

المستشرق الفرنسي ليون جوتيه León Gauthier

(١٨٦٢-١٩٤٩م)

(ودوره في الحوار الثقافي بين الشرق والغرب)

أ.د. أنور محمود زناقي[*]

الملخص

تدور إشكالية البحث الرئيسية حول دراسة أعمال ونتاج المفكر الفرنسي ليون جوتيه. والجديد في البحث أنها أول دراسة باللغة العربية على الإطلاق عن هذا المستشرق المهم الذي نال إعجاب الجميع، ورغم ذلك لم ينل حظاً من دراسات تنصفه وتقدمه للقارئ العربي، كما أن الجديد أيضاً في تلك الدراسة أنها تقدم رؤية ودور هذا المستشرق في الحوار الثقافي بين الشرق والغرب، وهو ما سوف نتناوله بالتفصيل في ثنايا البحث.

والحق يقال إنه رغم تعدد أغراض وأهداف الإستشراق الإستعمارية منها والديني والتبشيري؛ إلا أنها لم تكن خالية قط من الفائدة العلمية في بعض الحالات، وإن لم تكن مقصودة بذاتها عندهم. ومن هؤلاء المستشرقين المفكر الفرنسي «ليون جوتيه» والذي تدور حوله هذه الدراسة التي تهدف إلى إلقاء

[*]- جامعة عين شمس، مصر.

الضوء على دور المستشرق ليون جوتييه في الحوار الثقافي بين الشرق والغرب، والقيام بقراءة وصفية نقدية لأهم تلك الأفكار، للخروج باستنتاجات منطقية لما ساد في تلك المرحلة الحساسة من تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب تشابكت فيها خيوطها وتقاطعت مساراتها.

وقد اعتمد الباحث على المنهج التاريخي، كما تطلب البحث أحياناً استخدام المنهج التحليلي والنقدي، وكذلك المنهج الوصفي الذي يقوم على وصف الظواهر واستقرائها.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق الفرنسي، ليون جوتييه، الحوار الثقافي، التواصل الحضاري بين الشرق والغرب.

التمهيد

ليون جوتييه وتكوينه المعرفي

وُلد ليون جوتييه في مدينة سَطِيف (Sétif) بولاية قُسَنْطِينَة (Constantine) شمال شرق الجزائر في ١٨ يناير عام ١٨٦٢ م. وكانت سَطِيف قد وقعت تحت الاحتلال الفرنسي في ١٥ ديسمبر ١٨٤٨ م بقيادة الجنرال «غالبو» (Galbois) [١].

شغل والد جوتييه منصب قاضي في محكمة سَطِيف المدنية [٢] (Juge au Tribunal Civil de Sétif)، ومن ثم تيسر له ما لم يتيسر للكثير من أقرانه من حيث الاطلاع على «الكُتُب والسَّجَلَات»، التي اطلع عليها بحكم نشأته في أسرة مقربة من شؤون الحكم، أو أطلعهُ عليها والده بحكم وظيفته في السلك القضائي.

[١]- للمزيد انظر: بيرم، كمال، احتلال منطقة سَطِيف وتطور حركة الإِسْتِيطان الأوروبي، ص ٤٧-٧٠.

[2]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. Annexes, Lyon: ENS Éditionsm 2015, p178.

وبطبيعة الحال، لا بدّ وأنّه قد تأثّر بشخصيّة والده القاضي؛ أي الحياد والموضوعيّة والتروي في الحكم على الأمور، وهذا ما يبرّر لنا مميّزة الإنصاف التي اتّسم بها في أغلب أعماله التي سنعرض لها لاحقاً، فهو لم يغمط حقّ أحد، وكان موضوعياً قدر المستطاع، كما اكتسب أيضاً صفةً مهمّةً؛ وهي توحي الدقّة وإيراد الأدلّة بأكثر من وسيلةٍ علميّةٍ للوصول إلى الأحكام الصائبة قدر الإمكان، وهو ما نلمسه في كتاباته وتحقيقاته؛ فكان يلتزم الدقّة في جمع الأدلّة والملاحظات من مصادِرٍ متعدّدةٍ موثوقٍ بها، وعدم التسرّع في الوصول إلى القرارات والقفز إلى النتائج ما لم تدعمها الأدلّة والملاحظات الكافية.

ثقافة ليون جوتيه

نال جوتيه حظاً وافراً من ثقافة عصره، وكان لها تأثيرٌ فعّالٌ على توجّهاته الفكرية، وخير شاهد على ذلك، تنوع إنتاجه واتّسامه بالعمق والتحليل والتحقّق.

انتقل وأسرته إلى العاصمة الجزائريّة، ليتلقّى تعليمه الثانويّ في ليسيه مدينة الجزائر، وكانت مدرسةً داخليةً^[١]. ودرس فيها اللّغة العربيّة وآدابها، والنحو، وتاريخ وحضارة الإسلام، وكلّ تلك المعارف تناولها في أبحاثه ودراساته وتحقيقاته، كما سنرى لاحقاً. وهو يقرّ ضمناً بدراسة اللّغة والدين والعادات والتقاليد لأهل البلاد العربيّة ومنها الجزائر في كتابه «المدخل لدراسة الفلّسفة الإسلاميّة»؛ بل وتحديث عن تلك العادات والتقاليد والصفات العربيّة^[٢].

التقى في المرحلة الثانويّة بصديق عمره المصوّر «جول جيرفايس

[1]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p178.

[٢]- ليون، جوتيه، المدخل لدراسة الفلّسفة الإسلاميّة، ص ٢٨، ٧٢-٧٣-٧٤. وسوف نعرض لذلك بالتفصيل في حينه.

كورتيلمونت»^[١] الذي ظلّ صديقه طوال حياته^[٢]، وأثرت تلك الصداقة على فكر جوتيه، فقد اشتركا معاً في عشق الشّرق والولع به، وقد اعتنق كورتيلمونت الإسلام في عام ١٨٩٤م، وحجّ إلى مكّة، وقد اشتهر كورتيلمونت بالتقاطه صوراً بالألوان في أثناء الحرب العالميّة الأولى^[٣]. وفي عام ١٨٨٠م حصل على شهادة البكالوريا في عمر الثامنة عشر؛ ثمّ دخل المدرّسة العليّا للآداب في مدينة الجزائر (كليّة الآداب فيما بعد) - وكانت قد أنشأت عام ١٨٨١م، وقام بالتدريس فيها نقرأ من الأساتذة الفرنسيّين البارزين^[٤].

كما درس الفلسفة على يد الفيلسوف الفرنسيّ «جول إميل ألو»^[٥] أستاذ الفلسفة بعد ذلك في كليّة الآداب بالجزائر^[٦] - الذي تتلمذ على يد فيكتور

[١]- Jules Gervais-Courtellemont ١٨٦٣-١٩٣١م وُلد في مقاطعة سين ومارن، بالقرب من باريس، لكنّه نشأ في الجزائر، في عام ١٨٩٤ تحوّل إلى الإسلام وحجّ إلى مكّة. الصور التي تمّ جمعها في تركيا وفلسطين ومصر وتونس وإسبانيا والهند والمغرب والصين، شكّلت الأساس لمحاضراته المصوّرة الشعبيّة، والتي صوّرها بشرائح الفانوس. مع اندلاع الحرب العالميّة الأولى، عاد كورتيلمونت إلى مقاطعته الأصليّة لتسجيل الحرب. بعد الحرب، بدأ كورتيلمونت العمل في مطبعة أمريكية. في النهاية أصبح مصوراً ل ناشيونال جيوغرافيك. في عام ١٩١١، افتتح كورتيلمونت Palais de l'autochromie في باريس، والتي تضمّ قاعة للمعارض واستوديو ومختبر وقاعة محاضرات بسعة ٢٥٠ مقعداً. وفي هذه القاعة، كان كورتيلمونت سيعرض أعمال «أوتوكروم» autochromes الخاصّة به. للشرق وبعد عام ١٩١٤، من الحرب، وخاصّة ساحات القتال في «مارن». أثبتت هذه المحاضرات أنّها تحظى بشعبية كبيرة، حتّى أنّ كورتيلمونت أصدرت سلسلة من اثني عشر جزءاً، والتي أصبحت في وقت لاحق منضمّة في شكل كتاب يسمّى «معركة مارن»، وسلسلة لاحقة من أربعة أجزاء بعنوان «معركة فردان». وكانت هذه هي الكُتب الأولى التي تنشر بالألوان عن الحرب. بين عامي ١٩٢٣ و١٩٢٥، كتب مؤلفاً من ثلاثة مجلّدت بعنوان La Civilization - Histoire sociale de l'humanité، موضحة بصوره. كان صديقاً مدى الحياة للروائيّ والمُستشرق والمصوّر لوتي بيير. في حين أنّ أكثر من ٥٥٠٠ قطعة من لوحات Gervais-Courtellemont باقية على قيد الحياة في مجموعات مؤسّسية مختلفة، إلا أنّ عمله في أيدي القطع الخاصّ نادر جداً، وقد تمّ البحث عنه. توفي كورتيلمونت في عام ١٩٣١م.

De Pastre, Béatrice, and Devos, Emmanuelle, Les couleurs du voyage. L'oeuvre photographique de Jules Gervais-Courtellemont, Paris Musées & Philéas Fogg, Paris, 2002, p21.

[2]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p178.

[3]- 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, p112,126.

[4]- Daiber, Hans, Bibliography of Islamic Philosophy: Alphabetical list of publications, Vol 1, Brill, 1999, p338.

[5]- Jules-Émile Alaux .18281903-

[٦]- من أعماله: الميتافيزيقيا كعلم ١٨٧٩، المشكلة الدنيّة في القرن التاسع عشر ١٨٩٠، الفلسفة الأخلاقية والسياسية ١٨٩٤ Theory of the och الروح البشريّة ١٨٩٥.

كوزان^[١]. وكذلك درس الآثار والتاريخ^[٢] على يد رينيه دو لابلانشير^[٣]، و«إميل ماسكراي»^[٤] و«إدوارد كات»^[٥] صاحب «الوجيز في تاريخ الجزائر والذي كان حينذاك أستاذًا في مدرسة الآداب بالجزائر»^[٦].

ثقافة مؤسوعية وعشق للقراءة

جمع «جوتييه» بين الثقافتين العربيّة والأوروبيّة، وأتقن اللغتين العربيّة والفرنسيّة، وألمّ باللغات الأجنبية، وكان مترجمًا ومحققًا من الطراز الأوّل، وحاز «جوتييه» على احترام المثقفين العرب والأوروبيين وتقديرهم. وكان على حظّ وافر بالمعرفة اللغويّة والفلسفيّة والأدبيّة الإسلاميّة.

