الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة جيلالي اليابس –سيدي بلعباس–

كلية الآداب واللغات والفنون

قسم اللغة العربية و آدابها

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د في الأدب العربي

"الأدب المقارن وحركة الاستشراق في الأدب العربي"

(قراءة في منظور المقارنيين العرب للاستشراق)

إعداد الطالبة

نصيرة كبير

إشراف الأستاذ

أ.د.بوجمعة عمارة

أ.د باقي محمد	جامعة سيدي بلعباس	رئيسا
أ.دعمارة بوجمعة	جامعة سيدي بلعباس	مشرفا ومقررا
أ.د عقاق قادة	جامعة سيدي بلعباس	عضوا مناقشا
أ.د منصوري عبد الوهاب	جامعة سيدي بلعباس	عضوا مناقشا
أ.د عبد المالك سيدي محمد	المركز الجامعي مغنية	عضوا مناقشا
أ.د عبد القادر رابحي	جامعة سيعيدة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية : 2017/2016م


بسم الله الرحمن الرحيم

تشكرات

شكرا لله تعالى الذي وهبنا نعمة العقل وميزنا به عن باقي المخلوقات.

شكرا لنبيّ الرحمان على تبليغه الرسالة فأخرجنا بها من الظلمات إلى النور.

شكرا لوالدي اللذان كانا سببا في تواجدي فألهماني نعمة الحياة و ثبّتا أقدامي في طريق العلم.

شكرا لكل الإخوة والأخوات على كل ما قدموه لي من مساعدات.

شكرا لأختي الصغرى لوقوفها معي على قدم وساق من بداية هذا العمل إلى نهايته.

شكرا لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل وهيأ له سبيل النجاح.

شكرا للمشرف الكريم الذي كان مشكاة أنارت سداد السبيل لإنجاح هذا العمل.

إهداءات

ا إلى روح والدي الطاهرة..... رحمه الله.

ا إلى قرة عيني أمي الحبيبة..... حفظها الله.

ا إلى كل ا إخوتي وأخواتي الأعزاء.... دون استثناء.

ا إلى كل الأهل والأقارب والأحباب.....

ا إلى كل الزملاء والزميلات.....

ا إلى مشرفي المتواضع..... رفعه الله.

ا إلى كافة أعضاء اللجنة المناقشة..... لاتسامهم بالوقار.

أهدي هذا العمل المتواضع..... بعد طول انتظار.

تقديم:

ولج الأدب المقارن إلى الساحة الأدبية والعلمية كعلم جديد، فاحتضنه العديد من المؤرخين والعلماء والبحثة بالترحيب لكونه حاملا بين ثناياه نظرية جديدة لدراسة الآداب وحتى العلوم، وذلك بمقارنتها إما نظريا وإما تطبيقيا. ورغم ما لقيه هذا العلم من تعثرات وعوائق في بداياته الأولى إلا أنه استطاع أن يثبت كيانه ويخرج إلى الوجود، ويرقى إلى مصاف الدراسات والعلوم السائدة قديما وحديثا.

وقد أخذ الباحثون على عاتقهم العناية بالأدب المقارن والاهتمام به، وذلك لما له من ضرورة وفائدة في توعية الإدراكات وتخصيب الفكر، والكشف عما يربط بين الآداب من علاقات قامت بينها وفق التلاقح والتطعيم، مما ساعد على شد أزرها فنهضت تلك الآداب دون التطام متعمد بما يعيقها، الأمر الذي أدى إلى بروزها ووصولها إلى العالمية والتأثير في غيرها من الآداب الأخرى، اضافة إلى التأثر الذي لا يحيد عن الأصالة فيكسبها بذلك قوة ورونقا يضفي نوعا من الجمال والإشعاع عليها.

وقد ظهر الأدب المقارن إلى الساحة الأدبية الأوربية أولا، وذلك لعدة عوامل لاقته فنما بها وترعرع في أحضانها، ثم ليقفز بعد ذلك إلى باقي العالم كأمريكا والإتحاد السوفياتي، ثم إلى البلاد العربية التي استقاه أدباؤها بعد نضوجه ويفعانه في أوربا، جاذبين معه أصوله ومناهجه وقوانينه، بعد احتكاكهم ببلاد أصحاب التأسيس والنشأة والإرساء.

والواقع أن الأدب المقارن ساهم في إجلاء الكثير من الغموض رغم انحيازه في معظم الأحيان، وذلك بإماطته اللثام وإشاراته الصادقة في مختلف الدراسات والمقارنات بين مختلف الآداب، وذلك بإثباتاته لعلاقات التأثير والتأثر وما تحملها من أوجه تلاقي واختلاف بين تلك الآداب.

ورغم ما مر به الأدب المقارن ودراساته من مراحل تخللتها عوامل عديدة للنهوض به كعلم مستقل قائم بذاته؛ فإنه استطاع أن يثبت أنه علم كبير رغم فتوته، تطور وازدهر في مختلف أقطار العالم ـ وبخاصة الأوربي منه ـ فتخصص في العديد من المجالات والميادين الأدبية بكل جرأة ومصداقية، ميزته عن باقي العلوم والدراسات الأخرى، الأمر الذي دفع إلى إعداده قمة الآداب في العالم، وصفوة ما أنتجته العصور المتوالية على نشأته كعلم خصب توافرت لديه ملكة النقد البناء.

(1-1) مفهوم الأدب المقارن:

(1-1-1) عند الغرب:

بما أن الغرب وخاصة أوربا وعلى وجه التحديد فرنسا هي التي كانت سباقة إلى تواجد هذا الفرع المعرفي؛ فإنه من اللازم أن نورد المفاهيم الغربية للأدب المقارن أولا، إذ أن هذه المفاهيم تباينت بحسب تباين الباحثين واختلاف جنسياتهم وحدودهم القومية والجغرافية، فكلٌ أعطى مفهومه لهذا العلم وفق ما رآه من إمكانية القيام بما يستطيع من دراسات مقارنتية فيما يراه من مجالات خصبة لها.

أ) المدرسة الفرنسية: (المفهوم التاريخي القومـي):

لما كانت فرنسا هي المهد الأول لميلاد الأدب المقارن كعلم جديد، تهاطل عليه الباحثون الفرنسيون، إما بإعطاء تعاريف له، وإما بإرساء مفاهيمه واتجاهاته وقوانينه ونظرياته ومبادئه، وكان ذلك وفق وجهات نظرهم وآرائهم التي اتفقت أحيانا واختلفت أحيانا أخرى. إذ يمكن إجمالها فيما يلي:

فالأدب المقارن حسب مفهوم **بول فان تيجم Paul van tieghem** هو:"دراسـة الآثار الأدبية المختلفة في علاقاتها المتبادلة ـ وتتضمن: العلاقات بين الآداب الإغريقية والآداب اللاتينية، ثم أخذت الآداب الحديثة منذ القرون الوسطى من الآداب القديمة وأخيرا علاقات الآداب الحديثة المتبادلة".[1]

والواضح أن **بول فان تيجم** من خلال مفهومه للأدب المقارن قد ربطه بالتاريخ، وذلك بارجاع الآداب أثناء دراساتها المقارنتية لما يربطها من صلات تأثير تاريخي مباشر ببعضها البعض خلال الحقب الزمنية التي مرت بها.

(1) بول فان تيجم: الأدب المقارن. دط. تر: سامي مصباح الحسيامي، منشورات المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، لبنان، 1970، ص6.

غير أننا نلمس في مفهوم **بول فان تيجم** نوعا من التحيز، ذلك أنه أخرج الآداب العربية التي تعد أم الآداب والمعارف من علاقات الآداب الأخرى ببعضها البعض، إذ أنه لم يذكرها في فقرته السابقة إطلاقا. وهو بذلك قد أرجع الأصل الذي قامت عليه حضارة أوربا إلى اليونان ظنا منه أنهم توارثوا الحضارة عن أسلافهم اللاتين. ولعله تناسى بذلك ما أسهمت به حضارة العرب والإسلام التي كانت أعظم حضارة في العالم، من سطوع بعلمها وعلمائها ونورها على أوربا خاصة، عبر الأندلس التي كانت بوابة العلم والفكر والإبداع في العصور الوسطى.

كما يعطي تعريفا للمقارنة على وجه العموم إذ أنها:"تعني تقريب الأحداث المقتبسة من جماعات مختلفة وبعيدة غالبا، لتستخرج منها قواعد عامة".[1] وبهذا التعريف للمقارنة يتيسر مفهوم المقارنة بين المؤلفات الأدبية وما يربطها من علاقات تاريخية، وبذلك تصبح عبارة عن " الجمع والمقابلة بين الكتب والمناهج والمشاهد والصفحات المتشابهة...، للوقوف على ما فيها من مجانسات أو مطابقات وخلافات".[2]

وبهذا المفهوم للمقارنة بين المؤلفات الأدبية يكون **فان تيجم** قد فتح مجال الدرس المقارن أمام البحث في علاقة التلاقي والاختلاف. وبذلك يكون قد مهد الطريق أمام الكثير من الباحثين المقارنين ممن ساروا في بحثهم على نهجه، ومنهم:

فرنسوا ماريوس غويار Marius François Guyard، الذي يعرف الأدب المقارن على أنه في الواقع:" تاريخ العلاقات الأدبية الدولية، فالباحث المقارن يقف عند الحدود اللغوية والقومية ويراقب تبادل الموضوعات والأفكار والكتب والعواطف بين أدبين أو أكثر".[3]

(1) بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص19.
(2) المرجع السابق، ص 19.
(3) Marius – François Guyard, la littérature comparée, que sais- je? puf.6e édition : 1er trimestre 1978, paris. P.10.

وبمفهوم **فرنسوا ماريوس غويار** هذا للأدب المقارن؛ يكون قد ربطه كما فعل **فان تيجم** بالتاريخ، وذلك بوصفه وصبغه بصبغة تاريخية، إضافة إلى اشتراط اختلاف اللغة عند مقارنة الآداب وما يربطها من علائق التأثير والتأثر، وما تحمله من مواطن ائتلاف واختلاف.

أما **جان ماريه كاري Jean Marie Carré**: فيعتبر الأدب المقارن "جزء من التاريخ الأدبي يهتم بالصلات الحقيقية بين الأعمال وحيوات الكتاب الذين ينتمون إلى آداب متعددة".(1) ثم يوضح هذا الاعتبار باعطاء تعريف للأدب المقارن على أنه: "العلم الذي يدرس العلاقات الوجدانية بين الأمم والعلاقات الفعلية القائمة بين الأعمال الأدبية ومصادر إلهامها وحياة كتابها في غير أدب قومي".(2)

وبهذا المفهوم للأدب المقارن نجد أن: **جان ماريه كاريه** قد أكد على حتمية وجود الصلات المجسدة بين الأعمال الأدبية من أجل دعم كل دراسة مقارنة موجهة لها، حيث أن عدم وجود تلك الصلات يعتبر عدم وجود دعما لأي مقارنة كانت.

كما أن **جان ماريه كاريه** رأى رأي المقارنين السابقين **بول فان تيجم** و **فرنسوا ماريوس غويار**، وذلك حين ربط الأدب المقارن في دراساته بالتاريخ. الذي اعتبر الأدب جزء منه في بحثه عن الصلات المتعلقة إما بالأعمال وإما بحياة مؤلفيها في مختلف الآداب.

أما **كلود بيشوا Claude pichois** و**أندرية ميشال روسو Andria Michel Rousseau** فيعرفان الأدب المقارن على أنه:"فن تقريب الأدب إلى مجالات التعبير والمعرفة الأخرى بطريقة منهجية عن طريق البحث عن روابط التشابة والقرابة والتأثير أو تقريب الأحداث والنصوص الأدبية فيما بينها، سواءً أكانت متباعدة أم متقاربة في الزمان أو في المكان على أن تنتمي إلى لغات متعددة أو ثقافات متعددة، وإن كانت هذه تكون جزءا

(1) رينيه ويلك، مفاهيم نقدية، دط، تر: محمد عصفور عالم المعرفة، الكويت، 1987م، ص349.
(2) يوسف بكار، خليل الشيخ، الأدب المقارن، دط، الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، القاهرة، جمهورية مصر العربية، دت، ص14.

من تراث واحد بهدف وصفها وفهمها وتذوقها بطريقة أفضل".[1]

وهنا يلاحظ أن **كلود بيشوا** و**أندريه روسو** من خلال مفهومهما للأدب المقارن قد ربطوا الآداب بمجالات المعرفة الأخرى كالفلسفة والتاريخ وغيرهما. وذلك بمحاولات التقريب بين الآداب ومجالات المعرفة، ودراستها دراسة مقارنة بالبحث عما يربطها ببعضها البعض من أوجه تشابه واختلاف مع شرط اختلاف اللغة والثقافة المتعددة.

ثم نجدهم إضافة إلى **بيير برونيل Pierre Brunel**، في كتابهم :"ماهوالأدب المقارن؟" "Qu'est ce que la littérature comparée?"، يرون أن "إطلاق مصطلح الأدب المقارن يعني تلقائيا مقارنة أكثر من أدب واحد على الأقل حيث يمكن مقارنة آداب إذ كان التأثير يتلاقى في آداب عدة".[2]

أما بتقديم هذا الثلاثي المقارن لهذا المفهوم فإن ما يلاحظ هو إخراج الأدب المقارن من دائرة الثنائية المقارنة للأدب، إذ فتحوا المجال بتوسيع دائرة المقارنة من الاقتصار على أدبين إلى أكثر من ذلك حيث يمكن المقارنة بين أكثر من أدبين بالتجاوز إلى ثلاث على الأقل.

وعليه يمكن أن يكون المفهوم الفرنسي للأدب المقارن هو"الاهتمام بدراسة العلاقات بين أي أدب وطني مكتوب بلغة قومية، وأدب أو آداب أخرى في غير تلك اللغة القومية وبدراسة الصلات التي تنشأ بين أدباء يتشابهون في نتاجاتهم الأدبية ويتباينون في اللغة والحضارة والأعراق والقوميات على أن يكون ثمة تأثير وتأثر بواحد أو أكثر من وسائط التأثير المقارنة المعروفة".[3]

وهذه الآراء التي دارت حول مفهوم الأدب المقارن؛ إنما تربطه بعلاقة التأثير والتأثر

(1) كلود بيشوا، أندرية ميشال روسو، الأدب المقارن، دط ، تر: أحمد عبد العزيز، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1995م، ص362.
(2) بيير برونيل، كلود بيشوا، أندرية ميشال روسو، ما هو الأدب المقارن؟، نقلا عن عز الدين مناصرة، النقد الثقافي المقارن، منظور جدلي تفكيكي، ط1، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 1426هـ/ 2005م، ص67.
(3) يوسف بكار، خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص60.

وتقفي مواطن الائتلاف والاختلاف بين مختلف الآداب بشرط اختلاف اللغة المكتوبة بها. إضافة إلى ربط المقارنة بالتاريخية المباشرة، بالاعتماد على الأدلة والوثائق كإثبات لما يوجد بين تلك الآداب المقارنة من صلات. وبهذا كانت مفاهيم قد تقاربت من حيث النظرة إلى الدراسات الأدبية المقارنة.

ب) المدرسة الأمريكية (المفهوم النقدي الإنساني):

أما المدرسة الأمريكية فكان لديها عكس ما كان للمدرسة الفرنسية، إذ أن مصطلح الأدب المقارن لم يجد من القبول والترحيب عند اللغة الإنجليزية ما وجده عند اللغة الفرنسية. الأمر الذي أدى إلى تأخر الاهتمام به، كما كان لمفهومه الفرنسي اعتراض من قبل الاتجاه الأمريكي فجاءت مفاهيمه للأدب المقارن مختلفة عن المفاهيم الفرنسية السابقة. إذ أن رواد هذا الاتجاه رأوا ضرورة ابتعاد الأدب المقارن في دراساته علاقات التأثير والتأثر عن التاريخية، ولا بد من ارتباطه بالإنسانية، وامتداده إلى الفنون الأخرى بدراسة العلاقات بين الأدب المقارن والموسيقى والرسم وغيرها.

وأول من نادى بهذا الرأي كان **رينيه ويلك René Wellek** الذي قال عن كتاب المؤلف الأمريكي **ارفنج بابيت**:"وكان كتاب بابيت المعنون الأدب والكلية الأمريكية، قد نشر أصلا في عام 1908م، لكنه لايزال من أقوى الهجمات على القرن التاسع عشر، وقد نتنبأ بأن الأدب المقارن سيكون من أتفه المواضيع، إن لم يخضع للمعايير الإنسانية".[1]

أما ممن أعطى تعريفا للأدب المقارن جمع فيه نظرية الإتجاه الأمريكي له، **هنري ريماك Henry Remak** بقوله:"هو دراسة الأدب بحيث تتعدى القطر الواحد ودراسة العلاقات القائمة بين الأدب من ناحية وبين مجالي المعرفة والمعتقدات الأخرى كالفنون، والفلسفة، والتاريخ، والعلوم الاجتماعية والعلوم البحثية والأديان...،إلخ من الناحية الأخرى".[2]

(1) رينيه ويلك، مفاهيم نقدية، ص345.
(2) المرجع السابق، ص317.

كما نجد تعريف **روبرت كليمنتس Robert clements** للأدب المقارن بأنه:" دراسة العلاقات الأدبية بين آداب الشعوب من خلال معرفة:

أ) الموضوعات والأفكار الأدبية، ب) الأشكال والأجناس الأدبية، ج) التيارات بعصورها التاريخية، د) العلاقات المتداخلة بين الآداب والفنون، هـ) علاقة الأدب في شرح نظرياته".[1]

فبهذه التعريفات نلاحظ أن الاتجاه الأمريكي قد استبعد دراسة التأثير التاريخية والقومية وشرط اللغة المختلفة، وركز على دراسة الأدب ونصوصه الأدبية متجاوزا التركيز على العوامل الخارجية وما يربط الأدب المقارن من فنون أخرى كالموسيقى والرقص والرسم والفلسفة والأديان وغيرها.

وقد وجد هذا الاتجاه وما يحمله من رأي استجابة ليس فقط من مؤسسيه، بل تجاوز ذلك إلى اكتساب أنصار ومؤيدين في مختلف أقطار العالم، وحتى في فرنسا نفسها التي كان قد عارضها لما كان لها من مفاهيم خاصة بالأدب المقارن.

ج) المدرسة السوفياتية (المفهوم الماركسي الاشتراكي):

بعد المفهومين التاريخي والنقدي الذي حدده كل من الباحثين الفرنسيين والأمريكيين، كان الدور هذه المرة للسوفيات، والذين استطاعوا بعد معاناتهم من عدة عوامل منها الحروب الساخنة والباردة وغيرها، أن يولجوا هذا العلم إلى عالمهم ويحددوا له مفاهيم وتعاريف حسب الماركسية الاشتراكية، ومنهم:

ألكسندر ديما Alexander dima ، الذي يعتبر الأدب المقارن كمجال علمي من المجالات الأدبية*، ورأى أن :"مادة أبحاثه الموضوعية المتواصلة، هي الناحية الخاصة بالظواهر

(1) R.J,clemants, comparative literature AS Academic Discipline, New yourk, (1978), p5.

* أقر ديما أن الأدب المقارن والأدب العالمي مادة واحدة بذلك الإعتراف.

الأدبية بالذات. وليس مجرد دراستها كلاً على حدة، أو في مجاميع ما ضمن مرحلة تاريخية مناسبة بل تناسب تلك الظواهر مع شبيهاتها في أجواء قومية أخرى، هنا تتوجب عليها أن تلاحظ أن الاختلافات اللغوية في مثل هذا التناسب، لا يعتبر أساسا كافيا للأبحاث من هذا القبيل، رغم أهميتها الكبيرة، ذلك لأن التناول المقارن يتم بين الآداب ذات اللغة الواحدة".[1]

ويلاحظ من خلال تعريف **ديما** هذا أن مفهومه للأدب المقارن يختلف عن المفهوم الفرنسي التقليدي، مما يؤدي إلى اختلاف نظرته حول ميادين الأدب المقارن وحول شرط اختلاف اللغة بين الأدبين القوميين المقارنين، إذ يمكن في نظره أن تكون المقارنة بين عدة آداب قومية تجمعها نفس اللغة، وبذلك لا يضع اللغة حدا فاصلا بين الآداب المقارنة، ومنه يكون قد تجاوز دراسة التأثير وفق الثنائية القومية.

ورغم الإتفاق حول تاريخية العلاقة بين الأدبين أثناء دراستهما دراسة مقارنة، فإن الاتجاه الماركسي كما يرى **ديما** يختلف عن الاتجاه الفرنسي الذي يعتمد التاريخ لإثبات علائق التأثير والتأثر، إذ أن الاشتراكيين الماركسيين يعتمدون المنهج التاريخي لإثبات دور المجتمع، وما تصارعه طبقاته من أجل تشكيل الأدب وإظهار أجناسه المختلفة، حيث تشابه الظروف الاجتماعية يؤدي حتما إلى تواجد أدب متشابه. مما دفع بالدراسات المقارنة إلى التوجه نحو المجالات المعرفية الأخرى.

وبذلك نجد **ديما** يقر و يؤكد أن مادة الأدب المقارن هي:"الظواهر الأدبية المتعددة الأشكال التي تعود إلى لحظات معينة من لحظات التطور، وتنسب إلى أجواء تاريخية أو لغوية محددة بدقة، نستخلص من ذلك أن هناك منهجية ما، في كل مادة من مواد علم الأدب".[2]

وعليه يكون **ديما** بذلك يعترض عن توسيع مادة الأدب المقارن، فيرى أنه لا يمكن حصرها في العلاقة التاريخية القائمة على التأثير والتأثر، أو في العلاقة النقدية القائمة على

(1) ألكسندر ديما، مبادئ علم الأدب المقارن، دط، تر: محمد يونس، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، 1987م، ص11.
(2) المرجع السابق، ص8- 9.

الارتباط بالفنون وجميع أشكال الثقافة الأخرى، إنما يتجاوز ذلك ويربط الظواهر الأدبية ذات الأشكال المتعددة بالظروف التي يعيشها المجتمع مما يؤدي إلى تشابهها، وهو ما يؤكده ـ أي **ديما** ـ بقوله: "نعتقد أن مثل هذا التوسع في مادة ـ علم الأدب المقارن إلى درجة تناول كل أشكال الثقافة ـ حتى لو كان الأدب الفني وحده ـ يبدو فوق المستطاع في هذه الحالة سيكون علم الأدب المقارن، قد تحول إلى ثقافة فلسفية مقارنة".(1)

كما يرى **ديما** حول مسألة شرط اختلاف اللغة بين الآداب المقارنة أن:"هناك في كندا أدب فرنسي اللغة، وفي أمريكا الشمالية أدب انجليزي اللغة، وفي أمريكا الجنوبية أدب اسباني اللغة، لكن لا يمكن جمعها مع الآداب الأوربية لأنها ترعرعت في محيط مختلف، ونتيجة لذلك، فهي ظواهر مستقلة بحد ذاتها، لكننا نعرف حالات أخرى، تتخد فيها آداب متباينة اللغات داخل حدود دولة واحدة: سويسرا، بلجيكا، رومانيا، على سبيل المثال، فهناك أدب باللغة الرومانية، الى جانب أدب باللغة الألمانية وثالث باللغة الهنغارية، ورغم الاختلاف فهي تجمع في تقاليد واحدة".(2)

ولعل **ديما** من وراء ذلك أراد أن يشير إلى أن اختلاف اللغة ليس شرطا أساسيا لدراسة الآداب خارج حدودها اللغوية، فهناك آداب تتحد لغة تفصلها حدود جغرافية، و بذلك تعد تلك الآداب قومية رغم تماثل اللغة. غير أن هناك آداب بلغات مختلفة ورغم ذلك تجمعها تقاليد واحدة، وبذلك فاختلاف اللغة أو تشابهها كما أن انفصال الحدود الجغرافية أو وحدتها لا يعدها **ألكسندر ديما** عائقا أمام تيسير الدراسات الأدبية المقارنة.

وهذه المفاهيم الغربية التي حددها وأبداها باحثون إما أوروبيون وإما أمريكيون وإما سوفيات، لا يمكننا اعتبارها صحيحة كما لا يمكننا اعتبارها خاطئة، وبهذه النظرة لا يمكنها أن تعيق من سير الدراسات الأدبية المقارنة، فمثلما يمكن دراسة علاقة التأثير والتأثر يمكن دراسة علاقة الآداب بالفنون الأخرى ويمكن دراسة الظواهر الأدبية وبتعدد أشكالها.

(1) ألكسندر ديما، مبادئ علم الأدب المقارن، ص64.
(2) المرجع السابق، ص 63.

(2-1-1) عند العرب:

وصل علم الأدب المقارن إلى العرب متأخرا بعد أن أسسه وأرسى دعائمه الغرب وبخاصة أوربا. ورغم ذلك وجد من الباحثين العرب من احتضنه، وحدد مفاهيمه متأثرا إما بالمفهوم التاريخي القومي وإما بالمفهوم النقدي الإنساني وإما بالمفهوم الماركسي الاشتراكي. ومن بين من كانت لهم تلك المفاهيم نميز مجموعة من المقارنين أبرزهم:

محمد غنيمي هلال الذي يعرف الأدب المقارن على أنه:"دراسة الأدب القومي في علاقاته التاريخية بغيره من الآداب الخارجة عن نطاق اللغة القومية التي كتب بها".[1]

ولعل هذا التعريف المختصر للأدب المقارن لم يكتف به قائله، بل أولاه من الاهتمام والتفصيل والتدقيق كمًا معتبرا لم يكن بالقدر الهيّن، إذ تجاوزه إلى دراسته الآداب بالبحث عن مواطن الائتلاف والاختلاف مع ربطها بحقبها التاريخية التي مرت بها. وما يجمع بينها من صلات تأثير وتأثر مهما كانت طبيعتها ومهما كانت المجالات المتعلقة بها، سواء من ناحية الصياغة الفنية للعمل الأدبي أو من ناحية الصلات الفنية التي تربط الشعوب والأقوام عبر روابط إنسانية، مما يعكس صورها لدى بعضها البعض. كما يشترط اختلاف اللغة بين الآداب القومية المراد مقارنتها، إذ يرى أن تشابه اللغة بين عدد من الشعراء أو الكتاب رغم اختلاف جنسهم البشري لا يعتد بها.[2]

ومن خلال هذا التعريف المفصل الذي قدمه **غنيمي هلال** للأدب المقارن، يكون قد أبان أمرين غاية في الأهمية، أولهما: ما للآداب المقارنة من أهمية ضرورية للتاريخ والنقد الأدبيين على حد السواء، إذ الدراسات المقارنة في نظره لابد وأن ترتبط بالتاريخ لإثبات علاقة التأثير والتأثر بالأدلة والوثائق، كما أن للنقد الأدبي أهمية كبرى وذلك بإبراز ما يجمع الآداب القومية من مواطن تلاقي واختلاف من خلال الدراسة المقارنة.

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن،ط5، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، لبنان، 1987م، ص6.
(2) المرجع السابق، ص9.

أما ثاني الأمرين فهو: موازنة الأدب المقارن بين كتابات لأدباء تختلف آدابهم دون أن يصلهم ببعضهم تاريخ واحد محدد، مما يكون لأحدهم تأثيره على الآخر. إذ في رأيه أنه عند القيام بالدراسات المقارنة بين آداب مختلفة كتبها أدباء، تكون من دون أن تربطهم صلة تاريخية واحدة مباشرة ومحددة، مما يسمح لأحدهم بأن يكون مطلعا على الآخر الذي ربما يكون قد سبقه بكتاباتهم فيؤدي ذلك إلى التأثير فيه.

أما **محمد عبد السلام الكفافي** فيرى في مفهومه للدراسات الأدبية المقارنة أنها:"لا تتناول قضايا محسوسة بل تدور حول تأثيرات قد تتضح وقد تخفى، ولا يكون وضوحها بالضرورة مقتبسا من مميزات الأعمال الأدبية المقارنة، بقدر ما يكون مقتبسا من قرائن خارجية كأن يعترف مؤلف بأنه تأثر بغيره في عمل معين أو تقوم قرينة خارجية عن هذا التأثر".[1]

ومما يتضح من هذا المفهوم الذي قدمه **عبد السلام الكفافي** أنه لم يحصر الدراسات المقارنة في مجال القضايا المحسوسة المستشفة من خلال النصوص المدروسة، بل يتجاوزها إلى تأثيرات القرائن الخارجية، والتي من الممكن جدا أن يكون مؤلف ما يعترف بما تأثر به من أعمال أدبية معينة قام بها مؤلفون آخرون.

في حين نجد **ريمون طحان** يعرف الأدب المقارن على أنه دراسات تهتم "بالعلاقات التي تقوم بين أدب معين كتب بلغة قومية معينة، وبين أدب أو آداب غريبة عن تلك اللغة القومية، وتهتم بالصلات التي تقوم بين أدباء وكتاب وشعراء يتشابهون في إنتاجهم الأدبي ولكنهم يتباينون في اللغة والحضارة، وينتمون إلى أعراق وقوميات قد تفصلها عن بعضها البعض حدود جغرافية وسياسية".[2]

(1) محمد عبد السلام الكفافي، في الأدب المقارن (دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصي)، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1972م، ص18.
(2) ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983م، ص9.

وبهذا المفهوم يلاحظ أن **ريمون طحان** لا يحصر الدراسات المقارنة ضمن الثنائية القومية أثناء بحثها عن علاقات التأثير والتأثر، التي تربط الآداب القومية على اختلافها ببعضها، بل يتجاوزها إلى أكثر من أدبين، إضافة إلى اهتمام الدراسات المقارنة بما يجمع المؤلفين الذين تتشابه انجازاتهم، من صلات وروابط رغم اختلافهم واختلاف لغاتهم، وحدودهم الجغرافية والسياسية وحتى الاجتماعية.

كما نجد **محمد عدنان وزان** يقدم تعريفا للأدب المقارن بقوله:"هو دراسة الصلات الأدبية ومواطن التلاقي بين الآداب العالمية في ماضيها وحاضرها، ومعرفة ما تظهره هذه العلاقة من مظاهر تاريخية، والتي تعتبر من المؤشرات الدالة على ظاهرة التأثير والتأثر فيما يتعلق بالأجناس والمذاهب الأدبية والتيارات الفكرية والأصول العامة والفنية للأدب".[1]

والواضح أن **محمد وزان عدنان** يؤكد هو الآخر بدوره على أن الأدب المقارن يبحث عن ظاهرة التأثير والتأثر، وذلك بدراستها عبر حقبها الزمنية، وبتتبع مواطن الائتلاف ضمن الآداب العالمية متجاوزا بذلك الآداب القومية. كما يرى أن الدراسة الأدبية المقارنة إنما تتم عبر منهج تاريخي أدبي نقدي، وبذلك فهو يجمع بين المنهجين الفرنسي والأمريكي، وبهذا تأكد أن الأدب المقارن:"دراسة تحليلية منهجية تعتمد على تفسير الظواهر الأدبية بين اللغات والثقافات بواسطة التاريخ الأدبي والنقد، وذلك بقصد تفهم الأدب وتذوقه بطريقة أفضل".[2]

ثم يعرف **سعيد علوش** الأدب المقارن على أنه:"دراسة أية ظاهرة أدبية من وجهة نظر أكثر من أدب واحد أو متصلة بعلم آخر أو أكثر".[3]

(1) محمد وزان عدنان، مطالعات في الأدب المقارن، دط، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1403هـ/ 1983م، ص16.
(2) المرجع السابق، ص16.
(3) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن(دراسة منهجية)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1987م، ص15.

أما **سعيد علوش** فنجده يذهب مذهب كلود بيشوا وزميليه، إذ يوسع دائرة الدراسات المقارنة فيخرجه من الثنائية القومية إلى أكثر من أدبين، كما يربطه بأكثر من علم من العلوم الأخرى. في حين جاء تعريف **طه ندا** للأدب المقارن على النحو التالي:"هو دراسة الأدب القومي في علاقاته التاريخية بغيره من الآداب، وكيف اتصل هذا الأدب بذاك الأدب، وكيف أثر كل منهما في الآخر، ماذا أخذ هذا الأدب وماذا أعطى".[1]

ومفهوم **طه ندا** للأدب المقارن جاء مرتبط بالتاريخ، وذلك أثناء القيام بالمقارنة بين الآداب القومية، إضافة إلى البحث عن التأثير والعوامل المساعدة عليه.

أما **عبده عبود** فيعرف الأدب المقارن كالآتي:"هو ذلك النوع من الدراسات الأدبية الذي يتمثل جوهره في إجراء مقارنات بين آداب قومية مختلفة أي بين آداب كتبت بلغات متعددة".[2]

ثم يعود ويؤكد هذا التعريف فيضيف قائلا:"هو ذلك النوع من الدراسات الأدبية الذي يتجاوز في تناول الظواهر الأدبية الحدود اللغوية والقومية والثقافية للآداب".[3]

والملاحظ مما جاء به **عبده عبود** عن مفهوم الأدب المقارن أنه فيه صبغة فرنسية، إذ اشترط في دراسات الآداب ومقارنتها الحدود اللغوية والقومية والثقافية، التي تشكل فاصلا بين ما يراد مقارنته منها.

وإضافة إلى هذه التعاريف التي رصدناها لمجموعة من المقارنين العرب نورد تعريفا آخر **لمحمد رمضان الجربي** الذي يقول:" هو الأدب الإنساني العالمي الدولي الذي يوثق الصلات، ويقوي العلاقات بين الآداب القومية، المختلفة في اللغة، لغرض التأثير والتأثر، والاستفادة من الآداب العالمية والعودة للأدب القومي لتلقيحه وتطعيمه بالمذاهب والأجناس

(1) طه ندا، الأدب المقارن، دط، دار المعرفة الجامعية، 1996م، ص20.
(2) عبده عبود، الأدب المقارن، (مشكلات وآفاق)، دط، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1999م، ص25.
(3) المرجع السابق، ص67.

الأدبية والتيارات الفكرية والقوالب الفنية، ليزدهر الأدب القومي ويتطور ويلحق بالآداب العالمية الإنسانية الحية المتطورة بتطور الإنسان ".[1]

ومما يتضح من هذا المفهوم الذي قدمه **محمد رمضان الجربي** للأدب المقارن أنه زواج بين المدرستين: الفرنسية التي تعتمد على المفهوم التاريخي القومي في دراسة علاقة التأثير والتأثر بين الآداب، والأمريكية التي تعتمد المفهوم النقدي الإنساني في دراسة الآداب وما يربطها ببعضها البعض بعيدا عن التاريخية المباشرة، إضافة إلى ربط الآداب بالفنون الأخرى ومقارنتها بها. وبهذا تكون الآداب قد استفادت إما من بعضها البعض، وإما من احتكاكها بالفنون الأخرى، مما يؤدي إلى تطورها والتحاقها بالركب الأدبي العلمي الإنساني الحي.

كما يمكننا أن نورد تعريفا قدمه **رامي فواز الحموي** للأدب المقارن بقوله:"مدلول الأدب المقارن تاريخي، وذلك أنه يدرس مواطن التلاقي بين الآداب المختلفة وصلاتها الكثيرة المعقدة في حاضرها وماضيها، وما لهذه الصلات التاريخية من تأثير وتأثر".[2]

وهو الآخر يربط مفهوم الأدب المقارن في دراسته لعلاقة التأثير والتأثر بالتاريخ، كما يشترط اختلاف اللغة، ويؤكد على توفرها في مثل هذه الدراسات المقارنة، وهو بهذا يسلك مسلك **محمد غنيمي هلال**.

كما أن المقارنة عنده بين آداب مختلفة لم تربطها صلات تاريخية تدخل ضمن الموازنات، وليس ضمن الدراسات المقارنة، ويرى أن الموازنات في الأدب القومي الواحد لا يعتد به في الأدب المقارن، وذلك بغض البصر عن تاريخية الصلة، مثل: الموازنة بين البحتري وأبي تمام، وبين حافظ وشوقي في الأدب العربي، وبين الفرنسيين كورني وراسين.[3]

(1) محمد رمضان الجربي، الأدب المقارن، منشورات ELGA مالطا، 2002، ص13.
(2) رامي فواز الحموي، النقد الحديث والأدب المقارن، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2008م، ص109.
(3) المرجع السابق، ص109- 110.

وممن يعطي تعريفا للأدب المقارن أيضا **صابر عبد الدائم** الذي يراه على أنه:"دراسة علائق الوقائع التي وجدت بين منتجات أعاظم المؤلفين في كل دولة والمنابع التي انتهلوا منها أو استوحوها أو تأثروا بها".[1]

وهو بدوره لا يختلف في مفهومه للأدب المقارن عن المفاهيم التي سبقته، إذ يؤكد على دراسة علاقة التأثير والتأثر التي وجدت في منجزات المؤلفين الكبار على اختلاف جنسهم البشري، كما يؤكد على دراسة المناهل التي استقوا منها، وكيف كان تأثيرها في أولئك المؤلفين التي تردد صداها في كتاباتهم.

وهذه التعاريف والمفاهيم التي حددها الباحثون العرب؛ إنما تصب كلها في قالب واحد رغم تباينها، إذ جميعها جاءت متوافقة مع المفهوم المعجمي للأدب المقارن الذي يوجزه في: "المقارنة بين آداب أوأدباء مجموعة لغوية واحدة أو مجموعة مختلفة من خلال دراسة التأثيرات الأدبية التي تتعدى الحدود اللغوية والجنسية والسياسية، مثال ذلك دراسة الرومانتكية في آداب مختلفة".[2]

ومما يلاحظ أن كل هذه التعاريف والمفاهيم التي قدمها المقارنون العرب كانت متشابهة منهجا ودراسة ومجالا، وذلك إنما تأثرا بما سبقهم من اتجاهات غربية، إذ منهم من رأى أن الدراسات الأدبية المقارنة تركز على علاقة التأثير والتأثر ذات الصلات التاريخية، وذلك تبعا لما نادت به المدرسة التقليدية التاريخية الفرنسية، ومنهم من رأى أنها تركز على علاقة الأدب بالفنون والأشكال الثقافية المتعددة، وذلك تأثرا بما جاءت به المدرسة النقدية الجديدة الأمريكية، وهذا التباين في المفاهيم والتعاريف تبعا للتأثر بالمدارس الغربية السابقة إنما جعل المقارنين العرب لا يتفقون على تعريف واحد موحد يتحد به مفهوم الأدب المقارن، وهو ما كان الهدف والدافع لعرض العديد من المفاهيم العربية للدراسات الأدبية المقارنة.

(1) صابر عبد الدائم: الأدب المقارن بين التراث والمعاصرة، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، 2010م، ص20.
(2) مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب (بالاشتراك)، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، دت، ص80.

(3-1-1) إشكالية المصطلح:

عرف الأدب المقارن كمصطلح شائع بين مختلف من تخصصوا في دراساته من باحثين إما غرب وإما عرب رغم نظرتهم له على أنه:" يعتبر ناقص لأنه غامض لكنه ضروري لأن استخدامه يرجع إلى قرن من الزمان، فهل من الممكن أن يحل محله تعبير آخر يكون أقل تشويشا واستقلالا؟ ومع ذلك فإن كل البدائل المقترحة لم تستطع أن تفرض نفسها".[1]

وهذه الرؤية للأدب المقارن على أنه يحمل تسمية ناقصة كشف عنها الحجاب الكثير من الباحثين المقارنين، الذين أحسوا بنقص تعبير المصطلح عن هذا العلم وغموضه، ولعلهم بهذا على حق دون مراء، فالواضح من تسميته "الأدب المقارن" أنه ناقص إذ كان على الأرجح أن يتوج باسم كامل يدل على المهمة التي يؤديها كدراسة، لذلك كان من الأولى أن يسمى: "التاريخ المقارن للآداب أو تاريخ الآداب المقارن، ولكنه اشتهر باسم الأدب المقارن وهي تسمية ناقصة في مدلولها ولكن إيجازها سهل مدلولها، فغلبت على كل تسمية أخرى".[2]

والملاحظ هنا أن هذه المصطلحات مرتبطة دائما بكلمة تاريخ، كما أنه يتضح من هذا القول أن رغم غموض مصطلح الأدب المقارن ونقصانه فإن اختصاره وإيجازه كانت له دلالته التي مكنته من التغلب على أي مصطلح آخر يمكن أن يطلق كاسم على هذا العلم، إذ أن استعمال وشيوع هذا المصطلح إنما كان من باب أن:"نكون منسجمين مع الاستعمال الأكثر انتشارا دون أن نترك مجالا لأي غموض أو إبهام على خاصية هذه التسمية ووضوحها، أما لفظة مقارنة فقد استعملت على وجه التقريب في ذات الوقت الذي استعملت فيه في علم اللغات وعلم الإنسان وعلم الحيوان وتحت تأثير أفكار وآراء واحدة".[3]

ورغم النقص في تسمية مصطلح الأدب المقارن فإنه يتضح من الكلام أن استعماله كان له صيتا وذيوعا لم يترك مجالا للشك بأنه مصطلح غامض، فمن خلال استعماله تبين على أنه

(1) كلود بيشوا، أندرية روسو، الأدب المقارن، دط، ص29.
(2) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص10.
(3) بول فان تيجم،الأدب المقارن، ص19.

مصطلح غير مبهم، واضح تمام الوضوح لما يريد أن يقوم به من مهام، إذ أن نقصانه لم يشكل أي عائق أمام ما يريد القيام به من دراسات، يؤكد على إثباتها المصطلح وفهمه بأن علم أو دراسات مجالها:"يبنى في الأساس على فكرة الصلات التاريخية بين الآداب، حيث أن دراسة العلاقات الأدبية بين أدبين أو أكثر لا بد أن تقوم على ما لتلك الآداب من صلات تاريخية".[1]

ولعل ما يبدو هو أن الاستغناء عن المصطلح رغم نقصانه من ناحية التعبير من غير الممكن، إذ أن استعماله أصبح ضرورة حتمية إلى درجة لا يمكن تغييره بأي مصطلح أو تسمية أخرى: "وذلك لعدة أسباب منها أن معظم المهتمين بهذا الفن درجوا على استخدام هذا المصطلح أخذا بالاستعمال الأعم لا اعتقادا في الدقة والتسمية، كذلك أن هذا المصطلح أقرب إلى الإيجاز والسهولة من أي مصطلح آخر، فكان المهم هو الاتفاق على المعنى المقصود ما دامت أهداف وغايات ومبادئ هذا العلم واضحة كل الوضوح".[2]

ولا شك أن رؤية بعض النقاد الذين انتقدوا استعمال هذا المصطلح، لغموضه ونقصانه وإبهامه و دعوتهم إلى تغييره، لم تجد صدى لدى مستعمليه، إذ أنهم لم يرحبوا هم أنفسهم فحسب بفكرة إيجاد بدائل أخرى تصلح لأن تحل محل هذا المصطلح، بل هذا الأخير نفسه "يأبى إلاّ أن يفرض نفسه".[3] رغم إيجاد من التسميات ما يمكن أن يكون أوضح من أن يسمى بالأدب المقارن كأن يسمى مثلا "دراسات في الأدب المقارن" أو "دراسات في الآداب المقارنة"، إذ أن المقارنين يقومون أثناء دراساتهم هذه بالموازنة والمقابلة بين أدبين على الأقل عامة ـ كما وأن اصطلاح الناس جلهم على تسميته بالأدب المقارن، وإذا كان الراء مفتوحا فمعناه أنه اصطلاح منقول عن اللغة الفرنسية littérature comparée، وإذ كان الراء مكسورا فمعناه أن المصطلح منقول عن بعض المقارنين الفرنسيين وعن اللغة الإنجليزية literature comparative.[4]

(1) عدنان محمد وزان، مطالعات في الأدب المقارن، ص15.
(2) المرجع السابق، ص15.
(3) نفسه، ص16.
(4) ينظر: ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ط2، هامش الصفحة 09.

وهذه الرؤى والنظريات المتعلقة بغموض مصطلح الأدب المقارن ونقصانه الشائعة والذائعة الصيت، والتي ظلت تناقش وتحلل إشكالية إيجاد البدائل، إنما لا يمكن القول عنها أنها باءت بالفشل بقدر ما يمكن القول عنها أنها ظلت حبيسة الجدال والنقاش، وذلك لعدم تجسيدها وتخليص هذا المصطلح من الالتباس الذي لم يعد بإمكانه الخروج عنه، شأنه في ذلك شأن باقي العلوم التي عانت الغموض في اصطلاحاتها، إذ أنه:"غني عن الذكر أن المصطلح قد اتخذ حق المواطنة الشرعية، وقد اعترف **رينان Renan** في مؤلفه (حياة يسوع) إبان حديثه عن الجنس السامي بأن مثل هذه التسمية ناقصة تماما، لكنها شأنها شأن (المعمار القوطي) و(الأرقام العربية) يجب الحفاظ عليها لكي يتيسر التفاهم حتى بعدما تبين الخطأ من استخدامها".[1]

وبهذا يمكن القول أن مصطلح الأدب المقارن تعبير ناقص وغامض ومبهم، الأمر الذي ساعد على وجود أخطاء كثيرة في تحديد مدلوله تسببت في إعاقة سير دراسته وعدول كثير من الدارسين عنه، ولذلك توجب تحديد مدلوله، غير أن رغم ذلك فإنه من الناحية الحتمية ضروري، وذلك لأن استعماله كتب له لأن يستمر إلى أكثر من قرن مضى من الزمان، مما مكنه من إثبات وجوده، بعدم تركه مكانه لتعبير آخر أقل حيرة وتشويشا وأدنى غموضا وإبهاما يمكن أن يكون بديلا له، حيث أن ما اقترح من مصطلحات وتسميات لتحل محله لم يُكتب لها النجاح الذي يمكّنها من فرض نفسها، ودحض المصطلح السابق الاستعمال الذي كتب له الشيوع والانتشار والذيوع المستمر.

وليس المهم أن تتطابق المفاهيم والتعاريف أو تختلف، كما وأن ليس المهم أن يكون المصطلح المستعمل تسمية ناقصة أو كاملة، وإنما الأهم من ذلك هو أن كيف يستمر هذا العلم وينجح في دراساته؟ وإلى أي مدى يصل بتلك الدراسات إلى النجاح؟ وما هي درجة بلوغه في تحقيق دراسات متكاملة لا ينقصها التقويم؟

(1) كلود بيشوا، أندرية روسو، الأدب المقارن، ص30.

(2-1) نشأة الأدب المقارن وتطوره:

ككل علم ظهر إلى الوجود والعالم معا لابد لوجوده من وجود بدايات لنشأته، تكون عبارة عن إرهاصات تتمثل في محاولات حاولت تحليل ما حدث من تفاعل داخل هذا العلم. غير أن تلك البدايات التي عرفها ذلك العلم يصعب غالبا تحديد إطارها الزمني والتاريخي، وذلك يعود إلى اختلاف وجهات النظر حول تحديد النشأة الحقيقية لذلك العلم، مما يستدعي استعراض الإرهاصات والمحاولات الأولية للنشأة الحقيقية، التي من خلالها يمكن تحديد التاريخ والزمن المعين لظهور ذلك العلم كعلم مستقل قائم بذاته.

ولعل ما عرفته الآداب على اختلافها من مقارنات سلفا، بالإضافة إلى العوامل وما أوجدته من تجليات العلائق بين لغات مختلف هذه الآداب، كانت نتيجته حتما ميلاد علم جديد له منهجه الخاص به مستقلا قائما بذاته، كفؤا لأن يخوض دراساته المقارنتية في مجال التأثير والتأثر بين مختلف الآداب القومية، وكان ذلك خاصة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وبذلك كان لنشأة علم الأدب المقارن عوامل ساهمت إسهاما كبيرا في ظهوره وبروزه، وانتهى بفضلها إلى تواجده كعلم ناضج له دعائمه وركائزه، رغم التعثرات والعوائق التي لاقاها وصادفها.

(1-2-1) النشأة عند الغرب:

(1-1-2-1) الإرهاصات الأولى:

كل دارس يحاول التعرض إلى نشأة الأدب المقارن لابد وأن يقف أولا عند النشأة الأوربية، إذ أنها كانت مهده الأول لميلاده، حيث احتضنته فرنسا أولا ثم ذاع بعد ذلك صيته في باقي أوربا، وصولا إلى أمريكا ثم إلى الإتحاد السوفياتي، ومنه إلى البلاد العربية، وعليه فمن الواجب أن نتتبع مراحل نشأته وإرهاصاته الأولية، وذلك بإجمالها كالآتي:

أ) محاكاة الرومان للأدب اليوناني: فقد كانت روما تفتقد لوجود أدب له دلالته على قوميتها، حيث أنه:"لم يكن للأدب اللاتيني من أصالة تذكر يستقل بها عن تأثير الأدب اليوناني، فيما عدا ما يحتمل أن يكون في جنس التاريخ والخطابة، وهذه ظاهرة خصبة من ظواهر الأدب المقارن".[1]

وتأثير الأدب اليوناني في الأدب الروماني إنما كان كردّة فعل بفترة وجيزة للاحتلال العسكري الروماني لليونان عام 146ق.م[2]، إذ استطاعت اليونان أن تغزو روما" فكريا وثقافيا بكل ألوان الحضارة وبخاصة في علم الأدب والفلسفة،... و هكذا أخذ الأدب الروماني يقلد كل أجناس الأدب اليوناني، فيما عدا الخطابة والتاريخ، حتى أصبح من الشائع القول: إذا كانت روما قد تغلبت على أثينا عسكريا وسياسيا، فقد هزمت أثينا روما ثقافيا وفكريا، وحضاريا، وجعلتها تابعة لها وأسيرة لفكر رجالها".[3]

وهي حقيقة اعترف بها مؤرخي الأدب ونقاد روما، ودليل ذلك دعوة تشجيع الروماني **هوراسHorace*** لأبناء جلدته قائلا:" اتبعوا أمثلة الإغريق واعكفوا على دراستها ليلا واعكفوا على دراستها نهارا".[4]

وهو اعتراف صريح على سير الأدب الروماني في فلك الأدب اليوناني، حيث أنه سبح في بحر واغترف منه اغترافا إيجابيا اشتُرِط فيه عدم الرضوخ له تماما، حيث ابتعد الأول عن الذوبان في الثاني، كما ابتعد عن الخروج والانسلاخ الكلي عن أصالته.

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص21.
(2) محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ط2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت، لبنان، ص37.
(3) المرجع السابق، ص37.
(*) هوراس Horace: (85/ 08 ق.م) شاعر روماني.
(4) Horace: Ars paetic'B vers, p:286-269.
نقلا عن محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص21.

وهذه المحاكاة الرومانية للأدب اليوناني إنما كانت كإرهاصات دخلت في إطار الموازنات والسرقات، فعدت بمثابة ملامح للمقارنة كانت تعقد بين ذلكين الأدبين، سبقت وجود الأدب المقارن التاريخية التي اعتبرت "حديثة العهد على ما يظن، ففي العصور القديمة لم يستعمل أسلافنا سوى الموازنات بين الكتاب الإغريق والكتاب اللاتين".[1]

ومن الأمثلة الدالة على تواجد الدراسات المقارنة، والتي كان يقوم بها النقاد والأدباء في العصور القديمة ما نجده من مقارنات أدبية بين الأدبين اليوناني والروماني مثل التي كان يقوم بها كل من **ماكروسبيس Macrosbius** و **جليس A.Gellius** [2]، وأيضا استلهام **هوراس** لإبداعاته الشعرية من شاعر اليونان **"بندراوس"bandraws**.[3]

فبعدما تطور الأدب الروماني وتقدم وانتشر، وذاع صيته بسبب محاكاته للأدب اليوناني، والسير على دربه ونحيه منحاه في تلك الفترة "حاول المؤرخون الرومان المقارنة لما أنتجه كتابهم وشعرائهم بالنماذج اليونانية، ولئن كانت طرقهم تعد محاولة ساذجة للمقارنة فهي في حينها سجلها التاريخ لحساب الأدب المقارن".[4]

وهذا المنحى العلمي هو ما راح **دورا Dora** يدلل به على:"أثر المحاكاة العظيم في تطوير الآداب اللاتينية، متخذا طريق الدراسة المقارنة وسيلة إلى إثبات جدواها، وهي دراسات تعد من أقدم ما عرف في هذا الجانب، وإن كانت كما جاءت في كتاباته تفتقر إلى المنهج المقارن في شكله العلمي الموثق".[5]

وفي سبيل التدليل على صحة هذه الدعوة لم يفتقدوا، بل لم يعدم **دورا** أن يجد مثالا علميا

(1) بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص20.
(2) ينظر: محمد وزان عدنان، مطالعات في الأدب المقارن، ص23.
(3) ينظر: ابراهيم عبد الرحمن، الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، مصر، 2000م، ص11.
(4) ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص18.
(5) ابراهيم عبد الرحمن، الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق، صص17 - 18.

معاصرا من الآداب الأوربية المسيحية، وهو الأدب الايطالي في عصر النهضة الذي حقق تطورا ملحوظا، بسبب ما كان له من فضل باتصاله ومحاكاته للأدبين اليوناني والروماني.[1]

ومما لا شك فيه أن هذه المحاكاة وانفعال الأفكار والترجمات لم يلفت انتباه أيا من الكتاب في هذا العصر(أي عصر المحاكاة) إلى الدراسات المقارنة، وبذلك عدت " نظرية المحاكاة من المحاولات الأولى البسيطة لنشأة الأدب المقارن".[2] وعليه فما كان يقام حول هذه الآداب من دراسات يدخل في إطار الموازنات والسرقات الأدبية والاقتباسات، وليس من قبيل المقارنة "وإنما هي أساسات وجذور أولية ساعدت على ظهور الأدب المقارن في العصر الحديث".[3]

وبهذا الواقع الحي الذي عرفته نظرية المحاكاة نرى أن الأدب المقارن بدأ إرهاصاته الأولية بنظرية المحاكاة والتي كانت بين روما واليونان، مما ساعد على توطئه الأرضية لمثل هذا النوع من الدراسات المقارنة، التي امتازت في ذلك الوقت بطابع البساطة وعدم المثول أمام دراسات نقدية كالتي نراها في وقتنا الراهن.

(ب) الآداب الأوربية وعالميتها في العصور الوسطى (395هـ/ 1453م):

تميز هذا العامل بانتشار الدين المسيحي في كل أنحاء المعمورة الأوربية، وبخاصة في العصور الوسطى، مما أدى إلى ظهور سمات جمعت مختلف أقطار أوربا ووحدت آدابها. وكان لتوجيه الآداب هذه الوجهة سبب تمثل في مظهران هامان هما: سيطرة رجال الدين والكنيسة على الإنتاج الأدبي وسيطرة رجال الفروسة، التي كانت سببا في توحيد الآداب الأوربية[4]. مما أدى إلى سيطرة هاتين الطبقتين على الحكم والسلطة في أوربا، إذ أنهما كانا

(1) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص 24 - 25.
(2) محمد رمضان الجربي، الأدب المقارن، ص22.
(3) المرجع السابق، ص23.
(4) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص22.

شريكين في التمتع بخيرات القارة الأوربية، كما انتشر على أيديهما الإقطاع والاستغلال بأبشع أنواعه وأقساها، ما أدى إلى عودة الحكم إلى ما يشبه نظام العبيد.(1)

ولعل ما يتضح أن هذا النوع من الإقطاع، والذي كان قد اصطبغ بصبغة سياسية، إضافة إلى المذهبية "أدى إلى إقطاع فكري وأدب موجه، حيث كانت جميع الآداب الأوربية في تلك العصور تكتب باللغة اللاتينية وهي في نفس الوقت لغة الكنيسة.(2)

ولعل هذا ما يدل على أن رجال الدين كانوا هم المسيطرون على الحركة الفكرية، أما الفرسان فصرفوا غايتهم إلى التفرغ للحروب والدفاع عن الكنيسة أينما كانت.

كما أن احتكار رجال الدين والفرسان للغة اللاتينية واستعمالهم لها في كتاباتهم، سمح بولوج الروح المسيحية في معظم الإنتاج الأدبي الأوربي - إن لم نقل كله - عن طريق القساوسة والرهبان والكهنة، إضافة إلى ولوج روح الفروسية واتسامها بسمة خاصة أدى إلى انبجاس أول ملامح عالمية الأدب **Cosmopolitisme***.(3)

غير أن هذه العالمية وما خلفته تلك العصور من إنتاج أدبي لم يكن على محمل الجد موضعا للدراسات المقارنة، التي قامت بها مختلف الطبقات المثقفة آنذاك، كما لم تجد من يقيّمها في ذلك الحين.

(ج) نظرية المحاكاة وعصر النهضة (القرنان 15م و16م): كان لتوجيه العرب لأنظار الأوربيين نحو محاكاة الأدب اليوناني واللاتيني فضل كبير، فقد عاد الأوربيون إلى النصوص اليونانية في لغاتها الأصلية "وكانت الدعوة* إلى الرجوع لآداب اليونان والرومان ومحاكاتهما

(1) ينظر: بديع جمعة، دراسات في الأدب المقارن، ص39.
(2) المرجع السابق، ص39.
(*) Cosmopolitisme: الكوزموبوليتية: تعني عالمية الأدب.
(3) ينظر: ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص19.
(*) من أهم دعاة هذه النظرية: جماعة الثرية بفرنسا، وذلك بكتاب اسمه "الدفاع عن اللغة الفرنسية والسمو بها (لجواكيم دوبليه)".

بمثابة ثورة فكرية في ذلك العصر، لأنها كانت تتضمن الخروج على أدب العصور الوسطى ذات الطابع المسيحي".[1]

وبانتقال الحياة من تسلط رجال الدين والكنيسة والفرسان إلى ثورة الأدباء على هذه الوضعية، مطالبين بذلك إحياء نظرية المحاكاة، وبخاصة للأدبين الروماني واليوناني "اتجهت الآداب الأوربية وجهة الآداب القديمة".[2] وقد ركزت هذه النظرية في عصر النهضة على هدفين أساسيين هما:

إحياء الكنوز الأدبية اليونانية واللاتينية مع التركيز على دراستها، وما حظيت به من ترجمات إلى لغات هامة خارج أوربا كالعربية مثلا.

محاولات مجاراتهم وتقليدهم لهذه الآداب في آدابهم القومية، واتخاذ المحاكاة منطلقا لازدهار الآداب القومية، بعدما كانت آدابهم تحت سيطرة رجال الكنيسة والفرسان.[3] وبذلك أصبحت الآداب اليونانية والرومانية مصدرا تستمد منه الآداب الغربية موضوعاتها وأفكارها، لما لها من قيمة لفت لها العرب انتباه أوربا.[4]

ولعل من الملاحظ أن هذه الدعوة كانت بمثابة ثورة ضد تقوقع الآداب الذي عرفته على مدى العصور الوسطى، كما أنها ثورة على أنواع التسلط والسيطرة التي فرضها رجال الدين والفرسان على المجتمعات، الأمر الذي أدى إلى تشجيع الدراسات المقارنة بين مختلف الآداب القومية، بالإضافة إلى الآداب العريقة، فكانت هذه الدراسات نتيجة لما قدمته هذه المحاكاة للأدبين اليوناني والروماني من خدمة لمختلف الآداب القومية، جعلته يرتقي ويزدهر ويتقدم، طبعا، دون الانزياح والخروج عن أصالته.

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص53.
(2) رامي فواز الحموي، النقد الحديث والأدب المقارن، ص112.
(3) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص27. وبديع محمد جمعة، دراسات في الأدب المقارن، ص40.
(4) ينظر: محمد وزان عدنان، مطالعات في الأدب المقارن، ص23.

ومما شك فيه أن تلك الثورة الفكرية كان الهدف من قيامها ـ الانسلاخ عن آداب العصور الوسطى، والابتعاد عنها بالتقرب من الآداب الإغريقية واللاتينية والانسجام معها. وبهذا عدت تجربة هؤلاء الكتاب ـ من أدباء وشعراء ـ الذين حاكوا الأدب اللاتيني والإغريقي حقلا خصبا للدراسات المقارنة.[1]

(د) الأدب والعصر الكلاسيكي (القرن 17 و18م):

ظلت الآداب في هذا العصر مقننة مرتبطة بقواعد خاضعة لقوانين، وذلك إلى غاية القرن الثامن عشر، وما حمله من مستجدات ومتغيرات سياسية واجتماعية مع المساس بالجانب الأدبي نوعا ما. وذلك عبر طرق مختلفة كالرحلات والهجرات المتبادلة أو الصحف المطبوعة وغيرها، مما أوجد بعض الدعوات بعدم الاكتفاء بالمحاكاة للآداب العريقة، بل الانفتاح والاطلاع على الآداب الأوربية الحديثة، فرغم "تأثر ذلك الأدب بالآداب القديمة إنتاجا ونقدا كانت مهمة النقاد أبعد ما تكون عن الاتجاه التاريخي وعن البحث في المنابع التي استقى منها الكاتب؛ إذ كانت غايتهم فنية عملية، وهي الإرشاد والدعوة إلى الإنتاج على حسب قواعد جرت مجرى العقائد".[2]

ولعل هذا الأمر هو الذي دفع بعض النقاد إلى القيام بدراسات مقارنة، إما بين جنسين أدبيين أوربيين، وإما بين إنتاج أدبين مختلفين، وبذلك وفي هذا العصر "عقدت الآداب الحديثة المختلفة إزاء الإغريق والرومان الالتزامات على اختلاف أنواعها، بيد أن المثقفين والنقاد اكتفوا بوجه عام، بالإشارة إلى الاقتباسات فقط، تاركين للمقارنة أمر إعلان الأشياء المنحولة وإنشاء الأحكام التقييمية".[3]

(1) ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص19.
(2) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص28 ـ 29.
(3) بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص20.

وهذا إنما كان يدخل في إطار النقد، وذلك بإصدار الحكم على ما وجد من اقتباسات وسرقات أدبية قام بها مثلا أديب ما من إنتاج أديب آخر من أمة ما غير أمته، دون الاهتمام بالجانب التاريخي الذي يعتبر عند المقارنين أساسا للدراسات المقارنة، وهو ما عِيب على تلك الدراسات وجعل نقدهم هذا كمحاولات جاءت "قاصرة من حيث بيان أصول الأجناس الأدبية من الناحية التاريخية، ولم تحاول مناقشة ظواهر التأثير والتأثر من الوجهة العلمية، وكيف تدخلت البيئات المختلفة في تباين هذه الآداب".[1]

أما في القرن الثامن عشر فقد ظهرت أمور جديدة ومختلفة، تمكنت "من أن تدخل هذا النوع من المقاربات في طريق الأدب المقارن الصحيح، فاتسع بذلك الأفق الأدبي".[2]

ولعل ما طرأ من تغيرات جذرية مست العقلية الفرنسية على وجه الخصوص، منها مثلا اكتشاف فرنسا للآداب الألمانية عن طريق مدام دي ستايل، والاطلاع على الفكر الإنجليزي، فغذى فكر **لوك Loke** و **نيوتن Newton** وعدد غير قليل من علماء الإنجليز فكر فلاسفة عصر النورومنهم **فولتير Voltaire**، و **مونتسيكو Montesquier**،**وديدرو Diderot**.[3]

وبذلك ربطت الآداب الأوربية على اختلافها أواصرا توثقت خصوصا في أثناء القرن الثامن عشر، وحدث بينها التبادل والتفاعل، وظهرت أبحاث تبين دور التأثير والتأثر، ومن جملة ذلك انفتاح الأدب الفرنسي بخاصة على المؤثرات الخارجية، واحتكاكه بآداب البلاد المجاورة له.

ورغم هذه العوامل والمتغيرات والمستجدات كلها، والتي عرفها العصر الكلاسيكي، لم تأتي بالثمرة المرجوة والمنتظرة، فقد كان ينتظر الكثير في هذا القرن، مما يساعد على قيام الأدب المقارن كعلم مستقل قائم بذاته، غير أن ذلك لم يتحقق نظرا لاقتصار الدارسين على سرد سير المؤلفين وعرض بعض النصوص من مؤلفاتهم.[4]

(1) ينظر: محمد بديع جمعة، دراسات في الأدب المقارن، من ص45 إلى ص52.
(2) بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص20.
(3) ينظر: ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص21.
(4) ينظر: رامي فواز الحموي، النقد الحديث والأدب المقارن، ص112.

(هـ) الأدب في القرن التاسع عشر(الحركة الرومانتيكية والنهضة العلمية):

امتاز القرن التاسع عشر في البلاد الأوربية بازدهار العلم والمجتمع وتقدمه، وذلك لعكوف العلماء على مختلف الدراسات الأدبية والعلمية والاجتماعية، "مما ترك أثارا واضحة على مناهج الدراسات الأدبية عامة والمقارنة خاصة".[1]

ولعل عكوف العلماء على تلك الدراسات جعل الدراسات المقارنة تزدهر في القرن التاسع عشر، فنظرا لما حدث في القرن الثامن عشر انتظر الأدب المقارن حلول القرن التاسع عشر لينهض كعلم مستقل، لأن هذا القرن كان "في أوربا عهد تقدم ملحوظ في الناحية الاجتماعية وفي البحوث العلمية، فكثرت الاستعارات وتعددت التراجم للآثار الأدبية لمختلف الدول، وعكف العلماء والكتاب على درس مختلف الظواهر الاجتماعية والأدبية".[2]

وقد ساعد على نشأة الأدب المقارن، ونموه وازدهاره ودخوله حيز الوجود، تواجد حركتين وسيطرتهما، إذ كان لهما الأثر البارز والفعال في هذا العصر على الأدب، وبخاصة في اتجاهيه الإبداعي والنقدي*، فكانتا بذلك تمهيدا لمسار الدراسات المقارنة، التي بدأت صورتها وملامحها العلمية تتضح وتأخذ منحى في مجال تاريخ الآداب عموما.

وهاتان الحركتان اللتان ساعدتا على نشأة الأدب المقارن وازدهاره هما:

أ) الحركة الرومانتيكية: في هذا العصر أوجد مؤرخون مميزون في الأدب الألماني مكانا ذا مستوى لا بأس به للأدب المقارن، ومن بينهم: **الإخوة شليغل***، و **مدام دي ستايل M^{me} De***

(1) ابراهيم عبد الرحمن، الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق، ص23.
(2) رامي فواز الحموي، النقد الحديث والأدب المقارن، ص112 - 113.
(*) هذين الاتجاهين هما:علمين أحدهما: تاريخ الأدب الحديث وثانيهما النقد الحديث اللذين ساهما بنشأتهما في الأدب المقارن.
(*) الإخوة شليغل الألمانيين: فريدرك وأغست ويلهلم.
(*) مدام دي ستايل (1766م/ 1817): سيدة فرنسية من أكبر الدعاة إلى الحركة الرومانتيكية في فرنسا متأثرة في ذلك بفلاسفة الألمان ونقادهم وأول من أطلق اسم الرومانتيكية على هذه الحركة.

Staël، التي نقلت أثناء رحلتها إلى ألمانيا صورة الشعب الألماني، وما يزخر به من فكر وأدب وأخلاق في كتابها"**عن ألمانيا De L'allemagne**"[1]، والتي دعت إلى دراسة الآداب في لغاتها الأصلية، واستشهدت بالآداب الأجنبية لتبين وجوه تشابهها واختلافها.[2]

كما كان لرسائل **فولتير voltaire*** الفلسفية دور كبير في إظهار الأدب الإنجليزي، وبعد ذلك بوقت قصير ظهر باحثون بدأوا بتحليل الأدب المقارن في محاضراتهم العامة، وفي مؤلفاتهم أمثال: **فيلاريت شاسليه Villaritt Chasslée**.[3]

وإضافة إلى هؤلاء نجد **سانت بيف Sante Buff***، والذي حاول خلال مقالة نقدية له نشرها عام 1829م بعنوان "عرض تاريخي ونقدي للشعر والمسرح في القرن السادس عشر"

«Tableau historique et la poésie et du théâtre français au XVI é siècle».[4]

أن يثبت أن جذور الشعر الرومانسي تعود إلى القديم، و بذلك يكون قد فتح آفاقا لتطور الأدب المقارن في هذا العصر.

وقد كان **سانت بيف** يبحث في الإنتاج الأدبي من حيث دلالته على مؤلفه، فكانت أحكامه في النقد على شخصيات المؤلفين، وليس كما فعلت **مدام دي ستايل** التي كانت تبحث في الإنتاج من حيث دلالته على المجتمع.[5] كما وأن موقفه من النقد موقفا وسطا بين الحركة الرومانتيكية والنظرة الواقعية المتأثرة بالنهضة العلمية.[6]

(1) ينظر: بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص23.
(2) ينظر: ريمون طحان،الأدب المقارن الأدب العام، ص24.
(*) فولتيرVoltaire: روائي وفيلسوف كبير، له أكثر من مائتي وستين مؤلفا، وهو أحد مؤسسي حركة التنوير الفكري، والذي اقترن اسمه "بحركة الفكر".
(3) ينظر: بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص24.
(*) سانت بيف: (1804م/ 1869م) باحث فرنسي.
(4) ينظر: ابراهيم عبد الرحمن، الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق، ص 50.
(5) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص48.
(6) ينظر: المرجع السابق، ص50.

أما **مدام دي ستايل** فقد مهدت بنظرتها لإلغاء كل الحواجز الكائنة بين الآداب عند مختلف الأمم، وقد كانت حريصة على وصف الأدب الألماني "وترجمة نماذج منه في كتابها عن ألمانيا، وكان ذلك الاتجاه دعوة إلى انفتاح الأدب الفرنسي على آداب الأمم المجاورة، مما كان له آثار واسعة على الدراسات المقارنة فيما بعد".[1]

كما وأنها قد أشارت في مؤلفها "عن ألمانيا" بالفائدة الناتجة عن الانفتاح للتيارات الغربية قائلة :" هناك شيء غريب يميز الشعوب عن بعضها البعض، وقد يعود هذا إلى البيئة واللغة ونظام الحكم، وأحداث التاريخ المشتركة التي تفوق جميع العوامل التي ذكرناها، ومهما بلغ المرء من الذكاء الحاد يصعب عليه أن يتتبع ما يخامر فكر من يعيش على أرض هي ليست أرضه، ويتنفس هواء هو ليس هواء بلده، ولكنه يجب علينا أن ننفتح لما هو أجنبي وأن نكون مضيافين حتى لما هو غريب عنا. أَوَلَيْسَ في نهاية الأمر نحن الذين نجني ثمار ذلك الإنفتاح؟ ".[2]

والواضح من أن ما قامت به **مدام دي ستايل** وما قدمته من إسهامات، قد أوجد حقا نوعا من الدراسات لعب دورا هاما في مصير الدراسات الأدبية المقارنة.

كما وأن دعوتها إلى الاطلاع والانفتاح والاحتكاك بالآداب الأجنبية، كانت دعوة صريحة ذات ضرورة حتمية بالخروج من نطاق القومية وتجاوزه إلى الاطلاع على آداب الأمم الغربية الآخرى.

وبذلك فرضت الحركة الرومانتيكية نفسها وقضت على الحركة الكلاسيكية، التي ظلت مسيطرة لما يكاد يتجاوز قرنين من الزمن على الآداب، وإخضاعها لقوانين وقواعد، وإلزامها بنظرية المحاكاة للأدبين الإغريقي والروماني. كما فتحت الرومانتيكية المجال للآداب العامية

(1) ينظر: ابراهيم عبد الرحمن، الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق، ص 36 - 37.
(2) ينظر: ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص25.

والانتصار لها وإعطائها الفرصة لكل أديب حتى يعبر عن كل ما يختلجه بطريقته الخاصة دون أي قيود تعيقه، كالعقل الذي كان يسيطر على الكلاسيكية ويكبح العاطفة ويخفيها.

غير أن تأثير الحركة الرومانتيكية في نشأة الأدب المقارن كانت محدودة بدعوتها إلى الاطلاع والاحتكاك بالآداب الخاصة بالأمم الأخرى والاستفادة منها. إضافة إلى دعوتها إلى دراستها في لغاتها الأم أي الأصلية. وبذلك فلم يتجاوز تأثيرها تلك الحدود كما كان شأن النهضة العلمية التي كان لها تأثير كبير في نشأة الأدب المقارن، وإظهاره وإخراجه إلى حيز الوجود بصفة نهائية.

ب) النهضة العلمية:

من المعقول أنه بذكر النهضة العلمية يتبادر إلى الذهن القرن التاسع عشر، والذي يعد البداية الحقيقية للعصور الحديثة، إذ مثلما كان لهذه النهضة دور في الاختراعات الحديثة في هذه العصور، كان لها أيضا في العلوم الإنسانية والعملية على حد السواء تأثير عميق في النقد والأدب.

وليس هذا فحسب فقد امتاز القرن التاسع عشر، إلى جانب القرن العشرين، بميزة خاصة وهي وضع معظم النظريات موضع التطبيق، فبدأت الحقائق الثابتة تتضح والعمل بها بالعقل دون اعتماد العاطفة أو اللجوء إلى الخيال. حيث" كان التقدم العلمي نفسه سببا من أسباب القضاء على الرومانتكية...، إذ انصرف الأدب إلى واقع الحياة يصف في موضوعية ما تزخر به مواطن البؤس والضعف،متحررا من جموح الخيال وانطلاقاته وبذلك ماتت الرومانتكية".[1]

وبذلك كان للنهضة العلمية أثرها في الأدب المقارن، إذ جاءت بعدة نظريات علمية، كان لها أثرها الفعال على الدراسات المقارنة صرفت الأنظار إلى الاختراعات والعلوم والاكتشافات

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص51.

وغيرها، وخاصة أنظار الكتّاب والنقاد الذين اعتقدوا أن العلم سيكون جديرا بحل كل ما يعيق الإنسانية من مشاكل، وأن ما يسير عليه العلم من مناهج هي التي سيتبعها بصورة حتمية النقد والأدب، حتى يتمكن من السير على درب سليم، مما يؤدي إلى الخروج بنتائج معقولة صحيحة.

ومن أهم تلك النظريات التي جاءت بها النهضة العلمية، والتي اطلعت المجتمعات العالمية عليها، ونالت الحظ الوافر من الشهرة، نظرية **دارون Darwin** (1809/ 1882) في التطور والاختيار في الطبيعة، وأثره في التكوين الحيواني بأنواعه، وذلك في كتابه:"نشأة الأنواع بطرائق الاختيار الطبيعي أو الاحتفاظ بالأجناس المختارة في صراع الحياة".

« Charles Darwin: On the origin of species, Or the préservation of favoured race in struggle of life 1959»[1] .

وهذه الأخيرة تأثر بها الكثير من الباحثين وآمنوا بها ومنهم **ارنست رينان Ernest rénane** (1823م/ 1893م) والتي عبر عنها بقوله:" لا يمكن أن يعد الوعي الإنساني نتيجة لآلاف أخرى من الوعي تتلاقى كلها مؤتلفة في غاية واحدة".[2]

ثم إن إيمانه بالعلم وبهذه النظرية إلى حد يفوق التصور جعله يبني كل كتبه على فكرتين أساسيتين هما: الثقة في العلم وجبرية الظواهر. ومن ذلك كتابيه الأول بعنوان:"تاريخ أصول المسيحية" الذي أصدره من عام 1863م حتى 1883م في شكل مجلدات كثيرة. وكتابه الآخر بعنوان:"التاريخ العام والمنهج المقارن للغات السامية" وكان صدوره عام 1855م.[3]

(1) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص52، ومحمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص52.
(2) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص52.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص52.

وقد تردد صدى ذلك الاتجاه في بحوث الكاتب الإنجليزي **بونست** في مؤلفه "الأدب المقارن" الذي تناول فيه دراسة ظاهرة الأدب في تأثرها بالعوامل الاجتماعية، وذلك في جميع الدول ومن ذلك مثلا الإدراك المقارن بدائي ليس له قيمة في الدراسات المقارنة الحديثة، غير أنه كان تقدما في تفسير الأدب بصفة ظاهرة عامة ومشتركة بين مختلف الآداب، وربما كان لهذا تأثير في نشأة الأدب المقارن.[1]

ونظرية **دارون** على الرغم من أنها لم تحقق المطلوب في بعض نتائجها، الأمر الذي جعلها تفقد قيمتها العلمية، إلا أنها راجت رواجا عظيما في أوربا، فقد تبنّاها معظم الباحثين وعملوا بها، إيمانا منهم أن الأجناس الأدبية تنشأ وترقى في تكوينها عبر العصور، كما هو الشأن بالنسبة للكائنات الحية البشرية والحيوانية والنباتية.

إضافة إلى ما جاءت به النهضة العلمية من تقدم علمي، فقد عرف القرن التاسع عشر أيضا ظاهرة علمية أخرى، كان لها دورها الفعال وأثرها المباشر في الاهتمام بالمقاربات الأدبية. إذ اتجه علماء ذلك القرن إلى المقاربات من أجل استنباط الحقائق والتعمق في البحث، فنشأ [2]:

- علم الحياة المقارن: Biologie comparée -
- علم التشريع المقارن: Législation comparée -
- علم الميثولوجيا المقارن: Mytholgie comparée -
- علم اللغة المقارن: Linguistique comparée -

وهي علوم "لا بدع، إذن، أن يحذو تاريخ الأدب حذوها في اتجاهه نحو الأدب المقارن".[3]

(1) ينظر: رامي فواز الحموي: النقد الحديث والأدب المقارن، ص116.
(2) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص53.
(3) Jean Marie - carré : Annales du centre universitaire méditerranéen,1948 -1950, p.70.
نقلا عن محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن ط5، ص53.

ولعل ما يتضح مما سبق أن هذه العلوم ساعدت الآداب على أن تسير على نهجها، حتى تتمكن من إيجاد نوع من الدراسات تعني بدراسة مواطن التشابه والاختلاف، وعلائق التأثير والتأثر ألا وهي "الأدب المقارن"، وقد نعت هذا العلم بهذا الاسم في القرن التاسع عشر الميلادي وبالذات في الربع الأول منه، وذلك إنما " أسوة بعلوم التشريح والحيوان والنبات التي اتخذت لها وجهة مقارنة، وقد أخذ الذين يهتمون في هذه الفترة بالأدب المقارن يدرسون أي أدب كان، وكأنه ينشأ ويرتقي تماما كما تنشأ وترتقي الحيوانات والنباتات".[1] وبذلك راح العلماء بوجهتهم إلى القيام بمقارنات في أنواع العلوم والفنون على اختلافها، من العلوم المقارنة كعلم التشريع المقارن وعلم الحياة المقارن وعلم اللغة المقارن وغيرها.[2]

غير أن هناك من مهّد إلى خلق الأدب المقارن بوصفه علما، وقد احتل الصدارة بين أرمدة الباحثين الذين اهتموا بالمقارنات، رغم أن دراساتهم لم تكن ممنهجة في بحثهم عن علاقة التأثير والتأثر بين مختلف الآداب على نحو ما يتجه إليه أرباب المقارنة الحقيقين، في الوقت الذي بلغت فيه الدراسات المقارنة أوَجَّها واكتمل نضجها وصارت بذلك العلم الذي كان يرجى وجوده منذ أمد طويل.

ومن بين هؤلاء المُمَهدين والذين تمثلوا بالروح العلمية للعصر ثلاثة من أشْهر النقاد الفرنسيين، وهم:

1) **هيبولت تين Hippolyte taine*** (1828/ 1863):

وقد بنى **تين** نظرياته على مبدأين اثنين هما:"أن التأثير متبادل بين العوامل الطبيعية والعوامل النفسية التي تتضافر معا على نمو الجنس البشري واطراد تقدمه، وأن بحوث العلم

(1) ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام،ص25.
(2) ينظر: محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص56.
(*) هيبولت تين Hippolyte taine: ناقد ومؤرخ وفيلسوف فرنسي، متحصل على شهادة دكتوراه في الآداب برسالة موضوعها "لا فونتين" وهي دراسة نفسية القرن التاسع وحال رجال البلاط فيه ونواديه ومجتمعاته، ومن كتبه الأخرى: فلسفة الفن، فرنسا المعاصرة، تاريخ الأدب الإنجليزي.

لا بد أن تؤثر في الأدب والفن".[1] وهذه العوامل ينصح **تين** بضرورة دراستها؛ إذ أن الخصائص الثقافية والاجتماعية المتواجدة بأي أمة وبكل شعب في أدبه وفنه ترجع إليها. وقد أظهر **تين** أن:"كل عمل فني هو نتاج الجنس أولا، والوسط الاجتماعي الذي يغير الجنس ويبدله ثانيا، والزمن الذي يسُود مثل هذه الكفاءات ثالثا"[2].

ويعد الجنس من أقوى هذه العوامل الثلاث في اختلاف الإنتاج الفكري، حيث أن كل جنس بشري خاضع لعوامل واحدة من بيئته الطبيعية ونظام حكمه وعاداته وتقاليده. أما البيئة فهي عامل مؤثر من الناحية الخارجية للجنس على عكس هذا الأخير الذي ينبع تأثيره من داخل ذات الفرد، إذ ما يحيط* بالفرد من عوامل سياسية واجتماعية تؤثر في تفكيره.

أما الزمن فهو بمثابة عامل ثانوي يعني (القوة والمواجهة)، أي تأثير الماضي في الحاضر، ومناصرته له (Moment / Momentum) وقد حصر **تين** " هذا العامل داخل نطاق الأدب الواحد حتى يكون عاملا ثانويا بالنسبة لتأثير الجنس والبيئة، وإذا التمسنا له في أدبنا العربي مثلا وجدناه عند "بديع الزمان الهمذاني" في مقاماته بالنسبة إلى "الحريري" في مقاماته، فقد سار الثاني على نهج الأول بدافع الميراث الثقافي، والأسس الفنية التي ورثها عنه".[3]

والملاحظ أن **تين Taine** لا يختلف في أفكاره وآرائه عن **مدام دي ستايل** و **سانت بيف** كثيرا، إذ يرى أن النتاج الأدبي مركبا كليًا ـ يمكن أن يكون عن طريق منهج جيد، وقد خصص لهذا دراسة عن الأدب الإنجليزي، إذ يرى أنه" نتيجة للجنس الإنجليزي في جو معين وفي

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن ط5، ص55، ينظر: محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص55.
(2) ينظر: بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص26.
(*) تنبه ابن سلام الجمحي في طبقاته قبل تين إلى تأثير البيئة الاجتماعية في الأدب وذلك حين علل تين شعر عدي بن زيد" بأنه كان سكن الحيرة يتمركز معظم وقته في الريف، وتفسيره لقلة الشعر في الطائف ومكة لقلة الحروب ولذا قل الشعر بين قريش إذ لم تكن لديهم ثائرة مما أدى إلى عدم المحاربة.
(3) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن ط5، ص59.

ظروف تاريخية محددة ومعتقدات دينية محددة، وليس شكسبير وملتن سوى منتجات تعبر عن مركبات مختلفة لهذه القوى".[1]

وربما اتباع المؤلف للمنحى العلمي في الدراسات المقارنتية بين الأدب الإنجليزي ومختلف ظواهره، وبين الأدب الفرنسي لإثبات نظرية **تين**، قد فتح بَابًا واسعا للدراسات المقارنة أمام البحث عن أصول الأفكار، وقد تحمل عبء ذلك كبار النقاد بعد **تين** من أمثال: جاستون باري و برونتيير.[2]

ولعل **تين** ورغم ما عرفه من تأثير كبير فإن أفكاره لم تساعد في تطوير الأدب المقارن، ولذلك وجب نقلها إلى حقل آخر. وذلك يعود إلى كون الرجل فيلسوفا أكثر منه ناقدا أدبيا ومقارنا. "ومما يدل على ذلك تأثره بالفلسفة الوضعية وتمسكه بآرائه الجريئة، مما أدى إلى رسوبه في الحصول على **الأجريجاسيون** في الفلسفة أمام لجنة الامتحان الرجعية.[3] وهو ما جعل نظريته تحمل الكثير من وجود النقص، فجاءت بذلك مجافية لروح الأدب المقارن فلم تقدم إسهاما في نشأته وتطويره.

2) جاستون باري: Gaston baris* (1839م / 1903م):

كان لدراسات الأساطير والخرافات الشعبية وقع كبير، إذ سارت على نهج مقارن، وذلك قبل ولوج الأدب المقارن إلى الساحة الأدبية والعلمية ووجوده كعلم ناضج. وقد استفاد منها **جاستون باري** فيما يخص نوع الموضوعات ومنهج الدراسة، إضافة إلى استفادته مما جاءت به من نتائج لبحوثها. وغدا بذلك الأدب عنده "تغذية للحاجات العامة للمجتمع وللميول الشعبية".[4] إذ رأى أن الأدب يمر بمراحل في نشأته والتي اعتبرها فطرية قومية، كما هو

(1) ينظر: محمد ابراهيم عبد الرحمن، الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق، ص52.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص53.
(3) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن ط5، هامش ص55.
(*) جاستون باري: وجه تفكيره نحو تكوين تلاميذه أكثر من توجيهه إلى التأليف وتدوين آرائه القيمة. وبذلك لم يترك الكثير عن منهجه في البحث، وتوافرت لديه كل صفات المؤرخ الكبير. كان صبورا دؤوبا في عمله، مجددا في محاضراته، من مؤلفاته الشعر الفرنسي في العصور الوسطى، والأدب الفرنسي في العصور الوسطى.
(4) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص63.

الشأن بالنسبة للفنون العامة الأخرى.غير أن هذا الأدب يخضع في نموه بالاعتماد على ما يرد إليه خارج نطاق حدود الأدب القومي.[1]

ولعل هذا ما يقصده حين أرجع الموضوعات على اختلافها، في مختلف الأدب على تباينها، "إلى عناصر مبسطة توارثتها هذه الآداب خلفا عن سلف، دون تحديد كبير في عناصرها الجوهرية ودون تغيير، إلا ما يكون من تركيب بعضها البعض تركيبا لا تلبث معه أن تتغير بساطة عناصرها في حالتها الأولى، لكنها تبقى ـ مع ذلك ـ متحفظة بطابعها العام بوصفها فنًا غذّى ـ منذ نشأته وفي بساطته الأولى ـ بروح اجتماعية من الشعب".[2]

ودون ريب أنّ هذه النظرة كان وراءها تأثير **جاستون باري** بنظرية **دارون** في "التطور والاختيار". إذ تجسد ذلك التأثر في دراسته الموضوعات في نسبتها إلى أصولها، ثم كيفية تطورها، بالإضافة إلى اهتمامه "بدراسة الصلات بين الأجناس الأدبية من واقع علاقتها التاريخية، وبيان هل كان ظهورها إلى الوجود نتيجة تولد بعضها عن بعض أو أن الصدفة قد لعبت دورها في وجود أي جنس أدبي".[3]

ولعل ذلك ما يؤكده **جاستون باري** بدراسته حول صلة الجنس الأدبي "الفابليو Fabliaux" بالآداب الشرقية[4] والتي تبلورت نواته الأولى على أثر النقاد الغرب بالشرق في الحروب الصليبية، الأمر الذي أدى إلى انتقال كثير من القصص المنتشرة بين الشعوب العربية والشرقية آنذاك إلى الغرب. وبذلك كانت إثارة المسائل التي بدأها **باري**" تعد من صميم الأدب المقارن، ووجه أنظار الباحثين لدراستها دراسة مقارنة، وأسهم في هذه الدراسة، وهي مسائل تهمنا بخاصة في أدبنا وتأثيره في الآداب الأخرى".[5]

(1) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص63.
(2) De littérature comparée, 1921, p20 (M'articlé de baldensperger).
نقلا عن المرجع نفسه، ص63 ـ 64.
(3) محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص55.
(4) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص64.
(5) المرجع السابق، ص70.

وبهذا نجد **جانسون باري** وبالرغم من أنه كان ناقدا، إلا أنه استطاع بدراساته تلك أن يساعد على نهضة الأدب المقارن. إذ أن ما آثاره من مسائل وقضايا حول أثر القصص الشعبي الشرقي العربي في القصص الشعبي الغربي، مثلا، كان كإسهام ساعد على نشوء أو على الأقل تبلور نواة **الفابليو** في الآداب الغربية، وبذلك وجه أنظار الباحثين للدراسات المقارنة.

3) فردناند برونتيير Ferdinand brunetiére (*)(1849م /1906م):

كان متأثرا بنظرية **دارون** في "التطور والاختيار"، ورأى أنه لتطبيقها لابد أن يتجاوز الباحث فيها حدود لغته إلى اللغات الأخرى، ثم إن "الحدود الدولية لا تقف حائلا دون انتقال الأجناس الأدبية من أدب إلى أدب آخر، ومن أمة إلى أمة أخرى، وأن هذه الأجناس تنمو وتتطور وتزدهر، ثم تصاب بالوهن والشيخوخة، ثم يدهمها الذبول والموت مثلها في ذلك مثل الفضائل الحيوانية". (1)

ولعل بذلك التجاوز وعدم إعاقة الحدود الدولية لانتقال الأجناس الأدبية، يمكن البحث في أصول آداب تلك الأجناس المراد معالجتها. فمثلا دراسة القصة التاريخية في فرنسا تكتب وكأنها فصل في تاريخ تأثير اللأدب الإنجليزي في الأدب الفرنسي. (2)

4) جوزيف تكست: Djoseph texte (*):

وقد لعب **جوزيف تكست** دورا هاما في نهضة الأدب المقارن، إذ شغل أول منبر للأدب

(*) برونتير فردناند: أستاذ تاريخ الأدب والنقد في مدرسة المعلمين العليا في باريس منذ 1886م، كان معجبا بآداب القرن 17م، كان كلاسيكي النظرة،بضرورة الغاية الخلفية للأدب، ثائرا ضد حركة (الفن للفن) بدأ أبحاثه متأثرا بنظرية دارون في(التطور والاختيار) كانت له مجموعة من المحاضرات في ذلك بمدرسة المعلمين منذ 1889م، اقتنع بتلك النظرية ورأى أنه من الواجب الانتفاع بها في مجالات الأدب مما سيعود عليها بالنفع أثناء المقارنات.

(1) محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص56.

(2) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص73.

(*) جوزيف تكست: باحث فرنسي بحث عدة مسائل منها: تأثير القدماء في كتاب النهضة وتأثير الآداب الجرمانية في الأدب الفرنسي في عصر النهضة، كما صب تفكيره على دراسة الصلات بين الآداب الأوربية. تمتاز دراسته بالأفق الواسع والنظرة الشاملة في بيان تطور الأفكار واختلافها على حسب تطور الشعوب، واختلاف أحوالها الاجتماعية وذلك لم يغفل فيها: جانب الصحف والمجلات وجانب الفن.

المقارن في فرنسا في جامعة ليون (leon) وذلك عام 1896م، وظهرت له عدة كتب منها على سبيل المثال: جان جاك روسو وأصول العالمية الأدبية عام:1895م

« Jean jacques rausseau et le origines de cosmopolitisme littérature ».[1]

كما أن دراسة الصلات بين الآداب الأوربية التي قام بها **تكست texte**، والتي لم يغفل فيها جانبي الصحف والمجلات والفن، كانت إسهاما قد وفى من خلالها النقص، وأرسى بها دعائم الأدب المقارن، وذلك تحديدا في القرن التاسع عشر. مما جعل الكثير يُعده: حقا أبا للأدب المقارن الحديث.[2]

وقد نحا منحى **تكست** أرمدة من البحثة من أمثال **فردينان بالدنسبرجيه Ferdinane baldensperger** والذي يعد خليفته، حيث تضاعفت بفضله الأطروحات المخصصة للأدب المقارن في فرنسا خلال السنوات الأولى للقرن العشرين.إذ أنه ظل يوجه الباحثين ويطعم ويغذي دور العلم بنشاطه الفكري والعلمي.[3]

ومنذ أوائل القرن العشرين عرفت الكثير من المؤلفات في مجال الأدب المقارن في فرنسا تواجدا و رواجا، الأمر الذي يدل على أن فرنسا مركزا لمثل هذه الأبحاث والدراسات المخصصة لها.

(2-1-2-1) النشأة الحقيقية:

أ) نشأة الأدب المقارن في فرنسا:

غير أنه ورغم كل ما تقدم عن الإرهاصات الأولى للأدب المقارن فإن الكثير من البحثة يشيرون إلى أن أول من أثار مسألة الأدب المقارن واهتم بها، ولفت إليها الأنظار كعلم له

(1) ينظر: ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص27.
(2) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص75.و محمد جمعة بديع، الأدب المقارن، ص57.
(3) ينظر: بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص29. و محمد غنيمي هلال الأدب المقارن، ط5، ص76.

دراساته على شاكلة المقارنة الفعلية، هو **فيلمان فرنسوا آبل Villeman frençais Able*** الذي استعمل التسمية كعنوان لمحاضراته العديدة في الكثير من المنابر والحلقات الدراسية، وذلك عام 1830م. ثم ليضعه في كتب عديدة وذلك ابتدءا من عام 1840م.(1)

وقد صنف تلك المحاضرات في مصنف اتسمت لغته بطابع العصر الخطابي والكلامي والبياني، غير أن هذا المصنف جاءت روحه علمية صرفه، فما عدا المعلومات التي قدمها فيه، تابع نشوء الأفكار وكيفية انتقالها من بلد إلى آخر، وولوجها لتأثيرها وتأثرها بشكل إما مباشرا وإما غيره.(2)

كما أن وبعد قيام **جان جاك أمبير Jean Jacque Ampire*** بانتقاد العصبة أو القومية الأدبية ومناداته بمبدأ العالمية بإصداره لكتابه المعنون بـ:" التاريخ المقارن للفنون والآداب لدى كافة الشعوب" عام: 1832م

«L'histoire comparative des arts et des littératures chez fous les peuples».

اعتبر مؤلفة هذا بمثابة: التاريخ الحقيقي لظهور الأدب المقارن.(3)

وإضافة إلى كل هؤلاء الباحثين، هناك من يرى أن النشأة الحقيقية للأدب المقارن كعلم قائم بذاته كانت مع **بول فان تيجم Paul van tieghem**، الذي يعد نفسه الرائد الأول لتأسيس الأدب المقارن، وذلك لأنه يرى أن كتابه جديد في هذا الميدان، ولم يسبق لأحد أن

(*) فيلمان: محاضر بجامعة السربون، ولد 1790م توفي 1870، باحث فرنسي، أشهر مؤلفاته "صورة القرن الثامن عشر".

(1) ينظر: P. Brunel, Cl. Pichois, A.-M. Rousseau. Qu'est-ce que La Littérature comparée? Armand Colin. Paris. 1983, P.18.

(2) ينظر: ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص26.

(*) جان جاك أمبير: باحث فرنسي، محاضر بجامعة السربون، ولد(1800م/ 1864م)ألقى عدة محاضرات بجامعة السربون تخص (علاقة الأدب الفرنسي بالآداب الأجنبية).

(3) ينظر: محمد وزان عدنان، مطالعات في الأدب المقارن، ص24.

تناول هذه الدراسة بالتدقيق والتفصيل الصحيحين، بقوله:"إذاً كل شيء في هذا الكتاب جديد على وجه التحديد، وإنه كله نتيجة مباشرة لدراسات باحث حققها خلال ثلاثين عاما قضاها في البحث والتأمل والتدقيق في مواضيع تاريخ الأدب العالمي".[1]

ومما لا شك فيه أنه اعتبر بذلك أن الأدب المقارن علم فرنسي في جله، مقرا أنه لا يعرف أحدا في أي لغة من اللغات الأخرى خاض في مجال الأدب المقارن ومناهجه.

والواضح أن **فان تيجم** قد عالج الكثير من المسائل المستعصية في الأدب المقارن، فكان بذلك مثال الصبر في هذا المجال. إضافة إلى **جان ماريه كاريه** الذي كانت له يد طولى في الإسهام بنشأة الأدب المقارن، واكتمال معناه الحقيقي، وذلك لما قدمه من مساعدات للباحثين الذين تتلمذوا على يده.[2]

وهذه النشأة الخاصة بالأدب المقارن في فرنسا، إنما ساعد عليها عدة عوامل منها:

أ) **العامل السياسي**:

حيث عمل ملوك فرنسا جاهدين لجعل فرنسا وباريس عاصمة ثقافية لأوربا، كما أسهمت الثورة الفرنسية القائمة مع نهاية القرن الثامن عشر الميلادي بتحولات شملت عدة مجالات، وبذلك "غدت باريس مركز جُذب إليها المثقفون والشعراء والمفكرون والفنانون على اختلاف ما بينهم من مدارس واتجاهات ـ كما كان للثورة الفرنسية دور رئيس في الإسهام بتحولات شاملة لم تقتصر على النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بل امتدت إلى الأدب ومناهج دراسته".[3]

والملاحظ أن هذه الثورة الفرنسية التي قامت مع نهاية القرن الثامن عشر، حملت بذور التغيير العام، إذ بعدما كانت فكرة الاستقرار والتوحد هي المسيطرة، حل محلها دون منازع

(1) بول فان تيجم: الأدب المقارن، ص5.
(2) ينظر: غنيمي محمد هلال، الأدب المقارن، ص76.
(3) يوسف بكار، وخليل الشيخ: الأدب المقارن، ص7.

الحركة والتنوع والاهتمام بالتاريخ، فأصبحت الحقائق متعددة، وذلك خروجا عن نطاق الحقيقة الواحدة.

كما كان لظهور التيارين: القومي الذي دعا إلى وجود الاقتصار على الآداب الفرنسية، مع رفض الاهتمام بالتأثيرات الأجنبية، والعالمي الذي كان معارضا للتيار الأول، ويرى أن الآداب الأوربية نشأت عن عمليات تفاعل واسعة، قائمة على التأثر والتأثير.

وقد مثله في ألمانيا: الشاعر الكبير **يوهان فولفغانغ فون غوته Johann Wolfgang on goethe** وفي فرنسا: **مدام دي ستايل M^me De Staël**.[1]

ب) العامل الفلسفي: وقد نشأ الأدب المقارن أيضا متأثرا بأجواء الفلسفة الوضعية Positivisme، وقد تجلى ذلك بوضوح في كتابات **أجست كونت August conte**، ثم انتشرت هذه الفلسفة في الدراسات الاجتماعية والأدبية، و سعت إلى وضع قوانين ثابتة للأدب كتلك الثابتة في قوانين العلوم الطبيعية، ومحاولة تطبيقها على الأدباء كتطبيقها على العناصر والجزئيات والكائنات الحية. كما أن وفي ظل نشوء الأدب المقارن ارتبطت الفلسفة الوضعية بالعلم التجريبي ارتباطا وثيقا، وقد ظهر نقاد لهم وزنهم في الاتجاه، هم:
برونتير و هبيوليت تين وسانت بيف[2] السالف ذكرهم.

ج) العامل الاستعماري: لعل تواجد عاملي: المركزية الأوربية والبعد الاستعماري ساعد كثيرا على نشأة الأدب المقارن، حيث أنه ظلت الدراسات المقارنة على صعيد المركزية الأوربية "تقتصر في بعدها التطبيقي على الآداب الأوربية، كالانجليزية والفرنسية والألمانية والايطالية والاسبانية، و ترفض أن توسع دائرة المقارنة إلى غير ذلك من الآداب. أما على الصعيد الاستعماري فقد حرصت فرنسا على خلق ثقافة فرانكفونية* في مستعمراتها تتأثر بالثقافة

(1) ينظر: يوسف بكار، خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص8.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص8 - 9.
(*) الفرانكفونية: تحمل معنى التعالي من طرف و الدونية من طرف آخر وهو ما يؤكد عز الدين مناصرة في كتابه المثاقفة والنقد المقارن في الصفحة 85/ 1996.

الفرنسية وتتبع لها".[1] ومما لاشك فيه أنه لا مراء في أن اختلاط هذه العوامل وبخاصة السياسي والفلسفي كان لها دورها البارز وأثرها الفعال في نشأة الدراسات المقارنة، إذ أن تفاعل تلك العوامل كانت نتيجة انبجست عنه مناهج لقراءة الآداب وتحليلها.

ب) نشأة الأدب المقارن في الو.م.أ:

شهدت الدراسات المقارنة في الو.م.أ توهجا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، إذ أن معاهد الدراسات العليا على اختلافها وجدت نفسها تجاري روح العصر باندفاع كبير، إلى درجة أنه كان يتم إنشاء أقسام جديدة أو حلقات دراسية متخصصة في الأدب المقارن، وذلك في كل عام دراسي جامعي، وقد احتلت كاليفورنيا في هذا المجال الصدارة. وقد تبلورت هذه الدراسات في ظل مبدأين هما:[2]

1) مبدأ أخلاقي: يعكس طبيعة أمة تتشكل من عناصر قومية متعددة، حريصة على نظرتها إلى الثقافات الأخرى نظرة احترام.

2) مبدأ فكري: قائم على حرية قراءة التجارب الإبداعية، والتعرف عليها وعلى ما تحويه من قيم جمالية وأسلوبية.

وعلى الرغم من أن الدراسات المقارنة في أمريكا نشأت في ظل واقع عكس الذي نشأت به في فرنسا خاصة وأوربا عامة، فإن بدايتها التي كانت في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، كما يرى **فايس شتاين Weisstein** "تشبه إلى حد ما بدايات الدراسات المقارنة في فرنسا وألمانيا كما تتجسد في كتابات مدام دي ستايل، ونظرية غوته في الأدب العالمي، فقد سعى الكاتب الأمريكي ذي النزعة الإنسانية رالف والدو ايمرسون Ralph waldo emerson للمقارنة والربط بين الآداب الأوربية، وكانت تأثيرات غوته وتوماس كالاريل في أدبه وفكره واضحة تماما".[3]

(1) يوسف بكار، خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص10.
(2) المرجع السابق، ص16.
(3) نفسه، ص16.

غير أنه من الجدير بالذكر أن نشير إلى أن هناك بداية أولى للدراسات المقارنة في أمريكا، إذ يرى **فايس شتاين** أنها تعود إلى **تشارلز شانسي شاك فورد Charles chauncey shach ford** الذي شغل كرسي "الأدب العام والأدب المقارن" في جامعة كورنيل، غير أنه لم يستطع أن يقوم بتأسيس تقاليد لهذا الكرسي الذي ظل شاغرا عند إحالته على التقاعد سنة 1886م، ولم يجد من يخلفه إلى أن شغله وظل رئيسا لقسم الدراسات المقارنة من 1927م إلى 1943م، الباحث في الفلسفة الأريسطية **لين كوبر Lane cooper**.[1]

كما أن أول كرسي للدراسات المقارنة أنشأ في أمريكا كان في جامعة هارفارد، وذلك للعام الجامعي 1890م/ 1891م، إذ كانت محاضرات **آرثر ريشموند مارش Arthur Richmond March** منصبّة حول آداب العصور الوسطى من منظور مقارن، غير أن تناول الأدب الحديث ومن زاوية مقارنة تم خلال القرن العشرين بأمريكا.[2]

كما أسهمت المؤلفات والدوريات والمجلات بالقدر المعتبر في نشأة الأدب المقارن في أمريكا ومنها:

مجلة الأدب المقارن الصادر عددها الأول سنة 1949م في جامعة أوريجون Oregon. وظهر أول مجلد من "حوليات الأدب العام والأدب المقارن" سنة 1952م، الذي نشرته جامعة شمال كارولينا و"مجلة دراسات هارفارد في الأدب المقارن" والمؤسسة عام 1910م من قبل **شوفليد Chaufield**، إضافة إلى العديد من المجلات الجامعية المتخصصة في مجال الأدب المقارن، ومنها على سبيل المثال: مجلة جامعة ميريلاند، وجامعة غرب ميشيغان وجامعة فرجينا.[3]

كما ظهرت أول مجموعة من المقالات المتخصصة عن الأدب المقارن عام 1962م، وذلك بعنوان "الأدب المقارن منهجه وآفاقه"، الذي شارك فيها **ريمان شو** و **فايس شتاين**،

(1) ينظر: يوسف بكار وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص16.
(2) ينظر: المرجع السابق ص17.
(3) ينظر: نفسه ، ص17.

ومجموعة أخرى من المقارنين[1] الذين مثلوا الاتجاه الأمريكي، وعليه فإن النشأة في الولايات المتحدة الأمريكية للدراسات المقارنة تجسدت فعليا مع بدايات القرن العشرين، وإن كانت إرهاصاتها الأولية مع نهاية القرن التاسع عشر. ورغم الاختلاف في ظروف النشأة بين أمريكا وأوربا فإن هناك من أكد بالغ التأكيد أن البدايات الأولى للنشأة الأمريكية للأدب المقارن، تشبه إلى حد كبير بدايات النشأة للدراسات المقارنة في أوربا كفرنسا مع **مدام دي ستايل** وألمانيا مع **غوته**. وأن الأثر الأوربي ملتمس في الفكر الأمريكي إلى حد ما.

ج) نشأة الأدب المقارن في الاتحاد السوفياتي:

إذ كانت نشأة الدراسات المقارنة في فرنسا قد ظهرت متأثرة بالفلسفة الوضعية، والتي تجلت في كتابات **أوجست كونت August conte**، وفي أمريكا قد جاءت متبلورة في ظل مبدأين أولهما أخلاقي والثاني فكري، فإنها في الاتحاد السوفياتي جاءت متأثرة بالفلسفة الماركسية ذات الطابع الشمولي*. ولعل مما لا يخفي عن أي دارس في هذا الميدان؛ أن الدراسات المقارنة في الإتحاد السوفياتي عرفت تأخرا ملحوظا في ظهورها "وهو أمر طبيعي وبخاصة في الحقبة الستالينية، فقد نظر إلى الأدب المقارن على أنه مرتبط بالثقافة الغربية، وعلى أنه ينطلق من الآداب القومية، مما يجعله يشكل خطرا على وحدة الاتحاد السوفياتي في السابق".[2]

غير أنه و بسقوط ذلك الستار الحديدي، الذي زال بزوال الستالينية ثم لتحل محلها الماركسية، عرفت الدراسات المقارنة دون شك ظهورا مميزا في الاتحاد السوفياتي، إذ كان لذلك العامل إسهام كبير في نشأتها، غير أن هناك من يرى أن الدراسات المقارنة لم تبدأ "مصورة فعليا بعد سقوط الستالينية أي في الخمسينات ، بل تواجد ممثلون في الجامعات

(1) ينظر: أحمد زلط، قضايا واتجاهات الأدب المقارن، ص31.
(*) الطابع الشمولي، والشمولية، معناه: الاشتمال على الاتحاد السوفياتي وبعض دول أوربا الشرقية سابقا، منها مثلا: ألمانيا الشرقية، رومانيا، ...إلخ.
(2) يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص19.

الروسية والأوربية الشرقية، وقاموا بأبحاثهم ودراساتهم قبل ذلك بوقت طويل".[1]

وترسخت الماركسية بذلك، والتي كانت قد حملت دراساتها سمة نقدية جلية، وبخاصة فيما يخص الأدب المقارن في الغرب، حيث نظر دارسوها إلى نظرة الغرب للأدب المقارن على أنها ضيقة الحدود بالنظر للآداب من حيث الزمان والمكان، إذ أنها تتحكم في تقسيم عصورها إلى قديم ووسيط وحديث.[2] إضافة إلى إهمالها للأدب السلافي*، ولهذا كان لا بد من تكوينه وإخراجه على أنه أدبا عالميا، له مكانته التي يسير بها بمحاذاة مع الآداب الغربية.

غير أن **كورسيتوس** قد قام بإصدار كتابة "مدخل لدراسة الأدب المقارن" مع نهاية الستينات وبالضبط في نهاية عام 1967م، وقد جاء في إيجازه أشبه إلى حد ما بكتابي الفرنسيان: **بول فان تيجم** و **فرنسوا ماريوس غويار**.

إلا أنه تجاوز هذا الإيجاز بوقوفه الطويل في الحديث عن تاريخ الأدب والنقد الأدبي والتيارات السائدة فيهما، أما عند مروره بالمشكلات المنهجية فقد كان شديد السرعة والاختصار، وهذه الدراسة ساعدت على انتشار الاتحاد السوفياتي خارج حدوده[3].

كما وما قد ساعد على تعمق واهتمام وتطور الدراسات المقارنة في الاتحاد السوفياتي المنهج الذي سارت عليه تلك الدراسات، إذ كان"وراء المقارنة الاشتراكية ثلاثة عوامل دافعة: العناية بالأدب العالمي والطابع الممتاز للأدب السلافي كأداة اتصال بين الشرق والغرب، وبين العصر الوسيط والعصر الحديث، وتطعيم النقد الأدبي بالفكر الماركسي، والحق أنها في مجالين قدمت شيئا جيدا ينهض على أسس علمية، وكان إضافة حقيقية في مجال النقد الأدبي.[4]

(1) عبده عبود، الأدب المقارن مشكلات وآفاق، ص45.
(2) ينظر: يوسف بكار وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص19.
(*) الأدب السلافي: نسبة إلى المدرسة السلافية، وهي تسمية أطلقها عليها المقارن المغربي سعيد علوش (تظم الاتحاد السوفياتي، أوربا الشرقية، دول العالم الثالث الإفريقي والأسيوي، وبهذا أصبح يسمى بها الأدب السلافي الذي كان همزة وصل بين الشرق والغرب).
(3) ينظر: أحمد زلط، قضايا واتجاهات الأدب المقارن، ص32.
(4) ينظر: المرجع السابق، ص32 - 33.

والواضح أن **الطاهر أحمد مكي** بهذا القول قد أكد على أن الفكر الماركسي كان له دوره البارز في نشأة الدراسات المقارنة في الاتحاد السوفياتي. إضافة إلى هذه العوامل التي كانت دعما لنشأة الدراسات المقارنة في الاتحاد السوفياتي، هناك الكثير من الدارسين السوفيات الذين أسهموا بأدوارهم البارزة في تلك النشأة، ومنهم مثلا:

ـ ألكسندر فسلوفسكي Alexander Veselovsky الذي شغل كرسي الدراسات المقارنة في بطرسرج منذ عام 1870م حتى وفاته، والذي وصف أعماله في حقل الدراسات المقارنة **ويرنيركريس Werner Krauss** قائلا:" في شعرياته المقارنة أراد فيسلوفسكي استيعاب تطور الآداب جميعها".[1]

كما وقد مرت الدراسات المقارنة السوفياتية بحقب ثلاث في روسيا وأوربا الشرقية وقد حددها **غلوب ستريف Gleb Struve** في مقالته الصادرة في "الكتاب السنوي للأدب العام والمقارن" كالتالي[2]:

1) حقبة الحرية النسبية وتمتد منذ 1917م حتى 1929م، وفيها لم يكن من الضروري أن يكون الباحث ماركسيا.
2) حقبة تغطي المرحلة الزمنية منذ مرحلة الثلاثينيات مرورا بحقبة الحرب العالمية الثانية، وقد سيطرت عليها ما يسمى بالواقعية الاشتراكية.
3) حقبة صبغت بقرار اللجنة المركزية الشيوعي السوفياتي وبعدم الخضوع للغرب.

وبهذا فإن نهاية الخمسينات قد سجلت مرحلة جديدة في الدراسات المقارنة السوفياتية إما في روسيا وإما في أوربا الشرقية. حيث أن معهد غوركي Gourky للأدب المقارن في موسكو قد أعاد الاعتبار لرواد الدراسات المقارنة، كما أن معهد بودابست للدراسات المقارنة قد بادر من جهته هو الآخر إلى عقد مؤتمر خاص لدراسة الآداب السلافية من منظور مقارن،

(1) ينظر: يوسف بكار وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص19.
(2) ينظر: المرجع السابق ، ص20.

وذلك في مطلع الستينيات، وقد عرف هذا المؤتمر مشاركة الكثير من المقارنين الغرب، كما لقي هذا المؤتمر صدى جد إيجابيا لدى الغرب، وقد نشرت أعماله على يد **استيفن ستوتير Istven Stoter**[1]، مما أدى إلى ظهور مقارنين سوفيات أمثال: جيرمونتسكي، ويونيز دوريزن، وألكسندر ديما.

ومن الواضح أن نشأة الدراسات المقارنة وتطورها في الاتحاد السوفياتي، مرت بتلك المراحل والحقب نظرا لما كانت تعانيه المنطقة من انغلاق وخوف من خطورة تفكك الوحدة السوفياتية، وذلك من بداية النشأة إلى سقوط الستالينية بكل ما تحمله من معاني الانطواء والانزواء، لتحل محلها الماركسية التي فتحت الباب على مصراعيه للدراسات المقارنة،فنشأت وتطورت في أحضان الفكر الماركسي الذي جدد النقد الأدبي، ورفع مكانة الأدب السلافي بصفة عامة.

(2-2-1) نشأة الأدب المقارن في الوطن العربي:

لعل أي دارس في مجال الدراسات المقارنة، يحاول البحث عن الإرهاصات الأولى لنشأتها في الوطن العربي، يدرك أنها عرفت فيه مع أواخر القرن العشرين، وبالضبط في الربع الثاني منه، ورغم ذلك وُجد عند العرب ما كان يعرف بالموازنات الأدبية في العصور السابقة "فالنقطة الأولى التي استند الأدب المقارن إليها عرفها العرب قديما وتلمسوها في كتبهم، ولكنهم لم يعدوها أدبا متكاملا ولم يصنفوها ولم يضموها بين دفتي كتاب".[2]

وهذا العلم كعلم ثبتت جذوره في التاريخ لم يكن وليد حركة فكرية أو نهضة علمية أوغيرها من المؤثرات، كما حدث مع المكرين والباحثين الغرب ـ غير أنه ورغم احتكاك العرب بالغرب عن طريق الغزو والاستعمار، وكل ما يحمله من سياسة التحضر والتقدم

(1) ينظر: يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص20.
(2) محمد التونجي، الآداب المقارنة، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1416هـ/1995م، ص7.

العلمي من جهة، وأبعاده السلبية وما تعنيه من تدمير وقمع عسكري من جهة أخرى، فإن هذا لم يمنع من وجود إرهاصات ملتمسة نوعا ما لظهور الأدب المقارن في البلاد العربية، إذ أن بعض الدراسات وإن لم تكن مكتملة ناضجة كانت كمبادرة لنشأة الدراسات المقارنة، حيث أن ما قدمه **الشيخ نجيب حداد** في مقالته المعنونة بـ:"مقابلة بين الشعر العربي والإفرنجي"[1] وذلك عام 1899م، يعد بمثابة دراسة تدخل في إطار الأدب المقارن، لما يحمله مصطلح المقابلة بمعنى المقارنة.

كما يرى **مدحت الجيار** حول بدايات الأدب المقارن في البلاد العربية؛ أن **خليل هنداوي** في دراسته عن اشتغال العرب بالأدب المقارن، والمعنونة بـ:"الأدب المقارن"، والتي نشرت في مجلة الرسالة عام 1936م، قد أشار إلى ما قام به الفيلسوف العربي **أبو الوليد بن رشد** في كتابه "تلخيص كتاب أريسطو في الشعر"، من إجراءات المقارنة قبل أن يستقر مصطلح الأدب المقارن كتسمية لهذا العلم.[2]

أما **حسام الخطيب** فيرى أن موضوع المقارنات والمقابلات ليس بجديد في الأدب العربي، وإنما هو قديم قدم عصر النهضة، بدأ مع **رفاعة رافع الطهطاوي** "في تلخيص الابريز في تخليص باريز"، و**أحمد فارس الشدياق** في"كشف المخبأ عن فنون أوربا"، و**على مبارك** في "علم الدين"، و**نجيب الحداد** في "مقابلة بين الشعر العربي والشعر الإفرنجي"، وغيرهم من الفكرين الذين حرصوا "على تسجيل الفجوة الحضارية خلال رؤى مقارنة في جوانب سياسية وتشريعية واجتماعية وأدبية، كما سجلت تلك الكتابات موازنات بين خصائص الشعر العربي وبين خصائص الشعر الأوربي، وتحدثت عن فنون أدبية جديدة كفن المسرح.[3]

(1) ينظر: أحمد زلط، قضايا واتجاهات الأدب المقارن، ص33.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص 33.
(3) يوسف بكار وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص21.

وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن دراسات بعض الدارسين العرب وتناولهم للآداب الأوربية كانت بمثابة خطوات أولى لبدايات نشأةالدّراسات المقارنتية لدى العرب.

ولعل الحقيقة التي لا يمكن تجاهلها؛ هي أن البداية الحقيقية التي تبلورت على اثرها الدراسات المقارنة العربية، ظهرت أول ما ظهرت في البلاد العربية سنة 1904م، والتي عرفت نشر ثلاث كتب مهمة جدا تأسست على إثرها الدراسات المقارنة، وهي:

1) ترجمة **إلياذة هوميروس** التي نشرها **سليمان البستاني***: وقد جاء في مقدمتها، وبخاصة الصفحة المائة، ما يدخل في المقابلة التطبيقية بين الإلياذة والشعر العربي القديم.[1]

وربما هذا ما يدخل في إطار الدراسات الأدبية المقارنة، حيث أن بحث **البستاني** "عن نوع الملحمة في الشعر القصصي العربي، ومقارنته بالشروط اليونانية للملحمة مطبقا على الإلياذة، يعتبر النقطة الإيجابية المركزية في مقدمة البستاني رغم بعض المبالغة".[2] ودون ريب أنه يلاحظ وجود نقطة إيجابية في البحث دالة على تمركزه حول دراسة مقارنة.

2) الجزء الثالث من كتاب: "منهل الورّاد في علم الانتقاد" لـ **قسطاكي الحمصي*** والمعنون بـ: "الموازنة بين الألعوبة الإلهية ورسالة أبي العلاء المعري ودانتي شاعر الطليان، ويقول **قسطاكي الحمصي**:"كنا منذ ثلاثين سنة خلت أول من نبه ـ فيما نظن ـ على اقتباس دانتي الشاعر المشهور ـ ألعوبته الإلهية، عن رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، وذلك عندما

(*) سليمان البستاني:(1856م/ 1925م)، كان معارضا لدخول الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، عهد له بوزارة التجارة والزراعة والغابات والمعادن، سافر إلى عدة دول منها: العراق (البصرة)، القاهرة، الو.م.أ، لندن، بروكسل، روما، باريس، بطرسبرج، برلين.

(1) ينظر: عز الدين مناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص364 - 365.

(2) المرجع السابق، ص374.

(*) القسطاكي: ناقد سوري، حلبي، صاحب كتاب "منهل الورّاد في علم الانتقاد الذي كانت له لمسة في نشأة علم الأدب المقارن، ظهرت في جزءه الثالث بموازنة بين (أبي العلاء دانتي).

وقعت إلينا هذه الرسالة، أي قبل أن تطبع الطبعة الأولى".[1]

ويعّد **الحمصي** أول من قام بدراسة تطبيقية في هذا الموضوع، غير أنه لم يكن أول من عرف بالتأثير والتأثر بين العملين. ولعله وبغض النظر عن صحة آرائه أو عدمها في محاولة المقارنة؛ فإن ما قدمه يعد دراسة تطبيقية في الأدب المقارن وفق المنهج التاريخي، وذلك في حدود ما استخدمه من مصطلحات تعبر عن ذلك كالمقابلة والموازنة وغيرها[2].

3) كتاب" تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب، وفكتور هوجو" لـ **محمّد روحي الخالدي***، والذي يعد البداية الحقيقية لظهور الأدب المقارن.[3] حيث ارتسمت معالمه إثر هذا المؤلف بمؤلّفه الذي كان عبارة عن دراسات تطبيقية في الأدب المقارن. وقد تميز به **الخالدي** بالقصدية، إذ قصد من وراء الكتاب تقديم نظرية الأدب والأدب المقارن بالمفهوم الفرنسي، كما أجرى مقارنات بين عدة آداب يفصلها حاجز لغوي، كما درس التأثير والتأثر بين هذه الآداب، إضافة إلى تقديم الصلات التاريخية بين الآداب، فهو الأكثر تميزا من حيث المنهج، وقد كان على معرفة بالأدب المقارن وفق المفهوم الفرنسي، مع العلم بنظرية الأدب وبالمنهج التاريخي[4].

ونظرا لأهمية هذا الكتاب فقد أعيد نشره عدة مرات، كما وقد تمت الموافقة على اعتبار صاحبه ـ أي روحي الخالدي ـ الرائد التاريخي للأدب المقارن في الوطن العربي (1904م)،

(1) ينظر: عز الدين مناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص374 - 375.
(2) ينظر: عز الدين مناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص375.
(*) محمد روحي الخالدي:($^{+}$1864م/ $^{-}$1913م)، مقارن فلسطيني، صاحب كتاب "تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفكتور هوجو". تتلمذ على أيدي بعض المستشرقين الفرنسيين ويعد أول مثقف فلسطيني ينال الأوسمة والجوائز الفرنسية (وسام نخلة المعارف الذهبية/ وسام فرقة الشرق لجيور دونور).
(3) ينظر: يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص23. وينظر: أحمد زلط، قضايا واتجاهات الأدب المقارن، ص33 - 34.
(4) عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص334 - 335.

وذلك بالموافقة التي تمت دون اعتراض على الاقتراح المقدم من طرف الفلسطيني عز الدين مناصرة، إلى لجنة المؤتمر الذي كان عضوا فيها، والمقام بمدينة عنابة الجزائرية عام 1983م.[1]

وبعد هذه المؤلفات الثلاث يأتي **محمد غنيمي هلال**، الذي اعتبر هو الآخر في مؤتمر عنابة الجزائرية، الرائد المنهجي للأدب المقارن في الوطن العربي،[2] فقد عُدّ كل ما صدر قبل كتابه "الأدب المقارن" في عام 1953م، مجرد إرهاصات لميلاد الأدب المقارن. وذلك باستثناء ترجمة كتاب "الأدب المقارن" لـ **بول فان تيجم** الشهير عام 1945م، وباستثناء أيضا بعض الدراسات المتفرقة.*[3]

ورغم سوء التبويب والاستطراد فقد عدّ كتاب **محمد غنيمي هلال** أول كتاب منهجي في العالم العربي.[4] ولعله بذلك بمثابة كتاب **بول فان تيجم** في فرنسا قياسا على تلك الفترة، وذلك من ناحية القيمة والتأثير، إذ يظل رغم الانتقادات أول وأهم محاولة عربية جادة انتهت بميلاد كتاب في مجال الأدب المقارن، للعقود الخامس والسادس والسابع من القرن العشرين.

وبهذا كانت الدراسات المقارنة في الوطن العربي قد نشأت وتطورت وعرفت، واكتسحت الساحة الأدبية، فأصبحت ذات أهمية كبرى في هذا الميدان.

أما عن ظهور الأدب المقارن في الجامعات العربية، فقد تأخر ظهوره كمصطلح إلى غاية عام 1936م، كما يوضح ذلك **الطاهرأحمد مكي** في كتابه "الأدب المقارن، أصوله وتطوره ومناهجه".[5]

(1) عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص334 - 335.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص333.
(*) من بين هذه الدراسات نذكر: عبد الرازق حميدة (في الأدب المقارن 1948م)، ابراهيم سلامة (تيارات أدبية بين الشرق والغرب: خطة ودراسة في الأدب المقارن 1952م) - نجيب العقيقي (الأدب المقارن 1948م) إضافة إلى مقالات (خليل الهنداوي وفخري أبو السعود).
(3) ينظر: عز الدين المناصرة، ص391. وينظر: يوسف بكار، و خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص25.
(4) ينظر: المرجع السابق، ص401.
(5) ينظر: يوسف بكار، و خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص24.

غير أنه سجل وجوده في الجامعات العربية عام 1945م، إذ صار فرعا من قسم سمي: "قسم الأدب المقارن والنقد والبلاغة"، ولعل الغاية والهدف من وراء ذلك وضعه في منهج الجامعات، غير أن ذلك تمّ "دون استعداد له أو وقوف على حقيقته، فقامت دراسات مقارنة كما يسميها أصحابها ليست من الأدب المقارن في شيء، أساء بها أصحابها إلى مفهوم الأدب المقارن ونفروا منه وشككوا في جدواه ـ كما أساءوا إلى أنفسهم، حتى إذا وقف هؤلاء على حقيقة معناه، وعلى صعوبة الدراسة فيه وتشبعها وحاجتها إلى جهد، رجعوا عن الدعوة إليه، بل أخذوا يدعون إلى استحالة دراسة أو التخصص فيه".[1]

لعل هذا الموضع الذي وضع فيه الأدب المقارن في الجامعات، إنما كان واقعه الحاجة إليه كعلم فكان من الضروري، بل من الواجب على الجامعيين أن يسهموا في تواجده وتجسيده على أرض الواقع، فقاموا بترسيخه في الجامعات العربية نهوضا به كعلم تغذى على مختلف الدراسات النقدية المعمقة، في مجال الأدب والثقافة الغربيين مع الإشارة إلى ما ارتكزتا عليه من مصادر ومراجع ومنابع، منتهلة من ثقافتنا وأدبنا لتنهض نهضتها العملاقة هاته.

وبهذا بدأ الأدب المقارن يسجل وجوده باحتلاله مكانه بارزة في الجامعات العربية، وبخاصة في الجامعات المصرية، إذ أصبح مادة مستقلة بذاتها، تُدرّس للطلاب الذين يتلقون العلوم بالكليات التي تعنى بالدراسات الأدبية والنقدية معا.[2]

ورغم تواجد الأدب المقارن بالجامعات العربية، فإن المهتمين به من العرب لم يولوه اهتماما كبيرا، إلاّ لدى القليل النادر. ولعل الأمر الذي جعله يخمد في عالم من الإهمال والنسيان كون " القليل من الناس هم الذين يعرفون ما هو المقصود بهذا المصطلح، ويعطونه الاهتمام الكامل والجدير به عندما يتناولونه بالبحث والفحص والدرس".[3]

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، ص83.
(2) ينظر: صابر عبد الدائم، الأدب المقارن بين التراث والمعاصرة، صص42 - 43.
(3) ينظر: محمد وزان عدنان، مطالعات في الأدب المقارن، ص31.

ولا شك أن هذا الفهم للأدب المقارن وتجسيده في العالم العربي عبر الجامعات أولا؛ إنما لأنه "أدب غربي قلبا وقالبا، شكلا ومضمونا، نما في بلادهم وترعرع في تراثهم، وبعد أن نضج و أينع استقاه العرب واستند إليه النقاد للتعريف بمكانة أدب أمتنا وتراثنا. وقد تسربت معهم قواعده وقوانينه وأصوله، عن طريق أدباء عرب، فتمرسوا منهجه وهو في بلاد الغرب، وعادوا يطبقونه في الشرق".[1]

ولعل هذا الأمر هو الذي جعل تأليف مؤلفات في هذا المجال يتأخر نوعا ما، أو يعتمد على بعض المؤلفات الغربية حيث "لم ينشأ كتاب عربي حديث في الأدب المقارن، إلا كان كله أو جله مأخوذ عن الغرب، ولاسيما قواعد هذا الأدب ومنهجه".[2]

غير أنه بالنظر إلى تواريخ المؤلفات العربية التي كانت كمحاولات اعتبرت إرهاصات لنشأة الأدب المقارن العربية، نجد أن كتاب **قسطاكي الحمصي** سابق لكتاب **فان تيجم** الذي يعد أب الدراسات المقارنة الغربية والعالمية معا.

ورغم ذلك فإن الدراسات المقارنة أصبحت منتشرة، لها صداها ومداها البعيد نوعا ما، في مختلف الأقطار العربية، وذلك بظهور عدة مؤلفين خاضوا دراساتهم في مجال الأدب المقارن، فنحت مؤلفاتهم منحًى في هذا العلم، وتطورت نسبيا عما كانت عليه من ذي قبل.

(1) محمد التوتجي، الأدب المقارن، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1416هـ/ 1995م، ص6.
(2) Ezra pound, literatry essays of Ezra pound, London, 1954, p16.
نقلا عن المرجع السابق، ص5.

(3-1) مناهج الأدب المقارن:

الأدب المقارن علم كباقي العلوم، يسير في دربه على مناهج تولدت من مجموع نظريات وآراء الباحثين المقارنين في مجال الدراسات المقارنة، وهذه المناهج التي ارتبطت بالأدب المقارن ارتباطا وثيقا لدرجة أنه لا يمكنه أن يقوم بأي دراسة في منأى عنها، إذ المناهج التي تدرس وفقها أي دراسة من أي نوع كانت تيّسر مجال البحث فيها، وذلك إما بتوافق المناهج أو اختلافها، ومناهج الأدب المقارن كانت "مثار الاختلاف بين المدرسة الفرنسية وغيرها من المدارس الأخرى، فمعالجة هذه المناهج وجدت ميدانها الخصب في خضمّ معالجات تاريخ الأدب الوطني، ليتحول بعدها الدرس المقارن إلى دراسة آثار الآداب المختلفة من ناحية علاقاتها بعضها ببعض من منظور الجيل الأول من الفرنسيين".[1]

وهذا الاختلاف إنما يعود إلى اختلاف الحدود الجغرافية، ولذلك نسب كل منهج إلى موطنه، وعليه يمكن حصر هذه المناهج كمايلي:

(1-3-1) المنهج الفرنسي التاريخي (المدرسة التقليدية):

إن أول ما يتبادر إلى الذهن بمجرد ذكر المنهج الفرنسي أقدميته وشهرته، وقوة التأثير في الأدب المقارن، وذلك بالنظر إلى باقي المناهج الأخرى التي قابلته. حيث أن فرنسا "كانت متفوقة ثقافيا على غيرها من الدول الأوربية في القرن التاسع عشر".[2] وقد عرف المنهج الفرنسي، بنزعته التاريخية في دراسة الأدب، وعرفت تلك النزعة رواجا وانتشارا وذيوعا واسعا في موطنها فرنسا، ثم لتعم بعدها باقي أوربا وذلك على مدى القرن التاسع عشر.

وهذه النزعة التاريخية التي صُبغت بها المدرسة الفرنسية، لم تبقى حبيسة الرعيل الأول من المقارنين الفرنسيين، وإنما "حققت طفرة في تطورها مع باحثين آخرين، فقد كان جان

(1) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ط1، ص64.
(2) يوسف بكار، و خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص80.

ماري كاري يرى أن الأدب المقارن فرع من فروع التاريخ الأدبي، لأنه دراسة للعلائق الروحية الدولية والصلات الواقعية، وهذه النظرة سيتوارثها تلميذه ماريوس فرنسوا غويار عنه".[1]

ولعل النزعة التاريخية التي اتسمت بها المدرسة الفرنسية، ربطت بين الآداب وتاريخها إلى درجة اعتبار:"أن تاريخ الأدب هو في جزء كبير منه، تاريخ مصادره "Quellen" ومواضيعه "Themen" وموادّه الأدبية "Stoffe"، التي تنتقل داخل الأدب القومي وبين الآداب القومية، بصورة يمكن دراستها وتتبعها بالوثائق و الأدلة ".[2] أي أن هذا المنهج يرى رواده أن تاريخ الأدب يحمل في محتواه المصادر والمواضيع، والمواد المتنقلة داخل الآداب القومية على اختلافها، إذ من الممكن لأيّ من يدرسها أن يتتبعها بأدلتها وإثباتاتها، وعليه "فالدراسة المقارنة لتلك الآداب تدل على وجود علاقات تأثير وتأثر بينهما على أساس من النسبية الصارمة ".[3]

وبهذا فالمنهج الفرنسي أقام دراساته المقارنة للآداب القومية فيما بينها، على عامل وجود علائق التأثير والتأثر وتتبعها [4]، المبنية على حتمية تواجد وثائق وأدلة تاريخية.

إضافة إلى اعتماد المدرسة الفرنسية على المنهج التاريخي، الذي يحصر "الصلة بين الأعمال الأدبية العالمية في مجال التأثير والتأثر التاريخي المباشر"[5]، كما يعتمد ثنائية المقارنة بين أدبين على حسب رأي المقارنين: **بول فان تيجم** و**ماريوس فرنسوا غويار**.

كما دعت المدرسة التقليدية أيضا إلى اعتماد المنهج التجريبي في الدراسات المقارنة، فقد "عبرت النزعة الوضعية Positivismus عن نفسها في الأدب المقارن من خلال المدرسة

(1) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ط1، ص64.
(2) عبده عبود، الأدب المقارن مشكلات وآفاق، ص28.
(3) المرجع السابق، ص28.
(4) ينظر: مصطفى الصاوي الجويني، في الأدب العالمي،(الأدب المقارن ـ المسرح)ج1، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، الإسكندرية، مصر، 2002، ص42.
(5) أحمد زلط، قضايا واتجاهات الأدب المقارن، ص105.

الفرنسية التقليدية على اعتماد المنهج التجريبي في دراسات التأثير والتأثر ".[1]

والواضح أن تواؤم هاتان النزعتان التاريخية والوضعية شكل :"أساسا نظريا لما يعرف بالمدرسة الفرنسية في الأدب المقارن،وهي مدرسة ترى في الأدب المقارن علما يدرس علاقات التأثير والتأثر(التبادل) بين الآداب القومية بطريقة علمية صارمة".[2]

كما أن ما قام به مقارنو فرنسا من دراسات في مجال الأدب المقارن، من مثل: **بول هازار** في "أزمة الضمير الأوربي" و**فان تيجم** في "الأدب المقارن" و**فردينانند بالدنسبرجية** في "بيليوغرافيا الأدب المقارن"، والذين كانوا ملزمين بالخروج عن موضوع التاريخ الأدبي، وتوسيعه بعد أن ضاقت به الحدود الوطنية الفرنسية إلى ما يسمى المناقشة الفيلولوجية* لزمن طويل.[3]

ومما لا شك فيه أن المنهج الفرنسي بنزعتيه التاريخية والوضعية، في الدراسات المقارنة للآداب القومية فيما بينها، قد ركزعلى وجود علاقة التأثير والتأثر بإثباتات وأدلة ملموسة، لإبطال الريب في هاته الدراسات. ولعل الفرنسيين بذلك يضيقون حدود الأدب المقارن باتكائهم على المنهج التاريخي، إذما يلاحظ هو التصاق كلمة تاريخ بكل عنوان يعبر عن المقارنة، وبذلك يبتعدون عن النص الأدبي باتجاه غاية التاريخ والفولكلور.

وعليه يمكن القول أن مشكلة المنهج التاريخي أصبحت هي التوسيع في دراسة العوامل الخارجية، التي لا تدخل في إطار إشعاعات النص الاجتماعية[4]، وإنما اعتماد النص المفتوح في مجال الدراسات المقارنة، بشرط اختلاف اللغة بين النصين موضع المقارنة، والتركيز على علاقة التأثير والتأثر التاريخية.

(1) عبده عبود، الأدب المقارن مشكلات وآفاق، ص28.
(2) المرجع السابق، ص28.
(*) الفيلولوجية: تعني دراسة الأدب داخل حدوده اللغوية.
(3) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ص55 - 56.
(4) ينظر: عز الدين مناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص77.

