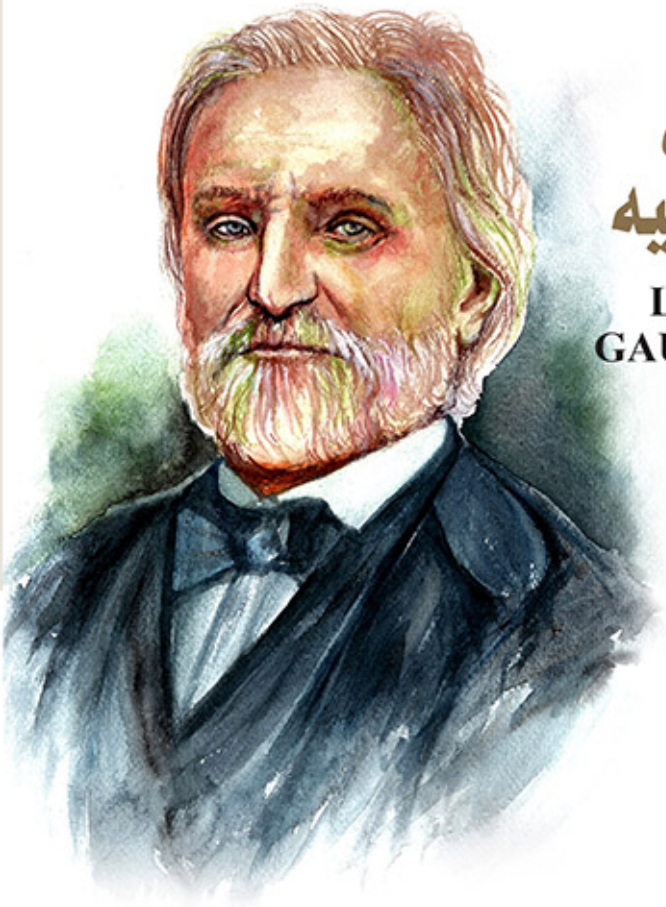
INSTITUT DU MONDE ARABE

معهد العالم العربي

كرسي المعهد

King Faisal PRIZE



ليون جوتييه

LEÓN GAUTHIER

أنور محمود زناتي

كتاب وكتاب 100

18

ليون جوتييه

Léon Gauthier

الكتاب : ليون جوتييه
المؤلف : **د. أنور محمود زناتي**
الطبعة : الأولى 2020
عدد الصفحات : 128
القياس : 13 × 19
الإيداع القانوني : 2020MO2782
الترقيم الدولي : 978-9920-627-59-7

جميع الحقوق محفوظة
صورة الغلاف من تخيّل الرسّام

المركز الثقافي للكتاب

الدار البيضاء / المغرب
6، زنقة التيكر
هاتف : 212522810406+
فاكس : 212522810407+
markazkitab@gmail.com

بيروت / لبنان
الحمراء ـ شارع المقدسي ـ بناء بلبيسي
هاتف : 9611747422+
فاكس : 9611744733+

INSTITUT DU MONDE ARABE

معهد العالم العربي

كرسي المعهد

King Faisal PRIZE

ليون جوتييه

Léon Gauthier

د. أنور محمود زناتي

جامعة عين شمس

المركز الثقافي للكتاب

للنشر والتوزيع

المحتويات

عتبـــة 7

مقدِّمة 9

الفصل الأول : "ليون جوتييه" وتكوينه المَعْرِفِيّ 22

الفصل الثاني : مختاراتٌ من كتاباته الفِكْرِيَّة..... 83

الفصل الثالث : مختارات ممّا كُتب عنه من باحثين معتَبرين.. 113

ببليوجرافيا بأهم أعماله والمواقع الشبكية..... 124

الملاحق 127

عتبـة

يصدر هذا الكتاب ضمن مشروع معرفي طموح، تبنته ونفذته مؤسستان ثقافيتان كبيرتان، هما "جائزة الملك فيصل" بالرياض، و"معهد العالم العربي" في باريس، ممثلاً في "كرسي المعهد". يهدف هذا المشروع إلى التعريف بمائة عالم وباحث، من العرب والفرنسيين، ساهموا في تقديم إحدى الثقافتين للأخرى. لقد كرس هؤلاء الباحثون والمثقفون، العرب والفرنسيون، جهودهم لتعزيز مختلف أشكال الحوار الجاد، والتفاعل الخلاق بين ضفتي المتوسط، خلال القرنين الماضيين. وبفضل منجزاتهم الاستثنائية استحقوا الاحتفاء بهم، والكتابة عنهم، من أجل تخليد ذكراهم، والتعريف بهم لدى الأجيال التالية؛ التي نأمل أن ينظروا إليهم باعتبارهم رموزًا مشعة، تلهم العقول، وتضيء مسالك المستقبل، لكل من يعي أن الثقافة بمكوناتها العلمية والفكرية والجمالية، هي الطريق الأمثل للتعارف والتعاون بين البشر.

اختيار ستين شخصية عربية، وأربعين شخصية فرنسية، جاء نتيجة لعمل مهني متصل، بذلته لجنة علمية مشتركة

على مدار أشهر. حرصت اللجنة أن تكون الأسماء المختارة ممثلة، قدر الممكن، لمختلف الفترات التاريخية، والتخصصات المعرفية، والتوجهات الفكرية والإبداعية. إننا ندرك تمامًا أن في كل اختيار مخاطرة. ولو كتبنا عن ألف شخصية وأكثر، فسيظل هناك أعلام يستحقون الحضور ضمن هذه السلسلة.

يتوجه هذا المشروع الثقافي إلى قارئ عام يقظ، قد يدفعه فضوله إلى المزيد من البحث المعمق في منجزات هؤلاء الوسطاء الثقافيين، الذين طالما استمتعنا بكتاباتهم، وأفدنا من أفكارهم الغنية المجددة.

إنها قناعة من المؤسستين بإضاءة مائة شمعة، تدشينًا لعمل مفتوح، نأمل أن يتممه آخرون من بعدنا، وهنا يحقق المشروع أهدافه الأكثر جمالاً ونبلاً.

خالص التقدير للمؤلفين، الذين آمنوا معنا بالفكرة، وساهموا في تحقيقها. والشكر الأوفر لصاحب السمو الملكي الأمير خالد الفيصل، رئيس هيئه الجائزة، والسيد جاك لانغ، رئيس المعهد، لدعمهما ومتابعتهما للمشروع. والله الموفق.

أمين عام الجائزة	مدير عام المعهد
عبد العزيز السبيل	معجب الزهراني

مقدِّمة

الحِوارُ الثَّقَافِيّ هو نصرٌ حَضَاريٌّ في المقَام الأَوَّل، وممَّا لا شك فيه، أنَّ الحِوار بين الثَّقَافات قد أصبح ضرورةً مُلحّةً تقتضيها طبيعة الإنْسَان العاقِلة، ذلك الإنْسَان الذي كرَّمه الله تعالى في البرِّ والبحرِ، وفضَّله عن باقي المَخْلُوقات، وميَّزه بالعقل والإرادة، هذا التكريم الإلَهِي يقتضي أن يؤمن الإنْسَان بمبدأ العَيْش المُشْتَرَك، في عالمٍ متنّوعٍ يغتني بثَقافاته المُتَعَدِّدَة.

ويُعدُّ الحِوار من أهمِّ ما يميِّز البَشَر عن باقي المخْلُوقات، ويُعدُّ ميزةً ليس لذاته، وإنما لما يُحقِّقه من مقاصد خلق البَشَر على هذه الأَرْض؛ فالحِوار يحقّق التَّآلُف بين النَّاس ونشر الْمَحَبَّة بينهم.

ولا ترقى الْأُمَم إلا بفضل التَّبادُل والتَآزُر والتَّنَوُّع والتعدُّد، كما أن قَبول الآخر واحترامه والإصغاء إليه، لهو حاليًّا ضرورةٌ حَتْميَّةٌ، وليس برفاهية نتيجة التغيرات والتحوّلات الدَّوليّة المتسارعة التي يشهدها العَالَم في هذه المرحلة الدقيقة من تَارِيخه، ومرور العَالَم أجمع بمنعطفاتٍ خطرةٍ لم تشهدها البَشَريَّة في كل تَارِيخها.

وقد أصبح من الضروري تعزيزُ ونشرُ القيم والمواقف والسلوكيات التي تفضي إلى الحِوار، وإلى تقارب الثَّقَافَات، والتَّفَاعُل المنسجم والرغبة في العَيْش معًا فيما بين أفراد ومجموعات، ذوي الهُوِيَّات الثَّقَافِيَّة المُتَعَدِّدَة والمُتنوِّعة والمُتَفَاعِلة.

ونتيجة للتعايش (Coexistence) بين الأَفْرَاد والشُّعوب، يقع التَّأثير والتأثُّر فيما بينها، وهناك مساحاتٌ ثقافيةٌ وفَلْسَفِيةٌ ودينيةٌ واسعةٌ بين تلك الحَضَارات، يمكن استثمارها للحِوار وإشاعة معاني التَّسَامُح وحق الاِخْتِلاف واحترام المُغَايَرَة، لأنه في الواقع يمكننا القول "إن تقبُّل الاِخْتِلاف، هو أفضل سُبل الاتِّفَاق بين بني الإنْسَان من أجل إيجاد تَوَاصُل وتمازج بين الحَضَارات، وهذا التَوَاصُل سيؤدي إلى بناء علاقاتٍ حميمةٍ وتفاعلاتٍ حضاريةٍ تُقرِّب بين الأطراف المختلفة، فتكون جامعًا تواصليًّا يؤلِّف بين البَشَر، ويهبهم شعورًا بالانتماء إلى "الإنْسَانِيَّة العَالَمِيَّة" (L'humanité universelle).

ويمكن القول أيضًا: إن هناك قواسمَ مشتركةً بين جميع الحَضَارات، وكل حَضَارَة أبدعت ونقلت وكانت لها سمةً تميِّزها بين الحَضَارات العَالَمِيَّة، ولم توجد قط حَضَارَةٌ تفرَّدت بالإبْدَاع دون غيرها، والنظرةُ العادلةُ تكشف مدى الإنصاف الذي اتَّسمت به الحَضَارَة الإِسْلاميَّة، وتكشف مدى التَّعَايُش الذي اتَّسمت به على مدار تَارِيخها التليد العريق.

وتلك المفاهيم تعمل على توكيد التفاهم المرجوّ بين الشُّعوب، لتكون بارقةَ أملٍ لمستقبلٍ آمن لا تُنتهك فيه كرامة الإنْسَان، ولا تُهدَر حقوقه، ولَا يطغى فيه القويُّ على الضعيف.

ومن المؤكَّد أن "الحَضَارَة الإِسْلاميَّة" (Civilisation Islamique) كان لها دورها الفعَّال في التَوَاصُل بين الشُّعوب، وقد لقيت تلك الحَضَارَةُ من اهتمامات المُفكِّرين في العَالَم أجمع، اهتماماتٍ واسعةً،

ومن هنا تنطلق فكرة الْكِتَاب – ضمن سلسلة "مائة كتابٍ وكِتَاب "– لتدعيم وتطوير سبل التعاون في المجال الثَّقَافِيّ والتَّبادُل المَعْرِفِيّ بين الثَّقَافات، وفتح أفق جديد من الوعي للقارئ الْعَرَبِيِّ، وإتاحة الفرصة كي يصبح طرفًا في حِوارٍ حضاريٍّ بنَّاء وخلاَّق، يقوم على احترام التَّنَوُّع والتعدُّدية، وتفعيل الدور الثَّقَافِيّ البنَّاء بين البَشَر على اختلافِ مشاربهم وأفكارهم.

أتمنّى أن تكون المُتْعة الفِكْريَّة لِقراءة الْكِتَاب، مقترنةً بالفَائِدَة العِلْمِيَّة، وهو ما أطمح إليه خاصةً أن الْكِتَاب يدور حول مُفكِّرٍ مُتَمَيِّزٍ من طِرازٍ رفيع، من الذين نفذوا إلى حدٍّ كبيرٍ إلى الرُّوح أو العَقْليَّة الإِسْلاميَّة، وتعمَّقوا في دراستها، وهو المُفكِّر الفَرَنْسِي "ليون جوتييه" (Léon Gauthier).

والعجيب أن البَاحِث في المَكْتَبَة العَرَبِيَّة، يجد أنَّ الدِّرَاسَات والبَحُوث التي كُتبت عن "ليون جوتييه"، في غاية النُّدْرَة ولا تتعدّى سطورًا هنا وأخرى هناك، رُغم أهميّته كمُفكِّر من طِرازٍ رفيع.

ومن خلال البَحْث والتقصِّي في قواعدَ البياناتِ المعتمَدة الأَكَادِيمِيّة، لم أجد دراسةً باللُّغَة العَرَبِيَّة، سواء مقالًا أو بحثًا أو كتابًا، عن "ليون جوتييه".

وقد قَسَّمتُ الدراسةُ إلى: مقدِّمة وثلاثة مباحث، جاء **الفصل الأول** بعنوان **"ليون جوتييه وتكوينه المَعْرِفِيّ"**، وتناولت فيه تكوينه الفِكْري والمَعْرِفِيّ، وتخصّصه، وأبرز تجاربه العِلْمِيَّة والعَمَليَّة. يلي ذلك عرضٌ موضوعيٌ لكتبه، وإبراز أهمّ أطروحاته

المتميّزة، راميًا من وراء ذلك، لتعريف القارئ بشخصية جوتييه، فضلًا عن اهتمامي ببيان المنابع الفِكْريَّة التي استقى منها "جوتييه" آراءه وأحكامه.

ثم **الفصل الثاني** تحت عنوان **"مختارات من كِتَابات ليون جوتييه الفِكْريَّة"** وقد اشتمل على مختاراتٍ من كِتَاباته الفِكْريَّة والإبْدَاعيَّة، والتي تبرز أسلوبه ورؤيته للعالم الْعَرَبِيِّ.

وكان **الفصل الثالث** بعنوان **"مختارات مما كُتب عنه من قبل باحثين معتَبرين"**. وأخيرًا ملاحق الكتاب و**ثبت ببليوغرافي مختصر بأهم أعماله وبالمواقع الشبكية التي تخصّه أو تتعلق به**.

ونودّ الإشارة إلى أننا قد اعتمدنا في بحثنا هذا على كُتب "جوتييه" في صورتها المترجَمة والأصلية، فضلًا عن بعض المَرَاجِع العَرَبِيَّة، فإنْ أصبنا حيناً، فربما نكون قد أخطأنا أحياناً، على الرغم من سعينا إلى تجاوز مواطن الخطأ والزلل.

الاِسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسِي:

"الاِسْتِشْرَاقِ" (Orientalisme) هو ذلك التيار الفِكْري الذي تمثَّل في الدِّرَاسَات الغَرْبية المختلفة عن الشَّرْق الإسْلامي، والتي شملت حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته[1]. وهو أيضًا "ذلك

(1) الأمين، عبد الله محمد: الاِسْتِشْرَاقِ في السيرة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الْقَاهِرَة، 1997م، ص16.

العِلْم الذي تناول الْمُجْتَمَعات الشَّرْقِيَّة بالدراسة والتحليل من قِبَل عُلَمَاء الغَرْب"[1].

ويرى الطَيِّب بن إِبْرَاهِيم أن الاِسْتِشْرَاقِ لا يعدّ تاريخًيا أو جغرافيًّا فقط، ولا إنسانيًّا أو ثقافةً فحسب، بل هو مجموع ذلك كله، فهو مكانٌ وزمانٌ وإنسانٌ وثقافة، والحديث عن الاِسْتِشْرَاقِ مرتبطٌ ارتباطًا عضويًّا وتكامليًّا مع هذه العناصر الأربعة الأساسية، إذ لا بد له من مسافةٍ زمنيةٍ، ومساحةٍ مكانيةٍ، ونوعٍ إنسانيٍّ، وإنتاجٍ ثَقَافِيّ وفِكْري[2].

أنشأت فَرَنْسَا في القرن السادس عشر، مدارس لتعليم اللُّغَة العَرَبِيَّة، مثل ريمس (Reims) وشارتر (Chartres)، كما أنشأت كراسي للغتين العَرَبِيَّة والعبرية في باريس وكرسياً للدِّرَاسَات الإِسْلاميَّة في السوربون[3] (Sorbonne)، والتي ألحق بها فيما بعد

(1) الحاج، ساسي سالم: نقد الخطاب الاِسْتِشْرَاقِي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002، ج1، ص20.

(2) إِبْرَاهِيم، ابن الطيب: الاِسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسِي وتعدّد مهامه خاصة في الجَزَائِر، دار المنابع للنشر والتوزيع، الجَزَائِر، 2004م، ص 106.

(3) من أعرق وأرقى الجامعات في العالم. وتوجد في الحي اللاتيني للعاصمة الفرنسية باريس. تأسست سنة 1253م في القرون الوسطى بجهود روبيرت دي سوربون (Robert de Sorbon) المرشد الروحي للملك لويس التاسع ملك فرنسا. وهي أول جَامِعَة تقدّم شهادة الدكتوراه. كما أن الجَامِعَة تمتاز في تخصصات التاريخ والشؤون الدولية والآداب والعلوم الاجتماعية قسمت جَامِعَة باريس سنة 1970 إلى 13 جَامِعَة. وهناك اليوم من الثلاث عشرة جَامِعَة المستقلة حاليًا، أربع لها وجود في مبنى السوربون التاريخي، وهي جَامِعَة باريس الأولى (بانتيون-سربون)، وجَامِعَة باريس الثالثة- =

مَعْهَد الدِّرَاسَات الإِسْلاميَّة، وكانت جَامِعَة السوربون- وما زالت- تؤدّي دورًا مهمًّا في مضمار الدِّرَاسَات العَرَبِيَّة والإِسْلاميَّة[1].

ولم يكن معلّمو مَدْرَسَة اللُّغَات الشَّرْقِيَّة أساتذةً فحسب، بل عُلَمَاء حقيقيون، ومن أشهرهم "سلفستر دي ساسي"[2] و"بيار أميدي جوبير"[3] و"شارل ديفريمري"[4] [5] .

ومنذ الثّورة الفَرَنْسيَّة 1789م أُنشئت مؤسَّسة جديدة هي مَدْرَسَة اللُّغَات الشَّرْقِيَّة، وكانت اللُّغَات التي تُدرَّس هي العَرَبِيَّة الفُصحَى والعَامِّيَّة، وبوسعنا أن نعدّ العِقد الأخير من القرن الثامن عشر، انطلاقةً حقيقيةً للدِّرَاسَات الشَّرْقِيَّة الفَرَنْسيَّة[6].

وبدا الاهتمام بالْمُؤَلَّفات الشَّرْقِيَّة واضحًا في المصنَّف الشهير

= السوربون الجديدة، جَامِعَة باريس الرابعة (باريس سوربون) وجَامِعَة باريس الخامسة (باريس ديكارت). ولجميعها مقارّ في البنايات القديمة للسوربون. وتشمل ثلاث منها كلمة "السوربون" في أسمائها. وتعدّ شهادتها مفتاحاً للمناصب العليا الرفيعة وللشهرة. حبيده، محمد: المدارس التاريخية: برلين، السوربون، استراسبورغ من المنهج إلى التناهج، دورية كان التاريخية، الْقَاهِرَة، س11، ع40، 2018م، ص 193.

(1) إِبْرَاهِيم، ابن الطيب: الاسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسِي وتعدّد مهامه خاصة في الجَزَائِر، ص 107.

(2) (Silvestre de Sacy) (1758-1838).

(3) (Pierre Amédée Jaubert) (1779-1848).

(4) (Charles Defrémery) (1822-1883).

(5) العقيقي، نجيب، مَوْسُوعَة المُسْتَشْرِقون، دار الْمَعَارِف، الْقَاهِرَة، 1964م، ج 1 ص 199.

(6) منتران، روبير: "الاِسْتِشْرَاقِ"، سلسلة الثَّقَافَة المقارنة، دار الشؤون الثَّقَافِيَّة العامة، بَغْدَاد،1987، ج2، ص 34.

"وَصْف مِصْر" (Description de L'Egypt)؛ وهو جهدٌ ضخمٌ للعُلَمَاء المرافقين للحملة الفَرَنْسيَّة على مِصْر.

ودخلت كلمة "الاِسْتِشْرَاقِ" "Orientalisme" مُعْجَم الأكَادِيمِيّة الفَرَنْسيَّة في عام 1838م، وفيها تجسَّدت فكرة نظام خاص مكرَّس لدِراسة الشَّرْقِ[1].

وقد دفع احتلال فَرَنْسَا للجَزَائِر 1830م نحو توسيع دائِرة الاِسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسيَّة، ولا سيما العناية باللُّغَة العَرَبِيَّة، كما تضاعف الأمر بعد احتلال تُونِسْ ومَرَّاكُش؛ إذ صار حتميًّا التعرُّف على اللُّغَة والتَّارِيخ والدِيانَة، فتُرجِمت ونُشِرت نُصُوص عَرَبِيَّة كثيرة.

وبدخول القرن العشرين، ظهر تحوّلٌ واضحٌ في الاِسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسِي، فقد سُمِح بإنشاء المَدْرَسَة العِلْمِيَّة للدِّرَاسَات العُلْيَا في باريس، مما أدَّى إلى تجديد المواد المُتنوِّعة والمتخصصة في الدِّرَاسَات الاِسْتِشْرَاقِيَّة، وظهر أساتذة متمّيزون من أمثال: لويس ماسينيون[2]، وليم مارسيه[3]، وجورج مارسيه[4]، وليون جوتييه[5].

وعمل معظم المُسْتَشْرِقين في الجَامِعَات العَرَبِيَّة، خصوصًا في

---

(1) رودنسون، مكسيم: صورة العالم الإسلامي في أُورُوبَّا، دار الطليعة، بيروت، 1970، ص 74.

(2) (Louis Massignon) (1883-1962).

(3) (William Marçais) (1872-1956).

(4) (Georges Marçais) (1876-1962).

(5) منتران، الاِسْتِشْرَاقِ، ص35.

الجَزَائِر وتُونِسْ والْمَغْرِب، وفتحوا مراكز ومَعاهِد فَرَنْسِية ، تمكَّنوا من خلالها من الاطِّلاع عن كثب على آداب العَرَب ولغاتهم، فألفوا كتبًا كثيرةً في الفِكْر الإِسْلامي والحَضَارَة والفَلْسَفَة والشِّعر واللُّغَة العَرَبِيَّة والنَّثْرُ، والبَلاغَة، وغير ذلك[1].

وتأسست بعد الحرب العَالَمِيَّة الثانية عدَّةُ كراسي لتدريس اللُّغَة العَرَبِيَّة والأدَب والحَضَارَة والتَّارِيخ والفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة، وأنشأت فَرَنْسَا عددًا من المؤسسات والمَعاهِد الاِسْتِشْرَاقِيَّة في الشَّرْق، من أهمها: المَعْهَد الفَرَنْسِي للآثار الشَّرْقِيَّة في الْقَاهِرَة (1880م) والمَعْهَد الفَرَنْسِي في دِمَشْق(1930م) ومَعْهَد الدِّرَاسَات المَغْرِبية في الرِّباط(1931م) ومَعْهَد الدِّرَاسَات العُلْيَا في تُونِسْ (1945م)[2].

كما اكتسب الفَرَنْسِيون خبراتٍ مهمةً في مجال المُؤْتَمَرات وبنودها وتنظيمها، فهُم الذين بادروا إلى تكوين أول نظامٍ عالٍمٍ لمؤتمرات المُسْتَشْرِقين العَالَمِيَّة في باريس[3].

وتميَّز الاِسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسِي بالشُّمول والتعدُّد، فهذه المَدْرَسَة الاِسْتِشْرَاقِيَّة لم تترك ميدانًا من ميادين الْمَعَارِف الشَّرْقِيَّة إلا تناولته بحثًا أو نقدًا أو تمحيصًا، سواء في جانب اللُّغَات أو آدابها أو التَّارِيخ

(1) للمزيد انظر: زناتي، أنور مَحْمُود: زيارة جديدة للاِسْتِشْرَاق، مكتبة الأنجلو المصرية، الْقَاهِرَة، 2006م، ص 139 وما يليها.

(2) زناتي، زيارة جديدة للاِسْتِشْرَاق، ص 75.

(3) Athenee Orientale – Congres Provincial des Orientalistes a Saint-Etienne, 1875-Reglement, p.11.

والجُغْرافيا، أو مقارنة الْأَدْيَان أو الآثَارِ والفُنُون أو القَانُون[1].

وقد تعرَّضت هذه المَدْرَسَة للشَّرْق بأكمله على امتداده الجغرافي كاملاً، ولم تقتصر على بقعةٍ واحدةٍ منه، واهتمّت كذلك بفقه اللُّغَة العَرَبيَّة ونحوها ولهجتها العَامِّيَّة، كما عملت على الدعوة إلى تمجيد العَامِّيَّة ومحاولة إحلالها بديلًا للفُصحَى[2].

إن هذه الجهود الاِسْتِشْرَاقِيَّة تؤكّد مدى أهمية وخطورة التُّرَاث العِلْمِي الثَّقَافِيّ الْعَرَبِيِّ الإِسْلامي، الذي لو لم يجدوا فيه نفعا آنيًا وإثراء ما بعديًا لحضارتهم، لم يصرفوا له كل هذه العناية التي تمثّلت في جمع المَصَادِر والمَخْطُوطات العَرَبِيَّة وصيانتها وفهرستها والتعريف بها، ثم تحقيقها ودراستها ونشرها[3].

وقد أدَّى الاِسْتِشْرَاقِ دورًا بارزًا في تقريب هذه الصلات، بغضّ النظر عمَّا تفضي إليه دراساتهم من تجاوزاتٍ تستوجب التَمَحيص والتَّدْقِيق والبَحْث العِلْمِي الرَصين، وليس غريبًا في هذه الحال أن يكون الاِسْتِشْرَاقِ -في دوره الإيجابيّ- من أهم عوامل اكتشاف كنوزنا الثَّقَافِيَّة، وسبر أغوار مكنوناتها الدفينة.

---

(1) للمزيد انظر: زناتي، زيارة جديدة للاِسْتِشْرَاق، ص 96.

(2) المرجع نفسه، ص 96.

(3) ابن معمّر، محمد: منهج ليفي بروفنسال الاستشراقي في تحقيق التراث الغرب الإسلامي، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 7، 2001م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص 309.

طبيعة عصر

اتَّسم القرن التاسع عشر الميلادي بعدِّة سماتٍ، من أهمها: الطابع الاِسْتِعْماري؛ فقد قلبت الكشوف الجغرافية إستراتيجية العَالَم القديم من صميمها، وقفز الاِسْتِعْمار من عَالم متناهٍ إلى عَالم لا متناهٍ، وبعد أن كان محليًّا أو إقليميًّا، أصبح عالميًّا كوكبيًّا تماماً[1].

وعندما بدأت أُورُوبَّا نهضتها العِلْمِيَّة والصِنَاعيَّة والحَضَاريّة، كانت في حاجةٍ إلى المواد الأوّليـة لتغذية مصانعها، كما أنهم أصبحوا بحاجةٍ إلى أسواقٍ تِجارية لتصريف بضائعهم، فكان لا بّد لهم أن يتعرفوا إلى الْبِلاد التي تمتلك الثَّرْوَة الطَّبِيعَية، ويمكن أن تكون أسواقًا مفتوحةً لمنتجاتهم، فكان الشَّرْق الإِسْلامي والدول الأفريقية والآسيوية ملاذَ هذه الْبِلاد، فنشطوا في استكشافاتهم الجُغْرَافِيَّة ودِرَاسَاتهم الاجْتِمَاعِيَّة واللُّغَويَّة والثَّقَافِيَّة وغيرها[2].

وشهدت فَرَنْسَا في ذلك العصر فترات تحوُّل حاسمة في تَارِيخها الحديث على المستويين المادّي والفِكْري، فقد شهدت نهايات النظام القديم (L'Ancien Régime) وتتويج مقولات عصر الأنوار باندلاع ثورة 1789م، ونتائجها الاقْتِصَادِيَّة والاجْتِمَاعِيَّة والسِّياسيَّة، واندلاع ثورة يوليه 1830م[3].

---

(1) حمدان، جمال: إستراتيجية الاستعمار والتحرير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الْقَاهِرَة، 1999م، ص 57.

(2) زناتي، أنور مَحْمُود: زيارة جديدة للإِسْتِشْرَاق، ص 38.

(3) Le Roy, Maxime, La vie du comte de Saint Simon 1760-1825, Paris, Grasset, 1925,p.29.

وتحوَّلت فَرَنْسَا من مرحلة الْمُجْتَمَع الإِقْطَاعِيّ اللاَّهوتي، إلى الْمُجْتَمَع البُرجوازي العِلْمِي الصاعد، بما تحمله هذه المرحلة من تناقضاتٍ تتمثّل بالأساس في الصِّراع بين أَيْدُيُولُوجْيَا الْمُجْتَمَع القديم المتهاوية وأَيْدُيُولُوجْيَا الْمُجْتَمَع الجديد المتنامية، وشهدت فَرَنْسَا أيضاً بدايات عصر التصنيع والتجديدات التقنيّة، مثل مدُّ شبكات السكك الحديدية وتنقُّل رؤوس الأموال، وما أحدثته هذه التجديدات من تطوراتٍ اقتصاديةٍ واجتماعية[1].

وفي ذلك العصر احتلَّت فَرَنْسَا الجَزَائِر في 14 يونيو 1830م، وانتشرت قوّاتها في الْبِلاد للسيطرة والتوسّع[2]، وقام المستعمر الفَرَنْسِي بعمليةِ استطلاعٍ واسعةٍ دامت سنوات لواقع الجَزَائِريين وآرائهم تجاه قضاياهم الداخلية، ووزَّع الفَرَنْسِيون بيانًا على السكان موقَّعًا باسم قائد الحملة العسكرية الجنرال دي بورمون De – (Burmont) في محاولةٍ للتأثير عليهم، يظهر من خلال محاولة تصفّح مضمونه[3] مدى تمكُّن الفَرَنْسِيين من المعلومات الوافية عن السكان وطريقة تفكيرهم. صِيغ البيان بشكلٍ مُحكمٍ يسمح بعزل السكان عن السلطة العثمانية القائمة، وزعموا بأنهم جاؤوا إلى الجَزَائِر لتأديب الداي

(1) Durkheim, Emile, Le socialisme, sa definition, ses details, la doctrine Saint-simonienne, Paris, Alcan, 1928, p.48.

(2) Mèmoires du Marèchal De Mahon. Duc de Magenta, Souvenirs D'Algèrie, Publiès par—Le comte Guy Demiribel. PARIS, PLON, 1932, p. 39.

(3) زوزو، عبد الحميد: نصوص ووثائق في تَارِيخ الجَزَائِر المعاصر: 1830–1900، ديوان المطبوعات الجَامِعِيَّة، الجَزَائِر، 2007م، ص24.

حُسَين وليس لاحتلال الْبِلاد، وطلبوا منهم الانضمام إليهم والتعاون معهم ضد الأتراك، ووعدوهم باحترام مقدّساتهم وممتلكاتهم، مستعملين في ذلك الخطابَ الدِّيني الذي يرغبه هؤلاء[1].

