دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضا ونقدا

العتبة العباسية المقدسة

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928 العدد١٧ شتاء ٢٠١٩م/١٤٤٠هـ

دراسات استشراقية

- موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي (دراسة تحليلية نقدية في كتابات المستشرقين)
  أ.د. عبد الرحمان تركي
- آسين بلاثيوس فى الكتابات العربية المعاصرة
  أ. د. أحمد عبد الحليم عطية
- الاستشراق في فكر إدوارد سعيد قراءة في منهج الخطاب
  أ.م. د. لطيف نجاح شهيد القصاب
- خدمات الاستعراب الإسباني في مجال الأدب (الأدب الأندلسي أنموذجا)
  أ. جميل حمداوي
- دراسات المستشرق الألماني فيرنر كاسكل (١٨٩٦- ١٩٧٠) عن كربلاء وشمال الجزيرة العربية
  أ. د . حامد ناصر الظالمي
- الوحي القرآني بين الفكر الإسلامي والفكر الاستشراقي والحداثوي
  أ. يعقوب حسن بريد الميالي
- رؤية استشراقية فرنسية للرواية العربية بين جاك بيرك وأندريه ميكال
  أ.د. سليمة لوكام
- تأملات واستدراكات على كتاب «الأندلس برؤى استعرابية»
  د. محمد بلال أشمل
- موقف الحركة الاستشراقية من تاريخ النحو العربي ونقدها
  أ .د. حمداد بن عبد الله

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية

بسم الله الرحمن الرحيم

مراكز التوزيع

- **العراق:**
  - كربلاء المقدسة: العتبة العباسية المقدسة / مركز المبيعات.
  - النجف الأشرف: امتداد شارع الرسول (منطقة الجديدة).
- **إيران:** قم / مجتمع ناشران / مركز مبيعات العتبة العباسية المقدسة.
- **لبنان:** توزيع شركة الأوائل.
- **باقي الدول:** توزيع مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع.

سعر النسخة

■ لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل	■ المغرب: ٢٥ درهماً	■ مصر: ٨ جنيهات	■ الأردن: ديناران ونصف
■ سوريا: ١٢٠ ل.س	■ اليمن: ٣٠٠ ريال	■ السعودية: ٢٥ ريال	■ البحرين: ديناران ونصف
■ الإمارات: ٢٥ درهماً	■ السودان: ٥٠٠ جنيهاً	■ تونس:ديناران ونصف	■ الجزائر: ٢٥ ديناراً
■ ليبيا: ٥ دنانير	■ الكويت: ديناران	■ قطر: ٢٥ ريال	■ عمان: ريالان
■ العراق ٣٠٠٠ دينار	■ الجمهورية الإسلامية في إيران: ١٥٠٠٠ ريال		■ سائر الدول: ١٠ $ أو يعادلها

الاشتراك السنوي للأفراد

لبنان: ٢٠,٠٠٠ ل.ل	المؤسسات: ٥٠,٠٠٠ ل.ل
سائر الدول: ٥٠$	المؤسسات: ١٠٠$

للتواصل

• موقع المجلة	www.m.iicss.iq
• البريد الالكتروني للمجلة	info@m.iicss.iq
• موقع المركز	www.iicss.iq

دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد ١٧ شتاء ٢٠١٩م/١٤٤٠هـ

الرقم الدولي: ISSN 2409 - 1928

قواعد النشر

- اتباع المنهج الاكاديمي من حيث التوثيق وعرض الفكرة أو نقدها.
- التركيز على نقد التراث الاستشراقي وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار وسرد الأقوال.
- تخضع البحوث لمراجعة هيئة التحكيم .
- يلتزم الباحث بإجراء التعديلات المرسلة اليه من قبل هيئة التحكيم.
- يخضع تقديم البحوث وتأخيرها لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- عدم كون البحث منشوراً مسبقاً.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد بلغتها الاصلية أو مترجمة، مستقلة أو ضمن كتاب، أو ضمن المواقع الالكترونية.
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف و الايميل.

الهيكلية الإدارية

المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي
المتولي الشرعي للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.د. هادي عبدالنبي التميمي
أ. جهاد سعد

تصميم وإخراج

كاظم حسين حبيب

ايميل المركز:
Islamic.css@gmail.com

ايميل المجلة:
info@m.iicss.iq

Tel: (٠٠٩٦٤) ٧٨٠٨٥٠٤٠٩٢

■ الهيئة الاستشارية ■

(١) الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئيس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.

(٢) الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدوي الدامغاني، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في مركز الدراسات الاسلامية جامعة هارفرد، أمريكا.

(٣) الأستاذ الدكتور المتمرس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.

(٤) الأستاذ الدكتور المتمرس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

(٥) الأستاذ الدكتور أحمد موصللي، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الأمريكية، بيروت.

(٦) الأستاذ الدكتور المتمرس زهير غازي زاهد، أستاذ اللغة العربية في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

(٧) الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.

(٨) الأستاذ الدكتور عبدالجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.

(٩) الأستاذ الدكتور أكرم محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرة.

■ هيئة التحرير ■

(١) الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.

(٢) الاستاذ الدكتور محمد كريم الشمري، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق.

(٣) الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الاسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

(٤) الأستاذ الدكتور علي ناصر محمد، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق.

(٥) الأستاذ الدكتور خضير مظلوم البديري، أستاذ التاريخ في كلية التربية، جامعة واسط، العراق.

(٦) الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر الله، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.

(٧) الأستاذ المساعد الدكتور محمد تقي السبحاني، أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة دار الحديث، إيران.

(٨) الاستاذ المساعد الدكتور محمد علي الرضائي الأصبهاني، أستاذ القرآن في جامعة المصطفى، إيران.

(٩) الأستاذ المساعد الدكتور ستار جبر الأعرجي، أستاذ في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

محتويات العدد

■ **موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي** **17**

أ. د. عبد الرحمان تركي -
كلية العلوم الاجتماعية والانسانية - كلية جامعة الوادي - الجزائر

■ **آسين بلاثيوس في الكتابات العربية المعاصرة** **41**

أ. د. أحمد عبد الحليم عطية -كلية الآداب - جامعة القاهرة

■ **الاستشراق في فكر إدوارد سعيد قراءة في منهج الخطاب** **70**

أ. م.د. لطيف نجاح شهيد الفتلاوي القصاب
تدريس في جامعة وارث الأنبياء (كلية قانون) - كربلاء

■ **خدمات الاستعراب الإسباني في مجال الأدب** **91**

جميل حمداوي - استاذ التعليم العالي في المغرب

■ **دراسات المستشرق الألماني فيرنر كاسكل (1896 - 1970)** **103**

أ. د. حامد ناصر الظالمي- جامعة البصرة

■ **الوحي القرآني بين الفكر الإسلامي والفكر الاستشراقي والحداثوي** **124**

يعقوب حسن بريد الميالي- ماجستير في تفسيرعلوم القرآن
تدريس في الحوزة العلمية النجف الأشرف

■ **رؤيةً استشراقيةً فرنسيةً للرواية العربية** **149**

أ. د. سليمة لوكام - كلية الآداب واللغات - جامعة سوق اهراس - الجزائر

■ **تأملاتٌ واستدراكاتٌ على كتاب «الأندلس برؤًى استعرابيةٍ»** **165**

د. محمد بلال أشمل - تطاون العامرة - المغرب

■ **موقف الحركة الاستشراقية من تاريخ النحو العربي ونقدها** **181**

أ. د. حمداد بن عبد الله

ملخصات البحوث باللغة الاجنبية

■ **"Originality of Arabic Grammar"** **204**
By Dr. Hamdad Bin Abdullah

■ **Andalusia in Arabist Views by Dr. Mohammad Al A marti** **205**
By Dr. Mohammad Bilal

■ **"Jacques Berque and André Miquel's Visions of the Arabian Novel"** **207**
By Professor Dr. Salima Loukam

■ **"The Quranic Revelation between the Islamic Thought and the Modernist Orientalist Thought"** **209**
By Yaqoub Al-Mayali

■ **Werner Caskel, the orientalist"** **210**
By Dr. Hamid Naser Al Zalimi

■ **"The Spanish Arabicism Favors for the Andalusian Literature"** **211**
By Researcher Jamil Himdawi

■ **Orientalism in the Intellect of Edward Said"** **212**
By Dr. Latif Najah Shaheed Al Qassab

■ **"Miguel Asin Palacios" (1871 -1944)** **213**
By Dr. Ahmad A'bdel Haleem A'tiyeh

■ **"The Orientalist Stance Toward Islamic Sophism"** **214**
By Dr. Abdel Rahman Turki

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

العلم عندما يتأنسن

من أخطر ألعاب اللغة التي نجح الغرب في تسويقها، مصطلح «العلوم الإنسانية» الذي يطلق اليوم على الفلسفة والحقوق وعلم الاجتماع والآداب والتاريخ والأنثروبولوجيا وغيرها، فهذه العلوم في تأسيسها الغربي، أثبتت في تطبيقاتها السياسية أنها ليست إنسانية، يعني ليست من أجل الإنسان ورقيّه أينما كان، وإنما موضوعها هو التحكم بالإنسان، فموضوعها الأساس هو هندسة المجتمعات بما يتوافق مع المصالح المرئية بعينٍ أحاديةٍ عنصريةٍ. الإنسان هنا مستهدفٌ وليس هدفاً، هو فريسة المعرفة لا نتاجها، ما يجعل بنية العلم كلها بحاجةٍ إلى تحريرٍ وأنسنةٍ، وهذه مهمةٌ يصعب على جهةٍ واحدةٍ في العالم أن تقوم بها وتحتاج إلى أمةٍ من العلماء تقارب العلم كخادمٍ للإنسان لا لمستخدمٍ له.

سواءٌ في الغرب أو الشرق، في الشمال أو الجنوب، برزت أصواتٌ محترَمةٌ بين العلماء من أجل منظومةٍ معرفيةٍ جديدةٍ، تصالح بين حق الإنسان في المعرفة وحقوقه في التحرر والتنمية. يبدأ الأمر في منع احتكار العلم عبر احتكار الثروة

التي تزود الأبحاث العلمية بمواد البحث وموازنات الأبحاث، ثم تصل بنا عملية تحرير العلم وأنسنته إلى من يحتكرون السلطة المتحكمة بالثروة، وهكذا فإن بدأنا في عملية التحرير سنجد أنفسنا أمام تحديات تحتاج بالفعل إلى أمةٍ عالميةٍ لا تنتمي إلا إلى القيم الإنسانية الأصيلة وكرامة الإنسان. والشعوب بفطرتها تميل إلى القيم إذا تحرر وعيها من دوائر التحكم في التعليم والإعلام والسياسة، يكفي أن نثابر على نقد العلوم المؤسسة على التحكم، ونعمل على إعادة إنشاء البدائل المناسبة بصبرٍ وثباتٍ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[1].

في هذا العدد:

1. موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي يعرض له الدكتور عبد الرحمن تركي شارحاً عوامل انجذاب المستشرقين للتصوف واهتمامهم به خصوصاً لجهة ربط الأمة الإسلامية بالكسل والتواكل في عصور الانحطاط، أو لجهة البحث عن تأثيرٍ مسيحيٍّ في الإسلام. ولم يخلُ الأمر من تأثّر بعض المستشرقين بالاتجاهات الصوفية في الإسلام حتى أنهم اعتنقوا الإسلام وتحولوا إلى صوفيين كما هو الحال مع رينيه غينون.
2. ميجيل آسين بلاثيوس (1871-1944) مستشرق إسبانيٌّ مرموقٌ نذر حياته للبحث في الخدمات التي قدمتها الأندلس للفلسفة والتصوف بدءاً من ابن مسرة وصولا إلى ابن عربي.

يعرض الدكتور أحمد عبد الحليم عطية جملةً من الكتابات العربية المعاصرة عن بلاثيوس، الذي يبدو من خلال العرض جادّا في البحث عن التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي والعكس... مع روحٍ وطنيةٍ تنسب إبن عربي إلى إسبانيا وتعتز

(1) سورة العنكبوت، الآية 69.

بـه.ولا يختلـف بلاثيـوس باعتبـاره قسيسـا عـن غـيره مـن التبشـيريين إلا بمقـدار مـا يحـاول أن يكـون محترمـا للـتراث الإسـلامي ومعترِفـا بفضلـه، ولكنـه بالمقابـل يسـتغرق في البحـث عـن النظائـر والأشـباه محـاولا تكريـس فكـرة الأثـر المسـيحي في التصـوف الإسـلامي الأندلـسي. وهنـا تغيـب عـن دراسـاته عمليـات البحـث في جـذور فكـرة الحـب الإلهـي في القـرآن الكريـم.

3.الاسـتشراق في فكـر إدوارد سـعيد قـراءة في منهـج الخطـاب، للدكتـور لطيـف نجـاح شـهيد القصـاب، مقاربـة نقديـة تضـاف إلى آلاف الصفحـات التـي كتبـت بعـد انفجـار أطروحـة إدوارد سـعيد في كتابـه الإسـتشراق. وفي رأينـا أنـه نقدٌحـترم يحتـاج أيضـا إلى نقـد محـترم، ولذلـك سـنحاول في بضـع نقـاطٍ أن نفتـح السـجال مـع النـص الـذي يسـتحق التدبـر والاهتـمام.

أولاً: يهمـل الناقـد العنـوان الفرعـي للكتـاب ويركـز عـلى كلمـة اسـتشراق وحدهـا مـع أن العنـوان الكامـل هـو «**الإسـتشراق: المعرفـة، السـلطة، الإنشـاء**»، وهكـذا فـإن الرسـالة التـي أراد أدوارد سـعيد توجيههـا مـن خـلال كتابـه، هـي مـا كان ينقـص كل الدراسـات الإسـتشراقية بشـكلٍ أو بآخـر، وخلاصتهـا أن المعرفـة في الغـرب ليسـت إلا حقـلاً مـن حقـول السـلطة، وأن مصلحـة هـذه السـلطة الغربيـة الاسـتعمارية تقتـضي «**إنشـاء**» شرقٍ موافـقٍ لهواهـا للإمعـان في مسـخ صورتـه وتسـهيل السـيطرة عليـه سـواءً في المخيـال الغـربي أو الشرقـي.

وطالمـا أن الغـرب هـو المسـتهدف في نتـاج الغربيـين فـإن جمهـور المسـتهلكين للمعرفـة التـي يوفرهـا نتـاج المسـتشرقين، غافـلٌ عـن حضـور «السـلطة السياسـية» في المعرفـة التـي تقـدم بعبـاءة مكـر الموضوعيـة. غابـت فكـرة المعرفـة، كحقـلٍ مـن حقـول السـلطة، عـن النـص، ليحـل محلهـا الـكلام عـن البراعـة

الأدبية واللغوية لإدوارد سعيد، وبذلك أصبح الكلام على هامش الرسالة لا مضمونها العميق.

ثانياً: إن ردود الفعل الغاضبة من المستشرقين الصهاينة تحديداً الذين يضمّنون كل كتاباتهم أجنداتٍ إيويولوجيةً واضحةً كبرنارد لويس، إن دلت على شيء، فهي تدل على مدى بلاغة الرسالة وعمق الفكرة السعيدية، التي عرّت ذلك الكمّ الهائل من التعبئة ضد الشرق والعرب والإسلام في أميركا تحديداً وفي الغرب عموماً، والذي يقدم بعنوان معرفة الشرق. إدوارد سعيد قالها ببلاغةٍ فائقةٍ: هذه ليست معرفةً موضوعيةً بل سياسةً وإيديولوجيا تقدم نفسها على أنها علمٌ.

ثالثاً: أهملت أهمية المكان الذي يتكلم فيه سعيد، مع أنه قال أنه يكتب من «**خارج المكان**» الذي ينبغي أن يكون هو فيه، وهو عبارةٌ عن دولةٍ عظمى تسخّر إمكانياتها لدعم مشروعٍ صهيونيٍّ، بسبب الهيمنة الصهيونية على مصادر المعرفة فيها. ومراجعةٌ عابرةٌ لما تنتجه مراكز التفكير المتصهينة في أميركا، تجعلنا نفهم أكثر لماذا ذهب إدوارد سعيد إلى ساحة المعركة مع الإستشراق لتحرير الوسط العلمي الأميركي من سطوة الصورة النمطية التي لا تكف مراكز التفكير عن إنتاجها، ولا يكف الإعلام عن ترويجها وبالتالي تسهيل استهلاكها من الجمهور.

رابعاً: لم يشتهر الكتاب فقط بسبب مكانة إدوارد سعيد العلمية فهذا مدحٌ في معرض الذم بل لأنه بالفعل غيّر الأسلوب التقليدي في مقاربة الموضوع، وجند مهاراته الأدبية والفكرية وثقافته العميقة في معركةٍ تُخاض بالفعل على عقل المتلقي الغربي، ونجح في زعزعة الأمان المعرفي الكاذب للسلطة المعرفية هناك.

4. خدمات الاستعراب الإسباني للأدب الأندلسي: دراسة توثيقية للباحث جميل حمداوي، تستعرض اهتمام الاستعراب الإسباني بتوثيق وأرشفة وتأريخ وتدوين وتحقيق ما تركه الأدباء المسلمون الأندلسيون على أمد فترة الحكم الإسلامي التي دامت ما يقارب 800 عامٍ. ويظهر جليّاً كيف اعتنى بعض الملوك الإسبان بتأسيس مكتباتٍ خاصةٍ للمخطوطات العربية ومنها مكتبة إسكوريال الشهيرة، وكيف اعتنى المستعربون بالشعر العربي على أنواعه، بينما حاول آخرون نزع الأصالة عن النتاج الأدبي الأندلسي، ولم يخل المشهد من المستعربين المنصفين.

5. في دراسته عن المستشرق فيرنر كاسكل، يعود بنا الدكتور حامد ناصر الظالمي، إلى ما قبل الميلاد وتاريخ اللحيانيين وعرب الشمال، ودورهم في تأسيس المدن وتطور علاقتهم مع الأطراف، وفي البحث إضاءاتٌ حول أصل الكتابة العربية النبطية وآلهة البدو القدماء، وملاحظاتٌ نقديةٌ مهمةٌ على استنتاجات المستشرق كاسكل.

6. الوحي القرآني بين الفكر الإسلامي والفكر الاستشراقي الحداثوي، بحثٌ يقارن فيه الكاتب يعقوب الميالي نظريات الإسلاميين بنظريات المستشرقين والحداثويين، حول ماهية الوحي ومكانته في عالم الإدراك والمعرفة.

العرض يشمل العديد من الرؤى القيمة التي تستحق المناقشة لدى الإسلاميين، أما ماطرحه الآخرون فيحتاج إلى مزيدٍ من التعرية لكشف الخلفيات غير الفكرية للنظريات التي اقتبسوها أو طرحوها بغية تضعيف حجية الوحي وقوة القرآن في المجتمعات الإسلامية. وهذا النوع من الردود على نظريات تعب الحداثويون والمستشرقون في نحتها يجب أن يتضمن سيكولوجيا المفكر وسوسيولوجيته، فبعض الأفكار

التـي ينسـبونها إلى الوحـي تنطبـق عليهـم أولاً، لأنهـم يعتقـدون أن قيـادة التغيـير في مجتمعاتهـم تبـدأ مـن الطعـن بالقـرآن والنبـوة والوحـي، ومـا ذلـك إلا لأنهـم عجـزوا فعـلا عـن فهـم القـرآن فاسـتقالوا مـن محاولـة فهمـه إلى تجـاوزه.

فكيـف يمكـن أن تكـون حالـةٌ ذاتيـةٌ عقليـةٌ أو روحيـةٌ عـلى أحسـن تقديراتهـم قـادرةً عـلى الصمـود في عـالم المعرفـة الكونيـة طـوال هـذه السـنين، ثـم إن أصحـاب التجـارب الذاتيـة غالبـاً مـا لا تخـرج أقوالهـم عـن أحوالهـم، فـلا كـون ولا نجـوم ومجـرات وجبـال وخلـق وأطـوار خلـق، ومعجـزات بلاغيـة، ورياضيـة، وعلميـة لاتـزال تحـير العقـول إلى يومنـا هـذا... فالحـق أن واقـع المسـلمين الناتـج عـن حكـم الظالمـين هـو المسـؤول عـن بحـث بعـض الحداثويـين عـن تغيـير ماعجـزوا عـن إحداثـه في الواقـع، والقـرآن والوحـي والنبـي غريبـون في عـالم المسـلمين هـذا، ومـن يفهـم القـرآن بعمـقٍ خاصـةً مـن أهـل الذكـر أهـل البيـت عليهم السلام يـدرك مظلوميـة النبـي سـواءً مـن بعـض مـن ينسـبون أنفسـهم إليـه صلى الله عليه وآله وسلم، أو ممـن يتصـدون لتفسـير نبوتـه كظاهـرةٍ عـلى طريقـة علـم الاجتـماع الغـربي التـي لا تؤمـن أساسـاً بمـا فـوق الطبيعـة.

7.رؤيـة جـاك بـيرك وأندريـه ميـكال للروايـة العربيـة تقدمهـا الأسـتاذة الدكتـورة سـليمة لـوكام في قـراءةٍ نقديـةٍ محكمـةٍ لمكامـن الخلـل في النظـرة الاسـتشراقية الفرنسـية للروايـة العربيـة.

عـلى مـا يتميـز بـه جـاك بـيرك مـن صلـةٍ خاصـةٍ بالمغـرب العـربي ولادة وثقافـة تبقـى المركزيـة الأوروبيـة المهذبـة حـاضرةً في قراءتـه لظـروف ولادة الروايـة العربيـة، ولا يقاربهـا إلا مـن منظـورٍ سوسـيولوجيٍّ تاريخـيٍّ بحثـاً عـمّا يسـميه التلاقـي بـين عـدة روافـد في التاريـخ المـصري تحديـداً.

أمـا أندريـه ميـكال فيفصـح عـن مكنـون أسـتاذه عندمـا يؤكـد ربـط تطـور الروايـة العربيـة بالتغريـب.

والحق أن الشعر كان أدب العرب أما الرواية والمسرح فمن إبداعات روما والغرب، ولذلك يشكل رصد تطور الرواية معياراً لهيمنة التغريب على الأدب العربي، الذي لا يزال ينتج بالنسبة للمستشرقين «أدباً نثريّاً» لا يرقى أو لم يرق إلا نادرا إلى مستوى الرواية.

وليس من واجب الأدب العربي أن يتماهى مع التجربة الغربية في الرواية بل عليه أن يخوض تجربته الخاصة من وحي بيئته، وإصرار المستشرقين على جعل التجربة الغربية غايةً ومقياساً بدل إعطاء كل تجربةٍ خصوصيتها هو مثالٌ آخرُ على هيمنة هاجس المركزية الغربية وتعدٍّ على حقنا في الاختلاف ثقافةً وأدباً وبيئةً.

8. في تأملاته حول كتاب «**الأندلس برؤًى استعرابيةٍ**» للدكتور محمد العمارتي، يفتح الدكتور محمد بلال أشمل باباً واسعاً للجدل حول ما يسميه «**الأندلسيات الإسبانية**»، وهو مصطلحٌ منحوتٌ يحاول أن يميز الدراسات الأندلسية عن الاستعراب والاستشراق ويعطيه خصوصيته التي يستحقها، حيث لم يكن المستعربون الإسبان أو معظمهم يقارب التراث الإسلامي في الأندلس من الزاوية نفسها التي تناولها المستعربون والمستشرقون، فبعضهم كان يعتز بها كجزءٍ لا يتجزأ من تراثه الوطني، فيما تناوله آخرون كجسر عبورٍ بين الضفتين. وتحفل ملاحظات الدكتور محمد أشمل بالاستدراكات على الكتاب القيم الذي يفتتح وجهة اهتمامٍ متحررةٍ من الاستشراق التقليديمن جهةٍ، ومؤسسةٍ لحوارٍ حضاريٍّ مع الغرب القريب في تاريخه وجغرافيته انطلاقاً من إسبانيا.

9. نفي الأصالة عن علم النحو العربي من أشهر دعاوى المستشرقين، ولكنه لا يثبت أمام النقاش والدليل العلمي،

فاهتمام العرب بلغتهم مسألةٌ متجذرةٌ في ثقافتهم أضاف إليها القرآن الكريم والسنة والفقه أسباباً أخرى للتعمق عندما أصبحت العربية لغة الإسلام والأحكام، يفصل الدكتور حمداد بن عبد الله دعاوى الإقتباس من اليونانية وما لها وما عليها، وينتهي إلى أن لا علاقة للأثر اليوناني في تأسيس النحو العربي ولكن النحاة بعد عصر الترجمة لجأوا إلى التعاريف متأثرين بالمنطق الأرسطي ولا يعني هذا أن تقسيماتهم اللغوية أصبحت أرسطية حيث ينطلق النحو العربي من الكلمة بينما يدور النحو اليوناني حول الجملة، هذا من جهةٍ، أما من جهة تقسيم الكلمة إلى ثلاث:اسم وفعل وحرف، فإن أقسام الكلام عند اليونان ثمانية. وكل هذا يدل أن العرب حتى في التأثر بقيت لديهم استقلاليتهم النحوية.

موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي

(دراسةٌ تحليليةٌ نقديةٌ في كتابات المستشرقين)

■ أ. د. عبد الرحمان تركي
جامعة الوادي / الجزائر - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

أولا - الملخص:

تطرقت في هذا المقال إلى تعريف المستشرقين وبيان أصنافهم ودوافعهم في دراسة الإسلام وحضارته وعلومه، كما تطرقت إلى كيفية تعاملهم مع بعض قضايا التصوف الإسلامي ومسائله، وإلى رؤيتهم الخاصة التي تربط بين هذا التصوف بمثيله في الديانات الأخرى كالنصرانية واليهودية من حيث المصدر والمنهج والموضوع، وهذا كله بالرجوع إلى مصادر ومراجع عديدةٍ.

ثانيا - الموضوع:

1 - تعريف المستشرقين:

تعددت تعاريف المستشرقين بحسب تجربة كل مفكرٍ أو باحثٍ ورؤيته للواقع السياسي والاجتماعي والثقافي في العالم الإسلامي، وعلائقه مع المستشرقين الذين تنوعت بيئاتهم وثقافاتهم ونظراتهم للحضارة والفكر والتاريخ لدى العرب والمسلمين، ومن هذه التعاريف:

1- هم الباحثون والكُتّاب الغربيون الذين يكتبون عن الفكر والحضارة في الإسلام[1].

2- هم الذين يحاولون بأبحاثهم ودراساتهم إيجاد طريقة للوصول إلى تلاؤمٍ مع الشرق مبنيةٍ على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوربية الغربيةٍ، فالشرق ليس لصيقاً بأوربا وحسب، بل إنه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوربا وأغناها وأقدمها ومصدر حضاراتها ولغاتها ومنافسها الثقافي وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكرار حدوثٍ للآخر، وإضافةً فقد ساعد الشرق على تحديد أوربا (أو الغرب) بوصفه صورتها وفكرتها وشخصيتها وتجربتها المقابلة [2].

3- هم كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه في تاريخه أو آدابه أو لغاته، وفي كل جوانبه المحددة أو العامة [3]، ويقصد بالشرق هنا العالم العربي أو العالم الإسلامي، وكلاهما يقع في شرق الغرب الأوربي والأمريكي.

4- هم الشعراء والروائيون والفلاسفة والمنظرون السياسيون والاقتصاديون والإداريون من مواطني الدول الاستعمارية الذين يتبعون أسلوبا في الفكر والسلوك يقوم على التمييز بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق لسلسلةٍ من النظريات والملاحم والروايات والأوصاف الاجتماعية والمسارد السياسية التي تتعلق بالشرق وسكانه وعاداته [4].

5- هم المؤلفون الذين يقدمون تقاريرَ ودراساتٍ للمؤسسات السياسية الاستعمارية (كالبريطانية والفرنسية والأمريكية) من أجل السيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه [5].

---

(1) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث (ضمن كتاب القضايا الكبرى)، دار الفكر، دمشق، ط 2002م، ص 167.

(2) إدوارد سعيد: الاستشراق (المعرفة-السلطة-الانشاء)، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط6، 2003، ص 37.

(3) إدوارد سعيد: المرجع السابق، ص 38، ومصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وما عليهم، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1979م، ص 8.

(4) إدوارد سعيد: المرجع السابق، ص 38.

(5) إدوارد سعيد: المرجع نفسه، ص 39، وإبراهيم مناد: نبذة عن مسيرة الاستشراق، حوليات التراث، مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب والفنون، جامعة مستغانم، العدد 03، مارس 2005م، ص 153.

وما دامت الدراسات الاستشراقية وليدة منطق القوة والهيمنة غالباً، فإن العرب والمسلمين يقدَّمون في كثيرٍ من الأحيان في صورة شيءٍ يحاكمه المرء كما في محكمة العدل، شيءٍ يدرسه المرء ويصوره كما في خطةٍ دراسيةٍ، شيءٍ يؤدبه المرء كما في مدرسةٍ أو سجنٍ، وشيءٍ يوضحه المرء ويصوره ويمثل عليه كما في دليلٍ وجيزٍ في علم الحيوان، وفي كل هذه الحالات أو التشبيهات يُحتوى ويُمثّل بأُطرٍ طاغيةٍ [1].

6- هم المثقفون والباحثون الذين ينتمون إلى غير ديانة الإسلام، ويكتبون عنه وعن شعوبه وحضارته وعلومه، وبهذا نعتبر مثقفي العرب غير المسلمين مستشرقين إذا كانوا يكتبون عن الدين الإسلامي، كما هو الحال بالنسبة للنصارى العرب.

7- هم الكُتّاب غير العرب الذين يكتبون عن لهجات العرب ومذاهبهم ونحلهم وبيئاتهم وعاداتهم وتقاليدهم، وهنا لا يقتصر مسمى المستشرقين على الغربيين، بل يعم كل من يكتب في الثقافة العربية من غير العرب، وهذا ما ينطبق مع مفهوم الاستشراق اليوم، نظرا للتطور السريع في وسائل الإعلام والاتصال، ونظرا لظهور أقطابٍ دوليةٍ جديدةٍ إضافةً إلى الدول الاستعمارية التقليدية.

ويمكن أن نصنف أسماءهم إلى صنفين:

أ - من حيث الزمن: طبقة القدماء مثل توما الأكويني [2]، وطبقة المحدَثين مثل كارا دوفو [3] وجولد تسيهر [4].

(1) إدوارد سعيد: المرجع السابق، ص 71.

(2) توما الأكويني (1225م/1274م): ولد بمدينة أكويني من أسرة ألمانية، التحق بجامعة نابولي، وحاضر بباريس وروما، تأثر بابن سينا وابن رشد. (نجيب العقيقي: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4، ج1، ص 117، 118).

(3) كارا دوفو (1867/1953): درس العربية ودرّسها في المعهد الكاثوليكي بباريس، وعني بالرياضيات والفلسفة والتاريخ، صنف كتابا عن الإسلام. (العقيقي: المرجع السابق، ج1، ص 238، 239).

(4) جولد تسيهر (1850/1921م): تخرج باللغات السامية في بودابست (المجر)، وزار سوريا وفلسطين ومصر، واشتهر بتحقيقه في تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين وفرقهم وحركاتهم الفكرية، له كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام). (العقيقي: المرجع السابق، ج3، ص 40، 41).

ب - من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين، فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية مثل زيغريد هونكه [1]، وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها مثل أرنست رينان[2][3]، وهناك الباحثون الذين اتسمت مقالاتهم وكتاباتهم بالعلمية والموضوعية، ومنهم من أسلم نتيجة بحثه النزيه مثل ناصر الدين دينيه [4].

2 - بدايات الاستشراق:

لا يُعرف بالضبط من هو أول أوربيٍّ عُني بالدراسات الشرقية ولا في أيِّ وقتٍ كان ذلك، ولكن المؤكد أن بعض الرهبان الغربيين قصدوا الأندلس في إبان عظمتها ومجدها، وتثقفوا في مدارسها وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم، وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم وبخاصة في الفلسفة والطب والرياضيات، وبعد عودتهم إلى بلادهم نشروا ثقافة العرب ومؤلفات أشهر علمائهم، فكان أن تأسست - بعد ذلك - المعاهد والمدارس المتخصصة في دراسة مؤلفات العرب المترجمة إلى اللاتينية [5].

ويؤرخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي في الغرب بصدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام ١٣١٢م بتأسيس عددٍ من كراسي الأستاذية في العربية

(1) زيغريد هونكه: مستشرقةٌ ألمانيةٌ، ومن المؤلفين والباحثين الأوربيين الذين كتبوا في موضوع تاريخ العلوم الرياضية والطبيعية عند المسلمين، وهي تقر في كتاباتها بفضل علوم المسلمين على أوربا، تقول: «لم يعمل العرب على إنقاذ تراث اليونان من الضياع والنسيان فقط وهو الفضل الوحيد الذي جرت العادة على الاعتراف به لهم حتى الآن، وقد أصبحوا- وهذا أمرٌ قلما خطر على بال الأوربيين- المؤسسين للكيمياء والفيزياء التطبيقية والجبر والحساب بالمفهوم المعاصر وعلم المثلثات الكروي وعلم طبقات الأرض، وإلى جانب الابتكارات والاكتشافات الفردية التي لا حصر لها في سائر العلوم التجريبية فقد وضعوا في يد العالم الأداة المتكاملة الجاهزة ألا وهي: النظام العددي والحسابي، ومناهجهم العلمية الطبيعية في مجال البحث التجريبي. (زيغريد هونكه: العقيدة والمعرفة، ترجمة عمر لطفي العالم، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1987م، ص 133).

(2) أرنست رينان (1892/1823): فيلسوفٌ ومستشرقٌ فرنسيٌّ، رحل إلى المشرق ونزل لبنان، وانتخب عضوا في المجمع اللغوي الفرنسي، من آثاره كتاب (ابن رشد والرشدية). (العقيقي: المرجع السابق، ج1، ص 191).

(3) بن نبي: المرجع السابق، ص 167.

(4) ناصر الدين دينيه: ولد ألفونس اتيين دينيه في باريس سنة 1861م، وكان فناناً وصاحب طبيعةٍ متدينةٍ وكثير التفكير والتأمل، استمر طيلة حياته يناضل عن الإسلام كدينٍ، ويناضل عن المسلمين كشعوبٍ، سنة 1928م قام بأداء فريضة الحج ووضع كتابه (الحج إلى بيت الله الحرام)، وتوفي سنة 1929م بباريس ونقل جثمانه إلى مدينة بوسعادة حيث دفن تنفيذا لوصيته، واشتهر بكتابه عن حياة محمد ﷺ. (عبد الحليم محمود: تمهيد كتاب محمد رسول الله ﷺ، لاتيين دينيه وسليمان بن إبراهيم، ترجمة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981م، من ص 7 إلى ص 41).

(5) السباعي: المرجع السابق، ص 13، 14.

واليونانية والعبرية والسريانية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا وأفينيون وسلامانكا[1].

وكانت معلومات الأوربيين عن العرب في البداية ضئيلةً جدًّا، بل كانت مشوهةً ومشوشةً، حيث وصفت بعض دراساتهم الجغرافية حياة العرب على أنها قائمةٌ على النهب واللصوصية، والتفتت أنظارهم أكثر نحو العرب بفتح إسبانيا وقبرص والذي - عُدّ من طرفهم - كارثةً مماثلةً للاجتياحات التترية للمراكز الحضارية والثقافية في العالم، الأمر الذي استثار الفزع الشديد والقلق عند الأوربيين، ومن ذلك أن أسقف قرطبة عام ٨٥٤م اشتكى من كون المسيحيين الشباب يأخذون من الآداب العربية أكثر مما يأخذون من اللاتينية، ويقرأون الأشعار والحكايات العربية ويدرسون مؤلفات الفلاسفة واللاهوتيين العرب، بينما يتجاهلون تماما التعليقات والشروحات اللاتينية على العهدين القديم والجديد (التوراة والإنجيل)[2].

وفي بداية القرن ١٦م حصلت تغيُّرات كبرى في موقف النصارى إزاء الإسلام، حيث إن الأوربيين بدأوا يلمسون كيف أن السبق الثقافي أصبح يتحول إلى صفهم، وبدءًا من نهاية العصر الوسيط لم يعد الأوربيون ينظرون إلى الإسلام بوصفه منافساً جدّيًّا في ميدان العقل والعلم، حتى أن مارتن لوثر[3] تهكم على تصورات القرون الوسطى الأوربية حول الإسلام، وقدم لتأييد وجهة نظره هذه نماذج مما أسماه خرافات الأوربيين وجهالاتهم حيال الإسلام، ولكن ما إن اقتربت الجيوش العثمانية سنة ١٥٢٩م من فيينا حتى تغيرت تلك اللهجة فأصبحت أكثر عدائيةً وحدّةً، وانبعثت القوالب القروسطية مركزةً على وصف الإسلام بأنه دين العنف[4].

وبدأ الاستشراق بدراسة اللغة العربية والإسلام، وانتهى بعد التوسع الاستعماري الغربي في الشرق إلى دراسة جميع ديانات الشرق وعاداته

(1) إدوارد سعيد: المرجع السابق، ص 80، وإبراهيم مناد: المرجع السابق، ص 153.

(2) أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، منشورات عالم المعرفة، الكويت، ط 1996م، ص 45.

(3) مارتن لوثر (1483-1546م): راهبٌ ومفكرٌ وكاتبٌ، انفصل عن الكنيسة الكاثوليكية وبدأ الإصلاح الديني (البروتستانية) في ألمانيا. (أليكسي جورافسكي: المرجع السابق، ص 97).

(4) أليكسي جورافسكي: المرجع نفسه، ص 97.

وحضاراتـه ولغاتـه وتقاليـده وجغرافيتـه، وإن كانـت العنايـة بالإسـلام والآداب العربيـة والحضـارة الإسـلامية هـي أهـم مـا يُعنـى بـه المسـتشرقون حتـى اليـوم نظـرا للدوافـع الدينيـة والسياسـية التـي شـجعت عـلى الدراسـات الشرقيـة[1].

واكتشـفت أوربـا الفكـر الإسـلامي في فترتـين مـن تاريخهـا، في فـترة القـرون الوسـطى اكتشـفت هـذا الفكـر وترجمتـه مـن أجـل إثـراء ثقافتهـا بالطريقـة التـي أتاحـت لهـا وهدتهـا إلى حركـة النهضـة العلميـة والصناعيـة منـذ أواخـر القـرن الخامـس عـشر[2].

وفي الفـترة الاسـتعمارية اكتشـفت الفكـر الإسـلامي مـرةً أخـرى لا مـن أجـل تعديـلٍ ثقـافيٍّ، بـل مـن أجـل تعديـلٍ سـياسيٍّ لوضـع خططهـا الاسـتعمارية مطابقـة لمـا تقتضيـه الأوضـاع في البـلاد الإسـلامية مـن ناحيـةٍ، ولتسـيير هـذه الأوضـاع بنـاءً عـلى مـا تقتضيـه هـذه السياسـات في البـلاد الإسـلامية مـن أجـل السـيطرة عـلى شـعوبها مـن ناحيـةٍ أخـرى[3].

وبالرجـوع إلى كتـاب (المسـتشرقون) لنجيـب العقيقـي نجـد أنهـم قـد عُنـوا بتحقيـق كثيرٍ مـن المخطوطـات العربيـة الدينيـة والأدبيـة والتاريخيـة، وترجمتهـا إلى عديـد اللغـات، ودراسـة العلـوم العربيـة الإسـلامية والتصنيـف فيهـا مثـل: القـرآن وعلومـه- النبـي محمـد ﷺ والسـنة النبويـة- الفقـه- علـم العقائـد- الملـل والمذاهب والفِـرق- التصـوف- الحضـارة الإسـلامية- العلـوم والصناعـات- الآداب والفنـون- اللغـة العربيـة وعلومهـا- التاريـخ الإسـلامي- المعاجـم- الشـعوب والأنسـاب والسـلالات- الخلفـاء والملـوك والأمـراء- الإسـلام وسـائر الأديـان- الجغرافيـا[4].

3 - دوافع المستشرقين:

أهمها:

1- الدافع الديني:

بـدأ الاسـتشراق بالرهبـان واسـتمر كذلـك حتـى عصرنـا الحـاضر، وهـؤلاء كان يهمهـم أن يطعنـوا في الإسـلام ويشـوهوا محاسـنه ويحرفـوا حقائقـه، ليثبتـوا لجماهيرهـم التـي تخضـع لنفوذهـم الدينـي أن الإسـلام - وقـد كان يومئـذ الخصم

(1) مصطفى السباعي: المرجع السابق، ص 15.

(2) بن نبي: المرجع السابق، ص 169.

(3) بن نبي: المرجع السابق، ص 169، 170.

(4) العقيقي: المرجع السابق، ج3، ص 7، 8.

الوحيد للنصرانية في نظر الأوربيين - دين لا يستحق الانتشار، وأن المسلمين قومٌ همجٌ لصوصٌ وسفاكو دماء، يحثّهم دينهم على الملذات الجسدية ويبعدهم عن كل سموٍّ روحيٍّ وخلقيٍّ، وهم يعلمون (أي الرهبان) ما تركته الفتوحات الإسلامية الأولى ثم الحروب الصليبية ثم الفتوحات العثمانية في أوربا بعد ذلك في نفوس الأوربيين من خوفٍ من قوة الإسلام وكرهٍ لأهله، فاستغلوا هذا الجو النفسي وازدادوا حرصا واندفاعا إلى دراسة الإسلام[1].

2- الدافع الاستعماري:

لما انتهت الحروب الصليبية بهزيمة الصليبيين وهي في ظاهرها حروبٌ دينيةٌ، وفي حقيقتها حروبٌ استعماريةٌ لم ييأس الغربيون من العودة إلى احتلال بلاد العرب، فاتجهوا إلى دراسة هذه البلاد في كل شؤونها من عقائدَ وعباداتٍ وأخلاقٍ وثرواتٍ ليتعرفوا إلى مواطن القوة فيها فيضعفوها، وإلى مواطن الضعف فيغتنموها، ومن ذلك تشجيعهم القوميات التاريخية التي عفى عليها الزمن في بلادنا. إنهم ما برحوا منذ قرن يحاولون إحياء الفرعونية في مصر، والفينيقية في سوريا ولبنان وفلسطين، والآشورية في العراق، ليتسنى لهم تشتيت شملنا كأمةٍ واحدةٍ، وليتسنى لهم السيطرة على مضامين التعليم ومناهج الثقافة، وإقصاء اللغة العربية لغة القرآن التي تجمع أممًا وألوانًا وأجناسًا شتى[2].

3- الدافع الاقتصادي:

ومن الدوافع التي كان لها أثرها في تسارع حركة الاستشراق رغبة الأوربيين في التعامل معنا لترويج بضائعهم ومنتوجاتهم وشراء مواردنا وثرواتنا الطبيعية الخام بأبخس الأثمان[3].

(1) السباعي: المرجع السابق، ص 15، 16، وإبراهيم مناد: المرجع السابق، ص 153.

(2) مصطفى السباعي: المرجع السابق، ص 17، 18، وخالد مفلح عيسى: اللغة العربية بين الفصحى والعامية، الدار الجماهيرية، ليبيا، ط1، 1987م، من ص 53 إلى ص 141.

(3) مصطفى السباعي: المرجع السابق، ص 18.

4- الدافع السياسي:

وهنالك دافِعٌ آخرُ أخذ يتجلى في عصرنا الحاضر بعد استقلال الدول العربية والإسلامية، ففي كل سفارةٍ من سفارات الدول الغربية لدى هذه الدول ملحقٌ ثقافيٌّ يحسن اللغة العربية ليتمكن من الاتصال برجال الفكر والصحافة والسياسة فيتعرف إلى أفكارهم، ويبث فيهم من الاتجاهات السياسية ما تريده دولته[1].

5- الدافع العلمي:

ومن المستشرقين من أقبل على الاستشراق بدافع حب الاطلاع على حضارات الأمم وأديانها ولغاتها، ولذا جاءت أبحاثهم أقرب إلى الحق وإلى المنهج العلمي السليم، من هؤلاء توماس أرنولد[2] في كتابه (الدعوة إلى الإسلام)[3].

ومن هؤلاء الذين كتبوا لبيان الحقيقة العلمية خدمةً لمجتمعاتهم الأوربية نذكر المستشرق جوزيف رينو (1795 - 1868م)[4] الذي ترجم تقويم البلدان لإسماعيل أبي الفداء، وهؤلاء (أي المستشرقون الذين يحركهم الدافع العلمي) يدين لهم بعض المثقفين العرب بالوسيلة التي واجهوا بها مركّب النقص الذي اعترى الضمير الإسلامي أمام ظاهرة الحضارة الغربية[5].

---

(1) مصطفى السباعي: المرجع السابق، الصفحة السابقة.

(2) توماس أرنولد (1930/1864): مستشرقٌ إنجليزيٌّ، تعلم في كمبريدج وقضى عدة سنواتٍ في الهند أستاذاً في جامعة عليكرة، وأستاذاً للفلسفة في لاهور، وهو أول من جلس على كرسي الأستاذية في قسم الدراسات العربية في مدرسة اللغات الشرقية بلندن ثم اختير عميداً لها، وقد زار مصر في أوائل سنة 1930 وحاضر في الجامعة المصرية عن التاريخ الإسلامي، من آثاره: نشر باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل للشريف المرتضى. (العقيقي: المرجع السابق، ج2، ص 84).

(3) السباعي: المرجع السابق، ص 19، 25، ونجيب العقيقي: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ج1، ص 228، وإبراهيم مناد: المرجع السابق، ص 155.

(4) جوزيف رينو (1795 - 1867م): مستشرقٌ فرنسيٌّ، عين أميناً على المخطوطات الشرقية في مكتبة باريس، وأستاذاً للعربية في مدرسة اللغات الشرقية، نشر بمعاونة مستشرقين آخرين مصنفاتٍ عربيةً أدبيةً وتاريخيةً. (العقيقي: المرجع السابق، ج1، ص 175).

(5) بن نبي:المرجع السابق، ص 168، 169، وإسماعيل العربي: مقدمة كتاب (الفتوحات الإسلامية في فرنسا وإيطاليا وسويسرا في القرون الثامن والتاسع والعاشر الميلادي لجوزيف رينو)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1984م، ص 5، 6.

ومـن هـؤلاء أيضـا الكاتـب الألمـاني مـراد هوفـمان الـذي درس الإسـلام ثـم اعتنقـه سـنة 1980م، وكانـت أول معرفتـه بالإسـلام في الجزائـر سـنة 1962م حـين رأى صمـود وصلابـة المجاهديـن ولم يفهـم مـن أيـن يأتيهـم هـذا الدعـم الخفـي حتـى قـرأ القـرآن، وكان كتابـه (الإسـلام كبديـل) دفاعـاً عـن الإسـلام دينـاً وحضـارةً، وتجليـةً لحقائقـه ومفاهيمـه الأصيلـة، وردّاً للشـبهات والشـعارات التـي أُلصقـت بـه زورا وبهتانـا مثـل (الجبريـة، التطـرف، العنـف، الجمـود، الـترف والإغـراق في مجالـس اللهـو...)[1].

4- موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي:

1- تقديم:

جـذب التصـوف إليـه اهتـمام المسـتشرقين، فتعـددت دراسـاتهم وأبحاثهـم حولـه، وأثـارت دهشـتهم وولعهـم الشـخصيات المشـتهرة في مجالـه مثـل رابعـة العدويـة والحسـن البـصري وأبـو القاسـم الجنيـد بـن محمـد وأبوحامـد الغـزالي ومحـي الديـن بـن عـربي (ت 638ه) والحسـين بـن منصـور الحـلاج (ت 309ه) وشـهاب الديـن السـهروردي (ت 580ه).

ونذكـر مـن هـؤلاء المسـتشرقين: لويـس ماسـينيون[2] في دراسـته عـن الحـلاج[3]، وروجيـه إرنالديـز في كتابـه (رسـلٌ ثلاثـةٌ لإلـهٍ واحـدٍ)[4]، وجيـب

(1) آنا ماري شمل: مقدمة كتاب (الإسلام كبديل) لمراد هوفمان، ترجمة غريب محمد غريب، مؤسسة بافاريا للنشر، ميونيخ، ط1، 1993م، ص 9، 16.

(2) لويس ماسينيون (1883م- 1962م): ولد في باريس، اشترك في مؤتمر المستشرقين 14 بالجزائر سنة 1905م، طاف العديد من المدن العربية، ومعظم الدراسات المتعلقة بالتصوف الإسلامي في دائرة المعارف الإسلامية بقلمه، منذ 1919م أصبح تحت تصرف وزارة الخارجية الفرنسية بوصفه ضابطاً ملحقاً بمكتب المندوب السامي الفرنسي بسوريا وفلسطين، وجرى لقاء بينه وبين المفكر الجزائري مالك بن نبي. (نجيب العقيقي: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4، ج1، ص 263، 264، وعبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين بيروت، ط3، 1993م،من ص 529 إلى ص 534، وابن نبي مذكرات شاهد القرن (الطالب)، دار الفكر، بيروت، 1970م، ص 62).

(3) نجيب العقيقي: المرجع السابق، ج1، ص 263، وعبد الرحمان بدوي: المرجع السابق، ص 530،529.

(4) روجيه أرنلديز: رسل ثلاثة لإله واحد، ترجمة وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط1، 1988م.

هاملتون[1] في كتابه (دراساتٌ في حضارة الإسلام)[2]، ورينولد نيكلسون[3] في كتابه (تراث الإسلام)[4]، وآسين بلاسيوس[5] في دراسته لشخصيتَيْ ابن عربي وأبي حامد الغزالي[6]، وأجناس جولد تسيهر في كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام)[7]،وآدم متز في كتابه (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري)[8]، ودي بور في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام)[9]، وجيرالد ديركس في دراسته (الصليب والهلال، محاورةٌ في العقيدة بين المسيحية والإسلام)[10].

(1) جيب هاملتون (1895م- 1971م): مستشرقٌ إنكليزيٌّ، ولد في الاسكندرية (مصر)، دخل جامعة أدنبره حيث تخصص في اللغات السامية العربية والعبرية والآرامية، صار أستاذاً للغة العربية بجامعة لندن ثم بجامعة أكسفورد، وعمل مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفارد بالولايات المتحدة، إنتاجه يتوزع بين الأدب العربي والتاريخ الإسلامي والأفكار السياسية في الإسلام، تناول المستشرق جيب الأمراض والمساوئ التي تفشّت في العالم الإسلامي كالتعصب والتقليد والجمود الفكري والاندفاع العاطفي الانفعالي الذي يشدد على تمجيد الماضي في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام) ولاسيما في الفصل السادس منه وهو بعنوان (الإسلام في العالم). جيب هاملتون: الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، طبعة 1966م، وابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، طبعة 1985م، ص 18، وعبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 174، 175، ونجيب العقيقي: المستشرقون، ج2، ص 129، 130، 131).

(2)- جيب هاملتون: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1979م.

(3)- رينولد نيكلسون (1868م- 1945م): مستشرقٌ إنكليزيٌّ، يعد بعد ماسينيون أكبر الباحثين في التصوف الإسلامي، درس اللغتين الفارسية والعربية بجامعة كمبردج، وإنتاجه العلمي يتناول إضافةً إلى التصوف الإسلامي الأدب العربي والشعر الفارسي، له مقالاتٌ عديدةٌ نشرها في دائرة معارف الإسلام. (عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 593، ونجيب العقيقي: المستشرقون، ج2، ص 91، 92).

(4)- رينولد نيكلسون: تراث الإسلام، تعريب جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1978م.

(5)- آسين بلاسيوس (1944/1871): مستشرقٌ إسبانيٌّ، ولد في سرقسطة وتخرج من معهدها الديني، ونشر رسالته عن العقيدة والأخلاق والتصوف لدى الغزالي، وانتخب عضواً في مجامع علمية عديدة منها المجمع العلمي العربي في دمشق، ومثّل بلاده في معظم مؤتمرات المستشرقين، وتخصص في الفلسفة والتصوف، واهتم بدراسة حركة التفاعل الثقافي بين المسلمين والنصارى. (العقيقي: المرجع السابق، ج2، ص 194).

(6)- العقيقي: المرجع السابق، ج2، ص 194.

(7)- أجناس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، بيروت.

(8)- آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

(9)- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1981م.

(10) جيرالد ف. ديركس: الصليب والهلال، محاورة في العقيدة بين المسيحية والإسلام، ترجمة فخري اللقيس، دار اليمامة، دمشق، ط1، 2009م.

وبعد نظرٍ وقراءةٍ متأنيةٍ في كتاباتهم نجدهم تساءلوا هل إن التصوف هو الأساس المشترك الذي تلتقي عنده الديانات الثلاثة (الإسلام واليهودية والمسيحية)؟، وبحثوا عن العلائق والصلات النظرية والعملية التي تربط بين التصوف الإسلامي والرهبنة لدى النصارى، كما تساءلوا هل إن أصول التصوف الإسلامي أجنبية، من الرهبانية السريانية[1] أو من الأفلاطونية المحدثة[2] أو من الزرادشتية الفارسية[3] أو الفيدانتا الهندية[4]، أم أن أصوله نشأت من التعمق في تأمل القرآن واستخراج ما يدعو إليه من الزهد وحب الآخرة؟.

كذلك لقيت الطرق الصوفية عنايةً من المستشرقين الذين تعددت أبحاثهم ومقالاتهم حولها، وأثار اهتمامهم دراسة سِيَرَ زعمائها ومشائخها مثل عبد القادر الجيلاني وأبي الحسن الشاذلي وأبي العباس أحمد بن محمد التيجاني ومحمد بن عبد الرحمان القشتولي الجرجري وغيرهم، ومع هذا فدراسة الفرق والطرق الصوفية ومشائخها وكتاباتها ومعتقداتها وممارساتها، والتي كانت تعبيرا عمليًّا عن علم التصوف لم تلقَ الاهتمام الكافي والملائم لأدوارها التاريخية ولمنجزاتها التربوية والاجتماعية.

ومن المستشرقين الذين كتبوا في هذا الجانب جان شوفليي في دراسته عن التصوف والمتصوفة في المغرب العربي، وسبنسر ترمنغهام في كتابه (الفرق الصوفية في الإسلام)[5]، وإدوارد دو نوفو في دراسته الاثنولوجية حول

(1) السريانية نسبة إلى النصارى السريان الذين تولوا ترجمة كتب اليونان إلى العربية خاصة في العهدين الأموي والعباسي. (دي بور: المرجع السابق، ص 19).

(2) الأفلاطونية المحدثة: مدرسة فلسفية يونانية اندمجت فيها عناصر شتى من المذاهب الدينية والفلسفية بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة، من أهم رجالها: أفلوطين (ت 270م) الذي يرى أنه على قمة الوجود يوجد (الواحد) - أي الله - وهو الخير بالذات الذي تصدر عنه الموجودات صدوراً ضرورياً عن طريق الفيض أو الإشعاع النوراني، ولذلك سميت هذه المدرسة بمدرسة الفيض وسميت الأقانيم الصادرة. (محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ص 68، 69، 70).

(3) الزرادشتية: أتباع زرادشت الذي ظهر بفارس في القرن السادس قبل الميلاد، من مبادئهم القول بإلهين اثنين للخير والشر والنور والظلمة. (الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط5، 1996م، ج1، ص 281، 282).

(4) الفيدا: كتاب الهندوس المقدس، يتضمن أناشيدَ دينيةً وعباراتٍ يتلوها الرهبان عند تقديم القرابين، ومقالات في السحر والرقى والتوهمات الخرافية، والفيدانتا فلسفة الهند الأخلاقية تضمنت مبادئ صوفية كمبدإ وحدة الوجود. (أحمد شلبي: أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1997، ص 45، 46، 72).

(5) سبنسر ترمنغهام: الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1،

الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر في العهد الاستعماري[1].

وبعد نظرٍ في كتاباتهم وأعمالهم نجدها مع أهميتها وغناها بالمعلومات ليست مبنيةً على زيارات للزوايا ورجوع إلى مصادر الطرق الأساسية.

2- تعريف التصوف:

من المستشرقين الذين كتبوا حول التصوف جان شوفليي الذي يرى أننا عندما نتكلم عن التصوف أو مذهب الصوفية (Sufism) ندخل في ناحية من أروع نواحي الفكر الإسلامي بل الحضارة الإسلامية، ذلك أن تصنيف العلوم - كما هو الحال عند ابن خلدون - يضع التصوف من بين العلوم الإسلامية الشرعية التي مصدرها الشرع ممثلا في القرآن والهدي النبوي، وحينما نقول (صوفيٌّ) أي منتسبٌ إلى الصوفية منخرط في سلكهم، كما هو الحال عندما نقول (التسنن أو التشيع) نسبة إلى المذهبين السني أو الشيعي[2].

في تعريف التصوف يذهب شوفليي إلى أن الأرجح من كل الاشتقاقات ربط الكلمة بلبس رداء الصوف، وهو علامةٌ على إرادة الانقطاع الباطني، وهناك اشتقاقٌ آخرُ وإن كان بعيداً من حيث الاشتقاق اللغوي، يربط لفظ الصوفية بالصّفاء، فعندما ينقطع الصوفي عن الدنيا ويعود إلى باطنه فإنه يتطهر من الخفي من شهواته، وتقوم حياته الروحية على أن يُطهّر جميع حركاته وسكناته وأفعاله حتى ينتهي إلى صفاء نية القلب مصدر إلزامه الخلقي، وبهذا فهناك ثلاثُ خصائصَ رئيسيةٍ يثيرها لفظ الصوفية هي: الانقطاع والتطهر والحكمة[3].

وعن التصوف يقول أنه الانتقال من حالة السقوط في وحل المادة إلى حالة مؤمنٍ ذي مقامٍ وحالٍ، ليست النزعة الصوفية في بادئ الأمر تأمُّلاً فلسفيّاً لاهوتيّاً مثل علم الكلام، وليست تأويلاً للأحلام، وإنما هي لديه تجربةٌ داخليةٌ، هي نوعُ طريقةٍ في الحياة وفي السلوك، ولما كانت (أي

1997م، أشيرُ إلى أنه بعد اطلاعي على هذا الكتاب لاحظت أخطاءً مطبعيةً كثيرةً، وعسراً في فهم كثيرٍ من الفقرات لرداءة الترجمة.

(1) إدوارد دو نوفو: دراسةٌ إثنولوجيةٌ حول الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر، ترجمة وتحقيق كمال فيلالي، دار الهدى، عين مليلة، ط2003م.

(2) جان شوفليي: التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، بيروت، طبعة 1999م، ص10.

(3) جان شوفليي: المرجع السابق، ص 8، 9.

التجربة الصوفية كما يكتب عنها ويروي) سفراً قاصداً في الأعماق فإنها تعبرّ عن رجاءٍ وتطلّعٍ إلى الآفاق، وعلى حركةٍ مزدوجةٍ للقلوب: الانكفاء والاستكانة إلى وحشة الباطن داخل الخلوة حيث يشرق حضور الله، والخروج عن الذات إلى الحق عن طريق الوجد، ذبذبةٌ واضطرابٌ وقلقٌ، وتقلّب من حال إلى حال كانقباض القلب في خفقانه وانبساطه[1].

أما المستشرق دي بور فيرى أن السبب الذي حدا بأهل الورع من المسلمين عن علم الكلام أنهم لم يجدوا فيه ما تطمئن به نفوسهم، وأنهم أحبوا أن يتقربوا إلى ربهم بطريقٍ آخر يتمثل في انتهاج التصوف، والذي عظم بتأثير تقدم المدنية والنفور من الدنيا[2].

وذهب المتصوفة- وفق ما يكتب هذا المستشرق - في إنكارهم لقدر العالَم وفي إنكارهم لشخصية الإنسان أبعد مما ذهب إليه المتكلمون، وإذا كان العالم قد ذهب عند المتكلمين ضحية القول بالخلق من حيث هو فعلٌ لله وحده، فقد ذهب عند أهل التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله، والله يحب الإنسان ويقذف النور في قلبه، كما أن وسيلة السّمو والصلة بالله عندهم هي المحبة وليست الخوف أو الرجاء، وليست السعادة معرفةً ولا هي إرادةٌ، بل هي في الاتحاد بالمحبوب[3].

ويلاحظ المستشرق جولد تسيهر أنه في عصور التصوف والزهد الإسلامي تجلّت المبالغة في ناحيتين: الأولى تعبديةٌ والثانية أخلاقيةٌ، فالتعبدية تتمثل في الذكر الذي احتفظ بمكانته طوال الأدوار التي مرّ بها التصوف، والخلقية تبرز في المبالغة في التوكل أي الثقة في الله، وهذه العاطفة هي التي دفعت بهم إلى أقصى درجات الطمأنينة النفسية القانعة[4].

نجد هنا أن المستشرقين الذين سبق ذكرهم في تعريف التصوف، عرّفوه على أساس أنه علم يهتم بالباطن والوجدان، وأنه في مقابل علم الظاهر المتمثل في مسائل الفقه من العبادات والمعاملات، أي الحقيقة في مقابل

(1) جان شوفليي: المرجع السابق، ص 11.
(2) دي بور: المرجع السابق، ص 125.
(3) دي بور: المرجع السابق، ص 129.
(4) أجناس جولد تسيهر: المرجع السابق، ص 133، 134.

الشريعة، أو أنه في مقابل علم الكلام الذي انتهى إلى جدلٍ عقليٍّ فلسفيٍّ لا يثير كوامن النفس، كما أنه (أي التصوف) تجربةٌ داخليةٌ تتغير من شخصٍ لآخر تبعاً لحالته النفسية وتصوره للدين الذي يؤمن به.

3- التصوف أثناء عصور الانحطاط:

وفيما له علاقة بالتصوف والحياة الروحية في المجتمعات الإسلامية نجد أن بعض المستشرقين اتفقوا مع بعض العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي في مواجهة أخلاق الخمول والتواكل والكسل التي تفشّت في المجتمعات العربية والإسلامية بسبب سوء فهمٍ للقضاء والقدر وسوء فهمٍ لمعنى العبادة في الإسلام.

فالتّصوف في مسيره امتزج أثناء مرحلة الانحطاط والجمود التي سادت الأمة الإسلامية، امتزج بأفكار تقديس الأشخاص والبحث الحثيث عن الكرامات وخوارق العادات والقصص الغريبة، والتمسح بالأضرحة والاعتقاد القوي بنفعها وضرها، مما أدى إلى ضمور طلب العلم من مظانه وغياب الأخذ بالأسباب وانعدام التفكير العقلاني.

وهذا ما لاحظه محمد عبده حيث ذهب إلى أن مَن فسد مِن المتصوفة بثوا في الحياة الإسلامية منذ عدة قرونٍ أوهاماً لا صلة لها بالدين لصقت بالأذهان مما أدى إلى نشوء الكسل وفشوّ الجهل[1].

وهذا ما لاحظه أيضا مالك بن نبي الذي حارب فشوّ الخمول والركود والقابلية للاستعمار في المجتمعات الإسلامية، في الوقت الذي دعا فيه إلى إحياء الجانب الروحي الصوفي واستثمار آثاره الإيجابية[2].

هذا النقد نجده عند المستشرق جيب هاملتون الذي رأى أن التصوف لم يعد يعتمد على تعاليمَ ومبادئَ ثابتةٍ بقدر ما صار يعتمد على أشخاصٍ نصبوا أنفسهم أئمةً وشيوخاً أو اعتبرهم أتباعهم كذلك، وأن النزعات الصوفية المتأخرة أعادت تقديس الأئمة وجعلهم واسطةً بين الله والإنسان،

(1) محمد عبده: الإسلام والرد على منتقديه، المطبعة الرحمانية، مصر، طبعة 1928م، ص 38.

(2) بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، الجزائر، ط1، 1413هـ، ص 97.

وأضمرت روح التفكير والنقد والنظر العقلي ودفعت إلى الخمول والجمود[1].

وكذلك نجده عند المستشرق جولد تسيهر الذي يحكي عن المتصوفة أنه يُروى عنهم طائفةٌ من المبادئ تبيّن مقدار ازدرائهم للعمل والسعي لكسب القوت وسدّ حاجات العيش، لأنهم يرون في الكدّ والسعي فقدانا للتوكل ونقصا في الثقة بالله، ويرون اللجوء لله مباشرةً في قضاء ما يحتاجون إليه دون الاستعانة بالوسائط، ومن البديهي - كما يذهب هذا المستشرق- أن تصَوُّراًكهذا للحياة لم يتفق مع الآراء الرائجة في محيط الفكر الإسلامي، وهي آراء سبق أن سارت وهي في طريق نموها وتطورها متجهةً نحو الحقائق الواقعية[2].

وفي الحقيقة فإن هذا الوصف ينطبق في العصور الأخيرة (ما بعد عصر ابن خلدون تقريباً) على واقع الشعوب الإسلامية في كل الميادين، حيث عانت من ظواهر التخلف والانحطاط الفكري والعلمي، والتناحر السياسي، وغياب روح المبادرة والأخذ بالأسباب، والتعصب المذهبي وانسداد باب الاجتهاد الفقهي والاكتفاء باجتهادات ومؤلفات السابقين وشروحها، والانغلاق على الذات وعدم الاطلاع والمواكبة لبدايات النهضة الصناعية في أوربا، وبالتالي لا يمكن أن نلصق كل آثار التخلف على علم التصوف، بل هو كغيره من بقية العلوم العربية الإسلامية اصطبغت بما أصاب المجتمع والأمة في ذلك الوقت.

4- التقارب بين الإسلام والنصرانية واليهودية:

هل التصوف هو عنصر الالتقاء بين الديانات الثلاثة (الإسلام واليهودية والنصرانية)؟.

وهل التصوف هو أحد السبل التي تجمع الشعوب في سلكٍ روحيٍّ توحديٍّ ينشد المعرفة الخاصة بالله، قوامها الشعور الذي في النهاية هو

(1) جيب هاملتون: المرجع السابق، ص 283، 284. نشير هنا إلى أن محمود قاسم (الكاتب المصري) يرى أن المنهج الصوفي من حيث المبدأ لا يعير أهمية للنظر العقلي الذي يحث عليه القرآن، وهو منهجٌ يفوق مستوى الإنسان عادةً، وحصول المعرفة من طريقه نوعٌ من الخوارق والمعجزات وهو ما لا يمكن قبوله في مجال العلم. (محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، ص 23، 24).

(2) أجناس جولد تسيهر: المرجع السابق، ص 134، 135.

واحـدٌ أو متقـاربٌ بـين هـذه الشـعوب؟.

هـل تأثـرت الطـرق الصوفيـة في طقوسـها وممارسـاتها الصوفيـة بالطوائـف الصوفيـة في الملـل الأخـرى كالنصرانيـة؟.

وهـل هنـاك قواسـمٌ مشـتركةٌ بـين الطوائـف الصوفيـة المختلفـة ولـو لم يكـن هنـاك تأثُّـرٌ ولا تأثـيرٌ؟.

هـل تناولـت الطوائـف الصوفيـة المختلفـة موضـوع التصـوف باعتبـاره تلـك الحالـة النفسـية الوجدانيـة التـي تنتـاب المتصـوف حـين يقـترب مـن اللـه ويتخلـق بأخلاقـه ويعمـل بوصايـاه؟، أم باعتبـاره شـعائرَ وطقوسـاً مفروضـةً يجـب مراعاتهـا والتقيـد بهـا؟، أم باعتبـاره ظاهـرةً تشـترك فيهـا الإنسـانية بـكل دياناتهـا ومذاهبهـا؟.

في الإجابـة عـن هـذه الأسـئلة ذهـب المسـتشرقون إلى أنّ التصـوف في الحضـارة العربيـة الإسـلامية يماثـل مـن حيـث الجوهـرُ التصـوَّفَ في الحضـارات والملـل الأخـرى، وهـو (أي التصـوف) المنطقـة المشـتركة التـي تلتقـي عندهـا كل الديانـات لاسـيما اليهوديـة والنصرانيـة والإسـلام، وأن المتصوفـة المسـلمين يقتربـون كثـيراً مـن رهبـان النصـارى مهـما كانـت التعارضـات العقائديـة والدينيـة بينهـم، وذلـك مـن حيـث التركيـزُ عـلى الجانـب الباطنـي الوجـداني والاشـتراك في صفـات العزلـة والرهبنـة والتنسـك، والتقـرب إلى اللـه بواسـطة الإيمـان القلبي وأخـلاق الحـب والخـوف والرجـاء، وغيرهـا مـن أخـلاق المتصوفـة.

وحـول هـذا الاقـتراب خاصـة في مجـال المحبـة والإيمـان القلبـي يقـول روجيـه أرنلديـز: «**فالقلـب، إذاً، هـو المحـور الـذي تتجـه نحـوه الرسـائل الثلاثـة (اليهوديـة والمسـيحية والإسـلام) مهـما كانـت تعارضاتهـا العقائديـة**»، ويقـول «**لكـن يتفـق لـكلٍّ منهـم (اليهـودي والمسـيحي والمسـلم) وهـو يعيـش قيمـه الخاصـة أن يتمكـن مـن الانفتـاح عـلى قيـم الاثنـين الآخريـن فينبثـق تشـاركٌ أكيـدٌ، ويتألـق عـلى مسـتوى الاختبـار الدينـي اختبـارٌ يكـون القلـب وحده قـادراً عليـه**»[1].

واقـترب مـن هـذا الـرأي رينولـد نيكلسـون إذ قـال أن التصـوف هـو المنطقـة

(1) روجيه أرنلديز: المرجع السابق، ص 61، 62.