غير أن ارتباط المنهج الفرنسي بالنزعة القومية لا يعني خلو أهدافه من المسحة العالمية، إذ أنه استكمل مفهومه ونضوجه على يد أرمدة من روادّه الذين نظروه.

أ) رواد المنهج الفرنسي:

كانت فرنسا أكثر الدول العالمية والغربية والأوربية تهيئة لاستقبال الدراسات المقارنة، إذ ظهر لديها مجموعة قيّمة من الدارسين المقارنين، ممّن أرسى دعائم هذا العلم، ودفعه إلى الظهور بين الأوساط الأدبية بعد **هيبوليت تين** و**برونتير فردناند** و**سانت بيف** الذين مهدّوا الطريق أمام التاريخ الأدبي، الذي ضاقت به حدوده القومية الفرنسية، فتاقت إلى توسيع دائرة معارفه في مختلف أرجاء أوربا تلك المجموعة القيمة، ومن بين المشكلين[1] لها نجد:

- فردناند بالدنسبرجيه Ferdinand Baldence Berjer: في مقدمته "الكلمة والشيء" العدد الأول من مجلة الأدب المقارن عام 1921م.
- بول فان تيجم Paul Van Thiegam: في كتابه "الأدب المقارن" 1931م.
- فرنسوا ماريوس غويار François Maryose Goyard: في كتابه "الأدب المقارن".
- جان ماريه كاريه jean marie carre: والذي قدم لكتاب غويار السالف الذكر، ولعله يعدّ ممثل الكلمة الأخيرة في المنهج الفرنسي عند الرعيل الأول من رواده.

إلاّ أنه من الملاحظ أنّ نفرا آخرا قد انحل وانشق عن الجيل الأول، من أمثال **رينيه ايتيامبل** الذي انتقد المنهج التاريخي، والذي اعتمده الممثلون التقليديون للمنهج الفرنسي، وأخذ عليه نزعة مركزية. إضافة إلى **أندريه روسوا** و**كلود بيشوا** اللّذين رفضا أن يحصر البحث المقارن في دراسة العلاقات الخارجية للأدب، مركزان على العلاقات الداخلية ، وهو ما يعرف عندهما بالأدب المقارن.

(1) ينظر: يوسف بكار، خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص80.

وقد كان لهؤلاء الرواد بمساهماتهم واهتماماتهم وتوجيهاتهم و أعمالهم، وكل ما قاموا به لإرساء دعائم الأدب المقارن كعلم، فضلا كبيرا في إخراج علم الأدب المقارن إلى النور، وتثبيت ركائزه وإقامة أسسه، مما أدى إلى تطوره و ازدهاره، وبلوغ مبلغه الأسمى الذي أضحى يعرف به منذ ولوجه إلى الساحة العلمية والأدبية، ونجاحه بدراساته للآداب القومية على اختلافها.

ب) مبادئ المنهج الفرنسي:

لقد كان لرواد المنهج الفرنسي في الأدب المقارن مبادئ ربما تختلف في مضمونها عن المناهج الأخرى، وهو ما كان مثارا للنقاش، ولعلها تنحصر فيما يلي:[1]

- دراسة الأدب الفرنسي وتتبع أثره في الآداب الأوربية الأخرى.
- دراسة الصلات بين الآداب القومية الأخرى، وذلك مشروط باختلاف اللغة ووجود صلات تاريخية مدعمة للتأثير والتأثر مباشرا كان أم العكس.

غير أن هذا المنهج الفرنسي أخذت عليه مأخذ [2] منها:

- عدم تحديد واضح لموضوع الأدب المقارن ومناهجه.
- عدم التركيز على الأدب في الدراسة، والاكتفاء بالخارج، والولع بتفسير الظواهر الأدبية على أساس حقائق الواقع.
- التركيز على العامل القومي، والخضوع للنزعة التاريخية.
- يشترط اختلاف اللغة، ووجوب الصلات التاريخية لإثبات التأثير والتأثر.

ورغم الانشقاق والانفراط والانحلال الذي قام به نفر من رواد المنهج الفرنسي عن الجيل الأول؛ فإن هذا لا يعني أن المنهج فقد قيمتة وهيبته، إذ مما لا شك فيه أنه ظل له أتباعه، وظل

(1) ينظر: يوسف بكار وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص81.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص81.

منهجهم في دراسة علاقة التأثير والتأثر هو المسيطر إلى وقتنا الراهن، إذ أنه لا يزال ثمة مقارنون أمريكيون يسيرون على وتيرته في دراساتهم المقارنتية، ولا يزال المنهج الفرنسي مطبقا في جامعاتهم نفسها.

(1-3-2) المنهج الأمريكي الإنساني (المدرسة النقدية)**:**

لعل الانتقادات التي وجهت إلى المنهج الفرنسي في الأدب المقارن كانت لها مصادرها، والتي آلت أخيرا إلى مناهج، فكان لابد من ميلاد المنهج الأمريكي في الأدب المقارن.

والمعروف أن المنهج الأمريكي كان أول ظهور له عام 1958م، وبالضبط عندما ألقى **رينيه ويلك René Wellek** الناقد الأمريكي محاضرته الهجومية، والمعنونة بـ: "أزمة الأدب المقارن" في المؤتمر الثاني للرابطة العالمية للأدب المقارن.[1] إذ انتقد فيها وبشدة حادة مؤسسي و رواد المنهج الفرنسي، وعاب عليهم تمسكهم بمنهجية القرن التاسع عشر، المتمثلة في الولع بالحقائق والعلوم والنسبية التاريخية، وعلاقة التأثير والتأثر، وإلى ما ذلك من مبادئ المنهج الفرنسي، ودعا إلى ضرورة الالتزام بأهداف البحث الأدبي المقارن، والمتمثلة في "وصف العمل الفني وتفسيره وتقويمه أو وصف أي مجموعة من الأعمال الفنية وتفسيرها وتقويمها".[2]

والواضح أن هذه المآخذ التي أخذها **ويلك** على المنهج الفرنسي التقليدي في الأدب المقارن، و بخاصة كونه من الناحية النظرية مثقل لأعباء فلسفات القرن التاسع عشر.[3] قد لاقت ترحيبا كبيرا لدى المقارنين من أبناء جلدته، فواصلوا السير على دربه وطوروا المنهج الأمريكي في الأدب المقارن، ولما كان تعارض المنهج الأمريكي للمنهج الفرنسي صارخ،

(1) ينظر: يوسف بكار، خليل الشيخ الأدب المقارن، ص82.
(2) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، صص97 - 98.
(3) ينظر: عبده عبود، الأدب المقارن مشكلات وآفاق، ص48.

وخصوصا بسبب تلك المحاضرة التي ألقاها **ويلك**، إذ حمل "هذا الاتجاه على دراسات التأثير و أسسها الفلسفية والنظرية وتطبيقاتها ودورها".[1] فقد عرف ذلك المنهج الأمريكي بالنقد الجديد (New Criticism).

وبهذا يلاحظ من خلال النقد الحاد الموجة للمدرسة الفرنسية، ونسف مرتكزاتها من قبل الأمريكي **ويلك**، أنه يكون قد أشار ونبّه أصحاب المنهج الفرنسي إلى أن "العمل الأدبي بنية ذات طبقات من الرموز والمعاني المستقلة، تمام الاستقلال عن العمليات التي تدور في ذهن الكاتب أثناء التأليف، ولذا فهي مستقلة أيضا عن المؤثرات التي قد تكون شكلت ذهنه".[2]

ويتراءى من خلال هذه الرؤية أن التعامل مع الآداب يجب أن يكون تعاملا على أساس المؤثرات والعوامل الخارجية، أي أنه إذا فقد تلك البنية الطبقية، معناه فقد أدبيته.

كما أن المنهج الأمريكي في الدراسات المقارنة، يرتكز على عاملين أساسيين، كما تحدث **كلود بيشوا** حيث يرى:" اتكاء الأدب المقارن لما وراء الأطلنطي ـ أمريكا ـ على مبدأين: المبدأ الأخلاقي ويعكس موقف أمة كبيرة منفتحة على العالم وهي منشغلة ـ من ثم ـ بإعطاء كل ثقافة أجنبية، ما تستحقه من عطف ديمقراطي وواعية في نفس الحين بجذورها الغربية".[3] أما العامل الثاني فيحصره بيشوا بقوله:" أما المبدأ الثقافي فيسمح للأمريكيين بأخذ بعد من هذه البانوراما الواسعة ـ التي يمثلها القديم إلى حدود القرن العشرين ـ والتي تحتفظ بالقيم الجمالية والإنسانية للأدب، بنوع من الغيرة حيث تشعر بها ـ القيم ـ كفتح روحي ملاحقة تجريب المناهج والتأويلات ".[4]

وبهذا فالمدرسة الأمريكية النقدية الجديدة، المبنية على المبدأين الأخلاقي والثقافي، تقوم عليهما تكوّن شخصية مقارنة مستفيدة بكل حال من الأحوال من النتائج والمنجزات

(1) ينظر: عبده عبود، الأدب المقارن مشكلات وآفاق، ص48.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص48.
(3) Cloude Pichois, op, ctt. 30. نقلا عن سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ص93.
(4) المرجع السابق، ص93.

الأوربية، وبذلك كانت حداثة حضارتها مزيجا من الثقافات والجنسيات الأجنبية والمتفتحة عليها، دون الانسلاخ النهائي عمّا يربطها بأصولها الغربية في أوربا، ويرجعها إلى جذورها المعبرة عن هويتها الثقافية والمعرفية مع التخلص من النزعتين الوضعية والتاريخية، اللتين ظلتا مسيطرتين في القرن التاسع عشر، على ميادين الدراسات المقارنة ومجالاتها لوقت غير قصير من الزمن.

ولعل ما ساعد المنهج الأمريكي على إثبات وجوده؛ هو عدم ارتباط أمريكا بالمستعمرات عكس الحال في أوربا، وبذلك وجدت "نفسها غير ملزمة بظروف لم تعشها، فكان من الطبيعي أن يخضع منظور الدرس المقارن إلى وضعية ومواضعات ثقافية متجددة، وذات وسائل إنتاجية ضخمة ".[1]

كما ينطلق المنهج الأمريكي أيضا من مبدأين هما: التشابه والتوازي[2]، أي أن الأمريكيين يبنون مقارناتهم على الاهتمام بدراساتهم الآداب في صلاتها مع التجاوز الكلي لحدودها القومية، الأمر الذي يحدد نوع الأدب لا اللغة، مما يكون فاصلا بين الآداب على اختلافها.

ومن هنا يلاحظ أن المنهج الأمريكي يركز على تقفي أثر العلاقات المتشابهة، الكائنة فيما بين الآداب المختلفة، وبين ما يوجد من أنماط فكرية بشرية مرتكزة على المزاوجة بين ما هو أدبي وما هو فني في ذلك، وبهذا "يدخل في اعتباره ترابط الدراسات الإنسانية وضرورة البحث المقارن لاستجلاء ما يغمض من جوانبها"[3]، ثم إن مقاومة الأمريكيين لشرط اختلاف اللغة ونفيهم له في الدراسات الأدبية المقارنة؛ يعود إلى اعتبار ثقافتهم نتاج مزيج عرقية متعددة. إضافة إلى إيمانهم بالنص المغلق في مقارناتهم، أي فصل النص عن مبدعه، وعليه

(1) Cloude Pichois, op, ctt. 30. نقلا عن سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ص94.
(2) ينظر: عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص77.
(3) محمد عبد السلام الكفافي، في الأدب المقارن، ص22.

فالمنهج الأمريكي ينصب اهتمامه الأول على التقريب من فهم البنى الداخلية، وذلك بنقل "اهتمام الأدب المقارن من العلاقات الخارجية إلى العلاقات الداخلية للأدب"[1]، لكونه منهجا تحليليا نقديا لا يهتم بالصلات التاريخية، فهو "يكفي عنده الشبه بين عملين أدبيين دون صلة تاريخية ما، أو مقارنا بين عملين بهدف التحليل والنقد في أدبين عالميين".[2]

ودون ريب أن المنهج الأمريكي لم يكتف بنقل اهتمام الأدب المقارن من العلاقات الخارجية إلى العلاقات الداخلية، بل تجاوز ذلك بالمطالبة بانفتاح "الدراسات المقارنة على نوع آخر من المقارنات، ألا وهي مقارنة الأدب بالفنون والعلوم وحقول المعرفة والوعي الإنساني الأخرى".[3]

وربما نظرا لما تنطوي عليه تلك الفنون كالموسيقى والتصوير، باعتبارها ظاهرة جمالية من أوجه تشابه كثيرة تربطها بالأدب،هوما دفع بالمنهج الأمريكي إلى الدعوة للقيام بالدراسات المقارنة بينها وبين الأدب.

ومما لا شك فيه أن ربط المنهج الأمريكي مقارنة الآداب بالفنون والعلوم الأخرى فيه نوع من التعسف، فربما "الاستفادة من الفنون مثلا في تفسير النص الأدبي مفيد للنص، ولكن المقارنة قد تقوم على افتراضات خاطئة، وهي التشابه الأساسي بين لغات الآداب والفنون".[4]

وبهذا كله يكون هدف المدرسة الأمريكية عند دراسته الظاهرة الأدبية يكمن "في شموليتها دون مراعاة للحواجز السياسية واللسانية، حيث يتعلق الأمر بدراسة التاريخ والأعمال الأدبية من وجهة نظر دولية"[5]، وعليه فالملاحظ أن المدرسة الأمريكية تكبر وتزداد اتساعا "بالصلة بين الأعمال الأدبية إلى حدّ الموضوع المشترك بينها، وبغض النظر

(1) عبده عبود، الأدب المقارن مشكلات وآفاق، ص49.
(2) مصطفى الصاوي الجويني، في الأدب العالمي، ص42.
(3) أحمد زلط، قضايا واتجاهات الأدب المقارن، ص131.
(4) ينظر: عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص77.
(5) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ص94.

عن قيام دليل تاريخي على تأثر بعضها ببعض".[1] وهي بذلك عكس المدرسة الفرنسية التي تقيم اعتبارا للأدلة والوثائق التي تثبت تاريخية علاقة التأثير والتأثر المباشرة بين الآداب عند مقارنتها ببعضها.

ولما كان المنهج الأمريكي منهجا نقديا تحليليا؛ فإنه يعتمد في دراساته المقارنة على النقد الإنشائي الغامض، وذلك بتجزيئه النص بإلغاء إشعاعاته الممكنة[2] ودراسته دراسة داخلية تنقل الاهتمامات الخارجية إليها، دون اعتماد تاريخية النص أو ربطه بمبدعيه.

أ) رواد المنهج الأمريكي:

لابد لكل منهج من رواد ومؤسسين وضعوا لبناته، وقوّموا أسسه وقواعده، وأرسوا دعائمه و ركائزه، والمنهج الأمريكي كسابقه المنهج الفرنسي، له رواده و رؤوسه ومن أهمهم:

- رينيه ويلك René Wellek: الذي يعدّ أحد مؤلفي الكتاب المعروف "نظرية الأدب"* والذي ترجمه: محي الدين صبحي إلى العربية. وراجعه حسام الخطيب.
- هنري ريماك: والذي يأتي بعد ويلك، ويعد دستور المنهج الأمريكي في الأدب المقارن. ومؤلف كتاب: "الأدب المقارن تعريفه ووظيفته".
- هاري ليفن: صاحب كتاب:"انكسارات، مقالات في الأدب المقارن" ترجمة عبد الكريم محفوظ.
- أولريش فايشتاين Ulrich weisstein :صاحب كتاب"الأدب المقارن والنظرية الأدبية" وغيرهم كثيرون ممن حمل على عاتقه تطوير المنهج وتأسيسه.

ب) خصائص المنهج الأمريكي:

اتسم المنهج الأمريكي بسمات ميزته عن باقي المناهج الأخرى، وبخاصة المنهج الفرنسي

(1) أحمد زلط، قضايا واتجاهات الأدب المقارن، ص105.
(2) عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص78 - 79.
(*) نظرية الأدب كتاب من تأليف: رينيه ويلك و أوستن وارين.

الذي أخذت عليه عدة مآخذ من طرف الناقد الأمريكي **رينيه ويلك**، والتي يمكنها أن تلخص كالآتي[1]:

ـ تفادي المآخذ التي أخذت على المنهج الفرنسي، كما تجلت في مقال **ويلك** "أزمة الأدب المقارن".

ـ توسيع مجال الأدب المقارن بتقديم مفهوم أوسع للعلاقات الأدبية، و مدّ آفاق المقارنة لتشمل العلاقة بين الأدب وأنماط التعبير الإنساني الأخرى، كما تبدو في تعريف **هنري ريماك** للأدب المقارن.

ـ ملاحقة العلاقات المتشابهة بين الآداب المختلفة وفقا لمفهوم "التوازي أو التشابه أو القرابة" وهو مصطلح أمريكي.

ولعل السمات التي تميّزو عرف بها المنهج الأمريكي في الأدب المقارن، كانت مساهمة اتسع على إثرها مجال الدراسات المقارنة، و بخاصة في العقود الأخيرة من القرن العشرين. إلاّ أنه ورغم أن هذا المنهج قد "استمد شرعيته وأسباب وجوده من كونه فكرة إصلاحية لمفهوم تأخر به الزمن وأضحى أساسه الفكري جزءا من الماضي"[2]، إلا أنه لا يعني أنه المنهج الناجح المعتمد في الدراسات المقارنة، الذي ساهم في اندثار المنهج الفرنسي، إذ ظل وما زال هذا المنهج الفرنسي يسير على نهجه، و ينحو منحاه مقارنون أمريكيون، بل أضحى المنهج المطبق في جامعاتهم الأمريكية رغم الانتقادات الموجهة إليه من قبل أولئك المقارنين الأمريكيين.

(1-3-3) المنهج السوفياتي الإجتماعي(المدرسة السلافية):

نظر لما عرفه العالم من تكتلات سياسية، كان لا بد لكل كتلة من منهج خاص بها في الدراسات الأدبية المقارنة، فكما كان لفرنسا وأمريكا مناهجهما، كان أيضا للكتلة الشرقية

(1) ينظر: يوسف بكار وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص83.
(2) المرجع السابق، ص84.

منهجا خاصا بها، وأصبح يسمى ويعرف بالمنهج السلافي، وقد كان أول ظهور له في النصف الثاني من القرن العشرين للميلاد. وهناك من يطلق عليه اسم المنهج الماركسي ـ أو المادي الجدلي، كونه يركز على الفلسفة الوجودية الماركسية في الدراسات الأدبية المقارنة.

و تأخر ظهور هذا المنهج ـ أي السلافي ـ إلى ما بعد زوال الستار الحديدي الذي يعرف بالمرحلة الستالينية، ربما يعود إلى ما عرفته هذه المرحلة من حكم تعسفي صارم، إذ اعتبر خلالها الأدب المقارن علما مقتصرا على الطبقة البرجوازية. وبهذا كان محتقرا محضورا في الاتحاد السوفياتي في تلك الحقبة.

إلا أن وبعد سقوط الستالينية وحلول الماركسية محلها، أصبح المنهج السلافي في الأدب المقارن له وجوده وكيانه، فبعدما كان مقتصرا على الطبقة البرجوازية تجاوزها، وأصبح مدرسة "لا تتخلى عن التشديد على الخصوصية الوطنية في حديثها عن الدرس المقارن؛ لأن أهمية هذا الدرس تتحدد في تقدير نزعة الأدب الذي يستهدف الكشف عن وجود الفن، كظاهرة عليها أن لا تسقط ضحية وصفية أو موقف مسبق من الأدب بتبنّى الادعاءات النقدية، التي تكاد تستقل عن الأدب تمام الاستقلال".[1]

وبهذا تكون الدراسات المقارنة في الاتحاد السوفياتي، قد توسعت و مسّت جميع طبقات المجتمع، وأصبح منهجها يركز على الخصوصية الوطنية في دراساته المقارنة أكثر من الحكم المسبق باتخاذ موقف اتجاه الأدب، بناءا على الادعاءات النقدية التي لا تمت بصلة لذلك الأدب.

ولعل المنهج السوفياتي بتركيزه على الخصوصية الوطنية، وارتباطه بها جعله يضع نصبه أن "دراسة الأدب لا يجوز أن تتم بمعزل عن دراسة المجتمع والتطورات الفنية والفكرية التي تظهر في الأدب".[1] وبذلك أصبح لهذا المنهج نظريته التي تقوم على" قوانين

(1) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ص134.
(2) عبده عبود، الأدب المقارن (مشكلات وآفاق)، ص41.

تتحكم في حركة الأدب وتاريخه، فتطور الأدب لا يتوقف على عوامل التأثير والتأثر، ولا ينجم عنها بقدر ما هو ضرورة حتمية يمليها تطور المجتمع".[1]

ومما يتضح أن المنهج السوفياتي لا يركز في أبحاثه ودراساته على علاقة التأثير والتأثر التاريخية فحسب، بل يستشف تلك الدراسات المقارنة من واقع المجتمع والظروف التي يعيشها. وبهذا فإن المنهج السوفياتي كونه مدرسة لها وزنها من مدارس الأدب المقارن، نجدها "تولي التلقي الاجتماعي الخاص بكل ثقافته أهمية في دراستها للتأثير والتأثر بين الأعمال الأدبية"[2].

وربّما يمكن اعتباره الأمر الذي مكنها من ترسيخ الدراسات الأدبية المقارنة، ووضعها موضع وسط بين المدرستين الفرنسية والأمريكية، وبهذا أصبحت دراساتها "تستجيب للفضاء والزمان الاشتراكي العلمي، بعيدا عن التشبه والنمطية وهي مكاسب ما كان في الإمكان تحقيقها، لو لا توافر الإرادة والعلم"[3]. وبهذا أصبح المنهج السلافي في الأدب المقارن قائما بذاته، له مدرسته الخاصة التي تحمل اسم المدرسة الماركسية، التي ظلت مستمرة بعد سقوط الستالينية إلى بداية عهد غوربا تشوف.[4]

كما وأصبح لها مقارنون أكفياء ترتكز عليهم؛ فكانوا بمثابة رواد أرسوا دعائم الأدب المقارن، ونهجوا منهجا خاصا في دراساتهم المقارنة.

أ) رواد المنهج السوفياتي:

لعل مما يتضح أثناء سماع عبارة المنهج السلافي في الأدب المقارن؛ أنه يتبادر إلى الذهن أسئلة متباينة منها من أقام هذا المنهج؟ ومن أسسه و أرسى دعائمه؟.

(1) عبده عبود، الأدب المقارن (مشكلات وآفاق)، ص41.
(2) أحمد زلط، قضايا واتجاهات الأدب المقارن، ص105.
(3) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ص138.
(4) ينظر: يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص85.

وبهذا لا بد إذن من نتيجة حتمية ألا وهي أن هذا المنهج السلافي له رواده و رؤوسه الذين قاموا على تأسيسه، فنهضت بذلك مقارناتهم نهضة لها صداها عند السلافيين، والأوربيين والعالم أجمع.

ومن بين هؤلاء الرواد الذين كان لهم حظ وافر، بل كانت لهم يد طولى في إقامة وتقديم المنهج السلافي نذكر:

ـ فكتور جيرومنسكي victor jiromansky: الذي عدّ الرائد والمؤسس لهذا المنهج، وقد عرف عنه أنه "لم ينح في أبحاثه منحى دراسات التأثير والتأثر الفرنسية، بل نحا منحى آخر، ينسجم مع جوهر الفلسفة الماركسية ونظرية الأدب المادية والجدلية، التي تعد مقولة الارتباط الجدلي من بين الأدب والمجتمع أبرز مقولاتها".[1]

ولعله الأمر الذي يوضح الاختلاف القائم بين المنهج الفرنسي المعتمد على النزعتين التاريخية والوضعية، وبين المنهج السوفياتي أو الماركسي القائم على النزعة المادية الجدلية.

كما نجد: ديونيز دوريزين، وهنريك ماركيفتش، وألكسندر ديما، و روبرت فايمان.[2] وكلهم معروفون عالميا، كانت لهم إسهامات كبرى في إرساء ركائز هذا المنهج، والنهوض به ودفعه ليكون في مصاف المناهج الكبرى.

ب) مبادئ المنهج السلافي:

الملاحظ أنّ المنهج السلافي حكم عليه بعض الدارسين؛ بأنه ينطلق من الموضوعية الماركسية، والتي تتوارى نظرياتها في أن "الأدب جزء من البناء الفوقي للمجتمع" يقف إزاءه بناء تحتي، أي أن الأول بناء إديولوجي والثاني بناء اقتصادي اجتماعي، وهذا الثاني له دور كبير في علاقة التأثير المتبادل بينهما، ذلك"أن الواقع الاقتصادي الاجتماعي يتحكم في الإنتاج

(1) عبده عبود، الأدب المقارن(مشكلات وآفاق)، ص45.
(2) ينظر: يوسف بكار وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص86.

الأدبي ويحدد أشكاله ومضامينه، فهو الذي يزوده بالمادة والموضوعات ووسائل الإنتاج للمتنقلين، فإذا ما فرضنا ـ وهنا تكمن المقارنة ـ أن ثمة مجتمعين متقاربين في التطور، فإن هذا مدعاة لأن تبرز وجوه من التشابه الكبير بين أدبيهما وأن تقم بينهما علاقة تأثر وتأثير".[1]

وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن البحث يجب أن يكون عن الخلفيات الموضوعية في كل أدب قومي، وهذا عندما تكون الدراسة قائمة على البحث في أوجه الإئتلاف والاختلاف بين الآداب القومية المختلفة.

وربما تركيز المنهج السلافي على الفلسفة الماركسية في دراساته الأدبية المقارنة، جعله "يتسم بقدر كبير من التنوع وتعدد الاتجاهات، لأنّ قبضة الحزب قد خفت منذ الستينيات على الأدب والنقد".[2]

والواضح أن سقوط الجدار الحديدي بزوال الستالينية، فتح الباب على مصراعيه لتحل الماركسية محلها، الأمر الذي كان له صداه البالغ في القيام بالمنهج، مما جعل بعض الباحثين لا يجدون عائقا يصعب عليهم التعامل مع الأدب المقارن، بل يتعدّاه حتى في التعامل مع المصطلح "منهج أو مدرسة أو اتجاه" الذي أطلقوه كتسمية على الأدب المقارن عند السوفيات.

ج) خصائص المنهج السلافي:

كان صوت المنهج السلافي في الأدب المقارن خامدا يئنّ في خفوت من وراء الجدار، إلى أن قامت الجمعية العالمية للأدب المقارن بعقد عدة مؤتمرات، كان لها وقعها الذي أسهم في إبراز صوت المنهج السلافي في أمور عديدة، عدّت في الأخير بمثابة خصائص له إن أمكن ذلك. وأهم هذه الخصائص[3] مايلي:

ـ الأثر السياسي في الأدب المقارن.

(1) يوسف بكار وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص86.
(2) المرجع السابق، ص87.
(3) نفسه، ص87.

ـ النزعة إلى الآداب الوطنية وخصوصيتها كالمنهج الفرنسي.

ـ الاعتقاد بالمادية الجدلية التاريخية.

ـ النزعة الإنسانية نحو الحقيقي في الإنسان.

ـ النزعة إلى رسم معالم اجتماع الأدب المقارن.

ـ عدم الاقتصار على المقارنة السوسيولوجية، وإضافة تاريخ العقليات وانتشار الأفكار إليها.

ـ المرونة في ولوج التخصصات الموازية والمساعدة كالانفتاح على فلسفة التاريخ مثلا.

ـ نزوعه النقدي العام جعله في موقع وسط بين جمالية المنهج الأمريكي وتاريخية المنهج الفرنسي.

والثابت أن هذه الخاصية جعلت المدرسة السلافية تتموضع "بين التاريخية والنقدية، وتبيينهما لتداخل الاختصاصات يجعلها تنفتح أكثر فأكثر على مستجدات الحياة العقلية".[1] ولعل هذا الأمر يدعو إلى أن نجزم بأن المدرسة السلافية كان في مقدورها أن "تحقق ما لم تستطع المدرستان الأمريكية والفرنسية إنجازه كل منهما على حدة. وتحقق بداية المشروع الكبير الذي يجمع بين معالجتي المدرستين السابقتين دون أن تتخلى أن أوجه الضعف في المدرستين، ذاهبة إلى أبعد حدّ في الدعوة إلى شاعرية اشتراكية، وهذا هو العنصر الجديد الذي يتوجب الوقوف عنده".[2]

وعليه فمن الملاحظ أن تموقع المدرسة السلافية موقع الوسط بين المدرستين النقدية والتاريخية، وتحقيقها لما عجزتا هما عن تحقيقه؛ إنما كان نتيجة للدعمين الفلسفي والعلمي معا واللذين عملا "في المدرسة المقارنة السلافية بشكل أضفى عليهما نوعا من الانسجام، ومنحها شرعية المدرسة على الرغم من مزجها الممنهج لمبادئ المدرستين الفرنسية والأمريكية، في قالب جديد ورؤية ذات أطروحة متداخلة الاختصاصات".[3]

(1) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ص139.
(2) المرجع السابق، ص139.
(3) نفسه، ص143.

وبهذا يمكن القول أن المنهج السلافي غير بعيد في نظرته ودراسته المقارنتية عن المنهجين السالف ذكرهما (الفرنسي والأمريكي)، إذ أنه يشكل همزة وصل بينهما، فقد جمع بين التاريخية الفرنسية والنقدية الأمريكية، وداخل بينهما، وهو ما عجز عن تحقيقه المنهجين الآنف ذكرهما كل على حدة، وبذلك تميز عنهما واستطاع أن يثبت وجوده بين مصاف المناهج الكبرى، فأصبح يضاهيهم بانفتاحه الكبير على مستجدات الحياة العقلية.

(1-3- 4) المنهج العربي في الأدب المقارن:

لعل من الواضح أن العرب لم يستقر لهم رأي على منهج خاص بهم، ولذلك يرى بعض المقارنين أنه يمكن القول:"المنظور العربي للمقارنة"، وهذه العبارة بكاملها من يتأملها ويمعن النظر فيها، ربما إن لم نقل لا بد له من أن ينتابه شعور بالحيرة، يدفعه إلى التفكير في طرح عدة تساؤلات أبرزها: لماذا لم يقل المنهج العربي في الأدب المقارن؟ ولماذا قيل المنظور العربي للمقارنة؟

ودون ريب أن الإجابة على هذين التساؤلين تكمن في أن العرب لم يكن لهم منهج متفق عليه، لأن المقارنين العرب لم تكن لهم وجهة نظر واحدة وذلك إنما كان وراءه اختلاف الآراء وتعددها. وربما لأسباب أخرى متعددة، إلاّ أنها تصب في قالب واحد على عكس المناهج الأخرى، التي مثلت كل مدرسة على حدة بوحدة الدراسة والرأي والنظرية، حيث أن "روح الائتلاف في المنظورات الفرنسية والأمريكية والسلافية، تفتقد مع المدرسة العربية، وما يدعونا إلى الاحتفاظ بالتسمية رغم ما تعكسه من خلل منهجي، هو اعتمادنا على الحقل الثقافي والفضاء الجغرافي الذي يمتد فيه الدرس المقارن العربي، وينبني تحفظنا على استعمال المدرسة العربية من كون هاته المدرسة لم تستطع الاستقلال بذاتها نهائيا ".[1]

(1) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ص159.

وربما ما لوحظ من خلال اختلاف الآراء وعدم استقرارها على منهج، هو الأمر الذي دفع بوجود منظور، كان قد تأثر بدوره بالمنهج الفرنسي في تركيزه على بحث علاقة التأثير والتأثر في دراساته المقارنة، إذ أن معظم المقارنين العرب كانوا خريجي الجامعات الفرنسية، لذلك جاءت دراساتهم المقارنتية تحمل صبغة فرنسية، وهي ظاهرة لها "أسباب متعددة أولها أن هذا النوع من الدراسات هو الأسهل منهجيا وتطبيقيا، لا بل إنه أوضح المناهج المقارنة وأسهلها إطلاقا".[1]

وقد تكون لهذه الظاهرة أيضا غايات، تدفع بعض الدارسين لعلاقة التأثير والتأثر، أن يستخدموا هذه الدراسات "للطعن في أصالة الأدباء العرب والحط من قدرهم الإبداعي، وذلك باظهارهم في مظهر مقلدين للأدباء الأجانب".[2]

ومما لا شك فيه أن الاختلاف في المنهج في الدراسات المقارنة العربية، لم يمنع أغلب المقارنين العرب من أن يسيروا على منهج المدرسة الفرنسية، في دراسة علاقة التأثير والتأثر بين الآداب القومية المختلفة، إذ رغم ما كانت لهم من نوايا حول ظاهرة دراسة علاقة التأثير المتبادلة في الأداب المقارنة، فإن هذا لم يعقهم من أنهم أثبتوا وجودهم ولو برؤى في مجال الأدب المقارن، إذ ظهر أرمدة من المقارنين العرب لهم إمكانيات ممتازة، سخروها لهذا الميدان من أمثال:محمد غنيمي هلال، وعبده عبود، وحسام الخطيب وغيرهم كثير.

ومما يؤكد انتهاج المقارنين العرب للمنهج التاريخي الفرنسي في دراساتهم المقارنتية كتابي:"تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفكتور هوجو" لـ **محمد روحي الخالدي**. و"الأدب المقارن" لـ **محمد غنيمي هلال**، اللذين تأثرا فيهما بالمنهج التاريخي الفرنسي. غير أنه ورغم هذا التأثر فإن المؤلف الأخير يعد مؤلفه أول محاولة منهجية معاصرة في العالم العربي تدخل في إطار الدرس المقارن.

(1) عبده عبود، الأدب المقارن (مشكلات وآفاق)، ص35.
(2) المرجع السابق، ص35.

ولعل **محمد روحي الخالدي** و **محمد غنيمي هلال** رغم سيرهم على درب المنهج التاريخي الفرنسي، وتأثرهم به في دراساتهم، كانت لهم نية مسبقة في دراساتهم المقارنة، وهو ما يعرف بالقصدية، إذ أنها تعد ضرورة حتمية تدخل في منهج الدراسات المقارنة.[1] وهو ما نواه **الخالدي** و **غنيمي** خلال دراستهم المقارنة التي قاموا بها، على عكس مقارنين عرب آخرين أمثال: رفاعة رافع الطهطاوي وعلي مبارك، وأديب إسحاق، وأحمد فارس الشدياق، وسليمان البستاني، وخليل مطران، وخليل ثابت، وغيرهم كثير ممن "لم تكن لديهم النية الواضحة للدراسة المقارنة من خلال دراستهم، فنحن نعني أن درجة القصدية باتجاه علم الأدب المقارن كعلم مستقل لم تكن موجودة لديهم، أي أنه لا يوجد إلحاح علمي على تأطير ما كتبوه في إطار الأدب المقارن".[2]

أ) أسباب عدم وجود منهج عربي في الأدب المقارن:

ويتضح من هذا كله أن العرب بتأثرهم بمناهج غيرهم، وبخاصة التاريخي الفرنسي أو النقدي الأمريكي، لم يستطيعوا أن يكونوا لهم منهجا خاصا بهم ومتفق عليه. وذلك ربما يعود لعدة أسباب،[3] يمكنها أن تكمن فيمايلي:

- جدة هذا اللون في الأدب على العرب.
- الانبهار بتاريخية المنهج الفرنسي خاصة، والآداب الغربية عامة.
- عدم التواصل - في أغلب الأحيان - بين المقارنين العرب أو تجاهلهم بعضهم.
- طبيعة الجامعات العربية وحال الدرس العربي فيها.
- بعض الإشكالات الثقافية والاجتماعية.

وربما هذه الأسباب كلها كانت حصنا مانعا، جعل العرب يترددون حتى في إيجاد اصطلاح لمنهج عربي مقارن يتفوقون عليه. غير أنه لا ضير إن تعددت الآراء، وإن كان

(1) ينظر: عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص88.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص88.
(3) يوسف بكار وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص89.

منشأها عربيا واحدا، فكان بالإمكان أن يكون مصبها واحدا، وهو ما يؤدي إلى تأسيس منهج عربي مقارن، له دعائمه وزعماءه و رؤوسه و رواده، وإن لم يكن هناك اتفاق حول مصطلح واحد خاص بالمنهج العربي المقارن.

ب) أهم المقارنين العرب:

مما لا يخفى أن عدم وجود منهج موحد لدى العرب للدرس الأدبي المقارن، له مؤسسوه و رواده، لا يمنع من وجود دارسين مقارنين عرب لهم دراسات أدبية مقارنة، إذ على الأقل لا بد من وجود من قاموا بدراسات ميزتهم بأعمالهم، و أثبتت وجودهم في هذا المجال. ومن أهم هؤلاء المقارنين العرب[1] نجد:

أديب إسحاق، وأحمد فارس الشدياق، وسليمان البستاني الذي ترجم إلياذه هوميروس، إضافة إلى أحمد أفندي كامل، وخليل ثابت، ونقولا فياضي. كما نجد يعقوب صروف الذي أخذ على الأوربيين اهتمامهم بعمر الخيام أكثر من أبي العلاء المعري الذي تأثر به الخيام. وهؤلاء السالف ذكرهم يطلق عليهم لقب **"رواد النهضة."**

إضافة إلى هؤلاء نجد رفاعة رافع الطهطاوي وعلى مبارك وأحمد ضيف صاحب "مقدمة لدراسة بلاغة العرب"، والذين يتصدرهم محمد غنيمي هلال بأشهر مؤلف عربي في الدراسات المقارنة وهو "الأدب المقارن" عام 1953م.وأيضا محمد روحي الخالدي صاحب كتاب "تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب و فكتور هوجو" عام 1904م. وغيرهم نجد الكثير من المقارنين العرب الذين كانت لهم يد طولى في الدراسات المقارنة العربية.

ورغم ما عرفته الدراسات المقارنة العربية، وما مرّت به مراحل وتطورات، فإن المتأمل لها يمكنه أن يستشف دون مراء أن المقارنين العرب رغم اطلاعهم على المناهج الغربية الأخرى، وانتهاجهم لها في جلّ دراساتهم المقارنتية، لم يتمكنوا من الاتفاق حول تكوين وإيجاد منهج مقارن عربي خاص بهم.

(1) ينظر: يوسف بكار وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص89 - 90.

(1- 4) أهمية الأدب المقارن:

لعل المتأمل لأي دراسة ولجت إلى التاريخ إما من بابه الواسع وإما من الضيق، وما حققته من نتائج إيجابية كان لها وقعها في مختلف المجالات التي خاضت فيها أعمالها وبحوثها، يتراءى له ما لهذه الدراسة من أهميته، إما كبرى وإما صغرى، وذلك على حسب مكانة تلك الدراسة في الميدان العلمي والمعرفي والأدبي، وقد كان للدراسات المقارنة وما خاضت فيه من مجالات حظا وافرا من الفوائد والأهمية، يمكن إجمالها كالآتي:

(1- 4 -1) في المجال القومي:

يعتبر الأدب المقارن علما له أهميته التي ميزته عن باقي العلوم الأخرى، والتي تكمن في تمييزه للشخصية القومية الخاصة بكل أمة من الأمم، والمنتمية لها فكريا وعرقيا وحدوديا، كما يقوم بتحديد ملامحها وتوضيحها توضيحا مكتملا. وذلك دون شك إنما يكون عن طريق التمييز بين ما تملكه من إرث حضاري أصيل، وإنتاج فكري أدبي وعلمي، وبين ما اجتذبته واستعارته من دخيل من مختلف التيارات الأدبية، والأجناس والمذاهب الأخرى، حيث أنه "يكشف عن مصادر التيارات الفنية والفكرية للأدب القومي"،[1] وبذلك يقدم خدمة ذات وزن متميز للآداب القومية على اختلافها، تمكنه من معرفة أصالته الحقيقية مما هو تابع لغيره. وعليه يكون للأدب المقارن وما يقوم به من دراسات فضل كبير في تحديد ما هو دخيل من عناصر على التراث القومي.

ولعل بهذا التحديد للعناصر الدخيلة يكون للدراسات المقارنة عظيم الدور بإبانتها لضرورة التوفيق بين الأصالة التراثية القومية، وما تتميز به من عمق الجذور الضاربة في تاريخ أمتها، وبين ما أضفى عليها من لقاح أجنبي كان مصدره التطعيم والامتزاج التراثي الثقافي، والذي لا بد من الأخذ به لمسايرة الركب الحضاري والتقدم الفكري والأدبي بجميع

(1) محمد غنيمي هلال،الأدب المقارن، ص10.

أنواعه ولكل أشكاله. وذلك إنما يكون بدراسة "الأجناس الأدبية والقضايا الإنسانية في الفن".[1]

و من خلال هذا يمكن أن تفتح آفاقا جديدة في الأدب القومي، بالإضافة إلى البحث فيما يربطه بما يجاوره من آداب أجنبية غربية عنه، وبذلك تكون تلك الدراسات الأدبية المقارنة قد قامت بخدمة الأدب القومي، وذلك بالإسهام في "توسيع الدائرة التي يدور في فلكها سواءً من حيث الأجناس الأدبية، أو من حيث المواضيع التي يعالجها الأدب القومي، والأفكار التي تتردد بين الأدباء في لغة معينة".[2]

وربما هذا التوسيع الذي أسهمت به الدراسات الأدبية المقارنة، يجعل الباحث يلتفت ويتبصر بضرورة إظهار وإبراز ما يحمله وما يصطبغ به الأدب القومي من نواحي الأصالة، وذلك يكون بلا شك بفصلها عما امتزج به عن طريق الاستعارة من نواحي دخيلة، وهذا يتطلب جهدا كبيرا يساعد ويعمل على تعميق تلك الأصالة، وذلك إنما يكون بالأخذ بما يوجد من أسباب ساهمت في التقدم والازدهار، كان منبعها تلك الأصالة التي جاءت في خضمها متفقة مع ما تملكه أمة ذلك الباحث من موروث أدبي خاص بها.

وعليه ومن خلال هذا الجهد الذي يبذله الباحث في دراساته التي يضبط بها العناصر الأصيلة من الدخيلة في التراث القومي، يمكن أن "تُكَوّن في الدارس درية خاصة تعينه على تمييز ما هو قومي أصيل، وما هو أجنبي من تيارات الفكر والثقافة".[3]

ودون ريب أنه بوصول الباحث إلى هذه الدرجة من الدربة الفنية يمكنه "أن يلتقط أصداء أديب من الأدباء في أدب أديب آخر، ويستطيع أن يميز التيارات، ولو كانت خفية الظلال مهما تكن باهتة، التي تتسلسل من أديب سابق إلى أديب لاحق".[4]

(1) محمد غنيمي هلال،الأدب المقارن، ص10.
(2) محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص31.
(3) طه ندا، الأدب المقارن، ص27.
(4) المرجع السابق، ص27.

وبذلك يمكن أن يتضح من هذا كله أن الدراسات الأدبية المقارنة "تفتح أعين الأدباء القوميين على صور بلادهم في الآداب الأخرى، وبالتالي يستطيعون رؤية بلادهم من خلال نظرة محايدة، وليست من نظرة متعصبة نابعة من تعاطف أبناء البلد نفسه".[1]

وبهذا يكون للأدب المقارن مساهمة كبرى في الكشف عن نقاط الضعف والنقائص الموجودة في الأدب القومي، فيتمكن من الفطنة والحذق، بها وذلك بالتبصر لما يوجد فيه من نواحي القصور لا من زاوية التعاطف بل من زاوية المحايدة.

وعليه فما تعكسه الآداب الأخرى من صور عما يعيشه بلد ما، تؤدي دراستها دورا فعالا يكون حافزا ودافعا لإزالة ما يوجد به من أغاليط ونقائص، وحتى المساوئ التي تظل متشبثة بذلك البلد أو بأدبه، الأمر الذي يساعد على السير ومواكبة ركب التقدم والرقي والازدهار.

والملاحظ أن مثل هذه الدراسات تحقق فائدة كبرى تدخل ضمن الفوائد بالنسبة للأدب المقارن، الذي بلغ من الأهمية بأبحاثه درجة لا يستهان بها. وبذلك تكون الدراسات الأدبية المقارنة قد ساعدتنا على "كشف هذه الروابط المتكونة بين بلدان مختلفة متجاوزة ما بينهما من حدود".[2]

ومن ثمّ فقد يكون الاطلاع على ما يوجد من آداب أجنبية غريبة عن الأدب القومي ومقارنتها به، أمر يمكّن من التخفيف مما تعرفه اللغة والأدب القومي من حدة التعصب، فمثلا من يطّلع على الأدب الإنجليزي الذي عزل نفسه عن باقي الآداب العالمية، يتضح له أنّ الأدباء الإنجليز إنما قاموا بتلك العُزلة بحكم ما لديهم من كبرياء، جعلهم يتوهمون أن ما يملكونه من آداب وعلوم ومعارف أفضل مما يملكه غيرهم. وقد ظل الإنجليزيون على ذلك الحال حتى أثرت فيهم التيارات الأمريكية بغزوها في الحضارة والأدب واللغة، وصولا حتى إلى نظامهم الاجتماعي بأكمله.[3]

(1) محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص32.
(2) صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1987م، ص136.
(3) ينظر: طه ندا، الأدب المقارن، ص26.

وبهذا فجانب العزلة الذي يمكن لأي إنسان كان أن يحاول عيشها بعيدا عن أشباهه ومحيطه، تكون أمرا غير ممكننا، بل مستحيلا عليه أن ينطوي وينزوي وينغلق على ذاته، إذ لابدّ له من الاتصال بالعالم الخارجي والاحتكاك وتوطيد صلته به، وتوثيق روابطه معه وتقويتها بالأخذ منه والعطاء له، حتى تكون هناك علاقة تأثير وتأثر، تصبح إثراءً له يساعده على تطوره داخل مجتمعه القومي أو حتى العالمي إن أمكن.

وهكذا الشأن بالنسبة لأي أدب ينشأ في إطار القومية ومحيطها الضيق، إذ لا يمكنه أن يحقق ما يريده من التقدم والازدهار داخل عزلته، ولذلك فهو محتاج إلى التفتح بفكه لتلك العزلة التي تضيق عليه الخناق، و تغلق عليه جميع المنافذ وتحبس أنفاسه داخل حدوده، الأمر الذي يؤدي إلى تقوقعه داخل صدَفة العزلة، فتكون بذلك آفة تسبب له أخطار تحفه من كل جانب وبما فيها الغرور والكبرياء.

وبذلك حارب الأدب المقارن العزلة، وجعل فكرة التفتح والتعامل القائم على أساس المبادلة الأدبية والفكرية والمعرفية تحل محلها، واستطاع من خلالها أن "يكشف عن جوانب تأثر الكُتّاب في الأدب القومي بالآداب العالمية، وما أغزر جوانب هذا التأثر وما أعمق معناها لدى كبار الكُتّاب في كل دولة".[1] ولعل ذلك التبادل الأدبي على اختلاف أقوامه ولغاته، يجعل الآداب القومية تربط فيما بينها صلات التأثير والتأثر، التي تتوثق بالتلاقح والتمازج والتطعيم بما يقتبسه كل أدب من خصائص أدب آخر، الأمر الذي يمكنه من تجاوز حدوده القومية بالخروج عنها واكتساحه حدود أجنبية، فينتشر بها ويكون بذلك قد سجل انتقاله من دياره الأصلية إلى دياره الدخيلة.

والملاحظ أن محاربة العزلة الزائفة، بفك شفرتها لما تعرفه الآداب القومية من تواريخ، تعد أعظم مزية من مزايا الدراسات الأدبية المقارنة، فممّا لا شك فيه "أن بول فان تيجم كان على حق في تصوره لتراث أدبي غربي متماسك، تشكل خيوطه شبكة من العلاقات التي لا

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص11.

حصر لها، لكنني أشك في أن محاولة فان تيجم للتمييز بين الأدب المقارن والأدب العام سوف تنجح".[1]

ويتضح مما حاول بول فان تيجم أن ينبه إليه، من أنه لابد للأدب المقارن من توثيق الصلات، وتوطيد العلاقات بين الآداب الغربية، الأمر الذي يعمل على تماسكها مهمشا بذلك الآداب الأخرى بما فيها العربية، إضافة إلى تجاوزه لمزايا الأدب العام بتمييز الأدب المقارن عنه.

إضافة إلى كل ما سبق فإنّ الدرس المقارن بتجاوزه العزلة وتبديده لها، يكون قد نبه إلى أهميته وما ينجم عنها من فوائد، والتي تتمثل في كونه "يرسم سير الآداب في علاقتها بعضها ببعض، وشرح خطة ذلك السير، ويساعد على إذكاء الحيوية بينها، ويهدي إلى تفاهم الشعوب وتقاربها في تراثها الفكري، ثم هو ـ بعد كل هذا ـ يساعد على خروج الآداب القومية من عزلتها، كي ينظر لها بوصفها أجزاء من بناء عام هو ذلك التراث الأدبي العالمي مجتمعا".[2]

كما أن أهمية الدرس المقارن لا يمكنها أن تكمن في رصد علاقة الآداب بعضها ببعض، وفتح باب التمازج بالأخذ والعطاء، والتقريب بين الشعوب والأقوام لتفاهمها، وفك العزلة التي تضيق نطاق الأدب القومي بالابتعاد عن الجمود والخمول، ودفعه إلى الخروج للاحتكاك بالآداب الأخرى. مما يؤدي به إلى محاذاته للتراث الأدبي العالمي ومسايرة ركبه الحضاري، بل تتجاوز كل هذا إلى كونه "عامل هام في دراسة المجتمعات وتفهمها ودفعها إلى التعاون لخير الإنسانية جمعاء".[3]

ولعل بهذا يكون الأدب المقارن قد أسهم في معظم الدراسات، بتوصله إلى حل الكثير من المسائل العالقة التي استعصى حلّها على الآداب القومية، وذلك لتجاوزها لحدوده الضيقة التي تعزله، كما أسهم في فهم القضايا المستعصية الفهم، والتي لا يمكن للأدب القومي أيضا أن

(1) رينيه ويلك، مفاهيم نقدية، ص362 - 363.
(2) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص18.
(3) المرجع السابق، ص19.

يفهمها، فتنسب بذلك إلى الدراسات المقارنة التي تتعقب العلاقة بين أدبين أو ثلاث على الأكثر، فتتقفى الأثر الذي ترسخ بين تلك الآداب التي تكون قد أسهمت فيه شعوبها، مما ساعد على تقاربها بزيادة تفاهمها و"معرفة عاداتها، وطرائق تفكيرها وآمالها الوطنية وآلامها القومية، وتبادل المنفعة بالأخذ والعطاء والتأثر والتأثير".[1]

وربما تحقيق هذه النتائج والوصول إليها، إنما يكون بعد ما يقوم به ذووا الخبرات من باحثين من مقاربات طويلة ودراسات معمقة، وسعة اطلاع على الكم الهائل من النماذج الأدبية الموجودة في الآداب القومية على اختلافها، وذلك بإمعان النظر فيما استخدم فيها من ألفاظ وجمل وعبارات وحتى طريقة تركيبها، إضافة إلى الغوص في المواضيع والأفكار التي اقتبسها الباحثون واقتدوا بها، وذلك بإضفاء جديد على نتاجهم الفكري الأدبي بغرض توسيع دائرته الفنية وفتح آفاق جديدة أمامه، الأمر الذي يُمكّنه من استمالة الدخيل المنقح ومزجه مع ما هو أصيل بشرط عدم الخروج على هذا الأخير، مع المحافظة طبعا على أصالته، وذلك بالابتعاد عن كل ما يؤدي إلى الركود والكساد والرثاثة.

(1- 4-2) في المجال العالمي:

يقوم الأدب المقارن كعلم في أساسه على الآداب الأجنبية، وذلك بمقارنتها ودراستها لإثبات ما يجمعها من روابط وصلات، ساهمت فيها التأثيرات المتبادلة بين مختلف فنون الأدب المتعاقبة بتعاقب جهود الأجيال في مختلف الأوطان عبر مرّ الأزمنة والعصور، مما يؤدي به لأن "يظهر أن الإنسانية لم يحققها ضمن الزمن جهد مستمر لوطن معين، بل الجهود المتعاقبة لعدة أوطان حيث يشع النور بالتناوب على الآخرين الذين يستلمونه بشغف".[2]

فالأدب المقارن كان وما زال الجسر الذي يربط أواصر الآداب الأجنبية الغربية على اختلافها، والذي أثبتت دراساته لتلك الآداب وما يربطها ببعضها البعض، وجود صلات التأثير

(1) طه ندا، الأدب المقارن، ص28.
(2) صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص136.

والتأثر التاريخية، التي ربطت الإنسانية فيما بينها، وبذلك أعانت الدراسات الأدبية المقارنة على إظهار أن تلك "الإنسانية لم يحققها ضمن النزاعات العامة للفكر الإنساني التي من دونها لا يمكن لأي تأثير أن يحصل"[1].

وعليه يكون الأدب المقارن وما قام به من دراسات، قد قدم خدمة للآداب الأجنبية مكنتها من الازدهار، مما زاد من اهتمام الأدباء بها والإطلاع عليها، إضافة إلى تواجد حركة التواصل التي وطّدت العلائق بصورة قويّة بين تلك الآداب الأجنبية على اختلافها.

وعليه أصبحت الروابط والصلات المتبادلة تساعد على اطلاعها على بعضها البعض، وعلى تبادلها التأثيرات، وهذا كله إنما يكون بفضل وسائل الاتصال وقنواته التي شكلت منافذا بين مختلف الآداب الأجنبية، وبفضل الأدباء الذين نقلوا صور بلدان غير بلدانهم إلى العالم بأسره.

وبهذا الازدهار الذي مس الآداب الأجنبية، إما بصورة مباشرة وإما بالعكس في مسيرتها وتطورها، يكون الأدب المقارن قد شق أمامها الطريق، وسهل لها عملية التأليف من قبل المؤرخين المختصين في الآداب الأجنبية، وذلك لرفعها والتعريف بها كآداب عالمية يستضيفها القراء بحسب أذواقهم وهواهم.

كما وأن الدراسات المقارنة لها أهمية بالغة في القدرة على دراسة ما يوجد من ظواهر أدبية، عرفت انتشارا واسعا منحها مواصفات العالمية بجدارة. وذلك لأن هذه الظواهر الأدبية تجاوز تواجدها، بل لم يقتصر على أدب قومي واحد، وهو الأمر الذي جعلها تكتسي طابع العالمية.[2]

(1) صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص137.
(2) ينظر محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص32.

ومن أشهر هذه الظواهر الأدبية التي اكتسبت صفة العالمية بانتشارها، نجد مثلا حركتا الكلاسيكية والرومانسية اللتان سيطرتا على الآداب طوال فترة ازدهارهما وانتشارهما، ذلك لأن نفودها مسّ مختلف الآداب و عمّ أرجاء القارات على اختلافها. والباحث حين يحاول دراسة مثل هاتين الظاهرتين لا بدّ له و أن يكون متمكنا، وهو ما يمنحه له الأدب المقارن. وبذلك يستطيع أن يحيط بها لما يقوم به من محاولات جادة تمكنه من تتبع مراحل نشأتها، وما مرّت به من تطورات عبر تلك المراحل. ولعل مثل هذه الدراسة لا يمكن أن تكون أو تحدث إلاّ داخل نطاق الأدب المقارن وما تفرع عنه من مجالات وحقول.

ثم إن مثل هذه الدراسات تحتاج إلى الكثير من الجهد والدعم من طرف الباحث الذي يريد أن يخوض غماره فيها، وهذا الدعم لا يمنحه له إلاّ الأدب المقارن، وبذلك تكون له أهمية كبرى أسهم بها في التمكن من القيام بدراسة كهاته.

إضافة إلى مثل هذا الانجاز العظيم والبالغ الفائدة الذي تسهم أهمية الأدب المقارن في القيام به، هناك فوائد أخرى تنجم عن الأدب المقارن يسهم بها، وذلك لما يقوم به من "العمل على زيادة التفاهم بين الشعوب، وتقريب وجهات النظر بين الأمم المختلفة، إذ أن اطلاع الشعوب على آداب أمم أخرى يعد بمثابة نافدة تتطلع من خلالها على عادات وتقاليد تلك الأمم". (1)

ويمكن لاطلاع الشعوب على بعضها البعض أن يعطي فرصة متميزة، تؤدي بتلك الشعوب إلى التعرف على ما تكتسبه الأمم الأخرى من عادات وتقاليد. ويتضح أن هذا في أغلب الأحيان لا يمكنه أن يتم إلاّ من خلال الإطلالات العميقة، والغوص المتعمق في ما تبدعه تلك الشعوب والأمم من ألوان أدبية مختلفة تشترك فيها. وبذلك تتكون الخطوة الأولى نحو توطيد العلاقات وتوثيق الصلات، بربط أواصر التعاون والمبادلات الفكرية الأدبية، الذي

(1) محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص 32 - 33.

يؤدي لا محال إلى العودة بالخير على العنصر البشري ككل، وبما تنتفع به الإنسانية جمعاء.

ومن ثمّ فهذا التقارب والتعارف والاطلاع الذي تقوم به الشعوب والأمم فيما بينها، يؤدي إلى تمازج الأفكار والثقافات، الأمر الذي يساهم ربما حتى في خلق اتجاهات مشابهة إن لم تكن موحدة أحيانا. ولعل هذه العملية وما لها من دور أساسي ايجابي تولدت عنها فكرة "عالمية الأدب"، والتي أصبحت بمن نادوا بها اتجاها يفرض نفسه، يدعوا إلى خلق أدب عالمي موحد، يكون كنقطة إلتقاء بين مختلف الآداب القومية، فيرفعها إلى تلك المرتبة التي تجعله يكتسي صفة العالمية ويتجرد من وطنيته.

وبهذا يكون الأدب المقارن قد عرّف الأمم بآداب بعضها البعض، ولفت الأنظار إلى ما هو مخبأ من كنوز أدبية قديمة، عظيمة عظم أدبائها. وذاعت في العالم بأسره فأصبحت مطلب العام والخاص. كأعمال هومر، و دانتي، و سرفانتس، و شيكسبير، وجيته، وغيرهم من "الذين عمّت شهرتهم الآفاق وغطى أدبهم العالم، فهو إذا أدب عالمي على هذا النحو والتفسير".[1] إذ تواجدت نواته في الكثير من الأشياء المشتركة فيما بين آداب أقوامهم وأممهم المختلفة باختلاف جنسياتهم.

كما وأن الدراسات المقارنة قد أعطت دعما قويا، دفع ببعض العلوم الأدبية الأخرى كالنقد الأدبي الحديث وتاريخ الأدب إلى التطور والازدهار اللذان كانا يحتاجان إليه، حيث يعد "النقد الأدبي ذاته دراسة غايتها الكشف عن القيم الفنية الكامنة في الأعمال الأدبية وتفسيرها، وهذه الغاية لا يمكن تحقيقها إلاّ إذا استطاع الناقد أن يحل رموز هذا العمل بالكشف عن المنابع والمؤثرات التي انتقلت إلى الكاتب أو الشاعر من الآداب الأخرى".[2]

(1) طه ندا، الأدب المقارن، ص30.
(2) ابراهيم عبد الرحمن، الأدب المقارن (بين النظرية التطبيق)، ص6.

ويتضح أن هذا الدعم والدفع الذي منحه الأدب المقارن لكي يتطور النقد الأدبي الحديث وتاريخ الأدب، ساهم بدرجة معتبرة في إبراز ما للنتاج الأدبي القومي من قيمة فنية، يشرحها ويفسرها يخرجها من دائرة الغموض إلى سطح الوضوح.

ولعل بهذه النظرة التي اتسعت لتشمل ما يغمض من أعمال أدبية قومية، تكسرت كل الحواجز والعوائق التي تحد من تطور العلوم الأخرى، وبخاصة النقد الأدبي الحديث، كما وأنها مكّنت الباحث من أن يلمّ إلماما كاملا بالأديب وأدبه القومي، الذي بقي وسيبقى على صلة بالآداب الأخرى، يربطه احتكاكه المباشر بها، وبهذا يكون للأدب المقارن فوائد و أهميات من خلالها "توضحت لنا مكانة الأدب لدى أمم الشرق و لدى أمم الغرب".[1]

وعليه فإن الأدب المقارن وما أفاد به من أهميته البالغة في توضح الغموض الذي يشوب الأعمال الأدبية القومية المختلفة، يكون قد حقق خطوة كبرى عجزت عن تحقيقها الكثير من العلوم، تمثلت في تقريب الشعوب من بعضها مما أدى إلى تمازج ثقافاتها، عن طريق تواصلها الدائم الذي أسهم في ربط أواصر الأخوة الأدبية، برفع الحواجز والعوائق التي كانت تشكل حدودا فاصلة تفرض العرقية واللغة، التي تنتهي بتمييز العنصر البشري الواحد عن بعضه البعض.

(1) محمد التونجي، الآداب المقارنة، ص6.

(1-5) مجالات الأدب المقارن:

لكل فن من الفنون ولكل علم من العلوم مجالات وحقول يبحث فيها، وذلك حتى يكون فنا أو علما مكتملا، والأدب المقارن له مجالاته وميادينه الخاصة به، إذ أنه يمكنه الخوض فيها على اختلافها وتعددّها. وعموما فإن موضوع الأدب المقارن "هو تبادل الاستعارات الأدبية بين آداب اللغات، في أوسع ما تدل عليه كلمة الاستعارات من أجناس أدبية فنية وموضوعات وأساطير ونماذج لأشخاص بشرية... " [1] وغيرها كثير.

ومن المجالات التي يتحرك فيها الأدب المقارن، متابعة مصادر العوامل الخارجية المسنوبة إلى آداب وثقافات أخرى مختلفة، والتي كان لها دور بارز في تكوين النّتاج من مصادر وتأثيرات، بالإضافة إلى تناول جذور الظواهر الأدبية، ومراحل تطورها من بدايتها إلى نهايتها، مع الإبراز في الوقت نفسه ما لها من تأثير أسلوبي للنماذج القومية المحتملة. كما يدرس الصلات التي تربط بين الجوانب المختلفة لهيكل النّتاج، وبين ما هو أجنبي من النماذج المحتملة. إضافة إلى دراسة الأفكار والمشاعر وما تحمله من أحاسيس مختلفة في النتاج، محاولا العثور على نقاط التقاء مع أجهزة الإرسال، تعود في أصلها إلى أجواء لغوية تاريخية أخرى، والقيام بتحديد بعض الظواهر الأدبية وما تحتله من مكانة بين الروائع الأدبية العالمية. وأخيرا دراسته وبحثه مصادر النتاجات الأدبية عبر حقب زمنية متتالية، وعبر أرجاء المعمورة على اختلافها.[2]

ومن المجالات التي يبحث فيها الأدب المقارن مايلي:

(1-5-1) عوامل انتقال الأدب من لغة إلى أخرى: قبل كل شيء لا بد من الإشارة إلى أنه يشترط في الدراسات الأدبية المقارنة أثناء تناولها لأي مجال من مجالات ـ أن يكون هناك اختلاف في اللغات، إذ تعد هذه اللغات الحد الفاصل بين الأدب موضع الدراسة، حيث أن

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص92.
(2) ينظر: الكسندر ديما، مبادئ الأدب المقارن، ص14.

"الآثار الأدبية التي تكتب بلغة واحدة تخرج عن مجال درس الأدب المقارن، وإن تأثر بعضها ببعض، والموازنة بين أديب وأديب من أبناء اللغة الواحدة لا تدخل في درس الأدب المقارن".[1]

وهي أولى المراحل التي يبحث فيها الأدب المقارن، إذ يتوجب عليه أن يسلط الضوء على ما أدى من عوامل إلى اتصال وثيق بين أدبين مختلفين، وما نجم عنه من تأثيرات معينة، حيث أن ما يحدث من تبادل بين تلك الآداب المختلفة "يقوي أواصر التفاهم والإخاء الإنساني، ويدعم العلاقات الأدبية التي تقوم بين مختلف الأمم واللغات".[2] وهذا كله إنما يكون بواسطة عاملين إثنين هما:

أ) الكتب: ومن المهم جدا أن تدرس الكتب دراسة معمقة، لما لها من تأثير يبحث في وجود صلات أدبية بين اللغات على اختلافها، ذلك أن المؤلف نفسه يكون "قد كتب بعض مؤلفاته بلغة أجنبية، فتكون لتلك المؤلفات دلالتها التي لا تنكر على تأثره بأدب اللغة التي كتب بها".[3] ومن أمثلة ذلك رسائل **فولتير** الفرنسي التي كتبها بلغة غير لغته وهي اللغة الإنجليزية. وهذا ما يجعل الاهتمام لازما بالترجمة وذلك بدراستها "من لغة إلى لغة ولم راجت في الأمم التي ترجمت إليها، ولكي يستطاع الحكم على الترجمة يجب أن يرجع إلى الأصل".[4] ومنه يمكن التفرقة بين النص الأصل والنص الهدف من خلال المقارنة.

ب) المؤلفون: فدراسة المؤلفين والمترجمين، وبخاصة الذين اشتهروا وعرفوا بمؤلفاتهم التي لاقت رواجا من خلال قيمتها، وبذلك يربط المؤلف أو المترجم بعمله، وعليه "فإننا لا نستطيع أن نهمل دراسته هو في صلاته بالبلاد الأخرى. وكيف عرفها وعرّفها لبلاده في أدبه".[5]

(1) طه ندا، الأدب المقارن، ص21.
(2) ريمون طحان، الأدب المقارن و الأدب العام ، ص52.
(3) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص93.
(4) المرجع السابق، ص 93.
(5) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص94.

ومن أمثلة ذلك دراسة **عبد الله بن المقفع** الذي نقل الروائع الفارسية إلى اللغة العربية، مثل كتاب "كليلة ودمنة"، الذي أضفى عليه من الأسلوب والبيان سحرا وجمالا. والذي بذلك يعد من أكبر الأواصر التي وثقت الصلات بين الأدبين الإيراني والعربي، ويدخل في هذه الدراسة أيضا دراسة الرحلات والرحالة؛ لأنهم كانوا شهود عيان على ما نقلوه في مؤلفاتهم إلى أممهم. وبهذا فهذين العاملين يعدّان هما عناصر **الكوزموبوليتية**.

(2-5-1) الأجناس الأدبية: وذلك بالخوض والتعبير عن الشكل الخارجي، الذي هو الصورة أي "التأثيرات الخارجية في الصورة الفنية".[1]

ثم الغوص في الأسلوب والتفحص لكل ما هو داخلي، أي دراسة مضمونه وكل ما تحمله الصور الفنية التي اعتمدها الكاتب، واختارها لموضوعه "فعلى الأديب المقارن إذا أن يتدخل ليبحث عن سوابق الصور الفنية التي اختارها الكاتب، أن يقول: ما إذا كان مبتكرا في هذا الصدد، ويشرح إذا ما كان ممكنا الأسباب اللاشعورية أو الغايات المنشودة من هذه الابتكارات"[2]، فهذه الأساليب أو الصور الفنية تبحث داخل الابتكارات التي تعد أنواعا أدبية بما فيها الشعر والنثر.

وهذه الأنواع الأدبية والتي رآها بعض النقاد على أنها لا أهمية لها[3] تشكل "لا سيما بالنسبة للأدب المقارن مقياسا ذا قيمة كبيرة".[4] وذلك بدراسة تاريخية لنشأتها وتطورها من بداية الأجناس القديمة إلى الأجناس الحديثة، مثل القصة والمسرحية والملحمة وغيرها، أو دراسة جنس أدبي واحد في أدب بلدين، كالقصة في الأدبين الإنجليزي والفرنسي مثلا، أو

(1) بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص64.
(2) المرجع السابق، ص63.
(3) بعد نظرية برونتير في تطور الأنواع والقائمة على قاعدة نظامها، قائمة بين الأنواع الأدبية والأجناس البشرية حملت بعض النقاد الإيطاليين والألمانيين على أن يروا في الأدب مجرد عددا من الطاقات والمواهب الشخصية التي تعبر كل عن ذاتها بحرية مطلقة (ينظر: فان تيجم، الأدب المقارن، ص64).
(4) بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص65.

دراسة جنس واحد وكيفية دخوله إلى أدب بلاد غير بلاده. مثلا: الخرافة على ألسن الحيوان، ودور **ابن المقفع** في إدخالها إلى البلاد العربية، وانتشارها وذيوعها، وإيصالها إلى قلوب القراء في القالب الذي تستهويه أنفسهم.

أيضا نشير إلى فن الملاحم واختلاف أغراضه كمثال، إذ لا بد من تحديد المفهوم والنشأة وبلدها وانتشارها وانتقالها في الآداب على اختلافها في أرجاء العالم[1]. ونفس الكلام ينطبق على الأدب الصوفي والمقامات وغيرها من الأنواع الأدبية، في نشأتها وذيوع صيتها وشهرتها عبر مختلف أقطار العالم.

ولعل دراسة الأجناس إنما تقوم على منهجية قدمها **برونتيير Brunetiére**، ومن خلفه في حقل الدراسات المقارنة، إذ رأى أنه "لا بدّ من تحديد الجنس الأدبي المراد دراسته، وخاصة إذا كان يتّبع قواعد فنية صارمة، ودراسته من الناحية التاريخية بتتبع تطوراته وتغيراته"[2]. وهذا كله إنما تأثرا بنظرية **داروين Darwin** التي ترى "بأن الفنون الأدبية والأجناس قابلة للنشوء والارتقاء والازدهار والفناء تماما كالأجناس الحيوانية".[3] وهذه النظرية هي التي جعلت تسمية الأجناس تطلق على الفنون الأدبية، ظنا بأن لهما نفس الشيء في النشوء والفناء.

وهذه الدراسة التي تتم بتحديد الجنس الأدبي الذي يريد الباحث أن يدرسه، إنما يضاف لها إقامته الأدلة على تأثر الكاتب بذلك الجنس الأدبي محط الدراسة، كما يجب تحديد مدى تأثر الكاتب بذلك الجنس الأدبي الذي هو موضوع الدراسة. فمثلا تصريح **فكتور هوجو Victor Hugo** بأنه تأثر بأعمال **ويليام شيكسبير**، يدفع الباحث لإثبات هذا التأثر المصرح به. فدراسات كهذه تتطلب تحليلا دقيقا للمؤلفات التي يراد درسها، وإلماما بالحالة الاجتماعية والأدبية في عصرها، ثم بالحالة النفسية للكاتب الذي هو موضوع الدراسة، ثم وقوفا دقيقا

(1) ينظر: محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص26.
(2) ينظر: ريمون طحان، الأدب العام والأدب المقارن، ص 67 - 68.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص65.

على ثقافة الكاتب وسعة إطلاعه، لتكشف تلك الدراسة بعد ذلك عن الأصالة الفنية والواقعية في إنتاجه".[1]

غير أن هذه النظرية رغم ما لاقته من ترحيب وإصغاء من قبل طلاب **داروين**، إلا أنها لا تغدو في الواقع كونها "مجرد عرض للآداب والعصور، أو هي لا تبرز مظاهر التأثر والتأثير، وأنّى للأجناس الأدبية أن تتطور إلى أجناس أخرى كالفصائل الحيوانية بموجب مبادئ دارون".[2] وبذلك عرفت هذه النظرية تراجعا رغم ازدهارها والاقتداء بها في بدايتها، فلم يعد يعتدّ أو يؤخذ بها فيما بعد في مجال الأجناس الأدبية.

(3-5-1) دراسة الموضوعات الأدبية والأساطير والنماذج البشرية:

وهي ما يطلق عليها مصطلح "التيماتولوجيا"*، وهذه تعد من الميادين التي يبحث فيها الأدب المقارن "باعتبارها السبب في ظهور مؤلفات ذات طابع أدبي بحت"[3]. لذلك على الباحث المقارن أن يكون واسع الإطلاع والثقافة، ذلك أن هذا الحقل خصبا للدراسة المقارنة، يحتاج إلى امتلاك الباحث البراعة الكافية في التحليل والمقارنة والاستنباط، وذلك من الناحية الاجتماعية والسياسة والفلسفية والخلقية. وعليه يمكنه أن يستشف بذلك تأثير المواضيع في بعضها البعض، كتأثير القديم في الجديد مثلا، واستعارات الشخصيات من مؤلف ما إلى مؤلف آخر، أما الأساطير فيبحث الأدب المقارن في كيفية انتقالها من أديب إلى أديب آخر.

وهذا الحقل يمكن ترتيبه بحسب رأي **فان تيجم** كالآتي:

أ) المواضيع: ويعني بها الظروف والمواقف الشخصية، والموضوعات التي توارثت عبر الحقب الزمنية، إضافة إلى الأشخاص، والأوساط الاجتماعية والإطارات وطرق استعمالها.[4]

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص 97 - 98.
(2) ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص69.
(*) التيماتولوجيا: تعني دراسة المواضيع والأشخاص وهو مصطلح أطلقه عليه بول فان تيجم، وهو ممثل ببعض الآثار الناقصة.
(3) بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص80.
(4) ينظر: المرجع السابق، ص80.

وتكمن قيمة هذا النوع من الدراسات في كونها "تتوقف على اختيار الموضوع اختيارا له قيمته الأدبية"[1]، مما يتوجب على الباحث أن يكون متمكنا له القدرة على التحليل والبراعة في المقارنة.

إضافة إلى أن أهمية هذه الدراسة تكمن أيضا "في معرفة خصائص الشعوب ونفسيتها، وفي دراسة الكاتب الذي يتخذ من هذه الموضوعات منفذا للتصريح بآرائه وفلسفته".[2] فمما لا شك فيه أن أمثلة هذا الباب كثيرة، غير أنه يمكننا أن نقتصر على قصة "المعراج الروحي" بين الأدباء العرب والفرس، هل خرجت هذه القصة عن نطاق حدودها لتعرف في آداب غير آدابها؟ وهل عولجت على المنوال نفسه مع قصة "معراج المصطفى"(صلى الله عليه وسلم)؟ أم أنها أخذت منحى آخر؟ وكانت لها تصورات ومعان خارج حدود ما جاءت به في الإسلام؟[3]

وربما القيام بمثل هذه العمل الذي يبحث في الموضوعات الأدبية العالمية، والمتواجدة بكثرة في معظم آداب الأمم والشعوب المختلفة، ذا أهمية بالغة ذلك "لأنه يُعرّف الإنسان بالقاسم المشترك بين هذه الآداب، ويعطيه ملكة التمييز بين الأصيل والدخيل، وبين القديم والحديث، كما يظهر أسباب وأهمية بل وعالمية هذه الموضوعات، وهل مرد ذلك إلى العبرة والعظة، أو الدروس الأخلاقية أو المواقف الإنسانية أو العلاقة التاريخية، أم أن الأمر مجرد التقليد والمتابعة؟"[4]

ويعتبر هذا النوع من الدراسة محط اهتمام البحثة الألمان على وجه الخصوص، وينعتونه: تاريخ الموضوعات.[5] ولعل ذلك لتتبع الموضوعات في تواريخها وعلاقة التأثير

(1) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص98.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص98.
(3) ينظر: محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص27.
(4) وزان محمد عدنان، مطالعات في الأدب المقارن، ص38.
(5) ينظر: رامي فواز الحموي، النقد الحديث والأدب المقارن، ص123.

بينها، مما يفتح للباحثين المقارنين الباب على مصراعيه، وذلك لأن مجالات البحث في هذا الحقل واسعة، تمكنهم من خوض دراساتهم فيها دون عوائق متواردة. ومن أمثلة ما يتناوله هذا النوع من الدراسة "كيلوبترا" في الآداب الإنجليزية والفرنسية والعربية.

ب) النماذج البشرية: أي المهمات والأوضاع والمصائر وصفات الإنسانية المتوسطة، إضافة إلى المخلوقات الأسطورية أو الغريبة، التي تجد بعض رغبات النفس وميولها، دون ارتباط إحدى المغامرات الخاصة ارتباطا وثيقا بإثارتها[1] من بعيد أو من قريب، والبحث في هذا المجال من مجالات الأدب المقارن "يكشف عن ناحية هامة من نواحي النشاط العقلي للإنسان الحديث، وكيف يعكس ذات نفسه في مرآة الشخصيات أسطورية بعد أن يصبغ عليهم من نفسه، وينفخ فيهم من روحه، وتقربهم بذلك إلى نفوسنا، فهو الواقع يحييهم، ولكنه يحيا بهم".[2]

و دراسة الأبطال والنماذج البشرية من أخصب الحقول هي أيضا للدراسات المقارنة، إذ بالإضافة إلى امتلاك الباحث القدرة والبراعة الكافيين للتحليل والمقارنة، لا بد أن يبحث عن المصادر التي اعتمدها هؤلاء الأبطال والنماذج البشرية. والمتمثلة في[3]:

1) التاريخ الأسطوري: ذلك أنه يتطلب الإطلاع والبحث فيه كتاريخ مرت به حقب، عرفت فيها أساطير، لم يتمكن مرّ العصور من نسيانهم أو محو آثارهم من ذاكرة الشعوب.
2) التوراة والكتب المقدسة: وهذه الكتب مرتبط تواجدها بتواجد الإنسان، إذ تمثل له معتقداته وأديانه التي ليس هو في غنى عنها، فكأنها بالنسبة إليه القانون الذي يُسيّره في محياه.
3) التقاليد القومية: كونها تربط الإنسان بقومه وما يمارسونه من طقوس وعادات، تميز شعبه وأمته عن الشعوب والأمم الأخرى، كما أنها تدخل في حضارة الشعوب فيبقى بذلك كل شعب محافظا عليها حبيسا لها، وخروجه عنها يعني خروجه عن القومية وحدودها.

(1) ينظر: بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص81.
(2) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص328.
(3) ينظر: ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، من ص70 إلى ص79.

4) التاريخ القديم والحديث: وهذا معناه ارتباط الحاضر بالماضي، إذ لا حاضر بدون ماضي، فالماضي يمثل اللّبنات الأساسية التي يركز عليها الحاضر، و يربط بذلك الأمم والشعوب بأصالتها، الأمر الذي يستدعي المحافظة والالتزام به، لتواجد الحاضر القائم على المعاصرة مما يمكنه من الاستمرار والبقاء.

وعليه فالباحث بجديته في البحث، وبخاصة بدراسته للتاريخ، وما يحمله في ثناياه من سير وتراجم وعلوم ومصادر وكتب وغيرها. وذلك بالوقوف على الأبطال والنماذج البشرية الأدبية المعروفة(1)، عند مختلف الشعوب والأمم، يكون قد عرف بها أمم غير أممها، فدفع بها إلى ذيوع صيتها وشهرتها في غير أمتها التي ترعرعت فيها. ومن أمثلة ذلك شخصية عنترة بن شداد، وفوست Faust و دون خوان Don Juan، الذين وجب على الدراسات المقارنة تناولهم(2)، حيث كانوا أبطالا و نماذجا إنسانية لآدابهم على اختلافها.

ج) الأساطير: أي الأحداث أو مجموعة الأحداث التي عرفها التاريخ عبر حقبه الزمنية المتتالية، والتي حدثت عبر ممثلين لها من الأبطال الخوارق إما أسطوريين وإما تاريخيين. ويعد هذا الحقل من الحقول المفصلة لدى الأدباء المقارنين(3)؛إذ يبرزون بدراستهم فيه أساطيرا قام بها أبطال أسطوريون، تمثلت أعمالهم في أمور خارقة للعادة، يصعب تصديقها في معظم الأحيان. ومن أمثلة ذلك الأساطير التي حدثت مع "شهرزاد" في حكايات "ألف ليلة وليلة"، و "رستم وسهراب" في "اشاهنامة" وأسطورتي "يجاليون" و"تيوفيل" والأمثلة من هذا النوع كثيرة جدا.

(4-5-1) تأُثير كاتب ما في أدب أمة أخرى:

والبحث في هذا المجال إنما بقصد دراسة مدى نجاح الكاتب، ومدى تأثيره العام في الخارج، أي تأثيره في كاتب آخر وفي بلد غير بلده، أي بمعنى إظهار قيمة وأهمية الأديب

(1) ينظر: طه ندا، الأدب المقارن، ص30 - 31.
(2) ينظر: ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص70.
(3) ينظر: بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص84.

فيهما، وهذا "النوع من الدراسات يمكننا أن نسميه دوكسولوجيا* لأنه يتناول موضوع شهرة كاتب أو مجموعة كتاب، والرأي الذي يكوّن إزاءهم".[1]

وهذه الدراسة تعد الأكثر انتشارا لدي الباحثين الفرنسيين، وذلك لوضوح منهج البحث فيها، وتتطلب السعة في الاطلاع، والدقة في التحليل، والصبر في البحث، والحدة في الذكاء من أجل فهم النصوص وما غمض فيها. وذلك يتجلى من خلال تحديد نقطة البدء في التأثير من مؤلفات كاتب ما، أو شخصية الكاتب بذاتها، كتأثير "مسرحيات شيكسبير" والتي اجتاز بها الحدود الإنجليزية، وصولا إلى أدبي فرنسا وألمانيا أولا، ثم إلى باقي ربوع أوربا والعالم كله فيما بعد، وتأثير **غوته** في الأدب الفرنسي والإنجليزي أيضا.

كذلك تحديد الوسط المتأثر بلدا كان أم مؤلفا[2]، إضافة إلى التمييز بين حظ الكاتب في ذيوع صيته وشهرة مؤلفاته، وبين حظه في التأثير به وتقليده[3].فمثلا بعد تأثر **لافونتين** بقصص "كليلة ودمنة" **لابن المقفع** وشغفه للنسج على منوالها، نجده يؤثر بعد ذلك هو بدوره في القصة العربية على ألسن الحيوان.

ولعل هذا التقليد لم يكن عشوائيا وإنما كان بعد الإطلاع على إنتاج هؤلاء الكتاب المؤثرين في أدب أمم غير أممهم، الأمر الذي أدى إلى شهرتهم وعالميتهم، إذ بالإضافة إلى الأمثلة السابقة هناك أديب كبير آخر ذاع صيته في أرجاء المعمورة وهو **عمر الخيام** وما فعلته رباعياته بشهرتها، وما كان لها من تأثير في مختلف الآداب شرقي كان أم غربي، إضافة إلى **راسين** وتأثيره في بلاد البلغار. وهذا إن دّل على شيء إنما يدل على "أن إمكانيات المواضيع الرئيسية قد استنزفت ولم يبق لباحثي المستقبل سوى مواضيع جانبية وثانوية".[4]

(*) دوكسولوجيا Doksologgio: وتعني تناول موضوع شهرة الكاتب أي دراسة تأثير كاتب معين في الخارج متصلة بدراسة قيمته وأهميته.

(1) ينظر: بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص102.

(2) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص 98 ـ 99.

(3) ينظر: محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص29.

(4) ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص53.

وخلال دراسة الباحث المقارن لهذا المجال من مجالات الأدب المقارن، وبتناوله لظاهرة التأثير، يكون قد قدم بذلك معونة ساعد بها "على الكشف عن حقيقة لازمت الآداب العالمية في عصور نهضتها المختلفة، والتي كانت تهدف إلى تنمية الأصالة الفنية، واستجابة دواعي النهضة في كل أدب توافرت فيه عوامل النهوض الاجتماعية والثقافية والسياسية.[1]

ومما لا شك فيه أن الغرض من القيام بمثل هذه الدراسة؛ إنما تحفيزا للباحث المقارن بفتح الآفاق أمامه، للخوض في موضوعات ذات أهمية للدراسة، دون الوقوف أمامها جامدا. وخاصة تلك المواضيع التي أثبت القدماء أنها ارتبطت فيما بينها بصلات وثيقة، سببها التأثير الرشيد المتبادل الذي "لا يمحو الطابع المحلي ولا يطغى على الأصالة القومية ولا ينال من قدر الكاتب ومقدرته".[2]

(1-5-5)دراسة مصادر الكاتب (الشفوية والخطية):

وذلك بالبحث عمّا تواجد من مؤثرات نظرية وسمعية، ساهمت في بناء أفكار الكاتب، أو ساعدت على استيحائه الصور الفنية في موضوعاته، وبذلك تكون "مصادر من الضرورة معرفتها للوقوف على أهم عناصر المؤلفات، التي عملت الحياة على تفسيرها أكثر مما عملت الكتب".[3]

وربما دراسة هذه المصادر التي اعتمد عليها كاتب ما، في أدبه في لغة من لغات تبرز ما إذا كان تأثره متنوعا أم لا؟ كما و أن نطاق هذا التأثر في أغلبه لا يقتصر على نوع واحد من التأثر، إذ من الممكن جدا أن يكون ذلك الكاتب قد تأثر بعادات وتقاليد البلاد الأخرى، بالإضافة إلى التأثر بمناظرها كيف ما كانت، وبذلك فمن الواضح أن تُدرس البلاد المؤثرة من تلك النواحي. ومن ذلك مثلا إجراء الحوار والمحادثة مع شهود عيان من رجالها "وهذا ما يصعب

(1) عدنان محمد وزان، مطالعات في الأدب المقارن، ص41.
(2) محمد غنيمي هلال، في النقد التطبيقي والمقارن، ص14.
(3) بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص123.

أحيانا، ثم من ذلك قراءاته المختلفة في الآداب الأخرى...، وكثيرا ما ينتهي البحث في هذا الميدان إلى شرح المصادر، دون استطاعة استيفاء شرح آثارها في مؤلفات الكاتب".[1]

و الثابت أن البحث عن المصادر والوصول إليها، إما شفوية وإما خطية، إنما يكون من اللازم، إذ أنها تفيد الكاتب في أن بحثه يسير بعيدا عن الصُدف والغموض، كما وأن لجوءه إلى ما يشفي غليله في هذه المصادر من معلومات ودلائل، تساعده على نقل الحقائق الموجودة في فكره، والمقترنة بتلك الدلائل، وما تحمله من حقيقة صحيحة دقيقة، بعيدة كل البعد عن التعقيد والإبهام.

إضافة إلى البحث عن المصادر التي استقى منها الكاتب معلوماته، والتي مكنته من التأليف بنوعيه الشعري والنثري، والتي كانت منهله الذي تزود به معرفيا وثقافيا. فإنه يتوجب البحث عن هذه المصادر إن كانت محلية أم أجنبية، وكذلك كيفية تفاعله معها وتعامله في الاغتراف منها، بالإضافة إلى قدرته على تطوير ما انتهل من ثقافة تلك المصادر، وإيصالها إلى أبناء جلدته في حلة أدبية[2] أخاذة ومؤثرة بفعالية كبرى.

ومن ثمّ يكون ذلك الكاتب قد احتك بتلك المصادر والمناهل، الأمر الذي أدى إلى المبادلات التي أثرت في أفكاره ومشاعره، فعمل على تطويرها وتحديده لما أسهمت به من إعانات في مؤلفاته وإبداعاته ككل.

(6-5-1) دراسة بلد ما كما يصوره أدب أمة أخرى:

ولما كانت آراء الشعوب في بعضها البعض في أدبها "الذي هو سجل شعور الأمة وصورة صادقة لما عليه علاقاتها بغيرها من الأمم"[3]، كان لا بدّ هنا من دراسة بلد كما صوره أدب أجنبي أو أديب أجنبي، وتنقسم هذه الدراسة إلى نوعين:

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص 99 - 100.
(2) ينظر: محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص29.
(3) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص101.

أ) دراسة بلد ما كما يصوره أدب أجنبي: ومن مثل ذلك صورة إنجلترا في الأدب الفرنسي، وصورة اسبانيا في الأدب العربي منذ الفتح. والواضح أن كل هذه الصور تعد سجلا يحفل به الأدب، لتقرير شعور شعب معين نحو شعب آخر، وتعتبر هذه الصورة دليلا على نوع الصلات والعلاقات التي تربط بين أمة وأخرى".[1]

ب) دراسة بلد ما كما يصوره أديب أجنبي: ومن مثل ذلك صورة اسبانيا في شعر**أحمد شوقي**، و صورة انجلترا في أدب الفرنسي **فولتير**، ودون شك أن هذه النوعية من الدراسات المقارنتية "تتطلب معرفة تاريخ الأدب وتاريخ الأدباء الذين رحلوا إلى البلدان المراد دراستها".[2]

ولعل الخوض في مثل هذا النوع من الدراسات ليس بالأمر الهين، وخصوصا "عندما تطغى الإشاعات على الحقيقة، وتغزوا الخرافات عالم الواقع، وعندما يصعب تحديد مصدر الصورة العامة، التي رسخت بواسطة الأدب في أذهان الجماعة".[3]

وربما القيام بمثل هذه الدراسة صعب نوعا ما، ذلك أن دراسة صورة بلد ما في أدب أديب أجنبي، يكون القصد من ورائها غالبا "شرح الأفكار العامة التي تتعاون على تكوُن صورة بلد ما في أدب ما، ومن الواضح أن هذا الشرح يستلزم بيان الطريقة التي تكونت بها، ويستلزم كذلك الكشف عن تأثير البلاد الأجنبية في الكتاب".[4]

ولاشك أنّ هذا كلّه إنما كان عن طريق الاحتكاك والمبادلات، ممّا أدى إلى التقليد الذي كان له فعله المؤثر في الأفكار والمشاعر، فطورها وحدّدها وساهم في الإعانة على شروحها، كما ويعتبر هذا المجال من المجالات المفضلة للأدب المقارن "في النطاق الفكري حيث

(1) وزان محمد عدنان، مطالعات في الأدب المقارن، ص41 - 42.
(2) المرجع السابق، ص42.
(3) ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص65.
(4) عبده الراجحي، محاضرات في الأدب المقارن، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2007م، ص52.

تتداخل الأرواح وتتجاوب، وحيث تستخدم الكتابة أدلة للتعبير، إلاّ أن هذا الحقل الجميل ما زال في قسمه الأكبر بورا إلى حدّ أصبح فيه وضع لائحة بالأعمال التي خصصت لاستثماره".[1]

ولذلك كانت للدراسات المقارنة جهودا، حاولت من خلالها تجديد وسائلها لتخوض غمارها في هذا النوع من الموضوعات، بهدف إماطة اللثام عنها، وإزالة الغشاوة التي حجبت الحقيقة، بل كل الحقيقة عن الأبصار. مما انبرى عنها التزام الباحث بقواعد[2] وجب عليه اتباعها في قيامه بمثل هذه الدراسات، ومنها مثلا:

ـ دراسة الطريقة التي تكونت بها أفكار أمة ما في أدبها، عن الشعب الذي يقصد إلى وصف صورته في ذلك الأدب.
ـ دراسة الأماكن التي زارها وتأثر بها الأدباء، مما يساعد على الكشف عن عوامل تكوين الصورة عندهم.
ـ دراسة الأدباء المتميزين بمكانة أدبية، دون اللجوء إلى الكتابات الصحفية أو ما هو أدنى منها، والابتعاد عنها كدلائل معتمدة.
ـ دراسة آراء الرحالة وما لها من أصداء، من الكتاب لدى أبناء جلدتهم، وما نقلوه عن البلد الآخر من صور متباينة الوصف.

والملاحظ أن مثل هذه الدراسات تساعد على فهم الشعوب لبعضها البعض، وعلى التفاهم فيما بينها، وبهذا كان للدراسات المقارنة دورها البارز والفعال، في تعريف كل أمة من الأمم بمكانتها لدى الأمم الأجنبية عنها.

(1-5-7) دراسة التيارات الفكرية:

وذلك كدراسة الحركات الأدبية، والتيارات الفكرية السائدة في عصر معين، مثل الحركة الهيلينية في أدب القرن التاسع عشر ميلادي، والفلسفة العاطفية والصوفية في الأدبين

(1) عبده الراجحي، محاضرات في الأدب المقارن، ص51.
(2) المرجع السابق، ص51.

العربي والفارسي.[1]

ودون مراء أنه لا بدّ من أن تكون هذه الدراسة "في أكثر من أدبين، حتى يستطاع تمييز الأفكار العامة التي سادت عصر بعينه، أو بلادا بذاتها، وهنا كثيرا ما يشتبه التأثير بتوارد الخواطر، وبالأفكار الفردية التي تتشابه لأنها وليدة حوادث متشابهة".[2]

وعليه يمكن دراسة تلك المذاهب وكيف ظهرت في مختلف الآداب، ومنها دراسة المذهب الكلاسيكي وكيفية ذيوعه في مختلف الأقطار الأدبية على اختلاف جنسياتها، وكيفية معالجة لغات وآداب هذه الأقطار للأفكار السائدة آنذاك، والمتمثلة في سيطرة رجال الكنيسة والفرسان، وتسلطهم على الحكم والمجتمع معا.[3]

ويلي المذهب الكلاسيكي دراسة المذهب الرومانسي، وكيف كان أثره على مختلف الآداب الأوربية، وكيف كان وقعه على الآداب الشرقية فيما بعد. وإلى جانب هذه الدراسات يجب أن يدرس المذهب من حيث تاريخيته، أي نشأته كيف وأين كانت، وعلى ما ارتكز واستند في هذه النشأة، وكيف استطاع أن ينتقل بين مختلف دول العالم، ويثبت وجوده وكيانه في كل بلد.[4]

ولعل كون هذا النوع من الدراسات، من اختصاص تاريخ الفلسفة والفكر والعقائد والأديان، يبين أنه من غير المستبعد أن الأدب المقارن قد يعجز عن معالجة أمور التيارات العالمية. ومن يحاول الخوض في هذا الحقل بالدراسة، فعليه أن يكون مضطلعا ومتمرسا على تاريخ الفلسفة والعقائد والأديان.[5] غير أن التاريخ قد ساعد في ذلك دون شك، وأنجب "عباقرة كانوا في الآن نفسه كتّابا ومفكّرين، أمثال Pascal و Mantaigne و Rousseau في الأدب الفرنسي وأمثال الجاحظ والمعرّي وجبران خليل جبران وأمين الريحاني في الأدب العربي،

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص100.
(2) المرجع السابق، ص100.
(3) ينظر: محمد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص25.
(4) ينظر: المرجع السابق، ص26.
(5) ينظر: ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص79.

فكانوا ضالة المؤرخ والمقارن والفيلسوف."[1]

كما كان لانتقال الوجودية من ألمانيا إلى فرنسا بواسطة **جون بول سارتر Jean Paul Sarter**، والتي قال عنها إنها إنسانية جديدة،*[2]والذي ساعد على انتشارها بإلباسه مبادئها حلة أدبية فرنسية رائعة، استصاغها لها من مجموعة روايات ومسرحيات.[3]

(8-5-1) دراسة أدب الرحلات:

وفي هذه الاتجاهات يدخل تصوير البلدان عند الرحالة الذين زاروها، وتأثروا بها في إنتاجهم الأدبي، ولما أصبحت الرحلة ولما لها من فوائد من المناهل التي يستقي منها الأدب القومي زاده، لينقله ويعرف شعوبا بشعوب أخرى على حقيقتها وواقعها المعاش، كان من "حق المقارن متابعة ما طرأ من تغيير وتبديل على صور تلك الشعوب"[4]، وذلك إنما يكون بدراسة كيفية تصوير أديب ما لذلك البلد الذي زازه في إنتاجه، هل كان وصفه له كما رآه؟ أم أن هناك من قدم له مساعدات في هذا الوصف؟ هل وصفه بصورة إيجابية أم بصورة سلبية؟ وذلك كله إنما يتوافق مع الحالة المعيشية لهذا الأديب الواصف في هذا البلد. ومن أمثلة ذلك وصف جل المستشرقين للحضارة الفرعونية، ونقلها لأبناء جلدتهم في ثوبها الأنيق لما لها من أهمية حضارية.[5]

والواقع أن الرحالة يسهمون بتحركاتهم وأعمالهم في تعريف أقوامهم إلى غيرهم، والعكس أيضا أي بتعريف غيرهم إلى أقوامهم.[6]وهنا يحدث الاحتكاك والتبادل في الأفكار

(1) ينظر: ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص79.
(*) الإنسانية الجديدة: هي جزء من إنسانية وعالمية الأدب ولغات مختلفة.
(2) P- Brunel, Cl.Pichois, A- M. Rousseau, Qu'est-ce que la littératur comparée?, P.12.
(3) ينظر: ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ص80.
(4) المرجع السابق، ص41.
(5) ينظر: محمد جمعة بديع، دراسات الأدب المقارن، ص28.
(6) ينظر: عدنان محمد وزان، مطالعات في الأدب المقارن، ص42.

والمشاعر الذي يولد التأثير والتأثر، مما يؤدي إلى التقليد الذي لا يكون أعمى إلى درجة الانسلاخ عن الأصالة، ولبس ثوب الأجنبي المؤثر، ومن ثمة الاقتداء به كليا.

ولعل أول بلد كان له فضل السبق في هذا الاختصاص هي فرنسا، وذلك بدراسة وتعقب صلات التأثير والتأثر، والتي تملح في الأدب وفي الرحلة في مجال الدراسات الأدبية المقارنة. وبهذا تعتبر هذه الميادين معظم ما يخوض فيه الأدب المقارن، إذ قام "على تقسيم تلك الآداب القومية وموازنتها بعضها ببعض فيما اختلف وائتلف، وتأثر وأثر في التيارات الفكرية والنماذج البشرية والمثل الإنسانية، بالاستناد إلى النقد الذي يتناول أغراضها وأساليبها وأجناسها ومدارسها في أزمنتها وأمكنتها، فازداد الأدب العالمي بالآداب القومية ثراءا عمّر به الأدباء هذا الكون".[1]

وبهذا القول اختصرت مجالات الأدب المقارن التي يمكنها أن تتسع لتناول "أدبين نشأ أحدهما في أحضان الآخر، كما هو الحال بالنسبة للأدب اللاتيني الذي نشأ في أحضان الأدب اليوناني، وربما اقتصر أبحاثه على بيان التأثير والتأثر بين أدبين أحدهما أقدم من الآخر".[2]

ولعل هذا ما نلمسه في الآداب الأوربية الحديثة، حيث أنه يلمح أنها مدينة في أكثريتها للآداب الكلاسيكية على اختلافها، ومنها اقتباس كل ما اخترعه الإغريق من أنواع أدبية، ونقله إلى اللغات الحديثة. ولعل بتلك البحوث والدراسات التي يقوم بها الأدب المقارن في مجالاته يزاح وينجلي عمّا بها من لبس وغموض.

ومن خلال ما سبق نخلص إلى أن الأدب المقارن كحقل معرفي، رغم تعدد مفاهيمه لدى الباحثين غرب أم عرب، فإنه يصب في قالب واحد، وهو دراسة الأدب خارج حدوده القومية وفق مبدأي التأثيرية و النقدية اللذين اعتمدتهما فرنسا وأمريكا كمنهج تسير عليه اللآداب المقارنة في دراستها، ومن هنا ظهرت أهميته كبيرة و بالغة تجلت في مجالاته التي يبحث فيها، مما يسمح بتردد صداها إلى أبعد الحدود.

(1) نجيب العقيقي، من الأدب المقارن، ج1، القاهرة، 1975م، ص12.
(2) محمد عبد السلام الكفافي، في الأدب المقارن، ص29.

تقديم:

تبوأ الاستشراق كعلم ظهر إلى الوجود وإلى الميدان المعرفي والعلمي، مكانة كبيرة في الأوساط الغربية، إذ وجّه علماء الغرب وجهتهم نحوه، واهتموا به أيُّما اهتمام، وذلك لأنه ساعدهم في النهوض الحضاري بأمتهم الغربية، التي كانت تعاني الجهل والفقر والفساد الأخلاقي.

ولما أدرك علماء الغرب الذين اهتموا بالاستشراق، أنه العلم الذي يساعدهم على فهم الحضارة العربية والإسلامية، وكل ما يتعلق بها منذ تواجدها وتعاقبها بتعاقب العصور والأزمنة، تحولوا إلى ما يعرف بالمستشرقين الذين مهدوا بأبحاثهم ودراساتهم للتعرف على العالم الإسلامي بشعوبه، وأديانه وعقائده، وعاداته وتاريخه، وآدابه وعلومه وغيرها.

وهكذا حمل المستشرقون مشعل الاستشراق، وسخروا في سبيل إنجاح غاياته، والوصول إليها، إمكانات كبيرة تفوق التصور، فلم يتركوا شاردة ولا واردة إلاّ واطّلعوا عليها وبحثوها وكشفوها إلى العالم برمته. وهذه الأبحاث والدراسات جاءت وفق أفكار ومناهج منظمة، اتبعها المستشرقون حتى يحققوا نجاحهم الذي أبهر العام والخاص، في مختلف المجالات التي تناولوها وطرحوها وعالجوها، إما بأسلوب إيجابي أو سلبي.

ثم إن هذا العلم الذي عرفه العالم باسم الاستشراق، لم ينتهج في مجمله منهجا واحدا بتجرده من الهوى، بل جاء في معظمه بعيدا عن النزاهة والموضوعية العلمية، رغم تواجد بعض المستشرقين الذين اتبعوه في دراساتهم، إذ أن جل المستشرقين جاءت دراساتهم حول الشرق العربي والإسلامي مليئة بالتعصب والحقد، يشوبها الغموض متسمة بالتزوير والتلفيق والتشويه، وذلك لعدم تمكنهم من فهم الحضارة العربية الإسلامية بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

عليه ورغم أن الاستشراق أضّر بالكثير من الجوانب الإسلامية والعربية، وأثبت وجوده كعلم كشف عن الحضارة الشرقية العربية والإسلامية، إلاّ أنه اتسم في أغلب أحيانه ببعض التعثرات التي كشفت على أنه علم خدم المصالح الغربية فقط، ومهد لتحقيقها في عالم تميز عن باقي العوالم الأخرى بالحضارة والدّين، والتاريخ والعلوم بمختلفها. فبقي خالدا على الرغم مما أصابه من انحطاط وضعف، كان سببا في قيام الحضارة الغربية، وانفرادها عن باقي الأمم بالتطور والازدهار، والتقدم في كل الميادين.

(1-2) الاستشراق بين المفهوم والنشأة:

(1-1-2) مفهوم الاستشراق:

أ) التعريف اللغوي: إن كل من يحاول التعرض لمفهوم **الاستشراق،** لابد له أولا وأن يمر على التعريف اللغوي، ذلك حتى يتسنى له أولا فهم المصطلح وما يحمله في ثناياه، وعليه فكلمة "استشراق" إذا بحثنا في أصلها في المعاجم العربية سنجدها حتما تعود إلى:

كلمة "اشراق" من شرق والمعبرة عن الشروق، فنقول مثلا: شرقت الشمس، وتشرق شروقا أي إذا طلعت.[1] و بزغت فامتد شعاعها وأضاءت ما حولها، و بإضافة الأحرف الثلاث المتمثلة في الألف والسين والتاء أصبحت الكلمة "استشراق"، و معناها طلب النور والهداية والضياء.

كما تعني لفظة شرق: نقطة أو جهة طلوع الشمس، التي تمثلها المناطق الواقعة جغرافيا شرقا، ومنها اشتقت كلمة استشراق التي تعني: اتجاه الغربيين صوب الشرق، والاهتمام بتراثه وحضارته و لغاته، وعليه أطلق على هؤلاء الغربيين صفة **مستشرقون،** التي تدل في معناها على علماء الغرب المهتمين بدراسة الشرق، بكل ما يحويه من لغات وتراث وحضارات.[2]

أما إذا بحثنا عن أصل كلمة استشراق في المعاجم الغربية، فسنجدها لا تخرج في معناها ودلالتها اللفظية عن تلك التي عرفت بها في المعاجم العربية، حيث أنها تعود إلى: لفظة شرق التي تعني منطقة شروق الشمس، ومنه تشتق كلمة شرقي التي تدل على كل شخص أصله شرقي ومتمركز به. وعليه استخدمت لفظة مستشرق كاسم دال على كل ما تميزه الخبرة بلغات وحضارات الشرق منذ عام 1799م، كما وأن لفظة استشراق دلت في معناها: على علم

(1) ينظر: ابن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، مادة (شرق)، م10، ط6، دار صادر، بيروت، لبنان، 1410هـ/ 1990م، ص173.
(2) ينظر: المنجد في اللغة العربية المعاصرة، باب حرف الشين، ط 2، دار المشرق، بيروت 2003م، ص 765.

الأشياء الشرقية منذ عام 1840م. في حين دلت على: تذوق الأشياء الشرقية منذ عام 1846م.[1]

كما يمكن أن تعني كلمة استشراق: مجموع العلوم التي تتخذ من الحضارات الشرقية موضوعا لها، في استساغت وتذوق الأشياء المتعلقة بالشرق، ومنه أصبحت لفظة مستشرق تربطها علاقة بالاستشراق، وغدت تعني المختص والخبير بالحضارات الشرقية.[2]

والاستشراق كلفظ دال عامة على الشرق، الذي يعدّ مهد الديانات السماوية في معظمها، وبخاصة الديانات الثلاث، التي تتمثل في: اليهودية، والنصرانية، والإسلام. والواضح أنه لما غلبت على هذه الديانات كلها الدين الإسلامي، كان لابد من معرفة عميقة للإسلام والمسلمين، عن طريق علم أوجده الغربيون لأغراضهم الخسيسة والدنيئة، سمّوه بعلم الاستشراق، الذي أصبح معناه صريحا واضحا يراد به: طلب الشرق، أي طلب علوم الشرق بكل ما يحمله من حضارات وتراث، تتمثل في لغاته وآدابه، وأديانه ومعتقداته، وشريعته وتاريخه، وعاداته وتقاليده، وحتى شعوبه وجغرافيته، وكل ما يتعلق به دون استثناء.[3]

ب) التعريف الاصطلاحي: مثلما كان هناك تعريف لغوي للاستشراق، هناك أيضا تعريف اصطلاحي أورده الباحثون إما غرب وإما عرب، حدّدوا به مفهوما لهذا المصطلح. فكل منهم أدلى بتعريفه بحسب رأيه ومفهومه الذي ترسّخ وتجسّد لديه أثناء نظرته لمصطلح استشراق. وعليه "ومن أجل هذا فإن إعطاء تعريف للاستشراق هو ضرب من المحال، وكل تعريف نجهد به أنفسنا لإعطائه لا يكون شاملا جامعا مانعا"[4]، إلا أن هذا لا يعد بمثابة العائق أمام عرض بعض التعاريف لمصطلح استشراق قدمها أرمدة من العلماء والبحثة والدارسين.

(1) ينظر:
« Le Robert» le dictionnaire historique de la langue française. Paris octolire 1992. P.P:1382/ 1383.
(2) ينظر: Le petit larousse (Grand format). Larousse. 2005. P. 763.
(3) ينظر: مازن مطبقاني الاستشراق (الموسوعة)، دط، مركز المدينة المنورة، دراسة الاستشراق، السعودية، دت، ص03.
(4) سالم الحاج ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي، ط1، دار المدار الاسلامي، 2002م، ج1، ص17.

(1) عند الغرب:

يرى جلّ الدارسين الغرب أن الاستشراق كمصطلح، رغم ظهوره في البلاد الغربية منذ ما يقارب قرنين من الزمان، فانه لم يطلق في بدايات أبحاثه فيما يتعلق بالشرق من لغات وأديان، وأن كلمة مستشرق كانت أسبق منه ظهورا، إذ ظهرت في انجلترا سنة 1779م، وفي فرنسا سنة 1799م، ثم بعدها ليتضمنها قاموس المجمع العلمي الفرنسي سنة 1838م.
وهو ما يؤكده المستشرق **آربري Arberry** في بحث له حول هذا الموضوع بقوله:"والمدلول الأصلي لإصطلاح مستشرق كان في سنة 1638م أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية، وفي سنة 1691م وصف أنتوني وود Anthony wood صمويل كلارك Samuel clarke بأنه استشراقي نابه، يعني ذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية، وبيرون في تعليقاته على Harold's pilgrimage child يتحدث عن المستر ثورنتون وإلماعاته الكثيرة الدالة على استشراق عميق".[1]

وهذا التأخر في اطلاق مصطلح استشراق، و إدراجه ضمن المعاجم الغربية المختلفة، إنما لا يعني شيئا أكثر منه إقرار أمر واقع، و إطلاقه كوصف لعلم قامت عليه دراساته فعلا، قبل ذلك بحقب متعاوقبة بتعاقب العصور الزمنية العديدة.[2]

أما **رودي بارت** فيرى أن الاستشراق هو:"علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شيء إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه، كلمة استشراق مشتقة من كلمة "شرق" وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي".[3] في حين نجد **جويدي** يرى أن "الوسيلة لدرس كيفية النفوذ المتبادل بين الشرق

(1) ا.ج. آربري، المستشرقون البريطانيون، دط، تر: محمد الدسوقي النويهي، لندن، وليم كولينز، 1946م، ص08.
(2) ينظر: اسماعيل علي، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، ط3، دارالكلمة مصر، 1421هـ/ 2000م، ص20.
(3) رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه)، دط، تر: مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، دت، ص11.

والغرب إنما هو علم الشرق".[1] ثم يصف الاستشراق في حديثه عنه وعن أهدافه بأنه "التعمقفي درس أحوال الشعوب الشرقية ولغاتها وتاريخها وحضارتها".[2] وبهذا يكون **بارت** و**جويدي** قد أوضحا أن الاستشراق علم يهتم بدراسة كل ما يتعلق بالشرق من طرف الغرب.

وإضافة إلى هؤلاء الغربيين الذين تناولوا مصطلح الاستشراق ظهورا وتعريفا، نجد أيضا المستشرق الفرنسي **مكسيم رودنسون Maxime rodinson** الذي أشار إلى أن هذا المصطلح ـ أي الاستشراق ـ إنما كان ظهوره لحاجة إلى "إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق".[3] بمعرفة كل ما يدور من أحداث على مسرحه.

أما عن تعريف **المستشرق*** فغير بعيد عن هذه التعاريف، نجد **آربري** يورد تعريف قاموس أكسفورد الإنجليزي الذي يرى بأنه:"من تبحر في لغات الشرق وآدابه"[4] كما نجد أيضا **ديترش** يرى بأنه "هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهمه، ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سلمية في هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق".[5]

والواضح أننا ندرك من خلال هذه التعاريف، أن مصطلح استشراق يطلق على طلب معرفة البلاد الشرقية، ودراسة آدابها ولغاتها، في حين يطلق مصطلح مستشرق على كل باحث أو دارس له الرغبة في القيام، بل يقوم فعلا براسات حول الشرق وخباياه.[6] وهي دراسات وإن كانت في ظاهرها عن الشرق عامة، فإنها في باطنها تركز على الإسلام

(1) أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق، وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، دط، 1998م، ص22.
(2) المرجع السابق، ص24.
(3) مكسيم رودنسون، الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية في تراث الإسلام، دط، (القسم الأول) تصنيف شاخت بوزورث، تر: محمد زهير السمهوري عالم المعرفة، الكويت 1398هـ/ 1978م، ص27.
(*) المستشرق: هو الباحث في فروع المعرفة التي تتعلق إما من قريب وإما من بعيد بهذا الشرق، كما أنه شخص يتعاطى دراسة اللغات والحضارات الشرقية، أي أنه رسام متخصص في تصوير مناظر ونماذج استغرابية، ولفظة مستشرق تطلق على كل عالم غربي يهوى معرفة الشرق.
(4) ا.ج. آربري، المستشرقون البريطانيون، ص08.
(5) أحمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق، ص25.
(6) ينظر: المرصفي سعيد، المستشرقون والسنة، ط1، مكتبة المنار الإسلامية الكويت 1415هـ/ 1994م، ص09.

والمسلمين، ولغتهم وبلادهم، وتهتم بهم أشد اهتمام على وجه الخصوص، وذلك لا لشيء وإنمابغرض الوصول إلى أهدافهم، وغاياتهم المشبوهة.[1]

كما وقد ورد تعريف لمصطلح **شرق "Orient"** في المعاجم اللغوية الأوربية (الألمانية والفرنسية والإنجليزية) يدل على أنه يقصد به المنطقة الشرقية المقصودة بالدراسات الشرقية وأنها كلمة "تتميز بطابع معنوي وهو **Morgenland** وتعني بلاد الصباح، وتدل هذه الكلمة على تحول من المدلول الجغرافي الفلكي إلى التركيز على معنى الصباح الذي يتضمن معنى النور واليقظة، في مقابل ذلك تستخدم في اللغة كلمة **Abendland** وتعني بلاد المساء لتدل على الظلام والراحة".[2]

ومما يدل عليه المفهوم هو أن مصطلح استشراق غير مرتبط بالشرق لجغرافيته فحسب، بل تعداه ليحمل معنى مشرق الشمس الدال على شروقها، وبزوغها، ونورها، وضيائها، وإشعاعها، المتضمن الهداية، وذلك عكس ما يحمله مصطلح استغراب، الذي يدل على الغروب والأفول والانتهاء.

أما في اللغة اللاتينية فمصطلح شرق Orient، معناه: يتعلم أو يبحث عن شيء ما، وباللغة الفرنسية "Orienter" فمعناه وجّه، أو دلّ أو أرشد أو هدى، أما باللغة الإنجليزية Orientate / Orientation فتعني، توجيه الحواس نحو اتجاه أوعلاقة ما، في مجال الأخلاق أو الفكر أو الأدب، نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الروحي، ومن ذلك أن السنة الأولى في بعض الجامعات تسمى السنة الإعدادية Orientation، في حين يعني مصطلح شرق "Sich orientiern" في الألمانية: يجمع معلومات (معرفة) عن شيء ما.[3]

والملاحظ من خلال هذه التعاريف الغربية التي تناولناها، أنها تعاريف متشابهة أقرّت بأن

(1) ينظر: فرج السيد أحمد، الاستشراق، الذارئع، النشأة، المحتوى، ط1، دار طريق للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1414هـ/ 1993م، ص17.
(2) السيد محمد الشاهد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين في الاجتهاد، ع22، السنة السادسة، 1414هـ/ 1994م، ص191 - 211.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص197.

مصطلح الاستشراق يمكن تعريفه كالآتي: هو كل ما يصدر من أعمال وأفعال، تتمثل فيدراسات أكاديمية، عن الدارسين الغربيين إما أوربيين وإما أمريكيين، تتناول الإسلام والمسلمين، فيما يتعلق بالشريعة والعقيدة، والمجتمع وسياسته وفكره. كما وقد تضمن الاستشراق كل ما تعرضه وسائل الإعلام المرئية والسمعية، وحتى المقروءة، إما غربية وإما عربية، كالتلفزة والإذاعة والسينما والصحف والمجلات، متناولة كل ما يتعلق بالمسلمين وما يخصهم من قضايا إما دينية وإما دنيوية.[1]

إضافة إلى ما يعقده أصحاب المعالي الساسة الغربيون، من مؤتمرات وندوات وملتقيات سواء سرا أو علانية، كما يمكننا أن نضيف إلى دائرة الاستشراق كل ما يصدر من بحوث نشروها عن المسلمين، إما عرب وإما عجم، لها علاقة بالاستشراق، وذلك نتيجة لما كان من تأثير وتبنّي لأفكار من تتلمذوا على أيديهم من مستشرقين.[2]

وعليه يمكن القول أن الاستشراق كعلم كان ومازال يولي اهتمامه الكبير للأمم الشرقية على اختلاف أقوامها، كالصين والهند واليابان، وخاصة المناطق العربية الإفريقية منها والأسيوية، وهذا الاهتمام يتضمنه كله مصطلح واحد ووحيد ألا وهو "الاستشراق".[3]

وبهذا فإن ما يتراءى لنا أن مصطلح استشراق، أطلقه أول ما أطلقه الغربيون كتعبير على ما يقومون به من دراسات حول الشرق وشرقيّيه، وكل ما يتعلق بهم إما شعبا وإما تاريخا، وبهذا فإن ما يتراءى لنا أن مصطلح استشراق، أطلقه أول ما أطلقه الغربيون كتعبير على ما يقومون به من دراسات حول الشرق وشرقيّيه، وكل ما يتعلق بهم إما شعبا وإما تاريخا، وإما أدبا وإما دينا.[4]

(2) عند العرب:

إنه لمن اليسير أن نجد جلّ الدارسين العرب قد أوردوا مفاهيما خاصة بمصطلح

(1) ينظر: مازن مطبقاني، الاستشراق، ص07.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص08.
(3) ينظر: مازن مطبقاني، الاستشراق، ص08 - 09.
(4) ينظر: مغلي محمد بشير، مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، ط1، مركز الملك فيصل، الرياض، السعودية، 1422هـ/ 2002م، ص40.

الاستشراق، وذلك لأنهم هم المقصودون من هذه الدراسات التي يتضمنها الاستشراق ويحتويها بين ثناياه ـ وبهذا نجدهم على عكس الدارسين الغربيين الذين ينصرفون عن إدلائهم بمفهوم لمصطلح الاستشراق، وهذا إنما لكونهم هم القاصدين الشرق بدراساتهم لذلك نجدهم ـ إلا القليل النادر منهم ـ يرغبون عن إعطاء تعريف جامع مانع للاستشراق، كما يعطيه العرب له.

فالدارسون والباحثون العرب أعطوا مفاهيما وتعاريفا متنوعة لمصطلح الاستشراق، وهذا إنما كان بحسب نظرة كل واحد منهم للاستشراق، كعلم قصد الشرق والإسلام والعرب معا. ولمّا سارت مفاهيم الدارسين العرب في منحى واحد ـ تقريبا ـ وصبت كلها في قالب واحد ارتأينا أن نقصر الحديث ونعرض لبعضها.

ومن بين من تناول مصطلح الاستشراق بإعطاء تعريفات عديدة، نجد الناقد العربي الفلسطيني **إدوارد سعيد** الذي عرّفه على أنه:"أسلوب من التفكير مبني على تميز وجودي معرفي بين الشرق (أغلب وقته) وبين الغرب".[1]

وبهذا يكون **إدوارد سعيد** قد أظهر الاستشراق على أنه نوع من التفكير ينتهجه الشرق والغرب معا، مرتكزا على معرفة قائمة بينهما، ثم أنه لم يكتف بهذا التعريف فحسب، بل تعدّاه إلى اعتبار الاستشراق "نوع من الإسقاط يوقعه الغرب على الشرق. وإرادة حكم الغرب وإخضاع الشرق له".[2]

وبهذا يؤكد **سعيد** أن هذا العلم إنما اتخذه الغرب للسيطرة وإخضاع الشرق له، وذلك بإسقاطه الواقع الذي كان يعايشه في العصور المظلمة بالنسبة له، والعصور المنيرة بالنسبة للشرق، على واقع العصور الحديثة والمعاصرة الذي يحدث فيها العكس، أي ازدهار الغرب وتأخر وتخلف الشرق وتدهوره.

وإضافة إلى هذا المفهوم الذي قال به **سعيد** فإنه لم يتوقف هنا فحسب، بل نجده يقرّ بأن

(1) Edward said, Orientalism(new York: vitage books. 1979) p.2.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص92.

الاستشراق ليس مجرد قضية سياسية، أو ميدان بحثي له انعكاساته السلبية، بسبب ما يحدث من اختلافات بين مختلف الثقافات والدراسات والبحوث، أو بين المؤسسات السياسية والمعرفية، كما أنه ليس مجرد مجموعة كبيرة منتشرة ومكدسة من النصوص المختلفة، التي لها وزنها حول المشرق وغيرها، كما أنه لا يمثل فقط معبرا لمؤامرة إمبريالية شنيعة، ساقها الغرب نحو الشرق لإبقائه مكانه رغم تعاقب العصور، بل إنه يراه على أنه توزيع للوعي الجغرافي إلى نصوص جمالية وعلمية، واقتصادية واجتماعية، وتاريخية وفي فقه اللغة، وبذلك أصبح يمثل تلك السلسلة الكاملة من مختلف المصالح، التي لا يقوم الاستشراق بخلقها فحسب، بل بالحفاظ عليها بشتى الوسائل والأساليب كالاكتشاف البحثي، والتحليل النفسي، والوصفين الطبيعي والاجتماعي عامة.[1]

ولعل ما يتضح لنا من إقرار **سعيد** هذا، هو أنه لم يشف غليله معظم ما أورده من تعاريف حول الاستشراق، ولذلك نجده يضيف إليها كلها مفهوما آخر للاستشراق، إذ يراه على أنه الحقل المعرفي، أو العلم الذي يمثل سبيلا يمكن من التوصل به إلى الشرق، وذلك بصورة منتظمة تتضمن مجال التعلم والاكتشاف والتطبيق وغيرها.[2]

أما **أنور الجندي** فعرّف الاستشراق على أنه :"استخدام العلم في خدمة السياسة"[3] وبهذا يتضح أن **الجندي** اعتبر الاستشراق علم يعمل لتوجيه السياسة وخدمتها.

في حين نجد **محمد وزان عدنان** يرى أن الاستشراق "مصطلح أو مفهوم عام يطلق عادة على اتجاه فكري يعنى بدراسة الحياة الحضارية للأمم الشرقية عامة، ودراسة حضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة".[4] والملاحظ أن مفهوم **عدنان** للاستشراق لم يحصره في منطقة أو ميدان واحد معين، بل نجده عمّم هذه الدراسة على الشرق وخصّصها على الإسلام والعرب.

(1) Edward said, Orientalism(new York: vitage books. 1979) p.12.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص73.
(3) أنور الجندي، الإسلام والدعوة الهدامة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص251.
(4) محمد وزان عدنان، الاستشراق والمستشرقون، دط، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، السعودية، 1404هـ/ 1984م، ص15.

وإضافة إلى **محمد وزان** نجد أيضا **محمد حسين الصغير** يعطي تعريفا آخر للاستشراق، والذي هو في نظره:"دراسة يقوم بها الغربيون لتراث الشرق وبخاصة كل ما يتعلق بتاريخه ولغاته، وآدابه، وفنونه، وعلومه، وتقاليده وعاداته".[1] والواضح أن هذا المفهوم لم يخرج القائل به عمّن سبقه، من الذين أعطوا تعاريفا ومفاهيما تباينت حول مصطلح الاستشراق؛ إذ قصره هو أيضا على الشرق بكل ما يحويه.

أما **أحمد عبد الحميد غراب** فكان شأنه شأن **ادوارد سعيد** في إعطاء تعريفات متعددة ومتباينة لمصطلح الاستشراق، إذ قام بتقسيمها إلى تعريفين: خاص يعتبره دراسات أكاديمية "يقوم بها دارسون غربيون إما أمريكيون وإما أوربيون من دول استعمارية مسيطرة على الشرق بشتى نواحيه ؛ تاريخه وثقافاته، وأديانه ولغاته...، وذلك كله من منطلق واحد وهو التفوق العنصري والثقافي والمعرفي على الشرق بكل ما يحتويه...، وبهدف سيطرة الغرب على الشرق لمصالحه، ثم استساغة الغرب لهذه السيطرة، وذلك بدراسات وبحوث ونظريات تحمل سمة الموضوعية والعلمية معا." [2]

أما التعريف العام للاستشراق عنده فهو "أسلوب فكري ينتهجه الغرب لرؤية الأشياء والتعامل معها، قائم على وجود اختلاف جذري في الوجود والمعرفة بين الشرق والغرب، وأن الثاني يتميز بالتفوق العنصري والثقافي على الأول".[3]

وهذه التعاريف نجده قد أوجزها أخيرا في تعريف واحد كخلاصة في قوله:"هو دراسات آكاديمية يقوم بها غربيون كافرون ـ من أهل الكتاب بوجه خاص ـ للإسلام والمسلمين، شتى الجوانب: عقيدة، وشريعة، وثقافة وحضارة، وتاريخا ونظما، وثروات، وإمكانات ...، بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدّعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق

(1) محمد حسين علي الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م، ص10.
(2) ينظر: أحمد عبد الحميد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، دط، مؤسسة الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، السعودية، 1408هـ/ 1988م، ص7- 8.
(3) المرجع السابق، ص8.

العنصري والثقافي المسيحي على الشرق الإسلامي".[1]

والواضح أن هذا التعريف الذي أورده **غراب**، والذي يستند في جمعه إلى مراجع عديدة تبحث في هذا الميدان، إنما جاء متأثرا بما استقاه من أفكار سابقيه وتعميماتهم، التي ربما لم يتجرد منها أثناء تقديمه لهذا التعريف.

في حين يعرف **عبد المتعال محمد الجبري** الاستشراق على أنه:"دراسة علوم الشرق وأحواله وتاريخه ومعتقداته، وبيئاته الطبيعية والعمرانية والبشرية، ودراسة لغاته ولهجاته وطبائع الأمة الشخصية في كل مجتمع شرقي، فلكل أمة مشخصاتها، ودراسة الأشخاص والهيئات والتيارات الفكرية والمذهبية في شتى صورها وأنواعها".[2] والواقع أنه بمفهوم **الجبري** هذا للاستشراق يكون قد أعطاه تعريفا شاملا كاملا، إذ أكد أنه يدرس ويبحث في كل ما يخص الشرق ومن جميع جوانبه.

وإضافة إلى هذه التعاريف لا يفوتنا أن نعرض لما أورده **أحمد حسن الزيات**، الذي يرى أن الاستشراق يراد به اليوم "دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وعلومه، وعاداته ومعتقداته وأساطيره، ولكنه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين، ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم، إذ بينما كان الشرق من أدناه إلى أقصاه مقصورا بما تشعّه منابر بغداد والقاهرة من أضواء المدنية والعلم، كان الغرب من بحره إلى محيطه غارقا في غياهب من الجهل الكثيف والبربرية الجموح".[3] وهذا المفهوم الذي أعطاه **الزيات** للاستشراق لا يخرج في معناه عن التعاريف السابقة، التي أوردها الدارسون العرب، إلا أنه أخرجه من دائرة الشرق العربي، وعلاقته العربية بالعلم في العصور الوسطى، إلى دائرة العبرية ودراسة ما يربطها من علاقة بالدين.

(1) ينظر: أحمد عبد الحميد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، ص 9.
(2) محمد عبد المتعال الجبري، الاستشراق وجه الإستعمار الفكري، ط1، مكتبة وهبة،القاهرة، مصر، 1416هـ/ 1995م، ص13.
(3) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ط4، دار المعرفة، 1418هـ/ 1997م، ص378.

أما **محمود حمدي زقزوق** فتعريفه للاستشراق ينحصر في كونه :"يعني الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه، وتاريخه وعقائده، وتشريعاته وحضارته بوجه عام".[1] والملاحظ أن تعريف **زقزوق** هذا تقارب، إن لم نقل تطابق مع ما تقدم من مفاهيم لمصطلح الاستشراق.

كما نجد تعاريف أخرى لمصطلح الاستشراق تقدم بها دارسون عرب من أمثال **علي بن ابراهيم الحمد النملة** الذي يقرر:"أن الاستشراق في الجانب الذي يخدم البحوث العربية والإسلامية، هو اشتعال غير المسلمين بعلوم المسلمين بغضّ النظر عن وجهة المشتغل الجغرافية، وانتماءاته الدينية والثقافية والفكرية".[2] وبهذا نجد **النملة** يؤكد أن الاستشراق دراسات وبحوث يقوم بها أجانب وغرباء، تتناول العالم الإسلامي بغضّ النظر عن حدوده الإقليمية والجغرافية.

وأيضا من الذين تناولوا مصطلح الاستشراق **عبد الرحمان حنبكه الميداني** الذي عرفه بأنه "تعبير اطلقه غير الشرقيين على الدراسات المتعلقة بالشرقيين (شعوبهم، وتاريخهم، وأديانهم، ولغاتهم، وأوضاعهم الاجتماعية، وبلدانهم، وسائر أراضيهم وما فيها من كنوز وخيرات وحضارات وكل ما يتعلق بهم".[3] يتضح من هذا المفهوم أن الدراسات الاستشراقية مسّت كل ما يخص الشرق فكانت كستار لدراسة كل ما يحتويه هذا الشرق الغامض بالنسبة للغرب، من ديانات وتراث وحضارة وحدود إقليمية وغيرها.

أما **سالم حاج ساسي** فتعريفه للاستشراق يتمثل في كونه "الدراسة المتقصّية المتنوّعة، المتعددة الأغراض، التي مارسها الغربيون لمحاولة فهم الشرق، والتعرف على كنوزه الحضارية، وعاداته وتقاليده، وحضارته وديانته، وكل منحى من مناحي حياته، مهما كان

(1) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف القاهرة، 1417هـ/ 1997م، ص18.
(2) علي بن ابراهيم الحمد النملة، الاستشراق والدراسات الإسلامية، ط1، مكتبة التوبة، الرياض - السعودية، 1418هـ/ 1998م، ص124.
(3) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث وخوافيها (التبشير الاستشراق. الاستعمار)، دار القلم، دمشق، سوريا، 1420هـ/ 2000م، ص120.

الغرض الدافع إلى هذه الدراسة، سواء أكانت لأهداف دينية أو عسكرية أو سياسية أو اقتصادية أو علمية".[1] وبهذا يمكن القول أن **حاج ساسي** قد بنى مفهومه للاستشراق استنادا على استنتاجه من مفهوم إدوارد سعيد للاستشراق، إذ رأى بأنه الاهتمام بالشرق وما يتعلق به، من طرف عالم آخر يمثله الغرب، وما دفعه من أهداف مختلفة لذلك الاهتمام.

ومن العرب أيضا من أعطى تعريفا للاستشراق، نجد **محمّد أمين حسن محمّد بني عامر** الذي رأى بأنه "علم له كيانه ومنهجه ومدارسه، وفلسفته ودراساته، ومؤلفاته وأغراضه وأتباعه، ومعاهده، ومؤتمراته، ولابد للباحث في هذا المجال من الاعتناء بتحديد مفهومه والوقوف على معالمه البارزة، وآفاقه ومظاهره، وأطواره، وخصائصه، وأهدافه قبل أن يبحث في آثاره وميادين نشاطه".[2]

ولعل ما يتراءى من وراء هذا التعريف الذي قدمه **بني عامر** للاستشراق؛ هو أنه جعل من الاستشراق علم قائم بذاته لمجالاته التي ترتكز دراساته وبحوثه عليها. ومن خلال هذه المفاهيم العربية، التي قدمت كلها حول مصطلح الاستشراق، يمكن القول أن: الاستشراق كدراسة أو كعلم هو حركة علمية أكاديمية، يقوم بها أهل الكتاب من أمريكيين وأوربيين، شرقيين كانوا أو غربيين، وغيرهم ممّن ينظر للإسلام والمسلمين بمنظار غربي، بكل ما يخفيه من نوايا سواء كانت إيجابية أو سلبية.

وعليه فإن هذه المفاهيم والتعاريف التي جاءت حول مصطلح الاستشراق، إما غربية وإما عربية، نجدها تختلف حينا وتتفق حينا آخر، ورغم ذلك فإنها تشير إلى أن الاستشراق مهما كان مفهومه، لا يمكنه أن يخرج من دائرة الدراسة التي تهتم بالشرق، وحضاراته وتراثه وأديانه، وتسلط كامل الضوء عليه، من أجل الخروج بنتائج، كيفما كانت درجة وصفها بالنسبة للغرب المسيطر، وما يقوم به من أبحاث اتجاه الشرق.

(1) سالم الحاج ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)، ج1، ط1، دار الكتب الوطنية بنغازي، ليبيا، 2002م، ص21 - 22.
(2) محمد أمين حسن محمد بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، ط1، دار الأمل للنشر والتوزيع اربد، الأردن، 2004م، ص11.

(2-1-2) إشكالية المصطلح:

إن مصطلح استشراق أثار جدلا كبيرا في الساحة العلمية المعرفية الغربية، انتهى بقرار غربي ينصّ على إلزامية التوقف عن استخدام هذا المصطلح، وذلك بعد أن أصبح فاقدا لهبته. ولعل أول من نبّه لهذا الأمر هو الناقد العربي الكبير **ادوارد سعيد** على وجه الخصوص، إذ يرى أن "المصطلح الاستشراق ـ بالمقارنة مع الدراسات الشرقية أوالدراسات الإقليمية ـ أقل تفضيلا اليوم لدى المختصّين لسببين اثنين: كونه غائما وعاما إلى درجة مفرطة، وكونه يتضمن الموقف التنفيذي السلطوي للاستعمار الأوربي، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين".[1]

والواقع أن القرار الذي أصدره الغرب كان نتيجة لما رآه وأدركه، وهو أن هذا المصطلح يحوي بين ثناياه مرامي ونوايا ذات علاقة بالتاريخ، وما ينطوي عليه من خلفيات سلبية أكثر منها إيجابية، وليس هذا فحسب، بل إضافة إلى ذلك كونه لم يعد يفي بالغرض المطلوب، والمتمثل في وصف من اختص من الدارسين بالبحث والدراسة عن الشرق وما يتعلق به، وبالتحديد ما يتعلق بالعالم العربي الإسلامي. وبهذا الصدد نجد **لويس برنارد** يصرّح بعدم صلاحية المصطلح ومنفعته، ويقرّ بالتخلي عن استخدامه كمصطلح دالّ على الدراسات الشرقية إذ يرى أنه "قد ألقي به في مزابل التاريخ".[2]

ويتضح أن هذا القرار الذي دعا إلى التوقف عن استخدام مصطلح الاستشراق في الدراسات والأبحاث الخاصة بالشرق الإسلامي، إنما انبثق عن منظمة المؤتمرات العالمية، وذلك في مؤتمرها المنعقد بمدينة باريس الفرنسية عام 1973م، والذي نصّ على أنه لابد من التخلي تماما عن استخدام مصطلح الاستشراق كتعبير عن الدراسات الشرقية، إلا أن هناك من عارض قرار التعبير والاستبدال، وتمثلت المعارضة في المعسكر الشرقي، أي روسيا والدول

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)، ص38.
(2) Bernard lewis, « the quistion of orientalism. Im New York times review of books, june 24, 1982, P. 49.

السائرة في فلكها.[1]

غير أن مصطلح استشراق إضافة إلى مصطلح مستشرقين، ظل متداولا ومستخدما دون أي تحفظات، في المؤتمر الخامس والثلاثين للدراسات الأسيوية والشمال افريقية، المنعقد ببودابست المجرية بالفترة الممتدة ما بين 7 - 12 جويلية 1997م.[2]

وربما هذا إن دل على شيء إنما يدل على أن أكثر المعارضين لاستعمال مصطلح الاستشراق، هم الغربيون الأوربيون والأمريكيون، وذلك لتحدثهم عن الاستشراق والمستشرقين، بغرض إثبات أنهم يمثلون ما يمكن اطلاق عليه تسمية مستعرب Arabist أوإسلامي Islamist. أو باحث مختص في العلوم الإنسانية Himanist، أو مختصين في ما يطلق عليه اليوم تسمية الدراسات الإقليمية وما تتضمنه من حدود ومناطق جغرافية، أو الدراسات الاجتماعية وما تحويه من مجتمعات وشعوب وأقوام مختلفة، إما جنسا وإما عرقا وإما عقيدة.