وطرأت تغيّراتٌ على الحكومة الفَرَنْسيَّة، حيث أعلنت قيام نظام مدني (Système civile) في الجَزَائِر بتَارِيخ 9 مارس 1871م، قرّرت السلطات الفَرَنْسيَّة في باريس تعيين الأميرال هنري دوغيدون[2] (Henri de Gueydon). وبمجرد وصوله إلى الجَزَائِر، سارع في تنظيم شؤونها بالكيفية التي ستضمن تَحْقِيق المصالح العُلْيَا للدولة الفَرَنْسيَّة ومصالح المستعمرين في آن واحد[3].

وقد اتَّسعت أيضًا مجالات الاِسْتِشْرَاقِ، وأخذت تشهد انعقاد المُؤْتَمَرات الدولية، وقد احتضنت فَرَنْسَا أولها عام 1873م، وكان ذلك في مدينة باريس[4].

---

(1) تيتة، ليلى: من مظاهر السياسة الفَرَنْسيَّة في الجَزَائِر: قانون الأهالي 1881-1946م، مجلة الدِّرَاسَات التَّارِيخِية والاجْتِمَاعِيَّة، جَامِعَة نواكشوط، كُلِّيَّة الآدَاب والعُلُوم الإنْسَانِيَّة، ع15 ، 2017م، ص 64.

(2) كان من العسكريين الكبار الذين قدَّموا حياتهم خدمةً للاستعمار الفَرَنْسِي، أوّل حاكم عام مدني، وتولَّى منصب الحاكم العام في 25 مايو 1871، وظلَّ في هذا المنصب لغاية يونيو 1873. انظر: أجيرون، شارل روبير، تَارِيخ الجَزَائِر المعاصرة، تَرْجَمة: عيسى عصفور، ديوان المطبوعات الجَامِعِيَّة، الجَزَائِر، 1986، ص80.

(3) لونيسي، إبْرَاهِيم، الفكرة الاندماجية في الجَزَائِر 1830-1945 بين الطرح الفَرَنْسِي والموقف الجَزَائِري، الرؤية، العدد 3، الجَزَائِر، 1997، ص125.

(4) سويسي، المحسن بن علي بن صالح: مؤتمرات المُسْتَشْرِقين العالمية.. نشأتها.. تكوينها.. أهدافها - رسالة دكتوراه، جَامِعَة الإمام محمد بن سعود، كُلِّيَّة الدعوة بالمدينة المنورة، قسم الاِسْتِشْرَاقِ، 1998م/ 1419هـ ج1، ص (ي) من المقدّمة.

ويمكن القول إن الدِّرَاسَات الجادّة المعمَّقة عن الإِسْلام ومُفكِّريه، لم تبدأ إلا منذ القرن التاسع عشر، حين ذاعت ثقافة الشَّرْق والإِسْلام في أُورُوبَّا، وحين أخذ الغَرْب يبسط سلطانه باسم "الاِسْتِعْمار" على الشَّرْق والْبِلاد الإِسْلاميَّة، عندئذ نهض كثيرٌ من رجال أُورُوبَّا العُلَمَاء لبحث هذا الإِسْلام وتراثه ورجاله، محاولين التعرّف إلى سرِّ حيويته وبقائه[1].

والحق يقال، إنه رغم تعدّد أغراض وأهداف الاِسْتِشْرَاقِ الاِسْتِعْمارية منها والدِّيني والتبشيري، إلا أنها لم تكن خاليةً قط من الفائدة العِلْمِيَّة، فالمُسْتَشْرِقون جمعوا المَخْطُوطات العَرَبِيَّة الإِسْلاميَّة وفهرستها وحقَّقوا العديد منها بأعلى المقاييس العِلْمِيَّة المتعارَف عليها حينئذ، ونشروها نشرًا علميّاً خالصًا، وترجموا الآلاف من هذا التُّرَاث إلى اللُّغَات العَالَمِيَّة، فضلاً عن التوجيه إلى الأخذ بالمناهج الحديثة في البَحْث والدراسة وعرَّفوا الآخرين بحضارتنا وتراثنا ومآثرنا، وقدَّموا للفِكر الإِسْلامي أشياءَ كثيرةً نافعةً لا يمكن تجاهلها، ومن أولئك المُسْتَشْرِقين المُفكِّر الفَرَنْسِي "ليون جوتييه" الذي تدور حوله هذه الدراسة.

(1) للمزيد انظر: زناتي، زيارة جديدة للاِسْتِشْرَاق، ص 139 وما يليها.

الفصل الأول
"ليون جوتييه" وتكوينه المَعْرِفِيّ

نتناول في هذا الفصل تكوين "ليون جوتييه" الفِكْري والمَعْرِفِيّ وتخصصه، وأبرز تجاربه العِلْمِيَّة والعَمَلِيَّة، يلي ذلك عرضٌ موضوعيٌ لكُتبه، وإبراز أهم أطروحاته المتميزة

أولاً: "ليون جوتييه" وتكوينه المَعْرِفِيّ:

- النَّشأة والتكوين:

في أجواء ذلك العصر (القرن التاسع عشر الميلادي)، وبعد استقرار الاِسْتِعْمار الفَرَنْسِي في الجَزَائِر، وُلد ليون جوتييه في مدينة سَطِيف (Sétif) بولاية قُسَنْطِينَة (Constantine) شمال شرق الجَزَائِر في 18 يناير عام 1862م. وكانت سَطِيف قد وقعت تحت الاحْتِــلاَل الفَرَنْسِـي في 15 ديسمبر 1848م بقيادة الجنرال "غالبو" (Galbois) [1].

(1) للمزيد انظر: كمال، بيرم: احتلال منطقة سَطِيف وتطوّر حركة الاِسْتِيطان الأوروبي: مساهمة تاريخية، المَجَلَّة التَّارِيخِية الجَزَائِرية، جَامِعَة محمد بوضياف المسيلة، مخبر الدِّرَاسَات والبحث في الثورة الجَزَائِرية، ع 1، 2017م، ص 47-70.

شغل والد جوتييه منصب قاضٍ في محكمة سَطِيف المدنّية[1]. (Juge au Tribunal Civil de Sétif)، ومن ثَم تيسر له ما لم يتيسر للكثير من أقرانه من حيث الاطِّلاع على "الْكُتُب والسِّجِلَّات"، التي اطَّلع عليها بحكم نشأته في أسرةٍ مقرَّبةٍ من شؤون الحكم، أو أَطْلَعهُ عليها والده بحكم وظيفته في السلك القضائي[2].

وبطبيعة الحال، لا بد وأنه قد تأثَّر بشخصية والده الْقَاضِي، أي الحياد والموضوعية والتروي، في الحكم على الأمور، وهذا ما يبّرر لنا مَيزة الإنصاف التي اتَّسم بها في أغلب أعماله التي سنعرض لها لاحقًا، فهو لم يغمط حق أحد، وكان موضوعيًّا قدر المستطاع، كما اكتسب أيضًا صفةً مهمةً، وهي توخّي الدقة وإيراد الأدلة بأكثر من وسيلةٍ عِلْمِيَّةٍ للوصول إلى الأحكام الصائبة قدر الإمكان، وهو ما نلمسه في كِتَاباته وتَحْقِيقاته، فكان يلتزم الدقة في جمع الأدلة والملحوظات من مَصَادِرَ متعددةٍ موثوقٍ بها، وعدم التسرع في الوصول إلى القرارات والقفز إلى النتائج ما لم تدعمها الأدلة والملحوظات الكافية.

(1) Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. Annexes, Lyon: ENS Éditionsm 2015, p.178.

(2) انظر مبحث: ثقافة موسوعية وعشق للقراءة من الكتاب نفسه.

- ثقافة ليون جوتييه:

تعليمه:

نال جوتييه حظًّا وافرًا من ثقافة عصره، وكان لها تأثيرٌ فعَّالٌ على توجهاته الفِكْريَّة، وخير شاهد على ذلك تنوّع إنتاجه واتِّسامه بالعمق والتحليل والتَحْقِيق.

لم تكن بلدة سَطِيف -نتيجةً لبعدها عن الجَزَائِر العَاصِمَة- لتلبيّ طموحات جوتييه العِلْمِيَّة والتعليمية، فانتقل وأسرته إلى العَاصِمَة الجَزَائِر، حيث الظروف العِلْمِيَّة مواتية له ليتلقى تعليمه الثَّانَوِي في ليسيه مدينة الجَزَائِر، وكانت مدرسةً داخلية[1]. ودرس فيها اللُّغَة العَرَبِيَّة وآدابها، والنحو، وتَارِيخ وحَضَارَة الإِسْلام، وكل تلك الْمَعَارِف تناولها في أبحاثه ودِرَاسَاته وتَحْقِيقاته، كما سنرى لاحقًا.

وبتلك العُلُوم والْمَعَارِف في تلك السن المبكرة، استقامت له أدوات المُفكِّر، بدليل أنها انعكست على أعماله وكِتَاباته، وأفادته إفادةً جمَّة في منهجه في كِتَابة أعماله، وهو يقرّ ضمنًا بدراسة اللُّغَة والدِّين والعَادَات وَالتَقَالِيد لأهل الْبِلاد العَرَبِيَّة، ومنها الجَزَائِر، في كِتَابه "المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإِسْلامِيَّة"، بل وتحدّث عن تلك العَادَات والتَقَالِيد والصِفَات العَرَبِيَّة"[2].

---

(1) Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p.178.

(2) جوتييه، ليون: المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإِسْلامِيَّة، ترجمه وعلّق عليه: محمد يُوسُف مُوْسَى، مرة نشرته دار الكتب الأهلية. الْقَاهِرَة، 1945م، ومرة أخرى نشرته دار الوراق، بيروت، 2017م، ص 28، 72، 73، 74. وسوف نعرض لذلك بالتفصيل في حينه.

التقــى فـي المرحلـة الثَّانَويّة بصديـق عمـره المصوِّر "جـول جيــرفـايـس كورتيلمـونـت"[1] الـذي ظـلّ صديقــه طـوال حياته[2]،

(1) (Jules Gervais-Courtellemont) (1863–1931م) وُلد في مقاطعة سين ومارن، بالقرب من باريس، لكنه نشأ في الجَزَائِر، في عام 1894 تحوَّل إلى الإسلام وحج إلى مكة. الصور التي جمعت في تركيا وفلسطين ومصر وتُونِسْ وإسبانيا والهند والْمَغْرِب والصين، شكَّلت الأساس لمحاضراته المصوّرة الشعبية، والتي صورها بشرائح الفانوس. مع اندلاع الحرب العالمية الأولى، عاد كورتيلمونت إلى مقاطعته الأصلية لتسجيل الحرب. بعد الحرب، بدأ كورتيلمونت العمل في مطبوعة أمريكية. في النهاية أصبح مصورًا لـ ناشيونال جيوغرافيك. في عام 1911، افتتح كورتيلمونت ("Palais de l'autochromie") في باريس، والتي تضم قاعة للمعارض وأستوديو ومختبر وقاعة محاضرات بسعة 250 مقعدًا. وفي هذه القاعة، كان كورتيلمونت سيعرض أعمال "أوتوكروم" (autochromes) الخاصة به. للشرق وبعد عام 1914، من الحرب، وخاصةً ساحات القتال في "مارن". أثبتت هذه المحاضرات أنها تحظى بشعبيةٍ كبيرة، حتى إن كورتيلمونت أصدرت سلسلةً من اثني عشر جزءًا، والتي أصبحت في وقت لاحق منضمّةً في شكل كتاب يسمى "معركة مارن"، وسلسلة لاحقة من أربعة أجزاء بعنوان "معركة فردان". وكانت هذه هي الْكُتُب الأولى التي تنشر بالألوان عن الحرب. بين عامي 1923 و1925، كتب مؤلَّفًا من ثلاثة مجلدات بعنوان (" La Civilization - Histoire sociale de l'humanité")، موضحة بصوره. كان صديقًا مدى الحياة للروائي والمُسْتَشْرِق والمصور لوتي بيير. في حين أن أكثر من 5500 قطعة من لوحات Gervais-Courtellemont باقية على قيد الحياة في مجموعات مؤسّسية مختلفة، إلا أن عمله في أيدي القطاع الخاص نادر جدًا، وقد تم البحث عنه. توفي كورتيلمون في عام 1931م.

De Pastre, Béatrice, and Devos, Emmanuelle., Les couleurs du voyage. L'oeuvre photographique de Jules Gervais-Courtellemont, Paris Musées & Philéas Fogg, Paris, 2002, p.21.

(2) Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p.178.

وأثَّرت تلك الصداقة على فِكْر جوتييه، فقد اشتركا معًا في عشق الشَّرْق والولع به، وقد اعتنق كورتيلمونت الإِسْلام في عام 1894م وحجَّ إلى مكة، وقد اشتهر كورتيلمونت بالتقاطه صورًا بالألوان في أثناء الحرب العَالَمِيَّة الأولى[1].

وليس من المستبعَد أن تكون صداقته بكورتيلمونت -ذلك الفنان- قد تركت لديه اهتماماتٍ بالفُنُون والآدَاب، فقد تحدَّث جوتييه باستفاضة عن الزَّخارِف العَرَبِيَّة والعِمَارَة العَرَبِيَّة[2]، وسوف نتناول ذلك في حينه.

وفي عام 1880م حصل على شَهَادَة البكالوريا في عمر الثامنة عشر، ثم دخل المَدْرَسَة العُلْيَا للآداب في مدينة الجَزَائِر (كُلِّيَّة الآدَاب فيما بعد) -وكانت قد أنشئت عام 1881م، وقام بالتدريس فيها نفرٌ من الأساتذة الفَرَنْسِيين البارزين[3].

وتأثرت ثقافة "ليون جوتييه" في تلك السن المبكرة بنخبةٍ من العُلَمَاء والمُفكِّرين والأُدَبَاء الأفذاذ من رجال الفَنّ والفِكْر والأدَب واللُّغَة، ومنهم من كانوا أساتذته في المَدْرَسَة العُلْيَا للآداب، نذكر

(1) D'Agostini, Aldo, French Policy and the Hajj in Late-Nineteenth-Century Algeria: Governor Cambon's Reform Attempts and Jules Gervais-Courtellemont's Pilgrimage to Mecca. n: The Hajj and Europe in the Age of Empire, Brill, 2017, p.112,126.

(2) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 85.

(3) Daiber, Hans, Bibliography of Islamic Philosophy: Alphabetical list of publications, Vol 1, Brill, 1999, p.338.

منهم الناقد الأدبي والشاعر: جوليز لومتر[1]، وكان عضوًا في أَكَادِيمِيّة اللُّغَة الفَرَنْسيَّة، وموريس ڤـاي[2] الذي قام بحفائر مهمة عن الآثَـار الرومانية في الجَزَائِر. وكان يدير هذه المَدْرَسَة ماسكيريه (Masqueray) أُسْتَاذ التَّارِيخ، الذي قام بأبحاث في إقليم المزاب (جنوبي الجَزَائِر)، عنونها في كِتَاب "ذكريات ومشاهد في إفريقية"[3].

كما درس الفَلْسَفَة على يد الفَيلَسُوف الفَرَنْسِي "جول إميل ألاو"[4] أُسْتَاذ الفَلْسَفَة بعد ذلك في كُلِّيَّة الآدَاب بالجَزَائِر[5]- الذي تتلمذ على يد فيكتور كوزان[6]. وكذلك درس الآثَار والتَّارِيخ[7] على يد رينيه دو لابلانشير[8]، و"إميل ماسكراي"[9] و"إدوارد كات"[10] "صاحب "الوجيز في تَارِيخ الجَزَائِر" والذي كان حينذاك أستاذًا في مَدْرَسَة الآدَاب بالجَزَائِر[11].

---

(1) (Jules Lemaître) (1853-1914).

(2) (Maurice Waille).

(3) بدوي، عَبْد الرَّحْمَن: مَوْسُوعَة المُسْتَشْرِقين، دار العِلْم للملايين، بيروت، 1993م، ص 195.

(4) (Jules-Émile Alaux) (1828–1903).

(5) من أعماله: الميتافيزيقيا كعلم (1879)، المشكلة الدِّينية في القرن التاسع عشـــر (1890)، الفَلْسَفَـــة الأخلاقية والسِّياسيَّة (1894) Och Theory of the الروح البشرية (1895).

(6) (Victor Cousin) (1792-1867).

(7) Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p.178.

(8) (René de la Blanchère) (1853-1896).

(9) (Émile Masqueray) (1843-1894).

(10) (Édouard Cat) (1856-1903).

(11) Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p.178.

- **ثقافة مَوْسُوعِيّه وعشق للقراءة:**

جمع "جوتييه" بين الثقافتين العَرَبِيَّة والأُورُوبِّيَّة، وأتقن اللغتين العَرَبِيَّة والفَرَنْسيَّة، وألّمَ باللُّغَات الأجنبية، وكان مترجِمًا ومحقِّقًا من الطِّرَاز الأَوَّل، وحاز "جوتييه" على احترام المثقفين العَرَب والأُورُوبِّيين وتقديرهم. كما كان صاحب ثَقافَة مَوْسُوعِيّه، عاشقًا للقراءة في العلوم والآدَاب كافة، خاصةً ما يتعلّق بالإسلام وحضارته وآدابه، وما وجدناه من مؤلفاته وتَرْجَمَاته وتَحْقِيقاته من العَرَبِيَّة للفَرَنْسِية، يؤّكد أنه كان على حظٍّ وافرٍ بالمَعْرِفة اللُّغَويَّة والفَلْسَفِيَّة والأدَبِيَّة الإِسْلاميَّة.

ارتكزت ثقافته إلى حدٍّ كبيرٍ على قراءاتٍ مستمرةٍ في الْكُتُب المتوفرة في عصره، واستمدَّ الكثير من تَحْقِيقاته منها، خاصةً كُتُب ابن رُشْد وابن طُفَيْل والْغَزالِيّ والكِنْدِيّ والْفَارَابِيّ وابن سِينا[1]، كما اطَّلع على أعمال ومؤلَّفات أقرانه من المُسْتَشْرِقين، واكتسب بذلك خبراتٍ واسعةً غنيةً من أهل الشَّرْق وبني جلدته أهل الغَرْب.

أعطى اهتمامًا خاصًا باللُّغَة العَرَبِيَّة، ودرسها نظريًّا وعمليًّا، درس كِتَاب "برينييه – Bresnier"[2]: "دروس عملية ونظرية في اللُّغَة العَرَبِيَّة"[3]، واستعان به في أبحاثه[4]. وكذلك كِتَاب الكونت دي

(1) Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909, p.170.

(2) نشر في الجَزَائِر عام 1855م، جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 79، هامش رقم 2.

(3) Cours Pratique et théotique de langue arabe.

(4) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 79، هامش رقم 2.

(لاندبرج – Landberg)[1]: "اللُّغَة العَرَبيَّة ولهجاتها"[2]؛ وكِتَاب (رينيه باسيه– René Basset)[3]: "الشِّعر الْعَرَبِيِّ في العصر الجاهِلِيّ"[4].

كما قرأ في التَّارِيخ والحَضَارَة والأدَب والأَسَاطير، فقرأ بطبيعة الحال "ألف ليلة وليلَة" و"عنتر بن شداد".. إلخ[5]، كما درس واستعان بكِتَاب "سلفستر دي ساسي": "منشورات في حوادث مختلفة من تَارِيخ العَرَبْ قبل الإِسْلام"[6] واطَّلع على كِتَاب "كوسان دي برسيفال"[7] (Caussin de Perceval): "بحث في تَارِيخ العَرَبْ قبل الإِسْلام"[8]. وكِتَاب "ديفيرجيه- Duverger "، بِلاد العَرَبْ[9]، وكِتَاب "باوتس– Pautz"[10]: "تعليم مُحَمَّد عن

(1) نشر في ليدن عام 1905، جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 71، هامش رقم 2

(2) La Langue Arabe Et Ses Dialectes.

(3) باريس عام 1880م. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 71، هامش رقم 2.

(4) La poésie arabe anté-islamique.

(5) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 87، هامش رقم 3. وص 89، و106 هامش رقم 1.

(6) ضمن منشورات مجمع النُّقُوش والآدَاب.
Memoire sur divers (événements de l'histoire des Arabes avant l'islamisme, dans les Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles – letters).

(7) باريس عام 1847– 1848م. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 146، هامش رقم 2.

(8) Essai sur l' histoire des Arabes avant l'islamisme.

(9) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 146، هامش رقم 2.

(10) ليبزج عام 1898م. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 152، هامش رقم 1.

الوحي"[1]، وكِتَاب "أزبرن- Osbron"[2]: "الإِسْلام في عصر خلفاء بَغْدَاد"[3]، وكِتَاب "سل- Sell"[4]: "عقيدة الإِسْلام"[5] .

كما استعان في أعماله بكِتاب المُسْتَشْرِق اليهودي المجري "إجناس جولدتسيهر"[6] (Ignác Goldziher)[7] "تقديس الأولياء عند الْمُسْلِمِين"[8]، وكِتَاب المُسْتَشْرِق الدانماركي أوجست مهرن[9]: "عرض الإصلاح الإِسْلامي الذي بدأه الأَشْعَرِي في القرن الثالث"[10]. وكِتَاب "راينهارت دوزي[11] (Reinhart Dozy) "بحث

---

(1) Muhammeds Lehre von.

(2) لندن عام 1878. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 154، هامش رقم 1.

(3) Islam under the Khalifs of Baghdad.

(4) لندن عام 1880م. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 156، هامش رقم 1.

(5) The faith of Islam.

(6) طبع ليدن عام 1878م. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 157، هامش رقم 2.

(7) (Ignác Goldziher) (1850–1921م).

(8) Le culte des saints chez les Musulmans

وهو مقال ظهر في مجلة تَارِيخ الْأَدْيَان ج 2 (عام 1880م). جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 156، هامش رقم 2.

(9) (August Mehren) (1822– 1898م).

(10) Exposé de la réforme de l'islamisme commencée au III^{e} siècle «de l'hégire, par... El - Ash'ari.

(11) المترجَم من الهولندية للفرنسية بقلم فكتور شوفان، نشر ليدن عام 1879م. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 159، هامش رقم 2.

في الإِسْلام"[1]. وكِتَاب البارون "كارادي فو"[2]: "الإِسْلام، العقلية السَّاميَّة والعقلية الآرية"[3].

صفوة القول فيه، إنه كان صاحب عبقرية متعددة الجوانب والثَّقَافات وليس صاحب اهتمامٍ واحدٍ، كما رأينا من قراءاته المُتنوِّعة السابقة، فقد كان عاشقًا للقراءة متبحِرًا في الفَلْسَفَة والآدَاب، تلك صفاتٌ عُرف بها "جوتييه" وشهدت عليها أعماله.

استمدّ "جوتييه" ثقافته من روافدَ شتَّى، وليس من ينبوعٍ واحد، بعضها من وراثة أهله وأسرته، خاصة والده القاضي، وبعضها من تكوين شخصه وتثقيف نفسه، وبعضها من دراسته وتعليمه، وكلها بعد ذلك تتفق على إخراج مُفكِّر من طِرازٍ فَرِيد.

نحن بالفعل أمام حديقةٍ عامرةٍ، لا شجرةَ واحدة، نحن أمام محقِّق للتُّرَاث ومُترجِم ومُفكِّر وفَيلَسُوف ومُؤرِّخ ودَارِس للحَضَارَات وعَارِف بالْمُوسِيقَى، وفي كل علمٍ من هذه العُلُوم، كان لبحثه أثرٌ ولرأيه قيمة.

لم يكتفِ "جوتييه" بتحصيل دراسته وثقافته العَامَّة أو الخَاصَّة من الجَزَائِر فقط، أو من الْكُتُب والمَرَاجِع المتوفرة هناك فحسب، فأصقل دراسته وخبرته بالتَجارُب العَمَليَّة ذاتها، فسافر ليتلقّى العِلْم

(1) Essai Sur L'histoire De L'islamisme.

(2) نُشر في باريس 1897. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 159، هامش رقم 3.

(3) le Mahometisme le génie sémitique et le génie aryen.

إلى ليون (Lyon) فحصل على شَهَادَةِ اللِّيسَانس من كُلِّيَّة الآدَاب بجَامِعَة ليون في عام 1882م. ثم حصل على شَهَادَةِ الأجريجاسيون (Agrégation) المعادلة للدكتوراه في عام 1886م، ولأسبابٍ صِحيةٍ اعتزل التدريس فترةً من الزمن، ويبدو أنه تغلَّب على مرضه، فاستأنف التدريس في ليسيه بلوا (Bloi) عام 1891م[1].

ثم حصل على منحةٍ دراسيةٍ لدراسة الفَلْسَفَة في كُلِّيَّة الآدَاب في باريس، حيث تابع دورات بول جانيت (1884–1886)[2].

في عام 1895م قام بعمل دورة "أوكتاف هوداس" (Octave Houdas à l'école) في المَدْرَسَة الخَاصَّة للُّغَات الشَّرْقِيَّة (ESLO)، ثم تزوج وعاد إلى الجَزَائِر في عام 1895م، وعمل مدرسًا للفلسفة في ليسيه مدينة بليدا (Blida)، -1895)[3].

وفي أثناء التحضير لدبلوم اللُّغَة العَرَبِيَّة في مَدْرَسَة الدِّرَاسَات العُلْيَا في الأدَب، الذي حصل عليه عام 1898م، التقى "ليون جوتييه" بمديره "رينيه باسيه"، عميد مَدْرَسَة الآدَاب وعميد الاِسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسِي في الجَزَائِر في ذلك الوقت، الذي كلَّفه في السنة التالية بدراسة الفَلْسَفَة، حيث كرَّس رسالته عن "حَيّ بن يَقْظَانْ"، الرِّوَايَة الفَلْسَفِيَّة لابن طُفَيْل[4]، – التي نُشرت ترجمتها في عام 1900م[5].

---

(1) Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p.178.
(2) Ibid, p.178.
(3) Ibid, p.178.
(4) Ibid, p.178.
(5) بوزورث، كليفورد: تراث الإسلام، تَرْجَمة: حسين مؤنس وآخرين، سلسلة عالم المَعْرِفة، العدد 12، الكويت، 1978م، ج2، ص 77.

كلُّ ذلك أدَّى بلا شك إلى تكليفه بتدريس الفَلْسَفَة في المَدْرَسَة العُلْيَا للآداب بمدينة الجَزَائِر عام 1899م، فكانت انطلاقةً فارقةً في تَارِيخ "جوتييه" الفِكْري والثَّقَافِيّ، فقد شكّلت تلك المَدْرَسَة العُلْيَا رافدًا من أهمّ روافد ثقافته وتكوينه الفِكْري، حيث كانت تلك المَدْرَسَة تعيش زخـمًا ثقافـيًّا رفيع المستوى ذا روافد متعددة.

فقد مثَّلت المَدْرَسَة العُلْيَا الجَزَائِرية الانطلاقة الفِكْرِيَّة للاِسْتِشْرَاق الفَرَنْسِي، وقد بدأت هذه المَدْرَسَة في الظهور منذ آخر السبعينيات عند إنشاء مَدْرَسَة الآدَاب العُلْيَا 1879 – التي أصبحت كُلِّيَّة الآدَاب عام 1909م–[1] بموجب قانون 30 ديسمبر 1909 إلى كُلِّيَّة الآدَاب[2]، فهي مَدْرَسَةٌ فكريَّةٌ أثَّرت في الأدَب والفَنّ واللُّغَة والتَّارِيخ والعلاقات بين الجَزَائِريين والفَرَنْسِيين، وفوق ذلك كلّه أطلقت الاِسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسِي من عقاله، فانطلق دعم الجهود الاِسْتِعْمارية في الجَزَائِر وتُونِسْ والْمَغْرِب الأَقْصَى وإفْرِيقْيَا، بل وفي الوطن الْعَرَبِيِّ بأسره، وبفضل هذا الزخم أخرجت أجيالًا من المثقّفين يُشار إليهم بالبنان، وظهر فيها جيلٌ من العُلَمَاء والأساتذة الذي خدموا الحَضَارَة الفَرَنْسيَّة بفضل التَّرْجَمَة والتحليل والْكِتَابة.

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 23.

(2) شنتوف، الطيب: خمسون عاماً من السوسيولوجيا المغاربية في الفترة ما بعد الكولونيالية، تَرْجَمة: رشيد بن بيه، مجلة عمران، عدد 23، 2018م، ص 134.

ثانيًا: التخصّص:

وصل "جوتييه" لأعلى مراتب العِلْم في ذلك الوقت، وهو أُسْتَاذ كرسي لتَارِيخ الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة، واستمرّ في منصبه هذا حتى تقاعده عام 1932م، وهو في السبعين من عمره، وتوفّي في مدينة لارودوت (La Redoute) إحدى ضواحي مدينة الجَزَائِر في 11 مارس عام 1949م[1].

تخصّص جوتييه في تحقيق المخطوطات، وترجمتها أيضًا إلى الفَرَنْسِية، كما تخصّص في الدِّرَاسَات الفِكْرِيَّة المتعلقة بالفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة.

- تخصّصه في تَحْقِيق المَخْطُوطات:

برع "ليون جوتييه" في فنِّ تَحْقِيق المَخْطُوطات أيضًا، فكان واسع المَعْرِفة والاطِّلاع على المَخْطُوطات ونُسَخِها، ويسعى للحصول عليها، بل ويُخضعها لميزانٍ نقديٍّ حسَّاس، وكان يجمع أكبر قدرٍ ممكنٍ من البَيَانَات والمَعْلُومَات المتعلَّقة بموضوع المَخْطُوط الذي يقوم على تَحْقِيقه، ويدرسه دراسة دقيقة، وكان يطَّلع على فَهارِس المَكْتَبات (des bibliothèques) المصرية والعثمانية (turques et égyptiennes)[2] إلخ...

(1) Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale, p.178.
(2) Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses œuvres, Ernest Leroux éditeur , Paris, 1909, p.36.

كما كان "جوتييه" واسع الاطِّلاع على كُتُب التُّرَاث ومَصَادِره في مختلف جوانب البَحْث والمَعْرِفة ومعرفة، مناهج المؤلِّفين وتوجّهاتهم العِلْمِيَّة، وطرق البَحْث في مصنّفاتهم حول شتّى العُلُوم، ممّا يساعد المُحَقِّق على تحرير وتوثيق نُصُوص الْكِتَاب الذي يعمل على تَحْقِيقه، وكان من عادته في التَحْقِيق أن يعمل على تجميع نسخ المَخْطُوطَة المدروسة، والمقارنة بينها وتحديد منازِل النُسَخ، وعدد أوراق المخْطُوطَة، ونوع الترقيم الموجود ومقاس الصفحة طولاً وعرضاً،وما تشتمل عليه من سطور[1].

ولكي يتوصّل إلى معرفة النُسَخ المختلفة للكِتَاب الواحد، كان يرجع إلى فَهارِس المَكْتَبَات والأَعْمَال البِبْلُوجْرَافِيّة، ويتضّح من أعماله أنه يلتزم التحريّ والتقصّي الدقيق للمَخْطُوطَة التي يقوم على تَحْقِيقها.

كان "جوتييه" محقِّقًا من طِرازٍ رفيع، فلم يكن يكتفي بمجرّد إخراج النَّص ومقابلة النُسَخ على بعضها، وإنما كان يدرس النَّص ويعمل على تخريج النُّصوص، أي ردُّها إلى مَصَادِرها، فإنْ كانت آية قرآنية ذكرَ السورة التي وردت بها ورقمها فيها، وإن كان حديثًا، ذكر المَصْدَر الذي ورد به، وإنْ كان نصًّا من كِتَاب، رجع إليه في مصدره للتثبّت منه وأثبت المَصْدَر والصفحة التي نقل عنها.

