



## مراكز التوزيع

- العراق:
  - كربلاء المقدسة: العتبة العباسية المقدسة / مركز المبيعات.
  - النجف الأشرف: العتبة العلوية المقدسة / مركز المبيعات.
- إيران: قم / مجتمع ناشران / مركز مبيعات العتبة العباسية المقدسة.
- لبنان: توزيع شركة الأوائل.
- باقي الدول: توزيع مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع.

## سعر النسخة

■ لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل	■ المغرب: ٢٥ درهماً	■ مصر: ٨ جنيهات	■ الأردن: ديناران ونصف
■ سوريا: ١٢٠ ل.س	■ اليمن: ٣٠٠ ريال	■ السعودية: ٢٥ ريال	■ البحرين: ديناران ونصف
■ الإمارات: ٢٥ درهماً	■ السودان: ٥٠٠ جنيهات	■ تونس: ديناران ونصف	■ الجزائر: ٢٥ ديناراً
■ ليبيا: ٥٠ دينار	■ الكويت: ديناران	■ قطر: ٢٥ ريال	■ عمان: ريالان
■ العراق: ٣٠٠٠ دينار	■ الجمهورية الإسلامية في إيران: ١٥٠٠٠ ريال	■ سائر الدول: ١٠ \$ أو ما يعادلها	

## الاشتراك السنوي للأفراد

لبنان: ٢٠,٠٠٠ ل.ل	المؤسسات: ٥٠,٠٠٠ ل.ل
سائر الدول: ٥٠ \$	المؤسسات: ١٠٠ \$

## للتواصل

- موقع المجلة: [www.m.iicss.iq](http://www.m.iicss.iq)
- البريد الإلكتروني للمجلة: [info@m.iicss.iq](mailto:info@m.iicss.iq)
- موقع المركز: [www.iicss.iq](http://www.iicss.iq)

# دراسات إسلامية شرقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الإسلامي في عرضها ونقدها

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

السنة الثمانية - العدد ٣ - شتاء ٢٠١٥م / ١٤٣٦هـ

الرقم الدولي: ISSN 2409 - 1928

## رغم قواعد النشر مهم

### المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي  
الأمين العام للعتبة العباسية المقدسة

### رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

### مدير التحرير

أ.م.د. هادي عبد النبي التميمي

### التصحيح اللغوي

أ.م.د. عبد علي حسن ناعور

### تصميم وإخراج

نصير شكر

إيميل المركز:

Islamic.css@gmail.com

إيميل المجلة:

info@m.iicss.iq

Tel: (٠٠٩٦٤) ٧٨٠٨٥٠٤٠٩٢

## رغم قواعد النشر مهم

- اتباع المنهج الأكاديمي من حيث التوثيق وعرض الفكرة أو نقدها .
- التركيز على نقد التراث الاستشراقي وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار وسرد الأقوال.
- تخضع البحوث لمراجعة هيئة التحكيم .
- يلتزم الباحث بإجراء التعديلات المرسله اليه من قبل هيئة التحكيم .
- يخضع تقديم البحوث وتأخيرها لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب .
- عدم كون البحث منشوراً مسبقاً .
- للمجلة حق إعادة نشر المواد بلغتها الاصلية أو مترجمة ، مستقلة أو ضمن كتاب .
- المواد المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة .
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف والاييميل .

## ■ هيئة التحرير ■

- (١) الأستاذ الدكتور صلاح الضطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.
- (٢) الأستاذ الدكتور محمد كريم الشمري، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق.
- (٣) الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الاسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.
- (٤) الأستاذ الدكتور علي ناصر محمد، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق.
- (٥) الأستاذ الدكتور خضير مظلوم البديري، أستاذ التاريخ في كلية التربية، جامعة واسط، العراق.
- (٦) الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر الله، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.
- (٧) الأستاذ المساعد الدكتور محمد تقي السبحاني، أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة دار الحديث، إيران.
- (٨) الأستاذ المساعد الدكتور محمد علي الرضائي الأصبهاني، أستاذ القرآن في جامعة المصطفى، إيران.
- (٩) الأستاذ المساعد الدكتور ستار جبر الأعرجي، أستاذ في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

## ■ الهيئة الاستشارية ■

- (١) الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئيس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.
- (٢) الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدي الدماقاني، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في مركز الدراسات الاسلامية جامعة هارفرد، أمريكا.
- (٣) الأستاذ الدكتور المتمرس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.
- (٤) الأستاذ الدكتور المتمرس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.
- (٥) الأستاذ الدكتور أحمد موصلي، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الأمريكية، بيروت.
- (٦) الأستاذ الدكتور المتمرس زهير غازي زاهد، أستاذ اللغة العربية في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.
- (٧) الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.
- (٨) الأستاذ الدكتور عبد الجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.
- (٩) الأستاذ الدكتور أكرم محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرة.

## محتويات العدد

٩	■ تاريخ الآيات والسور القرآنية في دراسات المستشرقين الدكتور محمد جواد اسكندرلو
٣٣	■ الشخصية المحمدية في الخطاب الاستشراقي البريطاني حتى نهاية القرن ١٨ إعداد: م.د. حيدر مجيد حسين العلي
٦٩	■ المستشرق برنار لويس والصراع على الشرق إدريس هاني
٨٧	■ دراسات جولدزيهر القرآنية سيد مجيد بور طباطبائي
١٢٥	■ استكشاف جذور العنف الغربي من تاريخ حركة الاستشراق ليوهان فوك جهاد سعد
١٥٥	■ إستشراق مستحدث الإسلاموفوبيا بما هي أطروحة أيديولوجية ما بعد حداثية محمود حيدر
١٩١	■ الاستشراق الالمانى ودوره في الدراسات الشرقية تاريخ الاستشراق الالمانى وملامح من أسسه المنهجية م.م. محمد سعدون المطوري

## تقارير وتحقيقات

٢٦٧	■ القرآن الكريم وعلومه في الموسوعات اليهودية أحمد البهنسي
-----	--

٢٨٣	<p>■ حكم الإعدام الذي من شأنه أن يُشعل التوترات الطائفية في كافة الشرق الأوسط  فورين بوليسي إن فوكس / جورجيو كافبيرو</p>
٢٩٣	<p>■ أمن وسياسة وإسلام كيف يتصرف الفرنسيون بعد الهجمات؟  جان- بابتيست دو مونتفالون / سيسيل شامبرو</p>
٢٩٩	<p>■ أحدث إصدارات المستشرقين  إعداد : علي صفاء الأعسم</p>

## ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

<p><b>German Orientalism and its role in East</b>  • Researcher Mhammed S.Almotawary</p>	313
<p><b>A Novel Orientalism “Islamophobia as a Post-Modernist Ideological Hypothesis</b>  • Mahmoud Haydar.</p>	315
<p><b>Roots of Western Violence from Orientalism's History</b>  • Jihad Saad, Director.</p>	317
<p><b>Goldezeher's Qur'an's Research</b>  • Sayyid Majid Pour Taba'taba'i.</p>	318
<p><b>Orientalist Brennan Lewis and the conflict on the Middle</b>  • Dr. Idriss Hani.</p>	319
<p><b>Personal Muhammadiyah in British Orientalist discourse</b>  • Dr. Haider M. Hussien Alalili.</p>	320
<p><b>History of Holy Quranic verses and fence in the Orientalist studies</b>  • Dr. Mohammed Jawad.</p>	321



## افتتاحية العدد

ربما يتشائم بعض المتابعين ويقرأ الواقع السياسي والثقافي والأمني الذي نعيشه اليوم بنظرة سلبية بحتة؛ إذ إنّ الصراع المقيت بين المكوّنات الإسلامية - السني الشيعي ، الشيعي الشيعي ، السني السني - قائم على أشده ، وما برح العالم الإسلامي ينفكّ من أزمة خانقة تهدّد قواه إلا ويدخل في أزمة أخرى أكبر منها.

أما نحن فنظرنا متفائلة رغم علمنا بأن الآخر المعادي قد استنفر جميع قواه واستخدم قوّته: الصلبة والناعمة ، لينخر باستمرار جسم الإسلام من خلال استحداث أزمات فكرية ومعرفية وسياسية مفتعلة ، كي يشغل العالم الإسلامي بعبئه ببعض ويقف دون تألّقه المستمر .

وهذا ما تتبناه بالتأكيد أروقة الاستخبارات العالمية من خلال مراكز الفكر والأبحاث ، والمعاهد العلمية المختلفة تحت غطاء البحث العلمي الموضوعي .

وقد يقع بعض المستشرقين في هذا الفخ ليصبح أداة وذراعاً - من حيث يشعر أو لا يشعر - لتلك المعاهد والمراكز .

فنحن مع علمنا بهذا ووقوفنا التام عليه ، نعتقد بأن هذه المؤشرات السلبية تستبطن مؤشرات إيجابية كبيرة أخرى ، إذ إنّ شراسة موقف الآخر ضدنا - وقد بلغ أشده - يوحى بنجاحنا وصحة مسيرتنا وإننا نعيش آخر أيام الوعكة الصحية التي أصابت جسم الأمة الإسلامية منذ حين ، وإلا فالجسم الميت لا يُخاف منه ولا يُضرب بالعصا.

ونحن إذ نقدم لقرائنا الأعماء العدد الثالث من مجلة دراسات استشرافية ، نأمل أن تُسهم في إنارة الدرب ودفع الشبهات، وأن تفتح باب الحوار الهادف مع الآخر وتدعوه إلى العيش المشترك رغم اختلاف المعتقد.

رئيس التحرير



## تاريخ الآيات والسور القرآنية في دراسات المستشرقين

### نقد وتحليل

■ الدكتور محمد جواد اسكندرلو

#### تمهيد:

إنَّ المراد من (تأريخ القرآن) هو تعيين تاريخ نزول السور القرآنية. ولما كان طابع مثل هذا البحث تاريخيًّا فإنَّ المنهج والأسلوب العلمي الذي يلزم اتّباعه هو الاستناد إلى الأدلّة التاريخية، والروايات المعترّبة، وكذلك مضامين الآيات والسور القرآنية، وبهذا اللحاظ فإنَّ الباحثين في علوم القرآن من المسلمين يستندون في هذا المجال غالباً إلى رواية (ابن عباس) الحاوية لترتيب نزول السور القرآنية. وأمّا المستشرقون فقد اعتمدوا في الغالب على لحن وأسلوب الآيات والسور ملاكاً لمعرفة ذلك، واستندوا أحياناً إلى الروايات الضعيفة ومن ثمَّ فقد توصّلوا من خلال ذلك إلى نتائج متناقضة لا تمتلك أساساً من الصحّة، فمضافاً إلى ما يلحظ من اختلاف نتائج دراساتهم في ترتيب السور مع الترتيب الروائيّ المشهور، نرى التناقض والاختلاف القائم فيما بينهم أيضاً، وهذه الملاحظة كافيةٌ بنفسها للإشارة إلى أنّ المعايير والمباني المعتمدة لدى كلّ واحد منهم ليست سوى معايير ذوقية ومجرد تخيلات وهمية.

وقد عاجلنا في هذه الدّراسة ما توصّل إليه اربعة من هؤلاء المستشرقين في مجال

تأريخ القرآن ومن ثمّ نقد هذه النتائج، وهؤلاء المستشرقون هم: (غوستاف فايل، تيودور نولدكه، رودولف بلاشير).

إنّ مصطلح (تأريخ القرآن) يعد من الاصطلاحات الجديدة التي وضعت مؤخراً من قبل الباحثين الغربيين في موضوعي الاسلام والقرآن، ففي الفترة التي سبقت القرن الحاضر لانتشر على مثل هذا الاصطلاح في المدونات والكتب المرتبطة بعلوم القرآن عند المتقدمين كإتقان السيوطي وغيره، نعم هناك إشارة إلى وجود أصل المصداق وبعض المسائل المرتبطة به. وبعبارة أخرى فإنّ مصادر تأريخ القرآن وبحوثه كانت مطروحة منذ صدر الإسلام ومصداق ذلك ما نجده من روايات متعدّدة في الصحيحين حول كيفية تدوين القرآن وترتيبه، وكذلك حول كتاب الوحي. ومن ثمّ فقد تعرّض الزركشي في برهانه والسيوطي في إتيقانه إلى العديد من المسائل الراجعة إلى التأريخ القرآني، منها نزول الوحي وترتيب الآيات والسور وتسميتها، وإلى أنّ ترتيبها وتواليها توقيفي أم غير توقيفي، وكيفية تدوين المصاحف المختلفة، ورسم الخطّ، واختلاف القراءات، وما سوى ذلك.

أمّا في عصرنا الحاضر فقد ظهر كثير من المؤلّفات حول تأريخ القرآن من قبل المستشرقين، وقد رتب (الدكتور محمد حسين علي الصغير) سير هذه المؤلّفات على وفق التسلسل التاريخي<sup>(1)</sup>. ومما يجدر الإشارة إليه هنا أنّنا قد نجد عدداً من القضايا التي يمكن أن تُطرح في مجال تأريخ القرآن، كالوحي، وتقسيم القرآن، وأسباب النزول سواء الآيات أو السور، وكيفية نزول القرآن، وترتيب النزول. إلا أنّ هذه الدّراسة الماثلة بين يديك تتعرّض فقط إلى خصوص ترتيب نزول الآيات والسور القرآنية.

إنّ القرآن الكريم قد نزل بشكل تدريجي، وطبقاً للمقتضيات والظروف والحاجات، كان من الضرورة بمكان التعرّض لتأريخ نزول الآيات القرآنية، ولذا فإنّ المنهج التاريخي هو أفضل منهج يمكن اعتماده في سبيل تقديم التفسير الصحيح والواضح للقرآن الكريم.

لقد اهتمّ المستشرقون - منذ أواسط القرن الثالث عشر - أمثال: فايل، نولدكه، بلاشير، رودول، موير، هرشفلد، ريتشارد بل وجريم بالأبحاث والدراست المتعلقة بتأريخ نزول القرآن، ومن ثمّ قاموا بنقدها وتحليلها وسوف تظهر الجوانب المختلفة والمتعدّدة لهذا الموضوع لذوي الشأن والاهتمام القرآني.

### تحقيق غوستاف فايل<sup>(٢)</sup>:

يعدّ نظام غوستاف فايل ذي المراحل الأربعة في تأريخ نزول الآيات والسور القرآنية والذي ذكره في كتابه «المقدمة التاريخية النقدية للقرآن الكريم» من أكثر النظم المتلقاه بالقبول في هذا المجال، ومن ثمّ أصبح مورداً للاهتمام والمتابعة من علماء آخرين أمثال (نولدكه)، (بلاشير) و(رودول).

### قدّم غوستاف تاريخ السور وفق معايير ثلاثة:

١- الاستناد إلى الوقائع التاريخية المعلومة من مصادر تاريخية متعدّدة أي إنّه قد أُشير إلى بعض الوقائع التاريخية في القرآن إلا أنّ شرحها وتفسيرها لا بدّ من أن يبحث في المصادر التاريخية.

٢ - مضامين الوحي أو محتوي الآيات التي تُشير إلى الوظائف المتعدّدة

للنبي ﷺ .

٣ - سبك نظام الوحي وسياقه بلحاظ أسلوب اللحن والنغم وكيفية نثر الكلمات وسجعها. والجدير ذكره ها هنا أنّ هذا المعيار الأخير كان مورداً للإشكال والنقد وسُشير إلى ذلك لاحقاً. كذلك قسّم (غوستاف) السور القرآنية إلى أربعة طوائف: ثلاثة منها مكية والرابعة مدنية، ومن ثمّ رتبّ السور المكية بناء على هذه المقاطع والمراحل التاريخية:

١. منذ بداية البعثة حتّى الهجرة إلى الحبشة الموافقة لسنة ٦١٥ م.

ب. من الهجرة إلى الحبشة (٦١٥م) إلى حين رجوع النبي ﷺ من الطائف سنة ٦٢٠م.

ج. ومن التاريخ الأخير إلى هجرة النبي ﷺ إلى المدينة الموافق ٦٢٢م. و بناءً على هذه المراحل التاريخية فقد حدّد (فايل) خصائص معينة للسور النازلة في كلّ مقطع منها:

### خصائص الطبقة الأولى:

- ابتداء اغلب السور بنوع من القسم.
- إنّ أغلب الآيات قصيرة ومؤثرة.
- إنّ آياتها موزونة ولها سجعتها.
- إنّ لسان هذه السور مشبّع بالتصاوير والتمثيل الشعري والجازية الشعرية<sup>(٣)</sup>.

إنّ هذه الخصائص التي أشار إليها (فايل) بالنسبة للطبقة الأولى من السور المكية يعتمد على مبنى سبك الآيات وظاهرها، ومثل هذا الاستظهار ليس جامعاً ولا مانعاً بحيث يمكن على اساسه من تقسيم كلّ السور وتمييزها عن بعضها البعض؛ وبعبارة أخرى، فإنّ الكثير من التغييرات طرأت بلحاظ الأسلوب في طول مدّة نزول الوحي، إلا أنّه لا يوجد أي دليل يدلّ على أنّ السور ذات الأسلوب والنهج الواحد لا بدّ من تعلّقها بمرحلة زمانية معينة بخصوصها، ومن ثمّ عدم امكان وجودها في غيرها من المراحل الزمنية. ومثال ذلك يمكن الإشارة إلى ملك قصر الآيات والسور وطولها والذي يعد ملاكاً ذوقياً وشخصياً، ففي الاساس لا ملازمة إطلاقاً بين قصر الآيات أو كونها اعتقادية مع كون السورة مكية أو اختصاصها بالمرحلة الأولى من نزول الوحي المكي في جميع الموارد. بل ثمة موارد متعدّدة للنقض أيضاً ومن باب المثال، فإنّ بعض السور الطوال قد نزلت في مكة كسور: الأنعام، الأعراف، الإسراء، الكهف، طه، مريم، الأنبياء والمؤمنون.

وفي المقابل نزلت عديد من السور القصار في المدينة المنورة كسور: النصر، الزلزلة، والبينة.

لا يتقبل العقل والسيرة العقلانية والأدبية للعلماء إلزام الله عزوجل بإنزال قصار السور في أوائل الوحي، ومن ثمّ البدء بإنزال السور الطوال بالتدرّج. إذ إنّ خصوصية الموضوع ومحتواه أهمُّ بكثير من نوع الكلمات والعبارات وتعدادهما طويلاً وقصراً.

### خصائص الطبقة الثانية:

- طول السور وقربها من الشر.
- لا زلنا نرى فيها الخيال والجاذبية الشعرية.
- أشير فيها إلى الصفات الالهية كالرحمة، ودُكرت فيها أوصاف الجنة والنار، وكيفية العقاب والعذاب، وكذلك دُكرت فيها آيات الله في الطبيعة.

### خصائص الطبقة الثالثة:

- طول سورها بالمقايسة مع سور الطبقة الثانية، وكونها أكثر منها قرباً إلى الشر.
- أنزلت بنحو الخطابة والوعظ وتفقدت للجانب العاطفي.
- تعرّضت لبيان قصص الأنبياء، وبتفصيل أكبر للعقاب الأخروي.

### خصائص الطبقة الرابعة:

- بيان سير الأحداث بعد الهجرة.
  - الآيات والسور أطول من سابقتها.
  - يتبين حجم القوّة والقيادة السياسية والاجتماعية الواسعة للنبي ﷺ (٤).
- ونقول ها هنا: إنّ الإشكال الأوّل العام نفسه يرد هنا أيضاً، ويرجع إلى عدم صحّة الاستناد إلى أسلوب الآيات والسور وظواهرها من أجل الفصل بين السور

وتعيين تأريخ نزولها، بلا حاجة إلى مزيد من التوضيح والتحليل.

وبعبارة ثانية: إنَّ مثل هذه الخصائص يمكن أن تكون ذات جنة تغليبية وأكثرية إلا أنَّها لا تمتاز بالضرورة بوصف الجامعة والمناعية.

### دراسة نولدكه :

قام (تيودور نولدكه)<sup>(٥)</sup> بتقسيم سور القرآن - طبقاً للمعايير الثلاثة التي ذكرها غوستاف فايل - إلى أربع طبقات ثلاثة منها مكية والرابعة مدنية، وقد عرَّض نتائج دراساته في كتابه (تاريخ القرآن) المنشور سنة ١٨٦٠ ميلادية، وقد قام نولدكه بتقديم أسلوب جديد في ترتيب وتأريخ السور القرآنية متجاهلاً الروايات الصحيحة والأخبار الواردة في المقام والمنقولة عن صحابة النبي ﷺ والشاهدة بنفسها على نزول الوحي الإلهي والواضحة الدلالة على زمان نزوله ومكانه. وقد سمع التابعون ذلك تفصيلاً من صحابة النبي ﷺ ونقلوها كذلك إلى تابعيهم وهكذا.

والجدير ذكره هنا، أنَّه لا منافاة في الاستناد إلى الروايات الصحيحة وإعمال النظر الاجتهادي والتتبع والتحقيق الشخصي في موردها. وخاصَّة في الموارد التي لا وجود فيها لروايات صريحة أو معتبرة، إذ إنَّه حينئذ يمكن إبداء الرأي استناداً إلى القرائن والأمارات الموجودة والفحص والتتبع في مفاد الآيات والتمسك بتاريخ النبي ﷺ وسيرته.

ولكن (نولدكه) ذهب إلى القول بضرورة ترتيب نزول الآيات والسور القرآنية خلافاً للطريقة الاسلامية المعتمدة، وقد اختار لنفسه أسلوباً جديداً فرض تأثيره على الكثير من المستشرقين والذين تابعوه في ذلك رغم أنَّهم لم يصلوا إلى نتائج مشتركة أحياناً.

وشيثاً فشيئاً شغل هذا الأسلوب في تأريخ القرآن أذهان المستشرقين عامَّة ممَّا

ولّد كثيراً من الاشتباهات العظيمة، وعرض ساحة الدراسات القرآنية لمزيد من المخاطر.

ذكر (نولدكه) خصائص السور في ضمن طبقات مختلفة على أساس النحو الآتي:

### خصائص السور النازلة أوائل الوحي في مكة:

١. إن السور المرتبطة بالمرحلة الأولى من الوحي المكي تُشير في أغلبها إلى شدة اضطراب النبي ﷺ وتشنجه وقد كان هذا التشنج والانفعال يبلغ من الشدة إلى حدّ عدم تمكن النبي ﷺ من اختيار كلماته بل كانت تصدر من دون قصد على لسانه<sup>(٦)</sup>.

ويمكن ردّ هذا الكلام من جهة أنّ القرآن المجيد يذكر ثلاث آيات فقط تذكر النبي ﷺ بعدم الاستعجال في التلفّظ بآيات القرآن والوحي وتطمئن النبي ﷺ بأنّه لن ينسى أبداً أي كلمة من الوحي: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً»<sup>(٧)</sup> «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ \* إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ»<sup>(٨)</sup> و«سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى»<sup>(٩)</sup>.

وكما يلاحظ فإنّ أيّاً من هذه الآيات الثلاث لا تدلّ على أنّ النبي ﷺ لم يكن يمتلك قدرة التسلّط على اختيار كلماته، وأنّها كانت تخرج من فمه بشكل لا إراديّ، بل إنّ مفاد هذه الآيات يدلّ على أنّ النبي ﷺ كان يكرّر بسرعة ما يلقي إليه لثلاً ينسأه فقط، ولذا فإنّ ما أفاده (نولدكه) وادّعاه من أنّ اضطراب النبي ﷺ وانفعاله في أوائل الوحي كان كبيراً لدرجة عدم القدرة على اختيار الكلمات أمرٌ في غاية الضعف ولا يمكن القبول به.

٢. إنّ سور تلك المرحلة من الوحي تشبه الاقوال الغيبية للكهنة، ولم تكن بالسور الطوال أبداً بل كانت تحوي الجمل القصيرة التي طرأ عليها أسلوب السجع<sup>(١٠)</sup>.

لقد شبّه (نولدكه) كلام القرآن في سور المرحلة الأولى المكية من حيث التسجيع والقصر والمقترن بالقسم بكهانة الملحنين المدّعين للغيب قبل نزول القرآن، وهذه المقايسة لاصحة لها على الاطلاق، بل لايمكن اغفال الاختلاف الموجود بين القرآن والكهانة، إذ إنّ الكهانة فيها التكلّف والكذب والأباطيل والأراجيف والكلام اللامأنوس على حين لا يوجد أي نقص أو عيب وأمثال هذه الأمور في القرآن الكريم.

٣. إنَّ أغلب تلك السور قد ابتدئت بالقسم وهو أمرٌ كان متعمّداً من الكهنة في كلماتهم، ولقد كان أسلوب القسم في بعضها قوياً وشديداً لدرجة لايمكن الاحاطة به ومعرفته، بل لعل البناء كان على عدم معرفته، إذ نجد في هذه السور كثيراً من الأمور والمضامين العجيبة والغريبة.

٤. وجود صفات واضحة ومؤكدة عن يوم القيامة في هذه السور، فقد ذكرت نعم الجنة وعذاب النار وعقابها بشكل جذّاب ومؤثّر وجدانياً، نعم ليست كافة سور هذه المرحلة بنفس النمط من الحدة والشدة بل إنّ السور النازلة في أواخر هذه المرحلة اتخذت شكلاً أكثر هدوءاً<sup>(١١)</sup>.

وبعد أن بيّنَ (نولدكه) الخصائص الاربعة للطبقة الأولى من السور المكية يدعن بصعوبة إلى تعيين تاريخ دقيق لنزول السور المكية، فيقول: مع كلّ هذا يجب الإذعان بأنّ تعيين تاريخ دقيق لنزول السور الصعب جدّاً فمثلاً لا يوجد أيّ طريق يبعث على الاطمئنان بأنّ أوائل سورة العلق هي أقدم أقسام الوحي القرآني، إذ إنّ الرواية التي تذكر بأنّ سورة العلق هي أول سورة تنسب إلى عائشة زوجة النبي ﷺ مع أنّها لم تكن قد ولدت بعد عند نزول الوحي، ومضافاً إلى ذلك فإنّ عائشة لا تتمتع بأيّ وجه بمقدار كاف من الوثيقة والاعتبار، والدليل الآخر على ذلك وجود بعض السور الأخرى التي يعدها البعض من أوائل السور القرآنية المنزلة<sup>(١٢)</sup>.

وما يسجّل على كلامه هذا:



أولاً: إنّ هذه الرواية نقلت في كتب أهل السنّة أيضاً بطريق لا ينتهي إلى عائشة، فقد نقل الطبراني في المعجم الكبير بسند صحيح إلى أبي رجاء العطارديّ قوله: «كان أبو موسى الأشعري يقرئنا فيُجلسنا، حلقاً، عليه ثوبان أبيضان فإذا تلا هذه السورة ﴿اقرأ بسم ربك...﴾ قال هذه أول سورة أنزلت على محمد رسول الله ﷺ وأخرج هذا المعنى (إبن أشته) في كتاب المصاحف عن (عبيد بن عمير)»<sup>(١٣)</sup>.

ثانياً: صرّحت المصادر الشيعية أيضاً بوجود روايات متعددة تُشير إلى أن سورة العلق هي أول سورة أنزلت على النبي ﷺ<sup>(١٤)</sup>.

### خصائص السور في أواسط المرحلة المكية :

أولاً: «قلّ أسلوب التخيل بشكل محسوس»<sup>(١٥)</sup>.

ونقول هاهنا في الجواب على ذلك: إنّ هذا الافتراض المُسبق حول قلّة استعمال الأسلوب التمثيلي والتخيلي تدريجياً في السور القرآنية قابلٌ للنقد، إذ ما هو الدليل على نفي تتالي التدرّج صعوداً وهبوطاً وكذا العكس في الاستعارة والتمثيل في القرآن، والحكم نتيجة ذلك أنّها اتّجهت فقط هبوطاً. بل أين هو مقام الاستعارة والتمثيل؟ إنّ المراد من أسلوب التخيل هو الاستفادة من أنواع المجاز. وقد اعتبر ابن رشيق بأنّ الاستعارة من محاسن الكلام بشرط استعمالها في محلّها وموضعها المناسب<sup>(١٦)</sup>.

نعم ليس كلّ استعمال للاستعارة يوجب تحسين الكلام، ولذا قسّم (عبدالقاهر الجرجاني) الاستعارة إلى القسمين: استعارة مفيدة وغير مفيدة، ويقول: إنّ الاستعارة غير المفيدة يراد منها فقط مجرد التنوّع في التعبير والتفنّن في أداء الكلام وهذا ما يقلّل من قيمة الكلام، وذلك خلافاً للاستعارة المفيدة التي يترتب عليها غرضٌ في التعبير كالموارد المشتملة على أنواع التشبيه<sup>(١٧)</sup>.

مثلاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا

طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١٨﴾. حيث استعمل فيها التشبيه المطويّ والباعث على تحسين الكلام وجماله، لأنّه شبّه الأرض والسماء بمن له عقل ودراية وكلام، وهذه المناسبة نَسب الكلام إليهما<sup>(١٩)</sup>.

ومع الالتفات إلى ما ذكرناه فإنّه لا دليل على أنّ الاستعارة والتمثيل في القرآن كانت في مرتبة أعلى ثم تدنّت إلى الأسفل وبشكل تدريجي. بل إنّ القرآن الكريم نزل على أساس مقتضى الحال. وبعبارة أخرى يمكن القول بأنّ الاستفادة من أمثال هذه الامور شائع ومتداول في كلّ الألسنة والتي من جملتها اللسان العربيّ الذي نزل القرآن بلغته.

ثانياً: «إنّ هذه السور ورغم استمرار حالة الحماس والاندفاع فيها إلا أنّها ومن حيث المجموع تعمل وبشكل ملحوظ على تخفيف حالة الاضطراب عند النبي ﷺ»<sup>(٢٠)</sup>.

لقد اعتبر (نولدكه) أنّ تخفيف حدّة الاضطراب وعدم الاستقرار عند النبي ﷺ هو من خصائص السور وعلاماتها في أواسط المرحلة المكية مع أنّه لم يذكر أيّ دليل أو شاهد على أصل هذه الحالة، ونسبتها إلى النبي ﷺ، مضافاً إلى عدم وجود أيّ دليل عقليّ أو نقليّ لإثبات هذا المدعى، نعم عندما كان النبي ﷺ يتّصل بعالم الغيب كانت تصيبه حالة يطلق عليها في الاصطلاح «برحاء الوحي».

إلا أنّه لا بدّ من القول بأنّ مثل هذه الحالة ليست دليلاً على الاضطراب والشك والخوف والقلق، بل كانت ناشئة عن إدراك وإحساس عظيمة مقام الحقّ تعالي وكبريائه مرتبطاً بزمان الاتّصال المباشر بعالم الغيب وكما كان يقع في مكة فقد كان يقع مثله في المدينة أيضاً.

ثالثاً: «تمّ اختيار مكان القسم في أوائل السور والآيات<sup>(٢١)</sup>».

اعتبر (نولدكه) أنّ استعمال القسم في بداية الآية الأولى في العديد من السور

دليلٌ على كون هذه السور مرتبطةً بالمرحلة الوسطى للوحي المكيّ. وهذه السور هي: الذاريات، الطور، النجم، القلم، القيامة، المرسلات، النازعات، البروج، الطارق، الفجر، البلد، الشمس، الليل، الضحى، التين، العاديات والعصر.

إنّ هذه السور المصدّرة بالقسم قد اعتبرها (نولدكه) نفسه جزءاً من السور النازلة في المرحلة الأولى من الوحي المكيّ، والغريب أنّ تعداد مثل هذه السور أكثر من السور التي اعتبرها من المرحلة الوسطى للوحي المكيّ والمصدّرة بالقسم ولذا كيف يمكن تعيين مرحلة نزول السور بالاستناد إلى مثل العلامة كابتدائها بالقسم؟

رابعاً: «إنّ هذه الطائفة من السور والتي يصل مجموعها إلى إحدى وعشرين سورة تنبعث منها جاذبيّة الوحي وجمال آياته، إنّ إحدى سور القرآن والتي تسمّى بسورة الفاتحة ترتبط ببداية هذه المرحلة (٢٢)».

هذه إحدى الاشتباهات الرئيسية التي وقع فيها (نولدكه) إذ عدّ نزول سورة الفاتحة مرتبطاً بالمرحلة الوسطى للوحي المكيّ وخصّص لها في مقام الترتيب والتعداد الرقم (٤٨)، مع أنّنا نعلم بأنّ سورة الفاتحة جزءٌ لا ينفك عن الصلاة ومن شرائط صحّتها كما ورد في كثير من الروايات من أنّه «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (٢٣). ومن المسلمّ به أن الصلاة من أوائل الأحكام الشرعية التي صرّح بوجودها في صدر الإسلام وكان النبيّ ﷺ مأموراً بإقامتها مع أصحابه، ولذا لا إمكان لكون سورة الفاتحة في المرتبة الثامنة والأربعين من السور النازلة كما أرّخ «نولدكه».

وبناءً على ذلك وكما هو الموجود في جدول ترتيب النزول المنسوب لعلماء الاسلام فإنّ سورة الفاتحة هي السورة الخامسة المنزلة في أوائل الوحي المكيّ أي في بداية البعثة النبوية (٢٤).

### خصائص السور في المرحلة النهائية للوحي المكي :

إنّ سور هذه المرحلة جاءت وبشكل كامل تقريباً بشكل نثريّ واحتوى بعضها

على التسجيع، وشيئاً فشيئاً بدأت تأخذ لنفسها قالباً وشكلاً معيناً عادة ما يختم بـ«ون» و«ين»، وقد قلَّ فيها أسلوب التمثيل والخيال، واتَّخذت آيات الوحي أسلوب الخطابة، وقد تكرَّر فيها ذكر قصص الأنبياء والأفكار والعقائد الماضية. وبعض هذه السور كبيرٌ بشكل لافت، وكذلك فإنَّ بعض الآيات في هذه السور أكبر بالمقاييس إلى آيات السور في المرحلة السابقة، وأحياناً تبرز فيها أطراف من القوَّة الشعرية.

إنَّ هذه الطائفة من السور والتي يصل عددها إلى إحدى وعشرين سورةً أيضاً، يمكن اعتبارها مظهراً لغضب النبي ﷺ وتألُّه في مقابل ردَّة فعل بعض أفراد قبيلته في مكة على رسالته (٢٥).

إنَّ هذه الخصائص التي اعتمدها (نولدها) للسور في المرحلة النهائية للوحي المكيّ تستند في أغلبها إلى الأسلوب الظاهريّ للآيات، كالتسجيع والخيال و... إلخ. وقد تعرَّضنا فيما سبق لنقدها وتحليلها.

### خصائص السور في مرحلة الوحي المدني:

إنَّ أسلوب السور المدنية يشبه إلى حد بعيد السور في المرحلة النهائية للوحي المكيّ.

وفي أغلب نثرها يشاهد مظاهر الفصاحة وجمالها بكثرة، وتحتوي على بعض الصور الباهرة والجذابة وخاصة في تلك الآيات التي تخاطب المجاهدين المؤمنين، إنَّ هذه السور التي يصل تعدادها إلى أربعة وعشرين سورة - بترتيبها التاريخيّ واحدة تلو الأخرى - تبين تعاضم القدرة السياسية للنبي ﷺ وتشكيل النطاق الاجتماعيّ للأمة الإسلامية.

وعلى أيّة حال فقد أصبح النبي ﷺ في مجتمع المدينة قائداً على المستوى الدينيّ والاجتماعيّ.

وفي هذه المرحلة نزلت الآيات القرآنية التي ترتبط بتشريع الاحكام الجزائية وتنظيم الأمور الداخلية أو الأحوال الشخصية كقوانين الزواج والطلاق والإرث وكذلك الآداب والشؤون المختلفة في الأمور الشخصية والإرشادات اللازمة عند الإبتلاء والمحن الطارئة وأيضاً الآيات التي تدعو إلى الجهاد في سبيل الله.

وأشير في هذه السور أيضاً في أكثر من ثلاثين مورد منها إلى الذين لهم كتب سماوية من قبل بعنوان (أهل الكتاب) ليميزوا عن الذين ليس لهم كتاب سماوي والمعبر عنهم بـ(أميون).

وتشير طائفة مهمّة من الآيات المدنية إلى قطع النبي ﷺ لعلاقته مع قبائل اليهود، ومن ثمّ قدّمت شخصية النبي إبراهيم بعنوان أنّه باني الكعبة وأول أسوة للمسلمين الحنفاء، وذلك إشارة إلى الدّين الخالص لله الذي سيستمرّ ويقوي على يد النبي محمد ﷺ (٢٦).

### دراسة رودول : Rodwell

قام (رودول Rodwell) (٢٧) في سنة ١٨٧٦ ميلادية بترجمة القرآن في لندن وطبعه ونشره، وزعم أنّ كلّ السور القرآنية فيه مرتبة على أساس الترتيب الزمني لنزولها، وقد سار في دراسته تلك على أسلوب (نولدكه) وطريقته، إلّا أنّه أبدى بعضاً من آرائه واجتهاداته الشخصية بالنسبة لترتيب السور المرتبطة بالطبقة الأولى من مرحلة الوحي المكيّ.

ويبدأ (رودول) كلامه بالقول بأنّ الآيات النازلة في مرحلة بداية الوحي لمّا كانت قصيرة فلا بدّ من وضعها في المكان المناسب لها في مختلف السور، ويمثل لذلك بقوله في مورد سورة (الملك): «إنّ الآيات الثامنة إلى الحادية عشرة نزلت متأخرة عن سائر الآيات إلّا أنّها أدرجت في مكانها فيما بعد، حيث إنّ كلّ واحدة من هذه الآيات أطول من باقي آيات السور نفسها» (٢٨).

وهنا نقول وبلا تردد إن مجرد النظر إلى المصحف العربي نفسه - وبلا حاجة إلى ترجمة وتنظيم (رودول) - يجعلنا ندرك أن الآيات (٨-١١) من سورة الملك تحتوي بالترتيب على هذا العدد من الكلمات (١٣، ٩، ١٢، ٥) مع أن سائر الآيات في السورة نفسها تحتوي على كلمات يتراوح بين ٨ إلى ١٨ كلمة. والأهم من ذلك أن هذه الآيات (٨-١٨) التي ادّعي (رودول) إدراجها فيما بعد في هذه السورة لها ارتباطٌ كاملٌ بلحاظ السياق والموضوع مع الآيات السابقة واللاحقة، ولإثبات هذه الحقيقة يمكن ملاحظة الآية السادسة إلى الآية الثالثة عشر من السورة نفسها بالتدقيق حيث يقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ \* ... إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ \* وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فَإِنَّ هذه الطائفة من الآيات ترتبط ارتباطاً منطقيّاً ومعنوياً واضحاً بالآيات الأولى من السورة، إذ إنه تعالى يذكر من الآية الأولى إلى الخامسة كلاماً عن العظمة والقدرة الالهية وأدلة ذلك في عالم الخلق، ويذكر في الآيات مورد البعث أولئك الذين أنكروا هذه الأدلة واختاروا طريق الكفر والشرك وأن الله سيعذبهم كما عذب الشياطين.

ومن ثمّ يبين سبب استحقاقهم للعذاب فيقول إنه من جهة: جعل لكم السمع والعقل، ومن جهة أخرى أرسل لكم الأنبياء بالدلائل الواضحة لتأمين سعادتكم ولكن الإنسان عندما تكون له أذن لا يسمع بها، وعين لا يبصر بها، وعقل لا يفكر به، فحتّى لو أرسل إليه جميع أنبياء الله والكتب السماوية فلن تؤثر فيه.

كما ادّعي (رودول) أيضاً بأن الآيات (٢٤-٦٠) من سورة الذاريات لم توضع في مكانها الأصلي بل نقلت من مكانها إلى موضعها الحالي أثناء جمع القرآن وتدوينه في أيام عثمان وذلك كي يكون للقرآن تعديل يناسبه<sup>(٢٩)</sup>.

وعدم صحّة هذا المدّعي سهل الإثبات أيضاً، إذ إنه وبالتأمّل في مطالب هذه السورة ومفاهيمها، وتحليل محتوى الآيات يتبين أن الآيات (٢٤-٦٠) هي تكملة

وبشكل منطقيّ وطبيعيّ للموضوع الذي تعالجه الآيات الأولى منها وحتى الآية الثالثة والعشرين.

ولمّا كان (رودول) قد أتبع منهج (نولدكه) مستخدماً لمعاييره ومبانيه، فليس هناك أيُّ جديد جدير بالبحث في كلامه سوى بعض الآراء المتفرّقة هنا وهناك حول شخصية النبي محمد ﷺ وكذلك حول اقتباس القرآن من العهدين والخ...، ولمّا كانت مثل هذه الموضوعات لا ارتباط لها بتاريخ القرآن، فإنّ التعرّض لها هنا موجب للخروج عن الموضوع.

### دراسة ريجيه بلاشير<sup>(٣٠)</sup> :

نظمت السور في ترجمة (بلاشير) طبقاً لترتيبها التاريخي، ويختلف هذا الترتيب في بعض النواحي عن طريقة (نولدكه) ومنهجه، وقد تبني (بلاشير) ما قدّمه (نولدكه) من المراحل المكية الثلاثة للوحي، واختلف معه في بعض النواحي الآتية: فقد جعل (بلاشير) سورتي الذاريات والقلم من السور النازلة في بداية المرحلة الثانية للوحي المكي، على حين عدّها (نولدكه) من سور نهاية المرحلة الأولى. والاختلاف الثاني بينهما يرجع إلى أنّ بلاشير جعل سورة الإنسان من المرحلة الأولى للوحي المكي.

والاختلاف الثالث بينهما هو في سورة الإسراء فقد جعلها (بلاشير) من سور المرحلة الثالثة المكية إلا أنّ (نولدكه) ذكرها في ضمن سور المرحلة الثانية ويذكر (بلاشير) عند توجيهه وبيانه لهذا الاختلاف في ترتيب السور في المرحلة الأولى المكية ما يأتي:

«لقد رجّحت جمع السور المتشابهة في موضوعاتها في طبقات مستقلة، ومن ثمّ ربّبت هذه الطبقات بشكل متتال بناءً على الانسجام والتشابه فيما بينها وبالالتفات إلى

سير رسالة النبي ﷺ» (٣١).

وهذا التقسيم الذوقي الذي لا أساس له، قد أوقع (بلاشير) في عدد من الإشكالات حول تقسيم بعض السور ووضعها في طبقات معينة ومن ثمَّ كيفية إرجاعها إلى المراحل التاريخية المختلفة.

ولذا فالمنشأ الأساس لخطئه في تأريخ القرآن أنه لم يذكر أي توجيه تاريخي أو علمي في تنظيم السور وتغيير أماكنها.

### خصائص السور في مرحلة الأولى للوحي المكي :

وكما هو الحال مع (نولدكه) قام (بلاشير) بوضع خصائص لطبقات السور في مراحل الوحي المكي والمدني، وجعلها الملاك للفصل بين السور في كل طبقة عن الطبقات الأخرى:

أولاً: تقارن نزول الوحي المكي مع الشروع في العبادات وإحياء الليل والدعاء، وربما يعود هذا الأمر إلى أن المسلمين الأوائل شعروا بالحاجة إلى جمع السور الخمس المشتملة على العبادات والأدعية، وإحدى هذه السور سورة الحمد المعروفة بفاتحة الكتاب، إذ إن الإسلام فتح باب العبادات بهذه السورة.

ثانياً: تركب آيات هذه المرحلة من ناحية السبك عموماً من ست إلى عشر كلمات.

ثالثاً: تنتهي الآيات بنغم غني وجميل جداً، وغالباً ما تنتهي الآيتان أو الثلاثة بسجع واحد كما هو الحال في سورة الرسائل<sup>(٣٢)</sup>.

إنَّ كلام (بلاشير) حول سورة الفاتحة وإثنا من السور الخمس النازلة في أوائل الوحي المكي، وإنَّ باب العبادة شرع في الإسلام بنزول هذه السورة، يتناقض بشكل واضح مع ما ذكره في جدول النزول السور من أئها السورة الخامسة والأربعون من



حيث النزول، وأما الخصائص الأخرى التي ذكرها بلحاظ السبك والشكل الظاهري للآيات فلا تعدّ ملاكاً دقيقاً لتعيين المقاطع الزمنية للسور القرآنية.

### خصائص السور المكية في المرحلة الوسطى :

أولاً: في المرحلة الثانية للوحي المكّي أنزل اثنتا عشر سورة أولها سورة الكهف وهي طويلة بالنسبة لغيرها، وآخرها ينتهي بسورة (النجم).

ثانياً: هذه السور تفصيلية وفيها مطالب متنوّعة.

ثالثاً: يلاحظ في سورة (الرحمن) إسناد صفتي الأزلية والأبدية إلى الله تعالى.

رابعاً: ظهور البون البعيد في الأصول العقائدية للمجتمع الجديد في مكة، الذي يعتمد مرجعية التعاليم القرآنية مع الاتجاهات المخالفة له، ويتأمل في الآيات: ٨١، ٨٢، ٩١، ٩٢ من سورة (المؤمنون) ندرك بشكل كامل وجود هذا الاختلاف الفكريّ بينها.

خامساً: من حيث المضمون، فإنّ آيات هذه المرحلة تجيب على إهانات الكافرين وإساءتهم وتبين لهم الحقائق بالدليل والبرهان<sup>(٣٣)</sup>.

والجدير ذكره هنا أنّ هذه الخصائص المذكورة للسور المكية في المرحلة الوسطى مقبولة وخالية من الإشكال في رأينا.

### خصائص المرحلة الثالثة للسور المكية:

أولاً: تختصّ هذه المرحلة الثالثة باثنتين وعشرين سورة أيضاً، ولا يلاحظ أيّ اختلاف رئيسيّ بين سور هذه المرحلة وسابقتها من حيث المحتوى والأسلوب. مضافاً

إلى هذا أنّ بعض التعابير في هذه المرحلة يشبه محتوى الآيات النازلة بعد سنة

٦٢٢ ميلادية، وخاصة تلك الآيات النازلة في السنوات الثلاث الأخيرة للإقامة في مكة.

ثانياً: امتاز لحن خطاب الآيات بالموعظة والنصح، وهذا الأسلوب وإن استعمل في المراحل السابقة، إلا أنه قد امتاز عنها في المرحلة الثالثة بتعميم الخطاب لكل أفراد المجتمع ولم يعد يختصّ بجماعة خاصة من المخاطبين.

ثالثاً: أتت بعض السور في هذه المرحلة التقسيم الثلاثي: (المقدمة، الموضوع والنتيجة). وفي هذا إشارة إلى انتشار الوحي بشكل تام، وقد نشأ هذا التطور من إحساس النبي ﷺ بالحاجة لبعض الأمور في دعوته، كما أنه اضطرّ أحياناً إلى اقتلاع الشوائب الموجودة في المجتمع<sup>(٣٤)</sup>.

وهنا نُشير إلى أنّ الخصيصة الأولى والثانية تطابقان مع الواقع بشكل نسبيّ، ويمكن الحكم بصحّتهما. وأمّا الخصيصة الثالثة فهي قابلة للمناقشة لجهة أنّ القرآن الكريم لما كان يعتمد في أسلوبه البيانيّ على الموعظة والخطابة، وكانت أهمّ أهدافه المستمرة هداية العباد. فليس من الضروري أن نتوقّع وجود (مقدمة، موضوع ونتيجة) بشكل مستقل في كلّ واحدة من السور، ومن ثمّ فإنّ هذا الاستنتاج غير صحيح، وكذلك الحال في التحليل الذي قدّمه (بلاشير) حول الملازمة بين وجود مثل هذا التقسيم والانتشار الكامل للوحي فإنّه تحليل ذوقيّ يستند إلى رأيه الشخصي فقط.

### نزول الوحي في المدينة:

تشكل الآيات المنزلة على النبي ﷺ طيلة عشر سنوات في المدينة ما مجموعه (٢٤) سورة طويلة وقصيرة، وقد تكرّر في هذه السور الأمر بلزوم إطاعة الله ورسوله، وتماز أيضاً بطول الآيات والتشابه في أواخر كلماتها من حيث الإيقاع ممّا يلفت الناظر إليها.

ويلحظ في هذه المرحلة أيضاً بعض الآيات الكبيرة وبحودود ١٢ سطرًا من أجل تبين بعض الأحكام الفقهية.

وبشكل عام فإن الآيات المدنية تُشير - سواء بلحاظ السبك أو الأسلوب وكذلك من حيث الموضوعات التي تطرحها - إلى الارتباط الدائم والتناسق الكامل للقرآن مع الاحتياجات الواقعية للناس في ذلك الوقت والتي لم يكن لها وجود في السابق<sup>(٣٥)</sup>.

إن أكثر الخصائص التي ذكرها (بلاشير) هنا صحيحة، إلا أن النقاش معه يقع في خصوص مدّعه الأخير بأن كل آيات القرآن وسوره تتلاءم مع الاحتياجات الواقعية للناس، ولا اختصاص لذلك بالسور المدنية فقط، بل لاحظ ذلك أيضاً في الوحي المكيّ. ولذا كان من اللازم على هذا المستشرق الباحث في القرآن ولإثبات صدق دعواه أن يشير إلى الأقوال ولو إلى مثال واحد من الآيات والاحكام المنزلة في مكة يثبت فيه ويوضح السبب في عدم ملاءمتها مع المخاطبين بها في مكة.

### خلاصة واستنتاج:

١ - إن المراد من (التأريخ) هو تعيين نزول الآيات والسور القرآنية. وتظهر ضرورة ذلك من خلال ملاحظة أن القرآن نزل تدريجاً وتبعاً للمقتضيات والظروف المحيطة.

٢ - لقد سعى العلماء المسلمون إلى البحث والتمحيص عن كل ما تضمّنته الروايات ليتمكنوا من خلال ذلك من ترتيب السور القرآنية طبقاً للتحويلات الاجتماعية في عصر رسالة النبي الأكرم ﷺ وقد راعوا في ذلك أدق التفاصيل. بينما اعتقد المستشرقون بأن من غير الممكن الاعتماد على الروايات، ومن ثم شككوا في إمكانية الاعتماد على السيرة النبوية والروايات المعتمدة الناقلة للأحداث الخاصة

والعامة في عصر النبي ﷺ لترتيب الآيات والسور القرآنية.

٣- إنَّ المستشرقين ورغم اهتمامهم في بعض الموارد بالروايات والسنة النبوية، إلا أنَّهم لم يستفيدوا منها بشكل صحيح، وكذلك فإنَّهم في موارد كثيرة أيضاً تعاملوا مع الاحتمالات والفرضيات الذهنية والعقلية في مجال تأريخ الآيات كحقائق قطعية ومسلَّمة، ولذا نجد مضافاً إلى تنافي ما توصلوا إليه مع المرويات الإسلامية ومع ما توصل العلماء المسلمون، أنَّ هناك تنافياً وتناقضاً بين دراسات المستشرقين أنفسهم، وهذا يعكس عقم ما اعتمده وبطلانه في سبيل تحديد ترتيب نزول السور.

٤- إنَّ من أهمِّ الأخطاء التي وقع فيها (فايل) تتمثَّل في اعتقاده بأنَّ سور الطبقات اللاحقة كانت أطول من سابقتها، مع أنَّ ملاك قصر الآيات والسور وطولها يخضع لأمر شخصي، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليه لأجل الفصل بين مراحل الوحي المكي والمدني. ولذا لاحظنا وجود موارد كثيرة تشكل نقضاً لمبانيه ونتائجها التي توصل إليها، ولذا أمكننا وصف سعيه هذا بأنَّه أقرب إلى الذوق والتحليل الشخصي منه إلى البحث العلمي.

٥- وأمَّا (تيودور نولدكه) فقد أعلن أنه - نظراً لعدم وجود قرائن وشواهد واضحة على مختلف الأحداث والوقائع - فلا بدَّ لنا من أن نبحث عن طريق الرجوع إلى القرآن نفسه لمعرفة مراحل تطوُّر شخصية النبي محمد ﷺ. ومن ثمَّ ترتيب الآيات والسور على أساس ما نتوصل إليه. ولكنَّه غفل عن أنَّ الإله الحكيم قد جعل شكل الآيات والسور ومضمونها تابعاً لحاجات عباده، ولا يرجع الأمر في ذلك إلى الحالات الروحية والنفسية المرتبطة بشخص النبي محمد ﷺ.

٦- إنَّ أهمِّ إشكال يرد على ما توصل إليه (رودول) هو اتِّهامه النبي الأكرم ﷺ بالتبديل والخلط في الوحي إذ يقول: «لقد تعمَّد النبي خلط الوحي المتقدِّم للقرآن مع الوحي المتأخَّر والجديد منه وذلك بغرض التخفيف من حدَّة بعض العبارات المنزلة

دراسات المستشرقين

تاريخ الآيات والسور القرآنية في دراسات المستشرقين / د. محمد جواد اسكندرلو

قديماً، ومن ثمَّ إيجاد التعادل بينها»، إلاَّ أنّه لم يذكر أيَّ شاهد أو دليل على هذه الدعوي، ومن ثمَّ اكتفي بهذا الأصل الخيالي القائل بأنَّ الآيات النازلة في أوائل الوحي لمَّا كانت قصيرة لا بدَّ من إدراجها في مكانها المناسب في مختلف السور القرآنية.

٧- بشيء من التأمُّل في دراسة (بلاشير) يمكننا ملاحظة التضادَّ بين ما توصَّل إليه وبين المسلّمات القطعية الكثيرة، ومثال ذلك يمكننا مشاهدة أنَّ كثيراً من السور القرآنية تتلاءم مع المراحل الثلاثة وتنسجم من طبقاته المكية بلحاظ اللحن وأسلوب الكلام فلا يمكن الفصل بينها.

وكذلك من حيث الموضوع والمحتوى فإنَّا نرى أنّه قد جعل السور التي تتعرض للقيامة والظواهر الكونية في المرحلة الأولى من الوحي، مع أنّنا نلاحظ وجود موضوعات متعدّدة أخرى، تعرضت لها الآيات المنزلة في هذه المرحلة، وبشكل متكرر لا يقل عما تعرضت لها الآيات المرتبطة بالقيامة والظواهر الكونية، ولكنه لم يأت على ذكرها أبداً. إذا المعيار المعتمد لديه غير جامع ولا مانع.

### \* هوامش البحث \*

- (١) علي الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص: ٢٧-٣٤، الطبعة الثانية، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٤١٣هـ.ق.
- (٢) ولد «فايل» في الرابع والعشرين من شهر نيسان سنة ١٨٠٨م في زولتسبورغ - مدينة صغيرة في جنوب ألمانيا - وفي سنِّ الثالثة عشر دخل المدرسة التلمودية في مدينة متس، والتحق في السابعة عشر بجامعة هايدلبرغ لإكمال دراسة الدينية، إلاَّ أنّه لم يلبث أن تنحَّى عن دراسة الإلهيات ليدرس التاريخ والألسنيات، في سنة ١٨١٦م نال مقام الأستاذية في اللغات الشرقية. توفي في الثلاثين من آب سنة ١٨٨٦م مدينة فرايسبورغ. (عبدالرحمن، بدوي، دائرة المعارف المستشرقين، ترجمة صالح الطباطبائي، ص: ٦٧٢-٦٧٥).

(3) W. Montgomery watt, ALKURAN. The encyclopedia of Islam, v5, p416.

(٤) المصدر نفسه: ص ٤١٨.

(٥) ولد سنة ١٨٣٦م في مدينة هامبورغ الامانية، وقد تمكن بسبب جهوده البناءة ومواهبه الفكرية واطلاعه الواسع على الأدب اليوناني، ومعرفته الكاملة باللغات الثلاث السامية (العربية، السريانية، والعبرانية) أن يتبوأ مقاماً عالياً وشهرةً عظيمة ليس فقط بين المستشرقين الألمان بل بين المستشرقين في العالم أجمع. أمضى تحصيلاته الابتدائية في مدينة لينجن وتحصيلاته الجامعية في مدينتي غوتنبرغ وبرلين، ونال شهادة الدكتوراه في سنة ١٨٥٦م عن رسالة بعنوان تأريخ القرآن وهي من أشهر آثاره. (فرهنگ كامل مستشرقان، ترجمة شكرالله خاكرند، ص ٤١٩، وآراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ص: ١٨٥).

(6) NOLDEKE: The origins of the Koran, edited by Ibn Warraq, p.51, 1998.

- (٧) طه، الآية ١١٤ .
- (٨) القيامة، الآية ١٦ .
- (٩) الأعلى، الآية ٦ .
- (١٠) NOLDEKE المصدر في الحاشية رقم ٦ .
- (١١) المصدر نفسه .
- (١٢) المصدر نفسه .
- (١٣) السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، ج ١ الطبعة السابعة، بيروت، دار الكتب العلمية (بلا تاريخ).
- (١٤) الكليني، محمد بن يعقوب، ج ٢، ص ٦٢٨-٦٢٩، الحديث ٢ .
- (١٥) NOLDEKE المصدر في الحاشية رقم ٦ .
- (١٦) الزمخشري، الكشف، ج ٢، ص ٣٩٨ (بلا مكان، بلا تاريخ)
- (١٧) الجرجاني، عبدالقاهر، اسرار البلاغة، ص ٣٣، بيروت، دارالمعرفة، ١٣٩٨ هـ.ق.
- (١٨) فصلت، الآية ١١ .
- (١٩) الزمخشري، الكشف، ج ٤، ص ١٨٩ .
- (٢٠) NOLDEKE المصدر في الحاشية رقم ٦ .
- (٢١) المصدر نفسه .
- (٢٢) المصدر نفسه .
- (٢٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٤، كتاب الصلاة، الباب الاول من أبواب القراءة في الصلاة، ج ٦، طهران، الطبعة الإسلامية ١٣٦٧ هـ.ق.
- (٢٤) معرفت، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ج ١، ص ١٣٥ و ١٧٠، الطبعة الثانية، دفتر

انتشارات إسلامي، ١٤١٥ هـ.ق.

(25) NOLDEKE (P53).

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) رودول، قسُّ وعالم انكليزي من المستشرقين ودارسي القرآن في القرن الميلادي التاسع عشر، تابع تحصيلاته العليا حتى نيله شهادة الماجستير، وقد اهتم بدراساته حول الإسلام والقرآن، واجتهد لسنوات عديدة في دراسة الآيات القرآنية على وجه الخصوص فحصل كثيراً من المعلومات والمعارف القرآنية في هذا المجال وإحدى خدماته الهامة، ترجمة القرآن إلى اللغة الإنكليزية، (حسين عبداللهي، خوروش، فرهنگ اسلام شناسان خارجي، ص ٥٨ و ١٢٢).

(28) WELL, the Koran, pp.33-65, London, 1909.

(٢٩) WELL. المصدر نفسه.

(٣٠) ولد بلاشير في الثلاثين من كانون الثاني سنة ١٩٠٠ م في ناحية مونروج (باريس)، وفي سنة ١٩١٥ م ذهب برفقة والديه إلى المغرب، وأمضى دراسته الابتدائية في المدرسة الفرنسية في الدار البيضاء، وفي سنة ١٩٣٢ م أخذ إجازة الليسانس من جامعة الجزائر ومن بعدها رجع إلى الرباط واشتغل بالتدريس في مدرسة مولي يوسف وفي سنة ١٩٣٦ نال شهادة الدكتوراه من جامعة باريس عن رسالته «أبو الطيب المتنبي، شاعر العرب في القرن الرابع» والترجمة الفرنسية لكتاب طبقات الأمم. توفي سنة ١٩٧٣ عن عمر ناهز الثلاثة والسبعين. عبدالرحمن بدوي، دائرة المعارف المستشرقين، ترجمة شكرالله خاكرند، ص ٤١٩.

(٣١) ريتشارد بل، درآمدي برتاريخ قرآن، ترجمة بهاء الدين خرمشاهی، ص ١٧٣، الطبعة الأولى، قم، مركز ترجمة القرآن المجيد للغات المختلفة، ١٣٨٢ هـ.ش.

(32) Blachere, Le Coran, Vol. 6, p2.

(٣٣) بلاشير، رزي، درآمدي بر قرآن، ترجمة أسدالله مبشري ص ٦٧، الطبعة الأولى، طهران، نشر ارغنون ١٣٧٢ هـ.ش.

(٣٤) نفس المصدر، ص ٦٨-٧٠.

(٣٥) نفس المصدر، ص ٧٢.

### \* المصادر والمراجع \*

١. بلاشير، رزي، درآمدي بر قرآن، ترجمه اسدالله مبشري، الطبعة الأولى، طهران، نشر ارغنون، ١٣٧٢ هـ.ش.

٢. الحر العاملي، حسين، وسائل الشيعة، طهران، الطبعة الإسلامية، ١٣٦٧ هـ.ق.

٣. ريتشارد بل، درآمدي بر تأريخ قرآن، ترجمه بهاء الدين خرمشاهي، الطبعة الأولى، قم، مركز ترجمة القرآن المجيد بللغات المختلفة، ١٣٨٢ هـ.ش.
٤. الزمخشري، محمود، الكشاف، بلا تاريخ.
٥. السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، الطبعة السابعة، بيروت، دارالكتب العلمية، بلا تاريخ.
٦. عبداللهي، حسين، خوروش، فرهنگ اسلام شناسان خارجي، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة مطبوعاتي مطهر، ١٣٦٢ هـ.ش.
٧. علي الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، الطبعة الثانية، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٤١٣ هـ.ق.
٨. معرفت، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، الطبعة الثانية، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٥ هـ.ق.
٩. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الاسلامية، ١٣٥٠ هـ.ش.
10. GERHARD BOWERING, CHRONOLOGY OF THE QURAN, ENCYCLOPEDIA OF QURA, LEIDEN, 2002.
11. RICHARD BELL, INTRODUCTION TO THE QURAN, LONDON, EDINBURGH UNIVERSITY PUBLICATION, 1953
12. NOLDEKE: THE ORIGINS OF THE QURAN, EDITED BY IBN WARRAGH, 1998.
13. W. MONTGOMERY WATT. ALKURAN, THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, 1986.





## الشخصية المحمدية في الخطاب الاستشراقي البريطاني حتى نهاية القرن ١٨

إعداد: م.د. حيدر مجيد حسين العلي

كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة المثنى

### ملخص البحث :

يهدف البحث الى تتبع تبلور الخطاب الاستشراقي البريطاني بشأن الشخصية المحمدية منذ القرن السابع الميلادي حتى نهاية القرن الثامن عشر المتمثل بعصر الكاتب ادوارد جيبون (Edward Gibbon 1737-1794) وهي الحقبة التي سبقت عصر ظهور المؤلفات الاصلية للسيرة النبوية في القرن التاسع عشر الميلادي؛ التي عكفنا على تصنيفها وبيانها تبعاً للملامح المنهجية والأيدولوجية لكل عصر مع الاخذ بالحسبان الفواعل المستحدثة لإنتاج الخطاب الاستشراقي ورصد التجليات المفاهيمية والتاريخية التي انتجها في نسق تاريخي تتابعي.

## الخطاب المسيحي المعاصر لظهور الاسلام:

لعل الاشارة الاقدم عن الاسلام في الأدب الكنسي المسيحي وردت في كتابات القس آيسدور (Isidore) (٥٦٠-٦٣٦م) رئيس اساقفة مدينة اشبيلية الذي يعد آخر باحث في تاريخ العالم القديم<sup>(١)</sup>، وكان معاصراً للرسول ﷺ، واسهمت مدوناته في بلورة الصورة الاولية عن الاسلام في المخيال المسيحي عازداً الاسلام عدواً للمسيحية وليس هرطقة وثنية ضد المسيح<sup>(٢)</sup>، وقد ظلت كتاباته وآراؤه مصدر إلهام للكتّاب المسيحيين لقرون طويلة<sup>(٣)</sup>، كما اورد المؤرخ الارمني سيبوس (Sebeos) الذي كان معاصراً للرسول ﷺ (٣٢٦-٦٦١م): «أن رجلاً اسمه مُحَمَّدٌ من اصول اسماعيلية، ادّعى النبوة وعلم أبناء بلده العودة إلى ديانة إبراهيم»<sup>(٤)</sup>.

ويبدو ان الكتابات المبكرة حملت بين طياتها رؤية عدائية<sup>(٥)</sup>، ومنها رسالة رجل يدعى جوستوس (Justus) الى شقيقه ابراهام (Abraham) في ١٦ تموز ٦٣٤م، أي بعد سنتين من وفاة الرسول ﷺ، يخبره أن نبياً مخدعاً ظهر وسط السراسنة، معرباً عن دهشته بقوله: «هل بُعث الانبياء بسيف وعربة حرب؟... انكم سوف لن تعرفوا أي شيء حقيقي عن هذا النبي سوى إراقة الدماء»<sup>(٦)</sup>.

وفي المدة ما بين عامي ٦٣٤-٦٤٠م اعرب القس البيزنطي ماكسيموس (Maximus the Confessor) عن ذهوله من انتشار الاسلام في رسالة كان قد بعثها الى زميله القس بيتر (Peter the Illustrious)، و اشار بقوله: «لا يوجد اسوأ من انتشار الشر بين سكان العالم»<sup>(٧)</sup>، وفي نهاية القرن السابع الميلادي اشار القس اناستاتيوس (Anastasius) الى الاحوال العسكرية للمسلمين معرباً عن مدى سعادة البيزنطيين باندلاع الحرب الأهلية بين صفوفهم<sup>(٨)</sup>.

ولعل كتابات هذه الحقبة لم تكن تحمل بين دفتيها غاية لفهم الاسلام او التعرض لمضامينه بقدر تعلق المسألة بطبيعة الخطاب الديني للكنيسة والذي كان يتعارض مع كل عقيدة تظهر خارج حظيرة المسيحية الكاثوليكية<sup>(٩)</sup>.

ويبدو أنّ الاسلام قد شكل مشكلة لأوربا حال ظهوره ونظرت الى المسلمين على انهم أعداء يتسورون حدودها<sup>(١٠)</sup>، فقد كان العصر الوسيط حقبة الجهل المتأتي اما من ضيق الافق بالبعدين الفكري والجغرافي او الجهل الناجم عن اوهام مخيلة متسعة<sup>(١١)</sup>، لقد كان الاسلام بالنسبة للكنيسة رقما في قائمة الاعداء الطويلة ولم يكن هؤلاء على استعداد للتمييز بين وثنية الأوربيين الشماليين وتوحيد الاسلام لقد انحصرت جهود المؤلفين اللاتين في الفترة من (٧٠٠-١١٠٠م) باستنطاق الكتاب المقدس لمعرفة اصول السراسين او السراسنة<sup>(١٢)</sup> ضمن مدارج السلالات في العهد القديم ومعرفة مكائهم بين شعوب العالم وديانته لان الكتاب المقدس كان الاداة الفكرية الوحيدة الفعالة في اوربا في مطالع العصور الوسطى<sup>(١٣)</sup>.

وفي هذه المرحلة عقد البطريرك سوفرونيوس (Sophronius) الصلة في كتاباته بين نصوص توراتية وبين ظهور الاسلام عاداً هجمات العرب السراسنة عقاباً من الرب للمسيحيين على خطاياهم ونقضهم للمواثيق<sup>(١٤)</sup>.

ولعلّ مؤلفات يوحنا الدمشقي المتوفى في سنة ٧٥٠م تعدّ أبكر الدراسات المسيحية الشرقية عن الإسلام، ولا سيما في مؤلفه الجليلي «مناظرة بين ساراتي ومسيحي» والذي قدم حججاً ضد الطبيعة الإلهية للرسالة المحمدية كالقول إنه لم يشر بها الأنبياء السابقون وأنّ محمداً لم يقيم بأيّ معجزة شهيرة أو أعجوبة تثبت حقيقة نبوته وأنّه من غير الممكن أن يغدو نبياً باعتبار أنّ سلسلة الرسالات النبوية ختمت بيوحنا المعمدان<sup>(١٥)</sup>.

لقد انتشرت في المسيحية الشرق أوسطية قصة خرافية مؤداها أن محمداً كان في البداية تلميذاً للراهب النسطوري سرجيوس او «بحيرى الراهب في المصادر الاسلامية» زاعمين أنه تلقى منه بعض المعلومات الأساسية عن التوراة والإنجيل وبعد ذلك أعلن نفسه نبيا وكوّن عقيدة خاصة به، والواقع أن التصورات المتكونة عن الإسلام كبدعة مسيحية مرتدة ومنشقة وعن محمد كنبى مزيف انتقلت من

مسيحي سوريا إلى البيزنطيين ومنهم إلى الأوروبيين<sup>(١٦)</sup>، أو أن الإسلام من اختراع محمد والذي بدوره كان يوحى إليه من الشيطان، ومن جملة الاباطيل التي افرزها هذا المخيال الجامح إظهار الرسول ﷺ كانه «المسيح الدجال» وجرى التأكيد على أنه قد مات في عام ٦٦٦ وليس في عام ٦٣٢ م وهذا العدد يطابق عدد الوحوش في التوراة او العهد القديم<sup>(١٧)</sup> بل ذهبت هذه الذهنية الى تصويره وكأنه كان كاردينا لا منشقاً عن الكنيسة هرب إلى شبه الجزيرة أسس هنالك كنيسة الخاصة به المستوحاة من التوراة والانجيل، ومن ثم جعل من يوم الجمعة يوم عبادة اسوة بيوم السبت لدى اليهود ويوم الأحد عند المسيحيين<sup>(١٨)</sup>، لقد كان للصيغ السورية وبرزها كتابات يوحنا الدمشقي أثر فاعل في بلورة الموقف السلبي الصريح إزاء الإسلام وصيرورة الإدراك الأوروبي في القرون الوسطى<sup>(١٩)</sup>.

### الشخصية المحمدية وملامح التبلور المشوه في المخيال البريطاني:

تزامن ظهور الاسلام في شبه الجزيرة العربية مع وصول المسيحية الى بريطانيا في مطلع القرن السابع الميلادي، حين اعلن محمد ﷺ نبوته في سنة ٦١٠ م في الوقت الذي بلغت فيه بعثة القديس اوغستين الى مدينة كينت kent البريطانية سنة ٥٩٧ م<sup>(٢٠)</sup>، وهذا يحملنا على الاعتقاد بأن شخصية الرسول كانت مألوفة في بريطانيا منذ بزوغها على مسرح الاحداث العالمية، لقد شهد القرنان السابع والثامن الميلاديين توحيداً لمناطق شمال افريقيا وحوض البحر المتوسط تحت سلطة المسلمين ولم تكن تلك السيادة عسكرية بقدر ما كانت تمثل للعالم المسيحي خسارة لأهم مناطق الايمان المسيحي وهو أمر أدى إلى أن باتت إحدى فواعل اندلاع الحروب الصليبية في العصور الوسطى<sup>(٢١)</sup>.

لكن على الرغم من ان المسلمين كانوا يهددون نصف أوربا ويحتاجون أقاليم كثيرة فيها إلا أن المعاصرين لهذه الاحداث كانوا أقلّ عداء لهم من الاوربيين

اللاحقين، فالمؤلفون البريطانيون كانوا بعيدين عن مواقع الخطر الإسلامية<sup>(٢٢)</sup>، ويقف في طليعة هؤلاء المؤرخ الانكليزي «بيد المبجل Venerable Bede ٦٧٣ - ٧٣٥م» الذي يعد اول كاتب بريطاني ينبري للكتابة عن الاسلام<sup>(٢٣)</sup>. انصبَّ اهتمام بيد المبجل في إيجاد الصلة بين ظهور الاسلام ونصوص الكتاب المقدس ولم تخرج من تحت عباءته سوى الخطابات الهجومية والعبارات القاسية بحق المسلمين، إذ نظر إليهم على أنهم وثنيون برابرة وكسالى وقد ظلت طروحاته اساسا استندت عليه اوربا في كتاباتها حتى القرن الثاني عشر الميلادي<sup>(٢٤)</sup>.

كان بيد المبجل معاصرا ليوحنا الدمشقي وقد اشار في كتابه «التاريخ الكنسي للشعب الانكليزي Historia ecclesiastica gentis Anglorum الى ان اصل السراسين يرجع الى هاجر المصرية زوجة ابراهيم الواردة في العهد القديم<sup>(٢٥)</sup>.

أخذ الكتاب البريطانيون على عاتقهم بين عام ١١٠٠ وعام ١١٤٠ توجيه اهتمامهم صوب حياة محمد ﷺ من دون أي اعتبار للدقة فأطلقوا العنان لجهل الخيال المنتصر فكان محمد في عرفهم ساحرا هدم الكنيسة في أفريقيا وفي الشرق عن طريق السحر والخديعة وضمن نجاحه بأن أباح الاتصالات الجنسية. واستعملت أساطير من الفولكلور العالمي ومن الأدب الكلاسيكي ومن القصص البيزنطية عن الإسلام فقد اتهم المسلمون بعبادة الأوثان وهم الذين اتهموا المسيحي بتعدد الآلهة والشرك. محمد هو صنمهم الرئيسي وكان معظم الشعراء الجوالاة يعتبرونه كبير آلهة السراسنة<sup>(٢٦)</sup>، لكن بدرو دي ألفونسو (Pedro de Alfonso) طبيب الملك هنري الأول ملك إنجلترا يعد أول من صنف في بريطانيا كتابا يحتوي على معلومات لها بعض الموضوعية عن سيرة محمد ﷺ والإسلام في عام ١١٠٦م<sup>(٢٧)</sup>.

ويشير ساوثرن بقوله: «ان الحملات الصليبية لم تجلب للغرب معرفة عن الاسلام بل أحدث العكس، إذ أن الأثر الاول للصدمات العسكرية تجلّى في تردد اسم النبي ودينه الاسلام على اللسان منذ السنوات الأولى للغزو وقد بحثت في

المصادر الغربية عن اسم النبي قبل عام ١١٠٠م فلم اعثر عليه غير مرة واحدة خارج اسبانيا وايطاليا الجنوبية اما فيما بعد العام ١١٢٠م فقد كان كل غربي تقريبا يعرف من هو محمد، لكن لم تكن صحيحة كانت نتاج مخيلة مغرقة في التوهم وتسويغ الذات» (٢٨).

لقد برزت صورة الإسلام ليس كما قيل نتيجة الحروب الصليبية بقدر ما برزت نتيجة الوحدة الأيديولوجية التي تكونت ببطء في العالم المسيحي وقد أدت هذه إلى رؤية أوضح لمعالم العدو كما أدت إلى تضافر الجهود نحو الحروب الصليبية (٢٩).

لقد تكونت صورة الاسلام ونبه لدى الغربيين في النصف الاول من القرن الثاني عشر الميلادي بعد ان اسهم في تركيبها الفرسان العائدون من الشرق والكهنة والرهبان وقد زدوا المخيال الاوربي بطرائف عن الاسلام ونبه وصلت هذه الصورة الخيالية الى المدارس والاديرة بعد وضعها في قالب مدرسي يشجع على قبولها، ادى ذلك الى خلق انطباع شعبي مروع في قدرته على البقاء ومقاومته لكل المعارف الصحيحة ونصف الصحيحة التي تواتت فيما بعد عن سيرة الرسول ﷺ (٣٠) واللافت في هذا الموضوع حالة التزامن بين ظهور الاقاصيص الخرافية عن حياة النبي محمد ﷺ في العقود الزمنية نفسها التي ازدهر فيه المخيال الاوربي الشطاح الذي انتج القصة الشعبية الخيالية والتاريخ الاسطوري لبريطانيا بين (١١٠٠-١١٤٠م)، وجاء الشعر الشعبي ليردد الصورة الخيالية المتكونة عن الاسلام (٣١).

إن صورة الإسلام المتكونة في العصور الوسطى - وهي مزيج متناقض لمعارف موضوعية مع تشويهاً خطيرة - ضمت في الوقت ذاته تصورات في منتهى الخيالية والتوهم هيمنت بشكل ثابت لمدة تاريخية طويلة على عقل الإنسان الأوروبي ومنطقه ومداركه إزاء الإسلام ولهذا يمكن القول إن التصورات الغربية المعاصرة حول دين المسلمين لم تتكون وترسم في صفحة بيضاء خالية وإنما انعكست في مرآة قديمة مشوهة إذ إن سكان أوروبا المعاصرة ورثوا عن أسلافهم من القرون الوسطى

مجموعة عريضة وراسخة من الأفكار حول الإسلام التي كانت تتغير تدريجياً مظاهرها الخارجية فقط تبعاً لتغير الظروف في أوروبا ذاتها، وتبعاً لطبيعتها علاقتها ومواقفها المستجدة نسبياً مع البلدان الإسلامية وثقافتها الحديثة<sup>(٣٢)</sup>.

ويبدو أنّ التصور النمطي المشوّه عن الرسول لم يتشكّل بسبب ضعف معرفة الاوربيين فحسب، بل يشير الدارسون إلى أنّ تصورات القرون الوسطى عن الإسلام تردت إلى ثلاثة عناصر بنيوية أسهمت في تشكيل هذه القوالب النمطية دون أن تتعارض فيما بينها بل إنها تعايشت وتداخلت من التأثير والتأثير وهي المكونات الميثولوجية واللاهوتية والعقلانية؛ لأنّ أدب أوروبا في القرون الوسطى حول الإسلام وضع في غالبيته العظمى من طرف رجال الدين المسيحيين الذين استندوا إلى مصادر شديدة التمايز والتباين كالحكايات الشعبية وقصص الأبطال والحجاج والقديسين والمؤلفات الجدلية اللاهوتية الدفاعية للمسيحيين الشرقيين وشهادات بعض المسلمين وترجمات مفكريهم وعلمائهم. ولكن كانت المعلومة المقدمة تنتزع في معظم الحالات من سياقها الأصلي ومن ثمّ تقدم إلى القارئ الأوروبي، وبهذا الشكل شوّهت الوقائع بصورة متعمدة وفي إطار البحث الحماسي عن حل سريع لمشكلة الإسلام<sup>(٣٣)</sup>.

ويبدو ان الكتاب البريطانين استقوا معلوماتهم في هذه المرحلة من مصدرين هما الروايات البيزنطية؛ ومن التواصل الشخصي مع المسلمين خلال الحملات الصليبية<sup>(٣٤)</sup>، وتنمو دائرة التخيل في هذا المجال وصولاً إلى القول بأنّ الإسلام أخذ فكرة الثالوث المقدس المسيحية الأقاليم الثلاثة ولكن ضمن توجه وثني لا توحيدي ويزعم مرّوجو هذه القصة أنّ محمّداً واحداً من ثلاثة معبودات: أبولون Apollon، تيرغافان Trophonios، وماهومت Mahomet، التي كان يُعتقد على نطاق شعبي بأنّها معبودات المسلمين وهي كائنات جنية خفية أو ثلاثة أصنام كبرى، وهذا ما جاء في أغنية رولان Chanson de Rolland التي ترجمت الى الانكليزية عام ١١٧٠<sup>(٣٥)</sup>،

وتعبيراً عن ازدراءهم قاموا بتحريف اسم الرسول ﷺ من محمد إلى أكثر من ثلاثين اشتقاقاً محرفاً وردت في قاموس Twentieth century dictionary وقاموس New English وتأتي جميعها بمعنى النبي المزيف بلغات أوروبا المختلفة القروسطية أو بمعنى إله الظلام أو الإله المزيف أو الصنم أو الشيطان، أو للدلالة على الوثنية أو للدلالة على الأتراك في العصور الوسطى<sup>(٣٦)</sup>.

كما شاع في العصور الوسطى أيضاً كلمة باهومت Baphomet الذي يرمز لإله خيالي كان فرسان المعبد المقدس يجلبونه و يقيمون لاجله طقوس العبادة، هذه الكلمة مأخوذة من لفظ محمد المشوهة<sup>(٣٧)</sup>.

إنّ تلك الأساطير المختلفة تمثل سخرية مأساوية؛ لأنّ محمداً ﷺ الذي حارب أكثر من أي شخص عبادة الأوثان والذي حطم جميع أصنام الكعبة بات في نظر المسيحيين صنماً!، بل الأنكى من ذلك أنّ بعض الأعمال الأدبية ذهبت إلى اعتبار محمد إلهاً للعرب وباتت كلمة Mammet المأخوذة بدورها من Mahomet لتدلّ على معنى الصنم في تصورات المخيال القروسطي من ثم تطورت دلالتها إلى معنى لعبة أو العرائس<sup>(٣٨)</sup>.

وبهذا المعنى استخدمها الكاتب البريطاني وليم شكسبير في مسرحيته روميو جولييت حيث يقول:

And then to have a Wretched puling fool,  
A whining MAMMET, in her fortunes tender,  
To answer I'll not wed, I cannot love».

ومعناها التقريبي: وما بالك إذا كانت لديك حمقاء تعسة كالطفلة مثل دمية باكية وهي في ظروف سعيدة وتجييك: لن أتزوج أنا لا أستطيع أن أحب<sup>(٣٩)</sup>.



## الارهاصات المبكرة لتشكّل الهوية الاستشراقية البريطانية:

في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي ظهرت ملامح مرحلة جديدة حملت بين طياتها نبرة من التعقل في طبيعة المواقف من الاسلام وشخصية نبيه فقد ظهرت في بدايته تباشير نظرة علمية شاملة كان من نتائجها انبثاق محاولات جديدة لرؤية الاسلام بدون احكام مسبقة، وقد حدث ذلك في دير كلوني cluny في تموز ١١٤٣م<sup>(٤٠)</sup>، عندما شرع بطرس المبجل Petrus Vernailles (١٠٥٩ - ١١٥٦م) رئيس دير كلوني برعاية اول ترجمة للقران الكريم من العربية الى اللاتينية على يد الانكليزي روبرت كيتون Robert ketton ولعلها تمثل أول ترجمة كاملة للقران الكريم<sup>(٤١)</sup>.

ويمكن اعتبار بطرس المبجل مؤسساً للدراسات الإسلامية لدى مسيحيي القرون الوسطى، انطلق بطرس المبجل من مسلمة حتمية الصراع مع الإسلام ولكن ليس بالسيف وانما بالكلمة والإقناع والحجة، فهو يرى المسلمين كهراطقة بالإمكان إعادتهم إلى فلك الكنيسة وذلك إذا تمكن اللاهوتيون والمبشرون المسيحيون من أن يظهروا لهم بشكل مقنع أين تكمن انحرافاتهم وضلالاتهم<sup>(٤٢)</sup>، وقامت مجموعة كلوني ايضاً بترجمة بعض الأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ وقامت بترجمة رسالتين جدليتين بعنوان: «رسالة المسلم عبدالله بن إسماعيل الهاشمي وجواب المسيحي عبدالمسيح بن إسحق الكندي»، بيد ان ظهورها شكل ايضاً نهاية لحقبة التعقل هذه فالمعاصرون لبطرس المبجل لم يروا في الاسلام موضوعاً حقيقياً للدراسة المتأنية وعلى أساس تلك الترجمات صنف بطرس المبجل ما أسماه بدحض العقيدة الإسلامية:

### Liber Contra sect am sieve heroism Saracen rum

إنّ المادة التي تضمنتها المجموعة لم تستخدم أساساً لمزيد من الدراسة المعمقة عن الاسلام اذ لم يكن احد يهتم بمثل هذه الدراسة فلم يظهر لها فائدة في الصراعات

الجارية لاسيما وان الجدل الديني كان يستهدف مسلمين خرافيين كانوا يبادون بسهولة الورق، ويبدو أنّ الهدف انما كان لتزويد المسيحين بحجج سليمة لتثبيت ايمانهم ثم ان الحالة العقلية للغرب اللاتيني لم تكن مشجعة على الاهتمام بمذاهب دينية بحد ذاتها كتلك التي كانت موجودة في الشرق<sup>(٤٣)</sup> رغم ذلك فان هذه المجموعة صارت بالنسبة للأوروبيين المصدر الرئيس للمعلومات عن الدين الإسلامي على مدى خمسمائة عام تقريبا<sup>(٤٤)</sup>.

وجاء ظهور المغول الى المسرح التاريخي الاوسع ليكون الفاعل الاول لتغير اوربا من نظرتها المتحاملة إزاء الاسلام في العصور الوسطى، فالمغول لم يكن لعقائدهم وزن فكري كما ادرك الاوروبيون بوضوح كثرة المشتركات بين المسيحية والاسلام في المجالين العقدي والاخلاقي وان غرابة وثنيات المغول في القرن الثالث عشر وضعت القواسم المشتركة بين المسيحية والاسلام ورغم ان هذه المعرفة المفاجئة سرعان ما ضاعت بين الحقيقة ومبالغات الخيال فإنها كانت حاسمة في تغيير نظرة أوربا الى الخارج، وفي منتصف القرن الثالث عشر شعر كثيرون أنّ الحملات الصليبية لا تملك حظا في النجاح وانه لا بد من وسيلة جديدة وقد ادرك اعداء الاسلام ان الصراع العسكري معه لا يكفي لإسقاطه وانه لا بد من الاشتغال اعمق لفهم مضامينه وضرب ارادة الخصم عن طريق تشكيكه بصحة عقيدته<sup>(٤٥)</sup>.

وقد لمع في هذه المرحلة اسم الفيلسوف البريطاني روجر بيكون Roger Bacon (١٢١٤ - ١٢٩٤) الذي استطاع وللمرّة الأولى أن يضع المسيحية في موقعها الحقيقي جغرافيا وبشريا وهو ما لم يكن ممكنا بقوله: «هنالك مسيحيون قليلون في العالم اليوم، اما سائر الارض المعمورة فيغص بالكفار الذين لا يجدون احدا يهديهم الى طريق الحق ويرى ان المسيحية لن تنتشر وتنتصر بغير التبشير السلمي بعد الحروب الصليبية الفاشلة، غير ان المسيحية عاجزة في نظره عن القيام بهذه المهمة لأسباب ثلاثة: لا أحد يعرف لغات الشعوب التي يراد التبشير بينها، ولا احد يعرف ماهية عقائد الكفار

الذين يراد تبشيرهم، ولا أحد يملك حججا مؤسدة على المعرفة لدعوة غير المسيحيين الى الكاثوليكية»، لذلك تجده يورد ضد الاسلام حججا وتشكيكات يراها كفيلة بنقضه وهي في الحقيقة غير كافية لاستمالة المسلمين نحو المسيحية لكنها كانت جديدة، لقد كانت نظرة الغرب الى الاسلام قبل ببيكون تقوم على انه دين ذو دور سلبي في التاريخ فهو قد حال دون اعتناق الناس للمسيحية وهو امارة ظهور المسيح الدجال في سياق نهاية العالم وقيام القيامة، أما ببيكون فإنه رأى خلاف ذلك وذهب الى ان الحركة الاسلامية ليس لها أي دور تخريبي في العالم وليست امارة للدجال أو القيامة وله وظيفة يقوم بها قبل نهاية العالم قد تجاوز الكتاب المقدس في مجال فهم الاسلام الذي رأى فيه ديناً ذا صلة بالفلسفة، وكانت مصادره عن الإسلام من ترجمات الفلاسفة المسلمين وتقارير الرحالة متجاوزا الافكار المغلوطة عند اللاهوتيين منذ القرن التاسع الميلادي (٤٦).

وفي القرن الرابع عشر سرعان ما تبدلت المواقف من الاسلام ضمن سخرية العملية التاريخية فاستطاعت أن توقف حركات فكرية كبرى عن التأثير في المجرى الحضاري في اللحظة التي تبدأ فيها الحصول على الشرعية المعقولة والدعم في ضمن المجتمع، فمدارس اللغة الحية التي دعا لإنشائها ببيكون وسواه من عام ١٢٥٠م بدأت تدخل في ضمن البرنامج الرسمي للكنيسة الغربية منذ مجمع فينا عام ١٣١٢م الذي قرر تأسيسها في اكسفورد وباريس وسلامنكا، لتعلم العربية والعبرية والاغريقية ولم تتوافر العناصر البشرية والمادية، ومات كل شيء دون أن يلحظ أحد حقيقة ما يجري، لقد كانت السنوات التي اعقبت مجمع فينا حقبة حبلية بالخبية في تاريخ اوربا وسط هذا الاضطراب المتفاقم لم تعد هناك قوة ثقافية فاعلة مهتمة بتحديد الموقف من الاسلام، اما عن الانفتاح المعجب الذي لقيته الفلسفة الاسلامية ابان القرن الثاني عشر حتى منتصف القرن الثالث عشر فقد حل محله عداء اصم بنحو تدريجي، ويبدو ان اوربا لم تعد آمنة على مصيرها مما شجع على اعادة نصب أشرعة الخيال من جديد، ويظهر ذلك

جلياً في تراجم الرسول التي انبعثت فيها الحياة من جديد<sup>(٤٧)</sup>.

لكن ربّما يكون الكاتب البريطاني جون ويكلف John Wycliffe ١٣٢٠ - ١٣٨٤ الاوضح في بيان موضوع الريح والخسارة التي جلبها القرن الرابع عشر وكان القسم الاكبر من معلوماته عن الاسلام مستمدة من دائرة معارف vinzenz، ودائرة معارف von beunais، ودائرة معارف Ranulf Higden والذي رسم صورة شاملة للإسلام الصاعد في العالم والساعي للسيطرة على الدنيا والممتلئ بشهوة التملك والسلطة بخلاف المسيحية التي هي عقيدة الالم والفقر، من ثم حاول ان يدلل على وجهة نظره في طريقة اصلاح الكنيسة لتحقيق الانتصار على الاسلام، فشريعة النبي من وجهة نظره تميزت بالاستيلاء على اشياء من نصوص العهدين القديم والجديد تدعم توجهها دنيويا ثم مهاجمة بقية الانجيل المخالفة لمقاصدها، ثم ان النبي اضاف لتلك المستلزمات مبتدعات من عنده واستطاع ان يضع كل خصومه جانبا عندما حرم مناقشة اي من آرائه، لكن لم يكن ذلك ما زعمته الكنيسة عندما حرمت مناقشة عصمة البابا وسلطته المطلقة و اشار الى ان اخطاء الاسلام لا يمكن ان تصحح الا بالتبشير الناجح المقترن باصلاح الكنيسة<sup>(٤٨)</sup>.

أظهر تطور الاحداث في القرن الخامس عشر ان على اوربا المسيحية القيام بعمل ما لمواجهة الاسلام فعندما كتب «ويكلف Wycliffe» أعماله كان ما يزال ممكناً النظر الى الاسلام باعتباره خطراً اخلاقياً فقط وليس عامل تهديد مادي للوجود الغربي؛ ولهذا استطاع ان يزعم عدم وجود فرق بين رجال الكنيسة والمسلمين اذ لم يكن قد مضى على وفاة ويكلف خمس سنوات عندما انهار الصربيون امام الزحف العثماني<sup>(٤٩)</sup>.

لقد ترك العثمانيون أثراً كبيراً في توسيع هوة البون التي تفصل بين الاسلام والمسيحية لاسيما بعد الهزائم التي أوقعوها بالأوروبيين مما جعل أوربا تعمق من كراهيتها لتاريخ الاسلام معتبرة ان محمداً كان معتاداً على غزو الآمنين وسبي

النساء<sup>(٥٠)</sup>، لقد شهد القرن السادس عشر ظهور مصنفات تُعنى بتاريخ الاسلام من خلال قراءة لتاريخ الاتراك ففي العام ١٥٧٥م صدر في لندن كتاب التاريخ البارز للراسنة A Notable History of the Saracens لتوماس نيوتن Thomas Newton، ومن المصنفات الاخرى يندرج عمل الكاتب الانكليزي جون فوكس John Foxe (١٥١٥-١٥٨٧) الذي افرد ١٠٠ صفحة من الفصل الرابع من كتابه تاريخ الاتراك History of the Turks وجه خلالها نقداً عنيفاً للإسلام والنبوة<sup>(٥١)</sup>.

وفي منتصف القرن السادس عشر بدأت تشيع لهجة التخوين والاتهام المتبادل بين الأطراف المسيحية المتخاصمة والمتنافسة ففي اواخر القرن السادس عشر الميلادي صنف الاديب الانكليزي وليم رينولدس William Rainolds ديواناً شعرياً Calvinism-Turcism نظراً فيه الى ان كلا من الكالفينية والاسلام يجتمعان على نية تحطيم المسيحية فكلاهما ينكر الوهية المسيح وان انجيل كالفن ليس افضل من القران لكنه أكثر بغضاً<sup>(٥٢)</sup>، ان هذه النظرة تعدّ تطوراً في الخطاب الديني إزاء الاسلام، فقد اضحى الاسلام عقيدة توازي عقيدة مسيحية منشقة بعد ان كان في الماضي عبادة شيطانية او وثنية، لاسيما وان مارتن لوثر معاصر رينولدس Rainolds، قد وضع المسلمين والبابا في سلة واحدة معتبراً ان الاتراك هم الشيطان الاسود بالنسبة للشرق اما البابا المنافق فهو شيطان الغرب، وعلى الرغم من عبارته القروسطية السمجة (المحتال) التي وردت بحق الرسول ﷺ الا انه اعترف بصلاح منظومة المسلمين القيمة المتمثلة باعتزالهم لشرب الخمر وحياة التكلف واحترامهم لامبراطورهم<sup>(٥٣)</sup>.

