دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

العتبة العباسية المقدسة

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928 السنة الثانية ـ العدد ٤ـ ربيع ٢٠١٥م / ١٤٣٦هـ

دراسات استشراقية

- شبهات المستشرقين حول الوحي القرآني
  أ.م. د. ستار الأعرجي
  إيناس الدروغي
- سنة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله من وجهة نظر المستشرقين
  د. مجيد حيدري فر وآخرون
- الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعية
  أ.د جواد النصر الله
  م .د شهيد الكعبي
- اللغة العربية مؤثرة ومتأثرة
  أ. د. حامد الظالمي
- العلاقات الأوربية المغولية وتأثيرها على المشرق الإسلامي
  د. طارق شمس
- الجاحظ في الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية
  أحمد البهنسي
- التطرف الشيعي في محاضرات الاستشراق الصهيوني
  جهاد سعد
- الدراسات العربية الإسلامية ونقدها لمناهج المستشرقين
  محمد سعدون المطوري
- أخبار وانتقادات
  تيودور نولدكه

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية
يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية

بسم الله الرحمن الرحيم

مراكز التوزيع

- **العراق:**
  ـ كربلاء المقدسة: العتبة العباسية المقدسة / مركز المبيعات.
  ـ 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 جنيهاً
- تونس:ديناران ونصف
- الجزائر: ٢٥ ديناراً
- ليبيا: ٥ دنانير
- 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
- البريد الالكتروني للمجلة: info@m.iicss.iq
- موقع المركز: www.iicss.iq

دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

السنة الثانية ـ العدد ٤ ـ ربيع ٢٠١٥م / ١٤٣٦هـ

الرقم الدولي: ISSN 2409 - 1928

قواعد النشر

- اتباع المنهج الاكاديمي 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 باجراء التعديلات المرسلة 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 تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف و الايميل.

الهيكلية الإدارية

المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي
الأمين العام للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.م.د. هادي عبدالنبي التميمي

التصحيح اللغوي

أ.م.د. عبد علي حسن ناعور

تصميم وإخراج

نصير شكر

ايميل المركز:
Islamic.css@gmail.com
ايميل المجلة:
info@m.iicss.iq
Tel: (٠٠٩٦٤) ٧٨٠٨٥٠٤٠٩٢

■ الهيئة الاستشارية ■

(١) الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئيس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.

(٢) الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدوي الدامغاني، 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 موصللي، 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 عبدالجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.

(٩) الأستاذ الدكتور أكرم محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرة.

■ هيئة التحرير ■

(١) الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.

(٢) الاستاذ 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) الاستاذ 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.

محتويات العدد

■ **شبهات المستشرقين حول الوحي القرآني** أ.م. د. ستار جبر الأعرجي / إيناس جاسم محمد الدروغي	١٣
■ **سنة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله من وجهة نظر المستشرقين** د. مجيد حيدري فر / عبد الله غلامي / م.م. محمد علي حجتي	٦٩
■ **الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعية لقاء الاستشراق والتبشير** أ.د جواد كاظم النصر الله / م .د شهيد كريم الكعبي	٩٣
■ **اللغة العربية مؤثّرة ومتأثّرة قراءة في مجموعة من دراسات المستشرقين** أ.د. حامد ناصر الظالمي	١٣٥
■ **العلاقات الأوروبية المغولية وتأثيرها على المشرق الإسلامي** د. طارق شمس	١٦٧
■ **«الجاحظ» في الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية** أحمد البهنسي	١٩١
■ **التطرف الشيعي في محاضرات الاستشراق الصهيوني (مارتن كريمر انموذجاً)** جهاد سعد	٢٢٥
■ **الدراسات العربية الاسلامية ونقدها لمناهج المستشرقين** محمد سعدون المطوري	٢٤٩
■ **أخبار وانتقادات** تيودور نولدكه	٢٧٣

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

Arabic Islamic studies and their criticism to Orientalists Approaches 283

• Mohammed Sadoon Mihalhal Al-Matori

Shiit's Extremism in Zionist's Orientalism 285

• Translated and revised by Orientalism Department in Islamic Centre for Heritage studies in Beirut

Al-Jahez in Israeli writings 286

• Ahmed Al-Bahnasi A researcher in Israeli Orientalism

European –Mongolic relationship and its effect on Islamic east 288

• Prof Dr. Tarik Shams / middle ages history

Arabic affected and influenced A reading in some of orientalists studies 289

• Professor Hamid Nassir Al-Dhalimi

French Orientalsm and the Jesuit missions Meeting Orientalism and evangelization 290

Prof. Dr.Jwad K.Alnasr Allah University of Basra- College of Arts

Lec. Dr. Shahed K. Mohammed Al-Kaabi University of Mesan

Sunna of the great prophet (PBUH) 291

• By : Hijat Al-Islam and Muslims , Dr . Majeed Haidari Far

Orientalists' Suspensions about Qur'anic Revelation 292

• The researcher : Assistant Prof. Sattar Jabur Al-Araji

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

في هذا العدد من مجلة (دراسات استشراقية) نقدّم للقارئ الكريم مجموعة بحوث متنوعة تسلّط الضوء على ما كمن في طيات البحوث والدراسات الاستشراقية من سلبيات أو إيجابيات، بغية الوصول إلى معرفة سليمة بمنأى عن الأخطاء المقصودة أو غير المقصودة.

يتناول بحث (شبهات المستشرقين حول الوحي القرآني) مساعي بعض المستشرقين إلى إضفاء الطابع البشري على القرآن وأنّه مستقى من مصادر يهودية مسيحية، وفي محاولة أُخرى كونه ناتجاً من وجدان النبي صلى الله عليه وآله ليخلّص قومه من العبودية والرق والتخلّف، أو انّه اضطرابات نفسية وما شاكل. كما يناقش البحث بعض الروايات التي اعتمدها المستشرقون في دراساتهم القرآنية.

كما يتطرّق بحث (سنّة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله من وجهة نظر المستشرقين) إلى ما ورد في السنة النبوية حول الأُصول والفروع وما أثاره المستشرقون من شبهات حولها، حيث أرجعوا في الأصول نظرية معرفة الله تعالى إلى أُصول جاهليــة كــانت سائدة آنذاك بين

الأعراب، أمّا في الفروع فقد تطرّقوا إلى الصلاة وذهبوا إلى انّ النبي صلى الله عليه وآله أخذها من اليهود. كما تطرّقوا إلى صفات النبي صلى الله عليه وآله وخصائصه الفردية والاجتماعية وطرحوا بعض الشبهات حولها أجاب عنها الباحث.

أمّا مبحث (الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعية) فقد تطرّق إلى ريادة الاستشراق الفرنسي في الدراسات الإسلامية من خلال القيام بترجمة القرآن وعقد مؤتمرات حول الإسلام، ناهيك عن المعاهد والمؤسسات التي أنشأها الفرنسيون في البلاد الإسلامية، كما يسلط الضوء في النهاية على جهود المستشرق (لامنس) البلجيكي المولد، الفرنسي الجنسية، وما قدّمه من خدمات لصالح الجهات التبشيرية والاستعمارية.

وقد تناول بحث (اللغة العربية مؤثّرة ومتأثّرة) مدى التأثير والتأثّر الحاصل بين اللغة العربية وسائر اللغات من خلال القراءة في مجموعة من دراسات المستشرقين المنشورة باللغة العربية. كما بيّن الباحث انّ طرق التأثير والتأثّر هذه كانت إمّا عن طريق الحروب والفتوحات، أو عن طريق الالتقاء الحضاري والتماس الثقافي المباشر، وهو الأكثر شيوعاً. ويشير الباحث في نهاية المطاف إلى التغيّرات الحاصلة على المفردات المتنقلة بين اللغات.

يوضّح بحث (العلاقات الأوربية المغولية) كيفية استثمار

الغرب دور المغول للصد عن التمدّد الإسلامي من خلال عقد اتفاقيات ثنائية وإرسال بعثات وسفارات.

وعندما ننتقل إلى بحث (الجاحظ في الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية) نرى جهود اليهود في التعرف على الأدب العربي والأدباء العرب، وتركيزهم على الجاحظ وما عكسه في كتبه حول الشخصية اليهودية ومدى تأثيره على أُدباء ومفكري اليهود المعاصرين له.

أمّا مبحث (التطرف الشيعي في محاضرات الاستشراق الصهيوني) فهو نقد موضوعي علمي لما طرحه المستشرق الإسرائيلي (مارتن كريمر) حول الشيعة واتهامهم بالتطرف والطائفية من خلال قراءته الخاطئة عن تاريخ التشيّع.

أمّا ما يخصّ (الدراسات العربية الإسلامية ونقدها لمناهج المستشرقين) حاول الباحث بلورة ما قدّمه المسلمون في نقد مناهج المستشرقين ضمن اتجاهين: الأول ما تكوّن في أجواء الحركات الإسلامية، حيث نقد تلك المناهج من دوافع دينية، أمّا الثاني ما ظهر في كتابات الأكاديميين العرب، حيث لا ينطلقون في نقدهم من دوافع دينية.

وختام هذه الأبحاث ما قدّمه تيودور نولدكه من دراسة نقدية مختصرة لأحد كتب (هنري لامنس)، وتبيين هفواته.

وفي نهاية المطاف نأمل أن نكون قد قدّمنا للقارئ الكريم باقة معرفية متنوّعة أسهمت في تكوين شاكلته المعرفية حول الاستشراق وجهود المستشرقين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين..

رئيس التحرير

شبهات المستشرقين
حـول الـوحي القـرآني

■ أ.م. د. ستار جبر الأعرجـي(*)
■ إيناس جـاسم محمـد الدروغي

المقدمة

أثار المستشرقون شبهات كثيرة حول القرآن الكريم بكل ما يتعلق بتاريخه وعلومه، ولقي موضوع الوحي القرآني بالذات اهتمام الباحثين فتناولوا بالبحث نزول القرآن مـا لم يلقه موضوع آخر من الموضوعات التي اهتمت بهـا الدراسات الاستشراقية، ويعود ذلك إلى أسباب عدة منها:

- **محاولة التثبت من صحة مصدر التشريع الإسلامي.**

- ومنها مـا يعود إلى محاولة عدد غير قليل منهم لتطبيق ما تعرض إليه الكتاب المقدس على القرآن الكريم ليكون ذلك مجالا للطعن بالإسلام وكتابه العظيم وسنعرض لأهم شبهاتهم حول مصدر الوحي، ونماذج من الروايات التي اعتمدها المستشرقون في إثبات شبهاتهم المدعاة.

(*) جامعة الكوفة ـ كلية الآداب.

المطلب الأول
الوحي ومصدره في المنظور الإسلامي

سوف نتناول في هذا المطلب بيان حقيقة الوحي ومفهومه في المنظور الإسلامي مشيرين إلى مصدره الحقيقي وهو المصدر الإلهي.

أولاً: الوحي في لغة العرب:

جاء في المعاجم العربية أن الجذر اللغوي المكون من (الواو والحاء والياء) أصل يدل على إلقاء علم في خفاء، قال ابن فارس: «الوحي: الإشارة. والوحي: الكتاب والرسالة، وكل ما ألقيته إلى غيرك حتى علمه فهو وحي كيف كان، وأوحى الله تعالى ووحى»[١]، وقال الراغب الأصفهاني: «أصل الوحي: الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: أمر وحي، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة»[٢]، وان الوحي أيضاً: «الإعلام في خفاء»[٣]، فهو «الإشارة السريعة على سبيل الرمز والتعريض وما جرى مجرى الإيماء والتنبيه على الشيء من غير أن يفصح به»[٤].

ووردت لفظة الوحي أكثر من سبعين موردا في القرآن الكريم منها ما كان بصيغة الاسم لقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (سورة الشورى/ الآية٥١)، ومنها ما كان بصيغة الفعل لقوله تعالى: ﴿**كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (سورة الشورى /آية)، وقوله ﷻ: ﴿**وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آَمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آَمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ**﴾ (سورة المائدة/الآية ١١١)، وكذلك قوله ﴿**وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**﴾ (سورة النحل/ الآية٦٨)، وكل هذه الموارد لا تخرج عن معنى الإلقاء.

ثانياً: الوحي في المصطلح الإسلامي :

قد وردت تعريفات للوحى في الاصطلاح الإسلامى هى :

أ ـ تعريف الوحى بحسب الموحى به فهو: كلمة الله ﷻ التى يلقيها إلى أنبيائه ورسله بسماع كلام الله دون رؤيته، كتكليم النبى موسى بن عمران عليه السلام»، أو بواسطة ملك يشاهده الرّسول ويسمعه مثل تبليغ جبرائيل عليه السلام للنبى محمد ﷺ، أو بالرؤيا في المنام مثل رؤيا إبراهيم عليه السلام في المنام أنه يذبح ابنه إسماعيل عليه السلام [٥]، أو بأنواع أخرى لم ندركها.

ب ـ تعريف الوحى بحسب الإيحاء: ما أورده محمد عبدة: «إعلام الله لنبى من أنبيائه، فهو عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله تعالى بواسطة أو بدون واسطة»[٦].

ثالثاً: حقيقة الوحي الإلهي:

من التعريفات المتقدمة نلاحظ أن مصدر الوحي هو الله ﷻ، فالوحي هو الطريقة التي يوصل الله ﷻ رسائله السماوية إلى البشر بواسطة أنبيائه، وقد أوحى الله ﷻ إلى نبينا محمد ﷺ كما أوحى إلى النبيين من قبله لقوله تعالى:

﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ (سورة النساء/ آية١٦٣)، بعد أن عاش مع أهله في مكة المكرمة، وترعرع في كنف أبي طالب الذي تكفل نشأته و رعايته بعد وفاة والديه وجده وكان يعرف بالأخلاق والفضائل ولم ينغمس في شهوات قومه وأفعالهم، كما كان موضع احترام لدى قومه.

لقد كان بدء الوحي في غار حراء، فكان يخلو في غار حراء فتحنث فيه الليالي

ذات العدد قبل أن يرجع إلى أهله حتى جاءه الحق (الملك) فقال اقرأ، قال ما أنا بقارئ؟ ثم قرأ سورة العلق ثم انقلب إلى أهله(٧).

فكانت هذه البداية الأولى للوحي ومن مميزاته:

– مصدر هذه الظاهرة الله ﷻ لرعايته النبي محمد ﷺ، فكانت ظاهرة الوحي متناسقة إذ يوفق النبي من خلالها بين واجباته القيادية وحياته الاعتيادية فأمام المنافقين نجد الحذر واليقظة، كما نجد الوحي حاضرا في اللحظة الحاسمة فيسليه تارة ويعظمه تارة أخرى فيجعل مقامه متميزا(٨).

– إنه «ظاهرة شعورية تتسم بالوعي والإدراك التامين فضلاً عن أنها ظاهرة مرئية ومسموعة ولكنها خاصة بالنبي وحده فما اتفق ولو مرة واحدة أن سمع أصحابه صوت الوحي ولا حدث أن رأوا هذا الكائن الموحي ومع هذا فقد أدركوا صحة ما نزل عليه وصدق ما أوحي إليه بدلائل الإعجاز وقرائن الأحوال»(٩).

– تلقى النبي محمد ﷺ رسالته عن طريق الوحي لقوله تعالى: ﴿**إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلاَ اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (سورة الأعراف/ الآية ٢٠٣).

– «الوحي ظاهرة روحيّة، فإنّه بأيّ أقسامه اتفق فإنّما كان مهبطه قلب رسول الله ﷺ، أي شخصيّته الباطنية ـ الروح ـ قال عزَّ مِنْ قال: ﴿**قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ (سورة البقرة/ الآية ٩٧)، وقال ﷻ: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْـمُنذِرِينَ**﴾ (سورة الشعراء/ الآية١٩٣-١٩٤)، والقلب هو «لبّ الشيء وحقيقته الأصلية»(١٠).

فالوحي القرآني ببساطة الكلام المنزل على الرسول محمد ﷺ من الله ﷻ بواسطة الملك جبرائيل عليه السلام وبدون مصاحبة أي أعراض مما تناقلها العامة في كتبهم، فهذه الروايات والكتابات ولدت صورة غير لائقة بقداسة هذا الأمر العظيم، فقد

وصفوا النبي حال الوحي بأوصاف توحي بأنه مصاب بمرض أو حتى الجنون أو أنه لم يعرف علامات النبوة إلا بعد استشارة السيدة خديجة ابن عمها !(١١)

رابعاً: صور الوحي الإلهي:

أشرنا فيما سبق أن الوحي هو الطريقة والواسطة بين الله ﷻ وبين من اختصهم بتبليغ رسالته بيد أن هذه الواسطة كانت على صور عدة وهو ما أوضحته الآية الكريمة من سورة الشورى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (سورة الشورى/ آية٥١)، فمن صوره :

أ ـ الإيحاء: ويعني: «إلقاء المعنى في قلب النبي أو نفثه في روعه بصورة يحس بأنه تلقاه من الله تعالى»(١٢). وهنا يطرح السؤال: من أين للنبي أن يعرف بأن الصوت أو النفث هو من عند الله ﷻ؟

يمكن الإجابة على ذلك: بأنه «يحصل للأنبياء في تلك الحالة نوع من المكاشفة الباطنية والإحساس الداخلي تبلغهم وتوصلهم إلى القطع واليقين الكامل وتزيل عنهم كل أنواع الشك والشبهة ومن الممكن أن تكون بداية الوحي مقترنة بأمور خارقة للعادة»(١٣).

ب ـ تكليم النبي من وراء حجاب كما كلم الله ﷻ موسى عليه السلام من وراء الشجرة (١٤)، وهذا التكليم يسمعه النبي ويدركه مع اليقين التام بأنه كلام الله وليس كلام أحد سواه ،لقوله تعالى: ﴿**وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ (سورة النساء/ آية١٦٤).

وقد اختلف في الحجاب على ثلاثة أقوال ذكرها ابن إدريس: «أحدها: حجاب عن إدراك الكلام لا المكلم وحده، والثاني: حجاب لموضع الكلام، الثالث: أنه بمنزلة

ما يسمع من وراء حجاب»[١٥].

وأنّ الوحي الذي عناه الله تعالى في هذه الآية ما سمعه الرسول بغير واسطة، والمسموع من وراء الحجاب هو الكلام الذي تؤدّيه الوسائط إلى الرسل والبشر من غيرهم، وليس الحجاب المعني في هذه الآية هو الشيء الذي يستر المتكلَّم عمّن كلَّمه ويحول بينه وبين مشاهدته، لكنّه ما وصفناه من الرسل، وإن الوسائط بين الخلق وبين الله ﷻ، فشبّههم بالحجاب الذي يكون بين الإنسان وبين غيره عند الكلام فيسمعه من ورائه ولا يرى المتكلم من أجله [١٦].

بقي أن نعرف ما كيفية الكلام المنسوب لله تعالى هل الحروف والكلمات المتعارف عليها؟ فبين الشريف المرتضى تحت عنوان (كلام الله تعالى كيف يكون) قوله: «كلام الله تعالى هل يكلم به أو أحدثه مثل غيره من المحدثات، وكلامه لموسى عليه السلام من الشجرة كيف كان وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلّا وَحْياً**﴾، (الجواب) وبالله التوفيق: إنه إذا أحدثه فقد تكلم به، لأن المتكلم هو فاعل الكلام، فإذا فعل الكلام فقد تكلم به وقد أحدثه، والمعنى فيهما واحد، وأما كلام موسى عليه السلام من الشجرة، فالله تعالى كلمه، ولذلك قال تعالى: ﴿**وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ (سورة النساء/ الآية ١٦٤)»[١٧]، ومن هنا فان الله ﷻ خلق هذا الكلام في الشجرة التي كلمت موسى عليه السلام.

ت ـ ما يكون بواسطة الوحي جبرائيل عليه السلام وهذا أغلب أنواع الوحي لرسولنا محمد ﷺ، ولغيره من الرسل والقران كله من هذا القبيل [١٨].

وقد أشارت الآيات القرآنية الكريمة إلى الرسول أو واسطة الوحي القرآني لقوله تعالى ﴿**إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ**﴾ (سورة الشعراء/ آية ١٩٢-١٩٣).

وقد اشتمل الوحي المحمدي على هذه الصور الثلاث فضلا عن الرؤيا الصادقة [١٩]، وقد أضيفت إليها صورة صلصلة الجرس جملة من المفسرين مستدلين

بمجموعة من الروايات الموجودة في كتبهم التي تلحق بالنبي حالة الهوس عندما ينزل عليه الوحي[٢٠] .

المطلب الثاني
مصادر الوحي عند المستشرقين

كثرت شبهات المستشرقين حول مصدر الوحي والقرآن فكانت كلماتهم لا تخرج عن كون القرآن من صنع النبي محمد، فعلى سبيل المثال لا الحصر :

- قول ماكدونالد[٢١]: «القرآن ليس من عند الله »[٢٢].
- وقال ويلز[٢٣]: «محمد هو الذي صنع القرآن »[٢٤] .
- ويذكر لوبون[٢٥]: «القرآن من عند محمد ومن تأليفه »[٢٦]، فهم يوردون عدة مصادر محتملة لأخذ النص القرآني عنها والانطلاق من ذلك لإنكار المصدر الإلهي، وهي:

أولا: اليهودية والنصرانية:

لقد ادعى المستشرقون أن مصدر الوحي هو الديانة اليهودية والنصرانية عن طريق الكتابات التي اطلع عليها النبي محمد ﷺ في أثناء أسفاره واتصاله ببعض النصارى واليهود الذين قطنوا جزيرة العرب.

فقد حاول بعض المستشرقين دراسة حال اليهود والنصارى خارج الجزيرة العربية ثم دراسة أحوالهم داخلها بغية التوصل إلى أن القرآن الكريم قد نقله الرسول محمد ﷺ من الأوساط اليهودية والنصرانية، وممن ذهب إلى هذا القول من المستشرقين، جرجس سال الانكليزي[٢٧] الذي قال: «اجتمع في جزيرة العرب عدد وافر من الفرق المختلفة الأسماء لجأوا إليها هربا من اضطهاد القياصرة فأدخل محمد

كثيرا من عقائدهم في دينه، أما اليهود الذين كانوا أذلاء لا يعتد بهم فقد قويت شوكتهم في بلاد العرب حيث لجأ كثير منهم على أثر خراب بيت المقدس وهودوا كثيرا من ملوك العرب، و لذا كان محمد في بادئ أمره يداريهم حتى أنه أخذ عنهم كثيرا من مقالاتهم ورسومهم تألفا لهم لعلهم يشايعونه»[٢٨]. يشير سال بقوله هذا إلى:

– أن مجتمع الجزيرة العربية تكوّن من فرق مختلفة انتقلت إلى جزيرة العرب بعد أن تعرضوا للاضطهاد من ملوك الروم.

– ولكي يوسع محمد دينه كسب ثقتهم ضمَّن الإسلام بعضا من عقائدهم وطقوسهم الدينية .

– إن اهتمام النبي محمد ﷺ باليهود الذين كان لهم الحظ الأكبر من هذا الاهتمام كان بسبب نفوذ اليهودية إلى مناصب عليا في ذلك الوقت، وهو أمر أدّى إلى أخذ النبي محمد ﷺ كثيرا من تعاليمهم .

فقد بالغ المستشرق كثيرا لأن اليهود بطبيعتهم فئة مستغلقة لا يسمحون لأحد باعتناق دينهم ويتعدى هذا الانغلاق إلى المسائل الاجتماعية، فكيف للنبي أن يطلع على دينهم، كما أن الحقائق التاريخية تشير إلى الموقف الحاد لليهود ضد الرسول ﷺ، قال الله تعالى:

﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى الله هُوَ الْـهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ الله مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾ (سورة البقرة / الآية ١٢٠).

وإن تكوّن مجتمع الجزيرة العربية من أديان مختلفة لا يمانع من حلول دين جديد يصحح المفاهيم، فضلا عن أن تضمّن الإسلام بعض العادات والممارسات الدينية المشابهة للأديان الأخرى دليل على أن مصدرهما واحد وهو المصدر الإلـهي .

ولم يختلف المستشرق ويليم موير[٢٩] عن رأي سابقه في عرض الشبهة بقوله: «إن المسيحية منتشرة على نطاق واسع بين القبائل السورية والحدودية وحتى أنه كانت بعض المستوطنات المسيحية في قلب الجزيرة العربية، ولهذا لم يكن الإنجيل مفقوداً في مكة»[٣٠]، فيصرح بأن المسيحية كانت سائدة في مجتمع الجزيرة العربية ولا يستبعد أن الإنجيل قد توافر في أوساطها ولاسيما مكة مما ساعد محمداً أن يستقي من أفكارها.

ومن هنا فقد حاول بعض المستشرقين أن يتخذوا من انتشار المسيحيّين واليهود بشبه الجزيرة العربية ذريعة للطعن بمصدر الوحي[٣١]، كما فسر آخرون بعض النصوص الواردة في كتب العهدين القديم والجديد، إن النبوءات المنسوبة لموسى وعيسى عليهما السلام قد شعت من فاران وكانت تحت عنوان (النور المشع القادم من فاران)[٣٢] بأن محمداً صلى الله عليه وآله قد استفاد من الكتب السابقة وتوظيفها لنبوته الجديدة.

وهكذا نلاحظ أن آراء المستشرقين الجدد لم تكن مخالفة لآراء أسلافهم بل مجانبة لها، فأقوال كل من سال وتسدال وويليم ما هي إلا مخلفات آراء كل من بروكلمان ونولدكه وغيرهم، فهذا بروكلمان يعزو مصدر القرآن والوحي إلى الديانتين اليهودية والنصرانية بقوله: «لم يكن عالمه الفكري من إبداعه الخاص إلا جزءاً صغيراً فقد انبثق في الدرجة الأولى عن اليهودية والنصرانية»[٣٣].

فيشير بروكلمان إلى مسألة هي أن مصدر الوحي ناتج عن الأفكار التي كونها النبي محمد صلى الله عليه وآله زيادة على ما استفاده في اليهودية والنصرانية، والتي كانت لها الأهمية الكبرى في ولادة دينه الجديد، ونولدكه [٣٤] الذي استعرض الشبهة أيضا، قائلاً: بـأن «المصدر الرئيس للوحي الذي نزل على النبي حرفيا بحسب إيمان المسلمين وبحسب اعتقاد القرون الوسطى وبعض المعاصرين هو بدون شك ما تحمله الكتابات اليهودية، وتعاليم محمد في جلها تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها، لهذا لا لزوم للتحليل لنكشف إن أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض، هي ذات أصل يهودي»[٣٥].

فنلاحظ أن المستشرق نولدكه يقطع بأن المصدر الأساسي والمكوِّن للوحي القرآني هو الكتابات اليهودية ودليله على ذلك قصص الأنبياء المذكورة في القرآن الكريم، وبعض التعاليم والفروض، فيورد أمثلة عديدة ليثبت افتراءاته، ويقول: إن الشهادة المعروفة في الإسلام: لا اله إلا الله، مستقاة من عبارة يهودية يشير إليها في كتاب صموئيل الثاني فضلا عن أنه يدعي بأن الوحي كان نتيجة اختلاط العرب آنذاك مع اليهود والمسيح ،حتى إن بعض أشكال الصلاة ووصف الوحي بالفرقان هو ما يمكن اشتقاقه من اللغة الآرامية المسيحية، فرقان بمعنى خلاص(٣٦).

إن الفرائض والعبادات ومنها الصلاة والصوم مطلب شرعي في كل الديانات السماوية وان فرض الصلاة في الديانات السماوية السابقة وعند المسلمين أمر طبيعي، «فإن الاتفاق بين ديانتين في بعض الأحكام لا يعني سطو المتأخر على المتقدم والاختلاف إن وجد لا يعني نفي المتأخر للمتقدم، فكل منهما رسالة من الله تضمنت الأوامر والنواهي والفروض والتعاليم بما يلائم تطور الإنسان»(٣٧)، زيادة على أن وصف الوحي وتسميته بالفرقان لا يعني أن مصدره مسيحي أو يهودي فقد جاء في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (سورة الفرقان / الآية١)، وغيرها من النصوص القرآنية الكريمة ذات الدلالة على استعمال العرب لهذا اللفظ قبل الإسلام نتيجة «أن لهجات الآرامية كانت تسود بلاد فلسطين وسورية وبعض مناطق العراق وإن جوار العرب لليهود عجل لانتشار كثير من الألفاظ الآرامية بين العرب، وإن تداول العرب لها قبل الإسلام كان كافيا لتعريبه واستعمال الإسلام لها في تسمية كتابه العزيز»(٣٨).

ويذكر المستشرق بلر بعض الأمثلة التي تدل على الأخذ من المصادر اليهودية والمسيحية فبالنسبة إلى ما يتعلق بمصادر بعض الأفكار والتعبيرات الخاصة بيوم الحساب والبعث الواردة في القران الكريم والتقاليد الإسلامية فإنها قد اقتبست وبشكل واضح من الكتب اليهودية والمسيحية فإن لفظ «الساعة» و«اليوم» هي من

العهد الجديد[٣٩].

إن وجود هذه الألفاظ وما يماثلها في القرآن الكريم هو دليل على أن القرآن كان مكملا رسالة الشرائع السابقة له وخاتما لها .

ولم يكتف المستشرقون بهذا القدر وإنما أوكلوه إلى معلمين قد تكفلوا هذا الأمر، وقدموا لذلك أدلة تدعي أن النبي محمداً ﷺ تعلم على يد معلمين التقى بهم في أسفاره التجارية وكان منهم: بحيرا الراهب [٤٠]، ورقة بن نوفل [٤١]، وسنتناول هذه الشبهة بالتفصيل.

أ ـ أما ما يتعلق بالمعلم الأول للرسول محمد ﷺ فينقل المستشرق الروسي أليكس[٤٢] قصة خرافية كانت قد انتشرت في المسيحية الشرق أوسطية مؤداها، «إن محمدا كان في البداية تلميذا للراهب النسطوري سرجيوس بحيرا، زاعمين أنه تلقى منه بعض المعلومات الأساسية من التوراة والإنجيل»[٤٣] .

فقد ادعى أن بحيرا هو المعلم الأول للنبي محمد ﷺ، كما ادعى شاكلته ذلك، فيقولون إن المعارف التي في القرآن ما هي إلا نتائج هذا التعليم، غير أن «التاريخ لا يعرف أكثر من أنه سافر إلى الشام في تجارة مرتين ،مرة في طفولته ومرة في شبابه، ولم يسافر غير هاتين المرتين، ولم يجاوز سوق بصرى فيهما، ولم يسمع من بحيرا ولا من غيره شيئا من الدين ولم يك أمره سرا هناك»[٤٤]، فهل من المعقول أن رسالة عالمية قامت على لقاءين من معلم؟!

إن هذه الشبهة مردودة فلو كان بحيرا معلماً عظيماً وبارعاً لدرجة أنه خطط لتأسيس رسالة النبي محمد ﷺ، فمن المقابل أن يكون له ذكر عن حياته وسيرته، وكان أحق للدعوة أن تظهر من مدينة بصرى دون مكة، فضلاً عن أنه لو كان النبي ﷺ قد تعلَّم عند الراهب في بصرى، لكان هذا الأمر شائعاً بين أوساط قريش في مكّة بعد العودة من رحلته، غير أن المشركين عجزوا عن توجيه التهم للرسول

محمدﷺ ولو كان ذلك حاصلا لذكر المشركون هذه التهمة قبل حوالي أكثر من أربعة عشر قرنا، فلم يكن النبي محمد يلتقي قبل إعلان نبوته فلانا من العلماء يستمع من حديثه عن علوم الدين ومن قصصه عن الأولين والآخرين وحتى الذين لقوه بعد النبوة فقد سمع منهم وسمعوا منه ولكنهم كانوا سائلين وعنه آخذين وكان لهم معلما وواعظا ومنذرا ومبشرا(٤٥).

ويستنكر كارليل(٤٦) ما زعمه المستشرقون حول هذه الشبهة، ويقول: «إني لست أدري ماذا أقول عن ذلك الراهب سرجياس (بحيرا) الذي يزعم أن أبا طالب ومحمدا سكنا معه في دار، ولا ماذا عساه يتعلمه غلام في هذه السن الصغيرة من أي راهب ما »(٤٧).

ب ـ الأخذ عن ورقة بن نوفل :

أما ما يتعلق بأخذ النبي محمد ﷺ من المعلم الثاني نستعرض ما أشار إليه مونتجمري وات (٤٨) في هذا الصدد، فذكر أن النبي محمدا ﷺ التقى بورقة بن نوفل وأخذ عنه أصول دينه، فيقول: «كانت خديجة ابنة عم رجل يدعى ورقة بن نوفل بن أسد وهو رجل متدين اعتنق أخيرا المسيحية، ولا شك أن خديجة قد وقعت تحت تأثيره ويمكن أن يكون محمد قد أخذ شيئا من حماسه وآرائه»(٤٩).

نلاحظ أن مونتجمري وات يؤكد أن النبي ﷺ قد وقع تحت تأثير النصرانية وبالوقت الذي سبقته خديجة إلى ذلك، كما يشير إلى العلاقة الوثيقة التي جعلته يتأثر بأفكار ورقة حتى بدت في تعاليم محمد ﷺ فيما بعد بقوله: «من الأفضل الافتراض أن محمدا كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة، وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيرا بأفكار ورقة»(٥٠)، ويبدو أن المستشرق قد اعتمد على الشبهة التي ادعاها بعض المبشرين وهي أن الوحي القرآني بدعة نصرانية وقد سعى إلى إثارتها المستشرقون فكان مفاد دعوتهم أن القرآن الكريم مستل

من أصول نصرانية وأن النبي محمد ﷺ تعلم على يد رئيس النصارى بحسب تعبيرهم وهو ورقة بن نوفل، فقد ذكر يوسف الحداد مستشهدا بالروايات الإسلامية [٥١] قائلاً: «الشهادات الإسلامية متضافرة في النتيجة الحاسمة، أن ورقة بن نوفل (رئيس النصارى) بمكة كان يكتب ويترجم إنجيل النصارى لجماعته، فالنصارى موجودون بمكة مع مطرانهم وإنجيلهم ومحمد مدة خمس عشرة سنة ما بين زواجه من خديجة ومبعثه كان بجوار ورقة يحضر كتابه الإنجيل وترجمته إلى العربية»[٥٢]. فهو يفترض عدداً من المطالب منها:

- ورقة بن نوفل كان من النصارى بل ورئيسهم .

- التأكيد على وجود النصارى في مكة المكرمة .

- العلاقة الوثيقة بين ورقة والنبي محمد ﷺ والتي كان من نتائجها ترجمة الإنجيل إلى النبي محمد ﷺ، وعن طريق مطالعة الكتاب نلاحظ أن المؤلف اهتم بتأصيل هذه المطالب إذ عقد فصلا مستقلا للحديث عن ورقة بن نوفل وأثره في محمد والقرآن وضح من خلاله المطابقة القائمة بين النصرانية والدعوة القرآنية ثم يستعين ببعض الآيات القرآنية الدالة على رعاية القس ورقة للنبي محمد ﷺ [٥٣].

ويناقش بعض النصارى أيضا مسألة الحروف المقطعة في فواتح السور على أنها رموز مختصرة لجمل سريانية اختزلت بطريقة منسقة زعما منهم أن ورقة بن نوفل قد ترجمها للنبي محمد ﷺ، فقد أشار الأب سهيل قاشا إلى ذلك بعد أن أرجع هذه الحروف إلى أصولها السريانية كما يدعي مستخلصا: «هذه الفواتح السريانية تؤيد بل تؤكد أن ورقة بن نوفل كان يترجم الكتاب"الإنجيل" من اللسان العبراني إلى العربي الذي بدوره دخل إلى القرآن، فأبقى محمد على تلك الحروف التي كان ورقة وغيره يفتتح بها سوره الجديدة، أو الإصحاحات المترجمة والتي على الأغلب كان ورقة يتركها كافتتاحيات للأسفار من العهد القديم أو الإنجيل»[٥٤] .

ويبدو أنه ليس هناك دليل تاريخي على تنصر ورقة بن نوفل حتى لو قيل إنّ الروايات الواردة في شأن اللقاء الذي حصل بين النبي محمد ﷺ وورقة عندما أوحي إليه بالنبوة ـ إن صحت ـ قد دلت على ذلك ،نعم هي تدل على اللقاء وليس التعليم حتى أن حديث ورقة للنبي ﷺ بذكره الناموس فلا دلالة له على أن ورقة كان نصرانياً.

فضلاً عن أن ورقة خصص الناموس الذي نزل على النبي موسى عليه السلام دون النبي عيسى عليه السلام دلالة على أن ورقة ليس معتنقا النصرانية كما ادعى وات وأمثاله، كما أن ورقة قد توفي في بداية الدعوة الإسلامية(٥٥)، إذ لم يشهد كل الوحي المحمدي، ولو كانت هذه التعاليم من عند ورقة كان ورقة أحق بأن يقوم بهذه المهمة بدلا من الرسول محمد ﷺ .

ومن هنا فإن المستشرقين أثاروا شبهاتهم حول مصدر الوحي ونسبوه إلى ما كان متوافرا في جزيرة العرب من معتنقي اليهودية والنصرانية الذين قطنوا جزيرة العرب، وهي مردودة لأن مكة قد ارتادها كثير من القوافل لغرض التجارة وكانت حلقة الربط بين الشام واليمن، وكان من الطبيعي استقطاب عدد غير قليل من التجار من مختلف الديانات لغرض التكسب، ولكن لم يخبرنا التاريخ أن مجتمع الجزيرة قد تأثر بدين هؤلاء.

ثانياً: مصدر الوحي: الاضطرابات النفسية (نظرية الوحي النفسي):

بنى المستشرقون أكثر شبهاتهم حول القرآن الكريم وتاريخه على نظرية الوحي النفسي ومفاد هذه النظرية هو أن الوحي القرآني فيض وجدان النبي محمد ﷺ الناتج عن تفكيره بخلاص قومه من الشرك والظلم، وأشار السيد محمد باقر الحكيم إلى معنى النظرية: «أن محمداً قد أدرك بقوة عقله الذاتية وما يتمتع به من نقاء وصفاء روحي ونفسي بطلان ما كان عليه قومه من عبادة الأصنام، كما أدرك ذلك أيضا أفراد

آخرون من قومه»[٥٦] ،و ممن تمسك بهذه النظرية المستشرق مونتجمري وات عندما ناقشها في كتابه الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر بقوله: «إن السؤال الذي يصوغ نفسه هو :كيف وصلت هذه الكلمات التي كونت التجربة الأولى إلى وعي محمد أو شعوره؟»[٥٧] .

فإن مونتجمري يحاول أن يثير الشبهة بوضع التساؤلات والاستفهامات حول الكيفية التي توصل بواسطتها النبي محمد ﷺ. وتبنى هذه النظرية أيضاً المستشرق بروكلمان، إذ قال: «تحققت عنده أن عقيدة مواطنيه الوثنيين فارغة فكان يعتمل في أعماقه هذا السؤال: إلى متى يمدهم الله في ظلالهم ما دام هو ﷻ قد تجلى آخر الأمم للشعوب الأخرى بواسطة أنبيائه ؟ وهكذا نضجت في نفسه الفكرة أنه مدعو إلى أداء رسالة النبوة»[٥٨].

نلاحظ أنها محاولة من المستشرق لإضفاء صفة الذكاء على النبي ﷺ لتخليص قومه من العادات والممارسات الخاطئة، فتولد نتيجة قوة إدراكه و أفكاره المثالية فكرة إدعاء النبوة التي باتت واضحة في نفسه، ويريد من قوله هذا التوصل إلى أن الوحي ما هو إلا نتيجة الأفكار والتأملات المتراكمة في عزلة النبي في غار حراء لخلاص قومه، وهذه الشبهة مردودة فقد استملتها عصبيتهم وكرههم للإسلام والنبي محمد ﷺ، فهذا فرتجوف[٥٩] يستنكر ما ادعاه أقرانه، فقال في معرض حديثه عن صدق الدعوة المحمدية وذلك بمقارنتها مع ما ورد في الكتب السابقة:

«إن كان محمدٌ نبيا كاذبا فإننا لا نرى سببا لماذا لم يتكلم عنه المسيح كما تكلم عن ضد المسيح (الدجال) أما إذا كان نبيا صادقا فينبغي أن يكون هو المقصود في المقاطع الإنجيلية المتعلقة بالفارقليط[٦٠]... لو كان محمد من الأنبياء الكذبة الذي حذر منهم المسيح لما أعقبه كثيرون مثله وربما وجدنا في أيامنا عددا كبيرا من الأديان الزائفة لكن الحياة الروحية في الوسط الإسلامي منذ بدايته حتى أيامنا هذه حقيقة يتعذر أن ينكرها أحد»[٦١] .

ثالثاً: مصدر الوحي: الحنيفية :

تحير المستشرقون في إثارة الشبهات حول مصادر الوحي حتى ادعى بعضهم أن الحنيفية هي إحدى مصادر النبي محمد ﷺ في تأليف القرآن الكريم، فقال برنارد لويس[٦٢] :«تشير الأخبار إلى قوم يسمون بالحنفاء ،وهم قليلون وثنيون لم يقنعوا بعبادة الأصنام السائدة بين قومهم، وبحثوا عن صورة من الدين أطهر، ولكنهم كانوا غير راغبين في اعتناق اليهودية والنصرانية، وقد يكون من الصحيح أن يبحث بينهم عن أصول محمد الروحية»[٦٣] . فهو يشير إلى عدة أمور:

- عد الحنفاء من الوثنيين .

- إن الحنفاء لم يقنعوا بعبادة الأصنام وأخذوا يبحثون عن دين جديد .

- مع البحث المستمر عن دين يلائم قناعتهم، فلم يروا في اليهودية والمسيحية ما يحقق ذلك .

- إن النبي قد تأثر بالحنفاء إذ إنّه من الممكن أن نجد بعضاً من أصول الإسلام بين هؤلاء الحنفاء.

إن عد الحنفاء من الوثنيين هو أمر غير منطقي؛ ذلك لأنهم مجموعة من الموحدين الذين بقوا على دين إبراهيم (عليه السلام)، «ففي مكة كانت الحنيفية محدودة العناصر، في أفراد يشار إليهم بعدد الأصابع»[٦٤].

وممن أورد ذلك المستشرق كلير تسدال بقوله: «لما رأى محمد أن عبادة الأصنام ليست مناسبة بل مكروهة أمام الله الواحد ،ولما كان قد عزم على إرجاع قومه إلى دين إبراهيم الخليل فالأرجح أنه وجه أنظاره إلى اليهود للاستفادة منهم، فاستفهم منهم عن عقائد دين إبراهيم»[٦٥]، ظاهر قوله عدة نقاط منها:

- إنّ النبي محمداً ﷺ فكر أن يغير حال قومه إلى أفضل حال من خلال القضاء على المظاهر السيئة لدى قومه ومنها عبادة الأصنام .

– انتخب النبي محمد ﷺ دين إبراهيم الخليل من بين الأديان الأخرى التي كانت تعج جزيرة العرب ـ رأى النبي محمد ﷺ أن اليهود هم أولى بالتعرف من خلاله عن دين إبراهيم الخليل.

إن وجود هذه الفئة في الجزيرة العربية لا يدل على أن النبي محمداً ﷺ نهل دينه منهم ؛ لأن وجودهم أمر طبيعي إذ إنّهم من بقايا دين إبراهيم الحنيف، ثم يؤكد تسدال على «أن آراء زيد بن عمرو أثرت تأثيرا مهما في تعاليم محمد ،لأن كل آراء زيد نجدها في ديانة محمد أيضاً»(٦٦)، فهو يعزو رسالة الإسلام إلى أخذ النبي ﷺ عن زيد بن عمرو الذي كان له أثر فاعل في تأسيس أصولها ودليله التشابه بين آراء زيد و الديانة المحمدية.

إن التشابه بين الديانة الإبراهيمية والديانة المحمدية أمر مفروض لأن رسالة النبي محمد ﷺ ما هي إلا امتداد للرسائل السابقة ومنها الإبراهيمية الحنيفية وخاتمة للشرائع الأخرى، ولكن المستشرق لم يعط مثالا لهذا التشابه سوى ما أسند كلامه بالاعتماد على الروايات الواردة في كتب السير ككتاب السيرة لابن هشام التي ذكرت أن النبي محمد ﷺ قد اجتمع بزيد بن عمرو فيقول: «أفادنا ابن هشام أن محمدا كان معتادا أن يقيم في غار جبل حراء في صيف كل سنة للتحنث حسب عادة العرب فالأرجح أنه كان يجتمع بزيد بن عمرو(٦٧) لأنه أحد أقربائه وأقوال ابن إسحاق تؤيد ذلك»(٦٨)، ثم أشار قائلاً: «في أثناء فترات انعزال محمد في جبل حراء للتأمل كما كان ديدنه كل عام ،كان كثيرا ما يلتقي زيدا المسن ومن خلال الاتصال معه.....وبالفعل لا يمكننا التقليل من تأثير الحنيفية على محمد خلال زمن نشأة الإسلام»(٦٩).

فيؤكد تسدال أن زيدا كان يلتقي النبي محمدا ﷺ في أوقات التحنث في غار حراء وجمع كل الأفكار التي تتعلق بالدين الجديد من خلال لقاءاته هذه، وأنّ هذه الشبهة تفترض أن يكون النبي محمداً ﷺ قد استقى دينه وهيّأ له بشكل كامل وبوقت وجيز يعادل لقاءاته بزيد، ولكن الوقائع التاريخية وما نقل من أخبار عن

النزول التدريجي للقرآن الكريم والمراحل التي مرت بها الدعوة الإسلامية تأبى قبولها، وكان أجدر بالنبي محمد ﷺ إبلاغ دعوته كاملة في مدة قصيرة لا مدة قاربت الثلاث وعشرين سنة متحملا أذى قومه.

ويقول المستشرق آتيين دينية[٧٠] تحت عنوان "محمد لم يؤلف القرآن" رادا هذه المزاعم: «حقا ليدهشني أن يرى بعض المستشرقين :أن محمدا قد انتهز فرصة الخلوة فروى ورتب عمله في المستقبل، بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فوسوس بأن محمدا ألف في تلك الفترة القرآن كله ،أحقا لم يلاحظوا أن هذا الكتاب الإلهي خال من أي خطة سابقة على وجوده مرسومة على نسق المناهج الإنسانية، وإن كل سورة من سوره منفصلة عن غيرها وخاصة بحادثة وقعت بعد الرسالة طيلة فترة تزيد على عشرين عاما وأنه كان من المستحيل على محمد أن يتوقع ذلك ويتنبأ به ؟ ولكنهم في جهلهم بالعقلية العربية لم يجدوا غير ذلك تعليلا لهذا التحنث الطويل»[٧١]

ومن هنا فإن المستشرقين تتبعوا الروايات الإسلامية واستغلوا الهفوات في ترويج شبهاتهم.

رابعاً: مصدر الوحي: الشيطان:

لقد ذكر المستشرقون شبهة أخرى حول الوحي القرآني إذ زعم بعض المتقولين أن النبي ﷺ كان متصلاً بالجن، وأن الوحي القرآني ما هو إلا وحي من الشيطان كان يأتيه وإن جبريل ما هو إلا شيطان كان يتمثل له على صورة الملك ويستدلون على ذلك من عزلة النبي ﷺ في غار حراء قبل البعثة، وهدفهم جعل الوحي شيطانيا محضا، بدلا من كونه وحياً سماوياً إلهياً، نزل به الروح الأمين على قلب النبي محمد ﷺ ليكون من المنذرين .

فقد ذهب تسدال[٧٢]، ونولدكه[٧٣] أن الوحي القرآني وحي شيطاني ناتج عن

إملاء الشيطان للرسول محمد ﷺ ذاكرين الآية الكريمة من سورة الحج: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** ﴾ (الآية ٥٢) دليلاً على شبهتهم.

شكلت خرافة الغرانيق العمود الفقري لهذه الشبهة، وهي تستند أساساً على خرافة أن النبي محمدا كان يقرأ سورة النجم، فألقى الشيطان على لسانه آيات يمدح بها آلهة المشركين فوصفها بأنها ذات شفاعة: فقال: «تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهم لترتجى» فسجد الرسول وسجد المشركون، فقد وجدت هذه الخرافة صداها الواسع في كتب المسلمين(٧٤) وهو ما أدى إلى استناد المستشرقين إليها.

إن المستشرقين اعتمدوا الروايات الضعيفة في إيراد هذه الشبهة ولكن المتتبع لتفسير الآية القرآنية يجد أنها تخالف ما ذهبت إليه هذه الروايات، فقد أورد الشيخ الطوسي آراء العلماء في تفسير الآية الكريمة لكنها لا تخرج إلى هذه الفرية الكبرى على نبينا محمد ﷺ (٧٥):

- قول ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك ومحمد بن كعب ومحمد ابن قيس: كان سبب نزول الآية انه لما تلا النبي ﷺ ﴿ **أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرى** ﴾ ألقى الشيطان في تلاوته «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجي».

ومعنى الآية التسلية للنبي ﷺ وأنه لم يبعث الله نبيا، ولا رسولا إلا إذا تمنى ـ يعني تلا ـ ألقى الشيطان في تلاوته بما يحاول تعطيله، فيرفع الله ما ألقاه بمحكم آياته.

- قول مجاهد: كان النبي ﷺ إذا تأخر عنه الوحي تمنى أن ينزل عليه فيلقي الشيطان في أمنيته، فينسخ الله ما يلقي الشيطان ويحكم آياته، ثم يورد الشيخ الطوسي رأيه: فأما الرواية بأنه قرأ تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجي، فلا أصل لها؛ لأنّ مثله لا يغلط عن طريق السهو، وقوله تعالى: ﴿ **فَيَنْسَخُ اللهُ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ** ﴾ أي

يزيل الله ما يلقيه الشيطان من الشبهة ﴿**ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آياتِهِ**﴾ حتى لا يتطرق إليها ما يشعثها.

وقال الطبرسي: «إنه لم يبعث رسولاً ولا نبياً (إلا إذا تمنى) أي: تلا، حاول الشيطان تغليطه فألقى في تلاوته ما يوهم أنه من جملة الوحي فيرفع الله ما ألقاه بمحكم آياته»(٧٦).

ومن هنا فإن حكاية الغرانيق لا أصل لها فإنها «وقعت في السنة الخامسة من البعثة النبوية مع أن السورة تتحدث عن معجزة الإسراء والمعراج التي وقعت قبل ذلك أي قبل الهجرة بعام»(٧٧).

وإن الوحي القرآني أسمى مما تصوره المستشرقون وتمسكوا به فإن رعاية الله ﷻ وحفظه كلماته تأبى تصديق ذلك، فقد أشار القرآن الكريم إلى هذه العناية وحفظها من همز الشياطين لقوله تعالى: ﴿**وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ *إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ**﴾ (سورة الحجر/الآيات ١٧-١٨)، ولو كان الوحي من الشيطان فلماذا لا يستنجد الرسول ﷺ بالشيطان عندما «حز في نفسه غمز اليهود له، فظل يقلب وجهه في السماء ستة أشهر أو أكثر تحرقا وشوقا إلى تحويل القبلة من المسجد الأقصى إلى الكعبة المشرفة»(٧٨).

لذلك هذه الدعوى مردودة وذلك بحسب الوقائع التاريخية، ولا بد من الإشارة إلى أنّ هذه الخرافة لا تثبت أمام عصمة النبي ﷺ فإن «من سنن الكون تعليم برامج الحياة الاجتماعية من طريق الوحي، وتبين أيضاً أنّ الخلقة لا تخطئ في أعمالها فالمواد الدينية السماوية التي علم الإنسان بها من طريق الوحي لا يتسرب إليها الخطأ على طول الخط. قال تعالى:

﴿عالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا *إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا *لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ

وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (سورة الجن / آية٢٦ – ٢٨).

من هنا نعرف أن الأنبياء عليهم السلام رسل الله يجب أن يكونوا معصومين، أي لا يخطئون في تلقي الوحي من العالم العلوي وفي إبقاء ما تعلموه وفي تبليغ ما تعلموه ؛ لأنّهم عليهم السلام الواسطة في الهداية العامة التي يسير الخلق إليها بطبيعة خلقتهم، فلو أخطأوا في التلقي أو الإبقاء أو التبليغ أو خانوا لوساوس شيطانية أو نفسية أو أذنبوا ذنباً ما، فيكون نتيجة كل هذا الخطأ في سنة الكون الدالة على الهداية العامة، وهذا لا يكون أبدا، قال تعالى :﴿ **عَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾ (سورة النحل/ آية٩)(٧٩).

خامساً: مصدر الوحي الحالة المرضية والهستيرية:

ذهب المستشرقون إلى أن مصدر الوحي الحالة المرضية التي كانت تكتنف النبي محمدا صلى الله عليه وآله، فذهب جولد تسيهر إلى أنه «خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكارا أخذ يجترها في قرارة نفسه وهو منطو في تأملاته أثناء عزلته، ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة التي يلمح فيها أثر حالته المرضية، نراه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين»(٨٠)، نرى أن جولد تسيهر يلوِّح إلى عدة فروض منها :

– أنّ النبي محمداً صلى الله عليه وآله اطلع بواسطة مشاغله وأعماله التي كان يزاولها على أفكار جديدة شكلت أهمية كبرى في نفسه.

– أنّ النبي محمداً صلى الله عليه وآله كان يعاني حالات نفسية مرضية كانت لها أثر غير طبيعي في تصرفاته كابتعاده عن دين قومه وعزلته في الغار حتى تكوين دينه الجديد.

فالمستشرق يؤكد أثر الحالة المرضية في مصدر الوحي القرآني، وهذا ما يذهب إليه أيضا المستشرق آرثر لتبرير موقفهم من ادعاء هذه الحالات وشبهتهم على مصدر

القرآن الكريم فيقول: «كان لا بد أن تعتري الدهشة الباحثين الأوربيين بسبب تلك الإفادات الموجودة في المصادر حول النوبات الغريبة التي كانت توافي محمدا، سيما عند الوحي»(٨١).

نلاحظ أن آرثر يبرئ ساحة الباحثين الغربيين من هذا الادعاء ويجعلها في عهدة المصادر الإسلامية التي ذكرت حال النبي ﷺ في أثناء تلقي الوحي ووصفته بأوصاف تبدو للقارئ أنه مصاب بأمراض عقلية، وممن ذهب إلى هذه الشبهة المستشرق درمنغم(٨٢)، فأخذ يصور الحالة النفسية للنبي محمد ﷺ في أثناء تحنثه في غار حراء، والانطباعات النفسية التي تركتها مشاهداته وتأملاته، فقال: «لما كانت سنة ٦١٠م كانت الحالة النفسية التي يعانيها محمد ﷺ على أشدها... ووجد في وحدة غار حراء مسرة تزداد كل يوم عمقاً...»(٨٣).

ينسب درمنغم إصابة النبي محمد ﷺ بمرضه النفسي منذ صغره ووصلت هذه الحالة ذروتها في سنة ٦١٠م، في العام الذي نزل فيه الوحي على النبي محمد ﷺ.

ثم أن بعض المستشرقين قد فصلوا مظاهر الحالة المرضية التي يعانيها ﷺ، فقد ذكر نولدكه أعراض هذه الحالة مستفيدا من الروايات الإسلامية، بقوله: «إذ يروى أن محمدا كثيرا ما اعترته نوبة شديدة ،حتى أن الزبد كان يطفو على فمه، ويشحب وجهه أو يشتد احمراره ... وإن فقدان الذاكرة هو أحد أعراض داء الصرع الفعلي، فمن الضروري أن نصف ما كان يغشاه بحالة من الاضطراب النفسي الشديد ويقال: إن محمداً كان يعاني منها منذ حداثته»(٨٤).

يشخص نولدكه مظاهر الحالات التي كانت تصيب النبي محمد ﷺ مستنتجا أنها من أعراض مرض الصرع، إن هذه الأعراض لا تدل على مرض الصرع، فقد أخطأ نولدكه تشخيصه فإن الصرع مرض عقلي، يصيب الجهاز العصبي يصحبه غيبوبة وتشنج في العضلات ثم إغماء ثم هذيان مصحوب بحركة واضطراب في اليدين والرجلين وقد يزعم المصاب أنه يرى أشباحا تهدده وأعداءا تحاربه وغيرها من

الأفكار غير المقبولة [٨٥]، ويعد نوعاً من أنواع الجنون، ولم تذكر المصادر التاريخية إصابة النبي محمد ﷺ بهذا المرض، ولو افترضنا صحة ما يدَّعون فكيف للرسول ﷺ أن يأتي بكتاب -القرآن الكريم- احتوى سمات المعجزات السماوية التي كان أهمها:

١ ـ النظم البديع المخالف لكل نظم معهود في لسان العرب.
٢ ـ الأسلوب العجيب المخالف لجميع الأساليب العربية.
٣ ـ الجزالة التي لا يمكن لمخلوق أن يأتي بمثلها.
٤ ـ الإخبار عن المغيبات التي لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الوحي .
٥ ـ عدم التعارض مع العلوم الكونية المقطوع بصحتها...»[٨٦]، ونلاحظ أن بعض المستشرقين يربط بعض الأخبار الضعيفة ومنها حادثة شق الصدر[٨٧] للاستدلال بالحالة المرضية و المتهيئات التي كانت تكتنف النبي ﷺ منذ نعومة أظفاره [٨٨]، ومن هنا فإن المستشرقين قد أسندوا شبهاتهم بالروايات الضعيفة التي تطاولت على القدسية الإلهية للوحي ومصدره وجعلوها مبرراً لاتهاماتهم الباطلة.

سادساً: مصدر الوحي: البيئة المكية ومظاهر الجاهلية:

ادعى المستشرقون أن أحد مصادر الوحي المظاهر التي كانت سائدة في الجاهلية والمجتمع المكي، ومنها السحر، والشعر، والكهانة وقد ألقوا جزافا القول بأن النبي محمد ﷺ قد تأثر بهذه المظاهر التي كانت تعج بها جزيرة العرب والاستفادة منها في إقامة دينه الجديد، وقد فرَّق المستشرق توشيهيكو[٨٩] بين الوحي المحمدي وهذه المظاهر بعد مناقشة الأسباب التي أدت إلى اتهام النبي محمد ﷺ بالجنون والشعر والتكهن، معللا أن الأخيرة كانت منتشرة في بلاد العرب [٩٠] .

أخذ بعض المستشرقين تتبع الآيات القرآنية ووصف تراكيبها بغية الوصول إلى أن ما جاء به النبي محمد ﷺ هو من سجع الكهان، وكان منهم المستشرق بروكلمان

الذي درس الآيات القرآنية وكأنها نص أدبي قابل للنقد والرد فيقول: «كان النبي في أقدم مراحل دعوته الدينية يطلق ما يدور بخلده وهو صادق الاستغراق والغيبوبة في جمل مؤثرة يغلب عليها التقطع والإيجاز وتأخذ طابع سجع الكهان واحتفظ النبي أيضا بهذا القالب الكلامي بعد ذلك حينما أخذ يترقى باطراد من طبيعة الغالب المستغرق إلى طبيعة الداعية الواعظ فكان يتلو في جمل أطول من الأولى تحذيراته وتعليماته التي حفت كثيرا بالقصص من العهد القديم»(٩١).

نلاحظ أن الشبهة التي ادعاها المستشرقون لا تختلف عن الافتراءات التي قالها المشركون في عهد الرسول ﷺ عند تبليغ دعوته فهي مستندة إليها، قال تعالى يصف افتراءاتهم:

﴿قَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ (سورة ص/ الآية ٤)، وقوله ﷻ: ﴿**وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ**﴾ (سورة الأنعام/ الآية ٧)، وقوله: ﴿**وَقَالُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ**﴾ (سورة الصافات / الآية ١٥)، وغيرها من النصوص القرآنية التي بينت تزعم المشركين مثل هذا الافتراء .

وقد ذكر لنا التاريخ إعجاب أكابر المشركين بالقرآن الكريم وتحيرهم فيه فهذا الوليد بن المغيرة «اجتمع ونفر من قريش وكان ذا سن فيهم، وقد حضر الموسم، فقال: إن وفود العرب ستقدم عليكم فيه وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا فأجمعوا فيه رأيا واحدا ولا تختلفوا فيكذب بعضكم بعضا، ويرد قول بعضكم بعضا، فقيل: يا أبا عبدشمس، فقل، وأقم لنا رأيا نقوم به ، فقال: بل أنتم فقولوا وأنا أسمع. فقالوا: نقول كاهن؟ فقال: ما هو بكاهن رأيت الكهان فما هو بزمزمة الكهان، فقالوا نقول: مجنون؟ فقال: ما هو بمجنون ولقد رأينا الجنون وعرفناه فما هو بحنقه ولا تخالجه ولا وسوسته. فقالوا: نقول شاعر؟ فقال: ما هو بشاعر قد عرفنا الشعر برجزه وهزجه، وقريضه ومقبوضه، ومبسوطه فما هو بالشعر، قالوا: فنقول هو ساحر ؟ قال ما هو بساحر قد رأينا السحار وسحرهم فما هو بنفثه ولا بعقده. قالوا: فما نقول يا أبا عبد

شمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لمغدق، وإن فرعه لجني فما أنتم بقائلين من هذا شيئا إلا عرف أنه باطل»[٩٢]. وبهذا قد أعجز القرآن المشركين وأثبت لهم فرية صنيعتهم وكذبها.

ولم يكتف المستشرقون بذلك وإنما تعدوه إلى القول بأن القرآن تأثر بظاهرة الشعر التي عرف بها العرب وتميَّز بها، فيذهب تسدال إلى أن القرآن مستقى من أبيات لامرئ القيس بقوله: «لا ينكر أن الأبيات المذكورة واردة في (سورة القمر / الآيات ١ و٢٧ و٢٩، وسورة الضحى/ الآيات ١ و٢ وسورة الأنبياء الآية /٩٦ وسورة الصافات الآية / ٦١) مع اختلاف طفيف في اللفظ وليس المعنى، مثلاً ورد في القرآن (اقتربت)، بينما في القصيدة (دنت)»[٩٣].

بقوله هذا يدعي وجود التشابه بين بعض آيات القرآن الكريم وأبيات شعرية تنسب إلى امرئ القيس كما يعطي أمثلة لها، وقوله مردود للأسباب الآتية:

– إن القرآن الكريم كان معجزة قوم برعوا في فنون الشعر والأدب فكان لابد من أن يكون هذا الكتاب مناسباً لما عرفوا به ليكون حجة عليهم فكل نبي لابدّ أن يأتي بمعجزة يتعارف قومه عليها لكنهم عاجزون عن الإتيان بمثلها فمثلا قوم موسى كانوا يعرفون السحر والشعوذة فكانت معجزته العصا واليد البيضاء وكذلك معجزة النبي عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء، ولو كان القرآن مما نظمه العرب من الشعر والنثر فلماذا عجزوا عن الإتيان بحديث مثله لقوله تعالى :

﴿**فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ**﴾ (سورة الطور/ الآية ٣٤)، أو حتى بسورة ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (سورة البقرة/ الآية ٢٣)، وقوله تعالى ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (سورة يونس/ الآية ٣٨)؟

فنلاحظ أن المستشرقين اعتمدوا على الافتراءات التي وجهها المشركون للنبيﷺ فقالوا ﴿بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ﴾ (سورة الأنبياء/ الآية٥). ويرد عليهم القرآن الكريم بقوله ﷻ: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ﴾ (سورة الحاقة/ الآية٤١)، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (سورة يس/ الآية٦٩).

– وقد أثبتت بعض الدراسات أن هذه الأبيات «اقتبست من القرآن وليس العكس وأنها كتبت في العصر العباسي ونسبت إلى امرئ القيس ضمن ما يسمى بظاهرة النحل في الشعر العربي، حيث عمد بعض الرواة كحماد بن هرمز(ت١٥٥هـ) وتلميذه خلف الأحمر(ت١٨٠هـ) في زمن العباسيين إلى وضع أشعار من إنشائهم ونسبوها إلى الجاهليين»(٩٤).

– ولو أن الرسول محمدا ﷺ هو الذي ألف القرآن فلماذا انتظر هذا الوقت ليظهر دينه ؟ وقد يرد على ذلك أن هذه السن هي سن الرشد والحلم والحكمة ليقتنع قومه بصحة ما جاء به ورد ذلك بأن كيف لمحمد أن يضمن عمره بالبقاء لما بعد سن الأربعين لإظهار دعوته.

– تأكيد بعض المستشرقين المنصفين على صدق الدعوة الإسلامية والمصدر الإلهي للوحي مما يجعل ذلك ردا على أقرانهم .

فيقول بوازار(٩٥): «لقد كان محمد ﷺ نبيا لا مصلحا اجتماعيا وأحدثت رسالته في المجتمع العربي والقائم آنذاك تغيرات أساسية ما تزال آثارها ماثلة في المجتمع الإسلامي المعاصر»(٩٦) .

ولا بد من بيان أن النص القرآني يخالف الشعر من جوانب شتى منها:

١ ـ إن العلاقة بين المرسل والمرسل إليه علاقة رأسية وتعدد الوسائط بين المتكلم بالوحي (الله) وبين المتلقين له (الناس).

الله ⟵ الملك ⟵ الرسول ⟵ الناس

٢ ـ اختلاف البناء الداخلي للقرآن الكريم عن البناء الداخلي للشعر»[٩٧].

وعلى ما تقدم يتضح أن هدف هذه الدعوى وما يماثلها هدفها الأساسي أنسنة الوحي وجعل الوحي الإلهي بشريا وهي دعاوى تحمل في طياتها «تأثراً واضحاً ببعض الدعـوات الفلسـفية الغربية الحديثة التي تتبنى قواعد الهرمونوطيقا التي تسعى إلى تحويل الثيولوجي إلى أنتروبولوجي، وهي بالنهاية تمهد إلى نبذ الوحي والتخلي عنه[٩٨].

المطلب الثالث
نماذج من الروايات التي اعتمدها المستشرقون في شبهاتهم حول الوحي القرآني

١ ـ الأعراض المصاحبة للوحي:

«حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن الحارث بن هشام سأل رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ فيفصم عني قد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول، قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا»[٩٩].

ولو ناقشنا هذه الرواية نجدها لا تصمد أمام الانتقاد، فرواتها عبد الله بن يوسف [١٠٠] الذي ذكره ابن حبان في الثقات[١٠١]، ووثقه الذهبي[١٠٢] وابن حجر[١٠٣]، ومالك بن أنس [١٠٤] من أئمة الحديث وصاحب كتاب الموطأ، وهشام

بن عروة[١٠٥] وأبوه عروة بن الزبير[١٠٦]، فأما الابن فقيل عنه أنه : «... لم يكن يحسن يقرأ كتبه، كتبت عنه ثلاثة مجالس ،وأغلب رواياته عن أبيه عن عائشة كما يعلم من البلاذري، ولابدّ من أنّه سرّ جدّه وأبيه » [١٠٧] ، وقال ابن حجر: ربّما دلّس[١٠٨]، وقال الذهبي: تناقص حفظه[١٠٩]، وذكره السيوطي في المدلسين[١١٠]، أما الأب فقد وثقه الجمهور[١١١]، والحارث بن هشام المخزومي[١١٢]، فله صحبة [١١٣]، فالرواية ضعيفة الإسناد في هشام بن عروة أما المتن فلا يسلم من انتقادات مثل:

١ ـ توحي الروايات ثقل الوحي على النبي محمدﷺ وتصويره بحالة من الفزع والمرض أثناء تلقيه حتى أن النبيﷺ يصعب تمييز ما كان عليه الوحي .

٢ ـ نلاحظ أن زمن بعض الروايات يرجع إلى العهد الأموي والعصر العباسي اللذين تميزا بكثرة الوضع واختلاق الأحاديث .

٣ ـ تنسب الروايات إلى الرسول محمد ﷺ، أو لأحد الصحابة ونالت السيدة عائشة الحظ الأوفر من هذه الروايات فحاولت الروايات أن تظهر ميزة التفضيل لبعض الصحابة دون غيرهم .

٤ ـ الروايات الواردة عن عائشة قد شاعت وانتشرت حتى باتت مألوفة عند كثيرين ويستفاد منها ما نزل أول الوحي فنلاحظ أن السيدة عائشة قد نقلت هذه الحادثة وكأنها عاصرتها وقد جرت قبل ولادتها بأكثر من عام، فيؤول ابن حجر ذلك «هكذا رواه أكثر الرواة عن هشام بن عروة فيحتمل أن تكون عائشة حضرت ذلك وعلى هذا اعتمد أصحاب الأطراف فأخرجوه في مسند عائشة ويحتمل أن يكون الحرث أخبرها بذلك بعد فيكون من مرسل الصحابة وهو محكوم بوصله عند الجمهور»![١١٤] .

٥ ـ اشتملت الروايات على مجموعة من الصفات التي نسبت للنبي ﷺ، فصورته تارة بثقل الوحي وشدة الأمر وصورته أخرى بأنه كان يسمع أصواتا

كصلصلة الأجراس ودوي النحل أحيانا فضلا عن الآلام المصاحبة للنزول وشدة التعرق حتى أنه على هذه الحال في اليوم الشديد البرودة، فكلّ هذه الحالات تعكس التصور المادي لقضية الوحي والأعراض المرضية التي كانت تنتاب النبي محمداً ﷺ، وهذه الأعراض ليس لها أثر في القرآن الكريم ،قال تعالى: ﴿**قلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُبِينٌ**﴾ (سورة الأحقاف / الأية٩)، وقوله تعالى: ﴿**مَا يُقَالُ لَكَ إِلاَّ مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ**﴾ (سورة فصلت / الآية ٤٣)، وفضلاً عن ذلك فقد صورت الحالات اللاشعورية في تلقي الوحي وهي تنافي قدسية الوحي الإلهي وبلاغة القرآن الكريم التي يستبعد أن تصل إلى ذروتها عن طريق ما تصوره هذه الروايات، وأكثر ما يجوز قبوله في الموضوع هو أن النبي محمداً ﷺ قد يكون في وضع خاص لا يمكن التكهن به ولكن الأرجح أنّ تنزيل الوحي يقتضي صورة أخرى تتصف بالثبوت والهدوء اللذين يستلزمان تبليغه بتمامه من دون زيادة أو نقصان، فقال السيد محمد حسين الطباطبائي في كيفية تلقي النبي محمد ﷺ الوحي: «إنّ الذي كان يتلقاه من الروح هي نفسه الكريمة من غير مشاركة الحواسّ الظاهرة التي هي أدوات لإدراكات جزئيّة خارجيّة ... فكان ﷺ يرى شخص الملَك ويسمع صوت الوحي، ولكن لا بهذه يسمع أو يبصر هو دون غيره، فكان يأخذه برحاء الوحي وهو بين الناس فيوحي إليه و لا يشعر الآخرون الحاضرون ...»(١١٥).

وهكذا نرى أن المستشرق استغل هذه الروايات من دون أي استدلال واتخذها وسيلة للطعن بقداسة الوحي الإلهي.

٢ ـ مشكلة الرجوع إلى ورقة:

«حدثنا يحيى بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة أنها قالت أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة

في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو التعبد الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: إقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ منى الجهد ثم أرسلني فقال: إقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ منى الجهد ثم أرسلني فقال: إقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال: (أقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم)، فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد، فقال: زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر لقد خشيت على نفسي، فقالت خديجة: كلا والله ما يخزيك الله أبدا انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق، فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة وكان امرءاً قد تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب وكان شيخا كبيرا قد عمى، فقالت له خديجة: يا ابن عم اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة يا ابن أخي ماذا ترى فأخبره رسول الله ﷺ ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى يا ليتني فيها جذعا ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله ﷺ: أو مخرجي هم؟ قال: نعم لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي وان يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي»[١١٦].

ذكر العيني أن هذا الحديث معلق [١١٧]، أما حال رواته فضعفاء ومنهم يحيى بن بكير[١١٨]، وهو ليس بالموثوق عند الرجاليين كما نص على ذلك الذهبي في الميزان قائلا: «يكتب حديثه ولا يحتج به»[١١٩]، وضعفه النسائي أيضا [١٢٠]، أما الليث بن سعد [١٢١] ثقة [١٢٢]، وعقيل بن خالد[١٢٣]، قال الرازي: «عقيل لا بأس به»[١٢٤]، ونقل ابن الجوزي في الموضوعات إن عقيلا يروى عن الزهري أحاديث مناكير[١٢٥]،

وذكر ابن حجر أن عقيلا كان جلوازا[١٢٦]، أما ابن شهاب (محمد بن مسلم بن شهاب الزهري)[١٢٧] قال السيوطي: «مشهور بالتدليس»[١٢٨]، وعروة بن الزبير مرّ الحديث عنه أيضا، فالرواية ضعيفة الإسناد.

مع تلك العلامات التي أظهرها الله للنبي محمد ﷺ»، ومع أنه رأى الملك وأوحى إليه هذه الآيات من القرآن الكريم ،تظهر الروايات بأن النبي ﷺ كان شاكا في أمره، وخائفا من مصيره، ولم يطمئن على نفسه إلا بعد أن بشره ورقة بن نوفل بالنبوة التي انتهت إليه وهذا مخالف لـ«يقين النبي ﷺ بإلهية الظاهرة التي يتعرض لها، فمنذ اللحظة التي فاجأه فيها الوحي تمثل هذا اليقين في ذهنه وأدرك أن كل ما يوحى إليه صادر عنه تعالى وأنّ الملك الذي يأتيه هو رسول من الله وجاء استمرار الوحي وتكراره مرة بعد أخرى مؤكدا لهذا اليقين الذي رسّخ في نفسه الشريفة»[١٢٩].

وفضلاً عن ذلك أن الرواية مضطربة متنا ولا تمتلك وحدة موضوعية متناسقة فتبدأ بموضوع الرؤيا للنبي ﷺ ثم تنتقل إلى ابتعاده عن تصرفات قومه وحبه للخلوة في غار حراء، ثم تنعطف إلى نزول الملك فتبتعد عن موضوعها الحقيقي بالتركيز على ما فعلته خديجة من استشارتها لورقة والأثر الفاعل له في تهيئة النبي لتلقي الوحي فضلا عن نبوءاته الغيبية عمّا سيحل للإسلام من النصر والانتشار، وما يلاحظ أيضا أنه: « كيف لورقة أن يعلم النبي ﷺ وهو يصرح أنه يؤمن برسالته ويتبعه ويخبره بما يقع له من قومه، ثم كيف يكون عند النبي ﷺ المادة كاملة في حين أنها اكتملت بعد ثلاثة وعشرين عاما والقرآن لم يرسل جملة واحدة مع تضمنه من معالجات لقضايا حادثة وأحكام متعلقة بها»[١٣٠]، ويعلق السيد الطباطبائي على الرواية بقوله: «والقصة لا تخلو من شيء وأهون ما فيها من الإشكال شك النبي ﷺ في كون ما شاهده وحيا إلهيا من ملك سماوي ألقى إليه كلام الله وتردده بل ظنه أنه من مس الشياطين بالجنون، وأشكل منه سكون نفسه في كونه نبوة إلى قول رجل نصراني مترهب وقد قال تعالى:

﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي﴾ (سورة الانعام / الآية ٥٧) وأي حجة بينة في قول ورقة ؟ وقال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى الله عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ الله وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (سورة يوسف / الآية١٠٨)، فهل بصيرته ﷺ هي سكون نفسه إلى قول ورقة ؟ وبصيرة من اتبعه سكون أنفسهم إلى سكون نفسه إلى ما لا حجة فيه قاطعة ؟ وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (سورة النساء / الآية ١٦٣)، فهل كان اعتمادهم في نبوتهم على مثل ما تقصه هذه القصة ؟ والحق أن وحي النبوة والرسالة يلازم اليقين من النبي والرسول بكونه من الله تعالى على ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام»[١٣١].

٣ـ قصة الغرانيق:

«حدثنا الحسين بن إسحاق التستري وعبدان بن أحمد قالا: ثنا يوسف بن حماد المعنى ثنا أمية بن خالد ثنا شعبة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير لا أعلمه إلا عن بن عباس أن رسول الله ﷺ قرأ النجم فلما بلغ (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان على لسانه: تلك الغرانيق العلى وشفاعتهم ترتجى، فلما بلغ آخرها سجد وسجد المسلمون والمشركون فأنزل الله ﷻ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِي إِذا تَمَنّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ﴾[١٣٢].

الرواية الأولى، رواتها: الحسين ابن إسحاق التستري[١٣٣] ،«ذكره أبو بكر الخلال فقال: شيخ جليل»[١٣٤]، وقال ابن حجر: «ثقة»[١٣٥]، وعبدان بن أحمد الاهوازي[١٣٦]: ثقة حافظ [١٣٧]، ويوسف بن حماد المعني[١٣٨]، ذكره ابن حبان في الثقات[١٣٩]، أما أمية بن خالد[١٤٠]: عده ابن حبان من الثقات [١٤١] وضعفه العجلي بقوله: «أمية بن خالد القيسي بصري حدثني الخضر بن داود قال: حدثنا أحمد بن محمد بن هانئ قال: سمعت أبا عبد الله يسأل عن أمية بن خالد فلم أره يحمده في الحديث وقال إنما كان يحدث من حفظه لا يخرج كتابا»[١٤٢]، أما شعبة[١٤٣]، قال

الرازي عنه: هو «إمام في الحديث»[١٤٤]، وذكره ابن حبان من مشاهير علماء الأمصار[١٤٥]، وأشار العجلي انه كان يُخطئ في أسماء الرجال لقوله: «شعبة بن الحجاج يكنى أبا بسطام واسطي سكن البصرة ثقة في الحديث تقي وكان يخطئ في بعض الأسماء وفي موضع ثبت نقي الحديث كان يخطئ في أسماء الرجال قليلا»[١٤٦]، أما أبو بشر[١٤٧]: ليس به بأس [١٤٨] وعده العجلي من الثقات[١٤٩]، وتنسب الرواية إلى المحدث الفاضل سعيد بن جبير[١٥٠]، فالرواية ضعيفة في أمية بن خالد وشعبة بن الحجاج.

إن متن الرواية مخالف لما ورد من الحرص والتهيئة الروحية والنفسية لتلقي الوحي فقد خاطب الله ﷻ نبيه بأن لا يعجل في تلاوة القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿ **لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ *إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ** ﴾ (سورة القيامة / الآيات ١٦-١٩)، وقوله تعالى: ﴿**فَتَعَالَى اللهُ الْـمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا** ﴾ (سورة طه/ الآية١١٤).

وكذلك مخالف لصريح الآيات الكريمة من سورة النجم لقوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (سورة النجم / الآيات ٣،٤)، وقد جاء الإنذار الإلهي :﴿ **وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ** ﴾ (سورة الحاقة/ الآيات ٤٤-٤٦)، كذلك « إنّ الحديث يخالف ظاهر القرآن الكريم حيث ورد فيه السجود بصيغة الأمر الظاهر في الوجوب، قال سبحانه: ﴿**أَفَمِنْ هذا الحَديثِ تَعْجَبُونَ * وَتَضْحَكُونَ وَلا تَبْكُونَ * وَأَنْتُمْ سامِدُونَ * فاسجُدُوا لله واعْبُدُوا** ﴾ (سورة النجم / الآيات ٥٩ ـ ٦٢)، نعم لو ثبت فعل النبي ﷺ يكون قرينة على حمل الأمر في الآية على استحباب السجود لكن الروايات المتضافرة دلّت على وجوبه»[١٥١].

