

الباب الرابع

الاستشراق منهج أم مناهج؟

الفصل الأول

سلطة الفيلولوجيا

ان مما يأخذه الاستشراق المعاصر على الاستشراق التقليدي حبسه نفسه داخل دائرة لغوية مغلقة. ان المستشرق يركن الى معرفة لغوية يراها السلاح الوحيد الذي يمكنه من امتلاك موضوعه. لقد كان المستشرق يحس ان امتلاك لغة ما يعني المفتاح السحري الذي يمكنه من السيطرة على حضارة تلك الأمة نفسها، وهذا الشعور كان من أسباب ما يظن أنه يمثل الموسوعية المعرفية. وهكذا «كان اختصاصي في اللغة الصينية يعتبر أهلا لأن يكتب أعمالا عن الفلسفة الصينية، وعلم الفلك الصيني، والزراعة الصينية الخ...»^(١).

ومن الطبيعي أن السير في هذا الطريق، وان كان يظهر المستشرق في أعين مرديه عالما محيطا، الا أن ذلك كان ينعكس في العمق على نتائجه التي كثيرا ما كانت تفتقر الى الدقة العلمية. لقد كان كل من أتقن لغة شرقية «بطلا روحيا وفارسا مغامرا يعيد الى أوروبا حساً بالرسالة المقدسة التي فقدتها الآن»^(٢).

صحيح أن الاستشراق حاول الاستفادة من المذهب الوضعي. ولكن هذه الخطوة لم تتقدم كثيرا. ولقد كان لأرنست رينان خاصة أثر كبير على الخطاب الاستشراقي. فبالإضافة الى الحاحه على المركزية الأوروبية، وتأكيديه على أن كل عرق يحمل خصائصه الثابتة التي قد تجعل منه عبقريا، وقد تجعل منه خاملا غير قادر على الابداع مطلقا، كان رينان يؤكد على أهمية فقه اللغة «الفيلولوجيا»، ويهتم بسحر النصوص دون أي شيء آخر^(٣). وقد كتب يقول: «أن فقه اللغة هو، في آن واحد، مذهب مقارن

(١) مكسيم رودنسون: جاذبية الاسلام. ط١-١٩٨١-ص٧٦.

(٢) أ. سعيد: الاستشراق - ١٣٩

(٣) مراجعة فائق حمصي لكتاب جاذبية الاسلام «الفكر العربي: ع٣١-١٩٨٣-ص١٩٦».

لا يمتلكه الا المحدثون، ورمز للتفوق الحديث « والأوروبي»، وكل تقدم حقيقته الانسانية منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يعزى الى عقول ينبغي أن نسميها فقه - لغوية^(١).

لقد كان من شأن هذا أن يقوي التوجّه اللغوي الذي كان سائدا في الاستشراق. وقد لا يكون المنهج اللغوي، كما فهمه وطبقه مستشرقو القرن التاسع عشر، بذاته جافا، ولكن الخطورة تكمن في أنهم كانوا يتعاملون مع اللغات الحية - كالعربية - باعتبارها لغات ميتة. فهم حين يدرسون نصا للمتنبي مثلا، يدرسونه بصفته منتما الى حضارة منقرضة، عند بعضهم، أو ينبغي أن تؤول الى الانقراض عند بعض. «لا وجود للمستشرق. وحدها اللغة توجد، وأيضا كان يمكن للشعوب أن تختفي منذ ألوف السنين، دون أن يتغير شيء ما»^(٢).

ان «دراسة اللغات الشرقية الحية - كالعربية مثلا - بوصفها لغات ميتة، قد ولد عددا كبيرا من الاخطاء والتغيرات المقلوبة والغالطات»^(٣).

لقد كان كثير من أدباء أوربا مولعين بالشرق وحضارته، ويكفي أن نقرأ «الديوان الشرقي - الغربي» لكوته، أو «الشرقيات» لهيكو، حتى نتأكد من هذا الأمر. لكن الشرق شرقان: شرق حافظ وسعدي وربيعه بن المكدم والمتنبي، وشرق خالد وصلاح الدين ومحمد الفاتح. ان الشرق الأول هو الأكثر حضورا، حين يتعلق الأمر بـ «الشرق الفاتن». وهكذا يكون الاستشراق اذن لونا من ألوان الرومانتيكية، ورسما جديدا للتاريخ^(٤).

لقد دفعت الرومانتيكية كثيرا من الشعراء خارج أوطانهم حيث صار الماضي وحده يغذي أحلامهم. . . وقد كان أربعة من الشعراء خاصة منجذبين الى الشرق أكثر من غيرهم: اثنان منهم انتقلا الى الشرق، وهما شاتوبريان وبايرون، واثنان ظلّا يحلمان بالرحيل، وهما هيكو وهين H. Heine. ومن بين كل الشعراء، كان بايرون أشد انجذابا^(٥).

(١) من كتابه «مستقبل العلم» عن أ. سعيد، ١٥٣

(٢) أحمد حسن عبد السلام: تاريخ الاستشراق الالمانى: «الفكر العربي» ع ٣١-١٨٩.

(٣) أنور عبد المالك: الاستشراق في أزمة «ن. م. ع ٣١/ص ١٧٥.

(٤) Phillippe Jullian: les orientalistes. 1977 (Suisse) P. 22 (٤)

ibid, 27 (٥)

وحين نعلم أن رحيل بايرون من بريطانيا احما كان الى اليونان ليقا تل الأتراك ، ويموت في بعض تلك المعارك اليونانية التركية ، يزداد الفرق بين الشرقين جلاء . لقد كان التركي يمثل المسلم ، أو لنقل يمثل الوجه الواقعي من الحضارة الاسلامية «الشرقية» ، في مقابل الوجه «الرومانتيكي» الذي كان يحلم به شعراء الغرب .

ان المنهج الاستشراقي لا يفهم الا ضمن الاطار العام الذي كان يتحرك فيه المستشرق .

لقد كان كارادوفو^(١) يدعو الى (تمدين) شعوب شمال افريقيا بدمجها في الحضارة الفرنسية . والحق أن هذه الدعوة لم تكن وقفا على فئة دون أخرى من المستشرقين . (لقد كان مفهوم الرسالة التمديدية Mission civilisatrice مستخدما بلفظه هذا لا من قبل دعاة الاستعمار وحدهم ، بل من قبل القلة من المناهضين للاستعمار أيضا . . . ففي مقالة نشرت سنة ١٨٤٦م في إحدى صحف بوردو، نجد التعبير عن هذا المعتقد بلا أسف ، وبدون أي ونز ضمير :

«ما علينا ، لتبرير غزونا الا أن نقول فقط أننا أدوات للمدنية مسيرون بها» .

ثم يسترسل المؤلف في ايضاح ما في ذهنه ، ويتعلق بالأهالي الوطنيين في الجزائر فيقول : «ان البدوي هو الهندي الأحمر في افريقيا ، ويجب تهيئة نفس المصير الذي آل اليه الهندي الأحمر أثناء عملية استعمار الرواد لامريكا ، في عملية استعمار فرنسا للجزائر ، يجب أن يختفي من على وجه الأرض»^(٢) .

ان الشعب العربي لا يعدو أن يكون اذاً كالهنود الحمر وأن حضارة الغرب وحدها جديرة بأن تسود .

ليس صحيحا ما يذهب اليه بعض الدارسين^(٣) من أن ثنائية أوروبا - الاسلام ، أو الشرق - الغرب ، التي كانت تطبع التفكير الاسلامي عند نهاية القرن التاسع عشر

(١) Les penseurs de l'Islam: Vol. I, P. V-VI

(٢) كما اقترحت (ليكو دوران) «صدى وهران» ٢ مايو/أيار ١٨٤٦م ابادة الجنس العربي من الجزائر ومراكش وان هذا العمل ايجابي ، والرافة الانسانية الحقيقية تتضمن وجوب ابادة الاجناس التي تقف في وجه التقدم . (مروان بحيري : بلانادي لافاي - نقد البعثة الفرنسية الى الجزائر في أربعينات القرن الماضي . مجلة الفكر العربي : ع ٣٢٤ - ص ٨٦)

(٣) خالد زيادة : تطور النظرة الاسلامية الى أوروبا - ط ١ - بيروت ١٩٨٣ ص ١٧٨ .

ومطلع القرن العشرين، وقد انتقلت عدواها الى الغرب ذاته، وخصوصا في قمة الحقبة الاستعمارية بل الصحيح أن تلك الثنائية متصلة في الوجود الغربي منذ عهد بعيد، وقد يمكن القول: ان الثنائية قد انتقلت من الغرب الى الشرق.

وهذا محمد أركون، على الرغم من دورانه في فلك الاستشراق، يقول متحدثا عن الوضع الاستشراقي في القرن التاسع عشر: (مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات، فانها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية وروايتها. انها فوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة، مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه. وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية، ذلك أن تفسيراتها وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤيا سلبية للاسلام)^(١).

ويقول أيضا: (اذا كانت الاسلاميات^(٢) الكلاسيكية لم تؤد أبدا الى اعادة توزيع من أي نوع كان للفكر الغربي، فان ذلك راجع الى أن معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرؤية التاريخية والعرقية - المركزية)^(٣).

وقد يتبادر الى الذهن السؤال التالي: الى أي حد استفاد الاستشراق في القرن التاسع عشر من الحركات المستنيرة، والمذاهب التقدمية؟ بيد أن هذا السؤال يصبح غير ذي معنى اذا عرفنا ان الفكر الغربي، بما في ذلك ما يمكن أن يعرف بالحركات المستنيرة والمذاهب التقدمية، كان برمته يسعى الى توكيد المركزية الأوروبية، والتفوق الغربي، والرسالة التمدينية التي ينبغي أن يضطلع بها الانسان الابيض للارتقاء «بالبدو والمتوحشين» الى مرتبة الحضارة.

لقد رأينا كيف كان رينان يغذي هذا الشعور، محاولا أن يضيف عليه صبغة علمية، ولم يكن العلماء خارج فرنسا يعارضون هذا الاتجاه، فقد كان نيتشه يبشر بالانسان المتعالي عن طريق «إرادة القوة»، وقد كانت فلسفته هي العامل الفعال في ظهور الايديولوجية النازية.

ولم تكن النظرية الماركسية (ماركس - هيغل) مناهضة للاستعمار بل كانت على

(١) تاريخية الفكر العربي الاسلامي: ص ٢٧٥.

(٢) «والاسلاميات عند أركون تعني الاستشراق». نفسه، ص ٢٧٠ هـ ٣.

(٣) نفسه ٥٣.

العكس من ذلك ترى الاستعمار الرأسمالي للدول الشرقية ضرورة تاريخية (فتصبح همجية الجيوش الاستعمارية مبررة حتماً)^(١) وتصبح الامبريالية ضرورة (بكونها المحرض للتاريخ العالمي)^(٢) اذ (كلما تكشف الاستعمار الرأسمالي ازدادت طاقة التغيير الجذري في آسيا والشرق الأوسط)^(٣).

وعند التدبر، نجد أن هذه النظرة ليست غير امتداد للنظرة الغربية في العصر الوسيط، أو هي في أحسن الأحوال تغير صورتها دون أن يتغير محتواها، وإذا كان الجانب الديني هو المهيمن على العصر الوسيط، فإنه لم يخف، ولا خفت حدته عند بعض المستشرقين من أمثال دولاكرانج^(٤) ودوساسي^(٥).

لقد كان روجير باكون يرى (أن المسيحية عجزت عن القيام بتبشير حقيقي، لأن الاهداف الموضوعية كانت خطأ في الأصل من جهة، ولأن البنية اللاهوتية للمسيحية من ناحية ثانية كانت قاصرة. . ان المسيحية عاجزة - في نظره - عن القيام بمهام الدعوة والموعظة لاسباب ثلاثة: فلا أحد يعرف لغات الشعوب التي يراد التبشير بينها ولا أحد يعرف ماهية عقائد الكفار الذين يراد تبشيرهم، ولا أحد - في النهاية - يملك حججاً مؤسمة على المعرفة لدعوة غير المسيحيين الى الكاثوليكية^(٦)، ولم يكن ما اضطلع به الاستشراق في القرن التاسع عشر غير هذه الاصول الثلاثة.

وهكذا ندب المستشرقون انفسهم لمعرفة اللغات الشرقية وكان معظمهم لا يقتصر على لغة واحدة، وكانت العربية والفارسية - لغتا الاسلام - اللغتين المفضلتين.

ثم ان معرفة اللغة فتحت لهم أبواب الاطلاع على الحضارة الشرقية، وما تشتمل عليه من آداب وعلوم وعقائد ومذاهب فلسفية. وهكذا يتضلع دولاكرانج من اللغتين العربية والفارسية، ويقبل على دراسة التصوف، ويؤلف فيه كما يؤلف في الأدب

(١) ماركس ونهاية الاستشراق: ٢٢.

(٢) نفسه. ٣٧ (٣) نفسه.

(٤) يختم دولاكرانج مختاراته العربية Antologie arabe بقصيد ديني من نظمه، عنوانه: ترتيل الى يهوه.

Hymne en l'honneur de Jehovah

xxx (Melanges de litterature orientale)

(٥) راجع تصريح دوساسي في:

Eloge de Silvestre de Sacy: De Froglie. P

(٦) ريتشارد سوزن: صورة الاسلام في أوربا في العصور الوسطى

ترجمة وتقديم رضوان السيد - ط ١ - بيروت: ١٩٨٤ - ص ١٠٠.

العربي، ترجمة واختيارات ودراسة، عن المتنبي وابن الفارض وبيديع الزمان الهمذاني، كما صنف في تاريخ العرب بالاندلس^(١).

وكان سيلفستر دوساسي، قد أضاف إلى معرفته بالعربية والفارسية معرفة بالتركية والعبرية، وكانت أياديه على الاستشراق سابقة. وألف في الأدب العربي، عن لبيد والنابغة والأعشى، وعن المتنبي والمعري وابن الفارض والطغرائي وبيديع الزمان الهمذاني والبوصيري والحريري. كما اهتم بالعقائد الباطنية في الاسلام، كالعقيدة الدرزية^(٢).

وقد عرفنا أنه كان مديراً لمدرسة اللغات الشرقية، ومدرسا بها، وبالمعهد الفرنسي (الكوليج دو فرانس). ولقد كانت مدرسة اللغات الشرقية هي الحقل الذي تكوّن فيه العلماء الطامحون إلى امتلاك معرفة كونه^(٣). ولكن المستشرق الفرنسي المنقب (L'érudit) في القرن التاسع عشر، قد وقف غالباً عند حدود الانخراط في الحضارة العربية القديمة^(٤). إلا أن هذا الانخراط الذي كان يراه بعضهم^(٥) صادقاً بالروح وبالقلب، لم يكن يخرج غالباً لا في منهجه ولا في أهدافه عن الخط الاستشراقي العام.

إذا كان فقه اللغة (الفيلولوجيا) يقول بأنه لا يمكن أن يوجد للنص إلا معنى واحد^(٦)، وإذا كانت مهمة فقه اللغة هي ضبط المعنى الحرفي لعبارة ما، غير أنه لا يملك أية سلطة على المعنى^(٧)، فإن من الصعب أن نسلم، بسهولة، بالتقاء الاستشراق التقليدي بالألسنية الحديثة، كما يرى بعض الدارسين^(٨)، ذلك أن اللسانيات لا تعمل على التقليل من التباسات القول، وإنما تسعى إلى فهمها - وإذا أمكن القول - تأسيسها^(٩).

(١) العقيقي: ١٧٣/١.

(٢) De Broglie: XXIV - XXX De العقيقي: ١٦٤/١.

(٣) D.REIG: Orientalisme et enseignement de l'arabe. بحث منشور في (مجلة الدراسات العربية والاسلامية) جامعة السربون الجديدة - باريس ٣ - العدد الأول.

(٤) نفسه. (٥) نفسه.

(٦) محمد أركون: المرجع المذكور - ٢٦٣. (٧) النقد والحقيقة (الكرمل ١١). ص ٢٦.

(٨) أنور عبد المالك: الاستشراق في أزمة. (الفكر العربي: ع ٣١٤. ص ٨١).

(٩) النقد والحقيقة: ٢٦.

بيد أن تحديد مفهوم الفيلولوجيا، وتحديد مجال بحث هذا العلم ليس من اليسر الذي يمكن أن يتصور. ان الفيلولوجيا، كما يقول الدكتور علي عبد الواحد وافى: (بحث غير محدود النطاق، ولا متميز الحدود. وذلك أن مدلول هذه الكلمة قد اختلف كثيرا باختلاف العصور وباختلاف الامم ولا يزال العلماء يختلفون في فهمها واطلاقها).

فأحيانا تطلق ويراد بها ما يشمل معظم البحوث السابقة^(١). ويكاد يتعين هذا المعنى اذا وصفت بما يدل على عموم بحوثها، فقليل مثلا «فيلولوجيا مقارنة» Philologie . comparee

وأحيانا تطلق ويراد بها دراسة لغة أو لغات من حيث قواعدها وتاريخ أدبها ونقد نصوصها. وأحيانا تطلق ويراد بها دراسة الحياة العقلية ومنتجاتها على العموم في أمة ما أو في طائفة من الامم.

وهي بمعنيها الاخيرين تقابل ما نسميه أدب اللغة وتاريخ أدبها^(٢).

فاذا نحن نظرنا الى دراسات المتنبى الاستشراقية وجدنا أن ما ينطبق عليها، من هذه المفاهيم الثلاثة هو المفهوم الثاني. فقد عني المستشرقون بدراسة العربية، وكانت دراستهم لشعر أبي الطيب تهتم كثيرا بالوقوف عند القضايا اللغوية والقواعد النحوية كما اهتمت بنقد النصوص، أكثر مما اهتمت بما يسمى «النقد الادبي الخالص»، وليست تلك الوقفات اللغوية المطولة التي كان يقفها دوساسي، عند التعليق على شعر المتنبى، الا دليلا على إحكام المنهج اللغوي قبضته على هذا المستشرق. وبطبيعة الحال فان تلامذته قليلا ما خرجوا عن المنهج الذي رسمه لهم أستاذهم^(٣).

ونحن نعرف أن دوساسي كان قد اهتم ببناء فلسفة اللغة على أسس علمية، وتجارب دقيقة، حتى انه مهد بذلك لظهور بوب Bopp مؤسس النحو المقارن^(٤).

(١) أي: كل ما يتعلق بنشأة اللغة الانسانية، وحياتها، ودراسة أصواتها ودلالاتها، الخ.

انظر ع. ع. وافى: علم اللغة، مكتبة نهضة مصر بالجيزة - الطبعة الرابعة - ١٣٧٧/١٩٥٧

- ص ص. ١٢-٥.

(٢) نفسه: ١٢-١٣.

(٣) راجع على سبيل المثال: ٧٦-٦٣-٦١: Chrestomathie arabe

La renaissance Orientale: 72 (٤)

ولعل هذا هو الذي جعل الدراسات تجمع على دور دوساسي الريادي في تجديد دم الاستشراق واعطائه نفسا جديدا، فادوارد سعيد مثلا يرى أن دوساسي (لم يكن فقط أبل مستشرق أوربي حديث ومؤسستي درس الاسلام والادب العربي، وديانة الدروز وفارس الساسانية، بل كان ايضا معلم شامبوليون وفرانتزوب مؤسس اللغويات المقارنة بألمانيا^(١)).

ويعتبره مكسيم رودنسون (فيلولوجيا وجدانيا دقيقا، حذرا الى الأقصى من استنتاجاته راغبا في عدم تقديم أي شيء لا يكون قابلا لبرهنة وثيقة مضبوطة بالنصوص، وذا نزعة وضعية قبل ظهور الكلمة^(٢)).

ويرى أيضا أنه حقق الشرط الأخير الذي كان لا بدّ منه لاستكمال الاستشراق نزعته العلمية، وهو القطيعة النهائية مع اللاهوت. ان مدرسة اللغات الشرقية في باريس، صارت «مع التقيّ جدا، سلفستر دوساسي، تعطي نموذج مؤسسة استشراق عالمية وعلمانية»^(٣).

ونحن لا يسعنا الا أن نعترف لدوساسي بغزارة العلم، وسعة الاطلاع، وتعدد المواهب. بيد أن هذه الخصال ينبغي ألا تغرنا كثيرا، فتحجب عنا بعض الحقائق. فدوساسي لم يحدث قطيعة مع اللاهوت، كما يريد رودنسون أن يحملنا على الاعتقاد. اننا نذكر جيدا كيف كان دوساسي يؤكد أن من فضائل دراسة العربية أنها تعرفنا، وتفتح لنا أبواب مملكة عزيزة، هي مملكة الكتاب المقدس، وأن الشعر العربي يسعفنا كثيرا في الاقتراب من أناشيد التوراة^(٤).

ثم ان هذا الحذر لم يكن سمة ملازمة لدوساسي دائما، وقد طالما رأيناه يهجم على موضوعه، ويقطع فيه برأي، قد يكون بعيدا عن الصواب، وان كان من فضيلته أنه يتراجع عن الخطأ اذا ما تنبه أو نبه اليه. واذا كانت الجرأة العلمية مطلوبة في ميدان البحث، فانها قد تكون ذات عواقب وخيمة اذا ما لم تقيّد بالحذر والاحتراص.

ولقد كان شيخ الاستشراق الأوربي، أحيانا، يزلّ زلات لا يقع فيها الطالب الشادي، فضلا عن العالم المحقق. وما بالك برجل يأتيه المريدون من كل أقطار أوروبا يأخذون عنه علوم العربية وآدابها، فاذا هو يلقنهم مشافهة، ويسجل في مؤلفاته، أن

(١) الاستشراق: ٤٣. (٢) جاذبية الاسلام: ٥٠.

(٣) نفسه: ٥١. (٤) راجع الفصل الثاني من الباب الأول.

امراً القيس كان من الشعراء المعاصرين لرسول الله ﷺ، وأن معلقته لذلك أكثر المملقات حداثة: *Plus moderne que tous les autres* (1)، ولا يقنع بهذا حتى يضيف إليه، في موطن آخر، أن امرأ القيس (فيما يقال) هجا بشعره محمداً، ﷺ (2).
ولا ندري من ذا الذي قال هذا، فمخدع دوساسي عن نفسه، فانخدع.

كان العلماء، في عصر الاحياء، اذا اطلقوا اسم (فقه اللغة) لا يعنون به غير دراسة اللغتين الاغريقية واللاتينية، من حيث قواعدها وتاريخ أدبها ونقد نصوصها. (3) ولعلنا نجد في هذه الحقيقة تفسيراً لظاهرة تتكرر عند دوساسي وأضرابه، وهي أنهم عند تناول النصوص العربية يؤثرن ترجمتها والتعليق عليها باللاتينية، وهو أمر يستعصي على الفهم، ولا سيما حين تأتي النصوص اللاتينية مصحوبة مع النصوص العربية، الا اذا استنجدنا بهذه الحقيقة التي تكاد تحصر فقه اللغة في اللسانين الاغريقي واللاتيني (4).

ويلاحظ محمد أركون ان النظرة (أو المنهجية) الفيلولوجية تبشر الظواهر المتحركة والمعقدة وتجعلها راكدة وساكنة. (5) فهل كان اتباع هذا المنهج اختياراً، باعتباره وحده قادراً على أن يعالج بكفاءة (كل المشكلات التي يطرحها ميدان دراسات

(1) De Sacy: Notice historique des anciens poemes arabes connus sous le nom de Moallakas. P. 19.

(2) De Sacy: Memoire sur l'origine et les anciens monuments, de la litterature parmi les arabes. P. 407

ان الخطأ الذي وقع فيه دوساسي، نتيجة العجلة أو ضعف التحقيق، ما زلنا نجد ما يشبهه في القرن العشرين. وهذا هنري كوربان يتحدث، في بحث له عن نقي الدين الهلالي، فيجعله هندياً. وقد جاءه هذا الوهم من كون هذا العالم قد درس زمناً بالهند. راجع في ذلك:

H. Corbin: Le reformisme orthodoxe des salafia extrait:Revue des etudes islamiques, annee 1932 - Paris 1932, P. 206

(3) صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة. دار العلم للملايين - بيروت - ط 3 - 1388=1958.

ص 20 - علي حيد الواحد وافي: علم اللغة - ص 13 - 14

(4) عندما وقف دوساسي على بيتي المتنبي:

وقفت وما في الموت شك لواقف كأنك في جفن الردى وهو نائم
تمر بك الأبطال كلمى هزيمة ووجهك وضاح وثغرك باسم
وبعدما قدم الرواية المتعلقة بهما، قال: من أجل أن نفهم ما يقول الشارح فهما جيداً.

سأترجم حرفياً إلى اللاتينية هذين البيتين (22-23). النظر: Chrestomathie arabe:1, 50

(5) تاريخية الفكر العربي الاسلامي: 209.

يحدده حد السنني^(١) أم كان عجزا عن الاستفادة من المناهج النقدية والأدبية واللسانية التي كانت تموج بها أوروبا في القرن التاسع عشر، كالمنهج اللساني الذي افتتحه دوسوسور De saussure (١٨٥٧-١٩١٣) والمنهج النقدي الجديد لسانت بوف - Saint - Beuve (١٨٠٤-١٨٦٨)؟ أم أنه كان غير هذا وذلك .

انه لا ينبغي أن ننسى الطابع التعليمي لكتابات دوساسي . وتقوم كتبه : المنتقيات Chrestomathie ، والنحو العربي La grammaire arabe والاختيارات L'inthologie ومقال في العروض Traite de Prosodie برهانا على التوجه التعليمي . ويمكن أن نضيف إليها كتابه عن (مقامات الحريري) Les seances d'Hariri^(٢) .

وإذا كان المنهج الصالح لدراسة فقه اللغة هو المنهج الاستقرائي الوصفي الذي يعترف بأن اللغة ظاهرة انسانية اجتماعية^(٣)، فإن المنهج الفيلولوجي، كما يظهر عند دوساسي، في دراسة الشعر العربي، كان يمتاز بنوع من الثبات، فهو قد اتخذ من الشعر الجاهلي صورة نموذجية لما ينبغي أن يكون عليه الشعر العربي، وبقدر اقتراب النص المتأخر من الصورة، ينال رضاء دوساسي، ولا يبدو أن الاحكام «النقدية» التي كان يطلقها كانت تخضع لاستقراء تام، بل ان بعض هذه الأحكام كانت تأتي غير خاضعة لأي تعليل. وخير مثال على ذلك حكمه على أبي الطيب، فهو لم يرض بالانتقاص من أبي الطيب حتى جعل ذلك سلما للطعن في الذوق العربي مطلقاً، متابعاً بذلك رأي ريسكه . ولعل هذا ما قصد اليه أ. سعيد حين قال: (ان الاستشراق من حيث هو نظام من الأفكار حول الشرق ارتقى دائما من الجزئية الانسانية الخاصة الى العام المتجاوز للانسان، وهكذا تنامت ملاحظة محدّدة حول شاعر عربي من شعراء القرن العاشر^(٤))، الى سياسة تجاه (وحول) العقلية الشرقية في مصر، أو العراق، أو شبه الجزيرة العربية... وافترض الاستشراق شرقا لا متغيرا، مختلفا اطلاقا عن الغرب^(٥).

ولم يكن موقف الذين أشادوا بشاعرية أبي الطيب، كدوفال ديتان ودولاكرانج، أحسن حالاً، اذ لم تكن تلك الاشادة مبنية على تحليل نقدي متزن، وان كان الفريقان يقفان على طرفي نقيض. ذلك بأننا نلاحظ غياب المنهج النقدي القائم على أسس

(١) جاذبية الاسلام : ٦٧ .

(٢) De Frogie: XXIV- XXV .

(٣) صبحي الصالح : فقه اللغة ٢٣ .

(٤) الاستشراق : ١٢٠-١٢١ .

(٥) ويبدو المتنبّي هنا مثلاً صالحاً .

واضحة، وتبقى تلك التعليقات والهوامش المصاحبة للنصوص المختارة أو المترجمة، ذات فائدة وأهمية ولكن لاستكمال الصورة التي يقدمها الاستشراق عن الشرق للغرب.

لم يكن هدف الاستشراق في القرن التاسع عشر، اذن هو النقد والتحليل أساسا، بل كان هدفه تعليم الغرب ما يمكن أن ينفعه من حضارة الشرق، أو من الصورة الشرقية. وقد كانت النقاشات والخصومات بين المستشرقين من ذوي الاختصاص المتباين شهادة ناطقة على المنهج والهدف.

ان الاستشراق في هذه المرحلة، ظل مشدودا الى الأهداف التي كانت تفرضها التوجهات الاستعمارية الغربية. وهو لم يهدم الرؤية القديمة ليقيم محلها رؤية جديدة تقوم على أساس وضعية القرن التاسع عشر، بقدر ما عمل على تشويه الرؤية القديمة، دون أن يتجاوز ذلك الى شيء جديد. ولذلك لاحظ الاستشراق المعاصر أن الاستشراق التقليدي الذي سعى الى الانخراط في الحضارة العربية، لم تكن معرفة الماضي عنده أبدا غير معرفة خارجية - اذن مجردة. ونحن لا نعطي حضارة ما، حياة حقيقية باللجوء الى ماضيها، مهما يكن متألقا، بل بأن نحيا حاضرها^(١).

فهل استطاع الاستشراق، المعتمد أساسا على المنهج الفيلولوجي، في القرن العشرين أن يتجاوز المرحلة السابقة؟ ان ذلك مشكوك فيه كثيرا، وان كان الاستشراق الجديد أكثر وعيا بطبيعة التغير الذي يلحق اللغات باعتبارها ظاهرة اجتماعية متطورة.

ان الخروج من النظرة القديمة التي كانت تعتبر العربية (لغة ميتة) الى نظرة حديثة تريد أن تهب الحياة العربية، قد انتهت الى نتيجة خطيرة، اضطلع بها ماسينيون وأضرابه، وتلك هي الدعوة الى الاهتمام باللغة المعاصرة الحية، أي: اللهجات المحلية.

وهكذا تنطلق حركة النهضة، ويبدأ العالم العربي، في الشرق خاصة، يتولى الأمر بنفسه، ويدرس الحضارة العربية التي هو وارثها الحقيقي. بينما ألزمت فرنسا نفسها - على العكس من ذلك - في شمال افريقيا بسياسة تجمع بين الاستيعاب (الجزائر) والابقاء على البنيات الاجتماعية الادارية المحلية في موضعها (المغرب - تونس) ودفعها هذا الى الاهتمام باللهجات المحلية، بطريقة أكثر جدية^(٢).

ibid. (٢)

D. REIG - OP. cit (١)

لقد كانت صورة المستشرق في القرن الماضي صورة العالم المنقب L'enqu#t ولكنها لم تكن قط صورة العالم الناقد. فالى اى حد سيوفق الاستشراق في القرن العشرين في تجاوز هذه الصورة، وبأى اتجاه سيحدث هذا التجاوز؟

الفصل الثاني

سلطة الباطن

(أنا نفسي أحب العربية، لأنها أعادتني الى
المسيح).

Opera - Minora, T I, 570 - 571

يمثل ماسينيون، من جهة، استمرارا وتطويرا للمنهج الفيلولوجي بدعوته الى الاهتمام، باللهجات المحلية، ولكنه يمثل، من جهة أخرى قطعة مع ذلك المنهج الذي ساد القرن التاسع عشر، ومع المنهج اللاهوتي، في محاولته تأسيس منهج جديد، داخل المؤسسة الاستشراقية، يعتمد البحث عن الأسس التي تمكن من التقريب بين الحضارتين الشرقية والغربية، أو على الأصح من تذويب احدهما في الأخرى، في سبيل ايجاد فكر كوني وحضارة كونية: Universalisation .

ليس ماسينيون مفكرا بسيطا، يمكن الاقتراب منه بيسر وسهولة . ودراسته للمتني لا يمكن أن تفهم فهما صحيحا الا في اطار فهم المنظومة الفكرية الشاملة لهذا المستشرق.

وإذا كان لا ينبغي النظر الى المتني بصفته جزيرة معزولة في خضم الحضارة العربية الاسلامية، بل ينبغي تأمله بصفته ظاهرة موصولة مع غيرها من الظواهر، وبالنظر الى الواقع الحضاري العام باعتباره بنية معقدة تحتاج الى الفهم والدرس والتحليل، فانه، بنفس المنهج، ينبغي أن ننظر الى ماسينيون، باعتباره ظاهرة استشراقية متميزة، ولكنها ليست معزولة عن اللحظة الحضارية التي أوجدتها داخل العالم الغربي .

يعلن ماسينيون موقفه من المناهج الاستشراقية السابقة بقوله: «ان أكثر الناس

عداء للعرب، هم بصفة عامة الفيلولوجيون Les philologues ، واللسانيون Lestinguistis الأوروبيون، تقريبا كما أن شراح التوراة عموما هم الأشد عداوة للسامية . . انهم لا يريدون أن يفهموا ما ينطوي عليه ذوقهم للعربية التي هي لغة صعبة، وشديدة العذوبة والعمق^(١).

ولكن المستشرقين المعاصرين، المعادين للمنهج الفيلولوجي يقرون بأن الاهتمام باللهجيات المحلية (العربية والأمازيغية) لشمال افريقيا، كان - بشكل ما - امتدادا منهجيا لحركة التنقيب والتبحر (Erudition)، والفيلولوجيا التي كان يتبناها مستعربو القرن التاسع عشر، مع بعض التحديات المهمة اليوم، المتعلقة بالحواجز العميقة التي تحرك مستعربي هذه الفترة^(٢).

وهذا الاتجاه الثاني أكثر من سابقه (أثنية) Ethnographique .

ان ماسينيون (المستشرق الموظف في قسم الشؤون الشرقية في وزارة الخارجية الفبرنسية) لم يكن بعيدا عن هذا التيار، بل لقد كان من زعماء الحركة الرامية الى الكتابة بالعامية، وبالعرف اللاتيني، ولقد حاول ماسينيون أن يبث دعوته هذه في المغرب وفي مصر وفي سوريا ولبنان خاصة^(٣).

يبدو ماسينيون من خلال ما كتب وصنف، ومن خلال ما كتب عنه وصنف أيضا، مثلا للمستشرق المنجذب الى الشرق، المفتون به، المعجب بالحضارة الاسلامية، الداعي الى حوار الحضارات، بل توحيدها ما دامت الحضارة الغربية والحضارة الشرقية تلتقيان في توحيد أعمق، هو التوحيد الابراهيمي الذي انبثقت منه الديانات العالمية الثلاث: اليهودية والنصرانية والاسلام.

منذ وقت مبكر (١٩٠٧) اكتشف ماسينيون الحلاج، وارتبط به ارتباطا وثيقا، فاذا به يعكف منذئذ على دراسة الاتجاهات الباطنية، واذا بالاتجاه الباطني يطغى عليه في كل ما يكتب. وهكذا وجد ماسينيون نفسه منخرطا في حضارة الاسلام، عبر الاتجاهات الصوفية والباطنية عموما.

أو كان هذا التوجه محض صدفة؟ أم أنه كان خاضعا لظروف تتخطى الاحوال

(١) Opera Minora, I, 199

(٢) D. Reig: Orientalisme et enseignement de l'arabe.

(٣) مصطفى خالدي - عمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية. ط ٥ - ١٩٧٣ - ص ٢٢٤.

الذاتية لهذا المستشرق لتجد تربتها في اللحظة الحضارية الأوربية، وما عرفته بعد حربين عالميتين أم أن ذلك كله لم يكن غير رد فعل ضد سيطرة الاتجاهات الوضعية، كما يرى رودنسون؟^(١)

لقد لاحظ عبد الرحمن بدوي أن ماسينيون (لم يكن ظاهري المذهب في أي بحث طرقه حتى لو كان في صميم المباحث العلمية أو الأثرية، وبريء من دعاوى النزعة التاريخية Historicisme)^(٢).

وهذه كلمة حق يدركها من عاشر ماسينيون في كتاباته، على تعدد موضوعاتها.

ولكن عدم الظاهرية (الباطنية) لا يعني بالضبط تجنب التسطیح وإثارة العمق والدقة العلميين بقدر ما يعني الذهاب في التأويل مذهبا بعيدا، وربط كل شيء بالحركات الباطنية، كالاسماعيلية وإخوان الصفا، وأن يجعل لكل شيء ظاهرا وباطنا، فأما الباطن فهو ما لا يدركه الا من أوتي قدرا من الكشف الصوفي، وأما الظاهر فهو ما يدركه عامة الناس.

ونحن لا ننكر ما للصفاء الروحي من أثر في كشف الحقائق، بل نراه ضروريا، الا أن ذلك لا يعني أبدا الخضوع لتأويلات نراها وسيلة لتأكيد معتقداتنا وآرائنا، ومن هنا ينبغي التمييز بين (الحقيقة) - بمعناها الصوفي الذي يجعلها تقابل (الشريعة) وبين (الحق) بمعناه العام الذي يجعل (الشريعة) الصورة المثلى للحقيقة.

يرى ماسينيون، في دراسته الفنون الاسلامية، أن الادب خير وسيلة للتعبير المباشر عن الفكرة، بيد أن كل فكرة تحمل رمزا، ولذلك ينبغي عدم الوقوف عند المعنى الظاهر، ولذلك أيضا نحاول ترميزها Symboliser، وإعادة بنائها عن طريق الاستعارة Trope^(٣).

ان الفكر العربي - الاسلامي درس في التوحيد البسيط، وفي الكونية Universalisme، ودرس في الصفاء الروحي، قياسا الى رومانسية الغرب المثقلة جدا بالجسد الفاني... وحسب الشاعر العربي، فان الاشياء الصلبة والحجارة نفسها ينبغي، بطريقة

(١) جاذبية الاسلام: ٧٦.

(٢) شخصيات قلقة في الاسلام، ط ٢ - ١٩٦٤ - القاهرة - ص ٩.

(٣)

les methodes de realisation artistique des peuples de l'Islam (extrait de la Revue Syria, 1921)

- Paris 1921, PP. 18 - 19.

ما، أن تحد الأفق الجلي للفكر الانساني الذي يظل مشاهدا في قلب المشهد .

Meme les objets solides, les pierres devraient, en quelque maniere, fermer l'horizon

(١) intelligible de la pensee humaine qui reste, au centre du passage, spectatrice

وهكذا يصبح المتنبي رديفا للحلاج^(٢)، والمتصوفة عامة . فعندما يقرأ ماسينيون قول المتنبي :

لك، يا منازل في القلوب منازل أقفرت أنت وهنّ منك أو اهل^(٣)
يعلمن ذاك وما علمن وانما أولاكما يبكي عليه العاقل

يعجب بالبيتين ويقف عندهما^(٤) محاولا استكشاف نسيجهما الباطني، فهو يرى، هنا أن الطريقة المتبقية، والفكرة الاساسية. لهذا الفن الاسلامي هو أن يعلو فوق الأشكال وأن لا يقدس الصور، بل أن يخترق الحجب نحو محركها، كالمصباح السحري، أو كمرح الظلال، الذي هو وحده الباقي . (هو الباقي، تقول لنا شواهد القبور الاسلامية المتعددة)^(٥).

ثم يوازن ماسينيون بين بيتي المتنبي وقول باسكال : (لا يكون شقيا من كان من غير شعور، فالييت المنهار ليس شقيا . الانسان وحده هو الشقي).

On n'est pas miserable sans sentiment, une maison ruinee ne l'est pas; il n'y a que l'homme^(٦)
de miserable

ويلاحظ أن الشاعر العربي الكبير سبق باسكال الى هذا المعنى بعدة قرون، كما أن المعري سبق باسكال، في رهانه المعروف، بقوله :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت اليكما^(٧)
ان صحّ قولكما فلست بخاسر أو صحّ قولبي فالحسار عليكما^(٨)

(١) Opera - Minora, I, 199 - 200.

(٢) Ibid, III, 23 - 24

(٣) البرقوقي : ٣٦٧-٣٦٦/٣ .

(٤) وقف عندهما مرارا . انظر مثلا ٢٤-٢٣، III، Opera - Minora I, 200.

(٥) Opera - Minora, III, 24

(٦) Opera - Minora, I, 200 - Mutanabbi devant le siecle Ismaelien: P. 16

(٧) في النص الفرنسي : ilaynuma

(٨) ابو العلاء المعري : اللزوميات . دار الكتب العلمية - بيروت - ط٢، ١٤٠٣-١٩٨٣، ج٢، ص

قال: «انه رهان باسكال تماما»^(١).

فكيف جمع ماسينيون بين الحلاج والتمتبي؟

لقد لاحظ عبد الرحمن بدوي أن الايغال في الاستبطان كان مما يدفع ماسينيون أحيانا الى اضافة روحانية عميقة على ما لم يكن في ذهن أصحابه غير حرفية أو وضعية بسيطة، وقد علّل بدوي ذلك بأنه «ما كان الا نتيجة اشتغاله المتواصل بفهم أسرار الصوفية وهي بطبعها ذات معنى (مطلع) أي يدعي الكشف عن الباطن المجهول من الظاهر».

ان ولع ماسينيون بالحلاج، إذا هو الذي ساقه الى هذا المنهج الذي كان يرى في كل شيء صورة باطنة. ولكن ما سرّ ذلك الاعجاب الشديد بشهيد التصوف في الاسلام: الحلاج؟

لقد كان الحلاج بتجربته وأقواله وحياته وموته، يمثل في نظر ماسينيون: المسيح. وكان ماسينيون، الذي ما فتىء في كل مناسبة يظهر تشبّهه بالمسيحية الكاثوليكية خاصة، يبشّر - عبر دراساته الاسلامية أيضا، وبدعوته الى الايمان المسيحي الممزوج بالشهادة الاسلامية التي يمثلها الحلاج - بدين الصليب Religion de la croix^(٢).

فعنده «أن موت الحلاج يثبت - عند كثير من المسلمين المتفاوتين في النزعة الصوفية - أنه لا بد من التألم من أجل الخلاص، وأن الصليب فداء وقداصة^(٣). ومما زاد من اعجاب ماسينيون بالحلاج أنه بعد عودته من مكة الى بغداد «صرح برغبته في أن يموت كافرا بشريعة الاسلام، يموت من أجل الجميع»^(٤).

وقد وجد ماسينيون في آثار الحلاج ما يقوي هذا الاتجاه.

(١) Opera - Minora I, 193

(٢) أنظر. Roger ARNALDEZ: Hallelujah, ou la religion de la croix, Paris - 1964.

ويرى بعضهم أن دين الصليب، عند الحلاج، لا يعني دين الصليب، بل هو رمز الاخلاص المطلق.

A.M.Goichon, ARABICA-XII, 1965, P. 210.

★ موسوعة المستشرقين: ٣٦٤.