### الخطاب التخصصي و عصر الصراعات السياسية والأيديولوجية:

يمثل بداية القرن ١٧ الميلادي فجر الكتابة البريطانية الحديثة وذلك من خلال تبني العالم المسيحي للروح العلمانية في قراءة تاريخ العالم والتي جعلت من الانسان محوراً لأحداث العالم بدلا عن القوة الالهية حينها تصبح البراهين التاريخية بوتقة

تشكل من انصهار الفواعل مع التجارب وسرعان ما بات الاهتمام واسعا بالمصادر والدراسات اللغوية<sup>(٥٤)</sup>، لقد رسم الإسلام على هيئة نموذج قبيح يتعارض ويتناقض كلية مع النموذج المثالي للمسيحية بوصفها ديانة الحقيقة التي تتميز بالأخلاق الصارمة وروح السلام وبأنها عقيدة تنتشر بالإقناع وليس بقوة السلاح، وفي الوقت ذاته وضمن هذا المنحى أيضا نسبت إلى الإسلام بعض الرموز المسيحية التقليدية، ولكن بدلالات سلبية جديدة مثلاً: صورة الحمامة رمزٌ لروح القدس في المسيحية<sup>(٥٥)</sup>، وقد أشار واتر رالي Walter Raleigh في كتابه تاريخ العالم The History of the World عام ١٦١٨م إلى حكاية اسطورية شاعت في بريطانيا مفادها ان الرسول ﷺ درب حمامة لتنقر حبوب القمح من أذنه بغية إقناع العرب أن تلك الحمامة هي رسول الروح القدس الذي كان يبلغه الوحي الإلهي<sup>(٥٦)</sup>، وقد انتشرت هذه الحكاية لدرجة انها ظهرت في مسرحية هنري السادس Henry VI لوليم شكسبير:

CHARLES: Was Mahomet inspired with a dove

Thou with an eagle art inspired then

«كيف أن الملك كارل الثاني يتوجه إلى جان دارك صارخاً: ألم تلهم الحمامة محمداً أما أنت فإن النسربها ألهمك»<sup>(٥٧)</sup>.

وفي مسرحية «محمد المنتحل» للكاتب جيمس ميلر في العام ١٧٥٣م اشار الى ان الرسول ﷺ لم يكن لديه وحي الهي ولم يبعث من السماء وانها دعوته هذه جاءت لرغبة جامحة وطموح شديد لطلب الرئاسة والمال تحت ستار الدين مصوراً الرسول ﷺ بأنه زعيم لجماعة من قطاع الطرق من خلال محاوره بين شخصية محمد المزعومة في مسرحيته و شخصية فرعون<sup>(٥٨)</sup>.

ويمكننا الاشارة الى مبلغ التهكم بشخصية الرسول في الادب الانكليزي في

المثل الشائع اذا لم يأت الجبل الى محمد فإنّ محمداً يذهب الى الجبل،

"If the mountain won't come to Muhammad then Muhammad must go to the mountain " .

وهي عبارة مجازية ظهرت لأول مرة في كتابات فرانسيس بيكون Francis Bacon التي نشرها في عام ١٥٩٧م، ومضمون هذه الفرية ان محمداً ﷺ لما دعي الناس الى الايمان به طلب من التلة ان تتقدم نحوه فلما لم تتحرك التلة نحوه تحرك هو باتجاهها<sup>(٥٩)</sup>.

لكن أشد ما قيل عن الرسول ﷺ ما جاء على لسان الشاعر الاسكتلندي وليام دينبار William Dunbar المولود ١٤٦٠ في قصيدته السبع الموبقات التي اشتمل عليها وصف الأشخاص الراقصين في الجحيم الذين خرجوا عن سلطة الكنيسة، وقد اشار الى ان السراسنة الذين يعبدون الها للشرك كان يدعى ماهون<sup>(٦٠)</sup>

اما عن وفاته ﷺ فقد كثر الحديث عن ذلك في الموروث البريطاني ولاسيما قصة ضريحه المعلق بين السقف والارض في المدينة بواسطة احجار مغناطيسية والتي باتت مثلاً للتعبير ان اي امر مشكوك فيه يعبر عنه بتابوت محمد المعلق<sup>(٦١)</sup>

لكن هذا الامر لا يبدو جلياً في كتابات الفترة الاولى من القرن السابع عشر، حينما طبع في لندن عام ١٦١٠ كتاب «علاقات الرحلة A Relation of a Journey» للشاعر والرحالة البريطاني السير جورج ساندني George Sandys (١٥٧٧-١٦٤٤) الذي اشتمل على اربعة اقسام قدم فيه وصفا عاما للدولة العثمانية ومصر والاراضي المقدسة والجزر الايطالية البعيدة وبسط فيه الحديث عن سيرة المصطفى ﷺ بنحو محجف باعتباره شخصاً تظاهراً بانه اختير بفضل العناية الالهية لتبليغ شريعة جديدة لأبناء الجنس البشري وان يخضع العالم لطاعته بواسطة استخدام السلاح<sup>(٦٢)</sup>

لقد شهد القرن السابع عشر تزايداً في عدد المصنفات البريطانية المختصة

بتاريخ الاتراك وحيثيات الاسلام<sup>(٦٣)</sup>، كما رددت الأفكار الشائعة القديمة من قبل أكثر الكُتَّابِ البريطانيين في هذه الحقبة، برؤية تتماشى مع التصورات الجديدة عن الاسلام كما ورد في كتاب «التاريخ العام للاتراك Historie Genrral Turkes» عام ١٦٠٣م لمؤلفه ريتشارد نولدز Richard Knolles (١٥٤٥-١٦١٠م) الذي يعد سجلاً حافلاً لأعمال القسوة والتعذيب الوحشية العُثمانيَّة، وقد اقتفى نولدز اثر الكُتَّابِ السابقين، في نظرهم للإمبراطورية العُثمانيَّة على انها الارهاب الاعظم في العالم، وان الإسلام عمل شيطاني ومحمد نبي مزيف<sup>(٦٤)</sup>، كما صدر في عام ١٦٥٦م الفرانسيس اوسبورن Francis Osborn's «كتاب العلاقات السياسية لحكومة الاتراك Political Reflections on the Government of the Turks» و صدر كذلك في عام ١٦٦٨م في لندن كتاب «اوضاع الامبراطورية العثمانية Present State of the Ottoman Empire» لـ بول ريكوتس Paul Rycaut's (١٦٢٩-١٧٠٠)، وقد ظهر في هذين الكتاين نقد عنيف للسيرة النبوية والاسلام<sup>(٦٥)</sup>.

ويبدو ان الخطاب الاستشراقي البريطاني في هذه المرحلة اخذ بعدا سياسيا نتيجة ظهور العثمانيين الاتراك بوصفه خطراً حقيقياً يحدق بأوروبا منذ القرن الخامس عشر، قبل هذه المرحلة نظر الأوروبيون الى الاسلام والنبوة من منظار ديني لاهوتي ذي طابع خيالي متعسف، بيد ان ظهور المارد العثماني جسد هذه الصورة الكلاسيكية المشوهة عن الرسول والاسلام على ارض الواقع وباتت طموحات السلاطين الاتراك وسياستهم التوسعية هي التمثل الجديد لصورة محمد ﷺ ودينه في الخطاب البريطاني لذلك قلما نجد مصنفا في القرن الخامس عشر وما تلاه لا يحمل بين دفتيه اسلوب المزامنة المفاهيمية المتمثلة «صورة محمد ﷺ = صورة الاتراك التوسعين» على الرغم من الاختلافات العرقية و الزمكانية بين محمد ﷺ والعثمانيين ومن ثم أمست صورة النبوة المشوهة في اوربا اداة للتعبيئة العسكرية والمفاهيمية ضد العثمانيين، بعد ان كان يروج لها من اجل حماية اوربا من استسراء الاسلام، وفي ذلك يشير برنارد لويس: «ان



مسيحية العصور الوسطى انكبت لدراسة الاسلام بغية التشكيك به وحماية المسيحيين من إلحاد المسلمين وحمل المسلمين على اعتناق المسيحية لذلك تجد ان اغلب الباحثين هم من طبقة الكهنة ورجال الدين خلقوا اطارا ادبيا يتعلق بالدين ونبيه وكتابه، وقد حملت الجدالات الدينية نبرة بذئية ترمي الى تشويه صورة الاسلام وحماية المسيحية بدلاً عن التبليغ وعلى الرغم من ظهور بعض الابحاث المتناثرة الا ان سمة التعصب والتحيز ظلت طاغية عليها، وقد لعب التجديد دوراً في التقليل من حدة النظرة التقليدية للإسلام حينما عكف الكتاب الكاثوليك الى تشبيه البروتستانتين بمحمد<sup>(٦٦)</sup>.

ويبدو ان الاسلام اضحى جزءا من حالة الجدل الديني المحتدم بين الكاثوليكية والبروتستانتية في القرن السابع عشر لاسيما حول مسألة أصل المسيحية وطبيعتها، إذ أصبح الاسلام دلالة تنكيل يستخدمها كل معسكر في تقرير غريمه وتشبيهه بأنه يحوز على نفس مبادئ الاسلام واتباع وثنيين على شاكلة الاترك<sup>(٦٧)</sup>.

لكن سرعان ما ظهرت سمة جديدة في الكتابة عن الاسلام جلبتها بواكير عصر التنوير، فأصبحت الدراسات الأكاديمية مهتمة بمقارنة الأديان، لاسيما بعد ان لفت الفيلسوف البريطاني روبرت بويل Robert Boyle (١٧٢٧-١٦٩١) الى ضرورة النظر بجدية الى مقارنة محتويات كلا من اليهودية والاسلام مؤسسا بذلك روحاً نقدية جديدة<sup>(٦٨)</sup>، على اثرها تأسس في جامعة كامبردج كرسي اللغة العربية في عام ١٦٣٢ من قبل تاجر اقمشة من لندن يدعى ثوماس ادم Thomas Adams ومن ثم شرع وليم لويود William Laud (١٥٧٣-١٦٤٥) بتأسيس كراس العربية في جامعة اكسفورد، الذي تمكن من ان يحرر رسالة ملكية الى شركة الهند الشرقية المتواجدة في الشرق يحثهم فيها على ارسال المخطوطات العربية والفارسية، وبذلك تمكن من حيازة اكثر من ستة مائة مخطوطة وعدد من صناديق العملات الشرقية<sup>(٦٩)</sup>.

لكن أقدم كتاب صنف بإنكليزية يحمل على غلافه اسم الرسول ﷺ ظهر في هذه المرحلة بريشة لوليم بيدويل William Bedwell (١٥٦٢-١٦٣٢م) والموسوم «الكشف عن محمد المنتحل والقران A Discovery of the Impostures of Mahomet and of the Koran.» الصادر في لندن في ١٦١٥م هذا المصنف عكس عنوان غلافه ما ينطوي عليه محتواه من التعصب والاجترار لنفس الافكار القديمة، وقد نظر بيدويل الى مقام الرسول ﷺ على أنه شخص مغرّر به وان القران في تصويره كتاب للزندقة، اسس بيدويل اراءه بناء على ترجمته للقران الكريم التي تعدّ أول ترجمة الى اللغة الانكليزية من اللغة اللاتينية<sup>(٧٠)</sup>، كما تمكن بيدويل من الاطلاع على بعض المخطوطات العربية والمعاجم اللغوية المترجمة الى اللاتينية<sup>(٧١)</sup>.

وقد اقتفى تلميذه ادوارد بوكوك Edward Pococke (١٦٠٤-١٦٩٠) اثره وصب اهتماماته على دراسة اللغتين العبرية والعربية فهو الكاتب الوحيد في عصره الذي حاز على فرصة الاطلاع على المصادر الاسلامية الاصلية وقد اصدر في عام ١٦٥٠ كتابه «لعم من تاريخ العرب Specimen Historiae Arabum»<sup>(٧٢)</sup> وهو ترجمة لكتابات ابن العبري وكتابات أبو الفدا واطاف عليها تعليقات باللغة اللاتينية<sup>(٧٣)</sup>، كما قام بوكوك ايضا بترجمة حياة محمد من العربية الى الانكليزية<sup>(٧٤)</sup>، ولم تخل هذه الترجمة من المغالطات القديمة والمتمثلة بدعوى ان الاسلام دين زائف<sup>(٧٥)</sup>.

ويشير ارثر جفري الى ان كتاب عصر النهضة اعتمدوا في كتاباتهم عن السيرة على المصادر العربية الاصلية التي باتت متاحة في الترجمات اللاتينية وأغلب هذه الأعمال كانت معادية بشكل مرير وذات احكام تعسفية مسبقة الحُكم<sup>(٧٦)</sup>.

وجدير بالإشارة ان الخطاب الانجليزي حمل بين دفتيه نبرة عنصرية عند الحديث عن قضايا الاسلام والمسلمين فكان النعت المفضل لدى الكتاب البريطانيين عند حديثهم عن المسلمين في القرون الوسطى هو Moors هذه الكلمة تحمل بين طياتها دلالات متعددة لكنها كانت تستعمل للدلالة على العرب البدو البرابرة او

العرب الافارقة<sup>(٧٧)</sup> كما يرد لها دلالة في قاموس Dictionary of Phrase and Fable بمعنى ابناء هاجر زوجة ابراهيم<sup>(٧٨)</sup> وهذا المعنى يوازي المدلول السابق لمصطلح «سراسنة Saracens» او عبيد سارة، ويمكننا ان نلمس ذلك في كتابات الشاعر روبرت بارون Robert Baron (١٦٣٠-١٦٥٨) في الفصل الثالث من مسرحية ميرزا Mirza التي عرضت في لندن عام ١٦٥٥ في معرض حديثه عن القران في الفصل الثالث بقوله:

“Al Coran is a history of Mahomet authentique among the Moores as the gospel among us Christians”.

«ان القرآن هو التاريخ الموثق لمحمد بين اتباعه كما يمثل الانجيل بالنسبة لنا نحن المسيحيون<sup>(٧٩)</sup>»، وقد اشار بارون ايضا الى ان الرسول ﷺ قد استعان في نظمه للقران بطبقة العبيد المسيحين في مكة الذين احاطوا بمعرفة مشوشة عن العهد الجديد<sup>(٨٠)</sup>.

وفي العام ١٦٣٧م/ ١٠٤٧هـ، صدر في لندن كتاب حياة محمد ووفاته The Life and Death of Mahomet لولتر رالي Walter Raleigh (١٥٥٢-١٦١٨)، والذي اعتقد بان محمدا ﷺ ذهب الى المدينة غازيا واخذها بعنوة السيف، ثم لم يلبث ان يناقض نفسه بعد صفحات قلائل من كتابه ليقول ان محمدا دخل المدينة سلميا<sup>(٨١)</sup>.

اما الكسندر روز Alexander Ross (١٥٩٢-١٦٥٤م) فقد فرغ من ترجمة نسخة القران الكريم من الفرنسية الى الانكليزية في العام ١٦٤٩ هذه الترجمة التي عمد روز من خلالها الى تشويه العبارات وتحريفها بنحو فظ وبنوايا عداوية<sup>(٨٢)</sup>، كما تمكن روز ايضا من تصنيف كتاب «بانسيبيا او عرض لتاريخ اديان العالم, Pansebeia or View of all the Religions in the World» في العام ١٦٥٢ والذي افرد القسم

السادس منه للحديث عن السيرة النبوية وتاريخ المسلمين من العرب والفرس

والاتراك، وقد اشتمل كتابه على جانب من الموضوعية مقارنة بمعاصريه في عرضه لشخصية الرسول ﷺ وقد انكر الاعتقاد السائد بان محمدا هو المسيح الدجال مشيرا الى انه لم يكن يوما عدو المسيح الذي ورد في سفر الرؤيا (٨٣) خلافا لما ذهب له بيتر هيلين Peter Heylyn (١٥٩٩-١٦٦٢) في كتاب الكوزموغرافيا Cosmographie الذي صدر في عام ١٦٥٢ والذي اعتقد بأن محمدا ﷺ تمكن من بناء امبراطورية بفعل ما استحوذ عليه من مبادئ شيطانية (٨٤).

وفي عام ١٦٧١ انبلج الى حيز الدراسات الاستشراقية اول فجر لعمل موضوعي منصف من سيرة الرسول في التاريخ البريطاني حمل عنوان «الاعتبار في نهوض وتنامي المحمدية والدفاع عن محمد ودينه من مطاعن المسيحيين»:

An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of Christians.

للفيزيائي والكاتب البريطاني هنري ستوب Henry Stubbe (١٦٣٢-١٦٧٦م) والغريب في الامر ان هذا الكتاب لم يرَ النور الا في عام ١٩١١م، وقد بسط ستوب من خلاله الى عمل مماثلة بين الاسلام والمسيحية مقرا بحقيقة دين الاسلام منكرًا جميع الاتهامات القديمة معتبرا محمدا ﷺ اعظم مشرع عرفته البشرية (٨٥) لقد مثل ستوب جزءا من تقليد فكري متنامٍ آنذاك قائم على نقد التناقضات الفكرية التي تحملها مسألة التثليث المسيحية، هذا التقليد رجع فيه اصحابه للتفتيش عن جذور التوحيد الاصلية في تاريخ الشرق الاوسط (٨٦).

ولم تلبث حتى ظهر في العام ١٦٧٠ كتاب لم يخل من التهكمات القديمة جاء عنوانه «عقوق الوثنية والمحمدية و Imposture of Paganism of the Impiety and Mahometanism and للراهب البريطاني اسحاق بارو Isaac Barrow ١٦٣٠-

ان السمة الابرز في الخطاب الاستشراقي البريطاني ابان هذه المرحلة من عصر التنوير التأكيد على الصورة التقليدية المشوهة عن الرسول ﷺ على الرغم من المحاولات النقدية الخجولة التي شرع بها بعض الباحثين والتي لم تأت اكلها لان العقلية البريطانية لم تبلغ يومها حد الانسلاخ الفعلي عن الموروث الكلاسيكي الميثولوجي كما يبدو لنا، وهذا ما دلت عليه عنوانات المصنفات التي كانت تحمل على اغلفتها عبارة (imposter المنتحل او الدجال) للدلالة على سيرة الرسول ﷺ التي اوضحت في هذا العصر مادة للادب والفن والمسرح والدراما فضلا عن الخطاب المسيحي الكلاسيكي. وقد اتسمت كتابات هذه المرحلة بأنها قدمت للقارئ أحكاماً مسبقة قبل أن تشرع بسرد تفاصيل السيرة النبوية بين ثنايا متونها لتحاكي ما استهل عليه عنوان المصنف في المقام الاول، وبذلك يخيل لنا ان المنهج العكسي كان الملمح الاول في تطور منهج كتابة السيرة النبوية في بريطانيا.

ويشير الموند Almond ان عبارة المنتحل Imposter ظلت التعبير العلمي الملازم لاسم محمد ﷺ لتمييزه عن اسماء من لديهم التسمية نفسها حتى وقت قريب من العهد الفيكتوري، ومن امثلة ذلك ما ورد في دائرة المعارف الانكليزية English Encyclopedia لعام ١٨٠٢، ودائرة المعارف البريطانية Britannica للأعوام ١٨١٧ و١٨٣٢<sup>(٨٨)</sup>، لكن اعنف نقد تعرضت له سيرة الرسول ﷺ ظهر في عام ١٦٩٧ على يد الكاتب البريطاني همفري برديو Humphrey Prideaux (١٦٤٨ - ١٧٢٠) في كتاب كان عنوانه يحمل دلالة واضحة «طبيعة الانتحال الصادقة تظهر كاملة في حياة محمد ﷺ The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet» وصف بريدو رسول الله ﷺ بعبارات قاسية متعصبة ومنها: «خلق محمد ديناً ظن بانه بات مستساغاً لكنه لا يعدو ان يكون مزيجاً مضطرباً من اليهودية وهرطقة مسيحية كانت منتشرة في الشرق آنذاك وطقوس وثنية قديمة عند العرب من ثم شرع بإباحة كل اصناف الغرائز الشهوانية بشتى أشكالها بغية

اجتذاب اصناف البشر لاعتناق دينه...ولما كانت تعصف به نوبات المرض فتسقطه صريعا لكنه كان يدعي بانها غشية الملك جبريل عندما يقبل عليه بوحى من الرب»<sup>(٨٩)</sup>.

### عصر الانفتاح على التراث الاسلامي (المرحلة الاحترافية) :

في مطلع القرن الثامن عشر برز اسم سيمون اوكلي Simon Ockley (١٦٧٩-١٧٢٠) قس مدينة كامبرج الذي درس العربية واصدر في العام ١٧٠٨ كتابه «غزو السراسنة لسوريا وفارس ومصر The Conquest of Syria, Persia, and Aegypt by the Saracens»، وفي العام ١٧١٨ اصدر كتابه «تاريخ السراسنة The History of the Saracens» وقد اعتمد اوكلي في تصنيفهما على كتاب فتوح الشام للواقدي، وتعدّ مصنفاً اوكلي اول محاولة شاملة للكتابة عن تاريخ العرب والمسلمين باللغة الانكليزية<sup>(٩٠)</sup> ويبدو ان صورة الرسول بدت مشوهة في كتاباته لانه سار في اثر برديو في تصويره لطبيعة الاسلام وسيرة الرسول ﷺ<sup>(٩١)</sup>.

وتأتي مؤلفات جين كانيه Jean Gagnier ١٦٧٠-١٧٤٠ البريطاني ذي الاصول الفرنسية واستاذ اللسانيات الشرقية في جامعة اكسفورد والذي شرع بتصنيف سيرة لمحمد في ثلاثة أجزاء بالاعتماد على أبي الفداء، علاوة عن ترجمته لكتاب أبي الفداء «المختصر في تاريخ البشر» عام ١٧٢٣ الى اللغة اللاتينية، وباتت سيرة النبي المكتوبة باللغة العربية متاحة لأول مرة في اوربا، كما شرع جانيه بتصنيف سيرة للرسول سنة ١٧٣٢م، اشار في مطلعها إلى أنه لم يرغب من تصنيف كتاب يستعرض فيه حقيقة حياة محمد بقدر تعلق الموضوع بإظهار البواعث التي أدت إلى ايمان العرب به، وقد أصبح كتابه عن حياة محمد مرجعاً اساساً في تاريخ السيرة في اوربا حتى ظهور كتاب فايل «Mohammed der Prophet» محمد النبي» في عام ١٨٤٣ ليعلن بداية مرحلة جديدة في دراسات السيرة<sup>(٩٢)</sup>.

خصّص جانبيه مقدمة كتابه بصفة رئيسة لتنفيذ الآراء المتحاملة للكاتب الفرنسي هنري بونافيليه Henri de Boulainvilliers (١٦٥٨-١٧٢٢) الذي صنف في باريس عام ١٧٣١ كتابه «تاريخ العرب مع حياة محمد Histoire des Arabes avec la Vie de Mahomet»، لقد تمتع جانبيه في هذا العمل بكثير من المهارة والذوق لدرجة أنّ كتابه عدّ من افضل ما كتب عن سيرة محمد وقد اعترف منه كثير من المؤرخين، لكن رغم ذلك لم يكن جانبيه منصفاً للرسول انصافاً تاماً فقد وصفه بانه اكثر الناس شراً، وقد علق بفانمولر على ذلك بقوله «من هذا يتبين لنا ان الامر هنا ليس له الا تفسير واحد هو توجيه القارئ من بادئ الامر لقراءة الكتاب في ضوء هذه الاحكام وبهذا يؤثر جانبيه على القارئ ويقيد حريته ويقلده بذلك نظارة سوداء تلون كل ما تقع عليه عينه بهذا اللون القاتم وهذا ليس من العلم والانصاف ولا يمت الى الامانة العلمية بسبب»<sup>(٩٣)</sup>

وفي عام ١٧٣٤ وبعد خمس وثمانين عاماً من ترجمة روس Rose ظهرت ترجمة جديدة للقران على يد البريطاني جورج سيل (George Sale) ١٦٩٧-١٧٣٦ اشتملت على حواشي وتعليقات مقتبسة من نسخة القران اللاتينية الجدلية المضادة للإسلام والتي صدرت في روما عام ١٦٩٨ للدوفيشيو ماراشي Lodovico Marracci (١٦١٢-١٧٠٠)، قدم سيل نبذة عن حياة محمد، لم يخرج فيها عن النظرة التقليدية السلبية إزاء النبوة لكنه اختلف عمن سبقه بانه اشاد بالقيم الاخلاقية التي يحملها محمد وهذا يعد تطوراً في نظرة البريطانيين الى شخصية محمد، حتى ان ادوارد جيون ذهب الى عده نصف مسلم<sup>(٩٤)</sup> وفي ذلك نورد اقتباساً من اقوال سيل في حق الرسول ﷺ:

“Mahomet ... he was a man of at least tolerable morals, and not such a monster of wickedness as he is usually represented...”<sup>(95)</sup>.

«محمد... رجل ذو أخلاق رفيعة وليس وحشاً أو شراً كما ينظر إليه في العادة».

لقد جلب القرن الثامن عشر مع تحولات في طبيعة الخطاب الاستشراقي إزاء السيرة النبوية حيث يشير برنارد لويس «لقد ظهرت في كتابات عصر التنوير شهادات ايجابية بحق محمد على انه الحكيم والمتسامح والمشرع والحاكم والمجدد... على الرغم من ادانتهم واتهاماتهم له بالتعصب والتلفيق»<sup>(٩٦)</sup> ويبدو ان ظهور نزعة التناقض في الموروث السلبي واعتماد وجهات نظر جديدة تتسم بالموضوعية في كتابات القرن الثامن عشر ادت الى تغير النظرة تجاه الاسلام لكن بنحو بطيء<sup>(٩٧)</sup>.

شهد القرن الثامن عشر ولادة مفكرين نظروا الى الرسول والاسلام من زاوية مغايرة للموروث السائد، وهذا ما نلمسه عند الشاعر الانكليزي صمويل تايلور Samuel Taylor Coleridge (١٧٢٢-١٨٣٤) الفيلسوف الانكليزي ومؤسس الحركة الرومانسية الانكليزية، الذي قدم في عام ١٧٩٩ قصيدة عن الرسول ﷺ عنوانها «محمد Mahomet» وهي من الاعمال الادبية المنسية<sup>(٩٨)</sup> وتعدّ أروع ما كتب عن الرسول ﷺ في الادب الانكليزي وتقع في اربعة عشر بيتاً، دافع فيها عن الرسول واصفاً إياه بأنه النبي الواعظ والثائر البروتستانتى والمحارب المتحمس الذي سحق طقوس الكفر عند وثنيي مكة وعند وثنيي المسيحية ناشرا بذلك تعاليم الانجيل الحقيقية للمسيح<sup>(٩٩)</sup>.

لكن الكاتب المسرحي ولتر سافج لاندروز Walter Savage Landor (١٧٧٥-١٨٦٤م) ذهب الى ان محمداً ﷺ والقديس سيرجيس كلاهما يطلبان الشهرة فالقديس سيرجيس كان يطمع ان يظهر في القسطنطينية بينما اراد محمد ان يظهر في سوريا فمحمد ليس بنبي بل حرم الخمر على نفسه لما يصيبه من صرع واغماء فادعى ان ذلك وحي من السماء وانه حرام على المسلمين<sup>(١٠٠)</sup>. لكن النزعة الجديدة لم تبلغ اوجها الا في طروحات المؤرخ الانجليزي ادوارد جيبون Edward Gibbon (١٧٣٧-١٧٩٤م) في مصنفه «تاريخ انحدار وسقوط الامبراطورية الرومانية The History of the Decline and Fall of the Roman Empire» بين عامي



١٧٧٦-١٧٨٨ الذي افرد في القسم الخمسين من المجلد التاسع لطبعة ١٧٨٩ للحدِيث عن تاريخ الجزيرة العربية وسيرة الرسول ﷺ، إذ استهلَّ هذا القسم بعبارة الشهيرة «استطاع محمد باستخدام السيف في يد والقرآن باليد الأخرى أن يقيم عرشه على انقاض المسيحية وانقاض روما»<sup>(١٠١)</sup> وأشار في موضع آخر إلى «أن عقيدة محمد خالية من الخرافات، والقرآن شهادة مجيدة على وحدانية الرب»<sup>(١٠٢)</sup> كما ذهب إلى ان محمداً تفادى ان يقع فريسة لطموحه حتى بلوغه سن الاربعين، ويرى ان طموحه السياسي جرفه لتبني منهجاً مغايراً في المدينة خلافاً لما كان عليه في مكة وسرعان ما ذهبت عنه ملامح شخصيته المكية المتسامحة بفعل هذا الطموح<sup>(١٠٣)</sup>، ويمكن ان على مبلغ التناقض والحيرة التي بلغها كتاب هذه العصر من خلال النص التالي:

«ان الخلاصة من حياة محمد توجب علينا ان نقيم توازناً بين فضائله وأخطائه وان نقرّر عنواناً لهذا الرجل الاستثنائي هل كان متحمساً ام متحلاً؟... كيف يمكن لرجل حكيم أن يخدع نفسه، وهل يمكن لرجل صالح أن يخدع الآخرين؟ هل يهجع الضمير في خليط مضطرب من خداع الذات والاحتيال الاختياري؟ هذا الرجل الذي يشهد له صهره علي: بانه جمع كل الفضائل فهو الشاعر والمحارب والقديس، الذي لازالت حكمته تَشهُقُ الأقوال الأخلاقية والدينية؛ الذي وقف بفصاحته وشجاعته بمنازلات السيف واللسان منذ ان صدح بدعوته حتى اخر طقس في جنازته الذي لم يُخَذل من صاحبه الكريم واخيه ونائبه الذي اخلص له وكان له بمنزله هارون من موسى»<sup>(١٠٤)</sup>.

ان الاشارة الى شخصية الامام علي عليه السلام في هذه المرحلة يدلل بنحو لا يرقى إليه الشك على تطور جديد في قراءة سيرة الرسول ﷺ ليشمل آفاقاً أوسع تستوعب شهادة الاعلام المقربين من الرسول ﷺ هذا التطور يبدو انه اضفى حالة من التوازن النسبي على الصورة الكلاسيكية المشوهة وهو يرتدّ الى تجليات النزعة العقلية التي برزت في هذه المرحلة، زد على ذلك فان اختيار جيبون لشهادة الامام علي عليه السلام تحديداً

في صياغة خلاصته عن حياة محمد ﷺ يقطع بان الكتاب البريطانيون كانت لهم احكام وتصورات عن علاقات النبي بأصحابه ومبلغ منازلهم الفكرية وهذا يدل على ظهور النزعة التحليلية ذات الطابع الشمولي في قراءة تفصيلات السيرة في هذه المرحلة النقدية المبكرة.

وفي أواخر القرن الثامن عشر والتي تعد مرحلة انتقال الى ما يعرف بالتاريخ الاستعماري او الكولونيالي فرضت شركة الهند الشرقية هيمنتها على الهند واستحوذت على القوة من الحكام المسلمين، صاحب التوسع الاستعماري البريطاني إذ شهدت تديلاً في المواقف حيال الشرق وفي هذه المدة ظهرت طائفة من رجالات الشركة من المنبهرين بالثقافة المحلية في الهند والمنجز الحضاري للشرق، هؤلاء كان لهم أثر بالغ في تغيير نبرة الخطاب التاريخي عن الشرق فباتت النبرة اقل حدة وتهديدا من السابق، لكن السمة البارزة التي كانت عليها كتابات هذه المرحلة هي الابقاء على حالة الابوية من قضايا الشرق بشكل يسهم في تعزيز السيادة البريطانية وتسويغ الحكم الاستعماري (١٠٥).

## الخاتمة:

ان السمة الغالبة على الخطاب الاستشراقي البريطاني الكلاسيكي بشكله العام كان تحاملياً معبأ بالمووروثات المثلوجية للكنيسة بنحو غير مبرر على الرغم من التحولات الإيديولوجية والمفاهيمية والمنهجية التي تمخضت عنها الانشقاقات البروتستانتية او التي افرزتها الحقبة الكولونالية على الرغم من ظهور محاولات متواضعة لتقديم صورة موضوعية عن الشخصية المحمدية تصل الى حد الندرة؛ تمثل من وجهة نظرنا حالات فردية انسلخت من موروثاتها الفكرية لتمعن النظر في الشخصية المحمدية كظاهرة انسانية مستقلة في اطارها الزمكاني بمعزل عن الموروثات

الدينية او الصراعات السياسية بين اوربا وتركيا العثمانية؛ اذ لم تجد صورة الرسول البراقة طريقها الى المخيال الشعبي البريطاني بفعل التشويه التي جعلت صورته توازي صورة الشيطان ليكون الاسلام عقابا بدلا عن كونه تحديثاً قيماً قائماً على الوحدانية، كما نلاحظ ان التطورات التي شهدتها العقلية البريطانية من المرحلة القروسطية ذات الصبغة الميثولوجية الاعتباطية ومرورا الى المرحلة الكولنيالية العلمانية لم تؤدّ الى حدوث تغير موضوعي عن الشخصية المحمدية في الخطاب الاستشراقي بل لمسنا ان ارهاصات هذه التطورات قد تم توظيفها لتعزيز الخطاب التقليدي التحاملي من خلال تشذيبه من الموروثات الميثولوجية المسيحية والتشديد على الابعاد التقويمية للمنظومة الاسلامية من خلال نبرة اقل حدة وخطاب متطور اشد وقعا.

كما ظهر لنا ان هذا الخطاب اتخذ شكلا بانوراميا شموليا كانت افرازاته واضحة على التدوين و الفلكلور والادب والفن والتأليف واقتناء المخطوطات والترجمة والقصيدة والمسرح، ولنلمس انه ليس من شخصية في تاريخ بريطانيا حازت على مثل هذا القدر من الاهتمام والتأليف بقدر ما حازت عليه الشخصية المحمدية؛ ولعل كل ملمح من ملامح الفن والاحساس والرقي الإنساني سخرت بنحو منظم لتجعل من الاسلام عدوا مخيفا يتصور بريطانيا التي يفصلها عن الاسلام بحار بعيدة لكن ما يلوح في الافق ان الشخصية المحمدية المشوهة في الخطاب الاستشراقي البريطاني قد تم انتاجها لتغذو مستحاثا من مستحاثات التطور.

### \* هوامش البحث \*

- (1) Melrose, Robin, The Druids and King Arthur A New View. of Early Britain ,British library,UK,2011,p53.
- (2) Quinn ,Frederick, the sum of all heresies the image of Islam in western thought oxford University press , 2008,p38 .

- (3) Ibid.
- (4) Arthur, Jeffery The Quest of the Historical Muhammad The Muslim World, vol. xvi, Issue 4 (October 1926) p330., Thomson R. W. Historical, commentary by James Howard-Johnston Assistance The Armenian History, attributed to Sebeos, translated, with notes, Liverpool, University Press, Oxford, 1998, pp 49-53.
- (5) Walter ,Emil Kaegi, Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, Church History, Vol. 38, No. 2 (Jun. 1969), pp 142-145 .
- (6) Ibid.
- (7) Ibid .
- (8) Ibid.
- (9) Quinn , Op. cit., p38 .
- (10) Hourani, Albert, Islam in European Thought, Cambridge University, Uk 1989, p 225.

(١١) سودرن، ريتشارد صورة الاسلام في القرون الوسطى ترجمة رضوان السيد، دار المدار الاسلامي، بيروت، ٢٠٠٦، ٤٩-٥٣ .

(١٢) السراسنة او السراقين Saracens او saraceni كما تترجم من اليونانية و "saracenes"، عبارة استعملها اللاتين على هذه الصورة "saracenus"، وذلك في معنى العرب وأطلقوها على قبائل عربية كانت تقيم في بادية الشام وفي طور سيناء، وقد توسع مدلولها بعد الميلاد، فأطلقت على العرب عامة قد أطلق بعض المؤرخين من أمثال "يوسيبوس" "أويسيوس" "eusebius" و"هيرونيموس" Hieronymus هذه اللفظة على "الإسماعيليين" وبعضهم يرجعها الى الاغريق الذين اطلقوا على العرب عبيد سارة زوجة ابراهيم عليه السلام وما يؤكد هذا الرأي اشارة بعض الباحثين الى ان الكلمة تتألف من مركب «سرا» و«قين» التي تعني عبيد - سارة، يعلق ستروب Stubbe على هذه العبارة بقوله «لا يمكن ان يدعى العرب بالسراسنة نسبة الى سارة او عبيد سارة بل الصحيح ان يطلق عليهم المهاجرين نسبة الى هاجر او الإسماعيليين نسبة الى اسماعيل بن ابراهيم» للمزيد ينظر:

علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط ٤، ٤، د.م، ٢٠٠١ م ٢٦-٢٩ .

Stubbe, Henry, account of the rise and progress of Mahometanism ،London ،1911 ، p106 Mansour, Atallah, Narrow Gate Churches, The Christian Presence in the Holy Land Under Muslim, USA, 2004, p31 .

(١٣) سوذرن، الاسلام في القرون الوسطى.

(14) Walter. Op. cit., p 142.

(١٥) شاخت، جوزيف، كليفور دبورث، تراث الإسلام، ترجمة وتعليق محمد زهير السمهوري واخرون، تحقيق، شاعر مصطفى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٨، ١/ ٦١.

(١٦) جورافسكي، أليسكي، الإسلام والمسيحية، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٧، ٦٣.

(١٧) سوذرن، الاسلام في القرون الوسطى، ٦٢.

(18) Setton ,Kenneth M, Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish doom, American philosophical Society , Phiadilifia. 1992 p5 .

(١٩) جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ٦٣.

(20) Beckett ,Katharine scarf, Anglo-Saxon perceptions of the Islamic world ,Cambridge University Press,UK,2003,p.

(21) Elzain Elgamri, Islam In The British Broadsheets The Impact of Orientalism on Representations of Islam in the British Press ,Ithaca Press,UK, 2008 p3

(٢٢) سوذرن، الاسلام في القرون الوسطى، ٥٤.

(23) Quinn , Op. cit., p 38.

(24) Beckett, Op. cit., p18.

(25) Shihab, Alwi Examining Islam in the West, Addressing Accusations and Correcting, indonesia.2011,p 63.

(٢٦) شاخت، تراث الاسلام، ١/ ٣٤.

(٢٧) شاخت، تراث الاسلام، ١/ ٣٥.

(٢٨) سوذرن، الاسلام في القرون الوسطى ٦٥ - ٦٦.

(٢٩) المصدر نفسه ١/ ٣١.

(٣٠) سوذرن، الاسلام في القرون الوسطى ٦٥ - ٦٦.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) المصدر نفسه، ٥٩.

(٣٣) المصدر نفسه.

(34) Arthur , Op. cit.,331 .

(٣٥) أغنية رولان ( Chanson de Rolland ) قصيدة غنائية فرنسية ظهرت في القرون الوسطى طورت و عدلت مرات كثيرة فكان شكلها أكثر اكتمالاً من تحرير أكسفورد حوالي ١١٧٠ م. موضوعاتها التاريخية تقوم على سرد الحكايات البطولية حول حروب كارل العظيم أو الكبير بكل هذه الملحمة الغنائية، جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ٦٦ .

(36) “Mahomet Mahoniery, Mahound, Macamethe, Machamete. Makomete, Makaniete, Machomete, Machomet, Machamyte, Macomite, Mahomette, Mahometite, Mahumet, Mahoved, Mumet Machometus, Mahumctus Mahometits, Maumet, Mahum, Mahun, Mahoune, Mahoun, Mahone, Mawhoun, Machoun, Mahowne, Macon; Mahount, Mahowrde. Machound, Mauhound, MahutiMahont, Baphomet Mahomite "Murray” James A. H, A New English Dictionary on Historical Principles: Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society, Oxford, vol M, 1928, 37-39, Davidson Thomas chambers’ twentieth century dictionary of the English language pronouncing, London edinburgh, 1903 p545 .

(37) Brewer’s Dictionary of Phrase And Fable, Harper & Brothers publisher, newyork, 1890 p73

(٣٨) المصدر نفسه ٦٦ .

(39) Shakespeare, William, and others, The plays of William Shakespeare, Romeo and Juliet, London 1813, Vol 20, p 184.

(٤٠) سوذرن، الاسلام في القرون الوسطى ٨٠ .

(٤١) جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ٧٠

(٤٢) المصدر نفسه .

(٤٣) المصدر نفسه ٧٠-٧٣ .

(٤٤) المصدر نفسه ٧٣ .

(٤٥) سوذرن، الاسلام في القرون الوسطى ٨٧ .

(٤٦) المصدر نفسه ٩٥-١٠٥ .

(٤٧) المصدر نفسه ١٢٢ .

(٤٨) المصدر نفسه ١٢٢ .

- (50) Quinn , Op. cit., p 45.
- (51) Ibid p45 .
- (52) Ibid,p 46.
- (53) Ibid p45.
- (54) Netton,Ian Richard, orientalism revisited: Art, Land And Voyage, USA,2013,pp5-10.
- (55) David R. Blanks and Michael Frassetto,Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe,Newyork,1999,p66.
- (56) Raleigh, Walter,The history of the world, London,1614,first book p 178 .
- (57) ShakespeareOp. cit., Henry VI, London 1813, Vol 13,p 27 .
- (58) Dibdin, Thomas, the London theatre, collection of the most celebrated and dramatic pieces, vol.xvi,London 1816,176-218 .
- (59) Martin H. Manser, the facts on file dictionary of proverbs, the facts on file,USA,2007,p135.
- (60) David Laing ,The Poems of William Dunbar , Edinburgh ,Vol 2,p254.
- (61)The British Controversialist, And Literary Magazine, publisher Houlston and Stonemen vol3,London 1860, p206 .
- (62) George ,Sandy's, relation of a journey begun An: Dom Fovre bookes. Containing a description of the Turkish Empire, of Ægypt, of the Holy Land, of the remote parts of Italy, and islands adjoining Printed for W. Arrett, London, 1610,pp52-53 .
- (63) Curtis, Michael Orientalism and Islam European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India, Cambridge university press Cambridge,2009,p34 .
- (64) Netton, Op. cit.,pp5-7.
- (65) Op. cit.,p34.
- (66) Lewis, Op. cit.,pp85-86 .
- (67) Curtis, Op. cit.,p34.
- (68) Quinn , Op. cit., p 56.
- (69) Ibid, p 64.

- (70) Hamilton, Alastair ,William Bedwell the Arabist 1563-1632,advansment pure research, Leiden Netherland,1985,pp39,67.
- (71) Quinn , Op. cit., p 65.
- (72) Lewis, Bernard, Islam and west , Oxford university press, Oxford,1993 p 90.
- (73) Edward Pococke, Specimen Historiae Arabum Oxford, 1806 .pp ii-xiv.
- (74) Quinn , Op. cit., p 65.
- (75) Netton, Op. cit.,pp5-7.
- (76) Arthur , Op. cit.,332 .
- (77) Society for the Diffusion of Useful Knowledge The Penny Cyclopaedia,London.1833,voll p328.
- (78) Brewer's Dictionary of Phrase And Fable,Harper & Brothers publisher,newyork,1890 p430.
- (79) Birchwood,Matthew,Staging Islam in England Drama and Culture,Cambridg,2007,p88.
- (80) Ibid.
- (٨١) وزان، محمد عدنان، صورة الاسلام في الادب الانجليزي دراسة تاريخية نقدية مقارنة، دار اشبيلية للطباعة والنشر، ط١، الرياض، ١٩٩٨، ٧٤٣١١ .
- (82) Quinn , Op. cit., p 66.
- (83) Ross, Alexander,Pansebeia, or, A view of all religions in the world...London ,1669,p 116-128.
- (84) Almond, C, Philip, Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians, Netherland, 1989, p9.
- (85) Curtis, Op. cit.,p35.
- (86)Force, James E. &others Newton and Religion: Context, Nature, and Influence Kluwer academic publisher, Netherlands, 1999 p. 156.
- (87) Quinn , Op. cit., p 68.
- (88)Almond, Op. cit, p11.
- (89) Humphrey Prideaux, The True Nature of Imposture ,Oxford,1723.p10-13
- (90) Quinn , Op. cit., p 69.
- (91) Ockley, Simone, History of the Saracens ,Cambridge, 1757,vol2 p,xxxv
- (92) Lewis, Op. cit.,90.



(٩٣) سيرة الرسول في تصورات الغربيين فصول مختارة من كتابات المستشرق الألماني جوستاف بفانمولر ترجمها وقدم لها محمود حمدي زقزوق جامعة الازهر، مجلة مركز البحوث السنة والسيرة، العدد الثاني، ١٩٨٧، ١٢٠٨٣، ١٧١.

(94) Quinn , Op. cit., p 67.

(95) Sale, George The Koran, Commonly Called the Alcoran of Mohammed, London, 1795, Vol1, p54.

(96) Lewis, Op. cit., 90.

(97) Quinn , Op. cit., p 57-58.

(98) Garcia Humberto ,Islam and the English Enlightenment 1670-1840, Johns Hopkins University press, USA, 2012, p2 .

(99) Taylor, Samuel The Poetical Works of S.T. Coleridge, Vol 2, London 1836, p68.

(١٠٠) وزان، صورة الاسلام ٧٤٣.

(101) Gibbon, Edward The history of the decline and fall of the Roman Empire, vol9 London, 1789, p115.

(102) Ibid, p122.

(103) Ibid, p 167-173 .

(104) Gibbon, Op. cit., p 171.

(105) Netton, Op. cit., pp5-6.

### \* المصادر والمراجع \*

#### - أولاً المصادر العربية والمعرّبة:

- ١ - جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط ٤، د. م. ٢٠٠١ م.
- ٢ - جورافسكي، أليسكي، الإسلام والمسيحية، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٧
- ٣ - زقزوق، محمود حمدي سيرة الرسول في تصورات الغربيين فصول مختارة من كتابات المستشرق الألماني جوستاف بفانمولر ترجمها وقدم لها جامعة الازهر، مجلة مركز البحوث السنة والسيرة، العدد الثاني، القاهرة، ١٩٨٧

٤ - سوذرن، ريتشارد صورة الاسلام في القرون الوسطى ترجمة رضوان السيد، دار المدار

الاسلامي، بيروت، ٢٠٠٦، ٤٩-٥٣

٥ - شاخت، جوزيف، كليفور ديبوزورث، تراث الإسلام، ترجمة وتعليق محمد زهير السمهوري واخرون، تحقيق، شاعر مصطفى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٨  
 ٦ - وزان، محمد عدنان، صورة الاسلام في الادب الانجليزي دراسة تاريخية نقدية مقارنة، دار اشبيلية للطباعة والنشر، ط ١، الرياض، ١٩٩٨

### - ثانياً: المصادر الاجنبية:

1. Almond,C,Philip,Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians,Netherland,1989.
2. Arthur, Jeffery The Quest of the Historical Muhammad The Muslim World, vol. xvi, Issue 4 (October 1926) .
3. Beckett ,Katharine scarf, Anglo-Saxon perceptions of the Islamic world ,Cambridge University Press,UK,2003
4. Birchwood,Matthew,Staging Islam in England Drama and Culture,Cambridg,2007.
5. Brewer's Dictionary of Phrase And Fable,Harper & Brothers publisher,newyork,1890
6. Brewer's Dictionary of Phrase And Fable,Harper & Brothers publisher,newyork,1890.
7. Curtis,Michael Orientalism and Islam European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India, Cambridge university press Cambridge,2009.
8. David Laing ,The Poems of William Dunbar , Vol 2,Edinburgh, 1893.
9. David R. Blanks and Michael Frassetto,Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe,Newyork,1999.
10. Davidson Thomas chambers' twentieth century dictionary of the English language pronouncing, London edinburgh,1903.
11. Dibdin,Thomas,the London theatre, collection of the most celebrated and dramatic pieces,vol.xvi,London 1816.
12. Edward Pococke, Specimen Historiae Arabum Oxford, 1806.
13. Elzain Elgamri, Islam In The British Broadsheets The Impact of

Orientalism on Representations of Islam in the British Press ,Ithaca Press,UK, 2008

14. Force, James E. & others Newton and Religion: Context, Nature, and Influence Kluwer academic publisher,Netherlands,1999 .
15. GarciaHumberto ,Islam and the English Enlightenment 1670-1840, Johns Hopkins University press,USA,2012.
16. George ,Sandy's, relation of a journey begun An: Dom Fovre bookes. Containing a description of the Turkish Empire, of Ægypt, of the Holy Land, of the remote parts of Italy, and islands adjoining Printed for W. Arrett,London, 1610.
17. Gibbon, Edward The history of the decline and fall of the Roman Empire, vol 9 London,1789.
18. Hamilton, Alastair ,William Bedwell the Arabist 1563-1632,advansment pure research, Leiden Netherland,1985.
19. Hourani,Albert,Islam in European Thought, Cambridge University,Uk 1989.
20. Humphrey Prideaux, The True Nature of Imposture ,Oxford,1723.
21. James A. H,A New English Dictionary on Historical Principles: Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society,Oxford,vol M,1928
22. Lewis, Bernard, Islam and west , Oxford university press, Oxford,1993.
23. Mansour,Atallah,Narrow Gate Churches,The Christian Presence in the Holy Land Under Muslim,USA,2004
24. Martin H. Manser,the facts on file dictionary of proverbs, the facts on file,USA,2007.
25. Melrose, Robin, The Druids and King Arthur A New View of Early Britain ,British library,UK,2011.
26. Netton,Ian Richard, orientalism revisited: Art, Land And Voyage,USA,2013.
27. Ockley,Simone, History of the Saracens, vol2 ,Cambridge, 1757.
28. Quinn ,Frederick, the sum of all heresies the image of Islam in western

- thought oxford University press , 2008.
29. Raleigh, Walter, The history of the world, first book, London, 1614.
  30. Ross, Alexander, Pansebeia, or, A view of all religions in the world...London , 1669.
  31. Sale, George The Koran, Commonly Called the Alcoran of Mohammed Voll, London, 1795,
  32. Setton , Kenneth M, Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish doom, American philosophical Society , Philadelphia. 1992
  33. Shakespeare William, and others, The plays of William Shakespeare., Henry VI, London 1813, Vol 13,
  34. Shakespeare, William, and others, The plays of William Shakespeare, Romeo and Juliet, London 1813, Vol 20.
  35. Shihab, Alwi Examining Islam in the West, Addressing Accusations and Correcting, indonesia. 2011.
  36. Society for the Diffusion of Useful Knowledge The Penny Cyclopaedia, London. 1833, vol 1.
  37. Stubbe, Henry, account of the rise and progress of Mahometanism, London, 1911
  38. Taylor, Samuel The Poetical Works of S.T. Coleridge, Vol 2, London 1836.
  39. The British Controversialist, And Literary Magazine, publisher Houlston and Stonemen vol 3, London 1860.
  40. Thomson R. W. Historical, commentary by James Howard-Johnston Assistance The Armenian History, attributed to Sebeos, translated, with notes, Liverpool, University Press, Oxford, 1998
- Walter , Emil Kaegi, Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, Church History, Vol. 38, No. 2 (Jun. 1969).



## المستشرق برنار لويس والصراع على الشرق

■ إدريس هاني

كاتب وباحث من المغرب

«الاستشراق» معرفة وإنشاء وسلطة بتعبير إدوارد سعيد. وهو من ثمّ بنية أيديولوجيا عملت على إعادة تشكيل الشرق ضمن نمطية قارّة لا زال الشرق يدفع ثمنها في العلاقة غير المتوازنة مع الغرب. وهذه الصورة النمطية هي الأخرى كان لها علاقة بكل الظواهر التي أنتجها أو أنتجت داخل الشرق. فالشرق الساحر أو غير العقلاني أو الانفعالي أو الإرهابي كلها صور ترسخت في بنية الاستشراق وشكلت فيما بعد مصدر الصورة النمطية عن «غير» وجب الحذر منه ووضعه في القفص.

الاستشراق - بوصفه علماً وظيفياً - ارتبط كثيراً بمؤسسة الاستعمار. ومع وجود الاستثناء دائماً هناك رغبة جامعة لتحويل المعرفة هنا إلى سلطة للهيمنة على الشرق. في تاريخ الاستشراق كانت هناك عيّنات حاولت التغريد خارج التيار الاستشراقي العام. لكن جبروت المؤسسة جعلها معرفة من دون سلطة. وكان الاستشراق البريطاني قد استطاع أن يربط بين خلاصات الاستشراق وجيوستراتيجيا الهيمنة على الشرق. فالسيطرة على المجال يقتضي السيطرة على الذهنيات.

كان من الخطأ أن يقال إن الاستعمار البريطاني أهون من الاستعمار الفرنسي؛ لأن الأول لم يعن بتغيير ثقافة المحلي في حين عمل الثاني على سياسة الصّم الثقافي. وهذه مقارنة غير صحيحة؛ لأنّ الاستعمار البريطاني كان أكثر خبرة وذكاء في استغلال الذهنيات وتوجيه ثقافة المحلي بنوع من الاقتصاد في تدليل عملية السيطرة، بل فعل ذلك بناء على نظرية الألعاب. لم يكن البريطاني يسعى لتغيير ثقافة المحلي لكي يصبح وهو يفكر مثله ويقبل بواقع الاحتلال، بل كان يوظف ثقافة المحلي نفسها ويخلق من داخل المجال المحلي تناقضات ثقافية تقتضي القبول بالاحتلال.

وهنا لا بدّ من بحث العلاقة بين الصورة النمطية للشرق وبين الإرهاب. وهي المقاربة التي يعزّزها وجود المستشرق في صلب اللعبة الجيوستراتيجية داخل الشرق. يبدو أن مفهوم الإرهاب الإسلامي هو منتج غربي يعيدنا إلى بنية الاستشراق في إعادة إنتاج ذلك الشرق غير العقلاني دائماً والمتوحش والإرهابي. وحتى نهاية الحرب الباردة كان هذا التصور طيّ الأعمال الكلاسيكية لمستشرقين كبار لم يبق من جيل القدامى منهم غير برنار لويس الذي لعب دوراً كبيراً في إعادة بعث المفاهيم التقليدية للاستشراق النمطي وإعادة تشكيل السياسة الأمريكية نفسها على أساس حتمية الصراع مع الشرق. تأثير برنار لويس لا يتمثل فقط في تعزيز نظرية الصراع الحضاري التي ألهمها هينتينغتون في الصدام بين الحضارات التي شكلت أيديولوجيا السياسة الأمريكية لما بعد الحرب الباردة. فهذا لا يمثل إلاّ جانباً من النظرة النمطية الغارقة في أحكام القيمة إزاء الشرق حيث يحتفظ بصندوق باندورا الحافل بالشروخ إزاء الغرب الذي وصفه هينتينغتون بالفريد.

وكنا في تلك الأيام قد لفتنا إلى أن فكرة هنتينغتون عن الصراع بولغ فيها أكثر من اللازم لأنها كانت مجرد تبرير باراديغمي لرؤية كان لا بد من أن تحل محل رؤية قديمة ارتبطت بالحرب الباردة وهيمنت على تفسير الأحداث الدولية. ولكن هنتينغتون لم يجعلها فكرته النهائية بل احتمل تغييرها لأنها ليست سوى محاولة للكشف

عن باراديغم جديد لتفسير الوقائع السياسية الدولية. ولا نزع أن الإدارة الأمريكية تبنت وجهة نظر هيئتنتغتون تلك لأنّ ثمة أمراً قامت به إدارة بوش لا علاقة له بجوهر فكرة هيئتنتغتون:

**الأولى:** تتعلّق باستحالة الهيمنة على العالم وضرورة اهتمام أمريكا بشؤونها الداخلية وتأمين حدودها الطبيعية. وهذا ما لم يسجل على إدارة بوش التي سلكت سياسة التدخّل بشكل سافر حتى في غياب القرار الأممي كما فعلت في العراق.

**والثانية:** أنّ هيئتنتغتون يعتبر الديمقراطية شأننا غربياً يستحيل تطبيقه خارج الجغرافيا السياسية الغربية، هذا في وقت رفعت فيه إدارة بوش شعار فرض الديمقراطية بالحرب. كانت هناك أطروحة أخرى لعلّها استطاعت أن تتقاسم التأثير في السياسة الخارجية الأمريكية خلال هذه المرحلة من ولاية جورج بوش الابن التي شهدت ميلاد أعنف الحركات الإرهابية في العالم العربي والإسلامي، أعني بها أطروحة نهاية التاريخ لفرنسيس فوكوياما.

هذه الفكرة هي الأخرى وإن صيغت في قالب مفهومي هيغلي إلاّ أنها عرفت كيف تدغدغ مزاج إدارة هيمن عليها اليمين المسيحي المتطرّف الذي يحمل فيها خاصاً لعقيدة الـ«ميسي» المخلّص كما يستشعر دور أمريكا التاريخي في تحقيق هذا الخلاص بمفهومه الديني. استشعر فوكوياما نفسه المأل الذي آلت إليه نظريته حينما أفسدها السياسيون واليمين المتطرف. لا أحد منها (هنتنتغتون أو فوكوياما) رضي بالطريقة التي أوّلت بهما فكرتهما. وهذا ما لمستّه في لقاء خاص مع فوكوياما حيث عبّر بما يوحي إزاء كلّ أسئلتنا بأنّ ما يقصده هو خلاف ما نفهمه.

وفي نهاية المطاف كان قد انتقد السياسة الأمريكية في إدارتها للصراع كما فعل هيئتنتغتون نفسه حين اعتبر نفسه ليس كاهنا للتعنف وإنما مجرد خبير قدم نظرية لفهم الصراع الجاري في العالم بعد سقوط الاتحاد السوفياتي. ولكن هذا لا يمنع من اعتبار

فكرة هيتنغتون شكلا من الهذيان الثقافي أو لنقل مرض ثقافي وراثي يحيلنا إلى المرض نفسه المعروف في الطب النفسي بـ«رَقص هيتنغتون» (huntington , s chorea)، وهو مرض وراثي يتميز صاحبه بحركات غير طبيعية واضطرابات عقلية تؤدي إلى حالة الخرف. وهذا الخرف الثقافي واضح في مقاطع هيتنغتون وهو أكثر وضوحا ووقاحة عند برنار لويس. فهذا الأخير يجعلنا نأخذ فكرة واضحة حول كيف تتحوّل الأفكار إلى حالة من الهلاوس الثقافية.

ولكن الحقيقة التي لمسناها أنّ ثمة تشويها توأمت عليه السياسة والفهم الديني المتطرف انتهى إلى عدم تطبيق رؤية واحدة من جملة الآراء التي اقترحت على الإدارة الأمريكية، بل تم تركيب رؤية معقدة امتزجت فيها إرادة الصدام الحضاري بنهاية التاريخ بمدلولها الملتبس مما نتج عنه كثير من المفارقات التي وسمت السياسة الخارجية الأمريكية في عهد بوش الابن. وحينما تمّ استنفاد هذه الرؤية تم استدعاء رؤية أهملتها الإدارة الأمريكية في ذلك الوقت، ولكن أعيد تفعيلها واستدخالها في السياسة الجديدة لعهد القوة الناعمة مع فوز أوباما في الانتخابات الرئاسية؛ يتعلق الأمر هنا برؤية الانفتاح على ما سموه بالإسلام المعتدل في مواجهة الإسلام المتشدّد.

كانت تلك نظرية أثّرت للباحث في مؤسسة راند الأمريكية والمسؤول في عهد بوش الأب في الاستخبارات الأمريكية غراهام فولر. في مقال واسع الانتشار تُرجم إلى الفرنسية ونشرته جريدة لوموند ديبلوماتيك وكذا نشرته مجلة مانير دوفوار الصادرة عن المجموعة نفسها وقد قمت شخصياً بترجمته إلى العربية ونشر في جرائد ومجلات أولها جريدة العصر الناطقة آنذاك بلسان الحزب الإسلامي الذي يقود اليوم الحكومة في المغرب والذي يعتبر ثمرة لتطبيق هذه النظرية.

كتب غراهام فولر عن الإسلامية والتحديثية بشكل أكثر إيجابية مما سعت إليه قبل سنوات من ذلك كتابات الأمريكي دانيال بايس حيث تناول في مقالة له قبل



سنوات في فيرست تينغز فيرست جرذا لبعض الشخصيات الإسلامية، معتبرا أنها ليست تقليدية ولكنها تحمل مشروع إصلاح الحداثة. وبأن قلق التحديث متأصل في أعماق المشروع الإسلامي. وبأن الأصولي هو مصلح حدائي وبأن الإسلاميين رغم موقفهم من الغرب فهم يقبلون به<sup>(١)</sup>.

مقال الإسلامية والتحديثية لغراهام فولر هو حيك على المنوال نفسه لكن بشكل أكثر تأسيسا وإنتاجا. ولما ترجمت هذا المقال حسبته كما حسبته أبناء التيار الإسلامي انتصارا في عملية الحجاج التي كانوا يقومون بها ضدّ التيارات العلمانية التي تبنت خيار استئصالهم. لكن سرعان ما سيتضح فيما بعد أنّ غراهام فولر هو المشرف على تطور المسار السياسي لذلك الشخص المغمور في تركيا والذي سيلقى الرعاية الكاملة قبل أن يتم إنتاج المثال عن هذه الإسلامية التحديثية التي تحدث عنها فولر ومثالها المتجسد في الأوردوغانية والنموذج التركي الذي سيشكل عنوان الإسلامية الجديدة التي سيعتمد عليها في تحقيق مشروع شرق أوسط جديد. عقل إسلامي مدجّن قابل لاحتواء الحساسية الإسلامية ضمن مشروع هو في العمق علماني في الممارسة السياسية والاجتماعية وقابل بمدّ جسور التعاون بكافة مستوياته مع إسرائيل التي يفترض أن تشكل العقل الحضاري المشرف على عملية التحوّل بالشرق كما وضع إطارها النظري شمعون بيريز في كتابه عن الشرق الأوسط الجديد.

ودائما نحن أمام مسرحية المجال السياسي حيث استطاعت خدعة مسرحية في دافوس أن تجعل من أوردوغان أخيل تركيا وترقى به إلى مستوى النموذج الإسلامي المتوخّى لقيام شرق أوسط جديد<sup>(٢)</sup>. المسرحية أظهرت انتفاضة أوردوغانية ضدّ بيريز بينما كلاهما يعتبر جزء أساسيا من مشروع الشرق الأوسط الجديد. في الواقع إن فكرة الانفتاح على الإسلام المعتدل شأها كثير من الالتباس.

ففي المنطقة العربية حيث تلقفوا هذا المفهوم كانت هناك جهود للتكيف مع

هذا المعطى الجديد بحيث سعت محاور إقليمية كثيرة لاحتضان جماعات إسلامية بما فيها المتطرفة وعملت على إعادة إنتاجها في إطار مفهوم الاعتدال. لقد تزامنت فكرة المراجعات التي شكلت ظاهرة في العالم العربي مع بدء الاشتغال على شكل جديد من الاصطفاف. غير أن المشكلة التي واجهت كثيراً من المحاور الإقليمية في هذا المجال هو أنها حواضن طبيعية لأكثر أشكال التطرف الديني. وهكذا تشكل نمط هجين من التيارات المتشددة التي ترفع شعارات الاعتدال؛ الاعتدال الذي يتمحور حول طريقة التعااطي الديني في أمور تتعلق بالمصالح الأمريكية والعلاقة مع الغرب وقضايا تتعلق بحقوق الإنسان وغيرها مما يشكل ثغرات لتسرب الهجوم على هذه الدول.

ففي العهد البوشي تحدّث كثيرون بمن فيهم ديمقراطيون عن ضرورة إجبار بعض الدول العربية على تغيير برامجها التعليمية باعتبارها تنتج التطرف الديني والكرهية والإرهاب. وخلال هذه المرحلة كانت هناك مفارقات كثيرة في سلوك هذه الأنماط، ففي كثير من الحالات لا سيما كما ستكشف عنه الأحداث في سوريا والعراق ولبنان أن العلاقة التاريخية بين ما سمّي بدول الاعتدال في المنطقة والتيارات المتشددة عادت بشكل ملفت إلى حدود التعاون والدعم.

اعتقدت واشنطن أن العزف على مفهوم الاعتدال يكفي لاحتواء الظاهرة الإسلامية على تناقض أنماطها. لكنّها لم تتنبّه إلى أن اللاعبين الإقليميين سعوا إلى لعبة تغيير العناوين وتوزيع الأنماط بحيث وجدوا أنفسهم يتعاملون مع أنماط متشددة يصعب تمييزها في لحظات التحدي الحرجة. وسيتضح هذا أكثر فيما سيعرف لاحقاً بثورات الربيع العربي.

قلنا سابقاً: إنّ الأمر مع برنار لويس لا ينتهي عند مجرد إحياء بنية الاستشراق الكلاسيكي وإقحامها في السياسة الخارجية الأمريكية فحسب، بل يمتدّ إلى مخطط الخريطة الجديدة التي تخدم أهداف هذه الرؤية التي تسعى إلى وضع نظام شرق أوسط

جديد. وهذا النظام لا يمكن أن يتحقق إلا بتغيير التقسيم الكلاسيكي للعالم العربي على أساس سايكس بيكو. لعله كان هناك تنافساً خلال إدارة بوش وأوباما على اختلاف في أساليب تدبير إعادة تقسيم الشرق الأوسط حول من يكون اسمه بديلاً عن اسم سايكس بيكو. رسم برنار لويس خريطة افتراضية تظهر أن التقسيم كان يراعي الجوانب الثقافية والدينية أو ما عبر عنه هيئتنتون بالخلافات الحضارية. وهذا ليس هو الموضوع الأخطر، بل الأخطر هنا هو أن استشراق برنار لويس يتجه نحو إعادة القول في التيارات الموصوفة شاذة في التاريخ الإسلامي إذ أراد استغلال مخططات سياسية بناء على خلاصات تلك المقاربات.

ولست هنا بصدد نقد استشراق برنار لويس لأنني أعتقد أن ثمة أمرين يميزان كلا من برنار لويس وهيتنغتون. فهيتنغتون وقع في تبسيط كبير في تحليل مفهوم الحضارة وتاريخ العقلية في هذه المنطقة، لكن موقفه السياسي كان أقل مدعاة للغزو. ولا غرو أن قارئ هيتنغتون في العالم العربي تحديداً أخطأوا كثيراً حين لم يميزوا بين رؤيته الفكرية وموقفه السياسي. فهو في الموقف السياسي ضد التدخل، فقد سبق واعتبر محاولة فرض الثقافة الأمريكية على مجتمعات أخرى هو موقف لا أخلاقي. لكن على عكس ذلك، كان برنار لويس على قدر من الفهم لطبيعة التناقضات الثقافية والتاريخية العربية والإسلامية إلا أن موقفه السياسي كان أكثر حدةً وتطرفاً وتحريفاً للحقيقة. حرص برنار لويس على أن يكون أكثر موضوعية في قراءة التراث العربي والإسلامي. ثم وقع في المحذور، ربما بحكم الوظيفة، بوصفه مستشاراً في البيت الأبيض وشيخ المستشرقين الانكلوساكسونيين ومنحازاً إلى الدوائر الصهيونية<sup>(٣)</sup>.

### الحشاشون والقاعدة:

كثيرة هي المقاربات التي ربطت دائماً بين الحشاشين والقاعدة. وفي الجملة هناك ما هو مشترك ألا وهو الصورة النمطية التاريخية التي أنجزها التاريخ الرسمي عن

الحركة الإسماعيلية والمنشقين عنها مثل القرامطة والحشاشين<sup>(٤)</sup>. ولقد كنّا دائماً نرفض هذا النوع من التنميط كما فعلنا في كتابنا الموسوم بـ«محنة التراث الآخر». بل حتى برنار لويس وقف هو أيضاً عند المبالغات التي حيكت حول تاريخ الإسماعيلية من قبل التاريخ الإسلامى العام. مثلاً حاول السوسولوجى الإيرانى فرهاد خسرو خافار أن يربط بين القاعدة والحشاشين في كتابه ( شهداء الله الجدد)، لكنه ربط يصعب الوثوق فيه لأنّه لا يحترم التفاصيل الكلامية (=علم الكلام) بقدر ما يزعم التقيد بالمنهجية السوسولوجية في مقارنة العمليات الانتحارية.

واحدة من الملاحظات هو السعى الحثيث لتمثّل المواقف المسبقة للسوسولوجيين الغربيين إزاء مثل هذه الظواهر كما لو أنّ أصوله الإيرانية لا تمنحه قدرة على استيعاب التفاصيل المحليّة أكثر مما فعل. هو كتاب مليء بالأحكام. وإحدى معرفة السوسولوجيا المتحيّزة أو الواقعة تحت هيمنة الأيديولوجيا هو سقوطها في أحكام القيمة على الظواهر بدل تفسيرها.

ويبدو ذلك واضحاً من خلال المصطلحات المستعملة مثل عبارة (مرضى الشهادة)، بخلاف المنهجية التي أتبعها دوركهيم في كتاب الانتحار إذ لا نقف على ما هو موضوعى في رصد الظاهرة، بل سنجد مجموعة من أحكام القيمة وليس توصيفا لظواهر اجتماعية. والغرض هو نسبة عنف الحشاشين أو القاعدة إلى الأشكال التعصبية للإسلام. ولكن مع ذلك حاول فرهاد خسرو خافار أن يميّز قليلاً بين نهج الحشاشين ونهج القاعدة من حيث أنّ سلوك الحشاشين كان مبرراً إذ كان هدفهم بناء عالم مثالى بينما سلوك القاعدة العابر للقوميات كان تصرفاً بغياً ضد عالم من الحرمان<sup>(٥)</sup>.

سأضطر هنا إلى مواجهة كثير من المقاربات المتحيّزة عند فرهاد خافار لأنها تدخل في نظري في الأيديولوجيا السوسولوجية وليس في السوسولوجيا بوصفها علماً يقدّم وصفاً وتفسيراً. وخير ما نواجه به خافار في مقاربتة الأيديولوجية المبيّنة

للعمليات الانتحارية هو نموذج المقاربة السوسولوجيا للانتحار لأبي السوسولوجيا الحديثة ، إميل دوركهايم. إذ تفادى دوركهايم تنميط الفعل الانتحاري بالحالة المرضية كما تفادى فرض النموذج التفسيري الواحد على الفعل الانتحاري. بخصوص الحديث عن مرضى الشهادة كما يسمّيها فرهاد خسرو خافار، فهذا سيفرض سؤالاً على مفهوم المرض من جهة وعلى آثار الأحكام المذكورة من جهة ثانية. وجب في الحالة الثانية أن نرفع المسؤولية القانونية عن الشخصية الانتحارية في حال إذا كان الضحية هم أناسٌ آخرون.

عملية التعميم هذه شكلت واحدة من الأمور المرفوضة عند دوركهايم. إذا كان كل متحر هو مجنون يتساءل دوركهايم، فهل ثمة جنون انتحاري؟ لعلّ فرهاد خافار قد بنى على ذلك في حديثه عن الشهداء كمجانين الله. فرهاد الذي يزعم أنّه مارس البحث الميداني أيضاً في فرنسا من خلال مسالة المعتقلين الإسلاميين في فرنسا، والذي يتبنّى المقاربة السوسولوجيا والأثربولوجيا عمل جاهدا لكي يمحو أثر مقاربة أبي السوسولوجيا الفرنسية المؤسسة للمقاربة السوسولوجية للانتحار. هذا في غياب أرقام وجداول وبيانات إحصائية على غرار ما فعل دوركهايم. وبكلّ بساطة، فالمتحر هو كائن يفضّل الموت على الحياة، غير أنّ الأسباب التي تؤدّي إليه مختلفة تماماً<sup>(6)</sup>. هذه الأسباب قد تكون حسب دوركهايم متناقضة أحيانا. بل إنّ كل الأحداث التي تجري في الحياة بما فيها المتناقضة من الممكن أن تؤدّي إلى الانتحار. لهذا لا يمكن أن يكون أحد هذه الأسباب هو الدافع الوحيد<sup>(7)</sup>.

فكلّ حالة انتحار تفترض سياقاً خاصاً له علاقة بمزاج المتحر والبيئة التي يوجد فيها، ولا يمكن أن يفسر بالأسباب الاجتماعية والعامّة للظاهرة. كل ما هناك وجب البحث عن أنماط الانتحار التي يجب وضع كل حالة فيها. وقد كان تصنيف دوركهايم لنوعين من الانتحار: الانتحار الأناني والانتحار الغيري أهمية أخرى في تحليل الظاهرة. فهناك رغم التشابه الذي يفرضه واقع الحزن الذي يتتاب شخصية

المتحر، فارق بين من يرى نفسه غير نافع لهذا الوجود بينما المتحر الغيري منقطع عن الحياة لأنه له هدف خارج هذه الحياة<sup>(٨)</sup>.

هذا على الأقل قد يفيدنا في تفكيك حالة الانتحاري الناقم كما سنرى، الانتحاري الذي لا يفكر في الموت فقط بل يفكر في تحقيق أكبر خسارة وقتل في صفوف المدنيين. فالانتحار الأناني هنا سيظهر بوضوح وبمعناه الآخر الذي اجترحناه، أي الموت الأناني الذي لا يختلف عن كل أشكال المجازفة التي تقوم بها المافيا لتحقيق ثروات هائلة والحصول على أكبر متعة من المال والنساء عن طريق القتل والفوضى.

لقد حاول دوركهايم منذ الفصل الأول أن يجلل العوامل غير الاجتماعية للانتحار، أي الحالات السيكوباتولوجية. وإذن إذا كان ولا بد من الحديث عن جنون انتحاري فالأمر في نظر دوركهايم يتعلّق بالهوس الأحادي (LA MONOMANIE). وفي مثل هذه الحالة فالهوسي هو هوسي محدود بينما في باقي سلوكه هو سويّ. وأعماق حياته الذهنية تشبه أعماق الحياة الذهنية للسويّ. هي في الحقيقة ليست سوى إحساس مبالغ فيه وفكرة خاطئة قوية تستحوذ على الذهن وترفع عنه حرّية القرار الطبيعي. هي نفس الرغبة قد تتحول إلى مرضية في حالة طروء أي حركة عنيفة للحساسية تربك التوازن الذهني.

ستبقى الحاجة إلى «عقدنة» الصراع حاجة غريبة أكثر مما هي حاجة محلّية. هذا العنوان العقائدي لا يحرفّ يحجب الغايات التي تترجمها رغبات الاقتصاد السياسي فحسب بل سيضفي على الصراع لونا يجعل المحلّي قابلا للاستدراج لهذا اللون من المعركة فيما سيكون الثمن دائما هو خسارة المحلّي الذي ينخرط بلا انقطاع في لعبة التحكم بالمزاج. ولعقدنة هذا الصراع يحتاج الغرب السياسي إلى الاستشراق، لأنه نافذته لمعرفة هذا الشرق. والمعرفة كما يقول فوكو سلطة. بل وقد أحسن إدوارد سعيد

حين اعتبر الاستشراق بوصفه معرفة بالشرق سلطنة.

لكن علينا أن نؤكد بأن الغرب مارس كل سلطته من خلال هذه الصورة التي شكّلها عن الشرق ولا زال يكرسها. وفي نظر إدوارد سعيد في رصده للعلاقة بين الثقافة والإمبريالية تتأكد حاجة هذا الغرب العقائدية « لتعزيز هذه السيطرة وتسيوغها في إطار معطيات ثقافية، وهي حاجة لازالت ماثلة في الغرب منذ القرن التاسع عشر، بل قبل ذلك أيضا»<sup>(٩)</sup>.

### برنار لويس الحاضر/ الغائب:

حينما اطّلت مستشرقة ناشئة ذات مرّة على مقدّمة كتابي «محنة التراث الآخر»، كانت معجبة بكلّ ما فيه إلى أن بلغت في حديثي عن وجوب تحرير التراث من قوالب الاستشراق الكلاسيكي. قالت: لماذا الاستشراق، وماذا فعل لكم الاستشراق ولماذا هذه العقدة لديكم من الاستشراق؟ وكم كان هذا هو موقف كل من يريد التعرف على الشرق وما أكثرهم يدافعون عن المهنة وقلما يحسنون الإنصات.

حدث الأمر نفسه ذات مرّة حينما واجهت فرنسوا دي مالي - الرئيس يومئذ للمعهد الفرنسي العربي للدراسات الشرقية - بسؤال عن علاقة الثقافة بالاستعمار مذكرا إياه بأثار الاستعمار الفرنسي. ولكنه في مناسبة أخرى ليّن موقفه وتمسك بسمعة هنري كوربان، حين قال لي بأنّ مؤسستهم هذه هي على منوال مؤسسة هنري كوربان في إيران سابقا. والحقيقة لا يوجد مستشرق متمرد تحتفل به المؤسسة الفرنسية، منذ ماسينيون حتى هنري كوربان. لكننا نستطيع أن نثبت هنا كم أن الاستشراق لم يمت، وأنّ بنيته متواصلة وفاعلة واليوم هي تصرّف جيوسراتيجية وليس في المقاربات التاريخية فحسب. هؤلاء الذين خرجوا عن السياق الوظيفي للاستشراق المؤسّس وجدوا أنفسهم على الهامش. الوفاء للشرق لعنة كالعُدوى قد تسقط أكبر الفلاسفة وتجريّ عليهم صغار المثقّفين.

يمكنك أن تتأمل مآل ماسينيون في المؤسسة الفرنسية ومآل هنري كوربان، من دون أن ننسى الثمن الذي دفعه ميشيل فوكو لمجرد أن غير عبارة الأصولية والتطّرف إلى الروحانية السياسية أثناء تغطيته أحداث الثورة الإسلامية في إيران، وهو مآل شبيه بمآل روجيه غارودي. المستشرق الوظيفي هو من يجسد الوفاء للمؤسسة ويستطيع أن يجول أفكاره حول الشرق بما فيها تلك الأكثر موضوعية -وهنا مكمّن الخطر- إلى عنصر معرفي في تشكيل استراتيجيا لمنهاضة الشرق. وبالنسبة إلى برنار لويس فإنّ الوضع مختلف تماما. في إشارة من إدوارد سعيد، فإن «جوهر أيديولوجيا لويس في ما يخص الإسلام هو أنه لن يتغيّر (...)» وإن أي مقارنة تاريخية أو جامعية للمسلمين عليها أن تبدأ وتنتهي من كون المسلمين هم مسلمون»<sup>(١٠)</sup>.

ستتضح الحكاية من خلال ما بات معروفا ومتداولاً في الأوساط العربية نفسها. الحكاية هي أنه حين اشتعلت الحرب بين العراق وإيران - الحرب التي أظهرت كم كان العرب مخطئين في موقفهم إزاء ثورة أعادت إيران إلى صفّهم في المعركة المصرية ضدّ إسرائيل - كان الدماغ الأمريكي يشتغل على كلّ المديات الاستراتيجية. أهم الأفكار التي انتهى إليها كبير الخبراء الاستراتيجيين برجسكي هو التفكير في وضع حدّ للتقسيم الكلاسيكي: سايكس بيكو. حدث هذا في ١٩٨٠ حين بدأ التفكير في طريقة ما لجعل هذه الجبهة ساخنة. كان برجسكي قد صرّح حينئذ بأنّ المطلوب الآن بإلحاح على الإدارة الأمريكية هو كيف نفكّر في تنشيط حرب خليج ثانية على هامش الأولى لتحقيق ذلك الغرض.

هنا سيبرز اسم المستشرق المخضرم برنار لويس الذي سيتولّى بتكليف من وزارة الدفاع الأمريكية (البانتاغون) إعداد دراسة أو بالأحرى إعداد الخريطة البديلة لسايكس - بيكو. تمت الموافقة سرّياً من قبل الكونغرس الأمريكي على مشروع برنار لويس ثلاث سنوات بعد ذلك ، أي في ١٩٨٣. واستمر هذا الحلم عند برنار لويس حين عبّر عنه بصراحة أمام العرب أنفسهم.



ففي عام ٢٠٠٥ صرح برنار لويس بأنه أصبح من الضروري تقسيم الدول العربية إلى وحدات عشائرية وطائفية..ولتحقيق ذلك وجب عدم مراعاة خواطهم وبأن لا معول على الحلّ السلمي..وكان برنار لويس قد انتقد بشدة انسحاب إسرائيل من جنوب لبنان معتبرا إياه انسحابا لا مبرر له وجاء متسرّعا.

وفي سنة ٢٠٠٧ في مؤتمر أنابوليس للسلام صرح برنار لويس بأن لا شيء ينتظر من هذا المؤتمر إلا أن يكون مجرد تكتيك لتعزيز تحالف ضد الخطر الإيراني وجعل العرب والأترك والكرد والإيرانيين والفلسطينيين إلى أن يقاتلوا بعضهم بعضاً كما فعلت أمريكا مع الهنود الحمر.

خريطة برنار لويس التي كانت هي الأرضية التي تنشط على أساسها الحروب الغربية اليوم تحت إشراف جيواستراتيجي أمريكي لا تستثني حتى من ظنّوا أنهم حلفاء لواشنطن. وكأنهم يهدمون بيوتهم بأيديهم.

فالسعودية معرّضة للتقسيم كما العراق كما سوريا كما مصر والجزائر والمغرب. لم يكن برنار لويس قد وضع الخريطة الجديدة فحسب، بل لقد أفاد من خلاصات قراءته لتاريخ الحشّاشين في ألموت ومحاوله إحياء تقاليد قطع الرؤوس واستعمال الأفراس المهلوسة لدى الانتحاريين الجدد. وهذا ما جعل المخطط يواكب نشوء القاعدة وعقيدتها القتالية الجديدة التي هي جمع بين التطرف العقدي والعنف القتالي: تفكير الخوارج وأسلوب الحشّاشين السري، بغضّ النظر عن السياقات التاريخية التي تفسّر هذا السلوك أو ذلك. ليس هناك أفضل من هذا الأسلوب لتحقيق استراتيجيا إعادة تفكيك العالم الإسلامي.

نستطيع تتبع أثر فكر برنار لويس فيما يغيب عنا من مخططات غير معلنة. هناك إحياء لأسلوب الحشّاشين في الإرهاب وهو الكتاب العمدة الذي عرف به كمستشرق مخضرم. ثم هو في تصريحه يقول: علينا العمل على تفكيك هذه الدول إلى جماعات

متناحرة ولا نلتفت إلى خواطر العرب. أي: وجب أن لا تكون هناك رحمة في تنفيذ هذا المخطط.

يعلّق برنار لويس أمله على جملة من الحقائق التاريخية والاستشراقية. فهو يعتقد بأنّ الوضع في المنطقة ينبئ بحروب لن تتوقف أبداً، حتى مع نضوب النفط في هذه المنطقة ستكون هناك حروب حول المياه في منطقة لم تعد زراعية. ويعلّق عملاً في تغيير المنطقة على إسرائيل وتركيا والمراة. وأنّ التفكيك هو مصير هذه الشعوب. وسوف نجد هذه الروح الحشّاشية المتخيّلة لبرنار لويس حاضرة بقوة في نهج داعش التي شكلت أفضل نموذج ينسجم مع فكرة برنار لويس.

ونعتقد أنّ داعش هي فكرة تنسجم مع الخيال الأمريكي ومع فكرة الفوضى الخلاقة انطلاقاً من إيحاء برنار لويس، حيث ستلعب داعش دور الحشاشين المعكوس، بعد أن عجز عن إيجاد نموذج داعشي من داخل الإسلام الشيعي، باعتبار أن هذا بات غير وارد نظراً لموقع المرجعية وصعوبة اختراقها. وكانت كلّ مرة تظهر محاولات لكنها لم تنجح في إيجاد موقعية لها داخل العراق، دعت دعوات شاذة كما لا يخفى محاطة بكثير من الغموض.

لقد بات واضحاً أنّ التحريض على فكر النباهة واختزاله في نظرية المؤامرة كان من بين الوسائل الخبيثة لتوفير ممر آمن لتمرير مشاريع التدمير إلى البلاد العربية. ونستطيع أن نعاين ذلك من خلال أنّ البلاد العربية التي تفتشت في نخبها المقاربات التي تستبعد المؤامرة هي اليوم مرتعٌ لكلّ نتائج أسوأ المؤامرات، بينما دول أخرى في مواجهة كإيران كانت أكثر أماناً من البلاد العربية حيث كان لفكر النباهة والاحتراز من التآمر مكانة في الثقافة السياسية. إنّ الأفكار الملعونة التي تربط بين الموقف الجيوستراتيجي الأمريكي وفذلكات تاريخنا المتشظّي خرجت من رأس هذا المستشرق البريطاني اليهودي الأمريكي الجنسية. فلا تتعجبوا إنّ كان الذي يجري على مسرح المؤامرة الأمريكية في المنطقة يحمل لونا تراثيا وكأنا في فيلم هوليوودي عن تاريخ

العرب. من قال إن التاريخ لا يستعاد؟! بلى، يستعاد. وهنا الشرق يستعاد استشرقا؛ أي: الشرق المتخيل، بوصفه مصدراً لقلق الغرب. لن يترك الغرب الشرق. وإذا نسي الشرق الغرب فإن الغرب لن ينسى الشرق. الأمر هنا يتعلق بالحشاشين. فالاستشراق البريطاني الخبير بتناقضات المنطقة يعرف تماما أن أفضل طريقة للسيطرة على الشرق الأوسط هو الدخول عبر بوابة الطائفية.

وكان البريطانيون قد اهدتوا منذ عقود ولما كانوا هم اللاعب الأول في المنطقة بأن الرهان على التقسيم الكلاسيكي للملل والنحل بين المسلمين فقد تأثيره. فقد سعى البريطانيون إلى إعادة توزيع الخريطة الإسلامية كما يحاولون اليوم إعادة رسم الخريطة السياسية على أنقاض ساكس بيكو. يومها كان يؤرّق البريطانيون أن اختزال التناقض الطائفي في المذهبين الأورتذكسيين الكبيرين: السنة والشيعة لم يعد مجدي. فلقد تبين ولأسباب كثيرة أن الشيعة والسنة - لا سيما في العراق - كانوا مناهضين للاستعمار البريطاني.

وفي استشراق برنار لويس وجب الالتفات إلى أن نمة أرتذكسيتين في الإسلام كلاهما تحمل الخصائص نفسها. بل حتى في مقارنة الحشاشين والفرق الصغيرة فهو يلوم المؤرّخ السني والشيوعي - يقصد الإثني عشري - في تشويه صورة الأقبلي. وعليه، فالحشاشون أنفسهم هم المشروع الممكن لنشر الفوضى مادام لهم الاستعداد لأن يجاربوا السنة والشيعة معا. ففي قلعة الموت تم أسر كبير فلاسفة الشيعة أنفسهم الخواجة نصير الدين الطوسي. ولا نخال هذا يخفى على مستشرق خبر دروب التراث الإسلامي. ولكن هذا سيكون أرضية لانطلاق مخطّط رهيب للهيمنة على الشرق؛ الهيمنة التي لا يمكن أن تتحقق إلا على أساس شرق ممزق بالحروب الأهلية. يجب تحريك المياه الراكدة في هذا التاريخ المليء بإلهامات الفتن. ليس بالضرورة أن نترك للتاريخ أن يفعل فعله الطبيعي في نشوء الملل والنحل بل لا بدّ من إخضاع المجال لضرب من الصناعة. وهذه الصناعة يشرف عليها المستشرق الوظيفي. صناعة التاريخ

بكيفيات تتطابق مع الحاضر.

ليس بالضرورة أن نتظر تولّد الحشاشين من داخل حركة الانشقاق التي واجهت الاسماعيلية، والتي كان الفتك لديها نابع من صور التوحش الذي خضعت له الأقليات يومها، بل من الممكن أن نُخضع الوهابية - الحليف التاريخي للبريطانيين - لحالة ولادة قيصرية، للظفر بمثال آخر لحشاشين يتجاوز كلّ ثغرات حشاشي الأمس. أمّا قضية علاقة الحشيش بالقتل، فتؤمّننا المختبرات الحديثة بفعالية أكبر عن طريق الأفراس المهلوسة التي انتشرت في صفوف مقاتلي داعش ونظيراتها.

إنّ القيمة المحورية للوثيقة التي كشف عنها العميل السابق في جهاز الاستخبارات البريطانية المشهور بالمستر همفر تكمن في هذه الغاية السياسية: ضرورة التفكير في مذهب جديد يناقض كلاً من السنّة والشيعّة معا. ولكن لبناء مذهب كهذا لا بدّ من اعتماد آراء من داخل هذا التراث، أفكار أنتجتها عصور الانحطاط والتي تدور حول أكثر الأسلحة فتكاً ألا وهو التكفير.

ولذا سنرى أنّ داعش هي في نهاية المطاف مذهب أو طائفة جديد تسعى لوضع نفسها في ضمن موسوعة المذاهب الإسلامية. وهذا يتطلب أن تكون لها دولة. إن داعش قفزت مراحل كثيرة، وهي بخلاف الحركات الكثيرة في التاريخ لم تبدأ من دعوة ثم دولة، بل مباشرة قفزت إلى الدولة وفرضت تعاليمها بقوة الإرهاب. أو لنقل هي خالفت فكرة التمكين الإخوانية لأنها تعتبر رد فعل تاريخي على فشل الإخوان في تحقيق الدولة بالطرق غير الجهادية للتمكين، فبدأت من الدولة إلى الدعوة بدلاً من الدعوة إلى الدولة.

والحقيقة أننا نتحدث هنا عن الدعوة على سبيل المجاز لأنّ داعش همشت مفهوم الدعوة وألغته، فهي تفكر اليوم في تطبيق حد الردة على المسلمين بقوة السيف. وهكذا حلت اشكالا فقهيًا قديما، فالإخوان إذ تحدّثوا عن الدعوة فهم منهم أنها تستبطن تجهيلا للمجتمع المسلم إذ لا دعوة في مجتمع المؤمنين بل الدعوة واجبة في حق

الكفار. أما اليوم فإنّ داعش تطبق حكم الردة والاستتابة والحراية، أي تتعامل مع المسلمين كمرتدين. وفكرة الارتداد هذه ليس لها جذر في لغة الحشاشين، بل لها جذر في كثير من الممارسات التاريخية الإسلامية. وعملت التيارات المتطرفة على إحيائها وتوسيعها وتعميمها عبر ضروب هذيانية من القياس.

وفي أدبيات داعش وأمثالها يكثر الحديث عن المرتدين بناء على ما سمّي بحروب الردّة ومانعي الرّكاة في عهد الخليفة الأوّل أبي بكر. وعليها يبني هؤلاء مواقف أخرى، تتعلق بكل أشكال الانحراف والخروج عن التعاليم. وهذا في نظرهم كافٍ لإحياء تراث الحرب على المرتدين بأقصى أشكال القوّة. وهذه الحرب لا تميّز بين المسلم وغيره، ففي حروب الردّة نفق كما تذكر كتب التاريخ العام على حادثة قطع خالد بن الوليد - قائد ميداني في حروب الردّة - لرأس مالك بن نويرة كبير قومه ووضع رأسه أثفية لإشعال النّار فيها سبا امرأته وهو ما شكّل موضوع نقاش حاد بين عمر وأبي بكر.

إنّ التّاريخ لا يخلو من صور تستطيع داعش أن تستحضرها إطاراً لكلّ تأويلاتها وسلوكها العنفي ضدّ المسلمين.

### \* هوامش البحث \*

- 1 - ادريس هاني: العرب والغرب، ص ١٩٦، فقرة: دانيال بايس ومفارقة الإسلامي الحدائي، ط١، حزيران ١٩٩٨، تقديم: رضوان السيد، توزيع دار الطليعة، بيروت.
- 2- أخيل تركيا هو عنوان مقال كتبه عن أوردوغان على خلفية الحركة المسرحية التي قام بها في مؤتمر دافوس.
- 3 - وكنت ألمس هذا أثناء تحليلي للتيارات المستبعدة في المقاربات الكلاسيكية للتراث الإسلامي. وجدت في مقاربات برنار لويس خير مثال عن استشراق على الأقل قطع مع هيمنة الاستشراق الأورتذكسي الذي تواطأ مع المقاربات الكلاسيكية العربية نفسها ، وذلك في كتابي (محنة

التراث الآخر). وقد تكون تلك من مفارقات برنار لويس المحرّض على إيران لكنّه عبّر لي عن انطباع إيجابي حول عنوان كتابي: ما بعد الرشدية، إذ أظهر كثيراً من التقدير لملأ صدرنا موضوع الكتاب. كما عبرت له عن انطباعي تجاه كتابه حول الإسماعيلية وأهمية الموضوعية في مقارنة التاريخ المهمّس. ومن الذين شاطروني هذا الانطباع حول هذا الجانب من استشراف برنار لويس المؤرخ المصري محمود إسماعيل في حوار منشور سابقاً، بينما لمست امتعاضاً راديكالياً من المؤرخ السوري سهيل زكار الذي كان على شيء من الحدة في نقد برنار لويس والذي كان استاذاً مشرفاً عليه. فقد ذكر لي سهيل زكار مرّات عديدة كثيراً من الأدلة على خطورة برنار لويس وسلوكه مع الباحثين حتى بحسابات التقييم الأكاديمي. وأعتقد أنّه كان مصيباً في كثير من تلك الأحكام.

٤ - آخرها التعليق المستفيض الذي قام به الصديق د. عبد الصمد بلكير تعقيباً على كتاب: «الحشاشون» لبرنار لويس، الذي أعاد طبعه طبعة جديدة، محاولاً الربط بين التاريخ للحشاشين وبين جماعة القاعدة.

٥ - فرهاد خسرو خافار: شهداء الله الجدد، ص ٤٩، ت: جهيدة لاوند، دار المدى، ٢٠٠٧، دمشق.