ومن ملاحظة الآيات التالية للآية التي سمّت أوثان المشركين والأصنام، وبينت قبحها وسخفها، قد ذكرت بصراحة ﴿**إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَما تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْـهُدى**﴾، ومع كل هذا الذم للأصنام، كيف يمكن مدحها؟! وإن جهاد النبيﷺ للأصنام جهاد مستمر طوال حياته ولم يقبل المساومة قط، وقد رفض الرسول ﷺ الأوثان، وبرهنت سيرته المطهرة على استنكارها والتصدي لها، حتى في أصعب الظروف، فكيف ينطق بمثل هذه الكلمات[١٥٢].

وقد ناقش الألباني الروايات التي نقلت هذه القصة مستخلصا أن ما ذكر فيها «طامّات يجب تنزيه الرسول منها»[١٥٣]، ولو كانت هذه القصة حقيقية لاتخذها المشركون ذريعة ليحاجوا النبي ﷺ فيما بعد ولما رضخوا له ولما أسلموا يوم الفتح.

الخاتمة

إنّ من أخطر القضايا التي تناولها المستشرقون وأولوها الاهتمام بالبحث والدراسة قضية الوحي إلى النبي محمد ﷺ، ونبوته، فلم تكن لدى معظمهم القناعة ولا الإيمان بهذه النبوة، ونزول الوحي عليه؛ ذلك لأنّ في إثبات الوحي إثباتا للرسالة السماوية، وفي نفيه نفيًا لها .

فقد تعددت آراؤهم حول مفهوم الوحي لما يترتب عليه من إثبات النبوة ومصدرية القرآن، وذلك يؤدي إلى التشكيك في سلامة القرآن الكريم فقد ادعوا عدة اتهامات وشبهات كان مجملها:

١ ـ اتهام الرسول ﷺ بالكذب، وأن القرآن كان من عند نفسه، واختلاقه، وقد تعمد نسبته إلى الله ﷻ .

٢ ـ إن الوحي حالة نفسية ـ الوحي النفسي ـ أي: حديث النفس وإلهامها و(النوبات الانفعالية).

٣ ـ إنه من إملاءات الكهنة والمنجمين.

٤ ـ إن ما جاء به إنما جمعه من البيئة المكية التي كانت تعج بالرهبان والقسيسين والمختزن من بقايا ديانات سابقة.

٥ ـ إنه ناتج من الحالة المرضية التي كانت تعتريه كالصرع الهستيري.

٦ ـ إن ما جاء في الوحي القرآني هو من أصول يهودية ومسيحية اقتبسها النبيﷺ وأضفى عليها أسلوبه الخاص وحمَّلها مضامين ومعطيات بيئته، وألفها بشكلها الجديد.

وكانت أغلب الشبهات التي وجهها المستشرقون حول الوحي تعتمد على ما تخللته كتب الحديث عند العامة من الغث والسمين وما حملت في طياتها من روايات موضوعة خلفت كثير من التشويهات حول الدين الإسلامي الحنيف.

*** هوامش البحث ***

(١) ابن فارس، أحمد (٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة: ٦/ ٩٣ .
(٢) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد (ت٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن : ٥١٥ .
(٣) ابن منظور، جمال الدين (ت٧١١هـ)، لسان العرب : ٢/ ٢٥٨ .
(٤) الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ)، مجمع البيان : ٥/ ٣٧ .
(٥)ينظر: العتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم: ١٧ .
(٦) عبدة، محمد ،رسالة التوحيد :٩٦.
(٧) حمد، غانم قدوري، محاضرات في علوم القران: ٦٤ .
(٨) الصغير، محمد حسين، تاريخ القرآن: ١٤ .

(٩) المصدر نفسه: ١٧-١٩ .

(١٠) معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن: ١/ ٣٠ .

(١١) راجع روايات بدء الوحي عند ابن هشام الحميري، عبد الملك (ت٢١٨)، السيرة النبوية : ١/ ١٢٣، ابن حنبل، أحمد، (ت٢٤١هـ)، مسند أحمد: ٢/ ٢٢٢، البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاري: ١/ ٢-٣، النيسابوري، مسلم (ت٢٦١هـ)، صحيح مسلم: ١/ ٩٧-٩٨، الترمذي، محمد بن عيسى (٢٧٩هـ)، سنن الترمذي: ٥/ ٢٥٨، ابن كثير، إسماعيل شهاب الدين عمر (ت٧٧٤هـ)، السيرة النبوية : ١/ ٤٢٣ .

(١٢) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية: ٢٢٠ .

(١٣) الشيرازي، الشيخ مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٩/ ٥٣٧ .

(١٤) ينظر: الصالح، صبحي، مباحث في علوم القران: ٢٥ .

(١٥) ابن ادريس الحلي، محمد بن أحمد (٥٩٨هـ)، المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان : ٢/ ٢٥١ .

(١٦) ينظر: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (٤١٣هـ)، تفسير القرآن المجيد: ٤٧٧ .

(١٧) الشريف المرتضى، علي بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، رسائل الشريف المرتضى: ٤/ ٢٨، ويراجع أيضاً: ابن شهر آشوب، محمد بن علي (ت٥٨٨هـ)، متشابه القرآن ومختلفه: ١/ ٧٤-٧٥ .

(١٨) الذهبي، محمد حسين، الوحي والقران الكريم، ط١، عابدين، ١٩٨٦م: ٩ .

(١٩) اكتفت الباحثة بعرض موجز لهذه الصور ويمكن التعرف عليها بالتفصيل من خلال كتاب مصادر الوحي وأنواعه للدكتور ستار جبر الأعرجي: ١٥٩-١٧٦ .

(٢٠) ينظر: السيوطي، جلال الدين (ت٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن: ١/ ١٢٧، الآلوسي، شهاب الدين السيّد محمود (ت١٢٧٠هـ)، تفسير الآلوسي (روح المعاني في تفسير القرآن الكريم) : ١٢/ ١٨٢، دروزة، محمد عزة (ت١٤٠٤هـ)، التفسير الحديث، ط٢، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠م: ١/ ٤١ .

(٢١) ماكدونالد (١٨٦٣-١٩٤٣م): تعلم في جلاسجو ثم رحل الى برلين ثم قصد هارتفورد لتعلم اللغات السامية وأسس فيها مدرسة كنيدي للبعثات، من آثاره مجلة عالم الإسلام ومجلة إيزيس وعلم الكلام في الإسلام وترجمة رسالة ابن سينا في النفس وإحياء علوم الدين للغزالي. ينظر: العقيقي، نجيب، المستشرقون: ١٠٠١ .

(٢٢) دائرة المعارف الإسلامية، الشعب، القاهرة، (د.ت)، بحث التعريف بكلمة الله: ٤/ ٢٤٤ .

(٢٣) ولد هـ. ج. ويلز في بروملي في مقاطعة كنت في إنجلترا. كان أصغر إخوته الثلاثة لأب صاحب دكان ولاعب كريكيت وأم ربة بيت وكانت عائلته من الطبقة الوسطى السفلى. لم يكمل ويلز تعليمه المدرسي إذ اضطر لترك مقاعد الدراسة .والعمل مساعدا لتاجر أقمشة بعد إفلاس والده. عام ١٨٨٩ بدأ ويلز دراسته في مدرسة "ميدهيرست" وفي جيل ١٨ عاما حصل على منحة تعليمية في مدرسة العلوم في لندن،من أهم مؤلفات هربرت جورج ويلز: حرب العوالم، أول رجال على سطح القمر، طعام الالهة، الحرب في الهواء وغيرها.

http://ar.wikipedia.org

(٢٤) ويلز ،معالم تاريخ الإنسانية: ٣/ ٦٢٦ .

(٢٥) غوستاف لوبون (١٨٤١ ـ ١٩٣١) طبيب، ومؤرخ فرنسي، عني بالحضارة الشرقية. من أشهر آثاره: حضارة العرب وحضارات الهند و"باريس ١٨٨٤" و"الحضارة المصرية" و"حضارة العرب في الأندلس". هو أحد أشهر فلاسفة الغرب وأحد الذين أنصفوا الأمة العربية والحضارة الإسلامية. لم يسر غوستاف لوبون على نهج مؤرخي أوروبا الذين صار من تقاليدهم إنكار فضل الإسلام على العالم الغربي.

http://ar.wikipedia.org

(٢٦) لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، ط١، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، ١٩٥٦م: ١١١.

(٢٧) هو جرجس سال الإنكليزي مولداً ومنشأ ولد في أواخر القرن السابع عشر للمسيح ومات سنة ألف وسبعمائة وست وثلاثين وله من العمر نحو من أربعين سنة. وكان من المشتغلين بعلم الفقه إلا أنه أولع بدرس لغات المشرق ولاسيما اللغة العربية وعلومها خاصة فبلغ منها مبلغاً عظيماً. وله بلسان قومه مصنفات في التاريخ واللغة ولكنه اشتهر أكثر بنقل القرآن إلى لسان الإنكليز وبما ألحق به من حواش تكشف الغطاء عن مبهمات الأصل انتقى أكثرها من كلام ثقات أشهر المفسرين فأحسن الاختيار وظهر بذلك فضله. ثم ضم إلى ذلك مقالة تدل على غزارة مادته وسعة علمه وتبحره في تاريخ العرب وأديانهم وعاداتهم تحرى فيها التدقيق فيما قاله عنهم في الجاهلية والإسلام. http://www.neelwafurat.com

(٢٨) سال، جرجس: مقالة في الإسلام: ٧٢-٧٣

(٢٩) ويليم موير (William Muir) (١٨١٩ –١٩٠٥) مستشرق أسكتلندي ولد في جلاسجو، وعمل بها حيث امتاز بمحاضراته، عين أمينا لحكومة الهند، ثم اختير رئيسا لجامعة أدنبرة، من آثاره سيرة النبي والتاريخ الإسلامي وهو من المراجع التي يعتمد عليها في الجامعات

الانكليزية والهندية، ومصادر الإسلام ودولة المماليك في مصر، ينظر: العقيقي، نجيب، المستشرقون: ٤٩٢

(٣٠) موير، ويليم، القران: ٨.

(٣١) ينظر: بلر، جون سي، مصادر الإسلام: ١٢.

(٣٢) ينظر: القليني ،سامح عبد الفتاح ،محمد والمسيحية ،تقديم :عبد العظيم المطعني: ٢٩٦

(٣٣) بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية: ٦٩.

(٣٤) نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠م) ولد في هامبورغ من أسرة عريقة شغل أفرادها مناصب علمية وإدارية كبيرة وتعلم اللغات السامية والفارسية والتركية والسنسكريتية على إيفالد ونال الدكتوراه، ونال جائزة مجمع الكتابات الآداب في باريس على رسالته أصل وتركيب سور القرآن وكانت من أشهر آثاره ثم أعاد النظر فيها وترجمها إلى الألمانية ونشرها بعنوان (تاريخ النص القرآني)، وله فكرة عامة عن حياة محمد وقواعد إحدى اللهجات الآرامية وغيرها. ينظر: العقيقي، نجيب، المستشرقون: ٧٣٨-٧٣٩ .

(٣٥) نولدكه، تيودور: تاريخ القران: ٧ .

(٣٦) ينظر: المصدر نفسه: ٧-٨ .

(٣٧) الزاوي، أحمد عمران، جولة في كتاب نولدكه "تاريخ القرآن": ٥٣ .

(٣٨) الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن: ٢٠ .

(٣٩) ينظر: بلر، جون سي: مصادر الإسلام: ٦٥ .

(٤٠) هو اسم لراهب مسيحي يروى أنه التقى بالنبي محمد ﷺ في اثناء سفره مع عمه أبي طالب وكان في الثانية عشرة من عمره وعندما اقترب الركب من بحيرا لاحظ بحيرا أن أحد أفراد ذلك الركب قد ظللته غمامة وعندما جلس تحت الشجرة مالت أغصانه لتظله من أشعة الشمس، فدعا بحيرا القوم للطعام فلبوا طلبه الا محمدا فقد تركوه لحراسة القافلة ولما نظر بحيرا إلى القوم فلم ير محمدا بينهم فألح أن يحضروه إلى الطعام ولما جاء النبي محمد ﷺ أخذ بحيرا يسأله بحق اللات والعزى ومناة ان يخبره عما يسأل عنه، اشتد غضبه ﷺ ونية بغضه لذكره الآلهة الوثنية، ثم أجاب الراهب مـا سأله ، فتأكد بحيرى من أن محمدا هو النبي الذي ذكر اسمه في الإنجيل، فقد نصح عمه أبا طالب أن يحذر عليه من غدر اليهود. ينظر: ابن الأثير، عز الدين (ت٦٣٠هـ)، أسد الغابة: ١/ ١٦٦، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، الإصابة :١/ ٤٧٥ .

(٤١) هو ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزّي بن قصيّ، وأمه هند بنت أبي كثير بن عبد بن قصيّ ، وهو أحد من اعتزل عبادة الأوثان في الجاهلية وطلب الدّين وقرأ الكتب وامتنع من أكل ذبائح الأوثان. ينظر: الأصفهاني، أبو الفرج (٣٥٦هـ) ،الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م : ٣/ ٨٤، ابن الأثير، عز الدين (ت٦٣٠هـ)، أسد الغابة: ٥/ ٨٨، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، الإصابة: ٦/ ٤٧٤، الزركلي، خير الدين (ت١٤١٠هـ)، الأعلام : ٨/ ١١٤- ١١٥ .

(٤٢) أليكسي فاسيليفيتش جورافسكي: متخصص في تاريخ العلاقات الحضارية بين الشعوب والقارات والثقافات ،عمل في معهد الاستشراق التابع لأكادمية العلوم الروسية، أصدر عدة دراسات في قضايا العلاقات الثقافية والحضارية بالأديان والشعوب، ولاسيما بثقافتي الشرق والغرب، وكذلك حول التصورات الفكرية - الدينية بالثقافات العربية الإسلامية والأوربية، له دراسة عن نشوء أيديولوجية القومية العربية ودور الأقليات المسيحية في الشرق العربي. ينظر: http://www.sawtakonline.com

(٤٣) جورافسكي، أليكس: الإسلام والمسيحية: ٦١

(٤٤) الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان: ٢/ ٣٢٦.

(٤٥) ينظر :دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم : ٥٦-٥٧ .

(٤٦) توماس كارليل (١٧٦٢-١٨٠٥) ولد بكارليل ونسب إليها وسافر إلى الشرق ثم إلى كمبردج لتعلم العربية من مؤلفاته آداب العرب وشعرهم، من آثاره: الأبطال وغيرها. ينظر: العقيقي، نجيب، المستشرقون: ٨٦ .

(٤٧) كارليل، توماس، محمد المثل الأعلى :٢٣-٢٤ .

(٤٨) مونتجمري وات: عميد قسم الدراسات العربية في جامعة أدنبرا ومن آثاره: عوامل انتشار الإسلام ومحمد في مكة (١٩٥٨م) والإسلام والجماعة الموحدة، وهو دراسة فلسفية اجتماعية لرد أصل الوحدة العربية إلى الإسلام. العقيقي، نجيب، المستشرقون: ٥٥٤ .

(٤٩) وات، مونتجمري ، محمد في مكة: ٧٤-٧٥ .

(٥٠) المصدر نفسه: ٧٥ .

(٥١) قد اعتمد المؤلف على مجموعة من الروايات التي استدل من خلالها على هذه الشبهة كان منها: "فانطلقت خديجة حتى أتت ورقة بن نوفل وكان امرأً تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله ان يكتب" ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل

(ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاري: ١/ ٣-٤، النيسابوري، مسلم (ت٢٦١هـ)، صحيح مسلم: ١/ ٩٧-٩٨ .

(٥٢) الحداد، يوسف درة، القران دعوة نصرانية : ٩٨-٩٩ .

(٥٣) ينظر: المصدر نفسه: ٣٤٥-٣٤٨ .

(٥٤) قاشا، سهيل، القرآن بحث ودراسة، ط١: ٢٧٤ .

(٥٥) ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام: ١/ ١١٩ .

(*) نحو(١٢ ق.هـ)، أي ما يقابل عام ٦١١م .

(٥٦) الحكيم، محمد باقر، علوم القران: ١٤٦ .

(٥٧) وات، مونتجمري، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر: ٣٠٥ .

(٥٨) بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب: ٣٦ .

(٥٩) فريتجوف شيئون: فرتجوف شيئون: العالم الذي كان مسيحيا ثم اعتنق الإسلام وأصبح صوفيا من مؤلفاته: كتابه الوحدة العقيدية، مسعود، رد على تهجمات من سمي نفسه الأمازيغي المسيحي، www.chihab.net

(٦٠) يرجع إلى الطبعة العربية من انجيل يوحنا حيث وردت كلمة فارقليط بألفاظ: روح القدس، روح الحق. ينظر: خياط، نهاد، ترجمتها لكتاب الإيمان والإسلام والإحسان، تأليف: فرتجوف شيئون: ٧٧

(٦١) شيئون، فرتجوف، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان : ٧٧-٧٨ .

(٦٢) برنارد لويس: ولد في لندن عام (١٩١٦م) وحصل على الليسانس مع مرتبة الشرف الأولى من جامعة لندن والدكتوراه من جامعة لندن أيضا،وعين محاضرا في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن، من آثاره: أصول الإسماعيلية، والعرب في التاريخ وغيرها. ينظر، مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين: ٩٥٨-٩٥٩ .

(٦٣) لويس، برنارد، العرب في التاريخ: ٥٠ .

(٦٤) المفيد، محمد بن محمد النعمان (ت٤١٣هـ)، تحريم ذبائح أهل الكتاب : ٤ .

(٦٥) تسدال، كلير: مصادر الإسلام، www.muhammadanism.org: ٦٥ .

(٦٦) المصدر نفسه: ٦٨ .

(٦٧) زيد بن عمرو بن نفيل العدوي ابن عم عمر بن الخطاب، ووالد سعيد بن زيد، نصير المرأة في الجاهلية، وأحد الحكماء. لم يدرك الإسلام، وكان يكره، عبادة الأوثان ولا يأكل مما ذبح عليها.

ورحل إلى الشام باحثا عن عبادات أهلها ،فلم تستمله اليهودية ولا النصرانية، فعاد إلى مكة يعبد الله على دين إبراهيم. ينظر: البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف: ١٠/ ٤٦٧، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب : ٣/ ٣٦٣، الزركلي، خير الدين (١٤١٠هـ)، الأعلام: ٣/ ٦٠ .

(٦٨) تسدال، كلير: مصادر الإسلام: ٦٨ .

(٦٩) بلر، جون سي، مصادر الإسلام: ٢٨ .

(٧٠) آتيين دينه (١٨٦١-١٩٢٩م): تعلم في فرنسا وقصد الجزائر فكان يقضي في بلدة بوسعادة نصف السنة كل عام وابتنى بها قبرا وأشهر إسلامه وتسمى بناصر الدين، من آثاره: محمد في السير النبوية وحياة العرب وحياة الصحراء وأشعة من نور الإسلام والشرق في نظر الغرب. ينظر: العقيقي، نجيب، المستشرقون: ٢٣٥ .

(٧١) دينيه، آتيين، محمد رسول الله: ١٠٧ .

(٧٢) ينظر: تسدال، كلير، مصادر الإسلام: ٩ .

(٧٣) ينظر: نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن: ٨٩-٩٠ .

(٧٤) ينظر: الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن : ١٧/ ٢٤٥-٢٤٦ .

(٧٥) الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ) ، التبيان : ٧/ ٣٣٠ .

(٧٦) الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ)، تفسير جوامع الجامع ٢:١٤٢٠/ ٥٦٦ .

(٧٧) أبو ليلة، محمد، القران الكريم من المنظور الاستشراقي: ١٣٦ .

(٧٨) البغدادي، فؤاد كاظم، الإسلام، ط٢، المعارف، بغداد، ١٤٢٥: ٣٣٦ .

(٧٩) الطباطبائي، محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، القرآن في الإسلام: ١٠٦-١٠٧ .

(٨٠) جولدتسيهر، إجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام: ١٣ .

(٨١) جفري، آرثر، بحثا عن محمد التاريخي، ترجمة: مالك سليماني:
www.muhammadanism.org

(٨٢) إميل درمنغم: مدير مكتبة الجزائر له حياة محمد وقصص القبيلة وأروع النصوص العربية ومحمد والسنة الإسلامية وحول القيم الدائمة والحالية في الحضارة الإسلامية وغيرها، ينظر: العقيقي، نجيب، المستشرقون: ٢٩٧-٢٩٨ .

(٨٣) در منغم ، اميل ، حياة محمد : ٣٨٩-٣٩٠

(٨٤) نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن: ٢٣-٢٤ .

(٨٥) ينظر: الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان: ١/ ٦٨ .

(٨٦) معبد، محمد أحمد، نفحات من علوم القرآن: ١٢٣ .

(٨٧) أن جبريل (ع) أتى محمدا (ص) في صغره، وشق صدره، وأخرج قلبه، وغسله، وأنقاه من المعاصي، ثم ملأه علما وإيمانا وحكمة، ووضعه في صدره .وهذا من قبيل إرهاصات النبوة، أي مقدماتها وبشائرها. ينظر: ابن كثير، إسماعيل شهاب الدين عمر (ت٧٧٤هـ)، البداية والنهاية: ٢/ ٣٣٦، الزحيلي، وهبة، التفسير الوسيط: ٣/ ٢٨٩٥ .

(٨٨) إيرفنج، واشنطن، محمد وخلفاؤه: ٨٧.

(٨٩) توشيهيكو ايزوتسو(ت ١٩٩٣ م) هو مستعرب من أهل اليابان ، ترجم معاني القرآن الى اللغة اليابانية، وهو أول من قام من الباحثين بالتطبيق العلمى للمنهج الدلالى Semantics على الدراسات العربية الإسلامية بصفة عامة، والنص القرآنى بصفة خاصة فى كتابه God and Man in The Koran. والغريب أن توشيهيكو كان يرغب فى تسمية كتابه هذا بـ "علم دلالة القرآن" دون تردد، لولا حقيقة أن الجزء الرئيسى من دراسته كان معنّى على وجه الحصر تقريبًا بمسألة العلاقة بين الله والإنسان فى الرؤية القرآنية للعالم. ينظر: أنور، أحمد حسن، علم الدلالة (السيمانطيقا) منهج لقراءة نص صوفي:

www.mohamedrabeea.com ، www.wikipedia.org

(٩٠) ينظر: ايزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن : ٢١٧-٢١٨ .

(٩١) بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي: ١٣٧ .

(٩٢) ابن كثير، إسماعيل شهاب الدين عمر (ت٧٧٤هـ)، البداية والنهاية : ٣/ ٧٩ .

(٩٣) تسدال، كلير، مصادر الإسلام: ١٢ .

(٩٤) السقار، منقذ بن محمود، تنزيه القرآن عن دعاوي المبطلين: ٧٨ .

(٩٥) مارسيل بوازار M.Poizer: مفكر، وقانوني فرنسي معاصر. أولى اهتماما كبيرا لمسألة العلاقات الدولية وحقوق الإنسان وكتب عددا من الأبحاث للمؤتمرات والدوريات المعنية بهاتين المسألتين. يعتبر كتابه (إنسانية الإسلام) الذي انبثق عن اهتمام نفسه ، علامة مضيئة في مجال الدراسات الغربية للإسلام ، بما تميز به من موضوعية ، وعمق ، وحرص على اعتماد المراجع التي لا يأسرها التحيز والهوى. فضلا عن الكتابات الإسلامية نفسها . مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين: ١١٣٥ .

(٩٦) بوازار، مارسيل، إنسانية الإسلام: ٩٩ .

(٩٧) عباس، دلال، القرآن والشعر: ٩٤ .

(٩٨) القاري، حسان، أنسنة الوحي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية :٣٧٧ .

(٩٩) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاري: ١/ ٢-٣ .

(١٠٠) هو: أبو محمد الكلاعي عبد الله بن يوسف التنيسي أبو محمد الكلاعي الدمشقي ثم المصري نزل تنيس سمع مالكا ويحيى بن حمزة والليث روى عنه البخاري وروى أبو داود والترمذي والنسائي عن رجل عنه قال البخاري من أثبت الشاميين وقال أبو حاتم وغيره ثقة توفي سنة ثماني عشرة ومئتين. ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير: ٥/ ٢٣٣، الصفدي، صلاح الدين (ت٧٦٤هـ)، الوافي بالوفيات: ١٧/ ٣٦٥، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب: ١/ ٥٤٩ .

(١٠١) ينظر: ابن حبان، محمد (ت٣٥٤هـ)، الثقات: ٨/ ٣٤٩ .

(١٠٢) ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال: ٢/ ٥٢٨ .

(١٠٣) ينظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب: ٦/ ٧٩، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب: ١/ ٥٤٩ .

(١٠٤) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان بن خثيل بن عمرو بن الحارث، وعدادهم في بني تيم بن مرة من قريش وى عن: إبراهيم بن أبي عبلة المقدسي، وإبراهيم بن عقبة وإسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، وإسماعيل بن أبي حكيم، وأيوب أبي تميمة السختياني، وأيوب بن حبيب الزهري ... روى عنه : إبراهيم بن طهمان ومات قبله، وأبو مصعب أحمد بن أبي بكر الزهري، وأحمد بن عبد الله بن يونس وغيرهم مات في سنة تسع وسبعين ومئة. ينظر: المزي، جمال الدين يوسف (ت٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ٢٧/ ١١٩ .

(١٠٥) هو: هشام بن عروة بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي، أبو المنذر، وقيل: أبو عبد الله، المدني. رأى أنس بن مالك، وجابر بن عبد الله، وسهل بن سعد، وروى عن: بكر بن وائل وهو أصغر منه، ، وابن عمه عباد بن عبد الله بن الزبير روى عنه: أبان بن يزيد العطار، وإسرائيل بن يونس، وإسماعيل بن علية، وإسماعيل بن عياش، وأبو ضمرة أنس بن عياض مات سنة خمس وأربعين ومئة. ينظر: المزي، جمال الدين يوسف (ت٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ٢٣٢-٢٤٠ .

(١٠٦) هو: أبو عبد الله القرشي الأسدي المدني روى عن أبيه يسيرا وعن زيد بن ثابت وأسامة بن زيد وسعيد بن زيد وحكيم ابن حزام وعائشة وأبي هريرة وخلق، وتفقه بخالته عائشة وكان عالما بالسيرة حافظا ثبتا، حدث عنه بنوه هشام ومحمد وعثمان ويحيى وعبد الله وحفيده عمر بن عبد الله والزهري وأبو الزناد وابن المنكدر وصالح بن كيسان ويتيمه أبو الأسود وخلق وهو أحد الفقهاء السبعة بالمدينة. ثم انتقل إلى البصرة، ثم إلى مصر فتزوج وأقام بها سبع سنين. وعاد إلى المدينة فتوفي فيها سنة أربع وتسعين. ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد(ت٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ: ١/ ٦٢، الزركلي، خير الدين (ت١٤١٠هـ)، الأعلام: ٤/ ٢٢٦ .

(١٠٧) العجلي، أحمد بن عبد الله (ت٢٦١هـ)، معرفة الثقات: ١/ ١٤ .

(١٠٨) ينظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب: ٢/ ٢٦٧ .

(١٠٩) ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال: ٤/ ٣٠١ .

(١١٠) ينظر :السيوطي، جلال الدين (ت٩١١هـ)، أسماء المدلسين: ١٠٠ .

(١١١) ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير: ٧/ ٣١، العجلي، أحمد بن عبد الله (٢٦١هـ)، معرفة الثقات: ٢/ ١٣٣ ، ابن حبان، محمد (٣٥٤هـ)، الثقات: ٧/ ٤٧ .

(١١٢) هو الحرث بن هشام المخزومي أخو أبي جهل بن هشام، عداده في أهل الحجاز كان شريفا مذكورا، أسلم يوم الفتح، استأمنت له أم هانئ بنت أبي طالب فأمنه النبي ﷺ وخرج إلى الشام وقتل باليرموك سنة خمس عشرة وأعطاه النبي ﷺ مائة من الإبل كما أعطى المؤلفة قلوبهم وكان منهم، ثم حسن إسلامه وخرج إلى الشام في زمن عمر بن الخطاب راغبا في الجهاد، فخرج إلى أهل مكة ،يبكون لفراقه فقال: إنها لنقلة إلى الله تعالى، وما كنت لأوثر عليكم أحدا، فلم يزل بالشام مجاهدا إلى أن مات، روى عن: النبي ﷺ، روى عنه: ابنه عبد الرحمان بن الحارث بن هشام. ينظر: أبو داود الحلي، الحسن بن علي(ت٧٤٠هـ)، رجال أبي داود ،: ٦٩، الخطيب التبريزي، محمد بن عبد الله (ت٧٤١هـ)، الإكمال في أسماء الرجال: ٥٤، التفريشي، مصطفى بن الحسين (ت ق١١هـ)، نقد الرجال: ١/ ٣٩٢ .

(١١٣) ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمان بن محمد (ت ٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل: ٣/ ٢١٢ .

(١١٤) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، فتح الباري: ١/ ١٧ .

(١١٥) الطباطبائي، محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، الميزان: ١٥/ ٣٤٦ .

(١١٦) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاري: ١/ ٣-٤ .

(١١٧) العيني، بدر الدين (ت٨٥٥هـ)، عمدة القاري: ١٩/ ٣٠٧ .

(١١٨) هو يحيى بن بكير هو يحيى بن عبد الله ابن بكير أبو زكريا الحافظ القرشي المخزومي المحمدي من رجال الصحاح الستة صحب مالك والليث وأكثر عنهما. روى عنه البخاري وأبو زرعة وأبو حاتم وخلق كثير. وروى مسلم عن رجل عنه مات سنة ثلاثين ومئتين. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ: ٢/ ٤٢٠ .

(١١٩) الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ: ٢/ ٤٢٠، وانظر: ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمان بن محمد (ت٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل: ٩/ ١٦٠

(١٢٠) النسائي، أحمد بن علي (ت٣٠٣هـ)، الضعفاء والمتروكين: ٢٤٨ .

(١٢١) الليث بن سعد الإمام الحافظ شيخ الديار المصرية وعالمها ورئيسها أبو الحارث الفهمي مولاهم الأصبهاني الأصل المصري. وقد قدم بغداد وحدّث بها، حدث عن عطاء بن أبي رباح ونافع العمري وابن أبي مليكة وسعيد المقبري والزهري وخلق كثير، حدث عنه محمد بن عجلان وهو شيخه وابن وهب وسعيد بن أبي مريم وكاتبه عبد الله بن صالح ويحيى ابن بكير ويحيى بن يحيى النيسابوري وخلائق، توفّي بمصر سنة خمس وسبعين ومائة. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ: ١/ ٢٢٤: ٢/ ٤٧٢ .

(١٢٢) ينظر: ابن أبي حاتم الرازي، عبدالرحمن بن محمد (ت٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل: ٧/ ١٧٩.

(١٢٣) عقيل بن خالد بن عقيل أبو خالد الأموي الأيلي من موالى عثمان حدث عن القاسم وسالم وعكرمة وعراك بن مالك وعرو بن شعيب وأكثر عن الزهري، روى عنه ابن أخيه سلامة بن روح ويحيى ابن أيوب والليث وابن لهيعة والمصريون وزامل الزهري في المحمل مرات قال رفيقه يونس ما أحد اعلم بحديث الزهري من عقيل، مات بمصر فجأة في سنة أربع وأربعين ومائة وقيل سنة اثنتين. انظر: البخاري ،محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير: ٧/ ٩٤، ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمان بن محمد (ت٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل: ٧/ ٤٣، الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ: ١/ ١٦٢ .

(١٢٤) ابن أبي حاتم الرازي،عبد الرحمان بن محمد (ت٣٢٧هـ) ،الجرح والتعديل:٧/ ٤٣

(١٢٥) ابن الجوزي ،عبد الرحمن بن علي (ت٥٩٧هـ)،الموضوعات:٢/ ٥٨

(١٢٦) ينظر: ابن حجر العسقلاني ،أحمد بن علي(ت٨٥٢هـ)،تهذيب التهذيب:٣/ ٨٩

(١٢٧) هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث سكن الشام. روى عن: أبان بن عثمان بن عفان، وإبراهيم بن عبد الله بن حنين، وإبراهيم بن عبد الرحمان

بن عوف، وإسماعيل بن محمد بن سعد بن أبي وقاص، وأنس ابن مالك، وجابر بن عبد الله: مرسل.... روى عنه: أبان بن صالح، وإبراهيم بن إسماعيل بن مجمع، وإبراهيم بن سعد الزهري، وأسامة بن زيد الليثي، وإسماعيل بن أمية توفي سنة اثنين وعشرين سنة. انظر: المزي، جمال الدين يوسف(ت ٧٤٢هـ)،تهذيب الكمال :٢٦/ ٤٢٧.

(١٢٨) السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، كتاب أسماء المدلسين: ٨٤

(١٢٩) الأعرجي ،ستّار جبر ،مصادر الوحي وأنواعه:١٧٩

(١٣٠) الزهراني، راشد بن عثمان، شبهات المستشرقين في تلقي الشريعة :١١

(١٣١) الطباطبائي ،محمد حسين(ت١٤٠٢هـ) الميزان:٢٠/ ٣٢٩

(١٣٢) ابن سليمان، مقاتل (ت ١٥٠هـ)،تفسير مقاتل بن سليمان : ١٢ / ٤٢

(١٣٣) الحسين بن إبراهيم بن إسحاق التستري الدقيقي ،سمع بدمشق وغيرها هشام بن عمار وعبد الله بن أحمد بن ذكوان والعباس بن عثمان وإسحاق بن إبراهيم الصواف البصري وعلي بن بحر بن بشرى وشيبان بن فروخ وعثمان بن أبي شيبة وأبا كامل الفضل بن الحسين الجحدري ووهب بن بقية وأحمد بن يحيى الصوفي ويحيى بن عبد الحميد الحماني ومحمد بن عبد الله بن قريع ونصر بن علي الجهضمي. ينظر: ابن عساكر (ت٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق :١٤/ ٣٩-٤٠

(١٣٤) ابن أبي يعلي، محمد (ت٥٢١هـ) طبقات الحنابلة :١/ ١٤٢

(١٣٥) ابن حجر العسقلاني ،أحمد بن علي(ت٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب:١/ ٢١٢

(١٣٦) عبدان بن أحمد :أبو محمد عبد الله بن أحمد بن موسى بن زياد الأهوازي الجواليقي صاحب التصانيف. سمع أبا كامل الجحدري ومحمد بن بكار بن الريان وهشام بن عمار وخليفة بن خياط وابني أبى شيبة وأقرانهم. حدث عنه ابن قانع وحمزة الكناني وأبو القاسم الطبراني وأبو بكر الإسماعيلي وأبو عمرو بن حمدان وأبو بكر ابن المقرئ وآخرون عاش تسعين سنة ومات، في آخر سنة ست وثلاث مئة. ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد(ت٧٤٨هـ)، ،تذكرة الحفاظ:٢/ ٦٨٩ .

(١٣٧) ينظر :ابن حبان ،عبد الله (٣٦٩هـ) (أبو الشيخ الأصبهاني)، طبقات المحدثين بأصفهان :١/ ٨٤.

(١٣٨) يوسف بن حماد المعني، أبو يعقوب البصري ،.هو من ولد معن بن زائدة، من شيوخ مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح. روى عن: أمية بن خالد الأزدي، وأبي قتيبة سلم بن قتيبة،

ويحيى بن سعيد القطان، روى عنه: مسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، والحسن بن علي بن شبيب المعمري، والحسين بن أحمد بن بسطام الزعفراني، والحسين بن إسحاق التستري، ومحمد بن جرير الطبري، ويعقوب ابن سفيان الفارسي. مات سنة خمس وأربعين ومئتين. انظر: ابن سعد، محمد (ت٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى:٧/ ٣٠١، السمعاني، عبدالكريم بن محمد(ت٥٦٢هـ)، الأنساب: ٥/ ٣٤٧، المزي، جمال الدين(ت٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال: ٣٢/ ٤٢٠ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي(ت٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب : ٢/ ٣٤٣.

(١٣٩) ينظر :ابن حبان ،محمد (ت٣٥٤هـ) ،الثقات:٩/ ٢٨١، ابن حجر العسقلاني ،أحمد بن علي(ت٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب:١١/ ٣٦١.

(١٤٠) أمية بن خالد بن الأسود بن هدبة، ويقال :أمية بن خالد بن هدبة بن عتبة الأزدي الثوباني القيسي، أبو عبد الله البصري ، أخو هدبة بن خالد، من بني قيس بن ثوبان، من الأزد، روى عن: أبي شيبة إبراهيم بن عثمان العبسي، وحماد بن سلمة، وسفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج، ومحمد بن عبد الله بن مسلم ابن أخي الزهري، روى عنه: أبو الأشعث أحمد بن المقدام العجلي، وعبد الرحمان بن بشر بن الحكم النيسابوري، و عبد الرحمان بن عبد الوهاب العمي البصري، وعلي بن الحسين الدرهمي ، مات سنة إحدى ومئتين " المزي ،جمال الدين(ت٧٤٢هـ) ،تهذيب الكمال:٣٣٠-٣٣٢

(١٤١) ينظر :ابن حبان ،محمد (ت٣٥٤هـ)،الثقات :٨/ ١٢٣

(١٤٢) العقيلي ،محمد بن عمرو(ت٣٢٢هـ)،ضعفاء العقيلي :١/ ١٢٨

(١٤٣) شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي الأزدي ،أبو بسطام الواسطي، مولى عبدة بن الأغر ،وقال قعنب بن المحرز: مولى الجهاضم من العتيك. وقال محمد بن سعد: مولى الأشاقر عتاقة، انتقل إلى البصرة فسكنها. رأى الحسن وابن سيرين، وروى عن: أبان بن تغلب، وإبراهيم بن عامر بن مسعود الجمحي، وإبراهيم بن محمد بن المنتشر، وإبراهيم بن مسلم الهجري ،روى عنه: إبراهيم بن سعد الزهري والأشعث بن عبد الله السجستاني ،وأمية بن خالد، وأيوب السختياني ـ وهو من شيوخه ـ وبدل بن المحبر، وبشر بن ثابت توفي بالبصرة في أول سنة ستين ومئة. المزي ،جمال الدين(ت٧٤٢هـ) ،تهذيب الكمال:١٢/ ٤٩٥

(١٤٤) ابن أبي حاتم الرازي،عبد الرحمان بن محمد(ت ٣٢٧هـ)،الجرح والتعديل:١/ :١٢٦

(١٤٥) ينظر: ابن حبان، محمد (ت٣٥٤هـ)، مشاهير علماء الأمصار :٢٨٠

(١٤٦) ينظر: العجلي، أحمد بن عبد الله (ت٢٦١هـ) ،معرفة الثقات:١/ ٤٥٧، ابن حبان، محمد (ت٣٥٤هـ)، الثقات:٦/ ١٣٣

(١٤٧) هو جعفر بن إياس، وهو ابن أبي وحشية اليشكري، أبو بشر الواسطي، بصري الأصل ،روى عن: بشير بن ثابت ، وحبيب بن سالم، وسعيد بن جبير، وأبي سفيان طلحة بن نافع ،وطلق بن حبيب، وعامر الشعبي روى عنه: أيوب السختياني، وهو من أقرانه، وخالد بن عبد الله الواسطي، وشعبة بن الحجاج، وعبد الحميد بن الحسن الهلالي مات سنة أربع أو ثلاث وعشرين ومئة. انظر: البخاري،محمد بن إسماعيل(ت٢٥٦هـ)،التاريخ الكبير:٢/ ١٨٦، الجرجاني، عبد الله بن عدي(ت٣٦٥هـ)،الكامل :٢/ ١٥١ ،المزي، جمال الدين (ت٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال:٥/ ٥-١٠

(١٤٨) ابن حنبل،أحمد (ت٢٤١هـ)،العلل،:٢/ ٤٩٥

(١٤٩) ينظر :العجلي، أحمد بن عبد الله (ت٢٦١هـ) ،معرفة الثقات:١/ ٢٧٢

(١٥٠) هو سعيد بن جبير الأسدي الكوفي أحد أعلام التابعين: سمع أبا مسعود وابن عباس وابن عمر وابن زبير وأنساً. منه نفر ،قتله الحجاج بن يوسف في شعبان سنة خمس وتسعين. وله تسع وأربعون سنة. ومات الحجاج في رمضان ويقال: في شوال من السنة. ويقال: مات بعده بستة أشهر، ولم يسلط بعده على قتل أحد لدعاء سعيد بعدما قال الحجاج له: اختر لنفسك قتلة إني قاتلك بها قال: اختر لنفسك يا حجاج! فوالله! ما تقتلني قتلة إلا قتلتك مثلها في الآخرة، قال: تريد أن أعفو عنك. قال: إن كان العفو فمن الله وأما أنت فلا براءة لك ولا عذر. فقال: اذهبوا به فاقتلوه، فلما أخرج من الباب ضحك، فأخبر به الحجاج فقال: ردوه فرد. فقال: ما أضحكك؟ قال: عجبت من جرأتك على الله وحلم الله عنك فأمر بالنطع فبسط ،فقال: اقتلوه. فقال سعيد: (وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) قال :شدوا به لغير القبلة. قال: (فأينما تولوا وجوهكم فثم وجه الله) قال: كبوه على وجهه. قال سعيد:منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى) فقال: اذبحوه، فقال سعيد: أما أني أشهد وأحاج أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، خذها مني حتى تلقى بي يوم القيامة. ثم دعا سعيد وقال: اللهم لا تسلطه على أحد بعدي، فذبح على النطع. قيل:عاش الحجاج بعده خمس عشرة ليلة ووقع الأكلة في بطنه، فدعا بالطبيب لينظر إليه، فدعا باللحم المنتن فعلقه بالخيط وأرسله في حلقه وتركها ساعة. ثم استخرجها وقد لزق من الدم فعلم أنه ليس بناج و كان ينادي بقية حياته: ما لي

وسعيد بن جبير كلما أردت النوم أخذ برجلي، ودفن سعيد بظاهر واسط العراق. قبره بها يزار. انظر: الخطيب التبريزي،محمد بن عبدالله(ت٧٤١هـ) الإكمال في أسماء الرجال: ١٩٩.

(١٥١) السبحاني ،جعفر ،الحديث النبوي بين الرواية والدراية:٢٤.

(١٥٢) الشيرازي، مكارم ،الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل:١٠ / ٣٧٧ ـ ٣٧٩.

(١٥٣) الألباني،ناصر الدين، نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق :١٩.

* المصادر والمراجع *

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً :الكتب المطبوعة:

١. سال، جرجس: مقالة في الإسلام، تعريب: هاشم العربي، ط٣، المطبعة الانكليزية ببولاق، مصر ،١٩١٣م

٢. ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمان بن محمد (ت ٣٢٧هـ) الجرح والتعديل، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٩٥٢م .

٣. ابن أبي يعلي، محمد (ت٥٢١هـ) طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت)

٤. ابن ادريس الحلي، محمد بن أحمد (٥٩٨هـ)، المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان، تحقيق: مهدي الرّجائي، ط١، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم المقدسة، ١٤٠٩هـ .

٥. ابن الأثير، عز الدين (ت٦٣٠هـ)، أسد الغابة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان (د.ت)

٦. ابن الجوزي ،عبد الرحمن بن علي (ت٥٩٧هـ)، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط١، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٩٩٦م.

٧. ابن حبان، محمد (ت٣٥٤هـ)، الثقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٩٣هـ

٨. ابن حبان، محمد (ت٣٥٤هـ)، مشاهير علماء الأمصار، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم، ط١، دار الوفاء، المنصورة ،١٩٩١م

٩. ابن حبان ،عبد الله (٣٦٩هـ) (أبو الشيخ الأصبهاني)، طبقات المحدثين بأصفهان، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي،ط٢،مؤسسة الرسالة ،بيروت،١٤١٢هـ

١٠. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب، ط١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨٤م
١١. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، الإصابة، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض،ط١،دار الكتب العلمية. بيروت ،١٤١٥هـ .
١٢. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
١٣. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، فتح الباري، ط٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (د.ت) .
١٤. ابن حنبل، أحمد، (ت٢٤١هـ)، مسند أحمد ،دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ت)
١٥. ابن سعد، محمد (ت٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، (د.ت)
١٦. ابن سليمان، مقاتل (ت ١٥٠هـ)،تفسير مقاتل بن سليمان ،تحقيق: أحمد فريد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،٢٠٠٣م:٣/ ٢٩١، الطبراني، سليمان بن أحمد (ت٣٦٠هـ)
١٧. ابن عساكر (ت٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، ط١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ .
١٨. ابن فارس، أحمد (٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
١٩. ابن شهر آشوب، محمد بن علي (ت٥٨٨هـ)، متشابه القرآن ومختلفه، جايخانه، إيران، ١٣٢٨هـ
٢٠. ابن كثير، إسماعيل شهاب الدين عمر (ت٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م .
٢١. ابن كثير، إسماعيل شهاب الدين عمر (ت٧٧٤هـ)، السيرة النبوية ، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٧٦م.
٢٢. ابن منظور، جمال الدين (ت٧١١هـ)، لسان العرب ، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ .
٢٣. ابن هشام الحميري، عبد الملك (ت٢١٨)، السيرة النبوية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المدني، القاهرة، ١٩٦٣م .
٢٤. أبو داود الحلي، الحسن بن علي(ت٧٤٠هـ)، رجال أبي داود، تحقيق: محمد صادق آل بحر العلوم، ط١، منشورات مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف ،١٩٧٢ م.
٢٥. أبو ليلة، محمد، القران الكريم من المنظور الاستشراقي، ط١، دار النشر للجامعات، مصر، ٢٠٠٢.

٢٦. الأصفهاني، أبو الفرج (٣٥٦هـ) ،الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ،لبنان ،١٩٩٤م
٢٧. الأعرجي، ستار جبر، ط١، ستارة، قم: ١٤٣٢هـ .
٢٨. الألباني ،ناصر الدين، نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق، ط٣، المكتب الإسلامي ،١٩٩٦م
٢٩. الآلوسي، شهاب الدين السيّد محمود (ت١٢٧٠هـ)، تفسير الآلوسي (روح المعاني في تفسير القرآن الكريم)، ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ
٣٠. إيرفنج، واشنطن، محمد وخلفاؤه، ترجمة: هاني يحيى نصري، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٩ .
٣١. ايزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة: محمد الجهاد، ط١، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ٢٠٠٧.
٣٢. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير، المكتبة الإسلامية، تركيا، (د.ت) .
٣٣. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.
٣٤. بدوي ،عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان :١٩٩٣ م
٣٥. بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار، ط٥، دار المعارف، القاهرة،(د.ت) .
٣٦. بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين ومنير البعلبكي، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٦٨م.
٣٧. البغدادي، فؤاد كاظم، الإسلام، ط٢، المعارف، بغداد، ١٤٢٥ .
٣٨. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار و رياض زركلي، ط١، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت).
٣٩. بلر، جون سي، مصادر الإسلام، ترجمة، مالك مسلماني، الهند، ١٩٢٥م .
٤٠. بوازار، مارسيل، إنسانية الإسلام، ترجمة: عفيفة دمشقية، ط٢، دار الآداب، ١٩٨٣م.
٤١. الترمذي، محمد بن عيسى (٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، لبنان ،١٩٨٣هـ .
٤٢. التفريشي، مصطفى بن الحسين (ت ق١١هـ)، نقد الرجال، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث، ط١، ستارة، قم، ١٤١٨هـ.
٤٣. الجرجاني، عبد الله بن عدي(ت٣٦٥هـ)،الكامل، تحقيق: سهيل زكار، ط٣، دار الفكر،

بيروت، لبنان، ١٩٨٥هـ .
٤٤. جورافسكي، أليكس: الإسلام والمسيحية، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠ م
٤٥. جولدتسيهر، إجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام.
٤٦. الحداد، يوسف درة، القران دعوة نصرانية، ط٢، منشورات المكتبة البوليسة، ١٩٨٦م .
٤٧. الحكيم، محمد باقر، علوم القران، ط٥، النخيل، النجف الأشرف، ٢٠١٠م.
٤٨. الحلبي، علي بن برهان الدين (١٠٤٤هـ)، السيرة الحلبية، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠ هـ .
٤٩. حمد، غانم قدوري، محاضرات في علوم القران، دار الكتاب للطباعة، بغداد، ١٩٨٦ م.
٥٠. الخطيب التبريزي، محمد بن عبد الله (ت٧٤١هـ)، الإكمال في أسماء الرجال، تحقيق: أبو أسد الله بن محمد الأنصاري، مؤسسة أهل البيت (ع)، قم، (د.ت).
٥١. دائرة المعارف الإسلامية، الشعب، القاهرة، (د.ت).
٥٢. در منغم ، اميل ، حياة محمد ، ترجمة ، عادل زعيتر ، ط٢ ، دار إحياء الكتاب العربي ، مصر ، ١٩٤٩م.
٥٣. دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، الكويت، ١٩٧٠م.
٥٤. دروزة، محمد عزة (ت١٤٠٤هـ)، التفسير الحديث، ط٢، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠م .
٥٥. دينيه، آتيين، محمد رسول الله، ترجمة: عبد الحليم محمود، ط٣، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
٥٦. الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمرى، ط١، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ١٩٨٧م.
٥٧. الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ: ١/ ٢٢٤، اللجنة العلمية في مؤسسة الامام الصادق (ع)، موسوعة طبقات الفقهاء .
٥٨. الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٦٣هـ.
٥٩. الذهبي، محمد حسين، الوحي والقران الكريم، ط١، عابدين، ١٩٨٦م.
٦٠. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد (ت٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، ط٢، نشر الكتاب، ١٤٠٤هـ
٦١. الزاوي، أحمد عمران، جولة في كتاب نولدكه "تاريخ القرآن "، ط١، مكتبة دار طلاس، دمشق، (د.ت)
٦٢. الزبيدي ،محمد مرتضى (ت١٢٠٥هـ)، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ

٦٣. الزحيلي، وهبة، التفسير الوسيط، ط٢، دار الفكر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦ هـ .
٦٤. الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان، تحقيق: فوّاز احمد، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٥م
٦٥. الزركلي، خير الدين (ت١٤١٠هـ)، الأعلام، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م .
٦٦. الزهراني، راشد بن عثمان، شبهات المستشرقين في تلقي الشريعة، جامعة الملك سعود، ١٤٣٢هـ
٦٧. السبحاني ،جعفر ،الحديث النبوي بين الرواية والدراية، ط١، اعتماد، قم، ١٤١٩هـ .
٦٨. السقار، منقذ بن محمود، تنزيه القرآن عن دعاوي المبطلين، ط١، رابطة العالم الإسلامي، (د.ت).
٦٩. السمعاني، عبد الكريم بن محمد(ت٥٦٢هـ) ،الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ط١، دار الجنان، بيروت ،لبنان ،١٩٨٨م
٧٠. السيوطي، جلال الدين (ت٩١١هـ)، أسماء المدلسين، تحقيق: محمود محمد، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م
٧١. السيوطي، جلال الدين (ت٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، ط١، دار الفكر، لبنان، ١٩٩٦م
٧٢. الشريف المرتضى، علي بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، رسائل الشريف المرتضى: ٤/ ٢٨، ويراجع أيضاً: ابن شهر آشوب، محمد بن علي (ت٥٨٨هـ)، متشابه القرآن ومختلفه، جايخانه، إيران، ١٣٢٨هـ.
٧٣. الشيرازي، الشيخ مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ،ط١ ،إيران، (د.ت).
٧٤. شيئون، فرتجوف، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، ترجمة: نهاد خياطة، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م .
٧٥. الصالح، صبحي، مباحث في علوم القران، ط١٠، دار الملايين، بيروت، ١٩٧٧م.
٧٦. الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت ،(د.ت) .
٧٧. الصدوق، محمد بن علي (ت٣٨١ هـ)، إكمال الدين وتمام النعمة، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ،١٤٠٥هـ
٧٨. الصغير، محمد حسين، تاريخ القرآن، ط٢، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٣ .
٧٩. الصفدي، صلاح الدين (ت٧٦٤هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي

مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م
٨٠. الطباطبائي، محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، القرآن في الإسلام، تعريب: أحمد الحسيني، قم، إيران، (د.ت).
٨١. الطباطبائي، محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، الميزان ،مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة،قم،(د.ت)
٨٢. الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ١٤٢٠
٨٣. الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ)، مجمع البيان، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
٨٤. الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م .
٨٥. الطريحي، فخر الدين (ت١٠٨٥هـ)، مجمع البحرين مجمع البحرين، تحقيق: السيد احمد الحسيني، ط٢، جابخانه، إيران، ١٣٦٢هـ
٨٦. الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ) ، التبيان، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب العاملي، ط١، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩.
٨٧. العاملي، مرتضى جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله ط١، دار الحديث، قم، ١٤٢٦هـ.
٨٨. عباس، دلال، القرآن والشعر، ط٢، دار المواسم، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م
٨٩. عبدة، محمد ،رسالة التوحيد، دار النصر، القاهرة ،١٩٦٩م :٩٦
٩٠. العتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم، ط١، الصباح، دمشق، سوريا، ١٩٩٣م
٩١. العجلي، أحمد بن عبد الله (ت٢٦١هـ)، معرفة الثقات، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، ط١، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٩٨٥م .
٩٢. العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف ،القاهرة:١٩٨٠م.
٩٣. العقيلي،محمد بن عمرو(ت٣٢٢هـ)،ضعفاء العقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت،١٤١٨هـ
٩٤. العيني، بدر الدين (ت٨٥٥هـ)، عمدة القاري،، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ت) .

٩٥. القاري، حسان، أنسنة الوحي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٦ العدد الثاني، ٢٠١٠م
٩٦. قاشا، سهيل، القرآن بحث ودراسة، ط١، العارف، بيروت، لبنان، ٢٠١١م .
٩٧. القليني ،سامح عبد الفتاح ،محمد والمسيحية ،تقديم :عبد العظيم المطعني ،ط ١، مكتبة وهبة، القاهرة ،٢٠٠٨
٩٨. كارليل، توماس، محمد المثل الأعلى، عربه، محمد السباعي، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٣م .
٩٩. الكليني ، محمد بن يعقوب (ت٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط ٣، حيدري، دار الكتب الإسلامية، إيران، (د.ت)
١٠٠. لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، ط١، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، ١٩٥٦م .
١٠١. لويس، برنارد، العرب في التاريخ، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٤م.
١٠٢. المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١هـ)، بحار الأنوار ،ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ،١٩٨٣ م .
١٠٣. مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، ط١، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م
١٠٤. المزي، جمال الدين يوسف (ت٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ط٤، تحقيق: بشار عواد عمار، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م .
١٠٥. معبد، محمد أحمد، نفحات من علوم القرآن، ط١، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ١٩٨٦م .
١٠٦. معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٦.
١٠٧. المفيد، محمد بن محمد النعمان (ت٤١٣هـ)، تحريم ذبائح أهل الكتاب، تحقيق: مهدي نجف، ط٢، دار المفيد بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.
١٠٨. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (٤١٣هـ)، تفسير القرآن المجيد، تحقيق: السيد محمد علي أيازي، ط١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٤هـ..
١٠٩. موير، ويليم، القران، ترجمة، مالك مسلماني، لندن، (د.ت).
١١٠. النسائي، أحمد بن علي (ت٣٠٣هـ)، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٨٦هـ .
١١١. نولدكه، تيودور: تاريخ القران ، ترجمة ، جورج تامر ، منشورات الجمل: ألمانيا- بغداد ، ٢٠٠٨م.

١١٢. النيسابوري، مسلم (ت٢٦١هـ)، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت ،لبنان، (د.ت) .
١١٣. وات ، مونتجمري ، محمد في مكة ، المطبعة العصرية ، لبنان ، (د.ت)
١١٤. وات، مونتجمري، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة: عبد الرحمان عبد الله، المكتبة المصرية، ١٩٩٨م .
١١٥. ويلز ،معالم تاريخ الإنسانية ،ترجمة: عبد العزيز توفيق، ط٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤ م.

ثالثاً: شبكة المعلومات العالمية:

١. أنور، أحمد حسن، علم الدلالة (السيمانطيقا) منهج لقراءة نص صوفي:
www.mohamedrabeea.com . www.wikipedia.org
٢. تسدال، كلير: مصادر الإسلام، www.muhammadanism.org .
٣. جفري، آرثر، بحثا عن محمد التاريخي، ترجمة: مالك سليماني، www.muhammadanism.org
٤. الطعان، أحمد إدريس، القرآن الكريم والتأويلية العلمانية، http://www.eltwhed.com
5. . http://ejabat.google.com
6. . http://www.neelwafurat.com
7. http://4sa.cn/MOSOAA/mstlahat-logga/anthroblojya.htm
8. http://ar.wikipedia.org
9. http://www.sawtakonline.com.
10. www.chihab.net

❊❊❊

سنة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله
من وجهة نظر المستشرقين

- د. مجيد حيدري فر(*)
- عبد الله غلامي(**)
- م.م. محمد علي حجتي(***)
- تعريب: رائد علي غالب

المقدمة

تحظى السنة النبوية دائماً باهتمام علماء الغرب ومحققيهم. وبأهداف وفرضيات مسبقة خاصة سلّطت أضواء البحث على زوايا من سيرة النبي صلى الله عليه وآله، وطرحوا في هذا المجال أيضاً شبهات بخصوص السنة القولية والسنة العملية والصفات الفردية للنبي صلى الله عليه وآله، ولذا فإن المستشرقين قد شككوا في مجالات مختلفة من حياة النبي مثل الاعتقاد بالله، السيرة العبادية كالصلاة...، والسيرة السياسية والاجتماعية مثل التعامل مع غير المسلمين، وكذلك بالنسبة لخصوصياته الفردية والاجتماعية.

(*) عضو الهيئة العلمية لمركز معراج لأبحاث علوم الوحي.

(**)طالب دكتوراه، علوم القرآن والحديث في الجامعة الحرة / طهران.

(***) (ماجستير في التفسير وعلوم القرآن).

يتعرض هذا البحث لدراسة ونقد بعض هذه الشبهات آخذاً بنظر الاعتبار سيرة النبي صلى الله عليه وآله.

١. المفاهيم:

أ) الاستشراق (orientalism):

يراد بكلمة الاستشراق (orient) لغة مشرق الأرض والشرق الأقصى (آريان بور، القاموس الصغير: ٣٥٣) وهذه الكلمة تعادل الكلمة الانجليزية (east) التي تعني جهة شروق الشمس:

(Oxford advanced learnings dictionary, P. 397)

والفرق بين الكلمتين هو أن (east) جهة شرق كل شيء أو تقال للمكان لكن (orient) تطلق على قسم خاص من الكرة الأرضية، كما ورد ذلك في قاموس أكسفورد:

(orient: the eastern part of the worlds specialy china and japan) (As above P. 895).

اصطلاح استشراق في اللغة العربية المأخوذ من كلمة (شرق) بمعنى مكان شروق الشمس، يطلق على دراسات خاصة، ولذا عرفه غير المسلمين بـ(معرفة الإسلام) (الصباغي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم،١٩).

يقول الدكتور علي الصغير: الاستشراق دراسة يقوم بها الغربيون لتراث الشرق وبخاصة كل ما يتعلق بتاريخه، ولغاته، وآدابه، وفنونه، وعلومه، وتقاليده وعاداته... وعليه فإن المستشرق هو الغربي الذي يدرس تراث الشرق، وكل ما يتعلق بتاريخه. (محمد صيف، علي الصغير، الاستشراق والدراسات القرآنية: ١١، وراجع أيضاً، الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ١٢١) بعبارة أخرى، المستشرقون هم عدة من

علماء الغرب أوقفوا أنفسهم لدراسة تراث الشرق وتحقيقه بشكل عام، ودراسة الثقافة العربية، وتاريخ العرب والإسلام، والمسلمين وعلومهم وآدابهم وأخلاقهم وسننهم بشكل خاص (راجع، مجلة الفقه، ١٦٣/ ٥٤).

ولذا فإن دراسة السيرة النبوية تعدّ إحدى فروع دراسات المستشرقين وتحظى بأهمية كبيرة، لكن يجب القول بأن هذا التعريف تسامحي، لأن المعنى الذي يتبادر له في الذهن هو دراسة الإسلام والمسلمين، ولعل سبب ذلك، الاهتمام الواسع من قبل اليهود والمسيح بدراسة الإسلام والمسائل التي تتعلق به، والحال أن بعض الغربيين والمحققين المسلمين الذين يقطنون الغرب جغرافياً يعدون من المستشرقين أيضاً. (راجع مجلة الفقه، ٥٤/ ١٦٣ ـ ١٦٤).

الجدير بالذكر أن النشاطات العلمية للمستشرقين لم تكن نابعة عن احترام التراث الإسلامي، بل هي من جانب كانت بسبب حاجتهم للمصادر الإسلامية، ومن جانب آخر معارضة للإسلام واتساعه، وبغية لاستعمار البلدان الإسلامية في المجالات السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والثقافية.

ب) السنة:

يعدّ هذا اصطلاح الأكثر استعمالاً في العلوم الإسلامية على الخصوص في بحث سيرة النبي صلى الله عليه وآله.

جاء اصطلاح (السنة) في اللغة بعدة معان.

يقول ابن فارس: (مادة السين والنون والواو (سنو) أصل واحد بمعنى جريان الشيء وإلقاءه...) (ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣/ ٦٧و ١٠٣).

ويقول ابن منظور: السنة: السيرة، حسنة كانت أو قبيحة.

(ابن منظور، لسان العرب، ١٣/ ٢٢٥).

ويقول الراغب: (السنّة) تعني الطريقة، وسنة النبي يعني طريقة أو طريق النبي الذي يختاره ويضعه هدفاً له.

(الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن ٢٤٤٥، راجع: القاموس المحيط ٢/ ٥٤).

واستخدمت السنة في آيات القرآن والأحاديث بهذا المعنى والمفهوم، ومثال ذلك: جاءت مفردة (السنة) في الآية (ولن تجد لسنة الله تبديلا) الفتح: ٢٣.

وفي الحديث (من سنّ في الإسلام حسنة فعمل بها كتب له مثل اجر من عمل بها..) (صحيح مسلم ٤/ ٢٠٥٩) فإنها استعملت في هذا المعنى.

الجدير بالذكر أن بعض المحققين قد عمم مفهوم السنة إلى سيرة الصحابة أيضاً (راجع، الخطيب، السنة قبل التدوين، ص١٨) وهو غير صحيح حسب عقيدة علماء الشيعة.

السنة في الاصطلاح:

يراد بالسنة عند علماء الأصول هو قول النبي وفعله وتقريره)المظفر، أصول الفقه٣/ ٦١) مبينة ومثبتة لحكم من الإحكام (الحسني، أخبار وآثار ساختگي،٢٢).

وعند فقهاء أهل السنة استخدمت مقابل البدعة، وتطلق على الأمور التي لها جذور في الدين، وأحياناً تطلق مقابل الفريضة وعلى الأمور المستحبة.

فقهاء الشافعية في تعريفهم (السنة) علاوة على القول والفعل والتقرير، فإنهم يدخلون في التعريف الصفات الخَلقية والخلقية للرسول ﷺ، وهذا المعنى للسنة يؤيده المحدثون أيضاً (راجع: معارف، التاريخ العام للحديث٣٤).

والسنة التي يبحث فيها المستشرق هو المعنى الذي ذكره الشافعي والمحدثون، لأن المستشرقين إضافة إلى بحثهم في قول وفعل وتقرير النبي الأكرم، فإنهم قد تناولوا

بالبحث الدقيق صفات النبي ﷺ الفردية والاجتماعية، وطرحوا بشبهاتهم في هذه المجالات.

٢ ـ المستشرقون واعتقادات النبي الأكرم ﷺ:

معرفة الله:

بعض المستشرقين شن هجومه نحو عقيدة التوحيد عند النبي ﷺ فقال:

ليس هناك فارقاً ما بين عقيدة محمد حول (الله) وبين عقيدة العرب قبل الإسلام.

وقال مكدونالد (Mackdonald): إن العرب قبل محمد كانت تعتقد بوجود الله، ويسمونه (اله) أو(الله (وكان لديهم نوع عبادة لله) وهذه المفردة كانت عربية الأصل أو آرامية الأصل مشتقة من كلمة (الاها) التي تعني (الله) (دائرة المعارف الإسلامية ٢/ ٥٥٧ ـ ٥٦١)

يقول جولدزيهر: إن محمداً قد تأثر بالآخرين بخصوص عقيدته بوجود الله، وان فكره بالله أقل مستوى من فكر الأديان السابقة ومنها اليهودية (العقيدة والشريعة الإسلامية ١٧ ـ ٢٠) وفي مكان آخر يذكر بأن النبي الأكرم ﷺ قد تأثر بأفكار المسيحية. (نفس المصدر، ٢٤).

دراسة ونقد:

من أجل أن يتضح المطلب، نستعرض كلا العقيدتين في الله.

أ) عقيدة قبائل العرب في الله قبل الإسلام:

كان العرب كسائر عباد الأصنام لهم آله متعددة في أشكال مختلفة، فبعضهم على شكل إنسان وبعض بشكل حيوان، وأحياناً يصنعوها مركبة من الاثنين بأحجار

خاصة وبشكل طبيعي (راجع توفيقي، آشنايي با أديان بزرگ ٣٤).

يعتقد عرب الجاهلية بأن (الله) خالق الكون والأصنام شركائه ففي عباداتهم وقسمهم وفي أمور أخرى يذكرون اسم (الله) فمثلاً عند بدئهم بعمل كانوا يقولون (باسمك اللهم) لكن حين العبادة وطلب الحاجة فإنهم يتوجهون إلى الأصنام (المصدر نفسه).

هشام الكلبي المؤرخ العربي القديم يذكر أصنام مختلف القبائل فيقول:

(سواع) كان صنم هذيل بن مدركة، و (ودس) لبني كلب و(يغوث) أصنام مذحج، ولأهل جرش (يعوق) لخيوان (نسر) ولبني حمير، (منات) وللاوس والخزرج (فلس)، ولطي (لات)، وللطائف (عزى) (الكلبي، الأصنام، ١٨ـ١٧).

وقد جاء ذكر بعض هذه الأصنام في القرآن الكريم.

ب) العقيدة الإسلامية في الله:

تختلف عقيدة الإسلام في الله عما هي عند المشركين اختلافاً كبيراً وحتى عما عند اليهود والمسيح، وإن كان المشركون يعتقدون بخالقية الله، كما يكشف عن ذلك القرآن المجيد، بقوله تعالى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾ (الزخرف ٨٧).

وقال تعالى أيضاً في سورة لقمان: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ قُلِ الحَمْدُ للهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (لقمان/ ٢٥).

- **التحقيق:**

نظراً لمحاربة الإسلام للشرك وعبادة الأصنام فإنه يمكن القول :بأنه لا يوجد هناك أي وجه شبه ما بين عقيدة التوحيد في الإسلام وعقيدة عبادة الأصنام عند الناس حتى يقتبسها منهم الإسلام.

ولا يمكن العثور على شواهد تاريخية تقول بأن النبي الأكرم ﷺ قد سجد لصنم ولو لمرة واحدة أو ليوم واحد، أو انه يحمل عقيدة خاصة بالحجر كالتي يعتقد بها المشركون، أو انه له عقيدة كالدهريين والملحدين، بأن الدهر موجب للحياة والموت، وان هؤلاء كانوا في موقف حرب ومواجهة مع النبي فقالوا: ﴿**وَقالُوا ما هِيَ إِلاَّ حَياتُنَا الدُّنْيا نَمُوتُ وَنَحْيا وَما يُهْلِكُنا إِلاَّ الدَّهْرُ وَما لَـهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ**﴾ (الجاثية/ ٢٤).

إن ما ترسمه النظرة اليهودية عن الله تختلف عما هي في الإسلام اختلافاً شاسعاً، ومثال ذلك ما جاء في التلمود ـ أحد الكتب المقدسة لدى اليهود ـ فقد نسب فيه الغضب والأفعال الوضيعة لله قائلاً: (حينما يغضب الرب يفعل أفعالا لا قيمة لها ولا وزناً) (من افتراءات المستشرقين، فؤاد ٨١):

بينما القرآن يصف الله بأنه عليم: ﴿ **وَاللهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ** ﴾ (النساء/ ١٢).

وإن كل شيء عنده بقدر معين: ﴿**وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ**﴾ (الرعد/ ٨).

المستشرقون والتعاليم العبادية للنبيﷺ:

التعاليم العبادية من قبيل الصلاة، الصوم، الحج والزكاة هي من جملة المواضيع التي ناقشها المستشرقون مرات عديدة، وطرحوا حولها شبهات متعددة.

(للاطلاع أكثر حول شبهاتهم والإجابة عنها، راجع البدوي، الدفاع عن محمد، ١٩٢ـ١٥٩، المرطعني، افتراءات المستشرقين على الإسلام، ١٣٨ـ١٣٣، الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ٥٢١ـ٥١٦) وإضافة إلى هذه التعاليم العبادية الأربع، فإن هناك تعاليم أُخر من فروع فقهية ومسائل كالقصاص، والإرث ...هي أيضاً قد خدش بها المستشرقون وشكّكوا، وكنموذج على ذلك نتطرق هنا إلى نظرتهم الى الصلاة:

فبعضهم يشكك في أصل تشريع الصلاة ويقول: إنّ محمداً قد أخذ الصلاة عن اليهود، ويعتبرون الأحاديث التي تذكر عدد ركعات الصلاة بأنها مأخوذة من الكتاب المقدس، يقول ونسينك :أخذ محمد الصلاة من يهود ومسيح بلاد العرب وأحاديث عدد ركعات الصلاة التي ذكرها صحيح البخاري هي نفسها ذكرت في سفر الوجود (الوجود) ٢٣: ١٨ عن ابن عباس أن النبي جمع في المدينة عدة صلوات فجعل الظهر والعصر جميعاً والمغرب والعشاء جميعاً في غير خوف ولا سفر (البخارى، ١١٨/ ١) وفي نظري أن هكذا أحاديث تحكي عن أن عدد الصلاة الخمس في عصر النبي لم تكن مشخصة (دائرة المعارف الإسلامية، ٢٧٧/ ١٤٠ و ٢٨٢).

ونقل أيضاً عن كايتاني بأن عدد الصلاة لم يكن مشخصاً حتى عصر خلافة عمر بن عبد العزيز.

ويحمل آخرون أمثال "مونتغمري وات وبروكلمان" نفس اعتقادات ونسينك ويعتقدون بأن النبي الأكرم ﷺ شرع الصلاة الخمس حينما هاجر إلى المدينة متأثراً باليهود وبأعمالهم العبادية، وعليه قد نظم أعمال الدين الإسلامي كالدين اليهودي وطبقاً لذلك رغب أصحابه بأعمال مشابهة لأعمال اليهود.

ويستدلون على ذلك بقولهم بأن النبي ﷺ حينما كان في مكة يصلي الصلاة اليومية في وقتها، ولما هاجر إلى المدينة كان يصلي في ثلاثة أوقات ومن ثم خمس مرات (أي بنفس عدد الصلاة اليهود اليومية).

وهذا يدل على تأثر النبي بأفكار اليهود وتأثر الدين الإسلامي بالدين اليهودي.

وكذلك وان يستدل على رأيه بنزول آية ﴿**حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطى**﴾ (البقرة/ ٢٣٨) في المدينة، وبان في مكة لم تكن سوى صلاة الصبح والمغرب وقيام الليل.

ويقول بروكلمان :إن أهم واجب الذي بواسطته انتشر الإسلام هو الصلاة فقد كان في البدء يؤدي مرتين باليوم، ومن بعد صار ثلاث مرات ثم صار خمس مرات باليوم، وكان يتوضأ للصلاة كما هو رائج عند بعض مذاهب المسيح.

ويضيف: المؤمنون في مكة يصلون باليوم مرتين، وفي المدينة يصلون كاليهود صلاة ثالثة عند الظهر.

- **التحقيق:**

في البدء من المناسب أن نذكر ما صرح به القرآن، أن عيسى عليه السلام قد أخبر عن الله بتشريع الصلاة، وان أمه مريم العذراء قد أمرت بالسجود لله والركوع مع الراكعين.

عيسى عليه السلام حينما تكلم وهو في المهد، هكذا عرف نفسه: ﴿**قالَ إِنِّي عَبْدُ اللهِ آتانِيَ الْكِتابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبارَكاً أَيْنَ ما كُنْتُ وَأَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَالزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا**﴾ (مريم/ ٣٠ـ٣١).

ففي هذه الآية يصف عيسى عليه السلام نفسه بأنه عبد لله أعطاه الكتاب وجعله نبي وجعله مباركاً أينما كان .وأوصاه بالصلاة والزكاة ما دام حياً، وفي آية أخرى يخاطب الله مريم عليها السلام :﴿**يامَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ**﴾ (آل عمران/ ٤٣).

ومن قبل ذلك كان موسى عليه السلام قد خاطبه الله في جبل الطور ومن بعد أن أمره بالتوحيد، أمره بإقامة الصلاة، قال تعالى: «**فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْـمُقَدَّسِ طُوًى وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي**» (طه/ ١٤ـ١١). «وبعد ذلك هو وأخوه أمروا بالصلاة، قال تعالى: «**وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُواْ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُواْ الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْـمُؤْمِنِينَ**» (يونس/ ٨٧).

ومن قبلهم إبراهيم أيضاً وإسماعيل طبقاً لما عهدإليهما الله، أن يطهرا بيت الله للطائفين والعاكفين والمصلين، يقول تعالى: «**وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**» (البقرة/ ١٢٥).

فكما لاحظنا أن أصل الصلاة قد شرع في الأديان الإلهية من قبل الإسلام.

ومن الضروري هنا أن نسلط الضوء على عدد ركعات الصلاة في القرآن وفي احاديث النبي ﷺ وفي الفقه أيضاً، لنثبت أن عدد ركعات الصلاة أو عدد الصلاة وكيفية أدائها في الإسلام، لا ارتباط لها باليهودية أو المسيحية.

وإذا كان هناك تشابه في بعض الموارد بين الصلاة في الإسلام وبين دينين سماويين آخرين (اليهودية والمسيحية) فهذا لا يعني تقليد النبي ﷺ لليهود، وأخذ أصل تشريع الصلاة من اليهود والمسيح، لأن الخطوط العامة للأديان الإلهية من الأول وحتى الأخير هي متناسقة (أي: في المبدأ والمقصد لا يوجد اختلاف فيما بينهم، لكن في التشريع والواجبات والمحرمات يختلفون بمناسبة الزمان والمكان) ولم يأخذ الإسلام منهم شيئاً أبداً.

بعبارة أخرى، إن الأديان الإلهية وإن اشتركت في أصل تشريع عبادات كالصلاة والصيام، فقد اختلفت في الكيفية والأداء، وليس هو تقليد بعض لبعض.

في جواب «وات وبروكلمان» بخصوص أخذ تشريع الصلاة من الشريعة اليهودية نقول: إن الروايات الإسلامية تثبت خلاف مايدّعي، فقد نقل ابن سيد الناس عن مقاتل بن سليمان: (فرض الله في أول الإسلام الصلاة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي، ثم فرض الخمس ليلة المعراج (ابن سيد الناس، عيون الأثر، ١/ ١٢).

يعني أن الله قد فرض في بدء الإسلام ركعتي صلاة الصبح وركعتي صلاة العشاء ثم في ليلة المعراج فرض الصلوات الخمس على الأمة الإسلامية.

وان مقاتل بن سليمان صرح بأن الصلاة الخمس كانت في زمن وجود النبي في

مكة: (مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان ١/ ٢٨٠) وكذلك ينقل ابن كثير في تفسيره ومؤلفاته الأخرى (تفسير ابن كثير ٢/ ١٢٩٣، البداية والنهاية ٣/ ٣٣ و١٥٧، السيرة النبوية، ١/ ٤٢٧ و ٢/ ١٣٢ و الحلبي في سيرته ١/ ٤٧ و ٤٣٠).

فهم جميعاً قد صرحوا بهذا الأمر، وبناء على ذلك فلا يبقى وجه لادعاءات "وات وبروكلمان" بأن تشريع الصلوات الخمس كان بالتأثر باليهود، وهنا سؤال: إن هذين المستشرقين وأمثالهم حينما كانت مصادر تحقيقاتهم الكتب الروائية والتاريخية لأهل السنة، لماذا لم يأخذوا بنظر الاعتبار ما جاء في تلك الكتب ـ من روايات اخرى ـ أم إنهم يغضون النظر عنها؟!

وهنا نتابع شرح خصوصيات وكيفية الصلوات في الأديان الإلهية الثلاثة.

أ) الصلاة عند اليهود والمسيح:

لليهود نوعان من الصلاة، صلاة فردية وصلاة اجتماعية، يؤدون الصلاة الفردية طبقاً للحاجة الضرورية ولحل المشاكل، ولا ترتبط بوقت معين.

والصلاة الجماعية أو الاجتماعية (العمومية) تؤدى بموسم وقوانين خاصة في مكان عام محدد (اسود، موسوعة الأديان والمذاهب، ١/ ١٧٩).

اليهود يؤدون الصلاة ثلاث مرات في اليوم (بدوي، الدفاع عن محمد ١٦٣) وهي عبارة عن:

الأولى: صلاة الصبح، ووقتها من طلوع الفجر إلى نصف النهار، ويقال لها.

(تفيلاي شحريف) فهم في هذه الصلاة يشكرون الله بأن لم يخلقهم غير يهود، وتعد أهم الصلوة عند اليهود (درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، ١٠٧).

الثانية: صلاة نصف النهار أو القيلولة، ووقتها نصف ساعة من بعد الظهر إلى غروب الشمس حين ظهور النجوم في السماء، وتسمى (تفيلاي ميخا).

الثالثة: صلاة العشاء، ووقتها بعد المغرب عندما تطلع النجوم إلى نصف الليل، وإذا الشخص لم يتمكن من أدائها بوقتها، يمكن أدائها ساعة قبل شروق الشمس، ويقال لها (تفيلاي عرويت).

هذه الصلوات كانت تؤدى فرادى، ومن ثم وبسبب وجود المعابد خارج المدينة ووجود الخطر على اليهود، صارت تقام بشكل جماعي (راجع: درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، ١٠٧).

إضافة إلى الصلوات الثلاثة هذه، فهناك صلاة أخرى مهمة عند اليهود تدعى صلاة الشماع، وهي تؤدى بصورة شكر دعاء وقد ذكرت في سفر التثنية (التثنية ٦: ٩ـ٤) عن طريق عزرا وجمع من الكهنة اليهود، وتقام هذه الصلاة قبل صلاة الصبح والعصر وفيها ثلاثة أقسام (للاطلاع أكثر راجع، درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية ١٠٩ـ١٠٨).

اليهود يؤدون صلاتهم من وقوف بأذكار وأناشيد متوجهين إلى أورشليم التي يقال له (عميدات) ويقولون: إن هذه الأذكار تشتمل على ثلاثة أجزاء الحمد، الثناء، وطلب الشكر (هنيلز، إرشاد الى الأديان الحية ١/ ١٨٠ـ١٨١) ويقيمون صلاتهم بغسل اليدين ووضع شال صغير على المنكب متوجهين نحو أورشليم.