التـي تلتقـي فيهـا النصرانيـة بالديـن الإسـلامي[1]، كذلـك ذهـب جيـب هاملتـون إلى أن التصـوف في الإسـلام كنزعـةٍ زهديـةٍ فيهـا تأمـلٌ وسـعيٌ لإدراك التجربـة الدينيـة كان محكومـاً بقـوة الوحدانيـة المنزهـة وبالفرائـض القرآنيـة، لكنـه اسـتمد كثـيراً مـن التجربـة المسـيحية وأدرجهـا في صـوره التعبيريـة بقـدر مـا يتـلاءم ذلـك كلـه مـع مواقفـه الدينيـة الأساسـية[2].

وخلـص بعـض المسـتشرقين إلى أن التصـوف بكاملـه في نشـأته وتطـوره تأثّـر بعوامـلَ أجنبيـةٍ عـن الديـن الإسـلامي كالنصرانيـة أو الزرادشـتية أو الثقافـة اليونانيـة القديمة،مـا يفـسر لديهـم بعـد ذلـك التشـابه أو التقـارب بـين التصـوف في الإسـلام ومثيلـه في النصرانيـة أو غيرهـا مـن الديانـات والملـل، ومـن هـؤلاء المسـتشرقين آدم متـز الـذي يقـول: «**وتـدل أقـدم الكتـب الصوفيـة التـي وصلـت إلينـا، وهـي مصنفـات الحـارث بـن أسـد المحاسـبي المتـوفي سـنة 243هـ/858م دلالـةً واضحـةً عـلى أنـه تأثـر بالنصرانيـة تأثُّـراً، فإنـه قـد بـدأ أحـد كتبـه بمَثـل الباذر المذكـور عـن المسـيح** [3] عليه السلام» [4]، وجولـد تسـيهر الـذي يقـول: «**وقـد حـاكى هـؤلاء الزهـاد المسـلمون وعبّادُهـم نُسـاك النصـارى ورهبانَهـم..**»[5]، ويقـول كذلـك: «**ومـما هـو جديـر بالذكـر أن فقـرات الأناجيـل التـي يكـثر الاستشـهاد بهـا في الحِكَـم التـي تحـث عـلى الزهـد، والتـي تتحـدث عـن طـير السـماء التـي لا تبـذر ولا تحصـد ولا تكـدس ولكـن يغذيهـا خالقهـا، هـذه الفقـرات توجـد بنصهـا تقريبـا في لـبّ هـذه المبـادئ الخاصـة بالتـوكل..**»[6].

ومـن هـؤلاء كذلـك دي بـور (ت. ج) الـذي يقـول: «**هـذه النزعـة التـي كانـت**

(1) رينولد نيكلسون: المرجع السابق، ص 306.

(2) جيب هاملتون: المرجع السابق، ص 275، 276.

(3) ويؤيده مترجم الكتاب محمد عبد الهادي أبو ريدة فيقول: «وينقل المحاسبي في كتابه (الرعاية لحقوق الله) عن بعض الحكماء تمثيل الهادي بالباذر، وكلامه بالبذر، والناس بأرضٍ صالحةٍ مثمرةٍ، أو أرضٍ ذاتِ شوكٍ يخنق الزرع، أو صخرٍ أملسَ لا يمكِّن الزرع من النماء، وتدل المقارنة بين كلام المحاسبي وبين مثل الباذر في إنجيل لوقا مثلا (الفصل السابع والعشرين) على أن المحاسبي ينقل عن السيد المسيح عليه السلام». (محمد عبد الهادي أبو ريدة: هامش كتاب الحضارة الإسلامية لآدم متز، ج2، ص 467)، ولكن بمراجعة كتب الحديث النبوي نجد أن المثل يشبه إلى حدٍّ كبيرٍ نص حديثٍ شريفٍ يرويه مسلم في صحيحه من كتاب الفضائل باب بيان مثل ما بعث النبي ﷺ به من الهدى والعلم، (الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت، ج7، ص 63).

(4) آدم متز: المرجع السابق، ص 466.

(5) أجناس جولد تسيهر: المرجع السابق، ص 136.

(6) أجناس جولد تسيهر: المرجع نفسه، ص 135، 136.

موجودةً منذ عهد الإسلام الأول، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية وإلى مؤثراتٍ فارسيةٍ - هنديةٍ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدنية والنفور من الانغماس في الدنيا، فنشأت عن ذلك مجموعة ظواهرَ دينيةٍ يطلق عليها عادة اسم التصوف»[1].

الأمر نفسُه نقله إلينا جان شوفليي عن آسين بلاثيوس الذي كشف عن المصادر العربية للكوميديا الإلهية والذي قدّم الصوفية على أنها إسلامٌ تنصّر، ومثل هذه الصياغة التبسيطية - كما خلُص جان شوفليي في تعقيبه على بلاسيوس - إنما تُحرّف الحقيقة وتقلل من الآثار القرآنية المتجذرة في الصوفية، وتزيد من تضخيم التأثيرات الأجنبية عن القرآن، ولا تصور أصالة المتصوفة الذين تذوقوا معنى النبوة وقرأوا القرآن قراءةً تأمليةً روحيةً[2].

ولكن على الرغم من هذا الاقتراب الذي يبدو لأولئك المستشرقين فإن متصوفة الإسلام يفترقون عن الرهبان بعقائدهم المؤسسة على توحيد الله وتنزيهه عن مشابهة خلقه، فهم (أي متصوفة الإسلام) يُجلُّون الله عن الولد والوالد والنظير وعن أن تجري قدرة البشر عليه، وينزهونه عن التمييز والإحاطة وإدراك الأبصار، ويصفونه بكل صفة كمالٍ وصف بها نفسه في كتابه أو في سنة نبيه عليه الصلاة والسلام.

ثم إن محاولات التوفيق والتقريب بين الأديان من ناحية الإيمان والمحبة، والتسليم باتحادها عند التصوف بحجة أن أتباع الأديان يتوجهون إلى الله، والقلوب هي منطلق التوجه ومحل العبادة، هذه المحاولات تتعارض مع حقائق كلِّ دينٍ وعقائده ومفاهيمه التي تميزه، والدين الإسلامي الذي أعطى قيمةً عليا للجانب الروحي في الإنسان كما أشارت إلى ذلك آياتٌ قرآنيةٌ كثيرةٌ مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[3]، وقوله: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾[4]، والذي (أي الجانب الروحي) ارتفعت به مكانة الإنسان وجعله الله في مقامٍ من

(1) دي بور: المرجع السابق، ص 125، 126.

(2) جان شوفليي: المرجع السابق، ص 15، 17.

(3) الحجر 29.

(4) السجدة 9.

التكريم بحيث أسجد له الملائكة، هذا الدين لم يقتصر على مظاهر العبادة والأعمال ولم ينعزل عن معركة الحياة كما هو الحال بالنسبة للأديان الأخرى.

وهذا الدين لا يعدّ نفسه دينا جديدا في مقابل النصرانية أو اليهودية لمجرد أنه تاريخيّاً جاء بَعدَهما، بل إنه يرى نفسه إكمالا وتصحيحا للدين الداعي إلى التوحيد الذي وصّى به إبراهيم ومَن بعدَه من الأنبياء، كما نصت على ذلك آياتٌ كثيرةٌ منها: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾[1]، فالإسلام يبني صرحه على أسس الديانتين السماويتين اللتين سبقتاه، مشيدا بأنبياء الله معترفاً ومؤكِّداً لجوهرهما الذي لم يُنسخ بالوحي،والإسلام له رسالة الوحي إلى الناس كافة في المعمورة كلها، يقول تعالى: ﴿قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾[2] [3].

وعند المقارنة بين تعاليم الدين الإسلامي وتعاليم النصرانية في المجال الصوفي الأخلاقي، والتي يتداولها أتباعها اليوم، نجد أن بعض تعاليمها غير قابلةٍ للتطبيق والتنفيذ، كما يُقر بعض كُتّاب الغرب الذين يصفون هذه التعاليم بالمثالية والسّمو، يقول مايكل هارت: «**كان المسيح يمتلك ولاشكَّ أفكاراً أخلاقيةً سامية وأصيلةً كقوله: (لقد قيل لكم أحبّوا جيرانكم واكرهوا أعداءكم، ولكني أقول لكم: أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، افعلوا الخير مع الذين يكرهونكم وصلّوا لأجل أولئك الذين يستغلونكم ويضطهدونكم)، ثم قوله: (لا تقاوم الشر بل كل من ضربك على خدك الأيمن أدر له الأيسر)، ومع أن هذه الأفكار هي من الأفكار المثالية العالية التي عرفها البشر، إلا أنه لم يتبعها أحد ولو تبعها جميع الناس لما ترددنا عن وضع المسيح في**

(1) الشورى 13.

(2) سورة آل عمران، الآية 84.

(3) مراد هوفمان: الإسلام كبديلٍ، ترجمة غريب محمد غريب، مؤسسة بافاريا للنشر، ميونيخ، ألمانيا، ط1، 1993م، ص 51، 52.

المرتبة الأولى »[1]، ويقول أيضا: «**إن هذه الأفكار ليست متبعةً بشكلٍ واسعٍ عمليّاً وحتى أنها غير مقبولةٍ أصلاً، فالمسيحيون يعتقدون أن هذه المبادئ هي مبادئُ مثاليةٌ لا تصلح لقيادة سكان هذه الأرض التي نعيش عليها، فنحن لا نمارسها ولا ننتظر من أيِّ إنسانٍ أن يمارسها ولا نعلّم أطفالنا أن يمارسوها، فالتعاليم المميزة للمسيح تبقى تعاليم آسرة ولكنها أساسيّاً اقتراحاتٌ غيرُ مجربةٍ**»[2].

كذلك في مجال المقارنة بين المنظور الإسلامي والمنظور اليهودي- النصراني، نجد المستشرق جيرالد ديركس يذهب من خلال دراساته المتعددة لنصوص كتب الديانات الثلاثة (الإسلام واليهودية والنصرانية) إلى وجود حيّزٍ من التشابه والتقاطع بينها، من حيث الشكل كقصص الأنبياء والأمم الغابرة (خلق آدم عليه السلام وهبوطه من الجنة- ابنا آدم اللذان قتل أحدهما أخاه- موسى عليه السلام وبنو إسرائيل- مولد يحيى عليه السلام- ميلاد عيسى عليه السلام)، ووجود تناقضٍ واضحٍ بينها من حيث المضمون، فالله في الإسلام واحدٌ ليس له نظيرٌ، وهو ليس مجموعة أربابٍ، وليس إلاها قوميّاً أو عرقيّاً وليس واحداً من مجموعة آلهةٍ[3].

ويستدل بآيات قرآنية منها قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾[4]، يستدل على الاختلاف الجوهري بين المنظورين، فمن خلال هذه الآية الإسلام، الذي يدعو إلى توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له، هو دعوة كل الأنبياء والرسل عليهم السلام، بينما الإسلام، حسب المنظور اليهودي - المسيحي وحسب ما يعتقد معظم الغربيين من غير المسلمين، ما كان له وجودٌ حتى بعثة محمد عليه الصلاة والسلام في القرن السابع الميلادي، وهو الذي أوجد الإسلام من خلال اقتباسه لكثير من تعاليم الكنائس الشرقية والكتابات

(1) مايكل هارت: المئة الأوائل، ترجمة خالد عيسى وأحمد سبانو، دار قتيبة، بيروت، ط13، 2006م، ص 30، 31.
(2) مايكل هارت: المرجع نفسه، ص 31.
(3) جيرالد ف. ديركس: المرجع السابق، ص 19، 58.
(4) سورة الأنبياء، الآية 25.

المسيحية المرفوضة والمحظورة [1].

ويستنتج هذا المستشرق نقاطاً وعناصرَ اختلافٍ جوهريةً بين المنظورين، ومنها في المجال الأخلاقي أن المنظور اليهودي-النصراني غالباً ما يصور الأنبياء والرسل على أنهم أناسٌ خطاؤون يرتكبون ذنوباً يستحقون عليها التأنيب، وعلى النقيض يصور المنظور الإسلامي هؤلاء الأنبياء والرسل كأشخاصٍ من ذوي الفضيلة والتّقى والأخلاق السامية [2].

وإضافةً لما سبق نقول أن المتصوفة المسلمين الذين اتصفوا بالزهد والخشوع والتقوى والانقطاع إلى العبادة كانوا أكثر وضوحاً في تصوفهم، وكان لجوؤهم إلى التصوف استجابةً لنداء القرآن، يقول ابن خلدون: «**هذا العلم (أي علم التصوف) من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذةٍ ومالٍ وجاهٍ والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة**»[3].

5- فكرة وحدة الوجود:

ومن آثار التصوف التي كثر الجدل والنقاش حولها، والتي اعتبرها بعض المستشرقين فكرةٌ ذاتُ أصولٍ غيرِ إسلاميةٍ، وإحدى نقاط الالتقاء بين المتصوفة المسلمين وغيرهم، هي فكرة وحدة الوجود.

وهي فكرةٌ أوردها كُتّاب مقالات الصّوفية والزهاد عن بعضهم لاسيما أهل التصوف الفلسفي، وتعني أن كل ما تراه من المخلوقات ليس شيئا غير الله، وأن الوجود وخالقه وحدةٌ واحدةٌ، فالكل واحدٌ وهو نفس الذات الإلهية، فلا تمييز في هذه الفكرة ولا فصل بين الخالق ومخلوقاته، وهناك

(1) جيرالد ف. ديركس: المرجع السابق، ص 43، 44، 232.

(2) جيرالد ف. ديركس: المرجع نفسه، ص 51.

(3) ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، ط7، 1989م، ص 467.

معنًى آخرُ أضيقُ للمصطلح يشير إلى العلاقة بين الله وجزءٍ خاصٍّ من العالم وهو الذات الفردية للمتصوف عندما تصل إلى حالة الاتحاد[1].

وفي هذا المعنى أورد المستشرق دي بور عن المتصوفة اتفاقهم بأنه لا فاعل في كل شيءٍ إلا الله، وأن الغلاة منهم زادوا على هذا بأن قالوا أنه لا موجود في كل شيء إلا الله، ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهبٌ في وحدة الوجود خالف مذهب جمهور المسلمين، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقةً، كما وحّد بين ذات الإنسان وذات الله، وبعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية قال الصوفية بوحدةٍ شاملةٍ لكل شيءٍ[2].

هذه الفكرة (بالمعنى السابق) متعارضةٌ مع الشريعة الإسلامية التي جاءت بإثبات وجودين، وجود الله الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء، ووجود المخلوق المفتقر إلى الله خالقه، وإضافةً إلى هذا فإن فكرة وحدة الوجود بهذا المعنى تُسوّي بين من يعبد الله ومن يعبد المخلوق لأنه صورة للذات الإلهية.

وقد اهتمت الشريعة الإسلامية بتجلية حقيقة التوحيد من كل لبسٍ أو غموضٍ وبيان صلة العبد بخالقه، وهي صلة العبودية التي رددتها جميع رسالات السماء، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾[3].

وحول الاعتراض على فكرة وحدة الوجود يذكر المستشرق ولتر ستيس أن هناك ثلاثة أسبابٍ رئيسيةٍ لعدم الثقة فيها، وهي[4]:

1 - يركز التأليه على فكرة إلهٍ شخصيٍّ، بينما وحدة الوجود تتجه نحو مطلقٍ غيرِ شخصيٍّ، فماهية العبادة في الإسلام والمسيحية واليهودية أن يتوجه العابد في صلاته إلى الله، لكن أيمكنه أن يصلي للعالم أو يسأل الغفران والنعمة من المطلق؟.

(1) محمد غازي عرابي: النصوص في مصطلحات التصوف، دار قتيبة، دمشق، طبعة 1985م، ص 344، وابن خلدون: المقدمة، ص 472، وولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة 1999م، ص 258، وممدوح الزوبي: معجم الصوفية، دار الجيل، بيروت، ط1، 2004م، ص 427.

(2) دي بور: المرجع السابق، ص 127، 128.

(3) سورة النحل، الآية 36.

(4) ولتر ستيس: المرجع السابق، ص 301، 302.

2 - إذا كان العالم كما تزعم وحدة الوجود وكل ما يوجد فيه إلهيّاً كان الشر الموجود فيه إلهيّاً أيضاً.

3 - الإنسان لاشيءَ أمام الله، فهو ذرة من الغبار أو الرماد، وهو موجودٌ آثمٌ، مثل هذا الموجود من التجديف على الله أن يدعى الاتحاد معه.

أما معنى وحدة الوجود الذي يردده جمهور الصوفية المحققون، فهو أن الأشياء موجودة بوجودٍ واحدٍ هو الحق سبحانه، لا أنها موجودةٌ بوجودٍ زائدٍ على الوجود الحق سبحانه[1]، فلا وجودَ مستغنياً بذاته إلا وجود الله، والعالم ليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لذاته، ولا قوام له بذاته، وإنما هو شأنٌ من شؤون الله أو فعل من أفعاله [2]، وهذا المعنى نصَّ عليه القرآن الكريم إذْ فيه أن مشيئة الله هي النافذة، وأن الوجود وما فيه صادرٌ عن الله، قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[3].

ثالثا - خاتمة:

نخلص في هذا المقال إلى أن المستشرقين نظروا إلى العلوم الإسلامية -والتصوف أحدها- بعيونٍ مختلفةٍ وبمقاصدَ متباينةٍ، منهم من اقتصر على الجوانب التاريخية في نشأة هذه العلوم، وتخيّر من الأخبار والروايات وأقوال العلماء والمفسرين والفقهاء ما يناسب غرضه من إيرادها كمحاولة التوفيق والتقريب بين الديانتين (الإسلام والنصرانية)، أو إثبات التأثر بالأناجيل وأقوال الرهبان والقسيسين، ودراسة الآيات التي تناولت العلاقة مع اليهود والنصارى وعقائدهما وتبديلهما لكلام الله تعالى، أو دراسة نزول القرآن وتناسب آياته مع الظروف والأحوال التي عايشها النبي محمد ﷺ سواءً في مكة أو في المدينة، كما فعل جولد تسيهر في مؤلفه (العقيدة والشريعة في الإسلام).

ومنهم من أتى -في حديثه عن الإسلام- بآيات القرآن يقتبس منها العقائد والعبادات والأخلاق وقصص الأنبياء والمرسلين وأممهم، مقارناً إياها بما

(1) رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999م، ص 1034.
(2) محمد عبد الهادي أبو ريدة: تعليق على (تاريخ الفلسفة في الإسلام) للمستشرق دي بور، ص 127.
(3) سورة الصافات، الآية 96.

جـاء في نصـوص العهديـن القديـم والجديـد، ومنصفـاً في تبيـان أوجـه التشـابه والتطابـق أحيانـاً، وأوجـه التناقـض والافـتراق الواضـح، وهـذا مـا نجـده لـدى جيرالـد ديركـس في كتابـه المترجـم (الصليـب والهـلال، محـاورة في العقيـدة بـين المسـيحية والإسـلام).

ومنهـم -أي المسـتشرقين- مـن اهتـم بـكل العلـوم الإسـلامية ودراسـتها كعلـوم القـرآن والحديـث والفقـه (القانـون الإسـلامي أو الحقـوق الإسـلامية)، كـما هـو الحـال في ترجمـة القـرآن لجـاك بـيرك، أو في المعجـم المفهرس لألفـاظ الحديث النبـوي لونسـنك (المسـتشرق الهولنـدي)، أو مبحـث (الشريعـة الإسـلامية) لجوزيـف شـاخت ضمـن كتـاب (تـراث الإسـلام) للمصنفـين جوزيـف شـاخت وكليفـورد بـوزورث.

آسين بلاثيوس في الكتابات العربية المعاصرة

■ **أ.د. أحمد عبد الحليم عطية**
(أستاذ الفلسفة في كلية الآداب - جامعة القاهرة)

مقدمة:

تحتاج جهود المستعرب الإسبانى المعاصر ميغيل آسين بلاثيوس Miguel Asin Placios (1871-1944) إلى عناية كبيرة من الباحثين العرب المعاصرين، ليس فقط لبيان فضله الكبير على الدراسات العربية الإسلامية في إسبانيا، ولكن أيضاً لمناقشة القضايا التي طرحها، والآراء التي قدمها، والمنهج الذي استخدمه للكشف عن الدور الكبير لهؤلاء الرواد للحياة العقلية في إسبانيا، وللتأثير الكبير الذي مارسوه على اللاحقين عليهم، والتفاعل الخصب بين، لا فقط الديانتين الإسلامية والمسيحية، بل والحضارتين العربية الوسيطة والإسبانية الحديثة ما يجعله بحق من رواد ما يسمى ب «**حوار الحضارات**»، على ألا يفهم هذا المصطلح باعتباره حواراً خارجيّاً بين حضاراتٍ مختلفةٍ، بل حواراً روحانيّاً داخليّاً بين حضاراتٍ ذاتِ طبيعةٍ واحدةٍ تكوّن خصائص الفكر والثقافة الأسبانية، وتحدّد معالم تاريخها الخاص.

إنه ديْنٌ في أعناقنا نحن أحفادَ الفلاسفة والصوفية المسلمين؛ الذين كرس آسين بلاثيوس جهوده للكشف عما قدموه للفكر الإنسانى، وأعاد

لهـم حضورهـم القـوى بعـد نسـيانٍ طويـلٍ، ومـن هنـا أقبـل الباحثـون العـرب عـلى أعـمال المسـتعرب الكبـير دراسـةً وبحثـاً، ترجمـةً وشرحـاً، تعليقـاً وتعقيبـاً؛ لبيـان دوره في الدراسـات الإسـلامية في إسـبانيا، خاصـةً الدراسـات الفلسـفية والصوفيـة، ومهمتنـا هنـا عـرض صـورة بلاثيـوس في كتابـات هـؤلاء؛ سـواء مـن ترجمـوا أعمالـه أو عرضـوا لهـا أو قدمـوا وجهـات نظـرٍ أخـرى فيـما طرحـه مـن قضايـا.

والحقيقـة أن صـورة ميغيـل آسـين بلاثيـوس هـى صـورة الباحـث الإسـبانى الجـاد الـدؤوب المثابـر عـلى درس تاريـخ بـلاده الثقـافي، والراهـب المسـيحى السـاعى لبيـان أثـر المسـيحية في الكتابـات الإسـلامية، وتأثير الأخـيرة في الأولى. وهـو في كل الأحـوال يحظـى باحـترامٍ كبـيرٍ لـدى مـن كتـب عنـه بالعربيـة.

1- ويهمنـا في البدايـة أن نعـرض لشـهادات الباحثـين العـرب الذيـن تناولـوا أعـمال بلاثيـوس، ونحلـل آراءهـم المختلفـة في جهـوده لبيـان صورتـه كـما قدمهـا هـؤلاء.

1 - 1 - لقـد كتـب د. محمـد بـن عبـود في «**مناهـج المسـتشرقين في الدراسـات العربيـة الإسـلامية**» عـن «**منهجيـة الاسـتشراق في دراسـة التاريـخ الإسـلامى**» مُركّـزاً بصفـةٍ خاصـةٍ عـلى لويـس ماسـينيون وميغيـل آسـين بلاثيـوس: «**الذيـن اسـتطاعوا أن يرتفعـوا بأعمالهـم فـوق أغلـب زملائهـم المعاصريـن لهـم، وأن يمـدوا الدراسـات الإسـلامية بإسـهامٍ مـن أكـثر الإسـهامات التـي تنـم عـن عمـقٍ دراسيٍّ وأصالـةٍ عـلى الرغـم مـن وقوعهـم تحـت تأثـير مـا نسـميه بالـروح الاسـتعمارية (التـى سـادت) عصرهـم**»[1]. ويضيـف في الدراسـة نفسِـها «**أننـا نجـد في حالـة ماسـينيون وبلاثيـوس أن مسـتواهما العلمـي قـد وصـل شـأواً بعيـداً مـن الكـمال وأن نظرياتهـما قـد أثّـرت عـلى زملائهـما تأثـيراً قويّـاً بحيـث يمكننـا أن نعتبرهـما مسـؤوليْن عـن تكيّـف الدراسـات الإسـلامية في تطورهـا الـذي حـدث بفرنسـا وإسـبانيا عـلى التـوالي**»[2].

يفصـح ابـن عبـود عـن نظرتـه لبلاثيـوس الـذي يقرنـه بماسـينيون باعتبـاره متميـزاً

(1) د. محمد بن عبود: منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامى، في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجزء الأول 1985 ص354.

(2) المصدر السابق ص365.

عـن أقرانـه مـن المسـتشرقين مشـيداً بالنزاهـة العلميـة والدقـة في البحـث، وتأثيرهـما عـلى غيرهـما مـا جعلهـما بدايـةً وعلامـةً مميـزةً للدراسـات الإسـلامية. «**فكلاهـما أكـد عـلى البعـد الديني في التاريـخ الإسـلامي. وكلاهما يكـنّ للإسـلام احترامـاً عميقـاً ينـدر وجـوده بـين مؤرخـي جيلهـم**»[1].

1 - 2 - ونجـد الموقـف نفسَـه لـدى د. الطاهـر أحمـد مـكي الـذي اهتـم اهتمامـاً كبـيراً بدراسـات بلاثيـوس، وترجـم لـه عـدداً مـن الأعـمال فهـو يـراه[2] «**عالمـاً ثبتـاً وحجـةً في الفلسـفة الإسـلامية وقـف عليهـا حياتـه: نـشر مخطوطـاتٍ ودراسـةَ تـراثٍ، وحـرر فيهـا عـدداً هائـلاً مـن الرسـائل والأبحـاث وترجـم إلى الإسـبانية أمهـات كتـب الفلسـفة الإسـلامية في الأندلـس**[3]. **ويكـرر الـرأي نفسَـه في كتابـه «دراسـاتٌ أندلسـيةٌ»**: فبلاثيـوس «**وقـف حياتـه عـلى دراسـة الفلسـفة الإسـلامية بعامـةٍ وفي الأندلـس بخاصـةٍ، وكان دوره عظيـماً ورائعـاً: ترجـم روائعهـا إلى الإسـبانية، ونـشر عـدداً مـن مخطوطاتهـا المجهولـة، وتتبـع روافـد العطـاء والأخـذ بينهـا وبـين الفلسـفة الأوربيـة ولايدانيـه في عمـق تمكنـه أحدٌمـن المسـتشرقين**»[4]. وخصـص لـه-في ملـفٍّ أصدرتـه مجلـة الهـلال عـن أعـلام الاسـتشراق- دراسـةٌ بعنـوان «**آسـين بلاثيـوس دفـاعٌ عـن الفلسـفة الإسـلامية**» موضحـاً تميـز الاسـتشراق الإسـباني الحديـث بأنـه كان اسـتشراقاً قوميّـاً إن صـح هـذا التعبـير، غايتـه أن يـدرس تاريـخ إسـبانيا نفسـها حـين كانـت لغتهـا العربيـة، ودينهـا الإسـلام، عـلى امتـداد فـترة تتجـاوز التسـعمائة عـام مؤكـداً عـلى تبنيـه مقولـة أسـتاذه خوليـان ريبـيرا. «**إسـبانية الـتراث العربي في الأندلـس**»[5]. وإنـه قـد اسـتغرق كل جوانب الفلسـفة الإسـلامية في الأندلس دراسـةً وتتبعـاً لمـا هـو مجهـولٌ مـن مخطوطاتهـا.. ولم يكـن يـتردد في الدفـاع عـن الموقـف الإسـلامي في مواجهـة مسـتشرقين أوربيـين آخريـن علمانيـين. وكان الوحيـد الـذي وقـف في مواجهـة المسـتشرق الهولنـدي رينهـارت دوزي

(1) المصدر السابق ص366.

(2) راجع إشارتنا إلى هذه الترجمات الجزء الثالث من الفقرة الثانية.

(3) د. الطاهر أحمد مكي: دراساتٌ عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، ط3، دار المعارف، القاهرة 1981 ص192.

(4) د. الطاهر أحمد مكي: دراساتٌ أندلسيةٌ في الأدب والتاريخ والفلسفة ط2، دار المعارف، القاهرة 1983 ص6.

(5) د. الطاهر أحمد مكي: آسين بلاثيوس دفاعٌ عن الفلسفة الإسلامية، الهلال، يناير 1976 ص43.

حين عرض لعفة ابن حزم في حبه وردها إلى أصول إسلامية»[1].. ومع هذا فهو يرى أننا يجب أن نضع في الاعتبار دائماً أنه كان راهباً من رجال الكنيسة الكاثوليكية في إسبانيا، وفي أظلم أيامها، يخضع نشاطه ودراساته وكل ما ينشر لرقابة الكنيسة مسبقاً وموافقتها بدءًا، وهو بحكم وضعه ملزمٌ بخدمة أهدافها كما يتلقاها من رؤسائه ولا حرية له في رفض ما يطلب منه أو تركه أو انتقاده»[2].

ويتضح من شهادة الطاهر مكي صورة بلاثيوس العالم الحجة الثقة المتخصص في الدراسات الإسلامية وبالتحديد الفلسفة والتصوف ودوره الكبير في دراستها وترجمتها وتحقيق نصوصها، إلا أنه يمدنا بملمحين هامين في الصورة: أولهما الملمح القومي الوطني، الذي يدرس التراث العربي الإسلامي باعتباره تراثاً إسبانيا قوميّاً وجزءًا من تاريخ ثقافة بلاده، والملمح الثاني هو التوجه الديني المسيحي المتعاطف مع الإسلام، لكنه ينطلق ويسير في إطار رؤاه الدينية ويلتزم بها. وهذا الملمح الثاني هو ما أكد عليه ميكيل ديإيبالثا في بحثه المقدم للمؤتمر الثالث للدراسات الأندلسية بالقاهرة عن «**بعض الأحكام اللاهوتية عند آسين بلاثيوس عن الإسلام**»[3]. بينما نجد الباحث العراقي د. حكمت الأوسي يؤكد على هذا الملمح في دراسته عن «**أعلام الاستشراق الإسباني: آسين بلاثيوس**»، موضِّحاً إجلاله للمستعرب الكبير بقوله: «**لقد كان ميغيل آسين بلاثيوس عَلَماً كبيراً من أعلام الاستشراق الإسباني، اِمتاز بوجدانٍ علميٍّ أخلاقيٍّ صافٍ، بعيدٍ عن الميول والأهواء وعنعنات الأغراض والعصبية التي تشوّه الحقائق الموضوعية وتزوّر الوقائع التاريخية، فكان يُعلن بكل شجاعةٍ ونبلٍ ما يتوصل إليه بنظره العلمي وبحثه الموضوعي، من الحقائق التي يؤلم الإعلان عنها قومه ويثير**

(1) المصدر السابق ص44.

(2) د. الطاهر أحمد مكي: دراساتٌ أندلسيةٌ ص6.

(3) يرى ميكيل دي إيبالثا، وانطلاقاً من مما يسميه «عقيدة اللاهوت» ويقصد بها العقائد التي أقرتها الكنيسة الكاثوليكية وقامت بتطبيقها على الواقع والحقائق الإسلامية، أن بلاثيوس رفض إصدار أحكامٍ لاهوتيةٍ حول الإسلام، إلا أنه في بعض الأحوال قد تطرق إلى هذا الأمر. ويعرض للتكوين اللاهوتي لبلاثيوس وتصوراته حول العلاقة بين الإسلام والمسيحية. ويرى أنه يؤمن «بالوحدة الروحية لليونانية والمسيحية والإسلام وكاثوليكية العصور الوسطى في الغرب ووحدة الصوفية والفكر اللاهوتي في المسيحية والإسلام». «بعض الأحكام اللاهوتية عند آسين بلاثيوس عن الإسلام» مجلة كلية الآداب- جامعة القاهرة، العدد 52 ص 285-387.

القـول فيهـا رجـال دينـه مـع أنـه منهـم نـذر نفسـه لخدمـة الكنيسـة والقيـام بـكل مـا تتطلبـه مـن واجـبٍ مـن راهـبٍ مخلـصٍ متعبـدٍ»[1]. ويشـير إلى الملمـح الأول بقولـه: «**إن الموضـوع المركـزي الـذي شـغل ذهـن آسـين طيلـة حياتـه العلميـة هـو دراسـة التأثـير المتبـادل بـين الإسـلام والمسـيحية والسـعي العلمـي الحثيـث إلى ضـم أمجـاد الفكـر الإسـلامي الأندلـسي وأمجـاد الأدب الأندلـسي إلى الـتراث الوطنـي الإسـباني المشـترك والدفـاع عـن وحـدة الجهـود الثقافيـة الإنسـانية**»[2].

1 - 3 - ويعتنـي عبـد الرحمـن بـدوي عنايـةً كبـيرةً بدراسـات بلاثيـوس ويعتمـد عليهـا في كتاباتـه خاصـة «**دور العـرب في تكويـن الفكـر الأوربي**» حيـث يؤكـد أن «**أثـر التصـوف الإسـلامي في نشـأة التصـوف الأوربي أمـرٌ لم يعـد مـن الممكـن إنـكاره بعـد الدراسـات الممتـازة التـي قـام بهـا المسـتشرق الإسـباني العظيم «آسـين بلاثيـوس**» وأيدتهـا النصـوص الجديـدة التـي تنكشـف باسـتمرار[3]. ويوضـح لنـا جهـود المسـتعرب الإسـباني في هـذا المجـال ويترجـم كتابـه «**ابـن عـربي حياتـه ومذهبـه**» ويتوسـع في الحديـث عنـه في موسـوعة المسـتشرقين[4]. يـرى بـدوي أن «**آسـين بلاثيـوس مسـتشرقٌ ممتـازٌ وباحـثٌ واسـع الإطـلاع، عبقـري الوجـدان، لـه الفـروض الثوريـة في التأثـير والتأثـيرات بـين الأفـكار والمذاهـب وكبـار المفكريـن**»[5].. وهـو بـارع التحليـل عميـق الفهـم، يتقـصي أطـراف الموضـوع، ويملـك ناحيـة البحـث. ولهـذا جـاءت دراسـاته مـن هـذه الناحيـة ممتـازةً خليقـةً بعنايـة الباحثـين»[6]. لقـد كان طـودًا شـامخاً مـن أطـواد الاسـتشراق، وبـه رسـخت أقـدام البحـث العلمـى الممتـاز في التاريـخ الإسـلامى الروحـي في إسـبانيا»[7].

وهـذا هـو نفـس موقـف الباحـث السـوري د. محمـد رضـوان الدايـة في تحقيقـه لكتـاب «**الحدائـق في المطالـب الفلسـفية العاليـة العويصـة**»، الـذي سـبق

(1) د. حكمت الأوسي: آسين بلاثيوس من أعلام الاستشراق الإسبانى، مجلة الاستشراق، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العدد الثالث 1989 ص121.

(2) المصدر نفسه ص127.

(3) د. عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوربى، منشورات دار الآداب، بيروت، 1965 ص29.

(4) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت 1984 ص75-81.

(5) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة ترجمة كتاب بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذاهبه، الأنجلو المصرية، القاهرة 1965 ص7..

(6) المصدر نفسه ص8.

(7)المصدر نفسه ص20.

لبلاثيوس الكتابة عنه في العدد الخامس من مجلة الأندلس 1940، والذي يضمّن المحقق السوري ترجمة لمقدمته في تحقيقه، ويصفه «**بالباحث الإسباني القدير المحب للثقافة العربية الإسلامية، والذي قدم جهوداً عظيمةً في الأدب العربي والفلسفة الإسلامية، وكان له شأنٌ خاصٌّ في حقل تبيّن الأثر الإسلامي في الفكر الأوربي**»[1].

إلا أن بدوي ينتقده في المنهج الذي تناول به الفكر الإسلامي، وأعلامه، وعلاقته بالفكر الأوربي. فبعد أن يشيد بفروضه الثورية في التأثير والتأثيرات. يستدرك قائلاً «**لكن آفة آسين بلاثيوس في الوقت نفسه اندفاعه أحياناً في تلمس الأشباه والنظائر، استناداً إلى قسماتٍ عامةٍ ومشابهاتٍ قد تكون واهيةً.. وغلوه في هذه الناحية كثيراً ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية، وهذا الغلوّ يظهر أجلى ما يظهر في كتابه الذي نقوم بترجمته للعربية، ولهذا ننبه هنا إلى أنه ينبغي أن نأخذ أقواله هنا فيما يتعلق بالتأثير والتأثر بأشد الحذر لأن منهجه هنا غير محكمٍ**»[2]، ويكرر منبهاً القارئ إلى النقد نفسه في مواضع أخرى[3]. ويضيف «**والمآخذ التي أخذناها عليه فيما يتصل بكتابه عن أبن عربي هي بعينها التي نأخذها على كتابه عن العزالي: غلو وشطط في تلمس الأشباه والنظائر مع افتقار إلى الأسانيد المكتوبة أو الشفوية للدلالة على التأثير والتأثر**»[4].

أن أهمية حكم بدوي يتركز في إشادته بجهد بلاثيوس من جهةٍ، وفي الوقوف عند المنهج التاريخي القائم على فكرة التأثير والتأثّر من جهةٍ ثانيةٍ، ذلك المنهج الأثير لدى بلاثيوس، والذي وجهت إليه انتقاداتٌ عديدةٌ. ورغم أن بدوي أشار إلى نموذجٍ من استخدام هذا المنهج في كتاب بلاثيوس «**المصادر الإسلامية للكوميديا الآلهية**» واستخدمه في بيان دور العرب في تكوين الفكر الأوربى، ولم يوجه إليه النقد انطلاقاً من دراسات

(1) د. محمد رضوان الداية: تحقيق كتاب ابن السيد البطليوسي «الحدائق في المطالب الفلسفية العالية العويصة»، دار دمشق، سورية 1988 ص141.

(2) د. بدوي: مقدمة ترجمة ابن عربي حياته ومذهبه، ص7.

(3) المرجع نفسه، ص8.

(4) المرجع نفسه، ص8.

اتريكـو تـشرولى التـي أكـدت مـا افترضـه بلاثيـوس. إلا أن نقـده هنا-الـذي يوضـح ملمحـاً أساسـيّاً مـن صـورة المسـتعرب الأسـبانى- في محلـه تمامـاً ونوافقـه عليـه.

1 - 4 - ومقابـل نقـد بـدوي لمنهـج بلاثيـوس في التأثـير والتأثـر ينظـر د. حامـد أبو أحمـد لجهـد بلاثيـوس باعتبـاره تأكيـداً «**لعالميـة أدب التصوف الإسـلامي**» في بحثـه الـذي يحمـل العنـوان نفسَـه موضِّحـاً الاهتـمام الشـديد الـذي صاحـب صـدور الطبعـة الثانيـة مـن كتـاب «**الإسـلام عـلى الطريقـة المسـيحية**» 1982، لدرجـة اعتبـاره أحـد أهـم عـشرة كتـب صـدرت طـوال 1982 حيـث يستشـهد بمـا كتبـه ماريانـو نافـارو في الملحـق الثقـافي لجريـدة الاثنـين يقـول: «**ومـا يهمنـا مـن هـذا المقـال هـو مـا جـاء بشـأن التأثـير الكبـير لمذهـب ابـن عـربي عـلى متصوفـه الإسـبان في العـصر الذهبـي، أي في القرنـين السـادس عـشر والسـابع عـشر الميلاديـين وأهمهـم سـان خـوان دي لاكـروث وسـانت تيرسـا دي خيسـوس أو مـا يسـمى عـادة بالمدرسـة الكرمليـة. ويعـرض لنظريـة التأثـير الإسـلامي عـلى المدرسـة الكرمليـة معتبـراً ظهـور نظريـة بلاثيـوس بمثابـة قنبلـة انفجـرت في أوسـاط اللاهوتيـين ودارسي الآداب الرومانيـة**»[1].

فـإذا كانـت عـادة المسـتشرقين قـد جـرت عـلى تقديـم التصـوف الإسـلامي للقـارئ الغـربى بترجمـة نصوصـه أو عرضهـا، يصحـب ذلـك تعليقاتهـم التـي تهتـم بدراسـة المصـادر التـي نهـل منهـا التصـوف الإسـلامي فإننـا في عمـل بلاثيـوس «**ابـن مـسرة ومدرسـته**» (كـما يـرى د. سـليمان العطـار) أمـام محاولـة جـادة ومرهقـة لإقامـة تاريـخ شـامل للتصـوف الأندلـسي منـذ بدايته-حسـب مـا ظـن بلاثيـوس- حتـى نهايتـه، وامتـداد هـذا التصـوف في الـتراث الأسـباني والأوربي. ويعـد العطـار مـا قدمـه بلاثيـوس «**أكـبر جهـد للتأريـخ للتصـوف الإسـلامي في الأندلـس**»[2]. أمـا عـن تأثـير التصـوف الإسـلامي في المدرسـة الكرمليـة في إسـبانيا فيوضـح أن ذلـك كان عـلى يـد أقـرب المتصوفـة الأندلسـيين تاريخيّـاً إلى هـذه المدرسـة وهـو «**ابـن عبـاس الرنـدي**» المنتمـى إلى المدرسـة

(1) د. حامد أبو أحمد: عالمية أدب التصوف الإسلامي، بحثٌ مقدمٌ إلى المؤتمر الثالث للدراسات الأندلسية بالقاهرة، مجلة كلية الآداب، العدد 53 مارس 1992 ص238، 239.

(2) د. سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، دار المعارف القاهرة 1981 ص11.

الشاذلية. ولا يمكن اعتبار التشابه بين سان خوان دي لاكروث والشاذلية صدفةً وبمحض الاتفاق، فابن عباد الرندي قريب الزمان من سان خوان دي لاكروث كما كان قريب المكان»[1]. ومع تأكيده على نظرية التأثر، فإن سليمان العطار، وانطلاقاً من عرضه لدراسة «**ابن مسرة ومدرسته**» يرى أن في عمل بلاثيوس تحليلاً مسرفاً لما بين يديه من أخبار»[2] متفقاً في ذلك مع بدوي.

ولن نتوقف-الآن- للتعقيب على هذه الصورة لبلاثيوس التي قدمها الكُتّاب العرب، ولا تحليل الملامح المميزة لشخصيته كما تحددت في كتاباتهم قبل عرض كتاباته في العربية سواءً أكانت أعمالاً مترجمةً أم أفكاراً مطبقةً في نفس مجال التخصص أو استدراكاً وإكمالاً لجهوده. وهذا هو موضوع الجزء الثاني من هذا البحث.

2 - لقد قدم الكُتّاب العرب صورةً دقيقةً لحياة بلاثيوس وأعماله تعرض للتطور الفكري للمستعرب الإسباني، ودوره في الدراسات العربية الإسلامية. وأول هذه الدراسات ما قدمه عبد الرحمن بدوي في ترجمته لكتاب بلاثيوس «**ابن عربي حياته ومذهبه**» 1965 وأعادها ثانية في «**موسوعة المستشرقين**» 1984. كذلك كتب الطاهر أحمد مكي عن «**بلاثيوس دفاعٌ عن الفلسفة الإسلامية**» مجلة الهلال يناير 1976 وأعاد أجزاء من هذه الدراسة في بعض كتاباته التالية في سياق أبحاثه عن ابن حزم، وكذلك حكمت الأوسي «**آسين بلاثيوس من أعلام الاستشراق الأسباني**» مجلة الاستشراق، العدد 3 عام 1989. والحقيقة أن معظم هذه الدراسات تعتمد اعتماداً كبيراً على ما كتبه إميليو غراسياغوميز E. Gracìa Gómez عن بلاثيوس في مجلة الأندلس المجلد الرابع Al-Andalus, 1944, كما صرح لنا هؤلاء الباحثون. وعلى هؤلاء اعتمد بقية من كتب عن بلاثيوس ممن لا يعرف الإسبانية مثل ما كتبه رضوان الداية في تحقيقه لكتاب ابن السيد البطليوسي «**الحدائق**».

(1) المصدر السابق ص16.

(2) المصدر السابق ص13.

2 - 1 - إلا أن ما يهمنا هنا هو تقديم صورةٍ لأعمال آسين بلاثيوس التي ترجمت إلى العربية. ثم في الفقرة التالية نتناول أفكاره وكيف طبقت في بعض الأبحاث التي تناولت قضايا الأدب والفلسفة والتصوف الإسلامي في الأندلس، وموقف الباحثين العرب منها. وفي مقدمة هذه الأعمال كتابه عن «**ابن عربي حياته ومذهبه**» الذي نقله بدوي عن الأسبانية عام 1965.

واهتمام بلاثيوس كبير بابن عربي. كتب عنه عديداً من الدراسات فقد كتب عنه بحثاً قدم إلى مؤتمر المستشرقين بالجزائر عام 1905، وفي مجلة الثقافة الأسبانية بمدريد 1906، وفي نشرة مجمع التاريخ في أعداد 25، 26، 1928، والمتصوف ابن عربي، مدريد 25-1931، ونشر رسالته القدس، مدريد 1929 و«**علم النفس عند ابن عربي**»، ليروا باريس 1906 بالإضافة إلى تناوله في سياق دراساتٍ عديدةٍ مختلفةٍ لبيان أثره على اللاحقين عليه. وسوف نتوقف هنا للحديث عن كتابه المترجم إلى العربية. وهو يتكون من قسمين، الأول عن حياته في أربعة فصولٍ، والقسم الثاني عن مذهبه الروحي في خمسة عشر فصلاً. وهو يتناول حياة الصوفي المرسي مما ورد من نصوص تتعلق بحياته في كتبه خصوصاً «**الفتوحات**» لبيان الحياة التي عاشها هذا الصوفي «**الإسباني**» (ص3). فيعرض في الفصل الأول سنوات الشباب، والثاني جولاته في إسبانيا وأفريقيا، والثالث أسفاره في المشرق، والرابع السنوات الأخيرة. ويختتم هذا الجزء ببيان أنه «**بفضل ابن عربي نفذت الروح الأفلاطونية المحدثة والمسيحية في حياة الإسلام وأفكاره، واستطاعت الثقافة التي شكلت الحضارة الغربية أن تصل-عن طريق الإسلام- إلى آخر حدود العالم الشرقي، وأن تساعد مساعدةً فعالةً في أن يثير اسم أفلاطون والمسيح-في نفوس بعض الأقليات الدينية المختارة- أفكاراً وعواطف من أعلى طرازٍ في المثالية**» (ص98).

والنغمة السائدة في الكتاب بامتداد صفحات القسم الثاني هو رد مذهب ابن عربي في مجمله وتفصيلاته إلى أصول مسيحيةٍ سابقةٍ عليه. في حديثه في الفصل الأول من القسم الثاني عن «**المصادر، والمنهج، والخطة**»

يقـول: «**سـأتعرض عـلى هامـش كل مسـألةٍ في التصـوف والزهـد وأثارهـا ابـن عـربي لنظائرهـا المتقدمـة عليهـا في كتـب الرهبانيـة المسـيحية قبـل الإسـلام**».. فـإن هـذه الدراسـة عـن روحانيـات ابـن عـربي تحقـق، عـلى نحـو متواضـع، هدفـين: فهـي تسـهم مـن ناحيـةٍ في إيضـاح لغـز أصـول الزهـد والتصـوف في الإسـلام، ومـن ناحيـةٍ أخـرى تقـدم عـن الدراسـة المقارنـة للظاهـرة الدينيـة وثيقـةً هامـةً (ص109). ويعـرض في الفصـل الثالـث مـن هـذا القسـم أجنـاس الحيـاة الروحيـة؛ ويتوقـف عنـد الطريقـة وأصلهـا المسـيحي، وفكـرة الشـيخ ومـا يناظرهـا في المسـيحية (117). ويذكـر أن فلمـون لقـن قواعـد الطريقـة الرهبانيـة إلى تلميـذه القديـس باخـوم قبـل سـنة 320م.. وقـد بقيـت لدينـا واحـدةٌ مـن القواعـد منسـوبةٌ إلى القديـس أنطـون بروايـةٍ أو ترجمـةٍ عربيـةٍ، وهـذا دليـلٌ واضـحٌ عـلى احتـمال تأثيرهـا في الإسـلام (ص122). ويبـين أن المرشـد الروحـي في الإسـلام يسـمى «**شـيخاً**» وهـي ترجمـة حرفيـة لكلمـة Presbyterus أو Seni في الرهبانيـة المسـيحية» (ص126) ومـن المعتـاد في حيـاة الصوفيـة في الإسـلام أن يتـولى المريـدون القيـام بخدمـة الشـيخ كـما كان الشـأن كذلـك أيضـاً في الرهبانيـة المسـيحية» (128).

وفي الفصـل الرابـع «**نظـام المريديـن**» يتحـدث عـن الإرادة أو طلـب الحـق وسـوابقها المسـيحية (ص129). ويتنـاول عـادات الصوفيـة ووصاياهـم ويـرى أننـا يمكـن أن نجـد نظائرهـا في المسـيحية (133) وبيـان ابـن عـربي أن المريـد بـين يـدي الشـيخ مجـرد أداةٍ وعليـه أن يـدع نفسـه تنقـاد لإرشـاده وكأنـه جثـةٌ بـين يَـدَي الغاسـل، هـو التشـبيه نفسُـه الـذي وضعـه أغناطيـوس دي لويـولا، ولـه سـوابقُ في كتـب الرهبـان المسـيحيين في الـشرق (141) وحتـى الأوامـر المخالفـة للشريعـة التـي يأمـر بهـا الشـيوخ المريديـن المسـلمين عـلى سـبيل الامتحـان لطاعتهـم وإخلاصهـم نجـد سـوابقَ لهـا ونمـاذجَ في الرهبانيـة المسـيحية.

وفي الفصـل الخامـس «**المنهـج الصـوفي**» يعـرض للطابـع المسـيحي لـه؛ يقـول: «**إن الوسـيلة التـي لا غنـى عنهـا للنجـاح هـي أن يميـت إرادتـه في طاعـة شـيخه وهـو ممثـل اللـه، فإنـه لا يبقـى عليـه إلا أن يمتثـل أوامـر شـيخه، مرشـده الوحيـد في الطريـق وقائـده في الجهـاد الـذي لا قائـد غـيره. وهـذان التشـبيهان**

اللـذان يرجعـان إلى أصـلٍ مسـيحيٍّ يمثـلان عنـد ابـن عـربي وعنـد كلِّ صـوفيٍّ مسـلمٍ المنهـج الروحـي (145). والرهبـان المسـيحيون يسـمونه agonisma (نضـالٍ) والمسـلمون يسـمونه مجاهـدةَ (ص146). أمـا مـا يسـميه ابـن عـربي ب «الروحانيـة» فهـو مـا يقصـده الصوفيـة المسـيحيون «**بالحيـاة الباطنيـة**» (ص147)، ومنهـج التصـوف يقـوم في الإسـلام عـلى النظريـة الأفلاطونيـة المحدثـة، (148) وفي تسـميات ابـن عـربي للفضائـل الصوفيـة الدليـل المقنـع عـلى اتفاقهـا مـع روح المسـيحية (150) و«**التـوكل**» هـو الثقـة بمـا عنـد اللـه.. يشـبه في المسـيحية تسـليم الأمـر للـه ولإرادتـه (152).. ويختتـم الفصـل بأنـه لا حاجـة بنـا إلى بيـان مـا في مذهـب المحبـة هـذا (عنـد ابـن عـربي) مـن اتفـاقٍ مـع المسـيحية، ففـي اللهجـة العاميّـة وحتـى في بعـض القسـمات المميـزة نجـد صـدًى صادقـاً لتعاليم الأنجيـل ومـا كان يفعلـه الرهبـان المسـيحيون في المـشرق(ص154).

ويبـين التشـابه في «**وسـائل بلـوغ الكـمال**» موضـوع الفصـل السـادس بـين ابـن عـربي والرهبـان النصـارى. «**فابـن عـربي لا يعالجهـا تفصيـلاً**» تحـت هـذا العنـوان. لكنـه يتفـق مـع الرهبـان النصـارى في اقـتراح ممارسـة غالبيـة وسـائل الكـمال (ص155-156). ومحاسـبة النفـس عنـد المسـلمين كـما هـي الحـال في رهبانيـة المسـيحية الشرقيـة (ص160). والباحثـون في الإسـلام مـن الغربيـين قـد تناقشـوا أمـر الصـلاة. وذهـب البعـض إلى بيـان وجـود بعـض التشـابه بينهـا وبـين مـا عنـد المسـيحين في الملامـح العامـة (ص164). وكُتـب ابـن عـربي لا تخلـو مـن تأمـلات حقيقيـة من ذلـك النـوع السـائد عنـد الرهبـان والنصـارى (ص171).

ويعـرض في الفصـل السـابع للسـماع وممارسـته في الرهبانيـة المسـيحية (172) فهـو يبـين أن الأوصـاف الدقيقـة التـي يوردهـا ابـن عـربي في كتابـه «**الأمـر المحكـم**» حـول السـماع توحـي بـالأولى أن السـماع كان لا يـزال بقسـماته الإجماليـة الجوهريـة موجـوداً لـدى الجماعـات التـي وصفهـا الراهب كسـيان في القـرن الخامـس الميـلادي وقـد لخصناهـا في مسـتهل هـذا الفصـل» (ص175). وفي تناولـه «**الخلـوة**» موضـوع الفصـل الثامـن يتحـدث عـن العزلـة في الرهبانيـة المسـيحية (ص182)، قـد عـرف في الإسـلام في عهـد مبكـر جـداً نوعـاً مـن التعبـد الإرادي يقـوم بـه عامـة المؤمنـين، فيـه كثيرٌ مـن الشـبه مـع هـذه الخلـوة

الديرانيـة» (ص183)، 184، وحتـى الآن لا نعـثر إلا بصعوبـة عـلى فـروق جوهريـة في مذهـب ابـن عـربي مـا جـرى عليـه الرهبـان في المسـيحية (ص186). ويتحدث في بدايـة الفصـل التاسـع عـن الأحـوال والمقامـات موضِّحـاً النسـب المسـيحي لهـذه النظريـة (ص189، 194). وفي نهايـة هـذا الفصـل يذكـر الأصـول المسـيحية لنظريـة الكرامـات (ص208). وفي الفصـل العـاشر عـن المعرفـة يعـرض السـوابق المسـيحية لهـذا المذهـب». كذلـك في حديثـه عـن «**الفنـاء**» في الفصـل الحـادي عـشر، يتنـاول مـا في نظريـة الفنـاء مـن آثـارٍ مسـيحيةٍ وغـير مسـيحيةٍ (ص222)، فبعـض الخصائـص المميـزة للفنـاء (الوجـد) الـذي وصفـه أفلوطين وديونسـيوس الأريوباغـي والقديـس أوغسـطين نجدهـا مـن غـير شـكٍّ في المذهـب الـذي عرضـه ابـن عـربي (ص227). والأمـر نفسُـه في الفصـل الثـاني عـشر «**تمييـز النفـوس**» حيـث يعـرض لظهـور هـذه النظريـة في التصـوف المسـيحي (ص229). كـما يعـرض النظائـر المسـيحية للرمـوز الإسـلامية في «**حـب اللـه**» الفصـل الثالث عـشر، وانتقـال المسـيحية إلى التصـوف الإسـلامي (ص237، ص244، 247، 248) ويعـرض للعقيـدة المسـيحية في التجسـد وأثرهـا في ابـن عـربي في الفصـل الرابـع عـشر. الأصـول «**الاتحـاد باللـه**» (ص251، 256)، ويؤكـد عـلى ذلـك في ختـام كتابـه في الفصـل الخامـس عـشر الـذي يتنـاول فيـه خصائـص المذهـب الروحـي عنـد ابـن عـربي (ص259، 265، 267، 270، 271، 274).

لقـد توقفنـا أمـام هـذه النقـاط التـي تـبرز الهـدف الـذي سـعى إليـه بلاثيـوس في حديثـه عـن ابـن عـربي، وهـو إبـراز الأصـول المسـيحية لتصوفـه، الـذي ينتمـي لإسـبانيا المسـيحية بقـدر مـا ينتمـي للتصـوف الإسـلامي-ذي المصـدر المسـيحى في رأيـه- الـذي أثّـر بـدوره في الصوفيـة المسـيحية فيـما بعـد خاصـةً في المدرسـة الكرمليـة.

2 - 2 - والعمـل الثـاني الـذي تُرجـم إلى العربيـة، هـو أثـر الإسـلام في الكوميديـا الإلهيـة الـذي ترجمـه عـن النسـخة الإنجليزيـة الملخصـة جـلال مظهـر القاهـرة 1980. وهـو العمـل الـذي أشـاد بـه كلٌّ مـن كتـب عـن بلاثيـوس بالعربيـة وعـرض لـه بـدوي بالتفصيـل في كتابـه «**دور العـرب في تكويـن الفكر الأوربي**»، وفي مقابـل ذلـك شـككت بنـت الشـاطئ د. عائشـة عبـد الرحمـن

في قيمة الكتاب وذلك في كتابها «**الغفران**» القاهرة 1954 فقد أنكرت أن يكون لدانتي أيُّ صلة بالأدب الإسلامي عموماً، مقارنةً بين عمل دانتي ورسالة الغفران، مشيدةً بالأولى على حساب الثانية، وكأن عمل بلاثيوس هو رد الكوميديا الإلهية إلى رسالة المعري متجاهلةً المصادر الإسلامية الأخرى التي أشار إليها المستعرب الإسباني، وقد رد عليها مترجم الكتاب إلى العربية في مقدمته التي تتناول أهمية الكتاب[1] يقول دوق البا في مقدمته للطبعة الإنجليزية أن هذا الكتاب هو أهم اكتشافات ميغيل آسين بلاثيوس، وهو الاكتشاف الذي بنيت عليه شهرته[2] وقد أقر نلينو بأن الكتاب عظيم القيمة باعتباره فتحاً جديداً لدراسات القرون الوسطى عموماً من حيث إنه أثبت تسلل الأفكار الإسلامية عن الحياة الأخرى إلى المعتقدات الشعبية المسيحية الغربية»[3].

وتتضح لنا العلاقة بين عمل دانتي ومصادره الإسلامية في عرضنا باختصار لمحتويات عمل بلاثيوس وفصوله المختلفة وهي تدور على التوالي حول:

- مقارنة قصة الإسراء والمعراج الإسلامية بكوميديا دانتي، الفصل الأول، الذي يتناول فيه أصل القصة «**روايات الإسراء**»، روايات المعراج، وتداخل قصتَي الإسراء والمعراج، ثم تعليقات المفسرين على القصة، فالقصص الرمزية الصوفية المستقاة من قصة المعراج، لدى البسطامي وابن عربي، الذي توفي قبل ميلاد دانتي بخمس وعشرين سنة يقول بلاثيوس: «**لا شك في أن وجوه التشابه بين هذه الرحلة الرمزية وعروج دانتي إلى السماء إنما تبدو واضحةً جدّاً. والحق أن التعمق في دراسة الفقرات التي لخص فيها دانتي في مؤلّفيْه Monarchia وEpistiola a can Grandc della scala المعاني الغامضة التي تنطوي عليها الكوميديا الإلهية، إنما يبين لنا بوضوحٍ**

(1) مقدمة دوق البا للطبعة الإنجليزية انظر آسين بلاثيوس: أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية ترجمة جلال مظهر مكتبة الخانجي، القاهرة 1980 ص7.

(2) المرجع السابق، ص8.

(3) المرجع السابق، ص14، 15، 16.

تـامٍّ كيـف يتفـق تفسـير دانتـي لمراميـه مـع قصـة ابـن عـربي الرمزيـة»[1] ويعـرض لنـا ملامـح التشـابه في أحـداث كلٍّ مـن القصتـين لتوضيـح هـذا التطابـق ويخـرج مـن ذلـك أنهـما متشـابهان في مـادة الصياغـة، والأحـداث، والمرمـى الرمـزي وفي شـخصياتهما الرئيسـية والثانويـة، وفي تصميـم سـماوات النظـام الفلـكي، وفي الاتجـاه التعليمـي للأفـكار التـي قدمهـا كلٍّ منهـما (ص65) وأخـيراً يعـرض للمحاكيـات الأدبيـة للقصـة خاصـة المعـري في «**رسـالة الغفـران**» (ص66-79) ثـم يلخـص المقارنـات بـين عمـل دانتـي والآثـار الإسـلامية.

ويقـارن في الفصـل الثـاني الكوميديـا الإلهيـة بقصـصٍ إسـلاميةٍ أخـرى عـن الحيـاة بعـد المـوت (ص88) فيعـرض للنـار الإسـلامية، والمطهـر الإسـلامي (الـصراط)، وجنـة الإسـلام الأرضيـة، وكذلـك جنة الإسـلام السـماوية كـما وردت في الكوميديـا الإلهيـة، ولا ينـسى أن يؤكـد أن اللاهـوت المسـيحى أصـلٌ لهـذه التصـورات يقـول: «**تـشرب الفلاسـفة والصوفيـون المسـلمون أفـكاراً اسـتقوها مـن اللاهـوت المسـيحي ومـن ميتافيزيقـا الأفلاطونيـة المحدثـة، ومـن ثـم عملـوا عـلى التخلـص التدريجـي مـن التصـور الحـسي للجنـة، وذلـك مـن خـلال إعطائهـم للنعائـم الماديـة للجنـة معـانيَ صوفيـةً رمزيـةً**» (ص141).

ولتأكيـد فرضـه يتنـاول الملامـح الإسـلامية في القصـص المسـيحية السـابقة للكوميديـا الإلهيـة في الفصـل الثالـث. يقـول «**أمـا طريقـة البحـث والمقارنـة هـذه فقـد حملـت في طياتهـا اسـتنتاجاً لم أكـن أتوقعـه، فهـي لم تؤكـد فحسـب أن الأصـول الإسـلامية كانـت نمـاذج لملامـح في الكوميديـا الإلهيـة، وإنمـا كشـفت أيضـاً عـن الأصـل الإسـلامي لقصـص القـرون الوسـطى المسـيحية ذاتهـا، ومـن ثمـة ألقـت ضـوءًا قويّـاً عـلى الموضـوع بأكملـه**» (ص11). فيعـرض بعـد مقدمـة قصـص رؤى النـار، وقصـص وزن الحسـنات والسـيئات، وقصـص الجنـة، قصـص الرحـلات البحريـة (وقـد دارت موضوعـات هـذه القصـص أيضـاً حـول زيـارات لأماكـن ليسـت في متنـاول الإنسـان العـادي، يمكـن وصفهـا بأنهـا مـن مناطـق الحيـاة الأخـرى (ص197)، قصـص النائمـين، وأبطـال هـذه القصـص أمـراء أو رهبـان يعـودون إلى ديارهـم بعـد أن يـزوروا الجنـة الأرضيـة وهـم

(1) بلاثيوس أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية، ص63.

يعتقـدون أن غيابهـم لم يـدم أكـثر مـن عـدةِ سـاعاتٍ أو يـومٍ واحـدٍ في حـين يكونـون قـد غابـوا في واقـع الأمـر سـنين طويلـةً أو قرونـاً بأكملهـا (ص209)، وقصـص الراحـة مـن العـذاب وقصـص تنـازع الملائكـة والشـياطين حـول حيـازة روح الميـت ويعـرض فيهـا قصصـاً حـول سـجلات الحسـاب، وحـول تجسـد الفضائـل والرذائـل، وحـول تجسـد أعضـاء الجسـم.

وفي الفصـل الرابـع والأخـير يتنـاول أرجحيـة انتقـال النـماذج الإسـلامية إلى أوربـا المسـيحية، وعـلى الأخـص إلى دانتـي. ويعـرض فيـه الاتصـال بـين الإسـلام وأوربـا المسـيحية في القـرون الوسـطى، وانتقـال قصـص الحيـاة الأخـرى الإسـلامية إلى أوربـا وإلى دانتـي، وفي الفقـرة الرابعـة يؤكـد أن «**افتتـان دانتـي بالثقافـة العربيـة أمـرٌ يؤكـد الافـتراض القائـل بالمحـاكاة**» (ص245-249) ويـرى في الفقـرة الأخـيرة أن «**المشـابهات القريبـة بـين أفـكار دانتـي وأفـكار ابـن عـربي تزودنـا ببرهـانٍ آخـرَ عـلى الـرأي القائـل بالمحـاكاة. يقـول لقـد تصـور كلٌّ مـن الكاتبـين أفـكاره وألـف مؤلَّفـه بالطريقـة نفسِـها. فقـد كتـب كلٌّ منهـما مؤلفـه بالدافـع الشـخصي نفسِـه، وتبـع كلاهـما الطريقـة نفسَـها في التفسـير الرمـزي لموضـوع الحـب في قصائدهـما. والحـق أن النصيـب الـذي يسـتحقه ابـن عـربي وهـو مـن إسـبانيا (لاحـظ هـذه العبارة)-وعـلى الرغـم مـن أنـه مسـلم- في المجـد الأدبي الـذي حققـه دانتـي أليجـيري في قصيدتـه الخالـدة، أمـر لا يمكـن تجاهلـه بعـد الآن**» (ص262).

2 - 3 - والعمـل الثالـث الـذي نعـرض لـه الآن هـو دراسـة بلاثيـوس «**أبـو العبـاس بـن العريـف وكتابـه محاسـن المجالـس**»، الـذي ترجمـه الدكتـور الطاهـر أحمـد مـكي في كتابـه دراسـات أندلسـية في الأدب والتاريـخ والفلسـفة. وقـد درس الأسـتاذ المـصري في إسـبانيا واهتـم كثـيراً بأعـمال بلاثيـوس، كتـب عنـه في مجلـة الهـلال وترجـم بالإضافـة إلى هـذه الدراسـة عملـين هامـين مـن أعمالـه-وإن كانـا لم يريـا النـور- وهـما: «**ابـن مسرة ومدرسـته**»[1] وكتـاب «**ابن حـزم القرطبـي**»[2]. وهـو يخبرنـا في مقدمـة تحقيقـه لكتـاب «**الأخـلاق والسـير**

(1) يقول: «أكمل كاتب هذه السطور ترجمة كتابين من تأليف بلاثيوس هما: «ابن حزم القرطبي»، «ابن مسرة ومدرسته»، وسوف يدفع بهما إلى النشر، إن وجد الناشر» مجلة الهلال، القاهرة 1976 ص49.

(2) المصدر السابق، الموضع نفسه، ود. الطاهر مكي: دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، دار المعارف،

في مداواة النفوس» لابن حزم، أن أول ترجمة لمؤلَّفٍ كاملٍ من أعمال ابن حزم قام بها المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس لكتاب الأخلاق والسير... وصدرت عن جمعية تشجيع الدراسات والبحوث العلمية، مركز الدراسات التاريخية، مدريد 1916 مع مقدمةٍ تحدث فيها بلاثيوس عن المؤلف والكتاب، وفهارس للأعلام وكشافاً تحليلياً للموضوعات. وهو يرى أن بلاثيوس لم يكن، وهو يترجم الكاتب، مستشرقاً عاديّاً، فقد تخصص في الفلسفة الإسلامية بعامة والجانب الأندلسي فيها بخاصة. وخص ابن حزم بأعظم دراسةٍ له نعرفها حتى الآن في أيِّ لغة بما فيها اللغة العربية وشغلت الجزء الأول كاملاً من ترجمته لكتاب «**الفصل في الملل والنحل**» وجاءت في خمسة أجزاء، برلين 27-1932. ويشيد بترجمته ويوجه له بعض النقد في ترجمة عباراتٍ قليلةٍ[1].

إن بلاثيوس يتحرى الدقة في الموضوعات التي يختارها ومثال ذلك دراسته لابن حزم وترجمته لكتاب «**الفصل في الملل والنحل**». فقد بذل جهوداً عظيمةً لإعطاء ابن حزم المكانة التي تليق به كمفكرٍ وفقيهٍ عظيمٍ كما يخبرنا د. محمد بن عبود في دراسته «**منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي**» ويعرض لموضوعات كتابه عن ابن حزم الذي يتناول: تحليلاً للمصادر الغربية والشرقية المتوفرة عن حياة ابن حزم، وتتناول أفكاره السياسية وحياته الأدبية، وتكوينه الفقهي، والمدارس المختلفة التي أثّرت في فكره، كما تتناول ابن حزم الفقيه الشافعي القاضيالظاهري، ومد رقعة مقاييسه الظاهرية لتشمل حقل الدين» وتعاليمه عن التوفيق بين العقل والدين، وابن حزم الجدلي، وابن حزم في مالوركا وشخصيته واعتزاله وموته، وأعماله ثم مدرسته، ثم تلاميذه ابن حزم وأتباعه خلال القرون من الخامس حتى العاشر للهجرة، متتبعاً آثار ذلك ومداه حتى وصل إلى القرن العشرين.

ويتضح مما سبق جهده الكبير في دراسة ابن حزم وربط حياته وأفكاره بالإطار العام الذي تنتمي إليه. وقد أشرنا إليه بالتفصيل لبيان جهدين:

القاهرة 1981 ص10، 208، تحقيقه لكتاب ابن حزم: الأخلاق والسير، دار المعارف، القاهرة 1981 ص9.

(1) د. الطاهر مكي: مقدمة تحقيق كتاب ابن حزم: الأخلاق والسير، ص 66، 67.