6 - EMILE DURKHEIM : LE SUICIDE, ETUDE DE SOCIOLOGIE, P «312, PRESSES UNIVESITAIRES DE France, 1930,10\*TIRAGE 1986.

٧ - م، ن، ص ٣٣٤.

٨ - م، ن، ص ٢٤٣.

٩ - إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص ٣٤٠، ت: كمال أبو ديب، ط ٢، ١٩٩٨، دار الآداب، بيروت.

١٠ - آلان غريش: برنار لويس وجينة الإسلام، لوموند، ١٠/٩/٢٠٠٤.



## دراسات جولدزيهر القرآنية

سيد مجيد پور طباطبائي (\*)

### الخلاصة

إجناتس جولدزيهر المستشرق الهنغاري الشهير

يعدّ من المستشرقين اليهود، وكان له تأثير كبير في بث وترويج الشبهات ضد الإسلام والرسول ﷺ والقرآن والاحاديث في العالم. ولد في يونيو عام ١٨٥٠ م. وتوفي في ٧١ من عمره عام ١٩٢١ م. اعتمد في أبحاثه القرآنية على «ثئودور نولدكه» في كتابه (تأريخ القرآن). وكانت بحوثه الاصلية في علم الكلام والعقائد ودراسة الفرق والدراسات القرآنية، وقام برحلات علمية إلى بعض الدول الإسلامية ومنها سوريا ومصر وتلمذ على يد كبار المفكرين المسلمين وتعلم اللغة العربية وتلقف العلوم الدينية<sup>(١)</sup>.

في هذه المقالة وبعد تبين ميوله اليهودية نتعرض إلى حياته العلمية (يشتمل دراسة كتاب « العقيدة والإسلام ومذاهب التفسير الإسلامي، والظاهرية، والمذهب، والتأريخ، وغيرها) وسندرس نماذج من أهدافه ومنها كان يروم إليه. وسوف ندرس تعارضه مع رسول الله ﷺ وشبهاته حول الوحي بأذن الله تعالى.

المفردة الرئيسية: النهج التفسيري، محاضرات حول الإسلام، الاغراض الخاصة، التظاؤل أمام جولدزيهر.

## ١ - لمحات من حياته:

إجناتس جولدزيهر<sup>(٢)</sup>، - المستشرق الشهير الهنغاري - ولد في ٢٢ يونيو عام ١٨٥٠ في مدينة «اشتولنيزبورغ» في هنغاريا في عائلة يهودية شهيرة وثرية<sup>(٣)</sup>.

وفي ١٢ من عمره كتب مقالة في الصلاة والدعاء اظهر بها نبوغه الذاتي. تتلمذ في «بودابست» على يد وامبري<sup>(٤)</sup> وذهب إلى برلين في عام ١٨٦٩ وتتلמד على يد رودريجر<sup>(٥)</sup> وكتب رسالة دكتوراه حول تفسير عربي للتوراة يرجع إلى القرون الوسطى، باسم تنخوم اوشليعام ١٨٧٠ وتحت اشراف فيلشر<sup>(٦)</sup> (١٨٨٨ - ١٨٠١) في لايبزيك وفي عام ١٨٧١ وبمساعدة بارون جوزف التوس دخل جامعة بودابست ودرّس فيها العبرية والعربية.

نال مرتبة المعيد في جامعة بودابست عام ١٨٧٢، ولكن لم يمض طويلاً حتى أرسلته وزارة الثقافة الهنغارية في بعثة للمطالعة إلى الخارج وبقي سنة منها في وين وايدن وذهب بعدها إلى الشرق، من ايلول إلى نيسان عام ١٨٧٣ بقي في القاهرة وسوريا وفلسطين، في المدة التي قضها في القاهرة استطاع حضور بعض المجالس الدراسية للازهر، وكان ذلك بالنسبة لرجل مثله يعد فضلاً كبيراً وامتيازاً عظيماً. فإنّ اهتمامه مذ دعي للتدريس في بودابست للمطالعة العربية عموماً وبالإسلام خصوصاً



كان يزداد يوماً بعد يوم والتي أكسبته شهرة في وطنه. في عام ١٨٧١ انتخب عضواً تابعاً للأكاديمية الهنغارية وبعدها عضواً ثابتاً فيها وفي عام ١٩٠٧ انتخب مسؤولاً لأحد أقسامها، وفي عام ١٨٩٤ بعد ان انتخب لتدريس اللغة السامية لم يغادر بلده ومدينته بودابست الا للمشاركة في المؤتمرات أو حين كان يدعى لإلقاء المحاضرات في الجامعات.

وعلى قول «بكر»، أنه وبمساعدة اسنوك هورجرونية<sup>(٧)</sup> كانا قد أسسا علم دراسة الإسلام. الحرب العالمية الاولى اخلّت حياته العلمية، وبالرغم من ان دراسته كانت باللغة الألمانية وانه كان يألف الثقافة الألمانية الا انه لم يستطع التخلي عن وحدة التواصل الثقافي للامم. وحتى بعد انتهاء الحرب العالمية الاولى وعدم حصوله على المجلات العلمية كان يشكو حرمانه من غذائه الروحي في مراسلاته مع زملائه والتي أشار إلى بعضها ماسينيون<sup>(٨)</sup>.

ولمدة ٣٠ عاماً كان الأمين العام لجمعية التجديدية اليهودية «بودابست»<sup>(٩)</sup>. جولدزيهر وبسبب قراءة التوراة في شبابه كان من المشجعين لنظرية ولهاوزن<sup>(١٠)</sup> القائلة ان «عدم تجانس الاجزاء الاصلية للتورات» وبعدها مال إلى نظرية مارنست رنان القائلة بـ«الثقافة والحضارة النازية هي أسمى من السامية».

وفي أواخر حياته خلّص إلى هذه النتيجة: «ان سلمنا بنظريتي ولهاوزن ورنان بخصوص انّ «التوراة» هي مجرد أسطورة، تبقى التوراة المقدسة أثراً فنياً»<sup>(١١)</sup>.

## ٢ - حياته العلمية:

وصلتنا آثار مختلفة من هذا المستشرق<sup>(١٢)</sup>، بعض كتبه ومقالاته وجهت إليها الانظار والانتقادات منها:

١ - المحاضرات حول الإسلام.

٢ - النزعات التفسيرية بين المسلمين.

٣ - الظاهرية، مذهبهم وتأريخهم<sup>(١٥)</sup>.

٤ - موقف قدماء أهل السنة من العلم اليوناني<sup>(١٦)</sup>.

## ١ - ٢. المحاضرات حول الإسلام :

جمع «جولدزيهر» هذه المحاضرات بصورة مجموعة كاملة ونشرها في كتاب مستقل ترجم إلى الانجليزية وطبع في اوربا<sup>(١٧)</sup>، وكذلك نال الاهتمام في المشرق الإسلامي فقد ترجمه ثلاثة من المصريين بعنوان «العقيدة والشريعة في الإسلام» وعلّقوا في حاشية بعض صفحاته وردوا رأيه فيه. هؤلاء الثلاثة هم: محمد يوسف موسى وعبدالعزیز عبدالحق وعلي حسين عبدالقادر. كان نقدهم وبسبب كونه مختصراً لم يرض العالم المصري المعاصر، الاستاذ محمد الغزالي في كتاب تحت عنوان «دفاع عن الحقيقة والشريعة» رداً على جولدزيهر جاء في مقدمته: «في الحقيقة ان هذا الكتاب «قول جولدزيهر» هو ازرى ما كتب حول الإسلام ومن أبشع ما طعن بالإسلام وان التعليقات التي جاءت في حاشية بعض صفحاته ما هي إلا محاولات واهنة أمام التيار الجارف للتهم والظلم التي جاءت به»<sup>(١٨)</sup>.

ومن ثم ترجم علي نقوي منزوي الكتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام» من العربية إلى الفارسية بعنوان «دروس من الإسلام» حذف منها تعليق الاستاذ المصري وأضاف تعليقاته عليه.

## ١-٢-١. دراسة ونقد الكتاب:

ذكرنا ان جولدزيهر كان متتبعاً جداً لكتب ورسالات المسلمين وان آثاره حافلة بالاستشهاد بالماخذ الإسلامية، ولكنه للأسف لم يكن حسن النية في ذلك، وفي موارد لم يفهم التعبيرات العربية الواضحة ونسبها إلى معانٍ غير صحيحة ويليق بالبحث التطرق إلى نماذج من زلاته.

يقول جولدزيهر بخصوص وعد الله لنبيه ﷺ نصرته وأصحابه: «هنا نرى التيه الاسطوري لتصور محمد من «الله»؛ لأنّ ذلك يتطلب لأن ينزل تعالى من مقامه السماوي الرفيع ليشارك وينصر نبيه في جهاده»<sup>(١٩)</sup>.

ومن الممكن ان يتساءل بعضهم انّ جولدزيهر من اي آية جاء بالتصور الاسطوري؟ الجواب واضح ان جولدزيهر في نفس الصفحة من كتابه<sup>(٢٠)</sup> يستشهد بهذه الآية «إنّ الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لا يحب كل خوّان كفور»<sup>(٢١)</sup>، أمن الحقيقة أنّ دلالة هذه الآية ان الله ينزل من السماء ويشترك بالحرب؟

يبدو ان جولدزيهر حينما كان يقرأ هذه الآية، كان قد تأثر بكتابه الديني «التوراة» وقد فسر القرآن بالقراءة المستشرقة اليهودية؛ وذلك لاننا نقرأ في التوراة:

«١. ان الله في النهار يتقدم القوم بعمود من السحب ليدلهم الطريق وفي الليل كان يتقدمهم بعمود من نار لينيرهم ليسيروا في الليل والنهار»<sup>(٢٢)</sup>.

«٢. إنّ الله القى بنظرة من عمود النار والسحاب على معسكر المصريين وافسد غراباتهم حتى قال المصريون: انهزموا فإنّ الله يقاتل مع بني اسرائيل وهو خصمنا»<sup>(٢٣)</sup>.

ان آراء جولدزيهر متأثرة بما تصف التوراة الله به، والا فإنّ الله الذي يصفه القرآن لا يدرك كنهه احد، نقرأ في القرآن: «ولا يحيطون به علماً»<sup>(٢٤)</sup>، «الا انه بكل شيء محيط»<sup>(٢٥)</sup>؛ «ليس كمثله شيء»<sup>(٢٦)</sup>. فبالقطع اذا تحدث القرآن المجيد عن دفاع الله، فمن البديهي ان دفاعه تعالى لا يشبه دفاع الناس عن بعضهم، وإنّما هو في زرع الثبات في قلوب المؤمنين: «انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين»<sup>(٢٧)</sup>، وزرع الخوف والرعب في قلوب الكافرين: «سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب»<sup>(٢٨)</sup>، وأمثال تلك الطرق لنصرتهم لا ان ينزل من السماء ويشاركهم القتال! وفي الحقيقة ان الانس الذهني للمستشرقين الهنغارين بـ«التورات» جعلهم يحملون الآية هذا المعنى

وان ينسبه للنبي محمد ﷺ .

وفي نموذج آخر كان جولدزيهر على عقيدة ان النبي لم يعرف الكتاب بأنه «أسوة» للمؤمنين، ولكن علماء علم الكلام هم من وضع ذلك قائلاً: «علم الكلام هو من حقق ذلك بترسيم صورة اجتماع الفضائل في النبي، لا من كان مجرد وسيلة لتلقي الوحي ونشره بين الناس. وبالرغم من ان النبي هو لم يرد ذلك فقد قال تعالى: (يا أيها النبي إنا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله باذنه وسراجاً منيراً)» (٢٩) ؛ وهذا يعني انه مجرد من يهدي إلى الطريق لا افضل أسوة أو على الاقل انه لا يكون أسوة إلا في ظل ذكر الله والتعويل عليه تعالى «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر» (٣٠) .

كما نلاحظ، ان جولدزيهر في آخر المطاف نراه وقع في ضيق؛ إذ رأى ان صريح القرآن في نفس السورة التي يصف بها النبي ﷺ بانه شاهد ومبشر ونذير وداع إلى الله وانه السراج المنير وصفه بأنه «اسوة حسنة» ولكن جولدزيهر انكر هذا الوصف القرآني ولكي يتمسك بمخرج من ذلك أضاف ان النبي من رؤية القرآن لم يكن أسوة إلا في ظل ذكر الله والتعويل عليه، وذلك كله بسبب جهله باللغة العربية؛ وذلك ان القيد في الآية يخص الذين يجب عليهم ان يجعلوا النبي أسوة لهم ولا تخص النبي ﷺ ! وذلك من صيغة التي جاء بها الشرط في الآية المباركة (لمن كان يرجو الله) لا (ان كان يرجو الله) فإن اصل الآية كما جاء في القرآن الكريم «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً» (٣١)، فإن «لمن كان يرجو الله» هي بدل من «لكم» وكما اوردها الزمخشري في تفسيره الكشاف «لمن كان يرجو الله بدلاً من لكم كقوله: للذين استضعفوا لمن آمن منهم» (٣٢) .

ولنفرض صحة ما ذهب إليه جولدزيهر «ان النبي إن ذكر الله كثيراً وعول عليه فيكون أسوة حسنة»؛ اما كان الرسول ﷺ معولاً على الله في كل اموره ألم يكن أكثر

ذاكرٍ لله تعالى؟! أو ليس من صريح القرآن «وإنك لعلی خلق عظیم» (٣٣)؛ وقال: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعون يحببكم الله» (٣٤) وقال: «واتبعوه لعلكم تهتدون» (٣٥) فكيف يسمح جولدزيهر لنفسه ان يتقول بهذه الاقاويل؟! وماذا كان يروم من إن القرآن لم يجعل النبي أسوة للمؤمنين؟! (٣٦).

السيد محمد ايازي يقول في هذا الكتاب: «قبل ان نحكم على (مذاهب التفسير الإسلامي) والذي هو من آثاره المتقدمة، يجب ان نلقي نظرة وجيزة على كتاب «العقيدة والشريعة» لنعلم ما هو نهج المؤلف الكلي وما كان يرمي إليه من قبوله لمحاضرات باريس وتنظيمها بشكل مكتوبات إلى مخاطبيه.

كما يبدو ان الاصول والاطر الفكرية لتفسير القرآن لجولدزيهر مبنية على اساس مثل هذه الدراسات الإسلامية. فإن كان في كتاب «مذاهب التفسير» يبين آراءه من خلال الاستشهاد بآراء الآخرين، فإنه في هذا الكتاب يطرح آراءه بشفافية اكبر (٣٧).

### ما يرمي إليه جولدزيهر وأهدافه الخاصة:

لقد تتبع جولدزيهر في هذا الكتاب اهدافه واغراضه الخاصة. ويمكن الاشارة إلى بعضها:

١ - ان الإسلام ليس برسالة خالدة وان الإسلام الفعلي (٣٨) هو حصيلة جهود النبي وقراءات علماء المسلمين على طول التاريخ. وما يعرف الآن باسم الحضارة الإسلامية ما هو الا نوع من المعتقدات الاغريقية والافكار والنظريات السياسية الايرانية والآراء الفلسفية الهندية وافلاطونية حديثة؛ وانه يقر ان الإسلام استطاع في كافة هذه الميادين من الاستيعاب ويضم هذه الآراء بحيث ان عملية فصل اجزاء جذور هذه العناصر الغربية عن بعضها تحتاج إلى عملية تحليل عميقة (٣٩). مع كل هذا

يحاول إثبات ان الإسلام هو حصيلة الماضي والمستقبل.

٢ - انّ الذي جاء به محمد ليس هو مقتطفاً حافلاً بالمعلومات والعقائد المذهبية قد تلاقها، وإنما قد تأثر باليهود والنصارى وغيرهم في احتكاكه معهم، ولكنه لم يتعرض إلى ان التعاليم الدينية التي كان يتلقاها محمد هي عن طريق الوحي وانه وسيلة هذا الوحي (٤٠).

٣ - انّ الوحي من نظرتة هي الخلجات الفكرية النابعة من المخزون الفكري للنبي عند رد فعله بالنسبة للظروف والضغوط الشديدة في عصره المحيط به. وكأثماً الالهامات المذهبية والاحلام الهيجانية تضاف إلى هذه المجموعة وكان ذلك يدفعه إلى الذهاب إلى قريش وردعهم عما كان يضرهم.

٤ - ان دعوة النبي في مكة إلى التوبة والندامة والتواضع والتسليم ترجع إلى قصص ترجع إلى يوم البعث والسبب في هذا النهج للنبي هو نفي الشرك (٤٢). انه يقول في مكان آخر: ان التصوير المخيف الذي جاء به محمد ليوم البعث، كان قد اخذه من الوحي أو من المذاهب قبله وان ترسيمه إلى الدولة السابوية المستقبلية لم يكن فيه أي أمل.

انّ محمداً كان فقط منذراً ليوم الغضب والمؤآخذة. انه كان يرى السعادة للمتجيبين في الجنة ولكنه لم يفتح اي كوة امل في عالم الدنيا (٤٣).

هذا مجرد القليل القليل مما أورده جولدزيهر في كتابه دروس من الإسلام، وهذا الكتاب مفعم بالتناقضات ففي مكان يقول: انّ تعاليمه تتبع من تعاليم اليهود والنصارى والعرب ومن جانب آخر يقول: انه تلقى معارفه من اصحابه بمكة، ويقول في مكان آخر: هذه الالهامات لا يتقبلها اي من العرب (٤٤).

السيد محمد ايازي في كتابه «اتجاهات التفسير بين المسلمين» يصرح ان الذي تخلص إليه جولدزيهر عبارة عن:

١ - ان تفسيره مادي.

٢ - قد حقر شخصية النبي الاعظم ﷺ.

٣ - عدّ الإسلام حقيراً.

٤ - عدّ الإسلام بدوياً.

## ٢-١-٢. التضاؤل امام جولدزيهر :

نحن كمسلمين لا نتوقع من المستشرقين امثال جولدزيهر وغيره ان يكونوا على عقيدة كعقيدتنا. وهذا امر بديهي وذلك ان هؤلاء المستشرقين يتتمون إلى لغة وثقافة اخرى وشتان ما بين الثقافتين، ومن جهة اخرى نحن لسنا على علم باهداف المستشرقين، وفي نفس الوقت يجب على الباحثين المسلمين القابعين في البلاد الإسلامية والمشرفين على آثار المستشرقين ان لا يعتبروا امثال آثار جولدزيهر بحوثاً علمية قطعية؛ ولكن وللأسف نرى بعض المحققين سلّموا بمبادئ جولدزيهر وتخلّوا عن اصولهم.

والمثال البارز لذلك الباحث علي نقبي منزوي - المترجم لكتاب دروس حول الإسلام الى الفارسية -، إذ كتب في مقدمة الكتاب: «جولدزيهر في كتابه هذا له نظرة تنير كل الزوايا الإسلام وقد رسم جوهره الحياة الروحية الإسلامية من نظره. انه في القسم الاول من الاقسام الستة للكتاب كتب شرحاً للإسلام والنبي محمد، والدور المهم للضمير وصفاء القلب في الإسلام. وفي القسم الثاني من الكتاب تحقيق مفصل في تكامل القوانين الإسلامية وقراءة كلية للتاريخ الحديث وخصائص الفقه في بداية نشوء المذاهب. والاهم من ذلك في الفصل الثالث من الكتاب الذي يختص بتكامل علم الكتاب توسع في بحث الجبر والاختيار وأين وجه الاختلاف بين السنة والمعتزلة في مسائل العبادة والاخلاق. وهنا ينكر جولدزيهر على المعتزلة انهم دعاة الحرية

وبروحية منفتحة يدافع عن السنة والتسنن المحافظ للعرب وقد اوردت في الحاشية هذا الرأي لجولدزبير. ومن ثم يتعرض إلى مذهبي الاشعرية والماتريديية وعلى عكس الآخرين نراه يتوسع في الماتريديية. في القسم الرابع من هذا الكتب يختص بدراسة الوعي والزهد عند المتصوفة والبداية البسيطة للزهد ومن ثم يتكامل مع امتزاجه مع الفكر الهندي واليوناني إلى القرن (٧ ق - ١٣ م) حيث يبلغ وحدة الوجود.

القسمان الاخيران من هذا الكتاب يختصان بالفرق العريقة والخوارج والشيعة في الإسلام والفرق الجديدة مثل الوهابية والسيك و(احمدي القادياني) ثم يتحدث عن المحاولات التي حدثت بين السنة والشيعة، ان هذا الكتاب هو تصوير كامل تقريباً عن الحياة الروحانية في الإسلام، وبعضها متناسب»(٤٥).

ولا ننسى أن الكتاب ثلاثة وعشرون عاماً (بيست وسه سال - بالفارسية - ) من تأليف علي دشتي بالحقيقة هو قراءة جديدة ومبسطة لكتاب دروس حول الإسلام(٤٦).

## ٢-٢. مناهج التفسير بين المسلمين :

لقد تم طبع هذا الكتاب ونشره في عام ١٩٢٠ باللغة الالمانية وقد ترجم لاول مرة إلى اللغة العربية وبصورة كاملة على يد عبد الحليم النجّار تحت عنوان مذاهب التفسير الإسلامي ونشر في مصر (٤٨).

«جولدزبير في هذا الكتاب قام بتحليل مختلف النظرات حول القرآن الكريم بين المسلمين ونقدها ودراستها، ودرس كافة مكاتب التفسير، ويطرح رؤيته بخصوص الإسلام والنبي الاكرم ومدى تأثير القرآن باليهود. وفي بداية الكتاب وفي فصلين يبين اول مرحلة للتفسير، ومن ثم يبين اصول التفسير الثقلي. القسم الثالث يتحدث عن النهج التفسيري عند المعتزلة والذي بحثه المؤلف ودرسه تاريخياً وتحليلياً



بدقة، وقد درس نهجهم وسلوكهم الفكري.

أما القسم الرابع من الكتاب فيبحث فيه القراءة للتفسير الصوفي والتفسير الرمزي والتأويلي. القسم الخامس يتحدث عن التفسير العقائدي أو الفرقي بين من خلاله المؤلف كيفية استخدام الفرق الدينية والكلامية الآيات القرآنية ليثبتوا حقانيتهم؛ فقد حملوا الآيات بتكلف معانٍ تتناسب مع أهدافهم»<sup>(٤٩)</sup>.

ايازي بتعليقه على هذا الكتاب يقول: ان هذا الكتاب على ما يحمله فحواه من اشكالات وتصورات كثيرة في تفسير القرآن غير أنه كان له تأثير كبير في البحوث الايجابية والسلبية التي تبعتها.

- فإن أراد احد تتبع السير التكاملي لهذا العلم في القرن الاخير عليه ان يتبدى بكتاب (مذاهب التفسير الإسلامي) وأن يدرس نهج جولدزيهر في دراسة التفاسير الإسلامية وتحليلها ونقدها ومدى تأثيره لما بعده من النصوص.

في القرن الاخير اخذ علم التفسير التحقيقي بالسمو والرقي لأن ما قبله قد بقي بمستوى التفسير الطبقاتي.

من الكتب التي دوّت في عالم الإسلام وخاصة في عالم التسنن كتاب (التفسير والمفسرون) لمحمد حسين الذهبي؛ ولكنه متأخر بخمسين عام عن اثر جولدزيهر وأما الكتب الاخرى فهي بنفس المستوى أو انه جاءت بخصوص تفسير معين كتفسير الزمخشري (م. ٥٢٨) أو الفخر الرازي (م. ٦٠٦) والقرطبي (م ٦٧١)، أو انها لمذاهب تفسيرية خاصة مثل التفسير الأثري أو التفسير العقلي أو الاجتهادي أو التفسير الشيعي أو السني فهذه الآثار أيضاً كتبت بعده.

فإن نهجه سواء على مستوى البرهنة أو التحقيق أو على مستوى نقده السلبي، كان له أثر بين في كتابات الآخرين ومن الضروري مطالعة كتبه»<sup>(٥٠)</sup>.

الدكتور برويز رستكار<sup>(٥١)</sup> في مقالته « مستغربات مستشرق » يكتب حول هذا الكتاب: ( هذا الكتاب حافل بالاستنتاج بآراء المستشرقين<sup>(٥٢)</sup> وانه حقاً تمكن من انجاز مهمة صعبة وهي حصيلة من اجتماع عدة عناصر، فيجب ان يتخذ أسوة في نهجه وطريقة تتبعه فإنه قام بهذا المستوى من التحقيق بعيداً عن العجلة والفسطة، وان بحثه يدور حول محاور إعداد المواد الاولية أولاً ومن ثمّ التطرق إلى الجزئيات الصغيرة والمترامية الاطراف والكثيرة و(التفكيك بمهارة لا يعني بالضرورة التركيب بمهارة واستحصال الجزئيات من دون نقص)، ونظرته التاريخية للتفسير هي بعيدة عن ولوج مطبات الملاحظات والمؤاخذات والمحذوفات والتي تسع المحيط لهذا العلم، إذ كان يتمتع بنظرة حرة ومشرقة ومسيطرة بدلاً من نظرة المشادة والشباك، والاستشهاد بالمنابع الاصلية القليلة الواسطة، وإنّ تتبعه الشامل للنصوص والهوامش واستشهاد بنصوص كثيرة بين<sup>(٥٣)</sup> اطلاعه الجيد بقواعد اللغة العربية وآدابها<sup>(٥٤)</sup> وتأريخ صدر الإسلام<sup>(٥٥)</sup> وتأريخ نزول القرآن<sup>(٥٦)</sup> وقد أيده الايازي<sup>(٥٧)</sup> وعبدالحليم النجّار<sup>(٥٨)</sup>(٥٩).

انّ هذا الكتاب يشتمل على ستة اقسام:

- ١- المرحلة الاولى للتفسير .
- ٢- التفسير الروائي .
- ٣- التفسير العقائدي .
- ٤- التفسير في ظل التصوف الإسلامي .
- ٥- التفسير في ظل الفرق الدينية .
- ٦- التفسير في ظل الحضارة الإسلامية .

وإضافات المترجم العربي للكتاب؛ والإضافات التغييرية، واختلاف قراءة الصحابة امثال ابن مسعود وابن كعب، وليثبت الكاتب ذلك استند تارة إلى قراءة ابن

مسعود، وفي تنمة الفصل يشير الكاتب إلى موارد من اختلاف القراءات وما يترتب عليها من اختلاف الفتاوى الفقهية والعقائدية الناجمة من هذه الامور فهو يعتقد أنّ الذين قالوا بجواز المتعة استندوا إلى القراءة التي جاءت بعد جملة «فما استمتعتم به منهن»<sup>(٦٢)</sup> جاءت عبارة «الى أجل مسمى» أو لإزالة شبهة امكانية ان يحكم الله بغير الحق «أحكم»<sup>(٦٣)</sup> جاءت بصيغة الامر فغيروها إلى صيغة المضارع في الآية مائة واثنى عشر من سورة الانبياء.

- مؤلف هذا الفصل مع اقرار اختلاف التفسير بين المفسرين الاوائل وما هي الاختلافات كلامية وفقهية، انه يرى ان نشوء تعدد القراءات غير المشهورة والألفاظ العربية الشاذة في هذه القراءات أيضاً هي من سبب هذا التفسير.

كان جولدزير في خلال متن الكتاب يبرز اختلاف المذاهب الدينية ولهذا كان يبحث في حواشي الكتاب لبيان الفاصلة بين المذاهب ويحمد هذه الحركة التي بدأ بها اشخاص منذ ذلك الزمان امثال سيد جمال الدين الاسدآبادي والشيخ محمد عبده<sup>(٦٣)</sup>.

## ١-٢-٢. دراسة اقسام الكتاب المختلفة<sup>(٦٤)</sup> :

### أ- المرحلة الاولى للتفسير:

في هذا الفصل يبين المؤلف هدفه من تفسير القرآن والاختلاف المذهبي بين المسلمين انه على عقيدة أنّ المذاهب لتُضفي وجهة إلهية وحقانية على منهجها لجأت إلى تفسير آيات القرآنية بطريقة ينتفعون بها. انه يعتقد أيضاً أنّ اضطراب النص القرآني وعدم ثباته وتعدّد القراءات هيأت الارضية لهذا التفسير، وبعدها وضح اسباب تعدّد القراءات إذ رأى ان عدم التنقيط وتحريك النص القرآني هو السبب في ذلك.

القسم الاخير من هذا الفصل يتعرض إلى موضوع القراءات وحصرها إلى سبعة قراءات حسب رواية « سبعة احرف » وبجهد ابن شنبوذ، ومدى تأثير علم النحو والنحويين على هذه القراءات (٦٥).

## ب- التفسير الروائي (٦٦):

الكتاب في بداية هذا الفصل يشير إلى منع التفسير من قبل الخلفاء وانه على اعتقاد انه استمر إلى أواخر القرن الثاني الهجري، ولتأكيد وقوف الصحابة امام التفسير يستشهد الكتاب باقوال بعض الصحابة، وباعتقاده ان شرح القصص القرآنية كان هو الجاري فقط عند الصحابة وهو السبب في دخول الروايات الاسرائيلية إلى منابع الإسلاميه.

واحدة من العوامل التي قوّمت هذه الطريقة في التفسير هي الرواية التي منعت التفسير بالرأي وباعتقاد المؤلف ان هذه الطريقة من التفسير تخص الآيات العقائدية وذلك لأنّ المفاهيم التي يتلقاها الانسان لا يمكن ان يصل فيها إلى درجة القطع واليقين من دون اسنادها إلى النبي واصحابه، انه يكتب في تمة كلامه: مع ان المسلمين كانوا يعتقدون النقل في التفسير ولكنه بدون دليل عدم دقتهم في انتقائهم للروايات نجد هناك تعدد الروايات في قصة تنقل من فرد واحد، وفي ادلته على هذا: قول السيوطي انه لينقل من الروايات كان يستأذن من رسول الله ﷺ في احلامه أو قول مجاهد: «عندما كان ابن عباس يفسر الآيات كنت ارى النور في وجهه».

جولدزير على هذا الاعتقاد ان كثيراً من الروايات المنسوبة إلى ابن عباس هي غير صحيحة؛ إذ انه لم يبلغ من العمر ١٠ إلى ١٣ عاماً عند وفاة النبي ﷺ، وكذلك وجود روايات تشكك بحكمته وعلمه؛ وانه في كثير من الموارد كان يرجع في التفسير إلى «ابا الجلد» والتوراة واليهود.

المؤلف في تمة الفصل يبين انه في الوقت الذي يعد ابن عباس اباً للتفسير

المأثور لا يستطيع جولدزيهر قبول رواياته وتفاسيره. وعلى العموم انه يرى ان الروايات المبالغ بها والتي وردت بحق ابن عباس تبعث التردد والشك في تفسيره، ومن ثم يتحدث عن رواة التفسير ومدى تأثيرهم على التفاسير المتأخرة، والنتيجة التي يتخلص اليها من تناقض الروايات هو انه ليس للمسلمين اي كتاب للتفسير الروائي وان علماء المسلمين للتخلص من هذا المأزق قالوا بتعدد «وجوه» القراءات ونقلوا روايات بعنوان «القرآن ذو الوجوه».

والتفسير الاخر الذي تحدث عنه المؤلف هو تفسير الطبري فقد اثنى عليه كثيراً، ولكنه يعتقد ان هذا الكتاب كان مفقوداً إلى القرن الاخير وان القسم الاعظم منه ليس بمتناول ايدينا. وعلى اية حال فإنه قام بتوصيف النهج والطريقة المتبعة للتفسير في هذا الكتاب ومدى تحرر المفسر في رد الروايات والاقوال السابقة له وقد التفت المؤلف إلى مجالات القراءة واللغة الادبية ونقد الروايات وبيان مسائل العقيدة والتعصب المذهبي والابحاث الكلامية في هذا التفسير.

### ج - التفسير العقائدي:

التفسير العقائدي أو طريقة التفسير بالرأي:

ان المؤلف في هذا الفصل على عقيدة ان هذا النهج في التفسير هو النقطة المقابلة للتفسير الروائي، لكنه في بدايته لم يكن كذلك ويعتبر المعتزلة هم المؤسسون لهذا النهج التفسيري يقول المؤلف: ان المعتزلة بعد ان رفضوا قول الجبرية اجبروا على طرح منهج تفسيري ينسجم مع ذائقتهم.

وحسب عقيدة جولدزيهر ان اسباب نشوء مذاهب التفسير لم تكن علمية بحتة ويرى ان الاسباب العقائدية هي السبب الاساسي لنشوء النهج التفسيري وشاهد ذلك الصراعات الشديدة بين المسلمين بسبب اختلافهم في التفسير انه يرى ان من اهم الامور التي تخص هذا النهج في التفسير: موضوع التجسيم والتشبيه ورؤية الله

«عزوجل» وكون القصص القرآنية حقيقية أو رمزية فإنه قد درس هذه الموارد بالتفصيل وقد نقل فيها اقوالاً كثيرة. وانه ينسب فكر المعتزلة إلى مجاهد بن جبر. في القسم الآخر من هذا الفصل تعريف الآثار التفسيرية للمعتزلة والذين منهم الشريف المرتضى.

وقد خصّ قسماً من هذا الفصل إلى عقائد المعتزلة، انه يرى ان كافة التعاليم الإسلامية ما هي الا تركيب منتقى من العقائد اليهودية والمسيحية والارانية وغيرها، وتبعاً لذلك فإن الفعاليات الكلامية - العقديّة لنصارى الشرق، وانه يرى في نشأة مكتب الاعتزال انه اول ظهور كلامي بهذا السبب، ومن ثم تعرض إلى كيفية انتقال افكار النصارى إلى المسلمين. الطائفة الاخرى التي لفتت نظره في التفسير العقلي هم «الواقفة» ان المؤلف يرى «عبدالله بن حسين الانصاري» الشخصية البارزة لهذه الطائفة، وقد وضح بعض افكاره قائلاً: (ان القرآن هو قائل بالفرقة، ولذا فإن القول بالقدر والجبر صحيح ومسند إلى القرآن. ولذا فقد عدّ الفريقين على الصواب؛ وذلك لأن الآية الواحدة لا تعطي معنيين متضادين).

هذه العقيدة التي لها نظرة متسامحة كانت قد طرحت من قبل في القرن ١٣ الميلادي بواسطة ابو الفضل الرازي (٦٦).

#### د - التفسير في ظل التصوف الإسلامي:

جولدزير يقول في اول موقف يتخذه قبال المعتزلة « من الصعب جداً ان نجد لأفكار الصوفية جذراً قرآنياً ومن الصعب اعطاؤهم الحق في تحميل افكارهم على القرآن » (٦٧)

ومن ثم تعرض إلى اصولهم العقديّة مثل «وحدة الوجود» وقد عدّ دلائلها. جولدزير في بداية الفصل وصف أفكار الصوفية بانها غير قرآنية وغير إسلامية، ولم



يقبل ان للنص القرآني ظاهراً وباطناً، ويعتبر ان لهذا النوع من التفسير جذوراً افلاطونية وفيلونية ويستند إلى الرمز والتأويل وليثبت هذا اشار إلى نموذج من تفاسير الصوفية وهو التفسير لآية النور.

المؤلف يعتبر ان بعض العقائد الصوفية المسندة إلى القرآن هي:

١- ابن عربي.

٢- اخوان الصفا.

٣- الغزالي.

٤- الحلاج.

٥- ابن رشد.

٦- ابن سينا.

٧- السهروردي.

٨- السنائي.

في القسم الاعظم من هذا الفصل، يبين المؤلف بعض الشواهد التفسيرية للمتصوفة وتناقضها مع بعضها ومع التفسير المأثور، كما انه يعتقد ان المتصوفة تعمدوا تفسير الآيات خلاف ظاهرها ومثال ذلك ينقل رواية عن ابن عباس في تفسيره للآية ١٢ من سورة الطلاق «إن فسرتها رحمتوني قلتكم كفر ابن عباس».

وكذلك ينقل رواية من أبي هريرة انه قال: (تعلمت من رسول (ص) ظرفين من العلم لقد نشرت اولها ولو نشرت ثانيها لضربوا عنقي) والذي يجب ذكره في خاتمة هذا البحث ان جولدزير أورد حجماً كبيراً من هذه الابحاث وتحليلها وهذا ما يخرج عن طاقة بحثنا ويستحق دراستها في مكان آخر.

هـ- التفسير عند الفرق الدينية:

قد خص المؤلف هذا الفصل بتفاسير الشيعة ومن تبعهم، انه يرى اهم

خصائص مبادئ التفسير الشيعي في:

- ١ - المخالفة مع اهل السنة.
- ٢ - تقديس ائمة اهل البيت عليهم السلام والاعتقاد بمقامهم الإلهي.
- ٣ - الاعتقاد بالامام صاحب الزمان وظهوره.
- ٤ - الاعتقاد بان القرآن يختلف عن المصحف العثماني.
- ٥ - الاعتقاد بنقص القرآن الموجود.
- ٦ - تأويل كثير من الآيات القرآنية لصالح ائمة اهل البيت.

يرى جولدزير ان ظهور اول تفسير شيعي كان مع ظهور الخوارج وانطبق آيات من القرآن الكريم عليهم (مثل الآية ١٠٤ من سورة الكهف والآية ٢٥ من سورة الرعد).

المرحلة الثانية من تفسير الشيعة بدأت بتطبيق الآيات القرآنية على الامويين ويشير إلى امثلة من ذلك، مثل تفسير «الشجرة الملعونة» الآية ١٠٦ من سورة الاسراء (٦٩).

انه يعتقد وجود مؤيدات لهذا النهج من التفسير في التفاسير الاولى لاهل السنة ويشير إلى نماذج منها، وكان لهذا النهج من التفسير تأثير على نشوء بعض المسائل الفقهية الخاصة.

ومن اهتم جولدزير بنهجهم التفسيري هم الغلاة، انه ومن دون تمييزهم عن الشيعة؛ عدّ نهجهم التفسيري تابعاً للمرحلة الاولى من التفسير الشيعي.

وتطرق ايضاً إلى مسألة مصحف علي عليه السلام ونسب عقيدته الخاصة بهذا المجال إلى الشيعة. كما قال ان الشيعة الأوائل لم يعتقدوا بالمصحف العثماني<sup>(٧٠)</sup>، وكانوا دائماً يعتبرونه في الجهة المقابلة من مصحف علي عليه السلام، كما نسب التحريف إلى الشيعة حيث قال: ان من معتقد الشيعة ان سورة الاحزاب لم تكن بأقل من سورة البقرة وكانت



سورة النور اكثر من مائة آية (٧١) .

ومن ثم يذكر نماذج من آيات مختصة بالشيعة ولا توجد في المصحف العثماني، وقد زعم وجود سورة باسم «النورين» في ٤١ آية وكذلك سورة «الولاية» في سبعة آيات في كتاب نُسبه إلى الشيعة الموجود في بيت في الهند باسم انكيبور (٧٢) .  
الكاتب يشير إلى ان الشيعة حاولوا ان يعرضوا مصحفاً غير المصحف العثماني، مشيراً إلى مصحف ابن مسعود فقد عدّه منها.

ويشير في تمّة بحثه ان الذي لفت نظره في مصحف علي هو طريقة ترتيبه، وقد اشار إلى بعض المصاحف التي يقال انها بخط علي عليه السلام .

وقد تعرض إلى موضوع الحجية في التفاسير الشيعية (٧٣)، فانه يعتقد ان الشيعة يسقطون التفاسير غير المنسوبة إلى احد الائمة عن الاعتبار، كما انه ذكر اسم بعض التفاسير الشيعية واستند إلى بعضها حول الآيات التي استشهد بها.

ويضيف: على الرغم من ان الشيعة قالوا بتحريف القرآن (٧٤)؛ لكنهم استندوا إلى المصحف العثماني في ابحاثهم ولم يختلفوا مع السنة إلا في قراءة بعض الآيات.

الكاتب يرى خصائص اخرى في تفسير الشيعة ومنها استخدام المجاز والاشارة وتفسير متشابهات القرآن في ذم بعض الصحابة (٧٥).

القسم الاخير من هذا الفصل قد خصصه الكاتب إلى المتشابهات في القرآن ونقد آراء بعض الشيعة تجاهها، وقد اتهم هنا جميع الشيعة بالغلو في علي عليه السلام وفي آخر المطاف يشير إشارة مختصرة إلى الشيعة الفاطمية وإخوان الصفا وقد عدّ البابية أيضاً من الفرق الشيعية (٧٦).

و- التفسير في ظل الحضارة الإسلامية:

يطرح المؤلف في بداية الفصل هذا التساؤل: هل يجتمع الإسلام مع الحضارة

الجديدة؟

انه يعتقد ان هذا التساؤل هو السؤال الاساسي لكثير من المسلمين وقد احبوا الاجابة على هذا التساؤل بكل اتقان، ولذا لم يكتف المحققون في ان يثبتوا عدم مخالفة الإسلام للتطور الحديث بل حاولوا ان يثبتوا ان الإسلام هو المحفز والداعي إلى هذا التطور، ولذلك نشأت مذاهب جديدة في التفسير.

الكاتب يعتبر امير علي واحمد خان بهادر وميرزا ابو الفضل في الهند والسيد جمال الدين الاسد آبادي ومحمد عبده في مصر من الدعاة إلى هذا الرأي. ويطلق عليهم تسمية «المعتزلة الجدد»، ويرى ان من اهم ما تميزوا به الانفتاح فيقول: هذه الخصيصة جعلتهم ينظرون إلى المنابع الدينية بعين اخرى بنحو ان اتباع المدرسة الهندية صاروا بصدد إلغاء حجية السنة والاجماع.

ومن جملة منجزاتهم طرح المواضيع الدينية الجديدة وترجمة القرآن إلى الانجليزية بحسب ترتيب نزوله.

وقد أورد قسماً مما اهتم به اصحاب النهج الجديد في مصر بهذا الترتيب: ان الدين الإسلامي هو دين عالمي موائم لكافة الازمنة والأمكنة وموائم مع الحضارة الجديدة، عوامل سقوط وانحطاط المسلمين، وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة، ملاحظة العنصر الزمني في الاحكام الإسلامية، ان باب الاجتهاد مفتوح، المخالفة مع الحيل الشرعية، انكار تقديس الاولياء والتدبير في الابعاد العلمية للقرآن.

القسم الاعظم من هذا الفصل خصصه المؤلف لدراسة نهج مدرسة محمد عبده ومدى تأثره بمذهب الوهابية، ويعتبر ان اهم المعالم لمدرسة محمد عبده هي: « عدم جواز تقديم أو تأخير الآيات، الوثام الكامل بين القرآن والعلوم التجريبية وذكر امثلة لهذا الوثام، دراسة النهج الاوربي، ضرورة معرفة النظريات الجديدة، تقديم قراءة تفسيرية جديدة بخصوص الجن ، الطاعون، تعدد الزوجات، المساواة بين الرجل والمرأة» (٧٧).

## ٢-٢-٢. نقد ودراسة الكتاب:

رستكار في توجيه الاخطاء التي وقع فيها جولدزير يقول:  
«مع كل هذا، جولدزير وكتابه المصداق «الانسان واحد» و«الانسانية واحدة  
«فلا بد من تحبطه في نفس الاطر التي تحكم كل «الناس» و«الانسانيات»، ولهذا السبب  
لا يستبعد ان يكون فيه وفي آثاره - حتى وان تصفحناها - نواقص وشيء من عدم  
النضج» (٧٨).

النواقص في كتاب جولدزير تلخص في ثلاثة نقاط:

١- التناقضات.

٢- الاستشهاد بروايات غير مسندة.

٣- عدم رعاية اصول التحقيق.

### ١ - التناقضات:

نهج جولدزير في هذا الكتاب مدهش للغاية، فالذي اثبتته في مكان ما قد انكره  
في مكان آخر؛ فمن جهة يقول ان الذي يقول به محمد ﷺ وحي ومن الجهة الاخرى  
يقول انها تعاليم والهجمات شخصية، والمثال على ذلك انه يقول في اول الكتاب ان  
القرآن مضطرب النص وفي مكان آخر يقول انه عجيب في الثبات والاتقان.

أو يقول: ان الشيعة لا تقبل بهذا القرآن؛ ويثبت بعدها مباشرة كيف ان الشيعة  
وضعوا كل همهم لاثبات عقائدهم الدينية السياسية من خلال القرآن، فما ندري عم  
كان يبحث في نهجه هذا؛ ايغي فراق وتشتت المسلمين في العقائد الإسلامية، ام تحقير  
الإسلام والمسلمين وزرع بذور النفاق والفرقة بينهم؟ هل ان فهمه لم يكن متسلسلاً؛  
ام انه يهدف من نهجه ايجاد التردد والزلل في القارئ؟ ويبقى هذا الاحتمال انه لم يفهم  
بعض الامور، ولكن طريقته في البيان تبقى مدهشه.

كثيرون في الغرب نقدوا الإسلام والقرآن بصورة شفافة ، ولكن موقفهم كان صريحاً وواضحاً. وكثير من المستشرقين كانوا بصدد التعرف على القرآن والتعريف به ومع انهم ارتكبوا اخطاء في ابحاثهم ؛ ولكن جهودهم تبقى مشكورة ومهمة ويمكن الاستفادة من بعض نقاطها الايجابية، ولكن مؤلف هذا الكتاب كما يبدو كان يروم من خلال اخطائه اهدافاً غامضة يبغيها.

## ٢ - الاستشهاد بروايات غير مسندة:

تطرق المؤلف في بداية الفصل الخامس في عنوان «التفسير في ظل الفرق الدينية» إلى التعريف بعقائد الشيعة وبيان موقفهم من القرآن ؛ وقد استند إلى بعض كتب اهل السنة كمصدر اساسي امثال الملل والنحل للشهرستاني، والملل والنحل لابن حزم الأندلسي وكتب اخرى، والتي فيها قيل وقال كثير عن الشيعة.

الاغرب من ذلك كله استشهاده بروايات من ائمة الشيعة من هذه الكتب ويقول بانها عقيدة الامام الباقر عليه السلام أو الامام الصادق عليه السلام وانها عقيدة الشيعة. والحال ان نقل رواية واحدة من كتاب واحد ولو كان معتبراً ليس دليلاً لنسب عقيدة لإمام؛ وذلك لان وجود رواية واحدة أو مجموعة من الروايات ليس دليلاً على صحتها واعتمادها، وعلى فرض ان الخبر موثوق يجب ان تدرس دلالاته وتقاس مع الروايات الاخرى، أنها مجملة أم مبيّنة، محكمة أم متشابهة، خاصة ام عامة، وأن تُقِيم من جهات اخرى، هذا فضلاً عن ان الخبر الواحد غير كافٍ لإثبات العقيدة.

كل هذه الموارد تصدق عندما يكون الخبر من المنابع المعتبرة فكيف بغير المعتبرة والتي حتى لم يثبت نسبتها لمؤلفيها.

جولدزير اتبع هذا النهج ليعرف عقائد الشيعة؛ فانه ذهب إلى المصادر النادرة والمنكرة ليقول ان الشيعة ليس لهم عقيدة بالقرآن الفعلي، وان كافة محاولاتهم في مجال تفسير الآيات القرآنية كانت لاهداف فرقية ومذهبية.

إن كنا بصدد التعريف لنهج جولدزيرر بجملة واحدة وخصوصاً في القسم الخامس من الكتاب: انه جمع النصوص المتناثرة من هنا وهناك ليبين عقائد المسلمين ولكنه لم يبلغ كنه المعرفة الدينية.

### ٣ - عدم اعتماد اصول طريقة التحقيق:

الطريف في نهج جولدزيرر انه تجاهل في بعض الموارد الاصول الاولية لطرق التحقيق، فإن أحد اهم اصول التحقيق هو ان عند دراسة عقائد أي فرقة يجب استحصال منابع والمتون المعتمدة عند تلك الفرقة لا ان نبثها في مصادر مخالفيها؛ وكما رأينا لم يتبع جولدزيرر هذا الاصل، إذ انه لم يستند إلى الكتب المهمة والاساسية في التفسير والكلام عند الشيعة، بل استند إلى كتاب الملل والنحل والموسوعات لاهل السنة والتي في صحتها بحث مفصل، أي يمكن القول ان المؤلف لم يكن على علم، ولكن أتى لهذا الاعتذار لمثل هذا المحقق، هذا فضلاً عن اخطائه الواضحة فقد عدّ الامام جعفر الصادق عليه السلام الامام الخامس (ص ٢٦١) أو في تفسير بيان السعادة للكنابادي (م ١٣٢٧ هـ.ق) الذي تم تأليفه في القرن الرابع عشر وقدمه المؤلف في عام (٣١١ هـ.ق) في (ص ٢٠٨)، أو يعد مواضيع كتاب منحول ومنسوب مبنى عقائد الشيعة، وأنه ايضاً قد نسب العقائد إلى غير اصحابها، أو أنه ينسب عقيدة فرد من الشيعة على حساب كل المذهب.

مع كل هذا فإن مطالعة هذا الكتاب للتعرف على نهج المستشرقين في البحث وايضاً للتعرف على سيرة التفسير الحقيقي وأسس التحقيق بخصوص الشيعة مفيد للغاية، ولا حاجة للتأكيد على وجود بعض الابحاث المفيدة في هذا الكتاب ؛ وإن تحدثنا عن اشكالاته فهذا ليس بمعنى انه عارٍ من الايجابيات فذاك لكى لا نغفل عن جوانبه التخريبية واشكالاته الواضحة<sup>(٧٩)</sup>.

### ٣- تحليل واستنتاج الدكتور رستكار:

الدكتور برويز رستكار بعد دراسة النص الالماني والعربي والفارسي ومقايستها مع بعضها استخلص الاشكالات في كتاب جولدزير كالاتي:

١ - واحدة من اهم نقاط الضعف المنهجية في عالم البحث والتحقيق ترجع إلى التركيز الفائق عن الحد للمحقق على عامل من العوامل عندما يكون بصدد تفسير اسباب هذا الحدث أو ذاك؛ وهذا الضعف سيؤدّي في العمل على نشوء اسباب وعلل متعددة للحادثة الواحدة ومن ثم قصرها على علة واحدة والتغافل عن العلل الاخرى وهذا ما يسمى بالتبسيط، ففي هذا الكتاب لجولدزير وخصوصاً في القسم الاول منه<sup>(٨٠)</sup> كان ذلك بيّناً بحيث ان مترجم الكتاب من الالمانية إلى العربية قد اشكل عليه<sup>(٨١)</sup>.

٢ - ان الحمية العنصرية المذهبية لقوم اليهود وفي قالب نظريتهم القديمة ونظرتهم إلى اتباع باقي الأديان تؤدي قهراً إلى نقد النصوص الدينية والمحاور المقدسة وطردها وتضعيفها عند الآخرين.

وأما وصفه للنص القرآني بأنه مضطرب وبهذه الصراحة؟! فهو متناقض بذاته<sup>(٨٢)</sup> ويتعارض مع ما اورده نفسه في كتابه<sup>(٨٣)</sup>؛ وذلك كله بسبب تلك الحمية العنصرية<sup>(٨٤)</sup>.

٣ - النزول بالتعاليم الإسلامية إلى حد حصرها بما جاء في الاديان السابقة وانكار اي جديد فيه، أو فيما جاء به المسلمون<sup>(٨٥)</sup>، ومع الاسف نرى هذا النهج الطفولي والساذج يتبع لكثير ممن يحمل عنوان الباحث الإسلامي المعاصر «المنفتح» وبالخصوص الغربيون منهم، اولئك الذين يحنفون خلف نقاب جميل ويتفوهون بما يشاؤون باكاذيب تمتنع بذاتها.

٤ - قياس بعض ادعاءات المسلمين لا التعاليم الإسلامية مع تعاليم الاديان

السابقة والاستنتاج بان الإسلام ليس بمجدد<sup>(٨٦)</sup> (متنا وعلينا)!

٥ - النظرة إلى الإسلام من زاوية تفاسير اهل السنة ونرى تأثيرها في القسم الاول من الكتاب<sup>(٨٧)</sup>.

٦ - الاستناد إلى أكاذيب وادعاءات ايازي<sup>(٨٨)</sup> وعبد الحليم النجار<sup>(٨٩)</sup> و  
اعتادها<sup>(٩٠)</sup>.

٧ - التناقض في الاقوال والاضطراب في النص<sup>(٩١)</sup>.

٨ - استخدام التعابير المبهمة والمخطئة امثال: «احد ثقة القراءة»<sup>(٩٢)</sup> و«بعض العلماء»<sup>(٩٣)</sup> التي أدت إلى اعتراض مترجم النص الالماني إلى العربية<sup>(٩٤)</sup>.

٩ - انه بنقله للاخبار غير الصحيحة<sup>(٩٥)</sup> قد اوقع نفسه والآخرين في زلات؛  
بحيث اشكل عليه مترجم النص من الالمانية إلى العربية وقد عدّه «مدلساً»<sup>(٩٦)</sup>.

### \* هوامش البحث \*

١- الخر مشاهي، ١٣٧٧ هـ. ش - ١٤٢٠ هـ. ق، ج ٢، ص ١٩٢٠ - ١٩٢١

2. IgnazGoldziher

جاء في الترجمة اسمه على صيغة جولديهير ايضاً.

٣ - جولديهير، ١٣٥٧ هـ. ش - ١٤٠٠ هـ. ق، ص ٣٩.

4. vambery .

5. Rodiger

6. Fleischer(1800 – 1888)

7. SnouckHurgronie(1857 -1927)

٨ - ماسينيون، لدار النشر: بيتا.

٩ - في اعوام ١٨٧٤ - ١٩٠٤ م

## 10. wellhausen .

١١ - جولدزيهر، السابق، لوية ماسيون، يقول هذا الخصوص:

ان روزن (Rose) واسنوك (Snouck) بدراسة كتاب اساطير اليهودية توصلوا الى:  
ان جولد زيهر قد افرد في الانحياز إلى اليهود. (ماسينيون، نفس المصدر)، ولهذا قد نقلت  
مكتبته الخاصة إلى فلسطين المحتلة. ويكتب بابينكر هذا الخصوص في مقدمة الطبعة الثانية  
لكتاب دروس حول الإسلام:

A. S Yahuda the goldziher library in the jewish chronicle supplement .

مع الاسف ان المكتبة الفريدة لجولدزيهر ليست بمتناول القارئ الاوربي، حيث قد نقلت إلى  
اورشليم.

في تاريخ ٢٥ أورين ١٩٢٤ الرقم ٤٠ ص ٤ إلى ما بعدها، وكذلك من قبل الكاتب نفسه.

Die bedeutung der golziherchen

Bible athek اهمية مكتبة جولدزيهر في darjuge الناشر N. Buber السنة الثامنة،

برلين. ١٩٢٤ ص ٥٧٥ ال ٥٩٢ (جولدزيهر ١٤٠٠ هـ. ق ص ٣٥)

١٢ - نجيب العقيقة في الصفحة ٩٠٧ و ٩٠٨ المستشرقون (ج ٣) قد فهرس جميع مؤلفات  
جولدزيهر كالآتي:

«آثاره: وفيرة متنوعة نفيسة، عن الإسلام، وفقهه، والادب العربي، اشهرها بالانجليزية (ليزيج  
١٨٧٠) وآداب الجدل عند الشيعة، بالالمانية (ليزيج ١٨٧٤) والاساطير عند اليهود (ليزيج  
١٨٧٦، ثم ترجمه إلى الانجليزية ١٨٧٧) والإسلام، بالالمانية وهو كتاب لم يضاها حتى الآن  
على ما فيه من هفوات في مقارنة التوحيد (بوداشت ١٨٨١ - هايدلبرج ١٩١٠ ثم نقله ارن  
إلى الفرنسية، باشراف المؤلف بعنوان: العقيدة والشريعة في الإسلام، باريس ١٩٢٠، ثم نقله  
إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى والاستاذ عبدالعزيز عبد الحق، ودرس في الإسلام، في  
جزئين كبيرين (هاله ١٨٨٥ - ٩٠) وبحث فلسفي في فقه اللغة، بالالمانية، في مجلدين (ليدن  
١٨٩٦) ونشر ديوان الخطيئة، بشرح السكري متنا وترجمه وعلّق عليه (ليزيج ١٨٩٣) ونقل إلى  
الالمانية كتاب توجيه النظر إلى علم الاثر لصديقه الشيخ طاهر الجزائري (١٨٩٨) ونشر كتاب  
المعمرين للسجستاني (ليدن ١٨٩٩) والعقائد والشرائع عند المرجئة (١٨٩٩) والقدرية  
والمعتزلة (١٨٩٦) و جزء كبيراً من كتاب المستظهرية في فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية  
للغزالي بمقدمة في ٨١ صفحة (ليدن ١٩٠٦، ثم كتب عنه بالالمانية فصلاً في ١١٢ صفحة)  
ومن بحوثه الممتعة: مقالة في كتاب اسرائيلي في اساء الله الحسنى (ليزيج ١٨٩٣) وتفسير

دراسات جولدزيهر القرآنية / سيد مجيد بود طباطبائي

دراسات جولدزيهر القرآنية / سيد مجيد بود طباطبائي



بعض آيات الله السريانية التي وردت في القصيدة الجاقوقية (الدراسات الشرقية لنولدكه ١٩٠٦). ودواوين القبائل (انجلة الآسيوية البريطانية ١٨٩٧) والخطيب عند العرب (الصحيفة الشرقية لفينا ٦، ٩٧) والتقية في الإسلام (ملحق المجلة الشرقية الألمانية ١٩٠٦) وفي المجلة الشرقية الألمانية: ديوان الحطيئة، والكتابة في الجاهلية، وامثال العرب والصحيفة الكاملة المنسوبة إلى زين العابدين، والشيعة، وكتاب الملل والنحل، وفتوى من الفتاوى، وابن ابي العقب (١٨٩٧-١٩٢١) وله بالفرنسية: رسالة في السامري، وعجل الذهب (المجلة الافريقية، ثم على حدة) ومنوعات يهودية عربية. (مجلة الراسات اليهودية ١٩٠٦) والحدث في الإسلام (الدراسات الاشورية ١٩٠٩) ونبذة عن ايمان العرب (منوعات دينبرج ١٩٠٩). وفي الإسلام: اخوان الصفا (١٩١٠) ومربع (١٩١١) وفخر الدين الرازي (١٩١٢) ورسالة الحين ابن منصور الحلاج، نقد فيها كتاب الطواسين لماسنيون باسلوب لم يسبق إليه (١٩١٣) والبخاري (١٩١٥-١٦) والمعتزلة والمترادفات العربية (١٩١٨) (١٦-١٩١٥) وأسماء العرب (١٩٢٨). وفي غيرها تكريم الأولياء في الإسلام (عالم الإسلام ١٩١١-٢١٢) ودراسة عن النبي (انجلد الآسيوية البريطانية ١٩١٢) والاجماع (مجمع علوم الفلسفة والتاريخ ١٩١٦) وعيادة المريض (الدراسة الاشورية ١٩١٨ - ١٩) و البدعة (نشرة الدراسات العربية ١٩٤٢)».

13. Die Richtungen der islamischen Koran-Auslegung (Vorlesungen gen  
leiden 1920 Brill, X392 Seiten) [VI band Veröffentlichungen der de  
goeje - stiftung].

(المجلد الرابع لنشر موقوفه «د. كويه»). لقد اختار المترجم الايراني لهذا الكتاب اسم  
«درسهائي در باره اسلام» أي: دروس حول الإسلام.

١٤- هذا العنوان ترجمة لكتب مذاهب التفسير الإسلامي

١٥- جولدزيهر في كتابه هذا لم يُشر إلى مذهب الظاهرية فقط بل درس المذاهب الفقهية المختلفة في الإسلام وبيّن اختلاف مناهجهم مع الظاهرية كما تحدث عن وجوه التشابه والاختلاف بين هذه المذاهب وتعرض إلى السيرة التأريخية لمذهب «الظاهرية» ويستشهد في كتابه بمصادر لم تطبع بعد، ومن هذه الزاوية تبين أهمية الموضوع حيث قال منزوي بهذا الخصوص: «ان اول تحقيق قيّم قام به كلديرن في دراسة الإسلام هو كتاب (الظاهرية مذهب وتاريخ) الذي طبع في عام ١٨٨٤، على الرغم من ان عنوان هذا الكتاب يختص بمذهب الظاهرية؛ ولكنه في الحقيقة دراسة قيمة لتأريخ الفقه.

كما درس فيه مذاهب قد انقرضت ولم يعد يذكر لها اتباع ولم يتحدث عنها احد لفترة طويلة. انه هنا قد درس تأريخ الفقه واصول المذاهب الفقهية وتحدث عن الاجماع والخلاف بين زعماء المذاهب ومدى الرابطة بين المذاهب الاربعة والظاهرية، وعن وجوه الاختلاف وخلص إلى قراءة كلية لماهية الفقه.

انه في هذا البحث قد ذهب إلى النهج نفسه الذي اشرنا إليه وبين مدى رقيه وتكامله، ومن ثم تطرق إلى نشوب المباني الظاهرية إلى الابحاث الكلامية بعد ان كانت في الابحاث الفقهية، وتطبيقها على العقائد المذهبية على يد ابن حزم، وقد رسم مخططاً بيانياً لسيرة تكامل المذاهب الداخلة في هذه الحدود إلى ان تصل إلى زمن تيميه والمقريري.

ما زاد من اهمية هذا الكتاب ان كثيراً من مصادره كانت لم تطبع بعد؛ حيث كان يجب مرور خمسة اعوام ليطلع كتاب كبير في الابحاث الإسلامية وخصوصاً الحديثة. القسم الاول من هذا الكتاب قد نشر باسم «دراسة عن المحمدية» في عام ١٨٨٩ وقد نشر القسم الثاني بعد سنة منها.

في القسم الاول حديث عن عبادة الاصنام والإسلام وهي قراءة جديدة عما هي عليه الحال لمعاصريه من المستشرقين امثال ولهاوزن وآخرين غيره:

ان حمية العرب في عبادة الاصنام لم تقم ضد العرب وحسب، بل كانت ضد المسلمين الاعجميين ايضاً، جولدزهر يدرس بمهارة الصراع بين حمية العرب عبدة الاصنام المتميزين بخصائص الرجولة والارستقراطية والعنصرية العربية والتكبر على الآخرين وبين الروحية الإسلامية الديمقراطية القائمة على المساواة «لا فضل لعربي على اعجمي الا بالتقوى»، وهذا النزاع الصعب ادى إلى تحطيم حمية الجاهلية العامة للاصنام والارستقراطية العربية وانتصار الديمقراطية الإسلامية، ولكن لم يمض طويلاً لعودة النزاع نفسه، هذه المرة بين نفسية النازية والفارسية، بين الوحوش المنتصرين والمتمدنين المغلوبين، هذه المرة ايضاً كانت الركسة في العرب. وبقي انتصار العرب مقصوراً على اللغة والشعر والفقه شيئاً ما.

على نقي مزوي يعتقد ان القسم الثاني من الكتاب الذي تضمن أبحاثاً حديثة هو الاكثر اهمية من القسم الاول، انه يضيف: «ان القسم الثاني من الكتاب هو اكثر اهمية من القسم الاول وخصوصاً نصفه الاول حيث تضمن أكبر تحقيق لدراسة الحديث والذي يعد مقدمة للابحاث المتسلسلة التي جاءت بعده إلى يومنا هذا، جولدزهر في هذا القسم كانت له نظرة دقيقة في ترسيم معالم التأريخ الحديث وتطوره، فلم يقيّم الحديث بعنوانه حقيقة بحثة، بل بعنوانه مرآة تعكس الحركات السياسية والمذهبية ومعنوية المجتمع الإسلامي، حيث كان الحديث سلاحاً تتخذ الفرق المذهبية الإسلامية في صراعاتها المذهبية والتشكلات والنزاعات السياسية

لتنصرف وتتفوق على بعضها معنوياً، ولذا فإن قيمة الحديث ليست في محتواه، بل في مفردات الحديث التي تترصد اليها الفرق لتلمي مأربها.

بكر في مقدمة لطبعة عام ١٩٢٥ (دروس) يقول ان اكتشاف هذه القراءة والتي بانث الآن للجميع ما هي الا حصيلة عبقرية كلدزير، ويرى دليلاً آخر لنبوغ جولدزير وهو في القسم الثاني عندما تحدث بخصوص تقديس « الأولياء » في الإسلام وماهية هذا التقديس وبيان الرابطة بين هذه العقيدة وعقيدة الوثنيين في الجاهلية، كما صنّف الاولياء جغرافياً وتحدث عن مختلف الاولياء.

١٦ - هذا النص قد طبع في نشرة وقد عربها عبد الرحمن بدوى في نشرة كما اوردها في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.

جولدزير وقع في خطأ كبير لا يتوقع للمستشرقين الذين يفقهون اللغة العربية حيث انه يسعى في هذه المقالة أن يثبت أن ائمة الشيعة ككبار علماء السنة خالفوا « المنطق اليوناني » ويستند إلى رواية عن الامام الصادق عليه السلام في اصول الكافي (ر. ك: الحسيني الطباطبائي ١٣٧٥ هـ. ش ١٤١٨ هـ. ق، ص ١٠٧)، بالاضافة إلى انه طبع فصولاً من كتاب فضائح الباطنية أو المتظهيرية من تأليف ابو الحامد الغزالي عام ١٩١٦ كتب مقدمة لكتاب التوحيد من تأليف محمد ابن قومر (الملقب بالمهدي) مؤسس دولة الموحدية في المغرب وكذلك كتب ملحقاً في كتاب المعمرين من تأليف ابو حاتم السجستاني وطبعه. وتوجد مقالات اخرى قد طبعت اهمها في موسوعة الإسلام (EI).

١٧ - في عام ١٩٨١ م. (الحسيني الطباطبائي، المرجع السابق، ص ١٠٠)

١٨ - «والحق ان الكتاب في شؤ ما الف عن الإسلام وأسوأ ما وجه إليه من طعنات وان التعليقات القليلة التي جاءت في ذيل بعض الصفحات، في الترجمة العربية، كانت سدوداً محدودة امام موجات طاغية من الافك والعدوان».

١٩ - جولدزير، ١٩٥٩، ص ٣٠.

٢٠ - ص ٣٠ من الترجمة العربية للكتاب.

٢١ - الحج ٣٨.

٢٢ - التورات، سفر الخروج، باب ١٣.

٢٣ - نفسه، باب ١٤.

٢٤ - طه، ١١٠.

٢٥ - فصلت، ٥٤.

٢٦ - الشورى، ١١.

٢٧- التوبة، ٢٦.

٢٨- الانفال ١٢.

٢٩- الاحزاب، ٤٥ و ٤٦.

٣٠- الاحزاب ٢١.

٣١- نفسها.

٣٢- الزمخشري، بلا تاريخ، ج ٣، ص ٥٣١، ذيل الآية ٢١ من سورة الاحزاب.

٣٣- القلم، ٤.

٣٤- آل عمران، ٣١.

٣٥- الاعراف، ١٥٨.

٣٦- الحسيني الطباطبائي يكتب بخصوص آراء جولدزبير: «كانت الفرضيات والنظريات تحول في ذهن جولدزبير ولذا كان يبحث في المتون الإسلامية ليتشبه بنص ليثبت نظرياته ولذا تارة وقع في خطأ وتارة خطأ في فهمه للنص العربي وتحديث بكلام لا يناسب النص ( الحسيني الطباطبائي، المرجع نفسه).

ايازي ايضاً في مقدمة كتاب النزعات التفسيرية بين المسلمين حين دراسة الكتاب المذكور يؤكد ان من دون دراسة كتاب محاضرات حول الإسلام (او كما يزعم دروس حول الإسلام) لا يمكننا الحكم على كتاب النزعات التفسيرية بين المسلمين.

٣٧- جولدزبير، ١٣٨٣ هـ. ش ١٤٢٦ هـ. ق، صص ١٣ و ١٤. ايازي يضيف: «اذا قلنا ان جولدزبير لم يفقه شيئاً من التعاليم الإسلامية وكانت نظرياته مجرد معلومات متناثرة جمعها من هذا الكتاب وذاك وكان في انتقائه يتبع هدفاً خاصاً فلم نقل خلافاً.

ففي المعمول عندما يريد المحققون تقديم بحث ما يجب في البداية الامام بالموضوع ومن ثم تأطير الاهداف والرؤى والتائج ومن ثم نبدأ بالكتابة، اما في كتابات جولدزبير فنرى من البعثرة والتناقض ما يوجب ان احسنا الظن به ان نقول: انه كان بصدد جمع معلومات متناثرة كي يتمكن من تحقير الإسلام، وان يجعل من هذا الدين الساوي حركة صغيرة بدوية فانية، ولذا كان يقفز من هذا النص إلى ذاك ليجمع ما يخدم نظريته. ولذا نرى مع انه يتخذ من اتفه الاحداث أو الاقوال مرمى لأهدافه، يغفل امام وقائع تاريخية كبيرة من ذلك قوله ان ثلث القرآن نزل بمكة والحال نزول ٨٢ من السور القرآنية من أصل ١١٤ سورة اي ثلثي القرآن، وكانت مدة رسالة النبي فيها ١٣ عاماً.

ولكي لا نبالغ نورد نصاً من نصوص الكاتب ليتبين كيف انه تجاهل الأهداف العظيمة الإسلامية في نبل الإنسانية وصناعة المجتمع والمثل الاخلاقية؛ وكيف تمكن من تحويل المجتمع

البدوي إلى مجتمع متحضر:

«إذا كان في الدين الذي جاء به محمد من جديد، فهو الجانب السلبي للوحي الذي كان يرجى منه ان ينجي الناس من عباداتهم ومظاهرهم الاجتماعية وحياتهم القبلية والوحشية والقساوة والبربرية وعبادة الاصنام» (جولدزيهر ١٣٥٧ هـ. ش - ١٤٠٠ هـ. ق، ص ٢٠١):

« نرى ان بعض الجذور المسيحية للقرآن المحرفة والتي وقعت في ايدي محمد هي من روايات نصارى الشرق المبتدعة، وقد اضيف اليها شيء من العرفانيات أحياناً » (نفسه ص ٢١).

من منطلق عدم إمامه الكامل بالإسلام، فإنه عَدَّ الدستورات الدينية مقتطعة من اليهود والنصارى، أو انه تعلمها من رحلاته التجارية، وان كان هناك جديد في دين محمد فهو الوقوف امام الخرافات والقسوة والوحشية، ولا يذكر شيئاً عن التعليم حول العدل والاحسان وحرية العقيدة (النحل: ٩٠؛ الرحمن: ٦٠؛ البقرة: ٨٣، ٢٨٦) ودعوة الناس إلى العفو والاحسان إلى الوالدين والادب (البقرة: ١٧٨؛ الاسراء: ١٧؛ القصص: ٧٧)؛ ليست بالالزام انها تعاليم الاديان السابقة، فانه رأى الدين سلبياً فقط؛ كما رأى ان الفرق بين القصص القرآنية والتي عند جاءت عند اليهود والنصارى (والحقيقة ان هذه القصص تختلف في الانجيل نفسها عندهم)، عدها حرفت في الإسلام أو هي من وضع النصارى القدماء (جولدزيهر ١٣٨٣ هـ. ش - ١٤٢٦ هـ. ق، ص ١٥ - ١٦).

٣٨ - جولدزيهر في احد اقسام كتابه دروس الإسلام (ص ٤٠) يُستنبط من كلامه ان رسالته عالمية لكل الناس؛ على الرغم من ان القراءة التي يقدمها عن الدين مخالفة لما اورده عن النبي ﷺ.

٣٩ - ص ٦ و ٦ من اصل الكتاب.

٤٠ - ص ٧.

٤١ - ص ٩.

٤٢ - ص ١٠.

٤٣ - ص ١١.

٤٤ - ص ١٨ (جولدزيهر ١٣٨٣ هـ. ش - ١٤٢٦ هـ. ق، ص ١٣ - ١٤).

٤٥ - جولدزيهر، (١٣٥٧ هـ. ش - ١٤٠٠ هـ. ق، ص ٤٤ - ٤٥).

٤٦ - الفهرس للقسم الخامس وقسم من السادس جاء في ملحق هذه المقالة.

٤٧ - الترجمة العربية الاولى كانت في عام ١٩٤٤م لعلي حسن عبدالقادر، ولكنها لم تشمل كل الكتاب.

(صادقي، ١٣٧٩ هـ. ش - ١٤٢٢ هـ. ق).

٤٨ - رستگار، ربيع ١٣٨٣ هـ. ش - ١٤٢٦ هـ. ق، ص ٣٦.

- ٤٩ - نفسه، بنقل من السيد حسن الإسلامي في كتاب مرآة التحقيق، ش ٨٧، ص ٢٥-٣٦.
- ٥٠ - جولديزير، ١٣٨٣، ص ١٧.
- ٥١ - الدكتور برويز رستگار من خرجي الحوزة العلمية والجامعة، فبالإضافة إلى مقالاته الداخلية الكثيرة طبعت عنه عدة كتب في الرجال وعلم القرآن، وانه في الوقت الحاضر الاستاذ وعضو الهيئة العلمية في جامعة كاشان(إيران).
- ٥٢ - نفسه (الترجمة الألمانية إلى العربية)، في هوامش متعدد لعدة صفحات.
- ٥٣ - للمثال، ر.ك: نفسه، ص ٩٧، س ١٢ و ص ١٢٦، س ٣.
- ٥٤ - للمثال، ر.ك: نفسه ص ١٤، السطر الاخير - ص ١٥، س و ص ١٢٨، س ٧.
- ٥٥ - للمثال، ر.ك: نفسه، ص ١٦، س ٣-٦ و ص ٣٤، س ١٥ إلى ما بعدها.
- ٥٦ - نفسه، في اماكن متعددة.
- ٥٧ - نفسه (الترجمة العربية إلى الفارسية)، ص ١٦، الفقرة الأخيرة ص ١٧ إلى ما بعدها
- ٥٨ - نفسه (الترجمة الألمانية إلى العربية)، ص ٣، الفقرة الأخيرة، ص ١٧ إلى ما بعدها
- ٥٩ - رستگار، السابق، ص ٤٥، الدكتور رستگار عمل مقارنة بين النص الألماني والتمن المترجم إلى العربية، انه يعتقد ان مترجم الكتاب من العربية إلى الألمانية عبد الحليم النجار قد استعجل في ترجمته وانها حافلة بالاطعاء ومغايرة للمتن الاصيلي هذا بالإضافة للاخطاء التي ارتكبها مترجم النص إلى الفارسي، فإن النص الفعلي غير قابل للاعتقاد، وقد علق الدكتور رستگار على الترجمة من الألمانية إلى العربية: «المترجم عبد الحليم النجار وبحسب قوله، قد استعجل في ترجمة النص بسبب مشاغله، وقد اعترف بذلك.
- ١ - ان إدعاءات جولديزير تنسجم مع عقائد اهل السنة والصبغة السنية الإسلامية التي كان المستشرق يضيفها على آرائه والتي كان في صدد بحثنا ونقدها، فإن السكوت المؤيد لمترجم الكتاب من الألمانية إلى العربية في كثير من الموارد كان بصمة تأييد على اقواله، ثم انه لم يضع رمز النجمة التي كان يستخدمها لبيان ملاحظاته في الهامش(٣).
- ٢ - بعض مخالفاته أو دفاعه عن ادعاءات جولديزير تنسجم مع المذاق السني ولهذا ترجع اغلب ملاحظاته إلى القسم الاول والتي تختص باقوال المستشرقين الآخرين.
- ٣ - على الرغم من الاعتذار الذي قدمه المترجم في مقدمة الكتاب الا ان ملاحظاته على الادعاءات الكاذبة لجولديزير كانت قليلةً ونادرةً، بحسب ما عدّه مترجم الكتاب من العربية إلى الفارسية السيد الطباطبائي انها مجرد ١٢٧ ملاحظة!، وكما اشار السيد الطباطبائي «ان دراسة الاخطاء التي ارتكبها جولديزير يتطلب عمل مجموعة من المحققين في التأريخ والتفسير والفقه واللغة والعلوم المرتبطة ليقفوا على عقائده وينقدوها.

٤ - السكوت عن الاخطاء الفضيعة التي ارتكبها جولدزيهر، كقوله ان السيد المرتضى من المعتزلة وعدّه علي بن طاهر على الرغم من انه شيعي امامي ونسبه يرجع إلى علي بن الحسين! وكذلك سكوته على اصرار جولدزيهر ان القرية التي رفضت استضافة موسى وصاحبه كانت تدعى «أبله» على الرغم من ان غالبية المفسرين قالوا بأنها «ايله»!، وعدم الالتفات إلى ان الآية التي تضمّنت قصة أهل القرية ٧٧ لا ٧٣!

٥ - المترجم يميز ملاحظاته برمز نجمة في الهامش لكننا نرى ان مع ازدياد ملاحظاته عن واحدة عدم ازدياد رموز النجمات إلى نجمتين للملاحظاتين مثلاً!

٦ - عند عدّ رمز النجمة التي استخدمها الدكتور عبد الحلیم النجار في القسم الاول من الكتاب تفوق بكثير بالنسبة إلى كل ملاحظاته؛ ونستقرئ من ذلك ان اقوال المستشرقين المذكورين في هذا القسم وعلى الرغم انها تنسجم مع الذائقة السنية الا انه يرفضها ويعدها بعيدة عن قراءة اقرانه في الإسلام.

٧ - كما اعترف مترجم الكتاب من الالمانية إلى العربية ان عدد اخطاء هذه الطبعة ليست بقليلة؛ ولهذا السبب فإن المفردات التي جاءت بصيغ «النزغات» و«نزغات» هي في الاصل «النزعات» و«نزعات» وإضافة النقطة وتبديل «العين» إلى «غين» هو مجرد خطأ في التصحيف فكثيراً ما تحدث اخطاء في التنقيط في العربية؛ على الرغم من ان نقدنا بخصوص هذه الترجمة لهذا الكتاب من المتن العربي إلى الفارسي قد اوردناه على القراءة التي اوردناها في هذه المقالة!

٨ - واحدة من النقاط التي اشكل بها المترجم على جولدزيهر هو اسناد قول احد إلى غيره على الرغم من ان هذه المؤاخذة واردة في محلها، وان حدوث مثل هذا الخطأ من هذا المستشرق وبهذا المستوى ليس بجزاف، الا انه كان يتوقع من الدكتور عبد الحلیم النجار ان يلتفت إلى الزلات التي وقع فيها جولدزيهر لنسب الاقوال للاشخاص في الفصل الرابع من الكتاب؛ وان يكذب ما ادعاه ابن عربي وعبد الرزاق الكاشاني، الحال ان في هذا الفصل توجد ٨ ملاحظات فقط وليست بهذا الخصوص، (رستكار: نشر بيشين، ص ٤٦ - ٤٨).

٦٠ - صادقي ١٣٧٩ هـ. ش - ١٤٢٢ هـ. ق، صص ٩٢ - ٩٣

٦١ - على الرغم من اصل الكتاب وترجمته في متناولنا، ولكن بسبب اني قد رأيته عام ١٣٨٠ هـ. ش - ١٤٢٣ هـ. ق) ولأول مرة في متن رسالة في مكتبة مركز الثقافة والمعارف القرآنية وقد اقتنصت اصل الفكرة لتوضيح اقسام هذا الكتب منها؛ يبدو لي ولحفظ الامانة العلمية ورعاية تقدم تحقيق المحقق الفاضل الاشارة إلى ذلك.

٦٢ - النساء ٢٤.

٦٣ - «قال ربي احكم بالحق»، انبياء ١١٢

٦٤ - ص ٢٩ - ٧٤ الترجمة الفارسية للاثر لاول دورة تفسيرية بهذا الخصوص .

٦٥ - هذا القسم ايضاً ٣٥ صفحظ من ٧٥ إلى ١١٠ خاص بي .

٦٦ - القسم الثلث في ٦٣ صفحة (١١١ - ١٧٤) .

٦٧ - صادقي ١٣٧٩ هـ . ش - ١٤٢٢ نقلاً من مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٢٠ .

٦٨ - هذا القسم في ٦٥ صفحة (١٧٥ - ٢٤٠) .

٦٩ - حسب ما ينقله المفسرون ومنهم الطبري (ج ٩، ص ١٤١، ح ١٦٩٣٠) المقصود من ان النبي

في ليلة المعراج رأى في منامه اشخاصاً كالقردة تتسلق وتلعب على منبره بحيث ان النبي بعد

تلك الواقعة حزن حزناً عميقاً ولم يضحك بعده طويلاً حتى رحيله ( كأنه رأى ما سيحصل

بعده، ولذا جاء في الروايات مصداقاً لآية «الشجرة الملعونة» فهو وارد، وعن وجود اشخاص

أو مجموعة تشكل عبئاً على الدين، وتسبب الظلم والجور على الناس، وان هذه الرواية

واوصاف الشجرة الملعونة ليست في مصادر الشيعة فقط؛ بل جاءت عمدةً في مصادر اهل

السنة؛ من ذلك: راجع الخطيب البغدادي، تأريخ الخطيب، ج ٩، ص ٤٤، رقم ٤٦٢٧، ج ٧،

ص ٢٨٠، النيشابوري، غرائب القرآن، ج ٨، ص ٣٦١ و ٣٦٢؛ القرطبي، الجامع لاحكام

القرآن، ج ١، ص ١٨٣؛ ابن الاثير الجزري، اسد الغابة، ج ٢، ص ١٤

وكتب كثيرة اخرى امثال: دلائل النبوة لليهقي ج ٦، ص ٥١١؛ مختصر تأريخ دمشق، ج ٢٤،

ص ١٩٠؛ خصائص الكبرى، السيوطي ص ٢٠٠؛ كنز العمال ج ١١، ص ٣٥٨، ح ٣١٧٣٦

ايازي في ذيل هذه الابحاث في ص ٢٥٦، للترجمة الفارسية: « بعض اهل السنة يقبل ان آية

«الشجرة الملعونة» هم بنو امية؛ على الرغم من عدم قبولهم لتعميمها لكل بني امية امثال عثمان

ومعاوية، كابن عطية في تفسير المحرر الوجيز (ج ٣، ص ٤٦٨)، والان يطرح هذا السؤال

نفسه: ان كان كثير من المفسرين والمؤرخين الشيعة والسنة قد نقلوا هذه الراية والتأريخ واقف

على مدى ظلم وانحراف بني امية، فإن قوة السلطة لبني امية وبكل سفك صارت بصدد تطهير

وتقدیس نفسها واستأجرت وضاعة الاحاديث، فمن الطبيعي عدم قبول بعضها، أو قد يعدّوه

صراعاً مذهبياً، فإن عبارة « شجرة الزقوم » فيها مغزى رمزي وكنائية؛ والا توجد هناك انواع

الاشجار المرة الثمر، ولكن وصف القرآن لهذه الشجرة بانها قبيحة وثمارها كرؤوس الشياطين

(طلعها كأنه رؤوس الشياطين) الصافات ٦٥ .

و ذلك يدل على ان شجرة الزقوم والشجرة الملعونة في القرآن لها معنى رمزي .

٧٠ - ما هي الرابطة بين النظرة السياسية الشيعية بالنسبة للخليفة الثالث وصيانة القرآن، فالذي جاء

به الخليفة الثالث هو توحيد المباحف، وذلك بواسطة عدد من صحابة رسول الله، بحيث لا

يصل اي سوء لسلامة القرآن وإتقانه؛ ويساعد ذلك على وحدة القراءة وانسجامها، وقد أيده



الامام علي عليه السلام .

٧١- ليس معلوماً أن الكاتب من اي منبع في وفرة منابع الشيعة استنتج ان القرآن النازل من قبل الله (عز وجل) اكبر بكثير من القرآن الفعلي الموجود ؛ والحال ان اجماع علماء الشيعة على مصونية القرآن من التحريف والاعتقاد بهذا القرآن الموجود، وإن قال ذلك بعض المحدثين من الشيعة، أو بعض الروايات المحرفة الموجودة في المتون الشيعية تدل على تحريف القرآن، فكل هذا التأكيد من علماء الشيعة، والباحثين القرآنيين الشيعة الناقدة لهذه الروايات دالة على قبول والتداول اللفظي والعملي للقرآن، وفي باب توكيد هذا المجال كتب كثيرة امثال الاعتقادات الامامية للصدوق، اوائل المقالات للشيخ المفيد، ص ٥٤-٥٦، مجمع البيان للطبرسي، ج ١، ص ١٥، تبيان الطوسي، ج ١، ص ٣، وتفسير آلاء الرحمن، ج ١، ص ٢٥، وكتب كثيرة اخرى في المجال التخصصي بعد تحريف القرآن امثال: صيانة القرآن من التحريف لمحمد هادي معرفت، التحقيق في نفي التحريف لسيد علي ميلاني، والبرهان في علم تحريف القرآن لمرتضى كشميري، وعشرات الكتب الاخرى التي يمكن مراجعتها، اما بخصوص دراسة كتاب اسطورة التحريف، ر. ك: مجلة الصحيفة المبينة الرقم الثاني لصيف ١٣٧٤ هـ. ش ١٤١٥ هـ. ق لجامعة اراك الحرة، ( جولدزيهر، ١٣٨٣ هـ. ش - ١٤٢٦ هـ. ق ص ٢٤٩، الهامش سيد علي محمد ايازي) ٧٢- هذه الكتب والسور مرفوضة البتة عند الشيعة، ولا ترى لمثل هذه العقيدة في علماء الشيعة القدماء والمعاصرين.

٧٢- ان مثل هذه الكتب والسور لا توجد البتة في عقائد الشيعة ولا عند علماء الشيعة لا السابقين ولا المعاصرين، وان الاستناد إلى نشرية خارجة عن دائرة الثقافة الشيعية من فرد نكرة خارج عن اسس التحقيق، فاذا حضر احد المحافل الدينية والعلمية والمساجد والمدارس الشيعية يبرى ان القرآن الذي هو بين يدي الشيعة ما هو الا نفس القرآن عند المسلمين كافة وعدم قبولهم لاي قرآن آخر، وأما القرآين الموجودة في متاحف ايران والمراكز الشيعية التي ترجع إلى حقبة زمنية بعيدة فهي نفس القرآين المتفق عليها بين المسلمين، فليس بمعلوم ان المؤلف بأى هدف وبأى مستوى من الجهل ذكر هذا الخبر بكرة في كتابه !!  
اول شخص اورد في بحثه القرآني ان « الشيعة قائلة بتحريف القرآن كان تؤدور نولدكه، وقد درسه بتفصيل في كتاب تأريخ القرآن (طبع كتابه في ١٨٦٠م) وقد اخذ اكثر المستشرقه هذه الفكرة من آثاره.

٧٣- ايازي في تعليقه على كتاب جولد زيهر يقول: «هذا نهاية الجهل إن لم يكن مغرضاً، وسوء فهم من عقائد الشيعة ورؤيتهم ان يقول ان الشيعة بالاجماع على عقيدة ان المصحف العثماني غير كامل ؛ وذلك مع اجماع الشيعة على المصحف الحالي وعدم تحريف المصحف العثماني أو زيادته

أو نقصانه، والطريف ان المؤلف نفسه في الفقرة التي بعدها (ص ٢٤١) يقر ان الشيعة يعتبرون القرآن العثماني اساساً لعقائدهم.

٧٤ - كما اشرنا، ان هذه العقيدة ليست لكثرية علماء الشيعة ؛ بل انها من وضع محدثة قليلين قد وضعوا هذه النظرية والمؤلف بدلا من ان يراجع المصادر المهمة والاساسية للشيعة ؛ استند إلى روايات اهل السنة أو إلى مصادر نكرة وجعل منها سنداً لمبانيه النظرية، والطريف انه كرر هذا التعبير ان هذا ملخص معتقد الشيعة على اجتماعهم بخصوص القرآن، وليس بمعلوم من اين جاء بهذه الخلاصة ومن اين عممها في الوقت الذي لم يذهب فيه إلى المصادر الشيعة الاساسية.

٧٥ - هذا من اقبح ما نقل في التأويلات عن الآيات فإن امثال مغيرة بن سعيد وابو الخطاب وبحسب الروايات عن الامام الصادق والامام الرضا عليهما السلام ؛ قد وضعوا اخباراً كاذبة فيكتب اصحاب الامام الباقر عليه السلام (رجال كشي ص ٢٢٥) وعن طريق الغلو (ميزان الاعتدال، ج ٤، ص ١٦٢) أو نسبة أمور الى المخالفين (نفسه، ص ١٦٠) صاروا بصدد تخريب الشيعة إلى حد ان الامام كشف عن خيانتهم (رجال كشي، ص ٢٢٥، الرقم، ٤٠٢)؛ وان الامام الرضا عليه السلام بصراحة اكثر خاطب ابن محمود (صدوق، عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ٣٠٤) وكان الهدف من ذلك الطعن بمن له حجة في قلوب الناس وأن يجعلوا الائمة منزوين ؛ وكما جاء في الرواية عن ابن فرقد عن الامام الصادق عليه السلام (بحراني، البرهان، ج ١، ص ٤٨، عياشي، تفسير، ج ١، ص ٩٧، ح ٧٣) وكذلك في الرواية عن هشام ابن الحكم عن الامام الصادق عليه السلام ؛ حيث اعتقد بعضهم ان الصلاة والزكاة والحج وامثال ذلك هم رجال تجب معرفتهم وولايتهم، وان الاعمال الرذيلة هم اشخاص يجب الابتعاد عنهم؛ فقال الامام عليه السلام بهذا الخصوص: «ما كان الله ليخاطب قومه بما لا يعلمون» (المجلسي، بحار الانوار، ج ٢٤، ص ٣٠٠).

وعلى أية حال فإن هذا النهج لم يكن بين محققي الشيعة، وان بعض اصحاب الحديث وقعوا في هذا الفخ، والمؤلف نسب هذه المنقولات إلى الشيعة ونسبها إلى كافي الشيعة (جولد زبير، ١٣٨٣ هـ - ق- ١٤٢٦ هـ. ق، ص ٢٦٩ تعليقة السيد محمد علي ايازى).

٧٦ - هذا القسم يشتمل على ٤٧ صفحة (٢٤١-٢٨٨).

٧٧ - القسم السادس يشتمل على ٤٦ صفحة (٢٨٩-٣٣٥) من المتن الفارسي.

٧٨ - رستگار، السابق، ص ٤٥.

٧٩ - جولدزبير، السابق، ص ١٩-٢١.

٨٠ - نفسه، ص ٨، س ١ (متن الكتاب). (الذي بعد هذا الهامش يتعلق بالدكتور رستگار).

٨١ - نفسه، اول هامش منجم.

٨٢ - نفسه (الترجمة العربية إلى الفارسية)، ص ١٨، السطر الاخير، ص ١٩، س ٢.

٨٣- نفسه (الترجمة الألمانية العربية)، ص ٤، اول هامش منجم (متن الكتاب).

٨٤- نفسه (الترجمة العربية إلى الفارسية)، ص ١٢ إلى ما بعدها.

٨٥- نفسه، ص ١٤، الفقرة الأخيرة إلى ما بعدها.

٨٦- للمثال، راجع: نفسه (الترجمة الألمانية إلى العربية)، ص ١٢٣، س ٥، ص ١٢٤، الهامش رقم

٣، ويدعي أحياناً أن المعتزلة اثروا على رأي اليهود (راجع: نفسه، ص ١٢٨، الهامش رقم ٢ و

ص ١٣٨، الهامش رقم ٣).

٨٧- (مشتي از خروار - قبضة تراب - راجع: نفسه، ص ٥، س ١-٢) (متن الكتاب). الطريف ان

المترجم الألمانية إلى العربية السني المذهب لم يعترض على رأي جولد زهير فقط بل أكد رأيه

بشدة (راجع: نفسه، الهامش المنجم)!!

٨٨- نفسه (الترجمة العربية إلى الفارسية)، ص ٢٠.

٨٩- نفسه (الترجمة الألمانية إلى العربية)، ص ٤، الفقرة الرابعة والخامسة (مقدمة الكتاب).

٩٠- ربما ان واحدة من هذه الادعاءات بخصوص اعتبار السيد المرتضى معتزلياً (راجع: نفسه، ص

١٣٦، س ٩، ص ١٣٧-٢) وتسميته بـ(علي ابن طاهر) (نفسه)، والتي لا تؤدي اي منها إلى

اعتراض المترجم الدكتور عبد الحلیم النجار، هذا وان بعض الآراء للسيد المرتضى عجيبة

وتضعه بموضع اتهام!!

٩١- في اماكن متعدّدة من الكتاب والتي اشار اليها السيد ايازي في المقدمة والدكتور عبد الحلیم

النجار في هوامشه، منها: نفسه، ص ١٥، الهامش الثاني المنجم و ص ٣١، الهامش الثاني المنجم

٩٢- نفسه، ص ٣٧، س ٤.

٩٣- نفسه، ص ٣٨

٩٤- نفسه، اول هامش منجم

٩٥- نفسه، ص ٦٢، س ٥-٨

٩٦- نفسه، الهامش المنجم

### \* مصادر البحث \*

١ - الحسيني الطباطبائي، مصطفى (١٣٧٥هـ. ش - ١٤١٨هـ. ق) نقد آثار المستشرقين؛ الحياة

العلمية ونقد آثار عشرين من اشهرهم، طهران: مؤسسة النشر: جابش، الطبعة الاولى.

