آسين بلاثيوس في الكتابات العربية المعاصرة

■ **أ.د. أحمد عبد الحليم عطية**
(أستاذ الفلسفة في كلية الآداب - جامعة القاهرة)

مقدمة:

تحتاج جهود المستعرب الإسبانى المعاصر ميغيل آسين بلاثيوس Miguel Asin Placios (1871-1944) إلى عناية كبيرة من الباحثين العرب المعاصرين، ليس فقط لبيان فضله الكبير على الدراسات العربية الإسلامية في إسبانيا، ولكن أيضاً لمناقشة القضايا التي طرحها، والآراء التي قدمها، والمنهج الذي استخدمه للكشف عن الدور الكبير لهؤلاء الرواد للحياة العقلية في إسبانيا، وللتأثير الكبير الذي مارسوه على اللاحقين عليهم، والتفاعل الخصب بين، لا فقط الديانتين الإسلامية والمسيحية، بل والحضارتين العربية الوسيطة والإسبانية الحديثة ما يجعله بحق من رواد ما يسمى ب «**حوار الحضارات**»، على ألا يفهم هذا المصطلح باعتباره حواراً خارجيّاً بين حضاراتٍ مختلفةٍ، بل حواراً روحانيّاً داخليّاً بين حضاراتٍ ذاتِ طبيعةٍ واحدةٍ تكوّن خصائص الفكر والثقافة الأسبانية، وتحدّد معالم تاريخها الخاص.

إنه ديْنٌ في أعناقنا نحن أحفادَ الفلاسفة والصوفية المسلمين؛ الذين كرس آسين بلاثيوس جهوده للكشف عما قدموه للفكر الإنسانى، وأعاد

لهـم حضورهـم القـوى بعـد نسـيانٍ طويـلٍ، ومـن هنـا أقبـل الباحثـون العـرب عـلى أعـمال المسـتعرب الكبـير دراسـةً وبحثـاً، ترجمـةً وشرحـاً، تعليقـاً وتعقيبـاً؛ لبيـان دوره في الدراسـات الإسـلامية في إسـبانيا، خاصـةً الدراسـات الفلسـفية والصوفيـة، ومهمتنـا هنـا عـرض صـورة بلاثيـوس في كتابـات هـؤلاء؛ سـواء مـن ترجمـوا أعمالـه أو عرضـوا لهـا أو قدمـوا وجهـات نظـرٍ أخـرى فيـما طرحـه مـن قضايـا.

والحقيقـة أن صـورة ميغيـل آسـين بلاثيـوس هـى صـورة الباحـث الإسـبانى الجـاد الـدؤوب المثابـر عـلى درس تاريـخ بـلاده الثقـافي، والراهـب المسـيحى السـاعى لبيـان أثـر المسـيحية في الكتابـات الإسـلامية، وتأثير الأخـيرة في الأولى. وهـو في كل الأحـوال يحظـى باحـترامٍ كبـيرٍ لـدى مـن كتـب عنـه بالعربيـة.

1- ويهمنـا في البدايـة أن نعـرض لشـهادات الباحثـين العـرب الذيـن تناولـوا أعـمال بلاثيـوس، ونحلـل آراءهـم المختلفـة في جهـوده لبيـان صورتـه كـما قدمهـا هـؤلاء.

1 - 1 - لقـد كتـب د. محمـد بـن عبـود في «**مناهـج المسـتشرقين في الدراسـات العربيـة الإسـلامية**» عـن «**منهجيـة الاسـتشراق في دراسـة التاريـخ الإسـلامى**» مُركّـزاً بصفـةٍ خاصـةٍ عـلى لويـس ماسـينيون وميغيـل آسـين بلاثيـوس: «**الذيـن اسـتطاعوا أن يرتفعـوا بأعمالهـم فـوق أغلـب زملائهـم المعاصريـن لهـم، وأن يمـدوا الدراسـات الإسـلامية بإسـهامٍ مـن أكـثر الإسـهامات التـي تنـم عـن عمـقٍ دراسيٍّ وأصالـةٍ عـلى الرغـم مـن وقوعهـم تحـت تأثـير مـا نسـميه بالـروح الاسـتعمارية (التـى سـادت) عصرهـم**»[1]. ويضيـف في الدراسـة نفسِـها «**أننـا نجـد في حالـة ماسـينيون وبلاثيـوس أن مسـتواهما العلمـي قـد وصـل شـأواً بعيـداً مـن الكـمال وأن نظرياتهـما قـد أثّـرت عـلى زملائهـما تأثـيراً قويّـاً بحيـث يمكننـا أن نعتبرهـما مسـؤوليْن عـن تكيّـف الدراسـات الإسـلامية في تطورهـا الـذي حـدث بفرنسـا وإسـبانيا عـلى التـوالي**»[2].

يفصـح ابـن عبـود عـن نظرتـه لبلاثيـوس الـذي يقرنـه بماسـينيون باعتبـاره متميـزاً

(1) د. محمد بن عبود: منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامى، في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجزء الأول 1985 ص354.

(2) المصدر السابق ص365.

عـن أقرانـه مـن المسـتشرقين مشـيداً بالنزاهـة العلميـة والدقـة في البحـث، وتأثيرهـما عـلى غيرهـما مـا جعلهـما بدايـةً وعلامـةً مميـزةً للدراسـات الإسـلامية. «**فكلاهـما أكـد عـلى البعـد الديني في التاريـخ الإسـلامي. وكلاهما يكـنّ للإسـلام احترامـاً عميقـاً ينـدر وجـوده بـين مؤرخـي جيلهـم**»[1].

1 - 2 - ونجـد الموقـف نفسَـه لـدى د. الطاهـر أحمـد مـكي الـذي اهتـم اهتمامـاً كبـيراً بدراسـات بلاثيـوس، وترجـم لـه عـدداً مـن الأعـمال فهـو يـراه[2] «**عالمـاً ثبتـاً وحجـةً في الفلسـفة الإسـلامية وقـف عليهـا حياتـه: نـشر مخطوطـاتٍ ودراسـةَ تـراثٍ، وحـرر فيهـا عـدداً هائـلاً مـن الرسـائل والأبحـاث وترجـم إلى الإسـبانية أمهـات كتـب الفلسـفة الإسـلامية في الأندلـس**[3]. **ويكـرر الـرأي نفسَـه في كتابـه «دراسـاتٌ أندلسـيةٌ»**: فبلاثيـوس «**وقـف حياتـه عـلى دراسـة الفلسـفة الإسـلامية بعامـةٍ وفي الأندلـس بخاصـةٍ، وكان دوره عظيـماً ورائعـاً: ترجـم روائعهـا إلى الإسـبانية، ونـشر عـدداً مـن مخطوطاتهـا المجهولـة، وتتبـع روافـد العطـاء والأخـذ بينهـا وبـين الفلسـفة الأوربيـة ولايدانيـه في عمـق تمكنـه أحدٌمـن المسـتشرقين**»[4]. وخصـص لـه-في ملـفٍّ أصدرتـه مجلـة الهـلال عـن أعـلام الاسـتشراق- دراسـةٌ بعنـوان «**آسـين بلاثيـوس دفـاعٌ عـن الفلسـفة الإسـلامية**» موضحـاً تميـز الاسـتشراق الإسـباني الحديـث بأنـه كان اسـتشراقاً قوميّـاً إن صـح هـذا التعبـير، غايتـه أن يـدرس تاريـخ إسـبانيا نفسـها حـين كانـت لغتهـا العربيـة، ودينهـا الإسـلام، عـلى امتـداد فـترة تتجـاوز التسـعمائة عـام مؤكـداً عـلى تبنيـه مقولـة أسـتاذه خوليـان ريبـيرا. «**إسـبانية الـتراث العربي في الأندلـس**»[5]. وإنـه قـد اسـتغرق كل جوانب الفلسـفة الإسـلامية في الأندلس دراسـةً وتتبعـاً لمـا هـو مجهـولٌ مـن مخطوطاتهـا.. ولم يكـن يـتردد في الدفـاع عـن الموقـف الإسـلامي في مواجهـة مسـتشرقين أوربيـين آخريـن علمانيـين. وكان الوحيـد الـذي وقـف في مواجهـة المسـتشرق الهولنـدي رينهـارت دوزي

(1) المصدر السابق ص366.

(2) راجع إشارتنا إلى هذه الترجمات الجزء الثالث من الفقرة الثانية.

(3) د. الطاهر أحمد مكي: دراساتٌ عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، ط3، دار المعارف، القاهرة 1981 ص192.

(4) د. الطاهر أحمد مكي: دراساتٌ أندلسيةٌ في الأدب والتاريخ والفلسفة ط2، دار المعارف، القاهرة 1983 ص6.

(5) د. الطاهر أحمد مكي: آسين بلاثيوس دفاعٌ عن الفلسفة الإسلامية، الهلال، يناير 1976 ص43.

حين عرض لعفة ابن حزم في حبه وردها إلى أصول إسلامية»[1].. ومع هذا فهو يرى أننا يجب أن نضع في الاعتبار دائماً أنه كان راهباً من رجال الكنيسة الكاثوليكية في إسبانيا، وفي أظلم أيامها، يخضع نشاطه ودراساته وكل ما ينشر لرقابة الكنيسة مسبقاً وموافقتها بدءًا، وهو بحكم وضعه ملزمٌ بخدمة أهدافها كما يتلقاها من رؤسائه ولا حرية له في رفض ما يطلب منه أو تركه أو انتقاده»[2].

ويتضح من شهادة الطاهر مكي صورة بلاثيوس العالم الحجة الثقة المتخصص في الدراسات الإسلامية وبالتحديد الفلسفة والتصوف ودوره الكبير في دراستها وترجمتها وتحقيق نصوصها، إلا أنه يمدنا بملمحين هامين في الصورة: أولهما الملمح القومي الوطني، الذي يدرس التراث العربي الإسلامي باعتباره تراثاً إسبانيا قوميّاً وجزءًا من تاريخ ثقافة بلاده، والملمح الثاني هو التوجه الديني المسيحي المتعاطف مع الإسلام، لكنه ينطلق ويسير في إطار رؤاه الدينية ويلتزم بها. وهذا الملمح الثاني هو ما أكد عليه ميكيل ديإيبالثا في بحثه المقدم للمؤتمر الثالث للدراسات الأندلسية بالقاهرة عن «**بعض الأحكام اللاهوتية عند آسين بلاثيوس عن الإسلام**»[3]. بينما نجد الباحث العراقي د. حكمت الأوسي يؤكد على هذا الملمح في دراسته عن «**أعلام الاستشراق الإسباني: آسين بلاثيوس**»، موضِّحاً إجلاله للمستعرب الكبير بقوله: «**لقد كان ميغيل آسين بلاثيوس عَلَماً كبيراً من أعلام الاستشراق الإسباني، اِمتاز بوجدانٍ علميٍّ أخلاقيٍّ صافٍ، بعيدٍ عن الميول والأهواء وعنعنات الأغراض والعصبية التي تشوّه الحقائق الموضوعية وتزوّر الوقائع التاريخية، فكان يُعلن بكل شجاعةٍ ونبلٍ ما يتوصل إليه بنظره العلمي وبحثه الموضوعي، من الحقائق التي يؤلم الإعلان عنها قومه ويثير**

(1) المصدر السابق ص44.