(٣) المنحى الشخصي لحياة الحلاج. ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الاسلام، ٩١.

(٤) نفسه: ٦٩.

يقول الحسين بن منصور:

ألا أبلغ أحبائي بأني ركبتم البحر وانكسر السفينه
على دين الصليب يكون موتي ولا البطحا أريد ولا المدنيه^(١)

ولعل ماسينيون وجد مشابهه بين الحلاج والمتنبي . وقد تحول الحلاج الى القرمطية فترة من حياته ، ونودي عليه ، حين أدخل مدينة السلام عام ٣٠٩ «هذا أحد دعاة القرامطة»^(٢) . ولئن (كانت القرمطية تهمة العصب)^(٣) . وكانت أسرع التهم الى الأفواه وأسهلها تبريرا ، فانا لنعجب من جديد ، كيف سلم منها المتنبي ، حتى زمان المستشرقين .

أهم ما يعتمد ماسينيون في القول بباطنية المتنبي ، بالإضافة الى ما أشرنا اليه فيما سبق^(٤) ، أن ثورة المتنبي كانت بسلمية ، في فخذ من بني كلب ، من بني العليص بن ضمضم ، الذين بايعوا القرامطة عام ٢٨٩ هـ ، للعمل على ظفر السلالة الفاطمية بالسلطان . «فنحن مرغمون اذاً على افتراض أن هذا الفتى اليافع (المتنبي) قد أوصى به الزعماء الاسماعيليون خيرا ، وكانوا قادة المؤامرة الفاطمية ، لأسباب وجيهة سواء أكانت نتائج القربى أو الانتساب المذهبي»^(٥) .

ثم ان المتنبي يتحدث ، في ثلاثة مواضع من شعره ، عن قرامطة البحرين ، ويلجأ الى استعمال الكلمات الدقيقة ، بأن يطلق اسم (الشيخ) على زعيمهم^(٦) .

ويستوقفنا ذلك الوضوح الغريب الذي تتمتع به لديه الصور . «ويلوح لي أنه من فاعلية أسلافه القرامطة»^(٧) . فهذا شاعر البلاط المزعوم يرفض أن يتغنى بالخمرة ، ولا يصف الجمال الحسي للجسام ولا يدع لنفسه مجال الاختيار ، لتوبلة موائد

(١) شرح ديوان الحلاج : طبعة كامل مصطفى الشبيبي - مكتبة النهضة - بيروت - بغداد . ط ١ - ١٣٩٤-١٩٧٤ - ص ٣٠٧ .

(٢) صلة تاريخ الطبري ، حوادث سنة ٣٠٩ (م ٦/ج ١٢/ص ٥٢) .

(٣) شرح ديوان الحلاج . ٢٩ (٤) فصل : قضية الثورة .

(٥) Mutanabbi devant le siecle Ismaelien

وانظر الترجمة العربية في العدد الخاص بالمتنبي من (المورد)

(٦) نفسه

(٧) نفسه

المتهتكين، بسلوك مدح الزهد الذي يعوزه الاخلاص، مع التفزل بالمذكر، المزعومة أفلاطونية^(١).

وأخيرا، فان تنقيح عن الكلمة النادرة غير مدين به لحرص مبتذل على القافية القوية، ولكنه يهدف الى النسيج الباطني للبيت^(٢).

ان هنا أمورا تتصل بالتاريخ، وأخرى تتعلق بالفن.

جاء في تاريخ الطبري: «كانت جماعة من كلب تخفر الطريق على البر بالسماوة، فيما بين الكوفة ودمشق على طريق تدمر وغيرها وتحمل الرّسل وأمتعة التجار على ابلها. فأرسل زكرويه أولاده اليهم فبايعوهم وخالطوهم وانتماوا الى علي بن ابي طالب، والى محمد بن اسماعيل بن جعفر، وذكروا أنهم خائفون من السلطان وأنهم ملجئون اليهم فقبلوهم على ذلك، ثم دبوا فيهم بالدعاء الى رأي القرامطة، فلم يقبل ذلك أحد منهم، أعني من الكلبيين الا الفخذ المعروفة ببني العليص بن ضمضم بن عدي بن جناب، ومواليهم خاصة، فبايعوا في آخر سنة ٢٨٩ بناحية السماوة ابن زكرويه المسمى يحيى، والمكنى أبا القاسم ولقبوه الشيخ على امر احتال فيهم، ولقب به نفسه، وزعم لهم أنه أبو عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر بن محمد. . . وزعم لهم. . . أن ناقته التي يركبها مأمورة، وأنهم اذا اتبعوها في مسيرها ظفروا، وتكهن لهم وأظهر عضدا له ناقصة، وذكر أنها آية.

وانحازت اليهم جماعة من بني الاصبغ وأخلصوا له وتسموا بالفاطميين، ودانوا بدينه^(٣). ولما قتل يحيى بن زكرويه (الملقب بالشيخ) بايعوا اخاه الحسين بن زكرويه، ولقبوه (بالمدر)^(٤).

١- ان البيت الذي يرى فيه ماسينيون تصرّحا بذكر (الشيخ) اسما لزعيم القرامطة هو قول المتنبي:

شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم^(٥)

(١) نفسه.

(٢) حوادث سنة ٣٨٩-٦م ص ٣٧٧-٣٧٨.

(٣) نفسه.

(٤) البرقوقي ١٥٩/٤.

(٥) نفس المصدر.

ومنه فهم المستشرق أن أبا الطيب يشير إلى قرامطة البحرين . وهو تأويل بعيد . ولم يكن لفظ (الشيخ) لقباً لأئمة القرامطة كافة، وإنما كان لقباً زكرويه خاصة، المقتول بخمس عشرة سنة قبل ميلاد المتنبى . ثم إن هناك تأويلاً آخر للفظ (الشيخ) في بيت المتنبى، أدنى إلى الحق، فيما نرى، من تأويل ماسينيون:

«قال ابن القطاع: كل من فسر الديوان قال: الشيخ هنا واحد الشيوخ من الناس . يقول: انتصر على أعدائي بكل شيخ ماض في أموره، لا يبالي بالعواقب مستحل للمحارم، سافك للدماء . قال: وهذا بالهجاء أشبه . وإنما المعنى أن الشيخ هنا السيف، فإن الشيخ من أسمائه، وكذلك العجوز، قال أبو المقدم البصري واسمه جساس بن قطيب:

رب شيخ رأيت في كف شيخ يضرب المُعَلِّمِينَ والأبطالاً
وعجوز رأيت في فم كلب جُعِلَ الكلبُ للأمير جمالاً

سمي السيف شيخاً لقدمه لأنهم يمدحون السيف بالقدم، وقيل سمي شيخاً لبياضه تشبيهاً بالشيب، وكذلك المعنى في العجوز، والكلب، مسمار من ذهب أو فضة يجعل في قائم السيف . جاء في لسان العرب: قال ابن الأعرابي: الكلب مسمار مقبض السيف ومعه آخر يقال له العجوز، وقيل: العجوز نصل السيف، والكلب ما فوق النصل من جانبيه: حديداً كان أو فضة^(١).

وما أحرى هذا الكلام أن يكون صواباً . ويقويه أننا نجد له في مذهب المتنبى مشابهة، كمثل قوله:

وعوار لوامع دينها الحد لـ ولكن زيتها الاحرام^(٢)

لقد صار ركوب زعيم القرامطة الناقة بدل الفرس، كأنه عادة . وقد سخر المتنبى من ذلك صراحة في قوله:

واني لأعجب من أمل قتالا بكم على بازل
أقال له الله لا تلقهم بماض على فرس حائل^(٣)

(١) البرقوقي: ١٥٩/٤ . وفيه (ومعه الآخر) والتصحيح من اللسان (كلب).

(٢) البرقوقي: ١٦٠/٣

(٣) نفسه: ٢٢٠/٤ .

ولئن كان التأويل مطلوباً في بعض الأحيان، فإنه قد يصير من العجز أحياناً ركوب التأويل، انصرافاً عن المعنى الكاشف.

ومن ذلك تفسير انصراف أبي الطيب عن وصف الخمرة والغزل الحسي بأنه من أثر أسلافه القرامطة. فلعل العكس هو الصحيح إذ أن الشعر القرمطي صريح في المجاهرة بالمعاصي، والتغني بما هو محرم شرعاً^(١). وليس القول بأن التنقيب عن الكلمة النادرة يهدف إلى النسيج الباطني للبيت، غير دعوى بلا بيئة.

وهكذا فإن المنهج الذي ارتضاه ماسينيون يفقد تماسكه، حين يفقد مسوغه الموضوعي فلا يصبح في العمق غير ملاذ آني تابع من ظروف أوروبا وما عانت من أزمات نفسية وانهيار حضاري، خلال النصف الأول من هذا القرن. ومن هنا يسعى هذا المنهج إلى إعادة النظر في وجهات النظر التقليدية التي يراها مسؤولة عن نزاع مسيحية الجماهير الغربية، ومن هنا أيضاً ذلك الشعور بضرورة التضامن بين الأديان، لمواجهة خطر الالحاد^(٢).

وقد صرح ماسينيون قائلاً: «لقد نقلت صوفيتي إلى المجال السياسي. وشيء معروف لدى علماء الاجتماع ما يسمى بالصوفية العامة، أو الموقف الصوفي العام الذي ينطبق على ما هو غير ديني أحياناً».

إنه موقف مشاركة.. ومشاركتي لا تنبع من المفهوم الديكارتي حول اصطدام الحضارات، والذي يقابل حضارة تقنية حديثة بحضارة سلفية غير تقنية^(٣).

هناك إذا ثورة على المنهج الديكارتي والعقلانية الغربية بصفة عامة، لتبني منهج عرفاني غنوصي، قد يمكن من الخروج من السرايب الموحشة وتخطي الأزمة.

ومن الحق أن ماسينيون حين كان يسعى إلى صبغ أعلام الحضارة الإسلامية بالصبغة الباطنية لم يكن يرى أنه يمارس عدواناً ضد هذه الحضارة، فقد كان ذلك منسجماً مع التصورات العقلية والاستنباطات التي انتهى إليها. ولكن أيكون من المقبول منطقياً، ووجدانياً أيضاً، أن يقبل بهذا التفسير الباطني للحضارة دون جدال من أجل أن يتجاوز ماسينيون أزمته النفسية؟

(١) رأس يجحد العنق (الصورة الفنية في الشعر القرمطي). كلمات العدد المزدوج ٦٥-٦٥، ١٩٨٥ - البحرين.

(٢) جاذبيه الإسلام: ٣٦.

(٣) الفكر العربي - ٣١٤ - يناير - مارس ١٩٨٣ - ص ٣٦٠.

الفصل الثالث

سلطة الاحتمال

يبدو بلاشير مؤمنا ايمانا راسخا بالمنهج التاريخي ، فهو يرى أن هذا المنهج وحده كفيلا بأن يساعدنا على الحكم السليم^(١) . وقد اختار أن يكون بحثه عن المتنبي في اطار (التاريخ الأدبي) . ومما يأخذه على بعض الدارسين العرب قلة احتفائهم بهذا الجانب . فمن مساوئ شرح البرقوقي عنده أنه ليس موفقا نظرا لترتيب قوافيه على حروف الهجاء ، ونظرا لأن صاحبه يستخف بالوسط التاريخي والمعلومات المتعلقة بسيرة الشاعر ، وهو لذلك لا يفك أي معضلة من معضلات غيره من الشراح^(٢) .

وبالرغم من أن هذه التهمة غير صحيحة^(٣) الا أننا ستتجاوزها الى ما يهمنا ، وهو معرفة فهم بلاشير المنهج التاريخي ، وكيف طبقه أثناء الدراسة .

ان المنهج التاريخي في الدراسة ليس جافا ، ولعله ما يزال من أشد المناهج خصوبة اذا ما أحسن استثماره ، غير أنه قد يفقد فعاليته وحرارته ، اذا غدا منهجا شكليا لا ينظر الى التاريخ الا كوقائع جامدة .

ان التاريخ قطعا ليس هو التاريخ الادبي . «موضوع التاريخ هو الماضي ، ماض لم تبق منه الا أمارات أو أنقاض بواسطتها يعاد بعثه . وموضوعنا نحن أيضا هو الماضي ، ولكنه ماض باق . الادب من الماضي والحاضر معا»^(٤) .

(٢) Ibid /304

(١) Un poete arabe /338

(٣) بين البرقوقي أهمية سيرة الشاعر وتاريخه ، ولذلك خصه بترجمة مطولة .

(٤) لانسون : منهج البحث في تاريخ الآداب . (بحث ملحق بكتاب محمد مندور: النقد المنهجي

عند العرب - القاهرة - ١٩٦٩ - ص ٤٠٦)

والاثر الادبي انما يكتسب قيمته من استمرار فعاليته في التاريخ ، لا من كونه اثرا تاريخيا سجين لحظة زمنية هي الماضي .

واذا كنا نعتقد أنه «ليس هناك علم قومي وانما هناك علم انساني» .^(١) فان من شأن ذلك أن يجعلنا ملزمين بتطبيق العلم ، بحدوده وأصوله ، وان تغير المجال المدروس . بيد أن الملاحظ «إن إقامة فصل واضح بين جوهر الثقافة والتاريخ الاوروبيين ، وبين جوهر المجتمعات الشرق أوسطية الاسلامية هو أحد الاهداف الرئيسية للاستشراق»^(٢) . وقد تشكل هذه الحقيقة عائقا في وجه التطبيق السليم للمنهج المصطفى .

لعل من الأصول العلمية التي ينبغي أن يخضع لها المنهج التاريخي معرفة المصادر ونقدها . وحين نتناول شاعرا ، هو المتنبي ، يتمي الى الحضارة العربية الاسلامية ، يغدو لازما أن تكون المصادر الأساسية منتمة الى هذه الحضارة أولا ، وقرية من زمن الشاعر ثانيا . ولا بأس بعد من الاستئناس بما سوى ذلك من المصادر .

والحق أن بلاشير كان ، في معظم الأحيان ، يتصل بهذه المصادر ، اتصالا وثيقا يدل على سعة الاطلاع . بيد أنه في بعض القضايا الخطيرة ، التي تتأسس عليها أحكام خطيرة أيضا ، لم يكن ملتزما بهذا المنهج . لقد قدم بلاشير لبحثه بمقدمة تاريخية يركز عليها الحكم بوضعية الكوفة أولا ، وبشخصية المتنبي ثانيا .

ان المصادر الاولى التي تصادفنا في هذه المقدمة مصادر غربية . وهكذا يستند بلاشير في التعريف بمرحلة حرجة من مراحل الحضارة العربية الاسلامية ، الى دائرة المعارف الاسلامية (الاستشراقية) ، والى هوار وماسينيون ، ولافيس ورامبو Lavissee Rambau وسوى هؤلاء .

وان علمنا بالمنهج الاستشراقي في تناول القضايا الشرقية ، يجعل ثقتنا في مصادر بلاشير مهزوزة ، ولا سيما حين نقارن بين هذه المصادر والمصادر الأصلية ، فنرى الخلاف لافي تفسير الأحداث فحسب ، بل في سياقها أيضا . ولعل هذا مصدر بعض الأخطاء التاريخية التي وقع فيها الدارس . ان المصادر العربية ترد ظهور الحركة

(١) نفسه . ٤٣٣ .

(٢) ماركس ونهاية الاستشراق : ٦٧ .

القرمطية الى أواسط القرن الثالث على أبعد تقدير^(١)، بينما يردها بلاشير، دون دليل أو حجة، الى أواخر القرن الثاني للهجرة^(٢).

وتنتهي المقدمة بنتيجة خطيرة مفادها أن الكوفة، موئل الشيعة والقرامطة، قد أعطتنا أحد أبرز مثلي اللامبالاة الدينية في الاسلام، هو المتنبى^(٣).

. يقول ناقد غربي: «حين يهيء لنا التاريخ مجال النظر الذي نرى فيه الاثر الادبي رؤية صحيحة، نكون في موقف تتمكن فيه من أن ننظر الى الاثر وأن ندرك أن مجال النظر مشمول فيه ضمناً، وأنا لم نستطع أن نراه حتى أظهره لنا التاريخ، ان الأثر الادبي الذي يستمر تذوقنا له معتمداً على ما يحف به من اطار تاريخي - أي الاثر الذي لا يضيء من نفسه حال ما يتوجه انتباهنا الى الوجهة الصحيحة لرؤيته - لن يكون عملاً فنياً ناجحاً»^(٤).

ويبين لنا هذا الدارس كيف أن الناقد التاريخي يقترف خطأ كبيراً حين «يحاول أن يسطننا بمادة من التاريخ ليجعلنا (نتذوق) أثراً لا يحيا حياة كاملة تحت الاضواء التاريخية المسلطة عليه»^(٥).

ففي الوقت الذي ينبغي فيه أن يساعدنا التاريخ على رؤية الأثر في ذاته، على حقيقته، يضيء الأثر نفسه تحت ضغط التاريخ. ان التاريخ آنثذ لا يصبح مساعداً على فهم النص وتذوقه، ولكنه يصبح حاجزاً صفيقاً يحول بيننا وبين الرؤية الواضحة للأشياء.

يقوم الفصل السابع من القسم الاول من دراسة بلاشير^(٦) مثلاً على هذا الاتجاه الذي يغيب فيه الأدب ليحل محله التاريخ. ولعلنا نستطيع أن ندرك الاسباب وراء ذلك

(١) قال الحافظ ابن كثير، في حوادث سنة ست وثمانين ومائتين، فيها كان «ظهور أبي سعيد الجنابي رأس القرامطة، وهم أحببت من الزنج وأشد فساداً». البداية والنهاية: ط المعارف - بيروت - ط ٢ - ١٩٧٧ ج ١١ - ص - ١٦٠.

وانظر تاريخ الطبري في حوادث سنة ٢٧٨ م ج ٦ - ص ٣٣.

(٣) Ibid 20

(٢) Un poete arabe, p. 3

(٤) ديفد ديتش: مناهج النقد الادبي. ترجمة محمد يوسف نجم. دار صادر - بيروت - ١٩٦٧ ص. ٤٠٧.

(٥) نفسه.

(٦) Un poete arabe p.p 123- 143 وعنوان الفصل: المتنبى والوسط الادبي للحمدايين.

المنزح حين نتبين أن الدارس قد انصرف في هذا الفصل ، لا ليزيدنا بيانا عن شخصية المتنبى ، ولكن ليعطينا صورة مفصلة عن سيف الدولة ، وهي صورة حشد لها كل العناصر التي تجعل من سيف الدولة أميرا عربيا صغيرا ، مغامرا ، مغرورا بانتصاراته وان كان لا يملك شيئا من صفات المحارب الحق .

وتتلاشى روح المنهج التاريخي ، فيظل صورة «مثل الخلال اذا أطارت الريح عنه الثوب لم يسن» كما قال المتنبى ، حين يستبدل به بلاشير منهجا نستطيع تسميته مطمئين : المنهج الاحتمالي .

ان من شروط الدارس التحلي بقدر من الجرأة العلمية ، بيد أن هذه الجرأة لا ينبغي أن تتحول الى «تهور» يرتدي لبوس العلم ، كما ينبغي التمييز بين الاحتراس العلمي الدال على التبصر والأناة ، وبين الاحتراس الشكلي الذي يسوق افتراضات تبنى عليها من بعد أمور تساق على أنها حقائق .

فاذا نحن أخذنا الأطروحة المنطقية المعروفة :

كل انسان فان حد أول

سقراط انسان حد ثان

سقراط فان نتيجة

ثم بنينا على أساسها اطروحة مماثلة ، مع تغيير طفيف ، فقلنا مثلا :

كل انسان خطاء حد أول

النبي انسان حد ثان

النبي خطاء نتيجة

كانت هذه الاطروحة صحيحة من جانبها الشكلي ، بيد أنها لا تساوي شيئا في ميزان الحق .

وأشد منها فسادا ، الخطأ في أحد الحدين ، كأن نقول :

كل العرب مسلمون حد أول

س عربي حد ثان

س مسلّم نتيجة

فاذا نظرنا في منهج بلاشير وجدناه يمتلك جرأة في اثاره القضايا التي يمكن أن تكون دالة على الخصوبة، بيد أن معالجتها أحيانا تكون بمنطق أعرج . فلا يكفي مثلا أن نعرف أن الكوفة كانت موثلا للشيعه والباطنية حتى نجعل كل كوفي شيعيا باطنيا، دون أن نعرف أن بعض الأحياء بالكوفة، كانت موثلا لأهل السنة، ومنها الكناسة التي ذكرها المتنبي في قوله :

أمسنى الكناس وحضرموتا ووالدتي وكندة والسبيعا^(١)

يعتمد بلاشير في تقرير قضايا خطيرة، على تعابير مثل :

يحتمل - لا يستبعد - من الممكن - الراجح - أغلب الظن - الخ . . .

ومن المسلم به أن تكون مثل هذه التعابير دالة على الاحتراس . غير أنها عند بلاشير تبعا لسياقها الذي ترد فيه، لا تحمل غير ظن مجرد، لا يقوم على استقراء أو استدلال، ومن هنا يغدو من الصعب قبول ما يؤسس عليها من نتائج، أو الاطمئنان إليها كل الاطمئنان . وسنكتفي في الجانب الموضوعي، بضرب مثل واحد يتعلق بقضية واحدة، هي قضية القرمطية . فعبر صفحتين أو ثلاث صفحات تتكرر مثل تلك العبارات المذكورة آنفا، تكرارا مملا . فهو يقول :

- يمكن أن تكون أحداث الكوفة سببا في رحلة أبي الطيب الى البادية^(٢) .

- من المحتمل جدا أن تكون القرمطية قد أصابت كل القبائل^(٣) .

- من الممكن أن يكون الشاعر الفتى قد التقى ببعض المنتمين الى العقيدة الجديدة^(٤) .

- من الممكن أن يكون بعض الدعاة قد تعهد بمسارة طفل كان، لعواطفه الشيعية، مستعدا تماما لتقبل تعليمه . ان هذا الفرض لا يقوم الا على الحدس والتخمين، في الحقيقة، ولكن في غياب شهادة قاطعة، فاننا نجد في ديوان المتنبي صرخات ثورة، ونداءات للعنف^(٥) .

Un poete arabe, 28 (٢)

(١) التبيان : ٢٥٧/٣ .

Ibid (٤)

Ibid 29 (٣)

Ibid (٥)

- يمكن أن نفترض أن أبا الطيب قبل رحيله عن الكوفة، قد عرف الدعوة القرمطية^(١).
- من المنطوق أن نفترض أن أبا الطيب تعرض لآثر فلسفي وديني ظهر بعمق بعد عودته من البادية، مهياً بعلاقاته القرمطية^(٢).

وينفس المنهج الاحتمالي، وفي نفس الخط الهادف الى ابراز أثر القرامطة على المتنبّي، يظهر أبو الفضل الكوفي، المجهول، ليعلم الشاعر أسس الفلسفة اليونانية. وبهذا تتم الخطوة التي بقيت لاستكمال عناصر الطرح الاستشراقي، وهي خطوة ارجاع العناصر والأصول المشعة (أو التي يراها الاستشراق كذلك) الى المركز: حضارة الغرب.
يقول بلاشير:

- أبو الفضل الكوفي، شخصية غامضة بالنسبة لنا، ولكن من المحتمل أنه كان ميسور الحال، ان لم يكن غنيا^(٣).
- ومن الراجح جدا، أن أبا الطيب، كما اعتقد ذلك بعضهم، قد عرف الفلسفة الهيلينية (اليونانية)، ولا سيما فلسفة ارسطو، عن طريق مواطنه ابي الفضل^(٤).

وهكذا يصبح لهذا الشخص النكرة، الوارد ذكره في خبر مفرد صادر عن رجل يعادي المتنبّي، لاسباب المعنا اليها قبل، الأثر كل الأثر في تلوين شخصية أبي الطيب بصورة تصير ملازمة له.

يقول لانسون: «ان عينا المؤلف هو رفع ما تنتهي اليه دراستنا من حقائق ناقصة درجات في مراتب اليقين، بل رفعها أحيانا الى مستوى اليقين المطلق. وهكذا تصبح الممكنات احتمالات، والاحتمالات ترجيحات، والترجيحات وقائع واضحة، والفروض حقائق ثابتة، ويمتزج الاستنباط والاستقراء بالوقائع التي صدر عنها، فإذا بهما في قوة الملاحظات المباشرة»^(٥).

ان هذا القول لينطبق تماما على منهج بلاشير. ألم تكن القرمطية امكانا، ثم احتمالا، ثم صارت يقينا، يوجه أبا الطيب زمنا طويلا، قبل أن يضطر الى التنازل عنها

Ibid, 30 (٢)

Ibid (١)

Ibid (٤)

Ibid (٣)

(٥) منهج البحث في تاريخ الآداب. (ملحق بكتاب: النقد المنهجي عند العرب) ٤٢٧.

في آخر حياته، حين تبدلت الظروف؟ مع ذلك تلقف كثير من الدارسين، عربا ومستشرقين، هذا الاحتمال ليجعلوا منه حقيقة ساطعة لا تقبل النقاش.

هذا بعض ما يتصل بالقضايا الموضوعية.

أما فيما يتعلق بالقضايا الفنية، فلم يكن المنهج مختلفا. ان بلاشير يرفض وينتقد حين يريد، ويقبل ويظمئن حين يشاء. ولعل بعض الروايات الواهية كانت تنتظر منه نقدا علميا يكشف زيفها وبطلانها، بيد أنه لم يفعل.

وهنا أيضا نريد أن نقف عند مثل واحد، اذ الغرض التمثيل لا الاستقصاء..

تجمع الروايات على أن أبا الطيب حين رحل الى فارس، اتصل بابن العميد، ومدحه ببعض شعره. وكان أول ما مدحه به:

باد هواك صبرت أم لم تصبرا وبكاك ان لم يجر دمك أم جرى^(١)

بيد أن هناك رواية تعزى الى الخطيب التبريزي في شرحه ديوان المتنبي، تقول ان المتنبي لما قصد مصر ومدح كافور، مدح الوزير أبا الفضل جعفر بن الفرات، المعروف بابن حنزابة، البغدادي نزيل مصر، بقصيدته الرائية المذكورة، فكانت احدى قوافيها جعفرا، وكان قد قال:

صغت السوار لأي كف بشرت بابن الفرات وأي عبد كبرا

فلما لم يرضه صرفها عنه، ولم ينشده اياها، فلما توجه الى عضد الدولة قصد أرجان وبها أبو الفضل بن العميد فحول القصيدة اليه وحذف منها لفظ جعفر، وجعل ابن العميد مكان ابن الفرات. انتهى والله أعلم^(٢).

هذه رواية تذكر، انفرد بها الخطيب، وهي بحاجة الى دليل. ولكن بلاشير قبلها واطمأن بها، ولم يقف ناقدا ولا محصيا، لأنها ساعدته في بناء حكم يقوي مذهبه العام في أبي الطيب. فقد انتهى استنادا الى هذه الرواية الى القول: «انها مثال رائع لعمل شعري يبيح فيه استعمال الرواسم تغير شخصية الممدوح، دون أن يفتن الى ذلك أحد»^(٣).

(١) البرقوقي: ٢٦٤/٢

(٢) Un p-oete arabe (٣)

(٣) نفسه. العرف الطيب: ٥٦٤.

لقد أصاب التوفيق طه حسين حين رد هذه الرواية بقوله :

«والرواة يزعمون لنا - معذرين عن المتنبي في أكبر الظن - أن الشاعر كان قد أنشأ هذه القصيدة في مصر يمدح بها وزير كافور، ابن الفرات، ولكنه لم ينشدها إياها، فصرفها عنه إلى ابن العميد مع تغيير يسير في بعض الأبيات. ولكنني أستبعد هذا كل الاستبعاد، وأعتقد أن المتنبي كان أمهر وأشد احتياطاً من أن يصنع هذا بابن العميد، وإنما يصنع هذا بالجهال وأشباه الجهال، لا برجل اعترف له الشرق الإسلامي بالنفوق في العلم والأدب، والفن، والنقد»^(١).

ولو استعان بلاشير ببعض التأمل الرصين في قراءة هذه القصيدة لأفضى به ذلك التأمل إلى الحكم حكماً جزماً ببطلان الرواية المذكورة، ولبطل تبعاً لذلك حكمه على أبي الطيب بالتلاعب بالرواسم.

إننا لا نتهم التبريزي بالتزويد والادعاء، ولكن من حقنا أن نتساءل: كيف تأخرت هذه الرواية قرناً من الزمان، فلم يذكرها أحد من شراح القرن الرابع؟ وكيف بلغت الخطيب (وقد عاش ما بين ٤٢١-٥٠٢) ولم تبلغ ابن العميد نفسه؟ فإذا كان سبب ذلك أن الرواة لم يتناشدوا القصيدة، ولم تسربها الركبان، لأن الشاعر لم ينشدها ابن الفرات، فكيف علم بها الراوي؟ أليس ضرورياً أن نستعين هنا، ولو بعض الاستعانة، بالمنهج التاريخي؟

ويتطوع بلاشير، اجتهاداً منه، فيخبرنا أن قول المتنبي :

أرجان أيتها الجياد فانه عزمي الذي يذر الوشيح مكسراً
مما زاد أبو الطيب حين أنشد القصيدة ابن العميد. وحجته في ذلك لفظ:
أرجان. وقول بلاشير هذا لا يستقيم، إلا أن نجعل الأبيات التالية له أيضاً مما زيد،
أذ هي مرتبطة به، ولا تفهم إلا به:

أرجان أيتها الجياد فانه عزمي الذي يذر الوشيح مكسراً
لو كنت أفعل ما اشتيت فعاله ما شقّ كوكبك العجاج الأكدرا
أمي أبا الفضل المبرّ أيتي لأيممنّ أجلّ بحر جوهرًا

(١) مع المتنبي ٣٦٤.

أبكون عطن الشاعر قد ضاق الى الحد الذي يعمد فيه الى سرقة شعره؟
وهذا البيت:

فدعاك حسدك الرئيس وأمسكوا ودعاك خالقتك الرئيس الاكبرا
أفكان ابن الفرات أيضا يدعى الرئيس؟
وانظر الى هذه الايات:

من مبلغ الأعراب أني بعدهم شاهدت رسطاليس والاسكندرا
ومللت نحر عشارها فأضافني من ينحر البدر النضار لمن قرى
وسمعت بطليموس دارس كتبه متملكا متبديا متحضرا
ولقيت كل الفاضلين كأنما ردّ الاله نفوسهم والأعصرا

أو كان أبو الطيب وهو بمصر العربية بحاجة الى أن ينعى على الأعراب حياتهم
الجافية؟ أما هذا بنفس يكاد يصل الى ما لا يتورع طه حسين عن تسميته بأنه (شعوية)
من أبي الطيب^(١)؟

وهذا البيت أيضا:

يا ليت باكية شجاني دمعها نظرت اليك كما نظرت فتعذرا
فمن هذه الباكية التي خلفها وراءه؟ ألم يكن أهله معه بمصر؟ ألم يقل لنا بلاشير
ذاته بأن أبا الطيب حين قصد أرجان خلف وراءه أهله بالكوفة، مسقط رأسه^(٢)؟
فان كان ذلك كله مما أضافه المتنبي حين لقي ابن العميد، فماذا يبقى بعد من
القصيدة، مما قاله في ابن الفرات؟!

(١) مع المتنبي: ١٦٠، ٣٧٢-٣٧٣.

(٢) Un poete arabe, 234

الفصل الرابع

ما بعد بلاشير

أبتجاوز الاستشراق الاستشراق؟

عندما نستعرض دراسات المستشرقين المعاصرين عن المتنبي، نجد معظمها يرتكز في أحكامه على ما ساقه بلاشير عن شاعر سيف الدولة، بل أن بعضها كان يستتج استنساخاً^(١). إلا أن هذا لا يمنع من ظهور بعض التميز في بعضها الآخر.

ان أ. ميكال لا يفتأ يبدي إعجابه ببلاشير، وهو يرى أنه لم يكتب بعد دراسة جادة عن المتنبي بمثل دراسة بلاشير. ولكن هذا الإعجاب لم يكن يحول بينه وبين بعض النظرات التجديدية التي تظل على قلتها ذات أهمية، لا تنكر.

وهو لا يهمل الجانب التاريخي من دراسته إلا أنه لا يجعله مستبدأ في نتائجه وأحكامه (على الرغم من أن اهتماماته تاريخية وجغرافية أكثر مما هي أدبية). وقد حاول أن يستفيد من المناهج الحديثة، وإن كان لم يذهب في ذلك مذهباً بعيداً. انه يؤكد «أن الشعر قبل كل شيء لغة»^(٢). ليضيف شهادة أخرى على صدق عروبة المتنبي «الذي لا يفصل العمل الشعري عن لغة».

قد يرى بعضهم في هذا التوجه استمراراً للمنهج الفيلولوجي الذي طغى في القرن التاسع عشر ودعا الاستشراق المعاصر الى تجاوزه، حتى أن أنور عبد الملك يربط بين البنيوية والاستشراق بقوله: «ان المنهج البنيوي في الاستشراق يتحرك على أرض معروفة، اذا جاز القول، اذ ان البنيوية قد انبثقت عن الألسنية مع دروس ف. دي سوسور حول (الألسنية العامة) بين ١٩٠٦-١٩١١. (طبع كتاب دي سوسور: دروس في الألسنية العامة، عام ١٩١٦) هكذا فان المستشرقين التقليديين، وهم في معظمهم

(١) G. Wiet: Introduction, 148-151 R - Khawam: La poesie arabe, 184

(٢) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات. ص ٢٣٩.

لغويون أو اختصاصيون في الأديان، ومعتادون على البنيوية، قد التقوا مع زملائهم الحديثين أصحاب الاستشراق الجديد، الذين كانت البنيوية توفر لهم الوسيلة الموثوقة المأمونة - فضلا عن اتصافها بـ (الحداثة) - لبناء صياغة ضمن حلّة جديدة^(١).

بيد أن أ. ميكال لم يتبع المنهج البنيوي في دراسته بقدر ما استفاد من المقولة البنيوية (الشعر لغة) من أجل إبراز القيمة اللغوية عند المتنبي، وربطها بقضية العروبة.

أمر آخر - يتصل بقضية العروبة - نجده عند ميكال، وهو نفيه المفهوم العرقي عن (العروبة) في شعر المتنبي، وهو بهذا لا يخالف الاستشراق التقليدي الذي يمثله لسيرف بوضوح فحسب بل يصادمه. «ان ما نعنيه هنا بكلمة (عربي) كل كائن أراد أن يعرف نفسه بهذه الصفة، أعني كمساهم في حضارة كان العربي دلالتها ووسيلة نقلها، بصرف النظر عن الأصول العرقية، والانتماءات القطرية والقانونية وحتى الدينية»^(٢).

وهذا أمر يوضحه، في موضع آخر، حين يتحدث عن الاسلام باعتباره مكونا لحضارة شاملة تتلاشى فيها سمة العداء بين الأديان: «ان اللغة العربية هي ناقلة دين ينزع الى العالمية، أي الاسلام... ذلك أن الظاهرة الاسلامية تتجاوز نطاق مجرد الدين. فان الاسلام فعلا، وهو يندرج في العصر، أصبح فيه حضارة استقرت بصفاتها تلك في مساحة خاصة طرق التفكير أو الحياة تهم جميع الذين هم في فلكها يدورون: لا المسلمين فحسب، بل كذلك أتباع الأديان المنزلة التي يقبلها الاسلام: اليهود والمسيحيين، ولئن كانت اذن تطورات العربية بصفاتها ناقلة العقيدة مرتبطة ارتباطا مباشرا بتطورات الرسالة القرآنية، فان هذه العربية نفسها بصفاتها هذه المرة تعبيرا عن حضارة سميت باسم الاسلام ليست ملكا للمسلمين وحدهم مهما كانت أغلبيتهم الساحقة»^(٣).

وفي هذا السياق الذي يسعى الى تدمير التفسير العرقي، يحاول ميكال أن يقرأ (ألف ليلة وليلة) قراءة جديدة، لا تقف عند حدود الانبهار بالعوالم العجيبة التي يتضمنها هذا الأثر الادبي، بل تريد كشف الظروف الحضارية التي كانت وراء هذا

(١) أنور عبد المالك: الاستشراق في أزمة. (الفكر العربي - ع ٣١ - ص ٨١)

(٢) المتنبي شاعر عربي. وانظر كذلك كتابه: الاسلام وحضارته ص ١١. ص ٢٢٥.

(٣) الأدب العربي: ٦-٧.

الأثر أو- على الأقل - وراء بعض قصصه .

فهو يتناول بالتحليل حكاية (عجيب وغريب) فيحاول تحديد تاريخ الحكاية ، ويرجح أنها تعود الى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين وتدور أحداث الحكاية في (الكوفة) وتتناول غزو ابن ملك عربي ، اعتنق (دين ابراهيم) ، البلاد الإيرانية والهندية .

ويتهيئ الباحث الى أن الكوفة ، مدينة المتنبى ، كانت - في مقابل المدينة الفارسية طيسفون (المداثن) - تقوم بدرر^١ - اصمة الملكية للبلاد العربية التي سيقوم البطل التاريخي ، الوريث الروحي لابراهيم عليه السلام ، والمبشر بمحمد ﷺ ، بتوحيد المدينتين تحت صولجانه ، ومعها في الوقت نفسه بلدان فارس القديمة^(١) .

وهكذا يقرر أن الكوفة التي اضطلعت برسالتها التاريخية في الذبّ عن العروبة ، ولكن باسم الاسلام (دين ابراهيم) ، كان لها أثر حاسم في حياة المتنبى .

وهذه الحقيقة تفضي الى تفسير جديد لثورة المتنبى وطبيعتها : «ان اسم المتنبى والمطالبة بدور نبوي هما ولا غرو عملان تجديديان في نظر الاسلام . أما تاريخيا فهما . . . ليسا الا النتيجة النهائية لمجازفة كانت تستهدف أن تؤسس البعث المبشر به على المنطلق الأول للعرب والاسلام . . . ان توازيا قد شعر به (المتنبى) على ما يبدو بالغريزة ، بين المجد المعاش تاريخيا في القرن الأول للهجرة ، وبين المجد الذي كان يحلم به في القرن الرابع^(٢) .

ان هذا الطرح قد يثير بعض الجدل ، بيد أن منهجه العام يبنى عن محاولة جادة لتجاوز المنهج التقليدي في التعامل مع التراث العربي الاسلامي ، الا أن هذا لا ينبغي أن يفرينا بالطموح السريع الى ظهور قطعة معرفية ومنهجية بين الاستشراق المعاصر والاستشراق التقليدي ، وهما ينتهيان الى مجال حضاري واحد .

ان هذا يحدونا الى أن نطرح السؤال الذي افتتحنا به هذا الفصل من جديد :
أيتجاوز الاستشراق الاستشراق؟

انه سؤال يشغل أولئك الذين يطمحون الى تعارف القبائل والشعوب ، بالتعبير القرآني ، أولئك الذين يسعون الى (حوار الحضارات) والتقاؤها من أجل ثقافة عالمية .

(١) A. Miquel: Quelques reflexions sur un conte des milles et une nuit. (Ajib el Gharib) (١)

(٢) مجلة الدراسات العربية والاسلامية) جامعة السوربون الجديدة - III العدد الأول - يناير ١٩٧٦ .

(٢) المتنبى شاعر عربي : بعض التأملات ٢٣١-٢٣٢ .

لقد رأينا فيما سبق أن مناهج الاستشراق متعددة، إلا أن الرؤية التي تنتظمها واحدة، ومعنى هذا أنها تلتقي داخل سياق واحد هو السياق الاستشراقي، وهو سياق يحتاج تدميره إلى تصحيح الرؤية تصحيحا شاملا.

لقد كان الاستشراق في القرن الماضي يبحث عن (شرق جديد) يخلف الشرق المعهود في القرون السالفة، وقد ارتبط هذا البحث برؤية رومانسية، فكان كل مستشرق، أو كل غربي يرحل إلى الشرق، أو يهتم بالشرق، يخلق لنفسه شرقه الخاص. وبما أن معظمهم كان يمر بالشرق مرا سريعا، فانهم كانوا يمسون الشرق الحقيقي مساحفيا^(١).

كان ذلك يتجلى عند المختصين من رجال الاستشراق كما كان يظهر عند الأدباء والشعراء.

واليوم، نجد الشرق ما يزال حاضرا. ولكن أي شرق؟

من جديد يتبين أن الشرق مشارق. وتنوع المشارق قد يخضع - كما رأينا عند شارني Chamy من قبل - للمراحل التاريخية التي شهدتها الغرب، فكان كل مرحلة تاريخية كانت تثبت رؤية خاصة.

ولكن هذا الأمر لا يخضع لهذه القاعدة باستمرار، ولا سيما حين نرى تعدد المشارق في فترة واحدة، بل وفي العمل الأدبي الواحد.

في الوجه الأول، تنعكس صورة الشرق الواحد، جغرافيا وحضاريا، داخل مرآة متعددة، فتتعدد تبعاً لذلك صورته، أما في الوجه الثاني فيكون الحرص على التقاط مشارق متباينة حضاريا وجغرافيا داخل فترة زمنية واحدة، أو داخل فترات متباينة.

إن هناك شرقا خاصا هو الشرق القريب من الغرب جغرافيا، تتحكم في علاقته مع الغرب اتصالاته المستمرة والمتباينة، سلما وحربا، وهذا الشرق الخاص القريب يمثل العرب والمسلمون، وتمثل تركيا - بالنسبة للغرب - مدخله الشرقي - كما يمثل المغرب العربي بوابته الجنوبية. وهناك شرق آخر بعيد هو الشرق الأقصى الذي يظل باستمرار شرقا أخاذا ساحرا فاتنا fascinant.

(١) Jean Dejeux: La littérature algérienne contemporaine: Coll. que sais - je? P. U. - F. 1975, P. 16

ان (الحكايات الشرقية) ليورسنار^(١) تمثل نموذجا لاستمرار حضور (الشرق الساحر بصفة عامة. والقضايا الأساسية لهذه الحكايات هي الفن والحب والموت، والوضع الانساني عموما.

ومع ذلك، فالشرق في هذه الحكايات ليس واحدا.

هنالك الشرق الاقصى (الصين - اليابان). وهو شرق الفن الخالص^(٢)، وهنالك الشرق الاسلامي (تركيا خاصة) حيث يظل الفن حاضرا، ولكن الى جانب الصراع الاسلامي - المسيحي^(٣).

إن الشرق الاسلامي يظهر في مثل هذا الأدب (عالما مغلقا، عنيقا، مترفا، جذابا)^(٤).