في حين إذ أردنا أن ننظر في موقف العرب من هذا التخصص والتخصيص، فإننا لا نجده في منأى عن موقف الغرب، وذلك لكون العربي لا يسعه إلا ما يسع الغربي، فإن هو مال مال العربي معه، وان هو استقام استقام العربي معه أيضا، أي أنه إذا اختار الغربيون التخلي عن التسمية وترك استخدامها فلا حرج، ولكن ذلك مشروط باللاّسنة، وهذا معناه أننا لا نغفل بدراستنا والبحث في كل ما يتعلق بنا، إضافة إلى الكتابة حول قضايانا التي تربطنا بواقع الحياة.

كما أنه لا يمكننا أن نتناسى ما يقوم به هذا الغرب باستشراقه، من أعمال تكمن في عقدهم المؤتمرات والندوات والملتقيات، ونشرهم المؤلفات من كتب ودوريات، إما صحف وإما مجلات حول العالم الإسلامي وما يخصه، كما وأن أهداف الاستشراق مازالت مستمرة سواء

(1) Bernard lewis, « the quistion of orientalism. Im New York times review of books, june 24, 1982, P.P 49/ 56.

(2) ينظر: مازن مطبقاني، الاستشراق، ص11.

أتغير الاسم واستبدل أم لم يحدث ذلك، غير أن هذا كله لا يصرف الانتباه ولا يدير إدراكنا، عن كل ما يقوم به من مؤلفات، وينشرها حول عالمنا، وديننا، وقوميتنا، ووطنيتنا، وحتى حدودنا الإقليمية الجغرافية.[1]

(3-1-2) نشأة الاستشراق وتطوره:

إن من يحاول التطرق لتاريخية الاستشراق، والبحث عن جذوره الضاربة في أعماق التاريخ، لا شك وأنه سيدرك حتما أن هناك عدة بدايات لهذا العلم، رغم اختلاف الدارسين والباحثين حول تحديد سنة أو فترة زمنية معينة لنشأته، وهذه النشأة دون ريب تكون قد مرت بمراحل عديدة، يمكن حصرها كالآتي:

أ) الإرهاصات الأولى: إن المتأمل والمتمعن لبدايات الاستشراق الأولى، لا شك أنه سيلاحظ أن إرهاصاته تواجدت بتواجد الإسلام، إذ أن ظهور الاستشراق في مراحله الأولى كان مرتبطا بظهور الإسلام. فمجيء الإسلام كان الباعث الأول لميلاد علم اختص بالدراسات الإسلامية. ولعل نقطة الانطلاق الأولى للاستشراق، تعود إلى بعث **الرسول** صلى الله عليه وسلم برسله إلى الملوك والأمراء خارج شبه الجزيرة العربية، يدعوهم إلى الإسلام، أو إلى قبل ذلك، حين أمر **الرسول** صلى الله عليه وسلم من تبعه وأسلم بالهجرة إلى الحبشة، وتحول ملكها[*] من ديانته النصرانية إلى دين الإسلام.

كما وأن أول لقاء جمع بين **الرسول محمد** صلى الله عليه وسلم وبين نصارى نجران، يمكن أن يعدّ أيضا من قبيل الإرهاصات الأولى للاستشراق، وإضافة إلى هذا كله يمكن اعتبار "غزوة مؤتة" عام 629م من بدايات الاستشراق الأولى، فقد كانت بمثابة أول احتكاك عسكري بين المسلمين والنصارى[2]، إذ من يومها وقف المسلمون والنصارى أمام بعضهما البعض موقف عداء وخصومة سياسية، وذلك بسبب الغلبة التي كانت للإسلام، والتي زادت

(1) ينظر: مازن مطبقاني، الاستشراق، ص12.
(*) ملك الحبشة: النجاشي الذي احتمى به المسلمون المهاجرون، وقد دخل الإسلام فيما بعد ولما توفي صلى عليه النبي محمّد صلى الله عليه وسلم مع صحابته صلاة الجنازة.
(2) ينظر: مازن مطبقاني، الاستشراق، ص12- 13.

نتيجتها الحتمية من حقد النصارى على الإسلام و ذائديه.

ثم أخذ الاستشراق يمد خطواته الأولى، ففي عهد بني أميّة بدأ الاهتمام بالإسلام والردّ عليه، يتزايد على يد راهب سوري يسمى **يوحنا الدمشقي**، الذي كانت له يد طولى في نشر آراء محيرة كثيرا عن الإسلام، وذلك من خلال تأليفه لكتابه"حياة محمد"، والذي حاول فيه أن يرسم منهجية تبيّن للنصارى كيفية الجدال والنقاش مع المسلمين، كما نجده قدم في ذلك الكتاب الإسلام على أنه تواجد بسبب فرقة نصرانية سلفية تدعى بالمسلمين، وقد رأى بأنها ظهرت في عهد **هرقل** بفعل شخصية تدعى **"محمّد"**(صلى الله عليه وسلم)، الذي أخذ هذا الدين الذي جاء به من تابع لأحد المطرودين من الكنيسة البزنطية، وهو راهب نصراني يسمى **أريوس المتوحد**، وقد لقب بهذا الاسم وطرد من الكنيسة بسبب اعتقاده بالتوحيد المجرد لله، وبهذا يكون **النبي** العربي على أساسها قد أسس فكرته في دعوة الإسلام.

كما وأن في هذه الحقبة بالذات، قد ظهرت إلى الواجهة بعد كتاب **يوحنا** "حياة محمد"، كتابات استشراقية أخرى تختص بالدين الإسلامي، منها: كتاب "حوار بين مسيحي ومسلم"، وأيضا رسالة بعنوان "عبد المسيح بن إسحاق الكندي"، والتي أعيد نشرها في القرن التاسع عشر، وذلك من أجل خدمة غايات وأهداف المبشرين العاملين في العالم الشرقي الإسلامي.[1]

وإضافة إلى هذا كله يمكن اعتبار الفتوحات الإسلامية، التي عرفتها أوربا بمثابة انطلاقة للاستشراق، والذي بدأ "منذ دقّت جيوش الفتح الإسلامي أبواب أوربة العريضة، وكان المسلمون قد احتلوا عرش السيادة الدولية وملأوا سمع الزمان وبصره وقلبه وسائر مشاعره".[2]

وبهذا فإن ما يتضح هو أن وصول الإسلام إلى قلب أوربا، وبزوغه في سمائها، وانتشاره في أصقاعها، وامتداده في مختلف ربوعها، لفت أنظار رجال الدين واللاّهوت، مما أدى إلى

(1) ينظر: السيد أحمد فرج، الاستشراق (الذرائع، النشأة، المحتوى)،ط1، دار طريق للنشر والتوزيع، الرياض ـ السعودية، 1414هـ/ 1993م، ص47 وما بعدها.
(2) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ط1، دار الإيمان، طرابلس لبنان، 1413هـ/ 1913م، ص37.

الاهتمام به، ودراسته دراسة متقصية، كدين حنيف حمل معه مبادئ ومعتقدات، بهرت العقول وأذهلت الفكر، إلى عالم كان يسبح في غياهب الجهل والأمية.

ولعل هذه الآراء وغيرها، التي تعددت حول الإرهاصات الأولى للاستشراق، حتى وصلت إلى إحدى عشرة رأيا، والتي أعطى بعضها تاريخا معينا، وبعضها الآخر عصرا معينا، وبعضها الآخر أعطى حوادثا ووقائعا بهدف وصول الاستشراق إليها، فجعلت هي بذلك أولى بدايات الاستشراق.[1]

ب) مرحلة تعميق الفكرة: في هذه المرحلة اتصل العالم الغربي بالحضارة العربية، وخاصة الإسلامية اتصالا وثيقا، أدى إلى ظهور نفر من المستشرقين، اهتموا بالدراسات الإسلامية، وليس فقط عامة من الرعية اهتموا بهذه الدراسات وحسب، وإنما أيضا من "المؤكد أن بعض الرهبان الغربيين قصدوا الأندلس في إبّان عظمتها ومجدها، وتثقفوا في مدارسها، وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم، وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم، وبخاصة الفلسفة والطب والرياضيات...".[2]

ومن أشهر الرهبان الذين ساهموا في تأسيس الاستشراق في هذه المرحلة، والذين كان لهم باع طويل في الاهتمام بالدراسات العربية الإسلامية، نجد:

الراهب الفرنسي **جربرت*** **Gerbert**، الذي كان من أوائل من قصدوا الأندلس، فأخذ عن علمائها العلوم على اختلافها، وأيضا الراهب **أدلارد أوف باث*** **Adelard of bath**، الذي كان على اطلاع واسع بالثقافة العربية الإسلامية، والذي يقول في هذا المجال" إنني ـ وقائدي وهو العقل ـ قد تعلمت من أساتذتي العرب غير الذي تعلمته أنت، فبهرتك مظاهر السلطة

(1) ينظر: علي بن ابرهيم الحمد النملة، الاستشراق في الأدبيات العربية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، السعودية، 1414هـ/ 1993م، ص09.
(2) مصطفي السباعي، الاستشراق المستشرقون مالهم وما عليهم، ص20.
(*) جربرت دي أولياك: راهب دومينكي فرنسي وبابا كنيسة روما عام 999م، ولد سنة 938م وتوفي 1002م أول من اتجه إلى الأندلس وأخذ العلوم عن علمائها.
(*) أدلارد أوف باث: راهب بندكتي ولد 1070م، وتوفي 1135م، هم بمعارف العلوم الطبيعية والفلك والرياضيات.

بحيث وضعت في عنقك لجاما تقاد به قياد الإنسان للحيوانات الضارية، ولا تدري لماذا، ولا إلى أين، فقد منح الإنسان العقل لكي يفصل بين الحق والباطل فعلينا بالعقل أولا..."[1].

وإضافة إلى أولئك الرهبان نجد أيضا الراهب **بطرس المبجل*** **Pierrele Aénéré**، الذي رأى أن الإسلام لا يشكل خطرا عسكريا، بقدر ما يشكل خطرا فكريا له وقعه المؤثر. إذ يقول بهذا الصدد "إذ بدا أن العمل الذي أدعوا إليه غير ضروري الآن؛ لأن العدو لن يتأثر بهذا السلاح، أحبب أن بعض الأعمال... تتم من أجل ضرورات الدفاع... وهذا هو العمل الذي أقوم به أنا، فإذا لم يكن بهذا الطريق إعادة المسلمين إلى المسيحية الصحيحة،فلا أقل من أن يستفيد العلماء المسيحيون من عملنا في مجال دعم إيمان المسيحيين السذّج، الذين يمكن أن تصير هذه الصغائر عقيدتهم".[2]

ومن الرهبان الذين نشروا من علمهم، الذي أخذوه عن بلاد الحضارة **"الأندلس"**، بعد عودتهم إلى بلدانهم، والذين ساهموا بتأسيس المدارس والمعاهد والأديرة الغربية، التي انكبّت جل بحوثها ودراساتها على المؤلفات العربية المترجمة، خاصة إلى اللغات الأوربية تحديدا. نجد الراهب **جيراردي كريمون*** **Gérard de Grémone**، كما وما زاد من هذا النشاط عكوف الأديرة وكهنوتها على هذه الدراسات، زيادة على استمرارية الاعتماد على المصادر والمراجع العربية الأصل، والعودة إليها في كل صغيرة وكبيرة، ودراستها دراسة ميدانية مفصلة من قبل الجامعات العربية، والتي دامت على هذه الحال ما يقارب الستة قرون.[3]

كما وأن في هذه المرحلة أيضا، اشتد الاحتدام بين أهل الإسلام وأهل النصارى، مما أدى إلى اعتبارها بداية الاستشراق الحقيقية، فهذا الاشتباك السياسي والديني الذي بلغ أوجه بين

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، ص122.
(*) بطرس المحترم راهب اهتم بالدراسات الإسلامية ولد 1094م وتوفي 1156م وعين رئيسا لديركلوني سنة 1133م.
(2) سالم الحاج ساسي، نقد الخطاب الاستشراق، ص44.
(*) جيرارد كريمون: ولد 1114م وتوفي 1187م، راهب بندكتي اهتم بالدراسات والبحوث الإسلامية، ترجم أكثرمن 87 مصنفا الفلسفة والطب والرياضيات والفلك.
(3) ينظر: عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص122.

المسلمين والنصارى أدى إلى حروب صليبية دامية، وبخاصة في فلسطين والأندلس وتحديدا إثر سقوط مدينة طليطلة عام 433هـ/ 1085م، واستيلاء النصارى عليها.[1]

وبهذا قد اشتدت الحملات الصليبية أكثر فأكثر، الأمر الذي ساعد على ترسخ بدايات الاستشراق وتعميقه، وأصبح بالإمكان وصفه إنتاجا فكريا عن تلك الحروب التي خاضها الغرب ضد الشرق الإسلامي، وبخاصة العربي منه تحت راية الصليبية لأسباب منها:[2]

ـ التعصب الديني لدى الأوربيين: وهو ما جعل الأوربيون يبسطون هيمنتهم كليا على المناطق المقدسة، بتوجيه مثلا أنظار الصهاينة واليهودية خصيصا نحو فلسطين، والسيطرة على كل منجزاتها العلمية، وموروثاتها الحضارية، ومعالمها الأثرية الإسلامية.

ـ توجه أنظار الأوربيين إلى خيرات البلاد الإسلامية وطمعهم بها: بعد جسّ النبض الذي قام به الأوربيون للبلاد العربية الإسلامية، تبين لما هذه البلاد من ثراء اقتصادي، يمكّنهم من استثمار أموالهم، والارتقاء باقتصادهم، وتطوير مجالهم التجاري، إلى درجة السيطرة على الاقتصاد العالمي.

ـ طمع الحكام الأوربيين في تأسيس إمارات وممالك في البلاد العربية الإسلامية، خاضعة لهم يوجهونها بحسب سلطانهم.

ـ رغبة البابا في بسط نفوذه على الكنائس الشرقية: لما كانت الكنائس الشرقية في منأى عن الكنائس الغربية، الخاضعة لمسؤولية البابا بمدينة روما ـ فالملاحظ أن الرغبة شديدة وملحّة لدى البابا في فرض نفوذه على الكنائس الشرقية، وضمّها إلى فلك الكنائس الغربية، ومنها مثلا السيطرة الأوربية على كنيسة "القيامة" بفلسطين.

غير أن فشل هذه الحروب ساهم في تنشيط حركة الاستشراق، ودفعه لأن ينحو المنحى السلبي اتجاه الإسلام، فتوجه بذلك نفر"من أهل الغرب يدفعهم التعصب إلى الكتابة عن

(1) ينظر: محمد أمين بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، ص17- 18.
(2) ينظر: محمد البشير المغلي، مناهج البحث في الإسلاميات، مركزالملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، السعودية، 1422هـ/ 2002م، ص 04.

الإسلام، وقد تسلح هؤلاء بتعلم اللغة العربية لا حبًا فيها، ولكن لاتخاذها وسيلة لقراءة القرآن، والاطلاع عليه ومناقشة وتشويه محاسنه".[1]

ثم بدأ الاهتمام ساريا بوضوح، ويزداد أكثر فأكثر بالإسلام، لمّا دعا الكثير من المبشرين إلى معرفة العالم العربي الإسلامي معرفة جيدة، للتمكن من السيطرة عليه، والتحكم فيه كليا، وبخاصة بعد توجيه الأنظار إلى القيام بذلك من قبل القديس **لويس** ملك* فرنسا آنذاك، والذي أدرك أنه لا مناصّ للتغلب على الإسلام والانتصار على المسلمين، إلا بتحويل المعركة من المواجهة بالسلاح إلى السيطرة والضغط بدراسة الشرق بعقيدته، وفكره، وحضارته الإسلامية، وذلك حتى يكون باستطاعتهم الهيمنة عليه بالغزو الفكري الإسلامي.[2]

وربما ما يتضح من وراء هذه الدعوة "المنحى الخطير الذي تحولت إليه علاقات الغرب مع العالم الإسلامي، ويظهر الهدف الذي جنّدت من أجله قوى التبشير والاستشراق والتغريب ويظهر أن البعثات التبشيرية قد حلّت محلّ القوات الصليبية المنهزمة".[3]

ومثلما ساعدت هذه الدعوة على توجيه أنظار الغربيين، نحو دراسة الشرق دراسة عميقة في نشوء حركة الاستشراق، لا يمكن إغفال عوامل أخرى ساعدت كثيرا على نشأة الاستشراق، والمتمثلة في "رغبة المسيحيين في التبشير بدينهم بين المسلمين، دفعتهم ليقبلوا على الاستشراق، ليتسنى لهم تجهيز الدّعاة و إرسالهم للعالم الإسلامي، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام بادئ أمره على أكتاف المبشرين والرهبان، ثم اتصل بالاستعمار الذي كانت مصلحة المبشرين قد التقت مع أهدافه، فمكّن لهم واعتمد عليهم في بسط نفوذه وسيطرته في الشرق".[4]

كما وأنه بالإمكان أن تكون الحقبة المسماة بالإصلاح الديني، وذلك في القرن السادس

(1) محمد حسين علي الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص11.
(*) لويس التاسع عشر، ملك فرنسا وقائد الحملة الصليبية الثانية.
(2) ينظر: محمد البشير المغلي، مناهج البحث في الإسلاميات، ص47.
(3) محمد أمين بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، ص19.
(4)المرجع السابق، ص22.

عشر الميلادي، وهي فترة هجوم العالم الغربي على العالم العربي الإسلامي، بمثابة بدايات أولى للاستشراق، حيث أن أول عالم غربي ظهر كمستشرق وبرز في المجال الاستشراقي هو:**وليم باستيل*** والذي عرف بإخلاصه وتفانيه للكنيسة.[1]

غير أن هناك آراء جاءت حول البدايات الأولى للاستشراق، تحدد نشأته كعلم قائم بذاته، وذلك بإرجاع هذه النشأة إلى القرار الذي أصدره المجمع الكنسي بفيينّا سنة (712هـ/ 1312م)، على إثر انعقاد المؤتمر القاضي بإنشاء كراسي للّغات الشرقية في أربع جامعات أوربية، وهي باريس، و اكسفورد، وبولونيا، وصلامنكا، إضافة إلى جامعة أخرى كانت الخامسة متواجدة بالمقر البابوي.[2]

وهذه اللغات التي دعا المجمع الكنسي إلى إنشاء كراسي لها، هي العبرية، واليونانية، والسريانية، وكانت العربية قد نالت الحظ الوافر بعدد من تلك الكراسي[3]، والواضح أن هذا الرأي أقر به وأكده الكثير من نقادنا العرب.[4]

ومما يلاحظ أن هذا القرار الذي أصدره مجمع فيّينا الكنسي، إنما كان صدوره بناءً على الاقتراح المقدم من قبل "**ريموند لول**"، "الذي كان ينادي بوجوب استبدال الحملة الصليبية ببعثة تبشيرية، وأن يقوم التبشير السلمي مقام الحملة الحربية"[5]، كما كان يدعو ويوصي أبناء المسيحية بتعلم اللغة العربية وإتقانها، والتي كانت تمثل "لغة العلم في جميع بلاد أوربا يومئذ ـ واستمرت الجامعات الغربية تعتمد على كتب العرب وتعتبرها المراجع الأصلية للدراسة قرابة

(*) وليم باستيل: ولد 951هـ/ 1531م.
(1) ينظر: علي ابراهيم الحمد النملة، الاستشراق في الأدبيات العربية، ص232.
(2) ينظر: عادل ماجد محمد، الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن الكريم، رسالة ماجيستر، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، كلية الفقه، جامعة الكوفة العراق، 1428هـ/ 2007م، ص11.
(3) ينظر: علي بن ابراهيم الحمد النملة، المستشرقون والتنصير، ط1، مكتبة التوبة، الرياض،السعودية، 1418هـ/1998م، ص22.
(4) ينظر: ادوارد سعيد، الاستشراق، ص19. ونذيرحمدان، الرسول في كتابات المستشرقين، دط، دارالمنارة، جدة، السعودية، 1406هـ/ 1986م، ص34. وعدنان محمد وزان، الاستشراق والمستشرقون، ص28- 29.
(5) أرنيست باركر، الحروب الصليبية، النص العربي، ط القاهرة، ص144 نقلا عن محمد أمين بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، ص19.

ستة قرون".[1] ودعوة **ريموند لول** أبناء جلدته لتعلم اللغة العربية، إنما كان من أجل تمكنهم من إزاحة المسلمين عن الإسلام، وتحويلهم إلى المسيحية.

ولعل قبول الكنيسة لفكرة **"لول"** هذه، والداعية إلى التنصير والتمسيح، نجم عن الفشل الذي عرفته الحروب الصليبية، فكان لابد من وسيلة لتحقيق أهدافهم، المتمثلة في رِدّة المسلمين عن دينهم، والسيطرة عليهم فكرا وعاطفة. كما وقد تمنى المنّصر **لول** مع كبار رجال الدين المسيحي، أن تتضمن راية المسيحية التتار، وذلك حتى يتسنى لهم التعاون معهم لدحض الإسلام والمسلمين. غير أنه بتحول التتار إلى الإسلام ليسره ويسر مبادئه واعتقاداته، ودخولهم تحت رايته والذي كان بفضل منه عز وجل، جعل المسيحية والنصرانية أكثر عداءً ومعاداة للإسلام وأهله. والثابت أن روح المسيحية والنصرانية زادت بذلك من حدّة التأثير على الدراسات الاستشراقية، والضغط عليها بتوجيهها بحسب مبتغاها، وربما ما يدل على ذلك هو زيادة إنشاء كراسي اللغة العربية بالجامعات الأوربية، ومنها مثلا: الكرسي الذي أضيف في بريطانيا بجامعة كامبرج عام 1632م، وهذا كلّه لم يكن لشيء أكثر منه بهدف توسيع دائرة الكنيسة، وامتداد حدودها ونشر ديانتها المسيحية والنصرانية بين أبناء الإسلام، الذين يحيون حياتهم في الظلمات، طبقا لما قضى به قرار الإنشاء ذلك.[2]

ورغم هذا القرار الذي يبدو من ظاهره ـ في رأي الكثير من النقاد ـ الأقرب إلى الصوّاب باعتباره النشأة الحقيقية للاستشراق، كونه أعطى تاريخا معينا وحدده زمنيا ومكانيا، ونتيجة حادثة علمية، ورغم ميل أكثر من الباحثين والدارسين له، والأخذ به؛ لأنه الأكثر أكاديمية دون غيره من آراء سابقية.[3] إلا أن القرارات الرسمية لا يمكن تنفيذها بالمنهج الذي أراده أصحاب اتخاذ القرار، ولذلك لا يمكن اعتبار قرار الإنشاء البابوي الكنسي، بداية حقيقية لنشأة الدراسات الاستشراقية كعلم[4] قائم مستقل بذاته في هذه الفترة.

(1) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، ص18.
(2) ينظر:أحمد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، ص26.
(3) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1980م، ص69.
(4) ينظر: Holt,«the origin of Islam studies» . Im AL- kulliya,(khartoum)N01 M, P, 1952, p.p. 20-27.

ج) مرحلة البداية الحقيقية: وفي هذه المرحلة والتي تميزت عن غيرها من المراحل السابقة لها، فالدراسات الاستشراقية قد توسعت لتشمل تأليف الآلاف من الكتب، وإنشاء مئات الدوريات، وتوالي انعقاد المؤتمرات والندوات والملتقيات، فقد عرف العالم وبخاصة الغربي منه، رواجا لهذه المنجزات الخاصة بعلم الاستشراق.

ودون ريب أن هذا ما جعل هذه الأعمال، تؤكد على أن هذه المرحلة هي بداية الاستشراق الحقيقية، التي تعرف في العالم برمته اليوم. ولا سيما بعد أن أقامت أوربا نهضتها الصناعية والعلمية، وأنشأت العديد من الجامعات ومراكز البحوث، التي ظلت ومازالت تنفق عليها بسخاء متواصل، وذلك كله انطلاقا من القرن السادس عشر للميلاد[1]، حين " بدأت الطباعة العربية فيه بنشاط فتحركت الدوائر العلمية وأخذت تصدر كتابا بعد الآخر...".[2]

والوضح أنه لا يخفي ما للكتب من دور فعال، في نشر مبادئ ديانة ما من الديانات، وإشاعة أفكار أمة ما من الأمم، ولعل هذا ما دفع بالمستشرقين إلى الاهتمام به، كأداة قادرة ومتمكنة مساعدة على الهيمنة والضغط على الطرف الآخر، الذي هو الشرق الإسلامي، إذ نجدهم يعكفون حياتهم على تأليف الكتب، وانجاز البحوث حول الإسلام، وجوانبه المختلفة من قرآن وأحاديث وغيرها، مما تطرق باب العقيدة والشريعة والسنة والتاريخ، إضافة إلى إصدار الموسوعات وإخراج المعاجم.

ودون شك أن هذه المنجزات الاستشراقية كلها، نجدها قد تضمنت في طياتها غالبا تزويرا وتلفيقا للحقائق، وافتراءات متفاوتة الخطورة حول الإسلام، إما هجوما نحوه، وإما احتقاره لما جاء به من مبادئ صارمة يسيرة، وإما ازدراء لأهله بهدف التغلب عليهم بشتى الوسائل والأساليب، سواء أكانت واضحة أو غامضة.[3]

والواقع أن الاستشراق إنما تزايد نشاطه بصورة ملحوظة، بعد تأسيس كراسي للغة

(1) ينظر: مازن مطبقاني، الاستشراق، ص14.
(2) أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص77.
(3) محمد علي اسماعيل، الاستشراق، ص 79 - 80.

العربية في عدد لابأس به من الجامعات الأوربية، كما أن تأسيس الجمعيات العلمية الاستشراقية الأمريكية، والجمعية الأسيوية البنغالية، والجمعية الملكية الأسيوية البريطانية، وغيرها كان بمثابة "الانطلاقة الكبرى للاستشراق، حيث تجمعت فيها العناصر العلمية والإدارية والمالية، فأسهمت جميعها إسهاما فعالا في البحث والاكتشاف، والتعرف على عالم الشرق وحضارته، فضلا عمّا كان لها من أهداف استغلالية واستعمارية".[1]

وبهذا يمكن أن يتضح جليا، أن الاستشراق تجسد في أرض الواقع، واكتسح الساحة المعرفية والعلمية، بمعناه العلمي المكتمل النضج "في منتصف القرن التاسع عشر، إذ أننا لا نستطيع أن نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل، سابقة على النصف الأخير من القرن التاسع عشر، لا في الغرب ولا في الشرق، وذلك لأن الغربيين في اتصالهم بالشرق شغلوا أولا: بنواحيه السياسية والاقتصادية، ولم يتوجهوا إلاّ أخيرا إلى نواحيه الثقافية".[2]

وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على أن الاستشراق كانت بدايته الحقيقية، في الفترة التي ضعفت فيها القوى والعوالم العربية، وسقطت خانعة ماديا ومعنويا، وفكريا وثقافيا، إذ ما يلاحظ اليوم "لدى بعض مؤرخيهم في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، من تعليق على العرب والثقافة العربية، إنما هو مستمد في الغالب من المصادر اللاتينية، وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم أن يحبوا معالمهم ولا ينهضوا بتراثهم".[3]

ومن خلال هذا يظهر أن الاستشراق ظهر كعلم قائم بذاته، في مرحلة ضعف العرب، ما دفع بالغرب إلى التكالب والتناهب على أراضيه، لنهب خيراته وتدمير ثقافته، بنقلها وتحويلها إلى العالم الغربي، ثم إعادة صياغتها وإعادتها مرة أخرى في حلّة غربية إلى العالم العربي الإسلامي. إضافة إلى أن هذا العالم الإسلامي إنما لا يتسنى له معرفة نفسه واطّلاعه على

(1) أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق، ص 81.
(2) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ط2، دار المعارف، مصر، 1968م، ص 25.
(3) المرجع السابق، ص25.

تاريخه وثقافته، إلا عن طريق ما تواجد من مصادر لاتينية، حملت في ثناياها وقائعا وأحداثا ذات صبغة عربية.

كما وأنه إضافة إلى هذا كله، فإننا نجد أن ما زاد نشاط الاستشراق طغيانا وسيطرة وهيمنة، وجود مشاريع علمية أسهمت في ذلك، منها مثلا: إضافة إلى إنشاء الجمعيات الاستشراقية، تواجد منظمة المؤتمرات العالمية للمستشرقين، وذلك لعقد المؤتمرات السنوية الخاصة بالاستشراق، والتي كانت نواتها الأولى عام 1873م[1]، بانعقاد أول مؤتمر له، ثم توالت بعده عقد المؤتمرات، التي تتناول المواضيع والبحوث والدراسات الخاصة بالشرق، من أديان وحضارات وتراث وغيره. وقد عقد المؤتمر ما قبل الأخير في بودابست المجرية عام 1997م، ومازالت هذه المؤتمرات مستمرة في الانعقاد إلى يومنا الراهن.[2]

وكذلك إنشاء مدارس اللغات الشرقية الحيّة، ومنها المدرسة التي أنشئت في فرنسا برئاسة المستشرق الفرنسي الكبير **سلفستر دي ساسي Silvester de sacy**، والذي كانت فرنسا في عهده قبلة المستشرقين من كل أرجاء أوربا وأمريكا، مما جعل الاستشراق يأخذ طابعا فرنسيا، ويصبغ بصبغتها لمدة معينة من الزمن.[3]

ورغم هذه المراحل التي مر بها الاستشراق، ورغم الحوادث والوقائع والقرارات التي أسهمت، واعتبرت كبدايات لنشأة الاستشراق الحقيقية، فإنه لا يخفى على أحد أن ما يتراءى من خلال هذا كله، أن الباعث الأول والأخير لنشأة الدراسات الاستشراقية كان باعثا دينيا بالدرجة الأولى، وذلك بسبب ما تركه فشل الحروب الصليبية في نفوس مشعلي فتائلها، من أبناء المسيحية والنصرانية وبخاصة الأوربية منها. فقد تركت هذه النّكبة إن صحّت تسميتها آثارا مريرة فيهم.

(1) مازن مطبقاني، الاستشراق، ص15.
(2) ينظر: مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، مالهم وما عليهم، ص19.
(3) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، ص140.

(2- 2) دوافع الاستشراق وأهدافه:

إن تواجد الاستشراق لم يكن هكذا تواجدا فطريا أو عشوائيا، أو أنه دراسة ترغب وفقط بمعرفة الآخر لا لشيء يكنّه هؤلاء المستشرقون لبلاد الشرق، كما أنه لم يكن تواجده حبًا في التّطلع على ما يتميز به هذا الشرق، بما يكتنزه من تراث وثراء معرفي وعلمي وحتى مادي، بل إن تواجد هذا العلم، وهذه الدراسات الموجهة إلينا، من السلف الأول إلى الخلف الآخر، إنما كان وراءها دوافع وأهداف وغايات حاقدة متعمدة، وذلك من أجل حطّ هذه الحضارة ودحضها بعلمها وعلمائها، وهذا التراث بأديانه ومعتقداته، إضافة إلى الموروث الأدبي والثقافي بمبدعيه، وهذا حتى يتسنى لهؤلاء المستشرقين، أن يقيموا حضارة لهم ولأوطانهم وأبنائها، تبقى شامخة راسخة على مدى العصور المتعاقبة تعاقب تطورها وازدهارها.

وهذه الدوافع والأهداف الاستشراقية، الحاقدة على حضارتنا وبلادنا، يمكن حصرها كالآتي:

(2-2-1) الدافع الديني العقيدي وهدفه: لقد رأينا أثناء تناولنا للاستشراق أن باعثه الأول والأخير إنما كان دينيا محظا، وهو ما أكده **يوهان فوك*** بقوله:"إن هدفهم لم يكن علميا، بل أنهم أرادوا الردّ على الإسلام، على أساس تراجم لاتينية للقرآن. و **إهداء*** المسلمين بواسطة تراجم عربية للإنجيل والكتب الأخرى، أي أن غرضهم كان بعيدا عن تحقيق عادل، ودراسة علمية".[1] فالاستشراق قد ترسخت بداياته الأولى بسبب التشجيع الكنسي، ورجال الدين المسيح والنصارى، الذين أولوا اهتمامهم للدين بصفة مطلقة لا غير، إذ رأوا أن الإسلام قد طغى على النصرانية، باكتساحه للمناطق الخاصة بها كلها.

كما وقد لفت انتباه الغرب توجه جل النصارى ودخولهم الإسلام، وذلك ليسره وسماحته، وبعده عن التعقيدات التي عرفت بها ديانتهم السابقة. ولذلك كان "همهم أن يطعنوا في الإسلام،

(*) يوهان فوك: مستشرق ألماني: مشهور بمؤلفاته عن الاستشراق والمستشرقين أشهرها: تاريخ حركة الاستشراق.

(*) إهداء: المقصود بها هداية المسلمين إلى الطريق الحق بواسطة دينهم المسيحي والنصراني وغيرها.

(1) صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، ج1، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، 1978م، ص15.

ويشوّهوا محاسنه ويحرفوا حقائقه، ليثبتوا للجماهير التي تخضع لزعامتهم الدينية أن الإسلام ـ وقد كان يومئذ الخصم الوحيد للمسيحيين في نظر الغربيين ـ دين لا يستحق الانتشار، وأن المسلمين قوم همج لصوص وسفاكّوا دماء، يحثهم دينهم على الملذّات الجسدية ويبعدهم عن كل سمو روحي وخلقي".[1]

والواضح أن رجال الدين والكنيسة حاولوا إغفال أمر اختص به الإسلام أكثر من غيره مما سبقه من ديانات، وهو كونه يمثل نظام الحياة الكامل الذي تسير عليه كل الأمم والشعوب المختلفة، منذ تواجده إلى اندثار البشرية جمعاء. كما أن هذا الدين الإسلامي لا يوجد فيه طبقية لرجال الدين مثلما يوجد لدى النصرانية.[2] ولذلك توجه رجال الكنيسة، والدين النصراني والمسيحي، إلى ضرب الدين الإسلامي في أعماق الصميم، عن طريق الاستشراق الذي لم يتمكن ربما من تحرير نفسه "إلا إلى درجة ضئيلة جدا، من اصار الخلفية الدينية التي اشتق منها أصلا".[3]

وهذا الهدف الديني إنما انقسم إلى ثلاث اتجاهات يمكن إجمالها كالآتي:

أ) إضعاف تصاعد المد الإسلامي في الغرب وخاصة أوربا:

وهذه المحاولات التي قام بها الغربيون، والمتمثلة في دحض التصعيد الإسلامي حتى لا يعمّ سائر ربوع المعمورة، إنما كانت بدافع ديني هدفه معرفة الإسلام معرفة شاملة، ثم العمل على محاربته بتشويهه، وتقديمه في صورة دين يعاني النقائص والضعف لأبناء النصارى، حتى يبتعدوا عنه، ثم بهذا يتمكنوا من تنفيرهم منه.

والملاحظ أن المستشرقين اقتنعوا بعد إدراكهم "أن بقاء القرآن مصدر قوة وتوجيه المسلمين، فيه الحكم الصارم بفشل جميع جهودهم ونشاطاتهم التقريبية، لذلك صوبوا إليه

(1) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، ص20.
(2) ينظر: آصف حسين، المسار الفكري للاستشراق، تر: مازن مطبقاني، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع7، ربيع الثاني 1413هـ، ص566- 592.
(3) ادوارد سعيد، الاستشراق، ص38.

سهامهم، وثنّوا برسول الإسلام (صلى الله عليه وسلم)، ثم عرجوا على خلفائه الراشدين والتاريخ الإسلامي كله".[1]

ولعل هذا التوجه والاندفاع إلى دراسة الدين الإسلامي، وفك شفرته التي ظلت تتعب العقل الاستشراقي، كان يستدعي تعلم اللغة العربية، التي تمثل العامل الأساسي في إيصال الفكر الاستشراقي والتبشيري إلى أبناء المسلمين، وهذا ما كان يتوق إليه المستشرقون الرهبان والقساوسة، الذين ضلت آمالهم في تحقيق ذلك مقتصرة لفترة من الزمن على اللغة اللاتينية، ولذلك عملوا على الدعوة إلى تعلم اللغة العربية واستيعابها، لمحاربة الإسلام وضرب ثقافته في الصميم.[2]

والواضح أن هذا ما ظهر جليا في الكتابات الأولى والمبكرة، التي قام بها النصارى والتي ثبت أنها كانت من النوع المتعصب، والحاقد جدا على الدين الإسلامي، وهو ما تأكد في بعض كتابات نفر من البحثة الغربيين الحديثة، ومن بينهم **نورمان دانيال Norman Daniel**، الذي جاء في كتابه "الإسلام والغرب" أنه على الرغم مما نوّه إليه بعض المسلمين، من تحسن كبير ملحوظ في عصرنا الحديث، فقد كانت ومازالت بعض أسباب حقد النصارى وسوء فهمهم للإسلام، مؤثرة في مواقف جل الأوربيين، إزاء الدين الجديد الإسلامي.[3] إضافة إلى كتّاب آخرين وجّهوا نقدا لاذعا للاستشراق، وبخاصة ذلك الذي وجد في العصور المنيرة بالنسبة للعرب والمظلمة السابحة في غياهب الجهل بالنسبة للغرب، ومن بينهم **ريتشارد سوذرن** وكتابه:"صورة الإسلام في العصور الوسطى".[4]

(1) محمد أمين بني عامر،المستشرقون والقرآن الكريم، ص69.
(2) سالم الحاج ساسي، نقد الخطاب الاستشراق، ص45.
(3) ينظر:
Norman, Daniel, Islamand the west : the Maiking of an Image, Revised edition (Oxford: Onewarld, 1993, p.09.
(4) ينظر: ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوربا، دط، تر: رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1984م.

والملاحظ أن هو ما يؤكده المستشرق الإيطالي **كايتاني ليون*** بقوله:"إنما يريد أن يفهم سر المصيبة الإسلامية، التي انتزعت من الدين المسيحي ملايين من الأتباع، في شتى أنحاء الأرض".[1] فلا غرو أن يكون رجال الدين والكنيسة، هدفهم هو طمس الدين الإسلامي، وإيصاله إلى كل شعوب وأقوام أوربا في صورة محرفة مشوهة، والحفاظ على أديانهم بما فيها النصرانية والمسيحية، وذلك حتى يتسنى لهم تزعم بلدانهم والبقاء في أرقى المراتب، وأرفع المناصب والمراكز.

والواقع أن ما زاد من حدّة هذه التعصب والحقد على الدين الإسلامي، وما زاد من الاهتمام بهذا الهدف وتوسيعه، هو محاربة النصارى ـ الذين فهموا الدين الإسلامي واعتنقوه ـ للكنيسة، إضافة إلى تشكيكهم في العقيدة النصرانية، وما تواجد لديهم من كتب مقدسة، نظرا لما تعرفه من اختلافات مع العلم الذي كان محتكرا على رجال الدين فقط. وهو ما دفع المستشرقين إلى توجيه الأنظار إلى ما عرف من حروب صليبية بين الشرق والغرب، وإلى ما سبّبته الدولة العثمانية بهجومها على أوروبا، واستيلائها على جل مناطقها.

كما تجسد عمل القديسين والرهبان والقساوسة ميدانيا، حيث بادروا إلى تشويه الإسلام وأحكامه، ونشروها من خلال مؤلفات وكتابات، تمثل أهم أثر لها في "استقرار الصورة المشوهة، والادّعاءات المزيفة عن التاريخ الإسلامي والعقيدة، في الذهن الأوربي، وتأكيد القناعة، كما يؤكد المؤرخ ساثرين ـ بأن مواجهة الخطر الإسلامي يجب أن تكون بتكثيف حملات التحريف والتزييف، والتشويه والافتراء على الإسلام وأهله، مما دعى إلى استمرار أمثال هذه الكتابات التافهة عبر العصور الحديثة".[2]

(*) ليون كايتاني: مستشرق إيطالي: ولد عام 1869م وتوفي1926م، أكبر مستشرق في التاريخ العربي، كان سفيرا لإيطاليا في أمريكا(بواشنطن)، ثم ارتحل إلى الهند ومصر وإيران وسوريا ولبنان، أنفق كل ماله وجهده في تاريخ حركة الفتح الإسلامي في مقدمة كتابه حوليات الإسلام.

(1) ينظر: رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص10.

(2) عمر فاروق فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، 1998م، ص33.

غير أن هذه الصورة المشوهة التي وصف بها الإسلام، كدين معادي للنصرانية والمسيحية، من قبل أولئك الكنسيين، كانت تمثل في قرارة عامة الناس ضغطا نفسيا، مورس عليهم حتى يبقوا في بؤرة الجهل، الذي فرضه عليهم رجال الدين، الذين احتكروا العلم لأنفسهم، ولذلك كان لابد لهم من التحول إلى الإسلام واعتناقه، وليس هم فحسب، بل هناك أيضا من النصارى الذين ظلوا على دينهم، كان لهم إعجاب باهر بالإسلام وأهله، مما جعل رجال الدين والكنيسة يشددوا نشاطهم الدراسي حول الإسلام، فعملوا "على قيادة حركة لدراسة اللغة العربية، وترجمة التراث الإسلامي، بقصد تشويهه وحجب محاسنه على الجماهير المسيحية الخاضعة لنفوذهم"[1]، وهذا ما دفع بأولئك القساوسة والكنسيّين، إلى إنشاء كراسي اللغات الشرقية في جامعات مختلفة بفرنسا وإيطاليا مثلا، وتأسيس أول مركز دراسي خاص باللغة العربية بالفاتيكان، وفرض تدريس اللغات الشرقية، ومنها اللغة العربية في الأديرة والكاثدرائيات وغيرها.[2]

وقد كان من الواجب على المستشرقين، بدراساتهم التي عرفها المجال الديني، أن تأتي في ظاهرها وباطنها "إنما لمحاولة التشويش والتعمية على بني جلدتهم من الغرب، بإبرازهم العقائد الإسلامية في صورة غير صورته، ولنشر النصرانية ليس في الشرق فقط، بل خارج حدود الشرق أيضا".[3]

ودون شك أن ما يتضح من خلال هذا، أن الهدف الديني لم يكن أسمى غاية توصل إلى سبل الحق ومبادئه الإسلامية، بل كان هدف غايته التحريف والتزييف، وإظهار الإسلام على أنه دين ناقص لا يوفي بالغرض المنشود، في جميع الأزمنة والأمكنة على اختلافها. كما وأن هذه الرؤية قد أكدها المستشرق **هوفان استنجل H. Asstngel**، في كتابه "عقائد الإسلام" بقوله:"إننا يجب أن نكتب وجهات نظر جديدة لعقائدنا المسيحية، بناءً على فهمنا العميق

(1) محمد عبد الفتاح عليان، أضواء على الاستشراق، دط، دار البحوث العلمية، الكويت 1400هـ، ص43.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص43.
(3) طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، ط1، مكتبة النافذة، الجيزة، مصر، 2006م، ص33.

للتعاليم الإسلامية، وفهمنا لنفسية المسلم المتديّن؛ وذلك حتى نبني من جديد دفاعا جديدا عن العقيدة المسيحية، دفاعا يضع في حسابه روح الإسلام والتطور الفكري للمسلمين، فيما يتعلق بعقائدهم خلال ما يزيد على ألف عام".[1]

ثم يعود ويؤكد أن هذا الإتجاه بما يحمله من نظريات؛ إنما سرى كله تحت راية الاستشراق، وما رسمه منذ نشأته البعيدة من أعمال، "وهي أن يضع لكل مسألة أو قضية أومعضلة، إجابة مستمدة من محاولته وغايته الأساسية".[2]

وعليه يمكن أن يتراءى من خلال ما عمد إليه الاستشراق، للحد من تصعيد المد الإسلامي، ومحاربة انتشاره، أن الهجومات على الإسلام كانت مشددة، من أجل حميّة أبناء الغرب من التأثير بهذا الدين الجديد، الذي لفت أنظار العامة والخاصة، ومحاولة إحلال عمليات التبشير والتنصير محله، بتوجيه النقد له كدين معادي لما سبقه من الديانات، والبحث عمّا يمكن أن يخلّ بمبادئه وأحكامه الشرعية، التي انتشرت في كافة ربوع العالم دون استثناء.

ب) توسيع دائرة النصرانية ونشرها بين أبناء المسلمين:

دأب الغربيون جاهدين للحد من انتشار الدين الإسلامي، الذي كان يمثل لهم الخصم الواحد والوحيد منذ تواجده إلى يومنا هذا. فقد انتهجوا جميع السبل والوسائل لردعه ودحضه، إلا أن الهجوم المباشر عليه كان من أنجع السبل "لصرف أنظار الغربيين عن نقد ما عندهم من عقيدة وكتب مقدسة، وهم يعلمون ما تركته الفتوحات الإسلامية الأولى، ثم الحروب الصليبية، ثم الفتوحات العثمانية في أوربا بعد ذلك، في نفوس الغربيين من خوف من قوة الإسلام وكرهٍ لأهله، فاستغلوا هذا الجو النفسي، وازدادوا نشاطا في الدراسات الإسلامية".[3]

ومما لا ريب فيه أن هذا ما دفع بالنصارى إلى تكثيف جهودهم المتعاظمة، والمتمثلة في انتهاج أسلوب القوة العسكرية، ومحاكم التفتيش، مثل تلك التي حدثت في بلاد الأندلس، وقد

(1) أنور الجندي، مقدمات العلوم والمناهج، دط، دار الأنصار، القاهرة، مصر، دت، ص139.
(2) المرجع السابق، ص139.
(3) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، ص21.

قاموا بذلك لمواجهة المسلمين ودينهم، وضد انتشاره وتوسعه و استمراريته، بل وقد سبق هذا الجهد جهدا آخرا، تمثل في الهجوم على بلاد الشام، الذي أحدثتـه الحروب الصليبية، إذ مازال هذا الهجوم دليلا على وجود حروب صليبية عسكرية وقعت في ذلك المكان، الذي سرعان ما شهد انقلاب الموازين بغلبة المسلمين، ودحضهم للنصارى وطردهم منها، بعد ما تجاوز مكوثهم بها الأكثر من ثمانين عاما.

ولهذا عمل الغربيون على محو آثار الإسلام والمسلمين، "مدفوعين بدافع الانتصار للمسيحية والرغبة في التبشير، وتنصير المسلمين الذين اكتسحوا إمبراطورياتهم، واستطاع دينهم الحنيف الحق، أن ينتصر ويغلب النصرانية المحرفة في نفوس أتباعها".[1]

ثم بعد هذه الجهود ازداد تصعيد الاستشراق، ممّا أدّى إلى تجلي فكرة الانتقال من الصراع العسكري إلى الصراع الفكري، الذي تمّ عن طريقه تغيير وجهة الهدف نوعا ما، فكان بذلك هذا الصراع الجديد، ستارا لما يود الغرب تحقيقه في أرض غير أرضه، وعلى شعب غير شعبه، ومع دين غير دينه، "وبعد أن قامت الثورات الدينية والاجتماعية، في وجه رجال الدين المسيحي، وقلب قادة المسيحية أوجه النظر، فرأوا ألّا نجاة للمسيحية إلا بمحاولة إيجاد حقول جديدة لها، و ارتئى أن الشرق الفقير الجاهل سيكون الفريسة السهلة للغزو المسيحي"[2]، فإن نشاط الاستشراق قد توسع أكثر فأكثر، مما أدّى إلى توسيع دائرة الهدف الديني، وبخاصة التبشيري منه، والذي انتقل من الخطير إلى الأخطر، فتعمقت بذلك الفكرة أكثر من ذي قبل، وفتحت الأعين على اتخاذه كوسيلة قوة مؤثرة، تساعد في الاستيلاء على الإسلام والمسلمين، بعد زرع الشك فيهم، وإضلالهم عن سبيل هداهم.

وقد اتبع المستشرقون ـ وبخاصة النصارى منهم ـ وسائل عديدة لا تحصى، من أجل إخراج المسلمين عن إسلامهم ودينهم الحق. منها على سبيل المثال نذكر:[3]

(1) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص79.
(2) عبد المتعال الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص80.
(3) ينظر: عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص128- 129.

ـ تنصير المسلمين عن دينهم وحملهم على كراهيته.
ـ تشويه الإسلام والتشكيك في أسسه، وتوجيه المطاعن له ولتاريخه وحضارته.
ـ تزيين ما في المسيحية من تعاليم وأحكام.
ـ الدعوة إلى نبذ اللغة العربية، وتبديل طريقة كتابها ورسمها.

والواضح أن هذه الفكرة قد تجسدت بعد أن اقترحها الملك **لويس التاسع عشر**، أثناء الحملة الصليبية السابعة ضد المسلمين، حيث "أن خلوته في معتقله بالمنصورة، أتاحت له فرصة هادئة، ليفكر بعمق في السياسة التي كان أجدر بالغرب أن يتّبعها إزاء المسلمين، وقد انتهى به التفكير إلى تلك الآراء والمآخذ، التي أفضى بها لأعوانه المخلصين، أثناء رحلته إلى عكا مقلعا إليها من دمياط".[1] وقد كان **لويس التاسع عشر** بهذه الفكرة من كبار ساسة الغرب الأوائل، الذين وضعوا إستراتيجية جديدة لسياسة التحكم في المستقبل الأفروأسيوي بصفة عامة.[2]

ولم يكتف **لويس التاسع عشر** بهذا، بل تعداه بإرساله المنّصر **وليم ربركوي Wiliam Rebrkay*** إلى المغول، موجها دعوته لهم باعتناقهم النصرانية، وذلك من أجل تضييق الهوة على الإسلام، وفرض النصرانية على المسلمين بدخولها رغما عنهم.[3]

ويتضح أنه بانتشار فكرة الصراع الفكري قد انتشرت الكتب والترجمات والبحوث، التي أنتجها المستشرقون عن الإسلام وأهله، فعرفت رواجا عظيما في معظم أرجاء أوربا، وبذلك " تيقّن الغرب المسيحي أن لا سبيل إلى النّصر، والغلبة على المسلمين عن طريق القوة الحربية؛ لأن تديّن المسلمين يدفعهم للدفاع عن دينهم"[4] والذي يدعوا إلى ذروة السنام المتمثلة في

(1) أحمد عبد الوهاب، حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر،1401هـ/ 1981م، ص153.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص153.
(*) وليم ربركوي: منصر أشارعلى بابا الكنيسة آنذاك بانشاء جمعية التبشيرالأولى عام1253م،وقد ضمنت عددا لايستهان به من المنصرين الفرنسيكان والدومينكان.
(3) ينظر: سعيد عاشور، الحركة الصليبية صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطى، ط2، لجنة البيان العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971م، ص287.
(4) محمد أمين بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، ص31.

الجهاد الأعظم في سبيل الله لا غير. وعليه فلا بد للغرب من انتهاج سياسة الصراع الفكري التي حققت الخطوة الكبرى، المتمثلة في إشعال فتيلة البغضاء لضغينة أكنّتها الطبقة الدينية للإسلام والمسلمين منذ الأزل البعيد.

فتطور بذلك نشاط الاستشراق وتزايد، و مسّ أغلب ديار الإسلام، فأصبحت تبعث لها إرساليات تبشيرية نتج عنها مزيتان كما يرى **زويمر Zweimer** "مزية تشييد ومزية هدم، أو بالأحرى مزيتي تحليل وتركيب، والأمر الذي لا مزية فيه هو أن حظّ المبشرين من التغيير هو أكثر بكثير من حظّ الحضارة الغربية منه".[1]

ثم يعود بعد هذا ويلفت انتباه الغربيين، ويدعوهم إلى التّيقين من حقائقهم الإحصائية، التي يقومون بإجرائها، ويؤكد قائلا :"ولا ينبغي لنا أن نعتمد على إحصائيات التعميم، في معرفة عدد الذين تنصّروا رسميا من المسلمين؛ لأننا هنا واقفون على مجرى الأمور و متحققون من وجود مئات من الناس، انتزعوا الدين الإسلامي من قلوبهم، واعتنقوا النصرانية في طرف خفي".[2]

والملاحظ أن فكرة الصراع والإرساليات التبشيرية هذه، تجسدت لدى مختلف البلدان الأوربية، وترسخت في فكر أبنائها من المستشرقين، فمثلا نجد في فرنسا ملكها **فرنسيس الأول** يرسل في عام 1534م، المستشرق **ويلهام بوستل** إلى بلاد الشرق، وتحديدا إلى مصر، والذي ألف كتابه "في النحو العربي"، وقد أشار فيه إلى أهمية تعلم اللغة العربية، مما يسهل على النصارى الارتحال إلى البلاد الإسلامية وفهمها بكل يسر، وقد ختم كتابه هذا بسورة الفاتحة مترجمة إلى اللاتينية.[3]

إضافة إلى أن هناك من الأوربيين أيضا من قد اعترف بنفسه، بأن بلدانهم الاستعمارية لم تحتل معظم المناطق الأسيوية، من أجل التكسب المادي أو التجاري أو الاقتصادي، ولا من

(1) ل. أ. شاسليه، الغارة على العالم الإسلامي، ط2، تر: محب الدين الخطيب، ومساعد اليافي، بغداد، العراق، 1384هـ، ص11.
(2) المرجع السابق، ص11.
(3) ينظر: رابح لطفي جمعة، القرآن والمستشرقون، دط، القاهرة، مصر، 1393هـ، ص5- 6.

أجل الراحة والترفيه، بل قد جاءت واحتلتها لنشر الدين المسيحي؛ لأنها توصلت تدريجيا كما يقول المستشرق **سنوك هورخروني** "إلى اليقين بأن دراسة اللغات والحضارات، والتاريخ السياسي والأدبي ضرورية، وكذلك دراسة المؤسسات الاجتماعية والدينية لكل الشعوب الشرقية الأخرى، التي لم تهتم بها حتى الآن إلا للمصالح التجارية العلمية، أو بدرجة أعمق من أجل المصلحة التنصيرية".[1]

وهذا الاهتمام بالأبحاث حول الشرق، إنما ظهرت نواته الأولى عند استعمار هولندا لجزر جاوة، الذي كان بدافع التعرف على نفسية شعوبها، وما تميزت به من تراث ثقافي وأدبي.[2] ودون شك أن من يصادف هذا الاعتراف، سيدرك حتما أنه كلام له أثره من موقعه الأصل، فما بالك وإن توجه أبناء المسلمين إلى الدراسة والتتلمذ على أيدي الغربيين في بلدانهم، فكيف سيكون تأثيرهم عليهم؟ والثابت أن هذا كله يدل على أن الاستشراق والتبشير ارتبطا ببعضهما البعض ارتباطا وثيقا، فكونهما لا يمكن فصلهما عن بعضهما، يؤكد أن عملهما ووجهتهما كانتا متحدة موحدة نحو الشرق الساحر بخيراته وممتلكاته.

ج) العمل على إحياء وفهم الكتب المقدسة السابقة لمختلف الحضارات:

عمل المستشرقون على إحياء ما تواجد من كتب مقدسة قبل مجيء القرآن الكريم، وحاولوا فهم ما وجد بها من غموض وتوضيح ما أبهم فيها. وهذا العمل لم يكن مباشرة من الغرب نحو الحضارات السابقة وكتبها المقدسة، بل مرّ على ما قام به العرب من نقل وترجمات إلى اللغة العربية. وربما هذا ما كان سرّا في اهتمام الغرب عامة، بل العالم أجمع باللغة العربية، إلى درجة تعلمها وإتقانها إتقانا يفوق أبناء العربية، فقد كانت "هي لغة العلم في جميع بلاد أوربا يومئذ ـ واستمرت الجامعات الغربية تعتمد على كتب العرب، وتعتبرها المراجع الأصلية للدراسة قرابة ستة قرون."[3]

(1) طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، ص33.
(2) ينظر: أنور الجندي مقدمات العلوم والمناهج، ص226.
(3) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، ص18.

وقد وصلت بهذا إلى العالمية، وأصبحت السبيل إلى لغات أخرى كالعبرية مثلا. كما وقد أسهمت مفرداتها في حل اللغز الغامض في الكتب المقدسة السابقة للإسلام، بل ساعدت على فك شفراته المعقدة، وهو ما يؤكده المستشرق **ألفريد غيوم Alfreed Geom*** بقوله :"نحن ندين للغة العربية بدين كبير في حقل دراسات الكتاب المقدس، إذ ما أصبحت اللغة العربية لغة عالمية حتى أدرك اليهود صلتها الوثقى بالعبرية، فقلدوا العرب، أو بالأحرى المسلمين غير العرب في القرن الثالث الهجري، وأخضعوا لغتهم إلى قواعد النحو العربي".[1]

وما يوضح تأثير اليهود وعبرانيتهم باللغة العربية و بنحوها المفصل، كتاب "النحو العربي"، الذي قام بتأليفه **رابي قمحي**(*)، حيث "كان له تأثير عميق في دراسة العبرانية بين المسيحيين في أوربا، استمد ما لا يحصى من المصادر العربية وشروحه للكتاب المقدس، التي بناها على هذه القواعد النحوية، كثيرا ما يمكن أن يتلمس آثارها في الترجمة المعتمدة لنسخ الكتاب المقدس القديمة".[2]

والواقع أن **غيوم** لم يقتنع بهذا القول، بل تعداه إلى أبعد من ذلك ليقرّ" أنه ليتعذّر على باحث جادّ في الكتاب المقدس أن يستغني عن معرفة مباشرة باللغة العربية، إن صحائف كل شروح معتبرة على الكتاب المقدس، تجدها مزدانة بصورة الدّين، الذي يدين به شـرّاحه للغة العرب، وتراثها الذي لا يزال باقي الأثر حتى الآن".[3]

ولعل هذا التعرف على اللغة العربية ودينها، مهّد الطريق وفتح الباب على مصراعيه أمام الغربيين للنّيل منها، بسبب ما يحملونه في صدورهم من ضغينة كبرى اتجاهها؛ لأنها أثبتت وجودها الذي تأكد بوجود الإسلام، وفي هذا يقول المستشرق **روبرت ين**(*) **Rebert yon**

(*) ألفريد غيوم: مستشرق وعميد كلية كلهام بأكسفور، أستاذ سابق بجامعة ردهام للغات الشرقية.
(1) جمهرة من المستشرقين، إشراف السيرتوماس أرنولد، تراث الإسلام، ط3، تر: جرجس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1978م، ص11.
(*) رابي قمحي: ت1235م، واضع كتاب النحو العربي: الذي تأثر به اليهود.
(2) جمهرة من المستشرقين، إشراف السير توماس أرنولد، تراث الإسلام، ص12.
(3) المرجع السابق، ص12.
(*) روبرت ين: مستشرق أمريكي، صاحب كتاب السيف المقدس.

"إن لدينا أسبابا قوية لدراسة العرب والتعرف على طريقتهم، فقد غزوا الدنيا كلها من قبل وقد يفعلونها مرة ثانية، إن النار التي أشعلها محمّد لا تزال تشتعل بقوة، وهناك ألف سبب للاعتقاد بأنها شعلة غير قابلة للانطفاء".[1]

وبهذا يكون الاستشراق قد حقق هدفه الديني الذي تأسس من أجله، والذي ازداد نشاطه وتوسعه بسبب الاهتمام الذي أولاه رجال الدين والكنيسة المسيحية والنصرانية، للحفاظ على دياناتهم وضرب ذلك الدين الجديد في صميمه، إذ "أثناء دراستهم للأديان والحضارات الأخرى ـ غير الإسلامية ـ نرى أن دراستهم تتصف بالرصانة والاتزان، وفي بعض الأحيان بالتقدير والإجلال، بينما نرى الموازين تنقلب عند دراستهم للإسلام؛ فهم ينكرون عند بحثهم لهذا المنهج، فتسيطر عليهم المحاباة العاطفية، فتضطرب وتختل موازينهم، وتجانب الحق، وتبعد عن الصواب".[2]

ونحن لا نتحامل بهذا الرأي أو ذاك على الاستشراق وهدفه الأسمى، إذا وافقنا **عبد العظيم الديب**، حيث يرى أن "الاستشراق يرمي من وراء ذلك إلى غايتين، أولهما: حماية الإنسان الغربي من أن يرى نور الإسلام، فيؤمن به، ...و ثانيهما هي معرفة الشرق ودراسة أرضه ومياهه وطقسه...، وكل ذلك لكي يعرف كيف يصل إليه".[3]

وبهذا كانت المسيحية والنصرانية قائمة على حميّة أبنائها من الوقوع في دائرة سحر الإسلام، لذلك كانت تعمل جاهدة على تجميد ذلك التصاعد الخاص بالدين الإسلامي، وتوسعه ليعمّ العالم أجمع، وبقيت أوربا تعيش على هذا الهاجس، الذي شغل تفكيرها لعصور متتالية، "فقد ظلت دار الإسلام مرهوبة مخوفة، لم تستطع الصليبية المقهورة أن تحاول ـ مجرد محاولة ـ اختراقها لعدة قرون، وكانت المناوشات والاحتكاكات على الثغور والأطراف تحسم

(1) روبرت ين، المنهج عند المستشرقين، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر، ع7، 1409هـ، ص340.
(2) محمد اسد، الطريق الى مكة، ط1، تر: عفيف البعلبكي، بيروت، لبنان، 1956م، ص20.
(3) عبد العظيم الديب،المنهج عند المستشرقين، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ص338.

دائما لصالح الإسلام والمسلمين، ولما حاولت الصليبية بجحافلها اختراق ديار الإسلام في مطلع القرن السادس الهجري، رجعت بعد نحو قرنين (489هـ/ 690هـ) من الزمان مقهورة مدحورة، ولكنها ما فتئت تدبر وتقدر وتحاول الالتفاف حول ديار الإسلام، لما استعصى عليها اختراقها، وكان الاستشراق هو رائدها الذي يرتاد لها الطريق".[1]

ومن هنا اعتبر الإسلام والمسلمين ألدّ أعداء الصليبية والمسيحية والنصرانية، التي ضلت تكنّ له العداء، الأمر الذي دفعها إلى التعرف على البلاد الإسلامية، حتى يتسنى لها السير والزحف نحوها على وتيرة تخدمها، وتخدم مصالحها الدينية فيما بعد. وبهذا ضلّ المستشرقون حملة هذا اللواء يمثلون "جند المسيحية الشمالية الذين وهبوا أنفسهم للجهاد الأكبر، ورضوا لأنفسهم أن يضلوا مغمورين في حياة بدأت تموج بالحركة، والغنى والصيت الذائع، وحبسوا أنفسهم بين الجدران المختبئة وراء أكداس من الكتب، مكتوبة بلسان غير لسان أممهم التي ينتمون إليها، وفي قلوبهم كل اللهيب المومض الذي في قلب أوربا، والذي أحدثته فجيعة سقوط القسطنطينية في حوزة الإسلام".[2]

والملاحظ من هذا كله أن الاستشراق فعلا كان هدفه ديني، بدافع الحقد والتعصب ضد الإسلام، وما جاء به من مبادئ يسيرة، تزرع الإخاء والتسامح بين الأفراد والمجتمعات والأمم، الأمر الذي دفع بالغرب عامة إلى العمل على تشويه الإسلام، وإضعاف المسلمين وزعزعة العقيدة، بغية النيل منه بشتى الوسائل.

(2-2-2) الدافع العلمي وهدفه : كان العلم أثناء القرون الوسطى في الغرب، مقتصرا على رجال الدين والكنيسة، إذ لم يكن يسمح لعامة الناس بأن يبحثون أو يدرسون، أو حتى يبدعون ويؤلفون، ممّا جعل هذا الغرب ينحدر إلى التخلف وينحطّ في محطّات الجهل المظلمة.

(1) عبد العظيم الديب،المنهج عند المستشرقين، ص339.
(2) محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، دط، دار المدني، جدة، السعودية، 1407هـ، 1987م، ص73- 74.

إضافة إلى كونه كان منعزلا عن باقي العالم، الذي يتمتع بالفيض الصافي من العلم والعلماء. ولما فتح المسلمون جزيرة أيبيريا، وصبغوها بصبغة الإسلام وعلومه، وتمت تسميتها "بالأندلس"، رأت أوربا أنه لابد لها من النهوض العلمي والحضاري وحتى الثقافي، والأخذ بأسبابه المتمثلة في دراسة وبحث ما تحويه الحضارة الإسلامية، من منجزات في مختلف المجالات العلمية والمعرفية، وإذا أرادت أن يتم لها ذلك "فعليها بالتوجه إلى بواطن العلم تدرس لغاته وآدابه وحضارته"[1]، وتراثه وثقافاته، وحتى عاداته وتقاليده، ومجتمعاته ونفسيات أفراده. وبهذا بدأت أوربا تبعث بأبنائها إلى بلاد الإسلام، من أجل التعلم على أيدي المسلمين، ونظرا لاكتفائهم العلمي وبعد تحقيقهم لهذه الرغبة، فإنه دون ريب كان وراءها كلها غاية واحدة، تمثلت في معرفة الإسلام معرفة دقيقة، لا لأمر غير هدم أمة هذا الدّين والعلم والحضارة، واتهام علمائه بأبشع الصور.

والملاحظ أن الفتوحات الإسلامية التي قام بها المسلمون للمناطق الأوربية، بما فيها صقلية وجزيرة أيبيريا وغيرها، لم تكن " فتحا لدولة أو جزيرة فحسب، بل إنه كان فتحا لعهد جديد في مجال العلوم والفنون والحضارة والمدنية، وقد بعث هذا الفتح كما قال المستشرق الفرنسي ماسنون Masonon يقظة حضارية في أوربا، وفتح للغرب آفاقا جديدة للتقدم والرقي، وقد كان حبّ الاستفادة من علوم العرب وتفهم حقيقة دينهم باعثا لدراسة شاملة للإسلام، وكان علماء أوربا يحاولون الأخذ والاستفادة مما أنجزه العرب من اكتشافات جديدة وتجارب علمية".[2]

ومما يتضح أنه من يرجع إلى ما ترجم من كتب عربية إلى كافة لغات أوربا، فإنه لا مناص سيكتشف أهمية هذا الهدف، والذي يكمن في وصول الغرب إلى نهضة علمية فكرية حضارية، تناهض تطور وتحضر العرب والمسلمين، فهم يرون أن جل كتاباتهم ودراساتهم الاستشراقية قبل هذا، كانت منقوصة من الطابع العلمي، وهو ما يؤكده المستشرق

(1) ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوربا في العصور الوسطى، ص36.
(2) الدراسات الاستشراقية في ضوء العقيدة الإسلامية، ص106، عن البعث الإسلامي، العدد 5، صفر 1402هـ، ص64. نقلا عن طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق، ص43.

رودي بارت قائلا:"إننا في دراستنا لا نسعى إلى نوايا جانبية غير صافية، بل نسعى إلى البحث عن الحقيقة الخالصة".[1]

ومن هنا نجد الاهتمام البالغ الذي أولاه الغرب بالعلوم العربية الإسلامية، ينتج عنه بناء المدارس والمعاهد والمراكز الخاصة بالتعلم، والتعرف أكثر فأكثر على كل ما تحمله حضارة العرب في ثناياها، والتي كانت من أقوى البواعث لنهضة المجتمع الإسلامي آنذاك.[2]

وعلى هذا نجد جل المستشرقين وعلى اختلاف جنسياتهم، لم يدعوا مجالا من المجالات التي بحث وكتب فيها المسلمون، إلاّ وترجموها وقاموا بدراستها على أكمل وجه، وهو ما توصل إليه رجال الدين والكنيسة المسيحيين، حين رأوا "أنه لا يفلّ الحديد غير الحديد، وأن الإسلام لم يغزهم إلاّ بالعلوم التي تربع على عرشها المسلمون، بينما جثّت أوربا تحت أقدامهم".[3] ولهذا يرى الكثير ممن كان له باع طويل في هذا الميدان، إمكانية حدوث العكس، وذلك بتوجه علمائنا المسلمين في وقتنا الراهن، إلى دراسة الحضارة الغربية، وهو ما يسمى بعلم الاستغراب".[4]

والواقع أنه من أراد أن يدرس الحضارة الغربية، فعليه بالعودة أولا إلى الحضارة العربية الإسلامية الشرقية ودراستها، إذ أن الأولى قامت على أنقاض الثانية، ولذلك فمن غير الممكن دراسة الحضارة الغربية، التي استعارت واقعها وحتى ذاتها من الحضارة الشرقية عامة، وترك الحضارة التي كانت أصلا موروثا ومصدرا لها. ذلك أن الشرق كان يمثل مهد الديانات كلها، وأرض الحضارات المتعاقبة بتعاقب العصور، ومولد العلوم والفنون، الأمر الذي جعل الغربيون يهتمون به اهتماما بالغا، دون سواه من الأصقاع العالمية الأخرى.

كما وقد أسهمت حركة الترجمة التي مسّت الكتب العربية العلمية، في انتشار العلوم العربية ورواجها عبر مختلف أنحاء أوربا، ثم امتدادها للوصول إلى باقي البلاد الغربية، الأمر

(1) رودي بارت: الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية، ص10.
(2) بنظر: أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق، ص72- 74.
(3) عبد المتعال محمد الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص16.
(4) ينظر: رودي بارت، الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية، ص15.

الذي ساعد على تطور الاكتشافات الجديدة، وهذا كله حدث في القرن الثالث عشر الميلادي على وجه التحديد، ومن أشهر من نحا هذا النحو المستشرق **مونتجمري وات** في كتابة "فضل الإسلام على الحضارة الغربية".[1]

وعليه فهذا الدافع العلمي لم يكن هكذا فطريا، بل له من يدعمه ويقف سندا له من المستشرقين، الذين وهبوا حياتهم لخدمة بلدانهم وأممهم وشعوبهم، ثم إن منهم من ظهر بموقف التعصب والحقد، ومنهم من ظهر بموقف الروح العلمية والموضوعية النزيهة، والملاحظ أن الفئة الثانية أكثر ندرة من الفئة الأولى، وربما السبب في ذلك هو أن هؤلاء المستشرقين "لا يجدّون إلاّ حين يكون لهم من الموارد المالية الخاصة، ما يمكنهم من الانصراف إلى الاستشراق بأمانة وإخلاص؛ لأن أبحاثهم المجردة عن الهوى لا تلقى رواجا لا عند رجال الدين، ولا عند رجال السياسة، ولا عند الباحثين، ومن ثم فهي لا تدّر عليهم ربحا ولا مالا، ولهذا ندر وجود هذه الفئة في أوساط المستشرقين".[2]

كما أن هناك من المستشرقين من يحاول أن يظهر موضوعيته، رغم ما يكنّه من تعصب وحقد، فيجعل ذلك ستارا لنواياه الخبيثة والسيئة اتجاه الإسلام وعلومه. إضافة إلى ذلك فإنه إذا حاول أحد هؤلاء المستشرقين أن تكون له روح التجرد والحياد في منأى عن التعصب والحقد، "تجد بقية المستشرقين يهبّون في وجهه، يطالبونه بأن يكون موضوعيا. وأن يستخدم الطريقة العلمية، ويلجأ إلى النقد ذي المستوى العالي".[3]

والواضح أن معظم المستشرقين عملوا على تحقيق هدف علمي، بما قاموا به من دراسات حول الشرق الإسلامي وحضارته، غير أنه لم يكن هدفا علميا خالصا نزيها إلاّ من قبل القلة القلائل، الذين انصبوا وتوجهوا إلى البحث العلمي الموضوعي والمجرد عن الهوى، إلى

(1) ينظر: أحمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق، ص85.
(2) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون(مالهم وما عليهم)، ص25.
(3) محمد عزت اسماعيل الطهطاوي، التبشير والاستشراق (احقاد وحملات)، ط1، الزهراء للإعلام العربي، 1411هـ، ص49 - 50.

درجة نعتهم واتهامهم "بالانحراف عن المنهج العلمي، أو الانسياق وراء العاطفة، أو الرغبة في مجاملة المسلمين والتقرب إليهم، كما فعلوا مع **توماس أرنولد** حين أنصف المسلمين في كتابه العظيم "الدعوة إلى الإسلام"، فقد برهن فيه على تسامح المسلمين في جميع العصور مع مخالفيهم في الدين، على عكس مخالفيهم معهم".[1]

ورغم هذا لم تسلم معظم أعمالهم من الوقوع في دائرة الخطأ، إما لعدم معرفتهم بالإسلام حق معرفته، وإما لجهلهم وعدم إتقانهم للّغة العربية وقواعدها، وربما هذا إن دل على شيء إنما يدل على أنه مازالت هناك نوايا سيئة، وأحقاد خبيثة، وضغائن الكراهية، يكنّها الغرب للعرب والإسلام، رغم ما عرفه من ازدهار وتطور، ورقي حضاري فاق حضارة العرب الآنية، لكنّه لم يفق الحضارة السالفة، التي كانت ومازالت هاجسا يتعب ويسهد كبار وصغار الغرب والعالم برمته.

كما أن هؤلاء المستشرقين كان جلّهم يهودا، إذ اغتنموا فرصة ظهور الاستشراق، كعلم يدرس كل ما يتعلق بالشرق، وبخاصة العربي الإسلامي، فسخّروا كل ما يملكونه من طاقات مادية ومعنوية لفهم الإسلام ولغته، ثم الردّ عليه وضربه فيما بعد، وبذلك تجدهم انقلبوا من باحثين "في التراث العبري والنصوص الدينية، إلى مستشرقين يدرسون التاريخ والحضارة الإسلامية، ومن هنا جاءت بعض بحوثهم دراسات مقارنة، بين التراث العبري والتراث والحضارة الإسلامية، وإيجاد الصلة بين الفلسفات والنظم الموجودة عند الطرفين".[2]

غير أن هذا لا يزحزحنا عن الإشادة والإنصاف في حق بعض المستشرقين، الذين اهتموا بالاستشراق لدوافع علمية خالصة النزاهة، ذلك لأنه قد توفر لديهم حبّ الاطلاع عن الحضارات السابقة، ومن هنا يظهر لنا أنهم "لم يكونوا يتعمدون الدّس والتحريف، فجاءت القلائل، الذين انصبوا وتوجهوا إلى البحث العلمي الموضوعي والمجرد عن الهوى، إلى

(1) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص133.
(2) عمر فاروق فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص39.

أبحاثهم أقرب إلى الحق، وإلى المنهج العلمي السليم، من أبحاث الجمهرة الغالبة على المستشرقين".[1]

وعلية يمكن أن تكون أبحاثهم مجردة عن الهوى، تغلب عليها الصبغة العلمية والموضوعية، التي لا يحبذها رجال الدين وساسة أوربا العظماء. ورغم تفنيد هذا الزعم من قبل العديد من النقاد العرب[*]، إلاّ أن **رودي بارت** يدافع عن هذا بكل ما لديه من حزم، قائلا:"نحن معشر المستشرقين عندما نقوم اليوم بدراسات في العلوم العربية والعلوم الإسلامية، لا نقوم بها فقط لكي نبرهن على ضعة العالم العربي الإسلامي، بل على العكس، نحن نبرهن على تقديرنا الخالص للعالم الذي يمثله الإسلام، ومظاهره المختلفة، والذي عبر عنه الأدب العربي كتابة".[2]

والاستشراق كدراسة رغم أنها عرفت عبر التاريخ بالتعصب والحقد، وعدم التجرد والابتعاد عن النزاهة العلمية في معظمها، فإننا نجدها قد اتّسمت في بعض أبحاثها بالموضوعية، فبرغم خروج بعض الباحثين في بعض المواقف عن هذه الموضوعية، إلاّ أنّهم يعودون بعد أن يدركوا ذلك الخروج السلبي، ويصححونه بالبحث النزيه، ويلبسونه حلة الإيجابية، فيرقى إلى مستوى الأبحاث الدقيقة، ذات الوجهة العلمية التي تتسم بالنزاهة والموضوعية.

ومن بين ما اهتم به المستشرقون من علوم عربية إسلامية نجد مثلا:

*) في الفلك والجغرافيا والرياضيات:[3]

ـ صورة الأرض لمحمد بن جابر البتّاني، نشره **لولو فيل**.

(1) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون(مالهم وما عليهم)، ص25.
(*) من بينهم الطبياوي الذي يدخل هذا الرأي في بؤرة الشك والريب وقد قسم جهود المستشرقين إلى قسمين متميزين هما: نشر النصوص، والدراسات التحليلية.
(2) رودي بارت، الدراسات العربية الإسلامية، ص10.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص53. وينظر: عبد المتعال محمد الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص17.

ـ رحلة ابن جبير، نشره **البارون دي سلان** سنة 1857م.

ـ الخطط للمقريزي، نشره **جاستون فييت**.

ـ الرياضيون والفلكيون العرب وأعمالهم، وهي دراسة شاملة أنجزها **هاينرش زوتر** عام 1910م.

ـ حساب المثلثات عند العرب، وهو مقال نشره **كارل شو**، اعتمادا على مخطوطات لم تنشر عام 1923م.

ـ مخطوطات الرياضيين الإسلاميين، نشره **كروازه** الألماني.

ـ الرياضيون المسلمون ألفه **كروازه** الألماني (طبع في برلين عام 1923م).

*) في التاريخ:[1]

ـ تاريخ سيطرة العرب على اسبانيا، للنويري، **جاسبار ريميرو** (1868م - 1925م).

ـ اسبانيا المسلمة لابن الخطيب نشره **ليفي بروفنسال**.

ـ تاريخ بيت المقدس، والخليل، لمجير الدين، ترجم بعض فصوله **سوڤير**.

*) في مجال العلوم الطبيعية: وهذا المجال انصب عليه المستشرقون بحثا، حتى أودى بهم إلى التأليف ومنها:[2]

ـ جابر بن حيان في تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام، للمستشرق **باول كراوس** فيما بين عامي 1942م - 1943م.

ـ القاموس العربي الألماني الخاص بعلوم الطب الثلاث، الواردة في "مخطوطات الكيمياء العربية" الذي أخرجه **ألفريد زنجل** عام 1950م.

ـ أسماء سرية في الكيمياء العربية أخرجه **ألفريد زنجل** عام 1951م.

ـ كتاب يبحث في الساعات المائية وعلى المجسطي لأبي الوفاء البوزجاني، نشره **البارون دي فو**.

(1) ينظر: عبد المتعال محمد الجبري، الاستشراق وجه الاستعمار الفكري، ص18.
(2) ينظر: رودي بارت، الدراسات العربية الإسلامية، ص51- 52. وينظر: عبد المتعال محمد الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص21.

ـ أسماء النباتات المختلفة لابن العوام، ترجمة في جزأين **مولّـه**.

*) في مجال الطب: وهذا المجال أيضا ألف فيه الكثير من المستشرقين عدة مؤلفات، كما ترجموا ونشروا فيه بكثرة، منها مثلا نجد[1]:

ـ كتاب عربي مجهول في طب العيون من القرن الحادي عشر عام 1928م. الذي ألفه المستشرق **ماكس مايرهوف.**

ـ في علم العقاقير وعلم النبات لأحمد الغافقي عام 1930م.

ـ ابن النفيس ونظريته في الدورة الرئوية عام 1935م.

ـ وكتاب الأطباء المذكورون في ابن أبي أصيبعة الذي نشره **ديفز مري** و **سانفيناتي**.

*) في الأساطير: (في الأدب والفلسفة)[2]:

ـ قصص ألف ليلة وليلة (لمؤلف مجهول)، التي ترجمها **أنطوان غالان** إلى اللغة الفرنسية، بعد أن ترجمت إلى الإنجليزية أولا.

ـ رسالة حي بن يقضان لابن طفيل نقلها إلى اللاتينية **بوكوك** الإنجليزي في القرن 17م.

هذا فضلا عن علوم أخرى قام بمحاكاتها، وبممارستها، وبالتأليف حولها، الكثير من المستشرقين، كفن العمارة والرسم والنحت والنقش، والفسيفساء، وغيرها مما كانت تزخر به الحضارة العربية من علوم، تلفت النظر وتستدعي العناية من طرف الآخر.

(3-2-2) الدافع الاستعماري السياسي وهدفه:

إن الاستشراق لم تتوقف أهدافه عند الهدف الديني، أو الهدف العلمي فحسب، بل تعدى ذلك وتوسع أكثر ليشمل هدفا آخر، وهو الهدف الاستعماري السياسي، إذ كان لابد من وجود

(1) ينظر: رودي بارت، الدراسات العربية الإسلامية، ص51- 52. وينظر: عبد المتعال الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص22.
(2) ينظر: عبد المتعال الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص22- 23.

مستشرقين يتعاونون مع الاستعمار، يقدمون له التقارير حول المناطق المراد احتلالها من قبل الغرب، ويساعدون على توسعه فيما تيسر أو صعب استعماره، فنجدهم بذلك قدموا عن الشرق بصفة عامة، كل معلومة كبيرة كانت أو صغيرة، دقيقة ومفصلة لحكوماتهم الاستعمارية، وربما هذا ما جعلهم يلقبون بلقب "حملة هموم الشمال المسيحي"(*) الذين أضعفوا المسلمين وأبعدوهم عن إسلامهم. وهذا الأمر ذاته دفع بالكثير من العرب والمسلمين، وحتى الشعوب الأخرى غير الأوروأمريكية إلى النظر للمستشرقين على أنهم مستعمرين، فصعب التفريق بينهما، إذ صارا يحملان نفس المعنى لاتجاههما الوجهة ذاتها.

وعليه فان هاته الأعمال التي قام بها المستشرقون، ومن بينها تشكيك أبناء المسلمين في دينهم، جعلهم يضعفون الصلة بينهم وبينه، والذي كان أيام مجدهم وعزّهم، قدوتهم التي لاغيرها، وتاريخهم الذي لا يحطّ وسلطانهم الذي لا يرد. فالمستشرقون المستعمرون إما منصّرون وإما مبشّرون، قد توجهوا إلى ضرب الدين الإسلامي أولا، كونه بقي دينا صامدا محتويا الكثير من أبناء البشرية منذ تواجده في هذا العالم. ولعل ذلك لشعورهم وإحساسهم بأنه يشكل هاجسا بتهديده لهم في عقر دارهم.

كما وأنه وبعد الهزيمة التي ألحقها العرب بالصليبيين، فإنه من الواضح أن يحزّ في أنفسهم معاودة الغزو والاحتكاك بالمسلمين، لدحضهم والانتقام منهم لما لقوه من هزائم في الحروب الصليبية، وذلك لا يمكنه أن يكون إلاّ بالاحتلال والاستدمار لكل منطقة تابعة لديار الإسلام. وهذا الأمر لن يتحقق إلاّ بإجراء دراسات وأبحاث حول هذا الشرق، الذي استهوى العام والخاص لاستقطابه، مما يمكنهم من التعرف "إلى مواطن القوة فيها فيضعفوها، وإلى مواطن الضعف فيغتنموه".(1)

ولعل هذه الدراسات والأبحاث التي قدمت حول الشرق الإسلامي للحكومات الغربية، مكنتهم من احتلال البلاد الإسلامية أرضا وشعبا "ولما تم لهم الاستيلاء العسكري والسيطرة

(*) حملة هموم الشمال المسيحي "لقب أطلقه الأستاذ محمود شاكر- رحمه الله - على المستشرقين الذين ساروا في ركاب الاستعمار.

(1) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون(مالهم وما عليهم)، ص22.

السياسية، كان من دوافع تشجيع الاستشراق إضعاف المقاومة الروحية والمعنوية في نفوسنا، وبث الوهن والارتباك في تفكيرنا، وذلك عن طريق التشكيك بفائدة ما في أيدينا من تراث وما عندنا من عقيدة وقيم إنسانية".[1]

والواقع أن الاستشراق بعمله هذا أصبح جديرا بخدمة الاستعمار الغربي، الذي أوهم نفسه بأنه قادر على قلب المعادلة، وهي تنصير وتمسيح المسلمين، ممّا يمكنهم من إخراجنا من دائرة الإسلام إلى دائرة النصرانية والمسيحية، "فنفقد الثقة بأنفسنا ونرتمي في أحضان الغرب، نستجدي منه المقاييس الأخلاقية والمبادئ العقائدية، وبذلك يتم لهم ما يريدون من خضوعنا لحضارتهم وثقافتهم خضوعا لا تقوم لنا من بعده قائمة"[2]، وهو دافع أظهر بكل وضوح رغبة الغربيين بزرع الفتن داخل المجتمعات الإسلامية، وقد "كان لهم في ذلك محاولات تشكيك ووساوس كثيرة، تسللوا بها إلى نفوس المسلمين عامة وبراعمهم خاصة"[3] غير أن الغرب وجد من أبناء هذا الدين من وقف في وجهه، وضل على دينه إتباعا لقوله تعالى:"يَاأَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا الله حَقَّ تُقَاتِه ولاَ تَمُوتُنَّ إلاَّ وأَنْتُم مُسْلِمُون".[4] كما عملوا بقوله تعالى:"وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ اليَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُم".[5]

ثم أن رغبة الاحتلال كانت ظاهرة جموحة في امتلاك الشرق والسيطرة عليه كليا، لذلك صوبت وجهتها تماما حول العمل الدؤوب للوصول عبر دراسات إلى الشرق، قام بها المستشرقون، تمّ من خلالها تقديم تقارير ذات معلومات وفيرة وقيمة عن الشرق الإسلامي، "حتى تستغل هذه المعلومات في فهم روح الشعوب القاطنة هناك، حتى تسهل السيطرة عليها، ومخاطبتها بلغتها، وكانت الغاية جمع المعلومات للوطن الأم ـ وهي أوربا ـ عندما كانت دولها سيدة البحار".[6]

(1) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون(مالهم وما عليهم)، ص22.
(2) المرجع السابق، ص22.
(3) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام، وأباطيل الاستشراق، ص57.
(4) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 102.
(5) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 120.
(6) حسن حنفي، التراث والتجديد، مكتبة الجديد القاهرة، دت، ص92.

وقد ضلّ دأب المستشرقين متواصلا، في تصوير الشرق ومعرفة خباياه، لخدمة الاستعمار وحكوماته، التي ضلت تعمل بدورها على تحقيق التفوق، بالاستيلاء على ما يطيب لها من مناطق شرقية، وبخاصة العربية الإسلامية منها، وقد قامت بهذا كله بما بذلته من مجهودات، غير أن المستشرق الهولندي **سنوك هورخروني** يرى أنه :"في إظهار التناقض بين الإسلام والمدنية العصرية، واقناع ناشئة المسلمين بأنهما ضدان لا يجتمعان، فلابد من رفع أحدهما، ولما كانت المدنية الحاضرة هي نظام كل شيء ولا محيد عنها لمن يريد أن يعيش، كان البديهي أن الذي سيرتفع من النقيضين هو الإسلام".[1]

وبهذا أظهر المستشرقون الذين خدموا الاستعمار الغربي، الإسلام بمظهر الضعف وعدم القدرة على هضم أحكام العصر، وتجسيدها وفق مبادئه التي بدت وكأنها انبجست عن نظام قديم قدم صلاحيته، فلم يعد بذلك يجدي نفعا، ولا حتى يتماشى ومتطلبات الحياة، ونظرا لأن الاستشراق الغربي امتد دافعه الاستعماري "عبر جذور عميقة، زرعت ونبتت قبل الميلاد، ونمت وازدادت عمقا وشمولا بعد سيطرة الإسلام على الإمبراطوريات السابقة، ووصوله إلى قلب أوربا"[2]، فإن هذا الإسلام الذي كان يشكل خطرا، وهاجس خوف على أوربا كلها، أصبح منبوذا في ظاهره، الأمر الذي أدى إلى طمئنينة أوربا، وتحصنها من شبحه المحيط بها دوما، والمتمثل في عدم خضوع المسلم لغير سلطان يشاركه الدين نفسه.

وبهذا يتراءى أن الاستشراق أسهم بتوجيهه كبار الساسة والحكام، لتحقيق ما يكنّ من غابات في أنفسهم، فقد قدموا لهم الدعم بنوعيه المادي والمعنوي، للتمكن من رصد كل ما يتعلق بالشرق العربي الإسلامي، لنوايا خبيثة ومساوئ فكرية، ولهذا نجد حكوماتهم اضطرت "أن تعلّم موظفيها في المستعمرات لغات تلك البلاد، وأن تدرّس لهم آدابها ودينها، ليعرفوا كيف يسوسون هذه المستعمرات ويحكمونها".[3]

(1) أنور الجندي، مقدمات العلوم والمناهج، (ج5)، ص137-138.
(2) محمد أمين بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، ص33.
(3) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص78.

ومن خلال هذا يتضح أن الهدف الأسمى، من وراء هذه الأعمال الاستشراقية الاستعمارية كلها، ضد الإسلام والمسلمين، تحقيق غاية أساسية هي إخضاع المسلم لسلطان غيره، ووضعه تحت حكم الآخر، وهو حكم المستعمر الغربي الغاشم، ثم من بعد ذلك يصبح تابعا له بعد أن كان متبوعا به.

ولاشك أن القيام بمثل هذا الفعل المشين، وعلى أرض المسلمين، إنما كان من نظرة الغرب، وبخاصة المستشرقين، ومنهم المستشرق **كالهون بيمون** على أن "الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب السود، وتساعدهم على التملص من السيطرة الأوربية".[1]

وبعد إخضاع الغرب، العالم العربي الإسلامي لمطامعه الاستعمارية، فقد كان من السهل بعد استقلال معظم دوله أن يظهر إلى وجود الاستشراق دافع سياسي، إذ عمل رؤوس الاستشراق على تعيين مثقفين باللغة العربية، كملحقين بالسفارات الغربية، ليتيسر لهم الاتصال برجال الفكر والساسة الغربيين، وتوجيههم سياسيا وفق أغراض حكوماتهم. ودون ريب أنه اتصال له وقعه الفعال منذ العصور النائية، لما كان رجال الدين والساسة "يبثّون الدّسائس للتفرقة بين الدول العربية عن بعضها البعض، وبين الدول العربية والدول الإسلامية، بحجة توجيه النصح وإسداء المعونة، بعد أن درسوا نفسية كثيرين من المسؤولين في تلك البلاد، وعرفوا نواحي الضعف في سياستهم العامة، كما عرفوا الاتجاهات الشعبية الخطيرة على مصالحهم و استعماراتهم".[2]

فمن المتعارف عليه، وممّا لا يخفى على أحد، أن الدول الغربية وبخاصة تلك التي كانت لها نوايا استعمارية استغلالية، للشرق العربي الإسلامي وخيراته وثرواته، كانت منذ الأزل البعيد ومازالت إلى يومنا هذا، تعمل جاهدة على إنجاح وتطوير الدراسات الاستشراقية، وذلك

(1) يوسف بن علي الثقفي، موقف المؤرخ المسلم من الاستشراق، مجلة التضامن الإسلامي، جمادى الأولى 1412هـ، ص55.

(2) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مالهم وما عليهم)، ص24. وينظر: فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص37.

"من أجل غايتين: الأولى: التبشير بالمسيحية أو بالأصح التنصير* لأكبر عدد من المسلمين. والغاية الثانية: تحقيق الأهداف الاستعمارية وبسط نفوذ العالم الغربي على دول العالم الثالث، وخاصة المناطق العربية الإسلامية".[1]

ثم إن الدول الغربية قد رأت بعد إخضاعها للعالم العربي الإسلامي استعماريا، أنه لابد من الابتعاد عن استعمال العنف والقوى العسكرية، التي نجم عنها مختلف الدّمار الشامل، لذلك نجدها لجأت إلى المجال السياسي، واتخاذه كستار لتحقيق مطامعها ورغباتها، عن طريق المستشرقين الذين لم يتناسوا هذا الاهتمام، الذي حظيوا به من قبل ساساتهم وحكامهم. وبذلك توثقت الصلة بين المستشرقين وحكوماتهم، رغم تواجد أرمدة من المستشرقين الذين دفعهم الواجب العلمي في أن يكونوا موضوعيين بالدرجة الأولى.

ومازال اللجوء إلى المجال السياسي و العمل به متواصلا إلى وقتنا الحالي، وقد تجلى بصورة واضحة لدى الدول الغربية الطامعة في ثروات الدول العربية الإسلامية، بعد استقلالها من الاستعمار الغربي. ومما يدل على ذلك تأسيس مدارس ومعاهد خاصة بالدراسات الاستشراقية، ومنها: مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن، المؤسسة بناءً على قرار أصدره البرلمان البريطاني.[2] والملاحظ أن اهتمام الاستشراق بكل ما يتعلق بالعالم العربي الإسلامي، وتسخيره لأطماع حكوماته، قد أسهم اسهاما كبيراً في تحريك وتوجيه "كل قوافل الاستشراق لخدمة السياسة الاستعمارية الغربية*، التي تتبني وجود كيان إسرائيلي، أو جسم غريب في هيكل البناء العربي".[3]

(*) من أشهر المستشرقين الذين خدموا الاستعمار وفق ما يعرف بعملية التبشير والتنصير التعجيز الإسلام وضربه، مرجيليوث ولامانس وكايتاني وكرومر.
(1) يوسف بن علي الثقفي، موقف المؤرخ المسلم من الاستشراق، ص53 - 54.
(2) ينظر: أحمد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، ص48.
(*) خير دليل على توجيه قوافل الاستشراق لخدمة حكوماتها الاستعمارية سفينة نابليون التي كانت محملة بعدد كبير من المستشرقين في أثناء حملتها على مصر.
(3) عبد المتعال محمد الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص128.

ومن هنا يبدوا أن هذا التواصل الاستشراقي الاستعماري، الذي أسهم في تهيئة الوضع للوجود الإسرائيلي، قد تطور واتسع بسبب انحسار نفوذ بعض الدول الغربية في العالم الإسلامي، فرأت ضرورة وإلزامية تكثيف الاهتمام بالدراسات العربية الإسلامية، في كليات استشراقية داخل الجامعات العربية، بهدف خدمة الغرب ومصالحه الاستراتيجية، مما جعل العلاقة وطيدة بين أساتذة هذه الكليات والساسة الغربيين، وأصبح من هنا لآرائهم قيمة عالية المستوى، يرحب بها من قبل هؤلاء الساسة دون أي نقاش يذكر.[1]

وإضافة إلى تكثيف الدول الغربية للدراسات العربية الإسلامية، داخل الكليات الاستشراقية، نجدها بالمقابل ضاعفت الجهود لتكثيف الدراسات الإسلامية، والاهتمام بها أكثر في الجامعات الغربية، حيث قامت الحكومة البريطانية بتكليف لجنة حكومية ترأّسها **الإيرل سكاربورو Scarbrough**، لأجل دراسة أوضاع الدراسات العربية الإسلامية داخل الجامعات البريطانية. وقد قدمت هذه اللجنة تقريرا مفصلا شاملا، حول هذه الدراسات مرفقا باقتراحات، يمكن الأخذ بها بقصد تطوير تلك الدراسات، وتواصل استمرارها.[2]

كما قامت الحكومة البريطانية أيضا بتكوين لجنة ثانية عام 1961م، ترأسها **السير وليام هايتر Sir William Heter** ، بهدف بحث الدراسات العربية الإسلامية هي الأخرى، فضلا عن قيام هذه اللجنة باستجواب الكثير ممن تخصصوا بهذا المجال المعرفي وأخذ آرائهم، زيادة على قيامهم بزيارات الأقسام الخاصة بالدراسات العربية الإسلامية، في الجامعات البريطانية، وزياراتها لعشر جامعات أمريكية، والتي كانت بهدف معرفة ما يجري من تطورات أحدثها الأمريكيون أنفسهم في هذا المجال. وكل هذا إنما سهرت عليه وتمَّ بتموين من مؤسستي **فورد** و **ركفللر**.[3] ولعل تمويل الحكومة الأمريكية لعدد غير قليل من المراكز الخاصة بالدراسات العربية الإسلامية، في العديد من جامعاتها، والتي مازالت تعمل على تمويلها إلى إلى يومنا

(1) ينظر: محمّد عزت اسماعيل الطهطاوي، التبشير والاستشراق (أحقاد وحملات)، ص49.
(2) ينظر: مازن مطبقاني، الاستشراق، ص21.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص22.

هذا، لارتباطها بأهدافها وسياساتها، هو ما يؤكد أكثر فأكثر ارتباط الدراسات العربية الإسلامية بالأهداف السياسية الإستعمارية.[1]

كما أن القيام باستضافة أساتذة الجامعات والباحثين ذوي الاختصاص، في الدراسات العربية الإسلامية، إنما كان بهدف تقديم ما حصلوا عليه من نتائج لبحوثهم، التي قاموا بها من قبل الكونجرس، وبخاصة لجنة الشؤون الخارجية، التي كانت مقراً لإلقاء أولئك الباحثين محاضراتهم على أعضائها، والتي كان الكونجرس يقوم بنشرها لفائدة السياسة الأمريكية وساستها.[2]

ومن هنا يتضح أن المؤسسات التي شكلها الاستشراق بدافع التبشير، أدت دوراً سياسياً ذا أهمية وخطورة بالغتين، إذ نجد رؤوس الاستشراق يوجهون موظفي تلك المؤسسات بحسب رغباتهم وغاياتهم، ومن ذلك مثلا توجيه موظفي المنشآت الطبية والتعليمية، والجامعية الاستشراقية، المتواجدة بالبلاد العربية الإسلامية بغرض التبشير والتنصير، أو بغرض زرع الفتن والشقاق، والتفرقة بين أبناء العربية.

وبهذا يتجلى أن الاستشراق لم يقتصر على الهدف الديني، الذي يضرب الإسلام في الصميم، بل تجاوزه إلى هدف أخطر من ذلك وهو الاستعمار، لتوسيع دائرة نفوذ الغرب، للسيطرة والتسلط أكثر مما سبق.

(2-2- 4) الدافع الاقتصادي التجاري وهدفه:

يعد هذا الدافع من الدوافع الاستشراقية، التي كان لها أثر كبير، في نجاح الاستشراق وبلوغه مبلغا هاما، فبعدما عرفه الغرب وبخاصة أوربا من نهضة علمية وصناعية، رأت أنها في أمسّ الحاجة إلى ما تبني عليه هذه النهضة، إذ لابد من توفرها على مواد أولية خاصة، من أجل تطعيم ما تحويه من مصانع، وهي رغبة جسدها الغربيون واقعيًا "في التعامل معنا

(1) ينظر: مازن مطبقاني، الاستشراق، ص22.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص23.

لترويج بضائعهم، وشراء مواردنا الطبيعية الخام بأبخس الأثمان، ولقتل صناعتنا المحلية التي كانت لها مصانع قائمة مزدهرة، في مختلف بلاد العرب والمسلمين".[1] والواقع أن هذه الرغبة كانت ومازالت تمثل الدافع الاستشراقي المحض، الذي يريد الغربيون إخضاع العالم العربي والإسلامي من ورائه، إلى مطامعهم وأغراضهم التجارية.

كما أن هذا الغرب كان لابد له أيضا من توفره على أسواق تجارية، لترويج وتصريف ما يحوزه من بضائع مختلفة، ولذلك اتجه إلى بلاد الشرق الإسلامي، الذي غني بثروات "كانت في طريقها إلى الازدهار، من أجل الاستيلاء على الأسواق التجارية، والمؤسسات المالية المختلفة في الشرق".[2] وهذا إنما اتضح وجوده قبل وأثناء فترة الاستعمار وبعد الاستقلال، إذ رأت أوربا أن هناك دول شرقية عربية إسلامية، تمتلك ثروات طبيعية هائلة تخدم مجالها الاقتصادي، ويمكن أن تكون أسواقا مفتوحة لتجارتها، ذلك لما ظهر بها من معادن مختلفة كالغاز والبترول وغيرها.

وإضافة إلى هذا كله، رأت أوربا أن هناك إمكانية لفرض التبادل التجاري، داخل المنطقة العربية الإسلامية، لتسويق المنتجات الغربية، وبهذا فقد "كان الشرق الإسلامي والدول الإفريقية والأسيوية هي هذه البلاد، فنشطوا في استكشافاتهم الجغرافية، ودراساتهم الاجتماعية واللغوية والثقافية وغيرها"[3]، مما أدى إلى جعل الأسواق العربية أسواقا مستهلكة للإنتاج الاقتصادي الغربي فقط. وهو ما عبّر عنه **إيرون دوفيلا قوس** قائلا عن **رينان:**"بأنه يرى أن غزو فرنسا للجزائر، سيكون مجدا لفرنسا، لما للجزائر من ثروات معينة وأثرية".[4]

ومن هنا أخذ العالم الغربي الطامع، يترصد العالم العربي الإسلامي بخيراته، وهو ما يراه الوزير **بيانقوني مارتن** قائلا:"لقد جعلتهم يتطلعون على الجهود الفرنسية المتواصلة والمبذولة

(1) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مالهم وما عليهم)، ص23.
(2) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص55.
(3) مازن مطبقاني، الاستشراق، ص19.
(4) مؤتمرات المستشرقين ص134(مؤتمر الجزائر 1905م)، نقلا عن طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، ص 46.

منذ نصف قرن؛ كي تبرز الثروات الطبيعية القيمة التي تحويها الجزائر".[1] والواضح أن هذا ما دفع بالكثير من أبناء الغرب إلى التوجه نحو الدراسات الاستشراقية، من أجل خدمة مصالح حكوماتهم واقتصاد بلدانهم، فأسهموا بذلك في تسهيل عملية الغزو الاقتصادي، والاستيلاء على المواد الأولية، وفتح أسواق تجارية واحتكارها، مما أدى إلى السيطرة والهيمنة على الاقتصاد الإسلامي، وفرض عليه الاستيراد بجعله عالم مستهلك.

ولعلَّ حدوث مثل هذا العمل لم يكن هكذا عبثا، بل كان بعد أن أدرك الغرب، أنه لكي يصل إلى مصادر القوة في الشرق ويمزقها، يجب عليه أن يتسلح بالقوة الاقتصادية".[2] وهذا التسلح الاقتصادي دون شك أنه يفتح الباب على مصراعيه، في مساعدة المستشرقين على العبور إلى ديار الإسلام، وإعداد تقارير حولها، "ولذلك كانت المؤسسات المالية والشركات، وكذلك الملوك في بعض الأحيان، يزوّدون الباحثين بما يحتاجون إليه من مال، كما عملت الحكومات على رعايتهم"[3] من أجل إفادتهم بتلك التقارير، التي أعدّوها عما يتمتع به الشرق الإسلامي من ثروات وخيرات، تميز بها عن الغرب المسيحي.

كما أنه لم يتوقف هذا الهدف عند هذا الحدّ، فبالرغم من أنه كان متأخرا عمّا سبقه من أهداف، كالدّيني الذي سعى إلى القضاء على الدين الإسلامي وتعجيزه، وكالاستعماري الذي بني على التدمير لزرع التخلف والتأخر للحول دون التحضر والازدهار، ولسلب ما يمتلكه الشرق العربي الإسلامي من ثروات طبيعية هائلة، لفتت أنظار الطامعين لها، فإن هذا الهدف لم يُغشى مع البدايات الاستشراقية أثناء انطلاقها، إذ مازال مستمرا متواصلا يمثل أحد أهم وأقوى وأخطر تلك الأهداف، فاستيراد الغرب للمواد الخام التي تصدرها بلاد الإسلام، والتي يقتنيها بأبخس الأثمان، ثم إعادتها لأبناء المسلمين لتسويقها فيما بينهم، إنما بدافع القضاء على ما ينتجه المسلمون من صناعة محلية.[4]

(1) مؤتمرات المستشرقين ص134. نقلا عن طارق سرى المستشرقون، ص46.
(2) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 74.
(3) المرجع السابق، ص74.
(4) ينظر: مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مالهم وما عليهم)، ص 18.

كما أن مصانعهم التي أقاموها، والتي لم تجد غير المواد الأولية الخام العربية الإسلامية، لم تكتف بما هضمته منها، بل مازالت تطلب المزيد الذي هي في أشد الحاجة إليه لملئ أسواقها، والتي لاتزال تعاني من النقصان والاضطرابات التجارية، إلى درجة وصولها لأشد الأزمات الاقتصادية، وربما لهذا صارت "بعض البنوك الغربية (لويد، وبنك سويسرا) تصدر تقارير شهرية، هي في ظاهرها تقارير اقتصادية، ولكنها في حقيقتها دراسات استشراقية متكاملة، حيث يقدّم التقرير دراسة عن الأحوال الدينية والاجتماعية والسياسية، على الكيفية التي يتعاملون بها مع العالم الإسلامي".[1]

والملاحظ أن الغربي بعد اطّلاعه على هذه التقارير، أدرك أنه أقل غنى وأشد فقرا من العربي، فينظر إليه على أنه غير مؤهل فكريا ولا أخلاقيا، حتى يمتلك هذا الكم الهائل من النفط، الذي أصبح مزودا به فطريا دون عناء، فصار في حيرة من أمره يتساءل دون أن يجد جوابا مقنعا لسؤاله " لماذا يمتلك بشر كهؤلاء العرب حق إبقاء العالم المتطور الحر، الديمقراطي، الأخلاقي مهددا؟ وغير ذلك من أسئلة كهذه، تتبع الاقتراح المتكرر بأن تقوم قوات جيش البحرية الأمريكية بغزو حقول النفط العربية...".[2]

ولعلّ هذا الهدف الاقتصادي التجاري، مازال قائما مستمرا، متمثلا في عدّة أمور بعيدة المرام، عن أطماع الغرب في الثروات المادية، التي تشمل الغاز والبترول والذهب وغيره من المعادن، يمكن حصرها في مجال دراسة الدين الإسلامي، وبدايةً بلغته العربية التي نزل بها، إذ كان للمتعاملين بالتجارة من الأوربيين، صلات وروابط تجارية كبيرة، شديدة الوثاق مع العرب، وربما هذا التعامل كان لابد له من لغة، تسهم في التفاهم بين المتعاملين، لتحقيق تجارة تنمو وتزدهر، وتتقدم بين أوربا والعرب. لهذا نجد الأوربيين الذين شغلتهم التجارة مع العرب، حرصوا على "أن يتعلموا لغة العرب* وآدابهم، وأن يتعرفوا على عاداتهم وتقاليدهم، حتى

(1) مازن مطبقاني، الاستشراق، ص 19.
(2) ادوارد سعيد، الاستشراق، ص 287.
(*) تكلم سكان البندقية الإيطالية باللغة العربية منذ الفتح وحتى سقوط القسطنطينية في قبضة محمد الثاني عام 1435م.

يمكنهم أن يحسنوا معاملتهم، ويعقدوا معهم المعاهدات* بلغتهم".[1]

إضافة إلى إقبال الغربيين على تعلم اللغة العربية، لخدمة الأغراض الاقتصادية التجارية الاستشراقية، فإننا نجدهم يقبلون على ترجمة بعض الآداب، وما تشمله من القصص والتواريخ، بهدف التكسب و جني الأرباح من و رائها، وقد توجه نفر كبير من المستشرقين إلى هذا المجال، إذ "لم يجدوا في أنفسهم، القدرة على منافسة أقرانهم في أبحاث الطبيعة، والعلوم الكونية وأمثالها، ووجدوا أن أنسب مجال يبرزون فيه، هو المجال البكر الذي لا يقوم على اقتحامه إلاّ القليل، وهو مجال دراسة المشرقيات".[2] ونجد منها مثلا: رباعيات الخيام التي نقلت صورة عن الشرق للعالم الغربي.

وبهذا مثّل الاستشراق الأداة الفعالة التي كان يسترزق منها جل المستشرقين، ومنهم بعض رجال الدّين الّذين كان بالنسبة لهم الهدف الاقتصادي، العامل الأساسي في مساعدتهم على دخولهم مجال الاستشراق، من أجل "البحث عن الرزق، عندما ضاقت بهم سبل العيش العادية، فلجأ هؤلاء إلى إشباع رغبة قُرَّائِهم في الغرب، بنقلهم صوراً خرافية عن البلاد الشرقية، توافق ما تخيّلوه من أطواره وأعاجيبه، التي ترد في قصص ألف ليلة وليلة"[3]، التي كانت تمثل الشرق الخيالي الساحر.

وعليه حقق المستشرقون لبلدانهم غاياتهم في تحصيل الأموال، والتكسب المادي وتحقيق المطامع الاقتصادية، وبالسيطرة والهيمنة على العالم الإسلامي، وبالأخص العربي منه. ومن هنا يمكن القول أن هذا الهدف الاقتصادي التجاري، على الرغم من أن مجاله يتضمن الثروات الطبيعية والمعدنية، فإنه لم يقتصر عليها بل تجاوزها إلى إدخال الأدب والتاريخ في دائرته، وأصبحت مؤلفاته رائجة داخل الأسواق، وبخاصة المترجمة عن العربية إلى مختلف لغات أوربا.

(*) في عام 1265 كتبت المعاهدة التجارية التي برمت بين تونس وبيزا باللغة العربية.
(1) عبد المتعال محمّد الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص 76.
(2)المرجع السابق، ص 77.
(3) طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، ص47.

(5-2-2) الهدف الفكري الثقافي وهدفه:

يعدّ الهدف الفكري الثقافي من أخطر الأهداف، التي سعى الاستشراق إلى بلوغها. إذ أول أمر انبرى عليه كهدف بارز في المجال الفكري الثقافي، هو محاربة اللغة العربية، التي كانت ومازالت تمثل لغة الدّين، والعرض، والهوية، بالنسبة للمسلمين، فقد حاول الغربيون القضاء على الموروث الثقافي العربي الإسلامي، وصبغه بثقافتهم التي لا تتماشى مع مبادئه وقيّمه، وقد كان "طريقهم في ذلك محاولة مسخ كل الموروثات الثقافية والحضارية الخاصة بتلك الشعوب، ومن أهم تلك الموروثات اللغة".[1]

والملاحظ أن المقصود هنا باللغة إنما اللغة العربية، التي كانت تمثل لغة العالم في عصور النور والعلم، التي عايشها العرب المسلمون أيام ازدهارهم وتطورهم، فبالقضاء على اللغة العربية وضربها يتم القضاء على الموروث الثقافي العربي الإسلامي وطمسه إلى درجة الوهن، ومن ثمَّ عدم تمكنه كموروث بلغته من فرض وجوده.

فالاستشراق الغربي عمل على تحقيق رغبته في طمس اللغة العربية وتشتيتها، بمحاولة إحلال اللهجات العامية محلها، والتشجيع على التحدث بها في مختلف المجالات الرسمية، إضافة إلى نشر اللغات الأوربية بين أبناء المسلمين العرب. وهذا ما أسهم في إضعاف الفصحى، مما أدى إلى إخضاعها والسيطرة عليها بأيسر السبل والمسالك. وبهذا حدث "تمزق الوحدة اللغوية، وقد شاهدت في موسم الحج أن العربي يجلس إلى زميله العربي فضلا عن المسلم غير العربي، وقد اتسعت الهوة بين اللهجات فأصبح التفاهم بين الحجاج العرب والمسلمين عسيرا، مما أفقد المسلمين القدرة على التفاهم فيما بينهم عمل مجد".[2]

وبهذا يكون الغرب باستشراقه قد حقق أكبر هدف من أهدافه، وهو فرض ثقافته على عرب الإسلام وإخضاعهم له، بجعله عالما تابعا لهم فكريا وروحيا وحتى جسديا. ودون شك

(1) طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، ص40.
(2) عبد المتعال محمّد الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص 226.

أن هذا ما أكده المستشرق **صامويل بترش** معبرا عنه قائلا:"وعندما تنفذ هذه الخطة بأكملها، لا يبقى شيء يربط الشرق بالغرب، بدرجة أقوى وأعظم من إزالة هذه الحواجز، التي تمنح الملكية السهلة لمثل مفاتيح الفكر هذه، وهي ضرورية للفهم المتبادل والسعادة العلمية".[1]

كما وقد بذل الاستشراق جهودا معتبرة بمستشرقيه، من أجل تحقيق هذه الغاية، تمثلت في محاولة صبغ الوطن العربي الإسلامي بصبغه ثقافية غربية، وذلك ما يظهر جليا في الفترة ما بُعيد الاستقلال الجزائري، إذ عملت فرنسا على محاربة لما جاء من محاولات تعريب وجزأرة للقطاعات والأطر الجزائرية، إما في مجال التعليم، وإما في مجال السياسة، وإما في المجالين الاقتصادي والثقافي.

وبالإضافة إلى هذه الأعمال والجهود الاستشراقية المبذولة، فالغرب قد أسهم بعقد المؤتمرات في تحقيق هدفه الفكري الثقافي، والمتجسد أولا وأخيرا في ضرب لغة الدين الإسلامي الأم، ودعا إلى إزالة كل حاجز يعيق تنفيذ مخططاته، ذات الطابع الجشعي الطامع عن طريق دعم المؤتمرات، وهو ما أكده أيضا **صمويل بيرش** بقوله:"ولعلّه من الضروري للمؤتمر أن يعدّ درجة الرغبة الجانحة، نحو مناقشة مسألة أبجدية لغوية عالمية، من شأنها أن تزيل ما لدى الشرقيين من ضرورة كتابة لغاتهم، المتعددة والمتوزعة بطرق مختلفة. أما إذا أمكنها تقسيمها، فإن ذلك يمثل فائدة كبيرة تكسبه تلك اللغات من الغربيين، فقد تنقضي شهور وربما سنوات في البحث عن أبجدية رئيسية مقطعية لأنواع اللغات المختلفة".[2]

ثم إننا نجد نشاط الاستشراق قد نما وتزايد كثيرا، في المجال الفكري والثقافي معا، حيث قام بتأسيس المؤسسات والمعاهد والمراكز العلمية، والتنصيرية في مختلف ربوع العالم الإسلامي، وعمل على نشر ما يملك من ثقافة وفكر، وذلك من خلال أبناء المسلمين المبعوثين إلى أوربا والغرب، والحاملين لتلك الثقافة بعودتهم لأوطانهم لإفساد أبناء مجتمعاتهم، إذ أن

(1) مؤتمرات المستشرقين، ص109، نقلا عن طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي ص41.
(2) مؤتمرات المستشرقين، ص110، نقلا عن طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، ص41 - 42.

هذا كله "لم يكن ليتحقق في بلد من البلاد الأوربية كما كان يمكن أن يتحقق في فرنسا، التي خرجت من الثورة الفرنسية وهي تسبح في بحور من الفوضى الخلقية والفكرية والاجتماعية...، من أجل ذلك كانت فرنسا محل البعثات".[1]

ومن أشهر من عمل بهذه الفكرة، وظهر جهده الدؤوب في تحقيقها من أبناء الغرب، نجد الفرنسي **نابليون** الذي شجع على الابتعاث إلى فرنسا، بإرسال حوالي خمسمائة من مشايخة ورؤساء القبائل العرب بمصر، إلى فرنسا للمكوث بها مدة معينة من الزمن، حتى "يشاهدون في أثنائها عظمة الأمة (الفرنسية)، ويعتادون على تقاليدنا ولغتنا، ولمّا يعودون إلى مصر، يكون لنا منهم حزب يضم إليه غيرهم".[2]

وربما محاولة الاستشراق في نشر لغة وثقافة الغرب وأوربا خاصة، لم تتوقف عند هذا الحدّ بل تعدته إلى السخرية بما تزخر به اللغة العربية الفصحى، وبمن يتحدث بها ويكتبها تحديدا، الأمر الذي أثر في كثير من أبناء أمتنا، إلى درجة تهكّمه بهذه الفصحى التي لم يطل الوصول إليها، لأنها بقيت بمنأى عنه لعدم فهمه لها أو لعدم فهم قواعدها. ومن بين هؤلاء العرب الذين جرفهم سيل الاستشراق في هذا المجال، الأديب **رشدي صالح** في كتابه "رجل الذي كانت له يدى طولى في توجيه الحملة على اللغة الفصحى في صحيفة الأهرام، الأمر الذي ساعد على إنشاء كرسي للأدب الشعبي بكلية الآداب بجامعة القاهرة.[3]

غير أن هذا كله لم يتحقق إلاّ بنسب متفاوته، وبخاصة بعد مجيئ **محمّد علي باشا**، الذي استبدل مبعوثي **نابليون** من رؤساء قبائل ومشايخة العرب، بالطبقة المثقفة من أمثال رفاعة رفعت الطهطاوي وذلك لأنهم "يكونون أشد استجابة على اعتياد لغة فرنسا وتقاليدها، فإذا عادوا إلى مصر كانوا حزبا لفرنسا، وعلى مرّ الأيام يكبرون ويتولون المناصب صغيرها

(1) محمّد الصباغ، الابتعاث ومخاطره، دط، المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا، 1398هـ/ 1978م، ص29 - 30.
(2) محمود محمّد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص108.
(3) ينظر: عبد المتعال محمّد الجبري، الإستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص228.

وكبيرها، ويكون أثرهم أشد تأثيرا في بناء جماهير كثيرة، تبث الأفكار التي يتلقونها في صميم شعب دار الإسلام في مصر...".[1]

وقد تجسدت مجهودات المستشرقين، لضرب اللغة العربية الفصحى وقواعدها، فيما قام به مثلا الألماني **هنس ستوم*** الذي نشر عدة مصنفات منها:

- في اللغة البربرية واللهجات المغربية (طبعة ليبزغ) سنة 1893م.
- قواعد اللهجات العربية المستعملة في تونس 1896م.
- أساطير البرابرة سنة 1900م.
- العامية في الجزائر للدكتور (نيراون).
- أساطير ومنظومات من تونس 1894م.

إضافة إلى مصنفات ومنشورات أخرى مثل:"اللهجات العربية العامية في سوريا وفلسطين، سنة 1915م **لبراجستراسر**، وغيرها كثير مما ألف ونشر في هذا المجال.[2]

وهذا التغريب الثقافي والفكري، الذي حاول الغرب فرضه على العالم العربي الإسلامي، لم يكن بمحظ الصدفة أو وفق فطرة غريزية، بل كان وفق تسطير محكم من قبل الغرب، الذي حرك ووجّه أبناءه من المستشرقين، الذين ضلوا صامدين واقفين لتحقيق هذا العمل، من أجل خدمةٍ للسياسة الغربية، وما قامت به من استعمارات، إما احتلالا، وإما تعميرا، وإما غزوا. وقد تجلى ما قام به المستشرقون من أعمال من خلال سبل متعددة، ربما يمكنها أن تكمن في "التعليم من حيث المنهج ومن حيث المادة العلمية ... وفي مجال الإعلام تُستغل كل وسائل الإعلام المتاحة وخاصة أفلام السينما والتلفاز كتأثير غير مباشر".[3]

(1) محمّد محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص141.
(*) هنس ستوم: مستشرق ألماني، ولد سنة 1864م وتوفي سنة 1935م، كانت له مجهودات جبارة للقضاء على الفصحى وإحلال العامية محلها.
(2) ينظر: عبد المتعال محمّد الجبري، الإستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص227 - 228.
(3) محمّد الشاهد، رحلة الفكرالإسلامي: من التأثيروالتأثر إلى التأزم، دط، دارالمنتخب العرب، بيروت، لبنان،1414 هـ/ 1999م، ص181.

وبهذا استطاع الاستشراق أن يحقق هدفه الفكري، الثقافي الذي قام به المستشرقون من أجل غزو العرب المسلمين، بما يمتلكه الغرب وبخاصة أوربا، من ثقافة تحيد عن الأخلاق والسلوك التي سار ونشأ عليها العرب منذ مجيء الإسلام.

وخلاصة مما تقدم نرى أن أهداف الاستشراق قد تعددت تعددا واضحا، له خلفياته التي كان قد أنشئ من أجلها، فقد وجدت الأهداف الدينية التي كانت الباعث الأول والأخير، لإشعال نار الفتنة من قبل الكنائس ورجال الدين.

كما وجدت الأهداف العلمية التي كانت تحمل سمتين، الأولى سببها النهوض العلمي والحضاري الأوربي، مما وجّه للمستشرقين أنظارهم لدراسة الموروثات الشرقية العربية الإسلامية، وقد مثلها فئة المتعصبين والحاقدين على الإسلام ولغته وأدبه. والثانية ذات صبغة علمية موضوعية، متجردة من الأهواء والعواطف في دراستها للعالم العربي الإسلامي، و قد مثلتها فئة نادرة من المستشرقين، بالإضافة إلى تواجد أهداف أخرى سعت إلى خدمة الغرب كالاستعمارية السياسية، لسلب خيرات العالم الإسلامي، وفرض التسلط والسيطرة عليه، والاقتصادية التجارية لتوجيه الاقتصاد والتجارة بحسب مطامع الحكومات الغربية، والفكري الثقافي بفرض الموروث الحضاري الغربي على المسلمين، وغزوهم بكل ما هو ثقافي غربي، من أجل التحكم وتوجيه فكرهم وفق مصالح الغرب.

(3-2) مناهج الاستشراق:

نظرا لما تواجد من دراسات استشرقية قام بها المستشرقون، الذين اتسموا أحيانا بالموضوعية والتجرد والروح العلمية، وأحيانا أخرى بالتعصب والحقد والانحيازية لقوميتهم، فانه يتعسّر على أي دارس أو باحث في هذا المجال، بأن يزعم أن أولئك المستشرقين كلهم كان منهجهم واحد، فيما تناولوه من دراسات حول الشرق العربي الإسلامي، وهذا دون شك سيمنع حتما من وضعهم ضمن دائرة واحدة، إما متسمة بالإنصاف والاعتدال، وإما متسمة بالكراهية والنوايا البغيضة، تبعد كل البعد عن الموضوعية العلمية ونزاهتها، غير أنه ما يتضح لنا أن أغلب هؤلاء المستشرقين قد سلكوا مسلكا واحدا في دراساتهم وأبحاثهم، اعتمدوا فيه أسلوبا واحدا في مناهجهم، التي يمكن أن نجملها فيما يلي:

(1-3-2) التشكيك في أصول القرآن الكريم والدين الإسلامي:

عمل المستشرقون على وضع صورة القرآن الكريم والدّين الإسلامي على المحك، بتحريفه وتشويهه، كما عملوا على إظهاره بأنه دين له نقائصه التي يعاني منها، وبهذا يصل إذن إلى درجة اعتباره دين لا يستحق معاناة الوقوف عنده، والاغتراف منه ومن مبادئه. والأكثر من هذا نجدهم أرجعوه بكل ما جاء به من نظام ومعطيات، وتسامح ويسر، إلى أصول يهودية ونصرانية، ولا يعزونها إلى مصدرها الإلهي، وذلك إنما يقومون به أثناء تطرقهم للمواضيع الحساسة من الإسلام. والثابت أنّ ما ساعد على هذا العمل، أن جل المستشرقين كانوا رهبانا ورجال كنسية لاهوتيين، وهو ما يتأكد من خلال ما قاله المستشرق الإنجليزي **مونتجمري واط**:"إنّ على الإسلام أن يقر بحقيقة أصله: ذلك التأثير التاريخي للتراث اليهودي النصراني".[1]

كما أن معظم كتابات هؤلاء المستشرقين الغربيين، عن الوحي والقرآن الكريم، والإسلام والرسالة المحمدية، جاءت كلها مطالبة لهؤلاء بالاعتراف بما استمدوا منه من أصول،

(1) عبد اللطيف الطيباوي، المستشرقون الناطقون باللغة الانجليزية، دراسة نقدية، دط، تر- تق: قاسم السامرائي، إدارة الثقافة، النشر بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1411هـ/ 1991م، ص34.

ويزعمون أن الإسلام يرفض الرجوع إلى أصله والاعتراف به، وهو ما يزعمه المستشرق **جرومباوم** بقوله:" إنّ الإسلام يمزج دائما بين المقدرة على تمثيل العناصر الأجنبية، مع درجة معينة من العزوف عن الإقرار بالأصول التي استمدت منها".[1]

والملاحظ من خلال هذين الرأيين اللذين قالا بهما كل من المستشرقين **واط** و**جرونباوم**، فإنه يمكن القول أنهما يجهلان وإن كان عن قصد ما مصدر الإسلام؟ وماذا يعني هذا الدّين؟ هذا الدين الذي أوجعهم في صميم وجودهم وفي كيانهم، فتحاملوا عليه، واختاروا تناوله بالدراسات، وصبغه بطابع العجز والمعانات والنقص، وتمرنوا كثيرا لضربه لما كان يختلج بخواطرهم، من خلفيات لاهوتية ضده وضد استمراريته.

فالمستشرقون ـ وبخاصة الأوربيين ـ أثناء دراستهم للأديان والحضارات الأخرى ـ غير الإسلامية ـ نجدها تتسم أحيانا بالرصانة والاتزان، وأحيانا أخرى بالتقدير والإجلال، أما حين يتناولون الإسلام بالدراسة فنجدهم يتخيرون أحيانا وينسابون وراء عواطفهم، مما يجعلهم يضطربون ويخرجون عن تجردهم وموضوعيتهم العلمية، لمنهجهم الذي يخرجهم عن صوابية البحث العلمي.[2]

والدراسات الاستشراقية أثناء تناولها للقرآن الكريم والدين الإسلامي، لاتتناولها من جانب أو وجهة أو بمنظور متواضع، وإنما تقوم بدراسته من جميع النواحي باهتمامات واضحة شاملة، فالمستشرقون عندما يتحدثون عن ظاهرة الوحي، يعدّون الحديث عنه بمثابة "الأساس الذي يترتب عليه جميع حقائق الدين بعقائده وتشريعاته. وفَهْم هذا الحديث واليقين به هما المدخل الذي لابد منه إلى سائر ما جاء الرسول محمّد (صلى الله عليه وسلم) من إخباريات غيبية، وأوامر تشريعية".[3]

وهذا الارتباط الذي حدث بين الرسول العربي **محمّد** صلى الله عليه وسلم، وبين ربّه عن

(1) عبد اللطيف الطبياوي، المستشرقون الناطقون باللغة الانجليزية، ص33.
(2) ينظر: محمّد أسد، الطريق إلى مكة، ط1، تر: عفيف البعلبكي، بيروت، لبنان، 1956م، ص20.
(3) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 80.

طريق **جبريل** عليه السلام، والذي تواجد عنه ما يعرف بالوحي الإلهي، إنما نظر إليه المستشرقون على أنه هلوسة أصابت هذا النبي العربي، نتيجة إلى ما عرفه من تخيلات كانت تراوده وهو يتعبد بغار حراء، تسببت له بمرض نفسي إلى درجة الصرع في أغلب الأحيان. والواضح من خلال هذه الاعتقادات؛ أن أولئك المستشرقين تجاهلوا كون النبي **محمّد** صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء، وأن ثمة أنبياء ورسل سبقوه، وكأنه بذلك أول وآخر رسول على وجه الأرض.

كما أن هؤلاء المستشرقين كانت لهم ـ إضافة إلى ذلك كله ـ افتراءات على الإسلام ومبادئه، فنظرا إلى أن أحكامه قائمة على خطوط ضعيفة، مستمدة في أغلبها من مصادر أجنبية، وافدة من مختلف التيارات، فإن جل محاولاتهم قد جاءت "مستميتة لبيان أن القرآن الكريم ليس وحيا من عند الله تعالى، وإنما هو من تأليف محمّد صلى الله عليه وسلم، وردّدوا أحيانا الاعتراضات التي قال بها الوثنيون قديما، رغم دحض القرآن الكريم لها".[1]

ودون ريب أن هذا الافتراء لم يتقبله العقل، غير أن الكثير من المستشرقين حاول إثباته وتأكيده، رغم حقيقة الوحي الإلهية، ومن بينهم المستشرق **جورج سيل G. Sile**، الذي يرى "أن محمدا كان في الحقيقة مؤلف القرآن، والمخترع الرئيسي له، فأمر لا يقبل الجدال، وإن كان من المرجح ـ مع ذلك ـ أن المعاونة التي حصل عليها من غيره في خطبته، لم تكن معاونة يسيرة، وهذا واضح في أنّ مواطنيه لم يتركوا الاعتراض عليه بذلك".[2] ومن خلال هذا الرأي نجد معظم المستشرقين، قد ارجعوا وجود الوحي، إلى وجود علاقة بين الرسول العربي (صلى الله عليه وسلم)، وبين أناس كانوا يزوّدونه بمعلومات و يخبرونه بما تحمله الكتب السابقة، غير أنه ولمّا يصادفون حقائق علمية قرآنية تعجزهم، ولم يكن لها ذكر من قبل، فإنهم يرجعون ذلك إلى اختراق الخيال في منأى عن الواقع، متمثلة في عبقرية ودهاء **محمّد** صلى الله عليه وسلم، وبهذا نجدهم يتخبطون خبط عشواء أشد مما وقعوا فيه آنفا.[3]

(1) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص90.
(2) المرجع السابق، ص 93.
(3) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص 139.

كما أن هناك من المستشرقين، من ذهب إلى أبعد من اعتبار أن القرآن من تأليف النّبي العربي **محمّد** "صلى الله عليه وسلم"، ومن بين هؤلاء المستشرقين نجد **بلسون**، الذي يرى "أن الإسلام مقلد وأحسن ما فيه مأخوذ من النصرانية، وسائر ما فيه مأخوذ من الوثنية، مع شيء من التبديل".[1] والواضح أن المتأمل والمطّلع على القرآن الكريم، سيدرك حتما أنه من وحي إلهي معجّز لمن حاول الإتيان بمثله، وذلك مصداقا لقوله تعالى:"قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتْ الإِنْسُ والجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنَ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ولو كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيَرا".[2]

وهناك أيضا بالإضافة إلى ما قاله **نلسون** نجد **غولد تسيهر**، الذي يؤكد أن "تبشير النبي العربي ليس إلاّ مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية، عرفها بفضل اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية، والتي تأثر بها تأثيرا عميقا".[3]

ولعل جهل المستشرقين لحقيقة ارتباط الإسلام، وما حمله كتابه من مبادئ وأحكام، بالإعجاز الإلهي، جعلهم يقعون في دائرة أفدح الأخطاء وأسوءها، والمتمثلة في التقليد والانتخاب من مختلف الديانات السابقة. غير أن من يقارن بين الإسلام وما سبقه من ديانات، سيطرح حتما عدة أسئلة، تتمحور حول: بماذا قلد الإسلام الديانات السابقة؟ هل بتأليه البشر كما ألهوا العزير؟ أم بعبادة بني اسرائيل العجل ؟ أم بالظلم والعدوان وقتل الأنبياء كما فعلوا ويفعلون؟ وبماذا قلد الإسلام النصرانية؟ هل في الثالوث؟ أو بالرهبانية والتقوقع في الأديرة؟ أو في الصلب؟ أو في إدمانهم بتعاطي الخمرة والمخذرات؟ أم بزرع الفسق والفجور ونشره عن طريق الاستعمار والإستدمار ونهب خيرات الشعوب الإسلامية؟.

وربما كل هذه الأسئلة يجيب عنها بعض المستشرقين، وفي صدارتهم **ويلز** الذي يؤكدّ "أنّ الإسلام خير نظام اجتماعي وسياسي ساد، واستطاعت الأيام تقديمه، وهو قد انتشر لأنه كان يجد في كل مكان شعوبا بليدة سياسيا، تسلب و تظلم وتخوف ولا تعلم، كذلك وجد

(1) محمّد علاّوه، الغزو الفكري والرد على افتراءات المستشرقين، ط1، دار الأقصى للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 2002م، ص 237.
(2) القرآن الكريم، سورة الإسراء:الآية: 23.
(3) محمّد علاّوه، الغزو الفكري والرّد على افتراءات المستشرقين، ص 237.

حكومات أنانية سقيمة، لا اتصال بينهما وبين أي شعب أصالة".[1]

(2-3-2) التشكيك في صحة الأحاديث النبوية الشريفة والبحث عن الضعيف من الروايات:

عندما أدرك المستشرقون أن الإسلام دين حق، أنزله الله تعالى على نبيه ليظهره على الدين كله، حاولوا جهد امكانهم التشكيك في صحة ما ورد عن الرسول الكريم(صلى الله عليه وسلم)، من أقوال وأحاديث شريفة."فبعد أن أعياهم البحث والتنقيب، ولم يجدوا لجميع محاولاتهم أيّ أثر إيجابي، لدى المسلمين المتمسكّين بقرآنهم العظيم، عندما رأى هؤلاء المستشرقون، أن يوجهوا محاولات التشكيك إلى ناحية أخرى، أيّ إلى الأصل الثاني للإسلام الحنيف، وهو السنّة النّبوية الشّريفة، مع الاستمرار في محاولاتهم السّابقة الفاشلة".[2]

ويتجلى هذا التوجه الاستشراقي إلى السنّة النّبوية الشّريفة، من خلال الزعم بأنّ "الحديث لم يدوّن، وقد نقل شفاها ممّا يستوجب في نظرهم عدم صحة الأحاديث".[3] كما يتجلى في توجيه المستشرقين الاتّهامات للفقهاء بتلفيق الأحاديث وتزويرها، حتى يتم لهم "ترويج آرائهم واختلاف الأدلة التي تسند تلك الآراء...".[4] إضافة إلى هذا كله، فإن محاولات تشكيك المستشرقين في السنة النبوية الشريفة، لم تتوقف عند التزوير وعدم المصداقية، بل تعدّتها إلى أبعد من ذلك، إذ نجدهم "ادّعوا أنّ هذا لا يعقل أن يصدر كله عن رجل واحد أميّ، إنما هو عمل المسلمين خلال القرون الثلاثة الأولى، فالعقدة النفسية عندهم هي عدم تصديقهم بنبوة محمّد، ومن هذه العقدة تنبعث تخبطاتهم وأوهامهم".[5]

فالمستشرقون قد زعموا زعما مبالغا فيه في مسألة وضع الحديث من قبل المسلمين، وهذا إنما فيه محاولة النفي القاطع لوجود السنّة النّبوية الشّريفة، الصادرة عن خير البرية **محمّد**

(1) محمّد عللّوه، الغزو الفكري والرّد على افتراءات المستشرقين، ص 220.
(2) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 118/ 119.
(3) عبد القهار داود العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان، عمّان، الأردن، 1421هـ، ص 121.
(4) المرجع السابق، ص 122.
(5) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحه المكر الثلاث، ص 140.

