الباب الأول

الاستشراق والمتنبي

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

حدود الاستشراق ـ الاستشراق الفرنسي.

١ ـ «الغرب عرض». (١) LÓccident est un accident

بهذه العبارة يفتتح كَارودي R. Garaudy بعض كتبه وهي عبارة تلتقي مع فكرة شبنكلَر O. Spengler عن (تدهور الغرب). (٢) الا أن أسباب الأزمة عرضية عند الفيلسوف الألماني، نظراً لما صاحب ميلاد نظريته من تطاحن أوروبي شهدت عليه الحرب الكونية الأولى. أما عند الفيلسوف الفرنسي، فهي أزمة بنيوية تشهد على انهيار العلاقات البشرية في بعدها الروحي.

وبالرغم من امارات الانهيار الحضاري، وتفكك العلاقات الداخلية يظل الغرب يرمي جاهداً الى اثبات ذاته المنفية، عن طريق نفي ذات سواه. وتتناسخ ثنائية النفي والاثبات عبر ثنائيات متعددة، وتتم عملية النفي/ الاثبات بواسطة قنوات شتى، لعل أهمها كان ـ وما يزال ـ الاستشراق.

العلاقة بين الشرق والغرب قديمة جداً. وقد اتخذت هذه العلاقة في أدوارها التاريخية المتعاقبة والمتباينة، صوراً كثيرة، كانت أحياناً تتخذ صورة الاحتكاك الحربي، وأحياناً أخرى تلبس لبوس الاتصال الحضاري، الذي يفتح المجال فسيحاً للعلاقات السياسية والتجارية، والفكرية أيضاً.

---

(١) R. Garaudy: Promesses de l'Islam, éd. Seuil-1981, P. 17

(٢) Oswald Spengler (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) أهم منظر للتاريخية. ومن أشهر كتبه (تدهور الغرب: ١٩١٦ ـ ١٩٢٠).
وبالرغم من أن هذا الفيلسوف يبشر بتدهور الغرب، الا انه يميل الى مهاجمة الشرق بعنف.
انظر، أ. سعيد: الاستشراق. ص ٢١٩.

ولكن يبدو أنه منذ نقل كَالان Antoine GALLAND كتاب (ألف ليلة وليلة)[1] الى الفرنسية، والغرب ينظر الى الشرق على أنه شرق (ألف ليلة وليلة).
شرق بلا ضفاف.
لا الزمان ولا المكان بقادرين على رسم حدود لهذا الشرق، ما دام كل منتم الى الغرب قادراً على أن يبدع لنفسه شرقه الخاص.

الشرق مشارق. وكثيراً ما يخضع الشرق في تشكلاته لتحولات الغرب لأن الغرب أيضاً مغارب.[2] على أن ما يوحد هذه المغارب هو أن الشرق ـ عندها جميعاً ـ يظل يمثل النفي المفضي الى الاثبات.

ويظل الشرق الإسلامي شديد الحضور، فقد عرف الغرب الشرق الإسلامي يوم دخل المسلمون صقلية والأندلس فاتحين، وبلغوا فرنسا التي لم يبرحوها الا بعدما تركوا بصماتهم عليها. وكانت الحروب الصليبية فرصة أخرى لالتقاء الغرب بالشرق. لم يعرف الغربيون خلال هذه الحروب فلسطين فحسب، بل لقد عرفوا ما كان عليه الشرق من مظاهر الحضارة والتمدن. «اكتشفوا الثقافة الإسلامية كما اكتشفوا أن هناك مسيحية شرقية، تختلف عن المسيحية الغربية وتذهب الى حد التخلي عن تسمية العذراء: أم الرب».[3]

لن نقف عند تأثير الحضارة الإسلامية في حضارة الغرب، مما ليس من مجال هذا البحث، ولكننا نؤكد أن حضور الشرق الإسلامي، من بين المشارق، كان حضوراً قوياً عند كل حديث يتناول العلاقة بين الشرق والغرب.

---

(١) A. GALLAND (١٦٤٦ ـ ١٧١٥) مستشرق فرنسي، درس العربية والتركية والفارسية، خلال أسفاره الى القسطنطينية (١٦٧٠ ـ ١٦٧٥) والشرق (١٦٧٦ ـ ١٦٧٩). مما أهله لأن يصبح استاذ العربية في معهد فرنسا Collège de France. من أهم أعماله ترجمة (ألف ليلة وليلة) التي ظهرت في اثني عشر مجلداً (١٧٠٤ ـ ١٧١٧).

(٢) يقول شارني J. P. CHARNAY: «لقد تعرض الغرب باجمال الى أربعة تحولات: الغرب اليوناني ـ اللاتيني، ثم الغرب المسيحي ـ الاقطاعي، وغرب القوميات والدول التي ما وراء البحار (= الغرب الاستعماري) والغرب الاطلنطي والتقني ـ الاقتصادي. Les contre-Orients, éd. sindbad-Paris, 1980, p. 20
وعن تعدد المشارق يراجع أيضاً. Louis ARMANTIER: Orientalisme et linguistique, ed. l'aurore/ unviers, Quebec, 1980, p. 18

(٣) V. V. BARTHOLD: La découverte de l'Asie, éd8 Payot, Paris, 1947, pp. 84-85

يقـول شفاب: «يكاد الشرق الإسلامي يكون عندنا رفيقاً قديماً ومألوفاً، علمنا أحياناً العبرية عن طريق العربية. لا شرق أكثر قبولاً منه في مآثرنا الأدبية. ان المشارق الأخرى كانت، كل حين تنسحب من الرهان أمام عودة حيوية لحضور اسلامي باهر، يتجلى سحره في شعراء وقصاصين تكللهم جاذبية ألف ليلة وليلة. . . ».[1]

حين نريد تمييز حدود الاستشراق نصطدم أولاً بضرورة تحديد المصطلح. فماذا يقصد بالاستشراق؟

اننا نقرر، مع أ. سعيد أن هذا المصطلح غائم وعام الى درجة مفرطة،[2] ولعله لذلـك تصـادفنا مجموعة من التعريفات الشديدة العمومية، كقول باريت R. paret : «الاستشـراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي».[3] ولكن هذا العالم يعترف بعمـومية كلمـة (شـرق).[4] ويقـول مواطنـه ألبـرت ديتريش A. DIETRICH «ان كلمة (المستشرق) وهي كلمة حديثة، تعني ذلك الباحث الذي يسعى الى دراسة الشرق وتفهمه».[5]

ويعرف معجم (لاروس) الاستشراق بأنه «مجموعة المعارف المتعلقة بالشعوب الشرقية ولغاتها وتاريخها وحضارتها الخ. . . »[6]

من الممكن أن نضع للاستشراق التعريف التالي:
«اهتمام معرفي صادر عن الغرب يتخذ الشرق مجالاً معرفياً»

وهو تعريف مقبول في عمومه، الا أنه غير مانع كما سنرى. أنه تعريف مباشر يجعـل كل تطلع غربي يهدف الى معرفة الشرق وحضارته استشراقاً. ولعل هذا هو الذي أوحى الى نجيب العقيقي بأن يؤرخ للاستشراق في ألف عام.[7] وهو بالضبط

---

(١) Raymond SCHWAB: La Renaissance Orientale, éd Payot, Paris-1950, P. 14.

(٢) الاستشراق: ٣٨ ـ ادوار سعيد، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨١.

(٣) ميشال جحا: الدراسات العربية الإسلامية في اوروبا ـ معهد الانماء العربي ـ بيروت، ط١ ـ ١٩٨٢، ص ١٥.

(٤) نفسه: ١٥ ـ ١٦.

(٥) نفسه.

(٦) Nouveau petit Larousse-Paris-(orientalisme)

(٧) المستشرقون (٣ أجزاء) دار المعارف ـ ط٤.

ما جعل أ. سعيد يذهب الى ما هو أبعد من ذلك، وهو يتحدث عن هيرودوتس والاسكندر.[1] والى شيء من ذلك أشار بعض الغربيين.[2] فاذا نحن سلمنا بهذا دون حرج، صحّ بعد ذلك أن نجعل من هيرودوتس (الذي يجعله الغربيون أبا التاريخ، (وقد عاش ما بين ٤٨٤ ـ ٤٢٥ قبل الميلاد) أبا للاستشراق أيضاً. ولا يخفى ما في هذا التوسع من تجن واضطراب لا يساعدان على دراسة الاستشراق باعتباره مجالاً معرفيّاً محدداً.

لقد أخذ صادق جلال العظم على سعيد، في اشارته الى هيرودوتس وهوميروس، ودانتي أيضاً، عند حديثه عن العلاقة بين الشرق الغرب، والتي يفهم منها أنها تمثل جذور الاستشراق، أن النتيجة المنطقية البعيدة لهذا الاتجاه في تفسير ظاهرة الاستشراق هي العودة بنا من الباب الخلفي الى اسطورة الطبائع الثابتة (التي يريد ادوارد تدميرها) بخصائصها الجوهرية التي لا تحول ولا تزول».[3]

ومن هنا يرفض أن يكون الاستشراق ضارباً بجذوره الى تلك الأعماق البعيدة الموغلة في القدم، ويراه نبتة وجدت تربتها الطبيعية الخصبة فيما عرفته أوروبا من تطور، بعد عصر النهضة، شاهداً على صدق المراحل التاريخية التي يشير اليها فلاسفة الغرب الماديين. ومن هنا يمضي الى القول: «ان الاستشراق ظاهرة حديثة حقاً وفعلاً، أفرزتها القوى الحية لتاريخ أوروبا البرجوازية في العصر الحديث وانه كغيره من الحركات الحديثة المشابهة، لجأ في جملة ما لجأ اليه، الى المادة الفكرية والأدبية والشعبية المتوارثة منذ القدم في أوروبا حول الشرق ـ بكل ما فيه من تشويه وتعصب وعداء ـ لتشييد صرح بنيانه الفكري المطلوب».[4]

واذا كنا انتهينا الى تقرير أنه لا يمكن أن نعود ببدايات الاستشراق الى عهود موغلة في القدم، فان من العبث أن نقبل التفسير الذي ذهب اليه العظم. صحيح أنه قد تأخر ظهور كلمة (مستشرق) الى نحو عام ١٧٧٩ بالانجليزية، والى ١٧٩٩ بالفرنسية، وأن اسم (الاستشراق) قبل في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨.[5]

---

(١) الاستشراق: ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) L. Armantier, op. cit. 50

(٣) صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوساً ـ دار الحداثة ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٨١ ـ ص٨.

(٤) نفس المصدر: ٩.

(٥) م. رودنسون: جاذبية الإسلام. ٥٢.

ولكن عدم ظهور الاسم، أو قبوله رسمياً، لا يعني عدم وجود المسمى. فنحن لا نتصور الاستشراق مولوداً خلق مكتملاً في أوروبا البرجوازية دونما سند من التاريخ، وهذا السند التاريخي يجد مجاله في العصر الوسيط، بدءاً من الحروب الصليبية التي جعلت الغرب يكتشف مع الإسلام مسيحية أخرى شرقية، تعيش في ديار الإسلام، وتسهم في بناء الحضارة الإسلامية. ومن هنا فان شعار الصليب كان شعاراً زائفاً. وكأن الصراع بين الشرق والغرب كان في جوهره صراعاً حضارياً.

ان رجالاً من أمثال يحيى الدمشقي يظلون رغم عقيدتهم النصرانية المتصلبة في بعض الأحيان، رجالاً ينتمون إلى دائرة الحضارة الإسلامية التي يرى فيها الغربيون حضارة الشرق.

لقد كانت الجامعات الإسلامية في العصر الوسيط، ومنها جامعات الأندلس خاصة، قبلة الطلاب من الغربيين منذ وقت مبكر، فانتقلت العلوم منها الى أوروبا. وقد ساعد الفاتكان على ارسال بعثات الى الأندلس لأخذ العربية وتلقن علومها، كما دعا الى ادخال العربية جامعات أوروبا. وحسبنا أن نذكر من الذين قصدوا الأندلس منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) جربر الأورلاكي Gerbert d'Aurillac (٩٣٨ ـ ١٠٠٣) الذي انتهى الى أن انتخب حبراً أعظم، باسم البابا سلفستر الثاني، ليكون بذلك أول بابا فرنسي.

ومن المشاهير المتقدمين الذين تضلعوا في المعارف العربية: توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) وروجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٢). وقد أسهم الحسن بن محمد الوزان الفاسي،[1] الذي اشتهر بلقب: ليون الافريقي في نشر العربية وعلومها في أوروبا.

وبعد، أفيمكن اعتبار هؤلاء وأمثالهم مستشرقين؟ من الصعب أن نسلم بذلك،

---

(١) وقع خلاف كبير في تاريخ ميلاد الوزان ووفاته. فالعقيقي يجعل حياته ما بين ١٤٩٤ ـ ١٥٥٢ (المستشرقون: ١/١٢٤) ويجعلها معجم ROBERT للاعلام ما بين ١٤٨٣ ـ ١٥٥٤. وذكر مترجماً (وصف افريقيا) للوزان الى العربية، تاريخين خلافيين آخرين في مولده هما: (٩٠١ = ١٤٩٥ ثم ٩٠٦ = ١٥٠٠) وجعلا وفاته بعد عام ٩٥٧ = ١٥٥٠. ثم قالا: «ولا يستقيم» كلا التقديرين... لذلك نرجح ما ذهب اليه غير واحد، على أن الوزان ولد حوالي عام ٨٨٨/١٤٨٨) أي قبل سقوط غرناطة بنحو عشر سنوات). انظر: وصف افريقيا للحسن بن محمد الوزان ـ ترجمة: محمد حجي ـ محمد الأخضر. ١/٤.

اذ لا يختلف حال أولئك الغربيين مع الحضارة الإسلامية آنذاك كثيراً عن حال كثير من المسلمين اليوم، وهم يقبلون على علوم الغرب. فاذا كان لا يصح، مع هذا الوضع، الحديث عن (الاستغراب) فانه لا يمكن لنا الحديث، في ذلك الزمن المتقدم، ومع تلك (الطلائع)، عن (الاستشراق). ولكن هذه الحقيقة لا تدفع أن جهود أولئك المتقدمين في نقل المعارف «الشرقية» الى أوروبا، قد فتحت آفاقاً جديدة للعلاقات الشرقية، الغربية، بقدر ما فتحت من أبواب جديدة في ميادين العلم المتشعبة، فكأنها بذلك كانت تمهد لظهور الاستشراق الذي انطلق بجهود فردية، لتحتضنه من بعد ذلك بعض مؤسسات الغرب، ولا سيما الكنيسة، حتى استوى على سوقه. وقد أصبح من الممكن، مع مطلع القرن السابع عشر، الحديث عن (الاستشراق العلمي)، و (المؤسسات الاستشراقية) وان لم يستطع الاستشراق، باعتباره حقلاً معرفياً متميزاً، أن ينهض ليصبح له تأثير وسيطرة على الفكر الغربي، الا في القرنين التاليين، ولذلك لاحظ هيكو V.HUGO في القرن التاسع عشر، أن الثقافة الغربية قد انتقلت من السلطة (الهيلينية) إلى سلطة الاستشراق[1].

ولكن هذه الصورة التي يمكن أن نطلق عليها (الاستشراق العملي) كانت مسبوقة بصورة أخرى هي (الاستشراق النظري) الذي كان يقوم بتأسيسه رحّالة غربيون، اذ نجد أنه (منذ أوائل القرن السادس عشر تبدأ معرفة الشرق عن طريق المغامرين من أمثال: فارتيمان الايطالي ومواطنه ديلافالي)[2]

لقد سبقت الاشارة الى احتضان الكنيسة الاستشراق، وبعيداً عن كلّ مماحكة جدالية، نقر أن الاستشراق في أصوله نشأ مرتبطاً بالدين ارتباطاً وثيقاً، بل أن علماء الغرب أنفسهم يقررون أنه « لا يمكن ممارسة الاستشراق دون مسّ القضايا الدينية»[3] وهم يجعلون بداية الاستشراق مرتبطة بقرار مجمع فيينا الكنسي (١٣١١ - ١٣١٢)

(١) يقول هيكو: (ان الدراسات الشرقية لم تبلغ من قبل ما بلغته اليوم، في عصر لويس الرابع عشر كنا هيليين أما اليوم فنحن مستشرقون).

V. Hugo: Les orientales-éd. Flammarion-Paris, 1968, p. 321

(٢) V. Barthold: La découverte de l'Asie, 133.

ويقول لويس يونغ: أمّا الرحالة المتأخر لود فيكودي فارتيما، من مدينة روما فيتميز بأنه أول مسيحي يزور مكة والمدينة، وقد نشر كتاباً باللاتينية عن رحلاته في الحجاز وفي أماكن أخرى عام ١٥١١ في ميلانو. «العرب وأوروبا - ترجمة ميشيل أزرق. دار الطليعة - بيروت - ١٩٧٩. ص. ١٦٨.

(٣) Henry Laurens: Aux sources de l orientalisme éd. Maisonneuve-Larose. Paris-1978-P. 29.

الذي ترأسه كليمنت الخامس CLement V المتوفى عام ١٣١٤م، وكان هذا القرار يقضي بانشاء كراس لتدريس العبرية والعربية والسريانية، في روما على نفقة الفاتيكان، وفي باريس على نفقة ملك فرنسا، وفي أكسفورد على نفقة ملك بريطانيا، وفي بولونيا وصلمنكا (اسبانيا) على نفقة الرهبان.

وعلى الرغم من أن العامل الديني ظل يسري في شرايين الاستشراق زمناً طويلاً، الاّ أنه استطاع التخلص من وصاية الكنيسة، ليخط لنفسه طريقاً يتنازعه عاملان: العلم والايديولوجيا.