أولهما جهد بلاثيوس وجهد المترجم، الذي قدم عدة أعمال عن ابن حزم وعدة دراساتٍ عن بلاثيوس. نتوقف أمام ترجمته عن زاهد المرية «**أبي العباس بن العريف وكتابه محاسن المجالس**». وابن العريف صوفي مجهول بيننا رغم أن كتابه سبق أن طبع في القاهرة منذ حوالي قرن من الزمان، وقام بلاثيوس بطبع الكتاب بالعربية وترجمته إلى اللغة الإسبانية في مدريد 1931 وهو لا يقف عند حد الزاهد وحده، وإنما يلقي الضوء على الحياة الثقافية في مدينة المرية[1]. وهو يعرض لحياته، ومؤلفاته وكتاب محاسن المجالس ومخطوطاته، ثم ترجمة الكتاب إلى الإسبانية، وتحليل الكتاب مع بيان أهميته وأسلوبه الأدبي، مع ملاحق من الفتوحات المكية التي يشير فيها ابن عربي إلى ابن العريف، وأن كان المترجم لم ينقلها إلى العربية واكتفى ببيان موضعها من طبعة القاهرة[2].

وعن ترجمة الكتاب إلى الإسبانية يقول: «**حاولت في ترجمتي الأسبانية لكتاب محاسن المجالس أن أعكس فكر المؤلف في أصالته، وأن أنقل مذهبه بكلٍّ أمانة، وهو أمرٌ صعبٌ للغاية فيما يتصل بنصٍّ صوفيٍّ عربيٍّ تكثر فيه المصطلحات، وليس لها دائماً مقابلٌ في اللغة الإسبانية**» (ص353). وفي تحليل الكتاب يقول: «**الموضوع الرئيسي لهذه الرسالة دراسة منازل طريق التصوف على النحو التالي: المعرفة، والإرادة، والزهد، والتوكل، والصبر، والحزن، والخوف، والرجاء، والشكر، والمحبة والشوق. وفي الفصل الثالث عشر أوجز ابن العريف كل مذهبه وأضاف إلى هذه المنازل العشرة منزلتين أخريين لا توجدان في الفصول السابقة، وهما: التوبة، والأنس (ص354). ومن أسباب اهتمامه برسالة ابن العريف وأهميتها في تاريخ التصوف، هو التأثير الخصب الذي أحدثه ابن عربي في تطور نظرية وحدة الوجود الإسلامية في**

(1) نشر بلاثيوس هذه الدراسة في مجلة جامعة مدريد عام 1931، المجلد الثالث، صفحات 441-458، وأعيد نشرها ثانيةً في أعماله المختارة، المجلد الأول ص 217-242، مدريد 1946 وترجم الدراسة نفسها إلى الفرنسية ف. كفلييرا F. Cavallera وجعل منها مقدمةً لترجمة كتاب محاسن المجالس، ونشر مع الترجمة النص العربي، وكان الكتاب الثاني في سلسلة «النصوص غير المنشورة المتصلة بالتصوف الإسلامي، باريس 1933.

(2) يذكر الطاهر مكي صفحات الملاحق من طبعة القاهرة، طبعة بولاق 1293 هـ وهي: الجزء الأول ص119، 227، 297، 263، والجزء الثاني صفحات 128، 421، 811، والثالث ص520، والرابع صفحات 105، 117، 714.

العالمين العربى والفارسي على السواء[1] **نجدها لدى ابن العريف في صورةٍ أوليةٍ**[2].

2 - 4 - والعمل الأخير الذي نعرض له هو ترجمة دراسة بلاثيوس لابن السيد البطليوسي التي ضمّنها محقق كتاب البطليوسي «**الحقائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**» إلى تحقيقه وقد نقل الدراسة عن الإسبانية د. سيمون حايك، وتشغل الترجمة صفحات 141-152 من التحقيق الصادر في دمشق 1988. وفي هذه الدراسة يقدم بلاثيوس صورة للبطليوسي غير تلك المعروفة لدى الكُتّاب الذين أرّخوا له وكتبوا عنه مثل ابن بشكوال، الضبي، ابن خلّكان، ابن خاقان الذين تركوا جانباً- مواهبه الحقيقية؛ أي «**المفكر والفيلسوف**». ويرى أن مؤلفات هذا الرجل الفلسفية في تاريخ الفلسفة الإسلامية الإسبانية تمثل نواة تلك الفلسفة المتخصصة التي ولدت عند ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وبلاثيوس في دراسته يعرض لحياة البطليوسي (ص141-144) ومؤلفاته، ويقوم تحليل كتاب الاقتضاب، وتحليل كتاب الإنصاف ثم تحليل كتاب الحدائق. ويحيل رضوان الداية إلى تحقيقه لكتاب الإنصاف موضّحاً أن في عبارات بلاثيوس شيئاً من الغموض واللبس[3] ويخبرنا أنه ترك المقدمة (مقدمة بلاثيوس) كما هي لم يحذف منها شيئا خصوصاً تقويمه لكتب ابن السيد البطليوسي التي اطلع عليها، وأن ما أورده عن كتاب الإنصاف ففيه أحكام نظرٍ كثيرةٍ[4].

ويستدل حسن عبد الرحمن علقم في دراسته الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي من إشارة بلاثيوس إلى رقم مخطوط كتاب الحدائق أنه نفس رقم مخطوط «**شرح الخمس مقالات الفلسفية عند بروكلمان وأنهما كتابٌ واحدٌ، أو بمعنًى أدقَّ الأخير جزءٌ مقتضبٌ من الأول**»[5] ويشير الباحث

(1) د. الطاهر أحمد مكي: دراساتٌ أندلسيةٌ ص359.

(2) المصدر السابق، ص358.

(3) د. محمد رضوان الداية: محقق كتاب البطليوسي: الحدائق، دار الفكر دمشق، 1988 ص147 هـ 2.

(4) المصدر السابق ص137.

(5) حسن عبد الرحمن علقم: الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي، دار البشير، عمان 1988 ص39-40.

في سياق حديثه عن ابن السيد وابن رشد-في دراسته وهي أصلاً رسالة ماجستير بالجامعة الأردنية- إلى فضل الأستاذ المشرف في توجيهه لاكتشاف تأثر ابن رشد بابن السيد.. (ص184) وتلك مسألة أفاض فيها بلاثيوس وهو أول من نبه إليها وهو ما يؤكده الباحث فعلا فيما بعد[1]. وهو يعتمد على بلاثيوس أيضاً في بيان اهتمام كهنة اليهود وفلاسفتهم بكتاب الحدائق[2].

3 - أما عن الدراسات التي تناولت أعمال بلاثيوس وتحقيقاته وعرضت لها أو ناقشت منهجه وما طرحه من قضايا، أو انطلقت من كتابات لبحث مشكلاتٍ مختلفةٍ، أو استدركت عليه فهي موضوع هذا القسم من الدراسة. وسوف نعطي فكرةً موجزةً عن أعماله قبل بحث كيفية تعامل الكتاب العرب معها.

وقد أشار نجيب العقيقي في الجزء الثاني من كتابه «**المستشرقون**» إلى بلاثيوس وآثاره[3]. ولأننا لا ننوي أن نقدم سرداً بأسماء هذه المؤلفات، فقد أشرنا إلى بعضها وسنعرض في هذه الفقرة بعضاً منها، فنكتفي فقط بتصنيف مؤلفاته إلى ثلاث مجموعاتٍ كما فعل ميغيل كروث إيرنانديث في دراسته «**معنى وحدود الفكر الإسلامي عند آسين بلاثيوس**»، وهو من الباحثين الذين تابعوا مستشرقنا[4]. وأعمال بلاثيوس هي:

1- المفكرون ومدارس الفكر الإسلامي.

2- العلاقات بين الإسلام والعالم الغربي المسيحي.

3- ما قدمته المسيحية من آراء للإسلام، الذي أعادها بدوره مزيدةً ومنقحةً

(1) المصدر السابق ص200.

(2) المصدر نفسه صفحات 193، 194، 195.

(3) نجيب العقيقي: المستشرقون ج2 دار المعارف ط4، القاهرة ص194-196. «لم يكن في مقدوري أن يرى هذا العمل النور، دون العودة إلى الأعمال العظيمة التي ألفها بلاثيوس حيث عكفت أكثر من عشر سنوات على دراسة أعماله التي أفادتني في فصول هذا الكتاب» أُنظر إيرنانديث: معنى وحدود الفكر الإسلامي عند آسين بلاثيوس، أعمال مؤتمر الحضارة الأندلسية، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد 52، 1992 ص281-282.

(4) تابع ميغيل كروث إيرنانديث بلاثيوس كما كتب في مقدمة دراسته «الميتافيزيقا عند ابن سينا» 4949 يقول: «إن أعمال بلاثيوس كانت قد أثرت وأنضجت مجالات البحوث، ولهذا رأيت أن أسير في هذا الطريق المفتوح وأخوض في دراسة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وإن هذه الدراسة تمت وأصبحت ممكنةً بفضل آسين بلاثيوس». وكتب في «الفلسفة الأسبانية الإسلامية» 1957.

للفكـر المسـيحي «الإسـلام مـن منظـور المسـيحية».

وإن كنـا نلاحـظ تداخـل بعـض الأعـمال في أكـثر مـن مجموعـةٍ مثـل كتابيـه عـن ابـن عـربي، وابـن مـسرة اللذيْـن يمكـن تصنيفهـما في أيٍّ مـن المحـاور الثلاثة.

وسـوف نتوقـف أمـام بعـض مؤلفـات بلاثيـوس لـنرى الطـرق المختلفـة التـي تعامـل بهـا الأسـاتذة العـرب مـع أفـكاره، وأول هـذه الأعـمال «**ابـن مـسرة ومدرسـته**».

1-1-3 في دراسـته «**الخيـال والشـعر في تصـوف الأندلـس**» 1981 يعـرض سـليمان العطـار مـا قدمـه بلاثيـوس، أكـبر جهـد للتأريـخ للتصـوف الإسـلامي في الأندلـس». ويتوقـف عنـد دراسـته ابـن مـسرة، فالمسـتعرب الإسـباني يعـرض بدايـات التصـوف قبـل ابـن مـسرة، وبذكـر ابـن مـسرة تبـدأ محاولـةٌ جريئـةٌ وجديـرةٌ بالإعجـاب حقًّـا يقـوم بهـا مسـتشرقنا الإسـباني، ليقـدم لنـا هـذا الفيلسـوف المتصـوف المعتـزلي موضحـاً أهـم النقـاط التـي تميـز شـخصيته «**التـي جعـل منهـا أسـطورة حقيقيـة**» ثـم يعقـد فصـلاً عـن أنبادوقليـس، «**لأنـه قـد ورد في المصـادر العربيـة اتبـاع ابـن مـسرة لتعاليمـه**» ويتتبـع امتـداد تعاليـم ابـن مـسرة حتـى عـصر ابـن عـربي، الـذي اكتملـت عـلى يديـه صـورة التصـوف الأندلـسي، ويتأثـر بهـا ابـن عـربي نفسـه في مسـائل جوهريـة، ثـم يركـز عـلى أهميـة ابـن عـربي كمصـدرٍ متكامـلٍ للتصـوف الأندلـسي المـسري جاعـلاً مـن هـذا المتصـوف الكبـير صـورةً لابـن مـسرة «**وأن كان ابـن عـربي أكـثر جـرأةً مـن ابـن مـسرة فيـما أدعـاه مـن وجـود مـادة جوهـر الجوهـر التـي يشـترك فيهـا اللـه والإنسـان، بينـما نـرى أن ابـن مـسرة قـد نـزه اللـه عـن هـذه المشـاركة. ومـما سـبق يسـتنتج الباحـث (بلاثيـوس) -ونحـن معـه في ذلـك حتـى لـو تحفظنـا عـلى منهجـه- أن فكـر ابـن مـسرة صـار مدرسـةً فكريـةً صوفيـةً تمتـد في الأندلـس حتـى يصـل الأمـر بإسـبانيا المسـلمة إلى أن تنجـب أعظـم صوفيـة الإسـلام، ومـن ثـم صـارت إسـبانيا منـذ ابـن مـسرة وبسـببه وطـن الصوفيـين العظـام المسـلمين ولقـرونٍ بعـد ذلـك كان مـن المحتـم أن تصـير عـن طريـق سـانت تريـزا وسـان خـوان دي لاكـروث وطـن الصوفيـين العظـام المسـيحيين**»[1].

(1) د. سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، دار المعارف، القاهرة، 1981 ص15.

ويوظف سليمان العطار نتائج أبحاث بلاثيوس-مع تحفظه على المنهج وبعض التحليلات- في أبحاثه كما يتضح في قوله: «**لو أخذنا بالتصور الوارد في فكرة «ابن مسرة ومدرسته»** عند بلاثيوس، وهو التصور القائل بامتداد التصوف في نهاية القرن الثالث حتى بدايات الظهور الرسمي للتصوف فلنا أن نسأل هل صاحب هذا الامتداد شعرٌ تصوُّفيٌّ[1]؟ وإذا بحثنا عن أوليات شعر التصوف فإننا لن نلتقي بأشعارٍ زهديةٍ عاديةٍ حتى يقابلنا -كما يضيف العطار- أول شعر للتصوف جديرٌ بمكانٍ فنّيٍّ في الشعر من ناحيةٍ، وبمكان في التعبير عن وجدانات العشق الصوفي من ناحيةٍ أخرى، ألا وهو ديوان «**ترجمان الأشواق**» لابن عربي في أواخر القرن السادس عشر[2]. إن هذه التقديمة النظرية التي يستند فيها الباحث المصري على المستشرق الإسباني لا غنى عنها لدراسة شعر التصوف عامةً في الأندلس، اعتباراً من البدايات الحقيقية لهذا الشعر على يد ابن عربي نفسه في نهاية القرن السادس الهجري.

2-1-3 وفي تحقيق محمد كمال جعفر للتراث الصوفي لابن مسرة، يقدم لأول مرةٍ في العربية رسالتين للصوفي الأندلسي هما: «**رسالة الاعتبار**» و«**رسالة خواص الحروف**» القاهرة 1982، وتظهر في مقدمة تحقيقه أفكار بلاثيوس خاصةً فيما يتعلق بأثر نشر هاتين الرسالتين، الأمر الذي سيتيح الفرصة لإلقاء الضوء على كثير من المسائل والحقائق الفلسفية والصوفية في فكرنا الإسلامي وذلك مثل:

- حقيقة تأثير ابن مسرة في ابن عربي بعد تأثره بالتستري.
- حقيقة الارتباط بين فكر ابن مسرة وإخوان الصفا.
- حقيقة ارتباط العالم والمعلوم عند ابن مسرة وابن رشد في الإسلام والأكويني في المسيحية[3].
- إلقاء الضوء على مسألة الكلام الإلهي وحقيقة الخلاف حولها في الفرق

(1) المصدر السابق، ص26.

(2) الموضع نفسه.

(3) د. محمد كمال جعفر: مقدمة تحقيقه من التراث الصوفي لابن مسرة» المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1982، ص5.

الإسلامية. وهو في حديثه عن ابن مسرة سيرةً ودراسةً (ص17 وما بعدها) يحيلنا فيما يتعلق بالآراء والجوانب التاريخية إلى كتاب بلاثيوس ابن مسرة ومدرسته، مدريد 1914. وكذلك يعتمد عليه كليةً في عرضه مذهبه الفلسفي يقول: «**يرى الباحث الجاد آسين بلاثيوس أن أصول المذهب الفلسفي لابن مسرة تدور حول المذهب الأمبيدوقليسي**»[1]. ويقف طويلاً للمقارنة بين ابن مسرة وأمبيدوقليس (ص36-40). ويلاحظ إحالة توجه مدرسة ابن مسرة إلى الغنوص الذي قال به بربسلين في القرن الرابع للميلاد[2] وأن بلاثيوس وفيليب حتى يتفقان على أن مدرسة ابن مسرة قدمت نشاطها من خلال ابن جيبرول الفيلسوف اليهودي (ت 1058، أو 1070م)[3].

3-1-3 ونجد لدى شيخ الباحثين العرب في الدراسات الأندلسية الدكتور محمود مكي مواصلةً وإكمالاً لبعض ما فات بلاثيوس في بحثه عن ابن مسرة. حيث قدم لنا في المؤتمر الثالث للدراسات الاندلسية دراسةً عن «**بدايات التصوف الأندلسي، ما قبل ابن مسرة**» يستدرك فيها على دراسة المستعرب الإسباني. فإذا الفضل يرجع إلى بلاثيوس في أول دراسةٍ جادة للتصوف الأندلسي منذ بداياته المبكرة وإلى إعادة بناء مذهب أول صوفيٍّ أندلسيٍّ كبيرٍ هو ابن مسرة (ت319ه - 931م)، وأنه ألحق بدراسته هذه قائمة بزهاد الأندلس السابقين على ابن مسرة منذ فتح الأندلس حتى أواخر القرن الثالث، فإنه على الرغم من الجهد الكبير الذي بذله آسين بلاثيوس في تتبع هؤلاء الزهاد الذين كانوا تمهيداً ورواداً للتصوف الأندلسي فإن شيخنا قد استطاع بعد استقصاءٍ للمصادر الاندلسية أن يقدم لنا أخباراً كثيرة عن بعض هؤلاء ممن لم يردوا في دراسة مستشرقنا الكبير.

والدراسة التي يقدمها لنا مكي تحاول أن تتبين هذه البدايات حتى تقدم صورةً مقاربة للحياة الروحية في الأندلس حتى أوائل القرن الرابع الهجري. لقد بدأت الحركة الصوفية في الأندلس بما كان من الطبيعي أن

(1) المصدر السابق، ص20.
(2) المصدر السابق، ص42.
(3) المصدر السابق، ص42.

تبدأ به، أي بحياةٍ زهديةٍ بسيطةٍ، وقد احتفظت لنا كتب التراجم بأخبار بعض من مارسوا مثل هذه الرياضات الدينية القائمة على حياةٍ متقشفةٍ، وكان لهؤلاء مكانةٌ عظيمةٌ بين الشعب الأندلسي في تاريخه المبكر. ويقدم لنا بعضا من هؤلاء الزهاد. «**وممن نعرفه من هؤلاء الصالحين الأندلسيين خلال القرن الثاني الهجري ثلاثةٌ يصفهم كُتَّاب التراجم والمؤرخين بأنهم «عباد الأندلس»**»: أولهم ميمون بن سعد مولى الوليد بن عبد الملك[1]. أما الزهدان الثانيان فهما أبو الفتح الصدفوري، وفرقد السرقسطي. وهناك العديد من الممارسات الزهدية التي نسبتها كتب التراجم إلى بعض زهاد الأندلس خلال القرنين الثانى والثالث مثل مداومة الصلاة أو القيام أو الإضراب عن الزواج أو افتكاك أسرى المسلمين. وقد سجل بعض هذه الأخبار وأسماء ممارسي هذه الألوان من السلوك آسين بلاثيوس«**ولو أننا عثرنا على المزيد منها مما يستدرك عليه**»[2].

ومن هؤلاء: الزاهد أيوب البلوطي، وقاسم بن ثابت السرقسطي (ت 302ه / 1914م)، وأبو وهب العباس القرطبي، واجع بن مالك القبري (ت 299ه / 311م). وأول من بدأ لبس الصوف باعتباره من مظاهر التقشف والزهد قاضي قرطبة سعيد بن سليمان (ت 240ه / 854م) وأول من حمل لقب الصوفي في الاندلس هو عبد الله بن نصر القرطبي (ت 315-928م). ويشير مكي إلى من رحل منهم إلى المشرق وسجل ذلك في كتاباته، أو جمع سير العُبّاد والزُهّاد المشارقة مثل: أحمد بن محمد الرومي القرطبي الذي يذكر في ترجمته أنه لقي إبراهيم بن الجنيد الصوفي البغدادي، وكذلك محمد بن وضاح القرطبي (ت 287-900م) مؤلف أول كتاب جمع فيه أخبار الزهاد والزاهدات في المشرق وعنوانه «**العباد والعوابد**». والشخصية التي يختتم بها دراسته، والتي يعدها ممِّهدةً للتصوف بمعناه الحقيقي وسابقةً لابن مسرة هي شخصية بكر يمني بن رزق التطيلي «**الذي يدهشنا أن بلاثيوس أهمله**

(1) د, محمود على مكي: بدايات التصوف الأندلسي ما قبل ابن مسرة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد 52، ص10.

(2) المصدر السابق، ص11.

تماماً في دراسته لابن مسرة»[1].

2-3 والعمل الثاني الذي نتوقف أمامه هو تحقيقات بلاثيوس لأعمال ابن باجة. حيث حقق له الرسائل التالية:

- من قول أبي بكر في النبات، مجلة الأندلس، العدد الخامس 1940 ص255-299.
- رسالة اتصال العقل بالإنسان، مجلة الأندلس، العدد السابق 1942 ص1-47.
- رسالة الوداع، مجلة الأندلس، المجلد الثامن 1943 ص1-87.
- تدبير المتوحد، مدريد عام 1946.

وإن كان دنلوب D.M. Dunlop قد نشر جزءًا من كتاب تدبير المتوحد قبل أن ينشر بلاثيوس النص الكامل للكتاب. وقد تسابق الباحثون العرب في تقديم عددٍ من التحقيقات لبعض رسائل ابن باجة ومنها ما قد سبق لبلاثيوس نشره.

فقد نشر ماجد فخري عدة رسائل تحت عنوان «**رسائل ابن باجة الإلهية**» بيروت 1968. والملاحظ أن فخري في هذه الرسائل نشر ثلاثة نصوصٍ سبق لبلاثيوس أن نشرها. ونشر معن زيادة «**تدبير المتوحد**» بيروت 1978، وهذه هي النشرة الثالثة لهذا النص تضاف إلى نشرة بلاثيوس 1946 ونشرة فخري 1968. يصف معن زيادة بلاثيوس بأنه «**صاحب أكبر مساهمةٍ معروفةٍ في دراسة ونشر أعمال ابن باجة**»[2]. ويضيف أن قراءة التدبير كما حققه بلاثيوس، الذي نشره في إسبانيا مع مقدمة إسبانية، أوضح الحاجة الملحة لإعادة نشر هذا الكتاب باللغة العربية»[3]. ولم يوضح لنا أيّ أسبابٍ تدعو لذلك، وقد أعاد أحمد فؤاد الأهواني نشر رسالة الاتصال لابن باجة ضمن مجموعٍ يحمل عنوان تلخيص النفس لابن رشد[4]. وقد أعاد

(1) المصدر السابق، ص15-18.

(2) د. معن زيادة: مقدمة تحقيقه لكتاب ابن باجة تدبير المتوحد، بيروت 1978 ص 15.

(3) المصدر نفسه ص16.

(4) د. أحمد فؤاد الأهواني (محقق) رسالة الاتصال لابن باجة ضمن تلخيص النفس لابن رشد، النهضة المصرية القاهرة 1950.

في هـذه النـشرة مـا سـبق لبلاثيـوس أن نـشره. والأمـر نفسُـه حـدث مـع عبـد الرحمـن بـدوي الـذي قـدم في كتابـه «**رسـائل فلسـفية**» بنغـازي 1973 مجموعـةَ رسـائلَ جديـدةً لابـن باجـة مـع مقدمـةٍ لنشرتـه موضحـاً المخطوطـات المعروفـة للباحثـين، مشـيراً إلى أنـه بالإضافـة لمخطوطـات بـودلي باكسـفورد Pocoke، وبرلـين (5060)، والأسـكوريال (612) فـإن هنـاك مخطوطـةً رابعـةً بهـا رسـائلُ جديـدةٌ هـي مخطوطـة طشـقند رقـم 2385 التـي اعتمـد عليهـا. وبعـد أن يتنـاول نـشرات رسـائل ابـن باجـة السـابقة يعـرض للرسـائل التـي ينشرهـا وهـي: «**في الوحـدة والواحـد**»، «**في الفحـص عـن القـوى النزوعيـة**»، «**في المتحـرك**» و«**القـوى النزوعيـة**». وهـو يذكـر لنـا تحقيقـات بلاثيـوس المختلفـة لرسـائل ابـن باجـة في سـياق تناولـه لمحتويـات هـذه الرسـائل[1].

ويعـرض الباحـث المغـربي المحقـق المدقـق جـمال الديـن العلـوي في كتابـه «**مؤلفـات ابـن باجـة، الـدار البيضـاء 1983 مجهـود المسـتعرب الإسـباني، في الفصـل الثـاني عـن مؤلفـات ابـن باجـة المنشـورة موضحـاً أهميـه نشرتـه**» لقـد اعتمـد بلاثيـوس في تحقيقـه للنصـوص الثلاثـة الأولى (النبـات، اتصـال العقـل، الـوداع) عـلى مخطوطَيْأكسـفورد وبرلـين، ولعـل معتمـده في نـشر الرسـالتين الثانية والثالثـة كان أساسـاً عـلى مخطـوط برلـين، ومـن ثـم يمكـن القـول، وخاصـة بعـد ضيـاع المخطـوط الأخـير، أن بلاثيـوس قـد قـدم للـتراث الفلسـفي في الغـرب الإسـلامي وللمهتمـين بهـذا الـتراث وربمـا لابـن باجـة نفسـه خدمـةً جليلـةً؛ وذلـك لأن المخطـوط الآخـر، أعنـي مخطـوط أكسـفورد لا يمكـن الاعتـماد عليـه أصـلا في نـشر الرسـالتين المشـار إليهـما[2]. ويشـيد بجهـد الرجـل قائـلاً: «**وبالرغـم مـما يمكـن أن نقـول اليـوم عـن هـذه النـشرات فسـيظل لِآسـين بلاثيـوس عـلى كل حـال فضـل البدايـة، لأنـه أول مـن اهتـم بنـشر نصـوصٍ لابـن باجـة. وهـي نصـوصٌ مـن الأهميـة بحيـث لا نغـالي إذا قلنـا أنهـا تنقـل إلينـا الصـورة الأخـيرة التـي انتهـى إليهـا المـشروع الفلسـفي لابـن باجـة**»[3].

3 - 3 ونتنـاول في هـذه الفقـرات عـدة أعـمالٍ لبلاثيـوس أشـار إليهـا الباحثـون

(1) د. بدوي: رسائل فلسفية، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي 1973، ص166-136.

(2) جمال الدين العلوي: مؤلفات ابن باجة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1983 ص31.

(3) الموضع نفسه.

العـرب بإيجـازٍ، وهـي توضـح جهـود بلاثيـوس في دراسـة الفكـر الإسـلامي مـن جهـةٍ، واهتمامنـا نحـن بـه في سـياق بحثنـا عـن جهـود المسـتعرب الإسـباني.

لقـد اهتـم بلاثيـوس ببعـض صوفيـة الإسـلام مـن المشـارقة الذيـن كان لهـم حضـورٌ قـويٌّ، وأهـم هـؤلاء الغـزالي الـذي كـرس لـه أكـثر مـن دراسـةٍ وتناولـه في سـياق دراسـاتٍ عامـةٍ. فقـد كتـب عـن «**العقيـدة والأخـلاق والتصـوف لـدى الغـزالي**» 1901، ومصنـفٍ في «**الغـزالي والنصرانيـة**» في جزئـين، بـه تحليـلٌ عميـقٌ لكتـاب الإحيـاء. مدريـد 1934-1935. و«**دراسـاتٌ نفسـيةٌ عـن معنـى كلمـة التهافـت في مصنفـات الغـزالي وابـن رشـد**»، المجلـة الأفريقيـة، 1906، وتصـوف الغـزالي، جامعـة القديـس يوسـف بـيروت، العـدد 7، عـام 1914.

ويشـير بـدوي في كتابـه «**مؤلفـات الغـزالي**» إلى المحـاولات المختلفـة للبحث في مؤلفـات حجـة الإسـلام، تلـك التـي بـدأت منـذ منتصـف القـرن التاسـع عـشر حـين كتـب ر. غوشـه R. Gosche بحثـه عـن «**حيـاة الغـزالي ومؤلفاتـه**» 1858 مـروراً بمكدونالـد جولدزيهـر، ثـم ماسـينيون، ويقـف عنـد «**أول بحـثٍ مفصـلٍّ في تمييـز المنحـول مـن الصحيـح في مؤلفـات الغـزالي، وهـو ذلـك الـذي قـام بـه آسـين بلاثيـوس في كتابـه الضخـم «روحانيـة الغـزالي**» (أربعـةُ مجلـداتٍ، مدريـد 1934-1941) ففـي الجـزء الرابـع (ص285-390) بحـث في كتـب الغـزالي مـن كافـة نواحيهـا، وأورد ثبتـاً بمـا يـراه منحـولاً أو مشـكوكاً في صحتـه مـن هـذه الكتـب»[1].

2-3-3 وإذا تحولنـا عـن المحـور الأول الـذي يتنـاول فيـه المفكريـن ومـدارسَ الفكـر، إلى محـاور العلاقـات بـين الإسـلام والعـالم الغـربي المسـيحي حسـب تصنيـف ميغيـل كـروث إيرناندیـث يمكـن أن نشـير إلى كتـاب بلاثيـوس «**الإسـلام عـلى الطريقـة المسـيحية**» الـذي اهتـم بـه د. حامـد أبـو أحمـد في دراسـته «**عالميـة أدب التصـوف الإسـلامي**» فهـو يشـير إلى الـرواج الكبـير لطبعـة الكتـاب والاهتـمام والحفـاوة التـي اسـتقبلت بهـا. ويرجـع أهميـة ذلـك لمـا تناولتـه مـن أثـرٍ للإسـلام عـلى تصـوف المدرسـة الكرمليـة

(1) د. عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، ط2 وكالة المطبوعات الكويت 1977 ص11.

فيما أطلق عليه «**نظرية التأثير الإسلامي**». ويدرس بلاثيوس في الجزء الثاني من الكتاب «**مذهب ابن عربي الروحي**»، وهذا الجزء كما يذكر حامد أبو أحمد أهم ما في الكتاب ويشتمل على حوالي 1154 صفحة من القطع الكبير وهي على النحو التالي: مصادر ابن عربي ومنهجه وخطته، ويقارن بينه وبين الاتجاه الروحي المسيحي قبل الإسلام-كما رأينا في كتابه الذي ترجمه بدوي- وفي الفصل الثاني: الأسس الرئيسية لهذا الاتجاه، ووجودها في الإسلام في صورة مذاهبَ مستقلةٍ، والتمييز بين هذه المذاهب حسب ابن عربي والفصل الثالث دراسة للأنواع المختلفة للحياة الروحية وتعدد مناهج الحياة الروحية وثرائها في تصوف الأندلس. والفصل الخامس، الذي يتناول منهج الزهد أي التوجه نحو طريق الكمال، وفي السادس يشرح بلاثيوس طريق الوصول إلى الكمال الروحي ويبين أن سانت تريزا وسان خوان دي لاكروث يتفقان مع ابن عربي في مسألة الحضور الإلهي.

ويعلق د. أبو العلا عفيفي على دعوى بلاثيوس بإرجاع روحية الغزالي، بل روحية الإسلام كله إلى مصادرَ أجنبيةٍ غيرَ إسلاميةٍ أخصها المصدر المسيحي بقوله: «**ويظهر أنه في هذه الدعوى الأخيرة يصدر عن عقيدةٍ وخطةٍ موضوعهٍ أكثر من صدوره عن منطق البحث العلمي وحده**»[1]. والموقف نفسُه تجده لدى محمد عبد الله الشرقاوي في كتابه «**الاتجاهات الحديثة في دراسات التصوف الإسلامي**»[2].

نجد لدى الدكتور أبو الوفا التفتازاني متابعةً دقيقةً لأعمال بلاثيوس حيث يستشهد بكتاباته ويشير إليها ويذكرها ضمن مراجعه ويعتمد على تحقيقاته وترجماته لبعض النصوص العربية مثل المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس، مدريد 1916 و«**في اتصال العقل بالإنسان**» 1942. ففي دراسته عن ابن سبعين وفلسفته الصوفية يذكر نشرة بلاثيوس للمدخل لصناعة المنطق ويشيد بمقدمته التي لا غنى عنها للباحث في تاريخ الفكر في

(1) د. أبو العلا عفيفي: مقدمة ترجمة كتاب نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص ك.

(2) د. محمد عبد الله الشرقاوي: الاتجاهات الحديثة في دراسات التصوف الإسلامي، القاهرة ص 72-76.

الأندلس وتطوره في إسبانيا الإسلامية[1]، كما يعتمد على عمل بلاثيوس ابن السيدج البطليوسي في بيان الحركة الفلسفية في إسبانيا[2]. وعلى دراسته ابن مسرة ومدرسته[3] كما يعرض لدراسته عن ابن العريف ونشرته لكتابه محاسن المجالس، ورأي ابن سبعين فيه[4] وتأثير الأخير في ريمون ليل[5].

وفي دراستيه عن ابن عطاء الله السكندري وتصوفه وابن عياد الرندي يشير إلى أثر حكم ابن عطاء الله السكندري وشرح ابن عباد عليها في المدرسة الكرملية فقد وصف بلاثيوس هذا الشرح بأنه مرجعٌ كاملٌ في النظرية الزهدية الصوفية»[6] ويبين بلاثيوس أوجه الشبه في مسألة القبض والبسط بين دي لاكروا والشاذلية وابن عطاء الله[7].

وأخيراً نشير إلى المقدمة التي تناول فيها د. جمال عبد الكريم العدد التذكاري الذي أصدرته مجلة كلية الآداب بمناسبة المؤتمر الثالث للدراسات الإسبانية وتكريم آسين بلاثيوس والتي أشار فيها إلى أبحاث المؤتمر وموضوعاتها وبلاثيوس يقول: «**لقد عقدنا هذا المؤتمر لنكرم عالماً إسبانيا جليلاً أفنى حياته في خدمة العلم والاستشراق**» ويشير إلى أهم أعمال بلاثيوس واكتشافاته التي كانت سبب شهرته وهي بيان فضل إسبانيا المسلمة على كثيرٍ من روائع الإبداع الإنساني في الفلسفة والتصوف والأدب.

تعقيب

لا يمكننا في نهاية هذه الدراسة الادعاء بأنها تناولت كل ما كتب وترجم لبلاثيوس في العربية، فلا شك أن هناك جهوداً أخرى مغربيةً ربما لم تصل إلينا، إلا أن ما عرضنا له يكفي لبيان فضل العالم الإسباني، الذي سعينا في الفقرة الأولى من هذا البحث لبيان ملامح صورته عند الكُتّاب العرب

(1) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته التصوفية، دار الكتاب اللبناني 1973 ص68.
(2) المرجع السابق ص70.
(3) المرجع السابق ص75.
(4) المرجع نفسه صفحات 76، 77، 78.
(5) المرجع نفسه ص187.
(6) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1969 ص93.
(7) المصدر السابق صفحات 257-258.

وتتلخص في الآتي:

-اهتمام جادّ أصيل ومثابر على البحث والتحقيق الذي يتعلق بالفلسفة والتصوف الإسلاميينْ في إسبانيا.

-بيان دور المسلمين في التاريخ الثقافي الوطني باعتباره مرحلةً هامةً من مراحل الثقافة الإنسانية.

-الاتصال بين الفكر الإسلامي وما سبقه وتأثيره على الفكر المسيحي التالي عليه.

-المنحي الديني الذي يسيطر على كتاباته برده إلى أصولها المسيحية.

إلا أنه مما لا شك فيه أن للرجل خطةً طموحةً للتأريخ للفكر الإسلامي الإسباني نشراً وتحقيقاً، بحثاً وتأليفاً، من أجل التأكيد على دور الفلاسفة والصوفية العرب في إثراء الفكر الإنساني.

وبهذا يتضح التأثير المتبادل بين الثقافة العربية الإسلامية من جانب والثقافة الإسبانية المعاصرة من جانب آخر كما يتضح الاهتمام الشديد، الذي قدمه الكُتَّابُ العربُ المعاصرون بالمستعرب الأسبانى الكبير الذي نحتفل بذكراه تدعيماً لحوار الأنا والآخر وإثراءً للجدل المتبادل بين الحضارات.

الاستشراق في فكر إدوارد سعيد قراءة في منهج الخطاب

■ أ. د. لطيف نجاح شهيد القصاب

الملخص

قراءة كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد تعطي استنتاجاً تدريجيّاً بأن الكتاب يمثل خطاباً فكريّاً بليغاً أكثر منه نصّاً مكتوباً بروحٍ علميةٍ خالصةٍ، فليس هو بحثاً منهجيّاً يستقرئ كتابات المستشرقين للكشف عن الموقف الثقافي المرتبط بالسلطة مثل ما ذهب إليه بعض النقاد، ولا هو مجرد سياحةٍ تأمليةٍ محمّلةٍ بإسقاطاتٍ أيديولوجيةٍ، تغذيها تجارب الكاتب الشخصية، ولواعجه النفسية.

النقطة الأساسية التي يثيرها هذا البحث هي أن إدوارد سعيد استطاع أن يحرز نجاحاً مذهلاً في جعل كتابه الاستشراق مقروءًا على الصعيد العالمي والغربي على وجه الخصوص بسبب موقعه الأكاديمي المرموق، هذا الموقع الذي استثمره الكاتب خير استثمارٍ في مجال ربط المعرفة بالسلطة، وكذلك بفضل قدرته الباهرة على «**مخاطبة**» النخبة والجمهور على السواء بلغةٍ انكليزيةٍ فذةٍ يحسده عليها حتى كبار الكُتّاب الإنكليز.

من العرض السابق نخلص إلى أن إدوارد سعيد في كتابها لاستشراق كان

أديباً ملتزماً بأداء رسالةٍ سياسيةٍ أو أخلاقيةٍ أكثر منه ناقدًا في موضوعٍ أدبيٍّ صرفٍ يقتضي تغليب العلم على ما عداه. وأغلب الظن أن النجاح الذي أحرزه الكتاب مردُّه إلى هذا المنهج الصادم الذي اتّبعه المؤلف باحترافيةٍ عاليةٍ حينما لم يعمد إلى تصنيف موضوع الاستشراق إلى أنواعٍ أو أشكالٍ مختلفةٍ على غرار ما اتّبعه السابقون من المشتغلين بهذا الحقل المعرفي، بل اكتفى إدوارد سعيد بتقديمه جملة واحدةً، والحكم عليه حكماً مطلقاً.

إدوارد سعيد: النشأة العلمية والتربوية

ولد إدوارد سعيد في مدينة القدس عام 1935، وتخرج من مدرسة سانت جورج الإنجيلية المقدسية في سنة ١٩٥٧. حصل على شهادة البكالوريوس من جامعة برنستون، ثمّ على الماجستير سنة 1960، والتحق بعدئذ بجامعة هارفارد لدراسة الدكتوراه، وكانت أطروحته بعنوان «**رسائل جوزيف كونراد ورواياته القصيرة**» وانتهى منها عام 1964 ليصبح بعدها أستاذًا جامعيًّا للغة الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية حتى تقاعده.

قبيل حرب ١٩٤٨، وتحديدا في كانون الأول عام ١٩٤٧ انتقلت عائلته الثرية من حيّ الطالبية في القدس إلى بيروت ثم إلى القاهرة، ليصبح بعد ذلك إدوارد سعيد تلميذاً في المدرسة الأمريكية، ومنها إلى كلية فكتوريا المخصصة لأبناء الطبقات العليا. وبعد 40 عاما من مغادرته القدس عاد إليها زائرا عام 1998، وعندما قرّر أن يزور منزله الذي ولد فيه شرق القدس وجده قد تحول إلى مستوطنة يهودية.

شغل إدوارد سعيد منصب عضو في المجلس الوطني الفلسطيني لعدة عقود. وعرفه الجمهور الغربي بوصفه مفكرًا عامًّا كما عرفه عازفا بارعا على آلة البيانو.

يقول معاصروه كثيراً ما كان ينطق إدوارد سعيد اسمه الاول «**إدوارد**» بسرعة كبيرة ويشدّد على اسم «**سعيد**»، وأحيانا أخرى كان يربط الاسمين معًا وينطقهما بشكلٍ لا يتّضح أيٌّ منهما! لقد احتاج إدوارد سعيد -كما كتب في مذكراته- إلى أن يسلخ أكثر من 50 عامًا من عمره كي يعتاد على هذا

الاسـم، أو لـكي يشـعر بضيـق أقـلّ حيـال اسـم إنجليـزي بعيـد الاحتـمال عـن أن يكـون مقرونًـا ب«**سـعيد**»، وهـو اسـمُ عائلـةٍ عـربيٌّ صميـمٌ عـلى حـدّ تعبـير إدوارد سـعيد نفسـه.

حـازت مذكراتـه «**خـارج المـكان**» المؤلفـة سـنة 1999 عـلى العديـد مـن الجوائـز منهـا جائـزة مدينـة نيويـورك. يقـول صبحـي حـداد وهـو مترجـم كتـاب إدوارد سـعيد المعنـون «**تعقيبـات على الاسـتشراق**»: «**انتمـى إدوارد سـعيد إلى تلك القلّـة مـن النقـاد والمنظّريـن والمفكّريـن الذيـن يسـهل تحديـد قسـماتهم الفكريـة الكـبرى، ومناهجهـم وأنظمتهـم المعرفيـة وانهماكاتهـم، ولكـن يصعـب عـلى الـدوام حصرهـم في مدرسـة تفكـير محـددة، أو تصنيفهـم وفـق مذهـبٍ بعينـه... كان يسـاريّاً، علمانيّـاً... ولكنـه كتـب نقـداً معمّقـاً بالـغ الجـرأة ضـد يسـارٍ أدبيٍّ يبتـذل الموهبـة الإبداعيـة حـين يخضعهـا للسياسـة اليوميـة أو الطارئـة.**

لإدوارد سـعيد زهـاء عشريـن مؤلَّفـاً منهـا ثمانيـة كتـبٍ عـن فلسـطين تمّـت ترجمتهـا إلى ٣٥ لغـةٍ عربيـةٍ وأجنبيـةٍ. عـانى إدوارد مـن مـرضٍ عُضـالٍ ووافتـه المنيـة في نيويـورك عـام 2003م، وأوصى أن ينقـل رفاتـه إلى لبنـان[1].

الاستشراق لغةً واصطلاحاً وتعريفاً وتاريخاً

الاسـتشراق في العربيـة مأخـوذٌ عـن مـادة (ش ر ق) والأصـل فيهـا «**واحـدٌ يـدلُّ عـلى إضـاءةٍ وفتـحٍ. مـن ذلـك شَرَقَـت الشّـمسُ، إذا طلعتوأشرقـت، إذا أضـاءت. «واسـتشرق عـلى زنـة اسـتفعل معنـاه طلـب الـشرق[2]. والمعنـى الاصطلاحـي للاسـتشراق لابـدّ أن يُسـتمد مـن قواميـس اللغـة الأجنبيـة التـي خـرج منهـا هـذا المصطلـح أولاً، وهـو بحسـب القواميـس الإنكليزيـة المتداولـة يـؤدي معنى دراسـة الـشرق لغـةً وتاريخـاً ومجتمعـاً والمسـتشرق هـو الخبـير بلغـات الـشرق وتاريخه[3]. وقـد اسـتقر مصطلـح الاسـتشراق عـام 1873م في المؤتمر الأول للمسـتشرقين الذي**

(1) ينظر خارج المكان: 25، وتغطية الإسلام: 9، وبحث التفاعل الإيجابي بين المثقف وقضايا الوطن والأمة: 317، مجلة الجامعة الإسلامية، ويكيبيديا الموسوعة الحرة https://ar.wikipedia.org، ومقالة إدوارد سعيد الناقد الأدبي، مجلة بدايات https://www.bidayatmag.com.

(2) ينظر القاموس المحيط: 663، وينظر المعجم الوسيط: 480 ، ومعجم الأفعال الثلاثية: 137.

(3) Webster's dictionary:273

عقد في باريس في العام نفسه كما يقول الدكتور عبد الأمير الأعسم[1]. وبعد مئة عام من هذا التاريخ أي في عام 1973م عقد في باريس مؤتمرٌ للمستشرقين وقرّر فيه المؤتمرون حينئذ إلغاء كلمة الاستشراق من التداول، واستبدالها بعبارة العلوم الإنسانية الخاصة بمناطق العالم الاسلامي[2]. لكن الدكتور علي حسين الجابري يحدد تاريخاً مختلفاً لمؤتمر المستشرقين الأول يعود به إلى سنة 1311م [3]. وملاحظة الفارق الزمني بين التاريخين السابقين تكشف صعوبة الإمساك بالبداية الحقيقية لفكرة الاستشراق من الناحية التاريخية، وهو الأمر الذي نستنتجه أيضا من ملاحظة التفاوت الكبير بين ما يورده كلٌّ من الدكتور مصطفى السباعي والمستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون في تحديد تاريخ الاستشراق. إذ يحدد الدكتور مصطفى السباعي تاريخ الاستشراق بسنة 999م حينما شرع القس الفرنسي جربرت بنشر ثقافة العرب وعلومهم إثر عودته من الأندلس[4]. في حين يحدد المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون بداية الاستشراق بالتزامن مع سقوط غرناطة أي في عام 1492م [5].

أما تعريف الاستشراق في العربية فقد اختلف هو الآخر بحسب رؤية كلُّ معرّفٍ إلى الغرض الذي ينتهي إليه الاستشراق، فمن رأى أن غاية الاستشراق هي التبشير الديني أطّره بهذا المعنى، ومن رأى أن الغرض منه غرضٌ استعماريٌّ صاغ تعريفه بما يلائم ذلك. ويمكننا إيراد جملةً من التعريفات تتناسب مع الطرح المتقدم، منها أنّ الاستشراق هو تخصص الغربي الصليبي في دراسة الشرق شموليّاً لإضعاف نقاط قوته، وإبراز ضعفه، وتشويه الإسلام لدى الغربي[6]. ومنها أنّ الاستشراق هو دراسة لغات الشرق القديمة ولهجاته الحديثة وتاريخه وأساطيره وعاداته وأديانه ومصادر ثرواته[7]. والاستشراق بحسب إدوارد سعيد في جوهره مذهبٌ سياسيٌّ فُرض

(1) نقد المناهج المعاصرة: 389 نقلا عن مجلة الاستشراق / بحث: الاستشراق من منظور عربي معاصر/ دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد / 1987م

(2) ينظر خيانة المثقفين: 12

(3) العقلانية العربية النقدية قضايا نقدية وإشكاليات فلسفية: 16

(4) الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم:-10 18

(5) ينظر نقد المناهج المعاصرة: 358

(6) ينظر نقد المناهج المعاصرة: 407

(7) السيرة النبوية وأوهام المستشرقين: 9

فرضاً على الشرق[1]، ويمثل أسلوباً للخطاب أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسساتٌ وأفرادٌ، وبحوثٌ علميةٌ ومذاهبُ فكريةٌ وأساليبُ استعماريةٌ، وباختصارٍ، فإن الاستشراق هو أسلوبٌ غربيٌّ للهيمنة على الشرق[2]. كما أن المستشرق عند إدوارد سعيد هو «**كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواءً كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة**»[3]. وإن معظم المستشرقين -لا جميعهم- من الغربيين[4].

ويرى الدكتور حسام الآلوسي أن الإجماع يكاد ينعقد على أن الاستشراق بوصفه حركةً منظمةً بدأ مع أواخر القرن الثامن عشر، وطيلة القرن التاسع عشر، ولم تكن حركة الاستشراق نتيجةً لحب الاستطلاع ولكن من أجل الاستعمار وإثبات التفوق الغربي والتبشير[5]. ومثل هذا التحديد التاريخي للاستشراق والغرض منه تؤيده موسوعة السرد العربي للدكتور عبد الله ابراهيم إذ يقول: «**ومن المعلوم أن المدونات الاستشراقية التي نشطت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قدمت صورةً اختزاليةً عن الشرق ثقافةً ومجتمعاً، صورةً توافق الرؤية التي ينتظرها الغربيون وتستجيب لتصوراتهم النمطية عنه، وتفاعل الخطاب الاستعماري والصورة الرغبوية الاستشراقية في استبعاد الأشكال الحقيقية وذمها، وبها أُستُبدلت أشكالٌ أخرى توافق تصوراتها**»[6]. ويقسم الدكتور مصطفى السباعي الاستشراق إلى استشراقاتٍ متعددةٍ بحسب الدوافع الدينية، والاستعمارية، والتجارية، والسياسية والعلمية[7]، كما يقسم دارسي الاستشراق من العرب إلى ثلاثة أصنافٍ: المفرطين في الاعجاب وعلى رأسهم نجيب العقيقي، والمفرطين بالعداوة وعلى راسهم أحمد فارس الشدياق، والمعتدلين ممن نظروا بموضوعيةٍ

(1) الاستشراق: محمد عناني: 321
(2) الاستشراق: محمد عناني: 44-47.
(3) الاستشراق: محمد عناني: 44.
(4) الاستشراق: ترجمة محمد عناني: 488.
(5) ينظر نقد المناهج المعاصرة 402.
(6) موسوعة السرد العربي: ج 1: 342.
(7) ينظر الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم: 20-24.

وإنصاف إلى مسألة الاستشراق، ولا يكاد ينطق باسمٍ صريحٍ لواحدٍ من هؤلاء. وأغلب الظن أنه أراد الإيحاء بأنه رأس هؤلاء المعتدلين أو أحدهم في أقل تقدير[1].

منهج الكتاب وعيوب التعميم والتعتيم

قراءة كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد تعطي استنتاجاً تدريجيّاً بأن الكتاب يمثل خطاباً فكريّاً بليغاًذا صفةٍ إعلاميةٍ[2] أكثر منه نصّاً مكتوباً بروحٍ علميةٍ خالصةٍ على الرغم من استعمال الكاتب 414 هامشاً تحيل القارئ إلى مراجعَ أجنبيةٍ مختلفةٍ. فليس الكتاب بمجمله بحثاً منهجيّاً يستقرئ كتابات المستشرقين للكشف عن الموقف الثقافي المرتبط بالسلطة كما وصفه مترجم الكتاب الدكتور محمد عناني[3]؛ إذ الكتاب في خطه العام لم يؤد مهمة الاستقراء بالمعنى الذي ذهب إليه المترجم بإقرار الكاتب نفسه الذي سنورده لاحقاً. والكتاب يتكئ في أطروحته الأساسية على جملةٍ من التعميمات على الرغم من طابعه الاستدراكي العام[4]، وتشمل هذه التعميمات الاستشراق والمستشرقين على السواء، من دون تمييز بينهم بحسب النوع أو الاتجاه، فالاستشراق استشراقٌ واحدٌ واتجاهٌ واحدٌ، وواقعه « **معادٍ للإنسانية**»[5]، والمستشرقون لا يتميز أحدهم عن الآخر، وهم جميعا يمثلون رابطةً « **لها تاريخٌ محددٌ في التواطؤ مع السلطة الإمبريالية**»[6]. واستعمال لغة التعميم واقعيّاً لا يمكن نفيها اتكالا على شعور الكاتب بخشيته من هذه اللغة التي يصفها بعدم الدقة ويقرنها بممارسة التشويه، حين يقول: «**تنحصر مخاوفي في أمرين: التشويه وعدم الدقة، أو بالأحرى ذلك اللون من عدم الدقة الذي ينتج عن التعميم**»[7]. أو حينما يتنصل عن تأكيد التصريح بالتعميم، فيقوم بطرح سؤالٍ مفاده هل إن البحث اللغوي

(1) ينظر الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم: 9- 16.
(2) ينظر تحليل الخطاب، مفاهيم نظرية ونصوص تطبيقية: 20
(3) الاستشراق: محمد عناني: 27
(4) ينظر تصدير الاستشراق: ترجمة محمد عناني: 14
(5) الاستشراق: محمد عناني: 102
(6) الاستشراق: محمد عناني: 518
(7) الاستشراق: محمد عناني: 53

الـذي قـام بـه نفـرٌ مـن المسـتشرقين الباحثـين في اللغـات الشرقيـة القديمـة يدخل تحـت بنـد الاسـتشراق السـياسي أم إنـه يمثـل نوعـاً مـن الاسـتشراق قائـمٍ عـلى البحـث العلمـي المجـرد؟ ثـم يجيـب إدوارد سـعيد قائـلا: «**التسـاؤل عـمّا إذا كانـت مناقشـة الآداب أو فقـه اللغـات القديمـة تحمـل دلالـةً سياسـيةً أو تضـم في تضاعيفهـا دلالـةً سياسـيةً مبـاشرةً تسـاؤلٌ عريـضٌ واسـعُ النطـاق حاولـت معالجتـه ببعـض التفصيـل في كتـاب آخـر**[1]. **وكان بإمـكان إدوارد سـعيد أن يحيـل القـارئ إلى كتـاب الاسـتشراق نفسـه لا إلى كتـابٍ آخـرَ باعتبـار أن كتـاب الاسـتشراق يـصرّح تصريحـاً لا موارِبـة فيـه بضـم أيِّ جهـدٍ أكاديمـيٍّ اسـتشراقيٍّ سـواء مـا يدخـل في البحـث اللغـوي أوالتاريخـي ونحـو ذلـك إلى منظومـة الاسـتشراق السـياسي ذات الأهـداف الاسـتعمارية وأن الاسـتشراق حتـى في بحوثـه العلميـة يمثـل أسـلوبا اسـتعماريّا**[2]، **وأن المسـتشرق هـو «كل مـن يعمـل بالتدريـس أو الكتابـة أو إجـراء البحـوث في موضوعـاتٍ خاصـةٍ بالـشرق، سـواءً كان ذلـك في مجـال الأنثروبولوجيـا أي علـم الإنسـان، أو علـمٍ الاجتـماع، أو التاريـخ، أو فقـه اللغـة**»[3]. ولـو أن إدوارد سـعيد عمـد إلى الجـواب المبـاشر عـن السـؤال السـابق بـدلاً مـن الدخـول في تلـك المتاهـة اللفظيـة لـكان قـدّم لقارئـه خدمـةً أفضـلَ في الفهـم وسرعـة الاسـتيعاب. ولكننـي لا أسـتبعد إمكانيـة أن يكـون إدوارد سـعيد قد فعـل ذلـك عـن قصـدٍ بغيـة إكسـاب كتابـه نصيبـاً أكـبر مـن الدراسـة والاهتـمام، كـما سـنقف عـلى ذلـك لاحقـاً في مبحـث أسـلوب الكتـاب وأسـباب رواجـه.

يؤكـد إدوارد سـعيد اهتـمام حركتـه النقديـة بالاسـتشراق الفرنـسي والإنكليـزي بصفـةٍ رئيسـية لكنـه مـع هـذا التأكيـد لم يذكـر مسـتشرقاً فرنسـيّاً معروفـاً بتعاطفـه الواضـح مـع العـرب مثـل غوسـتاف لوبـون[4]، مثلـما لم يذكـر مسـتشرقا إنكليزيـا كأرنولـد توينبـي الـذي كتـب عـن شـخصية رسـول الاسـلام بمزيـج مـن الـود

(1) الاستشراق: ترجمة محمد عناني: 55. يحيل إدوارد سعيد على كتاب له بعنوان:criticism between culture and system وهو غير موجود ضمن كتبه المنشورة، ولعل ما أشار إليه بالإنكليزية يدخل ضمن كتابه الموسوم بعنوان: العالم والنص والناقد الذي صدر عن اتحاد الكتاب العرب بترجمة عبد الكريم محفوظ.

(2) ينظر الاستشراق: محمد عناني: 44.

(3) الاستشراق: محمد عناني: 44.

(4) ينظر حضارة العرب: غوستاف لوبون: 74-77.

والإكبار[1]، أو غيره ممن تطوعوا لتفنيد حجج الاستشراق ضد الإسلام ومنها الحجة التي تزعم بأن الإسلام ما هو إلا فرعٌ مشوَّهٌ من المسيحية أو النصرانية على نحو ما فعله توماس كارليل الذي وصف المسيحية بالضوضاء الباطلة التي لا ترقى إلى توهج الإسلام وامتزاجه في نفوس أتباعه[2].

بل حتّى إنه لم يذكر المستشرقين الذين اشتغلوا في ميادين معرفة حضارة الشرق ودراستها دراسة علمية منهجية، ولم يكن لهم أي ارتباط بدوائر الاستشراق الرسمية، وقدّموا ضمن ما قدموه خدمات معرفية جليلة، خصوصا في إطار تحقيق التراث العربي، وفكّ رموزه، ونشره، ونقده نقدا علميا، ومن هؤلاء المستشرقين من أمضى عمره، وأنفق ماله في سبيل تحقيق مخطوط، أو فك رمز من الرموز[3]. إن إغفال التمييز بين العلماء المختلفين في تفكيرهم عن السائد العام، وعدم ذكر حتى المشاهير منهم بدعوى تعذر الاستقراء التام فيه جناية على البحث العلمي، لا سيما أن إدوارد سعيد يُفرد مساحةً لمشاهير الأدباء ممن خالفوا الطرح السائد في زمانهم بخصوص النظرة للشرق والشرقيين من أمثال (غوته) ونحوه، وقد تكون هذه المؤاخذة المؤشرة من لدن فريق من الناقدين لجهد إدوارد سعيد، هي المؤاخذة الأشهر والأكثر عصيانا لمحاولات التفنيد مهما حاول إدوارد سعيد أن يحصّن مذهبه في الانتقاء بالقول مثلا: «**إننا نستطيع أن ندرس العلاقة بين الاستشراق الإسلامي أو العربي وبين الثقافة الأوربية الحديثة دون أن نقوم في الوقت نفسه بذكر كل مستشرق ظهر على هذه البسيطة**»[4].

خصوم الكتاب وأبرز الاعتراضات

في التذييل المكتوب على كتاب الاستشراق عام 1995 حاول إدوارد سعيد أن يختزل جبهة المعارضين لأفكاره بشخصٍواحدٍ أو شخصين فقال:

(1) ينظر تاريخ البشرية: ارنولد توينبي: 451.

(2) ينظر الأبطال: 82.

(3) ينظر موسوعة السرد العربي: 374، وينظر الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم: 86، وينظر نقد المناهج المعاصرة: 425، وينظر افتراءات المستشرقين: 20-21.

(4) الاستشراق: ترجمة د. محمد عناني: 524.

«**من الجهل المطبق القول بأن الاستشراق مؤامرة، أو الإيحاء بأن الغرب شرٌّ، وكلاهما من السخافات التي تجاسر لويس بوقاحة فنسبها إلي، هو وتابعه- الذي يتولى التعليق على الأحداث الجارية- وهو العراقي كنعان مكية**»[1]. أقول إن الذين ردّوا على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد من الغربيين والشرقيين أوسع دائرة من هاتين الشخصيتين قطعاً، وأثقل منهما في ميزان النقد لكنه ربما أراد بهذا الاختزال المقصود إيصال رسالةٍ سياسيةٍيراها ملحةً وتتعلق بطبيعة الصراع الأمريكي العراقي في فترة كتابته التذييل، ذلك أن رقعة المناوئين لفكر إدوارد سعيد أكثر عدداً وأكبر خطرًا من هذين الاسمين، وإن كان برنارد لويس تحديدًا هو الأشهر والأقدم عداوةً لإدوارد سعيد من الناحية التاريخية. وبخصوص هذه النقطة فقد جمع الدكتور حسام الآلوسي على سبيل المثال طائفةً من الردود المعارضة لأطروحة إدوارد سعيد في الاستشراق لعددٍ من كبار المفكرين في العالم الغربي والعربي، بضمنها ما أورده برنارد لويس، وقال بحقها الآلوسي في معرض تقييمها حينئذٍ: «**ولسنا بحاجةٍ بعد هذا أو ذاك إلى تلخيص ردود إدوارد سعيد على برنارد لويس، فهي فيما أوضحنا من ردود لويس تتعلق بأمور جزئية معلوماتية بين الطرفين لا تؤخر ولا تقدم شيئا**»[2]. وأظن أن أقوى الردود العلمية المناهضة لأفكار إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق تتمثل بنقطتين رئيسيتين أشرنا إليهما سابقا ويمكن تمييزهما بوضوح من بين 14 نقطة جمعها الآلوسي من أقوال المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسن وبعض ما قاله مفكرو اليسار العرب ضد إدوارد سعيد وهاتان النقطتان هما[3]:

1 -لا يميز ادوارد سعيد بين الكتابات الاستشراقية الثقافية والسياسية والاجتماعية التي تكشف عن تزمت، وبين جهود المستشرقين في خدمة التراث العلمي العربي، ولاسيما جهود المستشرقين الألمان.

2 -اذا كان بين المستشرقين من قدّم نقدًا سلبيًّا حول الاسلام ورسوله فإننا نجد ابتداءً من القرن الثامن عشر نقدا ضد المسيحية والمسيح والكنيسة

(1) الاستشراق: ترجمة محمد عناني: 524

(2) نقد المناهج المعاصرة: 448

(3) نقد المناهج -385 392

والإنجيل والتوراة أكثر وأخطر مما قدمه الفكر الاستشراقي حول أيِّ دينٍ آخرَ، زد على ذلك أن عدداً من المستشرقين عرفوا بالحديث عن هويتين غربية وشرقية وانتهوا إلى تفوق الهوية الشرقية على الغربية مثل رينيه غينيون في كتابه الشرق والغرب ولكن إدوارد سعيد يتجاهل هذا كله.

أما القسم الأعظم ممّا جمعه الآلوسي من النقاط الأربعة عشرة فلا تتصل بصميم النقد المؤسس على حِجاجٍ واستدلالٍ معتبريْن، من ذلك ما ذهب إليه نديم البيطار من عدّ ما كتبه إدوارد سعيد تمثيلاً لشكلٍ ميتافيزيقيٍّ على أساس أن الاستشراق يمثل حالةً مستديمةً وجوهراً ثابتاً رافضاً للديالكتيك... أو أن كتاب الاستشراق برمته ليس على مستوًى معتدٍّ به من الأهمية أو الاهتمام[1]. واتهام الخصم بأنه ذو فكرٍ ميتافيزيقيٍّ تهمةٌ جاهزةٌ درج العلمانيون على إلصاقها بكل ما لا يتطابق مع مزاجهم الفكري العام، كما هو الحال بالنسبة للمتدينين المتعصبين الذين سرعان ما يصنفون أي مختلف مع توجهاتهم الأيدولوجية ضمن اللائحة الإلحادية؛ لأن القول بكون الاستشراق يمثل جوهراً ثابتاً لا يستلزم رفضاً لمنطق الديالكتيك وإنما هو وصفٌ موحٍ بأن الاستشراق الذي يصور الشرق بالمتخلف، والشهواني، والشرير... إلخ يمثل حالةً استراتيجيةً يسعى الفكر السياسي الغربي لبقائها حيةً في وعي جماهيره، وهو أمرٌ ترصده باستمرارٍ مراكز البحث المعنية بهذا المجال[2].

على أن التهوين من شأن المستوى الفكري أو العلمي للمقابل المختلف، يمثل عادةً «شرقيةً» متخلفةً إذا جاز لي أن أشارك بعض المستشرقين تقييم سلوك الشرقيين على نحو المماحكة في الأقل. والحق أن درجة التأثير التي أحدثتها أطروحة الاستشراق لا يمكن غض الطرف عنها بتاتاً، ومما يسجله بعض المفكرين الغربيين لإدوارد سعيد أنه استطاع أن يجعل من معنى

(1) ينظر حدود الهوية القومية: 153-155، وينظر نقد المناهج المعاصرة: 385.

(2) نشرت مجلة عمران المحكمة منتصف عام 2017 دراسة إعلامية شملت صحفا فرنسية وألمانية ونمساوية خلصت إلى نتيجة مفادها أن الرأي العام في هذه الدول يحدد النظرة إلى اللاجئ العربي لدولهم في إطار الإنسان المتخلف ذي الميول الإرهابية: 81-108.

المستشرق المعاصر مرادفاً للشخص المنحاز لليهودي ضد الفلسطيني[1]. وأن كتاب الاستشراق ومؤلفات الكاتب اللاحقة أحدثت تأثيراً واضحاً في نظرية النقد الأدبي، فضلا عن تأثيرها في العلوم الإنسانية[2].

يتهم بعض النقاد الغربيين إدوارد سعيد بكونه أحد المساهمين في انشاء خطاب الاستغراب لمعاكسة خطاب الاستشراق الغربي[3]. غير أن هذا التصور مرفوضٌ من طرف إدوارد سعيد كما يبدو من قوله: «الرد على الاستشراق ليس الاستغراب ولن يجد من كان شرقيّاً يوماً ما أيَّ تسريةٍ في القول بأنه ما دام شرقيًّا هو نفسه فمن المحتمل، بل من الأرجح، أن يدرس شرقيين جدداً-أو غربيين- من ابتكاره الخاص. وإذا كان لمعرفة الاستشراق أيُّ معنًى، فإنه يكمن في كونه تذكيراً بالتدهور المغوي للمعرفة، أية معرفة، في أي مكان، وفي أي زمان»[4]. وبحسب فهمي لقصد النص السابق الحافل بأدوات الإضراب والاستدراك أن فكرة الاستغراب المذمومة من وجهة نظر إدوارد سعيد هي تلك التي تمثل معادلاً موضوعيّاً لفكرة الاستشراق بمعنى أن يكون الاستغراب هو النظر إلى الغربي من خلال صورةٍ متخيلةٍ سلفاً، صورةٍ افتراضيةٍ مجافيةٍ للواقع الحقيقي.

على أن ثمةَ مؤاخذةً رئيسيةً على الجهد النقدي الذي عرضه إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق، يمكن أن نصطلح عليها بمنهجية التعتيم، وتتلخص هذه المؤاخذة بعدم إقرار الناقد بصحة بعض المقولات الاستشراقية التي كتبها أو يكتبها غربيون أو شرقيون على الرغم من إمكانية تأويل تلك المقولات بما يناسب مجال مراجعة الذات الشرقية والتنبيه على مواضع الخلل، والقصور، وأضرب مثالاً على ذلك بازدراء إدوارد سعيد لمن يقول: «لم يظهر العرب حتى الآن القدرة على الوحدة المنضبطة والدائمة، فدفقات الحماس

(1) Said's Splash Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America, Policy Papers 58 (Washington, D.C.: Washington Institute for Near East Policy, 2001). نقلا عن الموسوعة الحرة (يوكيبيديا)https://ar.wikipedia.org

(2) Stephen Howe, Dangerous mind? , New Humanist, Vol. 123 November/December 2008 نقلا عن الموسوعة الحرة (ويكيبيديا)https://ar.wikipedia.org

(3) O.P. Kejariwal, The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past, Delhi: Oxford UP, 1988: pp. ix–xi, 221–233 نقلا عن الموسوعة الحرة...

(4) الاستشراق: ترجمة محمد عناني: 497

الجماعـي تتفجـر في صدورهـم، لكنهـم لا يقومـون صابريـن بمشروعـاتٍ جماعيـةٍ، وهـم يحتضنونهـا عـادةً بفتـورِ همـةٍ، ويفتقـرون إلى التنسـيق والتناغـم في التنظيـم وأداء العمـل»[1]. والمتأمـل الموضوعـي في النـص السـابق يلاحـظ تشـخيصاً واقعيّـاً للحالـة التـي تعـاني منهـا معظـم مجتمعاتنـا الشرقيـة والعربيـة منهـا عـلى وجـه الخصـوص، ولا يمكـن ردّهـا ببسـاطةٍ إلى فرضيـة التلفـع بأردية الاسـتشراق، وتفسـيرها بالأمـراض النفسـية التـي خلّفهـا الاسـتشراق داخل النسـق الفكـري للشرقـي، وأدّت بـه إلى النظـر إلى ذاتـه بمنظـار النقـص والدونيـة. بـل الصحيـح التعامـل مـع هـذه الانتقـادات بأفـقٍ أكـثر انفتاحـاً، والاسـتفادة مـما تطرحـه لحـلّ المعضـلات الاجتماعيـة والإداريـة لدينـا بـدلاً مـن وصمهـا بعـار الاسـتشراق. إن إدوارد سـعيد حينـما يطـرح نفسـه فاضحـاً للخطـر الاسـتعماري مطلـوبٌ منـه في الوقـت نفسـه أن يسـاهم في بلـورة وصفـةٍ مفيـدةٍ لمجابهـة هـذا الخطـر، لا الاكتفـاء بموقـف المتفـرج عـلى النحـو الـذي يفعلـه المسـتشرقون عـادةً، وأشـار لـه بعـض الباحثـين، ومنهـم الدكتـور نـصر حامـد أبـو زيـد[2]، وإذا كان مـن حـق إدوارد سـعيد أن يعفـيَ نفسـه مـن الإسـهام في مثـل تلـك الوصفـة المقترحـة، فليـس مـن حقـه أن يمنـع الآخريـن مـن محـاولات التفكـير بإيجادهـا.

