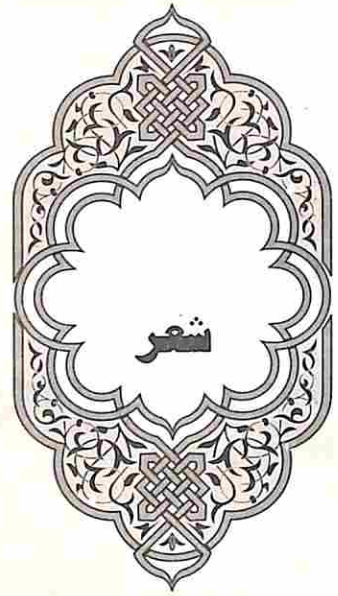




إِذَا مَا هَتَفْتُ مِنَ الْقَلْبِ «رَبِّي»
تَفَتَّحَ فِي الرُّوحِ بَسْتَانُ حُبٍّ
وَتَمَطَّرَنِي دِيمَةً مِنْ صَفَاءٍ
فَيَخْضَرُ قَلْبِي.. وَيَخْضَرُ رَبِّي
وَيُورِقُ بَيْنَ حَنَائِيَا الضُّلُوعِ
خَمَائِلُ وَرْدٍ.. وَجَنَّاتُ عُشْبٍ
وَيَنْسَابُ كَالْفَجْرِ.. فِي أَفْقِ رُوحِي
ضِيَاءٌ شَفِيفٌ مِنَ الْخُلْدِ يَسْبِي
وَيَرْتَسِمُ الْفَرَحُ الْحَلُوطِيْرَا
تُرْفَرَفُ بَيْنَ حَنَائِيَا الْمُحِبِّ

□□□

بِذِكْرِكَ رَبِّي.. أَسَامُحُ كُلَّ الْـ
وُجُودٍ.. وَأَنْثُرُ أَزْهَارَ حُبِّي
وَتَنْهَلُ صَوْبِي أَفَاوِيْقُ طَهْرٍ
وَأَمْوَاهُ نَهْرٍ.. مِنَ النُّورِ عَذْبٍ
فَتَبْتَلُ بِالنُّورِ أَشْوَاقُ رُوحِي
وَتَخْضَلُ بِالذِّكْرِ أَغْصَانُ قَلْبِي
وَتَحْنُو عَلَيَّ سَمَاءٌ رَعْمٌ..
تُضِيءُ مَدَاهَا قَنَادِيلُ شَهَبٍ
وَتَغْدُو شُعَاعًا.. شَفِيفًا شَفِيفًا
يَجُوبُ السَّمَاوَاتِ مِنْ غَيْرِ حُجُبٍ
فَتَأْسُو جِرَاحِي.. وَتُبْرِئُ ذَنْبِي
وَأَنْعَمَ مِنْكَ.. بِلَحْظَةٍ قُرْبٍ

□□□

إِذَا مَا وَضَعْتُ مِنَ اللَّيْلِ جَنْبِي
إِلَهِي.. وَنَاجَيْتُكَ قَلْبِي «رَبِّي»
أَرَى الْأَرْضَ تَنَاقُ بِعِيدًا.. بِعِيدًا
وَيَصْفُرُ فِي مُقْلَتِي كُلُّ خَطْبٍ
فَحَسْبِي رِضَاؤُكَ.. يَا رَبُّ حَسْبِي
وَحَسْبِي حَنَائِكَ.. مِنْ كُلِّ كَسْبٍ
وَيَنْهَمُرُ الْعَطْرُ.. عَطْرُ التَّسَابِيـ
حٍ.. فَوْقَ لِسَانِ مِنَ الذِّكْرِ.. رَطْبٍ
وَحِينَ تَنْوَأُ الْحُرُوفُ بِشَوْقِي
وَيَصْمَتُ نَطْقِي.. فَرُوحِي تُلَبِّي

□□□

من أغاني الحب



شعر:

د. نصر عبدالقادر

د. محمد بن عزوز

لا بد من توافر الإسلامية

في النثر، والمبدع أيضاً

■ ■ فرق كبير بين الأدب الصالح والأدب الإسلامي!

■ ■ التنظير للأدب يظل عملاً جماعياً

الدكتور محمد بن عزوز أديب وناقد مغربي له إسهاماته المتواصلة في مسيرة الأدب الإسلامي العالمية وهو يرى أن التشابه في العناوين المتصلة بنظرية الأدب الإسلامي ليس عيباً في النظرية لأن التنظير في الأدب يعدّ عملاً جماعياً، كما أن الأدب الإسلامي يجب أن يتماسك فيه الفن والعقيدة، وأن الجانب الشكلي مشترك بين جميع الآداب غير أنه لا يمكن لأدب أمة من الأمم أن يزدهر إلا بالحرص على عناصر التميز والتفرد والخصوصية مع ضرورة الانفتاح النقدي على الآخر حتى لا نتقوقع داخل ذواتنا. وغير ذلك من القضايا الأدبية والنقدية سيجدها القارئ في هذا الحوار، أيضاً سيجد القارئ تعريفاً بضيف العدد في آخر هذا الحوار الذي نترككم الآن مع بداياته



أجراه: محمد أوزكاغ



من الشروط الواجب توافرها في الإبداع الأدبي، حتى يصح وصفه بالإسلامي. ويمكن إجمالها في عنصرين رئيسيين هما:

(أ) شروط أدبية الإبداع.

(ب) شروط إسلامية الإبداع.

أي أننا حين ننظر للأدب الإسلامي فنحن نحرص على وجود عنصرين يفترض فيهما التماسك والتلاحم والتكامل، وهما: الفن والعقيدة، والقضايا المرتبطة بهذين المكونين البارزين في الأدب كثيرة جداً لا يمكن حصرها في كتاب واحد، بل إن القضايا الفنية والفكرية المرتبطة بجنس أدبي واحد كالشعر مثلاً أو الرواية تختلف وتتشعب باختلاف المنظر وتوجهه وثقافته وتكوينه.

فإذا كنا نتفق في نظرية الأدب الإسلامي على الأساس العقدي الذي يقوم عليه هذا الأدب، فإن مجال الاختلاف يكمن في الجوانب الفنية والشكلية التي تدخل في نطاق المشترك الإنساني الذي لا تختلف فيه مع الأمم والشعوب الأخرى إلا فيما تعارض منه مع الثوابت العقدية الإسلامية.

بتعبير آخر أقول، إن الأدب

أما الإبداع الأدبي الذي يتفق في مضمونه مع قيم الإسلام ومثله فأني أذهب مذهب الشيخ أبي الحسن الندوي في اعتباره أدباً صالحاً، لا أدباً إسلامياً. لأن الإسلام كل لا يتجزأ. ولا يمكن الحكم على نص أدبي بالإسلامية من خلال توفره على جانب من جوانب الإسلام أو على شرط من شروط الإسلام التي لا أراها فقط شرطاً في النص وحده بل في المبدع أيضاً.

■ ■ ■ أستاذ بنعزوز: لقد ظهرت في الأيام الأخيرة العديد من الكتابات غايتها العامة التعريف بالأدب الإسلامي وتأصيله. وعلى الرغم من اختلاف الموضوعات المطروقة فيها وانعدام وجود تصور ينتظمها فما يلاحظ عليها هو تشابه عناوينها خصوصاً ما يتصل بنظرية الأدب الإسلامي يوقع القارئ في اللبس والحيرة فمتى نتجاوز هذه المشكلة؟

● أود في البداية أن أشير إلى أن التشابه في العناوين والاختلاف في الموضوعات والمضامين ليس عيباً. لأن هذه الموضوعات تتناول جوانب من نظرية الأدب من منظور إسلامي، ولا تتناول النظرية كلها بجميع تفاصيلها حتى يصح وجود تشابه حتى في الموضوعات. فالتنظير للأدب، أي أدب، عمل جماعي. ولا يمكن أن تبرز نظرية لأدب ما بمجهود فردي، بل لا بد من تكاتف الجهود وتضافر الطاقات للنهوض بهذه المهمة الشاقة. وحينما نتحدث عن نظرية الأدب الإسلامي فنحن نتحدث عن مجموعة

■ ■ ■ يثير مصطلح الأدب الإسلامي عديداً من المشكلات من بينها مشكلة الهوية إذ انقسم النقاد الإسلاميون حول مرجعية هوية النص، فمنهم من ردها إلى المبدع ومنهم من ردها إلى النص ذاته فكيف ينظر د. بنعزوز إلى هذه القضية؟

● لقد سبق أن أجبت عن هذا السؤال في مقدمة الدراسة التي نشرتها بمجلة «الوعي الإسلامي» الكويتية (٣٤٦٤ - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ) وهي بعنوان: «الأدب المسلم: التزامه ووظيفته.. حين قلت:

«الأدب المسلم عنصر مهم في حقل الأدب الإسلامي. فهو الذي يصدر عنه الإبداع الأدبي بشتى فنونه وألوانه، وهو الذي يجسد التصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة في أدبه، ويتوخى من ذلك الأهداف الإسلامية الحقة، المتمكن من أدوات التعبير الفنية، والذي ينتظر منه الصدق الفني في التعبير عن قيم الإسلام ومثله وواقع المسلمين. ولا ينتظر ذلك من غيره لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

فلسنا ممن يتلمس الإسلامية في أدب مبدعه كافر أو ملحد أو ضال. فالأدب الإسلامي وجد يوم وجد الإسلام ولم نعدم في أي زمن وجود نماذج جيدة منه، حتى نتلمسه عند من أظلم الكفر والإلحاد والضلال قلوبهم، لأن هناك علاقة وثيقة بين المبدع وإبداعه. فالأدب المسلم يعبر من خلال إبداعه عن رؤيته للحياة والإنسان والكون انطلاقاً من التصور الإسلامي» أ.هـ.