(1) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. XXII.

كان يفاضل بين المَخْطُوطات ويشرح الفروق بينها[1]، ويتعرّض للتَصْحِيف والتَحْرِيف فيها[2]. كما كان يقوم بإثبات التعليقات والشروح، كالتعريف بالمواضيع والأشخاص المذكورين في النَّص، وتفسير العبارات الغامضة التي تحتاج إلى بسط، ليتسنى فهم المراد منه، وكذلك التنبيه على الأخطاء العِلْمِيَّة التي وقعت في النَّص.

وكان متمكِّنًا من مرحلة الإخراج والنشر، وهي الصورة الأخيرة للكتاب المحقَّق؛ فكان يلتزم بمقدّمة للنص المحقّق (مقدمة التَحْقِيق)[3]، ويتناول فيها ببراعة تَرْجَمة مؤلِف المَخْطُوطَة[4] تَرْجَمة وافية، وأعماله، ومؤلفاته، والتعريف بموضوع الْكِتَاب، وتحليل مادته، وبيان منهجه، ومَصَادِره. والتَحْقِيق عنوان المَخْطُوطَة، ونسبة الْكِتَاب إلى مؤلِّفه، ووصف النُسَخ المعتمدَة في التَحْقِيق، ذاكرًا مصدر النُّسْخَة بلدًا، أو مكتبة، أو شخصًا، إذا كانت في حوزة أحد الأفراد، مع النَّص على الرقم الذي تحمله في مكان وجودها[5].

ويذكر "جوتييه" عدد أوراق المَخْطُوطَة ونوع الترقيم الموجود، وإذا لم يوجد يُنَبَّه على ذلك، مع الإشارة إلى ما قد يوجد من خلطٍ في ترتيب الأوراق إن وجد، ويذكر نوع الخط، ونوع الورق، وجودة الخط من عدمها[6].

(1) Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p.31,32.
(2) Ibid, p.32.
(3) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p.III.
(4) Ibid, p. III, IV.
(5) Ibid, p. IV.
(6) Ibid, p. XXII.

ويتناول جوتييه المصْطَلَحات الْكِتَابية التي تظهر من خلال المَخْطُوطَة، مثل: التعقيبات والإحالات، والرُّموز، والمختصرات، وبيان ما قد يعتور النُّسْخَة من تَصْحِيفات وتَحْرِيفات، أو السلامة من ذلك، ومن حيث تمامها، أو نقصها، ووضوحها من عدمه. وبيان ما قد يطرأ على النُّسْخَة من عوادي الزمن: كالتآكل والخرم وآثار الأرضية والرطوبة.

والنَّص على تَارِيخ النُسَخ إذا كان مصرحًا به في خاتمة النُّسْخَة، أو الاجتهاد في الوصول إليه من خلال الخبرة والدراية بالخطوط القديمة، وأنواعها، وتقدير أزمانها، وأنواع الورق، والزمن الذي يقدَّر له، مما يؤدّي إلى زمن تقريبي لتَارِيخ النُسَخ، وإذا ذُكر الناسخ فلابد من التعرّف عليه، والتَّرْجَمَة له، مما يزيد في أهمية المَخْطُوطَة وقيمتها .

وكان يضع البليوجرافيا (Bibliographie) والملاحق[1] والفَهَارِس والكشّافات الهجائية[2] ومصْطَلَحات عَرَبي فَرَنْسِي[3] وقائمة الاختصارات المستخدمة في التَحْقِيق (Liste d'abréviations)[4] ونماذج مصوّرة من المَخْطُوطَة المعتمدة في التَحْقِيق بعد وصفها. وكان يشرح ذلك أحياناً في مقدّمة تَحْقِيقاته[5].

(1) Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p.185.
(2) Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p.115.
(3) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p 161.
(4) Ibid, p. 157.
(5) Ibid, p. III.

وكان جوتييه ثريًّا في إيراد التعليقات والحالات والهوامش والفَهَارِس، وكان يضع فهرساً للآيات القُرْآنيّة، وآخر للأحاديث، وثالثاً للأعلام، ورابعاً للّغة وخامساً للشِّعر،.. إلخ. وكان يضع بندًا تحت عنوان: "تَصْحِيحَات وإضَافَات"[1] "Corrections Et Additions" فيقوم باستدراك ما فاته في التَحْقِيق، أو وقع في خطأ فيه.

- تخصّصه في التَّرْجَمَة:

كما شكّلت التَّرْجَمَة من العَرَبِيَّة للفَرَنْسيَّة، رافدًا آخر من روافد تكوين جوتييه الفِكْري، فالتَّرْجَمَة من أهمّ القَنَوات التي تسهم في التَكْوِين الثَّقَافِيّ والفِكْري للفرد، وقد أدَّت التَّرْجَمَة في حينها أدوارًا شتّى، تعدّدت بتعدّد الاستخدامات والغايات، وكانت وسيلة لاطّلاع الغَرْب على خصائص الْمُجْتَمَعات العَرَبِيَّة الدِّينية، والتَّارِيخِية والثَّقَافِيَّة.

والتَّرْجَمَة لا تتطلّب المَعْرِفة اللُّغَويَّة فحسب، بل تتطلّب المَعْرِفة الثَّقَافِيَّة الشَّامِلة أيضًا، والذين أدركوا أهمية حركة التَّرْجَمَة في الثَّقَافَة العَرَبِيَّة كانوا على وعيٍّ بأن فعل التَّرْجَمَة يتلمّس المَعْرِفة من مظانّها، وأن التَّرْجَمَة تعكس موقفًا ثقافيًّا من المَعْرِفة، ومن منظورٍ آخر، فإن فعل التَّرْجَمَة يستهدف التَّفَاعُل بين الحَضَارات[2]، فهي تـحمِل في مضامينها مشروعًا إنسانيًّا يتعدّى الحدود الإقليمية

(1) Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p.127.

(2) عبد الرؤوف، محمد عوني: تَارِيخ التَّرْجَمَة العَرَبِيَّة بين الشَّرْق العربي والغَرْب الأوروبي، مكتبة الآدَاب، الْقَاهِرَة، 2012م، ص 15.

للمَعْرِفة، أكثر مّما تحمله من نقل لغةٍ إلى لغةٍ أخرى.

أدَّت تلك التَرْجَمَات دورًا بارزًا في انفتاح الغَرْب على تُراث العَالَم الشَّرْقي، وأقبل عليه أهل الغَرْب، فهي وسيلة التَوَاصُل الأولى عبر الثَّقَافات، وأيضًا السبيل الأوحد لتَحْقِيق الذات من خلال جسر التَثاقُف، والإحساس بمدارك التَّرْجَمَة، بوصفها فعلًا ثقافيًّا يضعنا أمام حقيقة التَّفَاعُل الثَّقَافِيّ بين الْأُمَم، وقد أسهمت تَرْجَمَات جوتييه بدورها الفعَّال في التَوَاصُل بين الثقافتين الفَرَنْسيَّة والعَرَبِيَّة، ومن ثَم إيجاد نقاط التقاء بين الثقافتين، لأن التَّرْجَمَة حقلٌ معرفيٌّ مُشْتَرَك، يؤدّي دور التَوَاصُل بين النَّص الأصلي (لغة المَصْدَر)، واللُّغَة التي ينتقل إليها النَّص (لغة الهدف)، وهي أيضًا فعلٌ إبداعي، ونشاطٌ لُغوي وفعلٌ ثَقَافِيّ، يقوم على إعادة تأهيل الثَّقَافَة الإنْسَانِيَّة، وإعادة إنتاجها على نحوٍ واعٍ، وضرورة حضارية[1].

وتوافرت في ليون جوتييه مواهبُ وقدرات متعدّدةً، مكَّنته من أن يتفهّم النَّص الْعَرَبِيِّ، ويستوعب معناه جيّدًا، وينقله بأمانة من العَرَبِيَّة إلى الفَرَنْسيَّة، وكان يتقن لغة النَّص الأصلي، فاستطاع أن يتفهّم أبعاده ومدلولاته، لكي ينقل أفكاره العميقة بدقّة.

وقد عَرفت حركة التَّرْجَمَة، على يد جوتييه في تلك الفترة، نشاطًا مكثَّفًا في مختلف مجالات الحياة الفِكْرِيَّة والأدَبِيَّة، وهو ما أسهم بشكلٍ واضحٍ في وصول ذخيرةٍ مهّمةٍ من المَخْطُوطات

(1) عبيد، عبد اللطيف، التَّرْجَمَة في الفكر النهضوي العربي، مجلة **كُلِّيَّة** الألسن للترجمة عدد 5، جَامِعَة عين شمس 2004 ص 74.

الإِسْلاميَّة والعَرَبِيَّة التي انكبَّ على ترجمتها، واعتمد عليها في صياغة أهمّ الدِّرَاسَات الاسْتِشْرَاقِيَّة حول الفِكْر الفَلْسَفِي الإِسْلامي.

نجح "جوتييه" بلا شكّ في نقل الثَّقَافَة العَرَبِيَّة والإِسْلاميَّة إلى أُورُوبَّا، وقاد حركةً فكريةً اتَّجهت أكثر نحو النقل من العَرَبِيَّة إلى الفَرَنْسِيَّة، في محاولةٍ لمعرفة "الآخر"، وإيجاد سبل للتَوَاصُل معه. وقد شارك في هذه المهمّة بنجاح.

أخرج "جوتييه"، على سبيل المثال، نَص "حَيّ بن يَقْظَانْ"[1] تَرْجَمة وتحقيقًا ثمرةً من ثمار ثقافة الشَّرْق، وأحدثت تلك التَّرْجَمَة والتَحْقِيق هزَّةً جَماليّةً وفَلْسَفِيّة، فعلى المستوى الجمالي أضافت إلى الخيال الأوروبي أبعادًا رمزية، وفجَّرت طاقةً لا متناهية من الإيحاء بسردها الإدهاشي وقصصها العجائبي، وخلقت في وجدانه إيقاعًا رومانسيًّا حالماً، وزوَّدته بروحانية الشَّرْق، وهذا لم يأتِ من فراغ، بل نتيجة تشبُّع "جوتييه" بثقافة اللُّغَة العَرَبِيَّة المراد نقلها، وتمكّنه من عقلية هذه اللُّغَة، فضلًا عن تعاطفه معها، وفي هذا ما يعزّز مكانة الارتباط الوثيق بين التَوَاصُل والتَثاقُف في فعل التَّرْجَمَة.

وهكذا، فإن تَرْجَمة وتَحْقِيق رِسَالَة "حَيّ بن يَقْظَانْ" لجوتييه، قد دشَّنت عصرًا من المثاقفة، وتوَّجت مرحلةً من العطاء الفِكْري والفني، جعل أقطاب الأدَب العالمي يتوحّدون مع هذا التُّراث حبًّا، وينصهرون فيه عشقًا. كذلك طوَّر أهل الغَرْب -بفضل احتكاكهم بالثَّقَافَة الشَّرْقِيَّة

(1) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaghdan, p. IV.

ومنها حَيّ بن يَقْظَانْ– ذوقهم، وأصبح مثاليًّا في الفَنّ والإبْدَاع.

قدَّم الشَّرْق للعالم الغَرْبي ، فضاءً بكرًا من المتعة، والحلم، والخيال، أضرمت به حَيّ بن يَقْظَانْ مشاعر الأوروبيين، فاستلهموا رموز ذلك الفضاء، وأعادوا بناءها، وسخَّروا أجواء الشَّرْق لخدمة أغراضهم الفنّية التي اتَّسعت بفضل المؤثرات الأجنبية، إذ صنعت أقاصيصهم عن الحب، وحكاياتهم عن المخاطر، والأشعار، وعرف الغَرْب عوالم من الخرافات والخوارق تتجاوز حدود الكائن باختراق عالَمه الأرضي، وأدرك الفرنسيون، والأوروبيون بعامة، كيف ينشئون عوالمَ من الغرابة والوحي، ويتخطّون بها واقعهم، وكيف يقارنون نتاجهم بنتاج غيرهم، ضمن القُدْرة على التَّفَاعُل مع الآخر، ليدمجوا فيه جهدهم الإبْدَاعي الخَلاَّق.

وبذلك تكون تَرْجَمة جوتييه لرِسَالَة "حَيّ بن يَقْظَانْ" قد أسهمت في إحداث انقلابات في الذوق والتصوّر والفهم، واستعان بها كبار الكُتَّاب في ابتكار الأدوات الشعرية، والرُّموز الفنية، والحبكات القصصية، فتطّورت لديهم صناعة الرِّوَايَة والمسرح والشِّعر، بأبعد ما كانوا يتوقعون.

ولعل هذه هي أكثر العوامل إسهامًا في نجاح ترجمته، وانتشارها في أُورُوبَّا، وتشهد جُلّ الدِّرَاسَات بتفوّق هذه التَّرْجَمَة التي كانت لها تأثيرات واسعة في الأوساط الفِكْريَّة والأدَبِيَّة، وفي نفوس المثقفين والمتعلِمين في أُورُوبَّا، ومارست على الفرنسيين إغراءً كبيرًا، لأنها جاءت في وقتٍ كانت الآدَاب في فَرَنْسَا تمر فيه بأزمةٍ خطيرة؛ ذلك

لأن الجمهور قد ملَّ سماع آداب اللاتين والْيُونَان.

أسهمت تلك التَرْجَمَات التي قام بها "جوتييه" في إذابة الحدود بين الثقافات والتَوَاصُل الحَضاريّ المُثْمِر بين الشُّعوب؛ فالتلاقُح الذي تحدثه التَّرْجَمَة يعد ثَمَرةً من ثَمَرات الإنجازات المتطورة بين الثَّقَافات.

وقد نجحت تَرْجَمَاته في الوصول إلى روح عالَم الشَّرْق الفِكْري والسِحْرِيّ ونقلِه إلى الغَرْب بكل ما فيه من تشويقٍ وجمالية. وأنعش نتاجات الخيال الأوروبي الذي أثارته روائع الطَّبِيعَة الشَّرْقِيَّة.

ولقد أكسبت تلك الخبرات "جوتييه" أساليبَ عِلْمِيَّة في الْكِتَابة وقيمًا جمالية، ومضامين فكرية، فانبهر بها كلُّ من تلقاها، وتخطَّت حدود مكان ترجمتها لأول مرة لتصل إلى باقي دول العَالَم، لأن التَّرْجَمَة ليست مجرد نقل نص من لغةٍ أولى إلى لغةٍ ثانية، بل هي نقلٌ حضاريٌ للنص الأَوَّل من حَضَارَةٍ إلى حَضَارَةٍ أخرى، أو من نسقٍ ثقافيٍّ ما إلى نسقٍ ثقافيٍّ آخر.

- تخصصة وعشقه للُّغَة العَرَبِيَّة:

تبحَّر جوتييه في علوم اللُّغَة العَرَبِيَّة وفي آدابها ولهجاتها[1]؛ فلا يجرؤ باحثٌ أو مُفكِّرٌ أن يقدِم على التَّرْجَمَة من العَرَبِيَّة إلى لغةٍ أخرى، وكذلك تَحْقِيق المَخْطُوط الْعَرَبِيِّ، إلا ولديه عدة مقوّمات،

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 78.

وكلها متوفرة في جوتييه، وأولى هذه المقومات تمكُّنه من اللُّغَة العَرَبِيَّة، وقد انعكس ذلك في أعماله وتَحْقِيقاته وتَرْجَمَاته وأسلوبه.

ناقش "جوتييه" في كتاباته أمورًا تخّص اللُّغَة العَرَبِيَّة، ففي كِتَاب "المَدْخَل لدِراسة الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة"، تحدَّث بإسهابٍ عن مُمَيِّزات اللُّغَة العَرَبِيَّة الفُصحَى، وقال: "هذه اللُّغَة بلغت من الكثرة والغنى مبلغًا يثير الدهشة والعجب، وذلك بفضل مقدرة العَرَبْ في استعمال حروف الزيادة التي تضاف إلى الحروف الأصلية في أولها أو حشوها أو آخرها، فتكوِّن كلماتٍ جديدةً من المادة نفسها[1]، وكذلك بإضافة بعض حروف الزيادة إلى مصدر الفعل تعمل قواعد التصريف العَرَبِيَّة على اشتقاق عدد لا يكاد يصدَّق من الأبنية أو الصيغ الكاملة والمختلفة، والتي تغاير معنى الفعل الأصلي"[2].

ونجده يردّ على المُسْتَشْرِق الفرنسي "إرنست رينان"[3] في أمورٍ فنيةٍ تخصّ اللُّغَة العَرَبِيَّة في نفس السياق السابق، فيضع هامشاً يذكر

---

(1) يقول جوتييه: يبلغ عدد المترادفات التي تدل على (ثعبان) أكثر من مائتين، وتوجد خمسمائة كلمة للدلالة على (الأسد)، وأكثر من ألف للدلالة على (السيف)". "وتوجد كلمات خاصة للدلالة على كل خطوة من خطوات الجمل وأطوار نموه، وفي ريّ ظمئه تُستعمل عبارات مختلفة حسب عدد الأيام التي مّرت عليه وهو عطشان (تُسمّى إظماء الإبل، المترجم). وكذلك السيل والحجر والغمام والبئر لها أسماء متعدّدة بعدد أشكالها المختلفة". جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 78، هامش رقم 2.

(2) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 78.

(3) (Ernest Renan) (1823–1892).

فيه أن "رينان يقول إن البساطة من خصائص الأجناس العَرَبِيَّة، إلاّ أن ما أشرنا إليه هنا يدل على خطأ ما ذهب إليه، ولا ينهض دليلاً ضدّنا في شيء، ولو أن هذه الصيغ في الأفعال ليست إلا مجرّد تنوّع في المعنى أو في الدلالة، ذلك بأن هذا التَّنَوُّع الكثير لا يسير على نظامٍ تدريجيٍّ ثابتٍ ومستمر، كما أنه ليس ناشئًا عن سلسلة حدود وسطي متدرّجة بين نقيضين، بل إن هذا التَّنَوُّع أدنى إلى أن يكون تعّددًا غير منتظم، لا تناسقًا"[1].

وناقش "جوتييه" أيضًا أمورًا دقيقةً لا يتعرّض لها إلا المتمكّن من نواصي اللُّغَة العَرَبِيَّة فيقول[2]: "التضادّ واضح جدًّا بين الحروف الساكنة الجافّة جدًّا، مثل الحاء والخاء والعين والغين والقاف، أو المفخّمة مثل الصاد والطاء، وبين بعض الحروف الساكنة اللّينة جدًّا، والتي تُنطق من بين الأسنان، وتقارب في مخارجها أصوات النساء مثل الثاء والذال. وكثيرًا ما يتلو حرف شديد القوّة، حرفاً آخر شديد اللّين في كلمة واحدة[3]. بل يحدث أن تجتمع معًا حروف ساكنة، مثل الضاد والظاء، وهي خفيفة ومفخّمة في آن واحد، وهكذا تجتمع الأضداد في مقطعٍ واحد[4].

---

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 97 هامش رقم 3.

(2) المرجع نفسه، ص 81، 82.

(3) مثل حثّ، وختر، وخذ، ونحوها. جوتييه، المدخل ص 82، هامش رقم 1.

(4) يقول جوتييه: من الممكن أن يثار هنا اعتراض، هو أن من أهم الوسائل التي تصطنعها اللُّغَات السَّاميَّة وبخاصة العَرَبِيَّة التغيرات الصرفية بزيادة حروف في أواسط الكلمات (مثل كلب وكلاب، مفتاح ومفاتيح، عَلم وعلم وتعلم.. إلخ)،=

ولا عجب أن نجده أيضًا يصدر بعض تَرْجَمَاته وتَحْقِيقاته بعنوان "حول نقل الكلمات العَرَبِيَّة"[1].

وكذلك فِهْرسَ المُصْطَلَحات[2] والتَّعْبِيرات الفنِّيَّة[3].

= وإن هذا التغيير لا يتّفق وما نذهب إليه في خصائص الروح السَّاميَّة، وإن هذا يعني شيئًا آخر غير مجردّ الزيادات المختلفة. وفي الرد على ذلك، إلى حدٍّ كبير، حسبنا أن نلاحظ أن التغيير الذي يكون في أواسط الكلمات العَرَبِيَّة لا يتعدى غالبًا تَكرار حرف ساكن، أو مجردّ مدٍّ حرف متحرّك، وكلاهما تقريبًا سيّان. ويبقى بعد هذا وتلك الحالة زيادة حرف ساكن أجنبي في أصل الكلمة، لكن هذه الحالة نادرة إلى حدٍّ كبير: إذ حين نستعرض الصيغ الإحدى عشرة للأفعال الثلاثية المستعملة، لا نجد ذلك إلاّ في واحدة فقط منها، وهي الصيغة الثامنة، أي "افتعل"، ومن الحق أني لا أستطيع أن أدخل هذا الاستثناء في الصيغة التي اقترحها، والتي تُعبّر عن خصائص الجنس السامي، اللهّم إلا إذا كانت صيغة الفعل الثامنة هذه، حلَّت محل الصيغة الثالثة، أي "تفعل" التي سيكون إذًا الوزن الخامس، تركيبًا منها. وربما كان هذا التكوين ليس فيه صيغة العقلية السَّاميَّة أو العقلية الآرية، وقد يستند بعض الباحثين إلى هذه الحالة الشاذة القليلة الخطر، أو غيرها من أمثالها، ويزعم خطأ الصيغة التي رأيت أن أدخل فيها العقلية السَّاميَّة، أي العقلية العَرَبِيَّة، وإذًا فأجيب بأنه أساء فهم فكرتي الأساسية. إنني لم أدع وضع صيغة رياضية حتى يقال إنها خطأ حين تصطدم بأقل شذوذ أو استثناء، بل الأمر ،كما قلتُ، في الصفحات الأولى من هذا البحث (ص29–33)، لا يعدو مجرّد تقريب إلى الحقيقة أساسه عدد كبير من الظواهر حتى تتفق وتتلاقى على تنوعها واختلافها الكبير. المدخل ص 82، هامش رقم 2.

(1) "SUR LA TRANSCRIPTION DES MOTS ARABES". Gauthier, Léon: La théorie d'Ibn Rochd, p.1.

(2) انظر ملحق رقم 2.

(3) Index Des Termes et Expressions Techniques, Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaghdan Roman philosophique d'Ibn Thofail, Beyrouth 1936, p. IV.

ثالثًا: أبرز تجاربه العَمَليَّة:

- المشاركة في المُؤْتَمَرات الاِسْتِشْرَاقِيَّة ودورها في الحياة الثقافية:

تعدّ مؤتمرات المُسْتَشْرِقين العَالَمِيَّة، من أهم الفعاليات التي قام بها المُسْتَشْرِقون، والتي بدأت تزاول نشاطها منذ عام 1873م/ 1290هـ، وكان ذلك بمدينة باريس[1].

وقد أدَّت مؤتمرات الاِسْتِشْرَاقِ دورًا مهمًا في التكوين الفِكْري والثَّقَافِيّ لليون جوتييه، وكان من أهم تلك المُؤْتَمَرات مؤتمر المُسْتَشْرِقين الرابع عشر الذي عُقد في مدينة الجَزَائِر 1905م/ 1323هـ، وكانت تعجّ بالمُسْتَشْرِقين الفرنسيين، ولأهمية ذلك المُؤْتَمَر في الحياة الفِكْريَّة والثَّقَافِيَّة لجوتييه، نلقي عليه الضوء فيما يلي:

تلك كانت هي المرّة الأولى في تَارِيخ مؤتمرات الاِسْتِشْرَاقِ، أن تعقد في دولة عَرَبِيَّة أو شرقية عمومًا، وذلك لأهمية الجَزَائِر للدول الأُورُوبِّيَّة وخاصة فَرَنْسَا بطبيعة الحال، وكان ليون جوتييه في ذلك العام قد جاوز الأربعين عاماً بقليل، واكتمل نضجه الفِكْري والثَّقَافِيّ والأَكَادِيمِيّ معاً.

حضر المُؤْتَمَر أكثر من ستمائة مشارك، وهو عددٌ يعدّ محترمًا قياساً بتلك الفترة، حيث كانت مشكلة النقل عويصة[2]، وقد شارك

---

(1) سويسي، مؤتمرات المُسْتَشْرِقين العالمية، ج1، ص ي من المقدمة.

(2) تمكَّن المؤتمرون من الحصول على تخفيضات مهمة، على وسائل النقل الحديدية والبحرية، ورغم ذلك لم يكن الإغراء دافعًا لتدفق المُسْتَشْرِقين على الجَزَائِر.
Reuve Africaine, publie par la societe Historique Algerienne- 14 Annee- vol. 48- Alger- 1904- Germany- Keaus reprent-nendeln/ Liechtenstein- 1971- pp. 198- 200.

من الجَزَائِر قرابة خمسة وثمانين ومائة، نحو الخمسين منهم من أصيلي الجَزَائِر[1].

رأس المُؤْتَمَر المُسْتَشْرِق المعروف: رينيه باسيه عميد مَدْرَسَة الآدَاب وعميد الاِسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسِي في الجَزَائِر في ذلك الوقت، ومن نوابه كان ماسبي (Maspe): أُسْتَاذ بالمَعْهَدُ العالي للآداب، ولوسياني (Luciani): مستشار حكومي، وبوكندورة: مفتي الجَزَائِر، وانقسم المُؤْتَمَر إلى سبع لِجان عِلْمِيَّة، وهي[2]:

الهند واللُّغَات الآرية واللُّغَات الهندية[3].	اللُّغَات السَّامِيَّة[4].
اللُّغَات الإِسْلاميَّة: عَرَبِيَّة، تُرْكِيَّة، فَارِسِية[5].	مصر، اللُّغَات الإفريقية، مَدْغَشْقَر[6].
الشَّرْق الأَقْصَى[7].	الْيُونَان والشَّرْق[8].
الآثَار الإِفْرِيقيَّة والفَنّ الإِسْلامي[9].	

(1) سويسي، مؤتمرات المُسْتَشْرِقين العالمية، ج1، ص 296.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص 298.
(3) Ibid- premiere partie- p. 6.
(4) Ibid- premiere partie- p. 6.
(5) Ibid- premiere partie- p. 9.
(6) Ibid- premiere partie- p.7.
(7) Ibid- premiere partie- p. 10.
(8) Ibid- premiere partie- p. 10.
(9) Ibid- premiere partie- p. 11.

نُظمت أعمال المُؤْتَمَر على شاكلة لجِان، وقد ركّز اهتمامه على الدِّرَاسَات اللُّغَويَّة عمومًا، والإِسْلاميَّة منها بصفةٍ خاصة[1]، وهي اللَجنة التي كانت ثريّة بالمحاضرات أكثر من غيرها من اللِجَان[2].

تعمَّق المُؤْتَمَر أكثر من غيره من المُؤْتَمَرات السابقة واللاحقة، في الدِّرَاسَات العَرَبِيَّة والإِسْلاميَّة والأفريقية. وتنوّعت البَحُوث التي صدرت عنه وكانت في غاية الثراء، منها بحوثٌ عن اللُّغَة العَرَبِيَّة، والدِّرَاسَات والآدَاب العَرَبِيَّة، المعاجم، واللسانيات، والديانات، والإِسْلاميَّة والأنثربولوجيا وفلكلور الشَّرْق، والتَّارِيخ والفَلْسَفَة والنُقُوش والآثَار والفُنُون[3]، وتَحْقِيق النُّصوص التُّرَاثية والتَّرْجَمَة.

ونشر "جوتييه" في المُؤْتَمَر تَرْجَمةً فَرَنْسيَّةً لكتاب "فَصْل المَقَال فيما بين الْحِكْمَة والشَّرِيعَة من الاتِّصَال" لابن رُشد دون النَّصّ الْعَرَبِيِّ[4] ("Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV Congrès Orientalistes, (Alger 1905) ; مع بعض التّعليقات، والمُقارَنَة بين مَخْطُوط الإسكوريال (El Escorial)[5]

(1) Revue Africaine, publie par la societe historique algerienne- 14erne Annee vol- 48- Alger- 1904- p. 199.

(2) Actes du XIVeme congres international des orientalistes- Alger- 1905- troiseme partie and troisieme partie (suites).

(3) سويسي، مؤتمرات المُسْتَشْرِقين العالمية، ج1، ص 230–231.

(4) Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p.33.

(5) مَخْطُوط الاسكوريال رقم 629 والذي يرجع تاريخه إلى عام 724هـ/ 1323–1324م حسب قائمة كاسيري المعروفة بعنوان: CASIRI, bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis – Madrid 1760-1770 – 2 =

الذي نشره "ماركوس جوزيف موللر"[1] ومَخْطُوط "الإسكوريال" هذا يشتمل على النُّصوص الرُشدية الثلاثة، فَصْل المَقَال، والضميمة[2]، ومناهج الأدلّة[3] والطبعات المصرية الثلاث[4] المعتمدة هي أيضًا على طبعة المُسْتَشْرِق موللر[5]، مع بعض التحريف والتعديل البسيط جدًّا، وكان عنوان مداخلته: Accord de la religion et de la philosophie) أي "التَّوْفِيق بين الشَّرِيعَة والفَلْسَفَة"[6]. وفي تلك المداخلة ذكر القراءات المختلفة والأخطاء

= vol. I, 184.= No 632 du Catalogue Hartwig Derenbourg «Les manuscrits arabes de l'Escurial», Paris 1884, 2 vol. I, p. 437. مقدمة تَحْقِيق فَصْل المَقَال، تَحْقِيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1986م، ص 1.

(1) (Marcus Josoph Muller) (1809– 1874م).

(2) Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p.33.

(3) مقدِّمة تَحْقِيق فَصْل المَقَال، تَحْقِيق: محمد عمارة، دار الْمَعَارِف، الْقَاهِرَة، 1983م، ص 3.

(4) المرجع نفسه، ص 1–2.

(5) Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p. 33.

(6) الطبعات الثلاث: الْقَاهِرَة– المطبعة العلمية، عام 1313هـ/ 1895م تحت عنوان "كتاب فلسفة ابن رُشْد". وهو ترجمة جزء من العنوان الألماني، إذ إن الطبعة المصرية معتمدة على الطبعة الألمانية. وظهرت بعدها في الْقَاهِرَة –مطبعة الآدَاب– عام 1317هـ/ 1899م طبعة بعنوان "فَصْل المَقَال" فيها "الفصل" و"الضميمة"، معتمدة أيضًا على الطبعة الألمانية. وفي عام 1319هـ/ 1901م أعيد طبع كتاب "فلسفة ابن رُشْد" في المطبعة الحميدية في الْقَاهِرَة، وهو يشتمل على "الفصل" و"الضميمة" و"المناهج". مقدمة تَحْقِيق فَصْل المَقَال، تَحْقِيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1986م، ص 1.

Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p.179.

المطبعية الموجودة في الطَبَعَات التي نُشِرَت قبل عام 1905م[1].

وقد انتهى المُؤْتَمَر بإصدار وقائع ودراسات مهمّة تخص الجَزَائِر ومنطقة الْمَغْرِب الْعَرَبِيِّ"[2]، ولنا أن نتخيّل مدى الزخم العِلْمِي والفِكْري والثَّقَافِيّ الذي عاشه مُفكِّر في حجم ليون جوتييه، وهو وسط تلك النُخْبة الفِكْرِيَّة من أنحاء العَالَم كافّة، وكيف تأثر فكريًّا بذلك المحيط الثَّقَافِيّ الواسع، فقد تلقَّى بذلك ثقافةً وحصيلةً تاريخيةً ولغويةً وفلسفيةً وفكريةً عاليةً أصقلت تجاربه وانعكست على أعماله بطبيعة الحال.