أسلوب الكتاب وأسباب رواجه

تُرجـم كتـاب الاسـتشراق إلى عـشرات اللغـات الإنسـانية المتداولـة، ومـا كان لهـذا الكتـاب أن يجـد مثـل هـذه الفرصـة النـادرة مـن ذيـوع الصيـت والانتشـار لـولا نفـوذ صاحبـه العلمـي وكونـه أحـد ألمـع أسـاتذة جامعـة كولومبيـا المصنفـة باعتبارهـا إحـدى أفضـل خمـس جامعـات في الولايـات المتحـدة الأمريكيـة، وتفخـر سـجلاتها الرسـمية بحصـول 104 مـن خريجيهـا عـلى جائـزة نوبـل، وتعـادل ميزانيتهـا السـنوية ميزانيـة أربـع دولٍ عربيـةٍ مجتمعـةً هـي لبنـان والأردن وفلسـطين وسـورية[3]. ولـولا هـذا الموقـع الأكاديمـي الرفيـع الـذي تربـع عليـه إدوارد سـعيد حتـى النهايـة لمـا اسـتطاع أن يخاطـب الجمهـور الغـربي، وأن يحرك

(1) الاستشراق: محمد عناني: 471

(2) ينظر الخطاب والتأويل: 109

(3) ويكيبيديا الموسوعة الحرةhttps://ar.wikipedia.org/wiki، الجزيرة نت http://www.aljazeera.net، موقع صحيفة رأي اليوم/ مقال حسيب شحادة http://www.raialyoum.com

بعضا من المياه الراكدة في قناعاته تجاه الآخر والعربي المسلم منه على وجه التحديد وهو يأسره بمتعة التفتيش والتحليق في جوٍّ أدبيٍّ ملحميٍّ، ويقوده بحذقٍ ومهارةٍ إلى مكامن الإبداع الماثل في عيون الأدب الغربي مجنداً في ذلك كل ما أوتيه من قدرةٍ لغويةٍ فذةٍ يحسده عليها كبار الكُتّاب الإنكليز أنفسهم. أغلب الظن أن «**الاستشراق**»، هذا الكتاب الفريد لم يكن ليأخذ هذه المساحة من الشهرة وذيوع الصيت لو كان خالياً من اللغة الأدبية الفخمة المتعالية على اللغة العاديّة، وهو ما يذهب إليه المترجم الأول لكتاب الاستشراق، ويتطابق مع ما أورده ميشيل فوكو من أن النص يمكن أن يغدو خطاباً أصيلاً إذا كان محملاً بقوةٍ بلاغيةٍ تجعل منه سلطةً مؤثرةً على القارئ[1]، على أن النمط الذي يمكن أن يندرج تحته خطاب إدوارد سعيد من حيث آلية الاشتغال، بتعبير أحمد المتوكل، هو النمط الوصفي الحجاجي، كما أن تحليل هذا الخطاب من الناحية البنيوية مندرجٌ على أساس علاقة الضدية بين الغرب (نحن) والشرق (هم)[2]. أما التحليل اللغوي لبنية هذا الخطاب من حيث دلالة المفردة والسياق فسوف نعتمد في محاولات فهمها على مترجمَيْ كتاب الاستشراق، لأن الكاتب مصنَّفٌ باعتباره كاتباًإنكليزيّاً لا عربيّاً. يقول الدكتور محمد عناني في هذا الصدد: «**إدوارد سعيد ذو أسلوب خاصٍّ به، بل أصبح عَلَما عليه ولا يكاد يشاركه أحدٌ فيه، خصوصاً لأنه باحثٌ أدبيٌّ في المقام الأول، ولأنه يكثر من الاعتماد على النصوص الأدبية إلى جانب النصوص الثقافية وينطلق في دراسته العلمية من مناهج البحث العلمية في النقد الأدبي، وأن هذا الأسلوب الخاص يمثل صعوبةً خاصةً للقارئ حتى في البلدان الناطقة بالإنكليزية**»[3]. ويذكر الدكتور كمال أبو ديب مؤشريْن لتوصيف أسلوب إدوارد سعيد في الكتابة أولهما: «**جلالٌ في اللغة والتركيب وجزالةٌ وشدةٌ وأسرٌ، ودرجةٌ باهرةٌ من الجدية في اللهجة والتناول نادرا ما تشف جملته عن سخريةٍ... وهو حين يكتب منتقداً أحداً بحدةٍ، فإنه يصوغ ما هو أصلاً لهجةً ساخرةً، بصيغةٍ تخرجه**

(1) الثقافة والامبريالية: 13.

(2) الخطاب وخصائص اللغة العربية: 23 - 24.

(3) الاستشراق: ترجمة د. محمد عناني: 14.

من السخرية إلى المفارقة اللاذعة، وثاني مؤشراته: ألقٌ، وتوهُّجٌ، وجيشانٌ عاطفيٌّ وشبوبٌ وشبقٌ للحياة والجدال والتفنيد والإقناع[1]**. ومما نستشفه من القولين السابقين أن الكتاب مَصُوغ بأسلوبٍ فلسفيٍّ موغلٍ بالتجريد**[2]**، ومحفوفٌ بالتورية وعصيٌّ على فهم عامة الناس، لا سيما في إطار ما يرمي إليه الكاتب من أجوبةٍ وراء السطور تتحول مع مضي الوقت إلى شيءٍ أشبه ما يكون بالمغارة العميقة التي لا يمكن الإفلات من أسر دهاليزها إلا بالصبر على المراجعة وإعادة المراجعة. ونستطيع أن نبرهن على ذلك اللون من السرد الإدوارد سعيدي بما يسوقه الكاتب من أسئلةٍ قيّمةٍ ومطوّلةٍ في نهاية كتابه، ثم تكون المفارقة غير المنتظرة، عندما يعقّب الكاتب أخيراً عليها بالقول: «أرجو أن تكون بعض إجاباتي عن هذه الأسئلة مضمرةً في ما سبق لي قوله»**[3].

ويبدو أن درجة الصعوبة العالية التي لاحظها المترجمان لكتاب الاستشراق[4] كان قد لاحظها من قبلهما أو من بعدهما المستشرق البولندي جيفيولسكي الذي رأى في لغة كتاب الاستشراق هو الآخر « **لغةً صعبةً تعتمد على الإيحاء**»[5].

وبقدر ما يتعلق الأمر بترجمة كتاب الاستشراق إلى العربية فقد ثارت عدةُ سجالاتٍ في أيٍّ من الترجمتين هي الأفضل من أختها، وأقصد ترجمة الكتاب التي قام بها الدكتور كمال أبو ديب عام 1981 والترجمة التي صاغها الدكتور محمد عناني عام 2006. وأرى كما يرى كثير من القرّاء أن ترجمة محمد عناني هي الأكثر توفيقا في تجلية أفكار الكتاب الأصلي بملاحظة أن المترجم ينتهج نهج التفسير والتوضيح لما أشكل من معاني الكتاب، وما اعتراها من لبس وغموض[6] بخلاف المترجم الأول لكتاب

(1) الثقافة والامبريالية: 30.

(2) صرح الدكتور محمد عناني بهذا القول في ترجمته لكتاب تغطية الإسلام، ينظر صفحة 23.

(3) الاستشراق: ترجمة محمد عناني: 493.

(4) يصف فواز طرابلسي ترجمته كتاب خارج المكان لإدوارد سعيد وهي مجموعة مذكراتٍ بأنها معركةٌ مع إنكليزية إدوارد سعيد: ينظر خارج المكان: 13

(5) نقد المناهج المعاصرة:443.

(6) ينظر تصدير كتاب الاستشراق: محمد عناني: -16 17.

الاستشراق الذي تتبدى في ترجمته سمة الإبهام، ويغلب عليه انتهاج منهجٍ متشددٍ في التعريب حتى في الكتب الأخرى التي ترجمها للمؤلف نفسه ولاسيما كتاب الثقافة والامبريالية، ويمكن أن نورد شاهدًا على ذلك بتعريب المترجم للفظة الاستراتيجيات بلفظة الاستخطاطيات[1]. ولكن قد يُطعن على الحكم بترجيح نص (محمد عناني)، المترجم الثاني للكتاب دون نصّ (كمال أبو ديب) وهو المترجم الأول انطلاقا من فكرة المديح المتكرّر الذي وجّهه إدوارد سعيد لهذا المترجم[2]. ولهذا المعترض أقول: إن إدوارد سعيد لم يطلع على ترجمة محمد عناني، لظهورها بعد وفاته، ولا يبعد أنه سيكيل المدح والثناء أيضا للمترجم الجديد على غرار ما صنعه مع القديم، خصوصا إذا تم إصدار الترجمة بإذن منه، هذا أولا، وثانيا: إن إدوارد سعيد إذا كان حجة في اللغة الانكليزية بحكم تخصصه فيها فليس هو كذلك قطعاً في العربية التي أقرّ هو نفسه في أكثر من مناسبةٍ بضعفه فيها قياساً بالإنكليزية، محيلاً أسباب ذلك الضعف إلى تربيته العائلية من جهةٍ، وإلى محاولاته المتأخرة في استعادة عربيته الضائعة من جهةٍ أخرى[3].

وثمة سؤالٌ قد يجدر طرحه قبل مغادرة هذه النقطة، ومفاده: هل ينحصر عدم إقدام إدوارد سعيد على التأليف بالعربية بضعفه فيها أم أن هناك سرًا آخر؟ أرى أن تعليل عدم تأليف إدوارد سعيد كتاباً عربيّاً بسبب الضعف وحده لا ينهض مع حقيقة عيش الكاتب في بيئة عربية مدّةً كافيةً تؤهله - في ما لو أراد- لإنتاج كتابٍ يحظى بدرجةٍ جيدةٍ من القراءة، ويبدو أن المانع الرئيسي يكمن في رغبة الكاتب بأن يكون مستقبل رسالته الأول هو الجمهور الغربي، والأمريكي منه تحديدا ذلك أن توزيع مصدر الرسالة على أكثر من مُستقبِلٍ لغويٍّ ينطوي على خطر تشتيتها، وربما إنهاء قدرتها على التأثير بملاحظة أن مستقبل الرسالة هو العنصر الذي يلي منتج الرسالة في درجة الأهمية[4].

(1) ينظر الثقافة والامبريالية: 10.

(2) ينظر الاستشراق: ترجمة محمد عناني: 502.

(3) ينظر خارج المكان: -8 10.

(4) تحليل الخطاب، مفاهيم نظرية، ونصوص تطبيقية: 22.

نخلص من العرض السابق إلى أن إدوارد سعيد في كتابه الموسوم بعنوان الاستشراق كان أديباً ملتزماً بأداء رسالةٍ سياسيةٍ أو أخلاقيةٍ أكثر منه ناقداً في موضوعٍ أدبيٍّ صرفٍ، ولأنه كذلك، فقد لامس وجدان أبناء جلدته بصرف النظر عن انتماءاتهم الأساسية أو الفرعية. من هنا رأى بعض القوميين في صاحب كتاب الاستشراق مدافعاً عن القومية العربية، وفي ذلك يقول إدوارد سعيد: «**ما زلت أذكر أن إحدى المراجعات العربية الأولى للكتاب أشارت إلى المؤلف باعتباره نصير العروبة، والمدافع عن المقهورين والمظلومين، والذي جعل رسالته الاشتباك مع السلطات الغربية... وعلى الرغم مما في هذا من المبالغة فقد كان يعبر إلى حد ما تعبيراً حقيقيّاً عن إحساس العرب بالعداء المستديم من جانب الغرب، كما كان يقدّم الردّ الذي كان الكثيرون من المثقفين العرب يرون أنه الردّ المناسب**»[1]. ليس العربي المستلب أمريكيّا مَن وجد في إدوارد سعيد ضالته المنشودة في الردّ على خصمه الإمبريالي بل صار حتى المسلم الذي يعاني من سياسات أمريكا والغرب بوجهٍ عامٍّ ينظر إلى إدوارد سعيد بوصفه البطل المسيحي الذي انتصر للإسلام على الرغم من عدم وضوح عقيدة الرجل الدينية، وفيما إذا كان معتقدا بدينٍ أصلاً أم لا، وعلى الرغم من قول إدوارد سعيد نفسه: «**إنني أقول بصراحةٍ أنني غيرَ معنيٍّ بتبيان حقيقة واقع الشرق أو الإسلام**»[2].

وسواءً أشاء إدوارد سعيد أم أبى فقد نُظر إليه نظرةَ إعجابٍ وتقديرٍ من لدن قطاعٍ عريضٍ من الشعب العربي، واحتلت صورته موقع الأديب الملتزم الذي يحمل في أعماقه رسالةً إنسانيةً نبيلةً، ويسعى جاهدًا لتحقيقها بصرف النظر عمّا يبذله في هذا السبيل من مكابداتٍ وخساراتٍ، مثلما كانت صورته على الجانب الآخر لا تعكس إلا صفة ناكر الجميل الذي لم يحسن إلى أمريكا البلد الذي آواه وجعل منه أحد المشاهير، ويمكن أن ندلل على ذلك بشواهد من انقسام الرأي على شخصية إدوارد سعيد بين مناصرٍ ومعارضٍ، في إطار التعليقات الواردة على مقابلاته التلفزيونية والمعروض

(1) الاستشراق: ترجمة محمد عناني: 509.

(2) الاستشراق: ترجمة محمد عناني: 504.

بعضها على موقع اليوتيوب مثلاً.

استطاع إدوارد سعيد أن يحرز نجاحاً منقطع النظير في استثارة الباحثين والقراء ودفعهم إلى دراسة كتابه وتبنيه أو نبذه، وهو في الحالين نجاحٌ كبيرٌ يُحسب للكاتب وللكتاب، ولم يكن للكاتب أن يحقق هذا المقدار من النجاح لولا تناوله المثير والقائم على دراسة الاستشراق بوصفه كتلةً واحدةً منسجمةً من غيرِ تصنيف. وأكاد أجزم أن الكاتب لم يكن له أن يحقق قدرًا كافياً من النجاح لو أنه انصاع إلى فرضية تصنيف الاستشراق إلى استشراقاتٍ متعددةٍ على نحو ما فعله من قبله د. مصطفى السباعي[1].

لم يكن لإدوارد سعيد أن يحقق ذلك النجاح الفريد من نوعه لو أنه قيّد لفظ الاستشراق مثلاً بالسياسي وأطرّه بنماذجَ أدبيةٍ مختارةٍ كما يقتضي المنهج العلمي الصارم، لكن إدوارد سعيد أصرّ عن سابقِ علمٍ وتخطيطٍ على اختيار عنوانٍ للكتاب مطلقٍ من كلِّ قيد هو الاستشراق (Orientalism) مدفوعاً بما يعرفه من سطوة العنوان على القارئ المتخصص فضلا عن غير المتخصص. لقد استطاع إدوارد سعيد بهذه الخدعة الفنية أو لنقل الحيلة التسويقية أن يجعل من كتابه حديث الساعة بالنسبة للمشاهير والجماهير على السواء. بل إن إدوارد سعيد تحوّل هو نفسه إلى جسمٍ لكتابه يُعرف به ويعرّف به، ويجمع من حوله جمهورًا خليطاً من المعجبين والناقمين أينما حلّ وارتحل.

يرى بعض منتقدي إدوارد سعيد أن خلفية الكاتب الثقافية والأثنية باعتباره عربيّاً، ومن بلدٍ محتلٍّ هو فلسطين قد أثّرت على دراسته للاستشراق، ومن ثم فإنه كان يصدر في أحكامه عن تصوراتٍ نابعةٍ في المقام الأول من عواملَ ذاتيةٍ لا موضوعيةٍ، وهذا رأيٌ لا يمكن إلا التسليم بصحته إلى حدٍّ بعيد، لأنه من جهةٍ يتناسب مع مقولة وهم الحياد المعرفي ولاسيما في إطار العلوم الإنسانية[2]. ومن جهةٍ أخرى فإن الحكم السابق ينسجم إلى حدٍّ كبيرٍ مع الطبيعة النفسية لأيِّ كائنٍ حيٍّ مرهف الحسّ، ويداهمه شعورٌ دائمٌ بفقدان

(1) الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم: 20-24.

(2) ينظر ميشال فوكو المعرفة والسلطة: 32

الهوية والاغتراب الناجم عن اغتصابٍ تاريخيٍّ لوطنه الأم معروف المصدر والهوية، أو يعاني في الأقل من انشطارٍ هويته الشخصية وارتباكها بين ما هو عربيٌّ مُشكَّكٌ فيه، وما هو غربيٌّ غيرُ مرغوبٍ فيه[1]. كتب إدوارد سعيد في أخريات حياته قائلا: «**وقع خطأ في الطريقة التي تمّ بها اختراعي وتركيبي في عالم والديَّ وشقيقاتي الأربع. فخلال القسط الأوفر من حياتي المبكّرة، لم أستطع أن أت بينما إذا كان ذلك ناجمًا عن خطئي المستمر في تمثيل دوري أو عن عطبٍ كبيرٍ في كياني ذاته. وقد تصرّفت أحيانًا تجاه الأمر بمعاندةٍ وفخر. وأحيانا أخرى وجدت نفسي كائنا يكاد أن يكون عديم الشخصية وخجولاً ومتردّداً وفاقداً للإرادة، غيرأن الغالب كان شعوري الدائم أني في غير مكاني**»[2].

ختاما وبالتوافق مع النتيجة السابقة بودي أن أطرح السؤال الآتي: ترى لو كان إدوارد سعيد كاتبا أمريكيّاً ومن أصلٍ غربيٍّ، أي لم يكن عربيًّا ومن أصلٍ فلسطينيٍّ ترى هل كان كتابه هذا سيثير كل هذا السيل من الردود السلبية والإيجابية، في حياته وبعد وفاته أيضا، وهل كان لخطابه الفكري أن يشكل أيَّ قيمةٍ تذكر في نطاق الجمهور الغربي على مستوى النخبة والجمهور العام؟

أغلب الظن أن كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد لن يكون أكثر من مرجعٍ مغمورٍ وقد يلجأ إليه الباحث الغربي من أجل توثيق رأيٍ طريفٍ لأحدٍ الأكاديميين في تفسير قصص فلوبير مثلا. أما على الصعيد العام فلن يتسنى للجمهور في أغلب الاحتمالات التعرف على إدوارد سعيد إلا بوصفه عازفاً بارعاً لآلة البيانو مثلا. فلولا أصل إدوارد سعيد العربي الفلسطيني، وتبنيه لوجهة نظرٍ سياسيةٍ مناهضةٍ لوجهة نظر أمريكا وإسرائيل ما كان ممكنا بأيِّ حالٍ من الأحوال أن تبلغ الدراسات الأكاديمية والثقافية التي خُصِّصَت له شرقا وغربا حدود المئات، وأن يكون في مقدور خلاصات تلك الدراسات وحدها أن تنتج مجلداً بأكمله[3].

(1) ينظر خارج المكان: 10

(2) خارج المكان: إدوارد سعيد: 25

(3) تصدير الاستشراق: ترجمة محمد عناني: 10-11.

الخاتمة

1 -كتاب الاستشراق ينطوي على خللٍ منهجيٍّ يتعلق بتعميماتٍ معتمدةٍ في غالبها على انتقاءات من كتابات لمستشرقين تتناول الشرقيين بامتهانٍ ودونيةٍ، وغضّ النظر عن كتابات لآخرين تنحى نحواً مغايراً في وصف الشرق والشرقيين. كما لم يميز إدوارد سعيد في ما نقله من كتابات للمستشرقين بين من كتب طلباً لمجرد الانتقاص ومن كتب تشخيصاً للخلل الذي يستلزم العلاج.

2 - رواج الكتاب والاهتمام به من طرف النخبة والجمهور الغربيين مرده في المقام الأول إلى سطوة الكاتب العلمية، ومهارته في استعمال أدوات الحجاج، بأسلوبٍ أدبيٍّ فخمٍ شديد الحرص على التناغم مع الذائقة الغربية، ومحاكاة طرائقها في التفكير. وإدوارد سعيد في كتابه هذا كان أديباً ملتزماً بأداء رسالةٍ اجتماعيةٍ أكثر منه ناقداً في موضوعٍ أدبيٍّ صرفٍ يقتضي تغليب العلم على ما عداه. وأغلب الظن أن النجاح الذي أحرزه كتاب الاستشراق مرده إلى هذا المنهج الصارم الذي اتبعه المؤلف باحترافية عالية حينما لم يعمد إلى تصنيف موضوع الاستشراق إلى أنواعٍ أو أشكالٍ مختلفةٍ على غرار ما اتبعه السابقون من المشتغلين بهذا الحقل المعرفي، بل اكتفى الكاتب بتقديمه جملةً واحدةً، والحكم عليه حكماً مطلقاً. ولولا تلك الأسباب لما خرج النصّ من رفّ الكتاب محدود التداول إلى فضاء الخطاب المفتوح.

المصادر

أولا: الكتب

1-الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2006م.

2-الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، د. مصطفى السباعي، دار الوراق للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت.

3- الأبطال، توماس كارليل، ترجمة محمد السباعي، دار الرائد العربي، ط4، بيروت، 1982م.

4-تاريخ البشرية، أرنولد توينبي، ترجمة د. نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.

5-تحليل الخطاب، مفاهيمُ نظريةٌ ونصوصٌ تطبيقيةٌ، د. جان نعوم طنوس، دار المنهل اللبناني، ط1، بيروت، 2014م.

6-تغطية الإسلام، إدوارد سعيد، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2005م.

7-خارج المكان، إدوارد سعيد، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، ط1، 2000م.

8-الخطاب وخصائص اللغة العربية، دراسةٌ في الوظيفية والبنية والنمط، أحمد المتوكل، دار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الرباط، 2010م.

9-الثقافة الامبريالية، إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، ط4، بيروت، 2014م.

10-حدود الهوية القومية، نقد عام، دار الوحدة، بيروت، 1982م.

11-حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.

12-الخطاب والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2008م.

13-خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، إدوارد سعيد، دار نينوى، دمشق، 2011م.

14-السلطة والسياسة والثقافة، إدوارد سعيد، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2008م.

15-السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، عبد المتعال محمد الجبري، القاهرة، 1988 م.
16-الثقافة والامبريالية، إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، ط4، بيروت، 2014م.
17-العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م.
18-العقلانية العربية النقدية قضايا نقديةٌ وإشكالياتٌ فلسفيةٌ، د. علي حسين الجابري، دار ومكتبة البصائر، ط، بيروت، 2012م.
19-مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، 1979م
20-مقدمة في علم الاستغراب، د. حسن حنفي، الدار الفنية، القاهرة، 1999م.
21-معجم القاموس المحيط، الفيروز آبادي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، الأعلمي، لبنان، 2012م.
22-ميشال فوكو المعرفة والسلطة، عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1994م.
23-نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، د. حسام محي الدين الآلوسي، دار ومكتبة البصائر، ط1، بيروت، 2011م

ثانيا: الدوريات

1-افتراءات المستشرقين على صحيح البخاري، د. عزية علي طه، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 282، 1988م.
2-التفاعل الإيجابي بين المثقف وقضايا الوطن والأمة: إدوارد سعيد أنموذجاً، د. أيمن طلال يوسف، د. خالد محمد صافي، مجلة الجامعة الإسلامية المجلد الخامس عشر، العدد الثاني، 2007م.
3-دراسةٌ إعلاميةٌ عن اللاجئ العربي، مجلة عمران المحكّمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، صيف 2017م.

ثالثا: المواقع إلكترونية

1-https://www.bidayatmag.com
2-https://ar.wikipedia.org
3-Webster's dictionary:1993

خدمات الاستعراب الإسباني في مجال الأدب

(الأدب الأندلسي أنموذجاً)

■ أ.د. جميل حمداوي

توطئة:

لقد قدم الاستعراب الإسباني للأدب العربي بالأندلس، إلى يومنا هذا، خدمات كبيرة وجليلة. ولا يمكن لأيِّ دارسٍ عربيٍّ مسلمٍ -بأيِّ حالٍ من الأحوال- إنكار ذلك تحت أيِّ مبررٍ ذاتيٍّ، أو مسوغٍ علميٍّ، أو رغبةٍ في المناظرة والجدل، أو غض البصر عن تلك الجهود الجبارة التي قام بها كبار المستعربين الإسبان على مر السنين، على الرغم من تحامل الكثيرين على ذلك الأدب. فقد قام هذا الاستعراب -فعلا- بجمع المخطوطات الأدبية الأندلسية شعراً ونثراً، وتوثيقها متناً وتدويناً وتحقيقاً وأرشفةً، وتأريخ معطياتها سياقاً وتحقيباً ومرجعاً، وترجمتها إلى اللغة الإسبانية في مختلف لهجاتها المتنوعة، ودراستها مضموناً وشكلاً ووظيفةً من أجل تحديد تطور الأدب الأندلسي، ورصد مجمل خصائصه الدلالية والفنية والجمالية، وتبيان مختلف سياقاته التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية والنفسية والحضارية. علاوةً على ذلك، فقد خُصِّص للأدب الأندلسي بإسبانيا مكتباتٌ عامةٌ وخاصةٌ، ومعاهدُ متخصصةٌ، وكَرَاسِ

جامعيةٌ. كما صدرت صحفٌ ومجلاتٌ تُعنى بالأدب الأندلسي تأريخاً، وتصنيفاً، ونقداً، وبحثاً.

وأقول بكل موضوعيةٍ علميةٍ بأنه لولا الاستعراب الإسباني لما عرفنا الكثير عن الأدب الأندلسي شعراً ونثراً، ولما عرفنا الكثير عن الدواوين الشعرية ومبدعيها المغمورين والمشهورين على حدٍّ سواءٍ، ولما كان لدينا إلمامٌ كافٍ بفن الموشحات والزجل بشكلٍ محكمٍ ومتقنٍ.

إذاً، ما الخدمات الجليلة التي قدمها الاستعراب الإسباني إلى الأدب الأندلسي شعراً ونثراً؟ وما أهم المراحل التي قطعها هذا الاستعراب في دراسته للأدب الأندلسي في شتى فنونه وأنواعه وأنماطه؟ ومن هم أهم المستعربين الإسبان الذين اهتموا بالأدب الأندلسي دراسةً، وبحثاً، وتنقيباً، وجمعاً، وتوثيقاً، ونقداً؟

تلكم هي أهم الأسئلة التي سوف نحاول رصدها في موضوعنا هذا.

المبحث الأول: مراحل الاهتمام بالأدب الأندلسي

اهتم المستعربون الإسبان بالأدب الأندلسي جمعاً وترجمةً وتوثيقاً وتحقيباً وتأريخاً وتصنيفاً ودراسةً ونقداً وتقويماً منذ القرن الثالث عشر الميلادي (1227م)، وبالضبط مع تأسيس جامعة صلمنكة(Salamanca). ولم يكن هناك اهتمامٌ علميٌّ دقيقٌ بهذا الأدب نشراً ودرساً وفحصاً إلا في القرن التاسع عشر الميلادي، مع مجموعةٍ من المستعربين الإسبان المتمكنين من اللغة العربية وآدابها وثقافتها، واستمر ذلك الاهتمام إلى يومنا هذا عبر الدرس الأكاديمي، ومختلف الندوات واللقاءات والمؤتمرات العلمية.

وقد يكون ذلك الاهتمام راجعاً إلى أسباب استعماريةٍ واستشراقيةٍ، أو إلى أسبابٍ دينيةٍ (التبشير والتنصير)، أو إلى أسباب شخصيةٍ ومزاجيةٍ، أو إلى أسبابٍ علميةٍ موضوعيةٍ بحتةٍ، تتمثل في جمع التراث الأندلسي والإسباني متناً وترجمةً وتوثيقاً ودراسةً، ورصد مختلف علاقات التأثير والتأثر بين الإنسان العربي المسلم والإنسان الإسباني المسيحي، ورصد مواطن الائتلاف والاختلاف، وتحديد مواطن القوة والضعف في هذه العلاقات ذات الطابع الثقافي، والحضاري، والإثني، والديني.

ومـن هنـا، فقـد بـدأ الاهتـمام بـالأدب الأندلـسي بإسـبانيا في وقـتٍ مبكّـرٍ، بتأسـيس كَـرَاسٍ جامعيـةٍ بصلمنكـة، وإشـبيلية، وبالمـا، وليريـدا، وبرشـلونة، وبلنسـية، ومدريـد، وغرناطـة، وأوبيـدو، ولاغونـة، وسـانتياغو دي كومبوسـتيلا. ولا نَنْسَ كذلـك ماقـام بـه الملـك كارلـوس الثالـث (1716-1788م) حينـما وسّـع المكتبـة الملكيـة، ونظـم مكتبـة ديـل الأسـكوريال(Biblioteca del Escorial) التـي كان قـد أنشـأها الملـك فيليـب الثـاني سـنة 1557م[1]. وتضـم هـذه المكتبـة وحدهـا 1900 مخطـوطٍ عـربيٍّ، وأكـثر مـن 183 مجلـداً، وقـد جمعـت هـذه الكتـب والمخطوطـات مـن بقايـا المكتبـة الأندلسـية الإسـلامية بغرناطـة، ومكتبـة مـولاي زيـدان أحـد سـلاطين المغـرب، «**بعـد أن اضطـره أبـو مجـلى إلى الفـرار بكنـوزه وكتبـه إلى آسـفي، ثـم إلى أغاديـر، حيـث رفـض الربـان إفـراغ المركـب مـالم يتقـاض أجـره، وقـدره 36.000 فرنـك. وغـادر المركـب أغاديـر إلى مرسـيليا، فاسـتولى القرصـان الإسـبانيعليه، ولمـا نمـي خـبره إلى الملـك فيليـب الثـاني أمـر أن توضـع المخطوطـات في مكتبـة الأسـكوريال، وقـد بلغـت ثلاثـة آلاف مخطـوطٍ عـربيٍّ، عـلى ظهـر الصفحـة الأولى مـن كل منهـا عبـارةٌ تُنـص عـلى ملكيـة السـلاطين السـعديين إيـاه. وفي عـام 1671م، شـب حريـق في الإسـكوريال التهـم جـزءا كبـيراً مـن كتبهـا، ولم ينـج مـن العربيـة سـوى 1900 مخطـوطٍ**»[2].

وقـد خضعـت مخطوطـات المكتبـة للتجليـد والفهرسـة والتصنيـف الموضوعـاتي مـن قبـل مجموعـة مـن المسـتعربين المسـيحيين، كالمـاروني اللبنـاني الأب ميخائيـل الغزيـري، وهرتويـج ديرنبـورج، وليفـي بروفنسـال، والأب موراتـا، والدكتـور رينـو...

عـلاوةً عـلى ذلـك، فقـد اسـتفاد الطلبـة المسـتعربون الإسـبان مـن المكتبـات العامـة والخاصـة الغنيـة بمختلـف المخطوطـات العربيـة التـي لهـا علاقـةٌ وطيـدةٌ بـالأدب الأندلـسي. وبعـد ذلـك، أنشـئت في القرنـين التاسـع عـشر والقـرن العشريـن، وإلى يومنـا هـذا، معاهـدُ ومـدارسُ ومراكـزُ وأقسـامٌ للبحـث في الأدب الأندلـسي، ودراسـة حضـارة العـرب المسـلمين بإسـبانيا، في ضـوء مقاربـاتٍ

(1) نجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، السنة 1980م، ص174.
(2) نجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الثاني، ص175.

علميـة وأكاديميـة متنوعـة، سـواءً أكانـت كلاسـيكيةً أم حداثيـةً. وأنشـئت كذلـك متاحـفُ ومطابـعُ ومجـلاتٌ تهتـم بالاسـتعراب الإسـباني في مختلـف تجلياتـه ومظاهـره. ومـن أهـم هـذه المجـلات مجلـة أفريقيـا، ومجلـة الأندلـس، ومجلـة تمـودا، ومجلـة المـرآة...، ونـشرت كذلـك المجموعـات العربيـة التـي تعنـى بحضـارة الأندلـس تأريخـاً، وأدبـاً، وثقافـةً، وفكـراً، وعقيـدةً، وفلسـفةً.

المبحث الثاني: كيف خدم الاستعراب الإسباني الأدب الأندلسي؟

أسـدى الاسـتعراب الإسـباني خدمـاتٍ جليلـةً إلى الأدب الأندلـسي بجمـع المخطوطـات والمتـون الأدبيـة تحقيقـاً، وتوثيقـاً، وأرشـفةً. كـما قـام المسـتعربون الإسـبان بترجمـة الأدب الأندلـسي إلى اللغـة الإسـبانية ومختلـف لهجاتهـا المحليـة، مـع التعريـف بهـذا الأدب تأريخـاً وتحقيبـاً وسـياقاً، فأردفـوه بـشرح النصـوص الأدبيـة شـعراً ونـثراً، ودراسـتها دلالـةً وفنّـاً ومقصديّـةً، والعمـل عـلى تحقيـق الدواويـن الشـعرية، والتعريـف بأعلامهـا ومبدعيهـا، دون غـض الطـرف عـن الخدمـات الجبـارة التـي قـام بهـا هـؤلاء المسـتعربون الإسـبان للتعريـف بالموشـحات الأندلسـية، وتقديـم أزجـال ابـن قزمـان وغـيره مـن الشـعراء...

ويتجسـد هـذا الاهتـمام الاسـتعرابي الجبـار -إجرائيًّـا وعمليًّـا- في تحقيـق المخطوطـات، وجمـع أمهـات المصـادر، وفهرسـتها وتجليدهـا وتصنيفهـا، ونشر الكتـب المحققـة وغـير المحققـة، وطبعهـا طبعـاتٍ عامـةً ليطلـع عليهـا الجميـع. كـما أثـري الأدب الأندلـسي وأغنـي بنـشر المقـالات والأبحـاث والدراسـات في الصحـف والمجـلات الإسـبانيةٍ والغربيـة والعربيـة والعالميـة، أو بتدريسـه في مؤسسـاتٍ جامعيـةٍ ومعاهـدَ إسـبانيةٍ قـد خصصتـه بكـراسٍ علميـةٍ عليـا. دون أن ننـسى المؤتمـرات والنـدوات واللقـاءات التـي كانـت تُعنـى بالبحـث في الأدب الأندلـسي شـعراً ونـثراً وتأريخـاً.

المبحث الثالث: أهم المستعربين الإسبان الذين درسوا الأدب الأندلسي

ثمـة مجموعـةٌ مـن المسـتعربين الإسـبان الذيـن خدمـوا الأدب الأندلـسي، بشـكلٍ مـن الأشـكال، بالتحقيـق العلمـي، وجمـع المتـون، وفحـص النصـوص عـن طريـق التحليـل، والدراسـة، والترجمـة، والمقارنـة، والتأريـخ، والتحقيـب،

والنقـد، والتقويـم، والترجيـح. ومـن بـين هـؤلاء المسـتعربين الإسـبان الأسـماء التاليـة:

1 - خوان إي فاليرا (Juan Y. Valera)

اهتـم خـوان فالـيرا(1824 - 1905م) بالشـعر الأندلـسي، إذ ترجـم إلى اللغـة الإسـبانية كتـاب (**شـعر العـرب وفنهـم في إسـبانيا وصقليـة**) للمسـتشرق الألمـاني أدولـف فريدريـك فـون شـاك (Adolf Friedrich Von Schak) في ثلاثـة أجـزاء. وجـاء هـذا الكتـاب ليؤكـد -فعـلا- الأثـر الجـلي للثقافـة العربيـة في الحضـارة الأوروبيـة بصفـةٍ عامـةٍ، والحضـارة الإسـبانية بصفـةٍ خاصـةٍ. ومـن مترجـمات فالـيرا في هـذا الكتـاب قصائـد الطرطـوشي، وقصائـد الرنـدي، وقصائـد عـلي بـن سـعيد.

2 - فرناندیث إي غونزاليث فرانشيسكو (Fernandez Y Gonzales, F)

ركـز فرناندیـث إي غونزاليـث فرانشيسـكو (1833م -؟)، ضمـن اهتماماتـه بـالأدب الأندلـسي، عـلى السرديـات الأندلسـية بالنـشر، والدراسـة، والبحـث. فقـد نـشر، عـلى سـبيل الخصـوص، قصـة (**زيـاد الكنـاني**) لمؤلـفٍ أندلـسيٍّ مجهـولٍ اعتـماداً عـلى مخطـوطٍ في مكتبـة الأسـكوريال سـنة 1882م.

3 - ريبيرا إي طاراغو (Ribera Y Tarrago)

اهتـم ريبـيرا طراغـو (1858-1934م) بـالأدب الأندلـسي اهتمامـا لافتـاً للانتبـاه، لا سـيما شـعر التروبـادور أو شـعر المنشـدين. فقـد أثبـت، في بحثـه عـن شـعر ابـن قزمـان، أن الشـعر الغنـائي الـذي عـرف بفرنسـا باسـم الشـعراء المتجولـين، أو الشـعراء التروبـادور، وانتقـل منـه إلى ألمانيـا، تعـود أصولـه إلى شـعر الزجـل الـذي انتـشر أيمـا انتشـار في التربـة الأندلسـية[1].

ومـن أهـم أعمالـه القيمـة في مجـال الأدب الأندلـسي(**الملاحـم الأندلسـية**) الصـادرة سـنة 1915م بمدريـد، و(**ديـوان ابـن قزمـان**)، وقـد نـشره بمدريـد سـنة 1922م، و(**موسـيقى الأندلـس والشـعراء الجوالـون**)، وقـد نـشره الباحـث بمدريـد سـنة 1925م...

(1) نجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الأول، ص94.

4 - مينينديث بيدال (Menendez Pidal)

ولد مينينديث بيدال سنة 1868م بلاكورونة، واهتم بالأدب الأندلسي نشراً، وطبعاً، وبحثاً، ودراسةً، وتنقيباً، وتأريخاً. ومن أهم أبحاثه القيمة في هذا المجال(**ملحمة السيد**) التي نشرت بمدريد سنة 1908م، وكتاب(**الشعراء المنشدون**) الصادر سنة 1924م بمدريد. ونشر أيضا مجموعةً من قصائد العصر الوسيط بمدريد سنة 1928م، واعتنى كذلك بالمقارنة بين الشعر العربي والشعر الأوروبي.

5 - بونس بويغيس (Pons Boigues)

اهتم بونس بويغيس(1861-1899م) بالأدب الأندلسي حين انضمامه إلى هيئة المحفوظات والمكتبات سنة 1886م. ومن ثم، بدأ في البحث والدرس والنشر، وقد جمع قصة حي بن يقظان، فترجمها إلى اللغة الإسبانية، ونقل إلى هذه اللغة كذلك مقتطفاتٍ من قصيدة ابن عبدون التي ترجمها فانيان إلى الفرنسية[1].

6 - غو نثاليث بالينثيا(Gonzalez palencia)

كانت لغونثاليث بالينثيا (1889-1949م) عنايةٌ خاصةٌ بالأدب الأندلسي، كما يظهر ذلك واضحاً في كتابه (**في تاريخ الأدب العربي الإسباني**) الصادر سنة 1928م، وقد نقله إلى العربية الدكتور حسين مؤنس بعنوان (**تاريخ الفكر الأندلسي**) سنة 1955م. وقد كتب غونثاليث بالينثيا أبحاثاً قيمةً ودراساتٍ عدةً في الاستعراب الأندلسي تأريخاً، وأدباً، وحضارةً، ولغةً، وثقافةً.

ومن أهم آثاره البارزة (**الإسلام والشعراء المنشدون**)، وقد نشره بمجلة الأندلس سنة 1933م. وترجم أيضا (**قصة حي بن يقظان**) لابن طفيل إلى اللغة الإسبانية، ونشرت هذه القصة بمدريد سنة 1934م...

7 - إمليو غارثيا غوميث(Emilio Garcias Gomez)

اهتم إميليو غارثيا غوميث (-1905؟) كثيراً بالأدب الأندلسي تأريخاً وترجمةً وتحقيقاً وتعريفاً، وقد كان أكثر المستعربين الإسبان مراكمةً ونشراً في مجال الأدب الأندلسي شعراً ونثراً، حيث اتخذ من مخطوطٍ قديمٍ لابن

(1) نجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الثاني، ص190.

سعيد أساساً لدراسة الشعر العربي الإسباني. واهتم أيضا برواية عربية، وهي مصدر مشتركٌ لابن طفيل وجراثيان. وجمع منتخباتٍ من الشعر العربي الأندلسي، وترجم إلى الإسبانية أشعار كلٍّ من ابن زيدون، وابن عمار، والمعتمد بن عباد، وأبي الفرج الجياني. ونشر كذلك كتاب (**الإشارة بمحاسن الأندلسيين**) متناً وترجمةً إسبانيةً، ونشر (**مرثية الإسلام في الأندلس**) للصفندي.

وله كذلك دراساتٌ عن الخرجات والموشحات، وترجم إلى الإسبانية ديوان أبي إسحق الألبيري، ورسالة الصفندي، وطوق الحمامة لابن حزم، وخمسة شعراء مسلمين. وصنف كتاباً بعنوان (**الموجز في تاريخ الشعر العربي الأندلسي**)، وكتاباً عن ابن الزقاق، ومختاراتٍ من شعره متناً وترجمةً. ونشر هذا المستعرب كثيراً من الدراسات والمقالات والأبحاث حول الأدب الأندلسي، وخاصةً في (**مجلة الأندلس**)، ومجلة الدراسات الإسلامية، وحوليات معهد الدراسات الشرقية، ومجلة أرابيكا... منذ ثلاثينيات القرن العشرين[1].

ومن أهم كتبه (**الشعر الأندلسي**) الذي ترجمه عن الإسبانية الدكتور حسين مؤنس، ويتناول فيه هذا المستعرب تطور الشعر الأندلسي في عصر الإمارتين وعصر الخلافة، بالتركيز على عصر الطوائف، وعصر المرابطين، وعصر الموحدين، مع تبيان خصائص الشعر الأندلسي الموضوعية والفنية، كتطرق هذا الشعر إلى الخمر، والحب، والجمال، والوصف، والتشبيه، دون نسيان فنون هذا الشعر وأغراضه، والتعرض لشعراء غرب الأندلس ووسطه وشرقه[2].

ولا نَنْسَ كذلك كتابه القيم الذي ترجمه الدكتور الطاهر أحمد مكي بعنوان (**مع شعراء الأندلس والمتنبي- سيرٌ ودراساتٌ-**)[3]، وقد تناول فيه

(1) انظر: نجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الثاني، ص214.

(2) إميليو غارثيا غوميث: الشعر الأندلسي، بحثٌ في تطوره وخصائصه، ترجمة: حسين مؤنس، دار الرشاد، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة 2005م.

(3) إميليو غرسيا غوميث: مع شعراء الأندلس والمتنبي، سيرٌ ودراساتٌ، ترجمة: الدكتور الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية 1978م.

إميليو غرسيا غوميث مجموعةً من المحاور بالدرس والفحص، مثل: المتنبي شاعر العرب الأكبر، والشاعر الطليق وديوانه، وأبو إسحق الألبيري فقيهٌ إسبانيٌّ، وابن الزقاق شاعر الطبيعة، وابن قزمان صوتٌ في الشارع، وابن زمرك شاعر الحمراء.

ويتبين لنا أن إميليو غارثيا غوميث له باعٌ كبيرٌ في مجال اللغة العربية وآدابها، وإلمامٌ منقطعُ النظير بالشعر الأندلسي وأحواله السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتاريخية، والأدبية، والثقافية. وفي هذا السياق، يقول الدكتور حسين مؤنس في حقه، وفي حق كتابه النفيس: «**هذه صفحاتٌ عن الشعر الأندلسي، كتبها عالمٌ اجتمعت له خصائصُ أربعٌ تجعله أجدر الناس بفهم هذا الشعر والقول فيه: أولاها علمٌ واسعٌ باللغة العربية، وتمكنٌ نادرٌ من أصولها وخصائصها وتاريخها؛ وثانيتها إحساسٌ شعريٌّ صادقٌ وإدراكٌ فنيٌّ دقيقٌ، فهو شاعرٌ يقول الشعر في لغته الإسبانية، وناقدٌ قادرٌ على الحكم على الشعر والنثر؛ وثالثتها منهجٌ علميٌّ دقيقٌ اكتمل له بطول الدرس والبحث؛ ورابعتها أفقٌ رحيبٌ، وثقافةٌ إنسانيةٌ واسعةٌ. ومن ثم، فلاغرابة أن يكون هذا البحث- على صغر حجمه- من أحسن ماكتب عن ناحية من نواحي الأدب العربي في اللغة العربية أو غيرها من اللغات...إن هذا البحث يعتبر اليوم أوسع الدراسات-التي تمت في ميدان الأدب العربي- انتشاراً بين أيدي الناس في شتى البلاد**»[1].

وما يميز إميليو غوميث أنه من المستعربين الأندلسيين الأوائل الذين اهتموا بتأريخ الأدب الأندلسي في شتى مراحله التطورية، ومن أهم النقاد البارزين الذين تمكنوا من رصد خصائص الشعر الأندلسي شكلاً ومضموناً. ويعد كذلك من أهم الدارسين الإسبان الذين اهتموا بالمختارات الشعرية الأندلسية، حيث جمع أشعار المبدعين والشعراء الأندلسيين المغمورين والمعروفين على حدٍّ سواءٍ.

(1) حسين مؤنس: (تقديم) كتاب: الشعر الأندلسي، بحثٌ في تطوره وخصائصه، دار الرشاد، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة 2005م.

8 - فريديريكو كوريينتي (Frederico Coriente)

يعد فريديريكو كوريينتي (1940م-؟) من أهم الدارسين والمستعربين الإسبان الذين اهتموا بالأدب الأندلسي بحثاً وتنقيباً ودراسةً وتأريخاً، فقد كان أستاذاً للغة العربية في جامعة مدريد(1972-1976م)، وأستاذ كرسي اللغة العربية وآدابها في جامعة سرقسطة منذ سنة 1976م.

ومن أهم أعماله القيمة في حقل الدراسات الأدبية الأندلسية كتابه (**ابن قزمان، وحبه للشعر**)، وقد نشر بإسبانيا سنة 1974م.

9 - مارين مارسكوس (Marin Marscos)

اهتم مارين مارسكوس(1946م-؟) بدراسة الشعر الملحمي والأزجال والموشحات الأندلسية، وقد انصب اهتمامه بالخصوص على آثار العنصر العربي في الملحمة الإسبانية، كما يتجلى ذلك واضحا في كتابه (**العرب والشعر الملحمي**)، وقد نشر هذا الكتاب في مونتريال بكندا سنة 1970م. ومن أهم كتبه أيضا في الأدب الأندلسي (**ضمير الفاعل المتكلم في الخرجات**) الصادر بمدريد سنة 1970م، و(**أوزان الفعل في خرجات الموشحات العربية**)، وقد نشره سنة 1970م. وله كذلك مقالٌ قيمٌ عن ابن قزمان، وقد نشر في المجلة الغربية في عددها 118 عام 1973م.

10 - ماريا خيسوس روبيرا متى (M.Jesus Rubeiera Mata)

اهتمت ماريا خيسوس روبيرا متى بالأدب الأندلسي شعراً ونثراً. وفي هذا السياق، نشرت دراساتٍ قيمةً وكتباً عدةً. ومن أهم آثارها (**ابن الجياب الشاعر الآخر لقصر الحمراء**). وكتبت دراسةً عن ابن عباد وترجمةً لأشعاره التي جمعها رضا السويسي، ونشرتها بمدريد سنة 1982م. وكتبت دراسة أخرى عن (**الشعر النسائي في الأندلس**)، ونشرتها بمدريد عام 1987م، وخصصت عصر الطوائف بدراسةٍ شملت الحكام والأدباء والشعراء، ونشر هذا الكتاب بمدريد سنة 1988م. كما نشرت بحثاً بعنوان (**شعر المعشرات في المدائح النبوية**) سنة 1980م. وكتبت بحثاً عن الشاعر ابن اللبانة الداني ورحلته إلى ميورقة سنة 1983م. وتناولت هذه المستعربة الإسبانية كذلك البناء الملحمي لإحدى حكايات فتح الأندلس، واهتمت بلغة الخرجات

الرومانثيـة. ومـن أهـم كتبهـا المترجمـة إلى اللغـة العربيـة (**الأدب الأندلـسي**)، وقـد أشرف عليـه الدكتـور أشرف عـلي دعـدور ترجمـةً وتقديمـاً[1].

المبحث الرابع: الاستعراب الإسباني في قفص الاتهام

إذا كان هنـاك مجموعـةٌ مـن المسـتعربين قـد تحاملـوا كثـيرا عـلى الأدب الأندلـسي بشـكلٍ مـن الأشـكال، فـإن ثمـة مسـتعربين آخريـن كانـوا موضوعيـين في تعاملهـم مـع الكثـير مـن القضايـا والظواهـر الأدبيـة الأندلسـية، **مثـل المسـتعرب اليسـوعي الإسـباني خـوان أندريـس (Juan Andrés) الـذي اعـترف بأثـر الثقافـة العربيـة الإسـلامية في الثقافـة الأوربيـة بصفـةٍ عامـةٍ، والثقافـة الإسـبانية بصفـةٍ خاصةٍ؛هـذا الـرأي دفـع إلى «فصلـه مـن الجماعـة اليسـوعية، والحكـم عليـه بالطـرد والتغريـب عـن وطنـه سـنة 1767م.**

وأتـاح لـه هـذا النفـي بإيطاليـا أن يعكـف عـلى تأليـف كتابـه الموسـوم بـ« **أصـول الأدب عامـةً وتطوراتـه وحالتـه الراهنـة**»، وصـدر لـه في سـبعة أجـزاء في بالـرم مـا بـين سـنتي (1782-1798م)، ثـم ترجـم إلى اللغـة الإسـبانية سـنة 1806م بعنـوان: «**Origin,Progresos y estado actual de toda literatura**»»[2].

وقـد توصـل الباحـث إلى أن الشـعر الإسـباني قـد تأثـر في بداياته الأولى بشـعر العـرب. ثـم، انتقـل هـذا التأثـير إلى باقـي دول أوروبـا عـن طريـق الرحـلات المتبادلـة بـين الإسـبان والفرنسـيين.

وهنـاك أيضـا المسـتعربة الإسـبانية خيسـوس روبيـيرا متـى التـي دافعـت كثـيرا عـن العـرب المسـلمين في مـدى إثرائهـم للحضـارة الغربيـة بصفـة عامـة، والحضـارة الإسـبانية بصفـةٍ خاصـةٍ. وشـكلت هـذه المسـتعربة اسـتثناءً في حركـة الاسـتعراب الإسـباني الـذي جنـى كثـيراً عـلى الأدب الأندلـسي بصفـةٍ خاصـةٍ، والأدب العـربي بصفـةٍ عامـةٍ، حيـث فقـد هـذا الاسـتعراب الثقـافي، في كثـير مـن الأحيـان، موضوعيتـه العلميـة، وخسـر مصداقيتـه الأكاديميـة. وفي هـذا الصـدد، يقـول أشرف عـلي دعـدور مترجـم كتـاب (**الأدب الأندلـسي**) في حـق

(1) ماريا خيسوس روبيرا متى: الأدب الأندلسي، ترجمة: أشرف علي دعدور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 1999م.

(2) مصطفى الغديري: (نظرية المستشرقين في أصول الموشحات الأندلسية عرضٌ ونقدٌ)، ندوة البحث في التراث الغرناطي: حصيلةٌ وآفاقٌ، منشورات كلية الآداب، وجدة، المغرب، 1988م، ص15.

هـذه المسـتعربة: «**ومؤلفـة هـذا الكتـاب إحـدى هـذه الاسـتثناءات المشرقـة، والتي عنيـت بدراسـة الأدب والحضـارة الأندلسـية التـي لم يعـد ينظـر إليهـا عـلى أنهـا وافـدة عـلى إسـبانيا، جـاءت مـع مسـتعمرٍ عـربيٍّ أو مسـلمٍ، وإنمـا باعتبارهـا تراثـا حضاريًّـا لإسـبانيا الإسـلامية، وبنـاءً شـامخاً سـاهم الإسـبان الأجـداد في بنائـه، وهـم ينتمـون إلى هـؤلاء الأجـداد مـن العـرب والمسـلمين، وتصحـح مـا انطبـع في خيـال الغـرب عنهـم، فتقـول: إن الحديـث عـن الخمـول والشـهوانية المشرقيـة المسـتعرة والمتهتكـة تشـكل فقـط جانبـاً مـن تخيلاتنـا الخاصـة، فـالأدب العـربي في العـصر الوسـيط هـو نتـاجٌ أو عمـلٌ لرجـال الديـن بمـا تحملـه الكلمـة مـن معنـى يجعلهـم في مصـاف الأدبـاء في العـصر الوسـيط، دون أن تحمـل إشـاراتٍ للنظـام الدينـي الكهنـوتي**»[1].

ومـن جهـةٍ أخـرى، نـرى كثـيرا مـن المسـتعربين الإسـبان قـد تحاملـوا عـلى الأدب الأندلـسي انتقاصـاً وازدراءً واحتقـاراً، كـما فعـل خوليـان ريبـيرا (Julian Ribera) الـذي صرح أن الموشـحات الأندلسـية مسـتمدةٌ مـن أصـولٍ إسـبانية رومانثيـة لوجـود مقاطـعَ شـعبيةٍ في بعـض الخرجـات. ويعنـي هـذا أن مصـدر الموشـحات الأندلسـية هـو الشـعر الغنـائي الشـعبي الإسـباني[2]. وقـد أيـده في هـذا الطـرح المسـتعرب الإسـباني رامـون مينينديـث بيـدال الـذي رأى أن أصـل الموشـح أعجمـيٌّ ليـس إلا. والدليـل عـلى ذلـك اسـتعمال نظـام الأقفـال والأغصـان والأبيـات والخرجـات، وتذكرنـا هـذه الطريقـة بنظـام المقاطـع (Strophes)الموجـودة في الشـعر الغـربي. في حـين، لم يعـرف الشـعر العـربي، عـلى مسـتوى البنـاء، سـوى القصيـدة الموحـدة رويـاً وقافيـةً ووزنـاً[3].

تركيبٌ واستنتاجٌ:

وهكـذا، يتبـين لنـا أن الاسـتعراب الإسـباني قـد اهتـم بـالأدب الأندلـسي بحثـاً وتوثيقـاً وجمعـاً وتحقيقـاً ودراسـةً وتأريخـاً منـد فـترةٍ مبكـرةٍ، بعـد سـقوط الأندلـس مبـاشرةً. وهنـاك مـن يحددهـا بفـترة القـرن الثالـث عـشر الميـلادي. وقد

(1) أشرف علي دعدور: (مقدمة المترجم)، الأدب الأندلسي، لماريا خيسوس روبيرا متى، ص4.

(2) شارل بيلا: (الموشح والزجل)، مجلة كلية الآداب بجامعة الرياض، المجلد الأول سنة 1390هـ/1970م، ص45.

(3) Ramón Menendez Pidal: Poesia arabe y poesia europia, 1er ed.Madrid 1941.P.P52- 76.

امتد الاهتمام بهذا الأدب، بشكلٍ فعليٍّ وعلميٍّ وأكاديميٍّ، من القرن التاسع عشر الميلادي إلى يومنا هذا. لكن ما يلاحظ على الاستعراب الإسباني تأرجحه بين الذاتية والموضوعية. ومهما تعددت هنات هذا الاستعراب من النواحي العلمية والتاريخية،ومهما كثرت أخطاؤه المعرفية والمنهجية، فإن الاستعراب الإسباني قد قدم خدماتٍ جليلةً للأدب الأندلسي، بجمع المخطوطات العربية، والحفاظ عليها، وفهرستها، وتجليدها، وتصنيفها، وتحقيق متونها، وتوثيقها توثيقاً علميّاً، ودراستها في ضوء مقارباتٍ تاريخيةٍ، وفنيةٍ، وببليوغرافيةٍ، ومرجعيةٍ، ونصيةٍ. ومن هنا، فقد عرف الاستعراب الإسباني الأدب الأندلسي تعريفاً علمياً شاملاً وموسوعيّاً، شعراً ونثراً، باستقراء أجناسه، واستقصاء فنونه، واستعراض أنواعه، وتحليل أنماطه الفنية والجمالية.

دراسات المستشرق الألماني فيرنر كاسكل
(1896 - 1970)
عن كربلاء وشمال الجزيرة العربية

■ أ.د. حامد ناصر الظالمي

فيرنر كاسكل، كما قال عنه الدكتور نجيب العقيقي[1]، هو من أساتذة جامعة كولونيا ومن كبار علماء السُلالات والأنساب، وهذا واضحٌ من دراساته لعرب قبل الإسلام والبدو والأنساب إذ نَشَرَ مجموعةً من البحوث والدراسات في مجلاتٍ وأماكنَ متعددةٍ ومنها مثلاً مجلة إسلاميكا الصادرة في ألمانيا ومن بحوثه فيها:

1.عرب الشمال في الجاهلية سنة 1927

2.أيام العرب سنة 1931

3.المهدي في نظر الشيعة سنة 1931

وبحوثٌ أخرى نُشِرت في أماكن متعددة منها:

4.سكان المدينة نُشر في (الكتاب التكريمي للمستشرق أوبنايم سنة 1933)

5.بدو شمال أفريقيا نُشر في (محفوظات باسلير سنة 1938)

6.كتاب البديع نُشِر في (مجلة الآداب الشرقية سنة 1938)

7.سلالة عربية نُشِر في مجلة أوريانس سنة 1949

8.ترجمة ماكس أوبنايم نُشر في (المجلة الشرقية الألمانية سنة 1951)

(1) يُنظر «المستشرقون» لنجيب العقيقي، دار المعارف، مصر، ط5 سنة 2006، 2/ 465

9.البدو العرب نُشر في (المجلة الشرقية الألمانية سنة 1953)
10.الأعشى نُشر في مجلة الآداب الشرقية سنة 1931
11.الدراسات الشرقية لليفي دلافيدا سنة 1956
12.المفضليات نُشر في (مجلة أوريانس سنة 1954)
13.بدو الجزيرة العربية نُشر في كتاب دراسات في تأريخ الثقافة الإسلامية لناشره جرونباوم سنة 1954
14.الحضارة الإسلامية (الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية سنة 1955)، وعندما رجعت إلى هذا البحث وهو مُترجَم إلى اللغة العربية وجدت عنوانه (التأثير الغربي والحضارة الإسلامية) وقد نُشر ضمن كتاب (الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية) لمجموعةٍ من الباحثين، وحرّرهُ المستشرق جرونباوم وهو بترجمة الدكتور صدقي حمدي إلى العربية[1]
15.الوهابيون سنة 1960
16.الأدب الأموي نُشر في مجلة (أوريانس العدد 16 سنة 1963)
17.الأخيضر نُشر في مجلة (الإسلام مجلد 39 سنة 1964)
18.الأمويون نُشر في (الكتاب التكريمي لشبياس سنة 1967)
19.حُضن الغراب نُشر في (مجلة أوراق شرقية سنة 1970)

والمعلومات عن فيرنر كاسكل شحيحةٌ جدًّا، إذ لم أعثر على المعلومات الكافية عن حياته ونتاجه العلمي، ولكن على الرغم من قلّة هذه المعلومات فإننا نجد المرحوم الدكتور منذر البكر أستاذ تأريخ العرب قبل الإسلام قد ترجم له مجموعةً من البحوث إلى العربية وهي:

1.كُتيّب عنوانه (الدور السياسي للبدو في التأريخ العربي) كان كاسكل قد نشره في كولونيا سنة 1952، ونشر الدكتور البكر تلك الترجمة في مجلة الخليج العربي الصادرة عن مركز دراسات الخليج العربي بجامعة البصرة في المجلد العشرين العدد 1 سنة 1988 ص71-98

(1) هذا الكتاب مجموعة بحوث المؤتمر الاستشراقي الذي عُقِدَ في ليبج في بلجيكا من 21- 25 / 9 / 1953 وشارك فيه 17 مستشرقاً، ونَشرت ترجمته العربية مكتبة دار المتنبي في بغداد في 552 صفحة، وكان بحث كاسكل في الصفحات (481- 521).

2.لحيان المملكة العربية القديمة، وهذا البحث هو فصلٌ من دراسةٍ أشمل نشرها كاسكل عن مملكة لحيان سنة 1951 وترجمهُ إلى العربية الدكتور منذر البكر ونشره في مجلة كلية الآداب جامعة البصرة في العدد الخامس سنة 1972 ص(174-195)

3.المسكوكات اللحيانية وهو جزءٌ صغيرٌ جدًّا من كتابه عن لحيان ترجمهُ إلى العربية الدكتور منذر البكر ونشره في مجلة المسكوكات في العدد5 سنة 1974 ص100-101

4.الأُخيضر، وقد مرّ ذكره في الرقم 17 سابقاً، وقد ترجمهُ إلى العربية الدكتور خالد اسماعيل حقي ونشره في مجلة سومر الصادرة عن مديرية الآثار العامة في بغداد في جزء 1-2 من المجلد 25 سنة 1969 ص(35-44)، وكانت هذه الترجمة بعد خمس سنوات من نشر البحث باللغة الألمانية.

وبهذا تكون هذه البحوث الأربعة المترجمة إلى اللغة العربية هي: ثلاثةُ بحوثٍ ترجمها الدكتور منذر البكر وواحدٌ ترجمه الدكتور خالد إسماعيل حقي وواحدُ ترجمهُ- كما ذكرنا سابقاً- الدكتور صديقي حمدي، فهذا كُل ما استطعنا جمعه من معلوماتٍ عن كاسكل وترجمات بحوثه إلى العربية، ولكن المهم في الأمر هو ما طرحهُ كاسكل في تلك البحوث.

لحيان المملكة العربية القديمة

يُمثّل بحث كاسكل عن مملكة لحيان إضافةً نوعيةً في وقته، إذ لم تُنشر بحوثٌ أو دراساتٌ وافيةٌ عن هذه المملكة قبل دراسة فيرنر كاسكل، التي نشرها سنة 1951، فقد كانت البحوث نادرةً عنها قبله، إذ أنّ «**أول مَنْ لفت الأنظار إلى ديدان (عاصمة لحيان) هو السائح الإنكليزي (جارلس م. دوتي) فقد رَحَلَ عام 1876م إلى أرض مِديَن، ثم زار مواضعَ عديدةً آثاريةً مثل (مدائن صالح) أو (الحِجر) و(العلا) و(ديدان)**»[1].

(1) دراساتٌ في تأريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور منذر البكر، من إصدارات جامعة البصرة سنة 1991 ص 380.

أما الدراسة الثانية فهي كتاب ل Winnett، ويُعد من الكتب المهمة التي عُنيت بتأريخ الجزيرة العربية، فقد عالجَ بالدراسة والتحليل المشكلات الخاصة بتأريخ الجزيرة العربية، ودرس ضمن ذلك مملكة لحيان ومجموعةً من النقوش الديدانية والمَعينية واللحيانية ويشتمل الكتاب على الدراسات الآتية:

-A study of the Lihyanite and Thamavidic Inscriptions, the University of Toronto press 1937

-Notes on the Lihyanite and Thamavidic Inscriptions Lemausem 51. 1938

والدراسة الثالثة قام بها الباحثان جوسين وسافينياك وهي تحليلٌ وترجمةٌ للنقوش اللحيانية بعد أن زارا منطقة ديدان عام 1909 واستطاعا جمع 380 نقشاً.

والدراسة الرابعة هي دراسة كاسكل وكانت سنة 1951 وكانت أشمل الدراسات وقد ترجم الدكتور منذر البكر جزءاً صغيراً منها.

والدراسة الخامسة وهي المهمة جدّاً وهي رسالة الدكتوراه التي كتبها الأنصاري وحصلَ بها على درجة الدكتوراه من قسم الدراسات السامية في جامعة ليدز سنة 1966، وركّزَت على تأريخ مملكة لحيان وكان عنوانها (أسماء الأعلام اللحيانية دراسةٌ نقديةٌ ومقارنةٌ)، إذ قام الباحث بتفسير النقوش اللحيانية ودراسة مملكة لحيان من جوانبها الاجتماعية والتأريخية ودرسَ آثارها ومقابرها وقُراها ومعبوداتها دراسةً مفصّلةً، وفي الفصل الثاني من الأطروحة قدّم المؤلف قائمةً مفصّلةً للأسماء البسيطة في بنائها وشكلها حسب الأوزان العربية، وكشفَ الباحث أنّ الأسماء العربية تمتد جذورها إلى حوالي القرن السادس قبل الميلاد إنْ لم يكن أبعد من ذلك. وأرفقَ قائمةً بأسماء الأعلام والحيوانات والأشجار، وفي الفصل الثالث درسَ الأسماء المركّبة، هذا هو القسم الأول من الأطروحة الذي اشتمل على ثلاثة فصول، أما القسم الثاني منها فقد عَقَدَ فيه مقارنةً بين الأسماء اللحيانية والسامية، وبعد تلك المقارنة استنتج الباحث العلاقة القائمة بين الأسماء اللحيانية

والسامية الغربية التي تعود إلى الألف الثاني قبل الميلاد وكشفَ الباحث عن أصالة اللحيانيين العرب الذين تأثروا بالأجنبي، ولكنهم استطاعوا أن يحافظوا على شخصيتهم ولغتهم كما انعكس ذلك في أسماء الأعلام[1].

أما الدراسة السادسة فهي دراسة Stiehl.R وهي:

«**Neve Lihanisch Inschften Aus Al-uduib**» christentum Am roten meer, Berlin 1971.

إذ قامت بتفسير 40 نقشاً لحيانياً لم تُدرَس من قبل.

أما الدراسة السابعة فهي:

The early Lihyanite inscriptions Jassen- Savignac 49, Arabian studies in honor of Mahmavd Ghul (symposium at Yarmouk University 1989.

والدراسة الثامنة هي لعبد الله بن آدم نصيف (العُلا دراسة في التراث الحضاري والاجتماعي) وقد نشرتها مكتبة فهد الوطنية في الرياض سنة 1995، وقد دَرَسَ فيها مجموعةً من النقوش اللحيانية وتأريخ مملكة لحيان.

والدراسة التاسعة هي للدكتور حسين بن علي أبو الحسن (قراءةُ لكتابات لحيانية من جبل عكمة بمنطقة العلا) نشرتها مكتبة الملك فهد الوطنية في الرياض سنة 1997.

والدراسة العاشرة كانت للباحث عمر فيصل سليم الخولي وعنوانها «**مملكة لحيان دراسةُ في الأحوال السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية**» وهي رسالة ماجستير من كلية الآداب جامعة البصرة سنة 2002 وبإشراف الدكتور منذر البكر.

أما ما كتبه كاسكل فهو ليست الدراسة التي ترجمها الدكتور منذر البكر فقط، بل هي دراسةُ مطوّلةُ وقد قال عنها أحد المعاصرين «**محاولة كاسكل هي أثريةُ أكثر منها تأريخيةُ فقد قام بدراسة 112 نقشاً لحيانيّاً سبقه في ذلك جوسين وسافينياك وأنّ ما قدَّمه كاسكل يكتنفه الغموض في تحليلاته واستنتاجاته لتأريخ اللحيانيين، فلم يقدّم أدلةً تأريخيةً فجاءت**

(1) يوجد عرضٌ لهذه الأطروحة كتبه الباحث نفسه في مجلة كلية الآداب بجامعة الرياض مجلد 1 السنة الأولى سنة 1970 ص 428 - 431.

دراسة غيرَ عميقةٍ واعتمد على بعض الأسماء المُركَّبة واعتبرها آلهةً عُبدَت عند اللحيانيين، ولكن لكاسكل الفضل في دراسة النقوش اللحيانية باللغة العربية، بعد أن درسها سابقوه بالحروف العبرية»[1].

إنّ مَنْ يقرأ بحوث كاسكل يجده يميل إلى التحليل والاستنتاج، فهو لا يعرض المادة العلمية فقط بل يحاول أن يعيد القراءة، ليعطي استنتاجاتٍ جديدةً، وهذا ما وجدته في بحوثه الأخرى، ولذلك قد تكون استنتاجاته غيرَ مُقنعةٍ للآخرين وأنا واحدٌ منهم كما في بحثه عن الأخيضر مثلاً.

موقع لحيان وشعبها

تقع لحيان في وادٍ ضيّقٍ بين صخورٍ عارية من الحجر الرملي الأحمر من جهة اليسار وأخرى مُغطّاة بغطاءٍ من اللافا Lava القاتمة[2] من جهة اليمين، ومن ناحية الغرب لا تبعد المدينة أكثر من مسيرة (خمسة أيام) عن البحر، ومن ناحية الشمال الغربي عبر الجبال يصل المرء إلى مِديَن، ومن خلال وادٍ في الشمال الشرقي يقودنا دربٌ إلى بلاد وادي الرافدين البعيدة لذلك فهي ملتقى التجار من أوربا وعرب الجنوب وعرب الشمال، ولهذا فالاتصال الحضاري واضحٌ في اللغة والكتابة والثقافة والفن[3].

وشعب هذه المملكة «**عاش في شمال الجزيرة العربية، وامتدت سلطته حتى شَمَلَتْ معظم شمال الجزيرة العربية وعلى عهد (أجاثا خيدس) سُمّي خليج العقبة بخليج (لحيان)، ومن أشهر مدنها مدينة ديدان، أما (الخُريبة) فهي جزء من مدينة (العلا) الحالية، وعلى بُعد كم شمالاً تقع المدينة الثانية وهي مدينة الحِجر، وقد عرفت بـEgra ،Hegra عند الكُتّاب الكلاسيكيين، وهي على رأس (بيلينوس) عاصمة اللحيانيين، وقد وَرَدَ اسمها في القرآن الكريم ب(الحِجر)، وهي التي كانت فيها قبيلة (ثمود) قوم نبي الله صالح، ولذلك عُرِفَتْ باسم (مدائن صالح)**»[4].

(1) مملكة لحيان دراسةٌ في الأحوال السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية- عمر فيصل خولي، رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة البصرة سنة 2002 صفحة ج.

(2) أي الحجر البركاني الذي يتحوّل إلى اللون الأسود.

(3) يُنظر دراساته في تأريخ العرب قبل الإسلام ص 380.

(4) المصدر نفسه 382.

أمـا تيـماء فهـي كذلـك حـاضرةً مـن حـواضر اللحيانيـين، وبهـذا سـتكون مملكـة لحيـان مشـتملةً عـلى ديـدان والعـلاء ومدائـن صالـح والحِجـر وتيـماء، وقـد ذُكِـرتْ تيـماء في التـوراة في سـفر أشـعيا الإصحـاح 21: 13 والنـص هـو «**في الوعـر في بـلاد العـرب تبيتـين يـا قوافـل الدَّرانيـين، هاتـوا مـاءً لملاقـاة العطشـان، يـا سـكّان أرضِ تيـماء وأفُـوا الهـارب بخبـزه**» وفي سـفر حزقيـال الإصحـاح 25: 13 النـص هـو «**هكـذا قـال السـيّد الـرب مـن أجـل أنّ أدوم قـد عَمـلَ بالانتقـام على بيـت يهـوذا وأسـاء إسـاءةً وانتقـمَ منهـم، لذلـك هكـذا السّـيد الـربّ وأمـدُّ يـدي عـلى أَدم وأقطـع منهـا الإنسـان والحيـوان وأُصيِّرهـا خرابـاً مـن التيمّـن وإلى دران يسـقطون بالسـيف...**».

