الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministère de L'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
جامعة د.الطاهر مولاي سعيدة
Université Dr Moulay Tahar de Saida

كلية الآداب واللغات والفنون
رئاسة المجلس العلمي
الرقم 160م.ع/ك.ا.ل.ف/ج.س/2022

Faculté des lettres, des langues, et des arts
La présidence du conseil scientifique

سعيدة في2022/12/10

مستخرج من محضر اجتمـــــاع المجلس العلمـــــــي

بناء على محضر اجتماع المجلس العلمي للكلية المنعقد يوم 2022/09/28وبناء على جدول الأعمال المتضمن المصادقة على نتائج الخبرة العلمية المتعلقة بالمطبوعات البيداغوجية، وبعد الاطلاع على تقارير الخبرة الايجابية الخاصة بالحامل البيداغوجي للأستاذ: :(هاشمي الطاهر) أستاذ محاضر (ا) من قسم اللغة والأدب العربي والمرسلة من قبل الأستاذين الخبيرين:

1- ا.د – عبيد نصر الدين –جامعة سعيدة .
2- ا.د- لحمر الحاج -جامعة - سيدي بلعباس

عنوان المطبوع : *محاضرات في النقد العربي القديم والمثاقفة *

موجه لطلبة السنة ماستر2 تخصص نقد عربي قديم ،

وبناء على الخبرة الايجابية صادق المجلس العلمي المنعقد بتاريخ 2022/09/28 على مضمونها.

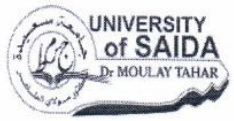
رئيس المجلس العلمي

أ.د. عبد القادر
رئيس المجلس العلمي للكلية

عميد الكلية

أ. بوحجر سعاد
عميد كلية الآداب و اللغات والفنون
بالنيابة جامعة سعيدة

الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة
وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة سعيدة "الدكتور مولاي الطّاهر"



- كليّة الآداب واللّغات والفنون
-قسم اللّغة والأدب العربي

محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

إعداد الدكتور: الطّاهر هاشمي

-الموسم الجامعي:2022-2023

محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

-فهرس الموضوعات

الرقم	موضوع المحاضرة	الصفحة
1	-النقد الغنائي ظواهره وخصائصه العامة-ج1-الشفوية والتثاقف الداخلي	10-6
2	- النقد الغنائي ظواهره وخصائصه العامة-ج2- الشفوية والتثاقف الداخلي	14-11
3	- النّقد المنهجي عند العرب قضاياه وظواهره الفنية (التأثير اليوناني في النقد العربي القديم "الفلسفة/المنطق") -ج1-	21-15
4	- النّقد المنهجي عند العرب قضاياه وظواهره الفنية (التأثير اليوناني في النقد العربي القديم "الفلسفة/المنطق") -ج2-	28-22
5	-النقد العربي القديم بين المشرق والمغرب خلال العصر الوسيط-ج1-	33-29
6	-النقد العربي القديم بين المشرق والمغرب خلال العصر الوسيط-ج2-	39-34
7	-أصول المثاقفة النقدية في التراث العربي	46-40
8	-ملامح وصور عن فعل المثاقفة في التراث العربي الإسلامي	55-47
9	-المثاقفة والمثاقفة النقدية مفاهيم وطروحات نظرية	61-56
10	-النقد العربي القديم في النقد العربي الحديث-التمثّل والامتداد- (قضايا نقدية قديمة في ثوب جديد)	67-62

المجلس العلمي للكلية

- بعض مصادر ومراجع المادة:

1-أثر العرب في الحضارة الأوروبية: عباس محمود العقاد-نهضة مصر للطباعة والنشر – القاهرة 1998.

2-الاستشراق والقرون الوسطى-تأليف: جون م غانم ترجمة عبلة عودة ط1 (2012)، هيئة أبو ظبي للسياحة والطباعة.

3-معالم الحضارة في الإسلام وأثرها في النهضة الأوروبية: عبد الله ناصح عُلوان – دار السلام سورية.

4-كيف أسس العرب لحضارة الغرب: جوناثان ليونز-مركز البابطين للترجمة -الدار العربية للعلوم ناشرون.

5-تاريخ أوروبا (الفصل السابع /الدولة الإسلامية في العصور الوسطى) – تأليف: السيد الباز العرّيني-دار النهضة العربية-بيروت لبنان (1968).

6-تيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الهجري: د. مصطفى عليان عبد الرحيم (طبعة مؤسسة الرسالة ط1 (1974) -بيروت لبنان.

7-النقد الإحيائي وتجديد الشعر في ضوء التراث (الاستمداد المباشر من التراث): د. عبد الرحيم راضي-دار الشايب للنشر القاهرة (ط1 1933).

8-الاستشراق العربي (دراسة نقدية لأعمال محمد أركون تأليف: محمد الرجراجي ريشن) مجلة الهدى العدد 13 سنة (1986).

9-الاستشراق والوعي السالب: خيري منصور المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت (2001)

10-الإسلام والحضارة الغربية: د. محمد محمد حسين – دار الفرقان.

11-الثقافة العربية والثقافات الأخرى: د. عبد العزيز بن عثمان التويجري مطبعة الإيسيسكو (المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة-ط2 (2015) -الرباط المغرب.

12-الدراسات الاستشرافية للنقد العربي القديم إلى نهاية عام 1427هـ (رسالة دكتوراه) -د. بنت بخيت آل جهجاه.

13-الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين: يوهان فوك-ترجمة سعيد حسن بحيري، والدكتور محسن الدمرداش -مطبعة زهراء الشرق (ط1 (2006) – القاهرة مصر) وقد طبع الكتاب بعنوان آخر هو: تاريخ حركة الاستشراق (الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين): يوهان فوك ترجمة عن الألمانية د. لطفي العالم.

14-الماضي المشترك بين العرب والغرب أصول الآداب الشعبية الغربية-تأليف: أ.ل رانيلا /الكويت (1998).

15-دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي: عبد الرحمان بدوي.

16-المثاقفة في النقد العربي دراسة نقدية تحليله حتى نهاية القرن الخامس رسالة دكتوراه محمد بن سعد الدكات.

تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي – صلاح فضل.

18-حضارة العرب في اسبانيا: ليفي بروفنسان.
19-مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي: مكارم العمري.
20 ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنجليزي: محسن جاسم الموسوي.
21-المثاقفة -عبد الصبور وإليوت- دراسة عبر حضارية د. جمال نجيب التلاوي.
22-الاستشراق (المعرفة-السلطة-الإنشاء) إدوارد سعيد-ترجمة: كمال أبو ديب بيروت 1981.
23-الثقافة والإمبريالية: إدوارد سعيد-بيروت 1986.
24-شمس العرب تسطع على الغرب: زيغريد هونكة-نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال الدسوقي-دار الجيل/دار الأفاق الجديدة-بيروت ط8 (1993).
25-قصة الحضارة ول وايرل ديورانت-ترجمة: زكي نجيب محمود-دار الجيل -بيروت لبنان.
26-فضل الإسلام على الحضارة الغربية: مونت جومري وات ترجمة حسين أحمد أمين القاهرة سنة 1983.
27-المستشرقون وموقفهم من التراث العربي الإسلامي (مجموعة بحوث مؤتمر) - 1986-مطبعة دار الكفيل ط1 (2014) عن الجامعة المستنصرية-الرصافة بغداد.
28-قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث: د. محمد زكي العشماوي دار النهضة العربية-بيروت ط (1979)

*محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

1-المحاضرة الأولى: النقد الغنائي ظواهره وخصائصه العامة-ج1-
-الشفوية والتثاقف الداخلي-

-محاور المحاضرة:

1-تقديم: عرض نص من كتاب: أصول النقد العربي القديم: لعصام قصبجي ص06.

2-ماهية الطابع الغنائي في النقد العربي القديم.

3-خصائص الطابع الغنائي في النقد العربي القديم.

4-ظواهر النقد الغنائي وخصائصه الفنية.

1-الحكم النقدي وليد لحظة انفعالية (التأثر بالإنشاد).

2-الاحتكام إلى التقاليد والأعراف السائدة وإهمال الصدق الشعوري.

3-الاعتماد على مبدأ المفاضلة.

4-المبالغة في الأحكام النقدية.

5-الإجمال في العبارة النقدية من خلال إطلاق الأحكام العامة.

6-الاعتماد على النظرة الجزئية المحدودة بالزمان والمكان والنص (البيت الشعري).

جامعة الطاهر مولاي - سعيدة
المجلس العلمي للكلية

-تقديم:

-عرض النص المتضمن تسمية النقد الانطباعي أو الذوقي بالنقد الغنائي من كتاب: أصول النقد العربي القديم لعصام قصبجي:

يقول الباحث: « **إن العصر الجاهلي شهد نضج الشعر القائم على قوة الطبع البدوي، ولم يكن ثمة سبيل إلى نضج النقد القائم على قوة العقل الحضري، أو الذوق الحضري، غير أنّ هذا لا يعني أنه لم يكن هناك نقد أصلا، فالنقد-في بذوره الأولى التي هي التأثر بالشعر إعجابا أو إعراضا-وُجِد منذ وُجِد الشعر ضرورة، لأن الثناء على قصيدة إنما يعني الإحساس بها من خلال تقويم معين، على أن المشكلة في الجاهلية أن هذا الإحساس كان غائما خفيا، لم يبلغ أن يتحول مبدأً عقليا، لأن الإحساس مرحلة تتقدم التعليل، ولكنها لا تغني عن التعليل. والنقد أمران في النهاية-إذا أردنا ألاّ نخوض في مسائله-إحساس وتعليل، أو ذوق وعقل، والنقد الذوقي كان معروفا في أطواره الأولى في الجاهلية، على نحو يلائم الحياة البدوية، أما التعليل فكان يعرض أحيانا على استحياء، وهكذا نستطيع أن نخلص إلى أن النقد الجاهلي كان غنائيا، مثلما كان الشعر الجاهلي غنائيا**»[1].

لقد نشأ النقد عند العرب أوّل مرّة في صورة ملاحظات قوامها الذوق والارتجال والسليقة، معتمدا في ذلك على الانفعال والتأثر المباشر بمظاهر الإنشاد، وبدأ النقد مع بداية القرن الأول الهجري يعرف شيئا من التطور فتعددت نواحيه؛ من نقد لغوي، إلى نحوي، إلى عروضي، وآخر يَلحظ البيئة، أو يهتم بالشاعر وببيئته في العملية الإبداعية.

ومع بداية القرن الرابع الهجري كان النقد العربي القديم قد وصل إلى حالة النضج والاكتمال، حيث تغذى في هذه المرحلة من ينابيع الثقافات المتعددة، التي امتزج فيها الجدل الفكري والمذهبي بالفلسفة والمنطق، كما امتزجت طباع الناس بمختلف المؤثرات الاجتماعية والسياسية الوافدة من البيئات المجاورة في ظل توسع رقعة الدولة الإسلامية مع الفتوحات.

مما لا شك فيه أنّ المصطلح النقدي العربي نشأ عربيا خالصا من جنس طبيعة شعرهم وخصائصه، ولكنّه سرعان ما تشرّب من ثقافات الأمم الأخرى، وتغذّى من أفكارهم الفلسفية والعقلية، ولعل أوّل من صنع ذلك ابن المعتز في كتاب "البديع" وتبعه بعد ذلك قدامة بن جعفر في كتابه: " نقد الشعر"، ثمّ تواصل مسار النقد العربي نحو التطور والرقي حتى بلغ حالة النضج والاكتمال على يد حازم القرطاجني في كتابه: "منهاج البلغاء وسراج الأدباء".

ولذلك فتسمية النقد العربي القديم بالغنائي أو كما يسميه بعضهم بالانطباعي أو التأثيري التي اتسم بها خلال عصوره الأولى: الجاهلي، وصدر الإسلام، والعصر الأموي، هي مرحلة طبيعية من عمر هذا النقد الذي ترعرع في ظل ثقافة شفوية قائمة على موهبة الإبداع الفطري الصائبة في تذوق اللغة وفهم طبائع الأشياء، قبل أن تمتزج ثقافة العرب بالثقافات الوافدة من الفرس والروم، وبالثقافة اليونانية على وجه خاص.

ومعنى الغنائية في النقد العربي القديم مستلهم من طبيعة الشعر العربي القائم في جوهره على الإنشاد والغناء المعبّر عن وجدان الشاعر وعن أحاسيسه المرهفة في التعامل مع ما حوله من مظاهر الحياة البدوية القاسية، التي صقلت مشاعره

العميقة تحت وطأة الآلام والآمال، فنقل ذلك في صورة أغراض مختلفة من رثاء وفخر، ومدح وهجاء، وغيرها.

لقد ارتبط الشعر العربي -ولاسيما الجاهلي منه -ارتباطا عميقا بالغناء الذي عُرف عندهم بالإنشاد، إذ يُروَى أنّ المهلهل بن ربيعة وهو من أوائل الشّعراء غنّى بعض قصائده، ومنها قصيدته التي منها:

لَسْتُ أَرْجُو لَذَّةَ الْعَيْشِ مَا *** أَزَمَتْ أَجْلاَدُ قَدٍّ بِسَاقِي

وقد أكد هذه الحقيقة أبو الفرج الأصفهاني حين ذكر أنّ بعض الشعراء الصعاليك ومنهم السُّليك بن السِّلكة، وعلقمة بن عبدة الفحل، والأعشى قد غنوا بعض أشعارهم، كما ذكر أنّ الأعشى كان يوقّع شعره على الآلة الموسيقية المعروفة عند العرب "بالصَّنج"، فسمي لأجل ذلك "بصنّاجة العرب".

ويشير إلى ارتباط الشعر بالغناء، كثير من الشعراء صراحة حيث يقول أبوالنجم في وصف قينة:

تَتَغَنَّى فَإِنَّ اليوم يومٌ من الصِّبَا *** ببعض الذي غَنَّى امرؤ القيس أو عمرو

ويقول في هذا المعنى حسان بن ثابت:

تَغَنَّ في كُلِّ شِعرٍ أَنتَ قائِلُهُ *** إِنَّ الغِناءَ لِهَذا الشِعرَ مِضمارُ

كان الغناء أساس تعلم الشعر وحفظه، وقد عبّروا عن إلقائه في المجالس بالإنشاد، ومنه كان الحُداء الذي يحدونه في أسفارهم وراء الإبل (وهو غناء شعبي عام)، وقد عبّر عنه أبو تمام بقوله:

وخذهم بالرُّقَى إنّ المهارى * * * يهيّجها على السّير الحُداء

كما أشار إلى هذا المعنى الرّاجز بقوله:

حدوتَها وهي لك الفداء * * * إنّ غناء الإبل الحُدَاءُ

لقد كان الشعر في الجاهلية-وحتى في العصور الموالية له- يصطحب الغناء والموسيقى، ولم يكن الغناء ساذجا حينذاك، بل إنه سلك ضروبا مختلفة جودة وإتقاناً، يقول إسحاق الموصلي: « غناء العرب قديما على ثلاثة أوجه: النّصب، والسِّناد، والهزج، فأمّا النّصب فغناء الركبان والقينات، وهو الذي يُستعمل في المراثي، وكله يخرج من أصل الطويل في العروض، وأما السّناد فالثقيل ذو التّرجيع؛ الكثير النغمات والنبرات، وأمّا الهزج فالخفيف الذي يُرقَص عليه، ويمشّى بالدّف والمزمار، فيُطرِب ويستخف الحليمَ، هكذا كان غناء العرب قديما حتى جاء الله بالإسلام، وفُتحت العراق، وجُلب الغناء الرقيق من فارس والروم، وتغنوا الغناء المجزأ، المؤلّف بالفارسية والرومية، وغنوا جميعا بالعيدان والطنابير، والمعازف والمزامير»[2].