(2) د. الطاهر أحمد مكي: دراساتٌ أندلسيةٌ ص6.

(3) يرى ميكيل دي إيبالثا، وانطلاقاً من مما يسميه «عقيدة اللاهوت» ويقصد بها العقائد التي أقرتها الكنيسة الكاثوليكية وقامت بتطبيقها على الواقع والحقائق الإسلامية، أن بلاثيوس رفض إصدار أحكامٍ لاهوتيةٍ حول الإسلام، إلا أنه في بعض الأحوال قد تطرق إلى هذا الأمر. ويعرض للتكوين اللاهوتي لبلاثيوس وتصوراته حول العلاقة بين الإسلام والمسيحية. ويرى أنه يؤمن «بالوحدة الروحية لليونانية والمسيحية والإسلام وكاثوليكية العصور الوسطى في الغرب ووحدة الصوفية والفكر اللاهوتي في المسيحية والإسلام». «بعض الأحكام اللاهوتية عند آسين بلاثيوس عن الإسلام» مجلة كلية الآداب- جامعة القاهرة، العدد 52 ص 285-387.

القـول فيهـا رجـال دينـه مـع أنـه منهـم نـذر نفسـه لخدمـة الكنيسـة والقيـام بـكل مـا تتطلبـه مـن واجـبٍ مـن راهـبٍ مخلـصٍ متعبـدٍ»[1]. ويشـير إلى الملمـح الأول بقولـه: «**إن الموضـوع المركـزي الـذي شـغل ذهـن آسـين طيلـة حياتـه العلميـة هـو دراسـة التأثـير المتبـادل بـين الإسـلام والمسـيحية والسـعي العلمـي الحثيـث إلى ضـم أمجـاد الفكـر الإسـلامي الأندلـسي وأمجـاد الأدب الأندلـسي إلى الـتراث الوطنـي الإسـباني المشـترك والدفـاع عـن وحـدة الجهـود الثقافيـة الإنسـانية**»[2].

1 - 3 - ويعتنـي عبـد الرحمـن بـدوي عنايـةً كبـيرةً بدراسـات بلاثيـوس ويعتمـد عليهـا في كتاباتـه خاصـة «**دور العـرب في تكويـن الفكـر الأوربي**» حيـث يؤكـد أن «**أثـر التصـوف الإسـلامي في نشـأة التصـوف الأوربي أمـرٌ لم يعـد مـن الممكـن إنـكاره بعـد الدراسـات الممتـازة التـي قـام بهـا المسـتشرق الإسـباني العظيم «آسـين بلاثيـوس**» وأيدتهـا النصـوص الجديـدة التـي تنكشـف باسـتمرار[3]. ويوضـح لنـا جهـود المسـتعرب الإسـباني في هـذا المجـال ويترجـم كتابـه «**ابـن عـربي حياتـه ومذهبـه**» ويتوسـع في الحديـث عنـه في موسـوعة المسـتشرقين[4]. يـرى بـدوي أن «**آسـين بلاثيـوس مسـتشرقٌ ممتـازٌ وباحـثٌ واسـع الإطـلاع، عبقـري الوجـدان، لـه الفـروض الثوريـة في التأثـير والتأثـيرات بـين الأفـكار والمذاهـب وكبـار المفكريـن**»[5].. وهـو بـارع التحليـل عميـق الفهـم، يتقـصي أطـراف الموضـوع، ويملـك ناحيـة البحـث. ولهـذا جـاءت دراسـاته مـن هـذه الناحيـة ممتـازةً خليقـةً بعنايـة الباحثـين»[6]. لقـد كان طـودًا شـامخاً مـن أطـواد الاسـتشراق، وبـه رسـخت أقـدام البحـث العلمـى الممتـاز في التاريـخ الإسـلامى الروحـي في إسـبانيا»[7].

وهـذا هـو نفـس موقـف الباحـث السـوري د. محمـد رضـوان الدايـة في تحقيقـه لكتـاب «**الحدائـق في المطالـب الفلسـفية العاليـة العويصـة**»، الـذي سـبق

(1) د. حكمت الأوسي: آسين بلاثيوس من أعلام الاستشراق الإسبانى، مجلة الاستشراق، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العدد الثالث 1989 ص121.

(2) المصدر نفسه ص127.

(3) د. عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوربى، منشورات دار الآداب، بيروت، 1965 ص29.

(4) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت 1984 ص75-81.

(5) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة ترجمة كتاب بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذاهبه، الأنجلو المصرية، القاهرة 1965 ص7..

(6) المصدر نفسه ص8.

(7)المصدر نفسه ص20.

لبلاثيوس الكتابة عنه في العدد الخامس من مجلة الأندلس 1940، والذي يضمّن المحقق السوري ترجمة لمقدمته في تحقيقه، ويصفه «**بالباحث الإسباني القدير المحب للثقافة العربية الإسلامية، والذي قدم جهوداً عظيمةً في الأدب العربي والفلسفة الإسلامية، وكان له شأنٌ خاصٌّ في حقل تبيّن الأثر الإسلامي في الفكر الأوربي**»[1].

إلا أن بدوي ينتقده في المنهج الذي تناول به الفكر الإسلامي، وأعلامه، وعلاقته بالفكر الأوربي. فبعد أن يشيد بفروضه الثورية في التأثير والتأثيرات. يستدرك قائلاً «**لكن آفة آسين بلاثيوس في الوقت نفسه اندفاعه أحياناً في تلمس الأشباه والنظائر، استناداً إلى قسماتٍ عامةٍ ومشابهاتٍ قد تكون واهيةً.. وغلوه في هذه الناحية كثيراً ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية، وهذا الغلوّ يظهر أجلى ما يظهر في كتابه الذي نقوم بترجمته للعربية، ولهذا ننبه هنا إلى أنه ينبغي أن نأخذ أقواله هنا فيما يتعلق بالتأثير والتأثر بأشد الحذر لأن منهجه هنا غير محكمٍ**»[2]، ويكرر منبهاً القارئ إلى النقد نفسه في مواضع أخرى[3]. ويضيف «**والمآخذ التي أخذناها عليه فيما يتصل بكتابه عن أبن عربي هي بعينها التي نأخذها على كتابه عن العزالي: غلو وشطط في تلمس الأشباه والنظائر مع افتقار إلى الأسانيد المكتوبة أو الشفوية للدلالة على التأثير والتأثر**»[4].

أن أهمية حكم بدوي يتركز في إشادته بجهد بلاثيوس من جهةٍ، وفي الوقوف عند المنهج التاريخي القائم على فكرة التأثير والتأثّر من جهةٍ ثانيةٍ، ذلك المنهج الأثير لدى بلاثيوس، والذي وجهت إليه انتقاداتٌ عديدةٌ. ورغم أن بدوي أشار إلى نموذجٍ من استخدام هذا المنهج في كتاب بلاثيوس «**المصادر الإسلامية للكوميديا الآلهية**» واستخدمه في بيان دور العرب في تكوين الفكر الأوربى، ولم يوجه إليه النقد انطلاقاً من دراسات

(1) د. محمد رضوان الداية: تحقيق كتاب ابن السيد البطليوسي «الحدائق في المطالب الفلسفية العالية العويصة»، دار دمشق، سورية 1988 ص141.

(2) د. بدوي: مقدمة ترجمة ابن عربي حياته ومذهبه، ص7.

(3) المرجع نفسه، ص8.

(4) المرجع نفسه، ص8.

اتريكـو تـشرولى التـي أكـدت مـا افترضـه بلاثيـوس. إلا أن نقـده هنا-الـذي يوضـح ملمحـاً أساسـيّاً مـن صـورة المسـتعرب الأسـبانى- في محلـه تمامـاً ونوافقـه عليـه.

1 - 4 - ومقابـل نقـد بـدوي لمنهـج بلاثيـوس في التأثـير والتأثـر ينظـر د. حامـد أبو أحمـد لجهـد بلاثيـوس باعتبـاره تأكيـداً «**لعالميـة أدب التصوف الإسـلامي**» في بحثـه الـذي يحمـل العنـوان نفسَـه موضِّحـاً الاهتـمام الشـديد الـذي صاحـب صـدور الطبعـة الثانيـة مـن كتـاب «**الإسـلام عـلى الطريقـة المسـيحية**» 1982، لدرجـة اعتبـاره أحـد أهـم عـشرة كتـب صـدرت طـوال 1982 حيـث يستشـهد بمـا كتبـه ماريانـو نافـارو في الملحـق الثقـافي لجريـدة الاثنـين يقـول: «**ومـا يهمنـا مـن هـذا المقـال هـو مـا جـاء بشـأن التأثـير الكبـير لمذهـب ابـن عـربي عـلى متصوفـه الإسـبان في العـصر الذهبـي، أي في القرنـين السـادس عـشر والسـابع عـشر الميلاديـين وأهمهـم سـان خـوان دي لاكـروث وسـانت تيرسـا دي خيسـوس أو مـا يسـمى عـادة بالمدرسـة الكرمليـة. ويعـرض لنظريـة التأثـير الإسـلامي عـلى المدرسـة الكرمليـة معتبـراً ظهـور نظريـة بلاثيـوس بمثابـة قنبلـة انفجـرت في أوسـاط اللاهوتيـين ودارسي الآداب الرومانيـة**»[1].

فـإذا كانـت عـادة المسـتشرقين قـد جـرت عـلى تقديـم التصـوف الإسـلامي للقـارئ الغـربى بترجمـة نصوصـه أو عرضهـا، يصحـب ذلـك تعليقاتهـم التـي تهتـم بدراسـة المصـادر التـي نهـل منهـا التصـوف الإسـلامي فإننـا في عمـل بلاثيـوس «**ابـن مـسرة ومدرسـته**» (كـما يـرى د. سـليمان العطـار) أمـام محاولـة جـادة ومرهقـة لإقامـة تاريـخ شـامل للتصـوف الأندلـسي منـذ بدايته-حسـب مـا ظـن بلاثيـوس- حتـى نهايتـه، وامتـداد هـذا التصـوف في الـتراث الأسـباني والأوربي. ويعـد العطـار مـا قدمـه بلاثيـوس «**أكـبر جهـد للتأريـخ للتصـوف الإسـلامي في الأندلـس**»[2]. أمـا عـن تأثـير التصـوف الإسـلامي في المدرسـة الكرمليـة في إسـبانيا فيوضـح أن ذلـك كان عـلى يـد أقـرب المتصوفـة الأندلسـيين تاريخيّـاً إلى هـذه المدرسـة وهـو «**ابـن عبـاس الرنـدي**» المنتمـى إلى المدرسـة

(1) د. حامد أبو أحمد: عالمية أدب التصوف الإسلامي، بحثٌ مقدمٌ إلى المؤتمر الثالث للدراسات الأندلسية بالقاهرة، مجلة كلية الآداب، العدد 53 مارس 1992 ص238، 239.

