الكليات فقد نجردها من الجزئيات على مذهب ارسطو واما ان النفس حياة وحركة فلا يدل قطعا على بقاء النفوس الا اذا صح ان الحركة والحياة لها بذاتها او ان مشاركتها في الحياة بالذات لا يجوز ان تكون مؤقتة كسائر المشاركات ، او ان بقاء العالم قضية ضرورية . ويبقى تعقل المثل وهو الدليل الاقوى فيها نرى فانه ينظر للنفس في ذاتها لا بالاضافة للجسم وللطبيعة ويراها روحية تدرك الروحيات وتتوق اليها وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير وان حياتها الخاصة لا تتحقق تماما الا بخلاصها من المادة في عالم روحى مثلها ص 113 . وفي رايى ان ابقاء يوسف كرم على دليل تعقل المثل ليس ابقاء على دليل قوى كما تصور وانما ابقاء على دليل يتسق مع التصور المسيحى فى الفصل بين عالمى الروح والمادة . وانصافا لانلاطون نقول انه على ما يظهر لم يكن جازما بشيء في كل ما قال فقد نقل عنه يوسف كرم قوله على لسان (سيسياس) في (فيدون) « ان العلم بحقيقة مثل

هذه الامور ممتنع او عسير جدا في هذه الحياة ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول الى آخر مدى العقل فيجب اما الاستيثاق من الحق واما ان امتنع ذلك — استكشاف الدليل الاقوى والتذرع به في اجتياز الحياة كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب ما دام لا سبيل لنا الى مركب امتن وآمن اعنى الى وحى الهى ص 112 .

5 — نقض ارسطو التصورات السابقة عليه في النفس . ولان ذلك يخدم غرضنا نورد مجمل اعتراضات ارسطو كما لخصها يوسف كرم فيما ياتى : « ان الفلاسفة جميعا لاحظوا ان الحى يمتاز بخاصتين هما الحركة الذاتية والادراك فمن قال منهم ببدا واحد للاشياء تصور هذا المبدأ متحركا وعالما وجعل النفس شيئا منه مثل طاليس وانكسيماتس وهو قليطس ، او تصور المبدأ متحركا فقط ثم حاول ان يعلل به الادراك مثل ديموقريطس . ومن قال بمبادئ عدة ألفت النفس منها جميعا مثل اينادوتليس وانلاطون لكى تدرك النفس بكل واحد من اجزائها العنصر الشبيه به في الاشياء ثم ان كثرتهم اضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما يمكن . . . وردود ارسطو طويلة نجتزئ منها بالنقط الآتية : لا يمكن ان تكون النفس جسما لان التذكير والتخييل والاحساس لا تبثها ظواهر النار ولا الهواء ولا اى جسم آخر ، انها ادراك والادراك غير منقسم لا يتصور له نصف او ربع فمحال ان يصدر عن الامتداد المنقسم ويقال مثل ذلك من باب اولى عن التعقل يضاف اليه ان الوجدان يرد مختلف الظواهر النفسية الى الوحدة فكيف كان يتسنى ذلك لو كانت النفس مجموعة ذرات وكيف كانت النفس تدرك الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة ؟ . . . واذن فقد اصاب انلاطون لوضع النفس روحية (بالرغم من بعض تعبيراته) ولكنه يعرفها بأنها متحركة بذاتها ومعنى هذا انها في المكان بالذات لا بالعرض والواقع انها في الجسم وان الجسم هو الذى في المكان ثم ان التعقل وهو عنده الوظيفة الاقرب للنفس — يبدو وكأنه سيكون لا حركة وبالاخص التعقل الالهى فانه دائما هو هو دون تعاتب ولا تكرار . وليس يجدى تعريف انلاطون للنفس في تفسير الحركة البادية في الطبيعة فان النفس اذا كانت تتحرك بذاتها فهى تستطيع ايضا ان لا تتحرك فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية ولقد ذهب انلاطون الى ان للانسان نفوسا ثلاثا ، ولكن هذا التصور

الارسطية لا النفس الانسانية فهو يجعل العقل الفعال في النفس الناطقة غير متعلق بعضو لا لشيء الا ليفرق بينه وبين الحس ولكنه لا يذكر لنا دليلا على المفارقة وهل يكفى في التليل ان يقول انه قوة صرفة ؟ لقد وصف الحس ايضا بانه قوة صرفة فهل يكفى للفرقة بينهما قوله ان العقل آمن من الحس في القوة ؟ ولكنه حين وجد نفسه في مازق ضرورة خروج هذا العقل من القوة الى الفعل اضطر الى اختراع عقل آخر سماه العقل المنفعل والعقل بالملكة والعقل العملى .

والحقيقة ان النفس بتصورها هذا تعد اختراعا غير مسبوق من ارسطو .

6 - تبقى بعد ذلك آراء المدارس المتأخرة على اختلافها ، من صفار السقراطيين الى اليبقوريين الى الرواقيين الى الشكاك الى الافلاطونية الجديدة وهى في جملتها ليست شيئا أكثر من ترديد الآراء السابقة او توصيلها او نقضها والاعتراض عليها او تعليق الحكم .