مع أن التوراة لم تحدد قبلة معينة لبني إسرائيل، فإن اليهود من بعد موت سليمان عليه السلام يتوجهون في صلاتهم نحو جبل صهيون في فلسطين، الذي فيه القدس (درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، ٩٩).

المسيحيون أيضاً لديهم صلاة خاصة في أوقات مختلفة تؤدى في الليل والنهار، وهي سبع صلوات بهذا الترتيب: ١ـ صلاة الصبح، ٢ـ صلاة الساعة الثالثة، ٣ـ صلاة الساعة السادسة، ٤ـ صلاة الساعة التاسعة، ٥ ـ صلاة الساعة الحادية عشر، ٦ ـ صلاة الساعة الثانية عشر، ٧ـ صلاة نصف الليل، وهذه الصلوات هي في الواقع

أدعية تؤدى من قبل المسيحيين (شلبي، مقارنة الأديان، المسيحية، ٢: ٢٣٥).

في المسيحية أن علة تشريع صلاة الصبح شكراً لله إذ بعثهم من نومهم، وعلة الصلاة الثانية إلى السادسة فكل واحدة تختص بزمان غير محدد، حدثت لعيسى عليه السلام في آخر يوم في حياته، والصلاة الأخيرة، أي صلاة نصف الليل فهي تذكير للمسيحيين بأن عيسى عليه السلام سيظهر مرة أخرى وإضافة إلى الصلوات السبع هذه، فهناك صلاة أخرى خاصة بالرهبان يقال لها (ستاد) (راجع: درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، ١٥٤ـ١٥٣).

ب) الصلاة في الإسلام:

الصلاة في الإسلام هي عمود الدين، وأحب الأعمال عند الله، وإقامتها تدخل السكينة على القلوب، وعدد الصلوات اليومية وركعاتها ذكرت في كتب الفقه مأخوذة من الآيات وأحاديث النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار:

ففي آيات عديدة جاء التأكيد على الصلاة، وبعض هذه الآيات عبارة عن:

﴿**وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ الله إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ (البقرة/ ١١٠).

﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا**﴾ (الإسراء/ ٧٨)، ﴿**وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَى أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا**﴾ (الإسراء/ ٧٩).

إن عدد الصلوات اليومية في الإسلام معينة وقد أداها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله طوال حياته بشكل جماعي، وهي عبارة عن: الظهر، العصر، المغرب، العشاء، الصبح، (راجع المهذب، ابن البراج، ٦٧/ ١).

وعدد ركعات كل واحدة من الصلاة كذلك محدد، فكما جاء في كتب الفقه، فإن صلاة الصبح ركعتين، والظهر والعصر والعشاء أربع ركعات، والمغرب ثلاثة

ركعات. وأوقات الفرائض كما بينتها كتب الفقه هي: وقت صلاة الظهر حين زوال الشمس حتى يصير الظل إلى قدمين، وصلاة العصر من حين الفراغ من صلاة العصر إلى أن يصير الظل أربعة أقدام، ووقت صلاة المغرب، من الغروب حتى غياب الشفق من جهة المغرب، وصلاة العشاء وقتها بعد الفراغ من صلاة المغرب إلى الثلث الأخير من الليل، ووقت صلاة الصبح، من الفجر إلى ابتداء شروق الشمس (المحقق الحلي المختصر النافع، ٦٩ـ٦٨، راجع الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ١/ ١٤٤ـ١٣٩).

جميع الصلوات في الإسلام واجبة كانت أم (مستحبة فهي لها أركان وواجبات واذكار خاصة، وتؤدى بطهارة وباتجاه الكعبة (المصدر نفسه، ٧٠ـ٧١) هذه الصلاة منذ التشريع وعلى طوال التاريخ الإسلامي إلى يومنا هذا، هي تؤدى من قبل المسلمين بالصورة نفسها التي شرعت بها من دون أي تغيير ، لكن الصلاة لدى اليهود قد بدلت، وكذلك ذبح الحيوانات الذي له مكانة مهمة في الديانة اليهودية والذي يجب أن يؤدى في بيت المقدس، فقد ترك وبدل إلى أداء صلاة وذلك بعد تخريب بيت المقدس عام ٧٠ م على يد الروم. راجع، مالرب، إنسان واديان (٥٧):

- **التحقيق:**

في المقارنة ما بين الصلاة في الشريعة الإسلامية وبين الصلاة في اليهودية والمسيحية، نستخلص عدة نقاط، مفيدة في الردعلى ادعاءات المستشرقين.

وهي:

إن الصلاة عند اليهود تصلى ثلاثة مرات فقط لكن في الإسلام فهي تؤدى يومياً خمس مرات، مع وجود كثير من الصلوات المستحبة.

إن الصلاة عند اليهود تشتمل على نثر ونظم وتصلى باناشيد ملحنة، لكن الصلاة عند المسلمين لا شعر ولا غناء فيها.

الشيء المشترك في جميع صلوات اليهود (عميدات) التي هي ١٨ دعاء بركة (خير) وفي الصلاة التي تسمى (شماع) عدة أنواع من الذكر يقرأ مشتملة على تسابيح، وطلب حاجات، وشكر، لكن الصلاة في الإسلام مع أن فيها فارقاً أساسياً، لأن صلاة المسلمين تقرأ بعد الحمد أيّ سورة من القرآن مع عدا العزائم، الصلاة لدى اليهود تؤدى نحو أورشليم لأنّ التوراة لم تحدد قبلة معينة لبني إسرائيل، لكن الصلاة في الإسلام تؤدي نحو الكعبة وهو ما صرح به القرآن الكريم (البقرة/ ١٤٤).

تفترق الصلاة عند المسيحيين عن الصلاة عند الإسلام بعدة مسائل، فإن الطهارة ليست شرطاً في الصلاة عندهم، بينما في الإسلام تعد الطهارة أحد شروط صحة الصلاة ومن واجباتها (الصدوق، من لا يحضره الفقيه ١/ ٢٣).

في الدين المسيحي سبع صلوات تؤدى في أوقات مختلفة، وبعض هذه الأوقات لا يتوافق مع وقت أي من الصلوات في الشريعة الإسلامية، مثلاً الصلاة الخامسة تكون في الساعة الحادية عشر صباحاً، والحال أن في الإسلام خمس أوقات شرعية سبعة عشر ركعة في قالب خمس صلاة تؤدى بشكل خاص (راجع المحقق الحلي، المختصر النافع، ٦٨) وعلاوة على ذلك فإن هناك اختلافاً في طريقة أداء الصلاة فإن المسيح يؤدون صلاتهم كاليهود بشكل ترتيل لأناشيد لكن الصلاة في الإسلام ليست بهذه الطريقة.

فبناء على ما تقدم، وما ذكر من اختلاف، فإن ادعاء "ونسيك" حول أخذ الصلاة من اليهود والمسيح غير صحيح، والشاهد الذي أتى به من صحيح البخاري أيضاً لا يكفي، لأن رواية البخاري في هذا المجال تقول بأن النبي حينما جمع بين صلاة الظهر والعصر وكذلك بين المغرب والعشاء كان في حال اختيار، ولذا فإن مقارنة حديث البخاري مع متن الكتاب المقدس واعتباره دليل على أخذ النبي ﷺ الصلاة من اليهود، فهو عدم التدقيق في مضمون كلا العبارتين .وهو لا يصح الاستدلال به لإثبات مدعى المستشرقين، ومن جانب آخر أن التشابه ليس دليلاً على أخذ الدين

اللاحق من السابق، بل يمكن أن يعتبر مؤيدا لأصل تشريع عمل عبادي، كالصلاة في الأديان المختلفة التي مصداقها الاتم والأكمل تجلى في الصورة النهائية للتشريع.

إضافة لذلك وكما نقل عن بعض المحققين بأن الصلاة عند اليهود قد تأثرت بالإسلام، سواء في المقاطع التي عدلت التي أوجدها موسى بن ميمون في الدين اليهودي، والتي شملت الصلاة أيضاً لأنه من المعروف بأنه قد تأثر بالإسلام كثيراً.

٤ ـ المستشرقون وصفات النبي ﷺ وأخلاقه:

أبدى المستشرقون اهتماماً واسعاً في التاريخ الإسلامي وعلى الخصوص السيرة النبوية، وطرحوا ادعاءات حول خصائص النبي الأكرم ﷺ الفردية والاجتماعية (راجع: الشرقاوي، الاستشراق ١٢٥ـ١٤٨) وسنذكر هذه الادعاءات في التحقيق والنقد على قسمين.

أ) المستشرقون وخصائص النبي ﷺ الشخصية:

نود التذكير أولاً بأن المستشرقين على اتجاه مضاد مع صفة أمية النبي الأكرم ﷺ فبضعهم يقول :إن النبي لم يكن أمياً (بمعنى انه لا يقرأ) بل إن المسلمين ادعوا هذا لإثبات إعجاز القرآن، وبناء على هذا الرأي فإن النبي لا يكون أمياً فحسب، بل يتمكن من القراءة والكتابة.

وقبال هذه الفكرة من يذهب إلى عكس ذلك فهم يقولون بأمية النبي ﷺ بالمعنى الحقيقي أي أن النبي لا يقرأ ولا يكتب، ويسخرون هذه الفكرة للطعن في شخصية النبي الأكرم ﷺ فيعدونها خدشة للنبي بعنوانه صاحب شريعة جديدة ويتصل بالوحي (راجع المرطعني، افتراءات المستشرقين على الإسلام، ١٩١).

وبناءً على ذلك فبعض المستشرقين استناداً إلى مفردة (أمي) طرحوا ادعاءات حول النبي ﷺ فيما يلي بعض نماذجها:

١ـ يقول شبرنكر: مفردة (أمي) تعني عابد الصنم، معادلة لكلمة (جنتاليس) والأمي هو الشخص الذي يمكنه القراءة لكن لا يعرف الكتابة (بدوي، الدفاع عن القرآن أمام آراء المستشرقين ٢/ ٤٢٤).

٢ـ يقول نيكلسون: أمي ليس بمعنى عدم معرفة القراءة والكتابة، بل تعني عدم الاطلاع والمعرفة بالكتب السابقة، وان محمد كان تاجراً فلابد أن يعرف القراءة والكتابة (فؤاد، من افتراءات المستشرقين ٢٠٦).

٣ـ ويقول رودول: إن محمدا كاتب وذلك لأنه هو الذي كتب القرآن (صادقي، رويكرد خاورشناسان به قرآن ١٥٩).

- **التحقيق:**

في جواب القسم الأول نقول إن الإعجاز صفة ذاتية للقرآن :

ان القرآن بما هو قرآن هو معجزة، يعني أن ما نزل من الله بواسطة جبرئيل على النبي الأكرم ﷺ بعنوان قرآن، هو بنفسه معجزة ولذا لا يحتاج إلى شيء خارج عنه لإثبات إعجازه، وهذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ (اسراء/ ٨٨).

إن مفردة (أمي) لغة تعني (الشخص الذي لا يعرف القراءة والكتابة)

وعرفه ابن منظور قائلاً: أمي(بمعنى لم يتعلم) لسان العرب ١/ ٢٢٠.

يقول الراغب: الأمي الذي لا يقرأ كتاب ولا يكتب، وآية ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا**﴾ (الجمعة/ ٢) حملت على هذا المعنى (الراغب الأصفهاني، ٢٠٨).

وذكر السيوطي عدة معاني لمفردة (أمي) وجميعها تعود لمعنى عدم القراءة والكتابة:

١ـ لم يدرس ولم يتعلم أي خط او كتابة.

٢ـ نسبة الى (الأم) أي بقي على ما ولدته امه.

٣ـ مشتقة من (الأمة) يعني على عادة اكثر اهل زمانه لا يقرؤون ولا يكتبون.

كما ورد في الحديث: أبي حاتم عن إبراهيم النخعي حول الآية ١٥٧ من سورة الأعراف، سأل ما معنى (النبي الأمي)؟ فقال النخعي: (كان لا يكتب ولا يقرأ) أي أن النبي صلى الله عليه وآله لا يقرأ ولا يكتب (السيوطي الدر المنثور ٣/ ١٣١).

ويقول العلامة الطبرسي: الأمي هو الذي لا يقرأ ولا يكتب (مجمع البيان ٤/ ٣٧٣).

والدليل على حمل معنى عدم القراءة والكتابة على مفردة (أمي) هو أن التاريخ لم ينقل لنا بأن النبي قد كتب شيئاً ولو مرة واحدة، بل انه صلى الله عليه وآله كان يستخدم أشخاصاً يكتبون له رسائله لرؤساء القبائل.

ومن الشواهد التاريخية التي تدل على عدم قراءة النبي صلى الله عليه وآله وكتابته ما يأتي:

إن أكثر أهل زمان النبي صلى الله عليه وآله كانوا لا يقرؤون ولا يكتبون إلا قليل منهم فإذا كان النبي يكتب أو يقرأ فمن المؤكد أن ينقله التاريخ، هذا الأمر لا يتنافى مع قدرة النبي على القراءة والكتابة، إذ لا يوجد هناك أي مستند يشير إلى عدم قدرة النبي على القراءة والكتابة، بل نسب إليه القرآن هذه الخصوصيةحيث يقول: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ**﴾ (العنكبوت/ ٤٨) وكذلك رواية النخعي بأنه أمي (كان لا يقرأ) والتي تؤيد هذا المعنى.

وكذلك تعيين النبي صلى الله عليه وآله أشخاصاً يكتبون القرآن (كتاب الوحي) وآخرين يكتبون الرسائل والمعاهدات والشؤون الإدارية لبيت المال، ومن بين هؤلاء كان: علي بن أبي طالب عليه السلام عثمان بن عفان، عمرو بن العاص، معاوية بن أبي سفيان، شرحبيل ابن حسنة، عبد الله بن أبي سرح، المغيرة بن شعبة، معاذ بن أبي جبل، زيد بن ثابت، حنظلة بن الربيع، أبي بن كعب، الجهم بن الصلت، الحصين بن نمير. (راجع السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون ٦٤).

كان صلح الحديبية من الأحداث التاريخية المهمة في صدر الإسلام وكان ذلك بين المسلمين ومشركي قريش، وطبقاً لما نقله التاريخ أن النبي صلى الله عليه وآله وسهيل بن عمر ومن جانب المشركين، قد أعدا مواد معاهدة الصلح وكتب ذلك علي بن أبي طالب، وعندما قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: (هذا ما صالح عليه محمد رسول الله) ... قال سهيل : نحن لا نقر برسالتك ونبوتك، عندها قال: النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام امسح لفظ (رسول الله) فقال علي عليه السلام بكل أدب: يا رسول الله، اليد التي كتبت (رسول الله) لا تجرؤ على مسح ذلك فقال له النبي صلى الله عليه وآله ضع إصبعي على كلمة (رسول الله) فلما وضع أصبع النبي صلى الله عليه وآله على كلمة (رسول الله) مسحه بإصبعه. (الشيخ المفيد الإرشاد ١/ ١٢٠ ب الاربلي، كشف الغمة ١/ ٢٠٩، الطبرسي، أعلام الورى، ١/ ٣٧٢، جعفر السبحاني، فروغ دين، ٦٧٦ـ٦٧٨) هذه الحادثة تشير إلى أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ما كان يقرأ ولا يكتب، وإلا ما كان يحتاج أن يطلب من علي أن يضع إصبعه على كلمة (رسول الله) كي يمسحها. فبناءً على هذا، ومع الأخذ بنظر الاعتبار المعنى اللغوي المستعمل في القرآن والحديث، فإن ادعاء شبرنكر، ونيكلسون، ورودول" ادعاء بلا دليل، لأن المعنى الذي ذكروه لا تؤيده اللغة، وليس في القرآن مثل هذا المعنى وكذلك لم يرد في الحديث والتاريخ.

ب:شبهات المستشرقين حول خصائص النبي صلى الله عليه وآله الاجتماعية:

يقول روبرت هيوم: الإسلام الدين الوحيد الذي بدء دعوته على أساس مخالفة المسيحية، ومع هذا فهو ليس له هدف أو فكرة جديدة في الفكر الديني العالمي، ولم يقدم أي شيء في هذا الميدان (هيوم، أديان زنده جهان، ٣٣٨).

ويقول بودلي: إن النبي صلى الله عليه وآله كان في مواجهة مع بني إسرائيل ودين الإسلام مخالف وضد الدين المسيحي (راجع فؤاد كاظم المقدادي، الإسلام وشبهات المستشرقين).

• **التحقيق:**

في نظر الإسلام أن هدف إرسال وبعث الأنبياء هو دعوة الناس إلى التوحيد الخالص، وجميع الأنبياء دعوا إلى هذا الهدف، ويعبر القرآن عن هذا الهدف بقوله تعالى: «**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ**» (الأنبياء/ ٢٥).

ومن هنا فإن لجميع الأنبياء شخصية حقوقية مشتركة، وفي تبليغ رسالتهم أيضاً لهم وجوه ونقاط مشتركة، وأسلوب دعوتهم أيضاً تدور حول عدة أصول كلية من قبيل (الإنذار والتبشير).

فالأنبياء بواسطة الإنذار يردعون الناس عن الذنب ومصيره المشؤوم (جهنم) ويدعون إلى الله: ﴿**رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾ (النساء/ ١٦٥).

(مكافحة الظلم والفساد) من المسؤوليات البارزة التي تحملها الأنبياء، الجهاد ضد الظلم والفساد الذي يبتلى به المجتمع.

(إزالة الاختلاف) ومن المهام الأخرى التي يتحملها الأنبياء هي إزالة الاختلاف والنزاع بين الناس.

مع وجود هذه الوجوه فكيف يمكن للنبي الاختلاف والعداء للمسيح عليه السلام ودينه، وهو الذي قد ذكره في القرآن والحديث بإجلال وعظمة، ويعد رفع الاختلاف بين الناس إحدى مسؤولياته إذ إن تكذيب نبي واحد يعني تكذيب جميع الأنبياء لأنهم جميعاً يشتركون بهدف واحد، فالذي ينكر نبياً واحداً فهو بحكم من ينكر نبوة جميع الأنبياء (جوادي آملي، سيرة پيامبران در قرآن، ٦/ ٥٥). وعليه فعلى المؤمنين أن يكون لهم اعتقاد بذلك ويقولون: ﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة/ ١٤٦).

إن المؤمن الذي يعتقد برسالة نبي ما لا يمكن أن يكذب رسالة أحد من الأنبياء، فكيف يكون لنبي الذي يحمل نفس أهداف الأنبياء أن يخالف أو يعادي الأنبياء السابقين في دينهم وشريعتهم.

والحال أن القرآن ينقل نبوءة المسيح عليه السلام بخصوص نبوة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله فيقول تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ**﴾ (الصف/ ٦).

وقد ورد في القرآن أيضاً التصديق برسالة المسيح عليه السلام فقال تعالى: ﴿**مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ**﴾ (المائدة/ ٧٥).

وفي آية أخرى يعرف القرآن رسالة المسيح عليه السلام للعالم فيقول: «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَّ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**» (المائدة/ ٥١).

إن الآيات التي منعت المسلمين من تولي اليهود والمسيح ومجانستهم في الاعتقاد، وأمرتهم بقتالهم (راجع التوبة/ ٢٩) كانت بسبب ما يحمله اليهود والمسيح من عقائد منحرفة شركية، لا لكونهم يهود أو مسيح فقط، يقول المفسرون في تفسير الآية ٥١ (من سورة البقرة) والآية ٢٩ (من سورة التوبة) منع المؤمنون من الاعتقاد بما يعتقد به اليهود والمسيح ومولاتهم، لأن اليهود والمسيح لم يتبعوا الحق، وأصروا على الكفر، لذا أمر القرآن بقتالهم. (ابن العربي، أحكام القرآن، ٢/ ٦٣٣ الجرجاني، آيات الأحكام، ٢/ ٤١).

وفي التدقيق في هاتين الآيتين نرى أن الانحراف العقائدي كان موجباً لأمر المسلمين بعدم موالاة اليهود والمسيح، وإصرارهم على الكفر والضلال وعدم إطاعة

الحق كان أيضاً موجباً أن يأمر الله المسلمين بقتال أهل الكفر، تحدثت الآيات السابقة عن توبيخ قوم موسى بسبب مطالبهم الخاطئة التي طلبوها من موسى عليه السلام حيث يقول تعالى: ﴿**وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَآئِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْاْ عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُواْ يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾ (الأعراف/ ١٣٨).

وان موسى قد وبخ قومه بسبب مطلبهم اللامعقول (راجع سيرة پيامبران در قرآن جوادي آملي، ٧/ ١٣٧). لأنه عمل وثني ونابع عن الجهل، وعديم الثمرة، ويجرهم إلى الهلاك. (مكارم شيرازي، تفسير نمونه ٢/ ٨٧).

وطلب بني إسرائيل من موسى عليه السلام مما دعا موسى إلى تقبيح طلبهم أيضاً قال تعالى: ﴿**يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاء فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُواْ أَرِنَا اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُواْ الْعِجْلَ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُّبِينًا**﴾ (النساء/ ١٥٣).

وكذلك الحال بالنسبة للمسيح فأنهم يحملون عقيدة خرافية، وقد قرعهم القرآن بسبب اعتقادهم المنحرف، قال تعالى: ﴿**لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ**﴾ (المائدة/ ٧٣) ولذا أجاب القرآن بشكل قاطع بقوله تعالى: ﴿**وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾ (المائدة/ ٧٣) ولذا فإن القرآن تابع التوبيخ والتهديد بقوله تعالى: ﴿**وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ (المائدة/ ٧٣).

وفي آية أخرى يبين القرآن عقائد الشرك عند اليهود والمسيح، فقال تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾ (التوبة/ ٣٠).

إذا كان القرآن قد تحدث بحزم مع أهل الكتاب فهذا يعود لما يحملوه من عقائد الشرك في العبادات.

إذن فإن النبي صلى الله عليه وآله قد وبخ اليهود والنصارى بسبب عقائدهم الغير توحيدية،

حتى أن أنبياء اليهود والمسيح النبي موسى عليه السلام والنبي عيسى عليه السلام هم أيضاً قد وبخوا بني إسرائيل على هذه العقائد الشركية، وبناء على ذلك فإن الجهاد ضد الثقافة والعقيدة الخاطئة هو مسؤولية جميع الأنبياء، وهذا لا يعني مخالفة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لعموم دين بني إسرائيل وبناء على ما تقدم فإن ادعاءات (رابرت هيوم) لم تنطوي سوى على مواضيع فاقدة للدقة في المصادر الإسلامية.

وان ادعاءات (كولي) هي أيضاً ناشئة عن تعصب؛ لأنّ السيرة العملية للنبي صلى الله عليه وآله تشير إلى أن النبي منذ بدء رسالته إلى وفاته، لم يدعُ إلى الإسلام بالإكراه، وقد دعا الناس إلى الإسلام دوماً بحسن الأخلاق.

وانه قد عاش بسلم في المرحلتين (المكية والمدنية) فهو ما يذكره المخالفين أيضاً، وان ما تحمله النبي وأصحابه من أذى في مكة من الاعداء، وقابله النبي بالعفو العام عند فتح مكة هو من ابرز مصاديق سعة وعظمتها أخلاقه.

إن ادعاء (رابرت هيوم) بأن النبي لم يأت بفكرة جديدة، هو أيضاً غير صحيح، لأن هذا المستشرق لو كانت لديه دقة في القرآن وسنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ويقارنه مع الكتاب المقدس، لرأى أيهما قد جاء للبشرية بأفكار جديدة تقترن بالعقل ومتناغمة مع مختلف الأزمنة، إن القرآن المجيد والسنة النبوية غنية بالحكمة والقوانين للفرد والمجتمع.

النتيجة:

من خلال ما طرح من مواضيع في مجال الرد على شبهات المستشرقين حول سيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من قبيل عقيدة التوحيد، تشريع الصلاة مفهوم الأمي، تعامل النبي مع سائر الأديان، ونظرته للمسيح عليه السلام، وهي ادّعاءات تفتقر للرؤية المتفحصة في المصادر الإسلامية وكان بعض هذه الادعاءات نابع عن عناد وعداء للنبي صلى الله عليه وآله وتعصب مقيت.

• الدراسة في سيرة النبي ﷺ في الفترتين المكية والمدنية، تبين أن عقيدة التوحيد عند النبي تفترق أساساً عما عليه عقيدة قبائل العرب فيما يخص وجه الاشتراك في اسم (الله).

• إن تشريع الصلاة في الإسلام يختلف أساساً مع ما عند اليهود والمسيح على الرغم من أنها من العبادات التي تؤدى عندهم، وإن كان هناك تشابه فهذا لا يدل على الاقتباس، بل هذه ما يؤيد أصل تشريع الصلاة.

• ادعاء المستشرقين حول سيرة النبي الاجتماعية بأنها متصفة بالخشونة في التعامل مع أهل الديانات الأخرى، أمر غير مقبول، لأن إعلان العفو العام في فتح مكة وصلح الحديبية يشير إلى خلاف هذا الادعاء.

• بخصوص مسألة أمية النبي ﷺ تبين أن ادعاءات «رودول» بأن القرآن كتبه النبي ﷺ فهو ادعاء غير مقبول، لأن القرآن هو بنفسه معجز ولا يحتاج إلى أمر خارجي لإثبات إعجازه، وكذلك فإن أمية النبي ﷺ بمعنى عدم القراءة والكتابة ضمن معان أخرى لمفردة (أمي) هو أيضاً ادعاء غير مقبول.

* المصادر والمراجع *

١. القرآن الكريم، ترجمة دكتور محمد علي رضايي اصفهاني، وعدد من أساتذة جامعة المصطفى، نشر المصطفى، ١٣٨٨، ط٢.
٢. الكتاب المقدس، مؤسسة الكتاب المقدس، ايران، ١٩٣٢م.
٣. ابن سيد الناس، عيون الأثر، بيروت، مؤسسة عزالدين، ١٩٨٦م.
٤. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، قم مكتبة إسلامي.
٥. ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.
٦. ـــــــــ، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبدالواحد، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٦ق.
٧. ـــــــــ، تفسير ابن كثير، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٢م.
٨. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٦ق، و قم

نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ق.
٩. آريان پور، منوچهر، فرهنگ همراه انگليسي فارسي، چاپ چهل ودوم، تهران، جهان رايانه.
١٠. أسود، عبدالزراح، موسوعة الأديان والمذاهب، بيروت، الدار العربية، ١٤٢٢ق.
١١. البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، دار الفكر، ١٤٢٥ق.
١٢. بدوي، عبدالرحمن، الدفاع عن محمد ضد المنتقدين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية.
١٣. ـــــــــــ، دفاع از قرآن در برابر آراء خاورشناسان، ترجمه دكتر سيد حسن سيدى.
١٤. بودلى، ر.ف، الرسول حياة محمد، ترجمة محمد محمد، مصر، مكتب المصرية.
١٥. توفيقي، حسين، آشنايي با اديان بزرك، قم، مؤسسة فرهنگى مركز جهانى علوم اسلامى ١٣٧٩ش.
١٦. الجرجاني، أبو الفتح، آيات الأحكام، تحقيق ولي الله اشراقي، تهران، نويد، ١٣٦٢ش.
١٧. جوادي آملي، سيره رسول اكرم در قرآن، ط٢، قم، نشر إسراء، ١٣٧٩.
١٨. الحسني، هاشم معروف، اخبار وآثار ساختگي، ترجمه حسين صابري، مشهد، بنياد بزوهش هاى اسلامى.
١٩. الحلبي، السيرة الحلبية، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٠ق.
٢٠. الخطيب، عجاج، السنة قبل التدوين، القاهرة، دار الفكر، ١٣٩١ق.
٢١. دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الستناوي، بيروت، دار المعرفة.
٢٢. راضي نصار، صاحب محمد حسين، (شرق سناسى و شريعتا سلامى)، ترجمة أحمد ناظم، مجلة فقه، السنة الرابعة، العدد ٥٤، شتاء ١٣٨٦، ص١٥٨ ـ ٢٠٠.
٢٣. الراغب الاصفهاني، حسين، المفردات في غريب القرآن، ١٤٠٤ق.
٢٤. السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥ق.
٢٥. السبحاني، جعفر، فروغ ابديت، ط٢٣، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٨٣ش.
٢٦. السيد مرتضى، علي بن الحسين، الانتصار، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥ق.
٢٧. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، ١٤٢٣ق.
٢٨. الشافعي، محمد بن إدريس، أحكام القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢ق.
٢٩. الشرقاوي، محمد عبدالله، الاستشراق، دراسات تحليلية تقويمية، القاهرة، دار الفكر العربي.
٣٠. الشلبي، أحمد، مقارنة الأديان، ٢ المسيحية، ط١٠، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٨م.
٣١. الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن حسين بن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، تصحيح محمد آخوندى، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠ق.
٣٢. صادقى، تقى، رويكرد خاورشناسان بر قرآن، فرهنگ گستر، ١٣٧٩.

٣٣. الطبرسي، فضل بن حسن، أعلام الورى، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٠ق.
٣٤. ـــــــــــ، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.
٣٥. علي الصغير، محمد حسين، الدراسات القرآنية، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٣ق.
٣٦. فؤاد، عبدالمنعم، من افتراءات المستشرقين على أصول العقيدة في الإسلام، رياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٢ق.
٣٧. الكلبي، هشام بن محمد، الأصنام، ١٤١٤ق.
٣٨. كلدزيهر، ايكناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف، بيروت، دار الرائد العربية الحديثة، ١٩٤٦م.
٣٩. مالرب، ميشل، انسان و اديان، ترجمة مهران توكلي، تهران، نشر نى، ١٣٧٩ش.
٤٠. المحقق الحلي، جعفر بن حسن، المختصر النافع، ط٤، مؤسسة البعثة، ١٤١٦ق.
٤١. المرطعني، عبدالعظيم إبراهيم محمد، افتراءات المستشرقين على الإسلام، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤١٣ق.
٤٢. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، قم، مؤسسة إسماعيليان.
٤٣. معارف، مجيد، تاريخ عمومى حديث، ط٩، تهران، كوير، ١٣٨٧ش.
٤٤. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد، تعليق هبة الله شهرستانى، قم، المجمع العالمي لأهل البيت (عليهم السلام)، ١٤١٣ق.
٤٥. المقدادي، فؤاد كاظم، اسلام و شبهات المستشرقين، المجمع العالمي لأهل البيت (عليهم السلام)، ١٤١٦ق.
٤٦. مكارم الشيرازي، ناصر، بر گزيده، تفسير نمونه، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧ش.
٤٧. الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ط٩، دمشق، دار القلم، ٢٠٠٠م.
٤٨. نماز يهوديان، ترجمة كتاب (سيد وريشاريم)، ترجمة يونس حمامى لاله زار، تهرا، انجمن كلمبيا، ١٣٨٢ش.
٤٩. هنيلز، جان راسل، راهنمايى اديان زنده، عبدالرحيم گواهى، قم بوستان كتاب، ١٣٨٥ش.
50. Oxford advanced learnings dictionary A,s horn by, oxford university press.

❋❋❋

الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعية لقاء الاستشراق والتبشير

■ أ.د جواد كاظم النصر الله(*)

■ م .د شهيد كريم الكعبي(**)

تأثر الاستشراق[١] الفرنسي[٢] بجملة من العوامل والخصائص الذاتية الوثيقة الصلة بمقومات الشخصية القومية لفرنسا، وبتطورها الحضاري والثقافي المميز في إطار السياق العام للحضارة الأوربية، ويأتي في مقدمتها إن فرنسا دولة يشكل الدين المسيحي على المذهب الكاثوليكي[٣] تحديداً مكوناً أساسياً من مكونات هويتها الوطنية. خصوصاً موقفها مع الآخر وتعاملها معه حتى إنها تلقب بالبنت الكبرى للكنيسة. رغم ادعائها التمسك بالعلمانية والدعوة إليها! وكونها تلقب ببلد الأنوار!

وهي حضاريا تعد نفسها وريثة تركة العالم اللاتيني، ونواته الصلبة، وحاملة لوائه قبالة الكيانات الحضارية الأخرى، فهي تمثل أوربا بحقيقتها وجوهر حضارتها المتمثل بتراكم خلاصة التراث الإغريقي والروماني والمسيحي. ولذلك كانت النواة التي انطلقت منها الحروب الصليبية من(أفينيون وكليرمون). بل يقال إن ثلاث عشرة حملة من بين الحملات الخمسة عشر التي سيرت من أوربا انطلقت من فرنسا[٤].

(*) أستاذ في جامعة البصرة- كلية الآداب.

(**)أستاذ في جامعة ميسان- كلية التربية.

ولدى الفرنسيون بصفة عامة إحساس طاغ بتفوقهم الثقافي على جميع شعوب المعمورة. مما يولد عدم التسامح مع الآخر ذي الثقافة المختلفة، وربما نظر إليها على أنها ثقافة منحطة متدنية؛ وبالنتيجة غياب النظرة الموضوعية لقضايا الآخرين عموماً. كما أن لديهم إحساس متضخم بالمركزية الذاتية، ولذلك أقدمت على فرض اللغة الفرنسية على البلدان التي احتلتها(٥).

فضلاً عن ذلك كانت فرنسا وما زالت موئلاً، ومنطلقاً لسلسلة متتابعة من التيارات الفكرية الحديثة والعلمانية الطابع، التي كان لها الأثر البالغ في تناول المستشرقين والباحثين والأكاديميين الفرنسيين لقضايا الإسلام والعالم الإسلامي. ولعل من أظهر الأمثلة على ذلك تأثيرات وآراء عصر الأنوار كـ :(فولتير، ومنتسكيو، وديكارت، وجان جاك روسو)، مروراً بأفكار الفلسفة الوضعية لـ : (كونت وسارتر)، وانتهاءً بتيارات الحداثة وما بعد الحداثة التي يمثلها على سبيل المثال: (جاك دريدا، وليوتار، وشترواس)(٦).

وقد مثلت فرنسا نقطة ارتكاز رئيسة في العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب، وذلك منذ اللقاءات الصِدامية على اثر محاولات توغل الفتوحات الإسلامية إلى قلب أوربا عبر جبال (البرانس أو البرتات) التي تقع جنوب غرب أوربا كحدود طبيعية فاصلة بين اسبانيا وفرنسا(٧).

ولعل أشهر تلك اللقاءات هي معركة (بواتييه أو بلاط الشهداء عام ٧٣٢م/ ١٤٤هـ)(٨)، فقد دشن أحد تلك اللقاءات أولى النتاجات الاستشراقية الفرنسية والمتمثلة بأنشودة (رولاند) التي تحكي قصة إبادة مؤخرة الجيش الفرنسي الذي يقوده (رولاند ابن أخ الإمبراطور شارلمان) على أيدي المسلمين في معركة (رونسيفو عام ٧٧٨م)، وقد دار موضوع الملحمة الشعرية حول صراع البطل المسيحي مع الأعداء المسلمين(٩). ثم تحولت لقاءات الصِدام إلى صلات ودية، وتبادل هدايا في عهد هارون الرشيد!؛ إذ تبودلت الهدايا بينه وبين الإمبراطور

شارلمان. كما لعبت المراكز العلمية التي أنشأها المسلمون في الأندلس دوراً فاعلاً في اجتذاب العلماء ورجال الدين الذين كان في مقدمتهم الفرنسي (جربردي أورالياك = البابا سلفستر الثاني[١٠]. فيما بعد) الذي أمر بإنشاء مدرستين لتعليم العربية: الأولى في(روما) مقر البابوية والثانية في(رايمس) بفرنسا، ثم أضيفت إليهما مدرسة ثالثة في (شارتر).[١١] ولذلك تعد المدرسة الفرنسية رائدة المدارس الاستشراقية الأوربية.[١٢]

تسارعت خطى الاستشراق الفرنسي بعد سقوط (طليطلة ١٠٨٥م) ومسارعة العلماء، ورجال الدين الفرنسيين لدراسة كنوز مخطوطاتها، وترجمة جانب كبير منها. وسجل دير (Cluny = كلوني) الذي شيد في جنوب فرنسا عام(٩١٠م) [١٣] العلامة البارزة الأولى في هذا المجال، بأن احتضن الترجمة الأولى لنص القرآن الكريم عام(١١٤٣م).[١٤] على أن هذه الترجمة رغم كونها أساءت كثيراً للقرآن، وحرفت العديد من معانيه وألفاظه؛ كونها تزخر بأخطاء جسيمة سواء في المعنى أو المبنى، فضلاً عن نسبتها تأليف القرآن للنبي(صلى الله عليه وآله) لأنها كانت موجهة للرد على المسلمين، وتفنيد عقائدهم! بحسب ما صرح به (بطرس المبجل = صاحب الترجمة) نفسه،[١٥] حتى أنه قدم لتلك الترجمة بدراسة تحت عنوان (ملخص البدعة الكاملة التي أتت بها طائفة الشرقيين الشيطانية)![١٦] ورغم كل ذلك بقيت هذه الترجمة قابعة بين جدران هذا الدير حتى عام ١٥٤٣م، عندما عثر الطباع (Bibliander= ببلياندر) على نسخة من المخطوط في مدينة (بازل) السويسرية، فبادر لطبعها لتصبح بعد ذلك الأساس الذي اعتمدت عليه الترجمات اللاحقة في مختلف اللغات الأوربية[١٧].

ومن ثم بعد إنشاء معهد تعليم اللغات الشرقية بأمر من البابا (هونوريوس الرابع) عام (١٢٨٥م)، وقرار البابا (كليمانس الخامس) في مجمع مدينة (فيين) الفرنسية بإنشاء كراسي دراسة العربية، والعبرية، والكلدانية في باريس وروما وأكسفورد وبولونيا[١٨]. كما كان لفرنسا الدور البارز في شن الحملات الصليبية التي كان من

نتائجها ازدياد التقارب بين الشرق والغرب، وتسريع خطى الحركة الاستشراقية. إذ انطلقت أولى تلك الحملات من مدينة (كليرمون) الفرنسية عام(١٠٩٥م)، وفيها خاطب البابا (اربانوس الثاني) شعب فرنسا قائلاً : " أيتها الطائفة الفرنساوية العزيزة لدى الله. إن كنيسة المسيحيين قد وضعت رجاها مسنداً على شجاعتكم "[١٩].

وقد أشاد المؤرخ الفرنسي (جروسيه) بالدور الريادي لفرنسا في الحروب الصليبية، وعد حملة (لويس التاسع) حملة صليبية فرنسية خالصة[٢٠]. وقد تمخض عن تلك الحملات نتائج عدة كان من شأنها زيادة الصلات بين الشرق الإسلامي وفرنسا؛ مما أسهم في نقل الاستشراق الفرنسي لخطوات متقدمة وسريعة، إذ أن الصليبيين العائدين إلى فرنسا، حملوا معهم من بلاد الشرق صوراً ورؤى، كثيراً ما كانت مشوقة، أيقظت في بعض النفوس المغامرة شوقاً وحباً للتجوال في تلك الأمصار، حتى انتشرت فكرة الذهاب لهداية أولئك الوثنيين الساكنين في بلاد الشرق[٢١].

إذن فليس من قبيل المصادفة، أن تكون فرنسا رائدة الاستشراق الأوربي، وليس من المصادفة أن يكون أول عمل استشراقي فرنسي الجنسية، ولا أن تصدر أول ترجمة للقرآن الكريم في فرنسا، ولا أن يعقد أول مؤتمر عالمي للمستشرقين في فرنسا وذلك عام(١٧٨٣م)،[٢٢] ولا أن تؤسس أول جمعية استشراقية في فرنسا باسم (جمعية باريس الآسيوية) وذلك عام(١٨٢١م)، وأصدرت دوريتها تحت اسم (المجلة الآسيوية) منذ عام (١٨٢٢م)[٢٣]. وترسخت أقدام الاستشراق الفرنسي بعد إنشاء كراسي اللغات الشرقية فيها خصوصاً في :

- جامعة السوربون التي أسسها الأب (روبر دي سوربون) كاهن القديس لويس عام (١٢٥٧م) ثم جدد الكاردينال (ريشيليو) بنائها عام (١٦٢٦م) وضمها نابليون إلى جامعة باريس عام (١٨٠٨م). عنى معهد الآداب فيها بتاريخ وحضارة وفن الشعوب الإسلامية.

■ معهد تعليم اللغات الشرقية الذي أنشأه البابا (هونوريوس الرابع) عام(١٢٨٥م).

■ جامعة (تولوز) التي أنشأها رجال الدين الفرنسيين عام(١٢١٧م).

■ جامعة (بوردو) التي تحتوي على معهد الآداب للغة العربية والتمدين الإسلامي، وقد أنشأت عام(١٤٤١م).

■ كرسي دراسة العربية في (ريمس) ، الذي أنشأه الملك (فرانسو الأول) عام(١٥١٩م).

■ معهد فرنسا للدراسات الشرقية. أنشأه (فرانسو الأول) عام (١٥٣٠م).

■ المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية ،أنشأت عام(١٧٩٥م) بأمر من الإمبراطورة (ماريا تريزيا) لتدريس القناصل والسفراء، والتجار اللغات الشرقية، وكان المستشرق الفرنسي (دي ساسي) أحد أبرز أساتذتها، ثم مديراً لها عام(١٨٢٤م)[٢٤].

وكان للحروب الصليبية وتأثيرات التحريض الكنسي العنصري، والتطلعات الاستعمارية الفرنسية الأثر الأكبر في دفع الاستشراق الفرنسي ليظهر بصورته العنصرية الحقيقية، ومواقفه العدائية تجاه الإسلام. ويمكن القول: إنه إنما نما وترعرع نتيجة تلك العوامل[٢٥].

الاستعمار الفرنسي وأثره في تغذية الحركة الاستشراقية :

مع الاتصال المباشر الذي حدث بين فرنسا وبلدان العالم العربي والإسلامي، وانطلاقاً من اكتشاف (رأس الرجاء الصالح عام ١٤٨٨م)، وتدفق المستشرقين بعناوينهم المتعددة من علماء ومنقبين ومبشرين وغيرهم، وافتتاح مراكز التبشير في أفريقيا السوداء بدءاً من الكونغو عام(١٤٩١م)، وعملها للتعرف على هذه القارة، والتمهيد بالتعاون مع عصابات تجار الرقيق؛ لدخول فرنسا بوصفها أكبر قوة غازية،

ثقافياً، واقتصادياً، وعسكرياً لهذه القارة[٢٦]. ومن ثم تأكيد وتوسع هذا التواجد والاتصال في القرن التاسع عشر من خلال حملة نابليون على مصر عام (١٧٩٨م)، وفتح قناة السويس فيما بعد عام (١٨٦٩م)، واحتلال الجزائر عام (١٨٣٣م) وتونس عام(١٨٨١م) ثم تواجدها في المغرب والشام بعد فرض الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان خلال المدة (١٩٢٠- ١٩٤٩م)، والسعي لخلق وإيجاد دولة لبنان الكبير[٢٧].

لذا أعطيت حركة الاستشراق الفرنسية زخماً كبيراً؛ إذ كان هذا التواجد على الأرض يعني توفر المختبر العملي والعلمي للاستشراق. فقد أعدت فرنسا جيشاً من المبشرين والمستشرقين للعمل في أفريقيا وبلاد الشام، وقد بلغ عدد المبشرين المرتبطين بالمقام البابوي قبل الحرب العالمية الأولى(٧٣٠٠٠) مبشراً، كان ثلاثة أرباعهم من الفرنسيين الذين توجهوا إلى سوريا في مجال التعليم، وقد توجه المبشرين الفرنسيين للتخصص في الاستشراق، وتلبسوا بجميع المظاهر، حتى في ثياب المستكشفين؛ لرسم مناهجه بما يخدم الأهداف الثقافية والسياسية لفرنسا[٢٨].

ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك: قيام المبشرين اليسوعيين في منطقة الانتداب الفرنسي في سوريا ولبنان بتوسيع نفوذهم التبشيري في بلاد العلويين بين طوائف (النصيرية) ليفرضوا على المستضعفين منهم المذهب الكاثوليكي. فزعموا أن نفراً من هؤلاء (النصيرية) جاءوا إلى الراهبات اليسوعيات في (صافيتا) وطلبوا منهن أن يقبلنهم في المذهب اللاتيني، وادعوا أن الراهبات،اتصلن ببيروت؛ فأسرع بعض الرهبان اليسوعيين إلى بلاد العلويين واستكتبوا رجلاً من العلويين اسمه (محمد تامر) ـ أو زعموا ذلك ـ كتاباً، ثم أرسلوا كتابه إلى البابا!، الذي يقول بزعمهم: أن (النصيريين) أحفاد الصليبيين، وإن التعليم الديني عند الرهبان جعلهم يرون النصرانية خير الأديان!. وهكذا تمكن اليسوعيون بمساعدة الجيش الفرنسي أن ينقلوا (٢٢ أسرة) أو نحو (٨٠ شخصاً) إلى المذهب المسيحي بعد أن جمعوهم في منطقة (جنية رسلان في١٥/ آب/ ١٩٣٠م)!، وعلقوا على ذلك بقولهم : « Le premier

pas etait ,il etait decisif= لقد خطونا الخطوة الأولى»، ولقد كانت خطوة حاسمة. وبعد شهرين من هذه الحادثة ذهب الأب (شانتور) رئيس الجامعة اليسوعية ببيروت مع خمسة من المبشرين ليؤسسوا مركزين للتبشير: في بلاد (العلويين) و(قرق خان).[٢٩]

وقد تكفل المبشر، والمستشرق الفرنسي (Henri Lammans = هنري لامنس ١٨٦٢- ١٩٧٢م)[٣٠] بتغذية وتأكيد نصرانية بلاد العلويين من خلال بحوثه ومقالاته- ذات النتائج المعدة مسبقاً- بهذا الخصوص كمقالته في مجلة المشرق(دولة العلويين) ومقالتيه(النصيريين) و (هل كان النصيريون نصارى) في مجلة العالم المسيحي.

وكان لغزو نابليون لمصر الأثر الكبير في مسيرة الحركة الاستشراقية عموماً والفرنسية على وجه الخصوص. فقد مثل هذا الغزو ـ ومن عدة زوايا ـ النموذج الصادق للاستيلاء العلمي الحقيقي على ثقافة ما من جانب ثقافة أخرى أقوى منها، كما أذن بدوران عجلة الروابط بين الشرق والغرب، وأعد المشهد أو الإطار الذي ازدهر فيه الاستشراق، فأصبح ينظر إلى مصر ومن بعدها من البلدان الإسلامية الأخرى على أنها المجال أو المختبر أو المسرح الحي للمعرفة الغربية عن الشرق[٣١].

كان الشرق يجتذب نابليون منذ أيام مراهقته، حتى أنه طالع وكتب بيده مخطوطات تمثل ملخصاً للكتاب الذي ألفه ماريني بعنوان (تاريخ العرب) ويتضح من مذكراته وكتاباته أنه كان منغمساً بالذكريات والأمجاد التي ارتبطت بالشرق في عهد(الاسكندر الأكبر) بصفة عامة وبمصر بصفة خاصة. فطرحت فكرة إعادة فتح مصر باعتباره (الاسكندر) الجديد!!. طرحت نفسها عليه مضافاً للأسباب الأخرى؛ فأصبح مشروع فتح (مصر) اكتسب طابع الحقيقة الواقعية في ذهن نابليون!!؛ من خلال الخبرات التي تنتمي لمجال الأفكار والأساطير والنصوص الاستشراقية، المستمدة من كتابات الرحالة الفرنسي(فولني)[٣٢]. فكانت توصيات(فولني) بمثابة

خارطة طريق لمشروع نابليون فطبقها تطبيقاً دقيقاً،إذ كان يصحب معه فريقاً كبيراً من المستشرقين والعلماء تجاوز عددهم (١٧٥)منهم (٢١) عالماً في الرياضيات، و(٣) علماء في الفلك، و(١٧) مهندساً مدنياً و(١٣) عالماً في الطبيعيات، ومتخصصون في الاقتصاد، والفنون الجميلة و عمال المطابع، و المترجمون وغيرهم(٣٣).

ومنذ اللحظة الأولى التي ظهر فيها الجيش الفرنسي على الأفق المصري، حاول (بونابرت) إقناع المسلمين بأن الفرنسيين هم المسلمون الحقيقيون وأنهم جاءوا ليخلصوهم من المماليك. بل إنه استعان بالعلماء في إدارة اتصالاته مع الأهالي، وحاول أن يبث في كل مكان إنه يحارب لأجل الإسلام وكان يأمر بترجمة كل ما يقوله إلى الأسلوب العربي القرآني، كما حاول جعل الأئمة والقضاة والمفتين والعلماء المحليين يفسرون القرآن لصالح الحملة والمشروع الفرنسي. كما دعا إلى مقر إقامته العلماء الستين الذين كانوا يتولون التدريس في الأزهر، وانعم عليهم بمراتب التكريم العسكرية الكاملة، وداهنهم بالإعراب عن إعجابه بالإسلام والنبي الأكرم ﷺ، وبتبجيله للقرآن الكريم، فنجح في ذلك أشد النجاح، وسرعان ما بدا سكان القاهرة يفقدون ارتيابهم من المحتلين، كما إنه وبعد رحيله عن مصر أصدر تعليماته لنائبه(كليبر)بأن يدير مصر من خلال المستشرقين والزعماء الدينيين الإسلاميين الذين يستطيع المستشرقون استمالتهم(٣٤).

وبالنتيجة كانت حملة (نابليون) مبنية على الخبرة والنصوص الاستشراقية المتنقلة بين التاريخ والدين و الجغرافيا والاجتماع والاقتصاد..الخ ؛ لإدارة التعامل مع المسلمين، والسعي لتحقيق الانفتاح الكامل لمصر، وتمكين الدارسين الأوربيين من دراستها دون أية عوائق. وكان المعهد الذي أنشأه (نابليون) بما به من فرق علماء الكيمياء والتاريخ والآثار والبيولوجيا والجراحة، والمتخصصين في الدراسات القديمة، والمهندسين والاقتصاديين وغيرهم يمثل(الفرقة العلمية) من فرق الجيش الفرنسي، والتي أنتجت العملان العالميان المتمثلان بـ:

• كتاب (وصف مصر) الذي نشر بثلاثة وعشرين مجلداً ضخماً تبلغ مساحة الصفحة الواحدة فيه متراً مربعاً ، الذي ظهر خلال المدة (١٨٠٩م – ١٨٢٨م). فكان يمثل عملاً جماعياً عظيماً، يحكي ملامح وآفاق الحركة الاستشراقية التي تحققت كاملة من خلال هذا الكتاب.

• مشروع (قناة السويس) التي كان نابليون مهتما بحفرها، ولكنه لم يكن يظن أن ذلك هدف يقبل التحقق أبدا؛ بسبب خطأ المعلومات التي قدمها له الخبراء. حتى جاء(دي لسبس)الذي قرأ المشروعات المتقطعة للقناة. وسافر إلى مصر عام (١٨٥٤م) وبدأ العمل على مشروع جديد للقناة، كتب له النجاح بعد (١٥سنة) أي عام(١٨٦٩م) محققا بذلك النتيجة المنطقية لفكر وجهود الاستشراق [٣٥].

كما أنجب الاستشراق الفرنسي خلال وبعد غزو نابليون لمصر عدداً آخر من المعاهد والمدارس والكليات الاستشراقية الفرنسية منها: معهد مصر، وقد أسسه نابليون عام (١٧٩٨م). والمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة ،وقد أنشأه ماسبيرو عام (١٨٨٠م). وكلية الأب بورجاد في تونس. أنشأها عام (١٨٤١م)، ثم تحولت إلى معهد الآداب العربية عام(١٩٣٧م). ومدرسة الآداب العالية في الجزائر. أنشأها فاري عام (١٨٨١م) ثم تحولت إلى جامعة عام(١٩٠٩م). والمعهد الفرنسي في دمشق، وقد أسس خلال المدة (١٩٢٢-١٩٣٠م). ومعهد الدراسات المغربية في الرباط، وقد أسس عام(١٩٣١م). ومعهد قرطاجنة في تونس، وقد أسس عام(١٨٩٥م). ومعهد الدراسات العليا في تونس، وقد أسس عام(١٩٤٥م). والمعهد الفرنسي – الإيراني في طهران، وقد أسس عام(١٩٤٨م) [٣٦].

هذا فضلا عن المكتبات الضخمة التي ضمت نوادر المخطوطات النفيسة، وأمهات المصادر العربية، وقطعاً من النقود والأختام والأوسمة والخرائط. ويكفي أن نشير هنا إلى أن مكتبة باريس الوطنية وحدها تحتوي على(٦٠٠٠٠٠٠) من الكتب والمخطوطات، منها نحو (٧٠٠٠) مخطوط عربي، كان نابليون ساهم بتوفير (٣٢٠

مخطوط) منها بعد حملته على مصر. ومن بين هذه المخطوطات قطع من القرآن الكريم تعود للقرون الثاني والثالث والرابع للهجرة، وقطعة من تاريخ بني هود مكتوبة على جلد الغزال المدبوغ، وقسم من كتاب العقاقير الطبية (لديوسقوريدس) من القرن الثاني أو الثالث للهجرة وغيرها.(٣٧)

وتحتفظ المكتبة الوطنية بباريس بأقدم درهم عربي إسلامي ضرب في مدينة البصرة عام٤٠هـ خال من أي إشارات أجنبية، مما دعا البعض للقول أن الإمام علي عليه السلام هو أول من ضرب عملة عربية إسلامية سابقا بذلك الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان الذي أعاد ضربها سنة ٧٤هـ.(٣٨)

وقد عد المستشرق الفرنسي (روبير مانتران) (R. Mantran)(٣٩) إنشاء هذه المكتبة والكلية الملكية نقطة مميزة لانطلاق الاستشراق الفرنسي(٤٠). وعد بعض الباحثين ظهور شخصية المستشرق الفرنسي (سلفستر دي ساسي ١٧٥٨ - ١٨٣٨م) بداية حقيقية لظهور الدراسات العلمية المنظمة الموضوعية الحديثة في مجال الحركة الاستشراقية، التي كانت مدينة له ولمدرسته التي انتمى إليها عشرات الرواد في مجال الاستشراق من مختلف البلدان الأوربية، ولنزعته التي جعلت الاستشراق يتحرر من المرجعية الدينية(٤١).

أن المنهج الذي تبنته المدرسة الاستشراقية الفرنسية على يد(ساسي) تبنته أيضا جميع المدارس الاستشراقية في أنحاء أوربا، من خلال التلاميذ الذين كانوا يتوافدون على باريس للدراسة على يديه في المدرسة العامة التابعة للمكتبة الوطنية، وكان من أبرزهم المستشرقين الذين رافقوا نابليون في حملته على مصر وفي مقدمتهم (شامبليون) مكتشف(حجر رشيد) المكتوب بالخط (الهيروغليفي) وتفكيك رموز ذلك الخط، ولوجاً لاكتشاف أسرار الحضارة الفرعونية بكاملها(٤٢). وقد لقبه (عبدالرحمن بدوي) بشيخ المستشرقين الفرنسيين، على الرغم من أن الغموض يحيط بالكيفية التي صار بها (ساسي) مستشرقاً؛ إذ لايُعرف أسماء أساتذته، ولا كيفية توجهه للتخصص

في الدراسات العربية والشرقية بصورة عامة!. ومع ذلك كان يتقن العبرية والعربية والألمانية، والانجليزية، والأسبانية، والإيطالية، والفارسية التي تولى تدريسها في (الكوليج دي فرانس) عام(١٨٠٦م)، وفيها ألف كتابه (النحو العربي) بمجلدين ليدرس لتلاميذ المدرسة. على أن(ساسي) قد تكفل بالإجابة عن كيفية تعلمه العربية وذلك برسالة وجهها لأحد الذين سألوه عن ذلك، حيث قال فيها: " تريد أن تعرف مني هل تعلمت العربية على المشايخ؟ وأنا أشهد لك أنه لم يكن لي معلم سوى الكتب. ولهذا فإني لا أستطيع أن أتناقش بالعربية ولا أن أفهم مايقال بهذه اللغة،.... وأنا بعيد تماماً عن الظن أني أمتلك معرفة تامة بهذه اللغة الواسعة سعة البحر المحيط"[٤٣].

وقد منحه نابليون لقب بارون عام (١٨١٤م)، وكان كلما التقى به في قصر (التويلري) يسأله دائماً نفس السؤال: كيف حال العربي؟. وكان (ساسي) منذ عام(١٨٠٥م) يشغل منصب المستشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية. وكان عمله فيها ـ الذي ظل بلا أجر حتى عام (١٨١١م) ـ ينحصر في البداية بترجمة نشرات الجيش الفرنسي و(المانيفستو) أو البيان الذي أصدره نابليون عام (١٨٠٦م). كما عمل على تخريج مترجمين للعمل بقلم الترجمة الفرنسية، إلى جانب تخريج باحثي المستقبل، وعندما احتل الفرنسيون الجزائر عام (١٨٣٠م) كان (ساسي) هو من ترجم الإعلان العام للجزائريين، وكان وزير الخارجية يستشيره بانتظام في جميع الشؤون الدبلوماسية المتعلقة بالشرق، وأحياناً كان وزير الحربية يستشيره كذلك، وكان اسمه يرتبط بإعادة بناء وإعادة تشكيل الدراسات الشرقية.[٤٤] وامتدت شهرته في كل أنحاء أوربا حتى أنه لما غزت ألمانيا وانجلترا فرنسا عام(١٨١٤م) صدر الأمر للجيوش بعدم التعرض لممتلكاته[٤٥].

ثم جاء المستشرق والمفكر الفرنسي (آرنست رينان ١٨٢٣- ١٨٩٢م) ليكمل ما بدأه (ساسي) إذ قام بتدعيم الخطاب الاستشراقي الرسمي وتنظيم الأفكار التي أتى بها، وإنشاء مؤسساته الفكرية والدنيوية، وتطويعه حتى يلاءم فقه اللغة ـ وهو المجال

الذي تخصص به ـ وتطويع فقه اللغة والاستشراق حتى يلاءما الثقافة الفكرية لعصره. وهو ما مكن الأبنية الاستشراقية من الاستمرار فكرياً، وزاد من إبرازها للعيان، فكان بمثابة قوة دينامية عملت على إشاعة ونشر منجزات (ساسي) وسابقيه الثقافية باعتبارها عملة كان يتداولها ويعيد تداولها من خلال فقه اللغة الذي كان ثراؤه الفذ، وما يتمتع به من موقع ثقافي مرموق من وراء اكتساب الاستشراق أهم خصائصه التقنية (٤٦).

إن المقصود بفقه اللغة هنا ليس مجرد دراسة الألفاظ دراسة تثير الأرض ولا تسقي الحرث؛ ولا مجرد معرفة بالعالم القديم؛ وإلا فلن يستطيع فقه اللغة البقاء إلى الأبد؛ لأن مادته قابلة للنفاد.؛ ولذلك فإن المقصود به هو سرد لقصة حياة الكلمة ومغامراتها وما اكتسبته من انطباعات مختلفة من الأحداث التي استعملت فيها، وما أيقظته من ألوان شتى من الانطباعات في شتى الناس وفقاً للأماكن التي استعملت فيها، وهو أسلوب من أساليب التمييز التاريخي للذات عن العصر الذي يعيش فيه المرء، وعن الماضي القريب، وكانت نجاحاته الكبرى تتمثل في (النحو المقارن)، وإعادة تصنيف اللغات في أسر منفصلة، والرفض النهائي للقول بأن اللغة لها أصول إلهية.

وكانت هذه النظرية قد شاعت بعد أن اكتشف العلماء بالمناهج التجريبية أن اللغات المزعومة (العبرية بصفة خاصة) لم تكن ذات عراقة أزلية ولا أصول ربانية، وفقدان المسيحية المنزلة الإلهية لنصوصها المقدسة؛ بعد اكتشاف الأسبقية الزمنية للغة (السنسكريتية: إحدى أقدم اللغات الهندية) على اللغة العبرية، وانتفاء أي فكرة عن وجود لغة أولى أعطاها الرب للإنسان في جنة عدن؛ مما أدى بالنتيجة لابتعاد وانتقال موقع أولى بدايات الحضارة إلى مناطق شاسعة البعد شرقي الأراضي المذكورة في الكتاب المقدس. وإخلاء الساحة للقول بوجود لغة أم (كالهندية الأوربية أو السامية) واستخدام اللغة (السنسكريتية) كدالة أو كمعيار ومحك للمقابلة والاستكشاف؛ وهو

ما أنتج فيما بعد نظريته القائلة بالأصل السامي، التي قال عنها وعن صفة السامية أنها من خَلقِ الدراسة الاستشراقية لفقه اللغة. الذي بات يمثل للعلوم الإنسانية ما تمثله الفيزياء والكيمياء للعلوم الفلسفية الخاصة بالأجسام(٤٧).

ومثلما أنتج الاستشراق الفرنسي على يدي (ساسي ورينان) البدايات الحديثة لهذا الفرع المعرفي، وإحدى أهم مباحثه المتمثلة بفقه اللغة. فإنه أنتج العديد من المجلات الخاصة بالاستشراق أو الوثيقة الصلة به، التي أخذت تصدر في باريس، والشرق الأدنى، وشمالي أفريقيا، منذ عهد بعيد عن الجمعيات والمعاهد والكليات والهيئات الخاصة والرهبنات وجمعيات المستشرقين الفرنسية. وتعنى جميعها بالعرب وتاريخهم وأديانهم وأنسابهم وأخلاقهم وجغرافيتهم وثقافتهم وحضارتهم،.. وكان من شأنها أن أطلعت الغرب على أصالة الشرق وخصائصه وتطوره، وألفت بمجموعها مكتبة موسوعية شاملة لجهود وأعمال المستشرقين الفرنسيين(٤٨). لتضاف للمكتبة الموسوعية الأولى التي قدمها الاستشراق الفرنسي بعنوان (ببليوتيك أورينتال) أي المكتبة الشرقية التي ألفها (هربلو ١٦٢٥- ١٦٩٥م)(٤٩) الذي جمع فيها بين التاريخ والجغرافيا والأديان والحضارة وثقافات الشعوب منذ بدء الخليقة حتى عصره، وبقيت ـ رغم أخطائها وتجنيانها العديدة وتأثرها بالفكر الأسطوري ـ المرجع المعتمد في أوربا حتى أوائل القرن التاسع عشر(٥٠).

ونظراً للتمركز الفرنسي في البلاد العربية، سيما أفريقيا الشمالية وسوريا ولبنان. حرص الفرنسيون على إدخال دراسة العربية في المؤسسات الثانوية، كاختيار المعلمين أي في الامتحان الذي يجرى لاختيار مدرسي ومدرسات المدارس الإعدادية منذ سنة ١٩٢٠م، كما غدت العربية موضوع تعليم عالي المستوى في جامعات باريس وليون وغيرها(٥١).

البعثات اليسوعية ودورها في الاستشراق الفرنسي:

سارت الرغبة الاستعمارية الفرنسية في سوريا ولبنان، جنباً إلى جنب مع العمل التبشيري؛ فالتقت أهدافهما في المؤسسات والمراكز التعليمية الاستشراقية التي أنشأتها البعثات اليسوعية، الموكلة بمهمة: " فرض الحضارة الغربية على القسم الباقي من العالم" (٥٢).

وقد انبثقت هذه البعثات اليسوعية، عن(جمعية يسوع) وهي جمعية أسسها القديس الأسباني(Ignace de loyola = إيناس دي لويولا) عام(١٥٣٤م) بعد فترة صاخبة بالمشاكل في حياته الخاصة، وظروف تأسيس الجمعية. وكان (لويولا) ولد عام(١٤٩٢م) من أسرة تنتمي لنبلاء مقاطعة الباسك، وعاش في شبابه عيشة لهو وترف وانغماس في الملذات. حتى أن صديقه الأب (Lainez = لاينـز) الذي خلفه في رئاسة الجمعية عام(١٥٥٦م) قال عنه: إنه كان أسيراً لهفوات الجسد، ويقول هو عن نفسه: (فحتى السادسة والعشرين تركت نفسي للملذات الحياة). وقد حدث التحول الكبير في حياته أثناء مرضه؛ إذ طالع خلال ذلك بالصدفة (حياة المسيح وحياة القديسين) فتأثر بذلك تأثراً دفعه للاهتمام الديني، وولد في نفسه شعوراً بالندم على حياته الماضية. إلا أنه عاش عاماً كاملاً آخر من الشك والقلق خلال (١٥٢٢-١٥٢٣م) قبل أن يقرر السفر إلى القدس أسوة بالقديسين، فوصلها بعد سفر طويل، ثم إلى اسبانيا وباريس التي وصلها عام (١٥٢٨م) ليتابع دراسته فيها. فحصل على شهادة في الفنون، وبدأ يجمع الشبان حوله اثناء وعظه ومتابعته للدروس، وتوثقت علاقته مع(٦) منهم، فتوجه معهم ذات يوم إلى (مونمارتر) وكان ذلك عام (١٥٣٤م) وهناك حلفوا حلفاً مقدساً مثل النواة الأولى لـ(جمعية يسوع)، وقرروا في هذا الحلف أنهم: إذا لم يتمكنوا من الذهاب إلى الأراضي المقدسة،فإنهم سيتوجهون إلى البابا ليقرر لهم أين وكيف يمكن أن يساهموا في مجد الله وخلاص النفوس. وفعلاً لم يتمكن (ليولا) ورفاقه من الذهاب إلى القدس؛ بسبب الصراع بين الأتراك والغرب، فتنقلوا

بين اسبانيا وإيطاليا، وفي طريق العودة إلى روما عام(١٥٣٨م) " شعر (ليولا) بتغير في نفسه وأن الله، الأب، يضعه مع المسيح ابنه، وهو لا يمكن أن يشك في ذلك مطلقاً". ويقال أنه قرر بعد هذه الرؤيا أن يطلق على مجموعته اسم(جمعية يسوع). ولم تحصل هذه الجمعية من البابا والكرادلة على الإذن الشرعي بممارسة الوعظ والتبشير إلا عام (١٥٤٠م). وقد توفي (ليولا) بعد (١٦سنة) من رئاسته لهذه الجمعية عام (١٥٥٦م)[٥٣].

لقد امتد نشاط هذه الجمعية منذ تأسيسها وحتى منتصف القرن الثامن عشر إلى مختلف بقاع العالم، فوصلت بعثاتها التبشيرية إلى آسيا وأوربا وأفريقيا وبلاد الشام والصين وغيرها، وعملت تلك البعثات على تعليم الشباب وتشييد الأديرة والكنائس، وممارسة الوعظ الديني، والتدريس..الخ؛ لكسب المتلقين للديانة المسيحية، ثم أنهم تركوا المسائل الدينية والروحية، وانخرطوا في سلك السياسة، وصاروا يتدخلون في حياكة المؤامرات السياسية، وارتبطوا بالاستعمار في تلك البلدان، وكونوا مقاطعات خاصة بهم في (البرغواي) وغيرها بمساعدة من ملك اسبانيا (فليب الثالث). ثم إنهم حملوا السلاح مع ملك البرتغال ضد اسبانيا...، مما جعل البروتستانت وغيرهم يسعون لإسقاطهم، وفعلاً تم ذلك بقرار بابوي من روما يمنع هذه الجمعية من العمل، وطردوا من البرتغال عام(١٧٥٩م) ، ثم من فرنسا عام(١٧٦٢م)، ومن اسبانيا (١٧٦٧م)، ومنعت الجمعية عام(١٧٧٣م). إلا أن هذا الحصار والمنع لم يستمر طويلاً، فقد عاد ملوك أوربا، وسمحوا لليسوعيين مع بداية القرن التاسع عشر بتجديد نشاطهم، فعادت الجمعية لنشاطها العلني على مستوى العالم عام (١٨١٤م) أي بعد (٤١ سنة) من الانقطاع (١٧٧٣- ١٨١٤م). أما في فرنسا فقد استمر منع اليسوعيين لفترات أطول، وتعرضوا وبيوتهم وممتلكاتهم عام(١٨٨٥م) لحملات عنيفة من العداء أحرقت فيها بيوتهم وممتلكاتهم، وطردوا من أنحاء فرنسا كلها. ولم يسمح لهم بالعودة لمزاولة نشاطهم إلا بعد الحرب العالمية الأولى

عام(١٩٢٣م) في عصر الاستعمار الأوربي الحديث [٥٤].

لقد كان لجبل لبنان قبل أن تلحق به أقضية ومناطق من سوريا ليكون دولة (لبنان الكبير)، وفيها بعد حصة وفيرة من نشاط البعثات؛ بسبب كاثوليكيتها من جهة، والحضور الفرنسي السياسي والعسكري والاقتصادي من جهة أخرى؛ وهي عوامل أدت إلى إلحاق سكان الجبل المسيحيون بفرنسا على جميع المستويات[٥٥]. وقد اختلف المؤرخون حول تاريخ وصول البعثات اليسوعية إلى بلاد الشام. فقال الأب (جيروم) مسؤول إحدى البعثات اليسوعية التي وصلت سوريا عام(١٦٢٥م): (إن بعثتهم هي الأولى من بين جميع البعثات و النشاطات الفرنسية التي تغطي الأرض السورية). وقيل أن بداية وصولهم كانت عام (١٦٣٨م) أو عام (١٦٥٠م) أو عام (١٦٥٦م)[٥٦].

و يبدو إن هذا الاختلاف ناجم عن التباين في أوقات تمركزهم في مناطق بلاد الشام. حيث تواجدوا في (حلب) عام (١٦٢٥م) وفي (دمشق) عام (١٦٣٤م)، وفي (صيدا) عام (١٦٤٤م)، وفي (طرابلس) عام (١٦٤٥م)، وفي (عينطورة) عام (١٦٥٣م). ومن ثم وبعد إلغاء رهبانيتهم خلال المدة (١٧٧٣- ١٨١٤م) عادوا إلى بيروت عام (١٨٣١م)، و(كيفا) عام (١٨٣٣م) و(عزير) عام (١٨٤٦م)، وتفرقوا بين أقطار الشرق، وشيدوا الأديرة.[٥٧]

وقد أسس هؤلاء اليسوعيين، بعض المراكز التعليمية منها: كلية (عينطورة) وكلية (Ravenne) وحلقة (Stlie). وكانت فرنسا في بداية الأمر على خلاف مع اليسوعيين الذين تبعثهم روما، ولا ترحب بحضورهم إلى بلاد الشام؛ لأنها تعتبر نفسها مسؤولة عن حماية مسيحي المشرق أمام الباب العالي. مما يشكل دعماً ومبرراً أساسياً لتواجدها في الشرق. ولأنها تريد إقامة علاقات طيبة مع موارنة لبنان وهو ما يرفضه اليسوعيون.[٥٨]

ثم حدث التقارب بين فرنسا واليسوعيين بعد اقتراب الأخيرين من النمسا

كقوة كاثوليكية لمواجهة الضغط الفرنسي، وخشية الفرنسيين من استفحال أمرهم اعتماداً على المد النمساوي. فعقدت فرنسا اتفاقاً مع روما، تم بموجبه تسوية توزيع مدارس اليسوعيين في لبنان، ولم تر فرنسا بعد ذلك في اليسوعيين قوة معادية بل رسل حضارة تتوافق مع المصلحة الفرنسية. وبالمقابل لبى اليسوعيون الرغبة الفرنسية، وانتقلوا بعملهم من التحريض والتشويش على فرنسا إلى طليعة المدافعين عن القضية الفرنسية، ولم يعد سراً ـ في سوريا وفلسطين ـ أن رجال الدين بمؤسساتهم المدرسية هم الذين رفعوا إلى أعلى درجة النكرة الفرنسية (٥٩).

وقد عمل اليسوعيون على فتح الكليات والمدارس والمستشفيات ودور الأيتام، وغيرها من المؤسسات الاجتماعية والتعليمية للتقرب إلى الناس وكسبهم لمصلحة فرنسا. وهذا ما يؤكده قول اليسوعيين: (**سيكون لفرنسا هنا في كل وقت جيش متفان**)(٦٠) وكان الغرض من تأسيس كلية الطب أن يأتي إليها شبان فرنسا ليتعلموا فيها العلوم الطبية، واللغات الشرقية؛ ومن ثم لينشروا عن طريقهما النفوذ والحضارة الفرنسية. فكانت الغاية الأولى للمؤسسين أن يجعلوا من هذه الكلية فكرة سياسية ومؤسسة دعائية (٦١).

وقد استطار المبشرون فرحاً لما أصبح لبنان متصرفية، يحكمها النصارى الأوربيون بعد عام (١٨٦٠م). فقال في ذلك الأب اليسوعي (ريشتر): إن مقاطعة لبنان لتغتبط منذ عام (١٨٦٢م) بحاكم مسيحي، وبحرية نسبية للمبشرين. ويضيف أنه يود أن توالي الدول الأجنبية تدخلها بالقوة كلما لزم الأمر، توسيعاً لحركة التبشير بين المسلمين خاصة. وكانت فرنسا تؤمن بأن النفوذ الديني والسياسي في جبل لبنان احتكار لها دون سائر الدول الأوربية؛ ولذلك أرادت تركيز التواجد اليسوعي الكاثوليكي في سوريا ولبنان على حساب التواجد البروتستانتي (٦٢).

على أن التواجد التبشيري من كلا الطرفين مر بفترة سكون لمدة أربع سنوات خلال الحرب العالمية الأولى؛ بعد أن رأى العثمانيون أن نظام المتصرفية يهدد

إمبراطوريتهم. ولكن هذا التواجد ما لبث أن عاد بقوة بعد احتلال الإنجليز والفرنسيون سوريا وقلصوا ظل الدولة العثمانية عن شرقي البحر الأبيض المتوسط كله، ومن ثم تفرد الفرنسيون في الشمال(سوريا ولبنان) وانسحاب الإنجليز إلى الجنوب (فلسطين وشرق الأردن). وهكذا صال المبشرون اليسوعيين و جالوا في منطقة الانتداب الفرنسي، سيما بعد أن التقت مصالحهم التبشيرية مع مصالح الاستعمار الفرنسي، أو بالأحرى أنهم قدموا وسخروا كل جهودهم لتثبيت وترسيخ هذا الاستعمار. الذي بدوره فتح الطريق أمام المبشرين إلى سوريا ولبنان ووطد أقدامهم هناك، حتى أنهم كانوا يصرحون بذلك فيقولون: **أيها المبشرون، هذه فرص لم تسنح لكم من قبل**. وهكذا وظفت فرنسا كل إمكانياتها لتقوم بحركة تنصير واسعة بالاعتماد على اليسوعيين، وكانت أولى ثمار تلك الحملة هي مسخ الهوية الإسلامية لبلاد (العلويين) حول اللاذقية بتحويلهم إلى النصرانية، تحت تهديد السلاح.(٦٣)

وجد الفرنسيون والمبشرون أن الخطوة الأولى في سبيل السيطرة على لبنان تستوجب تغذية وتفعيل واستثمار الطائفية، بإثارة الطوائف بعضها ضد البعض الآخر، ورعاية طائفة وحمايتها دون الأخرى؛ ولذلك غذوا المشروع الطائفي، ونموه، وتعاهدوه بأموالهم وحمايتهم، وعمل الوزراء والقناصل لتكريس هذا المشروع؛ لأن فرنسا كانت تعتبر نفسها حامية للمسيحيين في الشرق. وقد دعمت هذه العلاقة السياسية المستترة بثوب الدين، بتعهد العلاقات التجارية والإرساليات، ولإنشاء المكاتب بين فرنسا ولبنان، ووسعت بناء الكنائس والأديرة والمدارس والجامعات، وبدأت فرنسا تستقبل رجال الدين اللبنانيين وتعلمهم في مدارسها الدينية؛ ليعودوا إلى لبنان ويخدموا السياسة الفرنسية هناك، هذا مع استمرار تدفق المبشرين والأساتذة والمعلمين اليسوعيين إلى لبنان.(٦٤)

هنا بالذات تشابكت المصالح التبشيرية والاستشراقية والاستعمارية، فبعد أن أضحى التبشير عنواناً ممجوجاً، وغير مرحب به، حل محله الاستشراق ليقوم بما كان

يقوم به التبشير، بل أكثر من ذلك! فمن المعلوم أن الاستشراق وليد التبشير؛ إذ بدأت دراسة العربية في أوربا استجابة لحاجات العمل التبشيري،[٦٥] أو لنقل أن الرهبان ورجال الدين بصورة عامة، شكلوا الناقل والقناة الأساس لعبور الثقافة والفكر العربي الإسلامي إلى أوربا؛ ولذا لا غرو أن قرر المختصون أن الاستشراق- بما هو تمثل وتناقل وفحص ونقد ورد لهذه الثقافة والفكر- ولد بين أحضان رجال الدين، وأنه كان خاضعاً ومصطبغاً بتصورات وايدلوجية الكنيسة والبابوية[٦٦].

لكنه رغم تماهيه مع تطور الصراع الحربي في العصر الحديث على إثر استعمار أوربا المسيحية للعالم الإسلامي، وتبدل الصراع من استعمار استيطاني عسكري مباشر إلى استعمار فكري وثقافي، لا نزال نشهد أواره، ونراقب أحداثه، وننتظر نتائجه[٦٧]. فإنه إنما تأصل ووظف، وغذي، وألبس كثيراً من الوجوه، دون أن يُبتعد به كثيراً عن تجاذبات وأيدلوجية الكنيسة، والسياسة الغربية الاستعمارية.

أقنع المبشرون والمستشرقون زعماء الاستعمار، بأن المسيحية ستكون منطلقاً، وقاعدةً، للاستعمار الغربي في الشرق. وبالمقابل أمن الاستعمار الحماية للمبشرين والمستشرقين، وزودهم بالمال والسلطان، ولذا نشأ الاستشراق في أول أمره على أكتاف المبشرين، ثم اتصل بالاستعمار. فكانت الإرساليات التبشيرية مقدمات الاستعمار وطوالعه الممهدة. وقد اتكأ التبشير على الاستشراق في الحصول على المعلومات عن المجتمعات المستهدفة وخصوصاً الإسلامية منها بعد اكتساب التنصير مفهوم ومعنى أوسع من مجرد الإدخال في النصرانية. إذ عمل على التشكيك في الكتاب والسنة والسيرة. وكان فرسان هذا التوسع المستشرقين[٦٨].

وعلى هذا الأساس كان التعاون والتنسيق بين التبشير والاستشراق قائماً و متصلاً، ويمكن وصف الاستشراق بأنه (المصنع) والتبشير بأنه (المصدر أو الموزع) لما يصنعه الاستشراق؛ فقد كانت معطياته نافعة لتغذية حركة التبشير ، وكانت آراؤه وملتقطاته، مادة خام يستطيع التبشير استعمالها في دعم خططه، وإثارة عوامل الخلاف

والشبهات بما يحقق غاياته. وقد عمل عدد كبير من رجال الاستشراق في مجال التبشير وكانت كتاباتهم وقوداً خصباً في أيدي المبشرين (٦٩).