(2) د. سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، دار المعارف القاهرة 1981 ص11.

الشاذلية. ولا يمكن اعتبار التشابه بين سان خوان دي لاكروث والشاذلية صدفةً وبمحض الاتفاق، فابن عباد الرندي قريب الزمان من سان خوان دي لاكروث كما كان قريب المكان»[1]. ومع تأكيده على نظرية التأثر، فإن سليمان العطار، وانطلاقاً من عرضه لدراسة «**ابن مسرة ومدرسته**» يرى أن في عمل بلاثيوس تحليلاً مسرفاً لما بين يديه من أخبار»[2] متفقاً في ذلك مع بدوي.

ولن نتوقف-الآن- للتعقيب على هذه الصورة لبلاثيوس التي قدمها الكُتّاب العرب، ولا تحليل الملامح المميزة لشخصيته كما تحددت في كتاباتهم قبل عرض كتاباته في العربية سواءً أكانت أعمالاً مترجمةً أم أفكاراً مطبقةً في نفس مجال التخصص أو استدراكاً وإكمالاً لجهوده. وهذا هو موضوع الجزء الثاني من هذا البحث.

2 - لقد قدم الكُتّاب العرب صورةً دقيقةً لحياة بلاثيوس وأعماله تعرض للتطور الفكري للمستعرب الإسباني، ودوره في الدراسات العربية الإسلامية. وأول هذه الدراسات ما قدمه عبد الرحمن بدوي في ترجمته لكتاب بلاثيوس «**ابن عربي حياته ومذهبه**» 1965 وأعادها ثانية في «**موسوعة المستشرقين**» 1984. كذلك كتب الطاهر أحمد مكي عن «**بلاثيوس دفاعٌ عن الفلسفة الإسلامية**» مجلة الهلال يناير 1976 وأعاد أجزاء من هذه الدراسة في بعض كتاباته التالية في سياق أبحاثه عن ابن حزم، وكذلك حكمت الأوسي «**آسين بلاثيوس من أعلام الاستشراق الأسباني**» مجلة الاستشراق، العدد 3 عام 1989. والحقيقة أن معظم هذه الدراسات تعتمد اعتماداً كبيراً على ما كتبه إميليو غراسياغوميز E. Gracìa Gómez عن بلاثيوس في مجلة الأندلس المجلد الرابع Al-Andalus, 1944, كما صرح لنا هؤلاء الباحثون. وعلى هؤلاء اعتمد بقية من كتب عن بلاثيوس ممن لا يعرف الإسبانية مثل ما كتبه رضوان الداية في تحقيقه لكتاب ابن السيد البطليوسي «**الحدائق**».

(1) المصدر السابق ص16.

(2) المصدر السابق ص13.

2 - 1 - إلا أن ما يهمنا هنا هو تقديم صورةٍ لأعمال آسين بلاثيوس التي ترجمت إلى العربية. ثم في الفقرة التالية نتناول أفكاره وكيف طبقت في بعض الأبحاث التي تناولت قضايا الأدب والفلسفة والتصوف الإسلامي في الأندلس، وموقف الباحثين العرب منها. وفي مقدمة هذه الأعمال كتابه عن «**ابن عربي حياته ومذهبه**» الذي نقله بدوي عن الأسبانية عام 1965.

واهتمام بلاثيوس كبير بابن عربي. كتب عنه عديداً من الدراسات فقد كتب عنه بحثاً قدم إلى مؤتمر المستشرقين بالجزائر عام 1905، وفي مجلة الثقافة الأسبانية بمدريد 1906، وفي نشرة مجمع التاريخ في أعداد 25، 26، 1928، والمتصوف ابن عربي، مدريد 25-1931، ونشر رسالته القدس، مدريد 1929 و«**علم النفس عند ابن عربي**»، ليروا باريس 1906 بالإضافة إلى تناوله في سياق دراساتٍ عديدةٍ مختلفةٍ لبيان أثره على اللاحقين عليه. وسوف نتوقف هنا للحديث عن كتابه المترجم إلى العربية. وهو يتكون من قسمين، الأول عن حياته في أربعة فصولٍ، والقسم الثاني عن مذهبه الروحي في خمسة عشر فصلاً. وهو يتناول حياة الصوفي المرسي مما ورد من نصوص تتعلق بحياته في كتبه خصوصاً «**الفتوحات**» لبيان الحياة التي عاشها هذا الصوفي «**الإسباني**» (ص3). فيعرض في الفصل الأول سنوات الشباب، والثاني جولاته في إسبانيا وأفريقيا، والثالث أسفاره في المشرق، والرابع السنوات الأخيرة. ويختتم هذا الجزء ببيان أنه «**بفضل ابن عربي نفذت الروح الأفلاطونية المحدثة والمسيحية في حياة الإسلام وأفكاره، واستطاعت الثقافة التي شكلت الحضارة الغربية أن تصل-عن طريق الإسلام- إلى آخر حدود العالم الشرقي، وأن تساعد مساعدةً فعالةً في أن يثير اسم أفلاطون والمسيح-في نفوس بعض الأقليات الدينية المختارة- أفكاراً وعواطف من أعلى طرازٍ في المثالية**» (ص98).

والنغمة السائدة في الكتاب بامتداد صفحات القسم الثاني هو رد مذهب ابن عربي في مجمله وتفصيلاته إلى أصول مسيحيةٍ سابقةٍ عليه. في حديثه في الفصل الأول من القسم الثاني عن «**المصادر، والمنهج، والخطة**»

يقـول: «**سـأتعرض عـلى هامـش كل مسـألةٍ في التصـوف والزهـد وأثارهـا ابـن عـربي لنظائرهـا المتقدمـة عليهـا في كتـب الرهبانيـة المسـيحية قبـل الإسـلام**».. فـإن هـذه الدراسـة عـن روحانيـات ابـن عـربي تحقـق، عـلى نحـو متواضـع، هدفـين: فهـي تسـهم مـن ناحيـةٍ في إيضـاح لغـز أصـول الزهـد والتصـوف في الإسـلام، ومـن ناحيـةٍ أخـرى تقـدم عـن الدراسـة المقارنـة للظاهـرة الدينيـة وثيقـةً هامـةً (ص109). ويعـرض في الفصـل الثالـث مـن هـذا القسـم أجنـاس الحيـاة الروحيـة؛ ويتوقـف عنـد الطريقـة وأصلهـا المسـيحي، وفكـرة الشـيخ ومـا يناظرهـا في المسـيحية (117). ويذكـر أن فلمـون لقـن قواعـد الطريقـة الرهبانيـة إلى تلميـذه القديـس باخـوم قبـل سـنة 320م.. وقـد بقيـت لدينـا واحـدةٌ مـن القواعـد منسـوبةٌ إلى القديـس أنطـون بروايـةٍ أو ترجمـةٍ عربيـةٍ، وهـذا دليـلٌ واضـحٌ عـلى احتـمال تأثيرهـا في الإسـلام (ص122). ويبـين أن المرشـد الروحـي في الإسـلام يسـمى «**شـيخاً**» وهـي ترجمـة حرفيـة لكلمـة Presbyterus أو Seni في الرهبانيـة المسـيحية» (ص126) ومـن المعتـاد في حيـاة الصوفيـة في الإسـلام أن يتـولى المريـدون القيـام بخدمـة الشـيخ كـما كان الشـأن كذلـك أيضـاً في الرهبانيـة المسـيحية» (128).

وفي الفصـل الرابـع «**نظـام المريديـن**» يتحـدث عـن الإرادة أو طلـب الحـق وسـوابقها المسـيحية (ص129). ويتنـاول عـادات الصوفيـة ووصاياهـم ويـرى أننـا يمكـن أن نجـد نظائرهـا في المسـيحية (133) وبيـان ابـن عـربي أن المريـد بـين يـدي الشـيخ مجـرد أداةٍ وعليـه أن يـدع نفسـه تنقـاد لإرشـاده وكأنـه جثـةٌ بـين يَـدَي الغاسـل، هـو التشـبيه نفسُـه الـذي وضعـه أغناطيـوس دي لويـولا، ولـه سـوابقُ في كتـب الرهبـان المسـيحيين في الـشرق (141) وحتـى الأوامـر المخالفـة للشريعـة التـي يأمـر بهـا الشـيوخ المريديـن المسـلمين عـلى سـبيل الامتحـان لطاعتهـم وإخلاصهـم نجـد سـوابقَ لهـا ونمـاذجَ في الرهبانيـة المسـيحية.

وفي الفصـل الخامـس «**المنهـج الصـوفي**» يعـرض للطابـع المسـيحي لـه؛ يقـول: «**إن الوسـيلة التـي لا غنـى عنهـا للنجـاح هـي أن يميـت إرادتـه في طاعـة شـيخه وهـو ممثـل اللـه، فإنـه لا يبقـى عليـه إلا أن يمتثـل أوامـر شـيخه، مرشـده الوحيـد في الطريـق وقائـده في الجهـاد الـذي لا قائـد غـيره. وهـذان التشـبيهان**

اللـذان يرجعـان إلى أصـلٍ مسـيحيٍّ يمثـلان عنـد ابـن عـربي وعنـد كلِّ صـوفيٍّ مسـلمٍ المنهـج الروحـي (145). والرهبـان المسـيحيون يسـمونه agonisma (نضـالٍ) والمسـلمون يسـمونه مجاهـدةَ (ص146). أمـا مـا يسـميه ابـن عـربي ب «الروحانيـة» فهـو مـا يقصـده الصوفيـة المسـيحيون «**بالحيـاة الباطنيـة**» (ص147)، ومنهـج التصـوف يقـوم في الإسـلام عـلى النظريـة الأفلاطونيـة المحدثـة، (148) وفي تسـميات ابـن عـربي للفضائـل الصوفيـة الدليـل المقنـع عـلى اتفاقهـا مـع روح المسـيحية (150) و«**التـوكل**» هـو الثقـة بمـا عنـد اللـه.. يشـبه في المسـيحية تسـليم الأمـر للـه ولإرادتـه (152).. ويختتـم الفصـل بأنـه لا حاجـة بنـا إلى بيـان مـا في مذهـب المحبـة هـذا (عنـد ابـن عـربي) مـن اتفـاقٍ مـع المسـيحية، ففـي اللهجـة العاميّـة وحتـى في بعـض القسـمات المميـزة نجـد صـدًى صادقـاً لتعاليم الأنجيـل ومـا كان يفعلـه الرهبـان المسـيحيون في المـشرق(ص154).