ارتكزت ثقافته إلى حدّ كبير على قراءاتٍ مستمرّة في الكُتب المتوفّرة في عصره، واستمدّ الكثير من تحقيقاته منها، خاصّةً كُتب ابن رُشد وابن طفيّل والغزاليّ والكِنديّ والفارابيّ وابن سينا^[٧]، كما اطّلع على أعمال ومؤلّفات أقرانه من المُستشرقين، واكتسب بذلك خبراتٍ واسعةً غنيّةً من أهل الشّرق وبني جلدته أهل العُرب.

أعطى اهتمامًا خاصًا باللّغة العربيّة، ودرسها نظريًا وعمليًا، درس كتاب «برينييه - Bresnier»^[٨]: «دروس عمليّة ونظريّة في اللّغة العربيّة»^[٩]، واستعان

[1]- Victor Cousin 1792- 1867.

[2]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p178.

[3]- René de la Blanchère 1853- 1896.

[4]- Émile Masqueray 1843 -1894.

[5]- Édouard Cat 1856 -1903.

[6]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p178.

[7]- Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909, p170.

[٨]- جوتييه، المدخل لدراسة الفلّسفة الإسلاميّة، ص ٧٩.

[9]- Cours Pratique et théorique de langue arabe.

به في أبحاثه^[١]. وكذلك كتاب الكونت دي (لاندرج - Landberg)^[٢]: «اللغة العربية ولهجاتها»^[٣]، وكتاب (رينيه باسيه - René Basset)^[٤]: «الشعر العربي في العصر الجاهلي»^[٥].

كما قرأ في التاريخ والحضارة والأدب والأساطير، فقرأ بطبيعة الحال «ألف ليلة وليلة» و«عنتر بن شداد».. إلخ^[٦]؛ كما درس واستعان بكتاب «سلفستر دي ساسي»: «منشورات في حوادث مختلفة من تاريخ العرب قبل الإسلام»^[٧]. واطلع على كتاب «كوسان دي بر سيفال»^[٨] (Caussin de Perceval): «بحث في تاريخ العرب قبل الإسلام»^[٩]. وكتاب «ديفيرجيه» - Duverger -، بلاد العرب^[١٠]، وكتاب «باوتس - Pautz»^[١١]: «تعليم محمد عن الوحي»^[١٢]، وكتاب «أزبرن - Osbron»^[١٣]: «الإسلام في عصر خلفاء بغداد»^[١٤]، وكتاب «سل -

[١]- جوتييه، م.س، ص ٧٩.

[٢]- م.ن.

[3]- La Langue Arabe Et Ses Dialectes.

[٤]- جوتييه، م.س، ص ٧١.

[5]- La poésie arabe anté-islamique.

[٦]- جوتييه، م.س، ص ٨٧، ٨٩، ١٠٦.

[٧]- ضمن منشورات مجمع النقوش والآداب.

Memoire sur divers événements de l'histoire des Arabes avant l'islamisme, dans les Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles - letters.

جوتييه، م.س، ص ١٤٦.

[٨]- جوتييه، م.ن، ص ١٤٦

[9]- Essai sur l' histoire des Arabes avant l'islamisme.

[١٠]- جوتييه، م.س، ص ١٤٦.

[١١]- جوتييه، م.س، ص ١٥٢.

[12]- Muhammeds Lehre von.

[١٣]- جوتييه، م.س، ص ١٥٤.

[14]- Islam under the Khalifs of Baghdad.

Sell^[١]: «عقيدة الإسلام»^[٢].

كما استعان في أعماله بكتاب المُستشرق اليهوديِّ المجرِّي «إجناس جولدتسيهر»^[٣] (Ignác Goldziher)^[٤] «تقدّيس الأولياء عند المُسلمين»^[٥]، وكتاب المُستشرق الدانماركيِّ أوجست مهن^[٦]: «عرض الإصلاح الإسلاميِّ الذي بدأه الأشعريُّ في القرن الثالث»^[٧]. وكتاب «راينهارت دوزي»^[٨] (Reinhart Dozy) «بحث في الإسلام»^[٩]. وكتاب البارون «كارادي فو»^[١٠]: «الإسلام، العقلية السامية والعقلية الآرية»^[١١].

نشر وتَحْقِيق وترجمة «رسالة حيّ بن يقظان» لابن طفيل:

أحدثت ترجمة جوتيه لحيّ بن يقظان، حركة واسعة في فرنسا للتعرف إلى الثقافة الإسلامية وبيان خصائصها الإيجابية، وكان لهذا أيضًا أثره العظيم في تقدّم الدراسات العربيّة في فرنسا كما له أخطر الأثر في بعض العِلْم والأدب في أوروبا.

فقد نشر جوتيه «حيّ بن يقظان» لابن طفيل متناً وترجمة من العربيّة إلى الفرنسيّة، فكانت الطبعة العلميّة^[١٢] وطُبع في الجزائر ١٩٠٠، بيروت ١٩٣٦،

[١]- جوتيه، م.س، ص ١٥٦.

[2]- The faith of Islam.

[٣]- جوتيه، م.س، ص ١٥٧.

[4]- (Ignác Goldziher) 1850-1921.

[٥]- Le culte des saints chez les Musulmans وهو مقال ظهر في مجلة تاريخ الأديان، ج ٢، جوتيه، م.س، ص ١٥٦.

[6]- August Mehren (1822- 1898).

[7]- Exposé de la réforme de l'islamisme commencée au IIIe siècle de l'hégire, par... El - Ash'ari.

[٨]- جوتيه، م.س، ص ١٥٩.

[9]- Essai Sur L'histoire De L'islamisme.

[١٠]- جوتيه، م.س، ص ١٥٩.

[11]- le Mahometisme le génie sémitique et le génie aryen.

[١٢]- يحيى، مراد، مُعْجَم أسماء المُستشرقين، ص ٤٣٠-٤٣١.

وباريس ١٩٣٧، والجزائر مرّة أخرى عام ١٩٦٩م، وفي باريس مرّة أخرى عام ١٩٨٣م^[١].

وكانت رسالة حَيّ بن يقظان، من أهمّ الأعمال التي اهتمّ بها ليون جوتييه؛ فترجمها مبكراً من العربيّة إلى الفرنسيّة، وحقّقها تحقيّقاً علمياً من ناحية النّص واختلاف الطبعات والمحفوظات، كما صحح بعض الأخطاء التي وقع فيها الكثير من المُستشرقين في دراساتهم العابرة عن ابن طُفَيْل^[٢]، بعد أن اكتشف مخطوطاً جديداً للرسالة في مكتبة جزائريّة، ونشرهما معاً في الجزائر عام ١٩٠٠م.

وقد سمّى جوتييه نشرة ١٩٠٠م نشرةً بدائيّة، وهي نشرةٌ قوبلت على ثلاثة مخطوطات (trois nouveaux manuscrits)^[٣] على الطبعات المصريّة^[٤] وكذا على نشرة إدوارد بوكوك^[٥] في نشرته للرسالة ١٦٧١م، وأعيد طبعها عام ١٧٠٠م مع مخطوط أكسفورد^[٦]؛ إذ نشر النّص العربيّ وأتبعه بترجمة لاتينية تحت عنوان الفيلسوف المعلم نفسه (Philosophus Autodidactus). ويمكن عدّها أوّل نشرة نقدية للنّص، وعنها بدأت أولى ترجمات حَيّ بن يقظان إلى اللّغات الأجنبيّة^[٧].

وفي نشرته الأولى كان جوتييه قد أبرز إعجابه بالرسالة إعجاباً معبراً عن اندهاشه بهذا الوسط الذي وجد فيه نفسه؛ وقد اشتدّ إعجاب جوتييه بنصّ ابن طُفَيْل فعده نصّاً جذاباً وعميقاً وذا درجة عالية من الإلهام، حيث عمل المؤلّف

[1]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale, p179.

[٢]- عَبْدُ الْأَحْلِيمِ، مَحْمُود، فلسفة ابن طُفَيْل، ص ٦.

[3]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. III.

[4]- Ibid, p.III.

[5]- Edward Pococke (1604- 1691).

[٦]- كليفورد، بوزورث، تراث الإسلام، ج ٢، ص ٧٧.

[٧]- نشرت قصة «حَيّ بن يقظان» في القاهرة؛ نشرة دار الوطن التي تضم ٦٠ صفحة، ونشرة وادي النيل التي تضم ٤١ صفحة والتي يلاحظ عنها جوتييه أنّها غير مطبوعة جيدة كسابقتها. إبراهيم، بورشاشن، كيف أخرج الناشرون قصة حَيّ بن يقظان لابن طُفَيْل، ص ١٠٠-١٠١.

على الجمع بين السُّلطة والعقل؛ عِلْمُ الكَلَامِ الإِسْلَامِيِّ والعقل الحرّ، الجمع بين الإِبْيَانِ البسيط والصُّوفِيَّةِ المتعالية^[١].

وقد ظنَّ بعضُ الباحثين أنَّ لابن طُفَيْلٍ كِتَابًا بعنوان: «رِسَالَةٌ فِي أَسْرَارِ الحِكْمَةِ المَشْرِقِيَّةِ»، غير أنَّ ليون جوتيه يثبت في مقدمة ترجمته لحيِّ بن يَقْظَانَ أنَّ مَخْطُوطَ رِسَالَةِ الحِكْمَةِ المَشْرِقِيَّةِ الموجودة في الأَسْكَوريال بمدريد، ليست إلَّا جزءًا من رِسَالَةِ حَيِّ بن يَقْظَانَ ذاتها، والاسم الكامل للرِسَالَةِ هو: «رِسَالَةُ حَيِّ بن يَقْظَانَ فِي أَسْرَارِ الحِكْمَةِ المَشْرِقِيَّةِ استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس ابن سينا الإمام الفَيْلَسُوفِ الكامل العارف أبو جَعْفَرِ بن طُفَيْلٍ»^[٢].

وعندما عثر ليون جوتيه على مَخْطُوطَةٍ ليدن، ووجدها تنتمي إلى عائلةٍ أُخْرَى من المَخْطُوطَاتِ، عدَّ تَحْقِيقَهُ الأَوَّلَ تَحْقِيقًا بَدَائِيًّا، وسيصرِّح أنَّ نَصًّا مَحْقَقًا من خلال مَخْطُوطَتَيْنِ أو ثلاث، ليس تَحْقِيقًا نِهَائِيًّا وينهض لإعادة تَحْقِيقِ النِّصِّ، راجيًّا أنَّ يكون تَحْقِيقُهُ الأَخِيرَ متقدِّمًا على نشرات النِّصِّ وتَرْجَمَاتِهِ السَّابِقَةِ^[٣].