● تلاحم الفن والعقيدة وتكاملهما

● ضرورة في الأدب الإسلامي

● انفتاحنا على الآخر يجب أن يكون نقدياً وليس انفتاح المبهورين

الإسلامي ينبنى على أساس عقدي رباني ثابت لا خلاف حوله، وعلى شكل فني بشري متغير. وهذا العنصر الأخير هو الذي يحصل فيه اختلاف المنظرين والمؤصلين لهذا الأدب.

ثم إن التنظير ينطلق - في العادة - من إبداع سابق كما هو معلوم، وهذا الإبداع الأدبي الإسلامي ليس وليد هذا القرن أو الذي قبله، بل هو ثمرة من ثمرات الإسلام التي ظهرت مع بدء الدعوة الإسلامية.

ومن ثم فوضع قواعد نظرية لكل هذا الإبداع على كثرته يتطلب سنوات كثيرة من الدراسة، وجماعة كبيرة من النقاد والمنظرين، حتى نستطيع الخروج بنظرية للأدب الإسلامي متكاملة المعالم والجوانب.

■ من دعاة الأدب الإسلامي من يذهب إلى أن هذا الأدب ينبغي أن ننأى به عما هو متداول وموظف من مفاهيم ومصطلحات من قبل النقد العربي المعاصر نريد أن نعرف موقف أستاذنا بنعزوز من هذا النوع من الآراء والتصورات وما أکثرها في حقل الأدب والنقد الإسلاميين؟

● حينما ننظر لأدب ما فنحن نهدف، في الغالب، من ذلك إلى التأكيد على المنظومة الفكرية التي على هذا الأدب أن ينطلق منها في مضمونه، والتأكيد على الأسلوب الأمثل والأحسن والاكمل للتعبير عن هذا المضمون. ومن ثم فكل أدب يتميز باستقلاليته وتفرده في أساسه الفكري والعقدي الذي ينطلق منه ويعبر عنه، أما الجانب الشكلي فهو مشترك بين جميع الآداب، فشكل الرواية والقصة هو هو، ولا يختلف إلا في طريقة توظيف الوسائل الفنية الكفيلة بإحداث تأثير أكبر في

القارئ، وإن كنا نسجل مع ذلك وجود بعض الخصوصيات داخل نطاق الشكل الواحد. فشكل الشعر هو هو بما يتميز به من وزن وإيقاع ونغم وجرس وتقفية.. ولكن جانب الاختلاف داخل هذا الشكل هو أن الوزن العربي في الشعر ليس هو وزن الشعر الفرنسي أو الإنجليزي والقافية العربية غير القافية الأوروبية أو الهندية أو الصينية.

ومن ثم فالمفاهيم والمصطلحات المستعملة تنهل من جانبين، جانب يتميز بخصوصيته، وجانب يتميز بكونه مشتركاً إنسانياً تنفتح فيه على الآخرين مع مراعاة الجانب الأول.

■ أستاذ بنعزوز في صلب السؤال الماضي نريد أن نتعرف على تصوركم حول قضية مازالت تفرض ذاتها على العديد من النقاد الإسلاميين وهي مسألة الانفتاح على المناهج الغربية بقصد استثمارها في النقد الإسلامي المعاصر؟

● أود التنبيه في بداية هذا الجواب على أن المنهج يستخرج من صلب الأدب الذي يدرسه، وليس من خارجه. ومن ثم فهو يتسم بخصوصيات ذلك الأدب الذي انبثق من بيئة معينة تحكمها خلفية عقدية وفكرية وفلسفية تختلف عن خلفيات البيئات الأخرى. ومن ثم وجب علينا ألا ننبهر كثيراً بالمناهج الغربية لأنها مستخلصة من آدابها، ولا تستجيب لها دائماً آدابنا الإسلامية لاختلاف المنطلقات الفكرية التي تنطلق منها والأهداف التي ترغب في الوصول إليها.

لذا فنحن مطالبون بالتفكير في منهج إسلامي نستقي من أدبنا الإسلامي. وألا نبقي مستوردين ومستهلكين

شأن الشعوب الحريصة على تخلفها، خاصة أن هناك محاولات عديدة تسعى مجتهدة للتأصيل لهذا المنهج الإسلامي، أذكر منها محاولة الدكتور محمد عادل الهاشمي في كتابه: «الإنسان في الأدب الإسلامي» ورسالة الأستاذ عبدالعالي المجذوب لنيل شهادة الدراسات العليا وهي بعنوان: «قضية المنهج الإسلامي في نقد الأدب: الشعر نموذجاً».

وقبل هذا وذاك فنحن أصحاب المنهج القويم، وديننا منهج حياة. وحينما نقول منهج حياة فهو يشمل جميع جوانب هذه الحياة وجزئياتها، ومنها الدعوة إلى الله من خلال الكلمة الطيبة الموحية والمعبرة أي الأدب.

ولا نستغرب ذلك، فالقرآن الكريم زاهر بقصص الأنبياء والمرسلين مع أقوامهم الكافرين. وهو قصص يفوق القصص الفني المعروف فنية وتأثيراً.

والحديث النبوي مليء كذلك بقصص النبوة ذي العبرة والمغزى والأسلوب الفني المتميز. وأولى بنا أن نستقي أصول منهج أدبنا الإسلامي في مجال القصة والرواية من القرآن والحديث. وما قيل عن القصة يمكن أن نقوله عن الفنون الأدبية الأخرى. وقد عالج جوانب من ذلك الدكتور حسين علي محمد في كتابه: «القرآن ونظرية الفن».

وإذا كنا نقر بضرورة الانفتاح على المناهج الغربية فهو انفتاح مشروط ومقصود على بعضها فقط خاصة إذا لم تكن النتائج التي سنصل إليها من هذه المناهج تصادم وتعارض ثوابتنا الفكرية والحضارية. لأن المنهج في الأصل، لا يستعمل إلا ليوصل إلى نتائج معينة، وإذا كانت هذه النتائج لا تخدم هذه الثوابت فلا خير في هذه المناهج.

قد نستفيد من الجوانب الشكلية والإجرائية في بعض المناهج، إلا أننا لن نستفيد حتماً من مضمون هذه المناهج ومن خلفيتها الفكرية والعقدية التي لا تتفق أصلاً مع الخلفية التي

يقوم عليها الأدب الإسلامي.

■ انطلاقاً من القناعات المعرفية التي يؤمن بها د. بنعزوز أين يمكن أن يضع نفسه بالتحديد؟

● يمكن أن أقول بتواضع إنني أؤمن بتميز عقيدتنا وحضارتنا وأدبنا ومناهجنا. وأرفض الذوبان في الآخر. ولا يمكن أن يزدهر أدب أمة من الأمم إلا في ظل الحرص على عناصر التميز والتفرد والخصوصية.

وفيما يخص المجال النقدي علينا ألا ننسى أن لنا تراثاً نقدياً وأدبياً لم ننكب بعد عليه بالدرس دراسة عميقة تراعي ربط الأواصر بين القديم والجديد، والتأكيد على عناصر الترابط والتواصل بين المنجز وما هو في طور الإنجاز.

مشكلتنا أننا ننسى جذورنا. ننسى أن لنا تراثاً ضخماً يمكن أن نستفيد منه في عصرنا الحالي، ونحتفي بكل مستورد دخيل كأنه يصطبغ بصبغة المال ويسلم من لازمة العجز والمحدودية والنقصان.

وهذا الاحتفاء نتيجة من نتائج الاستدمار (الاستعمار) ومظهر من مظاهر التبعية والتخلف.

أؤمن بضرورة الانفتاح حتى لا نتقوقع داخل ذواتنا، لكن بشرط ألا يكون انفتاح المنبهرين المأخوذي الأبواب. بل انفتاح النقاد الحصفاء الذين يتعاملون بحذر ونقد مع ما يدرسون.

ثم إن المنهج لا يعدو أن يكون وسيلة يتوسل بها لفهم نص معين، والوصول في الأخير إلى دلالاته العميقة. فكل منهج يؤدي هذا الدور هو منهج صالح، بشرط ألا يبني نتائجه الدلالية على جانب واحد من جوانب عملية الإبداع التي تقوم على العناصر الآتية: مبدع ← إبداع ← قارئ.

