الباب الرابع

الاستشراق منهج أم مناهج؟

obeikandl.com

obeikandl.com

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 . . .»[1].

ومن الطبيعي أن السير في هذا الطريق، وان كان يظهر المستشرق في أعين مريديه 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»[2].

صحيح أن الاستشراق حاول الاستفادة من المذهب الوضعي. ولكن هذه الخطوة لم تتقدم كثيرا. ولقد كان لأرنست رينان خاصة أثر كبير على الخطاب الاستشراقي. فبالاضافة الى الحاحه على المركزية الأوروبية، وتأكيده 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 أيّ شيء آخر[3]. وقد كتب يقول: «انّ 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 حققته الانسانية منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يعزى الى عقول ينبغي أن نسميها فقه ـ لغوية»[1].

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 ـ كالعربية ـ باعتبارها لغات ميتة. فهم حين يدرسون نصا للمتنبي مثلا، يدرسونه بصفته منتميا 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»[2].

ان «دراسة اللغات الشرقية الحية ـ كالعربية مثلا ـ بوصفها لغات ميتة، قد ولد عددا كبيرا من الاخطاء والتغيرات المقلوبة والغالطات»[3].

لقد كان كثير من أدباء أوربا مولعين بالشرق وحضارته، ويكفي أن نقرأ «الديوان الشرقي ـ الغربي» لكوته، أو «الشرقيات» لهيكو، حتى نتأكد من هذا الأمر. لكن الشرق شرقان: شرق حافظ وسعدي وربيعة 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[4].

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 ظلا يحلمان بالرحيل، وهما هيكو وهين H. Heine. ومن بين كل الشعراء، كان بايرون أشد انجذابا[5].

---

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

(٢) أحمد حسن عبد السلام: تاريخ الاستشراق الالماني: «الفكر العربي: ع٣١ ـ١٨٩».

(٣) أنور عبد المالك: الاستشراق في أزمة «ن.م.ع ٣١/ص٧٥».

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

(٥) Ibid, 27

وحين نعلم أن رحيل بايرون من بريطانيا اسما كان الى اليونان ليقاتل 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[1] 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 التمدينية 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 احدى صحف بوردو، نجد التعبير عن هذا المعتقد بلا أسف، وبدون أي وخز 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»[2].

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

ليس صحيحا ما يذهب اليه بعض الدارسين [3] من أن ثنائية أوربا ـ الاسلام، أو الشرق ـ 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، والرأفة الانسانية الحقيقية تتضمن وجوب ابادة الاجناس التي تقف في وجه التقدم. (مروان بحيري: بلانادي لافاي ـ نقد البعثة الفرنسية الى الجزائر في أربعينات القرن الماضي. مجلة الفكر العربي: ع٣٢ـص٨٦)

(٣) خالد زيادة: تطور النظرة الاسلامية الى أوروبا ـ ط١ ـ بيروت ١٩٨٣ ص١٧٨.

ومطلع القرن العشرين، وقد انتقلت عدواها الى الغرب ذاته، وخصوصا في قمة الحقبة الاستعمارية بل الصحيح أن تلك الثنائية متأصلة 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)[1].

ويقول أيضا: (اذا كانت الاسلاميات [2] الكلاسيكية لم تؤد أبدا الى اعادة توزيع من أي نوع كان للفكر الغربي، فان ذلك راجع الى أن معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرؤية التاريخانية والعرقية ـ المركزية)[3].

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 يضفي 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 ـ هيجل) مناهضة للاستعمار بل كانت على

---

(١) تاريخية الفكر العربي الاسلامي: ص٢٧٥.

(٢) «والاسلاميات عند أركون تعني الاستشراق». نفسه، ص٢٧٠ هـ٣.

(٣) نفسه ٥٣.

العكس من ذلك ترى الاستعمار الرأسمالي للدول الشرقية ضرورة تاريخية (فتصبح همجية الجيوش الاستعمارية مبررة حتما)[1] وتصبح الامبريالية ضرورة (بكونها المحرض للتاريخ العالمي)[2] اذ (كلما تكشف الاستعمار الرأسمالي ازدادت طاقة التغيير الجذري في آسيا والشرق الأوسط)[3].

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، واذا كان الجانب الديني هو المهيمن على العصر الوسيط، فانه لم يختف، ولا خفت حدته عند بعض المستشرقين من أمثال دولاكرانج [4] ودوساسي[5].

لقد كان روجير باكون يرى (أن المسيحية عجزت عن القيام بتبشير حقيقي، لأن الاهداف الموضوعة كانت خطأ في الأصل من جهة، ولأن البنية اللاهوتية للمسيحية من ناحية ثانية كانت قاصرة. . ان المسيحية عاجزة ـ في نظره ـ 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 ـ في النهاية ـ يملك حججا مؤسسة على المعرفة لدعوة غير المسيحيين الى الكاثوليكية[6]، 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 ـ لغتا الاسلام ـ 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

(٥) راجع تصريح دوساسي في: xxx (Melanges de litteraturer orientale)

Eloge de Silvestre de Sacy: De Froglie. P

(٦) رتشارد سوذرن: صورة الاسلام في أوربا في العصور الوسطى

ترجمة وتقديم رضوان السيد ـ ط١ ـ بيروت: ١٩٨٤ ـ ص١٠٠.

العـربي، ترجمـة واختيارات ودراسـة، عن المتنبي وابن الفـارض وبـديع الـزمـان الهمذاني، كما صنف في تاريخ العرب بالاندلس[1].

وكان سيلفستر دوساسي، قد أضاف الى معرفته بالعربية والفارسية معرفة بالتركية والعبرية، وكانت أياديه على الاستشراق سابغة. وألف في الأدب العربي، عن لبيد والنـابغـة والأعشى، وعن المتنبي والمعـري وابن الفارض والطغرائي وبديع الزمان الهمذاني والبوصيري والحريري. كما اهتم بالعقائد الباطنية في الاسلام، كالعقيدة الدرزية[2].

وقد عرفنا أنه كان مديرا لمدرسة اللغات الشرقية، ومدرسا بها، وبالمعهد الفرنسي (الكوليج دوفرانس). ولقد كانت مدرسة اللغات الشرقية هي الحقل الذي تكوَّن فيه العلمـاء الـطامحون الى امتلاك معرفة كونيه[3]. ولكن المستشرق الفرنسي المنقب (L'erudit) في القـرن التاسع عشر، قـد وقف غالبا عند حدود الانخراط في الحضارة العـربية القـديمة[4]. الا أن هذا الانخراط الذي كان يراه بعضهم[5] صادقـاً بالروح وبالقلب، لم يكن يخرج غالبا لا في منهجه ولا في أهدافه عن الخط الاستشراقي العام.

اذا كان فقـه اللغـة (الفيلولوجيا) يقول بأنه لا يمكن أن يوجد للنص الا معنى واحد[6]، واذا كانت مهمة فقه اللغة هي ضبط المعنى الحرفي لعبارة ما، غير أنه لا يملك أية سلطة على المعنى[7]، فان من الصعب أن نسلم، بسهـولـة، بالتقـاء الاستشـراق التقليدي بالألسنية الحـديثـة، كمـا يرى بعض الـدارسين[8]، ذلك أن اللسانيات لا تعمل على التقليل من التباسات القول، وانما تسعى الى فهمها ـ واذا أمكن القول ـ تأسيسها[9].

---

(١) العقيقي: ١/١٧٣.

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

(٣) D.REIG: Orientalisme et enseignement de l'arabe. بحث منشـور في (مجلة الـدراسـات العـربية والاسلامية) جامعة السربون الجديدة ـ باريز ٣ ـ العدد الأول.

(٤) نفسه. (٥) نفسه.

(٦) محمد أركون: المرجع المذكور ـ ٢٦٣. (٧) النقد والحقيقة (الكرمل ١١). ص٢٦.

(٨) أنور عبد المالك: الاستشراق في أزمة. (الفكر العربي: ع٣١. ص٨١).

(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 وافي: (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[1]. ويكاد يتعين هذا المعنى اذا وصفت بما يدل على عموم بحوثها، فقيل 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 بمعنييها الاخيرين تقابل ما نسميه أدب اللغة وتاريخ أدبها[2].

فاذا نحن نظرنا الى دراسات المتنبي 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 المتنبي، الا دليلا على إحكام المنهج اللغوي قبضته على هذا المستشرق. وبطبيعة الحال فان تلامذته قليلا ما خرجوا عن المنهج الذي رسمه لهم أستاذهم[3].

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[4].

---

(١) أي: كل ما يتعلق بنشأة اللغة الانسانية، وحياتها، ودراسة أصواتها ودلالاتها, الخ.
انظر ع. وافي: علم اللغة، مكتبة نهضة مصر بالفجالة ـ الطبعة الرابعة ـ ١٣٧٧/١٩٥٧ ـ ص ص. ٥ـ١٢.

(٢) نفسه: ١٢ـ١٣.

(٣) راجع على سبيل المثال: ٧٦ـ٦٣ـ٦١: Chrestomathie arabe

(٤) La renaissance Orientale: 72

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 أول مستشرق أوربي حديث ومؤسساتي درس الاسلام والادب العربي، وديانة الدروز وفارس الساسانية، بل كان ايضا معلم شامبوليون وفرانتزبوب مؤسس اللغويات المقارنة بألمانيا)[1].

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)[2].

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»[3].

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[4].

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 والاحتراس.

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 أوربا 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.

امرأ القيس كان من الشعراء المعاصرين لرسول الله ﷺ، وأن معلقته لذلك أكثر المعلقات حداثة : Plus moderne que tous les autres[1]، ولا يقنع بهذا حتى يضيف اليه، في موطن آخر، أن امرأ القيس (فيما يقال) هجا بشعره محمدا، ﷺ[2].

ولا ندري من ذا الذي قال هذا، فخدع 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 تفسيرا لظاهرة تتكرر عند دوساسي وأضرابه، وهي أنهم عند تناول النصوص العربية يؤثرون 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 تبعثر الظواهر المتحركة والمعقدة وتجعلها راكدة وساكنة.[5] فهل كان اتباع هذا المنهج اختيارا، باعتباره وحده قادرا على أن يعالج بكفاءة (كل المشكلات التي يطرحها ميدان دراسات

---

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

(٢) 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 تقي الدين الهلالي، فيجعله هنديا. وقد جاءه هذا الوهم من كون هذا العالم قد درّس زمناً بالهند. راجع في ذلك:

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

(٣) صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة. دار العلم للملايين - بيروت - ط٣ - ١٣٨٨=١٩٥٨. ص٢٠ - علي عبد الواحد وافي: علم اللغة - ص١٣ - هـ١

(٤) 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 جيدا. سأترجم حرفيا الى اللاتينية هذين البيتين (٢٢-٢٣). االنظر: Chrestomathie arabe:I, 50

(٥) تاريخية الفكر العربي الاسلامي: ٢٥٩.

يحده حد ألسني)[1] أم كان عجزا عن الاستفادة من المناهج النقدية والأدبية واللسانية التي كانت تموج بها أوربا 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 وذاك.

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 اليها كتابه عن (مقامات الحريري) Les seances d'Hariri[2].

واذا كان المنهج الصالح لدراسة فقه اللغة هو المنهج الاستقرائي الوصفي الذي يعترف بأن اللغة ظاهرة انسانية اجتماعية[3]، فان 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، متابعا بذلك رأي رايسكه. 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[4]، الى سياسة تجاه (وحول) العقلية الشرقية في مصر، أو العراق، أو شبه الجزيرة العربية... وافترض الاستشراق شرقا لا متغيرا، مختلفا اطلاقا عن الغرب)[5].

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 نلحظ غياب المنهج النقدي القائم على أسس

---

(١) جاذبية الاسلام: ٦٧.

(٢) De Froglie: XXIV- XXV.

(٣) صبحي الصالح: فقه اللغة ٢٣.

(٤) ويبدو المتنبي هنا مثلا صالحا.

(٥) الاستشراق: ١٢٠-١٢١.

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 ـ اذن مجردة. ونحن لا نعطي حضارة ما، حياة حقيقية باللجوء الى ماضيها، مهما يكن متألقا، بل بأن نحيا حاضرها[1].

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 ـ على العكس من ذلك ـ في شمال افريقيا بسياسة تجمع بين الاستيعاب (الجزائر) والابقاء على البنيات الاجتماعية الادارية المحلية في موضعها (المغرب ـ تونس) ودفعها هذا الى الاهتمام باللهجات المحلية، بطريقة أكثر جدية[2].

---

(١) D. REIG - OP. cit

(٢) Ibid.

لقد كانت صورة المستشرق في القرن الماضي صورة العالم المنقب L'erudit ولكنها لم تكن قط صورة العالم الناقد. فالى أي حد سيوفق الاستشراق في القرن العشرين في تجاوز هذه الصورة، وبأي اتجاه سيحدث هذا التجاوز؟

obeikandl.com

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 قطيعة 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 احداهما في الأخرى، في سبيل ايجاد فكر كوني وحضارة كونية: Universalisation .

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

واذا كان لا ينبغي النظر الى المتنبي 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 Leslinguislis الأوروبيون، تقريبا كما أن شراح التوراة عموما هم الاشد عداوة للسامية. . انهم لا يريدون أن يفهموا ما ينطوي عليه ذوقهم للعربية التي هي لغة صعبة، وشديدة العذوبة والعمق»[1].

ولكن المستشرقين المعاصرين، المعادين للمنهج الفيلولوجي يقرون بأن الاهتمام باللهجات المحلية (العربية والأمازيغية) لشمال افريقيا، كان ـ بشكل ما ـ امتدادا منهجيا لحركة التنقيب والتبحر (Erudition) ، والفيلولوجيا التي كان يتبناها مستعربو القرن التاسع عشر، مع بعض التحديات المهمة اليوم، المتعلقة بالحوافز العميقة التي تحرك مستعربي هذه الفترة[2].

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، وبالحرف اللاتيني، ولقد حاول ماسينيون أن يبث دعوته هذه في المغرب وفي مصر وفي سوريا ولبنان خاصة[3].

يبدو ماسينيون من خلال ما كتب وصنف، ومن خلال ما كتب عنه وصنف أيضا، مثالا 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 ـ عمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية. ط٥ ـ ١٩٧٣ ـ ص ـ 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؟[1]

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[2].

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

ولكن عدم الظاهرية (الباطنية) لا يعني بالضبط تجنب التسطيح وايثار العمق والدقة العلميين بقدر ما يعني الذهاب في التأويل مذهبا بعيدا، وربط كل شيء بالحركات الباطنية، كالاسماعيلية واخوان 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) ـ 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 ، واعادة بنائها عن طريق الاستعارة Trope[3].

ان الفكر العربي ـ الاسلامي درْس في التوحيد البسيط، وفي الكونيةUniversalisme ، 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، ط٢ ـ ١٩٦٤ ـ القاهرة ـ ص٩.

(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 intelligible de la pensee humaine qui reste, au centre du passage , spectatrice [1]

وهكذا يصبح المتنبي رديفا للحلاج[2]، والمتصوفة عامة. فعندما يقرأ ماسينيون قول المتنبي:

لك يا منازل في القلوب منازل أقفرت أنت وهنّ منك أواهل [3]
يعلمن ذاك وما علمن وانما أولاكما يبكي عليه العاقل

يعجب بالبيتين ويقف عندهما[4] 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 كمسرح الظلال، الذي هو وحده الباقي. (هو الباقي، تقول لنا شواهد القبور الاسلامية المتعددة)[5].

ثم يوازن ماسينيون بين بيتي المتنبي وقول باسكال: (لا يكون شقيا من كان من غير شعور، فالبيت 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 de miserable [6]

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 [7]
ان صحّ قولكما فلست بخاسر أو صحّ قولي فالخسار عليكما [8]

(١) Opera - Minora. I, 199 - 200.
(٢) Ibid, III, 23 - 24
(٣) البرقوقي: ٣/٣٦٦-٣٦٧.
(٤) وقف عندهما مرارا. انظر مثلا ٢٤-٢٣، Opera - Minora I, 200, III
(٥) Opera - Minora, III, 24
(٦) Opera - Minora, I, 200 - Mutanabbi devant le siecle Ismaelien: P. 16
(٧) في النص الفرنسي: ilayhuma
(٨) ابو العلاء المعري: اللزوميات. دار الكتب العلمية - بيروت - ط٢، ١٤٠٣-١٩٨٣، ج٢، ص ٣٠٦.

قال: «انه رهان باسكال تماما»[1].

فكيف جمع ماسينيون بين الحلاج والمتنبي؟

لقد لاحظ عبد الرحمن بدوي أن الايغال في الاستبطان كان مما يدفع ماسينيون أحيانا الى اضفاء 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، اذاً 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 تشبثه بالمسيحية الكاثوليكية خاصة، يبشّر ـ عبر دراساته الاسلامية أيضا، وبدعوته الى الايمان المسيحي الممزوج بالشهادة الاسلامية التي يمثلها الحلاج ـ بدين الصليب Religionde la croix [2].

فعنده «أن موت الحلاج يثبت ـ عند كثير من المسلمين المتفاوتين في النزعة الصوفية ـ أنه لا بد من التألم من أجل الخلاص، وأن الصليب فداء وقداسة[3]. 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»[4].

وقد وجد ماسينيون في آثار الحلاج ما يقوي هذا الاتجاه.

---

(١) Opera - Minora I, 193

(٢) انظر. Roger ARNALDEZ: Hallaj, 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 ركبت البحر وانكسر السفينه
على دين الصليب يكون موتي ولا البطحا أريد ولا المدنيه[1]

ولعل ماسينيون وجد مشابه بين الحلاج والمتنبي. وقد تحول الحلاج الى القرمطية فترة من حياته، ونودي عليه، حين أدخل مدينة السلام عام ٣٠٩ «هذا أحد دعاة القرامطة»[2]. ولئن (كانت القرمطية تهمة العصر)[3]. وكانت أسرع التهم الى الأفواه وأسهلها تبريرا، فانا لنعجب من جديد، كيف سلم منها المتنبي، حتى زمان المستشرقين.

أهم ما يعتمده ماسينيون في القول بباطنية المتنبي، بالاضافة الى ما أشرنا اليه فيما سبق[4]، أن ثورة المتنبي كانت بسلمية، في فخذ من بني كلب، من بني العليص بن ضمضم، الذين بايعوا القرامطة عام ٢٨٩هـ، 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»[5].

ثم ان المتنبي يتحدث، في ثلاثة مواضع من شعره، عن قرامطة البحرين، ويلجأ الى استعمال الكلمات الدقيقة، بأن يطلق اسم (الشيخ) على زعيمهم[6].

ويستوقفنا ذلك الوضوح الغريب الذي تتمتع به لديه الصور. «ويلوح لي أنه من فاعلية أسلافه القرامطة»[7]. فهذا شاعر البلاط المزعوم يرفض أن يتغنى بالخمرة، ولا يصف الجمال الحسي للاجسام ولا يدع لنفسه مجال الاختيار، لتوبلة موائد

---

(١) شرح ديوان الحلاج: طبعة كامل مصطفى الشيبي ـ مكتبة النهضة ـ بيروت ـ بغداد. ط١ ـ ١٣٩٤ـ١٩٧٤ ـ ص٣٠٧.

(٢) صلة تاريخ الطبري، حوادث سنة ٣٠٩(م ٦/ج. ١٢/ص٥٢).

(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 التغزل بالمذكر، المزعومة أفلاطونيته[1].

وأخيرا، فان تنقيبه عن الكلمة النادرة غير مدين به لحرص مبتذل على القافية القوية، ولكنه يهدف الى النسيج الباطني للبيت[2].

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 وانتموا 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، وموواليهم خاصة، فبايعوا في اخر سنة ٢٨٩ بناحية السماوة ابن زكرويه المسمى بيحيى، 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[3]. ولما قتل يحيى بن زكرويه (الملقب بالشيخ) بايعوا اخاه الحسين بن زكرويه، ولقبوه (بالمدثر)[4].

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

شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم[5]

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) حوادث سنة ٣٨٩ـ م٦ ص ٣٧٧ـ٣٧٨.
(٤) نفس المصدر.
(٥) البرقوقي ٤/١٥٩.

ومنه فهم المستشرق أن أبا الطيب يشير الى قرامطة البحرين. وهو تأويل بعيد. ولم يكن لفظ (الشيخ) لقبا لأئمة القرامطة كافة، وانما كان لقب زكرويه خاصة، المقتول بخمس عشرة سنة قبل ميلاد المتنبي. ثم ان هناك تأويلا آخر للفظ (الشيخ) في بيت المتنبي، أدنى الى 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. وانما المعنى أن الشيخ هنا السيف، فان الشيخ من أسمائه، وكذلك العجوز، قال أبو المقدام البصري واسمه جساس بن قطيب:

رب شيخ رأيت في كف شيخ ... يضرب المُعْلَمينَ والأبطالا
وعجوزٍ رأيت في فم كلب ... جُعِل الكلب للأمير جمالا

سميّ السيف شيخا لقدمه لأنهم يمدحون السيف بالقدم، وقيل سمي شيخا لبياضه تشبيها بالشيب، وكذلك المعنى في العجوز، والكلب، مسمار من ذهب أو فضة يجعل في قائم السيف. جاء في لسان العرب: قال ابن الاعرابي: الكلب مسمار مقبض السيف ومعه آخر يقال له العجوز، وقيل: العجوز نصل السيف، والكلب ما فوق النصل من جانبيه: حديدا كان أو فضة[1].

وما أحرى هذا الكلام أن يكون صوابا. ويقويه أننا نجد له في مذهب المتنبي مشابه، كمثل قوله:

وعوار لوامع دينها الحـ ... ـلّ ولكن زيّها الاحرام[2]

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

واني لأعجب من آمل ... قتالا بكمّ على بازل
أقال له الله لا تلقهم ... بماض على فرس حائل[3]

(١) البرقوقي: ٤/١٥٩. وفيه (ومعه الآخر) والتصحيح من اللسان (كلب).
(٢) نفسه: ٤/٢٢٠. (٣) البرقوقي: ٣/١٦٠

ولئن كان التأويل مطلوبا في بعض الأحيان، فانه قد يصير من العجز أحيانا ركوب التأويل، انصرافا عن المعنى الكاشف.

ومن ذلك تفسير انصراف أبي الطيب عن وصف الخمرة والغزل الحسي بأنه من أثـر أسلافه القرامطة. فلعل العكس هو الصحيح اذ أن الشعر القرمطي صريح في المجاهرة بالمعاصي، والتغني بما هو محرم شرعا[1]. وليس القول بأن التنقيب عن الكلمة النادرة يهدف الى النسيج الباطني للبيت، غير دعوى بلا بينة.

وهكـذا فان المنهـج الذي ارتضاه ماسينيون يفقد تماسكه، حين يفقد مسوغه الموضوعي فلا يصبح في العمق غير ملاذ آني نابع من ظروف أوربا وما عانته من أزمات نفسية وانهيار حضـاري، خلال النصف الأول من هذا القرن. ومن هنا يسعى هذا المنهج الى اعادة النظر في وجهات النظر التقليدية التي يراها مسؤولة عن نزع مسيحية الجماهير الغربية، ومن هنا أيضا ذلك الشعور بضرورة التضامن بين الأديان، لمواجهة خطر الالحاد[2].