كان مجال الاستشراق منذ نشأته هو الشرق الإسلامي، اذ كان الغرب يعرف ما يعرف عن عالم الإسلام، عن طريق الاحتكاك والاتصال، ولا يكاد يعرف شيئاً مما وراء ذلك. يقول لونجويني Lanjuinais «الى غاية اكتشاف رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٨، لم يكن الأوربيون يعرفون شيئاً ذا بال عن الهند، ولم يكونوا يعرفون غير مقتطفات تصلهم عبر بعض الكتاب الاغريق اللاتين. وحتى هذا الاكتشاف لم يكن البرتغاليون يعرفون شيئاً الا عن طريق البدو البسطاء.[1]

واذا كان الأمر كذلك، حتى أواخر القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر، فانه يكون من الصعب الحديث عن «علم» الاستشراق في تلك الفترة.
ان قيام «علم» يقتضي جملة من الأمور: «ان المشكل الأساسي بالنسبة لأي علم هي مشكلة تحديد حقله المعرفي وموضوع بحثه».[2] فكيف كان يحدد الحقل الاستشراقي؟

الى عهد متأخر نسبياً، لم يكن الاستشراق يعني أكثر من معرفة عدد محدود من لغات الشرق، والعناية بما كتب في هذه اللغات من معارف.

يقول شفاب: «وماذا كان الاستشراق حوالي ١٧٠٠؟ لا شيء غير دراسة كالعبرية، عند رجال الدين (الذين صاروا يبتعدون عنها شيئاً فشيئا)، والعربية والفارسية، والتركية، بالنسبة لاؤلئك الوسطاء الذين قدر لهم أن يشتغلوا في مؤسسات (الشرق)، بالاضافة الى بعض المقتطفات الصينية، التي جمعت بصعوبة، على يد

---

(١) La renaissance orientale. P. 29

(٢) محسن الميلي: العلمانية، أو فلسفة موت الانسان. ص. ٩٠. دار الحكمة للنشر والتوزيع تونس ـ ط١ ـ ١٩٨٦ وسنعود لمعالجة هذا الموضوع في فصل (الاستشراق بين العلم والايديولوجيا).

الارساليات التبشيرية، وبعض لهجات آسيا الصغرى النادرة التي كان يهتم بها بعض المفسرين أو اللغويين.[1]

ويقول كاتب غربي آخر: «اننا نعرف الحدود الضيقة التي كان عليها هذا المجال (الاستشراق) في مستهل القرن الماضي (الثامن عشر). لقد كان يعني دراسة اللغات الثلاث المسماة «لغات شرقية» بجدارة: العبرية، والعربية، والتركية. وبعضهم يضيف الصينية.

لقد كان اذن بامكان شخص واحد، وبقدر معين من القدرة على العمل، معانقة مجموع الدراسات الشرقية، دون أن يضيق عطنة بذلك: كذلك كان حال العالم الانجليزي توماس هايد T-Hyde الذي يعد النموذج المثالي للمستشرق في تلك الحقبة الصعبة. وفي سنة ١٧٥٨ فتح اكتشاف أنكتيل ديبرون Anquetil-Duperron[2] للزندافستا عصر الابداعات الكبرى، ودخلت سلسلة من الفتوحات أبواب العلم، واللغات والآداب، والاديان، والحضارات، التي كان بعضها مجهولاً حتى بالاسم لدى المستشرقين السابقين».[3]

ويميل بعضهم الى توسيع مجال الاستشراق، كما فعل كالان السابق الذكر، فهو يرى أن كلمة (شرقيين) لا تعني ـ عنده ـ العرب والفرس فقط، بل تعني أيضاً الاتراك والتتار، وتعني تقريباً كل شعوب آسيا حتى الصين، مسلمين كانوا أم دهريين أم وثنيين.[4]

٢ـ من الطبيعي أن تكون البلاد المفتوحة أول البلاد تأثراً بحضارة الإسلام، وأكثرها استجابة للتواصل الحضاري. كان ذلك شأن اسبانيا وجنوب فرنسا. فقد امتزجت ثقافة الفاتحين بثقافة البلاد المفتوحة وتزاوجت الحضارتان، وتبادلتا التأثر والتأثير، وان لم يكن ذلك استجابة فحسب للقانون القائل بولوع المغلوب بتقليد الغالب، فقد ثبت أنه ليس قانوناً مطرداً، وربما حدث العكس كما كان شأن المغول، وهم يواجهون ما

---

(١) OP. cit. 29

(٢) Anquetil-Duperron (١٧٣١ ـ ١٨٠٥) فرنسي، زار الهند ودرس كتب زرادشت المقدسة، وفي عام ١٧٧١ نشر ترجمة لاتينية لـ (الزندافستا) التي كانت فتحاً في الدراسات اللغوية والاستشراقية.

(٣) Darmesteter: Essais Orientaux-1883-P. 2

(٤) A. Galland: Paroles remarquables des orientaux. Paris-1694-Avertissement.

(نقلها Martino في كتابه: L'orient dans la littérature francaise Genéve-1970-P. 22.)

يسميه عباس محمود العقاد: القوى الصامدة،[1] ولكن لأن الفاتحين ـ كما قال محمد اقبال ـ[2] كانوا عبيد الله، ولم يكونوا غزاة يطلبون الاستكبار في الأرض، واستضعاف الأمم. وحتى في فترة ما يسمى بحروب الاسترجاع، كان الصليبيون «يحاولون في غمرة تحركاتهم المختلفة، أن يلتهموا المظاهر الحضارية الثقافية العربية الإسلامية وكان الملوك المتنلبون منهم يعملون على توظيف العلماء والأدباء والفنانين والصناع ومن اليهم من ذوي الكفاية والمهارة من المسلمين لاضفاء طابع المدنية على بلاطاتهم».[3]

لقد اكتسب الأدب العربي بالأندلس سمات لم يعرفها الأدب المشرقي، كما استحدثت فنون جديدة، كالموشحات والأزجال، وكل ذلك أثر من آثار البيئة الجديدة التي شهدت امتزاج ثقافات الأندلسيين، أصليين ووافدين، ثم ان الأدب العربي نفخ في آداب الغرب روحاً جديدة، ظهرت أولاً في اسبانيا وجنوب فرنسا (اقليم بروفانس) لتسري بعد ذلك في بقية أقطار أوروبا.[4] لن نتحدث عن ظاهرة شعراء تروبادور، ولكن نكتفي بالاشارة الى أن الآثار الأدبية الغربية الناضجة التي ظهرت في العصر الوسيط كانت وليدة الاتصال بين الغرب والعالم الإسلامي، ولا أدل على ذلك من (أنشودة رولان)[5]، وهي أقدم ملحمة فرنسية معروفة، وأشهرها. وهي مستمدة من واقع الحروب التي قامت بين المسلمين والنصارى، ويكسوها كثير من الخيال والوقائع الخرافية.

وقد ظل هذا التقليد، القائم على استلهام التاريخ المشترك، في الأدب الغربي

---

(١) موسوعة العقاد الإسلامية ـ م٤) الإسلام في القرن العشرين: فصل (وقوى صامدة) ـ دار الكتاب اللبناني ـ ١٩٧١ ـ ص. ٥٤٨.

(٢) قصيدة (دعاء طارق) من ديوان (بال جبريل) ـ كليات اقبال ـ أرادو ـ ط على كره ـ ص: ٣٩٧ ـ وانظر ترجمة القصيدة في كتاب الشيخ أبي الحسن الندوي: روائع اقبال ـ ط ٢ ـ ١٣٨٨ ـ ١٩٦٨ ـ بيروت.

(٣) عباس الجراري: اثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والايقاع. ص. ١٦.

(٤) للتوسع في هذا الموضوع، انظر كتاب عباس الجراري السالف الذكر، الصفحات ١٨ ـ ٢١، ٥١ ـ ٥٢، ٨٥ ـ ٩٢.

(٥) La chanson de Roland وقد ترجمت من الفرنسية القديمة الى الفرنسية الحديثة (الحية) مرات عديدة. ومنها ترجمة بيديي Joseph Bédier (١٩٢١) وبيكو Guillaume Picot (١٩٦٥) Gérard Moignet (١٩٦٩) وجونان Pierre Jonin (١٩٧٩).

سائداً، ومهيمناً زمناً طويلاً، وبقيت آثاره ماثلة الى ما بعد عصر النهضة.[1]

وعلى الرغم من هذه الظاهرة التي تجعل من الثقافة العربية الإسلامية مكوناً من مكونات الوجود الحضاري الاسباني خاصة، ومع أن جامعات الأندلس كانت قبلة الطلاب من الفاتيكان والبلاد الأوروبية عامة، الا أن الاستشراق ـ علماً ومؤسسة ـ قد تأصل خارج اسبانيا، وتلقفته فرنسا، ثم المانيا وبريطانيا. ويرى العقيقي أنه «قد وهنت الصلات بين اسبانيا والعرب». ومن الجائز جداً أن يكون هذا الوهن راجعاً إلى ما خلفته الحروب التي انتهت بانهيار الوجود العربي في الأندلس، وترحيل المسلمين خارج بلاد عاشوا بها ثمانية قرون، وما تلا ذلك من قيام محاكم التفتيش الرهيبة، «فقلت العناية بالعربية، حتى نشط لها الملك كارلوس الثالث (١٧١٦ ـ ١٧٨٨) فوسع المكتبة الملكية، ونظم مكتبة دير الاسكوريال، التي كان قد أنشأها الملك فيليب الثاني، ناشر التوراة في سبعة مجلدات، وجعل من المعرفة العربية مبرراً لترقية الموظفين، واستدعى رهباناً موارنة من لبنان، وشجع الاسبان على التضلع من اللغة العربية ونشر تراثها».[2]

وقد جاءت هذه العناية ـ التي أولاها الملك كارلوس الثالث للعربية ـ متأخرة، قياساً الى المسيرة الاستشراقية التي كانت قد بدأت تشق طريقها، داخل العواصم الأوروبية، ولا سيما في باريس التي أنشىء فيها قبل قرنين من ذلك التاريخ أول كرسي للغة العربية.

على عهد الملك فرنسوا الأول Francois I تأسس معهد فرنسا de France College، عام ١٥٣٠، وأنشىء كرسي لليونانية وآخر للعبرية.[3] ثم أضيف اليها كرسي للعربية شغله غ. بوستيل Gillaume Postel (١٥١٠ ـ ١٥٨١) الذي يعده كثير من المؤرخين المستشرق الأول.[4]

لقد شارك بوستيل في سفارة دبلوماسية الى القسطنطينية، وبعد عودته الى

---

(١) يمكن الاشارة، على سبيل المثال، الى مسرحية كورني Corneille السيد Le Cid وهي مسرحية ذات أصول أندلسية، وتمزج بين التاريخ والاسطورة. راجع مقدمة المسرحية éd. Larousse-Paris-1970 (Notice)

(٢) العقيقي: ٢/١٧٣ ـ ١٧٤.

(٣) العقيقي: ١/١٣٩ ـ وكذلك: Gustave Dugat: Histoire des Orientalistes de l'Europe du XII au XIX siécle-Paris 1868. Tome I, P. XVII.

(٤) G. Dugat, OP. cit.

باريس، درس اليونانية والعبرية والعربية في المعهد الملكي، ثم رحل مرة أخرى الى الشرق الإسلامي، والى ايطاليا.

وقد اتهم بالهرطقة وسجن، ولعل مرد سجنه الى ما عرف عنه من الدعوة الى الوحدة بين المسلمين والمسيحيين.

يقول بارتولد عن بوستل: «في القرن السادس عشر، تحققت لأول مرة، في باريس، الفكرة المعبرعنها في القرن الرابع عشر. لقد تأسس التعليم الجامعي للغات الشرقية التي لم يكن يراد بها، حتى القرن التاسع عشر، غير لغة التوراة، واللغات الإسلامية. وكان أول أستاذ هو غليوم بوستيل الذي كان ـ على الأرجح ـ أول مستشرق يمثل النموذج الاستشراقي الذي ظل سائداً حتى القرن التاسع عشر. وكان، لتحمسه الشديد للإسلام واللغات الشرقية، قد ظل ينتقل من لغة شرقية الى أخرى. حتى أصبح يفخر بأنه قادر على اجتياز كل البلاد، حتى الصين، دون ترجمان.

وهو لم يكن بطبيعة الحال يملك مفهوماً واضحاً عن طبيعة اللغات، بل لقد ظل في هذا الجانب سجين الرؤية التوارتية، اذ كانت العبرية ـ في نظره ـ الى عهد برج بابل، لغة الانسانية كلها».[1]

قد استطاع بوستيل، على الرغم مما اكتنف حياته من اضطراب، أن يكون بعض التلاميذ الذين واصلوا مسيرته، ونحن نعرف منهم ماسيوس Masius ولكننا نعرف سكاليجي J. J. scaliger خاصة.[2]

ولئن كان بوستيل أول مستشرق نابه تولى تدريس اللغات الشرقية في معهد عال، وكون له مريدين، فان بعض الباحثين يرى الاستشراق العلمي لم يبدأ حقاً الاّ مع ديربيلو DHerbelot (١٦٢٥ ـ ١٦٩٥) في القرن السابع عشر «أما بوستيل وأمثاله فلم تكن أعمالهم موفقة»[3] لقد كان أهم عمل قام به ديربيلو هو كتابه الضخم: المكتبة

---

(١) La découverte de l'Aise: 29

وعن النظرة الاستشراقية في أصل اللغات، يراجع ـ محمد علي أبو حمدة: (في التذوق الجمالي لما اشتمل عليه ذكر «العربية واللسان العربي» من آي القرآن الكريم).
دار الجيل ـ بيروت، مكتبة المحتسب ـ عمان ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥.

(٢) F. Secret: G-Postel (ARABICA-IX) Paris 1962-P. 35

(٣) H. Laurens: aux sources de l'orientalisme, P. 5

الشرقية.[1] وهو أول كتاب عربي يضم معارف عن الشرق الإسلامي في شكل موسوعة معجَمية.

ان هذا المستشرق لم يرحل، كسابقيه، الى الشرق، ولكنه اعتمد في وضع كتابه على المصادر الشرقية الغزيرة التي كانت قد امتلأت بها خزائن أوروبا، فكان بذلك أول مستشرق يسعى الى تقديم صورة عن الشرق الإسلامي وحضارته، مستنطقاً النصوص الشرقية نفسها، وهكذا تصبح علاقة المستشرق بالشرق علاقة نصية لا عيانية. ولكن استنطاق النصوص عنده لم يكن بريئاً ولا سليماً، فقد كانت النزعة (الغربية الصليبية) تلقي بظلالها الكثيفة على كتابه. فهو قد قسم التاريخ الى نوعين: مقدس ومدنس (وكان اليهود والمسيحيون في الأول، والمسلمون في الثاني) والى عهدين: ما قبل الطوفان وما بعده.[2]

ويعتبر ديربيلو أول مستشرق أوروبي يعنى بالمتنبي.

لقد أصبحت (المكتبة الشرقية) معتمد كل أوروبي يهتم بالدراسات العربية الإسلامية. ولم يقف أثرها على المستشرقين دون سواهم، فقد صار كل من يطمح الى معرفة الشرق، يرى في كتاب ديربيلو ما يمكنه من تحقيق كثير مما يريد. وحسبنا أن نشير الى أن الأصل الأول لكتاب الأمثال Les Fables كان (المكتبة الشرقية). وقد كان لافونتين صديقاً لديربيلو.

ويستوقفنا هذا الغنى الذي أصبحت تزخر به عواصم أوروبا من كتب الشرق، الى درجة لم يعد معها مستشرق مثل ديربيلو بحاجة لشد الرحال الى ديار الشرق، من أجل وضع معجمه الضخم. فكيف كان وضع المكتبات الأوروبية في القرن السابع عشر؟. اننا نقرأ في مقدمة فهرست دوسلان.[3] Le Baron M. G. de Slane (١٨٠١ ـ ١٨٧٨)، انه ما بين سنة ١٦٢٢ وسنة ١٦٤٥، لم نكن نجد في فهارس خزانة الملك غير اشارة الى تسع مخطوطات عربية فاذا بلغنا عام ١٦٧٧، وجدنا في الفهرس الذي وضعه ديبي P. Dippy وفي كراسة كتبت عام ١٦٨٢، اشارة الى ٨٩٧ مخطوطة عربية. وما يكاد القرن يشارف نهايته حتى تكون خزائن أهم مدن أوروبا قد اكتنزت بالمخطوطات العربية.

فكيف وقع هذا التحول في أقل من قرن من الزمان؟

---

(١) انظر مقدمة هذا البحث. ص. ٧.

(٢) أ. سعيد الاستشراق. ص. ٩٣.

(٣) De Slane: Catalogue des manuscrits arabes. Avertissement, par H. Z. imprimerie nationale-Paris 1883-1895

لقد تضافرت على ذلك التحول مجموعة من العوامل، أهمها اثنان:

١ ـ القرصنة الغربية: وقد كانت هذه القرصنة تتخذ وجوهاً شتى ساخرة أحياناً، متسترة أحياناً أخرى. ونحن نعلم أن خزانة السلطان المنصور السعدي التي آلت الى ولده زيدان، وقد كانت غنية بالمخطوطات، قد استولى عليها الاسبان في عرض البحر، لتستقر من بعد في خزائن اسبانيا، وفي دير الاسكوريال خاصة.

٢ ـ انهيار أوضاع المسلمين، وقد تجلى ذلك في مظاهر شتى، وكانت وراءه أسبابه الموضوعية، من ذلك الجهل، والزهد في الفضائل، ومن ذلك العوز والفاقة التي كانت تفرض فرضاً على بعض من تحت أيديهم تلك الكنوز، فيضطرون بسبب ذلك الى تلمس أسباب الرزق، ولو ببيع تلك النفائس والتفريط فيها.[١]

ان هذا التردي الحضاري الذي شهدته بلاد الإسلام، المتمثل في مظاهر كثيرة، منها الخواء الثقافي الذي جعل الناس يزهدون فيما تحت أيديهم من نفائس المخطوطات، وضمور الوازع الديني والخلقي، عند بعض الناس، وراء حجاب صفيق من الشهوات والتكالب على الدنيا، وضيق أسباب الرزق في وجه بعض من كان يوكل اليه حفظ تلك النفائس، بالاضافة الى النهم الغربي الذي سعى الى الارتواء بكل سبيل، كل ذلك كان وراء التحول الضخم الذي شهدناه يتحقق في زمن يسير، فاذا بخزائن الشرق تطير لتستقر في أوروبا، ولتكون أبواباً مشرعة يلج منها الاستشراق الى الشرق، من أجل فقهه ثم السيطرة عليه.

