عدد ممتاز

دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

العتبة العباسية المقدسة

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928 السنة الخامسة ـ العدد ١٨ ربيع ٢٠١٩م/١٤٤٠هـ

دراسات استشراقية

- بدايات علم الكلام الإسلامي نقدٌ لآراء يوسف فان آس
  أ. حسن قاسم مراد
- دراسة القرآن عند أنجيليكا نويفيرت
  أ.د. عامر عبد زيد الوائلي
- الإيديولوجيا الصهيونية والغرب
  أ. أشرف بدر
- بحر الخلفاء تاريخ المتوسط الإسلامي
  د. حسن قاسم سلهب
- جمع القرآن من وجهة نظر بلاشير
  د. محمد جواد إسكندرلو
- كتاب الشعر الأندلسي في عصر الطوائف
  أ. هشام محمّد عبد العزيز السيد
- الجغرافيا التاريخية لشبه الجزيرة العربية للمستشرق كارستن نيبور (اليمن)
  د. أنور محمود زناتي
- مادة القرآن الكريم في الموقع الفرنسي «الإسلام والحقيقة»
  د. أحمد بوعود

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية

بسم الله الرحمن الرحيم

مراكز التوزيع

- **العراق:**
  - كربلاء المقدسة: العتبة العباسية المقدسة / مركز المبيعات.
  - النجف الأشرف: امتداد شارع الرسول (منطقة الجديدة).
- **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 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
العدد ١٨ ربيع ٢٠١٩م/١٤٤٠هـ

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 بإجراء 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، أو ضمن المواقع الالكترونية.
- 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
المتولي الشرعي للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.د. هادي عبدالنبي التميمي
أ. جهاد سعد

تصميم وإخراج

كاظم حسين حبيب

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

■ **بدايات علم الكلام الإسلامي نقدٌ لآراء يوسف فان آس** **18**

بقلم: حسن قاسم مراد
ترجمة: د. حيدر قاسم مَطَر التميمي

■ **دراسة القرآن عند أنجيليكا نويفيرت** **40**

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

■ **الإيديولوجيا الصهيونية والغرب** **76**

أشرف بدر

■ **بحر الخلفاء تاريخ المتوسط الإسلامي** **114**

د. حسن قاسم سلهب
أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية

■ **جمع القرآن من وجهة نظر بلاشير** **128**

د. محمد جواد إسكندرلو

■ **كتاب الشعر الأندلسي في عصر الطوائف** **158**

هشام محمّد عبد العزيز السيد
دكتور في الدراسات الأدبية- جامعة القاهرة

■ **الجغرافيا التاريخية لشبه الجزيرة العربية للمستشرق كارستن نيبور (اليمن)** **191**

د. أنور محمود زناتي -جامعة عين شمس- مصر.

■ **مادة القرآن الكريم في الموقع الفرنسي «الإسلام والحقيقة»** **231**

د. أحمد بوعود
أستاذ فلسفة الدين بجامعة عبد المالك السعدي-المغرب

ملخصات البحوث باللغة الاجنبية

■ **"The Beginnings of Islamic Theology. A Critique of Joseph Van Ess's Views"** **262**
By Hassan Qasim Murad
Translation: Dr. Haidar Qassim Matar Al-Tamimi

■ **The Study of the Qur'an by Angelika Neuwirth, "From the Bets of Theology to the Analysis of Discourse"** **261**
By Dr. Amer Zaid al-Waeli

■ **"The Zionist Ideology and the West"The Journey of Manipulation from Orientalism till Islamophobia** **259**
By Ashraf Badr

■ **"The Sea of the Caliphs, The History of the Islamic Mediterranean from the 7th to the 12th Century" by Christophe Picard, the modern French orientalist.** **258**
By Dr. Hassan Kassem Salhab

■ **"The Compilation of the Qur'an from Blachere's Point of View "** **257**
By Dr. Mohammed Jawad Iskandarlo

■ **"Andalusian Poetry in the Age of Sects" by Henri Pires** **256**
By Professor Hisham Muhammad Abdel Aziz Al Sayed

■ **Historical geography in the book"A trip to the Arabian Peninsula and to other neighboring countries"Orientalist and traveler Carsten Niebuhr (Happy Yemen a Model)** **255**
.By Dr. Anwar Mahmoud Zanaty, Ain Shams University, Egypt

■ **The Material of the Qur'an" and its sciences on the site of Islam and the Truth"** **253**
By Dr. Ahmad Bou A'boud

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

من علم الكلام إلى علوم القرآن الكريم رحلة في قلب المعرفة

يستحقّ هذا العدد مرتبة العدد الممتاز، لما يحفل به من دراساتٍ عميقةٍ ومتخصّصةٍ، وغيرِ مسبوقةٍ. كما لا يخلو الأمر من أبحاثٍ جدليّةٍ يجب التوقُّف عندها ومناقشة مضمونها.

1- أكثر الأبحاث إثارةً للجدل في هذا العدد هو: «**بدايات علم الكلام الإسلامي نقد لآراء يوسف فان أس**»، للباحث الباكستاني الأستاذ حسن قاسم مراد، ترجمة: د. حيدر قاسم مَطَر التميمي. والاهتمام بنتاج المستشرق الألماني فان آس لا يزال قليلاً قياساً إلى شهرته في بلده حيث يعتبر «**بابا**» المستشرقين هناك.

وقد أحسن الأستاذ مراد في نقد الرأي الذي حاول فان آس تأكيده عندما أشار إلى أن علم الكلام كان قد تأسّس مشافهةً قبل كتاب الحسن بن محمّد بن الحنفيّة في «**الإرجاء**»... ولكنّه لم يتوقّف عند بعض المنقولات

غـير الدقيقـة عـن محمّـد بـن الحنفيّـة، كـما لم يتوسـع في التدقيـق فيـما نقلـه مـن كتـب العلـماء المحسـوبين عـلى السـلطة السياسـيّة.

أمّـا الغايـة مـن تركيـز المسـتشرق الألمـاني عـلى أن كتـاب الحسـن كان بنـاءً عـلى طلـب عبـد الملـك بـن مـروان، لنسـبة تأسـيس علـم الـكلام إلى الخليفـة الأمـوي فقـد نقضـت بكفـاءةٍ وبيـانٍ وبقـي علينـا نحـن أن نبـيّن الغايـة مـن الغايـة. أي خلفيّـة هـذا الإصرار.

أولاً: أورد الأسـتاذ مـراد في معـرض رده عـلى «**فـان آس**» كلامـاً يريـد فيـه تأكيـد مصـادر أخـرى لفكـر الحسـن في كتابيْـه عـن «**الإرجـاء**» و«**القدريـة** «**ليؤكّـد أن دوافـع الحسـن ليسـت بالـضرورة سياسـيّةً، فاقتبـس مـن طبقـات ابـن سـعد قـولاً منسـوباً إلى محمّـد بـن الحنفيّـة فيـما ذكـره هـو التـالي: ليـس صعبـاً الافـتراض أنَّـه كـره بصـدقٍ الخـوارج كـما هـي حالـه مـع السـبئية. وحتَّـى كتابـه الإرجـاء فيـما يتعلَّـق بعـليٍّ (وعثـمان)، قـد يمتلـك أساسـاً مُسـبقاً في تصريـح والـده الـذي نسـب إليـه قولـه أنَّـه: «بعـد نبـي اللـه، لا أشـهد بخـلاص أو الانتـماء إلى أهـل الجنَّـة فيـما يتعلَّـق بـأيِّ شـخصٍ، ومنهـم أبي الـذي خُلقـت مـن صلبـهِ»**». وقـد كان ابـن سـعد «**كاتـب الواقـدي**» المضعّـف مـن معظـم أهـل الحديـث، حتـى قـال بعضهـم: «**ليـس بـشيءٍ**». هـذا فضـلاً عـن ميـل صاحـب الطبقـات وأسـتاذه إلى البرامكـة والعباسـيّين، الذيـن كانـت سياسـتهم تركّـز عـلى جـر الفضـل إلى ناحيتهـم مـن بنـي هاشـم وزرع الشـكوك بالآخريـن. فـلا يتّسـق مـا نقلـوه عـن لسـان ابـن الحنفيّـة مـع مجمـل مـا روتـه مصـادرُ موثوقـةٌ عـن عقيدتـه في أبيـه،

ولا نرى إلاّ أنّه حديثٌ موضوعٌ لِبثِّ التناقضات في البيت الهاشمي.

ويؤكّد ما ذهبنا إليه ما روته كتبٌ معتَبرةٌ عن عقيدة محمّد بن الحنفيّة بأبيه، وهو الذي حمل لواءه في الجمل والصفين.

فقد روى القندوزي الحنفي في ينابيع المودة أن: ابن الحنفيّة نقل عن جابر بن عبد الله الأنصاريّ رضوان الله عليه أن رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: إنّ الله جعَلَ عليّاً قائدَ المسلمين إلى الجنّة، به يدخلون الجنّة وبه يدخلون النار، وبه يُعذَّبون يوم القيامة! قيل: وكيف ذلك يا رسول الله؟! فقال: بحُبِّه يدخلون الجنّة، وببغضه يدخلون النارَ ويُعذَّبون[1].

وروى الزمخشري أنّ ابن الحنفيّة قال: كان أبي يدعو قنبراً باللّيل، فيُحمّله دقيقاً وتمراً، فيمضي به إلى أبياتٍ قد عَرَفها، ولا يُطْلِع عليها أحداً، فقلت له: يا أبَ، ما يمنعُك أن تدفع إليه نهاراً؟ فقال: يا بُنيّ، إنّ صدقة السرّ تُطفئ غضَبَ الربّ[2].

وهذا غيضٌ من فيض عقيدة ابن الحنفيّة بأبيه. أما عقيدته في الأمويين فننقلها أيضاً عن الذهبي هذه المرة، قال نقلاً عن أبي نعيم: حدثنا إسماعيل بن مسلم الطائي، عن أبيه قال: كتب عبد الملك: من عبد الملك أمير المؤمنين إلى محمّد بن علي، فلمّا نظر محمّد إلى عنوان الكتاب قال: إنا لله، الطلقاء ولعناء رسول الله ﷺ على المنابر! والذي نفسي بيده إنّها

(1) القندوزي: ينابيع المودة، الطبعة القديمة، ص: 252.

(2) الزمخشري: ربيع الأبرار، الطبعة القديمة، ص: 210.

لأمـر لم يقـر قـراره. قلـت: كتـب إليـه يسـتميله فلـمّا قتـل ابـن الزبـير واتّسـق الأمـر لعبـد الملـك بايـع محمـد[1].

ثانيـاً: أمّـا مـا ورد بخصـوص الحسـن بـن محمّـد بـن الحنفيّـة وكتابـه في الإرجـاء فقـد نقـل ابـن كثـير، أنـه نـدم عـلى مـا كتبـه ولا يشـير المنقـول عـن فـان آس ولا مـا كتبـه الناقـد إلى ذلـك أبـداً، قـال: الحسـن بـن محمّـد بـن الحنفية، كنيتـه أبـو محمـد، كان المقـدم عـلى إخوتـه في الفضـل، وكان أعلـم النـاس بالاختـلاف والفقـه والتفسـير، وكان مـن ظرفـاء بنـي هاشـم وعقلائهـم، ولم يكـن لـه عقـبٌ. قـال أيـوب السـختياني وغـيره: كان أول مـن تكلـم في الإرجـاء. وكتـب في ذلـك رسـالةً ثـم نـدم عليهـا. وقـال غيرهـم: كان يتوقـف في عثـمان، وعـلي، وطلحـة، والزبـير، فـلا يتولاهـم، ولا يذمهـم، فلـما بلـغ ذلـك أبـاه محمـد بـن الحنفيّـة ضربـه فشـجه، وقـال: ويحـك، ألا تتـولىّ أبـاك عليّـاً[2]؟.

وصاحـب البدايـة والنهايـة معـروفٌ بميلـه للأمويـين وربما لذلـك نجـده يحتفـل بالحسـن ويعظـم شـأنه، عـلى حسـاب أخيـه أبي هاشـم عبـد اللـه بـن محمّـد بـن الحنفيـة، مـع أن أبـا هاشـم هـو الأشـهر في العائلـة خصوصـاً في تأسـيس علـم الـكلام، حتـى أن ابـن أبي الحديـد جعلـه في مقدمـة نهـج البلاغـة الصلـة بـين الإمـام عـلي عليه السلام وأصحابـه مـن المعتزلـة فقـال في نسـبة تأسـيس علـم الـكلام إلى الإمـام عـلي عليه السلام: وقـد عرفـت أن أشرف العلـوم هـو العلـم الإلهـي، لأن شرف العلـم بـشرف المعلـوم، ومعلومـه أشرف الموجـودات، فـكان هـو أشرف العلـوم. ومـن كلامـه عليه السلام

(1) الذهبي: سِيَرَ أعلام النبلاء، ج4، ص: 116.

(2) ابن كثير: البداية والنهاية، ص: 555.

اقتبس، وعنه نقل، وإليه انتهى، ومنه ابتدأ فإن المعتزلة الذين هم أهل التوحيد والعدل، وأرباب النظر، ومنهم تعلم الناس هذا الفن، تلامذته وأصحابه، لأن كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمّد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه وأبوه تلميذه عليه السلام. وأما الأشعرية فإنهم ينتمون إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، وهو تلميذ أبي علي الجبائي، وأبو علي أحد مشايخ المعتزلة، فالأشعرية ينتهون بأخَرةٍ إلى أستاذ المعتزلة ومعلمهم وهو علي بن أبي طالب في النهاية. وأما الإماميّة والزيديّة فانتماؤهم إليه ظاهرٌ[1].

إلى هنا يتبيّن أن الناقد الأستاذ مراد كان بحاجةٍ إلى المزيد من التدقيق في مصادره في معرض الاحتجاج ضد المستشرق فان آس. أمّا ما سميناه غاية الغاية فهو محاولة الإجابة عن سؤالٍ أساسيٍّ لم يتعرّض إليه الأستاذ مراد وهو: لِمَ يُصرُّ فان آس على ربط علم الكلام بالأمويين وبالسياسة تحديداً مع إشارات طفيفة جدّاً لتأثرهم بالروم؟

الأرجح أن فان آس يسير في هذه الدراسة مسار المستشرقين من أسلافه، عندما يحاول الرجوع بأيِّ علمٍ عقليٍّ إلى غير المسلمين، فإذا نجح في ربط علم الكلام تأسيساً بالأمويّين، وبرهن على تأثّر الأمويّين بالروم، وتقاليدهم الكلاميّة، يعود الفضل للأثر المسيحي على الحكم الأموي. فيحتاج الأمر إلى المزيد من التقصي بالعودة إلى النصّ الأصلي للمستشرق لكي نبحث كيف

(1) ابن أبي الحديد: مقدمة شرح نهج البلاغة، ص: 17.

غابت عن المستشرق الجذور الإسلاميّة لهذا العلم تأسيساً وتدويناً.

2- دراسةُ القرآن عند أنجيليكا نويفيرت، «**من رهانات اللاهوت إلى تحليل الخطاب**»، للأستاذ الدكتور عامر عبد زيد الوائلي هي تحفةٌ بحثيّةٌ، وجولةٌ علميّةٌ تستحق من المهتمين بالدراسات الجادة وقوفاً عميقاً عند محطاتها ومتابعةً جادةً لمآلاتها. لا ريب في أن تجريد النصّ القرآني من قدسيّته كان ولا يزال هدفاً غربيّاً حاولت أن تُحقّقه أنجيليكا نويفيرت بدأبٍ شديدٍ وبخلفيّةٍ علمانيّةٍ بروتستانتيّةٍ هيمنت على العقل الألماني منذ بدايات الحداثة الغربيّة.

يستعرض الدكتور الوائلي خلفيات البحث ومنهجيته الفيلولوجية، وأبرز ما حاولت نويفرت إشاعته كنتيجةٍ لأعمالها في الموسوعة القرآنيّة في التسعينيات من القرن المنصرم، يبقى أن نضيف بعض الملاحظات المفيدة في طريقة مقاربة النص.

أولاً: تقتضي منهجية السيدة نويفيرت أن تكون مع فريقها محيطةً بالأدب الجاهلي والبيئة الجاهليّة والعلوم التي كانت آنذاك صالحةً لتشكيل نصٍّ «**أدبيٍّ**» بهذه الدرجة من التميز والإتقان، فلا يكفي أن تقول أن الرسول ﷺ كان يعرف التوراة والإنجيل، لأن المعارف القرآنية ليست هي كلُّها على صلةٍ بما ورد في الكتب السابقة وهذا شرطٌ غيرُ مستوفىً من شروط منهجها، خصوصاً أن بعض إشاراتها تفيد بأنّها تنظر إلى عصر الرسول ﷺ نظرةً مختلفةً عمّا هو متواترٌ في الكتب التاريخيّة المعتبرة.

ثانيّاً: إن نزول الكتاب وتدوينه من قبل الإمام علي عليه السلام

والصحابة، والعناية بجمعه وأسباب نزوله في حياة الرسول ﷺ حقيقةٌ تاريخيّةٌ تنبئ بأن القرآن نقل الثقافة العربيّة من «المشافهة» إلى «الكتابة»، وهي نقلةٌ حضاريّةٌ تمنح التدوين مشروعيّة المصدر، ولكن إصرار الباحثة على الطبيعة الحواريّة للقرآن على حساب الجانب الكتابي فيه، يهدف إلى نسف التراث المدون لخلق فراغٍ تاريخيٍّ تملأه بنظريّاتها.

3- الإيديولوجيا الصهيونيّة والغرب، رحلةٌ بالغةُ الأهمية تُوضّح التوالد المتتابع من الاستشراق إلى الصهيونيّة وصولاً إلى الإسلاموفوبيا. يأخذنا فيها الباحث الفلسطيني الأستاذ أشرف بدر إلى خبايا وخفايا دوائر الاستعمار حيث تم اختراع وتنمية الأفكار المعاديّة للعرب والمسلمين، وحيث التقت مصالح الدول الغربية مع أحلام الحركة الصهيونية وأنتجت احتلالاً استيطانيّاً لا يزال يعيش على صناعة الخوف الغربي من العرب والمسلمين.

4- قراءةٌ نقديّةٌ حافلةٌ بالملاحظات الدقيقة، بمنهجيّةٍ أكاديميّةٍ صارمةٍ يقدمها الدكتور حسن قاسم سلهب من لبنان، لكتاب بحر الخلفاء، تاريخ المتوسّط الإسلامي من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر م. للمستشرق الفرنسي المعاصر كريستوف بيكار. يقدّم بيكار إطلالاتٍ جديدةً على المؤرِّخيْن الأشهر الإدريسي وابن حوقل، ويبرز دور دولة الموحدين في الاهتمام المميز بالبحر كامتدادٍ استراتيجيٍّ، ولكنه يقع بمبالغاتٍ نافرةٍ كشفها وصحح اتّجاهها الدكتور سلهب، ما يساعدنا على فهم تطوّر الموقف من المدى البحري لدى الدول الإسلاميّة المتعاقبة.

5- «**جمع القرآن من وجهة نظر بلاشير**»، دراسةٌ يناقش فيها الدكتور محمّد جواد إسكندرلو، ما أورده المستشرق المعاصر روجيه بلاشير حول جمع القرآن وتدوينه، مُبيِّناً مشكلة اعتماد المستشرق على مصادرَ تساعده على خلق مشكلات أمام المسلمين تزعزع الثقة بما بين أيديهم من النص المقدس. ويثبت بالأدلة أن القرآن الكريم قد جُمع في عصر الرسول كاملاً وبعنايةٍ منه صلّى الله عليه وآله، راجعه لأكثرَ من مرّةٍ مع الصحابة والإمام علي عليه السلام.

6- الدراسة النقديّة التي يُقدمها الأستاذ هشام بركات لكتاب المستشرق الفرنسي هنري بيريس (الشعر الأندلسي في عصر الطوائف) هي من أفضلِ وأدقِّ ما كُتب في نقد أبحاث المستشرقين، فهو يُفنّد الأخطاء ويأتي بالقرائن والشواهد ويكشف خلفيّات المستشرق من دون أن يُقلّل من أهمية العمل. ولكن في النهاية يُظهر الشعر العربي كقامة من الصعب أن يتسلّقها المستشرق من دون أن يقع في أخطاء فادحةٍ.

ملاحظةٌ أخرى يجب التوقّف عندها هي عدم تخلي المستشرق عن إسقاط أحكامٍ مسبقةٍ على الحياة والناس في الأندلس مستعيناً بفهمٍ خاطئٍ للشعر أو بشواهدَ منقوصةٍ، والأخطر هو ما حاول إثباته بلا نجاحٍ من كون الأندلسيين ليسوا أصلاً من العرب، وقد كانوا في الحقيقة خليطاً من قوميّاتٍ متعدّدةٍ فيهم عرب وغيرهم كما هو الحال في كلِّ مدن الإسلام المفتوحة في أوج حضارتها.

7- الجغرافيا التاريخيّة في كتاب «**رحلةٌ إلى شبه الجزيرة**

العربيـة وإلى بـلادٍ أخـرى مجـاورةٍ لهـا»، للمسـتشرق كارسـتن نيبـور، هـي دراسـة يقدّمهـا الدكتـور أنـور محمـود زنـاتي، عارضـاً لمـا تمَيّـز بـه هـذا المسـتشرق مـن دقّـةٍ في التوصيـف ومهـاراتٍ فنيّـةٍ أعانتـه عـلى نقـل صـورةٍ دقيقـةٍ لجغرافيـا اليمـن ومدنهـا وأسـواقها وتجارتهـا ومرافئهـا وبعـض عاداتهـا، والولايـات التـي تحكمهـا. وقـد توقفنـا عنـد ملاحظاتـه العسـكرية التـي تقيـس ارتفـاع الأبـراج والقـلاع وتحـدد مـدى قوتهـا ومناعتهـا في حـال تعرضهـا لغـزوٍ أوروبيٍّ.

8- لم ينتـه التبشـير كـما نعرفـه في بداياتـه، كل مـا في الأمـر أنـه تعـصرن مـن ناحيـة الأسـاليب وطريقـة تنـاول الموضوعـات، ليؤكـد عـلى أفكارٍ قديمـةٍ أهمهـا الطعـن بمصداقيـة القـرآن الكريـم. موقـع «**الإسـلام والحقيقـة**» عـلى الإنترنـت هـو موقـعٌ فرنـسيٌّ تبشـيريٌّ، متفـرِّغٌ لبـثّ الأفـكار المعاديـة للإسـلام والرسـول والقـرآن. في دراسـته عـن «**مـادة القـرآن الكريـم وعلومـه**» في هـذا الموقـع يقـدم الدكتـور أحمـد بوعـود أسـتاذ فلسـفة الديـن بجامعـة عبـد المالـك السـعدي في المغـرب، عرضـاً ونقـداً لأبـرز الأفـكار المطروحـة في الموقـع، وصـورةً لتطـوُّره عـبر شـبكات التواصـل، واقتراحـاتٍ ذكيّـةً وغنيّـةً للمواجهـة.

مدير التحرير

بدايات علم الكلام الإسلامي
نقدٌ لآراء يوسف فان آس

- بقلم: حسن قاسم مراد
- ترجمة: د. حيدر قاسم مَطَر التميمي

مقدمة المترجم:

تأتي الدراسة التي بين أيدينا، للباحث الباكستاني حسن قاسم مراد، والمعنونة: (بدايات علم الكلام الإسلامي.. نقدٌ لآراء يوسف فان آس)[1]، كواحدةٍ من المُخرجات العلميّة واسعة الانتشار ومتزايدة الأهميّة في الدراسات الإنسانيّة بصورةٍ عامّةٍ في وقتنا الحالي، وذلك لِمَا حقَّقته الدراسات الكلامية من تقدُّمٍ كبيرٍ تقوم الأعمال العديدة المتنوعة للباحثين من المُستشرقين الألمان -خاصةً- خيرَ شاهدٍ عليه، وهو أمر يعود إلى نشر المؤلَّفات الكلامية ولا سيَّما ما يتعلَّق منها بتراث المعتزلة وتراث الإسماعيليّة الفلسفي والديني وغيرهما من الفِرَق الإسلاميّة.

لقد اتّجهت أعمال المُستشرقين إلى التعرّف على علم الكلام في مضمونهِ الذاتي وقرائنهِ التاريخيّة والحضاريّة وعلى مَعالِم المذاهب الكلاميَّة للفِرَق الإسلاميّة مثل المعتزلة والأشاعرة والإسماعيليّة والإماميّة والإباضيّة من الخوارج[2]. واتّجه الاهتمام

(1) Murad, Hasan Qasim, The Beginnings of Islamic Theology.. A Critique of Joseph Van Ess' Views, Islamic Studies, Published by: Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, Vol. 26, No. 2 (Summer 1987), Pp.191-204.

(2)ومثال على ذلك، نستعرض بعض أهم مؤلَّفات المُستشرقين الألمان التي تناولت موضوع علم الكلام الإسلامي بصورةٍ عامّة، أو تلك التي اهتمت بموضوعٍ محدّدٍ في هذا المجال. وهي:

Antes, Peter Johannes, Zur Theologie der Schi'a, Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1971; van Ess, Josef, Anfänge Muslimischer Theologie, Wiesbaden: Kommission bei Franz Steiner

كذلك إلى دراسة كُبريات القضايا الكلاميَّة مثل البحث في الصفاتِ الإلهيّة، وفي نظريّة التكليف، وفي منزلة العقل عند المُتكلِّمين. واهتمت بعض الدراسات بالتعرف على أهمِّ الأعلام من المُتكلِّمين من مختلف المذاهب. واتجه الاهتمام إلى الكشف عن المؤثرات الثقافيّة في أنساق المُتكلِّمين فاهتم بعض الباحثين بالنظر في علاقة المُتكلِّمين ببعض الأحداث التاريخيّة المهمَّة في تاريخ الإسلام السياسي والديني والاجتماعي كالبروفيسور يوسف فان آس Josef van Ess.