عندما أصدر جوتيه الطبعة الثانية لحيِّ بن يَقْظَانَ عام ١٩٣٦، أكَّد بنفسه على أنَّها جَدِيدَةٌ كَلِمًا (une oeuvre nouvelle)، ومراجعة، مزيدة ومنقحة، ليضع مسافة بينها وبين نشرته الأولى عام ١٩٠٠م^[٤].

لكن ما الذي دفع جوتيه إلى إصدار نشرة أُخْرَى؟^[٥]، يصرِّح المُسْتَشْرِقُ الفَرَنْسِيُّ أنَّه منذ صدور النشرة الأولى ظهرت دراسات وأعمال مُتَنَوِّعَةٌ قَدِّمَتْ إِضَافَاتٍ جَدِيدَةً وَعَجَّلَتْ بِمِرَاجَعَةِ النُّسَخَةِ القَدِيمَةِ، خَاصَّةً أنَّه عثر على مَخْطُوطَاتٍ جَدِيدَةٍ وَخَاصَّةً مَخْطُوطَةَ ليدن، مما جعل لائحة المقابلة تنمو وتكبر،

[١]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْلٍ؟، م.س، ص ١٠٨.

[2]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. V.

[٣]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْلٍ؟، م.س، ص ١٢٢.

[4]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. III.

[٥]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْلٍ؟، م.س، ص ١٢٥.

الأمر الذي تطلّب إعادة تأسيس النص من جديد، وقد أفرد التحقيق بقسمين: قسم عربيّ وقسم فرنسيّ، ترجم فيه النصّ وأغنى النشرة بالتعليقات والهوامش ولائحة مرتّبة على الحروف الهجائية للمصطلحات بترجمتها للفرنسيّة وللأعلام مع ذكر لائحة المراجع، وقد قدّم لنشرته بمقدمة تحدّث فيها عن بيوغرافية الفيلسوف ومؤلفاته وأصالته، مستعيداً ما ذكره في دراسته التي أفردتها عن ابن طُفَيْل قبل أن يقف عند المخطوطات والنشرات ليقدم وصفاً لها.

اعتمد ليون جوتيه في نشرته على أربع كُتُب مخطوطة، هي على التوالي: مخطوطة الجزائر، ومخطوطة المتحف البريطاني، ومخطوطة المكتبة الخديويّة بالقاهرة، ثمّ أخيراً مخطوطة المكتبة الجامعيّة ليدن، حقاً لقد كان بحوزة جوتيه مخطوطة الإسكوريال، لكنّه لم يعتمد عليها لأنّه كتابٌ مخرومٌ وأفسدته الرطوبة^[١].

وبعد أن وصف جوتيه المخطوطات معتبراً أنّ مخطوطة الجزائر أفضل المخطوطات^[٢] على أساس أنّه يقدم أفضل الدروس ويقدم مثلاً على الهفوات التي تلوح في معظم النصوص، وموجّهاً اللائمة لناسخ المخطوط «المتحف البريطاني»^[٣]، فهو وإن كان ذكياً، إلاّ أنّه ضعيف الثقافة لارتكابه باستمرار أخطاءً نحويّة وإملائيّة فظيعة، مثمناً مخطوطة القاهرة^[٤] التي تصحّح في الهامش بعض أخطاء المخطوط التي لا تجدها في النسخ الأخرى، مؤكداً على القرابة بين مخطوطة القاهرة ومخطوطة ليدن.

ينتقل جوتيه إلى الحديث عن طبعات النصّ إلى عصره، وهي أربع طبعات: طبعة بوكوك (Édition Pococke)^[٥] وهي إعادة إنتاج لمخطوطة أكسفورد؛ لذا يعتبره بمثابة مخطوط، ويعتمده في المقابلة، طبعة مطبعة دار الوطن في القاهرة،

[١]- م.ن، ص ١٢٥.

[2]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. XXII.

[3]- Ibid, p.XXIII.

[4]- Ibid, p.XXIII.

[5]- Ibid, Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p.XXVI.

وهي أفضل من طبعتي مطبعة وادي النيل وطبعة المطبعة الخيرية بالقاهرة، 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 مخطوطة القاهرة، ويعطي بوكوك هذه الطبعات رموزاً ويعتمدها في المقابلة، وهكذا نجدنا مع جوتيه أمام عائلتين مختلفتين: عائلة تمثلها مخطوطات الجزائر والقاهرة وليدن، وعائلة تمثلها مخطوطات المتحف البريطاني وطبعة «بوكوك» والطبعات المصرية الثلاث، وسيخرج جوتيه نشرته النقدية انطلاقاً من المقابلة بين هذه النصوص جميعها^[1].

ولا يني جوتيه في أن يقارن بين نشرته الأولى عام ١٩٠٠م ونشرته الثانية عام ١٩٣٦م، مكرراً أنه اعتمد في الأولى على مخطوطة الجزائر، ويرجع في حالة الخطأ إلى دروس بوكوك والطبعتين المصريتين؛ دار الوطن ووادي النيل^[2]، أما نشرته الثانية فتعتمد قاعدة وثائقية أوسع توظف مخطوطات كثر مع إدخال نشرة «بوكوك» التي تأتي بعد مخطوطة القاهرة، مع الأخذ بعين الاعتبار القيمة العامة لكل واحدٍ منها. إن النشرة الثانية تعطي في أسفل كل صفحة المتغيرات المنتزعة من المخطوطات والطبعات، بخلاف بعض الأمور الصغيرة التي تتكرر كثيراً، حيث يشير إليها مرةً واحدةً عندما تصادفه^[3].

بعد ذلك يشير جوتيه إلى ثلاث طبعات أخرى: واحدة رآها، والأخرى لم يطلع عليها، والثالثة لم يعتمدها؛ فبعد أن أكمل طباعة عمله، اطلع على طبعة طبعت في القاهرة في مطبعة النيل عام ١٩٠٤م في شكل صغير وتحمل عنوان الطبعات الثلاث السابقة نفسه، وهي أجود طبعات القاهرة، كما يقول، توظف طبعتي دار الوطن ووادي النيل وتختار عند المقابلة أفضل ما فيهما، وعندما تتفقان تختار المتفق، أما النسخة الأخرى فهي طبعة استانبول، وهي طبعة يشير إليها

[1]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُقَيْل؟، م.س، ص ١٢٥-١٢٦.

[2]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p.XXVII.

[3]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُقَيْل؟، م.س، ص ١٢٦.

مهران ١٨٨٢م، ويرجّح جوتيه أن تكون قريبةً من طبعتي دار الوطن ووادي النيل، أما الطبعة الثالثة فيسميها نشرة عبد العزيز الخاندي، وابن عمه محمد صبري، صدرت عن مطبعة السعادة عام ١٩٠٩م وحروفها هي حروف مطبعة القاهرة^[١].

لكن ما حدود نشرة جوتيه؟

على الرغم من الجهود التي بذها «جوتيه» في نشرته النقدية، إلا أن ظهور مخطوطات لم يكن يعرفها الناشر العربي أمرٌ كافٍ للتفكير الجدّي في نشرة نقدية جديدة للنص، وهو ما يبرز حدود نشرة جوتيه، فضلاً عن اعتقاد أن خدمة نصّ تراثي، لن تكون خدمةً كاملة، إلا إذا قام بها شخصٌ من داخل التراث ظهرًا ووطنًا^[٢].

وخلاصة هذه القصة، أن حيّ بن يقظان وُلد في جزيرة من جزائر الهند تحت خطّ الاستواء، فمنهم من قال إنه وُلد من غير أمّ ولا أب، ومنهم من قال إنه ولد من أخت ملك وأب قريب لها يدعى «يقظان»، وسواء أقبلنا أحد هذين الرأيين أم أنكرناهما معًا، فإنّ حيّ بن يقظان قد نشأ في جزيرته وحيداً منعزلاً عن الناس في حضان ظبية، فتربّى ونما واغتذى بلبنها وتدرّج في المشي، وما زال معها يحاكي أصوات الطباء في الاستدعاء والاستتلاف، ويقلد أصوات الطير وسائر الحيوانات ويهتدي إلى مثل أفعالها، حتّى نما وترعرع واستطاع بالملاحظة والحدس والتأمل أن يحصل على غذائه، وأن يكشف بنفسه مذهباً فلسفياً يوضح به سائر الحقائق، ولما بلغ هذه الحال، تعرّف بأسال، وهو رجل صالح نشأ بجزيرة قريبة من جزيرة حيّ بن يقظان، ثمّ جاء إلى تلك الجزيرة طلباً للعزلة، فوقع بصره على حيّ بن يقظان، ولم يشكّ أنّه من المنقطعين عن الدنيا، فلما علم بحقيقة أمره، أخذ بسملة الكلام، فاطلع كلّ منهما على آراء صاحبه ومعتقداته وقايسا بينهما، فعلمنا

[١]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُقَيْل؟، م.س، ص ١٢٧.

[٢]- م.ن، ص ١٢٦.

أنَّ المعتقدات الدنيَّة ليست إلاَّ صورة محسوسة للحقائق الفلَّسفيَّة، والفيلسوف يتوصَّل إلى إدراك الحقائق الإلهيَّة بعقله وإلهامه الطبيعيِّ، أمَّا العامِّي فهو بحاجةٍ إلى من يرقى به إلى هذه المبادئ العالِيَّة عن طريق الحدس والخيال، فرثي حَيِّ بن يَقْظَان لحال العامَّة، وأراد السفر إلى جزيرة «آمال» ليهدي أهلها عن طريق العقل. ومع أنَّ أسال كان يشكُّ في نجاح رفيقه، فقد رضي بالذهاب معه، فانتقلا معًا إلى تلك الجزيرة، وأخذ ابن يَقْظَان يعلم الناس ويرشدهم بالعقل، فأعيتته في أمرهم الحيلة، فأقلَّه عن ذلك وترك العامَّة في أمان الاعتقاد، وقفل راجعًا مع رفيقه إلى جزيرتهما، وانصرف فيها إلى التأمل والرياضة حتَّى أدركهما الموت^[1].