-هوامش المحاضرة:

1-أصول النقد العربي القديم: د. عصام قصبجي، مديرية الكتب للمطبوعات الجامعية-جامعة حلب(1996)، ص06.

2-كتاب العمدة: لابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل-سورية، ط5، ج2 ص 241.

يتبع...../.....

*محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

1-المحاضرة الثانية: النقد الغنائي ظواهره وخصائصه العامة-ج2-

-الشفوية والتثاقف الداخلي-

إن النّقد الأدبي في جوهره ملكة وفطرة وذوق عام تؤطّره قواعد الحياة وتقاليد المجتمعات، وقد وُجد مصاحبا للإبداع متأثرا به، ومؤثّرا فيه منذ اللّحظات الأولى؛ قبل أن يتحوّل إلى ما يشبه العلم الذي يقوم على القواعد الثابتة والمقاييس المطردة، التي تتفق عليها الأذواق، وتجري على مناولها أحكام النقاد.

لقد عرف الإنسان العربي النقد بهذه الصورة منذ أن عرفِ الإبداع حيث كان لهذا النقد المبكر أثر بالغ في تهذيب القصيدة العربية في أطوارها الطويلة التي مرت بها نحو الارتقاء والنضج، وما ظاهرة " التحكيك" التي عُرِف بها بعض شعراء الجاهلية إلاّ دليل قويّ على تزامن الإبداع والنقد منذ النشأة الأولى التي عرفتها القصيدة العربية القديمة، في كل المراحل التي شهدت تطوّرها ونضجها، حتى كان بعض الشعراء -كما تنتقل الأخبار المتواترة- يحبسون أشعارهم حولا كاملا؛ يهذبونها وينقحونها قبل إخراجها إلى الناس في صورتها الكاملة، وهم حين يفعلون ذلك يمارسون نقدا ذاتيا لم تدونه كتب الأدب والأخبار في ظل الثقافة الشفوية التي اتسمت بها مراحل هذا النقد الغنائي.

لقد اعتمد النقد خلال هذه العصور الأولى -كما أشرنا الى ذلك سابقا- على السّليقة والفطرة، وعلى البديهة الصائبة، التي يغديها الإحساس المرهف بالشعر،

وبقيم الحياة التي يعبر عنها، ولم تكن ثمة حاجة إلى إعمال العقل في تقدير ما تستند إليه الأحكام النقدية من قواعد ومقاييس، لأنه العربي الذي كان بمقدوره أن يمتلك موهبة الإنشاء والإبداع، كان بمقدوره أيضا أن يجيد ملكة النقد والتّذوق من غير عناء، فالنقد الأدبي كما يقول محمد مندور: « نشأ عربيا وظل عربيا صرفا، وذلك لأن أساس كلّ نقد هو الذوق الشخصي تدعمه ملكة تحصل في النفس بطول ممارسة الأثار الأدبية، والنقد ليس علما ولا يمكن أن يكون علما وإن وجب أن نأخذ فيه بروح العلم، بل لو فرضنا جدلا إمكان وضع علم له، لوجب أن يقوم ذلك العلم بذاته، ومن المعروف أنّ العلوم المختلفة لا تنمو وتثمر إلاّ بفضل استقلال مناهجها ومبادئها التي تستقي من موضوع دراساتها »[1].

هذا ويكشف مندور عن الدوافع الحقيقية التي أسهمت في توجيه مسار النقد العربي بانتقاله من الذوق إلى المنهج قائلا : « والذي حدث تاريخيا هو أنّ النقد قد تأثر في منهجه بالعقلية الجديدة التي كونتها فلسفة اليونان والتي اتخذها المعتزلة وعلماء الكلام أساسا لمجادلاتهم في التوحيد والفقه، وهذا يفسر تغيّره من نقد ذوقي غير مسبّب؛ يقف عند جزئيات ويقفز إلى تعميمات خاطئة، تجعل من الشّاعر أشعر الناس لبيت قاله، إلى نقد ذوقي مسبّب يحاول أن يُقصِر أحكامه على الجزئية التي ينظر فيها، فإن لجأ إلى التعميم لجأ إلى الاستقصاء واحتاط في الحكم، على نحو ما نرى عند الآمدي في الموازنة »[2].

إن حقيقة النقد الغنائي أو ما يسميه بعض النقاد بالنقد الانطباعي لا تتكشف بمجرد الوقوف عند تلك الملاحظات البسيطة التي نقلتها كتب الأدب والأخبار عن مواقف العرب من أشعارها استحسانا واستهجانا، لأنّ تلك المواقف التي تبدو في ظاهرها انطباعات ارتجالية عفوية تنطوي على خبرة عميقة بتجربة

الشّعر، محّصها النّظر الدّائم في كلّ ما يتّصل بموهبة الشّعر من مظاهر الحياة المختلفة، في وقت لم يكن فيه للعرب من علم أجل وأنفس من علم الشعر، على حد قول عمر بن الخطاب (ض)، الذي نقله عنه ابن سلاّم الجمحي في كتاب "طبقات فحول الشعراء" حيث قال : « وقد كان الشّعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم ومنتهى حِكَمِهِم به يأخذون وإليه يصيرون... وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه أيضا "كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علمٌ أصحَّ منه" »[3].

ومفهوم العلمية في ذوق العربي وفي انطباعاته الارتجالية العفوية لا ينبغي أن يفسر تفسيرا يضاهي ما ينسب إلى العلوم العقلية بما فيها من دقة، وصرامة منهج، وأسس يتحكم إليها في تفسير الظواهر، وإنما حدُّ العلم في هذا المجال هو الخبرة و الدّراية، والشعور المباشر بالتجربة، ولا شك أنّ هذه التجربة المكتسبة بالخبرة والدّربة والممارسة تبلغ بنضجها مبلغ العلم في دقتها وصرامة قوانينها.

ولمّا كان الشعر العربي في مراحله الأولى شفويا قائما على الارتجال، عفويا قائما على البديهة والفطرة، فإنّ نقده كان من جنس طبيعته، بكلّ مل فيها من مقومات الشعر وخصائصه، حتى كأن تجربته النقد والإبداع معا تصدر من معين واحد هو قريحة العربي البدوي، المستلهمة من تجارب البيئة العربية بمختلف مكوناتها الطبيعية والاجتماعية والثقافية، ولذلك كانت جل الأحكام الانطباعية الصادرة عن الشعر والشعراء ذات طبيعة مشتركة متشابهة؛ فمرؤ القيس أول الشّعراء، والسابق إلى ابتداع أشكاله ورسومه، وزهير عند العرب جميعا أشعر الشعراء، والأعشى صناجة العرب، والنابغة الذبياني الشاعر والناقد الحصيف الذي يحتكمون إليه في تقييم تجارب الشعراء، وقد كان لهذه الأحكام التي أطلقتها العرب على الشعر والشعراء صبغة العلمية، لما فيها من توافق وإجماع، حملته كتب النقد

الأدبي المنهجي في المراحل اللاحقة، باعتباره ميراثا مشتركا للثقافة النقدية الشفوية التي كانت على صلة قوية بالشعر وببيئته الأصلية التي احتضنته أول مرة.

هذا وقد دارت جل الأحكام النقدية الصادرة عن العصور الشفوية الأولى حول جملة من الظواهر والقضايا يمكن إجمالها فيما يلي:

1-الحكم النقدي وليد لحظة انفعالية يمليها التأثر المباشر بالإنشاد.
2-الحكم النقدي رهين الأعراف والتقاليد السائدة يبحث عن الحدود القصوى التي تلبي روح الجماعة وتلغي قيمة التجربة الفردية القائمة على الصدق والمعايشة الحقيقية.
3-الحكم النقدي قائم في عمومه على مبدأ المفاضلة التي لا تعترف بالفروق الفردية في تجربة الشعر، ولا بطبيعة المكان والزمان، كما لا تعترف بتفاوت تجربة الشاعر الواحد بين غرض وآخر، ولا بين مرحلة وأخرى.
4-الحكم النقدي قائم على المبالغة في إطلاق الأحكام النقدية على الشعر والشعراء مع كثير من التعميم بخلع الألقاب المختلفة عليهما
5-الحكم النقدي مرتبط بقيم غيبية؛ تنسب من خلالها تجربة الشعر إلى الجن، أو ما كان يعرف عندهم بشياطين الشعر، لإضفاء صفة التفوق الشاعري على بعض الشعراء.

*-هوامش المحاضرة:

1-النقد المنهجي عند العرب: محمد مندور ومنهج البحث في الأدب واللغة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر-القاهرة (1996)، ص 11.
2-المرجع نفسه، ص 11.
3-طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم الجمحي، قراه وشرحه محمود محمد شاكر -دار المدني جدة، ج 1 ص24.

*محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

1-المحاضرة الثالثة: النّقد المنهجي عند العرب قضاياه وظواهره الفنية

-التأثير اليوناني في النقد العربي-"الفلسفة والمنطق"-(ج1)

(قراءة في كتاب النقد المنهجي عند العرب لمحمد مندور)

-تقديم: يمكن تقسيم النقد المنهجي عند العرب إلى قسمين كبيرين:

-القسم الأول: يمثل المرحلة الأولى من عمر النقد الأدبي عند العرب، وهو الذي يصفه "محمد مندور" بأنه عربيّ الطبيعة والخصائص، وقد نشأ من رحم الملاحظات النقدية خلال العصور الأدبية الشفوية السابقة، وهو في جوهره امتداد للنقد الذوقي أو ما وصفناه في المحاضرات السابقة بالنقد الغنائي، وقد دارت جل مباحثه حول المسائل النحوية في شعر الفرزدق خاصّة وحول بعض المسائل البلاغية فيما قدّمه ابن المعتز، وابن قتيبة، والجاحظ من ملاحظات تتعلق بجودة الشعر ورداءته.

-القسم الثاني: ويمثل المرحلة التي تمّ فيها الاحتكاك الفعلي بين الثّقافة العربية وثقافات الأمم الأخرى، وفي مقدمتها الثقافة اليونانية، ولا سيما أراء أرسطو في كتابيه: "الخطابة" و "فن الشعر"، ويمثل هذا القسم الثاني مرحلة النضج العميق للنقد المنهجي، وقد جسدته أعمال نقدية رائدة يأتي في طليعتها كتاب: "نقد الشعر" لقدامة بن جعفر، هذا الكتاب الذي مثل بحق ثورة على صعيد النقد المنهجي عند العرب،

لأنه وضع المقاييس الأولى للنقد الأدبي انطلاقا من فرضيته القائمة على أن النقد كان حكما عاما يطال الشّاعر أو تجربته الشعرية، دون أن يوجّه الحكم على الجودة أو القبح إلى جزئية محدّدة؛ يصف خصائصها، ويعلل وجوه تقدير الجودة أو الرداءة فيها، وقد تمثّلت هذه الجزئية عند قدامة في وصفه لحد الشعر بأنّه:" الكلام الموزون المقفى، الدال على معنى "، وأنّ الجودة أو القبح تتعلقان بجميع الأجزاء الدّلة على معنى الشعر عند قدامة.

يقول محمد مندور في مقدمة كتابه النّقد المنهجي عند العرب: "**فالنقد العربي نشأ عربيا، وظل عربيا صرفا، وذلك لأنّ أساس كلّ نقد هو الذوق الشّخصي تدعمه ملكةٌ تحصل في النّفس بطول ممارسة الآثار الأدبية، والنّقد ليس علما، ولا يمكن أن يكون علما، وإن وجب أن نأخذ فيه بروح العلم. فلو فرضنا جدلا إمكان وضع علم له، لوجب أن يقوم ذلك العلم بذاته، ومن المعروف أنّ العلوم المختلفة، لا تنمو وتثمر إلا بفضل استقلال مناهجها ومبادئها التي تُستقى من موضوع دراستها، والذي حدث تاريخيا هو أن النّقد قد تأثر في منهجه بالعقلية الجديدة التي كونتها فلسفة اليونان، والتي اتخذها المعتزلة وعلماء الكلام أساسا لمجادلاتهم في التوحيد والفقه، وهذا يفسر تغيّره من نقد ذوقي غير مُسبَّب، يقف عند الجزئيات، ويقفز إلى تعميمات خاطئة، تجعل من شاعر أشعر النّاس لبيت قاله، إلى نقد ذوقي مسبَّب، يحاول أن يقصر أحكامه على الجزئية التي ينظر فيها، فإن لجأ إلى تعميم لجأ إلى الاستقصاء، واحتاط في الحكم على نحو ما نرى عند الآمدي في الموازنة**[1].

وانطلاقا من هذه المقدمة يمكن صياغة جملة من الأسئلة المتعلقة بطبيعة المسار الفني الذي سلكه النقد العربي القديم تطوراً ومنهجا على النحو الآتي:

1-هل ظل النقد العربي عربياً صرفاً خالصاً كما نشأ أول مرة؟

(اعتباراً بأنّ النقد العربي في جملته من جنس طبيعية الشّعر العربي، وأنّ معظم قضاياه وخصائصه الفنية، دارت حول طبيعة هذا الشعر وخصائصه المتّصلة ببيئته الطبيعية والثقافية).

2-إلى أيّ حد تَصدُق فرضية تأثّر النقد العربي في مرحلة ما بالنقد اليوناني؟ وما هي جسور الاتصال بين هذين النقدين؟

3-ماهي أهم النماذج النقدية الكبرى التي جسّدت حقيقة هذا التأثر؟ وهل كانت عملية التأثر كافية لصياغة نقد أدبي متميّز لم يفقد هويته وأصالته العربية؟

هذا وتمثل هذه الأسئلة الكبرى جوهر ما بنى عليه محمد مندور كتابه: "النقد المنهجي عند العرب "ولهذا سنخصص مضمون هذه المحاضرة الرابعة للإجابة عن السؤال الأوّل والثاني، في حين سنفرد للإجابة عن السؤال الثالث مضمون المحاضرتين الخامسة والسادسة، نستعرض من خلالهما تقيما شاملا لوجوه هذا التأثر بين نقدنا العربي القديم والنقد اليوناني في ضوء بعض مصادره الكبرى، ككتاب **"نقد الشعر"** لقدامة بن جعفر، وكتاب **"عيار الشعر"** لابن طباطبا العلوي، وكتاب " **الموازنة** " للآمدي، وكتاب **"منهاج البلغاء وسراج الأدباء"** لحازم القرطاجني.