7 - اذا اردنا ان نقيم في النهاية تصور الفلسفة اليونانية على اساس ما يتبقى منه للانسانية في مجال العلم بالنفس او تصحيح السلوك فلا نجد بين ايدينا شيئا نمسكه غير صورة تاريخية لجدل طويل مضطرب متناقض وغير نوايا طيبة حول اعلاء قيمة الانسان ولكن مع الاسف الانسان باعتباره اليونانى فقط لان الفكر اليونانى لم يعترف على طول تاريخه بقيمة انسانية لغير اليونانى بل وبطبعة خاصة منه كما في تقسيم افلاطون لجمهوريته وفي تصور ارسطو للحكومة المثلى . وذلك باستثناء الرواقيين الذين دعوا الى ان لا يتفرق الناس مدنا وشعوبيا لكل منها عصبية وقانونه فانهم جميعا اخوة ليس بينهم اسيا وعبيد ، وهم جميعا مواطنون من حيث انهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هى امهم وقانونهم فوطن الحكيم الدنيا بأسرها وما ابعدا عن افلاطون وارسطو « ص 310 .

النفس الانسانية في التصور العربى :

في اطار المعجم الذى استخرجناه من الشمر القديم الذى سبق لنا استعراض تفصيلاته نستطيع ان نحكم بان العرب كان لهم تصور كامل وشامل ومنفصل ومحدد في النفس الانسانية ووظائفها واراداتها وانفعالاتها واحاسيسها وفي علاقتها بالجسد ولنا على هذا التصور عدة ملاحظات نجعلها فيما ياتى :

يهدم وحدة الحى فان الحى لا يستمد وحدته من الجسم والجسم مفتر بطبيعته لمدا يرده واحدا والواقع ان النفس واحدة وانها كلها في الجسم كله يقابل انفعالها المتعددة قوى منها متعددة يدل على ذلك ان النباتات والحيوانات الدنيا اذا قسمت كان من اقسامها احياء من ذات النوع كل منها حاصل على جميع قوى النفس المقسومة قائم بجميع وظائفه . والتعليل الوحيد ان النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة ولا يقدر في ذلك ان الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر فان مصر عمرها راجع الى ان القسمة تضعف فيها آلات البقاء .

هذا مجمل نقد ارسطو لآراء من سبقه فى النفس فماذا عن رايه هو ؟

الحقيقة ان ارسطو هو اول مفكر يونانى حاول ان يرسى الفكر على اساس من الواقع وان يبنى تصوراته على اساس من التسجيل الدقيق للملاحظات في الواقع الموضوعى للوجود ولكنه على الرغم من ذلك وقع في نفس الشرك الذى وقع فيه سقراط ، وافلاطون كرد فعل للسوفسطائية وهو محاولة رفع الانسان من الحضيض الذى وضعه فيه السوفسطائيون وذلك عن طريق الاستدلال على وجود عالم روحانى رفيع الى جانب العالم المادى القليل (الجسد) وفي داخله وقد اضطر ارسطو الى الاخذ بتقسيم افلاطون للنفس الثلاث رغم اعتراضه الشديد عليه ورغم محاولته الابقاء على وحدة الانسان غير منقسم على نفسه فذهب الى ان بالانسان ثلاثة انفس نامية وحاسة ناطقة وان حاول التهوين من خطر هذا التقسيم بقوله ان النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة لانه انتهى الى القول بان نفسا واحدة من هذه النفوس هى النفس الناطقة بل جزء واحد منها فقط هو العقل الفعال او المنفعل على اضطراب منه هو الخالد من النفس ولا يستقيم ذلك الا اذا سلم بمصدر مختلف للنفس الناطقة يكون خالدا ومختلفا عن مصدر النفسين الاخرين بل ان ارسطو ليضطرب أكثر فيجعل « التوليد مشاركة في الدوام والالوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت » ص 203 بل انه ليخرج من النفس كلية - لكى ينسجم مع منطقه الجدلى - المخيلة والذاكرة ويجعلها قوى باطنة لا تنتمي الى عالم النفس ولا الى عالم الجسد ولا الى عالم بعينه اما تقسيمه للنفس الناطقة فهو تقسيم جدلى خالص والاولى به ان يسمى النفس

1 — يخلو هذا التصور تماما من الاساطير والمعتقد الشعبية التي شاعت عند الشعوب الأخرى مثل الهنود والبابليين والمصريين مثل التناسخ ونفس العالم وأسرار العدد . الخ وهي الاساطير والمعتقد التي كانت الأساس الذي بنت عليه الفلسفة اليونانية تصورها للنفس الإنسانية .

2 — ان هذا التصور لا يقوم على أساس من المنطق الجدلي وإنما يقوم على أساس الاستقراء المبني على الملاحظة الشاملة والدقيقة للنفس في أحوالها ووظائفها وعلاقتها .

3 — ان هذا التصور غير متناقض وغير متنازع عليه لانه لا يبدو انه اجتهاد تحكى من أشخاص معروفين ينتقض بعضهم بعضا وإنما هو علم أمة بأكملها شاركت جميعها في وضع صياغته وتصيلاته .

