

دراسات إسلامية

فصلية تعنى بالدراسات الإسلامية في عرَضاً وفَعْداً



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

٢٠١٩م / ١٤٤٠هـ

العدد ١٧ شتاء

ISSN: 2409-1928 الرقم الدولي

❖ موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي (دراسة تحليلية نقدية في كتابات المستشرقين)

أ.د. عبد الرحمان تركي

❖ آسين بلاثيوس في 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 أنموذجاً)

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 والحدائثي

أ. يعقوب حسن بريد الميالي

❖ رؤية استشراقية فرنسية للرواية العربية بين جاك بيرك وأندريه ميكال

أ.د. سليمة لوكام

❖ تأملات واستدراكات على كتاب «الأندلس بروى استعرابية»

د. محمد بلال أشمل

❖ موقف الحركة الاستشراقية من تاريخ النحو العربي ونقدها

أ.د. حماد بن عبد الله

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية والمعرفية





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 دنائير	■ 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 الإلكتروني للمجلة: info@m.iicss.iq
- موقع المركز: www.iicss.iq

دراسات إسلامية شرقية

فصلية محكمة تعنى بالدراسات الإسلامية في عرَضاً وفَعلاً

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد ١٧ شتاء ٢٠١٩م / ١٤٤٠هـ

الرقم الدولي: 1928 - ISSN 2409

الهيكلية الإدارية

المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي
المتولي الشرعي للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.د. هادي عبد النبي التميمي
أ. جهاد سعد

تصميم وإخراج

كاظم حسين حبيب

ايميل المركز:

Islamic.css@gmail.com

ايميل المجلة:

info@m.iicss.iq

Tel: (٠٠٩٦٤) ٧٨٠٨٥٠٤٠٩٢

قواعد النشر

- اتباع المنهج الأكاديمي 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 إليه 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 الأصلية أو مترجمة، مستقلة أو ضمن كتاب، أو ضمن المواقع الإلكترونية.
- المواد المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف والايمل.

■ الهيئة الاستشارية ■

- (١) الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئيس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لوكس، لندن.
- (٢) الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدي الدامغاني، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في مركز الدراسات الإسلامية 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 الإسلامي في الكلية الإسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.
- (٥) الأستاذ الدكتور أحمد موصلي، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الأمريكية، بيروت.
- (٦) الأستاذ الدكتور المتمرس زهير غازي زاهد، أستاذ اللغة العربية في الكلية الإسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.
- (٧) الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.
- (٨) الأستاذ الدكتور عبد الجبار 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 الفوطي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.
- (٢) الأستاذ الدكتور محمد كريم الشمري، أستاذ التاريخ الإسلامي في الكلية الإسلامية الجامعة، العراق.
- (٣) الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الإسلامي 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) الأستاذ 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

- 17 ■ موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي**
أ. د. عبد الرحمان تركي -
كلية العلوم الاجتماعية والانسانية - كلية جامعة الوادي - الجزائر
- 41 ■ آسين بلاثيوس في الكتابات العربية المعاصرة**
أ. د. أحمد عبد الحليم عطية - كلية الآداب - جامعة القاهرة
- 70 ■ الاستشراق في فكر إدوارد سعيد قراءة في منهج الخطاب**
أ. م. د. لطيف نجاح شهيد الفتلاوي القصاب
تدريس في جامعة وارث الأنبياء (كلية قانون) - كربلاء
- 91 ■ خدمات الاستعراب الإسباني في مجال الأدب**
جميل حمداوي - استاذ التعليم العالي في المغرب
- 103 ■ دراسات المستشرق الألماني فيرنر كاسكل (1896 - 1970)**
أ. د. حامد ناصر الظالم - جامعة البصرة
- 124 ■ الوحي القرآني بين الفكر الإسلامي والفكر الاستشراقي والحداثوي**
يعقوب حسن بريد الميالي - ماجستير في تفسير علوم القرآن
تدريس في الحوزة العلمية النجف الأشرف
- 149 ■ رؤية استشراقية فرنسية للرواية العربية**
أ. د. سليمة لو كام - كلية الآداب واللغات - جامعة سوق اهراس - الجزائر
- 165 ■ تأملات واستدراكات على كتاب «الأندلس برؤى استعرابية»**
د. محمد بلال أشمل - تطاون العامرة - المغرب
- 181 ■ موقف الحركة الاستشراقية من تاريخ النحو العربي ونقدها**
أ. د. حمدا 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



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 ورقية أينما كان، وإنما موضوعها هو التحكم بالإنسان، فموضوعها الأساس هو هندسة المجتمعات بما يتوافق مع المصالح المربئية بعين أحادية عنصرية. الإنسان هنا مستهدف وليس هدفاً، هو فريسة المعرفة لا نتاجها، ما يجعل بنية العلم كلها بحاجة إلى تحرير وأنسنة، وهذه مهمة يصعب على جهة واحدة في العالم أن تقوم بها وتحتاج إلى أمة من العلماء تقارب العلم كخادم للإنسان لا لمستخدم له.

سواءً في الغرب أو الشرق، في الشمال أو الجنوب، برزت أصواتٌ محترمةٌ بين العلماء من أجل منظومة معرفية جديدة، 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 وأنستته إلى من يحتكرون السلطة المتحكمة بالثروة، وهكذا فإن بدأنا في عملية التحرير سنجد أنفسنا أمام تحديات تحتاج بالفعل إلى أمة عالمية 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 بصبر وثبات: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾⁽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 تأثير مسيحي في الإسلام. ولم يخل الأمر من تأثر بعض المستشرقين بالاتجاهات الصوفية في الإسلام حتى أنهم اعتنقوا الإسلام وتحولوا إلى صوفيين كما هو الحال مع رينيه غينون.

2. ميغيل آسين بلاثيوس (1871-1944) مستشرق إسباني مرموق نذر حياته للبحث في الخدمات التي قدمتها الأندلس للفلسفة والتصوف بدءاً من ابن مسرة وصولاً إلى ابن عربي. يعرض الدكتور أحمد عبد الحليم عطية جملةً من الكتابات العربية المعاصرة عن بلاثيوس، الذي يبدو من خلال العرض جاداً في البحث عن التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي والعكس... مع روح وطنية تنسب ابن عربي إلى إسبانيا وتعتز



به. ولا يختلف بلاثيوس باعتباره قسيساً عن غيره من التبشيريين إلا بمقدار ما يحاول أن يكون محترماً للتراث الإسلامي ومعتزاً بفضله، ولكنه بالمقابل يستغرق في البحث عن النظائر والأشباه محاولاً تكريس فكرة الأثر المسيحي في التصوف الإسلامي الأندلسي. وهنا تغيب عن دراساته عمليات البحث في جذور فكرة الحب الإلهي في القرآن الكريم.

3. الاستشراق في فكر إدوارد سعيد قراءة في منهج الخطاب، للدكتور لطيف نجاح شهيد القصاب، مقارنة نقدية تضاف إلى آلاف الصفحات التي كتبت بعد انفجار أطروحة إدوارد سعيد في كتابه الإستشراق. وفي رأينا أنه نقدٌ محترم يحتاج أيضاً إلى نقد محترم، ولذلك سنحاول في بضع نقاط أن نفتح السجل مع النص الذي يستحق التدبر والاهتمام. أولاً: يهمل الناقد العنوان الفرعي للكتاب ويركز على كلمة استشراق وحدها مع أن العنوان الكامل هو «الإستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء»، وهكذا فإن الرسالة التي أراد إدوارد سعيد توجيهها من خلال كتابه، هي ما كان ينقص كل الدراسات الإستشراقية بشكل أو بآخر، وخلاصتها أن المعرفة في الغرب ليست إلا حقلاً من حقول السلطة، وأن مصلحة هذه السلطة الغربية الاستعمارية تقتضي «إنشاء» شرقٍ موافقٍ لهواها للإمعان في مسخ صورته وتسهيل السيطرة عليه سواءً في المخيال الغربي أو الشرقي.

وطالما أن الغرب هو المستهدف في نتاج الغربيين فإن جمهور المستهلكين للمعرفة التي يوفرها نتاج المستشرقين، غافلٌ عن حضور «السلطة السياسية» في المعرفة التي تقدم بعباءة مكر الموضوعية. غابت فكرة المعرفة، كحقول من حقول السلطة، عن النص، ليحل محلها الكلام عن البراعة



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 أجندات إيديولوجية واضحة 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 ببلاغة فائقة: هذه ليست معرفة موضوعية بل سياسة وإيديولوجيا تقدم نفسها على أنها علم.

ثالثاً: أهملت أهمية المكان الذي يتكلم فيه سعيد، مع أنه قال أنه يكتب من «خارج المكان» الذي ينبغي أن يكون هو فيه، وهو عبارة عن دولة عظمى تسخر إمكانياتها لدعم مشروع صهيوني، بسبب الهيمنة الصهيونية على مصادر المعرفة فيها. ومراجعة عابرة 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 مدح في معرض الذم بل لأنه بالفعل غير الأسلوب التقليدي في مقاربة الموضوع، وجند مهاراته الأدبية والفكرية وثقافته العميقة في معركة 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 عام. ويظهر جلياً كيف اعتنى بعض الملوك الإسبان بتأسيس مكتبات خاصة للمخطوطات العربية ومنها مكتبة إسكوريال الشهيرة، وكيف اعتنى المستعربون بالشعر العربي على أنواعه، بينما حاول آخرون نزع الأصالة عن التاج الأدبي الأندلسي، ولم يخل المشهد من المستعربين المنصفين.

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

6. الوحي القرآني بين الفكر الإسلامي والفكر الاستشراقي الحدائوي، بحثٌ يقارن فيه الكاتب يعقوب الميالي نظريات الإسلاميين بنظريات المستشرقين والحدائويين، حول ماهية الوحي ومكانته في عالم الإدراك والمعرفة. العرض يشمل العديد من الرؤى القيمة التي تستحق المناقشة لدى الإسلاميين، أما ما طرحه 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 الحدائويين والمستشرقون في نحتها يجب أن يتضمن سيكولوجيا المفكر وسوسيولوجيته، فبعض الأفكار



التي ينسبونها إلى الوحي تنطبق عليهم أولاً، لأنهم يعتقدون أن قيادة التغيير في مجتمعاتهم تبدأ من الطعن بالقرآن والنبوة والوحي، وما ذلك إلا لأنهم عجزوا فعلاً عن فهم القرآن فاستقالوا من محاولة فهمه إلى تجاوزه.

فكيف يمكن أن تكون حالة ذاتية عقلية أو روحية على أحسن تقديراتهم قادرة على الصمود في عالم المعرفة الكونية طوال هذه السنين، ثم إن أصحاب التجارب الذاتية غالباً ما لا تخرج أقوالهم عن أحوالهم، فلا كون ولا نجوم ومجرات وجبال وخلق وأطوار خلق، ومعجزات بلاغية، ورياضية، وعلمية لاتزال تحير العقول إلى يومنا هذا... فالحق أن واقع المسلمين الناتج عن حكم الظالمين هو المسؤول عن بحث بعض الحداثيين عن تغيير ما عجزوا عن إحداثه في الواقع، والقرآن والوحي والنبى غريبون في عالم المسلمين هذا، ومن يفهم القرآن بعمق خاصة من أهل الذكر أهل البيت عليهم السلام يدرك مظلومية النبى سواء من بعض من ينسبون أنفسهم إليه ﷺ، أو ممن يتصدون لتفسير نبوته كظاهرة على طريقة علم الاجتماع الغربي التي لا تؤمن أساساً بما فوق الطبيعة.

7. رؤية جاك بيرك وأندريه ميكال للرواية العربية تقدمها الأستاذة الدكتورة سليمة لوكام في قراءة نقدية محكمة لمكامن الخلل في النظرة الاستشراقية الفرنسية للرواية العربية.

على ما يتميز به جاك بيرك من صلة خاصة بالمغرب العربي ولادة وثقافة تبقى المركزية الأوروبية المهيمنة حاضرة في قراءته لظروف ولادة الرواية العربية، ولا يقاربه إلا من منظور سوسيولوجي تاريخي بحثاً عما يسميه التلاقي بين عدة روافد في التاريخ المصري تحديداً.

أما أندريه ميكال فيفصح عن مكنون أستاذه عندما يؤكد ربط تطور الرواية العربية بالتغريب.



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 نثرياً» لا يرقى أو لم يرق إلا نادراً 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 تجربة خصوصيتها هو مثلاً آخر على هيمنة هاجس المركزية الغربية وتعدُّ على حقنا في الاختلاف ثقافةً وأدباً وبيئةً.

8. في تأملاته حول كتاب «الأندلس برؤى استعرابية» 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 كجزء لا يتجزأ من تراثه الوطني، فيما تناوله آخرون كجسر عبور بين الضفتين. وتحفل ملاحظات الدكتور محمد أشمل بالاستدراكات على الكتاب القيم الذي يفتح وجهة اهتمام متحررة من الاستشراق التقليدي من جهة، ومؤسسة لحوار حضاريٍّ مع الغرب القريب في تاريخه وجغرافيته انطلاقاً من إسبانيا.

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



العلم عندما يتأَنَسَن

موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي

(دراسة تحليلية نقدية 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 عديدة.

ثانيا - الموضوع :

1 - تعريف المستشرقين :

تعددت تعاريف المستشرقين بحسب تجربة كل مفكر أو باحث ورؤيته للواقع السياسي والاجتماعي والثقافي في العالم الإسلامي، وعلاقته مع المستشرقين الذين تنوعت بيناتهم وثقافتهم ونظراتهم للحضارة والفكر والتاريخ لدى العرب والمسلمين، ومن هذه التعاريف:

- 1- هم الباحثون والكتّاب الغربيون الذين يكتبون عن الفكر والحضارة في الإسلام⁽¹⁾.
- 2- هم الذين يحاولون بأبحاثهم ودراساتهم إيجاد طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوربية الغربية، فالشرق ليس لصيقاً بأوروبا وحسب، بل إنه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوروبا وأغناها وأقدمها ومصدر حضاراتها ولغاتها ومنافسها الثقافي وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكرار حدوثٍ للآخر، وإضافةً فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (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 أسلوباً في الفكر والسلوك يقوم على التمييز بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق لسلسلة 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 واستبناؤه 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-الإنشاء)، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 6، 2003، ص 37.

(3) إدوارد سعيد: المرجع السابق، ص 38، ومصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وما عليهم، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 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 يقدّمون في كثيرٍ من الأحيان في صورة شيءٍ يحاكمه المرء كما في محكمة العدل، شيءٍ يدرسه المرء ويصوره كما في خطة دراسية، شيءٍ يؤدبه المرء كما في مدرسة أو سجن، وشيءٍ يوضحه المرء ويصوره ويمثل عليه كما في دليلٍ وجيزٍ في علم الحيوان، وفي كل هذه الحالات أو التشبيهات يُحتوى ويُمثّل بأطرٍ طاغية⁽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 الكتّاب 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، نظراً للتطور السريع في وسائل الإعلام والاتصال، ونظراً 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 المحدثين 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 ببباريس وروما، تأثر بابن سينا وابن رشد. (نجيب العقيلي: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4، ج1، ص 117، 118).

(3) كارا دوفو (1867/1953): درس العربية ودرّسها في المعهد الكاثوليكي ببباريس، وعني بالرياضيات والفلسفة والتاريخ، صنف كتاباً عن الإسلام. (العقيلي: 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). (العقيلي: المرجع السابق، ج3، ص 40، 41).

ب - من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين، فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية مثل زيغريد هونكه⁽¹⁾، وطبقة المتقدين 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 أوروبي غني بالدراسات الشرقية ولا في أي وقت كان ذلك، ولكن المؤكد أن بعض الرهبان الغربيين قصدوا الأندلس في إبان عظمتها ومجدها، وتثقفوا في مدارسها وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم، وتعلموا 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: مستشرق ألماني، ومن المؤلفين والباحثين الأوربيين الذين كتبوا في موضوع تاريخ العلوم الرياضية والطبيعية عند المسلمين، وهي تقرر في كتاباتها بفضل علوم المسلمين على أوروبا، 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 (1823/1892): فيلسوفٌ ومستشرقٌ فرنسيٌّ، رحل إلى المشرق ونزل لبنان، وانتخب عضواً 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 اتين دينيه في باريس سنة 1861م، وكان فناناً وصاحب طبيعة متدينة وكثير التفكير والتأمل، استمر طيلة حياته يناضل عن الإسلام كدين، ويناضل عن المسلمين كشعوب، سنة 1928م قام بأداء فريضة الحج ووضع كتابه (الحج إلى بيت الله الحرام)، وتوفي سنة 1929م بباريس ونقل جثمانه إلى مدينة بوسعادة حيث دفن تنفيذاً لوصيته، واشتهر بكتابه عن حياة محمد ﷺ (عبد الحليم محمود: تهديد كتاب محمد رسول الله ﷺ، لاتين 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 ضئيلة جداً، بل كانت مشوهة ومشوشة، حيث وصفت بعض دراساتهم الجغرافية حياة العرب على أنها قائمة على النهب واللصوصية، والتفتت أنظارهم أكثر نحو العرب بفتح إسبانيا وقبرص والذي - عُدَّ من طرفهم - كارثةً مماثلةً للاجتياحات التتيرية 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 تماماً التعليقات والشروحات اللاتينية على العهدين القديم والجديد (التوراة والإنجيل)⁽²⁾.

وفي بداية القرن ١٦م حصلت تغييرات كبرى في موقف النصارى إزاء الإسلام، حيث إن الأوربيين بدأوا يلمسون كيف أن السبق الثقافي أصبح يتحول إلى صفهم، وبدءاً من نهاية العصر الوسيط لم يعد الأوربيون ينظرون إلى الإسلام بوصفه منافساً جدياً في ميدان العقل والعلم، حتى أن مارتن لوتر⁽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 لوتر (1483-1546م): راهبٌ ومفكرٌ وكاتبٌ، انفصل عن الكنيسة الكاثوليكية وبدأ الإصلاح الديني (البروتستانتية) في ألمانيا. (أليكسي جورافسكي: المرجع السابق، ص 97).

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

وحضاراته ولغاته وتقاليده وجغرافيته، وإن كانت العناية بالإسلام والآداب العربية والحضارة الإسلامية هي أهم ما يُعنى به المستشرقون حتى اليوم نظرا للدوافع الدينية والسياسية التي شجعت على الدراسات الشرقية⁽¹⁾. واكتشفت أوروبا الفكر الإسلامي في فترتين من تاريخها، في فترة القرون الوسطى اكتشفت هذا الفكر وترجمته من أجل إثراء ثقافتها بالطريقة التي أتاحت لها وهدتها إلى حركة النهضة العلمية والصناعية منذ أواخر القرن الخامس عشر⁽²⁾. وفي الفترة الاستعمارية اكتشفت الفكر الإسلامي مرة أخرى لا من أجل تعديل ثقافي، بل من أجل تعديل سياسي لوضع خططها الاستعمارية مطابقة لما تقتضيه الأوضاع في البلاد الإسلامية من ناحية، ولتسيير هذه الأوضاع بناءً على ما تقتضيه هذه السياسات في البلاد الإسلامية من أجل السيطرة على شعوبها من ناحية أخرى⁽³⁾.

وبالرجوع إلى كتاب (المستشرقون) لنجيب العقيقي نجد أنهم قد عُنوا بتحقيق كثير من المخطوطات العربية الدينية والأدبية والتاريخية، وترجمتها إلى عديد اللغات، ودراسة العلوم العربية الإسلامية والتصنيف فيها مثل: القرآن وعلومه - النبي محمد ﷺ والسنة النبوية - الفقه - علم العقائد - الملل والمذاهب والفرق - التصوف - الحضارة الإسلامية - العلوم والصناعات - الآداب والفنون - اللغة العربية وعلومها - التاريخ الإسلامي - المعاجم - الشعوب والأنساب والسلالات - الخلفاء والملوك والأمراء - الإسلام وسائر الأديان - الجغرافيا⁽⁴⁾.

3 - دوافع المستشرقين:

أهمها:

1- الدافع الديني:

بدأ الاستشراق بالربهان واستمر كذلك حتى عصرنا الحاضر، وهؤلاء كان يهمهم أن يطعنوا في الإسلام ويشوهوا محاسنه ويحرفوا حقائقه، ليثبتوا لجماهيرهم التي تخضع لنفوذهم الديني أن الإسلام - وقد كان يومئذ 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، ج 3، ص 7، 8.

الوحيد للنصرانية في نظر الأوروبيين - دين لا يستحق الانتشار، وأن المسلمين قومٌ همجٌ لصوصٌ وسفاكو دماء، يحثُّهم دينهم على الملذات الجسدية ويبعدهم عن كل سموٍّ روحيٍّ وخلقِيٍّ، وهم يعلمون (أي الرهبان) ما تركته الفتوحات الإسلامية الأولى ثم الحروب الصليبية ثم الفتوحات العثمانية في أوروبا بعد ذلك في نفوس الأوروبيين من خوفٍ من قوة الإسلام وكرهٍ لأهله، فاستغلوا هذا الجو النفسي وازدادوا حرصاً واندفاعاً 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 عقائد وعبادات وأخلاق وثروات ليتعرفوا إلى مواطن القوة فيها فيضعفوها، وإلى مواطن الضعف فيغتلبوها، 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 تثبيت شملنا كأمةٍ واحدةٍ، ولتسنى لهم السيطرة على مضامين التعليم ومناهج الثقافة، وإقصاء اللغة العربية لغة القرآن التي تجمع أمماً وألواناً وأجناساً شتى⁽²⁾.

3- الدافع الاقتصادي:

ومن الدوافع التي كان لها أثرها في تسارع حركة الاستشراق رغبة الأوروبيين في التعامل معنا لترويج بضائعهم ومنتجاتهم وشراء مواردها 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:

وهناك دافع آخر أخذ يتجلى في عصرنا الحاضر بعد استقلال الدول العربية والإسلامية، ففي كل سفارة من سفارات الدول الغربية لدى هذه الدول ملحق ثقافي يحسن اللغة العربية ليتمكن من الاتصال برجال الفكر والصحافة والسياسة فيتعرف إلى أفكارهم، ويث 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 خدمة 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 مركب النقص الذي اعترى الضمير الإسلامي أمام ظاهرة الحضارة الغربية⁽⁵⁾.



-
- (1) مصطفى السباعي: المرجع السابق، الصفحة السابقة.
- (2) توماس أرنولد (1930/1864): مستشرق إنجليزي، تعلم في كمبريدج وقضى عدة سنوات 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): مستشرق فرنسي، عين أميناً على المخطوطات الشرقية في مكتبة باريس، وأستاذاً للعربية في مدرسة اللغات الشرقية، نشر بمعاونة مستشرقين آخرين مصنفات عربية أدبية وتاريخية. (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.

ومن هؤلاء أيضاً الكاتب الألماني مراد هوفمان الذي درس الإسلام ثم اعتنقه سنة 1980م، وكانت أول معرفته بالإسلام في الجزائر سنة 1962م حين رأى صمود وصلابة المجاهدين ولم يفهم من أين يأتيهم هذا الدعم الخفي حتى قرأ القرآن، وكان كتابه (الإسلام كبديل) دفاعاً عن الإسلام ديناً وحضارةً، وتجليّة لحقائقه ومفاهيمه الأصيلة، وردّاً للشبهات والشعارات التي ألصقت به زورا وبهتانا مثل (الجبرية، التطرف، العنف، الجمود، الترف والإغراق في مجالس اللهو...) (1).

4- موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي:

1- تقديم:

جذب التصوف إليه اهتمام المستشرقين، فتعددت دراساتهم وأبحاثهم حوله، وأثارت دهشتهم ولعهم الشخصيات المشتهرة في مجاله مثل رابعة العدوية والحسن البصري وأبو القاسم الجنيد بن محمد وأبو حامد الغزالي ومحي الدين بن عربي (ت 638هـ) والحسين بن منصور الحلاج (ت 309هـ) وشهاب الدين السهروردي (ت 580هـ).

ونذكر من هؤلاء المستشرقين: لويس ماسينيون (2) في دراسته عن الحلاج (3)، وروجيه إرنالديز في كتابه (رسلٌ ثلاثةٌ لإلهٍ واحدٍ) (4)، وجيب

(1) أنا 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 العقيلي: 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 العقيلي: المرجع السابق، ج1، ص 263، وعبد الرحمان بدوي: المرجع السابق، ص 529، 530.

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

هاملتون⁽¹⁾ في كتابه (دراسات في حضارة الإسلام)⁽²⁾، ورينولد نيكلسون⁽³⁾ في كتابه (تراث الإسلام)⁽⁴⁾، وآسين بلاسيوس⁽⁵⁾ في دراسته لشخصية 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، محاوراً في العقيدة بين المسيحية والإسلام)⁽¹⁰⁾.

(1) جيب هاملتون (1895م - 1971م): مستشرق إنكليزي، 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 والمسائ التي تفشت في العالم الإسلامي كالنصب والتقليد والجمود الفكري والاندفاع العاطفي الانفصالي 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 العقيلي: المستشرقون، ج 2، ص 129، 130، 131.

(2) جيب هاملتون: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1979م.

(3) رينولد نيكلسون (1868م - 1945م): مستشرق إنكليزي، يعد بعد ماسينيون أكبر الباحثين في التصوف الإسلامي، درس اللغتين الفارسية والعربية بجامعة كامبردج، وإنتاجه العلمي يتناول إضافة إلى التصوف الإسلامي الأدب العربي والشعر الفارسي، له مقالات عديدة نشرها في دائرة معارف الإسلام. (عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 593، ونجيب العقيلي: المستشرقون، ج 2، ص 91، 92).

(4) رينولد نيكلسون: تراث الإسلام، تعريب جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 1978م.

(5) آسين بلاسيوس (1871/1944): مستشرق إسباني، ولد في سرقسطة وتخرج من معهدا الديني، ونشر رسالته عن العقيدة والأخلاق والتصوف لدى الغزالي، وانتخب عضواً في مجامع علمية عديدة منها المجمع العلمي العربي في دمشق، ومثل بلاده في معظم مؤتمرات المستشرقين، وتخصص في الفلسفة والتصوف، واهتم بدراسة حركة التفاعل الثقافي بين المسلمين والنصارى. (العقيلي: المرجع السابق، ج 2، ص 194).

(6) العقيلي: المرجع السابق، ج 2، 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، ط 5، 1981م.

(10) جيرالد ف. ديركس: الصليب والهلال، محاوراً في العقيدة بين المسيحية والإسلام، ترجمة فخري اللقيس، دار اليمامة، دمشق، ط 1، 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 والرهبة 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 سير 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 وكتابتها ومعتقداتها وممارساتها، والتي كانت تعبيرا عملياً عن علم التصوف لم تلقَ الاهتمام الكافي والملائم لأدوارها التاريخية ولمنجزاتها التربوية والاجتماعية.

ومن المستشرقين الذين كتبوا في هذا الجانب جان شوفلي في دراسته عن التصوف والمتصوفة في المغرب العربي، وسبنسر ترمينغهام 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 الأفانيم 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 بالهين اثنين للخير والشر والنور والظلمة. (الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، 1996م، ج1، ص 281، 282).

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

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

الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر في العهد الاستعماري⁽¹⁾. وبعد نظر 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 شوفلي 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 ممثلاً في القرآن والهدي النبوي، وحينما نقول (صوفيٌّ) أي منتسبٌ إلى الصوفية منخرط في سلوكهم، كما هو الحال عندما نقول (التسنن أو التشيع) نسبة إلى المذهبين السني أو الشيعي⁽²⁾.

في تعريف التصوف يذهب شوفلي إلى أن الأرجح من كل الاشتقاقات ربط الكلمة بلبس رداء الصوف، وهو علامة على إرادة الانقطاع الباطني، وهناك اشتقاق آخر وإن كان بعيداً من حيث الاشتقاق اللغوي، يربط لفظ الصوفية بالصِّفاء، فعندما ينقطع الصوفي عن الدنيا ويعود إلى باطنه فإنه يتطهر من الخفي من شهواته، وتقوم حياته الروحية على أن يُطهَّر جميع حركاته وسكناته وأفعاله حتى ينتهي إلى صفاء نية القلب مصدر إلزامه الخلقي، وبهذا فهناك ثلاثُ خصائصٍ رئيسيةٍ يثيرها لفظ الصوفية هي: الانقطاع والتطهر والحكمة⁽³⁾.

وعن التصوف يقول أنه الانتقال من حالة السقوط في وحل المادة إلى حالة مؤمن ذي مقام وحال، ليست النزعة الصوفية في بادئ الأمر تأملاً فلسفياً لاهوتياً مثل علم الكلام، وليست تأويلاً للأحلام، وإنما هي لديه تجربةٌ داخليةٌ، هي نوعٌ طريقةٌ 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 فيلاي، دار الهدى، عين مليلة، ط2003م.

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

(3) جان شوفلي: المرجع السابق، ص 8، 9.

التجربة الصوفية كما يكتب عنها ويروي) سفرًا قاصداً في الأعماق فإنها تعبر عن رجاءٍ وتطلعٍ 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،ذبذبةً واضطراباً وقلقاً، وتقلب من حال إلى حال كانباض 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 بطريق آخر يتمثل في انتهاج التصوف، والذي عظم بتأثير تقدم المدنية والنفور من الدنيا⁽²⁾.

وذهب المتصوفة- وفق ما يكتب هذا المستشرق - في إنكارهم لقدر العالم 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 السمو 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 جدل عقلي فلسفي 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 تفشت في المجتمعات العربية والإسلامية بسبب سوء فهم للقضاء والقدر وسوء فهم لمعنى العبادة في الإسلام.

فالتصوف 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 لاحظته محمد عبده حيث ذهب إلى أن مَن فسد من المتصوفة بثوا في الحياة الإسلامية منذ عدة قرون أوهاماً لا صلة لها بالدين لصقت بالأذهان مما أدى إلى نشوء الكسل وفشو الجهل⁽¹⁾.

وهذا ما لاحظته أيضاً مالك بن نبي الذي حارب فشو الخمول والركود والقبالية 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 تعاليم ومبادئ ثابتة بقدر ما صار يعتمد على أشخاص 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، ط 1، 1413هـ،

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 تبين مقدار ازدهارهم للعمل والسعي لكسب القوت وسدّ حاجات العيش، لأنهم يرون في الكدّ والسعي فقداناً للتوكل ونقصاً في الثقة بالله، ويرون اللجوء لله مباشرةً في قضاء ما يحتاجون إليه دون الاستعانة بالوسائط، ومن البديهي - كما يذهب هذا المستشرق - أن تصوّر أگهذا 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 أوروبا، 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.

واحدٌ أو متقاربٌ بين هذه الشعوب؟.

هل تأثرت الطرق الصوفية في طقوسها وممارساتها الصوفية بالطوائف الصوفية في الملل الأخرى كالنصرانية؟.

وهل هناك قواسمٌ مشتركةٌ بين الطوائف الصوفية المختلفة ولو لم يكن هناك تأثيرٌ ولا تأثيرٌ؟.

هل تناولت الطوائف الصوفية المختلفة موضوع التصوف باعتباره تلك الحالة النفسية الوجدانية التي تتاب المتصوف حين يقترب من الله ويتخلق بأخلاقه ويعمل بوصاياه؟، أم باعتباره شعائرَ وطقوساً مفروضةً يجب مراعاتها والتقيدها بها؟، أم باعتباره ظاهرةً تشترك فيها الإنسانية بكل دياناتها ومذاهبها؟.

في الإجابة عن هذه الأسئلة ذهب المستشرقون إلى أن التصوف في الحضارة العربية الإسلامية يماثل من حيث الجوهرُ التصوفَ في الحضارات والملل الأخرى، وهو (أي التصوف) المنطقة المشتركة التي تلتقي عندها كل الديانات لاسيما اليهودية والنصرانية والإسلام، وأن المتصوفة المسلمين يقتربون كثيراً من رهبان النصارى مهما كانت التعارضات العقائدية والدينية بينهم، وذلك من حيث التركيزُ على الجانب الباطني الوجداني والاشتراك في صفات العزلة والرهبنة والتنسك، والتقرب إلى الله بواسطة الإيمان القلبي وأخلاق الحب والخوف والرجاء، وغيرها من أخلاق المتصوفة.

وحول هذا الاقتراب خاصة في مجال المحبة والإيمان القلبي يقول روجيه أرندليز: «فالقلب، إذًا، هو المحور الذي تتجه نحوه الرسائل الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام) مهما كانت تعارضاتها العقائدية»، ويقول «لكن يتفق لكلّ منهم (اليهودي والمسيحي والمسلم) وهو يعيش قيمه الخاصة أن يتمكن من الانفتاح على قيم الاثنين الآخرين فينبثق تشاركٌ أكيدٌ، ويتألق على مستوى الاختبار الديني اختبارٌ يكون القلب وحده قادراً عليه»⁽¹⁾. واقترب من هذا الرأي رينولد نيكلسون إذ قال أن التصوف هو المنطقة

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

التي تلتقي فيها النصرانية بالدين الإسلامي⁽¹⁾، كذلك ذهب جيب هاملتون إلى أن التصوف في الإسلام كنزعة زهدية فيها تأملٌ وسعيٌ لإدراك التجربة الدينية كان محكوماً بقوة الوحدةانية المنزهة وبالفرائض القرآنية، لكنه استمد كثيراً من التجربة المسيحية وأدرجها في صوره التعبيرية بقدر ما يتلاءم ذلك كله مع مواقفه الدينية الأساسية⁽²⁾.

وخلص بعض المستشرقين إلى أن التصوف بكامله في نشأته وتطوره تأثر بعوامل أجنبية عن الدين الإسلامي كالنصرانية أو الزرادشتية أو الثقافة اليونانية القديمة، ما يفسر لديهم بعد ذلك التشابه أو التقارب بين التصوف في الإسلام ومثيله في النصرانية أو غيرها من الديانات والملل، ومن هؤلاء المستشرقين آدم متز الذي يقول: «وتدل أقدم الكتب الصوفية التي وصلت إلينا، وهي مصنفات الحارث بن أسد المحاسبي المتوفي سنة 243هـ/858م دلالة واضحة على أنه تأثر بالنصرانية تأثراً، فإنه قد بدأ أحد كتبه بمثل الباذر المذكور عن المسيح عليه السلام»⁽³⁾، وجولد تسيهر الذي يقول: «وقد حاكى هؤلاء الزهاد المسلمون وعبادهم نساك النصاري ورهبانهم...»⁽⁵⁾، ويقول كذلك: «ومما هو جدير بالذكر أن فقرات الأنجيل التي يكثُر الاستشهاد بها في الحكَم التي تحث على الزهد، والتي تتحدث عن طير السماء التي لا تبذر ولا تحصد ولا تكس ولا تغذيها خالقها، هذه الفقرات توجد بنصها تقريباً في لبّ هذه المبادئ الخاصة بالتوكل...»⁽⁶⁾.

ومن هؤلاء كذلك دي بور (ت. ج) الذي يقول: «هذه النزعة التي كانت

(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 مثمرة، أو أرضٍ ذاتِ شوكٍ يخفق الزرع، أو صخرٍ أملسٍ لا يُمْكِنُ الزرع من النماء، وتدل المقارنة بين كلام المحاسبي وبين مثل الباذر في إنجيل لوقا مثلاً (الفصل السابع والعشرين) على أن المحاسبي ينقل عن السيد المسيح عليه السلام». (محمد عبد الهادي أبو ريدة: هامش كتاب الحضارة الإسلامية لأدم متز، ج2، ص 467)، ولكن مراجعة كتب الحديث النبوي نجد أن المثل يشبه إلى حد كبير نص حديث شريف 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 مؤثرات فارسية - هندية، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدنية والنفور من الانغماس في الدنيا، فنشأت عن ذلك مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف⁽¹⁾.

الأمر نفسه 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 خلّص جان شوفليي في تعقيبه على بلاسيوس - إنما تُحرّف الحقيقة وتقلل من الآثار القرآنية المتجذرة في الصوفية، وتريد 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) يُجِلُّون 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 كلّ دين وعقائده ومفاهيمه التي تميزه، والدين الإسلامي الذي أعطى قيمةً عليا للجانب الروحي في الإنسان كما أشارت إلى ذلك آيات قرآنية كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾⁽³⁾، وقوله: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾⁽⁴⁾، والذي (أي الجانب الروحي) ارتفعت به مكانة الإنسان وجعله الله في مقام 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 يعزل عن معركة الحياة كما هو الحال بالنسبة للأديان الأخرى.

وهذا الدين لا يعدّ نفسه ديناً جديداً في مقابل النصرانية أو اليهودية لمجرد أنه تاريخياً جاء بعدهما، بل إنه يرى نفسه إكمالاً وتصحيحاً للدين الداعي إلى التوحيد الذي وصّى به إبراهيم ومَن بعده من الأنبياء، كما نصت على ذلك آيات كثيرة منها: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾⁽¹⁾، فالإسلام يبني صرحه على أسس الديانتين السماويتين اللتين سبقتهما، مشيداً بأنبياء الله معترفاً ومؤكّداً لجوهرهما الذي لم يُنسخ بالوحي، والإسلام له رسالة الوحي إلى الناس كافة في المعمورة كلها، يقول تعالى: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾⁽²⁾ (3).

وعند المقارنة بين تعاليم الدين الإسلامي وتعاليم النصرانية في المجال الصوفي الأخلاقي، والتي يتداولها أتباعها اليوم، نجد أن بعض تعاليمها غير قابلة للتطبيق والتنفيذ، كما يُقر بعض كتّاب الغرب الذين يصفون هذه التعاليم بالمثالية والسّموم، يقول مايكل هارت: «كان المسيح يمتلك ولا شك أفكاراً أخلاقية سامية وأصيلة كقوله: (لقد قيل لكم أحبّوا جيرانكم وكرهوا أعداءكم، ولكنني أقول لكم: أحبّوا 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 أدِر 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 كبديل، ترجمة غريب محمد غريب، مؤسسة بافاريا للنشر، ميونيخ، ألمانيا، ط¹، 1993م،

المرتبة الأولى»⁽¹⁾، ويقول أيضاً: «إن هذه الأفكار ليست متبعةً بشكلٍ واسعٍ عملياً وحتى أنها غير مقبولة أصلاً، فالمسيحيون يعتقدون أن هذه المبادئ هي مبادئٌ مثاليةٌ لا تصلح لقيادة سكان هذه الأرض التي نعيش عليها، فنحن لا نمارسها ولا نتنظر من أيِّ إنسان أن يمارسها ولا نعلّم أطفالنا أن يمارسوها، فالتعاليم المميزة للمسيح تبقى تعاليم أسرة ولكنها أساسياً اقتراحاتٌ غيرٌ 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 حيّز من التشابه والتقاطع بينها، من حيث الشكل كقصص الأنبياء والأمم الغابرة (خلق آدم ﷺ وهبوطه من الجنة-ابن آدم اللذان قتل أحدهما أخاه- موسى ﷺ وبنو إسرائيل- مولد يحيى ﷺ - ميلاد عيسى ﷺ)، ووجود تناقض واضحٍ بينها من حيث المضمون، فإله في الإسلام واحدٌ ليس له نظيرٌ، وهو ليس مجموعة أربابٍ، وليس إلهاً قومياً أو عرقياً وليس واحداً من مجموعة آلهة⁽³⁾.

ويستدل بآيات قرآنية منها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾⁽⁴⁾، يستدل على الاختلاف الجوهرى 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⁾.

ويستتج هذا المستشرق نقاطاً وعناصرَ اختلافٍ جوهريّةً 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 والتقوى والأخلاق السامية⁽²⁾.

وإضافةً لما سبق نقول أن المتصوفة المسلمين الذين اتصفوا بالزهد والخشوع والتقوى والانقطاع إلى العبادة كانوا أكثر وضوحاً في تصوفهم، وكان لجوهرهم 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 لذة 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 أثار التصوف التي كثر الجدل والنقاش حولها، والتي اعتبرها بعض المستشرقين فكرةً ذات أصولٍ غير إسلامية، وإحدى نقاط الالتقاء بين المتصوفة المسلمين وغيرهم، هي فكرة وحدة الوجود. وهي فكرةٌ أوردتها كُتّاب مقالات الصّوفية والزهاد عن بعضهم لاسيما أهل التصوف الفلسفي، وتعني أن كل ما تراه من المخلوقات ليس شيئاً 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.