أما في سياق الإجابة عن السؤالين الأول والثاني من خلال هذه المحاضرة فإنّنا نشير في بداية ذلك إلى أنّ جل النقاد الذين تناولوا موضوع تأثر الفكر النقدي

العربي بالنقد اليوناني اعتمدوا في ذلك على إظهار صلة النقد العربي القديم بكتابي أرسطو: "الخطابة" و "فن الشعر".

وقبل أن نستعرض تأثير هذين الكتابين في النقد العربي يجدر بنا أن نذكر بعض التفاصيل المتعلقة بوصول هذين الكتابين إلى الثقافة العربية، فكتاب " الخطابة " كما يذكر " ابن النديم " في الفهرست: ترجمه أوّل مرّة إسحاق بن حُنين (ت289هـ)، وفسّره الفارابي (ت339هـ)، في مراحل متقدّمة، حيث يؤكد بدوي طبانة في كتابه قضايا النقد الأدبي: "أنّ التّرجمة القديمة لكتاب الخطابة تعود إلى زمن أقدم من زمن إسحاق بن حنين، بل تعود إلى ما قبل عصر حُنين والد إسحاق(ت260هـ). ولذلك يمكن القول: إنّ نسخة عربية من كتاب الخطابة كانت بين أيدي الباحثين العرب في فترة مبكرة من القرن الثّالث الهجري، وقد نال الكتاب عناية بالغة عبر العصور، فقد استعرضه ابن سينا (ت428هـ) في كتابه: "الشّفاء"، ولخّصه ابن رشد(ت595هـ) في كتاب: "تلخيص الخطابة". أما كتاب: "فن الشعر" لأرسطو فقد ظهر أوّل مرّة مترجما وملخصا على يدي "الكندي" (ت252هـ)، وترجمه إسحاق بن حُنين، ثم لخّصه الفارابي (ت339هـ)، وأوجزه ابن سينا(ت428هـ)، ثم لخّصه ابن الهيثم(ت442هـ)، وأخيرا أخذه عنه حازم القرطاجني(ت684هـ) وجعله مادة لكتابه: منهاج البلغاء وسراج الأدباء[2].

وعلى هذا تكون ترجمة "الخطابة" قد تمّت في أواخر القرن الثاني الهجري، وتمّ تلخيص كتاب فن الشعر وعرضه في أول القرن الثالث الهجري، وإذا ثبت هذا الالتقاء والتأثر المكبر بين النقد العربي القديم والنقد اليوناني، فالسؤال الجوهري الذي يمكن طرحه في هذا السياق هو: ما السبب الذي جعل النقاء

العرب لا يعلنون صراحة عن اقتباسهم لتصنيفات اليونان وتعريفاتهم بضروب الأدب ونقده؟

يجيب الباحث دواد سلوم في كتابه: التأثير اليوناني في النقد العربي القديم عن هذا السؤال بما يلي: "يبدو لي أن النقاد العرب وأدباءهم قد أخفوا تأثرهم بالدراسات الأدبية الإغريقية حرصا على سمعة العرب، وأرادوا أن يثبتوا أنّ العرب يملكون ما يملك غيرهم من أصالة الرأي، ولعل المشكلة السياسية المتمثلة في الصراع بين العرب والشعوبيين هي التي فرضت هذا التخفي"[3].

كما يستعرض الباحث جملة من المبررات الأخرى يذكر من خلالها أنّ الدراسات اللغوية والبلاغية قامت أساسا على إيضاح القرآن والدفاع عن إعجازه وفصاحته وسلامة أسلوبه، فلذلك وجد النقاد العرب أنفسهم في مأزق إذا أعلنوا استخدام منهج أجنبي في هذه الدراسات للدفاع عن الدين والقرآن؛ فقدسية القرآن تمنعهم من إعلان الاستعانة بالفكر الأجنبي والمنطق اليوناني، والنقد الأرسطوطالسي للدفاع عن ذات القرآن، فكأنهم أنكروا أن يكون للفكر الوثني النقدي أيّ أثر في الفكر الإسلامي النقدي.

كما يذكر من أسباب ذلك أيضا المسألة الفردية البحتة التي تمس الكتاب، بغرورهم في محاولة إظهار براعتهم في الابتكار الأدبي والتقنين الفني، وتقديم أنفسهم على أنّهم أهل الإبداع والسبق إلى الأفكار، وعدم اعتمادهم على غيرهم في إصدار الأحكام على الشعر والشعراء، وفي تأليف المصنفات الخاصة في نقد الشعر، وهو الأمر الذي دفع قدامة بن جعفر إلى القول في مقدمة كتابه "نقد الشعر": "ولم أجد أحدًا وضع في نقد الشعر وتخليص جيده من رديئه كتابا"[4]، ومع هذه المبررات

تسلل تأثير النقد اليوناني إلى النقد العربي في مراحله المبكرة، وخاصّة مع كتاب قدامة بن جعفر "نقد الشعر"، الذي يحاكي في مادته وأسلوبه كتاب "فن الشعر" لأرسطو طاليس[5].

كما أنّ المحاولات الأولى التي عكست هذا التأثر بالنقد اليوناني هي محاولة ابن طباطبا العلوي (ت322هـ) في كتابه "عيار الشعر" الذي اقتفى في تصنيفه بعض آراء أرسطو في أحكامه النقدية المتصلة بالشعر، ومن جمله تلك الأحكام ما يتحدث فيه أرسطو عن مسألة التطهير بالمأساة التي تحصل من خلال العمل الفني المسرحي (المسرح الشعري).ثمّ توالت التصانيف التي جسدت هذا اللقاء العميق بين المصادر النقدية العربية وما وصل إلى بيئتها من الآثار النقدية اليونانية المختلفة وفي مقدمتها كتابي: "الخطابة" و "نقد الشعر" لأرسطو، وقد تحققت أعمق صورة لهذا التأثير في كتاب: "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" لحازم القرطاجني، الذي جسّد على صعيد المضمون والمنهج معا لقاءً حميميا عميقا مع أفكار "أرسطو" عن قضايا الشعر والشاعرية، ولاسيما ما يتعلّق منها بموضوع "المحاكاة"، وكذا بموضوع "المعاني الشعرية".

وسنقدم في المحاضرتين القادمتين من خلال المقابلة بين النّصوص بعض وجوه هذا التأثير اليوناني في المصادر الكبرى للنقد الأدبي القديم المشار إليها سابقا.

-هوامش المحاضرة:

1-النقد المنهجي عند العرب: محمد مندور ومنهج البحث في الأدب واللغة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر-القاهرة (1996)،ص11

2-التأثير اليوناني في النقد العربي القديم(مقال): سلوم، داود، مجلة الآداب، جامعة بغداد كلية الآداب(العراق)، العدد: 1971/14، ص: 358-360.

3-التأثير اليوناني في النقد العربي القديم(مقال): داود سلوم ، ص359.
4-نقد الشعر: قدامة بن جعفر، تحقيق: د.محمدعبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية-بيروت لبنان، ص61.
5- التأثير اليوناني في النقد العربي القديم: داود سلوم ص:359،360

...يتبع...

*محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

1-المحاضرة الرابعة: النّقد المنهجي عند العرب قضاياه وظواهره الفنية

-التأثير اليوناني في النقد العربي (ج2)

تمهيد:

أثارت مسألة التثاقف بين النقد العربي القديم والثقافة اليونانية جدلا واسعا بين النقاد العرب قديما، ولا تزال إشكاليات هذا الجدل قائمة إلى يومنا هذا، ضمن فرضيات منهجية لها بواعثها وأهدافها، ولها من المبررات حججها وأوصافها، ذلك لأنّ التثاقف النقدي المفترض ليس إلاّ جزئية في سياق تثاقف عام وشامل، تحقق بالفعل بين الحضارة العربية الإسلامية ومختلف المكونات الفكرية والثقافية الوافدة من حضارات الأمم السابقة، وفي مقدمتها الثقافة اليونانية، بما تجسّد فيها من نضج وثراء معرفي وفني، استطاع أن يضيئ كثيرا من الدروب المظلمة في تاريخ الإنسانية الطويل.

إنّ الجدل القائم بشأن فرضية التأثير اليوناني في النقد العربي القديم من عدمه تنبني على جملة من القضايا التي تتصل في مجملها بطبيعة النقد العربي القديم، القائم في جوهره على أصالة انتمائه إلى روح الشعر العربي ومقوماته الفنية والجمالية، وهي خصوصية ترتبط بها كثير من الاعتبارات المتعلقة بقضية التأثير اليوناني في النقد

المجلس العلمي للكلية

العربي القديم وما يتصل بها من المسائل الأخرى، التي تناقش حدود هذا التأثير ومجالاته الممكنة.

هذا ويمكن إجمال فرضيات التأثير اليوناني في النقد العربي القديم من عدمه، من خلال بعض النقاط المستمدة من طبيعة الشعر العربي، وهي على النحو التالي:

1-الشعر العربي ظاهرة متميزة في بابها؛ لم تحاك تجارب الأمم الأخرى، وفي مقدمتها التجربة الشعرية عند اليونان.

2-الشعر الجاهلي يحاكي طبيعة عربية خالصة محاكاة حسية بعيدة عن الخيال الفلسفي، الذي ظهر في نموذج الشعر اليوناني عند "هوميروس" في ملحمتي الإلياذة والأوديسا .

3-البعد الديني في الوثنية عند عرب الجاهلية متميز عن البعد الديني في الوثنية اليونانية القائمة على تعدد الآلهة.

4-الشعر العربي قائم على غنائية شكلية تهتم بالمظاهر الإيقاعية أكثر من الاهتمام بالمضامين المعنوية.

وانطلاقا من ذلك نلحظ ابتداء التباين الواضح بين الحضارتين العربية واليونانية، وهذا التباين هو الذي دفع النقاد إلى محاولات تلفيق غير سليمة عند ترجمة الأعمال اليونانية إلى العربية، بل إنّ بعضهم لم يدرك ملامح هذا التباين على الوجه الصحيح، بسبب وضع فرضية التأثير اليوناني كمعادل موضوعي للثقافة العربية، وقد بدأ ذلك مع "متى بن يونس (328 هـ) الذي ترجم أعمال أفلاطون وعلى رأسها " الجمهورية الفاضلة " حيث حاول منذ البداية اسقاط ظواهر الشعر اليوناني على الشعر العربي؛

فترجم المأساة مثلا بالمديح أو الملهاة، فكان حينئذ يقرأ " هوميروس" من خلال "امريئالقيس" ولعله لم يكن يتصور نمطا من الشعر يختلف عن نمط الشعر العربي.

هذا وقد سلك الفارابي الأمر نفسه في قراءته لأعمال أفلاطون حين أسقط الكثير من المسائل الفلسفية المستلهمة من ترجمته لأعمال أفلاطون على قضايا الشعر العربي، حيث رأى أنّ الشعر العربي يعتمد على عنصرين جوهريين هما: المحاكاة والوزن غير أن ضرورة الوزن عنده لا تنزل منزلة المحاكاة.

أما "ابن سينا" فيبدو أنّه استلهم المفهوم الأفلاطوني للشعر العربي حينما وصفه بأنّه الكلام المخيّل المؤلف من أقوال موزونة متساوية.

1-إرهاصات التأثير اليوناني في النقد العربي القديم:

ينبغي في هذا السياق التّأكيد على أنّ التّأثر الفعلي بين النقد العربي القديم والنقد اليوناني حصل في فترة مبكرة من العصر العباسي، وبالضبط في حدود العقد الثالث من القرن الثالث الهجري (ـ230 هـ أو 240 هـ)، كما أنّ الاتصال بالثقافة اليونانية كان الاعتماد فيه على كتابي أرسطو: " الخطابة " و "فن الشعر " لأرسطو، وتمّت عملية الاتصال الأولى بهذين المصدرين عن طريق الترجمة، فالخطابة كما يذكر ابن النديم في الفهرست : ترجمها اسحاق بن حنين (ت 298 هـ)،وفسرها الفرابي في كتاب الشعر.

هذا ويؤكد بدوي طبابة في مقدمة ترجمة كتاب الخطابة لأرسطو: أن الترجمة الباقية هي ترجمة قديمة تعود إلى زمن أقدم من زمن إسحاق وترجع إلى ما قبل عصر حنين (260 هـ) والد إسحاق.

وكتاب الخطابة كما هو معلوم نال عناية الباحثين منذ فترات مبكرة حيث استعرضه ابن سينا (370هـ – 428 هـ) في كتاب الشفاء، وكتب ابن رشد (520 – 595هـ) كتابه: تلخيص الخطابة، أما كتاب" فن الشعر" فقد أوجزه الكندي (ت252هـ)، ولم يصل إلى تلخيصه، ثم ترجمه إسحاق بن حنين (ت298 هـ)، ثم ترجمه أبو البشير متى بن يونس (ت 328 هـ)، وأوجزه الفارابي (260 هـ– 339 هـ)، ثم ترجمه يحي بن عُدي (280هـ – 364 هـ) ، ثم أوجزه بعد ذلك ابن سينا (ت428 هـ) ثم لخصه ابن الهيثم (ت 432 هـ) وقد ضاع تلخيصه، ثم شرحه ابن رشد (ت595 هـ)، وعنه أخذه حازم القرطاجني (ت 684 هـ) وجعلة مادة لكتابه: منهاج البلغاء وسراج الأدباء.

وبذلك تكون ترجمة "الخطابة" قد تحققت في آواخر القرن الثاني الهجري، في حين تمّ تلخيص كتاب "فن الشعر" وعرضه في آوائل القرن الثالث الهجري [1] .

2-ماهي أهم النماذج النقدية الكبرى التي جسّدت حقيقة هذا التأثر؟ وهل كانت عملية التأثر كافية لصياغة نقد أدبي متميّز لم يفقد هويته وأصالته العربية؟

يعتمد النقاد في إثبات تأثر الفكر النقدي العربي بالنقد اليوناني على إظهار صلة النقد العربي بكتابي أرسطو: "الخطابة" و "فن الشعر"، وإذا ثبت الالتقاء والتأثر المبكرين بين النقد العربي والنقد اليوناني على النحو الذي أشرنا إليه سابقا، فالسؤال الجوهري الذي يمكن طرحه في هذا السياق هو: ما السبب الذي جعل النقاد العرب لا يعلنون صراحة عن اقتباسهم لتصنيفات اليونان وتعريفاتهم بضروب الأدب ونقده؟

في هذا الإطار يجيبنا الباحث دواد سلوم في مقال له تحت عنوان: "التأثير اليوناني في النقد العربي القديم" عن هذا السؤال بقوله : "يبدو لي أنّ النقاد العرب وأدباءهم قد أخفوا تأثرهم بالدراسات الأدبية الإغريقية حرصا على سمعة العرب، وأرادوا أن يثبتوا أنّ العرب يملكون ما يملك غيرهم من أصالة الرأي، ولعل المشكلة السياسية المتمثلة في الصراع بين العرب والشعوبيين هي التي فرضت هذا التخفي"[2].