4 — ان هذا التصور لا يبدو كخطوات متتالية من مراحل ينتفض بعضها بعضا وإنما يبدو انه نما علميا سليما بالاضافة والاتساع والتعميق لا بالنفس والاستبعاد .

5 — ان هذا التصور وبعد كل هذه القرون الطويلة التي مضت عليه وبعد ظهور العلوم الحديثة ومنها علم النفس بفروعه المختلفة وبجانبه النظرى والعملى لا يمكن اعتباره مرحلة جاوزها التطور أو علما ينقح بالتصحيح والاستبعاد وإنما يمثل مرحلة حية قابلة للاتساع والتصيل بالاضافات الجديدة .

هذه جملة ملاحظات أولية على تصور النفس في الفكر العربى نعرض على أساسها رأينا في هذا التصور على الوجه الآتى :

وضع العرب ملاحظاتهم عن النفس الإنسانية في مصطلحات محددة تناولت النفس من مختلف جوانبها . ودون سؤال عن ماهية للنفس أو العقل أو الروح . الخ ، فالنفس والعقل والروح . الخ ، وصف لعمليات ووظائف يقوم بها الوجود الإنسانى .

ولهذا اشتقت أسماؤها من المعانى المناسبة لها . فالعقل ملكة تكف واخذ لها اسمها من عقل الدابة أى كنها عن الجرى ، والعقل هو اللب أيضا لانه أخص شئ في الإنسان وأدل شئ عليه ، ولذلك اشتقوا له اسما من لب الشئ بمعنى خلاصته والعقل أيضا هو النهى واخذ هذا الاسم من نهاية الشئ بمعنى آخرته

وذلك لان العقل يوقف الإنسان على الغاية وينهاه عما وراءها مما لا يجب في الاخلاق أو لا يصح في الآراء أو الاعمال وهو أيضا الطم وهو مأخوذ من الاتاة أى التريث والتثبت وعدم التسرع ذلك ان من خصائص العقل الرشيد ان يثبت في حكمه ولا يتسرع في رأيه ويتريث في غضبه واندفاعه .

والنفس لفظ لا يدل على ماهية وإنما هو اصطلاح عام يستعمل أحيانا للدلالة على الإنسان ككل كما تستعمل أحيانا مثل لفظ روح رمزا على ما تقوم به الحياة في الجسد ورغم ان العربية تشارك اليونانية في اشتقاق النفس من النفس بمعنى الهواء (Psyché)

الا أن العرب لم يقوموا في الوهم الذى وقع فيه معظم فلاسفة اليونانية وهو اعتبار النفس (الهواء) نفسه هو النفس الإنسانية والعالمية أيضا وإنما فصل العرب فصلا جازما بين النفس الإنسانية وبين النفس (الهواء) ولم يجعلوا هذه من تلك وكل ما في الأمر انهم لاحظوا المشابهة بين لطف الهواء وسرعة انتشاره وبين لطف هذا السر الذى يتخلل الجسد وينتشر فيه فتدب معه الحياة كما انهم لم يقوموا في وهم النفس العالمية لان النفس عندهم خاصة بالإنسان بكل ما هو به إنسان وإلى جانب هذا الاستعمال العام للنفس قد ينظر الى وظيفة لها متخصص فيقال نفس خيرة ونفس شريرة ونفس أمارة ونفس حزينة ونفس شجاعة . الخ ، وهكذا الحال بالنسبة للقلب والفؤاد والكبد — اذا نسبت اليه اعمال نفسية — والضمير فهذه كلها أسماء ترمز الى عمليات تم رصدها وملاحظتها ووصفها ثم تبويبها تحت هذه التسميات الخاصة التى لا يتحدد أى منها بأية دلالة ماهوية ولا يتخصص بجانب من وجود الإنسان ولا يتحيز منه في عضو خاص . .

واذن فالنفس والعقل والقلب والروح في التصور العربى ليست وحدات مستقلة بذاتها ولا متنازعة في ارادتها ولا مختلفة في مصادرها ومصايرها وإنما هى الإنسان كله أو الإنسان في حالة من حالاته ، الإنسان ككل وجودى متكامل له حاجاته المتنوعة ووظائفه المتعددة من تفكير وتدبير وتمييز ورأى وادراك وانفعال ونزوع وشعور وعواطف وأحاسيس . أى ان هذه التسميات تتعلق بالذات الإنسانية في حالة من حالاتها أو موقف من مواقفها ، فالذات الإنسانية في حالة تعقلها للامور ، وتمييزها لها وسيطرتها عليها وادراكها لها وتبويبها . .

عليه الا في حالة تعلقه بالجسد المادى كما لا يمكن التعرف عليه الا في صورة وظائف وعمليات ، اى ان النفس هي الانسان كله عقلا وروحا وجسدا في كل واحد غير منقسم ومن اجل ذلك يدرس الانسان كله تحت باب علم النفس فكرا وسلوكا وادراكا من خلال وظائف الجسم نفسه وعملياته الظاهرة وامصلبه واجهزته .