معنى آخر أضيف للمصطلح يشير إلى العلاقة بين الله وجزء خاص 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 شيء إلا الله، وأن الغلاة منهم زادوا على هذا بأن قالوا أنه لا موجود في كل شيء إلا الله، ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود خالف مذهب جمهور المسلمين، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله، وبعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء⁽²⁾.

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

وقد اهتمت الشريعة الإسلامية بتجلية حقيقة التوحيد من كل لبس أو غموض وبيان صلة العبد بخالقه، وهي صلة العبودية التي رددتها جميع رسالات السماء، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾⁽³⁾.

وحول الاعتراض على فكرة وحدة الوجود يذكر المستشرق ولتر ستيس أن هناك ثلاثة أسباب رئيسية لعدم الثقة فيها، وهي⁽⁴⁾:

- 1 - يركز التأليه على فكرة إله شخصي، بينما وحدة الوجود تتجه نحو مطلق غير شخصي، فماهية العبادة في الإسلام والمسيحية واليهودية أن يتوجه العابد في صلاته إلى الله، لكن أيمنه أن يصلي للعالم أو يسأل الغفران والنعمة من المطلق؟.

(1) محمد غازي عراي: النصوص في مصطلحات التصوف، دار قتيبة، دمشق، طبعة 1985م، ص 344، وابن خلدون: المقدمة، ص 472، ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة 1999م، ص 258، وممدوح الزوي: معجم الصوفية، دار الجليل، بيروت، ط 1، 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 إلهياً كان الشر الموجود فيه إلهياً أيضاً.

3 - الإنسان لاشيء 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 بوجود واحد هو الحق سبحانه، لا أنها موجودة بوجود زائد على الوجود الحق سبحانه⁽¹⁾، فلا وجود 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 نصّ عليه القرآن الكريم إذ فيه أن مشيئة الله هي النافذة، وأن الوجود وما فيه صادرٌ عن الله، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾⁽³⁾.

ثالثاً - خاتمة :

نخلص في هذا المقال إلى أن المستشرقين نظروا إلى العلوم الإسلامية -والتصوف أحدها- بعيون مختلفة وبمقاصد متباينة، منهم من اقتصر على الجوانب التاريخية في نشأة هذه العلوم، وتخير من الأخبار والروايات وأقوال العلماء والمفسرين والفقهاء ما يناسب غرضه من إيرادها كمحاولة التوفيق والتقريب بين الديانتين (الإسلام والنصرانية)، أو إثبات التأثير بالأنجيل وأقوال الرهبان والقسيسين، ودراسة الآيات التي تناولت العلاقة مع اليهود والنصارى وعقائدهما وتبديلها لكلام الله تعالى، أو دراسة نزول القرآن وتناسب آياته مع الظروف والأحوال التي عايشها النبي محمد ﷺ سواء 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 وأمهم، 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.

جاء في نصوص العهدين القديم والجديد، ومنصفاً في تبيان أوجه التشابه والتطابق أحياناً، وأوجه التناقض والافتراق الواضح، وهذا ما نجده لدى جيرالد ديركس في كتابه المترجم (الصليب والهلال، محاورة في العقيدة بين المسيحية والإسلام).

ومنهم -أي المستشرقين- من اهتم بكل العلوم الإسلامية ودراساتها كعلوم القرآن والحديث والفقه (القانون الإسلامي أو الحقوق الإسلامية)، كما هو الحال في ترجمة القرآن لجاك بيرك، أو في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي لونسك (المستشرق الهولندي)، أو مبحث (الشريعة الإسلامية) لجوزيف شاخت ضمن كتاب (تراث الإسلام) للمصنفين جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث.

آسين بلاثيوس في الكتابات العربية المعاصرة

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

مقدمة :

تحتاج جهود المستعرب الإسباني 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 مارسه على اللاحقين عليهم، والتفاعل الخصب بين، لا فقط الديانتين الإسلامية والمسيحية، بل والحضارتين العربية الوسيطة والإسبانية الحديثة ما يجعله بحق من رواد ما يسمى بـ «حوار الحضارات»، على ألا يفهم هذا المصطلح باعتباره حواراً خارجياً بين حضارات مختلفة، بل حواراً روحانياً داخلياً بين حضارات ذات طبيعة واحدة تكون خصائص الفكر والثقافة الأسبانية، وتحدد معالم تاريخها الخاص.

إنه دينٌ في أعناقنا نحن أحفاد الفلاسفة والصوفية المسلمين؛ الذين كرس آسين بلاثيوس جهوده للكشف عما قدموه للفكر الإنساني، وأعاد

لهم حضورهم القوي بعد نسيان طويل، ومن هنا أقبل الباحثون العرب على أعمال المستعرب الكبير دراسةً وبحثاً، ترجمةً وشرحاً، تعليقاً وتعقيباً؛ لبيان دوره في الدراسات الإسلامية في إسبانيا، خاصة الدراسات الفلسفية والصوفية، ومهمتنا هنا عرض صورة بلاثيوس في كتابات هؤلاء؛ سواء من ترجموا أعماله أو عرضوا لها أو قدموا وجهات نظرٍ أخرى فيما طرحه من قضايا.

والحقيقة أن صورة ميغيل آسين بلاثيوس هي صورة الباحث الإسباني الجاد الدؤوب المثابر على درس تاريخ بلاده الثقافي، والراهب المسيحي الساعي لبيان أثر المسيحية في الكتابات الإسلامية، وتأثير الأخيرة في الأولى. وهو في كل الأحوال يحظى باحترام كبير لدى من كتب عنه بالعربية.

1- ويهمنا في البداية أن نعرض لشهادات الباحثين العرب الذين تناولوا أعمال بلاثيوس، ونحلل آراءهم المختلفة في جهوده لبيان صورته كما قدمها هؤلاء.

1 - 1 - لقد كتب د. محمد بن عبود في «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية» عن «منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي» مُركِّزاً بصفة خاصة على لويس ماسينيون وميغيل آسين بلاثيوس: «الذين استطاعوا أن يرتفعوا بأعمالهم فوق أغلب زملائهم المعاصرين لهم، وأن يمدوا الدراسات الإسلامية بإسهام من أكثر الإسهامات التي تنم عن عمقٍ دراسيٍّ وأصالةٍ على الرغم من وقوعهم تحت تأثير ما نسميه بالروح الاستعمارية (التي سادت) عصرهم»⁽¹⁾. ويضيف في الدراسة نفسها «أننا نجد في حالة ماسينيون وبلاثيوس أن مستواهما العلمي قد وصل شأواً بعيداً من الكمال وأن نظريتهما قد أثرت على زملائهما تأثيراً قوياً بحيث يمكننا أن نعتبرهما مسؤولين عن تكيف الدراسات الإسلامية في تطورها الذي حدث بفرنسا وإسبانيا على التوالي»⁽²⁾.

يفصح ابن عبود عن نظرته لبلاثيوس الذي يقرنه بماسينيون باعتباره متميزاً

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

(2) المصدر السابق ص365.

عن أقرانه من المستشرقين مشيداً بالنزاهة العلمية والدقة في البحث، وتأثيرهما على غيرهما ما جعلهما بدايةً وعلامةً مميزةً للدراسات الإسلامية. «فكلاهما أكد على البعد الديني في التاريخ الإسلامي. وكلاهما يكنّ للإسلام احتراماً عميقاً يندر وجوده بين مؤرخي جيلهم»⁽¹⁾.

1 - 2 - ونجد الموقف نفسه لدى د. الطاهر أحمد مكي الذي اهتم اهتماماً كبيراً بدراسات بلاثيوس، وترجم له عدداً من الأعمال فهو يراه «عالماً ثبتاً وحجةً في الفلسفة الإسلامية وقف عليها حياته: نشر مخطوطات ودراسة تراث، وحرر فيها عدداً هائلاً من الرسائل والأبحاث وترجم إلى الإسبانية أمهات كتب الفلسفة الإسلامية في الأندلس»⁽³⁾. ويكرر الرأي نفسه في كتابه «دراسات أندلسية»: فبلاثيوس «وقف حياته على دراسة الفلسفة الإسلامية بعامة وفي الأندلس بخاصة، وكان دوره عظيماً ورائعاً: ترجم روائعها إلى الإسبانية، ونشر عدداً من مخطوطاتها المجهولة، وتبع روافد العطاء والأخذ بينها وبين الفلسفة الأوروبية ولايدانيه في عمق تمكنه أحدهم من المستشرقين»⁽⁴⁾. وخصص له -في ملف أصدرته مجلة الهلال عن أعلام الاستشراق- دراسة بعنوان «آسين بلاثيوس دفاعاً عن الفلسفة الإسلامية» موضحاً تميز الاستشراق الإسباني الحديث بأنه كان استشراقاً قومياً إن صح هذا التعبير، غايته أن يدرس تاريخ إسبانيا نفسها حين كانت لغتها العربية، ودينها الإسلام، على امتداد فترة تتجاوز التسعمائة عام مؤكداً على تبنيه مقولة أستاذه خوليان ريبيرا. «إسبانية التراث العربي في الأندلس»⁽⁵⁾. وإنه قد استغرق كل جوانب الفلسفة الإسلامية في الأندلس دراسةً وتبعاً لما هو مجهولٌ من مخطوطاتها.. ولم يكن يتردد في الدفاع عن الموقف الإسلامي في مواجهة مستشرقين أوروبيين علمانيين. وكان الوحيد الذي وقف في مواجهة المستشرق الهولندي رينهارت دوزي

(1) المصدر السابق ص 366.

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

(3) د. الطاهر أحمد مكي: دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، ط3، دار المعارف، القاهرة 1981 ص 192.

(4) د. الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة ط2، دار المعارف، القاهرة 1983 ص 6.

(5) د. الطاهر أحمد مكي: آسين بلاثيوس دفاعاً عن الفلسفة الإسلامية، الهلال، يناير 1976 ص 43.

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 بدءاً، وهو بحكم وضعه ملزماً 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 هاميين في الصورة: أولهما الملمح القومي الوطني، الذي يدرس التراث العربي الإسلامي باعتباره تراثاً إسبانيا قومياً وجزءاً 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 ديبالسا في بحثه المقدم للمؤتمر الثالث للدراسات الأندلسية بالقاهرة عن «بعض الأحكام اللاهوتية عند أسين بلاثيوس عن الإسلام»⁽³⁾. بينما نجد الباحث العراقي د. حكمت الأوسي يؤكد على هذا الملمح في دراسته عن «أعلام الاستشراق الإسباني: أسين بلاثيوس»، موضحاً إجلاله للمستعرب الكبير بقوله: «لقد كان ميغيل أسين بلاثيوس علماً كبيراً من أعلام الاستشراق الإسباني، إمتاز بوجدان علمي أخلاقي صافٍ، بعيد عن الميول والأهواء وعنعنات الأغراض والعصبية التي تشوّه الحقائق الموضوعية وتزور الوقائع التاريخية، فكان يعلن بكل شجاعة ونبل ما يتوصل إليه بنظره العلمي وبحثه الموضوعي، من الحقائق التي يؤلم الإعلان عنها قومه ويثير

(1) المصدر السابق ص 44.

(2) د. الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية ص 6.

(3) يرى ميكيل دي إيبالسا، وانطلاقاً من مما يسميه «عقيدة اللاهوت» ويقصد بها العقائد التي أقرتها الكنيسة الكاثوليكية وقامت بتطبيقها على الواقع والحقائق الإسلامية، أن بلاثيوس رفض إصدار أحكام لاهوتية حول الإسلام، إلا أنه في بعض الأحوال قد تطرق إلى هذا الأمر. ويعرض للتكوين اللاهوتي لبلاثيوس وتصورات 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 أسين بلاثيوس عن الإسلام» مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة، العدد 52 ص 285-387.

القول فيها رجال دينه مع أنه منهم نذر نفسه لخدمة الكنيسة والقيام بكل ما تتطلبه من واجب من راهب مخلص متعب⁽¹⁾. ويشير إلى الملمح الأول بقوله: «إن الموضوع المركزي الذي شغل ذهن أسين طيلة حياته العلمية هو دراسة التأثير المتبادل بين الإسلام والمسيحية والسعي العلمي الحثيث إلى ضم أمجاد الفكر الإسلامي الأندلسي وأمجاد الأدب الأندلسي إلى التراث الوطني الإسباني المشترك والدفاع عن وحدة الجهود الثقافية الإنسانية»⁽²⁾.

1 - 3 - ويعتني عبد الرحمن بدوي عنايةً كبيرةً بدراسات بلاثيوس ويعتمد عليها في كتاباته خاصة «دور العرب في تكوين الفكر الأوربي» حيث يؤكد أن «أثر التصوف الإسلامي في نشأة التصوف الأوربي أمر لم يعد من الممكن إنكاره بعد الدراسات الممتازة التي قام بها المستشرق الإسباني العظيم «أسين بلاثيوس» وأيدها النصوص الجديدة التي تنكشف باستمرار⁽³⁾. ويوضح لنا جهود المستعرب الإسباني في هذا المجال ويترجم كتابه «ابن عربي حياته ومذهبه» ويتوسع في الحديث عنه في موسوعة المستشرقين⁽⁴⁾. يرى بدوي أن «أسين بلاثيوس مستشرقٌ ممتازٌ وباحثٌ واسع الإطلاع، عبقرى الوجدان، له الفروض الثورية في التأثير والتأثيرات بين الأفكار والمذاهب وكبار المفكرين»⁽⁵⁾.. وهو بارع التحليل عميق الفهم، يتقصي أطراف الموضوع، ويملك ناحية البحث. ولهذا جاءت دراساته من هذه الناحية ممتازةً خليقةً بعناية الباحثين»⁽⁶⁾. لقد كان طوداً شامخاً من أطواد الاستشراق، وبه رسخت أقدام البحث العلمى الممتاز في التاريخ الإسلامى الروحي في إسبانيا»⁽⁷⁾.

وهذا هو نفس موقف الباحث السوري د. محمد رضوان الداية في تحقيقه لكتاب «الحداث في المطالب الفلسفية العالية العويصة»، الذي سبق

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

(2) المصدر نفسه ص127.

(3) د. عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، 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 عظيمة في الأدب العربي والفلسفة الإسلامية، وكان له شأنٌ خاصٌ في حقل تبين الأثر الإسلامي في الفكر الأوروبي»⁽¹⁾.

إلا أن بدوي ينتقده في المنهج الذي تناول به الفكر الإسلامي، وأعلامه، وعلاقته بالفكر الأوروبي. فبعد أن يشيد بفروضة الثورية في التأثير والتأثيرات. يستدرك قائلاً «لكن آفة أسين بلاثيوس في الوقت نفسه اندفاعه أحياناً في تلمس الأشباه والنظائر، استناداً إلى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية.. وغلوه في هذه الناحية كثيراً ما يبعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية، وهذا الغلو يظهر أجلى ما يظهر في كتابه الذي نقوم بترجمته للعربية، ولهذا نبه هنا إلى أنه ينبغي أن نأخذ أقواله هنا فيما يتعلق بالتأثير والتأثر بأشد الحذر لأن منهجه هنا غير محكم»⁽²⁾، ويكرر منبهاً القارئ إلى النقد نفسه في مواضع أخرى⁽³⁾. ويضيف «والمآخذ التي أخذناها عليه فيما يتصل بكتابه عن ابن 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 جهة، وفي الوقوف عند المنهج التاريخي القائم على فكرة التأثير والتأثر من جهة ثانية، ذلك المنهج الأثير لدى بلاثيوس، والذي وجهت إليه انتقادات عديدة. ورغم أن بدوي أشار إلى نموذج من استخدام هذا المنهج في كتاب بلاثيوس «المصادر الإسلامية للكوميديا الالهية» واستخدمه في بيان دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، 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 ص 141.

(2) د. بدوي: مقدمة ترجمة ابن عربي حياته ومذهبه، ص 7.

(3) المرجع نفسه، ص 8.

(4) المرجع نفسه، ص 8.

اتريكو تشرولى التي أكدت ما افترضه بلاثيوس. إلا أن نقده هنا-الذي يوضح ملمحاً أساسياً من صورة المستعرب الأسباني- في محله تماماً ونوافقه عليه.

1 - 4 - ومقابل نقد بدوي لمنهج بلاثيوس في التأثير والتأثر ينظر د. حامد أبو أحمد لجهد بلاثيوس باعتباره تأكيداً «لعالمية أدب التصوف الإسلامي» في بحثه الذي يحمل العنوان نفسه موضحاً الاهتمام الشديد الذي صاحب صدور الطبعة الثانية من كتاب «الإسلام على الطريقة المسيحية» 1982، لدرجة اعتباره أحد أهم عشرة كتب صدرت طوال 1982 حيث يستشهد بما كتبه ماريانو نافارو في الملحق الثقافي لجريدة الاثنين يقول: «وما يهمنا من هذا المقال هو ما جاء بشأن التأثير الكبير لمذهب ابن عربي على متصوفه الإسبان في العصر الذهبي، أي في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين وأهمهم سان خوان دي لا كروث وسانت تيرسا دي خيسوس أو ما يسمى عادة بالمدرسة الكرملية. ويعرض لنظرية التأثير الإسلامي على المدرسة الكرملية معتبراً ظهور نظرية بلاثيوس بمثابة قبلة انفجرت في أوساط اللاهوتيين ودارسي الآداب الرومانية»⁽¹⁾.

فإذا كانت عادة المستشرقين قد جرت على تقديم التصوف الإسلامي للقارئ الغربى بترجمة نصوصه أو عرضها، يصحب ذلك تعليقاتهم التي تهتم بدراسة المصادر التي نهل منها التصوف الإسلامي فإننا في عمل بلاثيوس «ابن مسرة ومدرسته» (كما يرى د. سليمان العطار) أمام محاولة جادة ومرهقة لإقامة تاريخ شامل للتصوف الأندلسي منذ بدايته-حسب ما ظن بلاثيوس- حتى نهايته، وامتداد هذا التصوف في التراث الأسباني والأوربي. ويعد العطار ما قدمه بلاثيوس «أكبر جهدٍ للتأريخ للتصوف الإسلامي في الأندلس»⁽²⁾. أما عن تأثير التصوف الإسلامي في المدرسة الكرملية في إسبانيا فيوضح أن ذلك كان على يد أقرب المتصوفة الأندلسيين تاريخياً إلى هذه المدرسة وهو «ابن عباس الرندي» المنتمى إلى المدرسة

(1) د. حامد أبو أحمد: عالمية أدب التصوف الإسلامي، بحثٌ مقدّم إلى المؤتمر الثالث للدراسات الأندلسية بالقاهرة، مجلة كلية الآداب، العدد 53 مارس 1992 ص 238، 239.

(2) د. سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، دار المعارف القاهرة 1981 ص 11.

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 التأثير، 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 الكتاب العرب، ولا تحليل الملامح المميزة لشخصيته كما تحددت في كتاباتهم قبل عرض كتاباته في العربية سواء أكانت أعمالاً مترجمة أم أفكاراً مطبقة في نفس مجال التخصص أو استدراكاً وإكمالاً لجهوده. وهذا هو موضوع الجزء الثاني من هذا البحث.

2 - لقد قدم الكتاب 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 دفاعاً 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 «أسين 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. Gracia Gómez عن بلاثيوس في مجلة الأندلس المجلد الرابع 1944، Al-Andalus، 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 يهمننا هنا هو تقديم صورةٍ لأعمال آسين بلاثيوس التي ترجمت إلى العربية. ثم في الفقرة التالية تتناول 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 بمديره 1906، وفي نشرة مجمع التاريخ في أعداد 25، 26، 1928، والمتصوف ابن عربي، مديره 25-1931، ونشر رسالته القدس، مديره 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 فصول، 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» (ص 3). 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 المحدث 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 يشير اسم أفلاطون والمسيح -في نفوس بعض الأقليات الدينية المختارة- أفكاراً وعواطف من أعلى طرازٍ في المثالية» (ص 98).

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

يقول: «سأعرض على هامش كل مسألة في التصوف والزهد وأثارها ابن عربي لنظائرها المتقدمة عليها في كتب الرهبانية المسيحية قبل الإسلام».. فإن هذه الدراسة عن روحانيات ابن عربي تحقق، على نحو متواضع، هدفين: فهي تسهم من ناحية في إيضاح لغز أصول الزهد والتصوف في الإسلام، ومن ناحية أخرى تقدم عن الدراسة المقارنة للظاهرة الدينية وثيقة هامة (ص 109). ويعرض في الفصل الثالث من هذا القسم أجناس الحياة الروحية؛ ويتوقف عند الطريقة وأصلها المسيحي، وفكرة الشيخ وما يناظرها في المسيحية (117). ويذكر أن فلمون لقن قواعد الطريقة الرهبانية إلى تلميذه القديس باخوم قبل سنة 320م.. وقد بقيت لدينا واحدة من القواعد منسوبة إلى القديس أنطون برواية أو ترجمة عربية، وهذا دليل واضح على احتمال تأثيرها في الإسلام (ص 122). ويبين أن المرشد الروحي في الإسلام يسمى «شيخاً» وهي ترجمة حرفية لكلمة Presbyterus أو Seni في الرهبانية المسيحية» (ص 126) ومن المعتاد في حياة الصوفية في الإسلام أن يتولى المريدون القيام بخدمة الشيخ كما كان الشأن كذلك أيضاً في الرهبانية المسيحية» (128).

وفي الفصل الرابع «نظام المريدين» يتحدث عن الإرادة أو طلب الحق وسوابقها المسيحية (ص 129). ويتناول عادات الصوفية ووصاياهم ويرى أننا يمكن أن نجد نظائرها في المسيحية (133) وبيان ابن عربي أن المريد بين يدي الشيخ مجرد أداة وعليه أن يدع نفسه تنقاد لإرشاده وكأنه جثة بين يدي الغاسل، هو التشبيه نفسه الذي وضعه أغناطيوس دي لويولا، وله سوابق في كتب الرهبان المسيحيين في الشرق (141) وحتى الأوامر المخالفة للشرعية التي يأمر بها الشيوخ المريدين المسلمين على سبيل الامتحان لطاعتهم وإخلاصهم نجد سوابق لها ونماذج في الرهبانية المسيحية.

وفي الفصل الخامس «المنهج الصوفي» يعرض للطابع المسيحي له؛ يقول: «إن الوسيلة التي لا غنى عنها للنجاح هي أن يमित إرادته في طاعة شيخه وهو ممثل الله، فإنه لا يبقى عليه إلا أن يمثّل أوامر شيخه، مرشده الوحيد في الطريق وقائده في الجهاد الذي لا قائد غيره. وهذان التشبيهان

الليذان يرجعان إلى أصلٍ مسيحيٍّ يمثلان عند ابن عربي وعند كلِّ صوفيٍّ مسلمٍ المنهج الروحي (145). والرهبان المسيحيون يسمونه agonisma (نضال) والمسلمون يسمونه مجاهدة (ص 146). أما ما يسميه ابن عربي بـ «الروحانية» فهو ما يقصده الصوفية المسيحيون «بالحياة الباطنية» (ص 147)، ومنهج التصوف يقوم في الإسلام على النظرية الأفلاطونية المحدثه، (148) وفي تسميات ابن عربي للفضائل الصوفية الدليل المقنع على اتفاقها مع روح المسيحية (150) و«التوكل» هو الثقة بما عند الله.. يشبه في المسيحية تسليم الأمر لله ولا إرادته (152).. ويختتم الفصل بأنه لا حاجة بنا إلى بيان ما في مذهب المحبة هذا (عند ابن عربي) من اتفاقٍ مع المسيحية، ففي اللهجة العامية وحتى في بعض القسّمات المميزة نجد صدّى صادقاً لتعاليم الأنجيل وما كان يفعله الرهبان المسيحيون في المشرق (ص 154).

ويبين التشابه في «وسائل بلوغ الكمال» موضوع الفصل السادس بين ابن عربي والرهبان النصاري. «فابن عربي لا يعالجها تفصيلاً» تحت هذا العنوان. لكنه يتفق مع الرهبان النصاري في اقتراح ممارسة غالبية وسائل الكمال (ص 155-156). ومحاسبة النفس عند المسلمين كما هي الحال في رهبانية المسيحية الشرقية (ص 160). والباحثون في الإسلام من الغربيين قد تناقشوا أمر الصلاة. وذهب البعض إلى بيان وجود بعض التشابه بينها وبين ما عند المسيحيين في الملامح العامة (ص 164). وكُتب ابن عربي لا تخلو من تأملات حقيقية من ذلك النوع السائد عند الرهبان والنصاري (ص 171). ويعرض في الفصل السابع للسمع وممارسته في الرهبانية المسيحية (172) فهو يبين أن الأوصاف الدقيقة التي يوردها ابن عربي في كتابه «الأمر المحكم» حول السمع توحى بالأولى أن السمع كان لا يزال بقسماته الإجمالية الجوهرية موجوداً لدى الجماعات التي وصفها الراهب كسيان في القرن الخامس الميلادي وقد لخصناها في مستهل هذا الفصل» (ص 175). وفي تناوله «الخلوة» موضوع الفصل الثامن يتحدث عن العزلة في الرهبانية المسيحية (ص 182)، قد عرف في الإسلام في عهد مبكر جداً نوعاً من التعبد الإرادي يقوم به عامة المؤمنين، فيه كثيرٌ من الشبه مع هذه الخلوة

الديرانية» (ص 183)، 184، وحتى الآن لا نعثر إلا بصعوبة على فروق جوهرية في مذهب ابن عربي ما جرى عليه الرهبان في المسيحية (ص 186). ويتحدث في بداية الفصل التاسع عن الأحوال والمقامات موضّحاً النسب المسيحي لهذه النظرية (ص 189، 194). وفي نهاية هذا الفصل يذكر الأصول المسيحية لنظرية الكرامات (ص 208). وفي الفصل العاشر عن المعرفة يعرض السوابق المسيحية لهذا المذهب». كذلك في حديثه عن «الفناء» في الفصل الحادي عشر، يتناول ما في نظرية الفناء من آثارٍ مسيحيةٍ وغير مسيحيةٍ (ص 222)، فبعض الخصائص المميزة للفناء (الوجد) الذي وصفه أفلوطين وديونسيوس الأريوباغي والقديس أوغسطين نجدها من غير شك في المذهب الذي عرضه ابن عربي (ص 227). والأمر نفسه في الفصل الثاني عشر «تميز النفوس» حيث يعرض لظهور هذه النظرية في التصوف المسيحي (ص 229). كما يعرض النظائر المسيحية للرموز الإسلامية في «حب الله» الفصل الثالث عشر، وانتقال المسيحية إلى التصوف الإسلامي (ص 237، 244، 247، 248) ويعرض للعقيدة المسيحية في التجسد وأثرها في ابن عربي في الفصل الرابع عشر. الأصول «الاتحاد بالله» (ص 251، 256)، ويؤكد على ذلك في ختام كتابه في الفصل الخامس عشر الذي يتناول فيه خصائص المذهب الروحي عند ابن عربي (ص 259، 265، 267، 270، 271، 274).

لقد توقفنا أمام هذه النقاط التي تبرز الهدف الذي سعى إليه بلاثيوس في حديثه عن ابن عربي، وهو إبراز الأصول المسيحية لتصوفه، الذي ينتمي لإسبانيا المسيحية بقدر ما ينتمي للتصوف الإسلامي - ذي المصدر المسيحي في رأيه - الذي أثر بدوره في الصوفية المسيحية فيما بعد خاصة في المدرسة الكرملية.

2 - 2 - والعمل الثاني الذي تُرجم إلى العربية، هو أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية الذي ترجمه عن النسخة الإنجليزية الملخصة جلال مظهر القاهرة 1980. وهو العمل الذي أشاد به كل من كتب عن بلاثيوس بالعربية وعرض له بدوي بالتفصيل في كتابه «دور العرب في تكوين الفكر الأوربي»، وفي مقابل ذلك شككت بنت الشاطيء د. عائشة عبد الرحمن

في قيمة الكتاب وذلك في كتابها «الغفران» القاهرة 1954 فقد أنكرت أن يكون لدانتي أي 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 قصتي 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 واضحة جداً. والحق أن التعمق في دراسة الفقرات التي لخص فيها دانتي في مؤلفيه *Monarchia* و *Epistiola a can Grandc della scala* المعاني الغامضة التي تنطوي عليها الكوميديا الإلهية، إنما يبين لنا بوضوح

(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.

تأم كيف يتفق تفسير دانتي لمراميه مع قصة ابن عربي الرمزية⁽¹⁾ ويعرض لنا ملامح التشابه في أحداث كل من القصتين لتوضيح هذا التطابق ويخرج من ذلك أنهما متشابهان في مادة الصياغة، والأحداث، والمرمى الرمزي، وفي شخصياتهما الرئيسية والثانوية، وفي تصميم سماوات النظام الفلكي، وفي الاتجاه التعليمي للأفكار التي قدمها كل منهما (ص 65) وأخيراً يعرض للمحاكيات الأدبية للقصة خاصة المعري في «رسالة الغفران» (ص 66-79) ثم يلخص المقارنات بين عمل دانتي والآثار الإسلامية.

ويقارن في الفصل الثاني الكوميديا الإلهية بقصص إسلامية أخرى عن الحياة بعد الموت (ص 88) فيعرض للنار الإسلامية، والمطهر الإسلامي (الصراط)، وجنة الإسلام الأرضية، وكذلك جنة الإسلام السماوية كما وردت في الكوميديا الإلهية، ولا ينسى أن يؤكد أن اللاهوت المسيحي أصل لهذه التصورات يقول: «تشرب الفلاسفة والصوفيون المسلمون أفكاراً استقوها من اللاهوت المسيحي ومن ميثافيزيقا الأفلاطونية المحدثة، ومن ثم عملوا على التخلص التدريجي من التصور الحسي للجنة، وذلك من خلال إعطائهم للنعائم المادية للجنة معاني صوفية رمزية» (ص 141).

ولتأكيد فرضه يتناول الملامح الإسلامية في القصص المسيحية السابقة للكوميديا الإلهية في الفصل الثالث. يقول «أما طريقة البحث والمقارنة هذه فقد حملت في طياتها استنتاجاً لم أكن أتوقعه، فهي لم تؤكد فحسب أن الأصول الإسلامية كانت نماذج لملامح في الكوميديا الإلهية، وإنما كشفت أيضاً عن الأصل الإسلامي لقصص القرون الوسطى المسيحية ذاتها، ومن ثمة ألفت ضوءاً قوياً على الموضوع بأكمله» (ص 11). فيعرض بعد مقدمة قصص رؤى النار، وقصص وزن الحسنات والسيئات، وقصص الجنة، قصص الرحلات البحرية (وقد دارت موضوعات هذه القصص أيضاً حول زيارات لأماكن ليست في متناول الإنسان العادي، يمكن وصفها بأنها من مناطق الحياة الأخرى (ص 197)، قصص النائمين، وأبطال هذه القصص أمراء أو رهبان يعودون إلى ديارهم بعد أن يزوروا الجنة الأرضية وهم

(1) بلاثيوس أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية، ص 63.

يعتقدون أن غيابهم لم يدم أكثر من عدة ساعات أو يوم واحد في حين يكونون قد غابوا في واقع الأمر سنين طويلة أو قروناً بأكملها (ص 209)، وقصص الراحة من العذاب وقصص تنازع الملائكة والشياطين حول حيازة روح الميت ويعرض فيها قصصاً حول سجلات الحساب، وحول تجسد الفضائل والرذائل، وحول تجسد أعضاء الجسم.

وفي الفصل الرابع والأخير يتناول أرجحية انتقال النماذج الإسلامية إلى أوروبا المسيحية، وعلى الأخص إلى دانتي. ويعرض فيه الاتصال بين الإسلام وأوروبا المسيحية في القرون الوسطى، وانتقال قصص الحياة الأخرى الإسلامية إلى أوروبا وإلى دانتي، وفي الفقرة الرابعة يؤكد أن «افتتان دانتي بالثقافة العربية أمرٌ يؤكد الافتراض القائل بالمحاكاة» (ص 245-249) ويرى في الفقرة الأخيرة أن «المشابهات القريبة بين أفكار دانتي وأفكار ابن عربي تزودنا ببرهان آخر على الرأي القائل بالمحاكاة. يقول لقد تصور كلُّ من الكاتبين أفكاره وألف مؤلفه بالطريقة نفسها. فقد كتب كلُّ منهما مؤلفه بالدافع الشخصي نفسه، وتبع كلاهما الطريقة نفسها في التفسير الرمزي لموضوع الحب في قصائدهما. والحق أن النصيب الذي يستحقه ابن عربي وهو من إسبانيا (لاحظ هذه العبارة)-وعلى الرغم من أنه مسلم- في المجد الأدبي الذي حققه دانتي أليجير في قصيدته الخالدة، أمر لا يمكن تجاهله بعد الآن» (ص 262).

2- 3- والعمل الثالث الذي نعرض له الآن هو دراسة بلاثيوس «أبو العباس بن العريف وكتابه محاسن المجالس»، الذي ترجمه الدكتور الطاهر أحمد مكي في كتابه دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة. وقد درس الأستاذ المصري في إسبانيا واهتم كثيراً بأعمال بلاثيوس، كتب عنه في مجلة الهلال وترجم بالإضافة إلى هذه الدراسة عمليين هامين من أعماله- وإن كانا لم يريا النور- وهما: «ابن مسرة ومدرسته»⁽¹⁾ وكتاب «ابن حزم القرطبي»⁽²⁾. وهو يخبرنا في مقدمة تحقيقه لكتاب «الأخلاق والسير

(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 ص 49.

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

في مداواة النفوس» لابن حزم، أن أول ترجمة لمؤلف كامل 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 مقدمة تحدث فيها بلاثيوس عن المؤلف والكتاب، وفهارس للأعلام وكشافاً تحليلياً للموضوعات. وهو يرى أن بلاثيوس لم يكن، وهو يترجم الكتاب، مستشرقاً عادياً، فقد تخصص في الفلسفة الإسلامية بعامة والجانب الأندلسي فيها بخاصة. وخص ابن حزم بأعظم دراسة له نعرفها حتى الآن في أي لغة بما فيها اللغة العربية وشغلت الجزء الأول كاملاً من ترجمته لكتاب «الفصل في الملل والنحل» وجاءت في خمسة أجزاء، برلين 1932-27. ويشيد بترجمته ويوجه له بعض النقد في ترجمة عبارات قليلة⁽¹⁾.

إن بلاثيوس يتحرى الدقة في الموضوعات التي يختارها ومثال ذلك دراسته لابن حزم وترجمته لكتاب «الفصل في الملل والنحل». فقد بذل جهوداً عظيمة لإعطاء ابن حزم المكانة التي تليق به كمفكر وفقيه عظيم 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، وتناول أفكاره السياسية وحياته الأدبية، وتكوينه الفقهي، والمدارس المختلفة التي أثرت في فكره، كما تتناول ابن حزم الفقيه الشافعي القاضي الظاهري، ومد رقة 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، متبعاً 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 ص 10، 208، تحقيقه لكتاب ابن حزم: الأخلاق والسير، دار المعارف، القاهرة 1981 ص 9.

(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 دراسات 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 بكل أمانة، وهو أمرٌ صعبٌ للغاية فيما يتصل بنص صوفي عربيّ تكثُر فيه المصطلحات، وليس لها دائماً مقابلٌ في اللغة الإسبانية» (ص 353). 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 (ص 354). 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. كفليرا 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 ص 119، 227، 263، 297، والجزء الثاني صفحات 128، 421، 811، والثالث ص 520، والرابع صفحات 105، 117، 714.

العالمين العربي والفارسي على السواء⁽¹⁾ نجدها لدى ابن العريف في صورة أولية⁽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 هايك، وتشغل الترجمة صفحات 141-152 من التحقيق الصادر في دمشق 1988. وفي هذه الدراسة يقدم بلاثيوس صورة للبطلبيوسي غير تلك المعروفة لدى الكتّاب الذين أرخوا 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 (ص 141-144) ومؤلفاته، ويقوم تحليل كتاب الاقتضاب، وتحليل كتاب الإنصاف ثم تحليل كتاب الحقائق. ويحيل رضوان الداية إلى تحقيقه لكتاب الإنصاف موضحاً أن في عبارات بلاثيوس شيئاً من الغموض واللبس⁽³⁾ ويخبرنا أنه ترك المقدمة (مقدمة بلاثيوس) كما هي لم يحذف منها شيئاً خصوصاً تقويمه لكتب ابن السيد البطليوسي التي اطلع عليها، وأن ما أورده عن كتاب الإنصاف ففيه أحكام نظر كثيرة⁽⁴⁾.

ويستدل حسن عبد الرحمن علقم في دراسته الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي من إشارة بلاثيوس إلى رقم مخطوط كتاب الحقائق أنه نفس رقم مخطوط «شرح الخمس مقالات الفلسفية عند بروكلمان وأنهما كتاب واحد، أو بمعنى أدق الأخير جزء مقتضب من الأول»⁽⁵⁾ ويشير الباحث

(1) د. الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية ص 359.

(2) المصدر السابق، ص 358.

(3) د. محمد رضوان الداية: محقق كتاب البطليوسي: الحقائق، دار الفكر دمشق، 1988 ص 147 هـ 2.

(4) المصدر السابق ص 137.

(5) حسن عبد الرحمن علقم: الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي، دار البشير، عمان 1988 ص 39-

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 يؤكد الباحث فعلاً فيما بعد⁽¹⁾. وهو يعتمد على بلاثيوس أيضاً في بيان اهتمام كهنة اليهود وفلاسفتهم بكتاب الحداثق⁽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 مختلفة، 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 العقيقى 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 العقيقى: 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» أنظر 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 ممكنة بفضل آسين بلاثيوس». وكتب في «الفلسفة الأسبانية الإسلامية» 1957.

للفكر المسيحي «الإسلام من منظور المسيحية».

وإن كنا نلاحظ تداخل بعض الأعمال في أكثر من مجموعة مثل كتابيه عن ابن عربي، وابن مسرة اللذين يمكن تصنيفهما في أيٍّ من المحاور الثلاثة. وسوف نتوقف أمام بعض مؤلفات بلاثيوس لنرى الطرق المختلفة التي تعامل بها الأساتذة العرب مع أفكاره، وأول هذه الأعمال «ابن مسرة ومدرسته».

3-1-1 في دراسته «الخيال والشعر في تصوف الأندلس» 1981 يعرض سليمان العطار ما قدمه بلاثيوس، أكبر جهد للتأريخ للتصوف الإسلامي في الأندلس». ويتوقف عند دراسته ابن مسرة، فالمستعرب الإسباني يعرض بدايات التصوف قبل ابن مسرة، وبذكر ابن مسرة تبدأ محاولة جريئةٌ وجديرةٌ بالإعجاب حقًا يقوم بها مستشرقنا الإسباني، ليقدم لنا هذا الفيلسوف المتصوف المعتزلي موضحاً أهم النقاط التي تميز شخصيته «التي جعل منها أسطورة حقيقية» ثم يعقد فصلاً عن أنبادوقليس، «لأنه قد ورد في المصادر العربية اتباع ابن مسرة لتعاليمه» ويتبع امتداد تعاليم ابن مسرة حتى عصر ابن عربي، الذي اكتملت على يديه صورة التصوف الأندلسي، ويتأثر بها ابن عربي نفسه في مسائل جوهرية، ثم يركز على أهمية ابن عربي كمصدرٍ متكاملٍ للتصوف الأندلسي المسري جاعلاً من هذا المتصوف الكبير صورةً لابن مسرة «وأن كان ابن عربي أكثر جرأةً من ابن مسرة فيما أدعاه من وجود مادة جوهر الجوهر التي يشترك فيها الله والإنسان، بينما نرى أن ابن مسرة قد نزه الله عن هذه المشاركة. ومما سبق يستنتج الباحث (بلاثيوس) -ونحن معه في ذلك حتى لو تحفظنا على منهجه- أن فكر ابن مسرة صار مدرسةً فكريةً صوفيةً تمتد في الأندلس حتى يصل الأمر بإسبانيا المسلمة إلى أن تنجب أعظم صوفية الإسلام، ومن ثم صارت إسبانيا منذ ابن مسرة وبسببه وطن الصوفيين العظام المسلمين ولقرونٍ بعد ذلك كان من المحتم أن تصير عن طريق سانت تريزا وسان خوان دي لاكروث وطن الصوفيين العظام المسيحيين»⁽¹⁾.