لم تكن فرنسا سباقة الى انشاء أول كرسي للغة العربية فحسب، ولكنها بادرت أيضاً الى أعمال أخرى تؤكد دورها الريادي في مجال الاستشراق. فأول مؤتمر عالمي للاستشراق عقد عام ١٨٧٣ في باريس.[٢]

---

(١) خطط الشام: محمد كرد علي، دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٣٨٩/١٩٦٩ ج ٦ ـ ص. ٩١ وما بعدها.

(٢) كانت المؤتمرات العالمية للمستشرقين كالتالي:

١ ـ باريس (١٨٧٣) ٢ ـ لندن (١٨٧٤) ٣ ـ سان بطرسبرج (١٨٧٦)

٤ ـ فلورنسا (١٨٧٨) ٥ ـ برلين (١٨٨١) ٦ ـ ليدن (١٨٨٣)

٧ ـ فينا (١٨٨٦) ٨ ـ ستوكهلم (١٨٩١) ٩ ـ لندن (١٨٩٢)

١٠ ـ جنيف (١٨٩٤) ١١ ـ باريس (١٨٩٧) ١٢ ـ روما (١٨٩٩) ١٣ ـ همبرج (١٩٠٠)

١٤ ـ الجزائر (١٩٠٥) وقد عقد فيها المؤتمر، لا باعتبارها عاصمة عربية ولكن باعتبارها قطعة من فرنسا ≠

وأول جمعية استشراقية هي (الجمعية الأسيوية)، وانشئت في باريس عام ١٨٢٢، ثم ظهرت في نفس السنة مجلتها (المجلة الآسيوية) Journal asiatique .

ولكن هذه الخطوات العلمية في ترسيخ الاستشراق، لا تغمط الدول الأخرى حقها، فربما كان لألمانيا مثلا في فترة من الفترات ما لم يكن لفرنسا، حتى صار الجمهور يعتقد أن الاستشراق إبداع ألماني محض، وكان اسم المستشرق يبعث صورة الاستاذ المحاضر في كوتنكن Privat-Docent الذي قام بنسخ المخطوطات السنسكريتية للخزانة الوطنية في باريس، أو بنقل أوراق البردي الى متحف اللوفر،[١] حتى لقد شهدت فرنسا في القرن الثامن عشر تقهقراً في الدراسات الشرقية فصار ينبغي السفر خارج فرنسا لتلقي العربية والعبرية والفارسية، وهو ما اضطر اليه أنكتيل دوبرون، على سبيل المثال.[٢] ولم تنشط تلك الدراسات في فرنسا من جديد الا في القرن التاسع عشر، مع ظهور مستشرق كبير هو سلفستر دوساسي De Sacy الذي عرف بصبره الكبير وعلمه الغزير كيف يحول أنظار الدراسات الشرقية الى باريس، ويسترجع مجد فرنسا الاستشراقي.[٣]

= ١٥ ـ كوبنهاجن (١٩٠٨) ١٦ ـ أثينا (١٩١٢) ١٧ ـ ؟ ١٨ ـ ؟
١٩ ـ روما (١٩٣٥) ٢٠ ـ بروكسل (١٩٣٨) ٢١ ـ باريس (١٩٤٨)
٢٢ ـ اسطنبول (١٩٥١) ٢٣ ـ كمبردج (١٩٥٤) ٢٤ ـ منشن ميونيخ (١٩٥٧)
٢٥ ـ موسكو (٦٢ ـ ١٩٦٣) ٢٦ ـ دلهي الجديدة (١٩٦٤) ٢٧ ـ آن اربون متشجن (١٩٦٧)
٢٨ ـ ؟ ٢٩ ـ باريس (١٩٧٣).

وقد استحدثت مؤتمرات أخرى، هي مؤتمرات المستعربين والمهتمين بالدراسات الإسلامية Congrès des Arabisants et Islamisants وعقد أول مؤتمر لهم في قرطبة عام ١٩٦٢، وفي عام ١٩٧٦ عقد المؤتمر الثامن بفرنسا/ايكس ـ ان ـ بروفانس.

هذا وتجدر الاشارة الى (المؤتمر الدولي للعلوم الانسانية في آسيا وشمال افريقيا) ولعله خلف ما كان يعرف، قبل، (مؤتمر المستشرقين العالميين). وهذا مما نبهني اليه فضيلة الدكتور عباس الجراري الذي حضر الدورة الثلاثين لهذا المؤتمر، بمكسكيو في غشت ١٩٧٦.

(١) Darmesteter: Essais orientaux, P. 3

(٢) R. Schwab: La renaissance orientale, P. 29

(٣) للتوسع في حياة دوساسي ودوره الاستشراقي، يراجع:

-Le Duc de Broglie, Eloge de Silvestre de Sacy.

(Mélanges de littérature orientale-De Sacy-Paris) PP. XXIV-XXX

-La renaissance orientale, PP. 47-48.

وسنرى كيف كان لهذا المستشرق أثر واضح على من عاصره ومن جاء بعده، من دولاكرانج حتى بلاشير، وربما ما يزال لأعماله على بعض المعاصرين سلطان. ومع ذلك فانه أصبح من الصعب أن نجمع كل مستشرقي فرنسا، من بوستل وديربلو حتى بلاشير وميكال، مروراً بدوساسي، على صعيد واحد، رؤية ومنهجا، اذ أصبح من المألوف الآن حتى في الدوائر الاستشراقية نفسها الحديث عن (استشراقات) لا عن (استشراق) واحد. وقد يكون الزمن عاملاً حاسماً في هذا التعدد، ولكنه قد ينتج أحياناً عن اختلاف التوجهات المعرفية والايديولوجية لدى المستشرقين.

ولعل من أقوى مظاهر التعدد دلالة، الانحراف بالمصطلح القديم الى مصطلحات مستحدثة. وعلى الرغم من أن الاستشراق، من بعض الوجوه ومع بعض الأعلام، صار ينحو نحواً يراه بعضهم يسير لصالح شعوب الشرق، الا أنه صار من الثابت أن حمولة لفظ (مستشرق) جعلت اللفظ نفسه غير مرغوب فيه، ولذلك صرنا نجد في الفترة الأخيرة عزوفاً عند المستشرقين عن هذا النعت، بل ويتنكرون له أحياناً.[1] فبعضهم يفضل لفظ (مستعرب Arabisant) وبعضهم يؤثر أن يطلق على نفسه لفظ (اسلامياتي Islamologue).

وحين نتساءل عن سر هذا التحول، قد يسبق الى الذهن أنه نزوع الى المنهج العلمي الذي يرتبط بما أصبحت عليه الاختصاصات من ضيق. فلقد كان من المستساغ مثلاً أن يطلق على المرء في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، أو حتى التاسع عشر، اسم (مستشرق) دون أن يتعارض ذلك مع مجال بحثه. لقد كان في وسع المستشرق، بل كان من واجبه، أن يقبل على دراسة اللغات الشرقية التي لم تكن تتجاوز في كثير من الأحيان ـ كما رأينا ـ العبرية واللغات الإسلامية الثلاث، فاذا هذه اللغات مفاتيح بيده يستطيع أن يفك بها مغاليق الحضارات التي تنتمي اليها تلك اللغات. ولكن الكشوفات المتعاقبة والتقدم العلمي جعلت العلوم تتشعب كثيراً وتتعقد تعقيداً صار معه من المستحيل ـ أو يكاد ـ على الفرد الفذ أن يحيط علماً بكل تلك الفروع والشعب، ومن هنا صار لزاماً أن ينشأ نوع من التخصص داخل حقل الاستشراق. فهذا يهتم بالحضارة الصينية، وذاك بالحضارة الفارسية، وذلك بالحضارة العربية، وهلم جرا. وهكذا يصبح الانصراف عن كلمة (مستشرق) ذا سند موضوعي

---

(١) من هؤلاء مثلاً أندريه ميكال. فحين جمعني معه لقاء في باريس، في دجنبر من عام ١٩٨٢ وأجريت على لساني ذكر الاستشراق، بادر الى القول: لست مستشرقاً.

بيد أن منهم من يذهب الى أبعد من ذلك ويرى أنه « لا يوجد استشراق، علم صينيات، علم ايرانيات الخ . . . توجد ميادين علمية (انضباطات علمية) معرّفة بموضوعها وبمسألتيها النوعية، كعلم الاجتماع، الديموغرافيا، الاقتصاد السياسي، الألسنية، الأنثروبولوجيا أو الاثنولوجيا، مختلف فروع التاريخ التعميمي الخ . . . يمكن أن تطبق على شعوب أو مناطق مختلفة، على عصر أو غيره، مع حساب خصائص هذه الشعوب أو المناطق، خصائص تلك العصور.[1]

كما أنه «لا يوجد شرق. توجد شعوب، بلدان، مناطق، مجتمعات، ثقافات بعدد كبير فوق الأرض، لبعضها مميزات مشتركة (ذات ديمومة أو عابرة). كل دراسة مشتركة لكيان أو أكثر من هذه الكيانات يجب أن تبرز بخاصيات مشتركة خلال حقبة معينة. وهذه الخاصيات تترك دائماً خارج ذاتها خاصيات أخرى تبقى نوعية».[2]

ان التفسير السابق، على ما فيه من وجاهة، لا يؤيد الواقع تأييداً مطلقاً، فليس تشعب فروع الاستشراق وحده وراء العزوف عن لفظ (مستشرق) كما أن الميادين العلمية التي وسمها رودنسون بالانضباطات العلمية تتغير طبيعتها في أيدي أصحابها، حين يتغير المجال المدروس، وبذلك تصبح تلك العلوم في خدمة ايديولوجية الاستعمار.[3] ولذلك نرجح أن يكون السبب الحقيقي وراء الانصراف عن المصطلح القديم كونه أصبح في الغرب نفسه ذا حمولة تاريخية، معرفية وايديولوجية، مثقلة بما يجعله محل نفور: لقد أصبح مرتبطاً بالاستعمار، وما يتصل بالاستعمار من دلالات بشعة.[4]

اننا لن نفصل، خلال البحث، بين (المستشرق) و (المستعرب)، مع يقيننا أن كل مستعرب مستشرق وليس كل مستشرق مستعرباً.

---

(١) مكسيم رودنسون: جاذبية الإسلام. ٩٢.

(٢) نفسه: ٩٣.

(٣) ج. لكلرك: الانتروبولوجيا والاستعمار. ترجمة: جورج كتورة، معهد الانماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٢، بيروت ـ ص. ٣١.

(٤) يقول بيريان تيرنر: «تتطلب نهاية الاستشراق هجوماً أساسياً على الجذور النظرية والمعرفية للكتابة الاستشراقية التي تخلق التقليد القديم حول الاستبداد الشرقي، والمجتمعات الفسيفسائية و(المدينة المسلمة)» ماركس ونهاية الاستشراق: ١٠٤.

الفصل الثاني

المتنبي في أوروبا

«ومـا الـخيل الا كالصـديق قليلة وان كثـرت في عين من لا يجـرب
اذا لم تشـاهـد غير حسن شياتهـا وأعضـائها فالحسن عنك مغيّب»[1]

١ـ لعل تلمس بواعث الاهتمام بأبي الطيب المتنبي خاصة، والأدب العربي عامة، مما يساعد في فهم طبيعة الدراسات الاستشراقية ونتائجها. ونحن نستطيع البحث عن الأسباب استناداً الى الآثار، بيد أن مما يكون أكثر فائدة، الاهتمام بتلك الأسباب كما نطق بها أصحابها وسطروها في كتاباتهم.

ولعل الهدف يبدو علمياً خالصاً، ليس وراءه غير حب المعرفة، حين يتعلق الأمر بالآداب والفنون، أكثر مما لو كان الأمر متصلاً بالدين أو السياسة أو الاقتصاد. ولكن النصوص في كثير من الأحيان تنطق بغير ذلك.

يمكن القـول بصفـة عامـة، ان الـدراسة العربية في أوروبا كانت، في معظم الأحيان، وسيلة لا غاية: لقد كانت الجسر الموصل الى عالم التوراة. ومع ذلك فان انكباب بعض المستشرقين على دراسة العربية وآدابها، أدى في نهاية المطاف الى الوقوع في أسر اللغة الشاعرة.

لقد حدد بوستيل، المستشرق الأول، أربعة أسباب لتعلم العربية:[2]

١ ـ ان العربية لغة عالمية، ولذلك فهي تفتح لمن يتكلمها أبواب الاتصال بعدد

---

(١) البرقوقي: ١/٣٠٤.

(٢) في كتابه (النحـو العربي) Grammatica Arabica الصادر في عام ١٥٣٩. وانظر في ذلك عبد الرحمن بدوي موسـوعة المستشرقين ـ دار العلم للملايين ـ ط١ ـ ١٩٨٤ ص: ٨٧ ـ لويس يونغ: العرب وأوروبا ترجمة: ميشيل ازرق. دار الطليعة ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٧٩ ـ ص: ١٥.

كبير من الشعوب، من المغاربة والمصريين والشوام والفرس والاتراك والتّتار والهنود.

٢ ـ ان العربية مفتاح ادب غني وقد الفت بها مؤلفات عديدة جداً، مفيدة.

٣ ـ ان كتب الطب العربية أفضل المتوافر من الكتب حتى أنه لا يستطيع أحد الاستغناء عن وسائل العلاج التي ينصح بها الأطباء العرب.

٤ ـ ان العربية صالحة لمجادلة أعداء المسيحية. ان من يملك ناصية اللغة العربية «يستطيع ـ على حد زعمه ـ أن يبقر بطون أعداء الدين المسيحي بسيف الكتب (المقدسة) وأن ينفذ عقائده بواسطة عقائدهم هم، وأن يكون على اتصال بالأرض كلها عن طريق معرفة لغة واحدة». (١)

ولقد لاحظ لويس يونغ Lewis Young أن السببين الأولين حديثان(٢)، وهي ملاحظة ذكية تبين كيف أن بوستيل الذي لم يتخل عن الأسباب التقليدية للاستشراق، وأهمها «مجادلة أعداء الدين المسيحي»، يكتشف سببين آخرين، يجعلان من تعلم العربية غاية لذاتها، لما تشتمل عليه من أدب غني، أو قل: وسيلة وغاية في الوقت ذاته. وقد كان هذا الاعتراف قليلاً ما يرضى به المستشرقون طوال أربعة قرون.

وقد انتقد مارتينو Martino في العصر الحديث طغيان الدافع الديني الذي كثيراً ما انحرف بالدراسة عن مجرد الرغبة في المعرفة والاكتشاف، الى نوع من الحمى التي تسببها كراهية الغرب لعالم الإسلام.

ان ما أعطى الشرق الوسيط شكله ولونه، في نظر مارتينو، هو كراهية المسلم، والحرب المستمرة ضده بلا هوادة، والعنف الدهري الذي خرجت منه الحركة الصليبية. (٣)

ونحن نجد بعضهم يقدم لنا الاستشراق باعتباره مؤسسة علمية تسعى الى تصحيح الصورة المشوهة التي قدمها الجنود والمستعمرون الفرنسيون الأول عن العالم الإسلامي، وكذلك بعض الكتاب الذين لم يلتزموا الدقة في كتاباتهم، بسبب عدم معرفتهم الدقيقة بلسان العرب، مما نتج عنه تقديم صورة مشوهة كانت سبباً فيما صدر عن الغرب من أحكام قاسية على العالم الإسلامي. وانه ينبغي تصحيح هذه الصورة

---

(١) ع بدوي ـ المرجع المذكور.

(٢) العرب وأوروبا: ١٥.

(٣) L orient dans la littérature francaise, PP. 6-7

من خلال انتاج الأمة العربية الثقافي، ومن خلال شعرها الذي يعود الى العصر الوثني (= الجاهلي) والى ما بعد ظهور الإسلام.[١]

ويذكر كرادوفو Carra de Vaux ضرورة معرفة روح الشعوب العربية وماضيها وآدابها ومعتقداتها وعواطفها وأمجادها القديمة، وذلك ـ عنده ـ مرتبط برسالة الاستشراق الذي صار شديد الفعالية، متجاوزاً أسلوب دير بيلو المعجمي: «اننا لا نقدم الى القارىء مجرد كتب بأسمائها وعناوينها: اننا نقدم شيئاً حياً، شخوصاً، ونماذج، وأفكاراً، وأمزجة».[٢]

انه عمل انتقائي لا يرمي الى عرض صورة واسعة للموضوع بقدر ما يرمي الى عرض نظرة نقدية للموضوع المطروح. وتتمثل طبيعة هذا العمل الانتقائي، في وعي كارادوفو، بأنه يقدم لقارئه قمم الحضارة الإسلامية، هذه القمم التي تمثل خلاصة الحضارة وروحها، ومن تلك القمم أبو الطيب المتنبي. وقد يبدو أن في هذا التحول المنهجي تغيراً في الرؤية، لولا أنه صادفنا دعوة صريحة إلى الارتقاء بالشعوب الشرقية الى الأزمنة الحديثة عن طريق دمجها في حضارة الغرب التي «لها وحدها القدرة على تفتيح العقول ولمس القلوب»[٣] والى أن يحمل الفرنسيون معهم «عبقرية عرقهم».[٤]

لم يقف الأمر عند ضرورة فهم شعوب الشرق، قبل امتلاكها، بل لقد أصبح فهم الغرب نفسه لا يمر الا عبر فهم الشرق.