ويبـين التشـابه في «**وسـائل بلـوغ الكـمال**» موضـوع الفصـل السـادس بـين ابـن عـربي والرهبـان النصـارى. «**فابـن عـربي لا يعالجهـا تفصيـلاً**» تحـت هـذا العنـوان. لكنـه يتفـق مـع الرهبـان النصـارى في اقـتراح ممارسـة غالبيـة وسـائل الكـمال (ص155-156). ومحاسـبة النفـس عنـد المسـلمين كـما هـي الحـال في رهبانيـة المسـيحية الشرقيـة (ص160). والباحثـون في الإسـلام مـن الغربيـين قـد تناقشـوا أمـر الصـلاة. وذهـب البعـض إلى بيـان وجـود بعـض التشـابه بينهـا وبـين مـا عنـد المسـيحين في الملامـح العامـة (ص164). وكُتـب ابـن عـربي لا تخلـو مـن تأمـلات حقيقيـة من ذلـك النـوع السـائد عنـد الرهبـان والنصـارى (ص171).

ويعـرض في الفصـل السـابع للسـماع وممارسـته في الرهبانيـة المسـيحية (172) فهـو يبـين أن الأوصـاف الدقيقـة التـي يوردهـا ابـن عـربي في كتابـه «**الأمـر المحكـم**» حـول السـماع توحـي بـالأولى أن السـماع كان لا يـزال بقسـماته الإجماليـة الجوهريـة موجـوداً لـدى الجماعـات التـي وصفهـا الراهب كسـيان في القـرن الخامـس الميـلادي وقـد لخصناهـا في مسـتهل هـذا الفصـل» (ص175). وفي تناولـه «**الخلـوة**» موضـوع الفصـل الثامـن يتحـدث عـن العزلـة في الرهبانيـة المسـيحية (ص182)، قـد عـرف في الإسـلام في عهـد مبكـر جـداً نوعـاً مـن التعبـد الإرادي يقـوم بـه عامـة المؤمنـين، فيـه كثيرٌ مـن الشـبه مـع هـذه الخلـوة

الديرانيـة» (ص183)، 184، وحتـى الآن لا نعـثر إلا بصعوبـة عـلى فـروق جوهريـة في مذهـب ابـن عـربي مـا جـرى عليـه الرهبـان في المسـيحية (ص186). ويتحدث في بدايـة الفصـل التاسـع عـن الأحـوال والمقامـات موضِّحـاً النسـب المسـيحي لهـذه النظريـة (ص189، 194). وفي نهايـة هـذا الفصـل يذكـر الأصـول المسـيحية لنظريـة الكرامـات (ص208). وفي الفصـل العـاشر عـن المعرفـة يعـرض السـوابق المسـيحية لهـذا المذهـب». كذلـك في حديثـه عـن «**الفنـاء**» في الفصـل الحـادي عـشر، يتنـاول مـا في نظريـة الفنـاء مـن آثـارٍ مسـيحيةٍ وغـير مسـيحيةٍ (ص222)، فبعـض الخصائـص المميـزة للفنـاء (الوجـد) الـذي وصفـه أفلوطين وديونسـيوس الأريوباغـي والقديـس أوغسـطين نجدهـا مـن غـير شـكٍّ في المذهـب الـذي عرضـه ابـن عـربي (ص227). والأمـر نفسُـه في الفصـل الثـاني عـشر «**تمييـز النفـوس**» حيـث يعـرض لظهـور هـذه النظريـة في التصـوف المسـيحي (ص229). كـما يعـرض النظائـر المسـيحية للرمـوز الإسـلامية في «**حـب اللـه**» الفصـل الثالث عـشر، وانتقـال المسـيحية إلى التصـوف الإسـلامي (ص237، ص244، 247، 248) ويعـرض للعقيـدة المسـيحية في التجسـد وأثرهـا في ابـن عـربي في الفصـل الرابـع عـشر. الأصـول «**الاتحـاد باللـه**» (ص251، 256)، ويؤكـد عـلى ذلـك في ختـام كتابـه في الفصـل الخامـس عـشر الـذي يتنـاول فيـه خصائـص المذهـب الروحـي عنـد ابـن عـربي (ص259، 265، 267، 270، 271، 274).

لقـد توقفنـا أمـام هـذه النقـاط التـي تـبرز الهـدف الـذي سـعى إليـه بلاثيـوس في حديثـه عـن ابـن عـربي، وهـو إبـراز الأصـول المسـيحية لتصوفـه، الـذي ينتمـي لإسـبانيا المسـيحية بقـدر مـا ينتمـي للتصـوف الإسـلامي-ذي المصـدر المسـيحى في رأيـه- الـذي أثّـر بـدوره في الصوفيـة المسـيحية فيـما بعـد خاصـةً في المدرسـة الكرمليـة.

2 - 2 - والعمـل الثـاني الـذي تُرجـم إلى العربيـة، هـو أثـر الإسـلام في الكوميديـا الإلهيـة الـذي ترجمـه عـن النسـخة الإنجليزيـة الملخصـة جـلال مظهـر القاهـرة 1980. وهـو العمـل الـذي أشـاد بـه كلٌّ مـن كتـب عـن بلاثيـوس بالعربيـة وعـرض لـه بـدوي بالتفصيـل في كتابـه «**دور العـرب في تكويـن الفكر الأوربي**»، وفي مقابـل ذلـك شـككت بنـت الشـاطئ د. عائشـة عبـد الرحمـن

في قيمة الكتاب وذلك في كتابها «**الغفران**» القاهرة 1954 فقد أنكرت أن يكون لدانتي أيُّ صلة بالأدب الإسلامي عموماً، مقارنةً بين عمل دانتي ورسالة الغفران، مشيدةً بالأولى على حساب الثانية، وكأن عمل بلاثيوس هو رد الكوميديا الإلهية إلى رسالة المعري متجاهلةً المصادر الإسلامية الأخرى التي أشار إليها المستعرب الإسباني، وقد رد عليها مترجم الكتاب إلى العربية في مقدمته التي تتناول أهمية الكتاب[1] يقول دوق البا في مقدمته للطبعة الإنجليزية أن هذا الكتاب هو أهم اكتشافات ميغيل آسين بلاثيوس، وهو الاكتشاف الذي بنيت عليه شهرته[2] وقد أقر نلينو بأن الكتاب عظيم القيمة باعتباره فتحاً جديداً لدراسات القرون الوسطى عموماً من حيث إنه أثبت تسلل الأفكار الإسلامية عن الحياة الأخرى إلى المعتقدات الشعبية المسيحية الغربية»[3].

وتتضح لنا العلاقة بين عمل دانتي ومصادره الإسلامية في عرضنا باختصار لمحتويات عمل بلاثيوس وفصوله المختلفة وهي تدور على التوالي حول:

- مقارنة قصة الإسراء والمعراج الإسلامية بكوميديا دانتي، الفصل الأول، الذي يتناول فيه أصل القصة «**روايات الإسراء**»، روايات المعراج، وتداخل قصتَي الإسراء والمعراج، ثم تعليقات المفسرين على القصة، فالقصص الرمزية الصوفية المستقاة من قصة المعراج، لدى البسطامي وابن عربي، الذي توفي قبل ميلاد دانتي بخمس وعشرين سنة يقول بلاثيوس: «**لا شك في أن وجوه التشابه بين هذه الرحلة الرمزية وعروج دانتي إلى السماء إنما تبدو واضحةً جدّاً. والحق أن التعمق في دراسة الفقرات التي لخص فيها دانتي في مؤلّفيْه Monarchia وEpistiola a can Grandc della scala المعاني الغامضة التي تنطوي عليها الكوميديا الإلهية، إنما يبين لنا بوضوحٍ**

(1) مقدمة دوق البا للطبعة الإنجليزية انظر آسين بلاثيوس: أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية ترجمة جلال مظهر مكتبة الخانجي، القاهرة 1980 ص7.

(2) المرجع السابق، ص8.

(3) المرجع السابق، ص14، 15، 16.

تـامٍّ كيـف يتفـق تفسـير دانتـي لمراميـه مـع قصـة ابـن عـربي الرمزيـة»[1] ويعـرض لنـا ملامـح التشـابه في أحـداث كلٍّ مـن القصتـين لتوضيـح هـذا التطابـق ويخـرج مـن ذلـك أنهـما متشـابهان في مـادة الصياغـة، والأحـداث، والمرمـى الرمـزي وفي شـخصياتهما الرئيسـية والثانويـة، وفي تصميـم سـماوات النظـام الفلـكي، وفي الاتجـاه التعليمـي للأفـكار التـي قدمهـا كلٍّ منهـما (ص65) وأخـيراً يعـرض للمحاكيـات الأدبيـة للقصـة خاصـة المعـري في «**رسـالة الغفـران**» (ص66-79) ثـم يلخـص المقارنـات بـين عمـل دانتـي والآثـار الإسـلامية.

ويقـارن في الفصـل الثـاني الكوميديـا الإلهيـة بقصـصٍ إسـلاميةٍ أخـرى عـن الحيـاة بعـد المـوت (ص88) فيعـرض للنـار الإسـلامية، والمطهـر الإسـلامي (الـصراط)، وجنـة الإسـلام الأرضيـة، وكذلـك جنة الإسـلام السـماوية كـما وردت في الكوميديـا الإلهيـة، ولا ينـسى أن يؤكـد أن اللاهـوت المسـيحى أصـلٌ لهـذه التصـورات يقـول: «**تـشرب الفلاسـفة والصوفيـون المسـلمون أفـكاراً اسـتقوها مـن اللاهـوت المسـيحي ومـن ميتافيزيقـا الأفلاطونيـة المحدثـة، ومـن ثـم عملـوا عـلى التخلـص التدريجـي مـن التصـور الحـسي للجنـة، وذلـك مـن خـلال إعطائهـم للنعائـم الماديـة للجنـة معـانيَ صوفيـةً رمزيـةً**» (ص141).

ولتأكيـد فرضـه يتنـاول الملامـح الإسـلامية في القصـص المسـيحية السـابقة للكوميديـا الإلهيـة في الفصـل الثالـث. يقـول «**أمـا طريقـة البحـث والمقارنـة هـذه فقـد حملـت في طياتهـا اسـتنتاجاً لم أكـن أتوقعـه، فهـي لم تؤكـد فحسـب أن الأصـول الإسـلامية كانـت نمـاذج لملامـح في الكوميديـا الإلهيـة، وإنمـا كشـفت أيضـاً عـن الأصـل الإسـلامي لقصـص القـرون الوسـطى المسـيحية ذاتهـا، ومـن ثمـة ألقـت ضـوءًا قويّـاً عـلى الموضـوع بأكملـه**» (ص11). فيعـرض بعـد مقدمـة قصـص رؤى النـار، وقصـص وزن الحسـنات والسـيئات، وقصـص الجنـة، قصـص الرحـلات البحريـة (وقـد دارت موضوعـات هـذه القصـص أيضـاً حـول زيـارات لأماكـن ليسـت في متنـاول الإنسـان العـادي، يمكـن وصفهـا بأنهـا مـن مناطـق الحيـاة الأخـرى (ص197)، قصـص النائمـين، وأبطـال هـذه القصـص أمـراء أو رهبـان يعـودون إلى ديارهـم بعـد أن يـزوروا الجنـة الأرضيـة وهـم

(1) بلاثيوس أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية، ص63.