وقصَّة ابن طُفَيْل تريد أن تبيِّن كيف يستطيع إنسانٌ أن عزل عن كلِّ جماعة إنسانيَّة وظلَّ دائمًا محرومًا من تعليم الآخرين، أن يرتقي بعقله هو، إلى معرفة حقائق الدِّين الجوهرية بالتدرُّج، وأن يبلغ في النهاية حالة الاتحاد الصوفيِّ شبه الدائم بالله. ثمَّ إنَّ ابن طُفَيْل كما أوضح جوتيه يقصد إلى إثبات اتفاق الدِّين مع الفلَّسفة اتِّفاقًا جوهريًّا.

واسم بطل القِصَّة «حَيِّ بن يَقْظَان» (Hayy ben Yaqdhân)؛ ثمَّ يظهر على المسرح في الجزء الأخير من القِصَّة، شخصان آخران كذلك، وهما الصديقان أسال (Açâl) وسلامان (Salâmân)، وابن طُفَيْل نفسه يصرِّح عند نهاية مقدِّمته الطويلة، بأنَّه أخذ عن ابن سينا هذه الأسماء الثلاثة لأشخاصٍ رمزيِّين، وذكر ذلك جوتيه^[2]، فيكون حَيِّ بن يَقْظَان رمز الفلَّسفة، و«أسال» رمز الدِّين المنزل، و«سلامان» رمز عامَّة الناس^[3].

إنَّ الغرض من الرِّسالة ليس بيان مبدأ النوع الإنسانيِّ؛ لأنَّ ميلاد «حَيِّ» من غير أم ولا أب (l'homme naît sans mère ni père)^[4] حسب ليون

[1]- ابن طُفَيْل: حَيِّ بن يَقْظَان، ص ٢٩-٣٠.

[2]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p17.

[3]- Ibid, pp67 -68.

[4]- Ibid, p. XXI.

جوتبيه، هو حدث استثنائي فريد وتحيل حاذق يهيم ويكمل تحيلاً آخر؛ تحيّل فيلسوف يعلم نفسه بأقصى معاني الكلمة.

ولقد أجهد ليون نفسه في تقصي الأخبار عن ابن طفيل وجمعها، ومع ذلك فلم يكدر يتيسر له إلا ما جاء في مصادِر قليلة، ومع قلّتها فقد أخذ في دراستها ووصل منها إلى نتائج ذات قيمة لخصت أو اقتبس منها الكثير في المقدمة التي كتبها جميل صليبا وكامل عياد لرسالة حَيّ بن يقظان^[١].

وتعدّ ترجمة جوتبيه أفضل وأدق ما بين أيدينا من التّرجمات الأوروپيَّة لحَيّ بن يقظان، حيث أُلحق بهذه التّرجمة النصّ العربيّ ومقدمة وافية فيها دراسة عن قصّة «حَيّ بن يقظان» ومصادرها، وعن المؤلّف وأفكاره. وذكر في مقدّمة هذه التّرجمة أنّ مخطوطة «الحكمة المشرقيّة» الموجودة بمكتبة الإسكوريال (مخطوط ٦٦٩)، ليست إلا جزءاً من رسالة «حَيّ بن يقظان» ذاتها، والاسم الكامل للرسالة هو «رسالة حَيّ بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقيّة» استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس ابن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو جعفر بن الطّيفل^[٢].

دراسة عن ابن طفيل حياته وفلسفته

في عام ١٩٠٩م قدّم جوتبيه إلى العلم وإلى ابن طفيل خدمة عظيمة ودراسة جادة، وألّف كتاباً في حياته وفلسفته؛ ثم في عام ١٩٣٦م أعاد طبع كتابه الأوّل في بيروت.

وسلك في دراسته مسلكاً فيلولوجياً وقسمها إلى ثلاثة أقسام^[٣]:

[١]- عَبْدُ الْحَلِيمِ، مَحْمُود، فلسفة ابن طفيل، ص ٥.

[2]- Gauthier, Léon, Hany Ben Yaqdhân, p5.

[٣]- إبراهيم، بورشاشن، كيف قرأ الدارسون قصّة حَيّ بن يقظان لابن طفيل، ص ٣٧.

القسم الأول: حياة ابن طُقَيْل^[١]، تناول فيه سيرة ابن طُقَيْل بالتفصيل^[٢]، وقدّم فيه معطياتٍ مهمّةً في الموضوع، رغم إحساسه بشحّ المعطيات البيوغرافية^[٣] (Biographia)، وتجاهل المؤرّخين أو إغفالهم تقديم المعلومات الكافية^[٤] حول طفولة الفيلسوف، وأسرته، وشبابه، وشيوخه، والمدن التي درس فيها، منبّهًا إلى الدور الحاسم الذي أدّاه ابن طُقَيْل في مصير الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروپية أيضًا عندما شجّع ابن رُشد على شرح أرسطو، ليقف كثيرًا عند علاقة ابن طُقَيْل بابن رُشد، ليعرّج أخيرًا على الدور الذي يمكن أن يكون ابن طُقَيْل قد قام به في ميدان علم الفلك^[٥].

أمّا القسم الثاني: أعمال ابن طُقَيْل^[٦] وفيه وقف جوتيه على مؤلّفات وأعمال ابن طُقَيْل الشعريّة والطبيّة، والفلكيّة^[٧]، والفلسفيّة^[٨].

وينزع جوتيه في دراسته عن ابن طُقَيْل إلى القول إنّ المؤلفين الطبيين الذين أشار إليهما ابن الخطيب (Ibn el-Khalhîb)، والمراسلات التي ذكرها ابن أصيبعة (Ibn Abî'Oçaiḇiya)، هي في الحقيقة مؤلّف واحد، وهو أمرٌ أصبح مستبعدًا بعد اكتشاف الأرجوزة. فيبقى إذاً لابن طُقَيْل كتاباتٍ أخرى في الطب لا زالت مجهولة^[٩].

أمّا عن كتاباته الفلكيّة؛ فيؤكّد أنّ ابن طُقَيْل لم يكتب في الموضوع سوى

[1]- Première partie. — Vie d'Ibn Thofail, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p1.

[2]- Ibid, p1.

[٣]- كيف قرأ الدارسون قصّة حَيّ بن يقظان، م.س، ص٣٧.

[4]- Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p1.

[٥]- كيف قرأ الدارسون قصّة حَيّ بن يقظان، م.س، ص٣٧.

[6]- Deuxième partie, OEuvres d'Ibn Thofail, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p23.

[7]- Ibid, p23.

[8]- Ibid, p31.

[9]- Ibid, p25.

للمزيد انظر: إبراهيم، بورشاشن، معالم من التجربة الفلسفيّة لابن طُقَيْل، ص٢٠٨.

صفحات قليلة في بداية قصته الفلسفية، وربما رسالة حول المناطق المسكونة^[١]. قول ليون جوتييه في كتابه عن ابن طفيل: على الرغم من عدم وجود أي شيء مكتوب عن الفلك، باستثناء بعض الفقرات القصيرة في كتاب حي بن يقظان^[٢]، فإننا نعرف أن ابن طفيل لم يكن راضياً عن النظام الفلكي الذي وضعه بطليموس (Ptolémée^[٣])، وأنه فكّر في نظام جديد. واستشهد الكاتب على ذلك بما كتبه كل من ابن رشد والفلكي والفيلسوف البطروجي (El-Bithraoudji) (ت ٦٠٠هـ / ١٢٠٤م) -صاحب ابن طفيل وتلميذه- فابن رشد في شرحه الأوسط لـ«الآثار العلوية» لأرسطو، انتقد بدوره فرضيات بطليموس عن تكوين الأفلاك وحركاتها، وقال: إن ابن طفيل يتوفّر في هذا المجال على نظريات رائعة يمكن الاستفادة منها كثيراً. كما أن البطروجي في مقدّمة كتابه الشهير عن الفلك، ذكر أن ابن طفيل أوجد نظاماً فلكياً ومبادئ لحركاته، بخلاف تلك المبادئ التي وضعها بطليموس. ويتساءل الباحث الفرنسي عن احتمال أن تكون فرضيات ابن طفيل تشتمل على بعض العناصر الأساس من الإصلاح الفلكي العظيم الذي جاء به كوبرنيك وجاليلي بعد أربعة قرون^[٤].

وجاء القسم الثالث تحت عنوان: الرواية الفلسفية لابن طفيل^[٥] وأفرده لمقاربة البعد الفلسفي في القصة مقارنة شكلية، فيقف عند المخاطب المحتمل في القصة. ثم عند مفهوم الحكمة المشرقية. ثم عند تأثير ابن سينا (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م)، في ابن طفيل من خلال أسماء شخوصه الروائية^[٦]. ثم عند تأثير ابن باجة (Ibn

[١]- للمزيد انظر: إبراهيم، بورشاشن، كيف قرأ الدارسون قصة حي بن يقظان، ص ٣٧.

[2]- Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p26.

[3]- Ibid, p26.

[4]- Ibid, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. p27.

معالم من التجربة الفلسفية لابن طفيل، م.س، ص ٢٠٨.

[5]- Troisième partie Le roman philosophique d'Ibn Thofail, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p59.

[6]- Ibid, pp60 -62.

(BAddja)^[1]، من خلال مفهوم التوحد، لينتهي إلى أن الهدف الأساس من رسالة ابن طُفَيْل؛ هو بيان «التوفيق بين الدين - خاصة الدين الإسلامي - وفلسفة الفلاسفة». وأن أصالة ابن طُفَيْل تكمن في الحياة والحركة اللتين أسراهما في العقل الفعّال وفي الإيمان المتنوّر، والإيمان السطحي اللذان شخّصهما، كما تتجلى أصالته في إبداعه للحكي. لينتهي كتابه القيم بالتساؤل عن «المشاهدة» التي صرح ابن طُفَيْل أنه وقف عليها: هل يتحدث عنها ابن طُفَيْل كصوفي حقيقي، أم أنها حيلة بسيطة للعرض فقط؟

إنّ حدود عمل ليون جوتييه يتجلى في أنّه يقف عند هذا التساؤل قائلاً: إنّهُ «لكي نجيب عن هذا السؤال، يجب أن ندرس عن كثب الجانب الصوفي للنسق الذي عرضه ابن طُفَيْل، ونواجهه بما نعرفه من آراء «أسلافه الفلاسفة»، وهو الأمر الذي يقتضي عدّة فلسفيّة لعلّ أسبابها لم تتوفر له، مع العلم أنّ جوتييه قد عاش طويلاً ابن طُفَيْل، حيث إنّهُ قبل أن يصدر دراسته القيمة هذه، أصدر عام ١٩٠٠م ترجمة فرنسيّة لنصّ ابن طُفَيْل الفلسفيّ وقام بـ«تحقيق» النصّ العربيّ^[2]. تحقيق كتاب «فصل المقال» نظريّة ابن رُشد حول علاقات الدين بالفلسفة^[3].