ويضيف قائلا: "ومن المبررات الأخرى أنّ الدراسات اللغوية والبلاغية قامت أساسا على إيضاح القرآن والدفاع عن إعجازه وفصاحته وسلامة أسلوبه، فلذلك وجد النقاد العرب أنفسهم في حرج من إقحام الفكر اليوناني في أحكامهم النقدية في الشعر، في مراحله الأولى على اعتبار تنزيه النقد العربي من وثنية اليونان"... ومن المبررات أيضا ماله صلة بالفردية البحتة التي تخص النقاد بمحاولة إظهار أنفسهم أنهم أهل الابتكار والإبداع والسبق إلى الأفكار، وعدم الاعتماد على غيرهم في إصدار الأحكام على الشعر والشعراء، ومع هذه المبررات تسلل تأثير النقد اليوناني إلى النقد العربي في مراحل مبكرة، وخاصة بعد كتاب قدامة بن جعفر "نقد الشعر"، الذي يحاكي في مادته وأسلوبه كتاب في الشعر لأسطو [3].

وأوّل المحولات التي عكست هذا التأثر بالنقد اليوناني هي محاولة **ابن طباطبا العلوي (ت322هـ)** في كتابه: عيار الشعر الذي حاول أن يقتفي أثر أرسطو في بعض أحكامه النقدية المتصلة بالشعر، ومن جمله تلك الأحكام ما يتحدث فيه أرسطو عن مسألة التطهير بالمأساة التي تحصل خلال العمل الفني المسرحي (المسرح الشعري) حيث يقول أرسطو في حديثه عن ذلك: "فصناعة المديحِ (المأساة) هي تشبيه ومحاكاة العمل الإداري، الحريص والكامل التي لها عِظمٌ

ومدار في القول النافع، وتعدل الانفعالات والتأثيرات بالرحمة والخوف، وتنقّي وتنظّف الذين ينفعلون. وفي المضمون يقول ابن طباطبا العلوي: فإذا ورد عليك الشعر اللطيف المعنى، الحلو اللفظ، التام البيان، المعتدل الوزن، مازج الروحَ، ولائم الفهمَ، وكان أنفد من نفث السِّحر، وأخفى دبيبا من الرُّقى وأشدَّ إطراباً من الغناء، فسلّ السّخائم (الضغائن و الأحقاد)، وحلل العقد وسخّى الشحيح، وشجّع الجبان، وكان كالخمر في لطف دبيبه وإلهائه وهزه وإثارته"[4].

وفي ذلك ما يدل على أنّ ابن طباطبا كان يتمثّل كتاب "فن الشعر" لأرسطو في كثير من أحكامه النقدية، وخاصة عند تعرضه لعلاقة الأوزان بالمعاني، حيث يقول في ذلك: "...والذي يحتمل فيه التعقيد بعض هذا إذا ورد في الشعر، وهو ما يضطر إليه الشاعر عند اقتصاص خبر، أو حكاية كلام إن أزيل عن جهته لم يجز، ولم يكن صدقا، ولا يكون للشاعر معه اختيار، إنّ الكلام يملكه حينئذ، فيحتاج إلى إتباعه والانقياد له... وعلى الشاعر إذا اضطر إلى إقتصاص خبر في شعره دبّره تدبيرا يسلس له القول ويطرد فيه المعنى، فبنى شعره على وزن يحتمل أن يخشى بما يحتاج إلى اقتصاصه بزيادة من الكلام يُخلط به، أو نقص يحذف منه، وتكون الزيادة والنقصان غير مخدجين (أي غير مُنقَصين) لما يستعان فيه بهما. وتكون الألفاظ المزيدة غير خارجة من جنس ما يقتضيه، بل تكون الزيادة مؤيّدة له، وزائدة في رونقه "[5].

ويقابل هذا النص قول أرسطو في هذا المعنى: وصنعة الأسطر والوزن مختلفة في طول قوامها... وأما وزن النشيدات فإنها وقعت من التجربة، وذلك أن الإنسان إن هو آتى وغيّر (اقتصاص) ما بالتشبيه الذي يكثر فإنه يُرى غير لائق ولا خليق من قِبَل أنّ وزن النشيد هو أكثر ارتكازا وأكثر له قرارا من جميع الأوزان...[6].

-هوامش المحاضرة:

1- ينظر تفاصيل ذلك في مقال: "التأثير اليوناني في النقد العربي القديم":داود سلوم،مجلة الآداب، المجلد 1971، العدد 14 (1971)، كلية الآداب،جامعة بغداد (العراق)،ص ص. 358-385.

2- ينظر المرجع نفسه،ص359.

3- ينظر نفسه،ص360،359.

4- عيار الشعر: ابن طباطبا العلوي، ص16.

5- المصدر نفسه،ص43

6- كتاب: فن الشعر: ارسطو،ص(139،138).

*محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

-المحاضرة الخامسة:

النقد العربي القديم بين المشرق والمغرب خلال العصر الوسيط (ج1)

- تقديم:

إن الحديث عن ارتحال النقد العربي القديم من المشرق العربي إلى مغربه وبالضبط إلى الأندلس خلال العصر الوسيط يقود إلى الحديث عن مسألتين أساسيتين:

المسألة الأولى: تتعلق بالحديث عن طبيعة هذا الانتقال السلس للثقافة النقدية المشرقية إلى بلاد الأندلس باعتبارها امتدادا ثقافيا لحضارة المشرق خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، وما صاحب ذلك من احتفاء الأندلسيين بما انتجه المشارقة من أعمال نقدية تتصل بالشعر خاصّة.

والمسألة الثانية الأساسية : ترتبط بالحديث القراءات النقدية التي قدمت أعمال النقاد العرب القدامى الذين أسهموا بشكل واضح في نقل الثقافة النقدية المشرقية إلى هذه البيئة الجديدة، وما صاحب ذلك من تحولات في مسار تطور النقد العربي ذوقا ومنهجا.

وفي هذا السياق تأتي محاولة الكشف عن التأثير الفعلي للنقد العربي القديم في النقد الغربي خلال العصر الوسيط ضمن مسعى تأصيلي يتتبع التّطور الطبيعي

المجلس العلمي للكلية

للنقد العربي القديم زمانيا ومكانيا، حيث لم يبق هذا النقد العربي القديم محصورا على بيئة الشعر التي نشأ فيها أول مرة في أكناف قبيلة قريش الكبرى، أو في أقاليم الحجاز الواسعة بوجه عام، بل تعداها إلى بيئات أرحب وأوسع عندما رحل مع الأمويين إلى بلاد الشام، ومنها إلى شمال إفريقيا فالأندلس، ثم زاد توطناً في هذه البيئة الجديدة مع العصر العباسي بعدما شهد مراحل مختلفة من التطور والنضج في حواظر العباسيين، الذين تحولت في زمنهم شتى المعارف إلى نهضة حضارية عظيمة امتدت إلى كل الأفاق التي بلغها الفتح الإسلامي، حيث شهدت هذه المرحلة حالة من الإشعاع والتنوير لم تبلغها الثقافة العربية والإسلامية من قبل، حتى غدت البلاد التي تحتضن هذه الثقافة قبلة لكل طالبي المعرفة من شتى أصقاع الأرض.

هذا ولم يكن الأندلسيون يوما بمعزل عن حضارة المشرق، بل كانوا جزءا من هذه الحضارة في الضفة الأخرى من الغرب الإسلامي، وظلوا كذلك حتى أفلت دولة الإسلام في الأندلس بعد نحو ثمانية قرون من قيامها، بسقوط غرناطة آخر قلاع المسلمين في الأندلس في أواخر القرن التاسع الهجري (897)؛ وذلك بسقوط دولة بني الأحمر آخر دويلات مملكة الأندلس الكبرى، التي تأسست أول مرة سنة 95 هجري بزعامة "عبد الرحمن الداخل".

لقد عرف القرن الخامس الهجري حركة نقدية واسعة شملت أقاليم متعددة من العالم الإسلامي شرقاً وغرباً فانتظمت أصبهان وجرجان والعراق والشام ومصر والقيروان والأندلس، بدراسات تحليلية ضافية لإظهار الآثار الفردية للنقاد، دون النظر إلى ما يكون للبيئة في الجنس والزمان والمكان من أحكام في تشكيل سيمات الإنتاج الفني وتحديده بخصائص معيّنة [1].

هذا ولم تتعرض الدراسات النقدية التي تناولت هذه الفترة بشكل مفصل لطبيعة النقد الأدبي ومعاييره في بيئة الأندلس، مع ما قد يكون في هذا التفصيل من أحكام فنية تؤثر -لا محالة- في الذوق العام للتراث الأندلسي في علاقته بتراث المشرق من جهة، وفي ارتباطه بثقافة الغرب وآدابه وفنونه من جهة ثانية، غير أنّ بعض الأعمال النقدية المتأخرة استطاعت أن تكشف عن بعض التفاصيل المتعلقة بالنقد الأدبي العربي القديم في حاضرة الأندلس، بوصفها امتدادا جغرافيا وثقافيا- في العصر الوسيط - للحضارة العربية الإسلامية القائمة في أقاليم الحجاز و الشام والعراق، ولذلك لم تكن بيئة الأندلس الجديدة متميزة كثيرا عن البيئة الأم في هذا المجال، على الرغم من توفر أشكال التباين بين المشرق والمغرب في كثير من مظاهر الحياة.

إنّ أبرز الأعمال التي كشفت عن علاقة النقد العربي القديم في المشرق بنظيره في الأندلس هو ما قام به **الدكتور إحسان عباس** في كتابه: **"تاريخ النقد الأدبي عند العرب"**، حيث خصّ النقد الأدبي في الأندلس -خلال تلك الحقبة -بشيء من الدراسة والتحليل عندما تعرّض للآراء النقدية الصادرة عن كبار نقاد هذه المرحلة من أمثال: **"ابن شهيد"** و**"ابن حزم"**، غير أنّ أكثر الأعمال الأدبية التي أولت هذه الفترة عنايتها هو ما قام به **الدكتور محمد رضوان الدّاية** في كتابه: **"التاريخ الأدبي في الأندلس"**، بما قدمه من دراسة واستقراء لأكثر الأعمال النقدية في بلاد الأندلس، مستوقفا مظاهر التأثير الواضح لثقافة المشرق في هذه الأراء والأحكام النقدية الأندلسية، وقد تعزّز هذا المسعى بما قام به **الدكتور مصطفى عليان عبد الرحيم** في كتابه: **"تيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الهجري"** الذي أظهر من خلاله صلات التأثير والتأثر بين النقد المشرقي

والأندلسي مفصلا ذلك في ضوء تتبع حركيّة الأدب القديم عند العرب في انتقاله إلى بيئة الأندلس في صورة تأثيرات مشرقية عامة، مست مجالات مختلفة، عزّزها تشجيع الخلفاء والأمراء الأمويين للأدباء والنقاد على ترسيخ التقاليد الفنية الموروثة عن المشرق العربي.

هذا وقد قدم هذا **المؤلَّف الأخير** عرضا وافيا لمختلف التّحولات التي شهدها تطور النقد الأدبي في هذه الفترة الممتدة بين القرنين الثالث والخامس الهجريين من خلال مناقشة الأراء النقدية التي قدمها كل من **"أبي علي القالي"**(ت356هـ) في كتابه: **"الأمالي"** و**"أبي بكر الزبيدي"** (ت379هـ) اللغوي الأندلسي في كتابه: **"طبقات النحويين واللغويين"**، معرجا بعد ذلك على أراء **"ابن بسام" (ت542هـ)** من خلال كتابه: **"الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة".**

وقد حاول **الدكتور مصطفى عليان عبد الرحيم** في مؤلفه الذي سبق ذكره أن يقدم جملة من القضايا التي دارت حولها أكثر المناقشات النقدية في موضوعات النقد الأدبي خلال هذه الحقبة، والتي لم تخرج هي الأخرى عن تلك التي سادت في بيئة المشرق، وقد شملت هذه المناقشات قضايا كثيرة، كنقد لغة الشعر، وتحقيق النصوص، على غرار قضية الانتحال، والموازنات، والسرقات، وأخرى مست جانب نقد المعاني من خلال تحليل النصوص الشعرية خاصّة، فضلا عن موضوعات أخرى تتصل بالطبع والصنعة، والبديهة والارتجال، وكذا ببعض أشكال التراجم. وفي هذا الإطار يبرز الباحث جملة من المظاهر الدالة على نشاط الحركة النقدية في الأندلس من خلال تعدد الموضوعات والقضايا؛ حيث يذكر أنّ **"الزبيدي"** لغوي القرن الرابع الهجري وتلميذ مدرسة القالي يسجّل في كتابه: **"طبقات النحويين واللغويين"** نعوتا كثيرة عن بعض أهل الأدب والفكر في

تلك الحقبة فيقول عن **"الخشني"**: إنّه بصير بكلام العرب **(طبقات النحويين واللغويين ص290)**، ويقول عن **"المحينطي"**: إنه من أهل العلم بمعاني الشعر وحسن التكلم فيها (ط.نخ.لغ ص305)، ويقول عن **"أحمد بن يوسف"** (ت 326هـ):إنه من أحذق الناس بعلم العروض(ط.نخ.لغ ص299)-[2].

كما ينقل الباحث أيضا مظاهر مختلفة من نشاط هذه الحركة النقدية في الأندلس بقوله: "إنّ بعض المصادر القديمة قد أبقت لنا صدى للحركة النقدية الأندلسية في نشأتها في الفترة السابقة؛ إذ تؤكد هذه المصادر أنّ من الأندلسيين من وضع كتابا في طبقات أدباء الاندلس فقد ذكر **"ابن الفرضي"** (ت 403هـ) أنّ **"عثمان بن ربيعة"** (ت 310هـ) قد ألف كتاب: **"طبقات الشعراء بالأندلس"**، وأنّ **"الأفشين"**(أبو عبد الله محمد بن موسى بن هاشم بن زيد(ت 307هـ)؛ الأديب والنحوي الأندلسي قد وضع كتاب: **"طبقات الكُتّاب في الأندلس"**، وألّف **"متمّم بن علقمة"**(ت 283هـ) كتابا في تاريخ الأدب العربي[3].

ولعل هذه المصنفات الأولى كانت بذورا لحركة نقدية نشطة فيما بعد تزعمها الناقد ابن عبد ربه (ت 328هـ) في كتابه العقد الفريد، وعزّزها قوة ونضجا ابن بسام الشنتريني (ت 542هـ) في كتابه: "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"...

-هوامش المحاضرة:

1-ينظر كتاب تيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الهجري-د. مصطفى عليان عبد الرحيم-مؤسسة الرسالة -بيروت-ط1(1984)، ص3.

2-ينظر المرجع نفسه ص 46.

3-ينظر المرجع نفسه، ص46.

*محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

-المحاضرة السادسة:

النقد العربي القديم بين المشرق والمغرب خلال العصر الوسيط (ج2)

-تقديم:

يقول المستشرق الإنجليزي "وليام مونتجومري وات" في مقدمة كتابه: "تأثير الإسلام في أوروبا خلال العصر الوسيط" أو "فضل الإسلام على الحضارة الغربية" في ترجمة أخرى، لحسين أحمد أمين: «إننا معشر الأوروبيين نأبى في عناد أن نقر بفضل الإسلام الحضاري علينا ونميل أحيانا إلى التهوين من قَدْر وأهمية التأثير الإسلامي في تراثنا، بل ونتجاهل هذا التأثير أحيانا تجاهلا تماما، والواجب علينا - من أجل إرساء دعائم علاقات أفضل مع العرب المسلمين -أن نعترف اعترافا كاملا بهذا الفضل، أما انكاره، أو إخفاء معالمه، فلا يدل إلا على كبرياء زائف»[1]، إن مثل هذا الاعتراف الذي يقدمه هذا المستشرق المنصف جدير بالاهتمام والتثمين، في الوقت الذي لا نكاد نظفر فيه بين أبناء الحضارة الغربية المعاصرة من يدين باعتراف ما لحضارة العرب المسلمين.

إن الثقافة العربية الإسلامية إذا خفي فضلها على الحضارة الأوروبية الحديثة، فإن فضلها على آباء الأوروبيين وأجدادهم لا يخفى على أحد، ذلك لأنها حفظت إرث اليونانيين والإغريق من الضياع ونمّته وطورته، مثلما استطاعت أيضا أن تنشر في ربوع العالم الأوروبي المسيحي أنوار العلم والمعرفة في أواخر القرون

الوسطى، ولولا إسهامات العرب المسلمين لما وصلت إلى أيدي الأوروبيين مؤلفات يونانية كثيرة مفقودة في أصلها اليوناني محفوظة بالعربية.

لقد ظل الغرب في بداية نهضته يشتغل على ما تركه العرب المسلمون في الأندلس حتى بعد أن تقلص دور التأثير بقرون من الزمن، وظلت الثقافة العربية الإسلامية تستهوي أفئدة العالم الغربي في مختلف أقاليم إسبانيا، حتى بلغ هذا الإعجاب -كما ينقل ذلك المستشرق مونتجومري في كتابه السابق الذكر-«حدَّ **أن يشكو فيه أحد أساقفة "ألفار" من أن شباب الطائفة المسيحية يجتذبهم الشعر العربي، لدرجة أنهم أغفلوا دراسة اللغة اللاتينية وأقبلوا على دراسة اللغة العربية**»[2]

إن الكثير من المثقفين الغربيين لا يزال الاعتقاد يملأ نفوسهم إلى اليوم بأن الحضارة بالمفهوم الذي يقدمونه لها، لم تتحقق في تاريخ الإنسانية كلّه إلاّ مرتين فقط؛ مرة أولى مع حضارة اليونان، ومرة ثانية مع الحضارة الغربية الحديثة، وكل محاولة لإقناع هؤلاء بأن الحضارة العربية الإسلامية تقف شامخة متميزة بين هاتين الحضارتين تصطدم بمعارضة المتعصبين من أبناء هذه الحضارة الذين لا يقيمون وزنا لمعاني الإنصاف والعدل، ولذلك فهم لا يرون جدوى من إقامة شراكة ثقافية مع أمم أخرى لا تنتمي لهاتين الحضارتين، ومع هذا نجد في المقابل من أبنائهم مفكرين ومثقفين منصفين، ممن أدركوا الحيف والظلم الذي لحق بالعرب المسلمين وحضارتهم يعلنون صراحة عن مواقفهم الواضحة من هذه الحضارة على نحو ما تعبر عنه المستشرقة "لوثى لوبيث بارالت" في كتابها "أثر الإسلام في الأدب الإنساني بقولها: «**من الظلم البيّن ألا نقبل أن إسبانيا الإسلامية كانت تشكل بالفعل معجزة ثقافية حقيقية في إطار القارة الأوروبية في القرون الوسطى، وبفضل**

العرب لم تبلغ أية أمة أوروبية أخرى ما بلغته شبه الجزيرة الأيبيرية من تقدم في العلوم والفنون في تلك العصور، التي كانت وسيطة أو مظلمة بالنسبة لقارة أوروبا، لكنها لم تكن كذلك على الإطلاق بالنسبة للأندلس»[3]

ويؤكد حقيقة هذا الدور الفعال لحضارة العرب المسلمين في تنوير الفكر الغربي بعد عصور الظلام الطويلة الفيلسوف الألماني "يوهان فولفغانغ فون غوته" في كتابه: "الديوان الغربي والشرقي": «**إن العرب علمونا صنع الكتاب وعمل البارود وابرة السفينة فعلينا أن نفكر ماذا كانت نهضتنا لو لم يكن من ورائها هذه المخلفات التي وصلتنا من المدينة العربية»**[4].

1-التثاقف الأدبي والنقدي بين العرب والغرب في الأندلس خلال العصر الوسيط (التأثير الأدبي والنقدي).

يكتسي مفهوم التثاقف بين العرب والغرب خلال العصر الوسط دلالات متعددة بحسب طبيعة التأثير المتبادل بين البيئتين، ذلك لأن التّأثير بمفهومه العام واقع حاصل في كثير من المظاهر، وقد دلّت على ذلك الوقائع التاريخية التي سجلت أحداث هذه الفترة عما قدّمته بعض المراجع التي تناولت هذه الحقبة على أيدي نخبة من المستشرقين المنصفين الذين استطاعوا أن يغيروا النظرة السلبية للغرب عن الشرق على أنه بيئة التخلف والتبعية، في الوقت الذي يعتبر فيه التراث الإنساني العظيم لهذا الشرق مصدر إلهام لنهضة الغرب الحديثة، بما قدّمه من ألوان المعرفة في مختلف الميادين، حيث تمثل بيئة الأندلس أو ما كان يعرف في العصور الوسطى بشبه الجزيرة الأبيرية مهد احتضان الغرب لحضارة العرب المسلمين الوافدة من الشرق الأقصى.

هذا وقد شكل هذا الاحتضان صورة التّفاعل الإيجابي بين التّقاليد المشرقيّة ونظيراتها في الغرب الأوروبي وخاصّة عند سكان الأقاليم الجنوبية على امتداد ضفاف المتوسط، من صقليّة شرقا إلى إسبانيا غربا، في الوقت الذي كانت فيه كلّ الأقاليم الأخرى لأوروبا خلال تلك الحقبة في عصور من الجهل والظلام.

لقد عَبَرَت إلى الضفّة الأخرى من جنوب المتوسط عبر الفتوحات الإسلامية كل مصادر التراث العربي ومكتسباته الحضارية، حاملة معها نهضةً علميةً في كل ميادين المعرفة، استطاعت بفضلها إسبانيا أن تكون نقطة انطلاق حقيقية للنهضة الأوروبية الحديثة إلى مختلف البلاد الأخرى، ذلك لأن الفتح الإسلامي لإسبانيا كان حدثا حضاريا هاما، وحركة تنوير حقيقية للشعوب الإسبانية التي احتضنت حضارات سابقة كالرومانية والإغريقية، ثم ضمت إليها في هذه الفترة الأخيرة حضارة العرب المسلمين، واستطاعت أن تصوغ من هذا المزيج الحضاري معارف أندلسية متميزة أثّرت في الحضارة الأوروبية بأكملها، دامت لقرون من الزمن ولا تزال تتراءى إنجازاتها العلمية إلى اليوم في كثير من مظاهر الحياة الأوروبية الحديثة..

لقد نَفَذَت مع العرب المسلمين الفاتحين إلى هذه البيئة كلُّ المعارف العلمية لحضارة الشرق في عصورها الزاهرة من فلسفة، وطب، وفلك، ورياضيـات، وعمران، فضلاً عن المعارف الفنية والأدبية الأخرى.

هذا وقد كان للتأثير الأدبي والشعري حضور قوي في بيئة الأندلس، لدرجة تولّد فيها من هذا التأثير ظهور الكثير من نماذج الشعر الأوروبي في بيئة الأندلس عند شعراء التروبادور، والتروفِير (وهم الشعراء الجوالة) في العصر الوسيط، وكذا

شعراء المينسنجر (Minnesenger)أو(**مينيسَنْجَر** أو الشاعر المتجول الألماني الألماني (**Minnesänger** :هو الاسم الذي يطلق على التروبادور الألماني، وكان يجوب ألمانيا الحالية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي)،وهم شعراء الغرام، وشعرهم يحاكي في شكله ومضمونه شعر الموشح وشعر الزجل، الذي انتشر بصورة واسعة في الأندلس، وظل نموذجا شعريا سائدا في هذه البيئة حتى بعد خروج الفاتحين منها، بل صار نموذجا حيا لكثير من أشكال الشعر الأوروبي بعد ذلك، الأمر الذي دفع بعض الباحثين الأوروبيين وعلى رأسهم المستشرق الإسباني الكبير: خليان ريبيرا (Ribera-Guylain) إلى القول: «**إن الموشح والزجل هما المفتاح العجيب الذي يكشف لنا سر تكوين القوالب التي صُبّت فيها الطُرُز الشعرية التي ظهرت في العالم المتحضر إبان العصر الوسيط**»[5]. ولم يكن الشعر وحده من صنع هذا التأثير في هذه البيئة الحضارية الجديدة، بل إنّ النثر كان أشدّ منه تأثيرا في أبناء هذه الأقاليم، حيث تنقل الأخبار المتواترة في هذا السياق أنّ الكثير من الأجناس النثرية التي عرفتها إسبانيا خلال هذه الفترة نشأت من تأثير بعض الأعمال النثرية الوافدة من الشرق ، ومن جملة هذه الأشكال النثرية ما يعرف بجنس "الفابيلا" (fibula)[6]، التي يعدها النقاد أكثر الأجناس النثرية قرابة بالقصص العربية القديمة، كتلك التي أوردها ابن المقفع في كتابة كليلة ودمنة، ومن أمثلة هذا الجنس العربي في الأدب الغربي قصة "اللص الذي اعتنق ضوء القمر"[7]، وهي تشبه في مضمونها وأسلوبها بعض قصص ابن المقفع في كتابة كليلة ودمنة.

ومن الأشكال النثرية الأخرى قصة حي بن يقظان التي كتبها ابن طفيل في القرن الثالث عشر الميلادي وقدّمها بأسلوب فلسفي، رمزي، وقد أثرث

هذه القصة تأثيرا واسعا في الفكر الأوروبي بعدما قام بترجمتها إلى اللاتينية لأول مرة في القرن السابع عشر للميلادي (1617) الباحث إدوارد بوكوك كُكً، تحت عنوان: "الفيلسوف المعلم نفسه"،ونشره في سنة 1671.ثمّ ترجمه إلى الاسبانية "بونس بويجيس" سنة 1910

****

-هوامش المحاضرة:

1-وليام مونتجومري وات: تأثير الإسلام في أوروبا خلال العصر الوسيط، ترجمة: حسين أحمد أمين، مكتبة مدبولي القاهرة مصر (1983)، ط1، ص 08.

2-المرجع السابق، ص 42.

3-لوثى لوبيث بارالت: أثر الإسلام في الأدب الإسباني، ترجمة: د. حامد يوسف أبو أحمد، و.د عبد الرؤوف البَبّى، مركز الحضارة العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى (2000)، ص 51.

4-يوهان فولفغانغ فون غوته: الديوان الغربي والشرقي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت-لبنان، ط 2 (1980)، ص 67.

5-أنخل غونزالس بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: د. حسين مؤنس-القاهرة(1955)، ص614،613.

6--**الفابيلا:** أحد الأجناس الأدبية النثرية الأولى للقصة وقد ظهرت في فرنسا في منتصف القرن 12 الميلادي، واستمرت حتى أوائل القرن 14 الميلادي وهي أقصوصة شعرية تحمل روح ومعنى الهجاء الاجتماعي يقول عنها "غاستون باري" أحد أعمدة الأدب المقارن: "إنها استمدت عناصرها وروحها من كتاب كليلة ودمنة الفارسي الأصل".

7-ومضمون هذه القصة يحكي عن لص يخدعه أحد الأشخاص بأن للقمر سحرا خاصا في نقل الأشخاص من مكان لآخر (دون صوت)، ويصدق اللّصُّ القصة غير أنه يقع في يد الشرطة....)

*محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

1-المحاضرة السابعة : أصول المثاقفة النقدية في التراث العربي

-المحاور الأساسية للمحاضرة:

1-الحضارة الإنسانية عطاء متبادل وإرث معرفي متراكم.

2-عطاء الحضارات والثقافات يقاس بحجم القيم الإنسانية التي يحملها.

3-التراث العربي الإسلامي متميز في مجال المثاقفة قام منذ اللحظة الأولى على مبدا الأخذ والعطاء.

4-نضج المعارف وعمقها في حضارة ما يؤسّس مشروعية التأثير المتواصل والقوى في الحضارات اللاحقة.

5-ملامح عامة عن فعل المثاقفة النقدية في التراث العربي الإسلامي.

1-الحضارة الإنسانية عطاء متبادل وإرث معرفي متراكم:

الحضارة الإنسانية في عمومها عطاء متبادل، وإرث معرفي متراكم، وهي قائمة في جوهرها على الجهد المعرفي والروحي للإنسان، ولها في مسارها التطوري ما لعمر هذا الإنسان من التحول والتطور والنماء باتجاه القوة والضعف، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "الملك والدولة غاية العصبية، والحضارة غاية للبداوة، وأنّ

العمران كله من بداوة وحضارة، وملك وسوقة، له عمر محسوس، كما أنّ للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمرا محسوسا، وتبيّن في العقول والنقول أنّ الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونمّوها، وأنّه إذا بلغ سن الأربعين، وقفت الطبيعة عن اثر النشوء والنمو برهة، ثمّ تأخذ بعد ذلك في الانحطاط، فلتعلم أنّ الحضارة في العمران أيضا كذلك"[1]

لقد حرص الإنسان منذ القدم على تعميق صلته بموضوعات الحياة، سعيًا منه لإدراكها على الوجه اللاّئق الصّحيح، لحقّق من خلال ذلك حالة الانسجام والتّناغم مع ذاته من جهة، ومع ذوات الآخرين من جهة ثانية، وهو في سعيه هذا لا يملّ من الاختبار والتّجريب والتّمحيص والتّدقيق؛ ينظر في المسائل بعقله، ويقلّبها برأيه وفكره، ويستعين على ما في عقله وفكره بما تحقّق في وعيه من تجارب الآخرين، وأعمال السّابقين، وقد يتحقّق له في سعيه هذا بعضُ ما يصبو إليه، ولكنّه يَظلّ على يقين أنّ ما انتهى إليه ليس هو الحقيقة المطلقة التي لا تقبل النّقاش، ولا هو اليّقين الّذي تنقطع بعده الشّكوك.

2-عطاء الحضارات والثقافات يقاس بحجم القيم الإنسانية التي يحملها.