ولقد رفض العلم الحديث فكرة الثنائية : اى تقسيم الانسان الى روح وجسد او نفس وجسد وبالتالي كل التقسيمات التى تقسم الانسان عوالم منفصلة اى انه رفض كل تصور الفلسفة اليونانية والمدارس التى تأثرت به في النفس ورفض مبحث الماهيات والاعراض واهتم بالظواهر والظواهرات والوظائف ، اى ان العلم رفض من الفلسفات القديمة بل والحديثة ايضا هذا المبحث الذى ثار حوله الجدل العقيم في الفكر الفلسفى قديمه وحديثه وعاد الى نفس الموقف العربى القديم موقف الملاحظة لما نستطيع ان نلاحظه ونصفه ونراه ونحسه وندركه ونميزه ونحكم فيه ونفحصه في الانسان والارض في الحياة والمادة ولم تكن للعربى في القديم معاملة او مدارسه التجريبية ، وانما كان له نظره السليم وتقديره السليم في حدود ما تتناوله امكانياته من ظواهر الاثياء وما ندل عليه في نفسها او فيما هو ابعد منها .

وحين جاء الاسلام اقر العرب على تصورهم للنفس واستعمل القرآن العقل بأسمائه المختلفة نى نفس الحدود التى استعملوها فيها وكذلك النفس والقلب وادار الحديث أساسيا حول النفس ككل . فوجه اليها الخطاب بالتكليف والامر والنهى والجزاء والمسؤولية وحاكمها الى العقل واللب والفكر . الخ ، وحين توجه الى الرسول عليه السلام سؤال عن الروح لم يتوجه اليه من العرب وانما توجه اليه من اليهود — حملة الفكر الاغريقى — فجاء القرآن موافقا لتصور العرب وهو ان السؤال عن الماهيات مرفوض لان علم الانسان لا يملك الاجابة عليه ولان ماهيات الاثياء غيب مغيب وهى من امر الله فقال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا » سورة آل عمران : 72 : ولم يرد ذكر الروح في القرآن سوى 22 مرة منها 12 فقط بمعنى انساني والباقي بمعنى امر الله وجبريل والقرآن . . بينسا ورد ذكر النفس في احوالها المختلفة 287 مرة .

هى عقل او لب او نُهَى أو جِلْم . . الخ ، وهى في حالة اصطراعها الداخلى بين الخير والشر والنزوع والكف في الصواب والخطا ، والتردد بين الحق والباطل وما يشتهيه من الامور نفس . . وهى كذلك في حالة تعلقها بالجسد وفي حالة انفعالها بالحزن والفرح والرضا والغضب والحب والبغض وهى في هذا الجانب ايضا تلب لان اصطلاحى نفس وقلب يستعملان معا للدلالة على المواظف المتقلبة والمختلفة والمختلطة ومثل ذلك الفؤاد .

ونلاحظ ان العرب قد استخدموا الكيد حين ارادوا التعبير عن المواظف في اتمى درجات الحدة فالحزن البالغ والغيظ العنيف والحقد الشديد يرمز له بالكيد لان لون الدماء الاسود فيه يرمز بادق الدلالات السى الاحتراق العاطفى الشديد في الدلالات .

ونلاحظ ايضا ان الضمير في العربية هو السر داخل الخاطر ، والضمير هو الشيء الذى تضميره في نفسك او تلبك فالضمير لم يكن يستعمل عند العرب بالمعنى الذى يستعمل فيه الآن ، اى بمعنى اداة الضبط الاخلاقى ، وانما استعملوه في جده اللغوى وهو السر المكون اى ان الضمير عندهم هو عملية الاضرار نفسها اى كتم الاسرار وعدم البوح بها ، اى انه الذات في حالة اسرار تختلف باختلاف السر المكون وهو اصطلاح يشمل كتم المواظف او الآراء او الرغبات او القرارات . . الخ ، اما اداة الضبط الاخلاقى عندهم فهى العقل بكل اسمائه لان العقل اصطلاح على كل وظائف الوعى والاستيعاب والكف والنهى اخلاقيا كان او غير اخلاقى ، والتبصر وحسن التصرف في الامور وانسلوك على السواء .

وهذا التصور ادق كثيرا من تصورنا الحديث نفسه الذى اراد ان يجعل للضبط الاخلاقى جهازا مستقلا عن العقل بمعناه العام دون شاهد من تجربة او يقين من علم .

هذا التصور لوحدة الذات الانسانية التى تختلف بها الحالات ولا تختلف عليها الادوات هو نفس الاتجاه الذى استقرت عليه علوم النفس الحديثة التى تركت الجدل واخذت بالتجريب والتى تدرس الانسان لا باعتباره ماهية معروفة ولكن موجودا لا يمكن التعرف

أطروحة دكتوراة حول مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي

ثم توسع في عرض ما قام ولا زال يقوم به المكتب من نشاط في دائرة اختصاصاته من بحوث لغوية وتجميع للمصطلحات العلمية والتقنية وتخطيط لبرامج أعماله وتنظيم لمعارض الكتب العلمية وللمسابقات في مجال البحث اللغوي وللندوات والمؤتمرات . وقد خص بالذكر مما ينتجه المكتب مجلة « اللسان العربي » ومشروعات المعاجم الصادرة في أجزاء المجلة أو المطبوعة على حدة . كما أوضح أن الهدف من نشر الانتاج المعجمي هو تنسيق الالفاظ المتداولة في مختلف الاقطار العربية وغيرها من الاوساط التي تستعمل لغة الضاد.