فهناك من المناهج الغربية من يبني نتائجه من خلال دراسة نفسية المبدع وظروف عصره، دون أن يعمل على

استنطاق الإبداع والدلالات الكامنة فيه كالمناهج النفسية. وهناك من يهتم بالإبداع وحده دون أن يهتم بالمبدع والظروف التي دفعت به إلى ذلك، كالمناهج البنوي. وهناك من يهتم بمن يستهلك هذا الإبداع وهو جمهور القراء وما يرتبط بهم في علاقتهم بما يقرأون كالمناهج الاجتماعية. من هنا نلاحظ أن هذه التوجهات المنهجية الغربية لا تخلو من شطط وخلل؛ لتركيزها على جانب واحد من جوانب العملية الإبداعية وتعميمها للأحكام التي تصل إليها من ذلك على الإبداع كله. وهذا هو طابع الفكر الغربي عموماً ومناهجه بالخصوص. وهو النظرة الأحادية والتجزئية التي تحكم من خلال الجزء على الكل. وهذا النوع من الأحكام لا يمكن قبوله لا عقلاً ولا نقلاً. وأما النظرة الإسلامية التي يبنى عليها المنهج الإسلامي العام فتقوم على الرؤية الشمولية التكاملية. وهذا ما نجده واضحاً صريحاً في القاعدة الأصولية الشهيرة: «الحكم على الشيء فرع صورته».

■ بالنسبة لمسألة البحوث التي أشرفتم عليها هل يمكن أن تعطينا فكرة عن طبيعتها؟

● أحمد الله الذي هداني لخدمة هذا الأدب من خلال البحوث التي أشرفتم عليها وهي كثيرة ومتنوعة. نظراً لإقبال الطلبة الكبير على دراسته.

أشرفت على بحوث في الشعر الإسلامي الحديث والرواية الإسلامية والقصة في القرآن والحديث وأدب الأطفال.

أما محاور البحث فهي متنوعة بدورها أذكر منها:

- الرؤية الإسلامية للشخصية في الرواية الإسلامية.

- الرؤية الإسلامية للفضاء في الرواية الإسلامية

- البطل والبطولة في الرواية الإسلامية

- الواقع والمثال في الرواية الإسلامية
- الصراع في الرواية الإسلامية
- الأخبار في الرواية الإسلامية
- الحوار وخصائصه في الرواية الإسلامية
- التدافع في الرواية الإسلامية
- الجدل في القصة القرآنية
- الدوافع في القصة القرآنية
- العلاقات بين الشخصيات في القصة القرآنية
- منهج القصة في القرآن الكريم
- منهج القصة في الحديث النبوي
- أدب الأطفال من منظور إسلامي
- النزعة الإنسانية في الشعر الإسلامي.. الخ.

■ هناك ملاحظة جوهرية على قضية الإشراف، وهي انعدام الرابط التصوري الذي يحكم المشرف في إشرافه، فمثلاً تجد الأستاذ في السنة الواحدة يشرف على بحث يتناول قضية نقدية قديمة، وفي الوقت نفسه على بحث يعالج ظاهرة ما في نص سردي أو شعري فبماذا تفسرون هذه الظاهرة؟

● حينما يلتقي الأستاذ المشرف بطلبته ليوزع عليهم المحور أو المحاور التي يقترحها لتكون موضع درس وتحليل من قبلهم، فإنه ينطلق من تصور معين، ووفق منهج يرسمه في ذهنه. وهذا ما يلاحظ على أغلب الأساتذة المشرفين. وبالنسبة لي فقد كنت في السنوات الأولى التي بدأت فيها بالإشراف على بحوث في الأدب الإسلامي لا أخرج عن محور واحد أو محورين من مثل: الفضاء في روايات الدكتور نجيب الكيلاني رحمه الله، أو الشخصيات في هذه الروايات، ثم تحولت إلى الاهتمام ببعض العناصر الجزئية في الرواية أو القصة: كالحوار أو الجدل أو الصراع أو التدافع أو الأخبار أو الدوافع. ولم أخرج عن هذا النهج إلا مرة واحدة

● الجانب الشكلي مشترك..

بين جميع الآداب.

حينما اقترح علي طالب توسمت فيه النباهة والذكاء أن يدرس «المصطلح البلاغي من خلال كتاب البرهان للزركشي» فقبلت موضوعه نظرا لإيماني بضرورة ربط الأواصر بين القديم والحديث لبناء المستقبل. ثم إنها من الدراسات التي يمكن أن يستعين بها النقد الإسلامي المعاصر على جانبه الاصطلاحي.

■ بناء على ما ذكرتم من عناوين البحوث التي تفضلتم بالإشراف عليها يتبين أن د. بنعزوز يشغل وفق تصور معين فهل تفضلتم بإعطائنا نظرة عن خطوطه العريضة؟

● فيما يخص التصور الذي اشتغل وفقه من خلال البحوث التي أشرف عليها فهو يتمثل في النقاط الآتية:

(أ) الخروج بالأدب الإسلامي من بوتقة الدراسات المضمونية، وذلك بالاهتمام بقضايا شكلية وفنية من منظور إسلامي جديد.

(ب) إعطاء مفاهيم إسلامية للمصطلحات المتداولة في ميدان الدراسات الأدبية من مثل مفهوم البطل والبطولة - الصراع - الشخصية - الفضاء - الإخبار..

(ج) إدخال مصطلحات جديدة لم تكن معروفة في مجال الدراسات السردية من قبل وهي ذات دلالات إسلامية من مثل التدافع - الجدل - الجدلية - التصنيف العقدي (للشخصيات مثلا) - التكامل - المشاركة - الولاء - العدا - الحذر - التأزم - الابتلاء - التمكين..

(د) وضع أصول منهج إسلامي متكامل لدراسة الرواية الإسلامية.

■ لقد اطلعت على بعض الأبحاث التي أشرفتم عليها مما دفعني إلى الاعتقاد بأن هناك محاولة لإعادة قراءة بعض المفاهيم الحكائية المعاصرة وحتى لا أترك كلامي عاما أخذ عنوان البحث التالي «الرؤية الإسلامية للشخصية في رواية الثعابين» فهل لكم أن تفصلوا للقارئ ما التصور الجديد الذي تقترحوه لمفهوم الشخصية؟

● التصور الجديد الذي اقترحه لمفهوم الشخصية يتمثل في أنني لا أعتبر ما هو خارج مفهوم «الإنسان» شخصية روائية تمشياً مع تصورنا الإسلامي لنبني على واقعية وهدفية الأدب ونقده. ومن ثم فهو يرفض بعض المفاهيم الغربية في النقد والدراسة الأدبية، من مثل اعتبار الحب أو الكراهية شخصية روائية تقوم بدور ما في الرواية تؤثر في أحداثها وفي نتائجها، وفي مبادئ الشخصيات ومصائرهما، أو اعتبار المكان شخصية روائية تساعد وتعارض، وتنتج وتتأثر، كما يذهب إلى ذلك السيميائيون من أمثال فيليب هامون في كتابه: LE PERSONNEL DU ROMAN، أو اعتبار الحيوان شخصية روائية كما هو الحال في بعض الروايات الغربية التي جعلت من بعض شخصياتها الرئيسية حيوانات (كلابا خاصة).

فكيف يقارن الإنسان وهو المخلوق العاقل المكلف المسؤول المستخلف في الأرض مع مكان جامد لا روح فيه ولا حياة، أو بشيء معنوي، كالحب والكراهية والحقد والحسد والغيرة، مرتبط بأحوال الإنسان النفسية والإيمانية؟ وما المسوغ الذي يجعل مخلوقا مسخرا من قبل الله تعالى

للإنسان يحتل مكان هذا الأخير في عالم الرواية المتخيل والمرتبط ارتباطا وثيقا بعالم الواقع، في الوقت الذي يهتمش فيه من زوده الله سبحانه بالعقل والبيان والقدرة على التصرف في الحياة؟

إنها النظرة الغربية التشيئية التي ترى أن الإنسان شيء من أشياء هذا العالم المادي الذي لا يلقي بالا لخصوصيات الإنسان التي تميزه عن الحيوانات والجمادات. ولكأنه الحقيقية في الوجود. فالمادة هي نواة الصراع ومدار حركة الحياة في نظرهم، وعليها ينبني وجودهم وحياتهم، لذلك يرى الأدباء والنقاد الغربيون أنهم يتحدثون بصدق عن واقعهم.

أما بالنسبة لنا فالأمر يختلف، لأن واقعنا غير واقعهم ورؤيتنا للإنسان والحياة والكون كله مخالفة لرؤيتهم. وماديتنا لا تطغى على روحانيتنا حتى تجعلنا نقبل الحقائق والمفاهيم التي لا تختلف حولها الشرائع والأفهام.

وبما أن الرواية الإسلامية تجعل همها الأول هو الحديث عن قضايا الإنسان المسلم والدعوة إلى الله، فإننا نستبعد من دائرة الشخصيات الروائية كل مخلوق غير مكلف وغير مسؤول عن أقواله وأفعاله، ونميل إلى اعتبار الشخصية الروائية معادلا للإنسان لا غير سواء كان ذلك حقيقة أم تخيلا أم جامعا. والشخصية - انطلاقا من هذا التصور - ليست كيانا شكليا فارغا من أي محتوى ومدلول عما ينظر إليها الكثير من المدارس الغربية يعتبره علامة لغوية فقط. كما يذهب إلى ذلك تودوروف وغيره من النقاد البنيويين والسيميائيين بل الشخصية نتاج عقيدة تؤثر على عقليتها ونفسياتها وتوجه سلوكها وتصرفاتها. وهي بذلك كيان مشحون بالكثير من المعاني والدلالات التي من خلالها يوجه الكاتب خطابا معينا إلى القارئ.