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 بأشعار زهدية عادية حتى يقابلنا -كما يضيف العطار- أول شعر للتصوف جديرٌ بمكانٍ فنيٍّ في الشعر من ناحية، وبمكان في التعبير عن وجدانات العشق الصوفي من ناحية أخرى، ألا وهو ديوان «ترجمان الأشواق» لابن عربي في أواخر القرن السادس عشر⁽²⁾. إن هذه التقديمية 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.

3-2 وفي تحقيق محمد كمال جعفر للتراث الصوفي لابن مسرة، يقدم لأول مرة 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 (ص 17 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 (ص 36-40). 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 جويرول 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 الأندلسية دراسةً عن «بدايات التصوف الأندلسي، ما قبل ابن مسرة» يستدرك فيها على دراسة المستعرب الإسباني. فإذا الفضل يرجع إلى بلاثيوس في أول دراسة جادة للتصوف الأندلسي منذ بداياته المبكرة وإلى إعادة بناء مذهب أول صوفي أندلسي كبير هو ابن مسرة (ت 319هـ - 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 استقصاء للمصادر الأندلسية أن يقدم لنا أخباراً كثيرة عن بعض هؤلاء ممن لم يردوا في دراسة مستشرقنا الكبير.

والدراسة التي يقدمها لنا مكي تحاول أن تبين 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، ص 20.

(2) المصدر السابق، ص 42.

(3) المصدر السابق، ص 42.

تبدأ به، أي بحياة زهدية بسيطة، وقد احتفظت لنا كتب التراجم بأخبار بعض من مارسوا مثل هذه الرياضات الدينية القائمة على حياة متقشفة، وكان لهؤلاء مكانة عظيمة بين الشعب الأندلسي في تاريخه المبكر. ويقدم لنا بعضاً من هؤلاء الزهاد. «وممن نعرفه من هؤلاء الصالحين الأندلسيين خلال القرن الثاني الهجري ثلاثة يصفهم كتاب 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 الثاني 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 302م / 1914م)، وأبو وهب العباس القرطبي، واجع بن مالك القبري (ت 299م / 311م). وأول من بدأ لبس الصوف باعتباره من مظاهر التقشف والزهد قاضي قرطبة سعيد بن سليمان (ت 240 هـ / 854م) وأول من حمل لقب الصوفي في الأندلس هو عبد الله بن نصر القرطبي (ت 315-928م). ويشير مكّي إلى من رحل منهم إلى المشرق وسجل ذلك في كتاباته، أو جمع سير العباد والزهاد المشاركة 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 والعوايد». والشخصية التي يختتم بها دراسته، والتي يعدها ممهدةً للتصوف بمعناه الحقيقي وسابقةً لابن مسرة هي شخصية بكر يماني بن رزق التطيلي «الذي يدهشنا أن بلاثيوس أهمله

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

52، ص 10.

(2) المصدر السابق، ص 11.

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 ص 255-299.

- رسالة اتصال العقل بالإنسان، مجلة الأندلس، العدد السابق 1942 ص 1-47.

- رسالة الوداع، مجلة الأندلس، المجلد الثامن 1943 ص 1-87.

- تدبير المتوحد، مدريد عام 1946.

وإن كان دنلوب D.M. Dunlop قد نشر جزءاً 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 نصوص 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 مساهمة معروفة 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 أي أسباب تدعو لذلك، وقد أعاد أحمد فؤاد الأهواني نشر رسالة الاتصال لابن باجة ضمن مجموع يحمل عنوان تلخيص النفس لابن رشد⁽⁴⁾. وقد أعاد

(1) المصدر السابق، ص 15-18.

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

(3) المصدر نفسه ص 16.

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

في هذه النشرة ما سبق لبلايوس أن نشره. والأمر نفسه حدث مع عبد الرحمن بدوي الذي قدم في كتابه «رسائل فلسفية» بنغازي 1973 مجموعة رسائل جديدة لابن باجة مع مقدمة لنشرته موضحاً المخطوطات المعروفة للباحثين، مشيراً إلى أنه بالإضافة لمخطوطات بودلي باكسفورد Pocke، وبرلين (5060)، والأسكوريال (612) فإن هناك مخطوطة رابعة بها رسائل جديدة هي مخطوطة طشقند رقم 2385 التي اعتمد عليها. وبعد أن يتناول نشرات رسائل ابن باجة السابقة يعرض للرسائل التي ينشرها وهي: «في الوحدة والواحد»، «في الفحص عن القوى النزوعية»، «في المتحرك» و«القوى النزوعية». وهو يذكر لنا تحقيقات بلايوس المختلفة لرسائل ابن باجة في سياق تناوله لمحتويات هذه الرسائل⁽¹⁾.

ويعرض الباحث المغربي المحقق المدقق جمال الدين العلوي في كتابه «مؤلفات ابن باجة، الدار البيضاء 1983 مجهود المستعرب الإسباني، في الفصل الثاني عن مؤلفات ابن باجة المنشورة موضحاً أهميته نشرته» لقد اعتمد بلايوس في تحقيقه للنصوص الثلاثة الأولى (النبات، اتصال العقل، الوداع) على مخطوط أكسفورد وبرلين، ولعل معتمده في نشر الرسالتين الثانية والثالثة كان أساساً على مخطوط برلين، ومن ثم يمكن القول، وخاصة بعد ضياع المخطوط الأخير، أن بلايوس قد قدم للتراث الفلسفي في الغرب الإسلامي وللمهتمين بهذا التراث وربما لابن باجة نفسه خدمة جلية؛ وذلك لأن المخطوط الآخر، أعني مخطوط أكسفورد لا يمكن الاعتماد عليه أصلاً في نشر الرسالتين المشار إليهما⁽²⁾. ويشيد بجهد الرجل قائلاً: «وبالرغم مما يمكن أن نقول اليوم عن هذه النشرات فسيظل لآسين بلايوس على كل حال فضل البداية، لأنه أول من اهتم بنشر نصوص لابن باجة. وهي نصوص من الأهمية بحيث لا نغالي إذا قلنا أنها تنقل إلينا الصورة الأخيرة التي انتهى إليها المشروع الفلسفي لابن باجة»⁽³⁾.

3 - 3 وتتناول في هذه الفقرات عدة أعمال لبلايوس أشار إليها الباحثون

(1) د. بدوي: رسائل فلسفية، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي 1973، ص 166-136.

(2) جمال الدين العلوي: مؤلفات ابن باجة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1983 ص 31.

(3) الموضع نفسه.

العرب بإيجاز، وهي توضح جهود بلاثيوس في دراسة الفكر الإسلامي من جهة، واهتمامنا نحن به في سياق بحثنا عن جهود المستعرب الإسباني.

لقد اهتم بلاثيوس ببعض صوفية الإسلام من المشاركة الذين كان لهم حضورٌ قويٌّ، وأهم هؤلاء الغزالي الذي كرس له أكثر من دراسةٍ وتناوله في سياق دراساتٍ عامةٍ. فقد كتب عن «العقيدة والأخلاق والتصوف لدى الغزالي» 1901، ومصنف في «الغزالي والنصرانية» في جزئين، به تحليلٌ عميقٌ لكتاب الإحياء. مدريد 1934-1935. و«دراساتٌ نفسيةٌ عن معنى كلمة التهافت في مصنفات الغزالي وابن رشد»، المجلة الأفريقية، 1906، وتصوف الغزالي، جامعة القديس يوسف بيروت، العدد 7، عام 1914.

ويشير بدوي في كتابه «مؤلفات الغزالي» إلى المحاولات المختلفة للبحث في مؤلفات حجة الإسلام، تلك التي بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر حين كتب ر. غوشه R. Gosche بحثه عن «حياة الغزالي ومؤلفاته» 1858 مروراً بمكدونالد جولدزيهر، ثم ماسينيون، ويقف عند «أول بحثٍ مفصّلٍ في تمييز المنحول من الصحيح في مؤلفات الغزالي، وهو ذلك الذي قام به آسين بلاثيوس في كتابه الضخم «روحانية الغزالي» (أربعة مجلدات، مدريد 1934-1941) ففي الجزء الرابع (ص 285-390) بحث في كتب الغزالي من كافة نواحيها، وأورد ثباً بما يراه منحولاً أو مشكوكاً في صحته من هذه الكتب»⁽¹⁾.

3-2-3 وإذا تحولنا عن المحور الأول الذي يتناول فيه المفكرين ومدارس الفكر، إلى محاور العلاقات بين الإسلام والعالم الغربي المسيحي حسب تصنيف ميغيل كروث إيرنانديث يمكن أن نشير إلى كتاب بلاثيوس «الإسلام على الطريقة المسيحية» الذي اهتم به د. حامد أبو أحمد في دراسته «عالمية أدب التصوف الإسلامي» فهو يشير إلى الرواج الكبير لطبعة الكتاب والاهتمام والحفاوة التي استقبلت بها. ويرجع أهمية ذلك لما تناولته من أثرٍ للإسلام على تصوف المدرسة الكرملية

(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 مذاهب مستقلة، والتميز بين هذه المذاهب حسب ابن عربي والفصل الثالث دراسة للأنواع المختلفة للحياة الروحية وتعدد مناهج الحياة الروحية وثنائها 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 مصادر أجنبية غير إسلامية أخصها المصدر المسيحي بقوله: «ويظهر أنه في هذه الدعوى الأخيرة يصدر عن عقيدة وخطئة موضوعه أكثر من صدوره عن منطق البحث العلمي وحده»⁽¹⁾. والموقف نفسه تجده لدى محمد عبد الله الشرقاوي في كتابه «الاتجاهات الحديثة في دراسات التصوف الإسلامي»⁽²⁾.

نجد لدى الدكتور أبو الوفا التفتازاني متابعة دقيقة لأعمال بلاثيوس حيث يستشهد بكتاباتهِ ويشير إليها ويذكرها ضمن مراجعه ويعتمد على تحقیقاته وترجماتهِ 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 دراسته عن ابن عطاء الله السكندري وتصوفه وابن عباد 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 إسبانياً 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 مغربية 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 الكتاب العرب

(1) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته التصوفية، دار الكتاب اللبناني 1973 ص 68.

(2) المرجع السابق ص 70.

(3) المرجع السابق ص 75.

(4) المرجع نفسه صفحات 76، 77، 78.

(5) المرجع نفسه ص 187.

(6) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1969 ص 93.

(7) المصدر السابق صفحات 257-258.

وتتلخص في الآتي:

-اهتمام جاد أصيل ومثابر على البحث والتحقيق الذي يتعلق بالفلسفة والتصوف الإسلاميين في إسبانيا.

-بيان دور المسلمين في التاريخ الثقافي الوطني باعتباره مرحلة هامة 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 خطة طموحة للتأريخ للفكر الإسلامي الإسباني نشرًا وتحقيقًا، بحثًا وتأليفًا، 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 الكتّاب العرب المعاصرون بالمستعرب الأسباني الكبير الذي نحتفل بذكره تدعيمًا لحوار الأنا والآخر وإثراء 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 تدريجياً بأن الكتاب يمثل خطاباً فكرياً بليغاً أكثر منه نصّاً مكتوباً بروح علمية خالصة، فليس هو بحثاً منهجياً يستقرئ كتابات المستشرقين للكشف عن الموقف الثقافي المرتبط بالسلطة مثل ما ذهب إليه بعض النقاد، ولا هو مجرد سياحة تأملية محمّلة بإسقاطات أيديولوجية، 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 مقروءاً على الصعيد العالمي والغربي على وجه الخصوص بسبب موقعه الأكاديمي المرموق، هذا الموقع الذي استثمره الكاتب خير استثمار في مجال ربط المعرفة بالسلطة، وكذلك بفضل قدرته الباهرة على «مخاطبة» النخبة والجمهور على السواء بلغة إنكليزية فذة يحسده عليها حتى كبار الكتّاب الإنكليز.

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

أديباً ملتزماً بأداء رسالة سياسية أو أخلاقية أكثر منه ناقداً في موضوع أدبيٍّ صرفٍ يقتضي تغليب العلم على ما عداه. وأغلب الظن أن النجاح الذي أحرزه الكتاب مردهُ إلى هذا المنهج الصادم الذي اتّبعه المؤلف باحترافية 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 واحدة، 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، ثم على الماجستير سنة 1960، والتحق بعدئذ بجامعة هارفارد لدراسة الدكتوراه، وكانت أطروحته بعنوان «رسائل جوزيف كونراد ورواياته القصيرة» وانتهى منها عام 1964 ليصبح بعدها أستاذاً جامعياً للغة الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية حتى تقاعده.

قبل حرب ١٩٤٨، وتحديدًا 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 عاماً من مغادرته القدس عاد إليها زائراً 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 مفكراً عاماً كما عرفه عازفاً بارعاً على آلة البيانو.

يقول معاصروه كثيراً ما كان ينطق إدوارد سعيد اسمه الاول «إدوارد» بسرعة كبيرة ويشدّد على اسم «سعيد»، وأحياناً أخرى كان يربط الاسمين معاً وينطقهما بشكل لا يتّضح أيُّ منهما! لقد احتاج إدوارد سعيد -كما كتب في مذكراته- إلى أن يسلم أكثر من 50 عاماً من عمره كي يعتاد على هذا

الاسم، أو لكي يشعر بضيق أقل حيال اسم إنجليزي بعيد الاحتمال عن أن يكون مقروناً بـ «سعيد»، وهو اسم عائلة عربي صميم على حدّ تعبير إدوارد سعيد نفسه.

حازت مذكراته «خارج المكان» المؤلفة سنة 1999 على العديد من الجوائز منها جائزة مدينة نيويورك. يقول صبحي حداد وهو مترجم كتاب إدوارد سعيد المعنون «تعقبات على الاستشراق»: «انتمى إدوارد سعيد إلى تلك القلّة من النقاد والمنظرين والمفكرين الذين يسهل تحديد قسماهم الفكرية الكبرى، ومناهجهم وأنظمتهم المعرفية وانهماكاتهم، ولكن يصعب على الدوام حصرهم في مدرسة تفكير محددة، أو تصنيفهم وفق مذهب بعينه... كان يسارياً، علمانياً... ولكنه كتب نقداً معمّقا بالغ الجرأة ضد يسار أدبيّ يتنذل الموهبة الإبداعية حين يخضعها للسياسة اليومية أو الطارئة.

لإدوارد سعيد زهاء عشرين مؤلفاً منها ثمانية كتب عن فلسطين تمت ترجمتها إلى ٣٥ لغة عربية وأجنبية. عانى إدوارد من مرض عضال ووافته المنية في نيويورك عام 2003م، وأوصى أن ينقل رفاته إلى لبنان⁽¹⁾.

الاستشراق لغةً واصطلاحاً وتعريفًا وتاريخاً

الاستشراق في العربية مأخوذٌ عن مادة (ش ر ق) والأصل فيها «واحدٌ يدلُّ على إضاءةٍ وفتح. من ذلك شَرَقَتِ الشَّمْسُ، إذا طلعت وأشرقت، إذا أضاءت. «واستشرق على زنة استفعل معناه طلب الشرق⁽²⁾. والمعنى الاصطلاحي للاستشراق لابد أن يُستمد من قواميس اللغة الأجنبية التي خرج منها هذا المصطلح أولاً، وهو بحسب القواميس الإنكليزية المتداولة يؤدي معنى دراسة الشرق لغةً وتاريخاً ومجتمعاً والمستشرق هو الخبير بلغات الشرق وتاريخه⁽³⁾. وقد استقر مصطلح الاستشراق عام 1873م في المؤتمر الأول للمستشرقين 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 حينئذٍ 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 أيضاً 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 كلٍّ معرفٍ 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 شمولياً 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 فرض

(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 ومذاهبٌ فكريةٌ وأساليبٌ 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، سواء 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 الألوسي 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 إبراهيم إذ يقول: «ومن المعلوم أن المدونات الاستشرافية التي نشطت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قدمت صورةً اختزاليةً عن الشرق ثقافةً ومجتمعاً، صورةً توافقت الرؤية التي ينتظرها الغربيون وتستجيب لتصوراتهم النمطية عنه، وتفاعل الخطاب الاستعماري والصورة الرغوية الاستشرافية في استبعاد الأشكال الحقيقية وذمها، وبها أُستبدلت أشكالٌ أخرى توافقت 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 الإعجاب وعلى رأسهم نجيب العقيلي، والمفرطين بالعداوة وعلى رأسهم 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 ما لهم وما عليهم: 20-24.

وإنصاف إلى مسألة الاستشراق، ولا يكاد ينطق باسم 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 تدريجياً بأن الكتاب يمثل خطاباً فكرياً بليغاً ذا صفة إعلامية⁽²⁾ أكثر منه نصّاً مكتوباً بروح علمية خالصة على الرغم من استعمال الكاتب 414 هامشاً تحيل القارئ إلى مراجع أجنبية مختلفة. فليس الكتاب بمجمله بحثاً منهجياً 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 جملة 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 « معاد للإنسانية »⁽⁵⁾، والمستشرقون لا يتميز أحدهم عن الآخر، وهم جميعاً يمثلون رابطة « لها تاريخٌ محددٌ في التواطؤ مع السلطة الإمبريالية »⁽⁶⁾. واستعمال لغة التعميم واقعياً 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 ما لهم 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.

الذي قام به نفرٌ من المستشرقين الباحثين في اللغات الشرقية القديمة يدخل تحت بند الاستشراق السياسي أم إنه يمثل نوعاً من الاستشراق قائم على البحث العلمي المجرد؟ ثم يجيب إدوارد سعيد قائلاً: «التساؤل عما إذا كانت مناقشة الآداب أو فقه اللغات القديمة تحمل دلالةً سياسيةً أو تضم في تضاعيفها دلالةً سياسيةً مباشرةً تساؤلٌ عريضٌ واسعُ النطاق حاولت معالجته ببعض التفصيل في كتاب آخر⁽¹⁾. وكان بإمكان إدوارد سعيد أن يحيل القارئ إلى كتاب الاستشراق نفسه لا إلى كتابٍ آخرَ باعتبار أن كتاب الاستشراق يصريحٌ تصريحاً لا موارد فيه بضم أيَّ جهدٍ أكاديميٍّ استشراقيٍّ سواء ما يدخل في البحث اللغوي أو التاريخي ونحو ذلك إلى منظومة الاستشراق السياسي ذات الأهداف الاستعمارية وأن الاستشراق حتى في بحوثه العلمية يمثل أسلوباً استعماريّاً⁽²⁾، وأن المستشرق هو «كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة»⁽³⁾. ولو أن إدوارد سعيد عمد إلى الجواب المباشر عن السؤال السابق بدلاً من الدخول في تلك المتاهة اللفظية لكان قدّم لقارئه خدمةً أفضل في الفهم وسرعة الاستيعاب. ولكنني لا أستبعد إمكانية أن يكون إدوارد سعيد قد فعل ذلك عن قصدٍ بغية إكساب كتابه نصيباً أكبر من الدراسة والاهتمام، كما سنقف على ذلك لاحقاً في مبحث أسلوب الكتاب وأسباب رواجه. يؤكد إدوارد سعيد اهتمام حركته النقدية بالاستشراق الفرنسي والإنكليزي بصفةٍ رئيسية لكنه مع هذا التأكيد لم يذكر مستشرقاً فرنسياً معروفاً بتعاطفه الواضح مع العرب مثل غوستاف لوبون⁽⁴⁾، مثلما لم يذكر مستشرقاً إنكليزياً كآرنولد توينبي الذي كتب عن شخصية رسول الاسلام بمزيج من الود

(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 لتنفيذ حجج الاستشراق ضد الإسلام ومنها الحجة التي تزعم بأن الإسلام ما هو إلا فرعٌ مشوّهٌ من المسيحية أو النصرانية على نحو ما فعله توماس كارليل الذي وصف المسيحية بالوضوء 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 ودراساتها دراسة علمية منهجية، ولم يكن لهم أي ارتباط بدوائر الاستشراق الرسمية، وقدّموا ضمن ما قدموه خدمات معرفية جليّة، خصوصاً في إطار تحقيق التراث العربي، وفكّ رموزه، ونشره، ونقده نقداً علمياً، ومن هؤلاء المستشرقين من أمضى عمره، وأنفق ماله في سبيل تحقيق مخطوط، أو فكّ 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 يُقرّد 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 عصياناً لمحاولات التنفيذ مهما حاول إدوارد سعيد أن يحصّن مذهبه في الانتقاء بالقول مثلاً: «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 بشخص واحد 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 رسالة سياسية يراها ملحّة وتتعلق بطبيعة الصراع الأمريكي العراقي في فترة كتابته التذليل، ذلك أن رقعة المناوئين لفكر إدوارد سعيد أكثر عدداً وأكبر خطراً من هذين الاسمين، وإن كان برنارد لويس تحديداً 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 لعدد من كبار المفكرين في العالم الغربي والعربي، بضمنها ما أورده برنارد لويس، وقال بحقها الآلوسي في معرض تقييمها حيثنذ: «ولسنا بحاجة 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 شيئاً»⁽²⁾. وأظن أن أقوى الردود العلمية المناهضة لأفكار إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق تتمثل بنقطتين رئيسيتين أشرنا إليهما سابقاً 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 إدوارد سعيد بين الكتابات الاستشراقية الثقافية والسياسية والاجتماعية التي تكشف عن تزمت، وبين جهود المستشرقين في خدمة التراث العلمي العربي، ولا سيما جهود المستشرقين الألمان.
- 2- إذا كان بين المستشرقين من قدّم نقداً سلبياً حول الاسلام ورسوله فإننا نجد ابتداءً من القرن الثامن عشر نقداً 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 أي دين آخر، 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 مما جمعه الآلوسي من النقاط الأربعة عشرة فلا تتصل بصميم النقد المؤسس على حجاج واستدلال معتبرين، من ذلك ما ذهب إليه نديم البيطار من عدّ ما كتبه إدوارد سعيد تمثيلاً لشكل ميتافيزيقي على أساس أن الاستشراق يمثل حالة مستديمة وجوهراً ثابتاً رافضاً للديالكتيك... أو أن كتاب الاستشراق برمته ليس على مستوى معتد به من الأهمية أو الاهتمام⁽¹⁾. واتهام الخصم بأنه ذو فكر ميتافيزيقي تهمة جاهزة 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 وصف موح بأن الاستشراق الذي يصور الشرق بالمثقف، والشهواني، والشرير... إلخ يمثل حالة استراتيجية يسعى الفكر السياسي الغربي لبقائها حية في وعي جماهيره، وهو أمر ترصده باستمرار مراكز البحث المعنية بهذا المجال⁽²⁾.

على أن التهوين من شأن المستوى الفكري أو العلمي للمقابل المختلف، يمثل عادة «شرقية» متخلفة 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 بتاتا، 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 وفساوية خلصت إلى نتيجة مفادها أن الرأي العام في هذه الدول يحدد النظرة إلى اللاجئين 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، فضلاً 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 شرقياً يوماً ما أيّ تسرية في القول بأنه ما دام شرقياً هو نفسه فمن المحتمل، بل من الأرجح، أن يدرس شرقيين جدداً-أو غربيين- من ابتكاره الخاص. وإذا كان لمعرفة الاستشراق أيّ معنى، 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 موضوعياً لفكرة الاستشراق بمعنى أن يكون الاستغراب هو النظر إلى الغربي من خلال صورة متخيلة سلفاً، صورة افتراضية مجافية للواقع الحقيقي.

على أن ثمة مؤاخذه رئيسية على الجهد النقدي الذي عرضه إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق، يمكن أن نصطلح عليها بمنهجية التعيم، وتتلخص هذه المؤاخذه 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 مثلاً على ذلك بازراء إدوارد سعيد لمن يقول: «لم يظهر العرب حتى الآن القدرة على الوحدة المنضبطة والدائمة، فدقات 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 (ويكيبيديا) <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

الجماعي تتفجر في صدورهم، لكنهم لا يقومون صابرين بمشروعات جماعية، وهم يحتضنونها عادةً بفتور همة، ويفتقرون إلى التنسيق والتناغم في التنظيم وأداء العمل⁽¹⁾. والمتأمل الموضوعي في النص السابق يلاحظ تشخيصاً واقعياً للحالة التي تعاني منها معظم مجتمعاتنا الشرقية والعربية منها على وجه الخصوص، ولا يمكن ردها ببساطة إلى فرضية التلغع بأردية الاستشراق، وتفسيرها بالأمراض النفسية التي خلفها الاستشراق داخل النسق الفكري للشرقي، وأدت به إلى النظر إلى ذاته بمنظار النقص والدونية. بل الصحيح التعامل مع هذه الانتقادات بأفق أكثر انفتاحاً، والاستفادة مما تطرحه لحلّ المعضلات الاجتماعية والإدارية لدينا بدلاً من وصمها بعار الاستشراق. إن إدوارد سعيد حينما يطرح نفسه فاضحاً للخطر الاستعماري مطلوبٌ منه في الوقت نفسه أن يساهم في بلورة وصفة مفيدة لمجابهة هذا الخطر، لا الاكتفاء بموقف المتفرج على النحو الذي يفعله المستشرقون عادةً، وأشار له بعض الباحثين، ومنهم الدكتور نصر حامد أبو زيد⁽²⁾، وإذا كان من حق إدوارد سعيد أن يعفي نفسه من الإسهام في مثل تلك الوصفة المقترحة، فليس من حقه أن يمنع الآخرين من محاولات التفكير بإيجادها.

أسلوب الكتاب وأسباب رواجه

ترجم كتاب الاستشراق إلى عشرات اللغات الإنسانية المتداولة، وما كان لهذا الكتاب أن يجد مثل هذه الفرصة النادرة من ذبوع الصيت والانتشار لولا نفوذ صاحبه العلمي وكونه أحد ألمع أساتذة جامعة كولومبيا المصنفة باعتبارها إحدى أفضل خمس جامعات في الولايات المتحدة الأمريكية، وتفخر سجلاتها الرسمية بحصول 104 من خريجيها على جائزة نوبل، وتعادل ميزانيتها السنوية ميزانية أربع دول عربية مجتمعة هي لبنان والأردن وفلسطين وسورية⁽³⁾. ولولا هذا الموقع الأكاديمي الرفيع الذي تربع عليه إدوارد سعيد حتى النهاية لما استطاع أن يخاطب الجمهور الغربي، وأن يحرك

(1) الاستشراق: محمد عناني: 471

(2) ينظر الخطاب والتأويل: 109

(3) ويكيبيديا الموسوعة الحرة <https://ar.wikipedia.org/wiki/الجزيرة نت>، <http://www.aljazeera.net>، موقع

صحيفة رأي اليوم/ مقال حسيب شحادة <http://www.raialyoun.com>

بعضاً من المياه الراكدة في قناعاته تجاه الآخر والعربي المسلم منه على وجه التحديد وهو يأسره بمتعة التفتيش والتحليق في جو أدبي ملحمي، ويقوده بحذق ومهارة إلى مكامن الإبداع الماثل في عيون الأدب الغربي مجنداً في ذلك كل ما أوتيته من قدرة لغوية فذة يحسده عليها كبار الكتّاب 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 العادية، 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 بقوة بلاغية تجعل منه سلطة مؤثرة 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 نعتد في محاولات فهمها على مترجمي كتاب الاستشراق، لأن الكاتب مصنّفٌ باعتباره كاتباً إنكليزياً لا عربياً. يقول الدكتور محمد عناني في هذا الصدد: «إدوارد سعيد ذو أسلوب خاص به، بل أصبح علماً 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 صعوبة خاصةً للقارئ حتى في البلدان الناطقة بالإنكليزية»⁽³⁾. ويذكر الدكتور كمال أبو ديب مؤشرين لتوصيف أسلوب إدوارد سعيد في الكتابة أولهما: «جلالٌ في اللغة والتركيب وجزالةٌ وشدةٌ وأسرٌ، ودرجةٌ باهرةٌ من الجدية في اللهجة والتناول نادراً ما تشف جملته عن سخرية... وهو حين يكتب منتقداً أحداً بحدّة، 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 مؤثراته: ألق، وتوهج، وجيشان عاطفي وشبوب وشبوق للشبوق للحياة والجدال والتفنيد والإقناع⁽¹⁾. ومما نستشفه من القولين السابقين أن الكتاب مصوغ بأسلوب فلسفي موهل بالتجريد⁽²⁾، ومحفوف بالتورية وعصي على فهم عامة الناس، لا سيما في إطار ما يرمي إليه الكاتب من أجوبة وراء السطور تتحول مع مضي الوقت إلى شيء 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 سعيد بما يسوقه الكاتب من أسئلة قيّمة ومطوّلة في نهاية كتابه، ثم تكون المفارقة غير المنتظرة، عندما يعقب الكاتب أخيراً عليها بالقول: «أرجو أن تكون بعض إجاباتي عن هذه الأسئلة مضمرة 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 جيفولسكي الذي رأى في لغة كتاب الاستشراق هو الآخر « لغة صعبة تعتمد على الإيحاء»⁽⁵⁾.

وبقدر ما يتعلق الأمر بترجمة كتاب الاستشراق إلى العربية فقد ثارت عدة سجالات في أي 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 القراء أن ترجمة محمد عناني هي الأكثر توفيقاً 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 مذكرات بأنها معركة مع إنكليزية

إدوارد سعيد: ينظر خارج المكان: 13

(5) نقد المناهج المعاصرة: 443.

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

الاستشراق الذي تبدى في ترجمته سمة الإبهام، ويغلب عليه انتهاج منهج متشدد في التعريب حتى في الكتب الأخرى التي ترجمها للمؤلف نفسه ولاسيما كتاب الثقافة والامبريالية، ويمكن أن نورد شاهداً على ذلك بتعريب المترجم للفظ الاستراتيجيات بلفظة الاستخطاطيات⁽¹⁾. ولكن قد يُطعن على الحكم بترجيح نص (محمد عناني)، المترجم الثاني للكتاب دون نص (كمال أبو ديب) وهو المترجم الأول انطلاقاً من فكرة المديح المتكرّر الذي وجهه 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 أيضاً للمترجم الجديد على غرار ما صنعه مع القديم، خصوصاً إذا تم إصدار الترجمة بإذن منه، هذا أولاً، وثانياً: 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 مناسبة بضعفه فيها قياساً بالانكليزية، محيلاً أسباب ذلك الضعف إلى تربته العائلية من جهة، وإلى محاولاته المتأخرة في استعادة عربيته الضائعة من جهة أخرى⁽³⁾.

وثمة سؤال قد يجدر طرحه قبل مغادرة هذه النقطة، ومفاده: هل ينحصر عدم إقدام إدوارد سعيد على التأليف بالعربية بضعفه فيها أم أن هناك سراً آخر؟ أرى أن تعليل عدم تأليف إدوارد سعيد كتاباً عربياً بسبب الضعف وحده لا ينهض مع حقيقة عيش الكاتب في بيئة عربية مدّة كافية تؤهله - في ما لو أراد - لإنتاج كتاب يحظى بدرجة جيدة من القراءة، ويبدو أن المانع الرئيسي يكمن في رغبة الكاتب بأن يكون مستقبل رسالته الأول هو الجمهور الغربي، والأمريكي منه تحديداً ذلك أن توزيع مصدر الرسالة على أكثر من مستقبل لغوي 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 رسالة سياسية أو أخلاقية أكثر منه ناقداً في موضوع أدبي صرف، 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 حقيقياً عن إحساس العرب بالعداء المستديم من جانب الغرب، كما كان يقدم الردّ الذي كان الكثيرون من المثقفين العرب يرون أنه الردّ المناسب»⁽¹⁾. ليس العربي المستلب أمريكياً مَنْ وجد في إدوارد سعيد ضالته المنشودة في الردّ على خصمه الإمبريالي بل صار حتى المسلم الذي يعاني من سياسات أمريكا والغرب بوجه عام ينظر إلى إدوارد سعيد بوصفه البطل المسيحي الذي انتصر للإسلام على الرغم من عدم وضوح عقيدة الرجل الدينية، وفيما إذا كان معتقداً بدين أصلاً أم لا، وعلى الرغم من قول إدوارد سعيد نفسه: «إنني أقول بصراحة أنني غير معنيّ بتبيان حقيقة واقع الشرق أو الإسلام»⁽²⁾.

وسواءً أشاء إدوارد سعيد أم أبى فقد نُظر إليه نظرة إعجاب وتقدير من لدن قطاع عريض من الشعب العربي، واحتلت صورته موقع الأديب الملتزم الذي يحمل في أعماقه رسالة إنسانية نبيلة، ويسعى جاهداً لتحقيقها بصرف النظر عما يبذله في هذا السبيل من مكابدات وخسارات، 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 مناصر ومعارض، في إطار التعليقات الواردة على مقابلاته التلفزيونية والمعرض

(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 غير تصنيف. وأكاد أجزم أن الكاتب لم يكن له أن يحقق قدراً 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 وأطره بنماذج أدبية مختارة كما يقتضي المنهج العلمي الصارم، لكن إدوارد سعيد أصرّ عن سابق علمٍ وتخطيطٍ على اختيار عنوانٍ للكتاب مطلق من كلّ قيد هو الاستشراق (Orientalism) مدفوعاً بما يعرفه من سطوة العنوان على القارئ المتخصص فضلاً عن غير المتخصص. لقد استطاع إدوارد سعيد بهذه الخدعة الفنية أو لنقل الحيلة التسويقية أن يجعل من كتابه حديث الساعة بالنسبة للمشاهير وال جماهير على السواء. بل إن إدوارد سعيد تحوّل هو نفسه إلى جسمٍ لكتابه يُعرف به ويعرّف به، ويجمع من حوله جمهوراً خليطاً من المعجبين والناقمين أينما حلّ وارتحل.

يرى بعض منتقدي إدوارد سعيد أن خلفية الكاتب الثقافية والأثنية باعتباره عربياً، ومن بلدٍ محتلٍّ هو فلسطين قد أثّرت على دراسته للاستشراق، ومن ثم فإنه كان يصدر في أحكامه عن تصوراتٍ نابعة في المقام الأول من عواملٍ ذاتيةٍ لا موضوعية، وهذا رأيٌ لا يمكن إلا التسليم بصحته إلى حدٍّ بعيدٍ، لأنه من جهةٍ يتناسب مع مقولة وهم الحياد المعرفي ولا سيما في إطار العلوم الإنسانية⁽²⁾. ومن جهةٍ أخرى فإن الحكم السابق ينسجم إلى حدٍّ كبيرٍ مع الطبيعة النفسية لأيّ كائنٍ حيٍّ مرهف الحسّ، ويدهمه شعورٌ دائمٌ بفقدان

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

(2) ينظر ميشال فوكو المعرفة والسلطة: 32

الهوية والاعترا ب الناجم عن اعتصاب تاريخي لوطنه الأم معروف المصدر والهوية، أو يعاني في الأقل من انشطار هويته الشخصية وارتباكها بين ما هو عربي مُشكك فيه، وما هو عربي غير مرغوب فيه⁽¹⁾. كتب إدوارد سعيد في أخريات حياته قائلاً: «وقع خطأ في الطريقة التي تم بها اختراعي وتركبي في عالم والدي وشقيقتي الأربع. فخلال القسط الأوفر من حياتي المبكرة، لم أستطع أن أت بينما إذا كان ذلك ناجماً عن خطئي المستمر في تمثيل دوري أو عن عطب كبير في كياني ذاته. وقد تصرفت أحياناً تجاه الأمر بمعاندة وفخر. وأحياناً أخرى وجدت نفسي كائننا يكاد أن يكون عديم الشخصية وخجولاً ومتردداً وفاقداً للإرادة، غير أن الغالب كان شعوري الدائم أنني في غير مكاني»⁽²⁾.

ختاماً وبالتوافق مع النتيجة السابقة بودي أن أطرح السؤال الآتي: ترى لو كان إدوارد سعيد كاتباً أمريكياً ومن أصل غربي، أي لم يكن عربياً ومن أصل فلسطيني ترى هل كان كتابه هذا سيثير كل هذا السيل من الردود السلبية والإيجابية، في حياته وبعد وفاته أيضاً، وهل كان لخطابه الفكري أن يشكل أي قيمة تذكر في نطاق الجمهور الغربي على مستوى النخبة والجمهور العام؟

أغلب الظن أن كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد لن يكون أكثر من مرجع مغمور وقد يلجأ إليه الباحث الغربي من أجل توثيق رأي طريف لأحد الأكاديميين في تفسير قصص فلوبير مثلاً. أما على الصعيد العام فلن يتسنى للجمهور في أغلب الاحتمالات التعرف على إدوارد سعيد إلا بوصفه عازفاً بارعاً لآلة البيانو مثلاً. فلولا أصل إدوارد سعيد العربي الفلسطيني، وتبنيه لوجهة نظر سياسية مناهضة لوجهة نظر أمريكا وإسرائيل ما كان ممكناً بأي حال من الأحوال أن تبلغ الدراسات الأكاديمية والثقافية التي خُصّصت له شرقاً وغرباً 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 انتقادات 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 فخيمٍ شديد الحرص على التناغم مع الذائقة الغربية، ومحاكاة طرائقها في التفكير. وإدوارد سعيد في كتابه هذا كان أديباً ملتزماً بأداء رسالة اجتماعية 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 أنواع 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 النص من رف الكتاب محدود التداول إلى فضاء الخطاب المفتوح.

كتاب الاستشراق

الاستشراق في فكر إدوارد سعيد - أ. د. لطيف نجاح شهيد القصاص

المصادر

أولاً: 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، مفاهيم نظرية ونصوص تطبيقية، 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، دراسة 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 هنداي 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 قليلي 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، 2014 م.

17- العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000 م.

18- العقلانية العربية النقدية قضايا نقدية وإشكاليات فلسفية، د. علي حسين الجابري، دار ومكتبة البصائر، ط، بيروت، 2012 م.

19- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، 1979 م.

20- مقدمة في علم الاستغراب، د. حسن حنفي، الدار الفنية، القاهرة، 1999 م.

21- معجم القاموس المحيط، الفيروز آبادي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، الأعلمي، لبنان، 2012 م.

22- ميشال فوكو المعرفة والسلطة، عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1994 م.

23- نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، د. حسام محي الدين الألوسي، دار ومكتبة البصائر، ط1، بيروت، 2011 م.

ثانيا: الدوريات

1- افتراءات المستشرقين على صحيح البخاري، د. عزيزة علي طه، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 282، 1988 م.

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، 2007 م.

3- دراسة إعلامية عن اللاجئ العربي، مجلة عمران المحكمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، صيف 2017 م.

ثالثا: المواقع الإلكترونية

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 وجيلية. ولا يمكن لأيّ دارسٍ عربيٍّ مسلمٍ -بأيّ حالٍ من الأحوال- إنكار ذلك تحت أيّ مبررٍ ذاتيٍّ، أو مسوغٍ علميٍّ، أو رغبةٍ في المناظرة والجدل، أو غرض 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 -فعلاً- بجمع المخطوطات الأدبية الأندلسية شعراً ونثراً، وتوثيقها متناً وتدويناً وتحقيقاً وأرشفةً، وتأريخ معطياتها سياقاً وتحقيقاً 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 خُصّص للأدب الأندلسي بإسبانيا مكتباتٌ عامةٌ وخاصةٌ، ومعاهدٌ متخصصةٌ، وكُراسٍ

جامعية. كما صدرت صحفٌ ومجلاتٌ تُعنى بالأدب الأندلسي تاريخاً، وتصنيفاً، ونقداً، وبحثاً.

وأقول بكل موضوعية علمية بأنه لولا الاستعراب الإسباني لما عرفنا الكثير عن الأدب الأندلسي شعراً ونثراً، ولما عرفنا الكثير عن الدواوين الشعرية ومبدعيها المغمورين والمشهورين على حدٍّ سواء، 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؟

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

المبحث الأول: مراحل الاهتمام بالأدب الأندلسي

اهتم المستعربون الإسبان بالأدب الأندلسي جمعاً وترجمةً وتوثيقاً وتحقيقاً وتاريخاً 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 أسباب علميةٍ موضوعيةٍ بحثيةٍ، تتمثل في جمع التراث الأندلسي والإسباني متناً وترجمةً وتوثيقاً ودراسةً، ورصد مختلف علاقات التأثير والتأثر بين الإنسان العربي المسلم والإنسان الإسباني المسيحي، ورصد مواطن الالتفاف والاختلاف، وتحديد مواطن القوة والضعف في هذه العلاقات ذات الطابع الثقافي، والحضاري، والإنثني، والديني.