وقد صرح ماسينيون قائلا: «لقد نقلت صوفيتي الى المجال السياسي. وشيء معـروف لدى علماء الاجتماع ما يسمى بالصوفية العامة، أو الموقف الصوفي العام الذي ينطبق على ما هو غير ديني أحيانا..

انـه موقف مشاركة.. ومشاركتي لا تنبع من المفهوم الديكارتي حول اصطدام الحضارات، والذي يقابل حضارة تقنية حديثة بحضارة سلفية غير تقنية»[3].

هناك اذاً ثورة على المنهج الديكارتي والعقلانية الغربية بصفة عامة، لتبني منهج عرفاني غنوصي، قد يمكّن من الخروج من السراديب الموحشة وتخطي الازمة.

ومن الحق أن ماسينيون حين كان يسعى الى صبـغ أعلام الحضارة الاسلامية بالصبغة الباطنية لم يكن يرى أنه يمارس عدوانا ضد هذه الحضارة، فقد كان ذلك منسجمـا مع التصـورات العقلية والاستنبـاطات التي انتهى اليها. ولكن أيكون من المقبول منطقيا، ووجدانيا أيضا، أن يقبل بهذا التفسير الباطني للحضارة دون جدال من أجل أن يتجاوز ماسينيون أزمته النفسية؟

(١) رأس يجحد العنق (الصورة الفنية في الشعر القرمطي). كلمات٠ العدد المزدوج ٥ـ٦، ١٩٨٥ ـ البحرين.

(٢) جاذبيه الاسلام: ٣٦.

(٣) الفكر العربي ـ ع٣١ ـ يناير ـ مارس ١٩٨٣ ـ ص٣٦٠.

obeikandl.com

الفصل الثالث

سلطة الاحتمال

يبدو بلاشير مؤمنا ايمانا راسخا بالمنهج التاريخي، فهو يرى أن هذا المنهج وحده كفيل بأن يساعدنا على الحكم السليم[1]. وقد اختار أن يكون بحثه عن المتنبي في اطار (التاريخ الأدبي). ومما يأخذه على بعض الدارسين العرب قلّة احتفائهم بهذا الجانب. فمن مساوىء 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[2].

وبالرغم من أن هذه التهمة غير صحيحة [3] الا أننا سنتجاوزها 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»[4].

---

(١) Un poete arabe /338 (٢) Ibid /304

(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 ـ القاهرة ـ ١٩٦٩ ـ ص٤٠٦)

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

واذا كنا نعتقد أنه «ليس هناك علم قومي وانما هناك علم انساني».[1] 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»[2]. 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، ينتمي الى الحضارة العربية الاسلامية، يغدو لازما أن تكون المصادر الأساسية منتمية الى هذه الحضارة أولا، وقريبة 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 يرتكز 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 Lavisse, 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[1]، بينما يردها بلاشير، دون دليل أو حجة، الى أواخر القرن الثاني للهجرة[2].

وتنتهي المقدمة بنتيجة خطيرة مفادها أن الكوفة، موئل الشيعة والقرامطة، قد أعطتنا أحد أبرز ممثلي اللامبالاة الدينية في الاسلام، هو المتنبي[3].

. يقول ناقد غربي: «حين يهيء لنا التاريخ مجال النظر الذي نرى فيه الاثر الادبي رؤية صحيحة، نكون في موقف نتمكن فيه من أن ننظر الى الاثر وأن ندرك أن مجال النظر مشمول فيه ضمنيا، وأننا لم نستطع أن نراه حتى أظهره لنا التاريخ، ان الأثر الادبي الذي يستمر تذوقنا له معتمدا على ما يحف به من اطار تاريخي ـ أي الاثر الذي لا يضيء من نفسه حال ما يتوجه انتباهنا الى الوجهة الصحيحة لرؤيته ـ لن يكون عملا فنيا ناجحا»[4].

ويبين لنا هذا الدارس كيف أن الناقد التاريخي يقترف خطأ كبيرا حين «يحاول أن يسوطنا بمادة من التاريخ ليجعلنا (نتذوق) أثرا لا يحيا حياة كاملة تحت الاضواء التاريخية المسلطة عليه»[5].

ففي الوقت الذي ينبغي فيه أن يساعدنا التاريخ على رؤية الأثر في ذاته، على حقيقته، يضيع الأثر نفسه تحت ضغط التاريخ. ان التاريخ آنئذ لا يصبح مساعدا على فهم النص وتذوقه، ولكنه يصبح حاجزا صفيقا يحول بيننا وبين الرؤية الواضحة للاشياء.

يقوم الفصل السابع من القسم الاول من دراسة بلاشير[6] مثلا 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 أخبث من الزنج وأشد فسادا». البداية والنهاية: ط المعارف ـ بيروت ـ ط٢ ـ١٩٧٧ ج١١ ـ ص ـ ١٦٠.

وانظر تاريخ الطبري في حوادث سنة ٢٧٨م ٦ج ١١ ـ ص٣٣.

(٢) Un poete arabe,p. 3 (٣) Ibid 20

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

(٥) نفسه.

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

المنزع حين نتبين أن الدارس قد انصرف في هذا الفصل، لا ليزيدنا بيانا عن شخصية المتنبي، 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 يبن» كما قال المتنبي، حين يستبدل به بلاشير منهجا نستطيع تسميته مطمئنين: 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 خطّاء . . . . . حد أول

النبي انسان . . . . . حد ثان

النبي خطّاء . . . . . 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

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

أمـنـسيّ الكنـاس وحضـرمـوتـا ووالـدتـي وكـنـدة والـسـبـيعـا[1]

يعتمد بلاشير في تقرير قضايا خطيرة، على تعابير مثل:

يحتمل ـ لا يستبعد ـ من الممكن ـ الراجح ـ أغلب الظن ـ 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 اليهـا كل الاطمئنـان. 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:

ـ يمكن أن تكون أحداث الكوفة سببا في رحلة أبي الطيب الى البادية[2].

ـ من المحتمل جدا أن تكون القرمطية قد أصابت كل القبائل[3].

ـ من الممكن أن يكون الشاعر الفتى قد التقى ببعض المنتمين الى العقيدة الجديدة[4].

ـ 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[5].

---

(١) التبيان: ٣/٢٥٧.

(٢) Un poete arabe, 28

(٣) Ibid 29

(٤) Ibid

(٥) Ibid

ـ يمكن أن نفترض أن أبا الطيب قبل رحيله عن الكوفة، قد عرف الدعوة القرمطية[1].

ـ من المنطق أن نفترض أن أبا الطيب تعرض لاثر فلسفي وديني ظهر بعمق بعد عودته من البادية، مهيأ بعلاقاته القرمطية[2].

وبنفس المنهج الاحتمالي، وفي نفس الخط الهادف الى ابراز أثر القرامطة على المتنبي، 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:

ـ أبو الفضل الكوفي، شخصية غامضة بالنسبة لنا، ولكن من المحتمل أنه كان ميسور الحال، ان لم يكن غنيا[3].

ـ ومن الراجح جدا، أن أبا الطيب، كما اعتقد ذلك بعضهم، قد عرف الفلسفة الهيلينية (اليونانية)، ولا سيما فلسفة ارسطو، عن طريق مواطنه ابي الفضل[4].

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

يقول لانسون: «ان عيبنا المألوف 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، فاذا بهما في قوة الملاحظات المباشرة»[5].

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

---

(١) Ibid

(٢) Ibid, 30

(٣) Ibid

(٤) Ibid

(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 ويطمئن 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 دمعك أم جرى[1]

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[2].

هذه رواية تذكر، انفرد بها الخطيب، وهي بحاجة الى دليل. ولكن بلاشير قبلها واطمأن بها، ولم يقف ناقدا ولا ممحصا، لانها 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 يفطن الى ذلك أحد»[3].

---

(١) البرقوقي: ٢/٢٦٤

(٢) نفسه. العرف الطيب: ٥٦٤.

(٣) Un p-oete arabe

لقد أصاب التوفيق طه حسين حين رد هذه الرواية بقوله:

«والرواة يزعمون لنا ـ معتذرين عن المتنبي في أكبر الظن ـ أن الشاعر كان قد أنشأ هذه القصيدة في مصر يمدح بها وزير كافور، ابن الفرات، ولكنه لم ينشده اياها، فصرفها عنه الى ابن العميد مع تغيير يسير في بعض الأبيات. ولكني أستبعد هذا كل الاستبعاد، وأعتقد أن المتنبي كان أمهر وأشد احتياطا من أن يصنع هذا بابن العميد، وانما يصنع هذا بالجهال وأشباه الجهال، لا برجل اعترف له الشرق الاسلامي بالتفوق في العلم والأدب، والفن، والنقد»[1].

ولو استعان بلاشير ببعض التأمل الرصين في قراءة هذه القصيدة لأفضى به ذلك التأمل الى الحكم حكما جزما ببطلان الرواية المذكورة، ولبطل تبعا لذلك حكمه على أبي الطيب بالتلاعب بالرواسم.

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

ويتطوع بلاشير، اجتهادا منه، فيخبرنا أن قول المتنبي:

أرجان أيتها الجياد فانه عزمي الذي يذر الوشيج مكسّرا

مما زاد أبو الطيب حين أنشد القصيدة ابن العميد. وحجته في ذلك لفظ: أرجان. وقول بلاشير هذا لا يستقيم، الا أن نجعل الأبيات التالية له أيضا مما زيد، اذ هي مرتبطة به، ولا تفهم الا به:

أرجان أيتها الجياد فانه عزمي الذي يذر الوشيج مكسّرا
لو كنت أفعل ما اشتهيت فعاله ما شقّ كوكبك العجاج الأكدرا
أمّي أبا الفضل المبرّ أليتي لأيمّمنّ أجلّ بحر جوهرا

---

(١) مع المتنبي ٣٦٤.

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

فدعاك حسّدك الرئيس وأمسكوا ودعاك خالقك الرئيس الاكبرا

أفكان ابن الفرات أيضا يدعى الرئيس؟

وانظر الى هذه الابيات:

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 (شعوبية) من أبي الطيب[1]؟

وهذا البيت ايضا:

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[2]؟

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 ـ ٣٧٣.

(٢) Un poete arabe, 234

obeikandl.com

الفصل الرابع

ما بعد بلاشير

أيتجاوز الاستشراقُ الاستشراقَ؟

عنـدما نستعرض دراسات المستشرقين المعاصرين عن المتنبي، نجد معظمها يرتكز في أحكامه على ما ساقه بلاشير عن شاعر سيف الدولة، بل أن بعضها كان يستنتج استنساخاً[1]. الا أن هذا لا يمنع من ظهور بعض التميز في بعضها الآخر.

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

وهو لا يهمل الجانب التاريخي من دراسته الاّ أنه لا يجعله مستبداً في نتائجه وأحكامه (على الرغم من أن اهتماماته تاريخية وجغرافية أكثر مما هي أدبية). وقد حاول أن يستفيد من المناهج الحديثة، وان كان لم يذهب في ذلك مذهباً بعيداً. انه يؤكد «أن الشعر قبل كل شيء لغة»[2]. ليضيف شهادة أخرى على صدق عروبة المتنبي «الذي لا يفصل العمل الشعري عن فقه اللغة».

قد يرى بعضهم في هذا التوجه استمرارا 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 ديسوسور: دروس في الألسنية العامة، عام ١٩١٦) هكذا فان المستشرقين التقليديين، وهم في معظمهم

---

(١) G. Wiet: Introduction, 148-151 R - Khawam: La poesie arabe, 164

(٢) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات. ص٢٣٩.

لغويون أو اختصاصيون في الأديان، ومعتادون على البنيوية، قد التقوا مع زملائهم الحديثين أصحاب الاستشراق الجديد، الذين كانت البنيوية توفر لهم الوسيلة الموثوقة المأمونة ـ فضلا عن اتصافها بـ (الحداثة) ـ لبناء صياغة ضمن حلّة جديدة»[1].

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

أمر آخر ـ يتصل بقضية العروبة ـ 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»[2].

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 بصفتها 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 بصفتها ناقلة العقيدة مرتبطة ارتباطا مباشرا بتطورات الرسالة القرآنية، فان هذه العربية نفسها بصفتها هذه المرة تعبيرا عن حضارة سميت باسم الاسلام ليست ملكا للمسلمين وحدهم مهما كانت أغلبيتهم الساحقة»[3].

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 ـ ع ٣١ ـ ص٨١)

(٢) المتنبي شاعر عربي. وانظر كذلك كتابه: الاسلام وحضارته ص١١. ص٢٢٥.

(٣) الأدب العربي: ٦ـ٧.

الأثر أو ـ على الأقل ـ وراء بعض قصصه.

فهـو 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.

وينتهي البـاحث الى أن الكـوفـة، مدينـة المتنبي، كانت ـ في مقابل المدينة الفارسية طيسفون (المدائن) ـ تقوم بدور العاصمة الملكية للبلاد العربية التي سيقوم البـطل التاريخي، الوريث الروحي لابراهيم عليه السلام، والمبشر بمحمد ﷺ، بتوحيد المدينتين تحت صولجانه، ومعها في الوقت نفسه بلدان فارس القديمة[1].

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

وهذه الحقيقة تفضي الى تفسير جديد لثورة المتنبي وطبيعتها: «ان اسم المتنبي والمـطالبة بدور نبوي هما ولا غرو عملان تجديفيان 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 (المتنبي) على ما يبدو بالغريزة، بين المجد المعاش تاريخيا في القرن الأول للهجرة، وبين المجد الذي كان يحلم به في القرن الرابع»[2].

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

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

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

---

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

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

(٢) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات ٢٣١ـ٢٣٢.

لقد رأينا فيما سبق أن مناهج الاستشراق متعددة، الا أن الرؤية التي تنتظمها واحدة، ومعنى هذا أنها تلتقي داخل سياق واحد هو السياق الاستشراقي، وهو سياق يحتاج تدميره الى 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 الى الشرق، أو يهتم بالشرق، يخلق لنفسه شرقه الخاص. وبما أن معظمهم كان يمر بالشرق مرا سريعا، فانهم كانوا يمسون الشرق الحقيقي مسا خفيفا[1].

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 ـ كما رأينا عند شارني Charny من قبل ـ للمراحل التاريخية التي شهدها الغرب، فكأن كل مرحلة تاريخية كانت تثبت رؤية خاصة.

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

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

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

---

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

ان (الحكـايات الشـرقية) ليورسنـار [1] تمثـل 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 ـ اليابان). وهو شرق الفن الخالص[2]، وهنالك الشرق الاسلامي (تركيا خاصة) حيث يظل الفن حاضرا، ولكن الى جانب الصراع الاسلامي ـ المسيحي[3].

إن الشرق الاسلامي يظهر في مثل هذا الأدب (عالما مغلقا، عنيفا، مترفا، جذابا)[4].

انه شرق يجمع بين الرؤية الحالمة، والرؤية المتوجسة، الناتجة عن الشعور بأن هذا الشـرق هو: الآخـر L'autre ومـع ذلـك فقـد ظهرت أصوات من داخل الحقل الاستشـراقي 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 [5] بأزمة الغرب التي يسعى الغربيون الى تجاهلها عن طريق الهروب من طرح الأسئلة القلقة وعلى رأسها السؤال الجوهري: لماذا[6]؟

ولقـد عبـر عن طبيعـة الغرب: (الغرب عرض) [7]، ثم راح يشرح طبيعة ذلك

---

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

(٢) ويمثل هذا الجانب:

- Coment Wang - Fo fut sauve, 9-27

- Le dernier sourire du Price Genghi, 59 - 75

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

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

(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.

(٦) Appel auxvivants, ed - seuil, 1979. p24

(٧) Promesses de l'Islam, P. 17

الافلاس بقوله: «كيف سنموت ونميت؟ أليس ذلك لأننا لا نعرف ولا نريد أن نعرف ما الـذي يمنعنـا من أن نمـوت 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 يلعن 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 (جيولـوجيا) لا يفتأ يضاعف القصور الحراري L'entropie أي انضباب خزانات الطاقة والمـواد 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 رواسب الماضي التي كانت تجعل الاستشراق رديفا للاستعمار.

ان ريك Reig يأخذ على المستعربين الفرنسيين المعاصرين أنهم يرفضون، حتى الآن، منـح العـربية 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 استقـر عليها منذ القرن التاسع عشر، لا باعتباره مصاحبا للاستعمار فقط، بل باعتباره انتاجا استعماريا خالصا[1].

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

ونحن نجـد رودنسـون يأخـذ على المستشـرقين عجـزهم عن تخطي المرحلة القديمة. «ما زال العديد من المستشرقين اسير الاستشراق، محبوسا في جتّو (مجبر) ومتلذذا فيه في كثير من الاحيان»[2] فما السبيل اذن الى الانعتاق من أسر الاستشراق؟

يرى رودنسون أنه «لا يوجد علاج معجزة، مخرج ـ معجزة»[3] ومع ذلك فـ«ان تقدما ما سيظهر الى النور، حتى ولو بفعل تراكم المعارف فقط»[4].

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

وهكـذا 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»[5].

ومـع ذلـك يلاحظ أن تطبيق المناهج الحديثة للعلوم الانسانية «بقي في اطار المحاولات الخجولة والجزئية، ان لم يكن هناك رفض مقصود»[6].

---

(١) Orientalisme et enseignement de l'arabe Cahiers E.A.I, Paris III, Janvier 1976

(٢) جاذبية الاسلام: ٩٣.
(٣) نفسه: ٩٩
(٤) نفسه ١٠٠
(٥) نفسه: ٦٧
(٦) محمد اركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي ـ ص٥٣.

لقد بدأت الرغبة في تجاوز الاستشراق بجانب شكلي يتعلق بالزهد في مصطلح (الاستشراق) نفسه، اذ أصبح له معنى قد حيّ، لتستبدل به أسماء جديدة. وهكذا نجد من المستشرقين من آثر كلمة (الاستعراب) ودأب على استعمالها[1]، في حين صار آخرون يتحدثون عن (الاسلاميات ـ L'Islamologie)[2].

بيد أن هذا التغيير الشكلي لا يمس الجوهر ما لم تكن هناك رغبة حقيقية في وأد الروح الاستشراقية القديمة، والقضاء على تقسيم الحضارات الى ملاحِظ وملاحَظ. وقد عبر محمد أركون عن هذه الرغبة حين تحدث عن العرب والمستشرقين قائلا «اننا نتلهف لمجيء الوقت الذي يتعاونون فيه جميعا في مناخ من الثقة والمودة الحارة والتعاون المثمر»[3]. 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 ومنهجا؟

يرى أ. سعيد أن المستشرقين بعد ساسي ولين، أعادوا كتابة ساسي ولين[4]. في حين يرى رودنسون أن الحرب العالمية الاولى قد زعزعت ثقة الحضارة الاوربية في ذاتها، وايمانها بتقدم غير محدود على نفس الخطوط، وبالتالي التمركز الاوربي على الذات الأثنية[5].

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

وربما وجدنا حقا بعض آثار هذا التحول في قلة من النماذج الاستشراقية المتنبئة (كنار ـ ميكال)، الا أن الدارس للانتاج 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 يستنكف 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 قطيعة معرفية ومنهجية مع الجذور؟.

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الخامس

بين عالمين[1]

ان دراسة بلاشير لأبي الطيب «بمجموعها بناء فكري شامخ»[2]. ويبرز 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»[3].

وهي عند فئة أخرى يدعي صاحبها «الموضوعية بانتهاجه (شكل منهج النقد الموضوعي والأدب المقارن). ولكننا لدى التدقيق والتأمل الطويل، وجدنا ان بلاشير كسابقيه 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. وبيّن أن موضوعا كهذا لا يمكن ـ لاتساع مداه وتشعب أطرافه ـ أن ينهض به فصل من دراسة. ولكنه عز علينا أن نمر دون أن ندلي فيه بدلاء، مركزين حديثنا على ما يخيل الينا أنه أهم ما يمكن أن نتناول. وبالنسبة للاستشراق، سنركز حديثنا على مستشرق واحد، هو بلاشير، ولذلك أسباب منها:

أ ـ انه قد انتهى اليه علم المستشرقين من الموضوع.

ب ـ أن دراسته تظل، رغم مرور نصف قرن من الزمن على ظهورها، أو في دراسة استشراقية عن المتنبي.

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

د ـ أنه كان لبلاشير خاصة، على الدارسين العرب أثر كبير سلبا وايجابا.

(٢) عدنان مردم بك: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. م ٥٢ ـ ج٤ (ذو القعدة ١٣٩٧هـ ـ أكتوبر: ١٩٧٧) ص. ٨٧٦.

(٣) نفسه.

وليس نقادا متخصصين)[1] لأنهم قد افتقدوا حقا، الى أهم خصلتين للناقد: التذوق السليم والتحليل المنهجي الموضوعي البعيد عن العصبية والهوى والأحكام المسبقة «Prejuges»[2].

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 تستوجبه الأمانة العلمية، فجاء بفوائد كثيرة وتحقيقات نافعة، على أنه لم يسلم من العثرة ولا اقتحم العقبة المرجو اقتحامها لكل مؤلف بصير بالتأليف»[3].

وهذا قريب من الحق جدا.

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

١ـ 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 اليها 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:

أـ تحدث بلاشير عن مظاهر العداء للمتنبي، وذكر أن تلك العداوة تتجلى 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 ٢٠٠/١٩٧٨ ـ ص١٣٦) 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 ج٢ ـ ص.٤١٢.

واحدة في كتابه (الأغاني)[1]. 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 الى سيف الدولة. فهل نفترض أنه كان عدوا لأبي فراس أيضا؟ ان أبا الفرج الاصفهاني لم يكن مهتما بوضع تراجم للشعراء كافة، بقدر ما كان مهتما، كما يدل عنوان كتابه، بتتبع الأصوات الغنائية، وما غني عليها من شعر. ثم ان أبا الفرج أشار الى أبي الطيب المتنبي في كتاب آخر من كتبه هو كتاب (أدب الغرباء)[2].

ب ـ يذكر أن الصاحب بن عباد، الذي لم يغفر لأبي الطيب ترفعه عنه، اعطى انطلاقة التأليف المعادي للشاعر، بعد موت المتنبي، اذ لم يعد الناقد يخشى رد الشاعر، وذلك بتأليفه رسالته (الكشف عن مساوىء المتنبي) بتاريخ ٣٦٤ هـ[3].

والقول بأن التأليف بدأ بعد موت الشاعر ليس مؤكدا، فقد ألف ابو العباس النامي رسالة في معايب المتنبي (وربما كانت هذه الرسالة مما كتبه النامي في حياة أبي الطيب، إننا نراه يوجه اليه الكلام فيها توجيه مخاطبة)[4].

ثم اننا لا نعرف من أين حدد بلاشير سنة ٣٦٤هـ تاريخا لتأليف الصاحب رسالته، وقد رفعها الصاحب الى ابن العميد، وقد توفي ابن العميد عام ٣٦٠هـ.