وقـد حـاول الباحثـون تحديـد زمـن مملكـة ديـدان إذ حدّدَهـا «**غريمـه Grimme مـا بـين القـرن السـادس ق. م والقـرن الخامـس ق.م إلى نهايـة القـرن الثالـث ق.م وقـد ذهـب كاسـكل إلى أنّ ابتـداء حكـم مملكـة ديـدان كان حـوالي عـام 160 ق.م، غـير أنهـا لم تسـتمر طويـلاً إذ سرعـان مـا سَـقَطتْ في أيـدي اللحيانيـين الذيـن كانـوا مجاوريـن لمدينـة ديـدان حـوالي عـام 150 ق.م وكان ذلـك في حـوالي عـام 115 ق.م**»[1].

وهـذا يعنـي أن حكـم الديدانيـين كان سـنة 160 ق.م، أي بعـد إنتهـاء حكـم مملكـة المعينيـين، ولكـن حكـم الديدانيـين لم يسـتمر طويـلاً إذ ظهـر اللحيانيـون وحكمـوا مـا بـين 115 ق.م- 85 ق.م، فبعدهـا سـيطر الأنبـاط عـلى مملكـة لحيـان.

وديـدان التـي حكمهـا اللحيانيـون أصبحـت عاصمـةً لهـم وهـي «**واحـدة مـن مناطـق الاسـتقرار الرئيسـية في شـبه الجزيـرة العربيـة، تقـع في وادي القـرى جنـوب شرق حـرّة عويـرض في وادٍ ضَيِّـقٍ بـين سلسـلةٍ مـن الجبـال في الـشرق والغـرب عـلى بُعـد 22 كـم جنـوب مدائـن صالـح (الحِجـر) ومـن ناحيـة الغـرب تبعـد ديـدان مسـيرة خمسـة أيـامٍ عـن البحـر الأحمـر. ويحدهـا مـن الشـمال الغـربي أرض مِديَـن، وأهميـة موقـع ديـدان تكمـن في أنهـا تقـع للقـادم مـن الجنـوب عنـد**

(1) المصدر نفسه 380.

مفترق طرقٍ شمالية (مدائن صالح، تبوك، بترا) وشماليةٍ غربيةٍ نحو واحة تَيماء، والمركزان إما متنافسان أو متكاملان ويَتَّجه الأول نحو الشمال والثاني نحو الشرق، أي «بابل»»[1].

أما عن منازل لحيان فيقول الدكتور منذر البكر «**ويظهر أنَّ منازل لحيان عند ظهور الإسلام أرضٌ جبليةٌ غزاها الرسول ﷺ بغزوة عُرِفتْ (بغزوة بني لحيان) وذلك يوم الثلاثاء غرّة جُمادى الأولى فاعتصموا برؤوس الجبال وهَجَمَ الرسول ﷺ على طائفةٍ منهم على ماء لهم يقال له (الكدَر)... كما استعمل اللحيانيون بيوتاً عاليةً والسبب راجع لضيق الوادي، لأنَّ اتساع المدينة سيكون على حساب الأراضي الزراعية الصالحة للزراعة ولا تزال آثار الريّ القديمة ظاهرةً لحد الآن**»[2].

وديدان كانت قد تعرَّضَتْ لغزو الملك البابلي نابونيد سنة 556- 539 ق.م أي في النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد وتُعرَف حاليّاً العُلا أو الخُريبة، وقد اتخذها الملك البابلي نابونيد عاصمةً لحكمه لمدة عشر سنواتٍ[3].

آلهة لحيان

يقول كاسكل «**في ديدان اللحيانية عبدوا ثلاثة آلهةٍ وإلهةً واحدةً، والإله الرئيسي عربيٌّ صرفٌ، ذُكر بلقبه فقط، وهو الإله (ذو غابت أي سيد الأحراش) وكان نمو أشجارٍ كثيفةٍ في شبه الجزيرة العربية أمراً نادراً، إذ إنّ مثل هذا المكان يكفي لأن يرسم في الخيال بأنّ هناك قوةً إلهيةً موجودةً. ويتوسَّط معبد الإله (ذو غابت) مدينة ديدان، وفي فنائه الواسع الداخلي يرتفع حوضٌ للماء إلى أكثر من مترين، وقد نُحِتَ من الصخور الرملية الطبيعية، ويقود إلى داخل المعبد سُلّمٌ، ووجود حوض الماء يمكن أن يكون للاغتسال والطهارة لأجل العبادة، وفي إحدى القاعات التي تحد الفناء من الشمال صفٌّ من التماثيل، وعلى الجهة المقابلة يوجد تمثالان بحجم الإنسان الطبيعي وكُلٌّ**

(1) مملكة لحيان، عمر فيصل خولي ص1.
(2) دراسات في تأريخ العرب قبل الإسلام ص388.
(3) مملكة لحيان عمر فيصل خولي ص1.

القرابين والنذور تُقدَّم إلى جميع الإلهة لا للإله (ذو غابت) وحده غير أنّ الآلهة الأخرى تعتبر ضيوفاً»[1].

ولكن رأي كاسكل هذا عارضه رأيٌ آخرُ للدكتور الأنصاري الذي «**يعتقد أنّ اسم الإله (ذو غابت) إمّا أن يكون صاحب الغابة لخصوبة منطقة ديدان وما حولها أو بمعنى إله السماء أي الإله الغائب، بينما يعتقد موسل إنّ الإله ذو غابت له صِلةٌ بالقوافل التجارية، وهي محاولة تربط ما جاء في التوراة**»[2]، ويرى أحد الباحثين «**أنّ الاسم ذو غابت صفةٌ لإله القمر، أي أنه الإله الذي يظهر ويغيب، لأنّ القمر من الكواكب التي تظهر في الليل وتغيب في النهار ويظهر في منتصف الشهر كبدر ويغيب في أوله وآخره، لذلك أطلق عليه اللحيانيون (ذ غ ب ت) بمعنى ذو الغيبة**»[3].

ولكن عند التتبع لآلهة لحيان نجد أنّ الآلهة المعبودة عندهم عديدةٌ وهي[4]:

1 -من المعبودات الشمسية (الإله شمس، واللاَّت)

2 -من المعبودات القمرية (مَنّاة)

3 -من المعبودات الأخرى (سلمان، سواع، صلم، عوس «**عيسى**»، كاتب، مُحرٌّ، نصر، هانئ، همحر، هنا-كتب، هين-أس، يهوة).

فمثلاً (سواع): هو من الأصنام الأولى التي عبدها العرب وكان مكانه برهاط من أرض يَنبُع من أعراض المدينة وكان سدنته بنو لحيان[5].

و(الشمس): وهو الإله الرئيس في شمال الجزيرة العربية وفي معظم الدويلات العربية الشمالية، حتى أن الحَضَر عُرِفَتْ بمدينة الشمس. وقد وَرَدَ في النقوش الثمودية وعَبَدهُ التدمريون واللحيانيون والشمس عند عرب الجنوب مؤنثة[6].

(1) لحيان المملكة العربية القديمة ص186.

(2) شمال الحجاز، للمستشرق موسل ص186.

(3) مملكة لحيان عمر خولي ص53.

(4) هذا الأمر قد فصّلناه في كتابنا (خريطة عبادات العرب قبل الإسلام)، دار جيكور بيروت ط1 سنة 2016.

(5) ينظر المصدر نفسه 285.

(6) ينظر المصدر نفسه 287.

و(صلم): وهو معبودٌ آراميٌّ وعربيٌّ جنوبيٌّ كان يُعبَد في لحيان وكان من عبادات أهل تيماء، وتَدلُّ بعضُ الأسماء المركّبة الواردة في الكتابة اللحيانية مثل صلم بهب على أنه معبودٌ عند اللحيانيين ورُمِزَ له برأس ثورٍ في كتابات ثمود[1].

وهكذا بالنسبة للآلهة والمعبودات الأخرى التي ذكرناها.

تجارة لحيان مع الشرق

ذكرنا فيما سبق أنّ لحيان (ديدان) تقع عند مفترق طرقٍ إلى الشمال، ففي الشمال مدائن صالح وتبوك والبتراء، وإلى الشمال الغربي واحة تيماء. ونحو الشرق بابل والعراق، ولذلك ((وَسَّع اللحيانيون تجارتهم قديماً إلى الشرق، إلى المنطقة التي أُنشِئت فيها في القرن الثالث الميلادي (مدينة الحِيرة) التي تقع على جانب نهر الفرات على بُعد 150 كم جنوب بغداد وفي مدينة الحيرة هذه توجد ذكرياتٌ عن اللحيانيين، كما يُوجَد حيٌّ في المدينة باسم لحيان إلى القرن السابع الميلادي[2]. وهذا ليس هو الأثر الوحيد الذي خلّفهُ أو تركه اللحيانيون في الشرق، فعلى بعد 175 كم جنوب الحيرة وعلى الطريق التجاري القديم... وأخيراً طريق الحُجّاج غرب شبه الجزيرة العربية تقع محطةً للقوافل التجارية تُعرف باسم محطة سلمان[3]، الاسم الذي لم يرد ذكره كثيراً بين أسماء المناطق العربية، والظاهر أنّ هذه المحطة سُمّيت باسم الإله سلمان اللحياني، وهو حارس القوافل التجارية، إذ أنّ التجّار اللحيانيين أنشأوا لهم في هذه المنطقة مكاناً للعبادة، وقد عَبَدَ البدو في القرن السادس الميلادي في هذه المنطقة إلهاً آخر وهو الإله

(1) ينظر المصدر نفسه 288.

(2) جاء في تأريخ الطبري (تأريخ الرسل والملوك) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت سنة 1409 هـ - 1 / 749 أنّ لحيان دلّ عليه من خلال أبياتٍ شعريةٍ منسوبةٍ إلى حاتم الطائي، ومعنى لحيان قصر في الحيرة، ويقول ياقوت: في معجم البلدان 5/ 15 وهو أبيض، بناه النعمان له بالحيرة، وقال حاتم الطائي:

وما زلتُ أسعى بين خصٍّ وداره ولحيان حتى خفتُ أن أتنصَّرا

(3) ماءٌ على طريق مكة من العراق قال أبوزيد وأنشد:

ومات على سلمان سلمى بن جندلٍ وذلك ميت ما علمتُ كريمُ

ورواه غيره (لو علمتُ كريم) قال أبو زيد: وبسلمان مات نوفل بن عبد مناف، راجع البكري معجم ما استعجم 3 / 750. وهو حالياً في بادية السماوة في العراق ويُسمَّى نُقرة السلمان.

المُحـرَّق، وذلـك لأنّ المـكان المقـدّس تبقـى قدسـيته أمـا الآلهـة فتتغـير»[1].

والحـي الـذي اسـتقرّ بـه اللحيانيـون في الحِـيرة كان خاصّـاً بالتجّـار اللحيانيين الذيـن اسـتقروا في بدايـة القـرن الثالـث الميـلادي في الحِـيرة، واسـتمروا في وجودهـم هنـاك إلى القـرن السـابع الميـلادي، وعـلى الطريـق التجـاري القديـم كانـت محطـة القوافـل (السـلمان) نسـبة إلى اسـم الإلـه اللحيـاني (سـلمان) حـارس القوافـل التجاريـة ويبـدو أن الكنيـة التـي يحملهـا هـي (أبـو إيـلاف) وهـو ربّ القوافـل عندهـم[2].

وتمثّـل هجـرة اللحيانيـين أهـم الهجـرات إلى العـراق، إذ اسـتقروا فيـه فـترةً طويلـةً، ولكـن كاسـكل لم يذكـر شـيئاً عـن القبائـل التـي سَـكَنتْ غـرب العـراق وخاصـة مناطـق الأنبـار والحـيرة وكربـلاء وقـد أورد أحـد الباحثـين المعاصريـن تفاصيـل ذلـك بقولـه «**قـال ابـن الكلبـي: لحيـان بقايـا جُرهُـم ونـزول كثيرٍ مـن تنـوخ الأنبـار والحِـيرة ومـا بـين الحِـيرة إلى طـف الفـرات وغربيّـه إلى ناحيـة الأنبـار ومـا والاهـا في المظـال والأخبيـة، لا يسـكنون بيـوت المَـدَر ولا يجامعـون أهلهـا فيهـا، واتصلـت جماعتُهـم فيـما بـين الأنبـار والحـيرة، وكانـوا يُسـمَّون (عـرب الضاحيـة) فـكان أول ملـك منهـم في زمـان ملـوك الطوائـف، مالـك بـن فهـم وكان منزلـه مـما يـلي الأنبـار، فمَلَـكَ مـن بعـده أخـوه عمـرو بـن فهـم ثـم هَلَـكَ عمـرو بـن فهـم فمَلَـكَ مـن بعـده جُذيمـة الأبـرش بـن مالـك بـن فهـم بـن غانـم بـن دوس الأزدي.**

وقـال ابـن الكلبـي: دوس بـن عدنـان بـن عبـد اللـه بـن نـصر بـن زهـران بـن كعـب بـن الحـارث بـن كعـب بـن عبـد اللـه بـن مالـك بـن نـصر بـن الأزد بـن الغـوث بـن مالـك بـن زيـد بـن كهـلان بـن سـبأ، وقـال أيضـاً: إنّ جذيمـة الأبـرش مـن العاربـة الأولى مـن بنـي ديـار بـن أميـم بـن لـوذ بـن سـام بـن نـوح وقـال: وكان جذيمـة مـن أفضـل ملـوك العـرب رأيـاً وأبعدهـم مغـاراً وأشـدَّهم نكايـةً وأظهرهـم حزمـاً، وأول مَـنْ استُجمِع لـه الملـك بـأرض العـراق وضَـمَّ إليـه العـرب وغـزا بالجيـوش وكان بـه بـرصٌ، فكَنَّـت العـرب عنـه وهابـت العـرب أن

(1) لحيان المملكة العربية القديمة، كاسكل ص193.

(2) يُنظر دراساتٌ في تأريخ العرب قبل الإسلام ص387.

تُسمِّيه به وتنسبه إليه إعظاماً له، فقيل جُذيمة الوضّاح وجذيمة الأبرش. انتهى، وكانت منازله فيما بين الحِيرة والأنبار أي (مدينة النهرين) وضواحيها وبقة وهيت وناحيتهما وعين التمر وأطراف البحر إلى العمير والقطقطانة وخفية وما والاها، وتُجبى إليه الأموال وتفد إليه الوفود، وكان قد غزا طسماً وجديساً في منازلهم من جو وما حولهم وكانت طسم وجديس يتكلمون العربية، ونرى أنّ جرهم عندما نزلت بين الحيرة والأنبار، وهي الأراضي الاستيطانية التابعة إلى كربلاء حاليّاً، سُمّوا بعرب الضاحية، أي أنها ضاحية كربلاء في الوقت الحاضر، ويتضّح لنا أن مالك بن فهم هو أول مَلِك سَكَن منطقة الأخيضر وكربلاء. ولذلك نرى أن الرواية قد ذكرت مسكنه مما يلي الأنبار، ولهذا فإنّ أول دولة من ملوك الطوائف أُقيمت في ضاحية كربلاء قبل الأنبار والحِيرة وبالتحديد في منطقة الأخيضر، وشرق نهر الفرات (فرات كربلاء) ثم توسعوا إلى ضفة نهر الفرات.

وبعد ذلك صار المُلك من بعد جُذيمة لابن أخته عمرو بن عدي بن نصر بن ربيعة بن الحارث بن مالك بن عمرو بن نمارة بن لخم[1]. وهو أول مَنْ اتَّخذَ الحِيرةَ منزلاً من ملوك العرب وأول مَنْ مجَّدهُ أهلُ الحيرة في كتبهم من ملوك العرب بالعراق وإليه ينسبون، وهم ملوك آل نصر، فلم يزل عمرو بن عدي ملكاً حتى مات وهو ابن مئة وعشرين سنة مُنفرِداً بملكه مُستبدّاً بأمره بغزو المغازي.

ومن ذلك يتضح أن الاستيطان في ضاحية كربلاء (بلاد النهرين) قد سَبَق الاستيطان بالحيرة والأنبار من قبل ملوك العرب، لذا فإنّ أول الهجرات العربية إلى العراق قد استقرّت واستوطنت كربلاء وضواحيها»[2].

الأنباط ولحيان

بعد الضعف الذي ظهر على مملكة لِحيان، سَيطَرَ الأنباط عليها في الفترة 25- 10 ق:م؛ وإنّ «**أول إشارةٍ واضحةٍ تشير إلى مدى قوة الأنباط ترجع**

(1) ينظر تأريخ الطبري 2/ 37

(2) كربلاء عبر التأريخ (جغرافية مدينة النهرين خلال ستة وعشرين عاماً)، مهنا دويش المطيري مطبعة الزمان بغداد سنة 1994 ص122.

إلى القرن الرابع ق.م. قبل هذا التأريخ لا تشير المصادر التأريخية لدور الأنباط في المنطقة، ما يجعلنا نرجّح القولَ أنّ الأنباط ظهروا على المسرح السياسي حوالي القرن الخامس ق.م: ويبدو أنه في القرن الرابع أو الثالث ق.م. أصبح للأنباط قوةٌ تجاريةٌ وسياسيةٌ فَرَضت نفسها، وبالتالي حدّدت طبيعة قوة الأنباط ما جعلها دولة منافسة للبطالمة والسلوقيين، الأمر الذي دفع الأنباط للسيطرة على منطقة النقب منذ القرن الثالث ق.م. وقد حَدّدَ القرن الثالث ق.م. طبيعة العلاقات الدولية في تلك الفترة التي تزامنت مع ظهور قوتين متنافستين متصارعتين وهما البطالمة والسلوقيين وقد أثّر هذا بشكلٍ على سَير العلاقة اللحيانية النبطية في الشمال الغربي لشبه الجزيرة العربية، وبالتالي أصبَحَ اللحيانيون حلفاء للبطالمة والأنباط حلفاء للسلوقيين، ويبدو أنّ هذا التحالف دَخَلَ في نطاقٍ عسكريٍّ واقتصاديٍّ أيضاً»[1].

وهذا الأثر النبطي سينعكس مستقبلاً على اللغة اللحيانية، فالكتابة اللحيانية كما يرى كاسكل ليس لها شبيهٌ في المنطقة، أي أنها نوعٌ جديدٌ من الكتابة ولكنها وفق قوله: «**تعتبر بدايةً سابقةً للغة العربية الكلاسيكية، التي لها اتصالٌ باللغة العربية الحالية، وبطبيعة الحال تنقص اللحيانية مجموعة تعبيرات العالم البدوي، والتي أفادت منها العربية الكلاسيكية في تعبيراتها واستعمالاتها وصيغها، وإن القيم البدوية سواءً اعتبرُتْ حضاريةً أم غير حضاريةٍ، والتي أحلّت الشعر محل الكتابة تقع في المرحلة التي أعقبت المرحلة اللحيانية**»[2].

ولعلّنا نقول: إنّ هذا الرأي يحتاج إلى ما يسندهُ وخاصةً قوله أنّ تلك الكتابة (اللحيانية) وخاصةً في مراحلها الأخيرة لها اتصالٌ باللغة العربية الحالية، وهذا أمرٌ مُشكِلٌ لأنّ الكتابة اللحيانية شيءٌ واللغة اللحيانية شيءٌ آخرُ، وهو يجمع بين الإثنين، فاللغة هي وعاء الفكر والحياة والثقافة، والكتابة هي الواسطة لنقل تلك اللغة وليست هي اللغة نفسها، فالكتابة اللحيانية هي أقرب لخط المسند الجنوبي والعربية الكلاسيكية هي بصورةٍ

(1)مملكة لحيان، عمر خولي، ص27.

(2) لحيان المملكة العربية القديمة، ص195.

مباشرةٍ وغيرِ مباشرةٍ متطورةٌ من الخط النبطي، وهو «**مُشتقٌّ أصلاً من الآرامية، وأصبح يبتعد شيئاً فشيئاً عن أصله الآرامي حتى تميّز منه وأصبح يُعرَف بالخط النبطي والذي بدوره تطّور في حدود القرن الثالث الميلادي إلى الخط المألوف في لغة عرب الشمال لغة القرآن الكريم ولغة العصر الحاضر**»[1].

وهذا الخط أي الشمالي هو الذي كُتبت به المُعلّقات التي ينتمي كل شعرائها إلى عرب شمال الجزيرة العربية لا لجنوبها، وهذا الخط كان على نوعين «**من الكتابة النبطية أُطلق على النوع الأول الخط النبطي القديم وهو أشبه بالخط الكوفي حيث تكثرُ به الزوايا والخطوط المستقيمة وكان يُنحَت عن الصخور ويُدوّن على النقود، أما النوع الثاني وهو الخط النبطي المتأخر فهو أقرب إلى الخط العربي الحديث ويمتاز بربط حروفه مع بعضها ومنه اشتقَّ الخط العربي الذي نكتب به اليوم**»[2].

وهذا الخط هو الذي انتقل إلى الحيرة التي أصبَحَتْ وريثة تلك الممالك وكانت فيما بعد «**المدرسة التي تعلّمَ منها كُتّاب الحجاز القلم الذي دُوِّن به القرآن الكريم على ما يذكر أهل الأخبار**»[3]، ونبغَ فيها عددٌ كبيرٌ من العلماء النصارى قبل الإسلام وكانت في كنائسها وديراتها وفي قصور ملوكها سجلاتٌ ودواوينُ فيها أخبار[4] من مَلَكَ تلك المدينة وما قيل فيهم من شعرٍ[5].

ويذهب رأيٌ آخرُ إلى أنّ الكتابة اللحيانية لا تعود إلى الخط المسندي الجنوبي بل أخذتْ لحيان بالخط الشمالي لأنها «**عاشت في شمال الحجاز**

(1) النظرية النبطية حول أصل الخط العربي الحديث، هاشم طه رحيم، مجلة واسط للعلوم الإنسانية العدد 10 ص 139.

(2) المصدر نفسه ص141

(3) يُنظر نهاية الأرب 7 / 3، والمُزهر للسيوطي 2 / 343، الفهرست لابن النديم ص4 وعيون الأخبار 1 / 43، المعارف 273، نقلاً عن أبحاث في التأريخ الإسلامي وهو مجموعة بحوث الدكتور جواد علي جمعها ودرسها وراجعها الدكتور نصير الكعبي نشر المركز الأكاديمي للأبحاث ودار الجمل بيروت سنة 2011 مجلد 2 / 362.

(4) قال الطبري، 2/ 37: «كنتُ أستخرج أخبار العرب وأنسابهم وأنساب آل نصر بن ربيعة ومبالغ أعمار مَنْ ولِيَ منهم لآل كسرى وتأريخ نسبهم من كتبهم بالحيرة» ويُنظر كذلك الخصائص لابن جني 1 / 393، وتاج العروس 2 / 70، وطبقات الشعراء ص10، والمُزهر 2 / 474.

(5) أبحاثٌ في التأريخ الإسلامي، د. جواد علي 2 / 362.

وكانت ثقافتهم وريثة ثقافة ديدان وثمود الذين تَعرَّضوا لتأثير الثقافة العراقية بعد استيلاء نبوئيد على هذه المناطق حتى يثرب، فقد اتخذَ الملك نبوئيد تيماء عاصمةً له بدلاً من بابل ما يزيد على عشر سنواتٍ 555- 539 ق.م أي بعد استيلاء كورش الفارسي على بابل»[1].

وهذا الاختلاط اللحياني مع الثقافة البابلية وإنتهاءً بالحِيرة سيؤدي مستقبلاً إلى ظهور ذلك الخط المنقول إليهم عبر الأنباط، فهذا الأمر وارد وبشكلٍ كبيرٍ إذ يقول الدكتور جواد علي: «**أما موضوع أخذ أهل مكة خَطّهم المذكور من العراق فرأيٌ لا أستبعده، فقد كان عرب العراق يكتبون، ولهم مدارسُ لتعليم الكتابة مُلحقة بالكنائس والأديرة، وقد كان بين أهل مكة وبين عرب العراق ولا سيما الأنبار والحيرة اتصالٌ وثيقٌ، وكان تجّار مكة يأتون بتجارتهم إلى الحيرة ويقيمون فيها، فلا يُستبعد تعلّمهم أو تعلّم بعضهم الخط من أهل الحيرة ومن أهل الأنبار، كما أنّ للتبشير يدٌ في نقل هذا الخط إلى الحِجاز وربما إلى مواضع أخرى من جزيرة العرب، وقد كان هؤلاء المبشّرون يكتبون بقلمٍ نبطيٍّ أو بقلمٍ آراميٍّ متأخرٍ وهو والد القلم النبطي الذي نكتب به، وقد يكون المبشرون من أهل العراق نشيطين في التبشير في جزيرة العرب فلا يُستبعَد أن يكون من بينهم مبشرون حيريون نقلوا الكتابة إلى دومة الجندل والحجاز ومواضع أخرى من جزيرة العرب**»[2].

هذا الانتقال في الخط وتطورَّه، ذكره ابن خلدون، ولكنه للأسف كان يحاول أن يَنسِبَ أصل الخط الحيري إلى حِميرَ إذ يقول «**ومن الحِيرة انتقل الخط ولقّنهُ أهل الطائف وقريش، ويُقال أنّ الذي تعلّم الكتابة من الحيرة هو سُفيان بن أمية ويُقال حرب بن أميّة، وأخذها منه أسلم بن سدرة... فالقول بأنّ أهل الحِجاز لُقّنوها من الحِيرة، والحِيرة من التبابعة وحِمير هو الأليق من الأقوال**»[3].

وقد يكون كلام ابن خلدون هو المُؤثّر في توجّه البعض الذي يعتقد بالأصل الجنوبي للخط. وإلاّ فهل من المعقول أن تنشأ علوم العربية على

(1) ينابيع اللغة الأولى، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، سنة 2009، ص215.
(2) المفصّل في تأريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دار العلم للملايين، بيروت سنة 1969، 8 / 60.
(3) مقدمة ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت 2 / 60.

يـد العراقيـين بعـد الإسـلام بصـورةٍ كبـيرة دون وجـود إرهاصـات لذلـك، ولـذا يقـول الدكتـور جـواد عـلي: أنـه «**لا يُعقـل أن يكـون ظهـور علـوم العربيـة في العـراق قبـل الأمصـار الإسـلامية الأخـرى طفـرةً مـن غـير سـابقة ولا أسـاس، وأن يكـون تفـوق الكوفـة والبـصرة عـلى المـدن الإسـلامية الأخـرى ومـن ضمنهـا مُـدن الجزيـرة العربيـة في علـوم العربيـة مصادفـة وفجـأةً مـن غـير علـمٍ سـابق ولا بحـث في هـذه الموضوعـات قبـل الإسـلام: أننـي اعتقـد أن علـم العـروض وعلـم النحـو وعلـم الـصرف وسـائر علـوم العربيـة الأخـرى لم تظهـر في العـراق إلاّ بوجـود أسـس لهـذه العلـوم فيـه تعـود إلى أيـام مـا قبـل الإسـلام، وهـذه الأسـس القديمـة الجاهليـة هـي التـي صـيّرت العـراق الموطـن الأول لهـذه العلـوم في الإسـلام**»[1].

البدو ودورهم في الصراع السياسي

حـاول فيرنـر كاسـكل في مبحثـه هـذا أن يسـلّط الضـوء عـلى قـوة البـدو العسـكرية ودورهـا في نشـوء الكيانـات السياسـية في الجزيـرة العربيـة، وقـد أعطى ثلاثـة أمثلـةٍ لذلـك، وهـي دور البـدو أو (الأعـراب) في نـشر الإسـلام وخاصـةً في مناطـق شـمال الجزيـرة العربيـة إذ كانـت «**الطلائـع الأولى للجيـش حجـر الأسـاس للعـرب في المناطـق التـي حرّروهـا فقـد تبعتهـم عوائلهـم إلى المناطـق التـي عسـكروا فيهـا وفي مـدةٍ متأخـرةٍ هاجـرت جماعـةٌ أخـرى اسـتوطنت أعـالي الفـرات واسـتقرّ قسـمٌ منهـا في مـصر بتوجيـهٍ مـن السـلطة المركزيـة واندفعـوا في مـدةٍ تاليـةٍ باتجـاه الشـمال... وهـذا يتَجـلَّى واضحـاً في الأمصـار التـي أُنشِـئتْ حديثـاً- البـصرة والكوفـة والقاهـرة القديمـة،... وقـد أدّى وجـود العصبيـة القبليـة إلى اسـتمرار الـصراع بـين قبائـل بكـر وتميـم في البـصرة وهـو اسـتمرارُ للـصراع القديـم في عصـور مـا قبـل الإسـلام، وكذلـك الحـال في الكوفـة، أمـا في القاهـرة القديمـة فـلا نجـد وجـودًا للـصراع القبـلي لأنّ القسـم الأعظـم مـن سـكانها مـن أصـول يمانيـة**»[2]، والـصراع والعصبيـة القبليـة هـو مـا اعتمـده الأمويـون الذيـن تصاهـروا مـع قبائـل كلـب التـي عـبرت الصحـراء السـورية قادمـةً مـن وسـط الجزيـرة العربيـة، وبعـد ذلـك ظهـر الـصراع بـين قبائـل كلـب المؤيّـدة للحكـم

(1) المفصّل في تأريخ العرب قبل الإسلام، 8 / 228.

(2) الدور السياسي للبدو في التأريخ، كاسكل ص81.

الأمـوي وقبائـل قيـس المؤيـدة لابـن الزبـير وذلـك سـنة 684 ه»[1].

ويسـتطرد كاسـكل في إعطـاء أمثلـة عـن الـصراع القبـلي في بدايـة الإسـلام، فالرجـل لـه خـبرةٌ واسـعةٌ في الأنسـاب والقبائـل وأماكـن وجودهـا.

أمـا المثـال الثـاني الـذي يـأتي بـه كاسـكل فهـو حركـة القرامطـة وأثـر العصبية القبليـة في تطورهـا وامتدادهـا في رقعـةٍ واسـعةٍ مـن شـمال الجزيـرة العربيـة وأثرهـا في الهجـرة البدويـة.

والمثـال الثالـث الـذي أتى بـه كاسـكل هـو ظهـور الحركـة الوهابيـة ودورهـا في الهجـرة البدويـة إلى شـمال الجزيـرة العربيـة، ودور البـدو في إظهـار ومسـاندة هـذه الحركـة وامتدادهـا.

هـذه الأمثلـة التـي عرضهـا كاسـكل كان للبـدو الـدور الكبـير في امتدادهـا وتوسَّـعها وأثرهـا عـلى الحيـاة الاجتماعيـة والسياسـية في العـراق، وخاصـةً جـزءه الغـربي والجنـوبيّ الغـربي، إذ أدَّتْ إلى التأثـير الكبـير عـلى النسـيج الاجتماعـي والحضـاري في العـراق بسـبب موجـات تلـك القبائـل البدويـة الصحراويـة، وهـو الـذي أدّى إلى ظهـور الـصراع الحـضري البـدوي في العـراق وأدّى إلى تصـارع القيـم بينهـما، مـا جَعَـلَ العـراق سـاحةً للصراعـات الكبـيرة، لأنّ العـراق كان في السـابق حـاضرةً مدنيـةً، وتلـك الموجـات البدويـة قـد تَرَكـتْ آثـاراً كبـيرة ولكـن الأمـر في سـوريا كان أقـلّ حـدّة مـمّا كان في العـراق.

هـذا الـصراع القبـلي البـدوي وتفصيلاتـه التـي بحثهـا كاسـكل في كُتيِّـبٍ لـه صـدر عـام 1952 كان قـد ترجمـه الدكتـور منـذر البكـر عـام 1988، واعتقـدَ أنـهُ قـد أثّـر في الدكتـور البكـر الـذي كتـب بحثـاً عـن «**الـصراع السـياسي والاقتصـادي حـول السـلطة في العـصر الأمـوي**» وأفـاد مـن فكـرة كاسـكل، فقـد رأى البكـر أنَّ هـذا الـصراع لم يكـن قبليّـاً وبدويّـاً فقـط بـل كان صراعـاً ثلاثيّـاً كانـت نتائجـه كبـيرة عـلى العـراق وخاصـة في كربـلاء، لأنّ هـذا الـصراع تمثّـل بفئـات ثـلاث هـي:

1. الارسـتقراطية العربيـة، وهـي الفئـة التـي تَحكَّمـت بالأمـوال المُسـتثمَرَة في التجـارة قبـل ظهـور الإسـلام وخاصـة في مكـة، وأفـادت مـن الوضع السـياسي

(1) المصدر نفسه، ص82.

في الإسلام وكان سكانها لا يهتمون بغير التجارة وجمع المال حتى في بداية دخولهم الإسلام، وكانت هذه الفئة قد وقفت موقفاً معادياً من الإسلام ويمثل هذا الاتجاه بنو (أمية وعثمان بن عفّان) وأنّ انتخاب الأخير للخلافة كان نجاحاً كبيراً لهذه الفئة، وقد نمَتْ هذه الفئة اقتصاديّاً وسياسيّاً في عهد عثمان نموّاً لا مثيلَ له، إذ أهدى إقطاعيات كبيرةً لبعض أقربائه وزاد العطاء لهم، وهذه الإجراءات شَجَّعت هذه الفئة على استعادة مجدها الاقتصادي والسياسي القديم ومن أفراد هذه الفئة معاوية وآل مروان[1].

2. الارستقراطية الإسلامية، وهذه الفئة تمُثّل الطبقة الوسطى من المجتمع وخاصةً في المدينة وشيوخ بعض القبائل وأشرافها والمزارعين.

3. أما الفئة الثالثة، فهي تضم المُستَضعَفين والفقراء والعبيد و... التي وجدت في الإسلام المُنقِذ من الفاقة والجوع، من هذا المنطلق كانت هذه الفئة تقف دائماً موقف المعارض لأيِّ استغلال اقتصاديٍّ، ووراء أيِّ ثورةٍ أو تمرّدٍ اجتماعيٍّ ضد التسلّط الطبقي.

أدى الصراع بين هذه الفئات إلى تناقضٍ اقتصاديٍّ واجتماعيٍّ كبيرٍ في تركيبة المجتمع الإسلامي، وأدّى إلى ظهور الثورات والانتفاضات والصدامات الكبرى. وكانت هذه الفئة (الثالثة) تجد في الإمام علي عليه السلام خيرَ مُمثّلٍ لها ولكن بعد استشهاده رأت أنّ الإمام الحسين عليه السلام هو مَنْ يمثلها.

أما موقف الفئة الثانية فقد كان متذبذباً لأنها كانت تخشى الفئة الأولى وجشعها الاقتصادي وطموحها السياسي، وهكذا فالصراع الطبقي سواءً أكان قبليّاً أم اقتصاديّاً أدّى إلى سحق الفئة الثالثة، عندما استعانت الفئة الأولى بالثانية.

حصن الأخيضر أم قصر الأخيضر

في دراسته عن الأخيضر يذكر كاسكل أنه (قصر الأخيضر)، ونَذهَب إلى أنه حصن مع قصر وليس قصراً لوحده، لأنّ القصر هو جزءٌ من هذا

(1) ينظر الصراع السياسي والاقتصادي حول السلطة في بداية العصر الأموي، د. منذر البكر مجلة المورد مجلد3، عدد3 سنة 1974 ص128-132.

الحصـن الكبـير، فالقـصر كان قـد بُنـي، في البدايـة ثـم أُحيـط بالسـور وبهـذا تشـكّل الحصـن، وذهـب كاسـكل إلى أنّ حصـن الأخيـضر هـو نفسـه قـصر مقاتـل، وهـذا غـير صحيـحٍ، فقـصر مقاتـل مـكانٌ آخـرُ لا علاقـةَ لـه بالحصـن وهـما ليسـا بنـاءً واحـداً، وذهـب كذلـك إلى أنّ (قـصر الأخيـضر) هـو مـن أبنيـة العـصر العبـاسي، وهـذا الأمـر كذلـك غـير دقيـقٍ فهـو مـن أبنيـة العـصر الحـيري في العـراق. وهكـذا فملاحظاتنـا حـول بحـث كاسـكل تنحـصر في هـذه الأمـور الثلاثـة:

أمـا عـن قـصر مقاتـل فهـو يقـع مـا بـين عـين التمـر والشـام كـما يـرى ياقـوت الحمـوي[1]. وينسـبه البـلاذري إلى مقاتـل بـن حسـان بـن ثعلبـة بـن أوس بـن إبراهيـم بـن أيـوب بـن مجـروف بـن عامـر بـن غضبـة بـن إمـرئ القيـس بـن زيـد بـن منـاة بـن تميـم[2]. والدكتـور عبـد العزيـز حميـد يقـول: «**إن أسـتاذنا الدكتـور صالـح أحمـد العـلي يـرى أن قـصر مقاتـل ربمـا كان الأخيـضر نفسـه فـإن لم يكـن هـو فـإن قـصر مقاتـل كان قريبًـا جـدًّا منـه**»[3]، والدكتـور مصطفـى جـواد يقـول: «**ظَـنَّ بعـضُ الأدبـاء أن قـصر مقاتـل هـو حُصـن الأخيـضر الحـالي مـع أنّ القـصر غـير الحصـن وأنّ قـصر مقاتـل كان قـرب الكوفـة في جنـوب الأخيـضر**»[4]، وتُقـدَّر المسـافة بينهـما بسـتة كيلومـترات إذ يقـع قـصر مقاتـل شـمال حصـن الأخيـضر، وهـو مـا أشـار إليـه أحـد الباحثـين خطـأً[5]، لذلـك أقـول أن قـصر مقاتـل يقـع إلى جنـوب الأخيـضر أي أنّ الـذي يقـع شـمالاً هـو الأخيـضر لا قـصر مقاتـل، ويفصـل بينهـما وادي الأُبَيِّـض وقـد يكـون الخلـط بـين المكانـين حاصـلاً بسـبب أسـبقية قـصر مقاتـل في البنـاء عـلى حُصـن الأخيـضر ولقربهـما، ومـن ثـمّ اتخـاذ قـصر مقاتـل مكانـاً لإيـواء عـمّال البنـاء الذيـن كانـوا يعملـون عـلى تشـييد حصن

(1) ينظر معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995، 4/ 643.

(2) فتوح البلدان، ص 248.

(3) أضواءٌ جديدةٌ على حصن الأخيضر،د. عبد العزيز حميد، مجلة سومر، جزء1-2، مجلد 37، سنة 1981، وينظر بحث الدكتور أحمد صالح العلي (منطقة الكوفة دراسةٌ طوبوغرافيةٌ مُستندةٌ إلى المصادر الأدبية)، مجلة سومر، مجلد 21، سنة 1965، ص246.

(4) موسوعة العتبات المقدسة، جمعها الأستاذ جعفر الخليلي، قسم كربلاء، المجلد الثامن بحث (كربلاء قديماً) للدكتور مصطفى جواد مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت ط2 سنة 1987 ص20.

(5) يُنظر: الأبنية الحضارية في كربلاء حتى نهاية سنة 656 هـ الدكتور زين العابدين موسى آل جعفر، منشورات الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة، مركز كربلاء للبحوث والدراسات، العدد 6، سنة 2015، ص157.

الأخيضر كما يذهب أحد الباحثين إلاّ أنه تمّ هدم قصر مقاتل بعد إكمال البناء الجديد، وأنا استبعد هذا الكلام لأنه كان موجوداً عندما اتّجه الإمام الحسين عليه السلام من القادسية إلى كربلاء ونَزل به، ولم يكن مهدّماً أو مندثراً سنة 61 ه [1] أي بعد بناء الأخيضر، إذ إلتقى الإمام الحسين عليه السلام في هذا المكان بعبيد الله بن الحر الجعفي، ولكن الأخير لم ينصرْ الإمام الحسين عليه السلام، فنَدَم على ذلك فيما بعد وقال[2]:

غَداة يقول لي بالقصرِ قولاً
أتتركنا وتَزمَعُ على الفراقِ
ولو أنيّ أواسيهِ بنفسي
لنلتُ الكرامة يوم التلاقي

وخرائب قصر مقاتل أصبحت فيما بعد على شكل تلول سُمَّيت بتلول الأخيضر وهي تقع في الجانب الثاني من وادي الأُبيّض وفي الجانب الأول يقع حصن الأخيضر.

أما حصن الأخيضر فهو ليس بقصرٍ بل هو مدينةٌ كاملةٌ، وقد أشار الدكتور مصطفى جواد إلى تأريخ هذا الحصن إذ قال: «**والذي أيّدته التواريخ وعضّدهُ علم الآثار أنّ سابور بن أردشير هو الذي فتحَ مدينة الحَضَر وأخربها، وهو الذي سبا ابنة ملكها وأعرس بها بعين التمر، وهذا يرفع تأريخ حصن الأخيضر إلى القرن الثالث للميلاد بدلاً من القرن الرابع الميلادي، وقد خُرّبت عين التمر وبَقيَ حصنها**»[3]، وهذا يعني أنّ في عين التمر مكاناً يليق بزواج أحد الملوك آنذاك وأشار البلاذري ت279 ه في كتابه فتوح البلدان[4] إلى أنّ القصر الذي يُعرَف بقصر عيسى بن علي- أي زمن البلاذري- هو قصر سابور وهو ذات القصر الذي أعرس به آنذاك. وهو يؤيد ما نذهب إليه أنه قصر من قصور عصر ما قبل الإسلام، فإذا كان سابور بن أردشير وهو من

(1) ينظر حصن الأخيضر دراسة في ضوء التحريات والتنقيبات والصيانة الأثرية، أبا ذر راهي سعدون الزيدي، مجلة العميد، كربلاء مجلد1 عدد1-2، آب سنة 2012 ص575، وينظر الأبنية الحضارية في كربلاء ص157.

(2) تأريخ الطبري 2/ 305- 306.

(3) موسوعة العتبات المقدسة 8 / 30.

(4) فتوح البلدان للبلاذري، تحقيق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية بيروت سنة 1398 هـ.

ملوك فارس في القرن الثالث الميلادي كان قد أعرس به فهذا يعني وجوده قبل هذا التأريخ، بعد ذلك سُمّي بقصر عيسى بن علي الذي جدّدهُ كما قيل سنة 145 ه، ثمّ نُسِبَ إلى الأخيضر أو إلى مَنْ جدّدهُ وهكذا فالبناء باقٍ ويَتَجَدّد عليه ما يحتاج لذلك ويَتَغيَّر اسمه، حتى وصل العصر العباسي فتم تجديده فاعتقد الباحثون أنه من قصور العصر العباسي بسبب الطُرز المعمارية والنقوش التي ظهرت عليه. وقد وجد أحد الباحثين نقوشاً كتابية على جدران الأخيضر تعود لما قبل الإسلام فكتب بحثاً عنوانه[1] (نقوش كتابية على جدران الأخيضر) وتعود هذه النقوش إلى العرب الصفائيين الذين استخدموا هذا النوع من الخط.

أما عن قولنا أنه حصنٌ وليس قصراً فقد كانت بدايته على شكل قصرٍ، ولكن أضيف إليه فيما بعد السور الخارجي والدفاعات والأبراج ما جعلهُ مدينة مُحصّنة لا قصراً. وقد شَرَحتُ كُلَّ ذلك فيما سبق[2].

(1) نقوشٌ كتابيةٌ على جدران الأخيضر، سامي الكفلاوي، مجلة سومر، مجلد 46، سنة 1989-1990، ص217.
(2) ينظر كتابي (كربلاء القديمة معالمها وقُراها منذ فجر التأريخ حتى سنة 61 ه).

الوحي القرآني بين الفكر الإسلامي والفكر الاستشراقي والحداثوي

■ أ.د. يعقوب حسن بريد الميالي

مقدمة

الوحي مصدر الأديان الإلهيّة التي نزلت على هذه الأرض، وهو يمثّل الوسيلة التي يتصل بها الله سبحانه بالإنسان، وذلك أنّ الله يرسل رسله إلى البشر فينقلون لهم التعاليم الإلهيّة. والقرآن كتاب الإسلام الخالد، وهو كلام الله المنزل على عبده ورسوله محمّد ﷺ، الذي استطاع أن يقهر أهل البلاغة والشعر بما فيه من نَظْمٍ وإعجاز، فقد تحدّاهم بما عندهم من الفنون، وهي البلاغة والتعبير، ورغم أنّ القرآن جاء على وفق قوانين اللّغة العربيّة إلا أنّه جاء باستعمالاتٍ لم يعهدها العرب من قبل، ولم يصلوا إلى مستواها، ولهذا وقفوا أمام هذا الكتاب موقف المتحيّر المستسلم.

وبعد أن انتشر الإسلام في الجزيرة العربية، واستسلم العرب للدين الجديد، أصبح القرآن موضع اهتمام المسلمين، والمحور الأساسي لدراساتهم، وشغلهم الشاغل. وكانت دراساتهم منصبّةً على فهم هذا الكتاب وبيان مضامينه، ووجوه إعجازه. ولم يتبادر الشك إليهم بمصدريّته الإلهيّة، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل كما في حدوثه وقدمه، ولكن لم يساورهم الشكّ من جهة أنّه كتاب الله، ولكن هذا لايعني عدم وجود بعض الحركات

والاتجاهات التي كانت تدعو إلى الإلحاد وعدم الاعتراف بالدين والقرآن، ولكن هذه الاتجاهات لم تأخذ حيّزاً واسعاً أو مستمرًّا، بل كانت محدودةً من حيث الزمان والمكان.

وفي العصر الحديث وبعد ظهور الحضارة العلمانيّة في أوروبا، وظهور حركة الاستشراق بدأ التشكيك يتسرب إلى القرآن، وبدأت تظهر تفسيراتٌ جديدةٌ لظاهرة الوحي، فقالوا أنّه كتابٌ بشريٌّ من صنع النبيّ بعد أن عاش تجربةً روحيّةً على درجةٍ عاليةٍ من الصفاء استطاع من خلالها أن يأتي بهذا الكتاب ويدعي أنّه أتى به من الله. وادعى بعضهم أنّ الوحي عبارةٌ عن شعوذة، أو نوباتٍ من الصرع كان يعيشها النبيّ، وقال آخرون بأنّه إلهامٌ شعريٌّ، وآخرون قالوا بأنّه حالةٌ من النبوغ عاشها النبي محمّد والأنبياء السابقون له، أو أنّه متأثّرٌ بالتوراة والإنجيل، وغيرها من التفسيرات لظاهرة الوحي التي تنتهي إلى أنّ القرآن نصٌّ بشريٌّ لا إلهيٌّ، وهو مرتبطٌ بالزمان والمكان الذي نزل فيه، وبالتالي لا يصلح لكلّ زمانٍ ومكان كما تدعي الثقافة الإسلامية. وقد تأثر الكثير من المسلمين بهذه الادعاءات التي تعتمد على المنهج التجريبي في بيان الظواهر، وتحاول أن تفهمها فهمًا ماديًّا؛ لأنّ المنهج التجريبي لايعترف بما وراء المادة، وكلّ شيءٍ يقع خارج هذا العالم المادي يعتبره خرافةٌ وأسطورةٌ.

وقد حاولنا أن نبيّن هنا حقيقة الوحي، وطريقة الاتصال التي تتم بين النبيّ والوحي، وهل هو أسطورةٌ كما تدّعي المدرسة الاستشراقيّة والحداثوية، أم أنّه حقيقةٌ واقعيّةٌ لها ما يبررها ويثبت وجودها. وسنبيّن أولاً الرؤية الإسلامية للوحي، ومن ثَمّ سنبيّن الرؤية الاستشراقيّة والحداثوية للوحي.

الوحي لغة

1. قال ابن فارس: (الوحي: إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك، وكلّ ما ألقيته إلى غيرك حتى علمه، فهو وحي،..... والوحي: السريع، والوحي: الصوت)[1].

(1) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ط1، القاهرة 1371هـ،ج6،ص92 93

2. وفي الصحاح: (الوحي، الإشارة، والكتابة، والرسالة،والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك، فيقال: وحيت إليه الكلام وأوحيت، وهو أن تكلّمه بكلامٍ تخفيه)[1].

3. وقال ابن منظور: (الوحي: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك. يقال: وحيت إليه الكلام، وأوحيت، ووحى وَحياً، وأوحى أيضاً، أي كتب)[2].

4. وقال الراغب الأصفهاني: (أصل الوحي الإشارة السريعة، ولتضمّن السرعة قيل: (أمرٌ وحي)، وقد يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوتٍ مجرَّدٍ عن التركيب وبإشارةٍ ببعض الجوارح، وبالكتابة، وقد حُمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾[3][4].

وعلى هذا فكلّ إعلامٍ من طرفٍ لطرفٍ فيه سرعة وإخفاء فهو وحي، سواءً كان هذا الإعلام بإشارةٍ أو بكتابةٍ أو أيِّ وسيلةٍ أخرى مشتملةٍ على السرعة والخفاء.

الوحي في الاستعمال القرآني

وردت لفظة الوحي في القرآن الكريم أكثر من سبعين مرة، حيث جاءت بصيغة الفعل مرةٌ وأخرى بصيغة الإسم. ويمكن رصد مجموعةٍ من المعاني لهذه الكلمة في الاستعمالات القرآنية:

1. الإلهام الفطري لبعض الناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[5].

2. الوساوس الشيطانية، كما في قوله تعالى:﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا

(1) تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1404هـ 1984م، ج6، ص 2520.

(2) لسان العرب ابن منظور المصري، دار صادر، بيروت لبنان 1376هـ 1956م، ج15، ص 379.

(3) سورة مريم، الآية 11.

(4) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق عدنان صفوان داوودي، دار القلم دمشق الدار الشامية بيروت، ط3، 1424هـ، ص 858.

(5) سورة القصص، الآية 7.

شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾[1]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ﴾[2].

3. الإلهام الغريزي، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3].

4. تقدير الخلقة بالسنن والقوانين، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾[4].

5. الإشارة كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّىٓ ءَايَةً ۚ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾[5].

6. الوحي المنزل على الأنبياء، كما في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[6].

الوحي اصطلاحا

يمكن تقديم مجموعة من التعريفات للوحي والتي ذكرت في المصنفات، وهي كالتالي:

1. (إعلام الله تعالى أنبياءه الشيء إمّا بكتابٍ أو برسالةِ ملكٍ أو منامٍ أو إلهامٍ)[7].

2. (إنّ الوحي عبارةٌ عن فكرةٍ يدركها الإنسان، مصحوبةً بشعورٍ واضحٍ بأنّها

(1) سورة الأنعام، الآية 112.

(2) سورة الأنعام، الآية 121.

(3) سورة النحل، الآيتان 68- 69.

(4) سورة فصلت، الآية 12.

(5) سورة مريم، الآيتان 10- 11.

(6) سورة الشورى، الآية 3.

(7) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، شهاب الدين القسطلاني، دار الفكر، بيروت لبنان 1421هـ 2000م، ج1، ص 83

ملقاةٌ من طرفٍ أعلى منفصلٍ عن الذات الإنسانية، وبشعورٍ آخرَ واضحٍ بالطريقة التي تم فيها الإلقاء، مع وجود عنصر الغيب والخفاء في هذه العملية، ولذا تسمى بالوحي)[1].

3. (إنّ الوحي عبارةٌ عن عرفانٍ يجده الشخص في نفسه مع اليقين بأنّه من قِبل الله بواسطةٍ أو بغير واسطة، والأوّل بصوتٍ يتمثل لسمعه، أو بغيرِ صوتٍ)[2].

ويمكن تعريف الوحي بأنّه عبارةٌ عن وسيلةِ الاتصال بين الله والأنبياء، أيًّا كانت الطريقة والوسيلة المستخدمة في هذا الاتصال.

حقيقة الوحي

ذكر القرآن الكريم ثلاثَ كيفياتٍ للوحي النبوي، أي خصوص الوحي الملقى إلى الأنبياء، وقد جاء هذا التقسيم في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[3]، فقد ذكرت الآية المباركة ثلاثة طرقٍ للاتصال ما بين الله والأنبياء، وهي أن يوحي الله مباشرة إلى النبيّ، أو يكلّمه من وراء حجاب، أو أن يرسل الملَك وهو المعبّر عنه بالرسول.

والسؤال عن حقيقة الوحي هو: ما حقيقة هذا الإيحاء الإلهي المذكور في الآية المباركة؟ وما هي حقيقة التكليم من وراء حجابٍ؟ ثمّ الرسول الذي يرسله الله وهو الملك كيفَ، يوصل الرسالة إلى النبيّ، وكيف يتصل به؟ فهل يتلبس الملك بحقيقة البشر؟ أم أنّ النبيّ يتحول إلى الحقيقة الملكية؟ أم يبقى كلُّ واحدٍ منهما على حقيقته الخَلقيّة؟ ولأجل الجواب عن كلّ هذه الأسئلة نقول: لقد وُجد ثلاثُ اتجاهاتٍ في التراث الإسلامي في تصوره الحقيقة الوحي وكنه ذلك الاتصالبين الله والأنبياء (عليهم السلام)، وسنفصّل القول في هذه الاتجاهات الثلاثة:

(1) علوم القرآن، محمّد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط5، 1424هـ، ص 151.
(2) الوحي المحمّدي، محمّد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر، ط1352،3هـ، ص 28.
(3) سورة الشورى، الآية 51.

أولا: الاتجاه الكلامي

وجد في هذا الاتجاه عدةُ نظرياتٍ في تفسير ظاهرة الوحي التي تعد أهم مرتكز من مرتكزات الفكر الديني والإسلامي بشكلٍ خاصٍّ، وذلك لأنّ القرآن هو نتاج هذه الظاهرة، والقرآن هو دستور الإسلام.

النظرية الأولى: يرى أصحاب هذه النظرية أنْ لا سبيل إلى الوصول إلى حقيقة هذا الاتصال بين الله وأنبيائه، وأنّ ما بين أيدينا من الأدوات المعرفية عاجزةٌ عن معرفة كنه الوحي. ولهذا يقول الشيخ السبحاني: (وبالجملة، فإنّ كلّ ما يدركه الإنسان، نتاج أدوات المعرفة بأشكالها المختلفة، سواءً أكانت حسيّةً أم عقليةً أم وجدانيةً، وأمّا الوحي الذي يختص به الأنبياء، فإنّه إدراك خاصٌّ متميّزٌ عن سائر الإدراكات، فإنّه ليس نتاج الحسّ ولا العقل ولا الغريزة، وإنّما هو شعورٌ خاصٌّ، لا نعرف حقيقته، يوجده الله سبحانه في الأنبياء. وهو شعورٌ يغاير الشعور الفكري المشترك بين أفراد الإنسان عامةً، لا يغلط معه النبي في إدراكه، ولا يشتبه، ولا يختلجه شكٌّ ولا يعترضه ريبٌ في أنّ الذي يوحي إليه هو الله سبحانه، من غير أن يحتاج إلى إعمال نظرٍ، أو التماس دليلٍ، أو إقامة حجةٍ، ولو افتقر إلى شيءٍ من ذلك، لكان اكتسابًا عن طريق القوة النظرية، لا تلّقيًا من الغيب، من غير توسيط القوة الفكرية)[1].

وقد أشكل على هذا الكلام بأنّ الوحي عبارة عن الإعلام الخفي، فهو من مقولة الفعل الإلهي، وهو من الأمور الوجدانية التي يدركها الإنسان بوجدانه. نعم أخفى الله وأنبياؤُه بعض أسراره علينا، ولكّنهم ذكروا طرقه وكيفية وصوله، فليس الوحي من الحقائق المجهولة الكنه بالمرّة بحيث لا ندركها إلا من خلال آثارها، ولا معرفتنا به معرفةً تفصيليّة، وإنّما هي معرفةٌ إجماليةٌ كما ندرك الكثير من الحقائق الغيبية بهذا النحو من المعرفة، ولولا ذلك لتعذر التصديق به بداهةً لأنّ الإيمان متوقفٌ على المعرفة[2].

(1) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، (محاضرات الشيخ جعفر السبحاني)، حسن مكي العاملي، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط5، 1423هـ، ج3، ص 128 129

(2) الحقائق والدقائق في المعارف الإلهية، فاضل الصفّار، دار المحجة البضاء، بيروت، لبنان، ط1، 1436هـ 2015م، ج1، ص 196 197.

ولكـن الـكلام ليـس في المعرفـة الإجماليـة، بـل إنّ عـدم الوقـوف عـلى حقيقتـه تفصيـلا هـو المبنـى، أمّـا أنّ الإيمـان متوقـفٌ عـلى المعرفـة، لـذا يتعـذر التصديـق بـه مـن دون معرفتـه فهـو مـردودٌ أيضـاً، لأنّ الصـادق إذا أخـبر وهـو يحمـل المعجـزة (القـرآن) يجـب تصديقـه.

ويـرى الشـيخ مرتـضى مطهـري أنّ النبـوة نـوعُ اتصـالٍ للنبـيّ مع العـالم الآخر، أمّـا ماهـذا العـالم الآخـر فـلا نـدري مـا هـو؟ والـذي يحصـل في الوحـي هـو أنّ هنـاك أناسـاً عندهـم اسـتعدادٌ للارتبـاط بالعـالم الآخر وهـم الأنبيـاء عليهم السلام [1].

ويقـول محمّـد حسـين الصغـير: (الوحـي الإلهـي يجـب أن يأخـذ معنـى المعرفـة التلقائيـة والمطلقـة لموضـوعٍ لا يشـغل التفكـير، وأيضـا غـيرِ قابـلٍ للتفكـير)[2]. إذاً، الوحـي عبـارةٌ عـن ارتبـاطٍ بـين النبـيّ والعـالم الآخـر الـذي هـو عـالم مـاوراء المـادة، ومـن خـلال هـذا الاتصـال يحصـل النبـيّ عـلى المعرفـة في أشـكالها المتنوعـة. أمّـا مـا حقيقـة هـذا الاتصـال فهـذا مـما لا طريـق إليـه.

النظريّـة الثانيـة: حـاول أصحـاب هـذه النظريـة أن يقدّمـوا تفسـيرا للوحـي، والأسـاس في فهمهـم هـو أنّ الوحـي مأخـوذٌ فيـه الإنـزال مـن الأعـلى إلى الأسـفل، مـن السـماء إلى الأرض.

قـال السـيوطي: قـال الأصفهـاني واختلفـوا في معنـى الإنـزال: فمنهـم مـن قـال إظهـار القـراءة، ومنهـم مـن قـال: إنّ اللـه تعـالى ألهـم جبرائيـل كلامـه وهـو في السـماء وهـو عـالٍ مـن المـكان وعلّمـه قراءتـه، ثـم جبريـل أدّاه في الأرض وهـو يهبـط في المـكان. وفي التنزيـل طريقـان أحدهـما: أنّ النبـي صلى الله عليه وآله وسلم انخلـع مـن صـورة البشريـة إلى صـورة الملكيّـة، وأخـذه مـن جبريـل. والثـاني: أنّ الملـك انخلـع إلى البشريّـة حتـى يأخـذه الرسـول منـه، والأول أصعـب الحالـين[3].

وقـال الطيبـي: لعـلّ نـزول القـرآن عـلى النبـي صلى الله عليه وآله وسلم أن يتلقفـه الملـك مـن اللـه تلقفـاً روحانيًّـا، أو يحفظـه مـن اللـوح المحفـوظ، فينـزل بـه إلى الرسـول ويلقيـه عليـه[4].

(1) النبوة، بحوث وحوارات الاتحاد الإسلامي للأطباء، مرتضى مطهري، ترجمة جواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط1، 1420هـ، ص 58.

(2) تاريخ القرآن، محمّد حسين الصغير، دار المؤرخ العربي، بيروت لبنان، ط1، 1420هـ 1999م، ص 15.

(3) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، منشورات رضى بيدار عزيزي، ج1 ص 156.

(4) المصدر السابق، ج1، ص 157.

وقال البيهقي في معنى قوله تعالى:﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾[1] يريد والله أعلم أنّا أسمعناه الملك وأفهمناه إياه، وأنزلناه بما سمع، فيكون الملك منتقلاً به من علوٍّ إلى أسفل[2].

وقال السيوطي: (ويؤيد أنّ جبريل تلقفه سماعاً من الله تعالى، ما أخرجه الطبراني من حديث النواس بن سمعان مرفوعا: إذا تكلّم الله بالوحي أخذت السماءَ رجفةٌ شديدةٌ من خوف الله، فإذا سمع بذلك أهل السماء صعقوا وخرّوا سُجَّدًا، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل فيكلّمه الله من وحيه بما أراد، فينتهي به على الملائكة، فكلّما مرّ بسماءٍ سأله أهلها: ماذا قال ربنا؟ قال: الحق. فينتهي به حيث أمر[3].

ويطلق الشيخ مرتضى المطهري على هذا النوع من الفهم بالفهم العامي لظاهرة الوحي. إذ يقول: في مثل هذه النظرة ما إن تذكر الوحي حتى يتبادر إلى الذهن أنّ الله مستقرٌّ في الأعالي في نقطةٍ في السماوات السماء السابعة مثلا بعيدةٍ جدًّا، في حين أنّ النبي يعيش على الأرض، أي ثمة مسافةٌ شاسعةٌ بين الله والنبي، وإذا ما أراد الله أن يوصل تعاليمه إلى النبي احتاج إلى موجودٍ يقطع هذه المسافة[4].

ثانيا: الاتجاه الفلسفي

يرى فلاسفة المدرسة المشائيّة أنّ الوحي عبارةٌ عن اتصال النبي بالعقل الفعّال، وهو العقل العاشر بحسب نظريّة العقول العشرة التي أثبتوا من خلالها أنّ الصادر الأول من الواجب تعالى هو العقل الأول، فأوجد العقل الأول العقلَ الثاني والثاني أوجد العقل الثالث وهكذا حتى العقل العاشر الذي هو مُخرجٌ للنفوس الإنسانية من القوة إلى الكمال، ومفيضٌللمعارف على قلوب الأولياء، والصور الحيوانية والشجرية والمعدنية على المادة الأولى، فوظيفة العقل الفعّال تكميل النفوس الإنسانية أولا، وإفاضة الصور الجوهرية على عالم المادة ثانيا.

(1) سورة القدر، الآية 1.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 158.

(3) المصدر السابق، ص 158.

(4) النبوة بحوث الاتحاد الإسلامي للأطباء، مصدر سابق، ص 54 55

ومعارف الإنسان العادي تحصل له عن طريق حواسه الخمسة أولا، والإدراكات الحاصلة عن القوة العقلية ثانياً، أمّا الأنبياء فإنّ معارفهم تكون من خلال اتصالهم بالعقل الفعّال المشتمل على كل الصور الجوهرية. فتتصل نفوسهم بالعقل الفعّال اتصالاً روحانيًّا معنويًّا، وتلقى الحقائق والمعارف من خلال ذلك الموجود النوراني[1].

يقول الفيض الكاشاني: إنّ الروح الإنساني كمرآة، فإذا صقلت بصقالة العقل للعبودية التامّة، وزالت عنه غشاوة الطبيعة وريـن المعصية، لاح له حينئذٍ نور المعرفة والإيمان، وهو المسمى عند الحكماء بالعقل المستفاد، وبهذا النور العقلي تتراءى فيه حقائق الملكوت وخبايا الجبروت، كما تتراءى بالنور الحسي الأشباح المثالية في المرايا الصقيلة إذا لم تفسد صقاليتها بطبعٍ، ولم يتكدّر صفاؤها برَينٍ، ولم يمنعها حجابٌ عن ذلك، وذلك لاتصاله بذلك العالم واتحاده بالعقل. وإليه أشير بقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَـٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰ ﴾[2][3].

إذاً، فالوحي عندهم عبارةٌ عن الاتصال بالعقل الفعّال الذي هو مصدر العلم، ويكون المعلوم من خلال هذا الاتصال معلوماً حضوريًّا لا حصوليّا، أي حضور نفس المعلوم عند النبي لا صورة المعلوم.

ثالثا: الاتجاه العرفاني

يقدِّم العرفاء تفسيراً لظاهرة الوحي يتلائم ورؤيتهم المعرفية نحو الوجود، وهي نظرةٌ تختلف عن الاتجاه الأول والثاني، إذ الوحي عندهم يمثل مرحلة القمة من مراحل الكشف الشهودي، ويتجلى العلم الحضوري للنبي الذي لا يمسه العلم الكسبي الذي يناله الإنسان بحواسه المادية منها أو العقلية، كما ليس هناك مجال للخطأ أو الاشتباه في ساحته.

ويرى العرفاء أنّ الوحي ظاهرةٌ من سنخ المكاشفات العرفانية، والعلم الحضوري، ويعتقدون أنّ نزول جبرائيل على قلب النبي ﷺ ليست ظاهرةً

(1) أنظر الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، مصدرٌ سابقٌ، ج3، ص 146 147

(2) سورة النجم، الآية 18.

(3) أنوار الحكمة، الفيض الكاشاني، تحقيق وتعليق محسن بيدار فر، منشورات بيدار، قم إيران، ط1، 1425هـ، ص 194.

تتمثل بنقل التعاليم عن طريقٍ حصوليٍّ، ومن خلال أداتيَ السمع أو البصر، إنّما هو تَلَقٍّ من قبيل الكشف والعلم الحضوري.

وبنيتهم المعرفية منبنيَةٌ على أنّ الإنسان مركبٌ من جنود العقل والجهل، ولكن الإنسان المصطفى ليس فيه سوى جنود العقل، فمن الناس من يتركب مزاجه، ولا أثر لجنود الجهل في روحه، وهذا المزاج هو المزاج الأعدل. وأصح المكاشفات وأتمها عندهم إنّما تحصل لمن يكون مزاجه الروحاني أقرب إلى الاعتدال التام، كأرواح الأنبياء[1].

يقول السيد حيدر الآملي: (الطريق الثاني في التعليم الربّاني، وذلك يكون على وجهين: الأول إلقاء الوحي، وهو أنّ النفس إذا كملت ذاتها وزال عنها درن الطبيعة أقبلت بوجهها على باريها وتمسكت بجود مبدعها، واعتمدت على إفادته وفيض نوره، فيتوجه إليها باريها توجهاً كليّاً، وينظر إليها نظراً إلهيًّا. واتخذت من العقل الكلي قلماً ومن تلك النفس (الكلية) لوحاً، وانتقشت فيها العلوم المختصّة بها، فصار العقل الكلّي كالمعلم والنفس القدسي كالمتعلم، وتحصل جميع العلوم لتلك النفس. والنفس فيها جميع الصور من غير تعلُّمٍ وتفكُّرٍ، ومصداقُ ذلك قول الله عزّ وجلّ لنبيه: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾[2][3]، ويطلق العرفاء على أعلى مرحلةٍ من مراحل الكشف بالحقيقة المحمدية، وإنّما سُمِّيتْ بذلك لأنّها آخر نقطةٍ وصل لها الخاتم ﷺ وهي نهاية سير الإنسان، كما أنّ النبي ﷺ يمثل المظهر الأتم لهذا المقام، فهو أول من وصل إلى ذلك المقام[4].

(1) أنظر. العرفان النظري مبادئه وأصوله، يد الله يزدان بنا، تدوين عطاء أنزلي، ترجمة عبّاس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2014م، ص 92 93

(2) سورة النساء، الآية 113.

(3) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، سيد حيدر الآملي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، ط1، 1426هـ 2005م، ص451

(4) شرح تمهيد القواعد في العرفان النظري، من أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم محمّد الربيعي، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، بغداد العراق، 1436هـ 2014م، ج2، ص 42، 49.

إمكان الوحي

إنّ الموضوع الأساس في هذا المطلب هو: إذا اقتنع الإنسان بإحدى الطرق الثلاثة التي تقدّمت، والتي يحصل من خلالها الوحي، يأتيه السؤال التالي: هل من الممكن أن يتصل الإنسان بعالمٍ غير هذا العالم المادي؟ وأنّى للمادي أن يتّصل بالمجرد؟.

ولكن الإنسان بصفته مخلوقاً له بعدان، بعدٌ ماديٌّ يتمثل في هذا الجسم، ولكن له بعدٌ آخرُ هو البعد الروحاني الذي يستطيع من خلاله الاتصال بعالم ما وراء المادة. ثم إنّ حقيقة الإنسان تكمن في الجانب الروحي منه لأنّ هذا الجسد متغيرٌ باستمرارٍ، فتموت خلايا وتنمو مكانها خلايا أخرى، كما أنّ الجسد يتلف بعد الموت، ولكن الروح تبقى.

وللغزالي كلامٌ جميلٌ في هذا المجال وهو يردّ على منكري النبوة وإمكان الوحي وبعد شرحه أطوار المعرفة التي تحصل للإنسان حيث يقول: «**وكما أنّ المميّز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها، فكذلك بعض العقلاء أبى مدركات النبوة واستبعدها، وذلك عين الجهل إذ لا مسند له إلا لأنّه طورٌ لم يبلغه ولم يوجد في حقّه، فيظنّ أنّه غير موجودٍ في نفسه. والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع بالألوان والأشكال، وحُكي له ذلك ابتداءً، لم يفهمها ولم يقرّ بها. وقد قرّب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم أنموذجاً من خاصيّة النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إمّا صريحاً وإمّا في كسوةٍ، مثل أن يكشف عنه التعبير. وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل أنّ من الناس من يسقط مغشيًّا عليه كالميت، ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب، لأنكر وأقام البرهان على استحالته وقال: القوى الحساسة أسباب الإدراك، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها، فإن عدم إدراكها مع ركودها أولى وأحق. وهذا نوعُ قياسٍ يكذبه الوجود والمشاهدة، فكما أنّ العقل طورٌ من أطوار الآدمي يحصل فيه [على] عينٍ يبصر بها أنواعاً من المعقولات، والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضًا عبارةٌ عن طورٍ يحصل فيه عينٌ لها نورٌ يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل**»[1].