وتأمُّل معارف هؤلاء المُسْتَشْرِقين والمُفكِّرين، يعطينا فكرة عن ثقافة ليون جوتييه في مرحلة التكوين، ويلقي ضوءًا على منهجه فى الْكِتَابة الفِكْرِيَّة، فجميعهم كانوا من أصحاب الثَّقَافَة المُتنوِّعة، وإن كنَّا نلمس فيهم اتّجاهًا واضحًا إلى علوم اللُّغَة والفَلْسَفَة والتَّارِيخ والأدَب والأخبار، وقد استفاد جوتييه من ذلك فوائد جمَّة.

هذه الثَّقَافَة المَوْسُوعيَّة أهَّلته لرصد ومناقشة وتفنيد الكثير من القضايا الفِكْرِيَّة والفَلْسَفِيَّة والتَّارِيخِية والأدَبِيَّة والفنيَّة، كما ترجم وحقَّق مَخْطُوطات من التُّراث الْعَرَبِيِّ والإِسْلامي بأسلوب علمي، وهو ما سنعرض له عند الحديث عن مؤلفات ليون جوتييه.

---

(1) Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV Congrès Orientalistes, (Alger 1905) ; pp.269-318.

(2) سعد الله، أبو القاسم: تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ، دار الغَرْب الإسلامي، بيروت، 1998م، ج 6، ص 99.

كما اتَّصل بكثيرٍ من أعلام عصره وأدبائه المشاهير، واحتكّ بهم؛ بل وأخذ عنهم واستفاد من مخالطتهم، ومن ثَم كانوا حافزًا على توسيع مداركه وزيادة معارفه، فتوطّدت علاقته –في سن مبكرة– بالمُسْتَشْرِق الشهير رينيه باسيه[1]، عميد مَدْرَسَة الآدَاب وعميد الاِسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسِي في الجَزَائِر في ذلك الوقت، الذي كلَّفه في الدِّرَاسَات العُلْيَا بدراسة الفَلْسَفَة، وقد تأثّر به جوتييه بصورةٍ واضحةٍ من ناحية المنهج والتفكير والمثابرة على العِلْم، كما كان لهذا أثره الكبير في تمكنّه من ناصية الفَلْسَفَة ومدارسها ودروبها، وقد استفاد جوتييه بالضرورة من هذه التلمذة في تمحيص الرِّوَايَات التَّارِيخِية، فكان له مصدرًا من أهم مَصَادِر تَارِيخه.

ونشأ "جوتييه" وترعرع على يد عُلَمَاء الاِسْتِشْرَاقِ، الذين كانوا يشكِّلون هيئة التدريس في مَدْرَسَة الآدَاب بالجَزَائِر. وخلال هذا العهد ظهر عُلَمَاء بارزون تركوا بصماتهم على مَدْرَسَة الاِسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسِي منهم إيميل ماسكري، رينيه باسيه، أدمون فانيان، هوداس[2].

وقد كان لتلك الدِّرَاسَات أثرٌ كبيرٌ في تغذية أسلوب جوتييه الفِكْري، وتعطي التفسيرات لأسباب عنايته بالْكِتَابة السليمة، وصياغة كتبه بلغة فكرية راقية، وهذا النتاج العِلْمي كفل لجوتييه مكانًا بارزًا بين مُفكِّري وفَلاسِفَة العَالَم.

---

(1) رينيه باسِّيه René Basset (ت 1924م): مُسْتَشْرِق فرنسي. من أعضاء المجمع العلمي العربي. من آثاره: "الشعر العربي قبل الإسلام" (باريس 1880 م). كما اشترك في اللجنة الأولى التي أصدرت دائرة الْمَعَارِف الإسلاميَّة.

(2) Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p.178.

وفي عام 1906م أسهم في فعاليات وأنشطة ثقافية واسْتَشْرَاقِيَّة، خاصة عندما ظهرت مجلة العَالَم الإِسْلامي برئاسة المُسْتَشْرِق ألفريد لوشاتلييه[1]، الذي سبق له العمل في الجَزَائِر رئيسًا للمكتب الْعَرَبِيِّ العسكري في ورقلة، كما أعيد تنظيم الكوليج دي فرانس، وأنشئت فيه عدة كراسيّ للمجتمعات المستعمرة، وكان الاسْتِشْرَاقِ الفَرَنْسِي في الجَزَائِر هو المغذّي لذلك، حتى إن معظم الأساتذة الذين تولّوا هذه الكراسي كانوا من مَدْرَسَة الجَزَائِر، وإذا كان بعض المُسْتَشْرِقين في فَرَنْسَا نفسها لهم نظرة واسعة للمجتمعات الإِسْلامِيَّة[2].

كما شهد جوتييه أيضًا مرحلةً تميَّزت بالتوسّع في إنشاء المَعاهِد المتخصصة كمَعْهَد الدِّرَاسَات الشَّرْقِيَّة 1935م، ومَعْهَد الدِّرَاسَات الصحراوية، ثم مَعْهَد الدِّرَاسَات العَرَبِيَّة. وتحويل الْمَدَارِسِ الشرعية الثلاث إلى ثانويات مزدوجة[3]. وكانت كل تلك المؤسّسات

---

(1) (Alfred Le Chatelier) (1855-1929).

(2) بــدوي، عَبْد الرَّحْمَن: مَوْسُوعَة المُسْتَشْرِقين، دار العِلْم للملايين، بيروت، 1993م، ص 517.

(3) تأسست الْمَدَارِسِ الإسلاميَّة الحكومية أو الْمَدَارِس الشرعية الثلاث (قسنطينة- الجَزَائِر- تلمسان)، بموجب مرسوم 30 سبتمبر 1850، تختص بالدِّرَاسَات الهادفة إلى تكوين وتخريج موظفين تحتاجهم الإدارة الفَرَنْسيَّة كالمفاتي والعدول والتراجمة ومعلمي اللُّغَة العَرَبيَّة، وكان المشرفون على هذه الْمَدَارِس مُسْتَشْرِقون فرنسيون، كان الهدف منها تكوين فئة متعلّمة من الجَزَائِريين تؤّدي دور الوسيط بين السكان والإدارة الاستعمارية قد أورد الحاكم العام راندون (1851- 1858)، ما=

تساعد على نشر الآثَار والآدَاب والفُنُون والعُلُوم المتعلقة بالجَزَائِر والْمَغْرِب الْعَرَبِيِّ بصفةٍ خاصّة، والعَالَم الْعَرَبِيِّ والإِسْلامي بصفةٍ عامة.

وقد أسهم جوتييه في الأنشطة الفِكْرِيَّة لمَعْهَد الدِّرَاسَات الشَّرْقِيَّة السالف الذكر تحت إشراف جورج مارسيه، الذي عمل طويلًا في التَّعْلِيم والتأليف في ميادين الفُنُون والآثَار الإِسْلاميَّة، وكان من أعضاء المَعْهَد المعروفين والعاملين في كُلِّيَّة الآدَاب، وأسهم هذا المَعْهَد في إخراج دراسات عن العَالَم الْعَرَبِيِّ والإِسْلامي الذي ينتمي إليه الْمَغْرِب الْعَرَبِيِّ تاريخيًّا ولغويًّا وإثنيًّا أو عرقيًّا، حسب المُصْطَلَحات الفَرَنْسيَّة، منذ آلاف السنين، وأنشأ المَعْهَد (حوليات) ظهر منها عدّة مجلّدات، وإلى جانبها نشر أعمالًا منفصلةً عن المَشْرِق الْعَرَبِيِّ والإِسْلام في إندونيسيا، والأدَب الْعَرَبِيِّ المعاصر، والحياة اليومية في تُونِس، اللَّهْجَات العَامِّيَّة أو المكتوبة في الأَنْدَلُس. وكذلك نشر أعمالًا عن التَّصَوُّف الإِسْلامي. وخرجت من هذا المَعْهَد دراسات وأعمال للعديد من المُسْتَشْرِقين من أمثال

= نصَّه: "ففي هذه الْمَدَارِس يتخرّج الموظفون الإداريون والقضاة، وبكلمةٍ أعم الشخصيات التي لها تأثير على السكان حتى لا يفلتوا من قبضتنا"، للمزيد انظر: عبد القادر، حلوش، سياسة فرنسا التعليمية في الجَزَائِر، ط1، شركة دار الأمة، 1999، ص 59، كمال، خليل، الْمَدَارِس الشرعية الثلاث في الجَزَائِر: التأسيس والتطور (1850- 1851)، رسالة ماجستير غير منشورة، جَامِعَة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2007- 2008، ص 69- 7، أبو القاسم، سعد الله، تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ، ط1، بيروت، دار الغَرْب الإسلامي، 1998، ج3.

بوسكيه، وهنري بيريز، وليفي بروفنسال، وألفريد بيل، ومارياس كنار، وكانتينو، وروبير برونشفيك، وأندري باسيه[1].

وكان من بين أصدقائه فَلاسِفَةٌ وأُدَبَاء عربٌ وجزائريون وأساتذة في كُلِّيَّة الآدَاب الجَزَائِر، كان يستعين بهم في الأمور الفنيّة في التَّرْجَمَة والتَحْقِيق، ويذكر ذلك في مقدمة أعماله، مثل تَحْقِيق رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ، وذكر تعاونهم الجادّ معه في ذلك[2].

كما تتلمذ على يديه عددٌ من المُفكِّرين من أمثال عَبْد الرَّحْمَن الحفاف، صاحب كتاب "منابع الحَضَارَة العَالَمِيَّة وتمهيد لدراسة الإِسْلام وتَارِيخ الأبجدية منذ أقدم العصور"، وكان من المتخصّصين في الفَلْسَفَة، واهتم بدراسة الحَضَارات العَالَمِيَّة، وبقي يبحث في بقاياها في الحَضَارات القديمة[3].

رابعًا: عرضٌ موضوعيٌّ لكتبه:

نتيجة تلك النَّشأة والتكوين الفِكْري الرفيع المستوى، أخرج جوتييه نتاجًا فكريًّا راقيًّا، وقد اتّسمت اهتماماته بدراسة حياة وأعمال عُلَمَاء ومُفكِّري الحَضَارَة الإِسْلاميَّة والتعريف بها وإنصافها، وهذا يؤكّد مَيزة الإنصاف التي اتَّسم بها في أغلب أعماله، فهم لم يغمط حقّ أحد، وكان موضوعيًّا قدر المستطاع.

---

(1) سعد الله، أبو القاسم: تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ، ج6، ص 101.

(2) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. III.

(3) سعد الله، تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ، ج7، ص 171.

- **نشر وتَحْقِيق وتَرْجَمة "رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ" لابن طُفَيْل:**

أحدثت تَرْجَمة جوتييه لحَيّ بن يَقْظَانْ، حركةً واسعةً في فَرَنْسَا للتعرّف إلى الثَّقَافَة الإِسْلاميَّة وبيان خصائصها الإيجابية، وكان لهذا أيضًا أثره العظيم في تقدّم الدِّرَاسَات العَرَبِيَّة في فَرَنْسَا، كما له أخطر الأثر في بعض العِلْم والأدَب في أُورُوبَّا.

فقد نشر جوتييه "حَيّ بن يَقْظَانْ" لابن طُفَيْل متنًا وتَرْجَمةً من العَرَبِيَّة إلى الفَرَنْسيَّة، فكانت الطبعة العِلْمِيَّة[1] وطُبع في الجَزَائِر 1900، بَيْروت 1936، وباريس 1937، والجَزَائِر مرةً أخرى عام 1969م، وفي باريس مرةً أخرى عام 1983م[2].

وكانت رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ، من أهم الأَعْمَال التي اهتّم بها ليون جوتييه، فترجمها مبكِرًا من العَرَبِيَّة إلى الفَرَنْسيَّة، وحقّقها تَحْقِيقًا علميًّا من ناحية النَّص واختلاف الطبعات والمحفوظات، كما صحّح بعض الأخطاء التي وقع فيها الكثير من المُسْتَشْرِقين في دراساتهم العابرة عن ابن طُفَيْل[3]، بعد أن اكتشف مَخْطُوطًا جديدًا للرِسَالَة في مكتبة جزائرية، ونشرهما معًا في الجَزَائِر عام 1900م.

---

(1) مراد، يحيى: مُعْجَم أسماء المُسْتَشْرِقين، دار العِلْم للملايين، بيروت، 1993م، ص ص 430-431.

(2) Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p.179.

(3) مَحْمُود، عَبْد ٱلْحَلِيم: فلسفة ابن طُفَيْل، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، الْقَاهِرَة- بَيْروت، 1990م، ص 6.

وقد سمَّى جوتييه نشرة 1900م نشرةً بدائية، وهي نشرةٌ قوبلت على ثلاثة مَخْطُوطات (trois nouyeaux manuscrits)[1] على الطبعات المصرية[2] وكذا على نشرة إدوارد بوكوك[3] في نشرته للرِسَالَة 1671م، وأعيد طبعها عام 1700م مع مَخْطُوط أكسفورد[4] إذ نشر النَّص الْعَرَبِيِّ، وأتبعه بتَرْجَمة لاتينية تحت عنوان الفَيلَسُوف المعلّم نفسه (Philosophus Autodidactus). ويمكن عدُّها أوّل نشرة نقدية للنصّ، وعنها بدأت أولى تَرْجَمَات حَيّ بن يَقْظَانْ إلى اللُّغَات الأجنبية[5].

وفي نشرته الأولى كان جوتييه قد أبرز إعجابه بالرِسَالَة إعجابًا معبِّرًا عن اندهاشه بهذا الوسط الذي وجد فيه نفسه، وقد اشتدّ إعجاب جوتييه بنصّ ابن طُفَيْل، فعدَّه نصًّا جذابًا وعميقًا وذا درجة عالية من الإِلْهَام، حيث عمل المؤلِّف على الجمع بين السُلْطة

(1) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân,p. III.

(2) Ibid, p.III.

(3) (Edward Pococke) (1604– 1691م).

(4) بوزورث، كليفورد: تراث الإسلام، تَرْجَمة: حسين مؤنس وآخرون، سلسلة عالم المَعْرِفة، العدد 12، الكويت، 1978م، ج2، ص 77.

(5) نشرت قصة "حَيّ بن يَقْظَانْ" في الْقَاهِرَة؛ نشرة دار الوطن التي تضم 60 صفحة، ونشرة وادي النيل التي تضم 41 صفحة والتي يلاحظ عنها جوتييه أنها غير مطبوعة جيدة كسابقتها. بورشاشن، إِبْرَاهِيم: كيف أخرج الناشرون قصة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفَلْسَفِيَّة المغربية، عدد 6، 2001م، ص 100–101.

والعَقْل، عِلْم الكَلامَ الإِسْلامي والعقل الحر، الجمع ببين الْإِيمَان البسيط والصُّوفِيَّة المتعالية[1].

وقد ظنَّ بعض الباحثين أن لابن طُفَيْل كِتابًا بعنوان: "رِسَالَة في أَسْرار الْحِكْمَة المشرقية"، غير أن ليون جوتييه يثبت في مقدّمة ترجمته لحَيّ بن يَقْظَانْ أن مَخْطُوط رِسَالَة الْحِكْمَة المشرقية الموجودة في الأسكوريال بمدريد، ليس إلا جزءًا من رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ ذاتها، والاسم الكامل للرِسَالَة هو: "رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ في أسرار الْحِكْمَة المشرقية، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس ابن سِينا الإمام الفَيلَسُوف الكامل العارف أبو جَعْفر بن طُفَيْل" [2].

وعندما عثر ليون جوتييه على مَخْطُوطَة ليدن، ووجدها تنتمي إلى عائلةٍ أخرى من المَخْطُوطات، عدَّ تَحْقِيقه الأَوَّل تَحْقِيقًا بدائيًّا، وسيصرّح أن نصًّا محقَّقًا من خلال مَخْطُوطتين أو ثلاث، ليس تَحْقِيقًا نهائيًّا، وينهض لإعادة تَحْقِيق النَّص، راجيًا أن يكون تَحْقِيقه الأخير متقدّمًا على نشرات النَّص وتَرْجَماته السابقة[3].

عندما أصدر جوتييه الطبعة الثانية لحَيّ بن يَقْظَانْ عام 1936، أكد بنفسه أنها جديدةٌ كليًّا (une oeuvre nouvelle)، ومراجعة،

(1) بورشاشن، إِبْرَاهِيم: هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟ سليكي أخوين، طنجة، 2016م ص 108.

(2) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. V.

(3) بورشاشن، إِبْرَاهِيم: هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟ ص 122.

مزيدة ومنقحة، ليضع مسافة بينها وبين نشرته الأولى عام 1900م[1].

لكن، ما الذي دفع جوتييه إلى إصدار نشرة أخرى؟[2]، يصرح المُسْتَشْرِق الفَرَنْسِي أنه منذ صدور النشرة الأولى ظهرت دراسات وأعمال مُتنوِّعة، قدّمت إضافات جديدة وعجّلت بمراجعة النُّسْخَة القديمة، خاصّةً أنه عثر على مَخْطُوطات جديدة، وبخاصّة مَخْطُوطَة ليدن، ممّا جعل لائحة المقابلة تنمو وتكبر، الأمر الذي تطلَّب إعادة تأسيس النَّص من جديد، وقد أفرد التَحْقِيق بقسمين: قسم عربي وقسم فرنسي، ترجم فيه النَّص وأغنى النشرة بالتعليقات والهوامش، ولائحة مرتبة على الحروف الهجائية للمُصْطَلَحات بترجمتها للفَرَنْسيَّة، وللأعلام، مع ذكر لائحة المَرَاجِع، وقد قدّم لنشرته بمقدّمة تحدث فيها عن بيوغرافية الفَيلَسُوف ومؤلفّاته وأصالته، مستعيدًا ما ذكره في دراسته التي أفردها عن ابن طُفَيْل، قبل أن يقف عند المَخْطُوطات والنشرات ليقدّم وصفًا لها.

اعتمد ليون جوتييه في نشرته على أربعة كُتُب مَخْطُوطَة، هي على التوالي: مَخْطُوطَة الجَزَائِر، ومَخْطُوطَة المتحف البريطاني، ومَخْطُوطَة المَكْتَبَة الخديوية بالْقَاهِرَة، ثم أخيرًا مَخْطُوطَة المَكْتَبَة الجَامِعِيَّة ليدن، حقًّا، لقد كان بحوزة جوتييه مَخْطُوطَة الإسكوريال، لكنه لم يعتمدها لأنها كتابٌ مخرومٌ وأفسدته الرطوبة[3].

(1) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. III.

(2) بورشاشن، إِبْرَاهِيم: هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟ ص 125.

(3) المرجع نفسه، ص 125.

وبعد أن وصف جوتييه المَخْطُوطات، رأى أن مَخْطُوطَة الجَزَائِر أفضل المَخْطُوطات[1] على أساس أنه يقدّم أفضل الدروس، ويقدِّم مثالًا على الهفوات التي تلوح في معظم النُّصوص، وموجّهًا اللائمة لناسخ المَخْطُوط "المتحف البريطاني"[2]، فهو، وإن كان ذكيًا، إلاّ أنه ضعيف الثَّقَافَة، لارتكابه باستمرار أخطاءً نحويةً وإملائيةً فظيعة، مثمّنًا مَخْطُوطَة الْقَاهِرَة[3] التي تصحّح في الهامش بعض أخطاء المَخْطُوط التي لا تجدها في النُّسَخ الأخرى، مؤكّدًا على القرابة بين مَخْطُوطَة الْقَاهِرَة ومَخْطُوطَة ليدن.

ينتقل جوتييه إلى الحديث عن طبعات النَّص إلى عصره، وهي أربع طبعات: طبعة بوكوك (Édition Pococke)[4]، وهي إعادة إنتاج لمَخْطُوطَة أكسفورد، لذا يعدّها بمثابة مَخْطُوط، ويعتمدها في المقابلة، طبعة مطبعة دار الوطن في الْقَاهِرَة، وهي أفضل من طبعتي مطبعة وادي النيل وطبعة المطبعة الخيرية بالْقَاهِرَة، فالطبعتان الأخيرتان منقولتان عن الطبعة الأولى، وهذه منقولة عن طبعة بوكوك، حيث يبدو أن الناشر المصري أعاد إنتاج نشرة "بوكوك" بإدخال تغييرات على طريقته، ولكنه لم يستعمل مَخْطُوطَة الْقَاهِرَة، ويعطي بوكوك هذه الطبعات رموزاً، ويعتمدها في المقابلة، وهكذا نجدنا مع جوتييه أمام عائلتين مختلفتين: عائلة تمثّلها مَخْطُوطات

(1) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. XXII.
(2) Ibid, p. XXIII.
(3) Ibid, p. XXIII.
(4) Ibid, p. XXVI.

الجَزَائِر والْقَاهِرَة وليدن، وعائلة تمثلها مَخْطُوطات المتحف البريطاني وطبعة "بوكوك" والطبعات المصرية الثلاث، وسيخرج جوتييه نشرته النقدية انطلاقًا من المقابلة بين هذه النُّصوص جميعها[1].

ولا يني جوتييه في أن يقارن بين نشرته الأولى عام 1900م، ونشرته الثانية عام 1936م، مكرّرًا أنه اعتمد في الأولى على مَخْطُوطَة الجَزَائِر، ويرجع في حالة الخطأ إلى دروس بوكوك والطبعتين المصريتين، دار الوطن ووادي النيل[2]، أمّا نشرته الثانية فتعتمد قاعدة وثائقية أوسع، توظّف مَخْطُوطات كُثر، مع إدخال نشرة "بوكوك" التي تأتي بعد مَخْطُوطَة الْقَاهِرَة، مع الأخذ بعين الاعتبار القيمة العَامَّة لكلّ واحدٍ منها. إن النشرة الثانية تعطي في أسفل كلّ صفحة المتغيرات المنتزعة من المَخْطُوطات والطبعات، بخلاف بعض الأمور الصغيرة التي تتكرّر كثيرًا، حيث يشير إليها مرةً واحدةً عندما تصادفه[3].

بعد ذلك يشير جوتييه إلى ثلاث طبعات أخرى: واحدة رآها والأخرى لم يطّلع عليها، والثالثة لم يعتمدها، فبعد أن أكمل طباعة عمله، اطلّع على طبعةٍ طُبعت في الْقَاهِرَة في مطبعة النيل عام 1904م، في شكل صغير، وتحمل نفس عنوان الطبعات الثلاث السابقة وهي أجود طبعات الْقَاهِرَة، كما يقول موظف طبعتي دار الوطن ووادي

(1) بورشاشن، إِبْرَاهِيم: هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟ ص 125، 126.

(2) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. XXVII.

(3) بورشاشن، إِبْرَاهِيم: هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟، ص 126.

النيل، وتختار عند المقابلة أفضل ما فيهما، وعندما تّتفقان تختار المتّفق، أما النُّسْخَة الأخرى فهي طبعة إستانبول، وهي طبعة يشير إليها مهران 1882م، ويرجِّح جوتييه أن تكون قريبةً من طبعتي دار الوطن ووادي النيل، أماّ الطبعة الثالثة، فيسميها نشرة عَبْدِ الْعَزِيز الخاندجي، وابن عمه مُحَمَّد صَبْري، صدرت عن مطبعة السعادة عام 1909م وحروفها هي حروف مطبعة الْقَاهِرَة[1].

لكن ما حدود نشرة جوتييه؟

إنه، رغم المجهود الذي بذله "جوتييه" في نشرته النقدية، فإن ظهور مَخْطُوطات لم يكن يعرفها الناشر الغَرْبي، أمرٌ كافٍ للتفكّر الجدَّي في نشرةٍ نقديةٍ جديدةٍ للنص، وهو ما يبرز حدود نشرة جوتييه، فضلًا عن اعتقاد أن خدمة نصٍّ تراثي، لن تكون خدمةً كاملة، إلا إذا قام بها شخصٌ من داخل التُّرَاث ظهرًا وبطنًا[2].

وخلاصة هذه القِصَّة، أن حَيّ بن يَقْظَانْ وُلد في جزيرة من جزائر الهند، تحت خط الاستواء، فمنهم من قال: إنه وُلد من غير أمٍّ ولا أب، ومنهم من قال: إنه ولد من أخت ملك وأب قريب لها يدعى "يَقْظَانْ"، وسواء أقبلنا أحد هذين الرأيين، أم أنكرناهما معًا، فإن حَيّ بن يَقْظَانْ قد نشأ في جزيرته وحيدًا منعزلًا عن الناس، في حضن ظبية، فتربَّى ونما واغتذى بلبنها، وتدرّج في المشي ومازال

(1) المرجع نفسه، ص 127.

(2) المرجع نفسه، ص 126.

معها، يحاكي أصوات الظِباء في الاستدعاء والاستئلاف، ويقلِّد أصوات الطير وسائر الحيوانات، ويهتدي إلى مثل أفعالها، حتى نما وترعرع، واستطاع بالملاحظة والحدس والتأمّل أن يحصل على غذائه، وأن يكشف بنفسه مذهبًا فلسفيًّا يوضّح به سائر الحقائق، ولما بلغ هذه الحال، تعرَّف بآسال، وهو رجل صالح نشأ بجزيرة قريبة من جزيرة حَيّ بن يَقْظَانْ، ثم جاء إلى تلك الجزيرة طلبًا للعزلة، فوقع بصره على حَيّ بن يَقْظَانْ، ولم يشكّ أنه من المنقطعين عن الدنيا، فلما علم بحقيقة أمره، أخذ بسملة الكلام، فاطّلع كل منهما على آراء صاحبه ومعتقداته وقايسا بينهما، فعلما أن المعتقدات الدِّينية ليست إلاّ صورة محسوسة للحقائق الفَلْسَفِيَّة، فالفَيلَسُوف يتوصّل إلى إدراك الحقائق الإلَهِيّة بعقله وإلهامه الطبيعي، أما العامّي فهو بحاجةٍ إلى من يرقى به إلى هذه الْمَبَادِئ العالية عن طريق الحدس والخيال، فرثى حَيّ بن يَقْظَانْ لحال العَامَّة، وأراد السفر إلى جزيرة "آمال" ليهدي أهلها عن طريق العقل. ومع أن آسال كان يشكّ في نجاح رفيقه، فقد رضي بالذهاب معه، فانتقلا معًا إلى تلك الجزيرة، وأخذ ابن يَقْظَانْ يعلِّم الناس ويرشدهم بالعقل، فأعيته في أمرهم الحيلة، فأقلع عن ذلك وترك العَامَّة في أمان الاعتقاد، وقفل راجعًا مع رفيقه إلى جزيرتهما، وانصرفا فيها إلى التأمّل والرياضة حتّى أدركهما الموت[1].

(1) ابن طُفَيْل: حَيّ بن يَقْظَانْ، تَحْقِيق: جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الترقي، دمشق، ط2، 1939م، من مقدمة المحقّقين، ص 29، 30.

وقصّة ابن طُفَيْل تريد أن تبيّن كيف يستطيع إنسانٌ انعزل عن كل جماعة إنسانية، وظلَّ دائمًا محرومًا من تعليم الآخرين، أن يرتقي بعقله هو، إلى معرفة حقائق الدِّين الجوهرية بالتدريج، وأن يبلغ في النهاية حالة الاتّحاد الصوفي شبه الدائم بالله. ثم إن ابن طُفَيْل، كما أوضح جوتييه، يقصد إلى إثبات اتّفاق الدِّين مع الفَلْسَفَة اتفاقًا جوهريًّا.

واسم بطل القِصَّة "حَيّ بن يَقْظَانْ" (Hayy ben Yaqdhân)، ثم يظهر على المسرح في الجزء الأخير من القِصَّة، شخصان آخران كذلك، وهما الصديقان آسال (Açâl) وسلامان(Salâmân)، وابن طُفَيْل نفسه يصرِّح عند نهاية مقدمته الطويلة، بأنه أخذ عن ابن سينا هذه الأسماء الثلاثة لأشخاصٍ رمزيّين، وذكر ذلك جوتييه[1]، فيكون "حَيّ بن يَقْظَانْ" رمز الفَلْسَفَة، و"آسال" رمز الدِّين المنزل، و"سلامان" رمز عامة الناس[2].

إن الغرض من الرِسَالَة ليس بيان مبدأ النوع الإنْسَاني، لأن ميلاد "حَيّ" من غير أمّ ولا أب (l'homme naît sans mère ni père)[3]، حسب ليون جوتييه، هو حدث استثنائي فريد، وتخيّل حاذق يهيّئ ويكمل تخيلاً آخر، تخيل فَيلَسُوف يعلم نفسه بأقصى معاني الكلمة.

ولقد أجهد ليون نفسه في تقصّي الأخبار عن ابن طُفَيْل وجمعها، ومع ذلك فلم يكد يتيسر له إلا ما جاء في مَصَادِر قليلة، ومع قلّتها، فقد أخذ في دراستها، ووصل منها إلى نتائج ذات قيمةٍ لخَّصت، أو

(1) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p.17.
(2) Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, pp. 67, 68.
(3) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. XXI.

اقتبس منها، الكثير في المقدِّمة التي كتبها جميل صليبا وكامل عياد لِرِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ[1].

وتعدّ تَرْجَمة جوتييه أفضل وأدقّ ما بين أيدينا من التَرْجَمَات الأُورُوبِّيَّة لحَيّ بن يَقْظَانْ، حيث أُلحق بهذه التَّرْجَمَة النصُّ الْعَرَبِيِّ ومقدّمةٌ وافيةٌ، فيها دراسةٌ عن قصّة "حَيّ بن يَقْظَانْ" ومَصَادِرها وعن المؤلّف وأفكاره. وذكر في مقدّمة هذه التَّرْجَمَة أن مَخْطُوطَة "الحِكْمة المشرقية" الموجودة في مكتبة الإسكوريال (مَخْطُوط 669)، ليست إلاّ جزءًا من رِسَالَة"حَيّ بن يَقْظَانْ ذاتها، والاسم الكامل للرِسَالَة هو "رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ في أسرار الحِكْمة المشرقية" استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس ابن سِينا، الإمام الفَيلَسُوف الكامِل العارِف أبو جعفر بن الطُفَيْل[2].

- **دراسة عن ابن طُفَيْل حياته وفلسفته:**

في عام 1909م قدَّم جوتييه إلى العِلْم وإلى ابن طُفَيْل خدمةً عظيمةً ودراسةً جادّة، وألَّف كتابًا في حياته وفلسفته، ثم في عام 1936م أعاد طبع كتابه الأَوَّل في بَيْروت.

وسلك في دراسته مسلكًا فيلولوجيًّا، وقسَّمها إلى ثلاثة أقسام[3]:

---

(1) مَحْمُود، عَبْد الْحَلِيم: فلسفة ابن طُفَيْل، ص 5.

(2) Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. 5.

(3) بورشاشن، إِبْرَاهِيم: كيف قرأ الدارسون قصة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفَلْسَفِيَّة المغربية، عدد 3، 2000م، ص 37.