هذا باختصار شديد هو تصوري لمفهوم الشخصية في الإبداع الروائي

الإسلامي. وهو ما يتميز به نقدنا الإسلامي المعاصر عن المدارس النقدية الغربية. أما جوانب الالتقاء فترتبط بالمجال الفني المتعلق بطريقة توظيف هذه الشخصية داخل العمل الروائي وكيفية رسمها ووصفها والكشف عن دوافعها التي تتحكم في شبكة علاقاتها بغيرها من الشخصيات ودلالات كل ذلك على الشخصية وانتمائها العقدي والفكري.

■ هذا التصور الجديد الذي طرحتموه للشخصية هل يشمل كل المكونات الحكائية مثلًا الفضاء باعتباره مكونًا أساسيًا في النص السردى بمختلف أجناسه؟

● فيما يتعلق بالفضاء الذي يعده الكثير من دارسي الرواية الغربية ومن دار في فلكهم بأنه شخصية من شخصيات الرواية شأنه شأن الشخصيات الإنسانية في التأثير في سير الأحداث وإدارة عجلة السرد، أقول بأن هذا الفضاء سواء كان فضاء طبيعيًا كالبحار والجبال والسهول.. أو اصطناعيًا، أي تم تحويله شكلًا وهيكلًا وتركيبًا للقيام بوظائف معينة، كالمدارس والمساجد والأسواق والمستشفيات والمساكن.. لا يعدو أن يكون جزءًا من هذا الكون الذي سخره الله عز وجل للإنسان ليعينه على وجوده في الأرض، وليمكنه من عمارتها، والنهوض بمسؤولياتي الاستخلاف والعبادة. ومن ثم فهو تابع للإنسان، تجري عليه سنة التسخير، وعلاقته بالإنسان علاقة خادم بمخدوم. وحتى علاقة الإنسان بالإنسان، يمكن أن تخضع لسنة وإلى ذلك تشير الآية الكريمة ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضًا سخريًا﴾ [الزخرف]. لذا فالفضاء، في نظري، وسيلة معينة ومساعدة للإنسان مادام موجودًا في الدنيا، يستعملها للنهوض بما عليه من مسؤوليات، ودراسته في الأدب

القصصي يجب ألا تخرج عن هذا المفهوم. وتبقى للدارس حرية الملاحظة والنظر في طريقة توظيفه، وفي أوصافه وكيفية إدارته وفي علاقة الشخصية الروائية به.. والدلالات الكامنة وراء كل ذلك.

■ دكتور بنعزوز نقطة أخيرة أريد أن استفسركم فيها وهي نقطة بقدر ما هي مبنية على تخمينات حدسية، مبنية على انطباع واقعي عيني، هذه النقطة تكمن في أسباب عدم استمرار اهتمام الطلبة بالأدب الإسلامي بعد حصولهم على الإجازة أو على العموم بعد تخرجهم؟

● الاهتمام أو عدمه مرتبط بالطلبة أنفسهم وبمدى اقتناعهم بالأدب الذي درسوا فنا من فنونه طيلة سنة تخرجهم. والاهتمام قد يكون أكاديميًا بأن يستمر الطالب في دراسة الأدب الإسلامي بقسم الدراسات العليا، وقد يكون الاهتمام شخصيًا وحراً وغير مرتبط بمقرر دراسي واختباري في آخر السنة. وبما أن أغلب الطلبة لا يتمكنون من إكمال دراستهم بعد حصولهم على «الإجازة» لأسباب كثيرة أهمها عدم قدرتهم المادية على الاستمرار، ثم للحواجز التي توضع أمام الطلبة والتي تحول بينهم وبين ما يشتهون. ثم إن الأدب الإسلامي والحديث عنه بالخصوص ليس من مقررات الجامعات المغربية بقسم الدراسات العليا باستثناء جامعة واحدة وهي جامعة وجدة - فإنهم يهملونه في خضم الواقع المتردي والمنحل. أما الاهتمام الشخصي فهو مرتبط بإيمان الطالب بضرورة النهوض بهذا الأدب، خدمة للإسلام، وتحسينا لنفوس القراء من الأدب الفاسد، ومن الانجراف وراء التيارات الهدامة التي وجدت من يروج لها، ويمكن لها بأساليب مختلفة. ولا أظن أن طالبا يحمل هذا الهم في نفسه يستطيع أن يهمل هذا الأدب، ودوره الكبير في

تكوين وجدان القارئ المسلم، ذي الشخصية القوية، في وقت نحن أحوج ما نكون فيه إلى الشخصية المسلمة القوية والتميزة.

■ هل تسمح لي بكلمة أخيرة: من هو الدكتور بنعزوز؟

● من مواليد مدينة «سلا» تلقيت تعليمي الأولي في الكتاب القرآني ثم بعد ذلك في المدرسة. كنت أزواج بين التعليم الرسمي وبين تلقي العلم على يد علماء مدينتي، وخاصة على يد العالم الجليل الأستاذ مصطفى النجار، الذي يجمع بين العلم الشرعي وعلوم الآلة والأدب ونظم الشعر. تابعت دراستي بمدينة سلا بمدرسة «السور» التي كانت تعرف أيام الاستعمار الفرنسي بمدرسة أبناء الأعيان، لزرع الفرقة والشقاق بين أفراد الشعب المغربي - ثم بعد ذلك بثانوية صلاح الدين الأيوبي. واصلت دراستي - بعد الثانوية - بجامعة محمد الخامس بالرباط، بشعبة اللغة العربية وآدابها. وهناك حصلت على الإجازة في الأدب العربي عن دراسة للمعلقات في الشعر الجاهلي. بعد ذلك رحلت بعيدا عن موطني لإتمام دراساتي العليا. فالتحقت بجامعة السوربون بباريس. وهناك حصلت على شهادة الدراسات المعمقة عن دراسة سيميائية لإحدى قصص البخلاء للجاحظ. ثم حصلت بعدها على شهادة الدكتوراه الفرنسية الموحدة عن أطروحة حول الفضاء في الرواية المغربية. وبعد التحاقني بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة نهضت بمهمة تدريس الأدب الإسلامي والإشراف على بحوث فيه. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

موقف الكتاب والمؤلفين المسلمين

من

مناجاة

فأريخية

كان الكتاب والمؤلفون المسلمون
القدامى على وعي تام بقيمة
الانفتاح والخروج عبر الحدود
الجغرافية واللغوية، وحدود
الأنواع الأدبية؛ وكانوا

يدركون أن هذا الوعي

سيحقق نوعا من التلاقح

والتبادل الفكري، مادامت

المبادلات الأدبية سنة من

سنن الحياة المبنية على

التعارف (١) وتبادل

المنافع بقصد إعمار

الكون وإسعاد الإنسان الذي

يعد أرقى الكائنات الحية.

والمبادلات الأدبية تعد من

أرقى أنواع المبادلات بين

بني البشر، إن لم تكن

أرقاها على الإطلاق، وأكثرها

تجددا وتطورا؛ وذلك لأن المبادلات

الأدبية - أو الثقافية بصفة عامة

- «ليست أمرا آتيا يرتبط بظرف

من ظروف الحياة أو آخر، وإنما

هي سنة التاريخ الزاخر بشواهد

هجرة الثقافات واستعارتها

بعضها من الآخر» (٢).

موقف
الكتاب
والمؤلفين
المسلمين
من

تراث الأوائل

د. محمد الحسين أبو سم

● فدامى الكتاب المسلمين حففوا لثرائنا ثراءً وغنى عبر التأثير والتأثير

وقد أدرك قدامى الكتاب والمؤلفين المسلمين كل ذلك، لكن وعيهم بالاتصال الثقافي لم يخرج بهم إلى دائرة أرحب من دائرة النقل من تراث الأوائل - في الأغلب الأعم - أو لم يلفت نظرهم إلى دراسة ثمرات ذلك الاتصال دراسة عملية (٣)، بحيث تتوجه بهم تلك الدراسة نحو الإسهام في إرساء دعائم منهج جديد للدراسات الأدبية؛ إذ اكتفى أكثرهم بالنقل والاقتباس، والتفت بعضهم إلى تسجيل ملاحظات سريعة، نذكر منها ما سجله بعضهم حول أوجه الشبه والاختلاف بين تراث الأوائل والتراث العربي باستعراض مفهومات البلاغة والفصاحة عند العرب وغيرهم (٤) وغيرها من ملاحظات عابرة. ومن هنا يمكن القول بأن الكتاب والمؤلفين المسلمين الأوائل لم ينجحوا تماماً في بلورة منابع الإلهام عند من وصلوا بهم حياتهم الثقافية، وخاصة في العصر العباسي الذي شهد انفتاحاً هائلاً لم تشهده العصور السابقة.