يمكن القول: أن حركة التبشير اعتصمت بعد الحرب العالمية الثانية بحركة الاستشراق!؛ بعد أن اسودت صفحتها وكرهها الناس ونفروا من المتصلين بها، وبعد أن كشفت الأحداث أعمالها المهينة؛ ومن هنا خلعت حركة التبشير ثيابها لتلبس ثياب الاستشراق، ولتختفي خلف ستاره؛ فالاستشراق عندما يدرس التراث الإسلامي، ويتعرض للمذاهب الفكرية والفلسفية، وآراء الاتحاد والحلول ووحدة الوجود، وما شابه، ويركز على بعض الشخصيات من أمثال الحلاج، وأبو نواس، وبشار، وابن عربي وغيرهم، وعلى الروايات الإسرائيلية المشككة، وأخبار القصاصين والأمور التي تتقاطع مع الإسلام الأصيل. ويقدمها على أنها حقائق تاريخية، فهو إنما يقدم حججاً وخدمات كبيرة للتبشير والمبشرين، بل انه يختصر عليهم المسافة، ويكفيهم مؤونة تشويه الإسلام، وتزيين المسيحية، بتقديمه هذه الدراسات التي توظف لإثارة الشبهات حول الإسلام، وإضعاف العقيدة الإسلامية في نفوس معتنقيها. فكيف إذا كان كل من الاستشراق والتبشير ولدان نشآ في حضانة الكنيسة، وإن الاستشراق إنما انبثق عن التبشير؛ ليؤدي ما عجز التبشير عن تأديته (٧٠).

ولعله لا تعوزنا الشواهد الاستشراقية في بيان الترابط بين هذه الخطوط الثلاث. فمثلاً قال المستشرق الهولندي (Christiaan SnoucK Hurgronje = كريستيان سنوك هورغنيه ١٨٥٧-١٩٣٦م)(٧١): " يجب على الحكومات الأوربية التي استولت على بلاد الإسلام أن تجتهد في إظهار التناقض بين الإسلام والمدنية العصرية، وإقناع ناشئة المسلمين بأنهما ضدان لا يجتمعان! فلابد من رفع أحدهما. ولما كانت المدنية الحاضرة هي نظام كل شيء ولا محيد عنها لمن يريد أن يعيش، كان البديهي أن الذي سيرتفع من النقيضين هو الإسلام"(٧٢).

وقال المبشر والمستشرق (Louis Massignon ١٨٨٣ - ١٩٦٢م)(٧٣):" لم

نبحث في الشرق إلا عن منافعنا، ولقد دمرنا كل ما هو خاص بهم، فدمرنا فلسفاتهم ولغاتهم وآدابهم. والشرقيون ليسوا من السذاجة حتى يعتقدوا بكرم أخلاقنا، وقد تحققوا بالشواهد أننا نعمل على أن نستبقيهم ضعفاء"(٧٤). وقال المبشر (هومان استنجل): "إننا يجب أن نكسب وجهات نظر لعقائدنا المسيحية، بناء على فهمنا العميق للتعاليم الإسلامية، وفهمنا لنفسية المسلم المتدين، وذلك حتى نتجنب نقاط الضعف فيما نستخدمه... وحتى نبني من جديد دفاعاً جديداً عن العقيدة المسيحية"(٧٥). وهذا الدفاع الجديد يتمثل في انتقال التبشير من إطار توجهات الكنيسة إلى فلك النفوذ الأوربي وسياسته. بحيث تحول هدف التبشير من غرس الكنيسة في بلد جديد إلى غرس للنفوذ الأوربي ولغته وثقافته. وهو مايقر به الآباء والقناصل على حد سواء(٧٦).

وعلى العموم فإن المستشرق ـ في أغلب الأحيان ـ إن لم يكن مبشراً فهو طليعة للتبشير والاستعمار؛ فهو الذي يمهد السبيل للتشكيك في عقائد المسلمين، والطعن بالإسلام ونبيه الكريم ﷺ تحت ذريعة المباحث العلمية والنقد الفني وحرية الفكر والاستنتاج التحليلي(٧٧). كما وظفت لذلك المعاهد والمدارس والجامعات والمراكز التعليمية. فمثلاً يحدد أحد المسؤولين الفرنسيين أهداف كلية الطب اليسوعية في بيروت بقوله: إنّ غاية المؤسسين الأولى أن يجعلا من هذه الكلية فكرة سياسية ومؤسسة دعائية. فإذا كانت كلية الطب ـ رغم سمو الطب ونبله ـ وسيلة لغاية سياسية دعائية!، فما حال المدارس، والمعاهد، والجامعات، ومراكز التعليم، ورياض الأطفال؟ كل تلك المؤسسات، وغيرها كانت مؤسسات دعائية لفرنسا في المقام الأول!(٧٨). ويمكن رصد النشاط الاستشراقي اليسوعي في لبنان من خلال المؤسسات الثقافية والتعليمية التالية:

❖ **المطبعة الكاثوليكية في بيروت** (Imprimerie Catholique):

تأسست عام(١٨٥٢م)، واستخدمت الحروف العربية عام (١٨٧٤م) وطبعت

الكتب والمجلات والنشرات بالعربية، والتركية، والأرمينية، والقبطية، والحبشية، والسريانية. حتى ضاهت أشهر المطابع في الشرق والغرب. وقد نشر عدد كبير من المستشرقين مصنفاتهم فيها.

❖ **المكتبة الشرقية** (Bibliotheque Orientale):

تكونت نواتها في غزير عام(١٨٦٣م)، ثم نقلت إلى جامعة القديس يوسف في بيروت، ثم استقلت ببناء رحب وأنيق على الطرازالعربي، وهي تحتوي على نحو(٣٠٠٠٠ مصنف مرقم) و (٢٠٥٨ مخطوطة شرقية) وقد تنوعت مخطوطاتها بين مسيحية وإسلامية وتاريخية وجغرافية وفلكية وطبيعية ورياضية وموسيقية وطبية وكيميائية وفلسفية وغيرها. والمكتبة على صلة بالمكتبات الشرقية في العالم، وتتبادل معها الدوريات والمجلات والمصنفات في كافة المجالات.

❖ **المكتبة العربية السكولاستيكية** (La Bibliotheca Arabica Scholasticorums):

أسسها الأب (بويج) وهي مخصصة لنشر النصوص الفلسفية العربية التي ترجمت إلى اللاتينية في مجمع (ترانت) لوضع مادة دراسية بين أيدي فلاسفة ولاهوتي الغرب، ونصوص لغوية للمعنيين باللغة العربية في العصر الوسيط .

❖ **منوعات الكلية الشرقية** (Melanges de la Faculte Orientale):

وهي دورية صدرت خلال المدة (١٩٠٦- ١٩٢١م) باللغة الفرنسية وبعض مباحثها باللغة الإنجليزية، وقد أسهم في تحريرها عدد من المستشرقين.

❖ **المكتبة الأثرية والتاريخية** (archeologique et historique Bibliotheque):

تتكون من عدد من المجلات والدوريات من أهمها: جريدة البشير: وهي جريدة تصدر باللغة العربية. امتد إصدارها خلال المدة (١٨٧٠- ١٩٤٧م). ومجلة

المشرق[٧٩]: وهي مجلة ثقافية تهتم بالعلوم والآداب والفنون، أسسها الأب (لويس شيخو) وهي تصدر باللغة العربية أيضاً. امتد إصدارها خلال المدة(١٨٩٨-١٩٧٠م) ثم عادت إلى الصدور عام(١٩٩١م). وهي تصدر مرتين في السنة (كانون الثاني/ يناير- وتموز / يوليو).[٨٠] وفي عام (١٩٦١م) أصدر المركز الثقافي الجامعي التابع للآباء اليسوعيين في بيروت مجلة بعنوان: (أعمال وأيام)، ونشر مجموعة بعنوان: (رجال ومجتمعات الشرق الأدنى)، وفي عام(١٩٧١م) أنشئ (معهد الدراسات للعالم العربي الحديث)، لبحث ونشر ما يعنى بالعالم العربي وخصوصاً المظاهر الاجتماعية والاقتصادية.[٨١]

❖ **جامعة القديس يوسف** (Universite Saint Joscph):

وهي من أبرز المؤسسات الاستشراقية التي أنشأها اليسوعيون في لبنان، وهي في الأصل مدرسة (إكليريكية غزير) التي كانت تأسست عام(١٨٤٦م).[٨٢] ومن ثم تحولت إلى جامعة وأبصرت النور بعد موافقة الحكومة الفرنسية على مشروعها الذي تقدم به اليسوعيون عام(١٨٨٣م). فافتتحت بداية بكلية طب فرنسية، تولى اليسوعيون إدارتها في حين تولت الحكومة الفرنسية الإشراف المالي، وإرسال الهيئة التعليمية فيها، وفي عام (١٨٨٩م) فتحت كلية للصيدلة، ثم كلية للهندسة، ثم أنشأت الكلية الشرقية عام(١٩٠٥م) وكلية للحقوق عام(١٩١٣م). ودفع التوسع في مؤسسات اليسوعيين التعليمية إلى تأسيس المطبعة الكاثوليكية. وكان السبب في التوسع وفتح الكليات الجديدة هو استقبال الأوربيين الراغبين بتعلم اللغات والآداب الشرقية.[٨٣] أي تلبية لحاجة المستشرقين للإقامة في الشرق ودراسته عن قرب وكثب وممن رجعوا إلى جامعة القديس يوسف من المستشرقين: (سنوك هرجرونيه، جولد صيهر، نللينو، كايتاني، هيار، ماسينيون) وممن أخذوا عن أساتذتها: (فورجه، موزيل، هافنر، هيل، كراتشكوفسكي) وقد أصبحوا فيما بعد أساتذة اللغات الشرقية في جامعات روما، ولوفان، وبراغ، وبودابست، وموسكو، وغيرها[٨٤].

وعلى العموم **عمل وتخرج من هذه المؤسسات الاستشراقية عدد كبير من المستشرقين اليسوعيين** الذين خصهم (**نجيب العقيقي**) بـ(**٣٢ صفحة**) في كتابه المستشرقون، وترجم لـ(**٦٤ مستشرقا**)منهم.[٨٥] وأصدرت هذه الجامعة دورية بعنوان: (**منوعات جامعة القديس يوسف** = Melanges de la Universite Saint Joseph): وقد حلت محل منوعات الكلية الشرقية عام(١٩٢٢م). ولما أنشئ معهد الآداب الشرقية راح ينشر سلسلة بعنوان : مباحث معهد الآداب الشرقية[٨٦].

ونكتفي هنا بالترجمة لواحدٍ من أبرز مستشرقي الرهبان اليسوعيين، وخريجي وأساتذة جامعة القديس يوسف. ألا وهو: المستشرق البلجيكي المولد الفرنسي الجنسية اللبناني الإقامة والوفاة الأب (Henri Lammens = **هنري لامنس١٨٦٢-١٩٣٧م**): ولد كطفل أجير في مدينة (خنت Gent) البلجيكية في أول يوليو عام (١٨٦٢م).[٨٧] لأب كان مدمن على الخمر، فيترك زوجته مع أولادها الستة وبضمنهم (La`mmens) ولا قوت لهم؛ مما اضطره للعمل منذ طفولته ثم أنه انضم إلى المدرسة الرسولية بإشراف يسوعي في (Turnhout= أرض تربية المبشرين)[٨٨].

وبعمر الخامسة عشر غادر إلى لبنان، وتحديداً في مارس عام(١٨٧٧م) [٨٩]. وبدأ حياة الرهبنة في السنة التالية في دير لليسوعيين في قرية غزير في جبل لبنان. وبعد سنتين التحق بجامعة القديس يوسف لدراسة الخطابة واللغات،[٩٠] ثم تقدم لدراسة الفلسفة في عام(١٨٨٣م)، وبعد أن أمضى خمس سنوات في جامعة القديس يوسف، كان من أول خريجيها عام (١٨٨٤م) وبعد سنتين أي في عام (١٨٨٦م) صار أستاذاً لمادة البيان الخطابة والبيان في الجامعة نفسها.[٩١]

وخلال المدة (١٨٨٦- ١٨٩١م) ظهرت نتاجاته الأولى وأهمها كتابه(فرائد اللغة في الفروق) ويقع في(٥٢٨ صفحة)، وطبع في المطبعة الكاثوليكية عام(١٨٨٩م).[٩٢] وخلال المدة (١٨٩١- ١٨٩٧م) تنقل شرقاً وغرباً لدراسة علم اللاهوت وإكمال تشكيل ثقافته الدينية اليسوعية، فرحل إلى: (انجلترا، ولوفان،

وروما، وفينا) التي كانت محطته الأخيرة. إذ عاد بعدها إلى بيروت عام(١٨٩٧م) ليتولى تدريس مادتي التاريخ والجغرافيا في جامعة القديس يوسف. ولما أسس معهد الدروس الشرقية ضمن كلية اليسوعيين عام(١٩٠٧م) تولى تدريس مادة التاريخ الإسلامي فيه[٩٣].

وخلال المدة (١٨٩٧- ١٩٠٧م) قام مثل العديد من المستشرقين المعاصرين برحلات عديدة إلى سوريا ولبنان وفلسطين، وينشر مقالات عن تلك الرحلات يبين فيها تاريخ وآثار وديانات سكان المناطق التي زارها، كما يتعمق بالبحث الآثاري عن المسيحيين الأوائل في بلاد الشام ومناطق تواجدهم، ويبحث عن مواقع التاريخ الصليبي، فيعرض على نطاق واسع وبشكل رشيق وساحر تاريخ المسيحيين في الشرق الأوسط، في المجلات الكاثوليكية الفرنسية وفي مجلة البشير(التي تولى إدارتها مرتين: مرة في عام(١٨٩٤م) وأخرى من خلال المدة (١٩٠٠- ١٩٠٣م)، ومجلة المشرق، التي تولى إدارتها بعد وفاة لويس شيخو[٩٤] عام ١٩٢٧م والنشرات العربية تحت الإدارة اليسوعية[٩٥].

وفي تلك المقالات يبدو (Lammens) كعضو مرتبط بادعاء فرنسا الطويل المدى، فيظهر كمحامي ومدافع قوي عن الطموحات الفرنسية الاستعمارية في سوريا ولبنان؛ إذ إنّه انتقد وبشدة أعمال منافسي فرنسا الأوربيون، وقد أكد على عدم نزاهته من خلال تورطه مع مدير متحف بروكسل المدعو (فرانز) وبمساعدة من الحكومة البلجيكية بتهريب مجموعة من المصنوعات اليدوية الآثارية من سوريا إلى بلجيكا.[٩٦]

في عام (١٩١٥م) وبعد إمضاء ثلاث سنوات في المدرسة أو الكلية اليسوعية في مصر،تم تعيين (Lammens) كأستاذ للغة العربية في المعهد البابوي في روما، فعمل في أجواء يسودها الدفاع عن الكاثوليكية. وأثناء اندلاع الحرب العالمية الأولى انتقل من روما إلى المدرسة اليسوعية في القاهرة والإسكندرية، وبقي هناك حتى

عام(١٩١٩م). حيث عاد إلى لبنان للتدريس في(**جامعة القديس يوسف**)، وليشارك من هناك في دعم المشروع الاستعماري الفرنسي لسوريا ولبنان- على سبيل المثال: في **المقال الذي نشره في مجلة المشرق عام(١٩٢١م العدد الأول،٤٩- ٥٥) تحت عنوان: العلائق الأولى بين فرنسة وسورية**-. فقد حاول تخفيف حدة وطأة التواجد الاستعماري الفرنسي في سوريا من خلال البحث عن إشارات تاريخية متناثرة لنفوذ متبادل بين الطرفين!، وتضخيمها، وتقديمها بشكل مسلمات تاريخية!!. وكذلك في كتابه(La Syrie précis historique = سوريا- موجز تاريخي، وكتاب تاريخ سوريا بجزأين)[٩٧].

وعلى العموم قدم(Lammens)معلومات كثيرة لفرنسا من خلال أعماله وجهوده الاستشراقية[٩٨]. وغدا المدافع عن سياستها في بلاد الشام عموماً بين الحربين العالميتين الأولى والثانية[٩٩]. وفي بدايات الثلاثينات من القرن العشرين أصيب (Lammens) بمرض الشلل وبقي يصارعه حتى وفاته في ٢٣ أبريل١٩٣٧م.[١٠٠]

مؤلفاته:

دار نتاج (Lammens) حول محاور عدة من أهمها: السيرة النبوية ، وبدايات العهد الأموي، على أنه قدم لدراسته للسيرة النبوية بدراسات عن الطبيعة الجغرافية والتاريخية والدينية للجزيرة العربية ـ خصوصاً مكة والطائف ـ وعرب قبل الإسلام. وقد تنوعت مؤلفاته بين الكتب المطولة والمقالات القصيرة، كما جرته محاولة إثبات افتراضاته!! لتسليط بعض الضوء على القرآن الكريم والسنة النبوية لاستخلاص ما يتعلق بحياة النبي صلى الله عليه وآله [١٠١].

ومع أنه لم يكن عالم آثار إلا أن تجواله في أراضي سوريا ولبنان؛ لتتبع آثار الصليبيين!؛ جعله يخصص جانباً من اهتماماته للآثار هناك! فكتب عن بعضها

مقالات عدة في (Encyclopedia of Islam = دائرة المعارف الإسلامية)، و (مجلة المشرق). وكتب عن تاريخ المسيحيين في الشرق. وبالجملة هو أنتج كتابات عديدة، باتت مصدراً للعديد من المستشرقين. فمن النادر أن تجد مستشرقاً يتناول تلك الفترات، ولا يمر بأحد أعماله، أو يعتمدها كمصدر أساس. وقد بلغت مصنفاته بين مقال وكتاب (**١٨٥ باللغة الفرنسية و ١٢٧ باللغة العربية**)[١٠٢].

كتب في مجلة المشرق مواد كثيرة[١٠٣] علماً انه كان يكتب أغلبها بالفرنسية ويتولى غيره ترجمتها للعربية[١٠٤] وقد تم فهرست المجلدات الأربعة والأربعين الأولى من المجلة أعلاه (١٨٩٨ ـ ١٩٥٠) في مجلد للفهارس.

كما أسهم(Lammens) بثمانين مقالا في دائرة المعارف الإسلامية بطبعتها القديمة التي صدرت في ليدن خلال المدة (١٩١٣- ١٩٣٤م)، ومن هذه المقالات: الاخطل، أذرح (اسم مكان)، بوقا (زعيم تركي)، بيت رأس، بئر معونة، بيسان (مدينة في فلسطين)، زياد بن أبيه، بادية، بثرون (حصن)، بحدل (أبو ميسون زوجة معاوية)، بديل بن ورقاء، بردى (نهر)، البشر (جبال)، بشر بن مروان بن الحكم، بشر بن الوليد بن عبد الملك، بشرى (قرية)، سليم (قبيلة)، الشام، الطائف، ظاهر العمر[١٠٥].

وله مصنفات أخرى أوردها العقيقي[١٠٦] من فهرس مصنفاته في منوعات جامعة القديس،(مجلد ٢١/ ٣٤٠- ٣٥٥).

ففي تاريخ الشرق الأدنى والنصارى: له سوريا ورسالتها التاريخية (محاضرة في الجمعية الجغرافية بالقاهرة ١٩١٥م). والتطور التاريخي للجنسية السورية (محاضرة في الإسكندرية ١٩١٩م). وتاريخ سوريا في جزأين الأول يقع في (٢٨٠) صفحة والثاني في (٢٨٧) صفحة نشرته المطبعة الكاثوليكية عام (١٩٢١م). وموجز تاريخ سوريا ولبنان،صدر بطبعتين عربية بمساعدة الأبوين اليسوعيين(فردينان توتل

وخليل إدة) وفرنسية بمساعدة (رينه موترد وفرديناند توتل) المطبعة الكاثوليكية (١٩٣٢- ١٩٣٩م). وهو في هذا الكتاب الذي عالج مدة ثلاثة عشر قرناً ونصف لم يذكر لا للإسلام ولا للعرب محمدة واحدة، وبالمقابل امتدح الصليبيين وشاد بدورهم(١٠٧). وله كتاب خمسون سنة على جامعة القديس يوسف في بيروت (١٨٧٥- ١٩٢٥م) المطبعة الكاثوليكية (١٩٢٥م). و شكوى اليونان من روسيا (مجلة الشرق المسيحي ٦، ١٩٠١م). وروسيا والمشرق المسيحي في الأشهر الأخيرة (مجلة الشرق المسيحي ٧، ١٩٠٢م).

أما في تاريخ الإسلام والإسلاميات: فله دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول.في (٤٤٨) صفحة و (٣٤) لوح (باريس ـ لندن ـ ليبزيج ١٩٠٦م). ووالي مصر قرة بن شريك نقلاً عن أوراق البردي العربية (نشرة المعهد المصري ٥، ٢، ١٩٠٧م). والحكام الثلاثة :أبو بكر ، وعمر ، وأبو عبيدة (منوعات الكلية الشرقية ٤، ١٩١٠م). والبادية والحيرة على عهد الأمويين (منوعات الكلية الشرقية ٤، ١٩١٠م). و قرآن وحديث (مباحث العلوم الدينية ١، ١٩١٠م). وسن محمد وتاريخ السيرة (المجلة الآسيوية ١٧، ١٩١١م). وإخلاص محمد (مباحث العلوم الدينية ٢، ١٩١١م). وزياد بن أبيه عامل العراق وقائد معاوية (مجلة الدراسات الشرقية الايطالية ٤، ١٩١٢م). وفاطمة وبنات محمد ، ويقع في(١٧٠) صفحة (روما ١٩١٢م). ومهد الإسلام ، الجزيرة العربية الغربية قبيل الهجرة، الجزء الأول، المناخ والبدو في(٣٧١صفحة. روما ١٩١٤م). ومعاوية الثاني أواخر السفيانيين (مجلة الدراسات الشرقية الايطالية ٧، ١٩١٥م). وعبادة الأصنام ، التطواف عند العرب في الجاهلية (نشره المعهد الفرنسي بالقاهرة ١٧، ١٩١٩م). و الثأر وسمته الدينية في عرف عرب الجاهلية، وموقف الإسلام من الفنون المصورة(١٩١٥م). وخلافة يزيد الأولى(الأول)، ويقع في(٥٣٢) صفحة (المطبعة الكاثوليكية ١٩٢٢م). والسفياني بطل العرب القومي (نشره المعهد الفرنسي بالقاهرة ١٢ ، ١٩٢٣م). ومكة قبيل

الهجرة ويقع في ٣٤٢ صفحة (المطبعة الكاثوليكية ١٩٢٤م). و الخليفة الوليد وزعم قسمة الجامع الأموي بدمشق (نشره المعهد الفرنسي بالقاهرة ٢٦، ١٩٢٥م). والمساجد في الجاهلية في الجزيرة العربية الغربية (منوعات جامعة القديس يوسف ١١، ١٩٢٦م). والمراونة وخلافة مروان الأول (منوعات جامعة القديس يوسف ١٢، ١٩٢٧م). وغربي الجزيرة العربية قبل الهجرة. ويقع في(٣٤٢)صفحة (المطبعة الكاثوليكية ١٩٢٨م). ويهود مكة (مباحث العلوم الدينية ١٩١٨م). والقرآن والسنة كيف كونت حياة محمد (مباحث العلوم الدينية ٢٠، ١٩٣٠م). ودراسات عن عصر الأمويين، ويقع في ٤٢٤ صفحة (المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٠م).

وقد دمج العقيقي كتابيه(مهد الإسلام) و(غربي الجزيرة العربية قبيل الهجرة) بكتاب واحد من جزأين إلا أنه لم يذكر إلا عدد صفحات الجزء الأول. في حين يظهر من كلام (بدوي) أنهما كتابان منفردان فعدهما كل على حدة. فقد ذكر ضمن مؤلفاته كتاب(غربي الجزيرة العربية قبل الهجرة): وهو مجموع من (ست دراسات) عن اليهود والنصارى، قبيل الهجرة النبوية، وعن ديانات العرب قبل الإسلام، ويقع في(٣٤٤)صفحة، وقد طبع ونشر في (بيروت ١٩٢٨م) [١٠٨]. والصحيح هو ما ذهب إليه(العقيقي)؛ فقد أشار المستشرق الألماني (جوستاف بفانموللر) إلى أن الكتاب يتكون من أكثر من جزء[١٠٩].

وفي التاريخ المعاصر له المسألة الإسلامية (مجلة العالم الكاثوليكي ١٨٩٥م). والإسلام وأفريقيا الوسطى(تحديات تاريخية ١٨٩٧م). ونبذة عن المسلمين الهنود(الإرساليات البلجيكية للآباء اليسوعيين ١٩٠٢م). والحج إلى مكة عام ١٩٠٢م (الإرساليات البلجيكية للآباء اليسوعيين ١٩٠٤م). وشريف مكة والثورة العربية (مجلة الدراسات للآباء اليسوعيين بفرنسا، ١٤٩، ١٩١٦م). وفتيان تركيا وكنز قبر محمد (العلم الإسلامي ،٦١، ١٩٢٠م). وهل يعقد مجمع دولي للإسلام؟ (فرنسا – المغرب، ٨، ١٩٢٤م ثم في مجلة دراسات).

أما في العقائد والتصوف والنظم والعادات الإسلامية فله الإسلام: عقائد ونظم، ويقع في٣٣٤ صفحة (المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الأولى عام (١٩٢٦) والثانية عام (١٩٤١م) والثالثة عام (١٩٤٢م). وترجم إلى الايطالية والانجليزية عام (١٩٢٩م). والنصيريين: (مجلة العالم المسيحي ٢، ٥، ١٩٠٠م). وهل كان النصيريون نصارى (مجلة العالم المسيحي ٣، ٦، ١٩٠١م).

وفي فقه اللغات والأدب العربي له مختارات متدرجة للترجمة الفرنسية العربية : النصوص العربية ١٢٨ نص تقع في ١٤٠ صفحة، والنصوص الفرنسية ١٣٢ نص، تقع في١٦٣صفحة (المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الأولى١٨٩١م، والثانية١٩١٠م، والثالثة ١٩٢٥م). وفرائد اللغة في الفروق ،في ٥٢٨ صفحة (المطبعة الكاثوليكية ١٨٨٩م). وصناجة الأمويين: نبذ في سيرة وأدب الشاعر المسيحي الأخطل (باريس ١٨٩٥م). وشاعر ملكي في قصر الأمويين بدمشق (الشرق المسيحي، ٨). وأثر اللغات الشرقية في الاشتقاق المعاصر (تحديدات تاريخية ١٨٩١م). وملاحظات على المفردات الفرنسية المشتقة من العربية، ٥٢ ملاحظة في ٣١٢ صفحة (المطبعة الكاثوليكية ١٨٩٠م).

وكتب في الجغرافية البشرية وسلالاتها عدة ملفات منها طريق الهند المقابل (الإرساليات البلجيكية للآباء اليسوعيين، بروكسل١٩٠٣). وسوريا وخطورة جغرافيتها (مجلة المسائل العلمية ١٩٠٤). ونبذات من الجغرافيا السورية (منوعات الكلية الشرقية ١، ١٩٠٦). ودراسات في الجغرافيا والسلالات الشرقية (منوعات الكلية الشرقية ٢، ١٩٠٧). والطائف مدينة الحجاز الألبية في القرن الأول للإسلام (مجلة المسائل العلمية ١٩٠٦م). والمذاكرات الجغرافية في الأقطار السورية (المطبعة الكاثوليكية ١٩١١م). ومصيف عربي في القرن الأول الهجري (مجلة دراسات ١٥١، ١٩١٧م). وعلى الحدود الشمالية لأرض الميعاد (مجلة دراسات ٧٨، ١٨٩٩م). ونزهات في عمانوس ومنطقة أنطاكية (الإرساليات البلجيكية ٧، ١٩٠٥م). والحياة

الجامعية في بيروت على عهد الرومان (مجلة العلم العربي ١٠، ١٩٢١م). ومدَ به مدينة الفسيفساء (دراسات ٧٣، ١٨٩٧م). ونبذ كتابية وطبوغرافية عن أمسين (المتحف البلجيكي ٤، ١٩٠٢م). والمناخ السوري الفلسطيني في الماضي واليوم (دراسات ٧٦، ١٨٩٨م). وخمس وعشرون سنة في الصحافة العربية . التسيير (مجلة العالم الكاثوليكي ٧، ١٨٩٥م). وترجمة الأب لويس شيخو ١٨٥٩- ١٩٢٧م (رسائل فورفيير ٢، ١٩٢٩م).

ومن هنا يتبين وفرة النتاج الاستشراقي ـ بغض النظر عن سلبيته وإيجابيته ـ الذي أسهم به هذا اليسوعي المبشر، مما يسلط الضوء على نشاط ودور تلك المؤسسات في رفد الحركة الاستشراقية الفرنسية.

*** هوامش البحث ***

(١) لمزيد من التفاصيل عن الاستشراق، ومفهومه ومراحله وأطواره ينظر: إدوارد سعيد: الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، دار بنجوين العالمية، ١٩٩٥، ص١٠ ـ ١٩٤. الحاج: ساسي سالم، نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية (ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت- لبنان، ٢٠٠٢). ١ / ٧ ـ ١٠٧. ناجي: عبد الجبار: الاستشراق في التاريخ ، المركز الأكاديمي للأبحاث ، ط١، بيروت، ٢٠١٢. ص٦٣ ـ ٨٥. تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، دار الجاحظ، بغداد، ١٩٨١. ص٣ ـ ٨١. مراد: يحيى، افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها ، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤. ص٧ ـ ١٢٢. المقدادي: فؤاد كاظم، الإسلام وشبهات المستشرقين ، ط٢، مجمع الثقلين العلمي، المعارف، ١٤٢٥ هـ . ص٣١ ـ ٧٦. النصرالله: جواد كاظم، الكعبي: شهيد كريم : الثورة الحسينية في الرواية التاريخية والقراءة الاستشراقية، مجلة دراسات استشراقية، العدد الثاني، ٢٠١٤. ص٨٥ ـ ١٢٦.

(٢) لمزيد من التفاصيل عن الاستشراق الفرنسي ينظر: هوار: كليمان: الدروس العربية في فرنسا، ترجمة: الشفالية عبد الله بك، منشور ضمن كتاب (كتابات المستشرقين عن نتاجهم) جمع

ودراسة : حامد ناصر الظالمي، ط١، البصائر، بيروت، ٢٠١٤. ص١٥٥ ـ ١٧٨. الحاج: ساسي سالم، نقد الخطاب الاستشراقي: ١/ ١٠٧ ـ ١١٧. كوثراني: وجيه، من الاستشراق إلى مناهج الإنسانيات (المدرسة الفرنسية نموذجا)، مجلة معهد الدراسات العربية والإسلامية، لندن،العدد الأول، ١٩٩٩. ص٨١ ـ ١٠٢، المقدادي: الإسلام وشبهات المستشرقين ص٨٦ ـ ١٢٨. الهاشمي: حسن علي: قراءة نقدية في كتاب تاريخ القرآن للمستشرق ثيودور نولدكه، المركز الإسلامي للدراسات الاستشراقية، ط١، ٢٠١٤. ص٤٨ ـ ٥١، جياد: حاتم كريم: الإمام علي عليه السلام في كتابات بعض المستشرقين الفرنسين، مجلة دراسات استشراقية، العدد الثاني، ٢٠١٤. ص٦٣ ـ ٨٠.

(٣) مذهب الكاثوليك: مذهب مسيحي، يقول بالطبيعتين والمشيئتين للسيد المسيح، اعتنقته كنيسة روما، واتخذت به قرارا في مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١ م، وهذا المذهب يقول بأن للمسيح طبيعتين ومشيئتين، فالمسيح أقنوم إلهي بحت، ولكن له ذاتان وكيانان هما الإله والإنسان، ومن الواضح أن هذا القول متأثر إلى حد ما باتجاه نسطور الذي يرى بأن المسيح إنسان غمره اللاهوت بعد ولادته، ولكن الكاثوليك يختلفون عن نسطور في اعتقادهم أن مريم ولدت الاثنين جميعا، فهي قد ولدت يسوع المسيح الذي هو مع أبيه في الطبيعة الإلهية ومع الناس في الطبيعة الإنسانية، فهو طبيعتان ومشيئتان وأقنوم واحد، وقد حضر زوج الملكة مجمع خلقيدونية، ولذلك يسمى هذا المذهب بالمذهب الملكاني . ينظر: أحمد شلبي: مقارنة الأديان (المسيحية)، ط٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣. ص١٦٦.

(٤) فرح، خالد محمد، قضايا العالم الإسلامي من منظور المنهج الاستشراقي والبحثي الفرنسي(كراس صدر عن: مركز دراسات الإسلام والعالم المعاصر، ٢٠٠٨)، ١٧. المقدادي: الإسلام وشبهات المستشرقين ص٨٩ ـ ٩٠.

(٥) فرح، خالد محمد، قضايا العالم الإسلامي من منظور المنهج الاستشراقي والبحثي الفرنسي ١٨. المقدادي: الإسلام وشبهات المستشرقين ص ٩٠ـ ٩٤.

(٦) فرح، خالد محمد، قضايا العالم الإسلامي من منظور المنهج الاستشراقي والبحثي الفرنسي ، ١٩- ٢١.

(٧) عن هذا الموضوع ينظر: المزروع، وفاء عبد الله ،جهاد المسلمين خلف جبال البرتات من القرن الأول إلى القرن الخامس الهجري (ط١، ٢٠٠٣، دار القاهرة- مصر). (الصفحات جميعها).

(٨) ينظر: المقداد،محمود، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا(ط١، ١٩٩٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت) ص٨.

(٩) درويش، احمد، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، (طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م). ص ٨.

(١٠) درس في الأندلس حتى أصبح أوسع علماء عصره ثقافة بالعربية والفلك والرياضيات،ثم رجع إلى روما فانتخب حبراً أعظم باسم سلفستر الثاني خلال المدة(٩٩٩ - ١٠٠٣م)، ثم أول بابا فرنسي، وقد أمر بإنشاء مدرستين للغة العربية الأولى في روما والثانية في ريمس بفرنسا. ينظر: العقيقي: نجيب، المستشرقون، (ط٤، د.ت، دار المعارف: القاهرة- مصر)، ٢/ ١٢٠؛ وات: مونتغمري، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة: حسين أحمد أمين (ط١، ١٩٨٣،، مصر- القاهرة)، ٨١-٨٢؛ هونكة: زغريد، شمس الله تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون و كمال دسوقي(ط٨، ١٩٩٣م، دار الجيل، بيروت- لبنان)، ٨٠ – ٨٨.

(١١) العقيقي: المستشرقون ١/ ١١٠.

(١٢) خريوش: عبد الرؤوف، دور المستشرقين الفرنسيين في نقل الثقافة العربية إلى الغرب. ص ٨. السامرائي: خليل إبراهيم: وآخرين: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس ، ط١، المؤسسة اللبنانية للكتاب الأكاديمي، بيروت، ٢٠١٤. ص٤٧٥.

(١٣) العقيقي: المستشرقون، ١/ ١٢٢، ١٢٣.

(١٤)فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية والإسلامية في أوربا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم(ط٢، ٢٠٠١، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان). ص ١٧.

(١٥) يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، ص ١٥- ١٩.

(١٦) آرمستونج: كارين، سيرة النبي محمد، ترجمة: فاطمة نصر و محمد عناني، (ط٢، ١٩٩٨، دار اللواء، القاهرة - مصر)، ص ٤٧.

(١٧) الغزالي: مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، (ط١، ٢٠٠٨، دارالنفائس: دمشق- سوريا)، ص ٢٧، ٢٨.

(١٨) العقيقي: المستشرقون ١/ ١٣٩.

(١٩) نصري:أحمد، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم(ط١، ٢٠٠٩، دار القلم، الرباط- المغرب)، ص ١٩.

(٢٠) نصري: آراء المستشرقين، ١٩. وقامت هذه الحملة عام (١٢٧٠م) وكانت آخر الحملات الصليبية الخمس التي قادتها فرنسا. المقدادي،الإسلام وشبهات المستشرقين، ص٩٠.

(٢١) روبير مانتران، الاستشراق الفرنسي أصوله،تطوره،آفاقه، (لقاء نشر في: مجلة الاستشراق العراقية، العدد الثاني، شباط ١٩٨٧م)، ص ٣٢.

(٢٢) العقيقي: المستشرقون ٣/ ١١٠١.

(٢٣) المقدادي: الإسلام وشبهات المستشرقين . ٨٦ .

(٢٤) العقيقي،المستشرقون ١/ ١٣٨- ١٤٠؛ نصري ، آراء المستشرقين، ص ٢٦- ٢٧؛ ادوارد سعيد: الاستشراق:ص ٢١٣.

(٢٥) المقدادي: الإسلام وشبهات المستشرقين، ٩٩، ١٠٠.

(٢٦) المقدادي: الإسلام وشبهات المستشرقين، ١٠١- ١٠٢.

(٢٧) درويش: الاستشراق الفرنسي ١١؛ خريوش: دور الفرنسيين في نقل الثقافة ، ٤٠٦.

(٢٨) المقدادي: الإسلام وشبهات المستشرقين، ١٠٧.

(٢٩) فروخ: عمر ، وخالدي: مصطفى: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، (ط١، ١٩٥٣، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان)، ٥٣- ٥٤.

(٣٠) تنظر ترجمته عند: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، (ط٣، ١٩٩٣م، دار العلم للملايين: بيروت)، ٥٠٣- ٥٠٥. يحيى مراد: معجم أسماء المستشرقين ص٦١٠ ـ ٦١٣، ولمزيد من التفاصيل ينظر: الكعبي: شهيد كريم محمد : صورة أصحاب الكساء بين تجني النص واستباحة الخطاب الاستشراقي ، اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة البصرة، ٢٠١٤ . ص٤٨ ــ ٨٨ .

(٣١) إدوارد سعيد: الاستشراق، ١٠٠. الحاج:نقد الخطاب الاستشراقي ١/ ٨٧ ـ ١٠١.

(٣٢) ينظر: ادوارد سعيد: الاستشراق، ١٥٢- ١٥٤.

(٣٣) الحاج: ساسي سالم، نقد الخطاب الاستشراقي . ١/ ٩٠.

(٣٤) إدوارد سعيد: الاستشراق، ١٥٤- ١٥٥؛ ساسي: نقد الخطاب، ١/ ٨٨- ٨٩.

(٣٥) إدوارد سعيد :الاستشراق، ١٥٦- ١٦٨.

(٣٦) العقيقي: المستشرقون، ١/ ١٥٤، ١٥٥.

(٣٧) العقيقي: المستشرقون، ١/ ١٥٥- ١٥٧.

(38) PAR M . Henri Lavoix: Catalogue des monnaies Musulmanes de La bibliotheque

Nationale. Paris . 1887. P58. no.158 .

ولمزيد من التفاصيل ينظر: النصر الله: جواد كاظم. الإمام علي عليه السلام وتعريب النقود في الإسلام،

مجلة تراث النجف، العدد الثاني، ١٤٣٤هـ. ص٢٥٦ ـ ٢٦٤.

(٣٩) ولد روبير مانتران في باريس في ١٩١٧، تدرج في التعليم حتى نال الدكتوراه في الآداب من السوربون في ١٩٦٣، عين أستاذا للغة التركية والحضارة الإسلامية في جامعة بروفانس، واشترك في كثير من اللجان حول الشرق والإسلام، له مؤلفات ومقالات كثيرة سيما حول الدولة العثمانية وتركيا. للمزيد عن ترجمته ينظر: يحيى مراد،معجم أسماء المستشرقين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤. ، ٦٦٤- ٦٦٥.

(٤٠) مانتران: روبير، الاستشراق الفرنسي أصوله،تطوره،آفاقه، ٣٣.

(٤١) إدوارد سعيد: الاستشراق، ٢١٢- ٢١٣؛ درويش:الاستشراق الفرنسي، ٢٤.

(٤٢) درويش: الاستشراق الفرنسي، ٢٥.

(٤٣) بدوي: موسوعة المستشرقين ٣٣٤- ٣٣٩ ؛ الطهطاوي: رفاعة رافع، ،تخليص الإبريز في تلخيص باريز(طبعة عام ١٩٩٣م، الهيئة المصرية العامة للكتاب)٢/ ١٦١- ١٧٠.

(٤٤) ادوارد سعيد: الاستشراق، ٢١٣.

(٤٥) بدوي: موسوعة المستشرقين ، ٣٣٦.

(٤٦) إدوارد سعيد: الاستشراق، ٢٢١- ٢٢٢.

(٤٧) إدوارد سعيد: الاستشراق، ٢٢٣- ٢٣٤. ولعل أبرز الأعمال الاستشراقية التي وظف فيها فقه اللغة هو كتاب تاريخ القرآن لنولدكة. تنظر: مقدمة الترجمة العربية للكتاب ١٤، ١٩.

(٤٨) ينظر تفاصيل هذه المجلات عند: العقيقي، المستشرقون ١/ ١٦١- ١٦٤.

(٤٩) العقيقي : المستشرقون ١/ ١٧٣.

(٥٠) إدوارد سعيد: الاستشراق، ١٣٢.

(٥١) مجلة الاستشراق العراقية، ٣٥.

(٥٢) عتريسي، طلال، البعثات اليسوعية: مهمة إعداد النخبة السياسية في لبنان،(ط١، ١٩٧٨م)،٢٦.

(٥٣) عتريسي: البعثات اليسوعية، ٢٨، ٢٩.

(٥٤) عتريسي: البعثات اليسوعية، ٢٩- ٣٣؛ ثم ينظر: عمر فروخ: التبشير والاستعمار، ١٦٦، ١٦٧.

(٥٥) عتريسي: البعثات اليسوعية، ٢٧.

(٥٦) عتريسي: البعثات اليسوعية، ٦٥.

(٥٧) العقيقي: المستشرقون، ٣/ ٢٨٤.

(٥٨) عتريسي: البعثات اليسوعية ، ٦٨- ٧٠.

(٥٩) عتريسي: البعثات اليسوعية ، ٧٣.

(٦٠) عتريسي: البعثات اليسوعية ، ٩١.

(٦١) عتريسي: البعثات اليسوعية ، ١٥٠.

(٦٢) عمر فروخ: التبشير والاستعمار، ١٥٠، ١٥١.

(٦٣) عمر فروخ: التبشير والاستعمار، ١٥١، ١٥٢، ١٥٧.

(٦٤) عمر فروخ: التبشير والاستعمار، ١٥٣، ١٥٤.

(٦٥) رودنسون: مكسيم، جاذبية الإسلام، ترجمة: إلياس مرقص، (ط٢، ٢٠٠٥، دار التنوير: بيروت- لبنان)، ٤١.

(٦٦) ينظر: العقيقي، نجيب، المستشرقون(ط ٣،دار المعارف المصرية ١٩٦٤م) ١/ ٨٧- ١١٠؛ فوك، يوهان، تاريخ حركةالاستشراق:الدراسات العربية والإسلامية في أوربا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم(ط٢، ٢٠٠١،دار المدار الإسلامي،بيروت لبنان) ١٣- ٣٥؛ رودنسون:مكسيم، جاذبية الإسلام: ١٥- ٥٢؛ سوذرن: ريتشارد ،صورة الإسلام في أوربا في العصور الوسطى،ترجمة وتقديم:رضوان السيد (ط٢٠٠٦،٢،دار المدار الإسلامي،بيروت- لبنان) ١١- ٧٠.

(٦٧) الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي، ١/ ٣٩، ٤٠.

(٦٨) النملة:علي إبراهيم، المستشرقون والتنصير،(ط١، ١٩٩٨م، مكتبة التوبة: الرياض- السعودية)، ١٧- ٢٥.

(٦٩) الجندي: أنور، التبشير والاستشراق والدعوات الهدامة(ضمن موسوعة مقدمات العلوم والمناهج، ط ١٩٨٣م، دار الأنصار: القاهرة- مصر)، مج ٥/ ٧٤.

(٧٠) الجندي: التبشير والاستشراق، ٧٥- ٧٨.

(٧١) ولد في استرهوت سنة ١٨٥٧م، وتتلمذ في ليدن على دي غويه، ثم نولدكه، ورحل الى جاوة لمدة ١٧ سنة، ثم زار مكة باسم عبد الغفار، وكان من رواد دراسات الفقه الاسلامي والحديث والتفسير، له مؤلفات عديدة، توفي سنة ١٩٣٦. ينظر : بدوي، موسوعة المستشرقين، ٣٥٣- ٣٥٥. مراد: معجم اسماء المستشرقين ص٤٥٣.

(٧٢) الجندي: التبشير والاستشراق، ١٣٧.

(٧٣) لويس ماسينيون : ولد في نوجان بباريس سنة ١٨٨٣ م، تتلمذ على جولدزيهر ، واهتم بالدراسات الشرقية لاسيما المغرب الاسلامي، وطاف البلاد العربية، واصبح استاذا في

الجامعة المصرية والجامعات المغربية، له اثار تزيد على ٦٥٠ بين مصنف ومحقق ومترجم ومقال ومحاضرة في مختلف الدراسات الاستشراقية . توفي سنة ١٩٦٢م. ينظر : بدوي، موسوعة المستشرقين، ٥٢٩- ٥٣٥. مراد: معجم اسماء المستشرقين ص٦٥٨ ــ ٦٦٢.

(٧٤) الجندي: التبشير والاستشراق، ١٥٥.

(٧٥) الجندي: التبشير والاستشراق، ١٣٩.

(٧٦) عتريسي: البعثات اليسوعية، ١٠.

(٧٧) الهرواي: حسين، المستشرقون والإسلام،(ط١، ١٩٣٦م، مطبعة المنار: القاهرة- مصر)، ١٤- ١٦، ٧٣.

(٧٨) عتريسي: البعثات اليسوعية ، ١٢- ١٧.

(٧٩) العقيقي: المستشرقون،(ط٣)، ٣/ ١٠٥٨- ١٠٦٠.

(٨٠) دليل دار المشرق(لسنة ٢٠١٢م)، ٦٢.

(٨١) العقيقي: المستشرقون، ٣/ ٢٨٧.

(٨٢) العقيقي: المستشرقون، ٣/ ١٠٦٠.

(٨٣) عتريسي: البعثات اليسوعية ، ١٢٩- ١٣٣.

(٨٤) العقيقي: المستشرقون، ٣/ ١٠٦٠.

(٨٥) العقيقي: المستشرقون، ٣/ ٢٨٤- ٣١٦.

(٨٦) العقيقي: المستشرقون، ٣/ ٢٨٧.

(٨٧) بدوي: موسوعة المستشرقين، ٥٠٣؛ فردينان توتل: الأب هنري لامنس، مقال في (مجلة المشرق، السنة ٣٥، نيسان- حزيران،١٩٣٧م)، ١٦٢.

(88) Stijn KNUTS :Lammens,Henri,Jesuit and historian of Islam . http://www.kaowarsom.be/nl/notices - Lammens - Henri

(٨٩) بدوي: موسوعة المستشرقين، ٥٠٣؛ العقيقي :المستشرقون ٣/ ٢٩٣؛ توتل: الأب هنري لامنس ، ١٦٢.

(90) Stijn KNUTS :Lammens,Henri,Jesuit and historian of Islam. http://www.kaowarsom.be/nl/notices - Lammens - Henri

(٩١) بدوي: موسوعة المستشرقين، ٥٠٣؛ العقيقي: المستشرقون، ٣/ ٢٩٣.

(٩٢) العقيقي: المستشرقون، ٣/ ٢٩٤- ٢٩٥.

(٩٣) بدوي: موسوعة المستشرقين، ٥٠٣ ؛ توتل: الأب هنري منس، ١٦٣- ١٦٤.

(٩٤) لويس شيخو اليسوعي: كان اسمه قبل الرهبنة رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب شيخو . ولد في ماردين بالجزيرة الفراتية سنة ١٨٥٩م، وانتقل إلى الشام يافعا، فتعلم في مدرسة الآباء اليسوعيين في غزير (بلبنان) وانتظم في سلك الرهبانية اليسوعية سنة ١٨٧٤ وتنقل في بلاد أوربا والشرق، فاطلع على ما في الخزائن من كتب العرب، ونسخ واستنسخ كثيرا منها، حمله إلى الخزانة اليسوعية في بيروت. وانصرف إلى تعليم الآداب العربية في كلية القديس يوسف، ثم أنشأ مجلة المشرق سنة ١٨٩٨ فاستمر يكتب أكثر مقالاتها مدة خمس وعشرين سنة. وكان همه في كل ما كتب، أو في معظمه، خدمة طائفته . وتوفي في بيروت سنة ١٩٢٧ م . من تصانيفه المخطوطات العربية لكتبة النصرانية، ومعرض الخطوط العربية، وشعراء النصرانية، وعلم الأدب، والآداب العربية في القرن التاسع عشر، و الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين، والنصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، وشرح ديوان الخنساء، وأطراب الشعر وأطيب النثر، ونشر كثيرا من الكتب العربية. ينظر: الزركلي،خير الدين،الأعلام،(ط٥، دارالعلم للملايين: بيروت، ١٩٨٠)،٥/ ٢٤٦.

(٩٥) بدوي: موسوعة المستشرقين، ٥٠٣.

(96) Stijn KNUTS :Lammens,Henri,Jesuit and historian of Islam.

(٩٧) بدوي: موسوعة المستشرقين، ٥٠٥؛ العقيقي: المستشرقون، ٣/ ٢٩٤.

(٩٨) الأعسم: عبد الأمير، الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر،(مجلة الاستشراق العراقية،العدد الأول،١٩٨٢م، تصدر عن: دار الشؤون الثقافية العامة: بغداد- العراق)،٢١.

(٩٩) فوزي: فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي- القرون الإسلامية الأولى،(ط١، ١٩٩٨م،دار الأهلية: عمان- الأردن)، ٥٨.

(100) Stijn KNUTS :Lammens,Henri,Jesuit and historian of Islam.

(١٠١) بدوي: موسوعة المستشرقين، ٥٠٤.

(١٠٢) العقيقي: المستشرقون، ٣/ ٢٩٦.

(١٠٣) عن هذه المواد راجع: الكعبي: صورة أصحاب الكساء بين تجني النص واستباحة الخطاب الاستشراقي : هنري لامنس أنموذجا . ص٥٠ ـ ٥٦.

(١٠٤) بدوي: موسوعة المستشرقين، ٥٠٥.

(١٠٥) العقيقي: المستشرقون، ٣/ ٢٩٤.

(١٠٦) العقيقي: المستشرقون، ٣/ ٢٩٤- ٢٩٦.

(١٠٧) العفاني: سيد حسين، أعلام وأقزام في ميزان الفكر الإسلامي،(ط١، ٢٠٠٤م، جدة- السعودية)، ٢/ ٤٦٠.

(١٠٨) دوي: موسوعة المستشرقين، ٥٠٣- ٥٠٤.

(١٠٩) سيرة الرسول في تصورات الغربيين، ترجمة: محمد حمدي زقزوق، (نشر في العدد الثاني من حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة قطر. د.ت)، ١٦٢- ١٦٣.

* مصادر الدراسة *

آرمستونج: كارين،

١ ـ سيرة النبي محمد،ترجمة: فاطمة نصرو محمد عناني، (ط٢، دار اللواء، القاهرة، ١٩٩٨).

الأعسم:عبد الأمير،

٢ ـ الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر،مجلة الاستشراق العراقية،دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد الأول،١٩٨٢م.

بدوي، عبد الرحمن،

٣ ـ موسوعة المستشرقين، (ط٣، دار العلم للملايين: بيرت، ١٩٩٣م).

بفانمولر: جوستاف،

٤ ـ سيرة الرسول في تصورات الغربيين،ترجمة: محمد حمدي زقزوق، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة قطر. ، العدد الثاني، د.ت).

توتل: فردينان،

٥ ـ الأب هنري لامنس،مجلة المشرق،السنة ٣٥، نيسان- حزيران،١٩٣٧م.

الجندي: أنور،

٦ ـ التبشير والاستشراق والدعوات الهدامة(ضمن موسوعة مقدمات العلوم والمناهج، ط ١٩٨٣م، دار الأنصار: القاهرة، ١٩٨٣).

جياد: حاتم كريم

٧ ـ الإمام علي عليه السلام في كتابات بعض المستشرقين الفرنسين، مجلة دراسات استشراقية، العدد الثاني، ٢٠١٤.

الحاج: ساسي سالم،

٨ ـ نقد الخطاب الاستشراقي:الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية(ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت- لبنان، ٢٠٠٢).

درويش، احمد،
٩ ـ الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م).
رودنسون: مكسيم،
١٠ـ جاذبية الإسلام، ترجمة: إلياس مرقص،(ط٢، دار التنوير: بيروت، ٢٠٠٥).
الزركلي،خير الدين،
١١ ـ الأعلام،(ط٥، دارالعلم للملايين: بيروت، ١٩٨٠).
السامرائي: خليل إبراهيم: وآخرين:
١٢ـ تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ط١، المؤسسة اللبنانية للكتاب الأكاديمي، بيروت، ٢٠١٤.
سعيد: أدوارد،
١٣ـ الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، ط١، دار رؤية، القاهرة، ٢٠٠٦.
سوذرن: ريتشارد،
١٤ـ صورة الإسلام في أوربا في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم: رضوان السيد، ط٢، دار المدار الإسلامي،بيروت، ٢٠٠٦.
شلبي: أحمد،
١٥ ـ مقارنة الاديان (المسيحية)، ط٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣.
شيخو: لويس
١٦ـ دليل دار المشرق، (لسنة ٢٠١٢م).
الطهطاوي: رفاعة رافع
١٧ ـ تخليص الإبريز في تلخيص باريز(الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م).
عتريسي، طلال،
١٨ ـ البعثات اليسوعية: مهمة إعداد النخبة السياسية في لبنان،(ط١، ١٩٧٨م).
العفاني: سيد حسين،
١٩ ـ أعلام وأقزام في ميزان الفكر الإسلامي، (ط١، جدة، ٢٠٠٤م).
العقيقي: نجيب،
٢٠ ـ المستشرقون(ط ٣،دار المعارف المصرية، ١٩٦٤م).
الغزالي: مشتاق بشير،
٢١ ـ القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، (ط١، دارالنفائس: دمشق، ٢٠٠٨م).
فرح، خالد محمد،
٢٢ ـ قضايا العالم الإسلامي من منظور المنهج الاستشراقي والبحثي الفرنسي(كراس صدر عن:

مركز دراسات الإسلام والعالم المعاصر، ٢٠٠٨).
فروخ: عمر، وخالدي: مصطفى:
٢٣ ـ التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٥٣.
فوزي: فاروق عمر،
٢٤ ـ الاستشراق والتاريخ الإسلامي- القرون الإسلامية الأولى،(ط١، دار الأهلية: عمان- الأردن، ١٩٩٨م).
فوك، يوهان،
٢٥ ـ تاريخ حركة الاستشراق:الدراسات العربية والإسلامية في أوربا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم(ط٢، دار المدار الإسلامي،بيروت، ٢٠٠١.
كوثراني: وجيه،
٢٦ ـ من الاستشراق الى مناهج الانسانيات (المدرسة الفرنسية نموذجا)، مجلة معهد الدراسات العربية والاسلامية، لندن، العدد الاول، ١٩٩٩.
مانتران: روبير،
٢٧ ـ الاستشراق الفرنسي أصوله،تطوره،آفاقه، (مجلة الاستشراق العراقية، العدد الثاني، شباط ١٩٨٧م).
مراد: يحيى،
٢٨ ـ افتراءات المستشرقين على الاسلام والرد عليها ، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤.
٢٩ ـ معجم أسماء المستشرقين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤. ،
المزروع، وفاء عبد الله،
٣٠ ـ جهاد المسلمين خلف جبال البرتات من القرن الأول إلى القرن الخامس الهجري (ط١، دار القاهرة، ٢٠٠٣.).
المقداد،محمود،
٣١ ـ تاريخ الدراسات العربية في فرنسا(ط١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، ١٩٩٢م) .
المقدادي، فؤاد كاظم،
٣٢ـ الإسلام وشبهات المستشرقين ، مجمع الثقلين العلمي، بغداد، ١٤٢٥ هـ .
ناجي: عبد الجبار:
٣٣ ـ الاستشراق في التاريخ ، المركز الاكاديمي للابحاث ، ط١، بيروت، ٢٠١٢.
٣٤ـ تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، دار الجاحظ، بغداد، ١٩٨١.
النصرالله: جواد كاظم.

٣٥ ـ الإمام علي عليه السلام وتعريب النقود في الإسلام، مجلة تراث النجف، العدد الثاني، ١٤٣٤هـ.
النصر الله: جواد كاظم، والكعبي: شهيد كريم :
٣٦ ـ الثورة الحسينية في الرواية التاريخية والقراءة الاستشراقية، مجلة دراسات استشراقية، العدد الثاني، ٢٠١٤.
نصري: أحمد،
٣٧ ـ آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم(ط١، دار القلم، الرباط، ٢٠٠٩).
النملة: علي إبراهيم،
٣٨ ـ المستشرقون والتنصير،(ط١، مكتبة التوبة: الرياض، ١٩٩٨م).
الهاشمي: حسن علي
٣٩ ـ قراءة نقدية في كتاب تاريخ القرآن للمستشرق ثيودور نولدكه، المركز الاسلامي للدراسات الاستشراقية، ط١، ٢٠١٤.
الهرواي: حسين،
٤٠ ـ المستشرقون والإسلام،(ط١، مطبعة المنار: القاهرة، ١٩٣٦م).
هوار: كليمان
٤١ ـ الدروس العربية في فرنسا، ترجمة: الشفالية عبدالله بك، منشور ضمن كتاب (كتابات المستشرقين عن نتاجهم) جمع ودراسة : حامد ناصر الظالمي، ط١، البصائر، بيروت، ٢٠١٤.
هونكة: زغريد،
٤٢ ـ شمس الله تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي (ط٨، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٣م).
وات: مونتغمري،
٤٣ ـ فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة: حسين أحمد أمين (ط١،القاهرة، ١٩٨٣).
44 - PAR M . Henri Lavoix: Catalogue des monnaies Musulmanes de La bibliotheque.
Nationale. Paris . 1887. P58. no.158
45 - Stijn KNUTS :Lammens,Henri,Jesuit and historian of Islam http://www.kaowarsom.be/nl/notices - Lammens - Henri

❋❋❋

اللغة العربية مؤثّـرة ومتأثّـرة
قراءة في مجموعة من دراسات المستشرقين
(المنشورة باللغة العربية)

أ. د. حامد ناصر الظالمي(*)

يُعدّ موضوع التأثّر بين اللغات من الموضوعات المهمة، فهو يُدرَسُ على مستوى البحث اللغوي المقارن أو التأريخي ونجده كذلك في دراسات علم اللغة التقابلي، وللمستشرقين دراسات مهمة في هذا الموضوع. ولاسيما علاقة اللغة العربية بغيرها من اللغات المجاورة و أثرها فيها ، أو أثر تلك اللغات في العربية .وهوأمرٌ يُبيّن لنا قوة بعض اللغات وأثرها في غيرها والعكس صحيح . ومن دراسات المستشرقين التي تناولت هذا الموضوع والتي أفدنا منها هي:

(١) اللغة العربية وسكان الأندلس في القرون الوسطى:

للمستشرق الفرنسي هنري بريس[١]. المنشورة في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء الأول سنة ١٩٤٤ ص(٣٩٣ـ ٤٠٨).

(*) كلية التربية / جامعة البصرة.

(٢) أثر اللغة العربية في اللغة البرتغالية:

للأستاذ جوزيه بدرو مشادو [٢] المنشورة في مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة الجزء الأول ١٨ سنة ١٩٦٥ ص(٦٥ ـ ٦٨) .

(٣) اللغة العربية و مظاهرها في غرب أفريقيا

للأستاذ الدكتور جون هانيوك [٣] المنشورة في مجلة معهد المخطوطات العربية المجلد ٢٤جزء ١ سنة ١٩٧٨ ص (١٧٥ ـ ١٩٠)

(٤) تأثير العربية في سنغال

الأستاذ مالك إنجاي[٤] المنشورة في مجلة اللسان العربي مجلد ٨ ص(١٥٢ ـ ١٥٨).

(٥) اللغة العربية في أفغانستان

للمستشرق كارل شتولز[٥] المنشورة في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مجلد ٣٠ الجزء الثالث سنة ١٩٥٥ ص(٣٦٧ ـ ٣٧٩)

(٦) تأثير اللغة العربية في اللغة الرومانية (دراسة)

للمستشرق الروماني جورج غريغوري[٦] المنشورة في مجلة المورد المجلد ٣٢ العدد ٢سنة ٢٠٠٥ ص(٤ ـ ١٢)

(٧) تأثير اللغة العربية على البولونية

للمستشرق جرزي كوتكوفسكي[٧] المنشورة في مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق مجلد ٢٥ جزء ١ سنة ١٩٥١ ص (١٤٧ ـ ١٥٠)

(٨) اللغة العربية في جورجيا

للمستشرق أ.أركلي توبو ريدزه [٨] .المنشورة في مجلة دراسات الترجمة ـ المجلة الفصلية الصادرة عن بيت الحكمة ـ بغداد العدد ١ لسنة ٢٠٠٢ ص(٢٠ ـ ٣٤)

(٩) من الأدب الألباني مع مقدمة في الصِّلات الأدبية العربية الألبانية للمستشرق الألباني محمد موفاكو [٩] المنشورة في مجلة التراث العربي الصادرة عن إتحاد الكُتّاب العرب بدمشق سنة أولى عدد ٣ سنة ١٩٨٠ ص(٤٨ ـ ٨٨) .

(١٠) بعض اصطلاحات يونانية في اللغة العربية للمستشرق بندلي جوزي[١٠].

هذه الدراسات والمقالات كتبها مستشرقون بارعون ونحن جمعناها هنا . وذكرناها فيما سبق ليس حسب التسلسل الزمني لسنوات النشر بل حسب المناطق بدأ من الغرب حتى الشرق (الأندلس، البرتغال، غرب افريقيا، سنغال، أفغانستان، رومانيا، بولونيا، جورجيا، ألبانيا) وكان البحث العاشر عن تأثّر اللغة العربية باللغة اليونانية . وكما هو واضح فإن جميع هذه الدراسات كانت بأقلام مستشرقين كي نحصل على تصوّر عن دراسات المستشرقين لهذا الموضوع و نقدّمه للقارئ العربي وهو على مباحث:

المبحث الأول
(طرق التأثير)

أولاً ـ الحروب:

في الدراسات التي ذكرناها تناول بعض (المستشرقين) طُرق دخول الكلمات العربية الى اللغات الأخرى و بالعكس وبعضهم لم يتناول تلك الموضوعة. ومن هذه الطُرق (الحرب) فقد ركَّزَ بعضهم على هذا العامل في دخول الأثر اللغوي. فالمستشرق هنري بريس في دراسته يؤكد على ذلك بعد أن يُعطينا تصوّراً جغرافياً سياسياً عن الأندلس. فيقول: إن جزيرة الأندلس في القرون الوسطى وخصوصاً في القرن الخامس تنقسم الى قسمين: الأندلس النصرانية والأندلس الإسلامية، فالأندلس

النصرانية عبارة عن قطعة مستطيلة تمتّد في شمال الجزيرة وتَشتمل على بعض مقاطعات (كاطولونيا، نابرّة أي: بلاد البشكونش ، وجيليقية) وأما الأندلس الإسلامية فهي تشتمل على بقية الجزيرة أي: على أكثر من أربعة أخماس الجزيرة... ويحكم فيها ملوك لا يرتبطون بالسلطة المركزية إلاّ بعلائق ضئيلة... وأولئك الملوك استقلّوا استقلالاً تامّاً في جزيرة الأندلس بعد سقوط الخلافة الأموية بقرطبة في بداية القرن الخامس الميلادي فتكونّت نّحوعشرين دويلة يحكم فيها ملوك أُطلقَ عليهم ملوك الطوائف أصلهم عرب أو برابرة أو صقالبة ...

فالمسلمون العرب يحكمون (قرطبة ولاردة و سرقسطة) والمسلمون البرابرة يحكمون (غرناطة ومالطة ورُندة مورور و قرموطة و طُليطلة وبطليوس والسهلة) والمسلمون الصقالبة يحكمون (دانية وجزيرتي ميورقة ومنورفة)[١١] وأن هذا التنوّع ما بين المسلمين من (العرب و البرابرة والصقالبة) وكذلك النصارى واليهود تجمعهم آنذاك لغةٌ واحدة رسمية هي اللغة العربية . إذ دَخَلَ المسلمون العرب ومعهم المسلمون البرابرة الى بلاد الأندلس وأنّ مجموعة من اليمانيين المُقيمين بالشام بعث بهم الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك الى أفريقيا لإطفاء فتنة حدثت هناك فوصلوا الى سبتة وهي قرب جبل طارق وفيما بعد عبروا الى الأندلس. إذ أقام جُند دمشق بالبيرة أي: (غرناطة) وجُند الأردن في مالقة وجُند فلسطين بمنطقة شدونية والجزيرة الخضراء وجُند حمص بأشبيلية وجُند قنصرين بحيان ، وجُند مصر في باجه ومرسية. ولذلك كان يُطلق على غرناطة دمشق وعلى أشبيليه حمص[١٢]. وبعد الإستقرار الذي شهدته تلك البلاد قَدِمَ عددٌ كبير من الشرقيين إليها بحراً ، إذ كانت موانئ المرية ودانية وبلنسية ترسو فيها السفن المُحمّلة من الشرق بالبشر والثقافات والتي تأتي من مصر والشام. قد خصص المقرّي في كتابه القيّم (نفح الطيب) باباً طويلاً لأهمّ الراحلين الوافدين على الأندلس وهو الباب السادس[١٣].

وكذلك تَأثرَّت اللغة البولونية باللغة العربية بهذا السبب وهو الحروب ، إذ

استمر الاحتلال العثماني لبولونيا لعدة قرون وبما أن اللغة التركية احتوت على ألفاظ عربية كثيرة فقد دخلت العربية الى البولونية بواسطة لغة ثالثة هي التركية، ولطول بقاء العثمانيين هناك ظهر هذا التأثير اللغوي مما أصاب كذلك الألفاظ الداخلة للبولونية بتحويرٍ مضاعف عن حالة دخول تلك الألفاظ مباشرة مابين العربية والبولونية(١٤). وكذلك الحال مع أثر اللغة العربية في اللغة الرومانية ، إذ دَخَلْت عن طريق لغة ثالثة هي اللغة التركية فالدولة العثمانية كانت قد احتلَّتْ المقاطعات الرومانية الثلاث مدة خمسة قرون فدخلت اللغة العربية عن طريق التركية التي حملتها معها الى رومانيا(١٥).

ومن الأمم والشعوب التي دخلها العرب والمسلمون شعب جورجيا ،إذ يعود ذلك الى زمن الخليفة عثمان بن عفان الذي بعث القائد العربي حبيب بن مسلمة الى تلك المناطق فطرد البيزنطيين ودخلت جورجيا تحت حكم المسلمين العرب حتى عام ٥١٥ هجرية. ومنها كذلك منطقة تفليس ومملكة كارتي وبعد ذلك تصاهر العرب و الجورجيون(١٦) .

والشعب الألباني من الشعوب التي تأثّرت باللغة العربية عن طريق الإحتلال العثماني لتلك البلاد في القرن السادس عشر الميلادي إذ «حدث الاحتكاك الأول بين العرب والألبانيين ولكن هذا الاحتكاك جاء في إطار عدائي. فالامبراطورية العثمانية كانت تستغل الألبانيين لإخماد الانتفاضات العربية ،كما أنها بالمقابل كانت تستغل العرب لسحق الانتفاضات الألبانية»(١٧). وكانت الدولة العثمانية تُفيد من القادة الألبان في القمع والحروب لتمتعهم بشهرة قتالية عسكرية ومن أولئك الولاة الألبانيين سنان باشا الذي تولّى مصرعام ١٥٦٨ . وفيما بعد كَلّفه السلطان سليم الثاني بقمع إنتفاضة القبائل العربية في اليمن التي اندلعت عام ١٥٦٧ وكذلك الوالي الألباني المعروف أحمد باشا الأرنؤودي الذي أرسله السلطان مراد الرابع للقضاء على فخر الدين المعني الذي عمل على استقلال سوريا ولبنان وفلسطين عن الدولة العثمانية. وذلك في معركة فاصلة في البقاع سنة ١٦٣٤ . وهذا الوالي قُتِلَ بعد فترة قصيرة في

العراق عند مواجهة جيش الصفويين هناك .

وهكذا استمر الصراع العربي العثماني واستعملت الدولة العثمانية القادة الألبان في القمع دائما. وبدأ يقل ذلك الاعتماد تدريجياً حتى استقلال ألبانيا في تشرين الثاني عام١٩١٢[١٨].

يتبيّن لنا من ذلك أنّ مؤلفي الدراسات الاستشراقية التي مر ذكرها عالجوا موضوع الحرب وأثره في التداخل اللغوي في الأندلس و بولونيا و رومانيا و جورجيا و ألبانيا، وأن أثر اللغة العربية كان أحياناً بطريق مباشر ما بين العرب المسلمين وتلك الشعوب التي دخلوها وفي أحيان أخرى عن طريق لغةٍ ثالثة ولاسيما هنا اللغة التركية بسبب الاحتلال العثماني لمجموعة من تلك البلدان الذي استمر قروناً عدّة ولكن الأمر يختلف عن المناطق الأخرى في دراسات أولئك المستشرقين .ففي غرب أفريقيا و السنغال وأفغانستان واليونان والبرتغال، كان الأثر اللغوي بسبب الثقافة والحضارة الإسلامية لا بسبب الحروب .

ثانياً ـ الأثر الحضاري:

قد يكون هذا العامل هو الأكثر أثراً في نقل العربية الى غيرها من اللغات .فالمسلمون الذين سكنوا الأندلس و استقروا فيها وهم (عرب و برابرة و صقالبة) لايكوّنون وحدهم فقط سكان هذه البلاد فهناك النصارى و اليهود وقد «أُطلِقَ على النصارى الأندلسيين اسم مزاراب Mozarabes وهو مشتق من استعرب كأنهم استعربوا بمخالطتهم العرب وسنرى أن ذلك صحيح بدلالة مؤرخيهم أنفسهم. إذ إنّهم يعيشون كسائرأهل الذمة تحت إدارتهم المدنية الخاصة. فواليهم اسمه القوندي Conde يُعينّه الخليفة . وقد اشتهر القوندي سرفاندو Servando بقرطبة و القوندي تودّو Toddo بقمبرية Coimbre» [١٩] . والنصارى بعد طول معاشرتهم العرب و المسلمين و للتسامح الموجود بين الطوائف أخذوا يتكلمون و يكتبون بالعربية فقد

اشتهر النصراني جوان الأشبيلي وهو الذي ورد ذكره بأسم سعيد المطران ، أنه ألّف تفسيراً بالعربية للتوراة و ترجم الأناجيل من اللاتينية الى العربية وكذلك الحال مع رجال دين نصارى آخرين كتبوا بالعربية بل و أبدلوا أساميهم النصرانية الى العربية[٢٠].

أما اليهود فكانوا يعيشون كذلك مع المسلمين والنصارى لاسيما في قرطبة وأسسوا مدرسةً يهودية في قرطبة . وكانوا أكثر نتاجاً علمياً من النصارى وكتبوا نتاجهم باللغة العربية وكان لهم شعراء و أدباء و فلاسفة و تَكاثَر عددُ اليهود في منطقة غرناطة. ومن شخصياتهم يذكر هنري بريس [٢١] مجموعةً من الأسماء منها :

(١) ابن جناح النحوي المؤسس الحقيقي للنحو العبري و كتابه الرئيسي التنقيح مكتوب بالعربية.

(٢) ابن جبرون الذي يُسَمّيه العرب أبا أيوب سلمان بن يحيى الذي كتب في الفلسفة كتابه (عين الحياة) بالعربية متأثّراً بأفكار الفيلسوف ابن مسرّة القرطبي ت٣١٩هـ .

(٣) باهية بن باكودا وهو معاصر لأبن جبرون ألّفَ كتاباً في الفلسفة عنوانه (واجبات القلوب) وهو بالعربية و متأثّر بالغزالي .

(٤) موسى بن عزري الشاعر الغرناطي له كتاب (قلادة الجواهر) كتبه بالعربية وله "المحاورات والمذكرات " وهو كتاب بالعربية يقارن فيه بين صناعتي الشعر والنثر اليهودي بالأندلس وبين الشعر العربي.

(٥) يهودا هالوي النطاسي الطُليطي كان يكتب بأسلوب عربي أنيق و كتابه (الخُزّري) وهو عبارة عن قصة فلسفية باللغة العربية.

(٦) موسى بن ميمون الذي عاش في القرن السادس و له كتب فلسفية عديدة كتبها باللغة العربية وصلت إلينا.

(٧) ابن سهل الاسرائيلي الشاعر صاحب الموشحات الذي عاش في القرن السابع الهجري.

(٨) ابن سراري المُكنّى بأبي بكر وزير ملك السهلة عبد الملك بن رزين وهو أديب عاش في القرن الخامس كذلك.

(٩)ابن القروي وهو كاتب من القرن الخامس .

(١٠) سموئيل بن نغريلة وزير ملوك غرناطة وقد أَلَمَّ بدقائق العربية عاش في القرن الخامس .

(١١) يوسف بن سموئيل بن نغريلة وهو من أدباء القرن الخامس و كُتاّبهم.

(١٢) ابن حسداي وزير الملكين المقتدر والمستعين اللذين حكما سرقسطة .

ويسأل المستشرق هنري بيريس سؤالاً يقول فيه لماذا لا يستعمل اليهود والنصارى لغتهم الأدبية الخاصة ولهم الحريّة آنذاك في إقامة شعائر دينهم بلغتهم؟ يُجيب قائلاً: إن اللغة العربية في القرن الخامس تظهر للشعوب القاطنة بالأندلس آنذاك أنها اللغة الوحيدة التي تَشفي غِلّة الشاعر والفيلسوف بثروتها و مرونتها، فهي اللغة الوحيدة التي تقدر أن تُعبِّر عن أدق العواطف و الأفكار[٢٢]. ومَن يطالع كتب التراجم الأندلسية يُعجب للأعداد الكبيرة من المثقفين والأدباء والكُتّاب... الذين كتبوا باللغة العربية آنذاك إذ ترد أسماء كثيرة غير عربية في كتاب (قلائد العقيان) للفتح بن خاقان (والبديع في وصف الربيع) لأبي الوليد الحميري و(الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة) لأبن بسام الشنتريني وهو يقصد جزيرة الأندلس و(الحُلة السيراء) لأبن الآبّارو(نفح الطيب) للمقريّ ومن هذه المؤلفات والتراجم يَتبيّن لنا كيف عاشت وتمازجت تلك الثقافات في لغةٍ واحدة وفي بلدٍ واحد وقَدَّمتْ نموذجاً متسامحاً رائعاً بين الديانات الثلاث لم يكن للطائفية فيه أي أثر .

والدكتور جون هونيك في بحثه عن (اللغة العربية و مظاهرها في غرب أفريقيا)

يرى أنّ دخول الإسلام الى بلاد السودان الغربية كان عن طريق التجارة وكأنه يريد أن يقطع الطريق على القارئ منذ أول وهلة ويحدد الدخول بذلك فقط إذ يقول:«ولكن اختلف دخول الاسلام الى غرب أفريقيا عن دخوله الى المغرب بأن دخوله الى بلاد السودان كما عرف عند العرب ، أو بلاد الدكرور بعبارة أخرى كان عن طريق التجارة و بواسطة إحتكاك المسلمين بشعوب بلاد السودان و اختلاطهم معهم عن رضى من الجانبين ، ولهذا السبب فإن الدين الاسلامي قد شاع بين تلك الشعوب مدى القرون إلاّ أنّ اللغة العربية لم تتَمكّن من السيطرة على ألسنتهم فلم يزالوا يتَكلَّمون بلغتهم الوطنية الى يومنا هذا ،أما من ناحية الكتابة فقد أصبحت اللغة العربية في تلك الأقاليم اللغة الوحيدة التي يعبرون بها عن أفكارهم ويكتبون بها رسائلهم ووثائقهم ويسجّلون تواريخهم و متى أقبلوا على كتابة بعض لغاتهم الوطنية مثل اللغة الفلانية واللغة الهوسية في القرن الثامن عشر الميلادي (الموافق للثاني عشر الهجري) كتبوها بالحروف العربية و أدخلوا عليها كثيراً من المفردات العربية... إنّ استعمال اللغة العربية في الأراضي السودانية كان في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي (الخامس والسادس الهجري) إلاّ أنه لم تصل إلينا أخبار أي كاتب قبل نهاية ذلك العهد »[٢٣].

وإنّ فترة القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلادي «كانت من أهم الفترات بالنسبة الى إنتشار اللغة العربية في السودان الغربي في ساحل البحر الأطلنطي في القرب من شواطئ بحيرة تشاد في الشرق، ففي هذه الفترة صارت اللغة العربية رسمية للمكتبات في دولة مالي ودولة كانم وبرنو »[٢٤] . واتصل ملوك هذه الدول بغيرهم من العرب و أفادوا من الفقهاء العرب والمدارس العربية فبرزت طبقة من العلماء السودانيين لاسيما في منطقة جنى و منطقة كابرا ومدينة تُنبكت ودولة سنغي و قام علماء السودان الغربي بشرح الكتب العربية و اختصارها ونظمها ،وازدهرت تُنبكَت في القرن السادس عشر و ظهر رجال العلم فيها ومنهم وأوسعهم شهرة

العلاّمة أحمد بابا (ت ١٠٤٦ هـ) صاحب كتاب (نيل الإبتهاج) في تراجم أعلام المذهب المالكي وكتب كذلك أربعين كتاباً آخر في اللغة و النحو و الحديث والفقه والتصوف والتأريخ [٢٥]... ومنذ القرن السابع عشر الميلادي حتى بداية القرن العشرين أخذت الحياة الثقافية والعلمية بالفتور مرةً، وبالقوة والظهور مرة أخرى ونذكر من العلماء وكتبهم شطراً مما ذكرة الدكتور جون هانويك [٢٦] :

١ ـ محمد الوالي بن سليمان الفلاني عاش في النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي ببلاد برنو له تسعة مؤلفات في الفقه و التوحيد .

٢ ـ تلميذه محمد بن محمد الكتناوي متخصص في علم النجوم والحروف والآفاق، حجّ سنة ١٧٣٠ ونَزَلَ بمصر إذ كان من أساتذته الشيخ حسن الجبرتي والد المؤرخ الكبير عبد الرحمن الجبرتيّ توفي سنة ١٧٤١م .

٣ ـ صالح بن محمد العُمري الفُلانيّ ولِدَ في فوتاجلون سنة ١٧٧٤ و تُوفيّ في المدينة المنورة عام ١٨٠٤ له خمسة مؤلفات ورَوى عنه كثير من العلماء.

٤ ـ الشيخ المجدد عثمان بن محمد فودى «ومعنى فودى باللغة الفُلاّنية: العلاّمة». والشيخ عثمان وأخوه وابنه يشكّلون بيت علم قاوم وجاهد ملوك الهوسا في نيجيريا الشمالية في بداية القرن التاسع عشر، وأسّسوا دولة إسلامية استمرت حتى أوائل القرن العشرين، وألّف هؤلاء العلماء الثلاثة عدداً كبيراً من الكتب في سائر الفنون الأسلامية إذ تزيد مؤلفاتهم عن مائتي كتاب.

٥ ـ الحاج سعيد ، وهو من المؤلفين الفُلانّيين بالأقطار الهوسية في القرن التاسع عشر له مؤلفات كذلك.