إنّ تجارب البشر بما يعتري عقولهم من الضّعف والنّقص قد تمتدّ في تجارب اللاّحقين بهم، لا لتحيا حياة جديدة فقط، بل لتبلغ مَبلغًا من الدّقة والعمق لم تبلغه على أيدي السّابقين، ولذلك تَجِدُ المعرفةَ في كلّ عصرٍ تستدرك نفسها، لتنمو نماءً حيًّا متجدّدًا لا يتوقّف، تتعدّد فيه زوايا النّظر، وتكثر وجوه

القراءة والفهم كلّما ازداد جموحُ الإنسان إلى بلوغ مراتب الكمال في كلّ شيء، وهيهات أنْ يبلغ الإنسانُ ذلك وبين جوانحه نهمٌ للمعرفة لا ينتهي، وإحساس بالنّقص لا يزول.

فالعاقل الواعي لا يشعر بالرّضا عن نفسه، والاعتداد بما عنده، إلاّ حين يصاب بالغرور الزّائف، والعنجهيّة البغيضة، فتتملّكه الأنانيّة التي تُلغي معها فضائلّ السّابقين واللاّحقين على حدٍّ سواء، حيث يتحوّل الاعتقاد عند الأنانيّ المغرور إلى يقين مطلقٍ، ويتحوّل اليقين المطلق إلى صنم معبود، وديانة مقدّسة، فمن الطبيعي أن يرى - من كان هذا حاله وديدنه- الآخرينَ ظلاً له، وذيلا يمشي في أعقابه، يأتمر بأمره و ينتهي بنواهيه، ولذلك تجده لا يقيم وزنا للانسجام والتّناغم مع ذوات الآخرين، طالما هذا الآخر ذليلا يُدلِف في ركابه، وأسيرا له في غَيِّه وصوابه .

وإذا كان العقل الواعي ثمرة التّحضر والرّقي، فمن دواعي هذا التّحضر: رحابةُ الصّدر وسعةُ الأفق التي تسمح لصاحبها بإقامة جسور التّواصل مع الآخر، في ظل قيم العدالة والحرية، بعيدا عن الأنانيّة المَقيتة، التي لا تعشِّش إلاّ في الضّمائر الميّتة، والنّفوس المريضة، ولا تنمو وتثمر إلاّ في بيئة تُعدَمُ فيها قيمُ التّحضر وفضائل الإنسانيّة، بيئة تكون فيها الحياة الماديّة الحسيّة فوق كل اعتبار، وتكون روح الإنسان، ومعتقداته، وثقافته، وسائر ما يجري مجراها من القيم المعنوية الأخرى، في ذيل اهتمامات هذه البيئة الماديّة.

إنّ اعترافَ الإنسان لغيره بالفضل والجميل قيمةٌ حضاريةٌ عاليةٌ، تعكس بحقٍّ الطبيعةَ المعرفيّةَ في الأمّة المتحضِّرة، وإنّ الإنكارَ والجحود والاستعلاء على إنجازات الأمم الأخرى دليلٌ على ما في حضارة المُنكِرين من نقصٍ وعُوارٍ، وزيفٍ وازورارٍ، ذلك لأن حظَّ الأمم من العطاء الحضاريّ لا يُقاس بحجم المنجزات الماديّة وإنّما يقاس بما زرعته حضارة الأمّة في النّفوس من فضائل الخير، وقيم التّآخي والتّسامح، لأنّ هذه الفضائل هي التي تستطيع أن تَنفذَ في القلوب والعقول، فتُنبِت في تربتها الخصبة معاني الاعتراف بالآخر، وقبول مشاركته في قيم الإنسانية إنصافا وعدلاً، وشعورًا وبذلاً، وإنْ تبدلت المواقع، واختلفت الأدوار، ذلك لأنّ مظاهر العطاء في الحضارات لا تأخذ اتجاها واحدا على الدّوام، فالحضارة التي تكون مصدر عطاءٍ في مرحلة معيّنة، قد تتحوّل إلى مورد للأخذ والتّلقي في مرحلة لاحقة، وهو حال الحضارات جميعا، فالأصالةُ كما يقول العقاد: « قدرٌ مشتركٌ بين جميع الحضارات، فكلّ حضارة أبدعت ونقلت، وكان لها سِمة تميّزها بين الحضارات العالميّة، ولم توجد قطّ حضارةٌ تفرّدت بالإبداع، أو تفرّدت بالنّقل، أو خلت من السِّمة التي تميّزها بين سمات الحضارات»[2].

3-التراث العربي الإسلامي متميز في مجال المثاقفة قام منذ اللحظة الأولى على مبدا الأخذ والعطاء:

لقد قام التّاريخ الإنسانيّ الطّويل على أساس تبادل الأدوار في احتضان الحضارات الإنسانية، وقد تباينت تلك الحضارات في طبيعتها وخصائصها، تبعا

للقيم التي حملتها، والمبادئ التي قامت عليها، وربما كان مآلُ الكثير من الحضارات إلى الزّوال، بسبب ما في طبيعتها من عناصر الفناء والاندثار، التي تهيَّأت فيها، حينما غيَّبت القيم الإنسانيّة العالية، والمبادئ السّامية، وأَعلَت شأنَ الأشياء الحسيّة والماديّة. في الوقت الذي حقّقت فيه حضارات إنسانيّة أخرى صفةَ البقاء والخلود، ودوامَ التّأثير الإيجابي في كلّ الحضارات الإنسانيّة اللاّحقة، كما هو الشّأن بالنسبة للحضارة العربيّة الإسلاميّة؛ التي لا تزال إلى اليوم مصدرَ عطاءٍ فعّالٍ لا ينضب، رغم ما اعترى الأمّة التي حملتها من عثرات الزّمان، وآثام الأعداء والخلاّن على حد سواء.

ويبقى التّاريخ السّجل الوحيد لعطاء الحضارات إيجاباوسلبا «فهو تارة يسجِّل للأمّة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وهو تارة أخرى يلقي عليها دِثَارَها ليُسلِمها إلى نومها العميق»[3].

4-نضج المعارف وعمقها في حضارة ما يؤسّس مشروعية التأثير المتواصل والقوى في الحضارات اللاحقة:

إنّ الحضارة التي تستطيع أن تأخذ وتعطي؛ في إنصافٍ وعدلٍ ومساواةٍ وتسامحٍ وإخاءٍ، هي وحدها الحضارةُ التي تستطيع أن تستعيد لنفسها ريادةَ الدّور الحضاريّ من جديد، وإن طال بها عهد الفتور والاسترخاء، أما تلك التي تأخذ ولا تعطي، وتنكر فضل الآخر على نهضتها وتحضّرها، بادعائها العصامية والاقتدار، فتلك حضارة «شيئية»[4] آيلة للزوال لا مَحال.

وإذا كانت الثّقافة بكلّ أشكالها ثمرةَ ما تنتجه الحضارةُ على صعيد الأفكار، فإنّه من الضروري أن تنسجم ثقافة الأمّة المتحضّرة مع روح حضارتها، لتعكس بصدق طبيعةَ القيم الإنسانيّة في أبنائها، والقائمين على أدائها معرفةً وسلوكًا، فالثّقافة التي تَقبَل الانفتاح على الآخر، وتسمح بإقامة جسور التّواصل الإيجابي معه، بعيدا عن فكرة الاستعلاء ورغبة الهيمنة، هي الثّقافة التي تُنتجُ الأفكار وتزوِّد الحضارةَ من معين العقل والإبداع، لتصبح مُخرجَات الحضارة ومُنجزَاتُها وقودا يحرّك دواليبها، ويمدّها بالطّاقة اللاّزمة للدّوام والاستمرار.

5-ملامح عامة عن فعل المثاقفة النقدية في التراث العربي الإسلامي (الاحتضان الإيجابي لثقافة الفرس واليونان):

لقد حقّقت الحضارة العربيّة الإسلاميّة في عصورها الذّهبية إنجازا منقطع النّظير، بالقياس إلى حضارات الأمم السّابقة و اللاحقة، عندما استطاعت أنْ تحتضن إليها كلَّ ثقافات الأمم الأخرى، فضلاً عن ثقافتها الأصيلة، دون أن تجد في هذا الاحتضان الإيجابي عقابيلَ التّكيف مع ثقافة الآخر، التي تباينها في كثير من القيم والأشياء، وهذا - لاشك- عنوانٌ على الطّبيعة الإيجابية والمتميّزة لحضارة هذه الأمّة، بل إنّ ثقافات الأمم الأخرى انصهرت جميعُها في بوتقة الحضارة الغالبة، لتشكِّل مزيجا نافعا، ارتوت منه كلُّ شعوب الأرض في المراحل اللاّحقة، وقد تشكَّلت من نهره العظيم كلُّ المعارف الإنسانيّة القائمة إلى يومنا هذا.

إنّ حضارة بهذه المواصفات العامة -التي أشرنا إليها آنفا-لهي أحق بالتّنويه والتّمييز عن غيرها من الحضارات الأخرى، وعلى رأسها الحضارة الغربيّة الحالية؛ التي سلكت طريقا غير الذي بدأت منه أوّلَ مرّة؛ طريقا مُوحشا أبعدها عن الإشعاع الرّوحي المسيحي، والتّنوير العقلي في مراحلها الأولى، ليرمي بها في براثن الماديّة الآثمة، التي لا تقيم وزنا للرّوح والعقل والوجدان.

-هوامش المحاضرة:

1-عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الكتب اللبناني-بيروت 1982، ص: (المقدمة ص: 817،818).

2-عباس محمود العقاد: أثر العرب في الحضارة الأوروبية، دار الكتاب اللبناني -بيروت، الطبعة 1 (1978)، ص28.

3-مالك بن نبي: مشكلات الحضارة (شروط النهضة)، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، (دار الكتاب المصري -القاهرة / دار الكتاب اللبناني – بيروت) مكتبة الاسكندرية 2012، ص: 65.

4- ينظر المرجع السّابق، ص 60.

.../... يتبع

*محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

-المحاضرة الثامنة :

ملامح وصور عن فعل المثاقفة في التراث العربي الإسلامي:

إنّ التّاريخ الطّويل والغامض لعمر الحضارات السّابقة للحضارة العربيّة الإسلاميّة لا ينبئ عن الملامح الكاملة لطبيعة التّفاعل الثّقافي بين هذه الحضارات وثقافات الأمم المعاصرة لها، غير أنّ الملاحظة العامة التي تكشف عن انغلاق الحضارات السّابقة على نفسها، وانحصارها في أقاليمها وبين شعوبها، أنّ كثيرا من البيئات الجغرافيّة لهذه الأقاليم الحضاريّة لم تشهد نهضة مماثلة، بالتّزامن مع تطور هذه الحضارات المجاورة لها، بل إنّها لم تشهد مجردَ تأثيرٍ يُذكر في سياق تفاعلٍ إيجابيّ مع الأمم غير المتحضّرة، التي تتباينُ معها عرقا وثقافة ودينا، ممّا يدل على انعدام فاعليّة الإشعاع والتّأثير في الحضارات السّابقة: كاليونانيّة والفارسيّة والهنديّة وغيرها؛ هذه الحضارات التي لم تستطع أن توجد لنفسها مكانا وتأثيرا في الأمم المجاورة، كالأمّة العربيّة التي استوطنت الحجاز وأطراف اليمن الجنوبيّ منذ ألاف السنين، ولكنّها ظلّت في عزلة دائمة عن عوالم التّحضّر المجاوِرة، التي نشأت في حقب تاريخية متباعدة. ولم تعرف الأمّة العربيّة حضارات الأمم السّابقة إلاّ في فترة متأخّرة، عندما حملت مشعلَ الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وفتحت ذراعيها لتحتضن باقتدار وتسامح كبيرين كلّ ثقافات الأمم السّابقة، ولتعلن -ولأول مرة

-عن ميلاد ثقافة التّحضّر القائم على التّفاعل الإيجابيّ والمثمر مع مختلف الثّقافات الإنسانيّة.

لقد كانت تلك اللّحظة التاريخيّة من عمر الثّقافة العربيّة الإسلاميّة إيذانا بميلاد المثاقفة الحقيقيّة في مختلف مجالات المعرفة مع الأمم الأخرى، وعندها انطلقت عقال التّاريخ لتنشر هذا المزيج الحضاريّ المتناغم في شتى أصقاع الدّنيا، من الحجاز إلى الشّام والعراق، ومنهما إلى بلاد الحضارات السّابقة كالفرس والروم، حتى وصلت إلى بسط حضارة كاملة-ولفترة زمانية طويلة -في بلاد الأندلس موطن انطلاق الحضارة الغربيّة الحديثة.

هذا وقد أُتيح للحضارة الغربيّة الحديثة أن تنهض من سباتها العميق -خلال القرون الوسطى-على سواعد علماء العرب، ومفكريهم، ونقادهم، وأدبائهم، وسائري رِاجلات المعرفة فيهم، دون أن يجد هؤلاء جميعا أنانيّة في نفوسهم لتبليغ معارف حضارتهم إلى الأمم جميعا، لأنّ قيم الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي حملت هذا التراث العظيم كانت إنسانيّةً في جوهرها، بريئةً في أغراضها ومقاصدها، عميقةً في تصوِّرها للإنسان والكون والحياة.

إنّ مفهوم الحضارة الغالبة بالمعنى السلبي له لم يُعرف إلاّ في الفكر الغربيّ الحديث، القائم على أغراض التّسلّط والهيمنة، وتكريس مفهوم تبعيّة المغلوب للغالب كما يقول ابن خلدون[4]؛ وهو مفهوم استعماريّ، أوجدته ظروف المجتمعات العربيّة والإسلاميّة في ظل أشكال الاستلاب، التي فرضها الغرب الاستعماريّ

على هذه المجتمعات، حيث تحوّل هذا المفهوم إلى مغالبة وتغليب متّسمَين بروحٍ عدوانيةٍ سافرةٍ، تحاول دائما فرض منطق الهيمنة والتّسلّط، في مقابل منطق الحوار الإيجابيّ مع الثّقافات الأخرى.

أمّا المفهوم الإيجابيّ للحضارة الغالبة التي تنجذب إليها ثقافات الأمم الأخرى طواعيّةً، لتسير معها جنبا إلى جنب نحو النّماء والتّطور فلم يتحقّق- في اعتقادنا-إلاّ مرّة واحدة في تاريخ الإنسانيّة كلِّه، عندما احتضنت الثّقافةُ العربيّةُ الإسلاميّةُ -خلال مرحلة ازدهارها- ثقافةَ اليونان وفارس والهند احتضانا أخويا ؛ امتزجت فيه الروح العربية الخالصة بفلسفة اليونان، وعلوم الفرس، وحكمة الهنود، حتى غدا هذا المزيج الحضاري المتناغم ثقافةً للجميع في كلّ شبر من الأرض التي وصلتها حضارةُ الإسلام وعقيدتُه.

إنّ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة في ظل ازدهار حضارة الأمّة ورفعتها، لم تكن يوما ما ثقافة شعب معيّن، أو ثقافة بيئة منغلقة على نفسها، وإنّما كانت على الدّوام ثقافةً عالميةً منفتحةً على الجميع، قادرةً على التّعايش الإيجابيّ مع كل ثقافات الأمم والشّعوب الأخرى، وهو ما يدلّ على أنّ قابليّة التّعايش والانفتاح سِمةُ الحضارات العظيمة؛ التي لا تموت بتقادم السنين، ولا تنتهي بأفول شمسها عن إنارة القلوب والعقول.