إنَّ تقدم البحث في هذهِ الاتجاهات هو الذي دفع المُستشرقين عامّة، والألمان منهم خاصّةً، إلى مزيدٍ من التخصّص في القضايا الكلاميَّة وتعميق فهم الأنساق النظريّة التي يصدر عنها المُتكلِّمون والإلمام بمختلف المؤثرات التي كيَّفت علم الكلام ولا سيَّما فيما يتصل بالمرحلة المُبكِّرة من تاريخه[1]. ولقد مكَّنت مُجمل هذهِ الدراسات من التعرف على معالم المذاهب الكلاميَّة للفِرَق والمُتكلِّمين، ومن التقدم في الإحاطة بأهمِّ القضايا الكلاميَّة وأُسسها النظريّة، ومكَّنت من تزايد الإلمام بمختلف المؤثرات التي أسهمت في نشأة المقالات وتطوّرها.

والواضح من هذهِ المُعطيات هو أنَّ الدراسات الكلاميَّة قد تجاوزت مرحلة التأريخ العام الذي يغلب عليه الاهتمام بالتعرف على مراحل التأليف الكبرى في هذا الباب وتَبْيين أهم الاتّجاهات والمدارس، واتّجهت تدريجيّاً إلى تجذير الاختصاص وتعميقه.

وللتعريف بالبروفيسور يوسف فان آس Josef van Ess محلَّ الدراسة، نذكر، أنَّه ولد في 18/نيسان/1934م في مدينة آخن Aachen الألمانية. دَرَس في الفترة (1953-1958م) في جامعتَيْ بون Universität Bonn-Wilhelms-Rheinische Friedrich وفرانكفورت Universität Frankfurt am Main-Johann Wolfgang Goethe. تفرَّغ لدراسة العلوم الإسلاميّة، إذ ألمَّ بثلاثٍ من اللغات الإسلاميّة القديمة: العربيّة

Verlag, 1977; Nagel, Tilman, Geschichte der islamichen Theologie Von Mohammed bis zur Gegenwart, München: Verlag C.H. Beck, 1994; Berger, Lutz, Islamische Theologie, Stuttgart: Facultas Verlags, 2010; von Stosch, Klaus (Edit.), Prophetie in Islam und Christentum, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2013.

(1) نُشير إلى أعمال المستشرق الألماني يوسف فان آس Josef van Essخاصّةً، ولاسيَّما موسوعته التي شرع في إصدارها عن علم الكلام، بعنوان:

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra.. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin: Walter de Gruyter, 6 Band, 1992-97.

والفارسيّة والتركيّة. ودَرَس بعد ذلك اللغات السامية Semitische Sprachen وعلم اللغات الكلاسيكية Klassische Philologie وكذلك الفلسفة Philosophie[1].

في سنة 1959م حصل يوسف فان آس على شهادة الدكتوراه من جامعة بون (Uni-versität Bonn) عن رسالتهِ التي كرَّسها في الصوفي الإسلامي الشهير »الحارث بن أسد المُحاسبي« وفي علم الكلام الإسلامي في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي/ الثالث الهجري[2]. وأتبع ذلك حصوله على الأستاذية من جامعة فرانكفورت (Universität Frankfurt am Main) سنة 1964م عن دراسةٍ في علم الكلام الإسلامي، أو بعبارةٍ أدقَّ عن «علم المعرفة لعضد الدين الإيجي»[3]، وهو من الفلاسفة المسلمين المتخصّصين في علم الكلام خلال النصف الأول من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي[4].

بين عامي 1964-1968م عَمِل السيد فان آس مدرِّساً جامعيّاً في جامعة فرانكفورت. وفي هذهِ السنوات رحل بادئ الأمر إلى لوس أنجلوس (Los Angles) إذ أمضى ثلاثة أشهر أستاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا ((University of California ومنها إلى لبنان ليُمضي سنةً كاملةً يُدرِّس في الجامعة الأمريكية في بيروت ((American University of Beirut[5].

وفي سنة 1968م عاد يوسف فان آس ثانيةً إلى ألمانيا إذ شَغَل كرسي الدراسات الإسلاميّة والسامية (Semitistik) في جامعة إيبرهارد كارل في مدينة توبنغن

(1) Gilliot, Claude, Une LeČon Magistrale D'Orientalisme: L'Opus Magnum de J. Van Ess, In: Arabica, Leiden: Brill, 2000, vol.58, Pp.141-142.

(2) Van Ess, Josef, Die Gedankenwelt des Hāriţ al-Muhāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert, Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität, 1961.

(3) Van Ess, Josef, Die Erkenntnislehre des Ádudaddīn al-Īcī.. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966.

(4) هو: أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار عضد الدين الإيجي (680-756هـ/1281-1355م)، عالم في الأصول والمعاني والعربيّة. من أهل مدينة (إيج) في فارس، ولِّي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاماً. وجرت له محنةٌ مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، ومات مسجوناً. من تصانيفهِ: «المواقف» في علم الكلام؛ «العقائد العضدية» و «الرسالة العضدية» في علم الوضع؛ «جواهر الكلام» وهو مختصر كتاب المواقف؛ «شرح مختصر ابن الحاجب» في أصول الفقه؛ «الفوائد الغياثية» في المعاني والبيان، وغيرها. يُنظر: ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمّد بن محمّد بن علي (ت852هـ/1449م)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، (بيروت، دار الجيل، 1414هـ/1993م)، ج2، ص ص322-323؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمّد (ت911هـ/1505م)، بُغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط2، (بيروت، دار الفكر، 1979م)، ج2، ص ص75-76.

(5) Kratz, Reinhard G., Centrum Orbis Orientalis et Occidentalis (CORO).. Zentrum für Antike und Orient, Berlin: Walter de Gruyter, 2012, Pp. VIII-IX.

Eberhard Karls Universität Tübingen. وفي توبنغن تولّى خلافة المُستشرق الألماني الكبير رودي باريت (م1901-1983) Rudi Paret الذي اشتهر بترجمتهِ للقرآن وتعليقاتهِ الواسعة على هذهِ الترجمة[1]، وقد احتفظ البروفيسور يوسف فان آس بكرسي الدراسات الإسلامية واللغات السامية حتّى سنة تقاعدهِ في 1999م. هذهِ المدة التي تربو على ثلاثين سنةً من الإنجازات العلميّة الدؤوبة أستاذاً جامعياً بكرسي Ordinarius، أنجز العديد من الأعمال العلميّة الرائدة لا فقط الإسلاميّة منها وإنَّما جعل من مدينة توبنغن Tübingen الصغيرة نسبيّاً قبلةً يؤمها طلاَّب العربيّة والعلوم الإسلاميّة[2].

وفي سنة 2009م حصل البروفيسور يوسف فان آس على تكريمٍ مميَّزٍ، عندما مُنِحَ وسام (Pour Le mérite) للعلوم والفنون[3].

النص المُترجم:

جذبت مسألة بدايات علم الكلام الإسلامي (Islamic Theology) اهتمام علماء الإسلام المُعاصرين منذ بدايات الدراسات الإسلاميّة الأكثر جدِّيةً والأكثر علميّةً في الغرب على الأقل، أي منذ العمل الرائد[4] لإغناتس غولدزيهر[5](Ignac Goldziher)

(1) Van Ess, Josef, «Rudi Paret (1901-1983)», In: Der Islam, Berlin: Walter de Gruyter, 1984, Band 61, Heft 1, Pp.1-7.

(2) Kratz, Centrum Orbis Orientalis et Occidentalis, p. IX.

(3) لمزيدٍ من التفاصيل حول المُستشرق الألماني البروفيسور يوسف فان أس، يُنظر: التميمي، حيدر قاسم مَطَر، علم الكلام الإسلامي في دراسات المُستشرقين الألمان.. يوسف فان آس أنموذجاً، (بيروت-الجزائر، دار الروافد الثقافيّة ومنشورات ابن النديم، 2018م)، ص ص: 311-388.

(4) يُقصد بهِ كتاب المُستشرق إغناتس غولدزيهر الذي تُرجم للإنكليزية ومن ثمَّ للعربية بعنوان: (العقيدة والشريعة في الإسلام). والذي يُعَدُّدراسةً متعمقةً للإسلام في جانبهِ العقدي والتشريعي، يتناول فيها شخصية النبي محمّد (r)، ونشوء المذاهب الفقهية وتطورها، ونشأة الزهد وظهور التصوف بمدارسهِ الرئيسة في الحضارة الإسلامية، كما يتناول دراسة الفِرق الكلامية الأساسية انتهاءً بأهم الحركات الدينيّة، ومحاولات تجديد الفكر الإسلامي الحديث. يُنظر: إجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام.. تاريخ التطور العَقَدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة: محمّد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط2، (القاهرة – بغداد، دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنى، 1959م)؛

Ignaz Goldziher, Vorlesungen Über Den Islam, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuch Handlung, 1910; Goldziher Ignaz,Introduction to Islamic Theology and Law, Translated by: Andras and Hamori Ruth, Modern Classics in Near Eastern Studies, Princeton: N.J., Princeton University Press, 1981.

(5) إغناتس غولدزيهر Ignaz Goldziher (1850-1921م): مستشرقٌيهوديٌّمجريٌّ، عُرف بنقدهِ للإسلام وبجدية كتاباتهِ، وهو من مُحرِّري دائرة المعارف الإسلاميّة، ولقد اشتهر بغزارة إنتاجهِ عن الإسلام حتَّى عُدَّ من أهم المُستشرقين لكثرة إسهامهِ وتحقيقاتهِ عن الإسلام ورجالهِ، متأثِّراً في كلِّ ذلك ربما بيهوديتهِ. يُعتبر على نطاقٍ واسعٍ من بين مؤسِّسي الدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا. تلقَّى تعليمه في جامعات بودابست، برلين، ولايدن بدعم

في مجال الفكر الديني الإسلامي[1]. لكن يعود الفضل إلى يوسف فان آس ((Joseph van Ess، وهو واحد من أبرز العلماء الغربيّين الأحياء وأكثرهم إنتاجاً في الفكر اللاهوتي الإسلامي، في جعلهِ هذهِ المسألة بشكلٍ واضح موضوع دراسةٍ موجزةٍ ولكنها مثيرة عن كتابيَ الحسن بن محمّد بن الحنفية[2]: «كتاب الإرجاء» ((kitāb al-Irjā‘ وكتاب «الرد على القدريّة» (Qadariyyah-Radd ‘alā al)، بعنوان: «بدايات علم الكلام الإسلامي»The Beginnings of Islamic Theology[3]، وتحوي حججاً مقنعةً بل وحتَّى استنتاجاتٍ أكثرَ إقناعاً. يشعر المرء بالإرباك بسبب نقاشاتهِ واستنتاجاتهِ البارعة التي لا يستطيع القارئ أنْ يختلف مع التفكير البارع لفان آس بشكلٍ واثق أو مريح، ويجمع هذا التفكير بين كونهِ منطقيّاً وتاريخيّاً ونصّيّاً وسياقيّاً، ويَظهر كلُّ ذلك أكثرَ قوةً بفضل أسلوبهِ الدقيق والحَذِر، ما يؤدي إلى نتائجَ محتومةٍ. سوف نناقش النتائج التي توصّل إليها وهي تؤكِّد الجذور السياسية المُفرطة، الحكومية في الواقع، لعلم الكلام الإسلامي.

على حدِّ علمنا، النتائج المُشار إليها أعلاه جرى تقديمها ومناقشتها بحماسٍ من قِبل يوسف فان آس لمرةٍ واحدةٍ فقط، وذلك في مقالتهِ عن «بدايات علم الكلام الإسلامي»، وفي النقاش الذي تبع قراءة هذهِ المقالة في الندوة التي أُعدَّت المقالة لها. من النظرة الأولى فإنَّ العنوان والحماسة المُصاحبة له تذكِّر المرء بكتاب

وزير الثقافة الهنغاري. أصبح جامعيّاً في بودابستعام 1872م. في العام التالي وتحت رعاية الحكومة الهنغاريّة، بدأ رحلةً عِبرَ سوريا وفلسطين ومصر، مستغلاً الفرصة لحضور محاضرات المشايخ المسلمين في مسجد الأزهر في مدينة القاهرة. وكان أوّل يهوديٍّ يصبح أستاذاً في جامعة بودابست. يُنظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ط3، (بيروت، دار العلم للملايين، 1993م)، ص ص197-203.

(1) For a brief survey of studies on Islamic religious thought, see: Jean Sauvaget, Introduction to the History of Muslim East, Los Angeles: 1965, Pp.97 ff., 141 ff.

(2) هو: أبو محمّد الحسن بن محمّد (المعروف بابن الحنفيّة) بن علي بن أبي طالب (u)، وأمُّه جَمال بنت قيس بن مَخرَمة بن المطَّلب بن عبد مناف بن قَصي. مدنيٌّ، تابعيٌّ، ثقةٌ. كان من ظرفاء بني هاشم وأهل العقل منهم، وكان يُقدَّم على أخيه أبي هاشم في الفضل والهيئة، وهو أول من تكلَّم في الإرجاء. توفِّي في خلافة عمر بن عبد العزيز، سنة (101هـ/723م). وليس له عقبٌ. يُنظر: ابن سعد، محمّد بن سعد بن مَنِيع الزهري (ت230هـ/845م)، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمّد عمر، (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1421هـ/ 2001م)، ج7، ص322؛ خليفة بن خياط، أبو عمرو بن أبي هبيرة الليثي العصفري البصري (ت240هـ/854م)، كتاب الطبقات، تحقيق: أكرم ضياء العمري، (بغداد، مطبعة العاني، 1387هـ/1967م)، ص239؛ المزِّي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن القضاعي الشافعي (ت742هـ/1341م)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت، مؤسَّسة الرسالة، 1405هـ/1985م)، ج6، ص ص316-223.

(3) In: J. E. Murdoch and E. D. Sylla, eds., The Cultural Context of Medieval Learning, Dordrecht - Holland: 1975, Pp.87-111.

«جذور الفقه المُحمَّدي» (Origins of Muhammadan Jurisprudence)، والدوغمائية[1](Dogmatism) التي ميَّزت ذلك العمل. عموماً، تحرّرت كتابات فان آس المُبكِّرة بالإنكليزيّة من هذه النتائج المتطرّفة والضيّقة والحصريّة والتعميمات المبالغ فيها. وربما لم يختر أيضاً السعي وراءها أكثر من ذلك. الحقيقة هي أنَّ تلك النتائج، أو التعميمات عن ظاهرةٍ معيّنةٍ في تجاهلٍ لظواهرَ أخرى ذاتِ صلةٍ، لا تبدو متوافقةً مع نموذج ومقاربة فان آس الحكيم والمتوازن والمعتدل في اختصاصه. ربما لم يكن علينا مُحاججته لو كان قد حصر نتائجه في المقالة من أجل الإشارة إلى عاملٍ ما في أصل ونمو علم الكلام الإسلامي-وهذه النتائج نفسها مشكوكٌ فيها بسبب عدد الافتراضات المشتركة بينها- وإنْ يكن عاملاً مهمّاً جدّاً. فلا يمكن لعاملٍ واحدٍ مهما كانت أهميته أنْ يكون شاملاً لجذور علم الكلام الإسلامي، بسبب القيود الحقيقيّة التي تواجد هذا العامل ضمنها.

نبدأ الآن بتفصيل نقدنا لآراء فان آس عن المسألة المعنية، بشكلٍ ملموسٍ أكثرَ.

أولاً، ومثلما أشرنا أعلاه فآراء فان آس بحدِّ ذاتها تُثير الشك، وعلى النقيض مما اعتقده بأنَّ الحسن بن محمّد بن الحنفيّة كتب «الإرجاء» و «الردِّ على القدرية» نيابةً عن أو بناءً على طلب عبد الملك. ويذكر فان آس أنَّ: «في سنة 73هـ، اعترف محمّد بن الحنفيّة، وهو والد الحسن، بالحقائق السياسيّة ومنح ولاءه إلى الخليفة، ويبدو أنَّ ابنه يتقاسم معه نفس الموقف الواقعي»[2]، وأنَّ: «مُحمَّد بن الحنفيّة زار عبد الملك في دمشق من أجل الاعتراف بديونه الثقيلة، ومن ثمَّ تولىَّ الخليفة تنفيذ كلَّ التزاماته»[3]. من المؤكَّد أنَّ تلك الحوادث لا توفر أرضياتٍ كافيةً من أجل «الافتراض أنَّ هناك نوعاً من الضغط السياسي، أو على الأقل الإقناع، يقف وراء كتاب «الإرجاء» للحسن»[4]. ولا تكفي تلك الحوادث للاستنتاج أنَّ من المُحتمل قيامه بتأليف هذا الكتاب «كعلامةٍ على الامتنان المُشار إليه»[5]. ولا توجد أُسس كافية للتأكيد على

(1) الدوغمائية (أو: الدوغماتية): يعود أصل المصطلح إلى اليونانية: ὈόγμΑ. ويعني «الرأي» أو «المُعتقد الأوحد». وبذلك فهو مصطلحٌ يمثل التعصب لفكرةٍ معينة من مجموعةٍ دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأيِّ دليلٍ ينقضها لمناقشته، أو هو كما لدى الإغريق «الجمود الفكري». وهو التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي. يُنظر الموقع الإلكتروني: http://en.wikipedia.org/wiki/Dogma

(2) Van Ess, «The Beginnings of Islamic Theology», in: The Cultural Context of Medieval Learning, op., cit., p.96, top.

(3) Ibid., middle.

(4) Ibid., p.95, bottom.

(5) Ibid., p.96, bottom.

أنَّ الحسن بن محمّد بن الحنفيّة في كتابتِه الرد على القدرية قد «توافق مع نوايا أو توقعات الخليفة»[1] فيما يتعلَّق بدعمِه الأفكار القدريّة، وأنَّه أراد «من رعيتِه الإيمان أنَّ السلطة (المُلك) التي منحها إياه الله ولعائلتِه كانت مُلكاً غيرَ قابلٍ للتصرّف بهِ بحسب الإرادة الإلهيّة»[2]. على النقيض، وكما ذكر فان آس، لم يكن محمّد بن الحنفيّة وابنه الحسن فحسب، ولكن الكثير من العلويين من ضمنهم أحفاد علي بن أبي طالب حتَّى، «ممَّن لم يفكروا بأيِّ مقاومةٍ ضدَّ النظام الأموي، وفضلوا العيش بهدوءٍ من معاشهم»[3]. يُظهر هذا أنَّ الولاء السياسي أو الالتزام المالي تجاه الأمويين لم يكونا بالضرورة سبب أو دافع كتابة كتاب «الإرجاء» أو كتاب «الردِّ على القدرية»، ففي كتابتِه لكتاب «الإرجاء»، الذي يحوي استنكاراً واضحاً للسبئية، لا يمكن القول أن الحسن بن محمّد بن الحنفيّة كان «يشعر بالتحفيز لخيانة قضية المُختار، وإجراء مُجاهرةٍ مفتوحةٍ بموقفِه المُعادي للتطرف والمُعادي للثورية»[4]. سيبدو مثل هذا الافتراض لا مبرر له من وجهةِ نظر ما قاله فان آس نفسه: «الحسن بن محمّد بن الحنفيّة هو علويٌّ، لكنه ليس شيعيّاً بالضرورة»[5]. و لا مبرر له كذلك من وجهة نظر حقيقة أنَّ والده محمّد بن الحنفيّة قد بقي دائماً واقعيّاً وضدَّ التطرف ومعارضاً لإراقة الدماء. ولم يكتفِ بعدم مُساندة الحُسين، لكنه رغب لاحقاً في موالاة أيِّ الجانبين (ابن الزبير أو عبد الملك) الذي ينتصر ويوحِّد المجتمع تحت سلطتِه. بعدئذٍ، نصح مستشاريه بعدم القتال لصالح أو ضدَّ الأمويين. إضافةً إلى ذلك، لم يُلزم نفسه علانيةً وبوضوحٍ بالمختار الثقفي، ولم يوافق على مخاطبتِه بالمهدي وأنكر ادعاءات المختار الفئوية عن نفسِه، وخصوصاً تلك المتعلِّقة بالوحي أو المعرفة السِّرِّيَيْن[6]. إضافةً إلى ذلك، إذا كان الحسن بن محمّد بن الحنفيّة قد أراد دفع «الثمن» وإظهار الامتنان، فأقلّ ما كان يستطيع فعله هو قول شيءٍ إيجابيٍّ في دعم الأمويين. لكن في كتابِه «الإرجاء»، قد قيَّد نفسه بإرجاء الحكم بشأن عثمان وعليٍّ[7]، في الوقت الذي كان عليٌّ ما زال يُلعن علانيةً على المنابر، وربما عندما كان الأمويون سيعطون أيَّ

(1) Ibid., p.98, top.
(2) Ibid., p.97, bottom.
(3) Ibid., p.95, middle.
(4) Ibid., p.95, bottom.
(5) Ibid., middle. This statement is debatable in the light of Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥanafiyyah's activities and ideas reflected in his works. S. Ali Raza Naqvi].
(6) See: Ibn Sa'd, kitāb al-Ṭabaqāt al-kabir, ed. Edward Sachau and others, Leiden: 1904-40, V, 66-68, entry on Muḥammad b. al-Ḥanafiyyah, particularly, Pp. 69ff., 73ff., 77ff., 81ff.
(7) Quoted by: Van Ess, in: «Beginnings», p.94, top.

شيءٍ لفصل عثمان عن عليٍّ وإعادة عثمان إلى جانب أبي بكر وعمر. وفي شجبِهِ للسبئية على افترائهم ضدَّ الأمويين (من بين أفعالٍ وآراءٍ كثيرة لهم)، يقول الحسن بن محمّد بن الحنفية:»... في تأنيب خطيئتهم (أي القتل) فهؤلاء الذين ارتكبوها (أي الأمويون) بينما ارتكبوها بأنفسهم (بعد ذلك) عندما سنحت لهم الفرصة (أي السبئية) Sabā'īs»[1]. من الواضح أنَّ هذهِ الكلمات لا تكتفي بعدم الغفران للأمويين على خطيئةِ قتل الحُسين، لكنّها تذكّرنا بكلام الحسن البصري، من أنَّ «الخوارج الذين يحاولون تغيير المُنكر فإنَّهم يرتكبون منكراً أكبر منه»[2]، ولم يقل أكثر من هذا في الدفاع عن الأمويين. وفي كتابِه «الرد على القدرية» لا يُشير الحسن بن محمّد بن الحنفيّة ولو لمرةٍ واحدة إلى أنَّ الحُكم الممنوح إلى عبد الملك وعائلتِه هو مُلكية منحها الله، وبالتالي فإنَّه غيرُ قابلٍ للتصرف وفقاً للإرادة الإلهيّة. مثل هذا الإغفال مهمٌّ جدّاً بقدر ما أنّ شعراء البلاط والمدَّاحين المُحترفين مثل جرير والفرزدق قد اعتادوا على قولِهِ بكلِّ صراحةٍ[3]، مع أنَّ الله وحده يعلم ما إذا كانوا يؤمنون فعلاً بصدقِ ذلك. يجب تمييز الحسن بن محمّد بن الحنفيّة وأساليب تآليفه الكلامية عن هذه الحاشية وأساليبها الشعريّة، إذْ تمتلك أطروحتاه بصمة الجدِّية الشديدة ورنين الإيمان الصادق بشأنهما. ولا توجد ذرَّةٌ من الدليل الداخلي تدعم فكرة أنَّهما كُتبتا تحت ضغطٍ سياسيٍّ أو إقناعٍ، وكعلامةٍ على الامتنان المُشار إليه، أو أنَّ الحسن بن محمّد بن الحنفيّة قصد بهما التوافق مع نوايا عبد الملك أو توقعاته، وهي أشياءُ يعترف بها المرء بسهولةٍ كبديهيّاتٍ، في حالة الشعراء مثل جرير والفرزدق. توصل فان آس إلى نتائجَ ثابتةٍ على أساسِ بعض الأدلة الظرفية الضعيفة وجعل تلك النتائج بالمقابل أساساً لنتائجَ إضافيّةٍ وأكثرَ خطورةٍ عن الطبيعة المُجردة لبداية علم الكلام الإسلامي نفسه. ولا يقتصر الأمر على ذلك، إذ يبدو أنّ هناك بعض الأدلّة الظرفية المتناقضة والتي ذكرها فان آس لكنّه أخفق بطريقةٍ ما في رسم الاستدلال الصحيح منها. وهناك شهادةٌ من مصدرٍ مستقلٍّ تذكر أنَّ الحسن بن محمّد بن الحنفيّة «كره القدريين بالفعل»[4]، وهي شهادةٌ تؤكِّد امتلاكه دافعاً شخصيّاً وضروريّاً لكتابة البحث

(1) Ibid., middle.
(2) See: W. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh: 1973, p.80.
(3) Ibid., p.83; also see his «God's Caliph, Qur'ānic Interpretations and Umayyad Claims», Iran and Islam, ed. C. E. Bosworth, Edinburgh: 1971, Pp.565-74.
(4) Van Ess, «Beginnings», p.98, top.

ضدَّ القدرية بدلاً عن، كما يعتقد فان آس، أنَّه كتبها باسم عبد الملك. وكذلك الأمر بالنسبة لأطروحته عن الإرجاء التي سُرِدت علانيةً في كلِّ مكان وكفاحه من أجل قناعاته في حلقة أحد علماء الأنساب الكوفيين، ما توجَّب على فان آس أنْ يُبيِّن كلَّ ذلك لا كحملةٍ دعائيّةٍ مدفوعةِ الأجر، ولكنها مسألةُ إيمانٍ جدِّيٍّ للحسن بن محمّد بن الحنفية[1]. أمَّا بالنسبة للأسباب التي دفعته إلى كتابة البحث، وهو بالفعل أول من صاغها، أو على الأقل أعطى شكلاً أدبيّاً لها، فهي كرهه لتطرف السبئية الذي يقوِّض الأساس المكشوف جدّاً للمجتمع وقلقه على الوحدة في أصغر الأساسيات -هذان الدافعان ورثهما عن والدهِ العقلاني والواقعي- ويَظهران بوضوحٍ من البحث نفسهِ[2]. ليس صعباً الافتراض أنَّه كره بصدقٍ الخوارج كما هي حاله مع السبئية. وحتَّى كتابه «الإرجاء» فيما يتعلَّق بعلي (وعثمان) قد يمتلك أساساً مُسبقاً في تصريح والده، أنَّه: «بعد نبي الله، لا أشهد بخلاص أو الانتماء إلى أهل الجنَّة فيما يتعلَّق بأيِّ شخص، ومنهم أبي الذي خُلقت من صلبهِ»[3]. ما هو جديدٌ وفاجأنا بعض الشيء، ومع ذلك فهو مفهومٌ في ضوء تأكيده على وحدة المجتمع تحت حكمهما، هو قبول الحسن بن محمّد بن الحنفيّة بأبي بكر وعمر. لم يتوجب عليه ليكون شيعيّاً، وهو ليس كذلك، أنْ يرفض أبا بكر وعمر. لكن من الواضح أنَّ اعتباراتٍ بخصوص الصالح العام للمسلمين قد فاقت أهميتها عنده أيَّ شيءٍ آخر. ولم يوفر مكتب المحفوظات (chancery) بالضرورة «مساعدةً كلاميةً»، بالإضافة إلى ورقٍ برديٍّ ومخطوطةٍ ورقيّةٍ «مجانيين»[4]، وهما اثنان من افتراضاتٍ كثيرةٍ يقدمها فان آس في مقالتهِ من دون إلزام نفسه بأيٍّ منهما فرديّاً أو بشكلٍ منفصلٍ، لكنه يجمعهما في نظريةٍ متينة. ويقوم بذلك على الرغم من إشارتهِ السابقة للحذر، والتي حفَّزها المعتزلي «النظَّام»[5] في أنَّ:

(1) Ibid., p.94, bottom.
(2) See: quotations, in: ibid., p.94.
(3) Ibn Sa'd, Tabaqāt, V, 68.
(4) Van Ess, «Beginnings», p.99, top.