انه شرق يجمع بين الرؤية الحاملة، والرؤية المتوجسة، الناتجة عن الشعور بأن هذا الشرق هو: الآخر L'autre ومع ذلك فقد ظهرت أصوات من داخل الحقل الاستشراقي نفسه، تندد بهذه الرؤية المتخلفة وتدعو الى شيء جديد يقضي على الثنائية الكبلنجية التقليدية، وتحمل الغرب نفسه مسؤولية بقائه سجيناً داخل (أناه) المنغلقة.

لقد شعر كارودي R. Garaudy^(٥) بأزمة الغرب التي يسعى الغربيون الى تجاهلها عن طريق الهروب من طرح الأسئلة القلقة وعلى رأسها السؤال الجوهرى : لماذا؟ ولقد عبر عن طبيعة الغرب: (الغرب عرض)^(٦)، ثم راح يشرح طبيعة ذلك

(١) Marguerite Yourcenar: Nouvelles Orientales - ed Gallimard- 1963.

(٢) ويمثل هذا الجانب:

- Coment Wang - Fo fut sauve, 9-27

- Le dernier sourire du Prince Genghi, 59 - 75

- Le sourire de Marko: 29-42. - La veuve Aphrodisia: 103. 117. (٣)

Michel de Grece: La nuit du aérail ed. Olivier Orban, 1982 : انظر على سبيل المثال: (٤)

(٥) كل الاستشهادات المقتبسة من كارودي من كتبه التي ألفها قبل أن يعلن اسلامه، وذلك حفاظا على النسق الذي يجعل هذا الحديث عن الاستشراق الخالص.

Appel aux vivants, ed - seuil, 1979. p24 (٦)

Promesses de l'Islam, P. 17 (٧)

الافلاس بقوله : «كيف سنموت ونميت؟ أليس ذلك لأننا لا نعرف ولا نريد أن نعرف ما الذي يمنعنا من أن نموت ونميت، ومن أن نقتل صغارنا؟ أليس ذلك لأن كل الأيدولوجيات السائدة، من يمين أو يسار، صارت بالية منذ قرن ونصف قرن من الزمن؟» (١).

فهل يعني هذا أن كارودي يلعب موت الانسان؟ انه لا يقول بذلك، لاعتقاده أن الانسان لم يوجد بعد (٢). ولذلك نراه يعلن صيحته من أجل ميلاد الانسان: «انه لا خيار لنا: فاما الايمان، واما العدم» (٣).

ان كارودي حين يبشر، ايمانيا، بالانسان لا يدعو الى الشرق (المعاصر)، وان كان يؤمن أن الاسلام حمل رؤية للعالم Vision dumonde تهيمن عليها النبوة حتى في أكثر الاعمال اليومية بساطة (٤).

يقول: «ان الغرب المريض بالتكاثر مصاب حتى الموت، لجعله الانسان ارضياً (جيولوجيا) لا يفتأ يضاعف القصور الحراري L'entropie أي انضاب خزانات الطاقة والمواد التي يتوقف عليها مصير الكون. والشرق مصاب بنفس السرطان، فالتكاثر عنده برزة. (٥) فأي حوار يمكن أن يكون بين هذين المريضين؟ بل أي علاج يرجى عندما يكون المرض عالميا (كوكبيا) Planetaire» (٦)؟

يميز الاستشراق المعاصر عادة بين ثلاث مراحل من الاستشراق. ولكن المرحلة الثالثة تظل بصفة عامة غير محددة المعالم، وان كانت تسعى الى التخلص من روايب الماضي التي كانت تجعل الاستشراق رديفا للاستعمار.

ان ريك Reig يأخذ على المستعربين الفرنسيين المعاصرين أنهم يرفضون، حتى الآن، منح العربية المعاصرة قانونا لغويا أصيلا authentique، هذه اللغة التي هي الموجه الثقافي الوحيد، باعتراف العرب أنفسهم.

وهم عندما يقفون هذا الموقف فانما يميلون الى تقديم الاستشراق في صورته

(١) Apple aux vivants, 17 (٢) Ibid, 24

(٣) Ibid (٤) Ibid, 191.

(٥) يصوغ كارودي جملته هذه بنوع من المفارقة اللغوية.

La croissance est une exeroissance برزة = زائدة فطرية.

(٦) Ibid, 213

التي استقر عليها منذ القرن التاسع عشر، لا باعتباره مصاحبا للاستعمار فقط، بل باعتباره انتاجا استعماريًا خالصًا^(١).

ان هذه النظرة التي يقدمها لنا هذا المستشرق، بدعوته الى هجر اللغة (الميتة) للاهتمام باللغة (الحية) المعاصرة، تبدو في ظاهرها وكأنها دعوة خالصة الى تجاوز مرحلة القرن التاسع عشر ولكنها في العمق تكريس جديد وتثبيت لنفس النظرة، ان لم تكن أكثر خطورة.

ونحن نجد رودنسون يأخذ على المستشرقين عجزهم عن تخطي المرحلة القديمة. «ما زال العديد من المستشرقين اسير الاستشراق، محبوسا في جتو (مجبى) ومثلذا فيه في كثير من الاحيان»^(٢) فما السبيل اذن الى الانعتاق من أسر الاستشراق؟ يرى رودنسون أنه «لا يوجد علاج معجزة، مخرج - معجزة»^(٣) ومع ذلك ف«ان تقدما ما سيظهر الى النور، حتى ولو بفعل تراكم المعارف فقط»^(٤).

ان من ميزة الاستشراق الجديد أنه ينظر - أو يريد أن ينظر - الى الشرق على أنه كائن حي، فاعل في التاريخ بقدر ما هو منفعل به، على عكس الاستشراق التقليدي الذي كان ينظر الى الشرق نظرتة الى جثة قابلة للتشريح، عن طريق اللغة، واللغة وحدها.

وهكذا يظهر اتجاه يدعو الى الاستفادة من منجزات العلوم الحديثة، لا سيما العلوم الانسانية التي ظهرت أو تطورت، بعد سنوات الخمسين.

ان منجزات هذه العلوم، بالاضافة الى توافر المواد وتكاثر أدوات العمل وتقدم طرق الدراسات، كل ذلك مما «يسمح لنا الآن ليس بحرق مرحلة الفيلولوجيا، بل بتكريس وقت أقل لها»^(٥).

ومع ذلك يلاحظ أن تطبيق المناهج الحديثة للعلوم الانسانية «بقي في اطار المحاولات الخجولة والجزئية، ان لم يكن هناك رفض مقصود»^(٦).

Orientalisme et enseignement de l'arabe Cahiers

(١)

E.A.I. Paris III, Janvier 1976

(٣) نفسه : ٩٩

(٢) جاذبية الاسلام : ٩٣.

(٥) نفسه : ٦٧

(٤) نفسه ١٠٠

(٦) محمد اركون : تاريخية الفكر العربي الاسلامي - ص ٥٣.

لقد بدأت الرغبة في تجاوز الاستشراق بجانب شكلي يتعلق بالزهد في مصطلح (الاستشراق) نفسه، إذ أصبح له معنى قد حيّ، لتستبدل به أسماء جديدة. وهكذا نجد من المستشرقين من آثر كلمة (الاستعراب) ودأب على استعمالها^(١)، في حين صار آخرون يتحدثون عن (الاسلاميات - L'Islamologie)^(٢).

بيد أن هذا التغيير الشكلي لا يمس الجوهر ما لم تكن هناك رغبة حقيقية في وأد الروح الاستشراقية القديمة، والقضاء على تقسيم الحضارات الى ملاحظ وملاحظ. وقد عبر محمد أركون عن هذه الرغبة حين تحدث عن العرب والمستشرقين قائلاً «اننا نتلهف لمجيء الوقت الذي يتعاونون فيه جميعا في مناخ من الثقة والمودة الحارة والتعاون المثمر»^(٣). ولكن هذا التعاون ليكون مثمرا حقا، رهين مجموعة من الشروط، أولها اخلاص النوايا في طلب الحق وحده.

فهل استطاع المستشرقون المعاصرون تجاوز المراحل الاستشراقية القديمة رؤية ومنهجاً؟

يرى أ. سعيد أن المستشرقين بعد ساسي ولين، أعادوا كتابة ساسي ولين^(٤). في حين يرى رودنسون أن الحرب العالمية الاولى قد زعزعت ثقة الحضارة الاوربية في ذاتها، وإيمانها بتقدم غير محدود على نفس الخطوط، وبالتالي التمرکز الاوربي على الذات الاثنية^(٥).

وهذا يعني أن الكتابات الاستشراقية بعد الحرب الاولى قد أصابت قدرا من التوفيق في كسر الطوق الاستشراقي القديم.

وربما وجدنا حقا بعض آثار هذا التحول في قلة من النماذج الاستشراقية المتنبية (كنار- ميكال)، الا أن الدارس للنتاج الاستشراقي لهذه الفترة يجده ما يزال غارقا في ذاته الاثنية، وقد رأينا لسيرف مثلا صارخاً لهذا الاتجاه.

(١) على سبيل المثال Ch. Pellat: Ibn al-Muquaffa ed. Maisonneuve et Larose, Paris-1976, P.1

(٢) محمد أركون، على سبيل المثال، وان كان لا يستكف عن استعمال مصطلح (الاستشراق) في بعض الاحيان.

(٣) تاريخية الفكر العربي: ٢٦٩

(٤) الاستشراق: ١٩١

(٥) جاذبية الاسلام: ٦١

ولكن كتابات بلاشير ولسيرف وأمثالهما تنتمي زمنيا الى فترة كانت فيها معظم بلاد الشرق (بالمفهوم الحضاري، فالمغرب العربي اذن من بلاد الشرق) ما تزال رازحة تحت أعباء الاستعمار، ولذلك كانت جهودهم ترسيخا واضحا للخط الاستعماري . ومع ذلك فان المستشرقين المعاصرين لم يفلتوا الا نادرا، من قبضة الدائرة المغلقة التي حبس الاستشراق فيها نفسه، ولذلك رأينا عند معظمهم استنساخا للاحكام القديمة وترديدا لها، وهو أمر لا يكفي لتفسيره القول بالكسل الفكري، ما دام هؤلاء المستشرقون نظريا على الأقل، يلحون على ضرورة تجاوز الموروث الاستشراقي، وتدمير منهجه القديم . فهل يحمل الاستشراق في ذاته مكونات داخلية تناقض (العلم) الخاضع لسنن التطور الحتمية، وتعوق كل قطعة معرفية ومنهجية مع الجذور؟ .

الفصل الخامس

بين عالمين (١)

ان دراسة بلاشير لأبي الطيب «بمجموعها بناء فكري شامخ» (٢). وبرز شموخها لا في ذاتها فحسب، ولكن في ذلك الأثر الكبير الذي خلفته في أوساط الدارسين، مستشرقين وعربا، بالتقريظ والتنويه، وبالقدح والتجريح على السواء. فهي عند فئة من الناس «دراسة عميقة عن الشاعر العربي الكبير، فيها الموضوعية والتركيز والبحث الجاد المستفيض، القائم على النصوص وعلى المصادر التاريخية» (٣).

وهي عند فئة أخرى يدعي صاحبها «الموضوعية بانتهاجه (شكل منهج النقد الموضوعي والأدب المقارن). ولكننا لدى التدقيق والتأمل الطويل، وجدنا ان بلاشير كسابقه من المستشرقين ولاحقيه في مواقفهم النقدية. فهم يبدون لنا (مؤرخي أدب

(١) نتناول في هذا الفصل موقف الاستشراق من النقد العربي، وموقف النقد العربي من الدراسات الاستشراقية. ويبيّن أن موضوعا كهذا لا يمكن - لانتساع مداه وتشعب أطرافه - أن ينهض به فصل من دراسة. ولكنه عز علينا أن نمر دون أن ندلي فيه بدلاء، مركزين حديثنا على ما يخيل لنا أنه أهم ما يمكن أن نتناول. وبالنسبة للاستشراق، سنركز حديثنا على مستشرق واحد، هو بلاشير، ولذلك أسباب منها:

أ - انه قد انتهى اليه علم المستشرقين من الموضوع.

ب - أن دراسته تظل، رغم مرور نصف قرن من الزمن على ظهورها، أوفى دراسة استشراقية عن المتنبّي.

ج - ان المستشرقين المتأخرين ما زالوا عالة على بلاشير في الموضوع.

د - أنه كان لبلاشير خاصة، على الدارسين العرب أثر كبير سلبا وإيجابا.

(٢) عدنان مردم بك: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. م ٥٢ - ج ٤ (فوق القعدة ١٣٩٧هـ - أكتوبر:

١٩٧٧) ص. ٨٧٦.

(٣) نفسه.

وليس نقادا متخصصين^(١) لأنهم قد افتقدوا حقا، الى أهم خصلتين للنقاد: التدقيق السليم والتحليل المنهجي الموضوعي البعيد عن العصبية والهوى والأحكام المسبقة Prejudges^(٢).

وتقف فئة ثالثة موقف الاعتدال، اذ ترى أن مؤلف الكتاب الاستاذ ر. بلاشير من المستشرقين الفرنسيين النابهين في العصر، ولقد اتبع في تأليفه الأصول الاستشراقية العلمية، وأحال على المراجع في كل مكان تستوجه الأمانة العلمية، فجاء بفوائد كثيرة وتحقيقات نافعة، على أنه لم يسلم من العثرة ولا اقتحم العقبة المرجو اقتحامها لكل مؤلف بصير بالتأليف^(٣).

وهذا قريب من الحق جدا.

بيد أن عشرات بلاشير، وسطوه على من يراهم دونه، مع جحود فضلهم، والانتقاص من قدرهم، يجعل بناء الشامخ قائما على جرف هار.

١- مع القدماء:

عرض بلاشير لديوان المتنبي في العالم العربي قديما وحديثا، فغطى بذلك مرحلة زمنية تمتد زهاء ألف سنة، وهي مرحلة طويلة كلفت الدارس كثيرا من الجهد، وقد كان بلاشير حريصا على استقصاء كل ما يتعلق بديوان الشاعر، في الشرق والغرب، شرحا ونقدا ودراسة، ومن الحق أن ما قدمه يدل على استفاضة في البحث، واستقصاء في جمع المادة، وبعض التدقيق في اصدار الأحكام، ذلك أن الدارس تحصن بجرأة علمية كثيرا ما يحتاج إليها الدارس الأدبي، الا أن هذه الجرأة كانت تتجاوز أحيانا حدها، لتنقلب الى مغامرة تنطوي على كثير من المزالق والمخاطر. وقد تتبع بعض الدارسين جزءا من تلك المزالق، وبقي بعضها بحاجة الى من يضع يده عليه، ليرد الحق الى نصابه. ونسوق فيما يلي بعض الامثلة:

أ- تحدث بلاشير عن مظاهر العداة للمتنبي، وذكر أن تلك العداوة تنجلي احيانا في الصمت، وذلك كان حال أبي الفرج الذي لم يذكر شاعر سيف الدولة ولو مرة

(١) يوسف اليوسف: لماذا صمد المتنبي؟ (المعرفة السورية: ع ١٩٧٨/٢٠٠ - ص ١٣٦) ونقلها عصام السيوفي في دراسته (العوامل السياسية في شعر المتنبي). ص ١٦.

(٢) العوامل السياسية في شعر المتنبي: ص ١٦.

(٣) مصطفى جواد: في التراث العربي ج ٢ - ص ٤١٢.

واحدة في كتابه (الأغاني)^(١). وهذا الافتراض ليس صحيحا لأسباب منها أن أبا الفرج لم يذكر كثيرا من معاصريه، وهو لم يذكر أبا فراس الحمداني، على الرغم من أنه رفع كتابه إلى سيف الدولة. فهل نفترض أنه كان عدوا لأبي فراس أيضا؟ إن أبا الفرج الأصفهاني لم يكن مهتما بوضع تراجم للشعراء كافة، بقدر ما كان مهتما، كما يدل عنوان كتابه، بتتبع الأصوات الغنائية، وما غني عليها من شعر. ثم إن أبا الفرج أشار إلى أبي الطيب المتنبي في كتاب آخر من كتبه هو كتاب (أدب الغرباء)^(٢).

ب - يذكر أن صاحب بن عباد، الذي لم يغفر لأبي الطيب ترفعه عنه، أعطى انطلاقة التأليف المعادي للشاعر، بعد موت المتنبي، إذ لم يعد الناقد يخشى رد الشاعر، وذلك بتأليفه رسالته (الكشف عن مساوي المتنبي) بتاريخ ٣٦٤ هـ^(٣).

والقول بأن التأليف بدأ بعد موت الشاعر ليس مؤكدا، فقد ألف أبو العباس النامي رسالة في معائب المتنبي (وربما كانت هذه الرسالة مما كتبه النامي في حياة أبي الطيب، إننا نراه يوجه إليه الكلام فيها توجيه مخاطبة)^(٤).

ثم إننا لا نعرف من أين حدد بلاشير سنة ٣٦٤ هـ تاريخا لتأليف صاحب رسالته، وقد رفعها صاحب إلى ابن العميد، وقد توفي ابن العميد عام ٣٦٠ هـ.

هذا ولا نعرف لماذا ينتظر صاحب موت الشاعر ليتقصص منه، ونحن نعرف أن الطعن في أبي الطيب بدأ في حياته، وأن المهلي قد سلط عليه شعراء كابن حجاج وابن سكرة الهاشمي، وكان أشدهم الحاتمي الذي ألف في مثالب الشاعر رسالتين. بل لعل العكس هو الصحيح، إذ أن صاحب بعد موت الشاعر عاد فألف رسالة

(١) Un poete arabe 267

وأشار بلاشير في الهامش إلى أن هذا الافتراض يطرح صعوبة، إذ أن أبا الفرج قد يكون أتم كتابه قبل أن يعرف المتنبي.

(٢) (أدب الغرباء) تحقيق صلاح الدين المنجد - بيروت - دار الكتاب الجديد - ١٩٧٢. (انظر في ذلك: أبو الطيب في آثار الدارسين. ص ١٠)

Un poete arabe: 268 - 267

(٣)

(٤) احسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب. دار الثقافة - بيروت. الطبعة الخامسة - ١٩٨٦/١٤٠٦، ص ٢٧١.

لطيفة في محاسن المتنبي سماها «الأمثال السائرة من شعر المتنبي»^(١).

ج - ذكر أنه تحت حكم نوح بن منصور (٩٧٦/٣٦٥ - ٩٩٧/٣٨٧) كتب رجل اسمه (المتيم) مؤلفاً عنوانه: (الانتصار المنبي عن فضل المتنبي)^(٢)، قال: «ويبدو أن هذا المؤلف قد ضاع، ولكن عنوانه يدل على اتجاهه. وبما أن المتيم، من جهة أخرى، كان هو نفسه شديد الزندقة (!) فمن الممكن أن مؤلفه كان أيضاً تقریظاً لفكر أبي الطيب»^(٣).

فكيف يسم أبا الحسن المتيم بالزندقة وهو يتحدث عنه وكأنه مجهول؟ وبعد صفحتين فقط، يتحدث عن ثلاث دراسات مفقودة ألفها تلميذ المتنبي في بغداد محمد المغربي^(٤):

- الانتصار المنبي، عن فضائل المتنبي.
- بقية الانتصار، المكثرات الانتصار. (كذا)
- التنبيه المنبي عن رذائل المتنبي (كذا)

ولقد وقع لبلاشير هنا لبس، فغاب عنه أن أبا الحسن المتيم هو نفسه محمد المغربي، فهو أبو الحسن محمد بن أحمد المغربي، الملقب بالمتيم الإفريقي^(٥)، وهو من أهل المئة الرابعة للهجرة^(٦).

وذكر له الكتبي كتاب (الانتصار المنبي)^(٧). وهو الكتاب الذي ذكره بلاشير، مرة منسوباً إلى أبي الحسن المتيم، وأخرى إلى محمد المغربي، ظاناً أنهما شخصان اثنان.

وأما الكتاب الثاني فوقع فيه تحريف وعنوانه: (بقية الانتصار المكثرات للاختصار)^(٨) ولم ينتبه بلاشير لذلك التحريف، ولذلك ترجمه هكذا: (Reste de defense riche de defense).

(١) الأمثال السائرة من شعر المتنبي، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين. ط المعارف - بغداد - ١٩٦٥.

(٢) Ibid

(٣) Un poete arabe, 271

(٤) Ibid 273 ديوان المتنبي في العالم العربي: ترجمة أحمد بدوي. ص ١٤

(٥) فوات الوفيات: ١/١٥٠ - رائد الدراسة: ٣١٠.

(٦) رائد الدراسة: ٣١٠. (٧) فوات الوفيات: ١/١٥٠.

(٨) معجم الأدباء: ٦/٢٧٤ - ٢٧٥ - رائد الدراسة: ٣١١.

ووقع تحريف في الكتاب الثالث أيضا - والصواب: (النبية المنبي عن رذائل المتنبى)^(١).

ومن الغريب أن بلاشير يطلق أحكاما في شأن هذه الكتب، رغم ضياعها، ويرمي المتيم فيها بالتناقض^(٢).

هذا، وقد عقب محمد عبد الرحمن شعيب على موقف بلاشير بقوله: «ويتشكك بلاشير في سر هذين الموقفين المتعارضين للمغربي قائلًا: (فهل كان عرض هذين الرأيين المتعارضين نتيجة التطور؟ أو كان على العكس اظهارا لرغبة عدم التحيز؟ لا نستطيع أن نعرف. والخلاصة الوحيدة الحقة أن رجلا واحدا في عهد واحد، أو عهدين من عهود حياته استطاع أن يقف موقفين مختلفين من أبي الطيب). والحق أنه لا داعي مطلقا لهذا التشكك ولا داعي لجعل ذلك الاختلاف في موقف الرجل موضعا للتشكك والتساؤل. لأن الرجل لم يختلف رأيه من النص الواحد مدحا وقدحا حتى نرميه بالتعارض ونحتار في معرفة أسبابه ودواعيه، بل انه رأى في الديوان ما يستحق المدح فخصه بدراسة مستقلة، وما يستحق القدح فخصه بدراسة أخرى مستقلة. وبذلك يكون الرجل منطقيًا مع نفسه، موضوعيًا في دراسته للمتنبى، لأن ديوانه حقا يحمل هذا وذاك. فما على المغربي ان خص كلا منهما بدراسة مستقلة»^(٣)؟

د - وكما التبس الأمر على بلاشير في أسماء الأعلام، التبس عليه الأمر كذلك في أسماء الكتب. فقد ذكر أن «حكيم المعرة» وضع شرحين لديوان أبي الطيب، أحدهما يسمى (معجز احمد) ويبدو أنه ضائع اليوم، وهو كتاب اختار فيه أبو العلاء عيون شعر أبي الطيب، مصحوبة بنظرات نقدية. والثاني عنوانه (اللامع العزيري)، وقد سماه كذلك لأنه رفعه الى الأمير عزيز الدولة، وقد وصلنا بعض منه^(٤). والحال أن اللامع العزيري، هو نفسه (معجز أحمد)^(٥).

(١) معجم الأدباء: ٢٧٤/٦ - رائد الدراسة: ٣١١.

Un poete arabe, 274

(٢)

(٣) المتنبى بين ناقديه: ٣٦-٣٧.

Un poete arabe, 278-279

(٤)

(٥) ذكر ذلك المحقق عبد العزيز الميمني الراجكوتي في كتابه (أبو العلاء وما اليه) دار الكتب العلمية - بيروت ط ١ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ص ٢٧٤-٢٧٥. وذكر أن نسخة منه في منشئ، وأخرى في دار التحف البريطانية، وأخرى في بطرسبورغ وانظر أيضا: رائد الدراسة ٦٩.

هـ - ولبلشير أحكام على شراح المتنبي ونقاده لا يسلم بها دائما. من ذلك أنه يرى أن الواحدي شديد المحاباة لأبي الطيب، وهو يجتهد خاصة في أن يلفظ من دعوة الشاعر في السماوة، وطابعها الزندقي^(١).

ومع ذلك فالواحدي ليس كما يقول بلاشير، بل هو يشرح رأيه في المتنبي في مقدمة الشرح حين يقول: «ان الناس منذ عصر قديم قد ولّوا جميع الأشعار صفحة الاعراض، مقتصرين منها على شعر ابي الطيب المتنبي نائين عما يروى لسواه وان فاته وجاز في الاحسان مدها، وليس ذلك الا لبحث اتفق له فعلا فبلغ المدى وقد قال هو:

هو الجَدّ حتى تفضل العين أختها وحتى يكون اليوم لليوم سيدا
على أنه كان صاحب معان مخترعة بدیعة ولطائف أبقار منها لم يسبق اليها
دقيقة...»^(٢).

ويقف بلاشير من صاحب اليتيمة موقفا لا يخلو من قسوة. فهو يبدأ وكأنه يتهمه في صدقه، والأصل أن الناس مصدقون فيما يدعون حتى يثبت العكس. قال: (إذا نحن صدقنا هذا المؤلف، فقد قصد، بالحاح من صديق له، الى كتابة ترجمة للمتنبي، ولكنه انتهى الى الوقوف عند هذا الفصل، من اليتيمة، الذي يمكن اعتباره، لأهميته، كلا متكامل)^(٣).

وينتهي الى القول: (ان الثعالبي له في الحقيقة شخصية ضعيفة، تسمح لنا بأن نجد في أحكامه على المتنبي الصدى لمذهب معتدل.)^(٤) ان الفصل الذي عقده الثعالبي للمتنبي في اليتيمة من أمتع الفصول، ومن اغزرها علما، وشخصية الثعالبي ليست ضعيفة البتة، فهو يشيد حقا بجهود سابقه، ولا سيما (ما أورده القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز في كتاب «الوساطة» فشفى وكفى وبالغ فأوفى)^(٥). ولكنه لا يقف عند ما أورده القاضي أبو الحسن، ولا ما ذكره الصاحب ابن عباد، وانما هو يورد نماذج أخرى يعلق عليها تعليقا خاصا، كما أن ترجمته لأبي الطيب تتضمن أشياء امتاز بها صاحب اليتيمة، ولكنها لم تعجب بلاشير ولا غيره من المستشرقين فلم

(١) OP. cit. 260

(٢) شرح الواحدي، طبعة ديتريصي ٣. (٣) OP. cit. 274 وانظر: اليتيمة: ٢٤٤/١.

(٤) OP. cit. 275 (٥) اليتيمة: ١٣٢/١.

ياخذوا بها، من ذلك أنه لا يطمئن الى ما نيز به الشاعر من أمر النبوة، ^(١) ومن ذلك أيضا أنه يشك فيما قيل من أن أباه كان سقاء، ويروى أن ابن لنكك زعم ذلك حسدا للشاعر وطعنا عليه. ^(٢) وكانت لصاحب اليتيمة نظرات نقدية تنم عن حس نقدي كبير، وهو لا يقدم في ذلك (كالعير يقدم من خوف على الأسد)، بل هو يحترس في اصدار الاحكام، كقوله وقد وقف على بيت أبي فراس:

وصرنا نرى أن المتارك محسن وأن خليلا لا يضر وصول

قال: «كأنه مأخوذ من قول المتنبي:

انا لفي زمن ترك القبيح به من اكثر الناس انعام وافضال» ^(٣)

رغم أن التشابه بين البيتين في المعنى واضح. ولو قارنا بينه وبين النقاد الذين شغلوا أنفسهم بتتبع سرقات أبي الطيب، ولا سيما خصوم الشاعر كالحاتمي وابن وكيع، لتبين لنا كيف كان اولئك يلتمسون أدنى سبب ليحكموا على أبي الطيب بالسرق.

ذكر بلاشير ان أول شرح مكتوب يظهر في الاندلس هو شرح ابن الافليلي. وهو في شرحه يجتنب المباحث النحوية واللغوية والأدبية التي عودنا عليها الشراح الشرفيون، وتظل الدهشة تسيطر علينا حين نعلم أن هذا الكتاب، رغم كل نقائصه، عرف خارج الغرب (الاسلامي) بعض الشهرة ^(٤).

ومعلوم أن ابن الافليلي من علماء القرن الخامس (٤١٠-٤٧٦هـ). في حين نجد أنه «قد نسبت بعض المصادر شرحا لشعر المتنبي الى الأديب اللغوي أبي عبدالله محمد بن أبان القرطبي المتوفى سنة ٣٥٤هـ، وهي السنة التي توفي فيها المتنبي» ^(٥).

أما منهج ابن الافليلي الذي لعله «اشهر شارح أندلسي لشعر المتنبي» ^(٦) فيقوم

(١) نفس المصدر: ١١٢/١ - ١١٣.

(٢) نفسه: ١٢١/١.

(٤) Un poete arabe: 295-296

(٣) نفسه: ٦٣/١.

(٥) أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة: ٩٧.

(٦) نفسه: ١٠٨.

على أنه (يقدم أولاً شرح الالفاظ أو المعاني أحياناً ببعض الشواهد من الشعر القديم أو من الشعر المولد الخ . . .) (١).

وعندما عرض بلاشير لشرح ابن السيد البطلوسي شك في هذه النسبة واعتبرها خطأ (٢) قال د. ابن شريفة: (ولا معنى لتشكيك بلاشير في موضوع شرح ابن السيد، فقد ذكر في عدد من المراجع، وكان ابن السيد يستظهر شعر المتنبي . . .) (٣).

وأمر آخر، يتعلق بزعم بلاشير أن غزو المرابطين الأندلس أوقف الاهتمام بديوان المتنبي. قال د. ابن شريفة: «مما لا شك فيه أن القرن الخامس الهجري كان القرن الذي شغلت فيه البيئات الأدبية في الغرب الإسلامي بالمتنبي على نحو واسع، ولكن ليس معنى هذا أن الاهتمام به ضعف أو توقف بعد عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس، ونحن نستغرب كثيراً رأي الاستاذ بلاشير الذي يقول:

(كان استيلاء المرابطين القادمين من المغرب الأقصى على الأندلس موقفاً بطبيعة الحال - كذا - الشهرة التي تمتع بها ديوان أبي الطيب، فقد حملوا معهم تعصبا ضد كل ما هو غير ديني، ولكن ذلك لم يستمر إلا بضع سنين، فمنذ سقوط هذه الأسرة استرجع الديوان كل نفوذه لدى المثقفين الأندلسيين) (٤) وهذا الرأي تشم منه رائحة التعصب الذي نشره دوزي ومن تبعه من المستشرقين حول هذه الدولة المجاهدة، وهو رأي بعيد عن الصواب» (٥).

هذا، ومن قبل تعقب د. عباس الجراري مزاعم دوزي وأشباه ردها (٦). وقد أورد د. ابن شريفة شواهد قاطعة على رأيه ثم قال: (ومقولة بلاشير عن المتنبي في عصر المرابطين بالأندلس هي جزء من مقولة كبرى ردها بعض الدارسين، وهي كسوف الشعر وكساد الأدب في عهد المرابطين، وهي مقولة تبطلها النصوص الأدبية والشواهد التاريخية) (٧).

(١) نفسه: ١٠٩. (٢) Un poete arabe, 296

(٣) المرجع المذكور: ١٢١. وقال ابن خلكان: (وسمعت أن له شرح ديوان المتنبي، ولم أقف عليه، وقيل أنه لم يخرج من المغرب) وفيات الأعيان: ٩٦/٣ وانظر: رائد الدراسة ٤٤.

(٤) Un poete arabe:296

(٥) المرجع المذكور: ١٢١-١٢٢.

(٦) الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها: ص ٨٤ وما بعدها.

(٧) المرجع المذكور: ١٢٤.

والأمر الأخير الذي نورده في هذا المجال هو ما ذهب اليه بلاشير من أنه «لم تر الأزمان التي تلت سقوط الموحدين أي كتاب جديد عن ديوان أبي الطيب لا في المغرب ولا في الأندلس»^(١).

وهذا القطع في الحكم غير جيد من عالم مثبت. وقد ذكر د. ابن شريفة من شروح الأندلسيين التي ظهرت بعد زمن الموحدين (شرح أبي الحسن فضل ابن فضيلة المعافري الأوربولي الذي فسر شعر المتنبي تفسيراً صوفياً، وقد سمي هذا التفسير «شرح الأبيات الكندية، على الطريقة الصوفية»^(٢)) وقد ألفت شرحه هذا في غرناطة بني نص^(٣).

أما في المغرب فقد ظلت العناية متصلة بديوان أبي الطيب، واهتم به العلماء والأمراء والملوك، حتى إن السلطان السعدي محمد الشيخ كان «يحفظ ديوان المتنبي عن ظهر قلب»^(٤).

(وإذا كانت العودة الى المتنبي في العالم العربي لم تتم الا في مطلع النهضة الحديثة، فان مكانته في المغرب ظلت محفوظة - كما رأينا - طوال مختلف العصور)^(٥).

٢ - مع المحدثين :

«ليس للشرق (العربي) حتى الآن، أثر نقدي جدير بهذا الاسم، في حياة المتنبي وشعره»^(٦). فأبحاث الدارسين العرب «تبدو كلها، أكثرها تعمقاً (= تقدماً)، سطحية ثرثرة»^(٧) «ومن جهة أخرى، فاننا نرى في هذه الأعمال نقصاً فاحشاً في نظرنا: وهو أنها تجعلنا نحس بالأسباب (العاطفية) التي تحجب أثر شاعر الكوفة الى الشرق في الوقت الحاضر»^(٨).

هكذا ينصب بلاشير نفسه حاكماً مطلقاً على النقاد العرب ليجردهم من كل حس

(١) Un poete arabe: 298

(٢) المرجع المذكور: ١٢٥. (٣) نفسه: ١٢٦.

(٤) نفسه: ١٥٨. (٥) نفسه: ١٦٧.

(٦) هل المتنبي شاعر عالمي؟ لا ونعم. جريدة (المكشوف) ع. ٨٥ - س٢ - آذار -

Un pote arabe, 319 وانظر كذلك: مجلة (المشرق) س ٣٤ - ١٩٣٦، صص ٥٧٥-٥٩٩.

(٧) المكشوف: ع ٨٥ - 318 - Un poete arabe (٨) المكشوف - 320 - Un poete arabe

نقدي، وينزع عنهم كل موضوعية، فلا تصبح أحكامها بعد ذلك غير انطباعات توجهها العاطفة القومية، أكثر ما يوجهها البحث العلمي الرصين.

فما الذي ينقمه بلاشير من أولئك النقاد؟ انهم نقاد حاولوا التخلص من سيطرة القرون الوسطى، وبدلوا في سبيل ذلك جهداً، ولكن تلك السيطرة ظلت مستبدة بهم، ظاهرة في الشواهد الطويلة، بل وفي تحويرات بسيطة في بعض الأحيان^(١).

وهناك أمر آخر يكمن في أن هذه الأبحاث لا تعني في الغالب بتطور المتنبي الأدبي. «من الحق أنها تقر نظرياً، باختلاف بين شعر الصبا وسائر الديوان، ولكنها في الواقع تستشهد دون تمييز، بأبيات من كل عهد لتدعم أحكامها في أسلوب أبي الطيب، وفلسفته الخلقية»^(٢).

وهكذا تبدو دراسة محمد كمال حلمي^(٣) أسيرة (للموضوع). فهو درس في فصل أول حياة الشاعر بالتفصيل، مكتفياً، على الغالب، بمراجعة أقوال أصحاب التراجم المعروفين.

وفي الفصل الثاني يرسم حلمي صورة للمتنبي (لا جديد فيها). وكذلك الفصل الثالث، في شعر أبي الطيب وفي أحكام النقد «العربي» المختلفة، فانه لا يبدو أكثر ابتكاراً.

في حين يدل الفصل الرابع على جهد حقيقي في التجديد، حين يرفض حلمي تقسيم الفنون الشعرية المتبع في النقد «الشرقي»، ويتبنى تقسيماً جديداً يقوم على درس (الشعر العاطفي) و(الشعر الوصفي) و(الشعر الفلسفي).

وفي الفصل الخامس يدرس الناقد (فن المتنبي) فيلاحظ أولاً أن هذا الشاعر، على سيره في الطرق التقليدية، أدخل في الأدب العربي المنظوم عنصراً جديداً، يتخذه أبو العلاء من بعده: وهو القيمة المعنوية. ثم يشير إلى طريقة الشاعر في تجديد قالب تعبيره قديم، يوجزه أو يتوسع فيه، وإلى كيفية ميل أسلوبه عامة إلى الإيجاز والتعبير الحكمي.

(١) انظر المصدرين السابقين.

(٢) نفس المصدرين.

(٣) أبو الطيب المتنبي، حياته وخلقه وشعره وأسلوبه.

ومع ذلك فإن (الموضوع) استبعد حلمي حتى انه كاد يمس تأويل تقريب من سوء الفهم الأدبي!

أما سلسلة مقالات العقاد عن المتنبي، التي ظهرت سنة ١٩٢٧م^(١)، فهي تستحق اهتماماً خاصاً. ففي احدهما يعرض لموضوع ثورة أبي الطيب في السماوة، فيلقي بنظرية، يراها بلاشير تقرب من نظرية كراتشكوفسكي. (وقد فندنا هذا الزعم من قبل)^(٢).

ثم يغري العقاد بعقد مقارنة بين شاعر العربية الأكبر وبين الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) Nietzsche، ويتساءل بلاشير: أكان هذا التقارب بين المذاهب عرضياً محضاً؟ أما العقاد فيرى التقارب العرضي، على كونه لا يرى مستحيلاً أن يكون «نيتشه عرف ديوان أبي الطيب في إحدى الترجمات». (وقد رأينا أن الترجمة الوحيدة الكاملة هي الترجمة الألمانية التي قام بها هامس). ومهما يكن من أمر، فإن العقاد يجمع أبياتاً كثيرة للمتنبي لا تخلو، في الواقع، من بعض الشبه بمقاطع (هكذا قال زرادشت) و(وراء الخير والشر) و(الشفق) الخ . . .

أما قيمة مقالات العقاد فهي عند بلاشير كثيرة التفاوت. فبعضها بالنسبة «للشرفيين» إضافة هامة للدراسة «المتنبئية» وتسلط أضواء على بعض قضايا حياة أبي الطيب وشعره، لم يكتشفها النقد العربي بعد، وهي من جهة أخرى، تمثل شهادة قيمة، بالنسبة لـ «نا»، عن الأفكار الرائجة الآن في مصر، عن شاعر الكوفة.

ان هذه الخطورة التي يقوم بها العقاد، بعقد موازنة بين شاعر عربي، وعلم من أعلام الفكر الغربي، مثل نيتشه وداروين، تنطوي على كثير من الخطورة. «وأفطع مما تقدم أن هذه التأويلات لا تكفي بتشويه شخصية المتنبي باعطاء فكرة فاسدة عن شعره عموماً، بل انها تحط من مجد الشاعر الذي تدعي خدمته. وكيف لا يشعر العقاد بأن الحكم في أثر أبي الطيب بالنسبة إلى عصره، ومقارنته بما يشبهه من الآثار، يؤدي إلى اظهار عظمته، بينما أن مقابلته بمذاهب منطقية كمذهبي دارون ونيتشه تظهر ما فيه من نقص وعدم اتساق»^(٣)؟

(١) جمعت في كتابه: مطالعات، وانظر المكشوف. ع ٨٤. 311-314 Un poete arabe.

(٢) راجع فصل: قضية الثورة.

(٣) المكشوف: ع ٨٥ 319 Un poete arabe.

اننا حين نقارن بين ما قاله بلاشير عن العقاد، وما قاله من قبل عن الدريني^(١)، نلاحظ أن «الشرق» يظل بكل تحركاته مجالاً خاضعاً لملاحظة المستشرق «الغربي» من منطلق وحيد هو أن هناك حضارت (نا) وحضارت (تهم)، وأن بلاشير لم يكن يخاف من أن ينتج عن محاولة العقاد انتقاص من قدر أبي الطيب «الشرقي» بقدر ما كان ينزه مفكراً «غريباً» عن المقارنة به.

ولم يكن بحث جبري أحسن حظاً من سابقة^(٢) ذلك بأن «بحث جبري لا يمثل تقدماً في الدراسات (المتنبئية) لا من حيث البحث التاريخي ولا من حيث النقد الأدبي. وإنما فائدته الوحيدة أن له قيمة الشهادة»^(٣)، اذ يبدو، وراء مظهر موضوعي علمي، عرضاً كاملاً للأسباب الواضحة والغامضة - ممحصّة أو مقبولة دون نقد - التي اكتشفها جبل «الشرقيين»، المولود في أواخر القرن التاسع عشر، ليبرر اعجاب به بأبي الطيب^(٤).

أما محمد الأسمر فهويدي آراء صبيانية في شاعر سيف الدولة. ذلك بأنه «مهما يكن من عطف المطالع على تجربة مبتكرة، فانه لا يصل الى خاتمة هذا البحث الا ويتحقق خيبة شديدة. أولها بسبب التوافه الصبيانية التي نجدها فيه: فان الأسمر يظهر وافر السذاجة حقاً بتصديقه أقوال المادح الاعجابية في أولياء نعمته. ثم بسبب ضعف التمييز الظاهر في بعض التوسيعات. وكيف يمكننا مثلاً الادعاء بأن النوع الفلسفي لا أثر له في شعر المتنبي، بينما نراه فعلاً في كل بيت من المقاطع الحكمية، وحتى في النسيب، وفي الرثاء حيث تكاد العاطفة تفسح المجال دائماً لاعتبارات عامة في الانسان وسرعة زوال حبه؟ كيف يمكننا أن نلوم الأسمر على اهماله، دون رشاقة، درس النوعين الأخيرين الممثلين في الديوان؟ بل ان الاكتفاء ببضعة أسطر لا غير لدرس الملحمة والوصف، كما نجدهما عند أبي الطيب، لا يمثل نقصاً فحسب، انما قد يدل أيضاً على عدم فهم للأثر المحلل»^(٥)!

(١) Un poete arabe: 309

(٢) المتنبي مالىء الدنيا وشاغل الناس: شفيق جبري.

(٣) قارن بين هذا وبين ما قاله بلاشير عن شرح البرقوقي. Un poete arabe:304

(٤) المكشوف: ع ٨٤ 316 Un poete arabe:

(٥) المكشوف: ع ٨٥ 317 Un poete arabe:

هذا وقد عرض بلاشير، بالإضافة الى من ذكرنا من النقاد، الى كل من: بطرس البستاني - وناصيف اليازجي - وسليم صادر - والبرقوقي - وابراهيم اليازجي - والبارودي (في اختياراته) وتوفيق =

لقد رأى بعض الدارسين أننا «أصبحنا نتوق الى درس يترفع عن تأثير البيئة والعصر، فيصل الى النظرة الشاملة دون أن يعرض عن التفصيل الدقيق. فكان لنا - من أبحاث قليلة في هذا النوع - بحث واسع مستفيض للمستشرق ريجيس بلاشير، ضم في صفحاته الشاهدة بالعلم والجد خير ما ترجى معرفته عن المتنبي وأثره»^(١).