فالثّقافة العربيّة الإسلاميّة إذا خفي فضلها على الحضارة الأوروبية الحديثة كما يجهل ذلك الكثيرون، فإنّ فضلها على أجداد الأوروبيين لا يخفى على أحد؛

فهي التي حفظت الثّقافة اليونانيّة من الضياع، إذ لولا إسهامات العلماء العرب المسلمين، لما وصلت إلى أيدي النّاس مؤلفات يونانية كثيرة مفقودة في أصلها اليوناني ومحفوظة بالعربية. ولقد ظلّ الغرب يشتغل على الثقافة العربية الإسلامية حتى بعد أن تقلّص ظلّها في الأندلس بجيلين أو أكثر حتى وصل إلى العصور الحديثة. وظلت الثقافة العربية الإسلامية تستهوي الكثيرين من أبناء العالم الغربي، في ظل تأثير حضارة العرب المسلمين على المسيحيين في أقاليم إسبانيا، تأثير بلغ حد «أن يشكو فيه أحد أساقفة" **أَلْفَار**"، من أنّ شباب الطائفة المسيحية يجتذبهم الشّعر العربيّ، لدرجة أنّهم أغفلوا دراسة اللّغة اللاتينية، وأقبلوا على دراسة اللّغة العربيّة»[7].

والحقيقة أنّ اجتذاب الحضارة العربيّة الإسلاميّة للثّقافة اليونانيّة، كان بفضل إسهامات مجموعة من العلماء والمترجمين الكبار، الذين نقلوا أمهات الكتب اليونانيّة إلى العربيّة، وذلك بفعل التّشجيع السّياسي الذي حظي به هؤلاء في ظل التّطور الهائل الذي شهدته حضارة العرب المسلمين أواخر العصر الأمويّ، وبداية العصر العباسيّ. وقد كان الخليفة المهديّ (ت 169هـ) أول من أشار إلى ضرورة ترجمة الكتب اليونانية وبشكل خاص الفلسفيّة منها، لذلك طالب المهدي البطريرك "**النسطوري طيموثاوس**" الأول بترجمة كتاب «مقولات أرسطو»، وبالفعل تمت هذه الترجمة. وكانت هذه هي الشرارة التي بدأت معها حركة التّرجمة بالتّطور الفعليّ، حتى بلغت أوجها في القرنين الثّالث والرّابع الهجريين، ومن أشهر المترجمين

في هذين القرنين: عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، ويوحنا بن ماسويه، وحُنين بن إسحاق العبّادي، وإسحاق بن حُنين، وقسطَا بن لوقا البعلبكي، وأبو بشر متّى بن يونس القنّائي، وأبو زكريا يحيى بن عُدي، وأبو علي بن زرعة.

وقد كان لهؤلاء الرجال الأفذاذ الفضل الأكبر في تطوير الحضارة العربيّة الإسلاميّة، لأنهم وضعوا مُحصّلة الحضارة اليونانيّة؛ من علوم وفلسفة وآداب، في متناول مُريدي العلم والمعرفة في الإسلام، فأفضى ذلك إلى تكوين تيّار ثقافيّ جديد؛ مزج بين المعرفة الدّينية العميقة، والمعارف النّظريّة الأخرى، ذات الأصول اليونانية القديمة، وفي مقدمتها العلوم العقلية والفلسفية، ولم ينظر أصحاب هذا التيار الجديد إلى الثقافة اليونانية بوصفها ثقافة غريبة عنهم، بل تأثروا بها الى أبعد حدّ، ونظروا إلى أنفسهم على أنّهم الورثة الحقيقيّون لها، لدرجة يذكر فيها بعض الباحثين في تاريخ هذه الحقبة أن فيلسوف العرب الكندي (ت 252 هـ) افتعل نسباً أكد فيه أن "يونان" وهو الجد الرمزي لليونانيين القدماء هو أخ لقحطان جد العرب، وبهذا يصير العرب المسلمون هم الورثة الشّرعيون للثّقافة اليونانيّة، بل إن ابن سينا عندما كان يأتي على ذكر الفلاسفة اليونانيين كان يسمّيهم "الشّركاء". وهنا تظهر القيمة الحقيقية لطبيعة التّفاعل بين الحضارة العربيّة الإسلاميّة والثّقافة اليونانيّة؛ التي لم تعد مجرد ثقافة وافدة وغريبة، بل صارت جزءا لا يتجزأ من ثقافة الأمة المتحضرة [8].

لقد بلغ الحدّ بإقبال العرب المسلمين على ثقافة اليونان ومعارفهم مبلغا لم يحصل في حضارة من قبل، ولا من بعد، لدرجة تحوّل فيها هذا الإقبال إلى حالة من الشّغف الشّديد جعل بعضَهم يحفظ جانبا من التّراث اليونانيّ عن ظهر قلب؛ حيث تَذكرُ بعضُ الآثار أنّ **"يوحنا بن ماسويه"** هزأَ من **"حنين"** لمّا تغيب هذا الأخير ثلاث سنوات ثمّ عاد بعد ذلك وقد بلغت معرفته باليونانيّة حدًّا مكّنه من حفظ "هوميروس" وتلاوته غيبا[9].

ولم يتوقّف الأمر عند شغف العرب المسلمين بكتب اليونان وآثارهم المختلفة، بل تجاوز ذلك إلى تكريم رموزهم وأعلامهم وإنزالهم منازل الفضلاء من السّاسة والعلماء، لدرجة صارت فيها شخصية "أرسطو" لا تميَّز عن شخصيّة عالم من علماء العرب المسلمين في هذا العصر؛ حيث يروي "أحمد بن أبي طاهر" عن "جعفر بن محمد الأنماطي" (أحد جلساء المأمون)، أنه قال: " تغذينا يوما عند "المأمون" فظننت أنّه وضع على المائدة أكثر من ثلاثمائة لون فكلّما وضع لونا نظر المأمون إليه فقال: هذا يصلح لكذا وهذا نافع لكذا... فقال له يحيى بن أكثم (قاضي بغداد وواحد من جلساء المأمون) . يا أمير المؤمنين إنْ خضنا في الطّب كنت "جالينيوس" في معرفته، أو في النجوم كنت "هُرمس" في حسابه، أوفي الفقه كنت علي بن أبي طالب في علمه، أو ذكر السّخاء فأنت فوق حاتم في جوده، أو ذكرنا الصّدق كنت أبا ذر في صدق لهجته [10].

إن محبة العرب المسلمين وتقديرهم لعلماء اليونان ومثقفيهم بلغت مبلغها عظيما من عقول المسلمين وقلوبهم؛ إعجابا بهم وتقديرا، لدرجة طال فيها هذا الإعجاب أحلام العامّة والسّاسة على حد سواء ؛ حيث تذكر بعض الأخبار أنّ البدايات الحقيقية لاهتمام علماء المسلمين بالتراث اليوناني ورجالاته، ارتبطت بتأسيس **"بيت الحكمة"** في بغداد، وارتبط نشاط هذا الصّرح العلميّ بالحُلم المشهور للمأمون؛ حيث يروي ابن النّديم تفاصيل ذلك بقوله: «رأى المأمون في منامه كأن رجلا أبيض اللّون، مُشربا حُمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب أجلح الرأس، أشهل العينين، حسن الشّمائل، جالس على سريره. قال المأمون وكأنّي بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت: من أنت، قال: أنا "أرسطوطاليس"، فسررت به وقلت: أيّها الحكيم أسألك، قال: سل، قلت: ما الحسن، قال: ما حَسُن في العقل، قلت: ثم ماذا قال: ما حَسُن في الشّرع، قلت: ثم ماذا، قال: ما حَسُن عند الجمهور، قلت: ثم ماذا، قال: ثم لا ثم. وفي رواية أخرى قلت: زدني قال: من نصحك في الذّهب فليكن عندك كالذّهب، وعليك بالتوحيد»[11].

فالثّقافة العربيّة الإسلاميّة في عصرها الذهبي، يكفيها شرفا أنّها استطاعت أن تحتضن الثّقافة اليونانيّة بمختلف أشكال المعرفة فيها، حتى تلك التي لا تمتّ بصلة لعقيدتها ودينها وتقاليدها الأدبية الدائبة على احتضان الشعر، بوصفه ديوان العرب وخلاصة علمهم ومآثرهم، وهذه -لاشك- علامة عامة مميّزة للثّقافة العربيّة الإسلاميّة عن ثقافة الغرب ؛ التي لم تسمح في يوم ما لنفسها أن تستسيغ ثقافة

العرب المسلمين، حتى في أشد حالات شعورها بالحاجة إلى معارفهم وثقافاتهم، وقد عبّر أحد المنصفين من أبناء أوروبا عن هذا الإعراض والإنكار الذي مارسه الأوروبيون في حقّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة قائلا: «إنّنا معشر الأوروبيين نأبى في عناد أن نقرّ بفضل الإسلام الحضاريّ علينا، ونميل أحيانا إلى التّهوين من قدر وأهمية التّأثير الإسلاميّ في تراثنا، بل ونتجاهل هذا التّأثير أحيانا تجاهلا تامّا، والواجب علينا من أجل إرساء دعائم علاقات أفضل مع العرب والمسلمين، أنْ نعترف اعترافا كاملا بهذا الفضل، أمّا إنكاره أو إخفاء معالمه فلا يدلّ إلاّ على كبرياء زائف»[12].

****

-هوامش المحاضرة:

1- يقول ابن خلدون: "والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها، وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أولما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك، واتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء، أولما تراه -والله أعلم-من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس لَمَّ، إنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب، تغالط أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول. و لذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب: في ملبسه، و مركبه، و سلاحه في اتخاذها و أشكالها، بل و في سائر أحواله، و انظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، و ما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم، و انظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية، و جند السلطان في الأكثر، لأنهم الغالبون لهم حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى و لها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه و الاقتداء حظ كبير، كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة، فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم و شاراتهم و الكثير من

عوائدهم و أحوالهم، حتى في رسم التماثيل في الجدران و المصانع و البيوت، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء و الأمر لله. وتأمل في هذا سر قولهم: "العامة على دين الملك"، فإنه من بابه إذ الملك غالب لمن تحت يده، والرعية مقتدون به، لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم" (**عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الكتب اللبناني-بيروت** 1982، **ص:** 258، 259).

2 -علي بن ابراهيم النّملة: الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدِّداتها، دار بيسان للنشر-بيروت-لبنان، ط3(2010)، ص 42.

3-دمتري كوتاس؛ الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة وتقديم الدكتور نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص.159

4-المرجع نفسه، ص232-231.

5-أحمد بن أبي طاهر المعروف بابن طيفور، بغداد في تاريخ الخلافة العباسية، مكتبة المعارف، بيروت 1968 (م س) ص30-31.

6-أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم. الفهرست -دار المعرفة بيروت 1978، ص339.

7- و. مونتجومري وات (w. Montgomery watt): تأثير الإسلام في أوروبا خلال العصر الوسيط، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق بيروت-لبنان / القاهرة – مصر، ط1 (1983)، ص8.

*محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

-المحاضرة التاسعة :

المثاقفة والمثاقفة النقدية مفاهيم وطروحات نظرية

يشير مفهوم المثاقفة في مدلوله العام إلى معنى المشاركة والتبادل الفكري والثقافي بين طرفين على الأقل، أو عدة أطراف، وهذا المدلول اللّغوي العام هو نفسه المعنى الإيجابي لفعل التثاقف القائم على مبدأ مشاركة تفاعلية إيجابية بين طرفين: (شعبيين- ثقافيتين-حضاريتين)، متضمِّنة كلَّ معاني التّبادل المتكافئ والحوار النّزيه، انطلاقا من المصالح المشتركة من جهة، وتحقيقا للقيم الإنسانية الرّفيعة من جهة ثانية، غير أن المفاهيم والطروحات النّظرية المرتبطة بهذا المفهوم لا تزال تثير جدلا واسعا بين المفكرين، والفلاسفة، والنقاد، نظرا لشيوع تداول هذا المفهوم في حقول معرفية شتى، وفي بيئات فكرية وثقافية مختلفة، ترتبط في مجملها بموضوع التّأثير والتأثّر الذي تفرضه طبيعة العلاقات الإنسانية الناشئة باستمرار بين الثقافات والحضارات، كتعبير عن حاجة الإنسان الملحة لأخيه الإنسان، مهما تباينت عوامل الاختلاف في العرق والدين والثقافة.

لقد كانت الدّراسات المقارنة والثقافات البينية في الحضارات الإنسانية المختلفة تتولى دور البحث في موضوع المثاقفة كعامل مُعين على التطور، يحقق فعل التأثير الإيجابي في حضارة ناهضة، أو ثقافة في طور النماء، ولكن واقع المثاقفة

اليوم أصبح يُطرح خارج دائرة الحدود المرسومة له ضمن العلاقات الإيجابية للتفاعل الثقافي العام بين الأمم والحضارات، لأنه بات يثير إشكالات معرفية ومنهجية ترتبط في جوهرها بمسألة الهوية والخصوصية الثقافية للشعوب والأمم، كما ترتبط بمسائل منهجية أخرى تتصل بسياقات مشابهة كموضوعات الاستشراق والاستغراب والعولمة وغيرها.

يعود مصطلح المثاقفة في جدوره الأولى إلى علماء الأنثروبولوجيا: (Anthropology)الأمريكيين في حدود عام 1880م، وقد استعمل عند الإنجليز بعد ذلك بمعنى التّبادل الثّقافي:(Cultural exchanging)، ثم استعمل عند الإسبان بمعنى التّحول الثقافي: (Tranculturating)، بينما استعمله الفرنسيون بمعنى أوسع وهو تداخل الحضارات: interférence des civilisations)، ثمّ أخذ مدلول هذا المصطلح في التّوسع أكثر، حتى شمل جميع ما يدل على أشكال التّفاعل الثقافي بين المجتمعات الإنسانية.

-المفاهيم الكبرى لمصطلح المثاقفة:

على الرغم من المدلول العام والغامض أحيانا الذي حمله مصطلح المثاقفة إلا أنه ارتبط في دلالاته العامّة بمفاهيم التفاعل الحضاري والتشارك الثقافي المتبادل بين الشعوب، ومع ذلك لم يخرج هذا المصطلح عن المفاهيم الأساسية الآتية:

1-مفهوم الغلبة والتفوق والهيمنة على ثقافة الآخر:

وهو ما تجلى في الخطابات الاستعمارية، والخطاب الكولونيالي على وجه خاص، على نحو ما قدّمه الباحث إدوارد سعيد في كتابيه: "الاستشراق" و"الثقافة والإمبريالية" اللّذين حاول من خلالهما نقد العقل الغربي في تناول مفهوم المثاقفة من جهة، وتوجيه العقل العربي نحو وعي أعمق بالهوية الثقافية العربية من جهة ثانية.