(5) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري النظَّام (185-231هـ/777-845م). من أئمة المعتزلة، تبحَّر في علوم الفلسفة واطَّلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراءٍ خاصة تابعته فيها فرقةٌ من المعتزلة سُمِّيت «النظامية» نسبةً إليه. وبين هذهِ الفرقة وغيرها مناقشاتٌ طويلةٌ. وقد أُلِّفت كتبٌ للرد على النظَّام وفيها تكفيرٌ له وتضليلٌ. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: عبد القاهر البغدادي، أبو منصور بن طاهر بن محمّد (ت429هـ/1037م)، الفَرق بين الفِرق، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة، دار الطلائع، 2005م)، ص ص102-116؛ أبو ريدة، محمّد عبد الهادي، إبراهيم بن سيار النظَّام.. وآراؤه الكلامية الفلسفيّة، (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1365هـ/1946م).

«التراكم المُجرد للشكوك لا يُؤسِّس حقائقَ تاريخيّةً»[1]. إذا كان ابن أخيه البعيد، زيد بن علي، قد اعترف بأبي بكر وعمر وربما كانت لديه أفكارٌ قدريةٌ، ربما تولىَّ الأمر من عمِّه بدون أيِّ مساعدةٍ -ماديّةٍ أو إيديولوجيّةٍ- من مكتب المحفوظات، ولكن هل يمكن أنْ يختلف الأمر مع الحسن بن محمّد بن الحنفيّة وهو مجردُ علويٍّ وربما اتّبع أو طوَّر التراث الفكري - الديني لوالدِه؟ لا ينفي كلَّ هذا العلاقة الماديّة السياسيّة للعقائد الكلاميّة التي حملها ونشرها الحسن بن محمّد بن الحنفيّة. ما نتساءل عنه هو هل كان نشر تلك العقائد جزءاً من مشروعٍ حكوميٍّ معينٍّ؟ وهو استنتاجٌ قادنا فان آس إليه كخطوةٍ أولى في نظريتِه المشكوك فيها عن جذور علم الكلام الإسلامي.

ثانياً، حتَّى إذا اتفق المرء مع الاستنتاج الأوّليّ والذي صاغه فان آس بحذرٍ في مقالتِه بأنَّ: «علم الكلام بدأ كنقاشٍ داخليٍّ - إسلاميٍّ عندما تلاشت تدريجيّاً سذاجة الثقة بالنفس في الأيام الأولى، من خلال التطور السياسي. اتخذ الخليفة عبد الملك مبادرة رفع تلك النقاشات إلى المستوى الأدبي. وكان مهتمّاً بالحوار من أجل تهدئة التوترات الموجودة أو من أجل بثِّ آرائه الكلامية - السياسيّة، ممتلكاً الموارد البشرية والمالية للبدء بمشروع كهذا. مع هذا الموقف، وأشياءَ أخرى كثيرةٍ، اتَّبع تراثاً أسَّسه في بلدٍ حيث قرر اختيار عاصمته: وهو تقليد الأباطرة البيزنطيين وقد صاغت البيئة السورية تأثيرهم طيلة قرونٍ من الزمن»[2].

يصح هذا فقط فيما يتعلَّق ببداية «أسلوب الكلام»، وخصوصاً علم الكلام المكتوب، وهما حدَّان مفروضان ذاتيّاً طوَّر فان آس ضمنهما حجَّته باعتراف الجميع[3]. إضافةً إلى ذلك، يصح ذلك فقط إذا كانت مراحل الأدب وما قبل الأدب في النقاش الكلامي متميزةً بوضوحٍ عن بعضها البعض - وهو تميُّزٌ يبدو أنّ فان آس قد أدركه هنا[4]. لكن هذا لا يصح فيما يتعلَّق بالمساعي الكلاميّة عموماً أو جذور علم الكلام الإسلامي بحدِّ ذاتِه[5]، كما أكَّد فان آس لاحقاً في مناقشة البحث، وربما أثارت اكتشافاته حماسته. وما زال مدركاً لوجود علم الكلام «بدون كلامٍ»، (ربما لأنَّ كتاب «الإرجاء» للحسن بن محمّد بن الحنفيّة وكتاب «الرسالة» للحسن

(1) Ibid., p.90, middle.
(2) Ibid., p.101, end of the article.
(3) Ibid., p.105, top and last-but-one paragraph.
(4) Ibid., top.
(5) Ibid., p.106, top.

البصري لم يُكتبا بأسلوب الكلام). ويصل الأمر إلى وجود «النقاشات الدينيَّة» ما قبل الأدب مثلما يوجد ضمناً في وجود «الحركات الحزبية الدينيَّة» المبكِّرة (على سبيل المثال، الخوارج)[1]. لكنه يُقلِّل كثيراً من شأنها، بل في الواقع يحاول إقصاء، أهميتها الكلامية عبرَ وصفها بنقاشاتٍ كانت «تهتم أكثر بالقضايا السياسية»[2]. ويفعل ذلك بالطريقة نفسها عندما يتجاهل بسهولةٍ تقييده المفروض ذاتيّاً على فئةِ الكلام، وهو في الواقع سبب وجود تحقيقه. تشويه السمعة هذا للنقاشات الكلامية ما قبل الأدب بين الحركات الحزبية الدينيَّة وتجاهله للشرط المُسبق لبناء «الكلام» في المساعي العقائدية جرى تنفيذهما بوضوحٍ من أجل تمهيد الطريق للاستنتاج النهائي: «يبدو، على الأقل في النصَّين اللذين وجدتهما، أنَّ علم الكلام برز أو جاء عن طريق تحفيز الخليفة؛ ربما بادر الخليفة بسياسةٍ دينيَّةٍ على طراز باسيليوسBasileus[3]»[4]، أو أقل: «الشيء الوحيد الذي اعتقدت بأرجحيته هو أنَّ الأمثلة المُبكِّرة لعلم الكلام ندين بوجودها إلى النوايا السياسية للخليفة»[5].

مثلما أشرنا أعلاه في ملاحظاتنا الأولية، حتَّى إذا قبلنا بنظرية فان آس المشكوك فيها بحدِّ ذاتها بأنَّ النصَّين موضوع البحث قد كُتبا كجزءٍ من مشروع دولةٍ معيَّنٍ، فهذا سوف يُشير فقط إلى وجود عاملٍ شديدِ الأهميّة في التطوّر المبكِّر لعلم الكلام الإسلامي، لكنه ليس عاملاً في أصل علم الكلام الإسلامي. وهذا لأنَّ النصَّين موضوع البحث ليسا «أول الأمثلة التي نمتلكها عن علم الكلام»، إذْ كان علم الكلام الإسلامي موجوداً قبلهما، ونشأ وتطوّر تحت تأثير مجموعةِ عواملَ -سياسيّة واجتماعيّة ودينيَّة ونفسيّة- مرتبطةٍ مع بعضها بشكلٍ لا ينفصم. إنَّ فصل أيِّ عاملٍ وعَزْوِ الصدارة إليه قد يشوّه الواقع التاريخي، ما لم نتعامل مع شخصٍ ووضعٍ محدَّدَيْن وخاصَّيْن جدّاً،

(1) Ibid., p.105, top.
(2) Ibid.
(3) باسيليوس قيصرية Basil of Caesarea، والمعروف أيضاً باسم القديس باسيليوس الكبير Saint Basil the Great، توفي في 1/كانون الثاني/379م. الأسقفاليونانيللقيصرية التركية Caesarea Mazaca الموجودة في كبادوكيا Cappadocia، (آسيا الصغرى). يُعتبر باسيليوس من أهم علماء اللاهوت، وكان يدعم العقيدة النيقية معارضاً كلَّ الابتداعات التي ظهرت في الكنيسة في ذلك الوقت، حيث حارب الآريوسيةArianism، وأتباع أبوليناريوس Apollinaris of Laodicea. إنَّ قدرة باسيليوس على تحقيق التوازن بين معتقداتهِ الدينيَّة وعلاقاتهِ السياسية جعلت منه مناصراً قوياً للعقيدة النيقية. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر:
Hildebrand, Stephen M., The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007, Pp.19-20.
(4) Ibid., p.106, top.
(5) Ibid., p.110, bottom.

وحتَّى في هذهِ الحالة سيكون من الخطير التأكيد كثيراً على أيِّ عاملٍ بمفردهِ. على أيِّ حالٍ، فإنّ الذي دفع فان آس إلى الإيمان بالأصل الحكومي الحصري لعلم الكلام الإسلامي -إضافةً إلى مهارتهِ الملحوظة في تجميع شكوكٍ متعدّدةٍ ضمن شيءٍ أقربَ إلى اليقين- هو نزوعه الواضح إلى «النص» و«الشكل» وربما أيضاً «الحكومة». الأكثر أهمية من بين الثلاثة والذي يسجل البداية الحقيقية والجدية للأشياء هو «النص» والكلمة المكتوبة، أي التركيب الأدبي والذي يتضمَّن بشكلٍ ثابت الصياغة النظرية وربما على الأرجح التحفيز الإمبراطوري المفترض مسبقاً، في حالاتٍ مثل علم الكلام. ويبدو أنَّ فان آس يتقاسم كلَّ تلك الميول الثلاثة مع يوسف شاختJoseph Schacht[1] (وربما مع علماء آخرين من الخلفيّة الثقافيّة نفسها) لكن مع اختلافٍ مُهمٍّ يتعلَّق بالميلين الأول والثالث. إذ يجعل شاخت الأشياء تبدأ بالحدوث من التاريخ المقبول لمعرفة القراءة والكتابة، لكن فان آس يُعيد بداية القراءة والكتابة إلى قبل ذلك بقرنٍ من الزمان ويسجل البدايات الحقيقيّة منذ ذلك التاريخ[2]. وبينما يتحسَّر شاخت على الاستقلاليّة التدريجيّة للفقهاء عن الدولة بدءاً من أزمنةٍ مبكّرة جدّاً لأنَّها عَمِلَت على إلحاق الضرر بالتطور المناسب للشريعة الإسلامية، لكن فان آس سيجد أنَّ المتكلمين منذ البداية الأولى (لعلم الكلام) وربمّا أيضاً خلال القرنين التاليين (حتَّى محنة أحمد بن حنبل[3]) يعملون تحت إشراف الدولة كأدواتٍ

(1) يوسف شاخت (1902 Joseph Schacht-1969م): مستشرقٌ ألمانيٌّ متخصصٌ في الفقه الإسلامي. دَرَس الفيلولوجيا الكلاسيكيّة، واللاهوت، واللغات الشرقيّة في جامعتي برسلاو ولايبزغ. وحصل من جامعة برسلاو على الدكتوراه الأولى في 1923م. صار أستاذاً ذا كرسيٍّ عام 1929م في جامعة فرايبورغ، ومنها انتقل للتدريس في عدَّة جامعاتٍ داخل وخارج ألمانيا. اشترك في الإشراف على الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية في ليدن – هولندا. ينقسم إنتاج شاخت إلى الأبواب التالية: دراسةُ مخطوطاتٍ عربيّةٍ، تحقيقُ نصوصٍ مخطوطةٍ في الفقه الإسلامي، دراساتٌ في علم الكلام، مؤلَّفاتٌ ودراساتٌ في الفقه الإسلامي، دراساتٌ ونشراتٌ في تاريخ العلوم والفلسفة في الإسلام، وغيرها. يُنظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ص366-368؛

Minhaji، Akh، Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law، A Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Islamic Studies، Canada: Institute of Islamic Studies، McGill University، 1992.

(2) Ibid., Pp. 90f., 98f. and 105f.

(3) خَلْق القرآن، أو كما عرفها البعض بـ»مِحنة خلق القرآن»، وهو فكرٌ انتشر في عهد الخليفة العباسي المأمون من المعتزلة، تعد القرآن الكريم مخلوقاً لا كلامَ الله (Y)، أي إزالة التقديس عنه وعدِّهِ كلاماً قابلاً للتأويل والتحديث والتفسير بحسب مقتضيات العقل. واقتنع بهذا الرأي الخليفة المأمون وطالب بنشر هذا الفكر وعزل أيِّ قاضٍ لا يؤمن بهِ. وهو ما لَقِيَ معارضةً واستهجاناً كبيراً من بعضِ الأئمة مثل الإمام أحمد بن حنبل (164-241هـ/780-855م) (t)، الذي تحمل من أجلِ ذلك الكثير من التعذيب والسجن.. واستمرت هذهِ المِحنة

لسياسة الخليفة الدينيَّة/ العقائديّة[1]، ولم يقل لمصلحة من وضرر من. النقطة هنا هي أنَّ فان آس وبسبب ميولهِ إلى الصياغات الأدبيّة، فربما تجاهل كلّيّاً الأهميّة العقائديّة لمراحل ما قبل الأدب، وهو ما يُسمِّيه «النقاش الديني... وبدلاً عن ذلك اهتم أكثر بالقضايا السياسيّة» بين «الحركات الحزبيّة الدينيَّة»، وبالتالي أهمل الإمكانية الكبيرة لوجود جذرٍ سابقٍ وأكثرَ تعقيداً لعلم الكلام الإسلامي.

في المقام الأول، إنّما يرفضه فان آس «كنقاشاتٍ دينيَّةٍ... مهتمّاً أكثر بالقضايا السياسيّة»، كانت في الواقع نقاشاتٍ ذاتِ سلوكٍ وإيمانٍ دينيٍّ. بالنسبة إليه وغيره ممن يعيشون في الوقت الحالي، فإنَّهم يهتمون أكثر بالقضايا السياسية، وبالتالي هناك غموضٌ في تعريف النقاشات بالدينيَّة فحسب أو بالـدينيَّة - السياسيّة معاً. لكن بالنسبة لهؤلاء الذين شاركوا في تلك القضايا وساهموا في النقاش الناتج، فإنَّهم كانوا على الأرجح ذوي طبيعةٍ أخلاقيّةٍ - قانونيّةٍ وعقائديّةٍ - اجتماعيّةٍ سياسيّةٍ، وهذهِ الجوانب المختلفة متشابكةٌ بشكلٍ لا ينفصم. ومسألة إمامة الحاكم الشرعي للمجتمع (إنْ كانت هي ما أشار إليه فان آس) كانت بالنسبة إليهم مسألةً ذاتَ أهميّةٍ قانونيّةٍ وعقائديّةٍ. إلى جانب ما سيأتي فوراً، فهناك مسألةٌ مترابطةٌ مع بعضها البعض تتعلَّق بالآثم الخطير أو المؤمن الصادق، وهي مسألة الإمامة التي اتخذت قطعاً أهميّةً عقائديّةً في الغالب. ومن ثمَّ هناك مسألة الإثم الكبير نفسه، فيما يتعلَّق بتعريفهِ وتأثيرهِ على الإيمان وعلى الانتماء للمجتمع وعلى المصير النهائي لمُعتنق الإيمان، وخصوصاً فيما يتعلَّق بعثمانَ وعليٍّ، ولكن أيضاً فيما يتعلَّق بالمؤمنين الآخرين، وخاصةً هؤلاء الذين يشغلون السلطة، - وكان كلُّ هذا يحمل أهميّةً كبيرةً في المجالات العقائديّة-الأخلاقيّة والاجتماعيّة-السياسيّة. عند نهاية الحرب الأهلية الثانية تقريباً، جرت مناقشة هذهِ المسألة بحماسةٍ في حلقات الخوارج والخوارج المعتدلين وحتَّى غير الخوارج. حسب وجهة نظرنا، تلك المناقشات هي التي منحت ولادة كتاب «الإرجاء» المُعادي للخوارج والشيعة للحسن بن محمّد بن الحنفية، بدون أيِّ تحفيزٍ

حتَّى بعد وفاة المأمون وفي عهدِ خلفهِ المعتصم والواثق، لتنتهي في عام (232هـ/861م) على يدِ المتوكل بعد وصولهِ إلى سدَّةِ الحكم. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمّد القرشي (ت597هـ/1201م)، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة، دار هجر، 1409هـ)، ص ص416-426؛ أبو زهرة، مُحمَّد، ابن حنبل.. حياته وعصره – آراؤه وفقهه، (القاهرة، دار الفكر العربي، 1418هـ/1997م)، ص ص38-42.

(1) Ibid., Pp. 106f.

بالضرورة من عبد الملك، أو بهدف التوافق مع نواياه السياسيّة. قد يتساءل المرء صدفةً إذا كانت النوايا السياسيّة لعبد الملك التي تعمل وراء كتاب «الإرجاء» لَمْ تُقلِّل من طبيعته العقائديّة، فلِمَ القضايا السياسيّة الكامنة وراء المناقشات الدينيَّة بين الحركات الحزبيّة الدينيَّة قد جعلتها غيرَ عقائديّةً؟

إضافةً إلى ذلك، مثلما أنَّ كتاب «الإرجاء» للحسن بن محمّد بن الحنفيّة يفترض مُسبقاً وجود المناقشات العقائديّة الشيعيّة والخارجيّة، فكتابه «الرد على القدرية»، وربما بعد ذلك بسنواتٍ قليلةٍ، يفترض الحسن البصري مسبقاً في رسالته المؤيدة للقدر[1]، المناقشات العقائديّة لصالح القدر والجبر على التوالي. في الواقع، طالما أنَّ رسالة الحسن البصري ليست ردّاً سريعاً على النقاط المُثارة في كتاب الرد للحسن بن محمّد بن الحنفيّة، فهذا يعني بالضرورة أنَّ ما جرت مناقشته وتطويره مشافهة أكبرُ بكثيرٍ من المكتوب. وبما أنَّ هذا صحيحٌ على الفترة المؤقتة القصيرة بين الرد والرسالة، فيصح أيضاً على الفترة الأطول بين القرآن أو على الأقل الحرب الأهلية الأولى (أي، إذا كان علم الكلام نتيجةً للصراعات السياسية لا للتناقضات الإنجيليّة) وكتاب الرد. لكن كما يقول فان آس في مقالته عن القدرية، «غياب الصياغات العقائدية المبكِّرة يمنع عودتنا إلى ما وراء بحث الحسن»[2]. ويذكر، مع أنَّه يُشكِّك في ذلك، أنَّ هذه المعلومات «مضمون الأقدار الإلهية قد جرت مناقشته للمرة الأولى عند حصار مكَّة من قبل قوات يزيد في العام 64هـ/683م، وحرق الكعبة» أو «أنَّ معاوية كان أول من برَّر استخدام القوة عبرَ الإلزام الإلهي (الجبر)» أو أنَّ مبرر النشاط الثوري للمذهب القَدَري قد جرى التلميح إليه أول مرةٍ في «خطبة عمرو ابن

(1) فيما يخص رسالة الحسن البصري، فقد كانت الرسالة الوحيدة من نوعها، ربما إلى جانب رسالة ابن عبَّاد] إلى عبد الملك، والتي نمتلك دليلاً إيجابياً أنَّها كُتبت ردّاً على سؤالٍ من عبد الملك؛ لم نقرأ رسالة ابن عبَّاد حتَّى نستطيع إصدار حكم عنها، لكن رسالة الحسن لم تخدم أياً من نوايا عبد الملك السياسية. ويجب أنْ يجعلنا ذلك عن طريق الصدفة حذرين قليلاً من الدوافع السياسيّة المنسوبة إلى كلِّ تحركٍ قام الخليفة بهِ، على الرغم من حنكة عبد الملك.

(2) Van Ess, «Ḳadariyya», p.369, bottom-left.

ربما أزاح فان آس رسالة الحسن البصري بكتاب الرد للحسن بن محمّد بن الحنفية، والذي تمكَّن من مصادقتهِ وتحديد تاريخه فقط بعد كتابة هذهِ المقالة، ما لم أنَّه لا يعتبر عقائد القدرية في كتاب الرد بأنَّها «صياغاتٌ نظريّةٌ».

سعيد»[1] الثائر ضدَّ عبد الملك في العام 69هـ/689م[2]. كلَّ هذهِ مشتبهٌ فيها بنظر فان آس كسببٍ إضافيٍّ في أنَّها مجردُ «أجوبةٍ عن الأسئلة الخطأ. لم تكن هناك مطلقاً لحظةٌ من الزمن جرى فيها الحديث عن القدر (أو الجبر، مثلما قد نُضيف) للمرة الأولى، هناك فقط لحظاتٌ معيّنةٌ برزت فيها حلولٌ عقائديّةٌ للمرة الأولى، أو أصبحت مهمةً أو مثيرةً للجدل عموماً»[3]. هذا تصريحٌ جميلٌ، لكنه ربما ليس صحيحاً تماماً (على الأقل من غير الواضح بالنسبة لنا غايته الدقيقة). إذا كانت هناك لحظةٌ من الزمن شَهِدَت الكتابة عن القدر والجبر للمرة الأولى، فلِمَ لا تكون هناك لحظةٌ من الزمن شَهِدَت الحديث عن القدر والجبر للمرة الأولى، حتَّى وإنْ لم نكن متأكدين تماماً بسبب الوضع الحالي لمعلوماتنا عن ذلك الزمن المحدّد؟ لكن ربما أسأنا فهم فان آس هنا. ربما هو لم ينفِ حدوث تلك الحلول العقائديّة ما قبل الصياغة النظريّة. ربمّا هو ينفي أنَّ أيّاً منها يمكن اعتباره هو الأول فحسب. ويمكن الإشارة إلى ذلك بحقيقة أنَّ فان آس يعطي في مكانٍ آخر[4] تصديقاً للإشارة القدرية في حديث «عمرو بن سعيد»، ربما بسبب تاريخه المتأخر (69هـ/689م)، ولكن ربما أيضاً لأنَّه يُظهر الإمكانيات الثورية للأيديولوجيا القدرية. وعلى المنوال نفسه، ربما أراد منح التصديق لأول حادثتين مذكورتين، على الرغم من تأريخهما المبكِّر نوعاً ما، لأنَّهما تُظهران الإمكانيات المُضادة للأيديولوجيا الجبريّة(؟). وقرب نهاية مقالته عن القدرية، وفي سياق مناقشتهِ للتأثير المسيحي، يذكر بالصدفة أنَّه «لم يكن هناك ما يمنع المُعتنقين المسلمين الجدد، على الأقل بعد فتح سوريا، من إيجاد حلٍّ ساذجٍ

(1) هو: أبو أمية عمرو بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس الأموي القرشي، المعروف بالأشدق (3-70هـ/624-690م). أميرٌ، من الخطباء البلغاء. كان والي مكَّة والمدينة لمعاوية وابنهِ يزيد. وقَدِمَ الشام فأحبه أهلها. فلمَّا طلب مروان بن الحكم الخلافة عاضده عمرو، فجعل له ولاية العهد بعد ابنهِ عبد الملك، ولمَّا ولِّي عبد الملك أراد خلعه من ولاية العهد، فنفر عمرو. واتفق خروج عبد الملك إلى الرحبة لقتال زفر بن الحرث الكلابي، فاستولى عمرو على دمشق وبايعه أهلها بالخلافة. وعاد عبد الملك إلى دمشق، فامتنع عمرو فيها، فحاصره وتلطَّف له إلى أن فتح أبوابها، ودخلها عبد الملك، فاعتزل عمرو بخمسمائة مقاتلٍ. ولم يزل عبد الملك يتربص بهِ الفرصة حتَّى تمكَّن منه فقتله. ولُقب بالأشدق لفصاحتهِ. يُنظر: الكتبي، صلاح الدين محمّد بن شاكر (ت764هـ/1363م)، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت، دار صادر، 1973م)، ج3، ص: 161؛ ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت852هـ/1448م)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة، مركز هجر للبحوث والدراسات، 1429هـ/2008م)، ج8، ص ص435-436.

(2) Ibid., cf. also idem «Beginnings», p.97, bottom.

(3) Idem, «Ḳadariyya», Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., vol. iv, p.369, top-right.

(4) Idem, «Beginnings», p.97, bottom.

للمسألة العقائديّة التي فرضها غموض الكتب المقدسة مع فئاتٍ مشابهةٍ إليهم»[1].
هذا تصريح مهمٌّ للغاية، قدَّمه فان آس وهو يعني ويُدرك بجدية مضامينه حتَّى على البدايات المبكِّرة لعلم الكلام الإسلامي (عهد عمر). وهذا مهم أيضاً للدور الذي ينسبه التصريح للانعكاس على القرآن. لكن يبدو أنَّ فان آس لا يُدرك نتائج ما يقوله، فهو لم يذكره مطلقاً في سياق مناقشاتهِ الرئيسة لبدايات علم الكلام الإسلامي، ولم يذكر القرآن بين «المصادر» التي يسجلها في إعادة بناء أصل وتطور القدرية، مع أنَّه يذكر الجدل المُضاد في أدب الحديث[2]، وهو موضوعٌ سنعود إليه باختصار. وبعد الإشارة إلى ثلاثِ حوادث في ما قبل الصياغة النظرية، يستمر بالقول أنَّ «المُعتقدات القدرية المزعومة للسفياني الأخير وهو معاوية الثاني (حكم سنة 64هـ/684م) ربما اشتُقَّت من عقيدة أنَّه تخلَّى عن اتفاقهِ، قبل موتهِ المُبكِّر، وهو ينسجم مع البرنامج السياسي للقدرية». وأنَّ «رسالةً من الحسن بن علي إلى الحسن البصري بشأن هذهِ المسألة هي مزورةٌ بشكلٍ واضحٍ». (لم يُفسِّر لماذا، لكن سببه ربما كما يذكر هو أنَّها وجدت في الروايتين الحتميّة والقدريّة)[3].