٢ - الخرمشاهي، بهاء الدين (١٣٧٧هـ. ش - ١٤٢٠هـ. ق)، رسالة القرآن والابحاث القرآنية، ج

٢٠، طهران: لدار الشر: دوستان - ناهيد، الطبعة الاولى.

- ٣- رستكار، برويز (ربيع ١٣٨٣هـ. ش - ١٤٢٦هـ. ق)، مستغربات مستشرق، المجلة الفصلية للكتب الإسلامية، السنة الخامسة، ش ١٦، صص ٣٥-٥٢.
- ٤- الزمخشري، جار الله (المتوفى ٥٣٨ ق)، دار النشر (بيتنا)، الكشف عن حقائق التنزيل، قم: من منشورات ادب الحوزة (افست من الطبعة البيروتية)
- ٥- صادقي، تقي (١٣٧٩ هـ. ش - ١٤٢٢ هـ. ق)، نظرة المستشرقين إلى القرآن: دراسة تحليلية في الخلفية، المدققون: مهدي جابر مرادي، مريم قبيري والهام آذر، طهران: لنشر فرهنگ كستر، الطبعة الاولى.
- ٦- العقيقي، نجيب (١٩٦٥)، المستشرقون، ٣ ج، القاهرة دار المعارف.
- ٧- جولد زبير، إجناتس (١٣٥٧ هـ. ش - ١٤٠٠ هـ. ق)، دروس حول الإسلام (ترجمة العقيدة والشريعة في الإسلام) ترجمه على تقي منزوي، طهران: (الطبعة الأولى: بيروت، على احتمال قوي أن اسم الناشر ومحل الطبعة في الطبعة الثانية غير صحيح).
- ٨- (١٣٨٣ هـ. ش - ١٤٢٦ هـ. ق) مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمه: السيد ناصر الطباطبائي، مقدمته والحواشي: السيد محمد علي ايازي، طهران، لنشر فقنوس، الطبعة الاولى.
- ٩- ماسينيون، لوى (بى تا)، مقدمة على فهرس الآثار لايجنز جولد زبير، ترجمة حسن رضوي، مجلة كاوه، الرقم ٦٩ (طبعة المانية، اصل المقالة نشرت في عام ١٩٢٧ في صص ١-١٦ فهرس الآثار لاجناز جولد زبير من تأليف «برنارد هيلر» في باريس).
- ١٠- الكليني، ابي جعفر محمد ابن يعقوب بن اسحاق (المتوفى ٣٢٨ ق)، الاصول من الكافي، ج ٢، تصحيح وتحقيق علي اكبر الغفاري، نهض بمشروعه: محمد الآخوندي، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة (الطبعة الثالثة: ١٣٨٨ ق).



## استكشاف جذور العنف الغربي

### من تاريخ حركة الاستشراق ليوهان فوك

جهاد سعد (\*)

#### تمهيد:

على مدى قرون ، سعى الغرب بكل ما أوتي من قوة عسكرية وفكرية ومالية وثقافية وعلمية ودعائية، لتفتيت العالم الإسلامي وتشويه صورة الإسلام. حاربه كدين وأسقط عليه أخطاء الكنيسة في القرون الوسطى، وهون من شأنه كحضارة مقللا من قيمة الخدمات التي قدمتها الحضارة الإسلامية للعالم أجمع. وقد تعاون معه على ذلك: أنظمة سياسية ، ونخب ثقافية، ومراكز دراسات، وحركة استشراق، وعلوم الأنثروبولوجيا، المتخصصة في الغور في تفاصيل الإناسة، واتجاهات تغريبية اجتاحت الشرق مع الجيوش، لتؤبد الهيمنة، وتكرس الدونية، وتحول وجهة نظر غربية حاقدة وظالمة ومجحفة إلى علم وحقائق علمية.

ولم تقف المشكلة عند هذا الحد، بل تفاقمت عندما اتخذ المسلمون موقفا دفاعيا، وأخذوا يبحثون عن إسلام يتوافق مع الهوى الغربي ويتسابقون على إثبات المطابقة أو الموافقة لما يقول الغرب أنه يمثل.

(\*) رئيس قسم الاستشراق في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - بيروت.

وفيا نحن نسعى إلى تجميل صورتنا بعين الغرب، كان عنف الغرب يفعل فعله فينا. وبالحملات العسكرية، وسكين السياسة، وخنجر الثقافة، ومكر الإعلام، وخدعة الموضوعية العلمية، وتكنولوجيا العلم المنحاز. تم تمزيق الأمة إلى دول قومية، ثم إلى جماعات إثنية وطائفية، ثم إلى قبائل عرقية ومذهبية.

ومنذ مطلع القرن الماضي، كنا نتجه بثقة نحو الجاهلية الجديدة وعيننا مسمرة على «حضارة الأنوار»، وقد لعب هذا الانبهار بالغرب دور المخدرّ الفعّال، فيما يبحث مبضع الجزائر الغربي عن عروق ما تزال في جسم أمتنا موصولة بدينها وعقلها وتاريخها ليوغل في تقطيعها وتشريحها. ومع كل خط جديد رسمه الغرب على خارطة العالم الإسلامي، كان يؤسس لصراعات لانهاية لها على الحدود والثروة والنفوذ.

وشهد العالم عمليتين متكاملتين: تبسيط الجغرافية السياسية في شمال الأرض بإزالة الحدود إلى أقصى حد ممكن، وتعقيد الجغرافيا السياسية في جنوب الأرض إلى أقصى حد ممكن.

كانت المعاهدات السياسية بين الدول المستعمرة، ترسم الحدود، ثم يحول الاستبداد والنخب المتغربة هذه الحدود إلى سدود ثقافية ونفسية وعرقية وحزبية، وكانت الحدود المغلقة مع الجار الإسلامي أو العربي، تترافق دوما مع سياسات انفتاح بلا حدود على الدولة المستعمرة في الغرب، الذي كان يحول الانتهاات المتكاملة إلى دوافع نزاع واختلاف. فاصطدم القومي بالأمني ثم الوطني بالقومي ثم الطائفي بالوطني .... وهكذا منع نهر الأمة من تطهير نفسه بالحدود السدود، وتحولت دويلات العالم الإسلامي إلى مستنقعات آسنة يعيش فيها التخلف والاستبداد والركود التنموي والفكري والاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، برعاية مباشرة من سادة العصر وطغاته.

وشكلت هذه المستنقعات الدول، بيئة صالحة لتكاثر بكتيريا الانقسام، خاصة عندما وقعت هذه الدول بين فكي الاستبداد المحلي الذي يفرق المجتمع ليسود،

والاستبداد الدولي الماضي في تفتيت الدول إلى دويلات والمجتمع إلى مجتمعات... يكفي أن تقرأ اليوم ورقة «إدارة التوحش»، و«المذكرة الاستراتيجية»، لداعش لكي يظهر لك بوضوح، أن الدور الذي تقوم به هذه العصابة ومثيلاتها، هو دور البكتيريا التي تقسم المواد العضوية وتحضرها للتلتهام ثم تموت، ليتكفل السيد الغربي في إعادة رسم الخارطة على الحطام.

في تاريخ الشرق كانت الأديان دائما محركا أساسيا لعجلة الحضارة، سواء في العلوم أو العمران أو التنظيم الاجتماعي. ولكن في التجربة الاسلامية تحديدا، شكل الاستبداد السياسي الذي ساد بعد الخلافة الراشدة، مسارا خاصا به حتى شكل في أوج تغوله كابحا لا يضطرد مسيرة الحضارة الاسلامية، مما يعني أن أي محاولة نهوض يجب أن لا تركز على جانب دون آخر. فالتقدم العلمي والعمراني، والانتشار الجغرافي والاقتصادي، وقدرة المدينة الاسلامية على التكيف مع التنوع وتحول الاسلام الى ثقافة محلية شرقا وغربا، كل هذه العظمة، كانت تتعايش مع نظام سياسي استبدادي متخلف، شكل الثغرة الأخطر التي أغرقت سفينة الحضارة الاسلامية ومنعتها من متابعة المسير... دعنا نسمي هذه القاعدة التي تلزمننا بالنهوض من الجوانب كافة من الآن فصاعدا «مبدأ النهوض التكاملي».

طالما قامت حضارات الشرق حول الفكرة المفتوحة على الأرض والسماء، منذ فجر التاريخ. وفكر الشرق كان دائما يغرف من وحي الله ليمنح حياة جديدة للإنسان. فكرة الصراع بين الغيب والشهادة غربية اساسا، والفلسفة الاسلامية صالحت بين العقل والشرع إلى أن اغتالها السلطان مع فقهاءه. فيما أسس العقل الغربي لقطيعة مزمنة بين العقل والايان، لتكون ردّة فعل على توظيف المقدس في السياسي على طريقة كنيسة القرون الوسطى.

جوهر المشكلة يكمن الآن في غياب الأطروحة متعدّدة الأبعاد: فالغرب يضطهد الايمان باسم العقلانية، أو في أحسن الأحوال، يوظف الايمان على طريقة

الكنائس الانجيلية الصهيونية ليضفي على حروبه المدنسة هالة القداسة. ومن جورج بوش وكنايسه الصهيونية الى داعش وسلفيتها التكفيرية، تم إنشاء دين ضد الدين، وإله غير ذلك الإله الذي تعرفه وتنادي به الأديان، ووراء كلا الأصوليتين غربا وشرقا ينشط شيطان السياسة.

لقد برهنت التجربة الغربية على أن العقل عندما يفصل عن منظومة القيم المستندة الى الايمان، يصبح عقلا أدواتيا يفتقر الى الحكمة والضمير الانساني. ماكنة تنتج ماكينات، وتكنولوجيا تنتج ايدولوجيا، تطحن كل ما يقف في طريقها تحت عنوان التقدم والتحديث. وكل من قارب التجربة الغربية من منظور انساني وجدها تميل الى «ألينة» الإنسان ومكنتته. فالغرب اليوم بات أدنى الى ماكنات متراكمة بعضها فوق بعض: من المواطن الى الحزب والمنظمة والشركة والدولة، فيما العالم كله يتم توظيفه وإدخاله الى دائرة نفوذ المكنة الضخمة لتتم معالجته وتفتيته واعادة انتاجه بما يوافق تأييد الهيمنة وثقافة السوق.

لقد برهنت التجربة المشرقية، على أن الايمان الديني عندما يفصل عن العقل، يصبح جامدا متخلفا وخادما للاستبداد. ومن هنا نجد الطاغية في الشرق العربي يشجع الفقيه السلفي على الفقيه الفيلسوف، ويكفر الفلاسفة المسلمين على لسان فقهاء السلاطين و«ادعياء القداسة». فينتج عن عملية تعرية الايمان وتسطيح العقل دين آخر واسلام آخر واله آخر، ساءؤه بلاط السلطان، و«جبريله» دوائر الأمن والمخابرات، وليس فيه الا «ملائكة» العذاب. وهكذا دين أقصى طموحه أن يحول «المؤمن» الى قنبلة، بحثا عن الجنات وحوار العين... لأن الأرض كلها أصبحت دارا للكفر، فليست دار الاسلام والايمان الا تلك البقعة الصحراوية تحت قدمي الخليفة، وليس النعيم الا ما بعد الموت.

ما كان الغرب ليسود، لولا الاستبداد العربي، ثم العثماني الذي أسس للتخلف ثم للتبعية والهيمنة. وما كان الاستبداد ليدوم، لولا الدعم الغربي الذي تبنى الطبقة



الحاكمة وسيجها بالجيوش وعزلها عن جمهور الأمة. ومن فقه الاستبداد، الى فقه وفكر السجون، وصولا الى فقه التكفير والإرهاب، تحول العالم الإسلامي الى ساحة موت تحقق أقصى ما تمناه أساطين التعصب الديني والعنصرية هناك، وقد تلبسوا بلباس الحداثة والثورة التكنولوجية والعمولة.

### استنبات الاستشراق؛

لم تكن حركة الاستشراق في مناخ كهذا، إلا رافدا لهذا الصراع المرير بين إرادة الهيمنة والتسلط من جهة، وإرادة التحرر والتنمية من جهة أخرى. ولقد تمخض هذا الصراع عن عمليات اختزال مريبة مارسها الغرب ضد الأمة الإسلامية، فمسلم الأمس هو العثماني، ومسلم اليوم هو الإرهابي، هذا والغرب المتقدم جدا في عنفه على أي عنف مورس في العالم هو الذي نصب للإرهاب التكفيري خليفة.

ولئن كان الإرهاب التكفيري انحرافا بينا عن تعاليم الإسلام وقيمه، فإن العنف في الغرب دين وايدولوجيا وسياسة واستراتيجيات، لها جذورها وأصولها العميقة في رؤيته للعلاقة مع أي آخر وخاصة الإسلامي.

في قراءتنا كتاب «تاريخ حركة الاستشراق» ليوهان فوك، تظهر جذور العنف الغربي بلا تكلف أو عناء، وكما يستند الخطاب الإعلامي الغربي على صورة الشرق كما قدمها المستشرقون، ليقدم للمتلقي هناك شرقا غير هذا الشرق، نعود نحن بدورنا لجهود المستشرقين، لنرسم صورة الغرب كما هو الغرب. فنكون بذلك أكثر إنصافا، وأقوى بيانا.

إن رصد آلية اشتغال الحركة الاستشراقية، من خلال تاريخها وآثارها، لا يقل أهمية عن الجهود التي بذلت لرد الشبهات والنظريات المجحفة بحق العرب والمسلمين. فمن التبشير الى الاستعمار الى العمولة، كان الاستشراق القديم والجديد، ضابط الإستطلاع الذي يرسم صورة الشرق الملائمة لمنظور الغرب أو مصالحه،

ومرجع أكاديمي، فرض نفسه بجهود مثابرة وتمويل سخّي، حتى أننا نعود اليوم الى مخطوطات عربية في جامعات الغرب لم تر النور الا على ايدي المستشرقين.

فما نحن بصدده هنا، هو تفرّغ الخطاب الغربي من داخله. واستخلاص العبر من مواجهة بدأت تفوقا اسلاميا، وانتهت هيمنة غربية حتى على وعينا لذاتنا. ولذلك سنعتمد اسلوب العرض والتعليق الفوري، لكي لا تغيب عن ذهن القاريء، المعلومة المرجعية التي استندنا اليها فيما خلصنا اليه. أما العناوين فهي خارطة جديدة للكتاب، بحسب اسلوب العرض الموضوعي، الذي يقترح قراءة مختلفة للمحتوى.

### الكاتب والكتاب:

يوهان أو جوهان فوك (المولود عام ١٨٩٤م)، لغوي بالدرجة الأولى وقد برز ميله لفقه اللغة (الفيلولوجيا) في مقارنته لتاريخ حركة الاستشراق. كان أستاذا للعربية في جامعتي ليبزيغ وهالة، ومن أهم آثاره: العربية لغة وأسلوب (برلين ١٩٥٠). وقد نقله الى العربية الدكتور عبد الحليم النجار (القاهرة ١٩٥١)<sup>(١)</sup>، و«الدراسات العربية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين»، الذي ترجمه عمر لطفي العالم، بعنوان إضافي هو «تاريخ حركة الاستشراق». والطبعة الثانية التي أمامنا صدرت بتاريخ ٢٠٠١، عن دار المدار الإسلامي في بيروت في ٣٥١ صفحة. تشتمل على مقدمة للمترجم وتمهيد للمؤلف وترقيم للموضوعات لغاية ٦٥ موضوعا. يغلب على الكتاب النتاج الخاص بالمعاجم وفقه اللغة، أما نحن فقد اخترنا منه ما يناسب موضوعنا، بما يتناسب مع حجم البحث في المجلة.

- ١ -

### ولادة الاستشراق في أحضان التبشير

يقدم فوك في البطاقات التالية، ما يعتقد انه ردة فعل منطقية من قبل الكنيسة على الانتصارات الاسلامية. وبغض النظر عن تماسك الحجة، فإنه يغير ما هو شائع

عن تاريخ الاستشراق. حيث تبدأ معظم الدراسات من اوج الحركة الاستشراقية في القرن الثامن عشر، بينما يظهر التأريخ الأقرب الى الصواب، أن الأفكار المؤسسة للحركة ولدت في القرن الثاني عشر الميلادي، ووصلت الى درجة عالية من النضج والتبلور في بداية القرن الرابع عشر.

أ- شعرت الكنيسة المسيحية بتهديد شديد لها نتيجة الانتصارات الساحقة التي حققها الخوضوم، فببزنطة فقدت في القرن السابع مستعمراتها في آسيا وشمال أفريقيا باستثناء آسيا الصغرى على يد العرب، ثم اضطرت الى التخلي عن آسيا الصغرى للسلاجقة في القرن التاسع، وبسقوط صقلية فقدت السيادة على البحر، وبذلك أصبح البحر المتوسط غير آمن بسبب القراصنة، وفي الغرب فتح العرب والبربر معظم اسبانيا ولم يبق منها سوى شمالها الغربي. ومن هذه النقطة شنت حروب الاسترداد (ريكونكوستا). ص ١٥

ب- لقد كانت فكرة التبشير هي الدافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن واللغة العربية. فكلمًا تلاشى الأمل في تحقيق نصر نهائي بقوة السلاح، بدا واضحا ان احتلال البقاع المقدسة لم يؤد الى ثني المسلمين عن دينهم، بقدر ما أدى الى عكس ذلك. وهو تأثر المقاتلين الصليبيين بحضارة المسلمين وتقاليدهم ومعيشتهم في حلبات الفكر. وقبل حدوث واقعة (إديساس) في شهر ديسمبر من سنة ١١٤٣، وهي السنة التي رد فيها الصليبيون على اعقابهم، ظهرت أول ترجمة لاتينية للقرآن في سنة ١١٤٣م. التي نسبت الى مؤلفها بطرس المبجل رئيس دير كلاني (١٠٩٢ أو ١٠٩٤-١١٥٧). ص ١٦-١٧.

ج - خرج بطرس المبجل بقناعة، بأن لا سبيل الى مكافحة (هرطقة محمد) بعنف السلاح الاعمى، وإنما بقوة الكلمة، ودحضها بروح المنطق الحكيم للمحبة المسيحية. لكن تحقيق هذا المطلب كان يشترط المعرفة المتعمقة برأي الخصم أولاً. وهكذا وضع خطة للعمل على ترجمة القرآن الى اللاتينية. وكلف راهبين احدهما

الانكليزي روبرتوس كيتينييس بترجمة الكتاب مقابل مبلغ مغر من المال. اما الراهب الآخر هيرمان الدالماتي فقد ترجم ايضا نبذا مختصرة من تاريخ الشخصيات وثلاثة نصوص، منها ما يعود الى كتاب مسائل عبد الله بن سلام، ويتضمن إجابات الرسول على أسئلة أحرار اليهود التي اعتنق بسببها الاسلام، اما الثاني فسيرة كعب الأحرار عن ولادة الرسول وطفولته، أما الثالث فنظرة إجمالية لتاريخ الإسلام وصولا الى (استشهاد) الإمام الحسين (ع).. وفي سنة ١١٤٣ أرسل المبجل بطرس كل المخطوطات المترجمة الى الأب برنهارد شيرفو مشفوعة بخطاب ينوه فيه بنضالات رجال الكنيسة ضد سائر أشكال الالحاد. (ص ١٧-١٨).

#### ❖ التعليق:

١- إن وصف التمدد العثماني باتجاه الغرب على نحو مطرد في كتابات المستشرقين، يهدف الى تأكيد فكرة انتشار الاسلام بالسيف. الحالة العثمانية كانت كذلك بالفعل، فلم يبذل العثماني مجهودا ثقافيا ذا وزن في مقابل الجهود الكنسية، لردع الانفتاح على الإسلام، ولتشويه صورته. وسيأتي في هذه القراءة ما يؤكد نجاح اختزال الاسلام بالعثماني، خاصة عندما يترجم القرآن الكريم تحت عنوان «كتاب الترك». مما يدفعنا الى القول أن همّ نشر الإسلام، كان همّاً ثانوياً في حروب العثماني، وأن العسكر يتاريا الانكشارية العثمانية، كانت تعمل لبسط نفوذ الدولة. ولم تنتج على مدى قرون مفكرا عثمانيا يصلح نتاجه مادة لنشر الإسلام. ولكن بالمقابل وفر الفتح العثماني مادة تحريضية مهمة للمستشرقين، فنجد مثلا برنار لويس مولعا ببقاء صورة العثماني- المسلم العدو حاضرة في أذهان قرائه الغربيين، في معظم كتاباته، وهو الذي فتحت له خزانة الأرشيف العثماني ليتتقي منها ما يناسب مشروع (٢).

ولو عدنا الى إسبانيا فإن روجيه غارودي يؤكد من مصادر معتبرة، أن فتح الأندلس لم يكن غزوا عسكريا بقدر ما كان انقاذا للأندلس من حرب أهلية شنها دعاة التثليث من أنصار مجمع «نيقية» (٣٢٥م) على القائلين بالطبيعة البشرية للمسيح (ع)

من أتباع آريوس أسقف الإسكندرية. بل حتى في مناطق أخرى كسوريا كان الفتح العربي انقاذا للمسيحيين من ظلم الرومان. يقول غارودي: في شبه الجزيرة الأيبيرية لم يكن فتحا عسكريا بغزاة أجنب، ولكن قبل كل شيء كان حربا أهلية، بين مسيحيين قابلين بعقيدة الثالوث والوهية يسوع المعلنة في مجمع نيقية (عام ٣٢٥) من جهة، ومسيحيين «موحدين» أعني رافضين للثالوث ولايرون في يسوع الها وإنما رسولا موحى له من الله من جهة أخرى.. فانتشار الإسلام، في القرن الأول من الهجرة، كان خاطف السرعة، وسلميا على وجه العموم، في كل مكان كانت فيه العقيدة السائدة إما اليهودية، وإما مسيحية «مهرطقة» كما كان يدعى حينئذ المسيحيون الذين اختاروا رفض معتقد نيقية بـ«المهرطقة»، ولم تكن حالة اسبانيا استثنائية... المقصود حقيقة هو التحرير، إن ميشيل السوري، وهو يذكر بالاضطهادات المرتكبة من قبل البيزنطيين يقدر هذه العبارات وصول المسلمين: إن إله الثأر... إذ رأى شرور الرومان الذين كانوا حينما يسيطرون، يسلبون بقسوة كنائسنا وأديرتنا ويحكمون علينا بلا شفقة، أتى بأبناء إسمايل من الجنوب لتخليصنا منهم... ولم تكن مائدة طفيفة بالنسبة لنا أن نتخلص من الفظاظ الرومانية... وأن نجد أنفسنا في راحة. ويضيف غارودي ناقلا عن المؤرخ دوزي في كتابه تاريخ المسلمين في إسبانيا (ج ٢ ص ٤٣): أن الفتح العربي كان خيرا لإسبانيا، وقد أحدث ثورة اجتماعية هامة، فعمل على إزالة قسم كبير من الآلام التي كانت تثن تحتها البلاد منذ عصور... انتزع العرب الأرض من أيدي الأغنياء ووزعوها بالتساوي بين أولئك الذين كانوا يعملون بها. وراح المالكون الجدد يشتغلون فيها، يملؤهم الحماس ويحصلون منها على أفضل الغلال. وحررت التجارة من قيودها ومن الرسوم الباهظة، وكان القرآن يسمح للعبيد أن يشتروا أنفسهم لقاء تعويض عادل، وهذا ما أشرك طاقات جديدة. فكانت هذه الإجراءات جميعها تحدث حالة من الرضى العام كان السبب في الاستقبال الحسن لبداية السيطرة العربية<sup>(٣)</sup>.

تحت عنوان: المسلمون في الأندلس<sup>(٤)</sup>، فسجد أن اليهود كانوا قد أعدوا ثورة قبل الفتح الإسلامي ب ١٧ عاما أي عام ٦٩٤م، ولكن المؤامرة كشفت واستمع الأساقفة الى بيانات بعض اليهود التي تلخص في أن المؤامرة كانت ترمي الى تهويد اسبانيا، فاشتد غضبهم وصادروا جميع أملاك اليهود وحرموهم حريتهم، وجعلهم الملك عبيدا للنصارى بل ولأولئك الذين كانوا حتى اللحظة عبيدا لليهود ثم حررهم الملك، وفرض على السادة ألا يسمحوا لعبيدهم الجدد بممارسة شعائر الدين القديم (يعني اليهودية)، وأمرهم بانتزاع أبنائهم منهم حين بلوغهم السابعة من عمرهم، (ككيف يكون قد حررهم اذا!؟)، ثم ينشئونهم على النصرانية، كما حرم التزاوج بين اليهود بعضهم ببعض، فلا يستطيع العبد اليهودي أن يتزوج إلا من أمة نصرانية، ولا تتزوج الجارية اليهودية الا عبدا مسيحيا... هذه المراسيم قد طبقت بحذافيرها إذ لم يعد الأمر قاصرا هذه المرة على عقاب «الكفرة»، بل شمل المتآمرين الخطرين أيضا. ومن ثم ففي الوقت الذي غزا فيه المسلمون شمال أفريقيا الشرقي كان يهود اسبانيا يرزحون تحت نير شديد الوطأة قل أن يحتمل، فكانوا يتطلعون في لهفة الى لحظة خلاصهم، فلا عجب إن رأوا أن العناية الإلهية قد قيضت لهم منقذين هم الفاتحون العرب، الذين فرضوا عليهم جزية تافهة، وردوا عليهم حريتهم، وسمحوا لهم بممارسة شعائرهم. انتهى.

وهكذا يصرح دوزي أن الفتح الإسلامي كان خلاصا لفريق كبير من مسيحيي شبه الجزيرة الأيبيرية وخاصة أتباع آريوس ولليهود عامة، فتنحروهم الفعلي تم على يد المسلمين وليس على يد الملك كما بدا من تلك الجملة الغريبة عن سياق الكلام في المتن... والتي تتحدث عن أن الملك عاد فحرر اليهود.

#### - التحفيز العثماني للتكفير الغربي:

بناء على ما تقدم، لم تكن ردة الفعل الأوروبية بنفس القدر من الحدة والشدة في

حالة الفتح الإسلامي، كما كانت في حالة الفتح العثماني. فالحملة الإسلامية الأولى كانت إنقاذية لمسيحيين ويهود. ثم تلاها حكم متسامح مع الأديان وبقي الكنيس والكنيسة مع المسجد في كافة أرجاء شبه الجزيرة الأيبيرية، مما ساعد على توطيد دعائم الحكم الإسلامي، وإطالة أمده الى أن أفسده أمراء الطوائف من الداخل. وحتى في تلك الفترة المؤلمة من تاريخ الأندلس، لعبت تحالفات أمراء الطوائف دورا في المعادلة الأوروبية الداخلية، من خلال التحالف أو التخالف مع أطراف الصراع. وهذا يعني من منظور الجيوبوليتيك أن التعصب المسيحي حتى بعد الحروب الصليبية، لم يكن قد تمكن بعد من تحويل أوروبا الى دار الإيمان الخالص، في مقابل دار الكفر الذي هو العالم الاسلامي بالدرجة الأولى، ففي داخل أوروبا كان هناك حلفاء ومحيدون وخصوم. ولكن المعونة الأكبر للتعصب المسيحي جاءت من الفتح العثماني، الذي كان يعتمد فقط على قوة السيف، من دون أي التفات لأهمية استثمار الأندلس بوصفها قاعدة انطلاق لمشروع ثقافي اسلامي عابر للحدود. وإنه لمن المدهش بالفعل أن لا نجد أي مجهود فكري تبليغي منظم يقابل الجهود التبشيرية على مدى ما يقارب ستة قرون (١٢٩٩م - ١٩٢٣م) من الحكم العثماني. لم يحصل ذلك، حتى في ذروة احتكاك الدولة العثمانية ديبلوماسيا مع الأمم الأوروبية، فيما كانت الديبلوماسية من أهم أدوات الاستشراق والغزو الفكري من جهة الغرب وهو بعد لم يدخل فترة التفوق والاستعمار.

إذا استحضرنا تلك الصورة، ألا يحق لنا أن نتساءل اليوم عن الدور الذي تقوم به «داعش التركية»، في دعم «الداعشية» الحاكمة في الغرب الحديث؟ وهل ما كان بالأمس غباء في فهم دور الثقافة لصالح السيف أصبح اليوم وظيفة ودور؟....

لقد انتهى الأمر مع مسلمي الأندلس تقصيرا على المستويات كافة الثقافية والعسكرية والسياسية، بسبب ما سمي آنذاك بحروب الطوائف، وتعب شكوى العالم الأندلسي ابن حزم (٤٥٦هـ الموافق لسنة ١٠٦٤م) عن الواقع المتدهور للمسلمين في

وقت مبكر نسبياً، حيث قال وهو يشكو ممالك الطوائف: اللهم إنا نشكو اليك مشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم، وبعمارة قصور - يتركونها عما قريب - عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معادهم ودار قرارهم. ويجمع أموال - ربما كانت سببا إلى انقراض أعمارهم وعونا لأعدائهم عليهم - عن حياة ملتهم التي بها عزوا في عاجلتهم، وبها يرجون الفوز في آجلتهم<sup>(٥)</sup>.

٣ - من المفيد أن نشير إلى أن أقدم ترجمة للقرآن وهي التي سبق ذكرها (سنة ١١٤٣م) اضطلعت بتقديم مضمون الفكرة ولم تكثر بأسلوب الأصل العربي وصياغته. (ص ١٣)، ثم برهنت النسخ التالية على رداءتها كما يبين فوك. ومن هذه الطبعة نبعث أقدم ترجمة إيطالية للقرآن (نشرها أريفيني في سنة ١٥٤٧)، وفي سنة ١٦١٦ ترجم سالمون شفايجر إلى الألمانية عن الإيطالية، وعن الألمانية إلى الهولندية سنة ١٦٤١. ولم تتوار ترجمة روبرتوس عن الانظار إلا بعد ظهور النسخة الإيطالية التي ترجمها ماراتشي في سنة ١٦٩٨ والتي لا سبيل إلى مقارنتها من حيث صحتها مع أي ترجمة أخرى قبلها. (ص ٢٠).

مما يعني أن أوروبا المسيحية بقيت تتداول نسخة لاتينية رديئة الترجمة من القرآن الكريم - لا تكثر إطلاقاً للإعجاز - وتعيد نقلها إلى لغات أوروبية أخرى من النصف الأول للقرن الثاني عشر ولغاية أواخر القرن السابع عشر يعني حوالي خمسة قرون، وقد بدأت هذه القرون والمسلمون في الأندلس، وانتهت وقد طردوا منها وذلك عام ١٦٠٩م نهائياً. وللقاريء أن يقدر كم المغالطات التي تتراكم في هذه المدة الطويلة، عندما يقارب المسيحي نصاً مترجماً للقرآن، وقد تلاعبت بمحتواه أيدي ملطخة بالعصية العمياء.

أسئلة محيرة تستفز الباحث بعد هذه النكسة وهي: لماذا لم يتصد المسلمون لنشر كتابهم وترجمته في فترة ما سمي أوروبا بحروب الاسترداد (ريكونكوستا)؟ هل استخف أصحاب الحضارة العظمى آنذاك بالسلاح الثقافي الأمضى في أيديهم؟ أم أن



شعورهم بالتفوق خفف من حماسهم لهداية الآخرين؟. ومن جهة أخرى لماذا لم تحظ الأندلس بدعم عثماني في أوج انتصارات العثمانيين؟ لاحظ مشهدي الصعود والهبوط فيما ينقله فوك: مع حلول سنة ١٣٥٣ أحرز العثمانيون موطيء قدم في البلقان، ثم وسعوا دائرة سلطانهم في غضون قرن واحد فقط حتى وصلت نهر الدانوب، واستولوا في سنة ١٤٥٣ على مدينة القسطنطينية. بالمقابل كان الوجود الاسلامي في أسبانية يتراجع: سقوط إشبيلية في سنة ١٢٤٨ وغرناطة في ٢ يناير ١٤٩٢ على يد فردناند الارجواني وإزابيلا القشتالية. (ص ٣٧-٣٨).

وهنا أيضا تفشل الإجابات التركية على السؤال الخاص بالعثمانيين. فبعد استنجد مسلمي الأندلس بالسلطان بايزيد والمالِك بقيادة سيف الدين قائدباي قبل سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢م، أرسل العثمانيون قوة بحرية دون المستوى المطلوب، ثم عادت هذه القوة واشتكت مع الدولة الحفصية في تونس، مما كشف الهدف الحقيقي للحملة وهو الحرب مع المنافسين في داخل الأمة. ولكن الخبر الأهم - ونحن بصدد الحديث عن التعصب والتسامح - هو أن قائدي المملوكي، أرسل آنذاك تهديدا شديدا للهِجَة الى الكنيسة الأوروبية وملوكها، يتضمن معاملة المسيحيين بالمثل، من قتل وتشريد واستبعاد كما يفعل الأوروبيون بمسلمي الأندلس، ولكن الكنيسة مضت في مجازرها ضد المسلمين لأنها على يقين أن إسلام قائدي لا يسمح له بإساءة معاملة المسيحيين من مواطنيه.<sup>(٦)</sup> ولم يكن هذا اليقين الأوروبي ممكنا لو لم يختبر المسيحيون مقدار التسامح الإسلامي في فترة السيطرة الإسلامية على الأندلس. هذا من ناحية السياسة الدينية، أما من الناحية السياسية البحتة فقد كانت الحملة الصليبية الأولى (١٠٩٦م - ١٠٩٩م) قد فشلت، وكان للمسيحيين المشرقين دور في فشلها، فلا يبعد أن يكون الموقف الأوروبي - كما هو الآن - هو دفع المسلمين لاضطهاد المسيحيين لتحضير البيئة المشرقية للحملة الصليبية القادمة. يعني تقديم المسيحيين المشرقين قربانا على مذبح الأَطْلاع الأوروبية.

وفيما تظهر الوقائع اليوم أن الغرب الامبريالي لا يزال ينتهج السياسة نفسها، لا يسعنا الا أن نحمد الله على أن الوهابية (السلفية التكفيرية) لم تكن قد ولدت بعد، ومن ثمّ لم يكن هناك تكفيرية إسلامية معتمدة كمذهب رسمي في العالم الاسلامي كما هو الحال اليوم في دول الخليج التي كان من شأنها - كما تفعل الآن - أن تكمل ما تفعله التكفيرية المسيحية الحاكمة في الغرب.... ومن التكفيرية الدينية الى التكفيرية السياسية لا يزال الغرب يعتمد استراتيجية إقصاء أي آخر وإلغائه وتمهيشه، ولكن بوسائل أكثر تقدما. وكأن هذه الزاوية من العقل الغربي العدواني إزاء الآخر، لا تزال أسيرة «الجهل المقدس» الذي انتجته القرون الوسطى، وأعدت انتاجه الحداثة باجتراح تنمية متغولة في المركز تعتاش من غنائم الحملات العسكرية وسفك الدماء، وحراسة التخلف ودعمه في الأطراف.

## - ٢ -

### ريموندوس لولوس (١٢٣٥ أو ١٢٣٢) التبشير والسيوف

رأينا كيف كان بطرس المبجل مؤمنا بسلاح الكلمة والمحبة بعد فشل السيوف، أما ريموندوس لولوس (١٢٣٥ أو ١٢٣٢) هذا فيمثل في دأبه وعناده نموذجا متطورا لرجل دين يفكر بطريقة امبريالية، فحيث لا تنفع الكلمة فليكن السيوف. وسنقوم بتحليل هذه العقلية الإمبراطورية بعد استعراض البطاقات الخاصة بسيرته.

أ- تعلم العربية من رقيق مغربي وأمضى تسع سنوات في الدراسة، ثم أصدر كتابا عن فن الحوار وسوق الأدلة باسم Ars major. ثم أقنع يعقوب الأول بإنشاء مؤسسة لتثقيف مبشرين للعمل في مجال التبشير ضد الاسلام، وافتتحها لولوس بوصفه عضوا من الدرجة الثالثة وب ١٣ تلميذا من طائفة الفرنسيسكان في سنة ١٢٦٧ في بلدة ميرمار. فالى جانب اللاهوت كان نزلاء الدير يتلقون بشكل خاص دروسا في العربية بكل مستلزماتها (ص ٢٨).

ب- يصرح الجنرال الدومينيكاني هو ما بيرتوس وهو احد الخبراء المسؤولين عن التبشير في كتابه : نبذة عن التبشير الصليبي في الوسط الاسلامي، أنه نادرا ما جرى تعميم أحد المسلمين، فإذا ما وقع فعلا، وهو شيء نادر الحدوث، فزوج من أسرى الحرب، ونادرا ما اصبح أحدهما مسيحيا مخلصا. (ص ٢٩).

ج - أشارت التقارير التي أوردتها المبشرون والتجار الايطاليون، الى تسامح ديني تحت حكم التتار وأن وضع المسيحيين تحت امرة الخانات لا تدعو للقلق ابدًا، وتبين كذلك، أن المسلمين، واليعاقبة، والنساطرة، واليهود، والبوذيين، كل يسعى الى كسب أنصار له تحت السيادة التتارية. هنا وجد لولوس في ذلك فرصة فريدة سانحة، ليس للتبشير في المناطق التي يحكمها التتار فقط، بل محاولة كسب مسيحيي المشرق في اتحاد مع روما. ولم يقابل هذا الاقتراح بالترحاب... والتتار الذين عقد لولوس كل آماله على تنصيرهم، عقدوا أمرهم على عدم قبول المسيحية. وفي فارس اعتنق الخان الثالث أحمد تيكودار الإسلام لدى تنويجه لأسباب سياسية... إلى أن أصبح إسلام دولة المغول حقيقة واقعة بيد الخان قازان السابع (١٢٩٦ - ١٣٠٤). (ص ٣١-٣٧).

د - في سنة ١٢٩١ التي خسر فيها الصليبيون عكا، سافر لولوس بنفسه من جنوه الى تونس التي كانت ملاذا للمسلمين الفارين من حرب الاسترداد في الأندلس، والتي كانت قد لعبت دورا مهما في المجال اللغوي بحكم موقعها الممتاز في المغرب العربي، واستضافت كذلك المسيحيين بسبب تجارتها النشطة مع الموانئ الأوروبية. وبعد وصوله، دعا فقهاء المسلمين الى حوار مفتوح معه، لم يتمخض، كما كان متوقعا، عن تنازل أحد الفرقاء للآخر. وأبعد لولوس عن البلاد فرجع الى نابولي. ص ٣١.

هـ - وفي سنة ١٢٩٤ أوصى في كتاب قدمه الى كولستين الثالث: بتعليم المبشرين اللغات، وباعتماد اسلوبه في البرهان، و(الأهم) اتخاذ إجراءات عسكرية لاحتلال أرض الكفرة حسب قوله. وفي سنة ١٣٠٧ اتخذ مبادرة جديدة لتجريب طريقته في المحادثة الدينية مع علماء المسلمين. وانتهى في مدينة (بوجيه) بالجزائر الى

الفشل نفسه. وبرغم كبر سنه، سافر مرة ثانية الى تونس، وراح يعظ علانية، فأسيئت معاملته من قبل الجموع ومات متأثراً بجراحه في ٢٩ يونيه ١٣١٦. ص ٣٢

و- أحد معالم ذكرى الدعوة الى الاشتغال باللغة العربية من قبل البعثات التبشيرية للمسلمين في القرن ١٣، معجم لمفردات العربية نشره (شيبا ريللي) في سنة ١٨٨١.... وحيث إن العربية في المخطوطة الوحيدة التي وصلت الى المؤلف، تشير بوضوح الى يد الكاتب نفسه الذي سجل سباب لولوس وشتمه للإسلام برسم قرآني، فتلك إشارة بنسبتها الى أوساط الطوائف التبشيرية وبالتالي الى القرن ١٣. وتشير الحواشي في الشروح اللاتينية الى شرق إسبانيا كمنشأ قطري. ص ٣٣.

#### ❖ التعليق:

١- المسمى في النص عبدا مغربيا، كان في الحقيقة عالما، استخدمه لولوس للتمرن على مجادلة المسلمين. كما يروي ب.ش. فان كونينكسفلد في خطاب تقلده كرسي التاريخ الإسلامي في جامعة ليدن حيث يقول: من الجانب المسيحي كان هناك أيضا اهتمام كبير بالأسرى المسلمين العلماء الذين خبروا العلوم الدينية. كانت دراسة الإسلام والعربية تعتبر من الشروط اللازمة لتكوين المبشرين المكلفين بتبليغ تعاليم الإنجيل إلى الذين كان يطلق عليهم «الوثنيون». لقد كان الرهبان الفرنسييسكانيون والدومينيكانيون بالخصوص نشيطين في هذا المجال، حيث أسسوا لأجل هذا الغرض مراكز تعليمية خاصة. ومن العلماء الذين لعبوا دورا مهما في هذا المجال العالم اللاهوتي الكتالوني ريموندس لولوس Raimundus Lullus الذي لقن مبادئ العربية والإسلام على يد عبد مسلم خلال سنين عديدة. يروى أن العالم العبد المسلم أنكر في حديث له مع لولوس ألوهية المسيح والأقانيم الثلاثة على وفق تعاليم القرآن، حينئذ رد عليه لولوس بالاستهزاء بالنبي محمد صافعا إياه على وجهه ورأسه وجميع جسمه. بعدئذ لم يجد العالم المسلم المغلوب على أمره إلا أن يتأسف على

تعليمه العربية وتوضيحه القرآن والشريعة الإسلامية لريموندس لولوس. بعد محاولة فاشلة لقتل سيده وضع العبد المسلم في السجن حيث مات مخنوقا. إن هذه المأساة التبشيرية نجدها عند المتكلم اللاهوتي الكتالوني في سيرته الذاتية<sup>(٧)</sup>.

تجراً العبد المسلم على سيده القسيس وشكك بعقيدته، وعجز القسيس عن تنصير العبد المتفوق عليه حضاريا وثقافيا، فكان العنف جواب العجز ودائما هو كذلك. فليسمح لنا المصدر أن نشكك بمحاولة القتل لتبرير الضرب والسجن والقتل ولتحويل العبد المسلم من شهيد لحرية الرأي والاعتقاد، الى مجرم جنائي تمت معاقبته بما يستحق لأنه حاول قتل سيده. هذا في الواقع نمط دأب عليه المستشرقون ليس هنا محل تتبعه ولكن عموما وبشكل متكرر يدخل المستشرقون مبررات لأفعال الغربيين تجاه المسلمين للحؤول دون تكوين انطباع سيء عند المتأثرين بالخطاب الانساني... إن سيرة لولوس، وإيمانه بالسيف بعد فشل التبشير تعزز الاعتقاد بأنه قتل ذلك «الخطر الفكري» على خططه التبشيرية عن سابق تصور وتصميم.

٢- تحت عنوان، الكنيسة تعتنق الامبراطورية (العقيدة اليهودية - المسيحية)، كتب روجيه غارودي: واقع الحال في ٣٢٥م في نيقية، ليس قسطنطين هو الذي اعتنق المسيحية، وإنما الكنيسة ذات المناصب هي التي اعتنقت الامبراطورية، خضوعا لها باديء ذي بدء، وسيطرة عليها من بعد ذلك<sup>(٨)</sup>. ويستهل روبرت ليسبي الباب الثاني من كتابه «المملكة من الداخل» بهذا الاقتباس عن المؤرخ إدوارد جييون: العلاقة بين العرش والكنيسة وطيدة جدا الى الدرجة التي يندر فيها أن تقف الكنيسة في صف الشعب<sup>(٩)</sup>.

ولذلك ليس من المستغرب أن نجد التبشير يؤسس للعدوان والاستعمار، والحملة العسكرية على الكفرة، بروح امبراطورية لا تمت الى السيد المسيح (ع) بصلة، حتى فيما نقله عنه المسيحيون أنفسهم. تجدد هذه الحملات تبريرها فقط في عقيدة تم تحويلها الى «ايدولوجيا السلطة»، ففتكت اولا بمن لم يتبناها من المسيحيين

ووسمتهم بالهرطقة، ثم تمددت على الطريقة الرومانية الوثنية الجذور واستخدمت العصبية الدينية لاضفاء طابع مقدس على حروبها. وبناء على ذلك فإن علينا أن نعيد النظر بتاريخ «علمنة» المسيحية ونؤرخ لها من مجمع نيقية سنة ٣٢٥م، حين انتقل المشهد من اضطهاد وثني روماني يهودي للمسيحيين المؤمنين الذين كانوا يمثلون آنذاك دين التوحيد على الارض، الى حلف امبراطوري - كهنوتي - يهودي لاضطهاد المسيحية الحقبة الممثلة باتباع آريوس أسقف الإسكندرية آنذاك. والذي لم تبق له الكنيسة الرومانية أثرا حتى أن كل ما نعرفه عنه اليوم هو من مصادر خصومه، ولكن الأهم تلك اللفتة الرائعة لغارودي التي تشير بوضوح الى استخفاف قسطنطين بالإيمان الامبراطوري الذي سفكت دماء الناس من أجله، بما يعزز الاعتقاد بانها كانت عملية استغلال سياسي لا اكثر: وبلغ من ضالة اهتمام الإمبراطور بأمر العقيدة أنه، بعد ثلاثة أعوام من نيقية، غير رأيه، وأعاد الاعتبار لآريوس وأنصاره. وراح يدعم مذ ذاك خصوم نيقية ولن يتعمد الا في ٣٣٧م، عشية موته، وكانت عمادته على يد أسقف آريوسي!<sup>(١٠)</sup>

٣- من الواضح أن التبشير كان يعمل على خطين متوازيين: خط تنصير المسلمين وإخضاع الهراطقة المخالفين للكنيسة الرومانية في الغرب، وخط الاستفادة من التسامح الذي ساد عندما حسم المغول أمرهم واعتنقوا الاسلام لتنصير الشرق على حساب الاسلام والكنائس الشرقية. وفي الحالتين كانت الكنيسة الغربية ترفع رموز العنف ضد الآخر الى مستوى القداسة كما تشير كارين آرمسترونغ: فالملك لويس التاسع، الذي رسمته الكنيسة الكاثوليكية الرومانية قديسا... هو الذي أنشأ محاكم التفتيش الأولى لمحاكمة الهراطقة المسيحيين. فلم يكتف بحرق كتبهم فقط بل أحرق مئات من الرجال والنساء. كما كان يكره المسلمين كثيرا وقاد حملتين صليبيتين ضد العالم الاسلامي. وفي عهد لويس التاسع هذا كان الغرب المسيحي وحده من يرى ان من المحال التعايش مع الآخرين بينما لم يكن الاسلام يؤمن بوجهة النظر هذه<sup>(١١)</sup>.

٤- الارتباك الحاصل عند فوك في استخدام اسم التتار تارة والمغول تارة أخرى، لا يليق بمستشرق متعمق في مقامه، ولكن منشأه في الواقع، أن أصل التتار والمغول يعود الى أحد جدود التتار النجاخان وقد رزق بتوأمين تتارخان ومغل خان، وقد قام الصراع بين أحفادهما<sup>(١٢)</sup>. وكان ظهور التتار في القرن السادس الميلادي، وغلب عليهم إسم المغول في بداية القرن الثاني عشر - أي الفترة التي يتكلم عنها فوك - وأقرب الظن هو ان اسم المغول مشتق من كلمة mong الصينية اي باسل وشجاع<sup>(١٣)</sup>. أما قصة اعتناق الخان الثالث للإسلام لأسباب يراها فوك سياسية، فلا تكفي لتفسير تحول المغول كشعب وقومية الى الاسلام، وهذه عقدة غريبة من الاسلام، فاقمها تأثر بعض الذين شاركوا في الحملات الصليبية بالحضارة الإسلامية، والتحول المغولي الذي أكد أن الإسلام قد ينهزم عسكريا ولكنه يعود فينتصر ثقافيا من داخل المخزون الالهي لرسالته.

### - ٣ -

#### بدايات الاستعمار أو «داعش» الإسبانية

تلقي البطاقات التالية أضواء على الجذور الدينية - الإمبراطورية لحركة الاستعمار، قبل الثورة الصناعية، وتنبهنا الى أن المقاربة التقليدية التي اعتمدت على ارتباط الاستعمار بالثورة الصناعية وحاجة الدول الغربية للأسواق، ليست كافية لفهم حجم العنف الذي مارسه الغرب وما يزال تجاه بقية العالم، فنحن بعين الغرب وقبل كل شيء «كفرة» مرة بالمسيحية - اليهودية - الرومانية التي كانت وما زالت دين الدولة هناك، ومرة بالعلمانية والنموذج الحدائوي المراد عولمته.

أ- في بداية القرن الرابع عشر ١٣٠٦م تحديدا كشف كتاب الناشر الفرنسي بيير دوبوا عن برنامج استعمار الشرق من قبل شعوب أوروبا المسيحية تحت إمرة المملكة الفرنسية. و المطالبة بتأسيس مدارس لغوية لا تعنى بتثقيف الموظفين والضباط

والمترجمين والمفاوضين والمبشرين والأطباء، الذين تتطلبهم مثل هذه السياسة الاستعمارية فقط، بل فتيات اوروبيات أيضا، منهن على سبيل المثال اللاتي يتزوجن فيما بعد من قياديين شرقيين يجري إعدادهن لمستقبل حياتهن. ص ٣٦.

### ب- داعش الإسبانية:

طمح الاب فرنشيسكو كسيانس دي سيسنيروس (الذي كان في سنة ١٤٩٥ أسقفا لمدينتي طليطلة وبريباس الإسبانيتين، وكان أبا لكرسي الإعراف في المملكة) الى تحقيق الملكية المطلقة، وبدا للساسا الاسبان أن هذا الحكم لن يدوم الا على قاعدة عريضة من الايمان الكنائسي قدر الامكان. ولهذا فقد أيدوا كفاح الكنيسة ضد الهرطقة والاحاد. وقد طالب كل من فرناندو دي تالافيرا رئيس أساقفة إشبيلية وكسيانس بحمل المسلمين على التنصر بالقوة. وعمما اعلانا بئخير المسلمين بين التعميد أو الهجرة، وعلى أثر ذلك هاجر كثير من المسلمين الى أقطار إسلامية لا سيما الى المغرب المجاورة. أما الآخرون الذين امتنعوا أو تعذر عليهم ذلك، فقد قبلوا بالتعميد مكرهين وظلوا على ولائهم النفسي لدينهم الأول. وقد برر المسلمون هذا الرباء تحت شعار (التقية) التي كان يمارسها الشيعة بشكل خاص فيما بينهم من جهة ومع المعاصرين لهم من جهة أخرى. واستنادا الى رأي السنة، في أن الميزان الصحيح لكل تصرف إنما يخضع لنية الفاعل، وأن في القرآن الكريم ما يؤيد ذلك وهي الآية ١٠٦ من سورة النحل: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم. وبتحفظ روجي شارك المسلمون المتنصرون ظاهرا للمسيحيين شعائرهم، وشربوا الخمر، واكلوا لحم الخنزير، وزوجوا أبناءهم الذكور لمسيحيات وامتنعوا عن العكس، ثم ما لبثوا أن عادوا الى الإسلام تارة أخرى... لكن الكنيسة عادت فحاولت التخلص من ظاهرة الاعتناق الشكلي للمسيحية بالاستعانة بمحاكم التفتيش التي تأسست في إسبانيا في سنة ١٤٨١ ولكن من دون أن يكلل ذلك بأي نجاح.... وجرت في جبال الأطلس عدة محاولات تمرد



قمعت ولكن بصعوبة بالغة كما حدث في سنة ١٥٧٠. كل ذلك أظهر أن سياسة التنصير ومحاكم التفتيش فشلت، وهكذا وجدت الدولة نفسها مضطرة الى اتباع أقسى الوسائل، فأجلت في سنة ١٦٠٩ المسلمين كافة عن البلاد وتلك كانت نهاية الاسلام على شبه الجزيرة الأيبيرية. ص ٣٩-٤٠.

ج - وضع بيدرو دي ألاكالا المعجم العربي بالحرف القشتالي، وأنجزه سنة ١٥٠٥ في غرناطة بهدف استخدامه في الأوساط الإسلامية والمتنصرين حديثا في مملكة غرناطة من قبل المبشرين.... وقد ألحق بالقواعد نصوصا بطريقة نطق سكان غرناطة يحتاج اليها المبشر بشكل ملح. في البداية الصلوات المعهودة وعبارات الإيمان بالعقيدة، يتبعها الجزء المباشر وهو ارشادات بكيفية تعميد النصرى الجدد، مع اعادة كاملة لجميع مسائل التعميد باللغتين العربية والاسبانية. ص ٤١

د - لحسابات سياسية داخل فرنسا سعى شارل الأول لتعزيز العلاقات مع الدولة العثمانية العظمى التي كانت قد وصلت الى ابواب فينا سنة ١٥٢٩، وفي سنة ١٥٣٤، استطاعت بعثة فرنسية السفر الى القسطنطينية والحصول على الاستسلام المعروف، الذي يمنح السلطان بموجبه تابعه فرانس الاول الحق للإقامة في تركيا ومزاولة التجارة، والتمتع بحق الحماية القنصلية. وبغية تعزيز العلاقات تم تعيين علماء في البعثات المرسله، وهكذا أرسل شارل الأول سنة ١٥٣٤ أو بعد قليل، فلهم بوستل لشراء مخطوطات شرقية، والى هذا تدين اوروبا بفضل قواعد اللغة العربية... استدل بوستل برفقة موسى المعلمي وهو يهودي كان يشغل وظيفة الطبيب الخاص للبعثة، استدل على المكتبة اليهودية حيث قرأ ( الزهار). لكنه اهتم بدراسة العربية بوجه خاص، وقد ساعده على دراسة نحوه استاذ تركي. ص ٤٨.

هـ- في سنة ١٥٣٨ نشر بوستل كتابا عالج فيه الابدديات في لغات عدّة منها السريانية والعبرية والعربية. ويمتدح بوستل ثراء المصادر العربية: «لا أحد يستطيع الاستغناء عن طرق علاج وأدوية الطب العربية. وإن ما قاله ابن سينا في صفحة أو

صفحتين يزيد على ما ذكره جالينوس في خمسة أو ستة مجلدات ضخمة». وبعد أن يبرز وجه القرابة بين العبرية والعربية التي تجعل التعلم سهلاً جداً، يوجز الجدوى من معرفة اللغة العربية: بوصفها لغة عالمية، فإنها تفيد في التعامل مع المغاربة والمصريين والسوريين والفرس والترك والمغول والهنود. وهي لغة غنية بالمراجع، من يتمكن من إجادتها سيتسنى له اختراق سائر أعداء العقيدة المسيحية بسيف الكلمة المقدس ودحض حججهم بمعتقداتهم نفسها، والطواف حول العالم بلغة واحدة فقط». وقد ألف كتاباً باسم جمهورية الترك سنة ١٥٤٣ أو ١٥٤٠ وأعيد طبعه تكراراً. (ص ٤٩).

### ❖ التعليق:

#### - تسييس الدين بدل تدين السياسة:

١- كان الدافع الديني حاضراً باستمرار في تحديد هوية العلاقة بين الغرب والشرق. وما حصل آنفاً فيما سمي بعصر النهضة، هو إعلان استسلام الديني للسياسي بعد أن كانت هذه العلاقة في تاريخ أوروبا تبرز القس تارة وتارة الملك. أما وقد حسم الأمر لصالح السياسي فقد تم توظيف قدرة الكنيسة على التعبئة الدينية في علاقة تحادم يقرر السياسيون أو ان تفعيلها ومجالات هذا التفعيل، ولا أدل على ذلك من تسمية أبرز أحزاب أوروبا العلمانية باسماء دينية أو عنصرية، لما لهذه العناوين من تأثير على الوجدان الشعبي والثقافة السائدة هناك. نعم يمكن القول إن التأثير اليهودي زاد قوة بعد انكفاء الكنيسة الى الظل، وشهد انتعاشاً مع البروتستانتية، التي رافقت انشاء الولايات المتحدة الأمريكية في العالم الجديد، وهناك نجد هالة القداسة التي منحت للآباء المؤسسين، وإعادة توليف للتراث اليهودي - المسيحي في علمانية أصبحت مندججة في هذا التراث لاقصاء المقدس الديني أو توظيفه لصالح المقدس الدنيوي.

وقد أفصحت الخلفية الدينية - بعد أن طعمتها الإنجيلية الصهيونية بجرعة

زائدة من التهويد - عن وجهها بشكل سافر في الحملة الغربية على الإسلام بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، ما يزيدنا قناعة بأنها لم تكن غائبة يوماً عن أصحاب القرار. ويكمن الفارق الأساسي بيننا وبينهم، في أن التكفير ظاهرة غربية عن الإسلام إذا ما قورنت بما دأب عليه المسلمون في تاريخهم من حيث الامتداد الزمني عمقا، وجزيرة نافرة في بحر من التسامح الإسلامي من حيث الامتداد الجغرافي. فالاتجاه التكفيري والعنصري الحاكم في الغرب منذ قرون بأشكال مختلفة، لم يتمكن من الوصول الى الحكم ويصبح مصدرا للقرار في العالم الاسلامي إلا في الحالة الخليجية، بل والسعودية تحديدا، وبرعاية وعناية خاصة من المستعمر البريطاني. حتى أن الجهود الهائلة التي بذلت لنشر السلفية التكفيرية على أنها «الإسلام» في أوروبا وأميركا الشمالية، تحت عين الدولة الأمنية الغربية، تشير بما لا يقبل الشك الى أن الغرب - الذي ساهم مباشرة في تخصيص بكتيريا الوهابية، بالسلح والدعاية والتدريب والتجهيز ضد الدولة العثمانية، ثم ضد العالم الإسلامي - قد اختار هذا الفهم المتخلف للإسلام فنصبه ملكا في جزيرة العرب ومنطلق الرسالة. فلقد فتح له المساجد والمراكز الدينية من جنوب اوروفا الى شهاها وصولا الى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، فلا يوجد في الغرب مسجد أو مركز إسلامي إلا وغزته الأديبات الوهابية بكثافة مريبة. وهذه الكثافة الدعائية التي تدار بعقل غربي ومال سعودي - كما هو الحال في كل ما يحدث في الخليج - يمكنها أن تفسر لنا انضمام فئة غير قليلة من شباب الغرب «المتأسلم» الى تنظيم داعش اليوم، فبالنسبة لهؤلاء الضحايا \_المحدودي الثقافة غالبا\_ هذا هو الإسلام كما تقدمه المراكز الإسلامية في عواصمهم... وما ذلك إلا لأن هذا الشكل المسوخ والمغلق من الاسلام، يبرر العنف الغربي تجاه العالم الاسلامي من جهة، ويضمن من جهة أخرى بقاء العالم الإسلامي في حالة تشنج وتوتر وانقسام دائم في مواجهة قضايا الملحة، وفي مواجهة الحملات الغربية، ولذلك سميناها بكتيريا الوهابية، لأن دور البكتيريا في الجهاز الهضمي والطبيعة هو تفكيك المواد العضوية

وتحليلها باستمرار، فالحرب مع الوهابية هي إذا، أشبه بحرب بيولوجية مع كائن مجهري أنتجته صحراء البداوة العربية وخصبته مختبرات الغرب المتقدم.... دهمنا في حالة نقص خطيرة في المناعة.

٢- ومن الطبيعي أن ينتج عن تحالف الديني مع السياسي على الطريقة الرومانية، ما أسميناه «داعش الإسبانية» التي طمحت الى دولة نقية دينيا لا مكان فيها للمختلف، تماما كما تفعل نظرية الفوضى الخلاقة اليوم، غرب بلا مسلمين وشرق بلا مسيحيين لترتسم الحدود بين دار الكفر ودار الإيمان تمهيدا لمعركة نهاية التاريخ المسماة في تراث الإنجيلية الصهيونية «هرمجدون». أما محاكم التفتيش فقد استبدلت بتقنيات الارهاب الفكري في اعلام اليوم، وهي تقنيات فتاكة تؤدي الى ما يمكن تسميته بالإعدام الإجتماعي والمهني، وساكنتي هنا بعرض تجربة واحدة نراها تتكرر يوميا لأنها تعبر بوضوح صارخ عن حجم العنف الرمزي الذي يمارسه التكفير الغربي على من يخرج عن الخطاب الرسمي.

إنها تجربة كاتبة مقالات وروائية واسعة الانتشار، هي سوزان سونتاغ التي مارست وطنيتها الأميركية على طريقتها، فتعرضت لأقسى حملات التجريح والتهديد حتى أجبرت على تراجع تكتيكي (تقية) تخرجها من تهمة التعاطف مع الإرهاب ضد أميركا « المقدسة» على إثر أحداث ١١/٩/٢٠٠١، نعرضها بغض النظر عن شجبنا للعملية التي خدمت استراتيجيات أميركية معدة سلفا، مما عزز الظنون والشكوك بأن الإدارة فعلتها أو على الأقل سهلت إنجازها خصوصا أن سمفونية التحريض كانت جاهزة.

يقول بيترسكاون: «لم تتزحزح سونتاغ خلال الساعات الثمانية والأربعين الفظيعة الأولى عن شاشة السي. ان. ان في برلين، حيث كانت في ذلك الوقت، وأرسلت بعدها مقالا من مائة كلمة إلى صحيفة نيويورك. كان ما كتبتة، رد فعل متناقض عاطفي غاضب على التغطية السطحية والمستمرة، والسياسيين الأميركيين

الإتهاميين، والإعلام، لتنفيذهم حملة لحشد الرأي العام وتساءلت: أين الاعتراف بأن ذلك لم يكن هجوماً جباناً على الحضارة أو الحرية أو الإنسانية أو العالم الحر، بل هجوماً على من نصبت نفسها قوة عظمى للعالم، هجوماً تم تنفيذه نتيجة للتحالفات والسلوك الأميركيين بشكل خاص؟ وأضافت: إن الإجماع على الخطب المنافقة المخفية للواقع، من قبل المسؤولين الأميركيين ومعلقي الإعلام، في الأيام الأخيرة يبدو غير جدير بديمقراطية ناضجة. ثم استنتجت: لقد استبدلت السياسة بالعلاج النفسي... وتابعت: فلنحزن معا بكل تأكيد، لكن دعنا من الغباء الجماعي. القليل من الوعي التاريخي قد يساعدنا على فهم ما حدث، أو ما قد يستمر في الحدوث. يتم إخبارنا أن بلدنا قوي مرارا وتكرارا، وأنا احد الذين لا يجدون في هذا عزاء كليا، إذ من يشك في قوة أميركا؟ لكن ذلك ليس كل ما يجب أن تكونه أميركا.

كانت ردة الفعل سريعة ومتوحشة، لقبّت سونتاغ بـ«الكارهة لأميركا» والبلهاء الخلوقة والخائنة، وأرادت صحيفة نيويورك بوست انتزاع أحشائها بحسب تعبيرها. ورأى معلق تلفزيوني أن من الواجب أن يلحق بها الخزي لأرائها المجنونة، وفي عقول نقادها مثل تشارلز كروثامر، كاتب نقابي في الواشنطن بوست، كان أكبر آثامها هو رفضها لأن تكون حاسمة بشأن الهجمات، وأنها سألت الأسئلة في وقت كانت قيادة الدولة تصر على سكوت طفيف<sup>(١٤)</sup>، انتهى.

أقول: سكوت طفيف يعني إما أن تركب الموجة وتعزف في سمفونية النظام الأميركي الحاكم أو تخرس، وبتعبير جان فرنسوا ليوتار: «كونوا جاهزين للعمل أي قابلين للقياس أو اختفوا»<sup>(١٥)</sup>.

٣- إن اعتماد التقية من قبل المسلمين السنة في اسبانيا ضد محاولات التنصير يدعم الرأي القائل بأن التقية مبدأ إسلامي عام لا يختص بمذهب دون آخر، بل هو مبدأ عقلائي عام يهدف الى حفظ الدماء والأنفس، وحفظ الهوية لنقلها الى الأجيال المقبلة التي ستمكن بحكم سنن التاريخ من التعبير عن هويتها بظروف أفضل. ويلجأ

الى التقية كل من يعيش تحت حكم ظالم حتى ولو تنكر لها في الظاهر أو سماها بأسماء  
أمنية وسياسية أخرى. ويظهر من النص أن فوك ككل غربي، قد تأذى من تقية  
المسلمين الإسبان ولذلك وسمها «بالرياء» وربطها بالآية القرآنية الكريمة، وكأنه  
يلمح الى أن القرآن والسنة تدعم هذا «الرياء» وتشعره، وهذا إن دل على شيء فإنه  
يدل، على أن التقية فعلت فعلها بالعدو وحافظت في ظروف بالغة التعقيد على إسلام  
من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان. أما الاستدلال على مشروعية التقية في نظام الظلم  
والإكراه فيخرجنا عن نطاق البحث.

### - العامية وحركة التغريب:

٤ - من الملفت أن اهتمام المستشرقين بالعامية، قد ترك أثرا بالغا في حركة  
تغريب الشرق. فترى جمعا من دعاة التغريب وإن كانوا من كبار الأدباء العرب  
يسوقون مسألة استبدال اللغة المحكية باللغة العربية الفصحى، لتعطيل دور اللغة  
العربية بوصفها رابطة ثقافية بين العرب والمسلمين من جهة، ولإبعاد النص المقدس  
عن متناول الأجيال المقبلة. ولكن بقاء العربية لغة للتعليم في مصر وسوريا  
والعراق... حتى في مجال العلوم الحديثة شكل دفاعا مؤقتا عن مكانة اللغة يجب أن  
تدعم باستكمال تعريب العلوم وتدعيم اللغة في مختلف مجالات الحياة. كما علينا أن لا  
نغفل دور العامية في تقديم الشرق كجزر ثقافية مقطعة ليس بينها رابط قومي أو  
لغوي أو ديني مما يضعف من قدرتها على مواجهة الغزو الثقافي.

ثم أن الاهتمام بالعامية لتقريب المبشرين من الناس، في معاجم لغة عربية كتبت  
بالحرف القشتالي ومن دون تعمق بالعربية، كان يلبي حاجات المؤسسة الكنسية ولو  
على حساب اتقان العربية. وهكذا تميزت هذه المرحلة عموما بتوفير مادة عن العربية  
للطعن بالاسلام حتى لو كانت دون المستوى، لتكوين مصادر بحث تتجه بطالب  
العلم الى حيث تريد السلطة الكنسية والسياسية. وهذه السياسة لاتزال معتمدة حتى

الآن من ناحية ضخ مادة هائلة عن قضايا الشرق تكرر وجهة النظر الغربية للمستهلك، الذي يعيش حالة شلل في الوعي تجعله مجرد متلقي لما يعرضه السوق. وتكفي إحصائية بسيطة لكم المعلومات التي يتم ضخها دورياً عن العرب والمسلمين لايضاح عمق تأثيرها على الوعي العام لقضايانا، فعلى مستوى الأخبار مثلاً، تحدثنا الخطة الثقافية العربية الموضوعية من قبل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: ان وكالات الأنباء التي هي مصدر الخبر في العالم، ليست مجرد وسائط لنقل الخبر ولكنها امبراطوريات كاملة واحتكارات دولية ضخمة، تستخدمها الدول الكبرى في تنفيذ سياساتها، نشرًا وهجومًا ودفاعًا ودسائس. فهي السلاح الرابع مع أسلحة البر والبحر والجو. وتحليل النظام الإحتكاري لعمليات جمع الأخبار وإخراجها وتوزيعها يكشف ما يمكن ان يسمى (بامبريالية الأخبار). فمعظم أخبار العالم تجري صياغتها من خلال أربع وكالات للأنباء. اثنتان منها أمريكيتان، والثالثة فرنسية والوكالة الرابعة بريطانية. ان معظم الأخبار الدولية عن العرب وعلاقاتهم الخارجية، وأحداثهم الداخلية، وأخبار العالم الاسلامي والعالم الثالث إنما تصاغ وتذاع ويعرفها الناس عبر هذه الوكالات الأربع وهي التي تقوم بغربلتها واختيارها وتكوينها وتغليفها وترتيب اذاعتها العالمية بالأشكال والصيغ والمضامين التي تنسجم مع مصالح الإحتكارات العالمية الضخمة القابعة وراءها. هذا التشويه الخفي الذكي يجري تشريه واعادة عرضه من قبل أجهزة الإعلام العربية والاسلامية ودول العالم الثالث. وبمعنى آخر فان الأمور تسير في مجرى وحيد حيث تقوم وكالات الأخبار الغربية هذه بتفسير الأخبار وتحميلها قيمًا معينة تضيي عليها طابع الحقائق، مستمدة ذلك من السلطة التي تتمتع بها هذه الشركات. وبعد ذلك تقوم هذه الوكالات بتغذية هذه الأخبار وبيعها للعرب، ووسائل الاعلام الأخرى.

إن وكالات الأخبار الغربية الأربع ترسل أكثر من ٢٤ مليون كلمة في اليوم الواحد وتنتج تسعة أعشار مجموع المواد الإخبارية في العالم غير الشيوعي من خلال

الجرائد ومحطات الراديو والتلفزيون. وتشارك هذه الوكالات الأربع مع ١٢٠ وكالة أخبارية أخرى في صنع مجموع المواد الأخبارية العالمية. وفي الوطن العربي اليوم، شبكة عربية كاملة من الوكالات المتخصصة بجمع الأخبار في الوطن العربي ولكن امكانياتها متواضعة للغاية بالقياس الى الوكالات الكبرى<sup>(١٦)</sup>.

إذا أخذنا بعين الإعتبار أن هذه الخطة، كتبت قبل سقوط الاتحاد السوفيتي، وأضفنا اليوم طفرة الأنترنت، ووسائط التواصل الإجتماعي، والحملة العالمية على الإسلام، ومراكز الدراسات التي أنشئت خصيصا لهذا الغرض فإننا نصبح أمام أرقام فلكية من المعلومات. وهي حالة تحتاج الى جيوش من الباحثين لقراءتها وغربلتها وتنقيتها والرد عليها بكافة اللغات الحية في العالم. هذا فضلا عن ضرورة بناء شبكة معلومات اسلامية مستقلة، تملك من الموارد البشرية والمالية ما يضاهي عالم صناعة المعلومة عندهم. ولا تشكل الفضائيات الإسلامية والعربية الأصيلة اليوم على أهميتها إلا قطرة في هذا البحر، أما الأخباريات فهي شبكات غربية السياسة والعقل عربية اللغة ولها ما يماثلها في لغات القوميات الإسلامية الأخرى.

#### - ٤ -

### خلاصات

١- إذا اتفقنا أن العنف هو كل محاولة لإكراه أو تطويع أو إقصاء أو إلغاء الآخر بالقوة الفيزيائية أو الرمزية أو المعنوية، فالغرب كله عنف، ولهذا العنف جذور في تاريخه العسكري والديني والثقافي وفي عنصريته، لا تزال تصلح مرجعا لتفسير سلوكه العدواني تجاه العالم عموما والعرب والمسلمين خصوصا.

٢- يكمن الفارق الكبير في صراعنا معه، في منظومة السيطرة التي يفرضها على ضحاياه، وهي منظومة متكاملة. فهو عندما يؤسس لحملة عسكرية ثقافيا لا يتوقف



بعد انتصاره العسكري عند حدود هذا الانتصار، بل يعيد انتاج منظومة السيطرة في كافة المجالات الفكرية والثقافية والاقتصادية والدعائية هادفا الى زرع التبعية في الوعي والسلوك واللغة والقيم حتى تتحول الضحية الى خادم لمصلحه حتى بدون تدخله. فيما اكتفى العثمانيون تاريخيا بالبعد العسكري وأهملوا البعد التبليغي الثقافي في ذروة قوتهم فتم تفرغهم من الداخل. وهذه اللوثة العثمانية لاتزال تتكرر في تعاملنا مع انتصاراتنا المحدودة التي تعتبر في مسار هذا الصراع مجرد جولة في معركة متعددة الأبعاد ومفتوحة الآفاق.

٣- إن مكانة الاستشراق في صناعة الشرق الملائم للمصالح الغربية قد شهدت تطورا على الأسس القديمة نفسها. ولا تزال نتاجاتهم الحديثة والقديمة فاعلة في العقل السياسي الغربي بل موظفة في خدمته.

وهكذا فإن الرد الاستراتيجي الطويل الأمد، يكمن في ضرورة توفير مادة ثقافية وفكرية إسلامية أصيلة وغزيرة، وبثها في شرايين عالم الكتب والمعلومات بكافة اللغات الحية، وتبرئة الإسلام من جرائم الوهابية التي تحتل المشهد الاعلامي في العالم اليوم. وذلك من دون التخفيف من أهمية أي جهود سياسية أو اقتصادية او اجتماعية او علاقاتية، تبرز فريدة هذا الدين وعظمته، التزاما بمبدأ النهوض التكاملي كشرط لنجاح المواجهة الناعمة حضاريا.

### \* هوامش البحث \*

- (١) نجيب العقيقي: المستشرقون، دار المعارف بمصر، ج ١، ط ٣، ١٩٦٤.
- (٢) راجع، برنار لويس: أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين، تقديم ودراسة رؤوف عباس، ترجمة محمد عناني، إصدارات سطور، جمهورية مصر العربية، ط ٢٠٠٣، ١.
- (٣) روجيه غارودي: الإسلام في الغرب، قرطبة عاصمة العالم والفكر، ترجمة ذوقان قرقوط، دار دمشق، ط ١، ١٩٩٥، ص ١١\_١٦ بتصرف.

- (٤) رينهارت دوزي: المسلمون في الأندلس، ترجمة وتعليق حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون ط، تاريخ مقدمة المترجم ١٩٩٤، ج١، ص ٣٩-٤٠. وما بين هلالين من توضيحات المعلق.
- (٥) محمد عبد الرحيم الزيني: الاستشراق اليهودي، دار اليقين، مصر، ط١، ٢٠١١، ص ١٥.
- (٦) راجع: ستار تايمز: www.Startimes.com، لماذا لم تقم الدولة العثمانية بمساعدة مسلمي الأندلس؟
- (٧) ب.ش. فان كونينكسفلد: من نص الخطاب الافتتاحي لتقلد منصب أستاذ كرسي للتاريخ الديني للإسلام في غرب أوروبا. ألقى في جامعة ليدن بتاريخ ٤ فبراير ١٩٩٤.
- <http://www.geocities.ws/cuadernosdelnorte/dossmedkonicsfld.html>
- ذكر هذا الحدث المأساوي الفنان الفرنسي طوماس لوميزي Thomas le Myésier من القرن ١٤ في كتابه Lullus Breviculum: الذي يتضمن ترجمة حياة ريموندس لولوس في شكل مسلسل هزلي من القرون الوسطى.
- (٨) روجيه غارودي: الإرهاب الغربي، ترجمة سلمان حرفوش، دار كنعان، دمشق، طبعة خاصة ٢٠١٤، ص ١٤١.
- (٩) روبرت ليسي: المملكة من الداخل تاريخ السعودية الحديث، ترجمة خالد بن عبد الرحمن العوض، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط١، يناير (كانون الثاني) ٢٠١١، ص ٢١١، والاقتباس يشير الى أن علاقة المؤسسة الدينية في المملكة شبيهة بعلاقة الكنيسة بالامبراطور الروماني.
- (١٠) روجيه غارودي: الإرهاب الغربي، م.س.، ص ١٣٣.
- (١١) كارين أرمسترونغ: الإسلام في مرآة الغرب، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد، دمشق، ط١، ٢٠٠٢، ص ٢١-٢٢.
- (١٢) حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج٤، ص ١٣١.
- (١٣) الباز العربي: المغول، بيروت: دار النهضة، ١٩٨٦، ص ٣٩-٤٠.
- (١٤) بيتر سكاون: أميركا الكتاب الأسود، الدار العربية للعلوم، بيروت، ص ٢٠-٢٢ بتصرف.
- (١٥) جان فرنسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحدائي، دار شرقيات، بيروت، ص ٢٤.
- (١٦) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: الخطة الشاملة للثقافة العربية، ص ٣٠٩.



## إستشراق مستحدث «الإسلاموفوبيا» بما هي أطروحة أيديولوجية ما بعد حداثة

محمود حيدر (\*)

### تمهيد:

إذا كانت «الإسلاموفوبيا» قد استؤنفت في الغرب مع ابتداء الألفية الميلادية الثالثة، فذلك لا يعني انها عادت لتواصل حركتها إثر وقوف. فإنها على امتداد قرون سلفت ما فارقت عقل الغرب وروحه، ثم أخذت تنشئ لكل زمن لغته الرمزية وخطبته المناسبة. ولو صرفنا النظر عما إذا تمظهرت (الإسلاموفوبيا) في الماضي بنفس مسماها المعاصر أم لا، فليس في الأمر من شك بظهورها كحقيقة سارية في مسار التناظر السلبي بين الإسلام والغرب. كانت صورتها تظهر وتخبو، تبعاً لسيرورة هذا التناظر. أما حاصل الصورة فعلى وجهين متعاكسين: وجه غرب لم يفارق لاهوته الديني قط، ووجه شرق لم ينفك الدين في أرجائه، عن كونه ماهية إيمانية وهوية حضارية وأسلوب حياة.

(\*) باحث في الفكر الفلسفي والاجتماع الديني - لبنان

بهذه المثابة لم تكن لازمة الخوف من الإسلام، لا سيما لدى الغرب المشبع بلاهوته الديني، سوى استظهار لسياقٍ تاريخيٍّ محمومٍ إزاء الشرق المسلم. من أجل هذا سينبري المحققون الى رؤية «الاسلاموفوبيا»، بوصفها أفقاً استشراقياً واجراءً استراتيجياً في الآن عينه. أي انها - بالنسبة الى الغرب - مفهوم وموقف، تتشكّل بهما، ويمنحانها خصوصيتها وفرادتها. ربما لهذا الاعتبار بدت حركة الاستشراق بنسختها النيو - امبريالية أكثر شمولاً وسعة وإحاطة بفضاء الجغرافيا الإسلامية. إذ عند كل طور من أطوارها لا تعود معها مشاغل المستشرقين مجرد سفر عارض، غايتهم فيه التعرّف على أحوال العدو بالتحريّ والاستكشاف. بل صار فعلاً ميدانياً ينعقد فيه لاهوت الدين بلاهوت الثقافة والحرب والسياسة، ثم ليتلاقى فعل الكل في مضمار واحد.

تلقاء ذلك، يصير ممكناً النظر الى «الاسلاموفوبيا»، بما هي ظاهرة استشراقية ما بعد حداثة لا تُدرس أو تعانين بمعزل عن الحركة التي تحكم منطق العلاقة المتأخرة بين الغرب المسيحي والشرق المسلم. سوى ان الأهمية المعرفية لمعاينة تلك الظاهرة، تكمن في تزويد الاستشراق المعاصر بسعة أفق تجعله يتعدى إطاره المدرسي، وتعريفاته الكلاسيكية المألوفة...

\*\*\*

في هذا البحث، نسعى الى مقارنة مفهوم «الإسلاموفوبيا» كظهور مستأنف من ظهورات الاستشراق الما بعد حداثي. سوف نحاول في أثنائه معاينة المصطلح في حقله الدلالي واستعمالاته المتعددة في الميادين النظرية والعملية، ولا سيما بعد التحول الكبير الذي أحدثته التفجيرات الانتحارية في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ حيث دخلت أطروحة الخوف من الإسلام، بقوة في نطاق التوظيف الإيديولوجي الغربي.



## حاضرية الإسلام وتريب الغرب

منذ الارهاصات الأولى لنهضة الغرب، قبل نحو أربعة قرون، أخذت تنمو سيورة اللقاء بالإسلام. غير أن هذه السيورة طُبعت على مآلات سالبة من أولها. ولقد رأينا كيف أنها ستتهي الى ضربٍ من لقاء، تبين انه لن يُعقد البتة على النحو المرسوم له، إلا على أرض الزيف والكمون. كان على الغرب الذي حمل حدثته الفتية لينشرها على الملأ، أن يلتقي بالإسلام لقاء الحاكم بأمره. كأننا قُدِّر للغرب وهو في حدثته الأولى، ألا يرى الى جغرافية الإسلام، إلا كمتسع مديد، يزخر بقابليات التلقي والتمثل والاستلاب.

مع الاستيلاء المستحدث لمقولة «الخوف من الإسلام»، سوف تستعاد ثنائية «إسلام/ غرب» لُترجع النقاش الى نشأته الأولى. وعلى الرغم من تقادم الزمان على تلك الثنائية، فهي لا تزال حيّة تسعى. تفعل وتنفعل، وترسم وجه العلاقة التبادلية وحدودها. ناهيك عن انها أكثر أطروحات الزمن الحديث مثاراً للجدل. لا يعود السبب إلى سوء الفهم بين الطرفين وحسب، بل أن سوء فهم الغرب للشرق هو في الواقع وليد ضدية حضارية وثقافية، وجدت بدايتها الفعلية مع صعود دولته القومية، واستشراء غريزة التوسع. الأمر الذي أوجب عقلاً استعلائياً يرى الى الغير كحقل اختبار، ويتعامل معه كامتداد لأغراضه ومطامحه.

بإزاء الحال، لم يكن لجغرافية الإسلام الماثلة في عين الغرب كامدء مترامية، إلا أن ترد الفعل بفعل معاكس. وهو - ردُّ فعل غالباً ما كان لونه - بحكم ميزان القوة، وتقنيات السيطرة الجائرة، جواباً ارتدادياً فظيع الأثر. فلقد ترتب على جواب كهذا، نشوء منظومة مفاهيم ومعارف، وثقافات، لا تستوي إلا على حدِّ الرفض والاختصام.

لم تشهد سيرورة «اللقاء اللدود» بين الإسلام والغرب أي انقطاع. فعلى الرغم من الحروب الضروس، والهتكن المتواترة، والتسويات الموقوفة، رست خطوط العلاقة على نحو ما من التواصل. غير أن تواملاً كذلك، ما كان ليأتي على أجنحة المصادفة. لهذا السبب سنجده مقيماً على نصاب التريب الأقصى. وما ذلك إلا بسبب من حاضرية الاسلام ووعوده، وسط عالم يعيش خواءه وفوضاه وحروبه المجنونة. ربما من أجل هذا، ملنا الى القول: إن ظاهرة «الاسلاموفوبيا» - في مثل هذه المنزلة - ليست سوى التمثيل الما بعد حادثي للاستشراق الايديولوجي المستحدث<sup>(١)</sup>.

إن قولاً كهذا، لا يلبث أن يستعيد الجدل حول ثنائية إسلام/غرب، ولا سيما لجهة التساؤل حول الصوابية المنهجية في مقارنة مفهومين غير متكافئين. مرجع الأمر - كما يلاحظ مشتغلون في الفلسفة السياسية المعاصرة - الى عدم استواء التناظر بين مفهوم يحيل الى عقيدة دينية وحيائية هو الإسلام، ومفهوم آخر يشير الى فضاء جغرافي جهوي هو الغرب<sup>(٢)</sup>.

ومع أن صيغة الجمع بين طرفي هذه الزوجية، هي صيغة غير قابلة للاستواء على المستوى النظري المجرد، إلا أنها تبدو منطقية لو عايناً موقعية الغرب بوصف كونه جغرافيا طبيعية، وقيمة حضارية وسياسية وثقافية، ولاهوتاً دينياً في الآن عينه. ولنا أن نستدل على مثل هذه المعاينة من خلال ما اتخذته منزلة الدين المسيحي في التأسيس التاريخي لولادة الحداثة.

لقد جرى سؤال الدين على لسان الغرب مجرى خطاب الحداثة برمته. فلو اخترنا شرطاً منه، لاسيما الفلسفي والسوسيولوجي لعثرنا بيسر على أصله الديني. كما لو كان من أمر الحداثة لكي تكتسب شرعيتها الأخلاقية أن تتخذ لنفسها سبيلاً للاتصال بالمتعالي قد يكون هذا هو الحافز الذي حمل العقل الغربي على أن يتعامل معها في كثير من مواقفه الفلسفية، بوصفها ميتافيزيقا رغم دنويتها الصارمة. كذلك فعلت

الكانطية لما عقدت الصلة بين العقلاني والأخلاقي وأقامتها على نصاب الاعتدال والتناسب. فالحادثة من قبل أن تشرع سيوفها شرعت أسئلتها. وهي أول ما سألت، ساءلت الكنيسة كخصيم لها بلا هوادة. لكنها حين مضت في السؤال لتمنح نفسها بعض اليقين، هبطت إلى عمق الزمان الديني. بدت الحادثة حين فعلت هذا، وكأنها تصدر عن روح ميتافيزيقية. ربما لأنها لم تعثر على سبيل إلى اعتلائها الأرضي إلا في تاريخ الدين. أو لأنها أرادت بالفعل أن تستحل هذا التاريخ لتقوم مقامه، حتى ولو قُضي الأمر على أبحر من الموتى.

منشأ سؤال الحادثة الغربية من هذا الوجه، جاءنا ميتافيزيقياً. - وعلى ما ذهب الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر - فإن كل سؤال يجيء على هذا النحو يحيط دائماً بمجمل إشكالية الفضاء الذي منه جاء، ويكون في كل مرة هو هذا المجمل نفسه. وإذا - يضيف هايدغر - لا يمكن لأي سؤال ميتافيزيقي أن يُطرح، من دون أن يكون السائل، بما هو سائل - مُتَضَمَّنًا - هو نفسه في السؤال. أي عالماً في هذا السؤال<sup>(٣)</sup>.

لم تغادر المسيحية هواجس الحادثة الغربية وأسئلتها الكبرى. حتى الدولة العلمانية ستحظى بعنايتها وإن بدرجات متباينة، خلال فترات تاريخية معينة. كأنها قدرٌ قضي أن يكون اللاهوت المسيحي شريكاً فعلياً للعلمنة بغية تحصين جغرافيته الحضارية. حتى لقد بدا وكأن كل تجاوز مفترض يمكن ان تجريه الحادثة لتحقق تقدمها، ينبغي ان يعثر على مشروعية دينية.

فالدين - على ما يبين فلاسفة التنوير - لم يكف عن كونه وظيفة أبدية للروح الإنساني. وعليه، سوف ينبّه هؤلاء إلى ضرورة ألا تتنازل الفلسفة يوماً عن حقها في بحث المشكلات الدينية الأساسية وحلها. كان فيلسوف الدين الروسي نيقولا برديائيف Berdyaev، يؤكد على هذا في مطالعاته. وقوله بيّن من هذا الوجه: إن «الليقظات الفلسفية دائماً مصدرًا دينياً. وإن الفلسفة الحديثة عموماً، والفلسفة الألمانية خصوصاً، هي أشد مسيحية في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط... فلقد نفذت

المسيحية إلى ماهية الفكر نفسه ابتداءً من فجر العصور الحديثة»<sup>(٤)</sup>.

لعل ما يشير الى سَرَيان المسيحية في عمق النقلات الحضارية الكبرى للغرب هو ما تنبّه إليه الفرنسيون باكراً غداة ثورتهم العظمى. فقد وجدوا ان انتصار الجمهورية على الكنيسة كان أشبه بانتصار فرنسا على نصفها الآخر. وبالطبع ما كان مثل هذا الاستدراك ان يحصل لو لم يكن الروح الديني المسيحي حاضراً حضوراً جوهرياً في بنية الحداثة الغربية، ومتضمناً فيها. بناء على مشهد الحضور هذا يصير الكلام على الغرب كمقولة دينية من نحو ما، عنصراً محورياً يمنح المشروع المنهجية لإجراء التقابل بين الإسلام والغرب.

ربما من هنا أمكن فهم المغزى من تظهير الغرب لأطروحة الخوف من الإسلام. لا سيما لجهة النظر اليها كمزيج مركب من الدين والتاريخ الثقافي والاجتماعي والمصالح الاستراتيجية، وبالتالي استخدامها على هذا الأساس. بهذا المعنى - على سبيل المثال - لم تكن أطروحة صامويل هانتغتون، حول صراع الحضارات، واطروحات أخرى مشابهة، سوى مثال متأخر على مثل هذا التظهير الذي ترجمه المتأخات الدامية بين الإسلام ومطامح الغرب العابرة للحدود.



### المفهوم في نشأته مقاصده ودلالاته الاصطلاحية

حال «الإسلاموفوبيا» في فضاء التعريف، كحال سواها من المفاهيم. لا بد من أن ينالها شيء من الغموض والإبهام. والأسباب في ذلك شتى، أخصّها أصل الولادة والنشأة وكثرة المشتغلين في حقولها.

بصدد مجال بحثنا هنا، يشير الدارسون الى أن النشأة الأولى لمصطلح



«الإسلاموفوبيا» في الأدبيات والكتابات الغربية تعود الى عشرينيات القرن الماضي، حيث استخدمه مستشرق ولاهوتي بلجيكي هو هنري لامانس - الذي عاش في لبنان لسنوات - وذلك في سياق كتاب له عن النبي محمد ﷺ. ورد أيضاً في كتاب للرسام الاستشراقي الفرنسي ايتيان ديني بعنوان: «الشرق كما يُنظر اليه من الغرب».<sup>(٥)</sup>

وبحسب النحاة وعلماء النفس، يُنظر الى مصطلح «الاسلاموفوبيا» على انه حاصل جمع لمفردتين: الاسلام، و«فوبيا». وهو مصطلح ذو جذور إغريقية، ودلالته الخوف غير المبرر. ويترجم بـ«الرهاب» على وزن «فعال» وهو حسب الطب النفسي المصطلح الخاص بالإمراضية. غير ان الأبعاد السياسية لمفهوم «الاسلاموفوبيا» بدأت تتبلور منذ أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الماضي أثر بروز ظاهرة «الاسلام السياسي» في العالم العربي والاسلامي، وخاصة بعد الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩. وقد تزايد الاهتمام الغربي بدراسة تنامي الصعود السياسي للتيارات الاسلامية خلال العقدين المنصرمين. وقد ارتبط مفهوم «الاسلاموفوبيا» في الكتابات الغربية بمجموعة من المسلمات المسبقة والسلبية عن الاسلام والمسلمين. وبخاصة بما كشفت عنه الصورة النمطية الهوامية التي بدأتها البيروقراطية الأمنية والسياسية البريطانية عبر لورنس العرب وملاحظاته. ثم أكملت نظيرتها الاميركية في سياق عملها على رسم قوالب نمطية للأمم والشعوب بهدف وضع قوالب سلوكية للتعامل معهم. وتجدر الاشارة هنا الى ان معظم علماء النفس والانثروبولوجيا الذين رسموا هذه القوالب كانوا من اليهود المهاجرين من المانيا هرباً من النازية. ولعل سبب شيوع «الاسلاموفوبيا» وغلبته يعود الى انه يبرر العداء للإسلام دون الاعتراف به. والآلية المعتمدة في ذلك تقوم على تحويل العداء للإسلام من مظهر تمييزي، الى رد فعل مَرَضِي ناجم عن ممارسات ومظاهر اسلامية متعارضة والقيم الغربية، بدءاً من الحجاب ولغاية حوادث ١١ سبتمبر<sup>(٦)</sup>.

للحدود، وهي قراءات يمكن اجمالها بأربع على النحو الآتي:

• القراءة الاولى: إيديولوجية توظيفية:

منطق هذه القراءة يقول ما يأتي: إذا كان التوليف اللغوي لمصطلح «الإسلاموفوبيا» يصدر - كما مرّ معنا - عن مقاصد مسبوقة بأحكام القيمة، فمن البدهة أن يعكس الحال المرصّية للبيئة التي صدر منها. وإدّاً فهو تعبير عن خوف مرصّيّ تجاه الإسلام. ثم إنه لا يقتصر على حالات فردية، وإنما يتعدى ذلك ليستشري في فضاء حضاري لديه القابليات النفسية والثقافية والمعتدية للانخراط فيه. وإذ يتخذ الخوف المرصّي من الاسلام بعداً سوسيولوجياً في فضاء الغرب، فلأنه بات موضوعاً محورياً في مشاغل النخب الفكرية ومواقع القرار السياسي والأمني عبر الإعلام الورقي والتلفزة الفضائية والإعلام الالكتروني. فالتصنيع الايديولوجي للمصطلح أدى عملياً الى انقلاب في المعنى: حيث تحول من مجرد خوف متأّت من الذاكرة الثقافية المشحونة بمشاعر سلبية حيال الإسلام، الى تخويف يجري تصنيعه بعقل صارم، ثم ليوظّف في إطار استراتيجيات الهيمنة الشاملة.

عند المستشرق الالماني غيرنوت روتر، يُنظر الى الاتهام الدائم الذي يوجهه الغرب الى الاسلام بأنه دين عدواني، على انه نفاق صرف. وفي كتابات المتشددین المسلمين تقلب هذه التهمة أيضاً وتوجه الى الغرب. ويتم تبرير ذلك في أغلب الأحوال بحقائق تاريخية محددة، بداية من الحروب الصليبية، ومروراً بالقضاء على المسلمين واليهود في إسبانيا وطردهم منها، وصولاً الى عصري الاستعمار والانتداب، وانتهاءً بتأسيس دولة اسرائيل (التي ينظر إليها على أنها وليد الاستعمار الغربي الحديث)، ناهيك عن سياسة الاقتصاد العالمي التي توصف بأنها استغلالية وامبريالية، والتي يمارسها الغرب بمساندة بعض الحكومات التابعة له في الشرق الأوسط<sup>(٧)</sup>.