صلى الله عليه وسلم، وبهذا نجدهم "قد غالوا في كتاباتهم في إثارة الشكوك، وقد أثاروا الشك حتى في إسم الرسول، ولو تمكنوا لأثاروا الشك حتى في وجوده..."[1] ثم إن تشكيكهم في مسألة الوضع والتزوير والتدوين لم تتوقف عند هذا الحد، بل تجاوزته إلى مسألة البحث عن الضعيف من الروايات واعتماد الشّاذ منها. فقد "أخذ المستشرقون بالخبر الضعيف في بعض الأحيان وحكموا بموجبه، واستعانوا بالشاذ ولو كان متأخرا، أو كان من النوع الذي استغربه النقدة وأشاروا إلى نشوزه، تعمدوا ذلك لأن هذا الشاذ هو الأداة الوحيدة في إثارة الشك".[2]

ولعل اعتماد المستشرقين على الضعيف والشاذ من الروايات والأحاديث، فيه خدمة لمصالحهم ونواياهم وأفكارهم، التي يودّون نشرها بين أبناء المسلمين.وهذا الضعيف والشاذ لم يعتمدوه من الصّحاح، أو ما ورد من أحاديث عن روّاة صادقين، تتوفر فيهم صفات أخذ الحديث والرواية عنهم، بل اعتمدوه من مصادر غير موثوقة، لا يرد فيها لا تصحيح ولا تخريج لما أخذوه من أحاديث.

ومن خلال هذا كله يتضح لنا أن نظرة المستشرقين للحديث، على أنه موضوع وغير مدوّن، وأن قياسهم على الضعيف والشاذ في تفسيرهم لعدة قضايا ومسائل أثارتها، فيها نوع من التشكيك غير المحدود في مصداقية الحديث النّبوي الشّريف وصحته، ولعل من أبرز من كانت له محاولات واسعة في هذا المجال، المستشرق اليهودي **جولد تسيهر**، الذي كان في رأي نظرائه، ممن كان له علم واسع بالحديث النّبوي الشّريف، وذا معرفة عميقة كل العمق به.*

(2-3-3) العمل على إرجاع مصداقية الفقه والتشريع الإسلاميين إلى القانون الروماني:

دخل المستشرقون في دائرة الحيرة والدهشة، بعد اطلاعهم على الفقه الإسلامي، الأمر الذي أغشى بصيرتهم وولّد ضغينة في قلوبهم، فأصيبوا بتوتّر حاد جعلهم يبحثون للفقه

(1) محمّد فتحي عثمان، أضواء على التاريخ الإسلامي، ص 69.
(2) جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام، ط1، ج1، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1983م، ص 08.
(*) هذا الجهد الذي قام به جولد تسيهر نجد امستشرق بفانمولد يوجزه في كتاب (دراسات محمدية) الذي تناول فيه موضوع تطور الحديث تناولا عميقا وبحثه من كل النواحي.

الإسلامي عن أصول، لابد وأن يكون قد عاد إليها في استمداده شرائعه منها. فوقع اختيارهم على القانون الروماني، وبهذا الإدّعاء نجدهم "يؤكدون أن القانون الروماني هو المصدر الذي أقام فقهاء المسلمين على أساس من قواعده الكيان القانوني للشريعة الإسلامية".[1]

والملاحظ أن هذا الاعتقاد الزائف إنما انبرى على كون القانون الروماني أسبق تواجدا من الشريعة الإسلامية، وأن النّبي العربي (صلى الله عليه وسلم) قد اعتمد عليه كرافدا مستمدا منه أحكام ومبادئ الفقه والتشريع الإسلاميين، متجاهلين الحجّة الدّاحضة لآرائهم، وهي أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان أميّا لا يعرف الكتابة ولا القراءة، والدليل على ذلك نزول أول كلمة عليه من أول آية من الوحي، والمتمثلة في **"إقرأ"** والتي ردّ عليها بقوله:"ما أنا بقارئ" ثلاث مرات، فالأولى منها كانت تعني: أميته، والثانية: استفهامه، والثالثة: تعجبه.

كما أن هذا التشكيك في قيمة الفقه الإسلامي، وإرجاع أصوله إلى الفقه الروماني، إنما كان زعما فنّده القرار الذي صدر بمؤتمر الفقه المقارن المنعقد بمدينة "لاهاي"، حيث أثبت أنه "فقه مستقل بذاته وليس مستمدا من أي فقه آخر، ما يُفحم المتعنّتين منهم ويُقنع المنصفين الذين لا يبغون غير الحق سبيلا".[2]

ثم إن هذا التشريع الإسلامي وفقهه الذي أرهق العقول الاستشراقية بحثا ودراسة لمصدريته، إنما مستمد من مصادر موثوقة، اعتمدها لدقتها، متمثلة فيما يلي[3]:

أ) القرآن الكريم: ويعني الكتاب الإلهي الذي أنزله عز وجل فأحكم تنزيله، ويعد أول مصدر معتمد للشريعة الإسلامية الخالصة، وبذلك دحضت الفرية القائلة باستمداد التشريع الإسلامي من القانون الروماني، أو من غيره مهما كان أصله.

ب) الحديث النبوي الشريف وسنته: والمقصود هنا بالحديث والسنة النبويين؛ ما صدر عن النّبي صلى الله عليه وسلم، من أقوال وأفعال وتقارير، متعلقة بأمور الدّين والدنيا معا، ولذلك

(1) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 126.
(2) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص 140.
(3) ينظر: فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 131- 133- 135- 136.

يعدّان ثاني مصدر للتشريع الإسلامي، كونهما يتضمنان أحكاما وقوانينا كثيرة، يقوم عليها المجتمع الإسلامي المتطور.

ج) الفقه أو علم الفروع: والفقه على حسب تعريف المسلمين، هو المعرفة بقواعد الدين العملية، أو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر، والإباحة والكراهة، والهدف منه هو معرفة العلوم الإلهية والبشرية.

وبعد أن تم للتشريع الإسلامي أصوله، طرأ تطور ملحوظ على المجتمع الإسلامي، فكان لابد للمسلمين من البحث عن مصدر ثالث للقوانين، فاتجهوا إلى شرح الأصلين: القرآن والحديث، وإقامة أحكام وقوانين وفقا لما يتضمنانه.

(2-3- 4) الاهتمام بالفرق والأقليات والبحث عن تاريخ الوثنيات السابق للبعثة المحمّدية:

دأب المستشرقون بكل ما لديهم من جهود مضنية، في الكتابة حول ما ظهر من فرق دينية، تمخضت عن الصراعات والانشقاقات التي عرفها المسلمون، بسبب النزاعات حول وراثة الحكم وتعاقب الخلافة. وأهم هذه الفرق هي الشيعة، والخوارج، والاسماعيلية، والاباظية، وغيرها. كما أن المستشرقين نظروا إلى المشتركين والكفار على أنهم المجموعة التي لم يحتوِها القرآن والإسلام، أما المنافقين فقد نعتوهم بالمعارضين نظرا لما يحملوه من صفة الشرعية بسبب عداوتهم للقرآن والسنة.

أما عن تاريخ الوثنيات الذي سبق عهد البعثة والنّبوة المحمّدية، فيرون أن القرآن كان مقصّرا في حقها، وبأنه لم يتحدث عنها كثيرا، ولعل أهم مستشرق أثار هذه المسأله هو الألماني **فلهلم رودلف،** الذي يرى أن "ماهو جدير بالملاحظة أن القرآن لم يذكر الوثنية العربية إلاّ قليلا، ولم ينطوِ طوال العهد المكّي، على شيء يمت بصلة إلى الوثنية غير الاعتقاد بالجنّ، أمّا الآلهة الثلاثة اللاّت ومناة والعزّى، فلم يرد ذكرها إلاّ عرضا في سورة النجم".[1]

(1) طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزويروالتلفيق في التراث الإسلامي، ص 168.

(2-3-5) الخضوع للهوى وعدم الموضوعية والحيادية والبعد عن التجرد العلمي:

فالابتعاد عن الموضوعية والنزاهة العلمية في أبحاث المستشرقين، ظاهرة اتّسموا بها منذ بداية دراساتهم الاستشراقية، وبذلك نجدهم يتّبعون أهواءهم، وهو ما يبعدهم عن التّجرد العلمي النزيه في جل أعمالهم، "فالمستشرق يبدأ بحثه وأمامه غاية حدّدها، ونتيجة وصل إليها مقدما، ثم يحاول أن يثبتها بعد ذلك، ومن هناك يكون دأبه واستقصاؤه الذي يأخذ بأبصار بعضهم."[1]

وعلى هذا فالمستشرقون على اختلاف أجناسهم وجنسياتهم، والذين لا علاقة لهم بالنزاهة العلمية، نظرا للغلّ والحقد الذي أعمى بصائرهم، يعتمدون أسلوبا "يحتم ضرورة الاستيثاق من صحة النصوص والأسانيد، التي نستنبط منها ما نستنبط من نظريات، ولكن الرغبة في التجريح والتشوية، كثيرا ما حملت المستشرقين على التماس أسانيد واهية مرفوضة، يؤيدون بها ما يقرّرونه من نظريات".[2]

ولعل ما حمل المستشرقين على عدم تقيّدهم بالنزاهة العلمية، وتمسكهم بالتجرد العلمي، هو عدم فهم لما تزخر به البلاد العربية والإسلامية عموما من موروث ثقافي مختلف، وهو ما أعجزهم عن نهج سبيل، يترسمونه كمصداقية لأبحاثهم ودراساتهم، المدّعون علميتها ونزاهتها، وهذا ما أكده المستشرق **نورمان دانييل** بقوله:" على الرغم من محاولات الجدّية المخلصة، التي بذلها بعض الباحثين في العصور الحديثة، للتحرر من المواقف التقليدية للكتّاب النصارى من الإسلام، فإنهم لم يتمكنوا من أن يتجردوا منها تجردا تاما كما كانوا يتوهمون".[3]

كما أن هناك من أكد حقيقة الابتعاد عن التجرد والنزاهة العلميين، التي عرفها المستشرقون أثناء ما قاموا به من دراسات وأبحاث، تخص الشرق العربي والإسلامي معا.

(1) عبد العظيم الديب، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي (كتاب الأمة، عدد 27) قطر، ص 71.
(2) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 82.
(3) ينظر: علي ابراهيم النملة، مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقون، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية، دط، 1416هـ/ 1993م، ص 13.

ومن بين من أكد هذه الحقيقة المستشرق **استيفان فيلد**، الذي يرى أنه " توجد جماعة يسمّون أنفسهم مستشرقين، سخروا معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه، في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين، وهذا واقع مؤلم لابد أن يعترف به المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة."[1]

غير أن هناك من المستشرقين من ينفي عن أبحاثه صفة الانحراف، والابتعاد عن سبيل التجرد العلمي، والخضوع لأهوائه، وهذا النفي ربما قال به من عرفت أبحاثهم نسبيا التجرد والنزاهة العلمية. ومن بين هؤلاء المستشرقين الذين اثبتوا تجردهم العلمي نجد الألماني **رودي بارت** الذي يقول:" فنحن معشر المستشرقين، عندما نقوم اليوم بدراسات في العلوم العربية الإسلامية، لا نقوم بها قط لكي نبرهن على ضعة العالم العربي الإسلامي، بل على العكس، نحن نبرهن على تقديرنا الخاص للعالم الذي يمثله الإسلام ومظاهره المختلفة، والذي عبّر عنه الأدب العربي كتابة".[2] والثابت من هذا القول أن الدراسات الاستشراقية التي قام بها بعض الغربيون رغم استعماله ضمير الجماعة، إنما جاءت متسمة بالموضوعية والتجرد العلمي، لأنها نظرت إلى الحضارة العربية نظرة إعجاب وتقدير.

ثم إن **رودي بارت** لم يتوقف عند هذا الحدّ من التأكيد، بل أردفه قائلا:" ونحن بطبيعة الحال لا نأخذ كل شيء ترويه المصادر على عواهنه، دون أن نُعمِل فيه النظر، بل نقيم وزنا فحسب لما يثبت أمامه، ونحن في هذا نطبق على الإسلام وتاريخه، وعلى المؤلفات العربية التي نشتغل بها، المعيار النقدي نفسه الذي نطبقه على تاريخ الفكر عندنا، وعلى المصادر المدونة لعالمنا نحن".[3] فما يتراءى من خلال هذا القول أن المستشرقين حتما يتناولون الحضارة العربية الإسلامية، في دراساتهم وأبحاثهم بتجرد علمي نزيه، مخضعين كل ما يتعلق بالإسلام وتاريخه، لمعيار نقدي مثله في ذلك مثل التاريخ الفكري الأوربي.

(1) ينظر: علي ابراهيم النملة، مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقون، ، ص 12.
(2) رودي بارت، الدراسات العربية الإسلامية، ص 10.
(3) المرجع السابق، ص10.

ومما لا ريب فيه أن هذا الرأي الذي قال به نفر من المستشرقين، وفي صدارتهم الألماني **رودي بارت**، لا يعني أن نسلّم به كليا؛ لأن من طبّقوا هذا المنهج المنطقي والطبيعي في أبحاثهم، كانوا الفئة النادرة من المستشرقين، وهذا معناه أن أغلب المستشرقين كانوا يبحثون الموروث العربي الإسلامي بنوايا خبيثة، ولذلك نجدهم "يُهملون ملاحظة أية مبادئ أولية، يفترضها المنهج العلمي في معالجة المسائل التاريخية، فهم يؤكّدون مثلا: أن القرآن من إنشاء **محمّد** (صلى الله عليه وسلم)، ثم يذهبون مذهبا بعيدا في تأسيس الأحكام التاريخية، والعقيدية والأدبية وغيرها، على هذا التأكيد، وسرعان ما ترتفع هذه التأكيدات بمجرد التكرار إلى مرتبة الحقائق الثابتة."[1] وبهذا يقوم المستشرقون بتحريف الحقائق، ويبعدونها عن مصداقيتها، فتتوارى إلى الواقع على أنها الحقيقة الموضحة للتاريخ الإسلامي، الذي نأى عن كل تحريف يمكن أن يشوبه.

وعليه يمكن القول أن: نتائجهم المستخلصة إنما هي نتائج مفترضة، لا تتفق مع المبادئ الإسلامية، ذلك "لأن المستشرقين يحاولون لَيَّ هذه النصوص، وتفسيرها وتحليلها وصولا بها إلى نتائج علمية افترضوها منذ البداية، وحاولوا خلال دراستهم لها، تطويعها إلى هذه الأفكار المسبقة، التي لا تتفق عادة والبحث العلمي النزيه."[2] والواضح من خلال هذا كلّه أن المستشرقين ـ إلاّ القليل النادر منهم ـ انحرفوا عن المنهج النزيه بصفة عامة، في مختلف دراساتهم التي مسّت الإسلام وما يتعلق به.

(2-3-6) تطبيق منهج الشك الديكارتي على القضايا المنتقاة:

طبّق المستشرقون منهج الشك الديكارتي في مختلف الدراسات، وعلى الموضوعات والقضايا المنتقاة، فيكتبون عنها مع إهمالهم لأخرى، لاعتقادهم عدم أهميتها الإسلامية، وهو ما أدى إلى الخلاص إلى نتائج منافية تماما لما هو صحيح في اعتقادنا، وهذا ربما يرجع إلى كونهم ليسوا ذوي خبرات، فيما تناولوه من مجالات خاصة بالحضارة الإسلامية. ولهذا نجد

(1) عبد اللطيف الطبياوي، المستشرقون الناطقون بالإنجليزية، ص 29.
(2) سالم الحاج ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي، ص 164.

جل هؤلاء المستشرقين يشككون في مختلف القضايا والأمور الخاصة بها، مما نسلم نحن به في تاريخنا الإسلامي.

وهم بانتهاجهم منهج الشك يكونوا قد فتحوا لأنفسهم مجالا يبحث ما تواجد عند العرب من فلسفات، تعذّر عليهم فهمها ودراستها دراسة بعيدة عن إثارة الشكوك. وهذا الأمر الذي لازم المستشرقين، طوال حياتهم كباحثين في الموروث الحضاري العربي والإسلامي، إنما كان قد اعترف به نفر من المستشرقين، الذين كانت لهم جهودا مضنية في بحث ما يتعلق بالشرق، حيث "أنهم لو كان عليهم أن يصلوا إلى فهم تام للفلسفة (الأفكار) الشرقية، لاستلزم الأمر أن يعتزلوا أوربا كلها، ولبدأوا الحياة من جديد كمستشرقين."[1]

والواقع أن هذا المنهج التشكيكي الديكارتي، الذي اعتمده جل المستشرقين في أغلب دراساتهم الإسلامية، إنما كان له أسباب عديدة منها مثلا[2]: كونهم غير متخصصين في كل موضوع بحثوه من الموضوعات الإسلامية، وعبر ما مر بها من حقب تاريخية، عرفت خلالها تطورات متفاوتة العمق، ولذلك فهم حين يبدأون أبحاثهم حول الحضارة الإسلامية، إنما ينطلقون من الحضارات القديمة المعروفة سلفا، كالحضارة السامية وما انضوت عليه من لغات وكتابات وخطوط شرقية، ولهذا عندما نقارن أبحاثهم عن الحضارة الإسلامية وعما نعرفهم نحن عن حضارتنا، يتضح لنا عدم توافق النتائج وعلميتها مع ما هو واقعي.

كما يمكن إدراج عامل البيئة الأوربية المؤثرة في تنشئة المستشرقين، الذين اعتمدوها في الطرق التي سلكوها في معالجتهم للحضارات، وما عرفته البشرية جميعا من أفكار، إلاّ أنهم عدلوا عنها فيما بعد، بسبب ما ألزمتهم به من معتقدات دينية وفكرية وغيرها.

ولعل أكثر الأسباب تأثيرا في فكر المستشرقين وحياتهم العقلية، هو الفلسفة الوضعية التي أرسى دعائمها **أجوست كونت**. فاتساعها وانتشارها وكذا تأثيرها اللامحدود فيهم، جعلهم

(1) أ. ر. ف. توملين، فلاسفة الشرق، تر: عبد الحليم سليم، القاهرة، دار المعارف، ص 168، نقلا عن علي ابراهيم النملة، مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين، ص 122.
(2) ينظر: سالم حاج ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي، ص 165/ 166.

يعتمدون ما عرف لديهم من دراسات علمية مجردة مختلفة، ثم إخضاعها فيما بعد للمناهج العلمية التجريبية.

(7-3-2) التشكيك في صحة اللغة العربية الفصحى:

واصل الاستشراق في إثارة شكوكه إلى أن وصل إلى اللغة العربية الفصحى، إذ زعم المستشرقون إصلاح رسم الخط العربي، وتبسيط اللغة العربية الفصحى لصعوبة قواعدها وتعقيداتها، وهذا كله إنما للنيل من أسسها وقواعدها.غير أنها لدعوة واهية هدامة باسم النصيحة والإصلاح، متناسين بل متجاهلين تماما أن هناك من اللغات العالمية الأوربية الحية، ما هو أشد منها صعوبة وتعقيدا كاللغة الألمانية مثلا.[1]

كما اقترحوا إلغاء الإعراب في الكلام العربي، ولجأوا إلى تسكين أواخر الكلمات. وبالمساس باللغة العربية الفصحى وقواعدها وأسسها، يكون المستشرقون قد أدوا مهامهم على أكمل وجه، وهو ضرب الدين الإسلامي، والتلاعب بمعاني القرآن الكريم والتراث الإسلامي والعربي معا[2].

إضافة إلى هذا كله فالمستشرقون يحاولون صرف المجتمعات على اختلافها، ممن يهتمون بالأدب القديم المكتوب باللغة العربية الفصحى عنه، وتوجيه أنظارها إلى الاهتمام بالأدب الشعبي والعناية به، وهذه من أفضع الدسائس الناصحة التي يزعمها المستشرقون، الذين يسعون إلى هدم اللغة العربية الفصحى.[3] ومن هنا يمكن النظر لمحاولات المستشرقين، على أنها محاولات مصاغة بشكل فيه نوع من أنواع الدس الخبيث، للتشكيك "في قدرة اللغة العربية على مسايرة التطور العلمي، لتظل الأمة العربية المسلمة، عالة على مصطلحات الغربيين".[4]

(1) ينظر: فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 228.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص 231.
(3) ينظر: نفسه، ص 243.
(4) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص 140.

(8-3-2) تشويه التاريخ والحضارة الإسلامية:

أ) التاريخ: لم يكتف المستشرقون بما أثاروه من شكوك، حول ما يتعلق بالقرآن، والسنة، والفقه، واللغة، وغيرها، بل تجاوزه إلى التاريخ، إذ رأوا أن الفتوحات الإسلامية التي قام بها خيرة أبناء الإسلام كـ: **خالد بن الوليد، وموسى بن نصير، وطارق بن زياد وصلاح الدين الأيوبي،** وغيرهم ممن ترك بصامته واضحة في التاريخ، ليست إلاّ غرورا، وأن هؤلاء الذين قاموا بها إنما غُزاة برابرة همج، وبهذا نجدهم ينتقصون من قيمة وقدر المسلمين وقادتهم، وما قاموا به من أعمال جليلة كفتوحاتهم ونشرهم الإسلام في مختلف ربوع المعمورة، إسقاطهم لأعظم إمبراطوريتين عرفهما التاريخ والمتمثلتين في الروم والفرس.

وقد كان للمستشرقين نوايا خبيثة حاقدة، ولّدتها الغيرة مما قام به المسلمون، من نشر للدين الإسلامي، وفكرهم ومبادئهم وقيمهم، خارج نطاق حدودهم القومية، وهذه الأعمال حفل بها سجل التاريخ، فظلت قيمهم التي لا تحط وسلطانهم الذي لا يرد، وشأنهم الأعلى وقدرهم الأسمى، مما أرهق كاهل الغربيين وفكرهم.

والملاحظ أن كل ما حقّقه العرب المسلمون في فتوحاتهم، نظر إليه بعض المستشرقين على أنه كان ممهدا له، و منهم **فليب حتّي** بقوله:" لقد يسّر الفتح للعرب أسبابا؛ منها أنّ فارس وبيزنطة كانتا قد وهنتا بسبب الحرب فيهما أجيالا طوالا، فاضطرتها هذه الحرب إلى إرهاق رعاياهما بضرائب قاسية، أدت إلى نفورهم."[1] كما أن هناك من رأى أن الدعوة إلى الإسلام إنما تمت بحد السيف، لكن هناك من يفنّد هذا الزعم، و منهم المستشرق **غوستاف لوبون** الذي يرى:"أنه بالدعوة وحدها اعتنقت الإسلام، الشعوب التي قهرت العرب مؤخرا كالترك والمغول".[2]

ومن خلال هذا يتراءى لنا أن محاولات الاستشراق لتشويه التاريخ الإسلامي، من خلال تشكيكهم في نزاهة الفتوحات الإسلامية، ونعتها بالغزو، إنما بُنيت على الفشل الذي أصابهم في

(1) محمّد علّلوه، الغزو الفكري والرد على افتراءات المستشرقين، ص 253.
(2) المرجع السابق، ص 254.

إيجاد أسباب مقنعة، يفسرون بها سهولة تحقيق المسلمين لها. كما تعسّر عليهم الإتيان ولو بدليل وإن لم يكن قاطعا، يدحضون به توقعاتهم ونواياهم الخبيثة، ولذلك نجدهم قد لجأوا إلى الدّس وتزوير الحقائق والوقائع والأحداث، التى سايرت الفتوحات ونشر الإسلام.

ب)الحضارة: بعدما تمثلت محاولات الاستشراق في ضرب التاريخ، من خلال تشكيك أبناء المسلمين في فتوحاتهم الإسلامية، فقد استطاعت أيضا أن تتمثل في ضرب الحضارة العربية الإسلامية الشرقية خاصة، وذلك بتدنيسها وإرجاعها إلى أصول يونانية ورومانية، كونها قامت بترجمة مؤلفاتهم وعلومهم إلى اللغة العربية، ومن ثمة لم يكن للعرب في نظر الغرب مهمة، غير نقلهم لعلوم ومعارف بلاد الإغريق واللاتين. فكانوا بذلك مجرد قناة مرّرت ما ترجموه عن الحضارتين السالفتين إلى بلاد المسيح والنصارى.

ولعل ما يمكن التنويه إليه هو أن ليس كل المستشرقين كانت لهم النظرة نفسها، فقد تواجد منهم من كان منصفا في حق الموروث العربي الإسلامي، وما كان له من تأثير على الغرب، وبخاصة على أوربا في عصورها المظلمة. وهذا لا يعني أنه قد انعدمت الفئة المجحفة في حق التراث، فقد كانت لهم نظرة تمثلت في"التقليل من إنجازات المسلمين العلمية والحضارية، في ميدان النظم وما قدموه للحضارة الإنسانية، فادّعوا أن علماء الإسلام مجرد نقلة نوعية وحفظة للتراث الأقدم منهم، وإذا كان هناك إضافات جديدة فهي لا تصل إلى حدّ الابتكار والإبداع، ولا تستحق العناية، فاليونان هم أساتذة الغرب، ولا أثر للعرب على أوربا، وليس لديهم أي فضل."[1]

غير أن هذا الزعم قد تواجد من فنّده ودحضه، كالمستشرق: **ول. ديورانيت،** وأرجع أصول الحضارة العربية والإسلامية إلى منطقتي آسيا ومصر، قائلا:" إن قصتنا تبدأ بالشرق؛ لأن آسيا كانت مسرحا لأقدم مدينة معروفة لنا."[2] كما أكد المستشرق **سيديو** أن المسلمين كان لهم دور بارز في بنائهم لحضارتهم، ورفعها إلى أرقى وأسمى مكانة بين حضارات الأمم،

(1) عمر فوزي فاروق، الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص 161.
(2) محمّد علّلوه، الغزو الفكري والرد على افتراءات المستشرقين، ص 272.

وهذا قد انفردوا به عمّا سواهو من الأمم إما السابقة وإما اللاّحقة، حيث نجده يقول:" لقد كان المسلمون متفردين بالعلم في تلك القرون المظلمة، فنشروه حيث وطئت أقدامهم، وكانوا هم السبب في خروج أوربا من الظلمات إلى النور."[1]

وبالإضافة إلى هاته الآراء التي قال بها المستشرقَيْن السابقَيْن، نجد هناك من يردّ على زعم بعض المستشرقين المتعصبين، القائل بأن العرب المسلمين كان لهم فقط التصنيف، الذي لا يحتاج إلى المنطق والتفكير، وذلك في نظرهم أن العربيّ عاجز عن الاستنباط والاستخراج لأي فكر جديد، ومن بين من دحض هذا الزعم **جون س.بادوا**، الذي يرد قائلا:" ولم تكن حضارتهم صورة مركبة من نُتف وقطع حضارات مختلفة، وإنما كانت نمطا جديدا متميزا، صهر كل تلك الألوان والحضارات والثقافات بروح جديدة."[2]

ومن خلال هذا كله فإن ما يمكن تأكيده وتوضيحه للعالم الغربي كله، هو أن العرب هم الذين كشفوا عن الحضارات السابقة، وهم الذين أحيوها بعد اندثارها. زيادة على إضفائهم عليها طابع إسلامي خاص، وعليه فإن محاولات تشكيك المستشرقين، العرب المسلمون في تراثهم الحضاري، وإرجاعه إلى أصول أخرى، إنما كان بهدف إرضاخهم للعالم الغربي، حتى تتم له السيطرة والهيمنة على العالم الإسلامي.[3]

وبهذا يمكن حصر هذه الآراء المتضاربة من هنا وهناك في "أن العبقرية الإغريقية تكمن في التنظير (النظرية) والفلسفة، أما المسلمون فهم الذين طوروا العلم التجريبي الذي كان الخطوة الأولى في تحديث الغرب".[4] ولهذا لا يمكن إنكار ما كان للعرب من فضل على الغرب، بما قاموا به من جهود في مجال العلوم والمعرفة.

(1) محمّد علّلوه، الغزو الفكري والرد على افتراءات المستشرقين، ص 272.
(2) المرجع السابق، ص281.
(3) ينظر: عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني أجنحة المكر الثلاث، ص 141.
(4) عمر فوزي فاروق، الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص 188.

(2-3-9) التفسير بالإسقاط :

قدّم العديد من البحثة شرحا لهذا المنهج، لكن الذي قوّم الخطأ الناجم منه هو **عبد العظيم الديب،** الذي رأى بأنه:" إسقاط الواقع المعاصر المُعاش، على الوقائع التاريخية الضاربة في أعماق التاريخ، فيفسرونها في ضوء خبراتهم ومشاعرهم الخاصة، وما يعرفونه من واقع حياتهم ومجتمعاتهم."[1]

فقد اتخذ المستشرقون منهج التفسير بالإسقاط في ابحاثهم، الخاصة بالدراسات الإسلامية، وما يتعلق بها من دين وعقيدة وسنة، وموروث أدبي ولغوي وثقافي، لإظهاره بمظهر منحط غير لائق. وقد طبّقه كل باحث منهم حيث نجده "يصدر أحكاما قيّمة، يعلي فيها من شأن الصور الموجودة في ذهنه، ويقلل من شأن الموضوعات المدركة بالفعل."[2] فمثلا تجدهم يسقطون واقع عصرهم، المتمثل في التنزه والاستجمام على شواطئ البحر في فصل الصيف، على واقع النبي صلى الله عليه وسلم حين كان يتعبد في غار حراء، ويرونه على أنه هروبا من حرّ مكة إلى البرودة المتواجدة بالغار.

كما يسقطون واقع عصرهم في الانتخابات، وفوز رؤسائهم بالرئاسيات، التي كان قد خُطّط لها من قبل، والتي دُعّمت ماديا ومعنويا، على واقع بيعة **أبي بكر الصديق** رضي الله عنه، وصوروها على أنها اغتصاب للسلطة، تمّ عن طريق جماعة من الصحابة، حتى تصبح متداولة فيما بينهم بعد ذلك. وهؤلاء الصحابة هم: **أبو بكر** و**عمر بن الخطاب** و**أبو عبيدة بن عامر بن الجراح**. الذين يُعدّون من أنزه وأشرف الخلق، بصحبتهم للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.

وعليه فالتفسير بالإسقاط؛ هو تفسير واقع سابق على واقع حالي، أي ما تواجد منذ قرون عند العرب المسلمين، يفسره المستشرقون على ما يوجد الآن عند الغرب. ومن هنا فهم يطبّقون التفسير بالإسقاط كمنهج، حتى يفسرون الإسلام حسب تصورهم للمسيحية، وبهذا

(1) عبد العظيم الديب، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، ص 99 - 100.
(2) محمود ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ط1،دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع،الاسكندرية، مصر، 1416هـ/1996م، ص 37.

تصبح المسيحية هي الأصل والإسلام لا وجود له إلاّ بوجودها، فهو الفرع الذي استمد أصوله منها.

والملاحظ أن الخضوع إلى الهوى، وعدم التجرد للعلم من الأحكام المسبقة، في تطبيق المستشرقين لمنهج التفسير على الدراسات الإسلامية، يؤدّي إلى انعدام صوابيّة النتائج المتوخاة من أبحاثهم في معظمها، وهذا كله إنما يرجع إلى تأثر المستشرقين ببيئتهم وأفكار أبناء جلدتهم، فيقيسونها بإسقاطهم لها على المسائل والقضايا الإسلامية، "كأن يسمى الإسلام بالمحمّدية كما تنسب المسيحية للمسيح، والبوذية لبوذا، وكثيرا ما تحدث المستشرقون على الكنيسة الإسلامية، أو السلطة الدينية وعلاقتها بالدولة، أو اتهام التوحيد الإسلامي بأنه تجريد خالص، والحكم على التنزيه بأنه تجريد إسقاط من التجسيم والتشبيه، الذي تعج بهما اليهودية والنصرانية."[1]

ونظرا لأن المستشرق كان ومازال يمثل النموذج الأعلى، المحتذى به من قبل الغربيين، وكل من تأثر ببيئتهم وثقافتهم، فنجدهم يتّبعون آراءه، وما توصل له من حقائق، وإن كانت مزيفة مصبوغة بالدّس والإدّعاء، كون المستشرق "ينظر إلى سائر الظواهر الأخرى التي يخضعها للدراسة من عَلِ ولا يضعها على نفس المستوى لثقافته ومنهاجه، فيسهل عليه عملية الإسقاط التي يمارسها من خلال نظرته الاستعلائية، فتأتي أحكامه جائرة ومنافية للحياد العلمي الصحيح."[2]

والواضح من خلال هذا أن منهج التفسير بالإسقاط، من أخطر المناهج التي طبقها المستشرقون على الدراسات الإسلامية؛ لأنهم يؤوّلون الأمور المتعلقة بالإسلام، على حسب بيئتهم المسيحية، وتصوراتهم لها كدين أصيل.

(1) محمود ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ص 37.
(2) سالم الحاج ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي، ص 169- 170.

(10-3-2) منهج الدّس واعتماد المصادر الشعبية غير الموثوقة لدى المسلمين:

اعتمد المستشرقون في تحليلهم لمختلف المسائل، الخاصة بالإسلام وأبنائه منهج الدّس، الذي يعتبر من أخبث المناهج والأساليب، التي لجؤوا إليها في إثبات نظرياتهم وأبحاثهم حول عرب الإسلام، وقد ظهر هذا الدّس في كتابات الكثير من المستشرقين، الذين رأوا أن الفكر العربي على تطوره وامتداده عبر العصور، فإنه كما يقول **قويتي**:" يعوزه أمر تأصّل ونما في المجتمعات الغربية فحسب، أعني ما يمكن أن يدّعي فضولا مجانيا لا انتفاعا، أو خيالا تأمليا مولّدا للفرضيات، وتلك خصلة مدنية لا دينية."[1] وربما ما يتراءى من خلال هذا الرأي؛ أنه على الرغم من أن الفكر العربي، كان متأصلا في البيئة الغربية وبين أبنائها، فإنه كان بعيدا عن مجال التخيّل و التأمل الذي يعدّ المنبع الذي تنبجس منه الفرضيات، والذي هو في منأى عن كل ما هو ديني.

وبالإضافة إلى الدّس هذا، والمعتمد من قبل المستشرقين، فإنهم قد اعتمدوا أيضا على مصادر شعبية غير موثوقة لدى المسلمين، وذات المغالاة في أمور الدّين، والمتّسمة بالتزوير، مثل ادّعاد **جولد تسيهر** واعتقاده أن المسجد الأقصى غير مقدس، وقد اعتمد في ذلك على **اليعقوبي**، وهو شيعي لا عهد له بالأمور الدينية الإسلامية المؤكدة، كما اعتمد في ذلك أيضا **على سعيد بن البطريق** المعروف عند الإفرنج باسم **أتوخيا**.[2]

كما نجد جل المستشرقين قد اعتمدوا في أبحاثهم، المتعلقة بالعالم الإسلامي وأبنائه، على بعض المؤلفات ككتاب "الأغاني" **لأبي فرج الأصفهاني**، وقصص "ألف ليلة وليلة" التي تصور الشرق الإسلامي، على أنه شرق ساحر فتان، يسلب الخيال الغربي، ويجعله يسبح في عالم غير موجود حقيقة. وهم يرجعون إلى هذه المؤلفات، كمراجع أساسية يقيمون عليها دراساتهم حول الإسلام، كأسس وركائز تُبني عليها أفكارهم ونظرياتهم المتعصبة أحيانا،

(1) محمد السويس، مناهج المستشرقين في الدّراسات العربية الإسلامية ، ج2، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة،1985م، ص 23.
(2) ينظر: طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، ص 169.

والمنحازة أحيانا، والبعيدة عن الحياد والتجرد العلمي أحيانا أخرى. وربما هذا ما يعدّ عيبا من العيوب الكبيرة، التي عرفت بها المناهج الاستشراقية، أثناء مسيرتها البحثية في الدراسات الشرقية.

ومن خلال هذا كله يتضح لنا أن المستشرقين، كانوا منذ أن تواجدوا ومازالوا، وإن اعتدل البعض النادر منهم، يطبّقون ما عرف لديهم من مناهج، وفق ما تراءى لهم من نظريات وأفكار، ناتجة من نظرتهم المتعصبة والحاقدة للإسلام والمسلمين العرب خاصة. وقد طبّقوا مناهجهم وهم في منأى عن الإنصاف، والتجرد العلمي، والنزاهة والحياد، والتحرر من الأحكام المسبقة، التي تعدّ مع الأسف الصبغة التي طبعت بها دراساتهم وأبحاثهم، " الأمر الذي يجعلنا ـ نحن المسلمين ـ نقف من هذه الدراسات موقف الحذر، ويُحتّم علينا الكشف عما فيها من زيف وخداع"[1]، حتى نتمكن من توضيح وإبراز لأبنائنا أين يكمن الصدق من الزيف، وأين تظهر النزاهة والموضوعية من التعصب والحقد، في دراساتهم الإسلامية.

(1) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 83.

(2- 4) إنجازات المستشرقين (وسائلهم):

تبوأت إنجازات المستشرقين في مجال التراث العربي الشرقي الإسلامي، مكانة كبيرة نظرا لتنوعها وكثرتها، فأعمال المستشرقين وانجازاتهم لم تتوقف منذ انطلاقة الاستشراق وإلى يومنا هذا، حتى صارت مصادرا ومراجعا يعود لها العرب في أبحاثهم. وقد اعترف بهذا الصنيع جلّ الباحثين والنقاد العرب، الذي أصبح لصالحهم علميا وثقافيا.

وهذه الإنجازات تحدث عنها الكثير من العرب، ممن تناول مجال الاستشراق بالدراسة، ومن بين هؤلاء نجد **فاطمة هدى نجا**، التي أوجزت انجازات المستشرقين بقولها:" لم يترك المستشرقون مجالا من مجالات الأنشطة المعرفية والتوجيهية العليا إلاّ تخصصوا فيها، ومنها التعليم الجامعي، وإنشاء المؤسسات العالمية لتوجيه التعليم والتثقيف، وعقد المؤتمرات والندوات ولقاءات التحاور، وإصدار المجلات ونشر المقالات، وجمع المخطوطات العربية، والتحقيق والنشر، وتأليف الكتب ودس السموم الفكرية فيها بصورة خفية ومتدرجة، وإنشاء الموسوعات العلمية الإسلامية، والعناية العظمى لإفساد المرأة المسلمة، وتزيين الكتابة باللغة العامية."[1]

وبهذا تكون **فاطمة هدى نجا** قد حصرت بقولها هذا، مختلف انجازات المستشرقين، التي يمكن لنا نحن بدورنا تفصيلها كالآتي:

الوسيلة الأولى: التعليم الجامعي والبحث العلمي:

بعد أن أصبح الاستشراق علما قائما بذاته، كان لابد له من فتح المجال أمام أبناء وطنه من الغربيين، ليتعلموا اللغات الشرقية، وعلى رأسها اللغة العربية، فقاموا بإنشاء كراسي لها في جامعاتهم الغربية، وكان ذلك وفق قرار مجمع فيينّا الكنسي الصادر عام 1312م، ثم تضاعف عدد الكراسي الخاص باللغات الشرقية، وذلك منذ القرن السابع عشر للميلاد (17م) في أوربا والغرب كله، حين "بدأت تقوم مثيلاتها على غرارها في الشرق، ووضعت اللغات ولاسيما الغربية في مصاف اليونانية واللاتينية، وأصبح لها من الشأن في الجامعات باللغات الأخرى:

(1) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 160.

أساتذة ومناهج وشهادات، وعلّمت معاهد الإرساليات كاثوليكية كانت أو أرثوذكسية، أو برتستانتية أو علمانية في الشرق الأول، وشمالي إفريقيا ما علّمت أبناء قومها، ومللها ونحلها في الغرب."[1]

وبهذا أصبحت اللّغة العربية تضاهي اللّغات التي كانت تمثل أرقى لغات العالم، واهتم بها المستشرقون لفهم ما تحمله المؤلفات العربية، ومن ثمة فهم التراث العربي الإسلامي. والملاحظ أن المستشرقين إنما كان يعودون إلى المؤلفات العربية، كمصادر يبنون عليها صحة أفكارهم، وإن كان يشوبها الزيف والكذب.

والواقع أن اللغة العربية سجلت حضورا ملحوظا في الجامعات الغربية بإنشاء كراسي لها. إذ استقطبت الكثير من أبناء الغرب الذين دفعهم لتعلمها الفضول أحيانا والبحث العلمي أخرى، غير أن الدافع القوي لتعلمها في الغالب هو فهم الشرق، وما يتميز به من موروث معرفي وثقافي وعقائدي، للسيطرة والتسلط عليه، ثم لاستقطاب أبنائه إلى جامعاتهم وتثقيفهم بلغتهم العربية، لكن بآراء وأفكار ونظريات بحثية مليئة بالدّس الغربي، وبهذا جعل المستشرقون تلك الكراسي التي خصصوها للغة العربية، وما يتعلق بها من دراسات إسلامية، "بؤرة لاصطياد أبناء الشعوب الإسلامية، والتأثير عليهم فكريا وسلوكيا، ونفسيا."[2]

وليس هذا فحسب بل بفتح أقسام للّغة العربية في جامعات الغرب، يتوجه المسلمون الذين يريدون إكمال دراساتهم العليا، والحصول على شهادات الماجيستر والدكتوراه إلى تلك الجامعات، وفي ظنّهم أنهم سيتخرجون منها ببحوث تشفي غليلهم، لكن سرعان ما يتبدّد ذلك ويتحول إلى العكس، فيصبح المشرفون على هذه الأطروحات من الغربيين، هم الذين يرشدون ويقترحون العناوين والمواضيع على الطلبة المسلمين، مما يقيّدهم عن تحقيق طموحاتهم، فنجدهم يسيرون في رسائلهم وفق ما طُلب منهم فقط، الأمر الذي يبعدهم عن إنصاف الإسلام والمسلمين.

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص1122.
(2) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 161.

وهذا الأمر حدث مع الكثير من المستشرقين، ومنهم البروفيسور **أندرسون**، الذي تحدث إلى **مصطفى السباعي**، وأخبره بأنه كان قد "أسقط أحد المتخرجين من الأزهر، الذين أرادوا نوال شهادة الدكتوراه في التشريع الإسلامي من جامعة لندن، لسبب واحد هو أنه قدّم أطروحته عن حقوق المرأة في الإسلام، وقد برهن فيها على أن الإسلام أعطى المرأة حقوقها الكاملة".[1] وهذا الكلام كان قد تعجب منه **مصطفى السباعي**، وحزّ في نفسه أن سأل ذلك المستشرق؛ لماذا أسقطه ومنعه من نيل الدكتوراه، بسبب تناوله موضوع أطروحته حول حقوق المرأة في الإسلام، رغم ادّعائهم حرية الفكر في جامعاتهم الغربية؟! فأجابه قائلا:" لأنه كان يقول: الإسلام يمنح المرأة كذا، والإسلام قرّر للمرأة كذا. فهل هو ناطق رسمي باسم الإسلام؟ هل هو أبو حنيفة أو الشافعي، حتى يقول هذا الكلام ويتكلم باسم الإسلام؟ إنّ آراءه في حقوق المرأة لم ينص عليها فقهاء الإسلام الأقدمون. فهذا رجل مغرور بنفسه، حين ادّعى أنه يفهم الإسلام أكثر ممّا فهمه أبو حنيفة والشافعي."[2]

في حين نجد أبناء الغرب الذين تعلموا ودرسوا اللغة العربية في جامعاتهم وتخرجوا بشهادات عليا إما ماجيستر وإما دكتوراه "يواصلون أعمالهم في المجال الاستشراقي الأكاديمي أو غيره من مجالات أخرى في السلك الدبلوماسي، وللالتحاق بأعمال في الأقسام الشرقية بدور الكتب أو في مراكز البحوث المهمة بالشرق، أو غير ذلك من الأعمال في جهات لها صلة بالشرق."[3] ومن هنا يتضح لنا الفرق بين ما يصبوا إليه الشرقي من نتائج، بدراسته في جامعات الغرب، والتي لم تتحقق إلاّ بعكسها الذي فرض عليه، وبين ما يحققه الغربي دون ضغوط مورِست عليه؛ لأنه انتهى إلى ما يصبوا إليه بكل حرية، فرضها هو على نفسه كما فرضت عليه، مهّدت له طريق بحثه وساعدته على الوصول إلى طموحه.

ومثلما كان للاستشراق دور في إنشاء كراسي للّغة العربية في الجامعات العربية، كان له أيضا دور في إقامة جامعات وكليات بها كراسي خاصة بالدراسات الشرقية، ومنها الجامعة

(1) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، (مالهم وما عليهم)، ص 67.
(2) المرجع السابق، ص67.
(3) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 61 - 62.

الأمريكية ببيروت، ومصر، ودبي، وتركيا، وغيرها كثير. وذلك لتوجيه أبناء المسلمين حسب غاياتهم وأهدافهم الاستشراقية. كما وقد استقطبت عدة جامعات عربية إسلامية، نفر من المستشرقين للتدريس بها، ومنها الجامعة المصرية التي استقطبت عدد لا يستهان به من المستشرقين، كأساتذة في مختلف كلياتها، وهو ما جعل مصر تعرف وبخاصة في سنة 1915م "مذهبان في درس الأدب: أحدهما مذهب القدماء، والآخر مذهب الأوربيين، استحدثته الجامعة المصرية بفضل الأستاذ نللو، ومن زامله من المستشرقين مثل جويدي وفييت، وقد عهدت إليهم بدرس تاريخ الأدب فدرّسوه بمناهجهم الحديثة، فعلّموا الطلاب كيف يبحثون."[1]

وهذا العمل ربما يتراءى للبعض على أنه من الأمور الصالحة، التي قام بها الغرب، ويظن أنها أسهمت في بناء فكر العرب، الذين جرفهم التيار الغربي، ودمجهم فيما كان يعتقده من وجهات نظر متفاوتة بتفاوت الفكر الاستشراقي، الذي حمله المستشرقون إلى الجامعات العربية أثناء تدريسهم بها كأساتذة للغة العربية، إذ لا يعقل في نظر بعض العرب أن "نتصور أستاذا للأدب العربي لايلمّ ولا ينتظر أن يلمّ بما انتهى إليه الفرنج من النتائج العلمية المختلفة، حين درسوا تاريخ الشرق وأدبه ولغاته المختلفة، وإنما يُلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس ولابد من التماسه عندهم، حتى يتاح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا، ونطير بأجنحتنا، ونستردّ ما غصبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وتاريخنا وآدابنا."[2]

غير أن ما يلاحظ أن الهدف من وراء إنشاء هذه الجامعات والكليات العلمية، وتأسيسها في البلاد العربية الإسلامية الشرقية تحديدا، إنما هو لنشر أفكار ومبادئ الغرب التي تدّعي التطور، والبعيدة كلّ البعد عن مبادئ الدّين الإسلامي، حتى يتسنى للغرب "تخريج أجيال منسلخة من إسلامها، ومستعدة لتقبل المذاهب الفكرية المعاصرة الوافدة."[3] إليهم من خارج ديارهم والمنافية لدينهم ونظُمه، ثم يعودون إلى بلدانهم محمّلين بأفكار ومبادئ غربية، يزرعونها من جديد بين أبناء ملتهم.

(1) طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص 9. نقلا عن نجيب العقيقي المستشرقون، ج3، ص 1123.
(2) طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص 11. نقلا عن نجيب العقيقي المستشرقون، ج3، ص 1123.
(3) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص 135.

كما يزيدون على هذا العمل، إلقائهم المحاضرات في الجامعات، والجمعيات العلمية العربية للهدف نفسه، "ومن المؤسف أن أشدهم خطرا وعداء للإسلام كانوا يُستدعون إلى الجامعات العربية والإسلامية في القاهرة، ودمشق، وبغداد، والرباط، وكراتشي، ولاهور، وعليكرة وغيرها، ليتحدثوا عن الإسلام."[1]

وعلى الرغم من وجود من نظر إلى المستشرقين، كأساتذة منصفين في حق اللغة العربية، إما في الجامعات الغربية، وإما في الجامعات العربية، ودخولهم معهم في تيارهم، وتبنّيهم لأفكارهم، وتأثرهم بنظرياتهم ومناهجهم، بدراساتهم للموروث الشرقي العربي الإسلامي، فإن هذا لا يعني انعدام وجود من لهم عزّة نفس، تدفعهم للاعتزاز بدينهم وعرقهم ولغتهم، وانتمائهم الإقليمي العربي، يذودون عن وطنيتهم وبلادهم، وينافحون عن تراثهم الحضاري، وقد مثلت هذا الجانب الفئة الغالبة من أبناء العربية المسلمين.

الوسيلة الثانية: المؤسسات العالمية لتوجيه التعليم والتثقيف:

إضافة إلى تخصيص كراسي للّغة العربية في الجامعات الغربية، قام المستشرقون بإنشاء مؤسسات لتوجيه التعليم والتثقيف عبر العالم الغربي. وذلك لإمداد ودعم إرساليات التبشير، المرسلة إلى العالم الإسلامي بالمستشرقين والمبشرين، وبما يتمتعون به من جهود وما يتميزون به من خبرات، وذلك بغية "تخريج أجيال من براعم المسلمين، منسلخة تماما عن دينها وعروبتها، وتراثها، وأرضها ووطنها، مع الافتتان بعظمة وحضارة الغرب في كل شيء."[2]

ومما لا ريب فيه أن المستشرقين الذين وفدوا إلى ديار الإسلام، والذين حملوا في بواطنهم نيّة التبشير، إنما عملوا جهد إيمانهم لتحقيق أغراضهم الدينية الكنسية، التي جاءوا من أجلها متستّرين تحت غطاء تقديم المساعدات للمحرومين، يخفون نواياهم المخادعة تحت لافتات تحمل شعارات الإنسانية، والمتمثلة في بناء الجمعيات الخيرية، ودور الأيتام، والمستشفيات

(1) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مالهم وما عليهم)، ص 34.
(2) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 161.

والمدارس لعلاج وتعليم الفئات المحرومة[1]، ثم بذلك يظهرون فيما بعد بمظهر المصلحين والمساعدين الذين يسهمون في بناء أجيال، حرمتهم وهمّشتهم أممهم بعدم منحهم ما يستحقون من حقوق.

وعليه فإن هذه المؤسسات الساهرة على إرسال البعثات، وتوجيه الإرساليات إلى العالم العربي الإسلامي الشرقي، لم تكن هكذا دون تدعيم، بل كانت مدجّجة بمجهودات المستشرقين ذوي الخبرات بالعالم الإسلامي، من أجل العمل على التبشير والتنصير، والدعوة لهما بين المسلمين إلى أبلغ الحدود.[2] وبهذا اتضحت الرؤية التي كان يشوبها الغموض، وظهرت نوايا الغرب التبشيرية اتجاه العرب والإسلام، في بعث الإرساليات والبعثات الحاملة للمساعدات الإنسانية.

الوسيلة الثالثة:عقد المؤتمرات والندوات وإلقاء المحاضرات:

كان لانعقاد المؤتمرات والندوات الاستشراقية أينما كانت وحيثما وجدت، والتي يقوم بها المستشرقون لتبادل الآراء واكتساب الخبرات فيما بينهم، لخدمة مصالحهم وفق ما يحقق أهدافهم الاستشراقية، ولإحكام خططهم المسمومة، لتهيئة مستقبل حافل بالنجاحات لأعمالهم وأبحاثهم العامة، حول الشرق ظاهريا، والتي هي في حقيقة الأمر ذات غرض منشود، يكمن في إتاحة "الفرصة لزيادة التنيسق وتوثيق أواصر التعاون، والتعرف بصورة مباشرة على أعمال بعضهم بعضا، وتجنب ازدواج العمل، حرصا على تجميع الجهود، وعدم تبديدها في أعمال مكررة."[3]

ومؤتمرات المستشرقين التي قاموا ومازالوا يقومون بها، انطلقت منذ أواخر القرن التاسع عشر، إذ كانوا يعقدون مؤتمرا مرة كل ثلاث سنوات بدورات عادية، أو كل سنتين استثناء وإذا اقتضت الضرورة، وكانت تصل الفترة الزمنية بين المؤتمرات إلى أربع سنوات أحيانا، وكانت تشرف على تنظيمها لجان من علماء الدولة المكلفة بعقد المؤتمر، والذي كان يضمّ

(1) ينظر: مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون(مالهم وما عليهم)، ص 34.
(2) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص 136.
(3) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 162.

علماء المستشرقينّ وأقطاب العالمين الغربي والشرقي. وقد شارك في مؤتمر أكسفورد 900 عالم عن 25 دولة، و 85 جامعة، و 69 جمعية علمية مقسمة إلى أربع عشر جماعة، مكلفة كل جماعة منها بقسم خاص بها من جدول الأعمال.[1] وهي كالآتي:"الدراسات المصرية القديمة، الدراسات الأسيوية البابلية، وآثار الشرق الأدنى والعقد القديم، وآثارالكتاب المقدس، والشرق المسيحي، وبيزنطة، والدراسات السامية، والدراسات الإسلامية (اللغة والأدب)، والدراسات الإسلامية (التاريخ والفن)، الدراسات التركية، والدراسات الخاصة بايران والقوقاز وما جاورهما. والدراسات الهندية، ودراسات آسيا الوسطى، ودراسات آسيا الشرقية، ودراسات آسيا الشرقية الجنوبية، والدراسات الإفريقية."[2]

وقد بلغت مؤتمرات المستشرقين 26 مؤتمرا، وكانت أول مبادرة فرنسية بانعقاد أول مؤتمر استشراقي في العاصمة باريس، وذلك عام 1873م، وكان المؤتمر ما قبل الأخير قد عقد ببودبست عاصمة المجر، عام 1997م.[3]

وهذه قائمة خاصة ببعض المؤتمرات الاستشراقية الدولية المنعقدة[4]:

البلد	التاريخ	الأعمال
1) باريس	1873م	مجلد(3 أجزاء ـ باريس 1876م/ 1879م).
2) لندن	1874م	مجلدان (لندن 1876م).
3) بطرسبرغ	1876م	مجلدان (بريل ـ ليدن 1879م/ 1980م).
4) فلورنسا	1878م	مجلدان (فلورنسا 1880م/ 1881م).
5) برلين	1881م	مجلدان (3ج 1881م/ 1885م).
6) ليدن	1883م	4 مجلدات (بريل ـ ليدن 1884م/ 1885م).
7) فيينّا	1886م	5 مجلدات (1888م/ 1889م).

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1103.
(2)المرجع السابق، ص1103.
(3) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، ص ؟.
(4) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1101-1102.

8) ستوكهلم	1889م	3 مج (5ج - بريل - ليدن 1892م/ 1893م).
9) ليدن	1892م	2 مج (1893م).
10) جنيف	1894م	4 مج (بريل - ليدن 1895م/ 1897م).
11) باريس	1897م	3 مج (5ج 1898م/ 1899م).
12) رومة	1899م	3 مج (4ج فلورنسا 1901م).
13) هامبورج	1902م	1 مج (بريل - ليدن 1904م).
14) الجزائر	1905م	3مج (4ج - ليرو - باريس 1906م/ 1907م).
15) كوبنهاجن	1908م	1مج (جريب - كوبنهاجن 1909م).

والواضح أن بحوث هذه المؤتمرات الاستشراقية، لا تذهب سدى أو هباء منثورا، بل تنشر في مجلدات فخمة "للاهتداء بها كنُظم ومناهج ووسائل، ثم أصبحت - مع دراسات مؤتمراتهم الموضوعية والإقليمية - أصولا وأمهات وأسانيد للباحثين".[1]

وإضافة إلى عقد المؤتمرات الاستشراقية، كانت تعقد أيضا الندوات ولقاءات التحاور، الرامية إلى بث الأفكار الاستشراقية المسمومة والترويج لها، وإقناع أبناء المسلمين أينما كانوا بها، إلى جانب ذلك نجدهم يلقون المحاضرات في الجامعات والجمعيات، والأندية، ومن المؤسف أن أشدهم خطرا وعداء للإسلام، كانوا ومازالوا يُستدعون إلى الجامعات العربية والإسلامية، في معظم عواصم الدول العربية والإسلامية، للتحاور حول الإسلام.[2]

والملاحظ من كل هذا أن عقد المؤتمرات والندوات، ولقاءات التحاور، وإلقاء المحاضرات بالجامعات، والجمعيات العلمية الاستشراقية، إنما كان بغرض غرس أفكار غربية استشراقية تبشيرية، تمس الإسلام ومبادئه، والترويج لها في العالم الإسلامي الشرقي على وجه الخصوص، متّخذين خدمتهم للإسلام ستارا لتحريفه وتشويهه، ودسّ الدّسائس والسموم له، دون أي انتباه من أبناء المسلمين لذلك.[3]

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 365.
(2) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 163.
(3) ينظر: عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص 135.

الوسيلة الرابعة: إنشاء المطابع الشرقية وإصدار المجلات ونشر المقالات العديدة:

كان للمستشرقين باع طويل في تأسيس المطابع الشرقية، والتي عدّت من أهم الانجازات التي قام بها المستشرقون على اختلافها، ومنها نجد مثلا مطبعة بروبغندة التي استوعبت حروف مائتين وخمسين لغة، منها اللغات الشرقية، والعربية من ضمنها، وأيضا مطبعة ليدن التي استوعبت حروف عشرين لغة شرقية، ثم بعدها عرفت الجامعات والمكتبات والجمعيات، وغيرها من المراكز الثقافية والعلمية والأثرية، عدة مطابع اهتمت بنشر أمهات الكتب والتصانيف من العلوم والآداب والفنون العربية، بكل دقة وإتقان علميّين، ومنها مثلا مروج الذهب **للمسعودي**، ورحلة **ابن بطوطة**، اللّذين قامت بنشرهما الجمعية الأسيوية الباريسية بالقاهرة، والمواعظ والاعتبار **للمقريزي**، الذي نشره المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، وغيرها كثير من التراث الذي نشر.[1]

والثابت أن الحديث عن المطابع الشرقية، يجرنا إلى الحديث عن المجلات، إذ ارتبطت هذه بتلك بسبب علاقة النشر والطباعة الوطيدة، التي تواجدت فيما بينهما. ثم إن هذا التواجد للمجلات أسهم به الدور الفعال الذي أدّاه نشاط الجمعيات، والذي ساعد على صدورها ورواج المطبوعات، وخاصة تلك المتعلقة بما قام به المستشرقون، من أبحاث ودراسات تختص بالإسلام والمسلمين وديارهم، وكل ما يرتبط بهم، فقد صدرت أول مجلة استشراقية متخصصة في أوربا على يد **هامر برجشتال**، وهي مجلة "ينابيع الشرق"، وذلك من عام 1259هـ/ 1809م إلى عام 1268هـ/ 1818م بفيينّا.

وقد نيّف تواجد المجلات ورواجها على ثلاثمائة مجلة، متنوعة خاصة بالاستشراق، إذ لا يكاد قسم من أقسام الدراسات الشرق أوسطية الكبيرة، المتواجدة في الجامعات الغربية تخلو من مجلة أو دورية على الأقل، مثل: دورية مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن، ومجلة العالم الإسلامي (باللغة الألمانية) من ألمانيا، وكان ذلك بهدف تناول الشرق بكل ما يحويه من لغات وآداب، وأديان ومعتقدات، وعادات وأعراف، وعلوم وفنون، في مختلف

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1147.

الأمكنة والأزمنة، ثم نشرها ليتعرف عليها باقي العالم الآخر. ومن ثمة إعادة بثها من جديد، كأفكار صحيحة معتمدة بين المسلمين، وهذا كله ساعدهم لتحقيقه أبناء المسلمين أنفسهم، والمتأثرين بالمستشرقين من أساتذة وأدباء مستعربين.[1]

الوسيلة الخامسة: جمع المخطوطات العربية وتحقيقها ونشرها:

والمتعارف عليه أن المخطوطات العربية، المتواجدة بالغرب وبخاصة أوربا، إنما جمعت بشتى الطرق، إما مشروعة وإما غيرها، وقد لقيت اهتماما كبيرا لدى أبناء أوربا، وقدّروها حق قدرها عندما أهملنا نحن شأنها، فجمعوها أو على الأقل ساعدوا على جمعها بهمة لا تعرف الملل. "فقد طلبوها بالأسفار الطويلة، والنفقات الباهضة في مختلف الأصقاع، حتى توفر لديهم من المخطوطات العربية وحدها، أعلاق نفيسة تقدر بمئات الألوف، أكثرها من الأمهات والنوادر، خلا غيرها من المخطوطات الفارسية والتركية والأفغانية، ولغات الهند وإفريقيا، وكلها من العلوم الإسلامية."[2]

كما ساعد على جمع المخطوطات العربية، الجهات المسؤولة عن الدراسات الاستشراقية، وذلك بإرسال مبعوثيها إلى بلاد الشرق، لأخذها بمختلف الطرق، إما سرقة وإما شراءً بأثمان بخسة، وإما عُنوة عن مالكيها، مثلما فعل **فريدريك فيلهلم** الرابع ملك بروسيا، عندما أرسل **ريتشارد ليبيوس** إلى مصر، عام 1293هـ/ 1842م، و**هينريش بترمان** إلى الشرق، عام 1303هـ/1852م، و ذلك من أجل شراء المخطوطات العربية.[3]

وهذه المخطوطات لم يتم جمعها من أجل الاحتفاظ بها، في خزائن ومكتبات أوربا فحسب، بل قام الأوربيون بفهرستها فهرسة علمية دقيقة، وعملوا على تحقيقها ونشرها، وترجمتها أيضا إلى مختلف اللغات الأوربية والعالمية. والملاحظ أن ذلك صنّفوه كلّه في مجلدات عديدة منقحة، جاءت في أغلبها متناولة أسماء أشهر المؤلفين مع مؤلفاتهم، محصاة

(1) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص 136.
(2) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1124.
(3) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 165- 166.

بين ما طبع وما خُطّ، دون إهمال ما تميز به المخطوط من مكانة وأصالة، والشخص المنسوب إليه، ومتى نسخ وما تميز به من مزايا، إضافة إلى نوع وحجم الورق المستعمل له، وما تضمنه من صفحات وسطور.[1]

وبهذا سهلوا العمل، وأزالوا المشقة والعناء، على من أراد الإطلاع والانتفاع بأي مخطوط شاء، أو إعادة نسخ ما نَدُر من تلك المخطوطات، وحتى إعارتها إن تعددت النسخ، مثلما حدث مع الوثيقة الإسلامية العبرية، التي تواجدت في مكتبتي موسكو ولنينجراد مكررة ثلاث وستين مرة، فأرسلت بها هاتين المكتبتين إلى جامعة نيويورك عام 1956م، مقابل ما يفوق مائتي مؤلف حول الشرق واكتشافاته الحديثة.[2]

والواقع أنّ المستشرقين قد عنيوا عناية كبيرة بالمخطوطات الشرقية، وبخاصة العربية منها. وصانوها من التلف والصياغ، باحتفاظهم بها في رفوف مكتباتهم، واهتمامهم الفائق بها، بفهرستها وتحقيقها ونشرها، ورغم كثرتها فلم تشكل عائقا مانعا أمام التعامل معها، بتنقيحها وإعادتها في نسخ جديدة، توفر العناء على من أراد الإطلاع عليها، إذ "ساعد الفيض الهائل من المخطوطات المجلوبة من الشرق، على تسهيل مهمة الدراسات العربية في أوربا وتنشيطها".[3]

ولعل أشهر المخطوطات التي أفنى المستشرقون أعمارهم في كشفها، وبحثها وتنقيبها، مخطوطات نص كتاب "الفهرست" **لابن النديم** الذي جمعه **فلوجيل** في خمس وعشرين سنة من مكتبات فيينّا، وباريس، ولندن، وقد مات ولم يتم تحقيقها. وأيضا مخطوطات نقائض **جرير** و**الفرزدق** التي حققها وفهرسها ونشرها المستشرق **أنطوني بيفان** في 1102 صفحة، مذيلا إياه بفهرس معجمي، موضحا الغموض الذي يشوب ما بها من ألفاظ، همشت من قبل المعاجم العربية القديمة.[4]

(1) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1124.
(2) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1125.
(3) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 63.
(4) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1128.

الوسيلة السادسة: تأليف الكتب والمعاجم والموسوعات العلمية ونشرها:

كان للمستشرقون باع طويل في مجال التأليف، الخاص بالدراسات العربية والإسلامية معا، وقد بلغ عدد ما ألفوه عن الشرق وحضارته، وشعوبه وأديانه، وتاريخه وآدابه، خلال قرن ونصف من الزمن، أي أوائل القرن الثالث عشر الهجري الموافق للتاسع عشر الميلادي، وإلى غاية منتصف القرن الرابع عشر الهجري والموافق للقرن العشرين الميلادي، حوالي ستون ألف كتاب.[1]

وقد ألفوا كتبهم في موضوعات متعددة إما دينية وإما دنيوية، متعلقة بالتاريخ الإسلامي والعلوم، والفلسفة والمعارف، والآداب العربية، والنحو وفقه اللغة العربية، وغيرها كثير. وقد تميزت كتاباتهم أحيانا بالتعصب والحقد، وبخاصة في العصور الوسطى، أي مع الانطلاقة الحقيقية للاستشراق، مثل كتاب "تاريخ الشعوب الإسلامية" **لكارل بروكلمان** والذي صححه بكتابه "تاريخ الأدب العربي". وأيضا كتاب "تاريخ العرب" **لبرنارد لويس**. وأحيانا أخرى بالنزاهة والموضوعية، والتجرد العلمي، وذلك ظهر تحديدا مع مطلع القرن العشرين، مثل كتابات **مونتجمري وات** حول الرسول صلى الله عليه وسلم. (محمّد في المدينة)، (محمّد في مكة)، (محمّد رجل الدولة والسياسة)، وكتاب **توماس أرنولد** (الدعوة إلى الإسلام).

وعليه جاءت كتابات المستشرقين متفاوتة من ناحية القيمة العلمية، إذ نجد لهم مؤلفات "ذات فائدة علمية للباحثين، ولهم مؤلفات أخرى تزخر بالطعن في الإسلام، وتمتلئ بالأكاذيب، التي ليس لها في سوق العلم نصيب."[2] فجاءت في أغلبها متسمة بالتحريف، الذي عمد إليه المستشرقون في نقلهم لكل ما يتعلق بالعالم الإسلامي، وبخاصة دينه وما يحمله ويتضمنه من مبادئ وأحكام، قاموا ببتر بعضها، وتشويه بعضها الآخر. وبتزييف الوقائع وعدم فهمها وحقائقها التاريخية، واستنتاج أحكام خاطئة منها نائية عن الصّحّة والحقيقة المعروفة كليا.[3]

(1) ينظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 216.
(2) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 68.
(3) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مالهم وما عليهم)، ص 34.

أما المعاجم والقواميس العربية، فهناك العديد من المستشرقين من كانت لهم يد طولى في إعدادها، إذ أفنوا جلّ حياتهم في تأليفها، ومثل ذلك معجم اللغة العربية القديمة، المرتب حسب المصادر، والذي جمعه ونسّقه بمساعدة نفر من المستشرقين، المستشرق **أوجست فيشر** وقد قضى حوالي أربعين عاما في قيامه بذلك.[1]

كما أُنجز أول قاموس لاتيني عربي، في القرن السادس هجري (6هـ)، الموافق للثاني عشر الميلادي (12هـ). وأول معجم عربي لاتيني ألفه **فرايتاج جورج فلهلم** والذي لا يزال مستعملا إلى عصرنا هذا.[2]

أما فيما يخص الموسوعات العلمية، فقد أنشأها المستشرقون وبلغات مختلفة، متناولين فيها كل ما يدور حول الإسلام والمسلمين في الشرق بخاصة، إما بالإيجاب وإما بالسلب، والتي يحاولون أن يجعلون أبناء المسلمين، يعودون إليها في الكثير من القضايا الدينية والدنيوية الخاصة بهم.

ولعل ما دفع المستشرقون إلى إنشاء هذه الموسوعات العلمية، وعلى رأسها دائرة المعارف الإسلامية، هو شعورهم أثناء عقدهم لمؤتمراتهم الاستشراقية، بالحاجة الماسة إليها، من أجل جمع ما قاموا به من دراسات وبحوث حول العالم الإسلامي. ولذلك نجدهم قد دعوا إليها عام 1895م. وقد كلف المستشرق **هوتسما** من جامعة أترخت بالإشراف على إنشائها، إلى جانب نفر غير قليل من المستشرقين أمثال: دي خويه وفنسنك الهولنديين، وبروكلمان وفيشر وليتمان الألمانيين، ومرجيليوث ونيكولسن الإنجليزيين، وبروفنسال وماسنيون الفرنسيين، وجويدي وباداش الإيطاليين، وباتولد و كراتشكوفسكي الروسيين، وكوبرى زادة فؤاد التركي، ومحمّد شنب الجزائري. وهدايت حسين الهندي.[3]

كما كلفت مطبعة ليدن بإصدارها عام 1891م، بمساعدة مجامع ومؤسسات نشر العلم في

(1) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 72.
(2) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 167.
(3) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1103- 1104.

أصقاع أوربا كافة، وذلك حتى يتم الاتفاق عليها، وامدادها بما تحتاج إليه من مال. وقدصدرت بثلاث لغات كانت تمثل الصدارة في أوربا، وهي: الألمانية والتي تولى تحرير نسخها شاده، ورتشارد هارتمان، وبوبير، وهجنج. والفرنسية والتي تولى تحرير نسختها رينه باسّة، عميد كلية الآداب بالجزائر. ثم خلفه في ذلك ابنه هنري باسّة. والإنجليزية والتي تولى تحرير نسختها هي الأخرى آرنولد، والذي أشرف على جميع الدراسات التي لها علاقة ببريطانيا ما عدا مصر.[1]

والملاحظ أن دائرة المعارف الإسلامية، والتي أنشأها المستشرقون من مختلف أقطاب أوربا، بهدف جمع شتات بحوثهم عن العالم الإسلامي، نجد فيها "قد دسّ السّم في الدّسم، وملئت بالأباطيل عن الإسلام وما يتعلق به. ومن المؤسف أنها مرجع لكثير من المثقفين عندنا، بحيث يعتبرونها حجّة فيما نتكلم به"[2] ودون شك أن هذا لجهلهم بما لدينا من حجج داحضة، وبراهين قاطعة، نقيمها على القضايا المثارة والمتعلقة بهم. وبهذا اتخذها المستشرقون أهم وسيلة لزرع أفكارهم السامة، وإقناع الأجيال الإسلامية المتعاقبة بها. غير أنه "وعلى الرغم مما لنا نحن المسلمين على هذه الدوائر من مآخذ كثيرة، فإنها تعد ثمرة من ثمار التعاون العلمي الدولي بين المستشرقين".[3]

والواضح أن هذا الاعتبار، يضاف له اعتبارات المستشرقين، في أن دائرة المعارف الإسلامية تمثل "صورة لكل تاريخ المسلمين، وهذا من التضليلات التي يرفضها أيّ باحث علمي، ولا يقبلها صغار العامة فضلا عن المثقفين، فكيف بهم يدّعون الأمانة العلمية ويتظاهرون بالحرص عليها".[4] وعلى هذا تولى لجنة من خريجي الجامعة المصرية، دائرة المعارف الإسلامية، نقلتها إلى اللغة العربية، وذلك منذ عام 1353هـ/ الموافق لـ 1933م، ولكنها لم تكمل ترجمتها، إذ وصلت في ذلك إلى حرف العين فقط. وقد عمل مترجموها عمدا

(1) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1103.
(2) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مالهم وما عليهم)، ص 36.
(3) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 70.
(4) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص 136.

إلى نشر تعاليق هامة، عقب العديد من المقالات الاستشراقية الواردة بها، وذلك قصد تصحيح ما وقع فيه المستشرقون من أخطاء، وقد حرص على كتابة هذه التعاليق نفر من كبار العلماء وأساتذة الأزهر، من أمثال: أمين الخولي، وأحمد أمين، ومصطفى عبد الرازق، وإبراهيم مدكور، وغيرهم كثير.[1]

وبهذا العمل الدؤوب والجهد المضني، الذي قام به المستشرقون في تأليفهم للكتب والمؤلفات، والمجلدات والقواميس، والموسوعات وغيرهم، والتي تناولوا فيها كل ما يخص الإسلام والمسلمين؛ فإنهم قد بحثوا وألفوا إما بنزاهة وموضوعية علمية أحيانا، ونقلوا الصورة الحية الواقعية لحضارة وثقافة المجتمع العربي الإسلامي، وإما بتحريف وتزييف، فجاءت مزيغة ذات مغالطات للواقع التاريخي المعاش، في البيئة العربية لمجتمعاتها.

الوسيلة السابعة: الدعاية المغرضة ضد الإسلام والعناية العظمى لإفساد المرأة المسلمة:

عمل الاستشراق بمستشرقيه وبشتى الوسائل الإعلامية، على تصوير المسلمين وبخاصة العرب منهم، فيما يخص المستشرقين من قصص، يربطونها بواقع غير واقع المسلمين، مليئا بالخداع والغدر، والفسق والوحشية المتعطشة إلى سفك الدماء، والتي تدفعهم إلى الانتقام والنيل ممّن يستفزهم ولو كان مزاحا. ثم يذيعونها لأبناء جلدتهم وللعالم برمته، وفق أشرطة تعرض في قاعات السينما، أو عبر شاشة التلفزيون[2]. ومن هنا تتكون لدى من يتابع هذه القصص المخترعة، فكرة خاطئة فيها مغالطات كبيرة حول المسلمين والعرب، الذين حفل سجلهم بتاريخ عظيم، يفوق كل تاريخ في العالم.

كما عمل الاستشراق على إفساد كل ما يتعلق بالعرب المسلمين، وإخراجه في صورة مشوهة، فحتى المرأة العربية التي كانت تظهر في زيّها الإسلامي، بنوع من الأناقة والرفعة، والاتسام بالوقار، مسها هذا الاستشراق وأخرجها من دائرة الاحترام والتبجيل، إلى دائرة التغريب والتقليد. وربما هذا لم يكتف به المستشرقون فحسب، بل أنهم لما رأوا "أن الريف في

(1) ينظر: فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 169.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص 168.

البلاد الإسلامية ظل بعيدا عن تيار الاستغراب، تحركوا بخطوات منتظمة لإفساد الريف بوجه عام، وإفساد المرأة فيه بوجه خاص."[1] فأوغلوا سمومهم وغرسوها في فكر هذه المرأة الريفية، لتغييرها بنقلها إلى مرحلة غير مرحلتها الأولى، التي عرفتها وعاشتها.

الوسيلة الثامنة: تحقيق التراث العربي ونشره:

كان للمستشرقين جهودا مضنية، في تحديد ما للتراث العربي الإسلامي، من دور عالمي ارتقى إليه، وذلك بإحصائه بجميع أنواعه، إما دينيا، وإما لغويا، وإما أدبيا، وإما علميا وتاريخيا ـ كما وأنهم قد عنوا به عناية فائقة تعدت حدود المعقول، فحققوه ونشروه، وبلغوا "فيه من الدقة والعمق والشمول والجدة، مبلغا جعله مرجعا للعلماء في الشرق والغرب، ويرجعون إليه في دراساتهم، وينقلون عنه إلى لغاتهم".[2]

وقد حرص المستشرقون على تحقيق وتصحيح ما ورد من أخطاء في المؤلفات العربية، واستدراك ما هُمّش منها وأهمل، وربما ذلك بغية وصولهم درجة بالغة في كشفها وإظهارها، وإخراجها في صورة مكتملة يمكن نشرها بأمانة للعالم أجمع، إذ نجدهم "قاموا بتحقيق الكثير من كتب التراث، وقابلوا بين النسخ المختلفة، ولاحظوا الفروق وأثبتوها، ورجحوا منها ما حسبوه أصحها وأعدلها، وأضافوا إلى ذلك فهارس أبجدية للموضوعات والأعلام، أثبتوها في أواخر الكتب التي نشروها، وقاموا في بعض الأحيان بشرح بعض الكتب شرحا مفيدا".[3]

ومن أشهر ما حققه ونشره المستشرقون مايلي: "الإتقان" للسيوطي، "الفهرست" لابن النديم، "الكامل" للمبرد، "الجبر والمقابلة" للخوارزمي، "سيرة ابن هشام"، "مقدمة ابن خلدون"، "رحلة ابن جبير"، و"رحلة ابن بطوطة" للادريسي، و"الوزراء والكتاب" للجهشياري، و"البديع" لابن المعتز، و"حي بن يقظان" لابن طفيل، و"المغازي" للواقدي.

(1) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص 137.
(2) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1132.
(3) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 64/ 65. (قول شرحه محمود زقزوق عن اللبّان في ص 20 من مؤلفه: المستشرقون والإسلام، الأزهر، 1390هـ/ 1970م.).

وبهذا فان المستشرقين قد وفروا عنّا عناءً كبيرا، بترتيبهم وتحريرهم وتوثيقهم للموروث العربي، سواء أكان جاهليا أم إسلاميا، إما ألّفه العرب، وإما كان لهم الفضل في نقله إلى العربية.

الوسيلة التاسعة: ترجمة التراث بشتى اللغات الغربية:

قام المستشرقون الأوربيون خاصة، والأمريكيون عامة، بالتنقيب على التراث العربي والإسلامي معا، واهتموا به اهتماما له وزنه، إلى درجة العمل على ترجمته إلى مختلف لغاتهم ولغات غيرهم، ترجمة علمية دقيقة تجاوزت الحد المعقول. إذ تمت ترجمة ما يفوق 2466 مصنفا عربيا إلى اللغة الفرنسية وحدها، لإرساء النهضة الأوربية على أنقاض التراث العربي. وذلك بهدف وقوف العالم أجمع على ساقين متوازيين ومتوازنين، كان دعمهما الأكبر الحضارة العربية، وهذا كله إنما لوضع الموروث العربي موضعه التاريخي اللائق به.[1]

وعليه نجد المستشرقين قد قاموا بترجمة الكثير من التراث العربي، وقبلها كانت أول ترجمة للقرآن، فمنذ قيام المستشرقين بهذه الترجمة بدأو "بإعداد العديد من ترجمات القرآن إلى اللغات الأوربية كافة، وقد مهدوا لترجماتهم بمقدمات وضعوا فيها تصوراتهم عن الإسلام، وبذلك أعطوا للقارئ من بادئ الأمر تصورهم الذي لا يتفق في معظم الأحيان مع الحقائق الإسلامية، بل قد يصطدم مع هذه الحقائق اصطداما جوهريا."[2]

وبالإضافة إلى ترجمتهم للقرآن الكريم، فقد ترجموا العديد من المؤلفات العربية والإسلامية، منها: تاريخ أبي الفداء، وتاريخ الطبري، وتاريخ الخلفاء للسيوطي، ومروج الذهب للمسعودي، ومقامات الحريري، وقصص ألف ليلة وليلة، والسلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي، ورحلة ابن بطوطة. إضافة إلى مترجمات عربية إسلامية، في مجال الفلسفة والطب والفلك وغيرها من العلوم، قام بها المستشرقون في القرون الوسطى الذهبية للعرب.

(1) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1130.
(2) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 65.

الوسيلة العاشرة: الاكتشافات الأثرية والمتاحف الشرقية:

مثلما كان للمستشرقين دور فعال في مختلف الانجازات التي قاموا بها، من تعليم وتوجيه، وتأليف، وتحقيق ونشر، وترجمة وغيرها، كان لهم أيضا دور بارز فيما قاموا به من اكتشافات أثرية، عرّفوا العالم أجمعين بها، ومن أشهر هذه الاكتشافات الأثرية ما تواجد باليمن، إذ نزل المستشرق **لود فيشودي باتيما** ـ وهو بحار إيطالي ـ بميناء عدن باليمن عام 1508م، فاعتقل في جبل على مسيرة ثمانية أيام منها، لمدة ثلاثة أشهر، وعندما أفرج عنه أعدّ تقريرا ضافيا حول اليمن وأحوالها.[1]

كما قصد اليمن أيضا المستشرق **زتسن** عام 1810م، وجابها عاثرا على ما تواجد بها من نقوش، كان قد نبّه وأشار إليها **نيبهر** بالقرب من "ذمار" المدينة الحِمْيرية، فنسخ عن خمس قطع صغيرة، الكتابات العربية الجنوبية الأولى.[2] وفي اليمن أيضا نجد **لنجر** قد عثر عام 1882م على نقش حِمْيري كبير قرب مدينة ظران، بالإضافة إلى اهتدائه إلى الخرائب الحميرية التي كان قد أشار إليها **نيبهر** بدوره، وقام بنسخ نقشين من صنعاء، ونماذج لبعض النقوش بمدينة عدن في اللهجة الحضرمية.[3]

أما في عامي 1887م و1888م فقد قام **جلازر** برحلة إلى مأرب، متنكرا بزي فقيه عربي، ومنها عاد إلى مدينة صنعاء، مجسدا ما اكتشفه في رسم تخطيطي من قنوات قديمة، وسدودها المياهية، التي كانت تمثل المصدر الخصب بالنسبة لمملكة سبأ وحضارتها. كما قام بنسخ الكتابات المتواجدة على سدودها وذرع معبد إله القمر. بالإضافة إلى حمله لقطع أثرية ونقودا وخواتيم نشرت في برلين 1893م، لأربعمائة نسخة من كتابات عربية جنوبية، لم يسبق لها النشر من قبل، ولمائتين وخمسين مخطوطا عربيا ألفها الزّيديين.[4]

(1) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1097.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص 1097.
(3) ينظر: نفسه، ص 1099.
(4) ينظر: نفسه، ص 1100.

أما بالنسبة للمتاحف الشرقية فقد كان شأنها شأن الانجازات الاستشراقية الأخرى، التي أسهم المستشرقون بجهودهم في تحقيقها، إذ بعثوها من أعماق النسيان، فنفضوا الغبار عنها بعد أن كانت مطمورة، غير مبال بها أيٌّ من مرّ بها، حتى جاء أولئك المستشرقون بدراساتهم الاستشراقية، وكشفوا عنها وأظهروها وهدوا إليها البشرية، ومنها مثلا: الكشف عن الحضارات السابقة، كالحضارة السومرية، والأكادية، والبابلية، والآشورية، والفرعونية، والفنيقية، والقرطاجنية وغيرها. وإظهارهم لما طُمر من لغات تلك الحضارات، بحلهم لحروفها المندثرة، كرموز الكتابة البابلية التي قام بفكها **جروتجند**، كما قام **هنكر** و **لورانس** و**أوبيرت** بحلّ الخط الإسفيني والمسماري في مكتبة آشور بانيبال، والتي قام **مايستر** بوضع معجم لكتاباتها، و**بتولد** أول فهرس لألواحها في المتحف البريطاني، وذلك في خمسة مجلدات، إضافة إلى **شامبوليون** الذي قرأ الخط الهيروغليفي، وقام بتصنيف معجم وقواعد للغته، كانت أول ما فتح عهد دراسة ما وجد بمصر من آثار.[1]

كما نجد **دينان** قد كشف عن الأبجدية الفينيقية في جبيل، وأيضا **فولاي** الذي كشف عن ألواح تل العمارنة، و**كونتينو** الذي ألف عن آثار الشرق كتابا تضمن 28 مجلدا[2].وغير هؤلاء المستشرقين كثير ممن كشف وأبرز مكانة الحضارات السالفة، وما تحمله من زخم أثري في ثناياها.

وعليه فإن الانجازات المتعددة التي قام بها المستشرقون، على اختلاف جنسياتهم، رغم النوايا التي كانوا يحملونها ويضمرونها في أنفسهم ،فإنها انجازات قد أسهمت ولو بقدر معتبر في التنقيب والتفتيش عن الموروث العربي الإسلامي، وبذلك نفضت عنه الغبار وعرفت به العالم ككل.

(1) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 1125.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص1125.

(2- 5) أثر الاستشراق على العالم العربي الإسلامي:

تميزت الأعمال والأنشطة التي قام بها الاستشراق، حول كل ما يخص العرب والمسلمين شعبا وتراثا. وبذلك أصبح علما قائما بذاته، مثبتا وجوده على الصعيدين المعرفي والعلمي، مسخرا جهوده بدراساته وأبحاثه، خدمة لصالح العالم الغربي مسيحيا ونصرانيا، والتي كان قد قام من أجلها أساسا. وبهذا أسهم في تقديم خدمات جليلة لعالمه الغربي، الذي نشأت نواته الأولى منه، في الوقت الذي قدم العكس للعالم العربي الإسلامي، إذ أثّر عليه تأثيرات، وإن كان فيها نوع من الإيجاب فقد جاءت سلبية في جلّها. وهذه الآثار يمكن تصنيفها كالآتي:

(2-5-1) في المجال الديني العقيدي:

أ) إثارة الشكوك في العقيدة وتشويه صورة الإسلام لدى الغرب:

تعد الآثار الدينية العقيدية من أبرز الآثار الاستشراقية التي حققت نجاحا معينا، انعكست على أبناء المسلمين في غالبها سلبيا، إذ ظهر منهم فئة من مفكريهم وعلمائهم وحتى ساستهم، مثلوا تيارا نادى بما يعرف بالعلمانية، التي تقوم أساسا على فصل الدين عن الدنيا، أي إبقاء الأمور الدينية في مجالها كالمساجد، مثلما يوجد عند الغرب وهو عدم إخراج الدين من محيطه الكنسي، وهذا الأمر هو ما نشأ الاستشراقمن أجله أصلا، ولذلك عمل جاهدا على إيجاد وسائل وسبل لها فعاليتها، لضرب الدين الإسلامي بتشويهه، والتشكيك في أصوله، ومن ثمة هدمه كعقيدة تمثل العالم الإسلامي.

ولعل هذا العمل تم داخل العالم الإسلامي عن طريق البعثات العلمية، المتجهة منه إلى بلاد الغرب وبخاصة إلى فرنسا، إذ أن "إفساد الطلبة المبعوثين لم يكن ليتحقق في بلد من البلاد الأوربية كما كان يمكن أن يتحقق في فرنسا، التي خرجت من الثورة الفرنسية وهي تسبح في بحور من الفوضى الخلقية والفكرية والاجتماعية".[1] فالملاحظ أن الجهل الذي كانت تعاني منه فرنسا، نقلته إلى بلاد الإسلام عن طريق أبناء المسلمين المبعوثين لها، بعد تجسيده

(1) محمّد الصباغ، الابتعاث ومخاطره، ص 29 - 30.

وغرسه فيهم، ومن ثمة تسهيل عملية الاحتلال للعالم الإسلامي، بعد التمهيد له عن طريق أبنائه.

والواضح أن هذا التأثير الديني العقيدي الذي كان بين مد وجزر، نما كهجوم فكري وتطور كما يرى **حسن المعايرجي**:"وشبّ حتى وصل إلى مرحلة متطورة في عصرنا الحاضر، وهو هجوم من شعبتين: شعبة موجهة إلى الشعوب المسيحية لتحصينها ضد الإسلام، الذي انتشر واتسع نفوذه، وذلك بتشويه صورته وتجريحه، والقدح فيه ونقده، والتطاول عليه، وعلى القرآن وعلى بني المسلمين، ممّا كوّن ما يشبه الجدار السميك من الأفكار السوداء عن هذا الدين الحنيف...، أمّا الشعبة الثانية فهي الشعبة الموجهة إلى المسلمين، فيما نراه من هجمات تبشيرية بشعة على أمة الإسلام."[1]

ومما لاريب فيه أن الاستشراق قد نجح في إثارة العديد من المشاكل الدينية، والقضايا العقيدية، على الرغم من فشله في ضرب الإسلام وتحريف نصه. وذلك مصداقا لقوله تعالى : "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَاَ الذِّكْرَى وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ".[2]

كما وقد عمل الاستشراق بمستشرقيه كمصدر أساسي ومعتمد، لما يتعلق بالإسلام وأحكامه ومبادئه، على تقديم الدين الإسلامي في صورة مزيفة يشوبها التشويه والتحريف، فكانت "انطباعا سلبيا للإسلام كدين وحضارة في ذهن الإنسان، الذي تلقى معرفته عن الإسلام."[3]

وبهذا جاءت محاولة الاستشراق للقضاء على العقائد، وما تتضمنه من حقائق أصلية، متجسدة في محاربتها ونشر مكانها حقائق ذات أحكام ومبادئ من اختراع الغرب، وبتشويهها وتزويرها وتحريفها هي في حد ذاتها، ثمّ تطعيمها بأفكار ومبادئ، ومن ثمّة يتم للمستشرقين إحادتها عن حقيقتها التي تمثل أصلها. وبهذا ضلّ الاستشراق يسعى إلى "حجب المعرفة

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر 1997م، ص12.
(2) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 09.
(3) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 19.

الصحيحة على الإسلام، حتى لا يؤثر هذا الدّين الكامل في أهل الغرب."[1] وكان هذا العمل من أهمّ الأهداف التي ركّز المستشرقون على تحقيقها.

والواقع أن الاستشراق بحث العديد من المسائل والقضايا المتعلقة بالإسلام، ولعل من المسائل التي أثارت جدلا كبيرا لاصطباغها بصبغة التزوير والتلفيق الاستشراقيين، التهمة الموجهة للسيدة **عائشة** رضي الله عنها، والمتمثلة في كونها كانت تبغض السيد **علي** كرّم الله وجهه، وأيضا التهمة التي ألصقت بالخلفاء الأوائل في أنهم حرموا السيد **علي** كرم الله وجهه من خلافته الشرعية للرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، لمدة زمنية تقدر بـ 24 سنة، والذين يروا فيه الملك الأفضل، والحاكم الأمثل للعالم الإسلامي، لكن هذا كله أبادته حيل الخلفاء السابقين، المتآمرين على حرمانه من الخلافة، بتداولها فيما بينهم الواحد تلو الآخر. إضافة إلى السيدة **عائشة** التي كانت تبغضه.[2]

ب) التعظيم من شأن الفِرق الدينية والأقليات ودورها في المجتمع الإسلامي:

اهتم الاستشراق اهتماما فاق حدّه، بالفِرق الدينية التي عرفها التاريخ الإسلامي، وركز دراسته حولها وحول الأقليات اللاّمسلمة وسط المجتمعات الإسلامية، وقد سعى من وراء هذا كله "إلى تعظيم دور الفِرق[*]الدينية في الحياة الإسلامية، والتهويل من شأن تأثيرها في المجتمع الإسلامي".[3] بل وإنشاء فرق دينية باسم الإسلام، رغم أنها لا صلة لها بذلك. ودون ريب أن هذا كله كان يهدف إلى تفكيك الوحدة الإسلامية دينيا، ومجتمعا، وحضارة، وتاريخا، وعلما، ولغة، وتراثا، ليتراءى إلى العالم أجمع، أن الأمة الإسلامية لا تشكل وحدة متكاملة متناسقة منسجمة فيما بينها.

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 20.
(2) ينظر: طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، ص 61.
(*) من بين هذه الفرق نجد مثلا: المعتزلة والشيعة التي لها علاقة بالإسلام، والبابية والبهائية والقاديانية التي لا لاتمت بصلة للإسلام.
(3) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 21.

كما اهتم الاستشراق بمستشرقيه في المجال العقيدي، أبلغ الاهتمام وأشده بالتصوف والمتصوفة، في دراساتهم التي قاموا بها ومازالوا يقومون بها إلى عصرنا هذا. وبخاصة تلك التي كانت في منأى عن القرآن والسنة، كالتي مثّلها **ابن عربي**، والذي حظي عندهم بمكانة خاصة في عملهم الاستشراقي، ومن ثمة العمل على جذب أبناء المسلمين للاهتمام بها، وقد سعوا إلى "تشجيع المتصوفة والعمل على مساعدتهم في إحياء طرقهم التصوفية، من أجل مزيد من التفتيت للمشاعر الدينية عند المسلمين، وإظهار المجتمع الإسلامي في صورة المجتمع المفكك دينيا، والمحتوي على العديد من المذاهب، المغايرة للعقيدة الإسلامية عند أهل السنة والجماعة."[1]

ولعل عمل المستشرقين في محاولة إيجاد تيارات ومذاهب فكرية منحرفة، ومساعدة ما كان قديما منها والجديد، على التطور وإثبات الوجود، إنما يؤكد "بوضوح ظاهر على أهمية الفرق المنشقة عن الإسلام كالبابلية والبهائية والبكداشية، وغيرها من فرق قديمة وحديثة، ويعمل على تعميق الخلاف بين السنة والشيعة، والمستشرقون يُعِدّون المنشقين عن الإسلام على الدوام، أصحاب فكر ثوري تحريري عقلي، ودائما يهتمون بكل غريب وشاذ".[2] ومن هنا جاء دأب المستشرقين وانحيازهم ،لكل من بذل مجهودات في هذا المجال، من أجل إبراز الفَرْقَ بين أهمية المذاهب في طرح المسائل الدينية، وبين ما جاء به الإسلام من قواعد نص عليها القرآن والسنة.

ولهذا نجد الكثير من المستشرقين وعلى رأسهم المستشرق المعاصر **كبلنج**، قد نظر إلى الإسلام الذي مثله الكتاب والسنة على أنه إسلام ميت، وأن الإسلام الذي مثلته فرق الدراويش والمنتشر في مختلف أصقاع ديار الإسلام، هو الإسلام الحي الذي لابد من الاهتمام به ببحثه ودراسته، وفهم أحكامه ومبادئه وقواعده التي نص عليها هو ذاته.[3]

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 22.
(2) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 116.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص 116.

وعليه فإن معظم المستشرقين ردّوا الكثير من المآخذ، التي أخذت على الحركات والمذاهب الفكرية، إلى مآخذ على الدين الإسلامي، وهذا لتشويه الإسلام والالصاق به أسوأ وأبشع الأحكام والمبادئ التي أخرجها علماء الأمة الإسلامية، ونفوه عن الإسلام كإلصاقهم "التصوف الإسلامي الدخيل والذي لايمتّ للعقائد الإسلامية بصلة، بينما نجدهم يصرون على علاقته بالإسلام ويحاولون نشر كتبه"[1]، كمؤلفات **الحلاج** و**السهرودي** وغيرهم ممن اتبعوا هذا السبيل، وربما ذلك كان من أجل ترك بصماتهم في السجل التاريخي، وتخليد أسمائهم فيه.

أما عن الطوائف والأقليات؛ فقد عني بها المستشرقون عناية كبيرة، لما تحتله من وضعيات في المجتمعات الإسلامية، وذلك بهدف إظهار العالم الإسلامي على أنه أمة غير موحدة، بل مكونة من فئات مجتمعات مختلفة. ثم إن الاستشراق والغرب عامة، نظرا لادعائهما هذا فهما يدعوان إلى عدم الاضطهاد والتعصب، ولعلهما بهذا يعملان عمدا على "إظهار الطوائف والأقليات في صورة مجتمعات مضطهدة داخل المجتمع الإسلامي، بهدف تشويه صورة الإسلام خاصة في الغرب، وإظهاره في صورة الدّين المتعصب والمضطهد لطوائف غير المسلمة."[2]

ومما لاشك فيه أن هذا قد أسهم كثيرا في تفرقة أبناء المسلمين، فجعلهم طوائفا وأقلياتا، وكان له صدى كبير في إضعاف روح الإخاء الإسلامي، بين المسلمين في مختلف ربوعهم[3]، وذلك بالتجزئة وإقامة الحدود الإقليمية، وإثارة الفتن وإحياء القوميات القديمة، كقوميات الجاهلية التي تحول دون وحدتهم دينيا وعرقيا وعقيديا.

ج) دور الاستشراق في التمكين للصهيونية والنصرانية في البلاد الإسلامية:

مثلما كان للاستشراق دور بارز في بعث الأقليات والطوائف، وذلك لبعثها كقوميات لها لغاتها ولهجاتها الخاصة بها، كان له أيضا الدور البارز في بعث القومية اليهودية، ولغتها

(1) طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، ص 60.
(2) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 28.
(3) ينظر: عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاث، ص 141.

العبرية تحت إسم "الصهيونية"، وتمكينها من التواجد، وفرض سيطرتها على المجتمع الإسلامي العربي، وبخاصة فلسطين منه، ومن هنا أظهر هذا الاستشراق الذي أتعب المسلمين عربا وعجما، وبخاصة الصهيوني منه، أن العالم الإسلامي عالم لا يسوده الأمن والأمان الذي يوفره الإخاء والتآخي، وبهذا نراه عمل ومازال يعمل جاهدا، على "تقديم المجتمع الإسلامي للغرب في شكل مجتمعات بدائية متخلفة، يسودها العنف والإرهاب، وتصوير المجتمع الفلسطيني خاصة والعربي عامة، في صورة مجتمعات بعيدة عن المدنية والتقدم، وأن الحركة الصهيونية هي حاملة راية التقدم والمدنية، والناشرة للحضارة الغربية وقيّمها في هذه المجتمعات الجاهلة".[1]

كما عمل الاستشراق كثيرا من أجل تنصير العالم الإسلامي بكل أعراقه وجنسياته، ونشر ثقافته الغربية، وذلك قصد تغريبه وتقريبه من الغرب أكبر قدر ممكن، حتى يتسنى له فهمه وما يجري داخله من تحركات وتطورات في مختلف المجالات الحياتية. ولهذا ضلّ الاستشراق في خدمته للصهيونية ساعيا، يسهر على "توجيه الحملات التنصيرية إلى بلاد العالم الإسلامي، لجذب أعداد من المسلمين بوسائل مختلفة إلى اعتناق النصرانية، وتشكيك المسلمين في دينهم في حالة عدم النجاح في ادخالهم في النصرانية."[2]

وقد عمل الاستشراق لتحقيق هذا كله، على إنشاء مراكز ومؤسسات استشراقية علمية وتعليمية، وبناء كنائس، وتمويل الأقليات النصرانية ماديا ومعنويا، لتسهيل عمليات التنصير داخل البلاد الإسلامية. ولعل ما يدل على ذلك التلاميذ الجزائريين الذين وُصِفوا "بأنهم لا يُصَلُّون، ولا يصومون، ولا يتحدثون اللغة العربية فيما بينهم، ولا يؤمنون بأن القرآن الكريم وحي من عند الله"[3]، وذلك لا لشيء سوى أنهم درسوا بالمدارس الفرنسية المقامة في الجزائر، والتي أطلق عليها مغالاة لقب المدارس العربية لغايات وأغراض سياسية خفية، القصد من ورائها نشر الصهيونية والنصرانية لا غير.

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 33.
(2)المرجع السابق، ص 34.
(3) محمّد السعيد الزهراوي، الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، دط، دار الكتب الجزائرية، الجزائر، دت، ص 108.

(2-5-2) في المجال الاستعماري السياسي:

أ) دور الاستشراق في التمكين للاستعمار في العالم الإسلامي:

نظرا لرغبة الغرب الجامحة في استعمار العالم الإسلامي، ونظرا لتكالبه على أجَلِّ المناطق العربية وأجودها، ونظرا لعدم تمكن الغرب وصعوبة تحقيقه ذلك الهدف، كان لزاما عليه أن يجد طرقا وسبلا يسلكها للوصول إلى مبتغاه، وهو انتهاج السياسة كوسيلة توصله إلى غرضه المنشود؛ وهو الاستعمار، وهذا كله إنما حققه المستشرقون الذين عملوا كسياسيين في الدول الاستعمارية، حيث سهروا على تقديم كل كبيرة وصغيرة عن العالم العربي الإسلامي، فلم يتركوا شاردة ولا واردة إلاّ أحصوها وقدّموها وفق تقارير سياسية لإداراتهم، تخص الدين واللغة، والتاريخ والتراث والحضارة، والشعوب والبيئة، والاقتصاد والسياسة، وحتى الأقاليم والمناطق الجغرافية، وبهذا يسّروا الوضع ومهدوا الطريق وسيّروا الاستعمار وفق رغبته ورغبتهم معا، لنهب ممتلكات العالم الإسلامي وخيراته.

كما وأن المستعمر لم يتوقف عند هذا الحد، بل تعدّاه "واتجه إلى إحداث التغيير في التفكير السياسي عند المسلمين، وإجبارهم على تبني النظم السياسية الغربية، والتخلي عن النظم الإسلامية."[1]

ب) الإطاحة بالخلافة العثمانية و إحلال محلها نظم سياسية غربية:

بذل الاستشراق كل ما لديه من قوات وقدرات لإسقاط الخلافة العثمانية، وفك شفرتها التي كانت تكمن في وحدة النظام العربي، الذي يجمعه الدين الواحد وهو الإسلام، رغم تعدد اللغات والأعراق. وبهذا استطاع الاستشراق كوسيلة ضرب الخلافة العثمانية، التي لم تكن تعد مجرد رمز للخلافة الإسلامية وامتداد لها فحسب، بل كانت تمثل أهم ما قام به المسلمون العرب والعجم معا من أعمال، تجسدت في الفتوحات الإسلامية التي تغلغلت وتوغلت في صميم أوربا وعمقها.

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 37.

والواقع أنه بهذه الجهود التي قام بها المستشرقون؛ فإنهم قد تم لهم ما كانوا يصبون إليه، وهو إسقاط التاج الإسلامي من عرشه وتكسيره، وجعل شظاياه على رأس كل قبيلة أو شعب له حدوده الإقليمية والجغرافية الخاصة به. ذلك لأن الخلافة العثمانية والنظام الإسلامي السائدين آنذاك، كانا بمثابة الخطر الذي يهدد الغرب في عقر دياره. وعليه فتحقيق المستشرقين لهذا الهدف لم ينشأ من عدم، وربما حدث ذلك لكونهم أدركوا "أن تشويه صورة الخلافة في الماضي وضربها في الحاضر، يعدّ عاملا أساسيا في محاربة الإسلام، الذي تمكن من خلال الخلافة في عصور قوتها، من إرسال الفتوحات الإسلامية إلى البلاد النصرانية، لمواجهة الجيوش الصليبية ومحاربة الاستعمار الحديث منذ القرن الثامن عشر الميلادي."[1] ودون شك أننا ومن هذا المنطلق نجد المستشرقين قد تمكنوا من القضاء على المدّ الإسلامي، وفتوحاته ونظُمه، ومن منع انتشاره الذي كان يمثل شغلهم الشاغل في كل الأزمان والأصقاع.

وبعد الإطاحة بالدولة العثمانية، والقضاء على الخلافة الإسلامية، لم يتبق للاستشراق غير إظهار النظام الإسلامي بمظهر العجز، والفشل والعدول عن التطور، وذلك بتشويهه وإثارة الشبهات حوله، ونعته بالتخلف، واقتراح ما يحلّ مكانه ويكون بديلا له، وفرضه على المجتمعات الإسلامية المستضعفة بتجزئتها، وهذا البديل إنما يتضح أنه يكمن في النظام الديمقراطي الغربي، الذي زعم الغربيون أنه أفضل نظام توصلت واهتدت إليه البشرية أجمعين، منذ تواجدها حتى عصرنا الآني، وأن النظام السياسي الإسلامي السائد لدى الأمة الإسلامية، نظام قام على الاضطهاد والاستبداد والإخضاع، والإذلال للشعوب الإسلامية.

ولعل هذا النقد الاستشراقي اللاذع، الموجه إلى النظام السياسي الإسلامي، إنما منطلقه واحد وهو تلك النظرة الاستعلائية، التي يرغب الغرب في تحقيقها وتجسيدها على أرض الواقع، بفرضها على العالم كله بغاية حكمه والسيطرة عليه. وربما ما يلاحظ هنا أنه "نقد خال من الموضوعية العلمية، ويعاني من أخطاء منهجية، من أهمها تفسير النظام السياسي في الإسلام، في ضوء خلفية استشراقية سياسية غربية، لا تصلح للحكم على نظام سياسي تابع

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 43.

لحضارة مختلفة، وصادر عن دين معين هو الإسلام، في الوقت الذي لا يرتبط فيه النظام الغربي بمصادر دينية."[1]

وعليه فعلى الرغم من أنه نقد خال من الموضوعية العلمية، إلاّ أنه حقق هدفه الذي سعى من أجله، وهو عزل الشعوب والأمم عن نظامها السياسي الإسلامي، وجرّه لتبني النظم الغربية والعمل بها وسياستها، ومنه تم للعرب والمسلمين استيراد ما يعرف بالنظام البرلماني معلبا دون التأثير عليه، مثله في ذلك مثل الصادرات الغذائية، والقيام بإخضاع الشعوب له دون تهيئة وإعداد مسبق لاستقباله.[2] ومن هنا تبين للغرب بتبنّي العرب والمسلمين لنظامه أنه نظام ظهر بمظهر الأفضلية، وباستطاعته التناسب مع ما يتساير والوضع المستجد في العالم حديثا.

ج) تجزئة الأمة العربية الإسلامية وبعث القوميات داخلها:

نشطت حركة الاستشراق بالعالم العربي الإسلامي، فكانت لها دراسات وأبحاث متعمقة في مختلف المجالات الخاصة به، فبعد الإطاحة بالخلافة العثمانية، وإسقاط نظامها الإسلامي القائمة عليه، يتراءى للغرب إمكانية تقسيم الأمة العربية والإسلامية إلى قبائل وشعوب، وبعث القوميات داخلها وبين أبنائها، وذلك كان تحديدا أثناء فترة الاستعمار المضطهد. وهذا كله إنما كان الهدف من ورائه تفتيت الوحدة العربية خاصة والإسلامية عامة، وإضعافها حتى لا يتسنى لها الدفاع عن نفسها، وبهذا يسهل على المستعمر التمكن من السيطرة عليها كليا، في مختلف مجالاتها السياسية والاقتصادية وحتى الدينية.

ومن هنا استطاع الاستشراق بمستشرقيه ودراساتهم وأبحاثهم التي قاموا بها، تقويض وحدة تماسك الأمة العربية، وتفتيت وتشتيت شملها، بإزالته للخلافة الإسلامية التي زالت بزوال الدولة العثمانية، التي كانت تجمع المسلمين تحت حكم واحد ونظام واحد وهو الإسلام، الذي ضل لواؤه شامخا جامعا لهم عصورا مديدة، ضمن وحدة غير قابلة للذوبان أو التصدع.

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 49.
(2) برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، دط، ترجمة نبيل صبحي، المختار، القاهرة، مصر، دت، ص79.

كما وقد تمكن الاستشراق بهذا العمل من إثارة النزعات والعصيات القومية، بين أبناء الأمة الإسلامية على اختلاف أعراقها "وأبرزها إثارة العصية بين العرب والفرس والترك، والنجاح في عزل هذه الجماعات عن بعضها البعض، وإخراجها من دائرة الرابطة الإسلامية التي ربطتها قديما، إلى دائرة الرابطة القومية التي عزلتها حديثا عن بعضها البعض، وجعلتها تتخذ مواقف معادية على المستوى الإقليمي والدولي."[1]

والواقع أن المستشرقين كان لهم التأثير الكبير والبالغ في تفرقة المسلمين، إلى شعوب ودويلات مستضعفة، وهذا التفريق والتقسيم الذي وقع بين أبناء الأمة الإسلامية، نجم عنه انتصار القوميات والشعوبيات، لاختلاف الأجناس والأعراق واللغات، والتي كانت فيما مضى عناصرا نجح الإسلام في جمعها تحت رايته، وإقامته أمة إسلامية متحدة موحدة العقيدة، لها أساسياتها وأصولها التي تميزها عن باقي الأمم الأخرى.[2]

(3-5-2) في المجال الاقتصادي التجاري:

أ) دور الاستشراق في إضعاف الاقتصاد الإسلامي وتدهوره:

لم يتوقف أثر الاستشراق عند المجالين الديني والسياسي، بل تعداه ليمسّ المجال الاقتصادي التجاري الخاص بالعالم الإسلامي، فبعد انقسام العالم إلى قسمين؛ قسم غربي تحت نظام رأسمالي، وقسم شرقي تحت نظام اشتراكي، كان لابد للمستشرقين من العمل والسعي إلى توجيه فلك الاقتصاد الإسلامي إلى أحد هذين النظامين. كما ولم يكتف المستشرقون الرأسماليون والاشتراكيون معا، عند العمل على جرِّ النظام الاقتصادي الإسلامي إلى أحدى هاتين الدائرتين فحسب، بل تجاوزوه "إلى إعادة تفسير التاريخ الاقتصادي الإسلامي من وجهة نظر الرأسمالية والشيوعية، كنوع من التأصل للنظريتين وتقديمهما على أنهما لا يمثلان خروجا على النظام الاقتصادي الإسلامي."[3]

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 39 - 40.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص 47.
(3) نفسه، ص79.

فقد عمل الاستشراق جاهدا على إضعاف الاقتصاد الإسلامي وتدهوره، وقد تمكن من ذلك لأسباب عديدة، يؤكد المستشرق **جب Gibb** ظاهرها بقوله:"أما ثانية الضربات القاضية، فقد أتت من أن أوربا اهتدت إلى أن العالم الإسلامي يمكن أن تؤخذ عليه السبل طبيعيا واقتصاديا في آن واحد، إذ فتح الطريق البحري إلى غرب إفريقيا والهند، ولم تكن نتيجة هذا قاصرة على نزف أكبر مُعين للرخاء الاقتصادي، ولكنه جعل العالم الإسلامي في عزلة...، وقُضي عليه بالكساد الاقتصادي، وبكل ما يصحبه من الآثار في الحياة العقلية والأدبية للأمة."[1]

ولعل هذا الهجوم الاقتصادي الذي شنّه العالم المسيحي على النظام الاقتصادي الإسلامي، قد سار بوتيرة أسرع مما كان متوقع، وذلك قد ظهر جليا على القسم العربي الإسلامي الاشتراكي، الذي أصبحت الاشتراكية كنظام متبع حتما يدرس فيه ويروّج له، وذلك بهدف تصرف الدول الغربية الاشتراكية بحرّيّة استعصت ممارستها في البداية، كتنمية حقيقية تنتافى ومتطلباتها، شأنها في ذلك شأن النظام الرأسمالي، الذي مهد بطريقة أو بأخرى لتجسيد أطماعه وطموحه، وتحقيقها في مختلف القطاعات الاقتصادية.[2]

وربما هو ما جعلهم يفكرون في إيجاد سبل وطرق، تساعدهم على توجيه شركاتهم التجارية إلى احتكار جلّ ما تواجد من تجارة في العالم، وبهذا أصبحوا كما يرى **جب Gibb** "يشقّون بالقوة منفذا في العالم الإسلامي لمنتجاتهم الخاصة منافسين مصنوعات البلاد المحلية."[3]

وبهذا قد ذابت في ظل هذا التغلغل للنظامين الاقتصاديين المتناقضين، والممزوج بين الرأسمالية والاشتراكية، الوحدة الاقتصادية الإسلامية، وتشتت نظامها بين المدّ والجزر، ونقلت مبادئ هذين النظامين الغربيين إليها. وبهذا أصبح العالم الإسلامي مخضعا لا خاضعا

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 80.
(2) ينظر: محمّد قطب، واقعنا المعاصر، دط، مؤسسة المدينة المنورة للنشر والتوزيع جدة، السعودية، 1407هـ/ 1987م، ص 324 - 325.
(3) ينظر: محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 81.

بإرادته لهما، مما أدّى إلى تعطيل مؤسساته، وعرقلة برامجه، وتجارته واقتصاده ككل، وخير دليل على ذلك قطاع الزراعة الذي أهمل تماما، بسبب ما يعرف بالنهضة الصناعية، فتوقفت سيرورتها على التقدم والرقي كليا.

ب) مرحلة الاستفاقة وإعادة النظر(لإ صلاح النظام الاقتصادي الإسلامي):

كانت محاولة الاستشراق لإغراق النظام الاقتصادي الإسلامي، وإذابته وصهره في النظامين الاقتصاديين الرأسمالي الاشتراكي، محاولة استحقت العناء للوصول إلى غايتها. فبعدما بلغ الاستشراق هدفه تفطن من العرب المسلمين من نادى بالصحوة الإسلامية، لإصلاح النظام الاقتصادي الإسلامي، وإعادة بعثه من جديد وبنائه، بتأسيس مراكز ومؤسسات خاصة به، لها نظرياتها المستمدة من دستورها الذي هو الإسلام، والموافقة لما يمليه العصر، دون فقدان ما يركز عليه ذلك الدستور من أسس ومقومات، ترفعه حتما عن الرأسمالية والاشتراكية، كالعقيدة، والمثل والقيم والأخلاق، والمبادئ والأحكام الاقتصادية الإسلامية، والتي لم تكن من أجل التطور والنمو والازدهار فحسب، بل من أجل تفادي الإخلال بالنظام الاقتصادي الإسلامي، وذلك بفرض ما يعرف بالتوازن الكلي له إذا ما قارناه بالرأسمالية والاشتراكية كنظامين سائدين في العالم، متجردين من الأهداف الإنسانية الإلهية السامية، المتجاوزة لاقتصاديها في حدّ ذاته كل التجاوز، والمعروف لدى الإسلام والمسلمين.[2]

(2-5- 4) في المجال الاجتماعي والثقافي:

أ) دور المستشرقين في فهم النظام الاجتماعي الإسلامي:

أولى نفر لا يستهان به من المستشرقين، جلّ دراساتهم للمجتمعات الإسلامية، محاولين فهمها داخليا وخارجيا. وهذا العمل قام به فئتان من المستشرقين؛ الأولى زارت البلاد العربية والإسلامية، وتعرفت عليها معرفة وثيقة عن قرب، ودرستها وأوصلت واقعها إلى العالم

(1) ينظر: محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص82 - 85.

أجمع، في صورة حية إيجابية أم سلبية كانت رغم سطحيتها. أما الثانية فلم تقم بزيارة البلاد العربية والإسلامية، ولم تحي في أرضها وبين مجتمعاتها، ولم تعايش واقعها المعاش، فدرستها عن بعد دون معرفتها عن قرب، وقدمتها للعالم برمته في صورة مشوهة خيالية، بعيدة عن الواقع المعاش، الذي يحياه المجتمع في تلك البلاد الإسلامية، مستمدة من قصص خيالية كحكايات "ألف ليلة وليلة" وغيرها.

وربما دوافع الاستشراق للقيام بمثل هذا العمل، جاءت انطلاقا من النظرة الاستعلانية الغربية الأور- أمريكية، التي تنظر للمجتمعات الغربية على أنها هي الأرقى في العالم، نظرا لما ساد فيها من نظريات معرفية، وفلسفات علمية، ومن هنا جاءت دراساتهم الاستشراقية متأثرة في أحكامها على المجتمع الإسلامي، "بالرؤية الاجتماعية الغربية، وهي رؤية مخالفة للرؤية الإسلامية، من حيث أنها تنظر إلى المجتمع مستقلا عن الدين، كما أن علاقاتها بالأخلاق علاقة نسبية، متأثرة باختلاف المدارس الغربية حول مفهوم الأخلاق، ودوره في البناء الاجتماعي، في حين أن النظام الاجتماعي في الإسلام نظام نابع من الدين، ملتزم بالأخلاقيات الاجتماعية التي يفرضها الدين نفسه."[1]

والواقع أن ما مهد لتحقيق التأثير على المجتمعات الإسلامية بإحداث التغيرات وخاصة بالبلدان المحتلة غربيا، هو ذلك التكاتف للجهدين الاستعمار والاستشراق، والدليل على هذا ما قام به الاستعمار من تحطيم للملكيات الجماعية للأراضي قصد فك الروابط القبلية وما يجمعها في جو الوحدة العربية والانسجام.[2] بل وحتى التفريق بين مجموعة من القبائل كالبربرية والميزابية وغيرها. وبهذا استطاع الاستشراق التأثير على المجتمعات العربية والإسلامية بعزلها عن طابعها الإسلامي وإخضاعها لطابع غربي وفق نماذج غربية في قيمها وعاداتها وتقاليدها وأساليبها الحياتية ككل.

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 57 - 58.
(2) ينظر: مازن مطبقاني، الحياة الاجتماعية في المغرب العربي بين الاستعمار والاستشراق، جدة، السعودية، عدد 471، رمضان/ شوال 1409هـ، ص 352 - 362.

ب) دور الاستشراق في التأثير الغربي على المجتمعات الإسلامية الحديثة:

انصبّ تركيز الفكر الاستشراقي في دراساته للمجتمعات الإسلامية وبالأخص الحديث منه،على تغريبه والعمل الدؤوب على التأثير عليه بإحادة الأسرة المسلمة عن قيمها ومبادئها، وقد وصلت إلى هذا كله من خلال سلخ الفرد المسلم أولا عن كل ما يتمتع به من أخلاقيات إسلامية وقيم اجتماعية، بفرضهم البديل المتمثل في المجتمع الغربي كأنموذج بحتذى به.

ولما كانت الأسرة هي الخلية الأساسية لبناء أي مجتمع كان، والمجتمع الإسلامي واحد منه، فقد ركزت الدراسات الاستشراقية عليها "وانتقدت القيم المتحكمة في العلاقات الأسرية، وهاجمت السلطة التي يتمتع بها الأدب داخل الأسرة، واعتبرتها من أسباب تخلف الأسرة المسلمة. وطالبت بإطلاق الحريات داخل الأسرة، ونادت بتغيير القيم الاجتماعية المتحكمة في الأسرة المسلمة."[1] وهذا كله إنما كان بخلفيات استشراقية تمثلت في تفكيك المجتمع الإسلامي روحيا وجسديا، وبإخراج الأسرة المسلمة عن دينها وعرضها، وقيمها ومبادئها، للتمكن الغربي من السيطرة والهيمنة عليه كليا.

والملاحظ أن الاستشراق لم يكتف بهذا الحدّ بل تجاوزه إلى الهجوم على المرأة المسلمة ومحاولة تغريبها وذلك أولا وقبل كل شيء بدراستها ووضعيتها داخل الأسرة والمجتمع معا متهمينها "بأنها أسيرة الرجل وأمته، لاتتمتع بأي حقوق وحريات، وليس لها شخصية مستقلة عن الرجل، واتهموها في عقلها بأنها في وضع عقلي متخلف، فهي جاهلة غير متعلمة، وهي عضو عاطل داخل المجتمع المسلم، طالما أنها لا تتمتع بحقوق العمل والأنشطة المتاحة للمرأة في الغرب."[2]

وبهذا حاول الاستشراق تنبيه المرأة المسلمة، إلى ضرورة مطالبتها بمساواتها مع الرجل في جميع الحقوق والواجبات، فأخذ يحثّها "على الثورة والتمرّد على وضعها داخل المجتمع المسلم، والمطالبة بحقوقها الضائعة و التشبّه بالمرأة الغربية، فتصبح عضوا كاملا في المجتمع

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 59.
(2) المرجع السابق، ص 63.

له حقوق الرجل وعليه واجباته".[1]

ومن هنا استطاع الاستشراق أن يؤثر على المرأة المسلمة، بجعل المرأة الغربية أنموذجا يحتذى به في كل ما يخصها من مجالات تثقيفية كانت أو غيرها. ومن ثمة تغريبها وإخراجها عن نطاقها الثقافي وما يحمله من عادات وتقاليد استقتها من مجتمعها الإسلامي، واستخدامها "في الاستيلاء على غرائز مجموعات من شبّان الأجيال المتتابعة في البلاد الإسلامية، وقد فعلوا ذلك منذ بدء النهضة العلمية والصناعية الحديثة التي تولى الأوربيون قيادتها في العالم".[2]

كما وأن من بين التأثيرات الاستشراقية التي نتجت عن هذا التحريض الكلي للمرأة المسلمة، انسلاخ المرأة عن قيمها ومثلها ومبادئها، مثل نزع الحجاب وارتدائها للباس الفاضح الذي يتنافى والإسلام. واختلاطها مع الرجل الأجنبي بعد أن كانت في منأى عنه و"لذلك اضطر المبشرون والمستشرقون أول الأمر، أن يضموا إليهم فريقا من المبشرات اللواتي يحملن مهمة التبشير إلى النساء المسلمات".[3] بالإضافة إلى تحملها المسؤولية بدل الرجل، وممارستها للحريات وفي اعتقادها أن هذه الأمور إيجابية، ترقى بها إلى مكانة المرأة الغربية، التي هي في حقيقة الأمر في وضع حرج ذا مظهر سلبي، بعيد عن كل ما ضمّنه الإسلام من نزاهة وطهارة، ونظارة وحقوق للمرأة المسلمة.

وقد ساعدهم في ذلك إضافة إلى العمل المباشر، القنوات والإذاعات الإعلامية، التي سعت ومازالت إلى توجيه تثقيف المرأة المسلمة. ولم يتوقف التأثير الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى مسألة تعدد الزوجات التي ضلت شغل المستشرقين الشاغل، والتي أساؤوا فهمها بصورة صحيحة، إذ اعتبروها "مظهرا من مظاهر الاضطهاد الإسلامي للمرأة، وتحويلها إلى أَمَةٍ للرجل، وإهدار كرامتها، وجعلها في مرتبة تالية للرجل

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 63.
(2) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 198.
(3) المرجع السابق، ص 197.

من حيث الأهمية والقيمة."[1]

ومن الواضح أن هذه النظرة الاستشراقية إنما منطلقها من وضع المرأة المسلمة داخل مجتمعها الإسلامي، والذي عجز المستشرقون عن الولوج إليه، فحكموا عليها بهذا الحكم من خلال نظرتهم السطحية، التي لم تلم بالقدر الكافي من معرفتهم لها، بقدر ما جهلوها وحياتها داخل هذا المجتمع الإسلامي، التي ضمن لها ودستوره مختلف حقوقها مع أخيها الرجل، الذي مثل لها رمز الحماية والوقار.

ج) إحياء الثقافات القومية وبعثها في العالم الإسلامي:

اهتم الاستشراق كعادته بكل ما يحطّ من قيمة الثقافة العربية الإسلامية؛ إذ نجده قائما بكل ما لديه من مرتكزات لنشر الثقافات القومية وحتى القبلية ،على دراسة الآداب القومية الشعبية الإسلامية لكل إقليم على حدى.

ولعل القيام بنشره لثقافات قومية وحتى قبلية، إنما كان لإثارة النزاعات القومية فيما بين المجتمعات الإسلامية، ولتفتيت اللغة العربية الفصحى التي هي لغة القرآن الكريم، والتي يعتمدها المسلمون في كل الأزمان والأمكنة. ولذلك نجد بعض المفردات الأجنبية الغربية والغريبة عنها قد غزتها.

والواضح أن ما ساعد على نجاح هذا العمل، ما قام به الاستشراق بمستشرقيه من إسهامات لها وزنها الفعال في هذا المجال؛ إذ "تعمّد هؤلاء أن يبقوا لهذه الألفاظ ظلها الغامض، حتى يكون لغموضها إشعاع سحري يجعل لها تأثير على نفوس ضعيفة، أمثال الببغاوات من السذج البسطاء الذين تعلموا صناعة القراءة والكتابة، فهؤلاء يردّدونها دون أن يفقهوا معانيها وما ترمي إليه، وهم يظنون بغباء أن كل ما يأتي به العلم الغربي الحديث ينبغي أن يكون بلغة لا يفهمونها."[2]

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 70.
(2) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ص 254.

وعليه فإن هذا الغزو اللفظي الذي مسّ اللغة العربية الفصحى، كان له تأثير كبير جسّد محاولة الاستشراق بضربها كلغة كانت حية في عصر من العصور، وبتفتيتها وفك وحدتها، وإحلال اللهجات القومية والقبلية المحلية محلها. وهذا مؤدّاه أخيرا "إلى إحياء العصبيات وتفريغ هذه الموضوعات من مضامينها الدينية والأخلاقية والإسلامية، لتعبر عن قيم خاصة بجماعات خاصة منفصلة عن المجتمع الكبير."[1]

ومن اللغات التي عمل الاستشراق على بعثها وإحيائها من جديد، نجد مثلا: السريانية في العراق وسوريا، والعبرية في فلسطين، والقبطية في مصر. والحديث عن اللغة العربية يجرنا حتما للحديث عن الآداب المكتوبة بها؛ إذ تحول الكتّاب من التأليف بها كلغة رسمية إلى التأليف باللّهجات المحلية، وأصبح كل أديب ينحاز إلى قوميته وقبليته. وهذا العمل كان للاستشراق دون شك يد طولى فيه، إذ حقق نجاحه بالتأثير في هذا المجال، حيث أن "التركيز على الآداب الشعبية والإقليمية يودّي بطبيعة الحال إلى تفضيل استخدام اللغات واللهجات المحلية كلغة للتعبير عن مضامين قومية شعبية، وهجر اللغة العربية الفصحى، ولغات الشعوب الإسلامية الرئيسية، التي يتحدث بها أعداد ضخمة من المسلمين، مثل التركية والفارسية والأوردية."[2]

(2-5-5) في المجال العلمي والفكري:

كانت للاستشراق القدرة الكافية على الولوج إلى العالم العلمي الفكري الإسلامي، وبخاصة الحديث منه والمعاصر، وذلك من خلال زرع مختلف النظريات الغربية بين أوساط المسلمين وشرائحهم الاجتماعية، والتي عمد الاستشراق من خلالها بنشر وبث سمومه العلمية والفكرية في عقول وأذهان المسلمين، إلى تحقيق أهداف عديدة يمكن حصرها فيمايلي:

أ) تشتيت الجهود العلمية والفكرية الإسلامية:

عمل الاستشراق منذ بداياته الأولى على زرع الأفكار الفاسدة والنظريات غير الصالحة

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 98.
(2) المرجع السابق، ص98.

بين أفراد المجتمع الإسلامي، من أجل الدفع بهم إلى تقمصها ثم معارضتها من قبل مفكري الإسلام فيما بعد، بالرد على تلك النظريات الغريبة المتبناة من قبل أبناء المسلمين، وهذا كله من أجل التفرقة وإشعال نار الفتنة بينهم، وبهذا يتسنى للغرب فرض السيطرة على العالم الإسلامي، وإخضاعه لسلطانه وجعله تابعا له بعدما كان متبوعا.

ومما لاشك فيه أن الاستشراق قد حقق مبتغاه ونجاحه في ذلك كله، والذي كان كنتيجة لعمله، على "إثارة الشكوك الإسلامية حول جدوى التمسك بالتناول الإسلامي، أو المعالجات الإسلامية لمشاكل المجتمع المسلم، فهو يشكك في قيمة التعليم الديني السائد خاصة في الجامعات الإسلامية، ويدعو إلى ما يسميه تحديث العلوم والمناهج، وهجر الطريقة التقليدية في التعليم، ووضع أسس جديدة للتعليم، تقوم على نظريات ومناهج غربية."[1]

والواضح أن تشكيك الاستشراق في قدرة الإسلام على تناول القضايا الإسلامية ومعالجتها، جاء كامتداد لتشكيكهم في صحة المصدرين الأساسيين للدين الإسلامي، والمتمثلان في القرآن الكريم والسنّة النّبوية الشّريفة، وهذا ما سعى الاستشراق إلى تحقيقه منذ البداية، وبتجسيده على أرضية واقع المسلمين يكون قد تمكن فعليا من تجسيد فكرة محاربة الإسلام، وطمسه من الوجود تماما كدين تميزت به الأمة الإسلامية على باقي الأمم، فعلى الرغم من أن فكرة "إنكارهم أن يكون الإسلام دينا من عند الله وإنما هو ملفق عندهم من الديانتين اليهودية والمسيحية، وليس لهم في ذلك مستند يؤيده البحث العلمي"[2]، لم يكن لها أساس من الصحة، فإنهم استطاعوا أن يدخلون بعض الرّيب لقلوب بعض المسلمين ممن ضعف إيمانهم، فاتبعوهم وتبنوا أفكارهم، وأخذوا يعتمدون على مصادر غير موثوقة في التدليل على أن أقوالهم صحيحة لا تقبل الجدل أو التغيير.

ب) دور الاستشراق في نشر القيم الغربية والأفكار اللامعقولة:

دأب الاستشراق بجهود متواصلة على ضرب الفكر الإسلامي في صميمه، وذلك بنشر ما

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 90.
(2) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مالهم وما عليهم)، ص 27.

يملك من آراء مشوهة وزرع أفكار زائفة عن الإسلام، بهدف هدم ما يحتويه من أخلاق راقية، هي منأى عن الفساد والتحريف والتلفيق، الذين حاول الاستشراق غرسهم وفرضهم على أبناء العالم الإسلامي.

والملاحظ أن هذا العمل المشين الذي قام به المستشرقون، إنما كان مصدره اطلاعهم على بعض المؤلفات التي لا تصلح لأن تكون مصادرا دالة على الواقع المعاش للعالم الإسلامي، وتصور حياة مجتمعاته بصورة يتخللها نوع من الخيال، مثل كتاب "الأغاني" لـ **لأصفهاني** وحكايات "ألف ليلة وليلة"وغيرها كثير.

وقد كان اهتمام المستشرقين واضحا تمام الوضوح بهذا الجانب؛ إذ قاموا "بنشر وتحقيق نماذج ونصوص من الأدب السلبي، المدفون في بعض المصادر الأدبية القديمة، بل واعتبار ما تقدمه من نماذج لحياة منحرفة وفاسدة على أنه من طبيعة الحياة الإسلامية."[1]

وبهذا يكون المستشرقون قد اعتمدوا المصادر التي لا علاقة لها بالحياة الإسلامية الواقعية، لإظهار العالم الإسلامي بصورة سلبية مشوهة لا تمت بصلة لواقعه المعاش، الأمر الذي يسهل لهم غرس قيمهم التي هي بمنأى عن الدين الإسلامي، ولربما هي بمنأى عن الديانات الأخرى نظرا لما يحيوه من واقع يفصل الدين عن الدنيا.

كما تجسد أثر الاستشراق في العالم الإسلامي بنشره الأفكار اللامعقولة، البعيدة عن الواقع أكثر منها إلى الخيال. فقد عمل على نشر كل ما هو خرافي أسطوري وله علاقة بتاريخ الوثنيات، وما امتلكته الشعوب العربية من حضارات قبل مجيء الإسلام. والواضح أن القيام يمثل هذا العمل إنما كان من أجل "تمجيد أبطال التاريخ القديم وإحياء أعمالهم بما تحتويه من أفكار خرافية، وأساطير عن أعمالهم الخارقة للعادة، والتي تخرج بهؤلاء من دائرة البشرية إلى دائرة الألوهية."[2]

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص 93.
(2) المرجع السابق، ص 96.

إضافة إلى محاولة نشرهم أمور غير معقولة، لها علاقة بالتصوف لجذب المسلمين إليهم، وغمسهم فيه حتى يبعدوهم عن واقعهم الفكري العلمي. وبما أن التصوف في نظرهم يمثل الواقع الديني الخالص للمسلمين، ونظرا لما كان له من آثار سلبية كان المستشرقون أشد حرصا على إظهارها ونشرها، وتقديمها على أنها تمثل الروح الدينية الحقيقية في الإسلام. فالتصوف يمثل عندهم التجربة الدينية الحقيقية عند المسلمين، أو المعبرة عمّا يسمّونه بالروحانية الإسلامية."[1]

والثابت أن العمل على إثبات هذه الحقائق المشوهة عن الإسلام ومجيئه سخّر لها المستشرقون كل ما لديهم من إمكانات مادية ومعنوية، ومن أهم السبل التي لجأوا إليها لتحقيق ذلك اعتمادهم على المناهج النقدية الغربية، وأهمها المنهج النقدي التاريخي والأدبي، الذي كان متطورا آنذاك حين طبّقه علماء الغرب على كتابي العهدين القديم والجديد[2]، والمعدَّلَين من طرف البشر في أغلب أحكامهما ومبادئهما، ظنا منهم أنه بإمكانهم تطبيق ذلك على ما جاء من كلام منزه من العزيز الحكيم، في كتابه الكريم الذي هو **"القرآن"**، الممثل دستور الأمة العربية خاصة والإسلامية عامة.

والملاحظ أن سعي المستشرقين وجرأتهم على طمس الإسلام وتعديله لم يكلل بالنجاح، إذ كان كتاب الله منزها ومحفوظا وسيبقى كذلك، وأن التجرد الاستشراقي لمثل هذا الفعل إنما كانت غايته واحدة وهي زرع الفتن، وتشكيك أبناء المسلمين في علاقتهم بما يدينون به من دين.

ومما لاريب فيه أن الاستشراق لم تنحصر آثاره كلها في الجانب السلبي، إذ يمكن أن نلتمس فيه نوع من الآثار الإيجابية على المسلمين، الذين حين رأوا أن علماء الاستشراق يصرّون وبجهد دؤوب على تلفيق التّهم والتّزوير والتشويه للدّين الإسلامي، كان لابد لهم من التّصدي لذلك بالردّ على هذه الافتراءات بآراء رشيدة وأقوال سديدة. ثم إن هذه الحركة الفكرية أثرت نوعا ما بالإيجاب "في خلق علماء مسلمين مهتمّين بالبحث والتنقيب في أوقات

(1) محمّد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ص97.
(3) المرجع السابق، 102.

كثيرة، انتشر فيها الجمود الفكري بين علماء المسلمين، ودفعت طريقة المستشرقين في البحث والتنقيب بعض الباحثين المسلمين إلى الاهتمام بالبحث وتوثيق المعلومات، حتى يصبح كل منها إنشائيا."[1]

كما أن بعض الدراسات الاستشراقية والتي اتسمت بالتجرد والموضوعية العلمية، جاءت مبنية على حقائق ووقائع أصلية غير خاضعة للتزييف والتشويه، وذلك لأن أصحابها تنازلوا عن عصبيتهم إلى درجة دخولهم الإسلام، واعتناقه كدين واحد ووحيد لديهم.[2]

والواقع أن المتأمل للدراسات والبحوث الاستشراقية التي لا تعد ولا تحصى، وما حققته من نتائج لما بذله المستشرقون من جهود مضنية لذلك، سيتراءى له حتما أن هذه الدراسات إنما كانت لها آثار إما سلبية فاقت كل التصور، وإما إيجابية في زيٍّ من الحياء العلمي الموضوعي النزيه.

وخلاصة مما سبق أن الاستشراق جنّده الغربيون لمصالحهم بكل ما يملك من إمكانيات، منذ بداياته الأولى وإلى يومنا هذا، وكعلم يخفون وراءه نواياهم المضمرة الضغينة في جلّها، وذلك من أجل تحقيق غاياتهم وأهدافهم، وفق مناهجا اتبعوها ووسائلا أنجزوها، لتسهل لهم التأثير في العالم الإسلامي العربي منه وغيره، ومن ثمة يتمكن الغرب من السيطرة الكلية عليه، والهيمنة على ما يملك من خيرات وثروات طبيعية تميزه عن باقي الأمم في العالم بأسره.

(1) طارق سرى، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، ص 57.
(2) المرجع السابق، ص 58.

تقديم:

نظرا لما عرفته الدراسات المقارنتية و الاستشراقية من تطورات، بسبب ما مرت به من عوامل؛ فإنهما قد تداخلا في العديد من الأمور والمواضيع وحتى في المجالات الأدبية، ولعل هذين العلمين الذين ولجا إلى العالم كدراستين بمحاذاة، حتى وإن سبق الاستشراق الأدب المقارن إما من حيث الإرهاصات الأولية، وإما من حيث النشأة الحقيقية لكل منهما، فإننا نجدهما قد تداخلا فيما بينهما في عدة ميادين، منها مثلا أدب الرحلات الذي يعد مجالا خصبا لبحوث الدراسات المقارنة، مثلها في ذلك مثل الدراسات الاستشراقية التي أعطت جل اهتمامها لأدب الرحلات والرحالة، إذ كان للاستشراق دور بارز في التعريف ببلدان ومناطق غير غربية، وذلك بوصفها في نتاجات أدبية، كان سبب تواجدها ما قام به الأدباء الرحالة من رحلات متباينة، و متفاوتة من رحالة إلى آخر، نظرا لاختلاف المناطق التي زارها وارتحل إليها كل واحد منهم على حدى.