انه من أجل القيام بالمهمة الرسالية للغرب داخل بلاد الإسلام، ينبغي فهم الرسالة الأزلية (للكتاب المقدس). وفهم (الكتاب المقدس) يقتضي اتقان العبرية. ولكن هذه اللغة بعدت أصولها ولم يعد من الممكن فهمها والغوص في بحارها الا بواسطة لغة أخرى، تنتمي الى نفس الفصيلة اللغوية وهذه اللغة هي العربية، وهي «لغة غنية، رفيعة، حلوة الوقع على السمع»[٥] ولكن الأهم من ذلك أنها «لغة ضرورية جداً في نقد الكتابات المقدسة»[٦] ومع ذلك فان فئة من المستشرقين بقيت تنظر الى

---

(١) L. Machuel: Les auteurs arabes, avec une introduction (Pages choisies de grands écrivains). Paris 1912, P V

(٢) Les penseurs de l Íslam, Paris 1921, T. I, PP. V-VII.

(٣)، (٤) L. Machuel, OP. cit, XXVII

(٥)، (٦) Humbert: Anthologie. P IX

العربية نظرتها إلى لغة ميتة[1] مما أدى الى كثير من النتائج الوهمية.

ويبدو أن الفائدة من وراء دراسة العربية كانت قد أصبحت محط جدل في القرن التاسع عشر، مما جعل طائفة من المستشرقين تتصدى لحملات التشكيك في أهمية تلك الدراسات.

ويكفي أن نذكـر أن دوساسي عالج هذه القضية مراراً، مما يدل على أن هذا المجال الذي اجتهد هذا المستشرق في ترسيخه وتوطيد دعائمه لما يزيد على ستين سنة، بمحاضراته وكتبه ومقالاته، قـد بدأ يتزعزع تحت ضربات المتشككين، أو لعله لم يكن قد رسخ بعد، وقد ظنه دوساسي ثابت الأركان.

لقد ظل هذا المستشرق يؤكد أن مجد فرنسا الحقيقي لا يكمن في الأدب العبري ولا السرياني، وانما يكمن في الأدب العربي.
صحيح أن الدول الأوروبية الأخرى قدمت، قبل القرن التاسع عشر، أكثر مما قدمت فرنسا، ولكن لذلك أسبابه الموضوعية التي منها عدم امتلاك فرنسا ـ آنذاك ـ غير مطبعة عربية واحدة، هي المطبعة الملكية بباريس.[2]

وعندما اضطر رايسكه، في نشره معلقة طرفة، الى تمهيد يبرر اختياره ويبرز ثمرة الاهتمام بالشعر العربي، كان مما ذكره أنه وجد نفسه مدفوعاً الى الحقل، لأنه كان يفقد تماماً المعارف الأساسية للاقتراب من موضوع تاريخي، مع اعترافه أن العرب لا يعرفون في شعرهم الاخلاص الذي هو جوهر الشعر!

وقد تساءل دوساسي عما اذا كان رايسكه جاداً عندما عبر عن هذا الرأي المضاد للشعر العربي. ان كلام رايسكه نفسه يجعلنا نشك في هذا، فقد عاد الى مبدأ أكثر منطقية، وهو أنه لا ينبغي لفظ ما كرسه اعجاب قرون طويلة، ولا اطراء ما هو بالطبع جدير بالازراء، وانه عندما يراد اخراج آثار أمة ما من ظلمات النسيان ودراستها ووصفها بتفصيل، فان العدل لا يرضى الا أن نحكم عليها مع الأخذ بعين الاعتبار الأزمنة التي أنتجتها، وما يتعلق بالشعب المنتسبة اليه تلك الآثار من أمزجة وعبقرية وعادات.[3]

---

(١) Martino: OP. cit. 133. Laurens: OP. cit. 34.

(٢) Langues et littératures orientales. (Rapport historique sur les progrés de l'histoire et de la littérature ancienne). Rédigé par. M. Dacierimp. impériale-Paris-1810. PP. 110-111

(٣) De l'utilite de l'etude de la poésie arabe, extrait du (journal-asiatique) Paris, 1826.
وقد قرىء البحث في الجلسة العامة للجمعية الآسيوية بتاريخ ٢٧ أبريل ١٨٢٦.

ويقرر دوساسي أن رايسكه بقدر ما يوفق في التنظير، لا يسلم له في أمور الذوق. والفوائد المرجو تحقيقها من دراسة آثار العبقرية الشعرية للأمة العربية لا تنكر، اذ ان تلك الدراسات ليست عقيمة ولا غير ذات قيمة، كما يتصور القادحون، وان هذا الميدان ما يزال بكراً بحيث ينبغي تشجيع جهود الرجال الذين نذروا أنفسهم لهذا الفرع من الآداب الشرقية، ولذلك فهو يركز حديثه على الشعر العربي دون سواه. يقول: «حين الحديث عن الثمار المرجوة من دراسة الشعر العربي، أفترض أولاً أنه لا ينبغي أن نطالب هذا الشعر بأكثر مما نرجوه من الشعر اللاتيني أو اليوناني، وانه في المقام الثاني، لا يصح أن ندرج فيه غير الآثار الشعرية حقاً. . . من الممكن نشر بعض الكتب، كألفية ابن مالك، وملحة الأعراب للحريري: بيد أن ذلك سيكون من الوجهة النظرية فحسب». (١)

ان من الأمور التي تحمل على دراسة الشعر العربي أموراً عامة، يمكن تطبيقها على آداب كل الشعوب، وأموراً خاصة، مستمدة من طبيعة تاريخ الأمة العربية.

أما الأولى، فيمكن اختصارها في أمر واحد، وهو أنه من أجل معرفة لغة ما عندما نجعل من هذه المعرفة هدفاً وحيداً، ينبغي معانقة هذه اللغة في اتساعها، وهذا لا يعني أنه ينبغي امتلاك كل الأساليب التقنية للفنون والعلوم، التي ينحصر استعمالها ـ حتى بالنسبة للغة التي نتكلمها منذ الطفولة ـ في نطاق ضيق من الناس الذين نذروا أنفسهم لهذه الدراسات خاصة، ولكنه يعني ـ في مدلوله الحقيقي ـ الا يكون الدارس غريباً عن أي شكل من أشكال الخطاب، ولا أي تعبير من التعابير التي يستعملها الكتاب والشعراء الذين يمثلون أدب تلك اللغة.

وهل يجرؤ أحد أن يزهو بامتلاك ناصية اللسان اليوناني، اذا لم يكن قرأ لاهوميروس، ولاسوفوكول، ولا آشيل، ولا بندار؟

وهل يعتبر عالماً بلغة الأدب الايطالي من لا يستطيع تذوق بترارك Petrarque ، ولوتاس Le tasse وأريوست Arioste ؟

وكلما اختلفت اللغة الشعرية عن لغة النثر، عند أمة ما، كانت دراسة الشعر أساسية لكل من يرجو تحصيل معرفة جيدة بتلك اللغة. (٢)

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

وأما الأمور الخاصة بالشعر العربي فأولها أنه لا يوجد، من العصر الجاهلي حتى القرن الثاني الهجري، أي أثر تاريخي قادر على تعريفنا بحضارة العرب وآرائهم وأحكامهم وقوانينهم وسياستهم وأخيراً بنظام دولتهم ومجتمعهم، غير الأشعار التي انحدرت الينا من تلك العصور القديمة، وغير الأمثال، والآثار ـ المتفاوتة في تلبية حاجاتنا ـ التي احتفظ لنا بها المفسرون الأول للقرآن الكريم، والنحاة الذين كرسوا جهودهم لشرح تلك الأشعار القديمة، أوللبحث عن أصول تلك الأمثال. . لقد كانت قصائد الشعر هي التي تسعفنا في اضاءة الجوانب المظلمة من ذلك التاريخ العتيق.

وان الذي يريد أن يرتقي الى أصل الشعوب، وأن يعيد صياغة التاريخ. ليأسف لكون تلك الآثار القديمة للأدب العربي، التي هي حطام ثقافة متقدمة أكثر مما نظن، لم يصل الينا معظمها.(١)

واذا كان هذا الأمر الأول، يجعل دراسة الشعر وسيلة لفهم التاريخ فقد ثنى دوساسي بأمر يجعل دراسة الشعر غاية في ذاته، حين قال: «حتى الآن، كنت أتحدث، وكأن الشعر العربي لا يستحق أن يصبح لذاته موضوع دراسة مستقلة، ويمكن أن يعتقد، بتجاوزي العيوب التي أخذت على الشعر العربي، انني أقف ملتمساً له الشفقة نظراً للخدمات التي يمكن أن يقدمها لعلم التاريخ.

انني أبعد ما أكون عن مثل هذا الظن. . . وانني أقول في حماسة وثقة: ان الشعر العربي لا يملك حقوقاً أقل (من الشعر اليوناني واللاتيني) لتطبيق مواهب أولئك الذين اختاروا الأدب الشرقي، ليكون لهم شأن في خدمة عصرهم. انني لا أقوم هنا بمقارنة بين شعراء الجزيرة العربية وشعراء أوروبا الوثنية. . . انني أكتفي بأن أجد في هذا وذاك، على السواء، تطبيقاً اجرائياً نافعاً للذكاء، ومفاهيم نبيلة تسمو بالروح، ومشاعر حية تحرك الخيال بقوة، وتعابير حقيقية تجعل أحاسيسي في انسجام مع أحاسيس الشاعر. ومن يستطيع أن يحرم كثيراً من شعراء العربية هذه الصفات العظيمة، اذا كان قد قرأ، ولو الكتاب الرفيع الذي وضعه جونز W. Jones(٢) واذا كان قد صار مألوفاً لديه، ولو بسبيل الترجمة، تلك الأشعار الشهيرة التي نظمت على عهد الرسول (ﷺ) أو قبل ذلك بأعوام قليلة، حيث تتنفس كل المشاعر العظيمة للروح النبيلة والأبية للعربي

---

(١) Ibid.

(٢) لعل مؤلف جونز الذي يشير اليه دوساسي هو كتابه عن (المعلقات السبع) متناً وترجمة. (راجع: العقيقي ٢/٤٧ ـ ٤٨).

الحر وحيث معالم الجمال الصارخة، المنتشرة في الطبيعة، لم يستنفذها امتزاجها بالأفكار التي هي أقرب الى الرقة منها الى الخشونة، والأساليب الأقرب الى الخيال المبدع منها الى الحقيقة».[1]

وبعدما يدعونا دوساسي الى التحقق من صدق قوله، بقراءة المعلقات وقصائد الشنفري والأعشى وكعب بن زهير، من الجاهليين، والمتنبي وأبي العلاء والطغرائي والبوصيري، من الإسلاميين، يشير الى ان هناك عيوباً تسري بنصيب متفاوت الى أولئك الشعراء، فتسيء الى روح الشعر العربي. «ولكن أيستلزم اعترافنا بهذه الحقيقة انكار جملة من المحاسن الحقيقية؟ ومنذ متى جاز لنا أن نحكم على الشعراء الذين ظلوا دون مرتبة هوميروس وفيرجيل، أو الخطباء الذين لم يدركوا شهرة ديموستينوس Demosthenes وشيثرون Ciceron بالنسيان؟»[2]

ثم أنه يدعو، بعد هذا، الى ضرورة قراءة الشعر العربي في أصوله باللغة التي نظم بها، لأن من شأن كل ترجمة للشعر أن تحجب حقائق الجمال، وتمنع من التقدير الحقيقي لذلك الشعر. أكان دوساسي مقتنعاً بما يقول، في دفاعه عن الشعر العربي، أم أنه كان يدافع عن مركزه، باعتباره أستاذاً للعربية؟

ان هذا السؤال نابع من أن هذا المستشرق، بعدما قرر ضرورة دراسة الشعر العربي لذاته، عاد ليقرر فائدة عملية من ذلك: «أعني الضوء الذي يلقيه الشعر العربي على شعر آخر، الهي في مصدره، رفيع كالسماء التي يستمد منها أصله، ولكنه انساني في توجهاته، ما دام مكرساً لتعليمنا، واعادة تشكيل عاداتنا، والسمو بأرواحنا نحو خالقنا جميعاً، وتلقيننا خشية أحكامه، والاعتراف بآلائه، والثقة في طبيعته الأبوية (؟)، وأخيراً كان يعلمنا الانتصار، عن طريق المشاعر القدسية والنبيلة، على بهارج الشهوات الكاذبة، وأوهام الكبرياء الجاذبة، وكل الجهود المكونة من ضلال الروح وتشوهات الفؤاد.

فاذا كان لدراسة الشعر العربي أن تساعدنا ـ كما نظن ـ على الغوص عميقاً في خبايا شعر صهيون القديم، واذا كنا ـ بواسطته ـ سنرفع بعض الكلمات التي تجعلنا أقل استجابة لأناشيد عيسو Isaie . . . وألوان حزقيال Ezechiel العبقرية والرائعة، وأنات أيوب Job المريرة، وتعبيراته الحية عن براءته الثابتة، والحان مزاهير داود David المتنوعة

(١) OP. cit. 14.

(٢) Ibid. P. 15

جداً، والرفيعة والمؤثرة جداً، أفيمكن بعد ذلك أن نظل مصرين على القول بأنه ينبغي قرع السن ندماً على الجهود المبذولة من أجل تحصيل معرفة، كان لها الفضل في تمكننا من كل هذه النتائج؟.[1]

ان هذه النظرة المازجة ما بين حب اكتشاف عالم الشرق المجهول وبين الاحتفاظ بالمركزية التي تجعل الغرب أصل الحضارات واليه ينبغي أن يؤول كل انجاز حضاري، قد اخترقت الزمن لتسري الى عامة مفكري الغرب. وهكذا نجد ناقداً فرنسياً يقول:

«ينبغي للفرنسيين أن يتوصلوا الى معرفة وتقدير الآداب الأجنبية، بدون أن يصدموا اذا رأوها لا تنطبق أبداً على ذوقنا المحدود... وهكذا يضاف ذوقنا الى العبقرية الأجنبية التي هي على شيء من الهمجية».[2]

لقد رأينا كيف كان من خصائص المستشرق، الى مطلع القرن الثامن عشر، الاحاطة بالدراسات الشرقية التي كانت آنذاك ضيقة ومحدودة، ولكن الوضع تغير مع القرن التاسع عشر تغيراً ملحوظاً، واذا كان بعض الأعلام مثل، دوساسي ظل على منهجه الموسوعي، في الاهتمام بالآداب والفلسفات والتاريخ والنحل والمذهبية، فان هذا الاتجاه بدأ يتراجع فاسحاً المجال لتيار جديد، يدعو الى التخصص، كما يدعو الى الانتقاء. ولكن هذا الاختيار كان ينبغي أن يجد له سنداً منطقياً أو ـ على الأقل ـ مقبولاً لدى الجمهور المهتم، ولذلك شرعت طائفة من المستشرقين في شن هجوم ضد الدراسات التي تنصب على الجوانب الفنية والجمالية من الشرق، معلنة أنه ينبغي تخطي شرق ـ (ألف ليلة وليلة) بحثاً عن الشرق العالم، أو الشرق (الناقل) علوم الحضارات العتيقة، من أجل وصل حاضر الغرب بماضيه، ولو عن طريق هؤلاء الوسطاء.

وقد آتت هذه الحملة أكلها حين تصدى المهتمون بالآداب والفنون ليثبتوا أن دراساتهم لا تخلو من الفوائد (المادية) التي يمكن أن تفيد الغرب في بنائه الحضاري. وقد تنازعت هذه الطائفة نزعتان:

---

(١) Ibid. 21

(٢) فيليب فان تيغم: المذاهب الأدبية الكبرى ـ ترجمة ـ فريد انطونيوس، منشورات عويدات ـ بيروت ـ ط٤. ١٩٦٧ ـ ص. ١٨٤.

ـ نزعة تستجيب للهواجس الداخلية التي ترى أن (الأدب الشرقي) جدير بأن يدرس لذاته، وأن من شأن ذلك أن يسهم في تهذيب الذوق الأدبي الغربي وتنميته، دون أن نفقده خصائصه، ما دامت الآداب تتضمن جوانب انسانية مشتركة، لا تستطيع المميزات المحلية محوها أو الغاءها.

ـ ونزعة تخضع لشرط التحدي والاستجابة، فتقف موقفاً دفاعياً ترجو من ورائه التدليل على أن دراسة الآداب الشرقية لا تقل أهمية ولا فائدة من دراسة فلسفات الشرق وتاريخه وعلومه المختلفة، وأن هذه الآداب قد تكون، في كثير من الأحيان، أصدق وأقوى تعبيراً عن روح الحضارة الشرقية، وعادات وأخلاق وأمزجة الأمم المنضوية تحت لواء الحضارة.

بيد أن طابعاً مشتركاً يجمع بين النزعتين، اذ أنه حتى بالنسبة لتلك الطائفة المتحمسة لآداب الشرق، فإن تلك الحماسة تجد متكأ لها من خلال الحضارة الغربية نفسها، وقصارى الأمر في نهاية المطاف أن نعجب من وجود هوميروس أو فيرجيل تحت خيمة عربية.[1] وقد لاحظ أ. سعيد أن دوساسي «دافع عن فائدة أشياء كالشعر العربي وقدرتها على اثارة الاهتمام، غير أن ما كان يقوله بالفعل هو أنه كان على الشعر العربي أن يحول تحويلاً ملائماً على يد المستشرق قبل أن يتاح له أن يتذوق ويقدر. وكانت الأسباب بصورة عامة معرفية، بيد أنها كانت كذلك تحتوي على تبرير استشراقي للذات».[2]

أو كان ذلك هو حال المستشرقين مع المتنبي؟

٢ ـ ان اعتراضات المعترضين، الذين يمثل شولز F. E. Schulz[3] نموذجاً صارخاً لهم، تتمثل في أن الناس ينتظرون بفارغ الصبر حصيلة غنية من المعارف أكثر فائدة، وأشد تنوعاً. لذلك لا ينبغي أن نملأ هذا الانتظار بمزيد من أشعار العرب والفرس.