ولكننا رأينا كيف كان بلاشير ينصب نفسه حاكماً مستبداً، يوزع أحكامه من عل على النقاد العرب. فما مظاهر الابتكار والجدة في بحث بلاشير؟ والى أي حد استطاع أن يتجاوز في بحثه النقاد العرب الذين حكم عليهم بقلّة الأصالة، وعدم الابتكار؟

اننا حين نستنطق النصوص بعيداً عن المنهج التحكمي الذي ارتضاه بلاشير، نستطيع في كثير من الأناة، أن نتبين كيف كان هذا المستشرق في كثير من أحكامه الفنية والمعنوية، عالة على أولئك الذين انتقص منهم، وسلبهم صفة الناقد.

فهو في القضايا الموضوعية يسلخ المازني والعقاد، ولا بأس أن يلبس على القراء أمرهم، بنوع من التحويل أو التحريف أحياناً، كما كان يهتدم الأحكام الفنية من حلمي وجبري، وحتى الأسمر الذي حكم على آرائه بأنها «صبيانية».

فهو يأخذ من المازني حكمه على أبي الطيب بأن من صفاته (كره البشر)

Misanthropie^(٢).

وأما عن ثورة أبي الطيب، فقد رأينا بلاشير يذهب الى أنها كانت ثورة، كغيرها من ثورات ذلك العهد، سياسية ودينية معاً. وقد استغل أبو الطيب مبادئ القرامطة دون أن يؤمن بمذهبهم^(٣).

وهذا هو نفسه ما ذهب اليه العقاد، وإن كان بلاشير غشي الفكرة بكثير من الالتواء، إذ ذهب العقاد الى أن المتنبي، وقد سمع بأمر «قرمط» أو «كارميتة» استصغر

= البكري - والحسين المرصفي - ومحمد المرصفي - وجرجي زيدان - والاسكندري - والزيات - والمازني - وكامل كيلاني - وزكي مبارك - وفؤاد أفرام البستاني .

ولما كان غرضنا التمثيل للظاهرة وتفسيرها، وليس الاستقصاء، اكتفينا بمن ذكرنا.

(١) المشرق: س ٣٤ - ١٩٣٦ م ص ٥٧٥.

(٢) حصاد الهشيم: ٢٠٦ وما بعدها. Un poete arabe: 25, 3148.

(٣) دائرة المعارف الاسلامية: م ١٤/١ ص ص. ٣٦٥-٣٦٦. وانظر ذلك مفصلاً في الفصل

الثالث من دراسة بلاشير.

أمره، ورأى أنه أحق بالدعوة منه، (فربما ادعى أنه الامام الذي ينتظره القرامطة)،^(١) فسمي إلى تحقيق المجد الذي كان يطلبه عن طريق المزج بين السياسة والحيلة الدينية^(٢).

ولم يقف بلاشير في سلخ آراء العقاد عند هذا الحد، وإنما سطا حتى على ما استنكره من الناقد العربي.

لقد استعظم بلاشير محاولة العقاد الجمع بين أبي الطيب ونيته في فلسفة (ارادة القوة) ورأى ذلك وزرا عظيما^(٣). ولكنه عندما تناول مرحلة الثورة في حياة أبي الطيب لم يجد غير أن يجتر حكيم العقاد قائلا: «يلاحظ أن صفتين مهممتين تظهران في مزاجه في هذه الفترة (٣٢٠/٣٢٤): الشاؤم وما يسميه نيته: ارادة القوة»^(٤). فهو هنا لا يكتفي باستيحاء رأي العقاد، بل هو يكاد يترجم قوله، ولا يرى غضاضة - كما رأى ذلك عند العقاد - في أن يقارن بين أبي الطيب وبين الفيلسوف الألماني.

وأما ظاهرة العروبة التي أرقت المستشرق الفرنسي، كما أرقت زملاءه، وسعى إلى تفسير جذورها العرقية عند أبي الطيب، فقد استقاها - قبل أن يستنبطها من شعر المتنبّي - من تلك البحوث «الثراة» للنقاد العرب، حتى انه يرى أن هؤلاء النقاد كانوا مدفوعين بالعوامل العاطفية التي تريهم في شاعر سيف الدولة شاعرا قوميا «وهم بخلاف ذلك عاجزون عن بسط الأسباب» الأدبية «الخاصة بهم، والتي تجعلهم يتحمسون لبعض أبيات المتنبّي»^(٥).

وإذا كان النقاد العرب مدفوعين في حديثهم عن عروبة المتنبّي بعاطفة الاعجاب، فان بلاشير - على العكس من ذلك - يصدر في ذلك (عن تعصب حضاري عرقي جنسي وديني سياسي)^(٦).

وأما الخصائص الفنية، فقد رصد منها بلاشير جملة أهمها:

١- الأيجاز La concision^(٧)، وهي مما ذكره حلمي^(٨)، عند الحديث عن فن المتنبّي.

-
- (١) مطالعات: 177 .
(٢) نفسه: 180-181 .
(٣) un poete arabe: 313
(٤) Ibid: 55
(٥) المكشوف: ع ٨٥ - Un poete arabe 320
(٦) العوامل السياسية في شعر المتنبّي: ١٧ .
(٧) un poete arabe: 186
(٨) المكشوف: ع ٨٤ - Un poete arabe: 310

٢- القيمة الايقاعية، والمجانسة الصوتية^(١) وهي مما ذكره حلمي أيضا^(٢).

٣- ومن القضايا الفنية التي اعتبرها بعض الدارسين جديدة وجديرة بالاهتمام عند بلاشير: النفس الملحمي عند أبي الطيب^(٣). ولكن هذه الظاهرة هي ما أشار اليه محمد الأسمر في بحثه، وبلاشير يأخذ على الأسمر ما ذهب اليه من أن (الملحمة لا ترى في ديوانه الا في ذكر معارك سيف الدولة)^(٤). ومن عجب أن هذا ما ذهب اليه بلاشير في خلاصة بحثه، اذ ينعي على النقاد العرب الحاحهم على هذه الظاهرة في شعر أبي الطيب. ذلك أن أبا الطيب لم يستطع أن يرقى الى نوع من الشعر الملحمي الا في قصائده المرفوعة الى سيف الدولة^(٥).

حتى اذا ما زلَّ محمد الأسمر وزعم أن المتنبّي في الرثاء يمتاز عن الشعراء القدماء بالصعوبة التي تعترضه في اظهار حزنه، تابعه بلاشير في الزلل، واستشهد بنفس القصيدة التي استشهد بها الأسمر^(٦)، وهي ميمية أبي الطيب في رثاء جدته، وقد سبق أن وقفنا عندها، مناقشين حكم بلاشير، بما لا نرانا بحاجة الى تكريره.

وبعد، فاننا نخشى أن نوصم بالتعامل اذا نحن انتهينا - بعد كل ما سبق - الى القول: ان ما أصاب بلاشير من سيئة فمن نفسه، وما أصابه من حسنة فمن غيره، الا قليلا.

ان الدراسات العربية التي وضعت الاستشراق في الميزان وافراة، وهي متفاوتة القيمة، متباينة المنهج، ولكن معظمها لا يتصف بالشمول، وربما اكتفى بعضها بالرأي الشارد واللمحة العابرة. وهي اجمالا تسير في خطين متوازيين: خط الانتصار للاستشراق، والسير في ركابهم، والظلع وراءهم. وخط الأزرار بكل عمل استشراقي، وان امتلك قدرا من الصواب. ويشمل كل خط طرفا واعتدالا.

وفي هذا الاطار نجد من يهتم أساسا بمحاكمة النوايا، أو محاولة الكشف عن الخبيء من الأسباب الكامنة وراء الدرس الاستشراقي، كما نجد من يشغل نفسه أولا بتقويم مناد البحوث الاستشراقية، وابرار ما تنطوي عليه من أخطاء علمية، دون الوقوف كثيرا عندما قد يكمن وراء ذلك من صراع حضاري.

(٢) المكشوف: ع ٨٤

(١) Ibid:184

(٣) طه حسين: مع المتنبّي: Un poete arabe: 345

(٤) المكشوف: ع ٨٥ - 317: Un poete arabe

(٦) المكشوف: ع ٨٥.

(٥) Un poete arabe:345

ويحاذي الخطئين الغالبين خط ثالث، يسعى في هدوء الى تصحيح الاخطاء الاستشراقية .

ونستطيع ان نمثل للخط الأول بالناقد محمد مندور. ومن يراجع الفصل الذي خصصه هذا الناقد للمتنبي^(١)، من كتابه الشهير «النقد المنهجي عند العرب» يري كيف يسمع في آراء الاستشراق، ويتابع بلاشير حذوك النعل بالنعل، كما يقولون. بل هو يكتفي أحيانا بالترجمة عن بلاشير. بيد أن هذا الناقد - الذي عودنا على الاحتراس في بعض بحوثه - يزل زللا قبيحا حين يقنع بالترجمة ولا يكلف نفسه عناء التريث والتدبر والمراجعة، وتلك عاقبة المعجلة.

فمن مظاهر الزلل أن الناقد يعرّب أسماء الاعلام العربية بعدما «عجمها» بلاشير، فاذا بها تحتفظ عند مندور بعجمتها، بل ربما تكون اكثر عجمة حين نعلم أن بلاشير يميز بين الحرف Q ويعني به حرف (القاف). وبين الحرف K الذي يرمز الى الكاف العربية، وهكذا دواليك. وهكذا يصبح أبو الحسن علي القمي^(٢) (علي الكومي) عند مندور^(٣).

كما صار أبو الوليد بن عيال الأندلسي^(٤)، عبد الواحد بن عيال^(٥). وصار الربيعي^(٦)، نسبة الى ربيعة، الرباعي^(٧).

ويقول بلاشير: (تزوج أبو العشائر أختاً لأبي فراس)^(٨). وقد جعلها مندور: (تزوج أبو العشائر بأخت سيف الدولة)^(٩). وذكر بلاشير (قانون) ابن سينا^(١٠)؛ فنسب مندور كتاب (القانون) لابن رشد^(١١). وأغرب مندور فجعل وفاة أبي الطيب عام ٣٥٥هـ! وهو تاريخ لم يقل به أحد من الرواة، بيد أن بلاشير ذكر ذلك مرة^(١٢) ثم تراجع عنه.

(١) الفصل الخامس: الخصومة حول المتنبي. ١٦٦-٢٤٨.

(٢) Un poete arabe: 227

(٣) النقد المنهجي عند العرب) ٢١٤. (٤) Un poete arabe: 197

(٥) النقد المنهجي عند العرب: ١٧٦. (٦) Un poete arabe: 241

(٧) النقد المنهجي عند العرب: ٣٤٧، ومثل هذا وقع من محمد حسن الوزاني حين عرب ابن sldah (أي ابن سيده) بلفظة: ابن صيدح. راجع حرب القلم: ٨٧/٦.

(٨) Un poete arabe 0142 (٩) النقد المنهجي عند العرب: ١٦٦.

(١٠) Un poete arabe: 241 (١١) النقد المنهجي عند العرب: ٢٤٧.

(١٢) في بحثه عن (المتنبي والغرب الاسلامي). راجع (قضية النسب) من هذه الدراسة.

وأخيراً، فانت لا تعرف لماذا كان مندور كلما روى قول أبي الطيب: (ان النفيس غريب حيثما كانا) جعلها (ان الدليل غريب حيثما كانا)^(١).

ولا لماذا كان يورد قول أبي الطيب (لقد كنت أرجو أن أراك فأطرب) أبداً بنصب الفعل هكذا (فأطرباً)^(٢). على الرغم من أن القافية مضمومة الروي.

ومن الذين ينتصرون للنهج الاستشراقي طه حسين. ولعل كتابه (مع المتنبي) يقوم دليلاً على ذلك، حتى ان صاحب (الرؤوس) حين تناول كتاب طه حسين بالنقد لاحظ أن (الدكتور يجمع وراء هؤلاء)^(٣) المستشرقين، فهو (أخذ في نقد المتنبي بأقوال العرب، وفي تاريخه بقول بلاشير وجبريلي)^(٤). وجعل محمود شاكر كتاب (مع المتنبي) «حاشية كبرى على ثلاثة كتب: أولها كتابي، (أي كتاب شاكر عن المتنبي) ثم كتاب الأستاذ عزام، ثم كتاب بلاشير عن المتنبي»^(٥)، والحق أن طه حسين، وان كان كتابه يكاد يكون في خطوطه الكبرى ترجمة لكتاب بلاشير، يجد في نفسه الجرأة أحياناً على اعلانه مخالفة بلاشير، بيد أن هذه المخالفة لم تكن في كثير من الأحيان تضر بالنتيجة التي كان قد وصل إليها بلاشير، وأراد تثبيتها في أذهان القراء. لقد رأينا بلاشير ينال من عروبة المتنبي، ويشكك في أرومته، ويراه مدعياً أصلاً في اليمن. ويعترض طه حسين على هذا الشك ويقول: «ولكنني لا أفهم الشك في عروبة المتنبي، ما دامت القرائن تنسبه الى أم أعجمية، وما دام خصومه على كثرتهم وشدة بأسهم لم يفعلوا ذلك، وما دام هوبنشتا بأنه عربي صريح»^(٦)، فلماذا أثار طه حسين هذه القضية؟ انه يجيب: «فاعلم يا سيدي اني لم أثر هذه المناقشة الطويلة لأعرف أكان المتنبي عربياً أم اعجمياً، وانما أثرتها لأنتهي منها الى حقيقة يظهر أنها لا تقبل الشك، وهي أن المتنبي لم يكن يستطيع أن يفاخر بأسرته، ولا أن يجهر بذكر أمه وأبيه.

. . . ان شعور المتنبي الصبي بهذه الضعة أو بهذا الضعف من ناحية أسرته وأهله الأذنين قد كان العنصر الأول الذي أثر في شخصية المتنبي»^(٧) فالاعتراض هنا اذن لا معنى له، ما دامت النتيجة واحدة، وهي أن أبا الطيب كان مغموماً بالنسب، بل

(١) النقد المنهجي عند العرب: ٢٠٢-٢٠٣.

(٢) نفسه: ١٧٩-٢٤١.

(٣) مارون عبود: الرؤوس ١٨٤.

(٤) المتنبي: ١/١٤٤.

(٥) نفسه: ١٨٧.

(٦) نفسه.

(٧) مع المتنبي: ٢١.

مغموز النسب . واذا كان طه حسين يكرر تساؤلات بلاشير ويتابعه فيما وصل اليه^(١)، فانه لا يرى بأسا في أن يخالفه أحيانا^(٢) .

ولكنه أحيانا كان يتسم باقدام محمود، حتى ليكاد يكشف عن عرج المنهج الاستشراقي، كقوله: «وقد يظن الأستاذ بلاشير أن المتنبى كان يفكر في السفر من بغداد الى حلب، ولكن غارة الروم على شمال الشام واقتحامهم حلب، واخراجهم سيف الدولة عنها واقامتهم فيها وقتا ما، كل هذا رد المتنبى عما كان قد عزم عليه . وكل هذه فروض لا يرجحها نص . بل لعل النصوص تباعد بينها وبين الحق»^(٣) .

ولعل أقوى اعتراض يسوقه طه حسين ردا على بلاشير هو حين يعرض للصراع الذي كان قائما بين المسلمين والروم، اذ يسهه رأي بلاشير الذي لم يكن يرى في أبي الطيب غير شاعر ماجور يسعى الى ارضاء غرور أمير حلب الصغير، ويكشف صدق روميات المتنبى وحرارتها . ذلك بأن وصف الجهاد بين المسلمين والروم قديم، الا أن الشعراء الذين سبقوا أبا الطيب الى هذا الغرض، كأبي تمام والبحري، كانوا ينصفون الجهاد (متأثرين بفنهم وحده، أو قل بفنهم وأملهم . وكان المتنبى يقول متأثرا بما يرى قبل كل شيء، ثم بالفن والأمل بعد ذلك)^(٤) . فقد كان يشترك هو نفسه في الجهاد، ولذلك لم يكن في وصفه - كما زعم بلاشير - مسرفا ولا مفرطا، ولم يكن شعره في الجهاد غلوا . (فاذا نظر أبو الطيب فرأى دولة ضخمة كالدولة الاسلامية ساهية لاهية . ثم رأى فتى عربيا قد ثبت مع من حوله من هؤلاء العرب الذين أقصوا عن ملكهم وردوا عن سلطانهم، لهذه الامبراطورية الضخمة، فحمى منها الثغور وذادها عن حوزة الاسلام، واقتحم عليها ملكها حتى أبعده في الغارة أحيانا، اذا نظر المتنبى فرأى هذا كله، وامتلات نفسه به اعجابا وتبها فتغناه أروع غناء وأبقاه، أيمن أن يوصف بأنه مسرف مكثر يتجاوز الحق ويفسد التاريخ؟ كلا! انه لا يجاوز الحق ولا يفسد التاريخ بالقياس الى الذين لا يحسنون استنباط التاريخ من الشعر، ولا يفرقون بين مذاهب الشعراء ومذاهب المؤرخين)^(٥) .

ومن هؤلاء الذين لا يحسنون استنباط التاريخ من الشعر، ان لم يكونوا اضراب بلاشير؟ بل من ذا الذي يجعل من منهجه «أن يغير التاريخ بخيله ورجله على الأدب

(١) نفسه: ٤٦-٤٧-٩٧-١٠٠-١٠٢-١٠٤ .

(٢) نفسه: ٢٩٢-١٣٨-٥٧ .

(٣) نفسه: ٣٥٢ .

(٤) نفسه: ١٧٣ .

(٥) نفسه: ١٧٦ .

فيظني عليه ويستبد بمصادره وموارده، فيمسي الأدب تاريخاً صرفاً، وحقل الأدب مستعمرة للتاريخ»^(١)، ان لم يكن بلاشير وأمثاله لا، بل ان ما يقدم هؤلاء يكون أحياناً أقرب الى الأساطير منه الى التاريخ. فما مرد هذا العوار؟ لعنا نستطيع أن نؤكد أن من أسبابه ضعف الذوق الأدبي، أعني عجز المستشرقين عن ادراك خبايا وأسرار اللغة الشاعرة: العربية. ولعل هذا أمر اتفق عليه أنصار الاستشراق وخصومهم على السواء^(٢). ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل هنالك أسباب تتعلق بالانتماء الحضاري، كما تتعلق بالأهواء، فتسبب الانحراف في الفهم أو الافهام.

يقول طه حسين: «نحن نستطيع أن نفهم عجز الأستاذ بلاشير عن أن يدوق جمال هذا الفن من شعر المتنبي، وأن نعلله وان لم يكن في حاجة الى تعليل، فجنسية الأستاذ واختلاف مزاجه وطبعه، وأخشى أن أذكر دينه أيضاً، كل هذا يجعل تأثيره بهذا النحو من شعر المتنبي قليلاً ضئيلاً، وربما جعله تأثراً عكسياً، وربما دفع الأستاذ الى الغض من هذا الشعر والازدراء له. أما نحن فان هذا الشعر (شعر الجهاد) يثير في نفوسنا عواطف أخرى، ويستتبع فيها حركات لا تنتظر من نفس الأستاذ بلاشير وأمثاله من العلماء الأوربيين»^(٣).

(١) عمر فاخوري: الفصول الأربعة. دار الآفاق الجديدة - بيروت. ط ١ - ص ٥١.

(٢) ذكر بلاشير في كتابه (ص ٢٠٢) ما يلي: «منذ سنوات سألني طلبة مغاربة أن أشرح لهم قلعين أو ثلاث قطع لشاعر الكوفة. وقد ابتم بعضهم بصدق عند قراءة أبيات حسنة، في حين استطعت أن أدرك خيبة عند آخري أثناء قراءة شاعر لا يفهمونه الا بمساعدة الشراح. فاجابهم اذن كان مينا على رأي مسبق».

ويعلق مارون عبود على هذا بقوله: «ويقول الأستاذ بلاشير أن الطلبة المراكشيين سمعوا منه شرح ثلاث قصائد فضحكوا لمعانيها، أما أنا فراجح عندي أنهم انما ضحكوا لمنطق الأستاذ بلاشير». (الرؤوس: ٢٢٢-٢٢٣) ويقوي مارون عبود هذا بقوله: «ان بلاشير ألف كتاباً لبني جنسه الراغبين في تعلم العربية فرأيتهم يترجم لهم «مضى لسبيله» أي مات: *il continua son chemin* (راجع ص ٣٥٢ من كتاب بلاشير المطبوع في بيروت)». الرؤوس: ٢٢٣ وهذا الذي ذكره مارون عبود، جازز جداً. وقد رأينا بعض زلل بلاشير عند حديثنا عن الترجمة. وقد رأيت مستعربة - يحتفي بها في العالم العربي - بجامعة باريس الثالثة تقرأ على طلبتها العرب قصيدة أبي تمام (قدك اثب أربيت في الغلواء) فتخطيء خطأ فاحشاً، بقرائتها: «أهيسُ أليسُ» هكذا: «أهيسُ أليسُ».

وعندما نهتها الى بعض ذلك قالت بنوع من الاستخفاف: غير مهم. *Peu importe*.

(٣) مع المتنبي: ١٧٣-١٧٤.

ويوافق مارون عبود طه على هذا الا في أمر واحد، يقول: «قلت: للجنس والطبع تأثيرها. أما الدين في هذا الزمان فما أراه يفعل ما يخشاه الدكتور، واننا لنقرأ قول المتنبي: وبنى السفين له من الصلبان. فلا نثور كبطرس الناسك. ونمر بقوله: وأذل دينك سائر الأديان. معجبين بشاعر يحمس الأمير وجنوده وشعبه. أما ما أجده صراحة، الآن وكل أوان، فهو فهم هؤلاء المستشرقين لنصوص الادب العربي فهما كاملا، وخصوصا هذه التي شرحها أربعون عالما^(١). يعني ديوان أبي الطيب.

لقد قاس مارون عبود نفسه على نصارى الغرب، أو قاس نصارى الغرب على نفسه. وليس الأمر كذلك. فمارون عبود الماروني مذهبا، النصراني دينا، ينتمي حضاريا للأمة العربية الاسلامية، وهو قد خبر هذه الحضارة وروحها، وبلغ اعجابه بها، وبالرسول ﷺ أن سمى ابنه (محمدا).

ولقد ميز الدارسون بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية. ان المسيحية الغربية تظل في مجملها صليبية، وليس كذلك مسيحية الشرق، مع العلم أننا قد نجد بعض الاستثناء الفردي أو الجماعي عند هؤلاء وهؤلاء، وهو استثناء لا يلغي القاعدة بقدر ما يشتهها.

ان بلاشير كان يحس دائما بانتمائه لحضارة الغرب وروحها المسيحية، في مقابل الحضارة الشرقية التي يظل الاسلام قلبها النابض. وليس بلاشير في هذا بدعا بين المستشرقين، ولعل اكثر المستشرقين حرصا على الروح المسيحية في أبحاثه، ل. ماسينيون الذي يسعى الى تذويب الديانات الابراهيمية الثلاث: اليهودية والمسيحية والاسلام، في اطار واحد هو اطار النصرانية، غافلا أو متغافلا عن الحقيقة الكبرى التي ينطق بها القرآن الكريم: ﴿ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما، وما كان من المشركين﴾^(٢).

ولو تتبعنا بحث بلاشير تبعا دقيقا لوجدناه يكشف عن خبيثته، حتى ان القصص القرآني يغدو - عنده كما كان عند المشركين الأول - من أساطير الأولين^(٣).

فنحن اذن نسلم بما لفساد الذوق من أثر في النتائج المنحرفة، بيد أننا لا نستبعد

(١) الرزوس: ٢١١.

(٢) آل عمران: ٦٧.

(٣) انظر مثلا ما يقوله عن نبي الله صالح عليه السلام 63 Un poete arabe.

ما سوى ذلك من الأسباب الحضارية التي يظل الدين منها سببا بارزا .
وقد لاحظ بعض الدارسين أن بلاشير كان لا يني يطلق أحكاما تبدو شديدة
السطحية، وكأنه يتعمد تشويه صورة ما يقرأ من شعر المتنبي «وهو في هذا واحد من
اثنين :

١- اما أنه لم يتذوق الكلمة العربية حق تذوقها . . وذلك راجح عندنا جدا .
٢- واما أنه قد أدرك روعة ما يقرؤه وصدق مقال صاحبه، ولكنه كان يرفض - ميلا مع
عصبيته - أن يطلع القارئ الغربي بخاصة - بله العربي (!) على هذا
الصدق . . .»^(١).

وهذا حق لا مراء فيه . ولكننا نعجب أن يسلم هذا الدارس بعد ذلك ببعض
التخريجات الواهية والشرح الغربية لشعر أبي الطيب، مما يقوي المنظومة الفكرية
الاستشراقية، ومن ذلك قول المتنبي :

أحاد أم سداس في أحاد ليلتنا المنسوجة بالتنادي^(٢)

يقول السيوفي : «المعروف ما لرقم ٧ من الأهمية الرمزية عند الشيعة عموما،
وربما استخدم المتنبي - هنا - هذا الرمز وهو يخاطب رجلا تنوخيا شيعيا، ولعله
اسماعيلي، والمتنبي يريد استثارة اهتمامه بمخاطبته بما يعرفه»^(٣).

فهذا كله يبدو وكأن الدارس يستنبطه من الشطر الأول من البيت، ويذهب ذلك
المذهب الغريب، مع العلم أنه ممن ينكرون القول بقرمطية المتنبي .
وليس هذا في حقيقة الأمر غير نسخ لفهم ماسينيون السقيم حين قال عن بيت
المتنبي «انه بيت أرثماطقي عجيب للغاية : ١+٦=٧»^(٤) وهذا يحيل في نظره الى
الكواكب السبعة المذكورة في البيت التالي : بنات نعش . وقد علق طه حسين على
هذا الرأي بقوله : «وهو رأي أقل ما يوصف به أنه طريف»^(٥) ورآه مارون عبود سماجة
وبلادة^(٦)، وقد علقنا على هذا من قبل^(٧).

(١) العوامل السياسية في شعر المتنبي : ١٦-١٧ .

(٢) العوامل السياسية : ٣١٦ .

(٣) مع المتنبي : ٨٥ .

(٤) راجع : قضية الثورة .

(٥) البرقوقي : ٧٤/٢ .

(٦) Mutanabbi devant le siecle ismaelien p.10 .

(٧) الرؤوس : ١٩٢ .

هذا وقد اكتفى بعض الدارسين بإشارات جزئية كما فعل صاحبنا (المحصول الفكري عند المتنبي)^(١)، إذ اعتبرنا ماسينيون متسرعا حينما جعل المتنبي قرمطيا، وكما فعل عزام في مواطن من كتابه^(٢).

بيد أن بعض التعقيبات كانت من املاء الاندفاع وعدم الحيلة. وقد نقل عصام السيوفي عن بلاشير، في ترجمته العربية، كلام الأصفهاني، فقال: «قال صاحب الواضح: (ثم لما نفص غبار السفر واستراح، ركب الى عضد الدولة. فلما توسط الدار انتهى الى قرب السرير مصادمة! فقبل الأرض! واستوى قائما وقال: شكرت مطية حملتي اليك، الخ...»^(٣) وقد علق على ذلك قائلا: «لسنا نفهم سبب تصحيف بلاشير كلمة (مصادمة) بالميم العاطلة الى (مصادفة) بالميم المنقوطة. وكيف تكون (مصادفة) والمتنبي انما جاء - حسب رأي بلاشير - بطوعه واختياره عند عضد الدولة!!»^(٤) قلت: هذا تسرع من الكاتب. وما كان ينبغي الحكم على بلاشير، في قضية كهذه، من خلال كتابه مترجما، بل كان لا بد من العودة الى الأصل ليسلم التعليق، أو ليسلم صاحب التعليق من هذا التعليق.

ان بلاشير في النص الأصلي، لم يقل لا (مصادمة) بالميم العاطلة، ولا (مصادفة) بالميم المنقوطة!! ولكنه قال ما ترجمته:

«ما ان دخل على عضد الدولة حتى تقدم مسرعا، منتها الى مقربة السرير حيث يجلس عضد الدولة، فسجد معفرا جبينه بين يديه، وقال: شكرت مطية حملتي اليك».

« (1) Aussitot introduit, il s'avanca rapidement jusqu' aupres

(2) du sarir ou se tenait Adiod ad - Daula,

(3) se postema jusqu'a terre et dit: Je remercie

(4) la monture qui m'a amene a vous.»^(٥)

(١) سهيل عثمان - منير كنعان: المحصول الفكري للمتنبي - دار الارشاد - بيروت - ط١ - ١٣٨٩

- ١٩٦٩م. ص ٢١.

(٢) ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام: ٣٩-٤٢-٤٢٢-٢٤٣.

(٣) العوامل السياسية: ٥٧٦-٥٧٥.

(٤) العوامل السياسية: ٥٧٦ - ٢٥. (٥) Un poete arabe:239

يمثل الخط المناهض للاستشراق كل المناهضة خير تمثيل كل من محمود محمد شاكر وأنور الجندي .

أما الجندي فلا يقف ليضع أيدينا على مواطن الزلل، وإنما يكتفي باطلاق الاحكام العامة على النهج الاستشراقي برمته، كقوله:

«أما بلاشير، في كتابه عن المتنبي الذي أصدره عام ١٩٢٨^(١)، فانه يحمل على هذا الشاعر حملات عنيفة ويهاجم كل من كتب عنه في العصر الحديث .

وقد جرت كل محاولات بلاشير وماسينيون وفون كريمر ودوساس (دوساسي) من منطلق الحقد على مكانة هذا الشاعر عند العرب وعند الادباء المعاصرين، اذ يعتبره العرب أبين منطلقا عن الشخصية وأشدهم اعتزازا بها وتقديرا لها وسعيا لابانتها على حد تعبير محمود محمد شاكر، ولا شك أن حملات المستشرقين على المتنبي تدخل في باب اعلائهم وتقديرهم للمنحرفين في تاريخ الادب العربي، ممن أولوهم اهتماما كبيرا أمثال شعراء الأغاني^(٢) .

قد لا تخلو هذه الاحكام من وجهة، الا أن المنهج المتبع فيها قاصر عن اقناعنا بها اقناعا يقوم على الدرس والكشف والتحليل . وعلى العكس من ذلك يقوم محمود محمد شاكر مثلا للناقد العالم المدقق المتتبع خبايا القضايا والخفايا، محتكما الى احاطة ذكية بالتاريخ، وذوق أدبي رفيع في فهم النصوص، وجلد على البحث كبير . ولكنه قد يشوب كل ذلك أحيانا بسخرية لاذعة وتجريح جهير . ولعل غيرته على الحق كانت تدفعه الى نوع من العنف والشدة والصرامة، ولا سيما حين يسمع كلاما ككلام ماسينيون: «ان الطلاب الشرقيين الذين يأتون الى فرنسا يجب ان يلونوا بالمدنية المسيحية»^(٣) .

فاذا نحن تجاوزنا بعض الأحكام المطلقة في حق المستشرقين،^(٤) وجدنا شاكر

(١) كذا والصواب: ١٩٣٥ .

(٢) خصائص الادب العربي - دار الكتاب اللبناني - بيروت، دار الكتاب المصري - القاهرة - د. ت. ص: ٢٤٤ .

(٣) Revue Dieu vivant n 4, pp7ss ونقلها محمود شاكر كتابه: أباطيل وأسما - مطبعة المدني - د. ت. ص ٢٥٥ .

(٤) انظر أباطيل وأسما ٣٨٢ - المتنبي: ١٠٩/١ .

يوفق الى تصحيح ما يقع فيه الاستشراق من اخطاء، وان كان يمزج ذلك - كما أشرنا
آنفا، بشيء من السخرية القاسية. وهاك مثلا:

«ثم يقول هذا الأعجمي أيضا- يعني بلاشير - مادة «بدر الخرشني» من دائرة المعارف
الاسلامية: بدر الخرشني، أمير يرجع (يا سلام!!) أنه من أهل خرشنة. . ويعرف
أحيانا (لا يا شيخ) بنسبة ربما كانت أسطورية (يا لطيف) ! وهي (بدر بن عمار
الأسدي) صاحب الخليفة القاهر. . الخ. .»

ويعلق قائلا: «اللهم اغسل حويتي - اي اثمى - وتقبل تويتي، فان الاستاذ عزام
قد أوقعني في اثم كبير بنقل هذا المخلط الخبيث الى كتابي هذا. وأنا لا أشك لحظة
أن الاستاذ عزام قد استقدر هذا الكلام كما استقدرته، ولذلك لم يذكره في كتابه،
لا ناقلا ولا معلقا ولا ناقدا ولا مصححا، وعلة ذلك معروفة، وهو أن هذا الجيل من
الأساتذة كان لا يملك الا أن يقف خاشعا مخبتا بين يدي (العلماء المستشرقين)!!
الخ. . .»^(١)

ثم يبدأ بعد هذا في تصحيح (تخاليط) بلاشير، كما قال. ولا يقف نقد شاكر عند ما
يتعلق بالمضمون فحسب، بل هو يتناول المنهج أيضا، في بعض الأحيان. واستمع
الى قوله: «ولكن بلاشير يقول انه من (المحتمل) أن يكون المتنبي قد اتصل ببعض
القرامطة، ثم (يرجع) أن هذا الاتصال لم يترك أثرا في حياته وشعره لحدائثة سنه،
فلما استولى عليها الدكتور طه استبد بها، وتملكها تملك المالك لما يملك، تصرف
فيها بحقه وحق الملك، فجعل (المحتمل) يقينا لا شك فيه!! وجعل هذا الاتصال
الذي لم يترك أثرا في حياته وشعره عند (بلاشير) اتصالا كان له أكبر الاثر وأبينه وأوضحه
في حياة المتنبي.»^(٢)

فهو هنا يضع يده على أصول (المنهج الاحتمالي) الذي يبدأ بطرح القضية في
دائرة (الاحتمال) لتتدرج بعد ذلك في مراقبي (البحث العلمي)، دون سند علمي
غالبا، لتصبح في مرتبة اليقين.

(١) المتنبي: ١٢٢/١.

(٢) المتنبي: ١٥٦/٢.

الفصل السادس

الاستشراق بين العلم والايديولوجيا

لعلنا مدعوون في البداية، الى محاولة تحديد مصطلحي العلم والايديولوجيا، على الرغم مما يكتنف هذا التحديد من صعوبة، فهذا هو السبيل القويم لتحديد علاقة الاستشراق بكل من العلم والايديولوجيا.

يذهب بعضهم الى أن العلم (مستغن عن التعريف)^(١)، ومع ذلك اختلف في تعريفه اختلافا كبيرا.

قد يميز بين لفظ (العلم) بصيغة المفرد، معرفاً ب (ال)، وبين هذا اللفظ نكرة (علم) أو معرفاً بالاضافة (علم الطبيعة - علم الحساب الخ . . .) أو بصيغة الجمع تعريفاً وتنكيراً (علوم - العلوم).

فالصيغة الاولى دالة على الاطلاق، يراد بها العلم حاق العلم، وهي بذلك صفة لا يجوز اسنادها، على الحقيقة، لغير الباري عز وجل. في حين يسقط الاطلاق عن الصيغة الثانية، فتصبح محدودة بمجال معين، من خواصها النسبية، فاذا نحن استعملنا الصيغة لا الأولى في حق المخلوق، كان بسبيل المجاز. بيد أن هذا التمييز لا يسعفنا كثيرا في تحديد المراد، ولذلك نستعرض فيما يلي بعض التعريفات:

العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق الواقع. وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل. والأول أخص من الثاني.^(٢)
وقيل: العلم هو ادراك الشيء ومعرفته على ما هو به^(٣).

(١) الجرجاني: التعريفات ص ٨٢.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه - الكلبيات: أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكندي - دمشق - ١٩٨٢ ج ٣/٢٠٤.

والعلم ينقسم الى قسمين : قديم وحادث ، فالعلم القديم هو القائم بذاته تعالى ، ولا يشبه بالعلوم المحدثثة للعباد .

والعلم المحدث ينقسم الى ثلاثة أقسام : بديهي وضروري واستدلالي .^(١) والبديهي ما لا يحتاج فيه الى مقدمة ،^(٢) كالعلم بوجود نفسه ، وأن الكل أعظم من الجزء . وضروريه بالعكس ، ولو سلك فيه بعقله فانه لا يُسَلِّك ، كالعلم الحاصل بالحواس الخمس .^(٣)

والاستدلالي ، ويسمى النظري ، هو ما احتاج الى التأمل ، والنظر في الدليل ، كادراك أن العالم حادث ، المحتاج الى النظر في قولك : العالم متغير ، وكل متغير حادث .^(٤) وقد يراد بالعلم مجرد الملكة ، والاعتدال على فهم قضايا علم من العلوم ، أي التهيؤ القريب المختص بالمجتهد ، وهو ملكة يقتدر بها على إدراء الأحكام الجزئية ، وهو شائع عرفا ، بخلاف التهيؤ البعيد فانه حاصل لكل أحد ، فلا يطلق العلم عليه ،^(٥) فان قيل : مالك عالم في الفقه ، فالمراد أن له ملكة تعينه على فهم مسأله ، لا أنه يعرف كل قضية فيه .

وقد يستعمل (العلم) بمعنى (المعلوم) كقوله عليه الصلاة والسلام : « تعلموا العلم » فان العلم ههنا بمعنى المعلوم .^(٦) كما قد يراد بالعلم مطلق الادراك ، لا ادراك النسبة التصديقية فقط كما هو اصطلاح بعض الأصوليين .^(٧) والعلم يقال لادراك الكلي أو المركب . والمعرفة يقال لادراك الجزئي أو البسيط ، ولهذا يقال (عرفت الله) دون (علمته)^(٨) . ومن العلم قطعي وظني ، ومنه ثابت ومتغير . ولا يصح أن يطلق على الحقيقة لفظ (العلم) الا على ما كان قطعيا ثابتا ، ولكننا نتجوز أحيانا فنطلق لفظ (العلم) على ما كان ظنيا غير قطعي ، متغيرا غير ثابت ، ونحن نعلم أن الله تعالى يقول : ﴿ وما يتبع أكثرهم الا ظنا ، ان الظن لا يغني من الحق شيئا ، ان الله عليم بما يفعلون ﴾^(٩) ومن القطعي ما أخبر به الرسول ﷺ ولكن احاديث رسول الل

(١) التعريفات : ٨٣ .

(٢) التعريفات : ٨٣ - الكليات : ٢٠٤/٣ . (٣) الكليات : ٢٠٤/٣ .

(٤) شرح القويسني على متن السلم في المنطق للأخضري - طبعة البايع الحلبي بصير - ١٣٧٩ = ١٩٥٩ - ص ١١ .

(٥) الكليات : ٢١٣/٣ .

(٦) نفسه : ٢٠٥/٣ . (٧) شرح القويسني : ١٠ .

(٨) الكليات : ٢٠٥/٣ . (٩) يونس : ٣٦ .

من جهة التحمل، منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني. والقطعي منها هو المتواتر، اذ وان للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع^(١) ونتائج بعض العلوم قطعية ثابتة، كالرياضة مثلا، فنحن نقول: $(2+2=4)$. وهي نتيجة علمية تعتمد الاستقراء، ومن هنا أفادت القطع. ولكننا نعلم أن هذا الاستقراء ناقص، ومن هنا يظل القطع احتماليا لا على سبيل الاطلاق الثابت^(٢)

وقد ينصرف الذهن عند اطلاق ألفاظ مثل (العلم) و (العلمية) و (المنهج العلمي) الى ما يسمى عادة: العلوم الحقة: Les sciences exactes تميزها لها عن العلوم الانسانية، وكأن هذه العلوم الأخيرة ليست كذلك الا من باب المجاز، ولذلك يكثر الحديث عن سبل تحويل العلوم الانسانية في مناهجها ونتائجها الى ما يضمن لها صرامة ودقة تلحقانها ببقية العلوم، وان كانت هذه الغاية، عند بعض الدارسين، محوطة بالمخاطر.

يقول رينيه ويليك: «ان كلمة science (علم) في الانكليزية أخذت تدل على العلوم الطبيعية، وتدلل على تقليد ما تتبعه العلوم الطبيعية من طرق البحث، وما تزعمه لنفسها من قدرات، وهي دلالات يحسن بالدراسات الادبية أن تتفادها لأنها مضللة.»^(٣)

ان العلوم الطبيعية، في طرق بحثها ونتائجها، ليست منزهة عن الخطأ كما قد يظن، وهذا يعني أن «النسبية» هي التي تظل متحركة في مختلف العلوم.

(١) الشاطبي: الموافقات - دار المعرفة - بيروت - د. ت ٣٦/١.

(٢) تقول بنت الشاطبي: «واعتماد الاستقراء الناقص عند تعذر الاستقراء الكامل، يقوم على أساسين من العموم، والحتمية أو الاطراد. ومعنى العموم: أن ما صدق على قدر كاف من أفراد النوع في ظروف معينة يصدق على عموم أفراد النوع في الظروف المماثلة، فما صدق على قدر كاف من الحديد أو الماء أو الراد، يوم أو الانسان يصدق على عموم نوعه في الظروف المماثلة.

ومعنى الاطراد: أنه متى وجدت الأسباب لظاهرة ما، نشأ عنها حتما وجود المسبب، يطرد ذلك في القوانين العلمية ولا يتخلف. فمتى ثبت أن مادة تنصهر في درجة حرارة معينة، اطراد انصهارها متى وصلت الحرارة الى درجتها المحددة. فاذا تخلف القانون، لم يقل أصحاب المنهج العلمي بالشذوذ أو المصادفة، وانما يردون التخلف الى سبب ما، كخطأ ما في التجربة أو قصور في التطبيق أو نقص في تحقق الظروف المماثلة، أو الى سبب اخر مجهول يقتضي التبع حتى يصل الى سر التخلف، أو الى ظاهرة جديدة تخضع للفحص والتجربة، لعلها تصل الى قانون علمي

يعتدل القانون الأول أو ينسخه: «مقدمة في المنهج ١٩٧١ ص ص ٦٠-٦١.

(٣) مفاهيم نقدية، ترجمة د. محمد عصفور (عالم المعرفة: ٤١٠) ص ٨.

ومع ذلك فقد حاول العلماء، قديما وحديثا، شرقيين وغربيين، تحديد مجموعة من القواعد المشتركة بين سائر العلوم، أو استنباط مجموعة من الصفات والخصائص التي ان توافرت كان العلم علما، فان انتقضت، أو انتقض بعضها، سقطت عن العلم صفته.