على هذا النحو فإن المخاوف التي يسوّقها العقل الغربي هي - حسب روتر -

مخاوف مصنّعة ويتم ترويجها عن قصد، في حين تقابلها مخاوف المسلمين من التهديد المستمر من قبل الغرب. فإذا استعرضنا تاريخ القرن العشرين بالذات والظروف السياسية الخاصة بسياسة القوة، سنجد أن الخوف في الحالة الثانية له ما يبرره لأن التهديد فيه حقيقي. فيما يصاحب الإحساس بالتهديد المادي، إحساس آخر قوي بالتهديد المعنوي من جانب الثقافة الغربية. ويقابل الوهم الغربي القائل بعدم عقلانية الشرقيين، وهُمّ المتشددين الإسلاميين القائل بالانحطاط الروحاني للغرب. وهنا بالذات تكمن ضرورة التمييز بوضوح بين الاكتشافات الخاصة بعلوم الطبيعة، والتي لا ينظر إليها إلا باعتبارها امتداداً منطقياً للمعارف والعلوم التي ورثها الغرب عن عرب القرون الوسطى، وبين الفكر المادي الصرف الذي يُنظر إليه على أنه فكر «منحط»، وليس دينياً، بل انه ضد الدين، وما يتبع ذلك من الإعلان عن انحلال المعايير الأخلاقية في الغرب<sup>(٨)</sup>.

#### • القراءة الثانية: ثقافية حضارية:

وهي تعدّ الخوف والمصطلح المشتق عنه انعكاساً لمشاعر سلبية عميقة مدفونة في وعي المواطن الغربي ضد الإسلام والمسلمين، وتعبير عن تحيز تاريخي وثقافي ضد الإسلام كدين وضد المسلمين وحضارتهم الإسلامية. وهي قراءة منقوصة لأن الثقافة الشعبية في الغرب تقرأ كلمة «يهودي» على أنها كل ذلك مضافاً إليها الخبث والعدوانية والميل للخيانة والتآمر. حتى ان هذه الدلالة لكلمة «يهودي» كانت موجودة في الموسوعات الغربية الكبرى وتم سحبها في السنوات الاخيرة بعد احتجاجات يهودية مكثفة. لكنها باقية في اللاشعور الغربي.

#### • القراءة الثالثة: حدّثية صادمة:

وهي تربط الاسلاموفوبيا ببعض الأحداث الدولية التي أثرت بقوة على العلاقات بين العالم الإسلامي والمجتمعات الغربية خلال السنوات الأخيرة، وعلى

رأس هذه الأحداث هجمات الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية وما تبعها من عمليات إرهابية - رفع مرتكبوها شعارات إسلامية.

#### • القراءة الرابعة: سياسية اقتصادية:

وهي قراءة تربط صعود الإسلاموفوبيا خلال السنوات الأخيرة ببعض التغيرات المجتمعية الكبرى التي لحقت بالمجتمعات الإنسانية خلال العقود الأخيرة، وعلى رأس هذه التحولات تراجع قوى اليسار الغربي التقليدية التي سادت خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وصعود قوى اليمين الثقافي ومعه الأصوليات الدينية في الغرب والعالم الإسلامي خلال هذه الفترة<sup>(٩)</sup>.

أما ما يتصل بالنتائج المترتبة على هذه القراءات على الجملة فسنجدها بيّنة في سلباتها، سواء في المجتمعات الغربية أو في المجتمعات العربية والإسلامية. وهو ما سنأتي على تبينه لاحقاً في سياق هذا البحث.



### «الإسلاموفوبيا» بما هي بيان إيديولوجي

لم تكن منجزات الحداثة، ولا سيما منها المنجز التكنو-الالكتروني الما بعد حدثي، خارج فضاء التوظيف الايديولوجي. كذلك لن تكون ثورة المعلومات التي اختتمت قرناً واستهلقت قرناً آخر بريئة من داء التسييس. مثل هذا المنتج، يبيّنه بوضوح الفضاء الإعلامي الفسيح الذي حوّل الإسلاموفوبيا الى سلعة إيديولوجية رائجة. هذه المعادلة هي نفسها التي أشار اليها الكاتب الأميركي هربرت شيلر<sup>(١٠)</sup> ثم وجدت ترجمتها الفعلية المباشرة في الاندفاع الإعلامية الغربية الهائلة لتشويه صورة الإسلام.

كتاب  
الاسلاموفوبيا  
محمد حيدر

استشراف مستحدث «الإسلاموفوبيا» / محمد حيدر

أما الاستنتاج الإجمالي الذي سيتبين لنا لاحقاً، فيقوم على أن أطروحة الخوف من الإسلام، لا تتوقف عند كونها مجرد مصطلح نبّت على نحو المصادفة الظرفية بعد الحادي عشر من ايلول ٢٠٠١.. وانما كانت أقرب الى عنوان كبير يعكس مشاعر أزمنة غابرة تشكلت على أرضها ثقافة الغرب واستراتيجياته العليا حيال الإسلام والمسلمين.

ليان المبررات المنطقية للفرضية المشار إليها، تجدر الإجابة على السؤال الآتي:

كيف جرى التعامل مع المصطلح من جانب الباحثين ووسائل الإعلام الأميركية والغربية، ومن هي التيارات الدينية والإيديولوجية التي روّجت له وأطلقتها بقوة بعد زلزال ١١ سبتمبر؟

لقد مرّ معنا في ما سلف، أن عبارة «إسلاموفوبيا» المركبة أو «رهاب الاسلام» تحتوي نوعين متلازمين من الخوف:

**مؤدى النوع الأول:** ان الرعب بات موجوداً في المجتمعات الغربية وداخل أميركا بصفة خاصة.

**ومؤدى النوع الثاني:** «إنّه خوف بات يتهدد مصالحهما في الخارج، وخصوصاً في العالمين العربي والإسلامي. وبسبب هذه الرؤية عن ازدواجية موقع الإسلام بالتحديد، يخشى غير المسلمين الاسلام اكثر فأكثر ويبغضونه. وفي هذا الميدان المفعم بالكثافة يُذكر الكثير من التسميات التي تطلق عادة على المجتمعات الاسلامية داخل اوروبا من قبيل: الطابور الخامس، ورأس الجسر، والجيب، وحصان طراودة، والعدو الداخلي الخ..»<sup>(١١)</sup>.

إذاً، فـ«الإسلاموفوبيا» بهذه المدلولات تؤول الى الشعور بالخوف والكرهية تجاه الإسلام والمسلمين. وهذا النوع من المفردات كان حاضراً في البلدان والثقافات الغربية طوال قرون، لكنه بات في العقود الأخيرة وتحديداً بعد ١١ ايلول أكثر

وضوحاً، وتطرفاً، وخطورة. فهو مكوّن ثقافي وإيديولوجي لمجمل وسائل الإعلام والتواصل فضلاً عن الرأي السائد في المدارس والمعاهد وأوساط المجتمع المدني في أميركا ودول الإتحاد الأوروبي. وفي هذا الإطار يوضح الباحث الإسلامي المقيم في الولايات المتحدة البروفسور أمير علي<sup>(١٢)</sup> في دراسة له بعنوان «الإسلاموفوبيا في أميركا» أن هناك فئتين في الغرب تروّجان لمقولة الخوف من الاسلام هما: شركات «الميديا» المعادية للمسلمين - وطريقة عمل وسلوك الوسط الايديولوجي الإسلامي الذي يعيش في الغرب، وبخاصة منه الوسط المتضامن مع تنظيم القاعدة.

حول مواصفات الفئة الاولى تلاحظ الدراسة المذكورة، ان المتمين اليها هم أولئك الذين استحضروا معلومات (خاطئة أو مضللة) عن الاسلاموفوبيا من نصوص عمرها ألف عام خلفها وراءهم الصليبيون في أوروبا وقدمت بلغات حديثة. ويمكن تقسيم مروجي الاسلاموفوبيا الى ثلاث فئات فرعية هي: (أ) الاصوليون العلمانيون، (ب) الاصوليون الصهانية، (ج) الاصوليون المسيحيون الذين يعرفون بحركة الولادة الثانية والحركة الانجيلية، هذا فضلاً عن (د) الاصوليين الهندوس و(هـ) السلافيين، وكل مجموعة من هذه الجماعات لها أجندتها الخاصة ضد الإسلام.

أما الفئة الثانية: فتتبع الى منظمات ايديولوجية إسلامية يمكن تصنيفها الى مجموعتين: (أ) الحركات الاسلامية المزيفة و(ب) مسلمو الهامش. ويحظى البعض في هاتين المجموعتين بدعم مباشر أو غير مباشر من القوى المعادية للإسلام في أنحاء العالم، ولا سيما الغرب. وأهل هذه الفئة ليسوا مسؤولين عن توليد «الإسلاموفوبيا» ولا يروجون لها، وإنما يساهمون فيها بشكل خامل عبر معتقداتهم التجديفية أو ممارساتهم وسلوكياتهم التي لا تمت الى الإسلام بصلة. هذا فضلاً عن ان بعضهم في هاتين المجموعتين لا يعي النشاطات التي يمارسها أعداء الإسلام، أو ينجل من الجهر بمعتقداته، أو يتصف باللامبالاة والرضا الذاتي، أو لديه استراتيجيات لمحاربة الإسلاموفوبيا<sup>(١٣)</sup>.

في الطرف المقابل، أي: ما يعني المسلمين المقيمين في المجتمعات الغربية، يسود شعور عارم بانعدام الثقة مع السلطات، وبالأخص حيال المؤسسات المؤثرة في الرأي العام وفي مقدمها ميديا بتقنياتها المختلفة. النتيجة المباشرة لهذا الشعور تمثلت بالتداعيات السلبية للإسلاموفوبيا وانعكاسها على الأقلية المسلمة في الولايات المتحدة، وذلك من خلال جملة من الظواهر السوسيولوجية التي يلعب الإعلام الديني والعلماني معاً في تغذيتها وديمومتها. من أبرز هذه الظواهر:

أولاً: شعور بعض المسلمين بالامتعاض والغضب إزاء من يهاجمهم، فيعممون غضبهم على الشعب الأميركي برمته. فتنتطح صورة الأميركيين غير المسلمين في أذهانهم على أنهم ظالمون، وعنصريون، ولا يتمتعون بالأخلاق. وقد يتحول كل ذلك تبعاً الى مرارة إزاء الشعب الأميركي غير المسلم.

ثانياً: بعض المسلمين هم في حالة دفاعية، حيث باتوا يدافعون، حتى عن الانتقادات ضد تصويب المفاهيم الإسلامية الخاطئة والممارسات الفاسدة التي شاعت بين المسلمين في القرون اللاحقة، بينما ينبري البعض الآخر الى الدفاع عن الحكام الديكتاتوريين والمستبدين في البلدان ذات الغالبية المسلمة.

ثالثاً: يعزل بعض المسلمين أنفسهم عن الشعوب غير المسلمة ويحيطون أنفسهم بشرنقة تحول دون اندماجهم في المجتمع ككل. فكان من شأن مثل هذا الموقف التأثير على الأجيال الجديدة من المسلمين الأميركيين.

رابعاً: ينمو لدى بعض المسلمين حس خاطئ بالاضطهاد في العمل، والمدرسة، والحي الذي يعيشون فيه.

خامساً: قد تلجأ أقلية صغيرة جداً من المسلمين الى الانتقام وترتكب أفعالاً جنونية. وبنتيجة الأمر، ستقرن وسائل الإعلام عملاً جنونياً قام به فرد واحد بجميع المسلمين، الأمر الذي ضاعف من انتشار ظاهرة «الاسلاموفوبيا»، ناهيك عن مفارقة

آثارها السلبية على المجتمع.

سادساً: أدت المفاهيم الخاطئة حول الاسلام والمسلمين الى التمييز على مستوى الأسرة، والوظيفة، والمدرسة، والجامعة والى تقبلها في الأحياء. عندئذ حين يمر ضحايا «الإسلاموفوبيا» الجهلة من غير المسلمين بجوار رجل مسلم يرتدي ثياباً شرقية أو امرأة تضع الحجاب، ينهالون عليها بعبارات السخرية والتهكم<sup>(١٤)</sup>.



#### المعايير الغربية لـ «الإسلاموفوبيا»

توصلت أبحاث ميدانية أجرتها لجنة رانيميد المتخصصة بقضايا الأقليات المسلمة في بريطانيا، الى جملة من النتائج ثم خلصت الى ثمانية معايير تشكل منها القواعد الإجمالية التي تحكم الرؤية الغربية للإسلام والمسلمين<sup>(١٥)</sup>.  
المعيار الأول: «ينظر الى الثقافات الإسلامية على انها كتلة واحدة متجانسة لا تتغير.

المعيار الثاني: إن الثقافات الإسلامية مختلفة كلياً عن الثقافات الأخرى. وهي بالتالي لا تستطيع التواصل والحوار معها.

المعيار الثالث: ينظر الى الإسلام على انه تهديد جسيم.

المعيار الرابع: النظر الى الإسلام على انه دوني بالنسبة الى الغربيين، وهو في نظرهم بربري وبدائي وغير عقلائي.

المعيار الخامس: انتقادات المسلمين للثقافات والمجتمعات الغربية مرفوضة تلقائياً ومسبقاً.

المعيار السادس: رهاب الاسلام مقترن بالعدائية العنصرية إزاء المهاجرين.

المعيار السابع: الافتراض بأن الإسلاموفوبيا أمر طبيعي ولا يثير الجدل.



المعيار الثامن: اعتبار الإسلام كدين مجرد ايديولوجية سياسية لتحقيق مصالح وأغراض معينة»<sup>(١٦)</sup>.

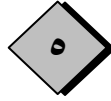
غير أن واقع الحال يبدو معاكساً للأفكار والمفاهيم التي نشأت تحت تأثير «الإسلاموفوبيا». لقد مرّت الثقافات الإسلامية بمسار تطوري شأنها شأن الثقافات الأخرى. كما تتعدد الثقافات الإسلامية بتعدد البلدان ذات الغالبية المسلمة. فبين المهاجرين الى اميركا الشمالية، ثمة اختلافات شاسعة في ثقافة الجيل الأول، والثاني، والثالث. يرى الغربيون جميع المسلمين أو الغالبية الساحقة من المسلمين على أنهم عرب، لكن في الحقيقة، يتراوح عدد العرب من المسلمين ما بين ١٥ و ١٨ في المائة، في حين أن النسبة الباقية موزعة في أراض غير عربية. إندونيسيا، مثلاً، هي أكبر بلد ذات غالبية مسلمة. أما الهند فتضم أكبر عدد من المسلمين ضمن بلد واحد، وباقي سكانها من الأقليات. وفي كل من إندونيسيا والهند، يضاهي عدد سكانها المسلمين أو يفوق السكان العرب المسلمين جميعهم في العالم. أما بالنسبة للأقليات المسلمة في الولايات المتحدة فإن التعامل معها يجري على خلاف ما هو حاصل في دول ومجتمعات الإتحاد الأوروبي. ووجه الخلاف هنا هو ظاهرة التنوع الديني التي تشكل إحدى أهم مفارقات الوطنية الأميركية التي توظف هذا التنوع في خدمة الأطروحة التي أعاد المحافظون الجدد احيائها بعد ١١ سبتمبر وهي ما عبر عنها الرئيس بوش بالقول: «لا يوجد عرق أميركي بل عقيدة أميركية فقط»<sup>(١٧)</sup>.

وتبيّن الأبحاث والاستطلاعات الميدانية لنشاط الإعلام الغربي في سياق ترويجه لـ «الإسلاموفوبيا»، عمق التدخل حتى في أبسط الممارسات الدينية والتقاليد القومية التي يمارسها المسلمون عموماً، ومسلمو أميركا بشكل خاص. ففي البرامج التلفزيونية وشبكات التواصل الاجتماعي مناظرات ومداخلات تعكس اعتقاد الغرب بأن المسلمين يقيمون نساءهم، وجميع الرجال متعدّدو الزوجات، والعنف من أساليب حياتهم، والإسلام يفرض الحكم الديكتاتوري ويحيزه، ويخالف الديمقراطية،

والشريعة الاسلامية بترت أذرع جزء من المواطنين وأيديهم بسبب جرائم تافهة ارتكبوها، وشنقت وقتلت كثيراً منهم لأي مخالفة، والمسلمين يمتطون دوماً الجمال ويعيشون في خيم. ويظنون بأن المجتمع الاسلامي لا يحكمه اي قانون. وفي الولايات المتحدة، يمتنع كثيرون من غير المسلمين عن دخول مركز إسلامي أو مسجد خوفاً على حياتهم. في حين لم يسبق ان تعرض أي شخص غير مسلم لأي فعل عنيف في اي تجمع إسلامي. في المقابل، وقعت مئات أعمال العنف ضد المسلمين، وأماكن تجمعهم، ودور عبادتهم<sup>(١٨)</sup>.

في السياق نفسه يقول البروفيسور غوردن كونواي رئيس لجنة رانيميد حول الإسلاموفوبيا<sup>(١٩)</sup>: «إن كنتم تشككون في وجود الاسلاموفوبيا في بريطانيا(الولايات المتحدة)، أقترح أن تقوموا مثلي بقراءة مجموعة من الصحف القومية والمحلية على مدى اسبوع. فحين تبحثون عن مقالات عن المسلمين أو الاسلام، ستجدون تعليقات مجحفة ومعادية، مبطنة بمعظمها إنها فاضحة وفجّة في بعض الأحيان، وكثيرون يتبعون ما تقوله وسائل الإعلام. يعاني المسلمون البريطانيون و(الاميركيون) من التمييز في أماكن تعليمهم وفي عملهم حيث تشيع أعمال المضايقة والعنف ضد المسلمين ويضيف: «من المجحف والظلم تصوير مجتمع ينتمي الى الدين الاسلامي الذي يعود تاريخه الى اربعة عشر قرناً في قالب شيطاني. فالاسلام هو الدين الذي يعتبر الأسرع انتشاراً في الولايات المتحدة، ولا يمكن أن يكون دين شياطين. فإدانة المسلمين في الولايات المتحدة هي إدانة للبيض، والسود، والاميركيين ذوي الاصول اللاتينية الذين يعتقدون الاسلام. ونحو ثلثي المعتنقين الحديثين للإسلام هم من النساء، وغالبيتهم من البشرة البيضاء، فهل جميعهم مجانيين وأغبياء؟ هناك استخدام مفرط لحقوق حرية الصحافة الواردة في قانون التعديل الاول لمهاجمة ما بين خمسة وتسعة ملايين مواطن أميركي (وهم بصدد الازدياد). وذلك إن دل على شيء فعلى ان الاسلام والمسلمين لا يحظون بتمثيل عادل وكاف في وسائل الإعلام. فالاسلام ليس

ديناً غربياً كلياً عن الولايات المتحدة لأنه وصل الى هذه القارة مع وصول الشعب الإفريقي الذي كان حراً، إنما استعبده بالقوة تجار الرقيق الأوروبيون والأميركيون»<sup>(٢٠)</sup>.



### تفاوت القيم وتناقضها

التفاوت القيمي بين واقع الحال الذي يعيشه المسلمون في الغرب ومنظومة القيم في المجتمعات الغربية، يعدُّ من أهم العناصر التي أسهمت في شيوع ظاهرة الإسلاموفوبيا. إذ حين يتمعن مسلمو الشرق في الثقافة الغربية بعدسات التلفزيون والسينما، يرون الانحلال الثقافي المتجسد في الحسية، والفردية، وتفضيل الماديات على القيم الدينية. فلقد اصبحت الأسر الغربية، من منظور مسلمي الشرق الأوسط، مصغرة ومفككة لأن المصلحة الذاتية الفردية باتت تفوق كل حد. في المقابل، تسعى المجتمعات الاسلامية الى خوض مصاعب التحول الاقتصادي وفي الوقت عينه الحفاظ على الأسرة كونها الحجر الأساس لنظامهم الاجتماعي<sup>(٢١)</sup>.

من المهم الإشارة هنا، الى ما يبيّنه المؤرخ والمستشرق الأميركي برنار لويس في السياق نفسه. يقول: «بينما ينظر الناقدون المسلمون الى الغرب، ويرون فيه انحلالاً أخلاقياً وتشردماً في القيم الأسرية، يسلّط المحللون الغربيون الضوء على قيمة الحرية الفردية في انتقاداتهم للإسلام المعاصر». ثم يلاحظ أن ما يجري بثه يوماً على شاشات التلفزة وشبكات التواصل، يفضي الى ان الفرد في العالم الإسلامي يخضع للجماعة ولقيادة دينية ذات هيبة، في حين أن حرية الفرد في الغرب المحرر من الإكراه السياسي، والديني، والثقافي، مسألة مقدسة في نظام اجتماعي يجد من الاستغلال العشوائي للسلطة الشخصية<sup>(٢٢)</sup>. لكن رداً على مثل هذه الانتقادات، يضع المسلمون

المعاصرون الحرية على مستوى المجتمع، مجادلين بأن الغرب أصبح في غربة عن نفسه، إذ يضع المصلحة الذاتية فوق كل اعتبار. وهذه الانتقادات «للآخر» هي على ارتباط وثيق بالصراع السياسي وسياسة تبرير الذات العقائدية، حيث الهدف الأعلى المنشود أكثر أهمية من آثار العمل الذي يقوم به المرء. ضمن هذه الحركية، غالباً ما تلازم الخطاب الغربي حول الحرية والديمقراطية على سبيل المثال بالدعم للقادة القمعيين، تماماً كما استخدمت الدعوات للقيم الروحية والمجتمعية الإسلامية للدفاع عن أعمال تعتبر نقيضة لها (٢٣).

وعلى الرغم من تعدد الصور عن الغرب في الشرق الاوسط المسلم وتقلبها، تنتقل الافكار المكونة عن الخصم الى مقدمة الوعي عند اشتداد الخلافات السياسية. ففي لحظة الاحتدام، كما هو حاصل في مناخ ما قبل، وما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، سوف تصحو ذكريات الحروب الدينية والاستعمار، وتذكر أساساً لعدم الثقة بالقيم الغربية. وعندما تشيع الصور التي تصف شدة معاناة العرب والمسلمين على يد غير المسلمين، يسود مناخ من الدفاعية والغضب الأخلاقي. فهذا هو أميركا تصبح قوة عظيمة يجب على السياسيين التودد اليها ولكن لا يستطيعون التأثير عليها، أو مقاومتها، أو حتى فهمها عندما تصيغ سياسات تشجع انعدام المساواة على المستوى السياسي والاقتصادي: فالنفط يتدفق بحرية من بلاد الملوك الاقليميين الأثرياء، والمستوطنون الإسرائيليون يبنون مستوطنات جديدة على الاراضي الفلسطينية، ومؤيدو التغيير يخشون على سلامة عائلاتهم وأحبائهم. وفي النهاية، يولد الامتعاض السياسي شعوراً معمماً بخيبة الامل تجاه الغرب، معزراً المخاوف من أن التأثيرات الخارجية ستدفع بالمسلمين الى التضحية بدينهم، وليس بحقوقهم فحسب. وفي هكذا مناخ نشأت المجموعات الجهادية التي يصفها الغرب بـ «الاصولية» وأثارت درجات متفاوتة من التعاطف الشعبي مع ما أكدته بأن التغيير في الشرق الاوسط لا يمكن ان يتحقق الا بمواجهة غرب متغطرس سياسياً ومشبوه أخلاقياً. في هذا الاطار، تتردد

عبارة «معاداة الغرب» أو «معاداة أميركا» المنهجية على لسان هذه الحركات في العواصم الاجنبية بدويّ أكبر من إدانات الخطط السياسية والعسكرية التي تستحضر صور المسلمين عن «الصليبيين» في العصر الحديث<sup>(٢٤)</sup>.



### الغيرية المذمومة وسايكولوجية التخويف

لا شك في أنّ التفاوت الحاصل في المحمولات القيمة بين المسلم المقيم في الغرب والمواطن الغربي الأصلي، سيكون له تداعيات إضافية تسهم في تعميق مشاعر الخوف وعدم الثقة. إذ بينما يتلاقى معظم المسلمين من الطبقة الوسطى مع الغرب بطرق متعددة، منها التعليم، والثقافة الشعبية والأخبار السياسية، يعيش المواطن الغربي أحداث الشرق الأوسط والعالم الاسلامي من خلال التقارير الإعلامية الجاهزة حول الأحداث السياسية، والعسكرية، والعمليات الإرهابية. فهو ليس على إلمام يومي بالثقافة الإسلامية، ويسهل بالتالي التأثير عليه عبر صور عن الأصولية منزوعة من سياقها. في حين تقترن هذه الصور برسائل غاضبة تدفع بالغربيين نحو وضعية دفاعية بدل البحث عن الأسباب وراء هذه الأفكار المعتمدة بشغف عن المسلمين. فالغرب لا يسمع سوى الأصوات العالية التي تبث عبر الأثير اللامتناهي ولا سيما أصوات أولئك الذين يرفضونه ويعترفون جهاراً بكرهه. فضلاً عن ذلك، نادراً ما يشكل المسلمون المعتدلون والمسالمون موضوعاً للتداول، لأن وسائل الإعلام تميل الى التركيز على التطرف والإرهاب. فيصور الاسلام بعدسة التعصب والعنف، الى حد ان كثيرين ممن يسعون الى تعقيد الفكرة عن «التهديد الاسلامي» يبررون في النهاية تناقضاً مبسطاً بين «المسلم الصالح»، أي - العلماني، والمعتدل، والموالي لأميركا - و«المسلم الطالح»، اي الجهادي، والمتخلف، والمناهض لأميركا. والجدير بالذكر أن

حكومات البلدان الاسلامية غالباً ما تستغل هذه الفكرة عند التماسها الدعم الاقتصادي والعسكري<sup>(٢٥)</sup>. ولسبب يعود في مجمله الى وزن الدعاية والتضليل في الإعلام الغربي عموماً تعطي الصورة الطاغية عن الإسلام لدى المجتمعات الغربية انطباعاً بأن هذا الدين الذي يعتنقه خمس البشر تقريباً، هو دين ينطوي على عقيدة متعصبة تمجّد العنف. لكن عوضاً عن أخذ التحليلات النقدية للمواقف الغربية تجاه الإسلام على محمل الجد، يركّز كثيرون ممن يدعون المعرفة بالعالم الاسلامي على مشاعر الكراهية والخوف التي يعبر عنها بالخطاب الديني من دون التفكير في الأوضاع المعقدة والمتضاربة التي نشأت فيها مثل هذه المشاعر. والى حد كبير بات الاسلام يمثل بالنسبة الى الغرب كل ما هو «غير عقلاي»، ويرمز الى كل ما يستحيل فهمه، وما يجب بالتالي عدم الوثوق به والسيطرة عليه. فلقد أصبح العالم الاسلامي لدى السلطة المعرفية في الغرب مجرد مجموعة من الأشكال والصور التي تظهر اساساً لتناقض المثل، والأهداف، والقيم الغربية<sup>(٢٦)</sup>.

لقد أسفرت التدفقات الإعلامية الهائلة التي أعقبت أحداث أيلول ٢٠٠١ / الى جعل «الإسلاموفوبيا» مقولة مركزية تعكس قناعة متجذرة لدى المواطن في الغرب. فعلى سبيل المثال، بات المواطن الغربي يعتقد أن الكراهية التي يكنّها له المسلمون هي أكثر ارتباطاً بالدين الإسلامي نفسه (أي بما هو شريعة ووحى إلهي) منه بالتاريخ المأساوي للعلاقات الاميركية مع العرب ومسلمي الشرق الأوسط. ففي أعقاب الحادي عشر من سبتمبر، فسّر كثيرون من المعلقين أفعال عناصر القاعدة على انها تأكيد على فرضية «صدام الحضارات»، في حين انتقد كبار الإعلاميين بشكل خاص اي تفكير يربح ان تكون الهجمات على المدنيين والجنود الاميركيين رداً مضللاً على «الخطايا الأميركية» في الأراضي النائية. وعلى غرار الرد الاميركي على احداث الحادي عشر من سبتمبر، كان الرد الاسلامي عاطفياً أكثر منه خيالياً. وبالفعل، فقد حرص الكثير من المسلمين على رفض تحميل جموع المسلمين مسؤولية ذلك بدلاً من

تخطي نموذج مشؤوم من الاتهامات المتبادلة والانتهازية السياسية. فبينما كان من المبرر ان ينظر المسلمون بشكل عام الى الحرب على الارهاب بوصفها ذريعة لإخضاعهم سياسياً على قاعدة «إما ان تكون معنا أو ضدنا».. جاءت تصريحات القادة ومواقف المفكرين في الشرق الأوسط في الغالب وكأنها تُظهر حساً من «قلة الحيلة»، بل وترفض جميع خيارات العمل البناء<sup>(٢٧)</sup>.

واستمراراً لتداعيات «زلزال مانهاتن»<sup>(٢٨)</sup> دخلت مجموعة من العبارات الى ساحة التداول الاعلامي. وهي غالباً ما تنم عن نزعة دينية وعرقية صريحة من جانب وسائل الإعلام الغربية. فإلى جانب عبارة الإسلاموفوبيا و«الإرهاب الاسلامي» ساهمت «الميديا» بتسويق سؤال: لماذا يكرهوننا؟ ومثل هذا السؤال الملتبس والمضلل سوف يتحول من خلال السعير الاعلامي الى ثقافة يومية تعصف بالمجتمعات الغربية وتحدد اتجاهات الوعي لدى مواطنيها. وتبعاً لهذه الكيفية من عمليات التسويق الاعلامي، يمكن أن نلاحظ جملة من العناصر سيكون لها تأثير حاسم في فهم دلالات المصطلح ومبانيه المعرفية والعملية وهي:

أولاً: التوظيف الايديولوجي لوضعية وجدت مبرراتها في إرهاب القاعدة ومشتقاتها بدأ في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ولما تنته الى اليوم.

ثانياً: حاجة المركز النيوليبرالي الغربي بعد انهيار منظومة الحرب الباردة الى عدو تبني على خصامه هندسة جديدة لسيادتها على العالم.

ثالثاً: استشعار الغرب، بعقله اللاهوتي والنفعي معاً، ان «الجيوبوليتيك المسلم» هو قلب العالم الذي فيه تختزن الطاقة، ومنه تنطلق وعود المستقبل العالمي، وعلى أرضه تنمو احتمالات الخير والشر.

كان من نتيجة تسهيل العناصر المذكورة ان خلفت حروب بوش العسكرية والليونة أكثر من مليون قتيل وثلاثة ملايين مصاب من المسلمين. وهي - كما بات شائعاً

- حملت عنوان «الصدمة والترويع» ومارستها شعوب تردد السؤال عن ظهر قلب: «لماذا يكرهوننا؟». ومثل هذا السلوك يفسره الطب النفسي وفق السيورة التالية: «طالما انكم تكرهوني دون سبب فسأعطيكم الأسباب التي تبرر كرهكم لي»<sup>(٢٩)</sup>.

في السياق نفسه يبين علماء النفس أن أكثر الضحايا المسلمين تضرراً يتوزعون على فئتين. الأولى توحدت بالمعتدي الغربي فوضعت نفسها في خدمته إتقاءً لعدوانه ورغبة في تحويل تهديداته الى فوائد. وهذه الفئة ستعرض لصددمات نفسية عنيفة بعد نهاية تهديد العدوان لانها ستعيش حالة فقدان الهوية، وأزمة وجودية قد تؤدي الى الانتحار بعد محاولات التبرير واطهار التوبة وغيرها من الدفاعات.

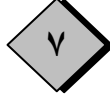
أما الفئة الثانية فهي فئة المتعرضين للكارثة المعنوية. حيث خوفهم وحزنهم ومعاناتهم يتخطى الفردية الى الجماعة. اذ يشعر الفرد ان التهديد لا يطال شخصه وانما يهدد مثله (دينه وقيمه ووطنه وعائلته واستمرارية نوعه... الخ). وهي معاناة متضخمة لا تنتهي بإنتهاء التهديد، بل لعلها تنطلق بعده. ووفق المعطيات العلمية النفسية فان المحافظين الأميركيين الجدد خلفت عشرات الملايين من المسلمين المصابين بالصددمات النفسية. وهؤلاء يمكن تبرير افعالهم العدوانية ان ارتكبوها. في المقابل فان انتقاء مصطلح «الاسلاموفوبيا» بديلاً من مصطلح «العداء للإسلام والمسلمين» يهدف لتبرير هذا العداء بمرض نفسي هو الفوبيا. في حين أن «الفوبيا» ليست بالمرض الذي يرفع المسؤولية عن المصاب به، وبالتالي فهي لا تعفي ممارسيه من مسؤولية اعمالهم وممارساتهم<sup>(٣٠)</sup>.

أما ما يعني الجواب على التساؤلات حول ما إذا كان ثمة رؤى علمية محددة للخروج من داء الإسلاموفوبيا فستأتي مداخلات لا حصر لها في هذا الصدد. غير أن جُلّها يبقى أسير المقاربات الأخلاقية التي تصدر عن أحكام القيمة. لكن المقاربات العلمية للإسلاموفوبيا كحالة مرَضِيَّة جماعية لا تزال موضع اهتمام عدد من الدارسين والخبراء. حول هذا الموضوع يؤكد استاذ العلوم السياسية الاميركي د.وليام بيكر،



مؤسس منظمة التآخي الاسلامي - المسيحي في أميركا، أن الاسلاموفوبيا هي جزء من سياسات تصنيع الخوف التي برع فيها تاريخياً المجمع العسكري الصناعي السياسي في الولايات المتحدة الاميركية بهدف تبرير سياسات الانفاق الهائلة على كل جديد في عالم السلاح والتدمير والقتل. وهو ما يدرج علاج «الاسلاموفوبيا» في إطار حماية الأمن القومي العربي والاسلامي بمنع تجار وصناع الحروب من آلية تصنيع الذرائع للعدوان على العرب والمسلمين. فلقد أصبحت الحدود بين المجموعات الداخلية والخارجية معلنة، حيث يجسّد «الآخر» الظل الثقافي، أي: النقيض لقيم «المجموعة الداخلية» الإنسانية. وفي سياق متواز حين تغلب قصة المواجهة بين الثقافتين على الفكر الشعبي، يلجأ الغربيون والمسلمون الى أساليب رجعية لتحديد إطار الصراع، واستحضار الروايات الخرافية عن النور والظلمة، فضلا عن استعارات من «الحرب الأخيرة» التي ستندلع. فالمفهوم الغربي الذي يعتبر الاسلام ميّالاً للعنف يقابله مفهوم يعني لدى المسلمين ان الغرب قمعي بطبيعته، وكلا المفهومين متجدّران في تفسيرات خاصة للتاريخ. فقد أصبح «الآخر الحقيقي» يشكل تهديداً أمنياً أو إهانة للكرامة، ويمكن التعامل معه على هذا الأساس ما لم يعتنق قيم المجموعة الداخلية ومعاييرها. (٣١)

وليس من شك في ان مشاعر الحذر والكراهية المتبادلة التي انفجرت بقوة بعد تدمير مركز التجارة العالمي، هي مشاعر مخترنة في الذاكرة وتعود الى تراكمات تاريخية، أهمها ما يتصل بصعود الحداثة وتمدد النفوذ الاستعماري الى بلاد المسلمين. أما الفارق بين الماضي والحاضر فهو بهذا المعنى فارق كميّ. والذي جعله أكثر حساسية وأشد وطأة هو ثورة الاتصالات التي حولت الذاكرة البطيئة الى خبر يومي بات يخترق البيئات الاجتماعية بسرعة فائقة. ولعل الحروب التي خاضتها الولايات المتحدة الأميركية مع حلفائها في العراق وأفغانستان وفلسطين ولبنان سوف تضاعف من اتساع الفجوة الحضارية والدينية بين الإسلام والغرب، خصوصاً في ظل العولمة ونشوء ما يسمى بـ «مجتمع الإعلام العالمي».



## «الإسلاموفوبيا» في عالم الميديا

لم تكن الصورة التي ظهرها الإعلام الغربي حول الإسلام والمسلمين وليدة الأحداث التي أعقبت تفجيرات الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١. بل هي تعود الى تراكمات تاريخية بدأت مع النص المكتوب الذي وضعه الفكر الاستعماري سواء عبر أجهزته الحكومية المباشرة، أو عبر أعمال المستشرقين. وقد ذهب كثيرون الى اعتبار الرسوم المسيئة للرسول (ص) في الدانمارك وفرنسا وما ترتب عليها من احتجاجات وأحداث دموية كما حدث مع صحيفة «شارلي إيبدو» مطلع العام ٢٠١٥، بمثابة ظاهرة معاصرة، بل ومستأنفة للاستشراق المحكوم بالثقافة التاريخية المتعصبة حيال الإسلام. وعلى الرغم من محاولة بعض الحكومات الأوروبية وقوى المجتمع المدني التخفيف من وطأة الحملات العدائية ضد الإسلام عبر الفضائيات والإعلام الألكتروني. فقد بدت المحاولة أدنى إلى إجراءات دبلوماسية ترتبها المصالح الاقتصادية والنفطية والأمنية. وقد شهدت الأحقاب المتعاقبة في العالم العربي الكثير من التجارب غير المشجعة، حيال وسائل الإعلام الغربية. ولعل الطريقة التي عالج فيها قادة الدول الغربية قضية الإساءة للنبي (ص) تعزز هذا الانطباع، وخصوصاً حين دافع هؤلاء عن حرية التعبير حتى وإن جاءت لتؤذي مشاعر أكثر من مليار ونصف المليار مسلم في العالم.

غير ان ظاهرة انعدام الثقة بما يبثه الإعلام الغربي حيال الإسلام لا تتعلق فقط بالمجتمع السياسي، وإنما تتعداه أيضاً الى النخب الفكرية الأوروبية التي لم تفلح في ردم الهوة الحاصلة. حتى ان الكثير من محاولات بعض المستشرقين المعاصرين من مثل عالم الاجتماع الفرنسي مكسيم رودنسون، في هذا الاتجاه، لم تفلح أيضاً في إحداث نقلة نوعية في تلك الصورة السلبية عن الإسلام والمسلمين. ذلك ان الكلام على العلاقة

كتاب  
الإسلاموفوبيا  
في عالم الميديا

استشراق مستجدات «الإسلاموفوبيا» / محمود حيدر

بين العالم الإسلامي والغرب غالباً ما يُقدّم على نحو يفضي الى ما لا حصر من اتجاهات التأويل في مجال السياسة والثقافة وموازين القوة. ولنا من هذه التجارب التي حصلت في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين ما يشهد على ذلك:

عندما وضع رودنسون كتابه المعروف «جاذبية الإسلام» قبل نحو أربعة عقود، وجد كثيرون أن هذا الآتي من حقول اليسار الماركسي، شاء أن يحفر سبيلاً معاكساً لما كان مألوفاً لدى رجالات الاستشراق. وذهب آخرون إلى أن الرجل أخذته أبحاثه نحو توقعات «غير معقولة» حول موقعية الإسلام الحاسمة تحديداً في المستقبل العالمي... ولقد كان واضحاً بالنسبة إليه كيف تشكل الوعي الغربي الاستعماري حيال المسلمين على قاعدة إنهم الخطر المحدق والدائم في وجه الغرب<sup>(٣٢)</sup>.

يومها لم يسفر النقاش حول أفكار رودنسون عن نظر جديد للإسلام يعيد رسم خريطة معرفية تغاير النزعات الإيديولوجية السلبية التي ترسخت تاريخياً بفعل ما كتبه أسلافه. لقد لاحظ رودنسون ما لم يلحظه السواد الأعظم من أهل الاستشراق الغربي، لجهة أن الحملات الصليبية ليست هي التي أنشأت الصورة الثقافية السلبية عن الإسلام، وإنما كانت الصليبية نفسها نتيجة لتلك الصورة. فالإرهاصات الثقافية التي سبقت الحملات الصليبية كانت - حسب رودنسون - وليدة الوحدة الإيديولوجية للعالم المسيحي اللاتيني التي أدت بدورها إلى بلورة صورة «العدو المسلم» وإلى توجيه الطاقات نحو الصليبية في الوقت نفسه<sup>(٣٣)</sup>.

السياق الإجمالي للرؤية الثقافية الغربية حيال الإسلام لم يتبدل. فالتحولات التي وقعت على امتداد النصف الثاني من القرن العشرين حتى يومنا هذا، جاءت لتؤكد اتساق الرؤية وتواصلها. ولئن جاءت الأطروحة التي بسطها رودنسون، على نصاب الدهشة المعرفية الايجابية، فإن ما نجده في الخطاب الثقافي الغربي اليوم حيال الإسلام جاء على نصاب مقلوب. وليست أطروحة «الاسلاموفوبيا» التي شقت سبيلها بلا هواد في ذهنية الغرب، إلا واحدة من التجليات المستأنفة لأيديولوجية

الاستشراق. وبصرف النظر عن طبيعة هذا التجلي المستأنف فإن لنا هنا ان ننظر إلى الإسلام كما هو الآن في ميزان الغرب، باعتباره حاضراً وبجاذبية استثنائية في بدايات القرن الحادي والعشرين.

يمكن القول إن علاقة الشرق بالغرب بعامة ظلت على امتداد قرون من الزمن عرضة للمد والجزر. أحياناً تصفو هذه العلاقة لتتوثق روابط الصداقة والتعاون في ظل معاهدات واتفاقات أحياناً أخرى تتوتر وتشد لتصل حد حمل السلاح وإعلان الحرب. ولأسباب «معلنة وغير معلنة» كانت العلاقة تتغير على الدوام من صراع على النفوذ، وثأر للماضي البعيد، واستعمار تعقبه مقاومة... لتصل في مطلع الألفية الثالثة إلى منعرج خطير بلغ ذروته في أحداث الحادي عشر من سبتمبر في ٢٠٠١ (٣٤).

ف«نظرة الغرب نحو الإسلام والمسلمين تشكلت عبر مراحل زمنية طويلة، تعددت خلالها رؤى رجال الدين والسياسة والمستشرقين، واتفقت في النهاية على جملة من التصورات التي تمخض عنها الوعي الذي منح من خلاله الغرب نفسه مواقع «الحقيقة» و«المركز» و«العقل» و«المدنية» مقابل إبقاء الآخر في مواقع «الضلال» و«الهامش» و«التخلف» (٣٥). وعلى العموم لم تكن صورة الإسلام عند الغربيين مشرقة على مدى القرون الغابرة، (باستثناء بعض مواقف بعض المستشرقين الموضوعيين، وعدد من المفكرين المعاصرين). لكن لا ينبغي تجاهل فارق شاسع بين ما حدث في الماضي وما يحدث اليوم. فإذا كانت أخطاء الماضي ومواقفه بعامة مبررة إلى حد ما، أو بعيدة.. لبساطة وسائل المعرفة، وجهل كل طرف بالآخر.. فإن الأمر على غير ذلك اليوم، نظراً للتقدم العلمي والتكنولوجي والمعرفي وبخاصة في وسائل الإعلام التي حولت العالم إلى قرية صغيرة، وجعلت الفرد يتابع من زاوية في بيته مجريات الأحداث في العالم، ويتعرف على الشعوب والثقافات والأديان بشكل عميق، الشيء الذي يقطع أي عذر لأي كان في أن يجهل الآخر، أي كان هذا الآخر، وأينما كان موقعه من العالم (٣٦).

## «الإسلاموفوبيا» وجدلية المعرفة والقوة

سوف نتبين مما تحصل من بعض النظريات المهمة بجدلية الإسلام والغرب، أن التعرف إلى الخطاب الاستشراقي يمكن ان ينجز من خلال ملاحظة عنصرين أساسيين متلازمين فيه، هما: المعرفة والقوة<sup>(٣٧)</sup>. وهذا التلازم يعني في الواقع أن المعرفة تحمّل دلالات القوة، والعكس. فالمعرفة ليست التعرف على ماهية حضارة أو ثقافة ما وحسب، وإنما التسليم أيضاً بالقدرة على القيام بتلك المعرفة؛ والقوة هي الانتصار على الآخر لا بسبب التفوق العسكري أو الاقتصادي وحدهما، وإنما بسبب التفوق المعرفي أساساً. إن هذا المفهوم الاستشراقي المحدد، والمركز على تلازم القوة والمعرفة، يعني أن الحديث عن تجدد الخطاب الاستشراقي لا يشير إلى ولادة جديدة له، بل هو اعتراف باستمرارية هذا الخطاب وإن بأشكالٍ ونسبٍ تتفاوت وسطوة الحالة الاستعمارية المرافقة. وعليه، فإن تجدد الخطاب يعني تزايد التلازم بين المعرفة والقوة فيه، ويصبح البحث عن هذا التجدد في الفكر الغربي المعاصر بحثاً عن التجليات الجديدة لمعادلة القوة والمعرفة. ومن أبرز هذه التجليات<sup>(٣٨)</sup>:

أولاً: تزايد الارتباط بين دوائر الثقافة والأكاديميا والبحوث من جهة (عنصر المعرفة) ودوائر صناعة القرار من جهة ثانية (عنصر القوة)، بالتزامن مع فصلٍ ظاهريٍّ لهما. وينعكس هذا «التواطؤ» في تنامي الدور المزدوج لشخص المستشرق الجديد كسياسيٍّ (عنصر القوة) وخبيرٍ (عنصر المعرفة). وهو ما نراه في شخصياتٍ تاريخيةٍ عدة لعبت دوراً مفصلياً في مراحل حساسة من الاستعمار كبلفور ولورنس العرب، وشخصياتٍ معاصرةٍ تلعب أدواراً مشابهةً في يومنا هذا ككتيري رود لارسن وبيتر غالبرايت وبرنار هنري ليفي ودوره المفصلي في بعض ساحات «الربيع العربي»...

ثانياً: رواج النظريات التي ترسم صورةً جامدةً عن الشعوب الخاضعة للنظم الاجتماعية التي تحكمها، بحيث تستحيل هذه النظم قوانين طبيعيةً لا تخضع لعوامل

الزمان والمكان وحركة التاريخ.

ثالثاً: تصوير الفعل الاستعماري بوصفه ضرورةً أخلاقيةً ناتجةً عن احتكار المستعمر للمعرفة والقوة في آن.

ولو نحن تحرّينا التناج الفكري الغربي على مدى العقدين المنصرمين، فس نجد معالم واضحةً لهذه التجليات. وما يلي محاولةً لإبراز هذه المعالم في ثلاث نظريات ما زالت تلعب دوراً محورياً في مقاربة القوى الغربية الرئيسة لقضايا العالم الثالث، وخاصةً أفريقيا والشرق الأوسط، وهي: نظرية الحروب الجديدة، ومبدأ مسؤولية الحماية، ومفهوم الدستورية الجديدة.

#### أولاً: نظرية الحروب الجديدة:

بحسب ماري كالدور، أستاذة العلوم السياسية في «مدرسة لندن للاقتصاد» فإن نظرية الحروب الجيدة تتميز عن سابقتها بما يلي<sup>(٣٩)</sup>:

أ - بالأهداف: فهي حروب تتعلق بالصراع حول الهوية (الدينية/ القومية/ الإثنية) لا الإيديولوجيا أو المصالح الجيوسياسية كالتي دارت حولها الحروب القديمة.

ب - بأساليب القتال: فبينما قامت استراتيجية القتال التي اعتمدها القوى غير النظامية سابقاً، تقوم المنظمات والمليشيات الحالية، بحسب كالدور، على مبدأ زرع الاضطراب والرعب بين المواطنين بهدف السيطرة عليهم والتخلص ممن لا ينتمون إلى هوية المقاتلين.

ج - بالتمويل: تشدد كالدور على لامركزية شبكات تمويل النزاعات «الجديدة» بما يتناسب مع عولمة النظام المالي الدولي. وعليه، تعتمد القوى الثورية على نهب الموارد الطبيعية، واحتجاز الرهائن مقابل المال، وتجارة الممنوع، بحيث يصعب التمييز بين العمل الحربي والعمل الإجرامي المافيو.

## ثانياً: مبدأ مسؤولية الحماية:

يجهد واضعو أسس مبدأ «مسؤولية الحماية» في نفي تعارضه مع سيادة الدولة، فيؤكدون أن الهدف منه حماية شعب لا هزيمة دولة. ويضعون شروطاً عديدةً لحصر استخدام المبدأ في حالات قصوى قد تبدو (أي الشروط) متماشيةً مع مبدأ حق تقرير المصير. لكنّ شرحهم لما يترتب على هذه المسؤولية يلغي أيّ محاولة لدحض ذلك التعارض، بل يؤكد سهولة تجييره لبسط الوصاية على الشعوب المعنية. فهم يشرحون أنّ مبدأ الحماية يستلزم ممارسة ثلاثة أنماط من الموجبات: (١) واجب منع حدوث الانتهاكات التي تهدد حياة السكّان المدنيين. (٢) واجب التدخل عند وقوع الانتهاكات، وتتعدّد سبل هذا التدخل لتشمل فرض العقوبات والمحاکمات الدولية، بل الأعمال العسكرية أيضاً. (٣) واجب إعادة البناء، وذلك يتطلّب (خاصةً عقب تدخل عسكري) منح المساعدة الكافية لتحقيق المصالحة وإعادة الإعمار<sup>(٤٠)</sup>.

## ثالثاً: مفهوم الدستورية الجديدة:

وهذا المفهوم يقوم على أن النظر في السبل التي اعتمدت لحلّ نزاعات هذه الأقاليم سيبيّن طغيان فكرة اللجوء إلى «صناعة الدستور» كوسيلة لفكّ النزاع وإعادة رسم الخارطة السياسية لهذه المناطق. وتقوم فلسفة «الدستورية الجديدة» على احترام ثلاث قواعد لصياغة الدستور، وهي: (١) الملكية المحليّة لعملية صياغة الدستور، أي أن تكون للسكّان المحليين مشاركةً كثيفةً في إبداء رأيهم عبر عقد طاوولات الحوار والاستماع إلى أكبر شريحة ممكنة من مختلف المناطق والتوجهات السياسية. (٢) (أخذ الوقت الكافي لصياغة مسودة هذا الدستور وعدم ممارسة الضغوط على القوى المحليّة لتسريع العملية. (٣) إشراك خبراء دستوريين (أي دستوريين جدد) في وضع الخطوط العريضة لعملية الصياغة<sup>(٤١)</sup>.

## الإسلاموفوبيا وذريعة «الجنون الإستراتيجي»

إثر زلزال الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، سيبلغ العقل الاستشراقي بصيغته النيوليبرالية أمداءه القصوى. ولن تكون اطروحة الاسلاموفوبيا سوى أحد المداخل الأكثر جاذبية لاستيلاء طور مستأنف من الكولونيالية الغربية الما بعد حداثة.

وسنرى ذلك بوضوح بَيِّن من خلال المسار الذي سلكته النيو- ليبرالية الغربية بوجهيها الثقافي والعسكريتاري مع احتلال أفغانستان والعراق (٢٠٠١-٢٠٠٣).

لما كتب ريتشارد بيرل، الذي لقبه، المعجبون بأفكاره، بـ «أمير الظلام»، «ليس من حل وسط لأميركا، إما النصر وإما الإبادة»، كانت لغته مشبعة بثقافة استشراقية مستعادة من الذاكرة الانكلوساكسونية المكتظة بلاهوت الكراهية للإسلام. لم يكن كلامه هذا، من قبيل الغلواء الساذجة. فقد أوماً في العمق الى حقيقة المهمة العظمى التي ينبغي على الولايات المتحدة ألاّ تحيد عنها، وهي تؤسس للقرن الحادي والعشرين. كان بيرل يرمي، الى محاكاة شرق عربي إسلامي لم يعد احتواؤه بغير الحرب المفتوحة أمراً جائزاً. لكن هذه المحاكاة لم تكن في المقابل بغريبة عما دعت إليه الفلسفة السياسية الكولونيالية وهي تواجه سؤال البقاء في مسرح الهيمنة. ذلك ما سبق ولاحظته الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت (Arendt Hannah)، وهي تستقرئ مسارات حرب فيتنام: «يجب أن نعمل ليس على غزو العالم، بل على التفوق في معركة تستهدف عقول الناس»... وكانت تقول «إن هذا الشيء هو أمر جديد في هذا الكمّ الهائل من الجنون البشري الذي سجله التاريخ»...

مثل هذه المنظومة التفكيرية لا تصدر عن قلة التمحص بقدر ما يعاني الغلو الايديولوجي. فالايديولوجيا، على ما هو معروف، هي في أغلب المجالات قناع للمصالح. وهي التي تحدد أيضاً، ما يعتبره كل واحد، أنها مصالحه. ثم إنها تقود أحياناً



إلى توسّع في الوسائل بالنسبة إلى الغائيات، ومن ثمّ إلى مقاومة مثلث الإرهاب والاستبداد والتكنولوجيا المنتشرة لأسلحة الدمار الشامل. وبهذا المعنى فإن في الايديولوجيا التي تمثّل أهواء الجماعة البشرية ومصالحها، جانباً احتفالياً، فهي تدّعي إقامة حقيقة أكثر واقعية من الحقيقة، وذلك بقوة الخطاب وحده. وهذي هي بالضبط، حقيقة المحافظين الجدد. وسيبدو هذا الملمح بعضاً يسيراً من جنون «الجيل الرابع» الذي سينطلق بلا هوادة في مسار يشبه الحرب المفتوحة على الأبدية<sup>(٤٢)</sup>.

لمعرفة طبيعة هذا الجنون من المفيد أن نعرض عدداً من المبادئ التي تلخص التفكير الاستراتيجي، لجيل الحرب العالمية الرابعة (G.W.O.T) وهي مبادئ سبق وأكد على وجوبية تطبيقها عدد من لاهوتبي المحافظين الجدد بالتزامن مع التصعيد المحموم لشائنة «الإسلاموفوبيا». وهي<sup>(٤٣)</sup>:

أولاً: العدو فريد ومطلق وإنه هؤلاء: الإرهابيون، السلفيون، الشيعة، الاستبداديون، البعثيون، الأنظمة الإسلامية، الديكتاتوريات ما بعد الشيوعية، وهي كلها متساوية - بنظر المحافظين الجدد - لأنها تؤلّف الخطر نفسه.

ثانياً: لا فرق بين النية العدائية والقدرة العدائية. بين التنفيذ والنية، بين الجريمة والسلاح. فالحرب دائمة. من هنا، ضرورة الوقوف على كل الصعد ضد أي خطر متوقع، سواء جاء من عدو مععلن، أم من منافس محتمل.

ثالثاً: الكرة الأرضية هي ساحة المعركة. لم يعد هناك منطقة محمية (أرض الولايات المتحدة لم تعد مقدّسة). فالخطر، خصوصاً الإرهابي، قد يأتي من كل مكان من دون أن تُكبح عوامله باعتبارات السيادة أو توازن القوى. على العكس، يجب القيام - بحسب هؤلاء - بالهجوم على أرض الخطر في العالم العربي والإسلامي، وزعزعة الأنظمة السيئة.

رابعاً: السلاح، يجب احتكاره. وإذن يجب القيام بالحرب للقضاء على الأسلحة. من هنا، أهمية مسألة أسلحة الدمار الشامل.

خامساً: الخطر يناقض متطلبات الأمن المطلق. من هنا، الضرورة المزدوجة، للمراقبة الشاملة والقدرة على الرد ضد كل المخاطر. وهذا يقود إلى هوام العلم بكل شيء، كما يقوم على الشعور بامتلاك قوة كلية القدرة والجبروت..<sup>(٤٤)</sup>

ببساطة شديدة، تبدو عقيدة «الجيل الرابع»، عقدية مركبة. فهي تخلط - كما رأينا - بين العناصر (المبادئ) الخمسة (العدو، نية العدو، الأرض، السلاح، والخطر)، ضمن مفهوم واحد. وبصورة أوضح، فإن هذا المفهوم، مفهوم يرمي إلى إزالة كل الأخطار المحتملة دائماً وفي كل مكان. وبما أن توازن القوى لا يزال بصورة واسعة لمصلحة أميركا، والعدو لا يمكن رده بالخوف من العقاب، كما كانت حال الاتحاد السوفياتي، فإن المعركة ليس لها في الواقع سوى هدفين: الزمن والصورة. الزمن: لأنه يجب العمل بسرعة قبل فوات الأوان.

والصورة: فلأن المحافظين الجدد مقتنعون بأن ١١ أيلول/سبتمبر، هو ثمن الخطأ الماضي في عدم القدرة على ترويع العدو<sup>(٤٥)</sup>.

جنون «الجيل الرابع» سيتجاوز ومن خلفه من أجيال الحاكمين بامتلاك الكلمات وبممارسة تلك الكلمات. فقد جعل الجيل المذكور للزمن الجديد لاهوته الخاص. اللاهوت الذي يقوم على تقديس ما وضعه المؤسسون الأوائل، من رؤية رسالية لولادة أميركا، وكذلك على تقديس كل سلوك وممارسة تفضي إلى الغاية، ولو كلف ذلك سقوط ملايين الضحايا.

في أثناء الحرب الباردة، لم يكن توازن الرعب نظرية جرى وضعها لتحقيق الاستقرار والسلم الدوليين، بل كان في حقيقته أمراً واقعاً. وبنتيجة هذا الواقع، رأينا كيف تم حفظ السلام بين القوى الكبرى. وهكذا فإن «نظرية الكتل» التي أفرزتها حركة الاستقطاب في مرحلة توازن الرعب لم تكن هي الأخرى، مجرد نظرية. وإنما كانت مظهراً يعكس التحولات في توازن النزاع الدولي.

مع نهاية الحرب الباردة، وسقوط التوازن لمصلحة الأحادية، سوف يفتح

فضاء العالم ليخرج التفكير الامبراطوري الأميركي من «هدوئه القسري» إلى جنونه الظاهر. وعلى هذا النحو لم تكن رحلة تقسيم العالم على وفق معادلة الخير والشر سوى ترجمة لبلوغ اللاهوت السياسي الأميركي الدرجة القصوى من اللاعقلانية. صحيح أن هذه المعادلة هي حصيلة تحولات واقعية لمسار التطور العالمي، إلا أنها «المعادلة» الأقل ثباتاً في التاريخ، ذلك لأنها تشق سبيلها بواسطة القوة المحضنة. وتبعاً لسياق كهذا، فمن غير المقدّر أن يفلح العالم المكتظ بعوامل الصدام، في العثور على منطقة الاعتدال والتسوية والتوازن<sup>(٤٦)</sup>.

سوى أن أكثر ما يحمل اللاهوت الكولونيالي الما بعد حدثي على الغبطة، حين يجد من مآثرات الحداثة، ما يبرّر له أفعاله، ثم ليُضفي على «الاسلاموفوبيا» كواحدة من أهم أفعاله المستحدثة، صفة المشروعية. مع صعود هذا النوع المتجدد من الإستشراق المستحدث سيأتي من يستعير من موروث الحرب العالمية الثانية، ما يؤدي قسطاً من هذه المهمة. أن يتذكر العبارات الشهيرة لونستون تشرشل قالها في العام ١٩٤٤: «إن الحقائق الاستراتيجية تحتاج في كثير من الأحيان، لأن تكون محمية بـ «حرس من الأكاذيب»...»

وبعد... لو كان من بيان يوجز ما ذهبنا إليه في هذا البحث، لوجدنا في ظاهرة الإسلاموفوبيا - التي بلغت تمام صورتها في مستهل القرن الحادي والعشرين - ما يترجم التأسيس المعاصر للاستشراق المستأنف، ولكن - هذه المرة - على نشأة البغضاء الموصوفة للمسلمين وإيمانهم وهويتهم الحضارية...

### \* هوامش البحث \*

١ محمود حيدر - حاضرة الاسلام - فصلية "مدارات غربية" - العدد الرابع - ربيع ٢٠٠٥ -

بيروت - باريس.

- ٢ - كمال عبد اللطيف - الاسلام والغرب وصعوبات الحوار - دراسة ضمن كتاب مشترك أشرف عليه د. محمد عابد الجابري تحت عنوان "الإسلام والغرب - الأنا والآخر" - الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت ٢٠٠٩ - ص ٦٣.
- ٣ - راجع مارتن هايدغر - التقنية - الحقيقة - الوجود - ترجمة محمد سبيلا وعبد الوهاب مفتاح - المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء - ١٩٩٥.
- 4 - N.Berdyayev: The Russian Revolution, The Uni., of Michigan press, 1961. PP. 11 - 12.
- ٥ - محمد أحمد النابلسي - الإسلاموفوبيا كمظهر لجنون العظمة - راجع موقع (المركز العربي للدراسات المستقبلية): <http://www.mostakbaliat.com/antiarab.html>
- ٦ - محمد أحمد النابلسي - المصدر السابق إياه.
- ٧ - غيرنوت روتر - الإسلام والغرب - الجار المفقود - ترجمة ثابت عيد - مجلة "فكر ونقد" - بيروت - برلين - السنة الأولى - العدد الخامس - كانون الثاني (يناير) ١٩٩٨.
- ٨ - غيرنوت روتر - المصدر نفسه.
- ٩ - محمد أحمد النابلسي - مصدر سبقت الإشارة إليه.
- ١٠ - هيربرت شيلر - الرعب الإعلامي من شؤون الرئاسة في واشنطن - لوموند ديپلوماتيك - الطبعة العربية الشهرية - آب (أغسطس) ١٩٩٧.
- ١١ - أمير علي - من دراسة له بعنوان: "الإسلام في أميركا: درب وعرة بالانتظار، دراسة حول النشاطات المعادية للإسلام"، في المؤتمر الاول حول الإسلام في أميركا، الذي اقيم في جامعة انديانابوليس، في إنديانا من ٤ لغاية ٦ تموز ١٩٩٧، وذلك برعاية الجمعية الاسلامية لاميركا الشمالية، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، وجامعة إنديانابوليس. وقد عرض الجزء الثاني في المؤتمر السنوي الثاني حول الاسلام في اميركا، والذي أقيم في فندق حياة ريجنسي في شيكاغو، في ايلينوي، من ٣ الى ٥ تموز ١٩٩٨ ونظم من قبل الجمعية الاسلامية لاميركا الشمالية، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين.
- ١٢ - البروفسور امير علي، مؤسس معهد المعلومات والتربية الاسلامية (III&E)، شيكاغو، ايلينوي - الولايات المتحدة الاميركية.
- ١٣ - أمير علي - المصدر نفسه.
- ١٤ - المصدر نفسه.
- ١٥ - الإسلاموفوبيا: مظاهرها وأخطارها - مقتطف من دراسة استشارية أعدها لجنة رانيميد حول

المسلمين البريطانيين عام ١٩٩٧. راجع موقع اللجنة: www.runnimedtrust.org

١٦ - دراسة لجنة رانيميد - راجع المصدر نفسه.

١٧ - منكسن باي (Minxin pei) - مفارقات القومية الأمريكية The paradoxes of American Nationalism ترجمة: رشا طاهر - فصلية "مدارات غربية" العدد السابع - صيف ٢٠٠٥ - نقلًا عن مجلة "السياسة الخارجية" عدد أيار (مايو) حزيران (يونيو) ٢٠٠٣.

١٨ - أمير علي - مصدر سابق.

١٩ - غوردن كونواي، راجع تعليقاته على الدراسة التي أعدتها لجنة رانيميد حول (الإسلاموفوبيا مظاهرها وأخطارها) راجع موقع اللجنة التي يرأس مجلس إدارتها www.runnimedtrust.org.

٢٠ - المصدر نفسه.

٢١ - أمير علي - المصدر نفسه.

٢٢ - للمزيد من التعرّف على رأي المستشرق والمفكر الأميركي المعروف برنار لويس في هذا الصدد أنظر كتابه:

- Bernard Louis, the Atlantic Monthly, Islam and Liberal Democracy, New York 1993 No2 P. 89.

٢٣ - أنظر: أمير علي - مصدر سابق.

٢٤ - ناثن فانك وعبد العزيز سعيد - الاسلام والغرب - روايات عن الصراع وتحول الصراع - الصحيفة الدولية لدراسات السلام - الجزء التاسع - العدد الأول - ربيع وصيف ٢٠٠٤.

٢٥ - المصدر نفسه.

٢٦ - المصدر نفسه.

٢٧ - ناثن فانك وسعيد عبد العزيز - المصدر نفسه.

٢٨ - "زلزال ماهااتن: هو التعبير الرمزي عن الحي النيويوركي الذي حدث فيه عملية تفجير برجي التجارة العالمية في ١١ سبتمبر.

٢٩ - النابلسي - مصدر سبق الإشارة إليه.

٣٠ - محمد أحمد النابلسي - مصدر سبقت الإشارة إليه.

٣١ - ناثن فانك وسعيد عبد العزيز - المصدر نفسه.

٣٢ - مكسيم رودنسون - جاذبية الإسلام - ترجمة إلياس مرقص - دار التنوير - بيروت - الطبعة الثانية - ٢٠٠٥ - ص ١٥.

٣٣ - رودنسون - المصدر نفسه - ص ٤٠.

- ٣٤ - أنظر الياس مرقص في تقديمه وتعليقه على كتاب رودنسون "جاذبية الإسلام" - المصدر نفسه - ص ١٨ .
- ٣٥ - علي القرشي - حوار الحضارات والحاجة الى كبح جماح الهويات المتغترسة - مجلة "العربي" الكويت - العدد ٥٢٥ - آب (أغسطس) ٢٠٠٢ .
- ٣٦ - القرشي - المصدر نفسه .
- ٣٧ - راجع توصيف إدوارد سعيد لخطاب بلفور في كتابه الاستشراق، الصادر بالإنكليزية عن دار فينتدج بوكس - طبعة العام ١٩٩٤، ص ٣٢
- ٣٨ - هشام صفي الدين - الاستشراقيون الجدد والاستعمار عن بعد: رجال وآليات - فصلية "الأداب" بيروت - عدد أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٨ .
- ٣٩ - ماري كالدور - الحروب القديمة والحروب الجديدة - بوليتي برس - لندن - ١٩٩٨ - ٢٠٠٦ - المقتطفات الواردة هنا، هي من مقالة "الاستشراقيون الجدد لهشام صفي الدين - مصدر سبق ذكره .
- ٤٠ - هـ. صفي الدين - المصدر نفسه .
- ٤١ - علينا ان نشير في هذا الصدد الى ان تيار "الدستورية الجديدة" هو من أكثر التيارات الفكرية تأثيراً وتدخلاً في تفاصيل عملية كتابة دستور العراق وأفغانستان بعد الاحتلال .
- 42 - Patrick Bacanan, The American Conservative, March 24, 2003.
- ٤٣ - المصدر نفسه .
- ٤٤ - انظر باتريك يوكانان (أيضاً)، برنامج المحافظين الجدد، «المستقبل»، الجمعة ١١ نيسان / أبريل ٢٠٠٣ .
- ٤٥ - المصدر نفسه .
- ٤٦ - محمود حيدر - لاهوت الغلبة - التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية - دار الفارابي، ومركز دلنا للأبحاث العميقة - بيروت ٢٠٠٩ - ص ٢٧٠ .



## الاستشراق الالمانى ودوره في الدراسات الشرقية

تاريخ الاستشراق الالمانى وملامح من أسسه المنهجية

م.م. محمد سعدون المطوري

وزارة السياحة والآثار - العراق

تنبع الجدوى من الاهتمام بالاستشراق الالمانى لتركه آثاراً علمية مهمة يحتاجها الباحث العربي والمسلم والغربي على حد سواء في مجال الدراسات الشرقية والاسلامية. لذلك كتب عن الاستشراق الالمانى مجموعة من البحوث والدراسات في العالمين الاسلامي والغربي، وقد شهد الطرفان بقدرة الاستشراق الالمانى الموضوعية والعلمية، ففي المؤتمر العالمي للدراسات الشرق أوسطية الذي عقد في مدينة مايتري في ١٢/٨/٢٠٠٢ وضم ١٨ بلداً أوروبياً، قدم ادوارد سعيد ثناءً استثنائياً للتراث التفسيري للبحث الفيلولوجي الألماني، كما أوضح أثره القوي في أعماله، وعدّه مصدرًا هاماً لكل من الفهم والنقد في عالم العولمة، وقد اثني صلاح الدين المنجد على سيرة المستشرقين الالمان بعد ان عاشهم لمدة ثلاثين عاما معتبراً اياهم الاكثر نزاهة في التوجه العلمي وجدية في فهم التراث والتاريخ الاسلامي. كما أشادت أوساط علمية في أوروبا وأمريكا بالمنهجية العلمية للمستشرقين الألمان، وإلى بقاء آثار منهجيتهم في بعض الجامعات الغربية، وهناك اشارات من شخصيات بارزة في الولايات المتحدة... إلى عدم استقلال العلم الأمريكي عن العلم الألماني، ومن بين ما قيل في ذلك: يجب

على المرء أن يدرس اللغات الشرقية في ألمانيا، وعلى وجه التحديد على يد تيودور نولدكه.

ينفرد الاستشراق الألماني بميزات قد لا تتوافر لدى الاستشراق في البلدان الغربية، فالمستشرقون الألمان على الاغلب لم تسيطر عليهم مآرب سياسية ولم تستمر معهم اهداف التبشير طوال مسيرتهم في دراسة الشرق، ولم يتصفوا بروح عدائية ضد الإسلام والحضارة الإسلامية العربية، بل اتصفوا بحماسهم وحبهم للغة العربية<sup>(١)</sup>، وتعلق قسم منهم بالادب العربي والتراث الوسيط كقصص الف ليلة وليلة وكليلا ودمنة.

وقد كان لأعمال هؤلاء المستشرقين أهميتها العلمية لما أبرزته من تأثير على الدراسات الشرقية في معالجتها لأصول التاريخ العربي الإسلامي، وما قدمته من دور في قيامها بعملية الجمع والتحقيق والنقد والنشر والحفظ لتلك الأصول، وأهم خاصية تفردت بها تلك الاعمال انها نبعت من نظرة إيجابية إزاء التراث الاسلامي ساعدت هؤلاء المستشرقين على التقرب الى العرب المسلمين.

وعد بعض المتابعين ركون الاستشراق الألماني إلى إرث مناهج التحليل اللغوي (الفيلولوجي Philologie)، وعقلانية التفسير والتأويل إلى جعل خطابه أقل تطرفا مقارنة بخطابات استشراقية أوروبية أخرى وخصوصا فيما يتعلق بقضايا التراث والفكر العربي الإسلامي، وانعكس ذلك على علاقة الغرب بالإسلام والتي يطرحها ويتداول شأنها بعض علماء المشرقيات الألمان والمتخصصين بقضايا العرب والإسلام طرحا مختلفا متجاوزين نسبييا الرؤية المركزية في الاستشراق المتطرف (المُسيس)<sup>(٢)</sup>.

في هذا البحث موضعين:

الموضع الاول: نظرة تاريخية في مسيرة الاستشراق الألماني.

الموضع الثاني: قراءة في مناهجه.



## - أولاً -

### الاستشراق الألماني (نظرة تاريخية)

تعود الجذور الأولى لاتصال ألمانيا بالشرق وبالغرب والمسلمين إلى أيام الحملة الصليبية<sup>(٣)</sup> الثانية (٥٤٢ - ٥٤٤ هـ / ١١٤٧ - ١١٤٩ م)، فقد كان الألمان حينها من المشاركين في الحج<sup>(٤)</sup> إلى الأراضي المقدسة، حيث قدموا وصفا لتلك البلاد ونقلوا شيئاً من حضارتها بعد عودتهم إلى الديار، كما شاركوا الرهبان في الترجمة عن العربية في الأندلس<sup>(٥)</sup>.

وفي القرن الرابع عشر والخامس عشر للميلاد انعقدت النية على إنشاء كراسي لدراسة اللغات الشرقية في ألمانيا، كانت تلك النية متزامنة مع إنشاء الجامعات الألمانية التي تأخر تأسيسها في ألمانيا عن بقية بلدان أوروبا<sup>(٦)</sup>. إلا أن القرن السادس عشر الميلادي يعدّ مرحلة في تاريخ الاستشراق الألماني، إذ يمكن فيها تشخيص سمات واضحة للاستشراق في ألمانيا لان الدراسات الشرقية في وقتها لاقَت اهتماماً واضحاً خلال هذا القرن من خلال المساعي العلمية التي قامت بها شخصيات ألمانية كان لها دور تأسيسي لتلك الدراسات، وعُرفت تلك الشخصيات باسم: أساتذة اللغات الشرقية. ابتداءً عمل هؤلاء الأساتذة بتعليم اللغة العبرية لدارسي اللاهوت مع إعطاء محاضرات في تفسير التوراة، إضافة إلى تعليم العربية والسريانية وغيرها من اللغات السامية<sup>(٧)</sup>.

كان الاستشراق الألماني في البداية كغيره انطلق ضمن إطار الرغبة في تحقيق مصالح سياسية واقتصادية إضافة إلى دوافع الرد على الإسلام وتشيط المذاهب المسيحية في العالم الشرقي تحت مظلة التبشير<sup>(٨)</sup>، وتمثلت خطواته الأولى في هذا القرن بجمع المخطوطات الشرقية، وتخصيص كراسي لتدريس اللغات السامية في جامعات ألمانيا، إلا أن قيام الإصلاح الديني Reformation<sup>(٩)</sup> على يد مارتين لوثر

(٩٢٨هـ / ١٥٢١م) كان له أثرٌ في تغيير تلك التوجهات، التي تحدت بتركها العالم الديني والثقافي للكاثوليكية، وإزالتها لظواهر الطابع الثقافي المتصل بالتوراة وبقرائهته وبترجمته وبتفسيره في تشريعها الديني الخاص<sup>(١٠)</sup>. مما يعني تحرر المنظومة العلمية في المانيا نوعا ما من توجهات الكنيسة والحكام في وقت مبكر.

كان تحرك المستشرقين الألمان العملي لدراسة الشرق في هذا القرن متكئا على مخطوطات مكتبة بوستل<sup>(١١)</sup> في مدينة (فالس)، والتي أصبحت أساسا مهما بنيت عليه دراسة اللغات الشرقية في ألمانيا<sup>(١٢)</sup>، ولمع في هذا الوقت عدد من المستشرقين منهم: يعقوب كريستمان (٩٦٢ - ١٠٢٢هـ / ١٥٥٤ - ١٦١٣م) الذي أفاد من تلك المكتبة في تأليف كتاب لتعليم حروف اللغة العربية، وأعد مطبوعة بحروف من الخشب لطباعة هذا الكتاب، وعمل على إنشاء كرسي للعربية في جامعة هايدلبرغ، واستطاع أن يدرك مقدار الصلة الوثيقة بين العربية كلغة وبين العلوم الأخرى كالطب والنجوم، لذا ترجم كتاب الفلك للفرغاني (ت٣٤٧هـ / ٨٦١م) لا عن العربية مباشرة بل عن النص العبري ولا إلى الألمانية بل إلى اللاتينية<sup>(١٣)</sup>. وعمانوئيل ترميلوس<sup>(١٤)</sup> الذي حاول دراسة الشرق من خلال وضعه لكتاب عن قواعد اللغتين الكلدانية والسريانية (٩٨٧هـ / ١٥٧٩م)، وترجمته للإنجيل من السريانية عن مخطوطة (لبوستل) إلى اللاتينية في السنة نفسها<sup>(١٥)</sup>، وانصرف منذ سنة (٩٦٩هـ / ١٥٦١م) إلى إعداد ترجمة حرفية للعهد القديم (التوراة) إلى اللاتينية وبمؤازرة من تلميذه وزوج ابنته فاي يوليوس Fai yulus<sup>(١٦)</sup>، ولقد صادف إقدام يوليوس الذي نال نصيبا من علوم العربية على ترجمة الكتاب المقدس، الذي وجد المجلد منه بين رسائل بولس وتاريخ الرسل التي تركها (بوستل) بين مستنداته تطابقا مع توجهات الأوساط المعنية بكلمة الرب ضمن المنحى الإصلاحية اللوثرية<sup>(١٧)</sup>، ووضع كريستمان فهرساً للمخطوطات الشرقية لبوستل، فوجدت العبرية والكلدانية والعربية والسريانية طريقها إلى الجامعات الألمانية<sup>(١٨)</sup>.

في القرن السابع عشر برزت شخصيات استشراقية في المانيا، كالراهب الألماني جرمانوس<sup>(١٩)</sup> P.D. Germanus , (٩٩٧ - ١٠٨١هـ / ١٥٨٨ - ١٦٧٠م) الذي وضع معجما عربيا - لاتينيا - إيطاليا بعنوان: *fabrica llinguae arabicae* , roma، ومع أنّ هذا المعجم كان رديئاً وضئيل القيمة إلا انه بقي مستعملا في أوساط المبشرين حتى منتصف القرن التاسع عشر للميلاد، كما ترجم جرمانوس القرآن الكريم إلى اللاتينية، واشترك في الترجمة العربية للكتاب المقدس، نشرها هيئة الدعوة والتبشير التابعة للفاثيكان (١٠٨٢هـ / ١٦٧١م)<sup>(٢٠)</sup>، وعمل اللاهوتي الإصلاحى جوهان هوتنغر (١٠٣٠ - ١٠٧٨هـ / ١٦٢٠ - ١٦٦٧م) فهرسا للمخطوطات الشرقية، ونشره سنة (١٠٦٩هـ / ١٦٥٨م) في هايدلبرغ، بعد أن قام برحلة إلى هولندا لكي يتمرن على العربية عند فاي يوليوس، كما قام بمحاولة وضع حياة السيد المسيح بالعربية، مع ترجمة لاتينية تجمع مقاطع من القرآن الكريم ومقاطع من التوراة، وكتابه، (المكتبة الرباعية الأجزاء) قد حوى مجموعة من منتخبات المخطوطات والكتاب العرب. ولكن كل عمله لم يصل إلى التحرر من ثقل التأويل الديني، ويقول جوهان عن كتابه: «انه يساهم بتفسير اسم الله في العهد القديم»<sup>(٢١)</sup>.

وفي القرن نفسه دُشنت أول طبعة للقرآن الكريم بحروف عربية، وما تزال توجد منها نسخ في الوقت الحاضر، كان القائم على تلك الترجمة ابراهام هنكلمان<sup>(٢٢)</sup> Abraham,Hinckelman، في مدينة هامبورج بألمانيا، وتم طباعتها في مطبعة Schultzio.Schillelriana سنة (١١٠٦هـ / ١٦٩٤م) وتقع في ٥٦٠ صفحة<sup>(٢٣)</sup>، «وفي برلين نُشرت مختارات من القرآن الكريم بالعربية والفارسية والتركية واللاتينية سنة (١١١٤هـ / ١٧٠٢م) قام بنشرها أندريا أكلولوثوس<sup>(٢٤)</sup> Anderia Acouthos، اللاهوتي وأستاذ اللغات الشرقية في براتسلافا وتقع في ٥٧ صفحة من قطع الورق وعنوانها باللاتينية:

Alcoranca, sive specimen Alcorani quadriling uis Arabici, persici,Turcici.Latini»<sup>(25)</sup>.

بحلول القرن الثامن عشر الميلادي تعلم قسم من المستشرقين الألمان اللغات الشرقية في هولندا، ولما رجعوا إلى ألمانيا علموها في جامعاتها، وأخرجوها من نطاق التوراة الذي ضرب حولها ردحا من الزمن إلى ميدان الثقافة العامة، وعندما اتصلت ألمانيا بالشرق اتصال سياسة وتجارة أنشأت مدرسة للغات الشرقية في برلين سنة (١٣٠٥هـ/١٨٨٧م) على غرار المدرسة الفرنسية والنمساوية<sup>(٢٦)</sup>.

وممن برز من المستشرقين في هذا القرن جوهان ميخائيليس<sup>(٢٧)</sup> gohann michaelis وهو لاهوتي وذا نزعة عقلية في فهم الدين والنظر إلى الكتاب المقدس، من خلال أبحاثه الواسعة، في ألفاظ اللغة العبرية، ونقده لأسفار العهد القديم، ومعرفته بالفلولوجيا<sup>(٢٨)</sup> Philologie السريانية والعربية، وقد اعتمد أساس المنهج النقدي التاريخي في معالجة الكتاب المقدس<sup>(٢٩)</sup>. ويعد ريسكه<sup>(٣٠)</sup> Johann Jakob Reiske أنموذجا بارزاً - في هذا القرن - حيث قام بجولة في هولندا، لمراجعة المخطوطات العربية في جامعة ليدن (١١٥١هـ/١٧٣٨م)، وكان ذا رغبة بدراسة الشعر العربي، فاثبت أن اللغة العربية مستقلة في التاريخ خلافا لما يراها بعض المستشرقين بأنها مجرد لغة إضافية من اجل دراسة العبرية، وأنها تحمل قيماً أخرى غير القيم اللغوية<sup>(٣١)</sup>، كما نقل في سنة (١١٥٢/١٧٣٩م) أشعار جرير، واهتم بشكل خاص بقصائد العرب الشهيرة في عصر ما قبل الإسلام، وبالمعلقات التي عكف على دراستها مع شروح يحيى بن علي التبريزي، ومحمد بن ابراهيم المعروف بابن النحاس، ووقع اختياره أخيراً على أطولها وهي معلقة (طرفة ابن العبد)<sup>(٣٢)</sup>.

اما في القرن التاسع عشر فإن الاستشراق الألماني قد حفل بالتنوع والتقدم في دراساته الشرقية، فمن دراسة اللغات إلى جمع وتحقيق النصوص ثم دراسة جغرافيا البلدان الشرقية، والاهتمام بتاريخها وواقعها السياسي والاجتماعي ودور الأديان فيها، إلى الاهتمام بالقديم والتركيز على التراث العربي، فضلاً عن استحداث المزيد من كراسي اللغات الشرقية في الجامعات الألمانية.

يرى هارتموت بوبتسين<sup>(٣٣)</sup> ان كرسي اللغات المشرقية في كلية الآداب مستحدث، وقد صدرت وثيقة في جامعة بايروت Bayreuth (١١٥٥هـ/ ١٧٤٢م) تؤكد على أن استاذ الكرسي يجب أن يكون استاذ لاهوت، وبهذا كانت النزاعات المستقبلية حول شغل المراكز مبرمجة سابقا، غير أنها انفجرت في وقت معين عندما بدأ الاستشراق يُفهم على انه نظام مستقل بذاته<sup>(٣٤)</sup>، ففي هذه الفترة بدأ الاستشراق يتبلور ويأخذ أبعادا مهمة في الجامعات الألمانية، على اثر معطياته العلمية، وتعدد الموضوعات التي يدرسها، حيث كانت محاولات الخروج من ضغوط رجال اللاهوت على اشدها في ذلك الوقت، بعد ان اخذت الاختصاصات العلمية الاكاديمية حيزا كبيرا في جامعات المانيا على حساب الدراسات اللاهوتية، وكان لقسم من المستشرقين محاولات لإظهار قدرات علمية اكثر شمولية كما هو الحال مع المستشرق فيدهايم<sup>(٣٥)</sup> الذي ابدى اهتمامات شملت إلى جانب الاستشراق اللغة الانكليزية أيضا، وفي مقال ... دعا إلى البدء بتعليم العربية السهلة، بدلا من العبرية الصعبة، ويُعدّ أول من ألقى محاضرات حول القرآن في ارلانجن، وإلى جانب الدراسات العبرية عالج فيدهايم في المقالات العديدة التي نشرها موضوعات في الفلسفة والعقيدة المسيحية وعلم الطبيعة<sup>(٣٦)</sup>.

كما أدت المكتبات الألمانية دورا كبيرا في تطوير الدراسات الشرقية، وكانت هذه المكتبات على قسمين: الأول ألحق بالبلديات، وتبلغ سبعة آلاف مكتبة، أما القسم الآخر فكان تابعا للكنائس وبلغت إحدى عشر ألف مكتبة، وعُدت مكتبة برلين الوطنية، ومكتبات جامعات: جوتنجن، وهايدلبرغ، ومانيس، من أغنى المكتبات بالمخطوطات الشرقية لاسيما العربية. وقد قرر مجلس العلوم الألماني توسيعها وإنشاء مثيلاتها للمعاهد، والتنسيق فيما بينها للحيلولة دون تكرارها، كما اقيم متحف للفن الإسلامي في برلين (١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م) احتوى على مصحف نادر من القرن السابع الهجري (السادس عشر الميلادي) مكتوب بالخط الفارسي<sup>(٣٧)</sup>. وربما كان لتوافر

الإمكانات المذكورة سابقاً، مضافاً إليها قيام الوحدة الألمانية عام (١٢٨٧هـ/ ١٨٧٠م) هي عوامل مساعدة في تقدم المستوى العلمي للدراسات الشرقية في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر للميلاد، الذي شهد بروز نخبة من المستشرقين الكبار من أمثال: فريدريش روكرت واوكست ديلمان وجاكوب بارت وفلايشر وهنريخ اوالد وغيرهم.

فكان فريدريش روكرت<sup>(٣٨)</sup> Fr. Ruckert الذي عين أستاذاً أصيلاً لكرسي اللغات الشرقية في ارلانجن، باشر بإعطاء محاضرات مبرمجة في السريانية سنة (١٢٤٢هـ/ ١٨٢٦م)، ودرس اضافة إلى ذلك اللغة الفارسية واللغة التركية في الجامعة نفسها، وقد كان اهتمامه متركزاً على ملحمة الشاهنامة للشاعر الفردوسي<sup>(٣٩)</sup>، وفيما يتعلق بالفارسية خاصة، ولم يكن روكرت مترجماً فحسب بل كان شاعراً مقلداً أيضاً، وضع كتاباً في قواعد الشعر والبلاغة عند الفرس، ومن أعماله: القيام بوصف المخطوطات الشرقية الموجودة في مكتبة ارلانجن وصفاً دقيقاً<sup>(٤٠)</sup>، وقد جمع روكرت بين فنون الشعر وعلوم اللغة، وعمل عدة سنوات مُكباً على نسخ ما جاء من الكتب والمخطوطات الشرقية والاقتباس عنها، وأضاف على المتون ملاحظاته الشخصية، وصحح أخطائها كما ترجم ما استحسنته من كل المتون التي قرأها وصاغ بقلمه أشعاراً على نمط أسلوب الشاعر المتصوف (جلال الدين الرومي)<sup>(٤١)«(٤٢)»</sup>.

أما اوكست ديلمان<sup>(٤٣)</sup> A. Dillmann فيعدُّ مؤسساً لفقهِ اللغة الحبشية الجديد، وتعد أعماله عن الأحباش مصدراً لا ينضب، إذ عمل على تعميق معرفته بذلك البلد البعيد عن طريق الاستقصاء للمعلومات لدى المندوبين الاوربيين في الشرق، وبعد أن أنهى فترة تلمذته في جوتنجن ارتحل إلى كل من باريس وأكسفورد ولندن وكوبنهاغن لدراسة المخطوطات الاثيوبية، وعمل فهرساً لوصف هذه المخطوطات، وبهذه الخبرة استطاع من تحقيق أجزاء ترجمة العهد القديم باللغة الاثيوبية<sup>(٤٤)</sup>.

وتخصص جاكوب بارت<sup>(٤٥)</sup> JACOB BART بتدريس اللغة العبرية وتفسير

الكتاب المقدس والفلسفة اليهودية في العهد الرباني، وله مؤلفات في اللغات السامية، أبرزها : تكوين الأسماء في اللغات السامية (١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م)، وتكوين الضمائر في اللغات السامية (١٣٣٧هـ/ ١٩١٨م)، ودراسات سامية من اجل معجم سامي (١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م)، وله في ميدان الدراسات العربية : كتاب الفصح، وديوان القظامي<sup>(٤٦)</sup>، وعرف عنه تطرفه في تصحيح النصوص العربية، على حين كان يتجنب أي تصحيح في نصوص الكتاب المقدس<sup>(٤٧)</sup>.

وأجرى فليشر H.L. Fleischer<sup>(٤٨)</sup> في باريس أبحاثاً عديدة في المكتبة الملكية) الغنية بالمخطوطات الشرقية، بعد أن عاش - بداية - الطلاب المصريين الشباب الذين أوفدهم محمد علي إلى باريس للتزود بالثقافة الأوروبية، كما اجتهد في عمله كأستاذ للغات الشرقية، وقد حدد فليشر مجاله العلمي، رغبة منه في التخصص، وجعل من السنوات الأولى في تدريسه لبعض الكتب حول التوراة، واكتفى فيما بعد بتدريس اللغات العربية والفارسية والتركية، ويحتل فليشر المكانة الأولى بين المستعربين الأوروبيين<sup>(٤٩)</sup>.

كما اهتم هنريخ أولد<sup>(٥٠)</sup> hainres ewalld - وهو لاهوتي بتكوينه - بفقهِ اللغة، وكانت أعماله الأولى مكرسة لترجمة العهد القديم، في صراع مدرسة غوتنغن مع مدرسة توبنغن، حول اللاهوت البروتستنتي والرؤيا، وكان يطمح إلى إعادة اللغات السامية إلى القواعد العقلانية، واطهر تمكناً من اللغة الفارسية، والارمنية، والتركية، كما يوحى كتابه (Grammatica Critica Linguae) Arabicae ومن طلابه تيودور نولدكه<sup>(٥١)</sup> Noldeke.Theodoor، وفلهوزن<sup>(٥٢)</sup> Julius Wwllhausen، اللذان أبديا اعترافهما به<sup>(٥٣)</sup>.

وعلى الصعيد الجامعي عين فلهايم جايجر<sup>(٥٤)</sup> Wilhelm Geiger استاذ كرسي للدراسات الهندو - جرمانية (١٣٠٩هـ/ ١٨٩١م)، في جامعة ارلانجن، بعد القرار المبدئي بالفصل بين الكرسيين (الدراسات السامية والدراسات الهندو - جرمانية).

استمر الأمر بعدها ثلاث سنوات، لغاية تأسيس كرسي للدراسات السامية، وتسليمها إلى الأستاذ المساعد للعربية والآشورية دكتور لودفينغ آبل Ludwing Able في برلين، والذي درّس بارلانجن ما بين (١٣١٢ - ١٣١٨ هـ/ ١٨٩٤ - ١٩٠٠) (٥٥)، كانت التعيينات تجري في أجواء من الجدل بين كلية الآداب وكلية اللاهوت، في مسألة اختيار استاذ الدراسات الشرقية، حيث ترى الأخيرة أنّ أستاذ الدراسات الشرقية لابد من معرفته باللغات السامية الكلاسيكية (العربية والسريانية والعبرية)، وكان لإمام (آبل) بهذه اللغات، إضافة إلى معرفته بأبحاث الخط المسماري القديم، قد حسم له منصب استاذ الدراسات الشرقية في ارلانجن (٥٦)، ولم يبق (آبل) بهذا المنصب طويلا، فبعد رحيله «المبكر اقترحت كلية الآداب... كارل بروكلمان (٥٧) Carl Brockelmann الذي له الأفضلية الأولى على غيره ... وقبل ان يصبح معروفا ان بروكلمان لن يأتي إلى ارلانجن، نشب نزاع عنيف مع كلية اللاهوت التي شعرت انه قد تم تجاوزها اثناء ملء المركز سنة ١٨٩٤» (٥٨)، ولم ينته النزاع بين كلية اللاهوت وكلية الآداب، بل هدأت الأمور بعد أن تصدّى يوسف هل (٥٩) Joseph Hell لأستاذية كرسي اللغات السامية، الذي تمتع بنجاح في حقل التعليم، وسمعة جيدة في أوساط الجامعة، سرعان ما اكتسبها بعد تعيينه، إذ لم تعد المواجهات الحادة بين هذه الكليات ذات أهمية (٦٠).

وقد نشطت أعمال الفهارس بشكل واضح في القرن التاسع عشر، بسبب كثرة المكتبات وتنوع عناوينها، ففي مكتبة جوتنجن وضع بيرتش Pertsch, W. (١٢٤٨ - ١٣١٧ هـ/ ١٨٣٢ - ١٨٩٩ م) - الذي يعد من علماء المخطوطات وكبار مفسريها - فهرس لمخطوطاتها سنة (١٢٩٥ هـ/ ١٨٧٨ م)، وصنف فيها ٢٨٩١ مخطوطا، وفي مكتبة مدينة برسلاو وضع بروكلمان فهرس لمخطوطاتها من العربية والعبرية والفارسية والتركية سنة (١٣١٨ هـ/ ١٩٠٠ م)، ومكتبة جامعة بون وضع فهرس لمخطوطاتها جيلدمايستر (٦١) سنة (١٢٨١ هـ/ ١٨٦٤) (٦٢)، ووضع فلهم ألفرد (٦٣)



فهارس مكتبة الدولة ببرلين في عشرة أجزاء<sup>(٦٤)</sup>، وفي محاولة استهدفت تسجيل كل الكتب الصادرة، أو التي لا تزال تحت الطبع، العربية والفارسية والتركية، قام تيودور زنكر<sup>(٦٥)</sup> بوضع معجم (للشخصيات العربية والتركية) في مجلدين عام (١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م)<sup>(٦٦)</sup>.