وعلى الرغم من عدم النجاح التام لقدامى الكتاب المسلمين في بلورة منابع الإلهام عند الآخرين، فإنهم استطاعوا أن يحققوا لثرائنا الأدبي نوعاً من الثراء والغنى عبر التأثير والتأثير، وفي ذلك الزمن المبكر الذي لم تظهر فيه الدراسات الأدبية المقارنة التي أصبحت معنية بدراسة التأثير والتأثير بين الآداب، بغية التعرف على التيارات المذهبية المؤثرة في هذا الأدب أو ذاك، بحيث يقود هذا التعرف إلى دراسة الحركات الكبرى، من حيث تصور الفكرة وبيان الأجناس والمذاهب، ودراسة النماذج البشرية من خلال الصلات التاريخية بين الآداب المختلفة، وهذه جوانب لم يلتفت إليها الكتاب والمؤلفون المسلمون القدامى، وليسوا مطالبين بالتنبيه إليها في ذلك الوقت، يكفي أنهم تنبهوا إلى أهمية الاتصال، وأخذوا وأعطوا، فحققوا نوعاً من الغنى والثراء لثرائنا الأدبي كما ذكرت من قبل.

ظهر ذلك الثراء والغنى في تطور النثر الفني في القرن الثاني الهجري؛ لأن نقل الكتاب والمؤلفين المسلمين القدامى في هذا الجانب كان يتوخى - أحياناً وفي حدود الاستطاعة - استهداء ثمرات ذلك التراث،

والرجوع إلى الذات من أجل الهضم والتمثل بصورة تحقق الثراء أو تساعد على التطور والتجديد، على الرغم من انحصار جهودهم - وقتذاك - في دائرة الاقتباس حيناً والترجمة أحياناً، لذا أشار ابن المقفع في مقدمة كتابه «الأدب الكبير» إلى أن أصول مادة كتابه مستمدة مما ترك الأوائل من علم وأدب، وهو لا يقصد بالأوائل الفرس وحسب، لكنه يريد كل الأمم التي كان لها تراث متناقل، بدليل أن ابن المقفع وأضرابه كانوا يطلقون على تراث الأوائل اسم [الحكمة الخالدة]، ويريدون بها التراث الذي أسهمت فيه كل الأمم، كما يدل على هذا التفسير أيضاً الترجمة التي نشطت وازدهرت في نهاية القرن الثالث الهجري؛ إذ لم تكن هذه الترجمة مقصورة - وقتذاك - على النقل من التراث الفارسي وحده، ولكنها كانت من الفارسية والهندية وغيرهما، إلا أن دائرة النقل من الفارسية كانت مندوحة (٥)، الأمر الذي حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن العرب لم يعرفوا تراث أمة أخرى غير الفرس، فأنكر بعض هؤلاء معرفة العرب أي شيء من تراث اليونان، وذهب بعضهم إلى القول بعدم قدرة العرب على ترجمة الآداب اليونانية، أو تذوقها، فضلاً عن الاستفادة منها، بينما ذهب فريق آخر إلى القول بأن كل شيء بدع في مجال البيان العربي فهو يوناني الأصل. ولا بد من مناقشة هذه الآراء بعد استعراضها في إيجاز:

١ - رأي بارتولد:

ذهب هذا المستشرق إلى القول بأن العرب لم يعرفوا الآداب اليونانية وما فيها من روائع مسرحية، وقد اعتمد في رأيه هذا على القول بأن العرب ترجموا كما كبيراً من علوم اليونان عن طريق الوسطاء وبعد مشقة وعناء، ولم يقدروا على ترجمة شيء من آداب اليونان (٦).

٢ - رأي محمد خلف الله أحمد

ذهب إلى القول بمعرفة العرب للآداب اليونانية، مستنداً في هذا الرأي على معرفة العرب لكتاب أرسطو «فن الشعر» لكنه

يرى أن هذه المعرفة كانت سطحية لا تساعد على تذوق الأدب اليوناني، وأن ما نقل عن طريق الترجمة كان متسماً بالغموض والرداءة، مما جعل الاستفادة منه بعيدة المنال، أو صرف الذوق العربي عن التعرف على أدب اليونان وأساطيرهم (٧).

٣ - رأي الدكتور شوقي ضيف

لا ينكر معرفة العرب لأدب اليونان، لكنه يرى أن تأثير الثقافة اليونانية على الثقافة العربية كان واضحاً في مجال الفكر، ومحدوداً في مجال الأدب، وأرجع ذلك إلى أن العرب لم يختلطوا باليونانيين إلا اختلاطاً محدوداً (٨)، وقرر في مكان آخر أن عبدالقاهر الجرجاني تأثر بأرسطو في المجاز وأقسام الاستعارة، وفي التقديم والتأخير، والفصل والوصل (٩).

٤ - رأي الدكتور طه حسين

ذهب إلى القول بأن البيان العربي «نسيج جمعت خيوطه من البلاغة العربية في المادة واللغة، ومن البلاغة الفارسية في الصورة والهيئة، ومن البلاغة اليونانية في وجوب الملائمة بين أجزاء العبارة» (١٠) وذهب أيضاً إلى القول بأن عبدالقاهر الجرجاني لم يكن «إلا فيلسوفاً يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه» وأن نظرية النظم عند الجرجاني ما هي إلا «تأليف بين قواعد النحو العربي وبين آراء أرسطو في الجملة والأسلوب والفصول» (١١).

٥ - رأي الدكتور داود سلوم

اتهم أدباء العرب ونقادهم بالسرقة وتعتمد إخفاء تأثرهم، وإخفاء مصادر هذا التأثير، وأرجع ذلك إلى أسباب عديدة، يمكن تلخيصها فيما يلي:

(أ) حرص العرب على سمعتهم، وخوفهم عليها من أن تخدش عندما يقال إنهم أخذوا فكرة ما عن الآخرين؛ لأنهم يظنون - حسب زعم الدكتور سلوم - أن السكوت عن التأثير بالغير يثبت أنهم يملكون الأصالة مثل غيرهم.

(ب) مشكلة الصراع السياسي بين العرب والشعوبيين هي التي فرضت عليهم ذلك الشعور.

(ج) إحساس العرب بالحرَج الشديد إذا أعلنوا استخدام منهج أجنبي في الدراسات النقدية والبلاغية التي تقوم في الأساس على بلاغة القرآن الكريم والدفاع عن إعجازه وفصاحته، وللقرآن الكريم قدسية تجعلهم يتحرجون من إعلان الاستعانة بالفكر الأجنبي في دراسة بلاغته، فكأنهم أنكروا أن يكون للفكر الوثني النقدي أثر في الفكر النقدي أو البلاغي العربي.

(د) غرور الكتاب العرب ومحاولة إظهار براعتهم في الابتكار الأدبي والتقني الفني دون الكشف أو الإشارة إلى اعتمادهم على أفكار الآخرين (١٢).

٦ - رأي الدكتور عبد الحكيم حسان

لم ينكر تأثير الثقافة اليونانية في الثقافة العربية الإسلامية، لكنه يرى أن هذا التأثير كان في جانب ضيق جدا من جوانب النثر العربي، هو جانب الحكمة والأدب التعليمي، ويرى أن ما يقال من تأثير عميق وشامل للثقافة اليونانية في الثقافة العربية الإسلامية ما هو إلا إسراف جانح إلى جعل كل شيء ذي قيمة في الثقافة العربية الإسلامية يونانيا (١٣).

وعندما نضع النظر في تلك الآراء نجد اعتدالا في بعضها، وشططا وإسرافا في بعضها، وتحاملا وتجنبيا في بعضها الآخر، فالمستشرق (بارتولد) يتهم العرب بالجهل وعدم القدرة على تذوق الآداب اليونانية، وهذا الاتهام - على إطلاقه - مردود؛ لأن العرب عرفوا شيئا من الآداب اليونانية عن طريق ترجمة يونس بن متى لكتاب أرسطو «فن الشعر»، أما ما ذهب إليه الأستاذ محمد خلف الله أحمد فهو قول معتدل، لكن تحليله لانصراف العرب عن التعرف والتذوق لآداب اليونان وأساطيرهم برداءة الترجمة لتعليل غير كاف؛ لأن هناك أسبابا أقوى مما ركز عليه أستاذنا الفاضل، ومن تلك الأسباب ما يلي:

(أ) الأدب اليوناني كان مملوءا بأسماء الآلهة اليونانية وبالأساطير والخرافات المعقدة، وهي تتصادم مع عقيدة التوحيد، لذلك كان الموقف منها هو الإعراض والازدراء.

(ب) الأدب اليوناني كان متسما بالإسهاب والإطناب المل، وهذا لا ينسجم مع طبيعة العربي الذي فطر على الإيجاز.

(ج) اعتقاد بعض العرب بأن في شعرهم كفاء، وأن ليس في لغات الأرض قاطبة لغة يربو شعرها على الشعر العربي أو يجاري قصائدهم بلاغة وانسجاما (١٤).

وقد ذهب الدكتور شوقي ضيف إلى رأي مفاده وضوح التأثير اليوناني في مجال الفكر العربي لا الأدب وهو رأي معتدل أيضا، إذا قصد بالمحدودية انحصار التأثير في الأدب العربي في دوائر ضيقة أو مجالات محددة، وإلا فهو متعارض مع واقع الشعر العربي في العصر العباسي الذي نجد فيه بعض الأصداء اليونانية في المعاني والصور والأخيلة أو مع موقف بعض الأدباء والشعراء آنذاك.