لقد تعرفت أوروبا بفضل ترجمة جوتييه، لفصل المقال بشكلٍ أوسع وأعمق، على ابن رُشد وفكره من خلال دراسة جوتييه عنه^[4]؛ ففي عام ١٩٠٩م أفرد ليون جوتييه أطروحته للدكتوراه لدراسة هذا الموضوع، وهي بعنوان: «نظريّة ابن رُشد حول علاقات الدين بالفلسفة»^[5]، خصّص جوتييه الفصل الأوّل

[1]- Ibid, p86.

[2]- كيف قرأ الدارسون قصّة حَيّ بن يَظْطَان لابن طُفَيْل، م.س، ص ٣٨.

[3]- Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909.

[4]- Reviewed Work, Ibn Rochd Averroès by Léon Gauthier, Review by: George Sarton, Isis, Vol. 41, No. 1 Mar., 1950, p104106-.

[5]- Analyse du traité d'Ibn Rochd intitulé, Accord de la Religion et de la Philosophie., Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p31.

من هذه الأطروحة لدراسة كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»^[1]، والفصل الثاني لدراسة ما أسماه بـ «النصوص المشعبة» (Textes divergents)^[2]؛ أي مناهج الأدلة وتهافت التهافت، بالنسبة لفصل المثال، والفصل الثالث والأخير لعرض المحاولات اليونانية والعربية التي سبقت نظرية ابن رشد حول علاقات الدين بالفلسفة^[3]، ويخلص جوتيه، في ختام كتابه إلى أن هذا السؤال: «أكان ابن رشد عقلياً؟»^[4].

كما ناقش جوتيه وجود حالتين لدى الفيلسوف: الحالة العقلية والحالة الإيمانية، وهذه الثنائية في سلوك الفلاسفة، لا تدل على تناقض في آرائهم ورياء في مذهبهم، بل على اعتقادهم أن الحقيقة حقيقتان: حقيقة فلسفية وحقيقة دينية، وهاتان الحقيقتان في رأي جوتيه^[5] متفقتان؛ فالحقيقة الأولى تصلح لأصحاب المنطق والبرهان، والثانية توافق أصحاب الحس والخيال، فإذا وجد هناك تعارض بين الفلاسفة والدين، كان ذلك ظاهرياً، ولا بد من رفع هذا التعارض بطريقة التأويل، ومعنى التأويل عندهم هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعبادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء^[6].

وانتهى جوتيه إلى أن السؤال المطروح، وهو: هل كان ابن رشد عقلياً؟ سؤال أسيء طرحه؛ إذ لا ينبغي أن نضع السؤال في هذه الصورة، بل أن نسأل: بالنسبة لمن كان عقلياً؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب أنه «كان عقلياً مطلقاً حين كان يتوجه إلى الفلاسفة، أي إلى أصحاب البرهان العقلي والبينة العقلية،

[1]- Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p31.

[2]- Ibid, p113 .

[3]- Ibid, p159.

[4]- Ibid, p5.

[5]- Ibid, p6.

[6]- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٨.

وعلى هؤلاء أن يؤولوا كل النصوص المشابهة، ولا يوجد بالنسبة لهم سر ولا معجزات بالمعنى الحقيقي، ولكنه كان ذا نزعة إيمانية (fideiste) حين يتعلق الأمر بالعامّة، أي بأصحاب الحجج الخطابية، أو أهل الموعظة، العاجزين عن متابعة البرهان العقلي: وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفياً بكل الرموز، وكل النصوص المشابهة، دون استثناء، أمّا الفريق الثالث من النفوس، وهم وسط بين الفريقين الآخرين، وأعني بهم أهل الجدال (les théologiens)، أي المتكلمين (les motékallemin)، القادرين على إدراك صعوبات النصوص والبحث في هذه الصعوبات، ولكنهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقي، فعلى الفلاسفة أن يقدموا إليهم، وهم نفوس مريضة، الدواء الوحيد الناجح لمرضهم الجدلي، وطريقتهم الشاذة المختلطة - ونعني به: تأويلات شبه عقلية وشبه إيمانية^[١]. ويدافع جوتيه عن هذا التفسير مرّة أخرى في مقدّمة ترجمته الفرنسيّة لـ «فصل المقال» الجزائر، عام ١٩٤٢^[٢].

ويخلص جوتيه إلى القول: «إنّ ابن رشد إنّما هو فيلسوف عقلائي (Rationaliste)، بالمعنى المطلق للكلمة^[٣]، عندما يخاطب الفلاسفة - أي البرهانيون أو أهل التأويل اليقيني؛ لأنّ هذه الفئة من الناس تقوم بتأويل كل النصوص، حتّى الغامضة منها، ولا تقبل لا بالأسرار ولا بالمعجزات، ولكنه إيماني لا عقلائي - عندما يخاطبون عامّة الناس؛ أي الخطابيون لأنّ هذه الفئة غير قادرة على فهم الاستدلالات العقلية، وهكذا فإنّ على الخطابين التقيّد حرفياً بالرموز وبكل النصوص الغامضة دون استثناء، أمّا الفئة الثالثة المتوسّطة بين الفئتين السابقتين، فهي فئة اللاهوتيين (Les Théologiens) (الجدليّون)، أي أهل التأويل القادرين على إدراك صعوبة النصوص، دون أن يستطيعوا

[1]- Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p180.

[2]- Gauthier, Léon, Traité decisive sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'Appendicexte traduction française remaniée avec notes et introduction, p. XII- XIII éd. Car- bonel, Alger, 1942.

[3]- Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, pp5, 70.

فهم التأويل الحقيقي لها ما لم يلجأوا إلى الفلاسفة وحكمة العقل»، إذاً هناك في وجهة نظر جوتييه ثلاثة أنواع من التعليم: تعليم خفي (ésotérique) خاص بالفلاسفة؛ وتعليم ظاهري سهل الإدراك (exotérique) خاص برجال الدين (الخطابيون)؛ وتعليم مختلط (mixe) خاص باللاهوتيين (الجدليّون)^[١].

كتاب المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية^[2]

خرج الكتاب بعد مجموعة من المحاضرات ألقاها ما بين عامي (١٩٠٧-١٩٠٨م) بمدرسة الآداب العليا بالجزائر، -وهي المدرسة التي صارت كلية بعد ذلك التاريخ- وكان العنوان الذي جعله لهذه المحاضرات هو: «الفلاسفة المسلمون والإسلام»، على أن الجانب الغالب من المسائل التي تناولها بالدراسة، كان قد عولج -على حد قول جوتييه- من قبل في دروس الأعوام السابقة منذ عام ١٨٩٩م. وقد ظل هذا البحث مخطوطاً زمنًا طويلاً، إذ كان مُعدًّا للطبع منذ عام ١٩٠٩م، ولولا ظروف حالت دون نشره لظهر منذ ذلك العام^[٣].

قسّم المؤلف الكتاب إلى ثلاثة فصول، وجعل بعدها ملحقاً، ففي الفصل الأوّل تحدّث عن العقلية السامية والعقلية الآرية، وفي الثاني عن الفلسفة الإغريقية، وفي الثالث عن الدين الإسلامي. وهو في هذين الفصلين، الثاني والثالث، كان يُعنى برسم الخطوط البارزة، وتوضيح المميزات والخصائص المهمة، وبيان المشاكل الأساسية. أمّا الملحق فقد ضمّنه موجزاً لأهمّ محاولات الفلاسفة المسلمين التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والإسلام، وهي محاولة ابن رُشد فيلسوف الأندلس الأشهر^[٤].

وفي هذا الكتاب أكد جوتييه على أن الفلاسفة المسلمين اهتموا بالتوفيق بين

[1]- Ibid, Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p70, 179- 181.

[2]- Gauthier, Léon, Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, Paris, 1923.

[٣]- جوتييه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣.

[٤]- محمد يوسف، موسى، مقدّمة ترجمته لكتاب جوتييه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ١٧.

(الدين، والفلسفة). وكان هذا التوفيق من أنصح ثمار تفكير الفلاسفة المسلمين. هذا العمل الذي تركّز فيه وفي سبيله فلسفة فلاسفة الإسلام، وتساءل كثير من دارسي الفلسفة الإسلامية عن بواعثه وأسبابه، والذي نجده مشتركاً بين كل هؤلاء الفلاسفة من غير استثناء»^[١].

تعرّض في هذا الكتاب لمجموعة متنوعة من الأفكار والمناقشات حول الإسلام وحضارته وفنونه وآدابه^[٢].

دراسة عن ابن رشد (سلسلة الفلاسفة الكبار) ١٩٤٨م

صدر عام ١٩٤٨، ضمن سلسلة الفلاسفة الكبار كتابه «ابن رشد»^[٣]، الذي استقصى فيه آراء الفيلسوف الديني والعلمي والفلسفي. وقد ذهب إلى أن نظرية ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة تمتاز بالأصالة والابتكار وأنها استطاعت لأول مرة في تاريخ الفكر البشري أن تشيّد على أساس عقلائي مذهباً فلسفياً كاملاً، نظرياً وعملياً في وقت واحد، ويقدم هذا المجلد وصفاً مفصلاً للعقيدة الحقيقية للفيلسوف العربي الذي لم يكن بأي حال من الأحوال، مصدرًا لعدم الإيمان الديني والإحاد^[٤].

عالج فيه القضية الشهيرة «الدين والفلسفة»^[٥].

ومن أبرز ما تناوله وصفه: «ابن رشد: عقليّ بأدق ما في الكلمة من معنى، ولكن من ذلك تحييري؛ واسع الآفاق، ودين على طريقته الخاصة، حريص على تعيين ما يوافق كل طبقة من أعمال العبادة ومظاهر الاعتقاد: للعلمي والجمهور

[١]- جوتيه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤.

[٢]- سنختار منها ونعرضها في حينها.

[3]- Gauthier, Léon, Ibn Rochd Averroés, Paris, 1948.

[4]- Dussaud, René, Léon Gauthier, Ibn Rochd Averroès, In: Syria. Tome 27 fascicule 3 -4, 1950. p363.

[5]- CHAPITRE I I, RELIGION ET PHILOSOPHIE.