(1) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، الرسالة السابعة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط4، 1427هـ 2006م، ص66 67

أي إنّ الإنسان يرفض ما لا يدركه عقله ويظنّ أن الوجود هو مستوى تفكيره فقط، فيعتقد أنّ ما يوجد يجب أن يدركه حتى يصدّق بوجوده، ولكن إذا أخبر الصادق الأمين أنّه رأى ما رأى فإنّ العقل يدعونا للتصديق به، خاصةً وهو يحمل إلى جانبه المعجزة التي جاءت لإثبات دعواه.

القرآن

القرآن كلمةٌ عربيّةٌ أصيلةٌ[1]، وهي مصدرٌ على زنة (فَعْلاَن)، وتأتي بمعنى القراءة، والجمع. وعلى المعنى الأوّل تكون كلمة القرآن مصدراً للفعل (قرأ)، وعلى المعنى الثاني تكون مصدراً ل: قرأت الشيء، أي جمعت بعضه إلى بعض[2].

وذهب الشافعي إلى أنّ القرآن اسم علمٍ غير مشتقٍّ، فهو اسم لكتاب الله مثل سائر الكتب السماوية. وقد رجّح السيوطي قوله هذا[3].

وأمّا المعنى الاصطلاحي للقرآن: فهو الكتاب الإلهي المنزّل على قلب النبي الأكرم محمّد ﷺ، وبذلك صار القرآن عَلَما لهذا الكتاب[4].

وقد وردت لفظة القرآن في أكثر من ستّين مورداً في القرآن، كما قد وردت ألفاظ أخرى للقرآن يراد بها جميعاً نفس القرآن الكريم مع لحاظ بعض الخصوصيات فيها كالفرقان والكتاب والذكر.

سعة الوحي القرآني

المراد من هذا البحث هو هل إنّ القرآن وحيٌ باللفظ والمعنى أو أنّه وحيٌ في خصوص المعنى فقط دون اللفظ؟ وقد وجد في المسألة ثلاثة أقوال[5]:

الأول: إنّ المعنى من الله وأنّ اللفظ من جبرائيل، وقد استدلوا على هذا

(1) المراد من أنها أصيلة هو أنها غير دخيلةٍ من لغةٍ أخرى واستعملتها العرب ثم أصبحت منها، والدخيل هو ما كان منقولا من لغات أجنبية إلى العربية.(أنظر.تراث فقه اللغة في العربية، مدخل للباحث العربي، عمرو خاطر عبد الغني وهدان، مؤسسة حورس الدوليّة، الاسكندرية، ط1، 2010م، ص82).

(2) أنظر. مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1415ه 1995م، ج1، ص41

(3) انظر. الاتقان في علوم القرآن، ج1، ص 51

(4) أنظر. مناهج تفسيرالقرآن (من أبحاث السيد كمال الحيدري)، طلال الحسن، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت، 1435ه 2010م، ص16

(5) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق محمّد أبوالفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376ه 1957م، ج1، ص 229 230

القـول بقولـه تعـالى: ﴿إِنَّـهُۥ لَقَـوۡلُ رَسُـولٖ كَرِيـمٖ ١٩ ذِى قُـوَّةٍ عِنـدَ ذِى ٱلۡعَـرۡشِ مَكِـينٖ﴾[1].

الثـاني: أنّ المعنـى مـن اللـه وأنّ اللفـظ مـن النبـي ﷺ واسـتدلوا على ذلـك بقوله تعـالى: ﴿نَـزَلَ بِـهِ ٱلـرُّوحُ ٱلۡأَمِـينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِـكَ لِتَكُـونَ مِـنَ ٱلۡمُنذِرِيـنَ﴾[2]، ووجـه الاسـتدلال بهـذه الآيـة أنّ المنـزل عـلى القلـب هـو المعنـى وليـس اللفـظ.

ولكـن يمكـن القـول: أن لا ملازمـة بـين أنّـه إذا نـزل عـلى القلـب أن لا يكـون معـه اللفـظ، بـل هـو نـزل عـلى قلـب النبـي ﷺ وأنّ الألفـاظ تلقّاهـا مـن قبـل اللـه تعـالى، ويـدل عـلى أنّ الألفـاظ ليـس مـن قبـل النبـي قولـه تعـالى: ﴿لَا تُحَـرِّكۡ بِـهِۦ لِسَـانَكَ لِتَعۡجَـلَ بِـهِۦٓ﴾[3]، وتحريـك اللسـان لـه علاقة بالألفـاظ دون المعـاني.

الثالـث: أن اللفـظ والمعنـى كلاهـما مـن اللـه، وقـد ذكـر العلاّمـة الطباطبـائي أنّ عامّـة المسـلمين يعتقـدون أنّ القـرآن بلفظـه كلام اللـه تعـالى أنزلـه عـلى النبـيّ ﷺ[4].

وقـد اسـتُدل عـلى هـذا الـرأي بقولـه تعـالى: ﴿بَـلۡ هُـوَ قُـرۡءَانٞ مَّجِيـدٞ ٢١ فِى لَـوۡحٖ مَّحۡفُـوظِۭ﴾[5]، وكذلـك قولـه تعـالى: ﴿أَفَـلَا يَتَدَبَّـرُونَ ٱلۡقُـرۡءَانَۚ وَلَـوۡ كَانَ مِـنۡ عِنـدِ غَـيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَـدُواْ فِيـهِ ٱخۡتِلَٰفٗـا كَثِـيرٗا﴾[6][7].

وكذلـك قولـه تعـالى: ﴿وَمَـا يَنطِـقُ عَـنِ ٱلۡهَـوَىٰٓ ٣ إِنۡ هُـوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُـوحَىٰ﴾[8] وظاهـر النطـق هنـا يـدل عـلى الألفـاظ لا المعـاني.

---

(1) سورة التكوير، الآيتان 19- 20.

(2) سورة الشعراء، الآيتان 193 - 194.

(3) سورة القيامة، الآية 16.

(4) القرآن في الإسلام، محمّد حسين الطباطبائي، تعريب السيد أحمد الحسيني، دار الزهراء للنشر، بيروت لبنان، ط2، 1398هـ 1978م، ص 76

(5) سورة البروج، الآيتان 21- 22.

(6) سورة النساء، الآية 82.

(7) عُصرة المنجود في علم الكلام، العلاّمة زين الدين علي بن محمّد بن يونس العاملي النباطي البياضي ت 877هـ، تحقيق حسين التنكابني، مؤسسة الإمام الصادق، قم إيران، ط1، 1428هـ، ص 211

(8) سورة النجم، الآيتان 3- 4.

كـما يمكـن الاسـتدلال عـلى الـرأي الثالـث بالآيـات القرآنيـة التـي جـاء فيهـا الفعـل (قـل) حيـث ورد في القـرآن الكريـم فعـل الأمـر (قـل) في عـشرات الموارد، ولـو كانـت ألفـاظ القـرآن مـن النبيـل ايحتـاج أن يقـول (قـل) بـل يـؤدي المعـاني المـراد إيصالهـا مـن دونـه مبـاشرةً، كـما في قولـه تعـالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[1] فلـو كانـت الألفـاظ منـه لقـال: اللـه أحـد، كـما هـو المتعـارف بـين النـاس، فـإذا قـال الأب لأبنـه: (قـل لزيـد أن يـأتي) فالإبـن لا يقـول لزيـد: (قـل لزيـد أن يـأتي) بـل يقـول لـه (أبي يريـدك) أو (إذهـب إلى أبي).

وقـد ذكـر عبـد القاهـر الجرجـاني وبحسـب نظريـة النظـم التـي تبناهـا: أنّ إعجـاز القـرآن يكمـن في نظمـه، والنظـم مرتبـطٌ بالألفـاظ التـي تترتـب عـلى ضـوءه المعـاني[2].

كـما انّ الوحـي الـذي نـزل عـلى النبـي بالمعنـى هـو السـنّة، والتـي هي قسـم مـن أقسـام الوحـي الإلهـي، فقـد ورد أنّ جبريـل كان ينـزل بالسـنّة كـما ينـزل بالقـرآن، ولهـذا جـازت روايـة السـنّة بالمعنـى، ولم تجـز قـراءة القـرآن بالمعنـى، لأنّ جبريـل أدّاه باللفـظ ولم يبـح اللـه لـه إيحـاءه بالمعنـى، والـسر في ذلـك أنّ المقصـود منـه التعبّـد بلفظـه والإعجـاز بـه[3].

المُحَدَّث

إنّ الوحـي بالمعنـى العـام أي الاتصـال بعـالم مـاوراء الطبيعـة (المـادة) لـه مراتـبُ مختلفـةٌ، فهـو غـير منحـصرٍ بالأنبيـاء، وإن كان الوحـي في أعـلى رتبـه منحـصراً بالأنبيـاء والرسـل الذيـن يبلغـون رسـالات ربهـم إلى الخلـق، وقـد ذكـر القـرآن بعضـاً ممـن لـه اتصـالٌ بالعـوالم الأخـرى مـن خـلال الاتصـال مـع الملائكـة والحديـث معهـم، وهـذا نحـو قولـه تعـالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٤٢ يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[4].

(1) سورة الاخلاص، الآية 1.

(2) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، مكتبة القاهرة، مصر، 1381هـ 1961م، ص 344

(3) أنظر. الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 159.

(4) سورة آل عمران، الآيتان 42- 43.

فهـذا يـدل دلالـةً واضحـةً عـلى اتصـال مريـم بالملائكـة وتحدُّثهـم معهـا، ولا شـك أنهـم كانـوا يُعلّمونهـا ويُفيضـون عليهـا مـن عطـاء اللـه لهـا، وحتـى أنّ الطعـام كان يأتيهـا مـن وراء الغيـب، قـال تعـالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[1].

ويطلـق عـلى صاحـب هـذه الحالـة مـن الاتصـال بعـوالم الغيـب في روايـات أهـل البيـت ب (المُحـدَّث)، والمُحـدَّث ليـس نبيّـاً، وليـس رسـولاً، ولكنّـه يُحـدَّث فيسـمع، وهـذا المعنـى، الـذي يفيـد أنّ غـير النبـي يمكـن أن يكـون مُحدّثـا، يـكاد يكـون مـن الأمـور القطعيّـة في الإسـلام[2].

ويـصرّح أمـير المؤمنـين بهـذا المعنـى حيـث يقـول في نهـج البلاغـة: «**ولقـد كنـت مـع رسـول اللـه بحـراء، أرى نـورَ الرسـالة، وأشـمُّ ريـح النبـوّة، ولقـد سـمعت رنّـة الشـيطان حـين نـزول الوحـي إليـه**» وعندمـا ذكـر الإمـام عـلي حالتـه للنبـيّ وأنّـه سـمع ورأى، أجابـه النبـيّ ﷺ: ياعـلي، إنّـك تسـمع مـا أسـمع وتـرى مـا أرى ولكنـك لسـت بنبـيٍّ[3].

وهـذا المعنـى هـو الثابـت لأهـل البيـت عليهم السلام باتصالهـم مـع اللـه، فهـم ليسـوا أنبيـاء ولكنّهـم يتصلـون بالسـماء عـن هـذا الطريـق.

الوحي في الفكر الاستشراقي

يعـود اهتـمام المسـتشرقين بالوحـي الإلهـي إلى العصـور الوسـطى، محاولـين إيجـاد تفسـيرٍ لهـذه الظاهـرة، يتوافـق مـع أهـداف الاسـتشراق الهادفـة إلى إبعـاد الوحـي القـرآني عـن حقيقـة صـدوره الإلهـي[4]. ولهـذا تجدهـم يضعـون احتـمالات متعـدّدةً لمصدريـة القـرآن ومَنْشَـئه، فتـارةً يقولـون أنّـه حالـةٌ مَرَضِيّـةٌ وأخـرى أنّـه شـعوذةٌ، وأخـرى انـه نبـوغٌ بـشريٌّ، ومـرةً يقولـون أنّ مصـدره الكتـب السـابقة للإسـلام كالتـوراة والإنجيـل، وأنّ النبـيّ قـد أخـذه مـن علـماء اليهـود

(1) سورة آل عمران، الآية 37.

(2) النبوة، مرتضى مطهري، مصدرٌ سابقٌ، ص 59 60.

(3) نهج البلاغة، الخطبة: 192 (الخطبة القاصعة).

(4) القرآن الكريم في دراسات المستشرقين دراسةٌ في تاريخ القرآن، نزوله وتدوينه وجمعه، مشتاق بشير الغزالي، دار النفائس، بيروت لبنان، ط1، 1429هـ 2008م، ص 52.

والنصارى، وغيرها من الاحتمالات التي كان الهدف منها قطع العلاقة ما بين القرآن وعالم الغيب. وإليك أبرز النظريات التي قدّمها الفكر الاستشراقي في بيانه للوحي القرآني:

1. الوحي حالةٌ مَرَضِيّةٌ

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأنّ الوحي ليس إلا تهويماتٍ باتولوجيةٍ مرضيةٍ للنبيّ، لكنّه عبقريٌّ، وذو طبيعةٍ ومزاجٍ سوداويْين. وقد اعتمد هذا الاتجاه على الروايات التي تصوّر حالة النبيّ ﷺ وهو يتلقى الوحي[1].

والسبب الذي دعاهم إلى هذا الاعتقاد هو الأعراض الخارجية التي كانت تصيب النبيّ ﷺ من تصببه للعرق وشحوب الوجه، وصدور بعض الأصوات من النبيّ، ولأنهم يعتمدون المنهج العلمي (التجريبي/ المادي) في تفسير الظواهر، فظنّوا أنّه ينتابه الصرع. ولكنّ المصروع لا يتذكر ما أصابه، وما جرى له، إلا أنّ النبيّ كان يخبر بما نزل عليه من الوحي، وكانت حواسه متنبهةً بشكلٍ غيرِ عاديٍّ، فيذكر بدقّةٍ عاليةٍ كلّ ما أُوحي إليه. ثم إنّ هذه الحالة لا تحصل للنبيّ دائماً في كلِّ وحيٍ موحًى إليه، بل كثيراً ما يحدث الوحي والنبيّ بتمام يقظته.

2. القول بأنّ القرآن شعوذةٌ

ويذهب بعض المستشرقين إلى أنّ الوحي عبارةٌ عن الأوهام والخداع والهوس الناتج عن الحدس، وقد تبناه النبي على أنّه وحيٌ[2].

وراح بعض المستشرقين إلى أبعد من ذلك حين اتهموا النبيّ ﷺ بأنّ له في دار الأرقم بن أبي الأرقم جلساتٌ روحانيّةٌ تشبه جلسات الكهّان. وقد نجح في تأسيس جمعيّةٍ سرّيةٍ في البداية تشبه الماسونية، لها شيفرتها الخاصّة هي (السلام عليكم)، وعلاماتٌ تميّز أعضاءها مثل إرسال طرف العمامة بين الكتفين[3].

(1) تكوين النص القرآني النبوة والوحي والكتاب، قاسم شعيّب، الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط1، 2016م، ص 43.
(2) القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، مصدر سابق، ص 54.
(3) تكوين النص القرآني النبوة والوحي والكتاب، مصدر سابق، ص 43.

وهـذا الـكلام لايعـدو كونَـه تهمـةً مفـتراةً عـلى النبـيّ ﷺ، فهـذه المضامـين العاليـة التـي يحملهـا القـرآن الكريـم في الجوانـب والصُّعُـد المختلفـة في تشريـع الأحـكام وسـن القوانـين، فضـلا عـن العقائـد والأحـكام والقيـم الأخلاقيّـة، كلّ هـذه الجوانـب تكشـف الفـرق والمـدى الواسـع بـين الوحـي ونتـاج الكهانـة الـذي لا يرقـى إلى مسـتوى هـذا القـرآن.

3. نظريّة النبوغ

الأسـاس الـذي قامـت عليـه هـذه المقولـة هـو عـدم وجـود جهـةٍ مـا يتصـل بهـا النبـيّ حتـى يأتينـا بالوحـي، بـل جـاء بـه مـن نفسـه، أي إنّ الأنبيـاء ليسـوا إلاّ أناسًـا يمتلكـون عقـولاً مشرقـةً تهديهـم إلى صـلاح مجتمعهـم وسـعادته، فيضعـون مجموعـةً مـن القوانـين والأحـكام التـي مـن شـأنها أن تـؤدي إلى تطـور حركـة الإنسـان وتبلـغ بـه محـل السـعادة. والأنبيـاء هـم أنـاسٌ عباقـرةٌ، يمتلكـون صفـاءً في الـروح وقـوّةً في الإرادة. يقـول المسـتشرق الألمـاني ثيـودور نولدكـه: (إنّ محمّـداً حمـل طويـلاً في وحدتـه مـا تسـلمه مـن الغربـاء، وجعلـه يتفاعـل وتفكـيره، ثـمّ أعـاد صياغتـه بحسـب فكـره، حتّـى أجـبره أخـيراً الصـوت الداخـلي الحـازم عـلى أن يـبرز لبنـي قومـه)[1].

ويقـول الشـيخ السـبحاني: إنّ تفسـير النبـوة بالنبـوغ ليـس تفسـيراً جديـداً، وإن صيـغ في قالـبٍ علمـيٍّ جديـدٍ، وإنّ جـذور هـذا الـرأي تمتـد إلى عـصر ظهـور الإسـلام حيـث كان العـرب الجاهليـون يحسّـون بجذبـات القـرآن وبلاغتـه الخلاّبـة[2].

والنبـوغ عندهـم لا يعنـي أنّ النبـيّ محمّـدًا اعتمـد عـلى عبقريّتـه ومـا عنده من أفـكارٍ، بـل اسـتفاد مـن الديانـات السـابقة عليـه كاليهوديّـة والنصرانيّـة والحنيفيّـة الإبراهيميّـة، وكان لاتصالـه باليهـود والنصـارى الذيـن التقاهـم في بعـض أسـفاره أو الذيـن التقاهـم في مكّـة. كـما أنّـه كان مطلعًـا عـلى تاريـخ الرسـل والأنبيـاء السـابقين، ولأنّ النبـيّ محمّـدًا كان يمتلـك رؤيـةً نقديّـةً اسـتطاع مـن خلالهـا أن يغربـل كلّ مـا تلقـاه ويبقـي فقـط مـا يخـدم تصوراتـه[3].

(1) تاريخ القرآن، ثيودور نولدكه، ترجمة جورج تامر، مؤسسة كونراد أدناور، بيروت، ط1، 2004م، ص 4.
(2) الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، مصدر سابق، ج3، ص 132
(3) تكوين النص القرآني، مصدرٌ سابقٌ، 46 47.

ولكن ما يخبر به النبيّ لا يمكن أن يكون نبوغًا، بل هو وحيٌ من الله يخبر في طيّاته عن الكثير من الحوادث الغيبيّة المستقبلية، وإنباؤه لا يخطئ أبدًا، بل يتحقق على وفق ما يخبر به، كما في قوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُواْ فِي دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍۖ ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾[1]، فلا يجرؤ أحدٌ من نوابغ الدهر أن ينبئَ بأنّ العذاب سينزل بعد ثلاثة أيام، أو أن يخبر بأنّ جيش الروم سيهزم الفرس بعد سنوات قليلة كما في قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ...﴾[2]، فالنوابغ لا يُخبرون عن الحوادث المستقبلية على نحو الجزم والقطع، بل على نحو الترديد. ثمّ إذا كانت دعوات الأنبياء كلّها نبوغاً لِمَ لم يدّعوا ذلك، بل هم ينسبون ما عندهم إلى الله تعالى، ولا ينسبون إلى أنفسهم شيئا.

4. تجلّي الأحوال الروحيّة للنبيّ

يقول أصحاب هذه النظريّة: لا نشك في صدق الأنبياء وإخبارهم عمّا رأوا وسمعوا، وإنّما منبع ذلك من أنفسهم، وليس هناك شيءٌ جاء من عالم الغيب، الذي يقال عنه أنّه عالم ما وراء الطبيعة. وإنّ النبيّ توصل إلى الوحي بالانقطاع إلى عبادة الله تعالى، والتوجه إليه بخلوته في غار حراء، فقويَ هنالك إيمانُه، وسما وجدانُه، فاتسع محيطُ تفكيره، وتضاعف نور بصيرته، فاهتدى عقله الكبير إلى الآيات البينات في ملكوت السماوات والأرض إلى هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وما زال يفكر ويتأمل، وينفعل ويتململ، ويتقلب بين الآلام والآمال، حتى أيقن أنّه النبيّ المنتظر الذي يبعثه الله لهداية البشر، فتجلّى له هذا الاعتقاد في الرؤى المنامية، ثمّ قوي حتى صار يتمثّل له الملَك يلقّنه الوحي في اليقظة[3].

ولهذا عدّ المستشرق الإنجليزي مونتغمري وات أنّ النبيّ محمّداً كان صادقاً في القول مخطئًا بالاعتقاد بشأن الوحي، بمعنى أنّ النبيّ لم يسع لخداع أتباعه عندما ادّعى بأنّ الله تعالى أنزل الوحي عليه، ولذا فهو صادقٌ في القول، لأنّه لم يشأ ممارسة الخداع، ولكنّه في الوقت نفسه

(1) سورة هود، الآية 65.

(2) سورة الروم، الآيات 2- 4.

(3) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج3، ص 136 137.

مخطـئٌ بهـذا الإعتقـاد، لأنّ اللـه لم يُنـزل الوحـي عليـه كـما كان يعتقـد[1].

إذاً فحيـاة النبـيّ الروحيـة التـي عاشـها، وصـلاح نفسـه والقيـم التـي يحملهـا في داخلـه هـي التـي أوحـت إليـه عـلى أنّـه نبـيٌّ مرسـلٌ مـن السـماء، وأنّـه قـد أُلقيـت عـلى عاتقـه مهمّـة التبليـغ إلى النـاس، وإنقاذهـم.

ولكـن مـا جـاء بـه القـرآن الكريـم مـن الإعجـاز في شـتّى المجـالات، في منطقـة يسـودها الجهـل والأميّـة في كلّ جوانبهـا يكشـف عـن زيـف هـذه المدّعيـات التـي لاهـمّ لهـا سـوى الحـطّ مـن شـأن هـذا الكتـاب وحاملـه.

وكلّ هـذه الآراء في تفسـير الوحـي الإلهـي التـي جـاءت مـن المسـتشرقين نابعـةٌ في الأسـاس مـن النزعـة التشـكيكية التـي اجتاحـت أوروبـا إبـان عـصر النهضـة الـذي جعـل عـالم الغيـب في خانـة الخرافـة والأسـاطير، وذلـك بسـبب النزعـة الماديـة التـي سـادت في التفكـير الأوروبي، فراحـوا يعلّلـون الأشـياء بعللٍ ماديّـةٍ معتمديـن في ذلـك عـلى المنهـج التجريبـي الـذي جـاءت بـه الفلسـفة الوضعيـة، وأنّ كلّ شيء لا يخضـع للتجربـة فهـو غـير موجـود.

كـما لا ننـسى مـا للاسـتشراق مـن أهـدافٍ اسـتعماريّةٍ هدفهـا السـيطرة عـلى الـشرق والمنطقـة الإسـلاميّة منـه عـلى وجـه الخصـوص، مـن خـلال مسـخ ثقافـة المسـلمين وتشـكيكهم في دينهـم وعقائدهـم، لأنّهـا تمثـل حاجـزاً كبـيراً أمـام السـيطرة الاسـتعماريّة عـلى الشـعوب المسـلمة. ولهـذا تراهـم يشـكّكون في كلّ شيءٍ، يشـككون في الصغـيرة والكبـيرة، وفي البديهيـات الدينيـة. وهـذا لا يعنـي أنّ نقدهـم للفكـر الإسـلامي خـالٍ مـن الفوائـد العلميّـة التـي تضمّنتهـا مصنفاتهـم، بـل سـاعدت مؤلفاتهـم عـلى إيجـاد حركـةٍ نقديّـةٍ في مراجعـة الـتراث الإسـلامي مـن قبـل المسـلمين أنفسـهم.

الوحي في الفكر الحداثوي

يـبرز الفكـر الحداثـوي كمقـولاتٍ حاولـت تفسـير الظاهـرة القرآنيّـة بمجموعـةٍ مـن التفسـيرات التـي ترجـع جذورهـا في أغلـب الأحيـان إلى الفكر الاسـتشراقي، فقـد قامـت مجموعـةٌ غـير قليلـةٍ مـن المسـلمين باعتنـاق التفسـيرات الغربيّـة

(1) محمّد في المدينة، مونتغمري وات، ترجمة وتحقيق شعبان بركات، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ط1، 1985م، 495 496.

لظاهـرة الوحـي القـرآني ولأسـبابٍ متعـدّدةٍ، ولعـلّ مـن أهمّهـا أنّهـم فهمـوا أنّ الـتراث يمثـل إعاقـةً أمـام تطـور الأمّـة الإسـلاميّة، لهـذا سـعوا إلى التخلّـص مـن مقولاتـه، ويـرون أن لا تقـدّم للأمّـة إلاّ مـن خـلال اعتنـاق المقـولات الغربيـة في جوانبهـا المختلفـة وتطبيقهـا عـلى الثقافـة الإسـلامية. وسـنتناول أبـرز مقولاتهـم في الوحـي الإلهـي.

أولا: تاريخيّة النص القرآني

المـراد مـن التاريخيّـة عندهـم: هـو إخضـاع النـص القـرآني لأثـر الزمـان والمـكان والمخاطـب مطلقـاً.[1] أي إنّ النـصّ القـرآنيّ متأثّـرٌ بثقافـة عـصره والمجتمـع الـذي نـزل فيـه، وإنّـه مرتبـطٌ بالزمـان والمـكان الـذي نـزل فيـه، وعـلى هـذا فهـو لا يصلـح لـكلِّ زمـانٍ ومـكانٍ كـما يدّعـي الفكـر والثقافـة الإسـلاميّين، ولهـذا يقـول هاشـم صالـح في هامـشٍ عـلى محمّـد أركـون: الأرخنة هـي الكشـف عـن تاريخيّـة الخطـا بالقـرآني عـن طريـق ربطـه بالبيئـة الجغرافيـة والطبيعيّـة والبشريّـة القبائليـة لشـبه الجزيـرة العربيـة في القـرن السـابع الميـلادي، ومعلـومٌ أنّ الخطـاب القـرآني كان قـد بـرع في التغطيـة عـلى هـذه التاريخيـة عـن طريـق ربطـه باسـتمرار بالتعـالي الـذي يتجـاوز التاريخـي الأرضي كلّيًّـا أو يعلـو عليـه[2].

ويقـول نـصر حامـد أبـو زيـد: إنّ النصـوص دينيّـةً كانـت أم بشريّـةً محكومـةٌ بقوانـينَ ثابتـةٍ، والمصـدر الإلهـي للنصـوص الدينيّـة لا يخرجهـا عـن هـذه القوانـين، لأنّهـا تأنسـنت منـذ تجسّـدت في التاريـخ واللغـة وتوجهـت بمـن طوقهـا ومدلولهـا إلى البـشر في واقـعٍ تاريخـيٍّ محـدّد[3]. ويضيـف أبـو زيـد: لقـد كان محمّـد المسـتقبِل الأول للنـص ومبلغـه جـزءاً مـن الواقـع والمجتمـع، وكان ابـن المجتمـع ونتاجـه[4].

(1) العلمانيون والقرآن (تاريخية النص)، أحمد إدريس الطعان، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية الرياض، ط1، 1428هـ 2007م. ص 332.

(2) هامش هاشم صالح على كتاب محمّد أركون (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م، ص 21.

(3) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007م، ص88 89.

(4) مفهوم النص دراسةٌ في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية للكتاب، 1990م، ص 67.

ويؤكد أبو زيد بأنّ قداسة النصّ القرآنيّ ليست ذاتيةً، بل إنّ قداسته أضيفت له فيما بعد، يقول: إنّ النصوص في ذاتها لا تمتلك أيَّ سلطةٍ، اللهم إلاّ تلك السلطة المعرفيّة التي يحاول كلُّ نصٍّ، بما هو نصٌّ، ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه. وإنّ كان نصٌّ يحاول أن يطرح سلطته المعرفيّة بالجديد الذي يتصور أنّه يقدمه للنصوص السابقة عليه. لكن هذه السلطة النصّية لا تتحول إلى سلطةٍ ثقافيّةٍ اجتماعيّةٍ إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النص وتحوله إلى إطارٍ مرجعيٍّ. من هنا تصحّ التفرقة بين النصوص والسلطة التي يضفيها عليها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته[1].

إذاً، الوحي القرآني مرتبطٌ بزمان ومكان نزوله، أي الجزيرة العربيّة في القرن السابع الميلادي، وبالتالي لا يصلح لكلّ زمانٍ ومكانٍ كما يدّعي الفكر الإسلامي. غير أنّ الواقع خلاف ما يدّعون، فالقرآن نصٌّ إلهيٌّ ألقيت على عاتقه هداية الإنسانية.

إنّ مقولاتهم متأثّرةٌ بالواقع الحضاري الغربي الذي حصل على التقدّم التقني بفعل تطور المنهج التجريبي، لذا حسبوا أنّ كلّ شيءٍ لابدّ من تفسيره تفسيراً تجريبيًّا، وما لا يكون خاضعاً للحسّ والتجربة يجب نفيه وعدم الاعتراف به، وإن لم يمكن فتأويله على وفق مناهج الفلسفة الوضعيّة. وليس هذا اتهاماً لهم، بل هم يصرحون بذلك على الدوام، يقول حسن حنفي: أنا مفكرٌ وضعيٌّ، وأقصد أني وضعي، منهجي، ولست وضعيًّا مذهبيًّا. إنّ كلّ مايخرج عن نطاق الحسّ والمادة والتحليل أضعه بين قوسين، لذلك أنتسب كثيرا إلى الظاهريات (الفينومينولوجيا).... والوحي بالنسبة لي فإنّني آخذه على سبيل الافتراض، فالوحي افتراضٌ في البحث العلمي، والتحقق من صدقه، أي التحقق تجريبيٌّ وليس صوريًّا[2].

أمّا محمّد أركون فيقول: إنّ كلّ شيءٍ يتجاوز الماديات يعتبر ميتافيزيقيًّا لا معنى له، وهذه هي العقلانيّة الوضعيّة التي لا تعترف إلا بالماديات[3].

في الواقع هم لم يفرقوا بين النص القرآني وبين تفسيره وفهمه من قبل

(1) التفكير في زمن التكفير، نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، مصر، ط2، 1995م، ص138.

(2) الإسلام والحداثة، حسن حنفي ومجموعة مؤلفين، دار الساقي بيروت، 1990م، ص 219.

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمّد أركون، مصدرٌ سابقٌ، هامش صفحة: 172.

المسلمين، وذلك لأنّ التفسير هو الذي يخضع للتاريخيّة وزمان ومكان المفسر، أمّا النص نفسُه، فهو حيٌّ طريٌّ يمكن للإنسان أن يستفيد منه حين يستنطقه. ولعلهم فرقّوا بين النص وتفسيره ولكنهم خلطوا بينهماعن قصد، لأنّهم يدركون ما يقولون، لأّن القول بتاريخيّة النصّ توفّر لهم الطريق الأسهل للقطيعة مع التراث.

ثانيا: التجربة الدينيّة

تنسب هذه المقولة إلى الإيراني عبدالكريم سرش، وهي ليست إلا صدًى آخرَ لمقولة بشريّة القرآن التي جاء بها الفكر الاستشراقي، بحسب تحليلاته الماديّة التي تعتمد على المنهج الوضعي في بيان حقائق الظواهر وتفسيرها.

والمراد من التجربة الدينيّة هو أنّ النبيّ ﷺ عاش تجربةً ليس لنا القدرة على الإطلاع عليها إلا من خلال ما نقله لنا النبي عن طريق النص القرآني، وبحسب هذه المقولة فإنّ النص القرآني عبارةٌ عن إخبارٍ لما عاشه النبي من حالةٍ صوفيّةٍ أو عرفانيّةٍ أطلق عليه اسم الوحي، وبالنتيجة فإنّ الوحي نابعٌ من داخل النبيّ نفسه ولم يتلقه من مصدرٍ خارجيٍّ، بل هو عبارةٌ عن إلهامٍ شعريٍّ لكنّه أرفع من إلهام الشعراء، لأنّ الشاعر أيضاً يتصور أنّ مصدراً خارجيًّا يلهمه[1].

يقول سروش: في هذه التجربة يرى النبيّ وكأنّ شخصاً يحضر عنده ويحدّثه في أذنه وقلبه بمضمون الرسالة السماوية، ويكلّفه بإبلاغ التعاليم والأوامر الإلهية للناس، ويحصل للنبي علمٌ يقينيٌّ بهذا الأمر بحيث يشعر بالاطمئنان القلبي والشجاعة الفائقة التي تدفعه إلى استقبال جميع أشكال العناء والتعب والمرارة في هذا السبيل بهدف امتثال الأمر وأداء الوظيفة الإلهية.

والنبيّ مصلحٌ لا غير، ولكنّه موفَّقٌ إلى أبعد الحدود، ولكن الفرق بين الأنبياء وغيرهم من أصحاب التجارب الدينيّة هو أنّ الأنبياء لا يبقون أسرى تجربتهم الشخصية، ولا يشغلهم التنعم بها عن أداء دورهم الإنساني، بل إنّهم بسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم يشعرون بوظيفةٍ جديدةٍ،

(1) تكوين النص القرآني، مصدر سابق، ص 50.

ويتبدل النبي عندها إلى إنسانٍ جديدٍ يسعى إلى بناء عالَمٍ جديدٍ وإنسانٍ جديدٍ[1].

إنّ القول: أنّ القرآن من صنع النبيّ نفسه، وأنّ النبوّة أشبه بالإلهام الشعري ولكنّها درجةٌ أعلى من الشعر تهمةٌ قديمةٌ للنبيّ وللقرآن، فقد كان يطلقها كثيرا كفّار قريش، وقد سجّل القرآن هذا الاعتراض والاتهام، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجۡنُونِۭ﴾[2]، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ شَاعِرٞ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيۡبَ ٱلۡمَنُونِ﴾[3]، ومرةً أخرى يقولون بأنّه أضغاث أحلامٍ: ﴿بَلۡ قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمٍ بَلِ ٱفۡتَرَىٰهُ بَلۡ هُوَ شَاعِرٞ﴾[4].

وفي الردّ على هذا الكلام يمكن القول: إنّ القرآن لو كان ممّا أفاضته التجربة النبوية، ولم يكن موحًى إليه من قبل الله، فإنّه سيكون مساوياً للنصوص الموجودة في عصره من شعرٍ ونثرٍ، ولاستطاع المعارضون أن يأتوا بمثله، وإنّ القول بأنّه أعلى مراحل الشاعريّة لا يخرجه عن كونه شعراً، وقد تحداهم في عدّة مواضع، ولايزال هذا التحدي مستمرّاً إلى يومنا هذا، ولقد حاول الكثير عبر الزمن معارضته ومجاراته، ولكنّهم أخفقوا في هذا التحدّي، وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدل على أنّه ليس بكلام بشرٍ، وأنّه ليعلو ولا يُعلى عليه، فهو ليس بشعرٍ، إنّما هو القرآن، فله أسلوبه الخاص به، الذي يدلّ على أنّه ليس من صنع البشر، قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ﴾[5]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ﴾[6].

ثمّ إنّ القول بأنّ القرآن نتيجة تجربة النبيّ يخالف الإعجاز البياني للقرآن، لأنّ الإعجاز البياني مبنيٌّ بالأساس على أنّ القرآن كلام الله تعالى الذي هو فوق كلام البشر، وقد تحدى العرب، لكنّهم لم يستطيعوا أن يجاروه. والإعجاز البياني هو نظم القرآن الذي امتاز به عن النصوص الأخرى.

(1) التجربة الدينية للنبيّ، مقال لعبد الكريم سروش، ترجمة أحمد القبانجي، شبكة الحوار المتمدن.
(2) سورة الصافات، الآية 36.
(3) سورة الطور، الآية 30.
(4) سورة الأنبياء، الآية 5.
(5) سورة يس، الآية 69.
(6) سورة الحاقة، الآية 41.

ثالثا: التناص في النص القرآني

إنّ (التنـاص) و (البـين النصيّـة) و (التعالـق النـصي) مفاهيـمُ يـراد بهـا في التأويـل الحـداثي أنّ النـص ليـس بنيـةً مغلقـةً ومنكفئـةً عـلى نفسـها، ولكنّـه يحمـل أراد مـن شـئه أم لم يـرد بصـمات نصـوصٍ سـابقةٍ، وآثـار مبدعـين آخرين، تسـهم في تشـكيله، وتعميـق رمزيتـه[1].

أو هـو تشـكيل نـصٍّ جديـدٍ مـن نصـوصٍ سـابقةٍ وأنّ النـص أيّ نـصٍّ هـو خلاصـةٌ لنصـوصٍ تماهـت في مـا بينهـا فلـم يبـق منهـا إلاّ الأثـر، ولا يمكـن إلا للقـارئ النموذجـي أن يكتشـف الأصـل، فهـو الدّخـول في علاقـةٍ مـع نصـوصٍ بطـرقٍ مختلفـةٍ «**يتفاعـل بواسـطتها النـص مـع المـاضي والحـاضر والمسـتقبل إضافـةً إلى تفاعلـه مـع القـرّاء والنصـوص الأخـرى**»[2].

ويـبرز التنـاصّ كمسـألةٍ أساسـيةٍ في الفكـر الحداثـوي في نظرتهـم وفهمهـم للنصـوص الدينيـة، ومـن ثـمّ لا يوجـد نـصٌّ خـال صُغـير مشـوبٍ وإنّمـا يوجـد (البـين النّصّيّـة) أو (التعالـق النـصيّ). وفي هـذا المجـال يقـول نـصر حامـد أبـو زيـد: يوجـد التعالـق النـصّي في القـرآن، أي أنّـه نـصٌّ مشـكَّلٌ مـن معتقـداتٍ، وثقافـاتٍ، وأدبيـاتٍ أخـرى، كالتـوراة والإنجيـل، والشـعر الجاهـلي، والسـجع[3].

والتنـاص ليـس فقـط مـن الكتـب السـابقة للقـرآن، بـل إنّ القـرآن اقتبـس مـن الواقـع العـربي في الجزيـرة العربيـة الكثـير الكثـير وإنّ الواقـع أصـلٌ تشـكّل منـه النـص القـرآني، يقـول نـصر حامـد أبـو زيـد: إنّ الواقـع هـو الأصـل، فمـن الواقـع تكـوّن النـصّ ومـن لغتـه صيغـت مفاهيمـه، ومـن خـلال حركتـه بفاعليّـة البـشر تتجـدّد دلالتـه فالواقـع أولاً والواقـع ثانيـاً والواقـع أخـيرا[4].

ومـن مظاهـر التنـاص القـرآني كـما يـراه أبـو زيـد هـو اعتبـار الإسـلام امتـداداً للحنفيّـة الإبراهيميّـة يقـول أبـو زيـد: وليـس مـن قبيـل التأويـل الآيديولوجـي أن نقـول أنّ الإسـلام، بهـذه المثابـة مـن حيـث هـو ديـنٌ يـردّ نفسـه للحنيفيـة ملّـة

(1) أنظر:النص القرآني من تهافت القراء إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤن الإسلامية، المملكة المغربية، ص 267.

(2) أنظر. النقد والدلالة نحو تحليلٍ سيميائيٍّ للأدب، محمّد عزّام، منشورات وزارة الثقافة، 1996م، ص 148.

(3) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت الدارالبيضاء، ط1، 1995م، ص 242

(4) نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص106.

إبراهيم، كان تجاوبًا مع حاجة الواقع[1].

ويضيف أبو زيد بأنّ العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب (التغاير) و(المخالفة) بين النص والنصوص التي لديهم، ولذلك كانوا حريصين أشدّ الحرص على جذب النصّ (الجديد) إلى أفق النصوص المعتادة فقالوا عن النبيّ: شاعرا، وقالواعنه كاهنا. ولا شكّ أنّ هذه الأوصاف قامت عندهم على أساسٍ من إدراك (المماثلة) بين نص القرآن ونصوص الشعراء والكهان[2].

ولا شك أنّ التأكيد على مقولة (البين النّصّيّة) أو (التعالق النصي) يفرغ النص القرآني من ربانيته، فيغدو نصّاً لغويّاً مشوباً بإحالاتٍ إيحائيةٍ، وإرجاعاتٍ غيرِ مؤتلفةٍ لمبدعين آخرين، وهذا ما يتناسب مع أنسنة النص القرآني الذي دعت إليه الحداثة في تأويليتها، وهي بهذا تحاول إخراجه من جوهره الرباني الخالص.

ولكن البيئة التي نشأ فيها النبيّ ﷺ هي بيئةٌ أميّةٌ ليس لها عهد بالحضارة، بل الجهل يعمُّ جميع أركانها، وإنّ خروج القرآن من هذه البيئة لهو أمرٌ محالٌ فلا يمكن أن يكون هذا الكتاب عالي المضامين في العقائد والأحكام والأخلاق والمعارف المختلفة وهو مرتبطٌ ببيئةٍ جاهلةٍ، لا تحظى بأقلّ المراتب من العلم والمعرفة.

أمّا تأثّر القرآن بالكتب السابقة كالتوراة والإنجيل، فلم يُعهد من النبيّ محمّد ﷺ أنّه درس عند أحدٍ من علماء اليهود أو النصارى، حتى نقول أنّه اقتبس من هذه الكتب ما تعلمه وضمّنه في القرآن. أمّا وجود بعض الموضوعات والقصص التي جاءت في القرآن وهذه الكتب فهي كاشفةٌ عن وحدة مصدر هذه الكتب المقدّسة، وهو الله تعالى. أمّا تأثر القرآن بالأساطير والحضارات الأخرى القديمة التي نشأت في الشرق الأوسط، فلم يعرف عن العرب اتصالهم بهذه الحضارات وأهلها، فضلاً عن النبيّ ﷺ.

(1) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص74.

(2) المصدرالسابق، ص157.

رؤيةٌ استشراقيةٌ فرنسيةٌ للرواية العربية

بين جاك بيرك وأندريه ميكال

■ أ.د. سليمة لوكام

مقدمة وإشكالية:

عقب الجدل الكبير الذي أحدثه كتاب «**الاستشراق**» لإدوارد سعيد، وبعد الهزّة التي أحدثتها بعض الرؤى والمفاهيم التي طرحتها كثير من الأقلام العربيّة الإسلامية في مسألة التعاطي مع الاستشراق ظاهرةً ومعرفةً و رؤيةً، تعالت بعض الأصوات بوجوب البحث في طروحات الاستشراق المعاصر، وتقصّي أنحاء النّظر في مرجعياته، واستكناه أهدافه بغية التعرّف على العناصر التي تشكّل رؤية الآخر الغربي المفكّر المثقف للأنا العربيّة المسلمة في كلّ مناحي الحياة، وخاصّة الثقافيّة والحضاريّة منها.

وقد ارتبط الاستشراق منذ بداياته بمنجز الحضارة العربية الإسلامية في أبعاده الدينية والعلمية والفكرية والثقافية والأدبية، وهو على اختلاف مدارسه وتوجهاته وفلسفاته وأهدافه، قد نال حظًّا وافراً من الدراسة والتمحيص والنقد على أيدي الباحثين العرب، وقوبل بصنوفٍ من التلقّي في الثقافة العربية المعاصرة، تنوس بين التحمّس له والتوجّس منه، وتتلجلج بين تمثّل طروحاته والإشادة بما أزجاه، وبين الإعراض عن ذلك، وبيان ما يندسّ في ثناياه من آفاتٍ معطباتٍ خاصةً في مواقفه من الإسلام والقرآن.

والحقيقة أنّ ما اشتغل به الاستشراق منذ ظهوره، وعلى امتداد قرون، من التراث العربي القديم، وفي مجال الأدب تحديدًا، لا يساوي ما عُنِي به من أدبٍ حديثٍ ومعاصرٍ، ويبدو ذلك منطقيًّا بالنظر إلى جملة من الحيثيات:

- قِصر امتداد هذا الضرب من الأدب الحديث والمعاصر في الزمن، حتّى إنّه ليكاد ينحصر في القرن العشرين، ومن ثمّ عُدَّ مجال الدراسة محدودًا نسبيًّا من هذه الزاوية.
- تميّز التراث الأدبي العربي القديم بخصوصياتٍ، فضلاً عن ثرائه وغزارته، جعلت جهود المستشرقين تنصرف إليه، وتكدّ في تسليط الضوء عليه، والعناية به، ومن أهم تلك الخصوصيات: مسألة المركز والهامش فيه، وتصنيف الأدب العالِم الرسمي منه والشعبي، وتعلّق ذلك بمسألة التدوين والشفوية، وسلطة السياسي والديني على الأدب، وغياب التنظير للأدب، شعره ونثره، لعدم جنوح العقلية العربية إلى ذلك.

وتأسيساً على ذلك لا نكاد نجد مستشرقاً من القرن العشرين لم يَخُضْ في جانبٍ من جوانب التراث الثقافي الأدبي العربي ولو عَرَضاً، في حين نُلفي العديد من المستشرقين من الفترة ذاتها، لم يطأوا أرض الأدب الحديث أو المعاصر، ولعلّ أقرب مثالٍ نسوقه في هذا الموضع «**ريجيسبلاشير**»R. Blachère أو «**شارل بيلا**» C.Pellat، أو «**لويس ماسينيون**»Massignon.

وقد يعترض البعض على هذا القول بأن طبيعة اختصاص المستشرق، أو مجال اهتمامه يجعله ينصرف عمّا سواه، وهذا أمرٌ واردٌ، غير أنّ ما سنورده هنا يدحض هذا الرأي، فهناك كثير من المستشرقين من اختص بالقديم والحديث معاً، ولعلّي أقصر حديثي على نموذجيْن أحدهما ألمانيٌّ، والثاني فرنسيٌّ، فمن الألماني **تبرز المستشرقة الباحثة في التراث الديني والصوفي الإسلامي «آن ماري شيميل» Anne-Marie Schimmel التي أصدرت كتابا بالألمانية بعنوان «الشعر الوجداني العربي المعاصر»، وقد تناولت فيه الشعر العربي المعاصر منذ سنة 1945 بالدراسة والترجمة، ولعلّها «الترجمة الأولى للشعر العربي المعاصر إلى اللغة الألمانية»**[1]. ومثلها المستشرق المختص

(1) ب. فايشر، الشرق في مرآة الغرب، دار سراس للنشر، تونس، 1983، ص91.

في الفلسفة والأديان المقارنة، والمهتمّ بالتصوّف في البلاد الإسلامية والشرق الأقصى «**برند مانويل فايشر**» Brandt Manuel Fisherالذي قدّم العديد من المحاضرات والمقالات، وأشهرها محاضرة بعنوان «**اتجاهات الشعر الوجداني العربي الحديث في الشرق الاوسط**»، وفيها وقف على أهمّ المؤثرات الغربية كالروسية (مكسيم جوركي Gorki ومایاکوفسكيMayakovski)، والألمانية (بريخت BrechtوغوتهGoethe)، والإنجليزية (ت.س.إيليوتT.s.Elliot...) والمؤثرات الشرقية كالأساطير الشرقية والتراث الصوفيّ والقرآن الكريم وبعض النصوص المقدّسة، حتّى إنّه يقول في موضع الحديث عن أدونيس:«**ابتدأ بعد اكتشاف الأدب الغربي المعاصر بحثٌ جديدٌ عن الذات والشخصية العربية، وحدث اكتشافها الجديد تحت ظروفٍ جديدة، ولقد اكتشف أدونيس سرياليةً أخرى قبل السريالية الأوربية المعاصرة، وهي الشعر الصوفي العربي والفارسي**»[1].

وقد اخترنا من النموذج الفرنسي المستشرقين «**جاك بيرك**»Jacques Berque و«**أندريه ميكال**»Miquel André. فالأوّل عالم اجتماع وإسلاميات في الأصلsociologue et islamologue، والثاني باحثٌ في تاريخ العالم العربي الإسلامي، وفي جغرافيته، والرجلان من رجال الفكر والثقافة، ولكنّهما أبديا اهتماماً بالأدب العربي الحديث والمعاصر، فترجما بعض الأعمال الشعرية والروائية والقصصية إلى اللغة العربية، وكتبا مقدّماتٍ لترجمات ولكتب تناولت الأدب العربي الحديث والمعاصر بالبحث والدراسة، كما أشرفا على العديد من الأطروحات الجامعية التي اندرجت ضمن هذا التوجه.

ليس في وكدنا أن نقدّم مجمل المنجز الذي حقّقه هذان المستشرقان، ولكنّ ما نحن بصدده يبدي الحاجة للتوقف عند بعض ما أسهما به، وعُدّ ذا أهميّة بالغة في انتحاء بعض الطروحات النقدية العربية منحًى خاصًّا، وقد ارتأينا أن نعرض رؤية كلٍّ منهما على حدةٍ، ثمّ نركّب إذا كان ما سنصل إليه يقتضي ذلك.

(1) المرجع نفسه، ص104.

جاك بيرك ومسألة التأصيل:

جـاك بـيرك هـو مسـتشرقٌ فرنـسيٌّ مولـود بالجزائـر، وعـالم اجتـماعٍ وأنثروبولوجـيٌّ، تخصـص في المغـرب العـربي والـشرق الأوسـط، وباحـثٌ في الإسـلام وتاريخـه، ومترجـمٌ للقـرآن الكريـم وللمعلقـات العـشر ولعـددٍ كبـيرٍ مـن النصـوص الأدبيـة العربيـة القديمـة والحديثـة إلى اللغـة الفرنسـية.

يفضّـل «**جـاك بـيرك**» أن يوصـف بالمعـرّب arabisant أكـثر مـن المسـتشرق لأنّـه يـرى أنّ نعـت «**مستشرق**» ذو إيحـاءٍ مركـزيٍّ أوربيٍّ، كـما يـروق لـه أن يعـرّف نفسـه بأنّـه «**عابـر الضفتـين**»passeur des deux rives[1].

كتـب «بـيرك» مقدّمـاتٍ للعديـد مـن الأعـمال الإبداعيةلكتـاب وشـعراء معاصريـن، مثـل تقديمـه المميّـز لترجمـة روايـة «أولاد حارتنـا» لنجيـب محفـوظ، ولترجمـة كتـاب «السـد» لمحمـود المسـعدي مـن تونـس، ولترجمـة روايـة «دفنّـا المـاضي» لعبـد الكريـم غـلّاب مـن المغـرب، ولترجمـة روايـة «موسـم الهجـرة إلى الشـمال» للطيـب صالـح مـن السـودان، ولترجمـة روايـة «عـودة الطائـر إلى البحـر» لحليـم بـركات ولأعـمال شـعرية لأدونيـس مثـل «أغـاني مهيـار الدمشـقي» وغيرهـا مـن الروايـات والقصائـد.

كـما حظيـت العديـد مـن الدراسـات الأكاديميـة المكتوبـة بالفرنسـية أو بالعربيـة بمقدّمـاتٍ شـفّت عـن اطـلاعٍ واسـعٍ عـلى الأدب العـربي المعـاصر، وأبانـت عـن رؤيـة اسـتشراقية خاصـة سـنقف عنـد بعـض تجلياتهـا لاحقـا.

ومـن تلـك المقدّمـات تقديمـه لكتـاب «**الجزائـر: النسـاء والكتابـة**» Algérie Femmes et écriture لأحـلام مسـتغانمي، وكتـاب «**أنطولوجيـا الأدب العـربي المعـاصر**»ل «**ماكاريـوس**» R.Makarius وكتـاب Au-delà du Nilلطـه حسـين، وكتـاب «**نظـرة عـلى المسـرح العـربي المعـاصر**» لمحمـد عزيـزة، وكتـاب «**تاريـخ الأدب الـروائي في مـصر الحديثـة**»Histoire de la littérature romanesque de l'Egypte modern لنـدى طوميـش وهـي المقدّمـة التـي نسـعى إلى تفكيـك خطابهـا لنقـف عـلى بعـض ملامـح رؤيـة «**بـيرك**» لـلأدب العـربي الحديـث

(1) Mustapha Chérif,Jean Sur; Jacques Berque, Orient-Occident; Éditions ANEP; Alger; 2004; P10.

والمعاصر في مصر، ونقلّب أنحاء النظر فيما يمكن أن يندرج ضمن توجّهه الاستشراقي في هذا الجانب.

وههنا يطرح السؤال: لِمَ اخترتُ هذه المقدّمة تحديدا؟ ونجيب بأنّ الأمر يرتدّ إلى أمرين، أوّلهما أنّ الأعمّ الأغلب ممّا ترجمه أو قدّم له «**بيرك**» من الأعمال العربية المعاصرة ينتظم تحت مظلة جنس الرواية.

وثانيهما أنّ دراسة «**ندى طوميش**» تناولت الرواية منذ إرهاصات نشوء الرواية في مصر من عصر النهضة وصولا إلى السبعينات من القرن العشرين، وذلك يفترض إحاطةً طيبةً بمجمل ما ورد في المقدّمة، ومن ثمّ يكون مجال الرؤية أشمل وأوسع.

اللقاء- التقاطع:

تبدأ المقدّمة بفقرةٍ مطوّلةٍ نسبيًّا فيها إشاراتٌ مقتضبةٌ لتاريخ مصر القديماستهلّها بطرح سؤالٍ ذي دلالةٍ عميقة ومفتوحةٍ على أكثر من صعيد حين قال: «**وأخيراً هل وَجَد هذا الشعب الذي أتى من بعيدٍ جدًّا، كما هو حال نَهْره، المكان الذي يحتضن نقاط تلاقيه الخاصة؟**»[1] ويتبدّى عمق طرح هذا السؤال في التفصيلات التي أردفها لاحقا، فقد اكتفى بمجرّد ذكر الفترة الهلينية والقبطية، ولكنّه في الفترة الإسلامية توقّف ليذكر «**المذهب الشافعي والفترة المملوكية بأبهة واجهاتها**»[2] ليصلإلى مرحلة ما يسميه هو «**إلى زمنٍ قريبٍ منّا، زمن اللقيا المتوسطية فيما بين الحربين، التي تدين بطبيعتها وبطاقتها المرجعية إلى ثقافات قارتين أو ثلاث قاراتٍ في آنٍ واحدٍ**»[3].

ولعلّنا نقف هنا لنجيل الطّرف فيما يندسّ في تضاعيف هذا الخطاب من إشاراتٍ دون أن نبيّت نيّةً بعينها، فالسؤال الذي يمكن أن يطرحه أيُّ واحدٍ منّا هو: ما الذي يجعل «**جاك بيرك**» وهو يقدم لكتابٍ في هذا التوجّه يعرّج للحديث عن تاريخ مصر القديم؟ خاصةً أن المؤلّفة لم تعد إليه على الإطلاق إذ انطلقت من «**عصر النهضة**» مباشرة.

(1) Nada Tomiche. Histoire de la littérature Romanesque de l'Egypte moderne; Maisonneuve Et Larose; Paris; 1981; p3.

(2) Ibid; p 3.

(3) Ibid; p 3.

والمتدبّر في هذا الخطاب أيضا يمكن أن يستشف ميلاً إلى فكرة الالتقاء والتقاطع «**مكان التلاقي**» Lieu de rencontres واللقيا بعد الغياب Les retrouvailles، وله أن يتساءل عن ذلك خاصةً أنّه فيما يلي من الفقرة ذاتها يعرض التحديات التي يمكن أن تعترض مصر في مسار تشكُّل هويتها، و«**كيف تزاوج بين هويتها التي تحملها على الدوام وبين الاختيارات التي أخذتها على نفسها في معاركها اليوم، ومع عالم الغد. هذا هو السؤال الذي استطعت صياغته من قبل: هل تهاجمنا مصر الاسكندرية Alexandrine ومصر البيزنطية، ومصر قرون الإسلام الأولى مع بدايات الفترة المعاصرة**»[1]. ثمّ يترك الإجابة للكتاب ليعيننا على ذلك.

وفي الحقيقة، بدا «**بيرك**» في هذا «**مستشرقا**» معنيًّا بالتاريخ وبجدليّته، باحثاً يعود إلى الأصول والمرجعيات، لا يكتفي بقراءة إفرازات الحاضر أو الماضي القريب، بل ينبش في كلّ ما يمكنه أن يُلقي بظلاله، حتى من ماضٍ سحيقٍ، على حيثيات الحاضر ومعطياته، ولعلّنا لا نغالي إن انعطفنا إلى القول بأنّ «**جاك بيرك**»، وبحكم تعاطيه مع ثقافة العالم العربي الإسلامي في كافة فروعها وعلى اختلاف مراحلها، أدرك أن خيطًا رفيعًا، وقد يكون سميكًا أحيانا، يربطها بماضيها القريب والبعيد طوعًا أو كرهًا، ومن هنا فهو يُسقط ذلك على ما يفضّل وسمه ب «**الإبداع الأدبي النثري**» La création littéraire en prose في مقابل وسم «**طوميش**» «**الأدب الروائي**» La littérature romanesque.

وكنّا ننتظر بعد ذلك أن يمضي «**بيرك**» للحديث عن «**هذا الإبداع الأدبي النثري، لكنّنا ألفيناه ينصرف إلى إضاءة تاريخية اجتماعية لا تدعو للاستغراب بقدر ما تحفّز على الرغبة في تقصّي أنحاء النظر في هذه الرؤية الخاصّة.**

مضى «بيرك» في «الإحاطة بالمسألة» انطلاقاً من كون مصر في«كليتها الجغرافية والاجتماعية والأخلاقية نقطة التقاء ثلاث قارّاتٍ، تهاجمها الحداثة في ثباتها السحيق»[2].

(1) Ibid; p 3.

(2) Ibid; p 3.

ونعاين بجلاءٍ أنّ المستشرق لا ينـي يؤكّـد فكـرة التقاطـع والالتقـاء، بـل إنّـه يذهـب أبعـد مـن ذلـك في جعـل الحداثـة التـي كانـت مـصر محـل هجومهـا Agresser حداثـاتٍ، ثـمّ طـرح السـؤال: «أيُّ الحداثـات؟ الحداثـة التـي أومضـت بأنوارهـا عـلى بونابـرت؟ أم الحداثـة ذات الطابـع الرأسـمالي الاحتـكاري التـي تمسّـكت بالقنـال لوقـتٍ طويـلٍ؟ أم حداثـة التنظيـمات والتجهيـزات التـي أراد محمـد عـلي مـن خلالهـا جعـل مـصر مجـال دولـةٍ مكتملـةِ التنظيـم؟ أم حداثـة الثقافـات الصناعيـة التـي صـيّرت البلـد في تبعيّـةٍ لمصانـع مـا وراء البحـر؟»[1].

نشوء الرواية العربية والسياق التاريخي:

لا يخفـى عـلى كلّ ذي تبـصّرٍ أنّ «**بـيرك**» يربـط بالتدريـج، وبطريقـةٍ اسـتقرائيةٍ انصهـار العديـد مـن العوامـل لظهـور «**الروايـة**» أهمّهـا بدايـة تنامـي «**البرجوازيـة**» كـما يقـول «**عـلى أنقـاض الإقطـاع**».

لم يشـأ «**بـيرك**» أن يقتحـم مجـال الروايـة العربيّـة الملغّـم بالعديد مـن المحاذير والاحـترازات، فآثـر أن يلجـه مـن مداخل جدليـة التاريـخ، من المحضن السوسـيو ثقـافي الـذي تأطّـرت ضمنـه، كـما لم يشـأ أن يعـزو الأمـر برمّتـه إلى التّغـيرات الاجتماعيـة الحاصلـة، فانـبرى للحديـث مـن جهـةٍ، عـن أعـرق مؤسسـةٍعلميةٍ دينيـةٍ فقهيـةٍ انتصبـت منـذ قـرون، إنّـه «**جامـع الأزهـر وجامعتهـا**» بمـا يشـعّه مـن اجتهـادٍ، ومـا يصـدّ مـن حمـلاتٍ ضـدّه، ومـن جهـةٍ أخـرى أشـار إلى ظهـور مركـزٍ آخـرَ للإشـعاع في نهايـة القـرن التاسـع عـشر يدعـو للغـةٍ جديـدةٍ بأفـكارٍ جديـدةٍ، إنّهـا شـبكات الإعـلام مـمّا يدفـع إلى التوليـف والتركيـب بـين «**قيـمٍ موروثـةٍ، وقيـمٍ مكتسـبةٍ، بـين العتاقـة والجـدّة**»[2].

ولحـدّ الآنَ لم يجـرؤ «**بـيرك**» عـلى تقحّـم مسـألة نشـوء الروايـة بشـكلٍ واضـحٍ لأنّـه يـدرك أن الأمـر محفـوفٌ بغـير القليـل مـن المزالـق، ولذلـك نلفيـه يسـتجمع أكـبر قـدرٍ مـن القـراءات الموزّعـة عـلى العديـد مـن المجـالات والمتسـوّرة بمختلـف السـياقات ليصـل في الأخـير إلى القـول: **إنّ «الغـرب، ومنـذ فـترةٍ طويلةٍ، يمُـدّ مـصر بالنـماذج، وقـد كانـت لهـذه النـماذج أفضليـةً بالتأكيـد، ولكـن وفـق أيٍّ**

(1) Ibid; p 3.

(2) Ibid; p 4.

استراتيجياتٍ؟ ولصالح أيٍّ من النخب تُوجّه؟»[1] ليس في وسعنا إنكار ما يسعى «بيرك» إلى التأسيس له من خلال تأكيد إسداء الغرب نماذجَه العليا لمصر، ولكنّنا لا نكاد نستكنه ما يسعى إلى تثبيته من ذهابه إلى القول «هل كانت النهضة الشهيرة، أو «الرونيسانس» التي حُوّلت من بيروت إلى القاهرة، حقيقةً أكثر من نجاح للمثاقفة؟ بالتأكيد، إنّها جلبت إلى مصر حركيتها، وكثيرا من الرجال الموهوبين فيها من إشهاريين ومترجمين، وفيلولوجيين، وموسوعيين، ثمّ كان من ثمرة ذلك التلاقح بل ذلك التنبيه، أن أمدّت مصر الأدب العربي بأوّل أحد أشهر أعمالها، وهو «حديث عيسى بن هشام» سنة 1908»[2].

وما يثير الانتباه في هذا الرأي، بغض الطرف عن مدى صحته أو نسبيته، هو أنّ «**بيرك**» قد أغفل دور البعثات العلمية المصرية إلى أوربا، وإلى فرنسا تحديدًا أين درس العديد من المثقفين والمتنورين المصريين، فلا نجد ذكرًا لهم، ولا لما اضطلعوا به من أدوارٍ رائدة.

وهكذا اختار «**بيرك**» زاويةً حادةً أطلّ منها على نشوء جنس الرواية في مصر، ركّز من خلالها على جانبين اثنين: التحولات الاجتماعية التاريخية والمثاقفة مع الغرب و«**بيروت**». وإلى هنا لم يتحدّث «**بيرك**» عن «**ظهور روايةٍ**» بل عن «**تحوّلات المكتوب الأدبي**» Les vicissitudes de l'écrit littéraire لا عن «**الكتابة الأدبية**»écriture littéraire، ولذلك يتحفّظ عند الحديث عن رواية زينب بقوله «**أوّل رواية عربية أو تقريبا**»[3].Le premier roman arabe ou presque.

ثمّ لا يلبث «بيرك» أن يعود إلى الطرح السوسيولوجي التاريخي، فيتحدث عن مصر ما بين الحربين العالميتين ورحلة بحث شعبها عن الحرية «ليست حرية العلم فحسب، بل حرية الأعراف والضمائر والكلام،...وكان الناطقون الرسميون لهذا البحث «طه حسين» و«العقاد» وبعض الكبار الآخرين. كان

(1) Ibid; p 4.

(2) Ibid; p 4.

(3) Ibid; p 4.

بالإمكان الحديث عن كلاسيكيةٍ عربيةٍ جديدة»[1].

وكأنّ «**بيرك**» كان بصدد البحث عن منفدٍ يعبر منه إلى الرواية، فعرّج على التغييرات التي سرّع «**عبد الناصر**» في إحداثها، وفتح الآفاق للمثقفين الذين لم يستطيعوا تجاوز العلماء، وفي هذه الأثناء انفتحت بعض السبل، «**وعلى النقيض ممّا كان يثبّط الأجناس الأخرى، فقد استطاعت الرواية والمسرح حينئذٍ أن يحققا فائدةً في هذا الجانب**»[2].

إذاً، ارتكزت قراءة «**بيرك**» على ما يصنع الأدب، والجنس الأدبي، أكثر من الجنس الأدبي نفسه، فلم يجرؤ على التطرق لإرهاصات الرواية، أو كيف تشكّل جنس الرواية مالم يقدّم السياقات التاريخية التي أحاطت والعوامل السياسية التي أسعفت، لينتهي به الأمر عند المعطى الثقافي الأدبي، «**فلم يكن للرواية والمسرح في الماضي العربي إلّا علاقاتٌ غيرُ مباشرةٍ وغيرُ ذاتِ قرابةٍ، بخلاف الشعر الذي كان ومازال مشدودًا بأواصرَ مباشرةٍ ومستمرةٍ**»[3].

وبهذا المقطع يعرب «**بيرك**» صراحةً عن إنكاره أن تكون الرواية العربية المعاصرة امتدادًا للمحكيات العربية القديمة، ويعضّد ما ذهب إليه منذ بداية مقدّمته بقوله: «**وكان من الطبيعي أن تُعرف مصر بالبارودي ثمّ بشوقي بينما أخذت وقتاً أطولَ لكي تعترف بروائييها، وأن تتعرّف على نفسها فيهم**»[4].

كان «بيرك» بصدد البحث عن محضنٍ تأصيليٍّ يركح عليه عمل «ندى طوميش» قبل أن تتحسّس مصر طريقها-كما يشير إلى ذلك- مع الأخوين «تيمور» وريادتهما للمسرح الأدبي والقصة القصيرة، و«مع العقاد وطه حسين ثانية بوصفهما ناقديْن وكاتبَيْ مقالاتٍ أكثرَ منهما روائيين، وصولاً إلى نجيب محفوظ الذي لم يكن إلّا روائيًّا، وكان روائيًّا في العمق»[5].

(1) Ibid; p 5.

(2) Ibid; p 5.

(3) Ibid; p 5.

(4) Ibid; p 5.

(5) Ibid; p 5

وفي مختتم هذه المقدّمة، ترك «**بيرك**» لصاحبة الكتاب العناية بطرح المزيد من الأسئلة من خلال ما ستسائله بكثير من الذوق. أمّا ما يحصل لدينافهو أنّ «**بيرك**» كان معنيّا بفهم ما حدث أكثر من عنايته بما نجم عنه، فكان كما وصفه أحد أبرز تلاميذه: «**تأسست أعمال «جاك بيرك»على الانفتاح على الرغبة في الفهم، وإرادة المساعدة، وعلى السّلم وعلى التقدّم**»[1].

أندريه ميكال وفن الرواية العربية:

«**ميكال**» مستشرقٌ اهتمّ بالثقافة العربية القديمة تاريخها وجغرافيتها، نثرها وشعرها، أعاد ترجمة «**ألف ليلة وليلة**» و«**كليلة ودمنة**» إلى الفرنسية، ودرس الشعر الغزلي العربي القديم خاصةً «**شعر عنترة ومجنون ليلى وقيس بن ذريح**»، كما أولى عنايةً بالأدب الحديث والمعاصر دراسةً وترجمةً وإشرافاً على البحوث العلمية، وهكذا يكون «**ميكال**» كما وصفه أحد الدارسين الفرنسيين: «**يمكن أن نجزم، ودون خشيةٍ أن نقع في الخطأ، أنّه لا يوجد اليومَ معرّبٌ في فرنسا، وفي العالممن تساوي أعماله البيبليوغرافية أعمال أندريه ميكال**»[2].

ما سنقف عليه من أعمال «**ميكال**»، ويندرج ضمن بحثنا، دراستان أولاهما عن الرواية العربية المعاصرة، وهي تحمل العنوان نفسه، والثانية حول الرواية عند «**نجيب محفوظ**» وهي موسومةٌ ب«**La technique du roman chez Neguib Mahfouz**» والتي ترجمها أحمد درويش في كتاب بعنوان «**الفن الروائي عند نجيب محفوظ.**»

نشر «**ميكال**» مقالاً له بعنوان «**الرواية العربية المعاصرة**» Le roman arabe contemporain في مجلة «**نقد**» الفرنسية سنة 1965، وحاول فيه أن يربط بين الرواية والحداثة، والرواية والشرط التاريخي والرواية. والتراث الحكائي العربي، أو ما يسميه هو «**التقاليد**»، فهو في موضعٍ أوّلَ يصرّح بأنّ: «**نجاحَ الرّواية وأهميتها بالنسبة لمستقبل ثقافةٍ عربيّةٍ جديدةٍ يتوقّف على تلك العلاقة التي يتحدّد من خلالها نصيب الحداثة والتقاليد فيها، لأنّ روايةً**

(1) Mustapha Chérif Jean Sur; Jacques Berque OrientOccident;Editions ANEP; Alger; 2004; P10.