٦ ـ الحاج عمر بن سعيد الفوتي عاش في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أصبح فيما بعد شيخاً للطريقة التيجانية له مؤلفات عديدة باللغة العربية يبلغ عددها عشرين كتاباً في التصوف والتوحيد.

٧ ـ الحاج عمر بن أبي بكر بن عثمان الكنوي تُوفيّ عام ١٩٣٤ له أكثر من عشرين تأليفاً ومجموعات من القصائد باللغة العربية وهو من بلدة كنو بشمال نيجريا استوطن بلدة صلغا في جمهورية غانا أواخر القرن التاسع عشر .

٨ ـ الشيخ موسى گمر بن أحمد الحبيب عالم سنغالي شهير ولِدَ عام ١٨٦٤ و تُوفيّ عام ١٩٤٤ألَّفَ حوالي ٣٠ كتاباً منها عشرة كتب في تأريخ بلاده والمناطق المجاورة وهي باللغة العربية. ومن كتبه زهو البساتين في تأريخ السوادين يقع في مجلدين ولم يُطبع النص العربي الى الآن.

هذه الأسماء التي وردت هنا والتي كُتِبتْ باللغة العربية و أسماء غيرها يقول عنها الدكتور جون هونيك: «ولا أظن أني أبالغ إذا قُلت بأنّ العالم العربي لا يكاد يعي وجود هذا التراث العربي العظيم بغرب أفريقيا وأن ماضي هذا الجزء الواسع من العالم الإسلامي لم يَزل مجهولاً للمؤرخ العربي الى حدٍّ كبير»[٢٧].

وفي السنغال شَقَّتْ اللغة العربية طريقها الى هذا البلد بسبب وجود الطُرق الصوفية وهي ثلاث طرق (القادرية و التيجانية و المريدية) إذ عمل شيوخ هذه الطرق الصوفية على نشر العربية ولاسيما الشيخ (سعد أبيه) والحاج (مالك) والشيخ (الخديم أحمد بمب) إذ كان الناس يطلقون الأسماء العربية على أولادهم تبركاً بالنبي (صلى الله عليه وآله) وآله والصحابة والتابعين وهكذا، ولسعة انتشار هذه الطرق على مستوى البلاد انتشرت الأسماء العربية. وحتى سُميّت المناطق والمنظمات والدوائر والطرق بأسماء عربية كذلك وهي بالمئات . وقادة الطُرق الصوفية هم مَن يختار الأسماء للمناطق والقُرى والطرق[٢٨]. وأنا أكتب في هذا المبحث شاهدتُ لقاءً مع الأستاذ محمد حسنين هيكل يوم ٢٠١٣/٦/٢٠ على إحدى القنوات الفضائية المصرية وهي قناة CBC يقول فيها: إنّ الطرق الصوفية تعمل عملها في السياسة. بل إنّ بعض رؤساء الدول الإفريقية مثلاً ينتمون لطرق الصوفية فمثلاً الرئيس (سكتوري) جاء اسمه من (سكه) وهي في اللغة العربية كما هو معروف طريق

و(توري) رئيس فيعني الاسم رئيس الطريقة وهذا واضح في أسماء السياسيين الأفارقة و تصرفاتهم.

وقد عمل مالك إنجاي إحصاءً لأسماء الأشخاص في السنغال قال عنه «قُمتُ شخصياً لاختبار سرعة التعريب في أسماء الأشخاص فأعجبتني السرعة التي يتم ويسير بها هذا التعريب . فبينما كانت النسبة المئوية تتردد بين ٤٤ ـ ٤٨ ٪ في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن [العشرين] اعتماداً على القائمتين المئويتين المُعدتين عن قوائم أسماء كثيرة من الجريدة الرسمية لعام ١٨٧٨ و١٨٧٩ ارتفع خلال الستين سنة الماضية الى ٦٩٪ و٧٧٪ في عام ١٩٦٦ . أما الطريقة التي سلكناها في هذا التحقيق فهي أننا أعددنا ست عشرة قائمة تتألف كل قائمة من مائة ... على ثلاث مجموعات من القوائم تتألف المجموعة الأولى منها من ثلاث قوائم مصدرها جريدة (دكار متان) اليومية Dakar Matin في عدديها الصادرين يومي الجمعة ٢٢/ ٧/ ١٩٦٠ ويوم السبت ٢٣/ ٧/ ١٩٦٠ وهي قوائم أسماء النواب المرشحين للانتخاب للحزبين المتنافسين في الحكم في السنة المذكورة و المجموعة الثانية مصدرها الجريدة المذكورة في عددها الصادر يوم الخميس ١٨/ ١/ ١٩٦٨ وهي قائمة أسماء النواب المرشحين للانتخابات التشريعية للعام المذكور مُكَملة بعشرين اسماً من الوزراء و كبار المسؤولين في الحكومة والمجموعة الثالثة مؤلفة من عشرة قوائم مئوية مصدرها الجريدة المذكورة في عددها الصادر يوم ٢/ ٨/ ١٩٦٨ وهي أكبر المجموعات الأربعة و أصدقها تمثيلاً للواقع لأنها تمثّل قائمة أسماء الناجحين في إمتحانات الدخول في السنة السادسة عن التعليم الثانوي و أصحاب أسماء هذه القائمة متقاربون في السن لا يتجاوز أكبرهم ثلاث عشرة سنة ولا يقل عمر أصغرهم عن إحدى عشرة سنة ، ويزيد في قيمة هذه المجموعة تمثيلها لجميع أقاليم السنغال السبعة لأنّ الامتحان المذكور يجري في جميع أنحاء سنغال و تظهر نتائجهُ جملةً مترتبة الأسماء فيها بترتيب أبجدي ومن هنا انتفت الإقليمية عن نتائج المجموعة »[٢٩] .

أما عن أثر العربية في الثقافة و اللغة الأفغانية فنجد الأمر يتعدّى أسماء الأشخاص و المناطق ليصل الى أنّ صرف لغة الأردو و الباشتويه و نحوهما ما هما إلاّ تقليد لصرف اللغة العربية ونحوها لدرجة كبيرة [٣٠]. بل إنّ كثيراً من الأدباء والشعراء والكتّاب و المفكرين والمؤرخين و الفلاسفة الذين نبغوا في العربية هم من أصول أفغانية إذ يذكر كارل شتولز تلك الشخصيات و منها [٣١] :

١ ـ أبو الحسن شهيد بن حسين البلخي

٢ ـ بشار بن بُرد الذي ولِدَ عام ٩٥ هـ في طخارستان وتُوفيَّ في بغداد ١٦٧ هـ.

٣ ـ أبو الحسن سعيد بن مسعدة البلخي المعروف بالأخفش الأوسط ت٢١٠هـ

٤ ـ أبو الرجاء قتيبة بن سعيد بن جميل البغلاني الذي ولِدَ عام ١٤٨ هـ عالماً بالحديث.

٥ ـ أبو مطيع الحَكم بن عبد الله البلخي وهو شارح فقه أبي حنيفة .

٦ ـ أبو عثمان عمرو بن عُبيد أحد أقطاب المعتزلة المولود سنة ٤٠هـ والمتُوفّى ١٤٢هـ.

٧ ـ أبو القاسم عبد الله أحمد محمود الكعبي وهو من المعتزلة ولِدَ في بلخ وتُوفيَّ فيها عام ٢٢٨هـ.

٨ ـ أبو الفضل محمد ابن أبي جعفر المنذري ت ٣٢٩هـ .

٩ ـ أبو المظفر محمد بن آدم الهروي.

١٠ ـ أبو الفضل محمد أبي جعفر المنذري الهروي وهو معلّم الأزهري صاحب التهذيب.

١١ ـ منصور بن محمد بن أحمد بن طلحة الأزهري الهروي ولِدَ في هراة عام ٢٨٢هـ.

١٢ ـ محمد بن يوسف الهروي وهو عالم في الحديث .

١٣ ـ أبو عُبيد أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الهروي الذي توُفيّ عام ٤٠١هـ .

١٤ ـ أبو الحسن علي بن محمد الهروي وهو لغوي وخطاط .

١٥ ـ شهاب الدين أديب صابر بن أديب اسماعيل الترمذي .

١٦ ـ رشيد الدين الوطواط وهو بلخي واشتهر بشعره الفارسي وكتب مجموعة من الكتب بالعربية توُفيّ عام ٥٧٨هـ ويُعد من علماء البلاغة عند الفرس وخاصة في كتابة حدائق السحر في دقائق الشعر .

١٧ ـ أبو الفضل محمد بن حسن البيهقي عاش ٣٩ سنة في حاشية ملوك غرناطة وخاصة عند محمود الغزنوي وكتب عن تأريخ الغزنويين توفي عام ٤٧٠ هـ .

١٨ ـ الصوفي أبو اسحاق بن أبي علي عثمان الحلاني الهجويري صاحب كتاب كشف المحجوب توُفيَّ عام ٤٦٥هـ وله كتب باللغة العربية عديدة .

١٩ ـ شيخ الاسلام الإمام أبو اسماعيل عبد الله بن أبي منصور محمد بن أبي معاذ علي الهروي المولود سنة ٣٩٦هـ قرب هراة والمُتوفّ فيها عام ٤٨١هـ وله كتاب مهم في التصوف هو (منازل السائرين) .

هذا قسمٌ مما ذكره المستشرق كارل شتولز ويتّضح لنا الأثر الكبير الذي تركه الإسلام واللغة العربية في الربوع الأفغانية.

وإذا ما انتقلنا الى ألبانيا فإننا نجد المستشرق محمد موفاكو يوضّح أثر الطريقة الصوفية (البكتاشية) في نشر اللغة العربية في هذا البلد إذ يقول: « دون شك تعتبر الطرق الدينية وخاصة تلك التي كانت مرتبطة بالمناطق العربية كالبكتاشية والسعدية والقادرية والملامية ... إلخ من أهم الجسور التي انتقلت عِبرها المؤثرات العربية للأدب الألباني وخاصة الأدب الشعبي، فدراويش هذه الُطرق وخاصة البكتاشية التي تَسرّبت للمناطق الألبانية منذ القرن الخامس عشر كانوا يتجولون بين الشعب

لينقلوا لهم تعاليمهم الدينية وقد كان هؤلاء يحيطون تعاليمهم الدينية بإطار عاطفي وخيالي لتكون أكثر قبولاً.. وعلى رأس هذه الطرق تأتي البكتاشية التي قامت بدور كبير في نقل المؤثرات العربية فالتكايا البكتاشية أُسّست في المناطق العربية قبل المناطق الألبانية بفترة تزيد عن قرنين من الزمن . فقد أُسِسَتْ التكية البكتاشية الأولى في القاهرة بداية القرن الخامس عشر الميلادي، على حين أن الثانية أُسِستْ في كربلاء بداية القرن السادس عشر. وقد تَحوّلت تكية كربلاء الى أحد المراكز الستة الكبرى لنشر البكتاشية. وفي هذا الاتجاه قام الآباء العراقيون بدورهم في نشر البكتاشية في المناطق الألبانية وبشكلٍ خاص عن طريق تكية دور بالي، ومن الطبيعي أن يحمل هؤلاء الأُدباء العراقيون معهم شيئاً من المؤثرات العربية من العراق الى المناطق الألبانية »[٣٢] ووصل عدد التكايا في ألبانيا «عام ١٩٢٧ الى ٢٠٠ تكية معظمها تابعة للبكتاشية على حين أن عدد البكتاشيين الألبانيين وصل حينذاك الى ٢٠٠ ألف ، أي: ما يوازي خمس عدد السكان حينذاك »[٣٣].

أما الطريقة السعدية التي أسسها في سوريا سعد الدين الجباوي والتي انتشرت في ألبانيا وكوسوفا فكان عدد تكاياها يصل الى أكثر من سبعين تكية في المناطق الألبانية وأن مشايخ هذه الطريقة لهم ارتباط روحي بالمركز في سوريا وكانت هذه الإجازة تُعطى في اللغة العربية، والطريقة الصوفية الثالثة هي الملامية وكانت منتشرة بين الجنود الألبان الذين دخلوا البلاد العربية أو في الجيش العثماني واليمن[٣٤].

وهذه الطرُق الصوفية كانت من أهم المؤثرات التي نَقَلتْ اللغة العربية الى ألبانيا والبكتاشية خاصة التي تسعى لكمال الإنسان ، ومؤسسها الحاج بكتاش الولي الذي ولِدَ في نيسابور عام ١٢٤٨م وهو من الزُهّاد ، بشّر بدعوته عبر المناطق المقدسة في العراق ووصل كذلك الى بلاد الأناضول وأسس أول تكية هناك عام ١٢٨٢م وبعد أكثر من قرن تقريباً أي: في عام ١٣٨٩ دخلت البكتاشية الى كوسوفا وانتشرت

في المناطق الألبانية على يد شخصية غريبة هي سرسم علي ديدا، وهو من وزراء السلطان سليمان القانوني[٣٥].

يهتم الأدب البكتاشي بالحكايات الشعبية عن الإمام علي وأهل بيته وبطولاتهم وأن الآباء العراقيين للبكتاشية كانوا يأتون الى ألبانيا قادمين من النجف وكربلاء ويمكثون لفترات طويلة في التكايا البكتاشية وكانوا على رأس تلك التكايا ومنهم بابا موسى البغدادي وبابا قاسم البغدادي وبابا أمين من كربلا وبابا زين العابدين من البصرة وبابا سليم البغدادي الذين تناوبوا على رئاسة البكتاشية في ألبانيا من الفترة (١٥٢٢ ـ ١٧٥٣)[٣٦]، والأدب البكتاشي « شَكَّلَ إضافة مهمة للأدب الألباني وذلك باعتباره تياراً خاصاً من الشعر الصوفي الذي استند الى تقاليد خصبة من الشعر الصوفي المكتوب بالعربية والفارسية إلاّ أن بدايات هذا الأدب التي تعود الى القرن السادس عشر الميلادي ظهرت في وقت لم تكن قد تشكَّلت فيها بعد اللغة الألبانية الفصحى المكتوبة التي تأخر ظهورها حتى القرن التاسع عشر حين تحوّلت فيه هذه اللغة الى لغة أدب قومي ولذا وفي غياب الألبانية المكتوبة كان الشعر البكتاشي يُكتب من قبل الألبانيين باللغات الأخرى العربية والتركية والفارسية وربما يعود السبب في هذا أيضاً الى أن اللغة الألبانية كانت فقيرة في ذلك الوقت وغير قادرة على التعبير عن المفاهيم الصوفية والفلسفية ، كما أن الشعراء البكتاشيين كانوا تحت تأثير الأشعار الصوفية التي كانوا يقرأونها في العربية والفارسية »[٣٧]، ويذكر المستشرق محمد موفاكو عدداً من الشعراء البكتاشيين الذين كتبوا شعرهم باللغة العربية [٣٨]:

١ ـ الشاعر بابا سرسم علي الذي وِلِدَ في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي .

٢ ـ الشاعر بابا كمال الدين شميمي الذي أدّى دوراً مهماً في نشر البكتاشية في المناطق الألبانية منذ أواخر القرن الثامن عشر والذي أُغتيل في ظروفٍ غامضة بداية القرن التاسع عشر .

٣ ـ الشاعر بابا نصيبي طاهر وهو من الشعراء البكتاشيين المهمين ، الذي

أسس تكية عُرِفتْ باسمه دُفِنَ فيها عام ١٨٥٢.

٤ ـ الشاعر داليب فراشري الذي كتب أضخم عمل شعري بكتاشي باللغة العربية عام ١٨٤٢ وهي ملحمة شعرية تتألف من ٦٥ ألف بيت وتتناول ملحمة الإمام الحسين (عليه السلام) وبطولاته. وقد اعتمد فراشري في كتابة هذه الملحمة على كتاب حديقة السعادة للشاعر فضولي البغدادي ، وهي ما تزال أطول ملحمة ، وله أشعار كثيرة يَتغنَّى فيها ببطولات الأئمة .

٥ ـ الشاعر بابا محرم محزوني الذي كان يرأس أقدم التكايا في البلقان .

٦ ـ الشاعر شاهين فراشري كتب ملحمة عن كربلاء باللغة الألبانية بالحروف العربية في ١٢ ألف بيت توجد منها نسخ خطية ولم تُطبَع لحد الآن .

٧ ـ الشاعر بابا زين العابدين من شعراء القرن التاسع عشر.

٨ ـ الشاعر نعيم فراشري (١٨٦٤ ـ ١٩٠٠) الذي يُعدّ من أعظم شعراء البكتاشية.

٩ ـ الشاعر بابا آدم وجهي (١٨٤١ ـ ١٩٢٧) من مدينة جاكوفا وقد زار في شبابه الأماكن المقدسة في العراق . وكانت له معرفة جيدة باللغة العربية .

وهناك عدد كبير من الشعراء البكتاشيين نظموا شعرهم بالألبانية والعربية ذكرهم المستشرق محمد موفاكو في بحثه .

أما عن أثر اليونانية في العربية فقد كتب المستشرق بندلي جوزي بحثاً قيّماً بهذا الخصوص وذكر فيه مجموعة من الألفاظ اليونانية التي دخلت العربية يزيد عددها على مئة كلمة. وهو عددٌ قليل قياساً لأثر العربية في غيرها من اللغات التي ذكرناها فيما سبق ولذلك يستغرب بندلي جوزي من هذا الأمر فيقول: «من الغريب أن العرب على طول احتكاكهم بالأمة اليونانية واقتباسهم منها كثيراً من العلوم والفنون والصناعات لم يأخذوا عنها من الاصطلاحات إلاّ شيئاً قليلاً يكاد لا يُذكر في جانب ما أخذوه عن

الفُرس»[٣٩]. ولم يكن التأثّر بطريق واحد عن اليونانية فقط بل كان عن السُريانية كذلك التي تُرجمت إليها العلوم اليونانية القديمة ، ولذلك كانت الألفاظ اليونانية الداخلة للعربية مباشرة قليلة «ومن أسباب قِلةّ المفردات اليونانية في لغتنا أن العرب قبل أن يحتكوا بالأمة اليونانية وآدابها . كانوا قد احتكّوا بالأمة السريانية وأخذوا منها مئات من الاصطلاحات ، للتعبير عمّا كانوا يحتاجون إليه من المعاني المادية والروحية .. وأنّ أكثر ـ إنْ لم نقل جميع ـ المفردات اليونانية التي في العربية هي أيضاً في السريانية وأن التحريفات والأغلاط التي نراها في المفردات اليونانية التي في لغتنا هي في السريانية أيضاً »[٤٠] وهذه الحال تشبه حال دخول اللغة العربية الى الرومانية والجورجية والبولونية فقد كانت عن طريق لغة ثالثة هي اللغة التركية وأحياناً عن طريق لغة رابعة .

المبحث الثاني

(التغيّرات الحاصلة على المفردات المنتقلة)

أولاً ـ التغيّرات الصوتية:

لا تحتفظ الكلمات المُنتَقلة ما بين لغتين بكل خصائصها الصوتية دائماً والسبب هو اختلاف طُرق النطق وأنواع المخارج فيما بين اللغتين وعدم وجود أصوات مشابهة ما بين اللغتين فيضطر المتكلم الى نقل اللفظة بأصوات قريبة، مما يؤدي الى تغيّرات تطرأ على الكلمات المنتقلة ما بين لغتين فما هو الموقف إذا انتقلت الألفاظ عبر لغة ثالثة . الأمر سيكون أكثر تعقيداً وابتعاداً عن الأصل . ولذلك يتعذّر أحياناً معرفة أصل اللفظة بسبب الابتعاد الصوتي الذي غَيَّرَ من أصلها . فمثلاً عندما دخلت الألفاظ العربية الى البرتغالية تغيّرت بنيتها الصوتية فـ(أل التعريف) وهي خارج بنية الكلمات صوتياً وحرفياً ولكنها أصبحت في البرتغالية ضمن بنية الكلمة « فأداة التعريف أل

تدخل في بنية الكلمة وحروف الحلق تصبح ابراز حرف f وحروف التفخيم تُرَقَق وتنتقل النبره من مكانها وهكذا كما في الأمثلة الآتية.

الزيت azeite

الخس alface

الطاحونة atafona »[٤١].

وصوت D ديدل على الضاد مثل رمضان Rama Dane وأحياناً على الذال في هذرم Hadsama والصوت t يدل على التاء taj وأحياناً على الثاء ثمرة tamare[٤٢].

ولعدم وجود اثني عشر صوتاً عربياً في اللغات السنغالية ولاسيما الولفية تَعرَّضَتْ الكلمات العربية الى تغيّرات كبيرة في النُطق ولاسيما في الكلمات التي تحتوي على هذه الأصوات (ث ح ذ ز س ص ض ط ظ ع غ هـ) ولذلك يُحِّرف الولفي هذا الصوت فيقول .

زينب نب يحذف (ز).

محمود مود يحذف (الحاء).

فاطمة فات يحذف (الميم والتاء) .

وهكذا أصبحت هذه الألفاظ غير معلومة الأصل عند النُطق بها وكأنها غير عربية بل ويُضاف لها أحياناً حرف مد في آخر اللفظة .

صالح سال سالو

آدم آد آدا

محمود مود مودو

وكذلك تُقَلب أصوات (العين والهاء والحاء) الى همزة وهي الأقرب لها ولاسيما في بداية الكلمة . وتُحذَف تلك الأصوات من وسط الكلمة .

حبيب	أبيب .
حليمة	ألمة .
عبد الله	أبلاي.
هارون	آرون.
محمد	ممد.
معاذ	ماس.
مهدي	مدي [٤٣].

أما الكلمات العربية التي دخلت البولونية [٤٤]. فقد أصابها تغيّرٌ صوتي مثال ذلك:

كرسي	كزسلو.
قهوه	قاوه.
فنجان	فلزن.
جهنم	جهنه.
فقير	فاقر .
ولد	ولت .

وهناك كلمات بَقِيتْ على طريقة نُطقها العربية لم تتغيّر مثال ذلك:

حلوى	حلوى.
شال	شال.
بلسم	بلسم.
ديوان	ديوان.
الكحول	الكحول.
قانون	قانون.

أما الكلمات العربية التي دخلت الجورجية [٤٥] . فبعضها بَقيَ على حاله في

النطق مثال ذلك خباز ، كيس ، ورد ، سبب ، فنجان ، بدر ، ميدان ، دفتر ، خير ، مرجان ، دكان ، بيت...

وهناك مفردات عربية تَغيّرت أصواتها ولاسيما المفردات التي تنتهي بتاء إذ قُلِبتْ التاء الى ألف أو واو أو بَقيت التاء وألحقتها ياء ، مثال ذلك:

لقمة	لقما	حذف التاء وإبدالها ألفاً.
بركة	بركا	حذف التاء وإبدالها ألفاً.
والدة	والدا	حذف التاء وأبدالها ألفاً .
مغارة	مغارو	حذف التاء وأبدالها واواً .
زكاة	زكاتي	إضافة ياء بعد التاء .
صورة	صورتي	إضافة ياء بعد التاء .

وهناك مفردات جرى تغيير بعض أصواتها بإضافة صوت أو قلب آخر يتلاءم مع طبيعة اللغة الجورجية وهي أصوات (الياءوالألف والكسرة) مثال ذلك:

وكيل	وكيلي	إضافة صوت الياء.
بلبل	بلبلي	إضافة صوت الياء.
قلم	قلامي	إبدال القاف كافاً وإضافة الياء .
قانون	كانوني	إبدال القاف كافاً وإضافة الياء .
زنجي	زانكي	إبدال الكسرة ألفاً والجيم كافاً.
بستان	بسطاني	إبدال التاء طاءً وإضافة ياء .
سرداب	سردافي	إبدال الباء فاءً وإضافة ياء .
برتقال	بوتكال	إبدال الراء واواً والقاف كافاً.
غليون	كليوني	إبدال الغين كافاً وإضافة ياء.

وتُقلب السين في المفردات العربية الى شين أو ألف عند دخولها الجورجية.

سروال شاروال تُقلب شيناً

جاسوس جاشوشي تُقلب شيناً

مسجد ماجاتي تُقلب ألفاً

وتُقلب الهمزة الوسطية أو النهائية كافاً أو ألفاً

مائدة ماكدا

هواء هوا

وتُقلب القاف الى الصوت القريب منه (الكاف)

قانون كانوني

قلم كلامي

بقال باكالي

قمر كمر

قصّاب كاصاب

والمفردات العربية التي تبدأ بحرف العين أو من بين أصواتها عين تُقلَب العين ألفاً أو ياءً.

علم ألمي

جامع جامي

شعر شايري

علبة آلاب

فمن الطبيعي أن يتَغيّر نطق الصوت العربي الى الشبيه باللغة الأخرى والحال معكوسة مع اللفظة اليونانية المنتقلة الى العربية كما نجده في بحث بندلي جوزي[٤٦].

إبليس (العربية): جاء من Diabolos بحذف المقطعين الأولين وزيادة (إ) في أول الكلمة لإبتدائها بحرف ساكن وتحويل o s الى is

إبريسَم: مأخوذة من prosinos ومعناها الحرير الأخضر.

إقليم : من Klima وأصل معناها المُنحدَر ثم اسُتعملت للدلالة على صفة المحل الجغرافية.

إسفنج: من spaggee وتُلفَظ spongee.

أنجر (المرساة): من agkyr - a وتُلفظ ankyra .

درهم: من drakhm ـ ee

ثانياً : التحّول الدلالي:

يُصاحب الكلمة العابرة من لغة الى أخرى تغيّر في دلالتها الأصلية التي وُضعِت لها أحياناً . فعند دخول الكلمات العربية الى البولونية تغيّرَت دلالة بعض الكلمات منها(٤٧):

قنطرة (العربية) قنطر (بولونية) وتعني سلسلة

مات (العربية) مات (بولونية) وتعني حجر الشطرنج الميت عند اللعب.

واختلفت دلالات بعض الكلمات العربية الداخلة الى الجورجية (٤٨) . مثال ذلك:

غريب (العربية)	تعني فقير في (الجورجية)
خزانة	ميزانية
غائم	مخفي
نديم	مأدبة

وهناك ألفاظ أصابها التغيّر في الصوت والدلالة عندما عبرت الى الجورجية مثال ذلك:

دائرة (العربية)	دايرا	وتعني في الجورجية طبل
الكمال (العربية)	تمامي	وتعني شجاع في الجورجية

معركة (العربية)	ماراكشي	وتعني حوار أو نقاش في الجورجية
مشاة (العربية)	مشى	وتعني عامل يتحرك في الجورجية
الأسود (العربية)	ساودا	وتعني حزن في الجورجية

خاتمة

بعد هذه الرحلة مع بحوث المستشرقين المُشار إليها سابقاً نورد بعض المؤاخذات عليها:

١ ـ كان بعض تلك البحوث قصيراً جداً ولم يعطِ تصوراً كاملاً عن أثر العربية في غيرها من اللغات كما في البحث (تأثير اللغة العربية على البولونية) فهو في أربع صفحات و(تأثير اللغة العربية في اللغة الرومانية) في ثمان صفحات و (أثر اللغة العربية في اللغة البرتغالية) في أربع صفحات. وبحوث آخرى متوسطة الحجم مثل بحث (اللغة العربية في أفغانستان) ويقع في اثنتي عشرة صفحة وبحث (اللغة العربية ومظاهرها في غرب أفريقيا) ويقع في خمس عشرة صفحة وبحث (اللغة العربية في الأندلس). وفي خمس عشرة صفحة كذلك وبحث (اللغة العربية في جورجيا) ويقع في أربع عشرة صفحة بحث (بعض اصطلاحات يونانية في اللغة العربية) ويقع في ثمان عشرة صفحة . والبحث المطوّل الوحيد هو (من الأدب الألباني مع مقدمة في الصِلات الأدبية العربية الألبانية) ويقع في اثنتين وأربعين صفحة.

٢ ـ لم تذكر بعض البحوث الألفاظ العربية العابرة الى غيرها من اللغات ، مثال ذلك بحث (اللغة العربية وسكان الأندلس) و (اللغة العربية ومظاهرها في غرب أفريقيا) و (اللغة العربية في أفغانستان) بل درست موضوع التأليف باللغة العربية في هذه المناطق وليس مفردات اللغة العربية تحديداً أي: رَكَّزت على أثر الثقافة العربية الإسلامية في البلدان التي درستها تلك البحوث.

٣ ـ ذكرت مجموعة من البحوث الألفاظ العربية العابرة الى غيرها من اللغات فالبحث الموسوم «تأثير اللغة العربية على البولونية» ذكر ستاً وثلاثين لفظة ، وعمل جدولاً ثلاثياً يحتوي على (العربية ـ البولونية ـ ملاحظات) والبحث الموسوم (تأثير العربية في اللغة الرومانية) ذكر مئتي لفظة تقريباً ، وهذا البحث لم يأتِ بالجديد تماماً قياساً لبحثٍ سابق عليه للمستشرق الروماني الكبير نيقولا دوبريشان الذي أنجزنا كتاباً كاملاً عنه وعنوان بحث نيقولا « الألفاظ ذات الأصل العربي الدخيلة في اللغة الرومانية بواسطة اللغة التركية» وقد نُشِرَ هذا البحث في مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة في الجزء التاسع والعشرين سنة ١٩٧٢ ص (١٤٧ ـ ١٧٢) وهو دراسة جيدة لهذا الموضوع. إذ جمع نيقولا دوبريشان أكثر من أربعمئة لفظة ، وهو سابق لبحث جورج غريغوري بـ(٣٣سنة) إذ نُشِرَ الأخير كما ذكرنا في مجلة المورد عام ٢٠٠٥.

أما البحث الموسوم (تأثير العربية في سنغال) فقد ذكر مئة وخمسين لفظة تقريباً. ولكنه لم يذكر طريقة نطقها في السنغالية بل وضع قواعد النطق والإبدال وكانت عامة. والبحث الموسوم (أثر اللغة العربية في البرتغالية). لم يذكر كلمات كثيرة بل ذكر بعض قواعد إبدال وطريقة النطق لمجموعة من الكلمات. والبحث الموسوم (اللغة العربية في جورجيا) ذكر عشرات الألفاظ العربية العابرة الى اللغة الجورجية وذكر مقابلها طريقة نطقها بالجورجية ودلالاتها وكان من هذه الناحية وافياً.

وعلى الرغم من نقدنا لبعض تلك البحوث والدراسات إلاّ أنها تحمل عناصر إيجابية كثيرة وبمجموعها أصبح لدينا تصوّر عن حوار اللغات وحوار الحضارات ولاسيما أثر العربية في غيرها من اللغات . وكان بحثنا هذا مقتصراً على دراسات المستشرقين فقط كي نستطيع تصور تلك الدراسات . وعلى الرغم من ذكرهم أثر الحروب في انتقال اللغة ومفرداتها إلاّ أن العامل المهم الذي اتضح لنا هنا وهو الأقوى والأكثر فاعلية في دخول العربية الى غيرها من اللغات كان الأثر الديني والثقافي الإسلامي وما حملت اللغة العربية من أرثٍ ثقافي واسع وكذلك لسعة العربية وجمالها

اذ تجاوزت في ذلك اللغات الأخرى . وهذه البحوث هي وثائق استشراقية بأقلام كُتّاب ليسوا عرباً تؤكد أهمية اللغة العربية وجماليتها وتسامح الاسلام، وحوار اللغات.

* هوامش البحث *

١) هنري بيريس ولِدَ عام ١٨٩٠ في الجزائر وبدأ مدرساً في المدرسة الابتدائية العليا ببرج الحواش (النار المربعة) ثم عُيّن أستاذاً في كلية الآداب بالجزائر واشتهر بسعةٍ علمية بالأندلسيات والبلاغة العربية وآدابها وحضارتها . ومن آثاره:

A ـ نشر ديوان كُثيّر عزة في جزئين مع شرح وتعليق (منشورات كلية الآداب بالجزائر (سنة ١٩٢٧ ـ ١٩٣٠).

B ـ صَنّف كتاباً في الشعر الأندلسي الفصيح في القرن الحادي عشر خصائصه العامة (باريس سنه ١٩٣٧).

C ـ حقق (البديع في وصف الربيع لأبي الوليد بن حبيب الأشبيلي (باريس سنة ١٩٤٠).

E ـ سكان الأندلس في القرون الوسطى وهي محاضرة بالعربية ألقاها في المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٤٤.

F ـ الأدب العربي والإسلام بالنصوص (الطبعة السادسة في الجزائر سنة ١٩٥٥).

G ـ أشعار عبد القادر سنة ١٩٣٢.

H ـ حفاوة الخليفة عمر بن عبد العزيز بالشعراء نقلاً عن ابن القوطية (المجلة التونسية ١٩٣٤).

I ـ رواد النهضة في الشرق في القرن التاسع عشر نصيف اليازجي وفارس الشدياق (حوليات معهد الدراسات الشرقية مجلد الأول سنة ١٩٣٤).

J ـ كتاب الإمامة والسياسة في نظر ابن قتيبة (المجلة الطرابلسية ١٩٣٤).

K ـ الحب العذري في أسبانيا المسلمة سنة ١٩٣٥.

L ـ الرحالة المسلمون الى أوربا في القرنين التاسع عشر والعشرين سنة ١٩٣٥.

M ـ الجزائر في نظر رحالتين مسلمين عام ١٨٧٧ ـ ١٨٧٨ (المجلة الإفريقية مجلد ٧٦ سنة ١٩٣٥) .

N ـ أحمد شوقي (حوليات معهد الدراسات الشرقية جزء ٢ سنة ١٩٣٦).

O ـ القصة والرواية والأقصوصة في الأدب العربي الحديث (حوليات معهد الدراسات الشرقية سنة ١٩٣٧).

P ـ رسالة غير منشورة لدي ساسي (حوليات معهد الدراسات الشرقية جزء ٣ سنة ١٩٣٧) .

Q ـ الشعر في فاس في عهد المرابطين والموحّدين (مجلة هسيبريس جزء ١٨ سنة ١٩٣٨)

R ـ أصل قصص الأخلاق والنقد الإجتماعي في الشرق العربي (مؤتمر المستشرقين جزء ٢٠ سنة ١٩٣٨) .

S ـ مقدمات المؤلفين العرب لقصصهم وأقصوصاتهم (حوليات معهد الدراسات الشرقية سنة ١٩٣٩) .

T ـ أعمال هنري جيب (نشرة الدراسات العربية عدد ٣ سنة ١٩٤٣) .

U ـ أعمال لويس مارسيه (نشرة الدراسات العربية عدد ٥ سنة ١٩٤٥) .

V ـ حديث عيسى بن هشام (مجلة الدراسات الشرقية عدد١٠ سنة ١٩٤٤) .

W ـ تذكرة الطالب (نشرة الدراسات العربية سنة ١٩٤٩) .

X ـ النص العربي لرسالة الشفا (المجلة الأفريقية عدد ٩٤ سنة ١٩٤٥) .

Y ـ العربية العامية في إسبانيا المسلمة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر (منوعات وليم مارسيه سنة ١٩٥٠) .

Z ـ ليون بيرشه (المجلة الأفريقية عدد ٩٩ سنة ١٩٥٥).

a ـ ثبت ترجمة مصنفات ابن خلدون (الدراسات الشرقية لتكريم ليفي دلافيرا سنة ١٩٥٦).

b ـ معهد مصر وعمل بونابرت في نظر مؤرخين عربيين معاصرين (أرابيكا عدد ٣ سنة ١٩٥٧) .

c ـ بقايا تأريخية عن ملوك الطوائف والمرابطين في قلائد العقيان للفتح بن خاقان (منوعات . تكريم ج ، مارسيه الجزء الثاني سنة ١٩٥٧.

d ـ الشعر العربي الأندلسي وإمكان صِلاته بشعر الشعراء الجوالّين (مجلة الاسلام والغرب سنة ١٩٤٧) .

e ـ القصة التأريخية في الأدب العربي (حوليات معهد الدراسات الشرقية عدد ١٥ سنة ١٩٥٧

f ـ الطبعات المتكررة لحديث ابن هشام تأليف محمد المويلحي (منّوعات ماسينيون الجزء الثالث سنة ١٩٥٧.

g ـ بعض ملامح النهضة الفكرية في القرن العشرين في شمال أفريقيا (مجلة الطاولة المستديرة عدد ١٢٦ سنة ١٩٥٨).

h ـ القصة العربية في الثلث الأول من القرن العشرين ـ المنفلوطي وهيكل (مجلة حوليات معهد

الدراسات الاستشراقية عدد ١٧ سنة ١٩٥٩).

i ـ العناصر القومية لإسبانيا الاسلامية واللغة العربية في القرن الرابع ـ الحادي عشر الميلادي (مجلة الدراسات الشرقية لتكريم ليفي ـ بروفنسال جزء ٢ سنة ١٩٦٢) .

يُنظَر: كتاب المستشرقون لنجيَب العقيقي المجلد الأول ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ .

(٢) المستشرق البرتغالي جوزيه بدرومشادو ، كان قد ألقى في مركز الدراسات اللغوي سلسلة محاضرات عن فقه اللغة العربية وفي المؤتمر البرتغالي البرازيلي بريودي جانيرو وألقى مباحث عن دخول المصطلحات العربية في اللغة البرتغالية .

ومن مؤلفاته :

A. مشكلة الكتابة البرتغالية بالحروف العربية.

B. تعليق على بعض الصيغ العربية في معجم تاستس.

C. اللغة الأندلسية في مقدمة أبن خلدون .

D. يابرة المسلمة .

E. أثر العرب في المعجم البرتغالي (مجلد حرف ع) .

F. الدراسات العربية في البرتغال (منوعات لويس سنيغال ١٩٤٥) .

يُنظَر: المستشرقون لنجيب العقيقي مجلد ٢/ ٢٦٨ .

(٣) جون هانويك مدير وحدة اللغة العربية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ورئيس شعبه التأريخ بجامعة غانا سابقاً، أَعَدَ معجماً للمؤلفين الذين كتبوا باللغة العربية بأفريقيا الغربية يتَضمَّن سيرة حياتهم وما تيسّر من المعلومات عن مؤلفاتهم مُشيراً الى الخزائن التي تحُفظ فيها المخطوطات والى ما ينُشرَ منها أو تُرجم الى اللغات الأجنبية يُنظر بحثه المذكورة سلفاً .

(٤) الباحث مالك إنجاي بحثنا عنه فلم نجد له ترجمة وكل ماوجدنا له على الأنترنيت معلومة أنه كاتب وباحث سنغالي وهو من الكُتاب المسلمين المعروفين وأحد العاملين على الساحة الاسلامية لحد الآن .

(٥) كارل شتولز مستشرق نمساوي وكتب بالألمانية لم نعثر على ترجمة له .

(٦) المستشرق الروماني جورج غريغوري لم نعثر على ترجمة له وكل ما ورد في بحثه أعلاه أنه باحث في مركز الدراسات العربية في بوخارست في جمهورية رومانيا.

(٧) المستشرق جان جرزي كوتكوفسكي ولِد عام ١٨٤٦ ـ ١٩٢٢ تَعلّم اللغات الشرقية واقترح إنشاء مركز لدراستها في فرسوفيا ، وشَرَع يُصنف كتباً لطلابّه إلاّ أن وفاة ممول المركز الثري كرازنسكي حالَ دون تحقيق اقتراحه فتَقدَّم بمشروع آخر الى المجلس البولوني ، ولم يكن حظه

أوفر من الأول ولكنه أصدر مجلة التقويم الشرقي فيما بعد ويُعد من مؤسسي الإستشراق في بولونيا ومن مؤلفاته :

A ـ نصوص من القرم (مجلة التقويم الشرقي مجلد ١)

B ـ نصوص تركية تترية بلغة غاليسيا (فيينا ١٩٠٣).

C ـ سجلات رومي عن حملة فيينا (فيينا ١٩١٢).

D ـ فرمانان تركيان من القرن الثامن عشر (الحولية الاستشراقية ١٩١٤).

E ـ الصِلات التجارية بين بولونيا وتركيا في القرن الثامن عشر (الحولية الإستشراقية سنة ١٩١٧).

يُنظَر: المستشرقون لنجيب العقيقي المجلد ٢/ ٤٩٩ .

(٨) المستشرق آ.أركلي توبوريدزه باحث في معهد الاستشراق في جورجيا وشاركه في بحثه أعلاه الدكتور عامر نايف الهيتي الأستاذ في كلية اللغات جامعة بغداد يُنظر البحث المذكور ولم نحصل على ترجمة له .

(٩) المستشرق الألباني محمد موفاكو . أستاذ في فرع الاستشراق جامعة برشتنا ـ يوغسلافيا حصل على الماجستير في التأريخ والدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة كوسوفا ـ يوغسلافيا يعمل منذ عام ١٩٧٤ في فرع الاستشراق ـ جامعة كوسوفا وله عشرات الدراسات في المجالات العربية واليوغسلافية وترجمات نثرية وشعرية الى اللغة الألبانية واللغة الصربو كرواتية .

مؤلفاته :

A. اللغة العربية في ألبانيا .

B. الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد٦٨، سنة ١٩٨٣

C. تأريخ بلغراد الأسلامية نشرته مكتبة دار العروبة الكويت ضمن سلسلة المكتبة البلقانية ويقع في ١٤٩ صفحة سنة ١٩٨٧ .

D. بحث (من الأدب الألباني مع مقدمة في الصلات الأدبية العربية الألبانية) مجلة التراث العربي الصادرة عن إتحاد الكُتّاب العرب بدمشق سنة أولى عدد ٣ سنة ١٩٨٠ ص(٤٨ ـ ٨٨).

E. بحث (ملحمة كربلاء من روائع الأدب الألباني) مجلة الموسم العدد ٢ ـ ٣ سنة أولى سنة ١٠٨٩ (ص ٥٦٦ ـ ٥٨٩).

F. بحث (اسكندر بك الألباني الرجل الذي أوقف مدّ الاسلام الى أوربا) مجلة العربي الكويتية عدد ٢٩٢ آذار سنة ١٩٨٣ (ص ١٤٠ ـ ١٤٥) .

G. عرض كتاب سامي فراشري (همّة الهُمام في نشر الاسلام) مجلة العربي العدد ٣٢٥ سنة ٢٩ سنة ١٩٨٥ (ص ١٢١ ـ ١٢٦).

H. بحث (الدين والمسألة الدينية في ألبانيا) مجلة العربي العدد ٢٣٩ سنة ١٩٧٨ (١٢٩_١٣٣).

H ـ بحث (الألبانيون عدة تسميات لأمةٍ واحدة) مجلة مجمع اللغة بدمشق كانون الثاني جزء١، المجلد ٦٣ سنة ١٩٨٨ (ص ٦٧٧ ـ ٦٨٤) .

I ـ بحث (هوية للشعر الألباني في يوغسلافيا) مجلة البيان الكويتية عدد ١٢٩ كانون أول سنة ١٩٧٦ (ص ١٥ ـ ١٩) .

J ـ بحث(حول المخطوطات العربية في جنوب يوغسلافيا) مجلة معهد المخطوطات العربية (كويت) مجلد ٢٦ جزء ٢ سنة ١٩٨٢ (ص٥٤١ ـ ٥٥٤) .

K ـ (ترجمان القرآن الكريم في يوغسلافيا) هو بحث للمستشرق فتحي مهدي ترجمهُ د.محمد موفاكو الى العربية مجلة التراث العربي سوريا العدد ٣٧ ـ ٣٨ سنة ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠ (ص ١٨٠ ـ ١٩٢).

M ـ بحث (عودة الى معروف الأرناؤوط) مجلة البيان الكويتية عدد ١٢٤ سنة ١١ تموز ١٩٧٦ (ص٢٢ ـ ٢٧).

N ـ بحث «أروى العربية وأروى الألبانية) مجلة المعرفة السورية عدد ٢٢٨ سنة ١٩٨٠ .

O ـ بحث «الألبانيون في سوريا ودورهم في الحياةالسورية» المؤتمر الدولي الثاني لتأريخ بلاد الشام ١٥١٦ ـ ١٩٣٩ الجزء الأول دمشق ١٩٧٩

P ـ بحث «اللغة العربية في اللغة الألبانية» مجلة المعرفة السورية عدد ١٧٨ دمشق سنة ١٩٧٦ .

Q ـ بحث «محاولة لكتابة الألبانية بحروف عربية» مجلة المعرفة عدد ١٩٦ دمشق ١٩٧٨ .

هذه المعلومات لم تكن موجودة في مكان محدد بل جمعتها شخصياً .

(١٠) المستشرق بندلي جوزي ، غني عن التعريف فقد صدر عنه كتاب كامل عنوانه (بندلي الجوزي عصره – حياته ـ آثاره للدكتور شوقي أبو خليل عن دار الفكر المعاصر بيروت ودار الفكر سوريا طبعة أولى سنة ١٩٩٣ ويقع الكتاب بأكثر من ثلاثمئة صفحة ولكننا نذكر ترجمته عند نجيب العقيقي في كتابه (المستشرقون) المجلد الثالث ص ٦٦ ولِد عام ١٨٧١ وتُوفّي عام ١٩٤٢) من مدينة القدس تخصص في قازان باللغات السامية والدراسات الشرقية وتولّى التدريس في معهد الرهبان ثم في جامعة قازان ثم في جامعة باكو الى أن تُوفّي وقد عدّه المستشرقون الروس مرجعاً من مراجعهم وكتب عنه كراتشكوفسكي . ومن مؤلفاته:

A ـ ترجم للعربية كتاب ديكلن(الأمومة عند العرب).

B ـ ترجم للعربية وبمعاونة الدكتور قسطنطين زريق عن الألمانية كتاب نولدكه (الأمراء الغساسنة من بطن جفنة المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٣١) .

C ـ وبمعاونة المستشرق كريمسكي ترجم للعربية فقرات من البهائية .

D ـ كتاب (تعليم اللغة الروسية لأولاد العرب وهو في جزئين وهو أول كتاب من نوعه نشره في قازان عام ١٨٩٨).

E ـ بحث عن المعتزلة (قازان سنة ١٨٩٩) .

F ـ تاج العروس في معرفة لغة الروس وهومعجم عربي روسي في جزئين(قازان ١٩٠٣) .

G ـ الحركات الفكرية في الاسلام (القدس ١٩٢٨) وهو كتاب مهم .

H ـ علم الأصول في الاسلام .

I ـ أصل الكتابة عن العرب .

J ـ جبل لبنان تأريخه وحاله وحاضره .

K ـ ديوان لغات التُرك لمحمود الكاشغري (سنة ١٩٢٦).

L ـ قضية المصطلحات العلمية عند العرب المعاصرين (سنة ١٩٣٠)

M ـ رباعيات أبي العلاء ونقلها الى اللغات الأوروبية (المقتطف سنة ١٩٢٩ جزء ١٥٦).

N ـ كراتشكوفسكي وآثاره مجلة المقتطف (العدد ٣٣٠).

(١١) يُنظر اللغة العربية وسكان الأندلس ص ٣٩٣ .

(١٢) ينظر المصدر نفسه ص٣٩٤.

(١٣) ينظر المصدر نفسه ص ٣٩٦.

(١٤) ينظر تأثير اللغة العربية على البولونية ص ١٤٧ .

(١٥) ينظر تأثير اللغة العربية في اللغة الرومانية ص٤ .

(١٦) ينظر اللغة العربية في جورجيا ص ٢١ .

(١٧) من الأدب الألباني مع مقدمة في الصِلات الأدبية ص ٤٩ .

(١٨) المصدر نفسه ص٥٣ .

(١٩) اللغة العربي وسكان الأندلس ص ٤٠٠ .

(٢٠) ينظر المصدر نفسة ص ٤٠١ .

(٢١) ينظر المصدر نفسه ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ .

(٢٢) ينظر المصدر نفسه ص ٤٠٦ .

(٢٣) اللغة العربية ومظاهرها في غرب أفريقيا ص ١٧٥ .

(٢٤) المصدر نفسه ص ١٧٦ .

(٢٥) المصدر نفسه ص ١٧٧ .

(٢٦) المصدر نفسه ص ١٨١ .

(٢٧) المصدر نفسه ص ١٨٧ .

(٢٨) يُنظر تأثير العربية في سنغال ص ١٥٣ ـ ١٥٤ .

(٢٩) المصدر نفسه ص١٥٤ .

(٣٠) ينظر اللغة العربية في أفغانستان ص ٣٦٩ .

(٣١) ينظر المصدر نفسه ص ٣٦٩ ـ ٣٧٤ .

(٣٢) من الأدب الألباني ...ص ٥٤ .

(٣٣) المصدر نفسه ص ٥٥ .

(٣٤) المصدر نفسه ص٥٦ .

(٣٥) ينظر المصدر نفسه ص ٥٩ ـ ٦٣ .

(٣٦) ينظر المصدر نفسه ص ٧٠ .

(٣٧) المصدر نفسه ص ٧١ ـ ٧٢ .

(٣٨) ينظر المصدر نفسه ٧٢ ـ ٨٠ .

(٣٩) بعض اصطلاحات يونانية في اللغة العربية ص ٣٣٠ .

(٤٠) المصدر نفسه ٣٣٦ .

(٤١) أثر اللغة العربية في البرتغالية ص٦٦ .

(٤٢) المصدر نفسه ص ٦٨ .

(٤٣) ينظر تأثير الغة العربية في سنغال ص ١٥٥ – ١٥٦ .

(٤٤) ينظر تأثير اللغة العربية على البولونية ١٤٨ – ١٥٠ .

(٤٥) ينظر اللغة العربية في جورجيا ص ٢٥ – ٢٩ .

(٤٦) ينظر بعض اصطلاحات يونانية في اللغة العربية ص٣٣٩ – ٣٤٢ .

(٤٧) ينظر تأثير اللغة العربية على البولونية ص ١٤٨ – ١٥٠ .

(٤٨) ينظر اللغة العربية ي جورجيا ص ٣٠ .

❊❊❊

العلاقات الأوروبية المغولية وتأثيرها على المشرق الإسلامي

د. طارق شمس(*)

مقدمة

في الوقت الذي كانت فيه أوروبا الغربية، تنتقل من العصور الوسطى المظلمة، نحو عصر النهضة، وفي خضم الحروب الصليبية التي رزحت تحتها منطقة الشرق الأدنى، ظهرت القبائل المغولية، التي بدأت تتدفق على شكل موجات من الجيوش، تقتحم مناطق القارة الآسيوية وبلدانها، من بلاد الصين حتى حدود العراق، وهي الموجات الأولى التي قادها موحد المغول ومؤسس دولتهم ، جنكيز خان.

هذه القبائل التي أطلق عليها الأوروبيون اسم تارتاروس[1]، انصرفت إلى القتل والسلب في بداية غزواتها للمشرق الاسلامي، فالمغول بشكل عام كانوا عبارة عن مجموعة من القبائل التي كانت تنتقل في بيئة طبيعية صعبة بحثاً عن الماء والكلأ، شمال صحراء (غوبي)، وكانوا يعملون في الصيد وتربية الماشية[2]. ويذكر ابن الأثير

(*) أستاذ التاريخ الوسيط في الجامعة اللبنانية – كلية الآداب.

في ذلك : « إنهم لا يحتاجون إلى ميرة ومدد يأتيهم، فإن معهم الأغنام، والبقر، والخيل وغير ذلك من الدواب، يأكلون لحومها لا غير... فهم إذا نزلوا منزلاً لا يحتاجون إلى شيء من خارج»[٣].

وقد استطاع أحد أبناء قادتهم، ويدعى «تيموجين» الذي يعرف باسم «جنكيزخان» أن يوحد هذه القبائل، ومن الصعب أن نجد شخصية أخرى استطاعت أن تحكم هذه القبائل بمفردها، ويؤكد ذلك رشيد الدين الهمداني : « إن مجموع أقوام الأتراك والمغول لم يكن لهم مطلقاً ملك قهار، جبار، يستطيع أن يحكم هذه الطوائف، فكان أفرادها يتنازعون ويتصارعون، ويحاربون بعضهم بعضاً، وبالرغم من انه كان لكل قبيلة ملك أو أمير، فإن أفراد هذه القبيلة كانوا لا يخضعون له، ولا يأتمرون بإمرته»[٤].

لقد جعلت الظروف والأوضاع الحياتية الصعبة، من تيموجين رجلاً حديدي الإرادة، وظف مجهوده ومقدرته من اجل تخليص قومه من الاضطهاد، فسعى نحو بناء دولة قوية يتربع على عرشها تبعاً لمقولته : « إن من يقدر على حفظ نظام بيته يقدر أيضاً على إقامة النظام في امبراطوريته، ومن يستطع قيادة عشرة رجال على وجه حسن، يمكن أن يعهد إليه أيضاً بقيادة ألف رجل وعشرة آلاف رجل»[٥].

بناءً على هذه المقولة، لم يكتفِ جنكيزخان، بتوحيد القبائل المغولية، وإخضاع قبائل التتار، بل توسع نفوذه ليشمل الصين بأجمعها، فأنزل الهزيمة بأسرة كين الصينية عام ٦١٢هـ/ ١٢١٥ م [٦] وبعد إضعاف سلطة ملك الصين، توسع نفوذ جنكيز خان نحو المناطق الغربية من منغوليا والصين حتى بحر آرال[٧]، لتحاذي حدود دولته الجديدة حدود العالم الاسلامي والدولة الخوارزمية عام ٦١٥هـ/ ١٢١٨م[٨].

وما يهمنا في هذا الموضوع، هو التوسع المغولي باتجاه أوروبا.

• أولاً- بدايات العلاقة بالغرب:

ففي عهد جنكيز خان، وبعد أن تقدمت القوات المغولية داخل الدولة الخوارزمية، واخضعت أقاليمها الشمالية، بدأ عبور الجيوش المغولية للمنطقة الواقعة بين بحر قزوين والبحر الأسود باتجاه الأراضي الروسية.

هذا التقدم لم يستمر طويلاً لكنه تكرر مع تسلم أوكتاي قاآن لعرش المغول عام ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م، بعد موت والده جنكيز خان[٩]، فتحرك جيش مغولي قوامه ١٥٠٠٠٠ جندي، باتجاه أراضي روسيا والجركس والبلغار وأوروبا الشرقية واستطاع المغول السيطرة على كامل المنطقة الممتدة بين جبال الأورال وشبه جزيرة القرم، ودخلوا موسكو وأحرقوها كما سقطت أمامهم أوكرانيا ودخلوا عاصمتها « كييف » عام ٦٨٣هـ/ ١٢٤٠م، ومع سقوط روسيا، تقدم جيش مغولي باتجاه أراضي بولندا، وهزم الجيوش البولندية والألمانية ووصل حتى مدينة برلين، ودخل جيش مغولي آخر إلى المجر، فسيطر على عاصمتها «يست» ، وصولاً إلى فيينا وسواحل الأدرياتيك[١٠].

ولم يوقف هذا التقدم المغولي داخل الأراضي الأوروبية، سوى موت القاآن أوكتاي عام ٦٣٩هـ/ ١٢٤١م، واستدعاء كبار القادة لحضور حفل انتخاب الخان الجديد.

لقد وقفت أوروبا مذهولة من هذا التقدم المغولي، مما دفع بالبابا غريغوري التاسع، إلى مناداة أمراء المسيحيين وحثهم على إعلان حرب صليبية على المغول[١١].

ونتيجة للمجازر التي ارتكبها المغول، أثناء تقدمهم باتجاه الأراضي الأوروبية، فقد زرعوا الرعب في قلوبهم وقتلوا الروح المعنوية لديهم لذلك وجدت في عدد من المخطوطات الأوروبية، رسوم وعبارات تظهر وحشية المغول، وتصورهم كآكلة لحوم البشر وأنهم يشوون الجثث ويقطعونها[١٢]. وهو ما يظهر الأثر السيئ الذي تركه هؤلاء في ثقافة الاوروبيين حينها.

أما ابن العبري، فيورد حول الغزو المغولي لبلاد الأوروبيين، أن جنكيزخان سلم لولده «باتو» البلاد الشمالية وهي بلاد الصقالبة واللاّن والروس والبلغار... وغزا هذه النواحي فقتل فيها خلائق بلغ عددهم ماءتي ألف وسبعين ألفاً، عُلم ذلك من آذان القتلى التي قطعوها امتثالاً لمرسوم قاآن، الذي كان يقضي بقطع الأذن اليمنى من كل قتيل. وبعد فراغ «باتو» من أمر الصقالبة تجهز للدخول إلى نواحي القسطنطينية فبلغ ذلك ملوك الفرنج فجاؤوا حافلين حاشدين، والتقوا المغول في اطراف بلد البلغار، وجرت بينهم حروب كثيرة انجلت عن كسرة المغول وهزيمتهم وهربهم، فقفلوا من غزواتهم هذه ولم يعودوا يتعرضون إلى بلاد يونان الفرنجة إلى يومنا هذا»(١٣).

• ثانياً - علاقة الأوروبيين بالمغول (السفارات):

بعد ابتعاد الخطر المغولي عن أراضي أوروبا، تطلع امراء وملوك أوروبا _ ممن كانوا يشاركون أو يدعمون الحملات الصليبية على المشرق العربي الاسلامي _ إلى المغول بوصفها قوة تساعدهم على التخلص من الجيوش الاسلامية، التي أخذت تحكم الخناق على ما تبقى من إمارات صليبية على الساحل السوري والفلسطيني، رغبة منهم في إستعادة بيت المقدس، الذي حرره المسلمون من قبل على يد صلاح الدين الايوبي (٥٨٣هـ\١١٨٧م).

فكانت السفارات التي أرسلها عدد من القيادات الأوروبية إلى بلاط خانات المغول في عاصمتهم قراقورم ومن أبرز هذه السفارات:

١ - سفارة بيان دل كاربيني ١٢٤٥ - ١٢٤٧ :

كان البابا أنوسنت الرابع يسعى بكل جهده للحفاظ على ما تبقى من املاك للصليبيين في المشرق العربي. واعتقد بإمكانية الاستعانة بالمغول على المسلمين، لذلك

بعث بسفارة إلى قراقورم عام ١٢٤٥م، وعلى رأسها الراهب الفرانسيسكاني يوحنا بيان دل كاربيني. وبعد مضي خمسة عشر شهراً، واجتياز بلاد الروس وآسيا الوسطى، وصلت إلى القرب من قراقورم في آب من العام ١٢٤٦م[١٤] ، حيث كان يعقد (القوريلتاي)، وهو المجلس الأعلى للمغول، الذي اختار بعد موت القاآن أوكتاي كيوك قاآن على عرش المغول عام ١٢٤٥م[١٥].

وفي هذا القوريلتاي تواجد بالاضافة إلى ممثلين عن العائلات المغولية ورجال الدولة المغول، وفود تداعت من مختلف المناطق والأقاليم والدول المجاورة، من الخطا وتركستان، وجورجيا، بالاضافة إلى موفد أمير حلب ، وبدر الدين لؤلؤ حاكم الموصل، وقاضي قضاة بغداد عن الخليفة العباسي المستعصم بالله(٦٤٠- ٦٥٦ هـ/ ١٢٤٢ – ١٢٥٨). وموفد يمثل أمير قلاع آلموت الاسماعيلية، محملين بالهدايا القيّمة [١٦].

واستقبل كيوك قاآن رسول البابا أنوسنت الرابع بالترحاب، ويذكر ستيفن رنسيمان في سبب هذه الحفاوة « نظراً لكثرة عدد النساطرة [١٧] بين مستشاريه ، غير أنه حينما قرأ رسالة البابا التي يطلب فيها أن يعتنق المسيحية كتب رداً عليها بأن طلب إلى البابا أن يعترف بسيادته العليا، وأن يقدم عليه مع سائر أمراء الغرب ليحلفوا يمين التبعية»[١٨].

ومع عودة هذه السفارة إلى روما عام ١٢٤٧م، سلّم يوحنا بيان دل كاربيني، رسالة كيوك قاآن إلى البابا مع تقرير مفصّل عن رحلته، ذاكراً فيه « أن المغول لم يخرجوا إلا للغزو والفتح»[١٩].

٢- سفارة إسكلين اللومباردي :

إلا ان البابا أنوسنت الرابع، حاول مرة ثانية التواصل مع المغول، عبر سفارة ثانية ، كان على رأسها الراهب الدومينكاني اسكلين اللومباردي في العام نفسه الذي

عادت فيه السفارة الأولى. وبعد عبور سوريا ، وصلت هذه السفارة إلى تبريز في إيران، حيث كانت تتواجد جيوش مغولية، بقيادة القائد المغولي «بيجو».

وقد عبّر بيجو عن قبوله بفكرة التحالف مع أوروبا على المسلمين، واقترح القائد المغولي القيام بمهاجمة العاصمة العباسية بغداد، مقابل حملة عسكرية صليبية في سوريا تبعد جيوشها عنه، وتأكيداً على موقفه، بعث مع سفارة البابا رسولين من قبله، احدهما يعتقد أنه من النساطرة وهو سركيس، وشخص آخر يدعى أيبك، إلى البابا في روما، وهو ما تأمل منه الأوروبيين خيراً، إلا أن هذين الرسولين سرعان ما عادا إلى بيجو عام ١٢٤٨م، بعدما بقي مشروع التحالف مجرد اتفاقات شفهية لا يُعتد بأمرها(٢٠).

٣- الملك لويس التاسع والمغول:

كان الملك لويس التاسع، ملك فرنسا قد أصيب بالحمى وآيس من الحياة، فنذر إن هو شفي فسوف يقود حملة صليبية نحو الشرق، وهو ما حصل(٢١). ومع وصوله إلى قبرص عام ١٢٤٨م وصلته رسالة حملها مبعوثان نسطوريان هما مرقص وداوود من القائد المغولي الجيهيداي ، مندوب القاآن في الموصل.

وفي هذه الرسالة يعبر مندوب القاآن عن عطف المغول على المسيحيين، فَسُرّ لويس بذلك، وأرسل موفدين من قبله من الرهبان الدومنيكان إلى القاآن المغولي في قراقورم وعلى رأس هذه السفارة أندرو لونججيمو، الذي كان من قبل أحد كبار مندوبي البابا. ويذكر ستيفن رنسيمان أن هذه السفارة حملت معها « كنيسة متنقلة» باعتبار أن القاآن حديث العهد باعتناق المسيحية، وهدايا اخرى.

انطلقت هذه السفارة من قبرص عام ١٢٤٩م، فوصلوا أولاً إلى معسكر القائد المغولي الجيهيداي، الذي بعثهم إلى منغوليا(٢٢).

مع وصول السفارة إلى قراقورم، كان كيوك قاآن قد مات، بعد مرور عام واحد

على تسلمه الحكم، لتعود الفوضى والصراعات إلى العائلات المغولية حول من يتسلم الحكم من بعده[٢٣].

ومن الجدير ذكره أن كيوك خان كان مسيحياً منذ الصغر، ذلك أن والدته توركانة خاتون أوصت الأمير «قداق» وهو مسيحي بتربية ولدها، وعندما تسلم كيوك الحكم ارتفع شأن المسيحيين في عهده، وحفل معسكره بالأساقفة والكهنة والرهبان[٢٤] فانتشرت بعض عادات وتقاليدها المسيحية عند المغول[٢٥].

يؤكد ذلك ابن العبري في قوله : «وكان بمقام الأتابكية لكيوك خان أمير كبير إسمه قداق وكان معمّداً مؤمناً بالمسيح وشاركه في ذلك أمير آخر اسمه جينقاي، فهذان أحسنا النظر إلى النصارى وحسّنا يقين كيوك خان ووالدته وأهل بيته بالمطارنة والأساقفة والرهابين، فصارت الدولة مسيحية وارتفع شأن الطوائف المنتمية إلى هذا المذهب من الفرنج والروس والسريان والأرمن»[٢٦].

وعلى أثر وفاة كيوك قاآن قامت زوجته أقول قيمش، بإدارة السلطة حتى يتم اختيار خان جديد. وهكذا عاد البيت المغولي إلى مدة الصراع التي حكمته قبل مجيء كيوك خان، واختلف فيمن يأتي من بعده[٢٧]، حتى تم اختيار منكو قاآن بن تولوي خان بن جنكيزخان عام ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م[٢٨]. ويعتبر عهد منكوقآن من اخطر العهود بعد جنكيزخان، فهو من أمر بغزو العالم الاسلامي، وفي عهده سقطت بغداد عاصمة الخلافة العباسية ٦٥٦هـ\١٢٥٨م.

وكان وصول سفارة الملك لويس التاسع في الفترة التي سبقت تنصيب منكو قاآن على عرش المغول، فاستقبلتهم أرملة كيوك قاآن، التي اعتبرت الهدايا من الملك لويس التاسع عبارة عن إتاوة «من تابع لسيد». ولم تستطع تقديم أي مساعدة للملك لويس، الذي كان يرغب في رؤية جيش مغولي يتقدم نحو الشرق، بل اكتفت برسالة: «تؤكد سيادتها، فانطوت على شكر الوصية لما يبديه تابعها من الاهتمام بها، وطلبت

الوصية إنه لا بدّ للتابع من أن يبعث إليها كل سنة هدايا من هذا القبيل ، وارتاع الملك لويس لهذا الرّد، غير أنه ظلّ يأمل في أن يتحقق في يوم من الأيام التحالف مع المغول»[٢٩].

٤ – سفارة وليم روبروق إلى قراقورم:

عام ١٢٥٣م، وصلت الأخبار إلى الملك لويس التاسع وهو في مدينة عكا، أن القائد المغولي باتو قد اعتنق الديانة المسيحية. فسارع لويس إلى ارسال سفارة جديدة إلى القائد باتو تألفت من الراهبين الدومنيكانيين وليم روبروق وبارتولوميو الكريموني، بهدف حث القائد المغولي على مساعدة الصليبيين في سوريا، إلا أن باتو لم يكن بمقدوره اتخاذ القرار منفرداً بمهاجمة الجيوش الاسلامية ودعم الصليبيين، لذلك توجهت السفارة إلى بلاط القاآن في قراقورم[٣٠].

لقد كانت سفارة روبروق هي الأبرز التي أرسلها لويس التاسع، كما كانت الأخيرة . انتقل روبروق من القسطنطينية سنة (٦٥٠ه/ ١٢٥٣ م) باتجاه شبه جزيرة القرم، ومنها إلى مدينة سراي على ضفاف الفولغا، بعدها عبر معابر جبال الأورال ووادي نهر إيلي نحو قراقورم، ليصلها في العام نفسه. وكان منكوقاآن حينها خاناً على المغول، وقد أكرم القاآن وفادة السفارة، وجرت في حضرته مناظرة بين الراهب وليم روبروق ورجال دين من المسلمين والبوذيين.

وطيلة الأشهر الخمسة التي قضاها روبروق في قراقورم لم يسمع رداً واضحاً من قبل القاآن على رسالة لويس التاسع حول التحالف ضد المسلمين. عندها قرر العودة نحو بلاد الشام التي وصلها سنة (٦٥٢هـ/ ١٢٥٥م)، ليقدم تقريراً إلى الملك لويس التاسع في مدينة عكا عن رحلته ومشاهداته، ورسالة من منكوقاآن بالأويغورية[٣١]. يورد عباس إقبال أن من أسباب فشل هذه السفارة، هو طلب منكو قاآن من لويس التاسع «الخضوع هو وسائر الملوك المسيحيين لطاعة خان المغول»[٣٢].

ويعود بعدها لويس التاسع إلى فرنسا، بعد أن شهد أبشع هزائمه في المشرق على أيدي الأيوبيين والمماليك، وبعد فشله في تحقيق حلف صليبي – مغولي ضد المسلمين.

أبرز مشاهدات روبروق في قراقورم:

تعدّ شهادة روبروق التي قدمها إلى ملك فرنسا، الأكثر قيمة في تلك الفترة، فهو يصف قراقورم أنها لا تساوي مدينة سانت دينيز في فرنسا، حيث أديرتها أكثر اهمية بعشر مرات من قصور قراقورم وحتى من قصر منكو قاآن نفسه.

ثم يصف المدينة فينقل انه شاهد شارعين كبيرين، أحدهما يتواجد فيه الباعة والتجار ويقصده التجار الأجانب، كما شاهد عدداً كبيراً من السفراء القادمين من كل المناطق.

أمّا الشارع الآخر ففيه الحرفيون، كما شاهد القصور حيث يعيش الأمراء ومستشارو القاآن، وإثني عشر معبداً للوثنيين من مختلف طوائفهم، ومسجدين للمسلمين، فضلاً عن كنيسة للمسيحيين في قلب المدينة. أما قراقورم نفسها فهي محاطة باسوار عالية، حيث يتواجد أربعة أبواب، باب من الجهة الشرقية وتباع فيه البذور وبعض انواع الحبوب النادرة في اوروبا (الدُخن) ، وباب من جهة الغرب حيث تباع فيه الماشية، اما من الباب الجنوبي فتباع العربات والثيران، وتباع الأحصنة من جهة الباب الشمالي(٣٣).

ومن خلال سفارة روبروق، يورد رنسيمان حول الوجود الأجنبي في قراقورم قائلاً: أضحت قراقورم وقتئذ مركز الدبلوماسية في العالم، فحينما وصل إليها سنة ١٢٥٤ وليم روبروق، سفير الملك لويس التاسع لقى سفارات من قبل الامبراطور اليوناني ومن لدن الخليفة العباسي، ومن عند ملك دلهي، ومن جهة السلطان السلجوقي، كما صادف أمراء من الجزيرة وكردستان وروسيا، وجميعهم يقفون في خدمة الخان الكبير، وأقام بقراقورم كثير من الأوروبيين، منهم تاجر جواهر من

باريس مع زوجته المجرية، وإمرأة إلزاسية تزوجت من مهندس روسي. كما أشار روبروق إلى رجل إنجليزي إسمه باسيل، ولد ببلاد المجر وعاش في قراقورم.

أما أسباب فشل إقامة التحالف، فيلخصها روبروق كما ينقلها رنسيمان: وغادر وليم روبروق قراقورم في أغسطس سنة ١٢٥٤، بعد أن ادرك مثلما أدرك كثيرون من السفراء الذين جاؤوا من بعده إلى بلاط ملوك أقاصي آسيا ، ان ملوك الشرق لا يفقهون تقاليد الدبلوماسية الغربية أو مبادئها(٣٤).

• ثالثاً - علاقة الأرمن مع المغول:

كانت العلاقات بين أرمينيا ومسيحيي الشرق وطيدة، خصوصاً مع مملكتي كيليكية وبقرادونية الأرمنيتين(٣٥). أما مملكة كيليكية ، فقد خشيت على وجودها من خطر السلاجقة، وتطلعت بأمل إلى إنقاذ المغول لها، بعد أن هزم السلاجقة أمامهم عام ١٢٤٣م في الأناضول، فسارع عندها الملك الأرمني على كيليكيا هيثوم إلى البعث برسالة الى القائد المغولي بيجو يعلن من خلالها ولاءه واحترامه ، إلا ان الجيش المغولي الذي دخل الأناضول انسحب واستطاع السلطان كيخسروا السلجوقي استعادة ما فقده من أملاك أمام المغول، فخشي هيثوم من خطره، وقرر التقرب من المغول وطلب مساعدتهم، فأرسل بسفارة من قبله إلى بلاط القاآن في قراقورم عام ١٢٤٧ م، وعلى رأسها أخاه سمباد(٣٦).

وصلت سفارة الملك الأرمني هيثوم إلى قراقورم، في الوقت الذي كان فيه كيوك قاآن يحتفل بجلوسه على عرش المغول، فينقل الهمذاني أن من بين الرسل الذين زاروا مهنئين بجلوس القاآن، كان رسل الإفرنج وهما إثنان : احدهما أخوم هيثوم ملك كيليكية الأرمنية المعروف باسم سمباد، والثاني يوحنا دي بلات كاربين وهما من الكهنة(٣٧).

وقد خاطب سمباد كيوك قاآن يعلن له ولاء أخيه هيثوم للمغول، طالباً مساعدة القاآن في محاربة المسلمين، واستعادة أملاك كيليكية التي سقطت في أيديهم، وقد عاد سمباد مع وعود القاآن بالمحافظة على املاك هيثوم، وتحقيق مبتغاه(٣٨).

ومع وفاة كيوك قاآن وتولية منكوقاآن، توجه هيثوم بنفسه إلى قراقورم عاصمة المغول، فاستقبل بحفاوة، وأعلن نفسه تابعاً للقاآن الجديد، وذلك عام ٦٥٢ه/ ١٢٥٤م، ليعود إلى بلاده وهو متأمل من تحقيق رغبته باستعادة الأملاك التي سقطت بأيدي المسلمين(٣٩).

ينقل رنسيمان : «وحاز حظوة خاصة عنده، نظراً لأن سائر الزائرين الأجانب، إما كانوا أتباعاً جرى استدعاؤهم برغم إرادتهم ، وإما كانوا ممثلين لملوك زعموا لأنفسهم في تعاظم الاستقلال. ففي حفل الاستقبال الرسمي الذي أقامه له منكوقآن في ١٣ سبتمبر عام ١٢٥٤م ، منحه الخان وثيقة تكفل لشخصه ومملكته السلامة، وعدم انتهاك حرمتهما، وجرت معاملته على انه كبير مستشاري الخان المسيحيين في كل ما يتعلّق بامور غرب آسيا». وفي هذا اللقاء صرّح القاآن « بأن أخاه هولاكو، الذي استقر في فارس، قد تلقى الأوامر بالاستيلاء على بغداد، وتدمير سلطان الخلافة، وتعاهد أنه إذا تعاونت معه كل القوى المسيحية، فسوف يعيد إلى المسيحيين بيت المقدس ذاتها، وغادر هيثوم قراقورم أول نوفمبر عام ١٢٥٤، مثقلاً بالهدايا ... وقد سلك طريق تركستان وفارس، إذ بذل لهولاكو مظاهر الاحترام»(٤٠).

• رابعاً- علاقة أوروبا بالخان المغولي قوبلاي: ماركوبولو:

يغلب على العلاقة التي ربطت أوروبا بالخان المغولي في الصين، الطابع الاقتصادي البحت. فقوبلاي خان (٦٥٨- ٦٩٣هـ/ ١٢٦٠- ١٢٩٤م)، وهو شقيق منكو قاآن، عينه هذا الاخير هو وأخوه هولاكو للسيطرة على البلاد المحيطة

بالدولة المغولية، فكان نصيب هولاكو المنطقة الغربية من بلاد المغول، فتوسع في غزواته حتى دخل بغداد وأنهى الخلافة العباسية سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م، أما قوبلاي فقد كُلّفَ بالسيطرة على البلاد الشرقية وممالك الخطا، وهي قبائل كانت تقيم إلى الجنوب من منشوريا[٤١] واستطاع قوبلاي من خلال حملاته العسكرية المتتالية إخضاع الصين، فحكمها نيابة عن اخيه منكوقاآن [٤٢].

ومع موت منكو قاآن، دبّ الخلاف بين اخوته حول من يتسلم السلطة من بعده، وانقسم المغول بين قوبلاي خان، وأخيه أريق بوقا [٤٣]، إلا أن قوبلاي ـ بمساندة الجيش وقادته ـ استطاع أن يحقق نصراً على شقيقه وأوقعه في الأسر سنة ٦٦٢هـ\١٢٦٣م، ليتفرد في حكم المغول ويعلن قاآناً عليهم[٤٤].

لم يتخذ قوبلاي ـ مثل أسلافه ـ من قراقورم عاصمة له، بل تحول إلى الجنوب إذ أعاد بناء مدينة بكين عام١٢٦٧م، وغير إسمها إلى « خان باليك» أي: مدينة الخان [٤٥] وعمل على التوسع باتجاه باقي أنحاء الصين وجوارها، مثل فيتنام وكوريا واليابان. وأعلن نفسه خليفة لأباطرة الصين، مؤسساً أسرة يو ـ وان عام ١٢٧٩م[٤٦]، متبنياً حضارة الصين، فكان أول قاآن مغولي يتخلى عن قوانين جنكيز خان المغولية[٤٧].

ـ ماركو بولو وقوبلاي خان:

أولى الروابط التي تشكلت بين قوبلاي خان وأوروبا كانت عبر رحلات آل بولو إلى الصين، وخدمات ماركوبولو للخان التي اعتبرها المؤرخون الغربيون أولى العلاقات مع أسرة صينية حليفة للغرب المسيحي بنظرهم[٤٨].

كان ماركو بولو، المولود في البندقية عام ١٢٥٤م، قد تعرف على قوبلاي خان ، عن طريق والده نيقولو وعمه مافيو ، من خلال تجارتهم مع الصين[٤٩].

وكان ذلك على أثر انضمام الأخوين بولو إلى مبعوثي الخان المغولي في مدينة

بخارى في وسط آسيا حيث كانا يتواجدان، فرافقا بعثة الخان عاماً كاملاً حتى وصلا إلى بلاط الخان، الذي أحسن استقبالهما وأفاد من معلوماتهما عن اوروبا والحياة فيها، وعن ملوكها والبابا والكنيسة، ومدينة روما، ليبعث بهما الخان بعد ذلك كسفارة من قبله إلى البابا طالباً منه مائة مُبشّر لنشر المسيحية فضلا عن زيت من قنديل الناووس المقدس(٥٠).

ومع عودة الأخوين إلى إيطاليا، وجدا أن البابا قد مات، ولم يتم اختيار خليفة له، فقصدا البندقية، بانتظار اختيار بابا جديد. وفي البندقية كان ماركوبولو قد بلغ الخامسة عشر من عمره وتوفيت والدته، فقرر والده نيقولو اصطحابه معه في رحلة العودة إلى قوبلاي خان عام١٢٧١م، مع الزيت المقدس، ومع عدم إمكانية إصطحاب أي مُبشّر لكون الكنيسة كانت منقسمة حينها، لذا اكتفيا برسالة من المندوب البابوي في مدينة عكا(٥١).

والجدير ذكره أن كرسي البابا بقي شاغراً في روما ثلاث سنوات، بعد وفاة البابا كليمنص الرابع (ت١٢٦٨م)، واختير خلفا له البابا غريغور العاشر (ت ١٢٧٦م)، وقد عرفت هذه الفترة صراعاً دينياً بين كنيسة روما وكنيسة بيزنطيا، عقدت خلالها عدة مجامع دينية كما شهدت صراعاً سياسياً بين أوروبا والقسطنطينية(٥٢). وهذا ما منع حكام أوروبا من توطيد العلاقة السياسية مع خانات المغول في الصين، فظهر دور التجار الاوروبيين الذين لعبوا هذا الدور ومنهم آل بولو.

مع وصول آل بولو إلى بلاط قوبلاي خان عام ١٢٧٥م، أعجب الخان المغولي بماركوبولو وبنباهته، فكلفه بعدة مهمات رسمية من قبله، فكان مبعوثه إلى الأقاليم الصينية المختلفة(٥٣). وخلال السبعة عشر عاماً التي قضاها ماركو بولو عند قوبلاي خان، نقل مشاهداته التي ظهرت من خلال كتابه الذي يعدّ من أبرز كتب الأسفار، ومصدراً في العصور الوسطى عن بعض مناطق آسيا الوسطى والدولة الفارسية، وعن الصين الكبرى في عهد الأسرة المغولية (٥٤).