إضافةً إلى ذلك، بينما يذكر فان آس على الأقل معلوماتٍ مهمةً لاهوتيّاً قبل الصياغات النظريّة في كتابيَْ «الرسالة»و «الرد»، بناءً على دليل مصادر تاريخيّة وسيريّة أي: مصادر السيرة] محدّدة وغيرها، وربما يرغب في منح التصديق إلى بعضها (ولو بعد الوصول إلى نظريتهِ عن البدايات ذات النشأة الحكومية لعلم الكلام الإسلامي في العام (70) تقريباً بعد الهجرة، والتي لم يُنسب إليها أيُّ أهميّةٍ «خلاَّقةٍ»)، ولم يُشر إطلاقاً إلى أيِّ معلوماتٍ مبكِّرةٍ ذاتِ صلةٍ بعلم الكلام بناءً على دليل أدب الحديث. وهذا صحيحٌ لأنَّه يعتبر الأحاديث العقائدية إلى حدٍّ كبيرٍ، إنْ لم يكن كلّيّاً، تعكس الجدل المتأخر وهو في الواقع الجدل المُضاد للقدرية، طالما أنَّ الأحاديث المؤيّدة للقدرية نادرةٌ.

يقول: «يمكن إثبات أنَّ عدداً كبيراً من الأحاديث المُعادية للقدرية كانت متأخرةً، أو جرى رفعها إلى مكانة أقوال النبي مع استمرار الوقت؛ هؤلاء المُحترمون المتمسكّون بالتقاليد والذين كانوا آنذاك من القدريين لم يعتقدوا أنَّ تلك الأحاديث

(1) Idem, «Ḳadariyya», p.371, bottom-right.
(2) Ibid., p.368, bottom-right.
(3) Ibid., p.369, top-right.

صحيحةٌ. ويُشير بعضها صراحةً إلى المُحاججات التي طوَّرها الحسن البصري في كتابه الرسالة»[1].

النقطة هنا هي ليست ما إذا كانت تلك الأحاديثُ القطعيّة غيرَ صحيحةٍ، وهكذا اعتقد «هؤلاء المحترمون المتمسكون بالتقاليد والذين كانوا قدريين آنذاك»، أو كما اعتقد علماء محترمون مثل فان آس، كما سنرى لاحقاً، والذي يتعاطف مع القدرية. النقطة هي ما إذا كانت تلك الأحاديث، حتَّى مع وجود عددٍ قليلٍ منها، أو استعارةً لمصطلحات شاخت، «قد طُرحت للتداول» قبل أنْ يكتب الحسن البصري كتابه الرسالة، أو قبل التاريخ الذي حدَّده فان آس لجذور علم الكلام الإسلامي. إذا كانت هذه الأحاديث قد تواجدت قبل المواعيد موضوع البحث، فهذا يعني لا مجرّدَ جذورٍ مبكِّرةٍ لعلم الكلام الإسلامي، ولكنه يتضمَّن أيضاً أنَّ الجذور ليست حكوميّةً حصراً مثلما ادّعى فان آس بالنسبة إليها. ويصحّ هذا إلَّا إذا ظهر أنَّ تلك الأحاديث قد جرت صياغتها وتداولها بتحريض الحكومة. يعترف فان آس بشكلٍ غيرِ مباشرٍ بالوجود المبكِّر لِمَا لا يقل عن عددٍ صغير من هذهِ الأحاديث، مثلما يظهر الاقتباس أعلاه لكن من الواضح أنَّ قلبه ليس مع هذا الاعتقاد، فهو لا يعتبرها على الأقل مترابطةً منطقيّاً مع جذور الكلام الإسلامي. ديفيد إيد[2] (David Ede) في أطروحتهِ للماجستير المعنونة: «وجهة نظر في جدال الحريّة-الحتميّة في علم الكلام الإسلامي الكلاسيكي»[3]، قد جادل بشكلٍ مُقنع تماماً لصالح وجود بعض هذهِ الأحاديث -على

(1) Ibid., p.371, middle-left.

(2) مستشرقٌ أمريكيٌّ، من مواليد 1935/7/4م. دَرَس اللاهوت اللوثري في كلِّية سانت أولاف (St. Olaf College) ومدرسة لوثر اللاهوتية (Luther Theological Seminary) وحصل على شهادة البكالوريوس من هذهِ المؤسَّسة خلال عامي (1957-1961م). وفي وقتٍ لاحق، دَرَس الإسلام في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل (McGill University Institute of Islamic Studies) حيث حصل على درجة الماجستير في عام 1967م ودرجة الدكتوراه الفخرية عام 1978م منها كذلك. بدأ مسيرته المهنية كمدرّسٍ في كلِّية أوغسبورغ في منيابولس(Augsburg College) وجامعة ماكجيل قبل أن ينتقل إلى قسم الدراسات الدينية في جامعة ميشيغان الغربية ((Western Michigan University، حيث درَّس العلوم الإسلامية من عام 1972م وحتَّى وفاتهِ عام 2008م. يبقى دليله للإسلام Guide to Islam عملاً مرجعيّاً أساسيّاً، وهو يضم مجموعةً واسعةً من المواد المرجعيّة والأعمال التاريخيّة من فترة ما قبل الإسلام وحتَّى العصر الحديث. من أبرز أعماله:
Guide to Islam. Boston, Mass.: G.K. Hall, (1983); Reviews: The Muslim World, 74: 204–237, (1984); The International Journal of African Historical Studies, Vol. 18, No. 1, pp.188–190, (1985); Choice, Vol. 21, p.1444 (1984); Mullā Ṣadrā and the problem of freedom and determinism: a critical study of the Risālah fīl-qaḍāwal-qadar. McGill University Press, 1980, dissertation, 1978; Some considerations on the freedom-determinism controversy in classical Islamic theology. McGill University, 1967; «Ḥasan al-Baṣrī, al-», Encyclopædia Britannica, 2006.

(3) Some Consideration on the Freedom-Determinism Controversy in Classical Islamic Theology,

الأقل- قبل رسالة الحسن البصري، وأنَّ هذهِ الأحاديث «تقف وراء نقاشات خصوم البصري» في الرسالة[1]. خط النقاش الرئيسي لإيد (والذي استعمله بنجاحٍ أيضاً ظفر إسحاق أنصاريZafar Isḥāq Anṣārī[2] في رسالتهِ للدكتوراه عن «التطور المبكِّر للفقه في الكوفة»[3]) هو أكثر إثارةً للانتباه وأهميةً على حساب نتائجهِ الإضافية بشأن التطور المبكِّر للكلام الإسلامي. على الرغم من أنَّ موقف الكاتب «التفسيري» فيما يتعلَّق بآيات الجبر والقدر في القرآن هو أقرب إلى واط[4] من إيد[5]، بقدر ما نعتقد

By: David Ede, A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Master of Arts, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1967.

(1) David Ede, «Some Considerations on the Freedom-Determinism Controversy in Classical Islamic Theology», unpublished Master's Thesis, McGill University, Montreal: 1967, p.157, and the preceding pages, and the whole of Chap. 111.

(2) ظفر إسحاق أنصاري (1932-2016م): أحد أبرز الباحثين والأكاديميين الباكستانيين، كان المدير العام لمعهد البحوث الإسلامية Islamic Research Institute التابع للجامعة الإسلامية العالمية (International Islamic University) في إسلام أباد - باكستان. كما درَّس في العديد من الكلِّيات، بما في ذلك الكلِّيات الدولية. عَمِل مستشاراً أكاديمياً للمعهد الدولي للفكر الإسلاميInternational Institute of Islamic Thought في إسلام أباد. من أبرز أعماله:

Zafar Ishaq Ansari: The Early Development of Fiqh in Kūfah with special reference to the works of Abu Yusuf and Shaybani. (Digitalisat); Ahmad, Khurshid and Zafar Ishaq Ansari: Mawlana Mawdudi: An Introduction to His Life and Thought, Aligarh, Crescent Publishing, 1979; Khurshid, Ahmad und Zafar, Ishaq Ansari: Mawdudi: An Introduction to His Life and Thought. The Islamic Foundation, Leicester: 1979; Abū l-Aʿlā Maudūdī: Towards Understanding the Qurʾān: English Version of Tafḥīm al-Qurʾān, übersetzt von Ẓafar Isḥāq Anṣārī, Leicester 1988 ff.; Khurshid Ahmad und Zafar Ishaq Ansari (Hg.): Islamic Perspectives. Studies in Honour of Mawlānā Sayyid Abul Aʿlā Mawdūdī. Leicester: Jidda, 1979; Ansari, Zafar Ishaq (Hrsg.): Special issue on central Asia. Islamabad: Islamic Research Institute Press, 1994 (Islamic Studies; 33).

(3) Zafar Ishaq Ansari, The Early Development of Fiqh in Kūfah, McGill University,1966.

(4) يقصد بهِ: المُستشرق الاسكتلندي ويليام مونتغمري واط (1909 William Montgomery Watt-2006م). تلقى تعليمه في عددٍ من الجامعات البريطانية حتَّى نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام 1943م من جامعة أدنبره. عَمِل رئيساً لقسم اللغة العربيّة والدراسات الإسلاميّة في جامعة أدنبره بين سنتي (1947-1979م). نال درجة الأستاذية سنة 1964م. دُعي للعمل أستاذاً زائراً في العديد من الجامعات، داخل بريطانيا وخارجها. كما عَمِل راعياً لكنائسَ عدَّة في لندن وأدنبره. أصدر واط مجموعةً كبيرة من المؤلَّفات، أبرزها:

The faith and practice of al-Ghazālī (1953); Muhammad at Mecca (1953); Muhammad at Medina (1956); Muhammad: Prophet and Statesman (1961); Islamic Philosophy and Theology (1962); Muhammad: Seal of the Prophets (???); Islamic Political Thought (1968); Islamic Surveys: The Influence of Islam on Medieval Europe (1972); The Majesty That Was Islam (1976); What Is Islam? (1980); Muhammad's Mecca (1988); Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions (1991); Early Islam (1991); Islamic Philosophy And Theology (1987); Islamic Creeds (1994); History of Islamic Spain (1996); Islamic Political Thought (1998); Islam and the Integration of Society (1998); Islam: A Short History (1999); A Christian Faith For Today (2002).

لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: مزاحم، هيثم، مونتغومري وات والدراسات الإسلاميّة، تقديم: رضوان السيد، (بيروت، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2017م).

(5) يحاول إيد جاهداً دحض أيَّ موقفٍ تفسيريٍّ له، بينما يدّعيه على الآخرين. Freedom-Determinism, Pp. 74f, 40.

نعتقد أنَّ أيَّ شخصٍ يكتب أكثر من فهرس واحد عن القرآن فهو مُلزم بتبنِّي موقف تفسيري، سواء كان فضل الرحمن

كذلك أنَّ القرآن طالما يركِّز الانتباه على جلالة الله وقدرتهِ الكُلِّية من خلال الإيمان تماماً، وطالما أنَّ في القرآن أقوالاً قطعيّةً وغيرَ قطعيّةٍ تقف جنباً إلى جنبٍ على أساس فكرة الإله الفرد، لذلك أيَّ تفسير قطعي حصري أو بإفراط لتلك الآيات، مثلما انعكس على نحوٍ ساحقٍ في مادة الحديث، فهو يمثل تحريفاً خطيراً جدّاً للرسالة المركزيّة للقرآن. نتفق مع نقاش إيد في أنَّ التأكيد الساحق على القطعيّة المتطرّفة في مادة الحديث هو «تفسيرٌ متطرّفٌ وفوق ذلك متماسكٌ لجوانبَ محدّدةٍ من طبيعة الله الموجودة في القرآن»، وليس هو بالضرورة انعكاساً مباشراً للقدرية الإلحاديّة الخاصة بعالم فكر الجاهليّة العربيّة ما قبل القرآن، مثلما اعتقد واط[1].

«تُعطينا مادة الحديث (كما يقول إيد في هامشٍ عن الملاحظة أعلاه) تقاليدَ كثيرةً، وهي من الواضح متّصلةٌ بشكلٍ وثيقٍ مع فقراتٍ مُحدَّدةٍ في القرآن. التلميح بأنَّ التفسير المُعطى لتلك الفقرات قد جاء في المقام الأول من الرؤية القدرية لما قبل الإسلام، يعني القيام بظلمٍ فادحٍ تجاه المسلمين الأوائل الذين سعوا إلى فهمٍ منهجيٍّ أكثرَ للقضايا الصعبة التي عبَّر عنها القرآن. ويجب عليهم، أكثر من المسلمين اللاحقين، إدراك معارضة القرآن لمنظور الجاهلية»[2].

الأمر الأكثر اتّصالاً وأهميّةً بالنسبة لنقاشنا، هو أنَّ إيد قد نجح من خلال مقارنة أحاديثَ نبويّةٍ مع آياتٍ قرآنيّةٍ قليلة في إظهار أنَّ «الحديث طرح موقفاً عقائديّاً مبنيّاً بشكلٍ رئيسيٍّ ومتصلاً بصورةٍ وثيقةٍ مع تأكيدات القرآن بشأن قوة وسيادة الله الكلِّيَّة»، وأنَّ «الشكل الأدبي للحديث وكثيرٍ من الكلمات المهمة والرئيسة التي وظَّفها الحديث يتبع شكل القرآن وتعبيراتهِ الرئيسة»، (في بعض الأحيان لا يعدو الحديث أنْ يكون مجرّدَ إعادةِ صياغةٍ لفقراتٍ قرآنيّةٍ، وأحياناً الانعكاس العقائدي في الحديث يتدفَّق طبيعيّاً من الوصف المُعطى في القرآن، وأحياناً ينتج الانعكاس الموجود في الحديث عند محاولة الرد على أسئلةٍ متضمِّنةٍ في تصريحات القرآن)[3].

(Fazlur Raḥmān) أو داود رهبر (Dā'ūd Rahbar)، أو لويس غارديه (Louis Gardet) أو فون غرونباوم (von Grunbaum)، أو حتَّى توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu).

(1) Ibid., Pp. 82f; cf. Watt, Free will and Predestination in Early Islam, London: 1948, Pp.20-29. ربما عدَّل واط موقفه، ففي كتابهِ الأخير (الفكر الإسلامي (Islamic Thought)، ص90 أف أف)، يقول إنَّ: «مواعظ أو رسالة القرآن الرئيسة قد افترضت مُسبقاً العالم الفكري لعرب ما قبل الإسلام، حتَّى عندما حاول تعديل أفكارهم»، وأنَّ: «القرآن يحافظ على بعض المفاهيم القدرية لعرب ما قبل الإسلام، على الرغم من تعديلهِ لها...». مع أنَّ واط ربما لم يعتبرها جزءاً من مواعظ القرآن.

(2) Ede, «Freedom-Determinism», p.106.

(3) Ibid., Pp. 88, 91, 102f.

أخيراً، يبدو فان آس وغيره من معظم علماء هذا المجال أنَّهم يعتبرون القرآن بحدِّ ذاته لا يشحذ الفكر ولا يمتلك العاطفة والشغف. بتعبيرٍ آخرَ، لا يعتبرون القرآن وثيقةً تخلق السؤال والجدال. ويغفلون عن ذلك بقدر ما يُفترض بالقرآن أنْ يكون «متبوعاً» فهو مفهومٌ وحيٌّ، ومن الطبيعي والضروري أنْ يمنح الحياة إلى مسائلَ ونقاشاتٍ ذاتِ طبيعةٍ نظريّةٍ وعمليّةٍ (عقائديّةٍ وقانونيّةٍ...)، ولو كان النبي حيّاً في وقت إثارة تلك المسائل والنقاشات، فإنَّ القرآن كان سيمنح الحياة أيضاً إلى بعض التفسير والحديث النبوي بصدقٍ. لكن الدور المُخصَّص للقرآن هو مجردُ دورٍ فعَّالٍ، مع تبريرٍ أكبرَ للصياغة الإجماليّة اللاحقة للحديث: جرى وضعه للاستخدام من قِبل عدَّة مجموعاتٍ وأفرادٍ، وخصوصاً بعد «الفِتن» والتأسيس المتكرّر للحكم الأموي في عهد معاوية وعبد الملك وهشام، من أجل دعم وتأييد هدفهم الديني-السياسي. هناك الكثير من الصدق في ذلك، وإنكار ذلك لا يقلّ حماقةً عن إنكار الدور الفعَّال للحديث في هذهِ العملية. لكن يجب ألَّا نسمح لذلك أنْ يعمينا عن رؤية الدور المستقل «المبدع» أو «السببي» للقرآن، كما هي حال السُّنَّة النبوية (مثلما يتميَّز عن الحديث المتأخر، والذي ربما نشأ على الأساس الأولي لهذا الأخير، كما أشار فضل الرحمن)[1]. «لا يطرح القرآن مسألة القدر العقائدية (بل هو لا يطرح أيَّ مسألةٍ)، ولا مسألةَ فلسفيّةً تتعلَّق بطبيعة حرية الإنسان: فهو يستحضر لغز العلاقات بين الخالق والمخلوق»[2]، بسبب تصنيفهِ الخاص كأدبٍ نبويٍّ وموحًى، أو أنَّ تأكيداته عن الله والإنسان دينيَّةٌ وليست عقائديّةً أو فلسفيّةً، أو أنَّه مُدرك للمعارضة المتضاربة بين السيادة الإلهيّة وحريّة الإنسان، ولا يعني هذا، كما يقول إيد، عند التفكير مليّاً بهِ أنَّه لا يستطيع أو لم يُثر مسائل، بالنسبة لقُرَّائهِ الأوائل من عميقي التفكير والمؤمنين، عن هذهِ المعضلة بالذات[3]. لكن السؤال الذي يطرحه علينا هو متى حدثت عملية التساؤل هذه؟ على الرغم من تصريحات إيد المتكررة أنَّ القرآن هو: «نقطةُ الانطلاق، والمصدر الأساسي لعلم الكلام الإسلامي»، وخصوصاً فيما يخص «جِدال الحريّة-الحتميّة في الكلام الإسلامي المُبكِّر»[4]، وعلى الرغم من شرحهِ على طول فصلين عن كيفية التصاق الحديث الحتمي وإتباعه بإيمان (عند التأمل) لفقراتٍ قرآنيةٍ تُشكِّل

(1) Fazlur Raḥmān, Islamic Methodology in History, Karachi: 1965, Pp. 6, 12, and passim.
(2) Gardet, «Allāh», EI2. p.408.
(3) Ede, «Freedom-Determinism», p.44.
(4) Ibid., Pp. 40, 42, 44.

أساس الموقف العقائدي الذي قدمه الحديث، وأنَّ النقاشات العقائدية المُتجسِّدة في هذا الحديث هي محاولةٌ لصياغة تأكيداتٍ عقائديّةٍ عن آثار القُدرة الكُلِّية الإلهية على مصير الإنسان[1]، فلم يهتم إيد بشكلٍ كافٍ أو متماسكٍ بما يكفي من أجل الدفع باتجاه تحديد تاريخٍ أسبقَ لجذور الكلام الإسلامي. وكان جريئاً بما يكفي لمعارضة شاخت، الذي وضع الحديثين الحتميين اللذين أشار إليهما الحسن البصري في رسالتهِ في القرن الثاني، وأعادهما مع «بعض» الأحاديث المُشابهة إلى القرن الأول، أي في وقتٍ قريبٍ من كتابة الحسن للرسالة، أي بشكلٍ أكثرَ تحديداً، العقدين الأخيرين من القرن الهجري الأول[2]. وخدم هذا هدفه كثيراً، فاقداً الاهتمام بالسعي أكثر وراء آثار نقاشهِ الأساسي. (مع أنَّ المرء يتساءل عمّا إذا كانت أعماله لم تفقد قليلاً؟ عندما جرى تحديد رسالة الحسن بعد ذلك بين عامي (75) و (80) للهجرة). لكن مثلما أشرنا أعلاه، لم يكن متَّسقاً بما يكفي للسعي وراء استنتاجاتٍ منطقيّةٍ لنقاشهِ عن الجذور المُبكِّرة للكلام الإسلامي. ويعني «الكاتب» أنَّه على الرغم من تصريحاتهِ وشروحاتهِ بالعكس من ذلك، لكن إيد ربمّا لم يؤمن حقّاً بالوظيفة المُبدعة أو السببية للقرآن في توجيه الطريق أمام الحديث الحتمي، وإلَّا فهو سيضع بدايات الحتمية العقائدية في زمان النبوة، في وقتٍ بدأ الناس بالتفكير بشأن محتويات القرآن. آمن إيد فقط على غِرار الكثيرين «باشتقاق اللبنات الضرورية المهمة من القرآن لتطوير الموقف العقائدي للحتمية المتطرفة»[3]، بينما تقع قضاياه الحقيقيّة في أماكن أخرى، ربما في الظروف والضرورات السياسية التي نتجت عن الحربين الأهليتين الأولى والثانية. قد يكون محقاً في ذلك. ربما يعتبر الحديث الحتمي محاولةً للتوصل إلى تفاهمٍ مع الحقائق السياسية القاسية للحكم الأموي. وعلى المنوال نفسه، ستظهر الأحاديث غير الحتمية لمواجهة نظيراتها الحتميّة. هذا أمرٌ متقنٌ وواضحٌ. عموماً، نعتقد أنَّ كِلتا هاتين الصورتين على خطأٍ، وتذكر جزءاً من القصة فحسب. ونؤمن بدور القرآن المُنتج للعقيدة، ونؤمن أنَّ المناقشات العقائديّة وخاصةً عن الحريّة والحتميّة قد بدأت خلال حياة النبي وربما حتَّى انعكست في بعض الأحاديث، والتي كانت معتدلةً جدّاً وأقربَ إلى ما يُسمَّى الاستشراف «المزدوج» للقرآن، وهي إمَّا رُفضت

(1) Ibid., chaps. II, III, particularly, p.90.
(2) Ibid., Pp. 152ff., particularly, p.157.
(3) Ibid., p.90.

كُلِّيّاً من قبل أطراف المشيئة الحرة والقدرية، وخصوصاً هذهِ الأخيرة، أو دُمِجت جزئيّاً في الأحاديث الأكثر تطرّفاً. حقيقة أنَّ النقاشات العقائديّة (الكلامية) عن الحريّة والحتميّة قد نشأت خلال فترة النبوة تُشير إليها أحاديثُ تَشجب ولا تُشجِّع مثل هذهِ النقاشات، والتي نعتقد بامتلاكها أرجحيّةً أكبرَ في كونها صحيحةً من إرجاعها إلى وقتٍ أسبقَ، بقدر ما تصف بإيمانٍ الموقف القرآني الضمني من المسألة. استناداً إلى الحديث المذكور في الترمذي وابن ماجة، ناقش بعض الصحابة في إحدى المرات مسألة القَدَر عندما قابلهم النبي، وبعد أنْ أصغى إلى حديثهم احمرَّ وجهه غضباً كما لو أنَّ رمَّانةً انفجرت على خدَّيه، وقال: «وكانَ الإنسانُ أكثرَ شيءٍ جَدَلاً»[1].

(1) أورده الترمذي في باب ما جاء في التَّشديد في الخوض في القَدَر، فقال: حدَّثنا عبد الله بن معاوية الجُمَحي البصري، قال: حدَّثنا صالح المُرِّي، عن هشام بن حسَّان، عن محمّد بن سيرين، عن أبي هريرة، قال: خَرَج علينا رسولُ اللهﷺ ونحنُ نتنازعُ في القَدَرِ فَغَضبَ حتَّى احمرَّ وَجهُهُ حتَّى كأنَّما فُقِئ في وَجنتيهِ الرُّمَّانُ، فقال: «أبهذا أُمِرتُم أمْ بهذا أُرسِلتُ إليكم؟ إنَّما هَلَكَ من كان قَبلكُم حين تَنازعوا في هذا الأمر، عَزمتُ عليكُم ألَّا تتنازعوا فيه». الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى (ت279هـ/892م)، الجامع الكبير، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996م)، ج4، ص11. في حين لم يرد هذا الحديث عند ابن ماجه كما ذكر المؤلِّف. كذلك فإنَّ النص الأخير الذي أورده المؤلِّف أعلاه، وهو اقتباس النبيﷺ مقطعاً من الآية (54) من سورة الكهف، قوله (I):(وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً)؛ لم يرد كذلك في نصِّ الحديث الذي أورده الترمذي.

دراسة القرآن عند أنجيليكا نويفيرت «من رهانات اللاهوت إلى تحليل الخطاب»

■ أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

المقدمة:

نحاول في هذا المبحث التطرق إلى المشروع الألماني المعاصر وهو له أسماء متنوعةٌ منها: «موسوعة القرآن» أو «CorpusCorani» وهو اسمٌ لاتينيٌّ معناه «الجسم القرآني». وقد عُقدت ندوةٌ احتضنها مبنى «معهد الموسوعة الإسلاميّة» ناقشت جوانبَ مختلفةً من مشروع «كوربوس كورانيك» البحثي، وكذلك مزايا وخصائص المخطوطات القرآنيّة القديمة، والقراءات القرآنيّة، والشواهد التاريخيّة المرتبطة بنزول القرآن وتأريخه[1].

وخلال مشاركته في هذه الندوة قال الألماني ومدير المشروع أن التأريخ بوساطة الكربون الـ14 يعد أسلوباً مبنيًّا على المعايير العلميّة والتجريبيّة، كما أكد على أن هذا الأسلوب من شأنه أن يُسفر عن نتائجَ ثمينةٍ حول المخطوطات القرآنيّة، كما أن من شأنه أن يزيل العديد من الغموض حول تاريخها. وأضاف (ميشيل ماركس) أنّه قد تم خلال مشروع «كوربوسكورانيك» البحثي، تأريخ أكثر من 40 نسخةً خطيّةً بوساطة الكربون الـ14 معظمها نسخٌ قرآنيّةٌ، مبيّناً أن لهذا المشروع أسلوباً رياديّاً وجديداً في مجال البحوث القرآنيّة في الغرب.