أيضا من المجالات التي تداخلا فيها الاستشراق والأدب المقارن، نجد الترجمة التي كانت تمثل صنفا فرعيا لكلاهما، وذلك لاعتماد الإثنين عليها إما في البحث الاستشراقي و إما في الدرس المقارن. إذ أن الاستشراق كان يعتمد على الترجمة لنقل التراث العربي الإسلامي الزاخر، بنتاجه الأدبي وبحثه ودراسته، ونقله إلى أبناء الغرب والعالم برمته.

كما كان الدرس المقارن يرتكز شأنه في ذلك شأن الاستشراق على الترجمة في نقل النصوص من لغتها المصدر إلى لغتها الهدف، وذلك لفهمها وبحث ما يربطها ببعضها البعض من علائق التأثير والتأثر، وما يجمعها من أوجه تلاق واختلاف، مما ييّسر على الأدب المقارن دراستها دراسة مقارنة.

وبهذا تكون الترجمة قد مثلت الجسر الذي ربط أواصر الآداب والثقافات والمعارف، بين مختلف الأمم و الشعوب و الأقوام، رغم ما فصلها من حدود لغوية و جغرافية و عرقية.

إضافة إلى ذلك فإن ما قامت به الدراسات الاستشراقية بنقلها للتراث الحضاري العربي و الإسلامي معا، كانت قد اطلعت الغرب و العالم على ما اكتنزته البلاد العربية الإسلامية على وجه التحديد، من نتاج فكري و إبداعي و أدبي، الأمر الذي أبهرهم و أذهلهم فتأثروا به، و نهلوا منه كمصدر أقاموا عليه حضارتهم و إبداعاتهم و نتاجاتهم.

ودون شك أنهم نحوا نحو التواليف العربية الإسلامية في تلك الإبداعات والنتاجات، الأمر الذي سهل على المقارنين و بخاصة العرب منهم، بحث ما يكمن من مواطن ائتلاف واختلاف بين المؤلفات العربية و الغربية، إضافة إلى دراسة ما يربطهما من علاقة كان سببها تأثير العرب في الغرب، و هذا الأمر لم يقتصر بحثه على المقارنين العرب فحسب بل أكد الكثير من المستشرقين حقيقة تواجده بالفعل دون مراء.

(3- 1) أدب الرحلات والاستشراق من منظور المقارنين العرب:

ارتبط مصطلحي أدب الرحلات و الاستشراق ببعضهما البعض ارتباطا وثيقا، عبر ما عرفاه من تطورات خلال ما مرَّا به من حقب زمنية زادت من توطيد العلاقة بينهما، حتى صارا لا يستغنيان عن بعضهما. حيث كان من الرحالة الغربيين من هم مستشرقون وكان من المستشرقين من هم أدباء رحالة.

ولذلك فبذكر الاستشراق أو أدب الرحلات، لابد و أن يصاحب أحدهما الآخر أثناء ذلك، إذ أصبح من الصعب جداً الفصل بينهما بأي حد من الحدود. فما سبب ذلك؟ وفيما تكمن هذه العلاقة الرابطة بينهما؟

(3- 1- 1) التعريف بأدب الرحلات:

لابد لأي من أراد أن يتعرض لأدب الرحلات أن يعطي أولا مفهوما للرحلة و ما يُكوِّن خطابها من خصائص و مميزات.

أ) مفهوم الرحلة:

لعل كل من يحاول أن يعطي مفهوما للرحلة يجد ذلك من غير اليسير له، شأنها في ذلك شأن الأجناس الأدبية الأخرى وما تنتمي إليه من شعر ونثر، إذ أنها تحمل في ثناياها انتاجات متعددة في مجالات مختلفة كالتاريخ والجغرافيا والأدب والرسائل والحكايات وغيرها، الأمر الذي قد يُسهم نوعا ما في "صعوبة القبض على تعريف يجمع في حدّه زخم الخصوصيات والتنويعات في النصوص الرحلية العربية ."[1]

ولعل هذه الصعوبة هي التي جعلت بعض أصحاب المعاجم يمتنعون عن صياغة تعريف كامل شامل للرحلة، واكتفوا بإشارات حفيفة لما يميزها وتختص به، بحيث أصبحت الرحلة من منظورهم تمثل "في الأدب العربي منزلة رفيعة، و أصبحت من الفنون الشائعة

(1) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ط2، دار القرويين، الدار البيضاء، 2003م، ص165.

في معظم بلدان العالم ."[1] هذا بالإضافة إلى ما للرحلة من إثارات ناجمة " من الوصف الطريف للواقع،

والسرد الفني للمغامرة الإنسانية والعواطف المحركة للبشر، ونابعة أيضا من أنواع الشخصيات التي تبرزها للقارئ ."[2]

و مما يتضح أن هذه التعاريف التي أعطِيت للرحلة، لا تشفي غليل القارئ و الباحث معا، و لذلك وجب ربطها مع كلمة أدب الذي يُعد مجالها المنتمية له. فصار المصطلح بذلك " أدب الرحلة ".

ب) تعريف أدب الرحلة:

يُعد أدب الرحلات مجموعة أثرية أدبية، تمثل ما يعطيه الأديب الرحالة من انطباعات مختلفة، عمّا قام به من رحلات في مختلف الأقطار، لأهداف وغايات متعددة. فينقل من خلالها ما رآه وعايشه، لأمم وشعوب وأقوام، من سلوكات وأخلاق وعادات وتقاليد ومعتقدات وأديان. وهذا النوع من الأدب يمثل مجالا هاما من مجالات الدراسات المقارنة، كما يمثل مصدرا هاما أيضا بالنسبة للدراسات الاستشراقية. و عليه فأدب الرحلة تباينت تعاريفه لدى العديد من الباحثين ومنهم مثلا **سعيد علوش** الذي يراه على أنه "أدب يدخل في درس "الصورولوجية*" أي دراسة شعب عند شعب آخر ."[3]

والملاحظ أن بهذا التعريف الذي أورده **سعيد علوش**؛ يكون قد صبّ كامل اهتمامه على التأكيد على المجال الذي تنتمي إليه الرحلة، ليصل بعد ذلك إلى رؤوس الأدب الرحلي الذين يتصدرهم **جان ماري كاريه Jean Marre Carre**، و رفاعة رافع الطهطاوي، و أنور

(1) جبور عبد النور، المعجم الأدبي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984م، ص121.
(2) المرجع السلبق، ص122.
(*) الصورلوجيا: معناها: الصورة الصورة الأدبية للآخر(Imagologie).
(3) سعيد علوش، معجم المصطلحات المعاصرة، دط، المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، المغرب، 1984م، ص57.

لوقا، ليؤكد بعد ذلك على أن العادات والتقاليد والتأثيرات الإقليمية هي التي يتبعها أدب الرحلات[1]، لما يقدمه من وصف لها عايشه الأدباء الرحالة كشهود عيان.

وربما هذا الاستعصاء في إيراد وإيجاد تعريف واف لأدب الرحلات، هو ما أدّى إلى خلو مختلف المعاجم والموسوعات من وجود تعريف للرحلة بها، وهو ما جعل الموسوعة العالمية Encyclopédie Universalis تنحو المنحى نفسه، حيث اقتصرت على الإشارة إلى الخاصية الأساسية التي تميز الرحلة، والتي تكمن في التنوع الخاص بالمظاهر المختلفة. بالإضافة إلى الإشارة إلى دخول الرحلة ضمن السير الذاتية، ذلك أن الرحالة هو نفسه الراوي وهو نفسه المؤلف [2]، وذلك لأن ما يجمعهم هو مجال واحد مما يستلزم أنهم شخص واحد.

ولعل القاموس الوحيد الذي أورد تعريفا خاصا بأدب الرحلة هو قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية (عربي - إنجليزي - فرنسي)، الذي عرّفه على أنه "نوع أدبي يقوم على وصف الأديب لما شاهده في رحلاته من عمران، وأحداث وأشخاص وعادات وتقاليد وغيرها."[3]

والواضح أن هذا التعريف الذي اقتصر على المشاهدة، قد أخرج العديد من الكتابات التي كتبها أشخاص غير أدباء من مجال أدب الرحلات، و ربما ذلك لسبب هو أننا لا نكاد نلمس جانبا أدبيا فيها. غير أنه و رغم هذا فإن أدب الرحلات ظلّ يحوي هذا النوع من الكتابات.

وإضافة إلى هذه التعاريف نجد تعريف آخر أورده **أنجيل بطرس** لأدب الرحلات قائلا : "هو ما يمكن أن يوصف بأدب الرحلة الواقعية، وهي الرحلة التي يقوم بها رحالة إلى بلد من بلدان العالم، ويُدّون وصفا له، يسجل فيه مشاهداته، و انطباعاته بدرجة من الدقة و الصدق وجمال الأسلوب و القدرة على التعبير."[4] وهذا التعريف لا يخرج في مفهومه عن التعريف

(1) ينظر: سعيد علوش، معجم المصطلحات المعاصرة ، ص57.

(2) ينظر: Encyclopédie Univérsalis, Op. GiT, p.p.630 - 631.

(3) إميل يعقوب، بسام بركة، مي شيخاني، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، عربي - إنجليزي - فرنسي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1997، ص25.

(4) أنجيل بطرس، الرحلات في الأدب الإنجليزي، مجلة الهلال، العدد 7، السنة 83م، جويلية (يوليو) 1975م، ص52.

الذي سبقه، إذ اقتصر هو الآخر على عامل المشاهدات وتسجيل الانطباعات، مع تجاوزه إلى التنصيص على شروط ذلك التسجيل الواردة في العبارة الأخيرة، والمتمثلة في "الدقة والصدق وجمالية الأسلوب والقدرة على التعبير".

وبهذه التعاريف التي رصدناها، نلاحظ أن أدب الرحلات هو صورة عن الأمة التي زارها الأديب الرحالة، و جاب أقطارها، و تعرف على أحوالها، و اصطدم بشعوبها. فعبّر عنها بوصف لما شاهده وسجله من انطباعات، كان هو ذاته كشاهد عيان لها، عايش أحداثها مكانا و زمانا، ثمّ نقلها إلى القارئ في حلة تستهويه و تستجذبه، وتتوافق مع ذوقه، بهدف تعريفه بالغير من الأمم و امتناعه بما تعايشه شعوبها من وقائع مختلفة، من حياة وعادات وتقاليد الشعوب.

وبهذا أصبح أدب الرحلة رابطة بين الشعوب والرحالة، أثناء رحلاتهم المديدة، وغدا بذلك ذا أهمية بالغة المنأى في الأدب المقارن، إذ أن الرحالة أثناء رحلته إما الطويلة و إما القصيرة "يتفاعل مع الأدباء والشعراء والنقاد والمؤرخين فيتأثر بهم، ويحمل انطباعاته في رحلته العلمية التاريخية الأدبية، ويترجم للشعراء والأدباء الذين يتقابل معهم، ويسجل التيارات الأدبية والسياسية والاجتماعية في رحلته، وينقلها إلى أبناء أمته فيتأثرون بها، ويلقحون بها أدبهم وفنهم ."[1]

وقد كان لهذا التأثير الناتج عن الرحلات و آدابها و أدبائها، وقعه المؤدي إلى تلاقح الأدبين وتلاقيه في عدة نقاط. وذلك إما بالنقل و إما بالترجمة و إما بالتأليف. وهو ما وثق "الصلات و الفنون و الآداب فازدهر الأدب و النقد بواسطة هذه الرحلات القيّمة ."[2]

ومن الواضح أن تبادل الرحلات الأدبية والتاريخية والعلمية بين مختلف شعوب و أقوام العالم، إما في العصور القديمة و إما في العصور الحديثة، كان لها دورها الفعال و الإيجابي في النهوض بالأدب المقارن و دفعه إلى الازدهار.

(1) محمّد رمضان الجربي، الأدب المقارن، ص59.
(2) المرجع السابق، ص59 - 60.

ج) تطورات أدب الرحلة و مؤلفاته:

لقد ألفت كتب زاخمة في إطار أدب الرحلات، شكلت رابطا تواصليا لمعرفة الآخر، فنقلت العديد من المواصفات لمناطق خارجية عن نطاق بلد الواصف، الذي أثرت بدوره مؤلفاته بتلك المشاهد والملاحظات المسجلة عن كثب، و لعله الأمر الذي جعله يترك بصمات بارزة في أدب الرحلات منذ عهوده الأولى إلى يومنا هذا.

ومن بين أولئك الرحالة الذين كان لهم باع طويل، في وصف ونقل تلك الصور والمشاهد عبر مؤلفاتهم الرحلية؛ **بوزا نايس Pozza Naise**، و ذلك في كتابه المعنون بـ: "جولة في بلاد الإغريق" الذي ألفه عام 173ق.م [1]، و قد نقل عبره الملامح الجغرافية بوصفه لمناطق يونانية. كما نجد الرحالة ؛ **هيرودوت Hirodoutt** هو أيضا قد استلهم أفكاره من رحلاته الطويلة، التي قام بها في بلاد الإغريق، و التي أثمرت بتقديمه عرضا مميّزا للتاريخ عام 425 ق.م. و قد عدّ بذلك حقا أبا للتاريخ و لأدب الرحلات [2] في آن واحد.

وبعد ذلك عرف أدب الرحلات منحى تقليديا، وخاصة في العصور الوسطى، إذ أن الكتب التي ألفت في هذه الفترة اقتصر معظمها على وصف الأراضي المقدسة، فكانت بذلك كدليل مرشد لمن يودّ التقاطر والوفود إليها. ومن أشهر ما ألف في تلك الحقبة بالذات كتاب "المليون" للرحالة **ماركو بولو** وذلك عام 1299م، والذي كان عبارة عن تقديم القارة الأسيوية كاكتشاف جديد، و قد ترك هذا الرحالة دون سابقيه "وصفا أمينا مكتوبا للبلاد التي زارها والشعوب التي أقام بينها، و تحدث عن بلاد وأناس لم يسمع بهم مواطنوه من قبل،ومن هنا احتل مكانا بارزا في تاريخ الرحلات، والكشوف الجغرافية والكتابات الإثنوجغرافية المبكرة."[3]

(1) ينظر: نبيل راغب، فنون الأدب العالمي، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، 1996م، ص23.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص24.
(3) محمّد محمود الصياد، رحلة ماركو بولو، ص813. نقلا عن حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، عالم المعرفة، العدد 138، الكويت 1978م، ص21.

أما في عصر النهضة فقد أصبح أدب الرحلات متميزا، استقطب جمهورا و قراءً لهم أذواقهم الراقية ذات القيمة المنفردة عمّا عرف من ذي قبل، وذلك كان سببه ما استجدّ في ذلك العصر من اكتشافات علمية وفنية عظمى. وبخاصة اكتشاف آلة الطباعة، التي كان اختراعها بمثابة خطوة كبرى أسهمت في رواج المؤلفات الرحلية، التي بدأت تطغى سيرورتها دون جمود. و ربما هذا الأدب لم يخرج في تلك الفترة الزمنية "عن كونه تقريرا عن رحلة معينة. وذلك مهما تعددت أنواع الرحلات و أشكال التقارير السردية ."[1]

ولعل هذا ما جعل أية رحلة منذ عصر النهضة، مهما كانت أهميتها، سواءً كانت عسكرية أو دبلوماسية أو علمية أو تجارية أو بحرية "في حاجة إلى تقرير يسجل تفاصيلها ونتائجها."[2] و بذلك يكون أدب الرحلات قد أسهم في التعريف بالبلدان الأخرى، لما لعبه من دور كبير بتقديم التقارير السياسية و العسكرية و الاجتماعية و حتى الثقافية عنها، لتسهيل عمليات الغزو و الاحتلال.

ولا شك أنه بذلك كانت رؤى البعض متفاوتة من حيث قيمة و أهمية الأدب الرحلي، الذيُظنّ أنّه دون مستوى الأنواع الأدبية الأخرى، و الذي اشتُقّ منه على وجه التحديد والخصوص، غير أن " الترحال كان خطًّا أساسيًا و شبه دائم في الأدب الخيالي، كما وُجد في ملاحم هوميروس و دانتي، كذلك كان و لايزال راسخا في الأدب الرومانسي في كل العصور."[3]

كما أن الأعمال التي قام بها كل من "لوسايدس" و "روبنسون كروزو" جسدت الرحلات الواقعية إلى رحلات في عالم الخيال.[4] و لعل هذا ما ميّز أدب الرحلات، و جعله يصبّ عبر منابع، كانت قنوات صرفة، للدخول إلى مختلف أنواع الأدب الخيالي المعروفة، فنال بذلك الحظ الأوفر من الشهرة والانتشار عبر ربوع المعمورة كلّها.

(1) نبيل راغب، فنون الأدب العالمي، ص26.
(2) المرجع السابق، ص 26.
(3) نفسه، ص29.
(4) نفسه، ص29.

(3- 1- 2) نقل الرحالة للصورولوجيا في الأدب المقارن:

اهتم الرحالة بنقل صورة الآخر في الأدب المقارن لأبناء وطنه و تعريفهم بها، و هذا العمل لم يكن حديثا إذ كانت له بدايات أولى ظهرت بظهور الأدب المقارن.

أ) ظهور الصورولوجيا في الأدب المقارن:

تعود البدايات الأولى لدراسة صورة الآخر في الأدب المقارن، إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، و ذلك بعد زيارة **مدام دي ستايل M^me De Staël** الفرنسية إلى ألمانيا، ففي هذه الزيارة المطولة نقلت صورة الشعب الألماني إلى الشعب الفرنسي، بعد أن تفاجئت بما اكتشفته أثناء هذه الرحلة. إذ لامست عن قرب ما يتمتع به الألمان من ناحية الجمال الطبيعي أولا، كنهر الراين، والغابة السوداء وبالمناقب المتميزة ثانيا، كالطبية والصدق والانضباط السلوكي، وبالفكر الثقافي ثالثا كالثراء بالأدب والفلسفة الألمانيين، وما ارتقوا إليه من مكانة رفيعة.

وهذا كله سجلته الأدبية الفرنسية **مدام دي ستايل** في كتابها "عن ألمانيا" " De L'Allemangne"، إذ به قامت بـ: " تصحيح ما في أذهان الفرنسيين من صور مشوهة عن الألمان و بلادهم و ثقافتهم، لهذا بإمكاننا أن نعدّ هذا الكتاب بداية لما أصبح يعرف بالدراسة الأدبية للآخر (الصورولوجيا) ."[1]

ب) مكونات الصورولوجيا:

لا ريب أنه في أي مجال يراد البحث فيه، لابدّ له من عناصر تكونه، و"الصورولوجيا" واحدة من هذه المجالات إذ "ثمة عنصرا أوليا للصورة التي نحاول تشكيلها، هو ذلك المخزون الواسع من الكلمات التي تنقل صورة الآخر لنا."[2] وهذا المدّخر الواسع من الكلمات والألفاظ

(1) ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، دط، (دراسة) منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000م، ص109.
(2) المرجع السابق، ص113 - 114.

إنما المقصود به فيض من المفاهيم والمشاعر والعواطف المشكلة للحقول المعجمية، التي تشترك من ناحية المبدأ بين المؤلف والمتلقي.

و بما أن الصورولوجيا فعل ثقافي فإنه "يجب أن تدرس كمادة وممارسة أنثروبولوجية* لها مكانتها ووظيفتها ضمن العالم الرمزي المسمى هنا (خياليا)، والذي لا ينفصل عن أية مؤسسة اجتماعية أو ثقافية، لأن المجتمع يرى نفسه، و يكتب عنها و يفكر فيها، و يعلم بها من خلال هذا العالم الرمزي ."[1]

و لما كان المجتمع مرتبطا بهذه الصورة، التي هي لغة معبرة بما تحويه من حقول معجمية، من خلال العالم الرمزي، المعروف بالخيال، فإنه هو "الذي يرفع لغة الصورة إلى مرتبة الجمال الفني، و هو في الوقت نفسه تعبير عن المجتمع والثقافة إذ يجسد المسرح والمكان الذي تعبر فيه اللغة عن نفسها بطريقة مجازية ."[2]

و بهذا يعد الخيال من العناصر المكونة " للصورولوجيا " في نطاق البحث في التاريخ الوقائعي و الاجتماعي و السياسي و الثقافي وغيره.

وما يدخل في تشكيل الصورة أيضا " العدو الموروث والاستعمار ونتائجه الإديولوجية الثقافية*."[3] و هذه لها ارتباط بالخيال، و ذلك لربطها له بما يحفل به المجتمع من ماض له تاريخه العريق. كما أن الصورة أيضا تخضع للنمط الذي : " يعدّ شكلا أوليا للصورة أو كاريكاتوريا، تتجلّى هذه الصورة من خلال كذب النمط و تأثيراته المؤدية على المستوى الثقافي، فتبتعد عن التجدّد و تبدو أقرب إلى الآليّة والجمود، مما يسيئ إليها و يبعدها عن الرمزية والتعدد الآلي."[4] وبذلك يكون هذا النمط الذي يعد من العناصر التي تخضع لها

(*) أنثروبولوجيا: علم الإنسان.
(1) ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن ، ص114.
(2) المرجع السابق ، ص114.
(*) الإديولوجية الثقافية: تضم (العنصرية، التقريب الفني، و الأدبي).
(3) ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، ص114.
(4) المرجع السابق ، ص114.

الصورة، إما إيجابيا فيعبر عن الآخر، ويصفه بعيدا عن التشويه، وينقل إلى المتلقي الصورة الحقيقية التي يتميز بها الآخر، مثلما نقل عن الشرق وما يسوده من دفء إنساني وروح الإخاء.

وإما يكون النمط سلبا: فينقل صورة مشوهة عن الآخر، رغم ما يتميز به من فكر وانفتاح ونضوج، فينقل كل هذا بصورة عكسية، ويقدمه على أنه متخلف وجاهل وهمجي، ليست له حضارة آنفة ولا آنية معا.

ومما تقوم عليه الصورة أيضا من مكونات ما تشكله "تلك العناصر التي تتكثف فيها تعبيرات الآخر والسمات والحركة والحديث والعلاقات الاجتماعية، والعناصر التي تتعدى التعريف البسيط حاملة دلالة خاصة ضمن آلية النص."[1] و يدخل ضمن هذا مثلا إمكانية نقل صورة علاقات نساء مجتمع ما برجال مجتمع آخر دون وجود عملية عكسية.

ومن مكونات الصورولوجيا أيضا "وصف جسد الآخر و منظومة قيّمه و مظاهر ثقافيّة بالمعنى الإناسي*."[2] وهنا يقوم الكاتب مثلا بوصف الأجساد عند الجنسين إما بالإيجاب وإما بالسلب، كما يصف ما يحيط بالإنسان من ثقافة ساهمت في تطوره.

إضافة إلى هذه العناصر السالف ذكرها يمكن دمج عنصر السيناريو، الذي يبدو في حقيقة الأمر "هاما في توضح صورة الآخر خاصة إذا استفدنا من علم الدلالة ."[3] وهذا العنصر تكمن أهميته في توضيح ما يوجد من حوار ثقافي، متبادل بين الأمم والشعوب، في قالب جمالي فني ثقافي.

وبهذه العوامل و المكونات التي عرفتها الصورولوجيا، ساهم الأدباء الرحالة بنقلها في الآداب المقارنة، إذ من خلالها عرفت شعوب و أقوام لدى بعضها البعض، و تأثرت ببعضها البعض، واكتسبت ثقافات خارجة عن حدودها المادية و المعنوية على اختلافها.

(1) ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن ، ص116.
(*) المعنى الإناسي: مثل المطبخ والدين واللباس وغيرها.
(2) ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، ص114.
(3) المرجع السابق، ص116.

(3- 1- 3) نمطية الصورة التي يشكلها أدب الرحلات:

لقد أسهم أدب الرحلات إسهاما كبيرا في تشكيل صورة أدب أمة أو الأمة بذاتها في أدب أمة أخرى، فيكون له بذلك الدور البارز في الكشف "عن طبيعة العلاقة التي تسود بين الأمم والشعوب ."[1] وما يربطها من صلات متباينة إما مختلفة و إما متوافقة على حدّ السواء.

أ) أصداء الرحالة في نقل الصورة المشكلة عن بلد ما:

وتشكيل هذه الصورة عن أمة ما لدى أبناء أمة أخرى؛ إنما يكون عن طريق الأديب الرحالة، الذي تتردد صدى كتاباته بل صداه هو ذاته بأفكاره و تعابيره، التي ينقلها عن تلك الأمم والبلدان، فتتجلى من خلال تلك الصورة التي يقدمها لمواطنيه عبر المواصفات و رصد الانطباعات. وهذه الصورة تكون معبرة إما عن الشعوب والأجناس المتواجدة بذلك البلد، وما يمارسونه من طقوس وعادات وتقاليد، وإما عن نمط عيشهم، و إما عن طريق تعامل الأنظمة الحاكمة مع الرعية، وغيرها، وهذا إنما يكون عن طريق أجناس أدبية مختلفة، كالمسرحية أوالقصة أوالرسائل، أو حتى عن طريق التعابير المنقولة في الأشعار.

ودون شك أن هذا النقل التصويري لتلك البلاد و ما تحويه، لا بد و أن يكون له صدى ينعكس على أبناء أمة الكاتب الرحالة، و هذا يتوقف على طريقة النقل و الوصف لذلك البلد، فإن كان الوصف مستوفيا لجميع نواحي ذلك البلد، يكون الصدى المنعكس له وزنه المميز لدى موطنيه. ذلك أن الكاتب تحدث عن كل ما يحيط بالبلد الآخر من مظاهر مختلفة.

كالمناظر الطبيعية و البيئية من عادات و تقاليد، وهو ما غلب على أدباء الرحلة في القرن التاسع عشر. وأمّا إن كان الوصف ناقصا سطحيا يكون له صدى سلبيا بطبعه، لدى أبناء بلد الأديب الرحالة أيضا، ذلك أن الصورة التي رسمها الرحالة لم تكن كاملة، بل كانت مبتورة كما هو الشأن لدى الرحالة العرب، الذين لم يروا اسبانيا إلاّ من جانبها الإسلامي فظلوا ينتحبون لفقدانهم لها.[2]

(1) يوسف بكار، و خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص210.
(2) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص421.

و ربّما ذلك ما يجعل الأدب الرحلي يشكل صورة ذات نمطين لأي أمة من الأمم، و من بين هذه الأمم الأمة العربية الإسلامية الكائنة بالشرق، والتي كوّن لها الرحالة الغرب صورة نمطية سلبية، تختلف عن صورته النمطية الإيجابية، التي كوّنها الرحالة العرب له هو.

ب) أنماط الصورة المشكلة في الأدب الرحلي:

1) صورة ذات نمط سلبي:

ولعلها هي التي أشار إليها ناقد الاستشراق، والمقارن الكبير **إدوارد سعيد** في كتابه "الاستشراق"، والذي يرى أن الشرق الذي يراه وينظر إليه، و يتحدث عنه المفكرون الغربيون، وبما فيهم المستشرقون على الصعيد الأولي، أنه شرق غير موجود وغير واقعي، فهم يتحدثون عنه على أنه شرق من صنع الأخيلية الغربية، وهو ما يدعمه بقوله: "في زيارة لبيروت في أثناء الحرب الأهلية الرهينة (1975م - 1976م) كتب صحفي فرنسي بلهجة آسفة لدمار الوسط الحيوي للمدينة :"لقد بدت ذات يوم كأنها تنتمي إلى شرق شاتوبريان و نرفال" ولقد كان على حق، طبعا. فيما قاله عن المكان خصوصا من وجهة نظر الأوربي فقد كان الشرق تقريبا، اختراعا غربيا، وكان منذ القدم مكانا للكائنات الغريبة المدهشة والذكريات والمشاهد الشاحبة، والتجارب الاستثنائية."[1]

ومن غير الغريب أن الغربي، و إن كانت له أبعاد في رسم صورة نمطية عن الشرق، أن يجسد صورة سلبية عن ذلك الشرق، وبخاصة العربي، وذلك إنما يكون من خلال رحلات قام بها أرمدة من الرحالة الغرب، ندرج منهم على سبيل المثال:

- رحلة **ادوار لين Edward lane**: صاحب أشهر مؤلف صدر له سنة 1836م بعنوان : "عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم"

" Manners and customs of the Modern Egyptions "

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، دط، تر: كمال أبو ديب، مكتبة ديوان العرب، دت، ص28 -29.

وهذا الكتاب حرص فيه **إدوار لين** المستشرق الذي طالما شغلته حكايات "ألف ليلة وليلة" وما تحمله في ثناياها من عجائب و غرائب، على نقل الصورة المثيرة التي رسمها الغربي عن الشرقي و شرقه، وما يؤكده من علاقة إنما بين عام الخيال و الواقع، إضافة إلى إرضاء نزعة الغربيين في البحث عن تلك الصورة المثيرة عن الشرق دون شرقنته فعليا.

ومن الواضح أن ما يتراءى من وراء هذه الرؤية "أن الشرق مملوء بالظواهر الشاذة ، التي ليس بمقدور اللغة أن تعبر عن بعضها، لأنها غاية في المجون والعنف."[1]

ـ رحلة **ريتشارد بورتون Ritchard Burton** : والذي سمى نفسه "الشيخ عبد الله"، وادّعى أنه أفغاني، و قد ضمن رحلته في كتابه:

" Personl narrative Of A pilgrimage to al- Madin and macca ".

والذي تأثرت من خلاله رؤيته للشرق برؤية **إدوارد لين**، و" ألف ليلة وليلة " معا ـ حيث جال متحركا في ربوع البلاد العربية "يجمع بين الزيّ الشرقي والرؤية الأوربية، ويقدم رؤية تخدم صنّاع القرار الإنجليز فيما يخص هذه الشعوب ذات المستوى الثقافي البدائي. لقد رسم **بورتون** صورة سلبية ماجنة للمرأة الشرقية لا يعرف مقدار علاقتها بالخيال في ألف ليلة وليلة، ليخلص إلى أن الشرقيين ماهرون في أمور الجنس، وأنها المهارة الوحيدة التي يملكونها"[2]، وبذلك يؤكد صورة الشرق للقارئ الأوربي، كما يرسمها ويريدها هو بحسب ذوقه.

ـ كتابات **لورانس T- I- Lawrence**: المعروف بـ: **"لورانس العرب"** صاحب كتاب "أعمدة الحكمة السبعة ". والذي يرسم صورة نمطية للشرق، يؤكد بها الرؤى السابقة لـ **إدوارد لين** و **بروتون ريتشارد**، حيث صور الشرقيين على أن "عقولهم غريبة مظلمة مليئة بالكآبة والشعور غير السوي بالأهمية، عقول تفتقر إلى الهداية، لكن فيها الحماسة والخصوبة في الإيمان أكثر من عقول الناس أجمعين ."[3]

(1) يوسف بكار، و خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص212.
(2) المرجع السابق، ص212.
(1) حلمي ساري، صورة العرب في الصحافة البريطانية، دط، تر: عطا عبد الوهاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1988م، ص57.

وخلاصة القول أن هؤلاء الرحالة الغرب الذين ذكرناهم آنفا كنماذجا، غير بعيدين عن غيرهم مما سبقهم من الرحالة، إذ أنهم صوروا الشرق بصورة مثيرة رسموها بطريقتهم الخاصة، والتي استهوتها أنفسهم وراقتها أذواقهم، فقدموها لأبناء جلدتهم في حلة سلبية باهتة، كنموذج يعرفهم بالشرقي و شرقه دون شرقنته شرقنة عميقة.

2) صورة ذات نمط إيجابي:

رأى نفر من الدارسين أن الغرب رغم إدّعائه الحضارة والثقافة والتقدم والتطور؛ فإنه قد رسم وأعطى صورة ذات نمط سلبي عن الشرق عامة، والشرقي خاصة. وفي المقابل لم ينس هذا النفر من الدارسين إيجابية نمط الصورة التي أعطاها العرب لبلاد الغرب، فضلا عن رسم الغرب هذه الصورة بنفسه لنفسه. إذ أننا نلاحظ دون ريب أن معظم الذين كتبوا من الرحالة العرب، وتحديدا في العصر الحديث عن الغرب، وبخاصة عن مدينة **باريس**، كان أدبهم مكسوا بملامح الصورة الإيجابية.[1]

ومن الواضح أن الرحالة العرب أعجبوا كثيرا بمدينة باريس، فأعطوها بذلك من الاستحقاق ما هي بحاجته أو أكثر حيث وصفوها وصفا كاملا شاملا سجلوه في مؤلفاتهم. ومن بين هؤلاء الرحالة العرب نجد[2]:

ـ رحلة **فرانسيس المراشي**: صاحب كتاب، "رحلة باريس"، والذي سافر إلى باريس سنة 1866م، و أقام بها لمدة سنتين و سجل رحلته في كتابه السالف الذكر.
ـ رحلة **أحمد زكي باشا**: الذي سافر إلى باريس سنة 1900م، وسجل انطباعاته عن باريس خلال رحلته إليها هو الآخر في كتابه "السفر إلى المؤتمر".
ـ رحلة **محمّد كرد عليّ**: الذي كتب و سجل رحلته في كتابه: "غرائب الغرب" وذلك سنة 1910م.

(1) ينظر: يوسف بكار، و خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص213.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص213.

وهي رحلات كلها تحدثت عن عاصمة الجن والملائكة مدينة باريس، وربما من يقرأ هذه الرحلات "سيجد أن صورة باريس كانت إيجابية الملامح والأبعاد."[1] وبهذا ظلت الرحلات وآدابها المرتبطة بها، من أكبر وسائل الاتصال، التي أسهمت في نقل صورة أمة بأدبها إلى الأمم و الشعوب الأخرى.

(3- 1- 4) صورة الشرق لدى الغرب:

ساهم الرحالة بأدبهم في إبراز وإظهار صور للأمم والشعوب، التي تعرضوا لها في كتاباتهم و مؤلفاتهم، و نقلوها لأبناء جلدتهم، مما أدّى إلى تكوين مختلف الأفكار عن تلك الأمم والشعوب، وذلك قصد الوصف والتصوير في تلك الآداب، إذ كان "للمهاجرين والرحالة من الكُتاب فضل كبير في تكوين هذه الأفكار، فهم الذين ينقلون إلى أممهم ويصفون في أدبهم صور ما شاهدوا في البلاد الأخرى، وهم الذين يُؤوّلون هذه المشاهد ويشرحونها بما تتفق وميولهم، وبما يتماشى مع غاياتهم، و كما توليه عليهم أحوالهم النفسية والاجتماعية التي سافروا وهاجروا فيها ."[2]

أ) صورة الشرق الإسلامي لدى الرحالة المستشرقين:

لقد ظهر الشرق الإسلامي بصورة الوثنين في الآداب الأوربية، و خصوصا الأدب الفرنسي و ذلك في العصور الوسطى[3] رغم أن هذه الفترة كانت فترة ازدهار الحضارة لعربية الإسلامية، والتي لم تبخل بعطائها المنير، مما أدّى إلى إرساء دعائم النهضة الأوربية.

غير أنّه في القرنين السابع عشر و الثامن عشر تغيرت تلك الصورة، و انتقلت من الأسوأ إلى الأحسن، إذ أصبح الشرق في الآداب الأوربية في القرنين الآنفين "جميل الطلعة، طلق المحيا، خصب الخيال، لبيب، فيه طموح يشوبه بعض الغرور...، و هو طيّب الشمائل، مهذب الخلق، محمود العشرة، كريم الضيافة، ثم إنه متسامح لا تعصب عنده، يحترم حرّية غيره في

(1) ينظر: يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص213.
(2) محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص420.
(3) ينظر:المرجع السابق، ص422.

الاعتقاد مهما اختلفت معه في العقيدة ...، وهو محب للاستمتاع، ميّال إلى الكسل، يؤمن بكثير من الخرافات و يخضع خانعا لنير طغاة مستبدين من حكامه."[1]

كما وأن هناك من تصور الشرق في مخيلته دون الارتحال إليه، وذلك عن طريق الكثير من الأدباء الغربيين الذين سحرتهم قصص "الليالي" إلى درجة الولوع بالبلاد الشرقية من خلالها. فراحوا يصفون هذه البلاد كما صورتها لهم تلك حكايات ومن بين هؤلاء: **فكتور هوجو Victor Hugo**، الذي تعرف على الشرق هو أيضا من خلال إطّلاعه على حكايات "ألف ليلة وليلة".[2] فرآه بذلك على أنه "الجنّة الضاحكة ذو الخضرة المشرقة والخلجان الندية والأبراج القرمزية والدفء والخير، وذو المنازل الذهبية والخيام المرجحنة على ظهر الفيلة، والعصور العبقة والأوراق الراعشة حول نوافذ من ذهب، والنخيل دونها عيون الماء وطير اللقلاق فوق منائر المساجد".[3]

ومن بين هؤلاء الأدباء المسحورين بحكايات "الليالي" أيضا الألماني **فيلهلم هاوف*** الذي راح يصفها بقوله: "إنها بلاد العفاريت والجنيات فيها النباتات الغربية والقصور المليئة بالجواهر الكريمة ، يسكنها عبيد جبابرة ـ يظهرون بمجرد أن يدير الإنسان الخاتم في يده يحك المصباح السحري أو ينطق بكلمة سليمان حاملين أفخر الأطعمة في أطباق ذهبية."[4] فكل هذا أذهل **هاوف** وأبناء قومه إذ من خلاله يتضح أنهم قد ولعوا بالشرق إلى درجة امتلاكه تفكيرهم و جذبه عواطفهم، فأحبوه و عشقوه بما فيه ، حتى أنهم كانوا يتصورون بل يشعرون وكأنهم

(1) Pierre Martino: L'orient dans la littérature française, Paris, 1906, PP 61- 62.
نقلا عن محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص423.
(2) ينظر: محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص425.
(3) ينظر:المرجع السابق، ص425. مقتبسة من
Victor Hugo: Les orientales, 1. IV: C.F.O, Chak hacbari proche et Moyen - orient dans l'œuvre de victor hugo, Paris 1950, P74.
(*) فيلهلم هاوف: كاتب ألماني ولد 1802م وتوفي1827م، أثرت قصص الليالي في أعماله الأدبية، ويظهر ذلك في قصته "السفينة الشبحية". كما سحر بالشرق عن طريقها.
(4) ينظر: أينغة فورطاس، حكايات هاوف،(رسالة غير مطبوعة، الجزائر، 1975م)، ص46. نقلا عن أبو العيد دودو، دراسة أدبية مقارنة، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دت، ص127.

يسافرون إليه و يقيمون به ، وهو ما يؤكده هاوف قائلا: " كنا نشعر أنّـا قد انتقلنا بصفة آلية إلى تلك البلاد العجيبة وانطلقنا مع السندباد في رحلاته البديعة ومع أمير المؤمنين الحكيم هارون الرشيد في جولاته الممتعة ، وأصبحنا نعرف وزيره جعفر معرفتنا لأنفسنا، باختصار، لقد كنا نعيش تلك الحكايات كما يعيشها الإنسان في أحلامه."[1] كذلك من بين من ولعوا بالشرق الساحر **تيوفيل جوتيه Gauther Tiofaul**، الذي أشاد بنهر النّيل بمقارنته مع نهر السّين قائلا: "السين أشبه بميزاب شارع أسود اللون، نهر دنس تؤلفه عدة جداول: يدنس قدمي التي كان يقبلها في فيضاناته النيل، أب المياه، النيل ذلك العملاق ذو اللحية البيضاء، المتوج باللوتس والخيزران".[2]

و مما لاشك فيه أن ما كان يشد انتباه الرحالة المستشرقون، و يدعوا إلى الإعجاب وإثارة الدهشة، وهم يتأملون في الشرق الساحر، تلك القصور الكبيرة التي كان يملكها ملوكه، وما تزخر و تتميز به من ألوان زاهية، تزيده روعة من الجمال، و تضفي عليه نساؤه الحسنوات في أغلب أحيانه رونقا و بهاء إذ تبدو وكأنهن: "قطعان بيض يرعاهن رجال سود من خصيان العبيد، لهم عليهم سلطان مطلق في الحراسة، وهم مع ذلك محتقرون من ربّات الخدور".[3] فتكمل بذلك الصورة الجمالية عن الشرق الساحر.

ب) أهم الرحالة الذين نقلوا صورة الشرق الإسلامي:

لقد نقل الرحالة كثير من المشاهد والمعالم والآثار، التي لامسوها عن قرب وعاشوا في أحضانها أثناء حياتهم في تلك الأقطار العربية الإسلامية، فوصفوها وصفا دقيقا مفصلا، وكتبوا عنها تقارير شاملة كاملة، وعن كل ما يتعلق بها أثناء إقامتهم بها. ومن بين هؤلاء الرحالة نجد:

(1) ينظر: أينغة فورطاس، حكايات هاوف، (رسالة غير مطبوعة، الجزائر، 1975م)، ص46. نقلا عن أبو العيد دودو، دراسة أدبية مقارنة، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دت، ص127 - 128.
(2) محمّد غنيمي هلال،الأدب المقارن، ص426.
(4) مكسيم رودنسون، الصورة الغربية والدراسات المغربية الإسلامية في تراث الإسلام، تصنيف شاخت بوزورث، تر: محمّد زهير، عالم المعرفة، الكويت، 1978م، ص64.

- رحلة **أندري مورافيون** "1806م - 1874م": والذي كان هدفه من رحلته إلى الشرق العربي، زيارة الأماكن المقدسة كما يوجد عند فلسطين (القدس)، بالإضافة إلى زيارة بعض المناطق الساحرة في مصر كالإسكندرية والقاهرة، و كانت له انطباعات عن هذه الزيارة، سجلها في كتاب خص به مصر وفلسطين على وجه التحديد، وقد اجتذب هذا الكتاب انتباهالأدباء الأوربيون وبخاصة الروس، الذين اهتموا به وقرأوه في تأثير وغبطة وعفوية على حسب رأي بوشكين.[1] ومن أهم هؤلاء الأدباء الذين تأثروا بما يحمله هذا الكتاب من انطباعات: " بوشكين " و" ليرمونتوف " و " تشرنيشفسكي".[2]

- رحلة **نورف.** أ: 1795م - 1869م : وهذا الأديب زار مصر و فلسطين هو الآخر، و العديد من البلاد الشرقية، و خصّهم بالوصف في كتاب دقيق التفصيل، تحت عنوان: "رحلة إلى الأراضي المقدسة ".[3]

- رحلة الأديب **نيكولاي بيرج**: و قد كانت له مذكرات سجل فيها انطباعاته عن مصر وفلسطين هو أيضا، و قام بوصفها أثناء رحلته لهما، و إقامته بهما فيما بين سنتي 1860م و1862م.[4]

إضافة إلى هؤلاء الرحالة نذكر أيضا الوصف الذي قدمه الأديب **فيودرإمين** في مذكراته عن الأماكن المقدسة التي رآها بخاصة القدس.[5]

وقد كان لهؤلاء الرحالة مساهمات جبارة ذات قيمة أدبية، نقلوا عبرها تجربتهم الحية التي استقوها من الواقع المعاش على طبيعته الساحرة الفاتنة، بكتاباتهم عن الشرق للتعريف به لدى مواطنيهم، و لقد لاقت هذه الكتابات نجاحا وترحيبا كبيرين لدى القراء الروس، لما حملته من مصداقية عما نقله شهود عيان.

(1) ينظر: صابر عبد الدايم، الأدب المقارن بين التراث والمعاصرة، ص151.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص151.
(3) ينظر: نفسه، ص152.
(4) ينظر: نفسه، ص152.
(5) ينظر: نفسه، ص152.

وهؤلاء الرحالة دون ريب، إنما ساعدهم في ذلك المهتمين بالدراسات الشرقية والمختصين بها، وهم ما يدعون بالمستشرقين، ويأتي في طليعة هؤلاء: المستشرق **سينكوفسكي** (1800م - 1858م) و الذي يعد أبرز المستشرقين الروس.

إضافة إلى **بولديريف** المتتلمذ على يد أشهر المستشرقين الفرنسيين **سيلفستر دي ساسي**. كما أننا نجد مستشرقا روسيا آخر، يعد أول من عاد إليه الفضل في التعريف بالأدب العربي الحديث، و هو كرانشكوفسكي إغناطيوس، و الذي يعد المؤسس لمدرسة الاستشراق الروسي، وقد كان له دراسات متميزة في اللغة والأدب والتاريخ والمخطوطات الخاصة بالعرب.[1]

وبهذا ظل الأدباء الرحالة ممن كان لهم حظ وافر في زيارتهم للشرق، يصفونه وينقلون صوره خارج حدوده، إلى داخل حدود بلدان أولئك الرحالة، مما أسهم في ولع الكتاب ممن لم تتح لهم الفرص لزيارة الشرق والارتحال إليه، الأمر الذي أدّى بهم إلى وصف الشرق كما يتصوروه في مخيلتهم وصفا يفوق كل وصف، نظرا لارتباطه بشعورهم الحنيني الواله لطبيعة ذلك الشرق الساحر.

ج) سمات صورة الشرق لدى أدباء الرحلة:

لقد عُني أدباء الغرب بالشرق الساحر، فنقلوها عبر مؤلفاتهم و منجزاتهم و إبداعاتهم من كتب ومذكرات، في صورة متفاوتة الرؤى والنظريات، إذ كل أديب رآها بحسب ذوقه أوبحسب ما عايشه كشاهد عيان، وقد اتسمت هذه الصورة التي نقلها أدباء الرحلة الغربيون عن الشرق بسمتين هامتين هما:

1) "رؤية الشرق بعين أوربية وليست بعين شرقية "[2] و هذه الرؤية قد لا تكون واقعية تحمل في ذاتها حقائق الشرق وما يدور فيه؛ لأن هذا الأوربي يقوم بنقل صورة سطحية عمّا رآه وشاهده بعينيه عن الشرق، وليس صورة معمقة غاص في باطنها، فنقل ما اكتشفه عن هذا الشرق و خباياه، والعكس صحيح إذا نظر الشرقي للغربي وبيئته.

(1) ينظر: مكارم الغمري، مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي، عالم المعرفة، عدد 155، الكويت، 1978م، ص 32 - 33 - 34.
(2) ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، ص111.

والواقع أنّ هذه الصورة السطحية كان أكبر عامل ساهم فيها، هو قصص الليالي العربية (ألف ليلة وليلة) المؤثرة في أبناء أوربا، وبذلك " فإن العناصر غير الواقعة التي تتركب منها صورة هذا الشرق ظلت مع ذلك فاعلة في الخيال الأوربي، وخصوصا بعد أن ترجم الفرنسي أنطوان غالان Antoine Golland كتاب ألف ليلة و ليلة في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر."[1]

2) "إن صورة الشرق تلبّي من الناحية الإنتاجية و الاستقبالية حاجات ثقافية أوربية وعلى رأسها حاجتان: الحاجة الغرائبية والحاجة إلى تأكيد الهوية الخاصة."[2]

ولعل صورة الشرق هنا تقوم بإنماء الفكر الثقافي الأوربي بناءً على حاجات عديدة، منها مثلا: الغرائبية وما تحمله من قيم ترفيهية مرتبطة بالمغامرات، فنقل صورة الشرق أو اصطدامها من الغربي تجعله يتمسك أكثر فأكثر بهويته الثقافية، كونه متفوقا ثقافيا، وبذلك يكون أكثر حفظا عليها خوفا من الذوبان والانصهار في شخصية الآخر والانطماس فيها. فهذا الغربي المتطور ثقافيا، له من الدوافع والإمكانات، التي تجعله يكترث لمعرفتنا أكثر فأكثر، في الوقت الذي نهمش فيه نحن "التدخل في تقديم صورتنا إليه، وهو أننا نتركه حراً في اختيار ما يرغب به "هو" من دون إعارة اعتبار لما نرغب به "نحن"، وما يتبع ذلك يتمثل من الناحية الواقعية، في استمرار إغفال الأعمال الأكثر قوة و تمثيلا لروح الأدب العربي وإنسانه، وهو أمر يتعدى في كثير من الأحيان المصادفة أو الرغبة المجردة وحدهما، ليلحق ضررا بأصل الصورة نفسها".[3]

إلاّ أنّ و رغم تمسك الغربي بهويته خوفا من ذلك الانصهار في شخصيته الآخر؛ فإن "الصورة الأدبية للآخر في آثار أديب ما قد تعكس حاجة ذلك الأديب (ومعه عدد كبير من المتلقين) إلى الهروب من مجتمعهم بكل ما يختلج به من مشكلات".[4]

(1) ضياء خضير، ثنائيات مقاربة (أبحاث ودراسات في الأدب المقارن)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المركز الرئيسي، بيروت، لبنان، 2004م، ص212.
(2) ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، ص112.
(3) ضياء خضير، ثنائيات مقاربة، ص210.
(4) ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، ص112.

ولعله ما دفع الكثير من الأدباء لتصوير في آثارهم عدة مجتمعات، وما يحيط بهم من بيئة، قد تكون توفر لهم الحرية و الأمن و السلام و بذلك " يتخيل الأديب الأوربي أنه وجد فيها قدرا كبيرا من التحرر من قيود المدينة في هذه الحالة تكون الصورة التي رسمها الأديب للبلد الأجنبي إيجابية قد تبلغ حدّ التمجيد، و هذا ينطبق على أعمال غوته".[1]

غير أن هناك الكثير من الأدباء الغربيين، الذين صوّروا الحضارة العربية الإسلامية على أنها لا تستحق التقدير و الاحترام و الإعجاب، و ذلك بدافع الكراهية و الحقد و العداء، مما ولّد لديهم رغبة في تحطيم و طمس هذه الحضارة العريقة، المشعة بنورها وعلماءها بشتى الوسائل عسكريا و فكريا.

(3- 1- 5) الاستشراق أداة لنقل صورة الشرق العربي الإسلامي:

كان للاستشراق الدور الريادي والبارز في تعريف الغرب بالشرق، و كل ما يحويه من علوم ومعتقدات، و عادات و تقاليد، و فنون و آداب، و غيرها، مما كان له صدًى بالغا لدى الكتاب الغرب و لقد تهيأت الظروف لذلك الأمر الذي ساعد على نقل صورة الشرق في حليها الجذاب، ثم أن تلك الدراسات الاستشراقية وما حملته من أهمية و قيمة مكنت الكثيرمن ولعوا بالشرق الزاخر و الساحر من الكتابة عنه متأثرين به و شعوبه و مناظره أي إنسانيا و تاريخيا و جغرافيا الأمر الذي دفع حتى بمن لم يره من أن ينجذب إليه ويسخر به فيكتب عنه دون أن تطأ أقدامه أرضه فاستلهمه في كتاباته عبر ما سرح به في مخيلته وتصوره و حتى في حلمه.

أ) النقل المباشر لصورة الشرق العربي الإسلامي:

كان للمستشرقين جهودا معتبرة، في نقل صورة الشرق العربي الإسلامي نقلا مباشرا، إذ أدت بأرمدة من الأدباء الغربيين، و على رأسهم الشاعر الكبير"غوته" إلى التأثر بموضوعات الأدب العربي، فكتب عن الشعر العربي وولع بمعلقاته، مستوحيا كل هذا في ديوانه " الديوان

(1) ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، ص112.

الشرقي للشاعر الغربي"، ولعل هذا كله هو ما دفع لأن تتحول "صورة الشرق العربي التي كانت سلبية عند دانتي في "الكوميديا الإلهية" إلى صورة ذات أبعاد إيجابية، و إن كانت هذه الإيجابية تنطوي على أبعاد رومانسية تخلع على الشرق طابعا تجميليا فائقا، وقد انعكس ذلك الفن الرومنسي الأوربي فصار الشرق موئلا للسحر والخيال".[1]

وخلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين ترسخت صورة الشرق لدى الكتاب الغرب عن طريق حركة الإستشراق من خلال المستشرقين ودراساتهم التي قدموها كتقارير إما أدبية وإما علمية في شرقنتهم للشرق شرقنة واضحة المعالم. ومن بين هؤلاء المستشرقين الذين كان لهم باع طويل في هذا المجال "سلفستر دي سايس" و "دولاكرانج" و "أرنست فوينيه".

وبسبب حركة الاستشراق و ما مهدته من طرق ، انعكست صورة الشرق في مؤلفات متعددة منها: "هيلينا" لـ: "ألفريد دوغي" عام 1820م ، وأنشودة الحج الأخيرة "لهارولد" لـ: "لامارتين" عام 1825م. و "الكازولا" لـ: "ميرميه". وقد كانت هذه المؤلفات مشوبة بروح واقعية تمثل الواقع الشرقي نوعا ما، في طياتها.[2]

إضافة إلى هذا نجد أيضا المستشرق النمساوي "هامّر"، الذي كانت له جهود كبيرة تبلورت في كتابة دراسات لها وزنها حول العرب والإسلام، يتصدرها كتابهُ "عن تركيا والدين الإسلامي و شخصياته"، وفي مقدمتها شخصية النبي "محمّد" صلى الله عليه وسلم، وقد ألهم هذا المستشرق بكتاباته ودراساته العديد من الكتاب الغرب، وعلى رأسهم الفرنسي "لامارتين"، الذي كتب دراسة جديدة تحت عنوان "الرجال العظماء"، تتقدمهم شخصية "محمّد" صلى الله عليه وسلم. فكانت بذلك دراسة معمقة، وقد تأثر بها لامارتين، مما دفعه إلى الارتحال صوب الشرق، فصنف رحلته النفسية ضمن مجلدين حوى فيهما دراسة فريدة من نوعها عن العرب، وكل ما يتعلق بهم من خيم ونزاعات، وشيم وقيم، وعادات، وطريقة العيش

(1) يوسف بكار، و خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص218.
(2) ينظر: صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص60.

والحياة لديهم، وخاصة شخصية عنترة ابن شداد وما مرت به سيرته.[1]

كما وأنه قد كان لكتاب ألف ليلة وليلة بعد ترجمتها، تأثير كبير أدى إلى تطوير الجانب الغرائبي في كتابات الرحالة المستشرقين، كما هو الشأن بالنسبة للرحالة **جيرار دي نرفال Gerard de Nerval** (1808م - 1850م)، الذي لم يستطع أن يرى الشرق على أنه مشاهد واقعية، تعبر عنها ذاكرته متطابقة بما يتصوره خياله، فيما كتبه عن ذلك الشرق الساحر بالنسبة له في كتابه "رحلة إلى الشرق" "Voiyage en orient"، الذي يقول فيه "منذ وصولي إلى القاهرة كنت استعيد كل حكايات ألف ليلة و ليلة و أرى في الحلم كل العفاريت والعمالقة المقيدين منذ عهد الملك سليمان".[2]

وبذلك ظل الشرق العربي الإسلامي الذي نقله المستشرقون في صورة إستشراقية في نظرهم يمثل "أرض العجائب والفخامة والقصور الكبيرة التي تمتاز بألوانها الحادة والحكايات الغربية التي تدور داخلها والتي أضفى عليها الخيال الغربي أشكالا من السحر والإعجاز وكان يلخصها المصطلح الشهير(Exotisme oriental)*".[3]

ب) النقل غير المباشر لصورة الشرق العربي الإسلامي:

لقد كان للمؤلفات العربية التي نقلها المستشرقون إلى أوطانهم، إما بِلُغتها وإما مترجمة، دور بارز في تكوين صورة عن العرب والمسلمين الشرقيين، ومنها كتاب ألف ليلة وليلة الذي ترجمه الفرنسي **أنطوان غالان Antoine Galland** والذي كان بذلك تصورا للشرق أثار فوضى حسية لدى الغربيين، أدت إلى هيامهم بها في عالم اللاوعي، فقدوا فيه السيطرة على أنفسهم، إذ أن المقدمة التي أرفقها **غالان** للترجمة كان لها دورها الحساس في شد انتباه الغرب للشرق الساحر، حيث أكدت أن " ألف ليلة وليلة هي الشرق بعاداته وأخلاقه وأديانه وشعوبه

(1) ينظر: صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص 93.
(2) ضياء خضير، ثنائيات مقارنة، ص213.
(*) Exotisme oriental: الشرق الغريب، أي المولع بالأشياء الساحرة المجلوبة منه.
(3) ضياء خضير، ثنائيات مقارنة، ص212.

من الخاصة إلى العامة، وأنها الصورة الصادقة له، فمن قرأها فكأنه رحل إلى الشرق ورآه ولمسه لمس اليد".[1]

وهذه المؤلفات التي نقلها المستشرقون، وخاصة في عهد **نابليون** كانت بمثابة الزاد، الذي جعل الكثير من المستشرقين أنفسهم، ينقلون عنها صورا للعرب المسلمين في مؤلفاتهم، ومن بينهم المستشرق **ستاندال Standel**، الذي نقل عن الشرق صورا كثيرة عن طريق تلك المؤلفات، ومنها كتاب "الأغاني" لـ **لأصفهاني**، وكتاب "تاريخ العرب الذين أماتهم الحب" ومن خلالها كشف للعرب عن موضوع الحب الحقيقي، الذي لا يمكن لأحد أن يجده أو يدركها إلاّ عند عرب البادية، كما يعجب إعجابا شديدا بكرم الضيافة لدى العرب، إلى درجة وصفه بالقداسة، إضافة إلى الأخلاق الفريدة، التي يتمتعون بها، والتي يرى أنه لا يوجد لها مثيل في أي زمان ومكان منذ عصر **هوميروس**.[2]

كما أن هناك الكثير ممن صور الشرق من خلال تلك المؤلفات، التي ساهم المستشرقون بنقلها إلى مواطنيهم، فتأثروا بها و صوروا الشرق في مؤلفاتهم من خلال تخيلهم له وحلمهم به، ومن أمثال هؤلاء **فكتور هوجو** الذي يرى المستشرق الإنجليزي **هاملتون جب** أنه "لم يكتب أثارا بارزة عن الشرق عدا ديوانه الشرقيات".[3] ثم يعود ويتراجع عن تصريحه هذا قائلا : " ولكن يصعب علينا برغم هذا التصريح أن نقف على أثر شرقي هام في شعر فكتور هوجو ".[4]

و قد استلهم **هوجو** الشرق في ديوانه الشرقيات عام 1829م، وأيضا في ديوانه الذي سبق هذا الأخير " قصائد وأناشيد " عام 1824م، ومن خلال هذه الأعمال " كان الشرق لديه شرق

(1) Les mille et une Nuits, Tome. I, paris,1965.
نقلا عن ضياء خضير، ثنائيات مقارنة، ص214.
(2) ينظر: صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص66.
(3) هاملتون جب، تراث الإسلام، ج1، تعريب: عبد اللطيف محمود حمزة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936م، ص214.
(4) المرجع السابق، هامش ص62.

الأحلام والخيال والعواطف المجنحة ".[1] ولعل ما يجدر بنا ذكره هو أن ديوان"الشرقيات" لـ **هوجو**، كان له دوره البارز في تعريف أبناء جلدته بالشعر العربي مثله في مثل الدور الذي قام به ديوان **غوته** "الديوان الشرقي للشاعر الغربي"[2]، رغم أن الأول لم تطأ أقدامه أراضي الشرق العربي الإسلامي كما كان الشأن بالنسبة للثاني.

أما الفرنسي الآخر و هو **فولتير** فقد صور العرب بطريقته في كتابته:"مقالة في العادات وروح الأمم"، والتي خصص لها الفصلين السادس والسابع منها للعرب، مصححا بذلك آراءه حول شخصية النبي "محمّد" صلى الله عليه وسلم، والتي تناولها في مسرحيته "محمّد"، وذلك باعتماده على الكثير من المستشرقين، الذين كان لهم فضل في ذلك التعريف بالشرق والعرب والإسلام، ومنها مقدمة كتبها المستشرق الإنجليزي **دوسال** لترجمته الإنجليزية للقرآن الكريم.[3]

وقد تناول **فولتير** العرب والإسلام في كثير من كتاباته بالتقدير والثناء، وروح الصداقة الصافية بينهم وبين اليونان، حيث أنهم " كانوا أكثر تحمسا للصداقة منّا، فالقصص التي تتحدث عن الصداقة هي قصص رائعة وليس لدينا ما يماثل ذلك؛ بل ربما كانت الخشونة طابعنا في كل شيئ."[4] وهي سمة اعترف بها **فولتير** كما اعترف بها الكثير ممن هم غيره، التصقت بالعرب طوال عصورهم الذهبية، وتاريخهم الذي كان لهم فيه الدور الريادي في قيادة وتصدر الحضارات، لحملهم لمشعلها وتنويرهم لدروب الحضارات الأخرى ممن هي رائدة اليوم.

و بهذا يكون المستشرقون قد أسهموا في التعريف بالشرق، في مراحل تاريخية سابقة، فقاموا بصنعه وتقديمه لأبناء جلدتهم في صورة تعبر على أنه " الشرق الواقعي الحقيقي الذي

(1) صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص60.
(2) ينظر: ريمون شواب، النهضة الشرقية، بايّو، باريس، 1950م، ص352. نقلا عن صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص61.
(3) ينظر: صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص86 - 87.
(4) فولتير، المعجم الفلسفي، طبعة غارينيه، باريس، ص16. نقلا عن صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص90.

لا شرق سواه، و هو شرق يعتمد على صورة مزيفة في كثير من جوانبها يتدخل الحلم والخيال وقراءة كتب معينة في صنعها، أكثر مما تتدخل الحقائق والتقرير الأمين لواقع الحال".[1]

ورغم تلك الصورة التي نقلها المستشرقون إما بواقعها وإما بخيالها، وما تحمله في طياتها من سحر للشرق وجماله، عبر نقل وترجمة الآثار الأدبية ذات الطابع الغرائبي والعجائبي؛ فإننا " لسنا نبالغ إذا أرجعنا كثيرا من قوة حركة الاستشراق إلى ما ترك هذا الأثر في نفوس الغربيين ، فقد تاق الأدباء من قبل ظهور هذا الأثر قليلا ومن بعده كثيرا إلى زيارة هذه البلاد الشرقية، ثم دوّنوا رحلاتهم كتبا وانتشرت. فإذا المستشرقون بعد أن كانوا يكتنفون بما يصل إليهم من كتب عربية أو كتب غربية عن الرحلات وبعض المسائل العلمية الشرقية، يحاولون هم أنفسهم أن يزوروا هذه البلاد العربية خاصة والشرقية عامة ويتعرفوا لغاتها وعاداتها."[2]

وبهذا فنحن لا ننكر دور المستشرقين فيما قاموا به من إسهامات، كانت كأداة لنقل تلك الصورة عن العالم الشرقي العربي الإسلامي إلى عالم يناظره و يقابله، فتعرفوا عليه في جزءه الأكبر إن لم يكن في كله الكامل، وأدركوا واقعه الاجتماعي والسياسي والثقافي، فبهروا به وولعوا بما نقل عنه إلى درجة تفوق كل الوصف.

وعليه فالعلاقة بين أدب الرحلات والاستشراق، وما أسهما به من تصوير للعالم الشرقي إما بإيجابه أو بسلبه، كانت علاقة وطيدة، فمثلما قام الرحالة إلى الشرق بدورهم في نقلهم للواقع المعاش به، قام المستشرقون أيضا بالدور نفسه، حيث أن هؤلاء الرحالة والمستشرقون جمعتهم تقريبا المهمة والغاية نفسها، إذ أننا نجد جل الرحالة مستشرقون والعكس صحيح، وبذلك كانت لهم نفس النظرة للشرق، وإن تمايزت في بعض الأحيان بين الواقع والخيال، وبين الموجب والسالب، وبين الإنصاف والتعصب، ورغم ذلك فقد وجد منهم من نقل صورة الشرق بحيادية بعيدا عن العنصرية والانحياز لقوميته، فجاءت تلك الصورة مكتملة في معظمها من جميع جوانبها في حلة تستدعي التقدير والاحترام.

(1) ضياء خضير، ثنائيات مقارنة، ص211.
(2) سهير القلماوي، ألف ليلة وليلة، دط، دار المعارف، مصر، 1959م، ص54.

(2-3) الترجمة وسيطا في الاستشراق في نظر المقارنين العرب:

اقترنت مصطلحات الترجمة و الاستشراق و الأدب المقارن ببعضها البعض، إلى درجة يستحيل فيها الفصل بينهم بأي حد من الحدود، وهذا الاقتران عرف منذ ظهور هذه المصطلحات ومازال مستمرا إلى يومنا هذا.

وقد ازداد الاهتمام أكثر فأكثر بالترجمة من قبل الاستشراق، الذي أسهم بإذكاء روح الترجمة شأنه في ذلك شأن الأدب المقارن. وذلك كونها ضرورة حضارية وعملية لغوية ونشاط فكري، نستطيع من خلاله نقل صورتنا إلى غيرنا، الذي هو في معزل عنّا كما نحن في معزل عنه، الأمر الذي يؤدي إلى جهلنا ببعضنا البعض لكل ما نعيشه ونسايره من أحداث ووقائع.

وبذلك فرضت الترجمة نفسها، و وُجدت كعلم أسهم في تواصلنا مع غيرنا، وربط أواصر وجسور العالم ببعضه البعض، فكانت لغة ثالثة بين شعوبه فتقت أسوار العزلة وفككتها، مستعملة شتى الوسائل والطرق، إما إشارة وإما كلاما وإما كتابة على مرّ العصور والأزمنة، مما أدى إلى تزاوج الثقافات وتلاقح المعلومات، وتطعيم الحضارات ببعضها البعض، فماذا تعني الترجمة؟ وكيف ساهمت في اتصال الثقافات وما علاقتها بالإستشراق والأدب المقارن كعلمين؟

(1-2-3) التعريف بالترجمة:

لعبت الترجمة دورا هاما، لما أسهمت به في خلق جوّ حواري، يربط بين مختلف الآداب والحضارات والثقافات وحتى بين شعوبها، محاولة بذلك تضييق ما بينها من فجوات، مما أدى بها إلى تهيئة الظرف المناسب لخلق أدب عالمي، يجمع بين مختلف الآداب العالمية مزيلا الحدود القومية الفاصلة بينها. بالإضافة إلى ما لها من فضل الربط بين المؤلِف والمترجم والنص المُبدع، إذ أنّ كونه فن؛ لابد وأن تتوافر فيه القدرة والتمكن من نقل الأفكار والمعاني،

مع مراعاة الأمانة والصدق في آن واحد.

أ) مفهوم الترجمة:

عرفت الترجمة عدة تعريفات ومفاهيم مختلفة باختلاف أصحابها، فقد جاءت في معجم مصطلحات الأدب معرفةً على أنها "إعادة كتاب موضوع معيّن بلغة غير اللغة التي كتب بها أصلا".[1] أي نقله من لغته الأم التي هي لغة الأصل، التي كتب بها إلى لغة ثانوية، وبذلك يُخرج النص من نطاق حدوده اللغوية إلى نطاق حدود لغوية أجنبية عنه.

في حين يعرفها **كاتفورد (Catford)** على أنها "عملية إحلال النص المكتوب بإحدى اللغات (لغة المصدر Source Language) إلى نص يعادله مكتوب بلغة أخرى (لغة الهدف)".[2]

أما **جون دوبوا (Jeanne Dubois)** فيقدم للترجمة تعريفا رفقة مجموعة من زملائه ضمن القاموس اللغوي "Dictionnaire de linguistique" جاء كالآتي "الترجمة هي التعبير في لغة أخرى (لغة الهدف) هذا الذي عُبر فيه بلغة المصدر، مع حفظ المرادفات المعنوية (المدلول اللفظي) والأسلوبية ".[3]

كما نجد الإنجليزيّين يحددّون مصطلح الترجمة كالآتي:

" الترجمة هي تبديل نص ضمن لغة واحدة بتمثيل يطابق نص في لغة ثانية ".[4]

أما قاموس تعليمية اللغة فقد جاء ضمنه تعريف الترجمة كما يلي:

" الترجمة : تأثير فني لدلالات لغة في إمكانية دلالات لغة أخرى.

تأثير فني لدلالات لغة طبيعية في إمكانية لغة طبيعية أخرى.

النظريات البنيوية (التركيبية) تعتبر أن كل لغة تشكل كلٌّ منقطع النظير، والتي

(1) مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، 1974م، ص576.
(2) ج س. كاتفورد، نظرية لغوية في الترجمة، ط1، تر: خليفة الغرابي، ومحي الدين حميدة، مر: عيسى العاكوب، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1991م، ص33.
(3) J. Dubois et Autres, Dictionnaire de linguistique - larousse, 1973. P 430.
(4) Hartman, stork: Dictionary of languguistics. ed AMSTRDAM. 1972. P713.

تبرز الخبرة الإنسانية في نسق نوعي.
المدلولات (المعاني) غير قابلة للتراكيب أبداً، عندها إذاً تكون الترجمة حرفية (أي كلمة بكلمة)".[1]

وبهذه التعاريف التي أعطيت للترجمة يلاحظ بوضوح أن الترجمة لها مدلولان، أحدهما خاص يراد به نقل النص انطلاقا من لغة المصدر وصولا إلى لغة الهدف، تفرضها الحاجات الضرورية و وفق شروط مسيطرة.

ومدلول عام ولعله أوسع من المدلول الأول ذلك كون النص يتمّ نقله من لغة ما إلى لغة أخرى.

وأيضا نجد في قاموس اللسانيات وعلوم اللغة، تعريفا آخر لعلم الترجمة ونظريتها، حيث ورد كالآتي:

"الترجمة عبارة عن عملية لتمرير رسالة من لغة الانطلاق (لغة المصدر) إلى لغة الوصول (لغة الهدف)، والمصطلح يشير إلى نشاط من منتجاتهما:

أحدهما يميز الترجمة الأدبية والترجمة التقنية، وهذان ليس سوى تفرع مؤثر في طبيعة النصوص المترجمة ونوع الترجمة المتوقع، بالإضافة إلى تباين النوع من الاجتماعية والمهنية والاقتصادية، وأصبحت الترجمة تمثل أداة محددة علم الترجمة في السياق اللساني، وفيما يتعلق بتطوير الترجمة كحقل للأنظمة المهنية والمؤسسية حيث تتراءى بالتالي الترجمة".[2]

وربما و بهذا التعريف ظلت الترجمة منذ ظهورها إلى يومنا هذا، تسعى لأن تكون موضوعا خاصا لعلم متخصص في السياق اللساني ضمن علاقة مع الترجمة، وذلك كنشاط

(1) R. galisson. D coste, Dictionnaire de didactique des langnes, France, 1976. P.566.
(2) J. Dubois et Autres, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, larousse, 1999, P.486.

علمي وعملي داخل مؤسسات، وفق تأثير العلاقات الدولية المختلفة المجالات والأنشطة، أينما نشأت وتواجدت الترجمة ونظرياتها معا.[1]

وبهذا كله يمكن القول أن الترجمة كانت ومازالت نشاطا علميا عالميا، ذو أهمية بالغة في مختلف المراحل وعبر توالي الحقب الزمنية، وذلك وفق التعارف الذي بفضله فرض على المجتمعات والأفراد جميعها الأنساق اللغوية على اختلافها.

ب) نشأة الترجمة وتطورها:

عُرفت الترجمة منذ الأزل البعيد، وتطورت عبر حقب زمنية متعاقبة تعاقب الشعوب والأمم. وقد تواجدت تلك الترجمة بتواجد الإنسان وباختلاف الألسن، حيث جعل منها هذا الإنسان أداة للتواصل والتعارف بين الأقوام والأجناس، المختلفة في اللغة رغم انغلاقها وانعزالها، الأمر الذي منعها من القدرة على إيقاف التواصل بشتى أنواعه فيما بينها. فقد "رافقت الترجمة منذ أقدم العصور نموّ الجماعات البشرية، إذ لم تنمُ هذه الجماعات نموا منعزلا، بل جمعت بينهما على مرّ التاريخ صلات مختلفة، من حرب وصلح وتجارة ومخالطة، وإزاء اختلاف هذه الجماعات في اللغة، كان لابد من وجود مزدوجي اللغة لتأسيس التفاهم وتوطيده ".[2]

ولعل قدم تاريخية الترجمة يدل عليه الكثير من الآثار القديمة المترجمة فيما بين اللغات، إذ عُثر على ستمائة لوحة من الخزف المحروق في "تل العمارنة" بمدينة "المنيا" في إحدى الأمكنة منها، والتي تدعى مدينة "آخت آتون"، وتبين أنها كتبت باللغة الأكادية وبالتحديد بما يدعى بالخط المسماري، وقد وصلت إلى مصر كمراسلات خلال القرن الخامس عشر الميلادي من بابل و آشور و جزر اليونان. وكانت تردّ عليها مصر باللغة الأكادية في الحقبة

(1) J. Dubois et Autres, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, larousse, 1999, P.486.

(2) جورج مونان، المسائل النظرية في الترجمة، تر: سعيد زيتوني، دار المنتخب العربي للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،دت، ص5.

الزمنية المتمثلة في الألفية الثالثة لما قبل الميلاد.[1]

وربما هذا الأمر دليل على أن اللغة التي كانت مستعملة كلغة رسمية عالمية في تلك الحقبة هي اللغة الأكادية، مما أدى إلى ضرورة وجود مترجمين آنذاك.

ومما يدل على أقدمية الترجمة أيضا، وجود نص خاص بمعاهدة عقدت بين المصريين والحـثيّيـن و بلغتيـهما معا، و ذلك منذ ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد.[2]

إضافة إلى هذا وأثناء سيطرة روما بعد تغلبها على اليونان، بقيت محافظة على استعمال لغة البلاد المغلوبة، التي حاكتها فيما عدا الخطابة والتاريخ في مختلف المجالات، ولذلك أصبح من الشائع جدا أن اللّاتـين مدينون في آدابهم للإغريق. ولعل هذا ما يدل على أن أي لغة مهما كانت إنما شأنها يعلو بعلو أهلها و يدنو بدنوهم.

وعليه فإنّ ما يدل على تواجد الترجمة في عهد السيطرة الرومانية ومحاكاتها للإغريق، ما حفظه لنا التاريخ من ترجمة للإنجيل في القرن الرابع الميلادي، وبالضبط سنة 384م، بعدما كان مكتوبا باللغة العبرية، في حين نجد للفرس أيضا ترجمات تمثلت في ترجمة كتاب كليلة ودمنة، التي نقلها الطبيب الفارسي **"برزويه"** من اللغة الهندية إلى اللغة الفهلوية.[3]

1) نشأة الترجمة عند العرب:

أ) قبل الإسلام: يعود اتصال العرب و بخاصة أهل الشمال منهم بغيرهم من الأمم المجاورة لهم إلى عصر ما قبل الإسلام، أي إلى العصر الجاهلي، فقد اتصلوا بالمصريين والشاميين والفرس، عن طريق الرحلات التجارية الشتائية والصيفية، مصداقا لقوله تعالى:"لإيلف قريش*(1) إيلفهم رحلة الشتاء والصيف(2) ".[4]

(1) ينظر: شحاذة الخوري، الترجمة قديما وحديثا، ط1، دار المعارف، سوسة، تونس، 1988م، ص17.
(2) ينظر: جورج مونان، المسائل النظرية في الترجمة، ص5.
(3) ينظر: شحاذة الخوري، الترجمة قديما وحديثا، ص17.
(*) قريش: هم الطبقة التي كانت تمثل أسياد العرب في مكة آنذاك.
(4) القرآن الكريم، سورة قريش، الآية 1- 2.

إضافة إلى ما كانت تقيمه قريش من أسواق ذائعة الصيت، كالسوق العكاظية المحبة وذي المجاز، التي كان يحضرها الشعراء والخطباء من كل مكان لإجراء المقابلات، وهذا كله إنما كان يحدث أثناء موسم الحج إلى الكعبة الشريفة، التي كانت تمثل القبلة الصنمية والوثنية للمقصد العربي من مختلف الأقطار، ودون ريب أن هذا ما شكل الطريق المرسوم والواضح المعالم في توثيق الاتصال بين العرب وما سواهم من الأمم.

ولعل هذا كله فتح الباب على مصراعيه لعملية التأثير والتأثر، القائمة بين قريش والأمم الزائرة لها، فأضفى على لغة وأسلوب قريش فصاحة و ثروة لفظية منتقاة من مختلف الألفاظ لدى القبائل الأخرى إما عربية وإما غيرها. وهو ما يلتمس في شعر بعض الشعراء الجاهليين، إذ نجد الكلمات الفارسية ما يتخلل شعر الأعشى.

والواضح أن تواجد مثل كل هذه التأثيرات، كان نتيجة لما وجد من اتصالات أدبية وفكرية واقتصادية وتجارية، يصعب تواجدها لو لا تواجد الترجمة في ذلك الوقت، وإن كانت في إرهاصاتها الأولى.

غير أن تعدد اللغات واللهجات وبخاصة العربية، طمس منذ مجيء الإسلام وفتوحاته، رغم كونها لا تحصى ولا تعد. وهو ما يلتمس في القرآن الكريم وما يحويه من قراءات لها علاقة بتلك اللهجات رغم غلبة لهجة قريش عليها فيه [1] ، وبذلك يكون القرآن الكريم قد وحدّ تلك اللهجات في لغة عربية واحدة.

ب) بعد الإسلام: يمكن اعتبار ظهور الترجمة مرتبط بظهور الإسلام، وذلك بالعودة إلى بداياتها الأولى مع تواجد أول مترجم وهو "زيد بن ثابت الأنصاري الخزرجي" الذي يعد في نظر التاريخ أنه الذي كان "يكتب إلى الملوك ويجيب بحضرة النبي (صلى الله عليه وسلم) وكان يترجم للنبي (صلى الله عليه وسلم) من الفارسية والرومية والقبطية والحبشية، تعلم ذلك بالمدينة من أهل الألس". [2]

(1) ينظر: سالم العيسى، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1999م، ص6.
(2) ابن النديم، الفهرست، طبعة دار المعرفة المصورة، دت، بيروت، لبنان، ص338.

ونظرًا لما قام به العرب من ترجمات عن اللغة اليونانية خاصة، وغيرها من اللغات الأخرى كالفارسية، والهندية، والسريانية، إضافة إلى كون الترجمة اتسعت لتشمل القرنين الثاني والثالث الهجريين، وتعلقها بمختلف العلوم والمعارف كالطب، والرياضيات، والهندسة، والفلسفة، والكيمياء وغيرها إلاّ الأدب، وذلك لاعتزازهم بشعرهم الذي يعتبرونه ديوانهم المقدس فلم يترجموا منه إلاّ القليل النادر. ومن هنا يمكننا القول بأن الترجمة العربية حركة متعددة المصادر.

ففي العصر الأموي نجد **خالد بن يزيد** يستدعي المترجمين لنقل ما تواجد من كتب الكيمياء والطب عن اللغة اليونانية، وبذلك افتتحت على يده حركة ترجمية منتظمة [1]، لتعم في العصر العباسي الأول كنظام خاص منذ عهد الخلفية **المنصور**، الذي أقام "ديوان الترجمة"، ليسهم بعده **هارون الرشيد** بتوسيعه ثم ليتوجه الخليفة **المأمون** بانجاز "بيت الحكمة" الخاص بالترجمة، وذلك بظهور ألمع مترجم في عهده وهو **حنين بن إسحاق**، إضافة إلى ما ترجمه العرب من كتب يونانية نجد ما نقله البرامكة عن اللغة الفارسية بترجمتهم لكتاب "ألف ليلة وليلة"، الذي أسهم في ظهور قصص أخرى أشهرها كتاب "شهرزاد ملكة" "لعبد الرحمن جبير".[2]

أما في العصر العباسي الثاني اتسعت حركة الترجمة إلى العربية، إذ بعدما كانت ترجمة حرفية تعيقها صعوبة تواجد الألفاظ والمترادفات، غدت ترجمة صحيحة دقيقة. وبذلك أصبحت للترجمة أهمية كبرى في الحياة الثقافية العربية، فكانت موضوع اهتمام العديد من الباحثين والكتاب، ومنهم **الجاحظ**، الذي وضع لها أسسا نظرية في كتابه "الحيوان" حيث يختصرها قائلا: "إن الترجمان لا يؤدي أبدا ما قاله الحكيم، على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته، وخفيات حدوده، ولا يقدر أن يوفيها حقوقها و يؤدي الأمانة فيها، وكيف

(1) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي: التنبيه والاستشراق، طبعة دار المكتبة للهلال، بيروت، لبنان، 1981م، ص262.
(2) ينظر: بشير العيسوي، الترجمة إلى العربية قضايا وآراء، ط1، دار الفكر العربي، مصر، 1996م، ص76.

يقدر على أدائها وتسليم معانيها، والإخبار عنها حقها وصدقها، إلاّ أن يكون في العلم بمعانيها واستعمال تصاريف ألفاظها وتأويلات مخارجها، مثل مؤلف الكتاب وواضعه، فمتى كان رحمه الله تعالى : ابن البطريق و ابن ناعمة و ابن قرة و ابن المقفع مثل أرسطا طاليس؟ ومتى كان خالد مثل أفلاطون؟ ".[1]

وبهذه الأسس التي وضعها **الجاحظ**، ظل مراقبا لحركة الترجمة بدقة و موضوعية، مميزا الرديء من الجيد، خوفا من الإساءة للغة والدين معا أثناء الترجمة والنقل.

كما وأن على أساس ما جاء به **الجاحظ** من أسس للترجمة حددت طريقتان لها، أولها ترجمة حرفية، و ثانيها ترجمة معنى أي متصرف فيها.[2]

ومن بين أشهر المترجمين في فترة ما بعد الإسلام، إضافة إلى **حنين بن إسحاق** نجد:

- أبو عبد الله محمّد بن موسى الخوارزمي (232هـ).
- جعفر بن محمّد البلخي (272هـ).
- محمّد بن سنان لبتاني (317هـ).
- أبو بكر الرازي (311هـ).
- الفارابي أبو النصر بن طرخان (339هـ).

إضافة إلى الفضل بن حاتم التيريزي و يعقوب بن إسحاق الكندي.

وقد جاءت أغلب ما نقلوه في ترجمات متميزة بالإبداع، لعلمهم ودرايتهم بما نقلوه من مواضيع. ولعل هذا ما كان واحدا من المعالم الترجمية المتواجدة منذ ذلك الوقت إلى حيننا، والتي يمكن ايجازها كالآتي:[3]

(1) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، ج1، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1996م، ص75 - 76.
(2) ينظر: محمّد الديداوي، مفاهيم الترجمة، المنظور التعريبي لنقل المعرفة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007م، ص26.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص86 - 87.

- الإلمام الكامل والشامل باللغتين (المصدر والهدف).
- الدراية الكاملة والكلية بموضوع الترجمة.
- ضرورة البيان والتبيين، أي أن يتبين ما في لغة المصدر و ما في لغة الهدف.
- أهمية اللفظ وانتقاءه لاستهداف القارئ أثناء تلقيه.
- التدقيق عند ترجمة الكتب الدينية، لكون ترجمتها مستعصية تستلزم عدة شروط. لأن أي خطأ يلحق بها يسبب لها الضرر.
- وجوب المراجعة و التدقيق لتفادي الأخطاء المتوقعة.
- استحالة ترجمة الشعر لصعوبتها، ذلك أن الشعر إذا ترجم فقد سرّه و جماليته و شاعريته.

وهذه المعالم الترجمية الواجب تتبعها والأخذ بها؛ إنما وضعت لتفادي ما يقع من أخطاء بسب اختلاف طبيعة النصوص المراد ترجمتها. إذ أنه يوجد هناك النصوص الفلسفية والدينية والعلمية والأدبية وغيرها.

والواضح أن ما يزخر به العرب من تراث ترجمي، أسهم بالقدر الكبير في التعريف بالثقافة والمعارف، وإنقاذها من الإتلاف والضياع. حيث بعثها من أعماق النسيان، وبثّ فيها الحياة من جديد إذ "لم يكن ما أنقذه العرب من ثقافات ليحفظ في المتاحف بعيدا عن النور والهواء كلاً. إن ما أنقذوه من الغناء قد خرجوا به من عالم النسيان والتعفن، و بعثوا فيه حياة جديدة، وجعلوه في متناول كل راغب عن طريق ترجمته، وقد ترجموه ليس إلى لغة جامدة غربية عن الشعب، لا يفهمها إلاّ الخاصة كاللاتينية في الغرب منذ القرن الثامن الميلادي، بل ترجموه إلى لغة حية في كل مكان آنذاك، هي لغة القرآن، وكانت هذه الترجمة هي العماد الثاني الذي قامت عليه الثقافة العربية."[1]

ج) بعد القرن التاسع عشر: كان لما قام به **محمّد علي باشا*** الدور الفاعل والإيجابي في نهضة العلم والأدب في مصر أولا، ثم في العالم العربي ثانيا، إذ أنشأ مدرسة الأندلس عام

(1) زيغريد هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب، ط6، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1981م، ص378.

(*) محمّد علي باشا: حاكم مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر (1805م - 1849م).

1935م، التي تولى **رفاعة رافع الطهطاوي** (1801م - 1873م) الإشراف عليها. كما أسهم **الخديوي إسماعيل** بدوره البارز في ازدهار حركة الترجمة بنشاطها في قطبين، أحدهما بمصر وثانيهما بالشام.

وأشهر المترجمين في هذه الفترة نجد [1]:

ـ سليمان البستاني: مترجم (إلياذة هوميروس) شعرا، باستناده إلى خمس لغات هي الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية واليونانية التي هي لغتها الأصلية، مستغرقا في ذلك ثمانية أعوام ما بين 1895م ـ 1902م، لتصدر عام 1903م عن دار الهلال بالقاهرة المصرية.
ـ سليم قبعين (1870م ـ 1951م) الذي كان متعلقا بأفكار تولستوي، ما دفعه إلى ترجمة أعماله ومنها ثلاثيته :"الطفولة" (1852م)، و "المراهقة" (1854م)، و "الشاب" (1856م) التي ترجمها تحت عنوان: "مذهب تولستوي"، وقد صدرت عام 1901م . كما ترجم أيضا قصة تولستوي "لحن كريتسر" عام 1889م، التي وسع ضمنها فكرة الدعوة إلى تحرير المرأة، التي نادى بها قاسم أمين (1865م - 1908م)، وهي مسألة لفتت انتباه المستشرق الروسي **إغناطيوس كراتشكوفسكي**، فأشار إليها على أن سليم قبعين وسع أفقها. كما قام بترجمة عدة كتب أخرى لتولستوي منها:

"إنجيل تولستوي وديانته"عام 1904م و"هدم مملكة جهنم وتجديدها"عام 1909م. و"حكم النبي محمّد" عام 1912م، و قد ترجم عمدا عن اللغة الروسية كونها لم تكن معروفة آنذاك في الوطن العربي عكس ما كان شأنه بالنسبة للأدبين الإنجليزي والفرنسي اللذان ذاع صيتهما بسبب الاستعمار أما في القرن العشرين فقد شهدت حركة الترجمة نشاطا كبيرا وقد مست اللغتين الفرنسية و الإنجليزية دون سواهما. بسبب عدم وجود مترجمين يتقنون اللغات الأخرى فينقلون عنها كتبا ومؤلفات.

كما شهد هذا القرن أيضا ممارسة الأدباء للترجمة وأشهرهم:
ـ أحمد حسن الزيات (1885م ـ 1968م): الذي ترجم "آلام فرتر" للشاعر الألماني "غوته"

(1) ينظر: أحمد أمين، فجر الإسلام، دط،دار الكتاب العربي، مصر،1969م، من ص 195 - 196.

عام 1919م . كما ترجم "روفائيل" للشاعر الفرنسي "لامارتين".

- طه حسين (1889م - 1973م): الذي قام بترجمة "مأساة أديب - ملكا" للشاعر اليوناني "سوفوكليس" (496 - 406 ق.م)، مع كتابة مقدمة لها. كما ترجم "مأساة أوديب في كولونا" للشاعر نفسه، وكتب أيضا مقدمة لها. و قام بترجمة كل مؤلفات هذا الشاعر والمتمثل في المآسي الآتية: "أندروماك" و "الكترا" و "أنتيغونا" و "فيلوكتيتيس". كما قام بترجمة قصة "القدر" للكاتب الفرنسي "فولتير".

إضافة إلى هؤلاء الأدباء الذين عملوا في الترجمة نجد الكثير، من أمثال محمّد عوض محمّد، و سامي الدروبي، و مصطفى ماهر، و غيرهم، الذين ازدهرت بهم الترجمة في الوطن العربي. وهكذا كانت نشأة الترجمة عند العرب والتي عرفت لديهم منذ ما قبل الإسلام.

2) نشأة الترجمة عند الغرب:

لعل أول ترجمة كانت كإرهاص أولي يعود لها تاريخ الترجمة عند الغرب، هي تلك التي قام بها ما يزيد عن سبعون مترجما للتوراة، من اللغة العبرية إلى اللغة اليونانية، لصالح الجالية اليهودية الموجودة في مصر، و التي سميت بـ: "التوراة السبعونية" ثم ترجمت فيما بعد إلى لغات أخرى متعددة كاللاتينية والأرمينية والجورجية والسلافية والقبطية. ورغم رداءة الترجمة اليونانية لـ: "التوراة السبعونية" إلاّ أنها بقيت هي الترجمة الوحيدة المعتمدة من قبل الكنيسة إلى وقتنا الراهن .

أما في العصور الوسطى التي كانت منيرة و بخاصة عبر بلادَيّ الأندلس وإيطاليا (صقيلية)، اللتين كانتا تمثل مركز الإشعاع الحضاري والعلمي و حتى الأدبي، نجد العلماء والمترجمين العرب وغير العرب قد ساهموا في نقل الكثير من الموروث العلمي والأدبي والمعرفي الإغريقي، و بهدف الحفاظ على ما يملك الإنسان من تراث، و ذلك عن طريق الترجمة والشرح والتعبير عنها.

ودون شك أن هذا الأمر هو ما أدى إلى ازدهار الترجمة منذ القرن الرابع عشر إلى غاية القرن التاسع عشر الميلادين، وهي الفترة التي أطلقت عليها اسم "عصر النهضة الأوربية". وقد انتشر فيها تعلم اللغة اللاتينية، وشهدت الترجمة المباشرة عنها إلى مختلف اللغات القومية الأخرى . ومنها ترجمة الإنجيل إلى اللغة الشعبية الألمانية، والتي قام بها **مارتن لوثر**، مزيلا الغموض عن الأبنية والمصطلحات بإجرائه تعديلات عليها. ومن ثمة حدوث الانشقاق داخل الكنيسة الكاثوليكية وما عرفته من وقائع كبرى بعدها. و من هنا أصبحت الترجمة على إثر ما فعله مرتبطة بالأصل ارتباط معنى دون اللفظ. ولهذا السبب أطلقت على الترجمة عبارة "خيانة النص".

أما في انجلترا فقد اعتُمِدت الترجمة الحرفية في نقل "الكتاب المقدس". إضافة إلى الفترة الواقعة ما بين 1558م وَ 1603م، التي اعتبرت من أعظم مراحل الترجمة التي كانت أداة للتواصل الحضاري بين مختلف المجتمعات.

أما في فرنسا فقد أطلق اللغوي والمترجم **روبار إتيان** لفظة "ترجم Traduire" عام 1539م، ليردفها بلفظة "ترجمة Traduction" **إتيان دولي**، الذي اعتبر الترجمة عملاً شاقا و متعبا. ومن أشهر الأعمال التنظيرية لهذا المترجم في مجال علم الترجمة " الطريقة الجيدة عن اللغات " والتي نشرت عام 1504م. [1]

وعن أسس الترجمة الغربية فنجدها تلتقي في كثير من الأوجه مع ما جاء به الجاحظ حيث يمكننا رصدها كالآتي[2]:

- إتقان اللغتين (المصدر والهدف) كمجال خصب للعمل .
- أن يكون المترجم على دراية ووعي بما يقصده الكاتب من معاني .
- ترجمة النصوص ترجمة جمل دون الاكتفاء بالاعتماد على اللفظ .
- دقة الملاحظة والتذوق باستعمال الحواس جميعها، وذلك من أجل التقرب إلى النص

(1) ينظر: سعيدة كحيل، تعليمية الترجمة، عالم الكتب الحديثة، الأردن،دت، ص23 - 24.
(2) ينظر:الرجع السابق، ص34 - 35.

واختراقه حتى يتيسر فهمه .

ـ استعمال التعابير المعبرة بسهولة، والابتعاد عن الصعب والغامض والغريب منها، وذلك بالتقيد بالاستعمال المشترك منها.

وقد ظلت الترجمة في الثلث الأول من القرن الماضي (العشرين) متصفة بالخيانة كما عبر عنها الكثير من الباحثين و ذلك لحيادها عن الأصل في ترجمتها للنصوص. حيث رأى **خوخي لويس بورغيس** في مقالته التي كتبها عن ترجمة "حكايات ألف ليلة وليلة" المتعددة؛ أنها ابتعدت عن أصلها، مما جعلها تشتهر و تنتشر و تلقى رواجا خلال قرنين من الزمن. ثم جاء بعده الإسباني **أورتيغا إي غاسي**، الذي زاوج بين تعاسة الترجمة وجلالها. إذ تناول تعذرها لشدة الاختلافات بين اللغات من نواحي عديدة، من أجل إخراج القارئ من عزلته إلى الوعي التاريخي .[1]

غير أن هذه الأمور ظلت على عادتها إلى أن جاء الأمريكي **أوجين نيدا Eugène Nida** عام 1945م بتحول نوعي في مجال التنظير للترجمة وذلك في مقاله الشهير (Word). كان نتيجة من ترجمة الكتاب المقدس في التأكيد على ضرورة حتمية، تمثلت في دراسة اللسانيات لحل ما تواجهه الترجمة من مشاكل . وممن كان لهم جهد مضني في هذا المجال: **فيدروف ـ دربيلني وفيناي**، الذين قامو بتحليل ما يواجه العمل الترجمي من صعوبات من خلال المادة التي تجمعه باللسانيات.[2]

ولعل مثل هذه الجهود التي بذلت والأعمال التي أنجزت في هذه الفترة الزمنية بالذات كان أشدّها "تأثيرا كتاب (فيناي ودربيلني) في عام 1958م عن الأسلوبيات المقارنة، الذي أوردا فيه طرائق ترجمية علمية ما زالت صالحة و معولا عليها، و تدرس إلى يومنا هذا".[3] وربما الاعتماد على هذه الطرائق التي أثبتت بقاءها إلى وقتنا الراهن إنما "كان القصد منها الوصول

(1) ينظر: محمّد الديداوي، مفاهيم الترجمة، ط1، 2007م، ص13.
(2) ينظر: جورج مونان، اللسانيات والترجمة، حسين بن رزوق، ديوان المطبوعات الجامعية، 2000م، ص71.
(3) المرجع السابق، ص14.

إلى أقصى حدود التطابق بين اللغتين الإنجليزية والفرنسية و دفع المترجم إلى تصور المعنى كبناء ثقافي، وتضافرت جهود اللسانيين و النقاد الأدبيين و الفلاسفة و معهم المترجمون فأبلوا البلاء الحسن في التعليق على الترجمات والتنظير لها ".[1]

وبهذا انتشر الفكر اللساني مع **فرديناند دو سوسير Ferdinand de Saussure**، مقترنا ظهوره بذلك مع تواجد الوصف العلمي الترجمي. ثم بعد ذلك كله ظهرت الترجمة الآلية (Traduction Automatique)، التي اقترنت بنشأة الإعلام الآلي التي تعتمد في جلها على برامج آلية من دون أن يتدخل الشخص المترجم لأداء الترجمة حيث يقوم الحاسوب بنقل النص الأصلي من لغته المصدر إلى لغته الهدف. غير أن هذا النوع من الترجمة لم يحقق نتائجا جيدة و بخاصة في مجال النصوص الأدبية، التي تعتبر اللفظ لا يتحدد معناه إلاّ داخل السياق.

وبحلول السبعينات سارت الترجمة في طور الازدهار أكثر من ذي قبل، حيث قدمت منظمة اليونسكو تقريرا أثبتت فيه ذلك، حيث سجلت زيادة معدل الترجمة منذ 1948م بـ: 5,4 أضعاف.

أما في الثمانينات فقد كانت الضرورة الملحة إلى تأليف كتب؛ تكون بمثابة مدخل لتدريس ما تقوم عليه الترجمة من أصول، و ذلك أثناء الفصول الدراسية. وعليه بدأ النص المترجم يكتسب استقلاليته نوعا ما. و أضحت الترجمة متميزة عن الأصل كشكل من أشكال الكتابة في سياقات مختلفة .[2]

أما بحلول التسعينيات فقد كثرت برامج التدريب على الترجمة، و ازدهر مجال التأليف فيها، وعرفت المؤتمرات والندوات المنعقدة حولها تسارعا ملحوظا، والمؤكدة على حل مشاكل الترجمة، و ما تواجهه من صعوبات لاستجلاء الغموض والملابسات، مما ساعد على

(1) ينظر: جورج مونان، اللسانيات والترجمة، حسين بن رزوق، ديوان المطبوعات الجامعية، 2000م، ص14.
(2) ينظر: محمّد الديداوي، مفاهيم الترجمة، ص15.

تثبيت ركائزها وإرساء قواعدها، الأمر الذي أدى إلى تأسيس الترجمة بكل معناها الترجمي.[1]

وعليه فالترجمة في الغرب سارت أبحاثها و دراساتها وفق اتجاهات رئيسية، يمكن حصرها في أربع [2] هي كالآتي:

1- النظام اللغوي: الاهتمام بحدود الترجمة والنحو، وبخاصة النحوين التوليدي و التحويلي (La grammaire générative et transformationnelle)، زيادة على الاهتمام بالنسبية اللغوية والدلالة التركيبية واللسانيات.

2- النص: مطابقة النصوص ومسألة التنصيص وأنواعه، والتعابير وتركيب الجمل، والتدخل بين النصوص والأسلوب.

3- العملية الترجمية: التثاقف أوالمثاقفة، وذلك بلعب الترجمة دور الناقل للثقافات بحسب الغرض والهدف.

4- المترجم: أن يكون متمكنا من النقل، كونه عملية تفكيرية ذات المهارة الترجمية. (علم النفس اللغوي ومنهجية الترجمة).

وبهذا ورغم تأخر ظهور الترجمة عند الغرب الذي سبقه العرب إليها؛ فإنه قد حقق نتائجا معتبرة كتب لها نجاحا دائما، ذا إيجابيات متكاملة نسبيا، قفز بها إلى أرقى المصاف العالمية.

(3-2-2) الترجمة عامل تأثير وتأثر:

كانت الترجمة منذ القديم بمثابة النافذة الأولى والوحيدة لعملية التأثير والتأثر المتبادلة بين أيّ ثقافتين، ومازالت تقوم بدورها الفعال إلى عصرنا هذا. إذ أسهمت إسهاما كبيرا له أهميته وقيمته واعتباره "في تعريب العلوم اليونانية وشرحها وإثرائها في العصور الإسلامية دون أن

(1) ينظر: محمّد الديداوي، مفاهيم الترجمة، ص15.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص16.
(3) ينظر: نفسه، ص17.

تؤثر على أصالة الأمة وعقيدتها".[1]

ومن المؤكد أن الترجمة كشفت عن تبادل الثقافات، وبخاصة في مجالات الفكر والإبداع، وبذلك فإن ما تحدثه الترجمة في كل زمن، من عملية تلاقح وتطعيم بين مختلف الثقافات، يعد بمثابة الثمرة اليانعة السائرة في طريق اليفعان التي أثرتها تلك العملية.

وهذا كله قد دفع ببعض الباحثين إلى اعتبار الترجمة ركيزة مستقلة بذاتها في مجال الدراسات المقارنة، ومن بينهم **سوزان باسنت Susan Bassnett**، التي رأت أنه "مع تطور الدراسات الترجمية إلى نظام معرفي قائم بذاته، بمنهجية مستندة إلى المقارنيات والتاريخ الثقافي فقد آن الأوان لإعادة النظر، ومازالت الترجمة قوة تشكيل رئيسية في تطور الثقافة العالمية، ولا تستطيع أية دراسة في الأدب المقارن أن تنجز دون اكتراث بالترجمة".[2]

كما ويتضح أن الترجمة قد أفادت كثيرا في تراثنا العربي الإسلامي الزاخر بمؤلفاته، التي إذا ما قورنت بمؤلفات أخرى كاليونانية والهندية والفارسية وغيرها، ونذكر منها على سبيل التمثيل: تأثير الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" بكتاب أرسطا طاليس "الخطابة"، وتأثر قدامة بن جعفر في كتابه "نقد النثر" بالفكر اليوناني. إضافة إلى ابن المعتز في كتابه "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" بكتاب "فن الشعر" لأرسطو، و بهذا نجد العرب قد انتفعوا من فلسفة اليونان[3] دون الخروج عن أصالتهم وعقيدتهم، ودون إضعاف لغتهم العربية، بل على العكس تماما من ذلك فقد أوصلت هذه الإستفادة من الترجمة تلك اللغة إلى العالمية ، فأصبحت لها بذلك مكانة بين لغات العالم . ومما يدل على ذلك تدريسها في الجامعات والمدارس الغربية والأمثلة في هذا المجال كثيرة لا يمكن حصرها كلها.

(1) محمّد عباسة، الترجمة في العصور الوسطى، حوليات التراث، العدد 05، مستغانم مارس 2006م، نقلا عن فيدوح ياسمين، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، دط، 2009م، ص24.

(2) Susan Bassnett, comparative littérature, critical introduction, oxford blackwel, 1993, P160. نقلا عن ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص83.

(3) ينظر: ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص134.

ولما كانت عملية التأثير والتأثر بالغة الأهمية في الدراسات المقارنة، وكانت هناك استفادة من الآخر بالاطلاع عليه والإتصال بعمله ، كان لابد من "القيام بترجمة الأعمال الجوهرية ، والمسارات المعرفية ، من لغتها إلى اللغة المنقول إليها ، بوصفها وسيلة لأهمية تيارات التأثر والتأثير، ويتجلى ذلك أكثر باحتكاك الثقافات بعضها ببعض عبر مختلف المعارف والأشكال ، أوالتواصل المباشر بين الفنانين والمفكرين من خلال القيام بالرحلات والزيارات ذات الطابع الفكري أو الفني".[1]

ولعل هذا الاحتكاك الثقافي الذي يتم عن طريق التواصل الفكري و الفني بواسطة المفكرين والفنانين من خلال القيام بتلك الرحلات والزيارات المتبادلة يدخل ضمن الدراسات الترجمية المقارنة و بذلك يعد هذا "من قبيل المحاولات الجادة المثمرة التي يقوم بها الباحثون ليوضحوا بواسطة تفحص المفردات عملية التأثر والتأثير".[2] وبهذا يتضح لنا دون مراء أن هذه المحاولات تبيّن لا محال إن كانت توجد عملية تأثر وتأثير أم أن هناك العكس. إذ بتواجد عملية التأثير والتأثر يمكن، بل من الممكن جدا أن يحدث تقريب الثقافات بين الشعوب وتواصلها فيما بينها، كما أن هذه العملية التأثيرية تسهم في ذلك، كونها جسرا للتفاعل الثقافي بين الأمم على اختلافها.

وبذلك تكشف لنا الترجمة أثناء عملها التفاعلي "على أنها لا تقتصر على جانبها التقني، إذ تتم في إطار شبكة من العلاقات عالمية النطاق. تجعل كل مترجم منغمسا في روابط معقدة يتسم بهيمنة المركز ولغته ومصطلحاته، ومعتمداته، أو نواميسه المدرسة، وذلك على نحويات يؤثر حتى على انتاج النصوص الأصلية و يشترط توزيعها في السوق العالمي".[3]

ومن هنا يتضح لنا ما لأهمية الدور الذي تلعبه الترجمة في العملية التفاعلية بين مختلف النتاجات العلمية و المعرفية والأدبية والذي يظهر من خلال العملية التأثيرية التي تمثل الجانب

(1) ينظر: ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص88.
(2) ريمون طحان، الأدب المقارن والأدب العام، ط2، ص44.
(3) ثائر ديب، الترجمة اللامتكافئة " تساؤلات في اقتصاد الترجمة السياسي" ضمن كتاب سلسلة أبحاث المؤثرات: الترجمة وتفاعل الثقافات، المجلس الأعلى للثقافات، مصر، ع15، 2006م، ص279.

الأكبر في علاقة التبادل المعرفي، المتمثلة في الأخذ والعطاء كعملية للّقاح الفكري والمعرفي وحتي اللغوي .

وبهذا التزاوج واللقاح المعرفي والفكري والأدبي واللغوي تجد العملية التأثيرية ضالتها بين ثقافات الأمم المختلفة باختلاف أجناسها وأعراقها، فتعرف شيئا من المعارف عن بعضها البعض، إلى درجة الإسهام في رقي ثقافة أمة ما بفضل ثقافة أمة أخرى، وهو ما نجده اليوم لدى معظم الدول ذات الآداب واللغات العالمية، إذ نجد مثلا الفكر الألماني في وقتنا الراهن لا يمكنه أن يحيا "إلاّ في الترجمات الفرنسية ، بهذا المعنى تنقلب مهمة الترجمة ويعلو شأنها، فتصبح هي ما ينفخ الحياة في النصوص و ينقلها من ثقافة إلى أخرى من لغة أخرى، وهنا يصح أن نقول أن نيتشه (أو هايدجر، أو فرويد) لا يحيا اليوم إلاّ عند فوكو، أو دريدا، أو لاكان لا يحيا اليوم إلاّ لأنه يتكلم فرنسية".[1]

ودون ريب أن الترجمة تكون ذات تكافؤ حقيقي وصحيح، بين الثقافتين الآخذة والمعطاءة معا، مما يحتم التكافؤ داخل عملية التأثير و التأثر، ولعل هذا مرَدّه إلى نوع الترجمة إن كانت حرفية أو حرة أو تأويلية أو مقيدة ذلك أن "أنماط الترجمة تختلف باختلاف الغاية من الترجمة وتتراوح من التركيز على فحوى ومضمون النص إلى النواحي الجمالية والفنية فيه".[2]

وبهذا نجد العلمية التأثيرية المتبادلة تسهم فاعليتها في ربط الأواصر فيما "بين عالمين أولغتين من منظور أن التأثير دليل قوة المؤثر، حيث تكون اللغة القادمة أو المترجم منها وسيلة صالحة لدفع اللغة الأصل أو المترجم عنها إلى سعة الاستعاب و الاستجابة لمتطلبات التطور اللغوي و الفكري".[3]

ومن هنا يتضح أن الترجمة كان و مازال لها الإسهام الكلي الذي تجسد "في التحول الجذري للحركة الإبداعية، التي تجاوزت ما نحته النسق الثقافي العتيد، وطبعت تطور الثقافة

(1) أحمد زلط، قضايا و اتجاهات الأدب المقارن، ص59.
(2) علي درويش، الترجمة بين الاستعلاء الثقافي والاستلاب الحضاري، مجلة ترجمات المغرب، السنة الأولى، ع1، فبراير 2006م، ص101.
(3) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص84.

الجديدة بقيم فنية تبدو متلائمة مع مستجدات العصر."[1] وربما هذا الانفتاح الذي أسهمت به الترجمة، و الذي عرف في الميدان المعرفي والثقافي قد ساعد "على وصول الطرائق الجديدة للمبتكرات والإنجازات، التي بدأت بالإبانة عن نفسها في مجالات شتى، في محاولة الرواد لتجديد القيم التعبيرية بخاصة."[2]

ونظرا لما وصلت إليه العملية التأثيرية المتبادلة، من خلال الترجمة التي وثقت العلاقات، وربطت أواصر الثقافات، بين الأجناس و الأعراق و الأماكن و حتى الأزمنة، يمكن أن يتنامى دور هذه الترجمة، و يسهم بالقدر المعتبر في نقل الآثار العالمية الأدبية على اختلافها.

(3-2-3) الترجمة أداة للتواصل:

يقول **بارنستون ويليس*** عن الترجمة: "إنها رحلة بحرية على متن سفينة عابرة المحيطات وكل سفينة مقدر لها الوصول إلى المرفأ عبر طريقتين: الولاء للقيمة أو الولاء للصنعة، والمرفأ ذاته سوف يقترح معه اسم حالة البحر الذي عبره قطعت السفينة رحلتها"[3] وبهذا نجد أنه للترجمة أهمية بالغة في نقل الآداب والعلوم والتراث والثقافة وغيرها مما تحمله الحضارات في طياتها.

ثم يعود **ويليس** ليتمّ حديثه قائلا: "وهكذا فالمرفأ الذي سترسو عليه السفينة بشحنة القصائد قد يكون اسمه: مرفأ القديس المخلص، أو مرفأ التناغم الجديد أو مرفأ حبات الفراولة البرية، لأن ذلك المرفأ لابد أن يكون له اسم حقيقي يحمل طبيعة الأسلوب الذي تمت به الترجمة من إعادة صياغة، أو تركيب مجازات، أو إشعارات أو حتى أسلوب التقليد المحض."[4] ومن هنا ندرك أنّ الترجمة قد أسهمت بدورها البارز في صياغة ثقافية، وأدب عربي من مختلف الحضارات الأخرى، كان أبرزها اليونانية و الفارسية و الهندية .

(1) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص96.
(2) المرجع السابق، ص96.
(*) بارنستون ويليس: شاعر و مترجم شعر، يعمل أستاذ للأدب المقارن في جامعة أنديانا، مؤلفاته تفوق الأربعين كتاب، أهمها: شعرية الترجمة: التاريخ، النظرية، والتطبيق.
(3) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص97.
(4) المرجع السابق، ص97.

وممّا لا يخفى أن هذا الصوغ هو ما جعل الحضارة العربية الإسلامية، تتميز عن الحضارة الغربية (الأوربية منها و الأمريكية)، وتؤثر فيها تأثير عميقا، وتنقل لها خلاصة الحضارات اليونانية و الفارسية و الهندية، التي استقت منها الحضارة العربية موروثها، عبر الترجمة كوسيلة للتواصل فيها بينهما مع بدايات القرون الوسطى .فخير ما يدل على ذلك التأثير الذي أسهم في تواصل الحضارات فيما بينها، هو أن علماء النصارى عكفوا في القرن الحادي عشر الميلادي "على ترجمة علوم العرب و فنونهم ، و تحمسوا كثيرا لهذه الترجمة خاصة، حتى علموا أن العرب قد ترجموا أغلب مؤلفات اليونان، و اقتبسوا من مناهل فكرهم، و لقيت هذه الترجمات ترحابا كبيرا لدى ملوك النصارى، و انتشرت في كامل أرجاء أوربا رغم تحفظ بعض الكنسيين." [1]

وبذلك فقد سبحت الحضارة العربية الإسلامية بثقافتها في سماء البلاد الغربية، التي توجب عليها أن تتواصل معها عن طريق الترجمة كفرع علمي خالص، التي نقلت ما ابتدعته وترجمته العقول العربية الإسلامية عن غيرها. إذ كانت البلاد الغربية بحاجة ماسة ليشع هذا النور في سمائها "كونها كانت تفتقر إلى التراث اليوناني الفلسفي، ولو لا العرب لكان للأوربيين وضع آخر، إلاّ أن المترجمات عن العربية شحنتهم بطاقة جديدة، مازال مفكروهم حتى اليوم يذكرون فضلها." [2]

ولا يتوقف الأداء التواصلي للترجمة هنا فحسب؛ بل يتعداه إلى رغبة أي متلقي يترقب الجديد و التغيير، الذي يحزّفي نفسه أن يراه من خلال الإطلاع على ثقافة الغير، وبالتعرف على مختلف الحضارات الأخرى، وهذا إنما يتحقق من خلال ما تقوم به "الدراسات الترجمية اليوم في مساعيها الحثيثة، لمواجهة الانسداد و الانعزال عن الآخر، وهي بذلك تسعى أيضا إلى استدعاء الفكر من كل حدب و صوب، والتنقل من ثقافة إلى أخرى عبر وظيفة اللغة." [3]

(1) محمّد عباسة، ترجمة المعارف العربية وأثرها في الحضارة الغربية، مجلة الآداب، ع 5- 6، بيروت، لبنان، 1999م، ص53.
(2) حنا عبود، الترجمة والتبعية الثقافية، مجلة الأدب، ع 5- 6، ص76. نقلا عن ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص139.
(3) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص36.

وبذلك نجد الترجمة وما قامت به من ربط أواصر الحضارات بعضها ببعض، عبر قناة عملية فنية، رصدت ما عايشه الغير من تجارب ونقلته عنه، وذلك حتى تستطيع الذات اكتساب القدرة لإثبات وجودها في كل تمثلاتها، وبالتحديد فيما يخص اللغة المنقولة إليها وما تحمله من إشعاع للبلوغ بها إلى أرقى المستويات، حتى تتمكن من تفادي ما يعرف من صعوبات الانعزال والتقوقع على الذات.

ثم إن الترجمة بكل معناها العلمي والفني والمعرفي، ليست قناة ناقلة، أو نافذة مفتوحة، للإطلاع على الغير و ترقب ما يجري من وقائع وأحداث يسايرها، ويعيشها هذا الغير فحسب؛ بل تتعدى هذا كله إلى كونها " قناة تفتح، وغالبا ما يقابل هذا باحجام غير قليل، وتنفذ عبرها التأثيرات الأجنبية إلى الثقافة المحلية فتتحداها بل تساهم أيضا في تحويل مسارها."[1]

ومما يتضح هنا أن الترجمة بعيدا عن كل الأوصاف والتعبيرات، التي تكسيها ثوبا مزيفا، إنما تشكل واسطة و أداة ناقلة للمعارف و مختلف الدراسات العلمية، خارج نطاق حدودها الجغرافية و القومية، و ذلك من لغة إلى لغة غيرها، و من أمة إلى أخرى، و لعل هذا ما يسهم في جعل التفاعل الثقافي بين الحضارات أمرا واقعا، حيث تستمد الثقافة "غناها وأهميتها من قابليتها لتوسيع مجالات إبداعها، و قدرتها على الانفتاح على خصائص الحضارات و مدى تفاعلها مع الثقافات عبر الترجمة، التي تشكل جسرا لمد الأواصر و إزالة الحواجز بين الأفراد و الجماعات." [2]

فالملاحظ أن الثقافة العربية الإسلامية قد قامت بهذا الدور الإيجابي والفعال، لما قامت به من عمليات الترجمات عن مختلف الثقافات والآداب والعلوم، وحتى الفنون للحضارات الأخرى، و المحاذية أو السابقة لها. فكانت بذلك كفؤا للقيام بمثل هذا العمل دون أن تنسلخ عن دينها وأصالتها. ودون ريب أنها كانت الأولى و السباقة التي ساهمت بهذا الصنيع، في ربط

(1) أندرية لوفيفر، الترجمة التاريخ والثقافة، كتاب مرجعي، لندن رونليدج، 1992م، ص2. نقلا عن ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص22.
(2) ثريا إقبال الترجمة والثقافة، ضمن كتاب: الترجمة وتفاعل الثقافات، حلقة بحثية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ع15، 2004م، ص288.

الأواصر مع تلك الحضارات، وكانت دون منازع الترجمة أداة فعالة لتوثيق علائق التواصل بين مختلف الأمم و الشعوب. وقد قام بهذا النقل نفر كثير من علماء العرب والمسلمين من أمثال الفرابي ، و ابن رشد بنقلهم للفكر اليوناني عامة و الأريسطي خاصة.

ومما لاشك فيه أن ما ساعد على هذه العملية، ما قام به المسلمون من فتوحات إسلامية، ربطت الصلات بين الثقافات على اختلافها (كالفارسية واليونانية والهندية والرومانية وغيرها). ويعود الفضل في ذلك إلى حركة الترجمة وما نجم عنها حيث كانت نقطة إلتقاء الثقافتين الفاتحة و المفتوحة أو المؤثرة والمتأثرة.

إذ حققت الترجمة تقدما ملحوظا لنهوضها بالمؤلفات في مختلف المجالات، والتي قد ساعدت على التعريف بها من خلال القيام بترجمتها، حيث أصبحت بذلك نقطة ارتكاز لنهضة كل بلاد، تمثل الرمز الطابع لحضارتها في كل عصر من العصور " فقد ازداد هذا التواصل بشكل وفير وخاصة في العصر الحاضر بعد الترجمات الحديثة من علمية وسياسية وصناعية وأدبية تنطلق الآن قوية وعارمة مع صدور الجرائد والمجلات والقصص الرائجة المترجمة."[1]

وعليه فالتواصل الحضاري يتحقق بالترجمة وما تعرفه من نشاط، والتي تمد أواصره وتربطها وتميز ثقافات الأمم عن بعضها البعض، وتطور معرفة ما عن معرفة أخرى، مما يحتم الاحتكاك فيما بينها، الأمر الذي يؤدي إلى مسايرة بعضها البعض، للانتفاع والاستفادة بما يوجد عند إحداهما دون الأخرى، فتدفع بذلك إلى مسايرة الركب الحضاري والثقافي والعلمي معا.

(1) سالم العيسى، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهرية، ص11 - 12.

(4-2-3) الترجمة أداة للجهود الاستشراقية:

لعبت حركة الاستشراق الدور الفعال في إذكاء روح الترجمة، كما كان لها الدور البارز في إنشاء العلائق و توطيد الروابط بين العالمين الشرقي والغربي . و ذلك عبر طرق متعددة منها الحروب الصليبية (1096م - 1184م)، والقنوات التجارية التي كانت تتم عبر مدينة صقلية، إضافة إلى الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الأيبيرية، التي أنشئت بها دولة الأندلس (892هـ - 897هـ)، و امتداد الدولة العثمانية على مدى قرون (1280م - 1922م).

وقد عرفت حركة الترجمة في الحروب الصليبية أكبر نشاط لها في التاريخ، وذلك لما يقارب قرنين من الزمان، تَمَّ على إثره نقل أغلب ما يقتصر عليه التراث العربي من أمهات الكتب و المؤلفات، وهو ما فتح الباب على مصراعيه للثقافة العربية حتى تلج إلى الغرب، لإقامة حضارته و إرساءها، فتجلى فيها بذلك أثر الثقافة العربية البارز البصمات. و دون شك أن هذا ما أسهم في رفع مكانة الغرب الثقافية والعلمية والحضارية.[1] إضافة إلى تركيز الإرساليات على دور التعليم بنشر الكتب والمؤلفات وعمل المطبعات و نشر مختلف المجلات في لبنان و فلسطين معا. [2]

ومن ثمة أصبحت الترجمة تؤدي دورها الهام في الحياة الثقافية العالمية، لكونها الرابط الأساسي بين مختلف الأمم في مختلف الأقطار، بنقلها للمعارف والعلوم و النظريات المختلفة، عبر الحقب الزمنية من أجل التثاقف الحضاري .

و قد ازداد الإهتمام بالشرق تحديدا بحلول عصر النهضة و تحديدا مع بداياته، إذ أسهمت عدة عوامل مختلفة منها السياسية و الاقتصادية، في تنشيط الحركة الاستشراقية في الدول الغربية بدافع إخضاع الدول المستعمرة لخدمة الغرب. فتوجه بذلك المستشرقون إلى معرفة الشرق معرفة دقيقة من خلال تقديم التقارير حوله، و ترجمة ما أنجزه و أنتجه

(1) ينظر: أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1972م، ص 293 - 294.
(2) ينظر: هنري غيز، بيروت ولبنان منذ قرن و نصف القرن، ترجمة مارون عبود، ج2، بيروت، لبنان، 1950م، ص146.

الشرق من كتب ومؤلفات، وبهذا كان لهم باع طويل في هذا المجال، متخذين بذلك الترجمة كأداة لجهودهم المضنية و أعمالهم الدؤوبة. متناولين بادئ يبدئ الإسلام واللغة العربية وصولا إلى مختلف الديانات الشرقية الأخرى والعادات والتقاليد. والحدود الإقليمية والجغرافية.

وقد كان المستشرقون هم الرابط الأول والأخير لأواصر هذه العلائق بين العالم الشرقي والغربي، حيث دأبوا منذ العصور الوسطى على نقل ما يكتنزه الشرق العربي الإسلامي بخاصة من ثقافة إلى أوربا.

و من أهم المستشرقين الذين كانت لهم يد طولى في لعب هذا الدور نجد:

- **بطرس المحترم Petrus Venerabilis** (1092م - 1156م): الذي قام بأول ترجمة للقرآن الكريم كاملا إلى اللغة اللاتينية من اللغة العربية، وذلك في عام 1141م، وقد ظلت معتمدة حتى أواخر القرن السابع عشر للميلاد.(1)

- **أنطوان غالان Antoine Gallan** (1715م - 1646م): وهو أول من ترجم حكايات "ألف ليلة وليلة" إلى اللغة الفرنسية، متصرفا فيها تصرفا شديدا، غير أن ذلك كان بلغة غاية في الجمال مع تكييف للنص الأصلي حتى يتلاءم مع الذوق الأوربي. ثم ترجمها بعد ذلك إلى لغات أخرى كالإنجليزية و الألمانية و الدانماركية . كما ترجم أمثال نعمان بن ياعور.(2)

- **البارون دي سايسDe sacy** (1758م - 1838م): الذي شغل منصب أستاذ اللغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية، وقام بترجمة معظم أعمال أحمد بن علي المقريزي (ت 845هـ) ومنها: "نبذة عن العقود في أمور النقود" (1796م). و"تلخيص كتاب الخطط "(1797م). "وجزء من كشف الممالك و الأوزان و المكاييل الرسمية في الإسلام".

كما ترجم "الحمام الزاجل" لمخائيل الصباغ (ت 1816م) في عام 1805م، ومقامات بديع الزمان الهمذاني (ت 398هـ)، و"البردة" للبوصيري (ت 696هـ)، وأصل الأدب

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984م، ص68.
(2) محمّد عوني عبد الرؤوف، بيبليوغرافيا المصادر العربية التي حققها المستشرقون، أوقاموا بترجمتها، مجلة كلية الأندلس، ع5، جامعة عين شمس، القاهرة، مصر، 2004م، ص164.

الجاهلي عند العرب، و "كليلة و دمنة" لابن المقفع في ستة عشر بابا ومقدمة في أصل الكتاب ومترجميه، ومعلقة لبيد (ت 661هـ) عام 1816م. ومقامات أبو محمد القاسم الحريري (ت516هـ) سنة 1812م، مع تذييلها بشرح باللغة العربية.

أما في التاريخ فقد ترجم وحقق "الإفادة والاعتبار بما في مصر من الآثار" لموقف الدين عبد اللطيف البغدادي (ت 629هـ) عام 1810م.

وفي الشعر ترجم الكثير من القصائد العربية مثل: قصيدة لبيد، وقصيدة ميمون بن قيس الأعشى (ت 628م)، ومختارات من شعر ابن الفارض.

أما في مجال النحو فنجده ترجم وشرح ألفية ابن مالك (ت 672هـ) وذلك عام 1833م. وإضافة إلى هذا فقد ألف كتابا في النحو العربي في مجلدين ليُدرّس في مدرسة اللغات الشرقية عام 1819م.[1]

- **جان جاك دي برسفال Caussin de Perceval** (1759م - 1835م): من بين الكتب التي ترجمها "تاريخ صقلية" لشهاب الدين أحمد النويري (ت 733هـ) عام 1802م، و"المزيج الكبير الحاكمي" لأبو الحسن علي بن يونس (ت 399هـ) عام 1806م ، وحواشي واسانيد عن علماء الهيئة عند العرب و أدواتهم و طرقهم ، والصور السماوية للصوفي.

كما ترجم جزء من حكايات "ألف ليلة وليلة" عام 1806م. وأمثال لقمان 1818م. ومقامات الحريري عام 1819م. وشرح معلقة امرئ القيس (ت 544م) لأبي عبد الله الزوزني (ت 486هـ) عام 1819م ، و سورة الفاتحة عام 1820م .[2]

- **ليون برشية Leon Bercher** (1889م - 1955م): ترجم الرسالة لابن زيد القيرواني في عام 1945م ، و طوق الحمامة لابن حزم سنة 1947م . والمقامة الخامسة والثلاثين للحريري عام 1922م . و جزءا من كتاب إحياء علوم الدين للغزالي سنة 1953م . و جزءا

(1) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، دار المعارف، القاهرة، 1964م، ص179 - 182.
(2) المرجع السابق، ص 178.

من كتابه الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في عام 1955م .[1]

إضافة إلى مستشرقين آخرين قاموا بترجمة التراث العربي الإسلامي، إما إثر قدومهم مع نابليون و حملته على مصر (1798م - 1801م)، وإما عن طريق ارتحال المستشرقين إلى الشرق العربي الإسلامي ، فكانت بذلك ترجماتهم باعثا لتطور العلاقات الثقافية والعلمية والحضارية بين مختلف الشعوب والأقوام، مكنتهم من التعارف على ما يكتنزه كل منها دون الآخر.

كما كان للترجمة إسهام كبير في توسيع دائرة مجالات البحث الإستشراقي ، حيث أصبح يملك منطلقات له، و جمعيات علمية و مؤسسات خاصة، نمّت عدد كراسي الأستاذية في الدراسات الشرقية عبر عدد من الدول الغربية، مما أتاح مجالا واسعا لنشر الدراسات الأكاديمية.[2]

ولعل هذا الميدان من أبرز الميادين الأكثر اعتمادا من طرف المستشرقين في الوصول إلى أغراضهم، كونه يمكنهم من توجيه الباحثين و إخضاعهم للمنهج الاستشراقي، مما مكّن الحركة الاستشراقية بمستشرقيها مع بداية القرن التاسع عشر للميلاد، من وضع الجهاز الفكري العربي الاسلامي تحت المجهر، و ذلك لإعادة صياغته في قالب جديد حسب أذواقهم وأهدافهم.[3] وهذا كله إنما تم عن طريق العلم الفني الخالص أولا، وهو الترجمة التي من خلالها ما أسهمت به من مساعدات للاستشراق شهد العالم الغربي نهضة عملاقة ، ارتكزت في جلها على ما نقل من آداب وعلوم وفنون ومعارف مترجمة عن العربية، فكانت منهلا ومصدرا استوحت منه حضارته المسيطرة حاليا .

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص56.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، الاستشراق، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، 1995م، ص 56 - 57.
(3) ينظر: عبد الحليم عويس، مواجهة التحدي الاستشراقي من آفاق الدعوة الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري، أعمال الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1980م، ص 232 - 233.

وبهذا تكون الحركة الترجمية قد شكلت قناة مرّعبرها المستشرقون، الذين كانت لهم بمثابة الوسيط والناقل، الذي أسهم في تعبيد الطريق وتيسيره أمامهم، فولجوا بذلك إلى العالم العربي الإسلامي من بابه الواسع، و تعرفوا على ما يتخفى وراء تبوءه مكانة العلم و المعرفة، التي جعلته يزدهر ويتطور و يرتقي إلى الأعلى دون غيره من العوالم، التي كانت تعاني الجهل و تعيش في ظلامه، فساعدتهم الترجمة على نقل الكتب والمؤلفات، التي كانت السرّ وراء ذلك كله .

(3 -2 -5) حركة الترجمة والدراسات المقارنة:

نظرا للعلاقة الوثيقة التي تربط حركة الترجمة بالدراسات المقارنة، و التي بلغت درجة يصعب القيام بفصلهما بأية حال من الأحوال؛ فإننا نجدهما كعلمين مختصين أثبتا بكل جدارة وجودها منذ ظهورهما إلى الواجهة المعرفية، و أدّيا دورهما البارز بكل كفاءة و ذلك بالكشف عن تراث الحضارات الزائلة بزوال أممها .

كما أسهمت تلك العلاقة في تلاقي الثقافات المختلفة، مما أدى إلى تلاقح وتطعيم بعضها ببعض، وهو ما يظهر بوضوح الفضل الذي يرجع إلى تواجد علمي الترجمة والدرس المقارن في ذلك. والذي ارتبطت به ظهور مصطلحات أدبية عديدة ، كالتأثير والتأثر، والمثاقفة والتثاقف والتوازي والتشابه والتقاطع والاختلاف، والفرانكفونية وغيرها. الأمر الذي ساعد الكثير من الباحثين في الكشف عن العلائق المختلفة بين الأمم ما سبق منها وما لحق.

فقد أظهرت الدراسات المقارنة التي قام بها الدارسون، مدى الدور الذي لعبته الترجمة، إذ كان أداؤها متزايدا في السعي إلى تقصير المسافات، و تضييق الهوة بينها وبين الدراسات المقارنة، بتقريبهما كمسارين علميين. و لعل ذلك ما جعل الترجمة تلعب ضمن هذا النطاق "دور توسيع النموذج الأدبي، كونها تنطلق من توصيل رسالة مفادها الاهتمام بمكانة تلاقح المعارف ."[1]

(1) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص20.

ثم إن هذه العلاقة الوطيدة التي ربطت الدراسات الترجمية بالدراسات المقارنة لم تتوقف عند هذا الحد؛ بل تعدتها إلى اعتماد كليهما مبدأ التأثيرية، و ذلك كوسيلة دالة على صحة ما يحدث من تبادل ثقافي بين حضارات الأمم المختلفة .

و لا شك أن اهتمام الدارسين بالترجمة وما حققته من أهداف له وقعه في الحقل المعرفي ، غير أن الأمر يختلف عند المقارنين المهتمين بالترجمة، و ذلك كون الأدب المقارن " يتوقف عند الترجمة من حيث طبيعة تجسيدها للعلاقة بين آداب قومية متعددة، ويهتم بالمترجمين لأنهم وسطاء أو جسور تتحقق بواساطتها عملية التبادل الثقافي."[1]

والملاحظ أن للترجمة دور هام، إذ كونها وسيطا في الدراسات المقارنة أمر غاية في الوضوح، رغم الرؤى المتفاوتة عن خطر الترجمة، وما تحمله من تهديدات للخصوصيات الثقافية الناقلة والمنقول عنها.

كما وأن الدور الذي تقوم به الترجمة يكون فعالا، ذلك أنها تمثل أداة ناقلة للأعمال الأدبية وما ينطوي فيها من أفكار و مواضيع، و لعلها بذلك "تعد من أهم الوسائل لنمو الأدب المقارن و دراساته، فالدراسات والتأثيرات تقل في البلاد التي لا تهتم باللغات الأجنبية، وتكثر حين تكون هذه البلاد مهيأة لتعلم لغات غيرها والاهتمام بها، لأسباب جغرافية أوتاريخية أودينية."[2]

ولهذا نرى المهتمين بالدراسات المقارنة يهتمون بالدراسات الترجمية، حتى تكون العملية المقارنة يسيرة إذ يتوجب على المقارن أن يكون مدركا لمجموعة من اللغات، حتى يكتسب زادا لغويا يمكنه من إجراء المقارنات دون تعقيدات يسببها صعوبة عدم إتقان اللغة . و بهذا ارتبطت الترجمة بالأدب المقارن ارتباطا عميقا، حيث اعتمدت الدراسات المقارنة على الترجمة في كثير من الأمور، ولعله "ارتباط تحكمه موازين النص من حيث إعادة إنتاجه وإظهار الخصائص الفردية منه."[3]

(1) يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص203.
(2) أحمد زلط، قضايا في الأدب المقارن، ص88.
(3) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص44.

وربما هذا الارتباط وهذه العلاقة القائمة بين الأدب المقارن وبين الترجمة؛ إنما كانت نتيجة لما يجمعهما من تشابه في عملية الدراسة و البحث، إما في مقارنة النصوص، وإما في نقلها. فمثلا إذ كنا ندرك أنّ العملية الترجمية قائمة في أداء عملها على أساس اللغة، فإننا نجد أيضا الدراسات الأدبية المقارنة تعتني هي الأخرى بهذا العامل، حيث أنها تتخذ في كيفية تحليلها ودراستها للنصوص إجراءا ممنهجا لما تقوم به اللغة من وظائف داخل تلك النصوص. وربما هذا ما يجعل في اعتقاد أي دارس في هاذين العلمين "أن كليهما يقوم بدراسة النص شكلا ومضمونا مما يستوجب مقومات اللغة بوصفها واسطة لتقارب المفاهيم وتبادل الأفكار."[1]

ودون شك أن هذا التشابه في العملية الدراسية للنصوص، بين الدراسات الترجمية والدراسات الأدبية المقارنة، في اعتمادهما عامل اللغة والعناية به للقيام بذلك، يؤكد أنهما متداخلان حتى في أداء وظيفتها، إلى درجة أنه لا يتيسر على أي من تناول هاتان الدراسات أن يفصل بين وظيفتيهما، وذلك لتداخلهما في أوجه كثيرة فيما يخص التطورات الجمالية، حتى بلغا بذلك إلى حدّ التساوي، كونهما يتشاركان في خوض المسائل مدا و جزرا.

إلاّ أنه و رغم ذلك التداخل بين تلك الدراستين، فإن هذا لا يمنع وجود اختلافات بينهما، وذلك من ناحية تحديد الأهداف العريضة المسطر الوصول إليها، و ربما هو ما أدخل حقل الدراسات فيهما في جدال عميق و حاد، و ذلك لغاية مفادها تحديد و رسم مسار خريطة البحث والدراسة، مما يبرز بوضوح الأهداف المرجوة لكليهما أثناء قيامهما بمهمتيهما.[2]

وربما ذلك ما جعل الكثير من الدارسين و أبرازهم **سوزان باسنت**، يعتقد بل يصرّ وبشدة، على أن ما يجمع بين الدراسات الترجمية و الدراسات المقارنة، يتجسد في العلاقة المقيدة التي يشوبها التعقيد المتزايد في أكثرها، ما لم يتم انفصال مصطلح الترجمة عن الدراسات المقارنة، لكون ما تقوم به هذه الدراسات لم يعد يحقق نتائج لها فوائد تذكر.[3]

(1) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص43.
(2) ينظر: المرجع السابق ، ص37.
(3) ينظر: نفسه، ص35.

وبهذا ظل الأدب المقارن بين مدّ و جزر، لما حدث من جدال حول إمكانية اعتباره حقلا معرفيا مستقلا بذاته، أم أنه يبتعد عن ذلك الاعتبار، ويخرج عن مجال المعرفة إلى الاختصاص في مجال آخر.