---

(١) V. HUGO: Les orientales, P. 428.

(٢) الاستشراق: ١٤٩.

(٣) اهتم هذا المستشرق بابن خلدون خاصة، ونشر عام ١٨٢٥ مقالاً عن (كتاب ابن خلدون، تاريخاً ونقداً). ويعتبر هذا المقال مثالاً للتيار الاستشراقي الداعي الى صرف النظر عن (اللغو الشرقي) المتمثل في الشعر، الى الجانب العلمي من حضارة الشرق الذي من شأنه أن يساعد الغرب على أن يجد حلاً لبعض القضايا المهمة المتعلقة بالطبيعة وتاريخ الانسان.

ان هنـاك ركاماً من الطبعات والترجمات والشروح المخصصة للشعر ولا ينبغي لبريق الشعر الشرقي أن يعمي أبصار معجبيه الأوروبيين، فيصبح بيت للمتنبي أنفس من النثر البسيط لهذا أو ذاك من الفلاسفة أو المؤرخين العرب أو الفرس.

ان (مبالغات المتنبي) لا تساعدنا فيما نريده من جعل الجمهور في موقع يمكنه من أن يتذوق عبقرية العرب الخالدة، وأن يفهم بعمق روح هذا الشعب (قاهر العالم وناقل العلوم).

ان المستشرقين المهتمين بالمتنبي، والشعر الشرقي عموماً، لا يكتفون ـ في نظر شولـز ـ بالتـوجـه نحو هذا الشعر فقط، بل نحو تجميله أو تشويهه (مما يعني شيئاً واحداً)، ليناظر الطريقة الأوروبية، وهذا عمل مضر بالآداب الشرقية، وهو في الوقت ذاته كان قد أسهم في تكوين رأي أكثر خطأ عنه، بين جمهور منصف غير جائر.

ثم ان هذه المنظومات (العجائبية) التي يمثلها شعر المتنبي. لا تقدم لنا معطيات موضوعية تساعد على ايجاد حل لقضية واحدة من القضايا الأساسية الكثيرة المتعلقة بتاريخ الانسان والطبيعة.

وقد تصدى دولاكرانج أحد المهتمين بالمتنبي، لمقال شولز وتتبع آراءه، عاملاً على نقضها عروة عروة.[1]

ويمكن تلخيص ملاحظات دولاكرانج فيما يلي:

ان القول بأن أشعار المتنبي، وحافظ وسواهما تحجب أبصار العلماء عن النثر الفني للفلاسفةوالمؤرخين، بحاجة الى دليل.

ألأن المستشـرقين، اذ يرغبون في التعريف بجانب من حضارة الشرق، يصير عليهم لزاماً ألا يدعوا شيئاً من تلك الحضارة الا نشروه؟

أيقوم اهتمامهم بالشعر دليلاً على تفضيلهم الشعر على الفلسفة والتاريخ؟ وهل

---

(١) De Lagrange: Défense de la poésie orientale, ou réplique a un passage. Paris, 1826.

وقد قرىء هذا المقال بتاريخ ٢ يناير ١٨٢٦ في جلسة بالجمعية الآسيوية وكان مما قاله دولكرانج:

«إذا كان بعضهم سيظن أني ما كتبت بضغط خارجي فإنه مخطىء. إن الرأي الذي أسوقه هو في العمق نفس الرأي الذي أعلنته عندما شرحت فيدر و كونيوس نيبوس. انني بالمناسبة لا أنتمي إلى أي حزب. فإن كان فيما سأكتب شيء مذموم، فلينسب إلي، وإذا كان فيه ما هو جدير بالحمد فالي فليسند».

يقوم الاهتمام بهومروس مثلاً دليلاً على أنه أفضل من هيرودوتس أو أفلاطون؟ ان من طبيعة الشعر أنه أكثر صدقاً في التعبير عن طبائع الأمم وعبقريتها وأمزجتها وأساليب تفكيرهـا. صحيح أن كثيراً من الشعر، ومن الكتابة الفنية العربية والفارسية، مليء بالزخرفة والتلاعب بالكلمات، مما يصدم الذوق الغربي، الا أن الأمر يتعلق بضرورة التعريف بالذوق والفكر وأسلوب الكتابة عند العرب والفرس. ان من شأن تلك الأشعار المنشورة أن تلبي الفضول المتسائل: «أليس للعرب والفرس أنماط مختلفة من الشعر؟ اذن فأرونا شيئاً آخر جديداً».

وقد يعترض معترض قائلاً: ان اعجاب بعض العلماء بالشعر والأدب الشرقيين، يمنعه من الانتباه الى موضوعات أخرى أشد خطورة وأجل فائدة. وهنا ينبغي التذكير بأعمـال المستشـرقين من أمثال شولتنز Schultens ورايسكه Reiske وبوكوك E. Pococke وجـونـز W. Jones وهـامر Hammer وفرايتغ Freitag ، ودوساسي خاصة، الذين لم تكن أعمالهم لتفصل بين الشعر والتاريخ.

أما القول بأن المعلقات ومبالغات المتنبي وغزليات حافظ لا تساعد على فهم «روح الشرق» فهو يوهم القارىء الذي ليس له اطلاع على حقيقة الأدب الشرقي، ان هناك فعلاً أشياء جديرة بالاهتمام غير أشعار العرب والفرس. وأما تسمية ذلك الشعر، شعـر المتنبي وحافظ وسواهما، «منظومات عجابية»، و «مفاهيم خرافية»، دون أي تلطف أو تمييز، ودونما استناد في اطلاق هذا الحكم إلى ركن شديد، فيدل منطقياً اما على عدم قراءة هذا الشعر، واما على عدم تذوق الشعر وفهمه اطلاقاً.

ان هذه الأشعار ليست أكثر غرابة من فاوست Faust وكتس البرلشنكي Goetz de Berlichingen اللذين لا تتحدث ألمانيا كلها عنهما الا باعجاب.

ان رسالة الشعراء الأساسية، آسيويين كانوا أم أوروبيين، هي التحرك بقوة في مجالين حيويين جداً لدى معظم الناس وهما: الفكر والخيال. انه لا ينبغي أن نبحث لدى الشعراء حلاً لقضايا الانسان الكبرى، على الرغم من أن للشعراء، كالفلاسفة والمؤرخين، آراءهم المتعلقة بهذه القضايا الكبرى.

وأخيراً يدعو دولاكرانج صاحبه شولز الى ألا يحيد في كتابته عن هدفه، وألا يقارن بين نثر ابن خلدون وشعر المتنبي، لأن الجمهور لا يعرف ولن يعرف أبداً، ما نثر هذا ولا شعر ذاك، لذلك فهو مدعو الى أن لا يحتقر أعمالاً قيمة تخالف ذوقه، وان من

شروط العالم أن يهتم بما يتضمنه أثر ما، أكثر مما يهتم بما ينبغي أن يتضمنه ذلك الأثر.

لقد كان العرب دائماً يقدسون الشعر، ولذلك لا ينبغي أن نشغل أنفسنا بضجيج غزواتهم فقط بل لا بد من أن نضع تحت أبصارنا كثيراً من شعرائهم وكتابهم، كي نزداد معرفة بفكر هذا الشعب وعبقريته ولغته التي هي (أكثر لغات آسيا غنى وعبقرية على الاطلاق).

ان أشعار أبي الطيب ليست عديمة القيمة، لمعرفة قسم من تاريخ الشرق، وليست مبالغاته مما ينبغي أن يفاجئنا، فنحن ان لم نجد ما يماثلها من المبالغات عند الشعراء الأوروبيين المعدودين أكثر الشعراء حكمة، وجدنا مبالغات موازية، بل اننا غالباً ما نجد عندهم من المبالغات ما لو ترجم باخلاص الى العربية أو الفارسية، اذن لجعلت شعوب هاتين اللغتين تتولى بكل تأكيد دونها استهجاناً. ثم إن مبالغات أبي الطيب ليست من الكثرة بحيث يراد لها أن تكون، كما أنها ليست جميعاً قبيحة الى الدرجة التي تخنق آيات الجمال الحقيقية التي ينطوي عليها ديوانه.

فان يكن، من بين العلماء الذين يقرأون شعره ويدرسونه، من يرفعه الى مقام النجوم، ويعجب به، اعجاباً يحجب عنه كل نقيصة، فانه لعديم الذوق، ولا يتمتع بشيء من أنواره. ولكن لا ينبغي ـ في الوقت ذاته ـ لأولئك الذين لا يحبون أبا الطيب ولا يستمتعون بشعره، ألا يروا عنده غير المبالغات، مستمتعين بانكار مزاياه.

وهكذا يتبين أن سر العناية بالمتنبي في القرن التاسع عشر، كما ظهرت من خلال نصوص دوساسي ودولاكرانج خاصة، يتصل بمجموعة من الأهداف، منها أن هذه العناية جزء من العناية بالشعر العربي الذي لا تتم الاحاطة بالحضارة الإنسانية الا بالاعتناء به. ودراسة الأدب العربي، كدراسة الآداب الأجنبية الأخرى، تعمل على صقل الذوق الأوروبي وتهذيبه. ثم ان الشعر العربي يساعد على فهم روح الحضارة العربية وفقه تاريخها وأخلاقها وعاداتها، ولا يمكن الاهتمام بالشعر العالمي، دون أن يكون للشعر العربي نصيب وافر منه، لأنه شعر يتضمن ثلاث خصائص متميزة: القوة والسمو والأصالة.[1] وشعر أبي الطيب هو عصارة الحضارة العربية، وهو يحمل ـ اضافة الى قيمته الفنية ـ جوانب تاريخية وفلسفية مهمة لا يجوز التغاضي عنها، دون

---

(١) De lagrange: OP. cit.

أن ننسى أنه يمتلك من الخصائص الجمالية ما يجعله جدير بأن يدرس لذاته.

وقد أعاد الاستشراق المعاصر طرح الأسئلة المتعلقة بالفائدة المرجوة من وراء الاهتمام بالمتنبي، وبالشعر العربي عامة، وهو شعر «تناقض أسسه كل مفاهيمنا (نحن الغربيين) وتصدم صنعته الفنية أذواقنا وعاداتنا، وهي لا تقبل عادة إلا في لغتها نفسها.»(١).

وواضح أن هذا الطرح الذي يجرد الآداب من صفاتها الانسانية يمثل تخلفاً، قياساً الى نظرة القرن التاسع عشر التي كانت ترى ضرورة قدر النص الأدبي لذاته، بغض النظر عن البلد الذي أنبته أو الشعب الذي أبدعه، مع الأخذ بعين الاعتبار الأزمنة والأمكنة التي نشأت فيها تلك الآداب. لا بد من الكشف عن الخصائص الجمالية والفكرية للنص المدروس دون أن تحجبنا عن الحق رؤية ما، قد لا تنبع من طبيعة الابداع ذاته.(٢)

ومع ذلك فنحن نستطيع التمييز، بالنسبة لمستشرقي القرن العشرين أيضاً، بين فئة لا يمكن أن يكون اقبالها على العربية وآدابها خالصاً لوجه تلك الآداب، ما دامت ترى أنه «لكي تقرأ نصاً عربياً سليماً ينبغي فهمه، ولكن من أجل فهمه ينبغي قراءته قراءة سليمة، وهكذا نجد أنفسنا داخل حلقة مفرغة».(٣) وبين فئة أخرى ترى أن الاستشراق لم يكد يتجاوز حد الاحياء والاستصلاح، وأنه ينبغي تجديد وسائل دراستنا للأدب العربي الذي «لعله أغنى الآداب العالمية».(٤) وخلافاً للآداب الأخرى، فاننا ازاء الأدب العربي «يمكن القول: ان النثر، حتى عندما يمشي، تظن أنه يرقص».(٥)

ان القضية فيما يرى بلاشير «تكمن في معرفة ما اذا كان لنا ـ معشر الغربيين ـ الازورار عن هذا الشعر (العربي) القديم، بدعوى أننا ندرك جوهره ادراكاً سيئاً. انني أعتقد شخصياً ـ يقول بلاشير ـ أن هذا الفهم مليء بالمخاطر. والحق أن انتاجاً فنياً

---

(١) Blachére: Vue d énsemble sur la poëtique classique des Arabes. extrait de la revue des Etudes Sémitiques, 1938, 1.

(٢) De La grange: OP. cit.

(٣) C. Pellat: langue et littérature arabes. A. Collin 1970-P. 30

(٤) G. Wite: littérature arabe. P. 856

(٥) E. Dermenghem: les plus beaux textes arabes-Paris 1951, P. 6

Gaston Wiet (1887 — 1971), Revue des Etudeo Islamiques Torne XXXIX (1971),PP. 205-207.

يحتل تلك المكانة العالمية في ثقافة أجيال كثيرة، يشكل ـ دون أدنى شك ـ عنصراً أساسياً من عناصر الحضارة. انه ينبغي اذن أن يهتم به المؤرخ، كما يهتم بالهندسة المعمارية والفنون الأخرى. أيكون من المبالغة القول ان دراسة هذا الشعر العربي القديم مهم لمعرفة الشرق الوسيط، تماماً كدراسة آثار القاهرة أو قرطبة»؟[١]

معرفة الشرق، ذلك هو الهدف الذي كلما تنوسي عاد ليطل من جديد، ليحتضن المستشرق الشرق «ويعرضه لتحليل متقص متعاطف، أحياناً لكنه أبداً مسيطر».[٢]

ومع ذلك فنحن نستطيع أن نرى، بالاضافة الى هذا الاتجاه الذي ينظر الى الشعر العربي بميزان التاريخ، أي بميزان ما يقدمه لنا من معرفة تاريخية عن العرب وحضارتهم، اتجاهاً آخر يرى أن الشعب العربي كان يعيش «بالماء والشعر» ولذلك ينبغي الاهتمام بذلك الشعر الذي ساعد الناس على احتمال متاعب الحياة، وأعطى كل واحد قسطاً من السعادة التي كان جميع الناس بحاجة اليها.[٣] ولذلك فـ «ان هدفنا متواضع، فنحن نريد أن نجعل القراء يحسون بأحد جوانب هذا الأدب، ان لم نسع الى جعله محبوباً».[٤] ذلك «بأن عيون الشعر العربي تمثل تراثاً ثقافياً قيمته تهم الانسانية بكاملها. انها موئل أخوة لا غنى عنها، وشهادة تفاهم وسلام».[٥]

وهكذا يضاف الى عامل اشباع الرغبة في معرفة كنوز الشرق، عامل اغناء اللغة (أو اللغات) الأوروبية بصورة مشعة، وتعابير قوية وشاعرية يتضمنها الشعر العربي.

٣ـ لقد وجد أبو الطيب لنفسه مكاناً بارزاً بين الدراسات الشرقية المنظمة في أوروبا، منذ انطلقت هذه الدراسات مع (المكتبة الشرقية) لديربيلو.

ونستطيع تبين مظاهر العناية بأبي الطيب من خلال ثلاثة محاور هي:

ـ دراسة حياة أبي الطيب وشعره.
ـ العناية بديوانه، شروحاً واختيارات.
ـ ترجمة شعره.

---

(١) Vue d énsemble: 18

(٢) أ. سعيد: الاستشراق. ٨٧.

(٣) G. Wiet: lecon inaugurale, faite le mardi 4 décembre 1951, au collége de Fance. PP. 30-31.

(٤) Ibid.

(٥) R. Khawam: la poésie arabe, des origines a nos jours. Marabout université-Verviers (belgique) 1967. P. 29.

أولاً : الدراسة .

من أقـدم ما نجـده في ذلك الفصل الذي عقده ديربيلو B. dherbelot (١٦٢٥ ـ ١٦٩٥) في (المكتبة الشرقية)[١] للمتنبي . وقد قدم فيه، لأول مرة في أوروبا، ترجمة مختصرة للشاعر، عرض فيها لنسبه وقبيلته ولقبه، كما عرض لما نسب اليه من ادعاء النبوة، ثم سجنه وتوبته، وعلاقته بحكام عصره من سيف الدولة حتى عضد الدولة، ثم أشار الى مقتله على يد بني أسد .

وقد خص ديوان الشاعر باشارة موجزة .

كان علينا أن ننتظر قرابة قرن من الزمان، بعد ديربيلو، حتى يظهر سلفستر دوساسي De Sacy لينهض بالدراسات المتنبئية في فرنسا، في حين استمرت في بقية أقطار أوروبا حركة الاهتمام بأبي الطيب دراسة واختيارات وترجمة . ولعل من أهم ما نجد في ذلك، ما قام به الألماني رايسكه Reiske عام ١٧٦٥ من اختيارات شعرية لأبي الطيب، مصحوبة ببعض التعليقات والنظرات النقدية التي كان لها صدى كبير في أعمال خلفه من المستشرقين .[٢]

ومن ذلك أيضاً العمل الذي قام به النمساوي هامر ـ برجستال Hammer-Purgstal حين أرفق ترجمته ديوان الشاعر بمقدمة دراسية نقدية .[٣]

ثم قدم بوهلن P. Bohlen دراسة أكثر تفصيلاً عام ١٨٢٤م، حيث اهتم بدرس حياة أبي الطيب، وعرض آرائه الدينية، كما اهتم بدراسة الديوان دراسة أدبية .[٤]

وأما دوساسي في (المنتقيات العربية)[٥] فقد اهتم أولاً بتعريف القارىء بجهود سابقيه من المستشرقين الذين اهتموا بأبي الطيب، ثم قدم اختيارات مصحوبة بقدر

---

(١) barthelemi d herbelot: Bibliothéque orientale, Paris 1782. T. IV PP. 370-379.

(٢) J. J. Reiske: proben der arabischen dichtkunts, in verliebten und traugen gedichten aus Dem Motanabbi. Leipzig,1765.