ومن هنا، فقد بدأ الاهتمام بالأدب الأندلسي بإسبانيا في وقت مبكر، بتأسيس كراسٍ جامعية بصلمنكة، وإشبيلية، وبالماء، وليريدا، وبرشلونة، وبلنسية، ومدريد، وغرناطة، وأوييدو، ولاغونة، وسانتياغو دي كومبوستيلا. ولا ننس كذلك ما قام به الملك كارلوس الثالث (1716-1788م) حينما وسّع المكتبة الملكية، ونظم مكتبة ديل الأسكوريال (Biblioteca del Escorial) التي كان قد أنشأها الملك فيليب الثاني سنة 1557م⁽¹⁾. وتضم هذه المكتبة وحدها 1900 مخطوط عربي، وأكثر من 183 مجلداً، وقد جمعت هذه الكتب والمخطوطات من بقايا المكتبة الأندلسية الإسلامية بغرناطة، ومكتبة مولاي زيدان أحد سلاطين المغرب، «بعد أن اضطره أبو مجلى إلى الفرار بكنوزه وكتبه إلى آسفي، ثم إلى أغادير، حيث رفض الربان إفراغ المركب مالم يتقاض أجره، وقدره 36.000 فرنك. وغادر المركب أغادير إلى مرسيليا، فاستولى القرصان الإسباني عليه، ولما نمي خبره إلى الملك فيليب الثاني أمر أن توضع المخطوطات في مكتبة الأسكوريال، وقد بلغت ثلاثة آلاف مخطوط عربي، على ظهر الصفحة الأولى من كل منها عبارة تُنص على ملكية السلاطين السعديين إياه. وفي عام 1671م، شب حريق في الإسكوريال التهم جزءاً كبيراً من كتبها، ولم ينج من العربية سوى 1900 مخطوط»⁽²⁾.

وقد خضعت مخطوطات المكتبة للتجليد والفهرسة والتصنيف الموضوعاتي من قبل مجموعة من المستعربين المسيحيين، كالماروني اللبناني الأب ميخائيل الغيزري، وهرتويج ديرنبورج، وليفي بروفنسال، والأب موراتا، والدكتور رينو...

علاوة على ذلك، فقد استفاد الطلبة المستعربون الإسبان من المكتبات العامة والخاصة الغنية بمختلف المخطوطات العربية التي لها علاقةً وطيدةً بالأدب الأندلسي. وبعد ذلك، أنشئت في القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، وإلى يومنا هذا، معاهد ومدارس ومراكز وأقسام للبحث في الأدب الأندلسي، ودراسة حضارة العرب المسلمين بإسبانيا، في ضوء مقاربات

(1) نجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، السنة 1980م، ص 174.

(2) نجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الثاني، ص 175.

علمية وأكاديمية متنوعة، سواء أكانت كلاسيكية أم حديثة. وأنشئت كذلك متاحف ومطابع ومجلات تهتم بالاستعارة الإسباني في مختلف تجلياته ومظاهره. ومن أهم هذه المجلات مجلة أفريقيا، ومجلة الأندلس، ومجلة تمودا، ومجلة المرأة...، ونشرت كذلك المجموعات العربية التي تعنى بحضارة الأندلس تاريخاً، وأدباً، وثقافةً، وفكراً، وعقيدةً، وفلسفةً.

المبحث الثاني: كيف خدم الاستعارة الإسباني الأدب الأندلسي؟

أسدى الاستعارة الإسباني خدمات جليلة إلى الأدب الأندلسي بجمع المخطوطات والمتون الأدبية تحقيقاً، وتوثيقاً، وأرشفةً. كما قام المستعربون الإسبان بترجمة الأدب الأندلسي إلى اللغة الإسبانية ومختلف لهجاتها المحلية، مع التعريف بهذا الأدب تاريخاً وتحقيقاً وسياًفاً، فأردفوه بشرح النصوص الأدبية شعراً ونثراً، ودراساتها دلالةً وفناً ومقصديّةً، والعمل على تحقيق الدواوين الشعرية، والتعريف بأعلامها ومبدعيها، دون غض الطرف عن الخدمات الجبارة التي قام بها هؤلاء المستعربون الإسبان للتعريف بالموشحات الأندلسية، وتقديم أزجال ابن قزمان وغيره من الشعراء...

ويتجسد هذا الاهتمام الاستعاري الجبار -إجرائياً وعملياً- في تحقيق المخطوطات، وجمع أمهات المصادر، وفهرستها وتجليدها وتصنيفها، ونشر الكتب المحققة وغير المحققة، وطبعها طبعات عامة ليطلع عليها الجميع. كما أثري الأدب الأندلسي وأغني بنشر المقالات والأبحاث والدراسات في الصحف والمجلات الإسبانية والغربية والعربية والعالمية، أو بتدريسه في مؤسسات جامعية ومعاهد إسبانية قد خصصته بكراس علمية عليا. دون أن ننسى المؤتمرات والندوات واللقاءات التي كانت تُعنى بالبحث في الأدب الأندلسي شعراً ونثراً وتاريخاً.

المبحث الثالث: أهم المستعربين الإسبان الذين درسوا الأدب الأندلسي

ثمة مجموعة من المستعربين الإسبان الذين خدموا الأدب الأندلسي، بشكل من الأشكال، بالتحقيق العلمي، وجمع المتون، وفحص النصوص عن طريق التحليل، والدراسة، والترجمة، والمقارنة، والتأريخ، والتحقيب،

والنقد، والتقويم، والترجيح. ومن بين هؤلاء المستعربين الإسبان الأسماء التالية:

1 - خوان إي فاليرا (Juan Y. Valera)

اهتم خوان فاليرا (1824 - 1905م) بالشعر الأندلسي، إذ ترجم إلى اللغة الإسبانية كتاب (شعر العرب وفنهم في إسبانيا وصقلية) للمستشرق الألماني أدولف فريدريك فون شاك (Adolf Friedrich Von Schak) في ثلاثة أجزاء. وجاء هذا الكتاب ليؤكد -فعلا- الأثر الجلي للثقافة العربية في الحضارة الأوروبية بصفة عامة، والحضارة الإسبانية بصفة خاصة. ومن مترجمات فاليرا في هذا الكتاب قصائد الطرطوشي، وقصائد الرندي، وقصائد علي بن سعيد.

2 - فرنانديث إي غونزاليث فرانثيسكو (Fernandez Y Gonzales, F)

ركز فرنانديث إي غونزاليث فرانثيسكو (1833م - ؟)، ضمن اهتماماته بالأدب الأندلسي، على السرديات الأندلسية بالنشر، والدراسة، والبحث. فقد نشر، على سبيل الخصوص، قصة (زياد الكناني) لمؤلف أندلسي مجهول اعتماداً على مخطوط في مكتبة الأسكوريال سنة 1882م.

3 - ريبيرا إي طاراغو (Ribera Y Tarrago)

اهتم ريبيرا طاراغو (1858-1934م) بالأدب الأندلسي اهتماماً لافتاً للانتباه، لا سيما شعر التروبادور أو شعر المنشدين. فقد أثبت، في بحثه عن شعر ابن قزمان، أن الشعر الغنائي الذي عرف بفرنسا باسم الشعراء المتجولين، أو الشعراء التروبادور، وانتقل منه إلى ألمانيا، تعود أصوله إلى شعر الزجل الذي انتشر أيما انتشار في التربة الأندلسية⁽¹⁾.

ومن أهم أعماله القيمة في مجال الأدب الأندلسي (الملاحم الأندلسية) الصادرة سنة 1915م بمديره، و(ديوان ابن قزمان)، وقد نشره بمديره سنة 1922م، و(موسيقى الأندلس والشعراء الجوالون)، وقد نشره الباحث بمديره سنة 1925م...

4 - مينديث بيدال (Menendez Pidal)

ولد مينديث بيدال سنة 1868م بلاكورونة، واهتم بالأدب الأندلسي نشراً، وطبعاً، وبحثاً، ودراسةً، وتنقيحاً، وتأريخاً. ومن أهم أبحاثه القيمة في هذا المجال (ملحمة السيد) التي نشرت بمديرية سنة 1908م، وكتاب (الشعراء المنشدون) الصادر سنة 1924م بمديرية. ونشر أيضاً مجموعة من قصائد العصر الوسيط بمديرية 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 مقتطفات من قصيدة ابن عبدون التي ترجمها فانيان إلى الفرنسية⁽¹⁾.

6 - غونثاليث بالينثيا (Gonzalez palencia)

كانت لغونثاليث بالينثيا (1889-1949م) عناية خاصة 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 قيمة ودراسات عدة في الاستعراب الأندلسي تأريخاً، وأدباً، وحضارة، ولغة، وثقافة. ومن أهم آثاره البارزة (الإسلام والشعراء المنشدون)، وقد نشره بمجلة الأندلس سنة 1933م. وترجم أيضاً (قصة حي بن يقظان) لابن طفيل إلى اللغة الإسبانية، ونشرت هذه القصة بمديرية سنة 1934م...

7 - إميليو 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 ونشراً، حيث اتخذ من مخطوط قديم لابن

(1) نجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الثاني، ص 190.

سعيد أساساً لدراسة الشعر العربي الإسباني. واهتم أيضاً برواية عربية، وهي مصدر مشترك لابن طفيل وجراثيان. وجمع منتخباً من الشعر العربي الأندلسي، وترجم إلى الإسبانية أشعار كل من ابن زيدون، وابن عمار، والمعمد 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، ومختارات 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 الإماراتين 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 ننس 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، ص 214.

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

(3) إميليو غارثيا 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 النظر 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: أولها علمٌ واسعٌ باللغة العربية، وتمكنٌ نادرٌ من أصولها وخصائصها وتاريخها؛ وثانيها إحساسٌ شعريٌّ صادقٌ وإدراكٌ فنيٌّ دقيقٌ، فهو شاعرٌ يقول الشعر في لغته الإسبانية، وناقدٌ قادرٌ على الحكم على الشعر والنثر؛ وثالثها منهجٌ علميٌّ دقيقٌ اكتمل له بطول الدرس والبحث؛ ورابعها أفقٌ رحبٌ، وثقافةٌ إنسانيةٌ واسعةٌ. ومن ثم، فلا غرابة أن يكون هذا البحث - على صغر حجمه - من أحسن ما كتب 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 بتاريخ الأدب الأندلسي في شتى مراحل التطورية، ومن أهم النقاد البارزين الذين تمكنوا من رصد خصائص الشعر الأندلسي شكلاً ومضموناً. وبعد ذلك من أهم الدارسين الإسبان الذين اهتموا بالمختارات الشعرية الأندلسية، حيث جمع أشعار المبدعين والشعراء الأندلسيين المغمورين والمعروفين على حدٍّ سواء.

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

8 - فريديريكو كورينتي (Frederico Coriente)

يعد فريديريكو كورينتي (1940م-؟) من أهم الدارسين والمستعربين الإسبان الذين اهتموا بالأدب الأندلسي بحثاً وتنقيحاً 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، وحبّه 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 واضحاً في كتابه (العرب والشعر الملحمي)، وقد نشر هذا الكتاب في مونتريال بكندا سنة 1970م. ومن أهم كتبه أيضاً في الأدب الأندلسي (ضمير الفاعل المتكلم في الخرجات) الصادر بمدير سنة 1970م، و(أوزان الفعل في خرجات الموشحات العربية)، وقد نشره سنة 1970م. وله كذلك مقالٌ قيّمٌ 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 بمدير سنة 1982م. وكتبت دراسةً أخرى عن (الشعر النسائي في الأندلس)، ونشرتها بمدير عام 1987م، وخصصت عصر الطوائف بدراسةٍ شملت الحكام والأدباء والشعراء، ونشر هذا الكتاب بمدير 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

الرومانثية. ومن أهم كتبها المترجمة إلى اللغة العربية (الأدب الأندلسي)، وقد أشرف عليه الدكتور أشرف علي دعدور ترجمةً وتقديماً⁽¹⁾.

المبحث الرابع: الاستعراب الإسباني في قصص الاتهام

إذا كان هناك مجموعة من المستعربين قد تحملوا كثيراً على الأدب الأندلسي بشكلٍ من الأشكال، فإن ثمة مستعربين آخرين كانوا موضوعين في تعاملهم مع الكثير من القضايا والظواهر الأدبية الأندلسية، مثل المستعرب اليسوعي الإسباني خوان أندريس (Juan Andrés) الذي اعترف بأثر الثقافة العربية الإسلامية في الثقافة الأوربية بصفة عامة، والثقافة الإسبانية بصفة خاصة؛ هذا الرأي دفع إلى «فصله من الجماعة اليسوعية، والحكم عليه بالطرد والتغريب عن وطنه سنة 1767م.

وأتاح له هذا النفي بإيطاليا أن يعكف على تأليف كتابه الموسوم بـ «أصول الأدب عامةً وتطوراتهِ وحالته الراهنة»، وصدر له في سبعة أجزاء في بالرم ما بين سنتي (1782-1798م)، ثم ترجم إلى اللغة الإسبانية سنة 1806م بعنوان: «Origin, Progresos y estado actual de toda literatura»⁽²⁾.

وقد توصل الباحث إلى أن الشعر الإسباني قد تأثر في بداياته الأولى بشعر العرب. ثم، انتقل هذا التأثير إلى باقي دول أوروبا عن طريق الرحلات المتبادلة بين الإسبان والفرنسيين.

وهناك أيضاً المستعربة الإسبانية خيسوس روبيرا متى التي دافعت كثيراً عن العرب المسلمين في مدى إثرائهم للحضارة الغربية بصفة عامة، والحضارة الإسبانية بصفة خاصة. وشكلت هذه المستعربة استثناءً في حركة الاستعراب الإسباني الذي جنى كثيراً على الأدب الأندلسي بصفة خاصة، والأدب العربي بصفة عامة، حيث فقد هذا الاستعراب الثقافي، في كثير من الأحيان، موضوعيته العلمية، وخسر مصداقيته الأكاديمية. وفي هذا الصدد، يقول أشرف علي دعدور مترجم كتاب (الأدب الأندلسي) في حق

(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: حصيلة وآفاق، منشورات كلية الآداب، وجدة، المغرب، 1988م، ص15.

هذه المستعربة: «ومؤلفة هذا الكتاب إحدى هذه الاستثناءات المشرقة، والتي عנית بدراسة الأدب والحضارة الأندلسية التي لم يعد ينظر إليها على أنها وافدة على إسبانيا، جاءت مع مستعمر عربيٍّ أو مسلم، وإنما باعتبارها تراثاً حضارياً لإسبانيا الإسلامية، وبناءً شامخاً ساهم الإسبان الأجداد في بنائه، وهم يتمنون إلى هؤلاء الأجداد من العرب والمسلمين، وتصحح ما انطبع في خيال الغرب عنهم، فتقول: إن الحديث عن الخمول والشهوانية المشرقية المستعرة والمتهككة تشكل فقط جانباً من تخیلاتنا الخاصة، فالأدب العربي في العصر الوسيط هو نتاجٌ أو عملٌ لرجال الدين بما تحمله الكلمة من معنى يجعلهم في مصاف الأدباء في العصر الوسيط، دون أن تحمل إشاراتٍ للنظام الديني الكهنوتي»⁽¹⁾.

ومن جهةٍ أخرى، نرى كثيراً من المستعربين الإسبان قد تحاملوا على الأدب الأندلسي انتقاصاً وازدراءً واحتقاراً، كما فعل خوليان ريبيرا (Julian Ribera) الذي صرح أن الموشحات الأندلسية مستمدةٌ من أصولٍ إسبانية رومانية لوجود مقاطعٍ شعبيةٍ في بعض الخرجات. ويعني هذا أن مصدر الموشحات الأندلسية هو الشعر الغنائي الشعبي الإسباني⁽²⁾. وقد أيده في هذا الطرح المستعرب الإسباني رامون مينينديث بيدال الذي رأى أن أصل الموشح أعجميٌّ ليس إلا. والدليل على ذلك استعمال نظام الأقفال والأغصان والأبيات والخرجات، وتذكرنا هذه الطريقة بنظام المقاطع (Strophes) الموجودة في الشعر الغربي. في حين، لم يعرف الشعر العربي، على مستوى البناء، سوى القصيدة الموحدة رويًا وقافيةً ووزناً⁽³⁾.

تركيبٌ واستنتاجٌ:

وهكذا، يتبين لنا أن الاستعراب الإسباني قد اهتم بالأدب الأندلسي بحثاً وتوثيقاً وجمعاً وتحقيقاً ودراسةً وتاريخاً منذ فترةٍ مبكرةٍ، بعد سقوط الأندلس مباشرةً. وهناك من يحددها بفترة القرن الثالث عشر الميلادي. وقد

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

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

(3) Ramón Menéndez Pidal: Poesía árabe y poesía europea, 1er ed. Madrid 1941. P.52- 76

کتابت فی ۱۰/۱۲/۱۳۰۶

دراسات المستشرق الألماني فيرنر كاسكل

(1896 - 1970)

عن كربلاء وشمال الجزيرة العربية

■ أ.د. حامد ناصر الظالمى

فيرنر كاسكل، كما قال عنه الدكتور نجيب العقيقي⁽¹⁾، هو من أساتذة جامعة كولونيا ومن كبار علماء السُّلالات والأنساب، وهذا واضحٌ من دراساته لعرب قبل الإسلام والبدو والأنساب إذ نُشِرَ مجموعةٌ من البحوث والدراسات في مجلاتٍ وأماكنٍ 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 نُشِرَت في أماكنٍ متعددةٍ منها:

4. سكان المدينة نُشِرَ في (الكتاب التكريمي للمستشرق أوبنيم سنة 1933)

5. بدو شمال أفريقيا نُشِرَ في (محفوظات باسليز سنة 1938)

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

7. سلالة عربية نُشِرَ في مجلة أوريانس سنة 1949

8. ترجمة ماكس أوبنيم نُشِرَ في (المجلة الشرقية الألمانية سنة 1951)

دراسات المستشرقين

دراسات استشرافية / العدد السابع عشر / شتاء ٢٠١٩ م

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 مُترجم إلى اللغة العربية وجدت
عنوانه (التأثير الغربي والحضارة الإسلامية) وقد نُشر ضمن كتاب
(الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية) لمجموعة من الباحثين، وحرره
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 لشيباس سنة 1967)
 19. حُضن الغراب نُشر في (مجلة أوراق شرقية سنة 1970)
- والمعلومات عن فيرنر كاسكل شحيحةٌ جداً، إذ لم أعثر على المعلومات
الكافية عن حياته ونتاجه العلمي، ولكن على الرغم من قلة هذه المعلومات
فإننا نجد المرحوم الدكتور منذر البكر أستاذ تأريخ العرب قبل الإسلام قد
ترجم له مجموعة من البحوث إلى العربية وهي:
1. كُتِب 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 ص 71-98

(1) هذا الكتاب مجموعة بحوث المؤتمر الاستشراقي الذي عُقد في لبيج في بلجيكا من 21- 25 / 9 / 1953 وشارك فيه 17 مستشرقاً، ونُشرت 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 وترجمه 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 ترجمه إلى العربية الدكتور منذر البكر ونشره في مجلة المسكوكات في العدد 5 سنة 1974 ص 100-101

4. الأخيضر، وقد مرّ ذكره في الرقم 17 سابقاً، وقد ترجمه 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: ثلاثة بحوث ترجمها الدكتور منذر البكر وواحد ترجمه الدكتور خالد إسماعيل حقي وواحد ترجمه- كما ذكرنا سابقاً- الدكتور صديقي حمدي، فهذا كل ما استطعنا جمعه من معلومات عن كاسكل وترجمات بحوثه إلى العربية، ولكن المهم في الأمر هو ما طرحه 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 أرضِ مَدِين، ثم زار مواضعَ عديدةٍ أثاريةً مثل (مدائن صالح) أو (الحجر) 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 لـ Winnett، ويُعد من الكتب المهمة التي عُنيت بتاريخ الجزيرة العربية، فقد عالَجَ بالدراسة والتحليل المشكلات الخاصة بتاريخ الجزيرة العربية، ودرس ضمن ذلك مملكة لحيان ومجموعة من النقوش الديدانية والمَعِينِيَّة واللحيانِيَّة 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 Lemaussem 51. 1938

والدراسة الثالثة قام بها الباحثان جوسين وسافينياك وهي تحليل وترجمة للنقوش اللحيانية بعد أن زارا منطقة ديدان عام 1909 واستطاعا جمع 380 نقشا.

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

والدراسة الخامسة وهي المهمة جداً وهي رسالة الدكتوراه التي كتبها الأنصاري وحصلَ بها على درجة الدكتوراه من قسم الدراسات السامية في جامعة ليدز سنة 1966، وركّزت على تاريخ مملكة لحيان وكان عنوانها (أسماء الأعلام اللحيانية دراسة نقدية ومقارنة)، إذ قام الباحث بتفسير النقوش اللحيانية ودراسة مملكة لحيان من جوانبها الاجتماعية والتاريخية ودرس آثارها ومقابرها وقراها ومعبوداتها دراسة مفصلة، وفي الفصل الثاني من الأطروحة قدّم المؤلف قائمة مفصلة للأسماء البسيطة في بنائها وشكلها حسب الأوزان العربية، وكشفَ الباحث أنّ الأسماء العربية تمتد جذورها إلى حوالي القرن السادس قبل الميلاد إن لم يكن أبعد من ذلك. وأرفق قائمة بأسماء الأعلام والحيوانات والأشجار، وفي الفصل الثالث درس الأسماء المركبة، هذا هو القسم الأول من الأطروحة الذي اشتمل على ثلاثة فصول، أما القسم الثاني منها فقد عقّد فيه مقارنة بين الأسماء اللحيانية والسامية، وبعد تلك المقارنة استنتج الباحث العلاقة القائمة بين الأسماء اللحيانية

والسامية الغربية التي تعود إلى الألف الثاني قبل الميلاد وكشف الباحث عن أصالة الليحانيين 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 Inschriften 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 (العلا دراسة في التراث الحضاري والاجتماعي) وقد نشرتها مكتبة فهد الوطنية في الرياض سنة 1995، وقد درَسَ فيها مجموعة من النقوش الليحانية وتأريخ مملكة لحيان. والدراسة التاسعة هي للدكتور حسين بن علي أبو الحسن (قراءة 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 دراسة 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 دراسة مطوّلة وقد قال عنها أحد المعاصرين «محاولة كاسكل هي أثريّة أكثر منها تأريخيّة فقد قام بدراسة 112 نقشاً لحيانياً سبقه في ذلك جوسين وسافينياك وأنّ ما قدّمه كاسكل يكتنفه الغموض في تحليلاته واستنتاجاته لتأريخ الليحانيين، فلم يقدم أدلةً تأريخيّةً فجاءت

(1) يوجد عرض لهذه الأطروحة كتبه الباحث نفسه في مجلة كلية الآداب بجامعة الرياض مجلد 1 السنة الأولى سنة

دراسة غير عميقة واعتمد على بعض الأسماء المُركَّبة واعتبرها آلهة عُبِدَت عند اللحيانيين، ولكن لكاسكل الفضل في دراسة النقوش اللحيانية باللغة العربية، بعد أن درسها سابقوه بالحروف العبرية»⁽¹⁾.

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

موقع لحيان وشعبها

تقع لحيان في وادٍ ضيق بين صخورٍ عارية من الحجر الرملي الأحمر من جهة اليسار وأخرى مُغطاة 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 مدين، ومن خلال وادٍ في الشمال الشرقي يقودنا دربٌ إلى بلاد وادي الرافدين البعيدة لذلك فهي ملتقى التجار من أوروبا 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) سُمِّي خليج العقبة بخليج (لحيان)، ومن أشهر مدنها مدينة ديدان، أما (الخريبة) فهي جزء من مدينة (العلا) الحالية، وعلى بُعد كم شمالاً تقع المدينة الثانية وهي مدينة الحجر، وقد عرفت بـHegra، Egra عند الكتّاب الكلاسيكيين، وهي على رأس (بيلينوس) عاصمة اللحيانيين، وقد وَرَدَ اسمها في القرآن الكريم بـ(الحجر)، وهي التي كانت فيها قبيلة (ثمود) قوم نبي الله صالح، ولذلك عُرِفَتْ باسم (مدائن صالح)»⁽⁴⁾.

(1) مملكة لحيان دراسة 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.

أما تيماء فهي كذلك حاضرةً من حواضر اللحيانيين، وبهذا ستكون مملكة لحيان مشتملةً على ديدان والعلاء ومدائن صالح والحجر وتيماء، وقد ذُكرت تيماء في التوراة في سفر أشعيا الإصحاح 21: 13 والنص هو «في الوعر في بلاد العرب تبتين يا قوافل الدّرانيين، هاتوا ماءً لملاقاة العطشان، يا سكّان أرض تيماء وأفوا الهارب بخبزه» وفي سفر حزقيال الإصحاح 25: 13 النص هو «هكذا قال السيّد الرب من أجل أنّ أدوم قد عمّل بالانتقام على بيت يهوذا وأساء إساءةً وانتقمَ منهم، لذلك هكذا السيّد الربّ وأمدُّ يدي على آدم وأقطع منها الإنسان والحيوان وأصيرّها خراباً من التيمّن وإلى دران يسقطون بالسيف...».

وقد حاول الباحثون تحديد زمن مملكة ديدان إذ حدّدها «غريمه Grimme ما بين القرن السادس ق. م والقرن الخامس ق. م إلى نهاية القرن الثالث ق. م وقد ذهب كاسكل إلى أنّ ابتداء حكم مملكة ديدان كان حوالي عام 160 ق. م، غير أنها لم تستمر طويلاً إذ سرعان ما سقطت في أيدي اللحيانيين الذين كانوا مجاورين لمدينة ديدان حوالي عام 150 ق. م وكان ذلك في حوالي عام 115 ق. م»⁽¹⁾.

وهذا يعني أن حكم الديدانيين كان سنة 160 ق. م، أي بعد إنتهاء حكم مملكة المعينيين، ولكن حكم الديدانيين لم يستمر طويلاً إذ ظهر اللحيانيون وحكموا ما بين 115 ق. م - 85 ق. م، فبعدها سيطر الأنباط على مملكة لحيان.

وديدان التي حكمها اللحيانيون أصبحت عاصمةً لهم وهي «واحدة من مناطق الاستقرار الرئيسية في شبه الجزيرة العربية، تقع في وادي القرى جنوب شرق حرة عويرض في وادي ضيق بين سلسلة من الجبال في الشرق والغرب على بُعد 22 كم جنوب مدائن صالح (الحجر) ومن ناحية الغرب تبعد ديدان مسيرة خمسة أيام عن البحر الأحمر. ويحدها من الشمال الغربي أرض مدين، وأهمية موقع ديدان تكمن في أنها تقع للقادم من الجنوب عند

(1) المصدر نفسه 380.

مفترق طرقٍ شماليّةٍ (مدائن صالح، تبوك، بترا) وشماليّةٍ غربيّةٍ نحو واحة
تيماء، والمركزان إما متنافسان أو متكاملان ويَتَجّه 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 عُرِفَتْ (بغزوة بني لحيان) وذلك يوم الثلاثاء غرةً جُمادى الأولى فاعتصموا برؤوس الجبال وهَجَمَ الرسول ﷺ على طائفةٍ منهم على ماء لهم يقال له (الكدر)... كما استعمل اللحيانيون بيوتاً عاليةً والسبب راجع لضيق الوادي، لأنَّ اتساع المدينة سيكون على حساب الأراضي الزراعية الصالحة للزراعة ولا تزال آثار الريِّ القديمة ظاهرةً لحد الآن»⁽²⁾.

وديدان كانت قد تعرّضتْ لغزو الملك البابلي نابونيد سنة 556- 539 ق.م أي في النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد وتُعرف حالياً العُلا أو الخُربة، وقد اتخذها الملك البابلي نابونيد عاصمةً لحكمه لمدة عشر سنوات⁽³⁾.

آلهة لحيان

يقول كاسكل «في ديدان اللحيانية عبدوا ثلاثة آلهة وإلهة واحدة، والإله الرئيسي عربيٌّ صرفٌ، ذُكر بلبقه فقط، وهو الإله (ذو غابت أي سيد الأحرار) وكان نمو أشجار كثيفة في شبه الجزيرة العربية أمراً نادراً، إذ إنّ مثل هذا المكان يكفي لأن يرسم في الخيال بأنّ هناك قوة إلهية موجودة. ويتوسّط معبد الإله (ذو غابت) مدينة ديدان، وفي فناءه الواسع الداخلي يرتفع حوضٌ للماء إلى أكثر من مترين، وقد نُحِتَ من الصخور الرملية الطبيعية، ويقود إلى داخل المعبد سلّمٌ، ووجود حوض الماء يمكن أن يكون للاغتسال والطهارة لأجل العبادة، وفي إحدى القاعات التي تحدّ الفناء من الشمال صفٌّ من التماثيل، وعلى الجهة المقابلة يوجد تماثلان بحجم الإنسان الطبيعي وكُلُّ

(1) مملكة لحیان، عمر فیصل خولی ص 1.

(2) دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام ص 388.

(3) مملكة لحيان عمر فيصل خولي ص 1.

القربان والنذور تُقدَّم إلى جميع الإلهة لا للإله (ذو غابت) وحده غير أنَّ الآلهة الأخرى تعتبر ضيوفاً⁽¹⁾.

ولكن رأي كاسكل هذا عارضه رأي آخر للدكتور الأنصاري الذي «يعتقد أنَّ اسم الإله (ذو غابت) إمَّا أن يكون صاحب الغابة لخصوصية منطقة ديدان وما حولها أو بمعنى إله السماء أي الإله الغائب، بينما يعتقد موسل إنَّ الإله ذو غابت له صلةً بالقوافل التجارية، وهي محاولة تربط ما جاء في التوراة⁽²⁾، ويرى أحد الباحثين «أنَّ الاسم ذو غابت صفةٌ لإله القمر، أي أنه الإله الذي يظهر ويغيب، لأنَّ القمر من الكواكب التي تظهر في الليل وتغيب في النهار ويظهر في منتصف الشهر كبدر ويغيب في أوله وآخره، لذلك أطلق عليه اللحيانيون (ذغ ب ت) بمعنى ذو الغيبة»⁽³⁾.

ولكن عند التتبع لآلهة لحيان نجد أنَّ الآلهة المعبودة عندهم عديدة وهي⁽⁴⁾:

- 1- من المعبودات الشمسية (الإله شمس، واللات)
 - 2- من المعبودات القمرية (مناة)
 - 3- من المعبودات الأخرى (سلمان، سواع، صلم، عوس «عيسى»، كاتب، مُحَرَّرٌ، نصر، هانئ، همحر، هنا-كتب، هين-أس، يهوة).
- فمثلاً (سواع): هو من الأصنام الأولى التي عبدها العرب وكان مكانه برهاط من أرض ينبع من أعراض المدينة وكان سدنته بنو لحيان⁽⁵⁾.
- و(الشمس): وهو الإله الرئيس في شمال الجزيرة العربية وفي معظم الدويلات العربية الشمالية، حتى أن الحَضَرَ عُرِفَتْ بمدينة الشمس. وقد وَرَدَ في النقوش الثمودية وعبده التدمريون واللحيانيون والشمس عند عرب الجنوب مؤنثة⁽⁶⁾.

(1) لحيان المملكة العربية القديمة ص 186.

(2) شمال الحجاز، للمستشرق موسل ص 186.

(3) مملكة لحيان عمر خولي ص 53.

(4) هذا الأمر قد فصلناه في كتابنا (خريطة عبادات العرب قبل الإسلام)، دار جيكور بيروت ط 1 سنة 2016.

(5) ينظر المصدر نفسه 285.

(6) ينظر المصدر نفسه 287.

و(صلم): وهو معبود آرامي وعربي جنوبي كان يُعبد في لحيان وكان من عبادات أهل تيماء، وتدلُّ بعضُ الأسماء المركبة 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 أنَّ لحيان (ديدان) تقع عند مفترق طرقٍ إلى الشمال، ففي الشمال مدائن صالح وتبوك والبتراء، وإلى الشمال الغربي واحة تيماء. ونحو الشرق بابل والعراق، ولذلك ((وسَّع اللحيانيون تجارتهم قديماً إلى الشرق، إلى المنطقة التي أنشئت فيها في القرن الثالث الميلادي (مدينة الحيرة) التي تقع على جانب نهر الفرات على بُعد 150 كم جنوب بغداد وفي مدينة الحيرة هذه توجد ذكرياتٌ عن اللحيانيين، كما يُوجد حيٌّ في المدينة باسم لحيان إلى القرن السابع الميلادي⁽²⁾. وهذا ليس هو الأثر الوحيد الذي خلفه أو تركه اللحيانيون في الشرق، فعلى بُعد 175 كم جنوب الحيرة وعلى الطريق التجاري القديم... وأخيراً طريق الحُجَّاج غرب شبه الجزيرة العربية تقع محطةٌ للقوافل التجارية تُعرف باسم محطة سلمان⁽³⁾، الاسم الذي لم يرد ذكره كثيراً بين أسماء المناطق العربية، والظاهر أنَّ هذه المحطة سُمِّيت باسم الإله سلمان اللحياني، وهو حارس القوافل التجارية، إذ أنَّ التجَّار اللحيانيين أنشأوا لهم في هذه المنطقة مكاناً للعبادة، وقد عبَدَ 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 إبراهيم مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت سنة 1409 هـ - 1 / 749 أنَّ لحيان دلَّ عليه من خلال أبياتٍ شعريَّةٍ 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 خَصٍّ وداره ولحيان حتى خفتُ أن أتَنَصَّرا

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

ومات على سلمان سلمى بن جندلٍ وذلك ميت ما علمتُ كريمٌ

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 ثُقرة السلطان.

المُحرَق، وذلك لأنَّ المكان المقدَّس تبقى قدسيته أما الآلهة فتتغير»⁽¹⁾.
والحي الذي استقرَّ به اللحيانيون في الحيرة كان خاصاً بالتجَّار اللحيانيين
الذين استقروا في بداية القرن الثالث الميلادي في الحيرة، واستمروا في
وجودهم هناك إلى القرن السابع الميلادي، وعلى الطريق التجاري القديم
كانت محطة القوافل (السلمان) نسبة إلى اسم الإله اللحياني (سلمان)
حارس القوافل التجارية ويبدو أن الكنية التي يحملها هي (أبو إيلاف)
وهو ربُّ القوافل عندهم⁽²⁾.

وتمثِّل هجرة اللحيانيين أهمَّ الهجرات إلى العراق، إذ استقروا فيه فترةً
طويلةً، ولكن كاسكل لم يذكر شيئاً عن القبائل التي سكَّنتُ غرب العراق
وخاصة مناطق الأنبار والحيرة وكربلاء وقد أورد أحد الباحثين المعاصرين
تفاصيل ذلك بقوله «قال ابن الكلبي: لحيان بقايا جرهم ونزول كثير من
تنوخ الأنبار والحيرة وما بين الحيرة إلى طف الفرات وغربيّه إلى ناحية الأنبار
وما والاها في المظال والأخبية، لا يسكنون بيوت المَدَر ولا يجامعون أهلها
فيها، واتصلت جماعتهم فيما بين الأنبار والحيرة، وكانوا يُسمَّون (عرب
الضاحية) فكان أول ملك منهم في زمان ملوك الطوائف، مالك بن فهم وكان
منزله مما يلي الأنبار، فملك من بعده أخوه عمرو بن فهم ثم هلك عمرو
بن فهم فملك من بعده جذيمة الأبرش بن مالك بن فهم بن غانم بن دوس
الأزدي.

وقال ابن الكلبي: دوس بن عدنان بن عبد الله بن نصر بن زهران
بن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد
بن الغوث بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبأ، وقال أيضاً: إنّ جذيمة
الأبرش من العاربة الأولى من بني ديار بن أميم بن لوذ بن سام بن نوح
وقال: وكان جذيمة من أفضل ملوك العرب رأياً وأبعدهم مغاراً وأشدَّهم
نكايَةً وأظهرهم حمزاً، وأول مَنْ استُجمع له الملك بأرض العراق وضَمَّ إليه
العرب وغزا بالجيوش وكان به برصٌ، فكَّنت العرب عنه وهابت العرب أن

(1) لحيان المملكة العربية القديمة، كاسكل ص193.

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

تُسَمِّيهِ به وتنسبه إليه إعظاماً له، فقبل جُذيمة الوضّاح وجذيمة الأبرش. انتهى، وكانت منازلها فيما بين الحيرة والأنبار أي (مدينة النهرين) وضواحيها وبقة وهيئ وناحيتيها وعين التمر وأطراف البحر إلى العمير والقطقطانة وخفية وما والاها، وتُجَبَّى إليه الأموال وتُفد 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 حالياً، سُمّوا بعرب الضاحية، أي أنها ضاحية كربلاء في الوقت الحاضر، ويتضح 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 والحيرة وبالتحديد في منطقة الأخيضر، وشرق نهر الفرات (فرات كربلاء) ثم توسعوا إلى ضفة نهر الفرات.

وبعد ذلك صار المَلِك من بعد جُذيمة لابن أخته عمرو بن عدي بن نصر بن ربيعة بن الحارث بن مالك بن عمرو بن نمارة بن لخم^(١). وهو أول مَنْ اتَّخَذَ الحيرة منزلاً من ملوك العرب وأول مَنْ مَجَّدَهُ أَهْلُ 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 مُنفرداً 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^(٢).

الأنباط ولحيان

بعد الضعف الذي ظهر على مملكة لحيان، سيطر الأنباط عليها في الفترة 25- 10 ق:م؛ وإنّ «أول إشارة واضحة تشير إلى مدى قوة الأنباط ترجع

(1) ينظر تأريخ الطبري 37 / 2

(2) كربلاء عبر التاريخ (جغرافية مدينة النهرين خلال ستة وعشرين عاماً)، مهنا دويش المطيري مطبعة الزمان بغداد

سنة 1994 ص 122.

إلى القرن الرابع ق.م. قبل هذا التأريخ لا تشير المصادر التاريخية لدور الأنباط في المنطقة، ما يجعلنا نرجح القول أن الأنباط ظهوروا على المسرح السياسي حوالي القرن الخامس ق.م. ويبدو أنه في القرن الرابع أو الثالث ق.م. أصبح للأنباط قوة تجارية وسياسية فَرَضَتْ نفسها، وبالتالي حَدَدَتْ طبيعة قوة الأنباط ما جعلها دولة منافسة للبطالمة والسلوقيين، الأمر الذي دفع الأنباط للسيطرة على منطقة النقب منذ القرن الثالث ق.م. وقد حَدَدَ القرن الثالث ق.م. طبيعة العلاقات الدولية في تلك الفترة التي تزامنت مع ظهور قوتين متنافستين متصارعتين وهما البطالمة والسلوقيين وقد أثار هذا بشكلٍ على سَير العلاقة اللحيانية النبطية في الشمال الغربي لشبه الجزيرة العربية، وبالتالي أَصْبَحَ اللحيانيون حلفاء للبطالمة والأنباط حلفاء للسلوقيين، ويبدو أن هذا التحالف دَخَلَ في نطاقٍ عسكريٍّ واقتصاديٍّ أيضاً⁽¹⁾.

وهذا الأثر النبطي سينعكس مستقبلاً على اللغة اللحيانية، فالكتابة اللحيانية كما يرى كاسكل ليس لها شبيه 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 اعتبرت حضاريةً أم غير حضارية، والتي أحلَّت الشعر محل الكتابة تقع في المرحلة التي أعقبت المرحلة اللحيانية»⁽²⁾.

ولعلنا نقول: إنَّ هذا الرأي يحتاج إلى ما يسندُه وخاصةً قوله أن تلك الكتابة (اللحيانية) وخاصةً في مراحلها الأخيرة لها اتصالٌ باللغة العربية الحالية، وهذا أمرٌ مُشْكِلٌ لأنَّ الكتابة اللحيانية شيءٌ واللغة اللحيانية شيءٌ آخر، وهو يجمع بين الإثنين، فاللغة هي وعاء الفكر والحياة والثقافة، والكتابة هي الوسيلة لنقل تلك اللغة وليست هي اللغة نفسها، فالكتابة اللحيانية هي أقرب لخط المسند الجنوبي والعربية الكلاسيكية هي بصورة

(1) مملكة لحيان، عمر خولي، ص 27.

(2) لحيان المملكة العربية القديمة، ص 195.