القسم الأوّل – حياة ابن طُفَيْل[1]، تناول فيه سيرة ابن طُفَيْل بالتفصيل[2]، وقدم فيه معطياتٍ مهمّةً في الموضوع، رغم إحساسه بشحّ المعطيات البيوغرافية[3] (Biographia)، وتجاهلُ المُؤرِّخين أو إغفالُهم تقديم المعلومات الكافية[4] حول طفولة الفَيلَسُوف، وأسرته، وشبابه، وشيوخه، والمدن التي درس فيها، منبِّهًا إلى الدور الحاسم الذي أدَّاه ابن طُفَيْل في مصير الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة والفَلْسَفَة الأُورُوبِّيَّة أيضًا عندما شجّع ابن رُشْد على شرح أرسطو، ليقف كثيرًا عند علاقة ابن طُفَيْل بابن رُشْد، ليعرج أخيرًا على الدور الذي يمكن أن يكون ابن طُفَيْل قد قام به في ميدان علم الفلك[5].

أمّا القسم الثاني: أعمال ابن طُفَيْل[6]، وفيه وقف جوتييه على مؤلّفات وأعمال ابن طُفَيْل الشِّعريَّة والطبّية، والفلكية[7]، والفَلْسَفِيَّة[8].

وينزع جوتييه في دراسته عن ابن طُفَيْل إلى القول بأن المؤلّفين الطبيَّين الذين أشار إليهما ابن الخطيب (Ibn el-Khalhîb)، والمراسلات

(1) Première partie. — Vie d'Ibn Tliofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p. 1.

(2) Ibid, p.1.

(3) بورشاشن، إِبْرَاهِيم: كيف قرأ الدارسون قصة حَيّ بن يَقْظَانْ،ص 37.

(4) Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p. 1.

(5) بورشاشن، إِبْرَاهِيم: كيف قرأ الدارسون قصة حَيّ بن يَقْظَانْ، ص 37.

(6) Deuxième partie, OEuvres d'Ibn Thofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p.23.

(7) Ibid, p.23.

(8) Ibid, p.31.

التي ذكرها ابن أصيبعة (Ibn Abî 'Oçaïbiya)، هي في الحقيقة مؤلَّف واحد، وهو أمرٌ أصبح مستبعَدًا بعد اكتشاف الأرجوزة. فيبقى إذن أن لابن طُفَيْل كتاباتٍ أخرى في الطب لا زالت مجهولة[1].

أما عن كتاباته الفلكية، فيؤكّد أن ابن طُفَيْل لم يكتب في الموضوع سوى صفحاتٍ قليلةٍ في بداية قصته الفَلْسَفِيَّة، وربما رِسَالَة حول المناطق المسكونة[2]. قول ليون جوتييه في كتابه عن ابن طُفَيْل: على الرغم من عدم وجود أيّ شيء مكتوب عن الفلك، باستثناء بعض الفقرات القصيرة في كتاب حَيّ بن يَقْظَانْ[3]، فإننا نعرف أن ابن طُفَيْل لم يكن راضيًا عن النظام الفلكي الذي وضعه بطليموس (Ptolémée)[4]، وأنه فكّر في نظام جديد. واستشهد الكاتب على ذلك بما كتبه كل من ابن رُشْد والفلكي والفيلسوف البطروجي (El-Bithraoudjî) (ت 600هـ/ 1204م) –صاحب ابن طُفَيْل وتلميذه – فابن رُشْد في شرحه الأوسط لِـ "الآثَار العلوية" لأرسطو، انتقد بدوره فرضيّات بطليموس عن تكوين الأفلاك وحركاتها، وقال: إن ابن طُفَيْل يتوفّر في هذا المجال على نظرياتٍ

(1) Ibid, p.25.
للمزيد انظر: بورشاشن، إِبْرَاهِيم: معالم من التجربة الفَلْسَفِيَّة لابن طُفَيْل، مجلة التَّارِيخ العربي، الرباط، شتاء 1998م، ع 5، ص 208.
(2) للمزيد انظر: بورشاشن، إِبْرَاهِيم: كيف قرأ الدارسون قصة حَيّ بن يَقْظَانْ،ص 37.
(3) Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p.26.
(4) Ibid, p.26.

رائعةٍ يمكن الاستفادة منها كثيرًا. كما أن البطروجي في مقدمة كتابه الشهير عن الفلك، ذكر أن ابن طُفَيْل أوجد نظامًا فلكيًّا ومبادئ لحركاته، بخلاف تلك الْمَبَادِئ التي وضعها بطليموس. ويتساءل البَاحِث الفَرَنْسِي عن احتمال أن تكون فرضيّات ابن طُفَيْل تشتمل على بعض العناصر الأساس من الإصلاح الفلكي العظيم الذي جاء به كوبرنيك وجاليلي بعد أربعة قرون[1].

وجاء القسم الثالث تحت عنوان: الرِّوَايَة الفَلْسَفِيَّة لابن طُفَيْل[2] وأفرده لمقاربة البُعد الفلسفي في القِصَّة مقاربةً شكلية، فيقف عند المخاطب المحتمل في القِصَّة. ثم عند مفهوم الحِكْمة المشرقية. ثم عند تأثير ابن سينا (ت 428هـ/ 1037م)، في ابن طُفَيْل من خلال أسماء شخوصه الروائية[3]. ثم عند تأثير ابن بَاجَة (Ibn BAddja)[4]، من خلال مفهوم التوحّد، لينتهي إلى أن الهدف الأساس من رِسَالَة ابن طُفَيْل؛ هو بيان "التَّوْفِيق بين الدِّين -خاصة الدِّين الإِسْلامي- وفَلْسَفَة الفَلاسِفَة". وأن أصالة ابن طُفَيْل تكمن في الحياة والحركة اللتين أسراهما في العقل الفعَّال وفي الْإِيمَان المتنور، والْإِيمَان السطحي اللذين شخّصهما، كما تتجلّى أصالته في إبداعه للحكي.

(1) Ibid, p.27.

بورشاشن، إِبْرَاهِيم: معالم من التجربة الفَلْسَفِيَّة لابن طُفَيْل، ص 208.

(2) Troisième partie Le roman philosophique d'Ibn Thofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p.59.

(3) Ibid, pp.60-62.

(4) Ibid, p.86.

لينهي كتابه القيَّم بالتساؤل عن "المشاهدة" التي صّرح ابن طُفَيْل أنه وقف عليها: هل يتحدّث عنها ابن طُفَيْل كونه صوفي حقيقياً، أم أنها فقط حيلة بسيطة للعرض؟

إن حدود عمل ليون جوتييه تتجلَّى في أنه يقف عند هذا التساؤل، قائلًا: بأنه "لكي نجيب عن هذا السؤال، يجب أن ندرس عن كثب الجانب الصوفي للنسق الذي عرضه ابن طُفَيْل، ونواجهه بما نعرفه من آراء "أسلافه الفَلاسِفَة"، وهو الأمر الذي يقتضي عدّة فَلْسَفِيَّة لعل أسبابها لم تتوفر له، مع العِلْم أن جوتييه قد عايش طويلًا ابن طُفَيْل، حيث إنه قَبل أن يصدر دراسته القيَّمة هذه، أصدر عام 1900م تَرْجَمة فَرَنْسيَّة لنص ابن طُفَيْل الفلسفي وقام ب "تَحْقِيق" النَّص الْعَرَبِيِّ [1].

- **تحقيق كتاب " فَصْل المَقَال" نظرية ابن رُشْد حول علاقات الدِّين بالفَلْسَفَة[2].**

تشكّل التَّرْجَمَة جسرًا لمدِّ الأواصر، وإزالة الحواجز بين الأفراد والجماعات[3]. وقد تعرّفت أوروبا، بفضل تَرْجَمة جوتييه،

(1) بورشاشن، إِبْرَاهِيم: كيف قرأ الدارسون قصة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، ص 38.

(2) Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909 .

(3) ثريا إقبال: التَّرْجَمَة والثَّقَافَة [ضمن كتاب: التَّرْجَمَة وتفاعل الثقافات ـ حلقة بحثية ـ] المجلس الأعلى للثقافة، مصر 2004، ص 288.

لفَصْل المَقَال بشكل أوسع وأعمق، على ابن رُشْد وفكره من خلال دراسة جوتييه عنه[1]، ففي عام 1909م أفرد ليون جوتييه أطروحته للدكتوراه لدراسة هذا الموضوع، وهي بعنوان: "نظرية ابن رُشْد حول علاقات الدِّين بالفَلْسَفَة"[2]، خصّص جوتييه الفصل الأول من هذه الأطروحة لدراسة كتاب "فَصْل المَقَال فيما بين الْحِكْمَة والشَّرِيعَة من الاتِّصَال"[3]، والفصل الثاني لدراسة ما أسماه بـ"النُّصوص المشعبة" (Textes divergents)[4]، أي مناهج الأدلّة وتهافت التهافت، بالنسبة لفصل المثال، والفصل الثالث والأخير لعرض المحاولات الْيُونَانِيَّة والعَرَبِيَّة التي سبقت نظرية ابن رُشْد حول علاقات الدِّين بالفَلْسَفَة[5]، ويخلص جوتييه، في ختام كتابه إل هذا السؤال: "أكان ابن رُشْد عقلانيًّا؟"[6].

كما ناقش جوتييه وجود حالتين لدى الفَيلَسُوف: الحالة العقلية، والحالة الإيمانية، وهذه الثنائية في سلوك الفَلاسِفَة، لا تدلّ على تناقضٍ في آرائهم ورياءٍ في مذهبهم، بل على اعتقادهم أن الحقيقة حقيقتان: حقيقة فَلْسَفِيَّة، وحقيقة دينية، وهاتان الحقيقتان في رأي

(1) Reviewed Work, Ibn Rochd (Averroès) by Léon Gauthier, Review by: George Sarton , Isis ,Vol. 41, No. 1 (Mar., 1950, p.104-106).
(2) Analyse du traité d'Ibn Rochd intitule, Accord de la Religion et de la Philosophie., Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p.31.
(3) Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p.31 .
(4) Ibid, p.113 .
(5) Ibid, p.159 .
(6) Ibid, p.5.

جوتييه[1] متّفقتان، فالحقيقة الأولى تصلح لأصحاب المنطق والبرهان، والثانية توافق أصحاب الحسّ والخيال، فإذا وُجد هناك تعارض بين الفَلْسَفَة والدِّين، كان ذلك ظاهريًّا، ولا بدّ من رفع هذا التعارض بطريقة التَأْوِيل، ومعنى التَأْوِيل عندهم هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بلِسَان العَرَبْ في التجوز من تسمية الشيء بتشبيهه أو سببه أو لاحقة أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء[2].

وانتهى جوتييه إلى أن السؤال المطروح، وهو: هل كان ابن رُشْد عقليًّا؟ سؤال أسيء طرحه، إذ لا ينبغي أن نضع السؤال في هذه الصورة، بل أن نسأل: بالنسبة لمن كان عقليًّا؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب: أنه "كان عقليًّا مطلقًا حين كان يتوجّه إلى الفَلاسِفَة، أي إلى أصحاب البرهان العقلي والبينة العقلية، وعلى هؤلاء أن يؤوّلوا كلّ النُّصوص المتشابهة، ولا يوجد بالنسبة لهم سرّ ولا معجزات بالمعنى الحقيقي، ولكنه كان ذا نزعة إيمانية (fideiste) حين يتعلّق الأمر بالعَامَّة، أي بأصحاب الحجج الخطابية، أو أهل الموعظة، العاجزين عن متابعة البرهان العقلي: وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفيًّا بكلّ الرُّموز، وكلّ النُّصوص المتشابهة، دون استثناء، أمّا الفريق الثالث من النفوس، وهم وسط بين الفريقين

(1) Ibid, p.6.

(2) ابن رُشْد، فَصْل المَقَال فيما بين الحكمة والشَّرِيعَة من الاتصال، الْقَاهِرَة، 1910، ص 8.

الآخرين، وأعني بهم أهل الجَدَل (les théologiens)، أي المتكلِّمين (les motékallemîn)، القادرين على إدراك صعوبات النُّصوص والبَحْث في هذه الصعوبات، ولكنهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقي، فعلى الفَلاسِفَة أن يقدّموا إليهم، وهم نفوس مريضة، الدواء الوحيد الناجح لمرضهم الجَدَلي، وطريقتهم الشاذّة المختلطة -ونعني به: تأويلات شبه عقلية وشبه إيمانية[1]. ويدافع جوتييه عن هذا التفسير مرةً أخرى في مقدّمة ترجمته الفَرَنْسيَّة لـ" فَصْل المَقَال" "الجَزَائِر، عام 1942[2].

ويخلص جوتييه إلى القول: "إن ابن رُشْد إنما هو فَيلَسُوف عقلاني (Rationaliste)، بالمعنى المطلق للكلمة[3]، عندما يخاطب الفَلاسِفَة-أي البرهانيون أو أهل التَأْوِيل اليقيني، لأن هذه الفئة من الناس تقوم بتأويل كلّ النُّصوص، حتى الغامضة منها، ولا تقبل لا بالأسرار ولا بالمعجزات، ولكنه إيماني لا عقلاني- عندما يخاطبون عامّة الناس؛ أي الخطابيون لأن هذه الفئة غير قادرةٍ على فهم الاستدلالات العقلية، وهكذا فإن على الخطابيين التقيّد حرفيًّا بالرُّموز، وبكل النُّصوص الغامضة، دون استثناء، أما الفئة الثالثة المتوسّطة بين الفئتين السابقتين، فهي فئة اللاَّهوتيين Les

(1) Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p.180.
(2) Gauthier, Léon, «Traité decisive sur l'accord de la religion et de la philosphie, suivi de l'Appendicexte traduction francaise remaniée avee notes et introduction, p. XII- XIII éd. Car- bonel, Alger, 1942.
(3) Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, pp. 5, 70.

(Théologiens) (الجَدَليّين)، أي أهل التَأْوِيل القادرون على إدراك صعوبة النُّصوص، دون أن يستطيعوا فهم التَأْوِيل الحقيقي لها ما لم يلجؤوا إلى الفَلاسِفَة وحكمة العقل"، إذًا هناك في وجهة نظر جوتييه ثلاثة أنواع من التَّعْلِيم: تعليم خفيّ (ésotérique) خاص بالفَلاسِفَة، وتعليم ظاهري سهل الإدراك (exotérique) خاصّ برجال الدِّين (الخطابيين)؛ وتعليم مختلط (mixe) خاص باللاَّهوتيين (الجَدَليين)[1].

- **كتاب المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة[2]:**

خرج الْكِتَاب بعد مجموعةٍ من المحاضرات ألقاها ما بين عامي 1907-1908م في مَدْرَسَة الآدَاب العُلْيَا بالجَزَائِر، -وهي المَدْرَسَة التي صارت كُلِّيَّة بعد ذلك التَّارِيخ- وكان العنوان الذي جعله لهذه المحاضرات، هو: "الفَلاسِفَة الْمُسْلِمون والإِسْلام"، على أن الجانب الغالب من المسائل التي تناولها بالدراسة، كان قد عولج -على حدّ قول جوتييه- من قبل في دروس الأعوام السابقة منذ عام 1899م. وقد ظلّ هذا البَحْث مَخْطُوطًا زمنًا طويلًا، إذ كان مُعدًّا للطبع منذ عام 1909م، ولولا ظروف حالت دون نشره لظهر منذ ذلك العام[3].

---

(1) Ibid, p.70, 179- 181.

(2) Gauthier, Léon, Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, Paris, 1923.

(3) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 23.

قسَّم المؤلف الْكِتَاب إلى ثلاثة فصول، وجعل بعدها ملحقًا، ففي الفصل الأول تحدَّث عن العقلية السَّاميَّة والعقلية الآرية، وفي الثاني عن الفَلْسَفَة الْإِغْرِيقِيَّة، وفي الثالث عن الدِّين الإِسْلامي. وهو في هذين الفصلين، الثاني والثلاث، كان يُعنى برسم الخطوط البارزة، وتوضيح المميّزات والخصائص المهمّة، وبيان المشكلات الأساسية. أما الملحق فقد ضمنّه موجزًا لأهمّ محاولات الفَلاسِفَة الْمُسْلِمِين التَّوْفِيق بين الفَلْسَفَة الْإِغْرِيقِيَّة والإِسْلام، وهي محاولة ابن رُشْد فَيلَسُوف الأَنْدَلُس الأشهر"[1].

وفي هذا الْكِتَاب، أكّد جوتييه على أن الفَلاسِفَة الْمُسْلِمِين اهتموا بالتَّوْفِيق بين (الدِّين، والفَلْسَفَة). وكان هذا التَّوْفِيق من أنضج ثمار تفكير الفَلاسِفَة الْمُسْلِمِين. هذا العمل الذي تركّز فيه وفيه سبيله فَلْسَفة فلاسفة الإِسْلام، وتساءل كثير من دارسي الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة عن بواعثه وأسبابه، والذي نجده مشتركًا بين كلّ هؤلاء الفَلاسِفَة من غير استثناء" [2].

تعرَّض في هذا الْكِتَاب لمجموعةٍ متنوعةٍ من الأَفْكَار والمناقشات حول الإِسْلام وحضارته وفنونه وآدابه[3].

---

(1) مُوْسَى، محمد يُوسُف: مقدمة ترجمته لكتاب جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 17.

(2) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 24،.

(3) سنختار منها ونعرضها في حينها.

- **دراسة عن ابن رُشْد (سلسلة الفَلاسِفَة الكبار) 1948م:**

صدر عام 1948، ضمن سلسلة الفَلاسِفَة الكبار كتابه "ابن رُشْد"[1]، الذي استقصى فيه آراء الفَيلَسُوف الدِّينِيَّة والعِلْمِيَّة والفَلْسَفِيَّة. وقد ذهب إلى أنَّ نظرية ابن رُشْد في التَّوْفِيق بين الدِّين والفَلْسَفَة تمتاز بالأصالة والابتكار، وأنّها استطاعت لأوّل مرّة في تَارِيخ الفِكْر البَشَري أن تشيّد على أساسٍ عقلانيٍّ مذهبًا فلسفيًّا كاملًا، نظريًّا وعمليًّا في وقت واحد، ويقدم هذا المُجَلَّد وصفًا مفصَّلًا للعقيدة الحقيقية للفَيلَسُوف الْعَرَبِيِّ الذي لم يكن بأي حالٍ من الأحوال، مصدرًا لعدم الْإِيمَان الدِّيني والإِلْحَاد[2].

تناول في الفصل الأول "سيرة ابن رُشْد"[3]. وتناول في الفصل الثاني: "أعمال ابن رُشْد"[4]، وعالج في الفصل الثالث القضية الشهيرة "الدِّين والفَلْسَفَة"[5].

ومن أبرز ما تناوله وصفه: "ابن رُشْد: عقلي بأدّق ما في الكلمة من معنى، ولكن مع ذلك تخيّري؛ واسع الآفاق، وديّن على طريقته الخَاصَّة، حريص على تعيين ما يوافق كلّ طبقة من أعمال العبادة

(1) Gauthier, Léon, Ibn Rochd (Averroés), Paris, 1948.
(2) Dussaud , René, Léon Gauthier, Ibn Rochd (Averroès) , In: Syria. Tome 27 fascicule 3-4, 1950. p.363.
(3) CHAPITRE PREMIER, BIOGRAPHIE D'IBN ROCHD, Gauthier, Léon, Ibn Roched (Averroès), Paris, 1948, p. 3.
(4) CHAPITRE II, OEUVRES D'IBN ROCHD, Gauthier, Léon, Ibn Roched, p. 155.
(5) CHAPITRE I I I, RELIGION ET PHILOSOPHIE.

ومظاهر الاعتقاد: فللعامّي والجمهور الدِّين كما هو، لأنه ضروري في حالته هذه لحفظ النظام الاجْتِمَاعِي، وللفَيلَسُوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به أن يشترك في حياة العقل الفعّال وأزليّته، وهو ينظر إلى الفقه نظرةً عنيفةً لأنه بعيدٌ عن أن يكون طريقة عبادة، وقريب من كلّ شغبٍ واضطراب، ولا يحقّ لأهله إلا أن يُجبَروا على الصمت، والتواري عن الأنظار، لقد تفوَّق على سابقيه من مُفكِّري الإِسْلام الذين عبَّدوا له الطريق بمؤلفاتهم، فكان أوسع اطلاعًا من الكِنْدِيّ والْفَارَابِيّ وابن بَاجَة، وأشد منطقًا واتّزانًا من ابن سِينا الذي أخذ عليه أحلامه الصُّوفِيَّة، وأوهامه الاستدلالية، ومجاراته الأوهام ورجال الفقه، لقد استطاع ابن رُشْد أن يعطي مذهب التخيّر الأرسطي الأفلاطوني صورته الكاملة"[1].

إن موقف فَيلَسُوف قُرطبة يَتَلَخَّصُ في أنَّ الوحي والفَلْسَفَة مصدرهما الله، فلا يُمكن أن يتناقضا، بل لا بدَّ أن يكون بينهما وئام وتعاون متبادل، ولكن الوحي يفوق الفَلْسَفَة في مسائل أساسية، فإن اختلفا ظاهريًّا يجب خضوع الفَلْسَفَة للوحي[2]، وهو يجعل الوحي فوق العقل، ويُتبع هذا لذاك، أراد بها – كما يقول بحقّ جوتييه–[3].

(1) Gauthier, Léon, Ibn Roched, p. 280.
(2) Ibid, p.15.
(3) Ibid, p.141.

خامسًا: أبرز أطروحاته:

- **قضية ودراسة عن "المسألة الخَاصَّة بسكان الجَزَائِر الأصليّين ومسلمي شمال إفْرِيقْيَا الفرنسيين.. تحليل لكتابين حديثين"[1]، الجَزَائِر العَاصِمَة، 1906م:**

اهتمّ ليون جوتييه ببعض المسائل المَحَلّيّة في الجَزَائِر، نتيجة معايشته للشعب الجَزَائِري، بجانب ثقافته الاِسْتِشْرَاقِيَّة، فكتب مقالًا بعنوان: قضية ودراسة عن "المسألة الخَاصَّة بسكان الجَزَائِر الأصليين، ومسلمي شمال إفْرِيقْيَا الفرنسيين.. تحليل لكتابين حديثين"[2].

وهذا الْكِتَابان هما: "قضية مرجريت" 'margueritte'[3] أمام

---

(1) كما ألقى ليون جوتييه محاضرةً يوم 10 مايو، 1906، حول الكتابين، ونشرها في الجَزَائِر، 1906 في 8 صفحات.
سعد الله، أبو القاسم: تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجَزَائِر، 2007م، ج6، ص 241.

(2) La Question indigène en Algérie et les musulmans français du Nord de l'Afrique, analyse de deux livres récents.

(3) انتفاضة عين التركي المعروفة عند الأوروبيين بـ (Margueritte)، حيث أخذت هذه القرية اسم الجنرال الفَرَنْسِي الذي قام بالطواف في السودان (Jean Auguste Margueritte)، ضد المستعمر الفرنسي في 26 أبريل 1901، بقيادة الشيخ محمد يعقوب، والتي قمعت بوحشية ونكّل بأهلها، ووضعت صور قادتها على بطاقات بريدية للتشهير بهم أمام العالم....." بلدية عين التركي التي سمتها فرنسا "مارغريت"، تقع في ولاية عين الدفلى على سفوح جبال زكار الشَّرْقي، وتبعد عن مليانة بـ 9 كلم وعن غرب العاصمة بـ 120كم، ذاقت كغيرها من مناطق الجَزَائِر مرارة الحكم الاستعماري واستبداده، حيث عمدت الإدارة الفَرَنْسِيَّة إلى سلب الأراضي الفلاحية والثروة الحيوانية من السكّان، لتوزّعها بغير=

محكمة الجنايات في محافظة الهيرو "Hérault" تأليف برونيل "Camille Brunel"، والثاني هو كتاب: "المسلمون الفرنسيون في شمال أفريقية" تأليف إِسْمَاعيل حَامِد[1]. (1857-1932)م،

= حقّ على المعمرين الأوروبيين الذين بدأ عددهم يتزايد بصفة قوية، ونتيجة ذلك، تمكَّن الظلم وانتشر الفقر والبؤس والمجاعة وسادت المحاكمات الزجرية وطبق قانون "الأنديجينا" وهاجر عشرات السكّان المنطقة. أمام تنامي هذا الوضع، اجتمع زعماء المنطقة برئاسة الشيخ محمد يعقوب في منزل السيد طالبي ميلود ليلة 23 أبريل، لإعلان الجهاد ضد فرنسا، وانطلقت الثورة من ضريح سيدي بوزار باتّجاه عين التركي، لتندلع الاشتباكات المسلّحة التي أودت بأرواح العشرات من الأهالي الذين دفعوا أرواحهم كي لا يبقى الاستعمار جاثماً على أرضهم، والشيخ يعقوب قائد ريغة خلال ثورتهم أو انتفاضتهم ضد الفرنسيين، وتمثّل الحوادث التي شهدتها منطقة مليانة، وتحديدًا دوار عين التركي في 26 أبريل 1901 ردّ فعل طبيعي للسكّان (الأهالي) ضد الجور والطغيان الذي جسّدته الإدارة الفَرَنْسيَّة بوجودها وسياستها المنتهجة تجاه الجَزَائِريين، والقوانين التي سيّرتهم بها سواء في المجال العقاري أو الاقْتِصَادِي والاجتماعي، والتضييق على الحريات، لكن لاشك أن تصرّفات بعض المستوطنين البارزين في المنطقة من أمثال JENOUDET قد زادت الأوضاع سوءًا، فهذا المعمر استأثر بأراضي الدوار، وامتلك أغلبها بالعنف والتحايل، استناداً لقوانين المستعمر، مثل قانون فارني، وبذلك حرم الأهالي من أبسط شروط الحياة الكريمة.

محمد، بكّار: أحداث بلدية حمّام ريغة بمليانة يوم 26 أبريل 1901 حسب تقارير الإدارة الاستعمارية مجلة الأكاديمية للدراسات الاجْتِمَاعِيَّة والإنْسَانِيَّة، عدد 14، يونيو، 2015م، ص 57-62.

(1) ولد إِسْمَاعيل حامد في الجَزَائِر في 4 أغسطس 1857 وتوفي بالرباط في 10 ديسمبر 1932، وقد توظّف إِسْمَاعيل في سلك المترجمين في الجيش الفَرَنْسِي من عام 1877 إلى عام 1913، وجرت إعارته لوزارة الحرب الفَرَنْسيَّة، من عام 1904 إلى 1913 بوصفه مترجمًا رئيسًا. وكان تعيينه من عام 1913 إلى 1919 رئيس مصلحة المصالح المدنية، ثم عُيّن عام 1925 مديرًا لمَعْهَد الدِّرَاسَات المغربي، حاز في =

وقد ظهرا في الوقت نفسه"[1].

وكان ألفريد لوشاتلييه، أُسْتَاذ علم الاجتماع الإِسْلامي في الكوليج دي فرانس، هو الذي قدَّم كتاب إِسْمَاعيل حَامِد المذكور. وقد وجدنا الأمير شكيب أرسلان في العشرينيات يستشهد منه ببعض الآراء، عندما كان يعلِّق على كِتَاب لوثروب (حاضِر العَالَم الإِسْلامي).

وكـــانـــت قضيـة إسماعيل حَامِد (Ismaël Hamet) وبرونيل (Brunel) مثيرةً للجدل، ويشكّلان منذ البداية تناقضًا حادًا[2].

أما برونييه، فيرى أن الجَزَائِريين غير قابلين للاِنْدِماج "inassimilable" لأنهم متعصبون ومعارضون للتقدّم[3].

بينما يتنبّى إِسْمَاعيل حَامِد دعوة الاِنْدِماج الحَضاريّ وتذويب الْمُجْتَمَع الجَزَائِري في الحَضَارَة الفَرَنْسيَّة، ويرى الاِنْدِماج على

= فرنسا على وسام شرف برتبة فارس عام 1901، ووسام شرف برتبة ضابط عام 1911. وحاز على الوسام العلوي في المغرب، ومنذ إنشاء الأكاديمية الاستعمارية للعلوم عام 1923، وهو عضوها بالمراسلة ولإِسْمَاعيل حامد الكثير من الْمُؤَلَّفات المتعلقة بالْمَغْرِب وبالجَزَائِر وموريتانيا. وهو من أشدّ المؤيّدين للاندماج بفرنسا والحَضَارَة الأُورُوبِّيَّة. أبو القاسم سعد الله: تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ، دار البصائر للنشر والتوزيع- الجَزَائِر، 2007م، ج6، ص 233، محمد ولد عبد الحـــي: البحث في حقل التَّرْجَمَة بموريتانيا. حوليات كُلِّيَّة الآدَاب، العدد 6، بتاريخ 1999. ص158.

(1) Gauthier, Léon, La Question indigène en Algérie et les musulmans français du Nord de l'Afrique, analyse de deux livres récents, impr. de S. Léon, Alger, 1906, p.3.

(2) Ibid, p.3.

(3) Ibid, p.3.

الأقلّ في المراكز الحضرية "capitale"، هو تقريبًا حقيقة واقعة".

وينادي إِسْمَاعيل حَامِد بتفعيل دور النخبة المتفرنسة، ويمكن تصنيفه في فئة المنادين بالإِنْدِماج التدريجي والتعلّم والتقارب مع الفرنسيين، وكان متمكّنًا من اللُّغَة العَرَبِيَّة، وله ثقافته الواسعة في مجال الأدَب الْعَرَبِيِّ والحَضَارَة الإِسْلاميَّة.

وأصدر إِسْمَاعيل حَامِد كتاب (مسلمو شمال أفريقية)، دعا فيه إلى تخلّي الجَزَائِريين تدريجيًّا عن تَقَالِيدهم وأفكارهم القديمة كالتَّعصُّب الدِّيني، في نظره، وتطلّعهم إلى التعلّم وتقليد الفرنسيين، وابتعادهم عن الشَّرْق والحياة القديمة. لم يدرس إِسْمَاعيل حَامِد الأسباب، ولكنه وصف الواقع، ولم يدعُ إلى النَّهضة العَرَبِيَّة الإِسْلاميَّة بثورة عن الذات، والرجوع إلى الأصول والاستفادة من حَضَارة الغَرْب، وإنّما دعا إلى الانطلاق من الحاضر، أي ممّا وصل إليه التَّأثير الفَرَنْسِي المتزايد في المجتمع الجَزَائِري، مطبقًا للمخطّطات الفَرَنْسيَّة نفسها.

استُقبل كتاب إِسْمَاعيل حَامِد بآراءٍ مختلطةٍ من الفرنسيين، ولكن معظمها تحبِّذ استنتاجه، لاسيَّما من أولئك الذين يؤمنون بدور النخبة المستغربة في دمج الْمُجْتَمَع الأهلي في البوتقة الفَرَنْسيَّة.

فكرة إِسْمَاعيل حَامِد في الإِنْدِماج والاستعداد، جعلت جوتييه يعقد مقارنةً بين كتاب إِسْمَاعيل حَامِد وكتاب برونيل، في مستهلّ مقالته، أكّد ليون جوتييه على أن هدف برونيل الأساس هو تحطيم الأسطورة (de ruiner la légende)، التي يستغلّها محامي قتلة

Marguerite[1]، ويؤكد برونيل على أن الجَزَائِري غير قابل للاِنْدِماج، مستشهدًا بما حدث في قضية عين التركي[2] (مرغريت) عام 1901. فقد قال: إن الْمُسْلِمِين ثاروا عندئذٍ لانتزاع الأرض من المستوطنين الفرنسيين، وإنهم كانوا ضد الاستبداد الإداري، حسبما جاء في الدفاع في أثناء المحاكمة[3].