هذا ولا نعرف لماذا ينتظر الصاحب موت الشاعر لينتقص منه، ونحن نعرف أن الطعن في أبي الطيب بدأ في حياته، وأن المهلبي قد سلط عليه شعراءه كابن حجاج وابن سكرة الهاشمي، وكان أشدهم الحاتمي الذي ألف في مثالب الشاعر رسالتين.

بل لعل العكس هو الصحيح، اذ أن الصاحب بعد موت الشاعر عاد فألف رسالة

---

(١) Un poete arabe 267

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

(٢) (أدب الغرباء) تحقيق صلاح الدين المنجد ـ بيروت ـ دار الكتاب الجديد ـ ١٩٧٢. (انظر في ذلك: أبو الطيب في آثار الدارسين. ص١٠)

(٣) Un poete arabe: 268 - 267

(٤) احسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب. دار الثقافة ـ بيروت. الطبعة الخامسة ـ ١٤٠٦/١٩٨٦، ص٢٧١.

لطيفة في محاسن المتنبي سماها «الأمثال السائرة من شعر المتنبي»[1].

ج ـ ذكر أنه تحت حكم نوح بن منصور (٣٦٥/٩٧٦ ـ ٣٨٧/٩٩٧) كتب رجل اسمه (المتيم) مؤلفا عنوانه: (الانتصار المنبي عن فضل المتنبي)[2]، قال: «ويبدو أن هذا المؤلّف قد ضاع، ولكن عنوانه يدل على اتجاهه. وبما أن المتيم، من جهة أخرى، كان هو نفسه شديد الزندقة(!) فمن الممكن أن مؤلفه كان أيضا تقريظا لفكر أبي الطيب».[3]

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[4]:

ـ الانتصار المنبي، عن فضائل المتنبي.
ـ بقية الانتصار، المكثر الانتصار. (كذا)
ـ 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 الافريقي[5]، وهو من أهل المئة الرابعة للهجرة[6].

وذكر له الكتبي كتاب (الانتصار المنبي)[7]. وهو الكتاب الذي ذكره بلاشير، مرة منسوبا الى أبي الحسن المتيم، وأخرى الى محمد المغربي، ظانا انهما شخصان اثنان.

وأما الكتاب الثاني فوقع فيه تحريف وعنوانه: (بقية الانتصار المكثر للاختصار)[8] 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 ـ بغداد ـ ١٩٦٥.

(٢) Un poete arabe. 271 (٣) Ibid

(٤) Ibid 273 ديوان المتنبي في العالم العربي: ترجمة أحمد بدوي. ص١٤

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

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

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

ووقع تحريف في الكتاب الثالث أيضا ـ والصواب: (النبيه المنبي عن رذائل المتنبي)[1].

ومن الغريب أن بلاشير يطلق أحكاما في شأن هذه الكتب، رغم ضياعها، ويرمي المتيم فيها بالتناقض[2].

هذا، وقد عقب محمد عبد الرحمن شعيب على موقف بلاشير بقوله: «ويتشكك بلاشير في سر هذين الموقفين المتعارضين للمغربي قائلا: (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 منطقيا مع نفسه، موضوعيا في دراسته للمتنبي، لأن ديوانه حقا يحمل هذا وذاك. فما على المغربي ان خص كلا منهما بدراسة مستقلة»[3]؟

د ـ 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 العزيزي)، وقد سماه كذلك لأنه رفعه الى الأمير عزيز الدولة، وقد وصلنا بعض منه[4]. والحال أن اللامع العزيزي، هو نفسه (معجز أحمد)[5].

---

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

(٢) Un poete arabe, 274

(٣) المتنبي بين ناقديه: ٣٦ـ٣٧.

(٤) Un poete arabe, 278-279

(٥) ذكر ذلك المحقق عبد العزيز الميمني الراجكوتي في كتابه (أبو العلاء وما اليه) دار الكتب العلمية ـ بيروت ط١ ـ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م ص ٢٧٤ـ٢٧٥. وذكر أن نسخة منه في منشن، وأخرى في دار التحف البريطانية، وأخرى في بطرسبورغ وانظر أيضا: رائد الدراسةز ٦٩.

هـ ـ ولبلاشير أحكام على شراح المتنبي ونقاده لا يسلم بها دائما. من ذلك أنه يرى أن الواحدي شديد المحاباة لأبي الطيب، وهو يجتهد خاصة في أن يلطف من دعوة الشاعر في السماوة، وطابعها الزندقي[1].

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 مداه، وليس ذلك الا لبخت 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 بديعة ولطائف أبكار منها لم يسبق اليها دقيقة. . .»[2].

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: (اذا 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 متكاملا)[3].

وينتهي الى القول: (ان الثعالبي له في الحقيقة شخصية ضعيفة، تسمح لنا بأن نجد في أحكامه على المتنبي الصدى لمذهب معتدل.)[4] ان الفصل الذي عقده الثعالبي للمتنبي في اليتيمة من أمتع الفصول، ومن اغزرها علما، وشخصية الثعالبي ليست ضعيفة البتة، فهو يشيد حقا بجهود سابقيه، ولا سيما (ما أورده القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز في كتاب «الوساطة» فشفى وكفى وبالغ فأوفى)[5]. ولكنه لا يقف عند ما أورد 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. 280

(٢) شرح الواحدي، طبعة ديتريصي ٣.

(٣) OP. cit, 274 وانظر: اليتيمة: ١/٢٤٤.

(٤) OP. cit. 275

(٥) اليتيمة: ١/١٣٢.

يأخذوا بها، من ذلك أنه لا يطمئن الى ما نبز به الشاعر من أمر النبوة، [1] ومن ذلك أيضا أنه يشك فيما قيل من أن أباه كان سقاء، ويروى أن ابن لنكك زعم ذلك حسدا للشاعر وطعنا عليه. [2] 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:

وصـــرنـا نرى أن المتـارك محسن وأن خليلا لا يضـــر وصـــول

قال: «كأنه مأخوذ من قول المتنبي:

انـــا لفـــي زمـــن ترك الـــقـبـيح به من اكثر النـاس انعـام وافضال»[3]

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 الشرقيون، وتظل الدهشة تسيطر علينا حين نعلم أن هذا الكتاب، رغم كل نقائصه، عرف خارج الغرب (الاسلامي) بعض الشهرة[4].

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»[5].

أما منهج ابن الافليلي الذي لعله «اشهر شارح أندلسي لشعر المتنبي»[6] فيقوم

---

(١) نفس المصدر: ١/١١٢ - ١١٣.
(٢) نفسه: ١/١٢١.
(٣) نفسه: ١/٦٣.
(٤) Un poete arabe: 295-296
(٥) أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة: ٩٧.
(٦) نفسه: ١٠٨.

على أنه (يقدم أولا شرح الالفاظ أو المعاني أحيانا ببعض الشواهد من الشعر القديم أو من الشعر المولد الخ . . .)[1].

وعندما عرض بلاشير لشرح ابن السيد البطليوسي شك في هذه النسبة واعتبرها خطأ.[2] 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 . . .)[3].

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 الاسلامي بالمتنبي على نحو واسع، ولكن ليس معنى هذا ان الاهتمام به ضعف أو توقف بعد عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس، ونحن نستغرب كثيرا رأي الاستاذ بلاشير الذي يقول:

(كان استيلاء المرابطين القادمين من المغرب الأقصى على الأندلس موقفا بطبيعة الحال ـ كذا ـ الشهرة التي تمتع بها ديوان أبي الطيب، فقد حملوا معهم تعصبا ضد كل ما هو غير ديني، ولكن ذلك لم يستمر الا بضع سنين، فمنذ سقوط هذه الأسرة استرجع الديوان كل نفوذه لدى المثقفين الأندلسيين)[4] وهذا الرأي تشم منه رائحة التعصب الذي نشره دوزي ومن تبعه من المستشرقين حول هذه الدولة المجاهدة، وهو رأي بعيد عن الصواب»[5].

هذا، ومن قبل تعقب د. عباس الجراري مزاعم دوزي وأشباخ وردها.[6]. وقد أورد د. ابن شريفة شواهد قاطعة على رأيه ثم قال: (ومقولة بلاشير عن المتنبي في عصر المرابطين بالأندلس هي جزء من مقولة كبرى رددها بعض الدارسين، وهي كسوف الشعر وكساد الأدب في عهد المرابطين، وهي مقولة تبطلها النصوص الأدبية والشواهد التاريخية)[7].

---

(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 انه لم يخرج من المغرب) وفيات الأعيان: ٣/٩٦ وانظر: رائد الدراسة ٤٤.

(٤) Un poete arabe:296

(٥) المرجع المذكور: ١٢١-١٢٢.

(٦) الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه: ص٨٤ 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»[1].

وهذا القطع في الحكم غير جيد من عالم متثبت. وقد ذكر د. ابن شريفة من شروح الأندلسيين التي ظهرت بعد زمن الموحدين (شرح أبي الحسن فضل ابن فضيلة المعافري الأوريولي الذي فسر شعر المتنبي تفسيرا صوفيا، وقد سمى هذا التفسير «شرح الأبيات الكندية، على الطريقة الصوفية»)[2] (وقد ألف شرحه هذا في غرناطة بني نصر)[3].

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»[4].

(واذا كانت العودة الى المتنبي في العالم العربي لم تتم الا في مطلع النهضة الحديثة، فان مكانته في المغرب ظلت محفوظة ـ كما رأينا ـ طوال مختلف العصور)[5].

٢ ـ مع المحدثين:

«ليس للشرق (العربي) حتى الآن، أثر نقدي جدير بهذا الاسم، في حياة المتنبي وشعره»[6]. فأبحاث الدارسين العرب «تبدو كلها، أكثرها تعمقاً (= تقدماً)، سطحية ثرثارة»[7] «ومن جهة أخرى، فاننا نرى في هذه الأعمال نقصاً فاحشاً في نظرنا: وهو أنها تجعلنا نحس بالأسباب (العاطفية) التي تحبب أثر شاعر الكوفة الى الشرق في الوقت الحاضر»[8].

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 ـ س٢ ـ آذار ـ Un pote arabe, 319 وانظر كذلك: مجلة (المشرق) س ٣٤ ـ ١٩٣٦، صص ٥٧٥ـ٥٩٩.

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

(٨) المكشوف. - Un poete arabe: 320

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 اولئك النقاد؟ انهم نقاد حاولوا التخلص من سيطرة القرون الوسطى، وبذلوا في سبيل ذلك جهداً، ولكن تلك السيطرة ظلت مستبدة بهم، ظاهرة في الشواهد الطويلة، بل وفي تحويرات بسيطة في بعض الأحيان[1].

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»[2].

وهكذا تبدو دراسة محمد كمال حلمي[3] 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 الى طريقة الشاعر في تجديد قالب تعبيري قديم، يوجزه أو يتوسع فيه، والى كيفية ميل أسلوبه عامة الى الايجاز والتعبير الحكمي.

---

(١) انظر المصدرين السابقين.

(٢) نفس المصدرين.

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

ومع ذلك فان (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 احداهما يعرض لموضوع ثورة أبي الطيب في السماوة، فيلقي بنظرية، يراها بلاشير تقرب من نظرية كراتشكوفسكي. (وقد فندنا هذا الزعم من قبل)[٢].

ثم يغرى العقاد بعقد مقارنة بين شاعر العربية الأكبر وبين الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) Nietzche، ويتساءل بلاشير: أكان هذا التقارب بين المذهبين عرضياً محضاً؟ أما العقاد فيرى التقارب العرضي، على كونه لا يرى مستحيلاً أن يكون «نيتشه عرف ديوان أبي الطيب في احدى الترجمات». (وقد رأينا أن الترجمة الوحيدة الكاملة هي الترجمة الألمانية التي قام بها هامر). ومهما يكن من أمر، فان 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 «للشرقيين» اضافة هامة للدراسة «المتنبئية» وتسلط أضواءً 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. «وأفظع 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 الى عصره، ومقارنته بما يشبهه من الآثار، يؤدي الى اظهار عظمته، بينا أن مقابلته بمذاهب منطقية كمذهبي دارون ونيتشه تظهر ما فيه من نقص وعدم اتساق»[٣]؟

---

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

(٢) راجع فصل: قضية الثورة.

(٣) المكشوف: ع ٨٥ Un poete arabe: 319

اننا حين نقارن بين ما قاله بلاشير عن العقاد، وما قاله من قبل عن الدريني[1]، نلاحظ أن «الشرق» يظل بكل تحركاته مجالاً خاضعاً لملاحظة المستشرق «الغربي» من منطلق وحيد هو أن هناك حضارتـ (نا) وحضارتـ (تهم)، وأن بلاشير لم يكن يخاف من أن ينتج عن محاولة العقاد انتقاص من قدر أبي الطيب «الشرقي» بقدر ما كان ينزه مفكراً «غربياً» عن المقارنة به.

ولم يكن بحث جبري أحسن حظاً من سابقية[2] ذلك بأن «بحث جبري لا يمثل تقدماً في الدراسات (المتنبئية) لا من حيث البحث التاريخي ولا من حيث النقد الأدبي. وانما فائدته الوحيدة أن له قيمة الشهادة[3]، اذ يبدو، وراء مظهر موضوعي علمي، عرضاً كاملاً للأسباب الواضحة والغامضة ـ ممحصة أو مقبولة دون نقد ـ التي اكتشفها جبل «الشرقيين»، المولود في أواخر القرن التاسع عشر، ليبرر اعجابه بأبي الطيب»[4].

أما محمد الأسمر فهو يبدي 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 بتصديقة 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»[5]!

---

(١) Un poete arabe: 309

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

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

(٤) المكشوف: ع ٨٤ Un poete arabe: 316

(٥) المكشوف: ع ٨٥ Un poete arabe: 317

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

لقـد رأى بعض الـدارسين أننـا «أصبحنا نتوق الى درس يترفع عن تأثير البيئة والعصر، فيصل الى النظرة الشاملة دون أن يعرض عن التفصيل الدقيق. فكان لنا ـ من أبحاث قليلة في هذا النوع ـ بحث واسع مستفيض للمستشرق ريجيس بلاشير، ضم في صفحاته الشاهدة بالعلم والجد خير ما ترجى معرفته عن المتنبي وأثره»[1].

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 بقلة الأصالة، وعدم الابتكار؟

اننا حين نستنطق النصوص بعيدا 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 اولئك الذين انتقص منهم، وسلبهم صفة الناقد.

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

فهـو يأخـذ من المـازني حكمـه على أبي الـطيب بأن من صفاته (كره البشر) Misanthropie[2].

وأما عن ثورة أبي الطيب، فقد رأينا بلاشير يذهب الى أنها كانت ثورة، كغيرها من ثورات ذلك العهد، سياسية ودينية معا. وقد استغل أبو الطيب مبادىء القرامطة دون أن يؤمن بمذهبهم[3].

وهـذا هو نفسـه ما ذهب اليه العقـاد، وان كان بلاشير غشي الفكرة بكثير من الالتواء، اذ ذهب العقاد الى أن المتنبي، وقد سمع بأمر «قرمط» أو «كارميتة» استصغر

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

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

(١) المشرق: س٣٤ ـ ١٩٣٦ م ص٥٧٥.

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

(٣) دائـرة المعـارف الاسلامية: م١/ع١. ص ص. ٣٦٥-٣٦٦. وانظر ذلك مفصلا في الفصل الثالث من دراسة بلاشير.

أمره، ورأى أنه أحق بالدعوة منه، (فربما ادعى أنه الامام الذي ينتظره القرامطة)،[1]، فسعى الى تحقيق المجد الذي كان يطلبه عن طريق المزج بين السياسة والحيلة الدينية[2].

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

لقد استعظم بلاشير محاولة العقاد الجمع بين أبي الطيب ونيتشه في فلسفة (ارادة القوة) ورأى ذلك وزرا عظيما[3]. ولكنه عندما تناول مرحلة الثورة في حياة أبي الطيب لم يجد غير أن يجتر حكم العقاد قائلا: «يلاحظ أن صفتين مهيمنتين تظهران في مزاجه في هذه الفترة (٣٢٠/٣٢٤): التشاؤم وما يسميه نيتشه: ارادة القوة»[4]. فهو هنا لا يكتفي باستيحاء رأي العقاد، بل هو يكاد يترجم قوله، ولا يرى غضاضة ـ كما رأى ذلك عند العقاد ـ في أن يقارن بين أبي الطيب وبين الفيلسوف الألماني.

وأما ظاهرة العروبة التي أرقت المستشرق الفرنسي، كما أرقت زملاءه، وسعى الى تفسير جذورها العرقية عند أبي الطيب، فقد استقاها ـ قبل أن يستنبطها من شعر المتنبي ـ من تلك البحوث «الثرثارة» 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 المتنبي»[5].

واذا كان النقاد العرب مدفوعين في حديثهم عن عروبة المتنبي بعاطفة الاعجاب، فان بلاشير ـ على العكس من ذلك ـ يصدر في ذلك (عن تعصب حضاري عرقي جنسي وديني سياسي)[6].

وأما الخصائص الفنية، فقد رصد منها بلاشير جملة أهمها:

١ـ الايجاز La concision[7]، وهي مما ذكره حلمي[8]، عند الحديث عن فن المتنبي.

---

(١) مطالعات: 177.
(٢) نفسه: 180- 181.
(٣) un poete arabe: 313
(٤) Ibid :55
(٥) المكشوف: ع ٨٥ ـ Un poete arabe0 320
(٦) العوامل السياسية في شعر المتنبي: ١٧.
(٧) Un poete arabe: 186
(٨) المكشوف: ع ٨٤ ـ Un poete arabe : 310

٢ـ القيمة الايقاعية، والمجانسة الصوتية[١] وهي مما ذكره حلمي أيضا[٢].

٣ـ ومن القضـايا الفنية التي اعتبـرها بعض الدارسين جديدة وجديرة بالاهتمام عند بلاشير: النفس الملحمي عنـد 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 ينعى 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 زلّ محمد الأسمر وزعم أن المتنبي في الرثاء يمتاز عن الشعراء القدماء بالصعـوبـة 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 بالتحامل اذا نحن انتهينا ـ بعد كل ما سبق ـ 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 القيمـة، متبـاينة 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 الازراء بكل عمل استشراقي، وان امتلك قدرا من الصواب. ويشمل كل خط تطرفا 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 منآد البحوث الاستشراقية، وابراز ما تنطوي عليه من أخطاء علمية، دون الوقوف كثيرا عندما قد يكمن وراء ذلك من صراع حضاري.

---

(١) Ibid:184 (٢) المكشوف: ع٨٤

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

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

(٥) Un poete arabe:345 (٦) المكشوف: ع ٨٥.

ويحاذي الخطين 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[1]، من كتابه الشهير «النقد المنهجي عند العرب» ير كيف يسامح في آراء الاستشراق، ويتابع بلاشير حذوك النعل بالنعل، كما يقولون. بل هو يكتفي أحيانا بالترجمة عن بلاشير. بيد أن هذا الناقد ـ الذي عودنا على الاحتراس في بعض بحوثه ـ يزل زللا قبيحا حين يقنع بالترجمة ولا يكلف نفسه عناء التريث والتدبر والمراجعة، وتلك عاقبة العجلة.

فمن مظاهر الزلل أن الناقد يعرّب أسماء الاعلام العربية بعدما «عجّمها» 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[2] (علي الكومي) عند مندور[3].

كما صار أبو الوليد بن عيال الأندلسي[4]، عبد الواحد بن عيال[5]. وصار الربعي[6]، نسبة الى ربيعة، الرباعي[7].

ويقول بلاشير: (تزوج أبو العشائر أختاً لأبي فراس)[8]. وقد جعلها مندور: (تزوج أبو العشائر بأخت سيف الدولة)[9]. وذكر بلاشير (قانون) ابن سينا[10]؛ فنسب مندور كتاب (القانون) لابن رشد[11]. وأغرب مندور فجعل وفاة أبي الطيب عام ٣٥٥هـ! وهو تاريخ لم يقل به أحد من الرواة، بيد أن بلاشير ذكر ذلك مرة[12] ثم تراجع عنه.

---

(١) الفصل الخامس: الخصومة حول المتنبي. ١٦١ـ٢٤٨.

(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 ibn sidah (أي ابن سيده) بلفظة: ابن صيدح. راجع حرب القلم: ٦/٨٧.

(٨) Un poete arabe0 142

(٩) النقد المنهجي عند العرب: ١٦٦.

(٩) Un poete arabe:241

(١١) النقد المنهجي عند العرب: ٢٤٧.

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

وأخيرا، فاننا لا نعرف لماذا كان مندور كلما روى قول أبي الطيب: (ان النفيس غريب حيثما كانا) جعلها (ان الذليل غريب حيثما كانا)[1].

ولا لماذا كان يورد قول أبي الطيب (لقد كنت أرجو أن أراك فأطرب) أبدا بنصب الفعل هكذا (فأطربا)[2]. على الرغم من أن القافية مضمومة الروي.

ومن الذين ينتصرون للنهج الاستشراقي طه حسين. ولعل كتابه (مع المتنبي) يقوم دليلا على ذلك، حتى ان صاحب (الرؤوس) حين تناول كتاب طه حسين بالنقد لاحظ أن (الدكتور يخمع وراء هؤلاء)[3] المستشرقين، فهو (أخذ في نقد المتنبي بأقوال العرب، وفي تاريخه بقول بلاشير وجبريلي)[4]. 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»[5]، والحق أن طه حسين، وان كان كتابه يكاد يكون في خطوطه الكبرى ترجمة لكتاب بلاشير، يجد في نفسه الجرأة أحيانا على اعلانه مخالفة بلاشير، بيد أن هذه المخالفة لم تكن في كثير من الأحيان تضر بالنتيجة التي كان قد وصل اليها بلاشير، وأراد تثبيتها في أذهان القراء. لقد رأينا بلاشير ينال من عروبة المتنبي، ويشكك في أرومته، ويراه مدعيا أصلا في اليمن. ويعترض طه حسين على هذا الشك ويقول: «ولكني لا أفهم الشك في عربية المتنبي، ما دامت القرائن تنسبه الى أم أعجمية، وما دام خصومه على كثرتهم وشدة بأسهم لم يفعلوا ذلك، وما دام هو ينبئنا بأنه عربي صريح»[6]، فلماذا أثار طه حسين هذه القضية؟ انه يجيب: «فاعلم يا سيدي اني لم أثر هذه المناقشة الطويلة لأعرف أكان المتنبي عربيا أم اعجميا، 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 الأدنين قد كان العنصر الأول الذي أثر في شخصية المتنبي»[7] فالاعتراض هنا اذن لا معنى له، ما دامت النتيجة واحدة، وهي أن أبا الطيب كان مغمور النسب، بل

---

(١) النقد المنهجي عند العرب: ٢٠٢-٢٠٣.

(٢) نفسه: ١٧٩-٢٤١.

(٣) مارون عبود: الرؤوس ١٨٤.