2-مفهوم الإثراء الإيجابي لثقافة الآخر:

ويُقدَّم هذا المفهوم عند الباحثين كصورة إيجابية لمفهوم المثاقفة المأمولة، لأنه ينطلق من تصور إنساني للثقافة البشرية على أنّها خلاصة تراكم معرفي، تشاركت في صنعه كل العقول على اختلاف مشاربها الثقافية والعرقية والدينية، ويرى هذا التيار بأن الثقافة القوية تولِّد فاعليتُها جاذبيةً قويةً لاحتضان الآخر، والتأثير في ثقافته دون إضرار بهويته وخصوصياته الحضارية.

3-مفهوم العولمة وفرض السّيادة والمركزية:

إن مفهوم المثاقفة بهذا المعنى لا يخرج في الجملة عن المفهوم الأول المرتبط بالمشروع الاستعماري القديم للمثاقفة الذي جسّدته الحركات الاستشراقية ومن بعدها التّيار الكولونيالي الاستعماري، تحت عنوان فرض قانون الغلبة والتّفوق الحضاري المادي للحضارة الغربية المعاصرة.

ومع هذه المفاهيم الكبرى للمثاقفة السّائدة تبقى المثاقفة المأمولة القائمة على أساس الشّراكة الضمنية بين الأنا والآخر ضمن مبادئ العدل والإنصاف، وفضائل الاحترام والتّسامح، هي حلم كلّ الشّعوب التّوّاقة للحرية والعيش السّعيد في كنف الأمن والاستقرار. انطلاقا من إيمانها بأنّ الانفتاح على الآخر إذا كان ضرورة من ضرورات الحياة فلا بد أن يكون مشروطا بحفظ هوية الأمة، وتقاليدها وخصوصيتها الثّقافية والدّينية، على نحو ما كان يعنيه الرئيس الهندي **غاندي** بقوله " إنّي أفتح نوافذي للشّمس والرّيح ولكنّني أتحدى أيّة ريح أن تقتلعَني من جدوري".

لقد تبلور في أعقاب المفاهيم الكبرى المتباينة لموضوع المثاقفة ما يشبه التّيار الفكري الكبير الذي حاول توجيه هذا المفهوم من سلطة الهيمنة والاستعلاء الذي مارسه الغرب اتجاه الشّرق إلى مفهوم مثاقفة معكوسة قائمة على مبدأ التأثير الإيجابي بين كل الثقافات الإنسانية مهما كانت الحضارات الإنسانية التي تنتمي إليها.

وقد نما هذا المفهوم الحديث للمثاقفة في ظل دراسات الآداب المقارنة التي انطلقت من قناعة قوية بوجود تأثير كبير للتراث العربي الإسلامي في الثقافة الغربية، وقد عزّز هذا التّوجه ظهور الكثير من الأعمال الفكرية والأدبية في هذا الشّأن، ومن أبرز هذه الأعمال التي عبرت بإنصاف وعدل عن هذا الحضور القوي لهذه الثقافة العربية الإسلامية في الفكر الغربي وحضارته كتاب: "**قصة الحضارة**" لـ

(ول ديورانت)، وكتاب: **"شمس العرب تسطع على الغرب"** (لزغريد هونكه)، وكتاب: **"أثر العرب في أوروبا خلال العصر الوسيط"** (لمونتجومري وات)، وكذا كتاب: **تاريخ حركة الاستشراق (الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين)** للألماني (يوهان فوك).

وقد كان لهذه المؤلفات التي تنقل الحقائق التاريخية عن تأثير الحضارة العربية الإسلامية في الفكر الغربي كبير الأثر في لفت النظر إلى الفكر العربي الإسلامي وحضارته الإنسانية العظيمة، وقد تجلى أثر هذا الالتفات في أعماق المفكرين والنقاد العرب، ونذكر في هذا السّياق كتاب العقاد: **"أثر العرب في الحضارة الأوروبية"** وكتاب عبد الرحمن بدوي: **"دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي"** وكتاب صلاح فضل: **"تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي،** وغيرها من المؤلفات في هذا الشأن، وتحت تأثير مضمون هذه الأعمال نشأت طروحات نقدية سياسية بين المفكرين والنقاد العرب المحدثين عن مفهوم المثاقفة تتسم في مجملها بالإطراب وعدم الوضوح، وتنسجم في مجملها مع المفاهيم الكبرى المتباينة لمفهوم المثاقفة على نحو ما أشرنا إليه سابقا، ومن هذه الطروحات ما قدّمه المفكر محمد عابد الجابري، الذي يرى أن المثاقفة تفترض دائما ذاتا قوية فاعلة ولا تقف عند الذّات المعطّلة، وقد عبّر عن مواقفه الفكرية برؤية تنويرية يغلب عليها النقد الموجه للذّات العربية، من خلال مؤلفاته التي صاغها في هذا الإطار تحت عناوين كثيرة منها: **"بنية العقل العربي"، "العقل السياسي العربي"،**

"العقل الأخلاقي العربي"، "التراث والحداثة الخطاب العربي المعاصر"، "إشكالية الفكر العربي المعاصر"، ولكن - مع ذلك - يبقى ما أنجزه إدوارد سعيد على هذا الصعيد مُلهِمًا لكل الأعمال الفكرية والنقدية في هذا المجال.

*محاضرات في النّقد العربيّ القديم والمثاقفة

السّنة الثّانية ماستر: تخصّص: نقد عربي قديم

-المحاضرة العاشرة :

تأثير النقد العربي القديم في النقد العربي الحديث:

(التمثّل والامتداد)

1- تقديم:

تشكلت الملامح الأولى لتأثير النقد العربي القديم في النقد العربي الحديث في صورة تأثير واضح ببناء بعض واضح تبناه بعض رواد النهضة الأدبية الحديثة عندما سعوا إلى إقامة الصلة مع التراث العربي بعد مراحل طويلة من الضعف والركود، وقد فرض منطق البحث عن دعائم مساعدة على هذه النهضة اللّجوء إلى الاعتماد على التراث واستلهام عناصر القوة منه لخيار وحيد يمكن أن يحقق نهضة فكرية وأدبية أصيلة تنأى بنفسها عن الاضمحلال والذوبان في الآخر.

وانطلاقا من محاولة تحقيق هذه الرغبة في اقامة نهضة عربية ترتبط بقيم التأصيل الحقيقي للمعارف، شهدت البدايات الأولى لهذه النهضة حالة مخاض عسير غذاه الصراع الفكري الذي نما بين أنصار القديم ودعاة التجديد الذين راهنوا على ضرورة تجاوز القديم للحاق بالركب المدنية الحذيثة، مقتنعين في ذلك بمنجزات العصر الحاضر و مخرجاته العلمية، و في مقابل هذا التيار ظل انصار القديم يواجهون التحدي بتأصيل ارتباطهم بالتراث العربي القديم محاولين وضع هذا التراث على محك الاختبار جاعلين من فكرة إحيائه و تجديده منهجا لهم في تحقيق هذا المبتغى

و في الوقت الذي وقف فيه أنصار القديم ودعاة التجديد على طرفي نقيض في الوقت الذي تباين فيه توجه أنصار القديم بين دعاة التسليم والإنقياض ودعاة الإحياء والإنتقاد،

لقد كانت المحولات الأولى لرواد النهضة الفكرية والأدية بكل تنقضاتها. وتباين طروحاتها من التراث العربي ضرورية في هذه المرحلة.

في الوقت الذي زادت فيه مشاعر الإحساس بالهوية الكبيرة بين الوضع الثقافي والفكري للشعب العربية ونظير ثقافي في الغرب في وقت بات فيه الإنطواء على الذات والإلتفات إلى الماضي رجعية وتخلف.

لقد رسمت ملامح النهضة الفكرية والثقافية في البلاد العربية منذ اللحضة الأولى توجهات الرواد الأوائل، الذين تباينت مواقفهم من التراث العربي مع تباين مواقفهم بالقدر نفسه من حضارة العرب وثقافته الجديدة.

ولم يكن يوسع هؤلاء الرواد الأوائل في ظل هذه المرحلة الصعبة من عمر تاريخي لاثقافي أن يحققوا التجانس المطلوب في الموقف من التراث، وقد تعددت مشاربهم وقناعاتهم الفكرية والدينية كما تعددت ارتباطاتهم بمختلف مصادر التأثير الثقافي في الوافد من حضارة العرب في إذا كان محمد عبيدة، وجمال الدين الأفغاني قد استطاع ان يعمقا فكرة التأصيل بالإنتساب الى التراث العربي الإسلامي ويعزز إنتماءهما إليه فإن بعض رواد النهضة الأخرين من أمثال رفاعة رافع الطهطاوي زاد من تعميق الهوة بين التراث والحداثة من خلال من أنجزه على صعيد التشهير والإغراء بحضارة الغرب وثقافته على نحو ما صنع ذلك في كتابه الشهير: تلخيص

الابريز في تلخيص باريز وما صنعه بعد عودة من فرنسا إلى مصر في عهد محمد علي من إقامة دار الألبين التي اشرفت على عمليات ترجمة واسعة بين اللغة العربية وبعض لغات اوروبا وعلى رأسها الإنجليزية والفرنسية.

وانطلاقا من ذلك فإن جهود رواد النهضة الأوائل لم تحقق كما أشرنا إلى ذلك سابقا الإنسجام المطلوب في الوقوف من التراث العربي مثلما لم تحقق الإنسجام ذاته في التفاعل الإيجابي مع ثقافة الغرب وحضارته ولذلك حدث ما يشبه التطرف في المرافق المتباينة فانقسم التراث العربي القديم بين دعاة التسليم والإنقياد وبين دعاة التحرر والإنتقاد في حين في حين انقسم تيار الالحداثة بين دعاة القطيعة مع التراث والتبرم عنه ودعاة الجمع بين هذا التراث والحداثة الغربية.

ويأتي في طليعة الفريق الأول نخبة من مفكري مصر ومثقفيها ونقادها من أمثال الشيخ محمد سعيد بن جعفر باشا مظهر (ت1922) صاحب كتاب: إرتياد السعر في إنتقاد الشعر، والشيخ حمزة فتح الله (ت1918)، صاحب كتاب: المواهب الفتحية في علوم العربية، ولويس شيخو(ت1927) في كتابه: علم الأدب وفي كتابه الثاني أطرب الشعر وأطيب النثر، وشاكر البتلوني (ت1896) في كتابه دليل الهائم في صناعة الناثر والناظم.

وقد سلك هؤلاء جميعا مسلك التقليد والإنقياد إلى التراث، في حين وقف الشيخ المرصفي (1815-1889) موقف الناقد الحصيف الذي حاول أن يسلك

مسلك تجديد التراث من داخله بتأصيل معارفه في ضوء قراءة واعية لهذا التراث من خلال كتابه: الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية.

ويعد المرصفي الممثل البارز لاتجاه "النتقاء والانتقاد" ويعتبر كتابه "الوسيلة الأدبية خطوة رائدة في طريق تجديد النقد الأدبي العربي بالإعتماد على ما تركه القدامى من معارف نقدية وبلاغية هامة.

هذا ويدل عنوان الكتاب على الطابع المنهجي الذي سلكه المرصفي في عرض محتوى مادة هذا الكتاب القائمة على مبدأ التجديد من داخل التراث، والكتاب في عنوانه يذكّر ببعض عناوين كتب النقد العربي القديم وفي مقدمتها كتاب "مفتاح العلوم" للسكاكي، هذا فضلا عما يشمل عليه الكتاب من اعتماد واضح على الشكل المباشر لأراء أعلام النقد العربي القديم كالجاحظ أبي هلال العسكري، والباقلاني، وأبن الأثير، وابن خلدون وغيرهم.

2- تقييم الموقف النقدي للمرصفي:

يقوم الموقف النقدي للمرصفي على مجموعة من المبادئ الأساسية نجملها فيما يلي:

أ-عدم التحامل في النقد: وهو موقف يتفرع عن مبدأ أصيل عند المرصفي عماده: "تحقيق الحق وتقرير الصواب وتحصيل الصلاح" (الكلم الثمان، ص65)

ب-الإستقلال بالرأي والبعد عن التقليد: وهو أيضا موقف يتفرع عن مبدأه في رفض الإمعية والتباعية للغير (الكلم الثمان، ص158).

ج-**البصر الثاقب بما يلائم فيؤخذبه وما لا يلائم فيترك** حتى ولو كان صالحا في عصره الذي صدر فيه انطلاقا من إيمانه بأن الظروف والأذواق وسائر المسائل العامة التي تجري عليها بسنة التجدد والتغيير، وأكثر ما يدل على موقفه الثالث هذا هو معارضته الشديدة للباقلاني (ت403هـ) في نقده لامرئ القيس ثم للبحتري في محاولة إثبات إعجاز القرآن الكريم

وهو يرى لأجل ذلك بأن نقاد الشعر والكلام بوجه عام صنفان:

1-**الصنف الأول:** وهم الشعراء والكتاب ورواة المنظوم والمنثور من العلماء لغرض التعليم والتأديب، وهؤلاء إنما انتقدوا ما ظهر قبحه وتبينت فيه المخالفة للحكمة في تشريف النوع كنوع التعقيد والحشو، والتطويل، والخطأ في المعاني، واستعمال ألفاظ لائقة بمقام في غيره وربما تسامحوا في أشياء ليست بتلك المنزلة لمل عرفوه من القصور الطبيعي الذي لا يمكن معه الاستكمال على الإطلاق.

2-**الصنف الثاني:** وهم العلماء الذين تكلموا في أبيات إعجاز القرآن الشريف من جهة البلاغة، ووضعوا كذلك مضيفات وهؤلاء لأنهم قرنوا بين الكلام الرئ من كل عيب جلّ أودق ظهر أو خفي، وهو كلام من لاتخفي عليه خافية... وبين كلام الناس الذين هم موضع السهو والنسيان... لا يكاد تسلم لهم كلام من متعلق... لزمهم أن يبالغوا في البحث والتفتيش وأن لا يتغاضوا عن شيء يمكن أن يؤثر في سلامة الكلام وبراءته من المطاعن" [الكلام للمرصفي/الوسيلة الأدبية ص429]

ويرى المرصفي أنه من الظلم أن يقارن الشعر بالقرآن، وهو نقد الباقلاني لمريء القيس والبحتري نموذجا للنقد المتحامل وفي هذا يقول:

"هذا الشيخ عمد إلى قصيدة قد اتفق العلماء وأهل الأدب على تقدمها في الجودة، وعلوها في البلاغة حتى جعلوها رأس القصائد السبعيات، فأفسد بالنقد صورتها وغير في وجه بجتها و... تحامل على امرئ القيس ... وما كان ينبغي ذلك، فإن التحامل في مقام البرهنة يوجب نفرة عن الأسماع، واستصعابا عن الإنقياد، ويكون ذلك سببا لضياع الحق، ولست أقول أن كلام المخلوق أينما بلغ من رتب البلاغة يكاد يداني كلام الخالق ... ولكن أقول: إنه يبخس كلام حقه، ولا يوفي قسكه، ويعرق له بحظه منها" [الوسيلة الأدبية ج2/ ص441].