ويرى برونيل أن العوائق مع الشعب الجَزَائِري في الاِنْدِماج، كما قال، بسبب "التَّعصُّب الدِّيني (Le fanatisme religieux)[4]، وإيمانهم بالمهدي المنتظر، وإيمانهم الدِّيني الذي ينظِّم كل سلوكهم، فرديًّا ومدنيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، فإنهم يظّلون طوعًا على طريق الهاوية، غير قادرين على التعامل مع الشؤون العَامَّة، دورهم أن يعوقوا فقط تنمية الْبِلاد، وجعل سيطرتنا تواجه أكبر المخاطر"[5].

وقد دافع جوتييه عن رأي إِسْمَاعيل حَامِد، وشرح وجهة نظره بأن حَامِداً يرى أن الاِنْدِماج في المراكز الأُورُوبِّيَّة حقيقة واقعة[6]، وأنه (حَامِد) ينتمي إلى هذه المراكز.

---

(1) Ibid, p.4.

(2) "عين تركي" هي إحدى بلديات ولاية عين الدفلى الجَزَائِرية. تقع قرية عين التركي بالقرب من مدينة مليانة، على سفوح جبال زكار بين الأطلس البليدي شرقًا وجبال الظهرة غربًا. ظلّت هذه المنطقة طيلة القرن التاسع عشر، بؤرة توتّر بسبب مقاومة السكّان لأطماع المستعمرين الفرنسيين وسياسات الإدارة الاستعمارية تجاههم.

(3) Gauthier, Léon, La Question indigène, p.4.

(4) Ibid, p.4.

(5) Ibid, p.4.

(6) Ibid, p.5.

"والحقيقة أن الشعب الجَزَائِري، الذي احتلّته فَرَنْسَا، أصبح فرنسي اللُّغَة والحَضَارَة "Français de langue et de Civilisation"[1]. "وهذا ما يسمّيه حَامِد الإِنْدِماج "l'assimilation"، ولا يبدو أنه يشكّ للحظة في أن هذا المنظور من الإِنْدِماج مفيد إلى أقصى حدّ، ويقترح أن يعجِّل بتدابيرَ معينةٍ بتَحْقِيقه وتشجيعه" [2].

وفسَّر إِسْمَاعيل حَامِد أحداث عين التركي، أن بعضهم يطمح في الزَّعامَة الشَّخصيّة وآخرون غضبوا من الواقعة، وليس إلى التَّعصُّب الدِّيني والتَّزَمُّت، الذي يقول به أغلب الفرنسيين، ومنهم برونيل.

وذكر جوتييه أن: "إِسْمَاعيل قال إنه سوف يثبت لنا أن الإِنْدِماج في المدن متقدّم جدًّا ومتقدّم بما فيه الكفاية، حتى نتمكّن من إعطاء كل الْمُسْلِمِين في المدن الكبرى أولًا، ثم مسلمي المراكز الأخرى" [3].

وذكر جوتييه أن إِسْمَاعيل يرى أن "النخبة، وسكان المدن، هم الذين يجب أن يبدأ استيعابهم بطبيعة الحال". أمّا عن الموقف من البدو الرحَّل: فالأوّل (برونيل) يعلن أنهم غير قادرين على استيعابهم، والثاني (حَامِد) لا يجعل من الصعب الاتّفاق على أن استيعابهم أمر إشكالي، رغم صعوبته فهو ممكن.

وتناول جوتييه وجهة نظر حَامِد التي تتبنّى وتؤّيد الإِسْتِيطان الفَرَنْسِي في الجَزَائِر، وما يعود على الشعب الجَزَائِري بالفوائد

(1) Ibid, p.5.
(2) Ibid, p.5.
(3) Ibid, p.7.

التعليمية الجمَّة، وهو أمرٌ لا غنى للجَزَائِريين عنه"[1].

كما أورد جوتييه حجج إِسْمَاعيل حَامِد وبراهينه على الإِنْدِماج والاستعداد للذوبان، ألا وهو "الزواج المختلط" " Mariages mixtes"[2]، وقد تزوَّج هو نفسه من فَرَنْسيَّة، ومثله رجال آخرون، ومنهم رجال دين، من أمثال: شريف وزان وأحمد التجاني وأبو بكر (من أولاد سيدي الشيخ). وهذا في نظره ما يؤكّد وجود فئةٍ مستعدّةٍ لتقليد أُورُوبَّا، وهو يسمّيها الفئة (المتروبنة) [3].

وأكّد جوتييه على رأي إِسْمَاعيل حَامِد الذي ذكره في كتابه، على أنه: "لا يوجد في الواقع دينٌ أكثر تسامحًا من الإِسْلام، ولا شعب أكثر تسامحًا من الْمُسْلِمِين"[4]. وقال حَامِد إن الدِّين الإِسْلامي أكثر الْأَدْيَان تسامحًا، وإن الْمُسْلِمِين أكثر الشُّعُوب تسامحًا، وإن "الدِّين الإِسْلامي شرط ببراعة على الْمُسْلِمِين أن يكون لديهم القُدْرة على استيعاب الأجناس الأخرى" [5].

وفي ختام المناقشة، ترك جوتييه النهاية مفتوحةً لحلّ الإشكالية، وأنه "من الضروري الانتظار لبضعة أجيال لحلّ قضية الإِنْدِماج تلك، وننتظر ما سوف تسفر عنه الأيام، ولكن يظلّ في الوقت الحالي سرّ المستقبل "le secret de l'avenir " [6].

(1) Ibid, p.4.
(2) Ibid, p.5.
(3) Ibid, p.7.
(4) Ibid, p.7.
(5) Ibid, p.7.
(6) Ibid, p.8.

الفصل الثاني
مختاراتٌ من كتاباته الفِكْريَّة

إن الثَّقَافَة المَوْسُوعيَّة التي نالها ليون جوتييه وتَرْجَمَاته وتَحْقِيقاته وأعماله، أهَّلته لرصد ومناقشة وتفنيد الكثير من القضايا الفِكْريَّة والفَلْسَفِيَّة والتَّارِيخِيَّة والأدَبِيَّة والفنية التي تخصّ العَالَم الْعَرَبِيِّ والإِسْلامي، ومنها ما يبرز رؤيته وانطباعاته عن العَالَم الْعَرَبِيِّ والإِسْلامي، نختار منها ما يلي:

أولاً: انطباعاته عن الإسلام والمُسْلِمِين:

- انطباعاته عن بداية ظهور الرِسَالَة والرسول مُحَمَّد (ﷺ):

كانت حالة العَرَبْ قبل الإِسْلام مزيجًا من العداوة والبغضاء والتناحر، والحروب تندلع لأهون الأسباب[1]، وهو ما عُرف بـ "أيام العَرَبْ"[2]، وكانت تقوم على الشهوات والأهواء والمطامع،

(1) مثالٌ على ذلك حرب "البسوس" بين بكر وتغلب، وقد دامت أربعين سنة، وكان يُضرب بشؤمها المثل، وحرب "داحس والغبراء" الذي سمي على اسم حصانين، وهي كانت بين عبس وذبيان، بسبب التراهن على الخيل، واستمرّت أربعين سنة، حرب "الفجَّار" بين قريش وكنانة، بسبب أنه وقع في الأشهر الحرم.

(2) انظر، الميداني: مجمع الأمثال، الباب التاسع والعشرين، ج2، ص 260، ابن قتيبة: الْمَعَارِف ص 294 – 295، ابن الأثير ج1، ص 343 وما بعدها، ابن هشام:=

يحدوها حبُّ المغنم والسلب والنهب، ثم هي تقوم في حركتها على التخريب والتدمير ونقض العهود والمواثيق[1].

وكان التظالم فاشيًّا في الْمُجْتَمَع، تعبِّر عنه حكمة الشاعر "زهير ابن أبي سلمى"[2].

ومـن لـم يذد عن حوضه بسلاحه
يهدّم ومن لا يَظلم الناس يُظلم[3]

= السيرة، ج1، ص117–119، أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني: 20/ 132، القلقْشَندي، صُبح الأعشى، ج1، ص 390، جواد علي المفصل ج5، ص 333.

(1) الجندي، أنور: تَارِيخ الإسلام في مواجهة التحدّيات، مكتبة التُّرَاث الإسلامي، الْقَاهِرَة، 1989م، ص 100.

(2) هو زهير بن أبي سُلمى ربيعة بن رياح بن قرّة بن الحارث بن إلياس بن نصر بن نزار، المزني، من مضر. حكيم الشُّعَراء في الجاهلية، وفي أئمة الأَدَب من يفضله على شعراء العرب كافّة. كان له من الشعر ما لم يكن لغيره، ولد في بلاد مزينة بنواحي المدينة، وكان يقيم في الحاجر من ديار نجد، واستمرّ بنوه فيه بعد الإسلام. قيل كان ينظم القصيدة في شهر ويهذّبها في سنة، فكانت قصائده تسمى الحوليات. إنه، كما قال التبريزي، أحد الثلاثة المقدّمين على سائر الشُّعَراء، وإنّما اختُلف في تقديم أحد الثلاثة على صاحبيه، والآخران هما: امرؤ القيس، والنّابغة الذبياني. وقال الذين فضّلوا زهيرًا: زهير أشعر أهل الجاهلية، روى هذا الحديث عكرمة عن أبيه جرير. وإلى مثل هذا الرأي ذهب العبّاس بن الأحنف حين قال، وقد سئل عن أشعر الشُّعَراء. وقد علّل العبّاس ما عناه بقوله: ألقى زهير عن المادحين فضول الكلام، كمثل قوله: فما يَكُ من خيرٍ أتوه فإنّما- توارثه آباء آبائهم قبْل.

(3) معاذ السرطاوي ومروح الرفاعي: مختارات من الشعر العربي القديم، دار الفكر، ط1، ص 28.

واشتدت حاجة الإنْسَانِيَّة إلى وثبة الفجر يطوي ظلامها، وإلى يقظة ضمير يحفظ إنسانيتها، وإلى حقّ يصون كرامتها، فالأرض ما ضاقت بأهلها ولن تضيق، والسماء ما ضنّت برحمتها ولن تضنّ، وكان لا بدّ للعالم من نظامٍ جديدٍ ودينٍ جديدٍ يخرجه من الظلمات إلى النور، فكان الدِّين، وكان الرسول، وكانت الرِسَالَة، فكان الإِسْلام.

ومن انطباعات جوتييه عن الرسول مُحَمَّد، ﷺ، أنه: "ظهر وكوّن بشجاعة عجيبة خطّة ضخمة ترمي إلى جمع وجوه النشاط كافّة، وتوحيدها لغزو العَالَم وسيادته؛ هذا النشاط الذي كان مع قوتّه مفكَّكًا غير منظّم، إذ كان ينفد في النزاع والخصومات والحروب الداخلية التي لم يكن يسكن لها أوار"[1].

وكانت الرابطة الدِّينِيَّة هي الرابطة التي تستطيع جمع كلمة العَرَبْ، وجعل القَبَائِل المتعادية شعبًا أو أمّةً واحدة، وجعل رجال الحرب الشجعان الذين يقاتل بعضهم بعضًا بلا غرض ولا لواء ينضمّون تحته جيشًا منظَّمًا تحت إمرة زعيم واحد يوجهه وجهة واحدة[2].

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ترجمه وعلّق عليه: محمد يُوسُف مُوْسَى، مرّة نشرته دار الْكُتُب الأهلية. الْقَاهِرَة، 1945م، ومرّة أخرى نشرته دار الوراق، بيروت، 2017م، ص 147.

(2) المرجع نفسه ، ص 148.

أمّا الشِرك الوثني بأصنامه التي كانت موزعة بين القَبَائِل، والتي كان بعضها لبعض عدوًا، فكان من عوامل التفرقة بين القَبَائِل، لا من عوامل جمع كلمتها[1].

إذًا، لم يكن بدٌّ من دينٍ جديدٍ يتفّق والروح العَرَبِيَّة، كما يجب أن يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتَقَالِيد الْيَهُودية الْمَسِيحيّة الكبرى، ليجمع تحت لوائه العَرَبْ جميعًا، بما فيهم من المسيحيين واليهود[2].

- **انطباعاته عن الإِسْلام والله -عزّ وجلّ- عند الْمُسْلِمِين:**

يقول جوتييه[3]: "إله الإِسْلام، أو الإله كما جاء في الإِسْلام، هو الإله الساميّ، بمعنى الكلمة، الإله الذي توحي فكرتهُ النظر إلى الصحراء التي لا تُدرك نهايتها، والتي ينالها تغيّرات مخفيّة غير قابلة للتفسير. وصفاته الجوهرية المميّزة هي الوَحْدانِيَّة والقُدْرة ، وأنه لا يُدرك، فوحدانية الله هي لأوّل نظرة العقيدة الأساسية للإِسْلام: لا إله إلا الله، وهذا الإله واحد لا شريك له، فالله هو، أكثر من "يهوه" الذي نعرفه في التوراة، إله قادر جبّار، يدمّر غضبه في طرفة عين الأقوام والأُمَم العاصية[4]، وغاياته من أفعاله لا يمكن إدراكها. لهذا

(1) المرجع نفسه، ص 148.

(2) المرجع نفسه، ص 148.

(3) المرجع نفسه، ص 160 وما يليها.

(4) كما كان من أقوام عاد، وثمود، ولوط، ومدين، وفرعون، ونوح، وأصحاب الرّس، وأصحاب القرية، وهي أنطاكية. جوتييه، ليون: المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 161 هامش رقم 1.

ليس للإنسان أن يحاول كشف أسرار عنايته الإلَهيّة الخفيّة، وإلّا كان ملحدًا[1].

لكن هذه الصفات الثلاث، إذا تعّمق البَاحِث في تحليلها، تنتهي إلى صفة واحدة، وهي القُدْرة[2]، فالوَحْدانِيَّة أولًا، أو وحدة الله، هي في القرآن نتيجة حَتْميَّة للقدرة الإلَهيّة[3] إنه لو كان آلهة متعدّدون

(1) جاء في القرآن ﴿قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا ۞... فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾ (الكهف: 64- 81) قصّة سيدنا مُوْسَى وصاحبه الخضر، الذي عرفنا أن هذا اسمه من المفسّرين، فبالرغم ممّا أخذ مُوْسَى به نفسه من أنه لن يسأل صاحبه عن شيء يفعله حتى يحدث له منه ذكرًا، نراه لم يستطع إخفاء عجبه ثلاث مرّات مما رآه منه، ولم يستطع له تفسيرًا. وأخيرًا، لام الخضر مُوْسَى (عليه السلام) ونبّأه بما لم يستطع عنه صبرًا، ومن ذلك تعليل أعمال الله. على أن الخضر كان يستطيع الاستغناء عن التعلّل بما تعلّل به: فالقدرة الإلهية المطلقة –كما سنرى– ليست في حاجة لتبرير ما يصدر عنها تبريرًا يدركه العقل ويطمئن إليه!

انظر عن الخضر "ديتيرصي– Dieterici" في بحث: النزاع بين الحيوان والإنسان «der streit zwischen, Their und Mensch» ص 281؛ و"كارادي فو" في كتابه: "**الإسلام** – Le Mahométisme" ص 88 و89، وغير ذلك من المراجع المختلفة. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 161 هامش رقم 2

(2) وقد أشير، أكثر من مرة، إلى الأهميّة الخاّصة التي جعلها القرآن لقدرة الله المطلقة. راجع مثلًا: "باوتس" في كتابه السابق "تعليم محمد عن الوحي" ص 137 إذ يقول: لماذا يلحّ القرآن، من بين صفات الله، على جلالته وقدرته؟ ثم أشار إلى مواضع ذلك من القرآن، وراجع أيضًا الشهرستاني طبعة كبورتن، ج1 ص 72. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 162 هامش رقم 1.

(3) راجع "لابي" **الحَضَارات التونسية،** ص 193. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 162 هامش رقم 2.

لحدَّ كلّ منهم من قدرة الآخرين، ولتعارضوا، ولعلا بعضهم على بعض، ولعطّل بعضهم بعضًا[1]. فإذا كان لا يمكن إلا التسليم بوجود إلهٍ واحد، فالسبب في ذلك أنه لا يمكن تصوّر الله إلا قادرًا[2]، أما وحدانيّته بمعناها الحقيقي، فترجع إلى توحيده في نظر مُحَمَّد والْمُسْلِمِين الذين لم يروا في التثليث إلّا عقيدة أساسها القول بثلاثة آلهة.

ومن الطبيعي أن عقيدة كون الله لا يُدرَك، ترجع إلى القُدْرة الإلَهِيّة التي لا حدود لها، والتي لا تستطيع عقولنا الضيقة المحدودة، أن تدرك كنهها. ولكن، ألا يجب أن نرقى إلى ما هو أعلى؟ فالقُدْرة الإلَهِيّة التي لا يعجزها شيء، لا تظهر لنا إلا كصفة سلبية أو نسبيّة؛ ذلك بأنه بالنظر إلى خلقه لا يلقي عمله موانع أو

(1) القرآن سورة الأنبياء، آية 22 ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وراجع أيضًا سورة المؤمنون، آية 91 ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾، وسورة الإسراء، آية 42 ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 162 هامش 3.

(2) ووجهة النظر هذه فيها دلالة على ضدّ ما ذهب إليه "رينان" من الرأي الذي نقدناه في الصفحات السابقة، فالتوحيد ليس في الجنس السامي تعبيرًا عن "عاطفة مقصورة على الوحدة"، هذه العاطفة التي هي في الحقيقة تكون المميّز العامّ للجنس. إن الوحدة أو الوحدانية الإلهية لا تمثّل، في التفكير السامي الإلهي، تصورًا أول، بل إنها ترجع إلى القدرة الإلهية التي هي التعبير المباشر الحقّ عن العقلية المفرقة: الله كل شيء، والمخلوقات لا شيء. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 162 هامش 4.

حدودًا، لكن الله نفسه، ما هو في ذاته وعمله، ماذا هو في حقيقة الأمر؟ والإجابة عن هذا وذاك واضحةٌ جليّة، الله في ذاته إرادة، وعمله إرادة قادرة تمام القُدْرة، إرادة مطلقة[1].

- **رأيه في الأَشَاعِرة:**

تحدث جوتييه عن فرقة الأشاعرة فيقول: "وقد أعلنت أيضًا هذه العقيدة الفرقة الحرفية أو السنية الحقيقية -أعني فرقة الأَشَاعِرة- هذه الفرقة التي أسّسها أبو الْحَسَن الأَشْعَرِي، وقد كان أّول أمره جنديًا من جنود المعتزلة، ثم صار من أهل السنّة، بل إمامهم، وهو الذي عمل على التَّوْفِيق بين السلف المتشدّدين في التمسّك بالنُّصوص، وبين الأحرار في التفكير الذين كان منهم أوّل حياته العِلْمِيَّة، وذلك بأن سجَّل عقيدة القضاء والقدر بين العقائد الأساسية التي رضيها وجعلها له معتقدًا ومذهبًا[2]، ومنذ هذا الوقت أخذ بكار رجالات هذا الْمَذْهَب في احتذائه والائتمام به[3].

ويذهب الأَشَاعِرة إلى أن الله يخلق في كلّ لحظة جميع الأشياء بلا استثناء، الجواهر والأجسام والأعراض وأفعال الإرادة الإنْسَانِيَّة،

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 163.
(2) انظر مهرن في كتابه: عرض للإصلاح الإسلامي، ص 118- 119، 120- 121 من النص العربي.
(3) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 167.

والنتائج التي تُنسب لهذه الأفعال[1]. فمثلاً، حينما يكتب الإنْسَان، يخلق الله على التوالي أربعة أعراض ليس بينها من رابطة سببية: إرادة تحريك القلم، فتحريك القلم، فحركة اليد، فحركة القلم أخيرًا[2]. وكلّ ذلك قد قدَّره الله أزليًا، وهو ثابت في اللوح المحفوظ في قضاء الله وقدره الذي لا يتغيّر[3]. وإذًا، فليس في الكون كله إلا فاعل حقيقي واحد، إلا على فاعلية واحدة، وهي إرادة الله التي قدرت أزلياً كل شيء بملء الاختيار[4] [5].

(1) راجع فيما يختصّ بمذهب الأَشَاعِرة الذين كانوا، قبل "ديكارت" بزمن طويل، أنصارًا لاستقلال آنات الزمان وللخلق المستمر إلخ، الشهرستاني، طبعة كيورين ج1 ص 65- 75؛ و"مونك" في كتابه: "أمشاج من الفَلْسَفَة الْيَهُودية والعَرَبِيَّة"، ص 321- 326.

(2) مونك، المرجع نفسه، ص 326.

(3) الشهرستاني، الطبعة ذاتها، ج1 ص 68. واللوح المحفوظ هو كذلك أم الكتاب، أي الثبت الذي لا يعتريه تغير لكل ما يجب أن يكون حتى أصغر التفاصيل.

(4) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 167- 168.

(5) والأشاعرة يلحّون بقوة على الطابع الاختياري التامّ لهذه الإرادة المطلقة، ولا يرون ظلمًا إدخال المحسن النار أو المسيء الجنة كما جاء في الحديث: إذ إن الظلم هو التصّرف في غير الملك، أو وضع الأمر حيث لا يجب أن يوضع، لكن الله هو السيد المطلق، وإنه لهذا لا يمكن تصوّر أيّ ظلم من جانبه... فهو يفعل ما يشاء ويقرر ما يشاء.. إذ هو الموجب، فلا يجب عليه شيء؛ الشهرستاني طبعة كيورتن ج1 ص 73؛ مُوْسَى بن ميمون "دلالة الحائرين – Le Guide des égarés، طبع مترجمًا للفرنسية بمعرفة "مونك"، باريس عام 1856- 1866م ج 3 ص 125؛ وراجع أيضًا هذا المرجع نفسه ص 120، 121 وكذلك الأستاذ "لابي" المؤلف السابق له ص 193- 194.

وبالإجمال، فإنه- فيما عدا قدريّة المعتزلة[1]، التي اختفت كفرقةٍ من زمن بعيد[2]، والتي ترجع في آرائها الحرة المتسامحة إلى تأثيرات أجنبية- لم تعترف أيّة فرقة أو مَدْرَسَة إسلامية أخرى للإنسان بسلطان حقّ على أعماله. فإذا استطعنا التدليل على أن الاعتقاد بحريّة الإرادة، يسود تمامًا في القرآن، وأن أوّل مساعد على انتشار البدعة القدرية ليس إلا القرآن نفسه، لما رأينا في هذه العقيدة إلا عنصرًا عارضيًا طُفَيْليًّا أجنبي الأصل، وهذا الأصل مسيحي على الراجح من الآراء[3].

ثانيًا: انطباعاته عن الفُنُون والحَضَارَة الإِسْلاميَّة:

اهتّم جوتييه بالحَضَارَة الإِسْلاميَّة بصفةٍ عامة، وبالفَنّ الإسلامي على وجه الخصوص، ومن أهم آرائه التي تتعلّق بالفَنّ الإِسْلامي،

---

(1) المعتزلة، تسمى غالبًا بالقدريّة، لأنها كانت امتدادًا وتكميلًا للقدريّة الحقيقية التي ظهرت قبلهم (انظر "دي ساسي" في كتابه: عرض لدين الدروز " Exposé de la religion des Druzes»، باريس عام 1838، ج1 ص 10 من المقدمة يسّمون "قدرية" أنصار حرية الاختيار، لأنهم يعترفون للإنسان بالقدرة أي بالقدر على أعماله.

(2) "شتاينير" في مؤلفه السابق ص 89.

(3) هذا الْمَذْهَب في الإسلام يبدو من أصل مسيحي (كموسان دي برسيفال في كتابه: بحث في تَارِيخ الإسلام، ج2 ص398)، وراجع أيضًا الأستاذ "دوجا G Dugat" في كتابه: " تَارِيخ الفَلاسِفَة والمتكلِّمين [من عام 623- 1258م] باريس عام 1878 ص43"، ويجوز أن يكون من أصل فارسي (راجع "دي ساسي" المرجع السابق نفسه ص 10؛ "دوجا" نفسه ص43).

قوله: "عرف الإِسْلام كيف يفرض على جميع رجال الفن- برغم اختلاف أجناسهم- قالبًا واحدًا ومثلًا أعلى مشتركًا، لا يمكن إلّا أن يكون مثلًا إسلاميًّا"[1]. ونسوق فيما يلي آراءه حول الفَنّ الإِسْلامي، والهَنْدَسَة المِعماريّة الإِسْلاميَّة، والزَّخارِف العَرَبِيَّة، والْمُوسِيقَى العَرَبِيَّة، الشِّعر الْعَرَبِيِّ، كما كان له رأي حول الطهي والطعام الْعَرَبِيِّ والملابس العَرَبِيَّة:

- **الفَنّ الإِسْلامي:**

أدلى جوتييه برأيه أيضًا عن الفَنّ الإِسْلامي، وكان له من العاشقين، وقد قرأ واطلع على العديد من الْكُتُب في هذا المجال من ذلك "مختصر في الفَنّ الإِسْلامي- "Mannuel d'art musnlaman"[2] للعلامة هنري سالادان[3].

يقول عن الفَنّ الإِسْلامي: "الفَنّ الإِسْلامي والعِمَارَة الإِسْلاميَّة فنّ رائع لا شك فيه. وبرغم شيء من الاِخْتِلافات في التفاصيل، فإن من السهل تحقّق ذلك في جميع الْبِلاد بميزاته وخصائصه العامّة (مثل عقد نصف دائري، أو على شكل نعل الفرس، الزَّخارِف العَرَبِيَّة (الأرابيسك، والرسوم المتشابكة.. إلخ)، ذلك لأن الإِسْلام عرف كيف يفرض على جميع رجال الفن، برغم اختلاف أجناسهم، قالبًا

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 85، 86.
(2) نشر في باريس عام 1907م. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 86.
(3) (Henri Saladin) (1851-1923م).

واحدًا ومثلًا أعلى مشتركًا، لا يمكن إلا أن يكون مثلًا إسلاميًّا"[1].

وهذا التركيب نجده في أسس جميع الفُنُون العَرَبِيَّة، وتلك حقيقة أدركها جَمْهَرة الذين كتبوا عن الفَنّ الْعَرَبِيِّ، فالأستاذ "لابي" مثلاً، عرف كيف يهتدي إلى صيغ هي في الغالب من الحالات قريبة جدًا من الحقيقة، حتى لتكاد تمسّها مسًّا، والصيغة الوحيدة التي نراها جديرة بشير من التصحيح، هي تلك الصيغة العَامَّة التي لخّص فيها نتائج ملحوظاته القيّمة التي شرحها في وضوح.

- **الهَنْدَسَة المِعماريّة الإسْلاميَّة:**

وتناول أيضاً الحديث عن الهَنْدَسَة المِعماريّة وكيف كان المِعماريون العَرَب يرسمون مقدَّمًا خطّتهم طبقًا لقواعد ذوقية مختلفة عن قواعد الغَرْب، وأن ذوقهم في الفَنّ يميل إلى وضع الصور الهندسية المتباينة بعضها فوق بعض، أو قرنها بعضها إلى بعض[2].

- **الزَّخارِف العَرَبِيَّة:**

يتحدّث عن الزَّخارِف العَرَبِيَّة فيقول: "ليس فنّ الزَّخارِف العَرَبِيَّة هو الأثير المفضَّل عند العرب في العِمَارَة وفي البَلاغَةِ فحسب، كما قال "رينان"، بل إنه في كل الفُنُون نجد "طرز النقش

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 85، 86.

(2) المرجع نفسه، ص 89.

الْعَرَبِيِّ هو المفضّل لديهم". وهذا الطُّرُز أو النَّقْش ليس في الحقيقة إلّا تَكرارًا غير محدّد لزَخارِف وزينات يوضع بعضها بجانب بعض، وهذه الزَّخارِف نفسها تكون بوضع تركيب هندسي وتكراره عددًا خاصًا من المرآت[1].

بجانب ذلك، فقد اطَّلع على العديد من الأَعْمَال في ذلك المجال، منها: كِتاب "جابييه- Gayet" في: "الفَنّ العَرَبِيّ L' Art arabe"، المطبـوع فـي بـاريس عام 1893م، وكتاب جولز برجوا "Jules Bourgouin" "الفُنُون العَرَبِيَّة – les Arts arabe"[2].

- الْمُوسِيقَى العَرَبِيَّة:

إن الفِكْرة الموسيقية عند العرب- شأنها شأن الفِكْرة المنطقية- خاضعةٌ لقواعد وأصول واحدة متماثلة تمامًا: فالجمل الموسيقية مقرونة بعضها ببعض، بدلاً من أن تكون متلاحقة في وحدة للرؤية من بُعدٍ متدرّجة، أمّا فكرة الانسجام والتناسب الموسيقي، فقد ظلَّت دائمًا غريبةً عن العرب، برغم وجود أمثلة أو مُثل لدى الشُّعُوب الآرية التي أخضعوها بالسيف، إذ كانوا ينفرون منها دائمًا، إن الآلات والأصوات لا تغنَّى مساوقة إلا مقرونتين، أو على الأكثر تكون إحداهما في طبقة أعلى، ولا تصطحب أصوات

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 85.

(2) المطبـوع في باريس عام 1983م. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 85.

الرجال والنساء أبدًا: ففي العزف الواحد نرى فرقة للمغنيّن، وأخرى للمغنيات، متباعدتين، وتضربان متناوبتين ألحانًا مختلفة تفصلها استراحات، فلا عناية بالتأليف بين الآلات والأصوات، بأن يربط الطرف الثقيل بالطرف الحادّ بنغمات متوسّطة بينهما[1].

كان المؤلفون الموسيقيون يجدون تشجيعًا عظيمًا بفضل ما كان يمنحهم الخلفاء والأمراء من مكافآت وجوائز لها خطرها، وهؤلاء كانوا من محبّي الشِّعر والْمُوسِيقَى والمشغوفين بهما والمشجّعين عليهما، ولذلك كانوا كثيرًا ما يجزلون العطاء لمؤلّف اللحن الذي كان يجمع، في رأيهم، خصائص الكمال الفنّي الْمُوسِيقيّ. ونحن نعلم، من التَّارِيخِ وقصصه، ما كان يبذله رجال الغناء العرب في العصور الزاهرة من جهد لصقل وتجويد ما يضعون من الألحان مّرةً بعد أخرى[2].

إذًا، فإن المغنّين العرب لم يكونوا ليغنّوا ألحانهم دون تلحين دقيق سابق على الأداء، وكلّ ما في الأمر، أن طريقة تلحينهم وقواعدهم، كانت تختلف عن طريقتنا، وما نجري عليه من قواعد وأصول[3].

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 90.
(2) المرجع نفسه، ص 91.
(3) المرجع نفسه، ص 90.

- **الشِّعر الْعَرَبِيِّ:**

وتحدَّث كذلك عن الشِّعر الْعَرَبِيِّ، ومما قاله فيه: "وفي الشِّعر الْعَرَبِيِّ نجد مكانًا لملحوظات مشابهة لما تقدم في نواحي العبقرية أو الروح الْعَرَبِيَّة الأخرى، إذ إنه يقوم على الطباق والمبالغة.

إن القصيدة، التي تعدّ نموذج الشِّعر الْعَرَبِيِّ القديم، خالية تمامًا من الوحدة، وتشير في غير نظام، بأنها تتكوّن من الإطالات أو التوسّعات المقرون بعضها ببعض في غير رابطة منطقية. ولكن حذار أن نستنتج من هذا أن الشاعر الْعَرَبِيِّ يرتجل ارتجالاً حرًّا ويسير على غير هدى، من غير أن يفكّر في البيت الذي يلي ما سبق نظمه، ودون خطة سابقة! بل على النقيض من ذلك، نعلم أن نسق هذه التوسعات غير المتّسقة وتخطيطها قد وضعته التَقَالِيد لغير تبدّل"[1].