(٤) نفسه: ١٨٧

(٥) المتنبي: ١/١٤٤.

(٦) مع المتنبي: ٢١.

(٧) نفسه.

مغموز النسب. واذا كان طه حسين يكرر تساؤلات بلاشير ويتابعه فيما وصل اليه[1]، فانه لا يرى بأسا في أن يخالفه أحيانا[2].

ولكنه أحيانا كان يتسم باقدام محمود، حتى ليكاد يكشف عن عرج المنهج الاستشراقي، كقوله: «وقد يظن الأستاذ بلاشير أن المتنبي 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 المتنبي عما كان قد عزم عليه. وكل هذه فروض لا يرجحها نص. بل لعل النصوص تباعد بينها وبين الحق»[3].

ولعل أقوى اعتراض يسوقه طه حسين ردا على بلاشير هو حين يعرض للصراع الذي كان قائما بين المسلمين والروم، اذ يسفه رأي بلاشير الذي لم يكن يرى في أبي الطيب غير شاعر مأجور يسعى الى ارضاء غرور أمير حلب الصغير، ويكشف صدق روميات المتنبي وحرارتها. ذلك بأن وصف الجهاد بين المسلمين والروم قديم، الا أن الشعراء الذين سبقوا أبا الطيب الى هذا الغرض، كأبي تمام والبحتري، كانوا ينصفون الجهاد (متأثرين بفنهم وحده، أو قل بفنهم وأملهم. وكان المتنبي يقول متأثرا بما يرى قبل كل شيء، ثم بالفن والأمل بعد ذلك)[4]. فقد كان يشترك هو نفسه في الجهاد، ولذلك لم يكن في وصفه ـ كما زعم بلاشير ـ 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 أبعد في الغارة أحيانا، اذا نظر المتنبي فرأى هذا كله، وامتلأت نفسه به اعجابا وتيها فتغناه أروع غناء وأبقاه، أيمكن 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)[5].

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: ٤٦ـ٤٧ـ٩٧ـ١٠٠ـ١٠٢ـ١٠٤.

(٢) نفسه: ٥٧ـ١٣٨ـ٢٩٢.

(٣) نفسه: ٣٥٢

(٤) نفسه: ١٧٣.

(٥) نفسه: ١٧٦.

فيطغى عليه ويستبد بمصادره وموارده، فيمسي الأدب تاريخا صرفا، وحقل الأدب مستعمرة للتاريخ»[1]، ان لم يكن بلاشير وأمثاله لا، بل ان ما يقدم هؤلاء يكون أحيانا أقرب الى الأساطير منه الى التاريخ. فما مرد هذا العوار؟ لعلنا 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[2]. 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 الاستاذ بلاشير عن أن يذوق جمال هذا الفن من شعر المتنبي، وأن نعلله وان لم يكن في حاجة الى تعليل، فجنسية الأستاذ واختلاف مزاجه وطبعه، وأخشى أن أذكر دينه أيضا، كل هذا يجعل تأثره بهذا النحو من شعر المتنبي قليلا ضئيلا، وربما جعله تأثرا عكسيا، 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»[3].

---

(١) عمر فاخوري: الفصول الأربعة. دار الآفاق الجديدة ـ بيروت. ط١ـ ص٥١.

(٢) ذكر بلاشير في كتابه (ص ٢٠٢) ما يلي: «منذ سنوات سألني طلبة مغاربة أن أشرح لهم قطعتين أو ثلاث قطع لشاعر الكوفة. وقد ابتسم 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 مبنيا 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 الاستاذ بلاشير.» (الرؤوس: ٢٢٢ـ٢٢٣) ويقوي مارون عبود هذا بقوله: «ان بلاشير ألف كتابا لبني جنسه الراغبين في تعلم العربية فرأيته 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، جائز جدا. وقد رأينا بعض زلل بلاشير عند حديثنا عن الترجمة. وقد رأيت مستعربة ـ يحتفى بها في العالم العربي ـ بجامعة باريس الثالثة تقرأ على طلبتها العرب قصيدة أبي تمام (قدك اتئب أربيت في الغلواء) فتخطىء خطأ فاحشا، بقرائتها: «أَهْيَسُ أَلْيَسُ» هكذا: «آهِيسُ آلِيسُ».

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

(٣) مع المتنبي: ١٧٣ـ١٧٤.

ويوافق مارون عبود طه على هذا الا في أمر واحد، يقول: «قلت: للجنس والطبع تأثيرهـا. 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 وكـل أوان، فهو فهم هؤلاء المستشرقين لنصوص الادب العربي فهما كاملا، وخصوصا هذه التي شرحها أربعون عالما»[1]. يعني ديوان أبي الطيب.

لقد قاس مارون عبود نفسه على نصارى الغرب، أو قاس نصارى الغرب على نفسـه. وليس الأمـر 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).

ولقـد ميز الـدارسـون 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 يثبتها.

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﴾[2].

ولو تتبعنا بحث بلاشير تتبعا دقيقا لوجدناه يكشف عن خبيئته، حتى ان القصص القرآني يغدو ـ عنده كما كان عند المشركين الأول ـ من أساطير الأولين[3].

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

---

(١) الرؤوس: ٢١١.

(٢) آل عمران: ٦٧.

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

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:

١ـ اما أنه لم يتذوق الكلمة العربية حق تذوقها.. وذلك راجح عندنا جدا.

٢ـ واما أنه قد أدرك روعة ما يقرؤه وصدق مقال صاحبه، ولكنه كان يرفض ـ ميلا مع عصبيته ـ أن يطلع القارىء الغربي بخاصة ـ بله العربي (!) على هذا الصدق...»[١].

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

أحاد أم سداس في أحاد ليبلتنا المنوطة بالتنادي[٢]

يقول السيوفي: «المعروف ما لرقم ٧ من الأهمية الرمزية عند الشيعة عموما، وربما استخدم المتنبي ـ هنا ـ 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 أرثماطيقي 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: ١٦ـ١٧.

(٢) البرقوقي: ٢/ ٧٤.

(٣) العوامل السياسية: ٣١٦.

(٤) Mutanabbi devant le siecle ismaelien0 p.10.

(٥) مع المتنبي: ٨٥.

(٦) الرؤوس: ١٩٢.

(٧) راجع: قضية الثورة.

هذا وقد اكتفى بعض الدارسين باشارات جزئية كما فعل صاحبا (المحصول الفكري عند المتنبي)[1]، اذ اعتبرا ماسينيون متسرعا حينما جعل المتنبي قرمطيا، وكما فعل عزام في مواطن من كتابه[2].

بيد أن بعض التعقيبات كانت من املاء الاندفاع وعدم الحيطة. وقد نقل عصام السيوفي عن بلاشير، في ترجمته العربية، كلام الأصفهاني، فقال: «قال صاحب الواضح: (ثم لما نفض غبار السفر واستراح، ركب الى عضد الدولة. فلما توسط الدار انتهى الى قرب السرير مصادمة! فقبل الأرض! واستوى قائما وقال: شكرت مطية حملتني اليك، الخ...»[3] 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!!»[4] 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، منتهيا الى مقربة السرير حيث يجلس عضد الدولة، فسجد معفرا جبينه بين يديه، وقال: شكرت مطية حملتني اليك».

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

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

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

(4) la monture qui m'a amene a vous.»[5]

---

(١) سهيل عثمان - منير كنعان: المحصول الفكري للمتنبي - دار الارشاد - بيروت - ط١ - ١٣٨٩-١٩٦٩م. ص٢١.

(٢) ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام: ٣٩-٤٢-٢٤٢-٢٤٣.

(٣) العوامل السياسية: ٥٧٥-٥٧٦.

(٤) العوامل السياسية: ٥٧٦ - هـ٢.

(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، وانما يكتفي باطلاق الاحكام العامة على النهج الاستشراقي برمته، كقوله:

«اما 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 منطق الحقد على مكانة هذا الشاعر عند العرب وعند الادباء المعاصرين، اذ يعتبره العرب أبين منطقا 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 وجاهة، 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 شاكرا

---

(١) كذا والصواب: ١٩٣٥.

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

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

(٤) انظر أباطيل وأسمار ٣٨٢ـ المتنبي: ١/١٠٩.

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

«ثم يقول هذا الأعجمي أيضاـ يعني بلاشير ـ مادة «بدر الخرشني» من دائرة المعارف الاسلامية: بدر الخرشني، أمير يرجح (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 حوبتي ـ اي اثمي ـ وتقبل توبتي، فان الاستاذ عزام قد أوقعني في اثم كبير بنقل هذا الخلط الخبيث الى كتابي هذا. وأنا لا أشك لحظة أن الاستاذذ عزام قد استقذر هذا الكلام كما استقطرته، 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...»[1]

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 (يرجح) أن هذا الاتصال لم يترك أثرا في حياته وشعره لحداثة 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.»[2]

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

---

(١) المتنبي: ١/١٢٢.

(٢) المتنبي: ٢/١٥٦.

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)[1]، ومع ذلك اختلف في تعريفه اختلافا كبيرا.

قد يميز بين لفظ (العلم) بصيغة المفرد، معرّفا ب (ال)، وبين هذا اللفظ نكرة (علم) أو معرفا بالاضافة (علم الطبيعة ـ علم الحساب الخ . . .) أو بصيغة الجمع تعريفا وتنكيرا (علوم ـ العلوم).

فالصيغة الاولى دالة على الاطلاق، يراد بها العلم حاق العلم، وهي بدلك 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 الصيغةلا 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.[2]

وقيل: العلم هو ادراك الشيء ومعرفته على ما هو به[3].

---

(١) الجرجاني: التعريفات ص٨٢.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ـ الكليات: أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكندي ـ دمشق ـ ١٩٨٢ ج٣/٢٠٤.

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

والعلم المحدث ينقسم الى ثلاثة أقسام: بديهي وضروري واستدلالي.[1] والبديهي ما لا يحتاج فيه الى مقدمة،[2] كالعلم بوجود نفسه، وأن الكل أعظم من الجزء. وضروريه بالعكس، ولو سلك فيه بعقله فانه لا يُسْلَك، كالعلم الحاصل بالحواس الخمس.[3]

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.[4]

وقد يراد بالعلم مجرد الملكة، والاقتدار 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،[5] فان قيل: مالك عالم في الفقه، فالمراد أن له ملكة تعينه على فهم مسائله، لا أنه يعرف كل قضية فيه.

وقد يستعمل (العلم) بمعنى (المعلوم) كقوله عليه الصلاة والسلام: « تعلموا العلم» فان العلم ههنا بمعنى المعلوم.[6] كما قد يراد بالعلم مطلق الادراك، لا ادراك النسبة التصديقية فقط كما هو اصطلاح بعض الأصوليين.[7]

والعلم يقال لادراك الكلي أو المركب. والمعرفة تقال لادراك الجزئي أو البسيط. ولهذا يقال (عرفت الله) دون (علمته)[8]. ومن العلم قطعي وظني، ومنه ثابت ومتغير. ولا يصح أن يطلق على الحقيقة لفظ (العلم) الا على ما كان قطعيا ثابتا، ولكننانتجوز 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**﴾[9] ومن القطعي ما أخبر به الرسول ﷺ ولكن احاديث رسول الل

---

(١) التعريفات: ٨٣.

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

(٤) شرح القويسني على متن السلم في المنطق للأخضري ـ طبعة البابي الحلبي بمصر ـ ١٣٧٩ = ١٩٥٩ ـ ص١١.

(٥) الكليات: ٣/٢١٣.

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

(٨) الكليات: ٣/٢٠٥. (٩) يونس: ٣٦.

ﷺ من جهة التحمل، منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني. والقطعي منها هو المتواتر، اذ «ان للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع»[1] ونتائج بعض العلوم قطعية ثابتة، كالرياضة مثلا، فنحن نقول: (٢+٢=٤). 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 [2]

وقد ينصرف الذهن عند اطلاق ألفاظ مثل (العلم) و (العلمية) و (المنهج العلمي) الى ما يسمى عادة : العلوم الحقة : Les sciences exactes تمييزا 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 الانكليوية أخذت تدل على العلوم الطبيعية، وتدل على تقليد ما تتبعه العلوم الطبيعية من طرق البحث، وما تزعمه لنفسها من قدرات، وهي دلالات يحسن بالدراسات الادبية أن تتفاداها لأنها مضللة.»[3]

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

---

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

(٢) تقول بنت الشاطىء: «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 ةعلى 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، اطرد 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 الظرف المماثلة، أو الى سبب اخر مجهول يقتضي التتبع 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) ص٨.

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.[1] كما تحدث عن أنواع الأدلة، وميز فيها بين ما هو عقلي، وما هو عادي، وما هو سمعي.[2] كما أكد أنه «اذا تكاثرت على الناظر الادلة عضد بعضها بعضا، صارت بمجموعها مفيدة للقطع».[3]

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»[4]

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.[5]

وخواص هذا العلم ثلاث، بهن يمتاز عن غيره:[6] احداها العموم، والاطراد،[7] 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: ١/ ٢٩.
(٢) نفسه: ١/ ٣٤.
(٣) نفسه: ١/ ٣٧.
(٤) نفسه: ١/ ٧٧.
(٥) نفسه
(٦) نفسه: ١/ ٧٨-٧٩.
(٧) يراجع قول بنت الشاطىء السابق الذكر.

من ضرورة اقتضاء العلم العمل[1] حتى «قال بعض الأدباء: قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيهـا على أنه من مقتضاه»[2] والعمل يعم أعمال القلوب والجوارح[3]. فهذا بعض ما أورده علماء الاسلام عن مفهوم العلم.

ومن علمـاء الغـرب المعـاصـرين الـذين اهتموا بابراز مميزات العلم، ميشيل ماركوفيتش في بحثه عن (العلم والايديولوجية)[4].

لقـد قرر هذا الباحث أنه «من الضروري لتحديد مفهوم العلم تحديدا دقيقا، التمييز بين نوعين من العبارات اللغوية: نوع تفصح فيه العبارات عن مصالح وأهواء ومثل لفرد 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 الوجة الموضوعية أو شيئا ينبغي أن يتحقق بالضرورة. كل ما نحصل عليه من الناحية الموضوعية في هذا المجال وفي أحسن الاحوال هو الامكان فقط»[5]

وهذا يعني أنه لا ينبغي أن نخدع بزخرف القول الذي يوحي 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:[6]

١ـ ان الـذي يطبـع المنهاج العلمي بطابع خاص، أن كل معرفة علمية تعتمد في أسـاسها على حوادث يمكن لجميع الناس أن يشتركوا في ملاحظتها، ويتأكدوا من صحتها وصدقها (الظاهرة الفيزيائية مثلا).

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

---

(١) انـظر مثلا لذلك كتاب الخطيب البغدادي: اقتضاء العلم العمل. تحقيق محمد ناصر الدين الالباني ـ المكتب الاسلامي ـ بيروت ـ ط٣ ـ ١٣٨٩ ـ ولا سيما الأحاديث الواردة في أن المرء لا يكون عالما حتى يكون متعلما عاملا, ص٢٣ وما بعدها.

(٢) الكليات: ٣/٢١٤.

(٣) الكليات: ٣/٢١٣ ـ الموافقات: ١/٩٩.

(٤) العلم والايديولوجية: ترجمة أحمد السطاتي. منشورات أقلام، السلسلة الثقافية، ١/١٩٧٣. وقد نشر البحث في المجلة اليوغوسلافية الفصلية:

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

(٥) نفسه: ١٣ـ١٤.

(٦) نفسه: ١٨ـ٢٠.

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

٤ـ 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.»[1]

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 المناطقة بأن التعاريف تصان عن المجاز، لما فيه من الباس وايهام. ومن ذلك أيضا ضرورة قبول النتائج العلمية للتطبيق العملي.

ومع ذلك تظل بعض العلوم، كالعلوم الانسانية، منفلتة من قيود تلك التعريفات. بيد أنه لا بد من الاعتراف بأن وضع تعريف دقيق للعلوم الانسانية، أشد صعوبة وأكثر تعقيدا من وضع تعريف للعلوم الحقة. 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.»[2] ومع ذلك فاننا نعتقد أن (علمية) العلوم الانسانية لا تتوقف على نجاحها أو اخفاقها في تطبيق مناهج العلوم الحقة، اذ أن طبيعة الاختلاف القائم بين موضوع العلوم الانسانية وبقية العلوم يقتضي اختلافا 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 وقيدي: العلوم الانسانية والايديولوجيا ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٨٣.

يستدل على سلامته وصدق نتائجه، طبقا 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.[1]

أما الايديولوجيا فهي أكثر استعصاء على التعريف، والاختلاف بين الدارسين حولها كبير. ومع ذلك فانه يمكن من خلال معارضة الاراء 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.[2]

ومعناها القريب الذي يدل عليه اسمها هو: علم الافكار. ولكن لفظ (الايديلولوجيا) اكتسب ـ عبر التاريخ ـ 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.[3]، 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 بالوضعية المادية السائدة في مجتمع الانسان الذي يفكر.

ان الايديولوجيين يخلقون ضلالات نوعية في المجتمع الذي يعيشون فيه، ويضفون عليها طابع المثالية والخلود، ثم يعتنقون هذه الضلالات عن صدق وبنية طيبة.»[4]

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 ـ الحكم ـ (حتى تتحول المعرفة الى فعل فاضل)، فانه 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 ـ سلسلة عالم المعرفة: ٦١ـ ص١٨٠.

(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 الايدلوجية علمية (خلافا للايديولوجيا الدينية) تقابل في جميع الأقوال (؟) الحقيقة الموضوعية والطبيعة المطلقة.»[1]

اننا نلاحظ هنا أن تعريف لينين للايديولوجية العلمية تعريف ايديولوجي، وليس تعـريفا علميا، باعتبار الايديولوجيا تقوم باضفاء طابع مثالي على الواقع، ومحتواها كلمات سياسية لا تعكس العلائق الحقيقية بأمانة، [2] وباعتبارها أيضا توضح ما ينبغي أن يكون، [3] اذ كيف يمكننا أن نسلم بأن (موضوعة ما) تخضع للتحولات المستمرة تمثل الحقيقة الموضوعية والطبيعة المطلقة؟

ثم ان هذه الصيغة المركبة (الايديولوجيا العلمية) مضللة الى حد بعيد لأنها تجمع بين حدين متضاربين أو ـ على أقل تقدير ـ متباينين، وذلك بأن الايديولوجيا، كما يرى كليفورد جيرتز «تستمد قوتها من مقدرتها على الاحاطة بالحقائق الاجتماعية، وعلى صياغتهـا صياغـة جديدة، والتعبير عنهـا بلغة تستعصي على لغة العلم.»[4] بل ان بعضهم يرى أن الايديولوجيا هي «الافكار اللامجدية، باعتبارها أفكارا تعارض الاتجاه السببي المجـدي» [5]، ولـذلك وجدنا بعض الماركسيين يرفض المفهوم الماركسي للايديولوجيا، باعتبارها تصويرا مشوها للواقع الاجتماعي، ويطالب بتخليص العلم، وعلم الاجتماع خاصة، من اسار الايديولوجيا. [5]

وقـد استعـرض المسيري في مؤلفـه عن (الايديولـوجية الصهيونية)، في اطـار التعريف بالايديولوجيا، جملة من المفاهيم، وحللها منتهيا الى القول: «ولعل السمة الأساسية المشتركة بين كل التعريفات هي أن كل التصورات المطروحة، ترى أن ثمة علاقـة 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: ٣٧.

(٣) نفسه: ٤٥ـ٤٦.

(٤) Clifford Geertz, Interpretation of Culture: Selected Essays New york:Basic Books, 1973, P:218.

(عن كتاب: الايديولوجية الصهيونية ـ عالم المعرفة: ٦١ـ ص١٨٦).

(٥) العلم والايديولوجية: ٣٢.

(٦) نفسه: ٣٤.

اعوجاج الفكر الايديولوجي . »[1]

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

وأما الايديولوجيا فهي بحاجة الى تحصين مواقعها باسم العلم، والموضوعية، ولكنها مع ذلك لا تفلح في ترسيخ نتائجها بصفة مطلقة. بل ان الايديولوجيا قد تعرقل ـ باسم العلم ـ مسيرة الانسان الفكرية، وقد لاحظ الباحث الماركسي ماركوفيتش أنه (باسم الايديولوجية الماركسية نفرض على الكتاب أن لا يرسموا سوى الجوانب المضيئة من الحياة السوفياتية، وأن يشيدوا بالأبطال الايجابيين والبناة، ونطالب الموسيقيين بالتخلي عن لغة الموسيقى الحديثة والعودة الى تشايكوفسكي)[2] ولذلك نتساءل: (كيف يمكن للعلم والفن أن يزدهرا اذا كان عليهما أن يخضعا للسياسة اليومية من الناحية المبدئية.)[3]

ولكل ما سبق، لا نستسيغ 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 يهذب النفوس، ويملأ القلوب خشية علوية: ﴿انما يخشى الله من عباده العلماء﴾[4]، 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.)[5]

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) الايديلولوجية الصهيونية: ١٨٥. (٢)(٢٢١) العلم والايديولوجية: ٤٠.

(٣) نفسه.

(٥) الانتربولوجيا والاستعمار. ترجمة جورج كتورة معهد الانماء العربي، بيروت، ط١. ١٩٨٢ ص٣١.

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 حينا، وايحائي حينا آخر، يتقنع بقناع العلم، فاننا نستطيع أن نحدد بوضوح المنحى الايديولوجي في التركيز، عند دراسة المتنبي، على جوانب معنية، والدفع بها وجهة تتناسب 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 تفسيرا عرقيا، يصور النزعة التسلطية للجنس العربي، قديما وحديثا، تحت ستار روحي ثقافي، وهو تفسير يسعى الى تعضيد العناصر المفرقة لكيان موحد، وذلك عن طريق اضفاء الطابع البطولي، على نزوع الحرية، الذي تجلى عند أعراق تأبت على الذوبان والخضوع للتسلط العربي، كالبربر في المغرب والأكراد والقوقازيين في المشرق.[1]

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 متنفسا في الواقع المعاصر.

واذا كان من طبيعة المنهج الفيلولوجي الالتزام بالدقة والأمانة باعتباره يقوم أساسا على معالجة النص القديم بطريقة تساعد على تقريبه الى المعاصرين، فإن هذا المنهج ـ كما ظهر على يد المستشرقين ـ 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. ص٧٨.

وهكـذا يبدو أن القول: «إن صاحب المنهج الفيلولوجي، لا ينتهي الى نتيجة صريحة بل يترك الباب مفتوحا»[1] ليس سليما في كل الأحوال.