وفي هذا الوقت الذي كان يعيش الأدب المقارن في هذه الدوامة بين القدرة والقصور، في إثبات لذلك الاعتبار، أعلنت الدراسات الترجمية و بقوة لا متناهية على " أنها حقل تخصصي و تؤكد هذا التصريح قوة الأعمال الصادرة في هذا المجال و حيويتها على نطاق عالمي واسع."[1]

ولعل بهذا تجاوزت مهمة الترجمة حدود العملية التأثيرية، التي كان يبحث فيها الأدب المقارن، وفق تاريخية الأدب بدراسة مواطن الائتلاف والاختلاف، إلى التعرف على الغير بنقل كل ما يتعلق به، فيكشفه بإماطة اللثام عنه لغيره ليطل عليه، مما يجعله يدرك ما لتلك الإطلالة من أهمية قصوى .

كما كان اهتمام الدراسات الترجمية منصبا على "النصوص والسياقات بالتطبيق وبالنظرية وبالعمليات الثنائية والآتية، وأهم من ذلك بعملية التعامل التي تحدث في عملية الانتقال الثقافي الداخلي وما تتضمنه من معان إيديولوجية."[2] وذلك في الوقت الذي كان الأدب المقارن يحاول أن يثبت ذاته و هويته، خوفا من الذوبان والانصهار في علم آخر، له اختصاص في ذلك.

ومن هنا وبهذه النتائج العملية التي حققتها الدراسات الترجمية، بدأت علاقتها بالأدب المقارن تتراجع وتتقهقر، والتي كانت في أوج عطائها منذ ارتباطهما ببعضها إلى غاية منتصف القرن العشرين، حيث أنها كانت "علاقة تقارب وليست علاقة تنافر، وترابط وتماسك في المنهج ، رغم اختلافهما في الوظيفة وبخاصة ما وقع من تطورات في الترجمة

(1) سوزان باسنت، من الأدب المقارن إلى دراسات الترجمة، مجلة الآداب الأجنبية، عدد 224، 2005م، ص77. نقلا عن ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة والأدب المقارن، ص24.
(1) المرجع السابق، ص27.

في نهاية القرن العشرين، حيث بدأ التباين يتعزز و بدأ مفهوم الترجمة ينشق نسبيا و يخرج عن مدلول الأدب المقارن و بدأ يطفوا الانفكاك والتباين." [1]

ولعل هذا الانشقاق والخروج الذي عرفته الدراسات الترجمية عن الأدب المقارن، هو ما جعل هذه الدراسة تتخذ طابعا علميا، حيث أنها أصبحت تمنح شهادات عالية المستوى فيها، بالإضافة إلى إقامة المؤتمرات لها، وتخصيص الدوريات لمجالات قضاياها الفكرية المعاصرة خصوصا، وربما بهذا أصبح "الاهتمام بدور الترجمة في أقل من جيل يعد تطورا ملحوظا ساعدت عليه الظروف المواتية التي توافرت في تداخل الأجناس المعرفية وميلاد أجناس أخرى لم تكن موجودة من ذي قبل."[2]

ودون ريب أنه في ذلك الحين الذي كانت فيه الترجمة تحضى بكبير الاهتمام، كان الأدب المقارن يعيش في معاناة " من عدم الإتساق، ولم تستطع أي من التعريفات المقترحة منذ نشأتها أن تهتدي إلى صياغة مفهوم دقيق يضمن له النجاح والاستمرارية، ولكن ذلك لم يمنع أبدا من تقدم المحاولات نسبيا، في تطويره سواء سلبا أو إيجابا ، و يكفي أن تثار حوله جدالات عديدة وأن يطرح بعمق تساؤلات، لم يسبق لها مثيل وهي تساؤلات تتمحور بالأساس حول إمكانية استقلاله عن المنهج التاريخي، وكيف يجعل منه قضاء للجدل النقدي والمثاقفة ."[3]

والملاحظ عن ارتباط الأدب المقارن العميق بالمنهج التاريخي على مدى تواجده، ظل مثارا للجدل بلغ إلى حدّ اعتباره من قبل بعض الدارسين المقارنين و في مقدمتهم **رينيه ويلك** علما يثير "موضوعات القصص الشعبي و هجرته و كيف و متى دخل حقل الأدب الفني الذي هو أكثر رقيا منه ."[4]

(1) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة والأدب المقارن، ص26.
(2) المرجع السابق، ص33.
(3) نفسه، ص33.
(4) رينيه ويلك، أوستن وارين، نظرية الأدب المقارن، تر: محي الدين صبحي، ط2، مراجعة حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1981م، ص49.

والواضح أن هذه الدعوة إلى إخراج الأدب المقارن من الاعتقاد الكلي، بما يلعبه التاريخ من دور فعال، في الأدب واستقلاله، عما ينجم عن هذا الدور التاريخي من مخلفات له بصماتها في الأدب، والانتقال به إلى مجال الدراسات الترجمية، وربطه بها وغرس مبدأ الثقة فيما يجمعهما من علاقة جديدة و جدية في الآن ذاته، مما يدفع بالأدب المقارن إلى التفاعل مع ما تعرفه الترجمة من جماليات فنية، أضحى "واقعا حتميا يعكس التحولات الكبرى التي يعرفها العقل البشري في جميع الميادين وعلى كل الأصعدة."[1]

ورغم هذا التباين في الأداء والوظيفة، ورغم الانفكاك والانعزال الذي فرضته الدراسات الترجمية، بسبب ما عرفته الدراسات المقارنة من تراجع، فإن هذا لا يمنع من أن الترجمة قد سجلت هي بدورها ما أصابها من نقاط ضعف، حيث أنه "إذا كان الأدب المقارن لم يتجرد من تاريخية الأدب فإن الترجمة لم توضح مسار رؤيتها فيما إذا كانت عملية إبداعية وفنية أم هي فرع علمي خالص."[2]

إضافة إلى هذا فإن الدراسات الترجمية قد واجهت إشكالية أخرى عويصة وكثيرة، و لعل إبرزها إشكالية التوفيق بين لغتي النصين المنقول عنه و المنقول إليه، وهي معاناة كان لها الوقع نفسه على الدراسات المقارنة، حيث أنه " إذا كان للترجمة من صعوبة في الحسم بين النص المصدر والنص الهدف، فإن للأدب المقارن إشكالية ذوبانه في المنظور التاريخي، الذي لابد في نظر كثير من الباحثين أنه يخلو من الدقة العلمية ؛ لأنه يكرس فكر التحول المعرفي باستمرار."[3]

غير أنه و رغم كل هذا فإن الدراسات الترجمية ستبقى رغم قصورها أحيانا في التمكن من أداءها مهمتها كاملة، تسعى إلى إبراز ما ينطوي عليه النص من قيم جمالية يحتويها الأسلوب والأفكار معا. كما و أن الدراسات المقارنة و رغم محاولة الباحثين في تجريده من

(1) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة والأدب المقارن، ص32.
(2) المرجع السابق ، ص43.
(3) نفسه، ص35.

تاريخية الأدب؛ فإنه سيبقى مرتبطا بها كمنهج، لما لها من أهمية في توضيح و توثيق القيم المرتبطة بالنصوص المقارنة.

وبهذا نجد أن كلا من الدراسات الترجمية والدراسات المقارنة، قد تعادلتا من حيث أداءهما الأدوار الفعالة و تحقيقهما للنتائج الهامة، إما بالسلب وإما بالإيجاب، وهذا ما يؤكد أن أي علم من العلوم ظهر إلى الوجود، و كان جديدا في ميدان المعرفة، سيواجه حتما معوقات و صعوبات تحتم عليه تعثرات، إما يكون قادرا على تجاوزها والنهوض من جديد وإما توقعه، فيبقى يتخبط فيها قيد مكانه و زمانه اللذان ظهرا فيهما، مما يؤدي به إلى الانطماس والاضمحلال فيتلاشى كليا لا محال. وعليه يمكننا القول أن الترجمة مازالت تثبت وجودها رغم ما طرح من آراء و نظريات تحاول اخراجها عن مجالها.

كما وأنها ستبقى رغم ما ظهر من وسائل الاتصال المتعددة، من أهم الجسور التي تربط أواصر العلاقات بين مختلف الأمم و ثقافاتها، وبخاصة بعد ما حققه الغرب من اختراعات، كدخوله عالم الذرة و الإلكترونات الدقيقة، واكتشاف الحاسوب الذي ارتبط بنشأة الإعلام الآلي وغيرها، حيث توسعت مجالات الترجمة وعلاقاتها، التي ربطتها بعلمي الاستشراق والأدب المقارن. فأصبح بإمكانها أن تكون نافذة نرصد من خلالها الغد بعصوره الجديدة، نساهم في صنعها وتطورها، عبر حقب حضارية، متباينة التفوق والازدهار والرقي في آن واحد.

(3-3) أثر المؤلفات العربية في الآداب الأوربية:

عرف العرب منذ القديم زخما تراثيا، زاخرا بآدابه، وفنونه، وعلومه، وحتى عاداته، وتقاليده، وأديانه، و معتقداته، الأمر الذي أسفر على تكوين حضارة عربية أثبتت تواجدها بين الحضارات السابقة لها، وفرضت نفسها في الساحة الغربية، و بخاصة الأوربية فيما بعد، وأثرت في نتائجها وإبداعاتها، و بخاصة الأدبية منها، وهذا التأثير إنما كان سببه احتكاك الأوربيين بالعرب عبر بوابة الحضارة الأندلس منذ الفتح الإسلامي، و لعل هذا ما جعل المجتمعان ينصهران في بيئة واحدة، مما أدى إلى ولوع المغلوب بثقافة الغالب، وهو ما يؤكده الإسباني ألفارو القرطبي قائلا: "إن إخوتي المسيحيين يعجبون بشعر العرب وأقاصيصهم، ويدرسون التصانيف إلى كتبها الفلاسفة والفقهاء المسلمون ولا يفعلون ذلك لدحضها والردّ عليها، بل لاقتباس الأسلوب العربي الفصيح ... إن الجيل الناشئ من المسيحيين الأذكياء لا يحسنون أدبا أو لغة غير الأدب العربي واللغة العربية."[1]

هذا من جهة أما من جهة الأخرى، فإذا ما أردنا أن نخصص الحديث عمّا كان للآداب العربية تحديدا من أثر على الآداب الأوربية؛ فإنه لا يسعنا إلاّ أن نقتصره على المؤلفات العربية الأدبية في مجالي الشعر والنثر، وما كان لها من أثر على المؤلفات الأوربية. فأين يكمن ذلك التأثير الأدبي العربي في الأدب الأوربي؟

(1-3-3) أثر الشعر العربي في الشعر الأوربي:

كان للعرب منذ ما قبل الجاهلية الثانية شعرا عُرفوا به كديوان لهم يذود عنهم، و ينشر الحماسة بينهم، لما تواجد لديهم من عصبية قبلية وحمية جاهلية. وربما يعود هذا التواجد الشعري الخارق إلى عهد تواجد امرئ القيس و معلقته الرائعة . إضافة إلى المعلقات الأخرى وأصحابها ، إذ أثر هذا الشعر بكل ما يحمله شكلا و مضمونا في الشعر الأوربي. وليس هذا فحسب ؛ بل كان للموشحات التي عرفت في البيئة الأندلسية، هي أيضا أثرها الفعال في شعر

(1) عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوربية، دط، دار المعارف، مصر، 1968م، ص66.

التروبادور، وبهذا كان الشعر العربي منبعا انتهل منه الأوربيون إبداعاتهم حتى ترددت بها أصداءه. حيث أن أيا من كان حين يطلع على الشعر العربي، يجد مصادر ما اقتبسوه منهم واضحة ملموسة فيه.[1]

(1-1-3-3) أثر الشعر الجاهلي في الشعر الأوربي:

أ) أثر الشعر الجاهلي في أشعار غوته الألماني:

و لما كان للشعر الجاهلي بخاصة المعلقات، أثره الجلي عند شعراء أوربا و شعرهم ، و خصوصا بعد ما ترجمت المعلقات ، كان لابد لنا من الوقوف عند الشاعر الألماني الكبير **يوهان فولفغانغ فون غوته - Johann wolfgangon Goethe**، الذي كان له في كتاباته آثارا من الشعر العربي الجاهلي، و ذلك باطلاعه على المعلقات، بعد حصوله عليها من مكتبة جامعة "كوتنكن" بألمانيا بالترجمة الإنجليزية، التي قام بها المستشرق الإنجليزي **وليم جونس Wiliam Jones** (1746م - 1794م) عام 1783م .[2] فقرأها و تأثر بها وأثنى على أشعار من امتدح من الشعراء ، لتميزها بالتعبير الرصين والتأثير القوي، وقد نشر عددا من القصائد التي كانت تحمل بصمات تأثره بشعر المعلقات في مؤلفه الشهير "الديوان الشرقي للمؤلف الغربي"، كما قام بترجمة قصائد منها إلى اللغة الألمانية .

ومن بين الشعراء العرب الجاهليين، الذين تركوا بصماتهم في أعمال غوته وتأثر بهم نجد:

امرئ القيس ، و عمرو بن كلثوم ، والحارث بن حلزة ، و تأبط شرا ، و زهير بن أبي سلمى.

حيث يظهر ذلك التأثر في قصيدة "ذرني أذرف العبرات" التي كتبها في معشوقته "مريانة فيلمر" مستعيرا لها اسم "زوليخا" في القصيدة. إذ يقول :

(1) ينظر: Briffault, , Robert : Les Troubadours, et le sentiment romensque, éd. du. Chêne, Paris, 1945 . P84.

(2) ينظر: يوسف بكار، و خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص128.

ذرني أذرف العبرات ،
في قلوب غير ذات الحدود ،
الإبل تستريح ، وكذلك أصحابها ،
الأريني يسهر و يحسب في صمت ،
و أنا بجواره أحسب الأميال ،
التي تفصلني عن زوليخا و أكرّر ،
المنعرجات الثقيلة التي تطيل في الطريق ،
ذرني أذرف العبرات! فلي في هذا عار ،
فالرجال البكّاؤون أخيار ،[1] ...

ويتضح من خلال هذه القصيدة تأثير **غوته** بالشاعر الجاهلي ، إذ نجده يفتتحها بالنسيب ويعدد ما يعانيه برحلة في الصحراء وهيامه بها، وهذا إنما لأنه يبكي حبيبته و لوعة فراقها . وهو ما يتوافق مع قول **امرئ القيس** في معلقته:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ * بِسَقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ .

وذلك حين يكرّر **غوته** "ذرني أذرف العبرات" مرتين. كما يتوافق **غوته** مع قول **امرئ القيس** في بيته :

وَ لَيْلٍ كَمَوْجِ البَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ * عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الهُمُومِ لِيَبْتَلِي .

وذلك حين يذكر **غوته** الليل في قوله: "محاطا بالليل". في قصيدته الآنف ذكرها .[2]

ولعل ما يلاحظ أن هذا الجزء من قصيدة **يوهان غوته** لا يُذكّر فقط بمعلقة **امرئ القيس؛** بل يتجاوزها إلى " إطار المعلقات العام ، و دوافع شعراءها الرئيسية بعامة ."[3]

(1) ينظر: يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص128.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص129.
(3) نفسه، ص129.

كما تأثر **غوته** بحِكم **زهير بن أبي سلمى** الشعرية، وبخاصة عند تأمله لأحوال الحياة والموت، وأحوال الشباب والشيخوخة ، ومن بين هذه الحِكم المؤثرة والمؤكدة على مصدرية إيحاءها لـ **غوته**، من حيث المضمون والمفردات في " النفحات المدجنة "، حكمة ضمنها بيت **زهير** المشهور:

وَأَعْلَمُ مَا فِي اليَوْمِ وَالأَمْسِ قَبْلَهُ * وَلَكِنَّنِي عَنْ عِلْمِ مَا فِي غَدٍ عَمِ.[1]

وهذه الحكمة يتجلى أثرها في "النفخة المدجنة" قبل الأخيرة عن القسم الرابع لغوته ، إذ يقول:

إن أسوأ ما نقلناه

نتعلمه من اليوم ما نحياه

ومن تطلع في الأمس إلى ما سيكون عليه الحاضر اليوم

لم يعد يومه الحاضر مجهولا لديه الآن

ومن يتطلع اليوم إلى ما سيكون عليه الغد

فذلك الذي يدّب فيه النشاط ولا يحمل الهمّ .[2]

ويتضح من خلال هذا العرض لنصيّ **زهير** و **غوته**؛ أن الثاني تأثر بالأول، حيث أنه لم يقتصر على ذكره "الأمس واليوم والغد" المصرح بهم؛ بل تجاوزه إلى درجة أبرز فيها ما تواجد بينهما من تطابق، حيث أن قول **غوته**: "نتعلمه اليوم" تطابق قول **زهير**: "وأعلم ما في اليوم". إذ صاغ الأول مطلعه معتمد على مطلع الثاني، زيادة على اتفاقهما في التعلم من الأمس واليوم، وتركهما السؤال عن الغد المجهول إلى خاتمتي حكمتيهما.[3]

إضافة إلى هؤلاء فقد تأثر **غوته** أيضا بالشاعر تأبط شراً، في قصيدة ترجمها هو بنفسه إلى اللغة الألمانية في مقاطع متتالية، ومنها الأبيات التالية:

(1) زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، دط، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان، 1402هـ/ 1982م، ص86.
(2) ينظر: صابر عبد الدايم، الأدب المقارن بين التراث والمعاصرة، ص121.
(3) ينظر: كاترينا مومزن، جوته والعالم العربي، تر: عدنان عباس علي، ص142 - 143. نقلا عن: المرجع السابق، ص121.

إنَّ بِالشَّعْبِ الَّذِي سَلَعَ * كَقَتِيلاً دَمَهُ مَا يَطَلُّ.
خَلْفَ العِبْءِ...عَلَى وَوَلَّى * أَنَا بِالعِبْءِ لَهُ مُسْتَقِلُّ.
خَبَرُ مَا نَابَنَا مُصَمْئِلُ * جَلَّ حَتَّى دَقَّ فِيهِ الأَجَلُّ.
بِذُنَى الدَّهْرِ وَكَانَ غَشُومَا * يَأْبَى جَارَهُ مَا يَذُلُّ.[1]

كما كان للمعلقات أثرها الفعال على **غوته** لما تحمله من نزعة تحدٍ للخصوم ، وحب النضال، وروح الحماسة للقتال، وبذلك رأى أن المعلقات "توضح فكرة العصبية التي تربط أبناء القبيلة، وتدله على ما انطبع عليه العربي من روح الإقدام والبسالة والتحرز من العار."[2]

وقد بلغ تأثره بالشعر العربي الجاهلي درجة رفيعة استدعى الإكبار، مما ساعده على زيادة تقديره و اجلاله ، فنجده يستهوى حياة رجال البدوِ، فينظم مقطوعة بعنوان "المنن الأربع" قائلا:

لكي يسعد العرب في بيدائهم ، رائعين في بحبوحة فضائلهم .
أولاهم المولى ذو الفضل العظيم منـًا .
العمامة ، وهي زينة أروع من التيجان كافة .
ثم الخيمة ، يحملونها من مكان إلى مكان، حتى يعمّروا كل مكان .
ثم حسام بتّار ، أمنع من الحصون و شاهق الأسوار .

وأخيرا القصيد ، الذي يؤنس و يفيد ، و يستهوي أسماع الحسان الغيد .[3]

و بهذا التأثر والاستيحاء الذي ظهر في أعمال **غوته،** لا يسعنا القول إلاّ أنه "إذا كان شاعر الإمبراطورية **كبليج** (1865م - 1936م) قد قال: "... الشرق شرق والغرب غرب

(1) ينظر: كاترينا مومزن، جوته والعالم العربي، تر: عدنان عباس علي، ص166. نقلا عن: صابر عبد الدايم، الأدب المقارن بين التراث والمعاصرة ، ص122.
(2) محمد التونجي، الآداب المقارنة، ص92.
(3) عبد الرحمن صديقي، الشرق والإسلام في أدب غوته،دط، مصر، 1909م، ص50.

وهيهات أن يلتقيا"، فإن **غوته** قد فنّد هذا الزعم منذ القرن الثامن عشر."[1]

وبهذا كان للشعر العربي الجاهلي أثره الفعال والبالغ على شعراء أوربا و شعرهم ، إذ ألقى بسحره وتعويذته عليهم فأصبحوا له طائعين منصاعين ، فتأثروا به و أخذوا عنه القوافي وأضفوها على أشعارهم، غير أن مبدأ تأثير الشعر العربي الجاهلي لم يرق "المتعصبين فأخذوا يحاولون استخدام القوافي في الشعر، باعتبارها دخيلة على أشعارهم لم ترد في الشعر الكلاسيكي ، ولم يعر شعراء أوربا وزنا لهذه الحرب التي شنّها أمثال: فيلا موفينتس، وبقيت القافية إلى اليوم دليلا على فضل العرب." [2]

وبهذا الرأي يمكننا القول أن رغم ما جاء من القيل والقال، حول تأثير الشعر العربي الجاهلي؛ فإن الغرب عامة وأوربا خاصة، كان منهلها لإبداعاتها الشعرية العرب، وما يملكونه من ديوان شعري فاتن مبهر.

(2-1-3-3) أثر الموشحات الأندلسية في الشعر الأوربي:

كان الفتح العربي الإسلامي لشبه الجزيرة الأيبيريه بمثابة المعجزة، التي يعجز أيّاً كان عن تحقيقها، في أي زمان و مكان غير عرب الإسلام. ولذلك كان فتحا خارقا لم يشهده التاريخ لا من قبل ولا من بعد ، فقد كان لهم الحظ في القيام بذلك، وفي ظرف زمني قياسي، حيث أنهم " قضوا خمسين سنة في فتح افريقية البربرية ، ولم يقضوا سوى بضعة أشهر في فتح اسبانيا النصرانية ...، أتمّ العرب فتح اسبانية بسرعة مدهشة ...، و دانت لهم اسبانيا في سنتين." [3]

أ) التعريف بالموشح و نشأته:

تباينت التعاريف حول مفهوم الموشح لدى الباحثين العرب على اختلافهم، فعرّفه **ابن**

(1) عدنان رشيد: الأدب الألماني من الكلاسيكية إلى الرومانتيكية، كتاب الرياض، ع 269، الرياضة، 1999م، ص 215.
(2) طه ندا، الأدب المقارن، ص254.
(3) غوستاف لوبون، حضارة العربية، دط، تر: عادل زعيتر، القاهرة، مصر، 1964م، ص265 - 266.

سناء الملك على أنه "كلام منظوم على وزن مخصوص." [1] ثم يعرّفه **صلاح الدين الصفدي** بقوله: "و رسم الموشح هو : كلام منظوم على قدر مخصوص بقواف مختلفة."[2]

ولعل **الصفدي** شعر بنقص في التعريف الذي قدمه **ابن سناء**، فأراد يتمه فحسب، غير أنه لم يختلف عنه في شيء كبير سوى الإشارة إلى القوافي المختلفة .

ثم يأتي **مصطفى عوض الكريم** و يعرفه بقوله:" التوشيح لون من ألوان النظم، ظهر أول ما ظهر بالأندلس في عهد الدولة المروانية في القرن التاسع الميلادي، ويختلف عن غيره من ألوان النظم بالتزامه قواعد معينة من حيث التقفية، و بخروجه أحيانا على الأعاريض الخليلية، و بخلوه أحيانا أخرى من الوزن الشعري، و باستعماله اللغة الدارجة والعجمية في بعض أجزائه، وباتصاله الوثيق بالغناء." [3]

ولا شك أن تعريف **عوض** هذا كان جامعا مانعا للموشح، فبدى و كأنه أوفى تعريف عرفه الموشح وصل إلينا، ويتضح أنه وثّق الصلة بين الموشح والغناء، وأكد خروجه على العروض الخليلي ، مع استخدامه الألفاظ الدارجة والعجمية في بعض أجزائه . بالإضافة إلى تأكيد عهد نشأة الموشحة، التي تعود إلى عهد الدولة المروانية في القرن التاسع بالأندلس .

في حين يرى **ابن دحية** أن الموشحات " زبدة الشعر ونخبته، وخلاصة جوهره وصفوته، وهي من الفنون التي أغرب بها أهل المغرب على أهل المشرق ، و ظهروا فيها كالشمس الطالعة والضياء المشرق ."[4] و بذلك كانت الموشحات بهذه الميزة فنًا تميّز وتفرد به أهل المغرب عن أهل المشرق .

---

(1) ابن سناء الملك، دار الطراز في عمل الموشحات،دط، تح: حودت الركابي، دمشق، سوريا، 1949م، ص25.
(2) صلاح الدين الصفدي، توشيح التوشيح، دط، تح: ألبير حبيب مطلق، بيروت، لبنان، 1966م، ص21.
(3) مصطفى عوض الكريم، فن التوشيح، دط، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1959م، ص17.
(4) ينظر: المقري التلمساني، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب،دط، تح: محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (ج10)، 1949م، من ص 13 إلى ص 19.

أما عن نسبة الموشحات إلى المشرق في نشأتها، وإلى **ابن المعتز العباسي*** في اختراعها؛ فإنه قد أُثبِت أنها " مما ترك الأول للآخر وسبق بها المتأخر المتقدم ، وأجلب بها أهل المغرب عن أهل المشرق ."[1]

غير أن الاختلاف الحاصل حول بيئة نشأة الموشح، وحول نسبة اختراعه، لا يغيّر من كون الموشح فن تقليدي أجاده أهل الأندلس، وقع في فترة زمنية معتبرة ومحددة، ونشأ في مكان معين .

ب) تأثير الموشح في شعراء التروبادور*:

مثلما كان للشعر العربي الجاهلي أثره على شعراء أوربا وشعرهم، كان أيضا للموشحات من الحظ الوافر ما تأثر به شعراء التروبادور، سواءً من ناحية الشكل أوالمضمون، وذلك إنما تمَّ عن طريق وسائط كثيرة كانتشار الموسيقى العربية الأندلسية، وظهور المغنى الجوال، أوظهور شاعر التروبادور نفسه.

وقد كان لِفنّ التوشيح بظهوره حديثا أهمية كبرى، كونه حدثا عظيما دعا إلى إثارة جدل له قيمته، مما دفع بالباحثين للعناية به، لما كان لهم من مصادر وخاصة المصادر العربية القديمة، التي كانت السباقة في هذا المجال قبل غيرها.

وممن أكد هذا التأثير الذي أصاب أوربا في عقرها و أثبتها كنظرية ، الكثير من الباحثين إما غرب وإما عرب، ومنهم نجد **خوان أندريس** الذي اعتقد في رأيه "أن هذا الشعر البروفانسي إنما ينتسب إلى العرب أكثر مما ينتسب إلى اليونان و اللاتين."[2]

(*) ابن المعتز العباسي: عاش ما بين سنة 249هـ/ 823م وسنة 296هـ/ 908م، واسمه الكامل: أبو العباس عبد الله بن الخليفة المعتزين، تولى الخلافة في دولة بني العباس لمدة يوم وليلة وقتل بعدهما. له ديوان شعر وكتاب البديع.

(1) ابن سناء الملك، دار الطراز في عمل الموشحات، ص23.

(*) التروبادور: في لغة البروفانس اسم فاعل من الفعل تروبار Trobar، بمعنى وجد أي أبدع ومن اسم الفاعل المبتدع، المبتكر، ويقال أنها من الفعل طرب وضرب على العود، فتحولت وأصبحت ضروبا أو طروبار Trobar.

(2) أرنولد، س ـ ت، (مع جماعة) تراث الإسلام، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1972م، ص94.

وربما هذا ما يدل على أن البروفانسيين لم يكونوا على دراية بوجود هذين الأدبين، في حين كان المورد الأقرب لهم الشعر العربي بكل ما يحمله من معان وسمات، فاقتبسوا منها وصاغوها بأساليبهم ونظموها في أشعارهم ، وهو ما يؤكده **خوليان ربيرا** بدراساته التي قام بها، حيث أن **أنخل بالنثيا غونثاليث** نبّـه إلى أنه كان أول من نبّـه إلى هذا التأثير وقام باكتشافه، وذلك في بحثه "ديوان بن قزمان" الدي درسه دراسة عميقة أفاضت أن الموشح والزجل يمثلان "المفتاح العجيب الذي يكشف لنا عن سرّ تكوين القوالب، التي صبّت فيها الطرز الشعرية، التي ظهرت في العالم المتحضر إبان العصر الوسيط."(1)

زيادة على انتقال الموسيقى العربية إلى أوربّا، و أيضا تأثرهم بالموضوعات وتلقفهم الكثير من الأفكار كفكرة "الحب النبيل - Amore Cortés، ولا سيّما في الشعر البروفنسالي، و صاحب هذه الفكرة هو منندث بيدال." (2)

ولعل بهذا الاكتشاف الذي قدمه **ربيرا**، يكون قد أثبت لما للموشحات من فضل في تواجد شعر التروبادور والبروفانس معا، إذ يقول **جاتروا Gatroix** عن ذلك استنادا إلى آراء الباحث **كرل بيل - Carle Bill**:"إن النتائج القيّمة التي توصل إليها المستعرب* الوحيد، الذي اكتشف جزءا صغيرا من حقل الشعر البروفانسالي هي بايجاز نتائج مشجعة."(3)

ولما طولب **ربيرا** من قبل أبناء وطنه بدليل يثبت صحة نظريته، جاءهم بما قاله **ابن بسام** في ذخيرتـه "و أول من صنع أوزان هذه الموشحات بأفقنا ـ واخترع طريقتها فيما بلغني ـ محمّد بن حمّود القبري الضرير ـ وقيل هو ـ مقدم بن معافى القبري الضرير- 225هـ/ 299هـ، و كان يصنعها على أشطار الأشعار، غير أن أكثرها كان على الأعاريض المهملة غير المستعملة يأخذ اللفظ العامي والعجمي ويسمّيه ـ المركز- ويصنع عليه الموشحة دون

(1) عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، دط، بيروت، لبنان، 1979م، ص14.
(2) المرجع السابق، ص15.
(*) المستعرب: يقصد خوليان ربيرا.
(3) ينظر: صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص151.

تضمين فيها والأغصان."[1]

ثم إن بذلك التنبيه الذي قام به **بالنثيا**، عُدّ أول من أشار إلى وجود أثر للموشحات في الشعر التروبادور الأوربي، وهذا في دراسة نشرت بالمجلة الاسبانية الحديثة *، حيث يؤكد ذلك قائلا: "ولد في الأندلس جنس غنائي آخر انبثق عن اللغة العامية، وارتبط بعربية الشارع، واللغة الرومانسية وكانت تستخدم في الحديث اليومي، وأصبحت لغة البيت. و هو جنس بلغ من الحيوية والنضج حدّا عاليا في شبه جزيرة أيبيريا ، و امتد تأثيره خارجها."[2]

و دون شك أن ذلك التأثير الذي أثبته البحثة والمستشرقون السالف ذكرهم يكمن في :

1) الشكل: يتضح أن هناك تشابه كبير موجود بين فنَّي الموشح و التروبادور إلى حدّ المساس بالنواحي الفنية، إذ أن كلاهما يحتوي على مطالع و أقفال و أغصان و خرجات ، فمثلا نجد كلاّ من الموشح و التروبادور يبلغ متوسط عدد الأدوار فيهما سبعة أدوار. وأيضا نجد ما يقابل القفل بالعربية يسمى بالاسبانية Tornade، وبالفرنسية، Vuolta كما يقابل الغصن بالعربية ما يسمى بالاسبانية Mudanza .[3]

أما عن الخرجات فقد كانت عند أوائل الدارسين لها، من نقاد العرب، بمثابة النقطة التي يرتكز عليها الموشح ، حيث أنها كانت تقابل الجزء المتمثل في القفل في كل مقطوعة ، وهذا الأمر أيضا أولاه شعراء التروبادور من العناية ما يستحق .

بالإضافة إلى أن الموشح و التروبادور يتشابهان في القوافي المنتظمة في كل مقطوعة من هاته الأشعار كنظام : أ- أ- أ- ب : في كلاهما - و هو نظام درج عليه أوائل شعراء التروبادور، لكن سرعان ما انصرفوا عنه بسبب ما عرفه من تطور نسبي نوعا ما .[4]

(1) صابر عبد الدايم، الأدب المقارن بين التراث و المعاصرة، ص90.
(*) المجلة الاسبانية الحديثة: نشرت بها تلك الدراسة، في السنة الأولى والعدد الثاني لها، وذلك في يناير من عام 1935م.
(2) ينظر:أحمد الطاهر مكي، دراسة أندلسية، ص209. نقلا عن صابر عبد الدايم، الأدب المقارن، ص89.
(3) ينظر: يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص123.
(4) ينظر: محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص273 - 274.

2) المضمون: وهناك أوجه شبه عديدة بين الموشح والتروبادور تثبت تأثر الأخير بالأول. وذلك إنما يكمن فيما يلي:

ـ شخصية الرقيب في الموشح ويقابلها في التروبادور "Garadaro"، وهو الذي يحرص المرأة من اتصالها بالأجنبي .

ـ شخصية الواشي أو العاذل و يقابلها Lanzengier ، والجار و يقابله Vezi .

ـ شخصية الرسول ، ويسمى خاتما ويقابله Anel .

ـ التعبير بالكنية عن المحبوب، مثل قول: أملي ويقابلها: Bel asper ، وسيدي أو مولاي: Midons .

ـ تكرار نفس المعاني بين الشعرين الموشح والتروبادور، مثل: تولد الحب من أول نظرة، وقسوة المحبوب و لومه و لومها على هذه القسوة، و استهانتها بشأن محبوبها، مما تكون عاقبته وخيمة كالسهر والسقم والموت، وغيرها كثير مما يجمع هذين الشعرين من أوجه تشابه من ناحية المضامين .

إضافة إلى بكاء الحبيبة على فراق حبيبها، و لوعتها بذهابه إلى الحروب، والذي يعد مستوحى من البيئة و تقاليدها.[1] وغير أوجه هذا التشابه كثيرة مما يجمع بين هذين الشعرين من نواحي المضامين .

ورغم هذا التشابه المتواجد بين الموشح والتروبادور، فقد "سبق الشعر العربي شعر التروبادور في التعبير عنه ، ولذا نعدّ هؤلاء متأثرين بالشعر العربي في هذا الأمر أيضا، على الرغم من أن العرب تأثروا بالبيئة الأندلسية."[2]

كما تأثر شعر التروبادور بغرض الغزل العفيف؛ إذ ما يتضح أن في معظم قصائده ـ إن لم نقل كله ـ تقتصر عليه أكثر من غيره من الأغراض الأخرى، وذلك كونه غزل يركز على عشق الشباب لجنس المرأة، وعليه فموضوع غزل التروبادور بصفة عامة " المرأة المعشوقة

(1) ينظر: محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص275.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص276.

ذات الدلال و التغنج، التي يرى فيها الشاعر العاشق مثله الأعلى، الذي لا يحيد عنه، يمجد جمالها ، و يخضع لسلطانها خضوعا تاما ، واضعا عبقريته الفنية في خدمة عشقه العاطفي الإنساني، الذي لا يستطيع ردّه ، فيستسلم بصفته خادما مطيعا للمرأة Le servant de la femme ."[1]

و المؤكد أن هذا الغرض الذي يعتمده شعراء التروبادور، كان هو السائد لدى شعراءنا العرب منذ القديم، وبقرون مديدة مدد تعاقبها قبل ولادة التروبادور؛ بل قبل تبلور نواته الأولى كفنٍّ . ثم تولد بعد ذلك في البيئة الأندلسية ، الأمر الذي ساعد على انتشاره و ذيوعه في مختلف أرجاء أوربا، التي كانت أول من استقطبها فتأثرت به، و ذلك لأنه " حين انتشر الشعر العربي الأندلسي في أرجاء أوربا، لم يكن فيها شعر يماثله ، لم يكن هناك شعر أوربي، شعبي أو غيره ، فرنسي أو أجنبي ، يبدو عليه لا من قريب ولا من بعيد، شبه كالشّبه القائم بين منظومات التروبادور وذلك الشعر العربي الذي سبقه بما يزيد عن قرنين زمنيين ، إنّ هذه تفتقر إلى الأعين لأول وهلة ."[2]

ومن هنا يمكن القول أن هذا الرأي قد أكد تأكيداً فعليا على افتقار أوربا، بل ندرتها إما لهذا النوع من الشعر، وإما لغيره من الأنواع الشعرية الأخرى، وأن الشعر العربي الإسلامي كان له أثره على شعراء أوربا بعد وصوله لها وانتشاره فيها، فكان لابد من ميلاد فنّ لديهم سمّوه: "الـتروبادور".

كما وقد تأثر شعر التروبادور إلى جانب الغزل العفيف بالغزل الصوفي ، وممّـا يثبت ذلك تأثر **رامول لول Ramoul lul** * في كتابه " المحب والمحبوب" بمعاصره الششتيري*،

(1) عبد الإله ميسوم، تأثير الموشحات في التروبادور، دط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م، ص176.

(2) Briffault, Robert : Les Troubadours, et le sentiment romensque, P 50.

(*) رمول لول Ramoul lul: ولد عام 1235م وتوفي عام 1315م، وهو شاعر وشاح وزجال، مسيحي اسباني، صاحب كتاب "المحب والمحبوب"، الذي يتغنى بالذات الإلهية.

(*) الششتيري: (توفى عام 688هـ) شاعر زجال صوفي أندلسي، نقل موضوعات الموشح والزجل من الحسية الدينوية إلى الدينية بغرض تمجيد الله والهيام بحبه.

وقد امتد هذا النوع من تطور الغزل في تمجيد الذات الإلهية، إلى شعر التروبادور الإسباني والفرنسي، على النحو الذي تطور في الشعر العربي.[1]

ورغم اقتصار الموشحات على الحبّين الإلهي والعفيف؛ إلاّ أنه ظل على طابع الفروسية في خضوع المرأة للرجل ، وهو ما توافر له منذ العصر الجاهلي ، أما شعر التروبادور فقد ظل على حب الفروسية و رغم ذلك ظل شعراؤه متأثرين بالشعر العربي بما فيه الموشحات والأزجال .[2]

3) صور الأسلوب: وهذا العنصر ربما لا يؤكد عليه الكثير من المقارنين وذلك لاعتبارهم أنه عامل ضعيف يدخل في خصائص اللغة و مقوماتها ، و يستبعدون وجوده في العلاقة التأثيرية بين الموشح و التروبادور، غير أنّ اشتراك هذين الفنّين "في كثير من صور الأسلوب الفنية يعتبر أيضا و بخاصة من البراهين القاطعة على تبعية التروبادور للوشاحين و الزجالين ، ولا يجرؤ باحث منصف على اعتبار هذا الشبه الواضح والدقيق من مجرد المصادفة أو توارد الخواطر."[3]

وربما هذا الدليل على تواجد الصور الأسلوبية الفنية في فن التروبادور؛ هو ما يؤكد تبعيته للموشح و الانصياع له تماما. ثم إن من أمثلة اشتراك الموشح و التروبادور في الأسلوب- وصفهما الجمال الجسدي للمرأة، إذ أن شاعر التروبادور مثله مثل الشاعر العربي الوشاح خاصة، يستخدم في غزله حوارا و قصصا غراميين، و ذلك دون التصريح باسم المحبوب . فيكنِّي عنه ويبقى عشقه سرّا أبديا . فالملاحظ أن شعراء التروبادور لم يتوقفوا عند إقتباس نظمهم و موسيقاهم الشعرية و بخاصة الأندلسية من المنبع العربي؛ بل تجاوزه إلى الاجتذاب من شعراء العرب الأساليب التعبيرية واستعارتها، للتعبير عن ميولهم الغريزية بما فيها من أحاسيس فجورية .

(1) ينظر: محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص276.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص177.
(3) عبد الإله ميسوم، تأثير الموشحات في التروبادور، ص178.

والملاحظ أن هذا التأثير إنّما انتقل عبر عوامل أحدهما: النساء الأندلسيات إما السبيات وإما الأسيرات، اللواتي انتشرت في ربوع أوربا المسيحية ، حيث أنهن يمكنهن أن يتحولن إلى محبوبات أو زوجات أو عشيقات، فيقوى تأثيرهن على جنس الذكور الذي اصطفاهن واختارهن ليحبهن، و تحديدا إذ كُنّ أرقى منه ثقافة و حضارة و مكانة . كما هو شأن العلاقة مثلا بين المرأة الأندلسية والرجل المسيحي بجنوب غالة .[1]

أما العامل الثاني الذي ساعد على التأثير فهو المغني الجوال أو الجونغليز * والذي تبقى رحلته من أهم خصائصه الجوهرية ، التي لعب من خلالها الدور البارز و إلهام في نشر الأغاني الأندلسية ، إضافة إلى الآداب و العلوم العربية في أرجاء أوربا ، وخاصة في الشمال الإسباني أين استُخدِموا كعازفين و مغنيين مع المسلمين، ثم بعد ذلك انحدروا إلى جنوب فرنسا، إذ استطاع البروفانسيون الاستفادة منهم و التعلم الكثير من معارف أهل الأندلس من خلالهم.[2]

في حين العامل الثالث الذي كان الواسطة الكبرى في هذا التأثير هو التروبادور نفسه ، إذ أن أغاني شعراءه كلهم تؤكد تأكيدا واضحا على زيارات مؤلفيها، و ترددهم على إسبانيا بقسميها الإسلامي والمسيحي، خلال الغزوات الحربية أوالرحلات الثقافية [3]، الأمر الذي كان سببا في انتشار التروبادور في أوربا، والتأثير فيها بكيفية أو أخرى.

وهذا التأثير بكل ما أسهمت به العوامل المساعدة على انتشاره، إنما يؤكده جلّ البحثة المقارنين و على رأسهم **بريفولت Briffult**، الذي يلقي بلومه على موقف الألماني **دييز Dyiyz**، حين تزعم نظرية محلية شعر التروبادور في أصله L’origine autlchtone ، التي أيدها و سار عليها نفر كبير ممّن ناصر نظرية الأصل اللاتيني الروماني المسيحي.[4]

(1) ينظر: عبد الإله ميسوم، تأثير الموشحات في التروبادور، ص183.
(*) الجونغليز أو الجوغلار: هو المغني الجوال الذي يتكسّب بفنّه، ويضع موهبته الغنائية ويكون غالبا الجونغليز من الطبقةالاجتماعية المتوسطة أو الفقيرة.
(2) ينظر: Briffult, Robert, les Troubadours, et le sentiment romensque, P.193.
(3) ينظر: عبد الإله ميسوم، تأثير الموشحات في التروبادور، ص185.
(4) ينظر: Briffault, Robert, les Troubadours, et le sentiment romensque, P.171.

غير أن هناك من يعتبر أن موقف **دييز** هذا لا يوجد فيه أثر للتنكر؛ إذ يرى أنه ما دام قد قال بنظرية الأصل المحلي؛ فإن معنى ذلك أنه يؤكد و بشدة على الأصل العربي الإسلامي[1]، وعلى البيئة الأندلسية التي نشأ بها فن التروبادور أثناء تواجد المسلمين بها .

وبهذا فإن من أكّد من الباحثين على أن شعراء التروبادور هم تلامذة للشعراء العرب، لم يكن مخطئا في رأيه؛ بل كان صائبا تمام الصواب، و هذا ما يؤكده أيضا **بريفولت Briffult**، الذي أغدق بمناقشته حول آراء المؤيّدين و المعارضين لنظرية التأثير العربي الإسلامي في فن التروبادور، إذ رأى أنه في الوقت الذي لم يلتمس أيّ برهان، على وجود أي إنتاج أدبي من هذا النوع، في أوربا المسيحية قبل القرن الثاني عشر الميلادي ، تربطه علاقة وثيقة الصلة بشعراء التروبادور، أصبح لدينا اليوم الدّليل الملموس و المفصل، على تواجد الشعر الغنائي العربي الأندلسي، الضارب في أعماق أوربا منذ القرن العاشر الميلادي، حيث أنه في حاضرنا و تحديدا في هذه الأيام التي نعيشها نجد" معرفتنا قد ازدادت بذلك الأدب، و بتأثيره في البلاد المجاورة له، إلى حدّ أنه لم يعد من المسموح لنا أن نتمادي أكثر في التزامنا الصمت اتجاه هذه الحقيقة، وذلك دون أن نعترف بالغفلة التي نحن فيها."[2]

و بهذا نجد **بريفولت** يؤكد على أنه و من معه من أبناء قومه؛ قد اغفلوا جانب التأثير العربي بل تجاهلوه ،غير أن حقيقة الأمر أنهم ما لبثوا أن انتبهوا لوجوده و اعترفوا به ، ثم "إن من يجادل في العلاقة القائمة بين الأدبين العربي الأندلسي و البروفانسي هو إذن كمن ينكر علاقة تأثير الأدب الفرنسي في **أندري شينار André chenier** أو **ألفونس دوديه Alphonse Dendet**."[3]

وما يمكن أن يتضح من هذا القول؛ أن هناك فعلا علاقة قائمة بين فنّي الموشح والتروبادور، وتكمن في تأثير الأول بالثاني وتأثير الثاني بالأول بوضوح وجلاء، الأمر الذي يدعو إلى استبعاد آراء المعارضين لهذا التأثير و انكارهم له .

(1) ينظر: عبد الإله ميسوم، تأثير الموشحات في التروبادور، ص191.
(2) Briffult, Robert, les Troubadours, et le sentiment romensque, P. 50.
(3) المرجع السابق، ص50.

ورغم اعتراض الكثير من النقاد على فكرة تأثر الشعر الرومانسي الأوربي بشعر الموشحات العربي، الذي عرف بالأندلس أثناء إقامة العرب المسلمين بها، إلاّ أن هناك الكثير من النصوص الشعرية، التي كانت من إبداع شعراء التروبادور البروفانسيين الأوائل، تثبت تأثرهم بالموشحات في أشعارهم، وذلك باستخدام قوالب الشعر الأندلسي، و منهم الشاعر الكبير **غليوم التاسع Guillamme IX***.

ج) نموذج من تأثير الموشحاة في أشعارالتروبادور:

شاعر التروبادور غليوم التاسع :

تأثر **غليوم التاسع** بالموشحاة العربية الأندلسية في عناصرها الأساسية المكونة لشعره وهي:

أ) اللغة: فهو لم يقل الشعر في لغته وإنما "نظم شعره في لهجات تعلمها من لغة الجنوب."[1] وعليه يكون **غليوم** قد استعمل ألفاظا ولهجات غربية، لا علاقة لها باللغات اللاتينية والرومانية والفرنسية القديمة ، إما شمالية وإما جنوبية.

ب) الشكل: أما الشكل فقد نظم **غليوم** على نظام الموشح بنوعيه ، الأقرع والتام ، وربما بذلك جاءت الوحدة الفنية في قصيدته وفي الموشحة البدائية هي البيت أو المقطوعة، التي تبدأ بما يسمّى بالمطلع Estribillo، ثم يليه الغصن Mudanza المتكون من ثلاثة اشطر المتحدة القافية، والمختتم بالفعل Tornado المؤلف من شطر واحد من قافية المطلع إن كان موجودا.[2]

ج) المضمون: ومعظم قصائد **غليوم** كلها كان موضوعها عشق الرجل للمرأة و وصف جمالها. ثم تحول بعد ذلك من الحب الإنساني إلى حب الذات الإلهية.[3] والملاحظ أن هذا ما

(*) غليوم التاسع: ولد عام 1071م وتوفي عام 1127م، وهو دوق أكيتانيا التاسع، وكونت بواتيي السابع، انحدر من أسرة حاكمة بمقاطعات جنوب فرنسا، ما بين القرنين التاسع والرابع عشر الميلاديين، هو أقدم تروبادور سجل التاريخ اسمه.

(1) عبد الإله ميسوم، تأثير الموشحات في التروبادور، ص231.

(2) المرجع السابق ، ص233.

(2) ينظر: نفسه، ص236.

كان معروفا لدى شعراء العرب قديما . أي أنه اعتمد غرض الغزل في قصائده شأنه في ذلك شأن الموشحاة العربية .

د) الصور الأسلوبية : فقد اشترك شعر **غليوم** مع الشعر العربي في خاصية صور الأسلوب، والتي من خلالها عبّر في شعره عن أحاسيسه و مشاعره بصورة غير مباشرة ، ومن بين صورة الأسلوب المشتركة بين شعر **غليوم** والشعر العربي :

ـ الحوار القصصي مثل قال وقلت .

ـ الكناية عن اسم المعشوق . مثل يا جاري وغيرها .

ـ احترام المحبوبة ومناداتها بلفظ يا سيدتي .

ـ تضحية العاشق بالموت من أجل المعشوق .

ـ شوق العاشق إلى لقاء محبوبته و تمتعه بها، و إحساسه بالسعادة والفرح، رغم حرمانه من العشق.[1] وغيرها كثير .

وهذه مقطوعة من قصيدة **غليوم** الثامنة يقول فيها :[2]

1) سأصوغ أغنية جديدة . 1) Farai Chansoneta Nueava.

2) قبل أن تعصف الريح ويسقط .

2-3) Ans Que Vent Ni Gel Ni Plueva.

3) الجليد وينزل المطر .

4) إن سيدتي تفتنني وتبلوني . 4) Ma Dona M’assai ‘Em Preuva.

5) لتعرف على أي طريقة أحبها . 5) Quossi De Qual Guiza L’am.

6) غير أنّي مهما ضاعفت لي من أذى . 6) E Ja Per plag Que M’en Nueva.

7) لن أفك نفسي عن وثاق حبها . 7) N’o M So Lvera De So Liam.

(1) ينظر: عبد الإله ميسوم، تأثير الموشحات في التروبادور، ص239 - 240.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص135

و لعل ما يتضح من خلال هذه المقطوعة أنها جاءت ذات وحدة فنية شأنها في ذلك شأن وحدة الموشح التام بعناصره: غصن بأشطاره الثلاث، وقفل بشطر واحد، ومطلع بشطرين، مستغنيا عنه في بداية القصيدة موظفا إياه كقفل في نهايتها. Finida [2]

و بذلك كان **غليوم** التاسع قد درج على منوال الموشحاة شكلا، و مضمونا، و أسلوبا، وحتى لغة، متأثرا بها حتى اعتبر شعره فاتحة التروبادور، مما سمح بنعته أول التروبادور ، وهو ما أدى إلى سير العديد من شعراء التروبادور على نهجه، في ممارسة فنهم على طريقة فنّ التوشيح، ومنهم مثلا **ماركابرو Marcabru**، و **روديل جوفري Jaufre Rudel**، وصولا إلى **دانتي Dante** الشاعر الإيطالي.

و لما كان التأثير بارزا بين فنّي الموشح و التربادور من نواحي الشكل والمضمون، والذي تجلّى لدى شعراء التروبادور في أشعارهم، نحاول إضافة إلى عرض نموذج حول تأثير **غليوم التاسع** بالموشحاة أن ندرج كمثال مطلع من قصيدة لـ **: روديل Rudel** ، يظهر فيها تأثره بالشاعر الوشاح العربي **الأعمى التطيلي**، في مطلع من موشحته رغم ما عرفته باقي قصيدة **روديل** من تعديل طفيف .

ـ يقول الأعمى التطيلي [2] : ـ يقول روديل Rudel [3] :

ضاحك عن جمان . Lanquan Li Jorn Son Lone May . سافر

عن بدر . Més Belhs Dous Ehan D’aujelhs De Jonh .

ضاق عنه الزمان . Equan Mi Pantits Lay .

وحواه صدري . Remembra M D’um A More De Lonh .

ومما يلاحظ أنه من ناحية الشكل جاء مطلع كلا الشاعرين على شكل متفق و يُرمز له كالتالي : ب ـ أ ـ ب ـ أ.

(1) ينظر: عبد الإله ميسوم، تأثير الموشحات في التروبادور، ص135.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص250.
(3) ينظر: نفسه، ص251.

أما من ناحية المضمون فمثله في ذلك مثل تأثير الموشحاة في قصائد التروبادور، والذي يكمن في التغني بالمحبوب وغيابه.

و بهذا يكون للموشح أثره الذي لا يستهان به على شعراء التروبادور، رغم القيل والقال عن أصله وأسبقيته وحتى عن بيئته، إذ أن إرجاع الموشح إلى البيئة الأندلسية والأصل العربي أمر لا بِدع فيه.

(2-3-3) أثر النثر العربي في النثر الأوربي:(القصص الخرافية):

من المسلّم به أن النثر العربي كان له وقعه الفعال، وأثره البارز على المؤلفات والقصص الأوربية مثله في ذلك مثل الشعر العربي منذ عصره الجاهلي وإلى عصره الإسلامي وصولا إلى عصر الموشحاة والازجال ـ إذ ما يثبت بعد الإطّلاع على الكتابات الأوربية وإمعان النظر فيها، يلتمس دون مراء مظاهر القصص العربي، والتي تجلت صورتها بوضوح من ناحيتي الشكل والمضمون معا. حيث نجد الأوربيون منبهرون بالقصص العربية وبخاصة الخرافية منها إلى حدّ أنهم درجوا ينسجون على منوالها، عصورا و قرونا من حيواتهم الإبداعية.

كما وأنه من غير الطبيعي أن يكون هناك أحداث وقعت بين صنوف حيوانية، تعبّر عن واقعهم المعاش، كما وأنه من غير المعقول أن يكون قد جرى بينهم حوار حيواني فيه أخذ وعطاء في الأفكار والمدلولات، و الأغرب من ذلك أن ما يصعب تصديقه، و أن هذا كله قد تمّ على بساط مسرحي بعيد عن العقل و التمييز، يتمثل في أدغال أو غابات أو زرائب أوغيرها. وربما هذا كله ما يدعوا إلى عرض مفهوم يدل على ما معنى الحكاية الخرافية ؟ وإلى ما ترمز ؟ و ما الغاية منها ؟

(1-2-3-3) مفهوم الحكاية الخرافية * Fabula:

يرى الكاتب الفرنسي **لافونتين La Fantaine** أن " الحكاية الخلقية على لسان الحيوان ذات جزأين ، يمكن تسمية أحدهما جسما و الآخر روحا ، فالجسم هو الحكاية والروح هو المعنى الخلقي."[1] فمن الواضح أن **لافونتين** قد ربط بين الجسد و الروح باتخاذهما ثنائي يمثل الحكاية الخرافية؛ إذ جعل الجسد هو الحكاية ومثل الروح بالمعنى الخلقي للحكاية .

أما **محمّد غنيمي هلال** فيرى أن الحكاية الخرافية إنما هي "حكاية ذات طابع خلقي وتعليمي في قالبها الأدبي الخاص بها، وهي تنحو منحى الرمز في معناه اللغوي العام ، لا في معناه المذهبي ، فالرمز فيها ، معناه أن يعرض الكاتب أو الشاعر شخصيات و حوادث ، على حين يريد شخصيات و حوادث أخرى عن طريق المقابلة و المناظرة."[2] و بهذا يكون **محمّد غنيمي هلال** قد اتفق مع **لافونتين** حول خلقية الحكاية، مضيفا إلى ذلك الطابع التعليمي، الذي قد يفيد المطّلع عليها فيقتدي بها لما تمثله من عِبر وحِكم وغيرها.

إضافة إلى كونها تعرضها شخصيات لحوادث غير تلك المراد عرضها، وتكون في غالب أحيانها على ألسن الحيوان، ترمز إلى شخصيات و حوادث يراد العرض لها بصورة غير مباشرة. وبهذا تكون القصص الخرافية أو الحكايات على ألسن الحيوان قصصا واقعية في ثوب خيالي، تمثل ما يعايشه الإنسان العاقل، من واقع اجتماعي واقتصادي وسياسي دون تصريح مباشر.

و يرى **ابن النديم** أن "أول من صنف الخرافات، و جعل لها كتب و أودعها الخزائن، وجعل بعض ذلك على ألسن الحيوان ، الفرس الأول ...، ثم زاد ذلك و اتسع في أيام ملوك

(*) الخرافة على لسان الحيوان: تسمى باللاتينية Fabula، وتحولت في اللغتين الفرنسية والإنجليزية إلى اسم: Fable، أما ابن النديم فيسميها في الفهرست بالخرافة وهي حكاية ذات طابع خلقي وتعليمي في قالبها الأدبي الخاص بها.

(1) La Fontaine : Fables, éd. Des Belles, Lettres, Préface, Paris, 1946, P.12.
نقلا عن محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص190.

(2) محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص179 - 180.

الساسانية، و نقلته العرب إلى اللغة العربية، و تناوله الفصحاء والبلغاء فهذبوه و نمقوه، وصنفوا في معناه ما يشبهه، فأول كتاب عمل في هذا المعنى: هزار أفستانة و معناه ألف خرافة ."[1]

وبهذا الرأي الذي أودعه **ابن النديم** نجده يقرّ أن الأسبقية لهذا الفن كانت للفرس بينما العرب تناقلوه عنهم وزادوا في تنميقه. في حين يرى **المسعودي** " أن هذه الأخبار موضوعة من خرافات مصنوعة "[2] و بهذا يكون المسعودي قد أكد على أن مثل هذه القصص الخرافية إنما صنعها الإنسان بتأليفها، و إخراجه لما تحويه من أخبار، وما تحمله من مواضيع، في صورة أدبية إبداعية فنية، لاقت صداها لدى مستقبليها .

(2-2-3-3) حكايات كليلة ودمنة * لابن المقفع *:

يقول **ابن المقفع** في مقدمة "حكايات كليلة و دمنة" بعد ترجمتها إلى العربية: "ومن هذا يبدو الكتاب في موضوعاته و فصوله واضحا ، بينما لا يعدو كونه قصة أو قصصا أخلاقية كما قدمنا ! تدعو للأخذ بمكارم الأخلاق و تنصح الملوك بمثل ذلك و أكثر ، ليظل ملكهم ثابت الأركان قائم البنيان، ولكنها قصص فيها من المعاني الإنسانية واللقطات الفلسفية، والمثل الأخلاقية العالية، ما يجعلها من الآثار الخالدة ، لا تقل في موضوعاتها وعمق معانيها و بعد أغوارها عن قصص شكسبير المسرحية ، التي ليست في الواقع وفي جوهرها غير أساطير

(1) ابن النديم، الفهرست، طبعة دار المعرفة المصورة، بيروت لبنان، دت، ص304.
(2) المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب، ومعان الجوهر، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ج2، 1973م، ص251.
(*) كليلة ودمنة: عنوان كتاب أصله هندي لمؤلفه " بيدبا " ترجمه ابن المقفع من الفارسية إلى العربية ثم ترجمه أبو المعالي نصر الله من العربية إلى الفارسية الحديثة(الإيرانية)، وأصل العنوان الهندي هو "بينشاتانتر Panchatantra " ويعني عندهم اسمان لثعلبان ورد اسمهما في القصة.
(*) عبد الله ابن المقفع: كاتب فارسي الأصل، مترجم كتاب "كليلة ودمنة" من اللغة البهلوية إلى اللغة العربية حوالي عام 133هـ، اتهم بالزندقة لتقديم النصح والإرشاد عن طريق ألسن الحيوان للخليفة المنصور، فقتله الخليفة عام 142هـ.

مما سمع أو قرأ ، فأجراها شعرا ونظمها مسرحيات إنسانية خلدت وستخلد إلى آخر ما يكون من ذريتنا .[1]

والملاحظ أن **ابن المقفع** بقوله هذا يشير إلى أن كتاب كليلة ودمنة، بما يحمله من قصص وحكايات يسيرًا واضحا، لا يُلتمس فيه أي غموض، وذلك لما يحتوي عليه من قصص أخلاقية ذات طابع تعليمي، يقدم من خلاله النصح والإرشاد لكل إنسان عاقل، إما حاكما وإما محكوما. و دون شك أن هذا ما يجعل هذا الكتاب أو أي كتاب من قبيله؛ أن يكتب له البقاء و الخلود على مدى الدهور و العصور و القرون يتوارثه الأجيال أبا عن جدّ .

كما وقد قال **ابن المقفع** عن مناسبة تأليف كتاب كليلة ودمنة: "و ضمن تلك الأبواب كتابا واحدا سمّاه " كليلة ودمنة "، ثم جعل كلامه عن ألسن البهائم والسباع والطير، ليكون ظاهره لَهْوًا للخواص والعوام وباطنه رياضة لعقول الخاصة، وضمنته أيضا ما يحتاج إليه الإنسان من سياسة نفسه وأهله و خاصته، وجميع ما يحتاج إليه من أمر دينه ودنياه وآخرته و أولاه، و يحضه على حسن طاعته للملوك، ويجنبه ما تكون مجانبته خيرا له، ثم جعلناه باطنا وظاهرا كرسم سائر الكتب التي ترسم الحكمة فصار الحيوان لهوًا وما ينطلق به حكما وأدبا."[2]

وهذا الرأي يؤكد على أن أصل الكتاب ليس عربي، ويثبت صحة أصله ونسبه لكاتبه الهندي **بيدبا** *، والذي وضعه في خزينة المملكة إلى أن ضاع ووصل إلى بلاد فارس وترجم إلى لغتها، ليقع بين يديّ **عبد الله بن المقفع** فيترجمه إلى اللغة العربية. وهي ترجمة كما يبدو من أسلوبها قد تعرضت عند تعريبها من قبله، إلى شيء من الاختصار والتصرف بما يتلائم مع العقلية العربية .[1] ثم ليضفي علي الكتاب سحرا وبيانا في الأسلوب والأفكار، ويخرجه بذلك في حلة ساحرة جذابة ، فيتهافت عليه العام والخاص، مما أدى إلى ذيوع صيته وانتشاره

(1) عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، دط، بيروت، لبنان، دت، ص16.
(2) المرجع السابق، ص49 -50.
(*) بيدبا: أو كما يسميه البعض"بلباي":هندي مؤلف كتاب"حكايات كليلة ودمنة" تحت عنوان"بنج تأنترا".
(1) ينظر: ابراهيم عبد الرحمن، الأدب المقارن، بين النظرية والتطبيق، ص75.

في ربوع المعمورة، فأصبح متداولا بين المجتمعات والأقوام، لما يحمله في ثناياه من حكم ومواعظ و نصح و إرشاد.

وهذا ما نجد المستشرق **الإسباني أنخل بالنثيا غونثاليث** يؤكده قائلا: "أما كتاب كليلة ودمنة فمجموعة من الحكايات الخرافية الهندية جمعها ورواها برزويه *طيب أنوشروان* ونقله إلى العربية عام 750م عبد الله بن المقفع، وعن العربية نقل الكتاب إلى السريانية واليونانية والفارسية والعبرية والإسبانية ."[1]

وعليه فقد اعتبر كتاب "كليلة ودمنة" هندي باعتبار أصله، فارسي بانتقاله إلى أيادي الفرس وترجمتهم له إلى لغتهم، وزيادتهم فيه أبواب، وعربي، لأن الترجمة العربية التي أخذت عن الفارسية صارت هي الأصل و المصدر، يعد أن ضاعت النسخة الهندية الأصل، والترجمة الفارسية الأصل أيضا.[2]

وبذلك ظلت الترجمة التي قام بها ابن المقفع، عن اللغة البهلوية الفارسية إلى اللغة العربية حوالي عام 133هـ، هي الوحيدة والمتبقية بل عدّت هي الأصل؛ لأن ما كان مصدرا وأصل لها قد ضاع ، ولم يعد هناك ما يثبت أسبقية الهند أو أسبقية الفرس لهذا الكتاب بوجه مباشر، فمهما جاء من آراء ومهما قيل عن مرجعية أصل هذا الكتاب فهي "على كل حالن القصص الوافدة على الآداب العربية، و سواءً صح أنها تعود إلى أصل هندي موغل في القدم، أم إلى أصل بهلوي ترجمت منه إلى اللغة العربية ؛ فقد ضاع الأصل الهندي كما ضاعت ترجمته البهلوية وبقيت الترجمة العربية بعدها."[3] وبهذا نجد أن ما ترجم فيما بعد لكتاب "كليلة ودمنة" إلى لغات أخرى مختلفة، بما فيها الأوربية على وجه التحديد؛ إنما كان عن الترجمة العربية التي أصبحت أصلا لهذا الكتاب.

(1) أنخل بالنثيا غونثاليث، تاريخ الفكر الأندلسي، دط، نقله عن الاسبانية: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، مصر، دت، ص581.
(2) ينظر: طه ندا، الأدب المقارن، ص146.
(3) أحمد زلط، قضايا واتجاهات في الأدب المقارن، ص154.

و من هنا فأوربا لم يعرف لديها كتاب "كليلة ودمنة" من قبل، إلاّ بعد أن ترجم إلى اللغة العربية، والتي بقيت الأصل الوحيد والخالد، حيث أمر **ألفونسو الحكيم** * بترجمتها، وقد عدّت هذه الترجمة أفضل الترجمات ربما لأنها اعتمدت "على النص العربي مباشرة، ودقة هذه الترجمة جعلت المستشرقين الأوربيين يتخذونها مرجعا في دراساتهم، و في تحقيق الأصل العربي الذي تعرض لكثير من التحريف."[1]

و بعد إطلاع الأوربيين على حكايات "كليلة ودمنة" مترجمة، والتي أمر بها **ألفونسو**، تأثروا بها كثيرا ومنهم **لافونتين** *، الذي تأثر بهذه الحكايات بعد ترجمتها عن العربية إلى الفارسية تحت عنوان "أنوار سهيلي"، والتي قام بها **حسين واعظ الكاشفي**، وذلك في أواخر القرن الخامس عشر للميلاد، وكانت هذه الترجمة فرنسية حرة في نثر فني. ثم إن تأثير **لافونتين** هذا بهذه الحكايات؛ إنما كان إستلاما لمشعل آخر لما بقي من ميراث من الحكايات الخرافية إما يونانية وإما لاتينية، والتي تأثر بها الأدب الأوربي في العصور الوسطى، فقام كتّابه و أدباؤه بترجمتها و محاكاتها والنسج على منوالها .[2] وقد كان تأثير **لافونتين** بحكايات "كليلة ودمنة" واضحا في مجموعته القصصية الخرافية، والتي نشرها فيما بين عامي 1678م و 1679م . حيث اقتبس منها ما يفوق عشرين حكاية، أدخلها ضمن نظمه لحكايات على ألسن الحيوان وفي جزءه الثاني منها .[3]

وفي هذا الصدد يقول **لافونتين** في مقدمة الجزء الثاني من حكاياته :" ليس من الضروري فيما أرى ... أن أذكر المصادر التي أخذت عنها هذه الحكايات الأخيرة، غير أني أقول اعترافا بالجميل: أنّي مدين في أكثرها للحكيم الهندي "بلباي"- أي بيدبا - الذي تُرجم كتابه إلى كل

(*) ألفونسو الحكيم: أو ألفونسو العالم، كان أميرا عام 1251م، وهو من أكبر الشخصيات في أوربا التي تأثرت بالثقافة الإسلامية.

(1) طه ندا، الأدب المقارن، ص263.

(*) لافونتين: كاتب فرنسي، ولد 1621م بمدينة شاتوتياري وتوفي عام 1695م، كان صديقا لموليير وراسين، نشأ قريب من القصر لكون والده من حاشية الملك، وتبناه بعد ذلك فوكيه وزير المالية.

(2) ينظر: أحمد زلط، قضايا واتجاهات الأدب المقارن، ص149.

(3) ينظر: محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص192.

اللغات."[1] والواقع أن **لافونتين** بهذا يؤكد على أنه استمد موضوعاته من حكايات "كليلة ودمنة"، ثم صاغها بحسب أفكاره وحاجته الفنية وذوقه وطريقته، غير أنه تجاهل بهذا الاعتراف ما كان لفضل الترجمة العربية في وصول هذا الكتاب إلى عصره، واستمراريته عبر تلك الحقب الزمنية المتعاقبة تعاقب العصور الأدبية المختلفة .

وبهذا كان **لافونتين** حريصا على إغداق حكاياته بالمتعة الفنية، إذ كان "يصور في شعره الأفكار العامة من وراء الحقائق الحسّية ، ويجمع هذه الحقائق الدقيقة التي تتوارد لتوضيح الفكرة العامة ، و بذلك يبرز الأفكار العامة من وراء التصوير الفني واضحة من تلقاء ذاتها."[2]

وعليه يمكن القول أنّ **لافونتين**، وبعد نسجه على منوال حكايات "كليلة ودمنة"، يكون قد أحيا هذا الفن من جديد، وبعثه مع بدايات القرن السابع عشر، بعد الضعف الذي لازمه تدريجيا. فمما لا شك فيه أننا " سنجد الفرق بعيدا بين ممارسة لافونتين في صوابية أدائه الفني، وبين شعراء القرون الوسطى الذين سقط هذا النوع من الأدب على أيديهم معنى ومواضعات."[3] ومن هنا يظهر ما لـ **لافونتين** من أفضلية، ميزته عن باقي الأدباء، الذين سبقوه من ناحية أدائه وتعامله مع هذا النوع الأدبي، فقد كانت له القدرة الكافية التي استطاع بها أن يعيد له الحياة و يبعثها في من جديد، كأدب حيواني له مرتكزاته و مؤهلاته، التي تثبت وجوده كأدب " بكل أبعاده و يبعثه حيا مقتفيا دون تقليد مدرستين برعتا في صياغة قصصه آداءً و سخرية، مرحا و روعة، مغزى مرموزا هادفا، يحمل في طياته كل الأصالة اليونانية من جهة، والشرقية الهندية الفارسية من جهة أخرى"[4]

(1) La fontaine, Fables, éd, Op. cit. II. P. 9. .نقلا عن غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص192
(2) غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص190.
(3) شفيق البقاعي، الأنواع الأدبية مذاهب ومدارس (في الأدب المقارن)، ط1، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1405هـ/ 1985م، ص419.
(4) المرجع السابق، ص419.

وربما من هنا ومن خلال ما قام به **لافونتين** من نهوض و استفاقة بالأدب الحيواني، أو كما يسمى بالقصص الخرافي؛ يكون قد بلغ به مبلغا يفوق و يتجاوز "أقصى ما قدّر له من كمال فنّي، فقد راعى الأسس الفنية العامة التي لحظها النابغون في ذلك الجنس الأدبي من سابقيه، ثم استكمل هذه القواعد الفنية وبرع فيها، حتى صار مثلا لمن حاكوه في الآداب جميعا."[1] والملاحظ أن هذه البراعة في استكمال القواعد الفنية لهذا النوع الأدبي دون غيره من سابقيه؛ جعله يكتسب مكانة مرموقة بين أدباء عصره، أو حتى أدباء العصور السابقة، إلى حدّ نعته إمام فن الخرافة.

كما وأن **لافونتين** لم يكتف بالبراعة في هذا الفن بل تجاوزها إلى " تجديده معنًى ومبنًى، كيفما ترمز إليه أغراضه لتعكس واقعا إنسانيا واجتماعيا، يسوده الطبع والخلق الملتزمين ـ إن براعة **لافونتين** ظهرت في الصياغة الفنية للقصة، وهذا أمر تتجلى فيه إبداعية و عبقرية تتكئ على قواعد فنية، و مقاييس تَركّز عليها الشعر القصصي عند اليونان القدماء الشرقيين في كتاب "كليلة ودمنة"، الذي عرفته أوربا عام 1644م، ومنها فرنسا بكتاب مترجم، عنوانه، Le Livre des lumieres ثم نشرِها في حكايات جمعت ونشرت عام 1678م."[2]

و لعل استخدام **لافونتين** للرمز في قصصه الخرافية، كان بدافع حتمي و أمر اضطراري و بخاصة أثناء "حديثه عن الحرية التي كان ينشدها، وهكذا استطاع أن يجسد في الحيوانات أناسيّ يتكلمون و يعبّر بكلامهم عمّا يريد، ولمّا كان الحيوان يحيا في الريف، فقد جعل الطبيعة مسرحه في عرض أبطاله."[3]

و بهذه العبقرية و الإبداعية والبراعة التي أضفاها **لافونتين** على مجموعة قصصه الخرافية، بعد اطّلاعه على حكايات "كليلة ودمنة" وتأثره بها ، ومن ثمّة نسجه على منوالها مع نفر من الأدباء الغربيين، إضافة إلى اعترافه بأنه مدين في أكثر حكاياته لقصص " كليلة

(1) محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص189.
(2) شفيق البقاعي، الأنواع الأدبية مذاهب ومدارس (في الأدب المقارن)، ص 420.
(3) محمّد التونجي، الآداب المقارنة، ص 179 - 180.

ودمنة". فإن هذا لا يغفل عمّا كان له من فضل في التأثير على الأدب العربي و أدبائه، ولا يمنع من القول أن هذا التأثر جعل هؤلاء الأدباء يعيدون ترجمة قصصه المتأثرة بحكايات كليلة ودمنة إلى اللغة العربية، ومنهم: **محمّد عثمان جلال** الذي قام بترجمة معظم هذه الحكايات ترجمة حرة و قام بنشرها في كتاب تحت اسم " العيون اليواقظ في الحكم والأمثال والمواعظ ."[1]

وكتاب "كليلة ودمنة" مثلما كان له أثره الفعال على الكاتب الفرنسي **لافونتين**، كان له أيضا أثره البارز على الكاتب الإنجليزي **جورج أرول George Orwell** *، و ذلك يظهر في روايته " مزرعة الحيوان- Animal fables"، التي طبعت عام 1945م، والتي تدور وقائعها حول أحداث الثورة الروسية وما بعدها. وقد جاءت هذه الأحداث داخل مزرعة للحيوانات تعكس صور الحكام والطغاة المتجبرين، وعلى رأسهم "جونز" الذي ثارت حوله الحيوانات وقاموا بإزاحته عن الحكم لجبروته، مطالبين بحاكم عادل منصف يرعى شؤونهم في حرية و مساواة ، مما جعلهم ينتخبون "نابليون بونابرت"، وبذلك انتهت ثورتهم وفق التوفيق على وصايا سبع سنها أولئك الثوار ، غير أن الشعار العام الذي همدت الثورة وفقا له هو: "أن ذوات الأربع أفضل من ذوات الرجلين ."[2]

و من الملاحظ أن كتاب "كليلة ودمنة" وكتاب "مزرعة الحيوان" كلاهما "فيه التزام بالقواعد الفنية لمثل هذا الجنس الأدبي، بإجراء الحكمة في صورة رمزية على لسان الحيوان من أسود ، و خيول ، وكلاب وخنازير ، وقطط ..."[3]

(1) ينظر: محمّد جمعة بديع، دراسات في الأدب المقارن، ص205.

(*) جورج أرول George Orwell: كاتب انجليزي اسمه الحقيقي اريك بلير Eric Blair ولد (1903م وتوفي 1950م)، تميل معظم كتابات إلى القضايا السياسية والاجتماعية، وأشهر رواياته "ألف وتسعمائة وأربع وثمانون" و روايته "مزرعة الحيوان" التي تأثر فيها بحكايات كليلة ودمنة لابن المقفع.

(2) George Orwell, Animal farm, london, (1975) P 39- 45- 12- 94- 107. ينظر: نقلا عن محمّد عدنان وزان، مطالعات في الأدب المقارن، ص 173.

(3) محمّد عدنان وزان، مطالعات في الأدب المقارن، ص174.

كما وأن ما يتضح أن الكتابات بينهما تشابه كبير مما يوحي أن **أرول** قد تأثر بـ **ابن المقفع**، ومن يحاول أن ينكر ذلك فلن يظفر إلاّ ببعض المفارقات النادرة و البسيطة، وهي أن كتاب "مزرعة الحيوان" يعدّ رواية ممّا يتضمنه أشكال الفن ، في حين يُعدّ كتاب "كليلة ودمنة" مجموعة من القصص والحكايات المترابطة فيما بينها ترابطا فنيا، كما وأن كتاب أرول يُعدّ كتابا متصلا بما يتعلق بالحياة السياسية الغربية في حين نجد كتاب ابن المقفع متصلا بالحياة السياسية وما يتعلق بها في بلاد الشرق."[1]

ولم يتوقف كتاب "كليلة ودمنة" وبما يحمله في ثناياه في زخم قصصي كبير عند حدّ التأثير في الكاتب الفرنسي **لافونتين** والكاتب الإنجليزي **أرول**؛ بل تجاوزهما إلى حدّ أبعد من ذلك، حيث نجد الإسبان كذلك يهتمون بالكتاب نفسه، و يقومون بدراسته إلى درجة وصلوا فيها إلى حدّ الولوع به، و الانبهار بما يحويه من قصص وحكايات خرافية، تتضمن مواعظ وحكما ذات دلالات رمزية . الأمر الذي أدى بهم إلى انصرافهم عن قراءة الكتاب المقدس بحدّ ذاته، وهو ما ساء رجال الدين المسيحيين و ولّد لديهم الغيرة، وربما ولّد لديهم حتى الحقد على الكتاب نفسه ، فسعوا إلى منع انتشاره وقراءته من قبل عامة الناس، إلاّ أنه استطاع أن يكون له "أثر عميق كما يستدل من تزداد بعضها في كتاب عجائب Libre de les maravelles لـ **رايموندو لوليو**، و كتاب الكُنْد لوكانور للدوق خوان مانويل، و كتاب القطط libro de los gatos، وكتاب الأمثال لسانْشِثْ دفريثال sanchez de vercial"[2]، ومما يؤكد تأثير كتاب "كليلة ودمنة" ويعد ترجمته إلى العربية . إقرار كل مؤرخي الأدب الاسباني بما فيهم منندذ يلايو وأنخل بالنثيا بأن هذا الكتاب " من أهم كتب القصص الشرقي التي ذاعت في أوربا المسيحية عن طريق ترجماتها العربية ."[3]

(1) ينظر: محمّد عدنان وزان، مطالعات في الأدب المقارن، ص176.
(2) المرجع السابق، ص582.
(3) أنخل بالنثيا غونثاليث، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص581.

ثم إن بترجمة هذه القصص إلى العربية أدركت تقديرا كبيرا من الذيوع والانتشار والقبول إلى حد رواجها في كامل ربوع أوربا خاصة وذلك إنما تم من خلال ما عرفته من ترجمات غربية فاقت الأربعين ترجمة على الأقل.

(3-2-3-3) حكايات ألف ليلة وليلة:

كتاب "ألف ليلة وليلة" عبارة عن مجموعة قصص لأدب شعبي يضم الخرافات الشعبية، وحكايات وقصص على ألسن الحيوانات. ومن المتعارف عليه لدى مختلف المجتمعات والأقوام في مختلف الأزمنة والأمكنة؛ أن قصص "ألف ليلة وليلة" لم يعرف مؤلفها الحقيقي، ولذلك نسبت إلى مؤلف مجهول. وربما هذا هو السبب الذي ساعد على عدم استطاعة أي دارس تتبُع من أين استقى مؤلفها ثقافته ؟ أو ما هي المؤثرات التي تدخلت في إنتاجه و إبداعه الفكري والفني معا ؟

كما أنها ليست من القصص العربية الأصل، و ربما هذه القصص بل مما لا يمارى فيه أنها تعود في نشأتها إلى عدة أصول كالهندية والفارسية واليونانية؛ إذ تعد من القصص التي تمت ترجمتها في الأصل.

ثم إن عهد المسلمين بهذه القصص يعود إلى النصف الأول من القرن العاشر للميلاد وهو ما يزعمه **أنخل بالنثيا غونثاليث**[1]، الذي يفند هذا الزعم باستشهاده بنص **للمسعودي** يرى فيه "أن سبيلها (يقصد بعض القصص الخرافية) سبيل الكتب المنقولة إلينا، والمترجمة لنا من الفارسية والهندية والرومية، وسبيل تأليفها ما ذكرنا مثل كتاب (هزار أفستانة)، وتفسير ذلك من الفارسية إلى العربية (ألف خرافة)، والخرافة بالفارسية يقال لها أفستانة، والناس يسمّون هذا الكتاب (ألف ليلة وليلة)، وهو خبر الوزير وابنته وجاريتها، وهما شير زاد ودنيا زاد".[2]

وعليه ومن خلال هذا الرأي نجد أن صاحبه يؤكد على أن الخرافة كفن أدبي دخيل على الفنون العربية. إذ أن العرب اجتذبوها إليهم، ثم تناقلوها عن أصلها الأول كالفارسية والهندية

(1) ينظر: أنخل بالنثيا غونثاليث، تاريخ الفكر الأندلسي، ص661.
(2) المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ص251.

والرومية. كما وقد نسبت حكايات "الليالي" أيضا إلى عدة أصول أخرى غير عربية إذ أن: "نصوصها المكتوبة كانت متباينة و مختلفة أيضا بقدر تباين واختلاف رواياتها الشفهية إذ لم يكن ثمة نص بعينه لقصص ألف ليلة وليلة ، بل نصوص متعددة لتلك الروايات الشفهية التي جاءت من أصول و أزمان مختلفة وكانت تعكس خصائص البلاد التي انبثقت فيها ."[1]

وهذه النصوص المتفرقة التي جمعت في كتاب "الليالي"، دليل على عدم وجود أصل واحد و منبع واحد و موطن واحد لها. إذ ما يتضح الآن أن هذه النصوص التي كانت كقطع قصصية إما مكتوبة وإما شفهية، جمعت بعد تأليفها من مواطن متباينة، و بيئات مختلفة تمام الاختلاف ضمن كتاب واحد، الأمر الذي جعل مؤلفه مجهولا. فبعضها مثلا وضع قبل القرن العاشر للميلاد، وقد جاءت إما فارسية، وإما هندية ، وإما رومية. غير أن أكثريتها قام بتأليفها العرب المصريين وذلك في الحقبة الممتدة فيما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر الميلاديين.[2]

وعليه و بسبب ما قام به العرب من إضافات وتعديلات وتجديد على هذه القصص، أصبح أغلبية الدارسين يُقرّون بعربية قصص "الليالي" حيث أن **مسيوفيل*** يرى " أنه لا يجوز الشك في أن أكثر القصص فيها عربية ، وأن ما فيها من أصل عربي يختلف كثيرا عمّا فيها من أصل هندوسي وفارسي، بارز في المجموعة المعروفة بذلك الإسم أيضا في القرون الأولى من الإسلام ."[3]

و بهذا تعد "الليالي" من القصص التي ذاع صيتها بين الأقوام والأمم المختلفة باختلاف بيئاتها وعصورها، رغم الاختلاف حول أصلها و مصدريتها. ونظرا لهذا ولما جمعته حكايات "الليالي" من ثقافات الشعوب و حيواتهم، ساعد على التزاوج والتلاقح فيما بينها، أدى إلى شدّ

(1) رنا قباني، أساطير أوربا عن الشرق، ط1، تر: صباح قباني، دار طلاس، 1988م، ص48.
(2) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص449.
(*) مسيوفيل: أستاذ اللغات الشرقية، أدلى بهذا الرأي في مقدمة الطبعة الألمانية، لرواية ألف ليلة وليلة وفق النص الشرقي.
(3) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص 449.

انتباه العوام والخواص لها نجدها قد قوبلت "بحماسة فائقة في عصر ساده تململ الهيمنة الصارمة للعقلانية، ونزوع إلى الترويح عن النفس في فسحة من الخيال بعيدا عن تلك الرصانة الطاغية."[1]

ورغم أن كتاب ألف ليلة وليلة ظل صداه خافتا ولو لفترة وجيزة من الزمن، ولم يعره العرب القدامى والمتحدثين اهتماما، ولم يحفلوا به إلاّ بعد العناية الفائقة التي أولاها الغربيون له؛ فإنه يعد أهم المنجزات الإبداعية العربية التي كان لها أثر ملموسا، وصدى بالغا على الآداب الأوربية منذ أواخر العصور الوسطى وإلى أوائل عصر النهضة. وذلك بعد ترجمتها إلى عدة لغات غربية. وأولها الأوربية وتحديدا اللغة الفرنسية، التي كانت أول ترجمة جاءت حرة قام بها **أنطوان غالان*** ما بين عامي 1704م و 1717م.[2] وقد احتُفل مؤخرا بمرور ثلاثمائة سنة على هذه الترجمة، وذلك بباريس في 25/ 05/ 2004م، وقد دام هذا الإحتفال مدة أسبوع.

و بعد هذه الترجمة التي قام بها **غالان** أصبح كتاب "الليـالي" رمزا من الرموز الأدبية العربية، يهتدي به الروائيون و القصاص العرب ، ويستمتع بقراءته العربي، و ينجذب إليه القارئ الأجنبي ليطّلع عليها. " فقد درج الناس على القول بأن أهل الغرب لم يعرفوا قصص ألف ليلة وليلة إلا بعد أن ترجمت إلى الفرنسية في القرن الثامن عشر ميلادي ، وكان كبار الثقاة في تاريخ الأندلس في تاريخ الأدب يأخذون بهذا الرأي ، وكانوا يقولون بأن ما نجده في الآداب الشعبية الأوربية من حكايات ألف ليلة وليلة قبل الترجمة الفرنسية ، قد وصل إلى الغرب عن طريق مجموعات أخرى من القصص الشرقي تشبه ألف ليلة وليلة ، مثل كليلة ودمنة والسندباد..."[3] وما يثبت من خلال هذا القول أن قصص ألف ليلة وليلة لم تعرف في

(1) رنا قباني أساطير أوربا عن الشرق، ص55.
(*) أنطوان غالان Antoine Galland: ولد 1646م وتوفي 1715م، مستشرق فرنسي أول مترجم لقصص ألف ليلة وليلة معتقدا بأنه صورة صادقة عن الشرق بعاداته وشعوبه وأخلاقه وأديانه ومعتقداته.
(2) ينظر: محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص222.
(3) أنخل بالنثيا غونثاليث، تاريخ الفكر الأندلسي، ص593.

أوربا إلاّ بعد ترجمتها إلى الفرنسية وذلك حين وصولها إليها، و دخولها عبر بوابة الحضارة بلاد الأندلس.

ثم بعد هذه الترجمة توالت الترجمات، وانتشرت انتشارا واسعا في باقي أنحاء أوربا، فجاءت فرنسية أخرى، وإنجليزية، وألمانية، وروسية، وغيرها. وبهذه الترجمات المختلفة التي عرفتها قصص "الليالي" نجدها "قد أثرت تأثيرات متنوعة كثيرة، في المسرحيات والقصص، والشعر الغنائي والمسرحيات الغنائية؛ وعظم تأثيرها بخاصة في أواخر القرن الثامن عشر ثم طوال العصر الرومانتيكي، وقد حملت كثير من قضايا الرومانتيكية منها الهرب من واقع الحياة في عالم خيالي طيب سحري، ومنها السخرية بالملوك وترجيح العاطفة على العقل في الاهتداء إلى الحقائق الكبرى، إذ أن شهر زاد قد هدت الملك إلى الإنسانية، وردته عن غريزته الوحشية، لا بوساطة المنطق بل بالعاطفة."[1]

نظرا لما تحمله هذه القصص من سحر و جمال و مغامرات و غرائب، نجد هناك الكثير من أبناء الغرب الذين اعترفوا بسحرها، وكأنها ألقت بتعويذتها عليهم فخرّوا لها طائعين هائمين منجذبين إليها ، فقد نجد **هوجو فون هو فمنستال** في مقدمة * صدرت بها ترجمة **أنوليتمان** الألمانية عن حكايات الليالي معبرا عنها بأنها "ليست من تلك الأعمال الأدبية التي يفرغ من أمرها الإنسان بعد قراءتها مرة واحدة، فهذه القصص تلازم الإنسان في مراحل عمره ، فهي مما يُقبل عليه الأطفال لما فيها من عناصر ارهاف لحواس وإثارة الخيال، وهي أيضا مما يُقبل عليه الشباب لذلك الخليط العجيب فيها من المغريات والأخطار والمتاهات والمدن القبيحة ، والبيوت المغلقة على الأسرار، ونماذج البشر التي تختلف من مكان إلى مكان، فإذا بلغ الشباب مرحلة النضوج والرجولة، و ظن أنه الفراق بينه و بينها، عاودته الرغبة الملحّة في قراءتها من جديد."[2]

(1) محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص222.
(*) مقدمة هوجوفون هو فمنستال ، نقلت عن مجلة فكر وفن في عددها 11من عام 1968م التي تصدرها في ألمانيا: ألبرت تايلا، و أنّا ماري شميل .
(2) ينظر: طه ندا، الأدب المقارن، ص257.

أما عن لغة قصص "الليالي" فيعود **هوفمنستال** ويقول: "وهي لغة غنية بالصور المتحركة، التي تعبر عن أدق الحركات و الخلجات ، متجددة مستمرة موصولة الماضي بالحاضر لا انفصام فيها بين القديم والجديد."[1]

وربما هذه الحركات و الدقة والاستمرارية في التجديد وايصالها الوثيق بين ما هو حاضر وما هو ماض؛ هو ما ساعد على اعتبار قصص "الليالي" أنها من أخصب الفنون الأدبية والإبداعية، التي استطاعت أن تتميز بالخلود والبقاء والديمومة، والتأثير في غيرها من الآداب الأجنبية، مما أدى إلى شهرتها، فحضيت بمكانة مرموقة خاصة بها بين الآداب العالمية على اختلافها.

كما أننا نجد من يقدس هذه الحكايات إلى درجة أنه أعدها " من أكثر الكتب التي وضعها الإنسان امتاعا، مع ما فيها من نواقص واضحة جدا، و أضيف إلى ما فيها من متعة ما في قراءتها من فائدة، فيها ينال القارئ المعارف صحيحة، عن طبائع العرب و مشاعرهم و وجه تفكيرهم في بعض الأدوار ."[2]

والواضح أن قصص " الليالي" بعد ترجمتها إلى اللغات الغربية المختلفة؛ قد حققت نقلة نوعية في مجال الإبداع الفني الأدبي، حيث أثارت " شغفا في نفوس الغربيين بجمع الأدب الشعبي ودراسته على نحو لم يكونوا قد بدأوا يحسون الحاجة إليه ، أو الحافز نحوه ، ولكنها من ناحية أخرى ، قد أثارت في نفوسهم التطلع إلى معرفة هذه الشعوب، التي أنتحت هذا الأثر والتي دارت حوادث الكتاب حولهم ."[3]

فحكايات "الليالي" ألهبت أخيِلة الغربيين، و صرعت عقولهم و غرست في نفوسهم حب التطلع والترحال إلى الشرق، فتطور عندهم بذلك الإغتراب نحوه في مجال هذا الفن الأدبي الذي عرف لديهم، وأصبح شغلهم الشاغل الذي يحفز على زياراتهم المتعاقبة للشرق الفاتن .

(1) ينظر: طه ندا، الأدب المقارن، ص258.
(2) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ط3، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الدار البيضاء، المغرب، 1965م، ص450.
(3) سهير القلماوي، ألف ليلة وليلة، دط، دار المعارف بمصر، 1959م، ص53.

ولعل هذا التأثير الذي نجم عن حكايات "الليالي" كان له وقع كبير و حساس، مما دفع بعض أدباء الغرب إلى الإعتراف به، ومنهم **أندري ميكال** الذي يقول: "لا أحد يمكن أن يعترض على تذوقنا لهذا الأدب الهادف إلى المتعة المطلقة، فإن ألف ليلة وليلة هو الكتاب الوحيد في الأدب الكوني، الذي يُرغّبنا بسحره و كذلك بحجمه في إعادة قراءته كلما انتهينا من قراءة آخر صفحة، إنه كالمتعة تماما أو كالليل الخلاق الذي يحمل الكتاب إسمه وصورته."[1]

كما اعترف المستشرقون أيضا بسحر "الليالي" وتأثرهم بها ومنهم المستشرق الفرنسي **ستندال** الذي تمنى بعد إعجابه وافتتانه بقصص "الليالي" من الله أن يمحو من ذاكرته قصص ألف ليلة وليلة بل أن يصاب بفقدان الذاكرة تماما لكي يعيد قراءتها من جديد فيستعيد بذلك لذتها فيها ويتمتع بها ثانية."[2]

كما وأن ما حمله القرن التاسع عشر من جهود استشراقية، أثمرت بتأثير كتاب "الليالي" في الأدباء الأوربيين بخاصة ، إذ أثرت إبداعاتهم و ألهمت أفكارهم ، ذلك أن هذا الكتاب كان يحتل موضع اهتمامهم الكبير، الذي انصب عليه تفكيرهم، مما أدى إلى الإستنفاع به، والإستيقاء منه، فجعلوه رافدا لأعمالهم التي جاءت تحمل سمة التأثير بكتاب "الليالي".

أ) تأثير كتاب الليالي في الأدب الفرنسي:

لقد لفتت قصص "الليالي" أنظار الفرنسيين بعد ترجمة **غالان Galand** الحرة، وجعلتهم يخرصون و ينصتون إليها بل ويستسلمون لإيقاعها، فقد غدت آنذاك حديث العام والخاص معا. كما و كانت جديدة في الوسط الأدبي الفرنسي "كلّ الجدّة في تقنيتها وأسلوبها وموضوعاتها، و أجوائها العامة وشخصياتها و استنباطها أغوار النفس البشرية، وغرائزها وطموحاتها وأطماعها وعناصر الخير فيها على حدّ السواء."[3] فلما أطّلع عليها الفرنسيون تأثروا بها تأثير بالغ المنأى ظهر في كتاباتهم، فقد ألهبت أخيلتهم و شحنت أفكارهم، فراحوا

(1) ينظر: ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص196.
(2) ينظر: اسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية العربية، ط2، دار حنين، عمان، الأردن، 1412هـ/ 1992م، ص34.
(3) محمود المقداد: تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992م، ص146.

يرصدون إنطباعتهم حول ما صادفوه من مشاهد أثناء ما قاموا به من زيارات و رحلات للشرق عبر كتاب "الليالي" بأسلوب ممتع شيّق ، فيه شيء من المبالغة و الزخرفة، والتلوين الساحر، و كانوا يخرجون ذلك كله لأبناء لغتهم ووطنهم في كتب يضمنونها ما جمعوا من حكايات جذابة و قصص من الشرق الذي كان يتمثل في عقول الغربيين بصورة سحرية أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع ."[1]

وقد تأثر بقصص "الليالي" في الأدب الفرنسي الكثيرون من الأدباء، غير أن من ظهر هذا التأثير جلي في كتاباته الأديب **فولتير Voltaire** الذي اعترف بنفسه أنه لم يمارس فنّ القصة إلاّ بعد أن قرأ قصص "الليالي" مرارا و تكرارا فاقت الأربعة عشر مرة، كما تمنى أن يفقد ذاكرته حتى يستعيد حلاوة ولذة القراءة الأولى.[2] فالأديب **فولتير** من الأدباء الفرنسيين بخاصة و الأوربيين بعامة من اقترنت أسماءهم بقصص "ألف ليلة وليلة"، وذلك لسحره وإعجابه وتأثره بها، و زيادة على ذلك لما حملته أعماله في طياتها وثناياها من سحر وخيال وتأثر بالغ الوضوح و الجلاء بالشرق الفاتن ؛ وهو ما يثبت اعتباره من قبل بعض النقاد ذا عاطفة جياشة ميالة إلى الشرق الذي اعترف هو بذاته على أنه يدين له ولعظمته، و ذلك لأنه سقاه بعلوم عبر دروس منها كالفلسفة والحكمة وغيرها . كما وأنه تزود منه بمختلف الأساليب والوسائل فكانت خير زاد سمح بأن يتطلع إلى العالم المحيط به وينظر له نظرة نزاهة وموضوعية بكل روح علمية محضة .[3]

ويتضح أن هذه النظرة النزيهة للعالم، جعلت الشرق عند **فولتير** يظهر بمظهر الاتساع والشساعة و الامتداد من المحيط إلى الخليج، وهو الأمر الذي دفع به إلى تجسيده في كتاباته الإبداعية، التي حملت سمات كانت قد وسمت بها قصص " ألف ليلة وليلة". حيث ظهر متأثرابها إلى حدّ بعيد في معظم قصصه، منها: "صادق" عام 1747م ،"سميراميس"،

(1) محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992م، ص158.
(2) ينظر: عبد الواحد شريفي، ألف ليلة وليلة وأثرها في الرواية الفرنسية حتى القرن الثامن عشر، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2001م، ص162- وينظر: يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن،ص138.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص157.

عام 1784م ، "أميرة بابل" عام 1768م ، العالم كيفما يسير عام 1747م ، غير أن قصته التي وصف فيها شرائح شرقية متعددة كانت "**كانديد - Candide**" التي جرت أحداثها في أراضي لبلدان مختلفة من شمال إفريقيا كـالجزائر و المغرب و تونس و ليبيا و مصر، بالإضافة إلى تركيا (إسطنبول) .[1]

و دون شك هذا التأثير الذي ألحقته قصص "الليالي" الشرقية بقصة " كانديد " الفرنسية إنما يظهر في سفر بطل كانديد إلى " ألدورادو "، شأنه في ذلك شأن السندباد ومغامراته البحرية .

كما و أن من أثّرت به قصص "الليالي" إضافة إلى فولتير، الأديب **أندري جيد André Gide**، الذي ولع من خلالها بالشرق و سحره ولعا لا حدود له . تتجلى عظمته في اكتشافه العالم الجديد، الذي لم يألفه ولم يكن على دراية به من قبل، هذا العالم الذي يحمل من الغرائب والعجائب ما صورته قصص "الليالي" ونقلته إلى العالم الغربي بهر **جيد Gide**، و دفعه إلى الترحال و الهيام إلى أراضي شمال إفريقيا دون ريب، لتحقيق ما كان يحِزّ في نفسه من أجواء "الليالي".

ولما كان تأثر **جيد** بالغا بما تركته "الليالي" في نفسه و حياته، وكل ما يتعلق به من مشاعر وعواطف إلى درجة شغفه بها، و رؤيته على أنه يوجد فيها " كما في التوراة عالم قائم بذاته ، وشعب يتحدث عن نفسه ويكشف عن مكنوناته ."[2] كان ينصح الغربيين من أبناء قومه بالإطلاع عليها وقراءتها، ليتعرفوا شيئا من حياة الشعوب الأخرى الذي يعد في نظرة طموحا شرعيا [3] لابد من تحقيقه بأي أسلوب من أساليب أدبية كانت أم علمية .

و قد تجلى تأثر **جيد** بقصص "الليالي" في أعمال كثيرة نقتصر الذكر على بعضها، ومنها: رحلة أوريان عام 1893م/ أوراق الطريق 1896م/ فوق الأرض 1897م [4]، وغيرها

(1) ينظر: ياسمين فيدوح، اشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص205 - 223.
(2) أندري جيد، ذرائع، تر: زبيدة القاضي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2002م، ص166.
(3) المرجع السابق، ص163.
(4) ينظر: ياسمين فيدوح، أشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص124.

من الأعمال كثير.

ومن الأدباء الفرنسيين الذين سحرتهم قصص "ألف ليلة وليلة"، وحملت أعمالهم سمة سردها وغرائبها، بالإضافة إلى **فولتير** و **جيد** نجد: **بيتي دولاكروا** الذي نسج على منوالها قصص نشرها فيما بين عامي 1710م و 1712م بعنوان " ألف يوم و يوم"، متزعما أنه قد أخذ تلك القصص عن درويش يدعى "مخلص" كان رئيس الفرقة الصوفية في أصفهان، كما يأتي **غييت بتيون** لينشر "مغامرات عبد الله"، والذي أجمع المستشرقون على أنه من نسج خياله الخاص، وثمرة إبداعه.[1]

كما استطاعت قصص الليالي بحكاياتها التي ألهمت الأدباء الفرنسيين بعمق، لما فيها من سحر وعجائب التسلل بأجوائها إلى **ديدرو - Diderot** * الذي انعكس تأثره بها في قصته "الجواهر المفشية Les Bijoux Indixrets"، كما انعكس في قصته "الطائر الأبيض L'oiseau Blanc" عام 1748م. وهذا التأثر لم يتجلى في إبداعاته فحسب؛ بل تجاوزه إلى حد اعترافه أنه انبهر بقصص الليالي لما فيها من سحر يفوق التصور.[2]

ب) تأثير قصص الليالي في الأدب الألماني:

لقد تأثر الأدب الألماني هو الآخر و بدوره بقصص "ألف ليلة وليلة" ، شأنه في ذلك شأن الأدب الفرنسي، الذي ضاهاه في ذلك، حيث كان لقصص "الليالي" سحرا له وقعه على الأدباء الألمان و مواطينهم . ومن بينهم الشاعر الكبير **غوته فولفغانغ**، الذي اعترف هو بنفسه بأنه كان منذ صباه يطّلع على تلك الحكايات بقوله :" كانت جدتي تحدثني عن الجيل الممنغط وكيف تتفكك السفن التي يشتد دنوها منه، ويتطاير حديدها فيسقط ملاحوها في البحر بين الألواح المتداعية ..."[3]

(1) ينظر: صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص101.
(*) ديدرو: أديب فرنسي ولد 1713م وتوفي في 1784م، من الذين تأثروا بقصص الليالي بدرجة كبيرة ظهرت واضحة في أعمالهم.
(2) ينظر: ياسمين فيدوح: إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص225.
(3) أحمد زلط، قضايا واتجاهات في الأدب المقارن، ص27.

ومما فتح لـ **غوته** الباب على مصراعيه للإطلاع على الحضارة العربية الإسلامية، والآداب العربية، وصولا إلى حكايات "الليالي"، هو سفره و رحلته إلى عالم الفكر الإبداعي العربي الإسلامي، حيث أن اهتمامه بتلك القصص " أوصله إلى نتائج إيجابية تمثل من خلالها ذاكرة الثقافة الشرقية ."[1]

وهذا التأثير التي ظهر في مؤلفات غوته الإبداعية اتضح بصورة أكبر بعد الترجمة الثانية التي كانت بالألمانية لقصص " الليالي "، حيث أن اطلاعه على هذه الترجمة جعله يولع بها ولعا لا يقدر. و ربما هو الأمر الذي دفع بالمستشرق الألماني **فريدريش روكرت Friedrich Ruckert** ، إلى التركيز في معظم دراساته * التي تناول فيها تأثير "ألف ليلة وليلة" في الأدب الألماني، على الدور الذي قامت به ليالي تلك الحكايات إلى أن غدت من أكثر الكتب رواجا وأعظمها ذيوعا في الأدب الألماني، وذلك كله إنما كان بسبب ما أعاره غوته من اهتمام لسحرها اللامتناهي."[2]

وعليه فالمطلع على ما ابتداعه **غوته** من نتاج حكواتي متأثر بقصص "الليالي" وبخاصة تلك التي طغت فيها البطلة "شهر زاد"؛ فإنه يدرك بالغ الإدراك " أن غوته كان يضع نصب عينيه هذا الكتاب الشرقي عندما كان يفكر بشكل من أشكال الحديث المتداخل المتشابك والمنقطع أيضا "[3]، فشغفه بها نتج عنه العديد من الأعمال القصصية المنسوجة على منوالها، وربما هذا الشغف الذي ولّده سحر "الليالي" و أجوائها إلى درجة اعتقاده أنها قصص فريدة من نوعها، لا يمكن تكرارها في أي زمان أو مكان، هو ما جعله يعترف بنفسه أنه "من الصعب العثور على عمل آخر أكثر قيمة منها."[4]

(1) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص232.
(*) من بين الدراسات التي تناول فيها روكرت تأثير ألف ليلة وليلة في الأدب الألماني كتابه: مباهج وتأملات فكرية / سبعة كتب وأساطير وحكايات من الشرق.
(2) ينظر: ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص239.
(3) كاترينا مومزن، جوته وألف ليلة وليلة، تر:أحمد حمو، وزارة التعليم العالي،سوريا،1980م،ص103.
(4) ينظر: ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص232.

كما وأن ما يدل على تأثر غوته بحكايات " ألف ليلة وليلة " ما كتبه **هنرييته فون كينبل** * في رسالة بعثت بها إلى أخيها عام 1807م تذكر فيها ما أصبح للمطالعة المفيدة من قيمة كبيرة ذات قدرة على صرفهم إلى حد ما عن الواقع الحيواني المعاش وتعلمه عن تأثرها بما تأثر به الشاعر الألماني الكبير**غوته** قائلة: "وقد سرّني جدا اعتراف غوته لنا عند ما قابلناه حديثا، في إحدى النزهات، بأن قراءة ألف ليلة وليلة أحب شيء إلى قلبه الآن، وهذا ما أفعله بالضبط."[1]

وهذه الاعترافات الصريحة التي أقرّ بها **غوته** بنفسه لما تركته قصص "الليالي" في فكره ومشاعره وأحاسيسه؛ إنّما تدعمه أعماله و نتاجاته الأدبية الحكواتية، التي جاءت تحمل سمات حكايات "ألف ليلة وليلة" والتي ظهر فيها التأثر واضحا، فشخصية فاوست مثلا "لا يمكنها أن تحجب عظمة هذا الأديب المفكر، هذه الشخصية التي أضاءت مسارها الكشفي للعملية الإبداعية وتطلعاتها المستقبلية والبحث عن "النص الممكن" الذي وجده في أدب الشرق، بخاصة ألف ليلة وليلة ."[2]

ولما بلغ الشاعر الألماني الكبير مبلغا يصعب التنائي عنه، لتعلقه بقصص "الليالي" وأجوائها، ولتأثره الكبير بها حتى صارت أحاديثه في جلساته الصباحية والليلية وأعماله وأفعاله، التي صرفته عن حياته العادية إلى درجة انصهاره فيها بكل ما تحمله شخصيته من أفكار ومشاعر، فإننا نجد الألماني **هاينرش فوس،** وهو أحد أصدقائه المقربين يصفه بالمفكر الفريد من نوعه قائلا " إنها لسعادة أن يكون المرء بجانب جوته ، لأن كنوز روحه تتفتح في مثل هذه المناسبات ، إنه كما يقول الحكاية العربية حوض من الذهب فيه ماء من ذهب، يرسل إشعاعاته إلى كل الجهات ."[1]

(1) محمّد التونجي، الآداب المقارنة، ص94.
(2) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص231.
(3) كاترينا مومزن، غوته وألف ليلة وليلة، ص63.

ومن بين أشهر أعمال **غوته** التي تجلت فيها سمات قصص "الليالي" المؤثرة فيها، نجد: قصة "آلام فرتر"، كتاب "الساقي" ، كتاب "الشرق"، كتاب "المغني"، ورواية "سنوات تجوال فلهلم مايستر". ولعل هذا التأثر التي ظهر في أعماله لم يقتصر على الشكل الفني الحكائي فحسب؛ بل فاقه و تجاوزه إلى المساس بشخصياتها و مضامينها وهو ما يبدو واضحا مستشفا من معظم أعماله . إذ نجد فيها على سبيل المثال [1]:

ـ توظيف القداسة بإظهار الطقوس العجائبية كالبساط الطائر في مسرحية "ماتقدمه"، ورداء الطيران كما في "في فصل هيلينا".

ـ ذكر أسماء بعض الأماكن الخاصة بالقصور أو الجبال أو الأزهار وغيرها، كالقصر الأسود في "ليلا ، فاوست ، أويفوريون".

ـ الإهتمام بما ترتكز عليه التربية من عناصر : كالاتكال على الله عز وجلّ ، في الصراع ضد الغول في " ليلا"، و مرافقة الأسود الأوفياء لتميزهم بالبراءة في " الأقصوصة " وغيرها.

ـ استدعاء بعض الشخصيات في قصصه، كشخصية "الحلاق الصامت" في (سني التجوال)، و "الوسيط" في (الأنساب المختارة)، و "العجوز الملتحي" و "النساء العازفات" في (باريس الجديد)، وغيرها كثير من الشخصيات المستدعاة من "ألف ليلة وليلة" في قصص **غوته**.

وبهذه الأعمال القصصية والحكواتية الأدبية الإبداعية، التي حملت سمات قصص "الليالي"، يكون **غوته** قد ساهم في تعريف أوربا بعامتها و خاصتها بحكايات "ألف ليلة وليلة"، كما وأنه قد عدّ بذلك من الأوائل ممّن ارتقوا بهذا الفن القصصي إلى مصاف الآداب العالمية، مما جعلها تحضى بمكانة هامة بين هذه الآداب.

وإضافة إلى **يوهان غوته** وما أحدثته حكايات "الليالي" في نفسه و إبداعاته، نجد الكثير من الألمان ممن تأثروا بهذه القصص، ومنهم **فلهلم هاوف** ، الذي ظهر تأثره بحكايات

(1) كاترينا مومزن، غوته وألف ليلة وليلة، ص411.

السندباد، التي نسج على منوالها حكاياته، و بخاصة تلك التي ذكر فيها عبارة السندباد البحري حين سرد حكايته عن "السفينة الشبحية"، إضافة إلى أعمال أخرى بدى فيها تأثره البالغ بقصص "الليالي" منها حكاية : "اليد المقطوعة"، "أنقاذ فاطمة"، "مصائر سعيد"، "حكاية الخليفة اللقلق"، والتي تدور أحداثها حول حادثة جرت للخليفة هارون الرشيد [1].

و بهذا كان لتأثر الأدب الألماني بقصص "الليالي"، من الحظ الوافر ما أسهم به في التعريف بها، و لفت إنتباه مختلف الطبقات لها، وجلب القرّاء للإطّلاع عليها، وهو تأثير يضاهي تأثيرها في الأدب الفرنسي دون مراء .

ج) تأثير قصص الليالي في الأدب الإنجليزي:

مثلما حظيت حكايات "الليالي" بالتأثير في الأدبين الفرنسي والألماني كان للأدب الإنجليزي أيضا حظا وافرا من التأثر بها إذ أن الاهتمام بهذه الليالي من قبل المثقفين الإنجليز كان قد بلغ أوجّه وذلك لما لقوه فيها في هذه "الليالي" من حرية في التعبير عن أحاسيسهم ومشاعرهم والسرح بخيالهم عبر عالم لا متناهي مليء بالسحر والعجائب والغرائب والسرد البعيد عن التفكير العقلي الكلاسيكي و إبداعاته، حيث أن في القرن الثامن عشر وبخاصة في نصفه الأول "كانت رومانسيات الفروسية قد فقدت شعبيتها التي دامت عصورا وأصابها الهزء وسوء السمعة ."[2]

ولعل هذا الأمر هو الذي فتح المجال و فتح الأبواب أمام قصص "الليالي" فرحب بها من طرف كل راغب عن الحياة الواقعية بالهروب إلى الخيال المنسرح. ومن الثابت أن هذه القصص وصلت إلى الإنجليز عن طريق فرنسا التي كانت السباقة في ترجمتها إلى اللغة الفرنسية وهو ما عبرت عنه **مارثيا بايك كونانت** قائلة " إن مجيء الليالي عبر فرنسا ضمن لها هذه الشهرة؛ إذ كان الفرنسيون أصحاب تأثير كبير على الأدب الإنجليزي في تلك الأثناء،

(1) أبو العيد دودو، دراسات أدبية مقارنة، ص128.
(2) روبرت هيرون، قصص عربية ، أو تتمة ألف ليلة وليلة، لندن، ص 5 - 6. نقلا عن ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص240.

كما أن الرغبة الهروبية لتجاوز القواعد المحددة (الكلاسيكية الجديدة) قد حققت نفسها في مطالعة هذه الحكايات العجيبة الغربية عن المخاطر والسحر."[1]

و مما يتضح أن الكثير من المثقفين الإنجليز قد تأثروا بسحر هذه الليالي وأجوائها ومنهم: "**كولـردج Colerdge**" الذي اعترف بسحرها و بدعوتها له لحملها و قراءتها قائلا: "أعطني ليالي التسلية العربية والتي كنت أرقبها حتى تبلغها الشمس التي كانت تشع على خزانة الكتب، وعندما تسطع عليها كاملة، كانت تعطيني الشجاعة لكي أسحبها من الرف."[2]

إضافة إلى هؤلاء المتأثرين نجد أيضا أن سيدة المجتمع البريطاني **روبرتس إمّا Roberts Emma** التي مسها سحر " الليالي " والتي اعترفت به قائلة :" بدأت بقراءة الليالي وعمري خمس سنوات ، ومنذ تلك المرحلة وأنا أقرأها مرة تلو الأخرى حتى انتهيت من قراءة آخر جزء مطبوع من ترجمة السيد لين ، وهذه المواظبة أوجدت عندي ميلا قويا لكل ما يتعلق بالشرق ، لا سيما الجزيرة العربية."[3]

و ممن أثر فيهم هذا النص السحري من الإنجليز أيضا **ريتشارد بيرتون Ritchard Burton** الذي كان له انجذابا خاصا نحو الحضارة العربية الإسلامية وذلك عبر تأثره بوساطة الليالي التي أذهلته و أولغته بخيالها السابح في عالم العجب والغرابة ودعا أبناء قومه إلى الإطلاع عليها ، ولذلك قام بترجمتها عن العربية بكل إبداع حيث ظهرت وكأنها تصوير دقيق لآليات التفكير الشرقي العربي الإسلامي على نحو خاص ."[4]

كما اعترف المستشرق الإنجليزي **هاري جب Hari Gipp** بتأثر أوربا بالمأثورات الشعبية العربية وذلك في أوائل القرون الوسطى وبدايات عصر النهضة."[5] ومنه فذيوع

(1) محمّد جاسم الموسوي، ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنجليزي، ط2 (الواقع في دائرة السحر)، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1986م، ص18.
(2) المرجع السابق، ص62.
(3) نفسه، ص62.
(4) ينظر: ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص246.
(5) ينظر: رانيلا .أ .ل .الماضي المشترك بين العرب والغرب، ط1، تر: نبيلة ابراهيم، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999م، ص258.

المنجزات القصصية الأوربية إنما كان على حساب تلك الليالي، وما حملته من شهرة أثناء انتشارها وتأثيرها في تلك العصور.

وربما ما يثبت كدليل ملموس أن ألف ليلة ذاع صيتها و اشتهرت بين الإنجليز، والذين أصبحوا يتوافدون و يقبلون على قراءتها أكثر من باقي الدول الأخرى، هو كثرة النسج للمنجزات التي تحمل سمة هذا التأثر بقصص "الليالي"، وبخاصة تلك التي ظهرت في الفترة الممتدة ما بين عامي 1829م و 1869م .[1]

ومن بين الإنتاجات الحكواتية الأدبية الإنجليزية التي جاءت متأثرة بأجواء "الليالي" وسحرها: "حكايات فانيس هانلي Vanus Hanley"، المسماة "خلفاء و سلاطين"، ومن الإبداعات الشعرية الإنجليزية نجد: قصائد "ريتشارد ترانش Ritchard Tranch" المسماة: "قصائد من مصادر شرقية"، وَ غنائيات **لورد هتن Lord Hauthton** المسماة: "سعف النخيل."[2]

كما نجد قصيدة **ألفريد تنسن*** التي نظمها بعنوان ذكريات "ألف ليلة وليلة" على منوال قصص "الليالي"[3]، وذلك تأثرا بها. وهذه المنجزات الإبداعية الإنجليزية التي نسجها أدباؤها على حساب حكايات "ألف ليلة و ليلة"، عدّت من بين ما ذاع صيته من كتب متعددة، حيث كان صدى انتشارها بمثابة سمة من سمات ثقافة ذلك العصر وما يحمله من طموح يأمل تحقيق.[4]

وبهذا كان لقصص"الليالي" أثر له وقعه على الأدب الإنجليزي، مثله في ذلك مثل الأدبين الفرنسي والألماني، تجسد في عدة مؤلفات لعدة مؤلفين، زيادة على اعترافهم هم أنفسهم بهذا

(1) ينظر: ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص248.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص248.
(*) ألفريد تنسن: شاعر انجليزي، ولد 1850م وتوفي 1892م، من المتأثرين بقصص الليالي، في احدى قصائده، المعنونة " ذكريات ألف ليلة وليلة ".
(3) ينظر: يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص143.
(4) ينظر: رانيلا. أ. ل، الماضي المشترك بين العرب والغرب، ص 67 - 68.

التأثير، الذي أحدثته تلك القصص والذي كان له صداه لدى مواطنيهم.

د) تأثير قصص الليالي في الآداب الأوربية الأخرى:

كان للآداب الأوربية على اختلافها اطّلاعا واسعا واتصالا وثيقا بقصص "الليالي" بدءاً بالأدب الفرنسي و مرورا بالأدب الألماني فوصولا للأدب الإنجليزي، و منه إلى باقي الآداب الأخرى ، و التي نجد من بينها مثلا الأدب الإسباني، الذي يتراءى فيه تأثير قصص "ألف ليلة وليلة" بوضوح أكبر، وذلك في مسرحية "إنما الحياة حلم" لـ: **دي لايركا**، والتي تشبه حكاية "صحوة النائم" أو "النائم اليقضان في ألف ليلة وليلة ".[1]

والواقع أنّ هذا التشابه في المجال المسرحي إنما يعود إلى كون اسبانيا آنذاك بوابة التواصل الحضاري بين الشرق و الغرب ، فكانت نافذة أطل منها الغرب على حضارة وتراث و آداب العرب و الشرق معا. كما أن هذه القصص المأخوذة من كتاب "الليالي" قد تركت آثارا عميقة على الآداب الإسبانية بعد ترجمتها إلى لغتها، مثل قصة "الجارية تودد"، وقصة "مدينة النحاس"، وغيرها من القصص التي وقف عندها المستشرق الإسباني **منندذ بلايو** كثيرا.[2]

كما نجد في الأدب الروسي تأثر المستشرق **ألكسندر بوشكين** بكتاب "الليالي" وبخاصة فبقصته "أبو محمّد الكسلان" و"الحسن البصري"، وذلك في قصته الشعرية "روسلان ولودميل"، إذ يتشابهان في البداية باختطاف الجن العروس، في حين يختلفان في النهاية عندالبحث عن العروس، [3] إذ في القصة العربية نجد العريس تولى مهمة البحث عن العروس لوحده، بيد أن في القصة الرسمية يتشارك مع "روسلان" ثلاثة منافسين للبحث عنها ومن يجدها يكون له شرف الفوز بالزاج منها.

(1) ينظر: يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص 142.
(2) ينظر: ابراهيم عبد الرحمن، الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق، ص78.
(3) ينظر: يوسف بكار، وخليل الشيخ، الأدب المقارن، ص 138.

وبهذا لم تقتصر شهرة وتأثير ألف ليلة وليلة على لغة معينة أو على بلد معين أو على حضارة معينة، وقد ذاع صيتها و تردد صداها في مختلف أرجاء العالم و بخاصة الأوربي فغذت بذلك تراثا مشتركا بين ثقافات هذه البلدان على اختلافها ، وقد كان لجودتها وخلودها مواقفا وآراء متباينة يوجزها المستشرق الأمريكي **كراو فورد توي Craw ford toy** (1889م) بقوله : "إن هذا الكتاب هو تاريخ الثقافة الإسلامية وسجل الذكاء الإسلامي المتوقد في أيام عزة العرب في آسيا ، إنه يقدم صورة لحياتهم أصدق وأكثر حيوية من جميع التواريخ العادية مجتمعة."[1]

ودون ريب أن هذا ما جعل الأدباء والشعراء يجدون مبتغاهم في حكايات الليالي، بعد تسللها إلى قلوبهم ومشاعرهم، فغزت بذلك عواطفهم، وفجرت ما يختلج بخواطرهم "وأعطت مفهوما جديدا للحب لتكشف عن ذاته و يفرض نفسه...، إنها تتحدث عن نيران العاطفة وغليانها، عن شرارات القلب الساخنة، عن هموم الحب وحكاياتها تسبح في جو من اللذة الجسدية، وغالبا ما تكون درامية...، والحب الذي يتولد من جمال الأجساد المتألق يمتزج بعبادة السعادة واللذة التي لا يعقبها ندم."[2]

وعليه فإن تأثير المؤلفات العربية كان لها صدى بعيد المنأى على الآداب الغربية عامة والأوربية خاصة حيث أن أوربا كانت تفتقر لهذا الإرث لترفع عن كاهلها ذلك الوضع المهين الذي عانته في العصور الوسطى الأمر الذي دفعها إلى الالتفات إلى حضارة العرب والإسلام التي مثلت آنذاك المشعل الفكري الوضاء الذي ملأ بوجيسه* الدنيا علما ومعرفة وحضارة معا.

ورغم انكار الكثير من الغربيين وعدم اعترافهم بما قدمته من صنيع لهم. هناك الكثير من المستشرقين من اعترف بهذا التراث وعظمة الدور الذي لعبته في إثراء الفكر الأوربي فترة

(1) محمّد جاسم الموسوي، ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنجليزي، ص205.
(2) ينظر: ياسمين فيدوح، أشكالية الترجمة في الأدب المقارن، ص221.
(*) الحضارة العربية الإسلامية كانت وجيسا على أوربا بعلمها و ثقافتها، ومما يدل على ذلك ما جاء في رسالة جورج الثالث إلى الخليفة هشام الثالث "...وسمعنا عن الرقي العظيم، الذي تتمتع بفيضه الصافي معاهد العلم في بلادكم العامرة، فأردنا إقتباس هذه الفضائل للنشر العلم في بلادنا التي يحيطها الجهل من أركانها الأربعة".

غير وجيزة من الزمن و من بينهم المستشرقة الألمانية **زيغريد هونكة** التي تفند ذلك قائلة "تعودنا أن نقيس بمقياسين، سواء في العلم أو في الفن، فنحن الغربيين حين نقيّم قائلة الحضارة الغربية ننظر بعين الاعتبار إلى منهجها وليس إلى مصدرها ، و حين نذكر الحضارة الغربية نقتصر على ما ينبع من الحضارتين الإغريقية و الرومانية و نهمل ما عدا ذلك من مصادر أخرى."[1]

إضافة إلى اعتراف المستشرق الإنجليزي **هاملتون جب Gipp Hamilton** الذي عبر عنه بقوله: "إن خير ما أسدته الآداب الإسلامية لآداب أوربا، أنها أثرت بثقافتها وفكرها العربي في شعر العصور الوسطى ونثرها."[2]

وهذا اعتراف صريح أيضا بالإبداع والخصوبة للآداب العربية الإسلامية التي وجدت فيها أوربا ضالتها فاغترفت منها لتؤسس حضارتها وثقافتها وتراثها الإبداعي الأدبي عامة. ومن خلال هذا يتضح ما للتراث العربي من أهمية كبرى ذات أفق واسع تكون له القابلية الفاعلية في تفاعله مع آداب الأمم والشعوب الأخرى غير أممه وشعوبه.

وخلاصة ممّا سبق نستنتج أن هناك علاقة جمعت فيما بين الأدب الرحلي والإستشراق بين الرحالة والمستشرقون، ممّا ساعد على الإنتقال بالعلم العربي الإسلامي بكل ما يعايشه من واقع حضاري وفكري ومعرفي إلى دائرته وتعريف العالم الغربي به.

كما ربطت أدب الرحلات والاستشراق علاقة وطيدة بالترجمة التي أثبتت وجودها واتسعت حدودها لتطول الأدب المقارن والاستشراق كعلمين مرتكزين على أسس متباينة.

إضافة إلى إسهام أدب الرحلات و الاستشراق والترجمة و الأدب المقارن، في تأثير الأدب العربي على الأدب الأوربي، وإثبات ما كان لذلك التأثير من وقع تجسد لدى أدباء أوربا وأبنائها.

(1) زيغريد هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب، ص483.
(2) سعيد عبد الفتاح عاشور، أوربا العصور الوسطى، النهضات والحضارة والنظم، ج2، دط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980م، ص492.

تقديم:

امتدت الحقول المعرفية على اختلافها عبر حقب تاريخية متعاقبة، متفاوتة تفاوت وجود تلك الحقول، ومن بين هذه الحقول نجد الاستشراق والأدب المقارن، اللّذين يعدّان حقلين معرفيين يعبّران عن الشرقي، الذي يقصد منه العربي، وما تميزه من صبغة الوعي بالظاهرة الأدبية، التي أسهم في تواجدها ضمن عالمه الخاص به، ومن هنا عمل الاستشراق والأدب المقارن الغربي على صنع الشرق واختراعه كشرق خيالي، أبدعه المخيال الفكري الإنساني لضرورة واحدة، تمثلت في الانقيادية للغير بفرض الغرب سلطته وهيمنته، بطريقة غير مباشرة مرسومة بخلفية إمبريالية ثقافيّة، ابتدأت بفكرة **غوته geathe** في طموحه إلى وجود أدب عالمي، يجمع كل النماذج تحت نموذج واحد متوحد، مركزه الأدب الألماني، والتي تحولت من فكرة الجمع إلى فكرة الشتات والتفرقة بين الذّات والآخر، بين التفوق والتخلف، يرسم المركز والهامش من منظور الاستعلاء والدّونية.

وهذه الحقيقة التي رسمها الغرب مسبقا وحققها الاستشراق والأدب المقارن، وجدت بعد استقلال المستعمرات نوعا من الرفض للأحادية المركزية في توجيه العالم حسب ما تريده أن يكون، وأيقظت المجتمعات المتخلفة ووجّهتها إلى المجال ما بعد الكولونيالي، للكتابة والردّ لبناء خطاب مناهض، يشجع الشعوب على اتخاذ مبدأ الندّية أساسا لفرض المساواة، وهذا العمل الذي فرضه الرفض للدّونية والهامش في مقابل المركزية والاستعلاء، لقي صدى لدى الباحثين والكتاب ما بعد الكلونياليين، مما مكنّه من ترسيخ رؤية فرض الذات الندّية مقابل المركزية، بإزاحة الدّونية منذ ظهور مجال ما بعد الكلونيالية، إلى ما سيسفر عنه المستقبل الإبداعي للمخيال البشري الذي يريد تحقيق المساواة لا غير.

(1-4) عالمية الأدب المقارن:

(1-1-4) فكرة الأدب العالمي وشروطها: welt litirature 1827

من المعروف لدى أي دارس خاض غماره في مجال الأدب المقارن وعالمية الأدب*، أن يصادف أمامه صاحب أول فكرة لمفهوم الأدب العالمي، وهو الشاعر الألماني الكبير **يوهان فولفغانغ فون غوته Johann wolfgang on goethe**، الذي يعود له الفضل في صياغة المفهوم الجريء الخاص لعالمية الأدب، والذي طرحه كموضوع على سكرتيره **"أكرمان"** وفق ما جاء في رسائله وأحاديثه الشهيرة.(1)

وعالمية الأدب أو الأدب العالمي، بالمفهوم الذي دعا له أول داع، هو أنه لابد وأن تتحد كل الآداب على اختلاف أجناسها، وتنصهر في بعضها البعض، ومن هنا تتحول إلى أدب عالمي واحد يخضع إلى نقد عالمي واحد، وذلك إنما يتحقق بإزاحة الفوارق والحواجز التي تمثل الحدود الفاصلة بين المقومات والخصائص الفنية للآداب القومية.

غير أن هناك من يرى أن فكرة الأدب العالمي حلم من أحلام اليقظة، ووهم من أوهام الفلاسفة لا يمكن تحقيقها على أرض الواقع، وبهذا فهي مستحيلة التحقيق، لذلك رأوا أن يحل محلها فكرة أخرى آمنوا بها وهي عالمية الأدب،(2) لأن الآداب العالمية تتلاقى وفق مبدأ التأثيرية، ثم تستعاد لمعالجة ما يكمن في الأوطان والقوميات والمجتمعات من قضايا تتعلق بهم وسواها من أجل النهوض بآدابها، ولهذا اعتبروها دعوة هدامة تضعف الآداب وبخاصة العربية منها.(3)

(*) الأدب العالمي في تعريف غوته هو "وعي التقاليد القومية للبلدان الأخرى والانفتاح على الأعمال المكتوبة فيها، والنقل والتبادل بين مختلف الآداب بنحو يوازي النقل والتبادل التجاري، ويكملهما على ألاّ يفضي هذا إلى التخلي عن التقاليد القومية، أو انزواء الآداب القومية واختفائها".

(*) عالمية الأدب في نظر غنيمي هلال:"هي خروجه من نطاق اللغة التي كتب بها إلى أدب لغة أو لغات أخرى، وهذه العالمية ظاهرة عامة بين الآداب في عصور معينة، ويتطلبها الأدب المتأثر في بعض العصور بين عوامل خاصة تدفعه إلى الخروج من حدوده القومية".

(1) ينظر: عبده عبود، الأدب المقارن (مشكلات وآفاق)، ص80.

(2) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط3، دار العودة، بيروت، لبنان،1987م، ص73.

(3) ينظر: محمد رمضان الجربي، الأدب المقارن، ص30.

وهؤلاء هم المقارنون العرب وعلى رأسهم **محمد غنيمي هلال**، ولعلّ هذه الآراء التي حسمها المقارنون العرب انبنت على ما سار عليه المنظرون الغربيون في اعتبارهم الأدب العالمي هو الأدب الغربي دون سواه، وبهذا جعلوا دائرة المقارنة بين تلك الآداب تقتصر على اظهار ما يوجد من علاقات داخلية، وتغيّرات جدّ دقيقة تقع داخل تلك الآداب الغربية، والتي عدّت هي الأدب العالمي تجاهلا لما عرفته الإنسانية من آداب راقية، عرفت في حضارات تعاقبت عبر العصور والأزمنة، وبخاصة الموروث العربي والإسلامي الزاخر والزاخم بمؤلفات لمؤلفين يعجز حتى الكون عن إعادتهم، أو بالأحرى عن استخلافهم بنماذج مؤهلة لأن تكون خير خلف لما مضى من خير سلف.

وربما فكرة **غوته** وأدبه العالمي لم تنبع من العدم، وإنما كان قد رسم في ذهنه أن الآداب يمكنها أن تجمع في قالب أدبي كبير وهو وطنه ألمانيا، ومن ثمة اتخاذها مركزا ثقافيا عالميا، يصب فيه إبداع مختلف المجتمعات عبر العالم، ومن روافده الأدبية والإبداعية، إذ كان أمله كبير في تواجد أدب إنساني عالمي يتغذى من إنتاج شعوب العالم.[1]

والواضح أن فكرة الأدب العالمي تدفعنا لأن نعيد إمعان النظر بدقة وعمق مُركّزين في أدبنا القومي نحن كعرب؛ أنعتبره أدبا عالميا ونصنف له مكانة بين الآداب العالمية على اختلافها؟ أم نعدّه أدبا انتهج منهجا غربيا قيّده بربط أواصر الثقافة الغربية معه على مدى العصور ماضيها وحاضرها ومستقبلها؟

إن ما لا يمكن تجاهله هو أن بتلك الجهود المتوالية والمضنية، التي بذلها الباحثون والدّارسون الغربيون، تكاملت المناهج الأدبية والنقدية الأوربية والتي انتقلت فيما بعد إلى البلاد العربية الإسلامية، لكن ما لا يمكن تجاهله أيضا هو أن "مكانة أدبنا منذ الجاهلية حتى العصر الحديث متأصلة، وتأثير هذا الأدب في آداب الأمم المجاورة واللصيقة والبعيدة كبير".[2] ونحن بهذا لا ننكر تأثر أدبنا في العصر العباسي بالأدب الفارسي والهندي

(1) ينظر:طه ندا، الأدب المقارن، ص29.
(2) محمد التونجي، الأدب المقارن، ص06.

واليوناني، واستحداث أجناس أدبية وموضوعات فنية مختلفة، وإنما نحاول أن نظهر ما لادبنا من مكانة إبداعية وأصول عريقة ضاربة في أعماق التاريخ.

ونظرا لفكرة الأدب العالمي وما كان لها من ضرورة بالغة الأهمية، كان لابد لنا من الاهتمام بها والاستفادة منها "لتوعية إدراكاتنا التي تؤمن بأن الأدب العربي من أبرز الآداب العالمية"[1]. فحين يتراءى لبعض الغربيين المتجاهلين لمنابعهم التي انتهلوا منها ما يعينهم على النهوض والقيام بحضارتهم وحمل مشعلها، لابد لهم وأن يتذكروا أن هذا المشعل إنما أوقدته شعلة أولى كانت تدعى الحضارة العربية الإسلامية، التي لطالما كان لها وقع وصدى في مختلف بقاع العالم، والتي استقوا منها ما يمكنهم أن يثبت وجودهم وكينونتهم عالميا.

والواقع أن **غوته** اعترف بصنيع الحضارة العربية الإسلامية لمّا ألهمته في كتاباته، والذي دعى لأن يكون هناك أدب عالمي يضم كل الآداب على اختلاف أقطارها بما فيها الآداب العربية الإسلامية؛ لأنه وجد فيها من الإبداع والروعة ما لم يجده في آداب أخرى. غير أن **غوته** كان "يبحث في أدبه العالمي ليس على أصغر قاسم مشترك ولكن عن أكبر ناتج مشترك".[2] ومن هناك أصبح الحديث عن الأدب العالمي إنما يفضي إلى وجود آداب الدول القوية المتطورة في جميع الميادين، وهي التي يحق لها أن تجتاح دائرة العالمية.

والملاحظ أن بهذه النظرة عادت آداب الدول القوية إلى صفتها التقليدية، التي لطالما تميزت بها في احتوائها آداب الدول الكبرى والعظمى، دون مبالاة بآداب الدول الضعيفة والمختلفة، والتي تعاني من مختلف الأزمات إما سياسيا وإما اقتصاديا وحتى اجتماعيا، الأمر الذي دفع تلك العالمية إلى استنادها على نقاط التلاقي بين الأوطان، غير أنها ورغم كل هذا فإنها على العكس تقْبل ما هو كائن من اختلافات بين الأقطار في حين تؤكد فوقية عالمية الطبيعة، الإنسانية دون تدخل القوميات.[3]

(1) محمد التونجي، الأدب المقارن، ص06.
(2) أحمد زلط، قضايا واتجاهات الأدب المقارن، ص17.
(3) ينظر: صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص145.

غير أن فكرة **غوته** حول الأدب العالمي كان لها دور فعّال في تحديد ملامح الأدب المقارن، كما كان لها تأثير واضح ومتداول على مستوى النقد الثقافي، والدراسات ما بعد الكولونيالية، التي طرحها الناقد و المقارن العربي الكبير **ادوارد سعيد** في جل مؤلفاته وبخاصة مؤلفه الاستشراق.[1]

كما أن فكرة **غوته** التي طرحها فيما يخص الأدب العالمي وتصوره له، بأنها نابعة من توحيد المخيال الإنساني، لم تجد ترحيبا من قبل دارسي ومنظري الأدب، شأنهم في ذلك شأن الدارسين العرب، ومن بين هؤلاء نجد **رينيه ويلكRené Wellek**، الذي أكد على أن استعمال المفهوم الدقيق للأدب العالمي مازال بين مدّ وجزر، رغم ما تزاخم حوله من دراسات أدبية وفلسفية.[2]

إلاّ أن ما يلفت الانتباه هو أن الأدب العالمي كفكرة قديمة الطرح قدم الآداب نفسها، ورغم ما تجلى فيها من اختلافات عبر اختلاف الحقب التاريخية وتعاقبها، وفق ما عرفته من علاقات الاتصال بمختلف ثقافات المجتمعات العالمية؛ فإنها مازالت تحرك مشاريع التفكير الأدبي المختلفة ومازالت بصماتها حاضرة بوضوح في دراسات العديد من منظري الآداب وبخاصة الغربية منها، من أمثال **فرانكو موريتي** و**باسكال كازانوفا**.[3]

ومما يدعو إلى التركيز في مسيرة الأدب العالمي منذ أن طرحها **غوته** إلى توظيفها الحاضر حديثا، نجدها تمضي قدما باتجاه ما يوجد من اختلافات تحدد الوعي فيما يخص العالم والواقع الإنساني. وربما هذا الاختلاف المحدد بين آداب الإنسانية ككل، والتي دعا **غوته** إلى الجمع والربط بينها واتحادها ضمن فلك العالمية؛ إنما تسمح بإزالة الحدود الفاصلة بينها إما لغويا وجغرافيا وإما اجتماعيا. وبهذا "فإن صورة هذا الأدب العالمي تبدأ متجاوزة الحدود اللغوية وحدود الفرد نفسها".[4]

(1) ينظر: ادوارد سعيد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، النشأة)، تر: كمال أبو ديب.
(2) ينظر: سعيد أراق بن محمد، الأدب المقارن في ضوء التحليل النقدي للخطاب، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2015، ص93.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص93.
(4) صالح عبد المطلب، مباحث في الأدب المقارن، ص137.