ولعل علماء أصول الفقه، كانوا أشد العلماء المسلمين حرصا على التمييز الدقيق لتلك الخصائص والصفات.

لقد تحدث الامام الشاطبي عن أصول الفقه، فبين أنها في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة الى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. (١) كما تحدث عن أنواع الأدلة، وميز فيها بين ما هو عقلي، وما هو عادي، وما هو سمعي. (٢) كما أكد أنه «إذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا، صارت بمجموعها مفيدة للقطع». (٣)

وتحدث عن أنواع العلم، فبين أن «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم، لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه، فهذه ثلاثة أقسام» (٤) فأما القسم الأول، الذي هو من صلب العلم، فهو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب واليه تنتمي مقاصد الراسخين، وذلك ما كان قطعيا أو راجعا الى أصل قطعي. (٥)

ونحواص هذا العلم ثلاث، بهن يمتاز عن غيره: (٦) احداها العموم، والاطراد، (٧) وهما معنى قولنا: لا تختلف ولا تتخلف، وذلك صفة الحكم العقلي، والثانية الثبوت من غير زوال. فلعلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا. والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه بمعنى كونه مفيدا بعمل يترتب عليه مما يليق به. فكل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم. فأما الخاصية الأولى والثانية، فمما يقع الاجماع حولهما دون جدال، اذ من خاصيات العلم العموم والاطراد، والثبوت. فان تخلف عنصر من هذه العناصر قدح في العلم.

وأما الخاصية الثالثة فهي مما أكده علماء الاسلام، استنادا الى أصول الدين،

(١) الموافقات: ٢٩/١.

(٢) نفسه: ٣٧/١.

(٣) نفسه: ٧٧/١.

(٤) نفسه: ٧٩-٧٨/١.

(٥) نفسه: ٧٩-٧٨/١.

(٦) يراجع قول بنت الشاطبي السابق الذكر.

من ضرورة اقتضاء العلم العمل^(١) حتى «قال بعض الأدباء: قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تبيينها على أنه من مقتضاه»^(٢) والعمل يعم أعمال القلوب والجوارح^(٣). فهذا بعض ما أورده علماء الاسلام عن مفهوم العلم.

ومن علماء الغرب المعاصرين الذين اهتموا بابرار مميزات العلم، ميشيل ماركوفيتش في بحثه عن (العلم والايديولوجية)^(٤).

لقد قرر هذا الباحث أنه «من الضروري لتحديد مفهوم العلم تحديدا دقيقا، التمييز بين نوعين من العبارات اللغوية: نوع تفصح فيه العبارات عن مصالحي وأهواء ومثل الفرد أو طائفة اجتماعية. وهذا الفرق لا يمكن مراقبته من الخارج بيسر عن طريق الصيغة اللغوية للعبارات.

فكلا النوعين يفصحان في صيغة الحال التقريرية وكأنهما يثبتان شيئا معطى من الوجهة الموضوعية أو شيئا ينبغي أن يتحقق بالضرورة. كل ما نحصل عليه من الناحية الموضوعية في هذا المجال وفي أحسن الاحوال هو الامكان فقط»^(٥)

وهذا يعني أنه لا ينبغي أن نخدع بزخرف القول الذي يوحى وكأنه يحمل وراءه حقيقة علمية، بل لا بد أن نكون على حذر عظيم. ولكن هذا الحذر لا ينفع ما لم نتحصن بمجموعة من الأسس والقواعد التي تمكننا من التمييز بين الحق والباطل.

وهكذا أجمل ماركوفيتش تلك القواعد في أربع خواص هي خواص العلم:^(٦)

١- ان الذي يطبع المنهاج العلمي بطابع خاص، أن كل معرفة علمية تعتمد في أساسها على حوادث يمكن لجميع الناس أن يشتركوا في ملاحظتها، ويتأكدوا من صحتها وصدقها (الظاهرة الفيزيائية مثلا).

٢- ان نتائج المعرفة العلمية يجري التعبير عنها في لغة بيينة متقنة، يأخذ فيها معنى كل لفظة تحديده الدقيق وصياغته الكاملة.

(١) انظر مثلا لذلك كتاب الخطيب البغدادي: اقتضاء العلم العمل. تحقيق محمد ناصر الدين

الالباني - المكتب الاسلامي - بيروت - ط ٣ - ١٣٨٩ - ولا سيما الأحاديث الواردة في أن المرء

لا يكون عالما حتى يكون متعلما عاملا، ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) الكليات: ٢١٤/٣.

(٣) الكليات: ٢١٣/٣ - الموافقات: ٩٩/١.

(٤) العلم والايديولوجية: ترجمة أحمد السطاتي. منشورات أفلام، السلسلة الثقافية، ١٩٧٣/١.

وقد نشر البحث في المجلة اليوغوسلافية الفصلية:

Les problemes actuels du socialisme. n 55 (oct. dec. 1959)

(٦) نفسه: ١٨-٢٠.

(٥) نفسه: ١٣-١٤.

٣- الخاصة الثالثة للمنهج العلمي هي المنطق الصارم الذي يطبع سائر الأحكام، والتماسك الذي يربط مختلف النتائج .

٤- الميزة الرابعة، ولعلها أهم ميزة، هي أن النتائج العلمية تستمد قيمتها بالدرجة الأولى من صدق تنبؤاتها على تجارب لاحقة في جميع أطوار تطبيقاتها الفعلية . وهكذا يخلص الباحث بعد عرض هذه الخصائص، الى اعطاء تعريف يراه تعريفا أدق لمفهوم العلم: «العلم منظومة من القضايا والنظريات قابلة للتواصل جماعيا، متماسكة نظريا، قابلة للتطبيق عمليا، تصف وتشرح ظواهر الواقع الموضوعي.»^(١)

يتبين ان التعريف الذي قدمه ماركوفيتش، والخصائص التي ميز بها العلم، كل ذلك لا غبار عليه، حين يتعلق الأمر بالعلوم التجريبية، اذ هو يركز على (الحوادث) و (التجارب) و (التطبيقات الفعلية) و (الواقع الموضوعي).

وربما كانت هناك بعض السمات التي تنطبق على كل العلوم، فيلتقي فيها مع تعريفات علماء الاسلام، ومن ذلك ضرورة التعبير عن المعرفة العلمية بلغة بينة دقيقة متقنة، ومن هذا القبيل حكم المناطقه بأن التعاريف تصان عن المجاز، لما فيه من الباس وإيهام . ومن ذلك أيضا ضرورة قبول النتائج العلمية للتطبيق العملي .

ومع ذلك تظل بعض العلوم، كالعلوم الانسانية، منفلة من قيود تلك التعريفات . بيد أنه لا بد من الاعتراف بأن وضع تعريف دقيق للعلوم الانسانية، أشد صعوبة وأكثر تعقيدا من وضع تعريف للعلوم الحققة . ذلك بأن تلك العلوم متصلة بالانسان ذاته، (الانسان ذلك المجهول) كما يقول كاريل . وان «من بين ما يميز العلوم الانسانية اليوم أن علميتها لا زالت موضع نقد خارجي وداخلي على السواء.»^(٢) ومع ذلك فاننا نعتقد أن (علمية) العلوم الانسانية لا تتوقف على نجاحها أو اخفاقها في تطبيق مناهج العلوم الحققة . اذ أن طبيعة الاختلاف القائم بين موضوع العلوم الانسانية وبقية العلوم يقتضي اختلافها في المناهج كذلك، ولا بد لكل علم من أن يصطنع لنفسه منهجا يلائم طبيعته، مع العلم أن الاستفادة من المناهج المختلفة غير محظورة .

وانه لا بد لعلم من العلوم، اذا اراد أن يكون من (صلب العلم) بتعبير الشاطبي، أن يكون انسانيا، أعني: كونيا، يستجيب لمطامح الانسان في كل مكان، ويقبل أن

(١) نفسه .

(٢) محمد وقيدى : العلوم الانسانية والايديولوجيا - دار الطليعة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٣ .

يستدل على سلامته وصدق نتائجه، طبقاً للأدوات والمميزات التي يملكها الانسان، في كل مكان، كما أنه لا بد من أن يتوافر على قدر من الصرامة التي ينبغي أن تستمد أصالتها من الأدلة المنطقية، لا من النزعة التسلطية للباحث. (١)

أما الايديولوجيا فهي أكثر استعصاء على التعريف، والاختلاف بين الدارسين حولها كبير. ومع ذلك فإنه يمكن من خلال معارضة الآراء استنباط الخصائص المشتركة بين جملة من التعاريف.

ظهرت كلمة ايديولوجيا Ideologie أول مرة عام ١٧٩٦م، في فرنسا على يد الفيلسوف الفرنسي دوتراسي Destutt de Tracy (١٧٥٤-١٨٣٦)، عضو الاكاديمية الفرنسية. وفي عام ١٨٠١م اصدر هذا الفيلسوف كتابه: الايديولوجيا. (٢)

ومعناها القريب الذي يدل عليه اسمها هو: علم الأفكار. ولكن لفظ (الايديولوجيا) اكتسب - عبر التاريخ - مجموعة من المعاني غير الثابتة. وقد استفادت الماركسية، منذ تأسيسها، من هذا المصطلح وأعطته لبوسا خاصا. فهي عند ماركس وانجلز ترسم صورة ناقصة ومشوهة للعلائق الواقعية السائدة في المجتمع. (٣)، وتلك أولى خصائصها الاساسية. أما الخاصية الثانية للفكر الايديولوجي، عند ماركس وانجلز، «فهي عدم الوعي الواضح بالدوافع الكامنة وراء الأفكار التي يطرحها، ثم عدم الوعي بطبيعة الأفكار من حيث هي أفكار تحددها شروط متصلة بالوضع المادية السائدة في مجتمع الانسان الذي يفكر.

ان الايديولوجيين يخلقون ضلالات نوعية في المجتمع الذي يعيشون فيه، ويضفون عايتها طابع المثالية والخلود، ثم يعتنقون هذه الضلالات عن صدق وبنية طيبة. (٤) وهكذا تمثل الايديولوجيا، عند ماركس وانجلز، نوعا من الوعي الغلوط الذي يتحول الى اغلوطة، ولكن عن حسن نية.

(١) يقول عبد الوهاب محمد المسيري: «ولو سقط علم من العلوم الانسانية فعلا في النسبية المحضة، ولم يساعدنا على - الحكم - (حتى تتحول المعرفة الى فعل فاضل)، فإنه يتحول الى تجربة جمالية أو تمرين ذهني، ولكن العلم الذي يقفز الى الحكم دون تفهم للمنطق الداخلي للأحداث هو علم تجريدي ينحو نحو الاطلاق. وبالتالي يفقد صفة العلم.» الايديولوجية الصهيونية - سلسلة عالم المعرفة: ٦١-٦٨ ص ١٨٠.

(٢) Petit Robert, dictionnaire universel des noms propres. 519.

(٣) العلم والايديولوجية: ٢٥. (٤) نفسه: ٢٦.

أما لينين فقد جعل الايديولوجيا مرادفة للنظرية أو المذهب، وميز بين الايديولوجية العلمية وغيرها قائلا: «ان كل ايديولوجيا تخضع لشروط من الوجهة التاريخية، بيد أن كل الايدولوجية علمية (خلافا للايديولوجيا الدينية) تقابل في جميع الأقوال (?) الحقيقة الموضوعية والطبيعة المطلقة.»^(١)

اننا نلاحظ هنا أن تعريف لينين للايديولوجية العلمية تعريف ايديولوجي، وليس تعريفا علميا، باعتبار الايديولوجيا تقوم باضفاء طابع مثالي على الواقع، ومحتواها كلمات سياسية لا تعكس العلاقات الحقيقية بأمانة،^(٢) وباعتبارها أيضا توضح ما ينبغي أن يكون،^(٣) اذ كيف يمكننا أن نسلم بأن (موضوعة ما) تخضع للتحويلات المستمرة تمثل الحقيقة الموضوعية والطبيعة المطلقة؟

ثم ان هذه الصيغة المركبة (الايديولوجيا العلمية) مضللة الى حد بعيد لأنها تجمع بين حدين متضارين أو - على أقل تقدير- متباينين، وذلك بأن الايديولوجيا، كما يرى كليفورد جيرتز «تستمد قوتها من مقدرتها على الاحاطة بالحقائق الاجتماعية، وعلى صياغتها صياغة جديدة، والتعبير عنها بلغة تستعصي على لغة العلم.»^(٤) بل ان بعضهم يرى أن الايديولوجيا هي «الافكار اللامجدية، باعتبارها أفكارا تعارض الاتجاه السببي المجددي»^(٥)، ولذلك وجدنا بعض الماركسيين يرفض المفهوم الماركسي للايديولوجيا، باعتبارها تصورا مشوها للواقع الاجتماعي، ويطالب بتخليص العلم، وعلم الاجتماع خاصة، من اسار الايديولوجيا.^(٥)

وقد استعرض المسيري في مؤلفه عن (الايديولوجية الصهيونية)، في اطار التعريف بالايديولوجيا، جملة من المفاهيم، وحللها منتهيا الى القول: «ولعل السمة الأساسية المشتركة بين كل التعريفات هي أن كل التصورات المطروحة، ترى أن ثمة علاقة مركبة بين الايديولوجيا والواقع، فهي لا تعكسه فحسب، بل تحاول تسويغه أيضا. والواقع ليس مجرد واقع اجتماعي مادي، وانما واقع اجتماعي نفسي وروحي، بل انه ليس مجرد واقع فحسب، وانما هو أيضا تطلعات وآمال. ولعل هذا يفسر ظاهرة

(١) نفسه: ٣٠.

(٢) نفسه: ٤٥-٤٦.

(٣) نفسه: ٣٧.

(٤) Clifford Geertz, Interpretation of Culture: Selected Essays

(٤)

New York: Basic Books, 1973, P:218.

عن كتاب: الايديولوجية الصهيونية - عالم المعرفة: ٦١ - ص ١٨٦.

(٦) نفسه: ٣٤.

(٥) العلم والايديولوجية: ٣٢.

اعوجاج الفكر الايديولوجي .^(١)

ومن هنا نستطيع أن نفصل بين العلم والايديولوجيا، فالنتائج العلمية قادرة على أن تفرض نفسها على الناس جميعا، وان صادمت الالهواء، وعارضت الرغبات : (ومع ذلك فان الأرض تدور).

وأما الايديولوجيا فهي بحاجة الى تحصيلين مواقعها باسم العلم، والموضوعية، ولكنها مع ذلك لا تفلح في ترسيخ نتائجها بصفة مطلقة . بل ان الايديولوجيا قد تعرقل - باسم العلم - مسيرة الانسان الفكرية، وقد لاحظ الباحث الماركسي ماركوفيتش أنه (باسم الايديولوجية الماركسية نفرض على الكتاب أن لا يرسموا سوى الجوانب المضئبة من الحياة السوفياتية، وأن يشيدوا بالأبطال الايجابيين والبنائة، ونطالب الموسيقين بالتخلي عن لغة الموسيقى الحديثة والعودة الى تشايكوفسكي)^(٢) ولذلك نتساءل: (كيف يمكن للعلم والفن أن يزدهرا اذا كان عليهما أن يخضعا للسياسة اليومية من الناحية المبدئية).^(٣)

ولكل ما سبق، لا نستطيع أن نجعل (الايديولوجيا) مرادفة للعقيدة، أو المذهب . قد لا يكون المستبد، أو المتسلط، أو المستعمر، بحاجة الى (العلم) لتحقيق سطوته، وتنفيذ أهوائه، اذ أن من شأن (العلم) ان يهدب النفوس، ويملا القلوب خشية علوية: ﴿انما يخشى الله من عباده العلماء﴾^(٤)، ولكنه بحاجة الى (ايديولوجيا) تسند مواقفه، وتسوغ شططه.

ان المحتوى الاثني المركزي، الذي كان يمثل لب الدراسات الاستشراقية، يفسر لنا الطبيعة الايديولوجية للمنجزات العلمية التي كانت تقدمها تلك الدراسات . وان دعوى (تمدين) الشعوب المستعمرة لمما يقوي ذلك التفسير.

يقول ج . لكلرك: (ليست الايديولوجية أكثر من تبشير يدعي الاخلاق والعلم).^(٥) ان مؤلفات علماء الغرب، سواء منهم اولئك الذين عكفوا على الذات الغربية، من أمثال رينان، واولئك الذين اتخذوا الشرق مجالا معرفيا، أعني المستشرقين، ولا سيما في القرن التاسع عشر والنصف الأول من هذا القرن، لتمثل، في جلاء، العجز الفادح عن تخطي الاثنية المركزية.

(١) الايديولوجية الصهيونية: ١٨٥ . (٢)(٢٢١) العلم والايديولوجية: ٤٠ .

(٣) نفسه .

(٥) الانتربولوجيا والاستعمار . ترجمة جورج كتورة معهد الانماء العربي، بيروت، ط ١ . ١٩٨٢

ص ٣١ .

انه نفس المنطق الذي عبر عنه في جلاء، كارادوفو، وهو يدعو الى دمج شعوب المغرب العربي في الحضارة الاوروبية.

واذا كانت الايديولوجيا تختلف عن العلم في أنها تتجاوز دراسة ما هو كائن الى التبشير بما ينبغي أن يكون، استنادا الى أسلوب دعائي، مباشر حيناً، وإيحائي حيناً آخر، يتقنع بقناع العلم، فاننا نستطيع أن نحدد بوضوح المنحى الايديولوجي في التركيز، عند دراسة المتنبي، على جوانب معنية، والدفع بها وجهة تناسب مع أهداف المرحلة الاستعمارية الغربية.

وهكذا لم يكن تناول ظاهرة الاحساس العميق بالعروبة تحت عنوان (العرقية)، يرمي الى دراسة موضوعية لظاهرة تاريخية تجسدت في شاعر عربي، مع الكشف عن أسبابها العميقة، بقدر ما كانت تهدف الى تفسير الحضارة الاسلامية برمتها تفسيراً عرقياً، يصور النزعة التسلطية للجنس العربي، قديماً وحديثاً، تحت ستار روحي ثقافي، وهو تفسير يسعى الى تعضيد العناصر المفارقة لكيان موحد، وذلك عن طريق اضعاف الطابع البطولي، على نزوع الحرية، الذي تجلى عند أعراق تأت على الذويان والخضوع للتسلط العربي، كالبربر في المغرب والأكراد والقوقازيين في المشرق.^(١)

واذا كان المستشرق يلاحظ أن النزاع العرقي في الاسلام قد انتهى الى شعور مسلمي البلاد المفتوحة، والعربية خاصة، بأنهم عرب صليبة، كما هم عرب ثقافة، فإنه يرى من مهمته تعرية الواقع التاريخي لنزاع موهوم، حتى يجد له متنفساً في الواقع المعاصر.

واذا كان من طبيعة المنهج الفيلولوجي الالتزام بالدقة والأمانة باعتباره يقوم أساساً على معالجة النص القديم بطريقة تساعد على تقريبه الى المعاصرين، فإن هذا المنهج - كما ظهر على يد المستشرقين - لم يكن يسلم من الزلل حين يخرج من الوصف الى الحكم الذي لا يستند الى الدراسة المتأنية بقدر ما يستند على هشاشة الاهواء، وفي هذا الاطار وحده نستطيع أن نفهم الحكم الاستشراقي الذي ظل يتردد طوال قرنين من الزمان، والذي يقول: «ان المكانة التي يحتلها المتنبي لا تعود الى قيمته الأدبية بقدر ما تعود الى فساد ذوق أمته».

(١) يراجع بحث لسيرف عن (الدلالة العرقية عند المتنبي) ويقارن بما ذهب اليه أ. ميكال في كتابه: الاسلام حضارته. ص ٧٨.

وهكذا يبدو أن القول: «إن صاحب المنهج الفيلولوجي، لا ينتهي إلى نتيجة صريحة بل يترك الباب مفتوحاً»^(١) ليس سليماً في كل الأحوال.

وحتى في حال توافر هذا الشرط، فإنه منهج لا يخلو من زلل. «قد يبدو من الناحية (العلمية) أن هذا المنهج منهج سليم لأنه «شديد الاحتياط» لا يستسلم للتخمينات ولا للفرضيات. . ولكن هذه (المزايا) لا تلبث أن تتوارى أمام المساوئ المترتبة عنها، هذا فضلاً عن أن للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية ايدولوجية خاصة. لنؤكد أولاً أن النظرة التجزيئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج تمارس عدواناً خطيراً على النصوص، وبالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما تفتته وتقتل الحياة في سياقها، وتززع منه ما تريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات.»^(٢)

ومما لا شك فيه أن الاستشراق في القرن العشرين، لاحظ ما في الأحكام الاستشراقية التقليدية من هشاشة ومناقضة لأبسط قواعد الموضوعية، مما يجعلها غير مقبولة إطلاقاً، عند بعض الغربيين أنفسهم، فضلاً عن الشرقيين، وذلك مما يفقدها رسالتها، ولذلك سعى إلى تعديل تلك النظرة المفرطة في عدوانيتها. وهكذا، فبدلاً من أن نحكم على أمة بكاملها بفساد الذوق ينبغي الاعتراف بأن كل أمة أقدر من سواها على الحكم على شعرائها. وهكذا يكون من المناسب أن نقر بأن (المتنبي بمواهبه الكلامية الرائعة، وبعظمة عبقرته الشعرية، وبحياته الرومنتيكية، وبعيوبه نفسها، ليستحق كل الاستحقاق المكانة المرموقة التي ما برح يشغلها في تاريخ الشعر العربي.)^(٣) ثم إن (المكانة الممتازة التي يحتلها المتنبي في الشعر العربي اذن، لم تكن مغتصبة.)^(٤)

ومع ذلك فإن المعضلة المقلقة، بالنسبة للمستشرق، المعضلة التي تستعصي على الحل، هي (المركز الذي يجب ان تمنحه في الشعر العالمي لشاعر من القرون الوسطى لا يبرح، حتى اليوم موضع الاعجاب من المغرب الأقصى إلى الهند.)^(٥) ومن جديد تتسلط (المركزية) التي تقيس كل شيء إلى ذاتها، وتحدد قيمته انطلاقاً من درجة ائتلافه واختلافه إلى الذات - المركز.

(١) محمد عابد الجابري: الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية ١/٣٢٥ (راجع التعريف بالكتاب المتضمن هذا المقال في ص ٢٧٧).

(٢) نفسه.

(٣) Mut. et les raisons de sa gloire. 17. الترجمة العربية: ٧٣.

(٥) ibid 320

(٣) un poete arabe, 346

ومن جديد أيضا، يأبى المستشرق على الناقد الشرقي أن يقوم الشاعر الشرقي، فيسلبه ما وهبه منذ قليل. ذلك بأن الناقد الشرقي مسكون بالأهواء والرغبات التي تجعله غير قادر على الحكم النزيه. (وهنا، أكثر من أي مكان آخر نشعر بأن الفكر الشرقي لا يمكن أن يولينا أية فائدة، اذ ليس بمقدور أناس يعجبون بأبي الطيب لدواع قومية أكثر من إعجابهم به لأسباب أدبية أن ينيلونا الجواب المقنع.)^(١).

ومن هنا فالناقد العربي انما يكشف لنا ذاته أكثر مما يعرفنا بشخصية المتنبى وشعره. ان أعمال النقاد العرب لا تجعلنا نحس بالأسباب «العاطفية» التي تحجب أثر شاعر الكوفة الى الشرق في الوقت الحاضر. واذا أردنا التخصيص قلنا ان العقاد والمازني وجبير والأسمري يطلعوننا بدقة على الأهواء الوطنية والقومية التي يغتبطون بإيجادها في أقوال مادم سيف الدولة. وهم بخلاف ذلك عاجزون عن بسط الأسباب «الأدبية» الخالصة بهم، تلك التي تجعلهم يتحمسون لبعض أبيات المتنبى. «^(٢) وهذا يعني بوضوح أن الزمام النقدي ينبغي بأن يسلم الى المستشرق، ليقود النقد حيث يشاء.

ولكن هذا المنهج خطير، وتنبع خطورته من أنه يجوز لنا بنفس المنطق أن نرد كل نقد يتخذ صاحبه أدب أمته موضوعا للدراسة. وهكذا تسقط دراسة تين عن (لافونتين) ودراسة أندريه جيد عن (هنري ميشو) وكتابات لانسون عن (بوالو) و (كورني) و (فولتين). بل ان كل نقد يسقط أصلا، ما دام كل نقد يتوجه أساسا الى أدب ينتمي معه الى نفس المحيط اللغوي.

لعل من مظاهر هيمنة الايديولوجيا على الدراسات الاستشراقية اسلوب الانتقاء الذي يبحث عن الظواهر الشاذة في تاريخ الاسلام، ليضفي عليها سمة البطولة، ويعتبرها ممثلة روح حضارة الاسلام، . وتقوم كتابات ماسينيون شاهدا قويا على هذا الاسلوب، فهو يختار «الشخصيات القلقة»، ويسعى في دراستها، الى البحث عن جذور تميزها داخل المحيط الأري (فارس - اليونان).

وقد اهتم الاستشراق، بصفة عامة، بالمذاهب الشيعية على حساب المذهب السني، باعتبارها مذاهب (مهمشة) ومضطهدة، الا أنها فاعلة في مجرى تاريخ الاسلام.

(١) Ibid

(٢) Un poete arabe, 320 - المكشوف: ع ٨٥.

وقد رأينا ماسينيون يدرس التشيع، حتى قبل ظهور التشيع، مذهبا واضحا المعالم في السياسة والاعتقاد، حين تناول بالدراسة شخصية سلمان الفارسي، وأضفى عليها ملامح غنوصية.^(١) ومنذ اختار الحلاج موضوعا لدراساته، وقع تحت تأثير هذا الصوفي الذي عرف كيف يشبع رغبات ماسينيون المسيحية.

ومعلوم أن الحلاج قتل أوائل القرن الرابع (٣٠٩هـ). ولعل هذا مما شجع المستشرق الفرنسي على البحث عن المظاهر (الحلاجية) في هذا القرن ليصل الى أنه القرن الاسماعيللي للاسلام.

ولما كان أبو الطيب المتنبى من أعظم ممثلي هذا العصر، كان لا بد من أن يبحث له عن جذور وأسباب تصله بالاسماعيلية خاصة، والباطنية عموما، فجعل منه قرمطيا. لن نعود الى الحديث عن أدلة ماسينيون ومناقشتها، فذلك أمر فرغنا منه في موضعه، ولكننا نريد الآن مناقشة هذه الصفة (الاسماعيلية) التي وسم بها القرن الرابع. وستترك الحديث لمستعرب فرنسي معاصر.

يقول اندريه ميكال:

«ان العلاقات السياسية والمذهبية بين القرامطة والفاطميين غير معروفة تماما، الا أن تأثيرهما المتبادل وتنافسهما ونجاحهما الذي لا ينكر جعل لويس ماسينيون يطلق على القرن الرابع/العاشر تسميته المشهورة «القرن الاسماعيللي للاسلام». وهذا صواب بلا شك، الا أن هذه القلائل والمعارك لا ينبغي أن تنسبنا واقع السنين ومؤسستهم الكبرى: الخلافة العباسية، ومهما أثير حولها من جدل سياسي أو ديني فإنها ستظل قوة ترابط روحي هائلة وترمز الى الاسلام في اجمالها حتى أجهز عليها الغزو الخارجي الذي قام به المغول وسقطت بغداد عام ١٢٥٨/٥٦٥.

ولأن السنية - هذه السنية التي أهمل المستشرقون الغربيون دراستها لفترة طويلة - لن تكف عن رد توجيه الضربات، وقد راحت تقدم فرقها الدعائية من الدعاة والقصاصين في مواجهة نظام الدعاة الشيعيين وخاصة الاسماعيليين، وفي مقدمة الصفوف كان محاربو السنة المجاهدون من الحنابلة الذين كانوا متداخلين أيضا بين

(١) سلمان الفارسي والباكر الروحية للاسلام في ايران. بحث منشور ضمن كتاب (شخصيات قلقة في الاسلام) دراسات ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بلوي - ط ١٩٦٤ - القاهرة - ص ص.

سكان المدن وكانوا من القوة بحيث استطاعوا القضاء على أي محاولة انشقاق عن شرعية الأمة. (١)

لقد كان ميكال لنا في اعتراضه على ماسينيون، حين رأى أن ما ذهب إليه ماسينيون (صواب بلا شك). كما رأينا لنا مع أستاذه بلاشير، رغم مخالفته له في بعض الأمور. ومع ذلك لا تخفى علينا الإدانة المبطنة لمنهج انتقائي يغض الطرف، بإصرار، عن تيار كان قويا في القرن الرابع، هو تيار أهل السنة.

لم يكن المعتزلة شيعة، ولكن الشيعة وجدوا في الاعتزال من المبادئ والأصول ما يقوي مذهبهم. ولم يتخلف الزيدية من الشيعة، وهم أكثر فرقههم اعتدالا، عن الاستفادة من الاعتزال، حتى أن رأس المذهب زيد بن علي «تلميذ في الأصول لوصل بن عطاء الغزال الألفح رأس المعتزلة ورئيسهم، مع اعتقاد واصل أن جده علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه. فاقبس منه الاعتزال، وصارت أصحابه كلهم معتزلة. (٢)

ولكن أهم فترة في تاريخ المعتزلة كانت من سنة ١٠٠ إلى سنة ٢٥٥ هـ (٣)، بل إن نكبتهم وأقول نجمهم بدأ مع المتوكل الذي أعلن سنة ٢٣٤ ابطال القول بخلق القرآن. (٤)

ولئن كان الاعتزال لم يضمحل بعد تلك الفترة، لقد خفت صوته. وكانت نكبة الاعتزال الكبرى من الداخل، عندما تحول أحد أئمتهم، أعني أبا الحسن الأشعري (٢٧٠-٣٣٠)، من الاعتزال إلى مذهب أهل السنة، وهو «يمثل الموجة الجديدة التي أتت في عهد المتوكل تهاجم المعتزلة وتنصر المحدثين وأهل السنة، وهو ليس إلا معبرا عن ميول عصره، وصدى لصوت زمانه. (٥)

وقد كان لأبي الحسن الأشعري تلاميذ، عاشوا في القرن الرابع، ونصروا مذهب أهل السنة، ومن هؤلاء المقريين إلى أبي الحسن، ابن مجاهد، وأبو الحسن الباهلي البصري، وأبو الحسن الطبري، وبندار بن الحسن الشيرازي المتوفى سنة ٣٥٣ هـ. (٦)

(١) الاسلام وحضارته: ١٤٠-١٤١.

(٢) الملل والنحل: ١٥٥/١. (٣) ضحى الاسلام: ٩٠/٣.

(٤) نفسه: ١٩٨/٣. (٥) ظهر الاسلام: ٣٩/١.

(٦) السيد أحمد صقر في مقدمته لكتاب الباقلاني: اعجاز القرآن - ط٣ - دار المعارف بمصر -

ومن الذين كانوا يحضرون مجلس أبي الحسن الباهلي، أبو بكر الباقلائي وأبو اسحق الاسفراييني وابن فورك. (١) ولعل الباقلائي كان من أشد العلماء انتصارا لأهل السنة في القرن الرابع، وقد ظهرت مواقفه في قلب البلاط الشيعي: بلاط البويهيين. فقد استدعى عضد الدولة، ممدوح المتنبّي، أبا بكر الباقلائي إلى بلاطه، وكان قد لاحظ خلو مجلسه من أهل السنة، فناظر الباقلائي علماء البلاط البويهي فأفحمهم، فأعجب به عضد الدولة، ثم دفع إليه ابنه صمصام الدولة، ليعلمه مذهب أهل السنة، فعلمه وألف له كتاب التمهيد. (٢) وهذا موقف غريب من سلاطين عرفوا بتشيمهم وعداوتهم لأهل السنة، ولعل طبيعة العلاقة القائمة بينهم وبين شيعة الفاطميين تجلو بعض غوامض هذه الظاهرة. فقد كان الفاطميون يرون أنفسهم أحق الناس بالخلافة، ولذلك اجتهدوا في الدعوة إلى خلع الخليفة العباسي، إلا أن البويهيين كانوا يخالفونهم في ذلك. وترى فوقية حسين محمود «أنهم كانوا يريدون خليفة مسلوب القوى لتحقق لهم السيطرة عليه، ولذلك لم يعملوا على خلع الخليفة العباسي، غير أنهم، وإن كانوا أبقوا على الخليفة السني، إلا أنهم عملوا على التنكيل به وبأتباعه». (٣).

وإذا كان أبو الحسن الأشعري، كما يرى أحمد أمين، معبرا عن ميول عصره، وصدى لصوت زمانه، وإذا عرفنا أن مذهبه قد وجد له أنصارا من العلماء الأفاضل في القرنين الرابع والخامس، كالباقلائي (المتوفى عام ٤٠٣هـ) والجويني (٤١٩-٤٧٨هـ) والغزالي (٤٤٥-٥٠٥هـ)، وإذا عرفنا أيضا أن الرد على ضلالات الباطنية قد عرف نشاطا واسعاً في القرن الرابع، كمؤلف الباقلائي «كشف الاسرار»، وهتك الاستار، في الرد على الباطنية» وكتاب اسماعيل بن أحمد البستي: «كشف أسرار الباطنية»، وكتاب أبي الحسن الملقب «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»، بالإضافة إلى مؤلفات القرن الخامس التي من أهمها كتاب الغزالي: «فضائح الباطنية، أو: المستظهري»، تؤكد لنا أنه ينبغي إعادة النظر فيما ذهب إليه ماسينيون.

(١) نفسه: ١٨.

(٢) نفسه: ٢٠-٢٤.

(٣) الجويني، امام الحرمين (سلسلة أعلام العرب: ٤٠: ط ٢ - ١٩٧٠ - ص ٣٢).

ولا يفرنا أن الباطنية أصابوا بعض الفوز حين أنشأوا لهم بعض الإمارات، كإمارة هجر، فإن الفاطميين أنفسهم، وقد أقاموا ملكهم الشيعي في إفريقية اضطروا إلى التبرؤ جهارا من أعمال القرامطة، كإفسادهم في بيت الله الحرام، وترويع الحجيج. (١) فإن لم يكن ذلك اعتقادا منهم، فقد فعلوه تقية، حتى لا يفضبوا الرأي العام السني الذي كان يسود بلاد الاسلام.

ليس من المحظور قطعا تناول الحركات الشاذة في تاريخ الاسلام بالدراسة، ولكن الدراسة العلمية وتجنب مزالق الدعاية الايديولوجية، تقضي بعدم اخضاع المطرد للشاذ في الحكم. الا أننا نرى أنه في الوقت الذي قام فيه بعض فلاسفة الغرب يبشرون بانهيار الغرب، من أمثال شبنكلر وتوينبي، حاول ماسينيون إنقاذ العالم الغربي من الانهيار بالبحث عن الايمان المسيحي المفقود، عبر شخصيات اسلامية، كالحلاج الذي لم يكن يرى فيه الاستشراق غير صورة جديدة من صور المسيح. (٢) فكيف يمكن الفصل بين العلم والايديولوجيا في الاستشراق؟ وتعبير آخر: كيف يمكن تخلص الاستشراق من هيمنة الروح الاستشراقية؟ أي يمكن اعتبار أعمال أندريه ميكال، وميشل سورا M. Seurat وجيل كييل J. Keil بداية نهاية النزعة الاستشراقية؟ لا يبدو ذلك يقينا، وان كانت بعض ملامح التحول ظاهرة.

فالدراسات الاستشراقية المعاصرة تسعى إلى التخلص من هيمنة (الاستشراق التقليدي) رؤية ومنهجيا، بيد أنها لا تلبث أن تصاب بين الحين والحين ببعض الانتكاس. (٣)

ان اللاحاح على أن «العربية لغة النخبة» (٤)، رغم الاقرار بأن القرآن الكريم «زاد اللغة نبلا» (٥)، والدعوة إلى تجاوز مساوىء الاستشراق التقليدي، عن طريق الاهتمام باللهجات المحلية. (٦)، كل ذلك يضع رغبة الاستشراق في التحرر من قيوده القديمة موضع ريبية.

(١) انظر حوادث سنة ٣١٧ في ابن الأثير، وابن كثير، وفوات الوفيات: ٦٢-٥٩/٢.

(٢) لم تغب هذه المقارنة حتى عن «التيار المعتدل» في الاستشراق. راجع كتاب أ. ميكال (الاسلام وحضارته: ٢٠٨).

(٣) من ذلك الحكم على القصص القرآني بأنه ضرب من الأساطير، كما رأينا ذلك عند بلاشير، وهو مما نجد ذبوله باقية إلى الآن. راجع أ. ميكال: الاسلام وحضارته. ص ص ٤٥، ٤٦، ٤٨، الخ...

(٤) G - Wiet: La littérature arabe, 12

(٦) D. Reig: OP. cit

(٥) الاسلام حضارته: ٦٨.

لقد رأى بعض الدارسين أن نهاية الاستشراق تتطلب «هجوماً أساسياً على الجذور النظرية والمعرفية للكتابة الاستشراقية التي تخلق التقليد القديم حول الاستبداد الشرقي والمجتمعات الفسيفسائية (والمدينة المسلمة)»^(١).

ويرى باحث آخر «أن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب»،^(٢) إلا أنه لم يقدم لنا بعد هذا النفي اقتراحاً ما، لتجاوز الاستشراق. وهنا ينبغي التمييز بين الاستغراب Occidentalisme والتغريب Occidentalisation

إن التغريب يعني تذويب الشرق في الغرب، ومن هنا نفهم كيف كان التغريب هدفاً من أهداف الاستشراق، ومن هنا نفهم أيضاً كيف أن دعاة التغريب من الشرقيين لم يكونوا في معظمهم غير «مستشرقين شرقيين» من أمثال السيد أحمد خان في الهند^(٣)، وطه حسين في مصر^(٤) ومن تابعهم من المعاصرين من أمثال حسن حنفي ومحمد أركون.

أما الاستغراب فهو ما يقابل الاستشراق، وهو يعني اتخاذ الغرب وحضارته مجالاً معرفياً، يرصد من أجل الدراسة والتحليل.

بيد أن الاستغراب، إن كان مجرد فعل للاستشراق، قد يحمل سيئاته، فينتقل من منطلقات عدائية، تغشي الأبصار وتحجبها عن الحق. ويبقى ما يسميه مالك بن نبي «تعايش الثقافات». وما سماه كارودي من بعد «حوار الحضارات»، طريقاً قد يكون مأمون العثار إلى ثقافة إنسانية شاملة.

ولكن الحوار قد يكون مشوباً ببعض المخاطر، إن هو لم يستكمل شروطه

(١) ماركس ونهاية الاستشراق: ١٠٤. ويتفق محمد وقيدي مع هذا التصور في كتابه: العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، ١٥١.

(٢) أ. سعيد: الاستشراق، ٣٢٥.

(٣) السيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨) مؤسس جامعة عليكرة، لتكون مركزاً لدراسة العلوم الغربية. وقد رد عليه جمال الدين الأفغاني في مقالات من العروة الوثقى. انظر: العروة الوثقى - دار الكتاب العربي - بيروت - ط ١ - ١٣٨٩/١٩٧٠ - ص ص ٧٩-٨٨. وانظر في ذلك أيضاً، محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي... دار الفكر - بيروت - ط ٥ - ١٩٧٠ - ص ٤٠ وما بعدها.

(٤) يدعو طه حسين في الفقرة التاسعة من كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) إلى أن ننقل الحضارة الغربية «خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره وما يحمد وما يعاب». انظر، محمد محمد حسين: حصوننا مهددة من داخلها - مؤسسة الرسالة - ط ٦ - ١٤٠١/١٩٨١ ص ١٠٥.

الأولى، ومن تلك الشروط التكافؤ بين المتحاورين. وقد نبه جمال الدين الأفغاني منذ القرن الماضي وعلى أن التكافؤ في القوى الذاتية المكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية، فإن فقد التكافؤ لم تكن الرابطة إلا وسيلة القوي لابتلاع الضعيف. (١)

فأول درجات السلم في تعايش الثقافات وحوار الحضارات، أن يسعى الشرقيون إلى استكمال البناء الحضاري على بصيرة، فذلك هو السبيل إلى هدم الرؤية الاستشراقية التي تسجن وجودهم الحضاري، موقنين، من قبل ومن بعد، أن العلاقات بين الشعوب ينبغي أن تكون علاقة تعارف، لا علاقة تنافر، مهتدين بالآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. (٢)

(١) العروة الوثقى : ٤٨ .

(٢) الحجرات : ١٣ .

الخاتمة

تنظم انتاج كل اديب أو شاعر سمعة مهيمنة⁽¹⁾ تضمن تماسك اجزائه وتقيه شر التفتت والتشتت، وهذه السمعة المهيمنة ليست مفتاحا أساسيا لفهم مغاليق النص فحسب، بل لتقديم تفسير حضاري شامل، ما دامت هذه السمعة ذات بعدين اثنين، أحدهما لغوي - فني، وثانيهما فكري - حضاري.

ولا بد لنا، عند دراستنا المتنبي، من تلمس هذه السمعة التي تفسر لنا طبيعة الكون النفسي والشعري لابي الطيب.

لقد غامر الاستشراق بتقديم مجموعة من التفسيرات لظاهرة التفرد التي حظي بها أبو الطيب، وما دامت المغامرة في ميدان البحث العلمي لا تخلو من فائدة، فاننا نقرر في شبه يقين جازم أن السمعة المهيمنة التي تنتظم شعر المتنبي، فنيا وفكريا، هي (التصدي للانهيار الحضاري). وقد يبدو هذا الجزم منطويا على شطط في المغامرة، ولعله يبدو مصادما للروح العلمية التي ينبغي أن تتحلى بها مناهج الأدب، هذه الروح التي من شروطها الحذر والحيطه وتجنب الأحكام المطلقة. الا أننا لم نصدر هذا الحكم الا بعدما قلبنا بقية الاسباب على وجوهها، فبدأنا أنها في مجملها، ان استجابات لجانب تفلنت من بين أيديها جوانب.