وحتى في حال توافر هذا الشرط، فإنه منهج لا يخلو من زلل. «قد يبدو من الناحية (العلمية) ان هذا المنهج منهج سليم لأنه «شديد الاحتياط» لا يستسلم للتخمينات ولا للفرضيات.. ولكن هذه (المزايا) لا تلبث أن تتوارى أمام المساوىء المترتبة عنها، هذا فضلا عن أن للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية ايديلولوجية خاصة. لنؤكد أولا أن النظرة التجزيئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج تمارس عدوانا خطيرا على النصـوص، وبـالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما تفتته وتقتل الحياة في سياقه، وتنزع منه ما تريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات.»[2]

ومما لا شك فيه أن الاستشـراق في القـرن العشرين، لاحظ ما في الأحكام الاستشراقية التقليدية من هشاشة ومناقضة لأبسط قواعد الموضوعية، مما يجعلها غير مقبولة إطلاقا، عند بعض الغربيين أنفسهم، فضلا عن الشرقيين، وذلك مما يفقدها رسالتها، ولذلك سعى الى تعديل تلك النظرة المفرطة في عدوانيتها. وهكذا، فبدلا 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 الكـلامية الرائعة، وبعظمة عبقريته الشعرية، وبحياته الرومنتيكية، وبعيوبه نفسها، ليستحق كل الاستحقـاق المكـانـة المـرمـوقة التي ما برح يشغلها في تاريخ الشعر العربي.)[3] ثم ان (المكانة الممتازة التي يحتلها المتنبي في الشعر العربي اذن، لم تكن مغتصبة.)[4]

ومع ذلك فإن المعضلة المقلقة، بالنسبة للمستشرق، المعضلة التي تستعصي على الحل، هي (المركز الذي يجب ان نمنحه في الشعر العالمي لشاعر من القرون الوسطى لا يبرح، حتى اليوم موضع الاعجاب من المغرب الأقصى الى الهند.)[5]

ومن جديد تتسلط (المـركـزية) التي تقيس كل شيء الى ذاتها، وتحدد قيمته انطلاقا من درجة ائتلافه واختلافه الى الذات ـ المركز.

---

(١) محمـد عابـد الجـابري: الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية ١/٣٢٥ (راجع التعريف بالكتاب المتضمن هذا المقال في ص٢٧٧).

(٢) نفسه.

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

(٣) un poete arabe , 346

(٥) Ibid0 320

ومن جديد أيضا، يأبى المستشرق على الناقد الشرقي أن يقوّم 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.)[1].

ومن هنا فالناقد العربي انما يكشف لنا ذاته أكثر مما يعرفنا بشخصية المتنبي وشعره. ان أعمال النقاد العرب لا تجعلنا نحس بالأسباب «العاطفية» التي تحبب أثر شاعر الكوفة الى الشرق في الوقت الحاضر. واذا أردنا التخصيص قلنا ان العقاد والمازني وجبير والأسمر يطلعوننا بدقة على الأهواء الوطنية والقومية التي يغتبطون بإيجادها في أقوال مادح سيف الدولة. وهم بخلاف ذلك عاجزون عن بسط الأسباب «الأدبية» الخالصة بهم، تلك التي تجعلهم يتحمسون لبعض أبيات المتنبي.»[2] 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 (فولتير). 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 الآري (فارس ـ 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 ـ المكشوف: ع ٨٥.

وقد رأينا ماسينيون يدرس التشيع، حتى قبل ظهور التشيع، مذهبا واضح المعالم في السياسة والاعتقاد، حين تناول بالدراسة شخصية سلمان الفارسي، وأضفى عليها ملامح غنوصية.[1] ومنذ اختار الحلاج موضوعا لدراساته، وقع تحت تأثير هذا الصوفي الذي عرف كيف يشبع رغبات ماسينيون المسيحية.

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

ولما كان أبو الطيب المتنبي 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. وسنترك 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 الاسماعيلي للاسلام». وهذا صواب بلا شك، الا أن هذه القلاقل والمعارك لا ينبغي أن تنسينا واقع السنيين ومؤسستهم الكبرى: الخلافة العباسية، ومهما أثير حولها من جدل سياسي أو ديني فانها ستظل قوة ترابط روحي هائلة وترمز الى الاسلام في اجمالها حتى أجهز عليها الغزو الخارجي الذي قام به المغول وسقطت بغداد عام ٥٦٥/١٢٥٨.

ولأن السنية ـ هذه السنية التي أهمل المستشرقون الغربيون دراستها لفترة طويلة ـ 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 كانوامتداخلين أيضا بين

---

(١) سلمان الفارسي والبواكير الروحية للاسلام في ايران. بحث منشور ضمن كتاب (شخصيات قلقة في الاسلام) دراسات ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي ـ ط٢ ـ١٩٦٤ ـ القاهرة ـ ص ص. ٣ ـ ٥٨.

سكـان المدن وكانوا من القوة بحيث استطاعوا القضاء على أي محاولة انشقاق عن شرعية الأمة.»[1]

لقـد كان ميكـال لينـا في اعتراضه على ماسينيون، حين رأى أن ما ذهب اليه ماسينيون (صواب بلا شك). كما رأيناه لينا 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 المبادىء والأصول ما يقـوي مذهبهم. ولم يتخلف الزيدية من الشيعة، وهم أكثر فرقهم اعتدالا، عن الاستفـادة من الاعتـزال، حتى أن رأس المذهب زيد بن علي «تلميذ في الأصول لواصل بن عطاء الغزال الألثغ 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. فاقتبس منه الاعتزال، وصارت أصحابه كلهم معتزلة.»[2]

ولكن أهم فترة في تاريخ المعتزلة كانت من سنة ١٠٠ الى سنة ٢٥٥ هـ[3]، بل ان نكبتهم وأفول نجمهم بدأ مع المتوكل الذي أعلن سنة ٢٣٤ ابطال القول بخلق القرآن.[4].

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 الى مذهب اهل السنة، وهو «يمثل الموجة الجديدة التي أتت في عهد المتوكل تهاجم المعتزلة وتنصر المحدّثين وأهل السنة، وهو ليس الا معبّرا عن ميول عصره، وصدى لصوت زمانه.»[5]

وقد كان لأبي الحسن الأشعري تلاميذ، عاشوا في القرن الرابع، ونصروا مذهب أهل السنة، ومن هؤلاء المقربين الى أبي الحسن، ابن مجاهد، وأبو الحسن الباهلي البصري، وأبو الحسن الطبري، وبندار بن الحسن الشيرازي المتوفى سنة ٣٥٣هـ.[6]

---

(١) الاسلام وحضارته: ١٤٠-١٤١.

(٢) الملل والنحل: ١/١٥٥.

(٣) ضحى الاسلام: ٣/٩٠.

(٤) نفسه: ٣/١٩٨.

(٥) ظهر الاسلام: ١/٣٩.

(٦) السيد أحمد صقر في مقدمته لكتاب الباقلاني: اعجاز القرآن - ط٣ - دار المعارف بمصر - ص١٩.

ومن الذين كانوا يحضرون مجلس أبي الحسن الباهلي، أبو بكر الباقلاني وأبو اسحق الاسفراييني وابن فورك.[1] ولعل الباقلاني كان من أشد العلماء انتصارا لأهل السنة في القرن الرابع، وقد ظهرت مواقفه في قلب البلاط الشيعي: بلاط البويهيين. فقد استدعى عضد الدولة، ممدوح المتنبي، أبا بكر الباقلاني الى بلاطه، وكان قد لاحظ خلو مجلسه من أهل السنة، فناظر الباقلاني علماء البلاط البويهي فأفحمهم، فأعجب به عضد الدولة، ثم دفع إليه ابنه صمصام الدوة، ليعلمه مذهب أهل السنة، فعلمه وألف له كتاب التمهيد.[2] وهذا موقف غريب من سلاطين عرفوا بتشيعهم 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 الى خلع الخليفة العباسي، الا 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، وان كانوا أبقوا على الخليفة السني، الا أنهم عملوا على التنكيل به وبأتباعه.»[3].

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 الأفذاذ في القرنين الرابع والخامس، كالباقلاني (المتوفى عام ٤٠٣هـ) والجويني (٤١٩-٤٧٨هـ) والغزالي (٤٤٥-٥٠٥هـ)، وإذا عرفنا أيضا أن الرد على ضلالات الباطنية قد عرف نشاطا واسعا في القرن الرابع، كمؤلف الباقلاني «كشف الاسرار، وهتك الاستار، في الرد على الباطنية» وكتاب اسماعيل بن أحمد البستي: «كشف أسرار الباطنية»، وكتاب أبي الحسن الملطي «التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع»، بالإضافة الى مؤلفات القرن الخامس التي من أهمها كتاب الغزالي: «فضائح الباطنية، أو: المستظهري»، تأكد لنا أنه ينبغي إعادة النظر فيما ذهب اليه ماسينيون.

---

(١) نفسه: ١٨.

(٢) نفسه: ٢٠-٢٤.

(٣) الجويني، امام الحرمين (سلسلة أعلام العرب: ٤٠) ط٢ - ١٩٧٠ - ص٣٢.

ولا يغرنا أن الباطنية أصابوا بعض الفوز حين أنشأوا لهم بعض الإمارات، كإمارة هجر، فان الفاطميين أنفسهم، وقد أقاموا ملكهم الشيعي في افريقية اضطروا الى التبرؤ جهارا من أعمال القرامطة، كافسادهم في بيت الله الحرام، وترويع الحجيج.[1] فان لم يكن ذلك اعتقادا منهم، فقد فعلوه تقية، حتى لا يغضبوا 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.[2] فكيف يمكن الفصل بين العلم والايديولوجيا في الاستشراق؟ وبتعبير آخر: كيف يمكن تخليص الاستشراق من هيمنة الروح الاستشراقية؟ أيمكن اعتبار أعمال أندريه ميكال، وميشل سورا M. Seurat وجيل كبيل J. Kepel بداية نهاية النزعة الاستشراقية؟ لا يبدو ذلك يقينا، وان كانت بعض ملامح التحول ظاهرة.

فالدراسات الاستشراقية المعاصرة تسعى الى التخلص من هيمنة (الاستشراق التقليدي) رؤية ومنهجا، بيد أنها لا تلبث أن تصاب بين الحين والحين ببعض الانتكاس.[3]

ان الالحاح على أن «العربية لغة النخبة»[4]، ، رغم الاقرار بأن القرآن الكريم «زاد اللغة نبلا»[5]، والدعوة الى تجاوز مساوىء الاستشراق التقليدي، عن طريق الاهتمام باللهجات المحلية.[6]، كل ذلك يضع رغبة الاستشراق في التحرر من قيوده القديمة موضع ريبة.

---

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

(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 ذيوله باقية الى الآن. راجع أ. ميكال: الاسلام وحضارته. ص ص ٤٥، ٤٦، ٤٨، الخ...

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

(٥) الاسلام حضارته: ٦٨.

(٦) D. Reig:OP. cit

لقد رأى بعض الدارسين أن نهاية الاستشراق تتطلب «هجوما أساسيا على الجذور النظرية والمعرفية للكتابة الاستشراقية التي تخلق التقليد القديم حول الاستبداد الشرقي والمجتمعات الفسيفسائية و(المدينة المسلمة)»[1].

ويرى باحث آخر «أن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب»،[2] الا أنه لم يقدم لنا بعد هذا النفي اقتراحا ما ، لتجاوز الاستشراق. وهنا ينبغي التمييز بين الاستغراب Occidentalisme والتغريب Occidentalisation

ان التغريب يعني تذويب الشرق في الغرب، ومن هنا نفهم كيف كان التغريب هدفا من أهداف الاستشراق، ومن هنا نفهم أيضا كيف أن دعاة التغريب من الشرقيين لم يكونوا في معظمهم غير «مستشرقين شرقيين» من أمثال السيد أحمد خان في الهند[3]، وطه حسين في مصر [4] ومن تابعهم من المعاصرين من أمثال حسن حنفي ومحمد أركون.

اما الاستغراب فهو ما يقابل الاستشراق، وهو يعني اتخاذ الغرب وحضارته مجالا معرفيا، يرصد من أجل الدراسة والتحليل.

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

ولكن الحوار قد يكون مشوبا ببعض المخاطر، ان هو لم يستكمل شروطه

---

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

(٢) أ. سعيد: الاستشراق. ٣٢٥.

(٣) السيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨) مؤسس جامعة عليكره، لتكون مركزا لدراسة العلوم الغربية. وقد رد عليه جمال الدين الأفغاني في مقالات من العروة الوثقى. انظر: العروة الوثقى - دار الكتاب العربي - بيروت - ط١ - ١٣٨٩/١٩٧٠ - ص ص. ٧٩-٨٨. وانظر في ذلك أيضا، محمد البهي: الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. . دار الفكر - بيروت - ط٥ - ١٩٧٠ - ص٤٠ وما بعدها.

(٤) يدعو طه حسين في الفقرة التاسعة من كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) الى 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 - ط٦ - ١٤٠١/١٩٨١ ص١٠٥.

الأولى، ومن تلك الشروط التكافؤ بين المتحاورين. وقد نبه جمال الدين الأفغاني منذ القرن الماضي «على ان التكافؤ في القوى الذاتية المكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية، فان فقد التكافؤ لم تكن الرابطة الا وسيلة القوي لابتلاع الضعيف. .»[1]

فأول درجات السلم في تعايش الثقافات وحوار الحضارات، أن يسعى الشرقيون الى استكمال البناء الحضاري على بصيرة، فذلك هو السبيل الى 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: **﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير﴾**.[2]

---

(١) العروة الوثقى: ٤٨.

(٢) الحجرات: ١٣.

obeikandl.com

الخاتمة

تنتظم انتاج كل اديب أو شاعر سمعة مهيمنة[1] تضمن تماسك اجزائه وتقيه شر التفتت والتشتت، وهـذه السمـة المهيمنة ليست مفتاحا أساسيا لفهم مغاليق النص فحسب، بل لتقديم تفسير حضاري شامل، ما دامت هذه السمة ذات بعدين اثنين، أحدهما لغوي ـ فني، وثانيهما فكري ـ حضاري.

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

لقد غامر الاستشراق بتقديم مجموعة من التفاسير لظاهرة التفرد التي حظي بها أبو الطيب، وما دامت المغامرة في ميدان البحث العلمي لا تخلو من فائدة، فاننا نقرر في شبـه يقين جازم أن السمة 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 شروطهـا الحذر والحيطة وتجنب الأحكام المطلقة. الا أننا لم نصدر هذا الحكم الا بعـدمـا قلبنا بقية الاسباب على وجوهها، فبدا لنا أنها في مجملها، ان استجابت لجانب تفلتت من بين أيديها جوانب.

١ـ لقد كان من التفاسير المقترحة أن العروبة هي مفتاح شخصية المتنبي. وقد رأى بعض المستشرقين أن هذه العروبة كانت في معظم وجوهها عرقية تقوم على الانتقاص من غير العـرب. واذا كانت الـرؤية الاستشـراقية اجمـالا، وهي محكومة بمحيطها الحضاري قاصرة في هذا المجال، فان بلاشير لم يصادم الحق كل المصادمة عندما حكم على النقـد العـربي بأنه كان في موقفه من المتنبي وعروبته محكوما بالدوافع «القومية» أكثر مما كان مستجيبا لادبيات القول الشعري عند المتنبي، عندما أصر هذا

(١) نستعير من ياكبسون مصطلح (المهيمنة = La Dominante) ونتوسع فيه قليلا، فنسوقه سياقا جديدا يستجيب للرؤية الشمولية للمنهج الحضاري الذي يعترف بما لبنية النص اللغوية من أهمية، بيد أنه لا يراها كل شيء. Huit 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 موفقا، وهو يتحدث عن عروبة المتنبي، عندما أكد أن هذه العروبة ليست سلالية بقدر ما هي لغوية، وهو أمر يستجيب لروح هذه الحضارة التي ترتكز في هذا المجال، على أحاديث رسول الله ﷺ التي تؤكد أن العربية اللسان، فهـذا وحـده يحررنا من بعض المواقف المرتبكة التي كان يقفها النقد الاستشراقي والعـربي على السـواء، حين يعـرض لمرحلة أبي الطيب الفارسية، حتى لقد اتهم بعضهم الشاعر بالشعوبية.

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

٢ـ 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 أنكر أن تكون العروبة هي المحـرك الأساسي لمسيرة المتنبي الابداعية، مدافعا عن وجهة نظر أخرى ترى أن الاسلام هو الذي كان وراء تلك المسيرة.[1]

---

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

ولم يعدم هذا الموقف قدرا صالحا من الشهادات الناطقة التي يوخر بها شعر المتنبي، مستجيبا لهذا الطرح الجديد.

ولم تكن هذه الصورة معتمدة في أصولها على الإشادة بالإسلام والمسلمين، كما تنطق بذلك روميات أبي الطيب فحسب، بل لقد كانت تتجلى أيضا في تسفيه النزعات الضالة، سواء أكانت هذه النزعات صادرة عن العدو الخارجي ـ 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 وكشّفت من كرب بالكرب
وقد زعموا أنه إن يعد يعد معه الملك المعتصب
ويستنصران الذي يعبدان وعندهم أنه قد صلب
ليدفع ما ناله عنهما فيا للرجال لهذا العجب
أرى المسلمين مع المشركين اما لعجز واما رهب
وأنت معه الله في جانب قليل الرقاد كثير التعب
كأنك وحدك وحدّته ودان البرية بابن وأب[1]

ان هذه الابيات 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 ينتسبون الى الاسلام، دون أن يجردوا سيفا غضبا لحرمة تنتهك أو حمى يستباح أو عرض يهان.

ومن الثاني قوله:

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبّر أن المانويّة تكذب

٣ـ لم يكن الحديث عن الباطنية في شعر المتنبي غير حلقة في المنظمة 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) البرقوقي ١ـ٢٣١ـ٢٣٢.

وكـانت الحربان الكونيتان بعض تجلياتها. ولكن الغفلة عن هذه البواعث الشديدة الخصوصية حولت أبا الطيب في الدراسات الاستشراقية والعربية على السواء داعية قرمطيا «يستحل دم الحجاج في الحرم». ولم يكن بامكان هذا التفسير أن يصمد أمام التحولات التي شهدتها حياة أبي الطيب وشعره، فاذا 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 للانهيار الحضاري» هذا الانهيار الذي كان من أبرز وجوهه المعاول التي تحدث عنها المتنبي في قوله:

وسوى الروم خلف ظهرك روم فعلى أي جانبيك تميل[1]

٤ـ لم يكن الانهيار الحضاري وقفا على السياسة والعقيدة، وانما بدأ يسطو على المواقع الادبية أيضا، فأصيب الادب برخاوة تسربت الى مفاصله، فصار أدبا هشا أطلق عليه النقاد «أدب السخف»[2]، وهو أدب غلبت عليه نزعة اللهو والركون الى اللعب من ملاذ الحياة الدنيا كما جاء على لسان الرّفاء:

ألذُّ العيش إتيانُ الصبيح وعصيانُ النصيحة والنصيح
واصغاءٌ الى وتر ونايٍ اذا ناحا على زقٍ جريح
غداة دُجُنَّةٍ وطْفاء تبكي إلى ضَحِكٍ منَ الزَّهر المَليح
وقد حُدِيَتْ قلائصُها الحيارى بحادٍ من رَواعِدِها فصيح
وبرقٍ مثل حاشيَتَيْ رِدَاءٍ جَديدٍ مُذْهَبٍ في يَوْم ريح[3]

وأين هذا من همة المتنبي وطموحه الذي يعبر عنه قوله:

أفكر في معاقرة المنايا وقَوْدِ الخيل مُشرفةَ الهوادي
زَعيمٌ للقنا الخَطِّي عَزْمي بسفْكِ دمِ الحَوَاضِر والبوادي

---

(١) نفسه: ٣/٢٧٧.

(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 بالدواهي
أنت تدري أنه يد فع عن مالي وجاهي

(٣) اليتيمة: ٢/١١٨-١١٩.

الى كَمْ ذا التخلفُ والتواني وكم هذا التمادي في التمادي
وشغلُ النفْسِ عن طلب المعالي ببَيعِ الشعر في سوق الكَسّاد[1]

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 يسيّر فيه جياد الشعر الجامحة، كما مشّى سيف الدولة الخيل اذا زلقت ببطونها (كما تتمشى في الصعيد الأراقم).

ليس «التبدي» في شعر أبي الطيب اذاً اخلاصا لتقاليد الشعر العربي بقدر ما هو حفاظ على الهوية المهددة، وانبعاث للقوة الصامدة، ان فاتته القوة الغالبة. فالشاعر المقلد لا يقيم الدنيا ويقعدها، ولا يثير زوبعة، وانما يمر هونا ثم ينسل منفردا الى زاوية من زوايا التاريخ. أما المتنبي فقد كان الرجل الذي أثار بشعره وشخصيته من الجدل والخصومة ما أجدره معها أن يسمى: زوبعة الدهور.[2]

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.»[3]

ولقد ت كذلك عند المتنبي، ولكنها كانت أيضا اللغة التي تصل الماضي بالحاضر، وتس ى 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 للشعوبية وما تتضمنه من قيم جاهلية مناقضة لروح الحضارة.

---

(١) البرقوقي ٢/٧٧.

(٢) صفة أطلقها مارون عبود على المعري.

(٣) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات.

٥ـ يظهر المستشرقون، من جهة، أمام مواطنيهم علماء مهيمنين على مجال غريب هو مجال (الشرق)، ولكنهم يظهروان، من جهة أخرى متخلفين عن مواكبة المناهج المستحدثة، مشدودين الى الماضي.

واذا كنا قد رأينا أن تعدد المناهج الاستشراقية، في جوهره، تعدد شكلي، فان قصور الدراسات الاستشراقية ـ فيما نرى ـ ليس قصورا منهجيا بقدر ما هو قصور نابع من الرؤية المقيدة التي تظل عاجزة عن الانعتاق من عقابيل الاستشراق التقليدي الذي يقسم الحضارات الى (ملاحظ = الغرب) متفوق ومتحكم، و(ملاحظ = الشرق) مستسلم، خاضع لمبضع المستشرق اللغوي.

واذا كنا أيضا قد رأينا داخل الاستشراق المعاصر محاولات للتخلص من هذه الرؤية المقيدة، فاننا نخشى أن تصاب هذه المحاولة بالاحباط ان هي أخطأت الطريق، واستبدلت بالمكونات الاستشراقية التقليدية مكونات لا تختلف عنها جوهريا، لا تراعي خصائص حضارة الشرق بقدر ما تراعي في هذه الحضارة الجوانب التي تساعد على فك معضلات الغرب، سواء أتعلق الأمر بالغرب الاقطاعي ـ الصليبي، أم بالغرب الاستعماري ـ التقليدي، أم بالغرب الامبريالي ـ الحديث.