(٣)(مختارات من الشعر العربي، غزليات ومراث من ديوان المتنبي)

Hammer-Purgstall: Mutanabbi, der grosse arabiche Dichter, Vienn, 1824

(٤) P. Bohlen: commentatio de Motenabbio poëta Arabum eiusque carminibus. (bonn, 1824)

انظر في شأن هذا الكتاب : Blachére: un poéte arabe, P. 326

(٥) S. De Sacy: chrestomathie arabe, Paris 1826-1827.

صالح من الملاحظات والتعليقات والنظرات النقدية التي تعتبر تمهيداً جاداً للدراسات المتنبئية في فرنسا.

كما لم تخل اختيارات دولاكرانج العربية[1] من تعليقات دامة، حول شعر المتنبي.

وما أن أطل القرن العشرون، حتى دشن ك. هوار Clement Huart (١٨٥٤ - ١٩٢٧) سلسلة الكتب التي بدأت تهتم بتاريخ الأدب العربي، بكتاب: (الأدب العربي)[2]. وقد عد هذا الكتاب رائداً في ميدانه، وقد نبه مؤلفه في مقدمة الكتاب الى أنه لم يوجد في الفرنسية، الى حين صدور كتابه، تاريخ للأدب العربي[3]. وقد عقد المؤلف للحمدانيين في حلب فصلاً خاصاً[4]، وفيه عرض لأبي الطيب المتنبي، مقدماً نبذة عن حياته وجملة من الأحكام النقدية عن شعره.[5]

وبعد حوالي عشرين سنة من ظهور كتاب هوار، أصدر البارون كارادوفو Carra de Vaux (١٨٦٧ - ١٩٥٣) كتاباً عنوانه: (مفكرو الإسلام)[6] تطرق فيه بايجاز لحياة أبي الطيب وشعره.[7]

ثم جاء بلاشير.

وقد اهتم هذا المستشرق الكبير مراراً بالمتنبي.

ففي عام ١٩٢٩ دشن دراساته عن المتنبي بمقال عنوانه: (الشاعر العربي المتنبي والغرب الإسلامي)[8]. وقد اتسم هذاالمقال بكثير من الجرأة والاقدام في اطلاق الأحكام المتعلقة بحياة أبي الطيب وشعره، على الرغم مما اكتنفه من أخطاء واضحة، أولها الخطأ في تحديد تاريخ ميلاد الشاعر ووفاته، كما سنرى بعد.

---

(١) G. De lagrange: Anthologie arabe, Paris 1828.

(٢) C. Huart: Littérature arabe. Paris 1902.

(٣) Ibid: V

(٤) Ibid: P. 91

(٥) Ibid: PP. 92-94.

(٦) Baron Carra de Vaux: les penseurs de l Is.ım, Paris 1921.

(٧) Ibid: T I, PP. 333-334.

(٨) R. Blachére: le poéte arabe al-Motanabbi et l'occident musulman. Revue des Etudes Islamiques. Vol. III, PP. 127-135. Paris 1929.

ولعل أخطر ماجاء به بلاشير في هذا المقال من الأحكام ذهابه الى أن أبا الطيب كان داعية قرمطياً في بادية الشام، وأنه اتهم خطأ فيما بعد بادعاء النبوة، بل ونظم قرآن جديد أيضاً. وقد كانت القرمطية تهمة جديدة يبتدعها بلاشير لينلقفها من بعده فئة من المستشرقين والعرب على السواء.

وفي عام ١٩٣٥، يتقدم بلاشير بأطروحته عن أبي الطيب، وعنوانها: (شاعر عربي من القرن الرابع الهجري «العاشر الميلادي» أبو الطيب المتنبي ـ بحث في التاريخ الأدبي ـ)[١] وهي الى الآن أوفى ما كتبه المستشرقون عن أبي الطيب على الاطلاق.

وفي عام ١٩٣٦، نشر هذا المستشرق مقالاً عن (حياة أبي الطيب وشعره) ضمن المجموعة التي أصدرها المعهد الفرنسي، احتفاء بالذكرى الألفية لأبي الطيب، وقد ضمت هذه المجموعة ستة بحوث، شارك بها كل من ل. ماسينيون، وكودفروا دوممبين، وبلاشير وماريوس كنار، وجان لسيرف، وجان سوفاجه[٢].

فأما ماسينيون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) فقد وجد في أطروحة بلاشير عن (قرمطية المتنبي) ما يقوى اتجاهه الباطني في البحث، فراح يوسع من هذا الباب بطريقته المعهودة، ويلتمس له أسباباً من عصر الشاعر وحياته وشعره، بالتفسير والتأويل، ويفترض أموراً يبني عليها نتائج يراها يقينية، ولذلك انتهى به الأمر الى أن يسم القرن

---

(١) Un poéte arabe du IV siécle de l'hegire (X siecle de J. C.)

. About-Tayyib al-Motanabbi (Essai d'histoire litteraire), Paris 1935

راجع مقدمة هذا البحث، ص. ١١.

(٢) Al-Mutanabbi: Recueil publié a l'occasion de son millénaire-Beyroth 1936. (mémoires de l'Institut francais de Damas):

-L. Massignon: Mutanabbi devant le siécle Ismaelien de l'Islam.

-Gaude froy-demombynes: Mutanabbi et les raisons de sa gloire.

-R. Blachére: La vie et l'ouvre d abou-t-Tayyib al-Mutanabbi.

-M. Canard: Mutanabbi et la guerre Byzantino-arabe. Interet historique de ses poésies

-J. Iecerf: la signification du racisme chez Mutanabbi

-J. Sauvaget: Alep au tamps de Sayf-ad-Daula.

وقد ترجم هذه المقالات أكرم فاضل، ونشرت الخمس الأولى منها مجلة المورد العراقية واعتذرت عن نشر المقال السادس. (راجع: المورد. م ٦ ـ ع٣ ـ ١٩٧٧).

الرابع الهجري بأنه (القرن الاسماعيلي للإسلام).

وأما كودفروا ـ دوممبين (١٨٦٢ ـ ١٩٥٩)، فيمتاز باجتهاد في البحث عن الأسباب الفنية لشهرة المتنبي، دون اغفال القضايا التاريخية، بيد أن هذه القضايا لا ترقى الى مزاحمة الأسباب الفنية، مما يجعل هذا البحث يتميز، عن بقية البحوث الستة، بغلبة الفني على التاريخي.

في حين أعاد بلاشير، بصفة عامة، طرح ما أثاره في كتابه السالف الذكر.

وأما كنار (١٨٨٨ ـ ؟) فقد اهتم أساساً بالنظر الى شعر أبي الطيب، باعتباره مصدراً من مصادر التاريخ، عند كل حديث عن العلاقة العربية ـ البيزنطية في القرن الرابع.

وقد استوقفت لسيرف (١٨٩٤ ـ ١٩٨٠) نزعة العروبة الواضحة القسمات في شعر أبي الطيب، فذهب في تفسيرها مذهباً بعيداً، اذ لم يفهمها الا على أنها «عرقية» خالصة كانت توجه المتنبي وتتحكم في سيرته.

واكتفى سوفاجه (١٩٠١ ـ ١٩٥٠) بمحاولة تقديم صورة أمنية عن مدينة حلب، على عهد سيف الدولة، مهتماً بالجوانب التاريخية والجغرافية معاً، مصدراً بحثه بأبيات المتنبي التالية:

لا أقمنا على مكان وان طا ب ولا يمكن المكان الرحيل
كلما رحبت بنا الروض قلنا: حلب قصدنا وأنت السبيل
فيك مرعى جيادنا والمطايا والهيا وجيفنا والذميل
والممسمون بالأمير كثير والأمير الذي بها المأمول

وفي عام ١٩٣٨م، بدا بلاشير معنياً بقضية تحقيق نسبة الشرح المسمى (التبيان في شرح الديوان) المنسوب للعكبري. وقد كان أول من أثار الشك حول هذه النسبة، مصطفى جواد، في نفس السنة[1]، وقد عاد الى معالجة الموضوع نفسه عام ١٩٤٧، حين ذهب الى أن (شرح ديوان المتنبي لابن عدلان لا للعكبري).[2]

(١) M. Jawād, petites découvertes dans les mss arabes de la bibliothéque nationale de Paris, dans R. E. I., 1938. (Revue des Etudes Islamiques).

(٢) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق: م ٢٢ ـ ١٩٤٧. ص ص ٣٧ ـ ٤٧ / ١١٠ ـ ١٢٠. وقد =

وقد تقدم بلاشير الى المؤتمر العشرين للمستشرقين ببحث في الموضوع تساءل فيه: هل للعكبري شرح على ديوان المتنبي؟[1] ثم عاد فنشر (ملاحظة حول شرح من شروح المتنبي)[2].

وقد انطلق بلاشير من مقال مصطفى جواد، مقراً بأن بعض حججه، في الشك في نسبة الشرح الى العكبري، قوية، وقد حاول بلاشير أن يضيف اليها حججاً أخرى، الا أنه في الوقت ذاته ناقش بعض ما قدم جواد من حجج وردها. واذا كان بلاشير يتفق مع مصطفى جواد في نفي نسبة (التبيان) الى العكبري، فانه يخالفه فيما ذهب اليه من أن الشارح هو ابن عدلان، كما سنرى بعد.

هذا وقد ظهرت من بعد في فرنسا عن المتنبي مقالات، كما ظهرت كتب عن الأدب العربي تناول فيها أصحابها، في تفاوت ملحوظ، بعضاً من سيرة المتنبي ودراسة شعره، ومن ذلك مقال يوسف ضاهر Joseph Daher (بحث في التشاؤم عند الشاعر العربي المتنبي).[3]

وعرض ك فييت Gaston Wiet (١٨٨٧ ـ ١٩٧٨) في كتابه (مدخل الى الأدب العربي)[4] لعصر أبي الطيب (والذي سماه ـ متابعة لماسينيون ـ العصر الاسماعيلي)، وبلاط حلب الحمداني، ووقف وقفة عند الشاعر متناولاً بعض القضايا الفنية والتاريخية.

كما عرض ش. بيلا Charles Pellat في فصل (شعراء شاميون) Poetes Syriens من كتاب (الأدب العربي)[5]، لأبي الطيب المتنبي، بيد أن كل مصادره عن الشاعر كانت

= أعيد نشر المقال في الجزء الثاني من كتاب (في التراث العربي) لمصطفى جواد، قدم له وأخرجه ونصص فهرسه محمد جميل شلش وعبد الحميد العلوجي ـ دار الرشيد للنشر ـ وزارة الثقافة والاعلام ـ بغداد ـ ١٩٧٩.

(١) Existe-t-il un commentaire d ál-Ukbari sur le Divan d ál-Mutanabbi "Actes du 20 Congrès International des Orientalistes" Bruxelles 1938.

(٢) Notes sur un commentaire du Diwan d ál-Mutanabbi Extrait des annales de l'institut d'etudes Orientales. T IV 1938 librairie larose. Paris.

(٣) Essai sur le pessimisme chez le poéte arabe Al-Mutanabbi (Arabica IV-1957).

(٤) Introduction a la littérature arabe. éd. Maisonneuve et Larose-Paris.

(٥) La litterature arabe, Paris

استشراقية، معتمداً أساساً على بلاشير، وهو بذلك لم يكد يضيف شيئاً جديداً، وكتابه بصفة عامة كتاب مدرسي، لا يصلح لغير المبتدئين.

وحاول أ. ميكال A. Miquel أن يدفع بالدراسات المتنبئية في فرنسا قدماً، من خلال جملة من البحوث، سواء أتلك التي ضمنها بعض كتبه، أم تلك التي أخرجها في شكل مقالات مستقلة، ولا سيما بحثه الذي شارك به في مهرجان بغداد عام ١٩٧٧، وهو بعنوان: (المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات)[١].

ويبقى بلاشير أشد هؤلاء أثراً في الدراسات المتنبئية عموماً، وتنبع قيمة أبحاثه لا من ذاتها فحسب، بل أيضاً من الأخاديد العميقة التي خلفتها في مسيرة النقد العربي الحديث، فضلاً عن النقد الغربي، حيث نقلت الى ساحته الاحتدامية كثيراً من القضايا التي ما يزال بعضها الى الآن، وبعد مرور نصف قرن من الزمان، يثير كثيراً من الجدل مما سنرى بعض آثاره من بعد.

ثانياً: الديوان.

اهتم المستشرقون بديوان أبي الطيب وشروحه، فأقبلوا على نشر بعض تلك الشروح، وعملوا على تقديم اختيارات من الديوان الى الغربيين، وقد افتتحت هذه الجهود بما فعله كوليوس J. Golius (١٥٩٦ ـ ١٦٦٧) الذي أدرج قصائد المتنبي التي قالها في شبابه، في ذيل كتاب (النحو العربي) لأربنيوس T. Erpenius (١٥٨٤ ـ ١٦٢٤) الهولندي، الذي أعيد طبعه عام ١٦٥٦.

ونلقي الآن نظرة موجزة عن الجهد الاستشراقي في الاهتمام بديوان أبي الطيب، بالوقوف عند نموذجين اثنين هما: رايسكه وديتريصي.

فأما الألماني رايسكه، فقدم لنا اختيارات من شعر المتنبي[٢] عام ١٧٦٥. وتضم هذه الاختيارات ست عشرة مقطوعة غزلية، ومرثيتين لأبي الطيب. وقد مهد رايسكه لمختاراته بهذه الأبيات[٣].

---

(١) انظر مقدمة هذه الدراسة: ص. ٢١.

(٢) J. J. Reiske: Proben der arabischen Dishtkunts, in verliebten und traugen gedichthen aus Dem Motanabbi. Leipzig 1765.

(مختارات من الشعر العربي، غزليات ومراث من ديوان المتنبي).

(٣) Ibid. P. 19 =

وخـفـوق قلب لو رأيت لهـيبـه يا جنـتـي لظنـنـت فيه جهـنـمـا
فاذا سحـابـة صد حب أبـرقـت تركـت حلاوة كل حب علقـمـا
يا وجـه زاهـية الـذي لولاك ما أكل الضنى جسمي ورض الأعظما
ان كان الـسـلو أغـنـاهـا فانـني مسـيب من كبـدي معـدمـا
غصـن على نقـوي فلاة نابـت شمس الـنهـار تقـل ليلاً مظلمـا

وواضح أن البيت الرابع مختل وزناً، مضطرب معنى، فقد حدث فيه عبث كبير. وصوابه:

ان كان أغـنـاهـا الـسلو فانـني أصبحت من كبـدي ومنهـا معدما[1]

وهذه الأبيات من شعر الصبا، ومطلع القصيدة:

كفى أراني، ويك، لومـك ألـومـا همّ أقـام على فؤاد أنـجـمـا

ومثل تلك التحريفات في هذه المختارات كثير[2].

وفي هذا الباب تندرج أعمال دوساسي[3] ودولاكرانج[4] وديستان[5] من الفرنسيين.

وأما الألماني ديتريصي فقد أشرف عام ١٨٦١، في برلين على اصدار (ديوان المتنبي، وفي أثناء متنه شرح الامام العلامة الواحدي وأربعة فهارس).[6]

وتعتبر طبعة ديتريصي هذه من أقدم طبعات الديوان، فاذا كانت شبه القارة الهندية سباقة الى طبع ديوان المتنبي وشروحه[7] فان البلاد العربية لم تكن قد عرفت، يوم

= وانظر البرقوقي: ٤/١٤٣ وما بعدها.

(١) البرقوقي: ٤/١٤٤ ـ ورواية اليازجي: أمسيت (العرف الطيب: ١٠).

(٢) راجع على سبيل المثال الصفحات: ٣٣ ـ ٣٦ ـ ٣٩ من الكتاب المذكور.

(٣) DE SACY: Chrestommathie Arabe

(٤) DE LAGRANGE: Anthologie Arabe

(٥) DUVAL-DESTAINS: Le Mercure Etranger-ou annales de la litterature etrangére-IX-T. II-PARIS-1813.

(٦) Fr. DIETERICI: Mutanabbi Carmina Cum Commentario Wahidii-1861-BERLIN.

(٧) كلكته: ١٢٣٠ = ١٨١٤ ـ هوكلي: ١٢٥٦ = ١٨٤٠. كلكته ١٢٥٧ = ١٨٤١، وأيضاً: ١٢٦١ = ١٨٤٥، ١٢٦١ ـ ١٢٦٢ = ١٨٤٥ ـ ١٨٤٦ ـ بومبي ١٢٧١ = ١٨٥٤. (رائد الدراسة عن المتنبي: ٢٩ وما بعدها).

ظهرت طبعة ديتريصي، غير طبعة واحدة للديوان.[1] وبالرغم من أن عبد الحسين حسام الدين كان قدسبق ديتريصي الى طبع شرح الواحدي[2] الا أن هذا لم ينقص من قيمة طبعة المستشرق الألماني التي كانت معتمدة بين الدارسين وما تزال.

ثالثاً: الترجمة.

ان الترجمة الكاملة الوحيدة التي ظهرت لديوان أبي الطيب المتنبي هي الترجمة الألمانية التي قام بها النمساوي يوسف فون هامر برجستال Joseph Von HAMMER-PURGSTALL (١٧٧٤ ـ ١٨٥٦)، وقدمها مع دراسته عن الشاعر.[3]

ومع ذلك فان ما قدمه الاستشراق الفرنسي من أشعار أبي الطيب المترجمة كان وافراً. فمع مطلع القرن التاسع عشر، انكب دوساسي على ترجمة جملة من أشعار المتنبي، ضمنها (المنتقيات العربية) وقد ساق مع تلك الترجمة، بعضاً من سيرة المتنبي، وشروحاً وتعليقات وافية، كما أشرنا الى ذلك من قبل.