(2) Pierre Larcher ; André Miquel ;analyste et traducteur de littérature arabe;Synergies; Monde arabe;n6;2009;p10.

تامّةَ الحداثة لن تَلْقى إلّا نجاحاً محدودًا في منظور الأعراف العربية الأدبية»[1].

ونعاين بجلاءٍ أنّ إدراك «**ميكال**» السياقات التاريخية والثقافية للأدب العربي، واشتغاله على التراث الأدبي القصصي منه («**كليلة ودمنة**» و«**ألف ليلة وليلة**»)، وَجَّهَا رؤيته في مسألة ظهور الرّواية ونجاحها في العالم العربي، وفي مصر تحديدًا، وهو **في هذا يشترك مع «بيرك» ويستأنس بآرائه خاصة فيما يتعلّق ب:**

-أهميّة علاقة العرب بالغرب في مسألة تشكّل الجنس الأدبي، أو ما يسميه هو «**الإنتاج الأدبي الروائي**» production littéraire romanesque والحيثيات التي أحاطت بذلك.

-عدم الفصل بين القديم والحديث، وتحديدًا فيما يتّصل بفنون السرد والرّواية، وصلت عندهما إلى فكرة الامتداد والاستمرار والحديث عن «**كلاسيكيات الأدب العربي**».

ولذلك نجده يؤكّد، في موضعٍ ثانٍ، أنّ: «الرواية العربيّة ليس أمامها خيارٌ، إنّها لن تلعب رابحةً إلّا بمقدار ارتباطها بتقاليدَ ماضيةٍ أو حاضرةٍ، أن تأخذ تراثاً قديماً يتمثّل في الذوق الحكائي، وتعيد تشكيله وفقا لما يفرضه عليها العصر الحاضر[2].

وهكذا، بدا «ميكال» معنيًّا بمسألة ظهور الرّواية العربيّة تقريبا من الزّاوية التي طرقها «بيرك»، فهما يكادان يتفّقان في:

- **أنّ الرواية العربية نشأت مشدودة الأواصر بالماضي، ولذلك نُلفي «ميكال» يطرح سؤالاً حاسماً هنا:«ما الذي يُعدّ عربيًّا خالصًا في الرواية العربية المعاصرة؟ هل هو الوفاء لذلك القديم؟»**[3].

- تثبيت الحضور الأجنبيّ، والفرنسيّ تحديدًا، في ظهور الرّواية العربيّة، وهناأيضا يطرح سؤالاً يُتْبِعُه بإجابةٍ تنمّ عن ثقته فيما يذهب إليه: «**هل**

(1) أندريه ميكال، الرواية العربية المعاصرة، ترجمة أحمد درويش، في كتاب الأدب العربي والاستشراق الفرنسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص 133.

(2) المرجع نفسه، ص 134.

(3) المرجع نفسه، ص139.

مـا هـو أجنبـي مسـتبعدٌ في الرّوايـة؟ بالتأكيـد، لا»[1].

ولكنّهـما يختلفـان في اختيـار المواقـع التـي ينطلقـان منهـا في التعاطـي مـع الأدب العــربي المعاصر:

- **فبينـما يشـفّ كلام «ميـكال»** عـن نـوعٍ مـن الوصايـة أو لِنَقُـلْ بـشيءٍ مـن التعـالي المركـزي الأوربيّ الـذي يقيـم مسـافةً بينـه وبـين هـذا الـشرق ربمّـا لـيرى بشـكلٍ أوضـحَ، وبموضوعيّـةٍ أعمـقَ، **نجـد «بيرك»** يقـرأ نشـوء الروايـة بربطهـا بواقعهـا وتاريخهـا، ويشـير إلى حضـور المؤثّـرات الأجنبيـة بعيـدا عـن الرّؤيـة الاسـتشراقية الممعنـة في التعـالي، بـل إنّنـا عـلى العكـس مـن ذلـك نجـد نوعًـا مـن الحنـين إلى تاريـخ هـذا الـشرق الـذي ولـد بـين أحضانـه، ورأى النـور عـلى أرضـه.

ويتأكّـد هـذا في عملـه الثـاني الموسـوم ب: La technique du roman chez Neguib Mahfouz والـذي ترجمـه أحمـد درويـش بعنـوان: «**الفـن الـروائي عنـد نجيـب محفوظ**».وقـد تنـاول فيـه عددًا مـن روايـات محفـوظ بالدراسـة والتحليل، وقـد أبـان عـن غايتـه مـن هـذه الدراسـة في مقدّمـة الكتـاب بقولـه: «**سـوف نـترك جانبًـا كلّ مـا يتّصـل بالجوانـب الاجتماعيـة، أو جانـب الدراسـات الأسـلوبية الخالصـة، ولـن يجـد القـارئ هنـا اهتمامـاً بالنـماذج البشريّـة، أو الاختيـارات السياسـية الكـبرى أو الفـنّ النـثري، أو اللغـة المسـتخدمة، وإنّمـا هدفنـا أن نحـدّد ملامـح إنتـاج محفـوظ في إطـار المعنـى المحـدّد للفـنّ الـروائي...أن يضـع نجيـب محفـوظ في مكانـه مـن الإطـار الواسـع لتاريـخ الرّوايـة العربيّـة**»[2].

وخلافـا لمـا ورد في هـذا المقطـع، فقـد نظـر «**ميـكال**» مليًّـا في الجوانـب الفنيّـة في الرّوايـة كالزمـن والمـكان والشـخصيات، بـل إنّـه ذهـب إلى المقارنـة بـين محفـوظ الـذي لم تُسـمع أصـوات القاهـرة في روايتـه و«**بروسـت**» الـذي أبـدع في نقـل ضجيـج باريـس، ويحتـجّ لذلـك بعيشـه في القاهـرة مـدّة أربعـة أشـهرٍ، ويعـرف عـن كثـبٍ تلـك الأصـوات.

وفي موضـعٍ آخـرَ، يقـرأ «**ميـكال**» روايـات محفـوظ بعنايـةٍ وتركيـزٍ بالغـين،

(1) المرجع نفسه، ص 134.

(2) أندريه ميكال، الفنّ الروائي عند نجيب محفوظ، ترجمة أحمد درويش، في كتاب الأدب العربي والاستشراق الفرنسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص 147.

خاصةً فيما يجعل منها نصوصًا فنيّةً على جانبٍ من الأصالة، ويمنحها صفة الكلاسكية. وفي ذلك لم يستطع «**ميكال**» أن يحيّد عين الأوربيّ الأجنبيّ فيه، فهو يستشهد حينا ب«**ألبير كامي**»، وحينا آخر ب «**هنري الرابع**» في قوله: «**باريس ليست مدينةً... إنّها مدائن**» ليسقط ذلك على «**قاهرة**» محفوظ، وقد وصل الأمر عنده إلى مطالبة الروائيّ المصري بالاستجابة لذوق الزّائر الأجنبيّ، بالاقتناع بما يُعرف بشعريّة القبح، وممّا صرّح به في هذا: «**هنالك رفضٌ للاعتراف بوجود لونٍ من الجمال في الملامح الديكورية القبيحة المتناسقة، وهو موقفٌ مضادٌّ بداهةً للزائر الأجنبيّ الذي لديه الاستعداد والجاذبيّة في أرضٍ غريبةٍ عليه، أن يجد الرّوعة في كلّ الأشياء حتّى في البؤس ذاته**»[1].

إذاً، يشرع «ميكال» باباً للغرابة L'ETRANGE، ويولي عنايته للزائر، فيما يستعدّ له، وما ينجذب إليه، أن يجد ما يروق له، وما يمتعه حتّى في البؤس.

ما بين «بيرك» و«ميكال»:

مواضع الاختلاف:

لا شكّ أنّ لاشتغال الرجلين في جميع فروع المعرفة العربية الإسلامية،أثره البيّن في توجيه رؤيتهما، واتّساع آفاق دراساتهما، ولكنّ ذلك لم يمنع من اختلافهما في العديد من المسائل الجوهريّة، وفي تناولهما لمسألة نشأة الرّواية العربيّة وتطوّرها.

فعلى خلاف «**ميكال**»، ولد **بيرك** بأرضٍ عربيةٍ (الجزائر)، وعاش طويلاً في أرض عربيّة (المغرب)، واحتكّ بكثير من المفكّرين الإسلاميّين والمثقفين العرب، وكان يعي عن قربٍ الإشكالات الحضارية، ويدرك بعمق التحدّيات التي تواجهها المقوّمات الثقافية في هذه المنطقة إذ ينضفر الدين بكلّ مناحي الحياة فيها، ويتواشج التراثي بالحداثي، ولذلك نجده متحفّظًا في إصدار أحكامه، محترزاً في قراءة المشهد الثقافيّ الأدبي، **فهو مثلاً لا يرى أنّ الرواية قد بلغت درجةً من النضج التي تجعله يمنحها صفة الجنس الأدبي،**

(1) المرجع نفسه، ص 230.

ولذلك نجده يؤثر نعتها ب «الإبداع الأدبي النّثري»، فضلا عن كونه يميل إلى تأكيد أصالة الشعر وسيادته في البيئة العربية التي تخلّق في رحمها، ونشأ في أحضانها، وبلغ أوجه فيها، بخلاف الرواية التي يكاد أن يصرّح بأنّ ما توافر من ظروف لم يكن كافيًا لظهورها، وما طبع المرحلة العربيّة الحديثة من أحداث سياسيّة، وتحوّلات ثقافية وفكريّةأعاقت تكوّنها، وصيرّتها نثراً أدبيًّا في رأيه أكثر من كونها روايةً.

وإذًا، ف «**بيرك**» عالمُ الاجتماعيات والإسلاميّات، يرفض أن يوصف بالمستشرق Orientaliste، ويفضّل أن يوصف ب «**المستعرب**» Arabisant، بل إنّه في كلّ ما قام به، كان كما يحبّ أن ينعت «**عابر الضفتين**»، **ومن ثمّ ففي رؤية «بيرك» تركيز على فكرة «اللقاء» بين الضفتين، وبين الثقافتين، وبين الحضارتين، بينما نجد في طرح ميكال نوعا من التعالي المركزي الأوربي.**

وتأسيسًا على ذلك، كان النموذج الذي ينبغي أن يُحتذى بالنسبة إلى «**ميكال**» هو النموذج الفرنسي: فالقاهرة يجب أن تكون مثل «**باريس**»، ومحفوظ يجب أن يكون مثل «**بروست**»، في حين يحترز «**بيرك**» في هذا الجانب، بل يعمد إلى إيراد النماذج المصرية (العقاد، طه حسين، البارودي...).

مواضع التشابه:

أقرّ «**ميكال**» في كثير من المواقف بتتلمذه على «**بيرك**»، وصرّح في أكثر من موضعبأنّه يتبنّى أفكاره، ويعجب بآرائه، وقد وقفنا في هذه الدراسة على جوانبَ عديدةٍ اشترك فيها بيرك مع ميكال، وتقاطعا إلى الدرجة التي تؤكّد أنّ الانطلاق من مرجعيّة استشراقيةٍ فرنسيّةٍ، على الرّغم من الفروق المذكورة آنفًا، سيجرّ بلا ريب إلى تشابه في بعض الملامح، ومنها هنا:

- **على الرغم من التفاوت الحاصل في رؤية الرجلين للرواية العربية بوجهٍ خاصٍّ، وللثقافة العربيّة بوجهٍ عام، فإنّنا عاينّا بجلاءٍ أنّهما يمارسان نوعًا من الوصاية (على الرواية العربية أن تكون كذا...على العرب أن يكونوا كذا...لا يمكن أن تصل إلّا بكذا...) وقد شابت هذه الوصايةَ مسحةٌ من الاستعلاء.**

- الرغبة في إثارة الشكوك، ولو من طرفٍ خفيٍّ، حول مسائل تبدو فائضةً عن حاجة المقام («**بيرك**» في إشارته الخاطفة إلى المذهب الشافعي، و«**ميكال**» في تلميحه إلى عدم قدرة الثقافة العربيّة تجاوز عجزها...)
- اتكاؤهما على مسألة الشرط التاريخي في نشوء الرّواية العربيّة، وكأنّهما يعزفان على وتر التحوّلات التاريخية التي نشأت في ظلّها الرواية الغربيّة، والتي غابت أو كادت بالنسبة إلى نشأة الرواية العربية، ولعلّ هذا ما يفسّر اكتفاء «**بيرك**» بوصفها ب «**الإبداع الأدبي النثري**» وتفضيل «**ميكال**» تحديدها ب« **الإنتاج الأدبي الرّوائي**».

- نبش المستشرقان كلاهما في التراث العربي، واطّلعا بشكلٍ عميقٍ وواسعٍ على التراث السردي العربي بوجهٍ خاصٍّ، وظهرا عالميْن بتفاصيله وخصائصه المميّزة، وقد انطلقا من هذه المرجعيّات للبحث في مدى ارتباط الرواية العربيّة بهذا الكمّ السرديّ التراثيّ الغزير.
- لم يستطع المستشرقان أن يغضّا الطرف عن ضرورة ربط الثقافة العربيّة بالثقافة الغربيّة، ومن ثمّ تبعيّتها لها، وهما في هذا لم يخرجا عن ذلك الإطار الذي انضوى ضمنه الأعمّ الأغلب من المستشرقين، فلا غرابة إن وجدناهما لا يفتآن يؤكّدان استلهام الرواية العربيّة النموذج الغربيّ في فنيّاتها وموضوعاتها بل يؤكدانأنّ عليها أن تقتفي أثرها إذا أرادت أن تشقّ لها طريقًا، وتحقّق الحضور الذي حقّقته نظيرتها الغربيّة، ومن ثمّ لا يمكنها بأيّ حالٍ من الأحوال الاستغناء عنها.

خاتمة:

وصفوة ما ننتهي إليه يلخّصه هذا النص المقتبس ل«**بيرك**» أورده «**ميكال**» وأبدى استحسانه له «**إن أهمّ شيءٍ بالنسبة إلى العرب بدءًا من الآن، ولفترةٍ طويلة، لا يتمثّل في تكييف وضع أنفسهم بالنسبة إلى الغرب، بقدر ما يتمثّل فيما ينبغي على الغرب أن يفعله في وضع نفسه بالقياس بهم**»[1].

وهو في مجمله يكرّس مبدأ الوصاية على الثقافة والأدب والفكر الذي تحمله فكرة الاستشراق، حتّى إننا لنجد الرجلين كليهما يسمحان لنفسيهما

(1) المرجع نفسه، ص 149.

أن يستشرفا مستقبل العرب و«**لفترةٍ طويلةٍ**»، ويعطيان للغرب الحقّ فيما ينبغي أن يكون عليه وضع العرب.

وأيًّا كان الشأن، فقد حاول المستشرقان الفرنسيّان أن يبحثا ويتقصّيا في إشكاليّةٍ ما زالت محلّ بحثٍ من الدارسين العرب والغربيين على حدٍّ سواءٍ، وقد ولجا ساحته من مداخلَ مختلفةٍ، وقدّما رؤًى وتحليلاتٍ استندت في كثير من الأحيان إلى ذهنيّةٍ محكومةٍ بمنظومةٍ فكريةٍ ثقافيّةٍ لم تستطع أن ترى الشرق إلاّ بالعين التي تُقصي حدوث أيِّ نهضةٍ في البلاد العربيّة دون أن تكون للغرب اليد الطولى في ذلك.

تأملاتٌ واستدراكاتٌ على كتاب «الأندلس برؤى استعرابية»

دراسة في جهود المستعربين الإسبان المهتمين بالتراث الأندلسي للدكتور محمد العمارتي

■ أ.د. محمد بلال أشمل

تطاون العامرة

I- تلقيت نبأ صدور الكتاب بخوفٍ ورجاءٍ؛ فأما الخوف، فمن أن يكون «**ضعيفًا**» و«**مجروحًا**» كنظرائه من بعض الأعمال الموضوعة أو المترجمة المتصلة بالشأن الثقافي الإسباني. وأما الرجاء، فأن يكون في رتبة سحر وبهاء الموضوع الاستعرابي عامةً، وغصة الأندلس خاصةً. ولقد قرأت الكتاب بضعَ مراتٍ قراءة المتفحص الناقد، وقرأته قراءة العاشق الشغوف بموضوع الأندلس، ومقالات القشتاليين حولها، فظهر لي أن صاحبه فتح باباً واسعاً من الأمل في استئناف النظر في الموضوع الاستعرابي بعدةٍ منهجيةٍ قويةٍ، وجهازٍ مفهوميٍّ صارمٍ، ورؤيةٍ فكريةٍنفاذةٍ إلى الجوهر، خاصةً وأن الرجل وضع في العربية لأول مرة دراسةً رصينةً حول الموضوع، وبالأخص تلك المتعلقة ب«**غرسية غومث**»، وإسهامات رجال مجلة «**الأندلس**» في المعرفة الاستعرابية. بل وكيف لا نعدّ عمله كذلك وقد دعانا إلى استثمار فصول الكتاب من أجل وضع دراساتٍ أخرى تتناول موضوع الاستعراب الإسباني في مختلف جوانبه، ومتنوع مظاهره (ص 419).

II- صدور كتاب «**الأندلس برؤًى استعرابيةٍ**» من باحثٍ ينتمي إلى مدينة راسخة القدم في الإسبانيات المغربية، له من الدلالات ما لا يخفى على كل مطلعٍ على دقائق المتن المغربي المتصل بالشأن الإسباني سواء باللغة العربية أو القشتالية. ولعل إحداها أن الباحث، استأنف طورًا من التقليد بدأه كبار المنشغلين بالشأن الإسباني تأليفًا وترجمةً من عبد الرحيم جبور العدي إلى حسن الوراكلي مرورًا بمحمد العربي المساري، ومحمد ابن عزوز حكيم، ومصطفى اعديلة وغيرهم، فكان بذلك، حلقةً في سلسلةٍ ذهبيةٍ من رواد الإسبانيات المغربية.

قد يكون الباحث على غير بينةٍ من هذا الأمر، أو لم يكن يعنيه أن يسلك ضمن ممثلي الإسبانيات المغربية السابقين؛ إذ لا يظهر أن منطلقاته تسير في هذا المدى، ولا كانت مقاصده ترجو تحقيقه، لأنه كان يسترشد بالغايات المعرفية، ويستهدي بالمقاصد العلمية. ومع شرف هذه المقاصد، ومع نبل هذه الغايات، إلا أنّنا كنا ننتظر منه، أو كان يجب لنا أن ننتظر منه، أن يجعل من مسعاه حلقةً ضمن الجهود المبذولة لتعقل خطاب الاستعراب الإسباني ضمن الاسبانيات المغربية كما نهض بها أصحابها في المدينة التي ينتمي إليها.

وقد يتساءل متسائل: ولِمَ له أن يصنع ذلك، فيربط عمله النقدي للاستعراب الإسباني بمدينةٍ عامرةٍ مثل تطاون، إذا لم يكن له وعيٌ بالمكان المشترك، وبما يقتضيه من ضغط التخوم، وبأس التاريخ؟

وجوابنا هو أنّا حين كنا ننتظر منه أن يسلك عمله في عداد المشتغلين بالإسبانيات المغربية، كنا نحتكم إلى نفس منطق المستعربين في العناية بالتراث العربي الإسلامي في بلادهم، ونصطنع حجتهم في الاشتغال به درسًا وترجمةً ونشرًا. ويقوم هذا المنطق، وتنهض هذه الحجة- كما عبر عنها المؤلف في مواضعَ عدةٍ في كتابه (صفحات 33 و 36 و 37 و 38-39 و 42-43)[1] على أن الإسبان أولى الناس بالتراث العربي الإسلامي في الأندلس؛

(1) كل الإحالات داخل المتن هي على كتاب الدكتور محمد العمارتي: «الأندلس برؤًى استعرابيةٍ: دراسةٌ في جهود المستعربين الإسبان المهتمين بالتراث الأندلسي»، دار الكتب العلمية، بيروت، 2014، 461 صفحة.

فهم ورثته، وأصحابه، ومن ثم، ف«**الواجب القومي**» (ص 41)، والداعي الأخلاقي، والضرورة العلمية، تقتضي أن يكونوا هم من ينهضون بالحفاظ عليه، ويحرصون على صيانته من كل عبثٍ ماديٍّ أو معنويٍّ، ويسعون إلى دراسته الدراسة التي تليق به، ويترجمونه الترجمة التي هو أهلٌ لها، وينشرونه النشر الذي يجمع به الفضل من جميع أطرافه.

أما منطقنا وحجتنا، فهي أنّا في خصوص مدينتنا، وعموم بلادنا، أولى الناس بالإقبال على الاستعراب الإسباني، والاشتغال بقضاياه، دراسةً وترجمةً، للأسباب التالية:

- أن التراث العربي الإسلامي في الأندلس تراثٌ مشتركٌ بيننا وبين الإسبان، بحكم التزامن التاريخي، والتجاور الجغرافي؛
- أن مدينتنا كانت عاصمة الحماية الإسبانية في شمال المغرب، وفي تربتها تجذرت اللغة والثقافة الإسبانيتان، وعلى صعيدها تعايشتا مع الثقافة العربية والأندلسية؛
- أن مدينتنا كانت لها مع وجوه الاستعراب الإسباني صلاتٌ وثيقةٌ، سواءً بالزيارة الدائمة، كما صنع «**ألكانطرا إي لافوينتي**»، و«**خوان فيرنيت**» و«**غرسية غومث**»، و«**سالفادور فيلا**» و«**لويس سيكو دي لوسينا**» (وهؤلاء الثلاثة ذكرهم الباحث في ص 267-268)، أو بالتعاون العلمي كما صنع «**مياس فياغروسا**» مع المرحوم امحمد عزيمان في نشرهما لكتاب الفلاحة لابن بصال[1]، (ص 311)، أو بالمراسلة المستمرة مع رجالاتها كما صنع «**آسين بالاسيوس**» مع الوطني الكبير الحاج عبد السلام بنونة، أو بالإقامة الطويلة في تطاون كما صنع «**كارلوس كيروز**»(1884-1960)؛
- أن الثقافة الإسبانية مكونٌ أساسيٌّ من مكونات الثقافة الوطنية، وإحدى الخصائص المميزة لمدينتنا ولعموم الشمال المغربي، وأن الاشتغال بالاستعراب الإسباني، وبكل ما يتصل بالتراث العربي الإسلامي في الأندلس، هو عين اشتغال المستعربين الإسبان ب«**الذاكرة الجماعية**» حين مضيّهم إلى الاشتغال بهذا التراث (ص 41 و 42).

(1) Ibn Baṣṣāl, Libro de Agricultura, Millás Vallicrosa y Muḥammad ◻Azzīmān (ed. y traducción), Tetuán, 1955.

- أن الانفتاح على هذه الثقافة ضروريٌّ لأمننا القومي والروحي؛ فهي مرآة جارتنا على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعقلي،وبوابة المغرب إلى أوروبا الموحدة، وأقرب النقاط الأوربية إلينا جغرافيًّا وتاريخيًّا، وآخر الامبرياليات التي ما تزال تحتل جيوبنا الوطنية في سبتة المحتلة، ومليلية السليبة، والجزر الجعفرية الأسيرة[1].

وكيفما كان الحال، ليس لنا أن نطلب من المؤلف أن يسلك عمله ضمن المشتغلين بالإسبانيات المغربية بالأسباب المباشرة، فلنقنع منه بالأسباب غير المباشرة، وهي مقاصده العلمية، وغاياته المعرفية؛ إذ يكفينا منه أنه لمح دون أن يصرح إلى أن اختياره للاستعراب الإسباني كان بسبب كونه «**وليد الإحساس بالأهمية القصوى الملحة التي ينفرد بها هذا الموضوع، وأهميته وقدرته على خلق آفاق علمية جديدة للتعامل مع الآخر (الإسباني) القريب جدًّا منّا، ومن ثقافة أو تراث هو قاسمٌ مشتركٌ بيننا، ومن ماضٍ حضاريٍّ هو صنع أجدادهم الإسبان، وأجدادنا نحن المسلمين والعرب**» (ص 7)، فلننظر إذًا في هذه المقاصد، ولنفحص هذه الغايات التي شيد على أساسها دراسته العلمية.

III- وقبل المضيّ إلى ذلك، لا بأس من الإشارة إلى أن المؤلف يجعل من انصراف الباحثين عن الاشتغال بالاستعراب الإسباني إلى مواضيع أخرى من البحث، أو ندرة ما كتب عنه، أو رداءة الأبحاث التي أنجزت حوله، من الدواعي التي حركته إلى الاشتغال بموضوعه، وتدارس قضاياه ومسائله. صحيحٌ أن المؤلف لم يفصح لنا عن أسباب هذا الإقصاء، ولا دواعي هذا الإبعاد، ولا مسوغات هذا الانصراف الذي لحق الاستعراب الإسباني، حتى ظل «**مقصيًّا**» و«**مبعدًا**» من التداول الثقافي العربي (من التمهيد)، فمنتهى ما قرره أن الانصراف واقعٌ، وأن الإبعاد كائنٌ، وأن الإقصاء موجودٌ. ولكنا نعتقد أن الأسباب العامة والخاصة التي قد تكون طافت بخاطره وهو يفكر في هذا الأمر هي هذه:

(1) محمد بلال أشمل، مقالات في الفكر الإسباني المعاصر، منشورات الجمعية الفلسفية التطوانية، تطاون، 2008، ص 43.

- أن عموم الثقافة العربية لم تسلم بعد من مقدماتٍ مشهورةٍ مفادها أن الثقافة الإسبانية لم تثمر الثمارِ التي تهيئها لتصدر العالمية، وأن ما عرف منها من ثمارٍ طيبةٍ في الأدب خاصة، كان محض صدفةٍ تاريخيةٍ لم تتكرر، فيحسن الانصراف إذّاك عن هذه الثقافة، وطلب غيرها في اللغات الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية؛
- أن عموم المشتغلين بالاستشراق، وخصوص الدارسين للاستعراب، لم يحققوا بعد دعوى عبد الرحمن بدوي حول قلة شان الاستشراق الإسباني ضمن الاستشراقيات الغربية، والتي أطلقها الرجل في غياب النصوص والوثائق مستثنيا في ذلك «**آسين بالاسيوس**»[1].
- أن التداول الثقافي العربي- ومنه المغربي- ما يزال يجمد على ولائه الفرنكفوني، فلم يجدد لغاته الرفادية، ولم يوسع آفاقه الفكرية، ولم يحقق ديموقراطيته اللسنية. ويظهر ذلك غالبًا في مجالي الفكر والفلسفة على ما قرناه في مكانٍ آخر[2].

IV- لننظر الآن في الغاياتٍ والمقاصد التي وضعها المؤلف نصب عينيه وهو بصدد إنجاز دراسته. يظهر أن أولى تلك الغايات والمقاصد سعي المؤلف إلى تخليص الاستعراب الإسباني من الخوض في الإشكالات العامة المرتبطة بالاستشراق، وإخراجه من دائرته (انظر تمهيد الكتاب). ولذلك وجدناه يعكف على الدعوة إلى نحت مصطلحٍ جديدٍ يوفي حق هذا الشّعب العلمي من الخصوصية بعد أن ميز بين مصطلحات «**الاستشراق**» و«**الاستفراق**» و«**الاستعراب**». ولقد وفق المؤلف في إخراج «**الاستعراب**» من دائرة «**الاستشراق**»، ونفى عنه تلبسه بإشكالية «**المستشرقين**» المعرفية والسياسية، واستخلصه من شبهة «**الاستفراق**»، ومحص إشكاليته الخاصة، معرفيًّا ومنهجيًّا، ولكنه لم يذكر لنا أيًّا من الأمثلة التي يدافع فيها أصحابها عن اختياراتهم الاصطلاحية فيما سماه ب«**المنظومة الاصطلاحية العربية**»، كأن يقول مثلا إن الباحث الفلاني

(1) انظر الحوار الذي أجرته مجلة « الكرمل » مع عبد الرحمن بدوي في عددها 42 لعام 1991، ص 120-127.
(2) «الفلسفة الإسبانية في التداول الفكري المغربي»، ص -35 44 و«حوار الفكر المغربي الإسباني: النداء الضروري والاستجابة الممكنة»، ص 11-33، في كتابنا «مقالات في الفكر الإسباني المعاصر، تطاون، 2008.

يزعم أن «**الدراسات العربية في إسبانيا**» ينبغي تسميتها ب«**الاستفراق**»، أو ينبغي نعتها ب«**الاستشراق**»، أو ينبغي وصفها ب«**الاستعراب**»، وهذه هي حجته التي عليها بنى اختياراته، بل اكتفى فقط بالحكم على «**قصورها عن إيجاد مصطلحاتٍ مناسبةٍ ودالةٍ على تطور الدراسات العربية بإسبانيا في تسلسلها التاريخي والعلمي**» (ص 45). لقد صح لديه أن هذه «**الدراسات العربية بإسبانيا**» لا يمكن لنا تسميتها ب«**الاستشراق**»، لأنها طلبت خصوص المسلمين في الأندلس، ولا يمكن لنا نعتها ب«**الاستفراق**» لأنها لم تطلب عموم المسلمين والعرب في إفريقيا، ولا بالأحرى تسميتها ب«**الاستعراب**»، لأنها طلبت محض التراث الإسلامي خلال العصر الوسيط في الأندلس. وكنا ونحن نتابعه في نقده ل«**المنظومة الاصطلاحية العربية**»، وكيف نعى عليها أنها لم «**ترق إلى مستوى رصد تجليات وأعمال هذه الحركة في أبعادها المعرفية والعلمية بدقةٍ مقبولةٍ ومعقولةٍ إلى حدٍّ كبيرٍ**» (ص 19)، وكيف أكد على أهمية ضبط المصطلحات (ص 17)، كنا ننتظر منه أن يمضي إلى نحت مصطلحٍ جديد كما وعد بذلك (ص 57) يسمي به هذه الحركة العلمية «**التي قامت في أواسط القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين**»، ويستعيض بها عن مصطلحات «**الاستشراق**»، و«**الاستعراب**»، و«**الاستفراق**». ولكنه بعد كل ذلك عاد فتبنى نفس المصطلح السائد (أي الاستعراب، ص 22-23)، مع أنه حكم ب«**غربته**» (ص 61) وزاد عليه فقط نعت «**الحديث**»، فصار الاستعراب لديه استعرابا حديثا، والمستعربون الإسبان، «**مستعربين حديثين**» (ص 28)، وأحيانا يسميهم «**الدارسين الإسبان المحدثين**» (هامش رقم 1، ص 216، وص 222) وفاته أن يستعيض عنه بمصطلح كرره عدة مرات (مثلا ص 29، 230) وهو اسم «**الأندلسيات**» بعد أن استقر هو نفسه على أن «**الاستعراب محدد الموضوع والهدف والغاية المتمثلة في ميدان الدراسات الأندلسية**» (ص 29).

لم يستطع المؤلف إذًا نحت مصطلحٍ جديدٍ ل«**الدراسات العربية في إسبانيا**»، ولم ينتبه إلى وجاهة مصطلح «**الأندلسيات**» المعرفي والتاريخي

والمنهجي، واستمر في استعمال مصطلح «**الاستعراب**» على ما قرره له من آفة إلغاءٍ ل«**حركية التطور والتدرج**» وما يقوم به من «**إسقاطٍ لمعيار الاختلاف والتباين**» (ص 61). وهكذا وجدناه يحتفظ بهذا المصطلح في متن دراسته، ويضعه عنوانا مزدوجا لها.

ولو أراد مزيدًا من الضبط، لاختار مصطلح «**الأندلسيات الإسبانية**»، تمييزا لها عن «**الأندلسيات المغربية**»، وعن نظيراتها «**الأندلسيات العربية**» و«**الغربية**»، لسبق علمه أن أغلب جهود المستعربين من الإسبان مضت إلى دراسة الظاهرة الأندلسية في متعدد مظاهرها، ومختلف تجلياتها، وما كان من إقبالهم على دراسة أو ترجمة نصوصٍ وظواهرَ من الشرق العربي، لم يكن إلا دعمًا وإسنادًا لمشروعهم في تعقل ماضيهم الإسلامي عقيدةً، والعربي لسانًا، كما صنع «**كابانيلاس**» مع الغزالي[1] وابن سينا[2] أو «**كروث إيرنانديث**» مع هذا الأخير[3]، و«**رامون غيريرو**» مع أبي نصر الفارابي[4]، سواءً باللسان القشتالي كما صنع أغلب وجوه المستعربين الذين ذكرهم الباحث، أو باللسان الفرنسي كما صنع «**آسين بالاسيوس**» نفسه مع تصوف أبي حامد الغزالي[5]، الذي حظي بنقل مجموعةٍ من مؤلفاته إلى الإسبانية ك«**الاقتصاد في الاعتقاد**» من لدن «**بالاسيوس**»[6]، أو «**مقاصد الفلاسفة**» على يد «**مانويل ألونسو**»[7] أو «**المنقذ من الضلال**» على يد «**إيميليو طورنيرو**»[8]، أو كما صنع طائفةٌ من المستعربين الإسبان الذين لم يذكرهم الباحث أمثال «**بويغ**

(1) Cabanelas Rodríguez, Darío., «A propósito de un libro sobre la filosofía de al-Kindi», Verdad y vida, 10, Madrid, (1952), pp.257-283; «Notas para la historia de Algazel en España», Al-Andalus, 17, Madrid-Granada, (1952), pp. 223-232; «Un opúsculo inédito de Algazel: «Un libro de las intuiciones intelectuales», al-Andalus, 21, Madrid-Granada, (1956), pp. 19-58.

(2) Cabanelas Rodríguez, Darío., «El Milenario de Avicena: Balance filosófico», Verdad y Vida, 14 (1956), pp. 87-104.

(3) Hernández, Miguel Cruz., «Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena», Al-Andalus, Vol. XII, fasc. 1 (1947), pp. 97-122; «El poema de Avicena sobre el alma», MEAH, Vol. I (1952), pp. 67-84.

(4) Guerrero Ramón.Rafael., «La concepción del hombre en al-Fārābī», MEAH, Fasc. 1, Vol. XXIII (1974), pp. 63- 83.

(5) Asin Palacios, Miguel., «La mystique d'Al-Ghazali», Mélanges de la Faculté Orientale, 7, Bierut (1914), pp. 67-104.

(6) Algazel, El justo medio en la creencia. Compendio de teología dogmatica, Asin Palacios, M., (trad.), Madrid, 1929, 556 págs.

(7) Algazel, Maqāṣid al-falāsifa o Intenciones de los filósofos, traducción, prólogo y notas del P. Manuel Alonso Alonso, S.I., Barcelona, Juan Flors, 1963.

(8) Algazel, Confesiones: el salvador del error, traducción, introducción y notas de Emilio Tornero, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

مونطادا» الـذي نـشر أبحاثـه بالفرنسـية[1] والألمانيـة[2] والإنجليزيـة[3] فضـلاً عـن الإسـبانية[4]. وعـلى ذكـر لغـة الاسـتعراب الإسـباني، لم يـرد لـدى المؤلـف ذكـر أي أثـر لهـؤلاء مكتـوب بغـير لغـة «**سرفانتيـس**»، عـدا إشـارته إلى تعـدد اللغـات التـي تـم اصطناعهـا في مجلـة الأندلـس (ص 303-304)، مـا يعطـي الانطبـاع أن لغـة الاسـتعراب الإسـباني كلهـا قشـتالية، وهـذا يخالـف الواقـع تمامًـا لمـا نعلمـه لهـؤلاء مـن إسـهام في المعرفـة الاسـتعرابية باللغـات الغربيـة. ولكن عـذر الباحث أنـه عنـي فقـط بالرعيـل الأول مـن المسـتعربين الذيـن كتبـوا بالقشتالية-باسـتثناء «**غايانغـوس**» الـذي كتـب بالإنجليزيـة، و«**بالاسـيوس**» الـذي نـشر بعـض أبحاثـه بالفرنسـية- ولم يتعـرض بالحديـث إلى خلفهـم ممـن نـشروا أعمالهـم باللغـات الغربيـة وبخاصـة الإنجليزيـة، ولم يتنـاول إسـهامهم مثـلاً في الفقـه الإسـلامي ولا في الفلسـفة. وإذا صنـع ذلـك مثـلاً مـع «**مانويـل ألونسـو**»، الـذي وضـع طائفـة بأعمالـه مـع الترجمـة العلميـة لـه (دون ذكـر تاريـخ ولادتـه عـام 1893، ولا وفاتـه عـام 1965)، لم يتعـرض لسـائر أعمالـه التـي نشرهـا في مجلـة «**الأندلـس**»، أو في «**مدينـة اللـه**» وقـد أحصينـا منهـا عـددا يفـوق مـا نـشره الباحـث عنـه بنيـف وعشريـن عمـلاً[1]. أمـا «**كارلـوس كـيروز**» (1884-1960) الـذي نـشر أعـمالاً ذات أهميـة عظيمـة في مجـال مـا نسـميه ب«**المالكيـات الإسـبانية**»، فلـم يـورد له ذكـرًا، ولعلـه تعصـب ل«**غرسـية غومـث**» الـذي نشـأت بينـه وبـين مديـر «**مركـز الدراسـات المغربيـة**» بتطـاون، جفـوةٌ بسـبب انتقـادات الثـاني لـلأول فيـما يتصـل بترجمتـه ل«**طـوق الحمامـة**» لابـن حـزم القرطبـي، فلذلـك لم يتحـدث عنـه، أو ربمـا عـدّه مـن رجـال «**الاسـتفراق**» حـين رآه ينـشر أعمالـه تحـت ألويتهـم، مـع

(1) Puig Montada, Josep. «Quelques remarques sur les notions de nécessité et de puissance». In: Penser avec Aristote. (Ed.) M. A. Sinaceur Toulouse, 1991. 725-742; «Les stades de la philosophie naturelle d'Averroès», Arabic Sciencess and Philosophy 7 (1997), pp. 115-137.

(2) Puig Montada, Josep. «Zur Bewegungsdefinition im VIII. Buch der Physik». In: Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996).

(3) Puig Montada, Josep. «Maimonides and Averroes on the First Mover». In: Maimonides and Philosophy. Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985. (Ed.) Shlomo Pines, Yirmiyahu Yovel Dordrecht [etc.], 1986. 213-223; «Averroes and Aquinas on Physics VIII 1: A Search for the Roots of Dissent». In: Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eigth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.). Helsinki 24-29 August 1987. Vol. 2. (Ed.) Simo Knuuttila, Reijo Työrinoja, Sten Ebbesen Helsinki, 1990. 307-313; «Averroes' Commentaries on Aristotle. To Explain and to Interpret». In: Il comento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV). (Ed.) G. Fioravanti Turnhout, 2002. 327-358.

(4) لدينا لائحةٌ بأعماله المنشورة سنعدها للنشر ضمن مشروعنا عن الرشديات الإسبانية.

(1) بين أيدينا لائحةٌ كاملةٌ بأعماله نرجو نشرها قريبا ضمن مشروعنا عن الرشديات الإسبانية.

أن قـراءة متفحصـة لمـا نـشره الرجـل، وبخاصـةٍ عملـه عـن «**الملكيـة العقاريـة في الفقـه المالـكي**»[1] أو «**مؤسسـات الفقـه الإسـلامي المالـكي**» [2] أو «**السـلطة القانونيـة والملكيـة العقاريـة في الفقـه المالـكي**»[3] يغـير تصوراتنـا المسـبقة عـما هـي عليـه فلسـفة «**الاسـتفراق**»، وغاياتهـا الاسـتعمارية والإيديولوجيـة. ولعـل عـذر الباحـث اختصاصـه أهـل الاسـتعراب الإسـباني بـالأدب قصـةً وشـعرًا، واسـتفاضته في الحديـث عـن المرحلـة التأسيسـية مـع رجـال «**مجلـة الأندلـس**»، وهـو العمـل التوثيقـي العظيـم الأهميـة الـذي نهـض بـه الباحـث عـلى سـندٍ مـن المصـادر والمراجـع الأصليـة.

ولقـد صنـع الباحـث ذلـك كلـه ولكـن دون أن يحـدد لنـا الإطـار الزمـاني الـذي تنـاول فيـه المعرفـة الاسـتعرابية، وتـرك لنـا مبـادرة صنـع ذلـك حينـما حـدد لنـا منتصـف الثلاثينـات كفضـاءٍ لبحثـه عـن إسـهاماتهم وبخاصـة رجـال مجلـة الأندلـس والمعاهـد التـي كانـت تصدرهـا وتـشرف عليهـا، مـع توطئـةٍ تاريخيـةٍ بالبدايـات الأولى لحركـة الاسـتعراب خـلال سـيادة الحكـم الإسـلامي عـلى الأندلـس، وبعدهـا حـين انطلقـت في أواسـط القـرن التاسـع عـشر وبدايـة القـرن العشريـن» (ص 23-33) خاصـةً مـع بنـي كوديـرا، ورجـال مجلـة الأندلـس، ولم يتعـده إلى مرحلـة رجـال مجلـة «**القنطـرة**»، ومـا شـهدته مـن اسـتئنافٍ وتجديـدٍ لحركـة الاسـتعراب الإسـباني الحديـث.

V- وعـلى حـرص الباحـث عـلى ضبـط دراسـته وفـق تصـورٍ منهجـيٍّ معلـومٍ، يسـعى إلى تدقيـق مصطلحاتـه، ويتثبـت مـن مضامـين فصولـه، إلا أنـا وجدنـا منـه انحرافًـا عـن غايـة العنـوان الـذي وضعـه لدراسـته؛ فالـذي يطلـع عـلى العنـوان كـما وضعـه المؤلـف بهـذه الصيغـة «**الأندلـس بـرؤًى اسـتعرابيةٍ**»، يتوقـع أن يجـد دراسـةً موضوعـةً حـول الأندلـس مـن حيـث هـي ظاهـرةٌ حضاريـةٌ وثقافيـةٌ وسياسـيةٌ وتاريخيـةٌ، فيمـضي إلى الحديـث عـن تشـكلها السـياسي، منـذ الفتـح الإسـلامي، إلى مختلـف الـدول التـي تعاقبـت عـلى

(1) Quirós Rodríguez,C., «La adquisición originaria de la tierra en el derecho musulman mālekí», Archivos del Instituto de Estudios Africanos, Madrid, año III, 10 (1949), pp. 57-68.
(2) Quirós Rodríguez, C., Instituciones de religión musulmana, Alta Comisaria de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Imprenta del Majzen, Tetuán, 1947, 181 págs. (+ 16 págs. de índice).
(3) El poder judicial y la propiedad inmueble en el Derecho Malekita, Alta Comisaría de España en Marruecos, 1935, Tetuán, 40 págs.

حكمها، وما عرض لها من الأحداث التاريخية، وما شهدته من علومٍ ومعارفَ، وكيف تشكلت نظريًّا في المعرفة الأندلسية لدى علمائها وفقهائها وشعرائها ورحالتها وعامة الناس فيها، وكيف صارت «**فردوسًا مفقودًا**» توالت الدعوات على ردها إلى الإسلام والمسلمين، والرضى والتسليم بما قدره الله لها، ثم النظر في رؤى المستعربين إليها، وتأصيل رؤيتهم في التاريخ السابق على فتحها من لدن المسلمين، وكيف كان «**المستعربون**» (بالمعنى القديم) ينظرون إليها، وما هي أصداء رؤاهم في كتاباتهم إذا وجدت، وكيف تناولها المستعربون الجدد (بالمعنى الحديث) بالنظر والتحليل، وكيف استخلصوها من بطون المعرفة الإسلامية، عبر التأمل والدراسة والترجمة والمقارنة والنشر، وهل استطاعوا وضع «**نظرية الأندلس**» على غرار ما صنع مفكرو إسبانيا المعاصرين (أورتيغا إي غاسيت)، ولا بأس من إجراء مقارنةٍ بين رؤى المسلمين للأندلس، ورؤى المستعربين لها لاسيما وأن «**الفردوس المفقود**» كان له العديد من «**الشقوندیین**» العرب والمسلمين الذين تغنوا بفضله، واستلهموا منه الجيد والرديء من الأفكار والحدوس والخواطر. غير أن الذي حدث هو أن المؤلف تحدث عن «**جهود المستعربين الإسبان المهتمين بالتراث الأندلسي**»، وخيراً صنع، فمضمون الكتاب يتجه هذه الوجهة، ويجلي مظاهر هذا «**الاهتمام**»، ويسمي الرجال الذين نهضوا به، ويعدد أعمالهم، وينظر في تاريخ عملهم المؤسسي (المكتبة العربية الإسبانية مثلا أو معهد آسين بالاسيوس) والإعلامي (مجلة الأندلس والملك مثلا)، ويخص بالذكر «**إيميليو غرسية غومث**» من سائرهم. ولذلك فإن أصح عنوان كان ينبغي أن يوضع لهذه الدراسة هو ما أخرّه المؤلف، فجعله عنوانًا فرعيًّا لها، أو هذا العنوان الذي صاغه في الخاتمة (الاستعراب وأهميته في مقاربة التراث الأندلسي في شمولية محاوره وتعددها» (ص 417). ولعله يعتزم وضع دراسةٍ عامةٍ تتناول ما قلناه حتى يستقيم عد الدراسة الحالية تمهيدًا لها أو محض تقديمٍ، ولذلك وضع لها ذلك العنوان الأخّاذ في دلالته، القوي في معانيه، مع عدم الالتزام بشرط «**الحداثة**»

الـذي اشـترطه في بدايـة الـكلام؛ والـذي يقتـضي أن يكـون «**الأندلـس بـرؤًى استعرابيةٍ حديثـةٍ: دراسـةٌ في جهـود المسـتعربين الإسـبان المحدثـين المهتمـين بالـتراث الأندلـسي**».

VI- بعـد أن عرضنـا لطائفـةٍ مـن الأفـكار المتصلـة بدوافـع إعـداد هـذه الدراسـة، ومضامينهـا، وغاياتهـا، ومقاصدهـا، نـأتي الآن إلى الوقـوف في عجالـةٍ عنـد جملـةٍ مـن الهوامـش، فنقـول:

- يرتئـي المؤلـف أن الاسـتعراب الإسـباني «**يحمـل المركزيـة الإسـبانية بافتخـاره واعتـزازه وانتمائـه لهـذا الـتراث [الأندلـسي]**». (ص 40-43) وفي نظرنـا، ليـس مـن الـضروري أن يكـون «**الافتخـار**»، ولا «**الاعتـزاز بالانتـماء إلى الـتراث**»، مـبررًا لـكي يكـون صاحبـه شـاعرًا بالمركزيـة، وإلا لكنـا أول الشـاعرين بهـا لأنـا نفتخـر ونعتـز بالانتـماء إلى الـتراث الأندلـسي. إن أيّ مركزيـة هـي مركزية مُلغِيـةٌ لغيرهـا، مُقصيـة لوجـوده، ولامتـداده. ومـا نعلمـه عـن الاسـتعراب الإسـباني أن سـيرته لا تمـضي في هـذا الاتجـاه، اللهـم إلا إذا فهمنـا المركزيـة الإسـبانية في صنيـع المسـتعربين الذيـن ينسـبون كل فضـل للظاهـرة الأندلسـية إلى العـرق الإبـيري، فهـو الجوهـر، أمـا العـرب المسـلمون، أمـا لغتهـم، أمـا عقيدتهـم، فلـم تكـن إلا مـن الأعـراض العابـرة التـي ليسـت لهـا مـن الأهميـة في نظـام الفكـر والحيـاة والإبـداع، إلا وظيفـة الحامـل، ورتبـة الوسـيلة.

- أصـاب الباحـث عـين الحـق حـين نعـى علينـا عـدم اسـتثمارنا لمـا كتبـه الاسـتعراب» (التقديـم)؛ فلعـل إحـدى فضائـل هـذا المبحـث أنـه يهيـئ لنـا الأسـباب الطيبـة لمعرفـة أنفسـنا، وكيفيـات رؤيـة الآخـر لنـا في امتدادنـا الزمـاني. وفي هـذا الصـدد، لا بـد مـن الإشـارة مثـلاً إلى أنّـا لم نسـتثمر الاسـتثمار الحـق مـا أسـميه ب«**المالكيـات الإسـبانية**» ضمـن «**الإسـلاميات الإسـبانية**» بعامـةٍ، ففيهـا كنـزٌ عظيـمٌ عـلى أولي العـزم مـن الباحثـين النهـوض بمهـام دراسـته الدراسـة النقديـة المناسـبة لجـلال قـدره.

- كـما أصـاب الباحـث حـين تنبـه إلى «**خصوبـة القضايـا والمباحـث التـي يطرحها خطـاب الاسـتعراب الإسـباني (ص 418-419)، ولذلـك فهـو يوجـه عنايتنـا إلى ضرورة دراسـة هـذا الخطـاب، وتنـاول «دوافعـه الدينيـة والعلميـة**» (ص 419)،

وهـي مجـالات للبحـث لم يقـدر لهـا أن تظهـر في دراسـاتٍ علميـةٍ محكمـة الهندسـة والبنـاء.

- لا نوافـق الباحـث تمامًـا فيـما ذهـب إليـه مـن المقارنـة بـين «**مونطافيـث**» والمسـتشرقين (ص 25)؛ فمـن خـلال اطلاعنـا عـلى أعمالـه المنشـورة، وتعرّفنـا عليـه شـخصيّا عـام 2008، فـإن مشروعـه ينـدرج ضمـن المجهـود الاسـتعرابي، كامتـدادٍ لمدرسـة «**كوديـرا**»، وكتطويـرٍ لهـا، وكتحقيـقٍ لمشروعهـا العلمـي، وتجسـيدٍ لهواهـا العـربي الأندلـسي، فكأنمـا الرجـل اسـتأنف خطًّـا آخـر في الدراسـات الاسـتعرابية، ولكـن بأفـقٍ جديـدٍ، ورؤيـةٍ سـديدةٍ.

- نؤكـد بمناسـبة وصـل الباحـث «**الاسـتفراق**» بالاسـتعمار (ص 25)، عـلى ضرورة تجـاوز هـذا الوصـل، والتركيـز عـلى «**الفصـل**»، أو قـل التركيـز عـلى مضمـون «**الاسـتفراق**»، لا الغايـات والمقاصـد التـي كان يرتضيهـا.

- نلاحـظ أن الباحـث نفسَـه ينقطـع أحيانًـا حـين يسـتفيض في الحديـث عـن شـخصيةٍ، ويذكـر أخـرى بالاسـم فقـط مثلـما هـو الحـال مـع الباحثـة الإسـبانية «**كارمـن رويـث**» (ص 25) والباحـث «**غرسـية فيغـيراس**» (ص27)، ولعـل داعـي الاختصـار كان يضغـط عليـه، فيكتفـي بالإشـارة دون التفصيـل، أو لأنـه عـدّ «**غرسـية فيغـيراس**» مـن سـلالة «**المسـتفرقين**»، ولذلـك أمسـك الـكلام عـن أعمالـه، وهـي بالمناسـبة عديـدةٌ وكثـيرةٌ ولا بـد مـن الاعتـكاف عـلى دراسـتها الدراسـة التـي تليـق بمنزلـة الرجـل في تاريـخ المعرفة الإسـبانية في شـمال بلادنـا.

- يذكـر الباحـث أحيانًـا بعـض الآراء والأحـكام، ولكنـه لا يوثقهـا، مثلـما صنـع مـع رأي «**غرسـية غومـث**» في الدعـوة إلى «**مكاشـفة الـذات الثقافيـة الإسـبانية**» (ص 28)؛ وأغلـب الظـن أن مـا أثبتـه الباحـث محـض انطبـاعٍ تكـوّن لديـه مـن مدارسـته الطويلـة لعمـل هـذا المسـتعرب الكبـير.

- لا نشـاطر الباحـث قولـه أن ترجـمات رجـال الاسـتعراب ودراسـاتهم «**دقيقـةٌ**» (ص 376)؛ فلدينـا ترجـماتٌ فيهـا مـن الفسـاد والتحريـف والأهـواء مـا لا نحتـاج إلى بيانـه. ولعـل مـا صنعـه «**مانويـل ألونسـو**»، وهـو مـن هـو في «**الرشـديات الإسـبانية**»، مـع «**مناهـج الأدلـة**» لأبي الوليـد، خـير دليـل، فالرجل

يقـول مـا يحـب، ويترجـم مـا يهـوى، وينبغـي الـتروي كثـيراً حـين الأخـذ بترجمتـه لهـذا المـتن.

VII- لنختـم كلامنـا حـول هـذه الدراسـة ببعـض الملاحظـات الشـكلية، والاسـتدراكات الجوهريـة، فنقـول:

- لا يـصرح الباحـث بمصـادره في كثـيرٍ مـن المواضـع حـين يترجـم لأعـلام الاسـتعراب الإسـباني الحديـث أمثـال «**مانويـل ألونسـو**» (ص 298)، و«**إليـاس تيريـس سـابدا**» (ص 299-300)، و«**داريـو كابانيـلاس**» (ص 249-250)، و«**خـوان فيرنيـت**» (ص 250)، و«**فيرنانـدو دي لا غرانخـا**» (ص 300-301)، و«**خواكـين فايفـي**» (ص 301) أو لبعـض رجـال الاسـتعراب القدامـى أمثـال «**رايمونـدو**» (ص 137-138)، أو «**رايمونـدو لوليـو**» (ص 129) أو لبعـض المسـتشرقين أمثـال «**صامويـل شـتيرن**» (ص 163-164).

- أدرج الباحـث «**مجلـة الغـرب**» ضمـن اتجـاه العنايـة بالـتراث الأندلـسي (ص 291)، والحـال أن هـذه المجلـة أنشـأت مـن لـدن «**أورتيغـا إي غاسـيت**» لمقاصـد أخـرى تدخـل في عقيـدة صاحـب «**إسـبانيا بغـير عمـدٍ**» التـي تـرى أن مسـتقبل إسـبانيا يوجـد في أوروبـا، ولذلـك دأب عـلى نـشر زبـدة الفكـر الأوروبي في هـذه المجلـة، أو تحـت إشرافهـا في منشـوراتٍ مسـتقلة. ومـا نـشره «**كـروث إيرناندیـث**»[1] مثـلاً ضمـن موادهـا، لا يحسـب لهـا أنهـا كانـت تعنـى بالـتراث الأندلـسي. ولعـل مقدمـة ترجمـة «**طـوق الحمامـة**»[2] التـي وضعهـا مؤسـس «**مجلـة الغـرب**» تنطـوي عـلى بعـض الأفـكار التـي تجعـل مـن هـذه المجلـة آخـر الأمكنـة الطبيعيـة التـي نتوقـع أن تنـشر مـا يفيـد العنايـة بالـتراث الأندلـسي.

- وقـع مـن الباحـث بعـض الغلـط في مواضـع منهـا مثـلاً أن الأب «**مانويـل ألونسـو**» (1893-1965) درس وحقـق كتـاب أبي الوليـد بـن رشـد حـول «**علـم الـكلام**» (ص 283). والحـقّ أن الرجـل لم يصنـع إلا أن جمـع بعـض مصنفـات الفيلسـوف القرطبـي، وهـي «**مناهـج الأدلـة**»[3]، و«**فصـل المقـال**»[4]،

(1) Cruz Hernández, M., «El averroísmo y el origen medieval del espíritu laico», Revista de Occidente, 91 (1970), pp. 26-37.
(2) José Ortega y Gasset., prólogo al Collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba, Emilio García Gómez (trd.,) Madrid, 1952, pp. XI-XXVIII; Estudios sobre el amor, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 231-250.
(3) M. Alonso (trd.), en Teología de Averroes, CSIC, Madrid, 1947, pp. 203-353.
(4) Ibíd., pp. 149-200.

و«**الضميمة**» (التي نشر نصها اللاتيني كما هو لدى «**رايموندو مارتي**» في «**خنجر الإيمان**» جنبًا إلى جنب مع الترجمة القشتالية)[1] وقام بترجمتها مع دراسة وافية حول مذهب صاحبها الديني والفلسفي، ضم ما كان نشره سابقًا حوله من دراسات مثل «**ابن رشد، الفاحص للطبيعة**»[2]، و«**التسلسل الزماني لأعمال ابن رشد**»[3]، ووضع عنوانًا لها هو «**علم كلام ابن رشد**»، أو إذا شئت قلت «**مذهب أبي الوليد الكلامي وعقيدته في صلة الشريعة بالحكمة**».

- كما وقع من الباحث غلط في نسبة ترجمة «**تهافت التهافت**» لابن رشد إلى الأب «**سالفادور غومث نوغاليس**» تبع فيه «**ميشيل جحا**» في كتابه «**الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا**» في صفحة 149. أما المترجم الحقيقي للتهافت، فهو «**كارلوس كيروز**» التطاوني مقامًا، الأستوریاني مولدًا ونشأةً. وملخص قصة هذه الترجمة كما وثقها في المقدمة الأستاذ «**برادو كويفاس**»، ناشر ترجمة «**كتاب الجهاد**» (من «**بداية المجتهد**» لابن رشد) التي أنجزها «**كيروز**» مبكرًا في حياته العلمية في تطاون خلال سنوات 1916، 1948 و 1960)، ولم تنشر إلا عام 2009- هي أن صاحبها الحقيقي وضع مخطوطتها لدى «**نوغاليس**» لكي تنال موافقة السلطة الكنسية قبل النشر، ولكنها لم تر النور لتعقيد مساطر الموافقة من جهة، وتلكؤ الرجل من جهة في الدفع بها إلى تلك السلطة، أو إرجاعها إلى صاحبها[4]. وهكذا لم تنشر تلك الترجمة، وتوفي صاحبها، ومن كانت في عهدته معًا. ولعل أسرة «**كيروز**» ماضية الآن إلى رفع دعوى قضائية لاسترجاع المخطوطة التي تضم كتاب «**التهافت**» ومقدمة مترجمها له.

- كما أن الباحث جعل تاريخ نشر ترجمة قصة «**حي ابن يقظان**» لابن طفيل التي أنجزها «**بونس بويس**»، وقدم لها «**مينندث بيلايو**» عام 1910 (ص 161)، والحق أنها نشرت عام 1900. والباحث يتبع في ذلك ميشيل جحا في كتابه «**الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا**» بصفحة 585 (هامش

(1)Ibíd., pp. 355-365.
(2) Ibíd., pp. 25-49.
(3) Ibíd., pp. 51- 98.
(4) El Libro del Ŷihād, Quirós, Carlos (trad.), Prado Cueva, Manuel Enrique (Intro. y ed.), Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 2009, pp. 11-12.

رقم 2، ص 179، وص 180). وبمناسبة الملاحظتين الأخيرتين، أشير إلى أن هذا الكتاب وغيره - ككتاب العقيقي «**المستشرقون**»، الذي اعتمده الباحث في دراسته، مليء بالأخطاء، وصاحبه غير ضابطٍ في معرفته بوجوه الاستعراب الإسباني، ولذلك يحسن التحرز في النقل عنهم فيما يتصل بهذا الشأن.

- يحتفظ الباحث بالصيغة القشتالية لأسماء المدن الأندلسية مع أن لديها أسماءها العربية المتداولة في المتن التاريخي والأدبي العربيين مثل «**ألباسطي**» (هامش رقم 1، ص 195) عوض «**البسيط**»، أو «**مورسيا**» (ص 194)، عوض «**مرسية**».

- ونسب الباحث خطأً إلى «**أنخل بالنسيا غونثالث**» كتاباً معروفاً ل«**آسين بالاسيوس**» هو «**الإسلام بطابع مسيحي**» أو «**الممسحن**»[1]- أو «**الإسلام المسيحي**» كما يترجمه الباحث (ص 182).

- إصرار الباحث على ترجمة عنوان قصة حي بن يقظان ب«**الفيلسوف العصامي**» في موضعين (صفحات 192 و 188) مع أنه تقرر أن هذه الترجمة ليست إلا تكثيفاً لمضمون القصة، وأن عنوانها الأصلي هو ما دأبنا على تداوله. كما أن الباحث لأمرٍ ما نسب خطأً ترجمة هذه القصة إلى «**كوديرا**» (ص 188)، حينما كان بصدد وضع لائحةٍ بأعماله ضمن الاستعراب الإسباني، مع أن ما بيدنا من ترجمة «**أنخل بالنسيا**» المنشورة عام 1934 أي بعد وفاة «**كوديرا**» الواقعة عام 1917، لا تشير إلى ذلك وهو الذي أرخ في تقديمه لكل الترجمات الغربية التي أنجزت لهذا المتن الفلسفي والأدبي.

VIII- وبعد، نعتقد أن الباحث كان يدرك أن الإقدام على هذا الموضوع، محفوفٌ بكثيرٍ من المزالق المنهجية، ومحاطٌ بكثيرٍ من المحاذير المعرفية، وأن النهوض بهذا الأمر لا يتهيأ إلا لمن حذق أصول الكتابة بالعربية، وتمكن من قواعد التبليغ العربي، وسهل عليه المرور بسلاسة بين اللسانين العربي والقشتالي. ومع ذلك فقد نهض بالمسؤولية العلمية والحضارية في الخوض في موضوعٍ عسيرٍ وعزيزٍ، وتحمل

(1) El Islam cristianizado. Estudios del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia, 1 ª ed. Madrid, 1931; 2 ª ed, Hiperión, Madrid, 1981.

مشـاق البحـث بصـبرٍ العلـماء، وجلـد المفكريـن، فقـدم لنـا عمـلا عظيـم الأهميـة في الإسـبانيات المغربيـة، جليـل القـدر في الإسـبانيات العربيـة، رغـم اختلافنـا معـه في كثـيرٍ مـن الأفـكار والأحـكام، ورغـم اسـتدراكنا عليـه في عديـد المواضـع والفقـرات مـما ذكرنـا ومـما لم نذكـر. أقـول في نهايـة هـذه التأمـلات والاسـتدراكات، أني فرحـت بهـذا الكتـاب الفرحـة التـي تليـق بموضوعـه، واسـتبشرت بـه البـشرى التـي تكـون في مثـل هـذه المناسـبات الطيبـة حـين تنـشر طيبـات ثمـار الفكـر المغـربي، ويمـلأ ريحهـا النفـس والعقـل والوجـدان، خصوصًـا بعـد أن تـوج الباحـث عملـه العلمـي بنظـيرٍ لـه في صفـيٍّ لـه يعتـبر مـن أبـرز وجـوه الاسـتعراب الإسـباني وهـو «**غرسـية غومـث**»، فهنيئًـا لـه بهـذا الكتـاب، وأملنـا أن يبـارك اللـه في عمـره فيتحفنـا بمزيـدٍ مـن الأبحـاث الجـادة والرصينـة في موضـوع الإسـبانيات المغربيـة.

موقف الحركة الاستشراقية من تاريخ النحو العربي ونقدها

■ أ. د. حمداد بن عبد الله
أستاذ محاضر - قسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب واللغات والفنون-جامعة سعيدة الجزائر

لا ريب أن لظاهرة الاستشراق أثرًا عظيمًا في العالم الإسلامي والعالم الغربي على السواء، ونستطيع القول: إن الاستشراق في واقع أمره كان ولا يزال جزءًا لا يتجزأ من قضية الصراع الحضاري بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، بل ذهب أحد الباحثين إلى جعله أبعد من ذلك فذكر قائلا: «**ونقول: إن الاستشراق يمثل الخلفية الفكرية لهذا الصراع، ولذا فلا يجوز التقليل من شأنه بالنظر إليه على أنه قضيةٌ منفصلةٌ عن باقي دوائر هذا الصراع الحضاري. فقد كان للاستشراق من غير شكٍّ أكبر الأثر في صياغة التصوّرات الأوروبية عن الإسلام، وفي تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرونٍ عديدةٍ**»[1].

مفهوم الاستشراق واختلاف التعاريف حوله:

لقد تباينت الرؤى في حد هذا المصطلح، فألفينا تعريف العرب يخالف

(1) د. محمود حمدي زقزوق: الإسلام والاستشراق، دار التضامن للطباعة، الطبعة الأولى، القاهرة، (1404هـ/1984م)، ص3.

تعريف الغربيين له، فمنهم من يرى أنه طلبُ علوم الشرق ولغاته، مولده عصرية تُقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة، ويتبدى هذا التعريف لمن يهتم بالجانب العلمي في هذه المسألة، غير أننا نجد في تعاريف أخرى ما يمتّ بقربى إلى السياسة والسيطرة. فهذا الكاتب الشهير إدوارد سعيد يورد عن هذا المفهوم فيقول: «**الاستشراق هو المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقريراتٍ حوله، وبوصفه وتدريسه، والاستقرار فيه وحكمه، وهو بإيجازٍ أسلوبٌ غربيٌّ للسيطرة على الشرق واستبنائه، وامتلاك السيادية عليه**»[1]. وقد نقصد بالشرق معناه الواسع ليشمل شعوب الهند وفارس، والصين واليابان، وهو ما نفقهه من أحد كبار الباحثين المستعربين الإيطاليين في هذا القرن وهو فرانسيسكو غابرييلي إذ يقول: «**وقد اعتبر في البداية كعلمٍ واحدٍ متكاملٍ ثم سرعان ما انقسم إلى فروعٍ وتخصصاتٍ مستقلةٍ بعضها عن بعضٍ، ومتعلقةٍ بمختلف الحضارات الخاصة بالشرق الإفريقي-الأسيوي. وهكذا شهدنا ظهور الاستشراق الصيني والهندي، والدراسات الإيرانية والتركية، والعالم السامي والإسلاميات، والدراسات المصرية القديمة، و دراسة إفريقيا، وبقية التجمعات المناسبة أو المتعلقة بتقسيماتٍ محددةٍ تمامًا من النواحي اللغوية، والتاريخية، والعرقية للحضارات. كل هذه التخصصات راحت تحل محل التسمية العامة والمشتركة للاستشراق، وأصبحت هذه التسمية القاسم المشترك بينها أو اللحمة المشتركة لها**»[2]. غير أن المتأمل في الجهود المبذولة في هذا المضمار يرى أن الدراسة تركزت على الشرق الأوسط أي على العرب والمسلمين أساساً.

وإذا كان هناك تمايزٌ في التعريف الاصطلاحي للاستشراق، فهذا آيل لا محالة إلى تباين المشارب والرؤى، وكذا الخلفيات الفكرية التي ينطلق منها كلُّ باحثٍ، وهو ما نلمسه من هذا القبيل في قول أحد المهتمين بالظاهرة الاستشراقية حيث يقول: «**على الرغم من القواسم المشتركة بين مختلف الخطابات الاستشراقية، إلا أنه لا يمكننا أن نهمل الفروقات المتدرجة الكائنة**

(1) إدوارد سعيد: الاستشراق، تر جمة: د/محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006م، ص39.
(2) د/فرانسيسكو غابرييلي وآخرون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، دار الساقي، ط/3، بيروت، لبنان، 2016م، ص21-22.

بينهـا، وهـي فروقـاتٌ مهمـةٌ أحيانًـا. صحيـحٌ أنهـا تدافـع جميعهـا عـن المنهجيـة الغربيـة، أو المنهجيـة العلميـة التاريخيـة [في زعمهـم]، وتدعـو إلى تطبيقهـا عـلى الـتراث الإسـلامي، إلا أنهـا تختلـف فيـما عـدا ذلـك، فمنهجيـة رودنسـون ذاتُ تلويـنٍ اجتماعـيٍّ - ماركـسي أكـثر مـن منهجيـة برنـارد لويـس التـي يبـدو أنهـا تنتمـي إلى منهجيـة تاريـخ الأفـكار التقليـدي كـما هـو سـائدٌ في الغـرب منـذ القـرن التاسـع عـشر. منهجيـة فيلولوجيـة- تاريخيـة كلاسـيكية لا تعنـى كثـيرا بالمشروطيـة الاجتماعيـة- الاقتصاديـة للموضـوع المـدروس، وإنمـا تـدرس الأفـكار، وكأنهـا ذات كيـانٍ مسـتقلٍّ بذاتـه. وكذلـك منهجيـة كلـود كاهـين، فهـي تـولي أهميـة للعوامـل الاجتماعيـة والاقتصاديـة أكـثر مـن منهجيـة فرانسيسـكو غابرييـلي، أو وليـام كانتـول سـميت»[1].

أمـا إذا يممنـا وجهنـا شـطر الوجـه الآخـر أي نظـرة العـرب إلى ظاهـرة الاسـتشراق فسـنجد أيضًـا هـذا التباين، فعـلى سـبيل المثـال نلحـظ أن تعريـف المفكـر الإسـلامي الشـهير محمـود شـاكر لهـذا المصطلـح غـير تعريـف إدوارد سـعيد الـذي أشرنـا إليه آنفًـا، وذلـك أن هـذا الأخـير كان نصرانيًّـا، وإن كان شرقيًّا، فـنرى تركيـزه عـلى الجانـب السـياسي متأثـرًا ب ميشـال فوكـو في نظرته الفلسـفية. أمـا الباحـث محمـود شـاكر فـكان ينظـر إلى أن هـذا الأمـر هـو محاولـةٌ لهيمنـة المسـيحية الشـمالية كـما نعتهـا عـلى البـلاد الإسـلامية[2]. وعمومًـا فـإن كثـيرا مـن المسـتشرقين يتفقـون عـلى عنـاصرَ مشـتركة للاسـتشراق، وعـلى أيِّ حـالٍ فهـو في صورتـه العامـة: عبـارةٌ عـن اتجـاهٍ فكـريٍّ غـربيٍّ يقـوم بدراسـة حضـارة الأمـم مـن جوانبهـا الثقافيـة والفكريـة، والدينيـة، والاقتصاديـة والسياسـية كافـةً لغـرض التأثـير فيهـا. وقـد ذهـب في هـذا السـياق الباحـث محمـود حمـدي زقـزوق عـلى أن «**المعنـى الخـاص لمفهـوم الاسـتشراق الـذي يعنـي الدراسـات الغربيـة المتعلقـة بالـشرق الإسـلامي في لغاتـه وآدابـه، وتاريخـه وعقائـده، وتشريعاتـه وحضارتـه بوجـهٍ عـامٍّ، وهـذا هـو المعنـى الـذي ينـصرف إليـه الذهـن في عالمنـا العـربي والإسـلامي عندمـا يطلـق لفـظ «اسـتشراق» أو «مسـتشرق»**، وهـو الشـائع أيضـا في

(1) هاشم صالح: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص8.