(1) محمّد الأمين بن محمّد المختار، مشروعٌ ألمانيٌّ للتوثيق القرآني تاريخ النشر: 26 Sep 2008، 09:54 .موقع ملتقى أهل التفسير.

ومن جهةٍ أخرى قال الباحث الإيراني «السيد علي آقاييف»: إن المشروع يركز على أربعة مجالاتٍ هي: (دراسة المخطوطات القرآنيّة، والمقارنة بين قراءات القرآن، والتعرف إلى الظروف التاريخيّة والدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة) في عصر نزول القرآن، وكذلك الدراسة التاريخيّة والأدبيّة للنص القرآني[1].

لكن الأمر يبدو أكبرَ من هذا التوصيف، فهذا المشروع، الذي ترعاه» أكاديميّة برلين -براندنبورغ للعلوم الإنسانيّة»، تم إطلاقه في عام 2007م، وتُشرف على المشروع الباحثة الألمانيّة الشهيرة «أنجيليكا نويفيرت» (Angelika Neuwirth[2])، وتستمر فعاليّات هذا المشروع بتعاون اثني عشر باحثاً ومحقِّقاً، ويُعمل على أن يكتمل المشروع في غضون ثمانية عشر عاماً. ومن المعلومات أيضا أن هذا المشروع يعمل فيه عددٌ من الباحثين في مجال العلوم الإسلاميّة، لكن ما هو معلَنٌ من أهداف المشروع البحثي أنّه يهدف إلى اكتشاف النصوص القرآنيّة التاريخيّة القديمة وجمعها لربط تلك النصوص بالسياق التاريخي والثقافي الذي نزلت فيه. وهو ما تجلّى في ماكتبه أو ما هو مصرَّحٌ به من أحاديث الباحثين المشرفين على المشروع، خاصّةً مديرة المشروع البروفيسور أنجيلكا نيوفيرث المتخصصة في الدراسات العربيّة والدراسات القرآنيّة بجامعة برلين الحرة، والباحث ميشيل ماركس المتخصص في الدراسات العربيّة بجامعة برلين الحرة ومدير فريق البحث بالمشروع.

(1) تاريخ المخطوطات القرآنيّة القديمة بالكربون الـ 14، الندوة أقيمت في طهران في معهد الموسوعة الإسلاميّة، حملت عنوان: «تاريخ المخطوطات القرآنيّة القديمة بالكربون الـ 14» حضره الباحث الألماني «ميشائيل ماركس»، والكربون الـ 14 هو نظيرٌ مشعٌّ للكربون يوجد طبيعيًّا في المواد العضويّة، ويستخدم في تعيين عمر العيّنات القديمة والآثار التي قد يبلغ عمرها10.000عام أو أكثر.:
http://www.nourjadeed.org/PostDetails.aspx?i42322=0819f104-d231-11e5-9405-000d3a2002ac

(2) أنجيليكا نويفيرت (ولدت عام 1943) وهي أستاذةٌ في الدراسات القرآنية من جامعة فراي في برلين بألمانيا. درست الدراسات الإسلاميّة والدراسات السامية والفلسفة الكلاسيكيّة في جامعات برلين وطهران وغوتنغن والقدس وميونيخ. هي أيضا مديرة مشروع البحث كوربوس كورانيكوم.بين عامي 1994 و 1999، كانت مديرة المعهد الألماني للدراسات الشرقية في بيروت وإسطنبول. تعمل حاليّاً كأستاذةٍ في جامعة فراي في برلين وكأستاذٍ زائرٍ في الجامعة الأردنية في عمان، وتركّز أبحاثها على القرآن وتفسيراته والأدب العربي الحديث في شرق البحر الأبيض المتوسط ، وخاصةً الشعر والنثر الفلسطينيّين المتعلقَيْن الصراع العربي الإسرائيلي. في عام 2011، تم تعيينها عضواً فخريّاً في الأكاديميّة الأمريكيّة للفنون والعلوم، وفي عام 2012 تم منحها الدكتوراه الفخريّة من قسم الدراسات الدينيّة بجامعة ييل. في يونيو 2013، منحت مجلة «دويتشه أكاديمي فور سبراشي أوند ديكتونغ» جائزة سيغموند فرويد لأبحاثها حول القرآن .انظر:
Neuwirth, Ange lika (2007). «Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point». Journal of Qur'anic Studies. 9 (21): 115–127.

ويبدو أن هذا المشروع ليس له طابعٌ فرديٌّ بل هو مشروعُ مؤسّساتٍ كبيرةٍ ولها أهدافٌ استراتيجيّةٌ، ولعلّ هذا ما يمكن أن نفهمه من تصريحات مديرة المشروع، إذْ أكّدت أنجيلكا نيوفيرث على أن هذا المشروع بدأ الإعداد له منذ سنواتٍ طويلةٍ، ولكن بدأ تنفيذه بالفعل في عام 2007م بتمويل 2 مليون يورو من أكاديميّة برلين-براندنبورج للعلوم والإنسانيّات في ألمانيا، والتي أنشئت عام 1700م وتُعَدُّ من أشهر الأكاديميّات العلميّة في ألمانيا وأوروبا، إذ تضم مجموعةً من أكبر الباحثين وتموَّل بوساطة الحكومة الفيدراليّة في ولايتَيْ برلين وبراندنبرج. هذا المشروع رُصد له الملايين من عملة اليورو الأوروبيّة وهي تُعَدُّ من العملات الصعبة القويّة، ويُشرف عليه فريقان، يقوم الأول بخلق بنك للمعلومات (Bank-Data)، يُصب في قناته كل ما يتعلّق بالقرآن كدراسةٍ تشريحيّةٍ، أي المعلومات والمعلومات فقط، من تفاسير القرآن ونسخٍ قديمةٍ وجديدةٍ، وعلوم القرآن وأسباب النزول ومحكمه من التأويل، وناسخه من منسوخه، وقراءاته العشر والمكي من المدني، في تحرٍّ دقيقٍ على الطريقة الألمانيّة المعهودة.. وفي بعض التوصيفات البحثيّة تبين أنّه، يهدف إلى الوفاء بمطلبين ملحَّين في البحث القرآني:

أولهما: توثيق النص القرآني من خلال مخطوطاته، ومن خلال نقله مشافهةً (القراءات)، فعلى خلاف النسخ المتداولة للقرآن في يومنا هذا والتي تستند على طبعة الملك فؤاد القاهريّة في (1923-1924م)، فإن المشروع المزمع القيام به يرمي إلى استقراءٍ شاملٍ لشهادات المخطوطات الأولى، وكذلك للقراءات القرآنيّة التي تم حفظها والتي وثقها التراث الإسلامي. وبما أن نظام كتابة المخطوطات القرآنيّة القديمة يتيح -بسبب خلوّه من النقط والإعجام- تعدّداً في الدلالة، فقد تم اختيار الفصل بين نتائج البحث في المخطوطات، ونتائج البحث الخاصة بالقراءات القرآنيّة. وعلى وفق ذلك فإن التوثيق النصي سوف يتّخذ شكل العرض المزدوج والمتوازي للطريقتين معاً.

وثانيهما: تقديمُ تفسيرٍ مستفيضٍ يضع القرآن في سياقات ظهوره التاريخي. وبالآتي يكون التفسير المروم، فإنه أوّلاً سيدرس القرآن من منظورٍ تاريخيٍّ (دياكرونيٍّ) تعاقبيٍّ، أي؛ باعتباره نصّاً نشأ بالتدريج عبر عقدين من الزمان، باحثاً عن التطورات الشكليّة والمضمونيّة والمفهوميّة، وكذلك ما طرأ على النصوص القرآنيّة الأولى من

إعادة تأويلٍ أو تغييرٍ في الدلالة عبر إحالاتٍ أو إضافاتٍ لاحقةٍ.

أما ثانياً فإن هذا التفسير يعتمد على مقاربةٍ تنظر للسورة باعتبارها وحدةً، وأن السور المكيّة على الأقل-في اتفاقها الثابت مع الأنماط البنائيّة المعهودة وأشكال الخطاب المناسبة- هي وحداتٌ أدبيّةٌ.

ثالثاً: يعتمد التفسير كذلك على استقراءٍ واسعٍ للنصوص الموازيّة يهوديّةً كانت أم مسيحيّةً. ولكن هذا التفسير يتجاوز فيلولوجيا القرآن التقليديّة -التي قامت على مبدأ الكشف عن الأصول المباشرة، منطلقةً من رؤيةٍ معرفيّةٍ تؤمن بخضوع القرآن لتأثيرات النصوص الدينيّة السابقة عليه- ويرى: أن القرآن لم ينطبع سلباً بالأشكال والمضامين السابقة عليه، بل انتقى منها أشياء، فعدّلها أو أعاد عرضها في ضوء الأفكار والأسئلة التي تتصل بالجماعة القرآنيّة، بل إنه لربما أقام معها جدلاً نقديّاً[1].

فهذا المشروع مرتبطٌ بالميراث الاستشراقي الألماني من خلال الرؤية، إلا أنّه يختلف عنها من حيث المنهج كونه يعتمد على أحدث النتاجات للعلوم الإنسانيّة والتأويل والتحليل؛ إلا أنه من ناحيةٍ ثانيةٍ مشروعٌ يقوم على الأحكام والمخرجات الاستشراقيّة في تعاملها مع النص القرآنيّة كونه نصّاً بشريّاً أو كونه نصّاً مرتبطاً بمرجعيّاتٍ توراتيّةٍ أو مسيحيّةٍ، وهذا ما سوف نقف عنده في سياق بحثنا، إلّا أنّه يختلف عن الرؤية الاستشراقيّة في جملة مسائلَ وهي جزءٌ من التحوّلات التي أصابت الاستشراق بفعل النقود التي تعرض لها هذا الخطاب بفعل ارتباطه بالرؤية الاستعماريّة وخطابه الاستعلائي. هذه النقود دفعت الكثير من الدراسات الاستشراقيّة إلى تصنيف نفسها خارج الخطاب الاستشراقي، فهي تُقدِّم نفسها كبحوثٍ معاصرةٍ في العلوم الإنسانيّة وهي تختلف عن الاستشراق في نقاطٍ متنوعةٍ منها المنهج[2].

سوف نحاول دراسة هذا الموضوع في مقاربتنا البحثيّة هذه من خلال تأصيل المشروع الاستشراقي الألماني وعلاقته بالقرآن، ثم نبرز القراءات المعاصرة التي

(1) سامر رشواني، مشروع الموسوعة القرآنيّة الألمانيّة: عرضٌ وتعريفٌ.

(2) بعض سمات الاستشراق الكلاسيكي (كالميل إلى المادية، الفهم السطحي، أو المجانسة) استمرت بإمداد روايات الشرق المعاصر، لكنّ الكثير قد تغير؛ فاليوم يتكون الأنصار في معظمهم من مفكري المؤسسات البحثية، سياسيين، صحفيين، خبراء هوليوود، مبشرين مسيحيين، والبعض منهم في الأوساط الأكاديمية، وهم مشغولون بإنتاج معرفةٍ، لكن لديهم صورٌ مهيمنةٌ منها: وفي هذا الخيال الحالي للمستشرقين الجدد، الشرقيون المسلمون ليسوا فقط محاصرين في تقاليدَ قديمةٍ، وتاريخٍ متجمدٍ وتصرفٍ أو سلوكٍ غيرِ عقلانيٍّ، بل هم بعيدون عن كونهم غريبين أو حميدين، إنهم خطرون، هم تهديدات على القيم الثقافية، النزاهة (السلامة) الحضارية، والرفاهية المادية للغرب.انظر:آصف بيات، مقالات في الاستشراق الجديد، https://www.noonpost.org

سبقت المشروع ثم التطرّق إلى أفكار مديرة المشروع «أنجيليكا نويفيرت»، لأنّ أفكارها تصبّ في جوهر المشروع.

المبحث الأول

الاستشراق الألماني والقرآن:

نجد هذه العتبة ضروريّةً من أجل التطرق إلى بحثنا فتاريخ الأفكار الألمانيّة قدّم توصيفاتٍ عميقةً عن القرآن، وهذه التوصيفات التي تُعرف بالاستشراق الألماني تمثل مستوى من البحث في التراث الاسلامي وخصوصاً القرآن .

وقد تنوعت الآراء في هذا الجهد العلمي فقد نظرت له النظريّة النقديّة لما بعد الكولونياليّة متمثلةً بإدوارد سعيد إذ (اشتهر إدوارد سعيد بادعائه بأنه لم يكن لألمانيا «اهتمامٌ قوميٌّ طويلٌ ومستديم بالشرق»، وبهذا فليس لها استشراقٌ من النوع ذي الدوافع السياسيّة. وقد ألغى بهذا القول ألمانيا والدراسات العلميّة الألمانيّة من استكشافه لرابطة السلطة والمعرفة التي منحت الشرعيّة والديمومة لمشروع الامبراطوريّة الاستعماريّة الأوروبيّة... يبدو أن تعريف سعيد للاستشراق لا يترك مجالاً لاستكشاف الحالة الألمانيّة، ما أدى إلى بقائها غير مستكشفة فضلاً عن عدم نيلها حظها من التنظير حتى وقتٍ قريبٍ)[1]. هذا الكلام فيه واقعيّةٌ إذ لا وجود لاستشراقٍ كليٍّ جامعٍ لاختلافات المستشرقين في خانةٍ واحدةٍ، وفي هذه الحال، لا يصح القول بصوابيّة الاستشراق أو خطئه بشكلٍ مطلقٍ، خصوصاً إذا ما أتفق على أنه قضيّةٌ إشكاليّةٌ بين المستشرقين أنفسهم، إذْ إنّ الحكم بالإعدام على رجالٍ كانوا علماء في عصورهم، وقد اشتغلوا بحسب مناهج البحث السائدة آنذاك، لا يخدم الحقيقة العلميّة[2].

وقد كان رضوان السيد، قد وقف موقفاً مختلفاً منجهود الألمان في هذا الحقل ربما أهمّها تلك التي يُعلّق فيها على ترجمة كتاب «تاريخ القرآن» للمستشرق الألماني نولدكه[3]، وعدم جدواها لاندثار المنهجيّة الفيلولوجيّة في دراسة التاريخ. فضلاً عن

(1) **جينيفر جينكنز، الاستشراق الألماني: مدخل**، ترجمة: **غســـان نامق**، موقع النور نشر في 2/ 7/ 2010.

(2) نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند العرب، دار الفارابي ط1، بيروت، 2005، ص: 78-79 .

(3) المستشرق الألماني نولدكه: تاريخ القرآن، دار النشر جورج ألمز، ط1، بيروت، 2004م.

الإشارة إلى أهميّة الاستشراق الألماني من حيث حفظ المخطوطات العربيّة.[1] وهي رؤيةٌ تنسجم مع الأطروحات المعاصرة الغربيّة التي تؤكد زوال الخطاب الاستشراقي وأنّ الدراسات المعاصرة هي دراساتٌ علميّةٌ بعيدةٌ عن فقه اللغة والمنهج الفيلولوجي الذي لم يعد يستطيع أن يتوافق مع تطوّر المناهج العلميّة وخصوصاً فيما يتعلّق بـ(مجال التأويل واللسانيات) وهي رؤيةٌ لا يمكن تقبُّلها بسهولةٍ لما لهذه الدراسات من أثرٍ في المناهج المعاصرة التي لم تُغادر الرؤية السابقة بحسب ما سيظهر لنا.

على الرغم من تأكيد السيد على حالة العجز والنقص في الدراسات العربيّة ونقد إدوارد سعيد والاتّجاهات العربيّة التي انتقدت الاستشراق، فهذه الدراسات بالمحصلة بقوله: «لم يشهد حقل الدراسات العربيّة الإسلاميّة مشاركاتٍ عربيّةً وإسلاميّةً جديدةً وكثيفةً في العقد الحالي واللاحق»[2].

لكن على الرغم من هذا القول، إلّا أننا نجد أنّ أثر الاستشراق حاضرٌ بقوّةٍ في أكثرَ من مكانٍ في الخطاب السياسي وتوظيفه الأحداث الأخيرة في توصيف الذات كدولةٍ ديمقراطيّةٍ والآخر كدولةٍ إرهابيّةٍ، «إنّ ميكانزمات الاستشراق التقليدي ما زالت كامنةً في العقل الباطني لأدعياء السلام بين أفرقاء ليست متحاربةً، لأنّ الحرب بنظرهم تشترط تكافؤاً أخلاقيّاً، أو على الأقل اعترافاً ولو مضمراً بصدام المصالح بين طرفٍ وآخرَ، لا أن تغدو محوريّة الغرب معياراً لإنسانيّة الباقين، وكل من يتطاول على مصالحه في الخارج أو أمنه في الداخل، هو عدوٌّ إرهابيٌّ للبشريّة جمعاء»[3].

هذه الرؤية لم تأت من فراغٍ بل هي انعكاسٌ لما يمتلكه الاستشراق من تأثيرٍ في العقل الغربي، أدى بصُنّاع السياسة الغربيّة إلى الاعتماد على ما في جعبته لإعداد خططٍ عملانيّةٍ منسجمةٍ مع تصوّرات الاستشراق التي كان لها دورٌ في تشكُّل الخلفيّة الأيديولوجيّة لسياسة الغرب الراهنة، فضلاً عن التوظيف الإعلامي الغربي للصور

(1) عمر فارس، المستشرقون الألمان: حلقةٌ مفقودةٌ في نقد الاستشراق؟ موقع خبر، الأربعاء 28 كانون الأول 2016م فهو يؤكد أن الخطاب الاستشراقي تم تجاوزه على صعيد المنهج والرؤية وأنّه لم يَعُدْ يُشكِّل حضوراً في الوعي الغربي عامةً والوعي الألماني، وهو يعتبر أيَّ رؤيةٍ نقديّةٍ هي بمثابة وعيٍ شقيٍّيفصل بين الواقع والوعي، وهي حالة تهيمن على الخطابات العربي الاسلاميّة وقد ورثتها عن الخطاب القومي انظر محاضرته:.https://www.youtube.com/watch?v=Nv7iurCsYrs وانظر:رضوان السيد، المستشرقون الألمان، النشوء والتأثير والمصائر، دار المدار الاسلامي، ط2، بيروت، 2016، ص: 14.

(2) رضوان السيد، المستشرقون الألمان، النشوء والتأثير والمصائر، ص: 14، وانظر تقييمه الدراسات العربيّة، ص 9-10 من مقدمة الكتاب.

(3) نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند العرب، ص: 26.

القابعة أصلاً في مخيلة الغرب عن العرب والإسلام، عبر تنميط أيديولوجيا اليوم باستشراق الأمس.

هذا من ناحيةٍ، لكن لو استعرضنا العلاقة العموديّة، أي لو بحثنا عن جدليّة العلاقة بين المعرفة والسلطة والتي أشار إليها إدوارد سعيدنجد أن علاقة الدولة الألمانيّة بالاستشراق متذبذبةٌ؛ ما قبل الوحدة الألمانيّة والقيصريّة كان الاهتمام شبهَ معدومٍ، ومن ثَمَّ من خلال العلاقة الاستراتيجيّة بين الدولة القيصريّة والدولة العثمانيّة عشيّة الحرب العالميّة الأولى، ازدهر الاستشراق في الأكاديميّة الألمانيّة. وفي أثناء حكم الدولة النازيّة، عاد مبحث الاستشراق للظل. لكن من الضرورة الحديث عن الاستشراق الألماني وعلاقته بالإسلام وخصوصاً القرآن وطبيعة المنهج المتّبع الذي لا تكفي معه إشارة رضوان السيد (اندثار المنهجيّة الفيلولوجيّة) فهذا الحكم متسرعٌ، لأنّ هذا المنهج ظهرت في ظله جملةٌ من التأويلات التي ستبقى حاضرةً في الاستشراق المعاصر أو الجديد على الرغم من إبدال المنهج بفقه اللغة إلى علم الدلالة إلى اللسانيات؛ إلا أننا نجد أن الاحكام المتولّدة عن المنهج الفيلولوجي مازالت حاضرةً في مشروع بحثنا في هذا المبحث. ولعلّ هذا يتطلب منّا تبيان المنهج الفيلولوجي وتحليل آثاره في الدراسات القرآنيّة الألمانيّة.

أوّلا، المنهج الفيلولوجي الاستشراقي:

إنّ البحث في طبيعة هذه المنهج وتعريفاته تُعد قضيّةً ضروريّةً من أجل فهم الاستشراق، لكون المنهج هو الطريق. فعن تاريخ المنهج هناك من يرى أن «القرن الثامن عشر قد شهد ظهور الفيلولوجيا(philology) التي ترجمت خطأً عندنا إلى (فقه اللغة). وأهم ما تُعنى به (الفيلولوجيا) هو تحقيق النصوص وفك رموز النقوش وإعدادها للنشر العلمي. لذلك لم تتعدَّ هذه الدراسة حدود العمل التمهيدي اللازم لدراسة اللغة. لكن الأمر لم يخلُ من خلطٍ في المصطلحات, إذ استعمل مصطلح (الفيلولوجيا) مرادفاً لعلم اللغة أو اللسانيات»[1].

فهذا النص يتطرق إلى جملة من النقاط عن تاريخ المنهج فيربطها بحقبةٍ محدّدة، وعن دخوله إلى الثقافة العربيّة إذ يؤكد على حدوث خطأٍ في الترجمة فيجعل

(1) أحمد محمّد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفطر، دمشق .

الفيلولوجيا تقابل بالخطأ علم فقه اللغة[1].ثم يعرِّج على تعريف هذا العلم وكأنه يريد تمييزه عن سواه فيؤكد على وظيفة هذا العلم بكونه متخصصاً في تحقيق النصوص وفك رموز النقوش وإعدادها للنظر، وهذه الوظيفة أيضاً يذكرها مصدر تاريخ وعقائد الكتاب المقدس فيرى أنّ «علم الفيلولوجيا علمٌ يهتم بثلاث نقاطٍ رئيسةٍ هي: إعداد النصوص وطبعها، ونقد النصوص، والبحث عن المصادر النصوص»[2]، ونجد تحليل هذه الوظائف فالبحث عن المصادر ونقدها خاصٌّ مع هذا الكم الهائل من النصوص المدسوسة إذ يمكننا عند قراءة النص معرفة مخاطبنا الحقيقي، أمّا إعداد النصوص فهدفه هو أن يجعل في متناول القارئ نصّاً مطابقاً للنص الأصلي[3]. وهناك تعريفاتٌ متنوّعةٌ ترى أنّه:

1- بمثابة العلم المختص بدراسة النصوص القديمة، ويشتمل على دراسة النصوص اللغويّة دراسةً تاريخيّةً مقارنةً، لفهمها والاستعانة بها في دراسة الفروع الأخرى التي يبحث فيها علم اللغة (وفي القرن التاسع عشر الميلادي لم يميز بين هذا المصطلح ومصطلح علم اللغة وذلك لارتباط البحث اللغوي بالنصوص القديمة أيضاً).

2- يقسم هذا المنهج على قسمين: الأول قسمٌ اختص بفك الرموز القديمة والاهتمام بالآثار، فيما يكون القسم الثاني قد اهتم بتحقيق النصوص والمخطوطات بغية نشرها، لكن الفيلولوجيا تهتم أيضاً بمعرفة الأدب ودراسة النصوص الإبداعيّة والمخطوطات دراسةً تحليليّةً نقديّةً.

3- وعلى أساس تلك التعريفات والتقسيمات تحدّد غاية العلم أو منهجه

(1) هذا الخطأ أشار إليه المستشرق الإيطالي (غويدي) أشار إلى الفرق بين فقه اللغة والفيلولوجيا بقوله:(إن كلمة الفيلولوجيا تصعب ترجمتها إلى العربيّة، وهي لا تدل على مصطلح فقه اللغة فبينهما فروقٌ واختلافاتٌ). وعلى الرغم من هذا الفارق، إلا أنّ علم اللغة وعلم الفيلولوجيا مترابطان إذ لا يستغني علم اللغة عن الفيلولوجيا، لأن مصادر علم اللغة النصوص اللغويّة، كما لا يستطيع علم الفيلولوجيا الاستغناء عن منجزات علم اللغة، لأنّ هذا العلم هو الذي يقوم بدراسة النصوص وتحليلها، إذاً فالعلاقة بين العلمين علاقةٌ وثيقةٌ لذلك ما زالت بعض الجامعات الغربيّة تخلط بين علم اللغة والفيلولوجيا المقارنة كما هو الحال في جامعة لندن لذا يجب أن يكون هناك تفريقٌ بين مصطلح الفيلولوجيا وعلم اللغة وفقه اللغة. على الرغم من التميز الذي يرى أن الفيلولوجيا تهتم بدراسةٍ تشتمل-كما أشرنا سابقاً- على دراسة النقوش وإعداد النصوص للنشر، ودراسة المعطيات الثقافيّة العامة، ونحو ذلك.

(2) يوسف الكلام، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، دار صفحات للدراسات والنشر، ط1، دمشق ، ص 39-40.

(3) يوسف الكلام، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، المرجعنفسه، ص 40. وانظر :
p.cllomp □ critique textuelle, op.cit.p.2

في كونـه: دراسـة النصـوص، إعـادة تشـكيل أو تجديـد اللغـة المنقرضـة أو الميتـة، ولا سـيّما بعـد اكتشـاف اللغـة السنسـكريتيّة، إذ اعتمـدت الفيلولوجيـا عـلى القـدم والمقارنـة مـن أجـل هـذا التجديـد.

إن هذا العلم أو المنهج يطرح «مشكلةً على مستوى التعريف، فاختلاف تعاريفه من اختلاف معرفته من حيث اختصاصاتهم العلميّة واختلاف نظرتهم إلى هذا العلم، فالمهتم بتاريخ الحضارة سيعطيه تعريفاً قريباً من تخصصه، وكذلك اللغوي واللساني وغيرهم وهذه التعاريف تبدو مختلفةً وغيرَ متجانسةٍ حتى التناقض أحيانا فالجمع بينها ممكنٌ إذا ما نظرنا إليها في إطارٍ تكامليٍّ، إذ يعد بعضها خطوةً أوليّةً موصلة للآخر.