وعلى الرغم من عدم وجود أي رابط سياسي رسمي، بين آل بولو، بوصفهم ممثلين لأوروبا والخان المغولي، يبقى ماركو بولو يمثل العلاقة التي ربطت بين الصين وأوروبا في العصور الوسطى، فهو الذي عبر المسافات، وانتقل بين الاختلافات، فكان مُبشراً ثقافياً وحضارياً، « أدخل السباغيتي الايطالية إلى الصين، والمعكرونة المسطحة إلى إيطاليا»، فضلاً عن اعتباره صاحب الفضل في الإيحاء بـ(البوظة الايطالية). وحتى اليوم لا يزال كتاب ماركو بولو ، يُعتمد في الأبحاث الأكاديمية عن الصين في العصور الوسطى، فهو قد أورد معلومات قيمة عن الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والثقافية، في الصين في ذلك العصر[٥٥] وهو ما فتح الباب واسعاً أمام عددٍ من الرحالة والتجار الأوروبيين للتوجه نحو الشرق للحصول على الأموال والغنائم التي كانوا يحلمون بها.

• خامساً: دور العلامة نصير الدين الطوسي :

عرف العلامة الطوسي (٥٩٧-٦٧٢هـ / ١٢٠٠-١٢٧٣م)، عند المؤرخين بالامام المشهور، كان يخدم صاحب آلموت، ثم خدم هولاكو وحظي عنده، وعمل لهولاكو رصدا بمراغة وزيجا، وله مصنفات عديدة كلها نفيسة ... [٥٦] .

ويضيف ابن العبري :« ...الفيلسوف صاحب الرصد بمدينة مراغة، حكيم عظيم الشأن في جميع فنون الحكمة، واجتمع اليه في الرصد جماعة من فضلاء المهندسين، وكان تحت حكمه الأوقاف في جميع البلاد التي تحت حكم المغول ، وله تصانيف كثيرة ...» [٥٧].

كان نصير الدين الطوسي في قلعة آلموت الاسماعيلية عندما هاجمها هولاكو، الذي أمر بقتل كل الرجال ممن كان فيها بعد سقوطها بيده الا ثلاثة رجال ، وهم الطبيبان موفق الدولة ورئيس الدولة، والعلامة نصير الدين الطوسي، وذلك لما عرف عن هولاكو من تقديره لرجال العلم، وكون العلامة الطوسي كان مختصا بعلم الفلك،

الذي كان يؤمن به هولاكو [٥٨].

وامتاز الطوسي بمنزلة خاصة عند هولاكو فكان « ذا حرمة وافرة ومنزلة عالية عند هولاكو، وكان يطيعه فيما يشير به عليه...» [٥٩]، ولم يكن ذلك لرغبة من العلامة الطوسي في التقرب من القائد المغولي، بل كان لزاما عليه أن يكون من حاشيته وإلا قُتل، وهو بوجوده الى جانب هولاكو أسهم في كثير من الحالات في انقاذ عدد من العلماء المسلمين وعامة الناس، فكان الطوسي من موقعه، يقوم بانقاذ ما يمكن انقاذه والتخفيف من الخسائر وحماية الارواح ، كما قال الكتبي : « كان للمسلمين به نفع»[٦٠]، وهو ما ظهر مع الاجتياح المغولي لعاصمة الخلافة العباسية عام ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م، فقد وردت روايات تؤكد ان الطوسي هو الذي حمى بغداد ومكتبات بغداد من الحرق والتدمير، إذ انقذت الكتب الموجودة في مكتبات المدينة بفضل العلامة الطوسي [٦١]. ومن هذه المصادر :

١ ـ الصفدي (ت ٧٦٤هـ / ١٣٦٢م): في ترجمة نصير الدين الطوسي : «...فابتنى بمدينة مراغة قبة ورصدا عظيما واتخذ في ذلك خزانة عظيمة فسيحة الارجاء، وملأها من الكتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة، حتى تجمع فيها زيادة على اربع مائة الف مجلد ...»[٦٢].

٢ ـ ابن كثير (ت٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م)، عن العام ٦٥٧هـ : «عمل الخواجة نصير الدين الطوسي الرصد بمدينة مراغة ونقل اليه شيئا كثيرا من كتب الاوقاف التي كانت ببغداد...» [٦٣].

وهكذا ففي الوقت الذي كانت فيه اوروبا تسعى لتدمير العالم الاسلامي بمساعدة من المغول، كان رجال من امثال العلامة الطوسي يعملون على انقاذ العالم الاسلامي من موقع وجدوا انفسهم فيه مرغمين، فسعوا، قدر المستطاع الى التخفيف من ويلات الحروب على السكان وحماية التراث الاسلامي الذي سيكون له دور مهم في اسلام المغول فيما بعد.

• سادساً: العلاقة الحضارية والاقتصادية بين اوروبا والمغول:

كان الشرق في العصور الوسطى، يعرف بتجارته التي امتدت الى أن وصلت إلى أبعد الأماكن التي يمكن أن يصلها التاجر حينها، فمن الصين شرقاً إلى بحر الخزر ونهر الفولجا شمالا، وشواطئ المحيط الهندي جنوباً، وصولاً إلى البحر المتوسط غرباً، ونهر النيل، دخولاً إلى اوروبا ليصل إلى جزر البلطيق، إذ نجد العملة العربية قد وصلت إلى أيدي التجار الاوروبيين، فكانت لها من القيمة والمكانة أن فتحت أعين التجار في الغرب على حضارة الشرق وغناه(٦٤).

وبما أننا أتينا في دراستنا هذه على العلاقة التي ربطت المغول بالأوروبيين، وأهدافهما السياسية والعسكرية، لا بُدّ من ذكر العلاقة الحضارية والاقتصادية التي ربطت بينهما أيضاً في تلك الحقبة:

فقد عرفت دولة المغول الأولى في الشرق نهوضاً علمياً وأدبياً (ولكن ليس بالمستوى الذي كانت عليه سابقا في عصر الخلافة العباسية والدويلات). ظهرت خلالها شخصيات بارزة، منها جلال الدين الرومي الصوفي المعروف، وعطاملك الجويني المعروف عبر تاريخه : تاريخ الجويني، الذي يؤرخ فيه للمغول وحكامهم ، والخواجة رشيد الدين فضل الله الهمذاني، الذي وضع كتاباً عن تاريخ المغول، والعلامة قطب الدين الشيرازي : عالم الطب والفلسفة والفلك، والعلامة نصير الدين الطوسي: العالم والفيلسوف ورجل الدين الذي أنقذ مكتبات بغداد في اثناء الغزو المغولي(٦٥).

صحيح أن الواقع العلمي والأدبي في فترة الحكم المغولي الأولى، مع ما رافقها من فوضى وخسائر بشرية وعلمية واقتصادية ، كان شحيحاً لكون المغول لم يكن لديهم دراية بهكذا حضارة إذ اهتموا في البداية بالنجوم والكيمياء والفلك بهدف

التنجيم وبعلم التاريخ كي يدونوا اعمالهم وفتوحاتهم العسكرية. إلا أن ذلك لم يقفل بالكامل أبواب العلوم والآداب التي استمرت في بلاد الشام ومصر، ولكون جذور المعارف كانت لا تزال مختزنة عند شريحة من الناس الذين استمروا في التدريس وتلقف العلوم، وإن لم يكن بالشكل الذي كان معروفاً من قبل(٦٦).

وقد شهدت هذه الفترة ظهور طبقة من المثقفين الذين تأثروا بالحضارة الجديدة الآتية من الشرق، مما أوجد فئة جديدة من العلماء والمثقفين العرب والمغول معاً.

ونلحظ هذا الأثر على الحياة الأدبية واللغة العربية التي فقدت بعضاً من مكانتها التي امتازت بها لمئات السنين، كما حمل المسلمون معهم من حضارة الصين بعض نظم الحكم الخاصة بالمغول، خصوصاً تلك التي طبقها الحكام الإيلخانيون على البلاد التي خضعت لسيطرتهم(٦٧).

لكن الأثر المغولي عاد لينعكس إيجاباً فيما بعد وعلى أثر تطور العلاقات مع المسلمين، ومن خلال الدولة الإيلخانية، إذ إنّ بعض إيلخاناتها اعتنقوا الاسلام بعد أن تأثروا بالحضارة الاسلامية، فعملوا على إعادة إحياء العلوم والنشاطات الثقافية وتشجيعها واحتضنوا العلماء والفقهاء وأجزلوا لهم العطاء.

هذا من الناحية العلمية ، أما في المجال الاقتصادي، فقد نشطت التجارة وازدهرت في تلك الحقبة وكان لقيام الدولة المغولية أثر في الغاء الحواجز التي فصلت بين السكان والتي فرضتها الدول وأنظمة الحكم قبلهم. فاهتم المغول بالطرق التجارية، إذ وردت في قوانينهم بنود في صيانة طرق القوافل والحفاظ على الأمن فيها والاهتمام بالتجار(٦٨).

كما اتبع إيلخانات المغول سياسة إقامة العلاقات الاقتصادية والسياسية مع أوروبا، فتواصلوا مع باباوات روما وملوك وأمراء أوروبا، وأوجدوا الروابط بين

اوروبا ومصر والشام مع آسيا الوسطى والشرقية التي كانت مكاناً مجهولاً بالنسبة للاوروبيين.

فكانت الرحلات والسفارات إلى قراقورم وإلى الصين ـ التي أتينا على ذكر معظمها ـ تعرف الأوروبيين على آسيا الوسطى والشرقية. وقد نقل السفراء والرحالة مشاهداتهم كما رأينا عند ماركوبولو. هذا كله ترافق مع بروز موانئ فينيسيا والبندقية، التي سيطرت على تجارة المتوسط من خلال سفنها التي جابت موانئ مصر وبلاد الشام. كما وصلت قوة فينيسيا إلى حد أن استولى تجارها على القسطنطينة عاصمة الدولة البيزنطية في بداية القرن الثالث عشر، ولمدة تقارب نصف قرن، استطاعوا خلالها أن يتاجروا مع روسيا الجنوبية والممالك الخوارزمشاهية وما وراء بحيرة خوارزم من ناحية ، ومع المماليك في مصر والشام من ناحية أخرى. كما أقاموا العلاقات التجارية من خلال البحر الأسود مع المغول المتواجدين في صحراء القبجاق والقرم وغيرها، فكانوا يشترون غنائم البلاد التي يتم احتلالها ويعيدون بيعها في اسواق اوروبا وحوض المتوسط. أما أبرز ما كان ينقل إلى أوروبا حينها، فكان «الخشب والكتان والقار والملح والعسل والشمع والجلد والسمك واللحم القديد، فضلاً عن تجارة الرقيق»(٦٩).

يقول عباس إقبال في تطور طرق التجارة حينها في عصر دولة المغول:

«ودخل إيلخانات إيران المسلمون الذين كانوا ينافسون المماليك في كل مجال، في تنافس مع ملوك مصر والشام في هذا المجال أيضاً، وبتشجيع من التجار الإيطاليين، وتمكنوا من تحويل طرق التجارة الشرقية عن الإسكندرية إلى تبريز من خلال جذب تجار فينيسيا والبندقية وتشجيعهم وتأمين الطرق، وخفّضوا الرسوم الجمركية رغم أنف المماليك وأحسنوا معاملة التجار الأجانب وفتحوا أمامهم كل المراكز والطرق وطبقوا سياسة إقتصادية جديرة بالثناء، ونتيجة لذلك، أصبحت إيران هي الممر التجاري بين بلاد سواحل المتوسط وممالك آسيا الوسطى والشرقية»(٧٠).

الخاتمة

على مدى القرن الثالث عشر الميلادي، لم تتوقف مساعي السلطة البابوية في أوروبا عن محاولة تنصير المغول وتجنيدهم ضد المسلمين، وكان التبشير يسير جنبا الى جنب مع الأهداف العسكرية والمصالح السياسية والاقتصادية والثقافية. ولم يحل دون تطور هذه العلاقات ـ التي نجحت نسبيا في حالات عرضنا لها ـ إلا الأسلوب الفوقي الذي تعامل به المغول مع المساعي الأوروبية، وجاذبية الحضارة الإسلامية التي توجتها جهود العلماء من أمثال نصير الدين الطوسي، والتي أفضت في النهاية الى اعتناق ملوك المغول للإسلام.

ولكن أوروبا لم تيأس، واستمرت في قرع أبواب الشرق مما دفع بأمثال ماركوبولو إلى الصين. ولم تكن الرحلة الأولى لتاجر إيطالي إلى تلك البلاد، كما رأينا عند وليم روبروق، إذ شاهد في عاصمة المغول« قراقورم » وقبل رحلة ماركو بولو بحوالي عقد أو عقدين من الزمن، مجموعة من الأوروبيين كانوا يعملون في أسواقها، مما يدّلُ على سرعة تلقف الأوروبي للفرص واغتنامها في سبيل تحقيق الأرباح مهما بعُدتْ المسافة. ولعل البحث عن الارباح والطموح الاقتصادي، قد حقق من الأهداف الأوروبية ما لم تتمكن من تحقيقه الحملات التبشيرية والعلاقات الدولية، مما أوصلنا فيما بعد الى ما تعرض له الشرق من استعمار في إطار بحث الدول الغربية وشركاتها العابرة للقارات عن اسواق جديدة.

ولم يكن هذا ليتحقق لولا ان المشرق العربي الاسلامي اضاع بوصلة الحضارة والتطور الحضاري، وبقي يتغنى بما فعله الأسلاف حتى على مستوى حكامه الذين اكتفوا بانجازاتهم واستسلموا لترف السلطة.. فنجد صلاح الدين الايوبي على سبيل المثال، يتوقف بشكل نهائي عن تحرير العالم الإسلامي من الامارات الصليبية بعد معركة حطين، ويقوم شقيقه الملك العادل ومن تلاه من سلالة الايوبيين بتسليم بعض المناطق التي حررها صلاح الدين للصليبيين لكسب ودهم بل والتحالف معهم ضد

الخصوم الداخليين.

كما نلحظ ان حكام العالم الاسلامي لم يحشدوا قواهم في مواجهة المغول قبل دخولهم محتلين الى اراضيهم، بل كانوا يتجمعون ويحشدون القوى في مقاتلة بعضهم البعض للحفاظ على تخت الرياسة .

هذا الضعف الذي اصاب الدولة العربية الاسلامية فاسقطها على يد هولاكو، يتتالى مع قيام دولة المماليك التي لم تشهد اي تطور فكري او حضاري يعتد به، وهذا ينسحب على العصر العثماني، حتى دخلنا في عصر الظلمات الذي لانزال نرزح تحت ثقله .

كل هذا فتح الباب على مصراعيه امام الغرب الذي شهد عصر نهضته، ليغزو عالمنا بوسائل لا يكف عن تطويرها بلا كلل. إنه السقوط المدوي للحضارة الأهم في تاريخ العالم، لتنشأ حضارة أخرى على أنقاضها.

*** هوامش البحث ***

١- تارتاروس : هي مكان في العالم السفلي عند الإغريق تعاقب فيه الروح التي ارتكبت آثاماً على الأرض ـ مايك إدوارد ، أبناء جنكيز خان ـ الخانات العظام ، مجلة الثقافة العالمية، العدد ٨٣، السنة ١٩٩٧ ، ص١٠٣.

٢- ستانلي بول، طبقات سلاطين الاسلام ، بيروت : الدار العالمية ، ١٩٨٦ ، ص ١٨٦- ,١٨٧

٣- ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، بيروت : دار التراث العربي، ط١، ١٩٩٦ ، ١٢ : ٣٦٠.

٤- فؤاد عبد المعطي الصياد ، المغول في التاريخ ، بيروت : دار النهضة العربية ، د. ت ، ١ : ٣٥ .

٥- دائرة المعارف الاسلامية ، ترجمة محمد ثابت الفندي وأحمد الشنتاوي وغيرهما، تهران : نشر جهان تران بو ذجمري ، ١٩٣٣ ، ٧ : ١٣١.

٦- الهمذاني، جامع التواريخ ، تاريخ خلفاء جنكيزخان، ترجمة فؤاد عبد المعطي الصياد ، بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٨٣ ، ص٥٣.

٧- السيد الباز العريني، المغول، بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨٦ ، ص ٦٧.

٨- حافظ أحمد حمدي ، الدولة الخوارزمية ، القاهرة : دار الفكر العربي، د.ت ، ص ٧٩ – ٨٠ .

٩- الهمذاني ، جامع التواريخ ، المصدر السابق ، ص ٢٩-٣٠.

١٠- فؤاد عبد المعطي الصياد، المغول في التاريخ ، المرجع السابق ، ص ١٨٦ - ١٨٨ .

١١- المصدر نفسه ، ص ١٨٨ .

١٢- مايك ادواردذ، جنكيزخان سيد المغول، المصدر السابق، ص ٨٢.

١٣- ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، بيروت: دار المشرق ، ط٣، ١٩٩٢، ص ٢٤٨ – ٢٤٩.

١٤- ستيفن رنسيمان ، تاريخ الحروب الصليبية ، ترجمة السيد الباز العريني، بيروت : دار الثقافة ، ١٩٩٧، ج٣، ص ٤٤٦.

١٥- الهمذاني ، المصدر السابق، ص ١٧٦ وما بعدها .

١٦- المصدر نفسه.

١٧- النساطرة: نسبة الى بطريرك انطاكية نسطوريوس الذي يؤكد على التمايز والفصل بين الطبيعة الالهية للمسيح والطبيعة البشرية وان مريم هي والدة يسوع وليست والدة الله ، وان الله حي لايموت ، وان الذي تألم وصلب ومات على الصليب هو البشر . – سعد رستم ، الفرق والمذاهب المسيحية ، دمشق : دار الاوائل ، ط٤، ٢٠١١، ص ٢٧ .

١٨- ستيفن رنسيمان ، تاريخ الحروب الصليبية ، المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٤٤٦.

١٩- المصدر نفسه.

٢٠- المصدر نفسه ، ج٣، ص ٤٤٧.

٢١- المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ٤٣٩.

٢٢- المصدر نفسه، ج٣ ، ص ٤٤٨.

٢٣- الهمذاني ، المصدر السابق ، ص ١٨٣الى ١٨٥ .

٢٤- ابن العبري ، تاريخ الزمان ، بيروت : دار المشرق ، ١٩٨٦، ص ٢٩١.

٢٥- الصياد ، المغول في التاريخ ، المصدر السابق، ص ٢٠١.

٢٦- ابن العبري ، تاريخ مختصر الدول، المصدر السابق ، ص ٢٥٧.

٢٧- الهمذاني ، جامع التواريخ ، المصدر السابق، ص ١٩٧.

٢٨- المصدر نفسه ، ص ١٩٥ و ٢٠٣.

٢٩- ستيفن رنسيمان ، المصدر السابق، ج٣، ص ٤٤٨.

٣٠- المصدر نفسه ، ج٣، ص ٤٨٢.

٣١- عباس إقبال ، تاريخ المغول ، ترجمة عبد الوهاب علّوب، أبو ظبي: المجمع الثقافي ، ٢٠٠٠، ص ١٨٠.

- الإيغورية : نسبة إلى شعب الإيغور وهو احد قبائل المغول .

- عباس إقبال ، تاريخ المغول ، ص ٥٨.

٣٢- المصدر نفسه ، ١٨٠.

* الدُخن: أنواع من الحبوب تنتمي إلى الفصيلة النجيلية تنتج حبوباً دقيقة تنبت في المناطق الجافة في قارتي أفريقيا وآسيا وتطهى كالأرز وتطحن كالقمح، والخبز الناتج منه يسمى بخبز الفقراء – موقع ويكيبيديا على شبكة الانترنت.

33 - ROLANd Muhoud Guillaune de Rubrouk,Voyage dans L'empir Mongol, 1253 – 1255, Imprumerie Nationale , le livre des moveilles (classique Bordas).

٣٤- رنسيمان ، المصدر السابق ، ج٣، ص ٥٠٩ – ٥١١.

٣٥- آرام تيرغيفونيان ، دراسات إستشراقية حول العلاقات الآرامية والعربية ، ترجمة الكسندركشيشان ، حلب: دار النهج ، ط١ ، ٢٠٠٧ ، ص ١٩٦.

٣٦- ستيفن رنسيمان ، المصدر السابق ، ج٣ ق٢ ، ص ٥٠٨.

٣٧- الهمذاني ، المصدر السابق ، ص ١٨١.

٣٨- رنسيمان، المصدر السابق، ص ٥١٢.

٣٩- المصدر نفسه ، ص٥١٢.

٤٠- المصدر نفسه ،ص ٥١٢.

٤١- فؤاد الصياد ، المغول في التاريخ ، المصدر السابق، ص ٢٤.

٤٢- الهمذاني ، جامع التواريخ ، المصدر السابق، ص ٢٣٧.

٤٣- رنسيمان ، المصدر السابق، ج٣، ص ٥٣٠- ٥٣١.

٤٤- المصدر نفسه ، ٣ : ٥٣١.

٤٥- دانييل إليسيف ، تاريخ الصين، ترجمة يوسف الشام، دمشق: وزارة الثقافة ، ٢٠٠٧، ص١١٠-١١١.

٤٦- المصدر نفسه ، ص ١١٥.

٤٧- فؤاد الصياد ، المصدر السابق، ص ٢١٧.

٤٨- دانييل إليسيف ، المصدر السابق ، ص ١١٦ .

٤٩- ماركو بولو ، رحلات ماركو بولو ، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الألف كتاب الثاني، ٢٠٠٢، ١ : ١٢ .

٥٠- المصدر نفسه ، ١ : ١٥ .

٥١- المصدر نفسه ، ١ : ١٥- ١٦ .

٥٢- نجيب اسطيفان ، صراعات الكنيسة وسقوط القسطنطينية ، دمشق: دار التكوين ، ط١، ٢٠١١ ، ص ٢٣٦- ٢٣٧ .

٥٣- فرنسيس وود، ماركو بولو هل وصل إلى الصين، ترجمة فاضل جكتر ،دمشق: قدمس للنشر والتوزيع ، ط١، ١٩٩٢، ص ٢٢-٢٣.

٥٤- ماركو بولو ، المصدر السابق ، ١ : ١٧- ٢٠.

٥٥- فرنسيس وود، المصدر السابق ، ص ١٦ .

*- مراغة : بلد مشهورة عظيمة اعظم واشهر بلاد اذربيجان – ياقوت ، معجم البلدان ، بيروت : دار صادر ، ط٢ ، ج٥ ص ٩٣.

٥٦- ابو الفدا ، المختصر في اخبار البشر ، بيروت: دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٩٧، ١: ٣٤٠.

٥٧- ابن العبري ، تاريخ مختصر الدول ، بيروت : دار المشرق ، ط٣، ١٩٩٢، ص٢٨٦ .

٥٨- حسن الامين ، الاسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي ، بيروت : دار الغدير ، ط١ ، ١٩٩٧، ص٤٢ .

٥٩- ابن شاكر الكتبي ، فوات الوفيات ، تحقيق احسان عباس ، بيروت : دار صادر ، ط١ ، ١٩٧٤، ٣ : ٢٤٧.

٦٠- المصدر نفسه.

٦١- راجع : طارق شمس ، احراق المغول مكتبات بغداد حقيقة ام افتراء ، مجلة رسالة النجف ، العدد٢١، حزيران ٢٠١٢ .

٦٢- الصفدي ، الوافي بالوفيات ، بيروت : دار احياء التراث العربي ، ج١ ص ١٤٧.

٦٣- ابن كثير ، البداية والنهاية ، بيروت : دار احياء التراث العربي ، ج١٣ ص ١٦١.

٦٤- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، بيروت : دار صادر ، د.ت ، ص ٢٧.

٦٥- عباس اقبال ، تاريخ المغول ، المصدر السابق ، ص ٤٧٣.

٦٦- عباس إقبال ، المصدر نفسه ، ص ٤٨٨ – ٤٨٩.

٦٧- حافظ أحمد حمدي ، الدولة الخوارزمية والمغول ، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص ٣٠٨.

٦٨- عباس إقبال ، المصدر السابق، ص ٥٤٩.

٦٩- المصدر نفسه ، ص ٥٥٠.

٧٠- المصدر نفسه ، ص ٥٥٤- ٥٥٥.

***

«الجاحظ»
في الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية

أحمد البهنسي(*)

لا يمكن الحديث بأي حال من الأحوال عن الاستشراق الإسرائيلي من دون الحديث عن الاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني» وكذلك «الغربي»، فالاستشراق الإسرائيلي يمثل المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تطور «المدرسة اليهودية في الاستشراق»، التي تبدأ بالاستشراق اليهودي العام، ثم الاستشراق الصهيوني، وأخيرًا الاستشراق الإسرائيلي.

ففي التاريخ الحديث يبدأ الاستشراق اليهودي بالتوجه نحو دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية، بوصفه جزءً من الحركة الاستشراقية في الغرب، التي ظهرت مع بدايات القرن الـ١٨م، فقد احتلّ اليهود مكانة مرموقة داخل حركة الاستشراق الغربي - الأوروبي(١). أما الاستشراق الصهيوني فقد ارتبط بطبيعة الحال بالحركة الصهيونية التي ظهرت بالأساس في شرق أوروبا عام ١٨٨١ ميلادية، وهو أمرٌ ميَّزه من الاستشراق الغربي إذ أصبحت له أهدافه وموضوعاته الخاصة التي تهدف بطبيعة

(*) باحث متخصص بالاستشراق الإسرائيلي من مصر.

الحال لخدمة الحركة الصهيونية وتأصيل الوجود اليهودي في فلسطين، ثم يأتي بعد ذلك «الاستشراق الإسرائيلي» مع بداية قيام الدولة عام ١٩٤٨ميلادية، بوصفه امتداداً للاستشراق« اليهودي» و«الصهيوني»، ومن ثمّ نجد أن هناك تداخلاً وتشابكًا في موضوعات الاستشراق الإسرائيلي مع موضوعات كل من الاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني» و«الغربي» أيضًا[٢].

يبرز من بين الموضوعات التي اهتمّ بها الاستشراق الإسرائيلي بالدراسة والنقد والبحث، موضوع الأدب العربي لاسيما في حقبة العصر الوسيط التي تمثل أهمية خاصة بالنسبة للكتابات الاستشراقية الإسرائيلية؛ نظرًا لأن الأدب العربي بجميع مراحله يعد حقلاً مهماً من حقول الدراسة التي يمكن التعرف من خلالها على العقل والفكر العربي.

وقد مَثّل الأديب والمفكر العربي المسلم أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي المعروف بـ«الجاحظ»، وفكره وأدبه وفلسفته واحدًا من أحد حقول الدراسة المهمة، بالنسبة للاستشراق الإسرائيلي، وما كان لافتًا هو أن يتم التركيز عليه من بين أدباء العربية بشكل خاص، ذلك في مسار مهم ومختلف من مسارات الاستشراق الإسرائيلي الذي إتسم بالتركيز والاهتمام على الموضوعات السياسية، لنجده في دراسته للجاحظ يركز على الموضوعات الأدبية البحته.

ويعد «الجاحظ» (١٥٩-٢٥٥ هجرية) واحدا من كبار أئمة الأدب العربي في العصر العباسي، وقد ولد وتوفي في مدينة البصرة العراقية، وكانت له كثير من المجهودات والكتابات الأدبية والفكرية في مجالات الأدب والنثر والشعر والرواية، فضلاً عن إلى كتابات في مجالات الفلسفة وعلوم الفقه والحديث، والاعتزال وعلوم الكلام، وأشهر ما تميز به هو إسهامه في اثراء أُسس الأدب عند العرب[٣].

أولاً: أسباب اهتمام الاستشراق الإسرائيلي بـ«الجاحظ» وإنتاجه الفكري والأدبي:

انعكست مركزية الجاحظ وفكره وموضوعاته الأدبية والفلسفية والدينية والفكرية، في تناول الكتابات الإسرائيلية الاستشراقية عنه بوصفه مفكراً وأديباً عربياً مسلم، ينتمي لمرحلة تاريخية وحقبة أدبية هي الأكثر ثراءً وإبداعًا من بين عصور ومراحل التاريخ العربي والإسلامي ولا سيما ما يتعلق منها بالفكر والأدب.

فقد كان لافتًا أن تُولي الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية اهتمامًا خاصًا بـ«الجاحظ» وإنتاجه الفكري المتنوع؛ الذي توزع ما بين أدب وفلسفة وكتابات حول المذاهب الدينية الإسلامية والعقيدة والفلسفة الإسلامية، مركزة في ذلك على ما تعلق بتأثيره في الأدب العربي في المرحلة أو الفترة التي ينتمي إليها وهي العصر الوسيط، فضلاً عن كتاباته المتعلقة بالشخصية اليهودية، وإنعكاس تأثيره الأدبي والفكري على معاصريه من المفكرين والأدباء اليهود الذين عاشوا في هذه الحقبة.

تلخصت أسباب ودوافع الاهتمام الاستشراقي الإسرائيلي بـ«الجاحظ» فيما يلي:

١ - اهتمام الاستشراق الإسرائيلي بدراسة الأدب العربي:

لما كان الاستشراق الإسرائيلي إمتدادًا للاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني» وواقعاً تحت تأثير الاستشراق «الغربي»، فقد تشابه معهم جميعًا في كثير من موضوعاته ومضامينه وسماته[٤]، لذلك ركّز الاستشراق الإسرائيلي على دراسة العقلية العربية والإسلامية بشكل قوي في محاولة لسبر أغوارها ووضع آليات ووسائل للتعامل معها مبنيةً على أسس علمية واضحة وصحيحة.

عليه نجد أن الاستشراق الإسرائيلي، قد أولى اهتمامًا خاصًا بدراسة الأدب العربي وتاريخه وعصوره ومراحله وإتجاهاته ونوعياته المختلفة، فقد أعد الأساتذة والطلاب والباحثون في مجال الاستشراق الإسرائيلي أبحاثًا مطولة في مجال الأدب

العربي، بدءًا من العصر الجاهلي ومرورًا بعصور الأدب العربي المختلفة حتى الوقت الراهن، وبرز من بين هؤلاء المستشرق الإسرائيلي الشهير «مائير يعقوب كيستر» الذي يعد كبير أساتذة الأدب الجاهلي العربي في الجامعة العبرية بالقدس(٥).

من بين أبرز الجامعات الإسرائيلية التي أولت إهتمامًا لدراسة الأدب العربي تأتي جامعة تل أبيب، التي تعد واحدة من كبريات الجامعات الاسرائيلية، التي أولت اهتمامًا خاصًا بـ«الدراسات التعريفية والنقدية» بالأدب العربي بجميع مراحله قديمًا وحديثًا، وكانت تصدر أبحاثها في هذا المجال تحت عنوان «دراسات أدبية» بإشراف البروفيسور ساسون سوميخ(٦)، كما ترجمت عدداً من الأعمال الأدبية الكبرى لكبار الكتاب والأدباء العرب إلى اللغة العبرية.

بالنسبة لدراسة «الجاحظ» وأدبه تحديدًا في هذه الجامعة، يأتي المستشرق الإسرائيلي الشهير البروفيسور «يوسف سدان» Joseph Sadan، أستاذ الأدب العربي في القرون الوسطى، بقسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية بكلية الدراسات الإنسانية بجامعة تل أبيب(٧)، كأشهر وأبرز مستشرق إسرائيلي له كتابات حول أدب الجاحظ وفكره، وكتب عنه باللغات العبرية والفرنسية والإنجليزية بل العربية أيضا(٨).

عكس ذلك الإهتمام الإسرائيلي بدراسة الأدب العربي، حاجة عملية وعلمية من جانب المستشرقين الإسرائيليين- الذين يتبعون مؤسسات علمية وأكاديمية إسرائيلية مرتبطة بالدوائر الأمنية والسياسية الإسرائيلية- لمعرفة اللغة والأدب العربي، وذلك على اعتبار أن الأدب يعد مصدرًا مهمًا من مصادر المعلومات عن الشخصية العربية وسبر أغوارها المختلفة، ومعرفة سلوكيات وتقاليد العرب(٩). وهو ما يُسهّل من دراسة الشخصية العربية وتحديد معالمها والقيم المتحكمة في بنائها، والعادات والتقاليد المؤثرة فيها، بشكل يُسهّل أيضًا من إمكان إدارة الصراع مع هذه العقليّة العربية، وفرض طرق مختلفة للتفكير أمامها، بل والتمهيد أيضًا لامكان غزوها

فكريًا وثقافيًا. بهدف تحويلها عن تراثها العربي العقلي الأصيل وتقريبها من قيم التفكير والموروثات الغربية[١٠].

فلاشك في أن الاهتمام العلمي الإسرائيلي بالأدب العربي، يمثل ضرورة إستراتيجية بالنسبة لأبحاث إدارة الصراع في إسرائيل التي يقودها الباحثون الإسرائيليون المتخصصون في الشؤون العربية والإسلامية، إذ تؤدي هذه الأبحاث والدراسات دورًا لايمكن عزله عن شؤون الصراع العربي- الإسرائيلي المختلفة، نظرًا لتأثيرها بالغ الأهمية في صياغة المواقف والقرارات والتوجهات الإسرائيلية المختلفة إزاء العرب[١١].

كما اتخذت عددًا من الأعمال الاستشراقية التي تناولت الأدب العربي لاسيما القديم منه، محاولة التشكيك في أصالته ووصفه بعدم الدقة، وذلك في محاولة للتشكيك في التاريخ العربي القديم ومصادره الأساس التي يعد الأدب واحدًا منها، واتخاذ ذلك مسوغاً لاتّهام العقلية العربية بالجمود والتخلف وعدم الإبداع[١٢].

كما يُفسر أيضًا اهتمام المؤسسات البحثية الإسرائيلية بترجمة ودراسة الأدب العربي بمختلف عصوره، بدءًا من العصر الجاهلي حتى العصر الحديث، بأن (أي أدب يرصد العمليات الإجتماعية التي تصاحب التغير الإجتماعي ويُلقي الأضواء عليها وعلى مساراتها المتعددة، بصورة أكثر بروزا ووضوحا وحيوية من كثير من البحوث العلمية). من هنا يهتم الباحثون العلميون بتحليل مضمون هذه الأعمال الأدبية حتى يضعوا أيديهم على مفاتيح التغير الإجتماعي في المجتمع وآثاره[١٣].

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن دراسة الباحثين الإسرائيليين لهذا الأدب بمختلف عصوره وترجمته لا تنطلق من رؤية أكاديمية علمية صرفة، وإنما من رؤية تستهدف التعرف على المجتمعات العربية التي تتعامل معها على أنها مجتمعات معادية في ظل الحرب، أو مجتمعات مجاورة في ظل السلام .

حول هذا يقول الباحث الإسرائيلي د. ساسون سوميخ: (إن مطالعة الأدب العربي الحديث ضرورة حياتية لكل مثقف إسرائيلي ولكل قاريء إسرائيلي نبيه؛ إذ من دون إطلاعه على التيارات الأدبية فإن معلوماته عن الإنسان العربي وعن عالمه ستكون مشوهة، ومرتكزة على المعلومات الصحفية اليومية غير العميقة، ويتعلم القارئ الإسرائيلي عن طريق مطالعة الأعمال الأدبية العربية في مجال الرواية والمسرح والشعر كثيرًا من المفاهيم النفسية للإنسان في القاهرة وفي دمشق وفي بيروت وبغداد وحتى في الريف المصري واللبناني والسوري وهلم جرا، ويتعرف بهذه الوسيلة على مشاكل ومتاعب الأديب العربي والإنسان العادي في نفس الوقت[١٤]).

٢- أهمية المرحلة التاريخية والعصر الأدبي المنتمي له «الجاحظ»:

نبع اهتمام الباحثين والمفكرين الإسرائيليين بـ«الجاحظ»، لكونه واحدًا من أبرز أدباء ومفكري العصر الوسيط (العصر العباسي)، وهو العصر الذي شهد تأثرًا كبيرًا من جانب اليهود بالثقافة العربية والإسلامية لاسيما في بغداد (العراق) والأندلس، اللتين كانتا بهما تجمعات سكانية يهودية كبرى، وخرج منهما عدد من علماء اليهود ومفكريهم الذين ألّفوا أُمّهات الكتب اليهودية في ذلك الوقت.

ونظرا لأن «الجاحظ» لم يكن أديبًا وحسب، بل كان مفكرًا وفيلسوفًا أيضًا، فإن كتاباته تركت أثرًا كبيرًا، وشكّلت في حد ذاتها مدرسَة فكريَّة، رأت فيها الكتابات الإسرائيلية المختلفة حقلا مهما من حقول البحث والعرض والنقد، لاسيما وأن من كتاباته ما يتصل بصورة اليهود في العصور الوسطى، إضافة إلى تأثير فكره في عدد من العلماء اليهود الذين عاصروه أو ظهروا من بعده.

ينتمي «الجاحظ» لمرحلة تاريخية وعصر أدبي يمثل أهمية خاصة بالنسبة لليهود، ويمثل حقلا مهما من حقول البحث والدراسة في المؤسسات الأكاديمية والبحثية الإسرائيلية، فهو العصر المعروف بـ«العصر الذهبي» أو תור הזהב من بين عصور

الثقافة اليهودية على مر التاريخ، فقد تأثر اليهود في هذا العصر بالحضارة والفنون والآداب العربية وقلّدوها، وقد شهدت أفضل ما كُتب في تاريخ الأدب العبري الذي كان متأثرا بالأدب العربي وكُتّابه ومن بينهم الأديب «الجاحظ»، الذي رأت الكتابات الإسرائيلية المختلفة أنه «أثّر» في الفكر والأدب اليهودي في هذه الحقبة و«تأثّر» بالموروث الديني اليهودي أيضًا.

وقد شهدت هذه الحقبة التاريخية تواجدا يهوديا ملحوظا وملموسا بين المجتمعات العربية والإسلامية ولاسيما في الأندلس والعراق، وتأثروا بكل ما هو عربي وإسلامي سواء على مستوى الأدب أو الفكر أو حتى الديانة.

وفيما يتعلق بالأدب تحديدا، فقد اطلع اليهود على الإنتاج العربي الغزير في مختلف علوم المعرفة لاسيما النحو والمعاجم والأدب والفلسفة والعلوم الدينية، ودرسوا الإنتاج الفكري وأُعجبوا به أيما إعجاب، فولّد ذلك في نفوسهم الرغبة في تقليد العرب في إنتاجهم وبدأوا يكتبون في مختلف العلوم سائرين على خُطى العرب في إنتاجهم الثقافي(١٥).

لقد ساعدت مجموعة من العوامل خلال هذه الحقبة على تأثّر الأدب العبري بالأدب العربي(١٦)، والتي يأتي في مقدمتها أن الحدود ذابت بين اليهود والعرب الذين كانوا يعيشون جنبًا إلى جنب بكنف الدولة الإسلامية لاسيما في الأندلس، ما أدى إلى أن هذه هي المرحلة التاريخية الوحيدة في تاريخ الأدب العبري التي يمتزج فيها بهذا الحد بآداب أمم أخرى ويتأثر بها لدرجة إقتباس أوزان ومصطلحات وأساليب كاملة، بل وصلت إلى أن يكتب اليهود أدبهم باللغة العربية(١٧).

كما عرف اليهود مكانة اللغة العربية وأهميتها، فأثنى عليها ناقدان أدبيان يهوديان بارزان في العصر الوسيط، هما أبو هارون موسي بن عزرا(١٨)، ويهودا الحريزى(١٩)؛ فقد قال ابن عزرا في كتابه (المحاضرة والمذاكرة) :«إن الشعر عند

العرب طبع، ولدى غيرهم تطبع، فالعرب منحهم الله البيان وهيأهم للعناية بفصاحة اللسان، وبهذا فخر بعضهم قائلاً : لسان العرب بين الألسنة كزمن الربيع بين الأزمنة»، وقال الحريزي في كتابه (تحكموني):« إعلموا أن الشعر الرائع الذي يمتلئ بالروائع والنفائس هو من ممتلكات العرب في البداية، فقد برعوا في نظمه ووزنوه بميزان الصدق ونصبوه في مكانه، وأقاموا مسكنه». وقال أيضاً « عاش كثير من أبناء شعبنا مع العرب في بلادهم، واعتادوا الحديث بلغتهم ، وباندماجهم معهم تعلموا صنعة الشعر منهم »[٢٠].

٣- أهمية «الجاحظ» أديبًا ومفكرًا:

من بين أدباء القرون الوسطى، يبرز «الجاحظ» واحداً من أهم أدباء هذه المرحلة وأكثرهم تأثيراً سواء على المستوى الأدبي أو المستوى الفكري، وهو ما رأت فيه الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية حقلا خصبًا ومهمًا للبحث والدرس والنقد والعرض، فقد وصفته العديد من الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية، «أنه المبدع الحقيقي لفن النثر العربي في فترة القرون الوسطى[٢١]، وأنه كان الأكبر والأكثر تنوعا من بين مبدعي النثر العربي في هذه الفترة التاريخية المهمة[٢٢]».

كما أشارت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية إلى أن أفضل الكتب الأدبية وأكثرها تأثيرًا من بين كتابات «الجاحظ» ومؤلفاته، هي كتب «البيان والتبيين» و« البخلاء» و« الحيوان»، عادّة كتابات «الجاحظ» من بين أفضل الكتابات الأدبية في القرن التاسع الميلادي، وأنها وضعت الأدب العربي من حيث الأسلوب والفكر والتأثير من بين أكثر الآداب تأثيرا على مستوى العالم كله في هذه الحقبة، وأن هذا الأدب تفوق على الآداب التي أنتجها اليهود والمسيحيون في هذه الحقبة[٢٣].

وعلى الرغم من أنّ الجاحظ لم يكن مؤسساً لفن السرد القصصي بل إن السرد القصصي شهد على يديه تنوعاً ملحوظاً وتطوراً مهماً من خلال الاستطراد والتنويع في

وسائل العرض التي تعمل على شد المتلقي.

إلا ان الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية رأت، أن «الجاحظ» يعد أول من أسّس بشكل حقيقي فن السرد القصصي في الأدب العربي، الذي تبدّى في أروع صورة له في كتابه «الحيوان»، الذي قدم نوعًا من أنواع السرد القصصي عن عدد من المخلوقات المتنوعة، بشكل لامثيل له(٢٤).

كما تشير بعض الكتابات اليهودية إلى تأثير أسلوب «الجاحظ» في المفكر اليهودي الربي يهودا الحريزي، الذي استعمل كثيراً من الألفاظ الأدبية التي استعملها «الجاحظ» في كتاباته ذات الطابع التاريخي(٢٥).

حول أهمية الجاحظ أيضًا، رأت بعض الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية، أن فن المسرح العربي، الذي ظهر بعد قرون من عصر «الجاحظ»، نشأ وتطور بفضل حكايات ونوادر الجاحظ التي كتبها في القرون الوسطى(٢٦)، وهو رأي غير دقيق فقد سبقت الجاحظ نوادر وحكايات كان هدف مؤلفيها تسلية الناس وإدخال السرور إلى نفوسهم، ومن ثم لم يكن الجاحظ هو أول من فتح باب النوادر والحكايات، وإنما زاد الجاحظ فيها بسبب ازدياد مظاهرها في العصر العباسي.

٤ – صلة بعض كتابات «الجاحظ» بالشخصية اليهودية:

يعد موضوع صورة اليهودي في الفكر العربي والإسلامي من الموضوعات المهمة التي يركز عليها الباحثون والمفكرون اليهود عامة والإسرائيليون منهم خاصة، وهو ما ظهر واضحًا في تركيز الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية على عرض الصورة التي عرضها «الجاحظ» ونقدها في كتاباته عن الشخصية اليهودية إبان عصره.

لقد رأت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية في صورة الشخصية اليهودية التي عرضها «الجاحظ» في كتاباته إنعكاسًا واضحًا لأسباب كراهية المسلمين لليهود،

وعدّتها انعكاساً لتأصيل هذه الصورة النمطية المسيئة حول اليهودي وشخصيته وصفاته والمهن التي اربتط بها في العقلية الإسلامية والعربية.

كما مثّلت صورة اليهودي في كتابات «الجاحظ» أهمية خاصة بالنسبة للمستشرقين الإسرائيليين المهتمين بدراسة الإنتاج الأدبي العربي في هذه الحقبة؛ فقد تم الربط بين هذه الصورة وبين صورة اليهود الذين عاصروا النبي محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) في المدينة وما جاء عنهم من صفات سيئة في التاريخ العربي والإسلامي فيما بعد وانسحب على جميع فئات اليهود.

ثانياً: تناول الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية للجاحظ:

تناولت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية المختلفة «الجاحظ» وإنتاجه المتنوع، مركزة في ذلك على إنتاجه الفكري الذي ميَّزه كأحد أهم أدباء العصر الذي عاش فيه، إضافة إلى تناولها للفكر الفلسفي للجاحظ، فضلا عن تركيزها على الصورة التي عرضها «الجاحظ» للشخصية اليهودية المعاصرة له.

يمكن تقسيم وعرض المحاور المتعلقة بـ«الجاحظ» وفكره وأسلوبه وكتاباته كما وردت في الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية، على النحو الآتي:

١- «الجاحظ أديبًا» في الفكر الاستشراقي الإسرائيلي:

ركزت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية في تناولها للجاحظ « أديبًا» على كتابه «الحيوان» الذي قدم فيه نوعًا أدبيًا جديدًا ومبتكرًا حول الحيوانات والكائنات والمخلوقات الغريبة، وعلى كتبه التي تندرج تحت ما يُسمى بـ«الأدب الهازل» ومن بينها كتاب البخلاء، وكتاب العميان والبرصان[٢٧].

كما ربطت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية بين الجاحظ وابن قتيبه[٢٨] من

حيث القيمة الأدبية والاتصال في تناول الموضوعات فيما بينهما؛ حيث إذ اعتبرت أن الأديب الذي يلي الجاحظ في عصره من حيث توسع موضوعاته ورقي أسلوبه الأدبي هو ابن قتيبه(توفى ٢٧٦ هـ) الذي عُرف بـ«معلم الأدب العربي» في هذه الحقبة، واصفة الأدب العربي في القرن التاسع الذي عاش فيه الجاحظ، بأنه كان الأدب الأول على مستوى العالم، وارتقى على كل أنواع الآداب التي كتبها اليهود والنصارى في منطقة الشرق(٢٩).

ويلاحظ أن المستشرق الإسرائيلي البروفيسور « يوسف سدان» هو أكثر من انفرد بالكتابة والبحث في هذا الموضوع بشكل معمق من بين المستشرقين الإسرائيليين.

وسدان الذي ولد في ١٧ يناير١٩٣٩ هو أستاذ فخري في قسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة تل أبيب .وقد دَرَّس أيضًا في الجامعة العبرية في القدس والمؤسسات البحثية في أوروبا .وكان يدرس أيضا في جامعة حيفا(٣٠).

درس في الجامعة العبرية (١٩٦٣ ـ ١٩٥٨) حيث حصل على درجة البكالوريوس والماجستير (بين عامي ١٩٦٥ و ١٩٦٩-١٩٧٠ كان يعمل على أطروحة الدكتوراه في جامعة السوربون وكان موضوع الأطروحة الأثاث في الشرق الأوسط في العصور الوسطى . وفي عام ١٩٨٩ تمت ترقيته إلى أستاذ وتقاعد في عام ٢٠٠٧. ويركز سدان في دراساته على الأدب العربي في القرون الوسطى ولاسيما النثر بما يتضمنه من موضوعات مختلفة، ولاسيما فيما يتعلق منها بالعلاقات بين اليهود والعرب(٣١).

وقد انقسم تناول البروفيسور المستشرق الإسرائيلي «سدان» لأدب الجاحظ على:

أ – أدب الحيوان:

قال المستشرق الإسرائيلي يوسف سدان عن كتاب الحيوان للجاحظ بأنه ينتمي إلى ما يُسمى في الأدب العربي بإسم « الأدب الجميل»، وهو الأدب الذي يتحدث عن الكائنات الحية والنباتات والأعاجيب، وهو فرع من المعرفة الثقافية يتخذ هذا الشكل المعروف من أشكال الأدب والنثر تحديدا في اللغة العربية، مشيرا إلى أن هناك عدداً من الكتاب والمؤرخين العرب من أمثال المسعودي وإبن النديم، قد اتجهوا للكتابة في هذا النوع النثري الذي يرتبط أيضا بمعجزات الطبيعة التقليدية والدينية، وهو الذي يعرف أيضا بأدب العلم أو أدب العلوم(٣٢).

كما أشار سدان إلى أن هذا النوع من الأدب صار أيضا فيما بعد يطلق عليه اسم «حكايات» أو «عجائب الدنيا» والذي تمثل في حكايات ألف ليلة وليلة وحكايات السندباد. مضيفًا أنه رغم محدودية المعرفة العلمية في ذلك الوقت فإن الجاحظ بصفته أعظم أدباء عصره، فقد كتب عن السمندل أو السلامندرا salamandra، وهو طائر أسطوري، وذلك في الجزء الرابع من كتابه الحيوان، الذي تحدث فيه عن بعض الكائنات الأسطورية مثل التنين(٣٣).

في هذا الصدد، يرى سدان أن الجاحظ في تناوله للكائنات الأسطورية التي كتب عنها، كان أسلوبه ـ أي: أسلوب الجاحظ ـ أكثر «تشككًا» عند الكتابة عن طائر «العنقاء» الأسطوري، على حين كان أكثر «يقينا وثقة» في كتابته عن طائر السمندل.

وفي تناول سدان لما ورد في كتاب الحيوان للجاحظ عن النمل، نوّه سدان إلى أن هذا الكتاب احتوى على كثيرٍ من الألفاظ والتعبيرات الطبية المختلفة، وأنه لابد من أن الجاحظ قد درس النمل والبعوض أمام مصدر للضوء، وذلك باعتبار أن هذا هو السبيل الوحيد لإقناع القارئ بأن خلق الله للنمل والبعوض كان كاملا(٣٤).

في السياق نفسه أيضًا، تطرق سدان لتناول الجاحظ للعجائب من المخلوقات

والحيوان، مشيرا إلى أن العالم اليهودي بن فاقودا[٣٥]، والعالم الإسلامي الغزالي وكلاهما عاشا في القرن الـ١١ ميلادية، قد تأثرا بطريقة كتابة وتفكير الجاحظ في هذا المجال، ولاسيما بكتابه «الدلائل والتباصير على الخلق والتدبير»، مرجحًا بذلك رأي المستشرق اليهودي «أجانتس جولدتسيهر»[٣٦]، الذي رأى أنه من الصعب أن يتأثر الغزالي بابن فاقودا الذي كان يعيش في أسبانيا وكتب بالعبرية التي لم تكن مألوفة أو معروفة للغزالي، وهو ما يؤكد فرضية تأثر كل من ابن فاقودا- الذي كان يعرف العربية لكنه يكتب بالعبرية - والغزالي بالجاحظ[٣٧].

كما تحدث سدان، عن تأثّر الجاحظ في كتاباته عن عجائب المخلوقات، بالروح والأفكار المسيحية التي كانت متداولة في عصره حول هذا الموضوع، لاسيما أعمال بوليس الرسول، والتي بدا أثرها بقوة في كتابه الدلائل والتباصير على الخلق والتدبير، الذي غابت عنه الاقتباسات القرآنية؛ إذ عدَّ سدان أن غياب هذه الإقتباسات القرآنية يعد دليلا على تأثر الجاحظ بمصدر ديني آخر وهو المصدر المسيحي[٣٨].

مع ذلك يطرح سدان أصلا «يهوديًا» لكتابة الجاحظ عن النمل تحديدا في كتابه الحيوان، مشيرًا إلى أن غياب الاقتباس القرآني لا يدل على أن الجاحظ كان متأثرا باللاهوت المسيحي وحسب، ولاسيما الجزء الخاص بأعمال الرسل وسفر إيليا، بل إن أسلوب الجاحظ في هذا الجزء يظهر به أسلوب العهد القديم، وتحديدًا سفر الأمثال الذي جاء في الفقرة السادسة من الإصحاح السادس منه، ما نصه: « إذهب إلى النملة لتتعلم منها الحكمة والاجتهاد» (الأمثال ٦/ ٦).

ويتخذ سدان من هذه الفقرة دليلا على أن هذا يمثل «اقتباساً معتدلاً» من العهد القديم من جانب الجاحظ، حتى لو كان بغير نفس الأسلوب، وأن ذلك الاقتباس كان من الممكن أن يُطرح على الجمهور الإسلامي في ذلك الوقت ويتقبلوه[٣٩].

ب- الأدب الهازل:

أما فيما يتعلق بالنوع الثاني الذي اهتمت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية بتناوله فيما يتعلق بالجاحظ، فهو ما يُسمى بـ «الأدب الهازل»، فقد عدّت الكتابات الإسرائيلية أن الأدب الهازل الذي ظهر عند كل من الجاحظ وابن قتيبه في هذه الفترة، تبدّى في أبرز صوره من خلال كتاب « البرصان والعرجان والعميان والحولان»، الذي كرَّسه الجاحظ لتناول موضوعات حول العرجان والعميان والحولان، وسلك في بعضه مسلك الجد والعلم، والبعض الآخر مسلك الهزل(٤٠). كما تبعه في ذلك ابن قتيبه الذي ألّف نوادر عن بعض الصفات البذيئة والسيئة والخبيثة مثل القبح والعرج والأدر(٤١).

ورأى يوسف سدان أن هذا النوع من الأدب الذي ظهر وانتشر في الفترة التاريخية التي ينتمي إليها كل من الجاحظ وابن قتيبه، قد تضمن أيضا موضوعات غير لطيفة أو بذيئة بعض الشيء، كالحياة الجنسية وما يشبهها، مثل كتاب « الجواري والغلمان» للجاحظ(٤٢).

خرج سدان بعدد من النتائج حول هذا النوع من أدب الجاحظ، وكان منها أن هذا النوع الأدبي اتّسم بـ«اللامنهجية»، الذي اشترك الجاحظ فيها ـ أي في هذه اللامنهجية ـ مع أبي الحيان التوحيدي(٤٣) لاسيما في كتابه البصائر والذخائر، إذ إنّ الجاحظ لم يُرتب مجاميعه الأدبية بشكل منهجي على طريقة ابن قتيبه وابن عبدربه(٤٤).

كما أرجع سدان للجاحظ الفضل في ابتكار طراز مختلف وجديد من طرز الأدب الهازل في هذه الفترة وهو طراز «الحضري والبدوي» الذي ظهر لأول مرة في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي أو قبل ذلك بقليل، وذلك نظرًا لأن الجاحظ جمع في الشوارع والأسواق كثيرا من النوادر الواردة في كتبه، وذلك على الرغم من أنه قد سبقه بعض الأدباء في هذا النوع مثل هيثم بن عدي والميداني(٤٥).

واعتبر سدان أيضا أن الأدب الهازل في هذه المرحلة، ارتبط أيضًا بالمواقف والمفاهيم الأخلاقية والدينية السائدة في البيئة العربية والإسلامية آنذاك، وبالنسبة للجاحظ فقد تبدى ذلك وانعكس على نوعية الأدب الهازل التي كان يكتبها، إذ إنه لم يكن أديبًا وحسب وإنما كان ينتمي إلى مدرسة دينية أخلاقية وهي حركة المعتزلة الفكرية، وهو ما يتيح له شيئًا من الكذب الأدبي وخشونة المزاج ويوصي بإيراد المواد الهزلية أو النوادر في صيغتها الأصلية سواء كانت ساذجة أو مُهذبة. فقد كان الجاحظ يميل إلى استحلال الهزل والمزاح(٤٦).

٢- «الجاحظ فيلسوفًا» في الفكر الاستشراقي الإسرائيلي:

ناقشت الكتابات الإسرائيلية، دور «الجاحظ» في الجدل الديني والفلسفي الإسلامي لاسيما فيما يتعلق منه بالفرق والمذاهب الإسلامية والاختلافات العقدية فيما بينها، و ما يتعلق بذلك ـ من جانب آخر ـ بتأثيره على العقائد الدينية اليهودية والمسيحية أو تأثره به.

فقد أشارت عدة كتابات استشراقية إسرائيلية، إلى ما كتبه الجاحظ حول فرقة «الدهرية » وهي إحدى الفرق الإسلامية التي ظهرت في عصره، مشيرة إلى أن الفيلسوف الإسلامي الغزالي (توفى ١١١١ ميلادية) تأثّر وأضاف كثيرا على ما كتبه الجاحظ عن هذه الفرقة(٤٧).

كما أشارت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية إلى أن الجاحظ كتب عن هذه الفرقة الدينية الإسلامية الغريبة التي ظهرت في عصره، وأشار إلى أن أتباع هذه الفرقة لا يميزون بين الإنسان والحيوان، وأن أيّاً من أتباع الدهرية يرهنون كل شؤون حياتهم حول تساؤل ما إذا كان هذا الشأن سيسبب لهم السعادة أم الألم(٤٨).

ولفتت أيضًا الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية إلى تعرض الجاحظ لفكرة التوجه «العقلاني» لدى أنصار هذه الطائفة، وذلك في رفضهم لعقائد الإيمان بالملائكة والصلاة والشياطين، وتشكيكهم في تأثير السحر وقراءة الأحلام(٤٩).

في هذا الصدد أيضًا، أشارت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية إلى أن فكر الجاحظ وكتاباته حول الدهرية كان له تأثيرٌ واضحٌ على يهودية القرون الوسطى وعلى فكر سعديا بن ميمون أو سعديا جاؤون(٥٠)، الذي حاول وقف انتشار أفكار هذه الفرقة بين اليهود في العراق، وذلك من خلال كتابه «العمل» الذي كتبه ابن ميمون في القرن التاسع الميلادي(٥١).

أما على مستوى العقائد الإسلامية، فرأت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية أن فكر الجاحظ في هذا الصدد تأثر كثيرا بأستاذه الناظم البصري الذي توفّي عام ٨٤٥ ميلادية، كما تأثر أيضًا بأرسطو، إلا أنها أكدت أنه- أي الجاحظ- صاحب فكر خاص يعد هو الأول في الثقافة الإسلامية وساعد على تطوير ماسمّته بـ« البحث الحيواني والأنثروبولوجي»(٥٢).

كما رأت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية أن الجاحظ لعب بفكره الفلسفي دورًا مهمًا في التأثير على فلاسفة عصره من اليهود مثل موسى بن ميمون، الذي تأثر بأفكار الجاحظ الفلسفية الدينية وضمّنها كتبه الدينية حول العقائد الدينية اليهودية(٥٣).

فيما يتعلق بالجدل الذي دار في الفكر الديني الإسلامي حول الشك واليقين، فقد اعتبرت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلة أن الجاحظ كان واحدا من بين ثلاثة مفكرين مسلمين (الشافعي، الأصمعي، الجاحظ)، أسسّوا للاتجاه الأخلاقي في الثقافة الإسلامية حول هذا الموضوع(٥٤).

٣- «الجاحظ» وصورة «اليهودي» في الفكر الاستشراقي الإسرائيلي:

يعد موضوع صورة اليهودي في الفكر العربي والإسلامي من الموضوعات المهمة التي يركز عليها الباحثون والمفكرون اليهود عامة والإسرائيليون منهم خاصة، وهو ما ظهر واضحًا في تركيز الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية على عرض ونقد الصورة التي عرضها الجاحظ في كتاباته عن الشخصية اليهودية إبان عصره.

فقد أشارت هذه الكتابات إلى أن الجاحظ وصف الوضع الاجتماعي والاقتصادي المُتدني لليهود إبان العصور الوسطى بكلمات ساخرة ومزعجة، وربط عملهم ببعض المهن الحقيرة في عيون العرب مثل صناعة الأحذية والدباغة والصباغة وغيرها(٥٥)، في حين وصف المسيحيين بصفات أفضل وأنه يخرج من بينهم الأطباء والمثقفين الذين يساعدون الحكام المسلمين. وضربت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية مثلا بذلك بشخصية اليهودي الذي ورد ذكره في كتاب البخلاء للجاحظ(٥٦).

أضافت هذه الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية كذلك أن «الجاحظ» ركّز في عدد من مؤلفاته على وصف ما اعتبره حقيقة ثابتة تتمثل في «غباء اليهود»، والذي اعتبره سببًا أساسيًا من أسباب حرص اليهود على التزواج فيما بينهم وعدم التزواج من أتباع الديانات الأخرى أو الأمم والأقوام الأخرى(٥٧).

كما اعتبرت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية، أن آراء الجاحظ في يهود عصره «غير دقيقة» أو على الأقل «مُبالغ فيها»، نظرًا لأنّه من بين أبناء جيله والأجيال السابقة له هناك الكثير من الأطباء والمثقفين المعروفين في أوساط اليهود. مشيرة إلى أن كتابات الجاحظ عن اليهود تعكس حقيقة وضعية اليهود في بابل (العراق) إبان حكم الخلفاء المسلمين سواء العباسيين أو الأمويين، وتظهر أنه خلال هذه الفترة لم تكن هناك خلفية إجتماعية لكراهية اليهود من جانب المسلمين وإنما كانت خلفية الكراهية، خلفية دينية

مجردة(٥٨).

إنتقدت هذه الكتابات أيضًا الصورة التي رسمها الجاحظ ليهود عصره، مشيرة إلى أنه بعدما بدأ المسلمون في بناء مدن خاصة لهم مثل الكوفه والبصرة وبغداد وواسط والفسطاط والقيروان، بدأ كثير من الناس الذين يعيشون في القرى يذهبون لهذه المدن تحت وطأة الضرائب الكثيرة التي يفرضها عليهم الخلفاء المسلمون، مما أدى إلى ازدهار التجارة بها التي برع فيها اليهود كثيرًا، وهو ما أدى إلى تطوير وضعهم الإقتصادي ومن ثمّ تطور وضعهم الإجتماعي داخل المجتمع الإسلامي، وفي القرن العاشر الميلادي كونوا طبقة مهمة من التجار وأصحاب المال بعدما ترك معظمهم مهن صناعة الأحذية والدباغة(٥٩).

كما أن هناك كثيراً من يهود العصر الوسيطى الذين وصلوا لمناصب عليا في الدول الإسلامية والعربية التي كانوا يعيشون بها، وبرع عدد من اليهود في مجالات العلوم والفنون والآداب ومن بينهم حسداي بن شفروط وشموئيل بن النغريله في الأندلس(٦٠).

الأكثر من ذلك أن هناك عددًا من الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية اتخذت كتابات وآراء الجاحظ، دليلا واضحًا وبارزًا على مظاهر كراهية المسلمين والعرب لليهود في فترة القرون الوسطى ولاسيما في القرن التاسع الميلادي، التي أشاروا إليها أنها فترة الامبراطورية العربية الأولى التي شهدت ذروة الحضارة العربية والإسلامية(٦١).

ورأت أن مبررات أو تفسيرات الجاحظ نفسه لكراهية اليهود لا تتسم بالعقلانية، ولكنها كراهية نابعة من الاعتقاد لدى كل مسلم وعربي أن مصدر أي شر يوجد لدى اليهود. معتبرة أن الجاحظ اتخذ من رواية خيانة اليهود للنبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) في المدينة المنورة، قاعدة له في كل حكاياته وقصصه حول اليهود

لتأصيل كراهيتهم. كما رأت أن الجاحظ بكتاباته ساهم فيما سمَّته بـ« معاداة السامية» في العراق وشبه الجزيرة العربية بأكملها(٦٢).

كما رأت هذه الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية، أن صورة اليهودي في عيون مسلمي العصر الوسيط، انعكست من خلال كتابات العلماء والأدباء المسلمين في هذه الفترة ولاسيما في القرن التاسع الميلادي الذي عاش به الجاحظ، وظهرت هذه الصورة من خلال فروع الأدب المختلفة، وكانت مرتبطة بعنصرين، الأول: ثابت، وهو العنصر «الديني» لاسيما المتعلق برؤية الإسلام لديانة بني إسرائيل، والثاني: متغير، وهو العنصر «الاجتماعي» الذي يتضمن علاقات المسلمين بالجماعات اليهودية التي كانت تعيش في البلدان العربية والإسلامية بالعصر الوسيط(٦٣).

ثالثاً: نقد التناول الاستشراقي الإسرائيلي لـ«الجاحظ»:

يمكن نقد التناول الاستشراقي الإسرائيلي للجاحظ على مستويين، المستوى الأول يتعلق بالمناهج الاستشراقية المستخدمة في دراسة الجاحظ، أما المستوى الثاني فيتعلق بفرضية عداء الإسلام والمسلمين لليهود التي طرحتها هذه الكتابات في دراستها لفكر وأدب الجاحظ.

١ - المنهج:

رغم وجود مجموعة من الإشكاليات العلمية حول ماهية وموضوعية المناهج الاستشراقية المستخدمة في دراسة ونقد الإسلام والعلوم والآداب والفنون العربية، ولاسيما فيما يتعلق بالخلل العلمي المنهجي المتعلق بهذه المناهج، والتي تكمن أزمتها الرئيسة في عدم وجود متخصصين بالأساس في مجال الدراسات الإسلامية(٦٤)، إلا إنه من الممكن الوقوف على مجموعة من المناهج «العامة» التي يستخدمها معظم المستشرقين، وذلك مع احتفاظ كل مستشرق على حدة بمنهج أو بإسلوب خاص به،

وذلك نظرًا لتنوع توجهات المستشرقين واختلاف المدارس والاتجاهات الاستشراقية المنتمين لها.

يمكن حصر تلك المناهج في خمسة مناهج، وهي: «التاريخي، التحليلي، الإسقاطي، التأثير والتأثر، المقارن»[٦٥]، والتي تتداخل مع بعضها البعض بشكل يجعل من إمكانية التمييز بينها أمرا صعبا، إذ يرجع ذلك إلى إمكانية تطبيق أكثر من منهج على ظاهرة واحدة، أو نص أو موضوع واحد، إضافة إلى أن معظمها تم تطبيقه في الدراسات المتعلقة بنقد الكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد)، فضلاً عن ارتباطها العضوي بعلوم أخرى.

بالنسبة للمناهج التي استخدمت من قبل المستشرقين الإسرائيليين لدراسة الجاحظ، فقد انحصرت في منهج واحد فقط وهو منهج «التأثير والتأثر»، والذي يعد من أكثر المناهج شيوعًا في مجال الاستشراق الإسرائيلي خاصة والاستشراق بشكل عام، لدرجة اعتبر فيها عدد من الباحين أن كل الكتابات الاسشتراقية محكومة بهذا المنهج[٦٦].

وظهر استخدام الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية حول الجاحظ، لهذا المنهج من خلال اعتبار وقوع الجاحظ في كتاباته لاسيما عن الكائنات والمخلوقات العجيبة في كتابه الحيوان، تحت تأثير العهد القديم أو المقرا، وتأثر فلسفته ببعض الموضوعات اليهودية وتأثيرها أيضًا في العقائد الدينية اليهودية.

ومع ذلك لا نرى أنه سلبيٌّ بشكل كامل، فكرة تأثر الجاحظ بثقافات وآداب وأفكار كانت معاصرة له أو سابقة عليه، فمثلما هو أثّر، باعتراف الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية، في الفكر اليهودي لاسيما الديني والأدبي منه، فإنّه من غير السلبي أن يكون قد تأثّر أيضًا بثقافات أخرى لاسيما في أنه عاصر فترة من فترات الثقافة العربية الزاهرة التي مزجت بين ثقافات وحضارات شعوب وأمم مختلفة، بل

وارتقت عليها إبان العصر الوسيط.

وهنا نلاحظ وقوع الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية، أسيرة لبعض الأفكار الأيديولوجية حول ضرورة تأثر الفكر والأدب العربي بكل ما هو يهودي واضحا جدًا، وذلك بعدم ترجيح أي تأثير مسيحي على كتابات الجاحظ، والبحث عن مصدر يهودي بديل للتأثر من أجل إثبات أفكار أيديولوجية معينة يدور حولها الاستشراق الإسرائيلي وأهدافه المختلفة.

كما نجد أيضا أن فكرة التأثير والتأثر حول الجاحظ التي طرحتها الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية، لم ترد ذلك إلى افتقار فكر الجاحظ أو أنه اقتبس أفكارا وموضوعات معينة وضمنها كتاباته، بل إنها جاءت في إطار الحديث عن تفاعل ثقافي وحضاري اتسمت به الفترة التاريخية التي عاش بها الجاحظ؛ فقد رأت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلة أن اليهود كانوا يعيشون في كنف الإمبراطورية العربية الإسلامية وتأثروا بفكرها ونتاجها الأدبي وكان لهم تأثير أيضا في ذلك.

من ثَمَّ فإنّه على الرغم مما يؤخذ على منهج التأثير والتأثر في حد ذاته، وما يؤخذ على الاستخدام الاستشراقي الإسرائيلي له، فإنه لم يُستخدم بشكل سلبي تماما عند التناول الاستشراقي الإسرائيلي للجاحظ وفكره وأدبه، باستثناء محاولة تطويع بعض النصوص الواردة عن الجاحظ واستبعاد الأثر المسيحي فيها والبحث عن أصل يهودي آخر تأثرت به.

٢- عداء اليهود:

كان لافتاً أن تعدّ الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية حول كتابات الجاحظ عن اليهود وصورة الشخصية اليهودية التي أوردها في مؤلفاته، دليلا على كراهية المسلمين لليهود ووجود حالة من العداء بين اليهود والمسلمين في العصر الوسيط.

كما أن الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية أصّلت لهذا العداء، معتبرة إياه انعكاساً لصورة العداء والصراع التي كانت سائدة بين النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ويهود المدينة المنورة، معتبرة أن «العامل الديني» هو العامل الأكثر أصالة وثباتًا من بين عوامل وأسباب العداء الإسلامي لليهود.

ومع ذلك، فإنه من غير الممكن أن يكون العامل الديني سببًا من أسباب عداء الإسلام لليهودي أو اليهودية، فمن المعروف أن الإسلام منذ ظهوره اعتمد موقفاً إيجابيًا جدًا من الديانتين التوحيديتين السابقتين له، إذ اعترف بهما ووضع أتباعهما في مكانة خاصة بهما(٦٧). كما أن الخلاف بين اليهود والنبي محمد (صلى اله عليه وآله وسلم) في المدينة لم يكن دينيًا على الإطلاق بل كان لأسباب أخرى، لعل من أهمها نقضهم لعهدهم مع الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) خلال حربه مع كفار قريش(٦٨).

والمتتبع لمجريات التاريخ منذ الهجرة النبوية للمدينة يجد أن العلاقات اليهودية- الإسلامية في البداية كانت على أفضل ما يكون؛ إذ حاول اليهود استقطاب النبي محمد لاسيما أنه اعترف بديانتهم في حين رأى الإسلام باليهود أكثر جماعة توحيدية متواجدة بالجزيرة العربية وحاول التقارب معها(٦٩). ولم يدب الخلاف أو العداء إلا لأسباب سياسية تتمثل في خيانة اليهود للعهد الذي أبرموه مع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حول الحماية المشتركة.

في هذا الصدد نجد أن المستشرق الألماني الشهير هربرت بوسه(٧٠)، يقول: إنّ النموذج القرآني يمثل الوحدة الدينية (إله واحد، ونص أصلي واحد أخذت عنه كل كتابات الوحي، وأمة واحدة، ونبي صاحب رسالة(٧١))، والتي يمكن القول بأنه إنعكاس مباشر لموقف الإسلام من اليهودية والمسيحية، ذلك الموقف الذي اتخذه علماء تاريخ الأديان المسلمين أساسا لهم في دراساتهم للأديان السماوية الثلاث

(اليهودية، المسيحية، الإسلام)، فوحدة المصدر تمنع الاختلاف، والاعتراف بالديانتين السابقتين لا يعني القبول بكل ما هو موجود فيهما على صورته الحالية(٧٢)، وهو أمر يدلّل على وجود موقف قرآني واضح من اليهودية والنصرانية، لم يتغير أو يتم تطويعه وفقًا لمتغيرات مر بها النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) أثناء دعوته.

بالنسبة لمرحلة العصر الوسيط التي عاش بها الجاحظ تحديدًا، فليس أدل على وجود موقف متسامح من قبل الإسلام تجاه اليهود واليهودية من أنهم عاشوا أزهى عصورهم الفكرية والأدبية تأثرًا بالإسلام لدرجة أنهم سموها «العصر الذهبي» תור הזהב، بل إن هناك شخصيات يهودية ارتقت أعلى وأهم المناصب في الدولة الإسلامية مثل شموئيل بن النغريله الذي كان الوزير الأول لأحد الملوك المسلمين في الأندلس(٧٣).

النتائج والملاحظات

من خلال ما سبق يمكن الخروج بمجموعة من النتائج والملاحظات، والتي نجملها في:

١- اهتمام الاستشراق الإسرائيلي بدراسة الجاحظ وفكره وأدبه ينبع من اهتمامه بدراسة الأدب العربي لاسيما في الفترة التي ينتمي لها الجاحظ وهي «العصر الوسيط»، ولكون الجاحظ واحدًا من أبرز وأميز أدباء ومفكري عصره.

٢- كان المستشرق الإسرائيلي يوسف سدان هو أكثر وأبرز مستشرق إسرائيلي كتب عن أدب الجاحظ وفكره. وبرز في ذلك تعدد اللغات التي كتب بها عنه (العبرية، الإنجليزية، الفرنسية، العربية).

٣- إنّ تعرض الجاحظ لصورة الشخصية اليهودية في العصور الوسطى، مثّل أهمية خاصة بالنسبة للاستشراق الإسرائيلي لدراسة فكر الجاحظ وأدبه.

٤- سلط الاستشراق الإسرائيلي الضوء على الانتاج الأدبي والفلسفي لـ«الجاحظ» ، مركزا على ما عرضه من أنواع أدبية مميزة مثل الأدب الهازل وأدب الحيوان.

٥- استخدمت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية منهج التأثير والتأثر في تناولها لـ«الجاحظ» وفكره وأدبه، وهو المنهج الأكثر شيوعًا في الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية بشكل عام، إلا أن الاستشراق الإسرائيلي لم يستخدمه بشكل سلبي تمامًا في دراسته وتناوله لـ«الجاحظ».

٦- حاولت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية إستغلال كتابات الجاحظ حول الشخصية اليهودية، لتأصيل ما اعتبرته العداء الديني الإسلامي لليهود في كل العصور.

* هوامش البحث *

(١) محمد خليفة حسن (د): المدرسة اليهودية في الاستشراق، مجلة رسالة المشرق، الأعداد ١-٤، المجلد ١٢، القاهرة ٢٠٠٣، ص ٤٥.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٧.

(٣) للاستزادة حول الجاحظ، أنظر: محمد بن أحمد عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، البطعة الثالثة عشر، القاهرة، ٢٠٠١، الجزء الحادي عشر، ص ٥٢٧-٥٣٠.

(٤) للمزيد حول الاستشراق الإسرائيلي، أنظر: أحمد صلاح البهنسي، الاستشراق الإسرائيلي الإشكالية السمات والأهداف، مجلة الدراسات الشرقية، العدد ٣٨ ،٢٠٠٧. ومحمد خليفة حسن(د)، مجلة رسالة المشرق، الأعداد ١-٤، المجلد ١٢، القاهرة ٢٠٠٣. محمد جلاء إدريس(د)، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبرية، مكتبة الآداب، القاهرة ٢٠٠٣.

(٥) إبراهيم عبد الكريم: الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، دار الجليل للنشر والتوزيع، عمان ١٩٩٢. ، ص ١٨١.

(٦) المرجع نفسه ، ص ١٨٣.

(٧) أنظر موقع البروفيسور يوسف سدان على الانترنت www.sadan-adab.com .

(٨) من أبرز سمات الاستشراق الإسرائيلي، هي "التعددية اللغوية" لهذا النوع من الاستشراق الذي جاءت كتاباته غير مرتبطة بلغة واحدة معبرة عن هويته وانتمائه الجغرافي وهي اللغة العبرية، بل نجد كتابات المستشرقين الإسرائيليين تأتي بأكثر من لغة إلى جانب العبرية. حول سمة التعددية اللغوية في الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية أنظر أحمد صلاح البهنسي، الاستشراق الإسرائيلي... الإشكالية السمات الأهداف، ص ٤٦٧.

(٩) محمد خليفة حسن(د)، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، دار عين للبحوث والدراسات، القاهرة ١٩٩٧. ص ٧٧.

(١٠) المرجع نفسه ، ص ٧٤.

(١١) إبراهيم عبد الكريم، مرجع سابق، ص ١٨٤.

(١٢) محمد خليفة حسن(د)، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، مرجع سابق، ص٨٠.

(١٣) إبراهيم عبد الكريم، مرجع سابق، ص ١٨٠ .

(١٤) محمد أحمد صالح(د)، لماذا تهتم إسرائيل بالأدب العربي؟، مجلة العربي، العدد ٥١٤، الكويت، سبتمبر ٢٠١١، ص ٥١.

(١٥) محمد عبد اللطيف عبد الكريم، دور اللغة والثقافة العربية في نشأة وتطور الأدب العبري الوسيط، منشورات الجامعة الأردنية، ٢٠٠١.

(١٦) عبد الرازق أحمد قنديل(د)، أثر الشعر العربي في الأندلس في الشعر العبري، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠١.

(١٧) محمد فتحي البغدادي، المؤثرات العربية في شعر يهود الأندلس، ندوة اللغات والترجمة، الواقع والمأمول، كلية اللغات والترجمة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية ٢٠٠٠، ص ٢١.

(١٨) **موسى بن عزرا**: هو حبر وفيلسوف وشاعر ولغوي هيودي اندلسي عاش في المدة ما بين ١٠٥٥ حتى ١١٣٥ ميلادية بغرناطة، وكان له دور بارز في التأثير على الأدب العربي الأندلسي خلال هذه المدة (أنظر: محمد فتحي البغدادي، المرجع السابق، ص ٢٢.)

(١٩) **يهودا الحريزي**: هو شاعر ومترجم يهودي أندلسي، وكان له دور كبير في نقل التراث الشعري

العربي إلى اللغة العبرية، هناك بحث حول هذا الأديب والفيلسوف اليهودي الذي عاش في العصور الوسطى للبروفيسور يوسف سدان بعنوان רבי יהודה אלחריזי כצומת תרבות، " الحاخام يهوذا الحريزي كملتقى للثقافات(أنظر: ادريس اعبيزه(د)، تأثير الفكر العربي الإسلامي في الفكر اليهودي في الأندلس، مجلة الأندلس، مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، العدد الأول، شتاء ٢٠١١، الرباط، المغرب، ص ٤.

(٢٠) محمد فتحي البغدادي، المرجع السابق، ص ٢٥

21 "Âdâb al-mulûk attribué à al-Ğâhiz – un cas type sur la question d'authenticité de certains inédits gahiziens", Arabica (Paris), XL (1993), pp. 431-438.

(٢٢) أنظر موقع www.daat.co.il المادة المتعلقة بالجاحظ بالعبرية.

(٢٣) أنظر: האמפריה המוסלמית כמסגרת לפעילות כלכלית ותרבותית ، אונ' תל אבי ٢٠٠٧. www.daat.co.il

24 J. Sadan: Ants, miracles and mythological monsters: a literary study of ant narratives between a J_ah. iz.ian atmosphere and Mun_aj_at M_us_a: Jerusalem studies in Arabic and islam. 30; 2005.

(٢٥) י סדן. רבי יהודה אלחריזי כצומת תרבות، אונ' תל אביב ٢٠٠٥.

(٢٦) شموئيل موريه، محاضرة ألقيت على شرف البروفيسور يوسيف سدان، بمناسبة احالته للتقاعد، جامعة تل أبيب، ٢٤ أغسطس ٢٠٠٨. ص ٢٥.

27 J. Sadan: Ants, miracles and mythological monsters: a literary study of ant narratives between a J_ah. iz.ian atmosphere and Mun_aj_at M_us_a: Jerusalem studies in Arabic and islam. 30; 2005.p 403 .