يعتقـدون أن غيابهـم لم يـدم أكـثر مـن عـدةِ سـاعاتٍ أو يـومٍ واحـدٍ في حـين يكونـون قـد غابـوا في واقـع الأمـر سـنين طويلـةً أو قرونـاً بأكملهـا (ص209)، وقصـص الراحـة مـن العـذاب وقصـص تنـازع الملائكـة والشـياطين حـول حيـازة روح الميـت ويعـرض فيهـا قصصـاً حـول سـجلات الحسـاب، وحـول تجسـد الفضائـل والرذائـل، وحـول تجسـد أعضـاء الجسـم.

وفي الفصـل الرابـع والأخـير يتنـاول أرجحيـة انتقـال النـماذج الإسـلامية إلى أوربـا المسـيحية، وعـلى الأخـص إلى دانتـي. ويعـرض فيـه الاتصـال بـين الإسـلام وأوربـا المسـيحية في القـرون الوسـطى، وانتقـال قصـص الحيـاة الأخـرى الإسـلامية إلى أوربـا وإلى دانتـي، وفي الفقـرة الرابعـة يؤكـد أن «**افتتـان دانتـي بالثقافـة العربيـة أمـرٌ يؤكـد الافـتراض القائـل بالمحـاكاة**» (ص245-249) ويـرى في الفقـرة الأخـيرة أن «**المشـابهات القريبـة بـين أفـكار دانتـي وأفـكار ابـن عـربي تزودنـا ببرهـانٍ آخـرَ عـلى الـرأي القائـل بالمحـاكاة. يقـول لقـد تصـور كلٌّ مـن الكاتبـين أفـكاره وألـف مؤلَّفـه بالطريقـة نفسِـها. فقـد كتـب كلٌّ منهـما مؤلفـه بالدافـع الشـخصي نفسِـه، وتبـع كلاهـما الطريقـة نفسَـها في التفسـير الرمـزي لموضـوع الحـب في قصائدهـما. والحـق أن النصيـب الـذي يسـتحقه ابـن عـربي وهـو مـن إسـبانيا (لاحـظ هـذه العبارة)-وعـلى الرغـم مـن أنـه مسـلم- في المجـد الأدبي الـذي حققـه دانتـي أليجـيري في قصيدتـه الخالـدة، أمـر لا يمكـن تجاهلـه بعـد الآن**» (ص262).

2 - 3 - والعمـل الثالـث الـذي نعـرض لـه الآن هـو دراسـة بلاثيـوس «**أبـو العبـاس بـن العريـف وكتابـه محاسـن المجالـس**»، الـذي ترجمـه الدكتـور الطاهـر أحمـد مـكي في كتابـه دراسـات أندلسـية في الأدب والتاريـخ والفلسـفة. وقـد درس الأسـتاذ المـصري في إسـبانيا واهتـم كثـيراً بأعـمال بلاثيـوس، كتـب عنـه في مجلـة الهـلال وترجـم بالإضافـة إلى هـذه الدراسـة عملـين هامـين مـن أعمالـه-وإن كانـا لم يريـا النـور- وهـما: «**ابـن مسرة ومدرسـته**»[1] وكتـاب «**ابن حـزم القرطبـي**»[2]. وهـو يخبرنـا في مقدمـة تحقيقـه لكتـاب «**الأخـلاق والسـير**

(1) يقول: «أكمل كاتب هذه السطور ترجمة كتابين من تأليف بلاثيوس هما: «ابن حزم القرطبي»، «ابن مسرة ومدرسته»، وسوف يدفع بهما إلى النشر، إن وجد الناشر» مجلة الهلال، القاهرة 1976 ص49.

(2) المصدر السابق، الموضع نفسه، ود. الطاهر مكي: دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، دار المعارف،

في مداواة النفوس» لابن حزم، أن أول ترجمة لمؤلَّفٍ كاملٍ من أعمال ابن حزم قام بها المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس لكتاب الأخلاق والسير... وصدرت عن جمعية تشجيع الدراسات والبحوث العلمية، مركز الدراسات التاريخية، مدريد 1916 مع مقدمةٍ تحدث فيها بلاثيوس عن المؤلف والكتاب، وفهارس للأعلام وكشافاً تحليلياً للموضوعات. وهو يرى أن بلاثيوس لم يكن، وهو يترجم الكاتب، مستشرقاً عاديّاً، فقد تخصص في الفلسفة الإسلامية بعامة والجانب الأندلسي فيها بخاصة. وخص ابن حزم بأعظم دراسةٍ له نعرفها حتى الآن في أيِّ لغة بما فيها اللغة العربية وشغلت الجزء الأول كاملاً من ترجمته لكتاب «**الفصل في الملل والنحل**» وجاءت في خمسة أجزاء، برلين 27-1932. ويشيد بترجمته ويوجه له بعض النقد في ترجمة عباراتٍ قليلةٍ[1].

إن بلاثيوس يتحرى الدقة في الموضوعات التي يختارها ومثال ذلك دراسته لابن حزم وترجمته لكتاب «**الفصل في الملل والنحل**». فقد بذل جهوداً عظيمةً لإعطاء ابن حزم المكانة التي تليق به كمفكرٍ وفقيهٍ عظيمٍ كما يخبرنا د. محمد بن عبود في دراسته «**منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي**» ويعرض لموضوعات كتابه عن ابن حزم الذي يتناول: تحليلاً للمصادر الغربية والشرقية المتوفرة عن حياة ابن حزم، وتتناول أفكاره السياسية وحياته الأدبية، وتكوينه الفقهي، والمدارس المختلفة التي أثّرت في فكره، كما تتناول ابن حزم الفقيه الشافعي القاضيالظاهري، ومد رقعة مقاييسه الظاهرية لتشمل حقل الدين» وتعاليمه عن التوفيق بين العقل والدين، وابن حزم الجدلي، وابن حزم في مالوركا وشخصيته واعتزاله وموته، وأعماله ثم مدرسته، ثم تلاميذه ابن حزم وأتباعه خلال القرون من الخامس حتى العاشر للهجرة، متتبعاً آثار ذلك ومداه حتى وصل إلى القرن العشرين.

ويتضح مما سبق جهده الكبير في دراسة ابن حزم وربط حياته وأفكاره بالإطار العام الذي تنتمي إليه. وقد أشرنا إليه بالتفصيل لبيان جهدين:

القاهرة 1981 ص10، 208، تحقيقه لكتاب ابن حزم: الأخلاق والسير، دار المعارف، القاهرة 1981 ص9.

(1) د. الطاهر مكي: مقدمة تحقيق كتاب ابن حزم: الأخلاق والسير، ص 66، 67.

أولهما جهد بلاثيوس وجهد المترجم، الذي قدم عدة أعمال عن ابن حزم وعدة دراساتٍ عن بلاثيوس. نتوقف أمام ترجمته عن زاهد المرية «**أبي العباس بن العريف وكتابه محاسن المجالس**». وابن العريف صوفي مجهول بيننا رغم أن كتابه سبق أن طبع في القاهرة منذ حوالي قرن من الزمان، وقام بلاثيوس بطبع الكتاب بالعربية وترجمته إلى اللغة الإسبانية في مدريد 1931 وهو لا يقف عند حد الزاهد وحده، وإنما يلقي الضوء على الحياة الثقافية في مدينة المرية[1]. وهو يعرض لحياته، ومؤلفاته وكتاب محاسن المجالس ومخطوطاته، ثم ترجمة الكتاب إلى الإسبانية، وتحليل الكتاب مع بيان أهميته وأسلوبه الأدبي، مع ملاحق من الفتوحات المكية التي يشير فيها ابن عربي إلى ابن العريف، وأن كان المترجم لم ينقلها إلى العربية واكتفى ببيان موضعها من طبعة القاهرة[2].

وعن ترجمة الكتاب إلى الإسبانية يقول: «**حاولت في ترجمتي الأسبانية لكتاب محاسن المجالس أن أعكس فكر المؤلف في أصالته، وأن أنقل مذهبه بكلٍّ أمانة، وهو أمرٌ صعبٌ للغاية فيما يتصل بنصٍّ صوفيٍّ عربيٍّ تكثر فيه المصطلحات، وليس لها دائماً مقابلٌ في اللغة الإسبانية**» (ص353). وفي تحليل الكتاب يقول: «**الموضوع الرئيسي لهذه الرسالة دراسة منازل طريق التصوف على النحو التالي: المعرفة، والإرادة، والزهد، والتوكل، والصبر، والحزن، والخوف، والرجاء، والشكر، والمحبة والشوق. وفي الفصل الثالث عشر أوجز ابن العريف كل مذهبه وأضاف إلى هذه المنازل العشرة منزلتين أخريين لا توجدان في الفصول السابقة، وهما: التوبة، والأنس (ص354). ومن أسباب اهتمامه برسالة ابن العريف وأهميتها في تاريخ التصوف، هو التأثير الخصب الذي أحدثه ابن عربي في تطور نظرية وحدة الوجود الإسلامية في**

(1) نشر بلاثيوس هذه الدراسة في مجلة جامعة مدريد عام 1931، المجلد الثالث، صفحات 441-458، وأعيد نشرها ثانيةً في أعماله المختارة، المجلد الأول ص 217-242، مدريد 1946 وترجم الدراسة نفسها إلى الفرنسية ف. كفلييرا F. Cavallera وجعل منها مقدمةً لترجمة كتاب محاسن المجالس، ونشر مع الترجمة النص العربي، وكان الكتاب الثاني في سلسلة «النصوص غير المنشورة المتصلة بالتصوف الإسلامي، باريس 1933.

(2) يذكر الطاهر مكي صفحات الملاحق من طبعة القاهرة، طبعة بولاق 1293 هـ وهي: الجزء الأول ص119، 227، 297، 263، والجزء الثاني صفحات 128، 421، 811، والثالث ص520، والرابع صفحات 105، 117، 714.

العالمين العربى والفارسي على السواء[1] **نجدها لدى ابن العريف في صورةٍ أوليةٍ**[2].