مباشرة وغير مباشرة متطورة من الخط النبطي، وهو «مشتق أصلاً من الآرامية، وأصبح يتعد شيئاً فشيئاً عن أصله الآرامي حتى تميّز منه وأصبح يُعرف بالخط النبطي والذي بدوره تطوّر 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 المعلّقات 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 تكثّر به الزوايا والخطوط المستقيمة وكان يُنحت عن الصخور ويُدوّن على النقود، أما النوع الثاني وهو الخط النبطي المتأخر فهو أقرب إلى الخط العربي الحديث ويمتاز بربط حروفه مع بعضها ومنه اشتقّ الخط العربي الذي نكتب به اليوم»⁽²⁾.

وهذا الخط هو الذي انتقل إلى الحيرة التي أصبحت وريثة تلك الممالك وكانت فيما بعد «المدرسة التي تعلّم منها كُتّاب الحجاز القلم الذي دوّن به القرآن الكريم على ما يذكر أهل الأخبار»⁽³⁾، ونبغ فيها عددٌ كبيرٌ من العلماء النصاري قبل الإسلام وكانت في كنائسها ودياراتها وفي قصور ملوكها سجلاتٌ ودواوينٌ فيها أخبار⁽⁴⁾ من ملك تلك المدينة وما قيل فيهم من شعر⁽⁵⁾.

ويذهب رأيٌ آخر إلى أنّ الكتابة اللحيانية لا تعود إلى الخط المسندي الجنوبي بل أخذت 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 ص 141.

(3) يُنظر نهاية الأب 3 / 7، والمزهر للسيوطي 2 / 343، الفهرست لابن النديم ص 4 وعيون الأخبار 1 / 43، المعارف 273، نقلاً عن أبحاث في التاريخ 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 وَلِي منهم لآل كسرى وتاريخ نسبهم من كتبهم بالحيرة» ويُنظر كذلك الخصائص لابن جني 1 / 393، وتاج العروس 2 / 70، وطبقات الشعراء ص 10، والمزهر 2 / 474.

(5) أبحاث في التاريخ الإسلامي، د. جواد علي 2 / 362.

وكانت ثقافتهم وريثة ثقافة ديدان وثمرود الذين تعرّضوا لتأثير الثقافة العراقية بعد استيلاء نبوئيد على هذه المناطق حتى يثرب، فقد اتخذ الملك نبوئيد تيماء عاصمةً له بدلاً من بابل ما يزيد على عشر سنوات 555-539 ق.م أي بعد استيلاء كورش الفارسي على بابل»⁽¹⁾.

وهذا الاختلاط اللحياني مع الثقافة البابلية وإنهاء بالحيرة سيؤدي مستقبلاً إلى ظهور ذلك الخط المنقول إليهم عبر الأنباط، فهذا الأمر وارد وبشكل كبير إذ يقول الدكتور جواد علي: «أما موضوع أخذ أهل مكة خطّهم المذكور من العراق فرأي لا أستبعده، فقد كان عرب العراق يكتبون، ولهم مدارس لتعليم الكتابة مُلحقة بالكنائس والأديرة، وقد كان بين أهل مكة وبين عرب العراق ولا سيما الأنبار والحيرة اتصال وثيق، وكان تجار مكة يأتون بتجارّتهم إلى الحيرة وقيمون فيها، فلا يُستبعد تعلّمهم أو تعلّم بعضهم الخط من أهل الحيرة ومن أهل الأنبار، كما أنّ للتبشير يد في نقل هذا الخط إلى الحجاز وربما إلى مواضع أخرى من جزيرة العرب، وقد كان هؤلاء المبشرون يكتبون بقلم نبطي أو بقلم آرامي متأخر وهو والد القلم النبطي الذي نكتب به، وقد يكون المبشرون من أهل العراق نشيطين في التبشير في جزيرة العرب فلا يُستبعد أن يكون من بينهم مبشرون حيريون نقلوا الكتابة إلى دومة الجندل والحجاز ومواقع أخرى من جزيرة العرب»⁽²⁾.

هذا الانتقال في الخط وتطوره، ذكره ابن خلدون، ولكنه للأسف كان يحاول أن ينسب أصل الخط الحيري إلى حمير إذ يقول «ومن الحيرة انتقل الخط ولقّنه أهل الطائف وقريش، ويُقال أنّ الذي تعلّم الكتابة من الحيرة هو سُفيان بن أمية ويُقال حرب بن أمية، وأخذها منه أسلم بن سدره... فالقول بأنّ أهل الحجاز لقّنوها من الحيرة، والحيرة من التبابعة وحمير هو الأليق من الأقوال»⁽³⁾.

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

(1) ينيابيع اللغة الأولى، سعيد الغامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، سنة 2009، ص 215.

(2) المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دار العلم للملايين، بيروت سنة 1969، 8 / 60.

(3) مقدمة ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت 2 / 60.

يد العراقيين بعد الإسلام بصورة كبيرة دون وجود إرهابيات لذلك، ولذا يقول الدكتور جواد علي: أنه «لا يُعقل أن يكون ظهور علوم العربية في العراق قبل الأمصار الإسلامية الأخرى طفرةً من غير سابقة ولا أساس، وأن يكون تفوق الكوفة والبصرة على المدن الإسلامية الأخرى ومن ضمنها مُدن الجزيرة العربية في علوم العربية مصادفة وفجأةً من غير علمٍ سابق ولا بحث في هذه الموضوعات قبل الإسلام: أنني اعتقد أن علم العروض وعلم النحو وعلم الصرف وسائر علوم العربية الأخرى لم تظهر في العراق إلا بوجود أسس لهذه العلوم فيه تعود إلى أيام ما قبل الإسلام، وهذه الأسس القديمة الجاهلية هي التي صيرت العراق الموطن الأول لهذه العلوم في الإسلام»⁽¹⁾.

البدو ودورهم في الصراع السياسي

حاول فيرنر كاسكل في مبحثه هذا أن يسلط الضوء على قوة البدو العسكرية ودورها في نشوء الكيانات السياسية في الجزيرة العربية، وقد أعطى ثلاثة أمثلة لذلك، وهي دور البدو أو (الأعراب) في نشر الإسلام وخاصةً في مناطق شمال الجزيرة العربية إذ كانت «الطلائع الأولى للجيش حجر الأساس للعرب في المناطق التي حرّروها فقد تبعتهم عوائلهم إلى المناطق التي عسكروا فيها وفي مدة متأخرة هاجرت جماعة أخرى استوطنت أعالي الفرات واستقرّ قسمٌ منها في مصر بتوجيه من السلطة المركزية واندفعوا في مدة تالية باتجاه الشمال... وهذا يتجلى واضحاً في الأمصار التي أنشئت حديثاً- البصرة والكوفة والقاهرة القديمة... وقد أدّى وجود العصبية القبلية إلى استمرار الصراع بين قبائل بكر وتميم في البصرة وهو استمرارٌ للصراع القديم في عصور ما قبل الإسلام، وكذلك الحال في الكوفة، أما في القاهرة القديمة فلا نجد وجوداً للصراع القبلي لأن القسم الأعظم من سكانها من أصول يمانية»⁽²⁾، والصراع والعصبية القبلية هو ما اعتمده الأمويون الذين تصاهروا مع قبائل كلب التي عبرت الصحراء السورية قادمةً من وسط الجزيرة العربية، وبعد ذلك ظهر الصراع بين قبائل كلب المؤيدة للحكم



(1) المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 8 / 228.

(2) الدور السياسي للبدو في التاريخ، كاسكل ص 81.

الأموي وقبائل قيس المؤيدة لابن الزبير وذلك سنة 684 هـ⁽¹⁾.

ويستطرد كاسكل في إعطاء أمثلة عن الصراع القبلي في بداية الإسلام، فالرجل له خبرة واسعة في الأنساب والقبائل وأماكن وجودها.

أما المثال الثاني الذي يأتي به كاسكل فهو حركة القرامطة وأثر العصبية القبلية في تطورها وامتدادها في رقعة واسعة من شمال الجزيرة العربية وأثرها في الهجرة البدوية.

والمثال الثالث الذي أتى به كاسكل هو ظهور الحركة الوهابية ودورها في الهجرة البدوية إلى شمال الجزيرة العربية، ودور البدو في إظهار ومساندة هذه الحركة وامتدادها.

هذه الأمثلة التي عرضها كاسكل كان للبدو الدور الكبير في امتدادها وتوسّعها وأثرها على الحياة الاجتماعية والسياسية في العراق، وخاصة جزءه الغربي والجنوبي الغربي، إذ أدت إلى التأثير الكبير على النسيج الاجتماعي والحضاري في العراق بسبب موجات تلك القبائل البدوية الصحراوية، وهو الذي أدى إلى ظهور الصراع الحضري البدوي في العراق وأدى إلى تصارع القيم بينهما، ما جعل العراق ساحة للصراعات الكبيرة، لأن العراق كان في السابق حاضرة مدنية، وتلك الموجات البدوية قد تركت أثراً كبيراً ولكن الأمر في سوريا كان أقل حدة مما كان في العراق.

هذا الصراع القبلي البدوي وتفصيلاته التي بحثها كاسكل في كُتيب له صدر عام 1952 كان قد ترجمه الدكتور منذر البكر عام 1988، واعتقد أنه قد أثر في الدكتور البكر الذي كتب بحثاً عن «الصراع السياسي والاقتصادي حول السلطة في العصر الأموي» وأفاد من فكرة كاسكل، فقد رأى البكر أن هذا الصراع لم يكن قبلياً وبدوياً فقط بل كان صراعاً ثلاثياً كانت نتائجه كبيرة على العراق وخاصة في كربلاء، لأن هذا الصراع تمثّل بفئات ثلاث هي:

1. الارستقراطية العربية، وهي الفئة التي تحكّمت بالأموال المستثمرة في التجارة قبل ظهور الإسلام وخاصة في مكة، وأفادت من الوضع السياسي

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 عفان) وأنّ انتخاب الأخير للخلافة كان نجاحاً كبيراً لهذه الفئة، وقد نمت هذه الفئة اقتصادياً وسياسياً في عهد عثمان نموّاً لا مثيل له، إذ أهدى إقطاعيات كبيرة لبعض أقربائه وزاد العطاء لهم، وهذه الإجراءات شجعت هذه الفئة على استعادة مجدها الاقتصادي والسياسي القديم ومن أفراد هذه الفئة معاوية وآل مروان^(١).

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

3. أما الفئة الثالثة، فهي تضم المُستضعفين والفقراء والعييد... التي وجدت في الإسلام المنقذ من الفاقة والجوع، من هذا المنطلق كانت هذه الفئة تقف دائماً موقفاً معارض لأيّ استغلال اقتصاديٍّ، ووراء أيّ ثورةٍ أو تمرّد اجتماعيٍّ ضدّ التسلّط الطبقي.

أدى الصراع بين هذه الفئات إلى تناقضٍ اقتصاديٍّ واجتماعيٍّ كبيرٍ في تركيبة المجتمع الإسلامي، وأدّى إلى ظهور الثورات والانتفاضات والصدّامات الكبرى. وكانت هذه الفئة (الثالثة) تجد في الإمام عليّ (عليه السلام) خير ممثّل لها ولكن بعد استشهاده رأت أنّ الإمام الحسين (عليه السلام) هو من يمثلها.

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

حصن الأخيضر أم قصر الأخيضر

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

(١) ينظر الصراع السياسي والاقتصادي حول السلطة في بداية العصر الأموي، د. منذر البكر مجلة المورد مجلد 3، عدد 3 سنة 1974 ص 128-132.

الحصن الكبير، فالقصر كان قد بُني، في البداية ثم أُحيط بالسور وبهذا تشكّل الحصن، وذهب كاسكل إلى أنّ حصن الأخيضر هو نفسه قصر مقاتل، وهذا غير صحيح، فقصر مقاتل مكانٌ آخرٌ لا علاقة له بالحصن وهما ليسا بناءً واحداً، وذهب كذلك إلى أنّ (قصر الأخيضر) هو من أبنية العصر العباسي، وهذا الأمر كذلك غير دقيق فهو من أبنية العصر الحيري في العراق. وهكذا فملاحظاتنا حول بحث كاسكل تنحصر في هذه الأمور الثلاثة:

أما عن قصر مقاتل فهو يقع ما بين عين التمر والشام كما يرى ياقوت الحموي⁽¹⁾. وينسبه البلاذري إلى مقاتل بن حسان بن ثعلبة بن أوس بن إبراهيم بن أيوب بن مجروف بن عامر بن غضبة بن إمرئ القيس بن زيد بن مناة بن تميم⁽²⁾. والدكتور عبد العزيز حميد يقول: «إن أستاذنا الدكتور صالح أحمد العلي يرى أن قصر مقاتل ربما كان الأخيضر نفسه فإن لم يكن هو فإن قصر مقاتل كان قريباً جداً منه»⁽³⁾، والدكتور مصطفى جواد يقول: «ظنَّ بعضُ الأدباء أن قصر مقاتل هو حُصن الأخيضر الحالي مع أن القصر غير الحصن وأنَّ قصر مقاتل كان قرب الكوفة في جنوب الأخيضر»⁽⁴⁾، وتقدَّر المسافة بينهما بستة كيلومترات إذ يقع قصر مقاتل شمال حصن الأخيضر، وهو ما أشار إليه أحد الباحثين خطأً⁽⁵⁾، لذلك أقول أن قصر مقاتل يقع إلى جنوب الأخيضر أي أنّ الذي يقع شمالاً هو الأخيضر لا قصر مقاتل، ويفصل بينهما وادي الأبيّض وقد يكون الخلط بين المكانين حاصلاً بسبب أسبقية قصر مقاتل في البناء على حُصن الأخيضر ولقربهما، ومن ثمّ اتخاذ قصر مقاتل مكاناً لإيواء عمّال البناء الذين كانوا يعملون على تشييد 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، جزء 1-2، مجلد 37، سنة 1981، وينظر بحث الدكتور أحمد صالح العلي (منطقة الكوفة دراسةً طوبوغرافيةً مُستندةً إلى المصادر الأدبية)، مجلة سومر، مجلد 21، سنة 1965، ص 246.

(4) موسوعة العتبات المقدسة، جمعها الأستاذ جعفر الخليلي، قسم كربلاء، المجلد الثامن بحث (كربلاء قديماً) للدكتور مصطفى جواد مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت ط 2 سنة 1987 ص 20.

(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، ص 157.

الأخضر كما يذهب أحد الباحثين إلا 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 ونزل به، ولم يكن مهتماً أو مندثراً سنة 61 هـ⁽¹⁾ أي بعد بناء الأخضر، إذ التقى الإمام الحسين عليه السلام في هذا المكان بعبيد الله بن الحر الجعفي، ولكن الأخير لم ينصر الإمام الحسين عليه السلام، فنَدَم على ذلك فيما بعد وقال⁽²⁾:

غداة يقول لي بالقصر قولاً

أتركنا وتزَمَعُ على الفراق

ولو أنني أواسيهِ بنفسي

لنلتُ الكرامة يوم التلاقي

وخرائب قصر مقاتل أصبحت فيما بعد على شكل تلّول سُمّيت بتلّول الأخضر وهي تقع في الجانب الثاني من وادي الأيُّض وفي الجانب الأول يقع حصن الأخضر.

أما حصن الأخضر فهو ليس بقصر بل هو مدينة كاملة، وقد أشار الدكتور مصطفى جواد إلى تأريخ هذا الحصن إذ قال: «والذي أيّدته التواريخ وعضدّه علم الآثار أنّ سابور بن أردشير هو الذي فتح مدينة الحضّر وأخرّبها، وهو الذي سبا ابنة ملكها وأعرس بها بعين التمر، وهذا يرفع تأريخ حصن الأخضر إلى القرن الثالث للميلاد بدلاً من القرن الرابع الميلادي، وقد خربت عين التمر وبقي حصنها»⁽³⁾، وهذا يعني أنّ في عين التمر مكاناً يليق بزواج أحد الملوك آنذاك وأشار البلاذري ت 279 هـ في كتابه فتوح البلدان⁽⁴⁾ إلى أنّ القصر الذي يُعرّف 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 الأخضر دراسة في ضوء التحريات والتنقيبات والصيانة الأثرية، أبا ذر راهي سعدون الزيدي، مجلة العميد، كربلاء مجلد 1 عدد 1-2، آب سنة 2012 ص 575، وينظر الأبنية الحضارية في كربلاء ص 157.

(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 التاريخ، بعد ذلك سُمِّي بقصر عيسى بن علي الذي جدّده كما قيل سنة 145 هـ، ثم نُسبَ إلى الأخيضر أو إلى مَنْ جدّده وهكذا فالبناء باقٍ ويتجدّد عليه ما يحتاج لذلك ويتغيّر 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 قصر، ولكن أضيف إليه فيما بعد السور الخارجي والدفاعات والأبراج ما جعله مدينةً مُحصّنة لا قصراً. وقد شرّحتُ كُلَّ ذلك فيما سبق⁽²⁾.

(1) نقوشٌ كتابيةٌ على جدران الأخيضر، سامي الكفلاوي، مجلة سومر، مجلد 46، سنة 1989-1990، ص 217.

(2) ينظر كتابي (كربلاء القديمة معالمها وقراها منذ فجر التاريخ حتى سنة 61 هـ).

الوحي القرآني بين الفكر الإسلامي والفكر الاستشراقي والحدائوي

■ أ.د. يعقوب حسن بريد الميالي

مقدمة

الوحي مصدر الأديان الإلهية التي نزلت على هذه الأرض، وهو يمثل الوسيلة التي يتصل بها الله سبحانه بالإنسان، وذلك أن الله يرسل رسله إلى البشر فينقلون لهم التعاليم الإلهية. والقرآن كتاب الإسلام الخالد، وهو كلام الله المنزل على عبده ورسوله محمد ﷺ، الذي استطاع أن يقهر أهل البلاغة والشعر بما فيه من نظم وإعجاز، فقد تحدّاهم بما عندهم من الفنون، وهي البلاغة والتعبير، ورغم أن القرآن جاء على وفق قوانين اللغة العربية إلا أنه جاء باستعمالات لم يعهدها العرب من قبل، ولم يصلوا إلى مستواها، ولهذا وقفوا أمام هذا الكتاب موقف المتحير المستسلم.

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

دراسة الاستشراق في الوحي

الوحي القرآني: أ.د. يعقوب حسن بريد الميالي

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

وفي العصر الحديث وبعد ظهور الحضارة العلمانية في أوروبا، وظهور حركة الاستشراق بدأ التشكيك يتسرب إلى القرآن، وبدأت تظهر تفسيرات جديدة لظاهرة الوحي، فقالوا أنه كتاب بشري من صنع النبي بعد أن عاش تجربة روحية على درجة عالية من الصفاء استطاع من خلالها أن يأتي بهذا الكتاب ويدعي أنه أتى به من الله. وادعى بعضهم أن الوحي عبارة عن شعوذة، أو نوبات من الصرع كان يعيشها النبي، وقال آخرون بأنه إلهام شعري، وآخرون قالوا بأنه حالة من النبوغ عاشها النبي محمد والأنبياء السابقون له، أو أنه متأثر بالتوراة والإنجيل، وغيرها من التفسيرات لظاهرة الوحي التي تنتهي إلى أن القرآن نص بشري لا إلهي، وهو مرتبط بالزمان والمكان الذي نزل فيه، وبالتالي لا يصلح لكل زمان ومكان كما تدعي الثقافة الإسلامية. وقد تأثر الكثير من المسلمين بهذه الادعاءات التي تعتمد على المنهج التجريبي في بيان الظواهر، وتحاول أن تفهمها فهماً مادياً؛ لأن المنهج التجريبي لا يعترف بما وراء المادة، وكل شيء يقع خارج هذا العالم المادي يعتبره خرافة وأسطورة.

وقد حاولنا أن نبين هنا حقيقة الوحي، وطريقة الاتصال التي تتم بين النبي والوحي، وهل هو أسطورة كما تدعي المدرسة الاستشراقية والحداثية، أم أنه حقيقة واقعية لها ما يبررها ويثبت وجودها. وسنبين أولاً الرؤية الإسلامية للوحي، ومن ثم سنبين الرؤية الاستشراقية والحداثية للوحي.

الوحي لغة

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

2. وفي الصحاح: (الوحي، الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقته إلى غيرك، فيقال: وحيت إليه الكلام وأوحيت، وهو أن تكلمه بكلام تخفيه)⁽¹⁾.
 3. وقال ابن منظور: (الوحي: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقته إلى غيرك. يقال: وحيت إليه الكلام، وأوحيت، ووحي وحيًا، وأوحى أيضًا، أي كتب)⁽²⁾.
 4. وقال الراغب الأصفهاني: (أصل الوحي الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: (أمرٌ وحي)، وقد يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوتٍ مجردٍ عن التركيب وبإشارةٍ ببعض الجوارح، وبالكتابة، وقد حُمِلَ على ذلك قوله تعالى عن زكريا: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾⁽³⁾⁽⁴⁾.
- وعلى هذا فكل إعلام من طرفٍ لطرفٍ فيه سرعة وإخفاء فهو وحي، سواء كان هذا الإعلام بإشارةٍ أو بكتابةٍ أو أي وسيلةٍ أخرى مشتملة على السرعة والخفاء.

الوحي في الاستعمال القرآني

- وردت لفظة الوحي في القرآن الكريم أكثر من سبعين مرة، حيث جاءت بصيغة الفعل مرةً وأخرى بصيغة الاسم. ويمكن رصد مجموعة من المعاني لهذه الكلمة في الاستعمالات القرآنية:
1. الإلهام الفطري لبعض الناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۗ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾⁽⁵⁾.
 2. الوسواس الشيطانية، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا

(1) تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، 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.

شَيطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ⁽¹⁾، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَدِّلُواكُمْ﴾⁽²⁾.

3. الإلهام الغريزي، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ^(٦٨) ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلَالًا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽³⁾.

4. تقدير الخلقة بالسنن والقوانين، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾⁽⁴⁾.

5. الإشارة كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا^(١٧) فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾⁽⁵⁾.

6. الوحي المنزل على الأنبياء، كما في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽⁶⁾.

الوحي اصطلاحاً

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

1. (إعلام الله تعالى أنبياءه الشيء إما بكتاب أو برسالة ملك أو منام أو إلهام)⁽⁷⁾.

2. (إن الوحي عبارة عن فكرة يدرکہا الإنسان، مصحوبةً بشعور واضح 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 1421 هـ 2000 م، ج 1،

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

3. (إنَّ الوحي عبارةٌ عن عرفانٍ يجده الشخص في نفسه مع اليقين بأنَّه من قبل الله بواسطةٍ أو بغير واسطة، والأوَّل بصوتٍ يتمثل لسمعه، أو بغير صوت)⁽²⁾.

ويمكن تعريف الوحي بأنَّه عبارةٌ عن وسيلةٍ الاتصال بين الله والأنبياء، أيًا كانت الطريقة والوسيلة المستخدمة في هذا الاتصال.

حقيقة الوحي

ذكر القرآن الكريم ثلاثَ كَيفياتٍ للوحي النبوي، أي خصوص الوحي الملقى إلى الأنبياء، وقد جاء هذا التقسيم في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾⁽³⁾، فقد ذكرت الآية المباركة ثلاثة طرق للاتصال ما بين الله والأنبياء، وهي أن يوحى الله مباشرة إلى النبي، أو يكلمه من وراء حجاب، أو أن يرسل الملك وهو المعبر عنه بالرسول.

والسؤال عن حقيقة الوحي هو: ما حقيقة هذا الإحياء الإلهي المذكور في الآية المباركة؟ وما هي حقيقة التكليم من وراء حجاب؟ ثم الرسول الذي يرسله الله وهو الملك كيف، يوصل الرسالة إلى النبي، وكيف يتصل به؟ فهل يتلبس الملك بحقيقة البشر؟ أم أنَّ النبي يتحول إلى الحقيقة الملكية؟ أم يبقى كلُّ واحدٍ منهما على حقيقته الخلقية؟ ولأجل الجواب عن كلِّ هذه الأسئلة نقول: لقد وُجد ثلاثُ اتجاهاتٍ في التراث الإسلامي في تصويره الحقيقة الوحي وكنه ذلك الاتصال بين الله والأنبياء (عليهم السلام)، وسنفضِّل القول في هذه الاتجاهات الثلاثة:

(1) علوم القرآن، محمَّد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط5، 1424هـ، ص 151.

(2) الوحي المحمَّدي، محمَّد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر، ط3، 1352هـ، ص 28.

(3) سورة الشورى، الآية 51.



أولاً: الاتجاه الكلامي

وجد في هذا الاتجاه عدة نظريات في تفسير ظاهرة الوحي التي تعد أهم مرتكز من مرتكزات الفكر الديني والإسلامي بشكل خاص، وذلك لأن القرآن هو نتاج هذه الظاهرة، والقرآن هو دستور الإسلام.

النظرية الأولى: يرى أصحاب هذه النظرية أن لا سبيل إلى الوصول إلى حقيقة هذا الاتصال بين الله وأنبيائه، وأن ما بين أيدينا من الأدوات المعرفية عاجزة عن معرفة كنه الوحي. ولهذا يقول الشيخ السبحاني: (وبالجملة، فإن كل ما يدركه الإنسان، نتاج أدوات المعرفة بأشكالها المختلفة، سواءً أكانت حسية أم عقلية أم وجدانية، وأمّا الوحي الذي يختص به الأنبياء، فإنه إدراك خاص متميز عن سائر الإدراكات، فإنه ليس نتاج الحس ولا العقل ولا الغريزة، وإنما هو شعور خاص، لا نعرف حقيقته، يوجد الله سبحانه في الأنبياء. وهو شعور يغيّر الشعور الفكري المشترك بين أفراد الإنسان عامة، لا يغلط معه النبي في إدراكه، ولا يشكّه، ولا يختلجه شك ولا يعترضه ريب في أنّ الذي يوحى إليه هو الله سبحانه، من غير أن يحتاج إلى أعمال نظر، أو التماس دليل، أو إقامة حجة، ولو افتقر إلى شيء من ذلك، لكان اكتساباً عن طريق القوة النظرية، لا تلقياً 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 وأنبياءه بعض أسرارهم علينا، ولكنهم ذكروا طرقه وكيفية وصوله، فليس الوحي من الحقائق المجهولة الكنه بالمرّة بحيث لا ندركها إلا من خلال آثارها، ولا معرفتنا به معرفة تفصيلية، وإنما هي معرفة إجمالية كما ندرك الكثير من الحقائق الغيبية بهذا النحو من المعرفة، ولولا ذلك لتعذر التصديق به بداهة لأنّ الإيمان متوقف 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.

ولكن الكلام ليس في المعرفة الإجمالية، بل إنّ عدم الوقوف على حقيقته تفصيلاً هو المبني، أمّا أنّ الإيمان متوقفٌ على المعرفة، لذا يتعذر التصديق به من دون معرفته فهو مردودٌ أيضاً، لأنّ الصادق إذا أخبر وهو يحمل المعجزة (القرآن) يجب تصديقه.

ويرى الشيخ مرتضى مطهري أنّ النبوة نوعٌ اتصالٍ للنبيّ مع العالم الآخر، أمّا ما هذا العالم الآخر فلا ندري ما هو؟ والذي يحصل في الوحي هو أنّ هناك أناساً عندهم استعدادٌ للارتباط بالعالم الآخر وهم الأنبياء ﷺ⁽¹⁾.

ويقول محمّد حسين الصغير: (الوحي الإلهي يجب أن يأخذ معنى المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يشغل التفكير، وأيضاً غير قابلٍ للتفكير)⁽²⁾. إذًا، الوحي عبارةٌ عن ارتباطٍ بين النبيّ والعالم الآخر الذي هو عالم ما وراء المادة، ومن خلال هذا الاتصال يحصل النبيّ على المعرفة في أشكالها المتنوعة. أمّا ما حقيقة هذا الاتصال فهذا مما لا طريق إليه. النظرية الثانية: حاول أصحاب هذه النظرية أن يقدّموا تفسيراً للوحي، والأساس في فهمهم هو أنّ الوحي مأخوذٌ فيه الإنزال من الأعلى إلى الأسفل، من السماء إلى الأرض.

قال السيوطي: قال الأصفهاني واختلفوا في معنى الإنزال: فمنهم من قال إظهار القراءة، ومنهم من قال: إنّ الله تعالى ألهم جبرائيل كلامه وهو في السماء وهو عالٍ من المكان وعلمه قراءته، ثم جبريل أذاه في الأرض وهو يهبط في المكان. وفي التنزيل طريقان أحدهما: أنّ النبي ﷺ انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملكيّة، وأخذه من جبريل. والثاني: أنّ الملك انخلع إلى البشريّة حتى يأخذه الرسول منه، والأول أصعب الحالين⁽³⁾. وقال الطيبي: لعلّ نزول القرآن على النبي ﷺ أن يتلقفه الملك من الله تلقفاً روحانياً، أو يحفظه من اللوح المحفوظ، فينزل به إلى الرسول ويلقيه عليه⁽⁴⁾.

(1) النبوة، بحوث وحوارات الاتحاد الإسلامي للأطباء، مرتضى مطهري، ترجمة جواد علي كسار، 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) الإثنان 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: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾⁽¹⁾ يريد والله أعلم أننا أسمعناه الملك وأفهمناه إياه، وأنزلناه بما سمع، فيكون الملك منتقلاً به من علو إلى أسفل⁽²⁾.

وقال السيوطي: (ويؤيد أن جبريل تلقفه سمعاً من الله تعالى، ما أخرجه الطبراني من حديث النواس بن سمعان مرفوعاً: إذا تكلم الله بالوحي أخذت السماء رجفةً شديدةً من خوف الله، فإذا سمع بذلك أهل السماء صعقوا وخرّوا سُجَّداً، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل فيكلّمه الله من وحيه بما أراد، فينتهي به على الملائكة، فكلّموا 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 أن الله مستقرٌّ في الأعالي في نقطةٍ في السماوات السماء السابعة مثلاً بعيدةً جداً، في حين أن 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⁾.

ثانياً: الاتجاه الفلسفي

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

(1) سورة القدر، الآية 1.

(2) المصدر السابق، ج 1، 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 أولاً، والإدراكات الحاصلة عن القوة العقلية ثانياً، أما الأنبياء فإنّ معارفهم تكون من خلال اتصالهم بالعقل الفعّال المشتمل على كل الصور الجوهرية. فتتصل نفوسهم بالعقل الفعّال اتصالاً روحانياً معنوياً، وتلقى الحقائق والمعارف من خلال ذلك الموجود النوراني⁽¹⁾.

يقول الفيض الكاشاني: إنّ الروح الإنساني كمرآة، فإذا صقلت بصقاله العقل للعبودية التامة، وزالت عنه غشاوة الطبيعة وريين المعصية، لاح له حينئذٍ نور المعرفة والإيمان، وهو المسمى عند الحكماء بالعقل المستفاد، وبهذا النور العقلي تتراءى فيه حقائق الملكوت وخبيا الجبروت، كما تتراءى بالنور الحسي الأشباح المثالية في المرايا الصقيلة إذا لم تفسد صقاليتها بطبع، ولم يتكدّر صفاؤها بريين، ولم يمنعها حجابٌ عن ذلك، وذلك لاتصاله بذلك العالم واتحاده بالعقل. وإليه أشير بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾⁽²⁾⁽³⁾.

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

ثالثاً: الاتجاه العرفاني

يقدّم العرفاء تفسيراً لظاهرة الوحي يتلائم ورؤيتهم المعرفية نحو الوجود، وهي نظرة تختلف عن الاتجاه الأول والثاني، إذ الوحي عندهم يمثل مرحلة القمة من مراحل الكشف الشهودي، ويتجلى العلم الحضورى 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 ظاهرة من سنخ المكاشفات العرفانية، والعلم الحضورى، ويعتقدون أنّ نزول جبرائيل على قلب النبي ﷺ ليست ظاهرة

(1) أنظر الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، 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

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

وبنيتهم المعرفية منبنيّةً على أنّ الإنسان مركّبٌ 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. وأصحّ المكاشفات وأتمها عندهم إنّما تحصل لمن يكون مزاجه
الروحاني أقرب إلى الاعتدال التام، كأرواح الأنبياء⁽¹⁾.

يقول السيد حيدر الأملي: (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 كلياً، وينظر
إليها نظراً إلهياً. واتخذت من العقل الكلي قلماً ومن تلك النفس (الكلية)
لوحاً، وانتقشت فيها العلوم المختصّة بها، فصار العقل الكليّ كالمعلم
والنفس القدسي كالمتعلم، وتحصل جميع العلوم لتلك النفس. والنفس
فيها جميع الصور من غير تعلّم وتفكّر، ومصدّق ذلك قول الله عزّ
وجلّ لنبيه: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾⁽²⁾⁽³⁾،
ويطلق العرفاء على أعلى مرحلة من مراحل الكشف بالحقيقة المحمدية،
وإنّما سُمّيَتْ بذلك لأنّها آخر نقطة 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 الأملي، 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 بعالم غير هذا العالم المادي؟ وأنّى للمادي أن يتّصل بالمجرد؟.

ولكن الإنسان بصفته مخلوقاً له بعدان، بعدٌ ماديّ يتمثل في هذا الجسم، ولكن له بعدٌ آخر هو البعد الروحاني الذي يستطيع من خلاله الاتصال بعالم ما وراء المادة. ثم إنّ حقيقة الإنسان تكمن في الجانب الروحي منه لأنّ هذا الجسد متغيّر باستمرار، 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 لأبأها 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 موجود 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 كسوة، مثل أن يكشف عنه التعبير. وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل أنّ من الناس من يسقط مغشياً عليه كالمت، ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب، لأنكر وأقام البرهان على استحالة وقال: القوى الحساسة أسباب الإدراك، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها، فإن عدم إدراكها مع ركودها أولى وأحق. وهذا نوعٌ قياس يكذبه الوجود والمشاهدة، فكما أنّ العقل طورٌ من أطوار الأدمي يحصل فيه [على] عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً عبارةٌ عن طورٍ يحصل فيه عينٌ لها نورٌ يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل»⁽¹⁾.



الوحي
القرآني - أ.د. يعقوب حسن زيد الدين

(1) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، الرسالة السابعة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط4، 1427 هـ، 2006 م، ص 66 67

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

القرآن

القرآن كلمةٌ عربيَّةٌ أصيلةٌ⁽¹⁾، وهي مصدرٌ على زنة (فَعْلَان)، وتأتي بمعنى القراءة، والجمع. وعلى المعنى الأوَّل تكون كلمة القرآن مصدرًا للفعل (قرأ)، وعلى المعنى الثاني تكون مصدرًا ل: قرأت الشيء، أي جمعت بعضه إلى بعض⁽²⁾. وذهب الشافعي إلى أنَّ القرآن اسم علمٍ غير مشتقٍّ، فهو اسم لكتاب الله مثل سائر الكتب السماوية. وقد رجَّح السيوطي قوله هذا⁽³⁾. وأمَّا المعنى الاصطلاحي للقرآن: فهو الكتاب الإلهي المنزل على قلب النبي الأكرم محمد ﷺ، وبذلك صار القرآن علمًا لهذا الكتاب⁽⁴⁾. وقد وردت لفظة القرآن في أكثر من ستين موردًا 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 إنَّ القرآن وحيٌّ باللفظ والمعنى أو أنَّه وحيٌّ في خصوص المعنى فقط دون اللفظ؟ وقد وجد في المسألة ثلاثة أقوال⁽⁵⁾:

الأول: إنَّ المعنى من الله وأنَّ اللفظ من جبرائيل، وقد استدلوا على هذا

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

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

(3) أنظر. الانتقان في علوم القرآن، ج1، ص51

(4) أنظر. مناهج تفسير القرآن (من أبحاث السيد كمال الحيدري)، طلال الحسن، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر،

بيروت، 1435 هـ 2010م، ص16

(5) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376 هـ

1957م، ج1، ص229 230

القول بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾⁽¹⁾.

الثاني: أنَّ المعنى من الله وأنَّ اللفظ من النبي ﷺ واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾⁽²⁾، ووجه الاستدلال بهذه الآية أنَّ المنزل على القلب هو المعنى وليس اللفظ.

ولكن يمكن القول: أنَّ لا ملازمة بين أنَّه إذا نزل على القلب أنَّ لا يكون معه اللفظ، بل هو نزل على قلب النبي ﷺ وأنَّ الألفاظ تلقَّاهَا من قبل الله تعالى، ويدل على أنَّ الألفاظ ليس من قبل النبي قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾⁽³⁾، وتحريك اللسان له علاقة بالألفاظ دون المعاني.

الثالث: أنَّ اللفظ والمعنى كلاهما من الله، وقد ذكر العلامة الطباطبائي أنَّ عامَّة المسلمين يعتقدون أنَّ القرآن بلفظه كلام الله تعالى أنزله على النبي ﷺ⁽⁴⁾.

وقد استدل على هذا الرأي بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ۝ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾⁽⁵⁾، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽⁶⁾⁽⁷⁾.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾⁽⁸⁾ وظاهر النطق هنا يدل على الألفاظ لا المعاني.

(1) سورة التكوين، الآيتان 19 - 20.

(2) سورة الشعراء، الآيتان 193 - 194.

(3) سورة القيامة، الآية 16.

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

(5) سورة البروج، الآيتان 21 - 22.

(6) سورة النساء، الآية 82.

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

(8) سورة النجم، الآيتان 3 - 4.

كما يمكن الاستدلال على الرأي الثالث بالآيات القرآنية التي جاء فيها الفعل (قل) حيث ورد في القرآن الكريم فعل الأمر (قل) في عشرات الموارد، ولو كانت ألفاظ القرآن من النبيل يحتاج أن يقول (قل) بل يؤدي المعاني المراد إيصالها من دونه مباشرة، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾⁽¹⁾ فلو كانت الألفاظ منه لقال: الله أحد، كما هو المتعارف بين الناس، فإذا قال الأب لأبنه: (قل لزيد أن يأتي) فالابن لا يقول لزيد: (قل لزيد أن يأتي) بل يقول له (أبي يريدك) أو (إذهب إلى أبي).

وقد ذكر عبد القاهر الجرجاني وبحسب نظرية النظم التي تبناها: أن إعجاز القرآن يكمن في نظمه، والنظم مرتبط بالألفاظ التي ترتب على ضوئه المعاني⁽²⁾.

كما أن الوحي الذي نزل على النبي بالمعنى هو السنّة، والتي هي قسم من أقسام الوحي الإلهي، فقد ورد أن جبريل كان ينزل بالسنّة كما ينزل بالقرآن، ولهذا جازت رواية السنّة بالمعنى، ولم تجز قراءة القرآن بالمعنى، لأن جبريل أداه باللفظ ولم يبح الله له إيحاءه بالمعنى، والسفر في ذلك أن المقصود منه التعبّد بلفظه والإعجاز به⁽³⁾.

المُحَدَّث

إنّ الوحي بالمعنى العام أي الاتصال بعالم ماوراء الطبيعة (المادة) له مراتب مختلفة، فهو غير منحصر بالأنبياء، وإن كان الوحي في أعلى رتبة منحصر بالأنبياء والرسل الذين يبلغون رسالات ربهم إلى الخلق، وقد ذكر القرآن بعضاً ممن له اتصال بالعوالم الأخرى من خلال الاتصال مع الملائكة والحديث معهم، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرَيْمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ٤٤ يَمْرَيْمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَأَسْجُدِي وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾⁽⁴⁾.

(1) سورة الاخلاص، الآية 1.

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

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

(4) سورة آل عمران، الآيتان 42- 43.

فهذا يدل دلالة واضحة على اتصال مريم بالملائكة وتحدثهم معها، ولا شك أنهم كانوا يُعلّمونها ويُفيضون عليها من عطاء الله لها، وحتى أنّ الطعام كان يأتيها من وراء الغيب، قال تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُكُمْ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾⁽¹⁾.

ويطلق على صاحب هذه الحالة من الاتصال بعوالم الغيب في روايات أهل البيت ب (المُحدّث)، والمُحدّث ليس نبياً، وليس رسولاً، ولكنه يُحدّث فيسمع، وهذا المعنى، الذي يفيد أنّ غير النبي يمكن أن يكون مُحدّثاً، يكاد يكون من الأمور القطعية في الإسلام⁽²⁾.