فإذا كان الهدف من الفيلولوجيا هو بناء التاريخ الحضاري للأمم، فلن يتحقق إلا باستثمار النصوص المكتوبة والوثائق القديمة باعتمادها وطبعها ونقد صحتها والبحث عن مصادرها. وهي عملياتٌ لن تتأتى ما لم نستوعب عقليّة الشعوب التي حررتها ونتبع تطورها الثقافي في مظاهرها اللغويّة، ونعيش معها بروح كُتّابها الأصليين»[1].

أمّا الدراسات الجديدة في هذا المجال، فهي تحاول أن تميز نفسها عن المنهج الفيلولوجي وتعتقد بقصوره وقد تم تجاوزه منهجيّاً ومعرفيّاً؛ ولكنْ، علم اللغة وعلم الفيلولوجيا مترابطان، إذْ لا يستغني علم اللغة عن الفيلولوجيا، لأنها مصادرُ علم اللغة (النصوص اللغويّة)، كما لا يستطيع علم الفيلولوجيا الاستغناء عن منجزات علم اللغة، لأن هذا العلم هو الذي يقوم بدراسة النصوص وتحليلها، إذاً فالعلاقة بين العلمين علاقةٌ وثيقةٌ. وأصبحت هذه الدراسات الشارحة والناقدة للنصوص القديمة تعرف باسم الفيلولوجيا. ونلاحظ أنّ مؤشراتٍ عدّةً تدخل هنا لارتباط اللغات القديمة بأسلوب المقارنة بين اللغات[2].

لقد كان هذا الظل الجديد بالمقارنة هو الطريق الخلفي الذي تسللت منه الفيلولوجيا إلى الدراسات الحديثة وإلى دراسات اللغات الحديثة فيما بعد. ثم توسّع

(1) يوسف الكلام، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص: 39.

(2) انظر: كارل بروكلمان، فقه اللغات الساميّة، ترجمة، رمضان عبد التواب، القاهرة، 1977م، هنالك مقارنات بين اللغات الساميّة (ص15، 140).وانظر ايضا في هذا المجال :طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة الجزء الثاني حضارة وادي النيل، الشركة التجاريّة للطباعة والنشر، ط2، بغداد 1956م.

اللغويون في مدلول الفيلولوجيا من دون أن يجردوه من ارتباطه باللغات والدراسات القديمة، فأطلقوا هذا المصطلح على نوعين من أنواع النشاط والتحقيق العلمي هما: الأول، فك رموز الكتابات القديمة التي يعثر عليها الباحثون في حقل الآثار. والثاني، أطلق اللفظ كذلك على تحقيق الوثائق والمخطوطات القديمة بغية نشرها والانتفاع بها في النشاط العلمي، وفي الدراسات التاريخيّة والأثريّة. أما عبارة فقه اللغة فهي مصطلحٌ عربيٌّ خاصٌّ. وقد شهد استعماله بعض الغموض أيضاً في دلالته، ونلحظ من معانيه:

أ- بدأ هذا الفرع في التراث العربي تحت اسم «**اللغة**»، فكان العلماء يفرقون بين ما يسمونه العربيّة وما يسمونه اللغة.

ب- والدراسات العربيّة الحديثة تطلقه على دراسة اللهجات العربيّة على نحو ما نرى في كتاب «**اللهجات العربيّة**» لإبراهيم أنيس الذي أكّد في دراسته قائلاً: «**قد ظلت اللغة الأدبيّة موحدةً في البيئات العربيّة الجديدة زمناً طويلاً لم يُصِبْها إلا القليل من التغيير حين استقلت هذه البيئات بعضها عن بعض، ولكنها كانت دائماً مفهومةً وفي متناول المثقفين من الناس الذين كانوا ولا يزالون القلة في تلك البيئات، كما ظلت الآثار الأدبيّة القديمة نموذجاً يُحتذى ويعتزّ بها، وتُقدِم على دراستها والعناية بها القلة من الناس في جميع عصورنا التاريخيّة**»[1]، ومؤخراً أصبح استعمال علم اللغة بدلاً من فقه اللغة على الدراسات اللغويّة الحديثة، بوصفها مرادفاً لما يُعرف بالألسنيات[2].

وقد ارتبط هذا المنهج بشكلٍ واضحٍ بالدراسات الاستشراقيّة وبمركزيتها الغربيّة في نظرتها إلى التراث الشرقي ومنه التراث العربي الإسلامي إذ نجد هذا يظهر بوضوحٍ في تحديد (أرنست رينان) مهمّة فقه اللغة في (أن يستشرف رؤية الواقع والطبيعة برؤيةٍ واضحةٍ)، وبذلك يتسنى للمستشرق كما يقول إدوارد سعيد أن يجعل اللغة العربيّة «هي التي تنطق الشرق العربي، لا العكس»[3]؛ لكن الواقع أن الفيلولوجيا

(1) إبراهيم أنيس، في اللهجات العربيّة، مكتبة الأنجلو المصريّة، بدون طبعة، القاهرة، 2003م، ص 24.

(2))انظر: تمام حسان، الأصول، دراسةٌ إبيستمولوجيّةٌ لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1981م، ص 250.

(3) يوسف سليمان اليوسف «مقدمةٌ لفقهٍ لغويٍّ جديد»، مجلة المعرفة عدد 23 أبريل 1981م، ص83.

مكّنت الاستشراق اصطناع الشرق لا رؤيته كما هو«، إنّه شرقٌ نتج تبعاً لمنطقٍ مفصلٍ، غير محكومٍ ببساطة الواقع التجريبي، بل بمجموعةٍ من الرغبات والمقموعات والإسقاطات».[1] وهذا المنهج ارتبط بالاستشراق وهو«التخصّص الذي يتخذ من الفيلولوجيا والتاريخ أساسَيْن للعمل الأكاديمي في تصوير الحياة والثقافة في حضارة المشرق القديم، واستطرادًا حتى مشارف العصور الحديثة[2]». وهو قد اتّسم بأنّه يقدّم صياغةً استشراقيّةً تنطلق من تصوُّرٍ مركزيٍّ متفوقٍ للعقليّة الأوروبيّة[3]. باعتماد مركزيّة التراث الغربي وإرجاع كلِّ منتجٍ شرقيٍّ إلى غربيٍّ وهو منهجٌ غربيٌّ استشراقيٌّ وقد أثّر حتى في الباحثين العرب الذين اعتمدوه في النظر إلى تراثهم[4]، وهو يختلف عن علوم القرآن التي هي عبارةٌ «عن مجموعةٍ من المسائل يُبحث فيها عن أحوال القرآن الكريم من حيث نزوله وأدائه، وكتابته وجمعه وترتيبه من المصاحف وتفسير لفظه وبيان خصائصه وأغراضه»[5].

ثانياً، الاستشراق الألماني والقرآن

في البحث عن المنهج الاستشراقي الألماني يؤكّد مؤرخو تاريخ الأفكار على أن «الاستشراق الألماني استقلّ كمبحثٍ أكاديميٍّ عن الفيلولوجيا واللاهوت (مع أنّه ظل يستخدم الفيلولوجيا كأداةٍ تحليليّةٍ، لكن هذا الاستقلال أخذ طابعًا وظيفيًّا فقط، أي استقل كحقلٍ دراسيٍّ، وليس هو بالضرورة معرفيًّا).وقد تميَّز الاستشراق الألماني بجمع المخطوطات ونشرها وفهرستها، مع اهتمامٍ خاصٍّ بالجانب الفيلولوجي والصوفي والأدبي، وعنايته بوضع معاجم في اللغة العربيّة، ودراسته لجوانب الفكر العربي الإسلامي في القديم خاصّةً .إلا أنّ الألمان تميزوا بالانشغال بالنص القرآني ما ميّز جهود الألمان عن باقي جهود المستشرقين الآخرين[6]، في هذه الحقبة استطاع الاستشراق الألماني الخروج من أسطورة أن الدين الإسلامي ليس إلا تحويرًا على

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربيّة، ص 43.

(2) المستشرقون الألمان، ص153.

(3) إبراهيم مدكور. «منطق أرسطو والنمو العربي» سلسلة اقرأ عدد 337 سنة 1972م.

(4) وتبعه في نفس الاتجاه مجموعةٌ من الدارسين العرب، أمثال أنيس فريحة في كتابه »نظرياتٌ في اللغة، الذي يؤكد على الأصل السرياني للنحو العربي، وأحمد أمين «في ضحى الإسلام» الذي يثبت الأصل الهندي.

(5) صبحي الصالح، مباحث من علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط10، بيروت، 1977، ص 10.

(6) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، 1993، ص 310.وانظر: عامر عبد زيد الوائلي، موسوعة الاستشراق، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2012.

الدين المسيحي واليهودي، لكنه دخل في دوامة أنّ الحضارة الإسلاميّة (لا الدين) مدينة للتراث الهيللينيّ، وأن الإبداع العلمي الإسلامي هو صناعةٌ إغريقيّةٌ استوردها المسلمون من دون إضافة.

كما أشرنا سابقاً إلى هذا الحكم الذي ترك تأثيره حتى في الباحثين العرب. لكن من ناحية العلاقة بين الاستشراق والسلطة الداعمة نجد أنه كان مختلفاً عما هو عليه الحال في الاستشراق الأميركي فقد رصد المؤرخون: أن في الحقبة ما بعد الحرب العالميّة الثانية وحتى الثمانينيات من القرن العشرين، أنه انسحب تمامًا من التاريخ، وفقد اهتمامه بالحاضر (العلاقات الإسلاميّة الألمانيّة المعاصرة كمثال). وفقدان الاهتمام هذا ينسحب على أهم المدارس الاستشراقيّة في أوروبا (ألمانيا، إنكلترا، فرنسا، إسبانيا). بينما انصرف الأميركيّون إلى ذلك في تلك الحقبة، تزامنًا مع طموحاتهم بأن يكونوا الدولة العظمى في مدّة الحرب الباردة. طبعًا، هذا التراجع بالاهتمام رافق ظهور أصواتٍ ناقدةٍ لعلاقة السلطة بالمعرفة والأكاديميّات (خصوصًا التجربة القوميّة وعلاقتها مع المؤسسة الأكاديميّة). وهنا يشير رضوان السيد إلى مرحلة استتباب «الدراسات الإسلاميّة» كمبحثٍ مستقلٍّ في ألمانيا، وإصدار مجلّاتٍ متخصّصةٍ عن الإسلام والمسلمين، والشرق بشكلٍ عامٍّ. ولهم جهودٌ يمكن إجمالها في الآتي:

نشر النصوص القديمة، لقد ظهرت النصوص العربيّة القديمة محقّقةً منذ القرن الثامن عشر الميلادي. والأمر الثاني الذي قدم فيه المستشرقون الألمان هو فهرسة المخطوطات العربيّة الموجودة في مكتباتٍ ألمانيّة، أو مكتبات العالم أو التنويه بها. أما الأمر الثالث الذي عُنِي به الاستشراق الألماني فهو الاهتمام بالمعاجم العربيّة. والأمر الرابع من مزايا الاستشراق الألماني هو المنهج العلمي الدقيق الذي يعد عند بعضهم مثالا نادرا يحتذى به[1].

لكن بالمقابل فقد اتّسمت نظرتهم إلى القرآن في بشريّة القرآن، مُتّكَأً على نزول القرآن وتاريخه، وعلى «التناصّ» وتصيُّد التشابهات الظاهريّة بين مضامينَ قرآنيّةٍ وثقافة العرب وثقافة اليهود والنصارى في سبيل التأكيد على «البشريّة «أي ما يدخلنا

(1) صلاح الدين المنجد، الاستشراق الألماني تراجمهم وما اسهموا به في الدراسات العربيّة، ج1، دار الكتاب الجديد، ط1، بيروت، 1978م، ص 8-12.

في أنسنة الخطاب القرآني بحسب قول رضوان السيد، فهم يرون أن النص ليس مقدّساً بالحرف، وهذه نظرةٌ سائدةٌ لديهم. والبحث العمودي عن اهتمامات الألمان بالقرآن يجعلنا نقف عند:

1. يوليوس فلهاوزنJ. Wellhausen: وُلد فلهاوزن في عام 1844م في وستفاليا بألمانيا، وابتدأ حياته العلميّة بدراسة اللاهوت المسيحي ثم توجّه بعد ذلك لدراسة التوراة، ودرس اللغات الشرقيّة في جوتنجين[1]، وبرع فلهاوزن بشكلٍ كبيرٍ في علم نقد النصوص الكتابيّة وخصوصاً نقد العهد القديم، حتى عدّه الكثير من الباحثين بمثابة الأب الروحي أو المؤسس الحقيقي لذلك العلم[2]، إذ مع ظهور فلهاوزن ومدرسته بدأ التوجه إلى منحًى جديدٍ في الدراسة التوراتيّة يربط بين النقد المصدري والنقد الأدبي، فقد حاول بمهارةٍ الربط بين التحليل الأدبي للمصادر وتطور التاريخ الديني لبني إسرائيل. بدأ فلهاوزن في تحديد مصادره بالحديث عن أعمالٍ أدبيّةٍ في إشارةٍ منه إلى المصادر التي تشكّلت منها أسفار التوراة الحاليّة[3]. وبعد أن قطع فلهاوزن شوطاً كبيراً في دراسة التوراة، وجّه جهوده لدراسة عصر صدر التاريخ الإسلامي ومصادره المبكرة، وبحسب إشارة «**رضوان السيد**» فإنّه كان ينشد التعرف على أحد اللغات الساميّة الحيّة، وأيضاً التعرف على الاسلام الذي كان يُعدُّ بطابعه الاحتجاجي الأقربَ إلى البروتستانتيّة[4]، فكان من أهم المستشرقين الذين تعرّضوا بالبحث والدراسة لتلك الحقبة المهمّة، إذ قام بتأليف عددٍ كبيرٍ من الأبحاث والدراسات التي تناولت تلك الحقبة[5]، وتوفي يوليوس فلهاوزن في عام 1918م عن عمر يناهز الأربعة والسبعين عاماً .

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، 1964م، ص724

(2) ريتشارد إليوت فريدمان، من كتب التوراة، ترجمة، عمرو زكريا، مراجعة، دار البيان للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م، ص24

(3) شريف حامد، نقد العهد القديم، مكتبة مدبولي، القاهرة ص 216. انظر :
Aulikki Nahkola.Op.Cit.p10

(4) وانظر :رضوان السيد، المحاضرة بحسب الرابط
:https://www.youtube.com/watch?v=Nv7iurCsYrs

(5) نجيب العقيقي، المستشرقون، ص: 725 ومؤلفاته: محمّد في مكة، أديان عرب الجاهليّة، تحقيق تاريخ الطبري، حيث قام بالتعريف بشخصيات الرواة وحللها وعدلها وجرحها، دستور المدينة أيام النبي، فتوح إيران، الدولة العربيّة وسقوطها من ظهور الإسلام حتى نهايّة الدولة الأمويّة.والخوارج والشيعة .

ويبدو أنه في قراءته للتوراة ونقده لها كان يُشكِّل اتّجاهاً في نقد النص المقدس، إذ تمكّن من البرهنة على أن أيَّ مصدرٍ من المصادر التي تألفت منها التوراة يحمل السمات الأدبيّة الخاصة بكاتبه والعصر الذي عاش فيه وتأثّر بأحداثه... ويوضح كيف استطاع اليهود وتحت قيادة عزرا إعادة ترتيب مجتمعهم المقدس[1]. وبعد أن انتقل من دراسة العهد القديم إلى دراسة الإسلام، بعد تأكده من التربة التي نشأ عليها الإسلام وبإدراك التناقضات بين الديانة الساذجة التقليديّة أي الوثنيّة، وبين عناصر الدين الجديد[2].

1- يوهان جاكوب رايسكه(1716-1774م) يعد أبرز مستشرقٍ ألمانيٍّ أسس الدراسات العربيّة في ألمانيا، وهو أول مستشرقٍ ألمانيٍّ وقف حياته على دراسة العربيّة والحضارة الإسلاميّة، ورأى أن اللغة العربيّة يمكن أن تُدرس لذاتها[3].

2- تيودور نولدكه(1836-1931م) ظهرت عدد من الترجمات لمعاني القرآن إلى الألمانيّة تصل إلى حوالي اثنتين وأربعين ترجمةً. لعل آخرها هي ترجمة رودي باريت 1966م، وقد عدّت أحسن ترجمة للقرآن الكريم ولكن يبقى»تيودور نولدكه» يمتلك قدم السبق في ذلك، وذلك لأنّ حصيلة جهوده، في مجال دراسة النص القرآني، أصبحت عمدةً ومنطلقاً للدراسات القرآنيّة في أوروبا[4]. وقد طبق على القرآن المنهج التاريخي فأعاد ترتيب القرآن زمنيًّا على غير نهج المصحف الشريف، فأصبح الترتيب الذي انتهجه نولدكه يشغل أذهان المستشرقين جميعاً، ويعلقون عليه أخطر النتائج في عالم الدراسات القرآنيّة[5]. ولعل هذه القراءة مرتبطةٌ بالمشروع الذي نحن في صدد تحليله على الرغم من أنّه يبدو مختلفاً إلاّ أنّه ما زال يردّد المنهجيّة نفسها التي رسخت في قراءة

(1) شريف حامد، نقد العهد القديم، ص 225-226.

(2) صلاح الدين المنجد، الاستشراق الألماني تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربيّة، ص: 109.

(3) الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا: ميشال جحا، ط1، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1982م، ص: 190.

(4) راجع: المستشرقون والدراسات القرآنيّة: د. الصغير. الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا: ميشال جحا. القرآن: نزوله، تدوينه وترجمته: بلاشير، ترجمة رضا سعادة، بيروت، دار الكتاب العربي. مباحث في علوم القرآن: صبحي الصالح، دار العلم للملايين. القرآن والمستشرقون: د. التهامي نقرة، مقال ضمن كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة - الجزء الأول، تونس: المنظمة العربيّة للتربيّة والثقافة والعلوم، 1995م.

(5) مباحث في علوم القرآن: صبحي الصالح: 176.

القـرآن، فهـي تحـاول أن تبـدأ أوّلاً مـن البحـث في توثيـق النـص القـرآني: (ملابسـات نزولـه، جمعـه وتدوينـه، قراءاتـه). إنّ النـص القـرآني الـذي بـين أيدينـا اليـوم هـو في مجموعـة مـما خلّفـه النبـي محمّـد (صـلى اللـه عليـه وآلـه وسـلم)، عـلى أن في التفصيـل تأمُّـلاً ومراجعـةً وتشـكيكاً عنـد بعضهـم. فقـد دوّن اسـتناداً عـلى مـا خلّفـه كتّـاب النبـي مـن مدونـاتٍ، وعـلى مـا احتفظـت بـه الذاكـرة الجماعيّـة للجماعـة الإسـلاميّة الأولى، لكـنّ الصحابـة اختلفـوا وهكـذا .ومـن ناحيـةٍ ثانيـةٍ تطبيـق المنهـج التاريخـي الـذي يرجـع الفكـر الحديـث إلى فكـر سـابقه واعتبـار الحديـث بالـضرورة قـد أخـذ مـن القديـم مـن هنـا البحـث عـن مصـادر للنـص القـرآني في مواريـث البيئـة العربيّـة واليهوديّـة والنصرانيّـة والأمـم التـي اختلـط العـرب بهـا. وهـو مـا نجـده مسـتمرّاً في القـراءة التـي نحـن في صـدد الخـوض بهـا أيْ قـراءة «**موسـوعة القـرآن**» والـذي يختلـف في غائيّتـه عـما وجدنـاه عنـد «**تيـودور نولدكـه**». إذ الغايـة تكمـن فى أنسـنة النـص وربطـة بالجانـب البـشري. وهـو مـا لخصّـه الدكتـور التهامـي في كـون تلـك الدراسـات الاسـتشراقيّة تحـاول التأكيـد «**عـلى بشريّـة الـمصدر القـرآني، والتشـكيك في الوثـوق بصحّـة النص القـرآني مـن حيـث الضبـط مـع مـا تـلاه النبـي، مسـتندين هنـا عـلى: جمـع القـرآن ونسـخه - اختـلاف القُـرّاء والقـراءات**[1]. **وهـو أمـرٌ لا ينكـره الغربيـون فهـو جـزءٌ مـن تراثهـم الحـداثي في نظرتهـم كـما سـبقت الإشـارة إلى ذلـك، وهـي رؤيـةٌ تبقـى وليـدةً بُعْـدٍ إيديولوجـيٍّ وآخـرَ إبسـتمولوجيٍّ يقـوم عـلى مناهـج الشـك الفلسـفيّة**[2].

القراءات الألمانيّة التي سبقت مشروع موسوعة القرآن:

في الحقبة السابقة لهذا المشروع ما عرف بوصفه القراءة النقديّة للقرآن التي تعد المرجعيّة التي تولدت عنها موسوعة القرآن اليوم، فهذه القراءة الموصوفة بكونها

(1) مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة. ج1، (ص 10، 21، 25، 31.)

(2) وقد تناولنا العلاقة بين العلم والفلسفة ومنهجها القائم على الشك وعنوان البحث: عَوْدَةُ الدِّينِ إلى الفضاءِ العموميّ في الغرب «مقاربةٌ في العلاقَةِ الجَدليّة بينَ الدِّينِ والعِلم» مقدّم إلى مجلة اللاهوت الجديد.والجانب الإيديولوجي ممكن النظر في مبحث ثانٍ لي بعنوان: «العنف الرمزي والمادي للكنيسة بحق العلماء وأثره في تطور العلمنة الشموليّة». منشورٌ: مجلة الاستغراب .

نقديّةً جاءت كردة فعلٍ على القراءة المصريّة التي ظهرت في عام 1924م وهي طبعةٌ للقرآن في القاهرة بحسب قراءة حفص؛ لأنّ برغشترسر[1] وجفري[2] كليهما كانا نشطين في وقتها أي أثناء عمليّة إنتاج نص القاهرة.

في الوقت الذي كان برغشترسر وجيفري منشغليْن بدراسة أدب القراءات، ويصوران في أفلام المخطوطات القرآنيّة الباكرة مخططين لنشر طبعةٍ نقديّةٍ للقرآن، وقد عرض برغشترس خلاصة لها في محاضرة له «sixth DeutscherOrientalistentage» (فيينا 1930م) خطتهما بالتفصيل:

يفترض المحاضر أن يقوم بالتعاون مع آرثر جيفري بإنجاز لائحةٍ بملاحظاتٍ نقديّةٍ للنسخة المصريّة (للقرآن).

سيفترض أنّ هذه النسخة بحروفٍ أجنبيّةٍ كل القراءات المختلفة الواردة في الآداب (خاصة في الكتابات عن القراءات وفي التفاسير القرآنيّة) ومخطوطات القرآن بالخط الكوفي، مع إهمال الاختلافات الصوتيّة البسيطة وستنقسم بحسب اختلافاتها في الحروف الساكنة عن النص العثماني والتشكيلات المحتملة لهذا النص، وتباينات هذه التشكيلات. من أجل نقدها ستوضع على حدة هذه التباينات عن النص القياسي الذي يستحق ملاحظةً خاصّةً أو المفضّلة منها. وستكمل المادة المجموعة بفهرسٍ وبنظرةٍ عامّةٍ موضوعيّةٍ وقواعديّة[3].

يبدو أنّه في محاضرته هذه كان يخطط إلى جمع كل القراءات الواردة في التراث الإسلامي حول القراءات القرآنيّة ووضعها على نسخة يكتبها بخطٍّ أجنبيٍّ. وقد سعى إلى تقديم هذا المشروع المسمى بـ(القراءة النقديّة) إلى مجموعة من الخبراء في

(1) كان برغشترس، أستاذاً في جامعة ميونخ، وتلميذ أوغست فيشر، المعروف بمساهمته في عمل نولدكه وشفالي بعنوان:«Geschichtedes Qorans» (تاريخ القرآن) وباسهاماته المتنوعة في اللغويات الساميّة.

(2))آرثرجيفري (Arthur Jeffery)، القس الميثودي، كان وقتذاك أستاذاً في الجامعة الأميركيّة في القاهرة، وانتقل لاحقاً إلى جامعة كولومبيا في نيويورك سنة 1938 ونشر فيما بعد الدراسة الأساسيّة حول تأصيل الألفاظ القرآنيّة وله أيضاً كتبٌأخرى، فضلاً عن مقدمةٍلكتاب المصاحف لأبي بكر عبد الله بن سليمان السجستاني .كان آرثر جيفري قسيسًا في الكنيسة الميثوديّة Methodist Church وكان لديه إخلاصٌ بالغٌ تجاه التبشير بالنصرانيّة وكان يحمل همّ التنصير وسائر قضايا النصرانيّة، وكما يصفه جون باردو الكاتب بمجلة العالم الإسلامي كانت أستاذيته نصرانيّة المغزى، وكما قال فريدريك غرانت الكاتب بالمجلة نفسها إن الدين عنده لم يكن مجرد بحثٍ أكاديميٍّ محضٍ. وإن كانا ذكرا هذا الكلام في معرض المدح إلا أنه يلقي الكثير من الضوء على الخلفيّة الفكريّة التي تشكل قناعات جيفري وتوجه وتحرك أبحاثه، ويمكن في ظلّها فهم آرائه وكتاباته عن الإسلام والقرآن .انظر:
The Muslim World, Volume 50 (1960), pp. 230-247.

(3) جبرئيل سعيد رينولدز، القرآن في محيطه التاريخي، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2012م، ص 23.

مجال الاستشراق منهم: (فيشر بومشترل وريتروكهلي) وقد صدّرت مجموعةُ الباحثين بياناً مشتركاً هو الآتي:

«يوم الاستشراق الألماني السادس لعام 1930م بفيينا يرحب بالخطّة المقترحة من قبل السيد برغشترسر الهادفة إلى ملاحظاتٍ نقديّةٍ للقرآن، ويعد يوم الاستشراق الألماني على نحوٍ خاصٍّ أنّه من الضروري في سبيل هذه الغايّة إنجاز مجموعةٍ مصوّرةٍ للمخطوطات القرآنيّة القديمة»[1].