ويصدد الكلام على منهجية المكتب لم يفتم صاحب الاطروحة أن يشير الى تمسك المسؤولين ببدا الدقة والوضوح وعروبة المصطلح قدر المستطاع وهو مبدا اساسي يجب تطبيقه في اختيار المصطلح العلمي لمقابلة اللفظ الاجنبي ثم توحيد في الوطن العربي بواسطة مؤتمرات دورية على غرار مؤتمر الجزائر الذي انعقد سنة 1973 من أجل دراسة وتوحيد مصطلحات ستة معاجم علمية خاصة بالتعليم الثانوي .

وأما فيما يخص طريقة عمل التجميع والتنسيق فقد بين أن حصائل المصطلحات العلمية يتلقى المكتب بعضها من مراسليه الخبراء والمتخصصين ومن الهيئات العلمية كالمجامع والجامعات وغيرها من المؤسسات العلمية وهو عاكف في نفس الوقت وباستمرار على عمل جرد الكتب والمؤلفات الحديثة والقديمة التي كثيرا

حصل الدكتور المنجي الصيادي على دكتوراه الدولة في الآداب والعلوم الانسانية من السوربون التابعة لجامعة باريس بعد أن قدم أطروحة موضوعها « مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي » .

والدكتور المنجي الصيادي معروف لدى قراء مجلة اللسان العربي التي سبق أن شارك في تحرير الجزء الاول من مجلدها الحادي عشر بمقالين نشرتا باللغة الفرنسية كان عنوان أولهما « تجزئة تعريب التعليم في القطر التونسي » والثاني « استمرار اللغة العربية ومشاكلها الحالية » .

وفيما يلي ننشر موجز ملخص الاطروحة التي تنضل بتوجيهه اليها قصد الاطلاع :

استهل الدكتور دراسته بمدخل حل فيه الاستفتاء الذي كان مكتب تنسيق التعريب نظمه خلال سنة 1966 حول صلاحية اللغة العربية كأداة للتعبير والنقل في المجالات العلمية وما يعترض سيرها ونموها من المشاكل في الحالة الراهنة والبحث عن الحلول الملائمة لمواجهة هذه المشاكل .

وتصدى بعد ذلك للحديث عن أسباب تأسيس المكتب واهدائه وصلته بالامانة العامة لجامعة الدول العربية مشيرا الى ما عاناه من الصعاب ماديا وأدبيا في أول امره والى ارتباطه بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التي أصبح تابعا لها بصفة رسمية منذ انشائها .

التعريب بالنسبة للعالم العربي عموما وبالنسبة للمغرب العربي خصوصا نظرا لما يلاحظ من تباين في استعمال كثير من المصطلحات المترجمة أو المعربة أو المنحوتة ونظرا للظروف والموامل التي تسببت لهذا الخلاف كغزو اللغات الاجنبية وتأثير اللهجات المحلية وغير ذلك.

ثم ختم أطروحته مؤكدا ان هذه الرسالة ليست هادفة الى وضع المصطلحات واقرارها كما يهدف الى ذلك عمل الجامع ، وان مهمة المكتب منحصرة اساسا في تجميع المصطلحات العلمية والتقنية والحضارية وتنسيقها في قوائم ومشروعات معاجم وتوحيدها بواسطة مؤتمرات التعريب الدورية .

ما يرجع اليها للتحقق من اصالة الكلمات والتعابير ، مضيئا الى هذه الحوائل في بعض الاحيان ما يقترحه خيراؤه عند الضرورة من مصطلحات مستحدثة بطريق الاستتاق أو النحت أو التعريب . ولدى المكتب طائفة هامة من الكتب اللغوية والموسوعات والمعاجم المتعددة اللغات اقتناها لتكون مراجع خبرائه وادوات بحوثهم العلمية ونظرا لغزارة المادة فكر في الاستعانة بالنظامية أو الحاسبة الالكترونية التي سعى وما زال يسعى سعيا حثيثا في الحصول عليها لبلوغ اقصى ما يهدف اليه عمله الضخم .

وقد ابرز الدكتور المنجي الصيادي خلال عرضه القيم اعباء هذا العمل واهمية رسالة مكتب تنسيق



اصل نظرية الاضداد في اللغة العربية

للمستشرق الفرنسي : ر. بلا شير
ترجمة : حامد طاهر (باريس)

اللحظة فقط ، لم يعد مبحث الاضداد يقوم على مواد اصلية ، وانما على مصنفات قديمة ، تمت من قبل . وعلى العموم ، فمن الناحية الجغرافية ، يحق القول بان الدراسة عراقية ، او على الاقل : في بدايتها .