والملاحظ أن ما قصده **غوته** من وراء فكرة الأدب العالمي، إنما انبنى على ما عرفته المرجعية الفلسفية، التي جاءت في جلها مقترنة بالرهان الكبير في بناء نزعة إنسانية متخذة من الأدب وسيلة، تسهم في تقارب بعضها البعض بصهر الآداب على اختلاف قومياتها.

إلاّ أن تصور **غوته** للأدب العالمي والذي صاغه على أساس مفهوم التكافؤ بين مختلف الآداب القومية، واتحادها بانصهارها في بعضها البعض وفق عامل الترجمة، ثم الاطلاع على جوانبها وقراءتها قراءة متعمقة دقيقة؛ إنما كانت من أجل النهوض بالأدب الألماني أمام الأدب الفرنسي واثبات قدرته كمناقش له، وذلك لأن تصور **غوته** لهذا المفهوم ربما لم يجد من إمكانية التحول إلى كونية نماذج ذات شمولية في مقابل توجه الأدب المقارن الفرنسي إلى دراسة مبدأ التأثيرية بين الآداب القومية، وذلك من أجل النهوض بالأدب الفرنسي، واثبات وجوده وتفوقه على مختلف الآداب الغربية التي توازيه مركزا وقيمة ومكانة، وهو ما دعت إليه **مدام دي ستايل** **M^{me} De Staël** الفرنسيين من أبناء وطنها إثر عودتها من ألمانيا.[1]

ومما لا ريب فيه أن تصور **غوته** الذي دافع عليه، رغم خصوبته حين أكد عدم وجود آداب خالصة تنتمي إلى أوطانها، وأن الأدب يتأثر ويأخذ من بعضه البعض، وأنه ملك للعالم برمته؛ فإن فكرة الأدب العالمي توارت واضمحلت لأسباب إيديولوجيا كانتشار فكرة الأدب الجرماني، وأخرى سياسية كاعتلاء حركة النازية الحكم في ألمانيا.

ونظرا لتأكيد **ادوارد سعيد** على أن كل فرع من فروع العلوم الطبيعية الإنسانية هو جزء لا يتجزأ من الهيمنة السياسية الغربية، إما عن طريق الغزو الاستعماري وإما عن طريق السيطرة، مادام لا تربطه أي صلة وثيقة بها، فإن التصور الذي أقامه **غوته** لمفهوم الأدب العالمي؛ إنما كان على أساس تصور فلسفي تمثل في توحيد الثقافة البشرية وفق ثوابت مشتركة، تفسح المجال للحديث عن المشترك الأصيل لجوهر الأدب المنتوج من إبداع كل شعوب العالم عن طريق التماثل، وهذا لا يتحقق إلاّ بتحقيق الوحدة الطبيعية البشرية خاصة.[2]

(1) ينظر: بول فان تيجم، الأدب المقارن،دط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر،1946م، ص23. وريمون طحان الأدب المقارن والأدب العام، ص24.
(2) سعيد أراق بن محمد، الأدب المقارن في ضوء التحليل النقدي للخطاب، ص 101- 103.

كما أن هناك من يرى، من أمثال **باسكال كازانوفا**، أن من أراد أن يقوم بتحليل الظاهرة الأدبية ونصوصها، مهما كان جنسها ونوعها، فينبغي عليه أن يعي أولا وقبل كل شيء أن الأدب يبني نفسه بوصفه مجالا أدبيا عالميا. إضافة إلى تركيزه أثناء توجيه اهتمامه اتجاهها كونها معبرة عن مواقف نضالية تتواجد ضمن حقل الظاهرة الأدبية العالمية، وما يحدث بينها من تفاعلات.[1]

ورغم الرؤية المقارناتية الغربية والعربية معا لفكرة الأدب العالمي التي طرحها غوته، والتي كانت سابقة لأوانها، ربما لتواجد فكر**غوته** في عصر غير عصره، والتي لم يستطع تجسيدها على أرض الواقع، إلاّ أنه كان له فضل السبق في عملية تأسيس المفهوم نظريا، غير أنها تجسدت وطُبّقت بعد ذلك وصار الأدب العالمي مفهوما واقعيا معمولا به إلى عصرنا الراهن.

(1-1-1-4) أسس العالمية:

إن الحديث عن الأدب العالمي أو كما سمّاها **محمّد غنيمي هلال** عالمية الأدب مهما كان موطنها شرقيا أو غربيا، شماليا أوجنوبيا، إنما له أسس ومرتكزات عامة تقوم عليها، وأساسها الأول الذي ترتكز عليه هو العمل الأدبي دون سواه، وليس أساسها تقديم الجوائز (جائزة نوبل)[2] بالتكريم في العواصم المركزية الغربية، الذي يقوم على أساس تقويم العمل الأدبي مهما كانت قيمة خصائصه الفنية.

كما أن الأسس العامة لعالمية الأدب تتمثل فيمايلي:

1) أن يختار الأدب المتأثر من الآداب الأخرى ما يتطابق مع حاجياته وذلك ليتغذّى ممّا يساهم في استكماله لدوافع تقدمه ونهضته،[3] بما له من دور فعّال في تخصيب الآداب الأفكار المختلفة، مما يبرز ما للأدب المُغذّي من أهمية كبرى ذات أفق واسع، لأن تكون له القابلية

(1) ينظر: سعيد أراق بن محمد، الأدب المقارن في ضوء التحليل النقدي للخطاب، ص 103.
(2) ينظر: أحمد زلط، قضايا واتجاهات الأدب المقارن، ص 111.
(3) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط3، ص 105.

القابلية الفاعلية في تفاعله مع آداب الأمم والشعوب الأخرى من غير أممه وشعوبه. وربما شعور أصحاب المواهب والنقص الفني بهذا الأمر هو الذي يدفعهم إلى هذا التخصيب من الغير، فتكون له القدرة على تفاعله مع الآداب الخارجية والاستعارة منها، وبعث الحياة فيه بالمحاكاة الرشيدة الواعية.[1]

2) أنّ محور التأثر في الأدب أو استفادته من الآداب الأخرى هو: الأصالة وتكون إما أصالة الأفراد أو أصالة القوميّة، إذ بها تتحقق المحاكاة الرشيدة المثمرة. وهذا ربما لأن الأصالة المطلقة مستحيلة ولا يتحقق لها التّمام إلاّ بالتعاون بين الآداب العالمية المتقدمة والمتطورة. أمّا ما يوقع في الخطر فهو ذلك التقليد الأعمى، الذي يؤدي إلى الانسلاخ عن الأصالة الحقة، التي تمثل القدرة على الاستفادة من كل ما هو خارج عن نطاق الذات، من أجل الارتقاء بالذات بتنمية ما تملكه من إمكانيات.[2] إذ أنه كما يرى **غوتيه**: "ينتهي كل أدب إلى الضيق بذات نفسه إذا لم تأت إليه نفائس الآداب الأخرى لتجدد الخلق في ديباجته".[3] وربما هذا ما يؤدي إلى خروج المبدعين إلى خارج حدود أدبهم القومي للاستفادة بالجديد من الآداب الأخرى الخارجة عن أدبهم.

3) وهذه الدعوات تتجه إلى الصفوة من ذوى المواهب: الخارجين عن حدود أدبهم، وذلك إنما تلبية لحاجاتهم الفكرية والفنية حيثما وجدت وأينما كانت، وهم يتبعون عادة روح الحركة الفكرية والفنّية واتجاهها العام، وقد يجدون في الآداب الأخرى ما لا يراه مؤلفوها في حدّ ذاتهم.[4] أي أن التأثر بالآداب الأخرى يكون من أجل النهوض ودفع الأدب القومي للتطور والازدهار حتى يكتمل وينضج، وبقائه في الصورة لكي لا تمحى شخصيته، وتبهت خصائصه اللغوية المراد إكمالها. وربما هذا إنما يعني أن ما يقوم به هؤلاء المستميزين من الأدباء، وما

(1) ينظر: محمد رمضان الجربي، الأدب المقارن، ص44. وينظر: رامي فواز الحموي، النقد الحديث والأدب المقارن، ص 126.
(2) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط3، ص106 - 107. و ينظر: محمد رمضان الجربي، الأدب المقارن، ص44.
(3) محمّد التونجي، الأدب المقارن، ص28.
(4) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط3، ص107. و ينظر: محمد رمضان الجربي، الأدب المقارن، ص45.

يملكونه من قدرات تجعلهم يتجاوزون الحواجز والعوائق، من أجل إشباع حاجات ورغبات أدبهم الفكرية والفنية، وتلقيح وتطعيم هذا الأدب حتى يكون في مصاف الإبداعات الأدبية الراقية.

4) أنّ صنوف التأثر الأدبية ما هي إلاّ بعث وتوجيه، ذات إفادة للصفوة من كتاب الأدب القومي، وهي بذلك تعد بمثابة تلقيح وإخصاب للأدب، أو يمكن اعتبارها بمثابة بذور فنية وفكرية تستنبت في آداب غير آدابها، وهذا يكون بالإمكان في العصر الذي تكون فيه الظروف والعوامل المساعدة ملائمة لذلك.[1] ولعل ما يتضح أن أصحاب المواهب يقومون بهذا التطعيم شعورا منهم بالنقص مما يدفعهم إلى سدّ الفراغ في هذا الجانب فيرتقون بالأدب القومي ليعلو شأنه ويلتحق بمركب الأدب العالمي.

5) لابد أن تكون حالة الاستقبال مهيأة مناسبة لدى الكاتب المتأثر في أدبه بالكتب والمؤلفين الذين تأثر بهم، ومن هنا يتم لهم التجاوب فيما بينها، والميول وتشابه ما يجمع من طبائع واتجاهات فكرية وفنية بين الأدبين المؤثر والمتأثر.[2] إذ كما يرى المفكر **دالمبير*** "على الأمم المستنيرة أن تعطي وتأخذ، هذه حقيقة جد جوهرية لتقدم الآداب، بحيث لا يصح أن ينساها أو يهوّن من شأنها أولئك الذين يمارسون الأدب، والأمة الفرنسية بخاصة، قد شعرت بفوائد تبادل الصلات بين الآداب..."[3] وربما المتأثر بأدب غيره لا يكون في حالة تتناسب وتلقيه لهذا الأدب، ولذلك لابد أن يكون في حالة تسمح له بالتلقي والتجاوب مع هذا الأدب المؤثر فيه، مما يدفعه لربط الصلة به ونشوء علاقة بينهما، تقوي وتنمي هذين الأدبين المؤثرين في بعضها، وترفعه إلى مصاف للآداب العالمية.

وعالمية الأدب هذه ربما تجعلنا ننظر إلى أدبنا القومي نظرة ذات أهمية وعمق شاملين،

(1) ينظر: محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط3، ص 108. و ينظر: ومحمّد رمضان الجربي، الأدب المقارن، ص45.
(2) ينظر: محمّد رمضان الجربي، الأدب المقارن، ص46.
(3) محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط،3 ص 110. نقلا عن
(3) Ferdinane, Baldensperger : La Littérature, Création, Succés, Durée. Paris, 1934, P. 168.

ممّا يدفعنا إلى اعتباره واحدا من بين الآداب العالمية الأخرى على اختلاف أوطانها، يرتبط بها أخذاً وعطاءً لما يربطها من أواصر وثيقة الصلات بها، وبما تنتهجه منها من مناهج مقومة. كما أن هذه الآداب العالمية تمثل كآثار وحدة لقياس الإبداع الأدبي الحديث ينتسب إليها.[1]

ولهذا وجب علينا أن ننهض بأدبنا الحديث وفق مبدأ التأثيرية، وبالنظر إلى أدبنا القديم، الذي لابد من الارتكاز عليه، ومن ثمة يستمد منه، وذلك حتى يرقى إلى مصاف الآداب الكبرى ممّا يؤدي إلى إثبات عالميته بينها.

(2-1-1-4) عوامل عالمية الأدب: لعالمية الأدب عوامل عامة وأخرى خاصة ويمكن إجمالها فيمايلي:

أ)عوامل عامة: المقصود بهذه العوامل هي تلك التي تكون السبب في وجود العالمية[2] والتي تتمثل فيمايلي:

1) شعور ذوي المواهب الناضجة بنقص الأدب القومي، وعدم استجابته لحاجات عصرهم،[3] ذلك أن الأدب الذي لا يطعم ولا يملك قابلية التمازج سيجد نفسه في زمن ما يعاني من الانزواء والتقوقع على ذاته[4] مما يسبب له الانكماش فيجمد ويضمحل دون مراء.

2) الهجرات الجماعية أو الفردية: وللهجرات بنوعيها آثارا فعالة في الحضارات والآداب، مما يجعلنا نعدها أهم ركيزة، وعاملا فعالا في عالمية الأدب،[5] إذ لها دور مهم في عملية التأثير والتأثر، وتكون ناتجة عادة عن الحروب أو الاضطرابات الطبيعية أو السياسية، مما يؤدي إلى ارتحال جماعة إلى موطن آخر غير موطنها، وبهذا يكون لهم تأثير على أدب وتفكير الأمة التي أقاموا بها.[6]

(1) ينظر: محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط3، ص 110.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص111.
(3) ينظر: نفسه، ص112.
(4) ينظر: محمّد التونجي، الأدب المقارن، ص25.
(5) ينظر: المرجع السابق، ص31.
(6) ينظر: محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط3، ص115.

والهجرة الجماعية مثل هجرة الأندلسيون المرحّلون عن اسبانيا، الذين حملوا معهم عاداتهم وتقاليدهم وثقافاتهم إلى باقي المواطن التي أقاموا بها فأثروا فيها بذلك.[1] والهجرة الفردية كهجرة **زرياب** و**أبي القالي** إلى الأندلس، فقام الأول بتغيرات في مجال الموسيقى، وقام الثاني بتغيير في الآداب والمؤلفات،[2] إضافة أدباء المهجر الذين تأثروا بأدب البلدان التي أقاموا بها وتفكير أبنائها.

3) الحروب: بقدر ما تكون لها سلبيات كالتدمير والتخريب، تكون طيبة الأثر بمساهمتها في التخصيب العقلي، وذلك بإتاحتها لفرص عمليات التأثير والتأثر بمختلف الآداب.[3] والحروب بألوانها وأنواعها تؤثر على سيرة الأدب المقارن، وتساعد على التبادل الثقافي بين الغالب والمغلوب، وبهذا تعد أحد عوامل عالمية الأدب (مثل: الحروب الصليبية على الشام ومصر وطبعها الأدب العربي بألوان فرنسية وألمانية).[4]

4) الغزو: إما كان قديما أو حديثا وعادة ما يكون ناتج عن الحروب، كما يكون ممهدا للهجرات، ومن أمثلة ذلك الفتوحات الإسلامية لبلاد فارس، التي كان لها أثر عميق تغيرت به الروح الإيرانية في كثير من خصائصها الفكرية والأدبية والعقيدية.[5] وبهذا يكون للغزو أثره فيساهم في إحداث التغيرات مما ينتجه من عمليات تأثيرية متبادلة بين الآداب بشكل جماعي (تأثر أدب القوم كله بأدب الغزاة).[6]

5) السياحة والرحلات: والسائح ينقل ما لفت انتباهه من علوم وآداب وفنون، مما يؤدي إلى تسهيل عملية تمازج الآداب، وكذلك الرحلات خاصة العلمية منها، تساعد على نقل معارف وآداب ملموسة لدى الأمم التي ارتحلوا إليها.[7] (مثل: رحلة ابن بطوطة المغربي).

(1) ينظر: محمّد التونجي، الأدب المقارن، ص29.
(2) ينظر:المرجع السابق، ص30.
(3) ينظر: محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط3، ص116. و محمّد فواز الحموي، النقد الحديث والأدب المقارن، ص126.
(4) ينظر: محمّد التونجي، الأدب المقارن، ص31.
(5) ينظر: محمّد فواز الحموي، النقد الحديث والأدب المقارن، ص126 - 127.
(6) ينظر: محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن ، ص116.
(7) ينظر: محمّد التونجي، الأدب المقارن، ص33.

6) إنتشار الأديان: وهو من العوامل التي تلفت نظر الباحثين في نقل الآداب واللغات ونشر مظاهره بين الأمم.[1] إذ الاطلاع على مختلف الأديان وبلغاتها يكون إما بدافع الفضول لمعرفة ما تنص عليه من أحكام، وإما بدافع الدراسات المقارنة لتجديد الفوارق بين تلك الأديان وما تتضمنه من أحكام.

ب) عوامل خاصة: أما العوامل الخاصة فهي الأقرب إلى جوهر الأدب المقارن من العوامل العامة، ويمكن إيجازها كمايلي:

1) دراسة الكتب التأليفية والمترجمة وما في حكمها، باعتبارها إحدى الوسائل المساهمة في تأثير أدب في أدب آخر، ثم الكُتّاب وأهل الأدب،[2] ثم دراسة الترجمة[3] بين الأدبين وذلك لكونها سببا في انتشار أذواق أدبية خاصة من لغة إلى لغة. وهذه الكتب لها قيمتها الخاصة وأهميتها البالغة في عالمية الأدب، فمثلا نجد "الرباعيات" (للخيام) لم يهتم بها الفرس مدة طويلة من الزمن حتى جاء الانجليز ونفضوا عليها الغبار، فعرفت بذلك في الانجليز وفي باقي العالم الغربي، قبل أن تعرف في بلاد الفرس، حيث قام **ألان بو إدغار Edgar Allan Poe*** الإنجليزي، والإرلندي **فيتزجرالد** بالتعريف بها والنهوض بها خلال القرن 19م، ثم بعد ذلك لقيت اهتماما بالغا لدى العرب فترجموها إلى لغتهم مباشرة عن الفارسية أمثال: **سليمان البستاني، ومحمّد السباعي** وغيرهم.[4]

وبهذا يكون تأثير كتاب ما يسبق تأثير صاحبه في بلاد أخرى، أو لدى أمة أخرى أوشعوب مختلفة، مما يؤدي إلى التعريف بثقافة أمة صاحب الكتاب عن طريق الكتاب والتأثر به، إضافة إلى كتب أدب الرحلات باعتبارها معينا على استقاء أهل الأمة معلوماتهم من الأمم الأخرى.

(1) ينظر: محمّد التونجي، الأدب المقارن ، ص34.
(2) محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص118.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص125.
(*) ألان بوإدغار Edgar Allan Poe (1809م/ 1849م) شاعر وقصصي وناقد أمريكي، اكتشف مذهب الفن للفن، اشتغل محررا بإحدى الصحف، عرف بميله للأسلوب أكثر من الفكرة، جل أعماله امتازت بالغموض.
(4) ينظر: محمّد التونجي، الأدب المقارن، ص38.

2) الصحف والمجلات: إذ باستعمالها يكمل البحث في صلات الآداب بعضها ببعض.[1] فلانتشار المجلات وخاصة إذا كانت تحمل مقالات تتحدث عن عالمية الأدب، دور كبير في التعريف بذلك الأدب، وما يحمله من إنتاج الأدباء والمفكرين، فتسهم في تثقيف القرّاء والمهتمين بالمجلات.

وتوجد العديد من المجلات في الأقطار العربية (مثل: مجلة عالم الفكر الكويتة، والفيصل السعودية، والمعرفة السورية، والمجاهد الجزائرية، والمجلة المصرية).[2] لكنها لا تعني عناية خاصة بالآداب العالمية الأجنبية. غير أننا نجد مجلة واحدة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق السورية بعنوان :"الآداب الأجنبية" تعنى بالأدب المقارن، وهذا غير كاف إذ لا تتسع إمكاناتها لحاجاتنا إلى المعرفة بالآداب العالمية.[3]

2) الوسطاء في الأدب: وهؤلاء الوسطاء من مترجمين ورحالة كان لهم دورهم في عملية التأثر والتأثير، إما بالتأليف أو بالترجمة، مما ساعد على انتشار الأدب وعالميته.[4] وقد ظهر أثرهم فيما ما نقلوه بترجماتهم في أسلوب يستهوون به أقوامهم، مثل ترجمة **أبي المعالي نصر الله** "كليلة ودمنة" **لابن المقفع** والتي اختلف فيها عن الترجمة العربية الأصلية كثيرا.[5]
كما أننا نجد، في أغلب الأحيان، الهجرات مهيئة لظروف تساعد الوسيط، على القيام بأداء رسالته على أكمل وجه "في تعريف قومه بالأدب الذي يدعو إليه، ولابد أن يكون هذا الوسيط ذا ثقافة واسعة وأسلوب قوي".[6] وأشهر ما يمكن أن يكون خير مثال على ذلك الفرنسيان **مدام دي ستايل** التي عرّفت الفرنسيين بالأدب الألماني، وذلك من خلال رحلتها إلى ألمانيا وكتابها "عن ألمانيا"، وأيضا **فولتير** الذي عرّف فرنسا على الآداب الإنجليزية، وعلى رأسهم **شكسبير** صاحب "مسرحية عطيل" وكتاباته.

(1) محمّد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص127.
(2) ينظر: محمّد التونجي، الأدب المقارن، ص40.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص40 - 41.
(4) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص129.
(5) ينظر: رامي فواز الحموي، النقد الحديث والأدب المقارن، ص127.
(6) المرجع السابق، ص127 - 128.

4) المعارف اللغوية: اللغة ضرورية في الأدب، إذ هي أساسه وهيكله الذي يعتمده الإنتاج الفكري في بنائه، وانتقالها من أمة بدخولها إلى أمة أخرى يساهم في التأثير المتبادل بين الأمم، فمثلا كان للقوافل التجارية دور كبير في نقل اللغة من أمة إلى أمة، فتسهم في انتشارها كما تسهم في جمعها والعودة بها إلى بلادها.

وبذلك تواجدت الكثير من الألفاظ العربية في اللغات الأوروبية منها مثلا:

طول: TALL ـ قطة: CaT، حوش: House، كهف: Cave، ـ سحر: طلسم: alismon.[1]

وهذا التسرب للألفاظ أكده المستشرق الألماني **باول كوينشي Paul Kunitzs** في محاضرة ألقاها في جامعة حلب(سوريا) عام 1980م. عبر قنوات أهمها: حروب الفرنجة، طرق التجارة، حركة الترجمة، إضافة إلى الفتوحات الإسلامية[2] التي قادها المسلمون إلى أوربا انطلاقا من بلاد الأندلس، وتعتبر هذه العوامل الأقرب إلى جوهر الأدب المقارن منه إلى العوامل العامة، وعلى الباحث أن يكون ذا قدرة خاصة لإجلاء طابعها الفني ذا الاتصال الوثيق والمباشر، وذلك بتحديد التأثير والتأثر بين الآداب العالمية جمعاء.

(2-1-4) العالمية مشروطة النظرة:

حدّد الكثير من المقارنين إما غرب وإما عرب مفهوم عالمية الأدب والتي حلم **غوته** من خلالها "أن يصبح للإنسانية أدب واحد مشترك، يمدّه رافد الأمم جميعها، قديمها وحديثها، بمياهها الصافية العذبة".[3] غير أن الكثير من الدارسين والمنظرين رأوا فيه أن وصول الآداب للعالمية وبخاصة العربية، مازال حكرا على الآداب الغربية، إذ أن الآداب العربية التي ترجمت والتي درست من قبل علماء الغرب وخصوصا المستشرقين، هي التي كان لها الحظ الأوفر من بلوغ العالمية، وما عرف من آداب عربية في العصر الحديث لم ينل هذا الحظ إلاّ القليل النادر منه، ولذلك تباينت آراء هؤلاء المقارنين على اختلاف أجناسهم حول مسألة عالمية الأدب، فكل منهم رآها حسب نظرته ومفهومه.

(1) ينظر: محمد التونجي، الأدب المقارن، ص41.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص42.
(3) نفسه، ص93.

(4-1-2-1) نظرة المقارنين الغرب لعالمية الأدب:

أ) بول فان تيجم*: لاحظ بول فان تيجم أمرين متعلقين بالآداب العالمية أولها إشكالية بازغة عن واقع ملاقاة نفر من الأدباء خارج أقطارهم "نجاحا لا يستحقونه".(1) والثانية أن الكتّاب ذوي الكيانات الكبرى في الأدب العالمي لهم "قيّما نسبية تختلف من القيم التي يستحقونها في آدابهم، لأن الدور الذي لعبه كل منهم على المسرح العالمي الواسع يتفاوت تفاوتا عظيما".(2) كما رأى أن الأقطار التي تكون فيها لغات الأعمال الأدبية الأجنبية "وفقا على عدد قليل من الناس".(3) محدودة الانتشار كوسيط.

ولعل **فان تيجم** في طرحة لإشكالية النجاح والشهرة والاستحقاق؛ إنما فيها تنبيه لزملائه من المقارنين، إلاّ أنها لا يمكن أخذها كمعيار تقاس عليها عالمية أولئك الأدباء و الكتاب. كما أن وقف اللغة الأجنبية على عدد قليل من الناس قد لا يساعد الآداب الأجنبية على العالمية، وبخاصة إذا لم يتوفر عامل الترجمة كوسيط لنقل تلك الآداب خارج حدودها، واثبات وجودها داخل الأقطار المتلقية لها، مما يمنع ندرتها داخلها ويعين على شهرتها وعالميتها.

ب) رينيه ايتيامبل Rone Etiemble*: يدرك المقارن **رينيه ايتيامبل** حق الإدراك "أن لدى شعوب غير أوربية، كالعرب والفرس والصين والهنود... ثقافات عريقة وكنوز أدبية ثمينة لا يجوز تجاهلها".(4) ولعلّه من هذه الرؤية انطلق مفهومه للعالمية التي جاء بها قبله، فكان ممّن دعّم الفكرة وأحياها. وما عرف عنه أنه كانت له الجرأة الكاملة في الدعوة إلى فصل الأدب المقارن عن ارتباطه بالمركزية الأوروبية*، وانطلاق الدراسات المقارنة للآداب من الأدب

(*) بول فان تيجم: مقارن فرنسي، أشهر مؤلفاته كتاب الأدب المقارن، أول من قدم تعريفا للأدب المقارن.
(1) بول فان تيجم، الأدب المقارن، ص177.
(2) المرجع السابق، ص177.
(3) نفسه، ص118.
(*) رينيه ايتيامبل: لقب بالمغرد خارج السرب لانتقاده نزعة المركزية الأوربية ومناداته بالعالمية التي دعا إليها غوته.
(4) عبده عبودة، الأدب المقارن مشكلات وآفاق، ص85.
(*)المركزية الأوروبية: سميت بهذا الإسم بسبب الدعوة إلى الأدب العالمي المتمركزه في أوربا أولا ثم في أمريكا ثانيا، وأصبح بذلك يطلق الأدب العالمي على كل أدب كتب باللغة

العالمي لا من عيّنة محدودة من الآداب، و ذلك ليس بموجب دراسة علاقات التأثير و التـأثر التقليدية داخلها، وإنما تكون المقارنة على المستوى العالمي من الدراسة، وهذا كان له هدف واحد وهو التوصل إلى "شعرية المقارنة".[1]

والواضح أن **ايتيامبل** قد أخذ على عاتقه ضرورة التخلص من نزعة المركزية الأوروبية، التي تحولت إلى نزعة المركزية الأورو- أمريكية، إذ أن إدراكه بتواجد آداب لدى الأمم الأخرى كالعرب والفرس وغيرها، مما لا يؤخذ بعين الاعتبار، جعله ينظر إلى الأدب العالمي على أن عالميته محتكرة من قبل الغرب (أوربا وأمريكا)، مما دفعه إلى إحياء مفهوم العالمية عند **غوته**، والدعوة إلى ضرورة العمل بها حتى تكون الدراسة في مجال المقارنة ذات مستوى عالمي، وذات تكافؤ بين الآداب مما يوصلها إلى مسايرة ركب الأدب العالمي.[2]

ج) برونيل بيير/ روسو أندريه مشيل/ كلود بيشوا*: يرى هذا الثلاثي من المقارنين الفرنسيين أن الأدب العالمي يتكون من "أعمال متميزة عبر الشهرة العالمية التي حققها، والنوعية الخالدة التي قدمتها".[3] كما لاحظوا أن "الاتصال الوثيق بين أدب وحضارة سائدة، يشجع على إيصال هذا الأدب إلى مستوى الأدب العالمي".[4]

ويتضح من خلال آراء هؤلاء المقارنين الثلاث؛ أن الأعمال التي تتميز بالشهرة وذيوع الصيت عبر العالم، هي التي يتأسس ويرتكز عليها، و يتألف الأدب العالمي منها. وذلك لأنها قدمت نوعية وجودة أدبيتين رفيعتين، مما جعل صداها يتردّد عبر الأقطار، الأمر الذي دفعها إلى بلوغ ذروة الارتقاء وتجاوز حدود الأدب العالمي. كما أن علاقة الاتصال المتوثقة بين أي

(1) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، (دراسة منهجية)، دط، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، 1987م، ص52.
(2) ينظر: عبده عبودة، الأدب المقارن (مشكلات وآفاق)، ص85 وما بعدها.
(*) الثلاثي برونييل بيير وكلود بيشوا وأندريه ميشال روسو مقارنين فرنسيين كانت لهم ملاحظات قيمة حول وصول الآداب إلى العالمية منها: أن انتماء أدب ما إلى أقلية لغوية يعيق إشارة لغوية، وأشهر مؤلف ربطهم هم الثلاث بعنوان "ما الأدب المقارن؟".
(3) برونييل بيير وكلود بيشوا وأندريه ميشال روسو، ما الأدب المقارن؟، تر: غسان السيد، منشورات علاء الدين، سوريا، 1996م، ص10.
(4) المرجع السابق، ص84.

أدب كان أو أي حضارة كانت بشرط أن يكون سائدين، هو ما شجع على الوصول بذلك الأدب إلى مستوى رفيع يرتقي ويسموا إلى العالمية، فيصبح بذلك جزءا لا يتجزأ من الأدب العالمي.

(4-1-2-2) نظرة المقارنين العرب لعالمية الأدب:

أ) محمّد غنيمي هلال*: تحدث **محمّد غنيمي هلال** عن مسألة عالمية الأدب رافضا مسألة الأدب العالمي، إذ خص هذه الدراسة بفصل من كتابه الذي نال شهرة غير عادية "الأدب المقارن"، ورفضه لهذه المسألة إنما كان مترتبا عن حجة وهي أنها فكرة مستحيلة التحقيق، ذلك أن الأدب ـ قبل كل شيء ـ استجابة للحاجات الفكرية والاجتماعية للوطن والقومية...، فالآداب وطنية قومية أولا، وخلود الآثار الأدبية لا يتأتى من جهة عالمية دلالتها".[1]

والملاحظ أن **غنيمي** قد بنى نظريته هاته التي رفض بها الأدب العالمي على قضيتين، أولهما: أن فكرة الأدب العالمي التي دعا إليها **غوته** تنفي عن الأدب وطنيته، وتؤدي إلى زوال الآداب القومية، ليحل محلها أدب واحد في العالم برمته. وربما فكرة **غوته** يراها جل المقارنين العرب على أنها من أحلام اليقظة.

أما ثاني القضيتين: فهي رؤية **غنيمي** إلى وجود تناقضات بين الوطنية والعالمية، أي بين ما هو خاص وما هو عام، إذ أن خلود الآثار "ينتج عن صدقها وتعميقها في الوعي الوطني والتاريخي وأصالتها الفنية في تصوير آمالها وآلامها النفسية والاجتماعية المشتركة بين الكاتب وجمهوره".[2]

ولعلّ غنيمي بربطه للخاص بالعام كان قد بالغ نوعا ما؛ إذ أنه رفض وجود علاقة بين الخاص والعام، وبين الوطنية والعالمية، كون أن استجابة الآداب لحاجات الوطنية منافية لاستجابته لحاجات العالمية.

(*) محمّد غنيمي هلال: مقارن عربي أول من أرسى دعائم الأدب المقارن العربي الأكاديمي نشأة وتأسيبا، وهو أول من تطرق لمسألة العالمية في الأدب.
(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص93 - 94.
(2) المرجع السابق، ص94.

وبهذا كان رفضه لمسألة الأدب العالمي متجها نحو نظرته إلى عالمية الأدب. وربما لأن هناك اختلاف بين المسألتين، فهو يرى أن عالمية الأدب هي أن يتأثر أدب قومي بأدب قومي آخر، أو بمجموعة من الآداب القومية الأخرى، ويقوم هذا على أسس أهمها:" اختيار الأدب المتأثر من الآداب الأخرى على حسب حاجته، وينشد في هذا الاختبار دوافع نهضته وتقدمه...، فيجب أن يكون الباعث الأول لهذا الاختبار هو الحرص على توفير عوامل للأدب القومي".[1] وهي نظرة سانده فيها المقارن **محمّد رمضان الحربي** ودعا إليها في كتابه الأدب المقارن في الفصل الخاص بعالمية الأدب.[2] أي ألا يفقد الأدب المتأثر أصالته وذلك بابتعاده عن تقليد بمن تأثر به من الآداب القومية الأخرى، وبذلك يستغني عن تبعيته.

أما عن عالمية الأدب فيما يخص الأدب العربي الحديث فإنه يرى أن "عالمية الأدب هذه تجعلنا ننظر إلى أدبنا القومي نظرة أعم وأعمق، إذ تعده أدبا بين الآداب العالمية المختلفة الأخرى يغني بصلاته بها، وينتهج المفيد من مناهجها، فالآثار الأدبية العالمية تؤلف وحدة يقاس الإنتاج الأدبي الحديث بنسبته إليها".[3] وعليها يرى أنه يجب على أدبنا الحديث اليوم "أن يقوم ـ لا على أساس أدبنا القومي في ماضيه فحسب ـ بل يقوم كذلك على أنه لبنة من ذلك البناء العالمي الشامخ، وبذلك يكون اكتشاف الآداب الكبرى والارتواء من مناهلها في القديم والحديث من أسباب تقدم أدبنا".[4]

وهو بهذا ينظر إلى الأدب العربي الحديث على أنه لبنة من لبنات البناء العالمي الشامخ، أي أن هذا الأدب ساهم كغيره من الآداب الأخرى في البناء العالمي، وأعطاها بذلك صورة متلاحمة العلاقة بين الأدب العربي الحديث وغيره من الآداب، وجعل له مكانة عالمية إلى جانب الآداب الحديثة التي تسير بمحاذاه له. كما نجده أيضا يقتصر على تأثر الأدب القومي بالآداب القومية الأخرى في مسألة عالمية الأدب، وربّما يحصرها في هذا التأثر.

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن ، ص94 وما بعدها.
(2) ينظر: محمّد رمضان الجربي، الأدب المقارن، من ص43 إلى ص46.
(3) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن ، ص98.
(4) المرجع السابق، ص98.

ب) فؤاد المرعي*: كانت نظرة المقارن فؤاد المرعي نظرة تصدٍ، وذلك لاستيائه وانتقاده لما أضفاه المقارنون الأوربيون على مفهوم الأدب العالمي من صبغة المركزية الأوروبية، إذ رأى:" أن تبنّي كهذا قد يعيق دور الأدب المقارن في إظهار عالمية الأدب العربي خلافا للمفهوم الماركسي الذي ساعد في ذلك".[1]

ولهذا فالأدب المقارن لا يكمن دوره في اكتشاف علاقة التأثير والتأثر، وذلك بإظهار النقاط والمواطن التي يتلاقى فيها الأدب المؤثر مع الأدب المتأثر، وإنما يكمن في بناء التاريخ الذي مرت به تطورات البشرية منذ وجودها على مسرح الكون. فالأدب العالمي في نظر **المرعي** ليس مجرد روائع بعض الأعمال الأدبية، التي تنتجها وتبدعها بعض الأقلام من مختلف الدول الأوروبية، التي تحتكر مفهوم الأدب العالمي لنفسها، وأعمالها، بل هو مجموع الآداب المختلفة عبر العالم برمته.

كما أن الأدب العالمي في نظره ليس مجموع الأعمال الرائعة، بل هو مجموع الأدب في العالم، وعليه فإن دور الأدب المقارن لا يتمثل في إبراز علاقات التأثير"بل في بناء تاريخ الأدب العالمي على أساس علمي يستند إلى وحدة تاريخ تطور البشرية".[2] ولعل رفض **فؤاد المرعي** لهذا المفهوم للأدب العالمي متوقف، إضافة إلى الصبغة المركزية الأوروبية، على اقتصار مفهوم الأدب العالمي على الآداب الأوروبية والأمريكية للدول التي تأتي في طليعة صدارة التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي، وهو ما يمثل حصنا منيعا أمام الآداب العربية وتطورها، ووصولها إلى ركب العالمية.

(*) فؤاد المرعي: مقارن عربي تصدى لمسألة عالمية الأدب في بحثه المقدم في ثاني مؤتمر للرابطة العربية للأدب المقارن وذلك عام 1986م، وقد نشر في مجلة المعرفة السورية ع 295 من ص 149 إلى 186م.

(1) عبده عبودة، الأدب المقارن (مشكلات وآفاق)، ص91.

(2) فؤاد مرعي، نظرية الأدب المقارن، مجلة المعرفة، دمشق، سوريا، ع295، 1986م، ص166.

ج) سعيد علوش*: وقف المقارن المغربي **سعيد علوش** من الأدب العالمي، الذي ينشط ويتطور في العالم الأوروأمريكي، موقف يقوم على انتقاده للنزعة المركزية الأوروبية- التي تحولت إلى نزعة المركزية الأورو- أمريكية - في التعامل مع القضايا الأدبية العالمية، إذ رأى أن عالميته تكمن في نزعه "إلى اختزالية تعتمد انتقائية المركزية الأوروبية للأعمال الكبرى في التراث الغربي، حيث لا تمنح مجاميع وخزانات الأدب العالمي مكانا لأدب القارات المنسية كـ: الأفريقية والأسيوية والأمريكية اللاتينية".[1]

كما تطرق إلى جانب آخر وهو ضرورة "تحقيق مبدأ الحوارية* بين الآداب دونما تمييز وبين الآداب الكبرى والصغرى والآداب المهيمنة والآداب المتجاهلة أو التي تأخرت نهضاتها".[2] وإضافة إلى هذا تعرض لمفهوم الغيرية* وإبرازه عند **غوته،** إذ يرى أن التقارب لا يصبح ممكنا "إلاّ على أساس مبدأ الغيرية كما يراها جوته محددة الاختلاف والخصوصية والهوية وبذلك يصير الاعتراف والتعرف مفتاحا لفهم الأدب العالمي عند جوته".[3] ولعلّ **سعيد علوش** انطلق في منظوره للأدب العالمي من نقده للمركزية الأوروبية، التي بقي ذلك المفهوم حكرا لها، دون أن تبلغ هذه العالمية الآداب في القارات المختلفة، ثم طرح قضيتي مبدأي الحوارية والغيرية التي بنى عليها فكرته التي تدعوا إلى إعادة صياغة مفهوم العالمية.

(*) سعيد علوش: مقارن عربي مغربي، له وجهة نظر حول الأدب العالمي، من مؤلفاته: مدارس الأدب المقارن.

(1) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ص43.

(*) الحوارية: أي الحوار والتحاور مع الطرف الآخر.

(2) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن،(دراسة منهجية)، ص53.

(*) الغيرية: التعرف على الغير واكتشافه.

(3) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، ص48.

د) عز الدين المناصرة*: كانت رؤية المقارن الفلسطيني عز الدين المناصرة إلى عالمية الأدب منطلقة من عنصر المثاقفة* إذ أن العملية في نظره تشكل " أساس عالمية التحديث الأدبي...، لأنها تحمل في داخلها مخاطر التغريب وفرض النمط الواحد والرأي الواحد".[1]

كما نظر إلى المثاقفة الرابطة بين الأدب العربي والغرب تعمل "لصالح طرف واحد هو المركزية الأورو- أمريكية، الأدبية والفكرية...، بقاء المركز صاحبة القرار وبقاء التخوم المنفية تخوما نابعة وخادمة".[2]

كما يدعو في إطار تحديث الثقافة العربية إلى "مواجهة التبعية بإعادة إنتاج الثقافة الشعبية الديمقراطية والاعتماد على الذات، ومعرفة حدود الهوية الوطنية، إضافة لاختيار النموذج الديمقراطي والتحالف معه".[3]

وبهذا كله فإن عز الدين المناصرة بنى نظرته لعالمية الأدب على عملية المثاقفة، وعدّها الأساس الذي يقوم عليه عالمية التحديث الأدبي وتحديده، وذلك إمّا بالتحديث في التأليف الممارس حاليا وإما بإعادة إحياء الآداب العربية القديمة والاستفادة منها، وذلك بالتأثر بما تحمله في طياتها من روائع فتنت بها- في عصور مضت - الآداب الغربية، وبهذا التحديث باستطاعة الآدب أن يصل إلى مصاف العالمية، ويبتعد عن التبعية التي تحمل في داخلها مخاطر التغريب.

كما اعتبر المثاقفة تعمل لمصلحة جانب واحد في علاقتها بين الأدب العربي والغربي، إذ أن المستفيد الأكبر منها هو الغرب، ولهذا دعا إلى الاعتماد على الذات، والعمل على إعادة الإنتاج الثقافي الذي به يمكن مواجهة التبعية، هذه التبعية التي لعل بمسايرتها والاطلاع عليها

(*) عزالدين المناصرة: مقارن عربي فلسطيني من أشهر مؤلفاته النقد الثقافي المقارن المثاقفة والنقد المقارن، علم التناهي المقارن.
(*) المثاقفة: هي عملية اخضاع تعرض في سياقها النبي الأديولوجية ذات وجهة النظر المسيطرة بجميع قواتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعسكرية وغيرها.
(1) عز الدين المناصرة، المثاقفة والنقد المقارن، منظور تفكيكي، ص46.
(2) المرجع السابق، ص56.
(3) نفسه، ص57.

والتأثر الإيجابي بها، يمكن الاستفادة منها دون الانزياح عن الأصالة الأدبية والثقافة العربية.

ومن خلال هذه الآراء التي تباينت لدى المقارنين الآنف ذكرهم، نرى بأن هناك اختلاف في نظرتهم للأدب العالمي، وهذا الاختلاف انبنى على ما رأوه وقدموه من مفاهيم خاصة بهذا الأدب وعالميته. فكونهم لم يتفقوا على مفهوم واحد موحد لعالمية الأدب وللأدب العالمي هو ما جعل آراءهم تتباين وتختلف حول عالمية الأدب. ومن هنا نرى أن كل رآها بحسب المدرسة التي ينتمي إليها.

(3-1-4) دور الاستشراق في عالمية الأدب العربي:

تعتبر فكرة الأدب العالمي التي طرحها **غوته** قبل أوانها، من الأفكار التي عارضها بعض النقاد، كما رحب بها بعض آخر. وهي فكرة حاملة في طياتها نوايا تجسيد نموذج أدبي استعلائي ومطلق يجمع في بؤرة واحدة مع مختلف آداب القوميات، لكن شرط أن يتصدرها الأدب الألماني في الطليعة. وربما هذا الاعتقاد انبنى على ما أطلع عليه **غوته** من آداب عربية عريقة منذ العصر الجاهلي والتي تأثر بها ووظفها في مؤلفاته وقصائده. مثل: "حكايات ألف ليلة وليلة" والشعر الجاهلي وغيرها.

والملاحظ أن فكرة النموذج الإستعلائي تتعارض مع فكرة الأدب العالمي، لأن الآداب إذا ما قيست بمعيار النموذج والأصالة في مقابل ما ينسخ ويتفرع عن الأصل، نجد أنفسنا أمام حتمية تفرض علينا خلق بنية ذهنية تفتح المجال أمام تسويغ تراتيبية الآداب، وذلك بوضع الآداب الكبرى أو العظمى موضع المركز، في حين توضع الآداب الصغرى أو الضعيفة المهيمن عليها سيطرة و استعمارا موضع هامشي.[1]

وهذه الرؤية قد سلم بها الكثير من منتقدي الخطاب الاستشراقي، والذين اعتبروا أن إنتاجات المستشرقين على اختلافها، فيما يدخل ضمن ميادين المعرفة الإنسانية، كان سببا في إرساء المركزية الأوروبية وتقويته خاصرتها. وهي رؤية عرض لها العديد من الدارسين

(1) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص158.

وبصيغ متفاوتة المدى، وقد أصبحت مسلمة من مسلمات الفكر المعرفي لما لها من مرتكزات حججية، وبراهين داعمة أقام عليها أولئك الدارسين رؤاهم المعروضة.[1]

ومما لا يخفى على أحد أن الأدب العالمي كمصطلح ظل حاضرا لدى المقارنين وآدابهم، ينفرون منه أحيانا لما يسببه لهم من إشكالات، ويحتوونه أحيانا أخرى لما يجدون فيه من عزاء يدعم مركزيتهم الأورو- أمريكية لآدابهم، ومن هنا يمكن القول أن حضور الأدب العالمي كان حضورا بالمصطلح وليس بالفعل الذي يثبت به ذاته، التي طرح من أجلها فأضحى بذلك يمثل مدخلا لمطارحات سجالية تخدم المصالح الأيديولوجية.[2]

والملاحظ أن فكرة الأدب العالمي التي كانت بين مدّ وجزر، جعلت الفكر الأوروبي والغربي يتوجه إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي الغربي بصفة عامة، وإخراجه في صورة تمنح له شرعية التقدم والاستمرارية الذاتيين من ناحية، ومن ناحية أخرى تخلق منه تاريخا نموذجيا ومثاليا للإنسانية ومخيالها الابداعي. غير أن الطموح لم تظهر ملامحه إلاّ على الغربيين وآدابهم الذي أصبح يمثل كل ما هو عاما ورسميا، وأضفى عليه الطابع الشمولي. في حين كل ما هو غيره يمثل الهامش دون جدل، وإن كان لها من الإسهام في بناء الفكر الإنساني.[3]

ومن هنا ينبغي التأكيد كل التأكيد على أن ارتباط الأدب المقارن بمصطلح الأدب العالمي؛ إنما كان مصوغ بخطاب مستضمر مما حوله إلى أحد ركائزه الأساسية [4]، التي اتكأ عليها في تحقيق شهرته وارتقائه إلى المركزية الأدبية الغربية.

(1) ينظر: ادوارد سعيد، الاستشراق ، المعرفة السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، لبنان، ط1984،2م. وسالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1989م.
(2) سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص158.
(3) ينظر: محمّد عابد الجابري، الاستشراق في فلسفة منهجا ورؤية، ضمن كتاب: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1991م، ص76.
(4) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص159.

(4-1-4) آراء المقارنين العرب حول دور الاستشراق في عالمية الأدب العربي:

تباينت الآراء حول حركة الاستشراق لدى النقاد العرب، فمنهم من رأى أنها قامت بدور سلبي، ومنهم من راقته هذه الحركة فوقف لها موقف مناصر، لأنها في رأيه كان دورها إيجابي، وذلك لأنها نقلت التراث العربي والإسلامي إلى خارج بلاده، وعرّفته إلى أقطار العالم التي لم تكن على دراية بهذا الموروث الثقافي والحضاري، فأعطته من الأهمية فوق ما يستحق وأكثر، وذلك من خلال الدأب والتواصل في العمل. غير أن المقارنين العرب كانت لهم نظرة خاصة للاستشراق ودوره وبخاصة في الأدب العربي.

والواقع أن حركة الاستشراق في الأدب العربي عرفت الكثير من الدراسات، إذ اعتنت بالتراث العربي الأدبي شعرا ونثرا، وكان ذلك إما بالترجمة التي كانت وسيطا لنقل الآداب من لغتها الأصل التي هي اللغة العربية، إلى لغة الهدف التي هي اللغات الغربية، بما فيها الأوروبية على اختلافها واختلاف جنسيات المستشرقين، الذين نقلوا الموروث العربي إلى أبناء جلدتهم. وربما هو ما دفع بالمقارنين العرب، لأن يصبّوا اهتماماتهم على ما قام به المستشرقون من أدوار في التعريف بالحضارة العربية الإسلامية عامة، وبالآداب العربية بخاصة، وبلوغها درجة العالمية بمحاذاة مع الآداب الغربية، التي أقامت دعائمها، وأرست قواعدها بالانتهال من الإبداع و المخيال البشري العربي والإسلامي معا.

ونظرا لهذه المكانة التي بلغتها الآداب العربية والإسلامية بين مختلف آداب العالم، فإن الكثير من المقارنين العرب تناول هذا الموضوع بالطرح، ومن بينهم **حسام الخطيب*** الذي نوّه بالدور الذي قام به الاستشراق والمستشرقون في بعث التراث العربي، وإحيائه من التلف إذ رأى أنه "بدونهم يصعب أن تقدم الخدمة العالمية المرجوة لتراثنا"[1]، أي أن المستشرقون هم الذين عرّفوا بالأدب العربي، ونقلوه إلى الغرب وساهموا بنشره عالميا.

(*) حسام الخطيب: واحد من النقاد والمقارنين العرب، الذين شغلتهم مسألة عالمية الأدب على وجه العموم، ومن أشهر مؤلفاته: الأدب المقارن.

(1) حسام الخطيب، حول الأدب العربي وامتحان العالمية، مجلة المعرفة، دمشق، سوريا، ع295، 1986م، ص35.

والواضح أن كل ذلك تمّ بوساطات، منها ترجمة الأعمال الأدبية العربية إلى اللغات الأجنبية الأخرى، وبخاصة الغربية، كما كان للمستشرقين باع طويل في مجال الدراسات والتواليف النقدية، إضافة إلى تخصيصهم كراسي لتعليم وتدريس اللغة العربية لأبناء جلدتهم، حتى يكونوا قادرين على استيعاب وفهم ما ينقل لهم من آداب العرب.

أما **عبده عبود*** فيرى أن الاستشراق في تعامله مع الموروث الفكري الأدبي العربي، كان "مع تراث العرب تعاملا مع تراث ميت، لا مع تراث أبدعته أمة لم تزل حية، لها حاضر مليء بالتحديات، تتطلع إلى مستقبل كريم".[1]

كما كانت له نظرة حول ما حققه الاستشراق من "انجازات علمية ومعرفية وثقافية، هي بصورة عامة لصالح العرب والمسلمين."[2] وإضافة إلى رؤيته أن انجازات الاستشراق جاءت لصالح العرب والمسلمين، نجده ينوّه إلى أن هؤلاء المستشرقين قاموا "بدراسة التراث العلمي والأدبي والثقافي العربي الإسلامي وصيانته وتحقيقه ونشره والتعريف به." كما نجده يؤكد على أن المستشرقين باستشراقهم، هم الذين قدّموا العرب والمسلمين بموروثهم الأدبي الإبداعي إلى الرأي العام الغربي، وذلك من خلال ترجمة ما يملكه هذا الموروث من روائع الأعمال، قديمها وحديثها، إلى لغات أوروبية وأمريكية فتحت المجال لاطلاع أبناء الغرب عليها، وهو اعتراف عبّر عنه منح جائزة "نوبل" للآداب عام 1988م للأديب المصري نجيب محفوظ، وهو انجاز ما كان ليتحقق لولا جهود الجيل الشاب من المستشرقين في مجال الترجمة.[3]

وبهذا قد كان له دوره البارز والكبير في تحسين صورة العرب والمسلمين، وإبداعاتهم "فلولا جهود المستشرقين لما نقل شيء من أدبنا إلى اللغات الأجنبية، ولما عرف العالم شيئا

(*) عبده عبود: مقارن عربي له دراسات في الأدب المقارن أشهرها: "الأدب المقارن مشكلات وآفاق".
(1) عبده عبود، الأدب المقارن (مشكلات وآفاق)، ص157.
(2) المرجع السابق، ص145.
(3) ينظر: نفسه، ص159.

من ذلك الأدب وعن الأمة التي ابتدعته"[1]، ويرى أن هذه المسألة على أنها جوهرية لما حققته من إسهامات خدمت الأدب العربي والإسلامي خدمة جليلة.

كما يرى أن جهود المستشرقين في فتح المجال أمام أبناء قومهم لتعلم اللغة العربية ودراستها، ومن ثمة التعرف عليها شكل قناة إضافية مكنتهم من الاطلاع على الثقافة العربية وفهمها فهما جيدا، ممّا يمكن اللغة العربية من اجتياز حدودها القومية الفاصلة، ويجعلها صامدة في وجه المناقشات الدولية بين مختلف اللغات، إضافة إلى طرح دراسات وأبحاث حول مختلف الجوانب التي تخص المجتمعات العربية والإسلامية.[2] وبهذا يتضح أن المستشرقين بما قاموا به من أعمال أسهموا إسهاما كبيرا ظهر أثره واضحا في تقديم الحضارة العربية والإسلامية إلى العالم الغربي كله.

وبهذا يمكن القول أن جهود المستشرقين، فتحت المجال أمام نفر لا بأس به من الأدباء الغربيين، وفي طليعتهم الشاعر الألماني الكبير **غوته** للتأثر بما أبدعه المخيال البشري العربي من موضوعات سحرية، ألقت بتعويذتها عليهم، فنجد **غوته** كتب عن الشعر العربي، وأعجب إعجابا بالغا بالمعلقات، واستلهم منها في ديوانه "الديوان الشرقي للمؤلف الغربي"، ومن هنا تغيرت صورة الشرق العربي من السلبية في "الكوميديا الإلاهية للشاعر الإيطالي دانتي إلى صورة لها أبعادها الإيجابية منطوية على أبعاد رومانسية".[3] تضفي على الشرق طابع الجمال والسحر والخيال الفائق.

ورغم كل هذا فإنه لا يمكن لأي كان؛ أن يقول إن أهل الشرق وأبنائه ليسوا على إطلاع واسع ودراية كاملة بتراثهم الشرقي، بما فيه آدابهم ولغاتهم وثقافاتهم. كما ولا يمكن القول أن نظن أن المستشرقين من أمثال **مارجيليوث** الإفرنجي صار يميز بين ما هو مصنوع الشعر من أصيل الشعر، وينسبه إلى لسان الشعراء الجاهليين الذين تربوا على الطبع، لما كان لهم لغة سليقة وهبت لهم بسجية إلاهية، إذ أن هؤلاء المستشرقين كانوا كمن ينقب على أمور مكنوزة،

(1) عبده عبود، الأدب المقارن (مشكلات وآفاق)، ص146.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص146- 147.
(3) ينظر: يوسف بكار خليل الشيخ، الأدب المقارن، ص218.

فإذا عثروا على أي شاردة أو واردة، إلاّ وتهافتوا عليها ودرسوها ثم أرجأوها معيارا قاسوا عليه سائر الحوادث، وهذا إنما يرجع كله دون ريب إلى قلة الاطلاع والرجوع إلى الأصل في إصدار أحكامهم.[1]

وربما من هذه النظرة يعود الغرب باستشراقه لقراءة التاريخ الأدبي والإبداعي العربي، وذلك وفق وسائل تضمن له الاعتماد الجيد عليها في تنظيم رؤياه، و اطلاعاته على المعارف والعلوم العربية، وإبداعاتها الأدبية الموروثة. كما وأن المعايير التي يقيّم عليها الاستشراق مدى تطور الأدب أو تخلفه يمكن أن يعيد فيها النظر، وذلك وفقا لما تفرضه الخلفيات الفكرية والفلسفية للإيديولوجية العالمية. إذ أن هيمنة البلدان الكبرى وتكالبها على المناطق ذات الثروات الاقتصادية الهائلة، جعلها تتطلع إلى فرض قوتها ماديا وعسكريا خارج الحدود الغربية، وهذا ما لفت انتباهها في خلق نظرة جديدة في إعادة ترتيب معارف وعلوم وآداب وثقافات البلدان التي تريد السيطرة عليها، ومنه يتمكن الغرب من إعادة صياغة الشرق وفق منظوره مادام هذا الشرق دوما من صنع الغرب.

والملاحظ أن هناك نتائج لأسباب هذا التوجه، ربطت الإبداع العربي بكل ما هو سياسي سلطوي، متجاوزة الحقب التاريخية التي أرّخت للكتابات العربية في أوج عطائها الحضاري والثقافي. ولعلّ هذا ما أعاد بعث الاستشراق من جديد[2] كوسيلة لإحكام السيطرة والهيمنة على كل ما هو شرقي. وهذا كله إنما يتحقق بالمستشرقين الذين يمثلون الوسيلة الأولى والأخيرة في المعرفة بالشرق ثم من ثمة تزويد مجتمعه بتمثلات عن الشرق، فيميز طابعه الخاص به، ويفرض الصورة التي يريد هو أن يراها للشرق، ويوجه تحدياته للشرق، ويقوم بتزويد وطنه بما يريد من معلومات حول هذا الشرق من ثقافات وشعوب وسياسات واقتصاد، يريد أن يفرض عليه البلد المهيمن سيطرته.[3]

(1) ينظر: أحمد فارس الشدياق، الردّ على الأدب الجاهلي. نقلا عن نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص1152.
(2) ادوارد سعيد، الاستشراق ، ص319.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص275.

من هنا يمكن القول أنه ليس في مقدورنا أن نتجاهل أعمال بعض المستشرقين المنصفين في استنتاجاتهم وآرائهم، غير أن مثل هذه الندرة النادرة لا يمكن أن تكون موضع ثقة واطمئنان بنسبة مطلقة إلى ما حققوه من نتائج عرضوها، إذ أن حتى هؤلاء مثلوا جزءا من الاستشراق المنصف بنسب متساوية في مختلف ما تطرقوا له من مواضيع.

ولهذا يتوجب على الإختصاصيين من أبناء هذا المجال أن يفصلوا بين ما هو مدسوس لغرض، وبين ما هو مرتكز على الروح العلمية والموضوعية، البعيدة كل البعد عن النوازع المختلفة، وهذا حين الاستناد إلى مؤلفات المستشرقين التي ألفوها فيما يخص حضارتنا.

ومما يتضح من خلال ما سبق هو أن فكرة العالمية التي جاء بها **غوته**؛ إنما كان تجسيدها في أرض الواقع مستحيل إلى حد بعيد، وذلك لأن النيّة من وراء تشكيل أدب عالمي هو خلق نموذج أدبي يجعل الآداب تتشابك، وتنصهر في بعضها البعض مما يضمن التوحيد. وهذا النموذج الأدبي يتمثله الأدب الألماني، الذي كان **غوته** يريده أن يصل إلى أرقى المصاف، والذي دعا إلى فكرة الأدب العالمي لكي ترقى الآداب القومية بنفسها من خلال تحسنها، والتي يمكن أن يتغذى عليها الأدب الألماني حتى يتمكن من أن يكون أدبا راقيا، غير أن هذه الفكرة تحولت إلى فكرة المركزية، بتسخير الغرب للاستشراق من أجل خدمة مصالحه الإمبريالة الثقافية.

(2-4) الأدب المقارن والنظرة المتعاكسة:

(1-2-4) نظرة المقارنة للهوية الغربية (الأورو ـ أمريكية):

حقق الاستشراق تجذرا في مجال المعرفة يصعب اجتثاثه من أعماق الأقطار العربية والإسلامية، بسبب ما قدمه علماؤه الغربيون من جهود مضنية ودؤوبة في التنقيب على كل شاردة وواردة في الشرق عامة والعالم العربي خاصة. وهذا العمل الذي قام به المستشرقون وعلمهم الذي جاءوا من أجل تحقيقه، كانت الغاية الأولى والأخيرة منه هي معرفة الشرق، ومكونه الأصلي والأساسي، حتى يتسنى لهم إعادة صياغته بطريقة غربية محضة.

والواقع أن هذا الطموح الذي أمل المستشرقون الوصول إليه، وبلوغ ولو القدر المتواضع منه، كان بسبب ما امتلكته أوروبا خاصة والغرب عامة من ثقافة أوروبية، جعلت العالم يخضع لسيطرتها وهيمنتها، ومن ثمّ توجيه العالم داخل أوروبا أو خارجها كما تريد لهذه الوجهة أن تكون. ولعلّ هذه الأفكار والثقافات الأوروبية التي فرضت سلطتها على الشرق، والتي تعمل في كل مرة على إعادة تأكيد المركزية الأوروبية، واستعلائها على العالم الشرقي خاصة، هي التي دفعت إلى الابتعاد عن توقع احتمال حاصل، يسمح بخلق مفكر مستقل بذاته وأفكاره، يعتمد مبدأ الشك ليقيم تصوراته المغايرة لقضية التسلط والاستعلاء والمركز.[1] ومسألة المركزية لم تسهم في كينونتها أوروبا بقدر ما أسهم في ذلك الشرق والعرب معا، إذ أن الثقافة والموروث الحضاري الشرقي كان يمثل في حدّ ذاته تطورا غير مستمر، إذا ما نظرنا إلى الحقب التاريخية المتعاقبة التي مرّ بها هذا الموروث، وربما هذا ما سبب خلق هوية غربية تماثل الهوية العربية والشرقية معا، أو ربما إلى أكثر من ذلك، بفتح الباب على مصراعيه لفرض الإرادة الغربية ذاتها على ما يقابلها من هوية شرقية، فرطت في الحفاظ على مكانتها.

ومن هنا أصبح الشرق ينظر إليه على أنه من صنع الغرب، أي كما أراد له أن يكون. وبهذا تلاشى بريق الشرق، الذي أضحى أمثولة عن القدم والأصالة اللذين شدّتا وثاق مصالح

(1) ادوارد سعيد، الاستشراق، ص37.

الغرب، الذي ما فتئ أن تخلى عن الشرق بتركه بعيدا وراء ظهره، وذلك حين بلغ من التطور والتقدم في مختلف المجالات مبلغا عالميا راقيا.[1]

كما وأن هؤلاء المستشرقين هم الذين اخترعوا الشرق، بواسطة حركتهم الاستشراقية، التي بمقتضاها ينسبونه إلى كل ما كان مغمورا في عالم النسيان قبل، أن يتوصلوا إليه هم ويكشفوا عن خبايا وما طمر فيها من آداب ولغات وثقافات مختلفة وغيرها. ومن هنا أصبح الحديث عن هذا الشرق في رأيهم آخرا لهم، يقلدهم في كل ما يتعلق بهم من ثقافة غربية، وذلك عبر نوع من الوصف، هدف إلى التحكم في الآخر، الذي أقحم ضمن متون من التمثيلات ذات الصبغة الوهمية المعتادة، ومنها يحصل له الترويض له بإحكام السيطرة عليه، ومن ثمة إزاحته عن ثقافته التي جبل عليها و تثقيفه بثقافة غربية تخرجه عن طبعه، مما يجعل فهم الآخر يمرّ دائما عبر قناة بلاغة الآخرية، التي تتسم لغتها وأساليبها بثقافة الملاحظ بعينه دون سواه.[2]

وتعتبر أوروبا نفسها منذ نهاية القرن الثامن عشر، حين اكتشفت العالم العربي خاصة والشرقي عامة، وبنظرتها المركزية لذاتها؛ أنها أخرجت هذين العالمين بمقاييسها حتى يمثلان لها آخرا تستعلي عليه، بمحاولتها إقناعه بأنه كان يعيش في عتمة بينما تسعى هي إلى تحضّره. وربما هذا لم يكن ممكنا للعالم العربي والشرقي تحقيقه، بقدر ما كان ممكنا لأولئك القلة من الأوروبيين الذين تمّ لهم تحقيق مكانة على حساب الشرق باعتلائهم المقام الأول.[3]

ثم إن الحديث عن المركزية والاستعلاء الأوروبي، اللّذين تحققا بسبب فرض إرادة الغرب وتحكمه بالشرق بعد اختراعه وصنعه، يدعونا إلى الحديث عن المكانة التي حظي بها

(1) ينظر: ادوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، ط1، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1966م، ص93.
(2) ينظر: مندر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي، ضمن كتاب صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير،الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999م، ص76.
(3) ينظر: ماريا روزا مونيكال، الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى(تراث منسي)، ترجمة: صالح بن معيض الغامدي، دط، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 1419هـ/ 1999م، ص20.

الأدب الغربي عامة والأوروبي خاصة، وهذا عن طريق علماء الغرب الذين حملوا على عاتقهم عبء تطوره حتى يجعلوه أكثر اتساعا للنقد والمصداقية. وقد تم لهم ذلك بعد إعادة تفسير مساره، كونه يمثل أسطورة حقيقية وعملية إديولوجية أسهمت في تكوين هوية مركزية جمعت بين مختلف مجتمعات أوروبا، يضمن لها التفوق على باقي العالم. غير أن هذه الهوية كانت أكثر انحطاطا بتمثل ما فرضته من تفوق غير ضارّ حقق نتائج تماشت مع وقائع الحضارات الأخرى المقابلة لأوروبا.[1]

والملاحظ أن علماء الغرب هؤلاء قد غلبت عليهم العصبية، إما بتناولهم لأدبهم بالتفسير ووضعه موضع تطور ومركز، وإما بتناولهم لأدب العرب والشرق بعدم الموضوعية الحقة في الحديث عنه ودراسته، فابتعدوا بذلك عن المنهج العلمي في عرض الحقائق عن الشواهد الفكرية والأدبية وحتى الدينية، ولم يتركو مجالا للاطلاع عليها في أصلها، ومن ثمة يتسنى لهم الحكم عليها دون اختلاطها بضغائنهم الحاقدة.[2]

ويبدو أن فرض السيطرتين العسكرية بالاستعمار، والثقافية واللغوية ببناء المدارس والمعاهد، واستقطاب أبناء البلدان المستعمرة للتثقيف الغربي، أسهم فيه المستشرقون على اختلاف فئاتهم وجنسياتهم. وعليه فالاكتشافات الغربية في العالم العربي والإسلامي هو الذي سهل على الغرب إحكام السيطرة على الشرق كليا، فتسنى له النفوذ والهيمنة عليه.

وقد فرضت هذه الهيمنة من خلال رؤيتين للعالم، عايشه الوعي الأوروبي الحديث، موزعة بين رؤية سياسية تعمل على صنع دولة قومية مستمدة طاقتها من النزاعات القومية الشوفينية، ومخططات المشاريع العسكرية وتوجهاتهم المحكمة ضد تلك النزاعات. ورؤية

(1) ينظر: فرانكا سينوبولي، الأدب الأوروبي من منظور الآخر، ط1، ترجمة: مجدي وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2007م، ص16، 17.

(2) ينظر: عبد الكريم سوس الخطيب، الغزو الفكري والتيار المعادية للإسلام، القسم الرابع في بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي. نقلا عن مازن مطبقاني، الاستشراق ومكانته بين المذاهب الفكرية المعاصرة، دتـ، دطـ، دبـ، ص06.

فكرية أدبية وثقافية، تظهر ملامح وبوادر تواجد المركزية الأوروبية بمعناها المفترض مسبقا.[1]

غير أن تجليات حضور الوحدة الأوروبية في الوعي الأدبي والفلسفي الأوروبي، ظهر قبل أن تتحول فكرة الوحدة ،بعد الحرب العالمية الثانية، إلى رؤية هيمنة وسيطرة سياسية، إذ أن أوروبا ظلت تبحث عمّا يحقق لها الوحدة بين دولها. ودون ريب أعادت التفكير في تحويل الوجهة نحو إعادة النظر في آداب وفلسفة الإغريق والرومان، باعتباره موروثا أصيلا لها في القديم، ثم تقديمه في صورة تستحق التمجيد والارتقاء إلى مصاف العالمية، التي كانت تستضمر فكرة النموذج الأوروبي الذي لا تفصله حدود وحواجز تعيق وحدته، ومن ثمة إلغاء النماذج الأخرى التي تسبب الاختلاف، الذي يمنع تحقيق مطامح الوحدة الأوروبية.[2]

ومما يمكن أن نستشفه من خلفية الوحدة الأوروبية، المبنية على رؤية فكرية أدبية ثقافية، والتي تخرج من دائرتها الآداب الأخرى بما فيها آداب الشرق العربي والإسلامي، هو أن هذه الفكرة تشكل في حدّ ذاتها تصدّعا بين العالمين الغربي المركزي والشرقي الهامشي، وليس هذا فحسب، بل تصل إلى حدّ تشكيل تصدّع بين السلفين الأصلين الأوروبيين الإغريقي والروماني، كما يدّعون أهل الغرب، الذي احتوى تحت غطاء التصنيف الشعبي المؤرخين والمستكشفين، والساسة والمؤلفين والأدباء، وكل ما له علاقة بإبداع المخيال البشري من رؤوس العلم والمعرفة والحكم. والذي يقيم حدا فاصلا بين العروق والأقاليم والأمم والشعوب، التي لا تدرك هي في حدّ ذاتها أنه لابد لها من توافرها على القوة، التي تجعلها تميز ذاتها عن الآخر، غير أن ذلك الاحتواء الغربي لإبداع أسلافهم واكتشافاتهم من إغريق وروما، أسهم في خدمة الخلف الغربي وأثبت ذاته، مما يؤكد تفوقهم منذ القدم على مختلف الشرائح البشرية الأخرى.[3]

(1) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن في ضوء التحليل النقدي للخطاب، ص176.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص176 - 177.
(3) ينظر: ادوارد سعيد، الاستشراق، ص102.

واثبات الذات الغربية تحققت وفق ما خطط له الغرب، وذلك بتوجيه الفن والفكر الجماهيريين وجهة فرض السيطرة والهيمنة على العالم المقابل له، فأضحى هذا الفن والفكر داعما يلبي رغبات الرؤيا السياسية وإشباعها، حتى تتمكن من التحكم في توجيه البشرية جمعاء، بربط المشروع السياسي وتحركاته بالجهد الفكري، حتى يضمن له الخدمة الجليلة للمجال السياسي، حيث أن المفكر أو الفنان إذا لم يستطع ربط إحساسه الصادق بخدمته للسياسة، لا يستطيع أن يثبت ذاته على مستوى تجربته الإبداعية والفنية الحية بأكملها.[1]

وبهذا الإدماج للمفكر أو الفنان لمجال السياسة يتحول من ناقد للسياسة إلى مساندها الذي يدعمها بالمحافظة عليها والشعور اليقظ لكل توجهاتها ما يضمن لها التواصل و الديمومة ولربما حتى الاستقرار والنجاح والانتقال بها من الحالة الحسنة إلى الأحسن. مما يسمح بتغيير الرؤى السياسية بحسب تغيير الحقب الزمنية ومجتمعاتها و تجدد أفكارها.

ثم إن فكرة نهضة الحضارة الأوروبية على أنقاض الموروث الكلاسيكي، الذي يمثله الإغريق والرومان، والذي انبنت عليه المركزية الأوروبية، كان دون شك عن افتراض انبرى على أن إبداع المخيال البشري للعالم العربي؛ هو الذي كان له دوره الفعال وأثره البالغ في صنع الإبداع والفكر الغربي الحالي. هذا الافتراض الذي ما لبث أن أضحى متناقضا تماما، وبشكل واضح مع الاديولوجيات الثقافية الحالية، إذ رأى المفكرون الغربيون أنه لو كان هذا الافتراض صحيحا ما تقهقرت حضارة العرب وضعفت، ولكانت حضارة أوروبا تواصل حمل مشعل حضارة العرب في تواصل دون توقف، بدل من تحقيق التفوق الثقافي والحضاري عليها.[2]

غير أن ما يلاحظ هو أنه رغم أن الغرب يعزو حضارته الآنية إلى حضارة أسلافه الآنفة من إغريق ورومان، إلاّ أن التاريخ يؤكد أشد تأكيد على أن العرب والمسلمين كان لهم دور خطير في صنع الحضارة الغربية، وثقافة القرون الوسطى شاهدة على ذلك بتواجدها في

(1) ينظر: ادوارد سعيد، صورة المثقف (محاضرات ريث1993م)،دط،غسان غصن، مراجعة منى أنيس، دار النهار للنشر، بيروت لبنان ،دتـ ، ص36.
(2) ينظر: ماريا روزا مونيكال، الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى، ص20.

الأندلس وصقلية، وجزء كبير من باقي أوروبا، والذي تمّ له ذلك عن طريق ما قام به الفاتحون من أمثال: موسى بن نصير، وطارق بن زياد، وعقبة بن نافع، الذين حققوا الانتصارات السياسية والعسكرية بجيوشهم، والفكرية وبعلمائهم ومفكريهم.

ورغم هذا فنحن لا ننكر ذلك الجزء من الموروث الكلاسيكي الإغريقي والروماني، في كونه جزءا متمما للحضارة الغربية، بعدما نهلوا من الحضارة العربية. وربما هو ما تصوره الكثير من النقاد باعتباره القوة الثقافية، التي تمثل العنصر الأوروبي تحديدا وتخصيصا في التكوين الثقافي الأوروبي، الذي لا يميز العالم الغربي عن باقي أماكن العالم الأخرى.[1]

والملاحظ أن هذه الرؤية جسّدها المستشرقون على أرض الواقع، بكونهم باحثين يمثلون بيئتهم الغربية، التي تجمعهم بها فكرة موحدة حول أي مجال يختص بدراسة العالم العربي والإسلامي، مادام لا أحد يستطيع أن يتحداهم ويصحح نظرتهم وأباطيلهم، التي يدّعونها في بحوثهم، التي اهتدوا إليها عبر استقرائهم لما يملك من تراث فكري وإبداعي، ثم يطبعونه بطابع العلمية والموضوعية، إذا ما استشهدوا بشواهد من هذا التراث، دون أن يعيروا اهتماما لما اتبعوه من أهوائهم بسبب تقصيهم لأفكارهم، و ربما هو ما يرفع عنهم الحرج في قول ما يشاؤون حول عالمنا العربي الإسلامي، حين يعبرون عن آراءهم التي تلقى صدى بين أبناء جلدتهم، وذلك لاتباعهم ما يروّج عنّا داخل بيئاتهم ومن يعايشها.[2]

ويبدو من خلال قيام الحضارة الغربية على موروثها الإغريقي والروماني القديم، ثم على موروث الحضارة العربية الإسلامية، التي يرفض معظم الغربيين الاقرار به، أن الحضارات التي تواجدت على هذه الأرض، لا يحصل لها الاكتمال بذاتها إلاّ إذا عبّرت عن نفسها بنفسها وفق نسق معين، عبر اجتماع الإنتاجات الفكرية والفنية والمعرفية، التي تتناسق و تتناسب فيما بينها تناسبا جوهريا مع روح اشتغالها، إضافة إلى ما تحتوي عليه من موقع استراتيجي

(1) ينظر: ماريا روزا مونيكال، الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى، ص21.
(2) ينظر: عائشة عبد الرحمن، (بنت الشاطئ) تراثنا بين ماضي وحاضر، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1387هـ/ 1389هـ الموافق لـ 1968م/ 1969م، ص53. نقلا عن مازن مطبقاني، الاستشراق ومكانته بين المذاهب الفكرية المعاصرة، ص07.

بين أقطار العالم قاطبة، ومن ثمة الدور الذي تحققه في بناء التاريخ وسيرورته عبر العصور. وربما من هنا تبنى الهويات ويفرض المركز أناه على الهامش الذي يمثل آخره، مما يجعله يفرض رأيه ويسود خطابه الذي يهيمن به على ذلك الآخر.[1]

ومن هنا يتضح أن هناك علاقة وثيقة بين المعرفة و يقينيتها بين و فرض السلطة وسيطرتها. وهو ما نلمسه أثناء الاطلاع على تاريخ الاستشراق منذ تواجده إلى حاضره، إذ باعتباره يمثل حقلا معرفيا أوجده الغرب لمعرفة الشرق، فإنه قد سخر لخلفيات تكمن في ممارسة القوة المتمثلة في ثلاث أقطاب تصب كلها فيه، فيمارس القوة والضغط أولا على المشرق باعتباره العالم المستهدف، ثم يمارسها على المستشرق باعتباره المنقب عن الحقيقة والدائب على معرفة الشرق معرفة وثيقة، ثم يمارسها على الملتقى للمعرفة الاستشراقية من أبناء الغرب. وبهذا يتسنى للغرب التمكن من السيطرة والتحكم في الأقطاب الثلاث، وبخاصة الشرق الذي يعني آخر الذات الغربية التي شكلت هاجسا بالنسبة لها.[2]

وهذا التعامل المعرفي والفكري للاستشراق، باعتباره ناقلا للمعرفة الشرقية إلى الغربي، أظهر في تعامله للأجنبي، بالشكل النمطي المتوقع من أي فرع معرفي يوازيه، ميلا يدعو إلى الأسف على أي معرفة يكون هدفها الأول والأخير التقييم والتفريق بين هويات العوالم، ومن ثمة التفريق بين الرؤى الفكرية والثقافية، كما فعل الاستشراق في تعامله في فرض العالم الغربي والشرقي، وحتمية المركزية والهامش. كما أن ما تحتله النظرية الاستشراقية من مركز تدعم الغرب يجعله يمتلك القوة الضاغطة على الشرق، مما يعتبر حسّها يتمتع بما للحقيقة العلمية من طبيعة معرفية على حسب ما قدمها المستشرقون، إما موضوعية وإما متعصية حاقدة.[3]

وإضافة إلى هذه القوة التي يتمتع بها الغرب بإزاء الشرق، هناك أيضا جانبا آخرا لتلك القوة يحيا حياة خاصة، باعتماده في وجوده على ما للتراث الاستشراقي من ضغوط ، وعلى

(1) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن في ضوء التحليل النقدي للخطاب، ص166.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، الاستشراق، ص114 - 115.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص85 - 86.

الموقف النصبي للاستشراق من الشرق. فالاستشراق نصب نفسه وصيا على الشرق لمعرفته ونقل تقريرا معرفيا خاصا به، ثم نشره في الأوساط الغربية، إضافة إلى نقل الإنتاج المعرفي الشرقي، كاستنساخ الكتب النحوية والنصوص الأصلية للمؤلفات، وطباعتها وفق مراحل تعد مراحل استشراقية بحتة.[1]

لكن ما يمكن قوله حول الاستشراق وعمله، والدور الذي قام به بازاء الشرق، لاعلاء الغرب عليه واعطائه مكانة خولته لأن يثبت ذاته، ويحقق مركزيته على باقي العوالم، ربما هو أن الاستشراق مثّل و لا زال يمثل ـ رغم اختلاف الآراء حوله اليوم ـ الجانب الامبريالي الاستعماري الذي طغى على الشرق وأثقله، رغم النظر إليه باعتباره نظام من الأفكار المنسقة حول الشرق، الذي كان ميتا في عصر النهضة الغربية لغة ومعرفة واكتشافا.[2]

(2-2-4) نظرة المقارنة للهوية العربية:(ذاتا أم آخرا؟)

نظرا لما حققه الاستشراق في صنع الذات المركزية الأوروبية والغربية، والتي جعلها تنظر إلى الذات العربية على أنها هوية دونية أو هامشية وفق نظرة استعلائها، فإن هذه النظرة تأصلت في العرب والشرق وباقي أقطار العالم، التي ألزمها ضعفها أن تركن إلى الهامش معرفة وإبداعا وثقافة.

والملاحظ أن هذا تحقق بما فرضه الاستشراق، بأسلوبه القائم على التمايز بين الشرق والغرب، والذي استعصى استئصاله من جذوره كونه تأصل وفرض التمييز بين الغرب الفوقي والشرق (العرب) الدوني. وربما هذا ما يجعلنا مستعدّين لأن نمعن النظر في الاستشراق، بوصفه حقلا من حقول المعرفة العلمية الموضوعية الحقة، وفي تطوره منذ تاريخه البعيد إلى الحالي، قد عمّق هذا التمييز ومنحه من القوة والصلابة والثقة.[3] ما يجعله في استمرارية دائمة عبر العصور الآتية.

(1) ينظر: ادوارد سعيد، الاستشراق، ص151/ 223.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص 184.
(3) ينظر: نفسه، ص80.

ويبدو أن تأصل النظرة الهامشية العربية، نتجت عن تخاذل المثقف العربي في خلق ثراء مادي وثقافي عربي، يقابل به ما قام به المستشرق والباحث الغربي في العصور الوسطى، التي انقلبت فيها الموازين من التقدم العربي إلى الازدهار الغربي. وهذا الفشل الذي أصاب الباحث العربي إلى درجة العجز حتى في تمثل ذات يواجه بها الآخر الذي انبهر به واستسلم له، جعلته ينظر دوما إلى هاتين الثقافتين باعتبار ذاته متخلفة ضعيفة، وآخره متفوق متحضر. ومن هنا ترسخت صورة العالم العربي التي لم يستطع التخلص منها كونها لعنة أصابته وبقيت تطارده طوال عصوره الأخيرة. وهذا الباحث الغربي دأب واجتهد في معرفة الشرق والعرب، إنما من منظور أن العربي متفوق عليه، ويفوقه حضارة وعلما وثقافة، ففرض رغبة جامحة في اكتشافه العالم الذي أضحى يهدد بتقدمه العالم الغربي وتماسكه الاديولوجي، الذي سعى إلى تحقيقه خلال العصور الوسطى.[1]

ثم إن كون الحضارة العربية الإسلامية، كانت إسهاما في إحياء الفكر الغربي وتنويره في العصور الوسطى، ليس بالأمر الهين، ولا يمكن اعتباره إسهاما ثانويا بالنظر إلى ما آلت إليه الحضارة العربية فيما بعد من ضعف، هذا الضعف الذي توحدت الرؤى في الحكم المسبق على أهله، وفق معايير أخلاقية وسلوكية غير مترسخة فيهم، وعليه فمن غير البديهي إدانة آخر الآنا الغربية، الذي تمثل وما زال يتمثل فيه الغربي، بتحريك مشاريعه الفكرية التي ابرزت تأثرها بالواقع العربي دونها تأثيره بالواقع الغربي.[2]

كما أن هذه الصورة أو الهوية الهامشية داخل الحقل الاستشراقي، التي منحها الغربي للعربي، تعتبر هذا العربي هو المسؤول الأول والأخير في نعته بها، أي أن الغربي ليس لوحده هو من رسم هذه الصورة واختلق هذه الهوية الهامشية للعربي، ومن هنا فإن كلا من الغربي والعربي أسهما في إنشاء هذا النوع من الاغتراب بين الهويتين المركزية والهامشية.[3] ليس

(1) ينظر: ماريا روزا مونيكال، الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى، ص25.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص23.
(3) ينظر: مندر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب، اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي، ضمن كتاب صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص81.

هذا فحسب وإنما أيضا انبهار العالم العربي في ما حققه العالم الغربي عن طريق الاستشراق، هي التي أسهمت في تعزيز الهوية المركزية الأوروبية، التي انعكست بالسلب على الهوية العربية، وحولت النظر إليها إلى نظرة دونيّة، ومن هنا أصبح العربي يعاني من تقويض الغربي له ومنحة صورة مشوهة، لكن دونما انتباه منه بأنه هو من ساعد على تصويره بتلك الصورة وذلك بنظرته إلى الغربي نظرة أقل تشويها له في ذاته، وضمن خطابه، وربما هو ما قد يترجم أنه في الوقت الذي يريد أن يثبت فيه هذا العربي ذاته، يتحول إلى قصدٍ تلتفت له الأنظار لتحديد أهدافها وغاياتها وحتى هواياتها على حسابه.[1]

والعديد من الباحثين العرب والمثقفين، من أمثال **رافع رفاعة الطهطاوي**، انبهروا بالغرب إلى درجة اعتباره المرآة المثالية التي تعكس ذاته وعيوبها، في حين لا تمثل ذاته إلاّ الظهر الأسود للمرآة الذي لا تظهر أي انعكاس.[2] وربما يبدو أن انبهار **الطهطاوي** بالغرب وافتتانه بما قام به الغرب ـ وخاصة أوروبا ـ من تحديّات في سبيل اثبات ذاته، أوقعاه والفكر العربي الحديث كافة في دائرة مضمونها أن النموذج الأوروبي هو المثل الأعلى في مجال التحديث، وأن فلسفة التنوير هي الإسهام الأول والأخير، الذي كتب للحضارة الأوروبية أن تتوهج شعلتها.

ولعلّ هذا ما ساعد على خمود النقد الأخري للغرب، ومهد لابراز فلسفة التنوير، وامتداد حدودها، وخاصة بعد أن تحول إعجاب و انبهار **الطهطاوي** ـ كمثال عن العرب ـ إلى تقليد أعمى يجعل التأثر بالغزو الفكري والثقافي الغربي يفرض الصبغة الغربية، بدلا من المحاكاة الإيجابية، التي تسمح بفرض الأنا العربي، لمواجهة الذات الغربية لما توالى من أجيال.[3]

(1) ينظر: الطاهر لبيب: الآخر في الثقافة العربية، ضمن كتاب صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص193.

(2) ينظر: حسن حنفي، جدل الأنا والآخر"دراسة في تخليص الابريز" للطهطاوي، وعلى ورقة مقدمة للندوة الدولية التي نظمتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالحمامات، تونس بين 29/ 31 مارس 1993م ـ الآداب ـ السنة 41، (ديسمبر 1993م)، ص54. ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظور إليه، ص190.

(3) ينظر: حسن حنفي، جدل الأنا والآخر. ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظور إليه، ص307.

ويبدو أن ما وصلت إليه الذات الغربية من مركزية واستعلاء، جاء بعد جهد دؤوب ومضني في البحث والمعرفة، والدراسات الفكرية والأدبية والعلمية وغيرها من المجالات، فصّل بين مؤشرين هامين تمثلا في إمكانية الصواب وإمكانية الخطأ في تلك المعارف والدراسات، ثم وصل بعد ذلك إلى الأنا العربية دون بذل أي جهود و لو بالقدر الهيّن. و ربما هذا ما يبرز أن الذات الغربية تمثل المركزية بإبداعها المخيالي البشري، الذي يدفع الأنا العربية وحتى الشرقية إن أمكن إدخالها في آخر الغرب، بأن يحذو حذوها تقليدا دون وعي منه؛ أنه يمثل ذلك الآخر المجرد من هويته وكينونته، التي تحول من دونها إلى هامش غير معترف به، أو دون إعارة اهتمام له من الذات الغربية، التي أصبحت تمثل لا جانبا فقط بل المحيط بحدّ ذاته، بمعارفه التي أفنى باحثوها وعلماؤها حياتهم وأعمارهم في التنقيب عليها، دونما أي اهتمام بما سخروه في سبيل تحقيقها.[1]

والملاحظ أن الإشارة إلى آخر الأنا العربية الذي يمثل الغرب لا تشغل إلاّ لغاية معينة، وهي أن ينظوي الباحث أو الدارس باعتباره العنصر الأساسي في تحقيق الطرفين، إما "الأنا" وإما "الآخر"، على زاد معرفي يواجه به تساؤلات واستفسارات حول ذاته، و ما تحتله من موضع ضمن الخطاب، وما يمارس اتجاهه من ضغوط مشروطة. ولعل هذا ما يؤدي حتما إلى غياب التواصل وفتح النقاش بين ما يربط الذات (المركزية) بالآخر (الهامشية) مما يسهم في توحيد الهوية وتطابقها الذي امتنع تحقيقه بسبب التصورات والرؤى الحاملة لمؤشرات الاختلاف لا التطابق.[2]

والباحثون الغربيون ببحوثهم الاستشراقية، كانت لهم الحصة الأكبر في تحديد الصورة الهامشية الدونية للعربي، وفكره وثقافته ومعارفه وعلومه، رغم ما نقّب عنه هذا الاستشراق من موروث ثقافي عريق، شهده العالم العربي كحضارة متوهجة في سماء الكون الذي ربما يعجز عن إعادتها إلى واقع الحياة مرة أخرى.

(1) ينظر: المرجع السابق، ص308.
(2) ينظر: مندر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب، اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي، ضمن كتاب بصورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه،، ص80.

والاستشراق بأعماله وإنتاجاته في مختلف جوانب الحياة العربية، والذي رسّخ صورة العربي من خلال أبحاثه، كانت وراءه خلفيات سياسية جعلته يسهم في نعت العالم العربي وغيره من العوالم المتخلفة، بكل ما تحمله الكلمة من معاني بالهامشي. وهي نظرة نبعت أساسا عن رؤية مغايرة متنافرة قائمة في منطلقها على النظرية، التي بنيت عليها اتجاه الآخر، قياسا إلى الذات وباعتباره يقاس على الذات التي تمثل النموذج المركزي، أو المصدر الأولي الذي تتضمنه تلك الذات تحديدا، وبهذا تظهر دون وعي منها نقاط ضعفها قياسا على الآخر، إما تفوقا ومركزا له وإما تشابها فيه نوع من التطابق معه، وإما هامشا دونيا على تلك الذات، التي تمثل لها المركزية والاستعلاء واق يحفظ لها مكانتها على حساب الهامش، الذي يمثل مخالفا لها لا يوازيها إذا ما قسيت نسبة إليه.[1]

وعليه فإن هذه النظرة السلبية للذات العربية، إنما كان منطلقها مبنيا على خلفية الهيمنة والسيطرة، وحتى الاستعمار الذي كان يخطط بمشاريعه السياسية والعسكرية للاستثمار، إما بالرضا وإما بالغضب، والذي غطته استثمار علاقة تتمثل في تداخل المعرفة بالقوة، والربط بينهما رغم ما يوجد بينهما من حدود متنافرة قرّبتها المصالح الغربية. والملاحظ أن هذه النظرة السلبية تطورت إلى نظرة الآخر، لا باعتباره ذاتا مستضعفة تواجه ذاتا قويت على حسابها، بل باعتبار أن هناك قطبان وإن تنافرا يمثلان ذاتا مركزية وآخرا هامشيا مهملا لا يمثل الذات الندّية.[2]

والواقع أن هذا ما دفع **ادوارد سعيد** إلى نقد الاستشراق، وما تضمنه من خلفيات الامبريالية الثقافية بشكل لاذع ومؤثر، جعل الباحثين الغربيين لا يتقبلونه بصدر رحب، كونه لم يخدم مصالحهم، وأظهر ما للغربي من ضغينة اتجاه العربي، الذي ما فتئ أن استضعفه وتغلب عليه، ومن ثمة استعلى مكانة ريادية خولته لأن يكون مركزا في كل الجوانب له هامشه الدوني. والتهميش الذي أقرّه تحالف الغربي والعربي معا كصورة لصيقة بالعالم العربي،

(1) ينظر: أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي في الأدب العربي،ط3، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2004م، ص35.
(2) ينظر: أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي في الأدب العربي، ص36.

يتراءى محسوسا وملموسا في كل أنحاء العالم، فمثلا إسرائيل كدولة عبريّة احتلت فلسطين كدولة عربية، لا تجد هناك من مساواة بينهما، إذ عبريّة إسرائيل تطغى على عربية فلسطين، رغم أنها صاحبة الأرض والحدود، وذلك في كل المجالات بما فيها العلامات السيمائية الخاصة بالمحلات التجارية، أو اللافتات الموضوعية على الطريق، أو حتى عناوين الشوارع وغيرها كثير في مجالات أخرى.[1]

كما يظهر التهميش أيضا في جامعات العالم العربي إذ "لا يوجد جامعة واحدة حرّة من بين كل تلك الجامعات فهي جميعا مسيّسة ومحتواة إلى حدّ كبير، ثمة كلّ أنواع الضغوط تمارس على أساتذتها وطلبتها، وهو أمر واضح تماما، لكن أيّا من الجامعات العربية المهمّة لا تضم دائرة للدراسات الإسرائيلية على سبيل المثال، ولا يدرس الناس العبرية وهو ما ينطبق حتى على الجامعات الفلسطينية."[2]

والنظرة الهامشية لبني العرب كما سبق الذكر، برمجها الاستشراق بما يحمله من إمبريالية ثقافية، التي مثلت العامل الرئيسي في النظرة إلى واقع الذات المركزية الغربية، تعيد دعم إخضاع المرء إلى النظر في التاريخ والماضي الخاص بمجتمعاته؛ بأنهم يمثلون تابعا لا متبوعا يعجز عن اتخاذ قراره بنفسه، غير أن هذا ليس هو المقصود الأول، و إنما الخلفية من ورائه هي تجسيد الرؤية التي يفرضها ويلزمها أصحاب النوايا الاستشراقية والإمبريالية ذات البعد الفكري المهيمن والحامل في طياته الترويج للإمبريالية على أنها نوع من الثقافة المستحبة والمرادة في مختلف ضروريات حياة المجتمعات التابعة والهامشية.[3] غير أن هذا تغليط روجت له المصالح الإمبريالية عن طريق الحقل الاستشراقي، بإظهاره كفرع من فروع المعرفة والعلوم، المضمر لخلفيات الهيمنة والسياسة الاستثمارية الاستعمارية، والعامل على

(1) ينظر: ادوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، تر: علاء الدين أبو زينة، ط1، دار الأدب، بيروت، لبنان، 2006م، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2007م، ص33.
(2) المرجع السابق، ص31.
(3) ادوارد سعيد، خيانة المثقفين (النصوص الأخيرة)، تر: أسعد حسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1432هـ/ 2011م، ص48 - 49.

التفرقة بين العوالم بتحديد الغربي منتمٍ إلى المركزية العالمية، والعربي ومن بقي من باقي مجتمعات العالم منتمٍ إلى الهامشية والدّونية.

والملاحظ أن هذه الامبريالية وما فرضته من نظريات ورؤى شوهت باقي العوالم غير المركزية، زاد من حدّة الوضع وتفاقمه بإظهار تشويهات سلبية للمجتمعات الشرق أوسطية، التي عرفت التواجد الصهيوني الإسرائيلي، وما يمارسه من تعذيب وتنكيل واضطهاد بأشكاله العنيفة ضد أهل المنطقة. كما سعت إلى تغيير وجهة نظر المتطرفين من معارضين وغيرهم، بتحريضهم على المقاومة ودفعهم إلى اثبات ذاتهم، بالمطالبة بحقهم في ممارسة نشاطهم السياسي ضد أوطانهم.[1]

والثابت أن هذا إن دلّ على شيء إنما يدل على ما تضمره الامبريالية من خلفية سياسية، أشار لها الاستشراق منذ إرهاصاته الأولى، والأهداف التي سخر من أجلها كحقل ربط بين المعرفة والقوة، ففي الوقت الذي تحرض فيه السياسيين المتطرفين على المطالبة بممارسة نشاطهم السياسي، تجدها تعمل على منع الأمم العربية من حقها في تقرير المصير، ومن هنا ينظر لها على أنها مجتمعات متخلفة ضعيفة، ليس لها القدرة على اتخاذ القرارات، بعيدين كل البعد عن فهم المنطق، ولا يملكون الجرأة في قول الحقيقة، يحتوون على قوميات فوضوية مطبوعة بالجرم، كجوهر معبر عن الآخر الهامشي الدّوني.[2]

وبهذه الأعمال الإمبريالية التي وجهت الاستشراق حسب مصالحها، تحولت قضية النهوض بأوروبا في مجالات العلم والمعرفة والثقافة إلى خطاب مركزي أورو- أمريكي موحد، يضمر في جوفه فكرا طموحيا تطبعه السياسة والفلسفة الغربية الحديثة[3]، حتى يتمكن من فرض ذاته كأساس محرك للمركزية الغربية في مختلف مجالاتها. ومن هنا يتراءى لنا أن قضية النهوض بالعالم الأوروبي أولا وقبل شيء لا تتوقف عند مجال السياسة فحسب؛ بل تعدتـه إلى مجالات أخرى حافلة بالإبداع الفكري الأدبي والفلسفـي والثقافـي، لأنها عاشـت

(1) ادوارد سعيد، خيانة المثقفين ، ص51.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص 52.
(3) ينظر: سعيد آراق بن محمّد، الأدب المقارن في ضوء التحليل النقدي للخطاب، ص184.

عصورا عانت من النقص والدونية، إذا ما قارناها بالعالم العربي الشرقي والمغربي الإسلامي آنذاك، والذي كان مركزا دون محافظة منه على ذلك المركز الذي سرعان ما تحول إلى العالم العربي، الذي لا ينوي التخلى عنه بعدما بلغه بقدر ما ينوي التمسك به، كونه حقق الهدف الذي كان يصبو إليه، وهو الوحدة الأوروبية التي حققت المركزية، بعدما كان العالم الأوروبي يعاني من القوميات، ونزاعات الشتات التي تقود إلى الدونية والهامش، وابقاء العالم العربي يسبح في فلك الدونية في مختلف المجالات الحياتية.

ومن هنا يتضح أن البناء الخطابي الذي حققته أوروبا، يعتبر إسهاما حقيقيا في اثبات الهوية الغربية، وفي ايجاد هامش له، يتمثله آخر عاجز عن تحقيق ذاته لمواجهته في أعلى مستويات انشغالاته الفكرية والمعرفية و الاكتشافية، وما يميزها من ثقافات متنوعة، ومداولة ما تتمثله اللغة للواقع الذي ميّز بين الدوني والاستعلائي، وفصل بينهما كل على حدى. كما أنه لكي يحدث نوع من التطلع الفكري لاثبات واقع معين على كل حالة تضمن البقاء والديمومة، لابد أن يتحقق الخطاب الإنساني ببنائه لهويته[1] التي طالما عرفت تحولات عبر حقب زمنية متعاقبة تعاقب الأجيال، و هوياتهم المتداولة بين الأنا والآخر، بين الاختلاف والوحدة، بين المركز والهامش.

وبالنظر لما يجمع بين الشعور بالتفوق والاستعلاء الغربي، وبين العجز العربي ودونيته من علاقة، ونظرا لما تواجد من صدمة حداثية و تجذرها في الواقع الفكري والمعرفي، فإن هذه العلاقة التي جمعت بين المركزية والهامش أصبح هاجسها حاضرا، موجودا بصورة تـأثيرية في مكون العقل العربي، وما يرتكز عليه من بنيات ذات لبنات أساسية، ومن هنا يمكن اعتبار الغرب الحديث مرآة عاكسة لصورة الذات، وصارت هذه الذات مركزية ترى في مرآتها من جهة أخرى عالما مقابلا يمثل آخر"ها" الهامشي دون منازع.[2] غير أن و رغم هذه الرؤية فإن ذلك الهاجس الذي مثلته العلاقة بين الغربي والعربي، مازال قائما يجد له

(1) ينظر: سعيد آراق بن محمّد، الأدب المقارن في ضوء التحليل النقدي للخطاب، ص186 - 187.
(2) ينظر: حسن حنفي: "الموقف من الغرب"، مجلة القاهرة، العدد 19 أكتوبر 1992م، ص39. ضمن كتاب صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه ، ص114.

وجهات نظر متعددة وآراء مالئة مجالات كبيرة، تتضمن الفكري والأدبي والإبداعي والثقافي، وحتى الفلسفي على امتداد العالم العربي وأقطاره.[1]

كما وأن هذا الوعي بالهوية، إما مركزا وإما هامشا، في مختلف مجالات المعرفة والعلوم، لا يمكن أن يتجسد ويتواجد على أرض الواقع، إلاّ عن طريق تواجد آخرا له ينظر إليه من جهة ما هو مختلف عنه من جوانب، وهذا الاختلاف الذي يتميز به الآخر عن الذات يجعل هذه الذات تدرك هويتها الخاصة مقايسة معه، والتي تمثل وجودا مختلف هو بدوره مقابلا للآخر. ولعلّ هذا ما يدعو إلى تأمل درجة وعي الذاتية بهويتها، والتي لا تحصل إلا إذا تواجد آخر يختلف معه في مختلف مجالات الحياة الفكرية الثقافية والإبداعية وغيرها من مجالات، ربما تمس حتى السياسة والاقتصاد.

غير أن ما يلاحظ من خلال هذا كلّه هو أن الفكر الغربي الذي يمثل الذات، وجد نفسه رغم ما صادفه من تحولات سياسية و اديولوجية، مست هويته المصبوغة بالنزاعات القومية، قبل أن ينهض ويحقق الهوية المركزية، قد تحولت مما حققته من طباقية ووحدة أوروبية وغربية فرضت فكرها وثقافتها على الواقع الاجتماعي في كافة أنحاء العالم، إلى فلسفة الثقافة النسبية بين دولها وباقي الدول الأخرى، وما يميزها من اختلاف فرض الذات و جعلها مركزا استعلائيا، وفرض هامشا دونيا بجعله آخرا يبحث عن إثبات كينونته.

ولعلّ هذا ما يجعل هناك عدة تساؤلات تتبادر إلى الذهن وتطرح في شكل سلسلة متتالية نبدأها بكيف يمكن صنع هوية عربية ذات مركزية أدبية عربية موحدة؟ ونختمها بكيف يخرج العربي من أزمة حضارية يفرض بها نظرة ندّية للآخر الذي يؤرقه؟

(3-2-4) الأدب بين إثبات الذات المركزية والآخر الهامشي:

فرض الاستشراق نفسه كفرع من فروع المعرفة، التي عرفت رواجا في الساحة العلمية بمختلف مجالاتها. وبهذا فقوة الاستشراق لم تتوقف عن إنتاج المعرفة الدقيقة والمعمقة بالشرق

(1) ينظر: فتحي أبو العينين، صورة الذات وصورة الآخر، ضمن كتاب صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص814.

عامة والعرب خاصة، بل تجاوزته إلى أكثر من ذلك بمعرفة من نوع ثان تتمثل في الحكايات حول ذلك الشرق والأساطير المجهولة عنه، والتي ساقها لنا الأدب والإبداع عن طريق مؤلفيه في صورة تسحق أحيانا الإعجاب وأحيانا التذمر، وهي معرفة كان لها دورها في إبراز صورة العرب، الذي يمثل آخرا للأنا* المركزية الأوروبية.

وقد ظهرت عدة آداب مثلت النموذج الأدبي الذي كان و لابد أن يحتذى به، إما محاكاة وإما تقليدا، والذي كان سجلا حافلا يتميز ببنية داخلية متماسكة، اختزل في نماذج نمطية متمثلة في أدب الرحلة، والتاريخ والخرافة، و النموذج المنمط والمواجهات التماحكية، وربما هي ما اعتبرت عيون الأدب التي من خلالها تتم التجربة على الشرق، و قدرته على تحمل التصادم مع الغرب بكل ما يملكه من تصورات وأشكال. إلاّ أن هذا التصور الذي وصف به الشرق وما يتضمنه من عرب يمثل ذاتا معتبرة جدا، منتشرة في غياب التصورات الغربية المفروضة على الشرق، مما يسهم في جعل المرء يدرك ذاته جسّا بالتجربة.[1]

والأدب بما يتضمنه من مؤلفات و نصوص حول الشرق، ساعد الكثير من الغربيين على معرفة ذلك الشرق، الذي كان يبدو في ظاهره هلاميا، لكن في باطنه يمثل لهم تلك القوة التي لا تقهر والذي لا يردّ له طرف، ومن هنا عملوا على مواجهته والتعامل معه بما يستوجب الأمر إلى حدّ بعيد، حتى تمكنوا من ترويضه وتطييعه ليرضخ إلى الغرب، الذي كان طموحه بلوغ المركزية على حساب عالم تميز بالثبات والقوة في مختلف مجالاته.

(*) تعريف الأنا: "إنها نسق تصوري تطوره الكائنات البشرية، أفرادا أكانت أم جماعات، وتتبنا، وتنسبه إلى نفسها، ويتكون هذا النسق التصوري من مجموعة من الخصائص الفيزيقية والنفسية والاجتماعية. ومن عناصر ثقافية كالقيم والأهداف والقدرات التي يعتقد الأفراد أو تعتقد الجماعة أنها تتسم بها" فتحي أبو العينين، صورة الذات وصورة الآخر ضمن كتاب صورة الآخر، ص813.

(*) تعريف الآخر: أنها عبارة عن مركب من السمات الاجتماعية والنفسية والفكرية والسلوكية التي ينسبها فرد ما ـ أو جملة ما ـ إلى الآخر. المرجع السابق، ص 813.

(1) ادوارد سعيد، الاستشراق، ص103 - 113.

والملاحظ أن التعامل مع الشرق بالنسبة للغرب لم يبدو في بدئه عاملا هامشيا، إذا ما نظرنا إلى اهتمامات **فلوبير** و **نرفال** وحتى **شاتوبرايان**، الذين تعمقوا في معرفة الشرق، غير أنهم كانت لهم نظرة شاذة مقارنة باطلاعهم على الثقافة الأوروبية، وذلك لانتمائهم إلى فئة ذات فكرة وشعور رومانسي، مما مكنهم من تصور ما يحلو لهم عن العالم العربي، فأخرجوه في صور تثير الدهشة دفعت بالأذواق إلى التنامي الذي سمح لها بتلذذ تعذيب الذات والآخر معا، وربما بهذا مثلت تلك الصور انخطافا سحريا بما يدخل في حيز الرعب، وبما تعبر عنه المرأة الهالكة في مختلف المواقف وغيره، مما يجعل إنتاج الأعمال الأدبية الحاملة لسمة السرية وعالم الغيبوبية، مثلما نتج عن **يوهان فولفغانغ غوته**، الذي سيطر عليه العالم الشرقي إلى درجة ولوهه وإدمانه عليه، في وقت كان عالما يمثل المركزية بالنسبة للعالم الغربي كله.[1]

وعليه فإن الأدب والتأليف الإبداعي هنا، وكما صوره الاستشراق، يمثل ممارسات مستقلة إلى حدّ ما، تملك إرادة على تصوير الذات وفرضها بنسبة معتبرة عن باقي العالم، وهذا الإبداع الأدبي الذي يفرضه المخيال البشري الطامح في تحقيق الذات ومركزيتها، والمبنى على إرادة قوية في الوصول إلى ذلك المبلغ؛ إنما يتأسس في أول وهلة على أشكال جمالية ترسم الطريق أمام أنواع الكتابات كالتاريخية والفلسفية والاجتماعية والأدبية وغيرها. ومن هنا يصبح الإبداع الأدبي على وجه التحديد مصدرا أوليا وأساسيا لاثبات الهوية، إما ذاتا وإما آخرا، دونما تفريق في قيمتها وما يتسمان به من مركزية. كما يمثل هذا الإبداع الأدبي قالبا يصب فيه الأديب أو المبدع كافة تعابيره وأفكاره، وما تحملها من أحاسيس ومشاعر وتصورات لمجتمعاتهم، والتي تخرج كخير إنتاج تستهوي الإنسانية الاطلاع والتعرف عليه، يسمح بمقاومة هذه الأشكال التي تصور سلوك المجتمعات، فتتشكل من خلالها هويات الأنا والآخر، والأعلى والأدنى، كصور تميز العوالم عن بعضها البعض.

(1) ادوارد سعيد، الاستشراق، ص235 - 236.

كما وأن مجال الإبداع الأدبي، بقراءته وكتابته، يضمر في داخله مبدأ الأصالة التي لا تخرجه عن حدوده البيئية، فالمبدع لأي نص وفهمه يتوقف أولا على بيئته، ثم بعد ذلك على خارجها. وربما هذا ليس بالأمر الهيّن على أي متلقي إذ هناك من يرى أن الإبداع أو الكتابة يمثل مجرد ترجمات معقدة لأفكار ومشاعر منتظمة، تسمح بإخراجه في نصوص قابلة لفك شفراته، وكأنه نوع من الطلاسم يحتاج إلى حل رموزه، وبهذا يتضمن النص قوى متقاطعة الأفكار مع الرغبة في الكتابة بنسبة متعلقة بالرأي النظري أولا[1]، ما يسمح لهذه الكتابة بالعودة إلى الجذور في إثبات الهوية بين ذاتين إحداهما تمثل "الراقي" والأخرى تمثل "المنحط".

وبهذا يمكن القول أن دراسة الأدب على أنه كتابة فرضها المخيال الإبداعي البشري من أفكار وتعابير، خرجت من ذاتية محفوفة بالحواجز في شكل نصوص مقدسة، تمثلت في الكتب أو الأشعار والمسرحيات، لابد وأن تعامل إيجابيا كمصدر طبيعي ملموس، نتج عن رغبة في الكتابة المتواصلة والمتنوعة، والمجردة وغير الطبيعية، إلى حدّ اعتبار أن الكتابة ما هي إلاّ مزاولة عمل يبرز النص المبدع في شكل ملموس.[2]

وبهذه الطريقة، وهي طريقة كان العرب هم السباقون إليها قبل أوروبا وباقي الهويات المركزية، نجد أوروبا مثلا حدّدت هويتها بثقافتها الأدبية، وإبداعاتها بشكل قاطع كليّا، على أنها تمثل الطرف الذي يختلف عن باقي الأقطار باستعلائها إلى المركز، في حين تمثل باقي الثقافات الأدبية المقابلة لأوروبا، الجزء السلبي الذي فرضت عليه الدونية، والانحطاط في أغلب أحواله.[3]

غير أن دراسة الآداب العربية التي تمثل جانبا من ثقافة العرب، بالشكل الذي تواجدت عليه في أوروبا بعد خروج العرب والمسلمين منها، تمثل جانبا مهملا، إذ هناك عدم إعارة

(1) ينظر: ادوارد سعيد، النص والعالم والناقد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، تر: عبد الكريم محفوظ، دط، ص146.
(2) ينظر: المرجع السابق ، ص149.
(3) ينظر: نفسه ، ص195 - 196.

الغرب اهتمام لما بلغته الآداب العربية في قرطبة، التي كانت تعد المركز الثقافي للعرب آنذاك، في الوقت الذي كانت تمثل الأندلس مركز الهوية العربية، الذي فرضه الإبداع لا السياسة والهيمنة والسيطرة، التي توجهها المصلحة، إلاّ من أوروبيين عاشوا في نفس المنطقة كاسبان الأندلس وإيطاليوا صقلية، باعتبار تلك الآداب أحيانا جزءا من تلك المناطق أو حتى مخلفات المسلمين في اسبانيا وإيطاليا من أيام الفتح إلى أيام سقوط الحكم الإسلامي فيهما، فاحتفظوا به كموروث يفتخرون به أحيانا، ويشعرون أحيانا أخرى بأنه مخلفات لعنة حلّت عليهم، أظهرت دونيتهم بينما نعمت بالمركز لأكثر من تسعة قرون، و ربما هذا النوع من الاهتمام والدراسة يوجد في أقل الأماكن توقعا، كما يظهر في كتاب الاستشراق Orientalism لادوارد سعيد.[1]

وما يتبادر للذهن من خلال هذا، هو أن تجاهل الخطاب الاستشراقي لهذا النوع من الدراسة، وفرضه كحقل يحدث صدمة بحثية، إذا ما حاول المرء الخوض فيه، كما يشعره في نفس الوقت بالارتياح النفسي و الفكري، إذا ما أراد أن يطرح مسألة الوجود العربي الإسلامي داخل القطر الأوروبي أثناء العصور الوسطى، غير أن المسألة الأجدر طرحا هي أن أكثر الأسباب التي من أجله يتناول الدارس، وبخاصة الأوروبي منه، مجال التراث البحثي العربي في أوروبا، هو أن العربي رغم تواجده في أوروبا عقودا من الزمن، أجيالا متوارثة الحكم والجاه والملك والثقافة، فإنه لم تكن له القدرة على تحقيق الصبغة الأوروبية في ذاته، وأن يتمكن من أن يكون أوروبيا، وهذا لأن الأرض التي فتحها العرب لم تكن أرضا أوروبية في ذلك الوقت، لأن أغلب سكانها كانوا عربا، بينما كانت تعيش فئات نادرة من أوروبا، وبخاصة إيطاليا واسبانيا وحتى اليهود، كأقليات خاضعة لقوانين عربية. و ربما لهذا يرى الكثير من النقاد أن ادوارد سعيد لم يثر هذه النقطة بالجدل، رغم تواجد الكثير من الموروث الأدبي الأكثر إقناعا، والذي كان بإمكانه استنباطه من كتابات المستعربين المهتمين بالحقول التقليدية للدراسات الإسلامية، التي لم تهتم بمسألة الفتوح وسيطرة العرب على أوروبا.[2]

(1) ينظر: ماريا روزا مونيكال، الدور العربي في التاريخ الأدبي، ص42.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص42 - 43.

ويتضح من خلال هذا أن السيطرة الكلية في مختلف المجالات، ولاسيما في المجال الإبداعي الذي يختص بالأدب، هي التي تفرض المركزية التي تداولت بين العرب في القرون الوسطى والغرب بعد سقوط الحكم الإسلامي في أوروبا، وهذا التداخل بين العرب والغرب في مجال الآداب و دراستها يبدو أنه رسم علاقة أساسية بين الأنا والآخر في بناء كل واحد منها صورة لذاته، والتي أضحت تمثل المحور الأساسي للمعرفة العلمية، سواء كانت هذه العلاقة تربط شعوبا وقبائل ،أو حتى مجتمعات وأمم. لأن معرفة الآخر تيسر مبدأ التعامل معه وفق أي صورة عرفناه بها، فإذا عرفناه دون واسطة نستطيع أن نتعامل معه وفق الواقع المباشر الذي يعيشه، وقد تكون صورة الآخر غير مطابقة لواقعه إذا عرفناه من خلال تآليف كالآداب التي أبدعها أدباء إما عايشوا أو لم يعايشوا واقعه، إذ أن الإنتاج الأدبي والقصصي للصورة الأخرية ما زالت محل اهتمامه في مختلف البيئات الثقافية.[1]

غير أنه من غير اللائق أن نحكم على الأدب بأنه مازال يمثل إسهاما بالغا في تشكيل هوية الأنا والآخر في الحاضر، كما مثله في الماضي، بتقديمه عالما إما خياليا وإما واقعيا بصورة صادقة، يولدها الإبداع الأدبي دون افتراض نظرة الأديب الصادقة في عرض تفاصيل ذلك العالم.[2] إذ يبدو أن ما يعرضه المبدع من عمل أدبي غير خاضع للمراجعة العلمية المعتمدة في الواقع، لأنه غير مطالب بعمل مشروط الصدق بالنظرة الواقعية للآخر، وعالمه الذي يخوله لأن يثبت ذاته.ولعلّ هذه الحرية والإطلاق في الإبداع الأدبي تسمح للأديب بأن يخلق عالما جديدا، له واقعه الذي يرغب فيه بحسب ما يتخيله أو خلق عالما لا وجود له أساسا، أي افتراضي الوجود ذو سمة معروفة، تجعله يعتبره عالمه الذي يمثل واقعه الحق لنتاجه الخيالي الخاص.

كما وأن أهمية الأدب في إثبات المركزية أو الدونية لم يتوقف عند هذا الحد، إذ أن هناك أثر فعال للعمل الإبداعي الأدبي في توجيه الأغراض السياسية ذات الغطاء الثقافي، وبخاصة

(1) ينظر: فتحي أبو العينين، صورة الذات وصورة الآخر، ضمن كتاب صورة الآخر، ص813.
(2) أبو بكر أحمد با قادر، صورة الآخر في رواية المهدي لكونيل، ضمن كتاب صورة الآخر، ص889.

الفنون الشعرية التي مثل قائلوها العنصر الأساسي في توحيد الرؤيا، لنعت الذات الأخرى بالمركزية والأنا بالدّوني.

والثابت أنه لدى دراسة الجوانب الفنية في الشعر والملاحم نلمس الآثار التي يتركها الشعر عن متلقيه، وذلك قياسا على بيت واحد من قصيدة يتراوح غرضه بين المديح والهجاء في الأدب العربي، الذي كان يمثل الجانب الشعري فيه ديوان العرب الذي يعتزون به.

لكن ما يمكن إثارته هنا هو الأدب الغربي ودوره في إثبات الهوية المركزية على حساب آداب العوالم الأخرى وهوياتهم ،وبخاصة العرب، الذي كان يطمح الغرب في تحقيق دونيته وهامشيته، التي لا تجد القدرة على مجابهته ومواجهته بصوره تثبت ذاته الندّية. ومن هذا الأدب الغربي الذي كان يعمل على تصاعد المدّ السياسي لإثبات المركزية الغربية الملاحم، كملحمة **رولان**، التي كان ينشدها جيوش الصليبية أثناء توجههم للشرق الإسلامي، والتي كانت تبث فيهم نوعا من الحماسة والرغبة في تشويه صورة الإسلام والمسلمين قصداً، مما أسهم في تحديد صورة معينة في ذاكرة كل غربي قديما وحديثا، و تقديم العالم الإسلامي وبخاصة العربي منه على أنه يمثل الدّونية والهامش للمركزية الغربية.[1]

كما وأن من الفنون الإبداعية الأدبية التي أسهمت في تحديد الصورة النمطية للعربي والمسلم معا، وترسيخ أناه الدّونية التي جعلته يستسلم لها فن الرواية، ومن بين الروايات التي مثلت هذا الجانب رواية "المهدي" لـ **كونيل** الذي أهدى في بدايتها إهداء من نوع خاص تمثل في "إلى كل المؤمنين بالإسلام نرجو أن لا تعميهم بساطة وشمولية دينهم عن الأخطار المحذقة بهم".[2] وهذا الإهداء يبدو في ظاهره غريب فيه تنبيه للعرب والمسلمين، لكن في باطنه يضمر ضغينة وعداء كبيرين للإسلام والمسلمين والعرب.

(1) ينظر: أبو بكر أحمد با قادر، صورة الآخر في رواية المهدي لكونيل، ضمن كتاب صورة الآخر، ص889.
(2) المرجع السابق ، ص895.

والمطلع على رواية "المهدي" لـ **كونيل** يجدها تقدم للقراء شواهدا على أن الدين المسيطر يقود إلى عاقبة وخيمة[1]، إذ أن هذا الدين إذا طغى على اتجاهات المجتمعات في مختلف المجالات، إما سياسية وإما ثقافية وإما اقتصادية وغيرها مما يخص المجتمع، فإنه يكون مضطهدا لتلك المجتمعات ومجالاتها الحياتية. ولعلّ هذا النوع من الرؤى يستشير القراء ويجعلهم ينظرون نظرة ساخرة للمجتمعات التي اضطهدها الدين بمعتقداته وأعرافه، مما سهل تجسيد مطامع الغير لها، والذي لم يوجد على أية ملّة معينة، كما يكون شعور ذلك القارئ نابع من حالة رثاء وحزن نفسيين؛ بأن هذه المجتمعات المضطهدة من قبل الدّين ـ والمقصود الدّين الإسلامي ـ تكون مجتمعات مستضعفة، ليس لها القدرة على حماية ذاتها التي ينجم عنها حماية مصالحها المنتهكة.[2]

ومما لا ريب فيه أن رواية "المهدي" لم تعكس صورة العالم الإسلامي بوصفه عالما يعجز عن تحقيق ذاته، وترسيخ وجوده بين مختلف الحضارات فحسب، بل أيضا يمكن أن نلمس فيها أن هذا العالم الإسلامي والعربي اخترعته المخيلة الغربية بتلك الصورة، نظرا لما تضمره من عداء غربي يعمل للسيطرة عليه، بسبب مساعيه الاستغلالية، كما يرسمه في مخيلته أيضا على أنه غنيمة يستسيغها ويتحين فرصة الانفراد بها، ومن ثمة رصدها. ومن هنا يتضح للقارئ أنه ليس فقط المجتمعات المضطهدة دينيا تثير السخرية والتهكم، مما يسمح بالنظر إليها نظرة دونية، بل حتى المجتمعات المتحضرة بما تكتسبه من ثراء وخبرات تفتح لها المجال لإثبات الذات الاستعلائية، يمكن أن ينظر إليها نظرة دونية بسبب الفكر البدائي الذي يعشش في مخيالها، و يفرض نفسه على إلزامية تغيير حياتها المادية، التي لا تتغير إلاّ بالهيمنة على الآخر، إضافة إلى ما تظهر من سلوك وفكر معاد، لا يحمل سمات التحضر المناسب للعصر الحديث، باتجاه العوالم الأخرى التي تظهر وكأنها هامشا بالنسبة للعالم الغربي.[3]

(1) أبو بكر أحمد يا قادر، صورة الآخر في رواية المهدي لكونيل، ضمن كتاب صورة الآخر، ص896.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص896.
(3) ينظر: نفسه، ص896.

ويبدو أن رواية "المهدي" لـ **كونيل** تضمر في داخلها ضغينة الغرب وحقده على العرب والمسلمين معا، والذي حاول أن يفرض ذاته إما عسكريا وإما سياسيا، حيث أن نظرته إلى ما يقابله من عوالم أخرى ذات حضارات عريقة يمكن حصرها في توجيه مطامعه إلى فرض السيطرة والهيمنة عليها، وذلك باستخدام القوة وتسخير تقنياته ومعارفه إذا ما صرفا النظر عن الهوية المركزية الغربية[1]، التي حاول أن يحققها بالإبداعات الأدبية التي اتخذها غطاء لمصالحه.

فالاستشراق وخلفيات الإمبريالية لم يتوقفا عن اتخاذ الإبداع الأدبي عطاء لتجسيد مطامع الغرب في أرض واقع الغرب والشرق معا، بل وصال إلى حدّ تعجيز العربي عن تحقيق ذاته وكينونته، وهذا يظهر جليا في كتابات المستشرقين عن هذا العربي، الذي لا يستطيع معرفة ذاته وتجسيدها في واقعه، في الوقت الذي يوقن المستشرق ذاته، ويدرك واقعه، ويصبغ العربي والمسلم بصبغة سلبية.

وقد ضل العربي على هذا الوضع بصبغته السلبية، إلى أن جاء عصر النهضة العربية، والذي كان في نظر بعض النقاد وغيرهم مجرد صحوة، غير أنها تحمل في ثناياها إمكانات تجسدت كآثار انعكست على الأقطار العربية، جعلت العربي يستقظ ويتحرّر من القيود المفروضة عليه من قبل الغرب، إذ أمام هذا التيار الغزير للإنتاج الإبداعي الأدبي، الفائض من مخيال الأدباء المبدعين لم يستطع أي أحد مقاومته، لأن وجود أجناس أدبية مختلفة الأنواع لم يسبق لها أن عرفت في عصور العرب المتوهجة بالإبداع الأدبي والحضاري ـ كالمسرح مثلا والتراجم الذاتية وخاصة القصة القصيرة والرواية ـ كانت مؤشرات دقيقة على أن هناك نهضة قادتها ثورة عقلية وأخلاقية، تضاهي في مضمونها ما أبدعه الغرب من إنتاجات أدبية في عصر النهضة الغربية.[2]

(1) أبو بكر أحمد يا قادر، صورة الآخر في رواية المهدي لكونيل، ضمن كتاب صورة الآخر، ص901.
(2) ينظر: أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ص88.

والواقع أن الإنتاج الإبداعي الأدبي العربي الذي جاء بعصر النهضة، و تحديدا الفن الروائي منه، قد اضطلع بالمسؤوليات في تنوير عقل الأدباء والقراء بضرورة إثبات الهوية العربية، والانتقال بها من مستوى الدونية إلى مستوى المركزية. ونظرا للدور الذي اكتسبته الرواية من خلال الرواج و الانتشار لما لها من موقع خولها لأن تكون نموذجا يحتذى به في الشكل والمضمون، يسعي على رحب أوسع لربط الأواصر بين النتاجات الأدبية من مختلف الثقافات، تمكنت من أن تجسد صورة إيجابية لهذه الأمة قابلة للتأثير، كونها أداة عاملة على نجاح هذا الاكتشاف الجديد من النماذج الأدبية. ولعلّ ما يلاحظ هو أن هذه الصورة الإيجابية التي تريد الرواية كفن أن تمنحها لأمتها العربية لا تظهر في واقعها إلاّ أنها موجهة لأبناء هذه الأمة، إذ أن في الوقت الذي ينوي أصحاب هذا الفن عرضه على العالم الغربي الحالي فإن دون ريب أن الغرب سينظر لها كمرآة سحرية يظهر من خلالها ما يمكن أن يحدث شأنها في ذلك شأن التاريخ الذي عكس واقع المجتمعات و الأمم، ومن هنا يتراءى لهذه الرواية أنه لا يمكنها القيام بأي شيء آخر مغاير غير أن تضمن استمرارها.[1]

غير أن هذه النظرة المتأصلة عند الغرب لا يمكنها أن تنظر إلى إسهام النتاج الأدبي غير الأوروبي إلى آداب العالم، ولا يمكنها أن تنظر لفن الرواية على أنها فن مستمد من الأدب الغربي سواء في الشكل أو المضمون. وعليه فإن اعتبار الأدب الأوروبي هو "النموذج العالمي" الذي يفرض ذاته، ويمكن للآداب الأخرى محاكاته، إذا ما ربطناه بالموروثات الأدبية القديمة، فإنه يعتبرها أقل منه شأنا، وينظر إليها على أنها تمثل هامشه الذي يعيره اهتمامه، كونه لا تربطه أي علاقة بأوروبا كلها.

وربما إذا ما نظر الأدب الأوروبي إلى تلك الآداب التي تبدو في نظر دونية، فإنه ينظر إليها وفق نظرية **داروين** في "الارتقاء والتطور" بأنها آداب في جوهرها بدائية لأنها نهضت على حساب آداب الإغريق والرومان. أما إذا حدث العكس وارتقت الآداب العربية على حساب الآداب الغربية فيمكن اعتبار الآداب العربية امتدادا للآداب الغربية[2] ومن هنا يمكن

(1) ينظر: أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ص182.
(2) ينظر: فرانكا سينوبولي، الأدب الأوروبي من منظور الآخر، ص119.

القول أن الغرب يعتبر نتاجه الأدبي أصلا ولذا يتوجب أن يصبح النموذج العالمي، ومنه يسمح بتحقيق الذات المركزية. في حين أن كل ما عداه من آداب يمكن أن تصنف في خانة الدونية ويتوجب عليها أن تسلك سبيل المحاكاة.

وما يمكن استنباطة بكل شفافية هو أن الغرب وما يملكه من سيادة ثقافية تحولت إلى مؤسسة تعمل على بناء اديولوجي يوجد نظرية المحاكاة، سعيا منه على وضع الأدب في خانة الأشكال المستقلة مطلقا عن باقي المجالات الأخرى ومن ثمة ترفض أن يتفاعل الأدب مع أي مجال يخص المجتمعات وصراعاتها كالسياسي والعسكري والسلطوي وغيره. أما إذ حدث العكس فما يمكن لهذا الأدب إلاّ أن يصنف في خانة أشكال التعبير غير الأدبية.[1]

والواقع أن الآداب والثقافة الأوروبية التي أبدعها و أنتجها المخيال البشري الأوروبي قد عملت أوروبا على توحيده كنموذج عالمي بناء على فكرة العالمية التي جاء بها غوته الألماني. وهذه الآداب تواجدت عبر صراعات و أحداث متوالية، منها هزيمة النازية وتحطيم آمال العرب و إحباطها إثر الحرب العالمية الثانية، ثم بعد ذلك في مواجهة الحرب الباردة بين الاشتراكية والرأسمالية. ولعلّ هذه الوحدة فيما بين آداب أوروبا دفعت ببعض الدول العربية إلى محاولة تبني فكرة الوحدة كسوريا وفلسطين والعراق ومصر، هذه الوحدة التي تجمعهم ثقافيا لدفعهم إلى إثبات هويتهم العربية واكتسابهم القوة التي تمكنهم من مواجهة أي خطر خارجي محدق.[2]

غير أن وحدة الآداب العربية تختلف في مضمونها عن وحدة الآداب الأوروبية وإن كان هناك ما يجمع بينهما من سمات، إذ أن دعاة الأدب الأوروبي يدّعون المصداقية العالمية وأن كانت آدابهم تضمر في داخلها فكرة الاستعلائية. غير أن دعاة الأدب العربي يحاولون إثبات ذاتهم يتقيد تلك المصداقية العالمية التي يدّعيها الأوروبيون كما يحاولون أن يظهرون أن تجسيد الأدب الأوروبي كنموذج عالمي له خلفيات تدعمه تتمثل في زرع بذور الامبريالية

(1) ينظر: فرانكا سينوبولي، الأدب الأوروبي من منظور الآخر، ص119.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص125.

الثقافية التي تعمل على استضعاف العالم العربي و إبقائه خارجا مهمشا تستعلي عليه أوروبا باعتبارها المركز الذي لا يتزعزع إلاّ أن هناك الكثير من الذين يدعمون فكرة العالمية ولا يشككون فيها وفي كونها قسرية الطابع، تحمل في ثناياها بذور الامبريالية الثقافية ولعل هذا التعبير أشار إليه ادوارد سعيد الذي وجه نقدا لاذعا للاستشراق باعتباره غطاء للامبريالية الثقافية والذي خدم المركزية الأوروبية.[1]

كما أن معاملة الأدب حرفيا باعتباره يمثل الواقع يجعل المجتمعات تنظر إليه على أنه المصدر الأساسي لنقل صورة عن الواقع الذي استوحاه منه الأديب. غير أن الواقع الذي يمثله الأدب الغربي وبخاصة القصصي منه، والذي ينظر إليه على أنها يتساوى والعظة الدينية أو الأخلاقية، تجعلنا نقترب نوعا ما بشكل خطر من وضع تصاعد فيه المد السياسي وضغوطاته المنبعثة من السلطات التي تمثل الجانب الديني، مما يدفع بالأديب بالتقيد وعدم التعبير بحرية عمّا يهم الوسط الاجتماعي.[2] وهذا ما يتولد عنه الاستسلام والصمت دونما تحرك شجاع من العرب يدحض الجبن، و يسهم في فرض الهوية العربية كذات ندّية متضامنه دونما أي خوف في مواجهة قمع حريات التعبير وما يترتب عنها من فرض آراء.

وعليه يمكن القول أن فرض الذات العربية وجعلها توجه الذات المركزية الغربية لا يتوقف على الإبداع العربي في المجال الأدب وحدة، و إنما في المجالات الإنتاجية الأخرى كعلوم الاجتماع والنفس وحتى الكلام وغيرها. إلاّ أن مجال الإبداعي الأدبي هو الذي يمثل الجانب أكثر اهتماما، وخاصة بإخضاعه للمقارنة، وذلك إذا ما تناولت بالضرورة الأسس العلمية التي يرتكز عليه الآخر من وجهة الاختلاف لا التطابق.

والواقع أن دراسة الاختلاف أصبحت علما يركز عليه الأدب المقارن عند تناوله الظاهرة الأدبية بالدراسة، والتي تظهر ما للآخر من صورة تعرض لها فيما تدعيه بالموضوعية العلمية ،تحمل مواصفات المغايرة المصبوغة بما يعرف بالاختلاف والآخرية.[3]

(1) ينظر: ادوارد سعيد، الاستشراق، ص156.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، خيانة المثقفين، ص133 - 134.
(3) سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص205.

ويبدو أن الآخرية في جميع حالاتها إنما نتجت ونتج عنها الأنا في الوقت نفسه؛ لأنها خرجت منه وخرج منها، فما يتضح أن الآخر يتضمن لخطة مؤسسة و أسطورية تسهم في تواجد الأنا والعكس صحيح. غير أن هناك لحظة تاريخية، تلغي هذا التخارج وتحوله إلى تداخل يدمج الأنا في الآخر ضمن بنية معقدة.[1] ومما يتراء لنا من خلال هذا كله هو أن الإبداع الأدبي، إما كان غربيا أو عربيا، أسهم بقدر كبير في إيضاح صورة الأنا والآخر، وما يزال يعمل جاهدا على إعطاء كل واحدة منهما، الصورة المستحقة التي تظهره كذاتا مركزية تستحق صفة المركزية، أو كذاتا دونية تستحق التهميش. أو في اعتبار الذاتين ندّين لبعضهما البعض مما يجعل عامل التحدي يتصاعد بينهما، من أجل إثبات كل منهما هويته الذاتية التي تميزه عن آخر.

(4-2-4) شرعية النظرة المتعاكسة (التماهي والنظرة الندّية):

كان الشرق بالنسبة لباقي العوالم يمثل العالم المنتظم الذي يعتمد على قوته العسكرية والمادية والروحية، التي يغزو بها المناطق التي تفصله عنها الحدود البرية والبحرية، عن طريق الفتوحات الإسلامية التي قادتها جيوش العرب والمسلمين على أيدي الفاتحين الذين دخلوا بلاد الفرس والروم مرورا بالمغرب فوصولاً إلى أوروبّا التي ما إن أدركت أن خطر الاكتساح يحوم عليها حتى قامت بتوجيه باحثيها وتسخير جهودهم إلى الدأب في معرفة الشرق عن طريق ما أسموه بالاستشراق الذي أضمر امبريالية و ضغوطا ثقافية غربية تقف أمام احتمال نهاية مرهبة لأوروبا على أيدي العرب والمسلمين.

وبالنظر إلى ماضي الشرق و تخمين أوروبا في ممارسة الضغوط عليه وترويضه وفق مصالحها السياسية قبل كل شيء، فإن النظرة اليوم تغيرت نوعا ما إذ لم يعد الشرق ذلك الشرق المستضعف الذي يحتاج إلى تطوير غريب ينير له دروبه التي اكتسحها ظلام الضغط الاستشراقي من أجل رصد معرفته إلى الغرب. إضافة إلى ما عرفه من اهتمام فيـما بيـن

(1) علي كنز، الآخرية والتراتب، ضمن كتاب صورة الآخر، ص657.