لكن مشروع الطبعة النقديّة كان مقدَّراً له أن يُلغى، بسبب سلسلة من الحوادث المشؤومة غير العاديّة التي تكاد لا تُصدَّق[2]، وتمّثّلت في موت برغشترسر، وقد خلفه تلميذه أوتو بريتزل في الكليّة في ميونخ وفي المشروع. وفي غضون سنواتٍ تمكّن بريتزل من أن يدفع المشروع إلى طورٍ قريبٍ من الاكتمال، كما يتّضح من تعليق جيفري «لسنواتٍ طويلةٍ استمر الكاتب المحاضر يجمع موادَّ لنصٍّ نقديٍّ للقرآن، وفي سنة 1926م اتّفق مع الأستاذ برغشترسر أن يتعاون في المهمة الكبرى، وهي مهمة جمع أرشيف موادَّ منها يمكن أن يُكتب ذاتَ يومٍ تاريخ تطوّر النصّ القرآني. من المأمول أن يكون بالإمكان نشر نصّ للقرآن -كخطوةٍ في تلك الخطة- مع نظامٍ نقديٍّ للحواشي يعطي مجموعة الكاتب من التباينات النصيّة التي جمعت من التفاسير، والمعاجم، وكتب القراءات، ومصادرَ مماثلةٍ في هذا الأثناء، بدأ الدكتور بريتزل، خلف برغشترسر في ميونخ، ينظم الأرشيف من أجل الـ «مجلس لدراسة القرآن» الذي أنشئ بوساطة الأكاديميّة البابارّيّة بمبادرةٍ من برغشترسر، وقد حشّد الآن مجموعةً ضخمةً من المصور لمخطوطاتٍ كوفيّةٍ وأعمالِ قراءاتٍ باكرةٍ غيرِ منشورةٍ. لكن حين اقترب المشروع من الكمال ظهرت غيوم الحرب في أفق أوروبا وما إن نشبت الحرب العالميّة الثانية حتى دُعي بريتزل إلى الخدمة العسكريّة وعُلِّق المشروع، إلا أن بريتزل ذهب ولم يعد ففي 28 تشرين الثاني 1941م مات بريتزل في حادث تحطُّم طائرةٍ».

ويصف جيفري النهاية التي وصل إليها أرشيف القرآن في أثناء محاضرته في القدس 1946م: «قتل بريتزل خارج سيباستيول في أثناء الحرب الأخيرة، وكل

(1) المصدر نفسه، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

الأرشيف الذي من ميونخ أتلف بالقصف والنار، حتى أصبح من الضروري البدء من الصفر في تلك المهمّة العملاقة»[1]. وبعد موت جيفري 1959م مات المشروع. لكن يبدو أنّه كان مخدوعاً من قبل سبيالير الذي أخبره بأن المشروع تلف إلا أن الحقيقة كانت غير ذلك، لأنّ الارشيف نجا من آثار الحرب، وإنّ سبينالير تولّى أمره وعهد به إلى تلميذه غونتير لولينغ الأستاذ في برلين الآن[2]، لكن يبدو أنّ مشروع موسوعة القرآن هو إحياءٌ لهذا المشروع.

المبحث الثاني

الدراسات القرآنيّة عند أنجليكا نويفيرت

تكثف هذا التأصيل بشكلٍ يتجاوز المنهج الاستشراقي إلى توظيف بُعْدٍ لسانيٍّ بنيويٍّ ينظر إلى النصّ القرآني بوصفه نصّاً وليداً للحوار المعرفي الذي دار في المنطقة، لهذا تكثف مقولتها «**القرآن نصٌّ يشترك فيه الأوروبي غير المسلم والمسلم**»، فهو أمران لهذا الحوار:

الأول، داخل الجماعة الاسلاميّة أي من خلال الحوار بين النبي ﷺ والمؤمنين، فهذا الحوار أنتج النص الذي هو وليد الإشكاليّات والرهانات التي كانت تشغلهم في ذلك الوقت والتي اتّسمت بالمشافهة عبر الحوار والكلام الذي كان يدور والذي تحول إلى نصٍّ محفوظٍ ثمدُوِّن فيما بعد.

الثاني، في توصيفها وتحليلها تؤكد على أن القرآن ليس فقط نصّاً إسلاميّاً، بل هو جزءٌ لا يتجزأ في رأيها من الثقافة القديمة المتأخرة والنقاش الذي كان محتدماً بين تياراتها المختلفة. فالنص القرآني على وفق هذه الرؤية هو نتاجٌ لثقافة العصور المتأخرة. إنّه جزء من الوصيّة التي تركتها تلك الثقافة لأوروبا. وبلغة نويفيرت، إن من شأن هذه القراءة الجديدة أن «تفتح مجالاً جديداً أمام القارئ الغربي في علاقته بلاهوته وتاريخه الفكري وتجعله ينظر إلى القرآن كجزءٍ لا يتجزأ من تاريخ نصوصه الدينيّة. وفي هذا السياق ينتمي القرآن إلى التقليدين الإسلامي والغربي».

في الأمرين هي في جمعها بين تاريخيته داخل الجماعة الاسلاميّة الدائرة الأولى أما الدائرة الأكبر لهذا الحوار فهي الدائرة التي تشتمل على الأديان التوحيديّة التي

(1) المصدر السابق، ص 25.وانظر محاضرة جيفري :A.jeffey، the textual his tory of Quran، 103.

(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

سبقت ظهور الاسلام وكانت موجودةً في المنطقة وشكّلت النصوص الحافة بالقرآن. وفي الأمرين نجد أنها «تفهم القرآن بوصفه سيرورةً تواصليّةً، وبلغةٍ أخرى كجوابٍ عن أسئلة عصره. وهي تطمح إلى ردم الهوة القائمة بين البحث القرآني في الغرب ونظيره في الثقافة الإسلاميّة. وهو أمرٌ يتحقّق في رأيها عبر ممارسته لنوعٍ من النقد الذاتي داخل مبحث القرآن في الثقافة الغربيّة»[1].

وهي هنا تحاول إسقاط تصور العهدين القديم والجديد على القرآن الكريم على الرغم من الاختلاف بينهما، إلا أنها تَرُدُّ على هذا النقد بالقول: «إن القرآن بحسب السور المكيّة لا يريد تقديم جديدٍ، بل يمنح ما سبق تبليغه لغةً جديدةً»[2].

في حين أن معنى القرآن له دلالةٌ أخرى فهو في «الأصل في لفظة القرآن هو الجمع وكل شيٍ جمعته فقد قرأته، وسمي قرآناً، لأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد، والآيات بعضها إلى بعض»[3]. والقرآن هو الكلام القائم بذات الله تعالى، وما نقل إلينا بين دفتي المصحف، نقلاً متواتراً[4].

يوصف منهجها بـ«النص الملتوي» أي إنها تنظر إلى النص بوصفه خطاباً شفويّاً يتم التواصل بين الجماعة عن طريق التلاوة أي الكلام لا الكتابة ولم يتحول إلى الكتابة، إلّا متأخراً، وبالآتي نجد صاحبة هذا المنهج هي أنجليكا نيوفرث، وهي باحثةٌ ألمانيّةٌ تخصّصت بالقراءات الراديكاليّة المعاصِرة للقرآن بمنهجٍ يزعم المزاوجة بين البنيويّة والإبستمولوجيا، فعلت ذلك في دراستها الواسعة للسُّوَر المكيّة في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، كما أدّى هذا التوجُّه دوراً بارزاً في دراساتها المستمرة حتى اليوم، وبخاصةٍ مقالاتها المبسوطة في (موسوعة القرآن) التي أُنجزت في النصف الثاني من التسعينيات[5].

وهذا القول تردد في شروحات كثيرٍ من الباحثين العرب الذين من الممكن أن يتبنوا هذا القول متخذين من لفظ القرآن بوصفه يشير إلى كونه قراءةً، وأصل هذا

(1) إن المتخصصين الغربيين قد أثبتوا لتاريخ القرآن بوصفه كتاباً، تطوراً. انظر:فرانسوا يروش، استعمالات القرآن بوصفه كتاباً مخطوطاً، ترجمة سعيد البوسكلاوي، مجلة الباب، العدد 6، ص: 6.

(2) أنجليكا نويفيرت. القرآن جزءٌ من أوروبا؟. ترجمة د. حامد فضل الله .. د. عصام حداد، http://sudanile.com/index.php?option=com-

(3) الطبرسي، جمع البيان، دار العلوم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2005 م، ج1، ص14.

(4) الغزالي، المستصفى، تحقيق محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1413م، ج1، ص65.

(5) زبيدة سامي، أنثروبولوجيات الإسلام (مناقشةٌ ونقدٌ لأفكار إرنستغيلنر)، دار الساقي، بيروت، 1997م.

القول يعود إلى هذه الباحثة التي تريد من تحليلها هذا القول أن القراءة هي قراءةٌ وتوظيفٌ إلى معانٍ دينيّةٍ وردت من قبلُ في التقاليد السابقة من التراث المسيحي اليهودي وهو معنًى كان حاضراً في الدراسات الاستشراقيّة، إلا أنّ الجديد هو أنها تريد التأكيد على أن التناصّات ليست سلبيّةً بل هي قراءةٌ تقويميّةٌ جدليّةٌ لما سبق من النصوص بما يتفق مع حاجات ورهانات الاسلام والتجربة التاريخيّة له، وبحسب استدراكها وتأويلها «لكنّ القصص الإنجيليّة لا يتم قصها لأجل ذاتها، ولكن لهدفٍ تأويليٍّ جديدٍ، وهو ما يفسِّر البناء الشذري لهذه القصص في القرآن»[1]، إلا أنّ هذه القراءة القرآنيّة للنصوص القديمة على الرغم من أصالتها وجِدّتها إلّا أنّها غائبةٌ في التقويم الغربي وتعلّل سبب هذا: «إنها تعيد غياب إنجاز مقارنةٍ نسقيّةٍ بين الكتب القديمة والقرآن على المستويين الأدبي والثيولوجي إلى غياب الاستعداد للنظر إلى القرآن نظرةً موضوعيّةً ومنحه القيمة التاريخيّة التي منحت للعهدين. وبلغةٍ أخرى إلى استمرار الأحكام المسبقة التي ما زالت تنظر إليه كتحريف لتلك الكتب». فهذه الرؤيّة تتميز بوصفها تعتد بأصالة القرآن وكونه يحقق إضافةً في الجدل اللاهوتي لا منعزلاً عنه بل يدخل في النسق نفسه.

وكأنّها تريد من قراءتها ردم هذه الفجوة في الدراسات الغربيّة حول الإسلام لهذا جاءت دراساتها على تنوعها تحاول دراسة القرآن دراسةً نسقيّةً على المستويين الأدبي والثيولوجي. لكن تبقى غايتها لا شكل النص القرآني، ولكن سيرورة تشكله، أو تلك السابقة على تشكّله، وبلغةٍ أخرى التبليغ الشفوي للقرآن لا النصّ المدوّن. لأنّها ترى أن التدوين جعل القرآن يتحول إلى نصٍّ مونولوغيٍّ وهذا تجنٍّ على الحضارة الإسلاميّة التي عرفت بانفتاحها على المعارف الإنسانيّة، هذا الانفتاح الذي ظهرت ثماره بما قدمت من حضارةٍ إنسانيّةٍ في مجالاتٍ متنوعةٍ. وهذا يعكس ديناميكيّة الإسلام لا جموده، وإن النص بقى موضوعاً قابلاً للبحث والتلقي والفهم المعمّق، إلا أن الباحثة تنطلق من رؤيةٍ لها مقاصدُ مختلفةٌ ترتبط بنسقٍ من القراءات الغربيّة حول النص، جعلتها لا ترى حضور النص في حياة المسلمين، لأنه بقى نصّاً مَعِيشاً حيّاً ومستمرّاً.

(1) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وهي تزعم أنّ القرآن نصٌّ شعائريٌّ مَتلوٌّ منذ البدايّة، ولذلك فهو يجمع بين التدوين الذي يفترض الانضباط، والشفويّة التي تُحيلُهُ إلى تقليد حيٍّ أو نصٍّ متلوٍّ، وصارت طريقتها الطموحة وذات المنزع الأدبي اتجاهاً واسعاً في أوساط الدارسين للقرآن، بل سادت راديكاليتان تفكيكيتان منذ الثمانينيات وحتى اليوم: الراديكاليّة التي تعمدُ إلى تفكيك النصّ من الداخل، والراديكاليّة الأخرى التي تبحث عن أصولٍ عبريّةٍ أو سريانيّةٍ مركبةٍ للنصّ في استعادةٍ لفيلولوجيات القرن التاسع عشر الميلادي، والتي كاد نولدكه نفسه يتجاوزها في أواخر حياته[1]. وعن التفاعل ما بين الأدب (عبر) التوراتي وبين القرآن مثار التساؤل من جديدٍ وقد تناولت أنجليكا نويفيرت هذا التطوّر البحثي في ثلاث كتب جديدة[2].

فهذه الرؤيّة وان كانت تنتقد القراءات الاستشراقيّة ومنها أطروحة كريستوف لوكسنبورغ في كتابه «القراءة الآراميّة للقرآن»[3] إلا أنها هي الأخرى ترفض التعامل مع النص بوصفه نصّاً مقدّساً مفارقاً وتجد هذا يتعارض مع المعطى العلمي، إلا أن هذا التصور «ما زال يكرر الأطروحة الإلحاديّة التي كانت مهيمنةً في القرن التاسع عشر الأوروبي وروحه الوضعيّة، وبلغة أخرى إنه ينتمي إلى أدبيّات الإلحاد، وليس في الأمر ما يضير ولا ما ينقص من قيمته، شرط أن نقرأه ككتابٍ تأخر به الزمن .إنها رؤيةٌ تتناقض في تأكيدها على ترنسندنتاليّة (تعالي) النص القرآني مع النص نفسه الذي ما برح يؤكد على الأصل الواحد للأديان التوحيديّة الثلاثة ويدعو اليهود والنصارى، كأهل كتاب، إلى الاعتراف بالجينالوجيا المشتركة للأديان التي جاء القرآن مؤكداً عليها. إنها ترى في فعل التدوين نوعاً من نسيان بعد اللقاء والتواصل، فالتدوين في تأكيده لترنسندنتاليّة القرآن يحوّله من نصٍّ حواريٍّ - تاريخيٍّ، من نص متعدّد الأصوات إلى مونولوغٍ إلهيٍّ[4].

تؤكد في محاضرة لها بالقول: «سوف ننتقل إلى المصطلحات اللاهوتية لترجمة الكتب المقدسة التي نحاول وضع سياقٍ تاريخيٍّ لها نجد هناك تحفظاتٍ إسلاميّةٍ

(1) السيد، رضوان، جوانب من الدراسات القرآنيّة الحديثة والمعاصرة في الغرب، مجلة التسامح، العدد 17 لسنة ، 2007م.

(2) Der karan Hand Kommentar mit ubersetzung ron Angelika Neuwur .Bd, 1 Poetische prophetue Fuhmekkanische suren , Verlag .2011, p 600

(3) Lusenberg chrusthof , dle syro-aramaus che Lesart des Koran Eih Beutray Zur Entschlussaung der Korans prache .Berlin , Verlattans schiler, 2004, p35.

(4) السيد، رضوان، جوانب من الدراسات القرآنيّة الحديثة والمعاصرة في الغربالصفحة نفسها .

ضد ترجمة القرآن بأساليب اليهوديّة والمسيحيّة المعاصرة سوف يثبت الخطاب القرآني ارتباطًا وثيقًا بالمناقشات التي تجري في التقليد. وفي نهاية المطاف، ستقتصر تقاليد الميل العتيقة المتأخرة على عينةٍ قصيرةٍ من القرآن الكريم كنصٍّ أدبيٍّ والتي تتحدث عن المطالبة القرآنية بإضفاء الاتساق على نفسها بذات الأسلوب الفريد من نوعه، يحافظ على إصداراته السابقة»[1]، في حين هناك دراساتٌ لكثيرٍ من الدراسات الإسلاميّة الحديثة والمعاصرة قد تناولت القرآن بالدرس من خلال القرآن نفسه من أجل معرفة مقاصده بالرجوع إلى القرآن نفسه واستنطاقه[2].

تقوم الدراسات الغربيّة عامّةً ومن ضمنها الدراسات الألمانيّة على جملة من السمات هي بالأحرى جزءٌ من مشروع الحداثة الغربيّة وهيمنة الخطاب المادي على الفلسفة والفكر الغربيين، وقد تمظهر هذا في نقد الخطاب الديني وظهور منهجيّاتٍ غربيّةٍ في دراسة التوراة والإنجيل والحفريات في تاريخيّة كلٍّ منهما، من ضمن صراع بين الكنيسة والدولة، يضاف إلى هذا أن الاستشراق كان له غاياتٌ سياسيّةٌ واقتصاديّةٌ في علاقته بالشرق عامةً والإسلام خاصة. وفي دراسة الإسلام لا بد أن يأتي القرآن في المقدمة، لهذا نجد أغلب الدراسات الغربيّة قد تناولت القرآن بالدراسة وقد ركّزت على: «تعريف القرآن، شكل القرآن، السور القرآنيّة ومضمونه عناصر السور والكلمات، ومحتويات القرآن، الموضوعات وسياق نزولها، الإنسان في القرآن مثل الحريّة، القتال، أصول القرآن جمع القرآن، ترتيب السور والآيات، القراءات، التفسير ومناهجه، الترجمات»[3]. لكن هذه الرؤيّة في تناول القرآن هي تختلف إلى حدٍّ كبير عما هو موجودٌ في القراءات الإسلاميّة التراثيّة، فإن القراءة الغربيّة لها منطلقاتٌ ومناهجُ هي وليدةُ خطابٍ سياسيٍّ وثقافيٍّ غربيٍّ، كما قلنا له أحكامٌ مسبقةٌ ضد أيِّ اهتمامٍ بالجوانب الميتافيزيقيّة، وهي وليدةٌ للنزعة الماديّة في أوروبا، وللعداء المستفحل في المجتمع العلمي الأوروبي مع الكنيسة والذي تمدّد صوب الإسلام[4].

وقد قَدمت توصيفاتٍ للقرآن من خلال حوارٍ لها تحدثت فيه عن سمات الخطاب

(1) The Qur'an - a European Text. Taking Historical, Literary and Theological Entanglements Seriously

(2) مثلًا: محمّد باقر الصدر، المدرسة القرآنيّة، ص: 209. وغيرها الكثير

(3) فضل عباس، قضايا قرآنيّةٌ في الموسوعة البريطانيّة، نقدٌ مطاعنُ، وردُّشبهاتٍ، دار الفتح، الأردن.

(4) ثمة كتاباتٌ عديدةٌ تناقش إثارات الاستشراق، وأحبذ الإحالة على كتابَيْ د. عبد الرحمن بدوي، «دفاعٌ عن القرآن ضد منتقديه» و «دفاعٌ عن محمّد ضد المنتقصين من قدره».

القرآني وقد حصرتها في الآتي:

1- لا يوجد في القرآن فهمٌ خاصٌّ لمفهوم الشعب المختار كما لدى اليهود. الصوت القرآني يرفض اختياراً كهذا، فبدلاً من بعضٍ مختارٍ يأتي جميع البشر. كما يتم رفض مفهوم اختيار الله للمسيحيين، الذي حلَّ عند هؤلاء محل مفهوم اختيار الله لليهود. لا أحدَ مُختار بل هناك فقط أناسٌ يحتذون بالمُثُل العليا، لا يمكنهم الاستناد على أيٍّ من امتيازات الاختيار (هذا يعني، لا يتم الاستناد كما لدى اليهود إلى إبراهيم أو كما لدى المسيحيين إلى المسيح). هذه الاستنادات لا تنفع أمام الله أبدًا، بل كلُّ إنسانٍ مسؤولٌ وحده عن أعماله وسوف يحاسبه الله عليها[1]، أي أن القرآن يعارض مفهوم شعب الله المختار أو بمعنى أصح ينتقد فكرة احتكار تاريخ النجاة والخلاص من قبل اليهود والمسيحيين .

2- ثم إنها ترى أنَّ بإمكان كلِّ إنسانٍ إقامة علاقةٍ فرديّة بالله من دون أنْ يكون هناك جهةٌ وسيطةٌ، «**نعم، يمكن قول هذا، مع أنَّ القرآن بحدِّ ذاته ومن وجهة نظرٍ معينةٍ هو جهةٌ وسيطة أيضًا -أي باعتباره وسيطًا يستطيع المرء من خلاله بلوغ هذه الحالة بسهولةٍ، فمن خلال أداء المؤمن لطقوس الفروض، وخصوصًا من خلال الصلاة، ومن خلال تلاوة القرآن، يملك المرء مدخلاً غير متاحٍ للآخرين. بيد أنَّ هذا المدخل شعائريٌّ- لفظيٌّ، ولا يقوم على امتيازٍ يرجع إلى شخصٍ أو إلى سلفٍ أو إلى شخصيّةٍ مُخَلِّصٍ**»[2]، وهي هنا تظهر الرؤية البروتستانيّة التي ترى أن النص يمكن أن يكون هو الصلة بين الله والبشر من دون وساطةٍ.

3- أما عن إمكانيّة الإحاطة لغير المسلم بالقرآن، ترى أن «**هذه نقطة انطلاقٍ غيرُ مواتيةٍ أبدًا إنْ لم يكُن مطّلعًا على الكتب المقدّسة الأخرى. للأسف لم تعُد عمومًا لدى القارئ المعرفة التي كان يملكها من استمعوا إلى النبي. فهؤلاء كانوا مثقفين، وكانت لديهم درايَةٌ بمعارف الإنجيل ومعارف زمنهم الفلسفيّة التي لا نملكها اليوم، أما المسلم الذي يريد أن يطلع**

(1) حوار مع «أنجليكانويفيرت»:
http://www.andepm.ma/vb3/showthread.php?p=99387

(2) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

عـلى القـرآن فـترى هـذا يتحقـق مـن خـلال»[1]، مـا يقـرأه ببسـاطةٍ مـن تفاسـير القـرآن، فهـي تشـمل خـبرات المجتمـع المسـلم بالقـرآن، وهـي مفيـدةٌ عـلى أيِّ حـالٍ- حتّـى وإنْ كانـت نابعـة مـن زمـن ليـس زمننـا وكان مـا يقـرأه المـرء فيهـا يدعـو للحـيرة أحيانًـا». فهـي تنظـر إلى الأمـر مـن زاويـةٍ تاريخيّـةٍ فلـكلِّ زمـانٍ معارفـهُ وتحـاول إسـقاط هـذا عـلى الإسـلام.

4- أمـا في النظـرة إلى الآخـر بـين الاسـلام والغـرب فـترى «**أنهـم يفعلـون ذلـك في الواقـع، أكان ذلـك في الـشرق، إذ الوعـي التقليـدي الإسـلامي بذاتـه ينطلـق مـن أنَّ الإسـلام يختلـف منـذ بداياتـه بشـكلٍ جوهـريٍّ عـن الثقافـة المحيطـة، وأنَّـه جـاء بـشيءٍ جديـدٍ تمامًـا إلى العـالم، بينـما قبلـه كان عـصر الجاهليّـة - حقبـة لا تحظـى بتقديـرٍ كبـيرٍ ولا ينبغـي للمـرء بالـضرورة أن يحيـط بهـا علـمًا .وفي الغـرب يُعتقـدُ أنَّ الإسـلام هـو الآخـر المختلـف تمامًـا، أي أنـه أمـرٌ لا ينتمـي إلى الثقافـة الأوروبيّـة. إنهـا تحديـداتٌ قديمـةٌ جـدّاً للغيريّـة لا تصمـد أمـام الحقائـق التاريخيّـة، إلا أنهـا قـد تحـددت عـلى هـذا النحـو، بسـبب تبـدُّل النفـوذ أو تغـيُّر موازيـن القـوى في مراحـل سـابقة»**. أي أنهـا تـرى لـكلٍّ منهـما تمركُـزاً حـول نفسـه ونفيـاً للآخـر، بمعنـى أن القـراءات الاسـلاميّة تتمركـز حـول الاسـلام وتنفـي الجاهليّـة والغـرب معـاً، والأمـر نفسـه في الثقافـة المسـيحيّة فهـي تنفـي الاسـلام، في حـين تؤكـد الباحثـة عـلى أنّ هنـاك صـلاتٍ عميقـةً بـين الإسـلام والجاهليّـة وبـين الإسـلام والمسـيحيّة، وهـي تعتمـد عـلى جانـب التنـاصِّ بـين الثقافـات الأخـرى والنـص سـواءاً أكانـت جاهليّـةً أم غربيّـةً مسـيحيّةً.

5- وفي محـل إجابتهـا عـن سـؤال يناقـش الـرأي القائـل بـأنَّ الإسـلام في حاجـة مُلِحَّـةٍ للتنويـر أو أنَّ العقـل والعلـم حتـى يومنـا هـذا يقعـان في موقـعٍ مضـادٍّ للإيمـان يـأتي جوابهـا: «**الادعـاء بـأنَّ الإسـلام يفتقـر إلى التنويـر مـا هـو إلا صيغـةٌ نمطيّـةٌ قديمـةٌ جـدّاً. إنَّ الفخـر بالتنويـر (في الغـرب)، مـع أنـه اليـوم قـد خبـا بعـض الـشيء، يدفـع بشـكلٍ متكـرِّرٍ إلى نَسْـب تقـدم كبـير للثقافـة الغربيّـة وأقـل للإسـلام. عـلى الرغـم مـن عـدم وجـود حركـة عَلمَنـة شـاملة في التاريـخ**

(1) المرجع نفسهوالصفحة نفسها.

الإسلامي، إلا أنَّ وجود الجانبين الروحي والدنيوي في الإسلام بعضهما إلى جانب بعضٍ هو سبب ذلك. كما أنَّ اختلال موازين القوى السائد اليوم بين الشرق والغرب لم يكن دائمًا بهذه الجسامة على الإطلاق، إذ كانت حضارة العلوم الإسلاميّة لمدّةٍ طويلةٍ جدّاً متفوّقةً على نظيرتها الغربيّة أو عمومًا على نظيراتها غير الإسلاميّة، ولم يكن هذا بسبب تقدّمها على غيرها على صعيد الوسائط فقط. صُنِع الورق في العالم الإسلامي منذ القرن الثامن الهجري على سبيل المثال. وهذا بدوره وفَّر إمكانيّة نشر كمٍّ هائلٍ من النصوص، الأمر الذي لم يكُن في ذلك الوقت قائمًا في الغرب قَطّ. وبالتأكيد كان عدد النصوص العربيّة يفوق عدد المخطوطات التي كانت متداولة في الغرب بأكثرَ من مائةِ مرّةً، إذ كان الغرب حتى القرن الخامس عشر الميلادي يعتمد في الكتابة على الورق الذي كان باهظ الثمن ويصعب الحصول عليه.»