(٢٨) **ابن قتيبة**: أديب وفقيه ومحدث عربي عاش في القرن التاسع الميلادي، له العديد من المصنفات أشهرها عيون الأخبار وأدب الكاتب، وهو موسوعي المعرفة ويعد من أحد تلامذة الجاحظ (أنظر: الموسوعة العربية العالمية على الانترنت http://www.mawsoah.net

29 J. Sadan. Op;Cit; P 404.

(٣٠) أنظر صفحة البروفيسور سدان على شبكة الانترنت http://www.sadan-adab.com/ وكذلك صفحته على موسوعة ويكيبديا الالكترونية الحرة:

http://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Sadan

(٣١) نفس المرجع

32 J. Sadan. Op;Cit; P 403.

33 Ipid. P 405.

34 Ipid.. P408.

(٣٥) **بن فاقودا**: حاخام وفيلسوف يهودي ولد في سرقسطه، وكان قاضيا للجالية اليهودية بها، ومن أهم مؤلفاته " الهداية إلى فرائض القلوب" وهو من أهم كتب الفلسفة التي تدرس في المدراس اليهودية الكبرى حتى الآن. (عبد الرازق أحمد قنديل، مرجع سابق، ص١٠١)

(٣٦) **اجانتس جولدتسيهر**: مستشرق، مجري، يهودي، ولد في مدينة أشتولفيسنبرج في بلاد المجر في ٢٢/ ٦/ ١٨٥٠ م = [١٢٦٦ هـ] من أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبيرين. قضى جولدتسهير السنين الأولى من عمره في بودابست [عاصمة المجر] ومن ثم ذهب إلى برلين سنة ١٨٦٩ م فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليبتسك وفيها كان أستاذه في الدراسات الشرقية فليشر(٢) أحد المستشرقين النابهين في ذلك الحين وعلى يديه حصل جولد تسيهر على الدكتوراه الأولى سنة ١٨٧٠ م، وكانت رسالته عن شارح يهودي في العصور الوسطى شرح التوراة وهو تنخوم أورشلمي ومن ثم عاد إلى بودابست فعين مدرساً في جامعتها سنة ١٨٧٢م ولكنه لم يستمر في التدريس طويلاً وإنما أرسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية إلى الخارج فاشتغل طوال سنة في فينا وفي لندن وارتحل بعدها

إلى الشرق من (أيلول سنة ١٨٧٣ إلى نيسان من العام التالي)

فأقام في القاهرة مدة من الزمن استطاع أن يحضر بعض الدروس في الأزهر وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازاً كبيراً ورعاية عظيمة، ورحل إلى سورية وتعرف على الشيخ طاهر الجزائري وصحبه مدة وانتقل بعدها إلى فلسطين .

ومنذ أن عين في جامعة بودابست وعنايته باللغة العربية عامة والإسلامية الدينية خاصة تنمو وتزداد وإذا به يحرز في وطنه شهرة كبيرة جعلته يُنتخب عضواً مراسلاً للأكاديمية المجرية سنة ١٨٧١ م ثم عضواً عاملاً في سنة ١٨٩٢م ورئيسها لأحد أقسامها سنة ١٩٠٧ م.وصار أستاذاً للغات السامية في سنة ١٨٩٤م ومنذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه بل ولا مدينة بودابست إلا لكي يشترك في مؤتمرات المستشرقين أو لكي يلقي محاضرات في الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه .

ومن مكتبه في مدينة بودابست ظل جولدتسيهر أكثر من ربع قرن يقوم بأبحاثه ودراساته في عالم البحوث الإسلامية وينير الطريق أمام الباحثين الجدد في هذا المجال وهم اليوم أئمة المستشرقين

وأساتذتهم. وكانت وفاته في 1921/ 11/ 13 م = [١٣٤٠ هـ] في بودابست.

37 J. Sadan. Op;Cit; P 404.

38 Ipid.; P 404.

39 Ipid. P409 .

(٤٠) يوسف سدان، الأدب العربي الهازل ونوادر الثقلاء، العاهات والمساوئ الإنسانية ومكانتها في الأدب الراقي، منشورات الجمل، (كولونيا) ألمانيا- بغداد، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٢١-٢٢.

(٤١) نفس المرجع، ص ٢٢.

(٤٢) نفس المرجع، ص ٢٨.

(٤٣) **أبو حيان التوحيدي**: أديب وفيلسوف ومتصوف، وأديب بارع من أعلام القرن الرابع الهجري وقد عاش معظم أيامه في بغداد، ومن أشهر كتبه « الإمتاع والمؤانسة» و«البصائر والذخائر» .

(٤٤) يوسف سدان، ص ٤١.

(٤٥) نفسه، ص ٦٧.

(٤٦) نفسه، ص ٩٨.

(٤٧) أنظر: موسوعة ويكبيديا الحرة بالعبرية على الانترنت www.wekipedia.co.il مادة "الدهرية".

(٤٨) نفس المرجع.

(٤٩) أنظر: موسوعة ويكبيديا الحرة بالعبرية على الانترنت www.wekipedia.co.il مادة "الدهرية".

(٥٠) **سعديا بن ميمون**: يعد من أشهر حاخامات العصر الوسيط وأبرزهم، وترجع أهميته إلى أنه ألف أهم كتب الشريعة والعقيدة اليهودية في العصر الوسيط مثل دلالة الحائرين، وكتاب الشرائع (أنظر: http://ar.wikipedia.org/wiki موسى_بن_ميمون).

(٥١) أنظر: موسوعة ويكبيديا الحرة بالعبرية على الانترنت www.wekipedia.co.il مادة "الدهرية".

(٥٢) יעקב מלכין، אפיקורסים מאמינים ותרומתם ליהדות רעיונות אתאיסטיים מהמאה ה-9 לספירה، אונ' תל אבי ٢٠٠٧.

(٥٣) שם.

(٥٤) בסיליוס בוארדי، הטקסט הפואטי של אדוניס :בין ודאות כובלת לאי-ודאות משחררת، אונ' חיפה ٢٠٠٧،עמ' ٢.

(٥٥) א אשתור، דמות היהודים בעיני המוסלמים בימי הביינים، מכללת הרצוג ללימודי יהודות، קרית – ספר ירושלים ٢٠٠١ עמ'85

(٥٦) יהושע פרנקל، חטיפתו בידי הג'ין של תמים אל-דארי ושובו، אוניברסיטת חיפה، האגודה ללימודי ימי הביניים והרנסאנס، 10 ביוני 2010.

(٥٧) Ami Isseroff . Al Jahiz explains why Muslims hate Jews more than Christians، على موقع المنظمة الصهيونية العالمية:
http://www.zionism-israel.com/hdoc/Why_Muslims_hate_Jews.htm
بتاريخ ١٢ يناير ٢٠١٠.

(٥٨) نفس المرجع .

(٥٩) نفس المرجع.

(٦٠) א. אשתור، דמות היהודים בעיני המוסלמים בימי הביינים، קרית – ספר ירושלים ٢٠٠١ עמ'82.

(٦١) مقال بعنوان Al Jahiz explains why Muslims hate Jews more than Christians، على موقع المنظمة الصهيونية العالمية:
http://www.zionism-israel.com/hdoc/Why_Muslims_hate_Jews.htm

(٦٢) نفس المرجع.

(٦٣) א אשתור، ע"ע עמ'82.

(٦٤) حول مناهج المستشرقين في مجال الدراسات الإسلامية والعربية، يمكنك العودة على سبيل المثال إلى:١- حسن حنفي(د): التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ. ٢- حسن عزوري (د): آليات المنهج الاستشراقي في دراسة مصنفات علوم القرآن، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٣٩٦. ٣- ساسي سالم الحاج(د): الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية،مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا ط١ ، ١٩٩١. ٤- محمد بشير مغلي، مناهج البحث في الإسلاميات لدى المسشترقين وعلماء الغرب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ٢٠٠٢. ٥- محمد

خليفة حسن(د): أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر،الرياض، ١٩٩٦. ٦- محمود حمدي زقزوق(د): الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩. ٧- محمود ماضي(د): الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، دار الدعوة للطبع والنشر، القاهرة ، ١٩٩٦. ٨- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، الجزء الأول، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ١٩٨٥.

(٦٥) أنظر: حسن حنفي(د): مرجع سابق،، ص ٦٤-٨٢، و ساسي سالم الحاج، مرجع سابق ص ١٩٧-٢٠٦.، محمد خليفة حسن، المدرسة اليهودية في الاستشراق، مرجع سابق، ص ٥١. محمد بشير مغلي، مرجع سابق، ص ٧٩- ١٠٨ .

(٦٦) محمد بشير مغلي، مرجع سابق،١٠١.

(٦٧) محمد خليفة حسن(د)، تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٦. ص ١١٢ .

(٦٨) محمد خليفة حسن(د)، رؤية عربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، دار قباء ، القاهرة ٢٠٠٠.

(٦٩) جواد علي(د)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، الجزء السادس. الطبعة الثانية ٢٠٠٣. الأب جرجس داوود داوود، أديان العرب قبل الإسلام. المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٨،

(٧٠) **هربرت بوسه**: مستشرق ألماني معاصر ولد عام ١٩٢٦م، ودرس الدراسات الإسلامية في ماينس ولندن، ثم عمل في التدريس والبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية في كل من هامبورج وبوخم وبيروت والقدس.

(٧١) هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، دراسة فس علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، ترجمة أحمد هويدي، مراتجعة عمر صابر عبد الجليل، تصدير/ محمد خليفة حسن، المركز الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٦٦.

(٧٢) أنظر: محمد خليفة حسن(د)، تاريخ الأديان....دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٤- ١٦.

(٧٣) عبد الرزاق قنديل(د)، مرجع سابق، ص ١٠٥.

* المصادر المراجع *

العربية:

١- إبراهيم عبد الكريم: الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، دار الجليل للنشر والتوزيع، عمان ١٩٩٢.

٢- أحمد صلاح البهنسي، الاستشراق الإسرائيلي الإشكالية السمات والأهداف، مجلة الدراسات الشرقية، العدد، ٣٨، ٢٠٠٧.

٣- ادريس اعبيزه(د)، تأثير الفكر العربي الإسلامي في الفكر اليهودي في الأندلس، مجلة الأندلس، مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، العدد الأول، شتاء ٢٠١١.

٣- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، الجزء السادس. الطبعة الثانية ٢٠٠٣،

٤- الأب جرجس داوود داوود، أديان العرب قبل الإسلام. المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٨.

٣- حسن حنفي(د): التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

٤- حسن عزوري (د): آليات المنهج الاستشراقي في دراسة مصنفات علوم القرآن، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٣٩٦.

٥- ساسي سالم الحاج(د): الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية،مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا ط١ ، ١٩٩١.

٦- شموئيل موريه، محاضرة ألقيت على شرف البروفيسور يوسيف سدان، بمناسبة إحالته للتقاعد، جامعة تل أبيب، ٢٤ أغسطس ٢٠٠٨.

٧- عبد الرازق أحمد قنديل، أثر الشعر العربي في الأندلس في الشعر العبري، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠١.

٨- محمد أحمد صالح(د)، لماذا تهتم إسرائيل بالأدب العربي؟، مجلة العربي، العدد ٥١٤، الكويت سبتمبر ٢٠١١.

٩- محمد بشير مغلي، مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، مركز الملك

فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ٢٠٠٢.
١٠- محمد بن أحمد عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، البطعة الثالثة عشر، القاهرة، ,٢٠٠١
١١- محمد جلاء إدريس(د)، الاسشراق الإسرائيلي في المصادر العبرية، مكتبة الآداب، القاهرة ٢٠٠٣.
١٢- محمد خليفة حسن(د): علاقة الإسلام باليهودية: رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٥.
١٣- ـــــــــــ: تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٦.
١٤- ـــــــــــ: آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، دار عين للبحوث والدراسات، القاهرة ١٩٩٧.
١٥- ـــــــــــ: رؤية عربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، دار قباء ، القاهرة ٢٠٠٠.
١٦- ـــــــــــ: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض ٢٠٠٠.
١٧- محمد فتحي البغدادي، المؤثرات العربية في شعر يهود الأندلس، ندوة اللغات والترجمة، الواقع والمأمول، كلية اللغات والترجمة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية ٢٠٠٠،
١٨- محمد عبد اللطيف عبد الكريم، دور اللغة والثقافة العربية في نشأة وتطور الأدب العبر الوسيط، منشورات الجامعة الأردنية، ,٢٠٠١
١٩- محمود حمدي زقزوق(د): الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩ .
٢٠- محمود ماضي(د): الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، دار الدعوة للطبع والنشر، القاهرة ، ,١٩٩٦
٢١-مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، الجزء الأول، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ١٩٨٥.
٢٢- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية،

ترجمة أحمد هويدي، مراجعة عمر صابر عبد الجليل، تصدير/ محمد خليفة حسن، المركز الأعلى للثقافة، القاهرة ,٢٠٠٥

٢٣- يوسف سدان، الأدب العربي الهازل ونوادر الثقلاء، العاهات والمساوئ الإنسانية ومكانتها في الأدب الراقي، منشورات الجمل، (كولونيا) ألمانيا- بغداد، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

العبرية:

١- א אשתור، דמות היהודים בעיני המוסלמים בימי הביינים، קרית – ספר ירושלים، ٢٠٠١.

٢- בסיליוס בוארדי، הטקסט הפואטי של אדוניס :בין ודאות כובלת לאי-ודאות משחררת،

٣- יהושע פרנקל، חטיפתו בידי הג'ין של תמים אל-דארי ושובו، אוניברסיטת חיפה، האגודה ללימודי ימי הביניים והרנסאנס، 10 ביוני .2010

٤- י סדן. רבי יהודה אלחריזי כצומת תרבות، אונ' תל אביב ,٢٠٠٥

٥- יעקב מלכין، אפיקורסים מאמינים ותרומתם ליהדות רעיונות אתאיסטיים מהמאה ה-9 לספירה، אונ' תל אבי ٢٠٠٧.

الانجليزية:

- J. Sadan: Ants, miracles and mythological monsters: a literary study of ant narratives between a J_ah. iz.ian atmosphere and Mun_aj_at M_us_a: Jerusalem studies in Arabic and islam. 30; 2005.

الفرنسية:

- "Âdâb al-mulûk attribué à al-Ğâhiz – un cas type sur la question d'authenticité de certains inédits gahiziens", Arabica (Paris), XL (1993), pp. 431-438.

مواقع الانترنت:

www.sadan-adab.com

www.daat.co.il

www.wekipedia.co.il

http://www.zionism-israel.com/hdoc/Why_Muslims_hate_Jews.htm

***

التطرف الشيعي في محاضرات الاستشراق الصهيوني
(مارتن كريمر انموذجاً)

جهاد سعد(*)

- ١ -

الهوية المعرفية لمارتن كريمر

تحت عنوان «أبراج التضليل التي يشيدها مارتن كريمر»، كتب مدير مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفرد روجر أوين يقول: مارتن كريمر، أميركي اسرائيلي، ألّف عدداً من الكتب المتواضعة المستوى عن الاسلام السياسي، ولم أعثر على ذكر لها في قوائم القراءة لأي أكاديمي بريطاني أو أميركي. انه على الأرجح معروف اكثر بكونه مديراً سابقاً لمركز دايان في جامعة تل أبيب، القوي الصلة بالاستخبارات العسكرية الاسرائيلية(١).

الهوية الصهيونية فاضحة واضحة في كل ما يكتبه كريمر ويقوله، وهو من تلامذة برنارد لويس، الذين قادوا ولايزالون حملات شعواء ضد كل من لا يدعم وجهة النظر الصهيونية في قضايا الشرق الأوسط.

(*) مدير قسم الاستشراق في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت).

ولذلك يخطئ عبدالرحمن أبو المجد، في مقالة جيدة له على شبكة «الألوكة» الالكترونية، عندما يعتبره «من أكبر المستشرقين الأميركيين».[٢] فيما يشير أوين في الأقتباس السابق أن وزنه خفيف بعين الأكاديميين الأميركيين والبريطانيين.

ولعل السبب يكمن في كم التحريض الايديولوجي المفتقر الى الموضوعية في كتاباته، فقد كانت دراسته من البداية في جامعة تل أبيب ١٩٧١ ـ ١٩٧٣، وشهادته العليا من برنستون باشراف شيخ الصهاينة برنارد لويس عام ١٩٨٢.

ومدرسة لويس متميزة بهذا الوضوح في التحيز والتعصب لاسرائيل والصهيونية، فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا نهتم نحن بكتاباتهم؟

أولاً: لأنهم يعتمدون سياسة تأمين مادة عن المشرق العربي، لجمهور غربي أو إسرائيلي يستمد معرفته منهم. ولا يملك الخلفية العلمية التي تمكنه من الحكم على صوابية أحكامهم.

ثانياً: لمعرفة كيف يفكر العدو الصريح، والاهتمام بما يرعبه ولا يزال يشكل مصدر قلق لمعسكره.

وثالثاً: لأن انحيازهم وتهافتهم العلمي، لم يمنع من تأثر بعض أصحاب القرار في الولايات المتحدة بهم بدعم من اللوبي الصهيوني، ومراكز التفكير، وشبكات الضغط الاعلامي. وبالتالي فإنّهم حاضرون في ساحة المعركة مع ضجيج يضخم تأثيرهم، ويكتبون بغزارة حتى من دون مراعاة أبسط شروط البحث العلمي كما سيتضح من ملاحظاتنا على هذه المحاضرة.

ـ ٢ ـ

«الإسلام الشيعي والتطرف الإسلامي»[٣] محاضرة مارتن كريمر

دعوني أوّلا أُعْرب عن تفاجئي أنّ سلسلة المحاضرات هذه لا تحتوي على

محاضرة واحدة حول الأصولية الإسلامية بشكل عام. إن الأصولية الشيعية ليست سوى شكل من أشكال الأصولية الإسلامية لأنّ الجزء الأكبر من ذاكرتها الجماعية ومادتها الأساسية الخام ونصوصها المقدسة هي في الواقع مشتركة مع باقي الفرق الإسلامية. القرآن هو المرجع الأساسي لكل المسلمين ومن ضمنهم الشيعة. وتم تحديد هذه القواعد المذكورة في أيام محمد، لدرجة أنها أصبحت تمثل الشريعة الإسلامية الأساسية. كما وأن هناك فارقاً صغيراً بين الشيعة وبين المسلمين الآخرين،الذين نطلق عليهم اسم السنة. وفي الواقع، إن فكرة وجود أصولية شيعية مختلفة عن باقي المسلمين تشكّل بحد ذاتها لعنة بالنسبة لمعظم الشيعة اليوم. يدّعي الشيعة، أن الإسلام الذي يودون إعادة إحياء مجده السابق هو إسلام عالميّ وليس شكلا محددا لإسلام مخصص لجماعة.

ولكن يبقى في الواقع، أنّ الانقسام بين الشيعة والسنة هو الانقسام الرئيسي في الإسلام. وهو متجذر في التاريخ حتى بدايات الإسلام. فعلى الرغم من أن الشيعة يشتركون مع السنة بنفس النصوص الأساسية وبأجزاء من الذاكرة التاريخية، ولكنهم أنتجوا مع الوقت نصوصهم الخاصة بهم، وبشكل أكثر أهمية أنتجوا طريقتهم الخاصة بهم بتذكّر الماضي الإسلامي. ففي الكثير من النواحي، تُشَكّل القراءة الشيعية للتاريخ المقدس بالتحديد النقيض للقراءة السنية. إذا ما اعتبرنا أن السلفية هي محاولة العودة إلى المصدر، الأمور الأساسية. علينا إذا أن نعرف شيئا عن الماضي، ليس الماضي «كما كان»، أي الماضي الذي بإمكاننا أن نفك شيفرته ونبنيه من خلال علم التاريخ النقدي، بل الماضي الذي يُعاشُ اليوم أي كما يفهمه السلفيين أنفسهم اليوم. ولا يكفي في هذه الحالة أن نفهم التاريخ الإسلامي العريض وتجانساته ورموزه، بل يجب أن نبدأ بالبحث عما هو فريد وخاص بالتشيع.

إن الطريقة الاعتيادية لوصف جوهر التشيع، هي القول بأن أتباع هذا المذهب لطالما ناصروا مطالبة ابن عم محمد وصهره عليّ وسلالته من الذكور بأحقيتهم بقيادة

المجتمع المسلم. وبعد فترة وجيزة من وفاة النبي سنة ٦٣٢ م. تشكّلت شيعة (حزب) حول عليّ ورشّحته على أنه الخلف الأكثر جدارة كي يقود المجتمع. كما يُؤمن أتباع عليّ أن النبي بنفسه، الذي بوقت سابق أعطى ابنته الوحيدة فاطمة زوجةً لعليّ، عيّنه خليفة له.

ولكن في بدايات المجتمع الإسلامي، كان هناك رجال ذوي نفوذ يفضّلون مرشّحين آخرين، وسبّب هؤلاء لعليّ، أن تمّ القفز فوقه ثلاث مرّات في التوافق على شخص كي يشغل منصب الخليفة. وفي النهاية، عندما وصل عليّ إلى الحُكم سنة ٦٥٦م. حجبوا عنه ولاءهم وبعد مقتله سنة ٦٦١ م. أُعْطِيَ منصب الخليفة من جديد إلى رجالٍ من خارج السلالة النبوية. وفي نهاية المطاف قام الحسين، أحد أبناء عليّ، بجمع فرقة من أتباعه الذين ناصروه على المطالبة بالحكم، ولكن عندما قام حفيد النبي هذا بمحاولة أخذ السلطة سنة ٦٨٠ م. ارتُكِبَ بحقه وعائلته وأتباعه مجزرةً في سهلِ كربلاء المقفر في العراق. ونجا فقط واحد من أبناء الحسين، وأُرسِلَ برأسِ الحسين المقطوع بذاته إلى الخليفة في دمشق. بالنسبة للقِوى التي كانت موجودة وقتها فإن عملية قتل هذه المجموعة في كربلاء لم تكن سِوى أكثر بقليل من عملية روتينية ضد التمرّد، ولكنّها كانت صدمة أليمة للمناصرين الشيعة. إن الشهادة التي حصلت في كربلاء والتي يحيي الشيعة الذكرى السنوية لها، من خلال فترة حداد من عشرة أيام تبلغ ذروتها في عاشوراء. رسّخت لدى الشيعة جنوحا عاطفيا عميقا نحو الشهادة. إن مفهوم العبادة من خلال المعاناة في التاريخ الإسلامي انتشر في المذهب الشيعي. إن القدر الذي لاقى الشهداء استثار مشاعر حادة بسبب الحقيقة المأساوية أنهم ذُبحوا على يد رفقاء مسلمين. فأصبح الحزن على الشهداء أيضا مسألة حزن على حال الإسلام، الذي ضلّ أتباعه الطريق حتى قبل أن يبرد جسد النبي. وهكذا انقسم الإسلام بين المطالبين بالشرعية من أتباع شيعة علي وبين من طالب بالمضي فقط على طريق النبي، أي سنته، ومن ثمّ بين إسلام شيعي وإسلام سني. وهكذا إن الأمر الذي

بدأ كموقف انشقاقي حول مسألة الخلافة في القرن السابع، ازدهر مع الوقت كي يصبح سُنّة دينية مكتملة مختلفة عن الإسلام السني في قراءتها للّاهوت والتاريخ المقدس. فأصبح يُنظَر إلى الأولاد والأحفاد من نسل الحسين على أنهم أئمّة، أي قادة روحيين حاملين للشعلة الإلهية ومعصومين، وكان بعضهم معلّمين عظماء، وحتى أن بعضهم كانت تربطه علاقة حميمة مع حكام الإسلام المعاصرين لهم. ولكن التاريخ الشيعي يقول، أن أيّا منهم لم يمت ميتة طبيعية وأنهم في النهاية تم قتلهم جميعا (عادة باستخدام السم) لأنهم كانوا يشكّلون تحدّياً لشرعيّة مغتصبي الحكم السُّنّة. وسرعان ما تشظّى الشيعة أنفسهم إلى فتات، بعضه كبير وآخر صغير، وهو أمرٌ عكس كل أشكال السخط في الإسلام. قدّم التشيّع على أنواعه المعونة الروحية بسهولة لأعداء النظام الحاكم الكثر، ولكل من شعر بالحرمان والإبعاد من قِبَل شركة الإسلام السني الشديدة النجاح. لا نعرف فعلا سوى القليل عن علم اجتماع هذه الحركات الثورية المبكرة، ولكن في الواقع إن بداية التاريخ الإسلامي مليئة بالانتفاضات الشيعية. معظم هذه الانتفاضات انتهت بفشل ذريع، ولكن حصل لفترات وجيزة أن وقعت بعض المعاقل الإسلامية تحت الحكم الشيعي.

كسب فرع راديكالي من الشيعة شهرة خاصة ببراعته بالعنف الثوري، إذ ظهر الإسماعيليون من اختلاف في الرأي بين الشيعة حول هوية الإمام السابع في القرن التاسع، فصاغوا رؤية طوباوية قوية وعملوا بسرية لنشر رسالتهم وتقويض النظام السني الموجود. فسيطرت حركة اسماعيلية على مصر سنة ٩٦٩ وأسّسوا الدولة والخلافة الفاطميتين (نسبة إلى ابنة النبي فاطمة).

وقام فصيل منشق عن الاسماعيليين سنة ١٠٩٠، بتأسيس حصن لهم على إحدى القمم الذروة في الوعورة في جبال البرز في إيران، وانطلق من هناك رُسلٌ لهم يتكلمون الفارسية باتجاه جبال يسكنها شعب يختلف في عقيدته عن المذاهب الشائعة في شمال الساحل السوري، حيث جندوا جماعة محلية تتكلم العربية. لم تكن هذه

الجماعة سوى جماعة «الحشاشين» الملاعين، الذين وصل سوء سمعتهم إلى أوروبا في القرون الوسطى. وانطلاقا من مقرهم الرئيسي الفارسي وقاعدتهم السورية نظموا حملة اغتيالات لامعة ضد كل من ينظرون إليه كعدو للإسلام. لم يكونوا مقتنعين بأن التبشير بما يرونه حقيقة يكفي، إذ اعتبروا أنهم يجب أن يرهبوا الآثمين كي يعترفوا بهذه الحقيقة. فاستهدف الحشاشون الحكام والوزراء والمسؤولين وعلماء الدين المسلمين السنة، كما استهدفوا الصليبيين البارزين. وتعتبر المسؤولية عن اغتيال أحد الخلفاء العباسيين وأحد ملوك الصليبيين إحدى أهم ادعاءاتهم. كان الحشاشون فعّالين بشكل خاص لأنهم لم يكونوا بحاجة إلى طريق هروب، إذ كانوا يشرعون بالقتل حتى يُقتلوا. صمد الحشاشون في حصونهم لقرنين من الزمن، حتى تم اقتلاعهم من قِبَل المغول في إيران والمماليك في سورية.

ولكن في أغلب الأوقات وأغلب الأماكن لم يخطط الشيعة لأي مؤامرة ولم يغتالوا أي عدوّ، بل فضلوا لأنفسهم وجودا هادئا مثلهم مثل بقية الأقليات التي تعيش بتسامح داخل المجتمع السني. هذا كان بالتأكيد حالة أحد أشكال التشيع، الذي تطور ليعرف لاحقا بالإمامي أو بالتشيع الإثني عشري. أصبح هذا الفرع من التشيع، الذي فضّل خطّاً من الأئمة الذين وصل عددهم إلى إثني عشر، في النهاية هو المدرسة السائدة في الإسلام الشيعي. إن استراتيجيات التكيف التي طوّرها هذا الفرع من التشيع كانت بعيدة المدى، حتى أنها تضمنت الإخفاء المتعمد لمعتقداته الحقيقية، وتأجّل السعي إلى العدالة عندهم إلى آخر الزمان عندما يعود الإمام الثاني عشر، الذي اختفى في احتجاب سنة ٨٧٣، على طريقة المسيح المخلص باسم المهدي، فينفذ العدالة النهائية. ولذلك قام هؤلاء الشيعة بتأجيل واجب الجهاد «في سبيل الله» إلى حين ظهور الإمام المخفي كمخلّص سيرفع رايات الله. وبانتظار ذلك فإنهم يعزّون أنفسهم ويستلهمون الأمل من إحياء ذكرى الأئمة المُستشْهَدين وألحقوا الأذى فقط بأنفسهم من خلال طقوس التكفير عن الذنب بجلد الذات. وحوّلَ الظرف التاريخي حزنهم

على الإمام الحسين إلى أسى داخلي عوضا عن الثورة. وتبرّأت هذه الفئة من المذهب الشيعي من السياسة وترفّعت عن كلّ سلطة زمنية عدّت كتعدّ على سلطة الإمام الغائب. واعْتُبِرَ السعي إلى السلطة في هذا العالم كهرطقة عقائدية لمنشقّين مثل «الحشاشين» وليس واجبا على المؤمنين الحقيقيين، الذين فُرِضَ عليهم أن يُساووا الصبر بالإيمان والفضيلة بالمعاناة. خضع التشيّع إلى تغييرات متلاحقة، ولكن هذا المستوى الأول من التجربة التاريخية، التي امتدّت إلى ما يقارب الألفية من الزمن، هو عبارة عن انسحاب من الافتراض الإسلامي العام بأن وظيفة الإنسان هي تنفيذ خطة الله على الأرض.

كان التموضع الجغرافي لهذا الطرف الأهدأ ضمن الشيعة في العصور الوسطى يقع في العراق وكان له امتدادات في سورية ووسط إيران وخراسان. وعانت مراكز الشيعة في العراق في أواخر العصور الوسطى من السلب المتكرر في الحرب، ولكن أُعيد ترميم التشيع من قِبَل الصفويين، الذين يُعَدّون جماعة صوفيّة كان قادتها قد ثبّتوا أنفسهم حكاما مطلقين لإيران في أوائل القرن السادس عشر، فقرروا فورا اعتماد الإسلام الشيعي كديانة للدولة، وهو أمر لم يحصل مطلقا من قبل مع التشيّع الأهدأ. تمّت عملية التحول من خلال الإقناع والقوة وبقيت إيران متشبّثة بتشيّعها منذ ذلك الحين.

حصلوا على نتيجتين من موضوع اعتماد التشيّع، هما:

الأولى: حقّق هذا الأمر مركزيّة إيران في العالم الشيعي، فأصبح التشيّع يتمحور حول المملكة الصفوية، إذ ازدهرت العلوم الدينية الشيعية تحت رعاية الدولة، وأصبح يُحكم على قوة التشيع بشكل كبير من خلال أتباعه الإيرانيين، الذين يُشكّلون اليوم حوالي النصف حول العالم. بقيت عدّة مجتمعات شيعية مهمّة في البلدان الواقعة إلى الشرق من إيران وأخرى إلى الغرب منها، ولكنّها أصبحت بالمعنى الثقافي مجتمعات

تابعة، غالبا ما تعود إلى التشيع الإيراني في ما يخص الحقول الخصبة للعلوم الدينية والفلسفة والفكر السياسي. إن الهيمنة الثقافية لإيران أعطت التشيع الإثني عشري أحد أوجه المركزية، وهو أمرٌ تملّص من بين يدي الإسلام السني منذ زمن بعيد.

الثانية: صعود حالة دينية، تشكّلت بواسطة جسم قويّ من رجال الدين الشيعة، أو ما يُسمّى العلماء. الذين ارتبطوا ارتباطا وثيقا بالسلالة الحاكمة، ومُنِحوا وصايةً غير قابلة للنقد على أراض شاسعة. وتترجم عقائديا التأثير القوي للباحثين الدينيين، من خلال نصر القرن الثامن عشر الذي حققه بعض العلماء، الذين طالبوا بسلطات استثنائية للشارحين الشيعة للشريعة الإسلامية. فبدأ هؤلاء الشارحون بادّعاء سلطةٍ لم يكن لها مثيل عند علماء السنة. فأصبح إلزاميا على كل شيعي أن يتبع أحكام أحد المجتهدين الأحياء، وذهبت هذه الأحكام بعيدا خلف الحدود الضيقة للطقوس والعقيدة. إذ عندما بدأ نجم الدولة الصفوية بالأفول، أصبح هؤلاء العلماء يتمتعون بسلطات هائلة، فأمّنوا الاستقرار الأمر الذي منع تحول النزاع السياسي إلى فوضى اجتماعية.

حتى هذا الحد كانت الاتصالات بين الشيعة والغرب محدودة عامة، بينما كان لدى الإسلام السني وبالتحديد لدى الإمبراطورية العثمانية تاريخاً طويلاً من الإتصالات والنزاعات مع الغرب، إذ كان الإسلام الشيعي جغرافيّاً أكثر بعداً. ولكن مع بداية القرن الثامن عشر بدأت إيران بتلمّس التأثير المباشر للإمبريالية، إذ كان الغرب يتوسّع، فواجهت إيران الإمبريالية العسكرية من الجارة روسيا والإمبريالية التجارية من أوروبا الغربية. وأيضا لم تستطع دولة القاجار أن تصمد على الرغم من الجهود التي قام بها الملوك (الشاهات) الإصلاحيون والمُحَدثون. وكما كانت هذه الإصلاحات غير مجدية في إبعاد التحكم الخارجي، قامت أيضا بتقويض مكانة العلماء. وعندما زاد الغرباء من مطالباتهم بالتحكم بشكل أكبر بالموارد والأراضي الإيرانية، قدّم بعض العلماء دعمهم للحركات المقاوِمة مثل احتجاج التبغ الذي بدأ

سنة ١٨٩١ والثورة الدستورية التي بدأت سنة ١٩٠٥. ومنذ البداية في ذلك الوقت، كان تأثير الغرب هو الذي أثمر بتعبئة الجو الديني التقليدي. ولكن حتى بعد ذلك الحين لم يكن الأمر قد وصل إلى الأصولية، إذ إنّ المذهب القديم كان لا يزال حيّا ومفعما بالحيوية؛ فلم يكن يجب إعادة اكتشاف المذهب من جديد من خلال العودة إلى النصوص وإعادة تفسيرها. وبشكل خاص، واصل رجال الدين الشيعة النظر إلى الحكومة من نفس المنظور الذي ساد في الألفية التي سبقت. فبقيت قراءاتهم في العقيدة توصلهم إلى ازدراء الحكم على أنه لا يعدو كونه سلبا بشريا لسلطة الله. قد يقلّل رجال الدين من خلال اعتراضاتهم من شيطنة الحكومة الزمنية، ولكنهم ما كانوا ليأخذوا دورا فعالا فيها.

سنة ١٩٢١، سطع نجم رجل قوي من الجيش كمخلص لإيران، فسيطر رضا خان (عُرِفَ لاحقا ب«رضا شاه») على السلطة بعد ان كانت مترنحة بيد القاجاريين، ووضع إيران على طريق متسارع نحو التغريب. كان هدف رضا شاه أن يُعَصرِن إيران فيضمن بذلك استقلالها. وذهب ابنه محمد رضا شاه أبعد من ذلك، من خلال السعي إلى تحويل إيران إلى القوة العسكرية والصناعية الرائدة في المنطقة. فقام كلاهما بتمزيق السلطة المتبقية التي كان يتمتع بها رجال الدين الشيعة، الذين نظر الأب وابنه إليهم على أنهم ظلاميون وعوائق في وجه التقدم. فأمّمت الدولة الأوقاف الدينية وضايقت العلماء المجاهرين بآرائهم. فقاوم بعض رجال الدين الواقفين في صف الطبقات التقليدية من الشعب هذا الأمر. تجدر الاشارة هنا الى حركة «فدائيان إسلام» التي حصلت في الخمسينات من القرن الماضي والتي ورّطت نفسها أيضا بالاغتيالات والإرهاب. ولكن بحلول هذا الوقت، كان النظام قد نجح في دفع الإسلام إلى الهامش.

لقد تكلّمت كثيرا حتى الآن عن إيران، ولكن ما قلته يشمل فقط نصف التجربة الشيعية، ولم أتكلم بعد عن الجماعات الشيعية المهمة الأخرى التي تعيش

خارج إيران إلى الشمال والجنوب والشرق والغرب منها. يجب التذكير أن هذه الجماعات بقيت تحت الحكم السّنيّ والتصقت بها نظرة الأقليات المضطهدة، وبهدف تفادي الملاحقة، قامت كثير من هذه الجماعات باللجوء إلى مناطق جغرافية بعيدة مثل جبل عامل (جنوب لبنان) وجنوب العراق السبخ وجبال أفغانستان. فحَمَتْ هذه العزلة الشيعة من الملاحقة السنيّة، ولكنّها عملت أيضا بعكس صالحهم عندما كانت تضرب المنطقة موجات من العصرنة. لم يكن هناك اختلاف كبير في الثقافة المادية بين السنة والشيعة في هذه البلدان حتى العصر الحديث، ولكن التغيير وعلى الرغم من الاضطرابات رفع مستوى الحياة المادي في المدن ذات الأغلبية السكانية السنيّة. وبدأ الشيعة بترك شكوكهم حول السعي إلى التحسين المادي وأخذوا يتدفقون نحو المدن بأعداد هائلة، فكبرت الأحياء الشيعية الفقيرة حول مدنٍ مثل بيروت وبغداد وكابول، وهناك واجه الشيعة الحقيقة المؤلمة بأن السمة الدينية التي حملوها لوقت طويل قد تحوّلت إلى أضرار اجتماعية واقتصادية ساطعة في الوضوح. فأدى الشعور بالحرمان بين هؤلاء الشيعة إلى وجود أرض أكثر خصوبة لبروز أيديولوجيات المعارضة السياسية. ولكن في البداية، حصلت أيديولوجيات اليسار على مكانة مميزة، لأن الشباب ربطوا تشيّعهم بتخلفهم الاجتماعي ووقوعهم في موقع المتلقي دون القدرة على الفعل. أرادوا أن يكون لهم أسس استيعاب في التيار الإسلامي العريض وأيديولوجيا الفاعل وليس المتلقي، ولم يُؤمّن التشيع هذين الأمرين لهم.

وعندها أصبح التقليد الشيعي أمام هجوم عنيف في كل من إيران وأماكن الشتات الشيعي. ويجب علينا أن نعترف، على نطاق أوسع، بالأثر المحيّر للغرب، الذي شكّل أحد عوامل التطرف الإسلامي عامة. إن الشعور بالضيم عند الحالة الشيعية، على الأقل عند نصف الشيعة حول العالم، كان يزداد بسبب نوع من الاضطهاد الداخلي لهم من قِبَلِ السُّنّة. ولكن لماذا أخذت رَدَّةُ الفعل على هذا الاضطهاد شكلَ التعصب؟ ما الذي حصل كي ينقلبوا بحِدّة عكس العقائد الشيعية

بهذه الفجائية والعنف؟ ما الذي حصل كي تنتج في إيران ثورة إسلامية وفي العالم الشيعي الأوسع ظاهرة مثل حزب الله؟ كيف حصل أن تحوّل التشيع من مذهب كان يُعَدّ الأهدأ إلى اعتماد عقيدة التحرر؟

بدأ التطرف الشيعي، مثل كل أنواع التطرف، مع إعادة تفسير النصوص. وقد أظهر إيمانويل سيفان كيف أن التطرف السّنّي ظهرتحت الضغط الهائل للسجون المصرية والسورية. أما في حالة الشيعة، فقد حصلت درجة مشابهة من الضغط الخلاق في المدن التي تحتوي المقامات الشيعية في العراق. إذ كان رجال الدين الشيعة الطموحين يأتون إلى جوار قبور الأئمة في مدن المقامات مثل النجف وكربلاء من كل أنحاء العالم الإسلامي كي يتعلّموا ويُعَلّموا، فأدركوا هناك المدى الذي وصلت إليه الأزمة التي كانت تواجه الإسلام بشكل عام والتشيع بشكل خاص. إذ إنّ الأجيال الصاعدة كانت قد أدارت ظهرها أو تمّ دفعها لذلك، فكانت تحتضن الأيديولوجيات والطرق الأجنبية. وازدادت النظرة نحو رجال الدين على أنهم يعيشون في عالم آخر، على الرغم من الاحترام الذي ظلّ موجودا، وعلى الرغم من أنهم وقفوا بوجه التبعية للثقافة الغربية لكنهم فعلوا ذلك كظلاميين، إذ لم يكن لديهم حلول للأزمة سوى ترنيم الأحاديث.

فردّت مجموعة من علماء الدين الشباب في النجف على الأزمة من خلال العودة إلى النصوص والتعمّد بإعادة قراءتها بطريقة منحرفة - أنا أعني ب«منحرفة» حرفها عن بعض ما كان محل إجماع في التأويل ـ كان الهدف من ذلك جعل التشيع ذا صلة بالواقع مجدداً وإعادة تنشيطه وإعادة تشكيله كي يصبح علم اللاهوت الخاص بالتحرر.

دعوني أعدّد لكم بعض من هذه التغيرات الجذرية في التأويل. الأكثر أهمية على الإطلاق كان إعادة تفسير واقعة استشهاد الإمام الحسين في كربلاء، إذ كان التقليد ينظر إلى هذه الشهادة بطرق متشابهة تقريبا مع مسألة شهادة المسيح: إن موت هذا

القديس الطاهر والخالي من الآثام يهدف إلى تذكير كل البشر بآثامهم وذنوبهم الشخصية. فهو لم يسعَ لأذية الآخرين وقلب النظام القائم، إنما سعى كي يموت ميتة قد تُلهم الإنسان بالتوبة، فكان الحزن على الإمام الحسين يأخذ شكل توجيه كل شخص العقـاب إلى نفسه، أي توجيـه العنـف إلى داخـل الإنسان وليـس ضد الآخرين.

هذا الفهم للشهادة كان قد أدّى خدمة جيدة للأقليات الشيعية المضطهدة التي سعت إلى طرق تعطي معنًى لعذابهم الذي لم يكن لديهم الوسائل لإنهائه. ولكن هذا الفهم لم يرُقْ للجيل الصاعد، الذي شعر بقوة بالحاجة إلى مقاومة الاضطهاد والذي حمّل مُضْطَهِدَه كلّ أشكال الذنوب. فظهر، في إعادة التأويل الجذرية الجديدة، الإمام الحسين كالثوريّ العصريّ الذي قاد كفاح المضطهدين بعكس كل الاحتمالات ـ مثل نسخة مسلمة عن تشي غيفارا. فكان معظم اهتمامه ينصب حول تصويب الخطأ في العالم وكان معنيّا بشكل كبير بالسلطة وكيفية تخييب آمال أعداء الإسلام. لم يعد الحسين أيقونة للحزن ولكنه أصبح أيقونة يحتذى بها.

أمّا إعادة القراءة الجذرية الثانية فتمحورت حول دور العلماء الذين درسوا في الشريعة الشيعية. فكانت النظرة التقليدية تقول إنّ التاريخ الإنساني قد ضلّ كثيرا لدرجة أن الله وحده هو القادر على تصحيحه وأن كل أشكال الحكم فاسدة وأن رجال الله الحقيقيين يبقون بعيدين عن الحكام وقصورهم. وسيقوم المسيح (أو المنتظر) بتصحيح كل الأخطاء في النهاية، وليس على العلماء سوى إبقاء الشعلة الإيمانية الطاهرة على قيد الحياة لكي يستطيع البشر دائما معرفة الطريق الحق. ولكن بالعودة إلى نصوص معينة، أعلن المأوّلين الجدد فجأة أن التأويل التقليدي لم يكن فقط معيوبا ولكن الله شاء العكسَ تماماً: أي أن الحكم يقع على عاتق رجال الدين، وأنهم يجب أن يكافحوا ليطبّقوا شريعة الله هنا والآن. وأنهم يجب أن يتركوا كتبهم الجافة ويقودوا الشعب إلى الثورة والعدالة المناهضة للإمبريالية.

وحصلت مراجعات جذرية أخرى ولكن هاتين المراجعتين كانتا لأكثر أهمية: فالأولى، أي: دور الإمام الحسين، كانت بهدف إجبار عامة المؤمنين على إعادة التفكير في مرتكزات التشيع لأنها اعتنت بالمراجعة الجذرية لأكثر رموز التشيع شهرة. أما الثانية فكان مقدّرا لها إجبار رجال الدين أنفسهم على إعادة التفكير بموقفهم من العالم الزمني المؤقت، وعلى تحمّل المسؤولية بنشر تعاليم التغيير الجذري الذي وصل حد الثورة وعلى تحمّل مسؤولية الحُكم. فبدأت مجموعة متزايدة من رجال الدين من إيران ومن غيرها من الأماكن من العالم الشيعي، في فضاء هذين التغييرين، بالمشاركة في مراجعة العقيدة بالجملة غازلين عن الحُكم الإسلامي والعلوم الاقتصادية الإسلامية. ووصلت مبادئ الحكم الإسلامي إلى أقصى أشكال الصقل، بعد وصول آية الله روح الله الخميني سنة ١٩٦٥ إلى النجف، حيث مكث أربعة عشر عاما في منفاه هناك، وصاغ خلال هذا الوقت مطالعته الفكرية حول الحُكم الإسلامي. أما مبادئ العلوم الاقتصادية الإسلامية فوصلت في نفس الزمن تقريبا إلى قمّة ترابطها في تعاليم الباحث المنظّر الشيعي العراقي آية الله محمد باقر الصدر.

كانت هذه الأفكار خلال فترة التبلور بعيدة كل البعد عن التطبيق، لذلك ما كان يمكن وصفها حينها سوى بأنها نظريّات بحتة. مثل الأبحاث الصرفة في الفيزياء التي لا يمكن لأحد أن يتصور أي تطبيق عملي لها. ولكن المراجعات الجذرية في التشيع كان لها قوة غير متوقّعة، وكان التوقيت في قمة الأهمية، إذ لو حصل الأمر بفارق جيل واحد أقل، ما كان رجال الدين ولا الجماهير ليقبلوا بهكذا مراجعة جذرية لواجبهم السياسي لأن التقليد القديم كان لا يزال يعيش بداخلهم، وكانوا ليصموا هكذا مراجعة جذرية بالهرطقة. ولو حصل بفارق جيل واحد أكثر بعد اشتداد عود التصلب في التغريب، لكانت رمزية الإمام الحسين عند الشباب قد ضاعت لأن المسافة بينهم وبين التقليد كانت لتتضاعف إلى ضعفين أو ثلاثة أضعاف أو أكثر. بكلمات أخرى، إن المراجعة أتت في توقيت نسيَ فيه الناس ما يكفي من تقاليدهم

ليتقبّلوا مراجعاتها الجذرية على أنها مراجعات شرعية، ولكنّهم كانوا لا يزالون يتذكرون ما يكفي من هذه التقاليد ليتجاوبوا عاطفيا مع رموزها. هذا بالطبع هو دينامية ما يُسمّى «إعادة تحويل إلى تقليدي» - إعادة قولبة أو اختراع التقليد - وهذا أحد جذور التطرف، أيّا كان هذا التطرف.

ولا يمكننا أيضا التغاضي عن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والسايكولوجية،التي اجتمعت سوية، لتضخيم صوت هذا التبشير الذي لم يكن مسموعا عمليا ليصبح بقوة زئير الأسد. نحن ما زلنا في بدايات هكذا بحث، إن العمل الذي أقوم به حاليا حول حزب الله اللبناني هو على غرار هذا النوع من الدراسات وهو عبارة عن فحص بسيط لجزء من هذه الظاهرة ولكن وصل بي الأمر حتى إلى مستوى البحث حول الشهداء ورجال الدين إفراديا، فعند هذا المستوى هناك وفرة بالتحفيزات التي تأتي من صلب العمل وليس كلها مصدرها ما يمكن أن نسميه أيديولوجياً أو دينياً. يجب أن أعترف أنه كلما أطلْتُ البحث عند هذا المستوى، وجدت أكثر فأكثر أنّ استخدام المجتمع الشيعي كلّه أداة بحثية هو غير ذي فائدة، ومع ذلك فإن الرموز الشيعية موجودة بشكل ملموس في كل مكان وليس فقط في خطابات رجال الدين، ولكن أيضا في الشعارات المطبوعة على عصائب الرأس وفي نصوص الوصايا الأخيرة والعهود التي كتبها المقاتلون الذين استشهدوا. ويحمل هؤلاء الناس داخل عقولهم، فضلاً عن كلّ المحفزات والرغبات، رؤيةً مثالية وقوية عن الماضي، هذا الماضي الذي يريدون استعادته. إن إعادة بناء الماضي سيبقى لها مكانا مهما في دراسة التطرف، حتى لو انتقلنا إلى دراسات سوسيولوجية أكثر تفصيلية.

إن اللحظة التاريخية للتطرف الشيعي قد تكون أصبحت من الماضي، بسبب هزيمته من قِبَلِ أعدائه في حرب الخليج ومن قِبَلِ أصدقائه خلال محاولة إنجاز بناء الجمهورية الإسلامية في إيران. إن الشيعة أصبحوا مجددا على أبواب استقراء جديد للتقليد، استقراءٌ أقلُّ تفاؤلاً لناحية قدرة الإنسان على تغيير مصيره، لذلك قد ينقلب

التشيع رأسا على عقب مجدداً. ولكن إنجازات الثورة والإرهاب الشيعيين قد تُعَدُّ دليلا على أنه لا يوجد تقليد ديني سامٍ أو بعيد عن هذا العالم لدرجة أنّه لا يمكن إعادة تشكيله بهدف خلق العنف والتضحية بالذات. ولكن لعلّ هذا الأمر يوصلكم إلى نتيجة كنتم قد استنتجتموها مسبقا ألا وهي أنّه لا يوجد تقليد ديني لا يستطيع التطرف إليه سبيلا.

ـ ٣ ـ

الملاحظات النقدية على محاضرة مارتن كريمر

أ ـ يستهل كريمر محاضرته مستغربا عدم تخصيص محاضرة واحدة عن الأصولية الإسلامية بشكل عام، معتبرا الأصولية الشيعية كما يفهمها ذات جذر مشترك مع السنية. وبهذا الدمج الذي يقترحه يريد تحميل الشيعة أوزار ما تفعله السلفية السنية تحت عنوان المدرسة الواحدة، وهذا نهج استبدال الصناعة بدل الطبيعة. فقد لاحظ المنظمون _على ما يبدو خصوصية_ المواجهة الشيعية للمشروع الصهيوني في تجربتي الثورة والمقاومة، ولكن كريمر لا يريد أن تسود هذه الرؤية بل الدمج التعسفي الذي يكيل العالم الاسلامي بمكيال واحد ويعود الى القرآن الكريم بوصفه كتاباً للمتطرفين.

ب ـ وربما بغية تسليط الضوء على الخطر الشيعي ينبه الى أن المشروع الشيعي هو مشروع عالمي و«ليس شكلا محددا لاسلام مخصص لجماعة».

ج ـ تصل ذروة الصناعة في النص، في معالجته لفاجعة كربلاء من وجهة نظر أموية تقلل من أهميتها وتقلصها الى مستوى تمرد سياسي تم قمعه، ثم في التصدي لشرح عقيدة شيعية بخلفية غربية مسيحية، وتظهر سطحية الفهم في عمليات الاسقاط التي لا تمت الى التشيع بصلة. حيث لا يوجد مصدر شيعي معتبر يفسر

استشهاد الإمام الحسين عليه السلام وشعائر عاشوراء بما يفسر به الإخوة المسيحيون فلسفة صلب المسيح عليه السلام، وهي فكرة فداء ذنوب المؤمنين، وجلد الذات للتكفير. ولذلك يمر الحديث عن كربلاء بلا أي استشهاد بكلمة لعالم شيعي أو لصاحب الثورة، مما يعتبر ثغرة علمية من جهة، ويعزز عملية الأدلجة التي تريد أن تفرض فهما معينا من قبل المحاضر على جمهور عاجز عن النقد.

د ـ إمعانا في دمج السلفية السنية، بسلفية شيعية، يتحدث المحاضر عن علاقات «حميمة» بين بعض الأئمة وسلاطين الاستبداد الاموي والعباسي، بخلاف ما هو محل إجماع الباحثين من أن تلك العلاقة كانت دائما صراعا خفيا يسوده التوجس من مؤامرات الحاكم، يتصاعد غالبا الى موجات تصفية دامية للأئمة وأتباعهم.

ثم تحصل في النص قفزة مفاجأة الى فترة الحكم الصفوي في ايران، مع إهمال تام للفترة البويهية، وانتشار التشيع في العالم الإسلامي قبل إيران وخاصة في العراق واليمن وجبل عامل والمدينة المنورة والتخوم الشرقية للحجاز... هذا من الناحية التاريخية، أما من الناحية الجغرافية فتتم الإشارة الى وجود شيعة خارج إيران في إطار تحليل التحول الشيعي الى التطرف بسبب عوامل اجتماعية.

والهدف من التركيز على إيران بوصفها الخطر الشيعي الأكبر، هوتلبية حاجة السوق السياسي الغربي ـ العربي، الذي يركز اليوم على ان التشيع ما هو الا مشروع صفوي للهيمنة على العالم الإسلامي. وهذا الاسلوب الاختزالي تجده حاضرا بقوة في كتابات لويس ومدرسته عموما.

حتى في التجربة الإيرانية التاريخية، تغيب استقلالية الحوزة الدينية ويتم التركيز على العلماء المرتبطين بالسلطة، لافقاد المؤسسة الشيعية أبرز ما يميزها عن المؤسسة السنية وهو المحافظة على مسافة من السلطة، وبقاء البحث الفقهي بعيدا عن أيدي السلاطين.

هـ ـ أما التطرف فله عند المحاضر معنى غير الذي نعرفه، فهو عبارة عن إعادة تفسير للنصوص حولت الإثني عشرية من طائفة هادئة الى طائفة عنفية ارهابية على طريقة الإسماعيلية والحشاشين. وتكفي مقارنة نهاية النص بأوله لنقض هذه المقولة، حيث الحديث عن الانتفاضات الشيعية بعد كربلاء، من دون أن يكون لهذه الانتفاضات دافع سوى طلب العدالة على اسس اسلامية عقائدية. وهنا يظهر أن قيامة الشيعة استمدت زخمها من إرثها التاريخي في رفض الظلم بكل أشكاله، والسعي لبسط العدل تنضح به كتب أئمتهم وعلى رأسها نهج البلاغة، فهل تتصور بحثا عن مصادر الفكر الشيعي من دون الرجوع الى أقوال وأفعال أئمتهم!.

في خطاب الصهاينة غالبا معنى واحدا للتطرف هو رفض اسرائيل مشروعا وكيانا، والمحاضر يحاول أن يجعل من هذا الموقف خروجا عما دأبت عليه هذه الطائفة من انتظار سلبي، وهدوء ومسالمة للظلمة!

و ـ إن الإيمان بإمامة المعينين بالنص من ذرية الإمام الحسين عليه السلام يسبق من الناحية التاريخية فاجعة كربلاء، وهو من أركان العقيدة الشيعية سواء «قام الإمام أم قعد» بحسب الحديث الشريف. ولكن كريمر يحاول تقديم هذا الإيمان بوصفه ناتجا دراميا عن المأساة، وهذا ما نسميه عملية مسرحة التاريخ التي تحول كل الاصول العقائدية الى لعبة ترويج طلبا للسلطة. فلا يوجد في المنظور السالف الذكر مقدس حقيقي، وقيم ومثل عليا وشهداء، من أجل ما هو أسمى من هذا العالم.

ز ـ السيناريو الخيالي الذي يريد كريمر أن يكرسه عن الشيعة وتاريخهم دفعه الى الخروج كليا من التاريخ. فهو يتحدث عن تأجيل الشيعة لواجب الجهاد في سبيل الله، استنادا الى عقيدتهم المهدوية ليمهد لاعتبار ثورتهم ومقاومتهم انحرافا عما دأبوا عليه... وهنا أيضا لا يعود كريمر الى أي مصدر شيعي معتبر، لذلك نرى ضرورة بيان الملاحظات الآتية:

ـ إنّ جميع كتب الفقه الشيعي تتحدث عن الجهاد الدفاعي ضد الأعداء، فيما يسمى فقها «بالدفاع عن بيضة الإسلام» وقد تجاوز الشيعة كل ظلم السلاطين وهبوا لنصرة الأمة الإسلامية ضد الغزاة في مختلف مراحل تاريخهم، بدءا من الحروب الصليبية وصولا الى دورهم الرائد في قتال المستعمر الإنكليزي والفرنسي في العراق وسوريا وإيران ولبنان وسقط من فقهائهم وعلمائهم شهداء في الفترة نفسها التي يعتبر فيها كريمر أنهم كانوا قد أجلوا واجب الجهاد. ويحسب لهم في تلك الأيام الحالكة أنهم قدموا مصلحة الأمة الإسلامية جمعاء عندما ساندوا حتى العثماني ضد المستعمر الاجنبي فيما يعرف اليوم بثورة ١٩٢٠ .

ـ ان مراحل الانكفاء الشيعي حفاظا على مذهب أهل البيت عليهم السلام لم تكن أبدا بسبب عقيدة شيعية مأساوية وجلد الذات، بل كانت نتيجة طبيعية للظلم والقهر الذي لحق بأتباع المذهب من حكومات الاستبداد المتعاقبة. وإحياء مراسم عاشوراء في تلك الأيام الحالكة، كان ولا يزال صرخة في وجه الظلم، كانت تصل واضحة الى أذن المستبدين الذين بذلوا كل ما بوسعهم لمنع الشيعة من ممارسة هذه الشعائر، ولو كانت «مجرد طقوس تكفير عن الذنب وجلد للذات وأسى داخلي لا يلحق الأذى الا بالشيعة» فما هي مصلحة المستبدين في منعها؟ فالأصوب والأصح من الناحية التاريخية والموضوعية، هو أن الشيعة حافظوا على جذوة الجهاد في سبيل العدل والحق مشتعلة حتى في احلك الظروف، عن طريق تمسكهم بالشعائر الحسينية، التي تعبر عن إيمان عميق تحرسه عاطفة جياشة، تجاه شخصية لخصت بنهضتها كل ما تمثله قيم الحق والعدل والحرية...

ولأن العدل قرين الحرية في الفكر الشيعي، فإن انفجار قوة الشيعة في التاريخ المعاصر لم يدفع بهم الى وسم المجتمعات الاسلامية بالكفر، كما هو الحال في الحركات المسماة «جهادية» عند الآخرين، بل بقي مفهوم الجهاد عندهم مقترنا بالتقوى الفقهية والبصيرة السياسية، فلا تكفير ولا استباحة للحرمات، بل دعوة الى الوحدة والتسامح

والتعاون في داخل الأمة الإسلامية بكل تنوعاتها لمواجهة الغاصب والمحتل. والشواهد على ذلك كثيرة من مضامين البيانات الصادرة عن المرجعيات الشيعية المعتبرة خاصة في النجف الأشرف وقم المقدسة. وقد استفضنا في هذا الجانب لنسف الصورة المشوهة التي يحاول كريمر أن يرسمها في ذهن المتلقي عن طريق إخضاع العقيدة الشيعية لمتغيرات تاريخية. ولتبيان واقع أن ما هو عقيدة عند الشيعة لا يتبدل بحسب الظروف، ولا يمكن تفسيره من خارج النص الشيعي الممثل لهم بحق. بل كل ما في الأمر هو أن حرية ممارستهم للشعائر المعبرة عن عقيدتهم كانت تتأثر بمواقف السلطات الحاكمة منهم.

ح ـ لقد تحول نظام التقليد والمرجعية عند الشيعة الى عقدة عند خصومهم، فمن الطبيعي أن يستهدف من اليهود ومن معهم. ولكن لغة كريمر في هذا الموضوع المهم تنم عن جهل مركب بتاريخ تأسيس هذا النظام. حيث يقول: « بدأ هؤلاء الشارحين (علماء الدين) بادعاء سلطة لم يكن لها مثيل عند علماء السنة، فأصبح الزاميا على كل شيعي أن يتبع أحكام أحد المجتهدين الأحياء»، رابطا تعاظم هذه السلطة بالحكم الصفوي.

أولاً: إن كلمة مجتهدين أحياء، هي اشارة الى عدم جواز تقليد الميت ابتداء، فهل من الممكن أن يعرف باحث أجنبي هذه المسألة الفقهية في كتاب التقليد من دون أن يمر على الأحاديث المستفيضة عند الشيعة التي شرحت نظام المرجعية والتقليد؟ ألم تذكر كتب الشيعة الحديث المشهور «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»؟ الا تشير الأحاديث بوضوح الى أن سلطة الفقيه عند الشيعة مستمدة من تنصيب الأئمة للفقيه مرجعا يعود اليه المؤمنون في «الحوادث الواقعة».

إن البحث في تاريخ التأسيس لمرجعية الفقهاء يعود بنا الى عصر الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، حين سنحت ظروف الصراع على السلطة بين الأمويين

والعباسيين للإمامين بنشر المعارف الحقة، وتأسيس جامعة علمية انطلقت من المدينة والكوفة الى حواضر العالم الإسلامي.

ويذكر الحر العاملي في كتاب وسائل الشيعة عددا كبيرا من الفقهاء الذين نصبهم الأئمة في حياتهم، للإفتاء نذكر منهم على سبيل المثال:

١ ـ أبان بن تغلب الذي قال له الإمام الباقر عليه السلام: أجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك(٤).

٢ ـ قال جميل بن دراج: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بشر المخبتين بالجنة: بَريد بن معاوية العجلي، وأبو بصير ليث بن البختري المرادي، ومحمد بن مسلم، وزرارة، أربعة نجباء، أمناء الله على حلاله وحرامه. لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست (٥).

المقصود بزرارة هو الفقيه الكبير زرارة بن أعين وذكر اسمه الاول في الحديث يدل على شهرته.

٣ ـ عن معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشئ فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لي: إصنع كذا فإني كذا أصنع (٦).

أقول: الحديث يدل على تبحر معاذ بن مسلم في الآراء الخلافية بين المذاهب، ومدرسة في التسامح العلمي حيث يفتي الفقيه الشيعي لكل أهل مذهب بمذهبهم ويلزمهم بما الزموا به أنفسهم تحت نظر الأئمة المعصومين ورعايتهم. وقد استمر هذا الأمر أعني التأسيس لمرجعية الفقهاء حتى عصر الغيبة الصغرى، حيث كان السفراء

الأربعة للإمام المهدي (عج)، يتصدون للفتوى ويتصرفون بالاموال الشرعية بما يوافق أصول المذهب وبإجازة صريحة من صاحب العصر عليه السلام.

أما تبحر علماء الشيعة بآراء المذاهب الأخرى وقدرتهم على الإفتاء فيها، فقد رأيناه يستمر حتى عصرنا هذا، وقد اشتهر الشهيد الثاني زين الدين الجبعي شارح اللمعة الدمشقية وقبله الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني بأنّهما كانا نسخة متجددة عن معاذ بن مسلم. ولا يتسع المقام هنا لمزيد من التفصيل.

خلاصة القول: إن فقهاء الشيعة لم يستمدوا سلطتهم يوما من حاكم، بل نصبوا من قبل الأئمة في عصرهم عليهم السلام، وهذا التنصيب والتدريب الإمامي هو مصدر الاحترام والتبجيل بل والسلطة التي تمتعوا بها عبر التاريخ. والمحاضر إما أنه يعرف هذه الحقيقة ويتجاهلها للتقليل من شأن الفقهاء الشيعة، وهذا يطعن بمصداقيته العلمية. أو أنه يجهل تاريخ مؤسسة المرجعية، وهذا يجعله غير مؤهل للتصدي للكلام عن الشيعة على مستوى أكاديمي...

في تقديري أن مدرسة برنارد لويس التي تخرج منها كريمر، لا تهتم بالدقة العلمية بقدر ما تهتم بتوفير مادة سلبية وإضفاء طابع علمي عليها لجمهور غربي غير متخصص، مما يلقي علينا مسؤولية كبيرة في توفير المادة المقابلة ومخاطبة الغرب بلغته.

ط ـ لم تكن الثورة الدستورية عام ١٩٠٥ وما سمي آنذاك بالمشروطة والمستبدة، الا دليلا على حيوية الاجتهاد الشيعي، في القضايا الاجتماعية والسياسية التي بدأت تطرح على الأمة مع تزايد النفوذ الغربي في جسم «الرجل المريض» وهو التعبير الذي ساد في تلك الآونة عن الدولة العثمانية وما أتاحته من تغلغل غربي في قلب الدولة وأطرافها. فالبحث عن محطة ما انعطف فيها التشيع نحو «الأصولية» عبر إعادة تفسير دور العلماء والفهم الشيعي لكربلاء، تنفيه تلك الحركة التي كرست

مرجعية العلماء ومحاولاتهم للحد من الطغيان استنادا الى الموقع القيادي للعلماء والزخم الثوري لكربلاء.

ي ـ أما التفسير السوسيولوجي لبروز إيديولوجيات المعارضة السياسية، فقد حمل في النص أكثر مما يحتمل. فقد كانت الظروف الاجتماعية القاسية عامل تظهير لمظلومية الشيعة أكثر مما كانت عامل تحول في عقيدتهم، فرفض الواقع القائم موجود حتى فيما يسميه المحاضر « بالتشيع الأهدأ» فلا صلاة جمعة الا بإمام عادل، ولا إجماع بدون المعصوم، أما العمل في الحكومة الجائرة فله قيوده، ولا يجوز التحاكم عند القاضي الجائر الا إذا كان المدعى كلياً وانحصر استنقاذ الحق بهذه الوسيلة. وهذه أحكام لها ما يماثلها على طول التاريخ الفقهي وفي مختلف المناطق الجغرافية التي تواجد فيها الشيعة، وهي تهدف بوضوح الى ابقاء الواقع على مشارف التغيير بعدم منحه اي مشروعية طالما أنه لا يتوافق مع النص الشرعي.

نعم أسهم ظهور قيادات تاريخية جامعة بين الفقه التقليدي والنظرة العصرية في الإضاءة على الجوانب الثورية من التشيع، ولكن تلك القيادات لم تصنع تشيعا جديدا بقدر ما حولت النص الشيعي الأصلي الى فعالية إجتماعية وسياسية من شأنها أن تواجه تحديات الهيمنة والاحتلال والتغريب. فلا انقلاب ولا فجائية بل ظهور وتظهير لمخزون تاريخي عريق. ولا يمكن مقارنة التجربة الشيعية بالتطرف السني، لأن التشدد والتطرف بقي عبر التاريخ ملازما لكل من حكم باسم التسنن سواء في فترة الاستبداد الطويلة من الاموي الى العباسي ثم السلجوقي والعثماني وصولاً الى وهابية الخليج...

ومن جهة المعارضين (السنة) نحا فقه السجون نحو التكفير الى أن وصلنا الى فقه الإرهاب. فكنا عبر التاريخ ننتقل من فقه الاستبداد الذي ينفي الآخر بقوة السلطة، الى فقه السجون الذي يكفر المجتمعات، الى فقه الإرهاب الذي ينتهك كل الحرمات باسم الدين مما لا يمكن مقارنته بتجربة الثورة الإسلامية في إيران، ولا

المقاومة في لبنان، ولا الخطوط العريضة التي رسمتها مرجعية النجف الأشرف لمن تصدى من الشيعة للحكم في العراق. وحتى هذه اللحظة لم يجنح الشيعة أبدا الى «التطرف الاجرامي» الذي نراه في داعش والنصرة وامثالهما وكل الجهود التي تهدف الى الحديث عن تطرف شيعي مماثل تفشلها الحقائق والوقائع.

فما حدث بالفعل لا يمكن تسميته إعادة تأويل أو إعادة بناء للماضي، بقدر ما هو ظروف تاريخية سمحت للتشيع بالظهور وعندما ظهر لم يثأر ولم يتطرف بل بقي حضاريا في ثورته ومقاومته وحكمه.

ق ـ يتنبأ المحاضر بناء على تفسيره للتحول الشيعي بعودة التشيع الى «هدوئه»، بعدما سماه هزائم، كان ذلك قبل تحرير جنوب لبنان وسقوط الطاغية صدام حسين والاعتراف الغربي لايران بالقوة والثبات والفعالية، فما تراه يفعل بنبوءته اليوم؟

ل ـ يوظف المحاضر مقدماته للوصول الى نتيجة تدين أي تدين وتجعل منه ظاهرة قابلة دائما لاعادة انتاج نحو التطرف. والسبب الحقيقي وراء هذه الحملة على الدين والإيمان بشكل عام، هو كونه الخزان الوحيد للقيم المطلقة غير القابلة للتطويع. و التي تستمر في إدانة الصهيونية مهما برع في تشريعها السياسيون والباحثون العاملون في دكان السياسات الاستعمارية.

*** هوامش البحث ***

(١) الموقع الالكتروني لجريدة الحياة: العدد ١٤٢٦٥، تاريخ ١٠/ ٤/ ٢٠٠٢، ص٩

(٢) عبدالرحمن أبو المجد: مارتن كرامر المستشرق الذي صبغ الدراسات الدولية بالنظرة الصهيونية: www.alukah.net

(٣) قدّم مارتن كريمر هذا البحث خلال سلسلة محاضرات حول التطرف أُقيمت في معهد فان لير في القدس في ٢١ نوفمبر ١٩٩٠:

http://www.martinkramer.org/sandbox/reader/archives/shiite-islam-and-islamic-fundamentalism/

(٤) وسائل الشيعة : ج٢٠، ص١١٦

(٥) م.ن : ج١٨ ، ص١٠٨

(٦) م.ن : ج١٨ ، ص ١٠٧

❊❊❊

الدراسات العربية الاسلامية ونقدها لمناهج المستشرقين

(دراسة تاريخية)

محمد سعدون المطوري(*)

الى جانب ما حققه الغرب من تقدم في مجال النقد التاريخي، شهدت الدراسات العربية في القرن العشرين تحركا ملحوظا نحو هذا الاتجاه، وقد يرى بعضهم انّ المسلمين سبقوا الغرب في نقد الظاهرة التاريخية منذ مقولات ابن خلدون التي اثارت انتباه المثقف الغربي، الا ان مناهج النقد التاريخي بشكلها المنهج والموسع جرى على ايدي أعلام اوربا من عصر التنوير مروراً بالنهضة، الى عصر الاستعمار الحديث، في تلك العصور الطويلة كانت الاقلام العربية والاسلامية غائبة قياساً بالحضور الثقيل لثقافة اوربا في هذا المضمار، غير ان الكتّاب العرب المسلمين طرقوا ابواب مناهج النقد التاريخي مؤخراً بعد ان تبنى المستشرقون المناهج الاوربية في قراءة التاريخ الاسلامي، ومن الطبيعي ان نجد ان ردة الفعل التي ابداها الكتاب العرب المسلمين إزاء تلك المناهج قادتهم للبحث في جذورها لنقدها والرد عليها، وقد صاحب اعمال النقد العربية والاسلامية هذه مشاريع لفهم التاريخ الاسلامي بصيغ جديدة قد تكون

(*) باحث في وزارة السياحة والآثار / النجف الأشرف.

متاثرة بالمناهج التي اتبعها المستشرقون. ومن الواضح ان تلك الخطوات اتت على اثر الخوف من سيطرة مناهج المستشرقين وأساليبهم على المناهج الدراسية في العالم العربي والإسلامي[١].

وقد صرح عدد من الكتاب العرب والمسلمين بأهمية مناهج المستشرقين في دراسة التاريخ الإسلامي، لكونها تمس موضوعا دقيقا هو طبيعة التاريخ الإسلامي وجوهره، ومن ثم فقد أثرت على الطريقة التي كون بها المسلمون صورة لأنفسهم في سياق تاريخهم، إلا أن الاساليب التي تعامل بها هؤلاء المستشرقون مع التاريخ الإسلامي واجهت مشكلات عدّة، تبدأ من مشكلة الاصطلاحات إلى تغير المنهجية بسبب تغير البيئات الفكرية، وظهور الاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية[٢]، مما جعل منهجية الدراسات الغربية وتطبيقاتها على التاريخ الإسلامي تلاقي أنواعاً من الفشل منذ البداية، لأسباب عائدة إلى المدى الجغرافي الشاسع، ومشكلة اللغات العديدة التي يستخدمها مختلف المستشرقون[٣]. وقد تنبه كثير من الكتاب المسلمين والعرب الى تلك الفجوة في مناهج المستشرقين والتي تعد عائقا امام إبداء رأي ينصف التاريخ الاسلامي.

وفي الوقت نفسه كانت هناك العديد من الصعوبات التي حالت دون وصول الدراسات العربية الاسلامية التي تبنت نقد مناهج المستشرقين الى مستوى الطموح الا القليل منها، وكان ابرز تلك الصعوبات هي ما تميز به كل مستشرق عن الآخر في الأسلوب وطريقة المعالجة، فإذا أخذنا على سبيل المثال ثلاثة من المستشرقين، وجدنا الأول والثاني قد يتفقان على تفسير المدة الأموية في تاريخ العرب على نحو يختلف كلية عن المستشرق الثالث، في حين نجد الأول والثالث يتفقان على تفسير المدة العباسية على نحو لا يقبله المستشرق الثاني[٤]. وبالنتيجة فان الناقد العربي يواجه ألواناً من التعقيدات والتناقضات إذا ما أراد حصر مناهج المستشرقين في رأي معين، أوفي نمط معين من الدراسات. فالاستشراق فرق وتيارات مختلفة، ولكل فرقة من فرقه لغتها

وادبها[٥]، وذلك هو السبب وراء تعدد الاراء واختلافها عند الكتاب العرب المسلمين حول مناهج المستشرقين ونقدها. وعلى الرغم من ذلك فأن ما قدمه هؤلاء الكتاب منذ مطلع القرن العشرين من اعمال تعد على قدر كبير من الاهمية، فهي تعبر عن مرحلتها الزمنية، كما اعطت نتائج ايجابية في التصدي للاخطار الفكرية التي بدأت تحاصر الوجود الاسلامي والنفاذ اليه من الماضي، ومن ثم هزيمته نفسيا، وقتل الروح الدينية لأبنائه.

وقد نرى أنّ طبيعة النقد التي تبنتها العقلية العربية الاسلامية، في نهاية النصف الاول من القرن العشرين حتى الثمانييات منه متلونة بالتشدد والبعد عن المنهج العلمي في كثير من الاحيان، وهو ما انتجته الاقلام الاسلامية على الاغلب، لكننا في المقابل نرى ان للاكاديميين العرب التي ظهرت كتاباتهم منذ الستينيات الى يومنا هذا اساليب اكثر علمية وموضعية في نقد مناهج المستشرقين، موضحين ما غاب عن اخوتهم الاسلاميين من نوايا غربية تشكل خطراً على مستقبل الاسلام بعد ان بين قسم منهم فكرة المركزية الغربية التي تهدف الى تهميش حضارات العالم وحصر مناهج دراسة التاريخ بشكل عام في اطار النظرية المعرفية الغربية، وهو ما تعامل به كثير من المستشرقين من منهجية مبتنية على هذا الاساس في دراستهم للتاريخ الاسلامي.

يمكننا ان نشخص اتجاهين في نقد الكتاب العرب المسلمين لمناهج المستشرقين في الدراسات التاريخية:

أ - الاتجاه الأول:

تكوّن هذا الاتجاه في اجواء الحركات الاسلامية، سواء التي دعت الى الاصلاح في منهج دراسة التاريخ الاسلامي، او التي دعت الى احياء الروح الاسلامية، بعد ان تبين أنّ المادية الغربية أخذت مأخذها من نفوس العرب المسلمين. ورواد هذا الاتجاه اغلبهم من الاسلاميين الذين تخرجوا من اجواء المؤسسة الدينية وما يمت اليها بصلة.

ينطلق اصحاب هذا الاتجاه في نقدهم لمناهج المستشرقين من دوافع دينية، تتضح سماتها في قوة ردود افعالهم، والرفض شبه التام لاعمال المستشرقين خصوصا الاعمال التي عنت بالموضوعات الحساسة مثل السيرة النبوية والوحي والقرآن الكريم، وهذه الموضوعات هي الميدان الأبرز لهذا الاتجاه في نقد منهجية الاستشراق. فالتعرض للوحي ولسيرة الرسول ﷺ والقرآن الكريم يقضي على وحدة الظاهرة التاريخية، ويرجعها إلى عناصر مادية(٦)، وهو ما لا ينسجم مع اصل حركة التاريخ الاسلامي التي لم تستوعبها عقلية المستشرقين.

كما ان المستشرقين في نظر الكتاب الاسلاميين قد تحاملوا على الاسلام بشكل واضح، فهم عندما يعطون آراءهم حول الديانات الوضعية كالبوذية، والهندوسية وغيرها فانها تتسم بالموضوعية وعدم التجريح، ولكنها تجانب الحقيقة، وتمس بالمقدسات الاسلامية ولا تحترمها، على الرغم من ان الاسلام يومن بالله، ويحترم اليهودية والمسيحية ويؤمن بجميع الانبياء(٧).

وبين رواد هذا الاتجاه من الكتاب العرب أساليب وطرق بعيدة عن جادة الصواب استخدمها المستشرقون في دراستهم للتاريخ الإسلامي، منها:

١ – تأويل الأحداث التاريخية والمبالغة فيها بطريقة كيفية ونسبتها إلى المؤرخين المسلمين وبأسلوب ملتوٍ بحيث يصدق القارئ بصحة تلك الأحداث. ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره **عبد العظيم الديب** عن المستشرق المجري **جولد تسيهر**(٨) في قوله: «...ويقول **وكيع**(٩)عن **زياد بن عبد الله البكائي**(١٠): «انه مع شرفه في الحديث كان كذوبا»، ولكن **ابن حجر** يقول في التقريب: «ولم يثبت أن **وكيعا** كذّبه»، وهنا يهدف **جولد تسيهر** إلى نسبة الكذب إلى **زياد ألبكائي** على الرغم مما يراه المسلمون من علو منزلته في الحديث(١١)، والمثال الآخر ما انتقده **الديب** من مبالغات ذكرها **وول ديورانت** عن الخدم والجياد التي كان يملكها **الزبير بن العوام**، ومبالغته في الأعمال الفاحشة التي كان **هارون الرشيد** يمارسها، من خلال إضافاته لكلمات معينة إلى

النصوص التي أخذها عن المؤرخين المسلمين[١٢]. ونلاحظ هنا مبالغة واضحة في ردة فعل عبد العظيم الديب في الرد على ما تعرض له قسم من المستشرقين حول تاريخ الحكام العباسيين، مع العلم ان كثيراً من مصادر التاريخ الاسلامي تذكر الروايات التي تعرضت لافراط هؤلاء الحكام، وتماديهم في استخدام السلطة وانغماسهم في ملذات الدنيا.

٢- بعض المستشرقين يختارون موضوعات معينة من التاريخ الإسلامي ويبذلون جهدا كبيرا في إظهار دورها للمسلمين بهدف زعزعة مكانة الإسلام في نفوسهم، ومن هذه الموضوعات مسألة الفرق الإسلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي قديما وحديثا، فالصورة التي يقدمها المستشرقون من خلال الفرق الإسلامية تبدي حالة التفكك وعدم الوحدة التي يعيشها المسلمون، وتؤكد على اختلافاتهم العقائدية[١٣]، اضافة اثارتهم مسالة الظلم الذي تعرضت له الأقليات في ظل الدولة الإسلامية بقصد نسبة هذا الظلم إلى الدين الإسلامي، فبنظر البعض منهم أن الآية القرآنية: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالله وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ الله وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْـحَقِّ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾[١٤] فيها حالة توهين وإذلال للأقليات الدينية التي دخلت تحت حكم المسلمين[١٥].