أما ما ذهب إليه الدكتور طه حسين ففيه إسراف ومبالغة شديدة، خاصة بالنسبة لعبد القاهر الجرجاني الذي لم يتأثر بالفكر اليوناني في مجمل تفكيره، لكنه تأثر به في جزئيات محددة، أو في جوانب بعينها، مثل تأثره بأرسطو في منزعه النفساني في فهم مظاهر الحياة وظواهر الأدب (١٥) أو تأثره به في قضية اللفظ والمعنى حسب رأي بعض الدارسين (١٦) وإن كان بعض آخر يرى أن تأثر عبد القاهر في هذا الجانب كان باين جني (١٧) لكننا نقول: لماذا لا يكون ابن جني نفسه قد أخذ شيئا من الثقافات الأجنبية حيث عاش فترة ازدهار الترجمة؟ ومن ثم يكون تأثر الجرجاني بطريقة غير مباشر وفي جزئيات محددة، ولا نزن أن مثل هذا التأثير الرشيد يقلل من مكانته العلمية، أو يدعو إلى اتهامه بالدوبان في شخصية أرسطو، خاصة في نظرية النظم التي يقول عنها الدكتور طه حسين إنها مجرد تأليف بين قواعد النحو العربي وبين آراء أرسطو؛ ويقول إن نظرية الجرجاني في النظم تمثل أهم بعد منهجي في نقده وبلاغته، وهي نظرية أصيلة وخاصة بالجرجاني، بمعنى أنه هو الذي أبدع تشكيلها أو ابتكر صورتها النهائية؛ إذ كانت لها جذور في أعماق التراث العربي الذي اعتمد عليه الجرجاني اعتمادا كبيرا عند دراسته بلاغة القرآن الكريم، وهكذا فعل غيره من دارسي الإعجاز القرآني، حيث لم يكونوا في حاجة إلى التراث اليوناني أو غيره ليعينهم على إدراك ما في

القرآن الكريم من بلاغة وإعجاز، وليس الإحساس بالحرَج كما يقول الدكتور سلوم الذي ذكرنا مجمل رأيه وأوجزنا حججه في نقاط، لذلك نقول إنه كان قاسيا فيما أصدره من أحكام، على الرغم من المنطقية التي قد تطالعا من خلال بعض الحجج والتعليقات التي ركز عليها عندما اتهم الكتاب والمؤلفين المسلمين بالسرقة أو تعتمد إخفاء تأثرهم بالآخرين. وكان يمكنه أن يقول إنهم لم يقوموا بإعداد دراسات تكشف عن جوانب تأثرهم بالثقافات الأجنبية كلها، وليست اليونانية وحدها، مع ملاحظة أن عدم القيام بهذه المهمة لا يدل على السرقة أو تعتمد الإخفاء، بقدر ما يدل على أن فكرة الدراسات المقارنة لم تظهر وقتذاك (١٨) لاضير على العرب إذا لم يقوموا - وقتذاك - بالتمييز بين الأصل والدخيل في مجال الدراسات الأدبية والنقدية عبر منهج دراسي جديد يعنى بدراسة التأثير والتأثر، ويمكن أن ندعم رأينا هذا بما قرره الدكتور سلوم نفسه، حيث قال عند سرد مسوغات اتهامه العرب بتعمد إخفاء تأثرهم باليونانية: «ومن المبررات الأخرى المسألة الفردية البحتة، وهي تمس الكتاب وغرورهم ومحاولة إظهار براعتهم في الابتكار الأدبي، والتقني الفني، دون إظهار اعتمادهم على أفكار الآخرين، وخاصة في الفترة الزمنية التي لم تنتشر فيها الدراسات الأدبية اليونانية بين أيدي كل المثقفين العرب، وهي ظاهرة تحدث في بداية اصطدام حضارتين لم تتعرف إحداهما على الأخرى تعرفا تاما، مما يتيح لأبناء إحدى الحضارتين الاقتباس الحر وادعاء الابتكار...» (١٩).

هذا القول يقف شاهدا ضد اتهام العرب بتعمد إخفاء تأثرهم بالثقافة اليونانية؛ لأنه يدل دلالة صريحة على أن الكتاب والمؤلفين المسلمين لم يتعمدوا ذلك الإخفاء المزعوم، إنما كانوا يأخذون أخذا حرا من ثقافة حرة لم تتضح معالمها في البيئة العربية، والذي يؤكد عدم اتضاح معالم تلك الثقافة في البيئة العربية - وقتذاك - ما هو ثابت من أن الترجمات الأولى لكتابي أرسطو كانت متسمة بالرداءة والركاكسة، إلى جانب الخطأ في فهم بعض المصطلحات، فلم يعمل الكتاب والمؤلفون المسلمون على إخفاء

● لماذا غالى طه حسين في أفكاره بنّاثر أدبنا بالفارسية واليونانية؟!

الترجمة المتسمة بالركاكة والأخطاء؟ ولماذا لم تتوجه تهمة تعتمد الإخفاء إلى التأثر بالثقافات الأخرى إذا كان ثمة اعتماد للإخفاء؟

لذلك كله تستبعد رأي الدكتور سلوم، ونميل إلى رأي الدكتور حسان الذي ركز التأثير اليوناني في جانب النثر العربي، ورفض الإسراف الذي يضخم التأثير اليوناني في أي جانب من جوانب الثقافة العربية الإسلامية، ولم يكن أخذ العرب مقصوراً على اليونان، إنما كانوا يأخذون بوعي من الهند والفرس واليونان، لهذا نجد الجاحظ يذكر في كتابه (٢٠) - عند تأريخه لميلاد الشعر العربي - كتب أرسطو، وأفلاطون، وديمقريطس، وبطليموس، بينما يذكر - عند حديثه عن أهمية الوزن الشعري - تراث الهند، والفرس، واليونان، مشيراً إلى أن ما نقل من تراث الأمم الثلاث لم ينقص النقل من قيمته شيئاً، بل زاده حسناً وثناء، ولم يكشف الجاحظ عما إذا كانت معرفته بالتراث الذي تحدث عنه بوساطة الاطلاع عليه في لغاته أم عن طريق الترجمة، وأغلب الظن أنه تعرف على ذلك التراث من خلال الحوار الثقافي والفكري الذي كان يدور في حلقات المسجدين (٢١) إذ أتاح ذلك الحوار فرصة لتسرب معارف فلسفية ومنطقية لم تعرفها البيئة العربية من قبل، فكانت لتلك المعارف الفلسفية أصداً وآثار حميدة تارة، وغير حميدة تارة أخرى، من آثارها الحميدة إسهامها في تحقيق نوع من الثراء للأدب، وفي جوانب مختلفة، أما

آثارها غير الحميدة فقد تمثلت في الإسهام في خلخلة الفكر والعقيدة عند بعض أدباء العرب وفلاسفتهم؛ إذ شابها ما زعزع دعائمها؛ لذلك كانت سبباً في انقسام الأمة - وقتذاك - إلى فرق وشيع ومذاهب عقيدة لا أدبية، وانعكس صدق ذلك على الأدب والأدباء وعلى فلاسفة المسلمين الذين نقلوا إلى العربية بعض مؤلفات أرسطو، وأفلاطون في الفلسفة، وبعض كتب جالينوس في الطب، كما تسربت إلى البيئة العربية ألفاظ من اليونانية في مجال الملابس، والنبات والحيوان، وغير ذلك، الأمر الذي يؤكد القول بأن التأثير باليونانيين والنقل عنهم في مجال العلوم وما يتصل بها كان واسعاً، ويعزز الرأي القائل بأن التأثر في مجال الآداب كان ضامراً، وقد علل - ذلك الضمور بأن الأدب اليوناني كان مزدهراً بأسماء الآلهة اليونانية ومشحوناً بالأساطير والخرافة، وغيرها من تعليقات لضمور تأثر الأدب العربي بالأدب اليوناني (٢٢)

ذاك هو الموقف من تراث اليونان، أما الموقف من تراث الفرس فقد كان تفاعلاً منادح الدائرة أخذاً وعطاء، وكان ذلك التفاعل في جانب النثر أكثر منه في جانب الشعر، لأسباب عني مؤرخو الأدب العربي برصدها، وألحنا إلى بعضها فيما سبق، وقد ارتبط التأثير الفارسي في النثر العربي بالترجمة التي بدأت منذ عهد

الأمويين والتي كانت ثورة ثقافية إلى جانب كونها ثورة إدارية، وقد بدأ هذه الترجمة جبلة بن سالم (كاتب الخليفة هشام بن عبد الملك)، ثم نشطت في العصر العباسي وانداحت دائرتها على أيدي عبد الحميد بن أبان، وابن المقفع، وآل نوبخت، وغيرهم من أبناء الفرس الذين حرصوا كل الحرص على نقل ثقافتهم إلى العربية، وقد دفعهم إلى ذلك أمران مهمان: التعصب القومي، والتعصب العقدي (٢٣) حيث أمدت هذه الترجمة من الفارسية الأدب العربي بثروة من الحكم والمواعظ، تمثلت في الكتب التي ألفها بعض أولئك المترجمين، مثل كتابي الأدب الكبير والأدب الصغير لابن المقفع الذي جاره في أسلوبه كثير من الكتاب العرب..