الفهارس

- الآيات
- القوافي
- الأعلام
- المصادر والمراجع

obeikandl.com

obeikandl.com

فهرس الآيات

النص القرآني	السورة ورقم الآية	الصفحة
﴿إن كنتم للرؤيا تعْبُرون﴾	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 تبيّن الرشد من الغيّ﴾	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 إني 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 ظنّا، إن الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً إنّ الله عليم بما يفعلون﴾	يونس: ٣٦	٤٠٦
﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير﴾	الحجرات: ١٣	٤٢٢
﴿يومئذ يتبعون الداعي﴾	طه: ١٠٥	٢٧٥

فهرس القوافي

القافية	البحر	الصفحة
الهيدبى	المتقارب	١٠٣
الأذى	المتقارب	١٠٣
العلا	المتقارب	١٣٢-١٤١
العدا	المتقارب	١٣٢-١٤١
الفتى	المتقارب	١٤١
عتا	المتقارب	١٤٢
أبى	المتقارب	١٤٢
ضياء	الكامل	٣٠٠
حواء	الكامل	١٧٤
البعداء	الخفيف	٣٠٠
الزُّناء	الوافر	١٤٣
الشعراء	الخفيف	٤٦-٣٢٩
النسب	المتقارب	١٤٤
العرب	المتقارب	١٤٤-١٩٢
العطب	المتقارب	٢٢٧-٤٢٥
للصلب	المتقارب	٢٢٧-٤٢٥
بالكرب	المتقارب	٢٢٧-٤٢٥
المعتصب	المتقارب	٢٢٧-٤٢٥
صلب	المتقارب	٢٢٧-٤٢٥
العصب	المتقارب	٢٢٨-٤٢٥
رهب	المتقارب	٢٢٨-٤٢٥

obeikandl.com

القافية	البحر	الصفحة
التعب	المتقارب	٢٢٨-٤٢٥
أب	المتقارب	٢٢٨-٤٢٥
عربا	الطويل	٢١٩
يجرّب	الطويل	٧١
مغيّب	الطويل	٧١
تكذب	الطويل	١٧٠-٤٢٥
مغرب	الطويل	٣٣٨
العقارب	الطويل	١٧٨
سحاب	الطويل	٢٩٧-٢٣٦
الضراب	الطويل	٢٩٧-٢٣٧
المصاب	الوافر	٢١٤
الصواب	الوافر	٢٧٥
عقاب	الخفيف	٢٩٩
الكواكب	الطويل	١٦٨
عاقب	الطويل	١٧٨هـ-١٨٣
للنواصب	الطويل	١٨٣
كاذب	الطويل	١٨٣
المناصب	الطويل	١٨٣
فالنوب	البسيط	٢٦٧
يغري بي	البسيط	٣١٠
قلبه	السريع	٣٠٠
كحياتها	الكامل	٤٣-٣٣
بناتها	الكامل	٤٣-٣٣
أجيج	الوافر	٣٢٣هـ
تقلّدا	الطويل	٢٢٩-١٨١
تصيّدا	الطويل	٢٢٩-١٨١
أوردا	الطويل	١٩٨

obeikandl.com

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

obeikandl.com

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

obeikandl.com

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

obeikandl.com

القافية	البحر	الصفحة
العثور	الوافر	١٨٠
سرور	الوافر	١٨٠
الأجواز	الخفيف	٢٦٤
العكاز	الخفيف	٣٣٠
التقييسا	الكامل	١٥٠
يوسى	الكامل	١٥٠
شموسا	الكامل	١٥٠
عيسى	الكامل	١٥٠
موسى	الكامل	١٥٠
مجوسا	الكامل	١٥٠
شموسا	الكامل	٣١٨
لا تقنعا	الكامل	٢٧٤
اجتماعا	الخفيف	٢٦٤
وداعا	الخفيف	٢٦٤
السبيعا	الوافر	١٣٥-١٥٧-٣٦٥
النقيعا	الوافر	١٥٧
فأشجيع	الكامل	٢٨٣
فأجزع	الكامل	٢٨٣
طلع	الكامل	٢٨٤
برقع	الكامل	٢٨٧
الأوكع	الكامل	٢٨٧
يصفع	الكامل	٢٨٧
يسمع	الكامل	٢٨٧
تتضوع	الكامل	٢٨٧
طيع	الكامل	٢٩٣
شجعوا	البسيط	٢٠٧-٣١٧
دفع	البسيط	٣٢١

obeikandl.com

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

obeikandl.com

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

oberkandl.com

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

obeikandl.com

القافية	البحر	الصفحة
بالجمال	الوافر	١٠٦
للهلال	الوافر	١٧٦
الهُطّل	الرجز	١٠٢
وزياله	الكامل	٣٢٢
لرجاله	الكامل	٣٢٢
وشماله	الكامل	٣٢٢
يُسمى	الطويل	١٣١
أمّا	الطويل	١٢٥-١٣٠
حِلما	الطويل	١٢٧-١٢٩
أرمى	الطويل	١٣٠
وصما	الطويل	١٣٠
ضما	الطويل	١٣٠
قدما	الطويل	١٣٠
صرما	الطويل	١٣٠
تظما	الطويل	١٣٠
علما	الطويل	١٣٠
غما	الطويل	١٣٠
سمّا	الطويل	١٣٠
عصما	الطويل	١٣٠
سحما	الطويل	١٣٠
السقما	الطويل	١٣٠
قسما	الطويل	١٣٠
الصما	الطويل	١٣٠
العظمى	الطويل	١٣١
الحمى	الطويل	١٣١
أعمى	الطويل	١٣١
حزما	الطويل	١٣١

obeikandl.com

القافية	البحر	الصفحة
جسما	الطويل	١٣١
رغما	الطويل	١٣١
حكما	الطويل	١٣١
طعما	الطويل	١٣١
اليتما	الطويل	١٣١
الفهما	الطويل	١٣١
الغشما	الطويل	١٣١
القرما	الطويل	١٣١
العزما	الطويل	١٣١
العظما	الطويل	١٣١
القدما	الطويل	١٣١
الظّلما	الطويل	١٣١
جهنّما	الكامل	٩١
علقما	الكامل	٩١
الأعظما	الكامل	٩١
معدما	الكامل	٩١
مظلما	الكامل	٩١
أنجما	الكامل	٩١
سما	الكامل	١٥٠
يعلما	الكامل	١٥٠
فأحلما	الكامل	١٥٠
ندم	البسيط	٤٥
قدم	البسيط	٤٥-٢١٧-٢٥٣-٨٤
الحكم	البسيط	٤٥
ورم	البسيط	٤٥
ظلم	البسيط	٤٥
القلم	البسيط	٩٤

obeikandl.com

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

oberkanal.com

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

obeikandl.com

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

obeikandl.com

ثانياً: قوافي بقية الشعراء

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

obeikandl.com

القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
مقصِّد	الكامل	ثابت بن هارون الرقي	١٠٥
برد	البسيط	أبو تمام	٢٦٥
أودُ	البسيط	أبو تمام	٢٦٥
أعودها	البسيط	سعدي الشيرازي	٣٢٨
قواد	البسيط	ابن المعتز	٣١٠
العبيد	الوافر	الفرزدق	٩٤
نكدِ	الطويل	أبو العباس النامي	٢١٣
ممتد	الطويل	أبو العباس النامي	٢١٣
الخدِ	الطويل	أبو العباس النامي	٢١٣
صاغر	الطويل	أبو فراس	١٨٤
ضامرُ	الطويل	أبو فراس	١٨٤
الدوابر	الطويل	الحارث بن وعلة الجرمي	٣٢٠
كاسر	الطويل	الحارث بن وعلة الجرمي	٣٢٠
ماطر	الطويل	الحارث بن وعلة الجرمي	٣٢٠
متواتر	الطويل	الحارث بن وعلة الجرمي	٣٢٠
بالذكور	الوافر	المهلهل	٣٢٠
الجامع	السريع	المهلهل	١٤٣
الرابع	السريع	المهلهل	١٤٣
الطائع	السريع	المهلهل	١٤٣
الواسع	السريع	المهلهل	١٤٣
الطامع	السريع	المهلهل	١٤٣
قناعه	الكامل	المهلهل	٢٦٤
لوداعه	الكامل	المهلهل	٢٦٥
ينطلق	الطويل	البحتري	٢٥٩
اشفاق	الخفيف	سيف الدولة	٢٠٠
الأعلاق	الخفيف	سيف الدولة	٢٠٠
باق	الخفيف	سيف الدولة	٢٠٠

obeikandl.com

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

obeikandl.com

الأعلام

الألف

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

الإسكندر = ٥٨
الإسكندري (أحمد) = ٣٩٣
إسماعيل بن جعفر بن محمد = ١٤٢
إسماعيل بن كيغلغ = ٢٢٩
أشباخ = 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
الأعشى = ٣٣٥- ٣٤٤
أفلاطون = ٨١- ٢٥٥
ابن الإفليلي = ٣٨٧
أكرم فاضل = ١٧٣- ٢٢٢- ٢٧٨
إلياس مرقص = ٧
إمرؤ القيس = ٣٨
أمير علي = ١٤٠
إنجلز = ٤١١
الأنطاكي (علي بن أحمد بن عامر، ممدوح المتنبي) = ٢٣٥
أنكتيل ديبيرون (ANQUETIL DUPERRON) = ٦٢- ٦٨
أنوجور = ٢٠٤
أنور الجندي = ٤٠٣
أنور عبد المالك = ٣٤٠- ٣٤٤- ٣٧١- ٣٧٢
إيلوار (P. ELURAD) = ٢٩٧
إيكرمان (ECKERMANN) = ٢٩٧
أيوب (عليه السلام) = ٧٧
أيوب بن شرحبيل = ٢٢٥
أيوب بن موسى الحسيني الكندي (أبو البقاء) = ٤٠٥

البـــاء

بارتولد (BARTHOLD) = ٥٦- ٦٠- ٦٥
بارث (BARTHES) = ٣٧- ٥٧
البارودي = ٣٩٢
باريت = (R. Baret): ٥٧ .
باسكال = (Pascal): ٣٠٩- ٣٥٤- ٣٥٥ .
الباقلاني = ٣٠٢-، ٤١٩-.
بايرون = ٣٤٠ .
بترارك = ٧٥ .
البجاوي (علي محمد) = ٢٩٣- ٣٠٥ .
البحتري = 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 (الهمذاني) = ٢٦٧- ٣٤٤ .
البديعي = ١٥- ١١٧- ١٤٧- ١٥٥- ١٦٥- ٢٦٣- ٢٧٠- ٢٧٣ .
البراقي = ١٣٥- ١٣٦ .
برتران = ٣٣٦ .
برجشتراسر = ٢٥١- ٢٦٦

برداس فوكـاس = 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 برمان (أبو القاسم) = ١١٩.
أبـو البـركات (ابن الشعار الموصلي) = ٢٦٩- ٢٧٤.
بروبرس = ٤٤.
بروكلمان = ١٢- ٢٥٣- ٢٧٤-.
برومثيوس = ٤٢.
البريدي = ٢٠٢.
بريفير: (J. Prévert): ٣٢٦-.
البستي (اسماعيل بن أحمد) = ٤١٩.
بشار بن ورد = ٤٨- ٥٠.
بطرس البستاني = ٣٩٢.
بطرس الناسك = ٤٠٠.
البغـدادي (عبـد القـادر) = 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 الشـاطىء (عائشة عبد الرحمن) = ٢٤٩- ٢٥٠- ٢٥١- ٢٦٧- ٤٠٧- ٤٠٨.
بندار بن الحسين الشيرازي: ٤١٨.
بندار Pindare = ٧٥- ٣٢٦- ٣٣٤.

بهيج شعبان = ١٢٤ .
بو = Poe ٣٨ .
بوالو = Boileau ٣٩ـ ٤١٦ .
بوب = BOPP ٣٤٥ـ ٣٤٦ .
بوستل = ٦٤ـ ٦٥ـ ٦٩ـ ٧١ .
بوشكين = ٣١، ٣٨ .
البوصيري = ٧٧ـ ٣٤٤ .
بوكوك = ٨١ .
بوهلن = ٨١ـ ٨٥ .
بيديي = ٦٣ .
البيروني (أبو الريحان) = ١٥٨ـ ١٥٩ .
بيكو = G. Picot ٦٣ .
بيكون (باكون) = (R. Bacon) = ٥٩ـ ٣٤٣ .
بيلا = C. Pellat = ١٩ـ ٢٩٣ـ ٢٩٤ .

التـــاء

التادلي = ١٦٩ .
تأبط شراً = ٣٣٤ .
تشايكوفسكي = ٤١٣ .
تقي الدين الهلالي = ٣٤٧ .
التنوخي (القاضي أبو علي المحسن) = ١١٦ـ ١٢٠ـ ١٢١ـ ١٢٨ـ ١٤٧ـ ١٤٨ـ ١٥٧ـ ١٥٨ـ ١٦٤ـ ٢٠٣ .
التنوخي (الابن = أبو القاسم علي بن المحسن) = ١١٦ـ ١٢٠ـ ١٢٨ـ ١٤٧ـ ١٤٨ .
التنوخي (علي بن إبراهيم، ممدوح المتنبي) = ١٧٥ .
أبو تمام: ٤٨ـ ٥٠ـ ١٣٣ـ ١٦٩ـ ١٩٤ـ ٢٤١ـ ٢٥٣ـ ٢٥٧ـ ٢٥٩ـ ٢٦٥ـ ٢٧١ـ ٢٩٤ـ ٢٩٥ـ ٢٩٨ـ ٣٩٩ .
تمام حسان = ٣٠٢ .
تودوروف = ٢٧ـ ٣٠ـ ٣١ـ ٣٢ـ ٣٥ـ ١٦٨ .
توزون (القائد) = ٢٠١ـ ٢٠٢ـ ٢٠٣ .
توفيق البكري = ٣٩٣ .
توما الأكويني = ٥٩ .
توينبي = ٤٢٠ .
تيرانس = ٣٠٧ .
تيرنر = ٧ـ ٧٠ .
تيمور لنك = ٢٦٠ .
التيمي الاسكندراني (عبد المنعم بن صالح النحوي) = ٢٦٦ـ ٢٦٨ـ ٢٧٠ـ ٢٧١ـ ٢٧٢ـ ٢٧٥ .
تين = Taine ٢٢ـ ٤١٦ .
تيوفانو (أرملة رومانوس الثاني) = ٢٠٥ .

الثـــاء

ثابت بن سنان = ١٣٧ـ ١٧٩ .
ثابت بن هارون الرقي (الشاعر) = ١٠٥ .
الثعالبي (أبو منصور) = ١٤ـ ١٣٠ـ ١٦٢ـ ٢٠٩ـ ٣٠٤ـ ٣١٠ـ ٣١٣ـ ٣٨٦ .

الجيـــم

الجاحظ = ٢٢ .
جاسم محسن عبود = ٣٤ـ ١٩٧ .

obeikandl.com

جان ماري كاري = ٣٣٦.
جبرائيل (عليه السلام) = ٢٦٣.
جرير الأوريلاكي = ٥٩.
الجرجاني (الشريف) = ١٦٧ـ ٤٠٥.
الجرجاني (القاضي أبو الحسن) = ١٤ـ ٢٣٩ـ ٣٠٤ـ ٣٠٥ـ ٣٠٦ـ ٣٨٦.
الجرجاني (عبد القاهر) = ٣٠٨.
جرجي زيدان = ٣٩٣.
ابن الجزري (شمس الدين محمد بن محمد) = ٢٦٦ـ ٢٧٥.
حسان بن قطيب = أبو المقدام البصري.
جعفر بن كيغلغ = ٢٣٩.
جعفر الصادق = ١٤٨.
جعفر بن محمد بن علي بن الحسين = ١٤٢.
جلال الدين الرومي = ٣٣٣.
جلال الدين السيوطي = ٢٦٦ـ ٢٧٠.
جمال الدين الأفغاني = ٤٢١ـ ٤٢٢.
ابن جني = ١١ـ ١٢ـ ١٣ـ ٣٤ـ ١٠٤ـ ١٥٨ـ ١٥٩ـ ١٦٠ـ ١٦٢ـ ١٦٣ـ ١٦٥ـ ١٨٤ـ ١٨٦ـ ٢٥٥ـ ٢٥٦ـ ٣٠٨ـ ٣١٠.
الجهشياري = ١٤٠.
جوبر = JOUBERT ٣٠ـ ١٨٢.
جوتيي GAUTIER ٢٢٠ـ ٢٢١ـ ٢٤٠.
ابن الجوزي = ١١٧.
جورج كتورة = ٧٠ـ ٤١٣.
جوليان P. JULLIAN = ٣٤٠.
جونان P. JONIN = ٦٣.
جونز: W. JONES = ٧٦ـ ٨١.
الجوهري (إسماعيل بن حماد) = ١٨٦ـ ١٦٠.
الجويني = ٤١٩.
جيد A. GIDE = ٤١٦.
جيرتز (كليفور) = ٤١٢.

الحـــاء

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

الحسن الأعصم = ١٣٧ .
حسن الأمين = ١٣٧ .
أبو الحسن الأوريولي (فضل بن فضيلة المعافري) = ١٦٩- ٣٨٩ .
أبو الحسن الباهلي البصري = ٤١٨- ٤١٩ .
حسن حنفي = ٤٢١ .
أبو الحسن الربعي (علي بن عيسى) = ١٢٢- ١٢٤- ١٢٨- ٣٩٦ .
الحسن بن طاهر = ٢٠٤ .
أبو الحسن الطبري = الطبري
الحسن العسكري = ١٢٣ .
أبو الحسن محمد بن علي العلوي (الزيدي): 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 المتنبي) = 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 حنزابة = 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

الدال

داروين = ٢٣٤- ٣٩١ .
دانتي = ٥٨ .
داوود (عليه السلام) = ٧٧ .
الداودي (الحافظ شمس الدين) = ٢٧٣ .
درمستتر = DARMESTETER = ٦٢- ٦٨ .

obeikandl.com

درمنكَهام = DERMENGHEM ١١٢ .
ابن دريد = ٢٥٨ـ ٢٥٩ .
دريد ابن الصمة = ٢٥٧ .
الدريني = ٣٩٢ .
دلير بن لشكروز = ١٧ـ ٩٣ـ ١٣٣ـ ١٨٧ـ ١٨٨ .
دوتراسي DESTUTT DE TRACY = ٤١١ .
دوديه DAUDET = ٣٢٧ .
دوزي = ٣٨٨ .
دوساسي = S. DE SACY = ٩ـ ١٦ـ ١٧ـ ٣٨ـ ٦٨ـ ٦٩ـ ٧٤ـ ٧٩ـ ٨١ـ ٨٢ـ ٨٨ـ ٨٥ـ ٩١ـ ٩٢ـ ٩٨ـ ١٠١ـ ١١٢ـ ٢٨٠ـ ٢٨٢ـ ٢٩١ـ ٣٠٠ـ ٣٣٤ـ ٣٤٣ـ ٣٤٤ـ ٣٤٥ـ ٣٤٦ـ ٣٤٧ـ ٣٤٨ـ ٣٧٨ـ ٤٠٣ .
دوسلان = ٦٦ .
دوسيلييه (A. DUCELLIER) = ١٩٦ .
دوسوسير = ٣٤٨ـ ٣٧١ .
دوفال ـ ديستان DUVAL — DESTAINS = ٩١ـ ٩٣ـ ١١٣ـ ٢٨٠ـ ٢٩٠ـ ٣٤٨ .
دوكَا G. DUGAT = ٦٤ .
دوكَريس M. DE GRÉCE: = ٣٧٥ .
دولاكَرانج GRANGERET DE LAGRANGE = ١٧ـ ٦٩ـ ٨٠ـ ٨٢ـ ٩١ـ ٩٣ـ ٩٩ـ ١٠٠ـ ٢٥٣ـ ٢٨٠ـ ٢٨١ـ ٢٨٢ـ ٢٨٣ـ ٢٨٤ـ ٢٨٦ـ ٢٩٣ـ ٣٢٦ـ ٣٤٣ـ ٣٤٨ .
دوممبين = كودفروا ـ دوممبين
دومينار B. DE MEYNARD = ٢٣٢ـ ٣٢٧ـ ٣٣٤ .
ديبي = ٨١ .
ديتريش = ٥٧ .
ديتريصي ١٣ـ ٩٠ـ ٩١ .
ديتسش (ديفد) = ٣٨ـ ٣٦٣ .
ديجور = ٣٧٤ .
ديدمونة = ٣١ .
ديربيلو = ٩ـ ٦٥ـ ٦٦ـ ٦٩ـ ٨٤ـ ٨٥ـ ١١٠ـ ١١١ـ ١١٢ـ ١٥٤ـ ٣٢٦ .
ديكارت = ٢٧ .
ديكنز = ٣٢٧ .
ديلافالي = ٦٠ .
ديموستنوس ٧٧ .
دينار (أبو المهاجر) = ١٤٠ .
ديل C. DIEHL = ١٩٥ .

الـــذال

الذهبي (المؤرخ) = ١١٧ـ ١٩٧ـ ٢٠٥ـ ٢٧٢ .
ذو القرنين = ١٥٠ .

الـــراء

ابن رائق = ٢٠٢ـ ٢٣٠ـ ٢٣١ .
الراجكوتي = عبدالعزيز الميمني .
راسين = ٣٢٧ .
رامبو = ٣٦٢ .
رايسكه = ٢١ـ ٨١ـ ٨٥ـ ٩٠ـ ٢٨٠ـ ٣٤٨ .
ربيعة بن المكدم = ٣٢٦ـ ٣٣٤ـ ٣٤٠ .
ريتشارد سوذرن = ٣٤٣ .

obeikandl.com

ابن رشد = ٣٩٦ .
ابن رشيق = ٣٠٥ .
رشيق النسيمي = ٢٠٦ .
رضوان السيد = ٣٤٣ .
رضوان محمد رضوان = ١٤١ .
الرفّاء = ٤٢٦ .
رفيق بن ونّاس = ٢٠ .
روتبوف = ٤١ـ ٤٦ .
رودكي = ٢٣٢ .
رودنسون (مكسيم) = ٧ـ ٥٨ـ ٧٠ـ ٣٣٩ـ ٣٤٦ـ ٣٥٣ـ ٣٧٧ـ ٣٧٨ .
روزنتال = ٢٥٠ .
روسو = ٣٩ـ ٣٢٥ .
روسي = ١٩٤ـ ١٩٥ـ ١٩٦ .
ابن الرومي = ٢٥٤ .
رومانوس الثاني = ٢٠٥ .
ريكَ = ٣٤٤ـ ٣٤٩ـ ٣٧٦ .
ريموزا = ٢٧٨ .
رينان = ٢٢٠ـ ٢٢١ـ ٢٢٦ـ ٢٤٠ـ ٣٣٩ـ ٣٤٢ .
رينيه ويليك = ٤٠٧ .