الدِّين كما هو لآته ضروري في حالته هذه لحفظ النظام الاجتماعي، وللفيلسوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به أن يشترك في حياة العقل الفعال وأزليته، وهو ينظر إلى الفقه نظرةً عنيفةً لآته بعيداً عن أن يكون طريقة عبادة وقريب من كلِّ شغب واضطراب، ولا يحقُّ لأهله إلا أن يجبروا على الصمت والتواري عن الأنظار، لقد تفوَّق على سابقيه من مُفكِّري الإسلام الذين عبَدوا له الطريق بمؤلفاتهم، فكان أوسع اطلاعاً من الكِنديِّ والفَارابيِّ وابن باجة، وأشدَّ منطقاً واتزاناً من ابن سينا الذي أخذ عليه أحلامه الصُوفيَّة، وأوهامه الاستدلاليَّة، ومجاراته الأوهام ورجال الفقه، لقد استطاع ابن رُشد أن يعطي مذهب التخيّر الأرسطيّ الأفلوطينيّ صورته الكاملة»^[١].

إنَّ موقف فيلسوف قُرطبة يتلخَّص في أنَّ الوحي والفلسفة مصدرهما الله؛ فلا يُمكن أن يتناقضا، بل لا بدَّ أن يكون بينهما وئام وتعاون متبادل، ولكن الوحي يفوق الفلسفة في مسائل أساسية، فإن اختلفا ظاهرياً يجب خضوع الفلسفة للوحي^[٢]؛ وهو يجعل الوحي فوق العقل، ويتبع هذا لذلك، أراد بها - كما يقول بحق جوتيه^[٣] -.

خامساً: أبرز أطروحاته

قضية ودراسة عن «المسألة الخاصَّة بسكان الجزائر الأصليين ومسلمو شمال إفريقيا الفرنسيون.. تحليل لكتابين حديثين»^[٤]، الجزائر العاصمة، ١٩٠٦م
اهتمَّ ليون جوتيه ببعض المسائل المحليَّة بالجزائر نتيجة معاشته للشعب الجزائريِّ بجانب ثقافته الاستشراقية، فكتب مقالاً بعنوان: قضية ودراسة عن

[1]- Gauthier, Léon, Ibn Roched, p280.

[2]- Ibid, p15.

[3]- Ibid, p141.

[٤]- كما ألقى ليون جوتيه محاضرة يوم ١٠ مايو، ١٩٠٦، حول الكتابين، ونشرها في الجزائر، ١٩٠٦ في ٨ صفحات.

أبو القاسم، سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج ٦، ص ٢٤١.

«المسألة الخاصّة بسكان الجزائر الأصليين ومسلمو شمال إفريقيا الفرنسيون.. تحليل لكتابين حديثين»^[1].

وهذا الكتابان هما: «قضية مرجريت» (margueritte)^[2] أمام محكمة الجنایات في محافظة الهيرو «Hérault» تأليف برونيل «Camille Brunel»؛ والثاني هو كتاب: «المسلمون الفرنسيون في شمال إفريقيا» تأليف إسماعيل حامد^[3]. (١٨٥٧-١٩٣٢م)، وقد ظهر في الوقت نفسه^[4].

وكان ألفريد لوشاتلييه، أستاذ علم الاجتماع الإسلامي في الكوليج دي فرانس، هو الذي قدّم كتاب إسماعيل حامد المذكور. وقد وجدنا الأمير شكيب أرسلان في العشرينات يستشهد منه ببعض الآراء، عندما كان يعلّق على كتاب لوثرروب (حاضر العالم الإسلامي).

وكانت قضية إسماعيل حامد (Ismaël Hamet) وبرونيل (Brunel) مثيرة للجدل، ويشكلان منذ البداية تناقضاً حاداً^[5].

[1]- La Question indigène en Algérie et les musulmans français du Nord de l'Afrique, analyse de deux livres récents.

[2]- انتفاضة عين التركيّ المعروفة عند الأوروبيين بـ (Margueritte)، حيث أخذت هذه القرية اسم الجنرال الفرنسيّ الذي قام بالطواف في السودان Jean Auguste Margueritte، ضدّ المستعمر الفرنسيّ في ٢٦ أبريل ١٩٠١، بقيادة الشيخ محمّد يعقوب، والتي قمعت بحوشية ونكل بأهلها ووضعت صور قادتها على بطاقات بريدية للتشهير بهم أمام العالم...

بكار، محمد، أحداث بلدية حمّام ريغة بمليانة يوم ٢٦ أبريل ١٩٠١ حسب تقارير الإدارة الاستعماريّة مجلة الأكاديميّة للدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة، ص ٥٧-٦٢.

[3]- ولد إسماعيل حامد بالجزائر في ٤ أغسطس ١٨٥٧ وتوفي بالرباط في ١٠ ديسمبر ١٩٣٢، وقد توظف إسماعيل في سلك المترجمين في الجيش الفرنسيّ من عام ١٨٧٧ إلى عام ١٩١٣، وتمت إعارته لوزارة الحرب الفرنسيّة من عام ١٩٠٤ إلى ١٩١٣ بوصفه مترجماً رئيساً. تمّ تعيينه من عام ١٩١٣ إلى ١٩١٩ رئيس مصلحة المصالح المدنيّة، ثمّ تمّ تعيينه عام ١٩٢٥ مديراً لمعهد الدراسات المغربيّ، حاز في فرنسا على وسام شرف برتبة فارس عام ١٩٠١ ووسام شرف برتبة ضابط عام ١٩١١. وحاز على الوسام العلويّ في المغرب، ومنذ إنشاء الأكاديميّة الاستعماريّة للعلوم عام ١٩٢٣، وهو عضوها بالمراسلة وإسماعيل حامد الكثير من المؤلّفات المتعلقة بالمغرب والجزائر وموريتانيا. وهو من أشدّ المؤيدين للاندماج بفرنسا والحضارة الأوروبيّة. سعد الله، أبو القاسم تاريخ الجزائر الثقافيّ، ج ٦، ص ٢٣٣؛ ولد عبد الحي، محمد، البحث في حقل التّرجمة بموريتانيا، ص ١٥٨.

[4]- 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, p3.

[5]- Ibid, p3.

أما برونيه فيرى أن الجزائريين غير قابلين للإندماج «inassimilable» لأنهم متعصبون ومعارضون للتقدم^[١].

بينما يتبنى إسماعيل حامد دعوة الإندماج الحضاريّ وتذويب المجتمع الجزائريّ في الحضارة الفرنسيّة، ويرى الإندماج على الأقلّ في المراكز الحضريّة «capitale»، هو تقريباً حقيقة واقعة.

وينادي إسماعيل حامد بتفعيل دور النخبة المتفرنسة، ويمكن تصنيفه في فئة المنادين بالإندماج التدريجيّ والتعلم والتقارب مع الفرنسيين، وكان متمكناً من اللغة العربيّة وله ثقافته الواسعة في مجال الأدب العربيّ والحضارة الإسلاميّة.

وأصدر إسماعيل حامد كتاب (مسلمو شمال أفريقيا)، دعا فيه إلى تحليّ الجزائريين تدريجياً عن تقاليدهم وأفكارهم القديمة كالتعصب الدينيّ، في نظره، وتطلّعهم إلى التعلّم وتقليد الفرنسيين، وابتعادهم عن الشّرق والحياة القديمة. لم يدرس إسماعيل حامد الأسباب، ولكنه وصف الواقع، ولم يدعُ إلى النهضة العربيّة الإسلاميّة بثورة عن الذات والرجوع إلى الأصول والاستفادة من حضارة الغرب، وإنما دعا إلى الانطلاق من الحاضر؛ أي مما وصل إليه التأثير الفرنسيّ المتزايد في المجتمع الجزائريّ، مطبّقاً للمخططات الفرنسيّة نفسها.

استقبل كتاب إسماعيل حامد بآراءٍ مختلطةٍ من الفرنسيين، ولكن معظمها تحبّد استنتاجه، سيّما من أولئك الذين يؤمنون بدور النخبة المستغربة في دمج المجتمع الأهليّ في البوتقة الفرنسيّة.

فكرة إسماعيل حامد في الإندماج والاستعداد، جعلت جوتيه يعقد مقارنةً بين كتاب إسماعيل حامد وكتاب بروني، في مستهلّ مقالته أكدّ ليون جوتيه على أن هدف بروني الأساس هو تحطيم الأسطورة (de ruiner la légende)، التي

[1]- Ibid, p3.

يستغلها محامي قتلة^[١] Marguerite، ويؤكد برونيل على أن الجزائري غير قابل للإندماج، مستشهداً بما حدث في قضية عين التركي^[٢] (مرغريت) عام ١٩٠١. فقد قال إن المسلمين ثاروا عندئذٍ لانتزاع الأرض من المستوطنين الفرنسيين، وأتهم كانوا ضد الاستبداد الإداري، حسب ما جاء في الدفاع في أثناء المحاكمة^[٣].

ويرى برونيل أن العوائق مع الشعب الجزائري في الإندماج كما قال بسبب «التعصب الديني (Le fanatisme religieux)^[٤]»، وإيمانهم بالمهدي المنتظر وإيمانهم الديني الذي ينظم كل سلوكهم، فردياً ومدنياً واجتماعياً وسياسياً، فإنهم يظلون طوعاً على طريق الهاوية، غير قادرين على التعامل مع الشؤون العامة، دورهم أن يعيقوا فقط تنمية البلاد، وجعل سيطرتنا تواجه أكبر المخاطر^[٥].

وقد دافع جوتيه عن رأي إسماعيل حامد وشرح وجهة نظره بأن حامد يرى أن الإندماج في المراكز الأوروپية حقيقة واقعة^[٦]، وأنه -حامد- ينتمي إلى هذه المراكز.

«والحقيقة أن الشعب الجزائري، الذي احتلته فرنسا، أصبح فرنسي اللغة والحضارة (Français de langue et de Civilisation)^[٧]». وهذا ما يسميه حامد الإندماج (l'assimilation)، ولا يبدو أنه يشك للحظة في أن هذا المنظور من الإندماج مفيد إلى أقصى حد؛ ويقترح أن يعجل بتدابير معينة بتحقيقه

[1]- Ibid, Gauthier, Léon, La Question indigène, p4.

[٢]- «عين تركي» هي إحدى بلديات ولاية عين الدفلى الجزائرية. تقع قرية عين التركي بالقرب من مدينة مليانة، على سفوح جبال زكار بين الأطلس البليدي شرقاً وجبال الظهرة غرباً. ظلت هذه المنطقة طيلة القرن التاسع عشر، بؤرة توتر بسبب مقاومة السكان لأطماع المستعمرين الفرنسيين وسياسات الإدارة الاستعمارية تجاههم.