١- لقد كان من التفسيرات المقترحة أن العروبة هي مفتاح شخصية المتنبي. وقد رأى بعض المستشرقين أن هذه العروبة كانت في معظم وجوهها عرقية تقوم على الانتقاص من غير العرب. واذا كانت الرؤية الاستشراقية اجمالا، وهي محكومة بمحيطها الحضاري قاصرة في هذا المجال، فان بلاشير لم يصادم الحق كل المصادمة عندما حكم على النقد العربي بأنه كان في موقفه من المتنبي وعروبه محكوما بالدوافع «القومية» أكثر مما كان مستجيبا لادبيات القول الشعري عند المتنبي، عندما أصر هذا

(١) نستعير من ياكسون مصطلح (المهيمنة = La Dominante) وتوسع فيه قليلا، فسوقه سياقاً جديداً يستجيب للرؤية الشمولية للمنهج الحضاري الذي يعترف بما لبنته النص اللغوية من أهمية، بيد

أنه لا يراها كل شيء. . . Huri Questions de poetique: P. 77

النقد على جعل الشاعر بطلا «قوميا». فاذا نحن أخذنا بعين الاعتبار المد القومي الذي شهدته الساحة العربية طوال عقود من هذا القرن تبين لنا سبب هذا الاتجاه، ووجاهة ذلك الحكم.

ان مكونات حضارتنا لا ينفصل فيها ما هو عربي عما هو اسلامي، ولا يمكن أن تقوم هذه الحضارة بنبذ أحد هذين العنصرين الا اذا جاز لنا أن نتصور جسدا متحركا بلا روح أو روحا بلا جسد.

ان الروح العربية، كما فهمها المتنبي وكما عاشها، لا تمت بصلة الى الرؤية القومية الضيقة التي تكاد تصل أحيانا درجة التعصب العرقي المقيت.

ولقد كان أ. ميكال موقفا، وهو يتحدث عن عروبة المتنبي، عندما أكد أن هذه العروبة ليست سلالية بقدر ما هي لغوية، وهو أمر يستجيب لروح هذه الحضارة التي تركز في هذا المجال، على أحاديث رسول الله ﷺ التي تؤكد أن العربية اللسان، فهذا وحده يحررنا من بعض المواقف المرتبكة التي كان يقفها النقد الاستشراقي والعربي على السواء، حين يعرض لمرحلة أبي الطيب الفارسية، حتى لقد اتهم بعضهم الشاعر بالشعوبية.

فعندما يقف الشاعر أمام وزير فارسي، هو ابن العميد، ليمدحه، ويصفه بأنه «عربي لسانه» يكون مخلصا لخطه العام الشديد الاعتداد بهذه الحضارة التي لن يكتب لها البقاء والاستمرار والاشعاع، الا اذا كانت عربية اللسان. ولقد أيدت الوقائع التاريخية - منذ عصر المتنبي حتى الآن - صدق هذه الرؤيا، اذ لم تستطع الممالك الاسلامية التي أقصت اللسان العربي أن تمثل روح الحضارة.

٢- ان الغلو في الحديث عن (عروبة) المتنبي، بالمفهوم القومي الضيق، لا يلبث أن يصطدم بعقبات في الطريق نابعة من شعر المتنبي وحياته.

فالحديث عن العروبة عند المتنبي يصاحبه حديث عن الاسلام، وهذا ما حدا ببعض النقاد الى موقف مناقض لموقف الزمرة الأولى، حين أنكروا أن تكون العروبة هي المحرك الأساسي لمسيرة المتنبي الابداعية، مدافعا عن وجهة نظر أخرى ترى أن الاسلام هو الذي كان وراء تلك المسيرة.^(١)

(١) محمد اليعلاوي: حماسة المتنبي بين الحمية الدينية والحمية القومية. مهرجان المتنبي - بغداد ١٩٧٧ - منشورات وزارة الاعلام.

ولم يعد هذا الموقف قدرا صالحا من الشهادات الناطقة التي يُوخر بها شعر المتنبّي،
مستجيبا لهذا الطرح الجديد.

ولم تكن هذه الصورة معتمدة في أصولها على الإشادة بالإسلام والمسلمين، كما
تنطق بذلك روميّات أبي الطيب فحسب، بل لقد كانت تجلّي أيضا في تسفيه النزعات
الضالة، سواء أكانت هذه النزعات صادرة عن العدو الخارجي - الروم، أم كانت صادرة
عن المذاهب المنحرفة التي كانت تنخر الكيان الحضاري من الداخل. فمن المظهر
الأول قول الشاعر، ناعيا على حماة النصرانية تحريفهم لدين الله:

سبقت اليهم مناياهم	ومنفعة الغوث قبل العطب
فخروا لخالقهم سجدا	ولو لم تغث سجدوا للصلب
وكم ذدت عنهم ردى بالردى	وكشفت من كرب بالكرب
وقد زعموا أنه إن يعد	يعد معه الملك المعتصب
ويستنصران الذي يعيدان	وعندهم أنه قد صلب
ليدفع ما ناله عنهما	فيا للرجال لهذا العجب
أرى المسلمين مع المشركين	أما لعجز وأما رهب
وأنت معه الله في جانب	قليل الرقاد كثير التعب
كانك وحدك وحدته	ودان البرية بابن وأب ^(١)

ان هذه الايات التي تقوم دليلا على غيرة أبي الطيب على دين الله مما أصابه
من تحريف على يد المبطلين، تكشف في الوقت ذاته عن تقاعس اولئك الذين
يتسبون الى الاسلام، دون أن يجردوا سيفا غضبا لحرمة تتهك أو حمى يستباح أو
عرض يهان.

ومن الثاني قوله:

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبّر أن المانوية تكذب

٣- لم يكن الحديث عن الباطنية في شعر المتنبّي غير حلقة في المنظومة الفكرية عند
ماسينيون الذي أراد أن يفسر التاريخ الاسلامي برمته تفسيرا باطنيا غنوصيا، يستجيب
لميوله المسيحية وأهوائه التي استجار بها من الأزمة التي شهدتها حضارة الغرب.

(١) البرفوقي ١-٢٣١-٢٣٢.

وكانت الحربان الكونيتان بعض تجلياتها. ولكن الغفلة عن هذه البواعث الشديدة الخصوصية حولت أبا الطيب في الدراسات الاستشراقية والعربية على السواء داعية قريظيا «يستحل دم الحجاج في الحرم». ولم يكن بإمكان هذا التفسير أن يصمد أمام التحولات التي شهدتها حياة أبي النطيب وشعره، فإذا بأنصار هذا الرأي، وقد اعترضتهم بعض مواقف الشاعر العدائية للقرامطة، يرمون أبا الطيب بالتذبذب في مواقفه والتنكر لمبادئه التي بنى عليها ثورته في بادية السماوة.

والحق أن هذه التهمة لا تصمد أمام الوقائع الشعرية والحياتية التي صاغها المتنبي بسلاحي: السيف والقلم. وهي تعارض ما أسميناه «التصدي للانهييار الحضاري» هذا الانهييار الذي كان من أبرز وجوهه المعاول التي تحدث عنها المتنبي في قوله:
وسوى الروم خلف ظهرك روم فعلى أي جانبك تميل^(١)
٤- لم يكن الانهييار الحضاري وقفا على السياسة والعقيدة، وإنما بدأ يسطو على المواقع الأدبية أيضا، فأصيب الأدب برخاوة تسربت إلى مفاصله، فصار أدبا هشاً أطلق عليه النقاد «أدب السخف»^(٢)، وهو أدب غلبت عليه نزعة اللهو والركون إلى اللعب من ملاذ الحياة الدنيا كما جاء على لسان الرّفاء:

ألذ العيش إتيانُ الصبيح وعصيانُ النصيحة والنصيح
واصفاءُ الی وتر ونای إذا نأحا على زق جريح
غداة دُجْنَة وطُفْساء تُبكي إلى ضحك من الزهر المليح
وقد حَدِيثُ قلائصها الحيارى بحادٍ من رواعيدها فصيح
وبرقٍ مثل حاشيتي رداءٍ جديدٍ مُذهَّبٍ في يوم ریح^(٣)
وأين هذا من همة المتنبي وطموحه الذي يعبر عنه قوله:

أفكر في معاقرة المنايا وقود الخيل مُشرفة الهوادي
زَعيمٌ للقسا الخطي عزمي بسفك دم الحواضسر والبوادي

(١) نفسه: ٢٧٧/٣.

(٢) لقد رضي هؤلاء الشعراء أنفسهم بهذا الاسم وتباهوا به فقال ابن الحجاج وقد عاتبه بعض الرؤساء على سخفه:

سيدي، سخفي الذي قد صار يأتي بالنواهي
أنت تدري أنه يد فع عن مالي وجامي

(٣) البيمة: ١١٨/٢-١١٩.

الى كَمّ ذا التخلّف والتواني وكم هذا التماذي في التماذي
وشغلّ النفس عن طلب المعالي بيّع الشعر في سوق الكساد^(١)

لقد كسدت سوق الشعر حين رضي الشعراء الهوان لأنفسهم، ولم يكن انحراف الشعر الى المسالك الضيقة غير مظهر من مظاهر الانهيار الحضاري، ولذلك كان لا بد من صدمة قوية تهز مملكة الشعر هزا، وقد كان صاحبها هو المتنبي. لقد اختار أبو الطيب «التبدي» في شعره سلاحا يقاوم به التصدع الشعري. فالتبدي والغرابة والحزونة والخروج على ما ألف الناس وركنت اليه النفوس كل أولئك كان مرتقى صعبا اختار الشاعر أن يسير فيه جياد الشعر الجامعة، كما مثى سيف الدولة الخيل اذا زلقت ببطونها (كما تمشى في الصعيد الأراقم).

ليس «التبدي» في شعر أبي الطيب اذاً اخلاصا لتقاليد الشعر العربي بقدر ما هو حفاظ على الهوية المهددة، وانبعث للقوة الصامدة، ان فاتته القوة الغالبة. فالشاعر المقلد لا يقيم الدنيا ويقعدها، ولا يثير زوبعة، وانما يمر هوناً ثم ينسل منفردا الى زاوية من زوايا التاريخ. أما المتنبي فقد كان الرجل الذي أثار شعره وشخصيته من الجدل والخصومة ما أجدره معها أن يسمى: زوبعة الدهور.^(٢)

ومما لا ريب فيه أن أ. ميكال أدرك الصواب حين قال عن أبي الطيب: «أن عروبة اللغة التي يبحث عنها في الصحراء ليست إذاً وبشكل دائم دربا ضيقة ينحشر فيها المتمسكون بلغة بائدة، فقد يمكن أن تكون مستودعا كبير السعة، مفتوحا للشعراء الباحثين عن الاكتشاف والخلق.»^(٣)

ولقد ت كذلك عند المتنبي، ولكنها كانت أيضا اللغة التي تصل الماضي بالحاضر، وتدس الى تحصين الحاضر ضد محاولات التهجين، وكأنا بأبي الطيب كان نذيرا لقومه من مغبة انطفاء شعلة هذه اللغة اذ سيكون ذلك ايذانا بغروب الهوية الحضارية. ان العهد لم يطل بعد المتنبي حتى ظهر أول أثر أدبي جدير بهذا الاسم في بلاد الاسلام بلسان غير عربي، هو «الشاهنامه» التي ما كانت غير بعث صريح وسافر للشعبوية وما تتضمنه من قيم جاهلية مناقضة لروح الحضارة.

(١) البرقوقي ٧٧/٢.

(٢) صفة أطلقها مارون عبود على المعري.

(٣) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات.

الفهارس

- الآيات
- القوافي
- الأعلام
- المصادر والمراجع

فهرس الآيات

النص القرآني	السورة ورقم الآية	اللمصفحة
﴿إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾	يوسف: ٤٣	٢٦٥
﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾	فاطر: ٢٨	٤١٣
﴿قضي الأمر الذي فيه تستفتيان﴾	يوسف: ٤١	٢٦٣
﴿قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾	البقرة: ١٤٢	٣
﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾	البقرة: ٢٥٥	٢٢٣
﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين﴾	آل عمران: ٦٦	٤٠٠
﴿واجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾	الشعراء: ٨٤	٢٦٣
﴿وقال الآخر إنني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً﴾	يوسف: ٣٦	٢٦٣
﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾	النساء: ٨٢	٣
﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً، إن الظن لا يغني من الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون﴾	يونس: ٣٦	٤٠٦
﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾	الحجرات: ١٣	٤٢٢
﴿يومئذ يتبعون الداعي﴾	طه: ١٠٥	٢٧٥

فهرس القوافي

الصفحة	البحر	القافية
١٠٣	المقارِب	الهيدي
١٠٣	المقارِب	الأذي
١٤١-١٣٢	المقارِب	الملا
١٤١-١٣٢	المقارِب	العدا
١٤١	المقارِب	الفتى
١٤٢	المقارِب	عنا
١٤٢	المقارِب	أبي
٣٠٠	الكامل	ضياء
١٧٤	الكامل	حواء
٣٠٠	الخفيف	البعاء
١٤٣	الوافر	الزّناء
٣٢٩-٤٦	الخفيف	الشعراء
١٤٤	المقارِب	النسب
١٩٢-١٤٤	المقارِب	العرب
٤٢٥-٢٢٧	المقارِب	المعطب
٤٢٥-٢٢٧	المقارِب	للصلب
٤٢٥-٢٢٧	المقارِب	بالكرب
٤٢٥-٢٢٧	المقارِب	المعتصب
٤٢٥-٢٢٧	المقارِب	صلب
٤٢٥-٢٢٨	المقارِب	العصب
٤٢٥-٢٢٨	المقارِب	رهب

الصفحة	البحر	القافية
٤٢٥-٢٢٨	المتقارب	التعب
٤٢٥-٢٢٨	المتقارب	أب
٢١٩	الطويل	عربا
٧١	الطويل	يجرّب
٧١	الطويل	مغيّب
٤٢٥-١٧٠	الطويل	تكذب
٣٣٨	الطويل	مغرب
١٧٨	الطويل	العقارب
٢٣٦-٢٩٧	الطويل	سحاب
٢٣٧-٢٩٧	الطويل	الضراب
٢١٤	الوافر	المصاب
٢٧٥	الوافر	الصواب
٢٩٩	الخفيف	عقاب
١٦٨	الطويل	الكواكب
١٨٣-١٧٨	الطويل	عاقب
١٨٣	الطويل	للنواصب
١٨٣	الطويل	كاذب
١٨٣	الطويل	المناصب
٢٦٧	البيسط	فالثوب
٣١٠	البيسط	يغري بي
٣٠٠	السريع	قلبه
٣٣-٤٣	الكامل	كحياتها
٣٣-٤٣	الكامل	بناتها
٣٢٢٣	الوافر	أجيج
١٨١-٢٢٩	الطويل	تقلّدا
١٨١-٢٢٩	الطويل	تصيّدا
١٩٨	الطويل	أوردا

الصفحة	البحر	القافية
١٩٨	الطويل	مولدا
١٩٨	الطويل	أبعدا
١٩٨	الطويل	ليحمدا
٣١٦-١٩٨	الطويل	مجرّدا
٢٤٩-١٩٨	الطويل	أسودا
٣٨٦-٢٤٩-١٩٨	الطويل	الفدى
١٩٨	الطويل	المسرّدا
١٩٨	الطويل	أجرّدا
١٩٨	الطويل	أرمدا
١٩٨	الطويل	موحدا
١٥١	الوافر	حسودا
١٥١	الوافر	اليهودا
١٥١	الوافر	البعيدا
١٥١	الوافر	ثريدا
١٥١	الوافر	قيودا
١٥١	الوافر	القرودا
١٥١	الوافر	شهودا
١٥١	الوافر	القصيدا
١٥١	الوافر	العبيدا
١٦٥	الطويل	بدّ
٢٣٥	الطويل	عهد
١٧٦	الطويل	الفراقدا
٢٥٧	الطويل	والد
٢٥٧	الطويل	راشد
٢٨٧	البسيط	تجديد
٢٣٣	الخفيف	أعياده
١٨٣-٣٠٠هـ	المنسرح	•

الصفحة	البحر	القافية
١٨٤	المنسرح	محمّدها
١٨٤	المنسرح	مهنّدها
١٨٤	المنسرح	تحسدها
١٨٤	المنسرح	سيججدها
٣٢٨	المنسرح	أعودها
٣٣٢	المنسرح	أجهدها
٣٣٢	المنسرح	مقودها
١٧٤-١٤٤	الطويل	المهدي
١٤٤	الوافر	عوادي
١٧٦	الوافر	ارتداد
٤٢٦-١٧٥	الوافر	الهوادي
٤٠١-١٧٥	الوافر	بالتنادي
١٧٦	الوافر	عاد
١٧٦	الوافر	الرماد
١٧٦	الوافر	أعادي
١٧٦	الوافر	صادي
١٧٦	الوافر	الفساد
٤٢٦	الوافر	البوادي
٤٢٧	الوافر	التمادي
٤٢٧	الوافر	الكساد
...	المتقارب	اليهود
١٠٥	الخفيف	البنود
١٢٥	الخفيف	بجدودي
١٢٥	الخفيف	الطريد
١٢٥	الخفيف	مزيد
١٢٥	الخفيف	الحسود
١٦١-١٥٩-١٣٣-١٢٥	الخفيف	ثمود

الصفحة	البحر	القافية
١٦٠-١٣٣-٣٤	الخفيف	اليهود
١٥٩	المتقارب	القدود
٢٣١	المتقارب	الخلود
٢٣١	المتقارب	الصعيد
٢٣١	المتقارب	الغمود
٢٣١	المتقارب	العديد
٢٣١	المتقارب	الأسود
٣٦٧	الكامل	جرى
٣٦٧	الكامل	كبرا
٣٦٨	الكامل	مكسرا
٣٦٨	الكامل	الأكدرا
٣٦٨	الكامل	جوهر
٣٦٩	الكامل	الأكبرا
٣٦٩	الكامل	الإسكندرا
٣٦٩	الكامل	قرى
٣٦٩	الكامل	متحضرا
٣٦٩	الكامل	الأعصرا
٣٦٩	الكامل	فتعدرا
٢٣٥	الطويل	الصبر
٣٣٥-٢٣٤	الوافر	عار
٢٦٢	الوافر	الوقار
٢٦٢	الوافر	المغار
٢٦٢	الوافر	الانتظار
١٠٣	الكامل	مسرور
١٠٢	الكامل	نحور
١٧٤	الكامل	المقبور
١٨٠	الوافر	الصدور

الصفحة	البحر	القافية
١٨٠	الوافر	العثور
١٨٠	الوافر	سرور
٢٦٤	الخفيف	الأجواز
٣٣٠	الخفيف	العكاز
١٥٠	الكامل	التقيسا
١٥٠	الكامل	يوسى
١٥٠	الكامل	شموسا
١٥٠	الكامل	عيسى
١٥٠	الكامل	موسى
١٥٠	الكامل	مجوسا
٣١٨	الكامل	شموسا
٢٧٤	الكامل	لا تقنعا
٢٦٤	الخفيف	اجتماعا
٢٦٤	الخفيف	وداعا
٣٦٥-١٥٧-١٣٥	الوافر	السيبعا
١٥٧	الوافر	النقبعا
٢٨٣	الكامل	فأشجيع
٢٨٣	الكامل	فأجزع
٢٨٤	الكامل	طلع
٢٨٧	الكامل	برقع
٢٨٧	الكامل	الأركع
٢٨٧	الكامل	يصفع
٢٨٧	الكامل	يسمع
٢٨٧	الكامل	تنضوع
٢٩٣	الكامل	طبع
٣١٧-٢٠٧	البسيط	شجعوا
٣٢١	البسيط	دفع

الصفحة	البحر	القافية
٣٢١	البيسط	يمتنع
٣٢٢	البيسط	البيع
٣٢٢	البيسط	تسع
٣٢٣	البيسط	الضرع
٣٢٣	البيسط	التبع
٣٢٣	البيسط	مرتبع
٣٢٣	البيسط	الصدع
٢٩٩	الطويل	ظرف
٣٠٥	الطويل	تترقق
٣٠٠	الطويل	التفائق
١٥٧	مجزوء الرجز	أتقى
١٥٧	مجزوء الرجز	يخلق
١٥٧	مجزوء الرجز	مفرقي
٢٥٤	الطويل	السوابق
٢٥٥	الطويل	العواتق
٢٥٦	الطويل	عاشق
١٨٩	الوافر	هلاكا
١٥٣-١٢٥	السريع	القتال
١٥٣-١٢٥	السريع	السبال
٣٣٣	البيسط	فضلا
١١٩	الوافر	العضال
١١٩	الوافر	الزلالا
٢٢٩	الوافر	الهلالا
٢٣٠	الوافر	صالا
٢٣٠	الوافر	التزالا
٢٣٦	الخفيف	الهلالا
٢٨٨	الكامل	نحولا

الصفحة	البحر	القافية
٢٨٩	الكامل	الإنجيلا
٢٨٩	الكامل	التأميلا
٢٨٩	الكامل	خمولا
٢٨٩	الكامل	فحولا
٢٨٩	الكامل	صهيلا
١٢٦-١٠٩	المنسرح	نجله
١٢٦-١٠٩	المنسرح	جعله
١٢٦-١٠٩	المنسرح	نقله
١٢٦-١٠٩	المنسرح	حيله
١٢٦-١٠٩	المنسرح	معتقله
١٢٦-١٠٩	المنسرح	منتعله
١٢٦	المنسرح	السفلة
١١٠	الطويل	نسل
٤٥	المنسرح	بدل
٣٠٩-٢٨٨	المنسرح	الإبل
١٧٧	البسيط	الحال
٢٨٣	البسيط	أمثال
٢٨٣	البسيط	آمال
٢٨٦	البسيط	ضلال
٣٨٧	البسيط	أفضال
٣١٤	الطويل	طويل
٣١٤	الطويل	نسيل
٨٨	الخفيف	الرحيل
٨٨	الخفيف	السبيل
٨٨	الخفيف	الذميل
٨٨	الخفيف	المأمول
١٨١	الخفيف	تميل

الصفحة	البحر	القافية
١٩٢	الخفيف	القفل
١٩٢	الخفيف	النصول
١٩٢	الخفيف	الشمول
٢٨٧-١٩١	الخفيف	المتبول
١٥٣	الطويل	القتل
١٥٣	الطويل	الصقل
١٥٣	الطويل	النمل
١٥٣	الطويل	مثلي
١٥٣	الطويل	فعلي
١٨٧	الطويل	الظل
١٨٨	الطويل	الرجل
١٨٨	الطويل	البذل
١٨٨	الطويل	العدل
٢٣٣-١٨٧	الطويل	الإبل
٢٣٣-١٨٧	الطويل	الأكل
١٨٧	الطويل	النخل
١٨٧	الطويل	النعل
١٨٧	الطويل	الرَّجُل
١٨٧	الطويل	الهزل
١٨٧	الطويل	بالفعل
٢٦٧	المنسرح	العسل
١٧٧	المتقارب	الفاصل
١٧٧	المتقارب	للعاقل
١٨٥	المتقارب	الباطل
١٨٥	المتقارب	حامل
٣٥٨-١٨٥	المتقارب	بازل
٣٥٨-١٨٥	المتقارب	حائل

الصفحة	البحر	القافية
١٠٦	الوافر	بالجمال
١٧٦	الوافر	لللهلال
١٠٢	الرجز	الهَظْل
٣٢٢	الكامل	وزياله
٣٢٢	الكامل	لرجاله
٣٢٢	الكامل	وشماله
١٣١	الطويل	يُسمى
١٣٠-١٢٥	الطويل	أما
١٢٩-١٢٧	الطويل	حِلْمًا
١٣٠	الطويل	أرْمَى
١٣٠	الطويل	وصمًا
١٣٠	الطويل	ضمًا
١٣٠	الطويل	قدما
١٣٠	الطويل	صرما
١٣٠	الطويل	تظما
١٣٠	الطويل	علما
١٣٠	الطويل	غما
١٣٠	الطويل	سَمًا
١٣٠	الطويل	عصما
١٣٠	الطويل	سحما
١٣٠	الطويل	السقما
١٣٠	الطويل	قسما
١٣٠	الطويل	الصما
١٣١	الطويل	العظمى
١٣١	الطويل	الحمى
١٣١	الطويل	أعمى
١٣١	الطويل	حزما

الصفحة	البحر	القافية
١٣١	الطويل	جسما
١٣١	الطويل	رغما
١٣١	الطويل	حكما
١٣١	الطويل	طعما
١٣١	الطويل	اليتما
١٣١	الطويل	الفهما
١٣١	الطويل	الغشما
١٣١	الطويل	القرما
١٣١	الطويل	العزما
١٣١	الطويل	العظما
١٣١	الطويل	القدما
١٣١	الطويل	الظُلما
٩١	الكامل	جهنما
٩١	الكامل	علقما
٩١	الكامل	الأعظما
٩١	الكامل	معدما
٩١	الكامل	مظلمما
٩١	الكامل	أنجمما
١٥٠	الكامل	سما
١٥٠	الكامل	يعلمما
١٥٠	الكامل	فأحلما
٤٥	البيط	ندم
٨٤-٢٥٣-٢١٧-٤٥	البيط	قدم
٤٥	البيط	الحكم
٤٥	البيط	ورم
٤٥	البيط	ظلم
٩٤	البيط	القلم

الصفحة	البحر	القافية
٣١٥	البيط	الأجم
٣١٥	البيط	فهم
٣١٥	البيط	القسم
٣٣٢-٢٣٨	البيط	يختصم
١٤٢	المنسرح	والقزم
٢١٩	المنسرح	القدم
٢١٩	المنسرح	عجم
٣٣٥-٢٣٤	المنسرح	غنم
٢٢٧-١٩٤	الطويل	هازم
٢٨٢-٢١٣	الطويل	لائم
٢١٣	الطويل	البهائم
٢١٣	الطويل	الغواشم
٢٢٧-٢١٩	الطويل	عاصم
٢٢٧-٢١٩	الطويل	سالم
٢٥٤	الطويل	ناظم
٢٥٤	الطويل	الغماغم
٢٥٤	الطويل	نادم
٢٨٢-٢٥٩	الطويل	الجوازم
٢٦٠	الطويل	زمازم
٢٦٠	الطويل	ضبارم
٢٦١	الطويل	القوادم
٣١٨-٢٦١	الطويل	يصادم
٢٩٨	الطويل	العظائم
٣١٤-٢٩٨	الطويل	المكارم
٣١٤	الطويل	متلاطم
٣١٤	الطويل	دعائم
٣١٤	الطويل	ظالم

الصفحة	البحر	القافية
٣١٨	الطويل	يصادم
٣٥٨	الخفيف	الاحرام
١٧٩	الوافر	يرام
١٧٩	الوافر	والشام
١٥٣	الطويل	الى كم
١٥٣	الطويل	مكرم
١٠٠	البيسط	الادم
٢٨٤-٢٥٣-١٠٠	البيسط	قدم
١٠٢	البيسط	للقلم
١٠٢	البيسط	كالخدم
١٨١-١٦٦	البيسط	الخدم
٣٥٧-١٧٢-١٦٦	البيسط	الحرم
٢٨٢	البيسط	بلم
٢٨٤	البيسط	بالزلم
٢٨٥	البيسط	البهم
٢٨٥	البيسط	الخدم
٢٨٥	البيسط	منتقم
٢٨٥	البيسط	الهرم
٢٩٨	البيسط	الالم
٣٣٥	البيسط	الكلم
١٨٤	الطويل	هاشم
١٨١	الكامل	الصارم
١٧٤	الكامل	الإسلام
١٥٥	الوافر	مقامي
١٥٥	الوافر	الجزام
١٥٥	الوافر	الحمام
١٥٥	الوافر	حسامي

الصفحة	البحر	القافية
١٥٦	الوافر	زمامي
١٥٦	الوافر	المنام
٣٢٣	الطويل	الأذنا
٣٢٤	الطويل	عدنا
١٤٣	الكامل	الزنا
٢٧٤	الكامل	والدنا
١٢٩-٤٦	البيسط	الحصن
٤٦	البيسط	أذن
١١٨	البيسط	ذرن
١١٨	البيسط	ثمن
١١٨	البيسط	الظنن
١١٨	البيسط	الوهن
١١٨	البيسط	اللحن
١١٨	البيسط	الخشن
١٢٩	البيسط	دخن
١٨٦	الطويل	مكان
١٨٦	الطويل	أخوان
١٠٣	الوافر	واللسان
٢٨٠	الوافر	متباعدان
٣٢٩	الوافر	الجمان
٢٦٥	المتقارب	رهان
١٠٣	المنسرح	ذكراها
١٩١	الطويل	وافيا
١٤٣	الكامل	سمي
١٤٣	الكامل	الغربي
١٤٣	الكامل	علي

ثانياً: قوافي بقية الشعراء

الصفحة	الشاعر	البحر	القافية
٢٦٠		الطويل	عُلوى
٣٢٢	قيس بن الخطيم	الطويل	أضاءها
٣٢٣	قيس بن الخطيم	الطويل	وراءها
٩٥	أبونواس	البيسط	عذراء
١٧٧	النابعة الذبياني	الطويل	كوكب
٣٢٠	أبو الطمحان القيني	الطويل	ثاقبه
١٢٥	عامر بن الطفيل	الطويل	موكب
١٢٥	عامر بن الطفيل	الطويل	أب
١٨٨	علي بن الفضل	المتقارب	مذهب
١٨٨	علي بن الفضل	المتقارب	للأب
١٨٨	علي بن الفضل	المتقارب	المجذب
١٠٥	ابن جنى	البيسط	السُّلب
٢٥٧	دريد بن الصمة	الطويل	قارب
٢٥٧	دريد بن الصمة	الكامل	شهاب
٢٥٩-٢٥٨	أبو تمام	المنسرح	حسبه
١١٢	أحمد الجندي	الخفيف	ولهائي
٢٥٨	ابن دريد	الطويل	وارث
٢٥٩-٢٥٨	ابن دريد	الطويل	لاهث
٣٠٨	ابن دريد	الطويل	ماسح
٣٠٨	ابن دريد	الطويل	رائح
٣٠٨	ابن دريد	الطويل	الأباطح
٤٢٦	السري الرفاء	الوافر	النصيح
٤٢٦	السري الرفاء	الوافر	جريع
٤٢٦	السري الرفاء	الوافر	المليح
٤٢٦	السري الرفاء	الوافر	الفصيح
٤٢٦	السري الرفاء	الوافر	ريح

الصفحة	الشاعر	البحر	القافية
١٠٥	ثابت بن هارون الرقي	الكامل	مقصّد
٢٦٥	أبو تمام	البيسيط	برد
٢٦٥	أبو تمام	البيسيط	أودُ
٣٢٨	سعدى الشيرازي	البيسيط	أعودها
٣١٠	ابن المعتز	البيسيط	قواد
٩٤	الفرزدق	الوافر	العبيد
٢١٣	أبو العباس النامي	الطويل	نكد
٢١٣	أبو العباس النامي	الطويل	ممتد
٢١٣	أبو العباس النامي	الطويل	الخد
١٨٤	أبو فراس	الطويل	صاغر
١٨٤	أبو فراس	الطويل	ضامر
٣٢٠	الحارث بن وعله الجرمي	الطويل	الدوابر
٣٢٠	الحارث بن وعله الجرمي	الطويل	كاسر
٣٢٠	الحارث بن وعله الجرمي	الطويل	ماطر
٣٢٠	الحارث بن وعله الجرمي	الطويل	متواتر
٣٢٠	المهلهل	الوافر	بالذكور
١٤٣	المهلهل	السريع	الجامع
١٤٣	المهلهل	السريع	الرابع
١٤٣	المهلهل	السريع	الطائع
١٤٣	المهلهل	السريع	الواسع
١٤٣	المهلهل	السريع	الطامع
٢٦٤	المهلهل	الكامل	قناعه
٢٦٥	المهلهل	الكامل	لوداعه
٢٥٩	البحثري	الطويل	ينطلق
٢٠٠	سيف الدولة	الخفيف	اشفاق
٢٠٠	سيف الدولة	الخفيف	الأعلاق
٢٠٠	سيف الدولة	الخفيف	باق

الصفحة	الشاعر	البحر	القافية
٢٠٠	سيف الدولة	الخفيف	فراق
٣٥٨	أبو المقدم البصري	الخفيف	الأبطال
٣٥٨	أبو المقدم البصري	الخفيف	جمالا
٣٨٧	أبو فراس	الطويل	وصول
١٢٢	أخت المتنبى	البيسط	الطفل
١٢٢	أخت المتنبى	البيسط	العمل
١٢٢	أخت المتنبى	البيسط	الجبل
٢٦٥	أخت المتنبى	الكامل	الأجال
١١٩	ابن لنكك	البيسط	وعموا
١١٩	ابن لنكك	البيسط	أمهاتكم
١١٩	ابن لنكك	البيسط	تزدحم
٣٥٤	المعري	الكامل	اليكما
٣٥٤	المعري	الكامل	عليكما
١١٤	عبدالله الحرمازي	الرجز	أثام
١١٤	عبدالله الحرمازي	الرجز	مصرام
١١٤	عبدالله الحرمازي	الرجز	اللثام
٣٣٢	أبو نواس	الطويل	الملسنا
١٦١	أبو القاسم الطبسي	الخفيف	المعاني
٣٠٩	المثقف العبدي	الوافر	تبيني
٣٥٦	الحلاج	الوافر	السفينة
٣٥٦	الحلاج	الوافر	المدينة
٤٢٦	ابن الحجاج	مجزوء الرمل	الدواهي
٤٢٦	ابن الحجاج	مجزوء الرمل	جاهي
٣٢١	زفر بن الحارث	الطويل	لسانيا
٣٢١	زفر بن الحارث	الطويل	المثانيا
٣٢٣	زفر بن الحارث	الطويل	بلاثيا
١١١	زفر بن الحارث	الخفيف	عشيا
١١١	زفر بن الحارث	الخفيف	المحيا

الأعلام

	الألف
أحمد صقر = ٢٥٠-٣٠٢	آدم متز = ٤٢-٤٧-٤٨-١٢٦
أحمد الطرايسي = ٣٢	آشيل = ٧٥
أحمد عبدالمجيد الغزالي = ٩٥-٣٣٢	الأمدي = ٢٩٥
أحمد بن عمران (ممدوح المتنبى) = ٣٣	إبراهيم عليه السلام = ٣٧٣-٤٠٠
أحمد بن كيغلف = ٢٣١	إبراهيم الأبياري = ١٣
أحمد محمد شاكر = ٣٠٩	إبراهيم الدسوقي البساطي = ١٤-١٥
أحمد مكى الأنصاري = ٢٦٣	إبراهيم الكيلاني = ١٠-٢٥٣
الإخشيذ (محمد بن طغج) = ٢٠٤-	ابن الأثير = ١٣٤-١٩٧-١٩٩-٢٠٢-
٢٣١-٢٣٠	٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧-٢٠٨-٢١٣-٢١٥-
الأخضري = ٤٠٦	٢٣٠-٢٣١-٢٦٧-٢٩٨-٤٢٠
إدريس (H. R IDRIS) = ١١٢-٢١٦	إحسان عباس = ٣٨٣
إدوارد سعيد = ٥٥-٥٧-٥٨-٦٦-٧٩-	أحلام الزعيم = ١٦٨
٣٧٨-٣٤٨-٣٤٠	أحمد أحمد بدوي = ١٠-٨٥
إدوارد فنديك = ١٣	أحمد أمين = ١٤٨-١٧٨-٤١٩
أدونيس = ١٦٩-٣٢٦	أحمد الأنصاري اليميني الشرواني = ١٣-
الأربلي (ابن المستوفى) = ٢٦٦-٢٦٧-	٢٥١
٢٧٤-٢٧١	أحمد الجندي = ١٢
إربينوس (ERPENIUS) = ٣٠-٩٠	أحمد حسن الزيات = انظر الزيات
أرسطو = ١٤-٢٥٨	أحمد حسن عبدالسلام = ٣٤
أرمونتي (L. ARMANTIER) = ٥٦-٥٨	أحمد خان = ٤٢١
أرنالديز (R. ARNALDEZ) = ٣٥٥	أحمد سمايلوفتش = ٢٥١
أريوست (ARIOSTE) = ٧٥	أحمد شوقي = ٢٩
الإسفراييني (أبو إسحق) = ٤١٩	

- الإسكندر = ٥٨
 الإسكندري (أحمد) = ٣٩٣
 إسماعيل بن جعفر بن محمد = ١٤٢
 إسماعيل بن كيغليغ = ٢٢٩
 أشباح = ٣٨٨
 الأشناني = ٢٦٤
 الأصفهاني (أبو الفرج) = ٣٨٢-٣٨٣
 ٤٠٢-٤٢٧
 الأصفهاني (أبو القاسم) = ١٥-١٣٦
 ١٤٤-١٤٩-١٥١-١٦٠-١٦٤
 ابن الأعرابي = ٤٩-١٦٧-٣٥٨
 الأعتشى = ٣٣٥-٣٤٤
 أفلاطون = ٨١-٢٥٥
 ابن الإفليبي = ٣٨٧
 أكرم فاضل = ١٧٣-٢٢٢-٢٧٨
 إلياس مرقص = ٧
 إمرؤ القيس = ٣٨
 أمير علي = ١٤٠
 إنجلز = ٤١١
 الأنطاكي (علي بن أحمد بن عامر،
 ممدوح المتنبى) = ٢٣٥
 أنكتيل ديبيرون (ANQUETIL DUPERRON)
 ٦٨-٦٢ =
 أنوجور = ٢٠٤
 أنور الجندي = ٤٠٣
 أنور عبد المالك = ٣٤٠-٣٤٤-٣٧١
 ٣٧٢
 إيلوار (P. ELURAD) = ٢٩٧
 إيكermann (ECKERMANN) = ٢٩٧
- أيوب (عليه السلام) = ٧٧
 أيوب بن شرحبيل = ٢٢٥
 أيوب بن موسى الحسيني الكندي (أبو
 البقاء) = ٤٠٥
- الباء
- بارتولد (BARTHOLD) = ٦٥-٦٠-٥٦
 بارث (BARTHES) = ٥٧-٣٧
 البارودي = ٣٩٢
 باريث (R. Baret) = ٥٧
 باسكال (Pascal) = ٣٥٥-٣٥٤-٣٠٩
 الباقلاني = ٤١٩، ٣٠٢، -
 بايرون = ٣٤٠
 بترارك = ٧٥
 البجاوي (علي محمد) = ٣٠٥-٢٩٣
 البحترى = ٤٩-٥٠-٦٥٢-٢٥٧-٢٥٨
 ٢٦٠-٢٩٤-٢٩٥-٣٣٤-٣٩٠
 بدر بن عمار الأسدي = ٣٣-٢٢٨
 ٢٢٩-٢٣٠-٢٣١-٢٣٢-٢٣٥-٢٨٧
 ٢٨٨-٢٨٩-٢٩٢-٢٩٥-٤٠٤
 بدر الخرشني = ٢٢٩-٢٣٠-٢٣١
 ٢٣٢
 بديع الزمان (الهمداني) = ٢٦٧-٣٤٤
 البديعي = ١٥-١١٧-١٤٧-١٥٥
 ١٦٥-٢٦٣-٢٧٠-٢٧٣
 البراقبي = ١٣٥-١٣٦
 برتران = ٣٣٦
 برجستراسر = ٢٥١-٢٦٦

- برداس فوكاس = ٢٠٠ - ٢٠٤ - ٢٠٥ .
- ٢٠٧ - ٣١٦ .
- البرقوقي (عبد الرحمن) = ٧١ - ٩١ - ٩٢ .
- ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١١٠ - ١٢٤ - ١٢٥ .
- ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣٢ - ١٤٢ - ١٤٤ - ١٤٩ .
- ١٥٠ - ١٥٣ - ١٥٥ - ١٥٧ - ١٦٠ - ١٦١ .
- ١٦٦ - ١٧٠ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ .
- ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ .
- ١٨٥ - ١٨٧ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٤ - ١٩٨ .
- ٢٠٧ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٧ - ٢١٩ - ٢٢٧ .
- ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٨ - ٢٥٢ .
- ٢٥٤ - ٢٥٧ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ .
- ٢٦٤ - ٢٧٧ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ .
- ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٨ - ٢٩٩ .
- ٣٠٠ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣١٠ - ٣٢٣ - ٣٢٤ .
- ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٥٤ .
- ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٦١ - ٣٦٧ - ٣٩٢ - ٤٠١ .
- ٤٢٧ .
- ابن برماني (أبو القاسم) = ١١٩ .
- أبو البركات (ابن الشعار الموصلية) =
- ٢٦٩ - ٢٧٤ .
- بروبرس = ٤٤ .
- بروكلمان = ١٢ - ٢٥٣ - ٢٧٤ .
- برومثوس = ٤٢ .
- البريدي = ٢٠٢ .
- بريفير: (J. Prévert) . ٣٢٦ .
- البيستي (اسماعيل بن أحمد) = ٤١٩ .
- بشار بن ورد = ٤٨ - ٥٠ .
- بطرس البستاني = ٣٩٢ .
- بطرس الناسك = ٤٠٠ .
- البغدادية (عبد القادر) = ١٥ - ١٣٦ .
- ١٤٤ - ١٤٩ - ١٦٣ - ١٦٤ .
- أبو بكر الصديق = ١٤٨ .
- البكري (أبو عبيد) = ١٣٤ .
- البلاذري = ١٤١ .
- بلاشير = ٨ - ١٠ - ١٢ - ١٦ - ١٩ - ٢٠ .
- ٢٥ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ .
- ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٦٩ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ .
- ٩٣ - ١٠١ - ١٠٣ - ١١٠ - ١١٣ - ١١٤ .
- ١١٥ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٨ .
- ١٣٠ - ١٣٣ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٩٠ .
- ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ .
- ٢٩٨ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٥ - ٣٠٦ .
- ٣١٥ - ٣١٩ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٧ - ٣٢٨ .
- ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٦١ - ٣٦٢ .
- ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ .
- ٣٧١ - ٣٧٩ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ .
- ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٩٠ - ٣٩١ .
- ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ .
- ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤١٢ .
- ٤٢٣ .
- بلال الحبشي = ٢٢٥ .
- بلانشو = ٢٧ - ٣٠ .
- بلور = ٢٧ .
- بنت الشاطيء (عائشة عبد الرحمن) =
- ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٦٧ - ٤٠٧ - ٤٠٨ .
- بندار بن الحسين الشيرازي: ٤١٨ .
- بندار Pindare = ٧٥ - ٣٢٦ - ٣٣٤ .