٣- تركيز قسم من المستشرقين على خطوط فكرية وموضوعات طارئة على مسيرة الاسلام حيث نشأت بعد مدة من عمر الإسلام كالتصوف مثلا، فقد بُذلت جهود كبيرة من بعض المستشرقين لدراسته، وقد اعتبروه حالة من الحياة والحركة دبت في مسيرة الإسلام، بينما يمثل الإسلام المستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية شيئاً ميتا بنظرهم[١٦]. وقد كان لقسم من الافكار التي نشأت في ظل خط التصوف سببا في الوقوف بوجه الحركات التي تناهض الاستعمار كما حدث في الجزائر عندما وقف الطُّرقيون المتصوفون ضد حركة ابن باديس التي كانت تهدف الى التحرر من

الاستعمار الفرنسي أو فَرْنَسَة الجزائر[١٧]. والشيء نفسه اتبعه هؤلاء المستشرقون في ترويجهم لقصص الف ليلة وليلة الخرافية، إذ قاموا بالتركيز على طباعتها ونشرها في العالم الاسلامي بكثرة، وجعلوا ما في هذه الاقاصيص من خرافات هي الصورة الحقيقية للمجتمعات الاسلامية[١٨].

٤- تركيز المستشرقين على موضوعات معينة بطريقة انتقائية مغرضة، فإنّهم بنظر قسم من الكتاب الاسلاميين العرب يقدمون رؤيا خاضعة لافتراضات لا تقوم على دليل، ويجعلونها في مستوى حقائق وردت في التاريخ الإسلامي، هذه الرؤى والتحليلات تناقلها المستشرقون واحدا عن الآخر، وقد لاقت لها رواجا بينهم بمرور الوقت. ومن هذه الرؤى أن التوسع المبكر للإسلام يعزى إلى روح الاعتداء التي كانت سمة من سمات البدو من الأعراب، والانحلال الاجتماعي الذي كانت تعاني منه المجتمعات التي قبلت الإسلام، وكفاءة التنظيم للخلافة الإسلامية، والانفجار السكاني في الجزيرة العربية إلى غيرها من الأمور السياسية مثل الصراع بين الدولة البيزنطية والفارسية[١٩]، الذي اضعف الدولتين أمام الدولة الإسلامية الفتية. فمن الأسباب الرئيسية في انتصار المسلمين في معركة **اليرموك** بنظر **بروكلمان** هي أن الأرمن كانوا يشكلون أكثر من نصف الجيش الرومي، وكان هؤلاء حاقدين على الدولة البيزنطية غير راغبين في القتال، وقد أدى ذلك إلى هزيمة الروم أمام المسلمين[٢٠]، مما يعكس صورة للقارئ أن عوامل مثل: الإرادة الإلهية، والدين والإيمان التي تمتع بها المسلمون الأوائل لم تكن دوافع رئيسية في النجاح الذي حققه الإسلام على المستوى المعنوي والعسكري.

٥- تبدو في مناهج المستشرقين محاولات واضحة لإفراغ التاريخ الإسلامي من ذاتيته، ونسبة جميع مصادره إلى موارد أخرى هي المسيحية اليهودية والبابلية والفارسية، إذ تمّ الاشتباه في الإسلام وتشريعاته ومدى تأثره بالأديان الأخرى، وكذلك لم تنجُ مناهج المستشرقين في البحث التاريخي من إسقاط واقعهم المعاصر

المعاش على الوقائع التاريخية الضاربة في أعماق التاريخ، ففسروها في ضوء خبراتهم ومشاعرهم الخاصة، وما يعرفونه من واقع حياتهم ومجتمعاتهم(٢١).

٦- نتيجة لتخصص بعض المستشرقين في عدد من اللغات القديمة فقد ظهر المنهج الفيلولوجي حيث التركيز على الناحية اللغوية في دراسة الوقائع التاريخية، وهذا المنهج قد يتوافق مع الوقائع التاريخية، لكنه لا يحيط بواقع السيرة التي تأبى بعض أجزائِها الخضوع لمقولات العقل والمنطق(٢٢). فالمستشرق البلجيكي **لامانس**(٢٣) يتحامل على تاريخ السيرة النبوية تحاملا شديدا، زاعما أن القرآن الكريم وحده هو المصدر الذي يُعتمد عليه في بيان سيرة الرسول ﷺ، وان كتب الأحاديث كلها موضوعة من اجل تحقيق غايات معينة هي تمجيد حياة النبي ﷺ، فلم يقم لكتب الحديث والسيرة أي وزن. وهو في هذا لا يسوق أي دليل نقلي أو عقلي، ولا يرجع إلى مصادر أخرى عن السيرة، بل يلقي الكلام جزافا، ولا يبدو أن لديه اطلاع باحث، لذلك اظهر تخبطا كبيرا(٢٤)، والمنهج نفسه نجده عند المستشرق الألماني **غوستاف فايل**(٢٥) الذي ألف كتابا بعنوان (النبي محمد ﷺ: حياته ومذهبه)، الذي اظهر فيه تحاملا وبعدا عن الموضوعية العلمية والدقة التاريخية(٢٦).

ويرى بعض أصحاب هذا الاتجاه أن تعامل المستشرقين على وفق منهج الأثر والتأثير مع الوقائع التاريخية في الإسلام كان سببا في إبداء آراء مجحفة بحق نبي الإسلام ﷺ، فقد صرح (**وات**) بوجود تأثيرات يهودية ومسيحية في فكر الرسول ﷺ، من خلال علاقته **بورقة بن نوفل** كما أن **خديجة بنت خويلد** عليها السلام هي الاخرى كانت عرضة لتلك التأثيرات أيضا وهي اقرب الناس إلى الرسول الكريم ﷺ، ، هذا المنهج جعل **وات** يذهب إلى أن الرسول ﷺ، قد صاغ الإسلام على شاكلة الدين الأقدم(٢٧). ومن أعراض الخلل في المنهج الاستشراقي اعتبار **نولدكه** أن الرسول ﷺ، و**مسيلمة الكذاب** منبعهما واحد لأنهما جاءا بالتعاليم نفسها مثل تحريم الخمر، والحياة الأبدية وغيرها، ولكن **نولدكه** في الوقت نفسه يعتبر

الرسول ﷺ، مقلداً ومقتبساً للديانتين اليهودية والمسيحية لكونه جاء بتعاليم مشابهة لتعاليم تينك الديانتين، في حين لم يعتبر أن الرسول ﷺ، وموسى وعيسى عليهما السلام، يأخذون من مصدر واحد(٢٨). ومثل هذه الطريقة في التعامل مع الوقائع التاريخية يمكن أن نجدها عند **بروكلمان** و**فلهوزن** ومستشرقين آخرين، وقد أُسّست هذه المنهجية على ضوء مفاهيم خاطئة تبناها المستشرقون في دراسة الأديان ومقارنتها، إذ تمت دراسة الأديان السماوية الثلاثة منفصلة عن بعضها لا يربط بينها رابط، وحينما جاء دور المقارنة بين هذه الأديان كانت مخيلة المستشرق تحاول الإجابة عن تساؤلات تشكّلت على وفق رؤية مسبقة، فحالات التشابه بين الأديان بدلا من أن تكون عامل توحيد للديانات لكونها تصدر عن منبع واحد، تحولت ـ في المنهجية الاستشراقية ـ إلى أدلة على السطو الفكري(٢٩).

ويشترك **بروكلمان** مع **(وات)** في الرأي القائل أن النبي ﷺ، كان متأثرا بالديانتين المسيحية واليهودية، بل يذهب إلى ابعد من ذلك، فهو يحاول أن يثبت من خلال معرفته باللغات القديمة وتطبيقه للمنهج الفيلولوجي وجود تأثيرات آرامية وفارسية وبابلية على فكر صاحب الرسالة الإسلامية(٣٠).

ويرى بعضهم أن منهج **بروكلمان** يعتوره خلل كبير متمثل في اعتماده المفرط على **فلهوزن** و**كايتاني**(٣١)، مما يعني أن مصادره هي المراجع الحديثة(٣٢)، وهذا خلل في طريقة التعامل مع الأحداث التاريخية التي تقتضي الرجوع إلى المصادر الأصلية.

كما أن كثيراً من المستشرقين استخدموا منهج اقرانهم السابقين، وقد صُنفت هذه المنهجيات تحت عناوين منها: منهج الأثر والتأثر، والمنهج الإسقاطي وهو إسقاط أفكار المستشرق ورؤيته العصرية على التاريخ الإسلامي، والمنهج العلماني الذي يرى أن النبوة ما هي إلا إبداع من عقلية النبي ﷺ، ومنهج البناء والهدم الذي يذكر ايجابيات الرسالة الإسلامية ومن ثم ينقضها بأسلوب يحط من شانها، والمنهج المادي الذي يعارض تدخل الغيب، منهج الافتراض واعتماد الضعيف والشاذ من

الروايات الإسلامية[٣٣]، وقد أدت هذه المقاييس التي استعملها المستشرقون في دراسة التاريخ الإسلامي إلى الحكم على أقوى الحقائق في التاريخ الإسلامي بأنها عبارة عن خرافة ووهم، فمقاييسهم تلك لم تستوعب مسألة السيرة النبوية الشريفة وارتباطها بالظاهرة الدينية وما أعطته من أبعاد غيبية، فالظاهرة الدينية لم تتشكل من قبل نتاج الفعل الإنساني بشكل مستقل وإنما لها صلة بالتدخل الإلهي، وهذا البعد لا يمكن حسابه بأدوات التاريخ المادية، ولا سبيل لاكتشافه بمجسات لا تتحسس سوى المسائل المادية[٣٤].

وقد حدّد الكتّاب الإسلاميون العرب في هذا الاتجاه ما روجه بعض المستشرقين من أساليب تهدف إلى إضعاف الموضوعات التي كانت لها أبعاد غيبية، وتهميش أثرها في النجاح الذي حققه الدين الإسلامي، من خلال محاولتهم تحليل بعض الظواهر التاريخية بطريقة تقود إلى وضع علامات استفهام عن حقيقة الوحي وصحة النبوة وبشرية القرآن الكريم، وإحالة كل النجاحات التي حققها الإسلام إلى أسباب صنعها الإنسان بمفرده من دون تدخل الإرادة الإلهية.

وقد بقيت مخاوف هذا الاتجاه من أساليب المستشرقين في التعامل مع التاريخ الإسلامي قائمة، لان المستشرقين بنظرهم لم يتخلوا عن الغرض والقصد السيئ، وان طريقة النقد العلمية التي اتبعها المستشرقون غير صحيحة ما دامت مبنية على قصد معين ورأي مقرر، وليس ذلك النقد إلا وسيلة لإثبات ذلك القصد، كما أن الكتاب العرب الإسلاميين كانوا يؤاخذون كل من تأثر بأساليب المستشرقين من المسلمين والشرقيين[٣٥].

ومما تقدّم يبدو أن الطابع العام لهذا الاتجاه هو التركيز على أهداف المستشرقين ونواياهم أكثر من تركيزه على أساليبهم العلمية، فأسلوب هذا الاتجاه يميل إلى التعريف بخطاب الاستشراق السياسي والديني أكثر من تحليل نصوصه المعرفية ومناهجه البحثية، وفي هذا الاطار يرى بعضهم انّ طريقة النقد المتبعة على هذه

الشاكلة لا تعطي النتيجة المرجوة، فمجرد تشخيص نوايا المستشرقين لا يدفع الضرر والشبهة التي حاول قسم من المستشرقين إلقاءها على التاريخ الاسلامي، فالاكتفاء بالاستنكار والشكوى من زيف ما يكتبه المستشرقون من دون القيام بعمل ايجابي حقيقي على المستوى العلمي لخدمة الاسلام لا يدفع الخطر عنه[٣٦]. فمن أسوأ ما انتجته الاعمال السلبية التي قدمها المستشرقون هو ظهور عدد من الكتاب العرب والمسلمين ممن يتناغم مع تلك الاعمال ويروج لها حتى أطلق على بعض هؤلاء بالمستغربين، بعد أن اثرت الحضارة الغربية في فكرهم وسلوكهم الاجتماعي وزعزعت في نفوسهم كثيراً من الحقائق التي تخص تاريخ دينهم الاسلامي، من امثال طه حسين- حسين نوري – توفيق الحكيم – سلامة موسى – علي عبد الرزاق.

ب-الاتجاه الثاني :

تتضح ملامح هذا الاتجاه في كتابات الأكاديميين العرب، ذات الطابع الدقيق والمنهجي في نقد مناهج المستشرقين في البحث التاريخي وتحليلها. أخذت هذه الكتابات على عاتقها تسليط الضوء على مستشرقين كبار سواء الكلاسيكيين او المعاصرين ممن تركوا أثراً ملموساً على فهم التاريخ الاسلامي. ومن ابرز من يمثلون هذا الاتجاه هم: ادوارد سعيد، عبد الله العروي، محمد اركون، هشام جعيط.

انّ أصحاب هذا الاتجاه لا يدافعون في الاغلب عن قضية دينية، او قومية، فهم مولعون بافرازات الصراع الحضاري، ونزاع الثقافات اللذين تمحورا حول حوض المتوسط بين جغرافيتين متقاربتين هما الشرق والغرب، ان هذا الصراع بنظر هؤلاء الكتاب لم يفسر على حقيقته، وان للغرب رأيه الخاص حول صراع المنطقة وهو رأي مؤطر بمنتوج ثقافة الغرب وحضارته، ومقابل ذلك يطرح هؤلاء الكتاب العرب رؤيتهم التاريخية التي تؤكد حضور الثقافة العربية والاسلامية، واثرها الواضح في صنع اهم الاحداث التاريخية على اكثر بقاع الارض حيوية وسخونة.

ان ابرز ما يميز دراسات هذا الاتجاه هو ان اصحابها يمتلكون تقنيات الاقتصادي، مع رؤية معرفية واسعة، وقدرة على النقد كمؤرخين[٣٧]، وفي الوقت نفسه هم منفتحون على حقول معرفية عديدة، فالدراسات الاستشراقية في المراحل المتأخرة بنظرهم خرجت من طور المناهج التي كانت خاضعة لسيطرة عوامل العصبية والأرضية الدينية، فأصبح التاريخ عندها هو تاريخ كل الشعوب الإنسانية على اختلاف هوياتها وعقائدها وجغرافيتها، لكونها شريكة في صنع الأحداث التاريخية. مما يعني اننا نجد مساحة كبيرة من التحرر من اطر الاحكام السلبية والشمولية التي اطلقها اصحاب الاتجاه الاول على المنتوج الاستشراقي.

ينطلق قسم من هذه الدراسات من الرؤية التي تقول: إنّ التاريخ بشري، من غير أن تفرض بالضرورة التقيد بممارسة جميع المؤرخين، لكنها ملتزمة في الوقت نفسه بمفهوم التاريخ، وهدف المؤرخ[٣٨]. وقد تُبدي عملية نقد مناهج المستشرقين من هذا المنطلق اختلافا عن رؤية الاتجاه الاول في تجاوزها لأحكام مسبقة، أو وقوعها تحت تأثير النظرة الدينية أو القومية، وعلى هذا الأساس تتعامل هذه الدراسات مع مناهج المستشرقين على أنها نتاج مؤرخين لهم الحق بدراسة تاريخ أي شعب من الشعوب، أو ديانة من الديانات.

والملاحظ على هذا الاتجاه ان رؤيته إلى مناهج المستشرقين لا تتبنى مسألة الدفاع عن الإسلام بالطريقة النضالية التي اتبعها الاتجاه الأول، ولا ينتابها الخوف من مؤامرة الاستشراق ضد الأمة الإسلامية، لأنّ اصحاب هذا الاتجاه ادركوا ان التصدي الجدي لتحريفات الاستشراق، ولتشوهات صوره عن الشرق، يكمن أولا، في الإشارة إلى مواطن الضعف البرهاني في المكتوب الاستشراقي، بشكل يتوازى مع مواطن الجدية والقوة المنطقية التي يجب ان نعترف بوجود بعض منها، أو بوجودها عند بعض المستشرقين[٣٩]. كما يجب معرفة ادوات ومسلمات العقل التأريخوي والفيلولوجي المتضمان مع العقل العلمي التي استمر المستشرقون في استعمالها[٤٠]،

هذه الاحاطات ساعدت هذا الاتجاه على الوقوف على اسس مناهج المستشرقين، وثقافتهم، فتمكنوا من ايصال ارائهم الى أوربا والمستشرقين، على خلاف اخوتهم من الاتجاه الاول الذين كانت أصواتهم عالية ولكنّ المستشرقين يتملكهم الغرور عند سماعها لحكمهم بسطحيتها.

وعلى وفق رؤية أصحاب هذا الاتجاه شُخصت ثغرة مهمة في الدراسات الاستشراقية اشار اليها **صالح احمد العلي** وهي ان هذه الدراسات كتبت من وجه نظر غربية، لذا فهي تعكس اهتمامات الغرب وحاجاته التي لا تتطابق دائما مع اهتماماتنا وحاجاتنا، فلابد اذا من الوصول إلى النصوص الاستشراقية بلغاتها الأصلية، وتمييز المشارب والدوافع المتباينة للمستشرقين(٤١)، لذا يحمل هذا الاتجاه دعوة إلى مراقبة الاستشراق في العالم الغربي. فالاستشراق في أوروبا نفسها تعرض لنقد صارم، بعد القفزات المعرفية في العلوم الإنسانية في بداية النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي، فبعضهم يرى انه جزء من تيارات العلوم التي ولدتها نظرية المعرفة الوضعية والعلموية، إذ خضع لتأثيراتها المنهجية جنبا إلى جنب مع مناهج الدراسات التاريخية والفيلولوجية، وهذا النقد جاء عبر أدوات ومناهج من نتاج الثقافة الغربية نفسها، وبالنسبة للدراسات العربية ينبغي لها الإفادة من تطور المصادر الغربية من خلال نقدها الذاتي لمناهجها حول قضايا العالم الإسلامي(٤٢).

ويمكن ملاحظة ان بعض الاكاديميين العرب قد اتبع المناهج الغربية نفسها في نقد الاستشراق والرد عليه، كما هو الحال عند ادوارد سعيد(٤٣)، الذي تمكن من عبور خط الانقسام الامبريالي الشرقي – الغربي، ودخل في حياة الغرب محتفظا ببعض الرابطة العضوية مع البقعة التي تنحدر منها أصلاً(٤٤)، واستطاع ان يكشف عن طبيعة مناهج الاستشراق المستمدة في اعماقها من المركزية الغربية التي يبغضها المثقف العربي، متوصلا الى ان الحداثة التي انتجها الغرب هي التي ستضطر اوربا الى اخذ الآخر على محمل الجد، لان هذه الحداثة مكنت التابع والمتخلف تكوينيا والمرتبط

بتاريخ الشرق على الدوام على حين غرة من ايصال كلمته في الموقع ذاته من الثقافة الغربية(٤٥).

كما نجد انّ قسماً من الاكاديميين العرب لهم محاولات دقيقة في قراءة المنهج الاستشراقي، فالجابري يحذر من الوقوع في الرؤية الاستشراقية في حال الأخذ من مناهج المستشرقين، فالرؤية الاستشراقية من الناحية المنهجية تقوم على أساس معارضة الثقافات، لأنها تقوم على قراءة تراث بتراث، فهناك المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد برد كل شيء إلى أصله. وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فان مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية والمسيحية والفارسية ....الخ(٤٦). ومحاولة حسين مؤنس في نقد منهج ابرز المؤرخين في اوربا وهو **ليوبولد فون رانكه**، الذي يعد شديد الارتباط بالكنيسة، يشير مؤنس الى رؤية رانكه التي تضع للدولة مفهوما أخلاقيا شبيها بالكنيسة، وهو انحراف وقع فيه كثير من مفكري اوربا وخصوصا الالمان الذين تحمسوا للنظام البروسي واعتماده على القوة والنظام حماساً يعدّ تمهيدا لقيام دولة الحديد والنار على يد **بسمارك**(٤٧)، وعد مؤنس اهتمام **رانكه** بالوثائق الرسمية ومكاتبات الدول سببا في اهتمامه الشديد بالتاريخ السياسي والعسكري، فلم يتنبّه كثيراً إلى النواحي الاجتماعية والاقتصادية، وقد وجه معظم اهتمامه إلى قيام النظم الأوربية وما كان يقوم بينها من صراع، وكان إيمانه شديدا بنظام المجتمع الألماني الذي عاش فيه، وكان شديد الإعجاب بالطبقة الوسطى الألمانية وهو منها، وكذلك بالطبقة الارستقراطية الألمانية التي انتسب إليها فيما بعد، وهذا كله حال بينه وبين ان يقدّر نظم المجتمعات الأخرى خارج أوربا ويفهم حضارتها(٤٨). لذلك لم يوفق **رانكه** لكتابة مقال عن النبي محمد ﷺ، الذي نشره في المجلة التاريخية، وهو دليل واضح على قلة علمه في هذا المجال وقصوره عن إدراك حقيقة الإسلام ورسوله الكريم ﷺ، إلا ان الذي أعطى **رانكه** مكانة كبيرة في علم التاريخ هو اهتمامه بالوثائق والمنهج الدقيق الذي وضعه لتنظيمها ودراستها(٤٩).

وربما تعد محاولات عبدالله **العروي** في تفكيك رؤية الاستشراق التاريخية إلى العالم العربي والإسلامي، بأنها محاولات عصرية مستندة إلى المناهج العلمية والموضوعية، **فالعروي** ينتقد ما قام به الاستشراق من تقويم للمؤرخين المسلمين بأنهم لم يؤرخوا إلا لأجل غاية واحدة فقط وهي الحفاظ على تاريخ الشريعة ولا يعنيهم تاريخ المجتمع بما فيه الأمور غير الخاضعة للشريعة، في حين يخوض المستشرق في تاريخ المجتمع بمختلف جوانبه(٥٠)، لذلك يعارض **العروي** المنهج الاستشراقي في تحجيم قدرة المؤرخ المسلم، فهو يرى ان الاستشراق قام بارتكاب خطأ تعريفي: وهو الادعاء أن تاريخ الحفّاظ تاريخ وسائل حفظ الشريعة (السنة) هو نهاية التاريخ الإسلامي، وبالتالي ان منهج الحديث هو المنهج الإسلامي الوحيد في اقتناء كل المعارف، يعارض **العروي** هذا الرأي برأي آخر مفاده ان المؤرخين المسلمين قد ميزوا بين تاريخ الإسلام بوصفها شريعة وتاريخ المجتمعات الإسلامية(٥١)، ويستشهد **العروي** بنماذج من هؤلاء المؤرخين ممن كانت لهم أعمال تاريخية ذات طابع اجتماعي، مثل **الجبرتي، والدينوري، والمسعودي، ومسكويه، والمقدسي، وابن خلدون**(٥٢).

كما يرى **العروي** ان الاستشراق اتبع منهجين متعارضين في دراسة التاريخ الإسلامي: الأول يروم تجاوز منهج الحديث في دراسة الحديث، إلا ان هذا المنهج خاضع لضوابط وضعها حفّاظ الحديث، وتجاوز هذا المنهج يجعل رأى المستشرقين لا وزن له عند الحفاظ، أما المنهج الثاني فانه مبني على دلائل الأشياء، (شهادة الشواهد)، ولكنه متطور لا يستقر على حال بحسب تعدد وتجدد المسالك المؤدية إلى استنطاق الأشياء، وهذا المنهج لم يتقنه احد لا من قبل المؤرخين المسلمين ولا من قبل المستشرقين، لأنّه من أصله قابل للإعمام داخل المجتمع الاسلامي وخارجه، كما ان هذا المنهج لا يمكن ان يحل محل منهج الحديث لدراسة الحديث لانه يجعل ضمنيا من الحديث مادة ادبية(٥٣).

ومن الأمثلة التطبيقية على انتقاد مناهج المستشرقين عند **العروي** هو انتقاده

الموضوع نفسه الذي انتقده عبد **العظيم الديب** لأسلوب **جولدتسيهر** في التعامل مع الحديث، إلا ان **العروي** يعرض اسلوب الأخير على الشروط التي وضعها المحدّثون، وتبين ان **جولدتسيهر** لم يكن ملتزما بتلك الشروط، وعدم الالتزام هذا يرفضه مبدأ الحديث، ولا يكفي ان يظنّ **جولدتسيهر** انه في حِلٍّ من هذا المنهج- الذي تقيد به المحدثون المسلمون والتزم به المؤرخون- وان طريقته النقدية اشمل وأدق من مسطرة الجرح والتعديل(٥٤).

كما يطرح هشام جعيط نماذج من اشهر المستشرقين الذين تركوا اثرا مهما في مسيرة الاستشراق على نحو الفكر والمنهج التاريخيين، ليظهر من خلالها صورة اكثر وضوحا عن حقيقة المنهج الاستشراقي في دراسة الاسلام، فجعيط يرى ان المستشرق رينان(٥٥) ـ وهو مؤرخ ايديولوجي ـ وضع الاسلام في ضمن الفترة التاريخية التي تعد منحطة لا تستحق ان نوجه لها العناية نفسها الموجهة الى البقايا النبيلة لعبقرية اليونان والهند القديمة وفلسطين واليهودية، والاسلام والبابوية على حد سواء يشكلان نفيا لتفتح الذكاء وضربة موجهة للعقل أي: إنّهما اذى تاريخي، هذه الفكرة الشاملة حول تبخيس التاريخ الاسلامي لم تمنع جعيط من البحث عن ايجابيات في ما يحمله منهج رينان حول التاريخ الاسلامي، لأنّ رينان عدّ هذا التاريخ جزءً من تراث الانسان، كما انه ـ بنظر جعيط ـ مفكر ومؤرخ ادرك ما قدمته الأديان للانسان من اجل السيطرة على سيئاته(٥٦)، وعلى الرغم من اظهار جعيط لقسم من اراء رينان التي تعطي اهمية لأثر الدين في تاريخ الانسان، الا ان بعض افكاره تؤسس لمنهج خطير في اطار تفسير التاريخ على وفق رؤية انسانية بحتة تعجل الدين عائقاً أمام مسيرة الانسان التاريخية.

كما اوضح جعيط اهم افكار رينان حول العلم والفلسفة في الاسلام، التي يذهب فيها الى ان المؤرخين لم يضعوهما في مكانهما الصحيح في التاريخ الاسلامي، فالمركز العلمي في الاسلام كان يمثله مجتمع غير اسلامي (حرانيين، نسطوريين)، والفلسفة ممثلة بعناصر غير مسلمة، وهي جسم غريب في الثقافة الاسلامية، فالعلم

والفلسفة عرفت في الاسلام ايام الدولة العباسية التي انفتحت على الحضارات المجاورة، مما يعني انهما مستوردان من خارج الثقافة الاسلامية والعربية. وقد عدّ جعيط ان وجود الفرق والنحل والطوائف ربما هي التي اوحت الى هذا المستشرق بفكرة التاثير الثقافي في الواقع الاسلامي، ولكن هذا الوضع المتمزق هو اكثر تمثيلية للواقع الاسلامي، لانه ولد من حاجة داخلية مستوعبة في داخلها كل تكاملات الديانة والثقافة الحيتين، وهذا الواقع مغاير لحال الفلسفة على الاطلاق(٥٧). لقد تبين لجعيط انّ رؤية رينان التاريخية ما هي الا محاولة لتجريد العرب والمسلمين من المعرفة، وان ما حصل عليه المسلمون من ثورة علمية هي مجرد استعارات وتقليد لامم اخرى، وهذه الرؤية ليست غريبة عن منهج الاستشراق عموما في بحثه للواقع الاسلامي والعربي، الا ان جعيط يرى ان لتلك الفكرة اوليات في رؤية فولتير التاريخية، وهي رؤية جامدة وتبسيطية للتاريخ، فالاسلام دين أثّر في اعماق حياة الناس، ومن الخطأ القول أنّ أناساً ليسوا مسلمين قد أسّسوا الفلسفة(٥٨).

كما اشار جعيط الى عملية الاستلاب التي مارسها الاستشراق بحق العلم والمعرفة الاسلامية، في حكم الاستشراق على مسيرة التاريخ الاسلامي على انها انعكاس شاحب لتاريخ الغرب، ومن الامثلة على ذلك ان منهج الاستشراق لا يكف عن اسلوب المقارنة المجحف بحق اكبر رموز الاسلام وهو النبي ﷺ، فالمقارنة بين النبي ﷺ والمسيح عليه السلام تفرز انواعاً من التسقيط لسيرته العطرة، فاذا كان محمد ﷺ غير صادق فذلك لأن المسيح عليه السلام كان صادقاً، واذا كان متعدد الزوجات وشهوانياً، فلأنّ المسيح عليه السلام كان عفيفاً، وإذا كان محمداً ﷺ، محارباً وسياسياً فذلك استنادا الى يسوع مسالم، مغلوب ومعذب، وهذا يؤدي الى الحكم على عدم مصداقية نتاج الاستشراق الذي يطرح نفسه ناطقا باسم الغرب(٥٩). وتعرض جعيط الى قلق الغرب من عدم قدرته على قهر ما في الشرق من غيرية، وهذه الحالة متمكنة في نفس المؤرخ الغربي والمستشرق في اللاوعي الغربي، وقد نتج عن ذلك تفسير خاطئ للمصادر

الاسلامية وقراءة مشوهه لتاريخ الاسلام، كما نجده عند لامنس ودوزي[٦٠]. فضلاً عن انّ التفسير المادي والعنصري كانا حاضرين في احكام مجموعة من المستشرقين البارزين حول تاريخ الاسلام، فالتفسير المادي كان وراء الاقصاء والاسقاط المتعمدين للجانب العقائدي والبعد الروحي في التاريخ الاسلامي، مما يؤدي الى تهوين مدّة الاسلام الذهبية، وكانها لا تعني شيئا في اطوار التاريخ البشري[٦١]. اما التفسير العنصري الذي جسدته اروربا بمفهوم الجنس الاري واليهود بمفهوم شعب الله المختار، فهو الذي قاد اروبا الى تبني منهج تفسير تاريخ العالم في جو من الاحساس بالأفضلية على شعوب العالم جميعاً على وفق أسطورة تشير الى تفوق بعض الاجناس على اجناس اخرى، وقد ادى هذا الى استعمار شعوب العالم من قبل الشعوب المتفوقة، والوصاية عليها لانها منحطة ومجبولة على النقص[٦٢].

ونتيجة لذلك يقود التفسير العنصري للتاريخ الى ترسيخ مفهوم التفاوت بين الشعوب، باعتباره عاملاً مُلحاً في صناعة التاريخ، فالاجناس النبيلة هي وحدها قادرة على إحراز التقدم، مقابل ذلك تظلّ الاجناس الرديئة قابعة في مكانها عاجزة عن صناعة التاريخ، ونلاحظ ان المستشرق رينان قد لعب دور المنظّر البارز لهذا التفسير، ليؤسس استراتيجية معينة لدراسات استشراقية اتت من بعده، كما يدعم هذا التفسير نزعة اليهود التي غذته بمقولات مزعومة كالانتصار الحتمي لتاريخ اليهود، ونقاء عرقهم، واهمية تقاليدهم وقيمهم على مرور التاريخ[٦٣]. وهناك محاولات للمستشرقين في البحث عن جذور العنصرية في تاريخ الاسلام، لاثبات ان الاسلام هو الاخر يقر العنصرية ويصنعها، نجد ذلك في حديث الاستشراق عن طبقة النبلاء التي تكونت من العرب اصحاب الامتيازات الخاصة، فتكونت بذلك طبقة ارستقراطية، اكد وجودها رودنسن في تحديد فئة من المتحدرين من سلالة النبي صلى الله عليه وآله، ومن سلالة أصحابه، الذين نالوا امتيازات ومنحاً، وإجلالاً كبيراً[٦٤]، ومن الواضح ان اقحام فكرة الارستقراطية في الاسلام تعارض مباشرة المفاهيم الاسلامية حول

المساواة والعدالة بين الناس، اما مسألة سلالة النبي ﷺ فإنّ المسلمين على علم بامتيازاتهم وهي مبتنية على مقدار تمثيلهم للقيم والاخلاق الاسلامية في سيرتهم، والتي شخص من خلالها المسلمون نفرا منهم وليس جميعهم والا فإن هناك نفراً متحدرين من سلالة النبي ﷺ لا ينالون تقديراً وإجلالاً مميزاً يدعو الى اعتبارهم طبقة ارستقراطية فهم ناس اعتياديون فيهم الغني والفقير والجاهل والعالم، والناس تقدرهم لقرابتهم من الرسول ﷺ، والمميزون فقط هم الائمة المعصومون عليهم السلام؛ لأنّهم حملة القرآن الكريم والسنة النبوية العطرة، وهم امتداد لسيرة الرسول ﷺ وهذا بحد ذاته يستحق التمييز لهم وإعلاء شأنهم ومكانتهم لأنها إعلاء لكلمة الله في الارض، وفي حال انتفاء تلك الروابط والمبررات فان المسلمين لا يرون لاي احد قرابة مع الله تعالى ولا ينال أي مخلوق منزلة شريفة من دون ان يكون له عملا مقبولا عند الله تعالى، اما ما حدث في بعض مراحل التاريخ الاسلامي، على يد الاسر والعائلات التي كان لها سلطة وحكم فان ذلك لا يدعو الى اقرار الاسلام المحمدي به، فالارستقراطية الاموية والعباسية هما صناعة تاريخ سياسي بحت يتمحور حول القوة والسلطة، وما كان الدين الاسلامي إلا أحد ضحاياه.

ان العديد من الكتاب العرب والمسلمين ممن يمكن ان نحسبهم في ضمن اطار الدراسات الاكاديمية لم يغب عن ذهنهم محاولة ضم تاريخ العالم ـ بما فيه تاريخ الشرق والاسلام ـ إلى التاريخ الغربي والتي تهدف الى هزيمة الغرب للشرق في المعركة العالمية للهيمنة التاريخية[٦٥]. وهو ما نجده في تأكيدات هذا الاتجاه حول طريقة تعامل المناهج الغربية مع تاريخ العالم، والتي تكشف عن نظرة استعلائية، واحساس بالمركزية الغربية، بعد ان وجدت اوربا نفسها وحيدة من دون منافس في مضمار العلوم عامة والدراسات التاريخية خاصة. وفي هذا الاطار الفكري يرى ادوارد سعيد ان الاستشراق بنى معظم تحليلاته وتفسيراته لتاريخ الشرق والاسلام، وبذلك كان عونا للامبريالية والعنصرية الغربية في صناعة تاريخ الشرق، وهو ما ادى الى اخفاق

الاستشراق في الافلات من الاطر المهيمنة التي ارساها اوائل المؤرخين في اوروبا ابان العصور المظلمة(٦٦)، وبقيت تلك الافرازات قابعة في اللاوعي عند المستشرقين، فلم يتمكنوا من انصاف التاريخ الاسلامي، بل كانت مناهجهم لا تنسجم مع روح الاسلام المبتنية على اسس آمن بها معتنقوه اهمها سيرة الرسول ﷺ العطرة، ومصداقيته في التبليغ عن وحي السماء والقرآن الكريم الذي هو ليس من صنع البشر.

من الواضح ان الاتجاهين المشار اليهما يشتركان في رفض أي تفسير لتاريخ الأمة الإسلامية يفضي إلى إقصاء البعد الديني عن أدواته التحليلية، مؤكدين أن مثل هذا التفسير يكون محكوما عليه بالقصور الفاحش والفشل الذريع، لأنه لا يستند إلى النص الإسلامي الذي يمثل أقوى العوامل الحاسمة في صياغة تاريخ الاسلام واسهاماته، مع الفرق في طريقة المعالجة بين الاتجاهين، فإنّ الكتاب العرب الذين يمكن ان نحسبهم من الاتجاه الثاني وهم منضوون تحت العلم الاكاديمي لم يبدءوا عملية نقد منهج الاستشراق في دراسة التاريخ الاسلامي الا بعد ان كانت لهم عودة الى قراءة التراث الاسلامي على نحو جديد كمحمد عابد الجابري، وعبدالله العروي، وهشام جعيط، وغيرهم.

* هوامش البحث *

(١) كان كتاب (محمد) ﷺ للمستشرق الفرنسي مكسيم رودنسن يُدرس في الجامعة الامريكية في القاهرة لأبناء المسلمين وبناتهم، وهو كتاب فيه كثير من المساس بشخصية الرسول ﷺ، وقد شهد على ذلك ست وأربعون من خريجي الجامعة الامريكية، من خلال شكوى تقدموا بها الى عميد كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، مطالبين اياه باتخاذ موقف لتصحيح الوضع، وقد تم اتخاذ قرار بسحب الكتاب، بعد ان تم التيقن بصحة ما نشر عنه. **ابو ليلة، محمد محمد، محمد ﷺ بين الحقيقة والافتراء في الرد على الكاتب اليهودي الفرنسي مكسيم رودنسن، ط١، دار النشر للجامعات، ١٩٩٩، ص٥.**

(٢) ابن عبود، محمد، منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، بحث ضمن كتاب مناهج

المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ط١، (المنظمة العربية للتربية والثقافة، تونس، ١٩٨٥)، ج١، ص٣٤٤-٣٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٤٨.

(٥) المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، (ادارة الثقافة، ١٩٨٥)، ج٢، ص١٤٠.

(٦) ماضي، محمد، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ط١، (دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٩٦)، ص٣٤.

(٧) زقزوق، محمود حمدي، الاسلام في تصورات الغرب، ط١، (مكتبة وهبة، مصر، ١٩٨٧)، ص١٤.

(٨) اجناتس جولدتسيهر Ignaz Goldziher (١٢٦٧-١٣٣٩ه/ ١٨٥٠-١٩٢١م): مستشرق نمساوي من أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبير، درس في بودابست، ثم ذهب إلى برلين سنة ١٨٦٩ وبقي بها سنة ثم ذهب إلى ليبتسك، ليتتلمذ على يد فليشر، وعاد إلى بودابست ليعين مدرسا مساعدا في جامعتها، ثم يصبح استاذا للغات السامية سنة ١٨٩٤، من مؤلفاته: الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم، ومحاضرات في الإسلام، واتجاهات تسير القرآن عند المسلمين. **بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين**، ط٣، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣)، ص١٩٧-١٩٨-٢٠٠.

(٩) وكيع بن الجراد بن مليح الرؤاسي أبو سفيان: حافظ للحديث، كان محدث العراق في عصره، ولد في الكوفة سنة (١٢٩ه) له كتب منها: تفسير القرآن، والسنن، والمعرفة والتاريخ، أحصى له البلخي هنات منها: انه وهم في (سوار بن داود) فسماه داود بن سوار، وان أبا نعيم قال خالفني وكيع في حديث سفيان في نحو من عشرين فرجع في عامتها إلى حفظي، توفي بـ(فيد) وهو راجعا من الحج سنة (١٩٧هـ)، **الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والإعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ط٣، (دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠١)، وفيات ١٩١- ٢٠٠.**

(١٠) البكائي. أبو محمد زياد بن عبد الله بن طفيل بن عامر القيسي بن صعصعة، ثم من بني بكاء، روي سيرة الرسول ﷺ عن محمد ابن إسحاق، ورواها عنه عبد الملك بن هشام الذي رتبها ونسبت إليه، وكانت وفاته بالكوفة سنة (٢٨٣ه)، **ابن خلكان، شمس الدين احمد بن محمد،**

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، (دار صادر، بيروت، ١٩٩٤)، ج٢، ص٢٨٣.

(١١) الديب، عبد العظيم، المستشرقون والتراث، ط٣، (دار الوفاء، المنصورة، ١٩٩٢)، ص٢٨.

(١٢) الديب، المصدر نفسه، ص٣٣-٣٤.

(١٣) حسن، محمد خليفة، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، ط١، (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٧)، ص٢١.

(١٤) التوبة / ٢٩.

(١٥) كوهين، مارك.ر، بين الهلال والصليب وضع اليهود في القرون الوسطى، ترجمة إسلام ديه – معز خلفاوي، ط١، (الجمل، بغداد، ٢٠٠٧)، ص١٥٤.

(١٦) حسن، آثار الفكر الاستشراقي، ص٢٣.

(١٧) الديب، المستشرقون والتراث، ص١٧.

(١٨) الديب، المستشرقون والتراث، ص١٩.

(١٩) ابن عبود، منهجية الاستشراق، ج١، ص٣٥٤.

(٢٠) أبو خليل، شوقي، كارل بروكلمان في الميزان، ط١، (دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٨٧)، ص٨.

(٢١) النعيم، عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية دراسة تاريخية لآراء (وات– بروكلمان– فلهوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية، ط١، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د. م، ١٩٩٧)، ص٣٤.

(٢٢) المصدر السابق، ص٣٥.

(٢٣) هنري لامانس Henri.Lammens (١٢٧٩-١٣٥٦ه/ ١٨٦٢-١٩٣٧م): مستشرق بلجيكي، وراهب يسوعي، ولد في بلجيكا وجاء الى بيروت منذ صباه، وتعلم في الكلية اليسوعية في بيروت، ثم صار معلما فيها سنة (١٣٠٤ه/ ١٨٨٦م)، ثم صار معلما للتاريخ والجغرافية في كلية اليسوعيين، وأدار مجلة المشرق بعد وفاة لويس شيخو، له مؤلفات كثيرة اغلبها تركز على السيرة النبوية الشريفة منها : مهد الإسلام، ومكة عشية الهجرة، ومدينة الطائف العربية عشية الهجرة، وغيرها. **بدوي، موسوعة المستشرقين**، ص٥٠٣.

(٢٤) بدوي، المرجع نفسه، ص٥٠٤.

(٢٥) غوستاف فايل gustav.weil: مستشرق الماني، يهودي الديانة، ولد عام ١٨٠٨، تعلم العبرية

والفرنسية، دخل الى مدرسة تلمودية، في فرنسا، ثم عاد الى المانية ليدرس اللاهوت، ثم تركه ليهتم بالتاريخ والفيلولوجيا، كما درس مبادئ اللغة العربية، واكمل دراساته الشرقية في باريس، سافر الى الجزائر ثم الى القاهرة ليعمل في التدريس، ثم سافر الى استنبول، وعاد الى المانيا استاذا مساعدا في جامعة هيدلبرغ، توفي ١٨٨٩، من اثاره: ترجمة المانية لكتاب اطواق الذهب، للزمخشري، والادب الشعري عند العرب، وترجمة الف ليلة وليلة، وغيرها. **بدوي، المرجع نفسه**، ص٣٩٠.

(٢٦) المرجع نفسه، ص٣٩٠-٣٩١.

(٢٧) النعيم، المصدر السابق، ص٣٨.

(٢٨) الهاشمي، حسن علي حسن، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن) للمستشرق ثيودور نولدكه، ط١، (مركز الهدى للدراسات الحوزوية، قم، ٢٠١٣)، ص١٩٥.

(٢٩) النعيم، المصدر السابق، ص٣٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٤٩.

(٣١) الأمير كايتاتي Gaetani Leone (١٢٨٦-١٣٤٥ه/ ١٨٦٩-١٩٢٦م): ولد في روما، وتعلم في جامعاتها، وتقلد سفارة ايطاليا في واشنطن، كان من الأثرياء، وقد انفق جزء كبير من ثروته على العلم. تعلم سبع لغات منها: الفارسية والعربية، من آثاره: انتشار الإسلام وتطور الحضارة، ودراسة التاريخ الشرقي، وتاريخ البحر الأبيض المتوسط والشرق الإسلامي. **العقيقي، نجيب، المستشرقون موسوعة في تراث العرب، مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه، منذ الف عام حتى اليوم**، ط٣، (دار المعارف، مصر، ١٩٦٤)، ج١، ص٣٧٢-٣٧٣.

(٣٢) النعيم، المصدر نفسه، ص٤٨.

(٣٣) المصدر السابق، ص٤٠-٤١-٤٢-٤٣.

(٣٤) هادي، علي السيد، مناهج الكتابة في السيرة النبوية، بحث ضمن كتاب المنهاج سلسلة (١١)، ط٣، (مركز الغدير، بيروت، ٢٠١١)، ص١٨٠.

(٣٥) علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، ط١، (منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٩)، ص١٨.

(٣٦) زقزوق، الاسلام في تصورات الغرب، ص٥.

(٣٧) كوثراني، وجيه، المنهج الاستشراقي في البحث التاريخي، مجلة المعهد، العدد ١، السنة ١، ص٨٧.

(٣٨) العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، ط٤، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥)، ج١: الالفاظ والمذاهب، ص٣٤.

(٣٩) نجدي، نديم قاسم، اثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر ادوارد سعيد – حسن حنفي – عبد الله العروي، ط١،(دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٥)، ص١٣٢.

(٤٠) آركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هشام صالح، ط١، (دار الساقي، دمشق، ١٩٩٩)، ص١٩-٢٠.

(٤١) الملا جاسم، ناصر محمد عبد الرزاق، المؤرخ صالح احمد العلي رحلة التأسيس لمنهج أكاديمي لدراسة التاريخ العربي، ط١، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠)، ص١٤٦-١٤٧.

(٤٢) كوثراني، المنهج الاستشراقي، ص١٠٠-١٠١.

(٤٣) ان أكثر ما أثار حفيظة بعض المستشرقين ضد سعيد، يعود إلى إتباعه الطرق نفسها التي كان المستشرقون قد تدعّموا بها عبر مناهج ارتدت على أصحابها، بعد ما استقى منها محصلات تتعارض كلياً مع استنتاجاتهم عن الشرق، فهو قام بنقد الاستشراق من المنابع نفسها التي أمدت المستشرقين بأدواتهم المعرفية، فهو لم يرفض الاستشراق من بعيد، بل عن قرب، بعدما دخل الى بيوتاته المعرفية متفحصا الآليات البنيوية في ميادين حقل الاستشراق. **نجدي، نديم قاسم، اثر الاستشراق، ص٨٤-٨٥.**

(٤٤) سعيد، ادوارد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة: صبحي حديدي، ط١، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦)، ص١٠٩.

(٤٥) سعيد، المصدر السابق، ص٩٠.

(٤٦) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط١،(دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠)، ص١٠.

(٤٧) مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص٧٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٧٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٧٨.

(٥٠) العروي، مفهوم التاريخ، ج١، ص٢١٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص٢٢١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص٢٢١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص٢٢٠-٢٢١.

(٥٤)العروي، المصدر السابق، ص٢١٨.

(٥٥) ارنست رينا ernest renan (١٨٢٣-١٨٩٢)، مستشرق فرنسي، عني خصوصا بتاريخ فرنسا وتاريخ شعب اسرائيل، اتقن العبرية، ولم يتقن العربية، لان استاذه لم يكن ضليعا بالعربية على حد قوله، من اعماله كتاب (تاريخ اللغات السامية، ١٨٥٥)، مع قلة معرفته باللغة العربية كانت له اهتمامات بالثقافة العربية، والموضوعات الاسلامية، وقدم في ذلك مقالات منها: مقامات الحريري ١٨٥٣، واسلامية اسبانيا ١٨٥٣، وابن بطوطة ١٨٥٣، والشهانامة ١٨٧٧. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٣١١-٣١٣.

(٥٦) جعيط، هشام، اوربا والاسلام صدام الثقافة والحداثة، ط٣، (دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٧)، ص٣٣-٣٤.

(٥٧) جعيط، اوربا والاسلام، ص٣٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ص٣٧.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٢-٤٣.

(٦١) بخوش، عبد القادر، مناهج الاستشراق المعاصر في الدراسات الاسلامية، ط١، (دارالضياء، الكويت، ٢٠١٤)، ص٣١١.

(٦٢) بخوش، المصدر السابق، ص٣١٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ص٣١٥-٣١٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ص٣١٦.

(٦٥) الدعمي، محمد، الاستشراق الاستجابة الغريبة للتاريخ العربي الاسلامي، ط١، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦)، ص١٨٢.

(٦٦) الدعمي، الاستشراق، ص٨٤.

❋❋❋

أخبار و انتقادات

بقلم تيودور نولدكه

ترجمه من الالمانية د. قاسم العكيلي(*)

- ١ -

كان من ميزات المستشرقين الالمان اضافة الى تحليهم بالمنهج الموضوعي، وغزارة المصادر التي يرجعون إليها، هي بدأهم بعملية الانتقاد للدراسات الاستشراقية السابقة، فقد نوه قسم من هؤلاء المستشرقين الى وجود العديد من الدراسات الاستشراقية المتعصبة، والمتحاملة على الاسلام، واصفين اياها بانها متعجلة في احكامها وفقيرة على مستوى المصادر، نجد هذا الحس عند رايسكه، ورودي باريت، ومؤخرا ورزنثال الذي طالما انتقد بعض الدراسات الاستشراقية، خصوصا في موضوع فهمها للغة العربية، حيث كانت الترجمة الرديئة للنصوص العربية ادت الى شطحات كبيرة في اراء المستشرقين حول التاريخ الاسلامي، فيما تبدو براعة المستشرقين الالمان وريادتهم في التعمق بفقه اللغة (الفيولولوجيا) انها قد انتجت دراسات رصينة وعلى مستوى عالي من الموضوعية، وقد كان شيخ المستشرقين الالمان

(*) جامعة البصرة / مركز دراسات البصرة والخليج العربي.

(نولدكه) من البارعين في هذا المنهج، خصوصا بعد ان اهتم بالدراسات القرآنية التي كانت متكأه على فهم اللغة العربية.

وفي هذا البحث المختصر قام نولدكه بتعرية اراء المستشرق اليسوعي لامنس من صفتها العلمية، ولم يبقَ لها سندا من الموضوعية الا انسياق هذا المستشرق المتحامل على الاسلام مع ميوله الدينية ومصالح بلاده، واذا ما اردنا ان نميز بين اراء الاثنين فاننا نجد انهما ينتميان الى مدارس مختلفة، ان طبيعة لامنس وتواجده في الشرق، في خدمة بلاده الاستعمارية هي التي فرضت عليه هذا النمط من الدراسات، بينما كان نولدكه متحررا من اسر السياسة، متوجها الى زيادة حصيلته العلمية ونتاجاته من بحوث ومؤلفات، كما قام نولدكه برعاية مجموعة من التلاميذ وقد اكملوا مشروعه في الدراسات القرآنية من بعده، وغالبا ما كان يوصيهم بقول الحقيقة وان عرّضتهم للملامة.

لقد ركز نولدكه في هذا البحث على اراء لامنس التي تدّعي ان حياة البدو القاسية التي عاشتها الشعوب العربية كانت سببا في تأصّل حالة العداء عندهم، وولدت الرغبة ليدهم في غزو الاقوام المجاورة لهم، مبيناً أن هذه الصفة مرت بها جميع الاقوام البشرية منذ القدم، وليس صفة خاصة بسكان الجزيرة العربية. واذا ما كان هذا الرأي صحيح على حد قول لامنس فأن نولدكه يرد عليه باننا مدينون لهؤلاء البدو الذين كونوا فكرا متحضرا بالمقارنة مع الاقوام المعاصرة لهم. كذلك فنّد نولدكه في هذا البحث الوجيز آراء لامنس في موضوعات عدة منها تأثير الثقافة المسيحية على الاسلام، ومكانة الشعراء عند المسلمين، وموضوع الانساب، وبعض مفردات اللغة العربية.

المصدر: بحث لثيودور نولدكه بعنوان: (أخبار وانتقادات) رداً على كتاب لامنس : (فاطمة وبنات محمد) المنشور في مجلة (الإسلام) الصادرة في شتراسبورغ عام ١٩١٤.

- ٢ -

يُعد (لامنس) صاحب الفضل الأكبر في تناوله الدين الإسلامي الفتي بشكل نقدي وبناء، وها هو اليوم في مقام وصف البيئة التي نشأ فيها الإسلام. يتعرض (لامنس) في الجزء الأول من كتابه إلى بيان أحوال الحضر في الجزيرة العربية، يليه كلام عن تأريخ النبي مرحلة تلو أخرى. و تقديمه البدو على سائر الناس في كتابه شيء مبرر، على الرغم من عدم كون محمد والمقربين منه من هؤلاء، وذلك لأن الحضر أنفسهم ذوي مرجعية بدوية، فالبدو هم النواة لحقيقة الحضر. ومحتويات الفصل الأول هي مجموعة من المحاضرات الأكاديمية التي ألقاها لامنس في بيروت في العام ١٩٠٥، و أخرى ألقاها في الفترة الأخيرة في روما، ولا يخفى أن الحيوية والاستفاضة والتكرار أمور من السهل أن تصاحب مثل هذه المحاضرات. والواضح أن الكتاب يستند على دراسة شاملة، ومما يثير العجب هو الكم الهائل من المصادر المستخدمة فيه.

يضاف إلى ذلك أن الكاتب وأثناء إقامته في سوريا كان قد راقب العرب هناك عن كثب، وهذا الأمر قد ساعده كثيراً في أن يكوّن صورة عن العرب في وطنهم الأم. أما بالنسبة لرجل مثلي لم يكن قد رأى الشرق فإن هذه بالطبع نقطة سلبية للغاية. بيد أنني من الممكن أن أسد مثل هذه الثغرة من خلال دراسة الشعر العربي القديم ومصادر عربية أخرى، أو من خلال ما أستقيه من فم (أويتينك) و (ليتمان) وبعضا مما جاء به (سنوك) و (هوبر) عن البلاد والعباد في المنطقة العربية.

وما (لامنس) بمنأى عن هذا، فإنه ما فتئ يعتبر نفسه معنيا بهذه الأشعار. أما ما يخص الصور الشعرية التي بدت له من هذه الأشعار فتصح عندي بشكلها العام وليس في كامل تفاصيلها. وقد يبدو الميل إلى النكتة والمبالغة لديه مبررا بعض الأحيان. فهو، على سبيل المثال، لا ينظر إلى محمد ومقربيه والإسلام بعين النزاهة وروح الحياد، وهو ما يصعب على رجل مثله، والأحوط للمؤرخ أن يتحلى بمثل هذه الصفات. فأطروحات لامنس تعطي انطباعا وكأنه مدع وليس قاض نزيه.

وهو متعاطف كثيرا مع الأمويين. وهذا ما نعرفه من أعماله السابقة. وأطروحاته هذه لا تبدو مثارا للإزعاج في هذا الفصل من كتابه. وحين يتعامل لامنس مع الغرب العربي، وبالمعنى الأعم مع الحجاز، فإنه إنما يتناول كل المنطقة العربية وبالتحديد المنطقة السهلية الداخلية.١ وهذا فهم لا يجد المرء عنه محيص، لأن الجزيرة العربية لا تعرف حدودا توضح لنا معالمها، زد على ذلك أن مساحات واسعة كنجد مثلا لها نفس الطبيعة الجغرافية التي للحجاز، وهي بهذا تشابه الحاضنة الأولى التي ظهر فيها الإسلام، وفوق كل هذا اختلاف السكان في المناطق المختلفة. ونجد بعضا من البدو يرعون قطعانهم في الحجاز، ومرة في نجد، وبعضهم اعتاد على أن يقيم هنا وهناك. ويصور لنا لامنس كيف أن الجدب قد جعل السواد الأعظم من الحجاز غير ذي زرع.

ورغم أن لامنس يبين أن التصحر قد أخذ بمرور الزمن من الجزيرة مأخذا عظيما، فهو يقر في الوقت نفسه أن هذه الظاهرة الطبيعية كانت تسير ببطء، وبهذا فإنه يرفض فرضية كون بيئة الجزيرة العربية رطيبة صالحة لسد رمق عدد كبير من السكان. لكننا نجده يؤكد، من جهة أخرى، على أنه لم يكن كامل البلد على هذا الحال من التصحر، بل أن هناك قطع منه خصبة وبعض براريه كانت صالحة لرعي الجمال والمواشي. أريد أن أقول أن لامنس ركز وبقوة على وصف الجوانب الإيجابية من أرض هذه المنطقة. بيد أنني استقيت من الشعر والرحالة ما مفاده أن التصحر هو بلا ريب السمة الغالبة على هذه المنطقة. فبلد لم يشهد أمطارا لسنين طويلة ولم تكن له تلك القيمة، لا ينبئ بالضرورة أن هذا البلد سيكتسب قيمة لمجرد زخات مطر تجعل منه بلدا مخضرا لفترة قصيرة من الزمن.

والقول بوجود مجاري أنهار دائمة خارج اليمن-البلد الوحيد الذي يحوي آبارا-في الجزيرة العربية أو في الحجاز أو المناطق المحاذية هو من متشابه القول. ولا كلام عن وجود شلالات. وما جاء عن ابن سعد عن ياقوت فيدور حول وجود

قطرات ماء منحدرة من جبل، فلا ذكر لماء دافق ولا كلام عن شيء من مرتفعات الجبال. فماء الشرب في غاية الرداءة وملوث إلى درجة كبيرة.٢ أما الثلوج فليست غائبة تماما عن غرب الجزيرة العربية. فهذا عبيد بن الأبرش يتحدث عن مزرعته التي غطاها الثلج في الربيع في أرض بني أسد. كذلك أجد القول أن الجزيرة العربية مؤلفة من فسيفساء من مئات الشعوب دون آصرة إثنية أو بدنية قولا مبالغا فيه، أو أنه مجرد سوء فهم.

والحق أن العرب الحضر والبدو ينقسمون إلى أجناس وقبائل، بعضها غريب عن البعض الآخر، لكننا لو استثنينا المناطق الجنوبية، فإن سكان الجزيرة العربية والجزيرة السورية والجزيرة الواقعة في بلاد ما بين النهرين هم في الحقيقة من نوع بشري واحد. ويرينا لامنس أن البدو من عنصر بشري واحدة، لكنه في وصفه هذا لم يتوقف عند حدود الحجاز، كما يُفهم مما ذُكر أعلاه. ولا يعاب على لامنس أنه يستشهد بين الحين والآخر بالعرب الحضر في العصر الإسلامي اللذين لا يتنكرون لمرجعتيهم البدوية.

فوصفه للحالة البدوية يمدح عليها، رغم أني لا أوافقه في بعض التفاصيل. فنجده يميل ميلا شديدا إلى التركيز على الجوانب السلبية عند البدو. والبدوي ينظر إلى قبيلة غير منضوية في حلف مع قبيلته أنها قبيلة غريبة وفريسة ثمينة، وهذه ليست نظرة حديثة، إنما هي سمة مرت بها كل الشعوب المتحضرة. مثل ذلك نجده في مغامرة اودسيسوس عند عودته إلى وطنه وكيف أنه هاجم مدينة اسماروس التي كانت تعيش في سلام، وهكذا دواليك.

فالوضع المزري الذي يمر به بلده يجعل من البدوي لصا، ولم يستطع الإسلام أن يضع حلا نهائيا لهذا الظاهرة. أنا أوافق على حقيقة وجود الكثير من هفوات البدو. لكننا في المقابل ندين بالعرفان لهؤلاء البدو لما وصلوا إليه من تطور فكري رغم أميتهم مقارنة مع أبناء بلدان أخرى ذات طبيعة فقيرة. فالصور الشعرية التي نجدها في

قصائدهم هي بمثابة امتياز فريد لهم. ليت شعري ما أسرع أبناء البدو وأحفادهم في تلقي تعليمهم العالي في البلدان المفتوحة! أما ما يختص بتخمين عدد سكان المنطقة العربية الآن٣ أو في القرن السادس بعد الميلاد حتى ولو بشكل تقريبي فأحسبه مغامرة خاسرة.

وعدم الطمأنينة في تخمين عدد السكان يرجع إلى الشهادات والإشارات التي أدلى بها الشعراء عن أبناء قبائلهم أو المقاتلين الذين حشدتهم القبائل في هذه المناسبة أو تلك. فمن المجازفة القول مثلا أن لقبيلة عدوان التي ليس لها ذلك الصيت ٤٠ ألفا من الصبية غير مختنين٤ وقد يزيد العدد على سبعين ألفا. هذه الأعداد يمكن قسمتها على مئة.٥ ومبالغات الشعراء المغرورين بقبائلهم لها شواهد، وتعد من أكاذيب العرب.٦ فزيد الخيل المشهور يصف فرسان قبيلته قائلا أنه ليس بالمستطاع أن يميز المرء حتى الحصان الأبيض من شدة زحام الفرسان وقد دكت حوافر خيولهم الجبال، لكن بالمقابل نجده يعترف في رد على سؤال ابنته له أن كل ما لديهم كان ثلاث خيول ذكور. وكذلك ما أشيع عن فرسان سليم من أنهم كانوا كسراب الجراد حين زحفوا ضد خذام، وفي الحقيقة كان لديهم حصان واحد، ليس غير. يبدو لي أن لامنس قد بالغ في عدد الخيول في المنطقة العربية آنذاك، فلا يمكن إطعام أعداد كبيرة من هذه الخيول.

وفي وقعة "جبله" التي تعد الأكبر في المنطقة العربية والتي تغنى بها العرب وقالوا عنها الكثير لم يكن لكلا المتحاربين إلا ثلاثون من الخيول. وفي بدر لم يكن لمحمد أي حصان٧ . رغم ذلك يمكننا أن نذهب إلى صحة العدد الذي يُذكر عن سليم في جيش محمد، وهو العدد ٨٧٠٠، بل أن شاعرهم يصحح العدد إلى أعلى فيكون ألفا. وهذا بدوره لا يعني أن كل بني سليم كانوا يمتطون الخيول. ولا أصدق الشاعر في قوله أن كل هؤلاء الألف كانوا مدججين بالسلاح، وبجانبهم جنود بأسلحة خفيفة. نعم! إن تعظيم رجل وجيه وغني بقصيدة من قبل شاعر ليس لشئ

سوى ليغدق عليه العطايا يترك لدينا انطباعا سيئا. ولكن هذا لم يقتصر على العرب حسب، فلا يختلف (بندار) عما كان يفعله العرب.

وساعد عدم وجود مفهوم "الملكة الفكرية وحقوق الناشر"، على أن يسلك الشاعر طريقا آخر لتأمين رزقه وهو أن يكسب مودة أهل الخير والبر. مع ذلك يمكن أن تجد الصدق والأدب في مثل هذه القصائد، لكن ليس دائما. وقد أصاب هذا المديح بعض من يستحقه كقصيدة زهير لحارم ابن سنان والحارث ابن عوف. أما ما يخص قصائد الهجاء فغالبا ما تكون فظيعة خصوصا حين يقوم أحد ما بالنيل من الشاعر أو انه لا يلبي توقعاته أو عندما يقف منافسا له. وتبرز للعيان المشاحنات القذرة للشعراء المتنافسين خصوصا في النصف الثاني من القرن الأول. وقد كان لإظهار محاسن ومزايا القبيلة دورا كبيرا في قصائد العرب وخطبهم آنذاك، وكان يحتفى كثيرا بالشجاعة وإكرام الضيف بشكل نفهم منه أن مثل هذه الفضائل لا توجد لديهم هناك. وهذا مدعاة للشك أن هذه ليست حالة عامة٩.

ثم يتناول لامنس بالتفصيل أحوال رؤوس الأسر والقبائل، أو من يسمون بالسادة. وتقدم لنا القصائد والموروث النثري مادة غنية بهذا الشأن. وهذا الطبقة مثيرة للاستغراب كثيرا، ولا نعرفه إلا في النظم الحكومية المستقرة. فغريب أن يعتلي رجل سلطة دون عنف، بل لغناه أو شجاعته أو ذكائه ودون أي تحرك حكومي. قد يبدو مثل هذا الشرف وكأنه لا قيمة له وهذا ما ذهب إليه لامنس. لكن العربي الأصيل والأسر العربية الأصيلة تفخر في أن تكون تحت سلطة مثل هذا الرجل، رغم ذلك فللفرد أو للعائلة الحرية في التنصل من هذه السلطة لسبب أو لآخر. وسلطة السيد هذه تبرز على وجه الخصوص في الحرب أو الغزو.

ودليل أهمية "السيودية" تبرز من خلال الحصة التي يجنيها السيد من الغنيمة، وهي الربع. ولابد من الإشارة إلى أنه لا يجوز لرجل أن يصل رياسة عائلة أو قبيلة أو حتى مجموعة من القبائل لولا مرجعيته لعائلة معتبرة. ولم تعرف العرب طبقة من

الشرفاء منطوية على نفسها كما هو الحال عند الدول، بل أن قيمة العائلة كان لها أهمية كبيرة عندهم، وهذا ما يريد أن يقوله لامنس. فالحسب والنسب كان لهما وزناً كبيراً.

فمن هو من بيوت كمخزوم في مكة أو كبدر عند فزاره كان علامة دناءة منزلته. و لم نجد سيدا يشكو من شقة وضعف، فلم يحدث أن اشتكى أميرا ما أعباء التاج، ولم ينزعه أحد هذا التاج تطوعا إلا قليل. وهناك حالات فردية أيضا شهدت تنصيب بعض زعماء العشائر أنفسهم أمراء على الناس١٠. وهذا ينطبق تماما على بني كليب التي لا نعرف عن تاريخها الكثير، في حين أن هناك أسر رزحت تحت الحكم الروماني والفارسي تختلف عن كليب ونظيراتها. وهذا هو أيضا حال ملوك كنده الذين وصلوا إلى سدة الحكم من خلال التأثير الأجنبي.

ويبالغ لامنس في مدى التأثير المسيحي على العرب قديما. رغم أن المسيحية لم تكن لها تلك القوة المؤثرة في الشرق آنذاك. وعليه فلا مجال للتكهن بمدى انتشارها بين شجعان بني عذرة في وادي القرى. لكن المتيقن هو أن هذه القبيلة قد اعتنقت الإسلام دون أي مقاومة حالها حال الكثير من القبائل. وحتى قبيلة عذرة هذه التي خطفت الأضواء لوجود شاعرهم الغزلي (جميل) والذين يموتون إن أحبوا، دخلوا الإسلام ولا تجد للمسيحية أي أثر بائن فيهم.

أريد أن أطرح بعض الملاحظات المتعلقة بالمسائل التالية. إن وصف العربي الكلاسيكي بأنه لهجات قرآنية كلام غير مناسب ولا أريد أن أتعرض له بالشرح مرة أخرى هنا.ومن فوائت لامنس التي تثير الاهتمام هو فهمه أن المقصود بمفردة(الطور) هو طوروس. أما أسطورة الاستسقاء فيهودية منسوبة إلى محمد. ليس لدينا أي شاهد قديم في المنطقة العربية يشير إلى حقيقة جهنم التي تحت الأرض. كما أنني أريد أن أقول أن المعلومة التي تقول أن محمداً كان قد شرب النبيذ (عصير التمر) ما هي إلا صناعة لأحد المدارس الفقهية التي قيدت حرمة الشراب المسكر على نبيذ العنب.

وقول القران في السورة ٢٦ الآية ٢٢٦ "يقولون ما لا يفعلون" تنطبق بشكل أو بآخر على الشعراء. فالواقع الذي يصورها لنا الشعر ببهائه المنسوج من نسمات الصباح وصفاء الشمس لا تعبر عن الحقيقة. فالمثل التي يتحلى بها الشعراء تختلف في الحقيقة باختلاف الشعوب. يرى المقدسي في (قرح) أنه أهم مكان تجاري بعد مكة، ولا يعدها أهم ثاني مدينة في البلاد. لكن أهمية قرح للنشاط التجاري قديمة ونستطيع أن نثبتها من خلال بعض الأبيات الشعرية عند ياقوت. عبد الله بن جحش لم يسم (أمير المؤمنين) بل الثابت أن محمدا أمرَّه على الجند.

وعليه فسيد لا يعني أميرا في الشعر القديم، وحتى القادة اللذين كانوا قد تقلدوا مناصب عليا لم يكونوا يحملون لقب أمير المؤمنين إلا ما ندر. ولا أجد من التاريخ القول أن الكاهن يخاطب الناس ب (يا عبادي) وهم يخاطبونه ب (يا ربنا) لأن هذا ليس إلا تعبير عن نظرة المسلمين تجاه الوثنيين. وربما لا نجد حتى ولو حديثا واحدا صحيحا عما نقل بخصوص الكهنة.

ومفردة (أحلام) في بيت الفرزدق، لا أستطيع أن أقول شيء عنها سوى أني أوافق الكاتب أنها جمع (حلم) وليست جمع (حلم) بكسر الحاء. كما أن تحريم الموسيقى لم يكن منشأه تلك الموسيقى العربية الأصيلة البسيطة، بل أنها إنما حرمت لاستيراد تلك الموسيقى الآلية واللفظية ذات الطابع الشهواني التي جاءت من بيزنطة وبلاد فارس والتي ازدهرت بادئ ذي بدء في المدينة إبان العصر الأموي. وقد حاول المتعصبون اجتثاث المسبب من خلال إصدار منع عام للموسيقى، وهذا يشابه ما يفعله القساوسة من منع رجال الدين من مشاهدة المسرحيات التي قد تفتنهم وتضر بنفسيتهم. و لم يكن لتحريم الموسيقى أي أثر يذكر في القرون الأولى، وهذا ما نستشفه من كتاب الأغاني.

أما ما يخص الحديث الذي يسرده (لامنس) في صفحه ٢٨٤ والذي يلعن فيه محمد أولئك الذين يتباهون بالنسب فلا صحة له حاله حال الآلاف من أشباهها، لأن

هذا الحديث لا يعبر إلا عن وجهة نظر مدرسة أو زعيم مدرسة، وواضعه لم يكن عربيا قحا بل هو أحد الموالي. لماذا نذهب إلى عدم أصالة أبيات سنان بن أبي حارثة وليس حارثة بن أبي سنان؟ بعض ما سرده لامنس من أبيات يحتاج إلى مراجعه. فهناك إخلال ببعض القواعد الشعرية واللغوية والمعنى كما هو الحال في (ولو عرفت ...). وهناك الكثير من هذه الأخطاء الصغيرة التي وردت في كتاب لامنس لكنها ليست بتلك الأهمية. والكتاب بصورة عامة إنجاز مفرح.

*** هوامش ***

(١) تستعمل مفردة (حجاز) للإشارة إلى كامل هذا الإقليم، والذي عاصمته المدينة، أنظر على سبيل المثال المقدسي/ ٦٩. فمكة لم تكن جزءا من الحجاز، كما أورد ذلك البلاذري١٣/ ٧/ ١٠، إنما هي جزء من تهامة، كما ذكر الطبري/ الجزء الثاني/ ٨٤٥، أضف إلى ذلك الشواهد القديمة التي ساقها ياقوت.

(٢) أخبرني (هوبر) مرة حين كنا نشرب من ماء مدينتنا (شتراسبورغ) إن مثل هذا الماء لا تجده في كل المنطقة العربية.

(٣) المقصود في زمن الكاتب.

(٤) أي تحت سن الثانية عشر.

(٥) المقصود هو أن هذه الأعداد أكثر بكثير من الأعداد الحقيقة.

(٦) الكامل في التاريخ/ ص ٣٤٩.

(٧) أنظر: ابن هشام/ ص ٤٣٣.

(٨) أنظر: ابن هشام ٨١٠.

(٩) أي حالة الكرم والشجاعة.

(١٠) كما حدث بين الوهابية وآل سعود.

❊❊❊

Arabic Islamic studies and their criticism to Orientalists Approaches

(A historical study)

- **Mohammed Sadoon Mihalhal Al-Matori**
- **Republic of Iraq**
- **Ministry of Tourism and antiquities**

Beside what have been achieved by the west in the field of historical criticism , the Arabic studies in twentieth century witnessed a noticed movement . some think that Arabs were the first who criticized the historical phenomena since Ibn Khaldoon essays which were noticed by the west. But the approaches of historical criticism in its wide scope was done by the scientists of Europe during renaissance period till the modern colonialism . During those ages , Arabs were absent . The Arab scientists studied the approaches of historical criticism after those approaches were studied by Orientalists . As a reflect of those researches Arabs decided to write and defend themselves . Many researches tried to understand orientalists way of thinking . They were indeed afraid of been controlled by the west.

***

The reason , may be was because of his ideological incitement and the lack of subjective in his writings also his first study was in Tel-Aviv University (1971-1973) and his certification was issued from Preston , his supervisor was Sheikh of Zionists (Bernard Louis) in 1982.

The school of Louis clearly biased to Israeli and Zionist . So do we care about their writings.

***

Shiit's Extremism in Zionist's Orientalism

Martin Cremer as a Model

- **Translated and revised by Orientalism Department in Islamic Centre for Heritage studies in Beirut**

1- Cognitive Identity of Martin Cramer :

Roger Owen , head of Middle East studies Centre in Harvard University wrote : (Martin Cramer is an Israeli American . He wrote many simple-standard books about Politic Islam. But I didn't find those books in any lists of any British or American academics. He might be known as a former head for Dayan Centre in Tel-Aviv University, which had a great relation with Israeli military intelligence.

His Israeli tendency was very clear in all what he had Cramer written and spoken. He was one of Bernard Louis's student who led a strong attack on all those who didn't adopted the Zionist's point of view in middle east cases.

So , Abdul- Rahman Abo Al-Majdd was wrong in his easy on Alooka Electronic net , where he considered him as one of the greatest American Orientalist , while Owen referred in his former criticism that he was not an important figure according to American and British Academics.

Al-Jahez in Israeli writings

- **Ahmed Al-Bahnasi**
  A researcher in Israeli Orientalism

We can talk about Israeli Orientalism before we talk about Jewish , Zionist , Western Orientalism . Israeli Orientalism is the third and the last stage of the development of Jewish School in Orientalism which starts with general Zionist orientalism and ends with Israeli Orientalism.

In the modern history ,The Zionist Orientalism starts to study Islam and Islamic society as a part of orientalism movement in west which appears in 18th century B.C , when the Jewish occupy a good situation in European-western Orientalism movement. Zionist Orientalism connected with Zionist movement which appears basically in east of Europe in 1881 . It is different from western orientalism . it has its objectives and special nature . it intends to serve the Zionist movement and its existence in Palestine . then the Israeli orientalism started when Israeli state was founded in 1948 . it was a part of Jewish and Zionist orientalism. . there is an interference between Israeli orientalism with both ; Zionist and Jewish orientalism and also with western orientalism.

Israeli Orientalism starts to study basically Arabic literature in middle ages . this was because the Israeli orientalism considers Arabic literature is an approach to understand the Arab mind and thinking.

***

The difficult environments made Timogeen a strong leader who was able to save his people from injustice and build a strong state . He said" One who could be able to keep order in his home , can also able to keep order in his empire , one who could lead teem men successfully , can lead also thousands and ten thousand"

So , Genghis Khan was able to unify tribes and extend his authority to control all China . he could conquered Kein , a Chinese family in 612 / 1215 . He extended to Atal sea to be near the borders of Islamic state and Khwarazm sate in 615 / 1218

***

European –Mongolic relationship and its effect on Islamic east

- **Prof Dr. Tarik Shams / middle ages history / Lebanon University – college of arts**

In the same time when west of Europe was moving from the dark middle ages to Resistance ages and during the Crusade wars in the near east , Mongols tribes appeared. They stared to come as a group of armies to occupy Asian Continent from Chine to the border of Iraq . The first movement led by Genghis Khan, the founder of the Mongolian State.

Those tribes which was named by European as Tartarus , have been involved to killings and loot in its invasion to Islamic east .

Mongols in general was a group of tribes moving from one place to another looking for water and grass in the north of desert (Ghobi) . They worked in hunting and rears cattle. Ibn Alatheer states : : they did not in need for supplies , they did have sheep , horses and other animals to eat and nothing else . whey they settle in a place they did not need anything from outside" . one of them called Timojin or Genghis Khan was able to unify those tribes . It was a distinguished figure who was able alone to unify tribes. Rasheed Al-Deen Al-Hamadani stated : "Turkish and Mongols had no a strong king who can be able to rule the tribes. All members were involved in fighting each other , although every tribe had a a king or a price , but the tribes did not obey him".

Arabic affected and influenced
A reading in some of orientalists studies
(published in Arabic)

- **Professor Hamid Nassir Al-Dhalimi**
  University of Basrah - College of Education

The mutual effect among languages is an important subject. It is taught in comparative linguistic researches or in historical side. It is also studied in constructive linguistic science. Orientalists had important studies in this field, especially the relationship between Arabic and some other languages with which it has a mutual effect.

Some languages have a strong influence on others,. Orientalists' studies treated the effect of war in the linguistic interference in Andalusia, Poland, Romania, Georgia and Albania.

The effect of Arabic was sometimes direct relationship between Muslims Arab and those people, which have been under control of Arabs. Sometimes the effect was by a third language, especially Turkish language during Turkish occupation of some countries, which was lasted for many centuries. Other people in west Africa, Senegal, Afghanistan, Greece and Portugal had been affected by Islamic culture and not by wars.

***

French Orientalism and the Jesuit missions Meeting Orientalism and evangelization

Prof. Dr.
Jwad K.Alnasr Allah
University of Basra-
College of Arts

Lec. Dr. Shahed K.
Mohammed Al-Kaabi
University of Mesan- College of Education

Orientalism influenced by a host of factors and self-relevant personal characteristics of the components of the national of France, and its evolution Civilizational and cultural featured as part of the overall context of civilization and foremost of which France is a country on the Christian religion Civilizational and cultural featured as part of the overall context of civilization and foremost of which France is a country on the Christian religion in particular a key component of national identity components Catholicism, especially its position with the other and dealing with it so it's The girl nicknamed the Great Church, despite its claim to adhere to secularism and call forth and being dubbed the country of lights.

France and civilization is heir to the legacy of the Latin world, solid nucleus and carrying his banner off other cultural entities, they represent Europe Bhakaguetha and the essence of its culture of accumulation of Greek heritage Summary and Roman and Christian and so was the nucleus from which the Crusades of (Avignon and Clement), but is said to be thirteen campaign among the fifteen campaigns cert of Europe set off from France.

***

Sunna of the great prophet (PBUH) from the orientalists point of view

- **By : Hijat Al-Islam and Muslims , Dr . Majeed Haidari Far, a member in scientific Authority of Mi'raj center for revelation researches.**
- **Assistant instructor : Abdullah Ghulami**
  Free University / Tehran Branch
- **Assistant instructor : Mohammed Ali Hijati (M.A in Interpretation and Qur'anic studies.**
- **Translated by : Riad Ali Ghalib**

The scientists and investigators of the west paid a great attention to the prophet's biography. They had former objectives when they focused on certain aspects of that biography. They wrote some suctions concerning the spoken, practical, and individual features of the prophet. They suspected in various aspects of the prophet's life such as: faith in God, worship, prayer and political- social treatment with non-Muslims. They suspected in his individual features too.

***

Orientalists' Suspensions about Qur'anic Revelation

- **The researcher : Assistant Prof. Sattar Jabur Al-Araji**
  University of Kufa - College of Literature

Orientalists had so many suspicions about Holy Quran concerning its history and sciences . The Qur'anic Revelation had been studied the Qur'anic revelation . This was because "

- They wanted to ensure the source of Islamic legislation. They tried to apply what was before applied on Holy Book . They were looking for any novel to attack the idea of revelation.

***

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 envelpe .
- The researcher must be not publish.
- The magazine have royalty for publish the reseache agin with his home languge or anthor languge .
- 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 Al-bdere.

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 criticim

ISSN NUMBER: 2409 - 1928

Second year – fourth issue – spring 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 dirctor

Naser Shokr

Center E-mail

info@iicss.iq

Jornal E-mail

info@m.iicss.iq

Tel (00964) 7808504092

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

دراسات استشراقية

www.m.iicss.iq موقع المجلة
info@m.iicss.iq بريد المجلة
www.iicss.iq موقع المركز