والقصائد التي ترجمها دوساسي هي:

ـ بغَيْرِكَ رَاعِياً عَبَثَ الذئابُ[4]
ـ على قدر أهل العزم تأتي العزائم[5]
ـ تذكرتُ ما بين العُذَيْب وَبَارِق[6]
ـ طِوَالُ قَنَا تُطَاعِنُهَا قِصَار[7].
ـ أبْلَى الهَوَى أسَفاً يَوْمَ النَّوَى بَدَنِي[8]
ـ بأبي من وددْتُهُ فَافْتَرَقْنَا[9]
ـ بقيَّةُ قَوْمٍ آذَنُوا ببَوَار[10].
ـ قُضَاعَةُ تَعْلَمُ أنّي الفَتَى[11]

---

(١) هي طبعة بولاق: ١٢٧٣هـ ـ ١٨٥٦م.

(٢) بومبي ١٢٧١هـ = ١٨٥٤م. وفيها ترجمة المتنبي نقلاً عن وفيات الأعيان لابن خلكان. (رائد الدراسة: ٨٠).

(٣) Motenebbi. der Grösste Arabische Dicher, VIENN-1824.

(٤) البرقوقي: ١/٢٠٤.
(٥) نفسه: ٤/٩٤.
(٦) نفسه: ٣/٦٠.
(٧) نفسه: ٢/٢٠٢.
(٨) نفسه: ٤/٣١٧.
(٩) نفسه: ٣/٢١.
(١٠) نفسه: ٢/٢١٧.
(١١) نفسه: ٤/٣٢١.

obeikandi.com

وبهذا تم المنقول من ديوان أبي الطيب.

وواضح أن نصف الاختيارات فقط (القصائد الأربع الأولى) هي التي قالها الشاعر في مدح سيف الدولة، أما بقية الاختيارات فهي من شعر الصبا الا ما كان من الرائية (بقية قوم . . .) فهي في هجاء سوار الديلمي. وهكذا يسقط ما توهمه صاحب الروائع (وتابعه في ذلك مؤلفا رائد الدراسة) من أن كل الاختيارات في مدح سيف الدولة.(١)

وفي عام ١٨١٣، قدم دوفال ديتال DUVAL-DESTAINS ترجمة لقصيدة المتنبي في رثاء فاتك، مع النص العربي، ونشرها في مجلة Le Mercurel Etranger وقدم بين يدي الترجمة، شيئاً من سيرة الشاعر.(٢)

وفي عام ١٨٢٤ نشر دولاكرانج GRANGERET DE LAGRANGE ترجمة لقصيدة الشاعر في مدح دلّيربن لشكرّوز، وأتبع هذه الترجمة بقصائد الشاعر في مدح فاتك ورثائه، وقد ظهرت جميعها في (المجلة الآسيوية)(٣) قبل أن يجمعها دولاكرانج في كتابه (المختارات العربية).(٤)

وعندما أصدر بلاشير، عام ١٩٣٥، كتابه عن المتنبي.(٥) استعان في دراسته بترجمات سابقيه، ولا سيما ترجمة دوساسي، الا أنه قام هو نفسه بترجمة قدر صالح من شعر أبي الطيب، ضمنه دراسته.

ثم قام، بعد بلاشير، مستشرقون آخرون بمهمة الترجمة، ولا سيما وقد لاحظ بعضهم، أن الترجمات السابقة، على ما بذل فيها من جهد، لم تكن موفقة كل التوفيق.

فقد قام بعضهم يعيد النظر في تلك الترجمات، ملاحظاً ما تتضمنه من أخطاء، سعى الى تعليل ذلك بالذهاب الى أن مصدر تلك الأخطاء، نابع من أن النصوص التي بين أيدي المترجمين، أغلبها مخطوط، ولا تمنح في معظم الأحيان صورة دقيقة، قريبة من الصواب. وان المستشرقين يدركون مقدار الصعوبات التي تنتج عن الخط

---

(١) فؤاد أفرام البستاني: الروائع ١١: ٢٣ ـ رائد الدراسة: ٣٣.

(٢) Le Mercure Etranger; IX-T II. Paris-1813

(٣) Journal Asiatique, vol. II-PARIS 1824

(٤) Anthologie Arabe: PARIS 1828

(٥) Un poéte arabe..., PARIS 1935

العربي، اذ يكفي أحياناً أن نعدل بنقطة عن موضعها أو نغفل عنها حتى يتغير المعنى تماماً، وقد يجد المترجمون أنفسهم أمام نص مغلوط أو غير مفهوم، ثم يصححونه بالحدس والتخمين. ولذلك يبدو أن من القسوة انتقاد ترجماتهم التي تكون في غالب الأحوال مستساغة، ولا سيما عندما لا يتعلق الأمر بمؤلَّف ينبغي استعماله في تدريس العربية.(١)

ولكن هذا الاعتذار لم يكن كافياً ولا مقبولاً في كل الأحيان، اذ كانت الترجمات غالباً مصحوبة بالنص العربي، الذي قد يتسرب اليه بعض الخطأ أحياناً، ولكنه يكون أحياناً أخرى سليماً، ومع ذلك لم تكن الترجمة تسلم من التصحيح و الاستدراك أو التعقيب.

ومن هؤلاء الذين اهتموا بأمر الترجمة من المعاصرين ر. كوام Rene R. KHAWAM في كتابه (الشعر العربي من بداياته الى اليوم)(٢) الذي صدره ببيت أبي الطيب المشهور:

الخيل والليل والبيداء تعرفني والسيف والرمح والقرطاس والقلم(٣)

وبيت الفرزدق:

وخير الشعر أكرمه رجالا وشر الشعر ما قال العبيد(٤)

وقد عقد الفصل الرابع منه لشعراء الأقاليم (Le provincialisme) مفتتحاً اياه بالمتنبي الذي قدم لحياته خطوطاً عريضة، مصحوبة ببعض الأحكام المقتضبة حول مكانته الشعرية، قبل أن يقدم للقارىء ما ترجمه لأبي الطيب من أشعار.(٥)

---

(١) L. MACHUEL: Les Auteurs Arabes-XXIX-PARIS, 1912

(٢) René R khawam: La Poésie Arabe, des origines à nos jours. ed. Marabout Université-verviers (Belgique) 1967

وقد ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب بباريس عام ١٩٦٠ عن منشورات: Seghers

(٣) البرقوقي: ٤/٨٥.

(٤) الأغاني: ١/٣١٧. وهذه ترجمة البيتين، كما أوردهما المؤلف:

1- les coursies et la nuit, et les déserts, semés d'embûches, me connaissent

La guerre et les coups, le papier, la plume

2- les meilleurs vers, sonts ceux, de l'homme le plus noble, et les pires

sont dit par, les plus vils esclaves.

(٥) Ibid. PP. 167-182

بيد أن ما يهمنا الآن هو ما ورد في مقدمة الكتاب، مما له صلة بالترجمة. فقد بين المؤلف، في خاتمة المقدمة، المنهج الذي اتبعه في اختيار النصوص وترجمتها، مؤكداً أن همه الأساسي كان هو تقديم صورة واضحة وأصيلة عن غنى الشعر العربي وتطوره من بداياته الى اليوم. وكل اختيار يقتضي تضحيات عسيرة، وهكذا استبعد المؤلف النصوص التي يمثل شعراؤها تيارات ثانوية، قياساً الى الخط العام للتطور الشعري عند العرب.

وأما عن الترجمة، فينبغي الاخلاص لروح لشعر المتمثل في الاحتفاظ بما يتضمنه من صور، مهما تكن بسيطة، على التعلق بالفكر أو المعاني. ومثال ذلك قول أبي نواس:

أما يسرك أن الأرض زهراء والخمر ممكنة، شمطاء عذراء[1]

فقد تُرجم هكذا:

Ne te réjouis-tu Point que la Terre soit fleurie

et que le vin soit à ta portée, vieux et non mêlée déau? [2]

فآثر صاحب الشعر العربي أن يترجمه هكذا:

Nést-ce point une joie pour toi de voir la terre enluminée, le vin; plaisir possible; ains quúne»

« pucelle (azrâ) aux cheveux gris (chamta)? [3]

وهكذا نرى كيف أن الترجمة الأولى آثرت المعنى (وإن كان معنى واحداً من المعاني المحتملة من قراءة البيت) في حين آثرت الترجمة الثانية الاحتفاظ بالصورة، على ما فيها من غرابة قد تصدم الذوق الغربي.

واذا كان بعض المستشرقين قد أقبل على ترجمة شعر أبي الطيب قبل دراسته، فإن بعضهم قنع بما قدمه سلفه من تلك الترجمات. ولذلك صار لزاماً علينا أن نتساءل عن قيمة تلك الترجمات، والى أي حد كانت مخلصة لروح شاعر العربية الأكبر.

لعل مما ينبغي تجاوزه ما يشيع على ألسنة كثير من الناس من أن الترجمة خيانة،

---

(١) ديوان أبي نواس: حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت. د. ت ص. ٧٠٠.

(٢) Trad. T. Touaibia et R. blachére, in-Dermenghem: les plus beaux textes arabes, éd. La Colombe, PARIS- 1950, P. 37

(٣) Trad. R. R. khawam, op. cit. P. 37

يذهبون الى أن الترجمة، مهما اجتهد صاحبها في نقل نصٍ ما من لغة الى أخرى، تظل عاجزة عن نقل روح النص وطبيعته وخصائصه المعنوية والجمالية، هذا اذا لم تعمل على تشويهه أو تزييفه.[1] وهو أمر قد يكون صحيحاً في بعض الأحيان، غير أنه ينطوي على كثير من التجني، كما يتضمن كثيراً من المزالق والمخاطر، اذ قد يدفع بالترجمة، باعتبارها وسيلة من وسائل التواصل الحضاري، الى الصفوف الخلفية. وان قدراً من التمعن والتدقيق والانصاف لكفيل بأن يجعلنا نقول بدلاً من القول الأول: ان الترجمة ابداع، دون أن تحمل كلمة (ابداع) أي حكم قيمي. والقول بأن الترجمة عملية ابداعية لا يمنعنا من النص على مصاعبها ومزالقها، بل لعل هذه الصفة نفسها هي التي تبين ما يكتنف عملية الترجمة من مصاعب ومشاق.

ان الترجمة تقتضي مجموعة من الشروط الموضوعية والذاتية معاً، تمكن صاحبها من اقتحام ميدانه مدعماً بما يساعده على النجاح في مهمته، ومحصناً ضد عوامل الاحباط. ودونما ذهاب الى تفصيل، نشير الى أن من تلك الشروط معرفة لغة النص معرفة واسعة، وتمرس بأساليبها، وفهم طبيعتها وخصائصها، ومثل ذلك يقال عن اللغة التي يراد نقل النص اليها. ومنها أيضاً ضرورة وجود نوع من التجاوب (الفني) مع النص المراد ترجمته، وامتلاك مقتدر لملكة الذوق التي تمكن من الغوص الى أعماق النص، ولا يمكن القول ان ترجمة نص ما، ولا سيما النص الفني والأدبي، تعني تقديم نسخة منه مطابقة للأصل. ويكفي اجراء مقارنة بين مجموعة من الترجمات لنص واحد، ليتبين الفرق القائم بين هذه الترجمات، مما يكشف عن خاصية أساسية، وهي أن المترجم يضفي من ذاته وفهمه الخاص على النص المترجم شيئاً كثيراً. ويمكن أن نضرب لذلك مثلاً بالترجمات التي قامت لـ (أنشودة رولان) La Chanson de ROLAND، من الفرنسية القديمة الى الفرنسية الحديثة. ان من شأن هذه المقارنة أن تلقي الضوء على التباين الموجود بين هذه الترجمات.

فاذا كانت الصعوبات تتكشف من خلال نص واحد، يتحرك داخل مجال حضاري واحد وفضاء لغوي واحد (هو الفرنسية القديمة والحديثة، بالنسبة لأنشودة رولان) أفلا تتضاعف تلك الصعوبات عندما تتحرك داخل فضاءات لغوية متباينة، ومجالات حضارية مختلفة، كما هو الشأن عندما ننقل شعر أبي الطيب الى اللغات

---

(١) راجع رأي شولز، فيما سبق من هذه الدراسة.

الأوروبية؟ أينبغي الاخلاص لشكل النص أم لمضمونه؟ أم لمادته؟ لجسده أم لروحه؟

اذا كانت النصوص العلمية تتطلب حرصاً على نقل الحقائق نقلاً أميناً ودقيقاً، دون التقيد ضرورة بالشكل الذي صبت فيه تلك الحقائق، فان الأمر يختلف عندما يتعلق الأمر بنص أدبي. ذلك بأن النص الأدبي ليس مجرد حقائق متصلة بعالم الطبيعة، ولكنه يتضمن حقائق نفسية وشعورية تتصل بكيان الانسان ووجوده، تتضمنها قيم تعبيرية وجمالية، تشكل جانباً أساسياً في نسيج النص العام. أو يكون من الممكن التضحية بالقيم الفنية والجمالية، دون أن يفقد النص خصائص مهمة، ان لم ينقل أهم خصائصه؟

واذا كان النص الأدبي يعتمد أساليب بيانية غير مباشرة في التعبير، كالتشبيه والمجاز والكناية والاستعارة، أيكون من اللازم نقل تلك الأساليب كما هي، أم نكتفي بنقل المعاني التي تدل عليها وتشير اليها؟ أيكون نقل الأساليب الرمزية من لغة الى لغة أخرى ممكناً، دون أن تفقد بعض دلالاتها، ان لم تفقد كل دلالاتها؟

ان من شأن هذه الأسئلة أن تبين مقدار الصعوبة التي كابدها المستشرقون وهم يقبلون على ترجمة شاعر، ليس بسيطاً بحال، هو المتنبي، وان من شأنها كذلك أن تجعلنا نقدر تلك الجهود حق قدرها. وفي أسئلة لم تغب جميعها عن مترجمي أبي الطيب.

لقد بدأ دوساسي معترفاً بأن أي امرىء لا يقرأ قصائد مشاهير شعراء العربية الا في الترجمات الغربية، كاللاتينية والفرنسية، يظل أبعد ما يكون عن تذوق الشعر العربي وقدره حق قدره. واذا كان من الصعب نقل الجمال الشعري لهوميروس، وأخيل، وسوفوكل، وفيرجيل، وهوراس، وكاتول، وشكسبير، ودانتي، ولوتاس، الى احدى اللغات الأوروبية، الأجنبية عن موطن أحد هؤلاء الشعراء الكبار، على الرغم من أن كل الآداب الغربية المعاصرة بنيت على نماذج اليونان أو ايطاليا العتيقة، وأن ميثولوجيا هوميروس وفيرجيل قد انتقلت بكاملها الى (كلامنا) الشعري، وعلى الرغم ـ أخيراً ـ من قدر من الأفكار المشتركة بين كل الشعوب الأوروبية المعاصرة، وأن حضارة واحدة ـ تقريباً ـ توحدهم جميعاً، ولنقل في كلمة: انهم أمة واحدة، فاي الصعوبات لا تعترض جهود المترجم الأكثر حذقاً، الذي يترجم شعراً ولد في مناخ، وفي وسط طبيعي، ليس لنا عنه سوى فكرة غير دقيقة، شعراً يستمد تشبيهاته من مجموعة من الأشياء، يحجب بعضها عنا أشكالها وسماتها المميزة، وأخيراً شعراً

يقتـات من جملة من الآراء والأحكام والمعتقدات التي لا نستطيع بلوغ معرفتها الا بالدراسات الطويلة والشاقة؟[1]

ويتقدم دوساسي ليحدد رأيه بطريقة أكثر وضوحاً، فيرى أن أكبر ما يجعل ترجمة الشعر العربي (صعبة جداً) هو أن ذلك الشعر ينبني كله على الوصف والتصوير، وأن ذلك يتكون من خليط من الجزئيات التي ليس لها قط، لدى الشعوب (التي لها حظ أعلى من أسباب الحضارة) الأهمية والصدق اللذان يعطيهما اياه شعب بدوي، يسكن الصحراء.[2]

واذا كنا نسلم بأن التصوير من خصائص الشعر العربي، فان دوساسي ينسى أن الحكم الـذي أطلقـه على العـرب (البدو، ساكني الصحراء) ان انطبق عليهم في جاهليتهم لا ينـطبق عليهم في العصور التالية التي أنتجت الحضارة الإسلامية في أعصرها الزاهية، والا صار لزاماً علينا أن نجعل الشعر الأوروبي القديم أولىٰ ألا يفهم ولا يتذوق، لأنه يعود الى مرحلة حضارية، هي قطعاً أدنى من الحضارة الإسلامية، ومن هنا يظل هذا التفسير قاصراً.

ومهما يكن من أمر، فان دوساسي يقر بأنه «في الدراسات الجادة للشعر، لا يمكن للترجمات ان تكون الاّ مساعدة وان ما هو مهم هو مضاعفة النصوص العربية وشروحها».[3]

ولـذلـك فان الغـرض من المختـارات التي ترجمها عن العربية ليس التعريف بالآداب الشرقية بقدر ما هو اعطاء أولئك الذين يدرسون العربية الوسيلة التي تجعلهم يعاشرون مختلف أنواع الأسلوب العربي، كما أن من وراء تلك المختارات الرغبة في تذليل الصعوبات التي يتكبدها الطلاب عند الاتصال المباشر بالكتب الاصلية[4] التي ما تزال قليلة العدد بل نادرة، ولكن ذلك لا يمكن أن يقوم في نهاية الأمر مقام النصوص الأصلية.