أبو تمام: ٤٨ - ٥٠ - ١٣٣ - ١٦٩ - ١٩٤ -

٢٤١ - ٢٥٣ - ٢٥٧ - ٢٥٩ - ٢٦٥ - ٢٧١ -

٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٨ - ٣٩٩ -

تمام حسان = ٣٠٢ -

تودوروف = ٢٧ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٥ -

١٦٨ -

توزون (القائد) = ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ -

توفيق البكري = ٣٩٣ -

توما الأكويني = ٥٩ -

تويني = ٤٢٠ -

تيرانس = ٣٠٧ -

تيرنر = ٧ - ٧٠ -

تيمور لنك = ٢٦٠ -

التمي الاسكندراني (عبد المنعم بن

صالح النحوي) = ٢٦٦ - ٢٦٨ - ٢٧٠ -

٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٥ -

تين = ٢٢ - ٤١٦ - Taine

تيوفانو (أرملة رومانوس الثاني) = ٢٠٥ -

الشاء

ثابت بن سنان = ١٣٧ - ١٧٩ -

ثابت بن هارون الرقي (الشاعر) = ١٠٥ -

الثعالبي (أبو منصور) = ١٤ - ١٣٠ -

١٦٢ - ٢٠٩ - ٣٠٤ - ٣١٠ - ٣١٣ - ٣٨٦ -

الجيم

الجاحظ = ٢٢ -

جاسم محسن عبود = ٣٤ - ١٩٧ -

بهيح شعبان = ١٢٤ -

بو = ٣٨ Poe -

بوالو = ٣٩ - ٤١٦ Boileau -

بوب = ٣٤٥ - ٣٤٦ BOPP -

بوستل = ٦٤ - ٦٥ - ٦٩ - ٧١ -

بوشكين = ٣١ ، ٣٨ -

البوصيري = ٧٧ - ٣٤٤ -

بوكونك = ٨١ -

بوهلن = ٨١ - ٨٥ -

بيدي = ٦٣ -

البيروني (أبو الريحان) = ١٥٨ - ١٥٩ -

بيكو = ٦٣ G. Picot -

بيكون (باكون) = (R. Bacon) = ٥٩ -

٣٤٣ -

بيلا = ١٩ - ٢٩٣ - ٢٩٤ C. Pellat -

التاء

التادلي = ١٦٩ -

تأبط شراً = ٣٣٤ -

تشايفوفسكي = ٤١٣ -

تقي الدين الهلالي = ٣٤٧ -

التنوشي (القاضي أبو علي المحسن) =

١١٦ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٨ - ١٤٧ - ١٤٨ -

١٥٧ - ١٥٨ - ١٦٤ - ٢٠٣ -

التنوشي (الابن) = أبو القاسم علي بن

المحسن) = ١١٦ - ١٢٠ - ١٢٨ - ١٤٧ -

١٤٨ -

التنوشي (علي بن إبراهيم، ممدوح

المتنبي) = ١٧٥ -

جونز: W. JONES = ٧٦ - ٨١ .
الجوهري (إسماعيل بن حماد) = ١٨٦ -
١٦٠ .
الجويني = ٤١٩ .
جيد A. GIDE = ٤١٦ .
جيرتر (كليفور) = ٤١٢ .

الحاء

الحاتمي = ١٤ - ١١٩ - ٢٩٤ - ٣٠٤ .
٣٨٣ - ٣٨٧ .
حاجي خليفة = ٢٧٣ - ٢٠٧ .
الحارث بن شهاب = ٢٥٧ .
الحارث بن وعلة الجرهمي = ٣٠٢ .
حافظ الشيرازي = ٨١ - ٣٢٧ - ٣٢٨ .
٣٣٣ - ٣٤٠ .
ابن الحجاج = ١٩ - ١١٨ - ١١٩ - ٣٨٣ -
٤٢٦ .
الحجاج بن يوسف الثقفي = ١٤٠ .
ابن حجر العسقلاني = ١٤٤ .
ابن أبي الحديد = ١٣٧ .
الحرمازي (عبدالله، الملقب بالأعور) =
١١٣ .
الحريري = ٧٥ - ٢٧٢ - ٣٣٤ - ٣٤٤ -
٣٤٨ .
حزقيال = ٧٧ .
ابن حزم = ١٤٢ .
حسان بن ثابت = ٢٩ .
أبو الحسن الأشعري = ٤١٨ - ٤١٩ .

جان ماري كاري = ٣٣٦ .
جبرائيل (عليه السلام) = ٢٦٣ .
جرير الأوريلكي = ٥٩ .
الجرجاني (الشريف) = ١٦٧ - ٤٠٥ .
الجرجاني (القاضي أبو الحسن) = ١٤ -
٢٣٩ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٨٦ .
الجرجاني (عبد القاهر) = ٣٠٨ .
جرجي زيدان = ٣٩٣ .
ابن الجزري (شمس الدين محمد بن
محمد) = ٢٦٦ - ٢٧٥ .
حسان بن قطيب = أبو المقدم
البصري .
جعفر بن كيغلق = ٢٣٩ .
جعفر الصادق = ١٤٨ .
جعفر بن محمد بن علي بن الحسين =
١٤٢ .
جلال الدين الرومي = ٣٣٣ .
جلال الدين السيوطي = ٢٦٦ - ٢٧٠ .
جمال الدين الأفغاني = ٤٢١ - ٤٢٢ .
ابن جني = ١١ - ١٢ - ١٣ - ٣٤ - ١٠٤ -
١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٥ -
١٨٤ - ١٨٦ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٣٠٨ - ٣١٠ .
الجهشياري = ١٤٠ .
جوهر = JOUBERT = ٣٠ - ١٨٢ .
جوتيي GAUTIER = ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٤٠ .
ابن الجوزي = ١١٧ .
جورج كتورة = ٧٠ - ٤١٣ .
جولييان P. JULLIAN = ٣٤٠ .
جونان P. JONIN = ٦٣ .

- الحسن الأعصم = ١٣٧ .
 حسن الأمين = ١٣٧ .
 أبو الحسن الأوربولي (فضل بن فضيلة
 المعافري) = ١٦٩ - ٣٨٩ .
 أبو الحسن الباهلي البصري = ٤١٨ -
 ٤١٩ .
 حسن حنفي = ٤٢١ .
 أبو الحسن الربيعي (علي بن عيسى) =
 ١٢٢ - ١٢٤ - ١٢٨ - ٣٩٦ .
 الحسن بن طاهر = ٢٠٤ .
 أبو الحسن الطبري = الطبري
 الحسن العسكري = ١٢٣ .
 أبو الحسن محمد بن علي العلوي
 (الزبيدي): ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ .
 أبو الحسن علي القمي = ٣٩٦ .
 حسن كامل الصيرفي = ٦٥٩ .
 الحسن بن محمد الوزان الفاسي (ليون
 الإفريقي) = ٥٩ .
 أبو الحسن الملطي = ٤١٩ .
 أبو الحسن الندوي = ٣٦ .
 حسن الوراكلي = ٣٦ .
 الحسين (والد المتني) = ١١٥ - ١١٧ -
 ١٢٢ .
 الحسين بن زكرويه = ٣٥٧ .
 حسين علي محفوظ = ٣٢٨ .
 الحسين المرصفي = ٣٩٣ .
 أبو حصين (القاضي) = ٢١٥ .
 حكمت صالح = ٣٦ .
 الحلاج (الحسين بن منصور) = ٣٥٢ -
- ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٤١٧ - ٤٢٠ .
 حمدي البكري = ٢٥١ .
 ابن حنابة = ٣٠٤ .
 الخاء
 خالد (ابن الوليد) = ٣٤٠ .
 خالد زيادة = ٣٤١ .
 ابن الخشاب = ٢٧٠ - ٢٧١ .
 أبو الخطاب (محمد بن أبي زينب) =
 ١٤٢ .
 ابن الخطيب = ١٦٩ .
 الخطيب البغدادي = ١١٧ - ١٤٦ -
 ٤٠٩ .
 الخطيب التبريزي = ٢٥٣ - ٢٥٦ - ٢٥٧ .
 ٢٥٩ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٣٦٧ - ٣٦٨ .
 ابن خلدون = ٧٩ .
 خلف الأحمر = ٣٧ .
 ابن خلكان = ١٧ - ١١١ - ١٦٣ - ١٦٤ -
 ٢٥٧ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٣ .
 خليل محمود عساكر = ٥١ .
 الخوارزمي = ١١٨ .
 خوام (كوام ر) (R. KHAWAM) = ٣٠١
 الـدال
 داروين = ٢٣٤ - ٣٩١ .
 دانتي = ٥٨ .
 داوود (عليه السلام) = ٧٧ .
 الداودي (الحافظ شمس الدين) =
 ٢٧٣ .
 درمستتر = DARMESTETER = ٦٢ - ٦٨ .

- درمنگهام = 112 DERMENGHEM .
 ابن دريد = 259-258 .
 دريد ابن الصمة = 257 .
 الدريني = 392 .
 دلير بن لشكروز = 17-93-133 .
 187-188 .
 دوتراسي DESTUTT DE TRACY = 411 .
 دوديه DAUDET = 327 .
 دوزي = 388 .
 دوساسي = S. DE SACY = 9-16-17 .
 38-68-69-74-79-81-82-88 .
 85-91-92-98-101-112-280 .
 282-291-300-334-343-344 .
 345-346-347-348-378-403 .
 دوسلان = 66 .
 دوسيليه (A. DUCELLIER) = 196 .
 دوسوسير = 371-348 .
 دوفال - ديستان = DUVAL - DESTAINS .
 91-93-113-280-290-348 .
 دوگا G. DUGAT = 64 .
 دوكريس = M. DE GRÉCE = 375 .
 دولاكرانج = GRANGERET DE LAGRANGE .
 17-69-80-82-91-93-99-100 .
 253-280-281-282-283-284 .
 286-293-326-343-348 .
 دوممبين = كودفروا - دوممبين .
 دومينار = B. DE MEYNARD = 327-322 .
 334 .

ديبي = 81 .

ديتريش = 57 .

ديتريصي 13-90-91 .

ديتسش (ديفد) = 38-363 .

ديجور = 374 .

ديدمونة = 31 .

ديربيلو = 9-65-66-69-84-85 .

110-111-112-154-326 .

ديكارت = 27 .

ديكنتر = 327 .

ديلافالي = 60 .

ديموستنوس = 77 .

دينار (أبو المهاجر) = 140 .

ديبل C. DIEHL = 195 .

الذال

الذهبي (المؤرخ) = 117-197-205 .

272 .

ذو القرنين = 150 .

الراء

ابن رائق = 202-230-231 .

الراجكوتي = عبدالعزيز الميمني .

راسين = 327 .

رامبو = 362 .

رايسكه = 21-81-85-90-280 .

348 .

ربيعة بن المكدم = 326-334-340 .

ريشارد سودرن = 343 .

- ابن رشد = ٣٩٦ .
 ابن رشيقي = ٣٠٥ .
 رشيقي النسيمي = ٢٠٦ .
 رضوان السيد = ٣٤٣ .
 رضوان محمد رضوان = ١٤١ .
 الرفاء = ٤٢٦ .
 رفيق بن وناس = ٢٠ .
 روتبوف = ٤٦-٤١ .
 رودكي = ٢٣٢ .
 رودنسون (مكسيم) = ٧-٥٨-٧٠ .
 ٣٣٩-٣٤٦-٣٥٣-٣٧٧-٣٧٨ .
 روزنتال = ٢٥٠ .
 روسو = ٣٩-٣٢٥ .
 روسي = ١٩٤-١٩٥-١٩٦ .
 ابن الرومي = ٢٥٤ .
 رومانوس الثاني = ٢٠٥ .
 ريك = ٣٤٤-٣٤٩-٣٧٦ .
 ريموزا = ٢٧٨ .
 رينان = ٢٢٠-٢٢١-٢٢٦-٢٤٠-٣٣٩-٣٤٢ .
 رينيه ويليك = ٤٠٧ .
- ١٧-١٦
- الزاي
- زرادشت = ٣٩١ .
 زفر بن حارث الكلبي = ٣٢١-٣٢٣ .
 زكي مبارك = ٣٩٣ .
 زكي المحاسني = ٢٠٥-٢١٢-٢١٧ .
 الزمخشري = ٣٣٤ .
- زهير بن أبي سلمى = ٤٠-٢٩٦ .
 الزيات (أحمد حسن) = ٣٣١-٣٩٣ .
 زياد = ١٤١ .
 زيد بن علي = ١٤٧-١٤٨ .
 زيدان = (ابن المنصور السعدي) = ٦٧ .
 زينب عبد العزيز = ٢٠ .
- السين
- سامي سويدان = ٢٧ .
 سان جون بيرس = ٣٢٦ .
 سانت بوف = ٣٤٨ .
 ستاندال = ٣٢٧ .
 سرفانتس = ٤٠٩ .
 سعاد عبد العزيز المانع = ٢٢٢ .
 ابن سعد = ٢٠٣ .
 سعدي الشيرازي = ٣٢٧-٣٢٨-٣٣٣ .
 ٣٣٥-٣٤٠ .
 سعيد الكلبي (ممدوح المتني) = ٤٠٥ .
 ابن سعيد = ٢٠٣-٢٠٤ .
 أبو سعيد الجنابي = ٣٢٣ .
 سفيان الثوري = ١٤٨ .
 سفيان بن عيينة = ١٤٨ .
 سقراط = ٣٦٤ .
 سكاليجر = ٦٥ .
 ابن سكرة = ١١٩-٣٨٣ .
 سكري F. SECRET = ٦٥ .
 ابن سلام الجمحي = ٣٧ .
 السلامي (الشاعر) = ١٢٢ .

- سلفستر الثاني = ٥٩ .
- سلمان الفارسي = ٢٢٥ - ٤١٦ .
- سليمان (عليه السلام) = ٣٠٦ .
- سليم صادر = ٣٩٢ .
- سمر روجي الفيصل = ٣٦ .
- السمعاني = ١٣٤ - ١٤٦ .
- ابن سنان = ثابت بن سنان .
- سهيل زكار = ١٣٧ - ١٧٩ .
- سهيل عثمان = ٤٠٢ .
- سوذرن = ريتشارد سوذرن .
- سورا M. SEURAT = ٤٢٠ .
- سوران SAURIN = ٢٨٤ .
- سوفاجيه = ٨٧ - ٨٨ - ٢١٢ - ٢١٦ .
- ٢٥١ .
- سوفوكل = ٧٥ .
- سيويه = ٢٦٣ .
- ابن السيد البطليوسي = ٢٧٣ - ٣٨٨ .
- سيدرنوس = ٣١٦ .
- ابن سيده = ١٢ - ٢٨٥ - ٣٩٦ .
- سيزيف = ٤٢ .
- سيف الدولة الحمداني (علي بن حمدان) = ١٨ - ١٤٤ - ١٥٩ - ١٧٦ .
- ١٧٧ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ .
- ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ .
- ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ .
- ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٢ - ٢١٣ .
- ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢٢٧ - ٢٣٢ .
- ٢٣٥ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٥٥ - ٣٠٤ - ٣١٢ .
- ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٩ .
- ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٨٣ .
- ٣٩٢ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٤١٦ .
- سيفان = ٢٢٤ .
- ابن سينا = ٣٣٦ .
- السين
- شاتوبريان = ٣٣٣ - ٣٤٠ .
- شارني CHARNAY = ٥٦ - ٣٧٣ .
- الشاطبي = ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤١٠ .
- ابن شاعر الكتبي = ١٢٠ - ٢٠٣ .
- شالدون (ي) = ١٩٣ .
- شالدون (هـ) = ١٩٣ - ١٩٧ .
- شانوليون = ٣٤٦ .
- الشاهد البوشيخي = ٤٦ .
- شبنكلر O. SPENGLER = ٥٥ - ١٩٣ .
- ٢٠٧ - ٤٢٠ .
- شبيب العقيلي = ١٨٥ - ١٨٦ - ٢١٥ .
- ابن الشجري = ٢٦٨ .
- ابن شداد = ٢٠٤ - ٢٠٦ - ٢١٣ .
- ابن شرف القيرواني = ٢٧٧ .
- شرف الدين الكوراني = ٢٧٢ .
- الشريف العقيقي = ٢١٠ .
- الشريف العلوي = ١٤٣ .
- الشعبي = ١٣٥ .
- شفا ب R. SHWAB = ٥٧ - ٦١ - ٦٨ .
- شفيق جبري = ٢٣٨ - ٢٣٠ - ٣٩٢ .
- ٤١٦ .
- شكري فيصل = ١٧٧ .
- شكسبير (وليام) = ٣١ - ٣٨ - ٣٢٧ .
- ٣٣٦ .

شكبير (م) = ٢٥٢ .

شلومبرجر = ١٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٤ .

٣١٣ - ٣١٤ - ٣٢٢ .

الشنفرى = ٣٣٤ .

شهاب الدين الأصارى القوصى =

٢٦٧ .

الشهرستاني = ١٣٧ - ١٤٧ - ١٤٨ .

١٧٩ .

شونهور = ٢٣٤ .

شوقى ضيف = ١٦ - ١٧٨ - ٢٨٣ .

شلنتز = ٨١ - ٩٩ .

شولز = ٧٩ .

ابن أم شيبان (القاضى) = ١١٥ - ١١٦ .

١٢١ - ١٥٥ - ١٥٧ - ١٦٠ - ١٦٣ .

شيرون = ٧٧ .

الصاد

الصاحب بن عباد = ١٤ - ٣٨٣ - ٣٨٦ .

صادق جلال العظم = ٥٨ .

صالح (عليه السلام) = ٤٠٠ .

صالح بن حبي = ١٤٨ .

صالح حيزم = ٢٠ .

صبحي الصالح = ٣٤٧ - ٣٤٨ .

صفاء خلوصي = ١٢ .

صلاح الدين الأيوبي = ٣٤٠ .

صهيب الرومي = ٢٢٥ .

الصولي = ٤٩ - ١٢٠ .

الضاد

ضبة بن يزيد العيني = ١٨٧ - ١٨٨ .

١٨٩ .

الطاء

طارق بن زياد = ٦٣ .

طاغور = ٣٨ .

أبو طاهر القرمطي = ٣٦٣ .

طاهر أحمد المكي = ٢٧٨ .

الطبري = ١٢٢ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ .

١٨٣ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٦٣ .

ابن الطحان = ١٤٤ .

الطرسوسي (محمد بن زريق) = ١٥٠ .

طرفة = ٣٣٣ .

الطغراني = ٣٤٤ .

أبو الطمجان القيمي = ٣٢٠ .

طه حسين = ١٦ - ٢٤ - ١٢٥ - ١٧٧ .

١٧٥ - ١٧٨ - ٢٢٩ - ٢٢٤ - ٣٣٠ - ٣٦٨ .

٣٦٩ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ .

٤٢١ .

الطيب العشاش = ٢٠ .

الظاء

ابن ظافر = ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٥ - ٣١٥ .

العين

عامر بن الطفيل = ١٢٤ .

أبو العباس أحمد بن يحيى = ١٦٧ .

عباس الجراري = ٨ - ٢٦ - ٣٥ - ٤٦ - ٦٣ .

٦٨ - ٣٨٨ .

أبو العباس النامي = ٢١٣ - ٣٨٨ .

عبد الحفيظ شلبي = ١٣ .

عبد الحلیم النجار = ٢٥٣ .

- عبد الحميد العبادي = ٥٠ .
عبد الحي الحسني = ٣١١ .
ابن عبد ربه = ١٢٥ .
عبد الرحمن بدوي = ٧١ - ٧٢ - ٣٥٣ .
٤١٧ - ٣٥٥ .
عبد السلام هارون = ١٥ - ٢٢ - ١٤٢ .
٢٤٩ - ٢٥٠ - ٣٠٩ .
عبد السلام الهراس = ٣٦ .
عبد العزيز الميمني الراجكوتي = ١٥١ - ٣٨٥ .
عبد الغني الملاح = ٤٣ .
عبد الكريم الدجيلي = ١٢ .
عبد الله الجبوري = ١٥ ، ١١٩ .
عبدالله بن جعفر بن محمد = ١٤٢ .
عبدالله الطيب = ١٧٩ - ٢٩٦ .
أبو عبد الله القرطبي = ٣٨٧ .
عبدالله بن ميمون القداح = ١٤٢ .
عبد النور الندوي = ٣٦ .
عبد الوهاب عزام = ١٥ - ٣٣ - ١٧٨ - ١٩١ - ٣٩٧ - ٤٠٢ - ٤٠٤ .
عبد الوهاب المسيري = ٤١١ - ٤١٢ .
عبدان (عبدون السقا = عيدان = لقب
والد المتنبي) = ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ .
عبدية بن الطيب = ٣٣٤ .
عبدية زيادة عبده = ١٥ .
عبيد الله العبيدي = ١٣ .
أبو العتاهية = ٤٨ - ٥٠ .
ابن عدلان = ٨٨ - ٨٩ - ٢٦٩ - ٢٤٧ - ٢٧٥ .
- عدنان مردم = ٣٨١ .
ابن العديم = ١٠٣ - ١١٧ - ١٢٢ - ١٢٤ .
١٣٧ - ١٥٥ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٧٩ - ١٩٧ .
ابن عربشاه = ٢٦٠ .
عروة بن الورد = ٤٠ .
العزير بن المعز لدين الله = ١٤٢ .
ابن عساكر = ٢٢٦ .
أبو العشائر = ٢٩٥ .
عصام السيوفي = ١٦ - ١٥١ - ١٥٢ .
٢٠٥ - ٣٨٢ - ٤٠١ - ٤٠٢ .
عضد الدولة = ١٤٤ - ١٨٩ - ٢٣٣ - ٢٩٥ .
٣٠٠ - ٤١٩ .
عطيل = ٣١ .
العقاد = ٦٣ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٦ - ١٧٢ .
١٧٣ - ٢٣٤ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ .
٤١٦ .
عقيل بن أبي طالب = ١٤٢ .
العكبري (أبو البقاء) = ١٣ - ١٤ - ٨٨ .
٨٩ - ١٥٠ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ .
٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٥ .
علي بن أبي طالب = ١٤٨ - ١٧١ - ١٧٣ .
١٧٤ - ٢٦٣ - ٣٥٧ - ٤١٨ .
علي بن أيوب = ١٥٩ .
علي بن حمدان = سيف الدولة .
علي بن الفضل القرمطي = ١٨٨ .
علي عبد الواحد الوافي = ٣٤٥ - ٣٤٧ .
علي محمد البجاوي = البجاوي .
عماد الدين خليل = ٣٦ .
عمر أبوريشة = ٢٩٠ .

- عمر بن الخطاب = ١٣٩ .
عمر بن عبد العزيز = ٢٢٤ .
عمر الفاخوري = ٣٩٩ .
عمر فروخ = ٣٥٢ .
عمرو بن كلثوم = ٤٠ .
ابن العميد = ٢٣٣ - ٢٩٥ - ٢٦٧ - ٣٦٨ - ٣٢٤ - ٣٨٣ .
العميدي = ١٤ .
عترة = ٤٠ - ٢٦٥ .
عباض (القاضي) = ٢٥٠ .
ابن عيال (أبو الوليد الأندلسي) = ١٤٦ - ٤٣٦ .
عيسى (عليه السلام) = المسيح .
- الفين
الغزالي (أبو حامد) = ١٧٩ - ٤١٩ .
غويار (م. ف.) = ٣٢٥ .
- الفاء
فائق حمصي = ٣٣٩ .
فاتك (أبو شجاع) = ١٧ - ٢٨٣ - ٢٨٤ .
٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٩٣ - ٢٩٥ .
فاديوس = ٣٧٥ .
ابن الفارض = ٣٤٤ .
فازيليف = ٢٠٥ .
فاضل السباعي = ٣٦ .
فاطمة بنت الرسول = ١٤٢ .
فاطمة بنت الاخشيد = ٢٠٤ .
فان فلوتن = ١٤٠ .
فاوست = ٨١ .
- فؤاد أفرام البستاني = ٩٣ - ٣٩٣ .
فخر الدين قباوة = ٢٥٣ .
ابن الفرات (أبو الفضل جعفر) = ١٧٥ - ١٧٧ - ١٨٥ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ .
أبو فراس الحمداني = ١٨٤ - ٢١٧ - ٣١٩ - ٣٣٤ - ٣٨٣ - ٣٨٧ .
فرانسوا الأول = ٦٤ .
فرجيل = ٤٤ - ٣٠٧ .
الفردوسي = ٢٣٢ - ٣٣٤ .
الفرزدق = ٩٤ .
فرغويه = ٢٠٦ .
فرلين = ٤٧ .
فرويد = ٣٥ .
أبو الفضل الكوفي = ١٤٩ - ١٥١ - ١٥٢ - ٣٦٦ .
فيكتور هيكو = هيكو .
فلهوزن = ١٤١ .
فلوبير = ٣٣٣ .
ابن فورجه البروجردي = ١٢ - ٣٤ - ٢٥٨ .
ابن فورك = ٢٥٥ - ٤١٩ .
فوقية حسين محمود = ٤١٩ .
فولتير = ٤١٦ .
الفيروزآبادي = ٢٦٠ .
فيللو = ٦٢ .
فيلون = ٤٠ - ٤٦ - ٤٧ .
فيليب الثاني = ٦٤ .
فيليب فان تيغم = ٧٨ .
فينديك = ١٣ .

كافور = ١٧٥-١٧٧-١٨٥-١٨٦-١٩٢.
 ٢٠١-٢٠٣-٢١٤-٢١٥-٢٣٣-٢٣٤.
 ٢٣٥-٢٨٦-٢٨٧-٢٩٥-٣٦٧-٣٦٨.
 كالان = ٩-٥٦-٦٢.
 الكامل (الملك) = ٢٦٨-٢٧١-٢٧٢.
 كامل كيلاني = ٣٩٣.
 كامل مصطفى الشبيبي = ٣٥٦.
 كاهن A. CAHEN = ١٧-١١٢-١١٣.
 ٢٨٠.
 كبريليبي = ١٣٦-٣٩٧.
 ابن كثير = ٢٢٦-٣٦٦.
 كراتشكوفسكي = ١٥٥-١٥٨-١٦٠.
 ١٦١-١٦٢-١٦٣-١٦٤-١٦٥-٣٩١.
 كريمر = ١٤٠-٤٠٣.
 الكسائي = ١٣٥-٢٦٤.
 كليمنت الخامس = ٦١.
 كمال أبو ديب = ٥٧.
 كنار M. CANARD = ١٨-٨٧-٨٨-١٩٤.
 ١٩٧-٢٠٤-٢٠٥-٢٠٦-٢١٢-٢١٥.
 ٢١٦-٣١١-٣١٤-٣١٥-٣١٦-٣١٧.
 ٣٢٦-٣٧٨.
 الكندي (أبو اليمن) = ٢٧٢.
 كواشون = ٣٥٥.
 كوام = خوام.
 كوته = ٣٨-٢٩٧-٣٣٦-٣٤٠.
 كودفروا دوممبين = ٨٧-٨٨-٢٢٨.
 ٢٣٦-٢٣٩-٢٤٢-٢٧٨-٢٩٠-٢٩٢.
 ٢٩٣-٣٠١-٣٠٢-٣٠٣-٣٠٦-٣١٢.
 كوربان H. CORBIN = ٣٤٧.

فيني VIGNY = ٤٠.
 فييت = كاستون فييت.
القاف
 أبو القاسم الشابي = ٢٨١.
 أبو القاسم الطبسي = ١٦١-١٦٣.
 أبو القاسم طاهر بن الحسين = ١٨٣.
 أبو القاسم علي القمي = ٣٩٦.
 القاضي النعمان بن محمد = ١٣٨-١٧٩.
 ابن قتيبة = ٤٨-٢٩٠.
 قسطنطين الروديسي = ١٩٦-١٩٨.
 ابن القطاع = ٣٥٨.
 قطري بن الفجاءة = ٣٣٤.
 القفطي = ٢٧٣.
 القويسني = ٤٠٦.
 قيس بن الخطيم = ٣٢٢-٣٢٣.

الكاف

كاتول = ٣٠٧.
 كارادوفو = ٧٣-٨٦-١١٤-٢٤١-٢٧٨.
 ٣٤١-٤١٤.
 كارسياكومز (غارثيا غومث) = ١١٣-٢٧٨.
 كارلوس الثالث = ٦٤.
 كارودي (رجاء) = ٥٥-٣٧٥-٣٧٦-٤٢١.
 كاروني = ٦٢.
 كاريل = ٤١٠.
 كاستون فييت = ٨٩-١١٢-١٧٠.

ليون الرابع (الخزري) = ١٩٥ .
ليون السادس = ١٩٤ .
ليون فوكاس = ٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧ .

الميم

ماتفجفتش = ٤٤-٤٦ .
مارتينو = ٦٢-٧٢-٧٤-١١٣-٣٣٦ .
مارغريت ميتشل = ٣١١ .
ماركس = ٧-٧٠-٣٦٢-٤١١-٤٢١ .
ماكوفيتش = ٤٠٩-٤١٠-٤١٢ .
مارون عبود = ١٦-١٧٥-١٧٨-٣٣٠ .
٣٩٧-٣٩٩-٤٠٠-٤٠١ .
المازني = ٤١٦-٣٩٣ .
ماسينيون ١٨-١٩-٥٠-٨٧-١٧٠ .
١٧٣-١٧٤-١٧٥-١٧٦-١٧٧-٢٢٥ .
٣٥١-٣٥٩-٣٦٢-٤٠٠-٤٠١-٤٠٢ .
٤٠٣-٤١٦-٤١٨-٤٢٠ .
ماسيوس = ٦٥ .
ماش = ٣١ .
الماكسيني = ٢٦٦-٢٦٧-٢٦٨-٢٧٠ .
٢٧٤-٢٧٥-٣٣٢ .
مالارميه = ٣٣١-٣٣٢ .
مالك = ٢٢٦ .
مالك بن نبي = ٣١-٤٢١ .
ماليرب = ٣٢٥ .
المتنبي = (ورد في معظم صفحات الكتاب) .
المتقى = ٢٠٢-٢٠٣ .
المتوكل = ٤١٨ .

كوركيس عواد = ٩ .

كورني = ٣٢٥-٤١٦ .

كوليوس = ٩٠ .

كيبيل J. KEPEL = ٤٠٢ .

كيتي سالم = ٦٢ .

السلام

لؤلؤ الإخشيدى = ١٥٩ .
لافونتين = ٤١٦-٦٦ .
لامارتين = ٣٢٥-٣٣٣ .
لانسون = ٤١٦-٣٦١-٣٦٦ .
لييد = ٣٤٤ .
لسيرف = ٢٠-٨٧-٨٨-٢٢١-٢٢٢ .
٢٢٣-٢٢٤-٢٢٥-٢٢٦-٢٣٢-٢٣٦ .
٢٣٩-٢٤٠-٤١٤ .
لقمان (الحكيم) = ٣٠٦ .
لكلرك = ٧٠-٤١٣ .
لنسكي = ٣١ .
ابن لنكك = ١١٩-٣٨٧ .
لود فيكودي فارتيمما = ٦٠-٧٣ .
لوران H. LAURENS = ٦٠-٦٧ .
لونجويني = ٦١ .
لويس الرابع عشر = ٦٠-٧١-٣٣٣ .
ليفى - بروفانسال = ٥٠ .
لويس عوض = ١٩٦ .
لويس يونغ = ٦٠-٧١-٧٢ .
ليرونديل = ٣٣٦ .
لين = ٣٧٨ .
لينين = ٤١٢ .

- المتيم (أبو الحسن محمد بن أحمد
 المغربي = ٣٨٥-٣٨٤ .
 المثقب العبدي = ٣٠٩ .
 ابن مجاهد = ٤٨١ .
 المحبي الدمشقي = ٢٥١-١٣ .
 محمد (ابن المتنبلي) = ٣٣ .
 محسن غياض = ١٢ .
 محسن الملي = ٦١ .
 محمد رسول الله ﷺ = ١٠٣-١٥٤ .
 ١٥٨-١٦١-١٧٢-١٧٤-٢٢٥-٣٤٧ .
 ٣٧٣-٤٠٠ .
 محمد الأخضر = ٥٩ .
 محمد أركون = ٣٣٥-٣٤٢-٣٤٤ .
 ٣٤٧-٣٧٧-٣٧٨-٤٢١ .
 محمد بن إسماعيل بن جعفر = ٣٥٧ .
 محمد الأسمر = ٣٩٢-٣٩٥-٤١٦ .
 محمد إقبال = ٦٣ .
 محمد البهي = ٤٢١ .
 محمد جميل شلش = ٨٩ .
 محمد جواد مغنية = ١٢٣-١٣٧ .
 محمد حجي = ٥٩ .
 محمد حسن آل ياسين = ١٤-٨٤ .
 ٣٠٠ .
 محمد حسن الوزاني = ٨-٣٩٦ .
 محمد حميد الله = ٣٦ .
 محمد الرابع الندوي = ٣٦ .
 محمد رضوان الداية = ١٤-٣٠٧ .
 محمد بن أبي زينب (أبو الخطاب) .
 محمد شتا = ١٥ .
- محمد ابن شريفة = ٣٦-١٣٣-١٦٩ .
 ٢٧٣-٣٨٨-٣٨٩ .
 محمد الشيخ = ٣٨٩ .
 محمد ضياء الدين الريس = ١٤٠ .
 محمد الطاهر بن عاشور = ١٥ .
 محمد عابد الجابري = ٢٢٠-٤١٥ .
 محمد عبد الرحمن شعيب = ١٦-١٧٨ .
 ٣٨٥ .
 محمد عبد الصمد = الأجرابي = ١٢ .
 ٣٦ .
 محمد عبد الفتاح عليان = ١٧٩ .
 محمد بن عبد الله السلامي = السلامي
 (الشاعر) .
 محمد عبد المنعم = ١٤ .
 محمد عبد الهادي أبو ريذة = ٤٧ .
 محمد عبد الهادي شعيرة = ٥٠ .
 محمد عبده عزام = ٤٩-٢٥٩ .
 محمد بن عبيد الله العلوي = ١٨٢ .
 ١٨٣ .
 محمد عصفور = ٤٠٧ .
 محمد بن علي بن الحسين بن علي =
 ١٤٢ .
 محمد علي أبو حمدة = ٦٥ .
 محمد بن عمر بن يحيى = ١٤٧ .
 محمد غنيمي هلال = ١٤-٣٨-٣٢٦ .
 محمد الفاتح = ٣٤٠ .
 محمد أبو الفضل إبراهيم = ١٤-٢٦٦ .
 ٣٠٥ .
 محمد كامل حسين = ١٤٣ .

- محمد كرد علي = ٦٧ .
- محمد بن كعب الغنوي = ٢٩٣ .
- محمد كمال حلمي = ٣٣٣ - ٣٩٠ .
- ٣٩١ - ٣٩٥ .
- محمد محمد حسين = ١٧٨ - ٤٢١ .
- محمد محي الدين عبد الحميد = ١٥ - ٣٠٥ .
- محمد المرصفي = ٣٩٣ .
- محمد مندور = ١٠٦ - ٣٩٦ - ٣٩٧ .
- محمد ناصر الدين الألباني = ٤٠٩ .
- محمد وقيدى = ٤٢٠ - ٤٢١ .
- محمد اليعلاوي = ٤٢١ .
- محمد يوسف نجم = ٢٢٩ - ٢٣٧ .
- ٣٦٣ .
- محمود محمد خضيرى = ٢٧ .
- محمود محمد شاکر = ١٥ - ٣٣ - ٣٧ .
- ١٠٩ - ١١٧ - ١٢١ - ١٢٤ - ١٢٩ - ١٤٤ .
- ١٤٧ - ١٥٠ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ .
- ١٥٩ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٧٨ - ١٩٦ - ٢٣٠ .
- ٢٣١ - ٢٣٣ - ٢٥٠ - ٢٨٨ - ٣٠٨ - ٣٠٩ .
- ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٤٠٣ .
- محيي الدين صبحي = ٣١ .
- المرفش = ١٦٥ .
- مروان بحيري = ٣٤١ .
- مروان العقيلي = ٢٠٦ .
- المستكفي = ٢٠٣ .
- المستوغر = ١٦٥ .
- مسكويه = ١٩٧ - ٢٠٢ - ٢١٥ .
- مسلم بن الوليد = ٢٩٤ - ٢٩٥ .
- المسيب = ١١٣ .
- المسيح عليه السلام = ١٧٢ - ١٧٤ .
- ٣٥١ - ٣٥٥ .
- المشطب العلوي (محمد بن عبدالله) = ٣٢٨ .
- مصطفى جواد = ٨٣ - ٢٦٦ - ٢٦٨ - ٢٦٩ .
- ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٣٨٢ .
- مصطفى ابن حمزة = ٣٦ .
- مصطفى خالدى = ٣٥٢ .
- مصطفى السقا = ١٢ - ١٣ - ١٥ .
- مصطفى الشابي = ٣٦ .
- مصطفى الشكعة = ١٧٨ - ٢٠٣ - ٢١٥ .
- مصطفى الشويبي = ٣٦ .
- مصطفى أبو ضيف = ٢٢٥ .
- مصطفى عبد الرازق = ٢٢١ .
- مصطفى النجار = ٣٦ .
- معاذ بن جبل = ٢٢٦ .
- معاذ اللاذقي = ١٥٥ - ١٦٠ - ١٦٤ .
- ابن المعتز = ٥٠ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٣١٠ .
- المعري (أبو العلاء) = ١٢٠ - ١٣٤ .
- ١٥٢ - ١٥٤ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦٥ - ٢٣٤ .
- ٣٠٢ - ٣٢٧ - ٣٣٤ - ٣٤٤ - ٣٥٤ - ٣٨٥ .
- ٤٢٧ .
- معز الدولة البويهى = ١٨٧ .
- المعز لدين الله الفاطمي = ٢١٥ .
- المقتدر العباسي = ٢٣٠ .
- المقدسي = ١٣٥ .

- المقريري = ١٢٢ .
 ملتون = ٣٢٧ .
 الممزق العبيدي = ١١٣ .
 المنصور السعدي = ٦٧ .
 المنصور بالله الشافعي (V. MONTEIL) = ٤٣ .
 منوجهري = ٢٣٢ - ٢٣٤ - ٢٣٥ .
 منير كنعان = ٤٠٢ .
 مهدي المخزومي = ١٣٥ - ١٣٦ - ٢٧٣ .
 المهلب (الوزير) = ٤٨ - ١٢١ - ١٥٨ .
 ٢٣٣ - ٢٨٣ - ٢٨٧ .
 المهلهل = ٣١٩ .
 مواني = ٦٣ .
 مورابيا = ٢٢٣ .
 موروا = ٣٠٩ .
 موسى عليه السلام = ١٥٠ - ١٧٢ .
 ١٧٤ .
 موسى شهوات = ٣٠٥ .
 مولوي محمد أمين الأنصاري = ١٣ .
 موهل J. MOHL = ١١٠ - ١١٢ - ١٥٤ .
 ميخائيل عواد = ٩ .
 ميشال جحا = ٥٧ .
 ميشو H. MICHAUD = ٤١٦ .
 ميشال أزرق = ٦٠ - ٧١ .
 ميكال A. MIQUEL = ٢٠ - ٢١ - ٣٦ - ٣٩ .
 ٤٠ - ٤٤ - ٥١ - ٦٩ - ٩٠ - ١٤٥ - ٢٢٠ .
 ٢٢١ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٣٧ .
 ٢٤٠ - ٢٤١ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٨ - ٤١٧ .
 ٤١٨ - ٤٢٠ - ٤٢٤ .
- مينار = دومينار .
 النون
 النابغة الذبياني = ٤٠ - ١٧٧ - ٣٤٤ .
 ناصر الدولة = ٢٠١ - ٢٠٣ .
 نافع = ٢٦٤ .
 ابن نباتة = ٢٧٢ .
 نجا (غلام سيف الدولة) = ٢٠٦ .
 ابن النجار = ١٤٦ .
 نجيب محمد البهيتي = ٢٩٠ .
 نجيب العقيقي = ٥٧ - ٥٩ - ٦٤ - ٢٥٠ .
 ٢٥١ - ٣٤٤ .
 ابن النديم = ١٣٧ - ١٤٢ - ١٤٨ - ١٥٧ .
 ١٧٩ .
 نرفال = ٣٢٦ .
 نزار قباني = ٣٢٦ .
 النسوي = ١٢٠ .
 نصر بن سيار = ٢٩٢ .
 نظامي = ٣٢٧ .
 نقفور فوكاس NICEPHORE PHOCAS = ٧ -
 ١٨ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ .
 ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٣١٦ .
 نكلسون = ٢٥٠ - ٢٦٧ - ٢٧٨ - ٣٣٠ .
 أبو نواس = ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ١٦٨ - ٢٤٠ .
 ٢٩٤ - ٣٠٥ - ٣٢٢ .
 نوح بن منصور = ٣٣٤ .
 النووي = ١٣٤ .
 نيتشه = ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٣٤٢ - ٣٩١ .
 ٣٩٤ .

الهاء

هارون الأوراجي (ممدوح المتنبى) =

. ١٠٢

هامر - برجستال J. HAMMERPURGESTALL

= ١٨ - ٢١ - ٨١ - ٨٥ - ٩٢ - ٢٥٤ - ٢٦١ -

. ٢٦٢ - ٢٨٠ - ٣٩١

هاملت = ٣٢٨

ابن هاني = ٢٩٥

هايد (توماس) = ٦٢

ابن الهبارية = ٢٩٥

ابن هرة الرماد = ١٧٨

الهمداني (المؤرخ) = ١٢٢

همير JHUMBERT = ٣٩

هوار C. HAURT = ٨٦ - ١١٢ - ١١٩ -

. ٣٦٢

هوراس = ٣٠٧ - ٤٤

هورست = ٢٨٠

هوميروس = ٥٨ - ٧٥ - ٣٣٤

أبو الهيثم بن أبي حصين = ٢١٥

ابن أبي الهجاء = ٣٢١

هيرودتس = ٥٨

هيكو VICTOR HUGO = ٣٩ - ٦٠ - ٧٩ -

- ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ -

. ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٤٤٠

هين H. HEINE = ٣٤٠

الواو

أبو وائل تغلب = ١٨٤

الواحدي = ١٣ - ٩٢ - ١٨٤ - ٢٥٣ - ٢٥٤ -

- ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٤ - ٢٦٥ -

. ٢٨٦ - ٢٩٩ - ٣٨٦

وارين = ٣١

واصل بن عطاء = ١٤٨ ، ٤١٨

الوأواء الدمشقي = ٢٦٥

وداد القاضي = ١٣٨

ورش = ٢٦٤

ابن وكيع = ١٤ - ٣٠٤ - ٣٠٧ - ٣٨٧

ويليك = ٣١ - ٤٠٧

الياء

اليازجي (إبراهيم) = ١٣ - ٤٥ - ٢٨٣ -

. ٢٨٤ - ٢٨٦ - ٢٩٣ - ٢٩٥ - ٣٩٢

اليازجي (ناصر) = ١٣ - ١٣٢ - ٢٣٠ -

. ٢٣١ - ٣٢٢

ياقوت الحموي = ١٢٤ - ١٥٨

ياكسون R. JACKOBSON = ٣١ - ٣٢ -

. ٤٢٣

يأنس المؤنس = ٢٠٣

يحيى الدمشقي = ٥٩

يحيى بن زكرويه = ٣٥٧

يزيد الصايغ = ٧

يوحنا الشميشيق J. TZIMITES ١٩٥

أبو اليمن الكندي = الكندي

يهودا = ٣١

يورسنار M. YOURCENAR = ٣٧٥

يوسف الحناشي = ٢٢٩

يوسف خليف = ١٣٥

يوسف ظاهر J. DAHER = ٨٩ - ٢٣٤ -

. ٢٣٥

يوسف اليوسف = ٣٨٨

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية والمترجمة إليها:

١ - ديوان المتنبي وشروحه:

- ١ - التبيان في شرح الديوان: أبو البقاء العكبري . ضبطه وصححه ووضع فهرسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلي . ط . دار الفكر . د . ت .
 - ٢ - تصويب البيان في شرح الديوان: مولانا عبيد الله العبيدي - ط . كانبور - الهند، د . ت (الأوردية).
 - ٣ - ديوان المتنبي: شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، د . ت .
 - ٤ - ديوان المتنبي: شرح المحبي، محمد أمين بن فضل الله، (محيي شرح ديوان متنبي - بالفارسية)، كلكتة - الهند، د . ت .
 - ٥ - ديوان أبي الطيب: شرح الواحدي، بعناية فريدرخ ديتريصي، برلين، ١٨٦١ .
- F.R.Dieterici: Mutanabbi Carmina cum commentario Wāhidi - Berlin, 1861.
- ٦ - العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب: ناصيف اليازجي، دون ذكر لمكان الطبع ولا تاريخه .
 - ٧ - شرح المشكل من شعر المتنبي: ابن سيده، علي بن إسماعيل، بتحقيق: مصطفى السقا، حامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦ .
 - ٨ - الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي: أبو الفتح ابن جني - بتحقيق: د . محسن فياض - بغداد، ١٩٧٣ .