2 - 4 - والعمل الأخير الذي نعرض له هو ترجمة دراسة بلاثيوس لابن السيد البطليوسي التي ضمّنها محقق كتاب البطليوسي «**الحقائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**» إلى تحقيقه وقد نقل الدراسة عن الإسبانية د. سيمون حايك، وتشغل الترجمة صفحات 141-152 من التحقيق الصادر في دمشق 1988. وفي هذه الدراسة يقدم بلاثيوس صورة للبطليوسي غير تلك المعروفة لدى الكُتّاب الذين أرّخوا له وكتبوا عنه مثل ابن بشكوال، الضبي، ابن خلّكان، ابن خاقان الذين تركوا جانباً- مواهبه الحقيقية؛ أي «**المفكر والفيلسوف**». ويرى أن مؤلفات هذا الرجل الفلسفية في تاريخ الفلسفة الإسلامية الإسبانية تمثل نواة تلك الفلسفة المتخصصة التي ولدت عند ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وبلاثيوس في دراسته يعرض لحياة البطليوسي (ص141-144) ومؤلفاته، ويقوم تحليل كتاب الاقتضاب، وتحليل كتاب الإنصاف ثم تحليل كتاب الحدائق. ويحيل رضوان الداية إلى تحقيقه لكتاب الإنصاف موضّحاً أن في عبارات بلاثيوس شيئاً من الغموض واللبس[3] ويخبرنا أنه ترك المقدمة (مقدمة بلاثيوس) كما هي لم يحذف منها شيئا خصوصاً تقويمه لكتب ابن السيد البطليوسي التي اطلع عليها، وأن ما أورده عن كتاب الإنصاف ففيه أحكام نظرٍ كثيرةٍ[4].

ويستدل حسن عبد الرحمن علقم في دراسته الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي من إشارة بلاثيوس إلى رقم مخطوط كتاب الحدائق أنه نفس رقم مخطوط «**شرح الخمس مقالات الفلسفية عند بروكلمان وأنهما كتابٌ واحدٌ، أو بمعنًى أدقَّ الأخير جزءٌ مقتضبٌ من الأول**»[5] ويشير الباحث

(1) د. الطاهر أحمد مكي: دراساتٌ أندلسيةٌ ص359.

(2) المصدر السابق، ص358.

(3) د. محمد رضوان الداية: محقق كتاب البطليوسي: الحدائق، دار الفكر دمشق، 1988 ص147 هـ 2.

(4) المصدر السابق ص137.

(5) حسن عبد الرحمن علقم: الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي، دار البشير، عمان 1988 ص39-40.

في سياق حديثه عن ابن السيد وابن رشد-في دراسته وهي أصلاً رسالة ماجستير بالجامعة الأردنية- إلى فضل الأستاذ المشرف في توجيهه لاكتشاف تأثر ابن رشد بابن السيد.. (ص184) وتلك مسألة أفاض فيها بلاثيوس وهو أول من نبه إليها وهو ما يؤكده الباحث فعلا فيما بعد[1]. وهو يعتمد على بلاثيوس أيضاً في بيان اهتمام كهنة اليهود وفلاسفتهم بكتاب الحدائق[2].

3 - أما عن الدراسات التي تناولت أعمال بلاثيوس وتحقيقاته وعرضت لها أو ناقشت منهجه وما طرحه من قضايا، أو انطلقت من كتابات لبحث مشكلاتٍ مختلفةٍ، أو استدركت عليه فهي موضوع هذا القسم من الدراسة. وسوف نعطي فكرةً موجزةً عن أعماله قبل بحث كيفية تعامل الكتاب العرب معها.

وقد أشار نجيب العقيقي في الجزء الثاني من كتابه «**المستشرقون**» إلى بلاثيوس وآثاره[3]. ولأننا لا ننوي أن نقدم سرداً بأسماء هذه المؤلفات، فقد أشرنا إلى بعضها وسنعرض في هذه الفقرة بعضاً منها، فنكتفي فقط بتصنيف مؤلفاته إلى ثلاث مجموعاتٍ كما فعل ميغيل كروث إيرنانديث في دراسته «**معنى وحدود الفكر الإسلامي عند آسين بلاثيوس**»، وهو من الباحثين الذين تابعوا مستشرقنا[4]. وأعمال بلاثيوس هي:

1- المفكرون ومدارس الفكر الإسلامي.

2- العلاقات بين الإسلام والعالم الغربي المسيحي.

3- ما قدمته المسيحية من آراء للإسلام، الذي أعادها بدوره مزيدةً ومنقحةً

(1) المصدر السابق ص200.

(2) المصدر نفسه صفحات 193، 194، 195.

(3) نجيب العقيقي: المستشرقون ج2 دار المعارف ط4، القاهرة ص194-196. «لم يكن في مقدوري أن يرى هذا العمل النور، دون العودة إلى الأعمال العظيمة التي ألفها بلاثيوس حيث عكفت أكثر من عشر سنوات على دراسة أعماله التي أفادتني في فصول هذا الكتاب» أُنظر إيرنانديث: معنى وحدود الفكر الإسلامي عند آسين بلاثيوس، أعمال مؤتمر الحضارة الأندلسية، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد 52، 1992 ص281-282.

(4) تابع ميغيل كروث إيرنانديث بلاثيوس كما كتب في مقدمة دراسته «الميتافيزيقا عند ابن سينا» 4949 يقول: «إن أعمال بلاثيوس كانت قد أثرت وأنضجت مجالات البحوث، ولهذا رأيت أن أسير في هذا الطريق المفتوح وأخوض في دراسة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وإن هذه الدراسة تمت وأصبحت ممكنةً بفضل آسين بلاثيوس». وكتب في «الفلسفة الأسبانية الإسلامية» 1957.

للفكـر المسـيحي «الإسـلام مـن منظـور المسـيحية».

وإن كنـا نلاحـظ تداخـل بعـض الأعـمال في أكـثر مـن مجموعـةٍ مثـل كتابيـه عـن ابـن عـربي، وابـن مـسرة اللذيْـن يمكـن تصنيفهـما في أيٍّ مـن المحـاور الثلاثة.

وسـوف نتوقـف أمـام بعـض مؤلفـات بلاثيـوس لـنرى الطـرق المختلفـة التـي تعامـل بهـا الأسـاتذة العـرب مـع أفـكاره، وأول هـذه الأعـمال «**ابـن مـسرة ومدرسـته**».

1-1-3 في دراسـته «**الخيـال والشـعر في تصـوف الأندلـس**» 1981 يعـرض سـليمان العطـار مـا قدمـه بلاثيـوس، أكـبر جهـد للتأريـخ للتصـوف الإسـلامي في الأندلـس». ويتوقـف عنـد دراسـته ابـن مـسرة، فالمسـتعرب الإسـباني يعـرض بدايـات التصـوف قبـل ابـن مـسرة، وبذكـر ابـن مـسرة تبـدأ محاولـةٌ جريئـةٌ وجديـرةٌ بالإعجـاب حقًّـا يقـوم بهـا مسـتشرقنا الإسـباني، ليقـدم لنـا هـذا الفيلسـوف المتصـوف المعتـزلي موضحـاً أهـم النقـاط التـي تميـز شـخصيته «**التـي جعـل منهـا أسـطورة حقيقيـة**» ثـم يعقـد فصـلاً عـن أنبادوقليـس، «**لأنـه قـد ورد في المصـادر العربيـة اتبـاع ابـن مـسرة لتعاليمـه**» ويتتبـع امتـداد تعاليـم ابـن مـسرة حتـى عـصر ابـن عـربي، الـذي اكتملـت عـلى يديـه صـورة التصـوف الأندلـسي، ويتأثـر بهـا ابـن عـربي نفسـه في مسـائل جوهريـة، ثـم يركـز عـلى أهميـة ابـن عـربي كمصـدرٍ متكامـلٍ للتصـوف الأندلـسي المـسري جاعـلاً مـن هـذا المتصـوف الكبـير صـورةً لابـن مـسرة «**وأن كان ابـن عـربي أكـثر جـرأةً مـن ابـن مـسرة فيـما أدعـاه مـن وجـود مـادة جوهـر الجوهـر التـي يشـترك فيهـا اللـه والإنسـان، بينـما نـرى أن ابـن مـسرة قـد نـزه اللـه عـن هـذه المشـاركة. ومـما سـبق يسـتنتج الباحـث (بلاثيـوس) -ونحـن معـه في ذلـك حتـى لـو تحفظنـا عـلى منهجـه- أن فكـر ابـن مـسرة صـار مدرسـةً فكريـةً صوفيـةً تمتـد في الأندلـس حتـى يصـل الأمـر بإسـبانيا المسـلمة إلى أن تنجـب أعظـم صوفيـة الإسـلام، ومـن ثـم صـارت إسـبانيا منـذ ابـن مـسرة وبسـببه وطـن الصوفيـين العظـام المسـلمين ولقـرونٍ بعـد ذلـك كان مـن المحتـم أن تصـير عـن طريـق سـانت تريـزا وسـان خـوان دي لاكـروث وطـن الصوفيـين العظـام المسـيحيين**»[1].

(1) د. سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، دار المعارف، القاهرة، 1981 ص15.

ويوظف سليمان العطار نتائج أبحاث بلاثيوس-مع تحفظه على المنهج وبعض التحليلات- في أبحاثه كما يتضح في قوله: «**لو أخذنا بالتصور الوارد في فكرة «ابن مسرة ومدرسته»** عند بلاثيوس، وهو التصور القائل بامتداد التصوف في نهاية القرن الثالث حتى بدايات الظهور الرسمي للتصوف فلنا أن نسأل هل صاحب هذا الامتداد شعرٌ تصوُّفيٌّ[1]؟ وإذا بحثنا عن أوليات شعر التصوف فإننا لن نلتقي بأشعارٍ زهديةٍ عاديةٍ حتى يقابلنا -كما يضيف العطار- أول شعر للتصوف جديرٌ بمكانٍ فنّيٍّ في الشعر من ناحيةٍ، وبمكان في التعبير عن وجدانات العشق الصوفي من ناحيةٍ أخرى، ألا وهو ديوان «**ترجمان الأشواق**» لابن عربي في أواخر القرن السادس عشر[2]. إن هذه التقديمة النظرية التي يستند فيها الباحث المصري على المستشرق الإسباني لا غنى عنها لدراسة شعر التصوف عامةً في الأندلس، اعتباراً من البدايات الحقيقية لهذا الشعر على يد ابن عربي نفسه في نهاية القرن السادس الهجري.

2-1-3 وفي تحقيق محمد كمال جعفر للتراث الصوفي لابن مسرة، يقدم لأول مرةٍ في العربية رسالتين للصوفي الأندلسي هما: «**رسالة الاعتبار**» و«**رسالة خواص الحروف**» القاهرة 1982، وتظهر في مقدمة تحقيقه أفكار بلاثيوس خاصةً فيما يتعلق بأثر نشر هاتين الرسالتين، الأمر الذي سيتيح الفرصة لإلقاء الضوء على كثير من المسائل والحقائق الفلسفية والصوفية في فكرنا الإسلامي وذلك مثل:

- حقيقة تأثير ابن مسرة في ابن عربي بعد تأثره بالتستري.
- حقيقة الارتباط بين فكر ابن مسرة وإخوان الصفا.
- حقيقة ارتباط العالم والمعلوم عند ابن مسرة وابن رشد في الإسلام والأكويني في المسيحية[3].
- إلقاء الضوء على مسألة الكلام الإلهي وحقيقة الخلاف حولها في الفرق

(1) المصدر السابق، ص26.