اما من ناحية التسلسل التاريخي ، فيجب وصفها في السنوات العشر الاخيرة من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) وعلى امتداد عشر السنوات الاولى من القرن الثالث . وتعتمد هذه التحديدات على اسماء المؤلفين انفسهم ، مؤلفي المعاجم والنحاة ، الذين اهتموا بمبحث الاضداد . فالاصمعي في البداية ، ومواطنه ومعاصره ، ابو زيد الانصاري ، ثم قطرب (التموي 206 هجرية) ويعتبر هذا الاخير اكثر اهمية ، مع ان شخصيته ليست معروفة لنا تماما ، غير ان هناك مصدرين مختلفين ، لا يوجد لدينا ادنى شك في وثاقتهما ، يؤكدان انه كان من «المعتزلة» وهذه حقيقة مهمة ، سوف اعسود اليها بعمد قليل .

ثم في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، نلتقى بشخصية قوية جدا ، هي شخصية ابن السكيت ، صاحب المؤلفات القيمة الكثيرة التي تناولت جوانب متنوعة ، وخاصة ما يتعلق منها بالدراسات المعجمية . ونحن نعلم انه قد اهتم كثيرا بالاختلاف بين الفروق المعنوية للالفاظ ، وانه صاحب كتاب «اللغة» الذي يعتبر دراسة لقيم المصطلحات الداخلية .

لكي يتجه بحثنا نحو آفاق جديدة لم تكشف بعد ، نهذه عدة افكار نجبت عن فحص لقوائم الاضداد في اللغة العربية والواقع انها افكار قليلة ، لان ما جمعناه ، مع الاسف لم يكن غزيرا ، كما انه لم يعتمد على التصنيف الذي قام به حاليا عدد من المستشرقين ، وانما على اصل مبحث الاضداد وتاريخه لدى العرب انفسهم ، وعلى العموم ، سوف نتحصر دراستنا على المستوى الذي تطور فيه ذلك المبحث ، وكذلك محاولة ادراك الدوافع الذي كانت وراءه ، وفيما يتعلق بهذه النقطة الاخيرة لا يوجد لدينا ، بطبيعة الحال ، سوى التخمينات والفروض .

واذن فلنحاول اولا ان نحدد المجال من الناحية المكثية والجغرافية . فلقد بدا مبحث الاضداد من العراق ولاشك ، وخاصة من مدينة البصرة ، حيث كانت الدراسات النحوية مزدهرة . وفيما يبدو ، لم تكن المسألة مفروضة بصورة ملحة حتى تهتم بها مثلا مدرسة الكوفة ايضا . مع انه ينبغي ملاحظة ان احد العلماء العرب الذين سوف نذكرهم هنا ، يتبع ، في الوقت نفسه ، كلا من مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ، وهذا هو ما كان شائعا في ذلك العصر .

ثم تتابع البحث في بغداد ، لكنه لم ينحصر فيها اكثر من القرن الحادي عشر الميلادي ، فنحن نراه نشيطا جدا خارج العراق ، ومن الواضح انه في تلك

وتظهر شخصية أخرى تحتل مكان الصدارة ، هي شخصية ابن الأثيري ، لكن يوجد هنا خطأ . فالواقع أن هناك شخصين مختلفين يحملان اسم ابن الأثيري ، والذي يهنا هنا هو المتوفى (323 هـ = 934 م) . أما الآخر فهو أبو البركات ابن الأثيري ، الذي سوف يهتم أيضا ، فيما يبدو - لاني غير متأكد تماما - بمسألة الأضداد . وقد عاش هذا الأخير في نهاية القرن الرابع وبداية الخامس الهجريين . ثم بالتقائنا بعد ذلك بابن درستويه (ت 347 هـ = 958 م) نجد أنفسنا أمام «جَمَاعين» أو «مصنفين» يعيدون تناول أعمال «الأوائل» بترتيبها أو شرحها . وأنا الح على هذه النقطة .

وهكذا فقد أظهرت دراسة تتابع المؤلفين في مبحث الأضداد : ضرورة التفرقة ، بعناية بالغة ، بين جيلين مختلفين : الأول هو جيل الأصمعي والانساري وقطرب : جيل يعمل على مواد لغوية خام ، يلتقطها ويدرسها ، والثاني جيل يبدأ بالأثيري ، وخاصة ابن درستويه ، ولا يعالج سوى مادة معدة سلفا ، (فيما يتعلق بابن السكيت ، لا يبدو الأمر هكذا تماما ، فلدي شعور بأنه كان أصيلا في مجالات أخرى ، لكن العناصر المحددة تموزني) . هذا إذن فيما يخص الناحيتين : المكائنية والزمانية . تبقى المشكلة الأساسية ، وهي الدافع الذي أدّى بهؤلاء العلماء والمعجميين العرب الى ارتياد مجال الأضداد : أي افتراضات يمكن أن تطرح ؟