ويصرّح أمير المؤمنين بهذا المعنى حيث يقول في نهج البلاغة: «ولقد كنت مع رسول الله بحراء، أرى نور الرسالة، وأشمّ ريح النبوة، ولقد سمعت رنة الشيطان حين نزول الوحي إليه» وعندما ذكر الإمام علي حالته للنبيّ وأنه سمع ورأى، أجابه النبيّ ﷺ: يا علي، إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى ولكنك لست بنبيّ⁽³⁾.

وهذا المعنى هو الثابت لأهل البيت ﷺ باتصالهم مع الله، فهم ليسوا أنبياء ولكنهم يتصلون بالسماء عن هذا الطريق.

الوحي في الفكر الاستشراقي

يعود اهتمام المستشرقين بالوحي الإلهي إلى العصور الوسطى، محاولين إيجاد تفسير لهذه الظاهرة، يتوافق مع أهداف الاستشراق الهادفة إلى إبعاد الوحي القرآني عن حقيقة صدوره الإلهي⁽⁴⁾. ولهذا تجدهم يضعون احتمالات متعددة لمصدرية القرآن ومنشئه، فتارة يقولون أنّه حالة مرضية وأخرى أنّه شعوذة، وأخرى انه نبوغ بشري، ومرة يقولون أنّ مصدره الكتب السابقة للإسلام كالتوراة والإنجيل، وأنّ النبيّ قد أخذه من علماء اليهود

(1) سورة آل عمران، الآية 37.

(2) النبوة، مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص 59 60.

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

(4) القرآن الكريم في دراسات المستشرقين دراسة في تاريخ القرآن، نزوله وتدوينه وجمعه، مشتاق بشير الغزالي، دار

النفاث، بيروت لبنان، ط1، 1429 هـ 2008 م، ص 52.

والنصاري، 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 حالة مَرَضِيَّة

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأنّ الوحي ليس إلا تهويمات باتولوجية مرضية للنبي، لكنّه عبقرِيٌّ، وذو طبيعة ومزاج سوداويين. وقد اعتمد هذا الاتجاه على الروايات التي تصوّر حالة النبي ﷺ وهو يتلقى الوحي⁽¹⁾.

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

2. القول بأنّ القرآن شعوذة

ويذهب بعض المستشرقين إلى أنّ الوحي عبارة عن الأوهام والخداع والهوس الناتج عن الحُسد، وقد تبناه النبي على أنّه وحي⁽²⁾. وراح بعض المستشرقين إلى أبعد من ذلك حين اتهموا النبي ﷺ بأنّ له في دار الأرقم بن أبي الأرقم جلساتٌ روحانيّة تشبه جلسات الكهّان. وقد نجح في تأسيس جمعيّة سرّيّة في البداية تشبه الماسونية، لها شيفرتها الخاصّة هي (السلام عليكم)، وعلاماتٌ تميّز أعضائها مثل إرسال طرف العمامة بين الكتفين⁽³⁾.

(1) تكوين النص القرآني النبوة والوحي والكتاب، قاسم شعيب، 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.

وهذا الكلام لا يعدو كونه تهمةً مفترأةً على النبي ﷺ، فهذه المضامين العالية التي يحملها القرآن الكريم في الجوانب والصُّعُد المختلفة في تشريع الأحكام وسن القوانين، فضلاً عن العقائد والأحكام والقيم الأخلاقية، كلّ هذه الجوانب تكشف الفرق والمدى الواسع بين الوحي ونتاج الكهانة الذي لا يرقى إلى مستوى هذا القرآن.

3. نظرية النبوغ

الأساس الذي قامت عليه هذه المقولة هو عدم وجود جهةٍ ما يتصل بها النبي حتى يأتينا بالوحي، بل جاء به من نفسه، أي إنّ الأنبياء ليسوا إلاّ أناساً يمتلكون عقولاً مشرقةً تهديهم إلى صلاح مجتمعهم وسعادته، فيضعون مجموعةً من القوانين والأحكام التي من شأنها أن تؤدي إلى تطور حركة الإنسان وتبلغ به محل السعادة. والأنبياء هم أناسٌ عابرةٌ، يمتلكون صفاءً في الروح وقوّةً في الإرادة. يقول المستشرق الألماني ثيودور نولدكه: (إنّ محمّداً حمل طويلاً في وحدته ما تسلمه من الغرباء، وجعله يتفاعل وتفكيره، ثم أعاد صياغته بحسب فكره، حتّى أجبره أخيراً الصوت الداخلي الحازم على أن يبرز لبني قومه)⁽¹⁾.

ويقول الشيخ السبحاني: إنّ تفسير النبوة بالنبوغ ليس تفسيراً جديداً، وإن صيغ في قالبٍ علميٍّ جديدٍ، وإنّ جذور هذا الرأي تمتد إلى عصر ظهور الإسلام حيث كان العرب الجاهليون يحسّون بجذبات القرآن وبلاغته الخلاّبة⁽²⁾.

والنبوغ عندهم لا يعني أنّ النبي محمّداً اعتمد على عبقريته وما عنده من أفكار، بل استفاد من الديانات السابقة عليه كاليهودية والنصرانية والحنيفية الإبراهيمية، وكان لاتصاله باليهود والنصارى الذين التقاهم في بعض أسفاره أو الذين التقاهم في مكّة. كما أنّه كان مطلعاً على تاريخ الرسل والأنبياء السابقين، ولأنّ النبي محمّداً كان يمتلك رؤيةً نقديةً استطاع من خلالها أن يغربل كلّ ما تلقاه ويبقى فقط ما يخدم تصوراتهِ⁽³⁾.

(1) تاريخ القرآن، ثيودور نولدكه، ترجمة جورج تامر، مؤسسة كونراد أدناور، بيروت، ط1، 2004م، ص 4.

(2) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج3، ص 132.

(3) تكوين النص القرآني، مصدر سابق، 46 47.

ولكن ما يخبر به النبي لا يمكن أن يكون نبوغاً، بل هو وحيٌ من الله يخبر في طياته عن الكثير من الحوادث الغيبية المستقبلية، وإنباؤه لا يخطئ أبداً، بل يتحقق على وفق ما يخبر به، كما في قوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾⁽¹⁾، فلا يجروا أحدٌ من نوابغ الدهر أن ينبيء بأنّ العذاب سينزل بعد ثلاثة أيام، أو أن يخبر بأنّ جيش الروم سيهزم الفرس بعد سنوات قليلة كما في قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ ۚ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۚ فِي بَضْعِ سِنِينَ...﴾⁽²⁾، فالنوابغ لا يخبرون عن الحوادث المستقبلية على نحو الجزم والقطع، بل على نحو الترييد. ثم إذا كانت دعوات الأنبياء كلّها نبوغاً لم لم يدعوا ذلك، بل هم ينسبون ما عندهم إلى الله تعالى، ولا ينسبون إلى أنفسهم شيئاً.

4. تجلّي الأحوال الروحية للنبي

يقول أصحاب هذه النظرية: 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 توصّل إلى الوحي بالانقطاع إلى عبادة الله تعالى، والتوجه إليه بخلوته في غار حراء، فقويّ هنالك إيمانه، وسما وجدانه، فأتسع محيط 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 يتمثل له الملك يلقنه الوحي في اليقظة⁽³⁾. ولهذا عدّ المستشرق الإنجليزي مونغمري وات أنّ النبيّ محمداً كان صادقاً في القول مخطئاً بالاعتقاد بشأن الوحي، بمعنى أنّ النبيّ لم يسع لخداع أتباعه عندما ادّعى بأنّ الله تعالى أنزل الوحي عليه، ولذا فهو صادق 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.

مخطئٌ بهذا الاعتقاد، لأنَّ الله لم يُنزل الوحي عليه كما كان يعتقد⁽¹⁾.
إذاً فحياة النبي الروحية التي عاشها، وصلاح نفسه والقيم التي يحملها
في داخله هي التي أوحى إليه على أنه نبيُّ مرسلٌ من السماء، وأنه قد
ألقيت على عاتقه مهمّة التبليغ إلى الناس، وإنقاذهم.

ولكن ما جاء به القرآن الكريم من الإعجاز في شتّى المجالات،
في منطقة يسودها الجهل والأمية في كلّ جوانبها يكشف عن زيف هذه
المدّعيّات التي لاهمّ لها سوى الحطّ من شأن هذا الكتاب وحامله.
وكلّ هذه الآراء في تفسير الوحي الإلهي التي جاءت من المستشرقين
نابعة في الأساس من النزعة التشكيكية التي اجتاحت أوروبا إبان عصر
النهضة الذي جعل عالم الغيب في خانة الخرافة والأساطير، وذلك بسبب
النزعة المادية التي سادت في التفكير الأوروبي، فراحوا يعلّلون الأشياء بعلى
ماديّة معتمدين في ذلك على المنهج التجريبي الذي جاءت به الفلسفة
الوضعية، وأنّ كلّ شيء لا يخضع للتجربة فهو غير موجود.

كما لا ننسى ما للاستشراق من أهدافٍ استعماريّة هدفها السيطرة على
الشرق والمنطقة الإسلاميّة منه على وجه الخصوص، من خلال مسح ثقافة
المسلمين وتشكيكهم في دينهم وعقائدهم، لأنّها تمثل حاجزاً كبيراً أمام
السيطرة الاستعماريّة على الشعوب المسلمة. ولهذا تراهم يشكّكون في كلّ
شيء، يشكّكون في الصغيرة والكبيرة، وفي البديهيّات الدينيّة. وهذا لا يعني أنّ
نقدهم للفكر الإسلامي خالٍ من الفوائد العلميّة التي تضمّنتها مصنفاتهم،
بل ساعدت مؤلفاتهم على إيجاد حركة نقدية في مراجعة التراث الإسلامي
من قبل المسلمين أنفسهم.

الوحي في الفكر الحدائوي

يبرز الفكر الحدائوي كمقولات حاولت تفسير الظاهرة القرآنيّة بمجموعة
من التفسيرات التي ترجع جذورها في أغلب الأحيان إلى الفكر الاستشراقي،
فقد قامت مجموعة غير قليلة من المسلمين باعتماد التفسيرات الغربيّة

(1) محمّد في المدينة، مونتغمري وات، ترجمة وتحقيق شعبان بركات، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ط1،

لظاهرة الوحي القرآني ولأسباب متعدّدة، ولعلّ من أهمّها أنّهم فهموا أنّ التراث يمثل إعاقةً أمام تطور الأمّة الإسلاميّة، لهذا سعوا إلى التخلّص من مقولاته، ويرون أنّ لا تقدّم للأمّة إلّا من خلال اعتناق المقولات الغربية في جوانبها المختلفة وتطبيقها على الثقافة الإسلاميّة. وستتناول أبرز مقولاتهم في الوحي الإلهي.

أولاً: تاريخيّة النصّ القرآني

المراد من التاريخيّة عندهم: هو إخضاع النصّ القرآني لأنّ الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً.⁽¹⁾ أي إنّ النصّ القرآني متأثّر بثقافة عصره والمجتمع الذي نزل فيه، وإنّه مرتبطٌ بالزمان والمكان الذي نزل فيه، وعلى هذا فهو لا يصلح لكلّ زمانٍ ومكانٍ كما يدّعي الفكر والثقافة الإسلاميّين، ولهذا يقول هاشم صالح في هامشٍ على محمّد أركون: الأرخنة هي الكشف عن تاريخيّة الخطأ بالقرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعيّة والبشريّة القبائليّة لشبه الجزيرة العربيّة في القرن السابع الميلادي، ومعلومٌ أنّ الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخيّة عن طريق ربطه باستمرار بالتحالي الذي يتجاوز التاريخي الأرضي كليّاً أو يعلو عليه.⁽²⁾

ويقول نصر حامد أبو زيد: إنّ النصوص دينيّة كانت أم بشريّة محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينيّة لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنّها تأنّست منذ تجسّدت في التاريخ واللغة وتوجّهت بمن طوقها ومدلولها إلى البشر في واقعٍ تاريخيّ محدّد⁽³⁾. ويضيف أبو زيد: لقد كان محمّد المستقبل الأول للنص ومبلّغه جزءاً من الواقع والمجتمع، وكان ابن المجتمع ونتاجه.⁽⁴⁾

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

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

(3) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007 م، ص 88-89.

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

ويؤكد أبو زيد بأن قداسة النصّ القرآني ليست ذاتيةً، بل إنّ قداسته أضيفت له فيما بعد، يقول: إنّ النصوص في ذاتها لا تمتلك أيّ سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفيّة التي يحاول كلّ نصّ، بما هو نصّ، ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه. وإنّ كان نصّ يحاول أن يطرح سلطته المعرفيّة بالجديد الذي يتصور أنّه يقدمه للنصوص السابقة عليه. لكن هذه السلطة النصّية لا تتحول إلى سلطة ثقافيّة اجتماعيّة إلا بفعل الجماعة التي تبني النص وتحوّله إلى إطار مرجعيّ. من هنا تصحّ التفرقة بين النصوص والسلطة التي يضيفها 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 زمان ومكان كما يدّعي الفكر الإسلامي. غير أنّ الواقع خلاف ما يدّعون، فالقرآن نصّ إلهي أُلقيت على عاتقه هداية الإنسانية.

إنّ مقولاتهم متأثرة بالواقع الحضاري الغربي الذي حصل على التقدّم التقني بفعل تطور المنهج التجريبي، لذا حسبوا أنّ كلّ شيء لابدّ من تفسيره تفسيراً تجريبيّاً، 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 مفكّرٌ وضعيٌّ، وأقصد أنني وضعي، منهجي، ولست وضعيّاً مذهبيّاً. إنّ كلّ ما يخرج عن نطاق الحسّ والمادة والتحليل أضعه بين قوسين، لذلك أنسب كثيراً إلى الظاهريات (الفينومينولوجيا).... والوحي بالنسبة لي فإنّني أخذه على سبيل الافتراض، فالوحي افتراضٌ في البحث العلمي، والتحقّق من صدقه، أي التحقّق تجريبيّ وليس صورياً⁽²⁾.

أمّا محمّد أركون فيقول: إنّ كلّ شيء يتجاوز الماديات يعتبر ميتافيزيقياً لا معنى له، وهذه هي العقلانيّة الوضعيّة التي لا تعترف إلا بالماديات⁽³⁾. في الواقع هم لم يفرقوا بين النصّ 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، مصدر سابق، هامش صفحة: 172.

المسلمين، وذلك لأنّ التفسير هو الذي يخضع للتاريخيّة وزمان ومكان المفسر، أمّا النصّ نفسه، فهو حيّ طريّ يمكن للإنسان أن يستفيد منه حين يستنطقه. ولعلهم فرقوا بين النصّ وتفسيره ولكنهم خلطوا بينهما عن قصد، لأنّهم يدركون ما يقولون، لأنّ القول بتاريخيّة النصّ توفّر لهم الطريق الأسهل للقطيعة مع التراث.

ثانياً: التجربة الدينيّة

تنسب هذه المقولة إلى الإيراني عبدالكريم سرش، وهي ليست إلا صدّي آخر 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 النبي ﷺ عاش تجربة ليس لنا القدرة على الإطلاع عليها إلا من خلال ما نقله لنا النبي عن طريق النصّ القرآني، وبحسب هذه المقولة فإنّ النصّ القرآني عبارة عن إخبار لما عاشه النبي من حالة صوفيّة أو عرفانيّة أطلق عليه اسم الوحي، وبالنتيجة فإنّ الوحي نابع من داخل النبي نفسه ولم يتلقه من مصدر خارجي، بل هو عبارة عن إلهام شعريّ لكنّه أرفع من إلهام الشعراء، لأنّ الشاعر أيضاً يتصور أنّ مصدره خارجيّاً يليهمه⁽¹⁾.

يقول سرش: في هذه التجربة يرى النبي وكأنّ شخصاً يحضر عنده ويحدّثه في أذنه وقلبه بمضمون الرسالة السماوية، ويكلّفه بإبلاغ التعاليم والأوامر الإلهية للناس، ويحصل للنبي علم يقينيّ 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 مصلح لا غير، ولكنّه موفّق إلى أبعد الحدود، ولكن الفرق بين الأنبياء وغيرهم من أصحاب التجارب الدينيّة هو أنّ الأنبياء لا يقعون أسرى تجربتهم الشخصية، ولا يشغلهم التمتع بها عن أداء دورهم الإنساني، بل إنّه بسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم يشعرون بوظيفة جديدة،

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

ويتبدل النبي عندها إلى إنسانٍ جديدٍ يسعى إلى بناء عالمٍ جديدٍ وإنسانٍ جديدٍ⁽¹⁾.

إنَّ القول: أنَّ القرآنَ من صنع النبي نفسه، وأنَّ النبوةَ أشبه بالإنهام الشعري ولكنَّها درجةٌ أعلى من الشعر تهمةٌ قديمةٌ للنبي وللقرآن، فقد كان يطلقها كثيراً كفار قريش، وقد سجَّل القرآن هذا الاعتراض والتهام، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا إِلَهَ تِنَّا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾⁽²⁾، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ تَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ﴾⁽³⁾، ومرةً أخرى يقولون بأنَّه أضغاث أحلام: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾⁽⁴⁾.

وفي الردِّ على هذا الكلام يمكن القول: إنَّ القرآن لو كان ممَّا أفاضته التجربة النبوية، ولم يكن موحىً إليه من قبل الله، فإنَّه سيكون مساوياً للنصوص الموجودة في عصره من شعرٍ ونثر، ولاستطاع المعارضون أن يأتوا بمثله، وإنَّ القول بأنَّه أعلى مراحل الشاعرية لا يخرجُه عن كونه شعراً، وقد تحداهم في عدَّة مواضع، ولا يزال هذا التحدي مستمراً إلى يومنا هذا، ولقد حاول الكثير عبر الزمن معارضته ومجاراته، ولكنَّهم أخفقوا في هذا التحدي، وهذا إن دلَّ على شيءٍ فإنَّما يدلُّ على أنَّه ليس بكلام بشري، وأنَّه ليعلو ولا يُعلَى عليه، فهو ليس بشعرٍ، إنَّما هو القرآن، فله أسلوبه الخاص به، الذي يدلُّ على أنَّه ليس من صنع البشر، قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُبِينٌ﴾⁽⁵⁾، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ﴾⁽⁶⁾.

ثمَّ إنَّ القول بأنَّ القرآن نتيجة تجربة النبي يخالف الإعجاز البياني للقرآن، لأنَّ الإعجاز البياني مبنيٌّ بالأساس على أنَّ القرآن كلام الله تعالى الذي هو فوق كلام البشر، وقد تحدى العرب، لكنَّهم لم يستطيعوا أن يجاروه. والإعجاز البياني هو نظم القرآن الذي امتاز به عن النصوص الأخرى.

(1) التجربة الدينية للنبي، 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.

ثالثاً: التناسـص في النص القرآني

إنّ (التناسـص) و (البين النصّيّة) و (التعالق النصّي) مفاهيمٌ يراد بها في التأويل الحدائـي أنّ النص ليس بنيةً مغلقةً ومنكفئةً على نفسها، ولكنّه يحمل أراد من شئـه أم لم يرد بصمات نصوصٍ سابقةٍ، وآثار مبدعين آخرين، تسهم في تشكيله، وتعميق رمزيته⁽¹⁾.

أو هو تشكيل نصّ جديدٍ من نصوصٍ سابقةٍ وأنّ النص أي نصّ هو خلاصةٌ لنصوصٍ تماهت في ما بينها فلم يبق منها إلاّ الأثر، ولا يمكن إلاّ للقارئ النموذجي أن يكتشف الأصل، فهو الدّخول في علاقةٍ مع نصوصٍ بطرق مختلفة «يتفاعل بواسطتها النص مع الماضي والحاضر والمستقبل إضافةً إلى تفاعله مع القراء والنصوص الأخرى»⁽²⁾.

ويبرز التناسـص كمسألةٍ أساسيةٍ في الفكر الحدائـي في نظرتهم وفهمهم للنصوص الدينية، ومن ثمّ لا يوجد نصّ خالٍ صغير مشوبٍ وإنّما يوجد (البين النصّيّة) أو (التعالق النصّي). وفي هذا المجال يقول نصر حامد أبو زيد: يوجد التعالق النصّي في القرآن، أي أنّه نصّ مشكّلٌ من معتقداتٍ، وثقافاتٍ، وأدبياتٍ أخرى، كالتوراة والإنجيل، والشعر الجاهلي، والسجع⁽³⁾. والتناسـص ليس فقط من الكتب السابقة للقرآن، بل إنّ القرآن اقتبس من الواقع العربي في الجزيرة العربية الكثير الكثير وإنّ الواقع أصلٌ تشكّل منه النص القرآني، يقول نصر حامد أبو زيد: إنّ الواقع هو الأصل، فمن الواقع تكوّن النصّ ومن لغته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعليّة البشر تتجدّد دلالاته فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً⁽⁴⁾.

ومن مظاهر التناسـص القرآني كما يراه أبو زيد هو اعتبار الإسلام امتداداً للحنفيّة الإبراهيميّة يقول أبو زيد: وليس من قبيل التأويل الأيديولوجي أن نقول أنّ الإسلام، بهذه المثابة من حيث هو دينٌ يردّ نفسه للحنيفية ملّة

(1) أنظر: النص القرآني من تهافت القراء إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون 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 الدار البيضاء، ط 1، 1995م، ص 242

(4) نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 106.

إبراهيم، كان تجاوباً مع حاجة الواقع⁽¹⁾.

ويضيف أبو زيد بأن العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب (التغاير) و(المخالفة) بين النص والنصوص التي لديهم، ولذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص (الجديد) إلى أفق النصوص المعتادة فقالوا عن النبي: شاعرا، وقالوا عنه كاهنا. ولا شك أنّ هذه الأوصاف قامت عندهم على أساس من إدراك (المماثلة) بين نص القرآن ونصوص الشعراء والكهان⁽²⁾.

ولا شك أنّ التأكيد على مقولة (البين النصّية) أو (التعالق النصي) يفرغ النص القرآني من ربانيته، فيغدو نصّاً لغوياً مشوباً بإحالاتٍ إيحائية، وإرجاعاتٍ غير مؤتلفة لمبدعين آخرين، وهذا ما يتناسب مع أنسنة النص القرآني الذي دعت إليه الحداثة في تأويليتها، وهي بهذا تحاول إخراجها من جوهره الرباني الخالص.

ولكن البيئة التي نشأ فيها النبي ﷺ هي بيئة أميّة ليس لها عهد بالحضارة، بل الجهل يعمّ 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 ببيئة جاهلة، لا تحظى بأقلّ المراتب من العلم والمعرفة.

أمّا تأثر القرآن بالكتب السابقة كالتوراة والإنجيل، فلم يُعهد من النبي محمد 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 النبي ﷺ.

(1) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 74.

(2) المصدر السابق، ص 157.

رؤية استشرافية فرنسية للرواية العربية

بين جاك بيرك وأندريه ميكال

■ أ.د. سليمة لوكام

مقدمة وإشكالية:

عقب الجدل الكبير الذي أحدثه كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد، وبعد الهزة التي أحدثتها بعض الرؤى والمفاهيم التي طرحتها كثير من الأقلام العربيّة الإسلامية في مسألة التعاطي مع الاستشراق ظاهرة ومعرفةً ورؤيةً، تعالت بعض الأصوات بوجوب البحث في طروحات الاستشراق المعاصر، وتقصيّ أنحاء النظر في مرجعيّاته، واستكناه أهدافه بغية التعرف على العناصر التي تشكّل رؤية الآخر الغربي المفكّر المثقف لأننا 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 حظاً وافراً من الدراسة والتمحيص والنقد على أيدي الباحثين العرب، وقوبل بصنوفٍ من التلقّي في الثقافة العربية المعاصرة، تنوس بين التحمّس له والتوجّس منه، وتتلجّج بين تمثّل طروحاته والإشادة بما أزجّاه، وبين الإعراض عن ذلك، وبيان ما يندسّ في ثناياه من آفاتٍ معطباتٍ خاصّةً في مواقفه من الإسلام والقرآن.

والحقيقة أنّ ما اشتغل به الاستشراق منذ ظهوره، وعلى امتداد قرون، من التراث العربي القديم، وفي مجال الأدب تحديداً، لا يساوي ما عُني به من أدب حديثٍ ومعاصر، ويبدو ذلك منطقياً بالنظر إلى جملة من الحثيات: - قصر امتداد هذا الضرب من الأدب الحديث والمعاصر في الزمن، حتّى إنّهُ ليكاد ينحصر في القرن العشرين، ومن ثمّ عُدَّ مجال الدراسة محدوداً نسبياً من هذه الزاوية.

- تميّز التراث الأدبي العربي القديم بخصوصيات، فضلاً عن ثرائه وغزاته، جعلت جهود المستشرقين تنصرف إليه، وتكدّ في تسليط الضوء عليه، والعناية به، ومن أهم تلك الخصوصيات: مسألة المركز والهامش فيه، وتصنيف الأدب العالم 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 يخضّ في جانبٍ من جوانب التراث الثقافي الأدبي العربي ولو عَرَضاً، في حين نلّفي العديد من المستشرقين من الفترة ذاتها، لم يطأوا أرض الأدب الحديث أو المعاصر، ولعلّ أقرب مثالٍ نسوقه في هذا الموضع «ريجيس بلاشير» 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 اختصّ بالقديم والحديث معاً، ولعلّي أقصر حديثي على نموذجين أحدهما ألمانيّ، والثاني فرنسيّ، فمن الألماني تبرز المستشركة الباحثة في التراث الديني والصوفي الإسلامي «آن ماري شيميل» Anne-Marie Schimmel التي أصدرت كتاباً 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، ص 91.

في الفلسفة والأديان المقارنة، والمهتم بالتصوّف في البلاد الإسلامية والشرق الأقصى «برند مانويل فاشر» Brandt Manuel Fisher الذي قدّم العديد من المحاضرات والمقالات، وأشهرها محاضرة بعنوان «اتجاهات الشعر الوجداني العربي الحديث في الشرق الأوسط»، وفيها وقف على أهمّ المؤثرات الغربية كالروسية (مكسيم جوركي Gorki وماياكوفسكي Mayakovski)، والألمانية (بريخت Brecht وغوته Goethe)، والإنجليزية (ت.س. إيليت T.s.Elliot...) والمؤثرات الشرقية كالأساطير الشرقية والتراث الصوفي والقرآن الكريم وبعض النصوص المقدّسة، حتّى إنّه يقول في موضع الحديث عن أدونيس: «ابتداءً بعد اكتشاف الأدب الغربي المعاصر بحثاً جديداً عن الذات والشخصية العربية، وحدث اكتشافها الجديد تحت ظروفٍ جديدة، ولقد اكتشف أدونيس سرّية 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. فالأول عالم اجتماع وإسلاميات في الأصل sociologue et islamologue، والثاني باحث 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، وكتباً مقدّماتٍ لترجمات وكتب تناولت الأدب العربي الحديث والمعاصر بالبحث والدراسة، كما أشرفا على العديد من الأطروحات الجامعية التي اندرجت ضمن هذا التوجه.

ليس في وكنا أن نقدّم مجمل المنجز الذي حقّقه هذان المستشرقان، ولكنّ ما نحن بصددّه يبيدي الحاجة للتوقف عند بعض ما أسهما به، وعُدّ ذا أهميّة بالغة في انتحاء بعض الطروحات النقدية العربية منحى خاصاً، وقد ارتأينا أن نعرض رؤية كلّ منهما على حدة، ثمّ نركّب إذا كان ما سنصل إليه يقتضي ذلك.

(1) المرجع نفسه، ص 104.

جاك بيرك ومسألة التأصيل:

جاك بيرك هو مستشرق فرنسيٌّ مولود بالجزائر، وعالم اجتماعٍ وأثنروبولوجيٌّ، تخصص في المغرب العربي والشرق الأوسط، وباحثٌ في الإسلام وتاريخه، و مترجمٌ للقرآن الكريم وللمعلقات العشر ولعددٍ كبيرٍ من النصوص الأدبية العربية القديمة والحديثة إلى اللغة الفرنسية.

يفضّل «جاك بيرك» أن يوصف بالمعربّ arabisant أكثر من المستشرق لأنّه يرى أنّ نعت «مستشرق» ذو إحياءٍ مركزيٍّ أوروبيٍّ، كما يروق له أن يعرف نفسه بأنّه «عابر الضفتين» passeur des deux rives⁽¹⁾.

كتب «بيرك» مقدّماتٍ للعديد من الأعمال الإبداعية لكتاب وشعراء معاصرين، مثل تقديمه المميّز لترجمة رواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ، ولترجمة كتاب «السد» لمحمود المسعدي من تونس، ولترجمة رواية «دفنًا الماضي» لعبد الكريم غلاب من المغرب، ولترجمة رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للطيب صالح من السودان، ولترجمة رواية «عودة الطائر إلى البحر» لحليم بركات ولأعمال شعرية لأدونيس مثل «أغاني مهيار الدمشقي» وغيرها من الروايات والقصائد.

كما حظيت العديد من الدراسات الأكاديمية المكتوبة بالفرنسية أو بالعربية بمقدّماتٍ شفّفت عن اطلاعٍ واسعٍ على الأدب العربي المعاصر، وأبانت عن رؤيةٍ استشرافيةٍ خاصة سنقف عند بعض تجلياتها لاحقاً. ومن تلك المقدّمات تقديمه لكتاب «الجزائر: النساء والكتابة» Algérie Femmes et écriture لأحلام مستغانمي، وكتاب «أنطولوجيا الأدب العربي المعاصر» لـ «ماكاريوس» R. Makarius وكتاب Au-delà du Nil لطفه حسين، وكتاب «نظرة على المسرح العربي المعاصر» لمحمد عزيزة، وكتاب «تاريخ الأدب الروائي في مصر الحديثة» Histoire de la littérature romanesque de l'Egypte modern لندى طوميش وهي المقدّمة التي نسعى إلى تفكيك خطابها لنقف على بعض ملامح رؤية «بيرك» للأدب العربي الحديث

Mustapha Chérif, Jean Sur; Jacques Berque, Orient-Occident; Éditions ANEP; Alger; 2004; (1)

والمعاصر في مصر، ونقلب أنحاء النظر فيما يمكن أن يندرج ضمن توجهه الاستشراقي في هذا الجانب.

وهنا يطرح السؤال: لِمَ اخترت هذه المقدمة تحديداً؟ ونجيب بأن الأمر يرتد إلى أمرين، أولهما أن الأعم الأغلب ممّا ترجمه أو قدّم له «بيرك» من الأعمال العربية المعاصرة ينتظم تحت مظلة جنس الرواية.

وثانيهما أن دراسة «ندى طوميش» تناولت الرواية منذ إرهاصات نشوء الرواية في مصر من عصر النهضة وصولاً إلى السبعينات من القرن العشرين، وذلك يفترض إحاطة طيبةً بمجمل ما ورد في المقدمة، ومن ثمّ يكون مجال الرؤية أشمل وأوسع.

اللقاء - التقاطع:

تبدأ المقدمة بفقرة مطوّلة نسبياً فيها إشاراتٌ مقتضبةٌ لتاريخ مصر القديمة استهلّها بطرح سؤال ذي دلالة عميقة ومفتوحة على أكثر من صعيد حين قال: «وأخيراً هل وجد هذا الشعب الذي أتى من بعيد جداً، كما هو حال نهره، المكان الذي يحتضن نقاط تلاقيه الخاصة؟»⁽¹⁾ ويتبدّى عمق طرح هذا السؤال في التفاصيل التي أردفها لاحقاً، فقد اكتفى بمجرد ذكر الفترة الهلينية والقبطية، ولكنّه في الفترة الإسلامية توقّف ليذكر «المذهب الشافعي والفترة المملوكية بأبهة واجهاتها»⁽²⁾ ليصل إلى مرحلة ما يسميه هو «إلى زمن قريب منّا، زمن اللقيا المتوسطة فيما بين الحربين، التي تدين بطبيعتها وبطاقتها المرجعية إلى ثقافات قارتين أو ثلاث قارات في آن واحد»⁽³⁾.

ولعلنا نقف هنا لنجمل الطّرف فيما يندسّ في تضاعيف هذا الخطاب من إشارات دون أن نبيّ نيةً بعينها، فالسؤال الذي يمكن أن يطرحه أيُّ واحدٍ منّا هو: ما الذي يجعل «جاك بيرك» وهو يقدم لكتاب في هذا التوجّه يعرّج للحديث عن تاريخ مصر القديم؟ خاصةً أن المؤلّفة لم تعد إليه على الإطلاق إذ انطلقت من «عصر النهضة» مباشرة.

Nada Tomiche. Histoire de la littérature Romanesque de l'Egypte moderne; Maisonneuve Et (1)

.Larose; Paris; 1981; p3

.Ibid; p 3 (2)

.Ibid; p 3 (3)

والمتدبر 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 أنه فيما يلي من الفقرة ذاتها يعرض التحديات التي يمكن أن تعترض مصر في مسار تشكّل هويتها، و«كيف تزوج 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⁾. ثم يترك الإجابة للكتاب ليعيننا على ذلك.

وفي الحقيقة، بدا «بيرك» في هذا «مستشرقاً» معنياً بالتاريخ ووجدانيته، 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 سحيق، على حيثيات الحاضر ومعطياته، ولعلنا لا نغالي إن انعطفنا إلى القول بأن «جاك بيرك»، وبحكم تعاطيه مع ثقافة العالم العربي الإسلامي في كافة فروعها وعلى اختلاف مراحلها، أدرك أن خيطاً رفيعاً، وقد يكون سميكاً أحياناً، يربطها بماضيها القريب والبعيد طوعاً أو كرهاً، ومن هنا فهو يُسقط ذلك على ما يفضل وسمه ب «الإبداع الأدبي النثري» La création littéraire en prose في مقابل وسم «طوميش» «الأدب الروائي» La littérature romanesque.

وكنا نتظر بعد ذلك أن يمضي «بيرك» للحديث عن «هذا الإبداع الأدبي النثري، لكننا ألفيناه ينصرف إلى إضاءة تاريخية اجتماعية لا تدعو للاستغراب بقدر ما تحفز على الرغبة في تقصي أنحاء النظر في هذه الرؤية الخاصة. مضى «بيرك» في «الإحاطة بالمسألة» انطلاقاً من كون مصر في «كليتها الجغرافية والاجتماعية والأخلاقية نقطة التقاء ثلاث قارات، تهاجمها الحداثة في ثباتها السحيق»⁽²⁾.

.Ibid; p 3 (1)

.Ibid; p 3 (2)

ونعائين بجلاء أن المستشرق لا يني يؤكد فكرة التقاطع والالتقاء، بل إنه يذهب أبعد من ذلك في جعل الحادثة التي كانت مصر محل هجومها Agresser حداثات، ثم طرح السؤال: «أي الحداثات؟ الحادثة التي أومضت بأنوارها على بونابرت؟ أم الحادثة ذات الطابع الرأسمالي الاحتكاري التي تمسكت بالقنال لوقت طويل؟ أم حادثة التنظيمات والتجهيزات التي أراد محمد علي من خلالها جعل مصر مجال دولة مكتملة التنظيم؟ أم حادثة الثقافات الصناعية التي صيرت البلد في تبعية لمصانع ما وراء البحر؟»⁽¹⁾.

نشوء الرواية العربية والسياق التاريخي:

لا يخفى على كل ذي تبصر أن «بيرك» يربط بالتدريج، وبطريقة استقرائية انصهار العديد من العوامل لظهور «الرواية» أهمها بداية تنامي «البرجوازية» كما يقول «على أنقاض الإقطاع».

لم يشأ «بيرك» أن يقتحم مجال الرواية العربية الملغم بالعديد من المحاذير والاحترازاات، فأثر أن يلجه من مداخل جدلية التاريخ، من المحضن السوسيو ثقافي الذي تآطرت ضمنه، كما لم يشأ أن يعزو الأمر برمته إلى التغيرات الاجتماعية الحاصلة، فانبرى للحديث من جهة، عن أعرق مؤسسة علمية دينية فقهية انتصبت منذ قرون، إنه «جامع الأزهر وجامعتها» بما يشعه من اجتهاد، وما يصد من حملات ضده، ومن جهة أخرى أشار إلى ظهور مركز آخر للإشعاع في نهاية القرن التاسع عشر يدعو للغة جديدة بأفكار جديدة، إنها شبكات الإعلام مما يدفع إلى التوليف والتركيب بين «قيم موروثية، وقيم مكتسبة، بين العتاقة والجدة»⁽²⁾.

ولحد الآن لم يجرؤ «بيرك» على تقحّم مسألة نشوء الرواية بشكل واضح لأنه يدرك أن الأمر محفوف بغير القليل من المزالق، ولذلك نلفيه يستجمع أكبر قدر من القراءات الموزعة على العديد من المجالات والمتسورة بمختلف السياقات ليصل في الأخير إلى القول: إن «الغرب، ومنذ فترة طويلة، يمدّ مصر بالنماذج، وقد كانت لهذه النماذج أفضلية بالتأكيد، ولكن وفق أي

.Ibid; p 3 (1)

.Ibid; p 4 (2)

استراتيجيات؟ ولصالح أيّ من النخب تُوجّه؟⁽¹⁾ ليس في وسعنا إنكار ما يسعى «بيرك» إلى التأسيس له من خلال تأكيد إسداء الغرب نماذجَه العليا لمصر، ولكننا لا نكاد نستكنه ما يسعى إلى تثبيته من ذهابه إلى القول «هل كانت النهضة الشهيرة، أو «الرونيسانس» التي حوّلت من بيروت إلى القاهرة، حقيقةً أكثر من نجاح للمثاقفة؟ بالتأكيد، إنّها جلبت إلى مصر حركيتها، وكثيراً من الرجال الموهوبين فيها من إشهاريين ومترجمين، وفيلولوجيين، وموسوعيين، ثمّ كان من ثمرة ذلك التلاقح بل ذلك التنبيه، أن أمّدت مصر الأدب العربي بأوّل أحد أشهر أعمالها، وهو «حديث عيسى بن هشام» سنة 1908⁽²⁾.

وما يشير الانتباه في هذا الرأي، بغض الطرف عن مدى صحته أو نسبته، هو أنّ «بيرك» قد أغفل دور البعثات العلمية المصرية إلى أوروبا، وإلى فرنسا تحديداً أين درس العديد من المثقفين والمتنورين المصريين، فلا نجد ذكراً لهم، ولا لما اضطلعوا به من أدوار 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 رواية» 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 تقريباً»⁽³⁾ Le premier roman arabe. ou presque.

ثمّ لا يلبث «بيرك» أن يعود إلى الطرح السوسيولوجي التاريخي، فيتحدّث 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 كلاسيكية عربية جديدة⁽¹⁾.

وكان «بيرك» كان بصدد البحث عن منفذ يعبر منه إلى الرواية، فعرج على التغييرات التي سرّع «عبد الناصر» في إحداثها، وفتح الآفاق للمثقفين الذين لم يستطيعوا تجاوز العلماء، وفي هذه الأثناء انفتحت بعض السبل، «وعلى النقيض مما كان يثبّط الأجناس الأخرى، فقد استطاعت الرواية والمسرح حينئذ أن يحققا فائدة 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 يقدم السياقات التاريخية التي أحاطت والعوامل السياسية التي أسعفت، لينتهي به الأمر عند المعطى الثقافي الأدبي، «فلم يكن للرواية والمسرح في الماضي العربي إلاّ علاقات غير مباشرة وغير ذات قرابة، بخلاف الشعر الذي كان ومازال مشدوداً بأواصر مباشرة ومستمرة»⁽³⁾.

وبهذا المقطع يعرب «بيرك» صراحةً عن إنكاره أن تكون الرواية العربية المعاصرة امتداداً للمحكيّات العربية القديمة، ويعضد ما ذهب إليه منذ بداية مقدّمته بقوله: «وكان من الطبيعي أن تُعرف مصر بالبارودي ثم بشوقي بينما أخذت وقتاً أطول لكي تعترف بروائيها، 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 ناقلين وكاتبين مقالاتٍ أكثرَ منهما روائيين، وصولاً إلى نجيب محفوظ الذي لم يكن إلاّ روائياً، وكان روائياً في العمق»⁽⁵⁾.