(2) الموضع نفسه.

(3) د. محمد كمال جعفر: مقدمة تحقيقه من التراث الصوفي لابن مسرة» المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1982، ص5.

الإسلامية. وهو في حديثه عن ابن مسرة سيرةً ودراسةً (ص17 وما بعدها) يحيلنا فيما يتعلق بالآراء والجوانب التاريخية إلى كتاب بلاثيوس ابن مسرة ومدرسته، مدريد 1914. وكذلك يعتمد عليه كليةً في عرضه مذهبه الفلسفي يقول: «**يرى الباحث الجاد آسين بلاثيوس أن أصول المذهب الفلسفي لابن مسرة تدور حول المذهب الأمبيدوقليسي**»[1]. ويقف طويلاً للمقارنة بين ابن مسرة وأمبيدوقليس (ص36-40). ويلاحظ إحالة توجه مدرسة ابن مسرة إلى الغنوص الذي قال به بربسلين في القرن الرابع للميلاد[2] وأن بلاثيوس وفيليب حتى يتفقان على أن مدرسة ابن مسرة قدمت نشاطها من خلال ابن جيبرول الفيلسوف اليهودي (ت 1058، أو 1070م)[3].

3-1-3 ونجد لدى شيخ الباحثين العرب في الدراسات الأندلسية الدكتور محمود مكي مواصلةً وإكمالاً لبعض ما فات بلاثيوس في بحثه عن ابن مسرة. حيث قدم لنا في المؤتمر الثالث للدراسات الاندلسية دراسةً عن «**بدايات التصوف الأندلسي، ما قبل ابن مسرة**» يستدرك فيها على دراسة المستعرب الإسباني. فإذا الفضل يرجع إلى بلاثيوس في أول دراسةٍ جادة للتصوف الأندلسي منذ بداياته المبكرة وإلى إعادة بناء مذهب أول صوفيٍّ أندلسيٍّ كبيرٍ هو ابن مسرة (ت319ه - 931م)، وأنه ألحق بدراسته هذه قائمة بزهاد الأندلس السابقين على ابن مسرة منذ فتح الأندلس حتى أواخر القرن الثالث، فإنه على الرغم من الجهد الكبير الذي بذله آسين بلاثيوس في تتبع هؤلاء الزهاد الذين كانوا تمهيداً ورواداً للتصوف الأندلسي فإن شيخنا قد استطاع بعد استقصاءٍ للمصادر الاندلسية أن يقدم لنا أخباراً كثيرة عن بعض هؤلاء ممن لم يردوا في دراسة مستشرقنا الكبير.

والدراسة التي يقدمها لنا مكي تحاول أن تتبين هذه البدايات حتى تقدم صورةً مقاربة للحياة الروحية في الأندلس حتى أوائل القرن الرابع الهجري. لقد بدأت الحركة الصوفية في الأندلس بما كان من الطبيعي أن

(1) المصدر السابق، ص20.
(2) المصدر السابق، ص42.
(3) المصدر السابق، ص42.

تبدأ به، أي بحياةٍ زهديةٍ بسيطةٍ، وقد احتفظت لنا كتب التراجم بأخبار بعض من مارسوا مثل هذه الرياضات الدينية القائمة على حياةٍ متقشفةٍ، وكان لهؤلاء مكانةٌ عظيمةٌ بين الشعب الأندلسي في تاريخه المبكر. ويقدم لنا بعضا من هؤلاء الزهاد. «**وممن نعرفه من هؤلاء الصالحين الأندلسيين خلال القرن الثاني الهجري ثلاثةٌ يصفهم كُتَّاب التراجم والمؤرخين بأنهم «عباد الأندلس»**»: أولهم ميمون بن سعد مولى الوليد بن عبد الملك[1]. أما الزهدان الثانيان فهما أبو الفتح الصدفوري، وفرقد السرقسطي. وهناك العديد من الممارسات الزهدية التي نسبتها كتب التراجم إلى بعض زهاد الأندلس خلال القرنين الثانى والثالث مثل مداومة الصلاة أو القيام أو الإضراب عن الزواج أو افتكاك أسرى المسلمين. وقد سجل بعض هذه الأخبار وأسماء ممارسي هذه الألوان من السلوك آسين بلاثيوس«**ولو أننا عثرنا على المزيد منها مما يستدرك عليه**»[2].

ومن هؤلاء: الزاهد أيوب البلوطي، وقاسم بن ثابت السرقسطي (ت 302ه / 1914م)، وأبو وهب العباس القرطبي، واجع بن مالك القبري (ت 299ه / 311م). وأول من بدأ لبس الصوف باعتباره من مظاهر التقشف والزهد قاضي قرطبة سعيد بن سليمان (ت 240ه / 854م) وأول من حمل لقب الصوفي في الاندلس هو عبد الله بن نصر القرطبي (ت 315-928م). ويشير مكي إلى من رحل منهم إلى المشرق وسجل ذلك في كتاباته، أو جمع سير العُبّاد والزُهّاد المشارقة مثل: أحمد بن محمد الرومي القرطبي الذي يذكر في ترجمته أنه لقي إبراهيم بن الجنيد الصوفي البغدادي، وكذلك محمد بن وضاح القرطبي (ت 287-900م) مؤلف أول كتاب جمع فيه أخبار الزهاد والزاهدات في المشرق وعنوانه «**العباد والعوابد**». والشخصية التي يختتم بها دراسته، والتي يعدها ممِّهدةً للتصوف بمعناه الحقيقي وسابقةً لابن مسرة هي شخصية بكر يمني بن رزق التطيلي «**الذي يدهشنا أن بلاثيوس أهمله**

(1) د, محمود على مكي: بدايات التصوف الأندلسي ما قبل ابن مسرة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد 52، ص10.

(2) المصدر السابق، ص11.

تماماً في دراسته لابن مسرة»[1].

2-3 والعمل الثاني الذي نتوقف أمامه هو تحقيقات بلاثيوس لأعمال ابن باجة. حيث حقق له الرسائل التالية:

- من قول أبي بكر في النبات، مجلة الأندلس، العدد الخامس 1940 ص255-299.
- رسالة اتصال العقل بالإنسان، مجلة الأندلس، العدد السابق 1942 ص1-47.
- رسالة الوداع، مجلة الأندلس، المجلد الثامن 1943 ص1-87.
- تدبير المتوحد، مدريد عام 1946.

وإن كان دنلوب D.M. Dunlop قد نشر جزءًا من كتاب تدبير المتوحد قبل أن ينشر بلاثيوس النص الكامل للكتاب. وقد تسابق الباحثون العرب في تقديم عددٍ من التحقيقات لبعض رسائل ابن باجة ومنها ما قد سبق لبلاثيوس نشره.

فقد نشر ماجد فخري عدة رسائل تحت عنوان «**رسائل ابن باجة الإلهية**» بيروت 1968. والملاحظ أن فخري في هذه الرسائل نشر ثلاثة نصوصٍ سبق لبلاثيوس أن نشرها. ونشر معن زيادة «**تدبير المتوحد**» بيروت 1978، وهذه هي النشرة الثالثة لهذا النص تضاف إلى نشرة بلاثيوس 1946 ونشرة فخري 1968. يصف معن زيادة بلاثيوس بأنه «**صاحب أكبر مساهمةٍ معروفةٍ في دراسة ونشر أعمال ابن باجة**»[2]. ويضيف أن قراءة التدبير كما حققه بلاثيوس، الذي نشره في إسبانيا مع مقدمة إسبانية، أوضح الحاجة الملحة لإعادة نشر هذا الكتاب باللغة العربية»[3]. ولم يوضح لنا أيّ أسبابٍ تدعو لذلك، وقد أعاد أحمد فؤاد الأهواني نشر رسالة الاتصال لابن باجة ضمن مجموعٍ يحمل عنوان تلخيص النفس لابن رشد[4]. وقد أعاد

(1) المصدر السابق، ص15-18.

(2) د. معن زيادة: مقدمة تحقيقه لكتاب ابن باجة تدبير المتوحد، بيروت 1978 ص 15.

(3) المصدر نفسه ص16.

(4) د. أحمد فؤاد الأهواني (محقق) رسالة الاتصال لابن باجة ضمن تلخيص النفس لابن رشد، النهضة المصرية القاهرة 1950.

في هـذه النـشرة مـا سـبق لبلاثيـوس أن نـشره. والأمـر نفسُـه حـدث مـع عبـد الرحمـن بـدوي الـذي قـدم في كتابـه «**رسـائل فلسـفية**» بنغـازي 1973 مجموعـةَ رسـائلَ جديـدةً لابـن باجـة مـع مقدمـةٍ لنشرتـه موضحـاً المخطوطـات المعروفـة للباحثـين، مشـيراً إلى أنـه بالإضافـة لمخطوطـات بـودلي باكسـفورد Pocoke، وبرلـين (5060)، والأسـكوريال (612) فـإن هنـاك مخطوطـةً رابعـةً بهـا رسـائلُ جديـدةٌ هـي مخطوطـة طشـقند رقـم 2385 التـي اعتمـد عليهـا. وبعـد أن يتنـاول نـشرات رسـائل ابـن باجـة السـابقة يعـرض للرسـائل التـي ينشرهـا وهـي: «**في الوحـدة والواحـد**»، «**في الفحـص عـن القـوى النزوعيـة**»، «**في المتحـرك**» و«**القـوى النزوعيـة**». وهـو يذكـر لنـا تحقيقـات بلاثيـوس المختلفـة لرسـائل ابـن باجـة في سـياق تناولـه لمحتويـات هـذه الرسـائل[1].

ويعـرض الباحـث المغـربي المحقـق المدقـق جـمال الديـن العلـوي في كتابـه «**مؤلفـات ابـن باجـة، الـدار البيضـاء 1983 مجهـود المسـتعرب الإسـباني، في الفصـل الثـاني عـن مؤلفـات ابـن باجـة المنشـورة موضحـاً أهميـه نشرتـه**» لقـد اعتمـد بلاثيـوس في تحقيقـه للنصـوص الثلاثـة الأولى (النبـات، اتصـال العقـل، الـوداع) عـلى مخطوطَيْأكسـفورد وبرلـين، ولعـل معتمـده في نـشر الرسـالتين الثانية والثالثـة كان أساسـاً عـلى مخطـوط برلـين، ومـن ثـم يمكـن القـول، وخاصـة بعـد ضيـاع المخطـوط الأخـير، أن بلاثيـوس قـد قـدم للـتراث الفلسـفي في الغـرب الإسـلامي وللمهتمـين بهـذا الـتراث وربمـا لابـن باجـة نفسـه خدمـةً جليلـةً؛ وذلـك لأن المخطـوط الآخـر، أعنـي مخطـوط أكسـفورد لا يمكـن الاعتـماد عليـه أصـلا في نـشر الرسـالتين المشـار إليهـما[2]. ويشـيد بجهـد الرجـل قائـلاً: «**وبالرغـم مـما يمكـن أن نقـول اليـوم عـن هـذه النـشرات فسـيظل لِآسـين بلاثيـوس عـلى كل حـال فضـل البدايـة، لأنـه أول مـن اهتـم بنـشر نصـوصٍ لابـن باجـة. وهـي نصـوصٌ مـن الأهميـة بحيـث لا نغـالي إذا قلنـا أنهـا تنقـل إلينـا الصـورة الأخـيرة التـي انتهـى إليهـا المـشروع الفلسـفي لابـن باجـة**»[3].