من الطبيعي ، أن الفكرة الأولى التي ترد الى الذهن هي أن الأمر لا يعدو أن يكون بحثا اعتباطيا ، نشأ نتيجة مجرد «الفضول العلمي» لمعرفة الاحداث اللغوية ، ولا يبغي استبعاد هذا الفرض الذي يمكن أن يكون ملائما بدرجة كبيرة ، فقد كان «الفضول العلمي» أو «حب الاطلاع» إحدى المميزات التي طبعت ذلك الجيل الرائد ، وبخاصة الأصمعي والانساري ، فقد كان هؤلاء العلماء ذوي اهتمامات متنوعة جدا ، واستطاعوا أن يقتحموا هذا المجال ، كما اقتحموا مجالات أخرى غيره . لجرد الرغبة في الاطلاع . ومع ذلك ، يمكن القول انه بالنسبة لهؤلاء العلماء ، في هذا الصدد ، كما لدى غيرهم في مجالات أخرى ، لا توجد لدينا الوثائق التي يمكنها أن تخبرنا عن حقيقة اهتماماتهم الباطنة ، ولا يعدو ما بين أيدينا من أن يكون مجرد ملاحظات بيوجرافية ، جافة للغة ، ولا يمكن أن نستخلص منها اتجاها مؤكدا ، حتى عندما تشير إحدى هذه الملاحظات الى أن واحدا مثل قطرب كان من المعتزلة !

فرض آخر أكثر أهمية ، وهو يرد عرضاً بمناسبة عبارة جاءت في مقدمة الأثيري عن الأضداد ، حيث يذكر أن تلك الالفاظ ، ذات الدلالات المختلفة أو المتعارضة ، تعتبر بالنسبة الى بعض الناس دالة على «النقص» أي الضعف أو الخطأ في اللغة العربية ، التي تعد حينئذ غير قادرة على التعبير بشكل واضح ومحدد عما يراد منها ، فَمَنْ هم هؤلاء «البعض» الذين يهتمون العربية على هذا النحو ؟ يفهم الأثيري بأنهم «أهل البدعة» وكذلك «أهل الجور» و «الضلالة» و «الاستهزاء» أي السخرية . - أولئك الذين كان من شأنهم أن يسخرُوا من العرب ، وابتداء من هذه العبارة ، يمكن التساؤل عما إذا كانت بداية الأضداد قد جاءت نتيجة اتهامات مختلطة ، وذلك فيما يتعلق بموجة «الشعوبية» التي كان هدفها اظهار نقص لغة الفاتحين والحكام ؟ إن بقية عبارة الأثيري تبين كيف أمكن لهذا الدليل الموجه الى اللغة العربية أن يتحول على أيدي المدافعين عنها الى دليل في صالحها . فليس وجود الأضداد بحال ما من عوامل الغموض ، كما يدعى المفترون ، وإنما هو أحد عوامل الغنى : انه إحدى مرائد اللغة العربية . لان اللفظ اذا كان له معنيان متضادان عموما ، فهو في نص واحد بعينه ، لا يدل الى على معنى واحد فقط منهما . وبذلك فلا مجال لأي غموض في التعبير عن الأفكار .

وحول هذه النقطة ، يوجد لدينا نص آخر هام . لكنه أقل وضوحا ، ذلك هو ما يلخص رأي ابن درستويه ، فهو يعارض تماما نظرية الأضداد ، وينفي أي وجود لها في اللغة . وهنا ينبغي الاعتراف بأن الأمور تتعمد ، فابن درستويه من أصل فارسي ، وإذا كنا قد قبلنا أن الأمر يعني هجوما من الشعوبية ضد الناطقين بالعربية ، فيمكن التساؤل : لماذا يتخذ هذا الفارسي ذلك الموقف الناق في بصورة قاطعة على هذا النحو ؟ غير أن الأمر يمكن أن يندرج ببساطة في ظاهرة عامة ، غالبا ما نلتقي بها في تاريخ الإسلام : وهي «مَرُوط العروبة» لدى عدد كبير جدا من «غير العرب» فيما يتعلق بالتمسك باللغة العربية والدفاع عنها . وأكبر مثال على ذلك هو «ابن قتيبة» ، ذو الأصل الفارسي ، والذي عاش في بيئة فارسية ، ثم أصبح هو المدافع الفيور عما أمكن أن نطلق عليه فيما بعد ذلك بوقت متأخر «الزعة العربية» أو «المروية» .

كذلك التقينا خلال استقراءنا بفقرة هامة جدا ، حيث لم يأخذ فعل (خاف) معنى (خشى) وإنما معنى (تأكد من) . وذلك فيما يتعلق بالآية القرآنية التي تتحدث عن النساء اللاتي يخشى أزواجهن نشوزهن (سورة النساء - الآية رقم 34) . فعلى الرغم من أن الآية تحتوي على فعل (خاف) الذي يعني بكل بدهاه (خشى) - نجد أنه - ربما لأسباب فقهية حيث يحتاج كل حكم إلى دليل في الخلاف المثار - يأخذ معنى (تأكد من) وبذلك لا يكتفى الزوج أن يخاف ، وإنما يصبح متأكدا . . .

مثال آخر من نفس النوع ، وهو الخاص بفعل (ظن) ، ففي المفهوم العادي يأخذ الفعل معنى (التفكير بتردد بين أمرين) ، ولكن المفسرين يعطونه في آيات أخرى من القرآن معنى (لديه يقين) منتزعين منه أى إمكانية في التردد بين أمرين . . .