Ibid; p 5 (1)

Ibid; p 5 (2)

Ibid; p 5 (3)

Ibid; p 5 (4)

Ibid; p 5 (5)

وفي مختتم هذه المقدمة، ترك «بيرك» لصاحبة الكتاب العناية بطرح المزيد من الأسئلة من خلال ما ستسائله بكثير من الذوق. أمّا ما يحصل لدينا فهو أنّ «بيرك» كان معنيًا 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 السلم وعلى التقدم»⁽¹⁾. أندريه ميكال وفن الرواية العربية:

«ميكال» مستشرقٌ اهتمّ بالثقافة العربية القديمة تاريخها وجغرافيتها، نشرها وشعرها، أعاد ترجمة «ألف ليلة وليلة» و«كليلة ودمنة» إلى الفرنسية، ودرس الشعر الغزلي العربي القديم خاصةً «شعر عنتره 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 خشية أن نقع في الخطأ، أنّه لا يوجد اليومَ معرّبٌ في فرنسا، وفي العالم من تساوي أعماله البيليوغرافية 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 بـ «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 أوّلٍ يصرّح بأن: «نجاح الرواية وأهميتها بالنسبة لمستقبل ثقافةٍ عربيّةٍ جديدةٍ يتوقّف على تلك العلاقة التي تحدّد 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

تامةً الحادثة لن تلقى إلا نجاحاً محدوداً في منظور الأعراف العربية الأدبية»⁽¹⁾.
ونعائين بجلالٍ أن إدراك «ميكال» السياقات التاريخية والثقافية للأدب
العربي، واشتغاله على التراث الأدبي القصصي منه («كليلة ودمنة» و«ألف
ليلة وليلة»)، وجَهَّأ رؤيته في مسألة ظهور الرواية ونجاحها في العالم العربي،
وفي مصر تحديداً، 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 والحِثّيات
التي أحاطت بذلك.

-عدم الفصل بين القديم والحديث، وتحديدًا فيما يتّصل بفنون السرد
والرواية، وصلت عندهما إلى فكرة الامتداد والاستمرار والحديث عن
«كلاسيكيات الأدب العربي».

ولذلك نجده يؤكّد، في موضع ثانٍ، أن: «الرواية العربيّة ليس أمامها خيارٌ،
إنّها لن تلعب رابحةً إلا بمقدار ارتباطها بتقاليد ماضية أو حاضرة، أن تأخذ
تراثاً قديماً يتمثّل في الذوق الحكائي، وتعيد تشكيله وفقاً لما يفرضه عليها
العصر الحاضر»⁽²⁾.

وهكذا، بدا «ميكال» معنيّاً بمسألة ظهور الرواية العربيّة تقريباً من الزاوية
التي طرقها «بيرك»، فهما يكادان يتفقان في:

- أن الرواية العربية نشأت مشدودة الأواصر بالماضي، ولذلك نلّفني «ميكال»
يطرح سؤالاً حاسماً هنا: «ما الذي يُعدّ عربياً خالصاً في الرواية العربية
المعاصرة؟ هل هو الوفاء لذلك القديم؟»⁽³⁾.

- تبيّنت الحضور الأجنبي، والفرنسيّ تحديداً، في ظهور الرواية العربيّة،
وهنا أيضاً يطرح سؤالاً يُتبعه بإجابة تتمّ 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، ص 139.

ما هو أجنبي مستبعدٌ في الرواية؟ بالتأكيد، لا⁽¹⁾.

ولكنّهما يختلفان في اختيار المواقع التي ينطلقان منها في التعاطي مع الأدب العربي المعاصر:

- فبينما يشفّ كلام «ميكال» عن نوع من الوصاية أو لنقل بشيء من التعالي المركزي الأوربي الذي يقيم مسافةً بينه وبين هذا الشرق ربّما ليرى بشكلٍ أوضح، وبموضوعيّةٍ أعمق، نجد «بيرك» يقرأ نشوء الرواية بربطها بواقعها وتاريخها، ويشير إلى حضور المؤثرات الأجنبية بعيدا عن الرّؤية الاستشراقية الممّعة في التعالي، بل إنّنا على العكس من ذلك نجد نوعاً من الحنين إلى تاريخ هذا الشرق الذي ولد بين أحضانها، ورأى النور على أرضه.

ويتأكّد هذا في عمله الثاني الموسوم ب: La technique du roman chez Neguib Mahfouz والذي ترجمه أحمد درويش بعنوان: «الفن الروائي عند نجيب محفوظ». وقد تناول فيه عدداً من روايات محفوظ بالدراسة والتحليل، وقد أبان عن غايته من هذه الدراسة في مقدّمة الكتاب بقوله: «سوف نترك جانباً كلّ ما يتّصل بالجوانب الاجتماعية، أو جانب الدراسات الأسلوبية الخالصة، ولن نجد القارئ هنا اهتماماً بالنماذج البشريّة، أو الاختيارات السياسية الكبرى أو الفنّ النثري، أو اللغة المستخدمة، وإنّما هدفنا أن نحدّد ملامح إنتاج محفوظ في إطار المعنى المحدّد للفنّ الروائي... أن يضع نجيب محفوظ في مكانه من الإطار الواسع لتاريخ الرواية العربيّة»⁽²⁾.

وخلافاً لما ورد في هذا المقطع، فقد نظر «ميكال» مليّاً في الجوانب الفنيّة في الرواية كالزمن والمكان والشخصيات، بل إنّّه ذهب إلى المقارنة بين محفوظ الذي لم تُسمع أصوات القاهرة في روايته و«بروست» الذي أبدع في نقل ضجيج باريس، ويحتجّ لذلك بعيشه في القاهرة مدّة أربعة أشهر، ويعرف عن كثب تلك الأصوات.

وفي موضعٍ آخر، يقرأ «ميكال» روايات محفوظ بعنايةٍ وتركيزٍ بالغين،

(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 نصوصاً فنيّةً على جانب من الأصالة، ويمنحها صفة الكلاسيكية. وفي ذلك لم يستطع «ميكال» أن يحدّ عين الأوربيّ الأجنبيّ فيه، فهو يستشهد حيناً بـ «ألبير كامي»، وحيناً آخر بـ «هنري الرابع» في قوله: «باريس ليست مدينة... إنّها مدائن» ليسقط ذلك على «قاهرة» محفوظ، وقد وصل الأمر عنده إلى مطالبة الروائيّ المصريّ بالاستجابة لذوق الزائر الأجنبيّ، بالاعتناع بما يُعرف بشعريّة القبح، ومما صرّح به في هذا: «هنالك رفضٌ للاعتراف بوجود لون 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 للغربة 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 البين في توجيه رؤيتهما، واتّساع آفاق دراستهما، ولكنّ ذلك لم يمنع من اختلافهما في العديد من المسائل الجوهرية، وفي تناولهما لمسألة نشأة الرواية العربية وتطورها.

فعلى خلاف «ميكال»، ولد بيرك بأرضٍ عربيةٍ (الجزائر)، وعاش طويلاً في أرضٍ عربيّةٍ (المغرب)، واحتكّ بكثير من المفكرين الإسلاميين والمثقفين العرب، وكان يعي عن قرب الإشكالات الحضارية، ويدرك بعمق التحديات التي تواجهها المقوّمات الثقافية في هذه المنطقة إذ ينضفر الدين بكلّ مناحي الحياة فيها، ويتواشج التراثي بالحدائي، ولذلك نجده متحفّظاً 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 بـ «الإبداع الأدبي الثّري»، 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 كافياً لظهورها، وما طبع المرحلة العربيّة الحديثة من أحداثٍ سياسيّة، وتحولاتٍ ثقافيّة وفكريّة أعاقَت تكوّنَها، وصيرَتها نشراً أدبيّاً في رأيه أكثر من كونها روايةً.

وإذا، فـ «بيرك» عالمُ الاجتماعيات والإسلاميّات، يرفض أن يوصف بالمستشرق Orientaliste، ويفضّل أن يوصف بـ «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 نوعاً من التعالي المركزي الأوربي. وتأسيساً 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 بتلمذه على «بيرك»، وصرّح في أكثر من موضعٍ بأنّه يتبنّى أفكاره، ويعجب بآرائه، وقد وقفنا في هذه الدراسة على جوانبٍ عديدة اشترك فيها بيرك مع ميكال، وتقاطعا إلى الدرجة التي تؤكّد أنّ الانطلاق من مرجعيّة استشرافية فرنسيّة، على الرّغم من الفروق المذكورة آنفاً، سيجرّ بلا ريب إلى تشابه في بعض الملامح، ومنها هنا:

- على الرّغم من التفاوت الحاصل في رؤية الرجلين للرواية العربية بوجه خاصّ، وللثقافة العربيّة بوجه عام، فإنّنا عايّنا بجلاء أنّهما يمارسان نوعاً من الوصاية (على الرواية العربيّة أن تكون كذا... على العرب أن يكونوا كذا... لا يمكن أن تصل إلّا بكذا...) وقد شابت هذه الوصاية مسحةً 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 تلميحہ إلى عدم قدرة الثقافة العربيّة تجاوز عجزها...) - اتكأؤهما على مسألة الشرط التاريخي في نشوء الرواية العربيّة، وكأنّهما يعزفان على وتر التحوّلات التاريخية التي نشأت في ظلّها الرواية الغربيّة، والتي غابت أو كادت بالنسبة إلى نشأة الرواية العربيّة، ولعلّ هذا ما يفسّر اكتفاء «بيرك» بوصفها بـ «الإبداع الأدبيّ النثري» وتفضيل «ميكال» تحديدها بـ «الإنتاج الأدبيّ الروائي».

- نبش المستشرقان كلاهما في التراث العربي، واطّلعا بشكلٍ عميقٍ وواسعٍ على التراث السردّي العربي بوجهٍ خاصٍّ، وظهرأ عالمين بتفاصيله وخصائصه المميّزة، وقد انطلقا من هذه المرجعيّات للبحث في مدى ارتباط الرواية العربيّة بهذا الكمّ السردّيّ التراثيّ الغزير.

- لم يستطع المستشرقان أن يغضّأ الطرف عن ضرورة ربط الثقافة العربيّة بالثقافة الغربيّة، ومن ثمّ تبعيّتها لها، وهما في هذا لم يخرجأ عن ذلك الإطار الذي انضوى ضمنه الأعمّ الأغلب من المستشرقين، فلا غرابة إن وجدناهما لا يفتآن يؤكّدان استلھام الرواية العربيّة النموذج الغربيّ في فنيّاتها وموضوعاتها بل يؤكّدان أنّ عليها أن تقتفي أثرها إذا أرادت أن تشقّ لها طريقاً، وتحقّق الحضور الذي حقّقته نظيرتها الغربيّة، ومن ثمّ لا يمكنها بأيّ حالٍ من الأحوال الاستغناء عنها.

خاتمة :

وصفوة ما ننتهي إليه يلخّصه هذا النصّ المقتبس لـ «بيرك» أورده «ميكال» وأبدى استحسانه له «إن أهمّ شيءٍ بالنسبة إلى العرب بدءاً من الآن، ولفترةٍ طويلةٍ، لا يتمثّل في تكيف 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

أن يستشرفا مستقبل العرب و«لفترة طويلة»، ويعطيان للغرب الحق فيما ينبغي أن يكون عليه وضع العرب.

وأيًا كان الشأن، فقد حاول المستشرقان الفرنسيان أن يبحثا ويتقصّيا في إشكالية ما زالت محلّ بحثٍ من الدارسين العرب والغربيين على حدٍّ سواء، وقد ولجا ساحته من مداخلٍ مختلفة، وقدّما رؤى وتحليلاتٍ استندت في كثير من الأحيان إلى ذهنيّة محكومة بمنظومة فكرية ثقافيّة لم تستطع أن ترى الشرق إلّا بالعين التي تُقصي حدوث أيّ نهضةٍ في البلاد العربيّة دون أن تكون للغرب اليد الطولى في ذلك.

تأملات واستدراكات على كتاب «الأندلس برؤى استعرازية»

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 «ضعيفاً» و«مجروحاً» كنظرائه من بعض الأعمال الموضوعة أو المترجمة المتصلة بالشأن الثقافي الإسباني. وأما الرجاء، فأن يكون في رتبة سحر وبهاء الموضوع الاستعرازي عامةً، وغصة الأندلس خاصةً. ولقد قرأت الكتاب بضع 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 الاستعرازي بعدة منهجية قوية، وجهاز مفهومي صارم، ورؤية فكرية نافذة إلى الجوهر، خاصة وأن الرجل وضع في العريية لأول مرة دراسةً رصينةً حول الموضوع، وبالأخص تلك المتعلقة بـ «غرسية غومث»، وإسهامات رجال مجلة «الأندلس» في المعرفة الاستعرازية. 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 برؤى استعرابية» 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 طوراً من التقليد بدأه كبار المنشغلين بالشأن الإسباني تأليفاً وترجمةً من عبد الرحيم جبور العدي إلى حسن الوراكلي مروراً 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 أننا كنا نتظر منه، أو كان يجب لنا أن نتظر منه، أن يجعل من مسعاها حلقةً ضمن الجهود المبذولة لتعقل خطاب الاستعراب الإسباني ضمن الاسبانيات المغربية كما نهض بها أصحابها في المدينة التي ينتمي إليها.

وقد يتساءل متسائل: ولمَ 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 أننا حين كنا نتظر 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 درساً وترجمةً ونشراً. ويقوم هذا المنطق، وتنهض هذه الحجة - كما عبر عنها المؤلف في مواضعٍ 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 برؤى استعرابية: دراسة 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 صيانتها 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 منطلقنا وحجتنا، فهي أننا في خصوص مدينتنا، وعموم بلادنا، أولى الناس بالإقبال على الاستعراب الإسباني، والاشتغال بقضاياها، 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 «الكانطرا 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 وعموم الشمال المغربي، وأن الاشتغال بالاستعراب الإسباني، وبكل ما يتصل بالتراث العربي الإسلامي في الأندلس، هو عين اشتغال المستعربين الإسبان ب«الذاكرة الجماعية» حين مضى بهم إلى الاشتغال بهذا التراث (ص 41 و 42).

- 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 جغرافياً وتاريخياً، وآخر الامبرياليات التي ما تزال تحتل جيوبنا الوطنية في سبّة المحتلة، ومليية السليية، 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 يكفيننا 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 جداً منا، ومن ثقافة أو تراث هو قاسمٌ مشتركٌ بيننا، ومن ماضٍ حضاري هو صنع أجدادهم الإسبان، وأجدادنا نحن المسلمين والعرب» (ص 7)، فلننظر إذا في هذه المقاصد، ولنفحص هذه الغايات التي شيد على أساسها دراسته العلمية.

III- وقبل المضي 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 قضاياها ومسائله. صحيح أن المؤلف لم يفصح لنا عن أسباب هذا الإقصاء، ولا دواعي هذا الإبعاد، ولا مسوغات هذا الانصراف الذي لحق الاستعراب الإسباني، حتى ظل «مقصياً» و«مبعداً» من التداول الثقافي العربي (من التمهيد)، فتمتهى ما قرره أن الانصراف واقعٌ، وأن الإبعاد كائنٌ، وأن الإقصاء موجودٌ. ولكننا 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.

- أن عموم الثقافة العربية لم تسلم بعد من مقدمات مشهورة مفادها أن الثقافة الإسبانية لم تثمر الثمار التي تهيئها لتصدر العالمية، وأن ما عرف منها من ثمار طيبة في الأدب خاصة، كان محض صدفة تاريخية لم تتكرر، فيحسن الانصراف إذاك 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 شأن 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 ولاءه الفرنكفوني، فلم يجدد لغاته الرفادية، ولم يوسع آفاقه الفكرية، ولم يحقق ديموقراطيته اللسانية. ويظهر ذلك غالباً في مجالي الفكر والفلسفة على ما قررناه في مكان آخر⁽²⁾.

IV- لننظر الآن في الغايات 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 مصطلح جديد يوفي حق هذا الشعب 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، معرفياً ومنهجياً، ولكنه لم يذكر لنا أيّاً من الأمثلة التي يدافع فيها أصحابها عن اختياراتهم الاصطلاحية فيما سماه ب«المنظومة الاصطلاحية العربية»، كأن يقول مثلاً 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 مصطلحات مناسبة ودالة 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 بدقة مقبولة ومعقولة إلى حد كبير» (ص 19)، وكيف أكد على أهمية ضبط المصطلحات (ص 17)، كنا نتظر منه أن يمضي إلى نحت مصطلح جديد كما وعد بذلك (ص 57) يسمي به هذه الحركة العلمية التي قامت في أواسط القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين»، ويستعيز بها عن مصطلحات «الاستشراق»، و«الاستعراب»، و«الاستفراق». ولكنه بعد كل ذلك عاد فتنى 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 يستعيز عنه بمصطلح كرهه 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 إذاً نحت مصطلح جديد 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 إلغاء لـ «حركة التطور والتدرج» وما يقوم به من «إسقاط لمعيار الاختلاف والتباين» (ص 61). وهكذا وجدناه يحتفظ بهذا المصطلح في متن دراسته، ويضعه عنواناً مزدوجاً لها.

ولو أراد مزيداً من الضبط، لاختار مصطلح «الأندلسيات الإسبانية»، تمييزاً 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 نصوص وظواهر من الشرق العربي، لم يكن إلا دعماً وإسناداً لمشروعهم في تعقل ماضيهم الإسلامي عقيدةً، والعربي لساناً، 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 مجموعة من مؤلفاته إلى الإسبانية كـ «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 طائفة 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 dogmática, Asin Palacios, M., (trad.), Madrid, 1929, 556 págs.
- (7) Algazel, Maqāsid 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 Tórrero, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

مونطادا» الذي نشر أبحاثه بالفرنسية⁽¹⁾ والألمانية⁽²⁾ والإنجليزية⁽³⁾ فضلاً عن الإسبانية⁽⁴⁾. وعلى ذكر لغة الاستعراب الإسباني، لم يرد لدى المؤلف ذكر أي أثر لهؤلاء مكتوب بغير لغة «سرفانتيس»، عدا إشارته إلى تعدد اللغات التي تم اصطناعها في مجلة الأندلس (ص 303-304)، ما يعطي الانطباع أن لغة الاستعراب الإسباني كلها قشتالية، وهذا يخالف الواقع تماماً لما نعلمه لهؤلاء من إسهام في المعرفة الاستعراية باللغات الغربية. ولكن عذر الباحث أنه عني فقط بالرغيل الأول من المستعربين الذين كتبوا بالقشتالية-باستثناء «غايانغوس» الذي كتب بالإنجليزية، و«بالاسيوس» الذي نشر بعض أبحاثه بالفرنسية- ولم يتعرض بالحديث إلى خلفهم ممن نشروا أعمالهم باللغات الغربية وبخاصة الإنجليزية، ولم يتناول إسهامهم مثلاً في الفقه الإسلامي ولا في الفلسفة. وإذا صنع ذلك مثلاً مع «مانويل ألونسو»، الذي وضع طائفة بأعماله مع الترجمة العلمية له (دون ذكر تاريخ ولادته عام 1893، ولا وفاته عام 1965)، لم يتعرض لسائر أعماله التي نشرها في مجلة «الأندلس»، أو في «مدينة الله» وقد أحصينا منها عدداً يفوق ما نشره الباحث عنه بنيف وعشرين عملاً⁽¹⁾. أما «كارلوس كيروز» (1884-1960) الذي نشر أعمالاً ذات أهمية عظيمة في مجال ما نسميه بـ«الماليكات الإسبانية»، فلم يورد له ذكراً، ولعله تعصب لـ«غرسية غومث» الذي نشأت بينه وبين مدير «مركز الدراسات المغربية» بتطوان، جفوة بسبب انتقادات الثاني للأول فيما يتصل بترجمته لـ«طوق الحمامة» لابن حزم القرطبي، فلذلك لم يتحدث عنه، أو ربما عدّه من رجال «الاستفراق» حين رآه ينشر أعماله تحت ألويتهم، مع

(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 Sciences 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 Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.). Helsinki 24-29 August 1987. Vol. 2. (Ed.) Simo Knuuttila, Reijo Työriñoja, Sten Ebbesen Helsinki, 1990. 307-313; «Averroes' Commentaries on Aristotle. To Explain and to Interpret». In: Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV). (Ed.) G. Fioravanti Turnhout, 2002. 327-358.

(4) لدينا لائحة بأعماله المنشورة سنعدها للنشر ضمن مشروعنا عن الرشدات الإسبانية.

(1) بين أيدينا لائحة كاملة بأعماله نرجو نشرها قريباً ضمن مشروعنا عن الرشدات الإسبانية.

أن قراءة متفحصة لما نشره الرجل، وبخاصة عمله عن «الملكية العقارية في الفقه المالكي»⁽¹⁾ أو «مؤسسات الفقه الإسلامي المالكي»⁽²⁾ أو «السلطة القانونية والملكية العقارية في الفقه المالكي»⁽³⁾ يغير تصوراتنا المسبقة عما هي عليه فلسفة «الاستفراق»، وغاياتها الاستعمارية والإيديولوجية. ولعل عذر الباحث اختصاصه أهل الاستعراب الإسباني بالأدب قصةً وشعرًا، واستفاضته في الحديث عن المرحلة التأسيسية مع رجال «مجلة الأندلس»، وهو العمل الوثيقي العظيم الأهمية الذي نهض به الباحث على سندٍ من المصادر والمراجع الأصلية.

ولقد صنع الباحث ذلك كله ولكن دون أن يحدد لنا الإطار الزمني الذي تناول فيه المعرفة الاستعرابية، وترك لنا مبادرة صنع ذلك حينما حدد لنا منتصف الثلاثينات كفضاءٍ لبحثة عن إسهاماتهم وبخاصة رجال مجلة الأندلس والمعاهد التي كانت تصدرها وتشرف عليها، مع توطئة تاريخية بالبدايات الأولى لحركة الاستعراب خلال سيادة الحكم الإسلامي على الأندلس، وبعدها حين انطلقت في أواسط القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين» (ص 23-33) خاصةً مع بني كوديرا، ورجال مجلة الأندلس، ولم يتعده إلى مرحلة رجال مجلة «القنطرة»، وما شهدته من استئناف وتجديد لحركة الاستعراب الإسباني الحديث.

V- وعلى حرص الباحث على ضبط دراسته وفق تصورٍ منهجيٍّ معلوم، يسعى إلى تدقيق مصطلحاته، ويتثبت من مضامين فصوله، إلا أنا وجدنا منه انحرافًا عن غاية العنوان الذي وضعه لدراسته؛ فالذي يطلع على العنوان كما وضعه المؤلف بهذه الصيغة «الأندلس برؤى استعرابية»، يتوقع أن يجد دراسةً موضوعةً حول الأندلس من حيث هي ظاهرةً حضاريةً وثقافيةً وسياسيةً وتاريخيةً، فيمضي إلى الحديث عن تشكلها السياسي، منذ الفتح الإسلامي، إلى مختلف الدول التي تعاقبت على

(1) Quirós Rodríguez, C., «La adquisición originaria de la tierra en el derecho musulman mālekī», Archivos del Instituto de Estudios Africanos, Madrid, año III, 10 (1949), pp. 57-68.

(2) Quirós Rodríguez, C., Instituciones de religión musulmana, Alta Comisaría 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 علوم ومعارف، وكيف تشكلت نظرياً في المعرفة الأندلسية لدى علمائها وفقهاؤها وشعرائها ورحالها وعامة الناس فيها، وكيف صارت «فردوساً مفقوداً» توالى 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 (أورتيجا إي غاسيت)، ولا بأس من إجراء مقارنة بين رؤى المسلمين للأندلس، ورؤى المستعربين لها لاسيما وأن «الفردوس المفقود» كان له العديد من «الشقوندين» العرب والمسلمين الذين تغنوا بفضله، واستلهموا منه الجيد والردئ من الأفكار والحدوس والخواطر. غير أن الذي حدث هو أن المؤلف تحدث عن «جهود المستعربين الإسبان المهممين 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 مثلاً أو معهد آسين بالاسيوس) والإعلامي (مجلة الأندلس والملك مثلاً)، ويخص بالذكر «إيميليو غرسية غومث» من سائره. ولذلك فإن أصح عنوان كان ينبغي أن يوضع لهذه الدراسة هو ما أخره المؤلف، فجعله عنواناً فرعياً لها، أو هذا العنوان الذي صاغه في الخاتمة (الاستعراب وأهميته في مقارنة التراث الأندلسي في شمولية محاوره وتعددتها» (ص 417). ولعله يعتزم وضع دراسة عامة تتناول ما قلناه حتى يستقيم عد الدراسة الحالية تمهيداً لها أو محض تقديم، ولذلك وضع لها ذلك العنوان الأخاذ في دلالتة، القوي في معانيه، مع عدم الالتزام بشرط «الحداثة»

الذي اشترطه في بداية الكلام؛ والذي يقتضي أن يكون «الأندلس برؤى استعراية حديثة: دراسة في جهود المستعربين الإسبان المحدثين المهتمين بالتراث الأندلسي».

VI- بعد أن عرضنا لطائفة من الأفكار المتصلة بدوافع إعداد هذه الدراسة، ومضامينها، وغاياتها، ومقاصدها، نأتي الآن إلى الوقوف في عجلة عند جملة من الهوامش، فنقول:

- يرتئي المؤلف أن الاستعراب الإسباني «يحمل المركزية الإسبانية بافتخاره واعتزازه وانتمائه لهذا التراث [الأندلسي]». (ص 40-43) وفي نظرنا، ليس من الضروري أن يكون «الافتخار»، ولا «الاعتزاز بالانتماء إلى التراث»، مبرراً لكي يكون صاحبه شاعراً بالمركزية، وإلا لكان أول الشعارين بها لأننا نفتخر ونعتز بالانتماء إلى التراث الأندلسي. إن أي مركزية هي مركزية مُلغيةٌ غيرها، مُقصية لوجوده، ولا امتداده. وما نعلمه عن الاستعراب الإسباني أن سيرته لا تمضي في هذا الاتجاه، اللهم إلا إذا فهمنا المركزية الإسبانية في صنيع المستعربين الذين ينسبون كل فضل للظاهرة الأندلسية إلى العرق الإيبيري، فهو الجوهر، أما العرب المسلمون، أما لغتهم، أما عقيدتهم، فلم تكن إلا من الأعراض العابرة التي ليست لها من الأهمية في نظام الفكر والحياة والإبداع، إلا وظيفة الحامل، ورتبة الوسيلة.

- أصاب الباحث عين الحق حين نعى علينا عدم استثمارنا لما كتبه الاستعراب (التقديم)؛ فلعل إحدى فضائل هذا المبحث أنه يهيئ لنا الأسباب الطيبة لمعرفة أنفسنا، وكيفيات رؤية الآخر لنا في امتدادنا الزمني. وفي هذا الصدد، لا بد من الإشارة مثلاً إلى أننا لم نستثمر الاستثمار الحق ما أسميه بـ «الماليكات الإسبانية» ضمن «الإسلاميات الإسبانية» بعامة، ففيها كنزٌ عظيمٌ على أولي العزم من الباحثين النهوض بمهام دراسته الدراسة النقدية المناسبة لجلال قدره.

- كما أصاب الباحث حين تنبه إلى «خصوصية القضايا والمباحث التي يطرحها خطاب الاستعراب الإسباني (ص 418-419)، ولذلك فهو يوجه عنايتنا إلى ضرورة دراسة هذا الخطاب، وتناول «دوافعه الدينية والعلمية» (ص 419)،

وهي مجالات للبحث لم يقدر لها أن تظهر في دراساتٍ علميةٍ محكمة الهندسة والبناء.

- لا نوافق الباحث تمامًا فيما ذهب إليه من المقارنة بين «مونطافيث» والمستشرقين (ص 25)؛ فمن خلال اطلعنا على أعماله المنشورة، وتعرفنا عليه شخصيًا عام 2008، فإن مشروعه يندرج ضمن المجهود الاستعراي، كامتدادٍ لمدرسة «كوديرا»، وكتطويرٍ لها، وكتحقيقٍ لمشروعها العلمي، وتجسيدٍ لهواها العربي الأندلسي، فكأنما الرجل استأنف خطأ آخر في الدراسات الاستعرايية، ولكن بأفقٍ جديدٍ، ورؤيةٍ سديدة.

- نؤكد بمناسبة وصل الباحث «الاستفراق» بالاستعمار (ص 25)، على ضرورة تجاوز هذا الوصل، والتركيز على «الفصل»، أو قل التركيز على مضمون «الاستفراق»، لا الغايات والمقاصد التي كان يرتضيها.

- نلاحظ أن الباحث نفسه ينقطع أحيانًا حين يستفيض في الحديث عن شخصية، ويذكر أخرى بالاسم فقط مثلما هو الحال مع الباحثة الإسبانية «كارمن رويث» (ص 25) والباحث «غرسية فيغيراس» (ص 27)، ولعل داعي الاختصار كان يضغط عليه، فيكتفي بالإشارة دون التفصيل، أو لأنه عدّ «غرسية فيغيراس» من سلالة «المستشرقين»، ولذلك أمسك الكلام عن أعماله، وهي بالمناسبة عديدة وكثيرة ولا بد من الاعتكاف على دراستها الدراسة التي تليق بمنزلة الرجل في تاريخ المعرفة الإسبانية في شمال بلادنا.

- يذكر الباحث أحيانًا بعض الآراء والأحكام، ولكنه لا يوثقها، مثلما صنع مع رأي «غرسية غومث» في الدعوة إلى «مكاشفة الذات الثقافية الإسبانية» (ص 28)؛ وأغلب الظن أن ما أثبتته الباحث محض انطباعٍ تكون لديه من مدارسته الطويلة لعمل هذا المستعرب الكبير.

- لا نشاطر الباحث قوله أن ترجمات رجال الاستعراي ودراساتهم «دقيقة» (ص 376)؛ فلدينا ترجماتٌ فيها من الفساد والتحريف والأهواء ما لا نحتاج إلى بيانه. ولعل ما صنعه «مانويل ألونسو»، وهو من هو في «الرشديات الإسبانية»، مع «مناهج الأدلة» لأبي الوليد، خير دليل، فالرجل

يقول ما يحب، ويترجم ما يهوى، وينبغي التروي كثيراً حين الأخذ بترجمته لهذا المتن.

VII- لنختم كلامنا حول هذه الدراسة ببعض الملاحظات الشكلية، والاستدراكات الجوهرية، فنقول:

- لا يصرح الباحث بمصادره في كثيرٍ من المواضع حين يترجم لأعلام الاستعراب الإسباني الحديث أمثال «مانويل ألونسو» (ص 298)، و«إلياس تيريس سابدا» (ص 299-300)، و«داريو كابانيلاس» (ص 249-250)، و«خوان فيرنيت» (ص 250)، و«فيرناندو دي لا غرانخا» (ص 300-301)، و«خواكين فايغي» (ص 301) أو لبعض رجال الاستعراب القدامى أمثال «رايموندو» (ص 137-138)، أو «رايموندو لوليو» (ص 129) أو لبعض المستشرقين أمثال «صامويل شتين» (ص 163-164).

- أدرج الباحث «مجلة الغرب» ضمن اتجاه العناية بالتراث الأندلسي (ص 291)، والحال أن هذه المجلة أنشأت من لدن «أورتيغا إي غاسيت» لمقاصد أخرى تدخل في عقيدة صاحب «إسبانيا بغير عمد» التي ترى أن مستقبل إسبانيا يوجد في أوروبا، ولذلك دأب على نشر زبدة الفكر الأوروبي في هذه المجلة، أو تحت إشرافها في منشورات مستقلة. وما نشره «كروث إيرنانديث»⁽¹⁾ مثلاً ضمن موادها، لا يحسب لها أنها كانت تعنى بالتراث الأندلسي. ولعل مقدمة ترجمة «طوق الحمامة»⁽²⁾ التي وضعها مؤسس «مجلة الغرب» تنطوي على بعض الأفكار التي تجعل من هذه المجلة آخر الأمكنة الطبيعية التي نتوقع أن تنشر ما يفيد العناية بالتراث الأندلسي.

- وقع من الباحث بعض الغلط في مواضع منها مثلاً أن الأب «مانويل ألونسو» (1893-1965) درس وحقق كتاب أبي الوليد بن رشد حول «علم الكلام» (ص 283). والحق أن الرجل لم يصنع إلا أن جمع بعض مصنفات الفيلسوف القرطبي، وهي «مناهج الأدلة»⁽³⁾، و«فصل المقال»⁽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 Hazm 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) Ibid., pp. 149-200.

و«الضميمة» (التي نشر نصها اللاتيني كما هو لدى «رايموندو مارتى» في «خنجر الإيمان» جنباً إلى جنب مع الترجمة القشتالية)⁽¹⁾ وقام بترجمتها مع دراسة وافية حول مذهب صاحبها الديني والفلسفي، ضم ما كان نشره سابقاً حوله من دراسات مثل «ابن رشد، الفاحص للطبيعة»⁽²⁾، و«التسلسل الزمني لأعمال ابن رشد»⁽³⁾، ووضع عنواناً 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 مقاماً، الأستاذ مولداً ونشأة. وملخص قصة هذه الترجمة كما وثقها في المقدمة الأستاذ «برادو كوفاس»، ناشر ترجمة «كتاب الجهاد» (من «بداية المجتهد» لابن رشد) التي أنجزها «كيروز» مبكراً 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 عهده معاً. 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) Ibid., pp. 355-365.

(2) Ibid., pp. 25-49.

(3) Ibid., pp. 51-98.

(4) El Libro del Yihād, 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 العقيلي «المستشرقون»، الذي اعتمده الباحث في دراسته، مليء بالأخطاء، وصاحبه غير ضابط 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 لـ «آسين بالاسيوس» هو «الإسلام بطابع مسيحي» أو «الممسح»⁽¹⁾ - أو «الإسلام المسيحي» كما يترجمه الباحث (ص 182).

- إصرار الباحث على ترجمة عنوان قصة حي بن يقظان بـ «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 لأمر ما نسب خطأً ترجمة هذه القصة إلى «كوديرا» (ص 188)، حينما كان بصدد وضع لائحة 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, 1ª ed. Madrid, 1931; 2ª ed, Hipérion, Madrid, 1981.

مشاق البحث بصبر العلماء، وجلد المفكرين، فقدم لنا عملاً عظيم الأهمية في الإسبانيات المغربية، جليل القدر في الإسبانيات العربية، رغم اختلافنا معه في كثيرٍ من الأفكار والأحكام، ورغم استدراكنا عليه في عديد المواضع والفقرات مما ذكرنا ومما لم نذكر. أقول في نهاية هذه التأمّلات والاستدراكات، أني فرحت بهذا الكتاب الفرحة التي تليق بموضوعه، واستبشرت به البشري التي تكون في مثل هذه المناسبات الطيبة حين تنشر طيبات ثمار الفكر المغربي، ويملاً ريحها النفس والعقل والوجدان، خصوصاً بعد أن توج الباحث عمله العلمي بنظيرٍ له في صفّي له يعتبر من أبرز وجوه الاستعراب الإسباني وهو «غرسية غومث»، فهنيئاً له بهذا الكتاب، وأملنا أن يبارك الله في عمره فيتحنّنا بمزيدٍ من الأبحاث الجادة والرصينة في موضوع الإسبانيات المغربية.

كتاب الاستدراكات على كتاب

الاندلس برؤى استعرابية، أ. د. محمد بلال أشمل

موقف الحركة الاستشراقية من تاريخ النحو العربي ونقدها

■ أ.د. حمداً بن عبد الله
أستاذ محاضر - قسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب واللغات والفنون - جامعة سعيدة الجزائر

لا ريب أن لظاهرة الاستشراق أثراً عظيماً في العالم الإسلامي والعالم الغربي على السواء، ونستطيع القول: إن الاستشراق في واقع أمره كان ولا يزال جزءاً لا يتجزأ من قضية الصراع الحضاري بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، بل ذهب أحد الباحثين إلى جعله أبعد من ذلك فذكر قائلاً: «ونقول: إن الاستشراق يمثل الخلفية الفكرية لهذا الصراع، ولذا فلا يجوز التقليل من شأنه بالنظر إليه على أنه قضية منفصلة عن باقي دوائر هذا الصراع الحضاري. فقد كان للاستشراق من غير شك أكبر الأثر في صياغة التصورات الأوروبية عن الإسلام، وفي تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرونٍ عديدة»⁽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)،

تعريف الغربيين له، فمنهم من يرى أنه طلبٌ 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 قراراتٍ حوله، وبوصفه وتدرسه، والاستقرار فيه
وحكمه، وهو بإيجازٍ أسلوبٌ غربيٌّ للسيطرة على الشرق واستبائنه، وامتلاك
السيادة 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 بعض، ومتعلقةٍ بمختلف الحضارات الخاصة بالشرق الإفريقي-
الآسيوي. 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 تماماً
من النواحي اللغوية، والتاريخية، والعرقية للحضارات. كل هذه التخصصات
راحت تحل محل التسمية العامة والمشاركة 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 أى 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، ترجمة: د/محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006م، ص39.

(2) د/فرانسیسکو غابریلی وآخرون: الاستشراق بین دعائه ومعارضیه، ترجمه وإعداد: هاشم صالح، دار الساقی،

بينها، وهي فروقاتٌ مهمةٌ أحياناً. صحيحٌ أنها تدافع جميعها عن المنهجية الغربية، أو المنهجية العلمية التاريخية [في زعمهم]، وتدعو إلى تطبيقها على التراث الإسلامي، إلا أنها تختلف فيما عدا ذلك، فمنهجية رودنسون ذاتُ تلوينٍ اجتماعيٍّ - ماركسي أكثر من منهجية برنارد لويس التي يبدو أنها تنتمي إلى منهجية تاريخ الأفكار التقليدي كما هو سائدٌ في الغرب منذ القرن التاسع عشر. منهجية فيلولوجية- تاريخية كلاسيكية لا تعنى كثيراً بالمشروطة الاجتماعية- الاقتصادية للموضوع المدروس، وإنما تدرس الأفكار، وكأنها ذات كيانٍ مستقلٍّ بذاته. وكذلك منهجية كلود كاهين، فهي تولي أهمية للعوامل الاجتماعية والاقتصادية أكثر من منهجية فرانسيسكو غابرييلي، أو وليام كانتول سميت⁽¹⁾.

أما إذا يممنا وجهنا شطر الوجه الآخر أي نظرة العرب إلى ظاهرة الاستشراق فسنجد أيضاً هذا التباين، فعلى سبيل المثال نلاحظ أن تعريف المفكر الإسلامي الشهير محمود شاكر لهذا المصطلح غير تعريف إدوارد سعيد الذي أشرنا إليه آنفاً، وذلك أن هذا الأخير كان نصرانياً، وإن كان شرقياً، فنرى تركيزه على الجانب السياسي متأثراً بـ ميشال فوكو في نظريته الفلسفية. أما الباحث محمود شاكر فكان ينظر إلى أن هذا الأمر هو محاولة لهيمنة المسيحية الشمالية كما نعتها على البلاد الإسلامية⁽²⁾. وعموماً فإن كثيراً من المستشرقين يتفقون على عناصرٍ مشتركةٍ للاستشراق، وعلى أي حال فهو في صورته العامة: عبارةٌ عن اتجاهٍ فكريٍّ غربيٍّ يقوم بدراسة حضارة الأمم من جوانبها الثقافية والفكرية، والدينية، والاقتصادية والسياسية كافةً لغرض التأثير فيها. وقد ذهب في هذا السياق الباحث محمود حمدي زقزوق على أن «المعنى الخاص لمفهوم الاستشراق الذي يعني الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه، وتاريخه وعقائده، وتشريعاته وحضارته بوجه عام، وهذا هو المعنى الذي ينصرف إليه الذهن في عالمنا العربي والإسلامي عندما يطلق لفظ «استشراق» أو «مستشرق»، وهو الشائع أيضاً في

(1) هاشم صالح: الاستشراق بين دعائه 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 دراسات أكاديمية جامعية تتناول قضايا الإسلام والمسلمين في شتى الحقول المعرفية فضلاً عما تنشره وسائل الإعلام المتباينة بلغاتها، أو لغة الضاد لمعالجة قضايا العرب والمسلمين. كما يمكننا أن نلحق بهذا التعريف ما يخطه النصارى العرب ممن ينظر إلى الإسلام من خلال المخيال الغربي، وكذلك تلامذة المستشرقين من بني جلدتنا الذين تبنوا كثيراً من أفكار المستشرقين، ويتبدى أن هذا التعريف الأخير هو الأعم والأشمل إذ أوماً إلى كل ما له علاقة بالتأثير في العقل العربي والمشرقي، أو هو باختصار تذوق أشياء الشرق.