الحربين العالميتين الذي تحول بعد إزاحة الحدود الإقليمية تفادي الآخر إلى إثبات ثقافي للذات التي أصبح الشرق اليوم طرفا يشارك في الجدلية الجديدة الصاعدة لوعيها. وربما هذا مردّه إلى أن الشرق أضحى يمثل تحدّيا أكثر ممّا عرفه سابقا. إضافة إلى تراجع السيطرة والهيمنة الغربية على باقي بلدان العالم بسبب تراجع هيبة الغرب نظرا لما يعانيه من أزمة ثقافية حادة.[1]

وإذا ما قارنّا بين الغرب الذي أثبت وجوده على حساب الشرق وبين هذا الشرق الذي تحول من القوة إلى الضعف في فترة ازدهار الاستشراق، هو أن الشرق نجده يمثل التراث العريق الضارب في أعماق التاريخ منذ القدم، بينما يمثل الغرب الحداثة التي استمدت أصولها من تراث الشرق ومن هنا تبرز "الثنائية" التي تربط الشرق بالغرب بطريقة جدّ غربية.[2]

وربما بهذه النظرة يتراجع صدى امتياز الغرب ومركزيته التي طالما فرضها على الشرق وبخاصة العرب منذ وصول الإسلام إلى ديار الصليبية. إذ انعكس الوضع فبعد أن أصبح العالم الغربي مركزا يتوجه العرب إليه لإتمام دراساتهم وبحوثهم بعدما كان العالم الإسلامي يمثل ذلك فيما سبق، صار اليوم هذا العالم بما فيه من أمم يغض بصره عن الابتعاث إلى العالم الغربي والتعلم وهو ما عبّر عنه السير هاملتون جب: "لم يعد في وسعنا أن تتوقع من شعوب آسيا وأفريقيا أو أوروبا الشرقية أن تأتي إلينا وتتعلم منّا فيما نجلس نحن في أمكنتنا باسترخاء، بل ينبغي أن نتعلم عنهم من أجل أن نتعلم كيف نعمل معهم في إطار علاقة أقرب إلى معطيات التبادلية".[3] ومن هنا ينبغي أن ينظر العربي إلى نفسه ماذا يمثل بالنسبة لعالمه؟ وماهو دوره الذي يلعبة فيه؟ وكيف ينظر إلى الآخر؟ ومن ثمة يتمكن من إثبات ذاته الذي طالما عكستها الذات المركزية الغربية على أنها مجرد هامش دوني.

ولكي يثبت العربي ذاته وينظر إلى العالم المقابل له نظرة ندّية، يفرض بها وجوده عليه كآخر يتعامل معه معاملة تتأسس على معطيات التبادلية، لابد أولاً وقبل كل شيء أن يعاين

(1) ينظر:ادوارد سعيد، الاستشراق، ص306.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص317.
(3) نفسه، ص322.

الدراسات الشرقية التي أقيمت على الشرق، والتي كان هذا العربي يمثل الطرف الأول المستهدف فيها، معاينة تتوقف على كون هذه الدراسات الشرقية تمثل الأداة التي تخدم سياسة الغرب في فرض سلطويته، العاملة على توجيه العرب بحسب مصالحها لعالم خاضع لها، لا معاينته كنشاط بحثي مبتغاه الوصول إلى المعرفة من أجل المعرفة.[1]

ومن هنا يتضح أن الحقيقة الفعلية التي تفرض عالمي الشرق والغرب في الواقع، والتي أنتجها الخطاب الاستشراقي طبقا لما يفصل الشرق عن الغرب من حدود جغرافية، بهدف تحقيق المعرفة لتحقيق السلطة والتي ظهر من خلالها الشرق كاختراع غربي؛ فإن السمات التي يضمرها الحقل الاستشراقي خلف خطابه لإدراك المعرفة الثقافية للعالم الشرقي، لا تختلف في جوهرها عن سمات السلطوية التي تضمرها سياسة الإمبريالية الثقافية، حين يستدعي الأمر التدخل في جميع مجالات الحياة التي تخص الشرق، وهو ما يسمح لأن يكون هذا التدخل شرعيا في إقامة ذات الآخر، التي ظلت دونية مقهورة طالما هناك ذاتا مركزية يمثلها الغرب.

ثم إن تواجد الشرق والغرب كضدّين لا يتوافق مع الواقع الثابت؛ إذ أن تغير الواقع يتوقف على توالي الأجيال الشرقية والغربية وتغير أفكارها ومبادئها. ولكن رغم هذا فإن الشرق والعرب ظلا يمثلان مزيجا يدعو إلى الدهشة بين ذات تمثل التجريبي وأخرى تمثل الخيالي. وربما من هنا يتراءى أن الشرق كفكره رائجة في العالم الغربي مستمدة من دوافع الهيمنة وفرض السلطة عليه، للتمكن من مواجهة خطورته دفاعيا، نظرا لما يصبغه من دين تمثل في الإسلام الذي اكتسح العالم في أبعد مناطقه، وأصبح يهدد الغرب في عقر دياره.[2]

وبالرجوع إلى ما فعله الاستشراق كحقل لإدراك المعرفة الثقافية والإمبريالية الثقافة معا داخل الشرق بعربه و عجمه، يستطيع الباحث العلمي العربي خاصة أن يثبت ذاته وعالمه الذي ينتمي إليه، وذلك من خلال مواجهة الغرب وجها لوجه بصورة ندّية، نابغة من الذات

(1) ينظر:ادوارد سعيد، الاستشراق، ص322.
(2) ينظر:ادوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص102.

العربية فكرا وثقافة، واستحضارا لأمجادهم وتذكرهم لما قاموا به من أعمال إيجابية، تدعم ما يحاولون القيام به من مواجهات معرفية ثقافية باتجاه الغرب.

غير أن مهمة الباحث العلمي لا تتلخص في الفصل بين الصراعات عن بعضها البعض، وإنما يتوجب عليه أن يسعى لربطها ببعضها البعض، إذا ما أغفلنا جانب الصراعات والطغيان، إذ أن القيام بإبراز ما تتسم به كل ثقافة من تطور يستدعي استحضار هويتين متضادتين يتمثلان في الأنا والآخر، الأنا المنافسة التي تمثل الشرق (العرب)، والمختلفة عن الهوية المنشأة التي تمثل الغرب اللذان يبتعدان عن السكون والصمت، لأنهما يتحركان بفعل السيرورة التاريخية، وما تتضمنه من مجتمعات وأفكار سلطوية توجهها السياسة التي تمثل النزاع المهيمن والموجه لما يركن تحتها من مجتمعات.[1]

كما يتوجب على الباحث العلمي العربي حين يكون بصدد إثبات ذاته وفرض كينونته بندّية؛ أن ستعمل لغته القومية التي تستقطب لها منظورا يختص بها[2]، بسبب ما يضفيه عليها من صبغة خاصة بأفكاره تميزها عن لغة الآخر الذي يتلقاها، ومن هنا يكون استخدامه لها استخداما غير مرهونا بأنها تمثل لغته الأم، التي تلائمه دون غيرها من اللغات التي رسمت لنفسها طريقا للنجاح، فأصبحت حيّة بفضل الاستخدام الدائم لها في مختلف المجالات، وعلى جميع الأصعدة والمستويات في المحافل الدولية، وهذا رغم ما يتواجد من لغات متعددة تتوجه كل واحدة منها إلى اختصاص معرفي تبحثه بحسب الطريقة التي تراها هي الأنسب، كما يقابلها هناك من المعارف ما يستدعي نوعا خاصا من اللغات التي تستطيع البحث فيها، وذلك وفق قوانين تساعد على البحث المستفيض، البعيد كل البعد عن تحكم أي شيء فيها خارج عنها.[3]

والملاحظ أن زمن زعامة الغرب واعتلائه المركزية قد تراجع بسبب تراجع الخطاب الاستشراقي وما سخر من أجله، ومن هنا تراجعت نظرته للآخر (العربي) باعتباره مدرجاً

(1) ينظر:ادوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص102 -103.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، صورة المثقف، ص41.
(3) ادوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص254.

أومقصيا من التصنيف الاجتماعي. وربما هذا التراجع كان بسبب ما شهده العالم الغربي من أزمات حادّة في تواجد كتابات مضادة تخص مجال الهوية وجدليته، وهذا من منطلق الوعي الذاتي الذي كان متولدا عن نتاج ثقافي دامي مع ذلك الخطاب الغربي بمختلف أشكاله، كما وقد مضى زمن الخطاب الاستشراقي الذي فرضه الغرب بسبب الكتابات، وعلى وجه التحديد كتاب "الاستشراق" لـ **ادوارد سعيد** الذي قلب الموازين رأسا على عقب في ميدان البحث العلمي والعوالم التي يختص بها.[1] إلاّ أن ما يتضح هو أن كتاب الاستشراق كان هدفه تحرير المثقف والباحث العلمي العربي من قيود الغرب، وإمبرياليتهم التي تدّعي الثقافة والمعرفة، بالإضافة إلى التأليف على نهجه، لكن ما يدعو إلى العجب والاندهاش هو أن هذا الكتاب لم يجد من العرب من استقبله بحفاوة وسعى على ترديد صداه في كل الأصقاع العربية. وذلك دون ريب لغياب حقهم في ممارسة الديمقراطية بحرية في المجال الفكري والثقافي في مختلف البلاد العربية، فلم تحقق له الاستجابة في الاطلاع عليه إلاّ من الفئة النادرة المثقفة.

ومن هنا يمكننا أن نعد الباحث العلمي العربي هو المسؤول الأول والأخير التي تقوم عليه المعرفة لكن شرط أن يتحرر من قيوده المفروضة عليه مسبقا، حتى يستطيع التعبير عن عالمه كناطق رسمي باسمه وإضافة إلى اللغة واستخدامها والكتابة وممارستها واغتنام فرصة تراجع الخطاب الغربي ضعفه، يمكن الباحثين والمثقفين العرب أن يغتربون في عوالم غير عوالمهم في إطار ما يسمى بالمنفى الذي يهيئ له الوضع حتى يعيش كإنسان يقف كرمز هامشي بعيد اكتساب الجوائز والامتيازات يتمكن من استمداد بعض الأمور الإيجابية التي تساعده على دعم ذاته وإثبات وجوده بعدما كان يعاني من الخرية الهامشية.[2]

وما يلاحظ هو أن هذه النظرة الندّية التي يتوجب على العربي ـ مثقفا كان أم باحثا. قارئا أم عالمًا ـ أن يقوم ويعمل بها في آن واحد. هو أن نقوم أولاً على ندّية للاستشراق الذي ظهر كعلم وسخر كل المعارف والمعلومات عن العرب حتى يتمكن الغرب من التسلط والتمركز عليه إذ عليه أن يعرف آخره وما يكّن له ويضمر وأن لا يتحول طرح المواضيع العلمية

(1) ينظر: إدوارد سعيد، الاستشراق.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، صورة المثقف، ص68.

المتخصصة بالغرب من التركيز على كيف توجد ذاتها إلى كيف نرى آخرنا؟[1] بل العكس إذ يكون التركيز على كيف نواجه آخرنا بندّية، وإن كان مركزيا استعلائيا على ذاتنا؟ إذ في الوقت الذي يعيش فيه العربي في تحول نجد الغربي يعمل جاهدا ليكشف عن آخره ويعرفه حق معرفته حتى يتمكن من تسييره وفق ما يراه مناسبا له، وعلى هذا الأساس لابد أن يستفيق العربي والمسلم و يستيقظ من سباته وغفلته، ويتوجه إلى دراسة العالم الآخر الذي أضحى مركزية وجه العام والخاص، دراسة من ناحية الشكل والمضمون، جغرافيا واجتماعيا، ومعرفة نقاط قوتهم التي مكنتهم من التقدم العلمي والتكنولوجي، وربما هذا يتحقق بما يسمى بعلم "الاستغراب" كمقابل "للاستشراق"[2] كحركة مستحدثة لمعرفة الغرب ودراسته فعالة تسمح الوقوف أمامه ندا لند بدلا من الانغلاق على الذات والتعامل مع الآخر معاملة لا تخرج عن إطار المناسبات ممّا يبعدها عن الليونة التي تخلق له مكانة داخل المجتمعات الاستعلائية المتحضرة. وربما هذا ما يمنعها حتى من رؤية صورتها في الآخر باعتباره مرآة مزدوجة الوجهين، وجه يعكس الذات بصورة حسنة أسهمت هي في تواجدها ووجه يعكس الآخر بصورة حسنة أسهمت تلك الذات بإيجادها هي الأخرى.[3]

ويبدو أنه مهما كان كل طرف منغمسا في البحث عن ذاته مهتما بحل ما يخصه من مشاكل؛ فإنه لا يستطيع أن يخرج بحقائق ترتكز عليه تلك الذات من أجل إثباتها، إلاّ إذا أولى من الاهتمام بالطرف الآخر[4] ما يستحقه حتى يسهم في بناء تلك الذات بهوية تستحق مكانة تفتح مجال المساواة بين هوية الطرفين. غير أن ما يمكن أن يظهر جليا هو غياب الحوار بين الحضارات والثقافات المختلفة، إذ أن وجود حوار بين هذه الحضارات يسمح بالتعريف على الآخر ويفتح المجال للاطلاع عليه. وربما هذا يمس أكثر فأكثر العرب والمسلمين الذين طغت سلطوية إسرائيل على توجيههم وفق ما تراه مناسبا لها. وعلى هذا يجب أن نضع أنفسنا أمام

(1) ينظر: حسن موسى الصفار، (كيف نقرأالآخر؟)،ط1، الدارالعربية للعلوم، لبنان، 1425هـ/ 2004م، ص29.
(2) ينظر: حسن موسى الصفار، (كيف نقرأ الآخر؟)ص32.
(3) ينظر: جورج طرابيش، صورة "الأخرى" في الرواية العربية من نقد الآخر إلى نقد الذات في أصوات سليمان فياض، ضمن كتاب صورة الآخر، ص802.
(4) ينظر: منذر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب، ضمن كتاب صورة الآخر، ص82.

جدلية ندّية قائمة على أساس بناء الذات، وفرض وجودها على الآخر، ومن هنا يصبح لنا مركزا نواجه من خلاله الآخر يخلقنا كطرف في الحوار والجدلية الدائرة بين مختلف المثقفين من جنسيات مختلفة، فضلا عن جدالنا بعضنا في أمور لا تستحق العناء والاعتناء.[1]

غير أن ما يمكن ملاحظته هو أن رغم كل هذا هو أن جزء كبير من الأفكار، التي تنتجها العلوم الإنسانية، والتي تدخل ضمن مشروع إثبات الأنا والآخر عبر الحوار والجدلية يقوم على مفاهيم أساسية مختلفة باختلاف منظور الهويات، مثل: الاختلاف والتنوع الثقافي، والتعدد اللغوي والعرقي والديني. وربما هذه المفاهيم مثلت للفكر عرقلة و حواجزا أعاقته. كما وأنها تبعث من واقع إنساني صار فيه اكتمال الوعي بالذات شرطا لمعرفة الآخر الذي أضحى حاضرا متسما بالاختلاف عنه تلك الذات.[2]

ومن هنا يمكن القول أن؛ مثلما صنع الغرب مركزا استعلائيا له بفرضه لهويته الذاتية عبر شتى الوسائل، بدءاً بالمعرفة الشرقية وصولا إلى الإمبريالية الثقافية، مما سمح له بأن يصنف العرب في خانة الهامش والدّونية؛ فإن العربي بإمكانه بما يملكونه من ماض مجيد وعريق واستحضاره مع دراسة استغرابية للغرب، يستطيع أن يفرض نظرة ندّية تمكنه من الاستصلاح من الخانة الهامشية الدونية ،ويثبت هويته الذاتية بمحاذاة مع الغرب، في إطار ما يسمى بالمساواة مع الغير في خانة المركزية.

(1) ينظر: ادوارد سعيد، الثقافة والمقاومة،ط1،تر:علاء الدين أبو زينة،دار الآداب، لبنان،2006م،المجلس الأعلى للثقافة، مصر،2007م، ص114 - 137.
(2) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص207.

(3-4) الأدب المقارن وما بعد الكولونيالية:

(1-3-4) التجربة ما بعد الكولونيالية* والبعد الاستشراقي:

إن المتطرق لحقلي الاستشراق والأدب المقارن بالدراسة والتمحيص، يتراءى له حتما مجال "الدراسات ما بعد الكولونيالية"، والتي ترعرعت على حساب وهن الإمبراطوريات وسقوطها في منتصف القرن العشرين، وقد نتجت هذه الدراسات نظرا للتطرف الكولونيالي الذي عانى منه معظم سكان العالم. وقد أطلقت عدة صفات وتسميات على هذا المجال منها تسميات "دراسات ما بعد الاستقلال" أو "دراسات ما بعد الاستعمار الأوروبي" أو "دراسات علاقات القوة".

وقد نشأت "دراسات ما بعد الكولونيالية" عبر علاقة تاريخية مزدوجة بين بريطانيا والهند، وربما أول من طرح فكرة إشكالية ما يربط المستعمر بمستعمره ولفت له الأنظار، هو المؤلف الجزائري **فرانز فانون Frantz fanon*** في كتابه المعنون بـ: "المعذبون في الأرض 1961م"، إثر نقده اللاذع الذي وصفه بالجسد المجرد من العقل المتضمن لفكر آلي، وأكثر من ذلك هو في مختلف أحواله الطبيعية يمثل العنف القوي، الذي يستحيل أن يخرّ راكعا إلاّ عندما يتواجه مع هامة عظمى، تبدو في مجملها أقوى منه في ممارسة ضغوطه.[1] غير أن المتأمل **لادوارد سعيد** وكتابه الاستشراق، يجده بحق أقوى فرضية أثارت الانتباه والإعجاب، إضافة إلى النقد البناء بالفعل، تلك الفرضية التي ما فتئت أن تنمو حتى عملت على توسيع دائرة المقارنة، لتعم قضايا تدور في فلك ما تركه الاستعمار من أثر فيما ينتجه المبدعون من آداب، كانوا قد عايشوا اضطهاد الاستعمار لأوطانهم، وبهذا ظهرت إلى الوجود مجال "ما بعد الكولونيالية"في إطار حركة واسعة النطاق.[2]

(*) ما بعد الكولونيالية: صفة أطلقت على الثقافات التي جاءت ما بعد نهاية الكولونيالية، وتغطيها فترة النصف الثاني من القرن العشرين.

(*) فرانز فانون: مؤلف جزائري من أصول فرنسية، أول من طرح فكرة العلاقة التي تربط المستعمر بالمستعمر.

(1) Frantz fanon, Les Damenés de la Terre, Editions Maspero, Paris, 1961, P61.

(2) ادوارد سعيد، الاستشراق،(المطلع على كتاب الاستشراق بتمحيص وتدقيق عميقين يستشف منه خلفيات "إشارة صاحبه إلى المجال ما بعد الكولونيالي".

وهذه الدراسات "ما بعد الكولونيالية" كانت نتيجة لعجز النظرية الأوروبية على احتواء كامل الأعمال "ما بعد الكولونيالية" وما يمسها من تعقيدات، وما تجلّى عنها من ثقافات متنوعة رافدة من الدول التي كانت تحت الاستعمار، ثم بعد استقلالها استيقظت وحاولت فرض هويتها وذاتها، التي كانت في منظور الغرب أطرافا تابعة تمثل الهامش، لحظة مركزيتها التي خلقتها فكرة العالمية.

هذا التمركز الذي تحقق بسبب ارتقاء الأدب إثر مشروع إمبراطوري ثقافي، سرعان ما ظهر له ما يسعى إلى قهره من طرف عناصر أدبية "ما بعد كولونيالية"، لجأت المركزية إلى دمجه، و احتوائه عن وعي مقصود تحت بنيتها، ضمن إطار ما يعرف بالمحاكاة دونما أي ترحيب مستحق باستحسان من تلك المركزية الغربية.[1]

وقد خضع الأدب داخل المستعمرة إلى توجيه من حكام الإمبراطورية تحت سيطرة مباشرة منها. ومن هنا ظهر مقيدا مكبلا لا يقدر على إخراج ذاته، وتطويرها مقابل تطور آداب الدول المستقلة، الذي رفض التقييد والانقيادية للآخر، مما فتح المجال لظهور بوادر تواجد أدب "ما بعد الكولونيالي" حديث يستطيع التعبير عن نفسه، وقادر على فرض "مبدأ الندّية".[2]

ويبدو أن الآداب "ما بعد الكولونيالية" قد ترسخت ملامحها، إثر ذلك التهميش الذي تولّد عن تطور الآداب المستقلة، هذه الملامح التي تجسدت في تراجع الهيمنة المفروضة من الإمبراطورية البريطانية بسبب ظهور قوى أخرى إلى الواجهة، وفي اللغة التي تمثل الملمح الرئيسي القائم على المقايسة والمعيارية، أي استعمال اللغة المضطهدة مع تهميش ما عاداها

(1) Ibid: Edward said, the world, the tesct and the critic(london: faber, 1984.
نقلا عن بيل أشكروفت، غاريث غريفين، هلين تيفن، الرّد بالكتابة، ترجمة: شهرة العالم، ط1، المنظمة العربية للترجمة بيروت، المحرر العام، تيرنس هوكس، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، مارس، 2006م، ص19.
(2) ينظر: بيل أشكروفت، غاريث غريفين، هلين تيفن، الرّد بالكتابة، ص23.

من لغات، إضافة إلى المكان الذي يمثل النزوح عنه استبعاد العلاقة الوثيقة، والمعبر عنهابين الهوية والمكان.[1]

وقد كانت الكتابة في مجال "ما بعد الكولونيالية" تمثل ممارسة مختلفة، تناولت ما طرحه الأدب المقارن خلال مساره التاريخي، كما مثلت التعبير عن رغبة جامحة في تقييد الخطاب العربي الاستعماري الذي تمثله الحقل الاستشراقي، ومن ثمة غلق الاتجاهات التي ينوي التعامل معها كمجال جديد ظهر إلى الواجهة.[2]

كما أن ما أدّى إلى تصاعد مدّ الدراسات "ما بعد الكولونيالية"، هو ظهور انتقادات موجهة إلى آراء تتمثل المركزية الأوروبية في حدّ ذاتها، في أواخر النصف الأول من القرن العشرين. هذه الانتقادات التي أبداها المؤرخون الهنديون ضد الاستشراق وتاريخيته، في شكل سرديات مركزية هندية مماثلة للسرديات الاستشراقية، التي حاولت في معظم الأوقات استبعادها، ومهما يكن من معارضة هذه المقاربة المركزية الهندية للنظرة المركزية الأوروبية، أو العمل الاستشراقي الذي يظهر الهند في شكل موقع يشوبه الغموض الكلي لديانة حسيّة مثلت طفولة أوروبا الآرية، إضافة إلى عمل هذه المقاربة على فهم تاريخ الهند من منظور أهله؛ فإنها لم تعمل في أغلب جوانبها إلاّ على إعادة بعث ما خلقه الاستشراق من أساطير قديمة قدم التاريخ البشري.[3]

وما يمكن أن نعيه من خلال هذا هو أن هذا العمل الذي قام به المؤرخون الهنديون، لابد وأن يكون هناك عمل عربي مماثل له، يتوجب إيجاد وخلق مركزية عربية، من خلال مقاربة استبنائية متولدة عن فكرة المساواة وأسسها، التي تدعم محاولة فرض الندّية. وهذه المقاربة المركزية العربية مثلما تفرض نظرتها وتصورها للمركزية الأوروبية، لابد وأن يكون لها تواجد يفرض تعارض صارخ بين ثنائية المركز والهامش. كما لا يجب أن تعود إلى خلق

(1) ينظر: بيل أشكروفت غاريث غريفين، هلين تيفن ، الرّد بالكتابة، ص24- 25- 27.
(2) سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص79.
(3) دوغلاس روبنسون، الترجمة الإمبراطورية (الدراسات ما بعد الكولونيالية، دراسات الترجمة، وتباينات القوة)، ترجمة: ثائر ديب، مجلة نزوى، ع 45، يناير2006م، ص83.

سرديات الاستشراق وتاريخه، وما صوره من أساطير تخص العالم الشرقي القديم وتحديدا العربي منه.

كما وأن ما يجدر التنبيه إليه، هو أن الباحثين ما بعد الكولونياليين، تتحدد رؤيتهم لإعادة خلق الهوية ما بعد الكولونيالية، التي نرى إمكانية خلقها من مبدأ المساواة والندّية، في أنها فكرة جوهرية، وربما ذلك لغرابة الكولونيالية وبناها السلبية في آن واحد، كونها خارجية اجتاحت الثقافات المحلية و دمّرتها. كما أن ما عرفته "ما بعد الكولونيالية" من سياسات لها فاعليتها تستلزم إعادة النظر في الرؤى المحلية، التي تجسدها العيون الأصلية في تصوير هويتها، ومن ثمة تطويرها بشكل إيجابي يستدعي التقدير، كما أنها في الوقت نفسه فكرة مستحيلة التحقيق؛ لأن الخطاب الكولونيالي مازال يملى على مجال ما بعد الكولونيالية، التي تعمل على التحرر من قيوده، ويبتعد قدر الإمكان أثناء رسم الهوية ما بعد الكولونيالية المترقية والمتوقعة عما تشترطه الكولونيالية.[1] ومن هنا نستطيع كعرب مدمجون في مجال ما بعد الكولونيالية؛ أن نعيد النظر في فرض البديل وهو عدم اتباع أي قوى مركزية نرجسية تفرض إملاءاتها علينا، وتوجهنا وما نبدعه من ثقافات وكتابات بحسب رغبتها، التي تظهر في معظمها نظرة استعلاء، تعمل على إبقاء العالم الثالث ومن بينهم العرب، يدور في فلكها بتمثيله الهامش الذي يضمن لها البقاء في المقام الأول دون مراء.

وما يتراءى من وراء ضمان المركزية الغربية نرجسيتها؛ هو هدف محدّد و واضح يتمثل في دفع المجال الكولونيالي إلى أسفل دركات التهميش، و إخضاعه للدّونية، وتمثلها طوعا أوكرها. وفي مقابل ذلك أيضا إخضاع العالم لتقبل المركزية الأحادية، التي لا تضاهيها مركزية في مختلف مجالات الإبداع الفكري، دون أي موقف معاد يرفض استعلاءها في أعلى الدرجات، التي تضمن لها دوما العالمية. وربما هذا ما جعل رؤوس الأدب المقارن يهرع إلى استبناء خطاب مقارن واع، يتبنى "النظرية المستجدة لما بعد الحداثة"، ومن ثمة يظهر اهتمامه جليا "للدراسة ما بعد الكولونيالية" دونما أي معاداة "للدراسات الكولونيالية"، باعتبار

(1) ينظر: دوغلاس روبينسون، الترجمة الإمبراطورية ، ص85 - 86.

اللاحقة امتداد عن السابقة تمثل أصلا لها، مصنوعة بالثقافات الأخرى على اختلافها على أساس أنها تمثل كتابات الرّد التي ينتجها عالم المستعمرات، التي تفرض ذاتها على الخطاب المركزي في خطاب استبنائي يثبت حضور الهامش، باستعادة هويته المنصهرة من قبل في وعاء تصبغه رغبة المركزية في إبقائه تابعا لا متبوعا. وممّا يتضح هنا هو أن هذا ما يجعل المركز مضطرا في اندفاعه إلى الاهتمام بها بإعارتها أكثر اهتمام من ذي قبل.[1]

كما وأن ما يمكن أن يسهم في تطوير الخطاب ما بعد الكولونيالي في العالم العربي، هو تطوير الآداب الوطنية والنقد الوطني، إذ باعتمادها من طرف الخطاب ما بعد الكولونيالي، دون النظر إليها على أنها انتقال من مرحلة إلى أخرى، يمكنه أن يتواصل. ولعلّ ما يتضح هو أن الاهتمام بالمتعلقات الوطنية التقليدية هو ما يسمح بكل ثقة للذات أن تقهر المركزية وتفرض هويتها، كما وأن ما يعمل على تشكيل هذه الذات الندّية، وإدراكها بالنسبة لأي أدب قومي، كونه يثبت الكيان، هو مبدأ الاختلاف وتمييزه.[2] وعليه يصبح النظر إلى المناطق القومية التي يجمعها المجال ما بعد الكولونيالي، بالاعتماد على أدبها وثقافتها.

ومن هنا نجد الإمبراطوريات نفسها تنطوي على خطابات تتضمن خلفيات غير مألوفة، ولم تصغ لها مركزية القوى الاستعمارية، إلاّ أنها خطابات تتضمن ما يخدم مصالحها، وربما هو ما يسعى الأدب المقارن لتبنّيه والبحث فيه، من وجهة أنه بانقطاعه عن الخطاب الإمبراطوري المصبوغ بالاستعماري لن يكتب له الفهم الجيّد والدقيق.[3] وبهذا أصبحت كتابات الرّد التي تدخل ضمن إطار ما بعد الكولونيالية تمثل اهتمامه البالغ، غير أن هذا الإطار أصبح يتسع ليحتوى الأدب المقارن، كونه يدرس علاقة الماضي بالحاضر بين الاستعماري والندّي معا وفق مبدأ التأثيرية.[4]

(1) ينظر: محسن جاسم الموسوي، النظرية والنقد الثقافي: الكتابة العربية في عالم متغير: واقعها، سياقاتها، وبناها الشعورية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005م، ص71.
(2) ينظر: بيل أشكروفت، غاريث غريفين، هلين تيفن ، الرّد بالكتابة، ص38.
(3) ينظر: محسن جاسم الموسوي، النظرية والنقد الثقافي ص71.
(4) ينظر: المرجع السابق، ص71.

ومن هنا يمكن أن ندرك أن الأدب المقارن كحقل معرفي، راهن في إطار مستوييه البنوي والتطلعي على تحقيق فكرة العالمية التي طرحها غوته، والتي تجمع بين الآداب القومية ضمن إطار عام يسمح بخلق النموذج الأدبي العالمي.

وعلى هذا يسعى الأدب المقارن إلى الكشف عن التوازي والاختلاف بين مختلف آداب ما بعد الكولونيالية ومجتمعاتها، و ربما لهذا فالكتابة ما بعد الكولونيالية تحتاج في مجملها التمثيل الذي يعتمده الأدب المقارن، فيما يرتبط من مسائل جوهرية بالكيفية التي تحمل بها هذه الآداب بصمات القوى، وتتضمنه من مجالات مادية كانت أم معنوية بسياستها وثقافاتها، وإدراك مدى تأثيرها فيها، ضمن نطاق متسع يحتوى الإمبراطورية وقواها المستعظمة، إضافة إلى إجبارية استنساق اللغة المفروضة، بالرجوع إلى تصنيفها ضمن السياقين الحدوديين الثقافي المتحدث والإقليمي المستقل.[1]

والملاحظ أن بالاختلاف يتحدد ملمح الأدب والفكر، الخاص بأي مجتمع ينتمي إلى ثقافة المجتمعات ما بعد الكولونيالية، وما تتضمنه من دراسات عما يربطها من علاقات تاريخية فيما بينها، من وجهة القهر والاستعباد والتسلط لا من وجهة الندّية والمساواة، مما يجعل عمل الأدب المقارن في دراسته للآداب يدخل ضمن دراسة الثقافة والتاريخ الإنساني للمجتمعات، ودراسة الخطاب الاستشراقي بخلفياته الظاهرة المتمثلة في المعرفة، والباطنة المتمثلة في الاستعمار الامبريالي المتعلق بالخطاب النقدي والتفكيكي الجدلي الحديث. ومن هنا يصبح مجال ما بعد الكولونيالية، عن طريق ما مارسه الأدب المقارن من توجيهات بحثية، خاضعا للفهم والمساءلة، بإعادة النظر النقدية لما جاء به الأدب المقارن من أطروحات.[2]

غير أن الدراسات ما بعد الكولونيالية لا تشكل في مجملها نقيضا للاستعمار، وإنما تمثل شكلا تطبيعيا فرضه التاريخ الاستعماري لمصلحته حتى يتمكن من استضعافه، مما يسمح بفتوره، ومن ثمة تلاشيه واضمحلاله وفق هذا الفرض والتوجيه الاستعماريين له. ولعلّ هذا

(1) ينظر: بيل أشكروفت غاريث غريفين، هلين تيفن ، الرّد بالكتابة، ص58-59.
(2) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص84.

بسبب الطرح الذي جاءت به "الدراسات ما بعد الكولونيالية "، والمتمثلة في إبدال نقيض التركيب أي استبدال ما فرضته المركزية الغربية عن طريق الاستعمار من فصل الآداب المركزية عن الهامش، وهذا النقيض يتمثل في فرضه مواجهة للمركزية بعدما كانت تمثل التفوق مقابل الهامش المختلف.[1]

والواقع أن هذا الطرح هو ما جعل الأدب المقارن، كحقل معرفي، يتوجه دونما أي وعي منه نحو المجال ما بعد الكولونيالي و دراساته، و ربما هذا التوجه كانت له علاقة وثيقة الصلة بإعادة صياغة المساءلات وتجديدها، ومن ثمة فرض شرعيتها شكلا ومضمونا على أسس معرفية تقوم على المغايرة، لما حققه الاستعمار من مركزية غربية وفق المعيار السلطوي الامبريالي على حساب الآخر، الذي استيقظ على مجال جديد مثلته الدراسات "ما بعد الكولونيالية"، جعلته يسعى نوعا ما إلى فرض ندّيته بالخروج عن الهامش لموجهة المركز، ومحاولة المساواة معه في إطار ما يضمن إثبات الهوية.[2]

كما وأن ما يسمح بتطور النظرية ما بعد الكولونيالية ودراساتها، هو ما تضمنه كتاباتها من كيان جوهري متواجد في مختلف مجتمعاتها. إضافة إلى ما تستمده من أساليب عن المركزية وكتابتها. غير أن هذا لا يسمح باعتبار الكتابة ما بعد الكولونيالية مسيطرة كليّا، إذ ما يتراءى أن هذا المجال مازال بكرا يستطيع الباحث ما بعد الكولونيالي أن يضيف إسهاماته، ليرتقي به إلى مصاف الحقول المعرفية، التي عرفت نجاحات فيما تناولته بالطرح والمناقشة والتحليل.[3]

إلاّ أن ما يمكن ملاحظته هو أن الدراسات ما بعد الكولونيالية يتأسس نقدها على مسارين رئيسيين هما: تناول النصوص ما بعد الكولونيالية الأصلية في إنتاجها، وما تخلقه من آثار داخل المجتمعات وتاريخيتها، إضافة إلى القيام بمراجعة النصوص وما تتميز به من تغيرات مجازية ضمن الممارسة الخطابية ما بعد الكولونيالية، وربما هذا ما يفرض أحكاما تسمح

(1) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص85.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص86.
(3) ينظر: بيل أشكروفت، غاريث غريفين، هلين تيفن ، الرّد بالكتابة، ص318- 319.

بتقويض الرؤى النصية الأدبية ويجعل المجال يتهيأ ليكون أكثر اهتمام بما يتوقع من جديد.[1]

والواقع أن من خلال ما وصلت إليه الكتابة والخطاب الخاصّين بالمجال الذي يختص "بما بعد الكولونيالية"، وبآدابها ودراساتها وثقافاتها، قد حقق نجاحا له وزنه الذي لا يستهان به، وذلك كونه ظهر في صورة عمل ممتاز قام به أصحابه، وانتشر بصفة رادماتيكية* منذ بدايات الثمانينات من القرن الماضي، وقد ارتبط في عمق دلالته ـ دون أي تقوقع وتشديد بالغين ـ ارتباطا وثيق الصلة بمقارنته العامة، لاهتمامات كبيرة شملت في جلّها كل ما يتعلق بالتحرر، واتخاذ مواقف من التزييف التي مست التاريخ، إضافة إلى ما له علاقة بالثقافة وتنوعها، واستخدام النماذج النظرية على نطاق واسع، وما تتكرر من أساليب منقولة ومتصلة فيما بينها.

غير أن الموضوع الذي كان يعدّ أساسيا وحساسا في "الدراسات ما بعد الكولونيالية" هو نقد التمركز الغربي، وبخاصة الأوروبي منه، على ذاته النرجسية[2] التي طالما ظلت مستعلية معتبرة الآخر دونيا. ومن خلال هذا يمكن القول؛ أن ما بعد الكولونيالية كتجربة ظهرت في التاريخ ما بعد الاستعماري، بخروجها عن الكولونيالية، كانت نتيجة للتطرف والهيمنة والتسلط، الذي مارسته الهوية الغربية من خلال الاستعمار، لفرض المركزية على حساب هامشية العالم الثالث، وعلى وجه الخصوص العرب. وقد أسهمت الدراسات ما بعد الكولونيالية على الأقل في تحريك الفكر بايقاظه من غفلته، وتوجيهه لفرض ندّيته بالكتابة، التي تسمح بتحقيق إثبات الذات الدونية، ومن ثمة إخراجها في أحسن صورها للعالم.

(1) ينظر: بيل أشكروفت، غاريث غريفين، هلين تيفن ، الرّد بالكتابة، ص319.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص130.

(2-3-4) الترجمة الثقافية وما بعد الكولونيالية:

تعد محاولة التطرق لمجال الترجمة في أولها محاولة يسيرة التناول، وذلك إذا ما أدرك الباحث المترجم لغات مختلفة، ومعرفتها معرفة يقينية، تمكنه من التلاعب بالألفاظ والمعاني داخل سياقها النسقي وفق أسلوبه الخاص، وهذا الحديث إنما ينطبق على ترجمة النصوص والشواهد من لغة مثلت الأم إلى لغة مثلت الهدف.

غير أنه إذا ما ساقنا الحديث عن ترجمة الثقافات المختلفة؛ فإنه أول ما يتبادر إلى الذهن هو غرابة هذه الترجمة، وكيفية تحويلها من أمة إلى أمة، و ربما تبدو في ذاتها فكرة معقدة بعيدة عن التحقيق وعن مجال الدراسات الترجمية، هذا إن تعلق الأمر بثقافات المجتمعات التي تتصنف ضمن المركزية الغربية، التي ربما تقاربت ثقافاتها، فما بال الدارس إذا كانت الترجمة تتعلق بأمم تختلف ثقافاتها من الأعلى إلى الأدنى، أو من الأقوى إلى الأضعف، أو من المركزية إلى الهامشية، تمثلها شعوب مستعمِرة وأخرى مستعمَرة.

وربما من هنا يظهر أن عدم قابلية الثقافة للترجمة، منطلق من أن هذه الثقافة التي ترفض التطبيع للترجمة مختلفة على الدوام مع الثقافات الأخرى.[1] ومن ثمة لا تستطيع الخروج عن حدودها لتصل إلى ما ورائها إلاّ عن طريق الهجرة دون ترجمتها، وبهذا تفهم تلقائيا أحيانا أو لا تفهم إطلاقا.

ولما كانت الترجمة الحقيقية، تقوم على وجود لغتين ثابتتين خاصتين بثقافتين ثابتتين بدورهما، تفصل بينهما اختلافات غير قابلة للتغيير بين الفينة والأخرى، فإن المترجم إذا ما حاول أن يجسد عمله الترجمي يتسنى له ذلك بيسر، غير أن العكس يحدث مع الترجمة الثقافية، ويجعل القيام بهذا العمل عسير متعذر.

و يبدو أن الترجمة الثقافية وعدم قابليتها، لم تغفل عن العالم العربي وثقافته، التي يراها البعض أفادت كما استفادت من ثقافات غيرها، وذلك حين تحقق عبور الترجمة إلى العالم

(1) دوغلاس روبنسون، الترجمة الإمبراطورية ، ص96.

العربي وواقعه الثقافي بصورة صحيحة، تتسم بالموضوعية، مما رفع عنها حجر التجاهل، ووجه لها الأنظار لتقييم ما تقوم به من دور فعال، وما تلعبه الثقافة في دعم الهوية العربية وإثباتها، و ربما وصول الترجمة الثقافية العربية إلى هذه المكانة كان إثر احتكاكها بالثقافات الأخرى، وتغذّيها منها كرافد حيوي أسهم في قيامها.

غير أن هناك من يرى أن الثقافة العربية وترجمتها إلى الآخر الأجنبي، فيه شيء من السلبية، وذلك كون خروج ثقافتنا إلى الآخر فيه نوع من التغريب لها، كما أن دخول ثقافة الآخر فيه نوع من الغزو الثقافي الأخري، الذي يضفي ضعفا لثقافتنا وهويتنا وحضارتنا[1]، مما يسمح بهدمها وانهيارها فتبقى تابعة لثقافة الغير.

إلاّ أن هذا الأمر ينطبق في أغلب أحيانه على الثقافات المتقاربة، الذي يحتم ذوبان أحدهما داخل الأخرى قوة الثقافة الغالبة وهيمنتها، أو حتى بطغيان ثقافتها حين تكون تمثل الجانب الأكبر في تلك الثقافة المزدوجة، التي تجمعها ربما لغتين متشابهتين إلى حدّ بعيد.

ولعلّ الأمر ينطبق هنا على انتقال الثقافة من لغتين تمثلهما الانجليزية والأمريكية إلى اللغتين الاسبانية والمكسيكية، وذلك لأن الانجليزية صبغت أمريكا والاسبانية صبغت المكسيك، فاستعصى الأمر في تحويل الثقافة من ثقافة بلغتين إلى أخرى تقابلها بلغتين، إلاّ أن في المجال ما بعد الكولونيالي تعد الترجمة الثقافية ضرب من المستحيل، إذ كيف يكون باستطاعة المترجم نقل ثقافة مزدوجة اللغة إلى ثقافة تقابلها هي أيضا بلغة مزدوجة، وهذا ما يفتح الباب أمام تجسيد عدم قابلية الثقافة للترجمة.[2] ويظهر قوة ثقافة على أخرى لا تستطيع الترجمة المساواة فيما بينها، كون الثقافات غير متساوية لتميز الذات عن الآخر.

(1) ينظر: عبده عبود، هجرة النصوص، دراسات في الترجمة الأدبية والتبادل الثقافي، دط، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 1995م، ص10.
(2) ينظر: دوغلاس روبنسون، الترجمة الإمبراطورية، ص97.

والملاحظ أن قوة ثقافة على أخرى يجعل الترجمة صعبة التنفيذ، ولذلك فإن عدم قابلية الثقافة للترجمة، تصبح عند حدودها صعبة إلى أقصى ما يمكن تصوره من العمل باتجاهها. ولعلّ هذا ما جعل الاهتمام بالغا بالثقافات المهاجرة خارج حدودها لدى الباحثين ما بعد الكولونياليين المنحازين في أعمالهم للامبريالية، وذلك كونها تمثل منتجا ضخما تولد عن التلاقح المتبادل بين الثقافات، التي تعمل على تضييق الهوة، وربط أواصر الثقافات ببعضها البعض في شكل هامشي منبوذ، ومن هنا تمثل قطبا ثالثا لقطبي العالم المتفوق والعالم المتدني أي المستعمِر والمستعمَر.[1]

غير أن المتأمل للثقافة العربية التي تعبّر عن قومية العربي القح يتراءى له؛ أن الترجمة الثقافية فتحت مجال التفاعل مع الأجنبي بالاحتكاك مع ثقافته، مما مكنها من استنباطها من زادها المعرفي وزخمها الفكري، ثم استيعابه فيما بعد في قالب ثقافي تغذى واغتنى من تلك الثقافات الأجنبية. وربما بهذه الرؤية يزاح ذلك التعارض الصارخ بين الثقافتين العربية والأجنبية، ويجعل ثقافتنا تمثل حوارا يتسم بالندّية، مصبوغا بالجرأة والتحدي في مجال التبادل الثقافي مع الآخر المركزي[2]، مما يرفع الضغط على ثقافتنا العربية و يخرجها من التقوقع السلبي الذي يعبر عن نقص الذات العربية.

ورغم أن الترجمة الثقافية ضرب مستحيل التحقيق في نقلها للثقافات الحدودية، والعربية واحدة منها، إلاّ أنها تمثل في ذاتها دعما للواقع الترجمي، لا يمكن تهميشه أو إخراجه من بؤرة المجال الثقافي الترجمي تماما، ولعلّ هذا ما يجعل النظر إلى ما تمثله ما بعد الكولونيالية من مناطق على أنها المكان الذي يشكل مستقرا للترجمة. ولعلّ الترجمة بهذه الرؤية والمعنى أضحت تمثل محورا يتمركز حوله التواصل الثقافي العادي بعد أن كانت مجرد عملية نقل تتم بين النصوص لفظا ومعنى[3] من اللغة الأم إلى اللغة الهدف.

(1) ينظر: دوغلاس روبنسون، الترجمة الإمبراطورية، ص98.
(2) ينظر: عبده عبود، هجرة النصوص، ص11.
(3) ينظر: دوغلاس روبنسون، الترجمة الإمبراطورية، ص100.

والواضح أن الترجمة الثقافية بهذه الرؤية، مازالت تمثل شكلا مصبوغا بالقوة والهيمنة الكولونيالية، المفروضة من طرف الامبريالية تحت غطاء الثقافة، ومن هنا غدت تمثل جسرا محكم الانجاز لعبور الاستعمار إلى الطرف الآخر، كما مثلته لطرد الاستعمار من هذا الطرف. إضافة إلى كونها تمثل المدرك الأساسي لما رسخ عدم العمل الثقافي المتواصل إلى ما بعد وهن وسقوط الكولونيالية، التي مثلت القوة والهيمنة المؤثرتين حتى على الدراسات ما بعد الكولونيالية فيما بعد.[1]

والواقع أن هذه النظرة التي اتسمت بها الترجمة الثقافية إنما تدفعنا نحن كعرب، نمثل طرفا أساسيا لما بعد الكولونيالية، لأن نعد الترجمة بمثابة ركيزة أساسية لثقافتنا، ونعي جيدا ما تقدمه من خدمة لثقافتنا، وندرك قيمته، ونضع خطاه على الطريق الصحيح، حتى يتسنى له الاكتمال والنضج، اللذين يدعمان إقامة ثقافة لها مرتكزاتها، التي لا تسمح لها بالانهيار في أي لحظة من لحظات التهاون، ومن ثمة إخراجها من دائرة الانجذاب نحو كل ما هو أجنبي[2] يتسم بطابع الركاكة والضعف المستمدين من ثقافة غرضها الإطاحة، التي تمكنها من الهيمنة والتسلط على الأنا العربية، التي تسعى لأن تضعها في مكانها المناسب والصحيح بين ثقافات المجتمعات العالمية، بدلا من التقليد الأعمى الذي يفتح المجال أمام الانسلاخ عن القيم العربية في بعض الأعمال التي تترجم الثقافة العربية.

و ربما إلى درجة طبع هذه النصوص بالطابع الغربي الذي يظهر تفوق ثقافة الآخر وسيطرتها على ثقافة الأنا، التي تحاول أن تستنهض ذاتها وتظهر هويتها بما تقوم به من انجازات. ولعلّ هذا ما يتراءى في أعمال الكاتب المصري **نجيب محفوظ** الذي اتسمت أعماله بطابع أوروبي، جعل الغرب يتهافت لترجمتها كثقافة معبرة عن المجتمع المصري بقيم أوروبية، حصد من خلالها جائزة "نوبل" للأعمال الأدبية، رغم ما له من أعمال أخرى تستحق التقدير لم يصل من خلالها إلى تلك الجائزة.[3]

(1) ينظر: دوغلاس روبينسون، الترجمة الإمبراطورية، ص100.
(2) ينظر: عبده عبود، هجرة النصوص، ص24.
(3) ينظر: دوغلاس روبينسون، الترجمة الإمبراطورية، ، ص106.

ويبدو أن الترجمة الثقافية لما بعد الكولونيالية، تغيرت عما كانت عليه من قبل في الكولونيالية. إذ الترجمة الثقافية بعدما كان يمثلها طرفان؛ أحدهما ناقل متأثر، وآخر مؤثر، أضحى يمثلها طرفان؛ أحدهما يعمل على توضيح الرؤية أمام الترجمة، لتظهر لها الثقافة المسيطر عليها بمظهر يكتسي طابعا غريبا في فرضه لاديولوجياته. في حين يعمل الثاني على نقد ما يضفي طابعا غريبا على الثقافات الحدودية المصبوغ بالمعرفة الغربية.[1] ومن هنا يتراءى على نحو واضح ما لعلاقة المعرفة بالامبريالية من خلفية، تخدم مصلحة الغرب أولا وقبل كل شيء.

وعلى هذا فإن الترجمة الثقافية بقدر ما هي خاضعة للتوجيه السياسي الغربي في مختلف مصالحه، إلاّ أنها استطاعت، على نحو غير قابل للتهميش، نقل الثقافة ونصوصها إلى الطرف الآخر بصورة تستحق التقدير، كمحاولة لفرض ثقافة ما بعد الكولونيالية على العالم المركزي.

(2-3-4) الثقافة أداة للمقاومة العربية ضدّ المركزية الغربية:

الشعوب على اختلاف انتماءاتها، تميزها ثقافات عن بعضها البعض، معبرة عن مجتمعاتها، وما يعايشونه داخل بيئاتهم في مختلف مجالات حياتهم، تعكس صورتهم إلى ما يقابلها من عوالم أخرى. وهذه الثقافات تفتح المجال أمام التبادل الثقافي، والتعارف فيما بينها، بالاطلاع المستمر على بعضها البعض. مما يجعل تلك الثقافة تغزو المجتمعات و تترسخ، وتميز كل ثقافة عن الأخرى، التي يتميز بها كل مجتمع عن آخر، بغض النظر عن المكانة المحدّدة لكل مجتمع، إما مركزا وإما هامشا.

إلاّ أن ما يمكن أن يتضح هو أن الثقافة المغلوبة دائما مولوعة بالغالبة، وهذا ما يدعو إلى أن تستيقظ هذه الثقافة المغلوبة، وتستعيد ثقتها في مواجهة الثقافات الأخرى، وتسعى لأن تكون ندّا لها، بدلا أن تذوب فيها وتنصهر. ومن هنا يمكن للشعوب المضطهدة، التي كانت ومازالت

(1) ينظر: دوغلاس روبينسون، الترجمة الإمبراطورية، ، ص108.

تعاني من التهميش، أن تجعل من ثقافاتها ـ التي طالما حاول الاستعمار والامبريالية طمسها ـ وسيلة تقاوم بها الثقافات الأخرى وغزوها السلبي في أغلب أحيانه.

ومطالبة الشعوب بالاستنهاض بثقافاتها، لفرض ذاتها المهمشة وتحويلها إلى ذاتا ندّية، تعمل وفق مبدأ المساواة مع الآخر المركزي، تدفعنا لمطالبة أمتنا العربية بالاهتمام بثقافتها، التي ظلت تمثل الدور الفاعل في تشكيل صورتنا العربية، منذ بداية التاريخ العربي إلى ما ستكون عليه مستقبلا، ثم إخراجها إلى الآخر، مما يسمح بوضع تلك الثقافة موضعا يضمن لها التبادل الثقافي الدولي، الذي يقود إلى الزيادة في الإنتاج والتواصل الثقافي الدائم. ولعلّ ما يضمن نجاح هذا العمل هو تحديد مكانة الأدب العربي أولاً، و وضع حركة استقباله في الخارج ضمن إطارها الصحيح، داخل العلاقات الثقافية بين العرب وغيره من المجتمعات الأخرى[1]، التي تسعى للطغيان على الثقافة العربية، وتدفعها إلى الانسلاخ عن مبادئها، وتغرس فيها فكرة التقليد الأعمى، دون المحاكاة الإيجابية التي تضمن لها البقاء والنهوض.

ويبدو أن التداخل الثقافي وفق ما تربطه من علاقات التبادل فيما بينه يتوجب أن يتوفر فيها أولا التكافؤ أي أن تكون ثقافة كفؤا لأن تواجه وتقاوم الثقافات الأجنبية الأخرى. ثم ثانيا التوازن بين هاته الثقافات التي تحتك ببعضها البعض داخل دائرة واحدة، مما يجعلها تستفيد فيما بينها. ومن هنا تستطيع هذه الثقافات بما تحتويه من آداب أن تقوم وتقاوم الثقافات القوية من منطلق الندّية، لا من منطلق أنها ثقافة تابعة تحكمها دراسات التابع. والواقع أن هذا ما سيضمن لثقافتنا وأدبنا العربيين صداهما و مكانتهما إلى أبعد الحدود، التي تبرز ما لهما من دور في إقامة التوازن الثقافي بين العرب وباقي الأمم الأخرى[2] دون اختلال، لأن الثقافة العربية كانت فيما مضى غذاءً للثقافة الغربية، وما حققته حاليا من توازن ثقافي هي الأخرى، وإن كان فيه نوعا من التسلط والامبريالية الثقافية، التي تهمش الذات العربية في مقابل فرض الذات الغربية التي تضمن دوام بقائها في تلك المكانة.

(1) ينظر: عبده عبود، هجرة النصوص، ص49.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص49.

والواضح أن هذا العمل المتمثل في قيام الثقافة العربية، أو غيرها من الثقافات الهامشية بالاستنهاض من أجل مقاومة ثقافة الآخر و آدابه، ومختلف الفنون التي تنظوي تحت الثقافة، يسهم بها، أولا وقبل كل شيء، المثقف الذي يكون على قدر واسع من الاطلاع على ثقافات الآخر، ومن هنا يتمكن من المعارضة التي تمكنه من الحكم والانتقاد[1]، اللذين يجعلانه يفرض تدخلاته فيما يختاره من ثقافات بالدراسة والتمحيص الدقيقين.

وبقيام المثقف بهذا الدور وهذا العمل، يستطيع أن يؤثر في المجتمع، ويقوده إلى القيام بهذا الدور، والمساهمة فيه ولو يقدر هيّن. إذ الوعي الثقافي للمجتمع، يتوقف على الوعي الثقافي للفرد أولا، هذا الفرد الذي يمثل المثقف.

والواقع أن ما نلاحظه اليوم؛ أن المثقف العربي مازال يواصل دأبه ـ منذ بداية التاريخ الثقافي العربي ـ في تصحيح هذه الصورة و إبرازها بكل أبعادها، ومن ثمة وضعها في مسارها الحقيقي، بعدما حملت سمات مشوهة بعيدة عن العقلانية المنطقية، والتي تحملها الشعوب المتعاقبة في أذهانها، كما فرضها ناقلوها من مستشرقين إلى أبناء أوطانهم، في صورة لا تقبل التغيير أو النقاش فيما تتمثله من أصل صحيح. ودون شك أن هذا الأمر يؤثر أشد تأثير على أبناء في الأمة العربية الذائدين عنها، فيحاولون، بما لهم من حبّ لأمتهم، تغيير هذه الصورة الضبابية المؤججة في أذهان الآخرين من الأجانب[2]، ومن ثمة يستطيعون إعطاءها نمط آخر ينفي عنها ما افترضه الباحث الغربي، الذي دفعه استشراقه الحاقد لأن يشوهها، ويقدمها في حلة لا تستحق التقييم والاهتمام، ومن هنا ظهر ما للاستشراق من توجيه ذو أهمية على الثقافة العربية.

ومثلما كان للاستشراق دوره البالغ في التوجيه والاهتمام بالثقافة العربية، بحسب رغبته وأبنائه، فإن العربي هنا مطالب باعادة النظر في هذا التوجيه الثقافي الاستشراقي، إذ الاستشراق جعل كل الثقافات هجينة، وذلك بعدما دفعها لأن تتورط بذاتها، ومن ثمة توريط

(1) ادوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ص94.
(2) نورة فرج، ارتباكات الهوية، ط1، المركز الثقافي العربي، 2007م، ص45.

الثقافات الأخرى التي ترتبط بها، مما وضع المثقف العربي موضع ارتباك في تمييزه كيف ينشد ثقافته ويخرجها من دائرة التهميش، وعدم إعارتها اهتمام من الآخر وثقافته الاستعلائية. وبالنظر إلى الحياد اللغوي والثقافي الذي يعيشه العالم العربي، والذي لا شك أنه فُرض لتقويض الإنتاج الإبداعي الثقافي العربي من طرف الغرب، يدفع بالعالم العربي لأن يصل به الأمر لأن تستجذبه العزلة السياسية والاجتماعية[1] اللتين تعجزانه وتقيدانه رهن مكانه.

وإذا ما نظرنا إلى العمل الاستشراقي الذي مارسه المثقفون الغرب، نجد أن دورهم كان فائق التصور في تنشيط حركة فاعلة، أسهمت في توسيع دائرة السياسة وممارسيها إلى أبعد تصور، فكان إسهاما تجاوز مختلف الفواصل العملية.[2] وإذا ما حاولنا أن نقارن بين دور المستشرق باعتباره مثقفا أسهم في مقاومة الثقافة العربية باحتوائها، ثم إعادة صياغتها بطابع غربي، وبين المثقف العربي الخارج من بلهنية الاحتواء والذوبان في ثقافة الآخر، محاولا إعادة النظر في استرجاع ثقافته، وفرضها من جديد.

ومن خلال مقاومة الثقافات الأجنبية وبخاصة الغربية منها؛ فإننا نجد حتما أن هذا المثقف العربي عليه أن يكون مدركا معنى الجدل والتناقض مع الآخر، ومن ثمة الخوض في الصراع معه من خلال قهره لصمته، الذي طالما عاش تحت جبّته، شكلّه له الفرض السلطوي الغربي المهيمن معرفةً وامبرياليةً متكافئةً فيما بينها، مما يحتم وجود خطاب ثقافي يهيمن و يفرض نفسه لتشتيت الوفاق بين الذات والآخر.

وربما بهذا يتوجب على المثقف العربي أن يبذل مجهودا لإيجاد بديل لذلك، يبرهن به وبإنصاف عن الكيفية التي يمكن أن تظهر ما للأمة من هوية، تدعمها التقاليد الثقافية، والمحافظة عليها في قالب خاص، يبرز أهمية العلاقة التي تربط هذه الأقطاب الثلاث ببعضها في التعبير عن موقف الذات العربية في مجادلة الآخر الغربي.[3] ومن هنا يظهر ما للمثقف

(1) ينظر: عبده عبود،هجرة النصوص، ص108.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، خيانة المثقفين، ص281.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص297- 298.

العربي وما يكتسبه من ثقافة من دور مهم في المحافظة على ثقافة أمته، وجعلها وسيلة للمقاومة في وجه الثقافات الأجنبية الأخرى، دون تغافل أو خمول فكري، يفرضه الضمير المتخاذل الميت.

والثقافة التي يسهم المثقفين العرب ـ ونحن نطالبهم بذلك ـ في إعادة بعثها من جديد، بعد استرجاع من دائرة الانصهار والاحتواء الثقافية الغربية، لا بد وأن تكون وسيلة بل أداة فعالة في مواجهة المحاولات الهدامة والطامسة، التي تعمل على إخراج العالم العربي من وعاء الثقافة، الذي يكتسح العالم برمته، وتقطع أواصره الثقافية التي تربطه بثقافات العوالم الأخرى، التي تربطها بها علاقات التبادل الثقافي. والثابت أن هذا الأمر يجرنا إلى أمر آخر، فعندما يتعلق الأمر بإثبات الذات السياسية المهددة بالزوال، فإن المقاومة الثقافية تؤدي دورها بشكل فعال، باعتبار المقاومة جزء لا يتجزأ من الذاكرة في وعيها الثقافي، الذي يلفت الانتباه للاهتمام به على قدر كبير.

وربما من يمعن النظر في هذا المجال، يتراءى له ما للخطاب الثقافي من بعد له علاقة بقدرته على التحليل والمناقشة، وحتى الجدال الذي يدفعه إلى مجاوزة ما يعرف بالقوالب الجاهزة في مقابل الاضطلاع الواسع، الذي يسمح بتصحيح ما صوره الباحث الغربي من أكاذيب وتلفيقات، وتشويهات للعربي وفق ما يتوافق مع المصالح الغربية السلطوية المسيّرة. ومن هنا تكون لهذا المثقف العربي الجرأة والمصداقية في مساءلة السلطة، وفرض البديل الذي يلعب دورا بما يمثله من سلاح يساعد المقاومة الثقافية على فرض وجودها.[1]

وبهذه المقاومة الثقافية وفرضها على أرض الواقع، يمكن للأمة العربية أن تأخذ المبادرة بتصحيح العلاقة الثقافية المتبادلة بين العرب والغرب، ويمكنها استرجاع مكانتها في الوسط الثقافي العالمي. ولعلّنا لا نجد أقوى دليل للقيام بهذا العمل من الشواهد النصية الأدبية الموثقة، التي تؤدي هذا الدور على أكمل وجه، بتقديم صورة عن الثقافة العربية، وعلاقتها الوثيقة

(1) ينظر: ادوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ص143.

بالثقافة الغربية إلى أذهان الغربيين. إذ كما مثل الشعر ديوان العرب الذي يعتزون به قديما، لما يخدم مصالحهم الشخصية والتاريخية والفكرية، وحفظها من الابتذال إلى أبعد مما يكون متوقع، فإن الإبداع الأدبي الروائي يمثل بنصه كشاهد خير خلف ورث السلف، المتمثل في القصيدة العربية الأصلية، المتأصلة في عمق التاريخ العربي، وذلك حين يودّ العربي المثقف أن يستعملها كسلاح، للتعبير عمّا تعتريه أمته وتعايشه من واقع حساس.[1]

وعليه يمكن القول أنه مثلما مثل الشاعر لسان قومه، في التعبير عن قضاياهم وانشغالاتهم، أصبح الروائي العربي بعمله الأدبي، يقوم بالدور نفسه في التعبيرعن الأمة العربية، وما تعانيه من في واقعها.

وبالنظر إلى ما قام به الشاعر قديما والروائي حاضرا، في تجسيد الثقافة كأداة للمقاومة في التعبير عن واقع الأمة العربية. وبالنظر أيضا إلى تأثير الغربي باستشراقه في بيئته، التي نشأ فيها وترعرع وحمل منها أفكار أبناء جلدته؛ فإنه يتوجب على المثقف العربي حاليا أن يعمل على إثبات ثقافته العربية، وجعلها تقاوم الثقافات الغربية الأجنبية، وذلك بمواجهة أولاً كل ما له علاقة بالدراسة الاستشراقية المُقامة حول العرب خاصة، ثم مواجهة الغرب ثانيا بإقامة دراسة غربية حولهم وحول كل ما يتعلق بهم، حتى يتسنى لنا معرفتهم معرفة دقيقة وثيقة من كل الجوانب الملمة بمجالات الأمة الغربية.[2]

كما وأن ما يدعو إلى توعية المثقف العربي، ولفت انتباهه في فرض ثقافته، كسلاح معتمد للمقاومة في وجه الثقافات الغربية؛ هو أن ذلك التشتت الثقافي العربي بين أقطار الأمة العربية، يجعل الثقافة سهلة المنال في الإطاحة بها وإضعافها، ومن هنا لابد أن يكون العربي المثقف متبصرا بأن التمزق الثقافي يفتح الباب على مصراعيه أمام الامبريالية والهيمنة الثقافية، لأن تدرك افتقار التناسق والترابط الثقافي بين الثقافات العربية، ومن ثمة يسهل على الغرب أن يطيح بالمقاومة الثقافية العربية، التي ما فتئت أن تتأصل على أرض الواقع حتى

(1) ينظر: نورة فرج، ارتباكات الهوية، ص45.
(2) ينظر: مازن مطبقاني، الاستشراق ومكانته بين المذاهب الفكرية المعاصرة، ص15- 16.

بِدأبها في فرض ثقافتها[1]، والواقع أن إثبات الثقافة كأداة للمقاومة، يبرز من خلال عدة عناصر منها: أن نصرّ على الحق في رؤية تاريخ المجتمعات، أنه كلا لا جزءًا منفصلا، بل منسجما متناسقا فيما بينه، ثم النظر إلى المقاومة على أنها لا تشكل مجرد ردّة فعل من رودود الأفعال العادية، والمعتادة على الإمبريالية، ولكن ننظر لها على أنها تمثل في ذاتها بديلا هاما في تصورنا لكيفية التمكن من إزالة الحدود التي تفصل بين الثقافات.

ومن الممكن جدا أن تكون الكتابة ردّا فعليا قويا، يعمل على إعادة النظر في ما نقله الاستشراق في سردياته لأوروبا عن العالم العربي، ثم الإتيان ببديل لها يقوم بصياغة جديدة لتلك السرديات، مما يجعلها قادرة معتمدة أساسا في التكوين الثقافي لكل مجتمع إنساني[2]، يسعى إلى التكامل والتحرر من الدونية بفرض المساواة مع المركز.

وإذا ما نظرنا إلى المساهمة التي يقوم بها المثقف العربي في رفع مستوى ثقافته، ووضعها على مسارها الصحيح، وتصنيفها في خانتها الحقيقية ضمن مصاف ثقافات الدول المركزية؛ فإننا نجده فعلا يمثل العنصر الأساسي في التكوين والبناء الثقافي لأمته، لتنهض ثقافتها. ولعلّ هذا البناء يدعمه التعبير بحرية عن رأي المجتمع العربي من قبل مثقفه، الذي انهمك في العمل على إعادة إبرازها من جديد. لكن ما يدعو إلى الأسف هنا هو أن هذا المثقف العربي عرضة للانتهاك هو في حدّ ذاته، إذا لم تتوفر له الحماية التي تدعمه، ليكون جريئا ذو مصداقية في رفع ثقافة أمته، والخروج بها من دائرة الرسوب إلى دائرة التفوق.

وربما هذا المثقف يجد نفسه تحت ضغوطات مفروضة عليه حتى من أبناء أمته ممن يمثل الساسة الكبار الذين توجههم الغايات الغربية، مما يسهم بخيانة رسالة المثقف التي ينوي أن يوصلها إلى أبناء مجتمعه، و هذا ما يجعله مندفعا في أعماله دون مراعاة أمته، وخدمتها بالأسلوب المعهود.[3]

(1) ينظر: ادوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ط4، تر: كمال أبو ديب، دارالآداب، بيروت، لبنان، 2014م، ص282.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص283- 284.
(3) ينظر: ادوارد سعيد، صورة المثقف، ص94.

والواقع أن المثقف العربي إذا عمل بمصداقية في سبيل الرفع من ثقافته، وتحديد مكانتها بين الثقافات العالمية، فإنه بإمكانه أن يوفق بين هويته وحقائق مجتمعه وتاريخه الثقافي، وبين هويات الأمم الأخرى وثقافاتها، إلاّ أن ما يتراءى أن هذا الأمر مستحيل التحقيق، إذا ما كان معيار المقايسة مبنيا على انحيازه لأصله[1]، والعمل على تفضيله من خلال امتداحه لثقافته وإنتاجه الإبداعي الفكري.

والملاحظ أن اتخاذ الثقافه العربية، بإسهام مثقفيها في رفعها، كمقاومة مناهضة ضد الثقافات الأخرى، التي كانت و مازالت إلى يومنا تعمل على محوها وطمسها، مقابل المحافظة على تواجدها واستمرارها بالدرجة الأولى، قد أسهم في إضعاف الدراسات الاستشراقية، إذ حول الاعتناء بالثقافة العربية من الاستشراق إلى تفحص علاقته بالثقافة التي استقى منها، دون الحكم المسبق على صحة دراسته أو عدمها، ومن يمكّن هذا الاستشراق من تناول ثقافات المجتمعات العربية بالدراسة من جانب الموضوعية والروح العلمية النزيهة، لا من ناحية الاشفاق على هذه الثقافة، وإعدادها مطمورة لم تجد من ينقب عليها ويظهرها إلى العالم الآخر.

وربما، بل الحقيقة التي لا يمكن أن تدارى هي، أن الاستشراق جاء لإثبات الذات الغربية التي كانت تعاني من الانحطاط والوهن مقابل الذات العربية التي كانت مفروضة في أوج عطائها، ثابتة بثبوت الحضارة لعصور من الزمن.[2]

ومثلما ناهضت الثقافة العربية الاستشراق في محاولة فرض ذاتها على العالم الآخر، فإننا نجدها ارتبطت مع الأدب المقارن، إذ لم تكن لتمثل البديل لها، وإنما مثلت الامتداد لها. حيث نجدهما يلتقيان في دراسة الظواهر الأدبية وما يربطها من قضايا جوهرية، تفرض التبادل الثقافي بين الأمم المركزية، إضافة إلى ربط النصوص الإبداعية الأدبية بأنساقها الثقافية إذا ما رجعنا إلى أصولها.

(1) ينظر: ادوارد سعيد، صورة المثقف، ص98/ 99.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص321.

غير أن ما يمكن أن يفصل بين الثقافة والمقارنة هو تلك المفارقة المتمثلة في كون المقارنة تدرس النص الأدبي عن طريق تصوره الكلي، أما الثقافة تُعمل الفكر في عملها على ما تختص به كل ثقافة على حدى.[1] والملاحظ أن ما فتح الآفاق أمام الثقافة وجعلها تفرض ذاتها، هو معاملة الأدب المقارن لها بليونة مكنتها من تجديد المساءلات التي طرحها الأدب المقارن من ذي قبل، والمتمثلة في العلاقات المبنية على مبدأ التأثيرية ومبدأ الإبدال المقارناتي للإختلاف والتوازي.[2]

و يبدو أن هذا التأثير الذي حظيت به الثقافة مع مجالي الاستشراق والأدب المقارن، هو الذي جعل الالتفات إليها التفاتا هاما، يبرز ما لها من دور في إثبات الذات بمقاومتها للثقافات الأخرى، كما كان الأمر بالنسبة للثقافة العربية، التي شكلت أداة لمقاومة الآخر وإثبات وجودها بين ثقافات العوالم، ومن هنا يظهر أن الثقافة ليست مجرد التعبير عن إنتاج اجتماعي فكري إبداعي معين، بطرق حيادية خالية من إصدار أحكام تقييمية، بل تمثل في حدّ ذاتها إسهاما استراتيجيا للنقد الموجه لأي نوع ثقافي صادر عن تلك المجتمعات المنتجة فكريا.[3]

ومن خلال هذا كله يتضح أن الثقافة نشاط فكري، يعبر عن مجتمعه في شتى أحواله الإبداعية، يمكن أن يتحول من صورة لمجتمع ما إلى أداة لمقاومة الغزو الثقافي، ومواجهته والوقوف في وجهه بندّية، إذا ما حاول طمس الثقافة المستقبلة.

(4-3-4) الأدب المقارن العربي وآفاق المقاومة الجديدة:

عانت الشعوب العربية من الاضطهاد الفكري والسياسي والعسكري، بسبب الممارسات الاستعمارية والتوجيهات الثقافية حسب ما يراه الغرب يخدم مصلحته، التي كان ينوي تحقيقها منذ عهد بعيد، منذ أن شعت حضارة العرب في سماء الكون، وغزت مختلف الأصقاع فانبهرت مجتمعاتها وبخاصة المجتمعات الغربية منها، بالانجازات التي حققتها تلك الحضارة،

(1) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص75- 76.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص76.
(3) ينظر: دوغلاس روبينسون، الترجمة الإمبراطورية، ص76.

مما دفع بها إلى تولية الوجهة إليها للاغتراف منها قدر الإمكان، وللاستفادة منها في بناء حضارتهم التي قامت فعلا عن أنقاذ حضارة العرب، ثم العمل من بعد ذلك على إطفاء شعلتها لتوقد عندهم على الدوام. فوجهوا لها أول ما وجهوا الاستشراق للاهتمام بهذا الأمر، الذي دأب مستشرقيه في البحث والتنقيب على حضارة أذهلت عوالما وعوالما تعاقبت تعاقب العصور.

كما وأن الاستعمار متى أراد أن يستعمر أي قطر كان، يسخِر الاستشراق لخدمة مصالحه تحت غطاء إمبريالي* ثقافي، يمارس من خلال ضغوطاته وهيمنته السلطوية في مختلف المجالات الحياتية الاجتماعية، أما عن انسحاب الاستعمار من أراضي مستعمراته، فإن ما يمكن قوله هو أن المقاومة بشتى أشكالها، كانت قوية ضاغطة من شعوب انتقضت وناهضت بثورات ضد الظلم والاستبداد والقمع، الذي مورس عليها من قبل القوات الغربية الإمبريالية المستعمِرة.

وليس بالانسحاب الإرادي النابع من الذات، وعليه فإن هذا الانسحاب، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، الذي قامت به الدول الاستعمارية الامبريالية، لم يسدد ما عليه من ديون، إذ تواجد الغرب لحقب زمنية تفوق القرون في العالم المستعمر، لا يخرج في ممارسة منهجه عمّا مارسه أولئك المجرمين السفاكين للدماء.(1) كما وأن ذلك التقويض الذي مورس على العالم العربي من قبل الغرب، قبل وأثناء وبعد الاستعمار، ينبغي له أن يُرفض، كونه وضعا يحتم عليه البقاء تحت الرغبة الجامحة الغربية في حصره، ثم توجيهه وفق متطلباتها.(2)

ودون ريب أن ذلك الرفض للتقويض الغربي المفروض على العرب، ولد الاستفاقة من الخمول العربي، الذي أضعفه وجعله عاجزا عن فرض رأيه، ومواجهة المركز بخطاب ثقافي جدلي فريد من نوعه.

(*) الأمبريالية: عبد ادوارد سعيد هي الممارسة والنظرية، ووجهات النظر التي يملكها مركز حواضري مسيطر بحكم بقعة من الأرض قصيّة.

(1) Frantz fanon, Les Damenés de la Terre, Editions Maspero, P101.

(2) المرجع السابق، ص101.

والعجز العربي في مواجهة الآخر المتفوق، جعله يفتح المجال أمام المستشرقين ليبحثون ما يشاءون ويكتبون كما يشاءون، إلى أن جاء الوقت المناسب، ودفع بالعجز العربي جانبا الفكر والتجربة الحديثان، إذ جعلهم يستفطنون، ويدخلون عالم الدراسات المعرفية والعلمية، في كل ما يخص الآخر من تفكير ونقد وإصدار أحكام، وحتى ما يعنيه من ثقافات إبداعية هي في منأى عن عالم الهيمنة السلطوية الهدّامة للعرب، وحتى للغرب نفسه.[1]

وإذا ما أراد العرب أن يحققوا نجاحا باهرا، في معرفة الآخر معرفة يقينية، عليهم التوجه إلى الاهتمام بكل ما بحثه الاستشراق الألماني بمستشرقيه، كونهم أولو جانبا كبيرا من الاهتمام بالآداب العربية، الذي يسهل من عملية الإطلاع عليها، التي نعمل على استقبالها في الخارج، لما لنا من مصلحة ثقافية تعمل على توازي وتكافؤ الأدب العربي مع غيره من الآداب الغربية، وربما هذا لا يمكن له أن يحدث إلاّ إذا هيأ العرب جوّا مناسبا ليستقبل الأدب العربي، إما مباشرة وإما مترجما، في الأوساط الغربية على أحسن ما يرام، وذلك لأنه يحمل في كيانة صورة العربي ومتعلقاته الحضارية الإيجابية، التي طالما ظل الغربي يترصدها ويرصدها في مظهر سلبي، ظهر مؤخرا في واقعنا العربي.[2]

ولذلك فإن الغرب غرضه من الصورة السلبية المشكلة عن العرب واستمرارها، هو دوام هيمنته وتسلطه على العالم العربي، وليس الهدف الأسمى منها تقديمه للمثقفين، أو دراستها سياسيا كما يمكن دراستها أدبيا، وإنما الهدف من وراء ذلك هو تقديمه للقارئ العام وعالمه الداخلي، الذي يحكم عليها بالوفاق أو النبذ.

والواقع أن هذا ما يجعلنا نوقظ الوعي بالشعور، بإلزامية المختصين الثقافيين الإسلاميين بالتعرف على ما يخطط ضدهم، للإطاحة بهم فكريا وسياسيا، حتى يتمكنون من حماية أنفسهم وفرض هويتهم وتحقيق ذاتهم، التي طالما سلبت منهم.[3] ثم إنّنا نحتاج إلى الحذر المطلوب

(1) أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ص48- 49.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، الاستشراق، ص363 - 371.
(3) ينظر: عبده عبود، هجرة النصوص، ص67 - 68.

أكثر من ذي قبل، اتجاه ما يقوم حولنا من دراسات غربية، لمعرفتنا فكريا وسياسيا واقتصاديا وحتى ثقافيا، يستطيع أن يرجح التفوق للعالم الغربي دون منازع.[1] ولذلك يتوجب علينا نحن أن نقلب الموازين إلى صالحنا ونعمل بالمثل.

وليس فقط دراسة الغربي وثقافته الحضارية وحدها كافية، لمعرفته معرفة يقينية، تسمح بمواجهته مواجهة ندّيه، بل أيضا المساواة بين العالمين العربي والغربي، وفق دراسة مقارنة لما يملكه كلاهما من ثقافة وآداب، ومعارف فكرية وإبداعية من إنتاج مجتمعاتهما، تجعلنا متمكنين من التعامل مع الآخر، وفتح المجال أمامه حتى يتمكن من مواجهة فكرة عدم وجود الحيز بينه وبين آخره الندّي له، وما يمكن أن يساعد على هذا هو تفعيل دور العقل والثقافة، وتوجيه الوعي الإنساني للقيام بدوره على أكمل وجه في هذا المجال.[2]

أما عن المجال السياسي؛ فالساسيون العرب ليس لديهم القدرة الكافية في مواجهة السياسة الخارجية الغربية، ولذلك يتوجب عليهم نوعا ما الالتفات لهذا الأمر، ومنحه قدرا من الاهتمام، حتى يتمكن العالم العربي، على الأقل، من فرض آرائه السياسية دون مساومة غربية مفروضة عليه. والملاحظ أن هذا لا يمكنه أن يتحقق إلاّ إذا ظهر سياسيون محترفون في العالم العربي، وعليه فإن ما يمكن عمله لردم هذه الهوة المتسعة سياسيا بين العرب والغرب، هو الاهتمام بالمجال الثقافي ـ بأدبه ومسرحه وموسيقاه ـ مما يسمح بخلق نوع من المساواة والندّية.[3]

والحقيقة أن هذا الاهتمام بالمجال الثقافي، هو الذي منح الغربي الاحساس بمساواته مع العربي ظاهريا، رغم التناقض الضمني بينهما الذي ارتبط بمجال السياسة الامبريالية والاستعمارية.

(1) ينظر: أبو بكر أحمد با قادر، صورة الآخر في رواية المهدي لكونيل، ضمن كتاب صورة الآخر، ص902 - 903.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ص33.
(3) ينظر: المرجع السابق، ص37.

ويبدو أن العمل على فرض الذات العربية في مختلف المجالات، أنشأ نواته الأولى بتراجع الخطاب الاستشراقي، الذي ظهرت في مواجهته الدراسات ما بعد الكولونيالية، بعد تخلصها من التقوقع الكولونيالي، وتواجدها كبديل متعدد نبع عن المستعمرات المستقلة، التي خضعت للاستعمار الغربي، هذا البديل الذي سهل الوعي به تعزيز مجالات معرفية جديدة، فمثلا الآداب التي انبجست عن الإمبراطورية، نجد تناول نصها بالتحليل قد عرف ازدهارا كبيرا من الجانب الجدلي، إضافة إلى تناول الخطاب الاستعماري المتبادل بين الغاصب والمغتصب، الذي يظهر في مجمله متعاكسا، غير متكافئ في تمثلات كل جانب للآخر.

كما نوقشت الحداثيات البديلة وظهورها من الجانب التعددي، كتناول عدة نساء من المستعمرات بالدراسة، من أجل المقاومة بين ثقافاتهم الخاصة المميزة لكل واحدة عن الأخرى، والتي تظهر بأن خضوعهم للاستعمار يولد لديهم نوعا من الصراعات الداخلية، في إيجاد سبيل للتعبير عمّا يشعرون به من متناقصات ناتجة ومتداخلة مع الحداثة في آن واحد، وهذا الأمر ينتج عندهم إذا ما حاولوا مواجهتهم للحداثة.[1]

وما أحوجنا إلى مثل هذه الدراسات التي تدعم كيان الأمم، كالأمة العربية، التي يسعى مثقفيها ونقادها ودارسيها إلى وضعها على الطريق الصحيح، لاسترجاع ما ضاع منها من مجد خلده صمود الفكر الإبداعي البشري، الداعي لها من أبنائها.

والملاحظ أن تعدد الأصوات البديلة في تولده عن تناقصات الحداثة؛ إنما يؤدي إلى ظهور مصطلحات تسمح بوجود لغات تختلف في تعبيرها، تتخذها تلك الأصوات سلاحا أو وسيلة للتعبير عمّا تكبته بداخلها، تسمح لها بإخراجه إلى العالم الواقعي، الذي يتقبله بما فيه من محاولة لإثبات الوجود والمطالبة به.[2]

(1) C.Nelson and S.Rouse, Gendering globalization, Alternative langnages of modernity, in C.Nelson and S.Rouse (eds), situating globalization, views from Egupt, Bielefeld, 2000, P97.

(2) المرجع السابق، ص97.

ويبدو أن عالمنا العربي ظهر فيه فئة من المثقفين، تناولوا هذه الأنواع من الدراسات في شكل مقارنات بين الأنا والآخر، والتي تؤدي إلى معرفة أين يصنف كلاهما، وذلك حسب إنتاجاته وإبداعاته وسياساته العاملة على ازدهار أممهم. إذ أول ما نجده يسعى في دراساته إلى تنبيه العالم العربي إلى معرفة نفسه، ثم إدراك غيره فيما بعد بما سبقه له من تقدم وتطور حضارتين، هو المقارن العربي والناقد الكبير **ادوارد سعيد** الذي وسع الهوة وعمل على تفكيك الخطاب الاستشراقي، حتى يظهر بمظهر عجز وتراجع، يسمح للعربي بالخوض في هذا المجال، متناولا بالدراسات المقارنة في مختلف جوانبه التي يمكنها أن تتحول إلى مقاومة، تزيل التصور الذي يرسخ فكرة المركز والهامش بين العالمين.

ولعلّ هذه الفكرة التي يتمثلها المركز والهامش قابلة للزوال، إذا ما أدرك العربي في دراسته أمرين؛ أولهما أن المركزي لن يتنازل عن استعلائه الذي طالما حلم به، وسعى إلى تحقيقه، ليرفع مكانته الإداعية والثقافية والسياسية وغيرها من المكانات، وبهذا فهو غير قابل للانصياع وراء مقاصد العربي، إذا ما أراد أن يحط من شأن الغربي الفوقي، والذي يستعصي تنفيذه. وثانيهما هو أن العربي ملزما برفع مكانته جنبا إلى جنب المركزي، وذلك بتحسين مستوياته الإبداعية والثقافية والسياسية وغيرها، مما تحقق له المساواة مع الغربي،

وذلك متوقف على إعادة النظر فيما هو دوني هامشي بالعودة إلى تراث ماضيه المجيد وربطه بتراثه الحاضر، وهكذا يمزج بين التيارين العربي العريق والغربي الجديد، دون تقليد لهذا الغربي، وإنما محاكاة إيجابية لما فيه خير من إسهام للنهوض بالحضارة العربية من جديد على أكمل وجه.

ودون مجافاة للواقع في الاعتراف باغتراف الأدب العربي من هذا الإنتاج الغربي، والتعامل معه من خلال استقباله له كإبداع ثقافي.[1] والواقع أن **ادوارد سعيد** فتح المجال أمام العديد من النقاد والباحثين، ليمارسوا أعمالهم ودراساتهم حول الأنا والآخر، وكيفية إثبات

(1) ينظر: عبده عبود، هجرة النصوص، ص151.

الذات إلى جانب الذات في النور دون تستر أو خوف من المركزي كونه يمثل الهامش، ومن هنا يمكن أن يخرج الدارس العربي من لحظة الصمت التي عانى منها طوال فترة تهميشه، إلى لحظة ميلاد الحوار الجدلي في وجه الغرب، المنطلق من وجهة الندّية والثابت أن هذا الأمر متوقف في أولى بداياته على الكتابة والتأليف الإبداعي الأدبي، الذي يمثل تناظره، وإن كان نسبيا في كيانه المعيار الذي تقاس به نجاح التفاعل أو فشله بين العالمين، والذي تلعب الترجمة دورا فاعلا في تحقيقه.[1]

ومما يضمن المقارنة الصحيحة، التي نسعى كعرب لأن تثبت نجاحا لأعمالنا على أرقى المستويات العالمية، هو الاطلاع الواسع على الثقافات الأجنبية لدى مختلف العوالم، سواء كان مركزيا أو هامشيا، إذ عدم القيام بمثل هذا الإطلاع، فيه تعبير على غفلتنا وعدم تثقيفنا لعدم إعارتنا اهتماما لمعرفة ما يتكون منه العالم برمته، من ثقافات وإبداعات ومعارف.[2] وهذا ما يجعلنا نعيش في عزلة ثقافية تقوقعنا على ذاتنا، التي ستعاني الضعف والجمود في منأى عن الحس بإدراك الآخر كيفما كان مقامه.

ثم إن معرفة الآخر، كيفما كان، تلزمها قراءة متقصية متسمة بالندّية[3]، وليس مجرد قراءة سطحية تمنع المرء من التعمق، لوضع الأمور ضمن سياقها الذي يبرز كيف تم صنع هذا الآخر في مختلف مجالاته، و ما يساعد على القيام بمثل هذا العمل، هو إرجاع النظر إلى التحول الذي قام به الغرب من مرحلة إلى أخرى، من الهيمنة الاقتصادية والسياسية التي افتقر إليها داخليا وطبقها خارجيا.

ثم بعد تحقيق الاكتفاء والازدهار فيها، ظهر الاختلاف بين الغني والغربي مقابل الفقر والعجز العربي، إذ نجد الغربي يحيل إلى الثقافة ويعتبرها الأساس الذي تبنى عليه الفروق المكانية بين الأنا والآخر، هذه الثقافة التي طالما مجدها إلى جانب السياسة حتى انتصرت على

(1) ينظر: عبده عبود، هجرة النصوص، ص160.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ص32.
(1) ينظر: المرجع السابق، ص93.

باقي العوالم ووضعت في المقام الأول، إلاّ أن ما يمكن إدراكه هو أن هذا الاعتقاد الذي سلم به الغرب، هو في ظاهره ناشئ من الإحساس بأن البدائل الحضارية العربية يمكنها أن تنتصر، وتمثل خروجا قويا من المواجهة البطولية ضد آخره، إلى إبداع إنتاج ثقافي يستحق التقدير والإعجاب، بل الاهتمام في أكثر أحواله.[1]

ومن خلال هذا يتراءى لنا أن مبدأ الاختلاف يطرح في ظاهره إبدالات نظرية، تتنافض مع تطبيق مبدأ الطباقية في الهويات، التي يضل بدوره مناقضا لرفض الاختلاف، متبنيا لمبدأ التوازي وفي وفاق دائم معه. والواضح أن هذا التوازي مستحيل التحقيق، لأنما يقابله من افتراض مفروض حتما هو الاختلاف، الذي لا يمكنه إلاّ أن يمثل الاختلاف في جوهره، لا الواحدية التي تجمع المعالم تحت مبدأ منطق الهوية.[2]

الملاحظ أن فكرة الاختلاف، هاته التي اتخذها الغرب في أطروحاته، هي التي ساهمت في مركزيته واستعلائه، الذي يستحيل أن يتنازع عنه بعدما نجح في الوصول إليه. والواقع أن مبدأ الاختلاف الذي تبناه الغرب إزاء العرب وباقي العوالم الأخرى، ظهر نتيجة لظهور ما يعرف بالنسق الذي تميزه الوحدة في كل أجزائه، والذي يمنع من يرفض الاختلاف وينادي بالوحدة، و ربما هذه الوحدة إذا نظرنا إليها بمفهوم غربي، نجدها تماثل تلك التي نادى بها **غوته**، عندما طرح فكرة الأدب العالمي، الذي يجمع كل الآداب تحت نموذج موحد، والتي كانت فكرة واهية، إن صح القول.

غير أننا إذا نظرنا إلى الوحدة والنسق بمفهوم عربي؛ فإننا نجدها تعني توحيد الأنا والآخر، وخير ما نمثل به من المجالات هنا هو الأدب، الذي يتراء أنه يستحيل أن يكون هناك أدب يوازي الآخر، ويتوحد معه نظرا لما يوجد لكل أمة من عادات وأعراف ثقافية، تملي عليها التعبير عنها في صورة تعكس واقع تلك الأمة، غير أن تلك الفكرة التي تمثل الاختلاف، والتي انبنت في كل أحوالها على الهدم والتفكيك، تمثل في حدّ ذاتها تعبيرا عن أفق جديد بفتح

(1) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص96.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص97 - 98.

المجال مرة أخرى، أمام ما يعرف بمساءلة الظاهرة الإنسانية، التي تعمل على إعادة ترتيب الفكر في كل ما يتعلق بما تبنى عليه البشرية من مجالات أدبية وثقافية وسياسية، وحتى عقائدية أن صح ذلك، التي لا يمكنها أن تبنى إلاّ على مبدأ الاختلاف لا المساواة.[1]

والملاحظ أن فكرة الاختلاف، التي طغت على الفكر العالمي بتجسيد من الغرب، ظلت مناقضة للمساواة، التي يعلنها كل من آمن بها، كونها تضمن له الوفاق مع ما يختلف معه، والتي نجد جل المثقفين يسعون إلى تحقيقها وإعلانها جهرا.[2]

غير أن ما يقابله في الواقع عكس ما يصبو إليه هذا المثقف، الذي ربما نجده يعمل لإظهارها في أعماله، على أنه على صواب في سعيه لتحقيقها.ويتضح أن مبدأ الاختلاف لايمكن التخلى عنه كونه يمثل السنّة التي سار عليها الأدب المقارن منذ بداياته الأولى، والذي حقق به رؤوس حقل الأدب المقارن نتائجا كبيرة في المجال النظري والتطبيقي معا.

إذ طبق مبدأ الاختلاف على جل الدراسات التي خضعت لمنطق التفكيك في حقل الأدب واللسانيات وعلم النفس ـ والتي قام بها **جاك ديربدا** على سبيل المثال ـ ومن هنا يتراء لنا أن الأدب المقارن كان منطلقه مبني على مبدأ الاختلاف الذي يظهر ما تختلف الآداب فيه من نقاط، مقابل شرط اختلاف اللغة حتى تكون المقارنة متكافئة، وليس مقارنة مؤسسة على مبدأ التشابه والتوازي ،التي تظهر النقاط التي تجتمع فيها الآداب المقارنة وفق مبدأ التأثيرية.

ومن هنا يكتمل الوعي بأن المقارنة بين الآداب اليوم تتوقف على عناصر الاختلاف، التي تفصل بين تلك الآداب، من منظور أن الاختلاف يكشف عمّا تتميز به الآداب من مكتسبات بشرية، جسدها المخيال الإبداعي البشري في إنتاج أدبي معبر عن أمته.[1] وبهذا يصبح الأدب المقارن مجالا يفتح آفاقا جديدة للمقارنة وخاصة العربية، التي تحاول بعد استيقاظها أن تثبت هويتها في مقابل الآخر المركزي.

(1) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص98.
(2) ينظر: ادوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ص99 ـ 104.

ومن خلال ما تقدم يظهر لنا أن إثبات الهوية العربية، متوقف على النخبة المثقفة ـ أولاً وقبل كل شيء ـ وذلك بتوجيه الأنظار إلى فتح المجال أمام دراسة الآخر، ومعاينته معرفيا وفكريا وسياسيا، إما مباشرة وإما ترجمة للثقافة ،التي تمثل الأداة التي يستطيع العربي مقاومة غيره عن طريقها، مما يسمح له بخلق مقارنة جديدة بينه وبين الآخرالذي يمثله الغرب المركزي وفق نظرية مقارنة جديدة.

ونخلص مما سبق إلى أن فكرة الأدب العالمي ـ التي أتى بها **غوته** ـ هي التي مهدت الطريق أمام تحقيق المركزية، التي ظلت تستقطب آداب الدول الكبرى العظمى، في حين همشت آداب الدول الصغرى المستضعفة، إلى أن ظهرت الدراسات ما بعد الكولونيالية، ثم بعدها الدراسات الثقافية اللتين ربطت بينهما صلة وثيقة خصبة، ساهمت في إيقاظ الشعور الإنساني وفكره الإبداعي، لمواجهة الآداب الكبرى من أجل إزالة الصورة الدونية المشوهة لهوية أممهم، والسعي لتحقيق المساواة مع الأمم المركزية وفق مبدأ الندّية.

وهذا العمل يتوجب الجهد الدؤوب، المتمثل في تنشيط الفكر وإعماله في الإطلاع على الآخر، ومعرفته معرفة وثيقة دقيقة، تمكنهم من الإرتقاء إلى المقام الأول محاذاة للمركز، وفق ما يعرف بإثبات الذات إلى جانب الذات دون تمايز يفصل بينهما.

(1) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص99.

ومن خلال ما تقدم يظهر لنا أن إثبات الهوية العربية، متوقف على النخبة المثقفة ـ أولاً وقبل كل شيء ـ وذلك بتوجيه الأنظار إلى فتح المجال أمام دراسة الآخر، ومعاينته معرفيا وفكريا وسياسيا، إما مباشرة وإما ترجمة للثقافة ،التي تمثل الأداة التي يستطيع العربي مقاومة غيره عن طريقها، مما يسمح له بخلق مقارنة جديدة بينه وبين الآخرالذي يمثله الغرب المركزي وفق نظرية مقارنة جديدة.

ونخلص مما سبق إلى أن فكرة الأدب العالمي ـ التي أتى بها **غوته** ـ هي التي مهدت الطريق أمام تحقيق المركزية، التي ظلت تستقطب آداب الدول الكبرى العظمى، في حين همشت آداب الدول الصغرى المستضعفة، إلى أن ظهرت الدراسات ما بعد الكولونيالية، ثم بعدها الدراسات الثقافية اللتين ربطت بينهما صلة وثيقة خصبة، ساهمت في إيقاظ الشعور الإنساني وفكره الإبداعي، لمواجهة الآداب الكبرى من أجل إزالة الصورة الدونية المشوهة لهوية أممهم، والسعي لتحقيق المساواة مع الأمم المركزية وفق مبدأ الندّية.

وهذا العمل يتوجب الجهد الدؤوب، المتمثل في تنشيط الفكر وإعماله في الإطلاع على الآخر، ومعرفته معرفة وثيقة دقيقة، تمكنهم من الإرتقاء إلى المقام الأول محاذاة للمركز، وفق ما يعرف بإثبات الذات إلى جانب الذات دون تمايز يفصل بينهما.

(1) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص99.

ومن خلال ما تقدم يظهر لنا أن إثبات الهوية العربية، متوقف على النخبة المثقفة ـ أولاً وقبل كل شيء ـ وذلك بتوجيه الأنظار إلى فتح المجال أمام دراسة الآخر، ومعاينته معرفيا وفكريا وسياسيا، إما مباشرة وإما ترجمة للثقافة ،التي تمثل الأداة التي يستطيع العربي مقاومة غيره عن طريقها، مما يسمح له بخلق مقارنة جديدة بينه وبين الآخرالذي يمثله الغرب المركزي وفق نظرية مقارنة جديدة.

ونخلص مما سبق إلى أن فكرة الأدب العالمي ـ التي أتى بها **غوته** ـ هي التي مهدت الطريق أمام تحقيق المركزية، التي ظلت تستقطب آداب الدول الكبرى العظمى، في حين همشت آداب الدول الصغرى المستضعفة، إلى أن ظهرت الدراسات ما بعد الكولونيالية، ثم بعدها الدراسات الثقافية اللتين ربطت بينهما صلة وثيقة خصبة، ساهمت في إيقاظ الشعور الإنساني وفكره الإبداعي، لمواجهة الآداب الكبرى من أجل إزالة الصورة الدونية المشوهة لهوية أممهم، والسعي لتحقيق المساواة مع الأمم المركزية وفق مبدأ الندّية.

وهذا العمل يتوجب الجهد الدؤوب، المتمثل في تنشيط الفكر وإعماله في الإطلاع على الآخر، ومعرفته معرفة وثيقة دقيقة، تمكنهم من الإرتقاء إلى المقام الأول محاذاة للمركز، وفق ما يعرف بإثبات الذات إلى جانب الذات دون تمايز يفصل بينهما.

(1) ينظر: سعيد أراق بن محمّد، الأدب المقارن، ص99.

خاتمة

نظرا لما تقدم في هذا البحث و المنجز حول كل من الدراسات المقارنة والدراسات الاستشراقية؛ فإننا نخلص إلى النتائج التالية والمتمثلة في؛ أنه رغم تعدد المفاهيم الخاصة باصطلاح الأدب المقارن وتباينها فقد جاءت بين مدّ وجزر، فهناك من أعطى مفهوما ضيّق به خناق المجالات التي تناولتها بحوثه ودراساته، إذ حصر الدراسات المقارنة على أدبين أو ثلاث، بشرط اختلاف اللغة التي تعد العامل الأساسي في انتقال الآداب واحتكاكها ببعضها البعض، مما يؤدي إلى وجود علائق توثق صلات التأثير والتأثر.

وهناك من وسع المفهوم ليشتمل بحثه على الفنون الأخرى كالرسم والنحت والموسيقى. كما وأسقط عامل اللغة الذي كان فيما سبق شرطا أساسيا للدراسات المقارنة.

أما عن نشأة هذه الدراسات، فالملاحظ أن فرنسا كانت أكبر الدول عالميا الأكثر جاهزية لميلاد الأدب المقارن، فنظرا لما عرفته من عوامل سياسية واستعمارية وخلقية، كانت ممهدة أكثر من غيرها من دول العالم لاحتضان مثل هذه الدراسات.

كما وأن مناهج الأدب المقارن قد تراوحت بين التاريخية والتي اختصت بها فرنسا، وبين النقدية التي تميزت بها أمريكا، وبين الاجتماعية الماركسية التي عرف بها الإتحاد السوفياتي. أما العرب فكانوا تابعين إما لهذا و إما لذاك.

وعن أهمية الأدب المقارن فقد كانت كبيرة وبالغة إلى درجة تجاوزها الاهتمام بالأدب، وصولا إلى الاهتمام بالمجتمعات وفهمها، مما يساهم في دفعها إلى الخير.

وفيما يخص المجالات التي يبحث فيها الأدب المقارن فقد تعددت بين الأدباء؛ من مؤلفين ومترجمين كانوا وسطاء في نقل نتاجاتهم إلى خارج حدودهم، وبين الآداب التي أثرت في بلدان غير بلدانهم، فكان لها بذلك صدى عميق فيها.

أما عن الدّراسات الاستشراقية، فرغم ما عرفته هي أيضا من إشكالية حول المصطلح، فإن المتأمل لها سيجدها كثيرة تفوق التصور، إذ حققت نتائجا كبيرة منذ ارهاصاتها الأولى

ظهرت بظهور الإسلام، إلى نشأتها الحقيقة بقرار مجمع فيّينا الكنسي عام 1312م، والتي تطور بعدها و عرف أوجّ ازدهاره بسبب ما قام به المستشرقون من أعمال، فُرضت بالجهد الدؤوب الذي بذلوه، وذلك بدوافع سطّر لها العالم الغربي أهدافا و غاياتا، تمثلت في العقيدية أولا، ثم السياسية ثانيا، وصلوا و حققوا إحكام السيطرة على العالم الإسلامي و العربي معا، في جميع المجالات، وذلك كله وفق اتباعهم لمناهج تختلف من باحث لآخر، بحسب نواياه وخلفيات حكوماته.

إضافة إلى ما أنجزه هؤلاء المستشرقون من وسائل كثيرة ومتنوعة، ساهمت منذ بدايات الاستشراق إلى وقتنا الراهن، في تطبيع العالمين الشرقي و العربي الإسلاميين وفق أغراض الغرب المنشودة، والتي ظهرت آثارها جلية على العالم العربي الإسلامي خصوصا، تراوحت بين الآثار السلبية التي مسّت مختلف جوانب الحياة الشرقية عموما، والآثار الإيجابية التي كان سببها باحثون اتسموا بالروح العلمية والموضوعية، وبهذا سهل على العالم الغربي التحكم في العالم العربي و السيطرة عليه كليا.

أما عن العلاقة التي ربطت بين الاستشراق وخبرائه وباحثيه، وبين الرحالة وأدبهم الرحلي؛ فإنها ساهمت كثيرا في تحويل العالم العربي الإسلامي، بمنتجاته الإبداعية و الفكرية البشرية وغيرها، إلى خارج حدوده و عرضه على الرأي العام والعالم الغربي للتعرف عليه عن كثب، إما بشيء من الاحترام والتقدير، و إما بشيء من الرفض والنفور، لأسباب حضارية تضمر في ثناياها ضغائن حاقدة.

ثم إن هذه العلاقة التي جمعت بين الاستشراق و بين الأدب الرحلي أثرتها علاقة وثيقة الصلة بالترجمة، أضفت الكثير على الأدب المقارن،إذ أنّ ارتباط هذه المجالات الأربعة ببعضها البعض كان له صدى كبير،أظهر ما للأدب العربي من تأثير بالغ الأهمية على الأدب

الأوروبي خاصة، والذي انجذب إليه أدباء أوروبا وحتى قراءها، الذين انبهروا به، فسيطر عليهم كونه جاء في حلة تستحق التقدير و الإعجاب.

إضافة إلى هذا كله فإن فكرة الأدب العالمي التي ظهرت مبكرا ـ على يد غوته ـ نجد فيها نوع من الإضمار لتحقيق المركزية، التي انظوت تحتها الآداب الغربية الكبرى دون مراعاة لما عاداها. وبذلك نجد هذه الفكرة وطّأت أرضية الواقع لإثبات الهوية الغربية، بتحقيقها المركزية دون إعارة أيّ اهتمام للآداب الأخرى، التي ظهرت بمثابة هامش منحط، وهو ما أدى إلى خروج آداب الهامش من مرحلة الكولونيالية إلى مرحلة ما بعد الكولونيالية وارتباطها بالدّراسات الثقافية، فأيقظت الفكر الإبداعي البشري المهمش، ودفعته إلى الوقوف أمام الآداب المركزية، و مواجهتها سعيا منها لإثبات الذات (الأنا) في مقابل الذات (الآخر)، وفق مبدأ المساواة المدعم بالنظرة الندّية، مما يضمن اجتماع الآداب العالمية كلها داخل بوتقة واحدة، ترتقي بها إلى المقام الأول. فهل يمكن للذات (الأنا) تحقيق هويتها وإثباتها أمام الذات (الآخر)؟ وإلى أي مدى تضمن المقارنة العربية بآفاقها الجديدة القدرة على المقاومة لإنجاح هذا العمل؟

القرآن الكريم، المصحف الشريف، برواية ورش عن نافع.

المؤلفات باللغة العربية:

(1) آربري ا.ج.، المستشرقون البريطانيون، دط، تر: محمد الدسوقي النويهي، لندن، وليم كولينز، 1946م.

(2) أراق سعيد بن محمد، الأدب المقارن في ضوء التحليل النقدي للخطاب، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2015م.

(3) أرنولد ، س ـ ت، (مع جماعة) تراث الإسلام، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1972م.

(4) الأفريقي المصري ابن منظور، لسان العرب، مادة (شرق)، م10، ط6، دارصادر، بيروت ،لبنان ، 1410هـ/ 1990م.

(5) أسد محمد ، الطريق الى مكة، ط1، تر: عفيف البعلبكي، بيروت، لبنان، 1956م.

(6) أ .ل .رانيلا . الماضي المشترك بين العرب والغرب، ط1، تر: نبيلة ابراهيم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999م.

(7) أمين أحمد، فجر الإسلام، دط، دار الكتاب العربي،مصر،1969م.

(8) إقبال ثريا ، الترجمة والثقافة، ضمن كتاب: الترجمة وتفاعل الثقافات، حلقة بحثية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ع15، 2004م.

(9) بارت رودي ، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه)،دط ، تر:مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، دتـ.

(10) بدوي عبد الرحمن: ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، دط، بيروت، لبنان،1979م.

ـ موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984م.

(11) بديع محمّد جمعة، دراسات في الأدب المقارن،ط2، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، لبنان،1980م.

(12) برونييل بيير وبيشو كلود ا و روسو أندريه ميشال ، ما الأدب المقارن؟، تر: غسان السيد، منشورات علاء الدين، سوريا، 1996م.

(13) البقاعي شفيق ، الأنواع الأدبية مذاهب ومدارس (في الأدب المقارن)، ط1، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1405هـ/ 1985م.

(14) بكار يوسف، الشيخ خليل، الأدب المقارن، دط، الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، القاهرة، جمهورية مصر العربية، دتـ.

(15) بيشوا كلود ، روسو أندرية ميشال ، الأدب المقارن، دط ، تر: أحمد عبد العزيز، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1995م.

(16) بيل أشكروفت، غاريث غريفين، هلين تيفن، الرّد بالكتابة، ترجمة: شهرت العالم، ط1، المنظمة العربية للترجمة بيروت، المحرر العام، تيرنس هوكس، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، مارس، 2006م.
(17) التلمساني المقري، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، دط، (ج10)، تح: محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنـان، 1949م.
(18) التونجي محمد ، الآداب المقارنة، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1416هـ/1995م.
(19) تيجم بول فان: ـ الأدب المقارن. دط. تر: سامي مصباح الحسيامي، منشورات المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، لبنان، 1970م.
ـ الأدب المقارن، دط، تر: سامي الدروبي، دار الفكرالعربي، القاهرة، مصر،1946م
(20) الجابري محمّد عابد، الاستشراق في الفلسفة منهجا ورؤية، ضمن كتاب: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1991م.
(21) الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، ج1، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1996م.
(22) جب هاملتون، تراث الإسلام، ج1، تعريب: عبد اللطيف محمود حمزة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.
(23) الجبري محمد عبد المتعال، الاستشراق وجه الإستعمار الفكري، ط1، مكتبة وهبة،القاهرة، مصر، 1416هـ/ 1995م.
(24) جبور عبد النور، المعجم الأدبي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984م.
(25) الجربي محمد رمضان ، الأدب المقارن، منشورات ELGA مالطا، 2002. .
(26) جمعة رابح لطفي ، القرآن والمستشرقون، دط، القاهرة، مصر، 1393هـ.
(27) جمهرة من المستشرقين، إشراف السيرتوماس أرنولد، تراث الإسلام، ط3، تر: جرجس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1978م.
(28) الجندي أنور: ـ الإسلام والدعوة الهدامة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
ـ مقدمات العلوم والمناهج، دط، دار الأنصار، القاهرة، مصر، دتـ.
(29) الجوني مصطفى الصاوي، في الأدب العالمي، (الأدب المقارن ـ المسرح)ج1، منشأة المعارف جلال حزي وشركاؤه، الإسكندرية، مصر، 2002م.
(30) جيد أندري ، ذرائع، ترجمة: زبيدة القاضي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2002م.
(31) حليفي شعيب، الرحلة في الأدب العربي، ط2، دار القرويين، الدار البيضاء، 2003م.
(32) حمدان نذير،الرسول في كتابات المستشرقين، دط، دارالمنارة، جدة، السعودية، 1406هـ/ 1986م.
(33) حمود ماجدة، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، دط، (دراسة) منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000م.
(34) الحموي رامي فواز، النقد الحديث والأدب المقارن، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2008م.

(35) حنبكه الميداني عبد الرحمن حسن ، أجنحة المكر الثلاث وخوافيها (التبشير الاستشراق. الاستعمار، دار القلم، دمشق سوريا، 1420هـ/ 2000م.
(36) حنفي حسن ، التراث والتجديد، دط، مكتبة الجديد القاهرة، بلات.
(37) خضير ضياء ، ثنائيات مقاربة (أبحاث ودراسات في الأدب المقارن)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المركز الرئيسي، بيروت، لبنان، 2004م.
(38) خليفة حسن أحمد محمّد، آثار الفكر الاستشراقي على المجتمعات الإسلامية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر 1997م.
(39) الخوري شحاذة ، الترجمة قديما وحديثا، ط1، دار المعارف، سوسة، تونس، 1988م.
(40) عبد الدائم صابر: الأدب المقارن بين التراث والمعاصرة، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، 2010م.
(41) درويش أحمد،الاستشراق الفرنسي في الأدب العربي، ط3، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر،2004م.
(42) دودو أبو العيد ، دراسة أدبية مقارنة، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دتـ.
(43) ديب ثائر، الترجمة اللامتكافئة " تساؤلات في اقتصاد الترجمة السياسي"، ضمن كتاب سلسلة أبحاث المؤثرات: الترجمة وتفاعل الثقافات، المجلس الأعلى للثقافات، مصر، ع15، 2006م.
(44) الديب عبد العظيم، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي (كتاب الأمة) عدد 27، قطر، دتـ.
(45) الديداوي محمّد ، مفاهيم الترجمة، المنظور التعريبي لنقل المعرفة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007م.
(46) ديما ألكسندر، مبادئ علم الأدب المقارن، دط، تر: محمد يونس، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، 1987م.
(47) الراجحي عبده، محاضرات في الأدب المقارن، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2007م.
(48) راغب نبيل، فنون الأدب العالمي، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، 1996م.
(49) رشيد عدنان: الأدب الألماني من الكلاسيكية إلى الرومانتيكية، كتاب الرياض، ع 26، الرياضة، 1999م.
(50) عبد الرحمن ابراهيم ، الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، مصر،2000م.
(51) رودنسون مكسيم، الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية في تراث الإسلام، دط، (القسم الأول) تصنيف شاخت بوزورث، تر: محمد زهير السمهوري، عالم المعرفة، الكويت، 1398هـ/ 1978م.
(52) زقزوق محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف القاهرة،مصر، 1417هـ/ 1997م.

(53) الزهراوي محمّد السعيد ، الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، دط، دار الكتب الجزائرية، الجزائر، دتـ.
(54) الزيات أحمد حسن ، تاريخ الأدب العربي، ط4، دار المعرفة، 1418هـ/ 1997م.
(55) ساري حلمي ، صورة العرب في الصحافة البريطانية، دط، تر: عطا عبد الوهاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1988م.
(56) ساسي سالم الحاج: ـ نقد الخطاب الاستشراقي(الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)، ط1،ج1، دار المدار الاسلامي، 2002م.
ـ نقد الخطاب الاستشراقي(الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)ج1، ط1، دار الكتب الوطنية بنغازي، ليبيا، 2002م.
(57) سالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1989م.
(58) سعيد إدوارد: ـ الاستشراق (المعرفة السلطة، الانشاء)، ط2، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، لبنان، 1984م.
ـ الاستشراق(المعرفة السلطة، الانشاء)، دط، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، 1995م.
ـ الاستشراق(المعرفة السلطة، الانشاء)، طبعة إلكترونية، تر: كمال أبو ديب، مكتبة ديوان العرب، دتـ.
ـ الثقافة والإمبريالية، ط4، تر: كمال أبو ديب، بيروت، لبنان،2014م.
ـ تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، ط1، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1966م.
ـ صورة المثقف، (محاضرات ريثّ 1993م)، دط، تر:غسان غصن، مراجعة: منى أنيس، دار النهارللنشر، بيروت، لبنان، دتـ.
ـ النص والعالم والناقد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، تر: عبد الكريم محفوظ، دط، 2000م.
ـ الثقافة والمقاومة، تر: علاء الدين أبو زينة، ط1، دار الأدب، بيروت، لبنان، 2006م، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2007م.
ـ خيانة المثقفين (النصوص الأخيرة)، تر: أسعد حسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1432هـ/ 2011م.
(59) ابن أبي سلمى زهير، ديوان زهير بن أبي سلمى، دط، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان،1402هـ/1982م.
(60) سمايلوفيتش أحمد ، فلسفة الاستشراق، وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دط، دار الفكر العربي، 1998م.
(61) سوذرن ريتشارد ، صورة الإسلام في أوربا، دط، تر:رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1984م.
(62) سينوبولي فرانكا، الأدب الأوروبي من منظور الآخر، ط1، ترجمة: مجدي وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2007م.

(63) شاسليه. ل. أ، الغارة على العالم الإسلامي، ط2، تر: محب الدين الخطيب، ومساعد اليافي، بغداد، العراق، 1384هـ.
(64) شاكر محمود محمّد، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، دط، دار المدني، جدة، السعودية، 1407هـ، 1987م.
(65) الشاهد محمّد السيد، رحلة الفكر الإسلامي: من التأثير والتأثر إلى التأزم، دط، دار المنتخب العرب، بيروت، لبنان،1414 هـ/ 1999م.
(66) شريفي عبد الواحد ، ألف ليلة وليلة وأثرها في الرواية الفرنسية حتى القرن الثامن عشر، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2001م.
(67) الصباغ محمّد، الابتعاث ومخاطره، دط، المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا، 1398هـ/ 1978م.
(68) صديقي عبد الرحمن ، الشرق والإسلام في أدب غوته، دط، مصر، 1909م.
(69) الصغير محمد حسين علي، المستشرقون والدراسات القرآنية،ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م.
(70) الصفار حسن موسى، (كيف نقرأ الآخر؟)،ط1، الدارالعربية للعلوم، لبنان، 1425هـ/ 2004م.
(71) الصفدي صلاح الدين ، توشيح التوشيح، دط، تح: ألبير حبيب مطلق، بيروت، لبنان، 1966م.
(72) طحان ريمون ، الأدب المقارن والأدب العام، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983م.
(73) الطهطاوي محمد عزت اسماعيل، التبشير والاستشراق (احقاد وحملات)، ط1، الزهراء للإعلام العربي، 1411هـ.
(74) الطيباوي عبد اللطيف، المستشرقون الناطقون باللغة الانجليزية، دراسة نقدية، دط، ترـ تق: قاسم السامرائي، إدارة الثقافة، النشر بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1411هـ/ 1991م.
(75) عاشور سعيد عبد الفتاح: ـ الحركة الصليبية صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطى، ط2، لجنة البيان العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971م.
ـ أوربا العصور الوسطى، النهضات والحضارة والنظم، ج2، دط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980م.
(76) بني عامر محمد أمين حسن محمد، المستشرقون والقرآن الكريم، ط1، دار الأمل للنشر والتوزيع اربد، الأردن،2004م.
(77) العاني عبد القهار داود، الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان، عمّان، الأردن، 1421هـ.
(78) العبادي أحمد مختار ، في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1972م.

(79) عبود عبده: ـ هجرة النصوص، دراسات في الترجمة الأدبية والتبادل الثقافي، دط، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 1995م.
ـ الأدب المقارن، (مشكلات وآفاق)، دط، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1999م.
(80) عدنان محمد وزان: ـ مطالعات في الأدب المقارن، دط، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1403هـ/ 1983م.
ـ الاستشراق والمستشرقون، دط، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، السعودية، 1404هـ/ 1984م.
(81) العقاد عباس محمود ، أثر العرب في الحضارة الأوربية، دط، دار المعارف، مصر، 1968م.
(82) علي جواد، تاريخ العرب في الإسلام، ط1، ج1، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1983م.
(83) عليان محمد عبد الفتاح ، أضواء على الاستشراق، دط، دار البحوث العلمية، الكويت 1400هـ.
(84) عللّوه محمّد، الغزو الفكري والرد على افتراءات المستشرقين، ط1، دار الأقصى للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 2002م.
(85) علي اسماعيل، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، ط3، دار الكلمة مصر، 1421هـ/ 2000م.
(86) علوش سعيد: ـ معجم المصطلحات المعاصرة،دط، المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، المغرب، 1984م.
ـ مدارس الأدب المقارن، (دراسة منهجية)، دط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1987م.
ـ مدارس الأدب المقارن(دراسة منهجية)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1987م.
(87) عمايرة اسماعيل أحمد ، المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية العربية، ط2، دار حنين، عمان، الأردن، 1412هـ/ 1992م.
(88) عمر فاروق فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، 1998م.
(89) عوض مصطفى عبد الكريم، فن التوشيح، دط، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1959م.
(90) عويس عبد الحليم ، مواجهة التحدي الإستشراقي من آفاق الدعوة الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري،(أعمال الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي)، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1980م.
(91) العيسوي بشير ، الترجمة إلى العربية قضايا وآراء، ط1، دار الفكر العربي، مصر، 1996م.
(92) العيسى سالم ، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1999م.

(93) غراب أحمد عبد الحميد ، رؤية إسلامية للاستشراق، دط، مؤسسة الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، السعودية، 1408هـ/ 1988م.
(94) غنيمي هلال محمد: ـ الأدب المقارن،ط5، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، لبنان، 1987م.
ـ الأدب المقارن، ط3، دار العودة، بيروت، لبنان،1987م.
(95) غونثاليث أنخل بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي، دط، نقله عن الاسبانية: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، مصر، دتـ.
(96) غيز هنري، بيروت ولبنان منذ قرن و نصف القرن، ترجمة مارون عبود، ج2، بيروت، لبنان، 1950م.
(97) فرج السيد أحمد، الاستشراق (الذرائع، النشأة، المحتوى)،ط1، دار طريق للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1414هـ/ 1993م.
(98) فرج نورة ، ارتباكات الهوية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2007م.
(99) قباني رنا ، أساطير أوربا عن الشرق، ط1، تر: صباح قباني، دار طلاس، 1988م.
(100) قطب محمّد، واقعنا المعاصر، دط، مؤسسة المدينة المنورة للنشر والتوزيع جدة، السعودية، 1407هـ/ 1987م.
(101) فيدوح ياسمين، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، دط، دار صفحات للدّراسات والنشر، 2009م.
(102) القلماوي سهير ، ألف ليلة وليلة، دط، دار المعارف بمصر، 1959م.
(103) كاتفورد، ج س، نظرية لغوية في الترجمة، ط1، تر: خليفة الغرابي، ومحي الدين حميدة، مر: عيسى العاكوب، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1991م.
(104) كحيل سعيدة ، تعليمية الترجمة، دط، عالم الكتب الحديثة، الأردن، دتـ.
(105) الكفافي محمد عبد السلام، في الأدب المقارن (دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصي)، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت، لبنان، 1972م.
(106) لبيب الطاهر، صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999م.
(107) لوبون غوستاف: ـ الحضارة العربية، دط، تر: عادل زعيتر، القاهرة، مصر، 1964م.
ـ حضارة العرب، ط3، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الدار البيضاء، المغرب، 1965م.
(108) لويس برنارد، الغرب والشرق الأوسط، دط، ترجمة: نبيل صبحي، المختار، القاهرة، مصر، دتـ.
(109) ماجد محمد عادل ، الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن الكريم،(رسالة ماجيستر)، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، كلية الفقه، جامعة الكوفة العراق، 1428هـ/ 2007م.
(110) المرصفي سعيد، المستشرقون والسنة، ط1، مكتبة المنار الإسلامية الكويت 1415هـ/ 1994م.

(111) عبد المطلب صالح، مباحث في الأدب المقارن، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1987م.
(112) المغلي محمد بشير، مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، ط1، مركز الملك فيصل، الرياض، السعودية، 1422هـ/ 2002م.
(113) المقداد محمود، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992م.
(114) الملك ابن سناء ، دار الطراز في عمل الموشحات، دط، تح: جودت الركابي، دمشق، سوريا، 1949م.
(115) المنجد صلاح الدين، المستشرقون الألمان، ج1، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، 1978.
(116) المنجد في اللغة العربية المعاصرة، باب حرف الشين، ط 2، دار المشرق، بيروت 2003م.
(117) مدكور ابراهيم ، في الفلسفة الإسلامية، ط2، دار المعارف، مصر، 1968م.
(118) مطبقاني مازن: ـ الحياة الاجتماعية في المغرب العربي بين الاستعمار والاستشراق، جدة، السعودية، رمضان/ شوال 1409هـ.
ـ الاستشراق (الموسوعة)، دط، مركز المدينة المنورة، دراسة الاستشراق، السعودية، دتـ.
ـ الاستشراق ومكانته بين المذاهب الفكرية المعاصرة، دت، دط.
(119) المناصرة عز الدين: ـ المثاقفة والنقد المقارن، (منظور تفكيكي)، دط، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، لبنان، 1995م.
ـ النقد الثقافي المقارن، (منظور جدلي تفكيكي)، ط1، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 1426هـ/ 2005م.
(120) المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ج2، 1973م.
ـ التنبيه و الاستشراق، طبعة دار المكتبة للهلال، بيروت، لبنان، 1981م.
(121) ابن المقفع عبد الله ، كليلة ودمنة، دط، بيروت، لبنان، دتـ.
(122) الموسوي محمّد جاسم: ـ ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنجليزي، ط2 (الواقع في دائرة السحر)، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1986م.
ـ النظرية والنقد الثقافي: الكتابة العربية في عالم متغير: واقعها، سياقاتها، وبناها الشعورية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005م.
(123) مونان جورج: ـ المسائل النظرية في الترجمة، تر: سعيد زيتوني، دار المنتخب العربي للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،دت.
ـ اللسانيات والترجمة، حسين بن رزوق، ديوان المطبوعات الجامعية، 2000م.

(124)مونيكال ماريا روزا، الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى(تراث منسي)، ترجمة: صالح بن معيض الغامدي، دط، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 1419هـ/ 1999م.
(125) ميسوم عبد الإله، تأثير الموشحات في التروبادور، دط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.
(126)نجا فاطمة هدى ، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ط1، دار الإيمان، طرابلس لبنان، 1413هـ/ 1913م.
(127) نجيب العقيقي ، المستشرقون، (ج:1،3)، دار المعارف، القاهرة، 1964م.
(128) ندا طه، الأدب المقارن، دط ، دار المعرفة الجامعية، 1996م.
(129) ابن النديم، الفهرست، طبعة دار المعرفة المصورة، دت، بيروت، لبنان.
(130) النملة علي بن ابراهيم الحمد: ـ مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقون، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية، دط، 1416هـ/ 1993م.
ـ المستشرقون والتنصير، ط1، مكتبة التوبة، الرياض، السعودية، 1418هـ/1998م.
ـ الاستشراق والدراسات الإسلامية، ط1، مكتبة التوبة، الرياض، السعودية 1418هـ/ 1998م.
ـ الاستشراق في الأدبيات العربية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، السعودية، 1414هـ/ 1993م.
(131) هونكة زيغريد ، شمس العرب تسطع على الغرب، ط6، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1981م.
(132) وهبة مجدي، معجم مصطلحات الأدب (بالاشتراك)، ط1، مكتبة لبنان، بيروت،1974م.
(133) ويلك رينيه، مفاهيم نقدية، دط، محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت ،1987.
(134) ويلك رينيه، وراين أوستن ، نظرية الأدب المقارن، ط2، تر: محي الدين صبحي، مراجعة: حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1981م.
(135)عبد الوهاب أحمد، حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1401هـ/ 1981م.
(136)يعقوب إميل، بسام بركة، مي شيخاني، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، عربي ـ إنجليزي ـ فرنسي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1997م.

المؤلفات باللغة الأجنبية:

(1) Bernard lewis, « the quistion of orientalism. Im New York times review of books, june 24, 1982.

(2) Briffault, , Robert : Les Troubadours, et le sentiment romensque, éd. du. Chêne, Paris, 1945 .

(3) C.Nelson and S.Rouse, Gendering globalization, Alternative langnages of modernity, in C.Nelson and S.Rouse (eds), situating globalization, views from Egupt, Bielefeld, 2000.

(4) Edward said, Orientalism(new York: vitage books,1 1979.

(5)Ezra pound, literatry essays of Ezra pound, London, 1954. Encyclopédie Univérsalis, Op. GiT .

(6) Frantz fanon, Les Damenés de la Terre, Editions Maspero, Paris, 1961.

(7) Hartman, stork: Dictionary of languguistics. ed AMSTRDAM. 1972.

(8)J. Dubois et Autres, Dictionnaire de linguistique - larousse, 1973.

(9) J. Dubois et Autres, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, larousse, 1999.

(10) « Le Robert» le dictionnaire historique de la langue française. Paris octolire 1992.

(11) Le petit larousse (Grand format). Larousse. 2005.

(12) Marius – François Guyard, la littérature comparée, que sais-je ?puf .6e édition : 1er trimestre1978, paris.

(13) Norman, Daniel, Islamand the west : the Maiking of an Image, Revised edition (Oxford: Onewarld, 1993.

(14) P - Brunel, Cl. Pichois, A - M. Rousseau, Qu'est- ce que la littérature comparée ? Armand colin, Paris, 1983.

(15) P,M ,Holt,«the origin of Islam studies».Im AL-kulliya,(khartoum) N01,1952.

(16) R.J, clemants, comparative literature AS Academic Disciplin New yourk, (1978).

(17) R, galisson. D, coste, Dictionnaire de didactique des langnes, France, 1976.

المجلات و الحوليات:

(1) آصف حسين، المسار الفكري للاستشراق، تر: مازن مطبقاني، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع7،ربيع الثاني 1413هـ.
(2) بطرس أنجيل، الرحلات في الأدب الإنجليزي، مجلة الهلال، العدد 7، السنة 83م ، جويلية (يوليو) 1975م.
(3) حسام الخطيب، حول الأدب العربي وامتحان العالمية، مجلة المعرفة، دمشق، سوريا، ع295، 1986م.
(4) الثقفي يوسف بن علي، موقف المؤرخ المسلم من الاستشراق، مجلة التضامن الإسلامي، جمادى الأولى 1412هـ.
(5) درويش علي ، الترجمة بين الاستعلاء الثقافي والاستلاب الحضاري، مجلة ترجمات المغرب، السنة الأولى، ع1، فبراير 2006م.
(6) الديب عبد العظيم،المنهج عند المستشرقين، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر، ع7، 1409هـ .
(7) روبرت ين، المنهج عند المستشرقين، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر، ع7، 1409هـ.
(8) روبنسون دوغلاس، الترجمة الإمبراطورية (الدراسات ما بعد الكولونيالية، دراسات الترجمة، وتباينات القوة)، ترجمة: ثائر ديب، مجلة نزوى، ع 45، يناير2006م.
(9) الشاهد السيد محمد ، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين في الاجتهاد، ع22، السنة السادسة، 1414هـ/1994م.
(10) عباسة محمّد : ـ ترجمة المعارف العربية وأثرها في الحضارة الغربية، مجلة الآداب، ع 5- 6، بيروت، لبنان، 1999م.
ـ الترجمة في العصور الوسطى، حوليات التراث، العدد 05، مستغانم مارس 2006م.
(11) عوني محمّد عبد الرؤوف، بيبليوغرافيا المصادر العربية التي حققها المستشرقون، أو قاموا بترجمتها، مجلة كلية الأندلس، ع5، جامعة عين شمس، القاهرة، مصر، 2004م.
(12) الغمري مكارم ، مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي، عالم المعرفة، عدد155، الكويت، 1978م.
(13) فهيم حسين محمد، أدب الرحلات، عالم المعرفة، العدد 138، الكويت 1978م.
(14) المرعي فؤاد، نظرية الأدب المقارن، مجلة المعرفة، دمشق، سوريا، ع295، 1986م.

البسملة.
تشكرات.
إهداءات.
مقدمة ..... أ
الفصل الأول: التعريف بالأدب المقارن 1
المبحث الأول: مفهوم الأدب المقارن 4
ـ عند الغرب 4
المدرسة الفرنسية 4
المدرسة الأمريكية 8
المدرسة السوفياتية 9
ـ عند العرب 12
ـ إشكالية المصطلح 18
المبحث الثاني: نشأة الأدب المقارن وتطوره 21
ـ النشأة عند الغرب 21
ـ نشأة الأدب المقارن في الوطن العربي 49
المبحث الثالث: مناهج الأدب المقارن 56
ـ المنهج الفرنسي التاريخي 56
ـ المنهج الأمريكي الإنساني 61
ـ المنهج السوفياتي الإجتماعي 66
ـ المنهج العربي في الأدب المقارن 72
المبحث الرابع: أهمية الأدب المقارن 76
ـ في المجال القومي 76
ـ في المجال العالمي 81
المبحث الخامس: مجالات الأدب المقارن 86
ـ عوامل انتقال الأدب من لغة إلى لغة أخرى 86
ـ الأجناس الأدبية 88
ـ دراسة الموضوعات الأدبية والأساطير والنماذج البشرية 90
ـ تأثير كاتب ما في أدب أمة أخرى 93
ـ دراسة مصادر الكاتب (الشفوية والخطية) 95
ـ دراسة بلد ما كما يصوره أدب أمة أخرى 96
ـ دراسة التيارات الفكرية 98
ـ دراسة أدب الرحلات 100

الفصل الثاني: التعريف بالاستشراق 102
المبحث الأول: الاستشراق بين المفهوم والنشأة 105
ـ مفهوم الاستشراق 105
ـ عند الغرب 107
ـ عند العرب 110
ـ إشكالية المصطلح 117
ـ نشأة الاستشراق وتطوره 119
المبحث الثاني: دوافع الاستشراق وأهدافه 130
ـ الدافع الديني العقيدي وهدفه.....130
ـ الدافع العلمي وهدفه 142
ـ الدافع السياسي الاستعماري وهدفه 149
ـ الدافع الاقتصادي التجاري وهدفه 156
ـ الدافع الفكري الثقافي وهدفه 161
االمبحث الثالث: مناهج الاستشراق 166
ـ التشكيك في أصول القرآن الكريم والدين الإسلامي 166
ـ التشكيك في صحة الأحاديث النبوية الشريفة والبحث عن
الضعيف من الروايات.....170
ـ العمل على إرجاع مصداقية الفقه و التشريع الإسلاميين إلى
القانون الروماني.....171
ـ الاهتمام بالفرق و الأقليات و البحث عن تاريخ الوثنيات السابق للبعثة
الحمدية.....173
ـ الخضوع للهوى وعدم الموضوعية و الحيادية والبعد عن
التجرد العلمي 174
ـ تطبيق منهج الشك الديكارتي على القضايا المنتقاة.....176
ـ التشكيك في صحة اللغة العربية الفصحى.....178
ـ تشويه التاريخ و الحضارة الإسلامية.....179
ـ التفسير بالإسقاط.....182
ـ منهج الـــدّس واعتماد المصـــادر الشعبية غير الموثوقـــــة
لدى المسلمين.....184
المبحث الرابع: إنجازات المستشرقين(وسائلهم).....186
ـ الوسيلة الأولى: النعليم الجامعي والبحث العلمي.....186
ـ الوسيلة الثانية: المؤسسات العالمية لتوجيه التعليم والتثقيف.....190

ـ الوسيلة الثالثة: عقد المؤتمرات والندوات وإلقاء المحاضرات.....191
ـ الوسيلة الرابعة: إنشاء المطابع الشرقية والمجلات ونشر المقالات.....194
ـ الوسيلة الخامسة: جمع المخطوطات العربية وتحقيقها ونشرها.....195
ـ الوسيلة السادسة:تأليف الكتب والمعاجم والموسوعات العلمية ونشرها..197
ـ الوسيلة السابعة: الدعاية المغرضة ضدّ الإسلام والعناية العظمى لإفساد المرأة المسلمة.....200
ـ الوسيلة الثامنة: تحقيق التراث العربي ونشره.....201
ـ الوسيلة التاسعة: ترجمة التراث بشتى اللغات.....202
ـ الوسيلة العاشرة: الاكتشافات الأثرية و المتاحف الشرقية.....203
المبحث الخامس: أثر الاستشراق على العالم العربي الإسلامي.....205
ـ في المجال الدّيني العقيدي.....205
ـ في المجال الاستعماري السياسي.....211
ـ في المجال الاقتصادي التجاري.....214
ـ في المجال الاجتماعي والثقافي.....216
ـ في المجال العلمي والفكري.....221

الفصل الثالث: صلة الأدب المقارن بالاستشراق.....226
المبحث الأول: أدب الرحلات والاستشراق من منظور المقارنين العرب.....229
ـ التعريف بأدب الرحلات.....229
ـ نقل الرحالة للصورولوجيا في الأدب المقارن.....235
ـ نمطية الصورة التي يشكلها أدب الرحلات.....238
ـ صورة الشرق لدى الغرب.....242
ـ الاستشراق أداة لنقل صورة الشرق العربي الإسلامي.....248
المبحث الثاني: الترجمة وسيطا في الاستشراق في نظر المقارنين العرب.....254
ـ التعريف بالترجمة ونشأتها.....254
ـ الترجمة عامل تأثير وتأثر.....268
ـ الترجمة أداة للتواصل.....272
ـ الترجمة أداة للجهود الاستشراقية.....276
ـ حركة الترجمة والأدب المقارن.....280
المبحث الثالث: أثر المؤلفات العربية في الآداب الأوروبية.....287
ـ أثر الشعر العربي في الشعر الأوروبي.....287
ـ أثر الشعر الجاهلي في الشعر الأوروبي.....288

ـ أثر الموشحاة الأندلسية في الشعر الأوروبي.....292
ـ أثر النثر العربي في النثر الأوروبي (الحكايات الخرافية).....305
ـ حكايات كليلة ودمنة (لابن المقفع).....307
ـ حكايات ألف ليلة وليلة (لمؤلف مجهول).....315

الفصل الرابع: قراءة في منظور المقارنين العرب للاستشراق.....333
المبحث الأول: عالمية الأدب المقارن.....335
ـ فكرة العالمية وشروطها.....335
ـ العالمية مشروطة النظرة.....347
ـ دور الاستشراق في عالمية الأدب العربي.....355
ـ آراء المقارنين العرب حول دور الاستشراق في عالمية الأدب العربي.....357
المبحث الثاني: الأدب المقارن والنظرة المتعاكسة.....362
ـ نظرة المقارنة للهوية الغربية (الأورو ـ أمريكية).....362
ـ نظرة المقارنة للهوية العربية (ذاتا أم آخرا؟).....369
ـ الأدب بين إثبات الذات المركزية والآخر الهامشي.....377
ـ شرعية النظرة المتعاكسة (التماهي والنظرة الندّية).....389
المبحث الثالث: الأدب المقارن وما بعد الكولونيالية.....396
ـ التجربة ما بعد الكولونيالية والبعد الاستشراقي.....396
ـ الترجمة الثقافية وما بعد الكولونيالية.....404
ـ الثقافة أداة للمقاومة العربية ضدّ المركزية الغربية.....408
ـ الأدب المقارن العربي وآفاق المقاومة الجديدة.....416
خـاتـــــــمة.....426
مكـــــــتبة البحث.....430
الفهـــــــــــرس.....443

الملخص :

تتناول هذه الدراسة صلة الأدب المقارن بحركة الاستشراق التي مست الأدب العربي وما لها من علاقات مع المجالات الأدبية الأخرى كأدب الرحلات والترجمة اللذين كان لهما دورهما الفعّال في نقل التراث العربي وبخاصة الأدبي إلى لغات العالم الأخرى.

كما وقد تم إبراز مكانة الأدب العربي وباقي الآداب الهامشية الأخرى التي تحولت من آداب كولونيالية إلى آداب ما بعد الكولونيالية، وكيفية فرض ذاتها وفق مبدأ المساواة والندية بين الآداب الغربية التي فرضت نرجسيتها باعتلائها المركزية وهذا كله من خلال قراءة في منظور المقرنين العرب لحركة الاستشراق.

Résume :

Cette étude traite la relation entre la littérature comparée et le mouvement orientaliste qui a touché la littérature arabe et ses liens avec les autres domaines littéraires comme la littérature de voyages et celle de la biographie qui ont joué un rôle important dans la traduction du patrimoine arabe et spécialement la littérature dans les autres langues mondiales. La notabilité de la littérature arabe s'est mise en évidence ainsi que le reste des langues marginalisées qui se sont transformées de littérature coloniale en littérature postcoloniale et leur manière de s'imposer selon le principe de la parité et de l'égalité parmi les littératures occidentales qui ont imposé leur narcissisme en atteignant le sommet et tout ceci à travers interprétation du point de vue des comparés arabes sur le mouvement orientaliste .