[3]- Gauthier, Léon, La Question indigène, p4.

[4]- Ibid, Gauthier, Léon, p4.

[5]- Ibid, p4.

[6]- Ibid, p5.

[7]- Ibid, p5.

وتشجيعه»^[١].

وفسر إسماعيل حامد أحداث عين التركي، أن بعضهم يطمح في الزعامة الشخصية، وبعض آخر بسبب غضبه من الواقعة، وليس بسبب التعصب الديني والتزمت الذي يقول به أغلب الفرنسيين، ومنهم برونييل.

وذكر جوتيه أن «إسماعيل قال إنه سوف يثبت لنا أن الإندماج في المدن متقدم جداً ومتقدم بما فيه الكفاية، حتى تتمكن من إعطاء كل المسلمين في المدن الكبرى أولاً، ثم مسلمي المراكز الأخرى»^[٢].

وذكر جوتيه أن إسماعيل يرى أن «النخبة، وسكان المدن، هم الذين يجب أن يبدأ استيعابهم بطبيعة الحال». أما عن الموقف من البدو الرحل: فالأول (برونييل) يعلن أنهم غير قادرين على استيعابهم، والثاني (حامد) لا يجعل من الصعب الاتفاق على أن استيعابهم أمر إشكالي، رغم صعوبته فهو ممكن.

وتناول جوتيه وجهة نظر حامد التي تتبنى وتؤيد الاستيطان الفرنسي في الجزائر، وما يعود على الشعب الجزائري بالفوائد التعليمية الجمّة، وهو أمر لا غنى للجزائريين عنه^[٣].

كما أورد جوتيه حجج وبراهين إسماعيل حامد على الإندماج والاستعداد للذوبان، ألا وهو «الزواج المختلط» «Mariages mixtes»^[٤]، وقد تزوج هو نفسه من فرنسيّة ومثله رجال آخرون ومنهم رجال دين من أمثال: شريف وزان وأحمد التجاني وأبو بكر (من أولاد سيدي الشيخ). وهذا في نظره ما يؤكد وجود فئة مستعدة لتقليد أوروبًا، وهو يسميها الفئة (المتروبنة)^[٥].

[1]- Ibid, p5.

[2]- Ibid, p7.

[3]- Ibid, Gauthier, Léon, p4.

[4]- Ibid, p5.

[5]- Ibid, p7.

وأكد جوتيه على رأي إسمايل حامد الذي ذكره في كتابه على أنه: «لا يوجد في الواقع دينٌ أكثر تسامحاً من الإسلام، ولا شعب أكثر تسامحاً من المسلمين»^[١]. وقال حامد إن الدين الإسلامي أكثر الأديان تسامحاً، وأن المسلمين أكثر الشعوب تسامحاً، وأن «الدين الإسلامي شرط براءة على المسلمين أن يكون لديهم القدرة على استيعاب الأجناس الأخرى»^[٢].

وفي ختام المناقشة، ترك جوتيه النهاية مفتوحة لحل الإشكالية، وأنه من الضروري الانتظار لبضعة أجيال لحل قضية الاندماج تلك، ومنتظر ما سوف تسفر عنه الأيام، ولكن يظل في الوقت الحالي سر المستقبل «le secret de l'avenir»^[٣].

المساهمة في نقل الثقافة العربية إلى الغرب

لقد تمكّن ليون جوتيه من نقل الثقافة العربية إلى الغرب من خلال ثلاثة محاور: الأولى ترجمة أمهات الكتب العربية إلى اللغة الفرنسية، والثاني: تحقيق كنوز من التراث العربي الإسلامي تمثل في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل وفصل المقال لابن رشد، والثالث: تقديم دراسات عن حضارة وتاريخ وفلسفة الإسلام.

وقد أسهمت أعمال جوتيه في الترجمة والتحقيق للتراث الإسلامي بدورها الفعال في التواصل بين الثقافتين الفرنسية والعربية، وكذلك تدعيم وتطوير سبل التعاون في المجال الثقافي والتبادل المعرفي بين الثقافات.

وأعانه على ذلك بطبيعة الحال تمكّنه من اللغة العربية واستبحاره في الحضارة الإسلامية والفلسفة والأدب العربي، ثم توسعه في دراسة فلسفات أهل الشرق وعاداتهم وتقاليدهم، ومعتقداتهم وأساطيرهم. وقد أفاد الثقافة العربية فوائد

[1]- Ibid, p7.

[2]- Ibid, p7.

[3]- Ibid, p8.

عديدة منها: مساهمته في نشر الثقافة العربيّة في أوروبا، وترجمة كثير من كُتب التراث العربيّ إلى اللّغة الفرنسيّة، وكذا تصحيح فكرة الشُّعوب الأوروبّيّة عن العرب والإسلام، وكذلك نشر كثيرًا من كُتب التراث نشرًا علميًّا، أضف إلى ذلك كتابة العديد من المؤلّفات النفيسة عن الحضارة العربيّة والإسلاميّة.

يمكننا القول إنّ الشُّرق كان ملاذًا حقيقيًّا لتطلّعات الغرب بوجه عامّ، في الوقت الذي كان فيه الغرب ينظر إلى الشُّرق نظرة الريبة والشكّ والقصور والتخلّف، وما إن جاء دور الاستشراق حتّى غير رؤيته نحو الشُّرق واستجاب لدور الحضارة العربيّة الإسلاميّة وفنونها عبر وسطاءٍ من أمثال ليون جوتيه، الذي كان له الأثر البالغ الأهمّيّة على هذا التغيير.

وما زاد من دوره في التواصل الحضاريّ بين الشعوب هو تخصّصه في تحقيق المخطوطات العربيّة وبرع فيها؛ فكان واسع المعرفة والاطّلاع على المخطوطات ونُسخها، ويسعى للحصول عليها؛ بل ويخضعها لميزانٍ نقديّ حسّاس، وكان يجمع أكبر قدرٍ ممكنٍ من البيانات والمعلّومات، المتعلّقة بموضوع المخطوط الذي يقوم على تحقيقه، فكان يدرس المخطوطات دراسة دقيقة، وكان يطّلع على فهارس المكتبات (des bibliothèques) المصريّة والعثمانيّة (turques et égyptiennes) إلخ.

كما كان «جوتيه» واسع الاطّلاع على كُتب التراث ومصادره في مختلف جوانب البَحْث والمعرفة، ومعرفة مناهج المؤلّفين وتوجّهاتهم العلميّة، وطرق البَحْث في مصنّفاتهم حول شتى العلوم، مما يساعد المحقّق على تحرير وتوثيق نُصوص الكُتاب الذي يعمل على تحقيقه، وكان من عادته في التحقّق أن يعمل على تجميع نسخ المخطوطة المدروسة، والمقارنة بينها وتحديد منازل النسخ، وعدد أوراق المخطوطة، ونوع الترقيم الموجودة ومقاس الصفحة طولًا.

ولكي يتوصّل إلى معرفة النسخ المختلفة للكُتاب الواحد، كان يرجع إلى فهارس المكتبات والأعمال الببليوجرافيّة، ويتّضح من أعماله أنّه يلتزم التحريّ

والتصّيب الدقيق للمخطوطة التي يقوم على تحقيقتها.

كان «جوتيه» محققاً من طرازٍ رفيع، فلم يكن يكتفي بمجرد إخراج النص ومقابلة النسخ على بعضها، وإنّما كان يدرس النصّ ويعمل على تخرّيج النصوص؛ أي رُدّها إلى مصادرها، فإن كانت آية قرآنية ذكر السورة التي وردت بها ورقمها فيها، وإن كان حديثاً، ذكر المصدر الذي ورد به، وإن كان نصّاً من كتاب، رجع إليه في مصدره للتثبت منه وأثبت المصدر والصفحة التي نقل عنها.

كان يفاضل بين المخطوطات ويشرح الفروق بينها، ويتعرّض للتصحيح والتحرّيف فيهم. كما كان يقوم بإثبات التعليقات والشروح، كالتعريف بالمواضيع والأشخاص المذكورين في النصّ، وتفسير العبارات الغامضة التي تحتاج إلى بسط ليتسنى فهم المراد منه، وكذلك التنبيه على الأخطاء العلمية التي وقعت في النصّ.

وكان جوتيه ثرياً في إيراد التعليقات والإحالات والهوامش والفهارس، وكان يضع فهرساً للآيات القرآنية، وآخر للأحاديث، وثالث للأعلام، ورابع للغة وخامس للشعر، إلخ. وكان يضع بنداً تحت عنوان: «تصحّيات وإضافات»، فيقوم باستدراك ما فاته في التحقيق أو وقع في خطأ فيه.

تخصّصه في الترجمة

كما شكّلت الترجمة من العربية للفرنسية، رافداً آخر من روافد تكوين جوتيه الفكري؛ وكانت وسيلة لاطلاع الغرب على خصائص المجتمعات العربية الدينية، والتاريخية والثقافية.

وقد أدّت تلك الترجمات دوراً بارزاً في انفتاح الغرب على تراث العالم الشرقي وتهافت عليه أهل الغرب؛ فهي وسيلة التواصل الأولى عبر الثقافات، وأنّها أيضاً السبيل الأوحّد لتحقيق الذات من خلال جسر الثقاف، والإحساس بمدارك الترجمة، بوصفها فعلاً ثقافياً يضعنا أمام حقيقة التفاعل الثقافي بين الأمم، وقد أسهمت ترجمات جوتيه بدورها الفعّال في التواصل بين الثقافتين الفرنسية

والعربية، ومن ثم إيجاد نقاط التقاء بين الثقافتين؛ لأن الترجمة حقل معرفي مشترك، يؤدي دور التواصل بين النص الأصلي (لغة المصدر)، واللغة التي ينتقل إليها النص (لغة الهدف)، وهي أيضاً فعل إبداعي، ونشاط لغوي وفعل ثقافي يقوم على إعادة تأهيل الثقافة الإنسانية وإعادة إنتاجها على نحو واع، وضرورة حضارية.

وتوافرت في ليون جوتيه مواهب وقدرات متعددة مكنته من أن يتفهم النص العربي ويستوعب معناه جيداً وينقله بأمانة من العربية إلى الفرنسية، وكان يتقن لغة النص الأصلي، فاستطاع أن يتفهم أبعاده ومدلولاته، لكي ينقل أفكاره العميقة بدقة.