٩ - الفسر: ابن جنبي، حققه وعلق عليه صفاء خلوصي، بغداد، الجزء الأول: ١٩٦٩
- الجزء الثاني: ١٩٧٧.

ب - الدراسات والدواوين:

- ١٠ - أباطيل وأسمار: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢.
- ١١ - الإبانة عن سرقات المتنبي: أبو سعيد العميدي، تقديم وتحقيق وشرح: إبراهيم الدسوقي البساطي، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٩.
- ١٢ - الاتجاهات الأدبية الحديثة: ر.م. ألبيريس، ترجمة: جورج طرايشي، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢، ١٩٨٠.
- ١٣ - أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع: د. عباس الجزائري، مكتبة المعارف، الرباط، ط١، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- ١٤ - أثر ابن جنبي في الحركة النقدية حول المتنبي: محمد عبد الصمد الأجرائي، رسالة جامعية مرقونة، قدمت لكلية الآداب بالرباط (١٩٨٦-١٩٨٧).
- ١٥ - أخبار أبي تمام: أبو بكر الصولي. بتحقيق وتعليق: خليل محمود عساكر، محمد عبده عزام، نظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري، بيروت، د.ت.
- ١٦ - الأدب العربي: أندري ميكال. تعريب: رفيق بن وناس، صالح حيزم، الطيب العشاش، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس، ١٤٠٠/١٩٨٠.
- ١٧ - الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها: (الجزء الأول): د. عباس الجزائري، مكتبة المعارف الجديدة - الرباط، ط٣، ١٤٠٦/١٩٨٦.
- ١٨ - الأدب المقارن: طه ندا، بيروت، ١٩٧٥.
- ١٩ - الأدب المقارن: ماريوس فرانسوا غونيار، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط١، ١٩٧٨.
- ٢٠ - الأدب المقارن: د. محمد غنيمي هلال، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٤، د.ت.

- ٢١ - الاستشراق: إدوارد سعيد، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨١.
- ٢٢ - الاستشراق والاستشراق معكوساً: د. صادق جلال العظم، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨١.
- ٢٣ - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: د. محمود حمدي زقزوق، (كتاب الأمة: ٥)، قطر، ط١، ١٤٠٤.
- ٢٤ - الاستشراق والمستشرقون: د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ط٢، ١٣٩٩/١٩٧٩.
- ٢٥ - إعجاز القرآن: أبو بكر الباقلاني، بتحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ط٣، د.ت.
- ٢٦ - الإسلام: هنري ماسيه، ترجمة بهيج عثمان، علق عليه وقدم له مصطفى الرافي ومحمد جواد مغنية، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢، ١٩٧٧.
- ٢٧ - الإسلام في القرن العشرين (ضمن موسوعة العقاد الإسلامية): عباس محمود العقاد، م٤ - دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١.
- ٢٨ - الإسلام وحضارته: أندريه ميكيل. ترجمة: زينب عبد العزيز، مراجعة كمال الدين الحفناوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ت.
- ٢٩ - اقتضاء العلم العمل: الخطيب البغدادي، بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٣٨٩.
- ٣٠ - الالمام إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: القاضي عياض، بتحقيق السيد أحمد صقر. دار التراث، القاهرة، المكتبة العتيقة، تونس، ط١، ١٣٨٩/١٩٧٠.
- ٣١ - الأمثال السائرة من شعر المتنبي: الصاحب بن عباد، بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، طبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٥.

- ٣١ - الانثروبولوجيا والاستعمار: ج. لكلرك، ترجمة: جورج كتورة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
- ٣٢ - الأيديولوجية الصهيونية: عبد الوهاب محمد الميري، (سلسلة: عالم المعرفة، ٦١)، الكويت، ١٤٠٣ / ١٩٨٣.
- ٣٣ - البداية والنهاية: الحافظ ابن كثير، مطبعة المعارف، بيروت، ط٢، ١٩٧٧.
- ٣٤ - برنامج طبقات فحول الشعراء. محمود محمد شاكر. مطبعة المدني، د.ت.
- ٣٥ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي، حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٩ / ١٩٧٩.
- ٣٦ - تاريخ أخبار القرامطة: ابن سنان «وابن العديم»، وترجمة الحسن الأعصم القرطبي، حققه: سهيل زكار، بيروت، ١٩٧١.
- ٣٧ - تاريخ الأدب العربي: أحمد حسن الزيات، دار الثقافة، بيروت، ط٢٢، ١٩٧٨.
- ٣٨ - تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان، نقله إلى العربية: عبد الحلیم النجار (ج١-٢)، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٨.
- ٣٩ - تاريخ الأمم والملوك: أبو جعفر الطبري (ويليه: صلة تاريخ الطبري، لابن سعد القرطبي)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩ / ١٩٧٩.
- ٤٠ - تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- ٤١ - تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، ١٩٨٦.
- ٤٢ - تاريخ الكوفة: السيد حسين بن السيد أحمد البراقي النجفي، المطبعة الحيدرية، النجف، ط٢، ١٣٧٩ / ١٩٦٠.
- ٤٣ - تاريخ النقد العربي عند العرب: د. إحسان عباس، دار الثقافة، ط٥، ١٤٠٦ / ١٩٨٦.

- ٤٤ - تاريخ اليعقوبي، بيروت، د.ت.
- ٤٥ - التبشير والاستعمار في البلاد العربية: د. مصطفى خالدي، د. عمر فروخ، المكتبة العصرية، بيروت - صيدا، ط٥، ١٩٧٣.
- ٤٦ - تحقيق النصوص ونشرها: عبد السلام هارون، القاهرة، ط١، ١٣٧٤/١٩٥٤.
- ٤٧ - تراثنا بين ماض وحاضر: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠.
- ٤٨ - التطلع القومي عند المتنبي: جاسم محسن عبود، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٦.
- ٤٩ - تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا: د. خالد زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٣.
- ٥٠ - أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة: د. محمد ابن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٦.
- ٥١ - الثقافة الإسلامية في الهند: عبد الحي الحسني، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥٨.
- ٥٢ - جاذبية الإسلام: مكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
- ٥٣ - الجزية والإسلام: دانييل دينيت، ترجمة وتقديم: فوزي فهم جاد الله، مراجعة: د. إحسان عباس، دار الحياة، بيروت، د.ت.
- ٥٤ - جمهرة أشعار العرب: أيزيد القرشي، بتحقيق: علي محمد الجاوي، دار نهضة مصر، د.ت.
- ٥٥ - جمهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي، تحقيق وتعليق: عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٧.

- ٥٦ - الجويني إمام الحرمين : د. فوقية حسين محمود، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط٢، ١٩٧٠.
- ٥٧ - حرب القلم (ج٦): محمد حسن الوزاني، ١٩٨٦.
- ٥٨ - حصوننا مهددة من داخلها: محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤٠١ / ١٩٨١.
- ٥٩ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع: آدم متز، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٣٨٧ / ١٩٦٧.
- ٦٠ - حوار الحضارات: روجه (رجاء) غارودي، ترجمة: عادل العوّا، منشورات عويدات - باريس، ط١، ١٩٧٨.
- ٦١ - حياة الشعر في الكوفة: د. يوسف خليف، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٨ / ١٩٦٨.
- ٦٢ - الحيوان: الجاحظ، بتحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٣٨٨ / ١٩٦٩.
- ٦٣ - الخراج والنظم الإسلامية للدولة الإسلامية: محمد ضياء الدين الرئيس، القاهرة، ط٤، ١٩٧٧.
- ٦٤ - خزانة الأدب: عبد القادر البغدادي، بتحقيق وشرح: عبد السلام هارون، (الجزء الثاني)، القاهرة، ١٣٨٨ / ١٩٦٨.
- ٦٥ - الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، بتحقيق: علي محمد النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، د.ت.
- ٦٦ - خصائص الأدب العربي: أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري - القاهرة، د.ت.
- ٦٧ - خطط الشام: محمد كرد علي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٩ / ١٩٦٩.

- ٦٨ - الخيال الشعري عند العرب: أبو القاسم الشابي، تونس، ١٩٦١.
- ٦٩ - دراسات في تاريخ الدولة العربية: مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، ١٩٨٣.
- ٧٠ - دراسات في فقه اللغة: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٦٨/١٣٨٨.
- ٧١ - الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا: د. ميشال جحا، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
- ٧٢ - دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.
- ٧٣ - ديوان البحري: بتحقيق وشرح وتعليق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٢.
- ٧٤ - ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي: حققه: محمد عبدة عزام، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٦.
- ٧٥ - ديوان عمر أبي ريشة: دار العودة، ط١، ١٩٧١.
- ٧٦ - ديوان النابعة الذيباني: بتحقيق: د. شكري فيصل، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨.
- ٧٧ - ديوان أبي نواس: بتحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- ٧٨ - ديوان المتنبي في العالم العربي وعند المستشرقين: ر. بلاشير، ترجمة: أحمد أحمد بدوي، ط. نهضة مصر، د.ت.
- ٧٩ - ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام: عبد الوهاب عزام، دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٦٨.
- ٨٠ - الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية، طبيعتها ومكوناتها: د. محمد عابد

- الجابري . (مقال منشور في كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج ١، ص ٣٠٥-٣٣٨، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج، طبع في تونس، ١٩٨٥).
- ٨١ - الرؤوس: مارون عبود، دار مارون عبود - دار الثقافة، بيروت، ط ٥، ١٩٧٢ .
- ٨٢ - رسالة أ. ميكال إلى صاحب هذا البحث: بتاريخ ١٩٨٦/١/٧ .
- ٨٣ - رسالة افتتاح الدعوة: القاضي النعمان بن محمد، بتحقيق: وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، ط ١، ١٩٧٠ .
- ٨٤ - الرسالة الحاتمية: أبو علي الحاتمي، بتحقيق: إبراهيم الدسوقي البساطي . (ملحقة برسالة: الإبانة).
- ٨٥ - رسالة الغفران: أبو العلاء المعري، بتحقيق: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء)، دار المعارف بمصر، ط ٦، ١٩٧٧ .
- ٨٦ - الرسالة الموضحة، في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره: أبو علي الحاتمي، بتحقيق: د. محمد يوسف نجم، دار صادر - دار بيروت، بيروت: ١٩٦٥/١٣٨٥ .
- ٨٧ - الرفض ومعانيه في شعر المتنبي: يوسف الحناشي، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٤/١٤٠٤ .
- ٨٨ - روائع إقبال: أبو الحسن الندوي، بيروت، ط ١٣٨٨/١٩٦٨ .
- ٨٩ - زبدة الحلب من تاريخ حلب: ابن العديم (كمال الدين)، بتحقيق: سامي الدهان: ج ١، دمشق ١٩٥١/١٣٧٠ .
- ٩٠ - سلسلة محاضرات عامة في أدب الأندلس وتاريخها (١٩٤٧-١٩٤٨): ليفي - برونسال، القاهرة، ١٩٥١ - المطبعة الأميرية، ترجمها إل العربية: محمد عبد الهادي شعيرة، راجعها: عبد الحميد العبادي .

- ٩١ - سيويه والقراءات (دراسة تحليلية معيارية): أحمد مكّي الأنصاري، توزيع: دار المعارف بمصر، ١٣٩٢/١٩٧٢.
- ٩٢ - سيف الدولة الحمداني: د. مصطفى الشكعة، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي - القاهرة، د.ت.
- ٩٣ - سيفيات المتنبي (دراسة نقدية للاستخدام اللغوي): سعاد عبد العزيز المانع، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، ١٤٠١/١٩٨١.
- ٩٤ - شخصيات قلقة في الإسلام: دراسات ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي دار النهضة العربية، القاهرة، ط. ٢، ١٩٦٤.
- ٩٥ - شرح ديوان الحلاج: د. كامل مصطفى الشبيبي، مكتبة النهضة، بغداد، بيروت، ط. ١، ١٣٩٤/١٩٧٤.
- ٩٦ - شرح القويسني عن متن السلم في المنطق للأخضري، ط. البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٩/١٩٥٩.
- ٩٧ - شعر الحرب في أدب العرب: د. زكي المحاسني، دار المعارف بمصر، ط. ٢، ١٩٧٠.
- ٩٨ - الشعر والشعراء: ابن قتيبة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٩.
- ٩٩ - الصبح المنبي عن حيشة المتنبي، يوسف البديعي، بتحقيق مصطفى السقا ومحمد شتا وعبد زيادة عبده، دار المعارف بمصر، ط. ٢، د.ت.
- ١٠٠ - صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى: ريتشارد سودرن، ترجمة وتقديم، د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط. ١، ١٩٨٤.
- ١٠١ - ضحى الإسلام: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ١٠، د.ت.
- ١٠٢ - ظهر الإسلام: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ٥، ١٣٨٨/١٩٦٩.

- ١٠٣ - طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت.
- ١٠٤ - طبقات المفسرين: الداودي (شمس الدين محمد بن علي بن أحمد): دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٤٠٣/١٩٨٣.
- ١٠٥ - أبو الطيب المتنبي (دراسة في التاريخ الأدبي): بلاشير، ترجمة إبراهيم الكيلاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٥.
- ١٠٦ - أبو الطيب المتنبي في آثار الدارسين: د. عبدالله الجبوري، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ١٩٧٧.
- ١٠٧ - طائفة الإسماعيلية (تاريخها، نظمها، عقائدها): د. محمد كامل حسين - لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط.١، ١٩٥٩.
- ١٠٨ - أبو الطيب المتنبي في مصر والعراقين: د. مصطفى الشكعة، عالم الكتب، ١٩٨٣/١٤٠٣.
- ١٠٩ - العرب وأوروبا، لويس يونغ، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت، ط.١، ١٩٧٩.
- ١١٠ - العروة الوثقى، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.١، ١٣٨٩/١٩٧٠.
- ١١١ - العقد الفريد: ابن عبد ربّه، شرحه وضبطه وصححه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، القاهرة، ط.٣، ١٣٨٤/١٩٦٥.
- ١١٢ - أبو العلاء وما إليه، عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٩٨٣/١٤٠٣.
- ١١٣ - علم اللغة: د. علي عبد الوافي وافي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ط.٤، ١٩٥٧/١٣٧٧.
- ١١٤ - العلم والأيدولوجية: ميشيل ماركوفيتش، ترجمة أحمد السطاتي، منشورات

- أفلام، السلسلة الثقافية، ١/١٩٧٣.
- ١١٥ - العلمانية، أو فلسفة موت الإنسان: محسن الملي، دار الفكر للنشر والتوزيع، تونس، ط. ١، ١٩٨٦.
- ١١٦ - العلوم الإنسانية والأيدولوجية: محمد وقيدى، دار الطليعة، بيروت، الشركة المغربية للناسرين المتحدنين، ط. ١، ١٩٨٣.
- ١١٧ - العمدة، في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابن رشيق، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط. ٤، ١٩٧٢.
- ١١٨ - العوامل السياسية في شعر المتنبي: عصام السيوفي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط. ١، ١٩٨١.
- ١١٩ - غاية النهاية في طبقات القراء: ابن الجزري (شمس الدين محمد بن محمد): عني بنشره برجستراسر، ط. ٢، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- ١٢٠ - الفتح على أبي الفتح: ابن فورجة، بتحقيق عبد الكريم الدجيلي، بغداد، ١٩٧٤.
- ١٢١ - فتوح البلدان: البلاذري، بتحقيق رضوان محمد رضوان، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.
- ١٢٢ - الفصول الأربعة. عمر فاخوري، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط. ١، ١٤٠١/١٩٨١.
- ١٢٣ - فصول في الشعر ونقده: د. شوقي ضيف، دار المعارف بمصر.
- ١٢٤ - فضائح الباطنية والمستظهري: أبو حامد الغزالي، بتحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار الكتب الثقافية، الكويت - القاهرة، ١٣٨٣/١٩٦٤.
- ١٢٥ - الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: د. محمد البهي، دار الفكر، بيروت، ط. ٥، ١٩٧٠.

- ١٢٦ - فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر: أحمد سمايلوفيتش، دار المعارف، مصر، د.ت.
- ١٢٧ - الفن ومذاهبه في الشعر العربي: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر: أ - الطبعة السادسة. ب - الطبعة العاشرة.
- ١٢٨ - الفهرست: ابن النديم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.
- ١٢٩ - فوات الوفيات، والذيل عليها: ابن شاکر الکتبی، بتحقیق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.
- ١٣٠ - في التفوق الجمالي لما اشتمل على ذكر العربية واللسان العربي، من أي القرآن الكريم: محمد علي أبو حمدة، دار الجيل، بيروت، مكتبة المحتسب: عمان، ١٤٠٥/١٩٨٥.
- ١٣١ - في التراث العربي: مصطفى جواد، قدم له وأخرجه ونصص فهرسه محمد جميل شلش وعبد الحميد العلوجي، ودار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٧٩.
- ١٣٢ - القرآن الكريم، برواية ورش، عن نافع.
- ١٣٣ - قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، محمد عبد: نفتاح عليان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
- ١٣٤ - قصائد: نزار قباني.
- ١٣٥ - قصة المتنبي: أحمد الجندي، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، د.ت.
- ١٣٦ - قيس بن الخطيم: حسن الأمراني، رسالة جامعية مرقونة، نوقشت بكلية الآداب بفاس، عام ١٩٨١.
- ١٣٧ - الكامل في التاريخ: ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن أبي المكارم)، م. ٨، دار صادر، بيروت، مصورة عن طبعة بريل، ١٨٦٢.

١٣٨ - الكشف عن مساوئ المتنبي : الصحاح بن عباد، بتحقيق إبراهيم الدسوقي البساطي . (ملحق برسالة الإبانة).

١٣٩ - كليات إقبال (بالوردو)، ط. علي كره - الهند.

١٤٠ - اللزوميات : أبو العلاء المعري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ١٩٨٣/١٤٠٣.

١٤١ - اللغة العربية معناها ومبناها : د. تمام حسان، دار الثقافة - البيضاء، د. ت.

١٤٢ - ماركس ونهاية الاستشراق : بريان تيرنر، ترجمة يزيد صايغ، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط. ١، ١٩٨١.

١٤٣ - مؤرخو الشرفاء : ل. بروفنسال، تعريب عبد القادر الخلاصي، الرباط، ١٩٧٧/١٣٩٧.

١٤٤ - المتنبي : د. زكي المحاسني، سلسلة نوايغ الفكر العربي : ١٥، دار المعارف بمصر، ١٩٥٦.

١٤٥ - المتنبي : محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د. ت.

١٤٦ - المتنبي بين ناقديه في القديم والحديث : د. محمد عبد الرحمن شعيب، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤.

١٤٧ - المتنبي، مالىء الدنيا وشاغل الناس : شفيق جبيري، مطبعة ابن زيدون، دمشق ١٩٣٠/١٣٤٩.

١٤٨ - المتنبي، مالىء الدنيا وشاغل الناس : وقائع مهرجان المتنبي الذي أقامته وزارة الثقافة العراقية في بغداد، من ٥-١٠ تشرين الثاني ١٩٧٧، دار الرشيد للنشر، ١٩٧٩.

١٤٩ - المتنبي وسعدي : حسين على محفوظ، ط. الحيدري - طهران، ١٩٥٧.

- ١٥٠ - المتنبّي وشوقي وإمارة الشعر: عباس حسن، دار المعارف ط. ٢، ١٩٧٣.
- ١٥١ - المتنبّي والقرامطة: د. محمد محمد حسين، منشورات دار الرفاعي، الرياض، ط. ١، ١٤٠١/١٩٨١.
- ١٥٢ - المتنبّي يسترد أباه (دراسة في نسب المتنبّي): عبد الغني الملاح، المؤسسة العربية للدراسات العربية والنشر، بيروت، ط. ٢، ١٩٨٠.
- ١٥٣ - المحصول الفكري للمتنبّي: سهيل عثمان ومنير كنعان، دار الإرشاد، بيروت، ط. ١، ١٣٨٩/١٩٦٩.
- ١٥٤ - مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د. مهدي المخزومي، البابي الحلبي، مصر، ط. ٢، ١٣٧٧/١٩٥٨.
- ١٥٥ - المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا: فيليب فان تيغم، ترجمة فريد أنطونيوس، دار عويدات، بيروت، ط. ١، ١٩٦٧.
- ١٥٦ - مروج الذهب: المسعودي، دار الأندلس، بيروت، ط. ١، ١٩٦٥.
- ١٥٧ - المستشرقون: نجيب العقيقي، دار المعارف بمصر، ط. ٤، ١٩٨٠.
- ١٥٨ - مشكلة الثقافة: مالك بن نبي، دار الفكر، بيروت.
- ١٥٩ - مطالعات في الكتب والحياة: عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ٣، ١٣٨٦/١٩٦٦.
- ١٦٠ - مع شعراء الأندلس والمتنبّي، أميليو غرسية غومث، تعريب الطاهر أحمد مكي، دار المعارف بمصر، ط. ٣، ١٤٠٣/١٩٨٣.
- ١٦١ - مع أبي الطيب: عبدالله الطيب، جامعة الخرطوم، ط. ٢، ١٩٧٥.
- ١٦٢ - مع المتنبّي: طه حسين، دار المعارف، بمصر، د. ت.
- ١٦٣ - مفاهيم نقدية: رينيه ويليك: ترجمة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (١١٠) - الكويت، ١٤٠٧/١٩٨٧.

- ١٦٤ - المفضليات : المفضل الضبي ، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون ، دار المعارف بمصر ، ط . ٤ ، د . ت .
- ١٦٥ - مقال عن المنهج : رينه ديكرت ، ترجمة محمود محمد الخضير ، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط . ٣ ، ١٩٨٥ .
- ١٦٦ - مقدمة في المنهج : عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء) ، معهد البحوث والدراسات الإسلامية ، ١٩٧١ .
- ١٦٧ - الملل والنحل : الشهرستاني (أبو الفتح) ، بتحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٨٢/١٤٠٢ .
- ١٦٨ - مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، فرانتز روزنتال ، ترجمة أنيس فريخة ، مراجعة وليد عرفات ، دار الثقافة ، بيروت ، ط . ٣ ، ١٩٨٠/١٤٠٠ .
- ١٦٩ - مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق : ديفد ديتشس ، ترجمة د . محمد يوسف نجم ، مراجعة د . إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٧ .
- ١٧٠ - المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره : ابن وكيع التنيسي ، قرأه وقدم له وعلق عليه محمد رضوان الداية ، دار قتيبة ، دمشق ، د . ت .
- ١٧١ - الموضحة : أبو علي الحاتمي ، بتحقيق محمد يوسف نجم ، دار صادر - دار بيروت ، ١٩٦٥/١٣٨٥ .
- ١٧٢ - منهاج البلغاء وسراج الأدباء : حازم القرطاجني ، بتحقيق د . محمد الحبيب ابن الخوجة ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط . ٢ ، ١٩٨١ .
- ١٧٣ - منهج التبريزي في شروحه ، والقيمة للتاريخية للمفضليات : د . فخر الدين قباوة ، المكتب العربية بحلب .
- ١٧٤ - الموافقات في أصول الشريعة : أبو إسحق الشاطبي دار المعرفة ، بيروت ، د . ت .

- ١٧٥ - نظرية الأدب: أوستين وارين ورينه ويليك، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، دمشق، ١٩٧٢/١٣٩٢.
- ١٧٦ - النقد الأدبي: كارلوني وفيللو، ترجمة كيتي سالم، مراجعة جورج سالم، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط. ٢، ١٩٨٠.
- ١٧٧ - النقد المنهجي عند العرب: د. محمد مندور (ومعه: منهج البحث في الأدب واللغة، للانسون وماييه)، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٩.
- ١٧٨ - نقد النقد: تزيفيتان تودوروف، ترجمة سامي سويدان، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط. ١، ١٩٨٦.
- ١٧٩ - أبو نواس بين العبث والاعتراب والتمرد: د. أحلام الزعيم دار العودة، بيروت، ط. ١، ١٩٨١.
- ١٨٠ - الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي الجرجاني (أبو الحسن علي بن عبد العزيز)، حققه وشرحه محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، ط. الحلبي بمصر، د. ت.
- ١٨١ - وفيات الأعيان: ابن خلكان، بتحقيق د. إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٨/١٣٩٨.
- ١٨٢ - تيممة الدهر في محاسن أهل العصر: أبو منصور الثعالبي، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط. ٢، ١٩٧٣/١٣٩٢.
- ج - الدوريات:
- ١٨٣ - الآداب (مجلة شهرية تعنى بشؤون الفكر): السنة ٢٧، ١/١٩٧٩، بيروت.
- ١٨٤ - آفاق عربية (مجلة فكرية شهرية عامة): السنة ٢، ٤/١٩٧٧، بغداد.
- ١٨٥ - أخبار التراث العربي (نشرة يصدرها معهد المخطوطات العربية): ع. ٣١/ رمضان - شوال ١٤٠٧ / يماي - يونيو ١٩٨٧، الكويت.

١٨٦ - الأمة (مجلة إسلامية شهرية جامعة): السنة ٦، ع. ٦٨ / شعبان ١٤٠٦ /
ابريل ١٩٨٦، الدوحة، قطر.

١٨٧ - الفكر العربي (مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية): السنة ٥، ع. ٣١، يناير
- مارس ١٩٨٣، ع. ٣٢، إبريل - يونيو ١٩٨٣، بيروت.

١٨٨ - الكرمل (فصلية ثقافية): ١١ / ١٩٨٤، (يتضمن العدد ترجمة كاملة لكتاب
رولان بارت، بقلم إبراهيم الخطيب) نيقوسيا - قبرص.

١٨٩ - كلمات: العدد المزدوج ٦-٥ / ١٩٨٥ - البحرين.

١٩٠ - مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: م. ٥٢ - ج. ٤، ذو القعدة ١٣٩٧ / أكتوبر
١٩٧٧.

١٩١ - المشرق: ٣٤ / ١٩٣٦، بيروت.

١٩٢ - المشكاة: ١ / ١٩٨٤، وجدة.

١٩٣ - المكشوف: السنة ٢، ع. ٨٤ / ٢٤ شباط (فبراير) ١٩٣٧، ع. ٨٥ / آذار
١٩٣٧، بيروت.

١٩٤ - المناهل: ع. ٣٤ / ذو القعدة ١٤٠٦ - يوليو ١٩٨٦، الرباط.

١٩٥ - الورد (مجلة تراثية فصلية): م. ٦، ع. ٣، ١٩٧٧، بغداد.

د - الموسوعات والمعاجم

١٩٦ - تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي، دار مكتبة الحياة.

١٩٧ - التعريفات: الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، المعروف
بالسيد الشريف. الدار التونسية للنشر، ١٩٧١.

١٩٨ - دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية عبد الحميد يونس وآخرون. م.

١-ع.١، جمادى الثانية ١٣٥٢هـ / أكتوبر ١٩٣٣.

١٩٩ - دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: حسن الأمين، م٣ - ج١٢، دار المعارف للمطبوعات، بيروت ١٣٩٧/١٩٧٧.

٢٠٠ - رائد الدراسة عن المتنبي: كوركيس عواد وميخائيل عواد، بغداد، ١٩٧٩.

٢٠١ - الصحاح: الجوهري، إسماعيل بن حماد، بتحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ١٤٠٢ / ١٩٨٢.

٢٠٢ - الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أبو البقاء الحسيني الكفوي، أعده للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق ١٩٨١.

٢٠٣ - لسان العرب: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، دار صادر - بيروت. د.ت.

٢٠٤ - معجم الأدباء: ياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.

٢٠٥ - موسوعة المستشرقين: د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط.١، ١٩٨٤.

ثانياً: المراجع الأجنبية :

- 205- Armantier (L.), Orientalisme et Linguistique. Introduction aux 'Principes Langues Continentales de L'Extreme Orient.
Lesidiomes, Sino - tibetains. ed, L'aurore/univers Qubec 1980.
- 206 - Arnaldez (R), Hallaj ou la religion de la croix, Paris, 1964.
- 207 - Barthold (V), la decouverte de L'asie, histoire de L'orientallisme en Europe et en Russie, traduit du russe et annote par B. Nikitine Paris Payot 1947.
- 208 - Bellour (R), Le livre des autres (entretiens), U.G.E., Paris 1978.
- 209 - Blachere (R), Ibn al-Qarih et la genese de L'epitre du pardon d'Al Ma'arri (ex-tait de la revue des etudes islamiques) annees 1941 - 1946 Paris 1947.
- 210 - Blachere (R) Note sur un commentaire du Diwan d'Al-Mutanabbi (annales de L'institut des etudes orientales) VoL IV, 1938, pp.121-127 Librairie Larose Paris.
- 211 - Blachere (R) Le Poete arabe Al-Motanbbi et L'occident musulman "Revue des etudes islamiques" VoL. III, Paris 1929 cahier I, pp. 127-135.
- 212 - ----- Un poete arabe du IVe siecle de L'hegire (Xe siecle de JC) About-tayyib al-Motanabbi. (Essai d'histoire litteraire), Andrien-Maisonneuve, Paris 1935.

- 213 - Blachere (R) et Sauvaget (J), *Regles pour editions et traductions de textes arabes*. Collection arabe, Paris 1945.
- 214 - Blachere (R), *La vie egale et sage du poete al-Ma'arri*. (Paru dans "Connaissance" No 1- oct 1945) Institut Francais de Damas.
- 215 - -----, *Vue d'ensembles sur la poetique classique des Arabes*, Extrait de la revue des etudes semitiques, 1938, 1, Paris 1938.
- 216 - Broglie (Le Duc de), *Eloge de Silvestre de Sacy*. (Melanges de Litterature orientale: de Sacy - Paris).
- 217 - Canard (M), *Byzance et les musulmans du proche orient*. London, 1973.
- 218 - -----, *Histoire de la dynastie des H'amdaniides de Jazira et de Syrie*. Tome I, Alger 1951.
- 219 - -----, *Sayf Al Dawla*, recueil de textes relatifs a L'emir Sayf al Dawla Le Hamdanide, avec annotations, cartes et plans. Bibliotheca Arbaica, Alger 1934.
- 220 - Chaladon (F), *Histoire de la premiere croisade jusqu'a L'election de Godefroi de Bouillon* (avant-propos de humman Chaladon), Paris 1925.
- 221 - Charnay (J.P.), *Les contre - orient, ou comment perser L'autre selon soi*. La bibliotheque arabe: Sindbad, Paris 1980.
- 222 - Comeille, *Le Cid*. Librairie Larousse, Paris 1970.
- 223 - Daher (J), *Essai sur le pessimisme chez le poete arabe Al-Mutanabbi*. (Arabica, Vol IV - 1957; pp. 42-54)

- 224 - Darmesteter (J), *Essais Orientaux. (de la part de la France dans les grandes découvertes de L'orientalisme moderne)*, Paris 1883.
- 225 - Decaux (A), *Saladin, le sultan chevalier. Historia sommaire pp 51-63 No 402, Mai 1980.*
- 226 - Dejeux (J) *La litterature algerienne contemporaine, col. que-sais-je? P.U.F. 1975.*
- 227 - Dermenghem (E), *Les plus beaux testes arabes. ed La Colombe, Paris 1951.*
- 228 - Devic (M), *La litterature arabe. (Revue politique et litteraire: sommaire du No 30 8e annee 2e serie pp 689-704. 25 janvier 1879.*
- 229 - Diehel (C), *les grands problemes de L'histoire Byzantine. A. Colling 1943.*
- 230 - Ducellier (A), *Le drame de Byzance. Ideal et echec d'une societe chretienne. Hachette 1976.*
- 231 - Dugat (G), *Histoire des orientalistes de L'Europe, du XII au XIX siecle, Paris 1868.*
- 232 - -----, *Poesies Arabes. Essai de Traduction en vers francais imprimerie nationale 1850.*
- 233 - Duval-Destains, *Poesies de Motenabby. (Mercure Etranger, ou annales de la litterature etrangere) No IX - Tome II, Paris 1813.*
- 234 - Frenoy (Marie-Louise Du), *L'idee de progres et la recherche de la matiere*

d'orient. centre de documentation universitaire, Paris 1960.

235 - Garaudy (R), Appel aux Vivants. ed Seuil 1979.

236 - -----, Promesses de L'Islam. ed Seuil 1981.

237 - Garcia - Gomez (F), Mutanabbi et Ibn Hani,
(Melanges offerts a William Marcais par. L'institut d'etudes islamiques de
L'universite de Paris), Paris - 1950, pp. 147-153.

238 - Gaudefroy-Demombynes (M.), Les institutions musulmanes , 30 ed, Paris
1946.

239 - Goethe (J.W.Von), West-ostlicher Diwan (Le Divan). Aubier - collection
biligüe, ed Montaigne Paris 1950; traduit, preface et annote par. H. Leichten-
berger.

240 - Grece (M. de), La nuit du serail ed Olivier Orban 1982.

241 - Hammer (J. Vor), Motenebbi, der grosste arabische Dichter. Wien 1824.

242 - Herbelot (B.d'), Bibliotheque Orientale, ou dictionnaire universel. Paris 1782.

243 - Huart (C.), Litterature arabe, Paris 1902.

244 - Hygo (V.), L'annee terrible. Copyright - Les Lettres Libres, 1986.

245 - -----, Notre - Dame de Paris, ed Bellevue-capitol, Paris 1973.

246 - -----, Odes et Ballades. ed Flammarion, Paris 1968.

- 247 - -----, Ruy Blas. ed Larousse 1971.
- 248 - Humbert (J.), Discours sur L'utilite de la Langue arabe; prononce le 16 juin 1823 aux promotions du college de Geneve. Geneve 1823.
- 249 - Idris (H.J.), Saif al-Daula, emir d'Alep, et son panegyriste Mutanabbi. I.B.L.A. (Institut des belles lettres arabes) Vol. xiii, 1950 - pp. 239-246.
- 250 - Jakobson (R.), Huit questions de poetique. Coll. points, ed. seuil 1977.
- 251 - Joubert (J.L.), La poesie, ed Armand colin/Gallimard, Paris 1977.
- 252 - Jullian (Ph.), Les orientalistes, Fribourg (Suisse) 1977.
- 253 - Kahn (A.), La litterature arabe. ed L. Michaud Paris.
- 254 - Khawam (R.R.), La poesie arabe, des origines a nos jours. ed Marabout Universite- Verviers (Belgique) 1967.
- 255 - Lagrange (Grangeret de), Anthologie arabe. Imp. royale, Paris 1829.
- 256 - -----, Defense de la poesie orientale, ou replique a un passage. Imp. Fournier, Paris 1826.
- 257 - Laust (H.), Le reformisme orthodoxe des "Salafia". Extrait de la revue des etudes islamiques, annee 1932, Paris 1932.
- 258 - Laurens (H.), Aux sources de L'orientalisme; La bibliotheque orientale de Barthelimi d'Herbelot. Maisonneuve et Larose, Paris 1978.

- 259 - Machuel (L.), *Les auteurs arabes*. ed A. Collin, Paris 1912.
- 260 - Martino (P.), *L'orient dans la litterature francaise au xvii et au xviii o siecle*. Geneve 1970.
- 261 - Martino (P.) et Saroit (A. bey), *Anthologie de L'amour arabe*. 3^e ed (societe du Mercure de France) Paris.
- 262 - Massignon (L.), *Elements ismaeliens dans la poettique d al Mutanabbi*. (ATTi del Xix congresso inTernazionali degli orien TalisTi - ROMA 23-29 settembre 1935), ROMA 1938.
- 263 - Massignon (L.), *Les methides de realisation artistique des peuples de L'Islam*. Extrait de la revue: Syria, 1921.
- 264 - -----, *Opera-Minora*. textes recueillis, classes et presentes avec une bibliographie par Y. Moubarac. P.U.F. Paris 1969.
- 265 - -----, *La structure primitive de L'anlyse grammaticale*. Arabica, I, 1954, PP. 3-16.
- 266 - Matvejevitch (P.), *Pour une poetique de L'evenement - La posesie de circonstance*. Coll. 10/18, Unions generale d'editions 1979.
- 267 - Mourois (A.), *Les roses de septembre* ed Flammarion, Paris 1964.
- 268 - Meynard (C.B. de), *La poesie en Perse*. Lecon d'ouverture, faite au College de France, le 4/12/1876.
- 269 - -----, *Surnons et sobriquets dans la litterature arabe*. Journal asiatique; extrait des numeros de mars-avril a septembre - octobre 1907. Imp. nationale, Paris 1907.

- 270 - Michaud, Biographie Universelle. Paris et Leipzig.
- 271 - Miquel (A.), quelques reflexions sur un conte des mille et une nuit. In "Cahiers d'etudes arabes et islamiques. sorbonne nouvelle - Paris iii - No1 Janvier 1976, PP 19-27.
- 273 - Mohl (I.), Vingt-sept ans d'histoire des etudes orientales. Rapports faits a la societe asiatique de Paris, de 1840 a 1867. T.i - Paris 1879 - Tii - 1880.
- 274 - Morabia (A.), La notion de "Gihad" dans L'Islam medieval, des origines a al-Gazali. Lille 1975.
- 275 - Parot (L.) et Marcenac (J.) Paul EWARD. Coll. poetes d'aujourd'hui Seghers 1969.
- 276 - Pellat (Ch.), Ibn al - Muqafaa. ed Maisonneuve et Larose, Paris 1976.
- 277 - -----, Langue et litterature arabes. Coll U2, Armand Collin 1970.
- 278 - Peres (H.), Poemes arabes celebres. Extrait du Bulletin des etudes arabes, n 55 nov. dec. 1951 et no 57 mars-avril 1952.
Alger 1952.
- 279 - -----, La poesie andalouse en arabe classique, au xi siecle, ed Andrien - Maisonneuven Paris 1937.
- 280 - Prevert (J.), Paroles. ed Gallimard 1972.
- 281 - Schlumberger (G.), Un emp-erur byzantin au xo siecle; Nicephore Phocas. Paris 1890.

- 282 - Reig (D.), *Orientalisme et enseignement de L'arabe C.E.A.I. sorbonne nouvelle*
- Paris iii, no 1 Janvier 1976 PP. 5 - 18.
- 283 - Reiske (J.J.), *Proben der arabischen Dichtkunts, in verliebten und traurigen gedichten aus dem Motanabbi. Arabish und Deutsch. Leipzig 1765.*
- 284 - Remusat (A.), *Melanges pisthumes d'histoire et de litterature orientales, Paris 1843.*
- 285 - Renan (E.) *Vie de Juesus, Marabout Universite - Vervienrs (Belgique) 1974.*
- 286 - Robert (P.), *Le petit Robert 2; dictionnaire universel des noms propres 1984.*
- 287 - Roland, *La Chanson de Roland.*
a - Traduction par Guillaume Picot, Librairie Larousse 1965.
b - Traduction, preface, notes et commentaire par Pierre Jonin, ed Gallimard 1979.
- 288 - Roussel (P.), *Les origines et les caracteres de la premiere croisade, Geneve 1945.*
- 289 - Sacy (B.S. de), *Anthologie grammaticale arabe, Paris 1829.*
- 290 - -----, *Chrestomathie arabe. 2° ed. Imp, royale, T.i, 1826, T.ii 1826, T.iii 1827.*
- 291 - -----, *Discours sur les traductions d'ouvrages ecrits en langues orientales.*
- 292 - -----, *Langues et litteratures orientales, in. Rapport historique sur les progres de L'histoire et de la litterature ancienne, redige par M. Dacier. PP. 109-168. imp. imperiale, Paris 1810.*
- 293 - -----, *Memoire sur L'origine et les anciens monuments de la litterature parmi les arabes. Paris 1808.*

- 294 - -----, Notice historique des anciens poemes arabes connus sous le nom de Moallakas.
- 295 - -----, Les seances de Hariri. 2^o ed imp. imperiale, Paris 1847.
- 296 - -----, De L'utilite de L'etude de la poesie arabe. extrait du Journal Asiatique, Paris 1826.
- 297 - Schwab (R.), La renaissance orientale. 1950.
- 298 - Secret (F.) Guillaume Postel et Les etudes arabes a la renaissance. Arabica - ix - 1962 PP. 21-36.
- 299 - Sivan (I.), L'Islam et la croisade, ideologie et propagande dans les reactions musulmanes aux croisades. Maisonneuve - Paris (vi) 1968.
- 300 - Slane (B. de), Cata, ogues des manuscritsarabes. Imp. nationale, Paris 1883-1885.
- 301 - Todorov (T.), Qu'est-ce que le structuralisme? 2 - Poetique. Coll. points, ed seuil 1968.
- 302 - Vaux (C. de), Les penseurs de L'Islam. Paris 1921.
- 303 - Wiet (G.). Lecon inaugurate, faite le mardi 4 decembre 1951 au college de France.
- 304 - -----, Introduction a la litterature arabe. ed maisonneuve et larose, Paris.
- 305 - Yourcenar (M.), Nouvelles orientales, ed Gallimard, 1963.