كما «تأسست في عام (١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م) الجمعية الألمانية للدراسات الشرقية، واسمها الرسمي Die Deutsche Morgenlandische Gesellschaft، وقد سبقتها في الواقع جمعيات مشابهة خاصة في انكلترا وفرنسا. واصبحت مجلة الجمعية الألمانية للدراسات الشرقية تمثل حجر أساس... في مجال الدراسات الشرقية الألمانية، بل ان العلماء الأجانب قد أسهموا في إمدادها بدراسات علمية قيمة ومتعددة»<sup>(٦٧)</sup>، وإلى جانب هذه المجلة ظهرت بعدها بحوالي ثلاثين عاما مجلة الجمعية الألمانية - الفلسطينية، وتأسست نهاية القرن التاسع عشر ايضا جمعية الشرق الأدنى، وتوسعت فيما بعد لتصبح جمعية دراسات الشرق الأدنى ومصر، وتصدر في نشراتها العلمية أعمالا هامة عديدة حول الآثار القديمة، والتاريخ، والآداب، والدراسات اللغوية لشعوب الشرق الأدنى<sup>(٦٨)</sup>.

وكان لظهور نولدكة و بروكلمان في نهاية التاسع عشر الميلادي دور في نقل مستوى الدراسات الشرقية إلى مرحلة مهمة، بما تركاه من أعمال بقيت معتمدة إلى هذا اليوم، وقد استمر نشاطها إلى أواسط القرن العشرين الميلادي، لذا كان تأثيرهما على الدراسات الشرقية كبيرا، فأعمال نولدكة التي استمر بها من بعده تلامذته، قد تركت أثرا في مسيرة الدراسات الشرقية، وتركت صبغتها على مدرسة الاستشراق الألمانية. وكانت أهم هذه الأعمال: (أصل وتركيب سور القرآن الكريم)، وهي رسالته التي نال عليها جائزة مجمع الكتابات والآداب في باريس (١٢٧٥هـ/ ١٨٥٨م)، وترجمها إلى الألمانية ونشرها بعنوان: (تاريخ النص القرآني)، وله أعمال أخرى منها: في سبيل فهم الشعر الجاهلي (١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م)، وقواعد إحدى اللهجات الآرامية

(١٢٩٢هـ/١٨٧٥م)<sup>(٦٩)</sup>، وقد عالج في كتابه اللغات السامية - في دائرة المعارف البريطانية أولاً، طبعة ٩، ظهرت باللغة الانكليزية، وباللغة الألمانية سنة ١٣٠٥هـ/١٨٨٧م - مسألة السامية القديمة مع المرادف المعروض، ورفع صوته في شيخوخته محذراً من التأمّلات الجوفاء والاشتقاق التعسفي<sup>(٧٠)</sup>.

اما بروكلمان فقد امتاز بكثرة أعماله التي وصفها بعضهم بالموضوعية، والعمق، والشمول، والجدّة، وتعد اطروحته الدكتوراه العلاقة بين كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير وبين كتاب أخبار الرسل والملوك للطبري (ت٣١٠هـ/ ٩٢٢م) مرجعاً للمصنفين في التاريخ العربي الإسلامي والأدب العربي، إذ قل منهم من لم يستند إليه أو يتوكأ عليه<sup>(٧١)</sup>. وهو الآخر نال مكانة بارزة في الدراسات الاستشراقية، فمعظم الباحثين في تاريخ الشرق الإسلامي، لا يمكنهم الاستغناء عن كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربي) بأجزائه الستة، الذي يعدُّ المرجع في كل ما يتعلق بالمخطوطات العربية وأماكن وجودها<sup>(٧٢)</sup>، فقد «عرض في كتابه تراجم العلماء والأدباء، في العصور الإسلامية، وذيل كل ترجمة بمصادرها، ووصف الكتب وميزاتها، وتاريخ طبعها، ومكانها في الشرق والغرب، وأحصى المخطوطات في مكتبات أوروبا وفي غيرها...، وكان من أعضاء المجمع العلمي العربي في دمشق، ومجامع علمية أخرى كثيرة، وقد حرر مواد كثيرة في دائرة المعارف الإسلامية، ودراسته وبحوثه في التاريخ واللغة والأدب، واللغات السامية، غزيرة ووفيرة»<sup>(٧٣)</sup>.

وفي القرن العشرين الميلادي كان للدراسات الاستشراقية الألمانية نصيب من التخصص والمعاصرة بالنظر إلى طبيعة الموضوعات التي تناولتها قياساً بالقرون الماضية، وعلى يد إعلام هذا القرن من المستشرقين، الذين عملوا على دراسة الموضوعات المرتبطة بالعصر الحاضر، ففي هذا الصدد يشير المستشرق الألماني اودو شتاينباخ في دراسة عن (مؤسسات البحث والمعلومات عن الشرق المرتبط بالعصر الحاضر في ألمانيا الاتحادية وبرلين الغربية) إلى بداية جديدة في علم الشرق المرتبط

بالحاضر بعد عام (١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م) خاصة في الجامعة الحرة في برلين الغربية<sup>(٧٤)</sup>.

من أعلام المستشرقين في هذا القرن هلموت ريتز<sup>(٧٥)</sup> Ritter, Hellmut، الذي يُعد من كبار المستعربين الألمان، فهو لا يقل عن نولدكة وبروكلمان شأنًا، إذ امتاز بتعدد نشاطاته وسعة علمه وتطرقه إلى موضوعات استشراقية عديدة، منها: الفتوة، وترجمة كتاب كيمياء السعادة، وإصداره مع بيكر مجلة الإسلام سنة (١٣٣٩هـ / ١٩٢٠م)<sup>(٧٦)</sup>، وغيرها، و«لو تأملنا الآثار العلمية التي خلفها ريتز، لتبيننا اتساع رقعتها وضخامة مكانتها، خاصة وانها تعالج قدرا هائلا من موضوعات الحضارات الإسلامية، كما أنها تربط مختلف ميادين الاستشراق بعضها ببعض الآخر، فريتز هو الذي حقق أثناء إقامته في تركيا نصوص تمثيلات القراقوز وترجمها إلى الألمانية بمهارة فائقة، حتى انه استطاع في هذه الترجمات ان يوجد مضاهيات ألمانية شعبية لكل لعب لفظي وارد في الأصول الشرقية»<sup>(٧٧)</sup>.

وفي مطلع هذا القرن عمل جوليوس روسكا<sup>(٧٨)</sup> Julius Ferdinavd Ruska على تصحيح بعض التواريخ في المؤلفات القديمة، مستخدما الأدلة العلمية. ففي رسالته الدكتوراه (١٣٢٩هـ / ١٩١١م) اثبت أن الكتاب المنسوب إلى ارسطوطاليس<sup>(٧٩)</sup> Arsitotale (٣٢٢ - ٢٨٤ ق - م)، إنما تم تأليفه على يد احد المشتغلين بالدراسات الطبية في الوسط السرياني الفارسي في منطقة الرها، وفي العام التالي (١٣٣١هـ / ١٩١٢م) نشر النص العربي لهذا الكتاب، ثم كتب دراستين في مجلة (Der Islam) ج ٤ ص ١٤ - ٦٦ - ٢٣٦ - ٢٦٢ بعنوان: (دراسات عن القزويني)<sup>(٨٠)</sup> بين فيها ان هناك أربعة تحريرات عربية مختلفة لكتاب عجائب المخلوقات، أفضلها مخطوط قديم موجود في ميونخ<sup>(٨١)</sup>.

وفي وقت معاصر لروسكا استطاع اينو لتمان<sup>(٨٢)</sup> Enno Lttmann قراءة النقوش، والنبطية، والتدمرية، والشمودية، والصفوية من خلال حل رموزها، ووضع لكل لغة مؤلفاً باسمها، وبرع في ميدان الدراسات الحبشية، فاهتم بالحبشية القديمة

المعروفة باسم: جعز، كما عني بالحشية الحديثة بفروعها المختلفة: الامهرية، والجامو، والهريية، والتجريفية، والتجريفية، وصنف قاموسا (تجري - ألماني - انكليزي)، واهتم بالأدب الشعبي عند العرب، من حكايات وأمثال ومواويل، وأناشيد دينية<sup>(٨٣)</sup>، وكان ليمان واحداً من عديد من المستشرقين الذين قاموا برحلات في الشرق لأغراض استكشافية، فقد كان المشرف على البعثة الألمانية إلى اكسوم<sup>(٨٤)</sup> عام (١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م)، واكتشف في رحلته مخطوطات لم تكن معروفة، وبهذا أمكن التأكيد بأن الملك الحبشي الذي قاد حروبا كبرى وتقدم حتى وصل إلى النيل، قد تبنى المسيحية حوالي منتصف القرن الرابع، وصدر عمل ليمان عن اكسوم عام (١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م)<sup>(٨٥)</sup>، وعندما كان يحاضر في تركيا، عمل على حل النقوش (الليدية) التي وجدت في (ساردس)<sup>(٨٦)</sup>، واهتم بمعالجة مسائل الوزن الشعري والأدب الأثيوبي، وأوضاع أثيوبيا الحديثة على اختلاف أنواعها وكان اتجاهه الاختصاصي في ضمن حقل الاستشراق الواسع نتيجة موهبة لغوية فردية هُذبت منذ الصغر وتأثير متواصل عميق الأثر من أساتذته المستشرقين وعلى رأسهم نولدكه<sup>(٨٧)</sup>.

وبعد سهولة الاتصالات بين ألمانيا والشرق، ووجود مصالح مشتركة بين الطرفين، حيث أصبح الطرفان في جيئة وذهاب على حد قول فيشر<sup>(٨٨)</sup> Fiescher، أنتجت جهود عدد من المستشرقين الذين تولوا مناصب في الشرق، اقامة مؤسسات استشراقية ببلدانه، كما في بيروت والقاهرة واسطنبول، وعلى إثر ذلك جاءت نهضة الاستشراق العلمي، ومن أصحاب هذه الجهود كارل هاينريش بيكر<sup>(٨٩)</sup>، فالإيه يرجع الفضل في تثبيت الوضع العلمي للاستشراق الألماني خلال القرن العشرين<sup>(٩٠)</sup>.

ويشير المنجد إلى ان الرحلات التي قام بها الأوربيون في بلاد الشرق، كان لها أثر بارز في تاريخ الاستشراق، ودوراً لا يُستهان به في إيقاظ الرغبة في مشاهدة تلك البلاد ودراسة ما يتعلق بتاريخها وحضاراتها، مع تأكيده على نصيب الألمان من تلك الرحلات، وعرضه لنماذج من المستشرقين الألمان ممن قاموا برحلات إلى الشرق بما

الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية / محمد سعدون الطوري

فيها البلاد العربية، ومن أشهرهم: كارستن نيبور<sup>(٩١)</sup>، وأولريش زيتسن<sup>(٩٢)</sup>، ويوهان لدفيج بوكهارت<sup>(٩٣)</sup>، فقد كان لهؤلاء مساهمة في تحسين وضع الاستشراق في أوروبا وجعله موضوعاً دراسياً خاضعاً للبحث العلمي بدلاً من التعصب والخرافة<sup>(٩٤)</sup>.

ويرى بعضهم أن الاستشراق في ألمانيا بقي محافظاً على مستوى لائق من الموضوعية، ويدل على ذلك ما أبداه مستشرقون ألمانيا كبار من أمثال فرتز شبات وجوزيف فان اس<sup>(٩٥)</sup> ويوهانسن من الارتياح إلى إهمال هتلر والنظام النازي لهم، وعدم استعمالهم في حروبه<sup>(٩٦)</sup>، وهو ما يؤكد حيادية المستشرقين الألمان في اختيار الموضوعات التي يدرسونها.

وعلى الرغم من العوامل المادية الكثيرة في الوقت الحاضر التي تثبط همم الأكاديميين الألمان، للتخصص في ميدان الاستشراق، إضافة إلى عدم وجود مناصب في الجامعات لجميع المستشرقين الجدد، على الرغم من ذلك فإن الاستشراق الألماني اليوم ماضٍ في سيره، فمعظم الجامعات الألمانية تحتوي على قسم لتدريس اللغة العربية والإسلاميات، وأحوال العالم العربي المعاصر، كما اختصت كل جامعة بنوع من الدراسة حسب الأستاذ المشرف على القسم<sup>(٩٧)</sup>. ومن أهم التخصصات التي يعنى بها الاستشراق الألماني اليوم: «التاريخ، والأنثروبولوجيا والسوسولوجيا، وعلم الدين، والدراسات الشرق أوسطية، وهذا عمل جيل الكهول، الذين بدأوا ينتجون في الثمانينات. وما تزال بالجامعات الألمانية عشرون كرسي تقريباً تُعنى بالدراسات الإسلامية والعربية، وفي الكرسي أستاذ رئيسي أو أستاذان، وعدة أساتذة مساعدين أو مشاركين ... وما تزال المجلات العلمية السالفة تعمل باستثناء مجلة الشرق التي أصدرها هلموت ريتز، ويصدر ... عن الإسلام القديم والحديث حوالي ثلاثين كتاباً في العام، وأكثر من مائة مقالة»<sup>(٩٨)</sup>.

وقد قام صندوق البحث الألماني وصندوق فولكسفاغن Volks wagen stiftung في تمويل مشاريع البحث في الدراسات الشرقية والإسلامية، وعلى نحو

منظم جمع صندوق البحث الألماني الدراسات السامية والإيرانية الجديدة والتركية والإسلامية معاً في ضمن موضوع منطقة الثقافات القديمة والشرقية، وقد كان للجيل الشاب من باحثي الدراسات الإسلامية دورٌ في تطوير منظورات مقارنة أوسع، قد أغنت في فهم التصوف وحركات الإصلاح الإسلامي في الوقت الراهن<sup>(٩٩)</sup>.

## - ثانياً -

### ملامح من الأسس الأكاديمية والمنهجية

#### لدى المستشرقين الألمان

يرى بعض الباحثين أن فقدان المستشرقين الألمان لإمكانية السفر لعمل اداري في الشرق، وميولهم إزاء البحث العلمي والابتعاد عن السياسات الاستعمارية - خلافاً لما هو الحال بالنسبة لكثير من المستشرقين في البلدان الغربية كفرنسا وبريطانيا وغيرها<sup>(١٠٠)</sup> - ساعد في تحررهم من دائرة المصالح السياسية فحافظوا على أكبر قدر ممكن من الموضوعية العلمية<sup>(١٠١)</sup>. لذا فان عدم مشاركة الألمان للفرنسيين والبريطانيين في الاحتلال العسكري للشرق، جعلهم يتجهون إلى احتلاله فكرياً<sup>(١٠٢)</sup>.

وتوجد بعض الشواهد التاريخية التي تدل على ضعف التنسيق بين المستشرقين الألمان وحكوماتهم، منها: ما قام به سباني<sup>(١٠٣)</sup> في وضعه لفكرة تهدف إلى عملية تبشيرية من خلال إنشاء مطبعة عربية لطبع الكتاب المقدس باللغة العربية، وإرسال تلك النسخ إلى الشرق، ليصدق الناس هناك بنور الإنجيل الصادق، وعندما اراد دعماً مادياً لم تلق محاولته أذناً صاغية من الأمراء الألمان<sup>(١٠٤)</sup>، ومعاناة رايسكه في شرائه الكتب العربية في أوروبا بسبب فقره المدقع<sup>(١٠٥)</sup>، والمشاكل التي عانى منها بروكلمان مع الناشرين عند طباعة كتبه<sup>(١٠٦)</sup>، وتوجه معظم المستشرقين الألمان إلى مزاوله أعمال

بسيطة لتغطية نفقاتهم، وخصوصا الذين غادروا إلى بلدان أخرى طلبا للعلم<sup>(١٠٧)</sup>،  
فربما كانت هذه الظروف قد ساعدت المستشرقين في التخلص من نمط الدراسات  
الموجه، ومن ثم إحراز تقدّم ملحوظ على صعيد المنهجيات العلمية، وإدخال التاريخ  
الإسلامي في منهج الدراسات التاريخية العامة السائد في أوروبا، ومحاولة النظر إلى هذا  
التاريخ بروح من الاعتدال والموضوعية.

كما ان ابتعاد المستشرقين الالمان عن الدراسات الموجهة جعلهم على صلة  
بالواقع العلمي ومناهج البحث في اوروبا، وعمق معرفتهم بالنظريات العلمية التي  
ظهرت في أوروبا. حيث ترى معظم الدراسات أن القرن الثامن عشر والقرن التاسع  
عشر الميلاديين قد شهدا ظهور كثير من النظريات النقدية في الفلسفة والتاريخ، ففي  
عصر التنوير عرفت أوروبا ما يسمى (بالفلسفة التجريبية)<sup>(١٠٨)</sup>، و(الفلسفة  
العقلية)<sup>(١٠٩)</sup> المتحررة من الدين والميتافيزيقيا، مع سيطرة للنزعة الإنسانية كرد فعل  
إزاء أساليب الكنيسة في العصور الوسطى في قتلها لروح الاجتهاد، واعتقادها بعجز  
العقل البشري<sup>(١١٠)</sup> وضعف الإرادة الإنسانية<sup>(١١١)</sup>. هذه النظريات لعبت دورا مهما  
على صعيد تحرير المناهج التاريخية في اوروبا من فعل العامل الديني المتعصب الذي  
شهد التاريخ بأثره الفاعل ايام الحروب الصليبية.

ويُحتمل أن تأثيرات تلك المواقف من قبل رواد الحركة العلمية في أوروبا إزاء  
سياسة الكنيسة قد تسربت إلى ذهنية المستشرقين<sup>(١١٢)</sup>، فالاستشراق في أوروبا كان  
جزءا من تيارات العلوم التي ولدتها نظرية المعرفة «الوضعية» التي سادت في القرن  
التاسع عشر، كما انه خضع لتأثيراتها المنهجية جنبا إلى جنب مع مناهج الدراسات  
التاريخية والفيلولوجية التي حاولت تمثل المنهج الفيزيائي والبيولوجي. والمتابع يعلم  
أن فكرة التطورية والتقدم المطرد وفقا لنسق مركزي عالمي (أوروبي) كانت الفكرة -  
المرجع أو المثال في ذلك الإنتاج المعرفي الغربي الضخم الذي كان الاستشراق جزءاً  
منه، وفي ذلك يرى بعضهم أن المناهج العلمية لدراسة التاريخ لم يتدعها المستشرقون،

وإنما كانت شائعةً في الغرب، وقد طبقها هؤلاء المستشرقون على العلوم والآداب والفنون الإسلامية تطبيقاً صحيحاً<sup>(١١٣)</sup>. وإذا كان المستشرقون في البلدان الأوروبية بشكل عام عملوا تحت الإرادة السياسية والدينية لبلدانهم فإنَّ المستشرقين الألمان كانوا على صلة بمناهج أوروبا وتطورها أكثر من صلتهم بالسياسة الاستعمارية لبلدهم لذا كان الفرق واضحاً في طبيعة بحوثهم ودراساتهم حول الشرق والإسلام.

والاستشراق بشكل عام مر بمراحل من التطور كما هو الحال بالنسبة لواقع مناهج البحث التاريخية في أوروبا، يقول رودى بارت: «لم يتبع تطور الاستشراق من مرحلة التحول النهائي إلى علم قائم على النقد التاريخي \_ طريقاً مباشراً مستقيماً، ولم يتم الاشتغال بالشرق وبمحمد ﷺ وبالدين الذي نشره التحرر من طريقة البحث اللاهوتية المبنية على الدفع والمشاحنة إلا في العصر الحديث وتدرجياً»<sup>(١١٤)</sup>.

إن أهم الأسس التي أتبعها المستشرقون الألمان في دراسة التاريخ الإسلامي، هي: المنهج الفيلولوجي والمذهب التاريخي، وهي مناهج معروفة عند المدارس الأوروبية لدراسة التاريخ والعلوم الإنسانية.

### أولاً: المنهج (الفيلولوجي Philologie):

يعرف المنهج الفيلولوجي بـ(بفقه اللغة)<sup>(١١٥)</sup>. وتبدو أهميته في أوروبا كبيرة بالنسبة للدراسات والبحوث التاريخية، ففي القرن التاسع عشر الميلادي كان هذا المنهج متركزاً إلى حد كبير على الدراسات التاريخية للغات الأوروبية، والتي تم فيها معظم التقدم والتطوير في المنهج والنظرية، وكانت هذه المدة محفوظة تقريباً للعلم الألماني، حيث قَدِمَ كثيرون من أقطار أخرى إلى ألمانيا لدراسة هذا العلم فيها، لأنهم وجدوا أن الألمان قد تعاملوا بمنهجية دقيقة مع علم اللغة، فقد كان شليجل<sup>(١١٦)</sup> يؤكد على دراسة التركيبات الداخلية للغات لإلقاء الضوء على علاقاتها الوراثة،



ويبدو انه وضع القواعد المقارنة لعلم اللغات المقارن<sup>(١١٧)</sup>. وقد ركز شليجل على نظرية التطور والارتقاء، إذ إنّ اللغات الإنسانية قد نشأت في عزلة وانفراد، ثم تطورت وأصبحت إصاقيّة، ثم ارتقت إلى التحليلية، وعلى هذا الأساس قسّم اللغات الإنسانية إلى ثلاث فصائل: اللغات العازلة وهي غير متصرفة ولا تُلصق بأصولها حروف زائدة، وليس بين أجزائها ترابط وصلات كاللغة الصينية، والثانية اللغات الإلصاقية وتمتاز بالسوابق واللواحق التي ترتبط بالأصل وتغير المعنى ومنها: اليابانية والتركية، أما الثالثة فهي اللغات التحليلية التي تتغير أبنيتها بتغير المعاني ومنها: السامية - العربية<sup>(١١٨)</sup>.

وقد اهتم علماء أوروبا بدراسة الصلات والوشائج بين اللغات القديمة، وما بينها وبين اللغات الحديثة، وساد بينهم منذ القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي) اتجاهٌ معروفٌ يؤمن بان لغات العالم القديم تندرج تحت ثلاث مجموعات رئيسية، كل منها مستقل عن الأخر تمام الاستقلال، وتلك اللغات هي: مجموعة اللغات السامية (Semmitic)، والمجموعة الثانية الحامية (Hamitic)، والمجموعة الثالثة الهندو - أوربية (European - Indo)، وكان العلامة الألماني ماكس موللر<sup>(١١٩)</sup> من أنصار هذا المذهب<sup>(١٢٠)</sup>.

كما إن مسألة اختلاف اللغات قد أثارت لدى علماء الغرب الاستعانة بفروع علمية أخرى، لتمييز الأقاليم المختلفين في اللغة. فاستعانوا بعلم الانثروبولوجيا أي علم الأجناس، أو الجغرافيا البشرية، فظهرت بحوث عن الجماجم قديمها وحديثها وقياس العظام والأنوف وطبيعة الشعر ونسبة تجلط الدم إلى آخره، في محاولة تبويب أجناس البشر على أساس علمي إلى جانب الأساس اللغوي، مما أدى إلى تقسيم البشر إلى ثلاثة أجناس هي: الجنس الآري، والجنس السامي، والجنس الحامي، وعلى أكتاف هذا المذهب شمخت القومية الأوروبية، لا سيما في ألمانيا مهد أكثر هذه النظريات، التي تؤمن بتفوق عرق على آخر<sup>(١٢١)</sup>.

وبتداخل الفيلولوجيا مع علم الأجناس (الانثروبولوجيا) الذي يستند إلى اختلاف الأجناس البشرية. استلزم على الفيلولوجيا دراسة علم الصوتيات (الفونطيقا)، الذي يمكن من خلاله تمييز السلالات البشرية، لاختصاص كل سلالة بنطق خاص بها، وان اختلاف اللهجات داخل الشعب الواحد ما هو إلا مؤشر على تراكم السلالات المختلفة فيه عبر تاريخه، الذي ينتج في الغالب بسبب الهجرات والتزاوج والغزوات، وأدت تلك التداخلات في وظائف هذه العلوم الثلاث إلى الاستعانة بعلم الانثروبولوجيا الاجتماعية التي تمتد لتشمل الأديان المقارنة والأساطير المقارنة والفولكلور والنظم والعادات والتقاليد المقارنة<sup>(١٢٢)</sup>. وبالنتيجة فإن الفيلولوجيا أصبح لها ارتباطات بمختلف العلوم التي تهتم بالتاريخ الإنساني، وتحدد مساهماتها العامة في الاعتماد على الدراسات الشاملة، وأساليب المقارنة للإحاطة بالظواهر التاريخية، من خلال الإلمام بالظروف المحيطة بالنصوص التاريخية وقت كتابتها، وبيئة كاتبها.

وفي مدرسة الاستشراق الألمانية برز جيل من الفيلولوجيين، لا يمكن المرور على أعمالهم مروراً عابراً، لأنها ذات أبعاد واسعة التأثير على الدراسات الشرقية، فقد كان فلايشر Fleisher «أعاد تأسيس الدراسات العربية في ألمانيا... واجتمع [حولها] جماعات عديدة من الألمان والأجانب ليكتسبوا منه الدقة الفيلولوجية والنقد الفيلولوجي للغة العربية»<sup>(١٢٣)</sup>.

ومنذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، طُبّق المنهج الفيلولوجي على النصوص الإسلامية من قبل المستشرقين الألمان، في تحقيق مصادر السيرة والمغازي وعلوم القرآن، ودراسة تاريخ المصحف ووضع ترجمات له، والخوض في القراءات القرآنية وأسباب النزول<sup>(١٢٤)</sup>، وبهذا المنهج وضع غوستاف فايل، كتاباً بالألمانية بعنوان (مقدمة تاريخية نقدية للقرآن الكريم)، وفق مقاييس أحداث تاريخية معروفة، ومحتوى الوحي من حيث أغراضه، وأسلوب النص، وسار على منهجه نولدكه ومن

جاء بعده في مجال الدراسات القرآنية<sup>(١٢٥)</sup>.

وكان اوغست فيشر الذي اتخذ من فلايشر قدوة عملية له، قد نظر بموضوعية وتحليل إلى فقه اللغة العربية، كأساس لا غنى عنه للتعامل العلمي مع كل النصوص العربية، وان حدسه القوي للاحتتمالات النحوية في مصطلحات اللغة، وتمكنه من الثروة اللفظية، والاستعمال اللغوي للعربية بدءاً بأقدمها وانتهاءً بلهجتها الحاضرة، ومعرفته الوطيدة بالنحويين العرب، أهله لان يبعث الحياة مجددا في كل ما يختفي خلف الحروف الميتة من النص العربي، وفي دراسته لترجمات القران اكتشف العجز اللغوي في الصياغات الشائعة، والضبابية التي تخيم على الإيحاءات القرآنية من جهة اللفظ والأسلوب، والقراءات<sup>(١٢٦)</sup>.

وقد كان رايسكة على بينة من خصوصية قواعد اللغة العربية واستقلاليتها، لذلك رفع من منزلة فقه اللغة العربية إلى مصاف علم مستقل، فقد تحررت منهجيته لتدرك ما لم يدركه أصحاب اللغة المقدسة (رجال اللاهوت) التي كانت سائدة في ذلك الوقت، وكان رايسكة يهدف من دراسة فقه اللغة العربية لتكون منطلقاً لبحوثه التاريخية. وبالنظر لإدراكه لأهمية الإسلام بالنسبة للتاريخ الأوربي، فلم يقرأ نصوصه العربية كعلم لغة يكتفي منها فقط بفهم القصد الذي يرمي إليه المؤلف، بل كمؤرخ يصنف التاريخ الإسلامي في إطار التاريخ البشري العام، ويتخذ منها (النصوص) موقف المفسر لنوايا الشخصيات ودوافعهم<sup>(١٢٧)</sup>.

وبالنظر إلى ملاحظات فلايشر في تعليقاته على كتاب (النحو العربي) للمستشرق الفرنسي دي ساسي<sup>(١٢٨)</sup>، يظهر انه استعان بالمنهج المقارن في تأصيل بعض الظواهر اللغوية بإرجاعها إلى أصولها اليونانية والآرامية أو العبرية، كما هو الحال في: جبروت وملكوت وحيّة واصلها حوية وهي في الآرامية حَوياً<sup>(١٢٩)</sup>، أما نولدكه فهو حسب وصف رضوان السيد: فيلولوجي تاريخاني جاف، كان يعرف عددا كبيرا من اللغات السامية والهندو - أوربية، وبعوثه ذات منحى لغوي في

أكثرها، وقد اعتمد لغة المصادر وأخبارها، وتعدّ أعماله في تاريخ القرآن الكريم بأجزائه الثلاث عملا خالصا له، عدا أخذه برأي غوستاف فايل في تقسيم السور المكية، وقد بقي عمله حوالي قرن عمدة للدارسين من دون أن يجرؤ أحد على ترجمته عن الألمانية إلى لغة أخرى لدقته وعُسرته ونزوعه الفيلولوجي<sup>(١٣٠)</sup>. وفي أعمال بروكلمان وجدت الفيلولوجيا كمنهج تاريخي، ولذلك ألف بروكلمان، في تاريخ الأدب العربي، وهو مؤلف أيضا أساس النحو المقارن للغات السامية، وأخذنا ربما منه هذا المنهج. ولذلك على كل طالب يدرس اللغات السامية أن يدرس إحدى اللغات السامية الأخرى إلى جانب اللغة العربية على الأقل، فنحن نرى في الآرامية كثيرا من كلمات وأصوات نجدها في اللهجات العربية أيضا<sup>(١٣١)</sup>. مما يعني أن المنهج الفيلولوجي يستعين في البحوث التاريخية لمعرفة التأثيرات المتبادلة بين لغة وأخرى، كما أن الباحث التاريخي يستعين بالمنهج الفيلولوجي لنقد النصوص التاريخية.

وفيا بعد لم تعد الفيلولوجيا مجرد قواميس ومعاجم، بل أصبحت جزءا أساسيا من المنهج السائد باعتبارها عمدة التاريخانية منذ أواخر القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي)، وقد نبهنا جوزف فان اس في دراسة بعنوان: (من فلهوزن إلى بيكر، ظهور اتجاه التاريخ الثقافي في الدراسات الإسلامية) إلى الانجاز الحقيقي لفلهاوزن وبيكر وهارتمان<sup>(١٣٢)</sup> وشاخت و كاله<sup>(١٣٣)</sup> وغيرهم في الربع الأول من القرن الرابع عشر الهجري (العشرين الميلادي)، في أنهم انتقلوا بالتخصص بالتدرج من التاريخانية إلى سوسولوجيا الإسلام<sup>(١٣٤)</sup>، كما أن أعلام الدراسات السامية والاستشراقية (العربية والفارسية) إنما استندوا في نشراتهم للمصادر العربية والفارسية إلى ما بلغه علم نقد النصوص لدى التاريخانيين الذين كانوا يكتبون التواريخ الشاملة استنادا إلى نشرات نقدية جديدة لأعمال المؤرخين والفلاسفة اليونان والرومان<sup>(١٣٥)</sup>.

## ثانياً: التاريخانية (HISTORICISME) (١٣٦)؛

التاريخانية مذهب يهتم بدراسة التاريخ عرفته أوروبا عموماً إلا أنه راج في ألمانيا في بداية القرن العشرين الميلادي (١٣٧)، فقد انصرفت ألمانيا أكثر من أي بلد أوروبي في وقتها إلى الاهتمام بالتاريخ، وضمت مدرستها أكثر مؤرخي أوروبا مما جعلها مختبراً واسعاً للأعمال التاريخية (١٣٨)، ويذهب بعضهم إلى أن «أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، اجتاحت الجامعة الألمانية صراع حاد أطلق عليه صراع المناهج دار حول السؤال الآتي: هل يجب على العلوم الاجتماعية (مثل علم التاريخ) أن تقلد في منهجها علوم الطبيعة؟ أم عليها أن تستنبط منهجاً خاصاً بالإنسان يتماشى وطبيعته الإنسانية الخاصة جداً؟ وما هي خصوصية المؤرخ: هل تكمن في المادة التي يمارسها؟ أم في المنهج الذي يستخدمه؟» (١٣٩).

ربما كان لظهور المدارس والمذاهب المختصة بدراسة التاريخ في أوروبا سبباً في اندفاع المذهب التاريخاني لدخول المنافسة، كظهور مدرسة الحوليات الفرنسية Les Annales، التي ابتدأت أعمالها من خلال مجلة الحوليات الفرنسية (١٤٠) Les, Annale (١٤١). والمذهب الوضعي (١٤٢) الذي وجد فيه التاريخانيون العجز عن الإحاطة بظروف نشأة الحوادث التاريخية. واعتماده على الوثائق المكتوبة، واختفاء بصمة المؤرخ بها في ذلك بصمته اللغوية، وحرصه على البقاء في أجواء الأرشيفيات، وسقوطه في القومية الشوفينية رغم ادعائه الموضوعية (١٤٣)، فربما كان لوجود مثل تلك المدارس والمذاهب في أوروبا دوراً في نشاط التاريخانيين لدخول المنافسة، ومحاوله تصحيح بعض مسارات معالجة الظواهر التاريخية ومناهجها.

أما عن طبيعة هذا المذهب فإن بعضهم يرى أنه يقود إلى الإحاطة بالواقعة التاريخية وظروف تكونها أكثر من المشاركين فيها، فالارتباطات المنطقية بين الأحداث تنتقل مباشرة من لا وعي المشاركين إلى وعي المؤرخ المعاصر. أما الارتباطات كما رآها المشاركون وعملوا على ضوئها، فليست بواقعية، بنظر تاريخ اليوم (١٤٤)، لأن الرجال

يصنعون التاريخ ولكنهم لا يعلمون أنهم يصنعونه<sup>(١٤٥)</sup>.

يهدف انصار المذهب التاريخاني الى التحرر من كل القيود (الدينية، او القومية، أو العنصرية، او العاطفية) التي تعيق المؤرخ من اصدار الحكم الصحيح حول الواقعة التاريخية، فالتاريخانية وفق ذلك هي رؤية مادية جامدة لا تؤمن الا بالحس. لذا فهي تصطدم - مثل كثير من النظريات المادية الغربية المهتمة بالتاريخ - بالحقائق الدينية وخصوصا الوحي.

وقد نجد معارضة من داخل الاستشراق الالماني لطبيعة تعامل المذهب التاريخاني مع الظاهرة التاريخية، فالمستشرق الالماني فرتز شبات يرى ان هذا المذهب كلاسيكي، وبسبب صموده وثباته جعل المراجعين الجدد من الأوربيين والأمريكيين يحملون عليه<sup>(١٤٦)</sup>. وهي اشارة الى وصول المذهب التاريخاني الى حالة من الجمود، ربما بسبب تعامله مع كثير من الظواهر التاريخية بمادية مفرطة، وإقصائه للاعتبارات الروحية والمعنوية من حساباته، يقول الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي هنري كوربان: «إن الدراسة التاريخية تغرق الحدث الديني في حيز التاريخ - الأخبار الاعتيادية فتفرض عليه زمانا غير زمانه ومحيطا غير محيطه، [و] لا يمكن ان نحشر ضمن التاريخ الاعتيادي خوارق مثل الحلول والرؤيا.. التي تحررنا وتنقذنا في الواقع من قبضة الزمان ومن سجن التاريخ»<sup>(١٤٧)</sup>، وقریب من هذا الرأي يرى بعضهم «انه لا بد من البحث حول الأبعاد الروحية قبل البحث عن القضايا والمسائل التاريخية»<sup>(١٤٨)</sup>.

في أوروبا عارض انصار المذهب التاريخاني المناهج الانتقائية، وأحدثوا ثورة ضد آراء فلاسفة مشهورين كتبوا في التاريخ بسبب انتقائيتهم. كمعارضتهم لفولتير<sup>(١٤٩)</sup> الذي اصدر حكما مسبقا كفيلسوف مصلح بهدم نظام وإيداله بنظام آخر لأنهم وجدوا ان من يقول بلا عقلانية أو بلا أخلاقية هذا النظام أو ذاك، يقول بالضرورة إن التاريخ مُنقطع ومُزق، إذ يؤمن انه يستطيع محوه بجرة قلم وبأغلبية صوت، ومضمون عبارة رانكه<sup>(١٥٠)</sup> الشهيرة: «كل حقبة من التاريخ هي في جوار الله، قيمتها في ذاتها وليس في

ما ترتب عنها»<sup>(١٥١)</sup>، فيه تحذير من تحميل الحادثة التاريخية بأكثر مما تتحمله.

ومن المحتمل أن تقيّد المذهب التاريخي المفرط بالجانب المنهجي، أدى به إلى رفض العديد من الكتابات التاريخية. فهي بنظره سطحية تركز على المفاهيم، وواقعة في إطار فلسفات توضحها لإغراض الدعاية لوقائع الماضي، لذا عدّ التاريخيون هذه الكتابات منافية للفكر التاريخي المتقيد بأدراك خصوصية كل حقبة، يقول رانكه وهو أحد أقطاب المذهب التاريخي: «إن عملي يرمي فقط إلى وصف حوادث الماضي كما حدثت فعلاً»<sup>(١٥٢)</sup>، كما يرى بعضهم أن أفكار الناس متأثرة بالظرف التاريخي الذي يجدون أنفسهم فيه، لذلك لا يمكن تحليل التاريخ من الخارج، بل يقتضي إدراك معناه من الداخل، وبذلك يصبح التاريخ والكشف عن معنى التاريخ عمليتين شديدي الإقتران<sup>(١٥٣)</sup>.

وفي منتصف القرن العشرين الميلادي تعرضت التاريخية لنقد حاد من قبل كارل بوبر<sup>(١٥٤)</sup> بسبب محاولات التاريخيين تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على علم الاجتماع، على وفق رؤية أنصار (المذهب الطبيعي) التاريخي، بهدف معرفة مستقبل المجتمعات البشرية ورصد الثورات الاجتماعية قبل حدوثها. وبحسب بوبر فإن التنبؤ في الحوادث الاجتماعية لا يمكن أن تجتمع أدواته لدى علم الاجتماع مثلما يحصل مع العلوم الطبيعية الأخرى، كعلم الحياة، وعلم النفس Psychology، ويؤكد بوبر أن العلوم الاجتماعية إزاء تفاعل شامل معقد، ومن المحتمل أن يكون لوعينا بوجود الاتجاهات التي قد تسبب في المستقبل حادثاً معيناً، وإدراكنا أن التنبؤ قد يؤثر هو نفسه في الحوادث المتنبأ بها، فقد يكون من شأن هذه الآثار أن تحل بموضوعية التنبؤات وغيرها من نتائج البحث في العلوم الاجتماعية<sup>(١٥٥)</sup>، وبوبر لا ينكر إمكانية تحديد الاتجاهات والميول الاجتماعية إلا أنه ليس بالإمكان وضع قوانين لها كما في العلوم الطبيعية، فلا وجود لقوانين التعاقب ولا وجود لقوانين التطور، ومع ذلك اعتبر أصحاب المذهب التاريخي أن قوانين التعاقب تعين سلسلة الحوادث التاريخية من

حيث حدوثها في الواقع في محاولة تستعين على اكتشاف قانون التقدم بدراسة الوقائع التاريخية العامة وتحليلها وإذا ما اكتشفنا هذا القانون أصبح باستطاعتنا التنبؤ بالحوادث المستقبلية<sup>(١٥٦)</sup>، لذا عُدَّت (الاحتمية)<sup>(١٥٧)</sup> التاريخية التي ادعت التاريخية إمكانية التوصل إليها هي الأشد رفضاً من بين تطبيقاتها، «لان سلوك الإنسان لا يُفسر ولا يمكن رده إلى مبادئ عامة أو قوانين تحكمه، وكل حدث في التاريخ فريد من نوعه، والمؤرخ قادر على فهم كثير من نوايا انسان آخر في الماضي، رغم انه يقرأ تلك النوايا من خلال الحاضر الذي يعيشه، وليس هناك تاريخ يمكن ان نقول انه كامل ونهائي لأن في كل عصر يطرح المؤرخون أسئلة جديدة على نفس الماضي»<sup>(١٥٨)</sup>.

وإذا ما أردنا ان نلمس اثر المذهب التاريخي على مناهج المستشرقين الالمان في دراستهم للتاريخ الاسلامي فاننا نجد هذا الاثر في تركيزهم الدقيق على التاريخ الشرقي والاسلامي بكل جزئياته، إذ لم يهملوا أدق التفاصيل وان بدت غير مهمة حتى لدى المسلمين أنفسهم، من خلال نظرهم إلى تلك التفاصيل والجزئيات كونها متداخلة مع الظاهرة التاريخية، وهي نتاج لزمناها الخاص بها، وإهمالها يؤدي إلى نقص وعجز يخل بنتائج البحث التاريخي. ففي حقل القصص الخرافية الشرقية ألف نولدكه عدداً كبيراً من المقالات والرسائل الكبيرة والصغيرة، وأسهم كذلك في إلقاء الضوء على تاريخ قصص ألف ليلة وليلة، أو بعض حكايات هذه المجموعة، كما خاض البحث في مجموعة قصص كليلة ودمنة، مقتنياً طريق انتقالها من الهند عبر ايران والشرق الأدنى إلى الغرب<sup>(١٥٩)</sup>، لم تتنبه كثير من الدراسات إلى تلك الجزئيات وأشباهاها في التاريخ الإسلامي، بل مرت عليها مرور الكرام عدا ما سُخف منها واستهين به، إلا أن التاريخية تفرض على الباحث الملتزم بها الإحاطة بدقائق الأمور، والاطمئنان إلى ان النتائج لم تأتِ مصادفة إذا ما كان البحث في اطار المنهج المتبع.

وتعتمد النزعة التاريخية على أساس اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وصور، فهي ترى أن على المؤرخ عندما يصف حدثاً ما ويريد أن يعطيه وزناً وقوة وتأثيراً يلزمه



حتماً ألا يكون مقتنعاً بقيمته أو بتفاهته مسبقاً، وإنما يفترض أن مغزاه سيظهر تدريجياً يوماً بعد يوم وعملاً بعد عمل، وحكماً بعد حكم، وكل حكم في التاريخ قابل للاستئناف للسبب نفسه<sup>(١٦٠)</sup>.

أي: أننا نستطيع ان نطرح مجموعة من الاسئلة على الوثيقة التاريخية او الدليل التاريخي نفسه أياً كان نوعه وطبيعته ونستنتج وفق ذلك حقائق مختلفة عن الحقائق التي استنتجها مؤرخون سابقون قد تكون اسئلتهم لم تع حقيقة هذا الدليل التاريخي وظروفه المحيطة. اذا فالتاريخانية محاولة لا تعرف الملل او الفتور في البحث عن الحقائق التاريخية، وعلى الرغم من العيوب التي تحملها والرفض التي لاقته من هنا وهناك الا انها في الوقت نفسه قدمت الكثير من الدعم لمناهج البحث التاريخي وغيرت مسارات عديدة في الرؤى والاحكام حول تلك المناهج.

ومع أننا كمسلمين نتحفظ على طبيعة احكام المذهب التاريخاني حول تاريخنا الاسلامي الا اننا يمكننا الاستفادة او توظيف هذا المذهب في خدمة مناهج البحث التاريخي في بعض الموضوعات التاريخية البعيدة عن السيرة النبوية الشريفة والقرآن الكريم، كدراسة الفرق والمذاهب الاسلامية، ودراسة المذاهب الكلامية التي طرأت على التاريخ الاسلامي وكل ما يمكن ان نعهده من التراث الاسلامي المتراكم، وهو ما يمكن معالجته من دون المساس بأصل الدين الاسلامي وعقائده الثابتة.

وقد أبدى المستشرقون الالمان اهتماماً لافتاً بالدراسات القرآنية والسيرة النبوية وبالفكر والادب والعلوم والمخطوطات الاسلامية، وقد توزعت جهود المستشرقين الالمان بين تلك الموضوعات، حتى اشبعوها بالبحث والدرس والمتابعة، اذ نجد ان بعضهم أفنى سنوات طويلة من عمره مركزاً اهتمامه على موضوع معين، وهذه قد تكون ظاهرة بارزة لدى المستشرقين الالمان، فضلاً عن وجود عدد منهم ممن كان موسوعياً ومتنووعاً في اهتماماته حيث شملت مختلف الموضوعات، كالمستشرق الالمانى نولدكه وبركلهان وغيرهم. ومن خلال تسليط الضوء على الحقول المعرفية التي اشتغل

عليها هؤلاء المستشرقون نجد انها متوزعة الى عدة موضوعات وهي: حقل اللغة، والدراسات القرآنية، والسيرة النبوية، ونظم الإدارة والتشريع، ودراسة التاريخ الإسلامي الذي يتضمن معرفة المجتمعات الإسلامية على اختلاف قومياتها، ودراسة التأثيرات الاقتصادية والسياسية والفكرية على الإسلام.

### أولاً : حقل اللغة:

كانت البدايات الأولى لاهتمام المستشرقين الألمان بحقل اللغة العربية في القرن السابع عشر الميلادي، ففي هذا الوقت كان لجرمانوس عناية خاصة باللغة العربية، شملت حتى اللهجات الشعبية، وقد أنجز في ذلك آثاراً منها: قواعد اللغة العربية العامية، وقاموس للغة العربية الفصحى والعامية، ونصوص عربية سريانية، كما وضع قواعد اللغة العربية باللاتينية، ووضع أقوالاً مأثورة بالعربية سميت الفوائد والقلائد<sup>(١٦١)</sup>. على حين يعدّ مستشرقو القرن التاسع عشر الميلادي أكثر اهتماماً بحقل اللغة من سابقهم، حيث كانت لهم عناية خاصة باللغة العربية لأنها لغة القرآن الكريم، ولغة المصادر التي دُون بها التاريخ الإسلامي.

ان موضوعات اللغة العربية التي اشتغل عليها المستشرقون الألمان قد تضمنت: قواعدها، وفقهها، وتاريخها، ومعجمها، كما جرّ معه الأدب بوصفه مصدراً وأسلوباً لتلك اللغة<sup>(١٦٢)</sup>. وقد بُذلت جهود كبيرة من قبلهم في سبيل الإحاطة باللغة العربية وإتقانها، ولاقوا صعوبات كثيرة في سبيل ذلك، حتى سافر بعضهم إلى بلدان أخرى لغرض تعلمها، وكان أشهر هذه البلدان فرنسا وعلى يد رجل واحد سعى إليه... المستشرقون الألمان الأوائل في الربع الأول من القرن التاسع عشر هو سلفستر دي ساسي<sup>(١٦٣)</sup>.

لم تكن معرفة ترجمة اللغة العربية إلى الألمانية لدى المستشرقين الألمان نهاية الطموح، فقد أثبتت معالجات فلايشر<sup>(١٦٤)</sup> لشتى المعضلات النحوية. سواء للثروة

اللفظية أو استعمال اللغة، أثبتت قدرته على تحليل النصوص بعقلانية، من خلال الإمام الموضوعي والشامل بالوقائع، والمحافظة على الصيغة الظاهرية للغة، وكانت لفلاشر مقالات في الدوريات السنوية (حول إعادة تركيب الجمل) لأبي المحاسن، وتصحيحات شاملة للنصوص في تاريخ المقرئزي<sup>(١٦٥)</sup>، وفي بعض نشراته تناول قواعد العربية لدى المستشرق دي ساسي وهي سبر نقدي جذري، وقدم دراسات حول ملاحق المستشرق دوزي لقواميس اللغة العربية<sup>(١٦٦)</sup>، وكان هانيريش توربيك<sup>(١٦٧)</sup> (Thorbecke, H.) تلميذ فلاشر مهتماً باللهجات العربية، فقد اصدر عملاً بعنوان (قواعد اللهجات العربية الدارجة) في كل من مصر وسورية (١٣٠٤هـ/١٨٨٦م)، وترك بعد وفاته مدونات كثيرة: منسوخات لمخطوطات وبخاصة مجموعة كبيرة من الجذاذات الورقية لمعجم عربي مستقبلي لم تجد من يوليها العناية<sup>(١٦٨)</sup>.

وقد قام بعض المستشرقين الألمان بترجمة قواعد اللغة العربية إلى لغات مختلفة، كترجمتها من قبل روزن موللر إلى اللاتينية (١٢٣٤هـ/١٨١٨م)، وإيفالد<sup>(١٦٩)</sup> إلى الألمانية في مجلدين (١٢٤٧هـ/١٨٣١م)، وترجمها كاسباري<sup>(١٧٠)</sup> في مجلدين (١٢٦٥هـ/١٨٤٨م)، ثم أعيد طبعه أربعة مرات بالألمانية، وترجم إلى الفرنسية والانجليزية، وما زال مهما حتى اليوم، كما وضع اوگست موللر<sup>(١٧١)</sup> muller, augst دراسة في أصل العربية وتفرع لغتي أفريقيا والحبشة عنها، وأصل الحاء والغين في اللغة العربية (١٢٨٠هـ/١٨٦٣م)، وفي كتابه مدارس العرب النحوية (١٢٧٩هـ/ ١٨٦٢م) درس فلوجليل<sup>(١٧٢)</sup> النحاة العرب حتى الجيل العاشر<sup>(١٧٣)</sup>.

ويبدو أن الاهتمامات باللغة العربية بعد الحرب العالمية الثانية اتخذت طابعاً آخر، إذ إن دراسة اللغة العربية الكلاسيكية حسب ما يرى فولفد يتريش فيشر<sup>(١٧٤)</sup> W.Fischer لم تمنح المستشرقين القدرة على فهم كلمة شفوية، ولم تمكنهم من قراءة الصحف العربية؛ لأن تراث تدريس اللغة العربية في ألمانيا جرى على هذا النحو لذلك

تم السعي لتغيير هذا النمط من التدريس من خلال تأليف الكتب لتدريس اللغة العربية بوصفها لغة حية معاصرة<sup>(١٧٥)</sup>، وقد وصف فيشر اللغة العربية بأنها ذات مزايا وخصائص جعلتها متفوقة على اللغات الشرقية الأخرى كالتركية والفارسية، لبنائها اللغوي ونظامها النحوي، اللذين يعدان من أوضح اللغات في العالم، ولأهميتها في نقل المعارف والعلوم إلى الحضارات الأخرى، وكان أول ما جذب فيشر لدراسة اللغة العربية هو الخط العربي بأشكاله الفنية المتنوعة والجميلة على حد قوله<sup>(١٧٦)</sup>.

في وقت متأخر شعر قسم من المستشرقين الألمان ان درس اللغة العربية الكلاسيكي الذي عرفه قسم من المستشرقين المتقدمين لا يغني في فهم اللغة العربية كما ينبغي وان هناك قصوراً في ادراك كثير من المعاني التي تتضمنها هذه اللغة، لذا كان فولفد فيشر يرغب بالتخلص من آثار الدرس اللغوي العربي الذي كان سائداً عند الجيل الأول من المستشرقين الألمان، من أمثال فلايشر، وكاسباري، وجعل الدرس اللغوي يُؤسس على وفق النظرية الغربية ذات الأصل اليوناني، وقد ظهرت بوادر هذا التغيير في وقت سوسين Socin<sup>(١٧٧)</sup> وبروكلمان، ومع ذلك فان فيشر يعترض على أسلوب بروكلمان لكثرة ما ورد من مصطلحات عربية في أعماله، كونه اعتمد الطريقة الغربية الوصفية في دراسة اللغة العربية<sup>(١٧٨)</sup>، وقد ابتداء فيشر كتابه (نحو العربية الفصحى) بقواعد الكتابة، فتحدث في ذلك عن الحروف، والخط، والصوائت القصيرة والطويلة، والتنوين، والتاء المربوطة، والهمزة، والمدة، والشدة، وهمزة الوصل... ثم تحدث عن بعض الأساسيات الصوتية، ووصف الأصوات العربية، والنبر والتنغيم، وتسهيل الهمزة، والإدغام وبناء المقاطع، وحذف المقاطع، ثم تناول بعدئذ المباحث الصرفية<sup>(١٧٩)</sup>.

كما اهتم المستشرقون الألمان بالخط العربي من ناحية أصله وتطوره إلى شكله الحالي، والذي تشكلت ملامحه الأساسية بحسب فيشر حوالي نهاية القرن الثاني الهجري (السابع الميلادي) من رصيد من الحروف الأبجدية، مكون من ثمانية

وعشرين حرفاً، التي تمثل الحروف الصامتة للغة العربية، وقد دوت في كتاب يجمع بين الحروف والنظام الصوتي حسب ترتيبها التقليدي<sup>(١٨٠)</sup>.

## ثانياً : الدراسات القرآنية:

لقي موضوع تاريخ القرآن الكريم في العصر النبوي وعصر الصحابة، في نواحي: تثبيته، وعدد سوره، وقراءاته، وتاريخ المصحف، اهتماماً من قبل المستشرقين ربما لم يلقه موضوع آخر من الموضوعات الإسلامية التي اهتمت بها الدراسات الاستشراقية، ولعل هذا الاهتمام يعود إلى اعتبار القرآن الكريم المصدر الرئيس للعقيدة والتشريع الإسلامي. كما تُقر معظم الدراسات الاستشراقية بثبات النص القرآني وأصالته.

وتُعد دراسات نولدكه في هذا الحقل هي الأوسع بشهادة الأوساط العلمية، فما قدمه نولدكه في توجهه إلى بحث أسلوب القرآن الكريم وذلك من خلال مؤلفه (تاريخ القرآن ١٢٧٧هـ/ ١٨٦٠م)<sup>(١٨١)</sup> قد دل على طريق البحث العلمي الصحيح في الدراسات القرآنية، كما وضع أبحاثه على وفق قواعد متينة ثابتة في هذا الكتاب<sup>(١٨٢)</sup>، وقد تألف كتابه من ابحاث تاريخية - ادبية تسعى الى ان تؤرخ النص القرآني، أي ان تعالجه بوصفه وثيقة من وثائق التاريخ الانساني، رابطة اياه بموقعه في الحياة، لتتابع بعد ذلك عملية جمعه وتعدد قراءاته<sup>(١٨٣)</sup> وكان لكتاب نولكه محاور رئيسة تدور حول اصل القرآن الكريم، وجمعه، وتاريخ النص القرآني، وكان كل محور من تلك المحاور جزءاً منفرداً يتضمن مجموعة من الموضوعات التي تخص القرآن الكريم<sup>(١٨٤)</sup>. وقد اقتنع نولدكه «منذ البداية بضرورة ترتيب القرآن ترتيباً زمنياً مخالفاً للطريقة الإسلامية. فسلك منهجا آخر في هذا الترتيب، إلا انه وصل إلى نتيجة علمية مفادها استحالة هذا الترتيب طبقاً للمعطيات الموثقة في الروايات والأسانيد وصولاً إلى نتيجة علمية سائغة. ولكنه استطاع ترتيب القرآن ترتيباً متوالياً طبقاً لمرحل

متوالية. فيكون هذا الترتيب منصبا أحيانا حول الاسلوب، و احيانا حول المواضيع التي عالجها القرآن وخاصة السياسية والدينية منها، ومن هنا كانت محاولته التي انصبت على ترتيب القرآن ترتيبا موضوعيا»<sup>(١٨٥)</sup>.

ونشر برجستراسر<sup>(١٨٦)</sup> Bergstrasser، وبرتسل<sup>(١٨٧)</sup> Pretzal مجموعة نادرة من النصوص القرآنية، ورعا معهد أبحاث القران في جامعة ميونخ، ومن النصوص المهمة التي نشرها: التيسير في القراءات السبع، والمقنع في رسم مصاحف أهل الأمصار، ومختصر الشواذ للحسين بن احمد بن خالويه، والمحتسب لابن جني<sup>(١٨٨)</sup>، وطبقات القراء لابن الجوزي، ومعاني القرآن للقرّاء، وكتاب الإيضاح للقاسم بن محمد الانباري<sup>(١٨٩)</sup>، كما صمم برجستراسر مشروعا كبيرا لعمل جهاز نقدي لنص القرآن الكريم، وسعى لدى الأكاديمية البافارية لإنشاء مركز للقيام بهذا العمل وقدم مخططا للمشروع (نشر ضمن محاضر جلسات الأكاديمية البافارية في منشئ سنة ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م)، وكان له معرفة واسعة بالكتب العربية المؤلفة في قراءات القرآن الكريم، ومن هذه الكتب التي قام بنشرها: القراءات الشاذة في القرآن الكريم لابن خالويه، ولابن الجزري كتاب طبقات القرّاء<sup>(١٩٠)</sup>، ويهدف برجستراسر من مشروع الجهاز النقدي إلى وضع حواشٍ للقرآن الكريم في المصحف الشريف تضم القراءات المختلفة لا على أساس كتب القراءات فحسب، بل على أساس أقدم المخطوطات القرآنية، وقصد بذلك تقديم عرض واف للقراءات المأثورة اعتمادا على المراجع العربية، وأراد عرض ما يسمى بشواذ القراءات التي قرأ بها بعض القراء والعلماء ولم تعد من القراءات السائدة، وأراد كذلك أن تشتمل الحواشي على دراسات لمخطوطات عربية للقرآن وعلى الأخص للمصاحف القديمة المكتوبة بالخط الكوفي<sup>(١٩١)</sup>.

ويأتي اهتمام رودى بارت<sup>(١٩٢)</sup> Rudi Paret بحقل الدراسات القرآنية في مرحلة متأخرة من حياته، وهو يقول عن ذلك: لم اترغ للبحث في القرآن الكريم إلا بعد أن عكفت طويلا على دراسة وضع المرأة في العالم العربي الإسلامي، مستخلصا

من القرآن كل ما يتعلق بهذا الموضوع من نصوص، وتوصلت إلى نتيجة مفادها، وجود اختلاف لبعض التفصيلات في النص، في ترجمات كثيرة للقرآن إلى اللغات الأوربية، ودعا إلى وجهة نظر ابعده وهي أن الإنسان عند محاولته الشرح لابد من أن يستجمع كل المعلومات الموضوعية، والصيغ اللغوية الواردة في موضوعات أخرى من القرآن الكريم، وأن ينظمها ويراعيها عند التفسير، فوضع لذلك خطة بعنوان: خطة لترجمة القرآن ترجمة جديدة علمية فيها بعض الشروح<sup>(١٩٣)</sup>، وفي هذا الصدد يرى بارت بان المرء يجد نفسه أمام أسئلة كثيرة بمجرد أن يحاول استيعاب كل سورة على أنها وحدة أدبية إذا ما حاول فهم بنائها الداخلي. وعلى المرء منذ البداية أن يفرق بين السور القصيرة والسور الطويلة، فالأولى يرجع معظمها إلى فجر النبوة، وهي بفضل قصرها تعطي انطبعا على أنها مترابطة، إلا أنها أحيانا تبدو كأنها مواد متنوعة، أما السور الطويلة فحتى المفسرون المسلمون قرروا أن السور المكية تشمل على بعض الآيات المدنية والعكس بالعكس، وكثيرا ما تعطي السور الطويلة انطبعا بأنها جمعت من فقرات مختلفة ذات طابع مستقل<sup>(١٩٤)</sup>.

### ثالثاً: السيرة النبوية:

تبدو دراسة السيرة النبوية الشريفة من الأولويات عند المستشرقين الألمان، فقد خصصوا لها مجموعة من البحوث والدراسات، وتناولوها بأساليب تحليلية ونقدية تابعة لثقافتهم ورؤيتهم، ولعل قسماً من المستشرقين الذين ألفوا في حقل الدراسات القرآنية والتاريخ الإسلامي قد افردوا أيضاً فصولاً عن السيرة النبوية الشريفة.

يرى بعض الدارسين أنّ طبيعة مؤلفات المستشرقين عن السيرة النبوية الشريفة ابتعدت عن أساليب كتابات القرون الوسطى - عن حياة الرسول ﷺ وسيرته - المعروفة بالتلفيق والضعف والتي تصف الرسول ﷺ بأنه مطران انشق عن الكنيسة<sup>(١٩٥)</sup> والتي فندت من قبل بعض المستشرقين من أمثال مونتمكري واط،

وساذرن، باعتبارها وضعت لتحفيز الجندي الصليبي، إلا أن الدراسات بعد عصر التنوير حتى مرحلة عصر النهضة Renaissance لم تحظَ هي الأخرى بالقبول لدى الأكاديميين العرب والإسلاميين، فهي تصف الرسول ﷺ مثلاً: مصلحاً علمانياً غير مسيحي لكنه أفلح في قيادة أتباعه وتحريرهم<sup>(١٩٦)</sup>. ففي دراسة هيوبرت جريم<sup>(١٩٧)</sup> وهي بعنوان: محمد ﷺ نشرت عام (١٣١٠هـ/١٨٩٢م)، يبدو أنه يركز فيها على الانجازات الاجتماعية التي قام بها الرسول ﷺ، فالإسلام بنظره ليس رسالة دينية فحسب، إنما هو رسالة اجتماعية في أصولها وطبيعتها، وكان التبشير بالدعوة الإسلامية رد فعل واقعي للحقد والسخط الكبيرين على فقدان العدالة في توزيع الثروات التي سادت في علاقة قريش مع الفقراء والمستضعفين، وعليه فإن نجاح الإسلام في ثورته جاء على أثر الرغبة المتأججة في نفوس الفقراء<sup>(١٩٨)</sup>، و«أن النبي ﷺ لم يكن في بداية أمره يبشر بدين جديد، ولكنه تأثر بما يعانیه مجتمعهم من فوارق طبقية، فنشر دعوته الإصلاحية، وفرض الزكاة لإعادة تقسيم الثروة بين أفراد مجتمعه»<sup>(١٩٩)</sup>.

وتكاد تكون معظم الدراسات الاستشراقية لا تخرج عن هذا الإطار في تناولها للسيرة النبوية، وإن كان الحال يبدو أخف كلما اقتربنا إلى المراحل المتأخرة في تاريخ تلك الدراسات، فقد شهدت فترة القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بعض الدراسات المعتدلة، تضمنت مستويات مقبولة من الإنصاف للتاريخ الإسلامي والسيرة النبوية الشريفة.

وربما يعود التغيير الحاصل في دراسات المستشرقين الألمان إزاء السيرة النبوية إلى توافر مادة غنية بالمصادر التاريخية التي ألفها المؤرخون العرب والمسلمون لدى المستشرقين، مما أوجد نظرة وتفسيرات جديدة عن الدعوة الإسلامية والرسول الكريم ﷺ، فالمستشرق الألماني ألويس شبرنجر<sup>(٢٠٠)</sup> Aloys Sprenger تأثر بمقدمة ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٥م) تاريخ العبر، وألف كتاباً بعنوان (حياة



محمد [ﷺ] وتعاليمه) ونشره في ستينيات القرن التاسع عشر. وفسر الدعوة الإسلامية تفسيراً عقلياً بأنها نتاج روح ذلك العصر<sup>(٢٠١)</sup>، «واعتبر كثيرون كتاب لويس شبرنجر... ذا المجلدات الثلاثة عن حياة محمد [ﷺ] ورسالته استناداً لمصادر لم تستخدم من قبل رداً على دراسات غوستاف فايل<sup>(٢٠٢)</sup>. ولكنه في الحقيقة كان استجابة غاضبة على سيرة (وليم موير)<sup>(٢٠٣)</sup> البريطاني للنبي [ﷺ]»<sup>(٢٠٤)</sup>.

كما أن هناك تقويماً من لدن المستشرقين أنفسهم لبعض الدراسات الاستشراقية التي تناولت السيرة النبوية، كما هو الحال عند رودى بارت الذي أبدى اهتماماً كبيراً بدراسة غوستاف فايل Gustav Wwil عن النبي محمد [ﷺ] وحياته وتعاليمه، وعدّها ذات دور مهم في تطوير المعرفة النقدية بمؤسس الإسلام، وقد استند فايل في كتابة سيرة النبي [ﷺ] إلى مخطوطة لسيرة ابن هشام<sup>(٢٠٥)</sup> (ت ٢١٣هـ / ٨٢٨م)، وتاريخ الخميس لحسين بن محمد الديار بكري<sup>(٢٠٦)</sup>، وإلى السيرة الحلبية<sup>(٢٠٧)</sup>.

وتكاد معظم الدراسات الاستشراقية التي اهتمت بالتاريخ الإسلامي لا تخلو من ذكر لسيرة الرسول [ﷺ]، فنولدكة خصص جزءاً من كتابه (تاريخ القرآن) عن حياة الرسول الكريم [ﷺ]، كما توجد دراسات لمستشرقين ألمان عن السيرة النبوية لم تترجم إلى الآن، منها: بحث لجوزيف شاخنت عن الرسول [ﷺ] لم يترجم، وألف المستشرق الألماني غوستاف فايل كتاباً عن حياة محمد [ﷺ] لم يترجم<sup>(٢٠٨)</sup>.

وكان لفلهوزن Julius Wwillhausen كتاب مشهور عن سيرة الرسول [ﷺ] بعنوان: محمد [ﷺ] في المدينة، بترجمة ألمانية مختصرة (١٣٠٠هـ / ١٨٨٢م)، وكان ليوهان فوك أعمال في هذا المجال: أصالة النبي محمد [ﷺ] (١٣٥٥هـ / ١٩٣٦م) ومحمد [ﷺ] شخصيته ودينه (١٣٧٢هـ / ١٩٥٢م)، ولفستنفلد<sup>(٢٠٩)</sup> Heinrich Wuestenfeld سيرة ابن هشام تعليقات بالألمانية، في ثلاثة أجزاء (١٨٥٨ - ١٨٦٠ - ١٨٩٩)<sup>(٢١٠)</sup>.

## رابعاً: التاريخ الإسلامي:

لقد نالت دراسة التاريخ الإسلامي حظاً وافراً من لدن المستشرقين الألمان، من خلال محاولتهم للإمام بكل تفاصيل هذا التاريخ، واستقطاب جميع خطوط صورة الشرق وألوانها وتفصيلها المتناثرة في العقلية الغربية، وتركيزها في مساحة محددة لتكوين صورة شرقية تامة<sup>(٢١١)</sup>. وقد اتخذت دراسات هؤلاء المستشرقين في تناولها للتاريخ الإسلامي طابعاً شمولياً خاصة في مطلع القرن العشرين الميلادي، فنظرة المستشرقين إلى الشعوب الشرقية - من غير العرب - المختلفة الثقافات في إطار العالم الإسلامي تطلبت معرفة مدى تأثير تلك الشعوب بالدين الإسلامي وبالعكس، بوصفها تحمل خصوصيات مختلفة في نظرهم. وهذا الأمر استدعى دراسة العلوم الاجتماعية في إطار تاريخي، ودراسة العوامل المؤثرة على البيئة الاجتماعية<sup>(٢١٢)</sup> للشعوب المتنوعة التي اعتنقت الإسلام.

ومن ابرز المستشرقين الألمان الذين اتجهوا لدراسة التاريخ الإسلامي: رايسكه، وله في هذا الشأن كتاب بعنوان: (المدخل إلى التاريخ الإسلامي)، الذي استند فيه كثيراً على (تاريخ البشر) لأبي الفداء، أوضح رايسكه في كتابه هذا أن تاريخ الشرق من حيث غنى المحتوى ليس متأخراً عن تاريخ الغرب، كما أنجز مجموعة من المقالات والدراسات في هذا الموضوع، ويتضح من مؤلفاته انه استعمل معارفه باللغة العربية للبحث في التاريخ، ولهذا عرف بأنه أول من أعطى التاريخ الإسلامي مكانه اللائق في ألمانيا<sup>(٢١٣)</sup>. وقد أشار رايسكه في رسالة عن التاريخ الإسلامي نشرها تلميذ له سنة (١١٨٠هـ/١٧٦٦م)، إلى وجود خمسة عناصر كان لها دورٌ في تاريخ الإسلام وهي مكونة من: العرب، والفُرس، والأتراك، والمغول والتتار، والبربر، وبين موجز السلالات التي أخرجتها كل امة، والممالك الإسلامية ومدنها المهمة، وبحث عن البحور والأنهار والجبال، مشيراً إلى ما يجب أن يلم به من المعلومات لكل من مدرسي الجغرافيا والتاريخ<sup>(٢١٤)</sup>. واعتبر رايسكه أن دراسة التاريخ الإسلامي واجبٌ على كل

إنسان لأجل التواتر التاريخي، كما أن دراسة تاريخ اليونان والرومانيين القديمين واجب على كل رجل مثقف، وتدعوه الرغبة أحيانا إلى التشبيه بين التطور التاريخي في ممالك الإسلام وبين أوروبا لكي يثبت لقراءه انه قد وقع على مسرح الشرق من المشاهد السامية المهذبة مثلما جرى في الغرب<sup>(٢١٥)</sup>.

وكان لبروكلمان مؤلفات في حقل الدراسات التاريخية مختصة بدراسة التاريخ الثقافي والحضاري للعرب والإسلام، من أشهرها كتابه (تاريخ الشعوب الإسلامية)<sup>(٢١٦)</sup>، والذي يقول في مقدمته: انه حاول أن يقدم «بالإضافة إلى التاريخ السياسي، لمحة عن الحياة الثقافية والفكرية بقدر ما تسمح به هذه الصفحات المحدودة»<sup>(٢١٧)</sup>، وقد جعل بروكلمان من دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام، مدخلا إلى التاريخ الإسلامي، معتبرا أن تأثير الثقافة العربية استمر بعد الإسلام، على طول مسيرته، ويبدو ذلك من خلال تسميته للباب الأول من كتابه: العرب والإمبراطورية العربية وينتظم تاريخ العرب منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة الأموية، كما تطرق في الباب الثاني إلى الإمبراطورية الإسلامية في العصر العباسي، وأسباب انحلالها، ونشوء الدويلات المستقلة، والإسلام في الأندلس، وشمال أفريقيا، والحروب الصليبية ودولة المماليك، ليعرج في الباب الثالث إلى تاريخ الإمبراطورية العثمانية، حتى مطلع القرن التاسع عشر، وجاء الباب الرابع حول الإسلام في القرن التاسع عشر ويتضمن الحياة الفكرية، وأحوال شمالي أفريقيا والسودان، وأفغانستان، والباب الخامس تضمن أوضاع الدولة الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية<sup>(٢١٨)</sup>. وسعى بروكلمان في هذا الكتاب إلى الإلمام بكل ما يخص تاريخ المنطقة العربية، مع دراسة تاريخية وجغرافية لدور الإسلام وتأثيراته على الأقاليم الشرقية وما يجاورها، معتمدا مصادر غربية حديثة. ومن انجازاته في مجال الدراسات التاريخية أيضا: كتاب (تاريخ الأدب العربي)، الذي سجل فيه «جميع الخطوط العربية المعروفة حتى الآن، وعدد كل المخطوطات العربية الموجودة في جميع مكاتب العالم ودون عدد طبعاتها وأعطى

لمحات عن حيان مؤلفيها»<sup>(٢١٩)</sup>.

وفي دراسته للتاريخ الإسلامي ركز كارل هنرش بيكر على أثر العوامل الاقتصادية والتفاصيل التاريخية، والعناصر الإغريقية والنصرانية في الحضارة الإسلامية، وعني بتاريخ مصر الإسلامي، وقدم دراسات تاريخية عن النصرانية والإسلام (توبنجن ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م) ومجموعة بحوث عن الإسلام بالألمانية (١٣٣٥هـ/ ١٩١٦م)، والطولونيون في سبيل فهم الشرق، والإسلام في إطار تاريخ الحضارة (المجلة الشرقية الألمانية ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م)<sup>(٢٢٠)</sup>، وبينما كان بيكر يركز على التأثيرات الغربية على الحضارة الإسلامية، تناول جيورج ياكوب<sup>(٢٢١)</sup> Georg Jacob مسألة تأثير الشرق على الغرب، وخاصة خلال العصر الوسيط، في كتاب بعنوان: (العناصر الثقافية الشرقية في الغرب)، وعلى هذا الكتاب تستند في كثير أو قليل جميع الأبحاث والمؤلفات التالية التي تعالج موضوع تأثيرات الشرق الحضارية على الغرب<sup>(٢٢٢)</sup>.

في الحقل نفسه ألف فلهوزن كتاب (أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام)، يتضمن دراسة عن الفرق الإسلامية، التي انشقت عن الدولة الأموية<sup>(٢٢٣)</sup>، وألف كتاب (الدولة العربية وسقوطها) ويقصد بها: الدولة الأموية، وقد اعتمد في كتابه الأول على روايات أبي مخنف يحيى بن لوط (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٣م) لأنه من الكوفة وهي مركز الحزب المعارض للدولة الاموية، وان ابا مخنف كان يتحدث خصوصا عن ذلك، بينما اعتمد في كتابه الثاني على الروايات المدنية فهي اهم الروايات القديمة، وهي من حيث اصولها اقدم من الروايات الكوفية، واهم حملة هذه الروايات المدنية هم: ابن اسحاق (ت ١٥١هـ/ ٧٦٨م)، والواقدي (ت ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)<sup>(٢٢٤)</sup>، وتعرض في كتابه: (المدينة قبل الإسلام) إلى تنظيم الرسول ﷺ للجماعة الإسلامية في المدينة المنورة، وقد استفاد من تاريخ الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م) في دراسته لتاريخ صدر الإسلام<sup>(٢٢٥)</sup>، واختار الروايات المباشرة المشتملة على

الوثائق التي تظهر كيف توصل الرسول ﷺ إلى إحلال السلام في البلاد بتوجيه طاقات الشعب الفتية إلى الخارج بدلا من التناحر الداخلي، وبين في دراسته لتاريخ الدولة الأموية وجود توتر بينها وبين الدين، في سياسة الحكم التي ولدها الدولة والثيوقراطية التي يعدها الدين حتمية، وأشار إلى التناقضات بين عرب الجزيرة ذوي المراس الصعب وبني جلدتهم في الشام والعراق، إن وجود تلك الأقطاب في مملكة العالم الإسلامي - حسب رأيه - أدى إلى انهيار العروبة الأصيلة على أيدي العباسيين الخاضعين إلى التأثير الفارسي<sup>(٢٢٦)</sup>، وكان هدف فلهوزن في بحثه للتاريخ الإسلامي متركزا على «خطوط التطور الكبيرة والرئيسية، واكتشاف العوامل والقوى الرئيسة للتحويل والتطور التاريخيين، وكان يسعى بنجاح إلى إدراك وعرض تضارب القوى الداخلية للحدث التاريخي»<sup>(٢٢٧)</sup>، وقد نبه بيرتولد سبولر إلى ضرورة إعادة النظر في تفسير فلهوزن لثورة العباسيين بأنها قامت على أكتاف الفرس، لان سبولر يرى أن العرب أنفسهم كانوا منقسمين في خراسان وتمدنين من سياسة الأمويين المالية، وأنهم شاركوا الموالي في خيبة الأمل من سياسات دمشق، وابدوا تأييدهم لإصلاحات بعض الخلفاء الأمويين، ويُعدّ وسبولر هذا من رواد المدرسة الألمانية الحديثة، له مؤلف مشهور بعنوان: (إيران في القرون الإسلامية الأولى بين الفتح العربي والفتح السلجوقي)<sup>(٢٢٨)</sup>.

وأعطى اوگست موللر Muller, Augst جمهور القراء عرضا عاما مفهوما، وأصوليا علميا عن تاريخ الإسلام السياسي، وذلك في كتابه (الإسلام في أوروبا والبلاد الإسلامية) المؤلف من مجلدين ضخمين، والذي صدر بين سنتي (١٣٠٣ - ١٣٠٥ هـ / ١٨٨٥ - ١٨٨٧ م)، وهو عرض تاريخي متفرق<sup>(٢٢٩)</sup>.

ويبدو أنّ قسماً من أحداث التاريخ الإسلامي، وكذلك جغرافية العالم الإسلامي قد نالت حظاً أوفر في دراسات بعض الرحالة الألمان من ناحية الدقة والشمولية، فقد تضمنت هذه الدراسات العوامل المؤثرة في الأوضاع الاقتصادية

والسياسية في المجتمعات الإسلامية، من خلال عملية الوصف من قبل هؤلاء الرحالة التي كانت كثيرا ما يختلط معها الوصف الجغرافي الميداني، واعتمادها مصادر المؤرخين والجغرافيين العرب. فالرحالة هاينريش بارت<sup>(٢٣٠)</sup>. Barth. H. كان يحاول اكتشاف جذور المجتمعات الإسلامية الأولى في مخالطته للمجتمعات الإسلامية في أفريقيا في القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي)، فركز اهتمامه على تراث المرابطين في من بقي من خلفهم، واصفا ممارساتهم وطباعهم وتأثيراتهم على البلاد، ويبحث أيضا التاريخ المتحرك للممالك القديمة في السودان واثبت جداول إجمالية أدرجت فيها الأحداث التاريخية في السودان الغربي من أول أخبار المصادر التاريخية حتى العصر الحاضر بشكل واضح وشامل، وقد استعان بارت بمؤلفات رحالي القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) وجعلها مصادر له، إلا أنه لا يذكر المؤلفين ولا عناوين الكتب<sup>(٢٣١)</sup>، بوجه عام تمكن هاينريش بارت من تحديد موعد انتشار الإسلام في السودان ومكانه على وجه الدقة، فمنذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) ثبت أن الإسلام قد تغلغل في بعض مناطق السودان ولم يتوقف حتى بعد ألف عام من هذا التاريخ، وكشف عن تاريخ المنطقة الحافل بالحروب العقائدية، والاضطرابات التي كانت تشتعل بشراة التعصب الديني، وكان شاهدا على الثورات الدينية المعاصرة، وحسب ما يقول هاينريش فان الطرق التي انتشر فيها الإسلام هناك لم تكن بالنار والسيف، بل إن الناس رأوا منافع في اعتناق هذا الدين، أهمها: التحرر من العبودية، والحصول على مستوى معيشي رفيع<sup>(٢٣٢)</sup>، وأفادت اهتمامات هاينريش بارت خلال رحلته إلى أفريقيا الدراسات الاستشراقية، في نقلها من حدود الشرق إلى قارة جديدة، هي بحاجة إلى مزيد من التقصي والاستكشاف، وبالأخص اهتمامه بالسودان الذي ظل فترة طويلة على هامش الدراسات والأبحاث الاستشراقية<sup>(٢٣٣)</sup>.

وكانت المناطق التي استكشفتها الرحالة الألماني يوهان بوركهاردت Burckhardt، Guohan في الحجاز من الأسرار، ولم تكن علاقتها بالتجارة بمقدار ارتباطها بتعاليم

دين غريب عن الأوربيين ومراسيمه، مثير لدهشتهم بقوته وثباته. وهكذا فقد غادر بوركهارت الحجاز ومعه أدق التفاصيل التي سجلت عن الكعبة ومراسيم الحج وتجارة الحجاز وسكانها، وكانت دراسته متركزة عن العرب، بدوهم وحضرهم، وتحليل مجتمعاتهم وطبائعهم وتعاليمهم الدينية<sup>(٢٣٤)</sup>.

### خامساً: النظم والتشريعات الإسلامية:

لم يغفل المستشرقون الألمان عن أهمية النظم والتشريعات الإسلامية ودورها وتأثيرها على حياة المسلمين، وكالعادة كان المستشرقون كثيراً ما يعتمدون دراسات من سبقهم. فمثلاً يشير رضوان السيد إلى إفادة آدم متز<sup>(٢٣٥)</sup> من مؤلفات أستاذه كريم<sup>(٢٣٦)</sup> في دراسة النظم الإسلامية، في تأليف كتابه الذي سماه نهضة الإسلام - وقد ترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة تحت عنوان (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) - إلا أن متز كان أكثر رجوعاً للمصادر من أستاذه، وأكثر اهتماماً بالمناحي الأدبية والفنية فضلاً عن عنايته القوية بفكرة المؤسسة ومسألتها<sup>(٢٣٧)</sup>. كما ألف تيودور فيلهلم جوينبول (١٢٨٣ - ١٣٦٦هـ / ١٨٦٦ - ١٩٤٦م) - الذي درس القانون وعمل في حقول الحديث والفقهاء بخاصة - كتاباً بعنوان: (مرجع التشريعات الإسلامية)، وقد اعتمد على الأعمال التمهيدية للمستشرق سنوك هورجرونيه<sup>(٢٣٨)</sup> Snouc Hurgronge في تقديم عرض نقدي لنظرية المراجع القانونية، ومن ثم الأجزاء المهمة عملياً للتشريعات الإيجابية مثل أهم الشعائر، والميراث، والمعاملات، وقواعد استنباط الأحكام، والحدود (العقوبات)، وأخيراً رأي الإسلام في السياسة<sup>(٢٣٩)</sup>.

وكانت لدى جوزيف شاخت اتهامات بالشريعة الإسلامية، وبيان نشأتها وتطورها واثرها وتأثيرها، ومما له في ذلك: نشره كتاب الحيل والمخارج للخصاف، بمقدمة وحواش (١٣٤٢هـ / ١٩٢٣م)، وكتاب الحيل في الفقه للقزويني، متناً وترجمة

ألمانية، بمقدمة وتعليقات (١٣٤٣هـ/١٩٢٤م)، وكتاب الجهد والجزية وأحكام المحاربين من كتاب اختلاف الفقهاء للطبري (١٣٥٢هـ/١٩٣٣م)، وكتاب التوحيد للإمام الماتريدي، متناً وترجمة انجليزية (٢٤٠).

وكان ليرتش أعمال عن النظم الإسلامية منها: أسس الحكم في الإسلام (١٣٢٩ - ١٣٥٨هـ/١٩١١ - ١٩٣٩م)، وتنفيذ الأحكام (١٣٦٤هـ/١٩٤٤م)، والشرع الإسلامي (١٣٧٣ - ١٣٧٤هـ/١٩٥٣ - ١٩٥٤م)، ولبرجستراسر أعمال حول الفقه والتشريعات الإسلامية منها: ابتكارات وخلق وتفكير للفقه الإسلامي، وأساليب البحوث الفقهية، والفقه الإسلامي، وأحكام الشريعة الإسلامية على المذهب الحنفي (٢٤١).

#### سادسا: دراسة العلوم عند العرب والمسلمين:

لقت العلوم عند العرب والمسلمين اهتماما أكاديميا من قبل الجامعات الألمانية، واتسع هذا الاهتمام في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فقد قامت جامعة توبنغن بتخصيص قسم للبحث في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، وفي سلسلة بعنوان (مرجع الدراسات الشرقية) تناول المجلد الأول منها الطب في الإسلام، بينما اهتم المجلد الثاني بالعلوم الطبيعية، والسحر والتنجيم، ويحتوي على فهرست لأكثر من تسعمائة بحث عربي وفارسي عن الحيوان والنبات والكيمياء والزراعة وغيرها، وكان المجلد الثالث قد خصص للرياضيات (٢٤٢).

وللمستشرق الألماني روسكا اهتمام بدراسة العلوم عند العرب والمسلمين، وكانت له أعمال كثيرة ومتنوعة عنها، وقد عبر عن أهمية تلك العلوم وأثرها على أوروبا بقوله: «ليست الأشعار البدوية ولا الأدب الذي نشأ بعد ظهور الإسلام هو الذي جعل اسم العرب لامعاً في الغرب. إذا أردنا أن نفكر بتأثير الحضارة الإسلامية في الغرب المسيحي، فيجب علينا ان نفكر في الرياضيات العربية والفلك والكيمياء



والطب، تلك الفروع التي تعلم منها الغرب بجد ونشاط قرونا عديدة قبل اكتشاف العلوم اليونانية، ولا تزال كثير من التعابير العربية المتداولة تنبؤنا عن ازدهار العلوم تحت راية الإسلام»<sup>(٢٤٣)</sup>.

ومن أهم أعمال روسكا حول العلوم عند العرب والمسلمين: ترجمة كتاب الأحجار من عجائب المخلوقات للقزويني<sup>(٢٤٤)</sup>، وأسس جديدة عن تاريخ الجغرافية العربية (مجلة الجغرافية ١٩١٨ ص ٧٧ - ٨١)، عن تاريخ الجبر العربي والحساب (الإسلام ١٩١٨ ص ١١٦ - ١١٨)، والمعادن في المصادر العربية (مجلة ايسز ١٩١٣ ص ٣٤١ - ٣٥٠)<sup>(٢٤٥)</sup>، إلا أن أكثر العلوم التي اجتذبت روسكا هي الكيمياء، وقد أشار روسكا إلى الصعوبات التي واجهته في فهم الكيمياء القديمة لخفاها بالرموز، ووجود عدة أسماء مستترة للاسم الواحد، فالنشادر مثلا كان يطلق عليه أكثر من اسم منها: العقاب، والطير الخراساني، والملح الطائر، وبصاق الأسد، وغير ذلك، والأمر ينطبق على الزئبق وغيره، وأثناء بحث روسكا بتاريخ النشادر، وجد النص الأصلي لكتاب اللوح الزبرجدي، والذي كان معروفا في ترجمته اللاتينية، وهو من أهم الكتب لدى الكيميائيين القدامى<sup>(٢٤٦)</sup>.

وفي مجال الفلسفة قام المستشرق الألماني فريدريك دتريشي<sup>(٢٤٧)</sup> Fridrich, Dieterici الأستاذ بجامعة برلين، بنشر أهم مؤلف للفارابي (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) وهو كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة)، وذلك عام (١٣١٣هـ / ١٨٩٥م) في ليدن (مطبعة بريل بهولندا) مستندا إلى المخطوط رقم ٣/٤٢٥ المحفوظ في المتحف البريطاني، واجتهد في توضيح بعض ما غمض في النص الأصلي، ونشر دتريشي لأول مرة في ليدن سنة (١٣٠٨هـ / ١٨٩٠م) كتاب (الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وارسطوطاليس) لأبي نصر الفارابي<sup>(٢٤٨)</sup>، وعمل ماكس هيورتن<sup>(٢٤٩)</sup> Horten, M. بحكم درايته بالفلسفة اللاهوتية، على تقريب قضايا الفلسفة الإسلامية وعلماء العقيدة المسلمين من ذهن القارئ الأوروبي، وعالج إلى جانب ذلك في مقالات

جامعة قضايا فلسفية متفرقة، وأشار إلى المعنى الذي كان يستعمله السقراطيون السابقون في إشارتهم إلى أقدم فلسفة إسلامية، وقدم عرضاً موجزاً في كتابه (الفلسفة الإسلامية في علاقاتها مع الرؤى الفلسفية للمشرق العربي)<sup>(٢٥٠)</sup>. واهتم أوكيست مولر بفلسفة ابن رشد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م) ومما له في ذلك: رسالة التوحيد والفلسفة لابن رشد متنا وترجمة ألمانية (١٢٩٢هـ / ١٨٧٥م)، وما وراء الطبيعة لابن رشد (١٣٠٣هـ / ١٨٨٥م)، وله أيضاً الفلسفة اليونانية في الترجمات العربية (١٢٩٤هـ / ١٨٧٢م)، ونشر ماكس هيورتن نصوص الحكم للفارابي (١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م)، وترجم لابن سينا<sup>(٢٥١)</sup> (ت ٤٢٨هـ) كتاب الشفاء (١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م)، وفلسفة الاسلام وعلاقتها بالأفكار الفلسفية في المشرق الإسلامي (١٣٤٣هـ / ١٩٢٤)<sup>(٢٥٢)</sup>.

ومن المستشرقين الألمان الذين اهتموا بدراسة العلوم العربية: فرانز فييكة Franz, Woepcke (١٢٤٢ - ١٢٨١هـ / ١٨٢٦ - ١٨٦٤م)، الذي تعلم العربية على فلهم فرايتاخ، وشجعه الأخير نحو الرياضيات، فانصرف فييكة إلى بحثها وتحقيقتها وترجمتها ونشرها، وصمم على كتابة تاريخ الرياضيات عند العرب، وجعل من هذا المشروع مهمته العلمية في الحياة، وأول كتاب نشره في هذا المجال هو: الجبر والمقابلة للخوارزمي، وبين أن علماء الجبر العرب قد توصلوا إلى البرهنة على معادلات الدرجة الثانية، وأنهم كانوا أول من طبق الجبر على الهندسة وبالعكس، ومن مؤلفاته أيضاً: جبر عمر الخيام، وبحث في نظرية أضافها ثابت بن قرة<sup>(٢٥٣)</sup> إلى الحساب النظري عند اليونان، وبحث في الترقيبات الجبرية المستخدمة عند العرب وغيرها في الحقل نفسه<sup>(٢٥٤)</sup>، وكان لزاخاو كتاب بعنوان: الشطرنج والحساب عن ذروة الشمس في نظر البيروني (ت ٤٤٠هـ / ١٠٤٨م)، كما اهتم زاخاو بأعمال البيروني بمعاونة فيستنفلد Wuestenfeld، وترجمت هذه الأعمال إلى الفرنسية والانجليزية، فوقف الغرب على أكبر علماء العصور الوسطى من المسلمين<sup>(٢٥٥)</sup>.

أما علم الطب فإنَّ المستشرق الألماني ماكس مايرهوف<sup>(٢٥٦)</sup> Meyerhof, Max كان له اهتمام واضح به، حيث زاول مهنة الطب في مصر، واختص بطب العيون، فوجد في هذا المجال مواد غنية من كتب الأطباء العرب في القرون الوسطى، وعالج طب العيون عند حنين ابن اسحق، والطبيب محمد بن قسوم الغافقي، وقد وجد في أعمالهم مادة غنية تتناول العقاقير التي كان يستعملها الأطباء العرب في القرون الوسطى لعلاج المرضى، وانتقل إلى دراسة علم العقار عند العرب، وقد تمتع بأسلوب يستحق التأمل في التفتيش عن المراجع والمتون الهامة، وقد أشار لأول مرة إلى وصف الأدوية المفردة للعالم الشريف الإدريسي<sup>(٢٥٧)</sup>.

وهناك مجالات أخرى في التاريخ الإسلامي اهتم بها المستشرقون الألمان، مثل التصوف في الإسلام، والشعر الجاهلي، والشعر في العصر الإسلامي. ففي مجال التصوف اشتهر هانز هاينريش شيدر، والذي كان الحسن البصري، وحافظ شيرازي منطلقه في دراسة التصوف الإسلامي، والغنوصية Gnosticism الإسلامية، مبتدئاً بحركة الباطنية، وقد تعرف على هذا الحقل ودخله من الدراسات التي ألفها لويس ماسنيون Louis Massignon، وتور اندري<sup>(٢٥٨)</sup> T. Andrae، و ر.أ. نيكلسون<sup>(٢٥٩)</sup> R.A. Nicholson، فوضع نصب عينيه مهمة متابعة تطور فكرة شرقية قديمة مقتبسة من الحضارة الهيلينية حتى تشكلها التأمل الكلاسيكي في الغنوصية الإسلامية<sup>(٢٦٠)</sup>، و«كان اهتمام [هلموت] ريتز بالتصوف الإسلامي مبكراً. وتدل دراسته المنشورة في مجلة الإسلام Der ISLAM الألمانية عام (١٣٣٣هـ/١٩٢٤م) عن الحسن البصري على منهجه في بحث هذه الظاهرة الدينية الثقافية، مثلما تدل عليه مقالته بالغة العمق عن أبي الفداء البسطامي، وهي التي نشرت في ضمن مجموعة الدراسات التي صدرت تحية وتكريماً للأستاذ تشودي Tsgshudi (٢٦١) في عام (١٣٦٥هـ/١٩٤٥م). وإن الاستشراق الأوربي مدين له بالفضل على تقديمه وصفا للحركات الإيقاعية التي يقوم بها المشتركون في حلقات

الذكر من دراويش... استجابة لموسيقى السماع» (٢٦٢).

وفي مجال الشعر الجاهلي، فإن أهم الدراسات التي تناولته هي: دراسة نولدكه، التي أثارَت مسألة الانتحال والشك في الشعر الجاهلي، وهي بعنوان: (في سبيل فهم الشعر الجاهلي)، وقد وقف نولدكه في بحثه هذا عند موضوعات كثيرة، تتناول تكون الشعر الجاهلي، وطبيعته، وبدايته، ووصوله إلى العصر العباسي وحفظه، وقد لاحظ نولدكه تكرار المعاني في الشعر الجاهلي، ووجود تشابه في صياغة بعض الأبيات الشعرية، وعدّ ذلك أمراً طبيعياً لتشابه البيئات، وان الصعوبة التي يواجهها المستشرق تعود إلى سبب وصول تلك القصائد بشكل مقطعات وشذرات مضطربة الترتيب ومنتزعة من سياقها (٢٦٣).

أما فردريش روكر فقد كان شديد الولع بالشعر العربي والفارسي، فقد قام بترجمة مجموعة من الأعمال الشعرية إلى اللغة الألمانية، كديوان الحجاسة ومقامات الحريري (٢٦٤) والروميات لجلال الدين الرومي وأشعار سعدي (٢٦٥) وحافظ شيرازي، مع محاولته المحافظة على العروض الأصلي، وإدخال هذا الأدب الشرقي إلى الأدب الألماني (٢٦٦).

### سابعاً: تحقيق النصوص القديمة ونشرها:

تعد جهود المستشرقين الألمان في مجال تحقيق النصوص القديمة ونشرها، وصيانة وحفظ الاصل منها على قدر كبير من الاهمية، بعد ان كانت تلك النصوص عرضة للتلف والضياع في زحمة ما تمر به الامة الاسلامية من شتى المحن والكوارث جعلت المسلمين في انشغال وذهول عن تراثهم وحفظه، وقد نالت تلك النصوص حظها من الحفظ بعد رحيلها الى مختبرات الصيانة والدرس التي اعدّها هؤلاء المستشرقون في بلدانهم.

كان للمستشرقين الألمان عناية متميزة بالنصوص الاسلامية القديمة، وقد بدأ

هذا المشوار معهم على مستوى واسع منذ القرن الثامن عشر، وازداد هذا الاهتمام في القرن التاسع عشر، إذ تمّ نشر مئات من النصوص القديمة، واختاروا منها نماذج اساسية وحيوية من التراث الاسلامي وقاموا بتحقيقها ونشرها. كانت موضوعات تلك النصوص متنوعة، منها عن الشعر الجاهلي القديم في الجاهلية والاسلام، ومنها عن اللغة والادب، والتاريخ، والجغرافية، والفلسفة، والفرق، والحساب، والفلك.