وقد عرفت حركة الترجمة على يد جوتيه في تلك الفترة، نشاطاً مكثفاً في مختلف مجالات الحياة الفكرية والأدبية، وهو ما أسهم بشكل واضح في وصول ذخيرة مهمة من المخطوطات الإسلامية والعربية التي انكب على ترجمتها، واعتمد عليها في صياغة أهم الدراسات الاستشرافية حول الفكر الفلسفي الإسلامي.

نجح «جوتيه» بلا شك في نقل الثقافة العربية والإسلامية إلى أوروبا، وقاد حركة فكرية اتجهت أكثر نحو النقل من العربية إلى الفرنسية، في محاولة لمعرفة «الآخر» وإيجاد سبل للتواصل معه. وقد شارك في هذه المهمة بنجاح.

أخرج «جوتيه» على سبيل المثال نص «حي بن يقظان» ترجمة وتحقيقاً كثرة من ثمار ثقافة الشرق، وأحدثت تلك الترجمة والتحقيق هزة جمالية وفلسفية، فعلى المستوى الجمالي أضافت إلى الخيال الأوروبي أبعاداً رمزية، وفجرت لديه طاقة لا متناهية من الإيحاء بسردها الإدهاشي وقصصها العجائبي، وخلقت في وجدانه إيقاعاً رومانسياً حالماً، وزودته بروحانية الشرق، وهذا لم يأت من فراغ، بل نتيجة تشبع «جوتيه» بثقافة اللغة العربية المراد نقلها، وتمكّنه من عقلية هذه اللغة، فضلاً عن تعاطفه معها، وفي هذا ما يعزز مكانة الارتباط الوثيق بين التواصل والثقافة في فعل الترجمة.

وهكذا، فإن ترجمة وتحقيق رسالة «حيّ بن يقظان» لجوتيه، قد دشنت عصرًا من الثقافة، وتوجت مرحلة من العطاء الفكري والفني جعل أقطاب الأدب العالمي يتوحدون مع هذا التراث حبًا، وينصهرون فيه عشقًا. كذلك طور أهل الغرب - بفضل احتكاكهم بالثقافة الشرقية ومنها حيّ بن يقظان - ذوقهم، وأصبح مثاليًا في الفن والإبداع.

قدّم الشرق للعالم الغربيّ، فضاءً بكرًا من المتعة، والحلم، والخيال، أضمرت به حيّ بن يقظان مشاعر الأوروبيين، فاستلهموا رموز ذلك الفضاء، وأعادوا بناءها، وسخروا أجواء الشرق لخدمة أغراضهم الفنية التي اتسعت بفضل المؤثرات الأجنبية، إذ صنعت أقاصيصهم عن الحب، وحكاياتهم عن المخاطر، والأشعار، وعرف الغرب عوالم من الخرافات والخرارق تتجاوز حدود الكائن باختراق عالمه الأرضي، وأدرك الفرنسيون، والأوروبيون بعامة، كيف ينشئون عوالم من الغرابة والوحي، ويتخطون بها واقعهم المبتذل، وكيف يقارنون نتاجهم بنتاج غيرهم ضمن القدرة على التفاعل مع الآخر، ليدمجوا فيه جهدهم الإبداعي الخلاق.

وبذلك تكون ترجمة جوتيه لرسالة «حيّ بن يقظان» قد أسهمت في إحداث انقلابات في الذوق والتصوّر والفهم، واستعان بها كبار الكتّاب في ابتكار الأدوات الشعرية، والرموز الفنية، والحبكات القصصية، فتطوّرت لديهم صناعة الرواية والمسرح والشعر، بأبعد ما كانوا يتوقّعون.

ولعلّ هذه هي أكثر العوامل إسهامًا في نجاح ترجمته، وانتشارها في أوروبا، وتشهد جُلّ الدراسات بتفوق هذه الترجمة التي كان لها تأثيرات واسعة في الأوساط الفكرية والأدبية، وفي نفوس المثقفين والمتعلمين في أوروبا، ومارست على الفرنسيين إغراءً كبيرًا؛ لأنّها جاءت في وقت كانت الآداب في فرنسا تمر فيه بأزمة خطيرة؛ ذلك لأنّ الجمهور قد ملّ سماع آداب اللاتين واليونان.

أسهمت تلك الترجمات التي قام بها «جوتيه» في إذابة الحدود بين الثقافات

والتواصل الحضاريّ المُثمر بين الشعوب؛ فالتلاقح الذي تحدّثه التّرجمة يعد ثمرةً من ثمرات الإنجازات المتطورة بين الثقافات.

وقد نجحت تَرْجَمَاتُه في الوصول إلى روح عالم الشّرق الفكريّ والسحريّ ونقله إلى العَرَب بكل ما فيه من تشويقٍ وجمالية. وأنعش نتاجات الخيال الأوروبي الذي أثارته روائع الطّبيعة الشّرقية.

ولقد أكسبت تلك الخبرات «جوتيه» أساليبَ علميةً في الكِتَابَة وقيمًا جماليةً، ومضامين فكريةً، فانبهر بها كلُّ من تلقّاها، وتخطّت حدود مكان ترجمتها لأوّل مرّة لتصل إلى باقي دول العالم؛ لأنّ التّرجمة ليست مجرد نقل نصّ من لغةٍ أولى إلى لغةٍ ثانية، بل هي نقلٌ حضاريٌّ للنصّ الأوّل من حضارةٍ إلى حضارةٍ أخرى، أو من نسقٍ ثقافيٍّ ما إلى نسقٍ ثقافيٍّ آخر.

وهكذا يمكننا القول إنّ ليون جوتيه نجح وبراعة فائقة في إيجاد قنوات متعدّدة للحوار الثقافيّ بين الشرق والغرب.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن رُشد، فَصْل المَقَالِ فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، القاهرة، ١٩١٠.
٢. ابن طُفَيْل: حَيَّ بن يَظْطَانَ، مَحْقِق: جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الترقّي، دمشق، ط٢، ١٩٣٩م، من مقدّمة المحقّقين.
٣. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثّقافيّ، دار البصائر للنشر والتوزيع - الجزائر، ٢٠٠٧م، ج٦؛ محمد ولد عبد الحي: البحث في حقل التّرجمة بموريتانيا. حوليات كُليّة الآداب، العدد ٦، بتاريخ ١٩٩٩.
٤. بورشاشن، إبراهيم: كيف أخرج الناشرون قصة حَيَّ بن يَظْطَانَ لابن طُفَيْل، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلّسفيّة المغربية، عدد ٦، ٢٠٠١م.
٥. بورشاشن، إبراهيم: كيف قرأ الدارسون قصة حَيَّ بن يَظْطَانَ لابن طُفَيْل، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلّسفيّة المغربية، عدد ٣، ٢٠٠٠م.
٦. بورشاشن، إبراهيم: معالم من التجربة الفلّسفيّة لابن طُفَيْل، مجلة التّاريخ العربيّ، الرباط، شتاء ١٩٩٨م، ع ٥.
٧. بورشاشن، إبراهيم: هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟ سليكي أخوين، طنجة، ٢٠١٦م.
٨. بوزورث، كليفورد: تراث الإسلام، تّرجمة: حسين مؤنس وآخرون، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٢، الكويت، ١٩٧٨م، ج٢.
٩. جوتيه، ليون، المدخل لدراسة الفلّسفة الإسلاميّة، ترجمه وعلّق عليه: محمد يوسف مؤسّي، نشرته دار الكتب الأهليّة مرّة. القاهرة، ١٩٤٥م، ومرة أخرى نشرته دار الوراق، بيروت، ٢٠١٧م.

١٠. سعد الله، أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٧م، ج٦.
١١. كمال، بيزم، احتلال منطقة سَطِيف وتطور حركة الإِسْتِيطان الأوروبي: مساهمة تاريخية، المَجَلَّة التَّارِيخِيَّة الجزائرية، جَامِعَة محمد بوضياف المسيلة، مَخْبَر الدَّرَاسَات والبحث في الثورة الجزائرية، ع ١، ٢٠١٧م.
١٢. محمد، بكار: أحداث بلدية حَمَام رِيغَة بمليانة يوم ٢٦ أبريل ١٩٠١ حسب تقارير الإدارة الاستعمارية مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، عدد ١٤، يونيو، ٢٠١٥م.
١٣. مُحَمَّد، عَبْد أَحْلِيم، فلسفة ابن طُفَيْل، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، الْقَاهِرَة - بَيْرُوت، ١٩٩٠م.
١٤. مُوسَى، مُحَمَّد يُونُس، مقدّمة ترجمته لكتاب جوتيه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلامية.
١٥. يحيى، مراد، مُعْجَم أسماء المُسْتَشْرِقِينَ، دار العِلْم للملايين، بيروت، ١٩٩٣م.

لائحة المصادر الأجنبية

16. Analyse du traité d'Ibn Rochd intitulé, Accord de la Religion et de la Philosophie., Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd.
17. Gauthier, Léon, Traité decisive sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'Appendicexte traduction française remaniée avec notes et introduction, Car-bonel, Alger, 1942.
18. Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân.
19. Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres.

20. Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909.
21. Reviewed Work, Ibn Rochd (Averroès) by Léon Gauthier, Review by: George Sarton, Isis, Vol. 41, No. 1, Mar, 1950.
22. 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.
23. Daiber, Hans, Bibliography of Islamic Philosophy: Alphabetical list of publications, Vol 1, Brill, 1999.
24. Deuxième partie, OEuvres d'Ibn Thofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres.
25. Dussaud, René, Léon Gauthier, Ibn Rochd (Averroès), In: Syria. Tome 27 fascicule 3-4, 1950.
26. Exposé de la réforme de l'islamisme commencée au IIIe siècle «de l'hégire, par... El - Ash'ari.
27. Gauthier, Léon, Ibn Rochd (Averroès), Paris, 1948.
28. Gauthier, Léon, Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, Paris, 1923.
29. 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.

30. Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909.
31. La Question indigène en Algérie et les musulmans français du Nord de l'Afrique, analyse de deux livres récents.
32. Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. Annexes, Lyon: ENS Éditionsm 2015.
33. Première partie. Vie d'Ibn Tliofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres.
34. Troisième partie Le roman philosophique d'Ibn Thofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres.
35. De Pastre, Béatrice, and Devos, Emmanuelle., Les couleurs du voyage. L'oeuvre photographique de Jules Gervais-Courtellemont, Paris Musées & Philéas Fogg, Paris, 2002.