(2) ينظر: محمود شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص48.

كتابات المستشرقين المعنيين»[1]. وقد يعني هذا المفهوم كل ما يصدر عن الغربيين من أوروبيين شرقيين وغربيين بما يشمل السوفيات والأمريكيين من دراساتٍ أكاديميةٍجامعيةٍ تتناول قضايا الإسلام والمسلمين في شتى الحقول المعرفيةٍ فضلاً عمّا تنشره وسائل الإعلام المتباينة بلغاتها، أو لغة الضاد لمعالجة قضايا العرب والمسلمين. كما يمكننا أن نُلحق بهذا التعريف ما يخطه النصارى العرب ممن ينظر إلى الإسلام من خلال المخيال الغربي، وكذلك تلامذة المستشرقين من بني جلدتنا الذين تبنوا كثيرا من أفكار المستشرقين، ويتبدى أن هذا التعريف الأخير هو الأعم والأشمل إذ أومأ إلى كل ما له علاقةٌ بالتأثير في العقل العربي والمشرقي، أو هو باختصارٍ تذوق أشياء الشرق.

والاستشراق في واقع أمره قضيةٌ تتناقض حولها الآراء في عالمنا العربي الإسلامي، فبين مؤيدٍ له ومتحمسٍ إلى أقصى حدٍّ، وبين رافضٍ له جملةً وتفصيلاً، لكن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن الاستشراق له انعكاساته القوية على الفكر الإسلامي الحديث إيجابًا أو سلبًا أحببنا أم كرهنا. ولهذه العلة لا نستطيع أن نتجاهله، أو نكتفي بمجرد رفضه، وكأننا بذلك قد قمنا بحل المشكلة، ولو فعلنا ذلك في تصورنا كنا كالنعامة التي تدفن رأسها في الرمال. وفي هذه الحال فليس هناك بدٌّ من مواجهة المشكلة وطرحها على بساط البحث ودراستها ومقاربتها، واستخلاص النتائج، ووضع الحلول، واقتراح البدائل، وما إلى ذلك[2].

وإذا كانت جهود فئةٍ من هؤلاء قد اتسمت بالإيجابية، فإنه لابد لنا من الإشارة إلى ما لدى فئةٍ أخرى من سلبياتٍ، وقد أسهبت الباحثة القديرة الدكتورة نفوسة زكريا في الحديث عن هذا الصنف في مؤلفها الشهير (تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر)، وقد وصف الدكتور عبد الصبور شاهين في هذا السياق آفتهم فقال: «**وآفة المستشرقين أنهم يسوقون**

(1) مراد باهي: فكرة تيسير النحو عند المستشرقين مذكرة ماجستير، جامعة الجيلالي ليابس، سيدي بلعباس، قسم اللغة العربية وآدابها، السنة الجامعية (1436هـ- 1437هـ/2015م - 2016م)، ص14 عن حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص18.

(2) ينظر: د/محمود حمدي زقزوق: الإسلام والاستشراق، ص3-4.

مجرد الاحتمالات العقلية مساق الحقائق المسلّمة، ويقيسون الماضي- الذي لم يكن يومًا جزءًا من تاريخهم، وبالتالي لم يكن من مكونات ضمائرهم- بمقياس حاضرهم مع تباين المكان والزمان، والعقلية والروح. وآية ذلك أنهم يغضون أبصارهم عن الطابع الميتافيزيقي الذي نشأت في ظله أحداث التاريخ القرآني على عهد النبوة[1].

ولعله من النصفة أن نقول للمحسن أحسنت وللمسيء أسأت، فقد كان هناك منهم من أنصف التاريخ الإسلامي، وخدم الحضارة العربية بعامةٍ، وهو ما نلمحه عند المستشرق غوستان لوبون في مؤلفه (حضارة العرب)، وتوما س أرنولد في كتابه العظيم (الدعوة إلى الإسلام)، وكذا المستشرق الفرنسي دينيه مؤلف (أشعة خاصة بنور الإسلام)، والمستشرقة الألمانية سيغريد هونكه صاحبة كتاب (شمس الله تسطع على الغرب) وغيرهم.

اهتمام المستشرقين بالدرس النحوي العربي:

لقد كان للمستشرقين جهودٌ ضخمةٌ في مجال الدراسات التاريخية، تمثل ذلك جليًّا وواضحًا في سعيهم إلى تأليف المعاجم التاريخية للغة العربية، كما كثرت بحوثهم وتآليفهم في فقه اللغة، ودراسة لباقي العلوم، ومنها النحو العربي دراسةً تاريخيةً تطوريةً. كما ألفوا في المجال النحوي كتبا كثيرة. وقد أصبحت الدراسات الاستشرافية للغة العربية وآدابها وعلومها مهمةً حتى أننا لن نبالغ لو قلنا: إن ما يكتب عن العربية وعلومها بلغات الغرب حاليًّا في الكتب والدوريات الغربية على أيدي المستشرقين، وتلاميذهم من العرب لكثيرٍ إلى الحد الذي يستدعي عند بعضنا الغرابة[2]. ولعل كتاب الدكتور محمد حسن باكلا (اللسانيات العربية)، (مقدمة وبيبلوغرافيا اللسانيات، أو البيبلوغرافيا) التي صنعها ديم، وأكملها فرستيج للدراسات الاستشراقية للنحو العربي، ونشرت في المجلة التي يرأس تحريرها الألماني فيشر وهي (Journal of Arabic Linguistics) لخير دليلٍ

(1) د/عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن، دار النهضة، ط/5، مصر، أبريل 2015، ص8-9.

(2) ينظر: د/ عبد المنعم السيد أحمد جدامي: المستشرقون والتراث النحوي العربي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط/1، (1437هـ/2016م)، ص9.

على وجود كمٍّ كبيرٍ من البحوث المكتوبة بمختلف اللغات الأوروبية عن اللغة العربية، ولقد أثبت الدكتورعبد الرحمن يوسي في بحثٍ له موسومٍ ب (هل توجد لسانياتٌ استشراقيةٌ؟: is there an orientalistlinguistics) اهتمام الغرب بالعربية منذ الإسباني ألكالا (1505م)، حتى عصرنا هذا موضحًا اتجاهاتهم البحثية[1].

ويتجلى الاهتمام باللغة العربية من قبل عددٍ كبيرٍ من المستشرقين وغيرهم في الجامعات الغربية من خلال دائرة المعارف الخاصة باللسانيات العربية، حيث يرأس تحريرها المستشرق الهولندي كيس فرستيج، وقد صدرت في خمسة أجزاء حتى الآن، وقد نوّه الدكتور حمزة المزيني بمكانة العربية في الدراسات اللغوية المعاصرة في مؤلفه (مكانة اللغة العربية في الدراسات اللسانية المعاصرة). وفي الواقع إن الاهتمام باللغة العربية في أوروبا كان منذ زمنٍ بعيدٍ، وكان الاهتمام بذلك يختلف من عصرٍ إلى آخر، وهو ما أفصح عنه غير قليلٍ من المستشرقين[2].

وقد ارتأى يوهان فوك أن فتوحات العرب الكبرى، والمواجهة المسلحة بين الدولة الإسلامية والإمبراطورية البيزنطية، وبين الدول الأوروبية الأخرى فيما بعد، وقيام العالم الإسلامي بالمحافظة على تراث القدماء مثل اليونان وغيرهم في المجالات العلمية، كانت الدافع إلى حث الأوروبيين على الترجمة من العربية إلى اللاتينية، لكن هذا الصنيع لم يؤد إلى القيام بدراساتٍ فقهيةٍ للغة، برغم المحاولة، فإن أقدم ترجمة لاتينية للقرآن ترجع إلى سنة 1143م، وقد اضطلعت بتقديم مضمون الفكرة، ولم تكترث بأسلوب الأصل العربي وصياغته[3].

والحقيقة أن بدايات الاهتمام بالعربية عمومًا، وبالنحو العربي خصوصًا قد بدأت منذ أن كتب ألكالا(Pedro Alcala) في إسبانيا عن النحو العربي في سنة 1505، وأعيد طبع مؤلفه باختصار في باريس سنة 1538 م على

(1) ينظر:
Youssi, A., 2004: is there an orientalist linguistics? In haak, M. et AL (eds): approaches to arabic dialects, Birll: lindex, boston, P329.
(2) Versteegh, K., 2001, Greek elements in arabic linguistics thinking,leiden, P335
(3) ينظر: يوهان فك: تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: د/عمر لطفي العلم، دار قتيبة، دمشق، 1996م، ص11.

يـد وليـم بوسـتل، وفي عـام 1610م طبـع بيتركريسـين(P. Kristen) ترجمـةً باللاتينيـة لمقدمـة ابـن داود، وهـذه هـي الترجمـة الأولى لكتـاب نحـوٍ عـربيٍّ. كـما أن ريمونـد(JeanBaptist Raymand) طبـع في رومـا نـص وترجمـة كتـاب (التصريـف) ل النحـوي البغـدادي الزنجـاني، وكان تومـاس إربنيـوس كتـب باللاتينيـة قواعـد العربيـة، ولأول مـرةٍ يكتـب كتـابٌ عـن النحـو العـربي بيـد وتصـور أوروبيـين حسـب تعبـير فـوك[1]. وفي سـنة 1613م نـشر في باريـس جابريـل سـيونيتا(G.Sionita)، وجـان هسرونينـا(J. Hesronit) الجـزء الأول مـن كتابهـم (نحـو اللغـة العربيـة) ويقـع في 48 صفحـة[2]. وهكـذا تتعـدد الأعـمال إلى أن يلقانـا كلـود إتـين سـفاري(E. Savary) الـذي ألـف مؤلَّفًـا وسـماه ب (نحـو اللغـة العربيـة العاميـة والفصحـى) وذلـك عـام 1813م.

ولقـد كانـت المرحلـة الجديـدة في دراسـة النحـو العـربي مـع المسـتشرق الشـهير سلفسـتردي سـاسي الـذي نـشر أكـثر مـن مؤلَّـفٍ عـن النحـو العـربي، والأدب العـربي، وأهـم كتبـه (النحـو العـربي)، والملحـوظ أن مناهج المسـتشرقين في بدايـات اهتمامهـم بالنحـو العـربي كانـت متمايـزةً عـن درس دي سـاسي، ومسـتشرقي القـرن التاسـع عـشر. وقـد لمـس هـذا المسـتشرق جوانـب مـن النحـو العـام (GrammaireGénérale) في معالجتـه للنحـو العـربي متأثـرًا في ذلـك بـروح بورويـال(Port-Royal)، كـما كانـت دراسـته متأثـرةً بالدراسـات النحويـة القديمـة.

وهكـذا توالـت الكتابـة في النحـو العـربي حتـى القـرن التاسـع عـشر، فقـد وجدنـا في هـذه المرحلـة إفالـد(Ewald)، ونولـد كـه، وركنـدروف، ووليـام رايـت وغيرهـم.

أمـا في القـرن العشريـن فالاهتـمام يزيـد زيـادةً كبـيرةً، والمناهـج تتعـدد، وتلاقينـا أسـماء أخـرى منهـا: بلاشـير، وفيـشر، وبرجسـتراسر وغيرهـم. ولقـد كان المسـتشرق الألمـاني فيـشر مـن أكـثر المسـتشرقين عنايـةً بتقسـيم العربيـة إلى

(1) ينظر: المصدر السابق، ص69، وتوماس إربينيوس (1623/1584): هولندي نشر في 1617 كتابا عن الأجرومية النحوية، وكتاب العوامل المائة للجرجاني، ويسير يوهان فك إلى أن الاهتمام الذي دفع إربينيوس نحو المصادر الإسلامية كان ذا طبيعةٍ لغويةٍ على الراجح..

(2) ينظر: عبد المنعم جدامي: المستشرقون والتراث النحوي، ص18

مراحلَ زمنيةٍ، ومن أهم أبحاثه في هذا المجال (المراحل الزمنية للعربية الفصحى) الذي نشر في المجلة الثقافية، الجامعة الأردنية سنة 1987م بترجمة الدكتور إسماعيل أحمد عمايرة، وفي مؤلف فيشر (الأساس في فقه اللغة العربية) مباحثُ وموضوعاتٌ تتعلق بتاريخ اللغة العربية متتبعًا خطوطها ومخطوطاتها وتطور لهجاتها[1]. وقد عقد مقارنةً بين اللغة التقليدية- كما وصمها هو- واللغة المعاصرة في الأساليب. ويلقانا أيضا كتابٌ آخرُ للمستشرق برجستراسر بعنوان (التطور النحوي للغة العربية) وأصل هذا الكتاب محاضراتٌ ألقاها هذا المستشرق في الجامعة المصرية عام 1929، وقد طرح المؤلف في بداية كلامه مع طلابه فذكر قائلا: «**أيها السادة... إن الغرض من محاضراتي التي سألقيها عليكم، هو درس اللسان العربي من الوجهة التاريخية، أي من جهة نشأته، وتكوّنه، وأصول حروفه، وأبنيته، وأشكال الجملة فيه، والتغيرات التي وقعت فيه مع توالي الأزمان**»[2].

والغريب عند هؤلاء الباحثين حول تراثنا اللغوي بعامةٍ، والنحوي بخاصةٍ ما نراه جليًّا في مزاعم بعض الأوروبيين من غمطٍ لحقوق غيرهم في أسبقيتهم للعلوم، وقد ادّعوا في كثير من المواطن أنهم أهل الأمر أصالةً، وأن العرب قد تطفّلوا على تراثهم فنقلوا واجتروا، وقد أضحى من مناهج هؤلاء المستشرقين، بل ومن سماتهم الراسخة عندهم أن أغلبهم على اختلاف تناولهم للمواضيع وتفرعهم في شتى العلوم ينتهون إلى أمورٍ منها:

1. أن العنصر العربي عنصرٌ متخلفٌ بفطرته، وطبيعته الجنسية والمناخية الأمر الذي عطّل فيه دواعي الإبداع والابتكار.
2. إن دور العلماء المسلمين في كل أطوار التاريخ لم يتعد النقل عن الحضارات واللغات الأخرى نقلاً حرفيًّا مجردًا، وأحيانا نقلاً محرفًا دون ابتكارٍ أو إضافةٍ.

وهكذا لم يجد كثيرٌ منهم بُدًّا من الزعم بأن الفقه العظيم مستمدٌّ من الفقه الروماني، وكأن العرب أيضًا عند هؤلاء تلامذة الأغارقة في الجغرافيا،

(1) ينظر: فيشر فولف ديتريش: الأساس في فقه اللغة العربية، نقله إلى العربية وعلق عليه: د/سعيد حسن البحيري، مؤسسة المختار، الطبعة الأولى، القاهرة، 2002، ص51.

(2) المصدر نفسه، ص7.

كـما كانـوا في مجـال الهندسـة والبنـاء يعتمـدون عـلى حـذاق الحرفيـين مـن الإغريـق، والسريـان، والأرمـن في تشـييد المسـاجد[1].

أمـا فيـما يخـص النحـو العـربي ونشـأته، فقـد تباينـت آراؤهـم حـول قضيـة أصالتـه، وقـد تحامـل بعضهـم عـلى الفكـر اللغـوي العـربي تحامـلاً يفـضي إلى خلـع كلِّ فضيلـةٍ عنـا، وهـو مـا نفقهـه مـن كلام الباحـث اللغـوي الشـهير عبـد الرحمـن الحـاج صالـح إذ يقـول: «**والغريـب المقلـق أن هـذه البحـوث أُلبسـت لبـاس البحـث النزيـه التـي تنفـي كل طرافـة للمناهـج العربيـة في النحـو، وتنكـر أن يكـون النحـاة العـرب أخرجـوا شـيئًا جديـدًا... وذهبـوا يقارنـون بـين مصطلحاتهـم ومـا تواضـع عليـه اليونـان مـن قبلهـم في علـم النحـو، ورأوا في تقسـيم العـرب للـكلام تقسـيمًا أرسـطو طاليسـيًّا محضًـا**»[2]. كـما نجـد هـذا الزعـم في كثـيرٍ مـن إصـدارات دائـرة المعـارف الإسـلامية[3]، ونومـئ في هـذا الموضـع إلى أنـه مـن أظهـر الموضوعـات التـي تتعلـق بتاريـخ النحـو قضيـة نشـأة الدراسـات اللغويـة، فقـد اسـتوقفت كثـيراً مـن المسـتشرقين، وأوْلاهـا هـؤلاء عنايـةً بالغـةً، لكـن هـذا الصنـف نظـر إليهـا بـشيءٍ مـن الاسـتعلاء والفوقيـة.

ومـن أجـل ذلـك سـوف أبسـط الفرضيـات القائلـة بتأثـر النحـو العـربي بالمنطـق اليونـاني أو بـأيِّ جهـةٍ خارجيـةٍ، وذلـك بالـدرس والتحليـل، والمناقشـة والنقـد معتمـدًا عـلى منهـج البحـث العلمـي مـع نشـدان الحقيقـة -ليـس إلا- ولا يهمنـا مـن أيِّ وعـاءٍ صـدرت.

اختلاف فرضيات المستشرقين حول أصالة النحو العربي:

لقـد شرع موضـوع أصالـة النحـو العـربي يأخـذ صـورة سـجالٍ بـين المسـتشرقين في النصـف الثـاني مـن القـرن التاسـع عـشر الميـلادي، وكان أشـهر هـؤلاء في هـذا المضـمار أرنسـترينان(A.Rénan)، وإجنـاس جولدزيهـر (I.Goldziher)، وكان الأبـرز في هـذه القضيـة مركـس(A.Merx) مقتفيًـا أثـر جويـدي(I.Guidi) الـذي نـشر بحثًـا سـنة 1877م باللغـة الإيطاليـة زاعـمًا فيـه أن

(1) ينظر: مراد باهي: فكرة تيسير النحو عند المستشرقين، ص67.

(2) الحاج صالح عبد الرحمن: بحوثٌ ودراساتٌ في اللسانيات العربية، موفم الجزائر، 2007م، ج1، ص42-43.

(3) ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الفرنسية، ج1، ص435.

أصل النحو العربي مأخوذٌ من الفكر اليوناني[1].

وفي عرض هذه الآراء نألف الأستاذ رينان، وهو أول من مثّل الاتجاه النقدي التاريخي بين المستشرقين الفرنسيين- في مؤلفه (تاريخٌ عامٌّ ومنهجُ مقارنٌ للغات السامية)- يتطرق إلى مسألة أصالة النحو العربي متسائلا ف: هل هناك تأثيراتٌ أجنبيةٌ في نشأة النحو العربي، أو هل أخذه المسلمون عن السريان، وهل أبدع النحاة العرب عملهم اقتداءً بالنحو اليوناني؟ وقد استبعد ذلك معللاً بقوله: «**إن الإجابة بالنفي، فلو أن النصارى السريان كانوا المؤسسين للنظام النحوي عند العرب لظل هذا باقيًا ومذكورًا في تاريخ العرب... كما أن إبداع النحو العربي كان من خلال كتاب كل المسلمين، وهو القرآن الكريم، فالنحو جاء لحفظ لغة القرآن الموضوع الأساس الذي طرح من خلال النحاة الأوائل**»[2]. كما ارتأى أن تقسيم الكلام عند النحاة العرب إلى اسم وفعل وحرف أصيلٌ، وذلك أن تأثرهم باليونانيين تجلى في العلوم الأخرى كالفلسفة والطب وغيرهما، وقد أكد هذا العالم ذلك من خلال المصطلحات المقترضة من اليونانية، ويخلص من ذلك أن لو كان العرب اقترضوا شيئًا في النحو العربي لظهر في مسميات المصطلحات، فالذي في العلوم الأخرى غيرُ موجودٍ في النحو والبلاغة، فأسماء هذين العِلمين، ومصطلحاتهما، وتقسيماتهما، ومحتوياتهما العامة عربيةٌ، أما العلوم الأخرى، فقد أخذها العرب عن علوم اليونان القديمة[3]. لكننا نجد المستشرق المجري إجناس جولدزيهر يخالف رؤية رينان، وينظر إلى القضية من زاويةٍ أخرى ليذهب إلى أن لا أحد يمكن أن يفترض أنهم أخذوا النحو مباشرةً[4]. ولعله يشير هنا إلى السريان، ويصل هذا المستشرق إلى أن القضية ليست ما إذا كان النظام النحوي اقترض، ولكن المسألة هي كيف وصل العرب إلى المحتويات اللغوية الأساسية في تحليلات أقسام الجمل والكلام، وكذا تقعيد القواعد. كل ذلك في غياب أيِّ تأثيرٍ أجنبيٍّ، ويستنتج

(1) ينظر: د/المهيري عبد القادر: نظرات في التراث اللغوي العربي، دار الغرب الإسلامي، ط/1، تونس، 1993م، ص85.
(2) Renan E., histoire générale et système comparé des langues sémitiques, première partie, 6ème édition, Paris, 1863, PP377-378
(3) Ibid, P378.
(4) Goldziche, on the history of grammar among the arabs, translated and edited by devenyi, K. et Ivanyi T , Benjamins, Amsterdam, Philadelphia, 1877, 1994, P5.

مـن كل ذلـك إلى أن العـرب لا توجـد أصالـةٌ في حياتهـم ولا في عقليتهـم[1]. كـما نـوّه هـذا الباحـث بكـون العـرب لم يطـوّروا معظـم محتويـات النحـو مـن خـلال نبوغهـم، وإنمـا كان ذلـك مـن خـلال السريـان لأنهـم عرفوهـم، كـما يذكـر بأنـه لـو كان علـم النحـو عربيًّـا مميـزًا كـما يزعـم رينـان لوجـدت بدايـات العلـم الأولى في المدينـة، كـما وجـدت فيهـا مدرسـة علـم الحديـث، وعـلى أيِّ شيءٍ يـدل أن هـذا العلـم تطـور عـلى شـاطئ الفـرات، وعـلى أيِّ شيءٍ يـدل أن معظـم علمائـه مـن جنسـياتٍ أجنبيـةٍ وبخاصـةٍ الفـرس[2].

ومـا هـو قمـينٌ بالذكـر أن أكـثر المسـتشرقين شـهرةً بالفرضيـة اليونانيـة في القـرن التاسـع عـشر هـو المسـتشرق مركـس حيـث قـرر أن العـرب تأثـروا في نحوهـم باليونانيـين مـن خـلال السريـان، وهـو مـا نقـرأه مـن قولـه: «**فقـد عـرف النحـاة السريـان أفـكار ثراكـس وغـيره مـن النحـاة اليونانيـين، وقـد وصلـت أفـكار السريـان إلى النحـاة العـرب، وللتأكيـد عـلى زعمـه قـرر وجـود علاقـةٍ مـا بـين المصطلحـات والمفاهيـم النحويـة العربيـة والفكـر اليونـاني**»[3]. وقـد أشـار أيضـا إلى سـبب عـدم ذكـر المؤرخـين العـرب لأيِّ تأثـيرٍ أجنبـيٍّ، فلـم يتكلمـوا فيـه أبـدًا، وذلـك أنهـم جهلـوا العمـل الـذي وضـع النحـو مـع المنطـق، وتطلـب ذلـك زمنًـا مـن المؤرخـين العـرب لمعرفـة ذلـك[4]. وقـد أكـد أيضـا أن مفهومـي الإعـراب والـصرف يرجعـان إلى الـتراث اليونـاني، وكذلـك مفهـوم الخـبر، ومقولة الجنـس، وفكـرة الظـرف أي ظرفـا الزمـان والمـكان يربطهـا بهـذا الـتراث أيضـا، وكـذا مقولـة الحـال، والتمييـز بـين الأزمنـة الثلاثـة عنـد النحـاة العـرب يربطهـا بالـتراث اليونـاني[5].

ولم ينتـه هـذا الأمـر إلى هـذا الحـد بـل أطلـت علينـا هـذه الفرضيـة اليونانيـة مـرةً أخـرى في السـبعينيات مـن القـرن العشريـن، وقـد تبنـى ذلـك كلٌّ مـن روندجريـن وفرسـتيج ومـن بعدهـما رافي طلمـون.

---

(1) Ibid, P5.

(2) Ibid, P9.

(3) د/عبد المنعم جدامي: المستشرقين والتراث النحوي العربي، ص27

(4) ينظر: Merx A., l'origine de la grammaire arabe, Ble 3(2), 1891, P16.

(5) Ibid, P19-27.

وقد زعم روندجرين أن التأثير اليوناني في النحو العربي يؤول حتى إلى مرحلة ما قبل ترجمة العلوم اليونانية للعرب مشيراً إلى أن المعرفة بالمنطق اليوناني والفلسفة اليونانية وصلت إلى العرب من خلال الترجمات الفارسية، التي صنعت في أكاديمية جنديشابور. وهذه الترجمات الفارسية، وبعض عناصر المنطق اليوناني أصبحت متاحةً للعرب من خلال كتاب (المنطق) ل ابن المقفع[1]. أما كيس فرستيج فقد تعددت أبحاثه منذ مؤلفه الأول سنة 1977م، وفيه ذهب إلى أنه لا يؤكد على أن الفكر اللغوي العربي كان نسخةً من النحو اليوناني، ولكن يرى فعلاً أن الدرس النحوي اليوناني كان النموذج ونقطة الانطلاق للنحو العربي[2]. وفي مقاربته المعنونة ب: «**التربية الهيلينية وأصل النحو العربي**»، يرتئي أن النحاة العرب كانوا على الأقل متآلفين مع عناصر من الفكر النحوي اليوناني، كما يزعم فرستيج أن كتاب ثراكس (فن النحو) ترجمته للسريانية أصبحت معروفةً، لأن التأثير اليوناني في النحو السرياني واضحٌ، ومنه إلى النحو العربي، ولدعم نظرته هذه يورد أن وجود الفكر اليوناني جاء من خلال المراكز العلمية التي كانت بها الثقافة والتعاليم اليونانية في الحيرة وحرّان، ونصبين، وغيرهما من المراكز التي نشرت الثقافة الهيلينية، وهذه الأماكن ليست بعيدةً عن العرب فقد انتشرت فيها الثقافة الهيلينية ليؤكد على وصول الفكر اليوناني إلى النحاة الأوائل، وليؤكد فرستيج أيضًا بكل ذلك على التشابه بين أمثلة سيبويه في تقسيم الكلام والتراث الهيليني[3]. ويركز هذا المستشرق على فرضيته من خلال بحثه المعنون ب« **أصل مصطلح القياس في النحو العربي**»، وفيه يقرر أن كثيراً من عناصر الثقافة الهيلينية أصبحت موجودةً في العالم العربي من خلال دراسة الفقه، وقد لوحظ أن علم الفقه كان غير خالٍ من التأثير الهيليني، ويضيف حسب زعمه ليصل إلى أن تعاليم المدرسة الهيلينية كانت عاملاً أساسيًّا في أصل الثقافة الإسلامية ككلٍّ[4].

(1) ينظر: د/عبد المنعم جدامي: المستشرقون والتراث النحوي العربي، ص27

(2) ينظر:
K. Versteegh: Greek element in arabic linguistic thinking, leiden 1993, P16

(3) K. Versteegh: 1980a, PP336-339...

(4) Ibid, 1980b, PP13-14

وكان المستشرق رافي بدوره متمسِّكًا بموضوع التأثير اليوناني على النحو العربي، فكان يحاول إيجاد الأدلة لذلك، ففي بحث له سنة 1990م يخلص إلى أن دراسته لكتاب (معاني القرآن) ل الفراء فتحت له أبوابًا جديدةً للبحث في التأثير الضخم للدراسات المنطقية في عالمٍ بارزٍ من علماء الفترة المبكرة للنحو العربي ألا وهو الفراء، وفي مقاربته هذه يقرر أن الفراء يختلف في نظريته عن سيبويه، ومرجعه أن الفراء لديه تأثيرٌ يونانيٌّ ضخمٌ، أما سيبويه فلم تفلح محاولات الباحثين في ربط فكره النحوي بالتأثير الهيليني[1]. ويعتقد رافي طلمون في ضوء بحثه أنه يجوز مثلاً أن هؤلاء النحاة القدماء كانوا على معرفةٍ ببعض المبادئ الفلسفية بل ببعض فصول مصنفاته الرئيسة إلا أنهم تغافلوا عنها رغبةً منهم في إنشاء علمٍ إسلاميٍّ أصيلٍ[2]. وهكذا يتضح لنا من خلال متجه هؤلاء المستشرقين ذيوع الفرضية اليونانية وأثر ذلك على النحو العربي حيث سادت ردحًا من الزمن.

نقد نظرة المستشرقين القائلين بأثر اليونان على النحو العربي:

إن المتأمل في الزعم المتمثل في أن أصالة النحو العربي، وبداية نشأته تأثرت بفكرٍ يونانيٍّ عن طريق ترجمة الكتب اليونانية إلى العربية يألفها محفوفةً بالشك والارتياب، وإن محاولة هؤلاء أن يصلوا بين نشوء النحو في البصرة، والنحو السرياني أو الهندي لا يمكن إثباته إثباتًا علميًّا، وبخاصة إذا علمنا أن النحو العربي يقوم على نظرية العامل، وهي لا توجد في أيٍّ نحوٍ أجنبيٍّ على حد تعبير الدكتور شوقي ضيف في كتابه (المدارس النحوية)[3]، كما ذ هب الدكتور تمام حسان في مؤلفه (الأصول) إلى أن الثقافة العربية مرّت بطورين: الطور الأول ما قبل الترجمة حيث كان النحو أصيلاً لم يتأثر البتة بالفلسفة اليونانية أو المنطق اليوناني، أما الطور الثاني فهو عصر المأمون حيث تسربت الثقافة اليونانية إلى العرب، وذلك بدءًا

(1) ينظر: د/عبد المنعم جدامي: المستشرقون والتراث النحوي العربي، ص33.

(2) ينظر: رافي طلمون: التفكير النحوي قبل كتاب سيبويه، دراسةٌ في تاريخ المصطلح النحوي العربي، نشر بمجلة الكرمل، العدد 5، 1984، ص37-53

(3) ينظر: د/شوقي ضيف: المدارس النحوية، دار المعارف، الطبعة الحادية عشر، ص20.

ب الفـراء المتـوفى سـنة 207ه، وانتهـاءً ب أبي عـلي الفـارسي وابـن جنـي في نهايـة القـرن الرابـع[1]. وقـد ندعـم مـا ارتـآه هـذا الباحـث الأخـير بكـون انتشـار عمليـة وضـع القواعـد النحويـة في البـدء كانـت بأيـدي أوائـل القـرّاء، وهـم في الغالـب مـن تلاميـذ أبي الأسـود الـدؤلي، ونـصر بـن عامـر وعبـد الرحمـن بـن هرمـز، ويحيـى بـن يعمـر وعنبسـة الفيـل، وميمـون الأقـرن، وأمـا تلاميـذ هـؤلاء الذيـن قامـوا بتطويرهـا فهـم عبـد اللـه بـن أبي إسـحاق الحضرمـي، وعيـسى بـن عمـر الثقفـي، وأبـو عمـرو بـن العـلاء، ويونـس بـن حبيـب، والخليـل بـن أحمـد الفراهيـدي وسـيبويه، وكان أكثرهـم مـن البصريـين الذيـن سـبقوا إلى وضـع النحـو، ولعـل عبقريـة سـيبويه ووضعـه لمؤلفـه (الكتـاب) هـو الـذي أغـرى هـؤلاء المسـتشرقين مـا حـدَا بهـم إلى الطعـن في أصالـة النحـو العـربي، وذلـك مـا نـص عليـه الدكتـور عبـد العـال سـالم مكـرم فذكـر: «**ومـع أن المسـتشرقين قـد جُبِلـوا عـلى التعمـق في البحـوث العربيـة، وأنهـم يحاولـون أن يسـتنبطوا مـن النصـوص العربيـة حقائـقَ جديـدةً، وأفـكارًا متطـورةً، ومـادةَ حيـةً، فإنهـم وقفـوا في حـيرةٍ وتعجـبٍ إزاء هـذه المرحلـة، وقـد كان منشـأ هـذه الحـيرة وهـذا التعجـب هـو كتـاب سـيبويه، إذ كيـف يولـد كتـاب سـيبويه عملاقًـا مـن دون أن يُسـبق بمراحـلَ نمـوٍّ وتطـورٍ تـؤدي إلى ولادتـه ولادةً طبيعيـةً**»[2].

وهـذا الدكتـور إبراهيـم السـامرائي يـرد عـلى المسـتشرق فيـشر أنـه فـات هـذا الأخـير أن اليونانيـة تختلـف نحـوًا وطبيعـةً عـن العربيـة، ولم يكـن واضـعُ النحـو صارفًـا أو متأثـرًا باليونانيـة بـأيٍّ وجـهٍ مـن الوجـوه[3]، وقـد اعتقـد المحدثـون أيضـا أن هنـاك جوانـبَ معيّنةًتصـل النحـو العـربي بمنطـق أرسـطو، وهـي فكـرة القيـاس والتعليـل، واسـتخدام المقـولات وغـير ذلـك، وقـد رد الدكتـور عبـده الراجحـي هـذا الـرأي بتبيـان العنـاصر المحـددة التـي تختـص بالـدرس النحـوي

(1) ينظر: د/تمام حسان: الأصول دراسةٌ إيبستمولوجيةٌ لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، (1401ه/1981م)، ص55-56.

(2) مراد باهي: فكرة تيسير النحو عند المستشرقين، ص71، عن د/عبد العال سالم مكرم، الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي، ص6.

(3) ينظر: د/إبراهيم السامرائي، دراساتٌ في اللغة، مطبعة العاني، بغداد، 1961، ص13.

اختصاصًا مباشرًا، وذلك أن التعريف عند أرسطو يختلف عن التعريف عند النحاة العرب[1].

وإذا كان هؤلاء الباحثون وغيرُهم من العرب قد نقضوا هذا الزعم فإننا نجد أيضا ثلةً من المستشرقين يعترضون أيضًا على من ادعى هذا التأثر الكلي بالحضارة اليونانية في المجال النحوي، ولذا فقد كانت الكتابات الاستشراقية بأقلامٍ مختلفةٍ ثقافيًّا، وبالتالي نلمح أن هناك تطورًا واضحًا قد حدث لكثير من المستشرقين المنصفين الذين تناولوا التراث النحوي العربي بالدرس والتمحيص والتدقيق، وقد ردوا فيها حتى على بعض العرب الذين قالوا بالتأثر ومن أبرز هؤلاء المستشرقين ليتمان الذي قال: «**ونحن نذهب في هذه المسألة مذهبًا وسطًا، وهو أن العرب ابتدعوا علم النحو في الابتداء، وأنه لا يوجد في كتاب سيبويه إلا ما اخترعه هو، والذين تقدموه، ولكن لما تعلم العرب الفلسفة اليونانية من السريان في بلاد العراق تعلموا أيضا شيئا من النحو، وبرهان هذا أن تقسيم الكلمة يختلف، قال سيبويه: «فالكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنًى، وهذا تقسيمٌ أصليٌّ**»[2]، كما رفض المستشرق تربو هذا الزعم القائل بأن تقسيم الكلام عند النحاة العرب متأثرٌ بتراث أرسطو، فالعرب عندهم ثلاثةُ أقسامٍ، أما أرسطو فنجد في كتابه (الشعر) سبعة أقسامٍ[3]. وما يؤكد ذلك أنه لا يوجد تأثيرٌ من قبل ترجمة السرياني متى بن يونس لكتب أرسطو في مصطلحات النحاة العرب، فعنده «**الفعل**» يستخدم له مصطلح «**كلمة**»، ويستخدم مصطلح «**رابطة**» مقابل «**حرف**»، كما أن مفاهيم الفعل في التراث اليوناني غير متكافئةٍ مع مفاهيم النحاة العرب، وينتهي تربو إلى القول بأن النحو العربي منذ بدايته كان مرتبطًا بالحديث والفقه[4]. وهذه الرؤية تقترب من فهم السياق الثقافي الإسلامي آنئذٍ، وهذا المستشرق لوثر كوبف أكثر تبيانًا لهذه المسألة حيث يشير إلى أن الدين

(1) د/عبده الراجحي: النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية بيروت، 1979، ص88.

(2) أحمد أمين: ضحى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1969، ج3، ص293.

(3) ينظر: د/عبد المنعم جدامي: المستشرقون والتراث النحوي العربي، ص35.

(4) ينظر: تربو جيرار: نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه، بحثٌ منشورٌ بمجلة مجمع اللغة العربية الأردني، المجلد الأول، العدد الأول، 1978، ص137.

كان عاملاً مهمًّا في التأثير المباشر وغير المباشر في العرب، فالقرآن الكريم والحديث الشريف كما يذكر كوبف هما مصدرا النحو والمعجم [دون أن ننسى الأدب بشعره خاصةً ونثره]، وأن اللغويين العرب تباهوا بخدمتهم في نشاط العلوم الإسلامية، ومن هنا فالتأثير الديني في الفكر اللغوي كان مؤسسًا بعمقٍ في تفكير المسلمين، وقد ذكر هذا الباحث عددًا من مواضع التأثير في المنهج والرؤى[1]. وهذه المسألة أي أسباب نشأة النحو العربي قد فصل فيها علماء المسلمين في القديم والحديث، فهي لا تحتاج إلى أدنى تعليقٍ أو إيضاحٍ، إذ أرجعوا ذلك إلى سببٍ دينيٍّ وقوميٍّ وسياسيٍّ. ولعل دراسات فرستيج، الذي تبنى فكرة تأثير اليونان في العرب، للتفاسير القرآنية الأولى جعلته يقرر أن وجهات نظره تحولت بشكلٍ ملحوظٍ، فقد أقنعته دراسته للتفاسير القرآنية المبكرة أن كثيراً مما اعتقد أنه اقتراض من التراث اليوناني كان في حقيقته تطورا داخليًّا للفكر العربي[2]. كما ارتأى في بحثه المعنون ب«**النحو العربي وتفاسير القرآن في بداية الإسلام**» أن مسألة التأثير من خلال المصطلحات مسلَّمٌ بعدم فاعليتها من خلال المعطيات المأخوذة من كتب المفسرين الأوائل، وذهب هذا المستشرق أيضا إلى أن الربط بين مصطلحات النهايات الإعرابية، وأقرانها في الدرس اليوناني أصبح إسهابًا، لأن المصطلح العربي حسب نظرته فُسّر بسهولةٍ من خلال التطور الدلالي الداخلي في الثقافة العربية، ومن هنا حسب هذه النظرة تكون الفرضية اليونانية متخلًى عنها كليةً، أو قد تكون مساعدةً في تفسير بعض الغموض المحيط بأصل النحو العربي[3].

وهذا أرنست رينان الذي أشرنا إليه أعلاه يؤكد أصالة النحو العربي، فمن ناحية تقسيم الكلام عند النحاة العرب إلى اسم وفعل وحرف فهو أصيلٌ، وذلك أن العرب في العلوم الأخرى كالفلسفة والطب، وغيرهما كان علماؤهم متأثرين باليونانيين، وينوه هذا المستشرق على ذلك من خلال المصطلحات، والذي يوجد فيها عددٌ مقترضٌ من اليونانية، ويصل من

(1) ينظر: د/أحمد عبد المنعم جدامي: المستشرقون والتراث النحوي العربي، ص37.
(2) K. Verstreegh: the notion of underlying levels' in the arabic grammatical tradition, HL 21 (3), PXII.
(3) K. Verstreegh:Arabic grammar and quranic exegesis in early islam leiden, 1993, P200.

خـلال ذلـك إلى أنـه لـو كان العـرب اقترضـوا شـيئا في النحـو العـربي لظهـر في مسـميات المصطلحـات، فالـذي في العلـوم الأخـرى غـير موجـودٍ في النحـو والبلاغـة، فأسـماءُ هذيـن العِلْمَـيْن ومصطلحاتُهـما وتقسـيماتُهما ومحتوياتُهـما العامـة عربيـةٌ، أمـا العلـوم الأخـرى فالعـرب عرفوهـا عـن علـوم اليونـان القديمـة[1].

وفي النصـف الثـاني مـن القـرن العشريـن خصـص المسـتشرق الشـهير كارتـر بحثًـا معمقًـا درس مـن خـلال جـذور النحـو العـربي مشـاطرًا رأي رينـان في نفـي فرضيـة التأثـر بالفكـر اليونـاني، ويعتقـد هـذا المسـتشرق أن المرحلـة الأولى مـن تاريـخ النحـو العـربي كانـت بدائيـةً وعقيمـةً، وأن سـيبويه في كتابـه (الكتـاب) لم يعتمـد عـلى تعاليـم سـابقيه عليـه في دراسـة النحـو العـربي، وأن كتابـه هـو العمـل النحـوي الأول مـن نوعـه، كـما أن سـيبويه في زعمـه دمـج مراحـل النحـو العـربي[2]. كـما يشـير الأسـتاذ إلى أنـه لا يوجـد في كتـاب سـيبويه مصطلـحٌ دالٌّ عـلى مفهـوم «**نحـو**» بالمفهـوم التقنـي، غـير أنّهنـاك مصطلحـاتٍ دالـةً عـلى الطريقـة التـي يتكلـم بهـا النـاس، وهـي اسـتخداماتٌ لـدى الدارسـين للفكـر الإسـلامي ومنهـا كلمـة «**طريقـة**» التـي تـدل عـلى الطريقـة الصوفيـة و«**سـنة**»، وهـي مصطلـحُ تقنـيٌّ للدلالـة عـلى السـنة الإسـلامية، وكذلـك مصطلـح «**مذهـب**» الـدال عـلى طريقـة التفكـير، وكـذا «**وجـه**» بمعنـى الطريقـة المميـزة، وكذلـك «**مجـرى**» ومشـتقاتها العديـدة، ولكـن أكـثر المصطلحـات اسـتعمالاً في الكتـاب- حسـب نظـرة كارتـر- للدلالـة عـلى طريقـة الـكلام هـو «**نحـو**»، وأنـه حرفيًّـا بمعنـى طريقـةً، اتجـاه، نمـط[3]. كـما لم يـرق مصطلـح نحويـين - حسـب رأيـه- عنـد سـيبويه- ولا عنـد سـابقيه مـن النحـاة إلى المعنـى التقنـي، وأن هـذا المعنـى اكتسـب فيـما بعـد صاحـب الكتـاب، وذلـك بعـد الاحتـكاك مـع مصـادر الفكـر اليونـاني، وهكـذا يتضـح لنـا جليًّـا أن هـذا المسـتشرق قـد اتخـذ مـن دلالات مصطلحَـيْ «**نحـو**» و«**نحويـين**» عنـد سـيبويه وسـابقيه بيانًـا عـلى فرضيتـه القائلـة بعـدم تأثـر النحـو العـربي بالفكـر اليونـاني في مرحلـة البـدء.

(1) Renan E., histoire générale et système comparé des langues sémitiques, première partie, 6ème édition, Paris, 1961, P379.

(2) M.G. Carter: les origines de la grammaire arabe, Rei 40, 1972, P95.

(3) ينظر: د/عبد المنعم جدامي: المستشرقون والتراث النحوي العربي، ص41

ومـن أجـل دحـض التأثـير اليونـاني يؤكـد الأسـتاذ كارتـر عـلى العلاقـة بـين النحـو والفقـه، حيـث نجـد أن سـيبويه قـد اسـتعمل مصطلحـاتٍ أخلاقيـةً مثـل: حسـن وقبيـح ومسـتقيم ومحـال، وكان صاحـب (الكتـاب)- حسـب المسـتشرق- قـد اسـتخدم هـذه المصطلحـات بعـد أن منحهـا المعنـى النحـوي التقنـي، وأن مصطلـح «**جائـز**» أُعطـيَ مظهـرًا فقهيًّـا في (الكتـاب) وعنـد كل النحـاة العـرب اللاحقـين[1]. كـما يومـئ إلى أن مصطلحـاتٍ نحويـةً مهمـةً مثـل: بـدل وعـوض، وشرط ولغـو، وخيـار وحـد، وحجـة وأصـل، ودليـل ونيـة، ومصطلحـاتٍ أخـرى بـدون ريـبٍ لا يمكـن أن تكـون مفهومـةً إلا في ضـوء اسـتعمالها في السـياقات الفقهيـة[2]. وقـد بحـث هـذا العـالم العلاقـة بـين الفقـه والنحـو في أكـثر مـن بحـث، ويخلـص إلى أنّ هنـاك علاقـةً قويـةً خاصـةً بـين النحـو العـربي والفقـه في كل مـن الهـدف والمنهـج، فـكلٌّ منهـما وسـيلةٌ للتحكـم الاجتماعـي، كـما أن هنـاك علاقـاتٍ متبادلـةً بـين الأسـس اللغويـة للفقـه، والطبيعـة الفقهيـة للأفـكار النحويـة[3]. وإن كان النحـو متأثـرًا بالفقـه، فالفقـه بـدوره متأثـرٌ بالنحـو، وقـد ذهـب في هـذا السـياق الدكتـور أحمـد الجنـدي قائـلا: «**معظـم أبـواب أصـول الفقـه ومسـائله مبنـيٌّ عـلى علـم الإعـراب، وأنـه إذا عجـز الفقيـه عـن تعليـل الحكـم قـال هـذا تعبـديٌّ، وإذا عجـز النحـوي عنـه قـال هـذا مسـموعٌ، وأن أصـول النحـو هـي أدلـة النحـو التـي تفرعـت منهـا فروعـه وأصولـه، كـما أن أصـول الفقـه أدلـة الفقـه التـي تنوعـت عنهـا جملتـه وتفصيلـه**»[4]، وراح أحـد الباحثـين إلى أن «**مسـيرة النحـو خـلال تطـور الفقـه الإسـلامي مـن بداياتـه الأولى عـلى يـد الصحابة والتابعـين إلى أن صـار صناعـةً لهـا منهجهـا ومنطقهـا الواضـح الـذي هـو أصـول الفقـه، وجدنـا النحـو عنـصرًا أصيـلاً مـن عنـاصر هـذا المنهـج وإن اختلـف قـوةً وضعفًـا**»[5].

---

(1) M.G. Carter, 1972, PP83-84.

(2) Ibid, P80.

(3) ينظر: M.G. Carter: writing the history of arabic grammar, In H.L 21(3), 1994, P409.

(4) د/أحمد علم الدين الجندي: في الأصول والفروع بين الدراسات الفقهية والنحوية في القرآن والعربية: الصراع بين القراء والنحاة، بحثٌ منشورٌ في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الجزء 59، ص91.

(5) د/مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ص38.

وإذا كان الأمـر كذلـك فهـذا يدفعنـا إلى بحـث أصـول النحـو العـربي في مصطلحـات ومناهـج الفقهـاء المسـلمين، وهـو مـا خلـص إليـه المسـتشرق كارتـر، فقـد ألفـى مصطلحـاتٍ أخلاقيـةً وفقهيـةً كثـيرةً في كتـاب إمـام النحـاة سـيبويه، ويُعـدُّ ذلـك دليـلاً جليًّـا عـلى تأثـير الفقـه في النحـو وهـو الأجـدر بالرجحـان عنـد توافـر الأدلـة.

ولعلنـا نخلـص بعـد هـذه المقاربـة النقديـة لموقـف بعـض المسـتشرقين إزاء النحـو العـربي إلى جملـةٍ مـن النقـاط التـي نراهـا صائبـةً وصحيحـةً ألا وهـي:

1. إن نظـرة هـؤلاء إلى تأثـر النحـو العـربي بالـتراث اللغـوي اليونـاني يقـوم عـلى التعصـب الأوروبي الـذي يبـين مـن خـلال ذلـك أن الهـدف هـو كـون اليونـان مصـدرًا لـكل الإبداعـات العلميـة في القـرون الوسـطى معتمديـن في ذلـك عـلى الترجـمات التـي ترجمـت مـن بدايـة القـرن الثالـث الهجري/التاسـع الميـلادي، وهـم بذلـك يهمشـون مسـاهمة الحضـارة العربيـة الإسـلامية في بنـاء صرح الحضـارة الإنسـانية، وهـو موقـفٌ لا يمـت بـأدنى قـربى إلى الموضوعيـة أو الأمانـة العلميـة.

2. إن عـدم وجـود التأثـير الأجنبـي في النحـو العـربي يـدل عليـه عـدم وجـود أيِّ ذكـرٍ أو قـل الغيـاب الكامـل لأيٍّ ذكـرٍ للتأثـير الأجنبـي عنـد مؤرخـي النحـو العـربي وهـو مـا ارتـآه المسـتشرق كارتـر، حيـث يذكـر أيضـا أن ابـن النديـم صاحـب كتـاب (الفهرسـت) لم يـشر إلى أيّ علاقـةٍ بـين النحـو اليونـاني والنحـو العـربي[1]. كـما أن المصـادر العربيـة لم تذكـر أيَّ تأثـيرٍ أجنبـيٍّ في النحـو العـربي، وهـل رفـض العـرب فعـلا هـذا الذكـر رغبـةً منهـم في إنشـاء علـمٍ إسـلاميٍّ أو عـربيٍّ؟ وإذا كان هـذا الاحتـمال صحيحًـا، فلِـمَ ذكـر العـرب في بعـض العلـوم الأخـرى التأثـير اليونـاني، وهـو واضـحٌ في مصطلحاتهـا، وإن تشـكيك هـؤلاء المسـتشرقين في المصـادر العربيـة لكونهـا أهملـت ذكـر التأثـير الأجنبـي لهـو موقـفٌ ينـأى عـن موقـف العـالم المتمسـك بمنهجيـة البحـث العلمـي الأكاديمـي.

(1) ينظر: M.G. Carter: les origines de la grammaire arabe, Rei 40, 1972, P72.

3.عـدم اعتـماد النحـو العـربي عـلى الفكـر اليونـاني في تقسـيم الـكلام، ذلـك أن هـذا الفكـر أي اليونـاني عـرف ثمانيـة أقسـام مـن الـكلام، أمـا النحـو العـربي فيعتمـد عـلى ثلاثـةٍ: اسـم وفعـل وحـرف، فهنـاك إذًا تمايـزٌ جوهـريٌّ ونوعـيٌّ بـين النحويـن العـربي واليونـاني، كـما أن التقسـيم الأرسـطي جاء على مسـتوى الجملـة محاذيًـا ل أفلاطـون مـع تفصيـلاتٍ، أمـا التقسـيم العـربي فهـو عـلى مسـتوى الكلمـة مـع التنويـع في أقسـامها عنـد إمـام النحـاة سـيبويه.

4.الملحـوظ أن كلام سـيبويه كلامٌ وصفـيٌّ أكـثر منـه تعريـف، فهـو إذًا لم يطبـق التعريـف الأرسـطي، كـما أن الكتـاب غالبًـا مـا يخلـو مـن التعريـف، فهـو لم يعـرف الحـال أو البـدل، أو الفاعـل، كـما أن طريقتـه تبـدأ بذكـر اسـم البـاب، ثـم يـشرع مبـاشرةً في عـرض القاعـدة المسـتخلصة مـن الاسـتعمال، فـإذا انتقلنـا إلى القـرن الرابـع الهجـري وجدنـا اختلافًـا كبـيرًا، إذ نلمـس تأثـر النحاة بمنطـق أرسـطو وبمنهجـه في التعريـف[1]. وهـو مـا نـراه جليًّـا مـن تعريـف الزجاجـي للنحـو الـذي يعـد نموذجًـا للتأثـير اليونـاني، يقـول: «**علـمٌ قيـاسيٌّ ومسـبارٌ لأكـثر العلـوم لا يقبـل إلا ببراهـينَ وحججٍ**»[2]. ولـذا نؤكـد أن التأثـير اليونـاني لم يكـن إلا في القـرن الثالـث الهجـري، وقـد بـدأ هـذا التأثـير بفعـل ميزتـين هـما: أ- ذكـر النحـاة العـرب أن التقسـيم الثـلاثي في كل اللغـات، فقـد ذكـر الزجاجـي في هـذا السـياق: «**وأمـا الاحتجـاج للأولـين الذيـن زعمـوا أن الـكلام كلـه اسـم وفعـل وحـرف، فجعلـوا العـربي وغـيره في ذلـك سـواءً، فهـو بعينـه الاحتجـاج الـذي تقـدم ذكـره لمذهـب سـيبويه... وقـد اعتبرنـا ذلـك في عـدةٍ لغـات عرفناهـا سـوى العربيـة، فوجدنـاه كذلـك، لا ينفـك كلامهـم كلـه مـن اسـم وفعـل وحـرف، ولا يـكاد يوجـد فيـه معنًـى رابـعٌ ولا أكـثر منـه**»[3].

ب- وجـود تعريفـات لـكل أقسـام الـكلام، وهـذا يتضـح جيـدًا مـن كتـب النحـو العـربي في القـرن الثالـث الهجـري ومـا بعـده.

(1) ينظر: د/عبده الراجحي: النحو العربي والدرس الحديث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص72-73

(2) الزجاجي أبو القاسم عبد الرحمن: الإيضاح في علل النحو، تحقيق: د/مازن المبارك، دمشق، 1974، ص41..

(3) المصدر نفسه، ص44-45

وفي الختام نستطيع أن نقول، بعد المعالجة والدرس والتحليل والتمحيص، أن الملابسات كانت غيرَ مهيأةٍ في البحث في قضية أصالة النحو العربي في القرن التاسع عشر في أوروبا بفكرٍ محايدٍ، وبعقلٍ نزيهٍ، وذلك أن الفرضية اليونانية بُنيت بجهلٍ إذا طبقت على أوائل النحاة حتى إمامهم في كتابه (الكتاب). ولعلنا نتساءل: هل بالفعل أصل كل تحليلٍ لغويٍّ الفلسفة والمنطق؟، فقد كان اهتمام العرب بالمجال اللغوي في بدايته من أجل خدمة النص القرآني، وخدمة هذه اللغة التي تنزّل بها، أو بعبارةٍ أخرى فقد وُجد ذلك في سياقٍ ثقافيٍّ مغايرٍ تمامًا للتحليل النحوي عند اليونان وعند الهنود، وكذلك وُجد عند الصينيين لمقاصدَ أخرى ناجمةٍ عن ظروفهم الثقافية، وهذه النظرة الموضوعية لا تنفي أبدًا قضية التأثير فيما بعد، وذلك لأن الحضارات دولٌ ومتداولةٌ، وكل الأفكار العلمية تبدأ بسيطةً في حضارةٍ ما، ثم تنطلق في حضارةٍ أخرى بشكلٍ آخرَ. ولذا نستطيع أن نقول: ليس من الموضوعية العلمية أن يذهب أحد المستشرقين مثل رافي طلمون إلى القول: «**إني مقتنعٌ مما مثّلناه هنا بأن النحو العربي في عهد نشأته لم يجهل تراث الفلسفة اليونانية بل إنه استرشد به إلى حدٍّ ما وخاصةً في مجال الاصطلاح... ويبدو الآن أن قلة التأثر بهذا التراث إنما هي نتيجة مجهود النحويين القدماء الواعي الصارم في خلقٍ علميٍّ يتصف ويتسم بعلامات النحو الوطني العربي**»[1]. وهل بالفعل كانت هذه الأيديولوجيا موجودةً عند سيبويه والخليل، والحضرمي والفراء، وغيرهم من الأجيال المتتابعة التي شاركت في بناء هذا الصرح الكبير الذي صنعه العرب من نشأته إلى كتابي سيبويه والفراء في سنينَ كثيرةٍ؟ هل هؤلاء كلهم بهذه الأيديولوجيا؟ وهل كانوا كلهم عربًا، فالنحاة كانوا ينتمون إلى أوطانٍ شتى، وأعراقٍ متباينةٍ وهذا ما نسيه طلمون؟[2]. كما أقنعت المستشرق فرستيج دراسته للتفاسير القرآنية المبكرة أن كثيراً مما اعتقده اقتراضًا من التراث اليوناني كان في

(1) رافي طلمون: التفكير النحوي قبل كتاب سيبويه، دراسةٌ في تاريخ المصطلح النحوي العربي، نشر بمجلة الكرمل، العدد 5، ص53..

(2) ينظر: د/إسماعيل عمايرة: المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية عند العرب، دار الملاحي، بغداد، ط/1، ص89

الواقـع تطـورًا داخـل الحضـارة العربيـة. وأشـير في هـذا الصـدد إلى أن هنـاك كتابـاتٍ كثـيرةً تقـرر تأثـير مدرسـةٍ لغويـةٍ في أخـرى، وعالـمٍ في عالـمٍ، وعالـمٍ في مدرسـةٍ، وذلـك نحـو تأثـير مدرسـة بـراغ في اللغويـين الأمريكيـين، وتأثـير دوركايـم في دوسوسـير، وتأثـير ياكوبسـون في اللغويـين الأمريكيـين، وكـذا تأثـير البورويـال في اللغـوي تشومسـكي، وتتنـوع الكتابـات في هـذا المضـمار مـا يسـمح لنـا أننتنـاول البحـث في موضـوع التأثـير في تراثنـا بـشيءٍ مختلـفٍ عـن تلـك النظـرة المتعصبـة لـدى ذلـك الصنـف مـن المسـتشرقين. ويعـود موقفهـم هـذا مـن كل تلـك الاحتـمالات أنهـا تحـاول أن تفـسر مجمـل الـتراث النحـوي بعامـلٍ واحـدٍ فقـط، وينتهـون إلى أنـه بـصرف النظـر عـن النمـوذج الـذي احتـذاه -إذا كان هـذا النمـوذج حقًّـا موجـودًا - فـإن النحـو العـربي قـد تطـور إلى تعاليـمَ مختلفـةٍ وأصيلـةٍ تمامًـا. ونقـول أنّ الحقيقـة العلميـة تفـرض علينـا الحـذر في الخـوض في الـكلام عـن التأثـير والتأثـر في العلـوم مـن حضـارةٍ إلى أخـرى دون بينـةٍ، وذلـك لأن هنـاك تشـابهاتٍ كثـيرةً بـين كثـيرٍ مـن النقـاط العلميـة المشـتركة بـين علـمٍ في حضـارةٍ مـا، وآخـرٍ في حضـارةٍ أخـرى، ولا يكـون التشـابه دليـلاً أو مؤكِّـدًا لتأثـير أحدهـما في الآخـر، فقـد يوجـد والحـال هـذه - مـا يدعـى تـوارد الأفـكار أو الخواطـر ليـس إلا.

"Originality of Arabic Grammar"

■ **Dr. Hamdad Bin Abdullah**

Invalidating originality of Arabic grammar is one of the most famous claims by the orientalists, but it never stands before the discussion and the scientific evidence as the Arabs' interest in their language is a deeply rooted in their culture empowered further by the Holy Quran, Al-Sunnah and Al-Fiqh additional reasons to delve into it when the Arabic language became the language of Islam and jurisdiction. Dr. Hamdad Bin Abdullah clarifies in detail the claims about acquisition from the Greek language and concludes that there is no relation for the Greek influence in establishing the Arabic grammar; however, the grammarians after the age of translation resorted to the definitions for having been influenced by the Aristotle's logic; this does not mean that their linguistic divisions have become Aristotelian because the Arabic grammar starts out from the word while the Greek grammar revolves about the sentence, on one hand; on the other hand, the word in Arabic grammar is divided into three forms: a noun, a verb, and a letter, while the speech subdivision in Greek comprises eight forms. All of this indicates that the Arabs even in the surge of influence there remained their own grammatical independency.

Andalusia in Arabist
Views by Dr. Mohammad Al A marti

■ **Dr. Mohammad Bilal**

In his meditations over the book "Andalusia in Arabist Views" by Dr. Mohammad Al A'marti, Dr. Mohammad Bilal included a broad chapter for debate which he calls "The Spanish Andalusians," which is a term derived in an attempt to distinguish the Andalusian studies about Arabism and orientalism and gives it its characterization it deserves, as the Spanish Arabists or most of them never approached the Islamic heritage in Andalusia from the same corner as the Arabists and the orientalists did because some of them used to be proud of it as being an indivisible part of their national heritage, while others discussed it as bridge to cross between two banks. Dr. Mohammad Ashmal is full of emendations on the valuable book which introduce a liberal trend from the classical orientalism on one hand and establish for a civilized dialogue with the closer West in its history and its geography starting from Spain.

It is not necessary for the Arabian literature to identify with the western experience in the novel, yet it has to delve into its own experience derived from its environment; In fact, the orientalist insistence to make the western experience a goal and a criterion instead of giving each experience its own privacy is another example of the domination of the preoccupation with the western centrality and an aggression on our right in diversity culturally, literarily and environmentally.

"Jacques Berque and André Miquel's Visions of the Arabian Novel"

■ **Professor Dr. Salima Loukam**

"Jacques Berque and André Miquel's Visions of the Arabian Novel" is presented by Professor Dr. Salima Loukam in a dextrous critical reading of the discrepancies in the orientalist French view of the Arabian novel. Besides what Jacques Berque is characterized with of a special relation to the Arabian Western region by birth and culture, the refined European centrality remains present in his reading of the circumstances of the Arabian novel; never does he approach it except through a historical sociological perspective in search for what he calls the meeting between several tributaries in the Egyptian history in particular.

André Miquel, however, expressed his teacher's concealment when he assured the connection between the development of the Arab novel and Occidentalism. The truth is that poetry was the Arabs' literature but the novel and drama were the innovations of Rome and the West. For this reason, observing the development of the novel represents a criterion for the dominance of Occidentalism over the Arabian literature which is still producing, as the orientalists view it, a "prosaic literature" that never rises or has never risen to the level of the novel except rarely.

How could a mental or spiritual subjective state at the best of their assessment be capable of endurance in the world of universal knowledge all those years; besides, those whose experiences are subjective their say mostly never departs away from their state; thus, neither Universe, nor stars and galaxies, mountains, creations, phases of creations, rhetorical miracles, mathematical, or scientific that are still baffling the minds till today exist..... Actually, the Muslims' reality resulting from the rule of the unjust wrongdoers is the cause why some modernists' search for some change, they have failed to accomplish in reality; the Quran, the Revelation and the Prophet are beyond one's grasp in the world of Muslims. Those who deeply perceive the Quran particularly the mystic people of the message Ahl Al-Bayt (Peace be upon them) can realize the injustice made to the Prophet whether by some of those who relate themselves to him (May peace be upon him), or by those who undertake the interpretation of his prophecy as a phenomenon using the method of the western science of sociology that does not basically believe in the supernatural.

"The Quranic Revelation between the Islamic Thought and the Modernist Orientalist Thought"

■ **Yaqoub Al-Mayali**

"The Quranic Revelation between the Islamic Thought and the Modernist Orientalist Thought" is a study in which the author Yaqoub Al-Mayali compares the theories of the Islamists with the modernist orientalists over the nature of the Revelation and its status in the realm of perception and knowledge.

The presentation includes several valuable visions that deserve to be discussed by the Islamists; however, what the others have presented requires further dismantling to expose the unintellectual background of the theories they acquired or proposed for the purpose of weakening the argumentation of the revelation and the forcefulness of the Quran in the Islamic communities. Such a kind of responses to theories the modernist orientalists have exerted efforts on their formation should include the psychology and the sociology of the thinker as some thoughts attributed to the revelation apply to them first of all, because they believe that leadership of change in their communities starts with discrediting the Quran, the prophecy and the Revelation; all of this was indeed but the result of their inability of comprehending the Quran, so they quit attempting to comprehend it and went farther to leaving it behind.

Werner Caskel, the orientalist"

■ **Dr. Hamid Naser Al Zalimi**

In his study about Werner Caskel, Dr. Hamid Naser Al Zalimi, takes us back to the period before Christ and the history of the Lihyanites, the Arabs of the North, their role in establishing cities and the development of their relation with the peripheries. Besides, the light is shed on the origin of the Nabatean Arabic inscription and the gods of the ancient Bedouins in addition to important critical notes of the orientalist Caskel's conclusions.

"The Spanish Arabicism Favors for the Andalusian Literature"

■ **Researcher Jamil Himdawi**

The Spanish Arabicism Favors for the Andalusian Literature is a documentational study by the researcher Jamil Himdawi which presents for the interest of the Spanish Arabism in documenting, archiving, recording accounts and examining what the Muslim Andalusian scholars had left over the Islamic reign which lasted for 800 years. It is obvious how some Spanish kings took care of setting up special libraries of the Arab manuscripts, one of which was the famous El Escorial Library, and how the Arabists took care of Arabic poetry in its diversity, while others attempted to discredit the originality of the Andalusian literary production even though the scene was not bare of fair Arabists.

Orientalism in the Intellect of Edward Said"

■ **Dr. Latif Najah Shaheed Al Qassab**

Orientalism in the intellect of Edward Said is a reading in the methodology of addressing written by Dr. Latif Najah Shaheed Al Qassab representing a critical perspective that can be added to the thousands of pages that had been written after the blasting thesis by Edward said in his book "Orientalsim".

"Miguel Asin Palacios" (1871 -1944)

■ **Dr. Ahmad A'bdel Haleem A'tiyeh**

Miguel Asin Palacios is an eminent Spanish orientalist who devoted his life for researching the services that had been offered by Andalusia for philosophy and sufism starting with Ibn Masarrah to Ibn A'rabi.

Dr. Ahmad A'bdel Haleem A'tiyeh presents for a group of contemporary Arabic writings about Palacios, who seems through his presentation serious in researching the Christian effect on the Islamic Sufism and vice versa... with a national spirit attributing Ibn A'rabi to Spain and priding on him. Palacios, having been a Roman Catholic priest, was not different from other missionaries except in the amount of his showing respect for the Islamic heritage and his admittance to its virtues; however, on the other hand, he delves deeply into searching for peers and parallels in an attempt to establish an idea of Christian effect on the Islamic Andalusian Sufism. Here, his studies miss the search operations for the roots of the divine love idea in the Holy Quran.

"The Orientalist Stance Toward Islamic Sophism"

■ **Dr. Abdel Rahman Turki**

Dr. Abdel Rahman Turki presents for the orientalist stance toward Islamic Sufism and explains the gravitational factors of the orientalists to Sufism besides their interest in it particularly in terms of relating between the Islamic people and laziness and dependency during the centuries of retrogression, or in what is related to researching the Christian influence on Islam. There was not a dearth of some affected orientalists by Sufi trends in Islam that they even embraced Islam and turned into Sufis as was the case with René Guénon.

Publishing Rules

- Adhering to the academic methodology in terms of documentation in both presentation and critique
- Focusing on the orientalist heritage critique and going beyond exposing ideas and narrating accounts.
- The studies undergo a review by an authoritative committee.
- The researcher is committed to adhere to the modifications produced by the committee.
- Researches might be delayed due to technical circumstances, which has nothing to do with the researcher's prestige
- A research must not have been ever published previously.
- The Journal has the right to republish the researches in its original language or in a translated form, whether independently or in a book form or on electronic websites.
- The research does not necessarily reflect the Journal's opinion.
- The researcher must send his/ her résumé, the cultural activity, the academic title along with the phone number and his/ her e-mail.

Advisory Board

1 - Prof. Dr. Fadel al-Milani

2 - Prof. Dr.Ahmad Mahdawe

3 - Prof. Dr. Samir Khalil Samir

4 - Prof. Dr.Hassan Esa al-Hakeem

5 - Prof. Dr. Ahmad Moussali

6 - Prof. Dr. Zuhair Ghazi Zahid

7 - Prof. Dr. Talal Atrissi

8 - Prof. Dr. Abed Naji

9 - Prof. Dr. Akram M. Abed Kassar

Editorial Board

1 - Prof. Dr. Salah al-Fartousy

2 - Prof. Dr. Muhammad Kareem al-Shammary

3 - Prof. Dr. Taleb Jasim al-U'nezi

4 - Prof. Dr. Ali Naser Muhammad

5 - Prof. Dr. Khudeir Mathloum al-Bedeiri

6 - Prof. Dr. Jawad Munshed al-Nasrallah

7 - Prof.A. Dr. Muhammad AliRezaiy al-Asbahani

8 - Prof.A. Dr. Muhammad Taqi al-Subhani

9 - Prof.A. Dr. Sattar Jabr al-A'raji

Orientalist Studies

An Exquisite Quarterly Focusing on Presenting and Critiquing Orientalist Heritage

ISSN: 2409 – 1928

17 th Issue - Winter of 2019 G. /1440H

The Administrative Staff:

The Administrative General Director
Sayed Ahmad al-Safi

Editor-in-chief
Sayed Hashim al-Milani

Managing Editor
Prof. Dr. Hady Abdel Nabi al-Tamimi

Editorial Director
Naser Shokr

Center's E-mail
info@iicss.iq

Journal's E-mail
info@m.iicss.iq
Tel 00-964-7808504092

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

دراسات استشراقية

www.m.iicss.iq موقع المجلة
info@m.iicss.iq بريد المجلة
www.iicss.iq موقع المركز