- **الطهي والطعام الْعَرَبِيِّ وثقافته:**

يُمثل الطعام في أيّ مكان على وجه الأرض، جزءًا من ثقافة وهوية البَشَر الذين يعيشون في هذا المكان، فالطعام هو هويّة حقيقية تمكّننا من تمييز الناس ومعرفة خصوصيتهم، وجغرافية أرضهم، وتَارِيخ الثَّقَافَة المتوارثة عليها، ويتجلَّى فيه اختلاف الثقافات، وتعمل فيه كلّ الحواسّ، ومع تحضّر الشُعُوب، لم يعد "الطبخ" مجرّد نشاط يومي ضروري من أجل العَيْش، بل صار، أيضًا،

(1) المرجع نفسه، ص 91.

محرِّضًا على الجمال وفي الْكِتَابة الإبْدَاعيَّة، استُخدم فعل الطهي بكلّ معانيه، ليثري الْكِتَابة ويمدّها بروحٍ مختلفة، روحٍ نابعةٍ من رونق الألوان وسحر الملمس وبهجة الروائح.

لقد أصبحت البَحُوث التَّارِيخِية والأنثروبولوجية تولي اليوم عنايةً خاصةً بتَارِيخ التغذية وتقنيات المائدة وعَادَات الأكل، فهي أدوات ووسائل لإبراز الأنساق الثَّقَافِيَّة والْمَادِّيَّة المجهولة في حياة المجموعات البَشَريَّة، وهي طريق للمزيد من توضيح خبايا الحياة اليومية المعاشة .

عالج جوتييه تلك المسألة بحرفية وجمال المأكل، فيقول[1]: "في الطهي الْعَرَبِيِّ، فالأساس أو القاعدة العَامَّة إدماج العناصر المختلفة اختلافًا شديدًا، بل والمتناقصة تناقضًا شديدًا، مثل الفلفل واللبن، والفلفل والفاكهة الحلوة الطعم، والفلفل والعسل، وقد لا يجتمع النقيضان في لونٍ واحد، ولكنّهما قد يتتاليان بلا فاصلٍ بينهما، فيُقدَّم مثلًا لون كثير الفلفل والتوابل الأخرى، ثم يتلوه لونٌ من الحلوى الشديدة الحلاوة، حتى لتثقل على النفس –مع لذّة طعمها– بعد إصابة القليل منها، وهذا– على الأقلّ– لمن لم يتعوّدها من الأوروبيين. وبالإجمال، فإن نظام المائدة من شأنه أن يثير دهشتنا وعجبنا لمخالفته عاداتنا، بل وجميع آرائنا: فهو يبدأ بالقوّة، وينتهي بصنف يسمونه الكسكسي أو الطعام. بينما النظام في الموائد الأُورُوبِّيَّة يسير على أساس

(1) المرجع نفسه، ص 73.

من التدّرج يتّفق وألوان الطعام، فهو نتيجة اختيار منطقي معقول، لكن من الحقّ أن نقرّر أن النظام الذي أشرنا إليه عند العرب، يخضع لما تقتضيه أحوالهم وضرورات حياتهم ومعيشتهم.

و"كثيرًا ما بّولغ في بساطة الطهي الْعَرَبِيِّ، ومع هذا، فما ينبغي أن نبحث في هذه البساطة عن مميّز العبقرية العَرَبِيَّة أو العبقرية السَّاميَّة، وسنجد في هذا المظهر ذاته البرهان الأَوَّل على ما أقول، ولست أريد هنا أن أتحدّث عن الطهي الممتاز، الذي دخلت فيه عناصر عالمية، الخاصّ بأهل المدن الأغنياء، ولا عن طهي العرب القارّين، بل أقصد بالحديث الأعراب سكّان الصحراوات والأدغال، أي الرحّل وشبه الرحّل، والورثة الطبيعيين للتَقَالِيد العَرَبِيَّة الخالصة وللطرق "Recettes" الأصلية الخَاصَّة بالطهي أو غيره، ولكن من البديهي أن تعرف الطهي الْعَرَبِيِّ، وخصائص لا يكون على أتمّه عند الطبقات الفقيرة، بل من الواجب أن نذهب إلى مضارب الزعماء، لنعرف في جلاء ودّقة الطهي الْعَرَبِيِّ الحقيقي[1].

ويقدَّم للقارئ باهتمام بالغ بيان ألوان الطعام[2] في عامّة الموائد عادةً، حسب ترتيبها: عدّة أقداح من القهوة، ثم عدّة طواجن متتالية، مثل اللحم المطهو بقمر الدِّين، واللحم المطهو بالكمّثرى أو البطاطا الحلوة أو العسل، وجميعها كثيرة التوابل، ثم الرقاق

(1) المرجع نفسه، ص 71، 72.

(2) المرجع نفسه، ص 75.

بالزبدة والعسل، ثم الشواء، وهو الخروف كاملًا أو نصفه، وأخيرًا يجيء دور الطعام أو الكسكسي. ونلاحظ بعد ذلك كلّه أن شرب الماء لا يكون إلاّ بعد الانتهاء من الطعام، وهو أمرٌ عجيبٌ في هذا الجو ومع هذه الأصناف، وإذًا يظلّ الأكل والشرب هكذا مفصّلين[1]!.

ويقدِّم أيضًا خصائص الطهي الْعَرَبِيِّ[2]: "الميل نحو الأطراف، ووضع النقيضين جنبًا إلى جنب، إما بتواليهما تواليًا مفاجئًا، أو بخلطهما، من غير أن تفصل بينهما ألوان أخرى تعدّ متوسّطات[3].

وهذه الخصائص التي فرضتها على العرب منذ القدم حياتُهم غير القارّة، ما لبثت أن أصبحت أمرًا طبيعيًّا في رأيهم، إذ إن حياة الصحراء، بما فرضته من عَادَات في ناحية الطهي، قد كان من نتائجها العَامَّة أن صاروا يميلون إلى هذه الخاصّيات نفسها في شعورهم وفي نزعات عقليتهم[4].

---

(1) ألا ينبغي أن نرى في هذا المميّز إشارة إلى نزعة تميل إلى الفصل بين النقيضين أقوى من ميلها إلى الخلط بينهما دون وسيط. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 75، هامش رقم 1.

(2) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 75.

(3) ويمكننا أن نضيف إلى الخصائص: وضع المتشابهات (الطواجن) وتكرارها جنبًا إلى جنب. بينما الأوروبيون لا يمكن أن يفكّروا في تقديم سلسلة من الألوان المتماثلة تقريبًا في مأدبة واحدة، الواحد عقب الآخر. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 75، هامش رقم 2.

(4) وهكذا، أصبحت العَادَات الضرورية بمضيّ الزمن ذوقًا طبيعيًا وميلًا غريزيًّا، وفقدان الترتيب والتدرّج، الذي يسود في تقدّم الطعام، قد تحوّل إلى مميّز من مميزات الجنس، حتى إن العرب الذين صاروا قارّين في المدن وعلى صلة=

- **الملابس العَرَبِيَّة:**

تحدَّث جوتييه أيضًا عن الملبس عند العرب[1]، فقال إن: "الملبس عند العرب كالطهي، إذا كان هو الملابس البسيطة والباهتة في ألوانها، وذلك بأن العرب القحّ، أي العرب من الرّحّل، فقراء في أغلب الأحوال. نعم، إن الزعماء أنفسهم يرتدون غالبًا ثيابًا باهتة الألوان ولا زركشة فيها، ولكنهم في حالات خاصة نراهم يؤثرون الملابس الزاهية، ليظهروا فيها بمظهر الأناقة، وربما كان من الطبقات الأخرى من يحاولون في حدود طاقتهم، الاقتداء بهم وتقليدهم في أذواقهم، وفيما يفضّلون ويؤثرون، والفرق ظاهر بلا ريب عند العرب أكثر منا، معشر الأوروبيين، فيما يرجع إلى ملابس الأعياد وملابس الأيام الأخرى.

"وفي الأعياد نراهم يميلون ميلًا شديدًا إلى الألوان الزاهية، وكثيرًا ما ينجحون في تنسيقها تنسيقًا يتفق إلى حدّ كبير مع الذوق[2]: على أن من العبث أن نبحث حتى بين أجمل أزياء الأعياد عند النساء

= بالأوروبيين لم يفكروا في تغيير هذه العَادَات، بل هذه النزعة يبالغ فيها بعض سكان المدن من العرب. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 76، هامش رقم 1 .

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 76 .

(2) فهو يمزجون مثلًا الأحمر بالأخضر، راجع (لابي) المدنيات التونسية، ص 258، إذ يقول: "اللباس الوطني في تُونِسْ هو الجلباب الأحمر والأخضر". جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 76، هامش رقم 2 .

وغير النساء، عن تلك الألوان الخفيفة الجميلة المتدرّجة التي هي من خصائص ذوق المرأة الأُورُوبِّيَّة السليم، وخاصّةً ذوق المرأة الباريسية[1]. ولنضف إلى ذلك أن العرب لا يؤثرون من العطور إلّا الأنواع الزكية الساطعة الريح، كالمسك والبخور والزباد والياسمين.

أما الثياب العَرَبِيَّة نفسها، فإنها لا تتميَّز عن الثياب الْإِغْرِيقِيَّة القديمة أو الأُورُوبِّيَّة الحديثة في بساطة قطعها أو حياكتها، ولا أريد أن أطيل في التحدّث عن التوشية بالمخرّم، والتوشية الذهبية التي تزيّن بها بعض الثياب في إسراف، وسأكتفي في الاستدلال على ذلك بطيّات البرنس والثنايا العديدة للسراويل التي يأتزر بها الرجال والنساء على السواء، وذلك إلى الطريقة الفنيّة في لفّ العمامة المصنوعة من خيوط وبر الإبل. وفي اختلاف الملابس العَرَبِيَّة عن الأُورُوبِّيَّة، نجد الأمر يرجع إلى انعدام الأشكال المتوسّطة، وفقد التدرج في الألوان، ومقابلة الألوان الزاهية والمتناقضة بعضها من بعض.

(1) ولا نستطيع أن نوافق إلا جزئيًّا على رأي الأستاذ "لابي" وحكمه. إنه بعد أن قال: "إن اليهود يمزجون بلا ترتيب ألوان ملابسهم، التي هي صداري برتقالية فاقعة تحت البرنس الأزرق"، عاد فقال: "إن تتناقش كل التناقض مع ألوان الملابس الإسلاميَّة المتناسقة تناسقًا سليمًا" **(المدنيات التونسية ص20)**. إنه مما لا ريب فيه أن ألوان الملابس العَرَبِيَّة لا تكوّن مجموعات صاخبة، وقد بيّنا السبب في هذا، ولكنها أيضًا لا تكون مجموعة متناسقة تناسقًا دقيقًا: إنها فحسب متقابلات تقابلًا محكمًا دقيقًا. جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 77، هامش رقم 1.

ودبلوم اللُّغَة العَرَبِيَّة الذي حصل عليه في عام 1898م، وضعه بلا شك على الطريق الصحيح في مجال التَحْقِيق، وأكسبه مهارات التَحْقِيق العِلْمِي السليم، فمن شروط المحقق إتقان اللُّغَة العَرَبِيَّة نحوًا ولغَة، وأن يكون عارفًا بأنواع الخطوط العَرَبِيَّة، ومتمكّنًا من قراءتها، إضافَة إلى الثَّقَافَة العَامَّة التي تساعده في إعطاء فهم أوسع للنصّ، والتعليق بشكل أرحب، وقد ظهر ذلك في تعليقاته على نصّ حَيّ بن يَقْظَانْ وفَصْل المَقَال لابن رُشد.

ونجده في مقدمات تَحْقِيقاته يناقش أمورًا في اللُّغَة العَرَبِيَّة دقيقة وكذلك نطق وكتابة الأسماء العَرَبِيَّة بطريقة صحيحة[1]. وكذلك في أعماله وأبحاثه[2].

ثالثًا: قضايا فكرية ناقشها عن العالم الإسلامي:

- مسألة التَّوْفِيق بين الدِّين والفَلْسَفَة:

"la question des rapports entre la religion et la philosophie"[3].

شغلت محاولات التَّوْفِيق بين الدِّين والفَلْسَفَة، مساحات واسعة وصورًا شتَّى في الفِكْر الإسْلامي، وتصدَّى لتلك المسألة العديدُ من الفَلاسِفَة والمُفكِّرين الْمُسْلِمِين من أمثال الكِنْدِيّ وابن رُشْد وابن مسرّة القرطبي.. إلخ.

(1) Léon Gauthier, Hayy Ben Yaqdhân, p. 1.

(2) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 78 وما يليها..

(3) Léon Gauthier, Hayy Ben Yaqdhân, p. 135.

وقد ناقش جوتييه تلك المسألة باستفاضة، وأفرد لها عام 1909م رسالته للدكتوراه عن ابن رُشْد[1] ودراسته وترجمته لـ" فَصْل المَقَال فيما بين الْحِكْمَة والشَّرِيعَة من الاتِّصَال"[2] وناقشها كذلك عند دراسته عن ابن طُفَيْل وكتابه حَيّ بن يَقْظَانْ، وناقش تلك المسألة أيضًا في كتابه المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة.

ذكر في كتابه المدخل، أن فكرة التَّوْفِيق بين الفَلْسَفَة والدِّين تبدو كالفِكْرة الغالبة والأصالة الرئيسة لهذه الفَلْسَفَة الْيُونَانِيَّة والإِسْلاميَّة [3].

وأكّد على أن جميع مُؤرِّخي الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة، قد أخطؤوا من نواحٍ مختلفة، في الكشف عن الروح الحقيقية لهذه الفَلْسَفَة التي تكون نظريتها الأساسية (أي التَّوْفِيق بين الدِّين والفَلْسَفَة) في رأينا بكل دقة، أصالتها الرئيسة.

---

(1) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رُشْد، من أكبر فلاسفة الإسلام، الشهير بالشارح (أي: شارح أرسطو) وبالحفيد، ولد في قرطبة عام (520هـ/ 1126م) من أُسرة لها منذ زمن طويل المركز العالي المرموق في العِلْم والقضاء، فجدُّه — ويُعرف مثله بابن رُشْد — كان قاضيَ القُضاة في الأندلس كلها، وأمير الصَّلاة بالمسجد الجامع بقرطبة، ولم يصلْ بالصدفة لهذا المركز الخطير، فقد كان — كما يقول ابن بشكوال — فقيهًا عالمًا حافظًا للفقه، مُقدَّمًا فيه على جميع أهل عصره، وكان الناس يلجؤون إليه ويعوِّلون في مَهماتهم عليه، إذ كان مع رياسته في العِلْم من أشهر أصحاب النفوذ والجاه في عهد المرابطين.

(2) Léon Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie , Paris, 1909 .

(3) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 175.

وقد كان لليون جوتييه، فضل توضيح موقف ابن رُشْد الحقيقي من الدِّين، والكشف عن الأغلاط التي ارتكبت في حقِّ هذا الفَيلَسُوف، نتيجة الأَفْكَار المسبقة.

وقام جوتييه بتحليلٍ دقيقٍ لعناصر المشكلة التي اعترضت الفَلاسِفَة الإِسْلاميين، وحدد الظروف والعوامل التي كانت محيطة بالحلول التي اقترحها من سبقه في هذه الدراسة. ومن هذا التحليل، الذي تناوله بالدراسة في كتابه (المدخل)، واستنتج بوضوح ما يلي:

"إنه –في البيئة التي كان يعيش فيها ابن رُشْد والفَلاسِفَة –كانت محاولة التَّوْفِيق بين الفَلْسَفَة الْإِغْرِيقِيَّة والإِسْلام، على ما فيها من صعوبة وعسر، مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى الفَلْسَفَة، في عصر ابن رُشْد بصفة خاصّة، وفي عصر سائر فلاسفة الإِسْلام بصفة عامّة أيضًا. وضع المشكلة كان، إذًا، واحدًا لجميع الفَلاسِفَة، وقد أبانوا جميعًا –كلٌّ على طريقه– حلَّها، لكن فَيلَسُوف قرطبة كان الوحيد الذين ترك لنا مؤلفًا خاصًا لشرح هذه المشكلة، أعني مشكلة التَّوْفِيق بين الفَلْسَفَة والدِّين. هذا المؤلف يقوم على ثلاث رسائل متتالية، ويكمل بعضها بعضًا، واسم الأولى "فَصْل المَقَال فيما بين الْحِكْمَة والشَّرِيعَة من الاتِّصَال "[1].

وصوَّر ابن رُشْد على أنه فَيلَسُوف توفيقي في المقام الأول، وعليه لا يضعه في هذا القالب الضيق الذي وضعه فيه رينان، والذي

(1) المرجع نفسه، ص 182.

بمقتضاه يبدو ابن رُشْد مجرَّد شارح لأرسطو لا أصالة عنده ولا ابتكار[1].

وقد ذهب إلى أنَّ نظرية ابن رُشْد في التَّوْفِيق بين الدِّين والفَلْسَفَة، تمتاز بالأصالة والابتكار، وأنّها استطاعت لأول مرّةٍ في تاريخ الفِكْر البَشَري أن تشيد على أساس عقلاني rationaliste مذهبًا فلسفيًّا كاملًا، نظريًّا وعمليًّا في وقت واحد، وكانت الفَلْسَفَة في الإِسْلام تعيش دائمًا حياة مضطربة وغير مستقرّة[2].

وذهب ليون جوتييه إلى أن مسألة التَّوْفِيق تعدّ من مباحث الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة الأصيلة التي بدأها الكِنْدِي، وختمها ابن رُشْد، الذي أراد التَّوْفِيق بين الأحكام الفقهية الخمسة (الوجوب- الإباحة- الكراهة- الحرمة- الندبة) وبين تصنيف الفَلْسَفَة المشائية للأدلة البرهاني- الجَدَل-الخطابة)[3].

كما تعرَّض أيضًا في كتابه ابن رُشْد عن فكرة التَّوْفِيق عند ابن طُفَيْل- ليستكمل الفِكْرة- الذي أراد بقصته هذه أن يوفّق بين الْحِكْمَة والشَّرِيعَة، والثاني أنه رمز فيها إلى ثلاثة أمور: سلامان وآسال وحَيّ بن يَقْظَانْ، فسلامان يمثل الرجل العامّي (honnêtes compagnons)[4]،

(1) René Dussaud, Léon Gauthier. — Ibn Rochd (Averroès), In: Syria. Tome 27 fascicule 3-4, 1950. pp. 363, 364 .
(2) René Dussaud, Ibn Rochd (Averroès), pp. 363, 364 .
(3) Léon Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd, p. 34.
(4) Ibid, p. 77.

وآسال يمثّل الرجل الصالح الناشئ في حضن الشَّرِيعَة صاحب الْإِيمَان العفوي (La Croyance machinale)، وحَيّ بن يَقْظَانْ يمثل الفَيلَسُوف الذي أدرك الحقيقة عن طريق العقل والْإِيمَان المستنير (la Foi éclairée)، ومعنى حَيّ بن يَقْظَانْ هو حلول العقل الفعال في الإنْسَان، وتعرفه بآسال واتفاقهما معًا يدل على اتفاق الْحِكْمَة والشَّرِيعَة، وإخفاقه في دعوة العَامَّة إلى الحقّ يدلّ على أن جمهورهم بعيد عن فهم الحقيقة الخالصة، لأنهم فُطروا على البلادة والنقص وسوء الرأي، وضعف العزم، ولأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلًا[1]. وتخرج القِصَّة بالمعاني الآتية:

- توافق العقل مع النقل، والفَلْسَفَة مع الشرع، والنظر مع الوحي.
- أن الحقيقة الخالصة لا يمكن للعوام إدراكها، فلا بد لهم من الشرع (الأنبياء)، لأن العوامّ مكبّلون بالحواسّ، ومنشغلون بالظاهر من الأمور، ولا يمكن لحواسّهم أن تنفذ إلى الغيب وما وراءه.
- أنه لا بد للتأثير في العوامّ من اللجوء إلى التشبيه، والاستعانة بما يقرِّبُ الحقائق إلى أفهامهم وعقولهم.

ولهذا وذاك، اضطر الفَلاسِفَة المسلمون إلى العمل للتوفيق بين

(1) Ibid, pp. 170,171.

هذين الضدّين (الدِّين الإِسْلامي، والفَلْسَفَة الْإِغْرِيقيَّة)، إذ كانوا مُسْلِمِين وفلاسفة هيلينيّين. وهذه محاولة كانت تبدو مجازفةً عسرةً كل العسر، ومع ذلك فإنهم لم يترددوا في الاضطلاع بها، ولم يهنوا في العمل لها. لقد بذلوا في هذه السبيل جهودًا جديرة بالإعجاب، كما كان لديهم مهارة وعمق وبعد نظر. وفهمهم للوفاق بين الدِّين والفَلْسَفَة، يبدو كأنه الفِكْرة السائدة ومعقد الطرافة في هذه الفَلْسَفَة الْإِغْرِيقيَّة والإِسْلاميَّة"[1].

فلا تعارض بين الدِّين والفَلْسَفَة، فالتوحد الفطري في سليقة المسلم لم يكن عائقًا قط لديه عن إجراء البَحُوث النَّظَرِيَّة والفِكْريَّة، أو الوصول بمقتضاه إلى قوانينَ عامةٍ وقضايا كُلِّيَّة، لأن هذه وتلك هي من مقررات الفهم الصحيح للتوحيد المفطور عليه المُسْلِم.

إجمالًا، يمكن القول، بأنَّ نظرية التَّأْوِيل عند ابن رُشْد تجعل من الفَلْسَفَة والنبوّة معبّرتين عن الحقيقة نفسها، لكن بلغتين مختلفتين، وهو ما جعل ليون جوتييه يماثل بين ابن رُشْد والْفَارَابِيّ في هذا الجهد الذي يؤسّس لتجاوز لا يستحيل إلى تصادم، بحكم أنَّ حقل اشتغال أحدهما ليس حقل اشتغال الآخر، وهذا التأسيس إنَّما يتيحه النصُّ الدِّيني نفسه في تمييزه بين المتشابه والمحكم من الآيات.

وعلى عكس التَّأْوِيل الريناني الذي سيطر على الباحثين الغَرْبيين،

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص175.

كانت رؤية (ليون جوتييه التي تصوَّر ابن رُشْد على أنه فَيلَسُوفٌ توفيقي في المقام الأول، ومن ثَم لا تضعه في هذا القالب الضيِّق الذي وضعه فيه رينان، والذي بمقتضاه يبدو ابن رُشْد مجردّ شارح لأرسطو لا أصالة عنده ولا ابتكار[1].

إنَّ قانون التَأْوِيل في فَلْسَفة ابن رُشْد، يمنح الدِّين والعقل بعدًا كونيًّا، فلا يعود للدّين جمهور تحت مسمّيات خاصَّة، ولا يعود للعقل نُخبٌ غريبة عن الجمهور وعن الشرع، إنّما الأمر درجات في إدراك "الشيء نفسه"، وعلى ذلك كان ابن رُشْد حاسمًا في أمر أولئك القائلين بأنَّ ما يعلنه الفَلاسِفَة زندقة وكفر، "فالحقُّ لا يضادُّ الحق"، وتصبح نظرية التَأْوِيل بهذا الشكل نظرية لمجتمع مفتوح، وهو الأمر الذي يبيَّنه بوضوح ليون جوتييه في كتاب ابن رُشْد[2].

لقد أدرك ابن رُشْد أنّ الفَلْسَفَة في الإِسْلام، وحتّى في أكثر لحظات ازدهارها، كان وضعها هشًّا، سواء في الشَّرْق، أو حيث هو في الغَرْب، وأنّ تأويلًا آخر للدين غير ذلك الذي أتاه الفقهاء والمتكلّمون (les motékallemîn)، لن يكون مجرَّد إنقاذ للعقل بل إنقاذ من شرٍّ ذي مضمون اجتماعي، هو بشكـل آخر أخطر من ذلك الذي يترتَّب عن صراع الفقهاء مع الفَلاسِفَة"[3].

(1) René Dussaud Ibn Rochd (Averroès), pp. 363, 364 .
(2) Léon Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd, p.30.
(3) Ibid, p. 20.

- مَشْرقية (machriqiyya) ومُشرقية (Morchriqiyya):

ومن المسائل التي ناقشها أيضًا في أعماله كتابة كلمة "مَشْرقية" -بفتح الميم- كمفهوم في كتابه الصادر عام 1900م، فقرأ "حكمة مَشْرقية" بفتح الميم في فقرتَي ابن طُفَيْل، وذلك في بحثيه اللذين نشرهما عام 1900م[1]، مترجمًا إيّاها بقوله "philosophieorientale" (أي الْحِكْمَة الشَّرْقِيَّة).

إلا أنه تراجع عن موقفه[2] -وهذا يؤكّد منهجه العِلْمِي الرصين، فلا يصر على خطأ- وقرأها بدوره بضم الميم "مُشرقية" بضمّ الميم (Morchriqiyya) في كتابه عن "ابن طُفَيْل، حياته

(1) أي في ترجمته الفَرَنْسيَّة لرسالة ابن طُفَيْل، وهي التَّرْجَمَة التي أشرنا إليها آنفًا، وفي رسالته: "الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، خطاب افتتاح محاضرات الفَلْسَفَة الإسلاميَّة بجَامِعَة الجَزَائِر" طبعة باريس سنة 1900 ص52 حيث يقول: "لم يكن هذا الكتاب ("الحكمة المشرقية")... معروفًا أيام منك. ولكن منذ ذلك الحين نشر الأستاذ ميرن تحت هذا العنوان طائفة من رسائل ابن سينا التي لم تطبع من قبل، مشفوعة بترجمة أو تفسير باللُّغَة الفَرَنْسيَّة. وما فيها من مذهب قد عرض على صورة أمثال جميلة جدًّا، حيناً غامضة في معظم الأحيان، ليس إلا تصوف المتصوفة مختلطًا بالنظرية الأرسطوطالية في العقل الفعال. نيلينو، كارللو ألفونسو: محاولة الْمُسْلِمِين إيجاد فلسفة شرقية، في: التُّرَاث اليوناني في الحَضَارَة الإسلاميَّة، ألف بينها وترجمها: بدوي، عَبْد الرَّحْمَن مكتبة النَّهضة المصرية، 1940م، ص 261، 262.

(2) ناقش تلك المسألة العلامة كارللو ألفونسو نيلينو في دراسته: محاولة الْمُسْلِمِين إيجاد فلسفة شرقية، في: التُّرَاث اليوناني في الحَضَارَة الإسلاميَّة، ألف بينها وترجمها: بدوي، عَبْد الرَّحْمَن مكتبة النهضة المصرية، 1940م، ص 261، 262.

ومؤلَّفاته" الصادر عام 1909م[1]، وكذلك عند ترجمته لحَيّ بن يَقْظَانْ، مرادفًا بينها وبين "إشراقيّة" مترجِمًا إياها بكلمة (Illuminative)، ومقترحًا في الوقت نفسه إطلاق صفة "المشْرقية" بفتح الميم، وبمعنى "الشَّرْقِيَّة"، على الصُّوفِيَّة الفارِسِيَّة والهِنْدِيَّة حصرًا، من دون "حكمة الإشراق" التي تظلّ بطبيعتها الفَلْسَفِيَّة أقرب إلى الأفلاطونية المحدثة "الغَرْبية"[2].

كان يرى أن الفَلْسَفَة المشرقية ترمي إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق، في مقابل الفَلْسَفَة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالي، فهي تقول إن الحقيقة شيءٌ "يشرق" للعقل، فهي "مشرقة"، وعلى هذا النحو يشرق الله للصوفي، فهو مشرق. ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه "مُشرقي" (بضم الميم)، أي صوفي، أو فَيلَسُوف الإشراق في مقابل الفَيلَسُوف الذي يستخدم طريق البرهان، وليست من مشرق بالفتح أي الحِكْمة الشَّرْقِيَّة[3].

- فَلْسَفَة الإشراق

تناول جوتييه مسألة فَلْسَفَة الإشراق عند ابن طُفَيْل الذي يبدأ كلامه بمخاطبة سائلٍ طلب إليه أن يبثّه ما أمكنه من أسرار الْحِكْمَة

(1) Léon Gauthier, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, pp.59-61.

(2) Léon Gauthier , Hayy Ben Yaqdhân, p.60-61.

(3) نيللينو، كارلو ألفونسو: محاولة الْمُسْلِمِين إيجاد فلسفة شرقية، في: التُّرَاث اليوناني في الحَضَارَة الإسلاميَّة، ألف بينها وترجمها: بدوي، عَبْد الرَّحْمَن مكتبة النهضة المصرية، 1940م، ص 261.

الشَّرْقِيَّة، ويظهر أن هذا السائل ليس إلاّ شخصًا خياليًّا تصوَّره ابن طُفَيْل ليضع كتابه في شكل رِسَالَة، مثل الكثيرين غيره من كتَّاب العَرَبِيَّة الذين اختاروا هذا النوع من التأليف، لبساطته وسهولة التعبير فيه.

ولكن ما هي الْحِكْمَة الشَّرْقِيَّة (la philosophie (ou la Sagesse orientale"[1] التي يريد ابن طُفَيْل بيان أسرارها؟

يتعرض جوتييه في كتابه[2] إلى هذا الموضوع بشرحٍ طويل، ورأى أن الضرورة تدعو إلى ما شاع من الأخطاء بسببه، فقد سبق وترجم كثيرٌ من المُسْتَشْرِقين المعروفين، مثل المسْتَشْرِق الألماني "مونك"[3] و"رينان" هذا المعنى بالفَلْسَفَة الشَّرْقِيَّة نسبةً إلى بلاد الشَّرْق، لأن العرب الْمُسْلِمِين اقتبسوا هذه الطريقة من الفُرْس والهند[4]، كما أن مُسْتَشْرِقين آخرين ترجموه بالفَلْسَفَة الروحية أو الفَلْسَفَة الخيالية[5]، ويقول جوتييه بحقّ: إنه ينبغي التفريق بين ثلاثة أنواع من المذاهب الصُّوفِيَّة في الإِسْلام، وهي[6]:

(1) Léon Gauthier, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p. 59 Notice I.
(2) Ibid, p. 59 Notice I.
(3) (Salomon Munk) (1803-1867).
(4) Ibid, p. 59 Notice I.
(5) ابن طُفَيْل: حَيّ بن يَقْظَانْ، تَحْقِيق: جميل صليبا وكامل عياد، من مقدمة المحققين، ص 37.
(6) Léon Gauthier, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p. 60-61.

1- التَّصَوُّف الدِّيني المحض الذي لا يخرج عن حدود السنة الإِسْلاميَّة والذي يمثِّل اتجاه بعض المتعبّدين إلى حياة الزهد والتقشّف والتأمّل، كما هي الحال عند كبار الأولياء والصالحين من الْمُسْلِمِين.

2- التَّصَوُّف الفارِسِيّ أو الهِنْدِيّ (persan ou hindou)[1] الذي نراه عند بعض المتحمسين أمثال الحَلاّج، والذي يتعارض قليلاً وكثيرًا مع الإِسْلام، لأنه ينتهي في الحقيقة إلى مَذْهَب وحدة الوجود.