3 - 3 ونتنـاول في هـذه الفقـرات عـدة أعـمالٍ لبلاثيـوس أشـار إليهـا الباحثـون

(1) د. بدوي: رسائل فلسفية، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي 1973، ص166-136.

(2) جمال الدين العلوي: مؤلفات ابن باجة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1983 ص31.

(3) الموضع نفسه.

العـرب بإيجـازٍ، وهـي توضـح جهـود بلاثيـوس في دراسـة الفكـر الإسـلامي مـن جهـةٍ، واهتمامنـا نحـن بـه في سـياق بحثنـا عـن جهـود المسـتعرب الإسـباني.

لقـد اهتـم بلاثيـوس ببعـض صوفيـة الإسـلام مـن المشـارقة الذيـن كان لهـم حضـورٌ قـويٌّ، وأهـم هـؤلاء الغـزالي الـذي كـرس لـه أكـثر مـن دراسـةٍ وتناولـه في سـياق دراسـاتٍ عامـةٍ. فقـد كتـب عـن «**العقيـدة والأخـلاق والتصـوف لـدى الغـزالي**» 1901، ومصنـفٍ في «**الغـزالي والنصرانيـة**» في جزئـين، بـه تحليـلٌ عميـقٌ لكتـاب الإحيـاء. مدريـد 1934-1935. و«**دراسـاتٌ نفسـيةٌ عـن معنـى كلمـة التهافـت في مصنفـات الغـزالي وابـن رشـد**»، المجلـة الأفريقيـة، 1906، وتصـوف الغـزالي، جامعـة القديـس يوسـف بـيروت، العـدد 7، عـام 1914.

ويشـير بـدوي في كتابـه «**مؤلفـات الغـزالي**» إلى المحـاولات المختلفـة للبحث في مؤلفـات حجـة الإسـلام، تلـك التـي بـدأت منـذ منتصـف القـرن التاسـع عـشر حـين كتـب ر. غوشـه R. Gosche بحثـه عـن «**حيـاة الغـزالي ومؤلفاتـه**» 1858 مـروراً بمكدونالـد جولدزيهـر، ثـم ماسـينيون، ويقـف عنـد «**أول بحـثٍ مفصـلٍّ في تمييـز المنحـول مـن الصحيـح في مؤلفـات الغـزالي، وهـو ذلـك الـذي قـام بـه آسـين بلاثيـوس في كتابـه الضخـم «روحانيـة الغـزالي**» (أربعـةُ مجلـداتٍ، مدريـد 1934-1941) ففـي الجـزء الرابـع (ص285-390) بحـث في كتـب الغـزالي مـن كافـة نواحيهـا، وأورد ثبتـاً بمـا يـراه منحـولاً أو مشـكوكاً في صحتـه مـن هـذه الكتـب»[1].

2-3-3 وإذا تحولنـا عـن المحـور الأول الـذي يتنـاول فيـه المفكريـن ومـدارسَ الفكـر، إلى محـاور العلاقـات بـين الإسـلام والعـالم الغـربي المسـيحي حسـب تصنيـف ميغيـل كـروث إيرناندیـث يمكـن أن نشـير إلى كتـاب بلاثيـوس «**الإسـلام عـلى الطريقـة المسـيحية**» الـذي اهتـم بـه د. حامـد أبـو أحمـد في دراسـته «**عالميـة أدب التصـوف الإسـلامي**» فهـو يشـير إلى الـرواج الكبـير لطبعـة الكتـاب والاهتـمام والحفـاوة التـي اسـتقبلت بهـا. ويرجـع أهميـة ذلـك لمـا تناولتـه مـن أثـرٍ للإسـلام عـلى تصـوف المدرسـة الكرمليـة

(1) د. عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، ط2 وكالة المطبوعات الكويت 1977 ص11.

فيما أطلق عليه «**نظرية التأثير الإسلامي**». ويدرس بلاثيوس في الجزء الثاني من الكتاب «**مذهب ابن عربي الروحي**»، وهذا الجزء كما يذكر حامد أبو أحمد أهم ما في الكتاب ويشتمل على حوالي 1154 صفحة من القطع الكبير وهي على النحو التالي: مصادر ابن عربي ومنهجه وخطته، ويقارن بينه وبين الاتجاه الروحي المسيحي قبل الإسلام-كما رأينا في كتابه الذي ترجمه بدوي- وفي الفصل الثاني: الأسس الرئيسية لهذا الاتجاه، ووجودها في الإسلام في صورة مذاهبَ مستقلةٍ، والتمييز بين هذه المذاهب حسب ابن عربي والفصل الثالث دراسة للأنواع المختلفة للحياة الروحية وتعدد مناهج الحياة الروحية وثرائها في تصوف الأندلس. والفصل الخامس، الذي يتناول منهج الزهد أي التوجه نحو طريق الكمال، وفي السادس يشرح بلاثيوس طريق الوصول إلى الكمال الروحي ويبين أن سانت تريزا وسان خوان دي لاكروث يتفقان مع ابن عربي في مسألة الحضور الإلهي.

ويعلق د. أبو العلا عفيفي على دعوى بلاثيوس بإرجاع روحية الغزالي، بل روحية الإسلام كله إلى مصادرَ أجنبيةٍ غيرَ إسلاميةٍ أخصها المصدر المسيحي بقوله: «**ويظهر أنه في هذه الدعوى الأخيرة يصدر عن عقيدةٍ وخطةٍ موضوعهٍ أكثر من صدوره عن منطق البحث العلمي وحده**»[1]. والموقف نفسُه تجده لدى محمد عبد الله الشرقاوي في كتابه «**الاتجاهات الحديثة في دراسات التصوف الإسلامي**»[2].

نجد لدى الدكتور أبو الوفا التفتازاني متابعةً دقيقةً لأعمال بلاثيوس حيث يستشهد بكتاباته ويشير إليها ويذكرها ضمن مراجعه ويعتمد على تحقيقاته وترجماته لبعض النصوص العربية مثل المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس، مدريد 1916 و«**في اتصال العقل بالإنسان**» 1942. ففي دراسته عن ابن سبعين وفلسفته الصوفية يذكر نشرة بلاثيوس للمدخل لصناعة المنطق ويشيد بمقدمته التي لا غنى عنها للباحث في تاريخ الفكر في

(1) د. أبو العلا عفيفي: مقدمة ترجمة كتاب نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص ك.

(2) د. محمد عبد الله الشرقاوي: الاتجاهات الحديثة في دراسات التصوف الإسلامي، القاهرة ص 72-76.

الأندلس وتطوره في إسبانيا الإسلامية[1]، كما يعتمد على عمل بلاثيوس ابن السيدج البطليوسي في بيان الحركة الفلسفية في إسبانيا[2]. وعلى دراسته ابن مسرة ومدرسته[3] كما يعرض لدراسته عن ابن العريف ونشرته لكتابه محاسن المجالس، ورأي ابن سبعين فيه[4] وتأثير الأخير في ريمون ليل[5].

وفي دراستيه عن ابن عطاء الله السكندري وتصوفه وابن عياد الرندي يشير إلى أثر حكم ابن عطاء الله السكندري وشرح ابن عباد عليها في المدرسة الكرملية فقد وصف بلاثيوس هذا الشرح بأنه مرجعٌ كاملٌ في النظرية الزهدية الصوفية»[6] ويبين بلاثيوس أوجه الشبه في مسألة القبض والبسط بين دي لاكروا والشاذلية وابن عطاء الله[7].

وأخيراً نشير إلى المقدمة التي تناول فيها د. جمال عبد الكريم العدد التذكاري الذي أصدرته مجلة كلية الآداب بمناسبة المؤتمر الثالث للدراسات الإسبانية وتكريم آسين بلاثيوس والتي أشار فيها إلى أبحاث المؤتمر وموضوعاتها وبلاثيوس يقول: «**لقد عقدنا هذا المؤتمر لنكرم عالماً إسبانيا جليلاً أفنى حياته في خدمة العلم والاستشراق**» ويشير إلى أهم أعمال بلاثيوس واكتشافاته التي كانت سبب شهرته وهي بيان فضل إسبانيا المسلمة على كثيرٍ من روائع الإبداع الإنساني في الفلسفة والتصوف والأدب.

تعقيب

لا يمكننا في نهاية هذه الدراسة الادعاء بأنها تناولت كل ما كتب وترجم لبلاثيوس في العربية، فلا شك أن هناك جهوداً أخرى مغربيةً ربما لم تصل إلينا، إلا أن ما عرضنا له يكفي لبيان فضل العالم الإسباني، الذي سعينا في الفقرة الأولى من هذا البحث لبيان ملامح صورته عند الكُتّاب العرب

(1) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته التصوفية، دار الكتاب اللبناني 1973 ص68.
(2) المرجع السابق ص70.
(3) المرجع السابق ص75.
(4) المرجع نفسه صفحات 76، 77، 78.
(5) المرجع نفسه ص187.
(6) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1969 ص93.
(7) المصدر السابق صفحات 257-258.

وتتلخص في الآتي:

-اهتمام جادّ أصيل ومثابر على البحث والتحقيق الذي يتعلق بالفلسفة والتصوف الإسلاميينْ في إسبانيا.

-بيان دور المسلمين في التاريخ الثقافي الوطني باعتباره مرحلةً هامةً من مراحل الثقافة الإنسانية.

-الاتصال بين الفكر الإسلامي وما سبقه وتأثيره على الفكر المسيحي التالي عليه.

-المنحي الديني الذي يسيطر على كتاباته برده إلى أصولها المسيحية.

إلا أنه مما لا شك فيه أن للرجل خطةً طموحةً للتأريخ للفكر الإسلامي الإسباني نشراً وتحقيقاً، بحثاً وتأليفاً، من أجل التأكيد على دور الفلاسفة والصوفية العرب في إثراء الفكر الإنساني.

وبهذا يتضح التأثير المتبادل بين الثقافة العربية الإسلامية من جانب والثقافة الإسبانية المعاصرة من جانب آخر كما يتضح الاهتمام الشديد، الذي قدمه الكُتَّابُ العربُ المعاصرون بالمستعرب الأسبانى الكبير الذي نحتفل بذكراه تدعيماً لحوار الأنا والآخر وإثراءً للجدل المتبادل بين الحضارات.