١٦ـ١٧

الـــزاي

زرادشت = ٣٩١ .
زفر بن حارث الكلابي = ٣٢١ـ ٣٢٣ .
زكي مبارك = ٣٩٣ .
زكي المحاسني = ٢٠٥ـ ٢١٢ـ ٢١٧ .
الزمخشري = ٣٣٤ .
زهير بن أبي سلمى = ٤٠ـ ٢٩٦ .
الزيات (أحمد حسن) = ٣٣١ـ ٣٩٣ .
زياد = ١٤١ .
زيد بن علي = ١٤٧ـ 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 = ٣٢٧ـ ٣٢٨ـ ٣٣٣ـ ٣٣٥ـ ٣٤٠ .
سعيد الكلابي (ممدوح المتنبي) = ٤٠٥ .
ابن سعيد = ٢٠٣ـ ٢٠٤ .
أبو سعيد الجنابي = ٣٢٣ .
سفيان الثوري = ١٤٨ .
سفيان بن عيينة = ١٤٨ .
سقراط = ٣٦٤ .
سكاليجر = ٦٥ .
ابن سكرة = ١١٩ـ ٣٨٣ .
سكري F. SECRET = ٦٥ .
ابن سلام الجمحي = ٣٧ .
السلامي (الشاعر) = ١٢٢ .

obeikandl.com

سلفستر الثاني = ٥٩ .
سلمان الفارسي = ٢٢٥ـ ٤١٦ .
سليمان (عليه السلام) = ٣٠٦ .
سليم صادر = ٣٩٢ .
سمر روحي الفيصل = ٣٦ .
السمعاني = ١٣٤ـ ١٤٦ .
ابن سنان = ثابت بن سنان .
سهيل زكار = ١٣٧ـ ١٧٩ .
سهيل عثمان = ٤٠٢ .
سوذرن = ريتشارد سوذرن .
سورا M. SEURAT = ٤٢٠ .
سوران SAURIN = ٢٨٤ .
سوفاجيه = ٨٧ـ ٨٨ـ ٢١٢ـ ٢١٦ـ ٢٥١ .
سوفوكل = ٧٥ .
سيبويه = ٢٦٣ .
ابن السيد البطليوسي = ٢٧٣ـ ٣٨٨ .
سيدرنوس = ٣١٦ .
ابن سيده = ١٢ـ ٢٨٥ـ ٣٩٦ .
سيزيف = ٤٢ .
سيف الدولة الحمداني (علي بن حمدان) = ١٨ـ ١٤٤ـ ١٥٩ـ ١٧٦ـ ١٧٧ـ ١٨٠ـ ١٨١ـ ١٨٤ـ ١٨٥ـ ١٨٦ـ ١٩١ـ ١٩٢ـ ١٩٣ـ ١٩٧ـ ١٩٨ـ ١٩٩ـ ٢٠٠ـ ٢٠١ـ ٢٠٢ـ ٢٠٣ـ ٢٠٤ـ ٢٠٥ـ ٢٠٦ـ ٢٠٧ـ ٢٠٨ـ ٢٠٩ـ ٢١٢ـ ٢١٣ـ ٢١٤ـ ٢١٥ـ ٢١٦ـ ٢١٧ـ ٢٢٧ـ ٢٣٢ـ ٢٣٥ـ ٢٣٧ـ ٢٣٨ـ ٢٥٥ـ ٣٠٤ـ ٣١٢ـ ٣١٣ـ ٣١٤ـ ٣١٥ـ ٣١٦ـ ٣١٧ـ ٣١٩ـ ٣٢١ـ ٣٢٢ـ ٣٢٣ـ ٣٢٤ـ ٣٦٤ـ ٣٨٣ـ ٣٩٢ـ ٣٩٤ـ ٣٩٥ـ ٤١٦ .
سيفان = ٢٢٤ .
ابن سينا = ٣٣٦ .

الشيـــن

شاتوبريان = ٣٣٣ـ ٣٤٠ .
شارني CHARNAY = ٥٦ـ ٣٧٣ .
الشاطبي = ٤٠٧ـ ٤٠٨ـ ٤١٠ .
ابن شاكر الكتبي = ١٢٠ـ ٢٠٣ .
شالندون (ي) = ١٩٣ .
شالندون (هـ) ١٩٣ـ ١٩٧ .
شانبوليون = ٣٤٦ .
الشاهد البوشيخي = ٤٦ .
شبنكلر O. SPENGLER = ٥٥ـ ١٩٣ـ ٢٠٧ـ ٤٢٠ .
شبيب العقيلي = ١٨٥ـ ١٨٦ـ ٢١٥ .
ابن الشجري = ٢٦٨ .
ابن شداد = ٢٠٤ـ ٢٠٦ـ ٢١٣ .
ابن شرف القيرواني = ٢٧٧ .
شرف الدين الكوراني = ٢٧٢ .
الشريف العقيقي = ٢١٠ .
الشريف العلوي = ١٤٣ .
الشعبي = ١٣٥ .
شفاب R. SHWAB = ٥٧ـ ٦١ـ ٦٨ .
شفيق جبري = ٢٣٨ـ ٣٣٠ـ ٣٩٢ـ ٤١٦ .
شكري فيصل = ١٧٧ .
شكسبير (وليام) = ٣١ـ ٣٨ـ ٣٢٧ـ ٣٣٦ .

شكسبير (م) = ٢٥٢ .
شلومبرجر = ١٧- ٢٠٨- ٢٠٩- ٢١٤- ٣١٣- ٣١٤- ٣١٩- ٣٢٢ .
الشنفرى = ٣٣٤ .
شهاب الدين الأصاري القوصي = ٢٦٧ .
الشهرستاني = ١٣٧- ١٤٧- ١٤٨- ١٧٩ .
شوبنهاور = ٢٣٤ .
شوقي ضيف = ١٦- ١٧٨- ٢٨٣ .
شلنتز = ٨١- ٩٩ .
شولز = ٧٩ .
ابن أم شيبان (القاضي) = ١١٥- ١١٦- ١٢١- ١٥٥- ١٥٧- ١٦٠- ١٦٣ .
شيشرون = ٧٧ .

الصـــاد

الصاحب بن عباد = ١٤- ٣٨٣- ٣٨٦ .
صادق جلال العظم = ٥٨ .
صالح (عليه السلام) = ٤٠٠ .
صالح بن حيي = ١٤٨ .
صالح حيزم = ٢٠ .
صبحي الصالح = ٣٤٧- ٣٤٨ .
صفاء خلوصي = ١٢ .
صلاح الدين الأيوبي = ٣٤٠ .
صهيب الرومي = ٢٢٥ .
الصولي = ٤٩- ١٢٠ .

الضـــاد

ضبة بن يزيد العيني = ١٨٧- ١٨٨- ١٨٩ .

الطـــاء

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 .
الطغرائي = ٣٤٤ .
أبو الطمحان القيمي = ٣٢٠ .
طه حسين = ١٦- ٢٤- ١٢٥- ١٧٧- ١٧٥- ١٧٨- ٢٢٩- ٣٢٤- ٣٣٠- ٣٦٨- ٣٦٩- ٣٩٧- ٣٩٨- ٣٩٩- ٤٠٠- ٤٠١- ٤٢١ .
الطيب العشاش = ٢٠ .

الظـــاء

ابن ظافر = ٢٠٢- ٢٠٣- ٢٠٥- ٣١٥ .

العيـــن

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 الحليم النجار = ٢٥٣ .

obeikandl.com

عبد الحميد العبادي = ٥٠ .
عبد الحي الحسني = ٣١١ .
ابن عبد ربه = ١٢٥ .
عبد الرحمن بدوي = ٧١- ٧٢- ٣٥٣- ٣٥٥- ٤١٧ .
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 .
عبدة بن الطبيب = ٣٣٤ .
عبده 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 .
العزيز 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 أبو ريشة = 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- ٣٨٣- ٣٢٤ .
العميدي = ١٤ .
عنترة = ٤٠- ٢٦٥ .
عياض (القاضي) = ٢٥٠ .
ابن عيال (أبو الوليد الأندلسي) = ١٤٦- ٤٣٦ .
عيسى (عليه السلام) = المسيح .

الغيـــن

الغزالي (أبو حامد) = ١٧٩- ٤١٩ .
غوبار (م . ف .) = ٣٢٥ .

الفـــاء

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 .
أبـــو فراس الحمـــداني = 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 .

فيني VIGNY = ٤٠ .
فييت = كاستون فييت .

القـــاف

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

الكـــاف

كاتول = ٣٠٧ .
كارادوفو = ٧٣ـ ٨٦ـ ١١٤ـ ٢٤١ـ ٢٧٨ـ ٣٤١ـ ٤١٤ .
كارسياكومز (غارثيا غومث) = ١١٣ـ ٢٧٨ .
كارلوس الثالث = ٦٤ .
كَارودي (رجاء) = ٥٥ـ ٣٧٥ـ ٣٧٦ـ ٤٢١ .
كاروني = ٦٢ .
كاريل = ٤١٠ .
كاستون فييت = ٨٩ـ ١١٢ـ ١٧٠ .
كافور = ١٧٥ـ ١٧٧ـ ١٨٥ـ ١٨٦ـ ١٩٢ـ ٢٠١ـ ٢٠٣ـ ٢١٤ـ ٢١٥ـ ٢٣٣ـ ٢٣٤ـ ٢٣٥ـ ٢٨٦ـ ٢٨٧ـ ٢٩٥ـ ٣٦٧ـ ٣٦٨ .
كَالان = ٩ـ ٥٦ـ ٦٢ .
الكامل (الملك) = ٢٦٨ـ ٢٧١ـ ٢٧٢ .
كامل كيلاني = ٣٩٣ .
كامل مصطفى الشيبي = ٣٥٦ .
كاهن A. CAHEN = ١٧ـ ١١٢ـ ١١٣ـ ٢٨٠ .
كَبريلي = ١٣٦ـ ٣٩٧ .
ابن كثير = ٢٢٦ـ ٣٦٦ .
كراتشكوفسكي = ١٥٥ـ ١٥٨ـ ١٦٠ـ ١٦١ـ ١٦٢ـ ١٦٣ـ ١٦٤ـ ١٦٥ـ ٣٩١ .
كريمر = ١٤٠ـ ٤٠٣ .
الكسائي = ١٣٥ـ ٢٦٤ .
كليمنت الخامس = ٦١ .
كمال أبو ديب = ٥٧ .
كنار M. CANARD = ١٨ـ ٨٧ـ ٨٨ـ ١٩٤ـ ١٩٧ـ ٢٠٤ـ ٢٠٥ـ ٢٠٦ـ ٢١٢ـ ٢١٥ـ ٢١٦ـ ٣١١ـ ٣١٤ـ ٣١٥ـ ٣١٦ـ ٣١٧ـ ٣٢٦ـ ٣٧٨ .
الكندي (أبو اليمن) = ٢٧٢ .
كواشون = ٣٥٥ .
كوام = خوام .
كوته = ٣٨ـ ٢٩٧ـ ٣٣٦ـ ٣٤٠ .
كودفروا دومبين = ٨٧ـ ٨٨ـ ٢٢٨ـ ٢٣٦ـ ٢٣٩ـ ٢٤٢ـ ٢٧٨ـ ٢٩٠ـ ٢٩٢ـ ٢٩٣ـ ٣٠١ـ ٣٠٢ـ ٣٠٣ـ ٣٠٦ـ ٣١٢ .
كوربان H. CORBIN = ٣٤٧ .

كوركيس عواد = ٩ .
كورني = ٣٢٥ـ ٤١٦ .
كوليوس = ٩٠ .
كيبل J. KEPEL = ٤٠٢ .
كيتي سالم = ٦٢ .

اللام

لؤلؤ الإخشيدي = ١٥٩ .
لافونتين = ٦٦ـ ٤١٦ .
لامارتين = ٣٢٥ـ ٣٣٣ .
لانسون = ٣٦١ـ ٣٦٦ـ ٤١٦ .
لبيد = ٣٤٤ .
لسيرف = ٢٠ـ ٨٧ـ ٨٨ـ ٢٢١ـ ٢٢٢ـ ٢٢٣ـ ٢٢٤ـ ٢٢٥ـ ٢٢٦ـ ٢٣٢ـ ٢٣٦ـ ٢٣٩ـ ٢٤٠ـ ٤١٤ .
لقمان (الحكيم) = ٣٠٦ .
لكلرك = ٧٠ـ ٤١٣ .
لنسكي = ٣١ .
ابن لنكك = ١١٩ـ ٣٨٧ .
لود فيكودي فارتيما = ٦٠ـ ٧٣ .
لوران H. LAURENS = ٦٠ـ ٦٧ .
لونجويني = ٦١ .
لويس الرابع عشر = ٦٠ـ ٧١ـ ٣٣٣ .
ليفي ـ بروفانسال = ٥٠ .
لويس عوض = ١٩٦ .
لويس يونغ = ٦٠ـ ٧١ـ ٧٢ .
ليروندیل = ٣٣٦ .
لين = ٣٧٨ .
لينين = ٤١٢ .
ليون الرابع (الخزري) = ١٩٥ .
ليون السادس = ١٩٤ .
ليون فوكاس = ٢٠٥ـ ٢٠٦ـ ٢٠٧ .

الميم

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

المتيم (أبـو الحسن محمـد بن أحمـد المغربي = ٣٨٤- ٣٨٥.
المثقب العبدي = ٣٠٩.
ابن مجاهد = ٤٨١.
المحبي الدمشقي = ١٣- ٢٥١.
محسد (ابن المتنبي) = ٣٣.
محسن غياض = ١٢.
محسن الميلي = ٦١.
محمـد رسـول الله ﷺ = ١٠٣- ١٥٤- ١٥٨- ١٦١- ١٧٢- ١٧٤- ٢٢٥- ٣٤٧- ٣٧٣- ٤٠٠.
محمد الأخضر = ٥٩.
محمـد أركـون = ٣٣٥- ٣٤٢- ٣٤٤- ٣٤٧- ٣٧٧- ٣٧٨- ٤٢١.
محمد بـن 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).
محد شتا = ١٥.
محمـد 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 = الأجراوي = ١٢- ٣٦.
محمد عبد الفتاح عليان = ١٧٩.
محمد بن عبد الله السلامي = السلامي (الشاعر).
محمد عبد المنعم = ١٤.
محمد عبد الهادي أبو ريدة = 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- ٣٩٤- 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 وقيدي = ٤٢٠- ٤٢١.
محمد اليعلاوي = ٤٢١.
محمد يوسف نجم = ٢٢٩- ٢٣٧- ٣٦٣.
محمود محمد خضيري = ٢٧.
محمود محمد شاكر = 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.
محي الدين صبحي = ٣١.
المرقش = 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 خالدي = ٣٥٢.
مصطفى السقا = ١٢- ١٣- ١٥.
مصطفى الشابي = ٣٦.
مصطفى الشكعة = ١٧٨- ٢٠٣- ٢١٥.
مصطفى الشويمي = 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 البويهي = ١٨٧.
المعز لدين الله الفاطمي = ٢١٥.
المقتدر العباسي = ٢٣٠.
المقدسي = ١٣٥.

obeikandl.com

المقريزي = ١٢٢ .
ملتون = ٣٢٧ .
الممزق العبدي = ١١٣ .
المنصور السعدي = ٦٧ .
المنصور بالله الشافعي (V. MONTEIL) = ٤٣ .
منوجهري = ٢٣٢- ٢٣٤- ٢٣٥ .
منير كنعان = ٤٠٢ .
مهدي المخزومي = ١٣٥- ١٣٦- ٢٧٣ .
المهلبي (الوزير) = ٤٨- ١٢١- ١٥٨- ٢٣٣- ٢٨٣- ٢٨٧ .
المهلهل = ٣١٩ .
موانيي = 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.

النـــون

النابغة الذبياني = ٤٠- ١٧٧- ٣٤٤ .
ناصر الدولة = ٢٠١- ٢٠٣ .
نافع = ٢٦٤ .
ابن نباتة = ٢٧٢ .
نجا (غلام سيف الدولة) = ٢٠٦ .
ابن النجار = ١٤٦ .
نجيب محمد البهبيتي = 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- ٣٣٢ .
نوح بن منصور = ٣٣٤ .
النووي = ١٣٤ .
نيتشه = ٢٣٤- ٢٣٥- ٣٤٢- ٣٩١- ٣٩٤ .

obeikandl.com

الهـــاء

هارون الأوراجي (ممدوح المتنبي) = ١٠٢ .

هامر ـ برجستال J. HAMMER PURGESTALL = ١٨ـ ٢١ـ ٨١ـ ٨٥ـ ٩٢ـ ٢٥٤ـ ٢٦١ـ ٢٦٢ـ ٢٨٠ـ ٣٩١ .

هاملت = ٣٢٨ .

ابن هاني = ٢٩٥ .

هايد (توماس) = ٦٢ .

ابن الهبارية = ٢٩٥ .

ابن هرة الرماد = ١٧٨ .

الهمداني (المؤرخ) = ١٢٢ .

همبر J HUMBERT = ٣٩ .

هوار C. HAURT = ٨٦ـ ١١٢ـ ١١٩ـ ٣٦٢ .

هوراس = ٤٤ـ ٣٠٧ .

هورست = ٢٨٠ .

هوميروس = ٥٨ـ ٧٥ـ ٣٣٤ .

أبو الهيثم بن أبي حصين = ٢١٥ .

ابن أبي الهيجاء = ٣٢١ .

هيرودتس = ٥٨ .

هيكـــو VICTOR HUGO = ٣٩ـ ٦٠ـ ٧٩ـ ٣٢٥ـ ٣٢٦ـ ٣٢٧ـ ٣٢٨ـ ٣٢٩ـ ٣٣٠ـ ٣٣١ـ ٣٣٢ـ ٣٣٣ـ ٣٣٤ـ ٣٣٥ـ ٤٤٠ .

هين H. HEINE = ٣٤٠ .

الـــواو

أبو وائل تغلب = ١٨٤ .

الواحدي = ١٣ـ ٩٢ـ ١٨٤ـ ٢٥٣ـ ٢٥٤ـ ٢٥٦ـ ٢٥٧ـ ٢٦١ـ ٢٦٢ـ ٢٦٤ـ ٢٦٥ـ ٢٨٦ـ ٢٩٩ـ ٣٨٦ .

وارين = ٣١ .

واصل بن عطاء = ١٤٨ ، ٤١٨ .

الوأواء الدمشقي = ٢٦٥ .

وداد القاضي = ١٣٨ .

وريش = ٢٦٤ .

ابن وكيع = ١٤ـ ٣٠٤ـ ٣٠٧ـ ٣٨٧ .

ويليك = ٣١ـ ٤٠٧ .

اليـــاء

اليازجي (إبـــراهيم) = ١٣ـ ٤٥ـ ٢٨٣ـ ٢٨٤ـ ٢٨٦ـ ٢٩٣ـ ٢٩٥ـ ٣٩٢ .

اليازجي (ناصيف) = ١٣ـ ١٣٢ـ ٢٣٠ـ ٢٣١ـ ٣٢٢ .

ياقوت الحموي = ١٢٤ـ ١٥٨ .

ياكبسون R. JACKOBSON = ٣١ـ ٣٢ـ ٤٢٣ .

يأنس المؤنس = ٢٠٣ .

يحيى الدمشقي = ٥٩ .

يحيى بن زكرويه = ٣٥٧ .

يزيد الصايغ = ٧ .

يوحنا الشميشيق J. TZIMITES = ١٩٥ .

أبو اليمن الكندي = الكندي

يهوذا = ٣١ .

يورسنار M. YOURCENAR = ٣٧٥ .

يوسف الحناشي = ٢٢٩ .

يوسف خليف = ١٣٥ .

يوسف ظاهر J. DAHER = ٨٩ـ ٢٣٤ـ ٢٣٥ .

يوسف اليوسف = ٣٨٨ .

oberkandl.com

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية والمترجمة إليها:

١ ـ ديوان المتنبي وشروحه:

١ ـ التبيان في شرح الـديوان: أبو البقاء العكبري. ضبطه وصححه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي. ط. دار الفكر. د.ت.

٢ ـ تصويب البيان في شرح الديوان: مولانا عبيد الله العبيدي ـ ط. كانبور ـ الهند، د.ت (الأوردية).

٣ ـ ديوان المتنبي: شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

٤ ـ ديوان المتنبي: شرح المحبي، محمد أمين بن فضل الله، (محبي شرح ديوان متنبي ـ بالفارسية)، كلكته ـ الهند، د.ت.

٥ ـ ديوان أبي الطيب: شرح الواحدي، بعناية فريدرخ ديتريصي، برلين، ١٨٦١.

F.R.Dieterici: Mutanabbi Carmina cum commentario Wâhidi - Berlin, 1861.

٦ ـ العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب: ناصيف اليازجي، دون ذكر لمكان الطبع ولا تاريخه.

٧ ـ شرح المشكـل من شعـر المتنبي: ابن سيده، علي بن إسمـاعيل، بتحقيق: مصطفى السقا، حامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦.

٨ ـ الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي: أبو الفتح ابن جني ـ بتحقيق: د. محسن فياض ـ بغداد، ١٩٧٣.

obeikandl.com

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

ب ـ الدراسات والدواوين:

١٠ ـ أباطيل وأسمار: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢.

١١ ـ الإبانة عن سرقات المتنبي: أبو سعيد العميدي، تقديم وتحقيق وشرح: إبراهيم الدسوقي البساطي، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٩.

١٢ ـ الاتجاهات الأدبية الحديثة: ر.م. ألبيريس، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط٢، ١٩٨٠.

١٣ ـ أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع: د. عباس الجراري، مكتبة المعارف، الرباط، ط١، ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

١٤ ـ أثر ابن جني في الحركة النقدية حول المتنبي: محمد عبد الصمد الأجراوي، رسالة جامعية مرقونة، قدمت لكلية الآداب بالرباط (١٩٨٦ـ١٩٨٧).

١٥ ـ أخبار أبي تمام: أبوبكر الصولي. بتحقيق وتعليق: خليل محمود عساكر، محمد عبده عزام، نظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري، بيروت، د.ت.

١٦ ـ الأدب العربي: أندري ميكال. تعريب: رفيق بن وناس، صالح حيزم، الطيب العشاش، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

١٧ ـ الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه: (الجزء الأول): د. عباس الجراري، مكتبة المعارف الجديدة ـ الرباط، ط٣، ١٤٠٦/١٩٨٦.

١٨ ـ الأدب المقارن: طه ندا، بيروت، ١٩٧٥.

١٩ ـ الأدب المقارن: ماريوس فرانسوا غويّار، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط١، ١٩٧٨.

٢٠ ـ الأدب المقارن: د. محمد غنيمي هلال، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٤، د.ت.

٢١ ـ الاستشراق: إدوارد سعيد، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨١.

٢٢ ـ الاستشراق والاستشراق معكوساً: د. صادق جلال العظم، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨١.

٢٣ ـ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: د. محمود حمدي زقزوق، (كتاب الأمة: ٥)، قطر، ط١، ١٤٠٤.

٢٤ ـ الاستشراق والمستشرقون: د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ط٢، ١٣٩٩/١٩٧٩.

٢٥ ـ إعجاز القرآن: أبو بكر الباقلاني، بتحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ط٣، د.ت.

٢٦ ـ الإسلام: هنري ماسّيه، ترجمة بهيج عثمان، علق عليه وقدم له مصطفى الرافعي ومحمد جواد مغنية، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط٢، ١٩٧٧.

٢٧ ـ الإسلام في القرن العشرين (ضمن موسوعة العقاد الإسلامية): عباس محمود العقاد، م٤ ـ دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١

٢٨ ـ الإسلام وحضارته: أندريه ميكيل، ترجمة: زينب عبد العزيز، مراجعة كمال الدين الحفناوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، د.ت.