بعض النّقاد يُرجعون الأصل القصصي لحَيّ بن يَقْظَانْ إلى أسطورةٍ يونانيةٍ قديمة، وإلى عهد الإسكندر المقدوني تحديدًا، ومهما يكن أمر الأصل في هذه القِصَّة، فإن النّقاد والمُؤرِّخين يؤكّدون أن ابن طُفَيْل هو مبتكر هذا الأسلوب القصصي البديع، وهذا ما أكّده ليون جوتييه.

(1) Ibid, p.60.

الفصل الثالث
مختارات ممّا كُتب عنه من باحثين معتَبرين

لـم يحظَ جوتييه باهتمام الباحثين والدارسين العرب، ولم أجد كتابًا أو دراسةً متفرَّدةً لجوتييه أو أعماله في اللُّغَة العَرَبِيَّة، ولذا اجتهدتُ في لَمّ شتات ما كُتب عنه في ثنايا الْكُتُب هنا وهناك.

كما لم يُترجَم أي عمل لجوتييه إلى اللُّغَة العَرَبِيَّة، سوى كتاب: "المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإِسْلامِيَّة"، ترجمه وعلَّق عليه: مُحَمَّد يُوسُف مُوْسَى[1]، تصدير الشيخ العلامة مصطفى عبد الرازق، وأشاد بتلك التَّرْجَمَة التي تعمل على تعريب الثقافات الأُورُوبِّيَّة، التي نحن في أشدّ الحاجة إليها وإلى من يحسن نقلها[2].

أما المترجم مُحَمَّد يُوسُف مُوْسَى، فقد تحدَّث عن جوتييه باقتضابٍ في مقدِّمة ترجمته للكتاب السالف الذكر، مؤكدًا على أنه "أحد المُسْتَشْرِقين الفرنسيين المعروفين، الذين نشروا بعض تراث

(1) جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ترجمه وعلّق عليه: محمد يُوسُف مُوْسَى، مرّة نشرته دار الْكُتُب الأهلية. الْقَاهِرَة، 1945م، ومرّة أخرى نشرته دار الوراق، بيروت، 2017م.

(2) انظر تصدير الشيخ مصطفى عبد الرازق لترجمة كتاب جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 11.

فلاسفة الإِسْلام، وترجموا شيئًا منه إلى الفَرَنْسيَّة، وأحد الذين نفذوا إلى حدٍّ كبيرٍ إلى الروح أو العقلية الإِسْلاميَّة وتعمّقوا في دراستها[1].

عندما صدرت تَرْجَمة إسبانية جديدة في مدريد لرِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ عام 1934م التي قام بها أنخل جونثالث بالنثيا[2]، استفاد منها، بالإضافة إلى اعتماده على الأصل الْعَرَبِيِّ، من تَرْجَمة ليون جوتييه الفَرَنْسيَّة، وتعليقات هذا الأخير[3].

كما أن المُسْتَشْرِق الإسباني جارثية جومث[4]، لم ينظر إلى "رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ" في أصلها الْعَرَبِيِّ، وإنما اعتمد، في الشواهد التي أوردها كلها من الرِسَالَة، على التَّرْجَمَة الفَرَنْسيَّة التي قام بها ليون جوتييه، قناعةً منه بأن هذه التَّرْجَمَة بلغت من الدقة والإتقان مبلغاً جعلها أقرب إلى الأصل الْعَرَبِيِّ من غيرها من التَرْجَمَات الأخرى. وأخيرًا أجرى جارثيه جومث مقارنةً بين "قصة الصنم والملك وابنته" والفصول الأولى من رواية "النقادة" لبلتسار جراثيان، حيث رصد أوجه الشبه بين " القِصَّة" و"الرِّوَايَة"[5].

---

(1) انظر محمد يُوسُف مُوْسَى في مقدمتة لترجمة كتاب جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص 16.

(2) (Ángel González Palencia) (1889 – 1949).

(3) El filósofo autodidacta, Traducido por Ángel González Palencia, Editorial MAXTOR, 2005, p.30.

(4) (García Gómez) .(1905 –1995)

(5) Emilio García Gómez, Un cuento árabe, fuente común de Abentofáil y de Gracián,p. 45-57.

كما تحدث عن أَعْماله وتَرْجَمَاته وتَحْقِيقاته رينيه دوساد (René Dussaud)، وقد ذهب إلى أنَّ نظرية ابن رُشْد في التَّوْفِيق بين الدِّين والفَلْسَفَة تمتاز بالأصالة والابتكار، وأنّها استطاعت لأول مرة في تَارِيخ الفِكْر البَشَري أن تُشيِّد على أساس عَقْلانيّ مذهبًا فلسفيًّا كاملًا، نظريًّا وعمليًّا في وقتٍ واحد، ويقدِّم هذا المُجَلَّد وصفًا مفصَّلًا للعقيدة الحقيقية للفَيلَسُوف الْعَرَبِيِّ الذي لم يكن، بأي حالٍ من الأحوال، مصدرًا لعدم الْإِيمَان الدِّيني والإِلْحَاد[1].

أما العلاَّمة كارلو ألفونسو نيللينو، فقد عرض لبعض أفكار جوتييه عن الفَلْسَفَة المشرقية، التي ترمي إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق، في مقابل الفَلْسَفَة الدقيقة التي تستخدم البرهان، وتسير على منهج استدلالي. فهي تقول إن الحقيقة شيء "يشرق" للعقل، فهي "مشرقة". وعلى هذا النحو لشرق الله للصوفي، فهو مشرق. ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه "مُشرقي" (بضم الميم)، أي صوفي، أو فَيلَسُوف الإشراق في مقابل الفَيلَسُوف الذي يستخدم طريق البرهان، وليست من مشرق بالفتح، أي الْحِكْمَة الشَّرْقِيَّة[2].

---

(1) René Dussaud Ibn Rochd (Averroès), p. 363.

(2) نيللينو، كارلو ألفونسو: محاولة الْمُسْلِمِين إيجاد فلسفة شرقية، في: التُّرَاث اليوناني في الحَضَارَة الإسلاميَّة، ألف بينها وترجمها: بدوي، عَبْد الرَّحْمَن مكتبة النهضة المصرية، 1940م، ص 261.

كما قام العلاّمة جورج سارتون[1] عرض كتاب ابن رُشْد (Ibn Rochd) (Averroés) وأكّد فيه على أن أُورُوبَّا تعرّفت بفضل تلك الدراسة والتَّرْجَمَة بشكل أوسع وأعمق، على ابن رُشْد وفكره[2].

كما تحدَّث عنه هانز ديبر (Hans Daiber) وعن أعماله ودراساته بصفة خاصّة في "Bibliography of Islamic Philosophy"، وما ذكره أنه "في عام 1880م حصل على شَهَادَة البكالوريا وعمره يومئذ الثامنية عشر عاماً، ثم دخل المَدْرَسَة العُلْيَا للآداب في مدينة الجَزَائِر (كُلِّيَّة الآدَاب فيما بعد) -وكانت قد أنشئت في عام 1881م، وقام بالتدريس فيها نفرٌ من الأساتذة الفرنسيين البارزين[3].

أما ألان ميسودي (Alain Messaoudi)، فكان أفضل من تناول سيرته الذاتية ومسيرته العِلْمِيَّة باختصارٍ ووضوحٍ وتركيز، حتى وصوله إلى أعلى مراتب العِلْم في ذلك الوقت، وهو أُسْتَاذ كرسي لتَارِيخ الفَلْسَفَة الإِسْلامِيَّة[4].

ومن أهم الْمَوْسُوعَات العربية التي تناولته مَوْسُوعَة "المُسْتَشْرِقين"[5]، للفَيلَسُوف عَبْد الرَّحْمَن بدوي، حيث كتب عنه

(1) (George Sarton) .(1884-1956)
(2) Reviewed Work: Ibn Rochd (Averroès) by Léon Gauthier, Review by: George Sarton , Isis ,Vol. 41, No. 1 Mar., 1950, p.104-106.
(3) Daiber, Hans, Bibliography of Islamic Philosophy: Alphabetical list of publications, Vol 1, Brill, 1999, p.338.
(4) Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p.178.
(5) بدوي، عَبْد الرَّحْمَن: مَوْسُوعَة المُسْتَشْرِقين، دار العِلْم للملايين، بيروت، 1993م، ص 194.

وعن أعماله، ومَوْسُوعَة "المُسْتَشْرِقون"، لنجيب العقيقي[1]، وهناك أيضًا موسوعة "مُعْجَم أسماء المُسْتَشْرِقين"، ليحيى مراد، وركّز على سرد آثاره وأعماله[2].

كما تحدَّث عنه مرةً أخرى عَبْد الرَّحْمَن بدوي، في دراسة له عن حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، في مجلة تراث الإنْسَانِيَّة، وتناول أول نشرة نقدية قام بها ليون جوتييه لحَيّ بن يَقْظَانْ في الجَزَائِر عام 1900م، وأكّد على أنها لا تزال حتى الآن أفضل طبعة [3].

كما تعرَّض له ولأفكاره شيخ المُؤرِّخين الجَزَائِريين أبو القاسم سعد الله في موسوعته "تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ"، وتعّرض لإسهاماته في الأنشطة الفِكْرِيَّة لمَعْهَد الدِّرَاسَات الشَّرْقِيَّة تحت إشراف المُسْتَشْرِق الكبير جورج مارسيه[4]. كما تناول مراجعة وتحليل ونقد جوتييه للمسألة الشهيرة عن أطروحة إِسْمَاعيل حَامِد في الإنْدِماج ومقارنته بين كتاب إِسْمَاعيل حَامِد وكتاب برونيل[5].

---

(1) العقيقي، نجيب، مَوْسُوعَة المُسْتَشْرِقون، دار الْمَعَارِف، الْقَاهِرَة، 1964م، ج1، ص 239، 240.

(2) مراد، يحيى: مُعْجَم أسماء المُسْتَشْرِقين، دار العِلْم للملايين، بيروت، 1993م، ص 430-431.

(3) جاءت في 123 صفحة نصّ عربي و 122 ترجمة فرنسية ومقدمة في 16 صفحة. بدوي، عَبْد الرَّحْمَن: حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، مجلة تراث الإنْسَانِيَّة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الْقَاهِرَة،1963 ، مج ,1 ع3 ، ص 215.

(4) سعد الله، أبو القاسم: تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجَزَائِر، 2007م، ج6، ص 101.

(5) المرجع نفسه، ج6، ص 240.

كما وجدنا جميل صليبا وكامل عيّاد، في أثناء تَحْقِيقهما لِرِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ، قد لخّصا واقتبسا واستعانا بتَحْقِيق ودراسة ليون جوتييه عن حَيّ بن يَقْظَانْ وابن طُفَيْل[1].

كما استفاد الشيخ عَبْد ٱلْحَلِيم مَحْمُود في دراسته: فَلْسَفة ابن طُفَيْل، وذكر أن جوتييه قد صحَّح بعض الأخطاء التي وقع فيها الكثير من المُسْتَشْرِقين في دراساتهم العابرة عن ابن طُفَيْل[2].

واستفاد منه الدكتور مُحَمَّد عمارة في تحقيقه لِرِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ، وأكّد أنه عندما نشر جوتييه في المُؤْتَمَر تَرْجَمة فَرَنْسِيَّة لفَصْل المَقَال بدون النَّص الْعَرَبِيِّ[3]، مع بعض التعليقات، والمقارنة بين مَخْطُوط الإسكوريال الذي نشره "ماركوس جوزيف موللر"[4] ومَخْطُوط "الإسكوريال" هذا يشتمل على النُّصوص الرُشدية الثلاثة، فَصْل المَقَال، والضمنية، ومناهج الأدلّة[5] والطبعات المصرية الثلاثة[6].

كما أشار الدكتور الطاهر أحمد مكّي إلى أعمال جوتييه وفكره

---

(1) ابن طُفَيْل: حَيّ بن يَقْظَانْ، تَحْقِيق: جميل صليبا وكامل عياد، من مقدمة المحققان.

(2) مَحْمُود، عَبْد ٱلْحَلِيم: فلسفة ابن طُفَيْل، ص 6.

(3) Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV Congrès Orientalistes, (Alger 1905.

(4) (Marcus Josoph Muller) (1809 –1874).

(5) مقدمة تَحْقِيق فَصْل المَقَال، تَحْقِيق: محمد عمارة، ص 3.

(6) مقدمة تَحْقِيق فَصْل المَقَال، تَحْقِيق: ألبير نصري نادر، ص 1–2.

وتَرْجَمَاته وتَحْقِيقاته، وتناول النتائج التي توصَّل إليها ليون جوتييه، التي خلع بموجبها عن جراثيان الإسباني رداء الأصالة، وخلعه على ابن طُفَيْل، وكيف أثارت ثائرة جارثيه جومث "وبين المثقّفين الفرنسيين والإسبان حساسية شديدة، ذات أصول بعيدة تعود في مجملها إلى أسباب سياسية وتنافسية"، فكتب مقالاً عام 1926 أثبت فيه أن كتاب النقادة أقرب إلى قصّة الصنم منه إلى رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ، محاولًا نزع أيّ ثقة في آراء جوتييه[1].

كما قدَّم غسان فينيانس آراءً تحليليةً متميزةً حول دراسة جوتييه عن ابن رُشْد، واستعرض تبريرات جوتييه لسلفه رينان، وقوعه في بعض الأخطاء حول ابن رُشْد، فيقول: "إن ما حمل رينان إلى اتّخاذ هذا الرأي هي الأسباب الآتية[2]:

1. عندما كتب رينان كتابه "ابن رُشْد والرُشْدِية" لم تكن كُتُب ابن رُشْد العَرَبِيَّة منشورة بعد.
2. لم يطّلع رينان على الْكُتُب الثلاثة الأساسية (فَصْل المَقَال، تهافت التهافت، الكشف عن مناهج الأدلّة) التي تعالج علاقات الفَلْسَفَة بالدِّين، إلاّ على طريق ملخَّص بسيط كتبه مونك، نقلًا عن تَرْجَمة عِبْرية.

(1) الطاهر أحمد مكّي، أصداء عربية وإسلامية في الفكر الأوروبي الوسيط، دار الهاني للطباعة والنشر، الْقَاهِرَة 2005، ص 350.

(2) فينيانس، غسان: التَّوْفِيق بين الحكمة والشَّرِيعَة في نظر ابن رُشْد، مجلة التُّرَاث العربي، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، مج3 ، ع9 ، 1982م، ص 103.

3. إن كتاب رينان، المكوّن من 400 صفحة، ليس مخصَّصًا لدراسة فَيلَسُوف قرطبة، وإنما لعرض تَارِيخ الرشدية اللاتينية فقط، بحيث لا يحتلّ ابن رُشْد فيه أكثر من خمسين صفحة".

أما من وجهة نظري، فمن أفضل من تناول جهود ليون جوتييه في أثناء دراساته المتخصّصة عن ابن طُفَيْل، الدكتور إِبْرَاهِيم برورشاشن المُفكِّر الْمَغْرِبي. والذي أشار بحرفيّة إلى جهود جوتييه في دراساته وكيف عُرف بولعه بابن طُفَيْل وابن رُشْد، وأشار بورشاشن إلى النشرة التي أخرجها جوتييه لابن طُفَيْل، وكيف قوبلت على ثلاث مَخْطُوطات، وعدَّها أول نشرة نقديّة للنصّ، وعنها بدأت أولى تَرْجَمَات حَيّ بن يَقْظَانْ إلى اللُّغَات الأجنبية، وفي نشرته الأولى كان جوتييه قد أبرز إعجابه بِرِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ، معبِّرًا عن اندهاشه بهذا الوسط الذي وجد فيه نفسه، وسط فيزياء أرسطية متجذرة في صوفيّة متعالية ونظرات فَلَكية وجُغْرافِيَة وفَلْسَفِيَّة ذات طابع معاصر، وكذا الدور الاجْتِمَاعِي لِلْأَدْيَان الوضعية وعلاقة الرُّموز بالحقيقة الميتافزيقية، مبديًا إعجابه بوضوح الأسلوب والفنيّة التي استطاع من خلالها المؤلف أن ينفتح على تطور فلسفي مترابط في كل أجزائه، ومؤسّس على اعتبارات ذات طابع علمي، ويبدي جوتييه تعاطفه الكبير مع شخصية ابن طُفَيْل الذي كان يذيق الموحّدين حساسية متوحّد[1].

(1) بورشاشن، إِبْرَاهِيم: هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟ ص 108.

كما ناقش بورشاشن الدوافع التي دفعت جوتييه إلى إصدار نشرات أخرى لِرِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ[1]، وأشار إلى اعتماد جوتييه في نشرته على أربعة كُتُب مَخْطُوطَة وذكرها على التوالي[2].كما أشار إلى مقارنة جوتييه بين نشرته الأولى لعام 1900م ونشرته الثانية لعام 1936م، وساق حيثيات اعتماده على مَخْطُوطَة الجَزَائِر[3]

في الختام

إن الأصل في الحَضَارات التَوَاصُلُ لا الصراع، وإن على كل طرفٍ أن يلتزم بآداب الحِوار وشروطه وضوابطه، ويحترم الطرف الآخر، ويقدِّر مرجعيته وخصوصيته الثَّقَافِيَّة. إن مشروع التَوَاصُل الحَضاريّ مشروعٌ سامٍ رفيع يحتاج مِنَّا بذل الجهد والوقت، ولا سبيل لبناء الحَضَارات إلا بالاعتماد على الإنْسَان المؤهَّل الذي يعتمد على نظام فكري وأسلوب مبتكر لتَحْقِيق أهداف سامية.

وقد تمكَّن جوتييه من نقل الثَّقَافَة العَرَبِيَّة إلى الغَرْب من خلال ثلاثة محاور: الأوّل تَرْجَمة أمهات الْكُتُب العَرَبِيَّة إلى اللُّغَة الفَرَنْسيَّة، والثاني: تَحْقِيق كنوز من التُّرَاث الْعَرَبِيِّ الإِسْلامي تمثّل في رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، وفَصْل المَقَال لابن رُشْد، والثالث: تقديم دراسات عن حَضَارَة وتَارِيخ وفَلْسَفَة الإِسْلام.

(1) المرجع نفسه، ص 125.
(2) المرجع نفسه، ص 125.
(3) المرجع نفسه، ص 126.

وقد أسهمت أعمال جوتييه في التَّرْجَمَة والتَحْقِيق للتُّرَاث الإِسْلامي بدورها الفعّال في التَوَاصُل بين الثقافتين الفَرَنْسيَّة والعَرَبِيَّة، وكذلك تدعيم وتطوير سبل التعاون في المجال الثَّقَافِيّ والتَّبَادُل المَعْرِفِيّ بين الثقافات.

وأعانه على ذلك- بطبيعة الحال- تمكّنه من اللُّغَة العَرَبِيَّة، واستبحاره في الحَضَارَة الإِسْلاميَّة والفَلْسَفَة والأدَب الْعَرَبِيِّ، ثم توسعه في دراسة فلسفات أهل الشَّرْق وعاداتهم وتَقَالِيدهم، ومعتقداتهم وأساطيرهم. وقد أفاد الثَّقَافَة العَرَبِيَّة فوائدَ عديدةً منها: إسهامه في نشر الثَّقَافَة العَرَبِيَّة في أُورُوبَّا، وتَرْجَمة كثير من كُتُب التُّرَاث الْعَرَبِيِّ إلى اللُّغَة الفَرَنْسيَّة، وكذا تصحيح فكرة الشُعُوب الأُورُوبِّيَّة عن العرب والإِسْلام، وكذلك نشر كثيرًا من كُتُب التُّرَاث نشرًا علميًّا، أضف إلى ذلك كتابة العديد من الْمُؤَلَّفات النفيسة عن الحَضَارَة العَرَبِيَّة والإِسْلاميَّة.

يمكننا القول إن الشَّرْق كان ملاذًا حقيقيًّا لتطلّعات الغَرْب بوجهٍ عام، في الوقت الذي كان فيه الغَرْب ينظر إلى الشَّرْق نظرة الريبة والشك والقصور والتخلّف، وما أن جاء دور الاِسْتِشْرَاقِ حتى غيَّر رؤيته نحو الشَّرْق، واستجاب لدور الحَضَارَة العَرَبِيَّة الإِسْلاميَّة وفنونها، عبر وسطاءٍ من أمثال ليون جوتييه، الذي كان له الأثر البالغ الأهمية على هذا التغيير.

كما أسهمت أعمال جوتييه التي اختارها بعنايةٍ ودقّةٍ في عمليّتي

التأثُّر والتَّأثير، والاحتكاك المستمر بين الغَرْب والشَّرْق، لأن عوامل ازدهار أي حَضَارَة لا تتمّ بالصورة المرجوّة إلا بمدى احتكاكها بالعالم الآخر، والإفادة من الحَضَارات الأخرى عبر آلية التَّرْجَمَة التي من شأنها أن تفعّل المثاقفة بين الشُعُوب والْأُمَم، فعملية التَّأثير والتأثُّر تسهم في الربط بين عالمين أو لغتين، من منظور أن التَّأثير دليل قوة المؤثِر، حيث تكون اللُّغَة القادمة، أو المترجَم منها وسيلة صالحة لدفع اللُّغَة الأصل، أو اللُّغَة المترجَم إليها، إلى سعة الاستيعاب والاستجابة لمتطلّبات التطوّر اللُّغَوي والفِكْري، إذ إن العلاقة بين اللُّغَات تشهد دفعة قويّة في ربط التَوَاصُل بين الشُعُوب، والتي كان لها الدور الأكبر لتنشيط التَوَاصُل الثَّقَافِيّ المَعْرِفِيّ.

ولقد تمكَّن الفِكْر والأدَب الفَرَنْسِي من تفجير الرُّموز الشَّرْقِيَّة، وأفرزت تلك التَرْجَمَات والتَحْقِيقات التي قام بها جوتييه وأمثاله أسلوبًا جديدًا في الْكِتَابة، انعكست آثاره في تكريس مبدأ الإيحاء وتداعي الرُّموز، وانبعثت في أفق التَّفَاعُل بين الحضارتين ـ شرق/ غرب ـ روح إبداعية استسلم لها الوسط الأدبي المتأثّر، وانساق وراءها، متطلّعاً إلى إيجاد بديل غير مألوف يخلّص القارئ الفَرَنْسِي من المكرّر والمتداول، وهكذا وجدنا روح الشَّرْق في الفِكْر والأدَب الغَرْبي. كل ذلك أسهم في تفعيل التَوَاصُل الحَضاريّ، الذي انعكس في الأدَب والسّياسة والثَّقَافَة والفِكْر.

ببليوجرافيا بأهم أعماله والمواقع الشبكية

أولاً: أعماله المترجمة:

- جوتييه، ليون: المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإِسْلامِيَّة، ترجمه وعلّق عليه: مُحَمَّد يُوسُف مُوْسَى، مرة نشرته دار الكتب الأهلية. الْقَاهِرَة، 1945م، ومرة أخرى نشرته دار الوراق، بَيْروت، 2017م.

ثانيًا: أعماله في لغتها الأصلية:

- Gauthier, Léon, La Question indigène en Algérie et les musulmans français du Nord de l'Afrique, analyse de deux livres récents, impr. de S. Léon, Alger, 1906.
- Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses œuvres, Ernest Leroux éditeur , Paris, 1909.
- Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie , Paris, 1909.
- Gauthier, Léon, Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, Paris, 1923.
- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Tofaïl, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1936.
- Gauthier, Léon, «Traité decisive sur l'accord de la religion et de la philosphie, suivi de l'Appendicexte traduction francaise remaniée avec notes et introduction, p. XII- XIII éd. Car- bonel, Alger, 1942.
- Gauthier, Léon, Ibn Rochd (Averroés), Paris, 1948.

ثالثاً: المواقع الشبكية التي تخصّ جوتييه:

- (Léon Gauthier) موسوعة ويكيبيديا على الرابط التالي:

https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Léon_Gauthier
https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/349112
http://worldcat.org/identities/lccn-n84224105/
http://balis.bibalex.org/AR/OPAC/Home/SearchOPAC?keyword=Gauthier%2C%20Le%CC%81on%2C
https://www.persee.fr/doc/syria_0039-7946_1950_num_27_3_4598_t1_0363_0000_3
https://data.bnf.fr/fr/11904394/leon_gauthier/

رابعًا: مراجع عربية تخصّ الدراسة حول جوتييه:

- بدوي، عَبْد الرَّحْمَن: موسوعة المُسْتَشْرِقين، دار العلم للملايين، بَيْروت، 1993م.
- بورشاشن، إبراهيم: هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟، سليكي أخوين، طنجة، 2016م.
- بورشاشن، إبراهيم: كيف قرأ الدارسون قصة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، مجلة مدارات فَلْسَفِيَّة، الجمعية الفلسفية المغربية، عدد 3، 2000م.
- بورشاشن، إبراهيم: كيف أخرج الناشرون قصة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، عدد 3، 2000م.
- بورشاشن، إبراهيم: معالم من التجربة الفلسفية لابن طُفَيْل، مجلة التَّارِيخ الْعَرَبِيِّ، الرباط، شتاء 1998م.
- زناتي، أنور مَحْمُود: زيارة جديدة للاِسْتِشْرَاق، مكتبة الأنجلو المصرية، 2006م.
- سعد الله، أبو القاسم: تاريخ الجَزَائِر الثقافي، دار الغَرْب الإِسْلامي، بَيْروت، 1998م.

- سويسي، المحسن بن علي بن صالح: مؤتمرات المُسْتَشْرِقين العَالَمِيَّة، -نشأتها-تكوينها-أهدافها- رِسَالَة دكتوراه، جَامِعَة الإمام محمد بن سعود، كلية الدعوة في المدينة المنورة، قسم الاِسْتِشْرَاقِ، 1998م/ 1419هـ.
- ابن طُفَيْل: حَيّ بن يَقْظَانْ، تَحْقِيق: جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الترقي، دِمَشْق، 1939م، من مقدمة المحققان.
- نجيب العقيقي، موسوعة المُسْتَشْرِقون، دار الْمَعَارِف، الْقَاهِرَة، 1964م.
- فينيانس، غسان: التَّوْفِيق بين الحِكْمة والشَّرِيعَة في نظر ابن رُشْد، مجلة التُّرَاث الْعَرَبِيِّ، اتّحاد الكتاب العرب، دِمَشْق، مج3 ، ع9 ، 1982م.
- مَحْمُود، عَبْد ٱلْحَلِيم: فلسفة ابن طُفَيْل، دار الْكِتَاب المصري، دار الْكِتَاب اللبناني، الْقَاهِرَة- بَيْروت، 1990م.
- مقدمة تَحْقِيق فَصْل المَقَال، تَحْقِيق: محمد عمارة، دار الْمَعَارِف، الْقَاهِرَة، 1983م.
- مقدمة تَحْقِيق فَصْل المَقَال، تَحْقِيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بَيْروت، 1986م.

رابعًا: مراجع أجنبية تخصّ الدراسة حول جوتييه:

- Dussaud , René, Léon Gauthier Ibn Rochd (Averroès) , In: Syria. Tome 27 fascicule 3-4, 1950.
- Reuve Africaine, publie par la societe Historique Algerienne- 14 Annee- vol. 48- Alger- 1904- Germany- Keaus reprent- nendeln/ Liechtenstein- 1971.
- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. Annexes, Lyon, ENS Éditionsm 2015.
- Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV Congrès Orientalistes, (Alger 1905).
- Reviewed Work, Ibn Rochd (Averroès) by Léon Gauthier , Review by: George Sarton , Isis ,Vol. 41, No. 1 Mar., 1950.

الملاحق

ملحق رقم (1)

Index Des Termes et Expressions Techniques

(فهرس المصطلحات والتعبيرات الفنية وضعها جوتييه) [1]

ا

ابد — أبَدًا *toujours* (dans l'avenir) ٩٧, l. 2.

ابدىّ *éternel* (dans l'avenir) ٣, l. 4.

ارسطو *Aristote* ١٥, l. 3, l. 4.

ارسطوطاليس *Aristote* ١٤, l. 9 ; ١٥, l. 2.

ارض — أرْض *terre* (l'un des quatre éléments) ٦٩, l. 1 ; ٧٤, l. 15 ; ٨٠, l. 5 ; ١٠٣, l. 4 ; etc.

اسطقس (altération du grec στοιχεῖον, élément. On trouve ce mot diversement écrit اسطقس — اسطقص — استقص et diversement vocalisé أسْطقُسّ (Al-Khowarezmi, *Liber mafâtîh al-olûm*, ed. van Vloten. Leyde, 1895, p. ١٣٧) — إسْطقِيس (Belot, *Vocabulaire arabe-français*. Beyrouth, 1893), etc. *élément* ١٠٢, l. 1, l. 3, l. 4, l. 6.

pl. اسطقسات *éléments* ١٠١, l. 9 ; ١٠٢, l. 2, l. 6, l. 9, l. 10 ; ١٠٣, l. 5, l. 11.

الاسطقسات الاربع *les quatre éléments* ١٠٠, l. 9 ; ١٠١, l. 7.

افق — أفُق *horizon* ٧٨, l. 11.

امل — تأمُّل *spéculation* ١٣٧, l. 3.

آل — آلة (instrument, organe : voir trad., p. 47, n. 2) :

» *instrument* (au sens propre) ٦٥, l. 11 ; ٥٢, l. 12.

» *instrument* (ou organe), ٥٢, l. 1, l. 2 (2 fois), l. 3 ; etc.

» *instrument* (de connaissance) ١٠٥, l. 6.

pl. آلات *instruments* (au sens propre) ٦٢, l. 1 ; ٥١, l. 6, l. 9, ٥٦ l. 14.

» *organes* ٦١, l. 5.

الآلات الحيوانيّة والنباتيّة *les organes animaux ou végétaux* ٦٠, l. 13.

تأويل *interprétation allégorique* (passage du sens exotérique ظاهر au sens ésotérique باطن) ١٣٧, l. 1, l. 2 ; ١٦٦, l. 11.

interprétation (à la fois au sens d'interprétation allégorique et au sens de traduction) ١٦٢, l. 1. — Voir trad., p. 104, n. 1.

(1) Léon Gauthier, Hayy Ben Yaqdhân, p. IV.

ملحق رقم (2)

Liste des abréviations

قائمة الاختصارات وضعها جوتييه[1]

A	manuscrit d'Alger.
B	manuscrit du British Museum.
C	manuscrit du Caire.
L	manuscrit de Leyde.
P	édition Pococke (avec traduction latine).
α	édition de l'Imprimerie d'Idârat el-Wathan, au Caire, rabîᶜ second 1299 hég. (= 1882).
β	édition de l'Imprimerie de Wâdî en-Nîl, au Caire, chaᶜbân 1299 hég. (= 1882).
γ	édition de l'Imprimerie Khaïriyya, au Caire, çafar 1340 hég. (= 1921).
aj.	ajoute, ajoutent.
apr.	après.
av.-dern.	avant-dernier, avant-dernière.
corr.	corrige, corrigent, corrigé.
dern.	dernier, dernière.
div. orth.	diversement orthographié.
e.m.	en marge.
interl.	interligne.
interv.	intervertit, intervertissent.
m	manque, manquent.
mss.	manuscrit, manuscrits.
p.	point, points.
phr.	phrase, phrases.
précéd.	précédent, précédente, précédents, précédentes.
s.	sans.
trsp.	transpose, transposent.
voc.	vocalise.

(1) Léon Gauthier, Hayy Ben Yaqdhân, p. 1.