والاستشراق في واقع أمره قضية تتناقض حولها الآراء في عالمنا العربي الإسلامي، فبين مؤيد له ومتحمس إلى أقصى حد، وبين رافض له جملةً وتفصيلاً، لكن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن الاستشراق له انعكاساته القوية على الفكر الإسلامي الحديث إيجاباً أو سلباً 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 فئة من هؤلاء قد اتسمت بالإيجابية، فإنه لا بد لنا من الإشارة إلى ما لدى فئة أخرى من سلبيات، وقد أسهبت الباحثة القديرة الدكتورة نفوسة زكريا في الحديث عن هذا الصنف في مؤلفها الشهير (تاريخ الدعوة إلى العامة 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 ليايس، سيدي بلعباس، قسم اللغة العربية وآدابها، السنة الجامعية (1436هـ - 1437هـ / 2015م - 2016م)، ص 14 عن حمدي زقزوق،

الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 18.

(2) ينظر: د/محمود حمدي زقزوق: الإسلام والاستشراق، ص 3-4.

مجرد الاحتمالات العقلية مساق الحقائق المسلّمة، ويقيسون الماضي- الذي لم يكن يوماً جزءاً من تاريخهم، وبالتالي لم يكن من مكونات ضمائرهم- بمقياس حاضرم 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 بعامة، وهو ما نلمحه عند المستشرق غوستان لوبون في مؤلفه (حضارة العرب)، وتوماس 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 جلياً وواضحاً في سعيهم إلى تأليف المعاجم التاريخية للغة العربية، كما كثرت بحوثهم وتأليفهم في فقه اللغة، ودراسة لباقي العلوم، ومنها النحو العربي دراسةً تاريخيةً تطوريةً. كما ألفوا في المجال النحوي كتباً كثيرة. وقد أصبحت الدراسات الاستشرافية للغة العربية وآدابها وعلومها مهمةً حتى أننا لن نبالغ لو قلنا: إن ما يكتب عن العربية وعلومها بلغات الغرب حالياً 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 الاستشرافية للنحو العربي، ونشرت في المجلة التي يرأس تحريرها الألماني فيشر وهي (Journal of Arabic Linguistics) لخير دليل

(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 كم كبير من البحوث المكتوبة بمختلف اللغات الأوروبية عن اللغة العربية، ولقد أثبت الدكتور عبد الرحمن يوسي في بحث له موسوم ب (هل توجد لسانيات استشراقية؟: is there an orientalist linguistics) اهتمام الغرب بالعربية منذ الإسباني ألكالا (1505م)، حتى عصرنا هذا موضحاً اتجاهاتهم البحثية⁽¹⁾.

ويتجلى الاهتمام باللغة العربية من قبل عدد كبير من المستشرقين وغيرهم في الجامعات الغربية من خلال دائرة المعارف الخاصة باللسانيات العربية، حيث يرأس تحريرها المستشرق الهولندي كيس فرستيخ، 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 زمن بعيد، وكان الاهتمام بذلك يختلف من عصر إلى آخر، وهو ما أفصح عنه غير قليل 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 بدراسات فقهية للغة، برغم المحاولة، فإن أقدم ترجمة لاتينية للقرآن ترجع إلى سنة 1143م، وقد اضطلعت بتقديم مضمون الفكرة، ولم تكثرث 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, Birl: index, 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.

يد وليم بوستل، وفي عام 1610م طبع بيتركريسين (P. Kristen) ترجمةً باللاتينية لمقدمة ابن داود، وهذه هي الترجمة الأولى لكتاب نحو عربي. كما أن ريموند (JeanBaptist Raymand) طبع في روما نص وترجمة كتاب (التصريف) ل النحوي البغدادي الزنجاني، وكان توماس إربنيوس كتب باللاتينية قواعد العربية، ولأول مرة يكتب كتاباً عن النحو العربي بيد وتصور أوروبين حسب تعبير فوك⁽¹⁾. وفي سنة 1613م نشر في باريس جابريل سيونيتا (G.Sionita)، وجان هسروني (J. Hesronit) الجزء الأول من كتابهم (نحو اللغة العربية) ويقع في 48 صفحة⁽²⁾. وهكذا تتعدد الأعمال إلى أن يلقانا كلود إتين سفاري (E. Savary) الذي ألف مؤلفاً وسماه ب (نحو اللغة العربية العامية والفصحى) وذلك عام 1813م.

ولقد كانت المرحلة الجديدة في دراسة النحو العربي مع المستشرق الشهير سلفستردى ساسي الذي نشر أكثر من مؤلف عن النحو العربي، والأدب العربي، وأهم كتبه (النحو العربي)، والملحوظ أن مناهج المستشرقين في بدايات اهتمامهم بالنحو العربي كانت متميزة عن درس دي ساسي، ومستشرقي القرن التاسع عشر. وقد لمس هذا المستشرق جوانب من النحو العام (Grammaire Générale) في معالجته للنحو العربي متأثراً في ذلك بروح بورويال (Port-Royal)، كما كانت دراسته متأثرة بالدراسات النحوية القديمة.

وهكذا توالى الكتابة في النحو العربي حتى القرن التاسع عشر، فقد وجدنا في هذه المرحلة إفال (Ewald)، ونولد كيه، وركندروف، ووليام رايت وغيرهم.

أما في القرن العشرين فالاهتمام يزداد زيادةً كبيرةً، والمناهج تتعدد، وتلاقينا أسماء أخرى منها: بلاشير، وفيشر، وبرجستراسر وغيرهم. ولقد كان المستشرق الألماني فيشر من أكثر المستشرقين عنايةً بتقسيم العربية إلى

(1) ينظر: المصدر السابق، ص 69، وتوماس إربنيوس (1623/1584): هولندي نشر في 1617 كتاباً عن الأجرومية النحوية، وكتاب العوامل المائة للرجاني، ويسير يوهان فك إلى أن الاهتمام الذي دفع إربنيوس نحو المصادر الإسلامية كان ذا طبيعة لغوية على الراجح..

(2) ينظر: عبد المنعم جدامي: المستشرقون والتراث النحوي، ص 18

مراحل زمنية، 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) مباحث وموضوعات تتعلق بتاريخ اللغة العربية متبعا خطوطها ومخطوطاتها وتطور لهجاتها⁽¹⁾. وقد عقد مقارنة بين اللغة التقليدية- كما وصمها هو- واللغة المعاصرة في الأساليب. ويلقانا أيضا كتاب آخر للمستشرق برجستراسر بعنوان (التطور النحوي للغة العربية) وأصل هذا الكتاب محاضرات 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 بعامه، والنحوي بخاصة ما نراه جلياً في مزاعم بعض الأوروبيين من غمط لحقوق غيرهم في أسبقيتهم للعلوم، وقد ادّعوا في كثير من المواطن أنهم أهل الأمر أصالة، وأن العرب قد تطفّلوا على تراثهم فقلّوا واجتروا، وقد أضحي من مناهج هؤلاء المستشرقين، بل ومن سماتهم الراسخة عندهم أن أغلبهم على اختلاف تناولهم للمواضيع وتفرعهم في شتى العلوم ينتهون إلى أمور منها:

1. أن العنصر العربي عنصر متخلف 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 حرفياً مجرداً، وأحيانا نقلاً محرفاً دون ابتكار أو إضافة.

وهكذا لم يجد كثير منهم بُدّاً من الزعم بأن الفقه العظيم مستمد من الفقه الروماني، وكأن العرب أيضاً عند هؤلاء تلامذة الأغارقة في الجغرافيا،

(1) ينظر: فيشر فولف ديتريش: الأساس في فقه اللغة العربية، نقله إلى العربية وعلق عليه: د/ سعيد حسن البحري، مؤسسة المختار، الطبعة الأولى، القاهرة، 2002، ص 51.

(2) المصدر نفسه، ص 7.

كما كانوا في مجال الهندسة والبناء يعتمدون على حذاق الحرفيين من الإغريق، والسريان، والأرمن في تشييد المساجد⁽¹⁾.

أما فيما يخص النحو العربي ونشأته، فقد تباينت آراؤهم حول قضية أصلاته، وقد تحامل بعضهم على الفكر اللغوي العربي تحاملاً يفضي إلى خلع كل فضيلة عنا، وهو ما نفقهه من كلام الباحث اللغوي الشهير عبد الرحمن الحاج صالح إذ يقول: «والغريب المقلق أن هذه البحوث ألّبت لباس البحث النزيه التي تنفي كل طرافة للمناهج العربية في النحو، وتكر أن يكون النحاة العرب أخرجوا شيئاً جديداً... وذهبوا يقارنون بين مصطلحاتهم وما تواضع عليه اليونان من قبلهم في علم النحو، ورأوا في تقسيم العرب للكلام تقسيماً أرسطو طاليسياً محضاً»⁽²⁾. كما نجد هذا الزعم في كثير من إصدارات دائرة المعارف الإسلامية⁽³⁾، ونومئ في هذا الموضوع إلى أنه من أظهر الموضوعات التي تتعلق بتاريخ النحو قضية نشأة الدراسات اللغوية، فقد استوفقت كثيراً من المستشرقين، وأولاهها هؤلاء عناية بالغة، لكن هذا الصنف نظر إليها بشيء من الاستعلاء والفوقية.

ومن أجل ذلك سوف أبسط الفرضيات القائلة بتأثر النحو العربي بالمنطق اليوناني أو بأي جهة خارجية، وذلك بالدرس والتحليل، والمناقشة والنقد معتمداً على منهج البحث العلمي مع نشدان الحقيقة -ليس إلا- ولا يهمننا من أي وعاء صدرت.

اختلاف فرضيات المستشرقين حول أصالة النحو العربي:

لقد شرع موضوع أصالة النحو العربي يأخذ صورة سجال بين المستشرقين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، وكان أشهر هؤلاء في هذا المضمار أرنسترينان (A. Rénan)، وإجناس جولدزيهر (I. Goldziher)، وكان الأبرز في هذه القضية مركس (A. Merx) مقتفياً أثر جويدي (I. Guidi) الذي نشر بحثاً سنة 1877م باللغة الإيطالية زاعماً فيه أن

(1) ينظر: مراد باهي: فكرة تيسير النحو عند المستشرقين، ص 67.

(2) الحاج صالح عبد الرحمن: بحوثٌ ودراساتٌ في اللسانيات العربية، موفم الجزائر، 2007م، ج 1، ص 42-43.

(3) ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الفرنسية، ج 1، ص 435.

أصل النحو العربي مأخوذٌ من الفكر اليوناني⁽¹⁾.

وفي عرض هذه الآراء نألف الأستاذ رينان، وهو أول من مثل الاتجاه النقدي التاريخي بين المستشرقين الفرنسيين- في مؤلفه (تاريخ عامٌ ومنهجٌ مقارنةٌ للغات السامية)- يتطرق إلى مسألة أصالة النحو العربي متسائلاً 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 باقياً ومذكوراً 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 تجلّى 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 شيئاً في النحو العربي لظهر في مسميات المصطلحات، فالذي في العلوم الأخرى غيرٌ موجودٍ في النحو والبلاغة، فأسماء هذين العلمين، ومصطلحاتهما، وتقسيماتهما، ومحتوياتهما العامة عريضةٌ، أما العلوم الأخرى، فقد أخذها العرب عن علوم اليونان القديمة⁽³⁾. لكننا نجد المستشرق المجري إجناس جولدزهر 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 تععيد القواعد. كل ذلك في غياب أي تأثيرٍ أجنبيٍّ، ويستتج

(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.

من كل ذلك إلى أن العرب لا توجد أصالةً في حياتهم ولا في عقليتهم⁽¹⁾. كما نوّه هذا الباحث بكون العرب لم يطوروا معظم محتويات النحو من خلال نبوغهم، وإنما كان ذلك من خلال السريان لأنهم عرفوهم، كما يذكر بأنه لو كان علم النحو عربياً مميزاً كما يزعم رينان لوجدت بدايات العلم الأولى في المدينة، كما وجدت فيها مدرسة علم الحديث، وعلى أي شيء يدل أن هذا العلم تطور على شاطئ الفرات، وعلى أي شيء يدل أن معظم علمائه من جنسيات أجنبية وبخاصة الفرس⁽²⁾.

وما هو قمينٌ بالذكر أن أكثر المستشرقين شهرةً بالفرضية اليونانية في القرن التاسع عشر هو المستشرق مركس حيث قرر أن العرب تأثروا في نحوهم باليونانيين من خلال السريان، وهو ما نقرأه من قوله: «فقد عرف النحاة السريان أفكار ثراكس وغيره من النحاة اليونانيين، وقد وصلت أفكار السريان إلى النحاة العرب، وللتأكيد على زعمه قرر وجود علاقة ما بين المصطلحات والمفاهيم النحوية العربية والفكر اليوناني»⁽³⁾. وقد أشار أيضاً إلى سبب عدم ذكر المؤرخين العرب لأي تأثير أجنبي، فلم يتكلموا فيه أبداً، وذلك أنهم جهلوا العمل الذي وضع النحو مع المنطق، وتطلب ذلك زمناً من المؤرخين العرب لمعرفة ذلك⁽⁴⁾. وقد أكد أيضاً أن مفهومي الإعراب والصرف يرجعان إلى التراث اليوناني، وكذلك مفهوم الخبر، ومقولة الجنس، وفكرة الظرف أي ظرفا الزمان والمكان يربطها بهذا التراث أيضاً، وكذا مقولة الحال، والتمييز بين الأزمنة الثلاثة عند النحاة العرب يربطها بالتراث اليوناني⁽⁵⁾.

ولم ينته هذا الأمر إلى هذا الحد بل أطلت علينا هذه الفرضية اليونانية مرةً أخرى في السبعينيات من القرن العشرين، وقد تبنى ذلك كلٌّ من روندجرين وفرستيغ ومن بعدهما رافي تلمون.

(1) Ibid, P5

(2) Ibid, P9

(3) د/عبد المنعم جدامي: المستشرقين والتراث النحوي العربي، ص 27

(4) ينظر: Merx A., l'origine de la grammaire arabe, Ble 3(2), 1891, P16.

(5) 27-Ibid, P19

وقد زعم رونديجرين 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 جنديشاپور. وهذه الترجمات الفارسية، وبعض عناصر المنطق اليوناني أصبحت متاحة للعرب من خلال كتاب (المنطق) ل ابن المقفع⁽¹⁾. أما كيس فرستييج فقد تعددت أبحاثه منذ مؤلفه الأول سنة 1977م، وفيه ذهب إلى أنه لا يؤكد على أن الفكر اللغوي العربي كان نسخة من النحو اليوناني، ولكن يرى فعلاً أن الدرس النحوي اليوناني كان النموذج ونقطة الانطلاق للنحو العربي⁽²⁾. وفي مقاربتة المعنونة ب: «التربية الهيلينية وأصل النحو العربي»، يرتئي أن النحاة العرب كانوا على الأقل متآلفين مع عناصر من الفكر النحوي اليوناني، كما يزعم فرستييج أن كتاب ثراكس (فن النحو) ترجمته للسريانية أصبحت معروفة، لأن التأثير اليوناني في النحو السرياني واضح، ومنه إلى النحو العربي، ولدعم نظريته هذه يورد أن وجود الفكر اليوناني جاء من خلال المراكز العلمية التي كانت بها الثقافة والتعاليم اليونانية في الحيرة وحران، ونصيبين، وغيرهما من المراكز التي نشرت الثقافة الهيلينية، وهذه الأماكن ليست بعيدة عن العرب فقد انتشرت فيها الثقافة الهيلينية ليؤكد على وصول الفكر اليوناني إلى النحاة الأوائل، وليؤكد فرستييج أيضاً بكل ذلك على التشابه بين أمثلة سيبويه في تقسيم الكلام والتراث الهيليني⁽³⁾. ويركز هذا المستشرق على فرضيته من خلال بحثه المعنون بـ «أصل مصطلح القياس في النحو العربي»، وفيه يقرر أن كثيراً من عناصر الثقافة الهيلينية أصبحت موجودة 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 أساسياً في أصل الثقافة الإسلامية ككل⁽⁴⁾.

(1) ينظر: د/عبد المنعم جدامي: المستشرقون والتراث النحوي العربي، ص 27

(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 متمسكاً بموضوع التأثير اليوناني على النحو العربي، فكان يحاول إيجاد الأدلة لذلك، ففي بحث له سنة 1990م يخلص إلى أن دراسته لكتاب (معاني القرآن) لالفراء فتحت له أبواباً جديدة للبحث في التأثير الضخم للدراسات المنطقية في عالم بارز من علماء الفترة المبكرة للنحو العربي ألا وهو الفراء، وفي مقاربتة هذه يقرر أن الفراء يختلف في نظريته عن سيويه، ومرجعه أن الفراء لديه تأثير يوناني ضخم، أما سيويه فلم تفلح محاولات الباحثين في ربط فكره النحوي بالتأثير الهيليني⁽¹⁾. ويعتقد رافي تلمون في ضوء بحثه أنه يجوز مثلاً أن هؤلاء النحاة القدماء كانوا على معرفة ببعض المبادئ الفلسفية بل ببعض فصول مصنفاته الرئيسة إلا أنهم تغافلوا عنها رغبةً منهم في إنشاء علم إسلامي أصيل⁽²⁾. وهكذا يتضح لنا من خلال متجه هؤلاء المستشرقين ذبوع الفرضية اليونانية وأثر ذلك على النحو العربي حيث سادت ردحاً من الزمن.

نقد نظرة المستشرقين القائلين بأثر اليونان على النحو العربي:

إن المتأمل في الزعم المتمثل في أن أصالة النحو العربي، وبداية نشأته تأثرت بفكر يوناني عن طريق ترجمة الكتب اليونانية إلى العربية يألّفها محفوفةً بالشك والارتياب، وإن محاولة هؤلاء أن يصلوا بين نشوء النحو في البصرة، والنحو السرياني أو الهندي لا يمكن إثباته إثباتاً علمياً، وبخاصة إذا علمنا أن النحو العربي يقوم على نظرية العامل، وهي لا توجد في أيّ نحو أجنبي على حدّ تعبير الدكتور شوقي ضيف في كتابه (المدارس النحوية)⁽³⁾، كما ذهب 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 بدءاً

(1) ينظر: د/عبد المنعم جدامي: المستشرقون والتراث النحوي العربي، ص33.

(2) ينظر: رافي تلمون: التفكير النحوي قبل كتاب سيويه، دراسة 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 الفراء المتوفى سنة 207هـ، وانتهاءً ب أبي علي الفارسي وابن جني في نهاية القرن الرابع⁽¹⁾. وقد ندعم ما ارتآه هذا الباحث الأخير بكون انتشار عملية وضع القواعد النحوية في البدء كانت بأيدي أوائل القراء، وهم في الغالب من تلاميذ أبي الأسود الدؤلي، ونصر بن عامر وعبد الرحمن بن هرمز، ويحيى بن يعمر وعنبسة الفيل، وميمون الأقرن، وأما تلاميذ هؤلاء الذين قاموا بتطويرها فهم عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، وعيسى بن عمر الثقفي، وأبو عمرو بن العلاء، ويونس بن حبيب، والخليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه، وكان أكثرهم من البصريين الذين سبقوا إلى وضع النحو، ولعل عبقرية سيبويه ووضعه لمؤلفه (الكتاب) هو الذي أغرى هؤلاء المستشرقين ما حداً بهم إلى الطعن في أصالة النحو العربي، وذلك ما نص عليه الدكتور عبد العال سالم مكرم فذكر: «ومع أن المستشرقين قد جُبلوا على التعمق في البحوث العربية، وأنهم يحاولون أن يستنبطوا من النصوص العربية حقائق جديدة، وأفكاراً متطورة، ومادة حية، فإنهم وقفوا في حيرةٍ وتعجبٍ إزاء هذه المرحلة، وقد كان منشأ هذه الحيرة وهذا التعجب هو كتاب سيبويه، إذ كيف يولد كتاب سيبويه عملاً من دون أن يسبق بمراحل نمو وتطور تؤدي إلى ولادته ولادةً طبيعية»⁽²⁾.

وهذا الدكتور إبراهيم السامرائي يرد على المستشرق فيشر أنه فات هذا الأخير أن اليونانية تختلف نحواً وطبيعةً عن العربية، ولم يكن واضعُ النحو صارفاً أو متأثراً باليونانية بأي وجهٍ من الوجوه⁽³⁾، وقد اعتقد المحدثون أيضاً أن هناك جوانبَ معينةً تصل النحو العربي بمنطق أرسطو، وهي فكرة القياس والتعليل، واستخدام المقولات وغير ذلك، وقد رد الدكتور عبده الراجحي هذا الرأي بتبيان العناصر المحددة التي تختص بالدرس النحوي

(1) ينظر: د/تمام حسان: الأصول دراسةً إيبستمولوجيةً لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، (1401هـ/1981م)، ص 55-56.

(2) مراد باهي: فكرة تيسير النحو عند المستشرقين، ص 71، عن د/عبد العال سالم مكرم، الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي، ص 6.

(3) ينظر: د/إبراهيم السامرائي، دراساتٌ في اللغة، مطبعة العاني، بغداد، 1961، ص 13.

اختصاصاً مباشراً، وذلك أن التعريف عند أرسطو يختلف عن التعريف عند النحاة العرب⁽¹⁾.

وإذا كان هؤلاء الباحثون وغيرهم من العرب قد نقضوا هذا الزعم فإننا نجد أيضاً ثلثة من المستشرقين يعترضون أيضاً على من ادعى هذا التأثير الكلي بالحضارة اليونانية في المجال النحوي، ولذا فقد كانت الكتابات الاستشراقية بأقلام مختلفة ثقافياً، وبالتالي نلمح أن هناك تطوراً واضحاً 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 مذهباً وسطاً، 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 أيضاً شيئاً من النحو، وبرهان هذا أن تقسيم الكلمة يختلف، قال سيبويه: «الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، وهذا تقسيم أصلي»⁽²⁾، كما رفض المستشرق تربو هذا الزعم القائل بأن تقسيم الكلام عند النحاة العرب متأثر بتراث أرسطو، فالعرب عندهم ثلاثة أقسام، أما أرسطو فنجد في كتابه (الشعر) سبعة أقسام⁽³⁾. وما يؤكد ذلك أنه لا يوجد تأثير 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 متكافئة مع مفاهيم النحاة العرب، وينتهي تربو إلى القول بأن النحو العربي منذ بدايته كان مرتبطاً بالحديث والفقه⁽⁴⁾. وهذه الرؤية تقترب من فهم السياق الثقافي الإسلامي آنئذ، وهذا المستشرق لوثر كوبف أكثر تبياناً لهذه المسألة حيث يشير إلى أن الدين

(1) د/عبد الرأحجي: النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية بيروت، 1979، ص 88.

(2) أحمد أمين: ضحى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1969، ج 3، ص 293.

(3) ينظر: د/عبد المنعم جدامي: المستشرقون والتراث النحوي العربي، ص 35.

(4) ينظر: تربو جبرار: نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه، بحث منشور بمجلة مجمع اللغة العربية الأردني،

المجلد الأول، العدد الأول، 1978، ص 137.

كان عاملاً مهماً في التأثير المباشر وغير المباشر في العرب، فالقرآن الكريم والحديث الشريف كما يذكر كوبف هما مصدرا النحو والمعجم [دون أن ننسى الأدب بشعره خاصة ونثره]، وأن اللغويين العرب تباهاوا بخدمتهم في نشاط العلوم الإسلامية، ومن هنا فالتأثير الديني في الفكر اللغوي كان مؤسساً بعمق في تفكير المسلمين، وقد ذكر هذا الباحث عدداً 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 تعليق أو إيضاح، إذ أرجعوا ذلك إلى سبب ديني وقومي وسياسي. ولعل دراسات فرستيج، الذي تبنى فكرة تأثير اليونان في العرب، للتفسير القرآنية الأولى جعلته يقرر أن وجهات نظره تحولت بشكل ملحوظ، فقد أقنعه دراسته للتفسير القرآنية المبكرة أن كثيراً مما اعتقد أنه اقتراض من التراث اليوناني كان في حقيقته تطوراً داخلياً للفكر العربي⁽²⁾. كما ارتأى في بحثه المعنون بـ «النحو العربي وتفسير القرآن في بداية الإسلام» أن مسألة التأثير من خلال المصطلحات مسلمٌ بعدم فاعليتها من خلال المعطيات المأخوذة من كتب المفسرين الأوائل، وذهب هذا المستشرق أيضاً إلى أن الربط بين مصطلحات النهايات الإغريقية، وأقرانها في الدرس اليوناني أصبح إسهاباً، لأن المصطلح العربي حسب نظره فُسر بسهولة من خلال التطور الدلالي الداخلي في الثقافة العربية، ومن هنا حسب هذه النظرة تكون الفرضية اليونانية متخلّية 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 علماءهم متأثرين باليونانيين، وبنوه 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، ص 37.

(2) K. Versteegh: the notion of underlying levels' in the arabic grammatical tradition, HL 21 (3), PXII.

(3) K. Versteegh: Arabic grammar and quranic exegesis in early islam leiden, 1993, P200.

خلال ذلك إلى أنه لو كان العرب اقترضوا شيئاً في النحو العربي لظهر في مسميات المصطلحات، فالذي في العلوم الأخرى غير موجود في النحو والبلاغة، فأسماء هذين العلمين ومصطلحاتهما وتقسيماتهما ومحتوياتهما العامة عربية، أما العلوم الأخرى فالعرب عرفوها عن علوم اليونان القديمة⁽¹⁾.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين خصص المستشرق الشهير كارتر بحثاً معمقاً درس من خلال جذور النحو العربي مشاطراً رأي رينان في نفي فرضية التأثير بالفكر اليوناني، ويعتقد هذا المستشرق أن المرحلة الأولى من تاريخ النحو العربي كانت بدائيةً وعقيمةً، وأن سيبويه في كتابه (الكتاب) لم يعتمد على تعاليم سابقه عليه في دراسة النحو العربي، وأن كتابه هو العمل النحوي الأول من نوعه، كما أن سيبويه في زعمه دمج مراحل النحو العربي⁽²⁾. كما يشير الأستاذ إلى أنه لا يوجد في كتاب سيبويه مصطلحٌ دالٌّ على مفهوم «نحو» بالمفهوم التقني، غير أنَّهناك مصطلحات دالةٌ على الطريقة التي يتكلم بها الناس، وهي استخداماتٌ لدى الدارسين للفكر الإسلامي ومنها كلمة «طريقة» التي تدل على الطريقة الصوفية و«سنة»، وهي مصطلحٌ تقنيٌّ للدلالة على السنة الإسلامية، وكذلك مصطلح «مذهب» الدال على طريقة التفكير، وكذا «وجه» بمعنى الطريقة المميزة، وكذلك «مجرى» ومشتقاتها العديدة، ولكن أكثر المصطلحات استعمالاً في الكتاب - حسب نظرة كارتر - للدلالة على طريقة الكلام هو «نحو»، وأنه حرفياً بمعنى طريقة، اتجاه، نمط⁽³⁾. كما لم يرق مصطلح نحويين - حسب رأيه - عند سيبويه - ولا عند سابقه من النحاة إلى المعنى التقني، وأن هذا المعنى اكتسب فيما بعد صاحب الكتاب، وذلك بعد الاحتكاك مع مصادر الفكر اليوناني، وهكذا يتضح لنا جلياً أن هذا المستشرق قد اتخذ من دلالات مصطلحي «نحو» و«نحويين» عند سيبويه وسابقه بياً على فرضيته القائلة بعدم تأثر النحو العربي بالفكر اليوناني في مرحلة البدء.

(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

ومن أجل دحض التأثير اليوناني يؤكد الأستاذ كارتر على العلاقة بين النحو والفقه، حيث نجد أن سيبويه قد استعمل مصطلحات أخلاقية مثل: حسن وقبيح ومستقيم ومحال، وكان صاحب (الكتاب) - حسب المستشرق - قد استخدم هذه المصطلحات بعد أن منحها المعنى النحوي التقني، وأن مصطلح «جائز» أُعطيَ مظهرًا فقهياً في (الكتاب) وعند كل النحاة العرب اللاحقين⁽¹⁾. كما يرمي إلى أن مصطلحات نحوية مهمة مثل: بدل وعوض، وشرط ولغو، وخيار وحد، وحجة وأصل، ودليل ونية، ومصطلحات أخرى بدون ريب لا يمكن أن تكون مفهومة إلا في ضوء استعمالها في السياقات الفقهية⁽²⁾. وقد بحث هذا العالم العلاقة بين الفقه والنحو في أكثر من بحث، ويخلص إلى أن هناك علاقة قوية خاصة بين النحو العربي والفقه في كل من الهدف والمنهج، فكلُّ منهما وسيلةٌ للتحكم الاجتماعي، كما أن هناك علاقات متبادلة بين الأسس اللغوية للفقه، والطبيعة الفقهية للأفكار النحوية⁽³⁾. وإن كان النحو متأثراً بالفقه، فالفقه بدوره متأثرٌ بالنحو، وقد ذهب في هذا السياق الدكتور أحمد الجندي قائلاً: «معظم أبواب أصول الفقه ومسائله مبنيٌّ على علم الإعراب، وأنه إذا عجز الفقيه عن تحليل الحكم قال هذا تعبدِيٌّ، وإذا عجز النحوي عنه قال هذا مسموعٌ، وأن أصول النحو هي أدلة النحو التي تفرعت منها فروع وأصوله، كما أن أصول الفقه أدلة الفقه التي تنوعت عنها جملته وتفصيله»⁽⁴⁾، وراح أحد الباحثين إلى أن «مسيرة النحو خلال تطور الفقه الإسلامي من بداياته الأولى على يد الصحابة والتابعين إلى أن صار صناعةً لها منهجها ومنطقها الواضح الذي هو أصول الفقه، وجدنا النحو عنصراً أصيلاً من عناصر هذا المنهج وإن اختلف قوة وضعفًا»⁽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، ص 91.

(5) د/مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ص 38.

وإذا كان الأمر كذلك فهذا يدفعنا إلى بحث أصول النحو العربي في مصطلحات ومناهج الفقهاء المسلمين، وهو ما خلص إليه المستشرق كارتر، فقد ألقى مصطلحات أخلاقية وفقهية كثيرة في كتاب إمام النحاة سيويو، ويُعد ذلك دليلاً جلياً على تأثير الفقه في النحو وهو الأجدر بالرجحان عند توافر الأدلة.

ولعلنا نخلص بعد هذه المقاربة النقدية لموقف بعض المستشرقين إزاء النحو العربي إلى جملة من النقاط التي نراها صائبةً وصحيحةً ألا وهي:

1. إن نظرة هؤلاء إلى تأثير النحو العربي بالتراث اللغوي اليوناني يقوم على التعصب الأوروبي الذي يبين من خلال ذلك أن الهدف هو كون اليونان مصدرًا لكل الإبداعات العلمية في القرون الوسطى معتمدين في ذلك على الترجمات التي ترجمت من بداية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وهم بذلك يهملون مساهمة الحضارة العربية الإسلامية في بناء صرح الحضارة الإنسانية، وهو موقف لا يمت بأدنى قربى إلى الموضوعية أو الأمانة العلمية.

2. إن عدم وجود التأثير الأجنبي في النحو العربي يدل عليه عدم وجود أي ذكر أو قل الغياب الكامل لأي ذكر للتأثير الأجنبي عند مؤرخي النحو العربي وهو ما ارتآه المستشرق كارتر، حيث يذكر أيضاً أن ابن النديم صاحب كتاب (الفهرست) لم يشر إلى أي علاقة بين النحو اليوناني والنحو العربي⁽¹⁾. كما أن المصادر العربية لم تذكر أي تأثير أجنبي في النحو العربي، وهل رفض العرب فعلاً هذا الذكر رغبةً منهم في إنشاء علم إسلاميٍّ أو عربيٍّ؟ وإذا كان هذا الاحتمال صحيحاً، فلم ذكر العرب في بعض العلوم الأخرى التأثير اليوناني، وهو واضحٌ في مصطلحاتها، وإن تشكيك هؤلاء المستشرقين في المصادر العربية لكونها أهملت ذكر التأثير الأجنبي لهو موقفٌ ينأى عن موقف العالم المتمسك بمنهجية البحث العلمي الأكاديمي.

3. عدم اعتماد النحو العربي على الفكر اليوناني في تقسيم الكلام، ذلك أن هذا الفكر أي اليوناني عرف ثمانية أقسام من الكلام، أما النحو العربي فيعتمد على ثلاثة: اسم وفعل وحرف، فهناك إذاً تمايزٌ جوهريٌّ ونوعيٌّ بين النحويين العربي واليوناني، كما أن التقسيم الأرسطي جاء على مستوى الجملة محاذياً ل أفلاطون مع تفصيلاتٍ، أما التقسيم العربي فهو على مستوى الكلمة مع التنوع في أقسامها عند إمام النحاة سيبويه.

4. الملحوظ أن كلام سيبويه كلامٌ وصفيٌّ أكثر منه تعريف، فهو إذاً لم يطبق التعريف الأرسطي، كما أن الكتاب غالباً ما يخلو من التعريف، فهو لم يعرف الحال أو البدل، أو الفاعل، كما أن طريقته تبدأ بذكر اسم الباب، ثم يشرع مباشرةً في عرض القاعدة المستخلصة من الاستعمال، فإذا انتقلنا إلى القرن الرابع الهجري وجدنا اختلافاً كبيراً، إذ نلمس تأثير النحاة بمنطق أرسطو وبمنهجه في التعريف⁽¹⁾. وهو ما نراه جلياً من تعريف الزجاجي للنحو الذي يعد نموذجاً للتأثير اليوناني، يقول: «علمٌ قياسيٌّ ومسبارٌ لأكثر العلوم لا يقبل إلا براهينٌ وحججٌ»⁽²⁾. ولذا نؤكد أن التأثير اليوناني لم يكن إلا في القرن الثالث الهجري، وقد بدأ هذا التأثير بفعل ميزتين هما: أ- ذكر النحاة العرب أن التقسيم الثلاثي في كل اللغات، فقد ذكر الزجاجي في هذا السياق: «وأما الاحتجاج للأولين الذين زعموا أن الكلام كله اسم وفعل وحرف، فجعلوا العربي وغيره في ذلك سواءً، فهو بعينه الاحتجاج الذي تقدم ذكره لمذهب سيبويه... وقد اعتبرنا ذلك في عدة لغات عرفناها سوى العربية، فوجدناه كذلك، لا ينفك كلامهم كله من اسم وفعل وحرف، ولا يكاد يوجد فيه معنًى رابعٌ ولا أكثر منه»⁽³⁾.

ب- وجود تعريفات لكل أقسام الكلام، وهذا يتضح جيداً من كتب النحو العربي في القرن الثالث الهجري وما بعده.

(1) ينظر: د/عبده الراجحي: النحو العربي والدرس الحديث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 72-73

(2) الزجاجي أبو القاسم عبد الرحمن: الإيضاح في علل النحو، تحقيق: د/مازن المبارك، دمشق، 1974، ص 41..

(3) المصدر نفسه، ص 44-45

وفي الختام نستطيع أن نقول، بعد المعالجة والدرس والتحليل والتمحيص، أن الملابس كانت غير مهياة في البحث في قضية أصالة النحو العربي في القرن التاسع عشر في أوروبا بفكر محايد، وب عقل نزيه، وذلك أن الفرضية اليونانية بُنيت بجهل إذا طبقت على أوائل النحا حتى إمامهم في كتابه (الكتاب). ولعلنا نتساءل: هل بالفعل أصل كل تحليل لغويّ الفلسفة والمنطق؟، فقد كان اهتمام العرب بالمجال اللغوي في بدايته من أجل خدمة النص القرآني، وخدمة هذه اللغة التي تنزل بها، أو عبارة أخرى فقد وُجد ذلك في سياق ثقافيّ مغاير تمامًا للتحليل النحوي عند اليونان وعند الهنود، وكذلك وُجد عند الصينيين لمقاصد أخرى ناجمة عن ظروفهم الثقافية، وهذه النظرة الموضوعية لا تنفي أبدًا قضية التأثير فيما بعد، وذلك لأن الحضارات دولٌ ومتداولةٌ، وكل الأفكار العلمية تبدأ بسيطة في حضارة ما، ثم تنطلق في حضارة أخرى بشكلٍ آخر. ولذا نستطيع أن نقول: ليس من الموضوعية العلمية أن يذهب أحد المستشرقين مثل رافي تلمون إلى القول: «إني مقتنعٌ مما مثلناه هنا بأن النحو العربي في عهد نشأته لم يجهل تراث الفلسفة اليونانية بل إنه استرشد به إلى حدٍّ ما وخاصة في مجال الاصطلاح... ويبدو الآن أن قلة التأثير بهذا التراث إنما هي نتيجة مجهود النحويين القدماء الواعي الصارم في خلق علميٍّ يتصف ويتسم بعلامات النحو الوطني العربي»⁽¹⁾. وهل بالفعل كانت هذه الأيديولوجيا موجودة عند سيويو والخليل، والحضرمي والفراء، وغيرهم من الأجيال المتتابعة التي شاركت في بناء هذا الصرح الكبير الذي صنعه العرب من نشأته إلى كتابي سيويو والفراء في سنينٍ كثيرة؟ هل هؤلاء كلهم بهذه الأيديولوجيا؟ وهل كانوا كلهم عربًا، فالنحا كانوا ينتمون إلى أوطان شتى، وأعراق متباينة وهذا ما نسيه تلمون؟⁽²⁾. كما أقنعت المستشرق فرستيج دراسته للتفاسير القرآنية المبكرة أن كثيرًا مما اعتقده اقتراضًا من التراث اليوناني كان في

(1) رافي تلمون: التفكير النحوي قبل كتاب سيويو، دراسة في تاريخ المصطلح النحوي العربي، نشر بمجلة الكرمل، العدد 5، ص 53..

(2) ينظر: د/إسماعيل عمايرة: المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية عند العرب، دار الملاح، بغداد، ط 1، ص 89

الواقع تطوراً داخل الحضارة العربية. وأشار في هذا الصدد إلى أن هناك كتابات كثيرة تقرر تأثير مدرسة لغوية في أخرى، وعالم في عالم، وعالم في مدرسة، وذلك نحو تأثير مدرسة براغ في اللغويين الأمريكيين، وتأثير دوركايم في دوسوسير، وتأثير ياكوبسون في اللغويين الأمريكيين، وكذا تأثير البورويال في اللغوي تشومسكي، وتنوع الكتابات في هذا المضمار ما يسمح لنا أننتناول البحث في موضوع التأثير في تراثنا بشيءٍ مختلفٍ عن تلك النظرة المتعصبة لدى ذلك الصنف من المستشرقين. ويعود موقفهم هذا من كل تلك الاحتمالات أنها تحاول أن تفسر مجمل التراث النحوي بعامل واحد فقط، وينتهون إلى أنه بصرف النظر عن النموذج الذي احتذاه -إذا كان هذا النموذج حقاً موجوداً - فإن النحو العربي قد تطور إلى تعاليم مختلفة وأصيلة تماماً. ونقول أن الحقيقة العلمية تفرض علينا الحذر في الخوض في الكلام عن التأثير والتأثر في العلوم من حضارة إلى أخرى دون بينة، وذلك لأن هناك تشابهات كثيرة بين كثير من النقاط العلمية المشتركة بين علم في حضارة ما، وآخر في حضارة أخرى، ولا يكون التشابه دليلاً أو مؤكداً لتأثير أحدهما في الآخر، فقد يوجد والحال هذه - ما يدعى توارد الأفكار أو الخواطر ليس إلا.

"Originality of Arabic Grammar"

■ Dr. Hamdad Bin Abdullah

Invalidating originality of Arabic grammar is one of the most famous claims by the orientalist, 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 orientalist 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.

دراسات استشرافية

دراسات استشرافية / العدد السابع عشر / شتاء ٢٠١٩ م

"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 "Orientalism".

دراسة استشرافية

دراسات استشرافية / العدد السابع عشر / شتاء ٢٠١٩ م

"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 Masarra 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.

دراسات استشرافية

دراسات استشرافية / العدد السابع عشر / شتاء ٢٠١٩ م

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 Mathloun al-Bedeiri
- 6 - Prof. Dr. Jawad Munshed al-Nasrallah
- 7 - Prof. A. Dr. Muhammad Ali Rezaei 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

17th 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



www.m.iicss.iq موقع المجلة

info@m.iicss.iq بريد المجلة

www.iicss.iq موقع المركز

دراسات استشرافية