لقد كان أولئك المستشرقون الذين قاموا بترجمة الشعر العربي معتزين بما يقدمونه

---

(١) (ص ٩١ من هذا البحث) De l'utilite de l'etude la poésie arabe, 16

(٢) Ibid, 19-Journal des savans-mars-1817

(٣) De l'utilite de l'etude dela poésie arabe

(٤) Discours sur les traductions, 56

الى أوروبا، ولذلك وجدنا دولاكرانج De LAGRANGE وهو يرد التهم التي وجهها شولز SCHULZ الى المستشرقين بمسخ النصوص، يدعوه الى المقارنة المتأنية بين تلك الترجمات والنصوص الأصلية ثم الى اعلان رأيه بعد ذلك جهاراً.(١)

ان نظرة عجلىٰ الى مجمل ترجمات شعر أبي الطيب تبين أن الترجمة، في منطلقها، انتقاء، ومن ثم فهي تمثل موقفاً نقدياً. لم اختير نص دون آخر؟ وكيف تم الاختيار؟ وعلى أي أساس؟ أروعي الجانب الجمالي من النص أم الجانب التاريخي؟ وبتعبير آخر أنظر الى النص على أنه أثر فني، مع ما يشمله الأثر الفني من مقومات، أم نظر اليه باعتباره وثيقة تاريخية شاهدة على صاحبها، أو على عصره، أو على الحضارة التي ينتمي اليها؟

ان كل ترجمة قراءة خاصة للنص، ومن هنا ينبع موقف نقدي آخر. كيف قرىء النص؟ ان النص في أصله كثير الاحتمالات، وافر الرموز، خصب بما يشتمل عليه من صور البيان، ولكن الترجمة أحياناً تغتال تلك الوفرة وذلك الخصب، لتفرض على القارىء معنى محدداً، ليس من الضروري قطعاً أن يكون هو ما أراد الشاعر. وسنرى كيف أن المستشرق كان (ينتقي) من الشروح التي يجدها تدور حول البيت الشعري، شرحاً بعينه، متجاوزاً بذلك الشعر نفسه، في كثير من الأحيان، لعل أوائل المستشرقين، وهم يقبلون على ترجمة الشعر، لم يكونوا مهتمين بالشكل بقدر ما كانوا حريصين على نقل المعنى نقلاً قريباً من الأصل. ولذلك وجدنا من يتعقبهم من المتأخرين، جاعلاً من هدفه تمكين القارىء من أن يأخذ حظه من المتعة «لا داخل غابة كثيفة، أو أجمة، ولكن في بستان واسع الممرات حيث الرؤية شديدة الانفتاح على الآفاق المتنوعة».(٢) ولذلك صار هؤلاء ـ على غير ما كان عليه سلفهم ـ لا يهتمون بالمعنى بمعزل عن الصورة.

ولأن العربية من اللغات التي تجعل الصورة فوق الفكرة... فان الوفاء للبنية الشعرية يبدو مقدماً على كل تمثل شخصي.(٣) وهكذا تعقب كوام، سلفه دولاكرانج، في ترجمته قول أبي الطيب:

---

(١) Défense de la poésie orientale: 14-15

(٢) R. R. Khawam: op. cit. 37

(٣) Ibid, 38

ونَتْـرُكُ المَـاءَ لاَ يَنْفَـكُّ منْ سَفَـرٍ مَا سَارَ فِي الغَيْمِ مِنْهُ سَارَ فِي الأدِمِ[1]

وهذه ترجمة دولاكرانج :

«Nous avons soin que léau ne nous manque pas dans notre voyage; elle descend des nuages qui la contiennent et nous la recueillons dans nos outres [2]» .

وأما ر. كوام فترجم البيت كالتالي :

« De même nous laissons l'eau faire son éternel voyage,
ne pouvant se retenir de passer d'un lieu vers un autre.
La quantité que nos outres de peau n'ont - point receuillie
vogue ainsi sur nos têtes, portée par les nuages.»[3]

لقـد بذل دولاكـرانـج جهـداً طيباً في ترجمة المتنبي، الا أن هذا لا يمنع من التصـريح بأن ما قام به صاحب (الشعر العربي) كشف عما قد يصيب الترجمة من ضعف يذهب بجمال البيت. وشتان ما بين قولنا: «لقد كنا حريصين على ألا نعدم الماء في سفرنا» وبين تلك الصورة الجميلة، التي تجعل من الماء مسافراً أبدياً، والتي يتضمنها بيت المتنبي، وعرف كوام كيف ينقلها الى لغته في أسلوب جميل. واذا كان هذا المستشرق قد قدم منهجه في الترجمة، فان بلاشير وسوفاجيه، وكلاهما ممن اهتم بدراسة المتنبي، قد وضعا كتاباً عن (قواعد نشر النصوص العربية وترجمتها)،[4] وحددا فيه أسساً خمسة ينبغي توافرها في الترجمة السليمة.[5]

ان فحص جميع الترجمات وابراز قيمتها مما يجعل هذا المبحث يطول، ولعل وقوفنا على نموذج واحد، مما يسمح بتكوين صورة، نرجو أن تكون غير مخلة، عن طبيعة تلك الترجمات وقيمتها.

---

(١) من القصيدة التي مطلعها:

حتـام نحـن نسـاري النـجـم في الـظلم ومـا سراه على خف ولا قدم

البرقوقي : ٤/ ٢٨٥ .

(٢) Anthologie arabe, 14

(٣) La poésie arabe, 38

(٤) R. Blachére et J. sauvaget: Régles pour éditions et traductions de taxtes arabes-PARIS, 1945

(٥) Ibid., 24-.26

واذا كنا قد اخترنا الوقوف عند بلاشير، نموذجاً، فلأن هذا المستشرق الكبير، الذي اعتمد أحياناً على سابقيه، قدم في بحثه المفصل عن أبي الطيب، قدراً صالحاً من الشعـــر، ثم انـه بنى عليه أحكـاماً نقـدية خطيرة، سرت، لا الى تلاميذه من المستشرقين فحسب، بل كذلك الى تلاميذه من العرب، فأثره في الدراسات المتنبئية اذن عظيم.

ان بلاشير لا يعتقد بأن ترجمة الشعر ممكنة فحسب، بل هو يعتقد أن المترجم، اذا ما أوتي القدرة، جاز أن يأتي بالبدائع.

ان بعض قصائد أبي الطيب، في ترجمة دوساسي، جاءت ـ في رأيه ـ «في أسلوب يكاد يكون أجمل من الأصل».(١)

فهل اقترب بلاشير، في ترجمته، من الأصل؟

يمكن أن نسوق جملة من الملاحظات، بادئين بما نزعم أنه من محاسن بلاشير.

فمن جودة المنهج في الترجمة، أنه يحس بما للنسق الشعري من فعالية، فهو يحافظ عليه، ثم يعطي في الهامش الشرح الذي يراه مناسباً،(٢) أو هو يضيف معنى تفسيرياً، في بعض الأحيان، مميزاً اياه عن الأصل بجعله بين قوسين.(٣)

وهو يحس أحياناً بما للايقاع من أهمية، فلا يجد الى نقل ذلك الايقاع سبيلاً، إلا بنقل النص العربي، في حروف لاتينية، كما في المثال التالي:

íAnâ bno 1-liqâí, anâ bno s-sakha :

Anâ bno d-dirâbi, anâ bno t-tiâni

etc...

فهو يرى أن هذا هو السبيل الوحيد للاحساس بالنغم والايقاع. وان كان يرى أن عبـارة: «أنا ابن...» ليست، في الحقيقة، غير شكل متبع معروف، «Une formule stereotypee»(٤) كما يدعو الى التدقيق في معاني الألفاظ عند الترجمة. فالسيف معناه «sabre» وليس «epee»(٥)

---

(١) Un poéte arabe, 324

(٢) Un poéte arabe, 43-62

(٣) Ibid. 43

(٤) Ibid. 54

(٥) Régles pour éditions et traductions, 27

ومن الانصاف الاشارة الى أن بلاشير قد استطاع أن يجعل من أرجوزة أبي الطيب:

ومـنـزل ليس لنـا بمـنـزل ولا لغـير الـغـاديات الـهـطل[1]

أنشودة عذبة، مع العلم أنه لم يكن يتقيد كل التقيد بالأبيات، بل كان يختار من الشروح ما يراه مناسباً، وقد يتصرف بعض التصرف أحياناً، بمقتضى فهمه.[2]

وهو يرى أن هذه الطردية التي نظمها الشاعر بطلب من هارون الأوراجي، فريدة في أشعار أبي الطيب[3]. وعسى أن يكون هذا الاعجاب الشديد وراء التوفيق في الترجمة.

بيد أن مصاعب الترجمة، وجنايتها على الشعر، أن بعض الشعر لا يكاد يترجم كقول أبي الطيب: «ان العظيم على العظيم صبور»[4] والاصرار على الترجمة قد يوقع في الزلل.[5]

وفي نفس الموضع، يترجم كلمة (ماء أحمر) من قول أبي الطيب، من نفس القصدة:

ولـطالـمـا انهملت بمـاء أحمـر في شفـرتـيه جمـاجـم ونـحـور

بالدم الأحمر (Un sang rouge). والدم أحمر ضربة لازب.

ومن مساوىء الترجمة حذف ما لا ينبغي حذفه، كقول الشاعر:[6]

(حتى رجعت وأسيافي قوائـل لي) المجـد للسيف ليس المجـد للقلم

أكتب بنـا أبـداً قبـل الكتـاب به فانّـمـا نحـن للأسـياف كالخـدم

فان البيت الثاني لا يفهم الا بالظن، ما لم يثبت صدر البيت الأول، وقد أسقطه بلاشير.[7]

والانتقاء، من بين الشروح، مما يضيق المعنى أحياناً، فالشاعر يرثي محمد بن اسحق التنوخي، فيقول:

---

(١) البرقوقي: ٣/٣١٧.

(٢) Un poete arabe, 91-92

(٣) Ibid., 91

(٤) البرقوقي: ٢/٢٣٥. وصدر البيت: «صبرا بني اسحق عنه تكرما».

(٥) Un poéte arabe, 43

(٦) البرقوقي: ٤/٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٧) Un poéte arabe, 229

فأعيذ إخوته برب محمد أن يحزنوا ومحمد مسرور[1]

فـ (محمد) في الشطر الأول تحتمل وجهين: اما أن يعني الرسول، ﷺ، واما أن يعني المرثي. ولكن الترجمة لا تجمع بين الوجيهن، ما دام بلاشير يترجم كلمة (محمد) بكلمة (Mahomet)[2] وكان له مندوحة عن ذلك.

وقد ضيق بلاشير المعنى أيضاً، حين اختار في بيت أبي الطيب:

ولكن الفتى العربيّ فيها غريب الوجه واليد واللسان[3]

أن يكون المقصود باليد السلاح![4] ولعل هذا ما أشار اليه ر. كوام، حين دعا الى الاحتفاظ من البيت بصورته المباشرة، مهما بدا فيها من السذاجة، ففي ذلك احترام للنص.[5]

بيد أن هنالك أحياناً غرائب في الترجمة!

ففي قول أبي الطيب:

حتام نحن نساري النجم في الظلم وما سراه على خف ولا قدم[6]

يراد بالخف الابل. كنى عنها الشاعر بذكر بعض لوازمها، ولكن المترجم يجعل المراد بالخف النعال: (sandales)[7]!

وفي نفس الموضع يورد بيت الشاعر:

أوه بديل من قولتي آها لمن نأت والبديل ذكراها[8]

فيجعل معنى (لمن نأت) أي: لمن لقيتها من جديد a la belle que je retrouvais[9] والخيزلى، من قول الشاعر:

ألا كل ماشية الخيزلى فدى كل ماشية الهيدبى[10]

---

(١) البرقوقي: ٢/٢٣٥.

(٢) Ibid., 43

(٣) البرقوقي: ٤/٣٨٤.

(٤) op. cit., 244

(٥) op. cit., 37

(٦) البرقوقي: ٤/٢٨٥.

(٦) op. cit., 252

(٨) البرقوقي: ٤/٤٠٤.

(٩) op. cit., 252

(١٠) البرقوقي: ١/١٦٠.

مشية فيها استرخاء، من مشية النساء. . والهيدبى: مشية فيها سرعة، من مشي الابل.[1]

فالمقابلة اذن بين النساء، وبين الابل التي هي عند الشاعر (حبال النجاة)[2]. ولكن الترجمة تأتي مضحكة مبكية في آن، حين تقابل بين الناقة البطيئة والناقة السريعة.[3] ثم لا يقف الأمر عند هذا الحد، بل ان المترجم يرقم البيت، ليساعدنا على التنغيم، فيجعل في آخره علامة استفهام. وهذا من العجب. أو يكون قد ظن الهمزة من أداة الاستفتاح أداة استفهام؟[4]

وأما قول الشاعر:

أنا في أمة ـ تداركها الله ـ غريب كصالح في ثمود[5]

فيجعل الجملة الاعتراضية فيه، وهي جملة دعائية، دعاء عليهم، فيترجمها هكذا: QuÀLLAH l'écrase [6]

ثم هو يعلق على شرح الواحدي قائلاً: «ان الواحدي يجيز أن يكون المعنى: ليغفر لها الله! »[7] واضعاً علامة تعجب أمام تفسير الواحدي، رغم أنه التفسير السليم.

صحيح أن هنالك رأياً يذهب الى أن قوله «تداركها الله» يجوز أن يكون بمعنى الدعاء عليهم، أي تداركهم بالانتقام والاستئصال، حتى لا يبقى منهم أحد. ويجوز أن يكون بمعنى الدعاء لهم، أي تداركهم الله بالاصلاح، ونجاهم من لؤمهم وشحهم وجهلهم.[8] بيد أن الوجه الأول فيما أرى، وهو الذي يجعل القول دعاء عليهم، أضعف الوجهين. ومهما يكن فان الأصل يترك باب الاحتمال مفتوحاً، والترجمة توصده.

ومن أخطاء الترجمة، من نفس القصيدة، الذهاب الى أن (خفق البنود) أي الأعلام، من قول الشاعر:

---

(١) التبيان: ١/٣٦.

(٢) ولكنهن حبال النجاة وكيد العداة ومبط الأذى (البرقوقي: ١/١٦٢).

(٣) op. cit., 254

(٤) Ibid

(٥) البرقوقي: ٢/٤٨.

(٦) op. cit., 63

(٧) Un poéte arabe: 63.

(٨) قال بذلك أبو الفتح ابن جنى: انظر (التبيان: ١/٣٢٤).

عش عزيزاً أو مت وأنـــت كريم بين طعـن الـقـنـــا وخفق البنـــود[1]

يعني بها قرع الطبول وضجيجها (bruit des tambours)[2]

ولو أردنا استقصاء هذا النوع لطال الحديث، وانما غرضنا التمثيل . فلئن كان هذا مبلغ هذا المستشرق الكبير من علم الترجمة، لقد صار من حقنا أن نتريث كثيراً في قبول الأحكام التي يصدرها في حق الشاعر.

وهنالك أخطاء من نوع آخر، وهي التي تصيب الترجمة من القراءة غير السليمة للنص العربي، شعرياً كان أم نثرياً.

فمن الشعر قول أبي الفتح:

سُلِبْـــتَ ثَوْبَ بَهَـــاءٍ كُنْـتَ تَلْبَـسُـــهُ كَمَـــا تَخَـطَّفْتَ بالخـطّيَةِ السُّلُب[3]

وبـلاشير يقـرأهـا: «كمـا تُخُـطِّفَتْ» فيجعلهـا: «كما تخطفت (الغنيمة) بالرماح».

«Comme le butin est ravi par la lance»[4].

وأما قول ثابت بن هارون الرقي النصراني:

أتـــركـت بعـــدك شاعـــراً؟ والله لا لم يبق بعـدك في الـزمان مُقَصِّد[5]

فيقرأه: «مَقْصِد» ويترجمه: «من يمكن قصده» «quén puisse rechercher»[6] وهكذا يخطىء بلاشير مرتين: مرة في المعنى المراد، ومرة في وزن البيت الذي يصبح بقراءته مكسوراً.

ومن النثر ما جاء في (الكشف عن مساوىء المتنبي):[7]

«قال:

---

(١) البرقوقي: ٢/٤٥.

(٢) op. cit.,64

(٣) البيت من قصيدة يرثي بها أبا الطيب، وهي موجودة في الصبح المنبي: ١٧٦. ويروى: كما تُخَطِّفُ...

(٤) op. cit., 259

(٥) من قصيدة يرثي فيها أبا الطيب، ويستثير فيها عضد الدولة على فاتك الأسدي. أوردها البديع في الصبح المنبي: ١٧٥.

(٦) op. cit., 262

(٧) ط. ابراهيم الدسوقي البساطي: ٢٥٣.

صلاة الله خالقنا حنوط على الوجه المكفن بالجمال[1]

وقد قال بعض من يغلو فيه: هذه استعارة. فقلت: صدقت، ولكنها استعارة حِدَادٍ في عرس».

ولكن بلاشير يصحف النص فيقرأ: «ولكنها استعارة حَدَّادٍ في عرس».

«Que sont celles dún forgeron a une noce»[2].

تلك وقفة قصيرة أردنا من ورائها التمثيل لطبيعة ترجمة المتنبي وقيمتها، ولعله قد تبين، من هذا القدر الذي أوردناه، أن ترجمة شعر المتنبي لم تكن أمراً هيناً، ولا كانت تخلو من زلل قد يضؤل حتى يكون هفوة لا تضر، وقد يعظم حتى يلزمنا بأن نكون حذرين من قبول كل حكم قد يصدر عن المستشرقين في حق المتنبي، سواء أتعلق الأمر في ذلك بشعره، أم بسيرته، أم بأمته.

---

(١) البرقوقي: ٣/١٤٤.

(٢) op. cit., 268

هذا وقد نبه محمد مندور على هذا الخطأ في كتابه: (النقد المنهجي عند العرب: ط نهضة مصر بالفجالة ـ ص ٢٢٢) وقال: «ونحن نصحح هذه الغلطة لكي يستطيع القارىء العربي أن يرد النص الى أصله، لا غضا من فضل الأستاذ بلاشير الذي يدل كتابه على استقصاء في البحث العلمي، وان كان الفهم الأدبي ضعيفاً صادراً عن هوى. . .؟!».

obeikandl.com