كان اهم ما يميز عمل المستشرقين الالمان في هذا المجال هو قيامهم بتحقيق عدد كبير من النصوص القديمة مع مراعاة الدقة في عملهم هذا، فقد قام فستفلد بتحقيق ما يقارب المائتين من النصوص الاسلامية ونشرها وهو ما يعجز عن نشره مجمع علمي، كان ابرز تلك النصوص هي: معجم البلدان لياقوت الحموي، ووفيات الاعيان لابن خلكان، وطبقات الحفاظ للذهبي، وتهذيب الاسماء واللغات للنووي، وغيرها (٢٦٧).

وكان معظم المستشرقين الالمان لهم اهتمام في مجال تحقيق النصوص القديمة ونشرها كفرايتاغ، وروكرت، وفلوجل، وساخاو، وهلموت ريتز الذي عني بنشر المكتبة الاسلامية التابعة لجمعية المستشرقين الالمان في اسطنبول.

وقد أدرك المستشرقون الالمان منذ بداية مسيرتهم في دراسة التراث الاسلامي ان هذا التراث يمتلك اعدادا هائلة من النصوص سواء في مكتبات المانيا او العالم، لذا كان لابد لهم من حصرها في فهارس، وقد وضع كريستمان فهرسا للمخطوطات العربية في عام ١٦١٣م، وفي مراحل لاحقة قام وليم الفرد، وزيبولد وبروكلمان وهلموت ريتز، بانجاز فهارس للمخطوطات العربية، وقد تم التطرق لاعمالهم في هذا المجال ضمن جهودهم التي مر ذكرها في موضوعات سابقة.

وقد كتب ريتز الذي كان مرجعا نادرا في المخطوطات العربية مقالات كثيرة عن مخطوطات اسطنبول، منها: مخطوطات عربية في مكتبات اسطنبول لم تطبع بعد، وقد صدرت في كتاب بعنوان: ما ساهم به المؤرخون العرب (بيروت ١٩٥٩)،

والمخطوطات المكتوبة بخطوط اصحابها في مكتبات تركية، صدرت في مجلة oricns عام ١٩٥٣، والمخطوطات العربية في اسطنبول والاناطول، صدرت في المجلة نفسها ١٩٤٩، ومخطوطات التفسير التي صدرت في ايا صوفيا عام ١٩٤٥.

### \* هوامش البحث \*

- (١) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ٧؛ جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ص ١٨٦.
- (٢) رسول، محمد رسول، الغرب والإسلام قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق، ط ١، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، (٢٠٠١)، ص ٥٨.
- (٣) الصليبية: حركة مسيحية تمثلت بالحملة العسكرية التي قامت بها أوروبا إلى الشرق العربي الإسلامي عند نهاية العصور الوسطى، تمثلت هذه الحروب بسبع حملات عسكرية تصدى لها العرب المسلمون بقيادة كل من السلاجقة، والزنكيين، والأيوبيين، والمماليك بالتتابع. الخطيب، مصطفى عبد الكريم، معجم المصطلحات والالقباب التاريخية، ط ١، (الرسالة، بيروت، ١٩٩٦)، ص ٢٩٤.
- (٤) المقصود بالحج هنا هو حج المسيحيين إلى القدس (أورشليم)، تعد هذه الممارسة عند المسيحيين رافداً مهماً في صياغة الخلفية الفكرية للحروب الصليبية، وتعززت فكرت الحج برغبة المسيحيين في التعرف على الأماكن التي شهدت تجسد المسيح عليه السلام وعذابه، وما ورثته المسيحية من اليهودية من احترام خاص لمدينة القدس (أورشليم)، وفي الوقت نفسه شاع الاعتقاد بين مسيحيي الغرب اللاتيني بأن الذخائر المقدسة، ورفات القديسين لها القدرة على محو الذنوب، وبمرور الزمن تعين على الكنيسة الغربية أن تعترف بقيمة الحج إلى المزارات المقدسة، مما جعل منه اعتقاداً سائداً في الوسط المسيحي. قاسم، عبده قاسم، الخلفية الايديولوجية للحروب الصليبية، ط ٢، (ذات السلاسل، د. م، ١٩٨٨)، ص ٣٠ - ٣١.
- (٥) العقيقي، نجيب، المستشرقون موسوعة في تراث العرب مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتى اليوم، ط ٥، (دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٦)، ج ٢، ص ٣٤٠.
- (٦) الشاذلي، عبدالله يوسف، الاستشراق مفاهيم صلات جهود، ط ١، (د. م، د. ت)، ص ٤٣٥.
- (٧) الأيوبي، هاشم إسماعيل، أبحاث عربية في الكتاب التكريمي للمستشرق الألماني فولفد يتريش

فيشر، ط ١، (د. م، ١٩٩٤)، ص ١١.

(٨) كرال، غونترال، تطور علم الاستشراق في ألمانية، مجلة المعرفة، (وزارة الثقافة والإرشاد القومي،

سوريا)، العدد السابع والخمسون، السنة الخامسة، ١٩٦٦، ص ١٢.

(٩) من ألمانيا بدأت البروتستانتية، أو حركة الإصلاح الديني، وتحديدًا من ويتنبرغ في مقاطعة

ساكس، وعلى يد الراهب مارتن لوثر (٨٨٨ - ٩٥٣هـ/١٤٨٣ - ١٥٤٦م) عندما أقدم على

تعليق مبادئه ال ٩٥ على باب الكنيسة، ثم اخذ يتبعها بعدة مؤلفات ينتقد فيها الكنيسة

الكاثوليكية وممارسات أساقفتها، فاندلعت حروب الإصلاح الديني في ألمانيا وخارجها.

الخوند، مسعود، الموسوعة التاريخية الجغرافية، (دار رواد النهضة، بيروت، د. ت)، ج ٣،

ص ١٨.

(١٠) عبد السلام، أحمد حسن، تاريخ الاستشراق الألماني، مجلة الفكر العربي، العدد: ٣١، السنة: ٥،

(معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣)، ص ١٩٠.

(١١) ولد بوستل Guillaume Postel في وسط متواضع بالنورماندي سنة (٩١٦هـ/١٥١٠م)،

درس في باريس وعني بدراسة اللغتين اليونانية والعبرية، وتعلم البرتغالية والايطالية

والاسبانية، أرسله شارل الأول ملك فرنسا في بعثة إلى الشرق لشراء المخطوطات الشرقية سنة

(٩٤١هـ/١٥٣٤م)، وقد لقي ترحابًا في تركيا من السفير الفرنسي هناك، وسرعان ما تعلم

اللغة التركية، وأيضًا تعلم اللغة العربية من خلال معرفته باللغة العبرية، من كتبه قواعد اللغة

العربية، وجمهورية الترك، توفي سنة (٩٨٩هـ/١٥٨١م). فوك، يوهان، تاريخ حركة

الاستشراق الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة عمر

لظفي العالم، ط ٢، (دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١)، ص ٤٨ - ٥٠.

(١٢) المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية،

ط ١، (دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٨)، ج ١، ص ١٥.

(١٣) الشاذلي، الاستشراق، ص ٤٣٧.

(١٤) عمانئويل ترميلوس (٩١٦ - ٩٨٨هـ/١٥١٠ - ١٥٨٠م): يهودي من فيرار كان قد تكثلك ثم

انتمى إلى البروتستانتية. عبد السلام، تاريخ الاستشراق الألماني، ص ١٩١.

(١٥) العقريقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٤٠.

(١٦) فاي يوليوس (٩٥٢ - ١٠١١هـ/١٥٤٥ - ١٦٠٢): وهو تلميذ لترميلوس وخلف له. كان

مهتمًا بالعربية بطريقة ظرفية عبر قيامه بأبحاث لاستاذه المكلف بترجمة التوراة العبري من قبل

الأمير المنتخب فردريك الثالث. عبد السلام، تاريخ الاستشراق الألماني، ص ١٩١.

- (١٧) فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والاسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة عمر لظفر العالم، ط٢، (دار الكتب الوطنية، بنغازي، ٢٠٠١)، ص ٥٥.
- (١٨) العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٣٤٠ - ٣٤١.
- (١٩) جرمانوس: راهب مبشر فرنسيسكاني ألماني، ولد في سيليزيا بألمانيا (١٥٨٨هـ/١٨٨٨م)، وانخرط في سلك الرهبنة، ثم تعلم اللغات الشرقية، وخصوصا اللغة العربية في الكلية التبشيرية المنسوبة إلى اسم القديس بطرس في روما، ثم سار إلى فلسطين للتمكن من اللغة العربية، وألف كتابا في اللغة العربية ثم توسع فيه وعمل منه معجما (عربيا - لاتينيا - ايطاليا)، وله كتاب بعنوان (نقائض الإيوان)، وكذلك اشترك بالترجمة العربية للكتاب المقدس، توفي سنة (١٠٧١هـ/١٦٦٠م) في الاسكوريال. بدوي، موسوعة المستشرقين، ط٣، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣)، ص ١٨٠.
- (٢٠) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ١٨٠.
- (٢١) عبد السلام، تاريخ الاستشراق الألماني، ص ١٩٢.
- (٢٢) هنكلمان (١٠٦٣ - ١١٠٧هـ / ١٦٥٢ - ١٦٩٥م): راهب من مدينة هامبورج الألمانية، وقد دافع هنكلمان عن طبعته في مقدمة الترجمة، التي لا تقدم سوى النص ضد الاعتراضات بقوله: إن هذا العمل شأنه شأن كل الاهتمامات بالعربية، غير ذي جدوى كبيرة، ولا تناسب رجال الدين الا بقدر طفيف جدا. فوك، المرجع السابق، ص ٩٧.
- (٢٣) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٣٨.
- (٢٤) اندريا اكلولوئوس (١٠٦٥ - ١١١٦هـ / ١٦٥٤ - ١٧٠٤م): من سيليزيا، تعلم العبرية والكلدانية والعربية والفارسية والحبشية والمغربية والقبطية والتركية، وفي حروب بولونيا مع الأتراك اقتنى نسخة من القرآن الكريم بترجمتين تركية وفارسية فترجمها ولكنه لم يوفق إلى نشرها، فافتى بنماذج منها مرفقا كل نص عربي بترجمة فارسية وتركية ولاتينية، بعنوان: نصوص من القرآن مترجمة بربع لغات (برلين ١١١٣هـ / ١٧٠١م). مراد، يحيى، معجم اسماء المستشرقين، ط١، (دار كتب عربية، د. م. د. ت)، ص ١٥٢.
- (٢٥) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٣٩.
- (٢٦) العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٣٤١.
- (٢٧) جوهان ميخائيليس (١١٣٠ - ١٢٠٥هـ / ١٧١٧ - ١٧٩٠م): مستشرق ألماني، تعلم العربية وأتقنها مع غيرها من اللغات السامية في جامعة جوتنجن، وعلمها في موسكو، واقترح على ملك الدنمارك إرسال بعثة إلى جنوبي الجزيرة العربية (١٢٠٦هـ / ١٧٦١م) من آثاره: كتب



مدرسية في قواعد اللغة العربية، وآداب اللغة السريانية، وآداب اللغة العبرية. العقيلي، المستشرقون، ص ٣٥٥-٣٥٦.

(٢٨) الفلولوجيا: طرق تستهدف انجاز نص، وتسهيل قراءته ونقده، بضمان شرعيته اللغوية، وقد لعبت الفلولوجيا في القرن التاسع عشر دورا خاصا من الوجهتين: التاريخية والمقارنة. وسيأتي تفصيل لها في عنوان خاص بها. علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (١٩٨٥)، ص ١٧١.

(٢٩) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥٨٠.

(٣٠) جوهان جاكوب ريسكه (١١٢٩ - ١١٨٨ هـ/ ١٧١٦ - ١٧٧٤ م): مستشرق ألماني، توفي والده وهو صغير، فأودع في ملجأ للأيتام في مدينة هله، أتقن اللاتينية واليونانية وهو في المدارس الابتدائية، كان على خلاف علمي مع أستاذه اسخولتنز، الذي نصح ريسكه بدراسة اللغات السامية لفهم اللغة العربية، ولم يصنع ريسكه صنيع أستاذه الذي يتهرب من الصعوبات في النصوص العربية، تحول ريسكه من دراسة العربية إلى الطب، بعد أن أقنعه أستاذه الذي كان يريد إعداد ابنه ليخلفه في منصبه أستاذا للغة العربية في جامعة ليدن. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٩٨-٢٩٩-٣٠٠.

(٣١) عبد السلام، تاريخ الاستشراق الألماني، ص ١٩٤.

(٣٢) فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ١١٢.

(٣٣) البروفسور هارتموت بوتسين، ولد سنة (١٣٦٦ هـ/ ١٩٤٦ م) في برلين، مستشرق ألماني، له نشاطات علمية متعددة، ومشاركات في الندوات والمؤتمرات التي تعقد في ألمانيا والدول العربية، وهو يشغل كرسي العلوم الإسلامية في جامعة إرلنغن - نورنبرغ، ومعروف باطلاعه الواسع على التراث العربي وبدراساته الرصينة التي كتبها حول القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، وإلمامه الواسع بتاريخ الاستشراق في أوروبا. الاستشراق الألماني إلى أين، حوار اجراه ظافر يوسف مع المستشرق الألماني هارتموت بوتسين، مجلة التراث العربي، العدد ٦٨، السنة السابعة عشر، (اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٧)، ص ١٣٣-١٤٢.

(٣٤) الأيوبي، أبحاث عربية، ص ١٢.

(٣٥) فيدهايم E. Fiedhaim، (١٢٦٩ - ١٣٣٩ هـ/ ١٨٥٢ - ١٩٢٨ م): أستاذ العلوم الطبيعية في جامعة إرلنجن، وقد وقف نشاطه على جمع كتب العرب ومخطوطاتهم في علوم الرياضيات والكيمياء والطبيعة، من آثاره: المساهمة في درس تاريخ العلوم الطبيعية (إرلنجن ١٩٠٢ - ١٩٢٨)، ورسالة الكندي في المد والجزر (حولية الطبيعة ١٩٢٢) وغيرها. العقيلي،

- المستشرقون، ج ٢، ص ٣٩٦.
- (٣٦) الأيوبي، أبحاث عربية، ص ١٢-١٣.
- (٣٧) العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٤٣.
- (٣٨) روكرت فردريش مستشرق ألماني وشاعر تلقى علومه في جامعتي فورزبورج وهایدلبرغ، والتحق بمعظم أقسامها الشرقية، ونال لقب استاذ برسالة إلى جامعة فيينا (١٢٢٦هـ/ ١٨١١م)، درس في جامعة ارلانجن ومن ثم في جامعة برلين ثمان سنوات ترك بعدها التدريس وارتحل إلى احدى المقاطعات الهادئة في كوربورج حيث مات، له اهتمامات باللغة العربية. العقيقي، المستشرقون، ص ٣٥٩-٣٦٠.
- (٣٩) فردوسي: شاعر إيراني، عاش في القرن الخامس الهجري، له: قصة يوسف وزليخا، وملحمته الشاهنامه مشهورة، اهتم بها الأوربيون وجعلوها معروفة في اوربا، وقد كتب نولدكه عن الفردوسي وملحمته مقالاً بعنوان: الملحمة القومية الإيرانية، وتقع الشاهنامه في نحو ستين ألف بيت، أمتها الفردوسي عام (٤٠١هـ/ ١٠١٠م) للسلطان محمود الغزنوي، مصورا فيها تاريخ الفرس منذ العصور الأسطورية حتى منتصف القرن السابع للميلاد. براون، ادوارد جرانفيل، تاريخ الأدب في ايران من الفردوسي إلى سعدي، ترجمة إبراهيم أمين الشواربي، (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٤)، ص ١٥٤ - ١٥٥؛ إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، (مكتبة مدبولي، القاهرة، دت)، ج ٣، ص ٢٤٠.
- (٤٠) الأيوبي، أبحاث عربية، ص ١٥-١٧-١٨-١٩.
- (٤١) جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢هـ/ ١٢٠٧ - ١٢٧٣م): شاعر فارسي متصوف، وهو أحد شعراء الحب الإلهي، له طريقة خاصة بالتصوف عرفت بالطريقة المولوية، أشهر آثاره: ديوان مثنوي. البعلبكي، منير، معجم أعلام المورد موسعة تراجم لأشهر أعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد، ط ١، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢)، ص ١٥٧، ص ١٥٨.
- (٤٢) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ٥٦.
- (٤٣) اوگست ديلمان: مستشرق وعالم لاهوتي بروتستانتي. ولد في ولاية فرتنبرج بألمانيا في (١٢٣٩هـ/ ١٨٢٣م)، وتوفي في برلين (١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م)، عُين عام (١٢٧١هـ/ ١٨٥٤م) أستاذاً في كيل، وعام (١٨٨١هـ/ ١٨٦٤م) في غيسن، وعام (١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م) في برلين. برز في أبحاثه في اللغة الأثيوبية، كما ألف عدة شروح لكتب العهد القديم. البعلبكي، معجم اعلام المورد، ص ١٢٢.

(٤٤) هويدي، الاستشراق الألماني تأريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية، ط١، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٠)، ص ٣٢.

(٤٥) جاكوب بارت: ولد في فلنجر (١٢٦٨هـ/١٨٥١م)، تعلم العربية على يد فلايشر ونولدكة، وتخصص في فقه اللغة العربية ومقارنتها باللغات السامية، ثم انتدب استاذاً لها في الكلية الدينية العبرية، ثم في جامعة برلين، من اثاره شرح الكتاب المقدس، وكتاب الآداب العربية والعبرية، وأبحاث في الشعر الجاهلي، وله أبحاث في المجلة الشرقية الألمانية، توفي سنة (١٣٣٣هـ/١٩١٤م). العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٣٩٣؛ فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٢٥٤.

(٤٦) عمير بن شميم القطامي: توفي في اوائل القرن الثاني للهجرة (القرن الثامن للميلاد)، شاعر عربي، من شعراء الطبقة الثانية الإسلاميين. البعلبكي، معجم اعلام المورد، ص ٣٤٩.

(٤٧) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٦١.

(٤٨) فليشر أو فلايشر (١٢١٦ - ١٣٠٦هـ/١٨٠١ - ١٨٨٨م): ولد في شانداوا وتعلم في بوتزن، وتخرج من جامعة ليبزيغ، كان له إلمام في الشرق لدراسته اللاهوت تعرف على دي ساسي والتحق بمدرسته، وتعلم في باريس العربية الفصحى والفارسية والتركية، وعندما عاد إلى ألمانيا (١٢٤٢هـ/١٨٢٦م)، عين استاذاً للغات الشرقية في جامعة درسدن، وأسس الجمعية الشرقية الألمانية في هالة، من مؤلفاته مائة حكمة ومثل بالعربية والفارسية. العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٤٩) ديغا، غوستاف، تاريخ الاستشراق الأوربي، مراجعة علي جابر، مجلة الفكر العربية، العدد ٣١، السنة الخامسة، (معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣)، ص ١٧١.

(٥٠) هنريخ أوالد (١٢١٨ - ١٢٩٢هـ/١٨٠٣ - ١٨٧٥م): مستشرق ولاهوتي بروتستانتي ولد في غوتنغن وتوفي فيها، عمل منذ عام (١٢٤٧هـ/١٨٣١م) إلى عام (١٢٥٣هـ/١٨٣٧م) استاذاً للغات الشرقية في غوتنغن، عزل عن منصبه لأسباب سياسية ثم انتقل عام (١٢٥٤هـ/١٨٣٨م) إلى جامعة توبنغن في قسم الفلسفة. وبعد خلافات فكرية عاد إلى غوتنغن عام (١٢٦٤هـ/١٨٤٨م). واشترك عام (١٢٨٠هـ/١٨٦٣م) في تأسيس الاتحاد البروتستانتي. عزل عام (١٢٨٤هـ/١٨٦٧م) من قسم الفلسفة بسبب نشاطه المعدي للحكومة الروسية، لقد كان أوالد أحد الممثلين الرئيسيين لعلم اللغات السامية وخاصة العبرية في القرن التاسع عشر.

المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص ١٠٤.

(٥١) تيودور نولدكة: مستشرق ألماني، ولد سنة (١٢٥٢هـ/١٨٣٦م) في مدينة هاربورج الألمانية،

كان ذا اطلاع واسع على الآداب اليونانية، دخل الجامعة تحت إشراف أبيه، كانت رغبته التخصص في الآداب اليونانية واللاتينية، بدلاً من السامية التي يأسف على التخصص فيها، التحق بجامعة جيتنجن في (١٢٧٠هـ/١٨٥٣م)، حصل على الدكتوراه الأولى في (١٢٧٣هـ/١٨٥٦م) في سن العشرين، بعدها ارتحل إلى فيينا، ومن ثم إلى ليدن، وكانت له أواصر قوية مع المستشرقين في ذلك الوقت، عين معيدا في جامعة جيتنجن سنة (١٢٧٨هـ/١٨٦١م)، وأستاذا للغات السامية في جامعة كيل في (١٢٨١هـ/١٨٦٤م) توفي سنة (١٣٤٩هـ/١٩٣٠م). بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥٩٥-٥٩٦-٥٩٧-٥٩٨.

(٥٢) فلهوزن (١٢٦٠ - ١٣٣٧هـ/١٨٤٤ - ١٩١٨م): من أشهر المستشرقين الألمان، اهتم بدراسة اللاهوت لنقد التوراة، تخرج على ايفالد باللغات الشرقية، له كتابات عن اليهود، والسيرة النبوية، ودراسات عن الدين الإسلامي واديان عرب الجاهلية، وفتوح إيران، فضلاً عن اهتمامه بالفرق الإسلامية. العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٨٦-٣٨٧.

(٥٣) عبد السلام، تاريخ الاستشراق الألماني، ص ١٩٧ - ١٩٨.

(٥٤) فلهلم جايجر (١٢٧٣ - ١٣٦٣هـ/١٨٥٦ - ١٩٤٣م): مستشرق ألماني متخصص بالإيرانيات والمهنديات، رسالته الأولى للدكتوراه (١٢٩٤هـ/١٨٧٧م) كانت عن الترجمة الفهلوية للفصل الأول من (نديد) وهو كتاب صلوات زرادشتيه، وفي عام (١٣٠٠هـ/١٨٨٢م) اصدر أهم كتبه وأكبرها حجماً بعنوان: حضارة شرقي إيران في العصر القديم، وله دراسات في العصر الهندي القديم، والديانة البوذية، وجزيرة سيلان، تتناول تلك الدراسات مشاكل لغوية وحضارية. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٥٥) الأيوبي، أبحاث عربية، ص ٢٠.

(٥٦) الأيوبي، ابحاث عربية، ص ٢١.

(٥٧) ولد بروكلمان (١٢٨٥ - ١٣٧٩هـ/١٨٦٨ - ١٩٥٩م) في مدينة روستوك الألمانية، وكان والده تاجراً في سلع المستعمرات، وكانت أمه من شجعه على دراسة الأدب الألماني، ظهرت ميوله إلى الدراسات الشرقية وهو في المدرسة الثانوية، درس عند نولدكة الشرقيات وعند هوبشمن اللغة السنسكريتية والارمنية، حصل على الدكتوراه من جامعة اشتراسبورج، وعين مدرساً في المدرسة البروتستنتية، واصل دراسته للعربية، غادر إلى برسلاو (١٣١٠هـ/١٨٩٢م) وحصل على الدكتوراه التأهيل للتدريس في دير هابل (١٣١١هـ/١٨٩٣م)، استلم كرسي الدراسات الشرقية في برلين (١٣٤٠هـ/١٩٢١م) تقاعد في عام (١٣٥٤هـ/١٩٣٥م) وواصل العمل في كتابه تاريخ الأدب العربي. بدوي، موسوعة

المستشرقين، ص ٩٨-١٠١-١٠٢-١٠٣.

(٥٨) الأيوبي، المرجع السابق، ص ٢٢.

(٥٩) يوسف أو جوزيف هل (١٢٩٢ - ١٣٧٠ هـ / ١٨٧٥ - ١٩٥٠ م): مستشرق ألماني، درس على فرانس هومل، عني بالشعر العربي في الجاهلية و صدر الإسلام، عثر (هل) في دار الكتب الخديوية، على مخطوطة لكتاب (طبقات الشعراء) لابن سلام الجمحي، وكذلك اطلع على عدد من الدواوين للشعراء الهذليين لم تكن معروفة من قبل، فاقبل على نشرها. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٦١١.

(٦٠) الأيوبي، ابحاث عربية، ص ٢٤-٢٥.

(٦١) جيلدمايستر. Gildemeiser, j. (١٢٢٧ - ١٣٠٨ هـ / ١٨١٢ - ١٨٩٠ م)، تخرج بالعربية على فرايتاغ في بون وخلفه عليها، كان يتقن لغات كثيرة، من آثاره: كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر، والهند في الكتب العربية، وفهرس المخطوطات الشرقية في مكتبة جامعة بون، وأجزاء من أحسن التقاسيم للمقدسي. العقيقي، المستشرقون، ص ٧٠٨-٧٠٩.

(٦٢) العقيقي، المستشرقون، ص ٣٤٤-٣٤٥.

(٦٣) فلهلم الفرد Wilhelm Ahwardt (١٢٣٩ - ١٣٢٧ هـ / ١٨٢٨ - ١٩٠٩ م)، وهو مستشرق ألماني، كان يسمي نفسه بالعربية: وليم بن الفرد البروسي، مولده ووفاته في جريفسفالد Greihssald بالمانيا، قضى حياته في درس (الشرقيات)، ولا سيما العربية، ومما نشره بالعربية وعلق عليه: العقد الثمين ودواوين الشعراء الجاهليين، وديوان ابي نواس، ومجموعة اشعار العرب. الزركلي، خير الدين، الإعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط ٥، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠)، ج ٥، ص ١٥٦.

(٦٤) السيد، المستشرقون الألمان، ص ١٦-١٧.

(٦٥) تيودور زنكر Theodor zenker: مستشرق ألماني عاش في لبيتسك عيشة خاصة أي لم يعمل في الدولة، وتوفي في تون بنواحي تسفاكو (١٣٠٢ هـ / ١٨٨٤ م)، من أعماله: ترجمة كتاب المقولات لارسطو، ووضع قاموس تركي - عربي - فارسي. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٣٠.

(٦٦) فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٢٥٦.

(٦٧) هويدي، الاستشراق الألماني، ص ٥٠.

(٦٨) هويدي، الاستشراق الألماني، ص ٥٠-٥١.

(٦٩) العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٧٩-٣٨٠.

(٧٠) فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٢٢٧.

- (٧١) العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٤٢٥.
- (٧٢) حسين، محسن محمد، الاستشراق برؤية شرقية، ط١، (دار الوراق، بغداد، ٢٠١٢)، ص ٢٧٠.
- (٧٣) الطناحي، محمد محمود، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، ط١، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٤)، ص ٢٦٠.
- (٧٤) هويدي، الاستشراق الألماني، ص ١٦ - ١٧.
- (٧٥) هلموت ريتز (١٣١٠ - ١٣٩١ هـ / ١٨٩٢ - ١٩٧١ م): مستشرق ألماني، وهو من الأعلام الذين عنوا بالثقافة الإسلامية، وقد اشرف على معهد الآثار الألماني في استانبول طوال ثلاثين عاما، أنشأ له المكتبة الإسلامية (١٣٣٧ هـ / ١٩١٨ م) اختير سنة (١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م) عميدا لكلية الآداب في جامعة فرانكفورت، ومن أعماله: في مجلة الإسلام: دجلة والفرات (١٣٣٨ هـ / ١٩١٩ م) والفتوة (١٣٣٩ هـ / ١٩٢٠ م) أذربيجان (١٣٤٣ هـ / ١٩٢٤ م) ... ومن دراساته: البيروني في مجلة الشرق (١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م)، وهل للأرثوذكسية يد في الانحطاط (ازدهار الثقافة وانحطاطها في التاريخ الإسلامي ١٩٥٧)، وكارل بيكر في مجلة الإسلام (١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م). العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢.
- (٧٦) جحا، ميشال، مستعربان ألمان بارزان: هلموت ريتز ورودي بارت، مجلة الفكر العربي، العدد ٣١، السنة الخامسة، ١٩٨٣، ص ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠.
- (٧٧) المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص ١٨٥.
- (٧٨) روسكا (١٢٨٤ - ١٣٦٩ هـ / ١٨٦٧ - ١٩٤٩ م): مستشرق ألماني بدأ حياته معلما في المدارس الثانوية، ثم تلقى تعليمه في اللغات الشرقية على مجموعة من المستشرقين الألمان، فانصرف عن التدريس، وعكف على دراسة المخطوطات الشرقية، وعليها اخذ رسالة الأستاذية، واهتم بالعلوم العربية، منها: الكيمياء، والرياضيات، والجغرافية، اشترك مع بعض المستشرقين لانجاز الكثير من الأعمال. العقيقي، المرجع السابق، ص ٤٢١ - ٤٢٢.
- (٧٩) ارسطوطاليس: أشهر فلاسفة اليونان، أسس بأثينا مذهباً يسمى أتباعه بالمشائين، ويلقب بالمعلم الأول لأنه أول من جمع علم المنطق ورتبه واخترع فيه. ا. س. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة احمد امين، ط١، (دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥)، ص ١٢٠.
- (٨٠) القزويني أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف: علامة بارع، وهو شيخ المعتزلة وفاضلهم، قدم من مصر إلى بغداد، وكان يفتخر بالاعتزال، ولم يكن محققا إلا في التفسير، جمع كتابا بلغ خمسمائة مجلد فيه العجائب، ملك من الكتب ما لم يملكه احد، وقيل انه ابتاعها من مصر بالخبز في وقت القحط، توفي سنة (٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م). الذهبي، شمس الدين محمد بن

احمد، نزهة الفضلاء في تهذيب سير اعلام النبلاء، ط ١، (دار الأندلس، جدة، ١٩٩٨)، ج ٣، ص ١٤٤٨ - ١٤٤٩.

(٨١) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٨٩.

(٨٢) اينو لتمان (١٢٩٢ - ١٣٧٨ هـ / ١٨٧٥ - ١٩٥٨ م): أستاذ اللغات الشرقية في جامعة توبنغن، وفي الجامعة المصرية بعد إنشائها، ثم في جامعات ألمانيا، والولايات المتحدة، شارك في بعثات التنقيب إلى سوريا، والحبشة، وفلسطين، وفي مؤتمرات المستشرقين، وحلقات الدراسات الشرقية، انتخب عضواً في المجمع اللغوي في مصر، آثاره تربو على ٥٥٠ بين مصنف ومحقق ومترجم وفهارس ودراسات تناولت العلاقة بين الشرق والغرب. العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٤٣٨.

(٨٣) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥١٢ - ٥١٣.

(٨٤) أكسوم: مدينة في شرق إقليم تغراي بإثيوبيا، كانت مقر الكنيسة الحبشية، وكانت على الديانة القبطية، وهو مذهب الديانة المصرية. وبقيت هذه المدينة محافظة على ديانتها المسيحية حتى بعد ان امتد الاسلام في المنطقة لوقوعها في منطقة جبلية. مؤنس، حسين، اطلس تاريخ الاسلام، ط ١، (الزهراء للاعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٧)، ص ٣٧٩.

(٨٥) هويدي، الاستشراق الألماني، ص ٤٣.

(٨٦) كانت ساردس هي العاصمة للمملكة التاريخية القديمة مملكة ليديا، وهي إحدى المدن المهمة في الامبراطورية الفارسية، ثم مركز القنصل الروماني تحت الإمبراطورية الرومانية، المدينة الكبرى في إقليم ليديا في العصر الروماني والبيزنطي اللاحق. ان أقدم النصوص التي ورد اسم سارد فيها هي في مسرحية الفرس للكاتب المسرحي إسخيلوس في عام ٤٧٢ ق.م، وفي الإلياذة ورد اسم هايد كمدينة لرؤساء الليديون، فقيل لاحقاً أن هايد هو الاسم القديم لسارد أو اسم للمعقل الذي تحتويه بداخلها، لكن الأرجح أن سارد لم تكن العاصمة الأولى لليديين، لكنها أصبحت كذلك في خضم الأحداث التي أفضت إلى صعود الامبراطورية الليدية في القرن الثامن ق.م. Wikipedia. الموسوعة الحرة.

(٨٧) المنجد، المستشرقون الالمان، ج ١، ص ١٧٧.

(٨٨) فيشر، أوجيست Fiescher, Augst (١٢٨٢ - ١٣٦٩ هـ / ١٨٦٥ - ١٩٤٩ م): مستشرق ألماني، ولد في هالة وتخرج في اللغات الشرقية على توربكه، وقد نحا نحو فلايشر في العناية بفقهاء اللغة بوصفها أساساً لدراسة النصوص وتحقيقها، وبرع في فن المعاجم ولهجات الشعوب، وانشأ مجلة الدراسات السامية في ليبزيغ (١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م)، وانتخب عضواً في المجمع العلمي

- العربي في دمشق، والمجمع اللغوي في مصر، من مؤلفاته: كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري، وألف ليلة وليلة. العقيلي، المستشرقون، ج ١، ص ٤١٥.
- (٨٩) كارل بيكر: مستشرق ألماني وسياسي، ولد سنة (١٢٩٣هـ/١٨٧٦م) من أسرة تنتسب إلى الطبقة البرجوازية، قضى دراسته الثانوية في فرنكفورت، وبعدها دخل جامعة لوزان، ثم درس في جامعة هيدلبرج وبرلين، اخذ الدكتوراه الأولى في سنة (١٣١٧هـ/١٨٩٩م)، كان ولعاً بعلم اللاهوت منذ النشأة، تأثر بمؤلفات أساتذته الدينية والفلسفية، ومهم ماكس فيبر الفيلسوف الاجتماعي المشهور، من نتاجاته دراسات إسلامية، وله كتابات في تاريخ الحضارات المقارن. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ١١٣ - ١١٤.
- (٩٠) الشاذلي، الاستشراق مفاهيم صلات جهود، ص ٤٩١.
- (٩١) كارستن نيبور Garsten Niebuhr (١١٤٦ - ١٢٣١هـ/١٧٣٣ - ١٨١٥م): مستشرق ورحالة دنمركي الأصل، ألماني المولد والمنشأ، أرسلته الحكومة الدنمركية في بعثة إلى مصر، وقد مات أفراد البعثة وبقي منفرداً، صنف في الألمانية كتابا في وصف بلاد العرب، وله كتاب رحلة إلى بلاد العرب وما جاورها في مجلدين. الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٢١١.
- (٩٢) زيتسن Ulrich Seetzen (١١٨١ - ١٢٢٦هـ/١٧٦٧ - ١٨١١م): مستشرق ورحالة ألماني، أقام في مصر لمدة عامين، حيث جمع مخطوطات عربية وآثاراً مصرية قديمة، وسافر للحج، وكان يرتدي الزي الإسلامي. وفي (١٢٢٦هـ/١٨١١م) سافر إلى اليمن حيث توفي فيها، أهم مؤلفاته: أشعار سوريا وفلسطين وبلاد ما وراء الأردن وبلاد العرب ومصر السفلى. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٣١.
- (٩٣) بوركهارت: من أصل سويسري، كشف عن البتراء (١٢٢٦هـ/١٨١١م) وشمال السودان، فنقل عن مكة أوفى المعلومات، وصنف فيها: رحلة إلى الجزيرة العربية (١٢٤٥هـ/١٨٢٩م)، ومجموعة من الأمثال العربية، متنا وترجمة انجليزية وشرحا، وقد ترجمت إلى لغات أخرى منها الألمانية، وكتاب الرحلات النوبية، وهو من أوائل الكتاب الأوربيين الذين كتبوا عن العرب القاطنين في شمال السودان وفي مملكة سنار، العقيلي، المستشرقون، ج ٣، ص ٣٤٤.
- (٩٤) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ٧٩ - ٩٢.
- (٩٥) جوزيف فان اس: مستشرق ألماني، ولد عام (١٣٥٣هـ/١٩٣٤م)، مجالات اهتمامه تشمل: الدين الإسلامي والفقه وتاريخ الفكر الإسلامي. أهم مؤلفاته: العالم الفكري عند الحارث المحاسبي، ونظرية المعرفة عند عضد الدين الأيجي في كتابه المواقف، وأول بدع المعتزلة، وكتاب النكت للنظام، وكتاب الصفدي الوافي بالوفيات، وبين علم الحديث وعلم الكلام، وبدائيات



علم الكلام في الإسلام. جحا، ميشال، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، مراجعة يحيى حمود، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٢، السنة ٥، ١٩٨٣، ص ١٨٨.

(٩٦) السيد، المستشرقون الألمان، ص ٣٥.

(٩٧) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٣.

(٩٨) السيد، المستشرقون الألمان، ص ٨٠.

(٩٩) كرباح، يوسف، تأملات في الشرق تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره، ط ١، (قدمس، بيروت، ٢٠٠٦)، ص ٩٨-٩٩.

(١٠٠) السيد، المستشرقون الألمان، ص ٢٩.

(١٠١) الأيوبي، ابحاث عربية، ص ٣٦٩.

(١٠٢) النملة، علي بن إبراهيم، مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين: استقراء للمواقف، (مكتبة الملك فهد، الرياض ١٩٩٣)، ص ٧.

(١٠٣) روثر سباي: راهب ورجل لاهوت عاش في القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، كان يعمل في ضاحية شوناو من محيط هايدلبرغ، كان ينظم الكتب التلمودية لمكتبة هايدلبرغ بتكليف من أمير المقاطعة. فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٥٧.

(١٠٤) فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٥٧.

(١٠٥) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٦.

(١٠٦) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤.

(١٠٧) السيد، المستشرقون الألمان، ص ٣٠.

(١٠٨) التجريبية: مشتقة من الكلمة اليونانية (Empiria) وتعني استخدام المناهج التي تقوم على التجربة العملية بدلا من أن تقوم على مجموعة من المبادئ النظرية المسلم بها، وقد قام بتنمية التجريبية مجموعة متعاقبة من الفلاسفة البريطانيين بصفة خاصة، أبرزهم: جون لوك (١٠٤٢-١١١٦هـ/١٦٣٢-١٧٠٤م)، وباركلي، وهيوم (١١٢٣-١١٩٠هـ/١٧١١-١٠٤٢م)، وجون ميل ستورات (١٢٢١-١٢٩٠هـ/١٨٠٦-١٨٧٣م)، ولم تكن التجريبية متمكنة من أوروبا إلا أن بعض الفلاسفة الفرنسيين استلهموا منها بعض الأفكار، بينما في بريطانيا كانت هي التقليد السائد منذ القرن السابع عشر. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، (دار القلم، بيروت، د.ت)، ص ١٤٩ - ١٥٠.

(١٠٩) يزعم أصحاب هذا المذهب أن الاستدلال العقلي الخالص، يغني عن الرجوع إلى مقدمات تجريبية، في الوصول إلى معرفة جوهرية عن طبيعة العالم، يرى الفيلسوف الألماني ليبنتز

(١٠٥٦-١١٢٩هـ/١٦٤٦ - ١٧١٦م) أن التجربة ليست إلا بديلاً للعقل أدنى منه مرتبة، وان جميع القضايا الصادقة يمكن من حيث المبدأ معرفتها بوساطة الاستدلال العقلي، وإضافة إلى لبيتز عدّ كل من ديكرت و سبينوزا على أنهم أمثلة كلاسيكية للمذهب العقلي. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، ص ٤١٨.

(١١٠) عارض جان جاك روسو (١١٢٤ - ١١٩٣هـ/١٧١٢ - ١٧٧٩م) المبدأ القائل بفساد الطبيعة البشرية، كما تُعلّمهُ النظرية المسيحية حول التاريخ، وأكد أنّ الإنسان يولد طيباً بطبعه، ودعا إلى ضمان المساواة المدنية بين الجميع. ألبان. ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ٣٥.

(١١١) أبو السعود، عطيات، فلسفة التاريخ عند فيكو، (منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٧)، ص ٢٥.

(١١٢) كوثراني، وجيه، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل دراسة في البحث والبحث التاريخي، ط ١، (دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠)، ص ١٠٨.

(١١٣) العقيقي، المستشرقون، ج ٣، ص ٥٩٨.

(١١٤) الفيومي، محمد إبراهيم، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، سلسلة قضايا إسلامية، العدد ٣، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٤)، ص ٢٧.

(١١٥) يغلب الظن أن المستشرق الايطالي جويدي (١٢٦٠ - ١٣٥٤هـ/١٨٤٤ - ١٩٣٥م) عندما كان يدرس فقه اللغة في الجامعة المصرية سنة (١٣٤٥هـ/١٩٢٦م)، هو أول من تنبه إلى ما يثيره مصطلح فقه اللغة من مشكلات يتداخل بها هذا المصطلح مع مصطلحات أخرى كعلم اللغة والفيلولوجيا «التي هي دراسة اللغة عن طريق النصوص القديمة والوثائق المكتوبة»، وان مصطلح فقه اللغة قد اختلط في دلالاته الاصطلاحية مع دلالات أخرى لعلوم نشأة فقه اللغة في العصر الحديث كبديل لعلم اللغة. عواد، عبد الحسين مهدي، فقه اللغة العربية فصول في نشأته ومباحث في تأصيلات معارفه، ط ١، (مؤسسة المعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٨)، ص ٣٤.

(١١٦) فريدريش شليجل Friedrich Schlegel (١١٨٦ - ١٢٤٥هـ/١٧٧٢ - ١٨٢٩م): فيلسوف وشاعر وناقد ألماني، له إسهام ملحوظ في وضع الأساس الفلسفي للحركة الرومانتيكية الألمانية، من أهم أعماله تاريخ الأدب القديم وأدب الحديث. البلعكي، معجم أعلام المورد، ص ١٦١.

(١١٧) ر . هـ . روبنز، موجز تاريخ علم اللغة في (الغرب)، ترجمة احمد عوض، (سلسلة عالم المعرفة ٢٢٧، الكويت، ١٩٩٧)، ص ٢٤٦.

(١١٨) عواد، فقه اللغة العربية، ص ٤٠.

(١١٩) ماكس مولر Max Muller (١٢٣٩ - ١٣١٨ هـ / ١٨٢٣ - ١٩٠٠ م): مستشرق ألماني، تبحر بالجنسية الانكليزية، أحسن العربية والسنسكريتية والعبرية، انصرف إلى دراسة علم اللغات والمقارنة بين الأديان، من آثاره بحث في (أصل اللغة العربية وكيف تفرعت عنها لغتا افريقية والحبشة)، وآخر في (أصل الحاء والغين في العربية)، له اهتمام بالهند، وكان أول ما ترجمه من كتبها: (الهيوتوباديسا). الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ١٤٥.

(١٢٠) عوض، لويس، مقدمة في فقه اللغة العربية، ط ١، (رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦)، ص ١١٧ - ١١٨.

(١٢١) عوض، مقدمة في فقه اللغة، ص ١١٩.

(١٢٢) عوض، مقدمة في فقه اللغة، ص ١٣٧ - ١٤٠.

(١٢٣) هويدي، الاستشراق الألماني، ص ٢٩.

(١٢٤) فيما يخص أسباب النزول كان المستشرقين الألمان كغيرهم قد طبقوا المنهج الوضعي في دراستها، وكان الاعتقاد السائد في أوروبا بتفوق العقل الغربي، مؤسس النهضة الأوروبية الحديثة، وتتمثل أهم أطروحات المستشرقين الذين طبقوا هذا المنهج: بنفي نبوة الرسول الكريم وبشرية القران الكريم. الجمل، بسام، أسباب النزول، ط ١، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥)، ص ٣٦ - ٣٧.

(١٢٥) الجمل، اسباب النزول، ص ٣٩ - ٤٠ - ٤١ .

(١٢٦) فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٣٢٥.

(١٢٧) فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(١٢٨) سلفستر دي ساسي Silvestre De sacy (١١٧٢ - ١٢٥٤ هـ / ١٧٥٨ - ١٨٣٨ م): مستشرق فرنسي، كان واسع الاطلاع على اللغات الشرقية فضلا عن العربية، أصبح استاذ العربية في مدرسة اللغات الشرقية في باريس (١٢١٠ هـ / ١٧٩٥ م)، وهو احد الذين عملوا على إسقاط نابليون الأول سنة (١٢٣٠ هـ / ١٨١٤ م)، ومما نشر بالعربية: كلية ودمنة، ومقامات الحريري، وألف ليلة وليلة بالفرنسية، والتحفة السنينة في علم العربية. الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٢٦.

(١٢٩) عمارة، بحوث في الاستشراق واللغة، ص ٣١٤.

(١٣٠) السيد، المستشرقون الألمان، ص ٢٥-٢٦.

(١٣١) الأيوبي، أبحاث عربية، ص ٣٨٢.

(١٣٢) ريشارد هارتمان Reichard Hhrtman: مستشرق ألماني ولد عام (١٢٩٩هـ/ ١٨٨١م)، عمل استاذاً في لايبزيغ، وكونجزبيرج، وهايدلبرغ، وغوتنغن، اشتهر ببحوثه حول الإسلاميات، وكتب مؤلفات حول التصوف والإسلام عموماً. المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٧٥.

(١٣٣) بأول كاله Paul Kahle (١٢٩٢ - ١٣٨٤هـ/ ١٨٧٥ - ١٩٦٤م): مستشرق ألماني، اخص بتحقيق النص العبري للكتاب المقدس، دخل جامعة ماربورج في الفصل الدراسي الثاني سنة (١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م)، للتخصص في اللاهوت المسيحي، وفي الوقت نفسه بدأ تعلم اللغة العربية، حصل على الدكتوراه الأولى عام (١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م) برسالة عنوانها: ملاحظات تتعلق بنقد النصوص وألفاظ اللغة في الترجم السامري لأسفار موسى الخمسة، من أعماله دراسة كتاب الجماهر في معرفة الجواهر للبيروني، وانصرف في أيامه الأخيرة إلى مخطوطات البحر الميت، ومن ثمار ذلك ما ادخله من تعديلات في الطبعة الثانية من كتابه جنيزة القاهرة في (١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م). بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

(١٣٤) السيد، المستشرقون الامان، ص ٣٧.

(١٣٥) السيد، المستشرقون الامان، ص ١٩.

(١٣٦) التاريخية هي نظرية أو رؤية تعتبر أن التغيير الاجتماعي أو التطور التاريخي يخضع لقوانين التعاقب غير المشروطة التي تعطي التاريخ وجهة أو اتجاه، وفي معنى أوسع تتطابق التاريخية مع مجموعة النظريات التي تريد أن يخضع التغيير الاجتماعي إما إلى قوانين تطويرية وإما إلى قوانين دورية، وعلى وفق هذه الرؤية فإن القيم الثقافية تتغير تبعاً لمفهوم الحقبة الطويلة من الجمود المتبوعة بحقبة قصيرة من الأزمة، ويفهم التغيير الثقافي على أنه خاضع لإيقاع ثلاثي الأدوار: دور تمثيلي يتميز بأهمية القيم ما فوق الحسية، ودور مثالي يتميز بأهمية المفاهيم المجردة، ودور حسيوي يتميز بالمبدأ القائل إن الواقع الحقيقي هو من النوع الحسي، تعتبر التاريخية إذا ميزة لجميع النظريات التي تطمح إلى كشف قوانين التغيير الاجتماعي أو الضوابط ذات المدى العالمي تقريباً في التغيير الاجتماعي. بوريكو، ر. بودون وف، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ط ٢، (ديوان المطبوعات الجامعية، بيروت، ٢٠٠٧)، ص ١٣١.

(١٣٧) أقطاب هذا المذهب هم من ألمانيا: ولهام دلتاي توفي عام (١٣٢٩هـ/١٩١١م)، وهنري ريكارت توفي عام (١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)، وجورج سيغال توفي عام (١٣٣٩هـ/١٩٢٠م)، ومن إيطاليا: بينديتو كروتشي توفي عام (١٣٧٢هـ/١٩٥٢م)، ومن اسبانيا: جوزي إي قاسي أورتيجا توفي عام (١٣٧٥هـ/١٩٥٥م)، ومن بريطانيا روين جورج كولينجوود توفي عام (١٣٦٢هـ/١٩٤٣م)، ومن فرنسا: ريمون آرون توفي عام (١٤٠٤هـ/١٩٨٣م)، وهنري إيريني مارو توفي عام (١٣٩٨هـ/١٩٧٧م)، وبول فاين. التيمومي، الهادي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، ط١، (دار محمد علي، تونس، ٢٠٠٣)، ص ٥٩.

(١٣٨) يزبك، قاسم، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، ط١، (دار الفكر اللبناني، بيروت، د. ت)، ص ٣٠.

(١٣٩) التيمومي، مفهوم التاريخ، ص ٦٠.

(١٤٠) التيمومي، مفهوم التاريخ، ص ٩٧ - ٩٨ - ٩٩.

(١٤١) في عام (١٣٤٨هـ/١٩٢٩م) أسس مارك بلوخ (١٢٩٣ - ١٣٦٤هـ/١٨٨٦ - ١٩٤٤م) ولويسيان فافر مجلة الحوليات الفرنسية في فرنسا بهدف تجديد حقل التاريخ وإغناء منهجه، بعد أن سادت بتأثير الفلسفة الوضعية نظرة كادت أن تحصر العمل التاريخي في حقول التاريخ السياسي والدبلوماسي والعسكري، وتحبس في قوالب من الطرائق التقنية في تجميع الوثائق ونقدها واستخدامها، اعتقادا منها ان التاريخ هو سرد لما سمي بالوقائع الموضوعية) في الماضي. وكانت أعمال مارك بلوخ على قتلها بسبب إعدامه على يد النازيين عام (١٣٦٤هـ/١٩٤٤م)، شديدة التأثير في توجهات المجلة التي انطلقت مع لويسيان فافر ثم فردناند بروديل، لتصير مدرسة ذات قيمة علمية وثقافية محورية في فرنسا وخارجها. كوثراني، الذاكرة والتاريخ، ص ١٦٣.

(١٤٢) المذهب الوضعي: أسسه الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت (١٢١٣ - ١٢٧٤هـ/١٧٩٨ - ١٨٥٧م)، والوضعية بالمعنى الأوسع هي الرأي القائل بأنه ما دامت المعرفة الحقيقية كلها مؤسسة على الخبرة الحسية، ولا يمكن أن تتقدم إلا بواسطة الملاحظة والتجربة، فان المحاولات التأملية أو الميتافيزيقية لاكتساب المعرفة عن طريق العقل غير المحدود بالخبرة، لا بد أن يتخلى عنها لصالح مناهج العلوم الخاصة، ويعتقد الوضعيون أن عمل الفلسفة هو فهم المناهج التي تتقدم العلوم بوساطتها، وفي ذلك يشير فرنسيس بيكون (٩٦٩ - ١٠٣٦هـ/١٥٦١ - ١٦٢٦م) إلى انه على الفلاسفة أن لا يحاولوا الطرق فيما وراء حدود الطبيعة الأولية، ويرى أن هناك حقائق أولية يجب قبولها بدون أي تصور سابق. الموسوعة

- الفلسفية المختصرة، ص ٤٣٠.
- (١٤٣) التيمومي، مفهوم التاريخ، ص ٥٣ - ٥٥.
- (١٤٤) العروي، العرب والفكر التاريخي، ط ٥، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٧٨.
- (١٤٥) بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص ١٣٤.
- (١٤٦) السيد، المستشرقون الألمان، ص ٦.
- (١٤٧) العروي، مفهوم التاريخ، ج ٢، ص ٣٨٣.
- (١٤٨) نادر بورنقشبندي، المنهج الاستشراقي في دراسات السيرة النبوية الشريفة، ترجمة محمد حسن زقراط، مجلة الحياة الطبية، العدد ٢١ - ٢٢، السنة ٧، (المؤسسة العالمية للمعاهد الإسلامية العالمية، بيروت، ٢٠٠٧)، ص ١٣٦.
- (١٤٩) فرانسوا اماري فولتير (١١٠٦ - ١١٩٢هـ / ١٦٩٤ - ١٧٧٨م): فيلسوف وشاعر مشهور من باريس، له: بروتوس ١٧٣٠م، والرسائل الفلسفية، وزاير (١١٤٥هـ / ١٧٣٢م). طرابيشي، معجم الفلاسفة. ص ٤٧١ - ٤٧٢.
- (١٥٠) لويبولد فون رانكة: مؤرخ ألماني عاش بين (١٢١٠هـ / ١٧٩٥م و ١٣٠٤هـ / ١٨٨٦م)، وكان مذهب رانكة قد دفع المؤرخين إلى الانصراف عن التصورات المثالية والتخيلية للماضي، والبحث عن الحقيقة كيفما كانت، وهو القائل: «إننا لا نعرف كيف كان الماضي بالفعل حتى نحكم إذا كان المؤرخ قد وفق إلى تصويره تصويراً دقيقاً». المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٧٦؛ مؤنس، حسين، التاريخ والمؤرخون دراسة في علم التاريخ ماهيته وموضوعاته ومذاهبه ومدارسه عند أهل الغرب، ( دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤)، ص ٧٩.
- (١٥١) العروي، مفهوم التاريخ، ج ٢، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.
- (١٥٢) العروي، مفهوم التاريخ، ج ٢، ص ٣٥٤.
- (١٥٣) بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص ١٣٦.
- (١٥٤) كارل بوير، ولد عام (١٣٢٠هـ / ١٩٠٢م) في فيينا وتعلم فيها، وعمل محاضراً أول للفلسفة بجامعة نيوزيلندا من عام (١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م) إلى عام (١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م)، ثم أستاذا للمنطق ومنهج العلم بمدرسة لندن لعلم الاقتصاد، كتابه الأول صدر عام (١٣٥٣هـ / ١٩٣٤م)، بعنوان: منطق الاستكشاف، انتقد فيه نظرة بيكون إلى المنهج العلمي ويسميه بالاستقرائية الكاذبة، له كتاب اشتهر به بعنوان المجتمع المفتوح وأعداؤه صدر عام (١٣٦٤هـ / ١٩٤٤م)، وهو نقد صارم للفلسفات الاجتماعية (أفلاطون، هيغل، ماركس)

- التي تقلل من جهد الفرد الإنساني، وتشارك في الإيحاء بالقوانين الحتمية للتطور التاريخي. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٣٢ - ١٣٣.
- (١٥٥) بوبر، كارل، عقم المذهب التاريخي دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة: عبد الحميد صبره، (منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٥٩)، ص ٢٥.
- (١٥٦) بوبر، عقم المذهب التاريخي، ص ١٤٦.
- (١٥٧) تعتمد الحتمية على وجه الإجمال أن كل حادثة أيا ما كانت ليست إلا حالة جزئية من حالات ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة، ويعود هذا الافتراض إلى أساس العلوم الطبيعية، فالعلم يفترض مبدأ الحتمية، وإذا كان هذا المبدأ غير قابل للإثبات، فإن العلم يقوم إذا على الافتراضات، وإلى (هيوم) ترجع الصياغة الكلاسيكية لهذه المشكلة التي لم يجد لها الفلاسفة قط حلا متفقا عليه، كما أطلق مصطلح الحتميين على الفلاسفة الذين يؤمنون بان الإنسان لا يملك حرية الاختيار، وهم بخلاف دعاة مذهب الإرادة الحرة، بالمقابل تم الاعتراض على الاثنيين من قبل كثير من الفلاسفة، الذين يرون أن التعارض القائم بين الحتمية والحرية ما هو إلا تعارض ظاهري فحسب. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣.
- (١٥٨) التيمومي، مفهوم التاريخ، ص ٦١.
- (١٥٩) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٢١.
- (١٦٠) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٩٣.
- (١٦١) العقيقي، نجيب، المستشرقون موسوعة في تراث العرب مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام وحتى اليوم، ط ٥، (دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٦)، ج ٣، ص ٢٥٢.
- (١٦٢) الشاذلي، عبدالله يوسف، الاستشراق مفاهيم صلات جهود، ط ١، (د.م. د.ت)، ص ٤٥٦ - ٤٥٧.
- (١٦٣) السيد، رضوان، المستشرقون الألمان، ص ١٤.
- (١٦٤) فليشر أو فلايشر (١٢١٦ - ١٣٠٦هـ / ١٨٠١ - ١٨٨٨م): ولد في شاندوا وتعلم في بوتزن، وتخرج من جامعة ليزيغ، كان له إلمام في الشرق لدراسته اللاهوت تعرف على دي ساسي والتحق بمدرسه، وتعلم في باريس العربية الفصحى والفارسية والتركية، وعندما عاد إلى ألمانيا (١٢٤٢هـ / ١٨٢٦م)، عين استاذا للغات الشرقية في جامعة درسدن، وأسس الجمعية الشرقية الألمانية في هالة، من مؤلفاته مائة حكمة ومثل بالعربية والفارسية. العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.
- (١٦٥) تقي الدين احمد بن علي المقرئزي (٧٦٦ - ٨٤٥هـ / ١٣٦٥ - ١٤٤١م): مؤرخ عربي

مصري، له المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بخطط المقرئزي، والسلوك لمعرفة دول الملوك. البعلبكي، منير، معجم أعلام المورد موسعة تراجع لأشهر أعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد، ط١، ( دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢)، ص ٣٤٠.

(١٦٦) فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط٢، (دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١)، ص ١٧١ - ١٧٢.

(١٦٧) هاينريش توربيك (١٢٥٣ - ١٣٠٨ هـ / ١٨٣٧ - ١٨٩٠ م): مستشرق ألماني، ولد في منهايم، وتخرج على فلايشر، وعين أستاذا للعربية وآدابها في جامعتي هايدلبرغ وهاله، وقد أولى العربي ولهجاتها عناية خاصة، من آثاره: نشر كتاب النحو العربي السوري والمصري لميخائيل صباغ بعنوان الرسالة التامة في كلام العامة بشرح الشريشي، ودورة الغواص للحريري، وقصيدة الأعشى في مدح النبي ﷺ، وعاون على نشر تاريخ الطبري، وله أعمال أخرى. العقريقي، المستشرقون، ج٢، ص ٣٨٢.

(١٦٨) فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٢٥٢.

(١٦٩) هاينريش ايفالد Heinrich Ewald (١٢١٨ - ١٢٩٢ هـ / ١٨٠٣ - ١٨٧٥ م): مستشرق ألماني، ولاهوتي برتستنتي، ولد في غوتنغن وتوفي فيها، عمل أستاذا للغات الشرقية في غوتنغن (١٢٤٧ هـ / ١٨٣١ م - ١٢٥٣ هـ / ١٨٣٧ م)، وعزل من منصبه لأسباب سياسية، ثم انتقل عام (١٢٥٤ هـ / ١٨٣٨ م) إلى قسم الفلسفة في جامعة توبنغن، وبعد خلافات فكرية عاد إلى جامعة غوتنغن (١٢٦٥ هـ / ١٨٤٨ م)، واشترك عام (١٢٨٠ هـ / ١٨٦٣ م) في تأسيس الاتحاد البروتستانتية. عزل عام (١٢٨٤ هـ / ١٨٦٧ م) من قسم الفلسفة بسبب نشاطه المعادي للحكومة البروسية. كان احد الممثلين الرئيسيين لعلم اللغات السامية في القرن التاسع عشر. المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص ١٠٤.

(١٧٠) كاسباري Gaspari, K.P. (١٢٣٠ - ١٣١٠ هـ / ١٨١٤ - ١٨٩٢ م): تخرج بالعربية على فلايشر، عين معيدا للعربية في كريستيانا - أوصلو، من آثاره: (تعليم المتعلم للزرنوجي) بمقدمة فلايشر (ليزيج ١٢٥٤ هـ / ١٨٣٨ م)، والقواعد العربية باللاتينية في مجلدين أعيد طبعه أربع مرات بالألمانية وترجم إلى الفرنسية والانكليزية. العقريقي، المستشرقون، ط٣، (دار المعارف، مصر، ١٩٦٤)، ج٢، ص ٧٠٩.

(١٧١) اوكست مولر (١٢٦٥ - ١٣١٠ هـ / ١٨٤٨ - ١٨٩٢ م): هو ابن الشاعر الكبير فلهيلم



مولر، ولد في ديساو، وتخرج باللغات الشرقية على فلايشر في ليزيخ، علم اللغة العربية في جامعة فيينا، وتسمى بامري القيس بن الطحان، وانشأ دورية بعنوان: المكتبة الشرقية في برلين (لناشر رويتر وريشر ١٨٨٧)، من آثاره: الفهرس العربي لابن القفطي ١٨٦٥، ورسالة التوحيد والفلسفة لابن رشد متنا وترجمة ألمانية (ميونخ ١٨٧٥)، وغيرها. العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٩٣-٣٩٤.

(١٧٢) غوستاف فلوجل Gustav Fluegel (١٢١٧ - ١٢٨٧هـ/ ١٨٠٢ - ١٨٧٠م): مستشرق ألماني كبير، ولد في باوتس باقليم ساكس، من أسرة عريقة، تعلم في بلده، في عام (١٢٣٧هـ/ ١٨٢١م) سافر إلى ليبسك ودخل جامعته، وتخصص في اللاهوت والفلسفة، في عام (١٢٤٣هـ/ ١٨٢٧م) غادر إلى فيينا، لدراسة المخطوطات الشرقية في المكتبة الإمبراطورية، في سنة (١٢٤٥هـ/ ١٨٢٩م) وصل إلى باريس لغرض دراسة اللغة العربية، من أعماله: حياة السيوطي ومؤلفاته، المقتنيات الجديدة لمخطوطات شرقية في مكتبة باريس، المقتنيات الجديدة لمخطوطات شرقية في مكتبة الإمبراطورية في فيينا، وغيرها. بدوي، موسوعة المستشرقين، ط ٣، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣)، ص ٤١١ - ٤١٢.

(١٧٣) العقيقي، المستشرقون، ج ٣، ص ٤٤٢.

(١٧٤) فولفد يتريش فيشر: مستشرق معروف في ألمانيا والبلاد العربية، يدير معهد الدراسات الشرقية في جامعة ارلانجن - نورنبرغ بألمانيا، منذ حوالي ربع قرن، في مقابلة له مع المؤلف يتحدث فيشر عن نفسه قائلا: «بدأت دراستي عند الأستاذ هانز فير Hans Wehr سنة (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م)، حيث درست اللغات السامية وبالدرجة الاولى اللغة العربية والسريانية، رسالتي للدكتوراه عن أسماء الإشارة في اللهجات العربية المعاصرة (١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م)، وبعد عام أصبحت أستاذة مساعدا عند هلموت ريتز في جامعة فرانكفورت)). الأيوبي، أبحاث عربية في الكتاب التكريمي للمستشرق الألماني فولفد يتريش فيشر، ط ١، ١٩٩٤، ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

(١٧٥) الايوبي، ابحاث عربية، ص ٣٩٣.

(١٧٦) الايوبي، ابحاث عربية، ص ٣٩٦ - ٣٩٧.

(١٧٧) سوسين Socin, A. (١٢٦٠ - ١٣١٧هـ/ ١٨٤٤ - ١٨٩٩م): تخرج بالعربية على فلايشر في ليزيخ، وأحرز لقب دكتوراه بأطروحة عن ديوان علقمة الفحل مع نبذة في سيرته بالألمانية والعربية (١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م)، ثم رحل إلى مصر وفلسطين وسوريا والعراق (١٨٦٨ - ١٨٧٠م)، وعُين أستاذة للعربية في جامعة بال، ثم في جامعة تونغين (١٨٧٣م)،

وخلفا لفلايشر على كرسي ليبزيغ (١٨٩٠م)، وتخصص في جغرافية فلسطين، وكان من مؤسسي الجمعية الألمانية الفلسطينية. العقيقي، المستشرقون، ج٣، ص ١٢. (١٧٨) عمارة، إسماعيل أحمد، بحوث في الاستشراق واللغة، ط١، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦)، ص ٢٩٥ - ٣٢٢.

(١٧٩) عمارة، بحوث في الاستشراق واللغة، ص ٣٢٣.

(١٨٠) فولد يتريش فيشر، الاساس في فقه اللغة العربية، ترجمة: سعيد حسن بحيري، ط١، (مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢)، ص ٧٦.

(١٨١) هويدي، الاستشراق الألماني تاريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية، ط١، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٠)، ص ٧٩.

(١٨٢) المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، ط١، (دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٨)، ج١، ص ١١٦ - ١١٧.

(١٨٣) نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، ط١، (مؤسسة كونراد ادناور، بيروت، ٢٠٠٤)، مقدمة المترجم، ص XVI.

(١٨٤) نولدكه، تاريخ القرآن، ص ١ - ٢٣٣ - ٤٣٥.

(١٨٥) الحاج، ساسي سالم، نقد الخطاب الاستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج١، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

(١٨٦) برجستراسر Gotthelf Bergstrasser (١٣٠٤ - ١٣٥٢هـ/ ١٨٨٦ - ١٩٣٣م): مستشرق

ألماني، بدأ دروسه في مدرسة بلاون من أعمال زكسن بألمانيا، ثم التحق بجامعة ليبزيغ

(١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م) حيث تلقى الفلسفة واللغات السامية، له رحلات إلى استانبول،

فلسطين، وقدم إلى مصر أستاذا زائرا وألقى في جامعاتها (١٣٥٠ - ١٣٥١هـ/ ١٩٣١ -

١٩٣٢م) سلسلة محاضرات في تطور النحو في اللغة العربية، من آثاره: نصوص باللهجة

الآرامية الحديثة (١٣٣٤هـ/ ١٩١٥م)، والكتابة الكوفية (١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م)، واللهجة

الدمشقية بنصوصها الثرية (هانوفر ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م)، وغيرها. العقيقي، المستشرقون،

ص ٤٥٠ - ٤٥١.

(١٨٧) أوتو برتسل Otto Pretzl: مستشرق ألماني ولد في ميونخ (١٣١١هـ/ ١٨٩٣م)، تتلمذ على

فون همل فدرس معه معظم اللغات السامية: من الاكديّة إلى الحبشية مروراً بالعربية

والعبرية والسريانية. كانت أطروحته للدكتوراه عن المشاكل الناجمة عن الترجمة اليونانية

للتوراة، ولكنه انصرف فيما بعد إلى الاهتمام باللغة العربية ولهجاتها، وقراءات القرآن الكريم

بخاصة، وبعد وفاة برجستراسر كُلف برتسل لمواصلة مشروع قراءات القرآن الكريم، ومن أعماله: (صفات الله عند المتكلمين الأوائل)، ونشره النص الفارسي لكتاب (الرد على الإباحية) لأبي حامد الغزالي. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٨٢ - ٨٣.

(١٨٨) ابن جني أبو الفتح عثمان (٣٢٩ - ٣٩٢هـ / ٩٤١ - ١٠٠٢م): لغوي عربي، من آثاره كتاب الخصائص وهو في اللغة، وكتاب سر الصناعة وهو في اللغة أيضاً، وشرح ديوان المتنبي. البعلبكي، منير، معجم أعلام المورد موسوعة تراجم لأشهر أعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد، ط ١، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢)، ص ٢٠.

(١٨٩) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ٩.

(١٩٠) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٨٦ - ٨٧.

(١٩١) المنيع، ناصر محمد بن عثمان، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنية ومنهجه فيها، مجلة جامعة الملك سعود، العدد ٢٢، (النشر العلمي والمطابع، الرياض، ٢٠١٠)، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(١٩٢) رودى بارت Paret, Rudi (١٣١٨ - ١٤٠٠هـ / ١٩٠٠ - ١٩٨٢م) وهو من كبار المستعربين الألمان، درس في جامعة توبنجن، اللغات السامية والعربية منها خاصة، فضلاً عن الفارسية والتركية، وتخرج على المستشرق اينو ليمان، انتقل إلى جامعة هايلدبرغ سنة (١٢٤٨هـ / ١٩٣٩م)، عمل مترجم أثناء الحرب العالمية الثانية، في حملة المارشال رومل، وبعد انتهائها عاد إلى التدريس سنة (١٣٧١هـ / ١٩٥١م) في جامعة توبنجن، ثم درس في جامعة بون خلفاً لأستاذه ليمان حتى تقاعده سنة (١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م). جحا، مستعربان ألمانيان بارزان: هلموت ريتز ورودى بارت، مجلة الفكر العربي، العدد ٣١، السنة الخامسة، ١٩٨٣، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

(١٩٣) جحا، مستعربان ألمانيان بارزان، ص ٣٤٥.

(١٩٤) جحا، مستعربان المانيان بارزان، ص ٣٤٦.

(١٩٥) إن المؤلفين الغربيين ورثوا معلومات قليلة عن البيزنطيين، فحوى تلك المعلومات: محمد صلى الله عليه وسلم رجل مسيحي الأصل، تزوج امرأة ثرية، وتحدد هدفه بسحق المسيحية عن طريق اشتراع حرية جنسية واسعة، وعلى هذه المعلومات القليلة والمظلمة بنا الغربيون في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) بناءً ضخماً من الحكايات، وقد اعتاد المؤلفون اللاتينيون أن يطرحوا على أنفسهم أسئلة عن محمد صلى الله عليه وسلم الإنسان، وعن أسباب انتشار

- دعوته، ثم يجيبون عليها بأنه كان ساحرا استطاع بسحره وسعة حيلته أن يقضي على الكنيسة في أفريقيا والشرق. سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة رضوان السيد، ط ٢، (دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦)، ص ٦٧.
- (١٩٦) ناجي، عبد الجبار، التشيع والاستشراق عرض نقدي مقارن لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمتها، ط ١، (دار الجمل، بيروت، ٢٠١١)، ص ١٣٩ - ١٤٠.
- (١٩٧) جريم (١٢٦٣ - ١٣٦١ هـ/ ١٨٤٦ - ١٩٤٢): مستشرق ألماني، عمل أستاذا للغات الشرقية في منستر، له ترجمة للقرآن الكريم ١٩٢٣، وله عرب الشام قبل الإسلام ١٩٢٣، ومن دراساته: اللغات السامية (المجلة الآشورية ١٩٠٧ و ١٩١٢، والمجلة الشرقية الألمانية ١٩١٤، والعالم الشرقي ١٩٢٣) وعلماء الكلام (الدراسات الشرقية لنولدكة ١٩٠٦)، والإسلام واليهودية ١٩١٠ وغيرها. العقريقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٤١٤.
- (١٩٨) ناجي، التشيع والاستشراق، ص ١٥٠.
- (١٩٩) الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ص ٣٠٦.
- (٢٠٠) سبرنجر (١٢٢٨ - ١٣١١ هـ/ ١٨١٣ - ١٨٩٣ م)، ولد في التيرول، وتعلم في إنسبورك وفيينا وباريس، ورحل إلى لندن، وتجنس بالجنسية البريطانية (١٣٠١ هـ/ ١٨٨٣ م) ونال الدكتوراه في الطب من ليدن (١٣٦٠ هـ/ ١٩٤١ م)، من آثاره أصول الطب العربي على عهد الخلفاء وهي رسالته في الدكتوراه (بتافيا، ١٢٥٧ هـ/ ١٨٤١ م)، واصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق السمرقندي (كلكتا ١٢٦٢ هـ/ ١٨٤٥ م)، والإتقان في علوم القرآن الكريم للسيوطي، وله سيرة محمد ﷺ مع ترجمة لبعض آيات القرآن الكريم في ثلاث أجزاء أعانه عليه نولدكه. العقريقي، المستشرقون ج ٢، ص ٢٧٧ - ٢٧٨.
- (٢٠١) ناجي، التشيع والاستشراق، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (٢٠٢) غوستاف فايل: مستشرق ألماني ولد في سنة (١٢٢٣ هـ/ ١٨٠٨ م) في زولتسبورج في جنوب ألمانيا تعلم العبرية والفرنسية على يد معلم خصوصي في منزله، وفي سن الثانية عشر غادر إلى (اللزاس) حيث أقام عند جده الذي ادخله مدرسة تلمودية في هذه المدينة، ثم عاد إلى ألمانيا ليهتم بدراسة التاريخ الفيلولوجي، ومبادئ اللغة العربية، من آثاره: أطواق الذهب للزنجشري، والأدب الشعري عند العرب، وترجم كتاب ألف ليلة وليلة، وترجمة السيرة لابن هشام، ومؤلفات أخرى. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٩٠ - ٣٩١.
- (٢٠٣) وليم موير sir William muir (١٢٣٥ - ١٣٢٣ هـ/ ١٨١٩ - ١٩٠٥ م): مستشرق بريطاني. اسكتلندي الأصل، أمضى حياته في خدمة الحكومة البريطانية بالهند، دخل البنغال

سنة (١٢٥٣هـ/١٨٣٧م) وعمل في الاستخبارات، وتعلم الحقوق في جامعتي جلاجسكو وايدنبرغ، تقلد مناصب سياسية في الهند، ثم أصبح مديراً لجامعة ايدنبرج، له: شهادة القرآن لكتب أنبياء الرحمن، وصنف بالانكليزية كتباً في السيرة النبوية، وتاريخ الخلافة الإسلامية، وغيرها. الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ١٢٤.

(٢٠٤) السيد، المستشرقون الألمان، ص ٢٢.

(٢٠٥) ابن هشام أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، شرح سيرة رسول الله ﷺ، وقد جمعه من المغازي والسير لابن إسحاق وهذبها ولخصها، كان متقدماً في علم النسب والنحو، له كتاب في انساب حمير وأهلها، توفي في مصر سنة ٢١٣هـ، ابن خلكان، شمس الدين احمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، (دار صادر، بيروت، ١٩٩٤)، ص ١٧٧.

(٢٠٦) الحسين بن محمد بن الحسن الديار بكري: مؤرخ نسبته إلى ديار بكر، ولي قضاء مكة وتوفي فيها، له تاريخ الخميس مجلدان أجمل به السيرة النبوية وتاريخ الخلفاء والملوك، توفي ٩٦٦هـ - ١٥٥٩م. الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٢٥٦.

(٢٠٧) السيد، المستشرقون الألمان، ص ٢٠.

(٢٠٨) فرانسيسكو كبريلي، محمد ﷺ والفتوحات الإسلامية، ترجمة عبد الجبار ناجي، ط ١، منشورات الجمل، بيروت، (٢٠١١)، ص ٤٩.

(٢٠٩) هنريش فستنفلد Heinrich Wuestenfeld (١٢٢٣ - ١٣١٧هـ/١٨٠٨ - ١٨٩٩م):

مستشرق ألماني كبير، ولد في موندن بمقاطعة هانوفر، وتعلم في مدارس بلده، في سنة (١٢٤٣هـ/١٨٢٧م)، دخل جامعة جوتنجن، وحضر دروس ايفالد، وخصوصاً دروس العبرية والسريانية، له أعمال وفيرة جداً، منها: (اللوحات الجغرافية) لأبي الفداء (١٢٥١هـ/١٨٣٥م)، و(لب الأنساب) لأبي سعد السمعاني، و(وفيات الأعيان لابن خلكان)، و(أكاديميات العرب وأساتذتها)، وغيرها. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٩٩.

(٢١٠) العقيقي، المستشرقون، ج ٣، ص ٥٤٣.

(٢١١) العطية، جليل، منهج المستشرقين في كتابة التاريخ، مجلة المعهد، العدد ١، السنة ١، (معهد الدراسات العربية والإسلامية، لندن، ١٩٩٩)، ص ١٠٧.

(٢١٢) المرجع نفسه، ص ١١٢.

(٢١٣) كرال، غونترال، تطور علم الاستشراق في ألمانية، مجلة المعرفة، (وزارة الثقافة والإرشاد

- القومي، سوريا)، العدد السابع والخمسون، السنة الخامسة، ١٩٦٦، ص ١٤ - ١٥.
- (٢١٤) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٩.
- (٢١٥) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ٢٠.
- (٢١٦) هذا الكتاب يعطي صورة شاملة لتاريخ الشعوب الإسلامية كلها منذ بداية الإسلام حتى (١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م) من دون مناقشات للمشاكل العديدة المتصلة بهذا التاريخ، معتمدا على يوليوس فلهوزن وكيثاني، فيما يتعلق بصدر الإسلام والدولة الأموية، وعلى بارتولد ومينورسكي فيما يتصل بتاريخ آسيا الوسطى، وقد أعيد طبعه عام (١٣٦٣هـ/ ١٩٤٣م) وبدون علم بروكلمان، وترجم الكتاب سنة (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م) إلى الانكليزية، ونشر في السنة نفسها مع فصل عن الحوادث كتبه يهودي يدعى بيرلمان، وفيه آراء مخالفة لرأي بروكلمان. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ١٠٤.
- (٢١٧) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط ٥، دار العلم للملايين، بيروت، (١٩٦٨)، ص ٨.
- (٢١٨) المرجع نفسه، ص ٥ - ٦.
- (٢١٩) كرال، تطور علم الاستشراق في ألمانيا، ص ٢١.
- (٢٢٠) العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٤١٨ - ٤١٩.
- (٢٢١) ياكوب جيورج (١٢٧٩ - ١٣٥٦هـ/ ١٨٦٢ - ١٩٣٧م): مستشرق ألماني ولد في مدينة كينجزبرج، اخص باللاهوت والاستشراق في بداية دراسته، ثم اقتصر على الدراسات الشرقية. درس في ليبستك، وستراسبورغ وبرلين، ابرز اساتذته نولدك، وفليشر، وقد وجهه فليشر إلى الاهتمام بلغات الإسلام الثلاث الرئيسية وهي: العربية، الفارسية، والتركية، وبعد حصوله على الدكتوراه عين موظفا في المكتبة الملكية في برلين، من آثاره: الأساطير والحلم، مع عناية خاصة بالشرق، وتاريخ خيال الظل في الشرق والغرب وغيرها. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٦٢٧ - ٦٩٢ - ٦٣٠.
- (٢٢٢) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٢٦.
- (٢٢٣) يوليوس، فلهوزن، احزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام الخوارج - الشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨)، ينظر، مقدم الكتاب.
- (٢٢٤) يوليوس، فلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى الدولة الاموية، ترجمة: محمد عبد الهادي ابو ريده، ط ٢، (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨)، ص ت - ث.
- (٢٢٥) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٠٩.

(٢٢٦) المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص ١١٠.

(٢٢٧) المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص ١١٢.

(٢٢٨) فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى) دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الأوروبية، ط١، (الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨)، ص ٢٣٦ - ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٢٢٩) فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٢٤٩.

(٢٣٠) هاينريش بارت (١٢٣٧ - ١٢٨٢ هـ / ١٨٢١ - ١٨٦٥ م): ولد في هامبورغ، وتوفي في برلين. وكان رحالة وجغرافياً، يعود الفضل اليه في العثور على أهم المراجع العربية القديمة في تاريخ غربي أفريقيا. ودراسة الصحراء بين طرابلس وتشاد والسودان، وقد طبعت مصنفاته (جوتنجن ١٨٧٥ - ١٨٥٩). العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٣٧٣.

(٢٣١) المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص ٤٣.

(٢٣٢) المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص ٤٥ - ٤٦.

(٢٣٣) المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص ٤٩.

(٢٣٤) المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص ٩١.

(٢٣٥) آدم متز Adam Mez (١٢٨٦ - ١٣٣٦ هـ / ١٨٦٩ - ١٩١٧ م): مستشرق ألماني، ولد في فرايبورج، استقر في بازل بسويسرة، اهتم بالأدب العربي في القرن الرابع الهجري، وكتابه (نهضة الإسلام) بحسب بدوي عرض ممتاز للحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تناول فيه مرافق المدنية: من إدارة، ومالية، ونظام للحكم وحياة اجتماعية لعامة الناس، وقد انتقد بدوي ترجمة أبو ريذة لهذا الكتاب بشدة، ويرى أن المترجم في معظم الموضوعات لا يترجم كلام المؤلف، بل ينقل النص العربي الذي إنما يشير إليه المؤلف من دون أن يترجمه، ولهذا ضاع عمل المؤلف الأصلي. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥٤٤.

(٢٣٦) البارون فون كريمر Kremer Alfred, Von (١٢٤٤ - ١٣٠٧ هـ / ١٨٢٨ - ١٨٨٩ م) ولد في فيينا، وتخرج من جامعاتها، فأرسلته دولته قنصلاً لها في مصر، ثم إلى بيروت ١٨٧٠، عرف بنشاطه السياسي ونشاطه الاستشراقي حتى وفاته، من آثاره: نشر الاستبصار في عجائب الأمصار فيينا ١٨٥٢، والمغازي للواقدي بمقدمة وشرح انجليزية (كلكتا ١٨٥٥ - ١٨٥٦، برلين ١٨٨٨)، والأحكام السلطانية للماوردي، وغيرها. العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢٣٧) السيد، المستشرقون الألمان، ص ٦٥.

(٢٣٨) هرجرونيه (١٢٧٤ - ١٣٥٥ هـ / ١٨٥٧ - ١٩٣٦ م) مستشرق هولندي، ولد في إقليم برانت الشمالي في هولندا، تعلم اللاتينية واليونانية على يد معلم خصوصي، وفي خريف ١٨٧٤ م سجل نفسه طالبا للاهوت في جامعة ليدن، ثم قرر التفرغ للفلولوجيا، عنوان أطروحته للدكتوراه (موسم الحج في مكة)، عمل في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية في اندونيسيا، ومستشارا للحكومة الهولندية للشؤون الإسلامية بهذه البلاد، من آثاره: كتابه عن مدينة مكة ويشتمل جزأين، وكتابه أهل آتية، ومحاضرات عن الإسلام، ألقاها في أمريكا. بدوي، المرجع السابق، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٢٣٩) فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٢٤٠) العقيلي، المستشرقون، ج ٣، ص ٤١٧.

(٢٤١) العقيلي، المستشرقون، ج ٣، ص ٥٦٥.

(٢٤٢) غرنوت روتر، الدراسات العربية بجامعة توبنغن، مراجعة حسين حجازي، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٢، السنة الخامسة، ١٩٨٣، ص ١٧٦.

(٢٤٣) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٤٨.

(٢٤٤) خليل بن القاري القزويني: فاضل إمامي (ت ١٠٨٩ هـ / ١٦٧٨ م)، له شروح العدة في الأصول، وحاشية مجمع البيان، وغيرها. الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٣٢١.

(٢٤٥) الطعمة، عدنان جواد، يوليوس روسكا والعلوم عند العرب، مجلة المورد، المجلد ٦، العدد ٤، (وزارة الثقافة والفنون، العراق، ١٩٧٧)، ص ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢٣.

(٢٤٦) المنجد، المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٢٤٧) فريدريك دتريصي (١٢٣٨ - ١٣٢١ هـ / ١٨٢١ - ١٩٠٣ م): مستشرق ألماني، ولد في برلين، وتعلم في جامعتي هله وبرلين اللاهوت، كرس نفسه لدراسة اللغات الشرقية، سافر في سنة (١٢٦٤ هـ / ١٨٤٧ م) إلى المشرق، وقد عني باللغة العربية وآدابها والفلسفة الإسلامية في المقام الأول، من آثاره: المتنبي وسيف الدولة (ليستك ١٢٦٤ هـ / ١٨٤٧ م)، ونشر مختارات من رسائل إخوان الصفا (ليستك ١٣٠٤ هـ / ١٨٨٦ م)، والمنطق وعلم النفس عند العرب، و(مريم) وهي قصة شرقية، ومختارات عثمانية. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢٤٨) نادر، البير نصري، اهتمام المستشرقين بالفكر العربي الإسلامي القديم، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، (الاستشراق)، العدد ١، (دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧)، ص ١١٢.

(٢٤٩) ماكس هيورتن (١٢٩١ - ١٣٦٥ هـ / ١٨٧٤ - ١٩٤٥ م): مستشرق ألماني، كان مهتماً بدراسة



- الفلسفة الإسلامية، وساعده تضلعه بالفلسفة المسيحية في تفهم نصوص الفلسفة العربية، وقد حقق ما فاته منها الآباء اليسوعيون في بيروت، من آثاره: نشر فصوص الحكم للفارابي (مونستر ١٩٠٦) وترجمة الشفاء لابن سينا (ليزيج ١٩٠٧)، وما وراء الطبيعة لابن رشد (هاله ١٩١٢)، وله مباحث عن الفارابي، وعن الفلسفة الإسلامية وفي سبيل فهم الشرق وغيرها. العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٤٣٦.
- (٢٥٠) فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٣٤١.
- (٢٥١) ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا: الحكيم المشهور، ولد في بخارى سنة ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م، اشتغل بالعلوم وحصل الفنون، وأتقن علم القرآن وشيئاً من أصول الدين وبراعة في المنطق، له مصنفات كثيرة منها: كتاب في القانون، وله رسائل بديعة منها رسالة حي بن يقضان، ورسالة الطير، وهو احد الفلاسفة المسلمين، توفي بهمدان سنة (٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م). ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٢، ص ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٦ - ١٣٨.
- (٢٥٢) العقيقي، المستشرقون، ج ٣، ص ٥٧٠.
- (٢٥٣) ثابت بن سنان بن قرة الصابي: طبيب ومؤرخ، (ت ٣٦٥هـ/ ٩٧٥م)، له: كتاب التاريخ ابتدئه من أيام المقتدر، وكتاب مفرد في أخبار الشام ومصر. الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، ط ١، (دار الغرب، بيروت، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٧٧٢ - ٧٧٣.
- (٢٥٤) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٢١ - ٤٢٢.
- (٢٥٥) العقيقي، المستشرقون، ج ٣، ص ٤٨٣.
- (٢٥٦) ماكس مايرهوف: طبيب ألماني، ولد في هليشتايم سنة (١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م)، تعلم الطب في هايلدبرغ وبرلين وستراسبورغ، ومارسه في المدن، ثم صحب قريباً له إلى مصر سنة (١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م)، واستقر في عاصمتها وتعلم جميع اللغات التي تتخاطب بها، معالجا فقراءها مجاناً، واقفا ما تبقى له من وقت لدراسة الطب العربي، وقد اخص بطب العيون، من آثاره: مراكب العقاقير والعطور في القاهرة، وكتاب العشر مقالات في العين لحنين ابن اسحق، توفي في القاهرة سنة (١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م). العقيقي، المستشرقون، ط ٣، ص ٧٦٦.
- (٢٥٧) المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣.
- (٢٥٨) تور اندري (١٣٠٣ - ١٣٦٧هـ/ ١٨٨٥ - ١٩٤٧م): لاهوتي ومؤرخ أديان سويدي، عمل أستاذاً في ستوكهولم وأوبسالا، وأصبح أسقفاً في لينكوبينج عام (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، يعدّ عالماً طليعياً في العلوم الإسلامية وله عدة مؤلفات عن الرسول ﷺ، وأصل الإسلام

- والمسيحية. المنجد، المستشرقون الالمان، ص ١٧٥.
- (٢٥٩) نيكلسون (١٢٨٥ - ١٣٦٥هـ/ ١٨٦٨ - ١٩٤٥م): مستشرق انجليزي، عمل منذ عام (١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م) أستاذا في كامبردج، من أهم أعماله: التاريخ الأدبي للعرب، ودراسات في التصوف الإسلامي. المنجد، المستشرقون الالمان، ص ١٧٥.
- (٢٦٠) المنجد، المستشرقون الالمان، ص ١٦٨.
- (٢٦١) رودولف تشودي (١٣٠٢ - ١٣٨٠هـ/ ١٨٨٤ - ١٩٦٠م): ولد في جلاسرو، وعين أستاذا للغات الشرقية في هامبورغ، وزوريج ثم في بال (١٩٢٢م)، وقد صنفت لتكريم مجموعة من باسمه (بال - فيس بادن ١٩٥٤م)، من آثاره: أسهم في نشر المكتبة التركية، ومجلة الإسلام، وصنف كتبا عديدة في: الطرق الصوفية، وتطور الحكومة العثمانية القديمة، والإسلام والجهاد (هامبورج ١٩١٤م)، والإسلام والصليبية (١٩٣٣م)، وغيرها. العقيقي، المستشرقون، ج ٣، ص ١٨ - ١٩.
- (٢٦٢) المنجد، المستشرقون الالمان، ص ١٨٦.
- (٢٦٣) الجبوري، يحيى، المستشرقون والشعر الجاهلي، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، (الاستشراق)، العدد ١، ص ٧٧ - ٧٨.
- (٢٦٤) أبو محمد القاسم بن علي الحريري (٤٤٦ - ٥١٦هـ/ ١٠٥٤ - ١١٢٢م): كاتب عربي وضع خمسين مقامة حاكي بها مقامات بديع الزمان الهمذاني، وقد ترجمت مقاماته إلى الانكليزية، ومن آثاره: دُرّة الغواص في أوهام الخواص، البعلبيكي، معجم أعلام المورد. ص ١٧٠.
- (٢٦٥) سعدي الشيرازي (٦١١ - ٦٩١هـ/ ١٢١٣ - ١٢٩٢م): شاعر فارسي، يعدّ أحد أكبر شعراء الفرس شعبية، كان متصوفا، تتكشف آثاره عن وعي عميق لعبثية الوجود الإنساني، من آثاره: (بوستان) أي البستان، و(كليستان) وتعني حديقة الورد. البعلبيكي، معجم أعلام المورد، ص ٢٣٧.
- (٢٦٦) الأيوبي، أبحاث عربية، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.
- (٢٦٧) المنجد، المستشرقون الالمان، ص ٨.



## القرآن الكريم وعلومه في الموسوعات اليهودية

(دراسة نقدية)

أحمد البهنسي (\*)

### مقدمة:

يعود تاريخ الاهتمام اليهودي بالإسلام ومصادره الأساسية وفي مقدمتها القرآن الكريم، إلى زمن ظهور الإسلام نفسه، وهو ما سجله القرآن الكريم في ورود بعض الآيات التي تردُّ على بعض التساؤلات التي طرحها اليهودُ على الرسول ﷺ بهدف تحدّيه والجدل معه وإظهارِ ضعفه، وكان منها الآيات ٩-٢٦ من سورة الكهف.

أمّا في العصور الوسطى التي شهدت احتكاكاً وتعايشاً قوياً بين المسلمين واليهود في عدّة مراكز وبقاع، منها العراق واليمن والأندلس، فقد تبادى الاهتمام اليهودي بالقرآن الكريم على شكل إعداد ترجماتٍ عبرية جزئية لبعض آي القرآن الكريم، لم تكن أمينةً، وامتلات بالتحريفات والتشويهات، وقد ظهرت أيام حُكم

(\*) باحث مصري مختص بالاستشراق الإسرائيلي والدراسات الدينية اليهودية.

المسلمين للأندلس، وقام بهذه الترجمات الفيلسوفُ اليهوديُّ «سعديا الفيومي»،  
والشاعرُ اليهوديُّ «سليمان بن جبرول».

كما كان الاهتمامُ اليهوديُّ بالدراسات الإسلامية - ولاسيما القرآن الكريم في  
العصر الحديث - اهتمامًا كبيرًا، فقد ظهرت وتكونت ما يمكن تسميته بـ«المدرسة  
اليهودية في الاستشراق»، التي كان من أهمِّ مجالاتها: الدراساتُ الدينيةُ المقارنَةُ بين  
اليهودية والإسلام، والتي هدفت إلى ردِّ القرآن الكريم إلى العهد القديم، وكان من  
أبرز المؤلفات في هذا الصدد: كتابُ الحبرِ اليهودي الألماني الشهير أبراهام جايجر «ماذا  
أخذ محمدٌ عن اليهودية»؟

«Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen»؟

فضلاً عن ذلك، فإن المستشرقين اليهودَ و«الإسرائيليين»، قاموا بنشر  
أفكارهم وأيديولوجياتهم الاستشراقية عن القرآن الكريم في مؤلفاتٍ ومجلداتٍ  
ضخمة، إضافةً إلى نشرها في موسوعات ودوائر معارف كبيرة، منها: ما كُتب  
بالإنجليزية، ومنها: ما كتب بالعبرية، ومنها: ما كان مطبوعاً، ومنها: ما تم نشره  
إلكترونياً، ومنها: الموسوعات العامة، ومنها: الموسوعات المتخصصة.

في ضوء ما سبق، يأتي الكتاب المائل للعرض، والذي يقدم دراسة نقدية شاملة  
الجوانب للمقالات التي وردت عن «القرآن الكريم» في جميع الموسوعات اليهودية  
حول القرآن الكريم، إضافة إلى احتوائه على ملحق يشتمل على النصوص الاصلية  
لهذه المقالات الموسوعية بلغاتها الأصلية (العبرية، الانجليزية)، وترجمتها إلى اللغة  
العربية.

ويتم استعراض أهم محاور الكتاب على النحو الآتي:

## مادة الدراسة ومنهجها:

تَشْمُلُ مادةُ الدراسة جميعَ المقالات عن القرآن الكريم في الموسوعات اليهودية، سواءً المتخصصة أو العامة، وسواءً بالعبرية أو الإنجليزية، وسواءً المطبوعة ورقياً أو المنشورة إلكترونياً. ويمكن تقسيمها على النحو التالي:

### ● أولاً: موسوعاتٌ مطبوعةٌ:

#### ١- بالإنجليزية:

الموسوعة اليهودية:

- The Jewish Encyclopedia, Vol. VII, Funk and Wagnalls Company: New York & London, 1916 .