أما الموقف من تراث الهند فقد كان أحسن حالاً من الموقف من تراث اليونان، وربما رجع ذلك إلى أن معرفة العرب بالهند قديمة عميقة الجذور، فقد عرف العرب منذ العصر الجاهلي عطور الهند، وأحجارها الكريمة، وسيوفها، وثمارها، وغير ذلك، وكانت «مليبار» مركزاً مهماً في جنوب الهند يجتمع فيه التجار العرب بالهنود وغيرهم من تجار العالم، ولا نود تتبع تطور هذه العلاقة التجارية وما ترتب عليها من إغراء لعرب عمان والمناطق الساحلية المجاورة لها بشن غارات بحرية من أجل التوطيد والتمركز على مواقع من ساحل السند في عهدي عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، ثم الفتح على أيدي محمد ابن القاسم الثقفي، فذاك أمر عني به المؤرخون (٢٤) وأوفوه بحثاً، ولكننا نركز على القول بأن الفتح الإسلامي لمناطق من الهند عزز الصلات التي بدأت منذ العصر الجاهلي وقوى موقف الانفتاح على التراث الهندي، بحثاً عن الغنى والثراء العلمي والأدبي، وقد بدأ هذا الموقف منذ العصر الأموي في شكل مقدمات وطأت لازدهار حركة التبادل العلمي والأدبي في العصر العباسي، خاصة في عهود المنصور، والرشيد، وابنه المأمون، حيث بادر أهل السند بعرض ما لديهم من علوم ومعارف،



■ د. شوقي ضيف



■ د. طه حسين

فنقل العرب عنهم الأرقام التي عرفت بينهم باسم الأرقام الهندية، والتي يسميها الإفنجج "Arabian Figures"، لأن الإفنجج أخذوها عن عرب الأندلس الذين كانوا يطلقون على تلك الأرقام اسم «الحساب الغباري» أو «الأرقام الغبارية»؛ لأن الهنود كانوا يرسمونها على التراب أو الرمل، بدل اللوحة أو السبورة لتعليم أبنائهم.. هذا النقل كان بداية عرفت أهل بغداد ببراعة الهند في الرياضيات والطب وغيرهما، (٢٥) ومن ثم أشير إلى الخليفة هارون الرشيد باستقدام الطبيب الهندي الشهير «منكه» الذي وفقه الله في علاج الخليفة هارون الرشيد، فكرمه الخليفة واستبقاه في بغداد؛ ليشرف على نقل الكتب العلمية من اللغة السنسكريتية إلى العربية، ثم توالى نقل العلوم والآداب الهندية على أيدي البرامكة الذين استخدموا كل الوسائل الممكنة لعرض ما للهند على العرب، ويقال إن يحيى بن خالد أرسل مبعوثاً إلى الهند ليأتيه بعقاقير من الهند، وأن يكتب له تقريراً، فعاد المبعوث وأعد تقريراً كان مرجع العرب والمسلمين في العقاقير سنين عدة، وقد ذكر ابن النديم مقتطفات من ذلك التقرير. (٢٦)

هذا الموقف المتمثل في الانفتاح والأخذ من تراث الهند كانت له آثار حميدة تارة وغير حميدة تارة أخرى، من الآثار الحميدة نقل كتب في مجال الرياضيات والفلك وأخرى في الطب والعقاقير الطبية، وقد أحدثت هذه النقولات آثاراً كبيرة في تنشيط الحركة العلمية في البيئة العربية، أما في جانب اللغة العربية وآدابها فلم يكن الأثر كبيراً وخاصة في الجانب اللغوي؛ لأن التأثير انحصر في دائرة تسرب بعض المفردات الهندية إلى اللغة العربية، وهي قليلة جداً بالقياس إلى الألفاظ الفارسية التي انتقلت إلى العربية، وربما ذابت أكثر الألفاظ الهندية المتسربة في بحر اللغة العربية؛ إذ خضعت لقواعد التعريب، وجرت على قياس النحو والصرف العربيين.

هذا وقد كان الموقف من التراث الأدبي الهندي هو الإعجاب بحكمهم وأمثالهم التي وافقت الطبع العربي، وانسجمت مع ما كان لديهم من حكم، ومن ثم كان «تأثر

الأدب العربي شعره ونثره بهذا اللون من التراث الهندي الذي ترجم، وأخذ الناثرون والشعراء يقتبسون من معانيه، وكثيراً من الأقوال في الحكمة الأخلاقية والسياسية الهندية اتخذت سبيلها إلى شعر الشعراء، وكلمات الأدباء، أخذوها، وصاغوها في ثوب عربي. (٢٧)

أما الموقف من القصص الهندي فقد كان إقبالا محدودا ومحصورا في دائرة الترجمة أو النقل لبعض القصص الهندية، كقصص السندباد الصغير والكبير وغيرهما.

ومثما أسرف بعض الباحثين في القول بالتأثير اليوناني على البيان العربي أو البلاغة العربية - كما ذكرنا من قبل - أسرف بعض آخر في القول بالتأثير الهندي في البلاغة العربية، فذهبوا إلى القول بأن الكتاب والمؤلفين المسلمين نقلوا عن الهند فكرة «مراعاة مقتضى الحال»، مستندين في ذلك على ما نقله الجاحظ من حوار بين معمر أبي الأشعث وبهلة حول صحيفة مكتوبة بالهندية، فيها شرح لدعائم صيغت فيما بعد في كتب البلاغة العربية، وسميت مقتضى الحال، حسب رأي الأستاذ أحمد أمين، (٢٨) وقد ناقش هذه المسألة الدكتور صالح آدم بيلو مناقشة مقنعة، متكناً على آراء ابن قتيبة حول اللغة العربية وفصائلها، وحول فنون القول وتصريفه، واختلاف ذلك باختلاف المتكلم والموضوع والمناسبة. (٢٩)

وقصارى القول فإن موقف الانفتاح على تراث الهند لم يفرض على الكتاب والمؤلفين المسلمين أن يأخذوا كل شيء من تراث الهند؛ لأنه كان انفتاحاً واعياً، يأخذ بقدر، وينظر بحذر، لذلك كانت التأثيرات الحميدة متمثلة في الجانب العلمي بصورة كبيرة، وفي الجانب الأدبي بصورة محدودة، ولكن على الرغم من ذلك الحذر ظهرت بعض التأثيرات غير الحميدة على الفرق الضالة والتي انتسبت إلى الإسلام، والإسلام براء منها، كالمعتزلة، والروافض الحلوئية، والراوندية، وغيرها من الذين تأثروا بفكرة تناسخ الأرواح التي أخذت من الفلسفة الهندية على أرجح الأقوال.

نخلص بعدئذ إلى القول بأن نقل الكتاب والمؤلفين المسلمين من تراث الأوائل لا يدل

على السرقة إطلاقاً، كما أنه ليس هناك ما يدعوهم إلى إخفاء التأثير أو إخفاء مصادر التأثير، أو يدعوهم إلى التواطؤ على شيء من ذلك؛ لأن موقفهم من تراث الأوائل كان دالاً دلالة واضحة على وعيهم بقيمة الانفتاح الذي جعلهم يتعرفون على آداب لها صفة الازدهار والتميز، الأمر الذي أغرى بالتناقل عندما تم تلاقق تاريخي واتصال حضاري، شأنهم في هذا شأن كل الأمم.

ومن ثم يمكن طرح التساؤل التالي: يمكن أن يعد وعي الكتاب والمؤلفين المسلمين بقيمة الانفتاح الثقافي بغية الإفادة والاستفادة بذورا ممهدة لظهور منهج الدراسة الأدبية الذي عرف باسم «الأدب المقارن» ما دام الاتصال بين الشعوب يستلزم اتصالاً أدبياً وفكرياً، وما دامت المقارنات الأدبية تهتم بالبحث الأدبي عبر الحدود الجغرافية وحدود الأنواع الأدبية؟

قد تكون الإجابة إثباتاً عند من يركزون على مجرد الوعي بقيم، أو على مجرد الاتصال الفكري والأدبي بين الشعوب، أو مجرد التنبيه للمناقلة بين أدباء العرب وغيرهم، بينما تكون الإجابة نفياً عند من يقولون - ونحن معهم - إن مجرد الوعي بقيمة الانفتاح لا يدرج الواعي ضمن المسهمين في إرساء دعائم منهج دراسي جديد فضلاً عن أن يكون مجرد الوعي أو مجرد الاتصال هو المنهج الدراسي الجديد نفسه؛ لأن منهج الأدب المقارن لا ينحصر في دائرة الوعي بأهمية الاتصال، ولكن تنداح دائرته لتشمل دراسة ثمرات ذلك الاتصال والمقارنة بينها، سواء أكانت تلك الثمرات نتيجة التأثير والتأثر في المادة الأدبية أم في الأجناس الأدبية، أم غير ذلك، مع بيان أي الأديين أسبق في خلق هذا الجنس الأدبي مثلاً؟ وكيف انتقل هذا الجنس إلى الأدب الآخر؟ وكيف تمت معالجته في الأدب الناقل، وغيرها من الأمور المعروفة عند الدارسين المقارنين، أما ما قام به الكتاب والمؤلفون المسلمون فهو بعيد عن هذا التصور، فلا يعد إذن بذورا ممهدة لظهور منهج الأدب المقارن؛ لأنه بقي محصوراً في دائرة الانفتاح الواعي والنقل المثمر، ولم يتجاوزه إلى دراسة ثمرات

● العرب أعجبوا بالأمثال والحكم الهندية وأسألهموها في أعمالهم

الانفتاح والنقل دراسة مقارنة.