والواقع أن هذه الالفاظ - الأضداد ، الواردة في القرآن ، تعتبر في مجموعها بسيطة جدا ، لكن التفسير الح عليها وأفسدها لكى يجعلها تعبر عن أمر ذى علاقة بها ، وليس من حقيقتها الحية في اللغة ، لان الذى كان يهيم هو تعضيد هذا الفرض أو ذاك . . . فكثيرا ما نلتقى في التفسير بآية قرآنية مفسرة بمعنى ، ثم في موضع آخر بمعنى معارض له تماما . ومن الغريب أن كلا التفسيرين يجرى تحت سلطة طائفة واحدة . وكان من يحاول ابطال تفسير من هذا النوع ، يتعرض لاتهامه بالبدعة ، ومخالفة أهل السنة ، وربما عرض حياته نفسه للخطر :

واذن ، فهل تتبع ظاهرة الأضداد ، كتعبير عن الخلاف بين أهل السنة و المعتزلة ، النقاش الدائر في محيط علم الكلام ؟ هنا تبدو إمكانية ارتياد هذا البحث .

وهكذا حاولت في تعداد الدوافع لمبحث الأضداد ، أن أضغ هذا البحث في أفضل مكان له ، في المستوى الدينى الذى بدأ منه ، وأنه فلينتشر البحث الى مصطلحات أخرى غير تلك المصطلحات العادية التى ذكرناها من أمثال (ظن وخاف وأسر) ، ومع ذلك ، فإن الفرض المعتزلى يظل فرضا خالصا .

ينبنى ان يتجه البحث ناحية التفسير المعتزلى الخالص ، وليس فقط كما حدث بالفعل لدى فخر الدين الرازى ، الذى تعرض دون شك لثأير المعتزلة ، وان كان أحيانا يستخدم براهينهم ضدهم ، كما يجب ان يتجه

ومع ذلك ، فإن ماسبق يجعلنا نحتفظ فيما يتعلق بالفرض الثانى الذى طرحناه ، لانه من الصعب عملا الاعتراف له بقاعدة صلبة ، واهتقد أننا ينبغي ان نستبعد وبالتحديد بناء على ملاحظة الانبارى التى يذكر فيها أن الأضداد كانت ذريعة للهجوم على اللغة العربية . وهنا يوجد واقع ذو طابع شعورى استطاع أن يلعب دوره . فمالى أى حد لا يبقى مجال البحث موضحا . . .

مرض ثالث ، ظهر لنا أنه يستحق الكثير من الاهتمام ، وقد جعلنا نقوم بإجراء عدة استقراءات ، ليست كثيرة مع الأسف ، كما كان ينبغي أن يحدث ، لكنها ليست أقل من أن تقدم بعض النتائج ذات الدلالات الخاصة : بما أن تطريا ، الذى يعتبر من أهم منسئى هذا البحث ، كان معتزليا ، فقد تساطنا عما إذا كان ينبغى البحث عن اصل هذا البحث في التفسير الدينى ، وبصفة خاصة لدى المعتزلة . لقد قام دأثيد كوهين بجمع كل الأضداد الواردة في القرآن ، وأمكن أن تبرز ملاحظة هامة : فبقدر ما تم من تحقيقات ، وبما أنها من الطبيعى محدودة جدا وبمعثرة ، يبدو (وأنا أصر على كلمة : يبدو) أن أهل السنة لم يهتموا كثيرا بهذا الجانب في أثناء تفسيرهم للقرآن .

وهكذا نلاحظ عند الطبرى ، أكبر مفسرى أهل السنة ، صمتاً مطلقاً حول آية ، سوف تكون على العكس مجالا لرسالة طويلة لدى فخر الدين الرازى . وهذا فيما يتعلق بفعل (أسر) الوارد في الآية (رقم 52 سورة يونس) (وأسروا الندامة لما رأوا العذاب) فالشركون أو الذين ظلموا يتقبلون العذاب الذى يستحقونه في يوم الحساب ، وعندئذ تقول الآية (وأسروا الندامة) أسر : معنى أخفى في أعماق قلبه أو كتم ، وهذا في الواقع هو المعنى الذى ندرسه لأول وهلة ، وهو المعنى الذى فسره الطبرى دون أن يقف عنده طويلا ، لكنه لدى المفسرين الآخرين ، يتحول من «أخفوا الندم في نفوسهم» الى «أظهروا الأسف والتوبة» وهذا منطقي . لان هؤلاء المشركين المحكوم عليهم بالعذاب ، يتأسفون بصورة طبيعية في تلك اللحظة الهائلة من أنهم لم يسلموا أو يؤمنوا . وهكذا ، في الوقت الذى لم يشر الطبرى بكلمة واحدة الى هذا الموضوع ، نجد فخر الدين الرازى (القرن السابع / الثامن الهجرى) يقدم لنا شروحا مفصلة حول مفهوم «الضد» ، ويؤكد أن فعل (أسروا) في الآية يدل على معنى (أظهروا وأعلنوا) بصورة طبيعية، وأنه يحمل أيضا في المقابل معنى (أخفوا وكتموا) .