موسوعة جو دايقا:

- Encyclopaedia Judaica, Vol. 10, (Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1972).2007.

الموسوعةُ اليهوديةُ العالميةُ:

- The Universal Jewish Encyclopedia, New York: University Jewish Encyclopedia, 1944 .

#### ٢- بالعبرية:

الموسوعةُ العبريةُ العامةُ لليهودية وأرض إسرائيل:

- האנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית,  
חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ١٩٧٤ .

- אוצר ישראל, אינציקלופדיה לכל מקצועות תורת ישראל  
ספרותו ודברי ימיו, נויארק, ١٩١٠ .

«كَنْزُ إِسْرَائِيلَ، موسوعةٌ لكلِّ مجالاتِ توراَةِ إِسْرَائِيلَ وأدائها وتاريخها».

● ثانيا: موسوعات إلكترونية :

١ - بالإنجليزية:

- Jewish Encyclopedia, <http://www.jewishencyclopedia.com/>

هي نسخة إلكترونية من موسوعة (The Jewish Encyclopedia) «الموسوعة اليهودية» الانجليزية الورقية.

٢ - بالعبرية:

- ויקיפדיה،

<http://he.wikipedia.org/wiki/>

«ويكيديا»: هي موسوعة إلكترونية حرة بالعبية على الإنترنت.

موسوعة المعرفة الموثوقة:

- אינצקלופדיה، ידע עם אחריות،

<http://www.ynet.co.il/yaan>

وهي موسوعة يهودية تابعة لصحيفة ידיעות أحرونوت، التي تعد أشهر الصحف الإسرائيلية وأكثرها توزيعا داخل إسرائيل.

الموسوعة اليهودية:

- אינצקלופדיה יהודית،

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia>

أما عن منهج الدراسة، فهو المنهج «الوصفي - النقدي»؛ إذ يتم حصرُ ووصفُ وتصنيفُ الفرضيات والمطاعن المتعلقة بالقرآن الكريم الواردة في المقالات الموسوعية

ثم نقدها بشكل علمي وموضوعي.

يعتمد منهجُ «النقد» الذي استخدمته الدراسة على عدة أدوات أساسية بغية الوصول إلى النقد الموضوعي العلمي غير المتحيز للفرضيات الاستشراقية الواردة بهذه المقالات الموسوعية حول القرآن الكريم. وذلك من خلال الخطوات الآتية:

- استعراض ووصف الفرضية الواردة في الموسوعة اليهودية حول القرآن الكريم.

- عرض النصوص، النص القرآني، والنصوص اليهودي أو النصراني أو الوثني، المردود له النص القرآني.

- المقارنة بين النصين: النص القرآني والنص اليهودي أو النصراني أو الوثني المردود له النص القرآني بغية الوقوف على أوجه التشابه والخلاف، ومعرفة إذا كان هذا التشابه حقيقياً وكاملاً ويتعلق بالمضمون، أم أنه تشابهٌ ظاهري وسطحي ومنقوص، وتكمنُ أهمية ذلك في أنّ معظم الكتابات الاستشراقية حول القرآن الكريم تعتمد على وجود تشابه بين القرآن الكريم ومصادر دينية يهودية ونصرانية ووثنية، كأساس لما يعتبرونه تأثيراً وتأثراً أو اقتباساً قرآنياً من هذه المصادر الدينية غير الأصيلة (اليهودية، النصرانية، الوثنية).

- المقارنة بين السياق الوارد فيه النص القرآني والسياق الوارد فيه النص المردود له (اليهودي، النصراني، الوثني).

- التأصيل لمصدر النص (اليهودي، النصراني، الوثني) المردود له النص القرآني، وذلك للتثبت من صحة المصدر ومدى أصالته .

- الاستعانة بالأدلة والشواهد التاريخية والعلمية، إضافة إلى الآراء العلمية لعدد من المستشرقين الذين يمكن وصفهم بـ«الموضوعيين» أو «العلميين» أو «المنصفين».

- اعتماد وتفعيل نظرية «الفهم» الخاصة بعلم تاريخ الأديان التي يتجاهل

المستشرقون استخدامها، في حين يطبقونها في دراسة أديان الشرق الأقصى (البوذية، الكونفوشيوسية، البراهمية... الخ)، والتي تقضي بضرورة فهم الدين (الإسلام) داخليا أي: كما يفهمه أصحابه، وليس فهماً استشراقياً منفصلاً عن الواقع ومتأثراً بايديولوجيات متحيزة غير موضوعية.

أمّا فيما يتعلق بالفرضيات اللغوية حول ردّ عدد من الألفاظ القرآنية لألفاظ تنتمي للديانة اليهودية (العبرية، الآرامية -اليهودية)، فإن الدراسة اعتمدت منح تأصيل اللفظة القرآنية مباشرة وتأصيل وجودها أو شبيهها في لغات أخرى لاسيما اللغات السامية (تشارك مع العربية في نفس الأسرة اللغوية «اللغات السامية»)، لمعرفة إذا كانت اللفظة القرآنية، التي ردتها الفرضية الاستشراقية إلى لغة غير العربية، لفظة عربية أصيلة، أم لفظة سامية مشتركة، أم لفظة أعجمية دخيلة.

### «تاريخية» القرآن الكريم:

اهتم المستشرقون عامه واليهود منهم خاصة بما بات يعرف في الدراسات الاستشراقية بقضية «تاريخية القرآن الكريم» أي وضع النص القرآني في اطار تاريخي من حيث نزوله أو مراحل جمعه وتدوين، اضافة إلى ترتيب الآيات والأجزاء القرآنية. وكذا تقسيم سوره إلى «مدنية ومكية». وهو ما تعرضت له المقالات بالموسوعات اليهودية حول القرآن الكريم، من خلال طرحها للفرضيات المتعلقة بـ«تعريف القرآن الكريم وجمع وترتيب آياته».

في هذا الصدد، طرحت الموسوعات اليهودية فرضيتين أساسيتين الأولى: هي أن محمداً ﷺ هو من ألف القرآن الكريم، والثانية: هي أن القرآن الكريم نتاج وتبني بشريّ نشأ إما في سوريا أو الجزيرة العربية فيما بعد محمد ﷺ.

فندت الدراسة الماثلة للعرض هاتين الفرضيتين السابق ذكرهما، بالاشارة إلى



أنه بالنسبة للفرضية الأولى فإن إثبات «أمية» محمد ﷺ تُدحض بما لا يدع مجالاً للشك إمكانية أن يأتي محمد ﷺ «النبى الأمي» بمثل هذا القرآن، بما يحتوي عليه من بناء أدبي وفكري ومعرفي معجز وشديد البلاغة، تلك «الأمية» التي شككت فيها الدراسات الاستشراقية من أجل إثبات أن القرآن الكريم هو من نتاج محمد ﷺ، وكان من بين هؤلاء وأبرزهم المستشرق الفرنسي بلاشير وكذلك المستشرق الإنجليزي منتجمري واط.

كما أن جميع وسائل البحث التاريخية والعلمية حول حياة محمد ﷺ سواء العادية أو حياته في فترة الرسالة سواء في مسقط رأسه بمكة، أو موطنه الأخير المدينة المنورة «يَثْرَب»، أو في رحلاته واتصالاته، عجزت عن تقديم تفسير كاف يثبت أن محمداً ﷺ على أميته هو من جاء بالقرآن الكريم بما يحتويه من بناء شامخ من العلوم الواسعة والمفصلة التي تُقدم من خلال القرآن الكريم في مجالات الدين والتاريخ والأخلاق والقانون والكون... الخ.

أما الفرضية الثانية التي طرحتها الموسوعات اليهودية، فهي تقول بفكرة أن القرآن الكريم لم يكتمل ولم يُدَوَّن في عهد البعثة النبوية، وأنه تكون فيما بعد وفاة محمد ﷺ إما في الجزيرة العربية أو سوريا، وهو ما يعرف في الدراسات الاستشراقية لا سيما المهتمة بدراسة تاريخ الأديان بنظرية «النشأة والتطور» والتي حاول المستشرقون إلصاقها بالقرآن الكريم وتطبيقها عليه.

وقد ردت الدراسة على هذه الفرضية، بالقول إن نظرية «النشأة والتطور» لا يمكن تطبيقها على الإسلام والقرآن الكريم، فإذا نظرنا إلى عمر الوحي أو القرآن الكريم، فنجد أنه هو عمر البعثة النبوية المحمدية، والذي لا يتجاوز ٢٣ عامًا، تبدأ منذ أن بُعث محمد ﷺ في الأربعين من عمره وحتى وفاته في الـ ٦٣ من عمره ﷺ وفق ما استقرت عليه كتب السيرة والتاريخ، وهي فترة لا تعطي نشأة وتطوراً لا سيما أنه لا يوجد للإسلام تاريخ سابق على نزول القرآن الكريم وليس له تاريخ لاحق على نزول

القرآن الكريم على عكس أديان العالم الأخرى التي غَطَّتْ نشأتها وتطورها ونسخ كتابها وتدوينه عشرات القرون.

واضافت الدراسة أنه لم يحدث في تاريخ الأديان أن نشأ دين واكمل في عصر مؤسسه وهو محمد ﷺ مثلما حدث في الإسلام، فرؤية الواضع أو المؤسس في الأديان الأخرى تأتي بعدها عشرات الرؤى المُفسِّرة لرؤية المؤسس والتي تقترب منها أو تبتعد حسب درجة الفهم والاستيعاب للرؤية الأصلية، وهو ما لم يحدث في الإسلام، الذي مَثَّل «الاستثناء» الوحيد لقاعدة النشأة والتطور في تاريخ الأديان فقد ظهر ببداية الوحي واكمل بنهاية الوحي.

### مصادر غير أصلية :

ردت المقالات الواردة بالموسوعات اليهودية حول القرآن الكريم، عددا من القصص القرآني اضافة إلى عدد من الآيات الورد بها عقائد وشرائع إلى مصادر غير أصلية، تلك المصادر التي انقسمت إلى مصادر يهودية ونصرانية ووثنية.

بالنسبة لقصص القرآن، فقد نهجت المقالات الموسوعية اليهودية نهجين مختلفين في رده لمصادر غير أصلية، الأول: ردُّ القصص القرآني «بشكل عام» لهذه المصادر دون تحديد موضع أو نص معين في المصدر اليهودي أو النصراني أو الوثني المردودة له القصص القرآني، والثاني: ردُّ بعض قصص القرآن الكريم الى هذه المصادر مع « تحديد موضع أو نص معين بها ».

من ابرز الأمثلة على النهج الأول، هو ما أشار إليه كل من مقال القرآن في اينزيكلوفديا יהודית الموسوعة اليهودية الإلكترونية بالعبرية على الإنترنت، ومقال موسوعة אוצר ישראל كنز إسرائيل، تحت عنوان «ماذا تعلم محمد من توراة اليهود؟» من « أن محمدا لم يكن يعرف القراءة والكتابة، كما ذكر هو بنفسه ( سورة

٤٧ / ٢٢، محمد ٢٢) ، لذلك اضطر إلى أن يتعلم من أحد اليهود، الذين قالوا له قصصاً من حياة الأنبياء وأساطير من أعمال الآباء، وكان أستاذه اليهودي هو عبد الله بن سلام».

أما النهج الثاني، فكانت من أبرز امثله، واردة في أن ردت كل من الموسوعة اليهودية بالعبرية على الإنترنت :

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia>

وموسوعة (אוצר ישראל) كنز اسرائيل، قصة «ذي القرنين» القرآنية، إلى سفر دانيال، وذلك ضمن تعليقيهما على الآية ٢٥٩ من سورة البقرة.

وقد اجملت الدراسة تنفيذ هذه الفرضية التي طرحتها الموسوعات اليهودية حول القصص القرآني، في انه من المعروف أن هناك الكثير من الشخصيات التي وردت قصصها في القرآن الكريم ورددت على أنهم «أنبياء أو رسل يوحى لهم من رب العالمين» على عكس ما وردوا عليه في العهد القديم، ومنهم على سبيل المثال سليمان وداوود اللذين وردا في المصادر الدينية اليهودية على أنها «مَلِكَان» ونُسبت إليهما كثير من الآثام، في حين أنها في القرآن الكريم نبيان وملكان في آن واحد، ما يعني وجود اختلاف كبير بين القصص القرآني والتوراتي في التصور والمضمون حول كثير من الشخصيات التي أطلق عليها الفكر الاستشراقي اليهودي والإسرائيلي مصطلح «الأنبياء المشتركين بين اليهودية والاسلام»، وهو مصطلح لا يتسم بالدقة والموضوعية؛ إذ إن كثيراً من الشخصيات المقرائية (أي الواردة في العهد القديم) والقرآنية، وردت كأنبيا في القرآن الكريم ولم تَرِدْ كذلك في العهد القديم، كما وردت أسماء لأشخاص على أنهم أنبياء في العهد القديم ولم يرد ذكر لهم في القرآن الكريم، مثال (اشعيا، وارميا، وهوشع، .... الخ).

اضافت الدراسة كذلك ، انه توجد اختلافات كبيرة بين القصص في القرآن

الكريم سواء من حيث المفهوم أو العناصر أو السمات عن القصص في العهد القديم والمصادر اليهودية سواء في العناصر أو الأغراض.

فيلاحظ أن القصص القرآني يتسم ويتميز وينفرد عن القصة التوراتية بأن القصة القرآنية تمتزج بموضوعات السورة التي ترد فيها امتزاج عضوي لا مجال فيها للفصل بينها وبين غيرها من موضوعات السورة، بحيث لو حذفنا القصة من موقعها الوارد في السورة لاختل المعنى، لأن القصة تسهم في بيان مضمون النص وإيضاحه للقارئ، فلو حذفنا على سبيل المثال، قصة الغراب التي وردت أثناء الحديث عن قصة ابني آدم (قائيل وهابيل) لما استقام المعنى، لأن الغرض من ذكر الغراب كان لحكمة إلهية لبيان حكمة دفن الموتى.

وأبرز ما تَنصَفُ به القصة القرآنية ويميزها عن القصة التوراتية أيضا، أن القصة القرآنية «تتناسب مع غايات» التنزيل الإلهي وهي غايات كثيرة لكنها تتلخص في إثبات الوحي الإلهي ووحدانية الله وقدرته، في حين أن القصص في التوراة جاءت لتُبرِّزَ أنماط حياة الآباء اليهود وسلوكياتهم وأخلاقياتهم، حتى يقتدي بها اليهود.

كما توجد اختلافاتٌ كبيرة بين القصة في القرآن الكريم وبين القصة في كل من الأنجيل والترات الوثني القصصي القديم؛ إذ أن هناك اختلافاً من حيث الأنواع والأغراض والأهداف؛ فالقصة في الأنجيل إما تاريخية أو تعليمية وذلك من حيث «الغرض»، أما من حيث «النوع» فهي تنقسم إلى نوعين «القصة» و«المثل». وهو ما لا يوجد في القصة القرآنية.

أما القصة في تراث الشرق الأدنى القديم (الوثني)، فعبارة عن «أسطورة» تخضع لمقاييس ذهنية وأساليب فنية وأجناس أدبية وقواعد وضوابط تخضع للترات الحضاري النابعة منه سواء في بلاد النهرين أو في جنوب شبه الجزيرة العربية؛ فالأسطورة عادة ليست من نتاج شخص أو فرد معين، بل هي في الغالب مجهولة

المؤلف وتبناها مجتمع ما فصارت نتاجا له. وهذا النوع القصصي الاسطوري لا أثر له في القرآن الكريم.

بالنسبة لرد المقالات الموسوعية اليهودية لبعض الآيات القرآنية الوارد بها عدد من «العقائد والشرائع» الإسلامية، فقد كان من أبرز أمثله ما ذكرته موسوعة Encyclopaedia Judaica جودايكا، عن شريعة الصوم في القرآن الكريم، حيث أوردت « أنه في البداية أمر محمد بصوم يوم يماثل يوم الغفران اليهودي، ويدوم يوماً واحدا بالعربية «عاشوراء» وفي العبرية **לאשור** (اللاويين ٢٣/٢٧). ثم أحل محله صوماً يبدأ من شروق الشمس حتى غروبها، طوال شهر كامل هو شهر رمضان، ويعظم محمد نفسه هذا الصوم لأن ذكرى نزول القرآن تقع في هذا الشهر، وهذا يجب أن يقارن بالتصور اليهودي ليوم الغفران بوصفه يوم منح اللوحات الثانية للشريعة، وتفاصيل النظم المتعلقة بالصوم (البقرة ٢/١٨٣-١٨٥) تظهر تأثيراً يهودياً على نحو متكرر».

كان من أهم ما استعانت به الدراسة لتفنيد هذه الفرضية، هو أنه بالمقارنة بين النص التوراتي الذي ذكرته الموسوعة اليهودية (اللاويين ٢٣/٢٧) « **אֶת דְּעֶשְׂרֵי יְהוָה הַשְּׁבִיעִי יוֹם הַדְּפָרִים הוּא، מִקְרָא-קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּכֶם، וְלַעֲיָתֶם، אֶת-יְדִשְׁתִּיכֶם؛ וְהִקְרַבְתֶּם אֵשֶׁה، לַיהוָה»** «وَيَكُونُ الْيَوْمُ الْعَاشِرُ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ السَّابِعِ يَوْمَ كَفَّارَةٍ، تَحْتَفِلُونَ فِيهِ احْتِفَالاً مُقَدَّساً، وَتَذَلِّلُونَ نُفُوسَكُمْ، وَتُقَرِّبُونَ مُحْرَقَاتٍ لِلرَّبِّ»، وبين النص القرآني الذي استشهدت به الموسوعة أيضاً ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ \* أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ \* شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ \* يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ

الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٣﴾ (البقرة ١٨٣-١٨٥)، تتضح لنا اختلافات جوهرية عدّة، منها أن النص التوراتي لم يتحدث عن «صيام» ولكن عن «يوم احتفال وتوقف عن العمل» و«تذليل للنفس»، أما النص القرآني فقد تحدث صراحة وبوضوح عن «صيام» في أيام معدودات وشهر محدد وهو (شهر رمضان).

كما يذكر أنه لم يرد في سفر اللاويين - الذي استعانت به الموسوعة اليهودية - أو غيره من أسفار التوراة الخمسة (التكوين، الخروج، العدد، اللاويين، التثنية)، «الصيام» على أنه فريضة يتعبد بها وكل ما ورد نصوص قليلة تتحدث عن «تذليل النفس» أي قهرها، مثال (وَيَكُونُ الْيَوْمُ الْعَاشِرُ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ السَّابِعِ يَوْمَ كَفَّارَةٍ، تَحْتَفِلُونَ فِيهِ احْتِفَالًا مُقَدَّسًا، وَتَذَلُّونَ نُفُوسَكُمْ، وَتُقَرَّبُونَ مُحَرَّقَاتٍ لِلرَّبِّ) (اللاويين ٢٣/٢٧)، أما في الإسلام فهو فريضة بل ركن ركين من أركان الإسلام الخمسة.

أضفت الدراسة كذلك، أنه من أبرز الخلافات المتعلقة بالصيام عامة فيما بين اليهودية والإسلام، أن الصيام في الإسلام كانت له رُخْصٌ في حالات معينة مثل المريض والمسافر (البقرة، ١٨٥). أما في اليهودية فلا يوجد بها هذه الرُخْصُ المتعلقة بالصيام، بل إنها جعلت عقاب المفطر هو القتل، وهو ما لا يوجد في الإسلام، كما أن هذا العقاب في غاية الشدة، بشكل يدفع الناس لادعاء التدين والصوم والتعبد كذبًا، خوفًا من العقاب وهو أمر باطل في مجال العبادة.

### الألفاظ الأعجمية:

تعرضت المقالات حول القرآن الكريم بالموسوعات اليهودية لتلك القضية المعروفة في الدراسات الإسلامية والاستشراقية بقضية «الألفاظ الأعجمية بالقرآن الكريم». فقد ردت الموسوعات اليهودية عددا من الألفاظ القرآنية (٦ ألفاظ) إلى اللغة العبرية، التي تُعدُّ اللغة الأكثر تعبيرًا وارتباطًا باليهودية؛ إذ كانت اللغة الأساسية

التي كُتبت بها كل من العهد القديم والتلمود. إضافة إلى ردها أصول لفظ قرآني واحد إلى اللغة أو اللهجة الآرامية-اليهودية، وهي من اللغات أو اللهجات «الخليطية»، وكُتبت بها التلمود وأقدم المدارس، كما كُتبت بها أيضًا **תרגומים** الترجوميم وهي الترجمات الآرامية للعهد القديم. بالتالي فقد ارتبطت هذه اللغة أو اللهجة أيضا بالديانة اليهودية ارتباطاً وثيقاً.

من ابرز الامثلة على ذلك، ما ذكرته موسوعة **אוצר ישראל** كنز إسرائيل، أن محمدا حاول التقرب من اليهود واستمالتهم عن طريق استخدام بعض الكلمات الخاصة مثل **שכינה** سكينه (وردت على سبيل المثال في سورة البقرة ٢٤٨. والآية ٢٦ من سورة التوبة) والتي عكست توجهه بأن يُظهر لهم معرفته بالتوراة.

ردت الدراسة الماثلة للعرض على هذه الفرضية بالاشارة إلى أن معنى كلمة «سكينه» في العربية هو السكون والهدوء والطمأنينة وهي من الألفاظ التي صيغت بصياغة دينية بعد ظهور الإسلام، أما في العبرية **שכינה** فجاءت بمعنى الروح القدس أو الوحي الإلهي، وهو ما يدل بوضوح على وجود فارق كبير في المعنى للفظه بين العربية والعبرية رغم وجود تشابه في اللفظ الذي على الأرجح من الممكن أن يكون عائدا لظاهرة الإبدال الشائعة بين الساميات. بشكل دفع بعض المستشرقين إلى اعتبار أن (سكينه) مأخوذة من (**שכינה**) لتشابه المبنى رغم اختلاف المعنى.

واضافت الدراسة ان الدراسات اللغوية التأصيلية المقارنة، أثبتت ان لفظه (سكينه) لفظة عربية الأصل وهي تنسب للألفاظ العربية الشمالية. وليست من الالفاظ الدخيلة او المعربة. بما ينفي تماما فرضية ان تكون ذات أصول عبرية.

### الموقف من اليهودية والنصرانية :

ناقشت الدراسة الماثلة للعرض كذلك، ما ذكرته الموسوعات اليهودية من أن القرآن الكريم وردت به آيات جديله كثيرة مع اليهود وتتهمهم بتحريف كتابهم

المقدس وبالكفر، ومن ذلك ما ورد في **الانصياكلوفديا العبرية الموسوعة** العبرية العامة «أنه توجد الكثير من الآيات الجدلية مع اليهود والنصارى، والذين قليلا منهم يُعدُّون مؤمنين بالله ويستحقون على ذلك الأجر (آل عمران، ١٩٩، الأعراف، ١٥٩)، لكن معظم اليهود متهمون بتحريف التوراة، وإنكارهم لنبوّة محمد وانضمامهم لأعداءه لحقدهم عليه (النساء، ٤٤ والمائدة ٤٣-٤٤) كما اتهم اليهود بقتل الأنبياء (البقرة، ٨٧، آل عمران ١١٣)».

في هذا الصدد أكدت الدراسة على أن هناك موقفاً ومنهجاً قرآنياً واضحاً فيما يتعلق بعلاقة الإسلام باليهودية وحتى النصرانية، ذلك الموقف أو المنهج الذي أطلق عليه المفسرون وعلماء تاريخ الأديان مفهوم «الهيمنة» وهو مفهوم قرآني مُستمد من الآيات (المائدة ٤٨-٥٠) ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ \* وَأَن آحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَم أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ \* أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِّنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ \*﴾، وهو يشير إلى هيمنة الإسلام على الأديان التوحيدية السابقة له (اليهودية، النصرانية) بهدف العودة إلى الدين الواحد للبشرية دين التوحيد، واعتباره (مهيمنًا) على الأديان فما وافق الإسلام في هذه الأديان فهو حق وما خالفه فهو باطل.

وشددت الدراسة على أن هذا المفهوم القرآني، لا يُعدُّ مفهومًا ذاتيًا أو غير موضوعي، بل إنه يحتوي على عناصر الموضوعية والحيدية بشكل دفع المستشرق الألماني هربرت بوسه، وهو من أكثر المستشرقين موضوعية وعلمية، إلى الاعتراف بهذا المفهوم، ففي إطار شرحه لعلاقة الإسلام وموقفه من عرفوا بـ«أهل الكتاب»، أوضح «بوسه» أن الإسلام يعترف بوحدة الأديان وبوحدة مصدرها الإلهي، وأن القرآن



يُمثِّل نموذجًا للوحدة الدينية؛ إذ يشير القرآن في نصوصه إلى « إله واحد ونص أصلي واحد أخذت عنه كل نصوص وكتابات الوحي ».

وهو ما يُوضِّح أن الموقف القرآني تجاه اليهودية واضح في أصله ويقضي بالاعتراف باليهودية والنصرانية وفي الوقت نفسه رفضه ونقده لما شابها من انحراف وتشويهات وتحريفات، وهو ما وضح في أن مفهوم الهَيْمَنَة يقصد به أن القرآن الكريم حافظ على الكتب السابقة له مبينا للباطل فيها دالاً على الصحيح منها، وهو ما فسره المستشرق «بوسه» بأنه «موقف قرآني متسق» يجمع ما بين الاعتراف بالديانة اليهودية كديانة سماوية، في نفس الوقت توجيه انتقادات مباشرة للتحريفات التي شابتها، تلك الانتقادات التي أخذت ثلاثة أشكال في القرآن.

### نتائج الدراسة:

توصلت الدراسة لعدد غير قليل من النتائج حول الفرضيات التي طرحتها المقالات الواردة بالموسوعات اليهودية المختلفة عن القرآن الكريم وما يتعلق به، ويمكن حصر أهم هذه النتائج فيما يأتي:

- عدم التزام الموسوعات اليهودية في مقالاتها عن القرآن الكريم بـ«الوصف» و«السرود المعلوماتي» المحايد الذي من المفترض أن تلتزم به الموسوعات ودوائر المعارف؛ إذ تمَّ استخدام مناهج استشراقية نقدية «التأثير والتأثر والإسقاط». وذلك بشكل «متعسف» وغير موضوعي.

- وجود اختلافات في الجوهر والمضمون والمقاصد بين المادة القرآنية والمصادر الدينية اليهودية المردودة لها من جانب الموسوعات اليهودية، تلك الاختلافات التي تمنح إمكانية الاقتباس أو التأثر القرآني من مصادر دينية يهودية. فضلاً عن أن التحليل المنطقي والعلمي الدقيق والمدعوم بآراء وأقوال ما يمكنهم وصفهم بـ«المنصفين والموضوعيين» من المستشرقين يدحض الفرضيات التي طرحتها الموسوعات اليهودية

حول القرآن الكريم.

- لجوء الموسوعات اليهودية في مقالاتها عن القرآن الكريم لمصادر دينية يهودية «متأخرة» (الآجادا) لرد المادة القرآنية إليها، وهو ما يعبر عن «عجز» الموسوعات اليهودية عن إيجاد شبيه للمادة القرآنية في المصادر الدينية اليهودية الأساسية (العهد القديم). وهو ما عكس من جانب آخر «خطأ منهجياً»؛ إذ يظهر تناقضاً مع المنهجية الاستشراقية التي ردت القرآن الكريم إلى العهدين القديم والجديد، على أساس رد «اللاحق» إلى «السابق» على وفق نظرية التأثير والتأثير في حين أن الموسوعات اليهودية تَرُدُّ القرآن الكريم الذي هو «سابق» للآجادا التي هي «لاحقة» عليه في التاريخ والتدوين، بل إن هناك عدداً من الأدلة الموضوعية المتعلقة بالتحليل الفيلولوجي للآجادا تثبت أنها هي التي تأثرت بالقرآن الكريم لاسيما على مستوى القصص وليس العكس.

- وجود قرائن علمية ولغوية تُدحضُ فرضية الموسوعات اليهودية بوجود ألفاظ ذات أصول لغوية يهودية (عبرية، الآرامية- اليهودية) بالقرآن الكريم.

- بروز أزمّة «الفهم» من خلال الفرضيات التي طرحتها الموسوعات اليهودية حول القرآن الكريم، مُتمثلةً في سيطرة إيديولوجية استشراقية يهودية على تلك الفرضيات، وتجاهل الرؤية الإسلامية «القرآنية» عن المادة القرآنية.



## حكم الإعدام الذي من شأنه أن يُشعل التوترات الطائفية في كافة الشرق الأوسط

فورين بوليسي إن فوكس / جورجيو كافيريو

٢٠ كانون الثاني ٢٠١٥

Foreign Policy In Focus,

Giorgio Cafiero, January 20, 2015

في تشرين الأول الماضي، أصدرت المحكمة الجزائية الخاصة في المملكة العربية السعودية قراراً يقضي بتنفيذ حكم الإعدام بحق الشيخ نمر النمر، وهو رجل دين شيعي ومعارض سياسي بارز.

ولم تكن تلك محاكمة جزائية عادية، حتى مع الأخذ بعين الاعتبار الاستخدام الليبرالي للسعودية لعقوبة الإعدام. فمن بين التهم، سعى المدعي العام إلى تجريم النمر بأنه وراء «شن حرب ضد الله» و«مساعدة الإرهابيين» وحتى أنه دعا إلى إعدام الشيخ علناً من خلال «حد الحراة». وفي السعودية، هذا الأسلوب النادر من الإعدام يبدأ بفصل رأس الفرد عن جسده قبل العرض العلني للجنة بلا رأس.

في النهاية، أدين رجل الدين الشيعي المحترم على نحو واسع ب«الخروج على ولي الأمر» وشن الأعمال العنيفة ضد الدولة والدعوة إلى «التدخل الخارجي» بشؤون

المملكة والتحريض على التخريب والعنف الطائفي وإهانة أقارب النبي محمد. ولكن عائلة النمر ومؤيديه يدعون أن الحكم الصادر بحقه له دوافع سياسية ويُصرون على أن الشيخ قاد حركة غير عنفية ملتزمة بتعزيز حقوق الشيعة وحقوق المرأة والإصلاح الديمقراطي في السعودية.

منذ إصدار الحكم في ١٥ تشرين الأول، سعت السلطات السياسية والدينية العليا في إيران ومنظمات حقوق الإنسان الدولية إلى الضغط على القيادة السعودية من أجل الاستبقاء على حياة النمر. ونُظمت المظاهرات المطالبة بالرجوع عن حكم الإعدام في السعودية والبحرين واليمن والمملكة المتحدة، مما أشار إلى الحساسية الدولية التي تحيط بقضية اعتقال النمر وحكم الإعدام الصادر بحقه.

فيما يشكك كثير من الخبراء في إقدام السلطات السعودية على تنفيذ حكم الإعدام. من المهم تقييم المسار السياسي الذي اتبعته المحكمة الجزائية الخاصة في إصدارها لحكم الإعدام.

### الأقلية الشيعية القلقة في السعودية:

لطالما اشتكى الشيعة في السعودية من التمييز المدعوم رسمياً وانتهاكات حقوق الإنسان على يد السلطات السننية المحافظة. ووفقاً لهيومن رايتس ووتش، يواجه الشيعة السعوديون «تمييزاً ممنهجاً في الدين والتعليم والعدالة والتوظيف».

في أوائل العام ٢٠١١، اندلعت مظاهرات مناهضة للحكومة في منطقة القطيف في المنطقة الشرقية للسعودية والتي يسكنها تقريباً كل المواطنين الشيعة البالغ عددهم ٣ مليون نسمة في السعودية وتحتوي على خمس حجم إمدادات النفط في العالم. وخلال العامين ٢٠١١ و٢٠١٢، كان النمر قائداً في تلك المظاهرات التي طالب المشاركون فيها بإطلاق سراح «السجناء المنسيين»، في إشارة إلى تسعة سجناء سياسيين

ما يزالون رهن الاعتقال منذ ما يُقارب الـ ١٦ عاماً.

وبعد أن دخلت القوات السعودية والإماراتية والكويتية إلى البحرين للمساعدة في فض الانتفاضة الشيعية غير العنيفة في المملكة الجزيرة الصغيرة، عبّر الشيعة السعوديون عن تضامنهم مع نظرائهم البحرينيين. وهذا الأمر دفع المسؤولين في الرياض إلى التخوف من أن يؤدي الغضب الشيعي المتنامي إلى أزمة في المنطقة الشرقية الحيوية من الناحية الإستراتيجية، التي لها حدود مع بلدان ذات أحجام سكانية كبيرة. لذا بين آذار ٢٠١١ وآب ٢٠١٢، شنت الحكومة السعودية حملة شرسة ضد المتظاهرين الشيعة مما أسفر عن قتل ٢٠ وجرح العشرات واعتقال ما يزيد عن ١٠٠٠ آخرين من بينهم ٢٤ طفلاً.

بعد إصابة أربعة من الشيعة في المنطقة الشرقية في تشرين الأول ٢٠١١، تحدث النمر في واحدة من الجنازات. وقال: «نحن مُصممون على المطالبة بحقوقنا الشرعية بوسائل سلمية». والنمر، الذي كان قد اعتقل مرات عديدة وصولاً لتلك المرحلة، دعا إلى المقاومة السلمية في وجه الحكم الملكي في مناسبات عدة أخرى، رغم ادعاءات الرياض بأن الشيخ حرّض على الأعمال العنيفة.

في ٨ تموز ٢٠١٢، أطلقت القوى الأمنية السعودية النار على النمر فأصيب بجراح ثم اعتقلته بعد اشتباكات وقعت مع حراسه الشخصيين. أدانت منظمة العفو الدولية الاعتقال ووصفت الشيخ بأنه «ناقد بارز لسياسات وممارسات السلطات السعودية بحق الطائفة الشيعية، من بينها عمليات الاعتقال دون تهمة أو محاكمة والاستخدام المفرط للقوة ضد المتظاهرين».

بدأت محاكمة النمر في آذار ٢٠١٣. ووفقاً للصحافة السعودية، ادعى القضاة بأن الشيخ كان عنيداً خلال المحاكمة. ولم يُنكر النمر التهم التي وُجّهت إليه، لكنه أصر على أنه لم يلجأ أبداً إلى الأعمال العنيفة.

## داعش والبيئة المحلية للسعودية:

كانت المعاداة للتشيع العامود الفقري في الفرع الوهابي من الإسلام السني منذ أن أوجد محمد بن عبد الوهاب الحركة في القرن الثامن عشر. وعبر الإصرار على العنف ضد الشيعة في شبه الجزيرة العربية وما بعدها، تحافظ القيادة السياسية في السعودية على التحالف مع المؤسسة الدينية الوهابية المتشددة (التي تعتبر كل الشيعة «كفرة») وتتبنى وجهات نظر متعصبة بشكل علني اتجاه المسيحيين واليهود) مما أدى إلى تشكيل الدولة المعاصرة في السعودية في العام ١٩٣٢.

ولكن، صعود (داعش) أو (الدولة الإسلامية) في العراق وسوريا، إلى جانب التهديد بالأعمال العنفية من المتعاطفين مع داعش داخل السعودية، وضع الحكومة في موقع مثير للاهتمام بحيث حتم عليها الدفاع عن مواطنيها الشيعة من الجماعة المعادية للشيعة.

وكانت قدرة داعش على زيادة الحرارة الطائفية في السعودية قد بانّت في تشرين الثاني، عندما استخدم ثلاثة سعوديين وآخر قطري أسلحة رشاشة ومسدسات في قتل خمسة مصليين شيعة سعوديين في قرية الدالوة في الأحساء. وعلى نحو مغاير لدور الحكومة التقليدي في تعزيز التعصب المعادي للشيعة، ردت السلطات السعودية بعد يوم بإغلاق قناة الوصال التلفزيونية التي كانت تبث برامجاً تُصنف الشيعة على أنهم «روافض». وبعد شهر، قتلت القوى الأمنية في السعودية ثلاثة من الأفراد الأربعة المسؤولين عن الهجوم وكشفت عن خلية مرتبطة بداعش مؤلفة من ٧٧ فرداً (ثلاثة أتوا من الأردن وسوريا وتركيا، والبقية يحملون الجنسية السعودية) كانوا قد خزّنوا الأسلحة المستخدمة في هجوم الدالوة.

إن تهديد داعش والمتعاطفين معه في البلاد يُشكل تحدياً أمنياً وأيديولوجياً

جديداً بالنسبة للرياض، التي واجهت في السابق تمرد القاعدة بين العامين ٢٠٠٣ و٢٠٠٦، تمرد ذهب ضحيته مئات السعوديين. رغم ذلك، لم تستحسن دوائر محافظة معينة في المملكة طريقة رد السلطات على هذا التهديد الجديد.

أما الموقف الرسمي للسعودية، وهي عضو عربي أساسي في الحملة العسكرية بقيادة الولايات المتحدة ضد داعش في العراق وسوريا، هو وجوب الحاق الهزيمة بداعش ودمشق في آن واحد.

ولكن، بعض السعوديين غير مقتنعين. فمن خلال العمل العسكري ضد داعش مع عدم ضرب قوات بشار الأسد، يعتبرون أن السعودية تقف إلى جانب إيران وسوريا وحزب الله في لبنان. ويعتقد بعض السعوديين المتشددين أن داعش تستحق دعم الرياض لأنها تؤدي دور الحصن السني في وجه الحكومات المدعومة من إيران في بغداد ودمشق. وحتى أن بعض السنة السعوديين المعارضين لعقيدة داعش والمتخوفين من جدول أعمال الجماعة يُعارضون قصف العرب السنة في حربهم ضد النظام العلوي في سوريا.

ضمن هذا السياق، معاملة الحكومة السعودية للنمر هي بمثابة رسالة مفادها أنه فيما الرياض توجه الإصبع نحو تهديد التطرف السني، لم تتخل المملكة عن مساعيها في سحق كل أشكال المعارضة الشيعية في المنطقة الشرقية المضطربة. وهي جزء من جهد الحكومة لمنع داعش من استغلال المفهوم داخل أوساط الدوائر الوهابية المتشددة بأن الرياض تصبح «ليئة» اتجاه النشاط الشيعي في الداخل والخارج.

### ثورة شيعية عند الحدود السعودية:

لكن تلك الإستراتيجية لها تكلفة. فمقاضاة النمر والحكم بالإعدام أشعلا الغضب لدى الشيعة في كافة أنحاء الشرق الأوسط، ومما لا شك فيه أن تنفيذ الحكم

بحق النمر سيزيد من الحالة العنيفة للاضطراب الطائفي في المنطقة.

على وجه الخصوص، المؤسسة الدينية في إيران أدانت بشدة الحكم بحق النمر. فآيات الله الإيرانيون المحافظون، من بينهم جعفر سبحاني وحسين نوريهمداني وناصر مكارم الشيرازي، حذروا السعودية من أن تنفيذ الحكم سيؤدي إلى «نتائج غير متوقعة» وأن «مثل تلك الأعمال الوحشية سيكون لها انعكاسات». واقتبست وكالة فارس الإيرانية كلاماً لآية الله أحمد خاتمي، الذي حذر قيادة السعودية قائلاً «إن إعدام عالم الدين سيؤدي إلى مضاعفات قاسية وخطيرة، وسيكلفكم غالياً».

أما شيعة البحرين فخرجوا في مظاهرات تضامنية مع النمر أدت إلى وقوع اشتباكات مع الشرطة المحلية. والفئات الشيعية المسلحة في المملكة تأهبت للرد. وفي آب الماضي شنت سرايا المختار \_ وهي منظمة متضامنة مع نظرائها الشيعة في البحرين \_ هجوماً بالقرب من القاعدة العسكرية البحرينية، مُشيرةً إلى أن اعتقال النمر هو الحافز.

كما نشرت المجموعة تهديدات على الفايسبوك ضد القوات الأمريكية المتمركزة في البحرين، مُدعيةً أن دعم واشنطن للنظام الملكي في البحرين والسعودية يجعل الولايات المتحدة هدفاً مشروعاً في حال أُعدم النمر. وفي ١٠ آب، هددت الجماعة المواطنين السعوديين في البحرين من خلال مُلصق تحذير كُتب عليه «إلحاق الأذى بالنمر يعني أن كل مواطن سعودي سيدخل بلدنا في كفن».

وفي تشرين الأول اللاحق، ادعت الجماعة مسؤوليتها عن الهجمات التي وقعت في السنابس والعكر. وفي إشارة إلى المملكتين البحرينية والسعودية، قالت في بيانها: «إن المافيا المحتلة لآل سعود وآل خليفة ستواجه مضاعفات حكم الإعدام». وبعد ثلاثة أيام، أشارت المجموعة الشيعية إلى أن الهجمات هي «انتقام للفقير النمر» وادّعت



أن الأعمال العنيفة استهدفت «دبابات العدو المحتل» في إشارة إلى السعودية.

طلا المسؤولون البحرينيون بالدهان صور النمر التي علقها الشيعة على الجدران؛ لإظهار دعمهم لرجل الدين. ومما لا شك فيه أن المسؤولين في المنامة يشعرون بالقلق إزاء المخاطر الأمنية في البحرين أيضاً في حال نُفذ حكم الإعدام بحق النمر.

حزب الله في لبنان لم يسكت أيضاً بشأن قضية النمر. في اليوم الذي تلى إصدار حكم الإعدام، أدانت حركة المقاومة اللبنانية الحكم واعتبرته «جائراً ومبنيّاً على تهم سياسية». وفي وقت سابق، أصدرت المجموعة بياناً قالت فيه «إن الاعتقال المستمر لهذا العالم الكبير ومقاضاته جراء نشاطات سياسية طبيعية يحصلان فيما هكذا حقوق هي من حق كل فرد وكل عالم والتعبير عن الأفكار ووجهات النظر هو حق طبيعي لكل الأفراد، وقد نصت عليه كل القوانين الدولية والشرائع السماوية».

فضلاً عن ذلك، حصلت مظاهرات منددة بحكم الإعدام الذي صدر بحق النمر خارج سفارة السعودية في العاصمة اليمنية، صنعاء. كتب إبراهيم بدر الدين الحوثي، أخو عبد الملك الحوثي زعيم المتمردين الحوثيين الشيعة في اليمن، في تعليق على النت «نحذر السعودية من مغبة إلحاق الأذى بالشيخ النمر بأي طريقة». كما أعلن أنه «في حال أعدمته السلطات السعودية النمر، سيكون ذلك بمثابة عمل إجرامي ولن يمر دون ردّ».

المليشيات الشيعية العراقية، من بينها كتائب سيد الشهداء وكتائب حزب الله وعصائب أهل الحق، ردّت على الحكم أيضاً. فحذر الجناح السياسي في عصائب أهل الحق بالخصوص من أن السعودية ستواجه «عواقب» قرارها. سابقاً، أثنت كتائب سيد الشهداء على هجمات الجماعات المسلحة البحرينية في المملكة الجزيرة وشتت

كتائب حزب الله (ليست المجموعة اللبنانية) هجوماً ضد القوات المسلحة الأمريكية في العراق، مبررةً ذلك بدعم واشنطن للحكومة البحرينية خلال الانتفاضة الشيعية في العام ٢٠١١.

### السعودية والعداء مع إيران:

إن هيب العنف الطائفي خلّف الدمار في الشرق وشبه الجزيرة العربية كافة. وتستمر بلدان كالبحرين والعراق وسوريا ولبنان واليمن في كونها ساحات معركة بالوكالة جراء العداوة الجيوسياسية بين السعودية وإيران.

تدعم الرياض القوات السنية في تلك البلدان بنية مواجهة نفوذ طهران في العالم العربي، الذي يتصاعد بشكل كبير بعد سقوط نظام صدام حسين في العام ٢٠٠٣. ولعبت السعودية دوراً محورياً في إرسال شباهها إلى سوريا لشن «حرب مقدسة» ضد النظام العلوي العلماني في دمشق وحليفه اللبناني حزب الله.

ولكن، صعود داعش في العام الماضي أظهر أن السياسة الخارجية الطائفية للسعودية كان لها نتائج عسكرية على مصالح المملكة. وما يُثير الدهشة، أنه فيما السعودية وإيران تحافظان على مصالح متضاربة في المستقبل السياسي لسوريا والعراق، تتشارك الدولتان فعلياً بمصلحة مشتركة في إلحاق الهزيمة بداعش، الذي يُسيطر على أجزاء من الأراضي العراقية بالقرب من حدود البلدين على حد سواء. كما أن الانفتاح الدبلوماسي الأخير بين الرياض وطهران، بعد انتخاب الرئيس الإيراني المعتدل حسن روحاني في العام ٢٠١٣، عزز من التوقع بأن التهديد المتبادل الذي يُمثله داعش سيُعبد الطريق من أجل تغيير ما في العلاقات السعودية-الإيرانية.

رغم ذلك، إن حصل تقارب بين الخصمين، فإن إعدام النمر بالتأكيد سيضر

به. فإذا ما أعدمت السعودية النمر، ما سيجعله أول رجل دين تُنفذ بحقه عقوبة الإعدام في المملكة، وسيرد المسؤولون الإيرانيون بشكل ما، إذ تعتبر الجمهورية الإسلامية نفسها قلب التشيع المعاصر. إضافة إلى ذلك، تهديدات جديدة سوف تواجهها السعودية من بلدان أخرى عند حدودها، حيث جماعات عديدة تبجل النمر ستشعر بأنها مُلزَمة بمهاجمة الدولة أو مصالحها في الخارج.

في المنطقة الشرقية الغنية بالنفط، هناك إمكانية أن يظهر حزب الله السعودي مرة أخرى كقوة قادرة على تنفيذ أعمال تخريبية، مما سيُشكل تحديات أمنية رهيبة للنظام الملكي الحاكم. وبالفعل، في أواخر الثمانينيات، نفذ حزب الله السعودي هجوماً على بنى تحتية للطاقة في المملكة وشن حملة من الاغتيالات التي استهدفت الدبلوماسيين السعوديين في باكستان وتايلاند وتركيا كرد على قتل مئات الحجاج الإيرانيين الذين سافروا إلى السعودية للقيام بمناسك الحج في العام ١٩٨٧ وقطع رؤوس أربعة أفراد من حزب الله السعودي.

فيما المسؤولون في الرياض بصدد أخذ القرار بماية الخطوات التي يجب اتباعها إزاء النمر، لا بد من أن يكونوا حذرين بشأن إمكانية تنفيذ المليشيات الشيعية لهجمات مستقبلية ضد النظام الملكي الحاكم. وبالفعل، طفت على السطح تقارير تتحدث عن قيام مسلحين شيعة بمهاجمة القوات الأمنية السعودية في المنطقة الشرقية. إن صح هذا الأمر، فإن إعدام النمر لن يكون إلا عامل مفاومة الحالة الخطيرة للعلاقات بين المملكة السنية وشيعة المملكة البالغ عددهم ٣ مليون نسمة في وقت تواجه السعودية تهديداً أمنياً متصاعداً يمثله داعش في العراق والقاعدة في شبه الجزيرة العربية في اليمن.

النمر لمنع تصعيد الاضطراب الطائفي بشكل أكبر في شرقي السعودية والشرق الأوسط الأوسع. والى أن يُتخذ القرار بذلك، سيقى مصير النمر بمثابة سيف مُسلط على عنق البيئة الجيوسياسية الملتهبة أصلاً في المنطقة.



أمن وسياسة وإسلام

## كيف يتصرف الفرنسيون بعد الهجمات؟

جان - بابتيست دو مونتفالون

(Jean-Baptiste de Montvalon)

سيسيل شامبرو

(Cécile Chambraud)

لو موند (LE MONDE) ٢٨ / ٠١ / ٢٠١٥

كيف عايش الفرنسيون هجمات يناير والنفير الشعبي الذي تبعها؟ هل غيّرت هذه الحادثة نظرتنا حول الإسلام وحول مجتمعنا بشكل عام؟ ماهي الإجراءات التي يجب اتخاذها لمحاربة التطرف الديني؟ بهدف الإجابة على هذه الأسئلة قامت شركتي إيسوسوبرا-ستيريا (Ipsos/Sopra-Steria) باستطلاع للرأي لصالح لو موند ومحطة أوروبا ١ التلفزيونية وشمل الاستطلاع ١٠٠٣ أشخاص استُجوبوا عن طريق الانترنت في ٢١ و ٢٢ يناير، أي بعد أسبوعين من الاعتداء وعشرة أيام من «مسيرة من أجل الجمهورية». وفي ما يلي نعرض عليكم أبرز النتائج.

## • حرب أو لا حرب: انقسم الفرنسيون !

ترى أغلبية بسيطة من الفرنسيين، ٥٣٪، أن «نعم، يتعلق الأمر بحرب»، بينما يرى ٤٧٪ أن كلمة حرب «مبالغة». ويرى ٨٤٪ ممن يؤكدون أن البلاد في حالة حرب أن هذه الحرب موجهة ضد «الإرهاب الجهادي حصراً» بينما ١٦٪ يرونها ضد «الإسلام بشكل عام» (٦٪ من المستطلعين هم من مؤيدي الحزب الاشتراكي و١٦٪ من مؤيدي حزب الاتحاد من أجل حركة شعبية و٤٢٪ من مؤيدي الجبهة الوطنية). ما يقارب الثلثين (٦٣٪) ممن يؤكدون حالة الحرب يعتقدون أننا سنفوز بها و٣٦٪ رأيهم معاكس.

• يُعتَقَد أن الإسلام أصبح أكثر «تناغماً» مع المجتمع الفرنسي أكثر من أي وقت مضى:

إن الهجمات التي قام بها الأخوان كواشي وأمدي كوليبالي لم تنعكس على التقبل المتنامي للإسلام من قِبَل المجتمع الفرنسي. صحيحٌ أن أغلبية بسيطة (٥١٪) من الأشخاص المشمولين بالاستطلاع ما زالوا يرون أن الديانة الإسلامية «لا تتناسب مع قِيم المجتمع الفرنسي»، ولكن هذه النتيجة هي أقل بـ ١٢ نقطة من استطلاعات يناير العام الماضي (٢٠١٤) وبـ ٢٣ نقطة من يناير ٢٠١٣. وأصبحت نسبة من يرون أن الديانة الإسلامية تتناسب مع هذه القِيم ٤٧٪ بعد أن كانت ٣٧٪ في ٢٠١٤ و٢٦٪ في ٢٠١٣. ولكن الفارق ما زال كبيراً مقارنة مع النسبة التي حصلت عليها الديانة الكاثوليكية (٩٣٪) واليهودية (٨١٪). وبلغت نسبة تقبّل النساء للإسلام (٥٠، ٣٪) وفاقَت النسبة الموجودة لدى الرجال (٤٣، ٥٪). كما أن تقبّل الإسلام يعتمد بشكل كبير على التوجهات السياسية، ففي حين يعتقد ٦٦٪ من المؤيدين لليسار الفرنسي أن الإسلام «يتناسب مع قِيم المجتمع الفرنسي»، تصل هذه النسبة إلى ٣٩٪ بين مؤيدي الإتحاد من أجل حركة شعبية وإلى ١٢٪ بين مؤيدي الجبهة الوطنية.

## • ثلثي الفرنسيين يرون الإسلام «دين سلمي مثل الأديان الأخرى»:

يعتقد ٦٦٪ من الأشخاص المشمولين بالاستطلاع (٨١٪ من مؤيدي اليسار و٥٣٪ من مؤيدي الاتحاد و٣٩٪ من مؤيدي الجبهة) أن الإسلام «دين سلمي مثله مثل الأديان الأخرى» وأن «الجهادية هي شاذة عن قواعد هذا الدين». وبالمقابل يرى ٣٣٪ أنه «حتى لو لم تكن الجهادية من أصول الرسالة الأساسية للإسلام إلا أنه يحمل رغم كل شيء بذور العنف وعدم التقبل في طبيّاته». وتبيّن أن نسبة النساء المنفتحات على الإسلام (٧٠٪، ٥) هي أعلى بكثير من نسبة الرجال (٦١٪، ٥).

## • استمع الفرنسيون لما قاله ممثلو الجاليات المسلمة:

أخذت الإدانات التي أطلقتها القيادات الإسلامية في فرنسا تجاه الهجمات بعين الاعتبار: إذ رأى ٦٥٪ من الأشخاص المشمولين بالاستطلاع أن القيادات الإسلامية كانت «حاضرة بطريقة مقبولة مقارنة بالحدث» ورأى ٦٠٪ أنّ خطاب هذه القيادات «أقنعهم». ترى غالبية الفرنسيين (٥٨٪) بأنه لدينا «الحق بمطالبتهم بإدانة هذه الهجمات لأنها الطريقة الوحيدة لتفادي الخلط بين المسلمين بشكل عام والمتطرفين الجهاديين بشكل خاص». ولكن يخشى ٣٥٪ بأننا «نخاطر بفعل الإصرار الكثير بخلق ضيق في أوساط المجتمع المسلم الذي سيشعر أكثر فأكثر بأنه مُدان».

## • زيادة المشاركة العسكرية لفرنسا في الخارج:

أدت الهجمات التي حصلت في المنطقة الباريسية بالفرنسيين إلى الموافقة على المشاركة العسكرية لبلادهم ضد الجهادية. إذ يعتقد ٥٠٪ من المُستطلّعين أنه يجب «زيادة» مشاركة فرنسا في «الأمكن التي تتواجد فيها مسبقا (مالي، الساحل، العراق...))» بينما ٤٠٪ يرون أنه يجب الحفاظ على مستوى المشاركة الحالي و فقط ٩٪

يتمنون رؤية هذه المشاركة تنخفض. أما في ما يخص سورية تحديداً يفصل ٦٥٪ من المستطلعين أن تقوم فرنسا «بتدخل أكثر مباشرة ضمن إطار تحالف دولي ضد الجهادية الإسلامية»؛ بينما يعارض ٣٤٪ هذا الرأي.

### • في الحرب على التطرف الديني: الأمن على أنقاض الحرية

أما في ما يخص الجدل الأبدي بين مؤيدي الأمن والمدافعين عن الحرية، فإن الميزان قد أثقل كليا لصالح مؤيدي الأمن. فأصبحت غالبية كاسحة من الفرنسيين بعد الهجمات تؤيد تطبيق الإجراءات المختلفة التي اقترحت عليهم «بهدف محاربة التطرف الديني»، ومن ضمنه تلك التي قد تتعدى بالكامل على الحريات الفردية. فأجاب ٧١٪ من المستطلعين بالإيجاب حول ما إذا كان «يجب تعميم التصنت الهاتفي من دون إذن مسبق من المحكمة؟» و ٦٧٪ وافقوا حول ما إذا كان يجب «إعطاء السلطات سلطة تفتيش المنازل دون مسبق من المحكمة؟» ووافق ٦١٪ على «أ يجب السماح بالتحقيق مع مشتبه بهم دون وجود محامي دفاع؟». إن نسب الموافقين من التيار اليساري على تطبيق هذه الإجراءات الثلاث هي ٦٠٪ و ٥٨٪ و ٤٦٪ على التوالي.

### • تحية لسلوك المسؤولين:

تأكيد: وافق الفرنسيون بشكل عريض على الطريقة التي تعامل بها المسؤولون في هذه الفترة. فأتى رئيس الوزراء مانويل فال أولاً على رأس لائحة من تسع شخصيات سياسية: إذ رأى ٨٦٪ من المستطلعين (٩٤٪ من مؤيدي اليسار و ٩١٪ من مؤيدي الاتحاد) أن «سلوكه تناسب مع هذه الأحداث». تلياه رئيس الجمهورية فرنسوا هولاند ب(٨٣٪)، ثم وزير الداخلية برنارد كازينوف (٨١٪). وفي نفس



الإطار الأمني، وزيرة العدل كريستيان توبرا قدّرت جهودها أقل بكثير من الباقين: فقد حكم فقط ٥٠٪ من المستطلعين (٣٣٪ من مؤيدي الاتحاد) أن «سلوكها كان مناسباً».

### • لم يُقبل تصرف ماري لو بين، حتى عند مؤيديها:

لم يوافق ٦٩٪ من المستطلعين على سلوك ماري لو بين إذ تذكروا أنها «لم تشارك بالتجمع الوطني الذي أخذ رحاه في ١٠ و ١١ يناير». إذ قامت رئيسة الجبهة الوطنية بزيارة بوكير (غاردا)، وهي مدينة تديرها الجبهة الوطنية عن طريق جوليان سانشيز، بهدف إجلال ضحايا الهجمات وإذا بالأمر يتحول إلى لقاء سياسي. يُعد الأمر إشارة على أن هذا الحدث، ولو على المدى القصير، لم يكن في صالحها: إذ لم يوافق ثلث مؤيدي الجبهة الوطنية على سلوك السيدة لو بين أيضاً: ٢٤٪ «رفضوا الأمر من دون تشدد» و ٩٪ «رفضوه بكل تأكيد».

### • انقسم الفرنسيون حول الرسوم الهزلية:

عارض فقط ٩٪ من المستطلعين «نشر الصحافة رسوماً هزليةً تهزأ بالأديان». ولكن لنضع هذا الجواب جانبا، بقي الجدل مفتوحا بين من يزين بطريقته المعتقدات الشخصية وحرية التعبير. إذ اصطف ٥٣٪ من المستطلعين (٦٥٪ من مؤيدي اليسار) خلف الرأي الآتي: «نؤيد نشر هذه الرسوم لأنه من الطبيعي في أي ديموقراطية أن تكون قادر على قول ما تريد»، بينما وجد ٣٨٪ (٤٥٪ من مؤيدي الاتحاد) من المستطلعين أنفسهم خلف الفكرة القائلة: «نحن لا نوافق من وجهة نظر شخصية على هذا النوع من الرسوم الهزلية ولكننا نعتقد مع ذلك أنه من الضروري في أي ديموقراطية أن نكون قادرين على قول ونشر ما نريد».

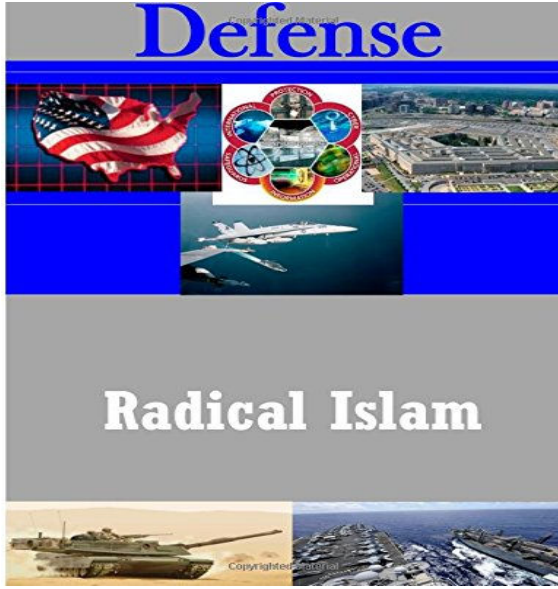
## • نشاط من جديد، فاجأ الفرنسيون أنفسهم:

وفي دعوة للعودة لرؤية سلوكهم في الأسبوعين الذين تليا الهجمات، قدّر الفرنسيون، ليس بسبب قلة الفخر، أنهم لن يعودوا إلى سابق عهدهم ما قبل الهجمات. يرى ٩٣٪ من المستطلعين «مؤخراً، بعد هذه الهجمات وبعد تظاهرات ١١ يناير» أنهم «حاضرون للتحرك بكل ثقل تتهدد قيم الوطن». إن هذه النتيجة البسيطة تُؤكّد مفاجآت: إذ يجد ٨٩٪ أن «الفرنسيين متعلقون بوطنهم أكثر مما كنا نعتقد» ووجد ٨١٪ أنهم «موحّدون أكثر من الاعتقاد السائد». ورأى ٦٧٪ أن بلدهم محبوب في الخارج أكثر من الاعتقاد السائد. ولكن بقي موضوع واحد يجب تغييره: إذ ترفض أغلبية بسيطة من المستطلعين (٥١٪) أن نستنتج أننا «بإمكاننا أن نكون أكثر ثقة من ذي قبل عندما نفكر في مستقبل هذا البلد ومستقبل مجتمعه».



## أحدث إصدارات المستشرقين

■ إعداد : علي صفاء الأعسم



• الإسلام الراديكالي

• تأليف: كلية القيادة والأركان لقوات مشاة البحرية الأمريكية

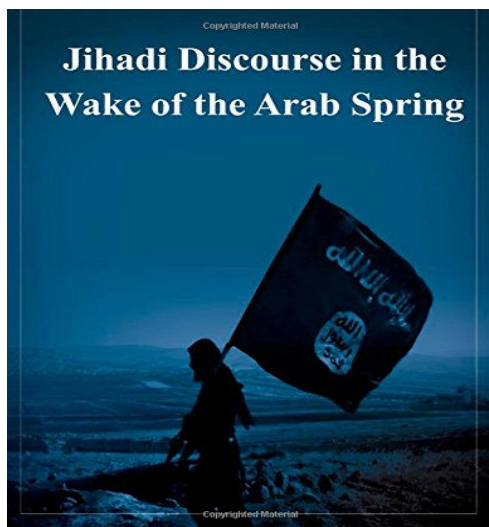
• منصة كريت سببست المستقلة للنشر ١٣ نوفمبر ٢٠١٤

هجمات عنيفة من قبل المسلمين ضد الولايات المتحدة قد نمت بشكل ملحوظ

في السنوات الأخيرة، سواء من حيث عددها وقوتها. إن إستكشاف الأسباب الجذرية

لهذا العنف يوضح الحاجة إلى تصحيح الولايات المتحدة الأمريكية من سياساتها التي تشجع على تنمية الدول الديمقراطية في الخارج. وإدراكاً لأحداث استقرار الديمقراطية وحصول نقص جوهري في الحكومات الديمقراطية في العالم الإسلامي يعرض سبباً جديداً للولايات المتحدة لمضاعفة الجهود لتشجيع مثل هذا التغيير. ومحاولة التوقف من إستمرار دعم الولايات المتحدة للأنظمة الإستبدادية والقمعية كوسيلة للمساهمة في الإنتقال الديمقراطي. تقييم تاريخ الإسلام الراديكالي وما يرتبط بهما من قضايا اليوم يسלט الضوء على خيارات هامة لتحسين السياسة الخارجية الأمريكية في تصدير الديمقراطية الليبرالية من خلال التركيز على عناصر مرتبطة ثقافياً أو مأخوذة من الإسلام. إن الولايات المتحدة أمامها فرص عديدة لإعادة تعزيز الديمقراطية في المنطقة.

ISBN-10: 1503205517



- الخطاب الجهادي في أعقاب الربيع العربي
- تأليف: الأكاديمية العسكرية الأمريكية
- نشر: منصة كريت سبيس المستقلة للنشر ١٢ نوفمبر ٢٠١٤

سقوط الديكتاتوريات الذي أتى تحت تسمية الربيع العربي هو طموح يلمح به الكثير من العرب، يقتنع المجاهدون بعدم جدوى الإصلاحات السلمية، فلا بد من الجهاد لإسقاط الطغاة والقتال ضد الدول الغربية التي يعتقدون أنها تدعم هذه الأنظمة الدكتاتورية، فقد اتفقوا على أن الجهاد هو الحل الوحيد لتخليص المسلمين من الحكام المستبدين من أجل تمهيد الطريق لإقامة مجتمع عادل يحكمه شرع الله، وقد تبنى الجهاديين الجهاد كوسيلة أساسية للتغيير السياسي. وأعرب بعض المحللين عن قلقهم من إن عدم الاستقرار الناجم عن الربيع العربي وغيره سيوفر أرضاً خصبة لعمل الجهاديين في المنطقة ويخلق فرصاً جديدة للقاعدة وحلفائها للظهور مرة أخرى، وقد لاحظ آخرون أن هناك علاقة سببية بين الربيع العربي وظهور الجماعات الجهادية الجديدة ويحذر من ان هذا قد يؤدي إلى صراع عنيف من شأنه أن يزعزع استقرار الأنظمة المنتخبة حديثاً.

# Eugène Jung

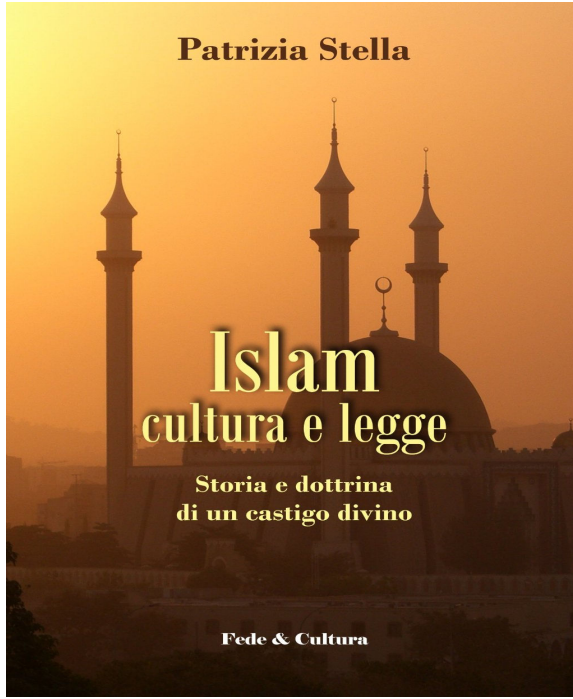


- يقظة الإسلام والعرب "فرنسي"
- تأليف: يوجين يونج

- نشر: دراسات جاليكا المطبوعة ٩ يناير ٢٠١٥

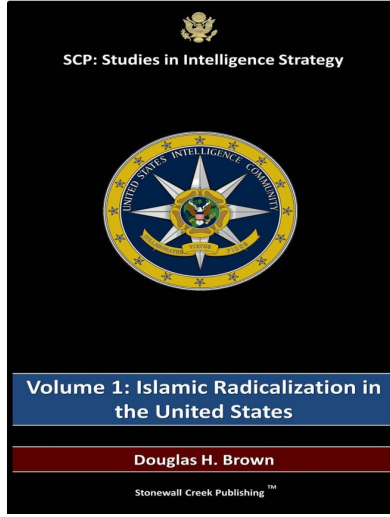
الإسلام بوصفه ديناً ووصفاً سياسياً يتميز بالبساطة والعدالة، وهو أيضاً أكبر نظام إجتماعي يمكن تخيله، والأكثر إزعاجاً للإمبريالية كما هو الحال مع الشيوعية، يتكيف مع جميع العقول وكل الأمم، وهو من أسباب ثبات استمراريته، إنه يغطي كل أنحاء العالم، حدود آسيا، جزء من الأمريكتين وأيضاً في كل من أفريقيا وأوروبا وخاصة أوروبا الشرقية، أتباع هذا الدين يشعرون بالأخوة فيما بينهم، وإذا نظرنا على الجانب الآخر كالمسيحية سنفترض إن تثيرهم المشاعر وسيتسبب ذلك لهم ببعض المخاوف والذي يكون تحت مسمى "الوحدة الإسلامية" العرب من جانبهم مخطئون جداً وهم يحاولون جعل الجميع مسلمين فذلك يعدّ اضطهاداً حقيقياً حتى لو كان بشكل خفي برغم تاريخهم الحافل بالعلم والفن والذي كان بمثابة الأساس لأوروبا في القرون الوسطى.

ASIN: B00S33CNL0



- ثقافة الإسلام والقانون: تاريخ وعقيدة العقوبة الإلهية "إيطالي"
- تأليف: باتريسي استيلا
- نشر: دار الإيمان والثقافة ٩ يناير ٢٠١٥

فهم الإسلام من القصص الإنسانية لمؤسسه النبي محمد واستمراره إلى هذا اليوم من التاريخ الذي يتميز بالإرهاب الإسلامي في جميع أنحاء العالم، ما هي الجذور الروحية والثقافية العنيفة للمتشددين، الإسلاميين، الإرهابيين، إذلال وإهانة النساء، عدم استخدام العقل وإتباع الفتاوى دون تمحيص لما يمليه رجال الدين، وأيضاً ثقافة الموت لدى المفجرين الانتحاريين الإسلاميين.



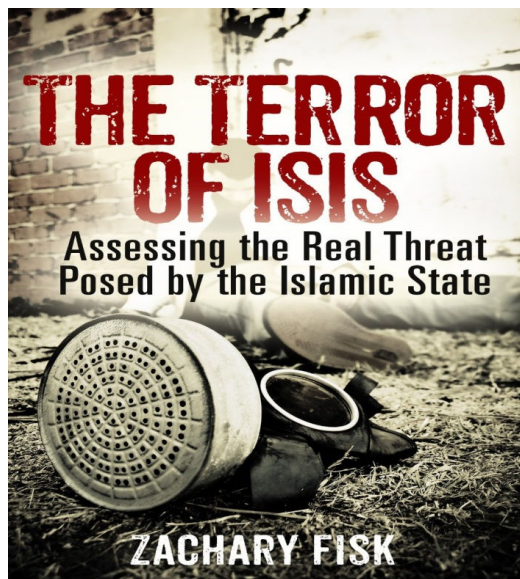
- دراسات في استراتيجية الاستخبارات: التطرف الإسلامي في الولايات المتحدة
- تأليف: دوغلاس أ. براون
- نشر: ستونوكريك للنشر ٨ يناير ٢٠١٥

الاستراتيجيون في الأمن القومي والمواطنين على حد سواء انتهجوا حلاً لمشكلة التطرف الإسلامي في الولايات المتحدة. حيث لأكثر من عقد من الزمن، قد اجتذب الإرهاب عشرات من المواطنين الأميركيين عن طريق الشذوذ الثقافي، والإسلام المتطرف. وأوضحت الدراسة التالية لماذا وكيف وقعوا فريسة للكثير من الجماعات المتطرفة وما يمكن عمله لتخفيف الهجمات المحلية في المستقبل. بالاعتماد على عدد من العوامل الاجتماعية والسياسية والعقائدية وتحديد دراسات القضية الرئيسية، وتكشف الدراسة عن العديد من السلوكيات الاجتماعية التي تساعد في التعرف على الخصائص الديموغرافية والأيدولوجيات التي تغير بعض الأميركيين بشكل جذري، بما في ذلك السن والجنس والتفاعل الاجتماعي، الميول السياسية، ثقافة الأسرة والصفات الفكرية.

تستخلص هذه التحليلات بعض المؤشرات الهامة التي يمكن استخدامها لتخفيف من التطرف في المستقبل وتحسين أساليب المخابرات لهزيمة الإرهاب عالمياً.

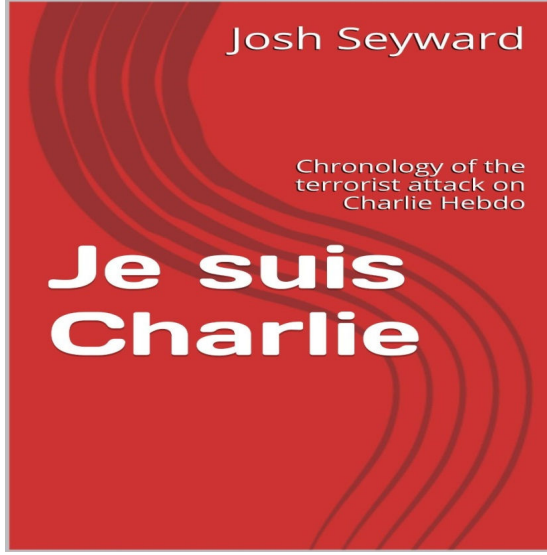
ASIN: B00S0WE2N6





- داعش: رعب داعش - تقييم الخطر الحقيقي الذي تشكله الدولة الإسلامية
- تأليف: زكاري فيسك
- ١٠ يناير ٢٠١٥

لقد ظهرت الدولة الإسلامية في العراق وسوريا تحت مسمى داعش بغموض نسبي ثم إلى سمعة سيئة في جميع أنحاء العالم مع استيلائهم على مساحات شاسعة من الأراضي في جميع أنحاء سوريا والعراق، فضلاً عن التكتيكات المروعة وغير الإنسانية المتمثلة في قطع الرؤوس وعمليات الإعدام الجماعية، أنشطتهم قاسية جداً ووحشية، حتى بالنسبة لمعايير تنظيم القاعدة، حيث إنهم صدموا عندما أعلنت داعش عن إنشاء الخلافة الإسلامية في الأراضي التي استولت عليها ومنذ ذلك الإعلان والمجموعة تشارك في حملة وحشية من التوسع الإقليمي، وإنشاء قاعدة صارمة في المدن الرئيسية في جميع أنحاء المنطقة والاستيلاء على السدود وحقول النفط والمعابر الحدودية وبتدبير الهجمات الانتحارية وتفجير السيارات والسجون، وذلك بقيادة شخصية غامضة تدعى أبو بكر البغدادي.



- أنا تشارلي: التسلسل الزمني للهجمات الإرهابية على مجلة شارلي ابيدو "اسباني"
- تأليف: جوش سيوارد
- نشر: شبكة الأمازون ١٣ يناير ٢٠١٥

### العالم الأوروبي مصدوم ويصرخ «أنا تشارلي»!

إن الناس يموتون بين فترة وأخرى قتلاً بالرصاص والانفجارات التي يقوم بها الإرهابيون. هذا الكتاب هو محاولة لتسليط الضوء على الهجمات الإرهابية التي يقوم بها مجموعة من المتطرفين والمتشددين وآخرها أحداث ٧ يناير ٢٠١٥ التي قتل فيها مجموعة من الصحفيين الفرنسيين الذين كانوا يعملون في مجلة شارلي ابيدو وهي مجلة نقد ساخر لكل الظواهر السلبية في العالم، يتضمن الكتاب تسلسل زمني مفصل لجميع الوقائع الضرورية التي من تساعد على فهم الهجمات الإرهابية وتوعية الشعوب من خطرهما.

Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours

*James Darmesteter*



 FB Editions

- المهدي من أصول الإسلام وحتى يومنا هذا "فرنسي"
- تأليف: جيمس دارمستيتير
- نشر: منصة كريت سبيس المستقلة للنشر ١٤ يناير ٢٠١٥

يتحدث الكاتب عن فكرة ظهور المنقذ في آخر الزمان وكيف تناولته الأديان باختلاف مسمياتها، ثم ينتقل إلى شرح مفصل وموسع عن الإمام المهدي وعقيدة المسلمين به وما روي عنه من أحاديث تاريخية متضاربة ومختلفة بالإضافة لتبشيرات الأديان بكتبها المقدسة حيث تتضارب الأخبار بخصوص إسمه وصفاته وشخصيته وما سيفعله وموعد ظهوره ولكنها تتفق جميعها على وجوده.

# Bienvenue en France islamique !

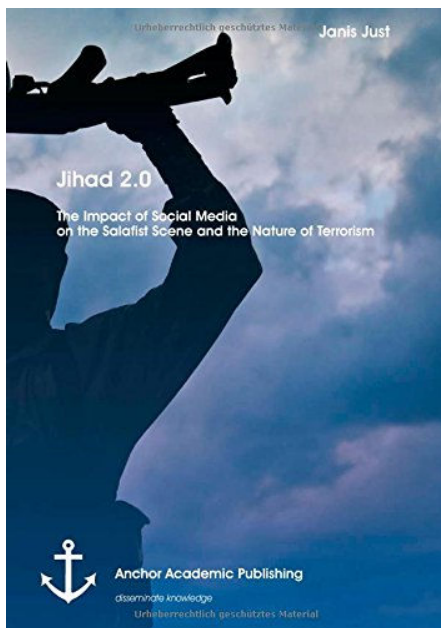
Nous avons eu la France socialiste.  
La prochaine étape sera la France  
islamique.

Thierry Cumps

- مرحبا بكم في فرنسا الإسلامية؛ كان لدينا فرنسا الاشتراكية
- الخطوة التالية هي فرنسا الإسلامية «فرنسي»
- تأليف: تيري كامبس
- نشر: شبكة الأمازون ١٥ يناير ٢٠١٥

الإسلام يتوسع في فرنسا وعدد المساجد في تزايد مستمر كل شهر. سياسة الحكومة الاشتراكية فضلاً عن وسائل الإعلام تقول بأن الإسلام دين السلام والمحبة، أنا لست ضد أسلمة فرنسا ولكن لنرى ماذا ستكون فرنسا في المستقبل القريب عندما يتولى المسلمون السلطة فيها، أريد أن أقول إنني لست بمسلم ولكني قد درست هذا الدين وقد أوضحت في الفصل الثاني من الكتاب بعض الآيات من القرآن الكريم التي تشرح كيف تكون قيادة الإسلام ومن خلالها نستطيع تخيل كيف تسير الأمور في البلدان الإسلامية وكيف ستصبح فرنسا حينها، الأمر ليس متروكاً لي أن أحكم فيه ولكن يبدو إن النظام الفرنسي والحكومة الاشتراكية الحالية تريد ذلك من خلال تشجيع تطور الإسلام في فرنسا.

ASIN: B00SC3ZGRE



- الجهاد ٢.٠: أثر الإعلام الاجتماعي على المشهد السلفي وطبيعة الإرهاب
- تأليف: جانيس جاست
- نشر: أكاديمية أنكور للنشر ١٥ يناير ٢٠١٥

منذ أكثر من عقد من الزمان وفي عام ٢٠٠٢ قام تنظيم القاعدة بحث أتباعه على نشر أخبار الجهاد ومعلوماته عبر شبكات الانترنت والقوائم البريدية ومواقع الويب حيث في العقد الماضي أصبحت شبكة الانترنت أهمية متزايدة للحركة الجهادية ويوضح هذا الكتاب أهمية كيف قام السلفيون بجعل الانترنت أكثر عصبية عن طريق مواقعهم الجهادية التي تشجع القراء على دعم الجهاد وتصعيد الفتنة، يلزمنا اليوم حملات توعية عديدة للتخلص من الارهاب الالكتروني الذي بات يشكل تهديداً كبيراً للأجهزة الأمنية العالمية.

ISBN-10: 395489338





**ملخصات البحوث**

**باللغة الانجليزية**





---

---

## German Orientalism and its role in East

---

---

- **Researcher Mhammed S Almotawary**
- **Ministry of Tourism and Antiquities - Iraq**

Unique German Orientalism features may be contrasted with Orientalism in Western countries, Valmschrkon Germans mostly did not control them exactly the policy did not continue with the goals of evangelization length of their careers in the study of the East, did not have hostile spirit against Islam and civilization Arab Islamic, but rather their enthusiasm and love towards the Arabic language Department of them attached literature Arab literature and heritage mediator Kqss Thousand and One Nights and Panchatantra The work of these Orientalists scientific importance because, marked by the influence of the Oriental Studies in dealing with the origins of Arab history Alamtfa undertaking the process of collection, investigation and criticism, publishing and preservation of those assets, and the most important property have shaped the works that it stemmed from a positive outlook towards the Muslim heritage helped these Orientalists The closer to the Arab Muslims Some promised Rcn German Orientalism to the legacy of linguistic analysis Alvelogi curricula) and rational explanation and interpretation to make his speech less extreme Mraah other European and especially with regard to heritage of Islamic and Arab thought, issues, and reflected on the West do with Islam and posed and trading would some Almusharkiet Germans and specialists scientists issues of Arabs and Islam put forward a different relatively bypassing the central vision in extreme Orientalism.

دراسات استشرافية / العدد الثالث / شتاء ٢٠١٥ م

دراسات استشرافية / العدد الثالث / شتاء ٢٠١٥ م

is a concept and a position through which it is formed and given its special feature and singularity. Perhaps, in view of this consideration, the Orientalism movement in its neo-imperial version looked more comprehensive and inclusive of the Islamic geographic space. At each of its stages, the concern of Orientalists was not just to make an occasional journey and learn about the enemy's situation through investigation and exploration, but it became a field act where the theology of religion is linked to the theology of culture, war and politics, then all acts come together in one area.

Consequently, it becomes possible to see "islamophobia" as a post-modernist Orientalist phenomenon that cannot be studied or examined without considering the movement governing the "late" relationship between the Christian West and the Muslim East. The cognitive importance of examining this phenomenon resides in providing modern Orientalism with a broad-mindedness that can enable it to go beyond its academic frame and familiar classical definitions...

\*\*\*

كتاب  
دراسة  
في  
الشرق  
الوسطى  
والإسلام

ملخصات البحوث باللغة الإنجليزية

---

## A Novel Orientalism “Islamophobia”

### as a Post-Modernist Ideological Hypothesis

---

- **Mahmoud Haydar**
- **Researcher in philosophical thought**
- **and religious sociology- Lebanon**

This research seeks to tackle the concept of “islamophobia” as a reestablished appearance of post-modernist Orientalism. We will attempt to examine the term within its semantic field and its multiple uses in the theoretical and practical domains, particularly after the drastic transformation caused by the suicidal attacks of September 11, 2001, when the hypothesis of fear from Islam emerged, quite strongly in the western ideological exploitation.

If “islamophobia” was reestablished in the West at the outset of the third millennium, this does not mean it reappeared to continue its movement following a halt. As a matter of fact, it has never left the mind and soul of the West for centuries, but went on creating for each epoch its convenient symbolic language and discourse. Regardless of whether “islamophobia” made its appearance in the past under the same contemporary denomination or not, there is no doubt that it appears as an established truth in the asymmetry between Islam and the West. Its image was manifesting and fading according to the process of this asymmetry. The result was thus two opposite facets: that of a West that never let go of its religious theology and that of an East where religion was always a substance of faith, a civilizational identity and a way of life.

As such, the refrain of fear from Islam, especially in the West loaded with its religious theology, is nothing other than the reading of a frantic historical context with respect to the Muslim East. For this reason, investigators will set out to see “islamophobia” as an Orientalist perspective and a strategic procedure at the same time, that is to say that, for the West, it

Takfirism is an intruder phenomenon in Islam in comparison with the tolerance that the Muslims historically stack to and in a geographic comparison it represents a reluctant small island in the vague sea of the Islamic tolerance. The Takfiri and racist tendency, ruling in the west for centuries now under different forms, was not able to reach power and become the source of decision making in the Islamic world except for the case of the countries of the Arab Gulf, and especially Saudi Arabia, under the sponsorship and the special care of the British Colonialist. Even the enormous efforts made, under the eyes of the western security state, to publish that the Salafist Takfirism is the "Islam" in Europe and North America, shows with no doubt that the West, which directly contributed to the fertilization the Wahhabi Bacteria through weapons, propaganda, training and preparation against the Ottoman State and then against the Islamic World, chose this backward concept of Islam and installed it as a king on the Arabic Peninsula and made it the source of the religious message. The West opened for the Wahhabism Mosques and religious centers from the South of Europe to its North and in USA and Canada, there is no Mosque or religious center but nourished by the Wahhabi teachings with a suspicious intensity. This intense promotion, which is managed by a Western mind and Saudi money, like in the case of the actions happening in the Gulf Area, can explain to us why a significant number of the Western "Islamic" youth has joined ISIS today. As for these victims, who have mostly culturally limited horizon, this is the right Islam provided by the Islamic centers in their capitals... all of the above is a result of being that monstrous and closed shape of Islam justifies, from one side, the western violence towards the Islamic world and insures from the other side that the Islamic world stays permanently in a state of convulsion, tension and division, halting it from facing its pressing issues and the western campaigns. For that reason, we named it as Wahhabi bacteria, because bacteria's role in the digestion system and nature is to constantly disjoint and decompose the organic materials. Thus the war against wahhabism is similar to a biological war against a microorganism produced by the Arab nomadism's desert and fertilized by the advanced West's labs. However, this bacteria has raided us while we were suffering from a serious lack of immunity.

كتاب  
الرسالة  
الاسلامية  
في  
القرن  
العاشر  
المؤخر

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

## Roots of Western Violence from Orientalism's History

- **Jihad Saad, Director of Orientalism Department at the Islamic Center for Strategic Studies**

For centuries, taking advantage of all its military, intellectual, financial, cultural, scientific and propagandistic force, the West has pursued to crumble the Islamic World and fritter the Islam's image. The West wouldn't have ruled, if there had been no Arab despotism, followed by an Ottoman one which sowed the seeds of underdevelopment, dependency and domination. Moreover, despotism wouldn't have lasted without a western support which has fostered the ruling elite, fortressing it with armies and isolating it from the Ummah.

In such circumstances, orientalism movement was only a branch of that bitter struggle between the will of hegemony and domination on one hand, and the will of liberation and development on the other. The struggle was a result of suspicious reduction operations practiced by the west against the Islamic nation, emerging the Muslim of the past as an Ottoman one and the Muslim of the present as a terrorist. Yet the west whose violence is more advanced than any other violence practiced in the world was behind a caliph's inauguration for the takfiri terrorism.

While Takfiri terrorism was an obvious deviation from Islam's teachings and values, violence in the west is a religion, ideology, policy and strategy. A trend has deep roots and origins in the west's approach toward the relation with the other, especially the Muslim.

The Ottoman experience had fulfilled a devastating impact on the relation between the West and the East, somehow similar to the impact of the Turkish support for ISIS (Daesh) today.

The religious motive was always present in shaping the form of the relation between the West and the East. It is clearly say-able that the Jewish impact was strengthened after the retrogression of the Church and it witnessed a revivification alongside the Protestantism, Which accompanied the establishment of the United States of America in the new world, where we find a halo was given to the founding fathers and a synthesis of the Jewish-Christian heritage in a secularism that became integrated in this Heritage, aiming to exclude of everything religiously divine or to use it in favor of everything worldly holy.

The religious background, after it was vaccinated by Evangelical Zionism with an overdose of Judaization, revealed its face blatantly in Western campaign against the Islam after the collapse of the Soviet Union, which makes us more convinced that it was never absent from the minds of the Decision-makers. The main difference between them and us is that

---

## Goldezeher's Qur'an's Research

---

- **Sayyid Majid Pour Taba'taba'i**

Goldezeher A Hungarian jew orientalist, playedn important role in expanding ambiguities about Islam, the prophet of Islam, Qura'an and tradition across the world. He was born on 22 june 1850 and died in 1921 at the age of 71. In his qur'anic researches he is indebted to Theodour Noldeke in the book "Quran's history".

The main fields of his Islamic researches are theology, beliefs, Qur'anic research.

Goldezeher, has had various scientific trips to some Islamic countries, including Syria and Egypt and he has been educated by some of the great muslim and scholars studied Islamic sciences and the Arabic language.

In this writing, explaining Goldezeher's jewish characteristics, his educational life (including the study of the book "Belief and Islam and Islamic and interpretation schools And xeligion and history" and etc). Will be explained. Also some examples of his main aims and bojects will be pointed out.

In the next article, Goldezeher's confrontation with the Holy Prophet of Islam and some ambiguities about revelation will be considered God willing.

**Key expressions:** lectures on Islam, specific aims, inter pretation trends.

\*\*\*

دراسة  
تاريخية  
عن  
القرآن  
والسنة  
النبوية

ملخصات البحوث باللغة الإنجليزية

## Orientalist Brennan Lewis

### and the conflict on the Middle

- **Dr. Idriss Hani – writer and researcher from Morocco**
- **Starter and search of the Kingdom of Morocco**

Orientalism and knowledge creation and the power of words, Edward Said, and is therefore ideologically structure worked to reshape the Middle module within the continent is still paid for in the Middle unbalanced relationship with the West. These stereotypes are the other had a relationship with all the phenomena that produced or produced in the Middle, The Middle magician or irrational or emotional or terrorist all pictures taken root in Orientalism structure formed later stereotype source for "not" should caution him and put him in the cage. Orientalism as a science career has been associated with a lot institution of colonialism. With the exception and there are always there to convert the University of knowledge here to desire the power to dominate the east, in the history of Orientalism, there were samples tried out Twitter Orientalist current year, but the tyranny of the institution to make it without the knowledge of the authority. The British Orientalism was able to link the conclusions of Orientalism and Giostrutejia dominate the east. The control on the field requires control of mentalities was wrong to say the British colonial easier than French colonialism, because the first did not mean of changing the local culture, while the second work on the cultural policy of annexation, and this Nqarbh incorrect, because the British Alastar was more experienced and intelligent to exploit mentalities and directing the local culture of the type of economy in overcoming the process control in order to become a think like him and accept the reality of occupation, but was hired local culture itself and creates from within the local area to accept the cultural contradictions of the occupation.

دراسات استشرافية / العدد الثالث / شتاء ٢٠١٥ م

دراسات استشرافية / العدد الثالث / شتاء ٢٠١٥ م

---

---

## Personal Muhammadiyah in British Orientalist discourse until the end of the eighteenth century

---

---

- Dr. Haider M. Hussien Alalili
- Al-Muthana University –Human scientific College

This research aims to monitor and track the crystallization the character of Prophet Muhammad in the British Orientalist discourse since the seventh century until the end of the eighteenth century, an era of writer Edward Gibbon 1737-1794 an era that preceded the emergence of the Islamic original Prophet's biography in the nineteenth century; that we have been classified and statement depending on the methodology and ideology of the features of each era while taking into account other actors induced the production of discourse Orientalist and monitor the conceptual and historical manifestations produced by the historic layout sequential; concluded the dominant feature of this discourse that in general form was prejudiced filled with Church's mythical heritage took the form of a panoramic holistic were secretions and clear on writing, folklore, literature and art, Which produced in five phases despite ideological shifts and conceptual and methodological which emerged from splits Protestant church or what was produced era colonialism considered that Islam was not ever the source of a direct threat to Britain, but in the attitudes of trace appeared by the side of objectivity up to the extent of scarcity.

\*\*\*

مركز البحوث  
الاجتماعية  
والاقتصادية  
بجامعة  
المطهر

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية



---

---

## History of Holy Quranic verses and fence in the Orientalist studies

---

---

- **Dr. Mohammed Jawad if Iskandarlo**
- **Islamic Republic of Iran**
- **Mustafa International University**

دراسات استشرافية / العدد الثالث / شتاء ٢٠١٥ م

دراسات استشرافية / العدد الثالث / شتاء ٢٠١٥ م

Said to be from the date of the Holy Quran is the set date of the descent of the fence Quranic and where the character of such a historical research, the approach and the scientific method, which need to be followed is to invoke the historical evidence and the novels considered, as well as the content of the verses and the fence Quranic and this cantho- the researchers Science in the Quran Muslims relying in this area often to the novel (Ibn Abbas) container to arrange the descent of the fence Alqranahoama Orientalists have relied mostly on melody and style verses and wall angel to know that sometimes they based to vulnerable novels and therefore ye shall command through it to contradictory results do not have a basis of health , Vamadava to the observed difference in results Drassathm in the order of the fence with the arrangement novelist famous, see the contradiction and differences existing among them also, and this is sufficient observation itself to indicate that the standards and buildings accredited to each and every one of them is only a taste standards and just fantasies and fake.

We have dealt with in this study, the findings of the four of those Orientalists in the history of the Quran and then critique of these results, and those Orientalists is: (Gustav Weil, Theodore Nöldeke, Rodwell, Blachère).

\*\*\*



## **Rules of publishing**

- Dependants a academic approach in preview his idea and specie .
- Concetraing on specie Orientalist culture and do not showing the idea.
- All the research checked from refereeing .
- The researcher must correcting the adjusting that the refereeing need.
- All the research may late for artistic envelope .
- The researcher must be not publish.
- The magazine have royalty for publish the reseache agin with his home language or author language .
- The publishing matters do not frried the magazine opinion.
- Send the Cv and the activity culture of the researcher and his E-mail and phone number

## **Advisory Board**

- 1 - Prof. Dr. Fadel Al-milani
- 2 - Prof. Dr.Ahmad Mahdawe
- 3 - Prof. Dr. Samir Khalil Samir
- 4 - Prof. Dr.Hassan Eassa Alhakem
- 5 - Prof. Dr.Ahmad Almusele
- 6 - Prof. Dr. Zuhair Ghazi Zahid
- 7 - Prof. Dr. Talal Atrese
- 8 - Prof. Dr. Abed Naji
- 9 - Prof. Dr. Akrem Mohammed A.kaser

## **Editorial Board**

- 1 - Prof. Dr. Salah Alfartosy.
- 2 - Prof. Dr. Mohammed Kareem Al-shemary.
- 3 - Prof. Dr. Taleb Jaseem Alunezi
- 4 - Prof. Dr. Ali Naseer Mohammed.
- 5 - Prof. Dr. Khudir Mathlom Albdere.
- 6 - Prof. Dr. Jwad Munshed Alnaseer Allah.
- 7 - Prof.A. Dr. Mohammed Ali Rezaiy Al-asbhani.
- 8 - Prof.A. Dr. Mohameed Taqi Alsbhani.
- 9 - Prof.A. Dr. Sattar Jabur Alaaraji.



**Orientalist Studies**  
**Elaborated quarterly it is meant in**  
**Orientalist culture stating and criticism**

**ISSN NUMBER: 2409 - 1928**

**Second year – third issue – winter of 2015/1436**

---

---

**The administrative Gneral adviser**

Mr Ahmad Al-safi

**Editor in Chief**

Mr Hashem Al- milani

**Editor in manager**

Prof.A. Dr. Haady A.Alnabi Altimimi

**Languge correction**

Prof.A. Dr. Abed Ali Hasan Naoor

**Editor and director**

Naser Shokr

**Center E-mail**

Islamic.css@gmail.com

**Jornal E-mail**

Sm.orientalism@gmail.com

Tel (00964) 7808504092