٢٩ ـ اقتضاء العلم العمل: الخطيب البغدادي، بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٣٨٩.

٣٠ ـ الالماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: القاضي عياض، بتحقيق السيد أحمد صقر. دار التراث، القاهرة، المكتبة العتيقة، تونس، ط١، ١٣٨٩/ ١٩٧٠.

٣١ ـ الأمثال السائرة من شعر المتنبي: الصاحب بن عباد، بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، طبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٥.

٣١م ـ الانتروبولوجيا والاستعمار: ج. لكلرك، ترجمة: جورج كتورة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

٣٢ ـ الأيديولوجية الصهيونية: عبد الوهاب محمد المسيري، (سلسلة: عالم المعرفة، ٦١)، الكويت، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

٣٣ ـ البداية والنهاية: الحافظ ابن كثير، مطبعة المعارف، بيروت، ط٢، ١٩٧٧.

٣٤ ـ برنامج طبقات فحول الشعراء. محمود محمد شاكر. مطبعة المدني، د.ت.

٣٥ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي، حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

٣٦ ـ تاريخ أخبار القرامطة: ابن سنان «وابن العديم»، وترجمة الحسن الأعصم القرمطي، حققه: سهيل زكار، بيروت، ١٩٧١.

٣٧ ـ تاريخ الأدب العربي: أحمد حسن الزيات، دار الثقافة، بيروت، ط٢٢، ١٩٧٨.

٣٨ ـ تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار (ج١ـ٢)، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٨.

٣٩ ـ تاريخ الأمم والملوك: أبو جعفر الطبري (ويليه: صلة تاريخ الطبري، لابن سعد القرطبي)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

٤٠ ـ تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

٤١ ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، ١٩٨٦.

٤٢ ـ تاريخ الكوفة: السيد حسين بن السيد أحمد البراقي النجفي، المطبعة الحيدرية، النجف، ط٢، ١٣٧٩/ ١٩٦٠.

٤٣ ـ تاريخ النقد العربي عند العرب: د. إحسان عباس، دار الثقافة: ط٥، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

٤٤ ـ تاريخ اليعقوبي، بيروت، د.ت.

٤٥ ـ التبشير والاستعمار في البلاد العربية: د. مصطفى خالدي، د. عمر فروخ، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا، ط٥، ١٩٧٣.

٤٦ ـ تحقيق النصوص ونشرها: عبد السلام هارون، القاهرة، ط١، ١٣٧٤/ ١٩٥٤.

٤٧ ـ تراثنا بين ماض وحاضر: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠.

٤٨ ـ التطلع القومي عند المتنبي: جاسم محسن عبود، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٦.

٤٩ ـ تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا: د. خالد زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

٥٠ ـ أبو تمّام وأبو الطيب في أدب المغاربة: د. محمد ابن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٦.

٥١ ـ الثقافة الإسلامية في الهند: عبد الحيّ الحسني، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥٨.

٥٢ ـ جاذبية الإسلام: مكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

٥٣ ـ الجزية والإسلام: دانييل دينيت، ترجمة وتقديم: فوزي فهيم جاد الله، مراجعة: د. إحسان عباس، دار الحياة، بيروت، د.ت.

٥٤ ـ جمهرة أشعار العرب· أبزيد القرشي، بتحقيق: علي محمد ا لبجاوي، دار نهضة مصر، د.ت.

٥٥ ـ جمهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي، تحقيق وتعليق: عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٧.

٥٦ ـ الجويني إمام الحرمين: د. فوقية حسين محمود، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط٢، ١٩٧٠.

٥٧ ـ حرب القلم (ج٦): محمد حسن الوزّاني، ١٩٨٦.

٥٨ ـ حصوننا مهددة من داخلها: محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤٠١/ ١٩٨١.

٥٩ ـ 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 ـ حوار الحضارات: روجه (رجاء) غارودي، ترجمة: عادل العوّا، منشورات عويدات ـ باريس، ط١، ١٩٧٨.

٦١ ـ حياة الشعر في الكوفة: د. يوسف خليف، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٣٨٨/ ١٩٦٨.

٦٢ ـ الحيوان: الجاحظ، بتحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٣٨٨/١٩٦٩.

٦٣ ـ الخراج والنظم الإسلامية للدولة الإسلامية: محمد ضياء الدين الريس، القاهرة، ط٤، ١٩٧٧.

٦٤ ـ خزانة الأدب: عبد القادر البغدادي، بتحقيق وشرح: عبد السلام هارون، (الجزء الثاني)، القاهرة، ١٣٨٨/١٩٦٨.

٦٥ ـ الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، بتحقيق: علي محمد النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، د.ت.

٦٦ ـ خصائص الأدب العربي: أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري ـ القاهرة، د.ت.

٦٧ ـ خطط الشام: محمد كرد علي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٩/ ١٩٦٩.

٦٨ ـ الخيال الشعري عند العرب: أبو القاسم الشابي، تونس، ١٩٦١.

٦٩ ـ دراسات في تاريخ الدولة العربية: مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، ١٩٨٣.

٧٠ ـ دراسات في فقه اللغة: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٣٨٨/١٩٦٨.

٧١ ـ الدراسات العربية الإسلامية في أوربا: د. ميشال جحا، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

٧٢ ـ دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.

٧٣ ـ ديوان البحتري: بتحقيق وشرح وتعليق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٢.

٧٤ ـ ديوان أبي تمّام بشرح الخطيب التبريزي: حققه: محمد عبدة عزام، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٦.

٧٥ ـ ديوان عمر أبي ريشة: دار العودة، ط١، ١٩٧١.

٧٦ ـ ديوان النابغة الذبياني: بتحقيق: د. شكري فيصل، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨.

٧٧ ـ ديوان أبي نواس: بتحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

٧٨ ـ ديوان المتنبي في العالم العربي وعند المستشرقين: ر. بلاشير، ترجمة: أحمد أحمد بدوي، ط. نهضة مصر، د.ت.

٧٩ ـ ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام: عبد الوهاب عزام، دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٦٨.

٨٠ ـ الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية، طبيعتها ومكوناتها: د. محمد عابد

obeikandl.com

الجابري. (مقال منشور في كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج١، ص ص٣٠٥ـ٣٣٨، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج، طبع في تونس، ١٩٨٥).

٨١ ـ الرؤوس: مارون عبود، دار مارون عبود ـ دار الثقافة، بيروت، ط٥، ١٩٧٢.

٨٢ ـ رسالة أ. ميكال إلى صاحب هذا البحث: بتاريخ ١٩٨٦/١/٧.

٨٣ ـ رسالة افتتاح الدعوة: القاضي النعمان بن محمد، بتحقيق: وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، ط١، ١٩٧٠.

٨٤ ـ الرسالة الحاتمية: أبو علي الحاتمي، بتحقيق: إبراهيم الدسوقي البساطي. (ملحقة برسالة: الإبانة).

٨٥ ـ رسالة الغفران: أبو العلاء المعرّي، بتحقيق: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، دار المعارف بمصر، ط٦، ١٩٧٧.

٨٦ ـ الرسالة الموضحة، في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره: أبو علي الحاتمي، بتحقيق: د. محمد يوسف نجم، دار صادر ـ دار بيروت، بيروت: ١٣٨٥/١٩٦٥.

٨٧ ـ الرفض ومعانيه في شعر المتنبي: يوسف الحناشي، الدار العربية للكتاب، تونس ١٤٠٤/١٩٨٤.

٨٨ ـ روائع إقبال: أبو الحسن الندوي، بيروت، ط. ١٣٨٨/١٩٦٨.

٨٩ ـ زبدة الحلب من تاريخ حلب: ابن العديم (كمال الدين)، بتحقيق: سامي الدهان: ج١، دمشق ١٣٧٠/١٩٥١.

٩٠ ـ سلسلة محاضرات عامة في أدب الأندلس وتاريخها (١٩٤٧ـ١٩٤٨): ليفي ـ بروفنسال، القاهرة، ١٩٥١ ـ المطبعة الأميرية، ترجمها إل العربية: محمد عبد الهادي شعيرة، راجعها: عبد الحميد العبادي.

obeikandl.com

٩١ ـ سيبويه والقراءات (دراسة تحليلية معيارية): أحمد مكي الأنصاري، توزيع: دار المعارف بمصر، ١٣٩٢/١٩٧٢.

٩٢ ـ سيف الدولة الحمداني: د. مصطفى الشكعة، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي ـ القاهرة، د.ت.

٩٣ ـ سيفيات المتنبي (دراسة نقدية للاستخدام اللغوي): سعاد عبد العزيز المانع، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، ١٤٠١/١٩٨١.

٩٤ ـ شخصيات قلقة في الإسلام: دراسات ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي دار النهضة العربية، القاهرة، ط.٢، ١٩٦٤.

٩٥ ـ شرح ديوان الحلاج: د. كامل مصطفى الشبيبي، مكتبة النهضة، بغداد، بيروت، ط.١، ١٣٩٤/١٩٧٤.

٩٦ ـ شرح القويسني عن متن السلم في المنطق للأخضري، ط، البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٩/١٩٥٩.

٩٧ ـ شعر الحرب في أدب العرب: د. زكي المحاسني، دار المعارف بمصر، ط.٢، ١٩٧٠.

٩٨ ـ الشعر والشعراء: ابن قتيبة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٩.

٩٩ ـ الصبح المنبي عن حيثية المتنبي، يوسف البديعي، بتحقيق مصطفى السقا ومحمد شتا وعبده زيادة عبده، دار المعارف بمصر، ط.٢، د.ت.

١٠٠ ـ صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى: ريتشارد سوذرن، ترجمة وتقديم، د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط.١، ١٩٨٤.

١٠١ ـ ضحى الإسلام: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ١٠. د.ت.

١٠٢ ـ ظهر الإسلام: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.٥، ١٣٨٨/١٩٦٩.

١٠٣ ـ طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت.

١٠٤ ـ طبقات المفسرين: الداودي (شمس الدين محمد بن علي بن أحمد): دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٤٠٣/١٩٨٣.

١٠٥ ـ أبو الطيب المتنبي (دراسة في التاريخ الأدبي): بلاشير، ترجمة إبراهيم الكيلاني، منشوارت وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٥.

١٠٦ ـ أبو الطيب المتنبي في آثار الدارسين: د.عبدالله الجبوري، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ١٩٧٧.

١٠٧ ـ طائفة الإسماعيلية (تاريخها، نظمها، عقائدها: د. محمد كامل حسين ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط.١، ١٩٥٩.

١٠٨ ـ أبو الطيب المتنبي في مصر والعراقين: د. مصطفى الشكعة، عالم الكتب، ١٤٠٣/١٩٨٣.

١٠٩ ـ العرب وأوروبا، لويس يونغ، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت، ط.١، ١٩٧٩.

١١٠ ـ العروة الوثقى، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.١، ١٣٨٩/١٩٧٠.

١١١ ـ العقد الفريد: ابن عبد ربّه، شرحه وضبطه وصححه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، القاهرة، ط.٣، ١٣٨٤/١٩٦٥.

١١٢ ـ أبو العلاء وما إليه، عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٤٠٣/١٩٨٣.

١١٣ ـ علم اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ط.٤، ١٣٧٧/١٩٥٧.

١١٤ ـ العلم والأيديولوجية: ميشيل ماركوفيتش، ترجمة أحمد السطاتي، منشوارت

أقلام، السلسلة الثقافية، ١/١٩٧٣.

١١٥ ـ العلمانية، أو فلسفة موت الإنسان: محسن الميلي، دار الفكر للنشر والتوزيع، تونس، ط.١، ١٩٨٦.

١١٦ ـ العلوم الإنسانية والأيديولوجية: محمد وقيدي، دار الطليعة، بيروت، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط.١، ١٩٨٣.

١١٧ ـ العمدة، في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابن رشيق، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط.٤، ١٩٧٢.

١١٨ ـ العوامل السياسية في شعر المتنبي: عصام السيوفي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط.١، ١٩٨١.

١١٩ ـ غاية النهاية في طبقات القراء: ابن الجزري (شمس الدين محمد بن محمد): عني بنشره برجستراسر، ط.٢، ١٤٠٢/١٩٨٢.

١٢٠ ـ الفتح على أبي الفتح: ابن فورجة، بتحقيق عبد الكريم الدجيلي، بغداد، ١٩٧٤.

١٢١ ـ فتوح البلدان: البلاذري، بتحقيق رضوان محمد رضوان، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.

١٢٢ ـ الفصول الأربعة. عمر فاخوري، دار الآفاق الجديدة ،بيروت، ط.١، ١٤٠١/١٩٨١.

١٢٣ ـ فصول في الشعر ونقده: د. شوقي ضيف، دار المعارف بمصر.

١٢٤ ـ فضائح الباطنية والمستظهري: أبو حامد الغزالي، بتحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار الكتب الثقافية، الكويت ـ القاهرة، ١٣٨٣/١٩٦٤.

١٢٥ ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: د. محمد البهي، دار الفكر، بيروت، ط.٥، ١٩٧٠.

obeikandi.com

١٢٦ ـ فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر: أحمد سمايلوفيتش، دار المعارف، مصر، د.ت.

١٢٧ ـ الفن ومذاهبه في الشعر العربي: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر: أ ـ الطبعة السادسة. ب ـ الطبعة العاشرة.

١٢٨ ـ الفهرست: ابن النديم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.

١٢٩ ـ فوات الوفيات، والذيل عليها: ابن شاكر الكتبي، بتحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.

١٣٠ ـ في التذوق الجمالي لما اشتمل على ذكر «العربية واللسان العربي» من آي القرآن الكريم: محمد علي أبو حمدة، دار الجيل، بيروت، مكتبة المحتسب: عمان، ١٤٠٥/١٩٨٥.

١٣١ ـ في التراث العربي: مصطفى جواد، قدم له وأخرجه ونصص فهرسه محمد جميل شلش وعبد الحميد العلوجي، ودار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٧٩.

١٣٢ ـ القرآن الكريم، برواية ورش، عن نافع.

١٣٣ ـ قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، محمد عبد لفتاح عليان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.

١٣٤ ـ قصائد: نزار قباني.

١٣٥ ـ قصة المتنبي: أحمد الجندي، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، د.ت.

١٣٦ ـ قيس بن الخطيم: حسن الأمراني، رسالة جامعية مرقونة، نوقشت بكلية الآداب بفاس، عام ١٩٨١.

١٣٧ ـ الكامل في التاريخ: ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن أبي المكارم)، م.٨، دار صادر، بيروت، مصورة عن طبعة بريل، ١٨٦٢.

١٣٨ ـ الكشف عن مساوىء المتنبي : الصاحب بن عباد، بتحقيق إبراهيم الدسوقي البساطي . (ملحق برسالة الإبانة).

١٣٩ ـ كليات إقبال (بالاوردو)، ط. علي كره ـ الهند.

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

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

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

١٤٣ ـ مؤرخو الشرفاء: ل. بروفنسال، تعريب عبد القادر الخلادي، الرباط، ١٣٩٧/١٩٧٧.

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

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

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

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

١٤٨ ـ المتنبي، مالىء الدنيا وشاغل الناس: وقائع مهرجان المتنبي الذي أقامته وزارة الثقافة العراقية في بغداد، من ٥ـ١٠ تشرين الثاني ١٩٧٧، دار الرشيد للنشر، ١٩٧٩.

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

١٥٠ ـ المتنبي وشوقي وإمارة الشعر: عباس حسن، دار المعارف ط.٢، ١٩٧٣.

١٥١ ـ المتنبي والقرامطة: د. محمد محمد حسين، منشورات دار الرفاعي، الرياض، ط.١، ١٤٠١/١٩٨١.

١٥٢ ـ المتنبي يسترد أباه (دراسة في نسب المتنبي): عبد الغني الملاح، المؤسسة العربية للدراسات العربية والنشر، بيروت، ط.٢، ١٩٨٠.

١٥٣ ـ المحصول الفكري للمتنبي: سهيل عثمان ومنير كنعان، دار الإرشاد، بيروت، ط.١، ١٣٨٩/١٩٦٩.

١٥٤ ـ مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د.مهدي المخزومي، البابي الحلبي، مصر، ط.٢، ١٣٧٧/١٩٥٨.

١٥٥ ـ المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا: فيليب فان تيغم، ترجمة فريد أنطونيوس، دار عويدات، بيروت، ط.١، ١٩٦٧.

١٥٦ ـ مروج الذهب: المسعودي، دار الأندلس، بيروت، ط.١، ١٩٦٥.

١٥٧ ـ المستشرقون: نجيب العقيقي، دار المعارف بمصر، ط.٤، ١٩٨٠.

١٥٨ـ مشكلة الثقافة: مالك بن نبي، دار الفكر، بيروت.

١٥٩ ـ مطالعات في الكتب والحياة: عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.٣، ١٣٨٦/١٩٦٦.

١٦٠ ـ مع شعراء الأندلس والمتنبي، أميليو غرسية غومث، تعريب الطاهر أحمد مكي، دار المعارف بمصر، ط.٣، ١٤٠٣/١٩٨٣.

١٦١ ـ مع أبي الطيب: عبدالله الطيب، جامعة الخرطوم، ط.٢، ١٩٧٥.

١٦٢ ـ مع المتنبي: طه حسين، دار المعارف، بمصر، د.ت.

١٦٣ ـ مفاهيم نقدية: رينيه ويليك: ترجمة د.محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (١١٠) ـ الكويت، ١٤٠٧/١٩٨٧.

obeikandl.com

١٦٤ ـ المفضليات: المفضل الضبي، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، ط. ٤، د. ت.

١٦٥ ـ مقال عن المنهج: رينيه ديكارت، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. ٣، ١٩٨٥.

١٦٦ ـ مقدمة في المنهج: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، معهد البحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٧١.

١٦٧ ـ الملل والنحل: الشهرستاني (أبو الفتح)، بتحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢.

١٦٨ ـ مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، فرانتز روزنتال، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة وليد عرفات، دار الثقافة، بيروت، ط. ٣، ١٤٠٠/١٩٨٠.

١٦٩ ـ مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق: ديفد ديتشس، ترجمة د. محمد يوسف نجم، مراجعة د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧.

١٧٠ ـ 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 ـ الموضحة: أبو علي الحاتمي، بتحقيق محمد يوسف نجم، دار صادر ـ دار بيروت، ١٣٨٥/١٩٦٥.

١٧٢ ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، بتحقيق د. محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ٢، ١٩٨١.

١٧٣ ـ منهج التبريزي في شروحه، والقيمة للتاريخية للمفضليات: د. فخر الدين قباوة، المكتب العربية بحلب.

١٧٤ ـ الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحق الشاطبي دار المعرفة، بيروت، د. ت.

١٧٥ ـ نظرية الأدب: أوستين وارين ورينيه ويليك، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، دمشق، ١٣٩٢/١٩٧٢.

١٧٦ ـ النقد الأدبي: كارلوني وفيللو، ترجمة كيتي سالم، مراجعة جورج سالم، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط.٢، ١٩٨٠.

١٧٧ ـ النقد المنهجي عند العرب: د. محمد مندور (ومعه: منهج البحث في الأدب واللغة، للانسون ومايبه)، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٩.

١٧٨ ـ نقد النقد: تزيفيتان تودوروف، ترجمة سامي سويدان، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط.١، ١٩٨٦.

١٧٩ ـ أبو نواس بين العبث والاغتراب والتمرد: د. أحلام الزعيم دار العودة، بيروت، ط.١، ١٩٨١.

١٨٠ ـ الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي الجرجاني (أبو الحسن علي بن عبد العزيز)، حققه وشرحه محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط. الحلبي بمصر، د.ت.

١٨١ ـ وفيات الأعيان: ابن خلكان، بتحقيق د.إحسان عباس، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.

١٨٢ ـ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر: أبو منصور الثعالبي، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط.٢، ١٣٩٢/١٩٧٣.

ج ـ الدوريات:

١٨٣ ـ الآداب (مجلة شهرية تعنى بشؤون الفكر): السنة ٢٧، ١/١٩٧٩، بيروت.

١٨٤ ـ آفاق عربية (مجلة فكرية شهرية عامة): السنة ٢، ٤/١٩٧٧، بغداد.

١٨٥ ـ أخبار التراث العربي (نشرة يصدرها معهد المخطوطات العربية): ع.٣١/ رمضان ـ شوال ١٤٠٧/ يماي ـ يونيو ١٩٨٧، الكويت.

١٨٦ ـ الأمّـة (مجلة إسـلامية شهرية جامعة): السنة ٦، ع.٦٨/ شعبان ١٤٠٦/ ابريل ١٩٨٦، الدوحة، قطر.

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

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

١٨٩ ـ كلمات: العدد المزدوج ٥ـ٦ / ١٩٨٥ ـ البحرين.

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

١٩١ ـ المشرق: ٣٤/ ١٩٣٦، بيروت.

١٩٢ ـ المشكاة: ١/ ١٩٨٤، وجدة.

١٩٣ ـ المكشوف: السنة ٢، ع.٨٤/ ٢٤ شباط (فبراير) ١٩٣٧، ع.٨٥/ ٣آذار ١٩٣٧، بيروت.

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

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

د ـ الموسوعات والمعاجم

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

١٩٧ ـ التعـريفـات: الجـرجـاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، المعروف بالسيد الشريف. الدار التونسية للنشر، ١٩٧١.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

obeikandl.com

ثانياً: المراجع الأجنبية:

205- Armantier (L.), Orientalisme et Linguistique. Introduction aux 'Principeles 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 (extait 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.

obeikandl.com

213 - Blachere (R) et Sauvaget (J), Regles pour editions et traductions de texts 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'amdanides 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 premere croisade jusqu'a L'election de Godefroi de Bouillon (avant-propos de humman Chaladon), Paris 1925.

221 - Charnay (J.P.), Les contre - orients, ou comment perser L'autre selon soi. La bibliotheque arabe: Sindbad, Paris 1980.

222 - Corneille, 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)

obeikandl.com

224 - Darmesteter (J), Essais Orientaux. (de la part de la France dans les grandes decouvertes 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

obeikandi.com

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 biligue, ed Montaigne Paris 1950; traduit, preface et annote par. H. Leichtenberger.

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

241 - Hammer (J. Vor), Motenebbi, der grosste arabiche 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.

obeikandl.com

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'orietalisme; La bibliotheque orientale de Barthelemi d'Herbelot. Maisonneuve et Larose, Paris 1978.

obeikandl.com

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° 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.

obeikandi.com

270 - Michaud, Biographie Universelle. Paris et Leipzig.

271 - Miquel (A.), quelques reflexions sur un conte des mile 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.

obeikandi.com

282 - Reig (D.), Orientalisme et enseignement de L'arabe C.E.A.I. sorbonne nouvlle - 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 - Rousset (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.

obeikandl.com

294 - --------, Notice historique des anciens poemes arabes connus sous le nom de Moallakas.

295 - ------, Les seances de Harirı. 2° 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.

obeikandl.com