ولا بد من الإشارة إلى أن الكتاب والمؤلفين المسلمين لم يكونوا بدعا في هذه المحاولة، فهناك محاولات أولية قبل محاولتهم وشبيهة بها، هي تنبّه أدباء ونقاد الأدب اللاتيني إلى أهمية الاتصال الثقافي، وعناية بعض شعرائهم ونقادهم بالدعوة إلى الاتصال بالتراث اليوناني ومحاكاته، أو النسج على منواله في الإبداع الأدبي، وقد وضعوا أسسا وقواعد لهذه المحاكاة (٣٠) ولكن على الرغم من وضع الأسس والقواعد بقيت محاكاتهم بسيطة ساذجة؛ لأنها كانت مجرد احتذاء وتقليد لليونان، وربما كانت تطبيقا حرفيا لقول شاعرهم «هوراس» الذي شجعهم على المحاكاة قائلا: اتبعوا أمثلة الإغريق، واعكفوا على دراستها.

وقد استبعدت هذه المحاولات المبكرة عن دائرة المقارنة؛ لأنها لم تصبح دراسة لثمرات الاتصال باليونان والنقل عنهم دراسة مقارنة، ولكنها بقيت في إطار المحاكاة الكاملة وغير المعقدة، فالكتاب والمؤلفون المسلمون ليسوا بدعا في عدم تجاوز دائرة الانفتاح والنقل إلى دراسة الثمرات دراسة مقارنة، وليسوا كحاطب ليل، ولكنهم كانوا - كما قلت - يأخذون بقدر، وينظرون بحذر، ولا يظن ظان أنهم كانوا مجرد حفظة ونقلة فقط إنهم كانوا يهضمون ويمثلون، ويأخذون ويعطون، وقد تمثل عطاؤهم في جوانب عديدة، منها خروج بعض الأجناس الأدبية العربية وإحداثها بعض التأثيرات الإيجابية في أدبي الفرس والهند وغيرهم من آداب الشعوب الإسلامية؛ وبعض التأثيرات الإيجابية في الآداب الأوروبية، حيث أسهمت في بناء الموال الأوروبي أو «السوناتا» الغزلية التي تعتمد الشكل التوشحي بقوافيه وأغصانه، نقلا عن ابن قزمان الذي تأثر به شعراء التروبادور كما هو معوف.

الهوامش

* أستاذ مشارك في جامعة أم القرى/ كلية اللغة العربية/ عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية
(١) قال تعالى ﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل

لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾.

(٢) د. صالح جمال بدوي - بحث نزعة العالمية في الأدب - مجلة الموسم الثقافي - كلية اللغة العربية - جامعة أم القرى ص ١٨.

(٣) لا ينطبق هذا القول على موقف الكتاب والمؤلفين المسلمين من الحقائق العلمية وسن الكون؛ إذ أنهم برعوا في دراسة هذه الجوانب بمنهج علمي استقرائي، مستفيدين في هذا المنهج من ثقافات الأمم الأخرى دون أن تمتحي ذواتهم أو تذوب شخصياتهم.

(٤) انظر: أبو هلال العسكري - الصناعتين، ص ١٦-٢٥/ ط/ عيسى البابي الحلبي تحقيق/ البجاوي وأبو الفضل.

(٥) اندياح دائرة النقل من الثقافة الفارسية أو دائرة التفاعل معها يرجع إلى أسباب كثيرة معروفة لدى جميع الدارسين، أبرزها: قدم الصلات بين العرب والفرس، ثم اتساع دائرة هذه الصلات بعد الإسلام، حيث دخل الفرس في دين الله أفواجا، فتعلموا العلوم العربية والإسلامية، وحيث أسهموا في قيام دولة بني العباس وتوطيد دعائمها الإدارية والسياسية والعلمية، ومن ثم كانت لهم أدوار في الحضارة العربية الإسلامية، بل كان منهم العلماء والأئمة الأجلاء في مجالات كثيرة.

(٦) انظر: بارتولد - تاريخ الحضارة الإسلامية ص ٧٨ - ط دار المعارف الطبعة الرابعة عام ١٩٦٦م ترجمة يحيى طاهر.

(٧) انظر: محمد خلف الله أحمد - بحوث ودراسات في العروبة وآدابها ص ١٤٦ - ط: معهد البحوث والدراسات العربية عام ١٩٧٠م.

(٨) انظر: د. شوقي ضيف - العصر العباسي الأول - ط دار المعارف.

(٩) انظر: د. شوقي ضيف - البلاغة تطور وتاريخ ص ١٤٨-١٦٤ و ص ١٨٠-١٨٨ ط دار المعارف.

(١٠) د. طه حسين - مقدمة نقد النثر - ط/ لجنة التأليف والترجمة والنشر - عام ١٩٥٩م، وقد كان أصل هذه المقدمة بحثا باللغة الفرنسية عن البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، قدمه الدكتور طه إلى مؤتمر المستشرقين بلندن، ثم ترجمه الأستاذ عبد الحميد العبادي إلى العربية وجعله مقدمة أو تمهيدا لتحقيقه كتاب نقد النثر الذي نسبه خطأ إلى قدماء.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) انظر: د. داود سلوم - التأثير اليوناني في النقد العربي القديم - مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد - رقم العدد ١٤ - عام ١٩٧١م، ص ٣٥٨-٣٦٠.

(١٣) انظر: د. عبد الحكيم حسان - التأثير الأجنبي في الثقافة العربية الإسلامية بين الماضي والحاضر - مجلة جامعة الملك عبدالعزيز عدد

١٣٩٥هـ.

(١٤) انظر: البدوي المثلث - البستاني واليازة هوميروس ص ٨١ ط دار المعارف.

(١٥) انظر: محمد خلف الله أحمد - من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده ص ١٨٥.

(١٦) انظر: محمد عبد المنعم خفاجي - مقدمة تحقيق دلائل الإعجاز.

(١٧) انظر: أحمد مطلوب - عبد القاهر الجرجاني (بلاغته ونقده) ص ١٥.

(١٨) باستثناء تنبّه أسامة بن منقذ إلى مصطلح «المناقلة» الذي تضمن شيئا من معنى التأثير والتأثر اللذين عنيتهما الدراست الأدبية الحديثة في منهج دراسي جديد عرف باسم «الأدب المقارن»، والذي يعني بدراسة الصلات التاريخية بين الأدب القومي وغيره من آداب الأمم، بينما يعني مصطلح المناقلة بالكشف عن الآثار غير العربية في البيان العربي، لكن أسامة بن منقذ ومن جاءوا بعده لم يعملوا على تطوير هذه الفكرة لتصبح منهجا دراسيا يمكن أن يطلق عليه اسم «البيان المقارن».

(١٩) د. داود سلوم - التأثير اليوناني في النقد العربي القديم - مجلة كلية الآداب (مرجع سابق).

(٢٠) انظر الجاحظ: الحيوان ج ٦ ص ٢٨٤-٢٨٧، والبيان والتبيين ج ١، ص ٢٧.

(٢١) عقدت تلك الحلقات في كبرى المساجد ببغداد والبصرة والكوفة، وكان يدور فيها حوار حول الفكر والعقيدة أحيانا، وحول اللغة والأدب تارات، وقد يحدث تداخل بين هذا الحوار وذلك.

(٢٢) انظر: البدوي المثلث - البستاني واليازة هوميروس ص ١٨ ط دار المعارف.

(٢٣) انظر: د. عبد الحكيم حسان - التأثير الأجنبي في الثقافة التربوية الإسلامية بين الماضي والحاضر - مجلة جامعة الملك عبدالعزيز (مرجع سابق).

(٢٤) انظر: البلاذري - فتح البلدان - الصفحات ٤٢٠-٤٣٥ ط/ مطبعة السعادة والطبري ج ٣، ص ٥٩٠-٥٩١.

(٢٥) انظر: د. صالح آدم بيلو - الثقافات الأجنبية، ص ١٠٢.

(٢٦) انظر: ابن النديم - الفهرست ص ٣٤٩-٣٤٥.

(٢٧) د. صالح آدم بيلو - الثقافات الأجنبية في العصر العباسي ص ١٠٥-١٠٦.

(٢٨) انظر: د. صالح آدم بيلو - الثقافات الأجنبية - ص ١١٠ (مرجع سابق).

(٢٩) انظر: أحمد أمين - ضحى الإسلام ج ١، ص ٢٥٨.

(٣٠) انظر: الدكتور أحمد كمال زكي - الأدب المقارن ص ٣٠ ط/ دار العلوم للطباعة والنشر ١٩٨٤هـ/ ١٤٠٥م.