6- عن سؤال ما هي صورة المرأة والإنسان في القرآن؟ يأتي جوابها أنّ **«القرآن بطبيعة الحال ليس مرجعًا للسلوك الاجتماعي. تنطلق اليوم أوساطٌ واسعةٌ من إمكانيّة العثور على كل معايير الإسلام في القرآن. بيد أنَّ هذا لم يكُن هدف القرآن. لقد توجّه القرآن باعتباره إبلاغاً إلى الذين كانوا يعتمدون على معايير أخرى، وكانوا على استعداد لوضع هذه المعايير موضع الشك والتساؤل. يُقدّم القرآن أطروحاتٍ حول معاييرَ مختلفةٍ...»**

يبدو أنها تُفصّل بين القرآن والتأويلات الإسلامية اللاحقة فهي ترى أنّ «الكتابات التشريعيّة في الفترات اللاحقة لا تعكس ما هو موجود في القرآن. يتّضح هذا على وجه الخصوص في صورة المرأة، التي تختلف تمامًا في الكتابات التشريعيّة الإسلاميّة عما هي في القرآن -بحسب تأويلها طبعا وتؤكد على ذلك- إذ شكّل القرآن هنا بالذات تقدُّمًا ثوريّاً، إذ ساوى المرأة أمام الله بالرجل، الأمر الذي لم يكُن له نظيرٌ في ذلك الوقت. فمحاسبة كلا الجنسين يوم القيامة مثلاً ستكون بالطريقة نفسها. ربما يبدو هذا الأمر من منظور يومنا الراهن عاديّاً، ولكن الأمر لم يكُن كذلك آنذاك .كانت المساواة بين المرأة والرجل في ذلك الوقت غيرَ واردةٍ بتاتاً بعدُ- وكانت لا تزال هناك نقاشاتٌ حتى عمّا إذا كانت المرأة تملك روحًا أصلاً. جرى الحكم على المرأة

بشكلٍ متضاربٍ جدّاً وكانت منزلتها الحقوقيّة في كثير من المجتمعات سيئةً للغاية قبل الإسلام. كما وضع القرآن المرأة في أمورٍ دنيويّةٍ مهمّةٍ على المستوى نفسه مع الرجل، إذ تملك حقوقًا وتستطيع حتى أن ترِث، أي أنها ليست بأيِّ حالٍ من الأحوال فاقدة الاستقلاليّة ولا الوصايّة على نفسها». فهي تُقارب القرآن مقاربةً تاريخيّةً، فهو من جهةٍ متقدّمٌ على الديانات السابقة ومن جهةٍ ثانيةٍ يختلف عن التأويلات الإسلاميّة اللاحقة[1].

ملاحظات:

أوّلاً- المقاربة التاريخيّة في قراءة النص المقدس عند نويفيرت:

نجد أن مقاربة نويفيرت في دراسة التراث الإسلامي وخصوصاً القرآن تنطلق من قواعدَ حداثةٍ وخصوصاً المتن التاريخي الذي تمثله التاريخيّة التي لها قواعدها في النظر إلى التاريخ وخصوصاً الديني، فهذه المدرسة تتجاوز التاريخ بوصفه علماً يبحث في الوقائع والحوادث الماضية إلى رؤية فلسفيّة وإحالةٍ في التفسير، إلى تقديم تفسيرٍ مرتهنٍ إلى خطابها الأيديولوجي، لأنّها تبقى مذهباً فكريّاً له مسبقاته الإيديولوجيّة في التحليل والتشخيص والنقد؛ فهي تقدم تفسيراً وليداً في فضاء الحداثة يرى أن تفسير الأحداث المرتبطة بإنسان مرتهنٍ إلى الشروط التأريخيّة، وبالآتي يتم استبعاد ماهو خارج هذه الشروط كالغيب مثلاً، لأنها ترى أن التاريخ يكفي نفسه بنفسه وبالآتي فهو مستغنٍ عن أيِّ مبدأٍ آخر خارج هذه القاعدة، لأن التاريخانيّة ليست مجرّد منهجٍ بل هي مذهبٌ يرى أنّ كلّ حقيقةٍ مرتهنةٌ إلى الشروط التاريخيّة؛ وهذا التفسير يعتمد على فهم السياق التاريخي للواقعة، وعدم اقتطاع الحدث من المنظومة التي ينتمي إليها إلى منظومةٍ أخرى وإدراج الوقائع والأحداث في رؤيةٍ شاملةٍ تفسّر ولا تفرض. انطلاقاً من هذه القاعدة يتم إنكار الغيب، لأنّه خارج السياق التاريخي للواقعة. من ضمن هذه الرؤية كان يقع فهم نويفيرت لبعض المفاهيم الإسلاميّة وعلى منهجها التاريخي النقدي وخصوصاً على فهمها «للظاهرة الدينيّة» **وخصوصاً القرآن الكريم، فهذا المنهج** ظهر في القرنين الثامن والتاسع عشر الميلاديين وانتشرا في مجال التأويل الديني، فهو يهدف إلى ربط النصوص الدينيّة

(1) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

بسياقها التاريخي وهو يُعد من أهم المناهج المعتمدة حتى يومنا هذا في التأويل الديني المسيحي. وهي منهجيّةٌ تاريخيّةٌ لأنها ترى أنّ لكلِ نصٍّ كيفما كان تاريخاً. «فلا وجود لحقيقةٍ دينيّةٍ (خالصةٍ)، خارجَ التاريخ، وإنما يجري التعبير عن التجربة الدينيّة ويجري نقلها إلى الآخرين ضمن سياقٍ تاريخيٍّ مخصوصٍ»[1]، وهي نقديّة لأنّها تقول بوجود معاييرَ عامّةٍ للبحث العلمي في تاريخ تكوّن النصوص، وهي تمثِّل قطيعةً مع طريقة التعامل مع النص الديني في القرون الوسطى. وبالآتي فإنّ القطيعة في الفكر ظهرت نتائجها في الاستشراق الكلاسيكي وهو يفسر القرآن في إطار التوالد من البيئة الثقافيّة آنذاك فإنما ينطلق من نزوعه المادي ونفيه للبعد الإلهي لخصوص القرآن. ومع التحولات الفكريّة جاءت التاريخانيّة الجديدة، فهي تشترك مع القديمة في جانبٍ مهمٍّ ألا وهو أن الأدب يُعَدُّ جزءًا من السياق التاريخي العام للمجتمع.

إلا أنّ الاختلاف يكمن في موقف الأخيرة بأن الخطاب ما هو إلا وسيلةٌ لقوّةٍ تتبناه جماعةٌ تتمتع بأهدافٍ ومصالحَ مشتركةٍ وتمثِّل نسيجاً اجتماعيًّا وثقافيًّا متميزاً داخل المجتمع الإنساني في لحظةٍ تاريخيّةٍ محدّدةٍ. وهذه القوة الاجتماعيّة هي التي منحت الخطاب قوته وتماسكه. ولعل هذا ما سوف نجده عند النظر إلى مقاربة نويفيرت للمجتمع الإسلامي في زمن النبي (صلى الله عليه وعلى آله وسلم)، لأن التاريخانيّة الجديدة كما تجلّت في فهم ميشيل فوكو وتوصيفه للخطاب بوصفه المرجعيّة المعرفيّة الرئيسة التي تقوم بتنظيمالممارسات الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة وترتيبها لمجتمعٍ معينٍ داخل حقبةٍ تاريخيّةٍ محدّدةٍ. لكنه أكّد على أن الأمر ليس مرتبطاً بوجود حقيقةٍ موضوعيّةٍ بل الأمر يرتبط بالخطاب نفسه وما يتمتع به داخل الفضاء الاجتماعي والثقافي[2]. وبالآتي تغدو كلُّ حقبةٍ في تاريخ الثقافة الإنسانيّة منتجةً لمنظومتها القيميّة والمعياريّة والمفاهيميّة الخاصة، التي تحدِّد جميع الممارسات والفعاليات داخل ذلك المجتمع. ويتم على أساس ذلك الخطاب تقويم

(1) مرتشيا ألياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، 2007م، ص 57.

(2) أنظر في هذا المجال:مشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت 2006م.وانظر: اوبيردريفوس-بول رابينوف، مشيل فوكو مسيرةٌ فلسفيّةٌ، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت.ص: 58 وهو يرى الآن «أن المرض العقلي تكوّن من كلِّ ما قيل في مجموعة كافة الملفوظات التي كانت تسمه وتفصله وتصفه وتفسرهُ وتروي تطوراته وتبين مختلف ترابطاته وتحكم عليه وعند الاقتضاء، تعطيه الكلام بأن تنطق هي باسمه بخطاباتٍ لا بد وأن تُعدَّ خطاباته».

ما هو مقبولٌ اجتماعيًّا وما هو غيرُ مقبولٍ داخل تلك الحقبة الاجتماعيّة التاريخيّة[1]؛ لكن هذا التأويل يبقى داخل الأرضيّة نفسها التي نسجتها حقبة الحداثة وما بعدها باعتمادها على الرؤية العدميّة، فهي تهدف إلى الإمساك بأصله وتتعامل مع النصوص المقدسة شأن تعاملها مع أيِّ نصٍّ آخرَ. وبلغةٍ أخرى إنها تنزع القداسة عن النصوص الدينيّة كما فعلت مع المسيحيّة واليهوديّة[2].

من النقود لهذه التاريخيّة قول مرتشيا ألياده: «**كان هذا الجوُّ جوّاً صارت فيه الكليشية الرائجة (Fashionable) تحمل اسم التاريخ لا الطبيعة. كما إن اكتشاف أن التاريخ أمرٌ لا مفرَّ منه، وأنّ الإنسان كان دائماً كائناً تاريخيّاً، ليس بحد ذاته تجربةً سلبيّةً أو مجديةً. فهذا الأمر البديهي سرعان ما أتاح المجال أمام سلسلةٍ من الأيديوجيات والفلسفات النسبيّة والتاريخانيّة**»[3]. **كانت تلك هي المرجعيّة التاريخانيّة النقديّة التي كانت حاضرةً في قراءة القرآن عند** نويفيرت **فهي** «تمارس نوعاً من «هيرمينوطيقا الأصل» إذا صح هذا التعبير، وهي تُغفل على الرغم من تاريخيّتها حركة التاريخ وحركيّة النص، لأن النص المقدس لا يُختزل في أصلٍ ثقافيٍّ وتاريخيٍّ معينٍ، بل هو نصٌّ متحولٌ ومتحركٌ باستمرار، وليس له تاريخُ نشوءٍ، لأنه لا يتوقف عن إنتاج المعنى بل عن تجاوز نفسه باستمرارٍ أو عن إنتاج نفسه»[4]. إلا أن التفسير يحاول البقاء من ضمن حدود ممكناته التاريخيّة التي هي وليدة فضاءٍ معرفيٍّ وضعيٍّ ينفي ما هو خارج حدود التجربة والتاريخ وهو مرتبطٌ بموقفٍ إلحاديٍّ. **على الرغم من أنّ التاريخيّة الجديدة تؤكد على انفتاح النص من خلال تأكيدها على أن** النصّ الأدبي ليس كياناً جماليًّا مستقلاً عن الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة .والأمر الآخر هو أن «معنى النص» ليس ثابتاً بل يتغير بتغيُّر ظروف التلقي. لكن كيف نفهم النص من دون فهم الفضاء المتداول للنص فالقرآن مرتبطٌ بالفضاء الإسلامي، إلا أن القراءة الاستشراقيّة على الرغم من تأكيدها على القراءات المتنوِّعة للقرآن في الإسلام إلا أنها ترفض التاريخ الإسلامي وتنتقد حقبة التدوين **وتكتفي بالمرجعيّات الاستشراقيّة على الرغم من الأخطاء التي سقطت بها تلك المرجعيات** كالفيلولوجي

(1) السيد جعفر العلوي، الاستشراق والعبور إلى التاريخانيّة، م- البصائر، العدد (42) السنة 19 - 1429هـ/ 2008م
(2) مرتشيا ألياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص: 120-133.
(3) المصدر نفسه، ص: 130-131.
(4) رشيد بوطيب، حدود القراءات العلمية للقرآن...الباحثة الألمانية أنجيليكا نويفيرت مثالًا، موقع القنطرة

التاريخاني ثيودور نودلكه في كتابه «تاريخ القرآن»، ومقالة ألفورد ولش «القرآن» في الموسوعة الإسلاميّة، ومقدمة بال وواط للقرآن، وكتاب آرثر جفري «القرآن ككتابٍ مقدسٍ»، التي عرضنا لها في الصفحات السابقة وكيف تم استثمار القراءة التاريخيّة التي قدمت في دراسة التوراة والإنجيل ومحاولة تطبيقها على القرآن الذي تم تحديده من ضمن أفقٍ تاريخيٍّ وثقافيٍّ محدّدٍ وعزله عن أفقه الاسلامي. على الرغم من كل هذا تحاول التأكيد على الاستنارة بالإسلام عبر تصريح أنجليكا نوينفيرت الذي ذكرت فيه أن «إدِّعاءَ افتقار الإسلام إلى التنوير، كليشيهٌ غربيٌّ قديمٌ»[1].

أي إنّها تحاول تقديم قراءةٍ علمانيّةٍ للإسلام كما جاءت في تأويلاتها ومشروعها «موسوعة القرآن»، وهوالهدف نفسه الذي عبرّ عنه هابرماس ضمن كتاب «قوة الدين في المجال العام»، والذي طالب فيه المتدينين بترجمة الإمكانات الدلاليّة القادمة من التقاليد الدينيّة إلى لغةٍ علمانيّةٍ وإلى لغةٍ متاحةٍ للجميع[2].

القراءة القائمة على أنسنة النص

1- التناصّات مع التراث التوراتي والإنجيلي:

التناصّ: مفهومٌ معاصرٌ يخلف مفهوم التأثير الذي كان قائماً على المنهج الاستشراقي القائل أنّ القديم أصلٌ والحديث متأثرٌ به، فالفلسفة الإسلاميّة على وفق هذا المنهج هي أثرٌ يونانيٌّ بحروفٍ عربيّةٍ، وهكذا مع النص القرآني الكريم، قيل أنه متأثرٌ بالتوراة والإنجيل والتناصّ على وفق المنهج المعاصر إذ يُعرَّف مفهومُ التناص (Intertextuality) بأنّه وجودُ تشابهٍ بين نصٍّ وآخرَ أو بين عدّةِ نصوصٍ، وهو مصطلحٌ صاغته جوليا كريستيفا 1941 للإشارة إلى العلاقات المتبادلة بين نصٍّ معينٍ ونصوصٍ أخرى، وهي لا تعني تأثيرَ نصٍّ في آخرَ أو تتّبع المصادر التي استقى منها نصٌّ تضميناته من نصوصٍ سابقةٍ، بل تعني تفاعلَ أنظمةٍ أسلوبيّةٍ. وتشمل العلاقات التناصيّة إعادة الترتيب، والإيماء أو التلميح المتعلق بالموضوع أو البنية والتحويل والمحاكاة».

(1) رشيد بوطيب، حدود القراءات العلمية للقرآن...الباحثة الألمانية أنجيليكا نويفيرت مثالًا!، موقع القنطرة .

(2) يورغنهابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، دار تنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2013م.ص: (59- 60)، وأيضاً طلب الجانبُ الآخر من المواطنين بموجب أخلاق المواطنة نفسها عبئاً تكميليّاً ألّايستنكروا المساهمات الدينيّة في الرأي السياسي...

لهذا قالت أنجليكا بالمصادر المتعدّدة للقرآن، **وهي مقولةٌ استشراقيّةٌ تهدف**إلى تفكيك أسس الإسلام، لإظهار «أن التكوين الإسلامي ما كان أكثر قليلاً مثلاً من هرطقةٍ مسيحيّةٍ، أو فرعٍ يهوديٍّ منحرفٍ بإيحاءاتٍ عربيّةٍ، أو أيِّ شيءٍ آخرَ، ولكن على أيِّ حالٍ نظرتهم نظرةٌ بائسةٌ»[1].

وهذه النظرة التي نجدها تقوم على توظيف مفهوم التناصّ بوضوحٍ في مقولات أنجليكا نويفيرت التي لا تعترف بالمصدر الإلهي للقرآن، وتنبني نظريتها التأويليّة للقرآن على بشريّة القرآن وسائر الكتب المقدسة. بالتأكيد إن هذا التأويل غيرُ منزهٍ عن الإحكام المسبقة والمضمون الإيديولوجي، فالتاريخيّة تؤكّد هذا: «بأن مؤلف النص ليس كائناً مستقلاً موضوعيًّا مفرغاً من الدافعيّة والإيديولوجيا». فهذه الموضوعيّة تبدو خاضعةً إلى غاياتٍ متنوعةٍ وأرضيّةٍ معرفيّةٍ وتصوّراتٍ إيديولوجيّةٍ، جعلت التاريخيّة تعتبر كلَّ النصوص سواءً ولا تعطي صفة التفوّق للنصوص الأدبيّة الإبداعيّة، فكتابات المحامين والصحف اليوميّة والأطبّاء والأدب الشعبي كلها تشكِّل جزءاً من سياقٍ تاريخيٍّ واحدٍ خاضعٍ لسلطة الخطاب الاجتماعي والسياسي والديني نفسه. على وفق هذه الرؤيّة لا تغدو هناك سمةٌ تميز النصّ المقدّس عن غيره من النصوص وهذا يظهر واضحاً في أنسنة النص وجعله يبدو نصّاً بشريّاً محكوماً بسياقٍ ثقافيٍّ لا يمكن أن يُتعالى عليه ما يجعل منه وثيقةً تاريخيّةً مثلما تفعل بعض مدارس تاريخ الأدب، إذْ إن السياق لا يؤثر فقط في طبيعة المضمون، وإنّما يحدّد بشكلٍ حاسمٍ البنية الشكليّة للنص الأدبي، ونمط التشكُّل اللغوي والدلالي، وآليّات القراءة والتأويل.

أصل هذه الرؤية نجدها في ما يدّعي المستشرقون من أن النبي(صلى الله وعليه وآله وسلم) تأثّر بالبيئة والوسط الثقافي الذي كان يعيش فيه، وأنّ هذه البيئة قد تركت بصماتها في القرآن المنسوب للنبي، وزعم بعضهم أن القرآن ما هو إلا اقتباساتٌ من التوراة والإنجيل، ومنهم من زعم تضمُّن القرآن للأساطير الوثنيّة، وتضيف أنجليكا إلى من سبقها من المستشرقين كنودلكه -الذي تمُثّل هي امتدادًا له- قولها أن النص القرآني نصٌّ حواريٌّ تواصليٌّ بين «نبيٍّ قائلٍ كريزمائيٍّ والمتلقي جمهوره المؤمن»، وليس نصًّا أحادي الصوت كما يرى نودلكه أي صوت محمّد فقط، بل حوى أصواتًا

(1) «حوار كارلوس سيغوفيا»، **قصة نوح** عليه السلام **في القرآن دلالة على النبوة**، ترجمة:عبدالرحمن أبو المجد، شبكة الألوكة، تاريخ الإضافة 17/ 12/ 2015: ميلادي - 1437/3/5 هجري.

متعددة عبرَّت عن الجماعة والتاريخ والثقافات المختلفة في ذلك العصر.

إلا أن الفرق بين تلك الكتب والقرآن نجده لدى المستشرق «موريس بوكاي» الذي انتهى في كتابه (التوراة والإنجيل والقرآن والعلم) إلا أن التوراة هي عبارةٌ عن أعمالٍ أدبيّةٍ كُتبت على أمد مدّةٍ زمنيّةٍ تقارب تسعة قرونٍ بأيدي كُتَّاب متعدّدين ما أدى لتغير مضامينها، وتشبيهها بفسيفساء تفتقد الانسجام، وأما الأناجيل الأربعة فهي برأيه كتابات أشخاصٍ لم يعاصروا المسيح ولم يشاهدوا أفعاله، وكُتب بعضها بعد زمنٍ طويلٍ من وفاة المسيح، فظهرت في تلك الكتابات تناقضاتٌ بحسب ميول كلِّ كاتبٍ، بخلاف الوحي القرآني الذي نزل على أمد عشرين عامًا وتم تسجيله وكتابته في أثناء حياة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وتم تدقيقه من قبل عثمان رضي الله عنه ما يجعل للقرآن أصالةً بين الكتب السماويّة الأخرى[1].

2- أنسنة النص أو بشريّته

إن الاختلافات بين القرآن والكريم والنصوص المتبقيّة التي أشار إليها موريس بوكاي، لا يعترف بها المستشرقون الذين يقولون ببشريّة النص القرآني، فنفي المصدر الإلهي للقرآن ونسبته للرسول ﷺ مقولةٌ استشراقيّةٌ شهيرةٌ، نجدها واضحةً لدى كلٍّ من القس آرثر جيفري وكذا نولدكه شيخ المستشرقين الألمان الذي تصفه المستشرقة أنجليكا وينفيرت بـ«حجر كنيستنا»، والذي يرى أن النص القرآني وضعه وطوَّره محمّد ﷺ، وهذا ما قالت به أنجليكا وينفيرت زاعمةً أن القرآن الكريم مثله مثل العهدين (التوراة والإنجيل) «كلامٌ نبويٌّ».

3- التعامل مع النص المقدّس من خلال التحليل الأدبي

هذه الرؤية التي تنتمي إلى النقطة الثانية نفسها أي أنسنه النص وهي مقولةٌ ارتبطت بعصر النهضة وتوسّعت مع الحداثة والمناهج التاريخانيّة التي تعتمد على القراءة الأدبيّة التي تعمد إلى التسوية بين النص القرآني والنص الأدبي.

هذه الرؤية ليست بجديدةٍ عهدٍ بالفكر العربي، فقد قدّمها طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» موظِّفًا فيها المنهج التاريخي، وقال بها من بعده الشيخ أمين الخولي وتلميذه محمّد أحمد خلف الله وآخرون.

فالتحليل الأدبي يتناول جوانب التناصات مع الأسطورة بالرجوع إلى «نورثروب

(1) موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة حسن خالد، المكتب الاسلامي، ط3، بيروت، 1990م

فراي» الذي يعلّمنا أنّ البُنى الميثيّة الأسطوريّة تستمر بإعطاء شكل الاستعارات والبلاغة لأنواعٍ متأخرةٍ من البُنى «نجد هذا واضحاً في معالجة ويفيرت باصطلاحها «إزاحة الأسطرة بامتيازٍ» وهي مقولةٌ تحيلنا إلى معنى أنّ الحداثة جاءت بوصفها خطاباً فلسفيّاً محطِّماً «الأصنام» وهو الذي تسرّب إلى التاريخ بغاية أن ينحت تدريجيّاً هذه الظاهرة التي أجمع المفكّرون على تسميتها بـ»إزالة الصبغة السحريّة عن العالم»[1].

فهذا المنهج في التحليل للنص المقدس يستبعد الإعجاز الغيبي للقرآن ويجعله مجرد صدىً للكتب المقدّسة والأساطير الوثنيّة، فما الجديد الذي جاء به القرآن؟ وما قيمة تصحيح القرآن للعقائد الباطلة المبنيّة على رواياتٍ باطلةٍ للإنجيل، وما جاء به من حقائقَ مخالفةٍ للكتب الأخرى.

فهذا الجهد الاستشراقي في النظر إلى القرآن يكشف المسكوت عنه المستشرق بلانشو، بقوله: «في بحثٍ كهذا ليس مهمّاً أن نستخدم قواميس اللغة الساميّة وغير الساميّة فحسب، إنما من المهم أيضًا أن نعترف بالتراث الشعائري والأدبي المشترك والذي بدا لنا أن القرآن يستحضره في الصلوات والترانيم والقصص».

4- محاربة ونفي مفهوم التدوين والتاريخ الاسلامي المدوّن

إنّها ترفض مرحلة ما بعد التدوين وتعدها ثابتةً جامدةً، أي إنها تعتمد على الجانب العمودي في التحليل أي ما هو شفاهيّ يقوم على التلاوة، وتهمل ما هو أفقيٌّ ثابتٌأيْ مكتوبٌ، وهذا كلامٌ غيرُ موضوعيٍّ ويتعارض مع الخطاب العلمي وتعامله مع المدون، لأنّه وثيقةٌ مغلقةٌ وهذا كلامٌ راديكاليٌّ، فكل التاريخ المدوّن هو عبارةٌ عن حوارٍ وقراءةٍ مستمرةٍ للقرآن وتوظيفٍ لمناهجَ متنوّعةٍ في هذا السبيل.

وجهة النظر هذه هي التي دافع عنها واط(Watt) وبيل (Bell)، فقد دعا كلٌّ منهما منذ 1970م إلى «ترك تفسيرات المعلقين المسلمين المتأخرين جانباً، باعتبار أنها تعرضت لتأثير التطور التيولوجي بعد موت النبي، والعمل على فهم كل مقطعٍ بالمعنى الذي عرضته بالنسبة إلى مستمعيها الأوائل[2]. لكنّ الحجة في نفي عصر التدوين هي أن القرآن تحوّل بعد وفاة النبيﷺ إلى (نصٍّ مونولوغيٍّ) كما تكتب نويفيرت. وهذا الكلام يُقصي منتجاً حضاريّاً كبيراً له أثره العميق في حياة المسلمين»، ومع ذلك فإن

(1) داريوششايغان: ما الثورة الدينيّة، ترجمة: محمّد الرحموني، دار الفكر الجديد النجف الأشرف، ص: 17.

(2) مهدي عزيز، القرآن مقارباتٌ جديدةٌ، ترجمة، عبد العزيز بومسهولي، مجلة الباب، العدد 6، ص: 46.

تأكيد نويفيرت وتحليلها للبعد الحواري للنص القرآني يؤكّد بما لا يدعو إلى الشك أننا أمام كتابٍ مفتوحٍ وحركيٍّ وأنّ الحوار هو لغة وبنيةُ القرآن»[1].

في الوقت الذي عزلت النص عن محيطة التداولي بنفيها عصر التدوين، نجدها تربط النص بالتراث الغربي المسيحي اليهودي وهذا ما جاء في إجابتها عن السؤال:ما هي النصيحة التي تقدمينها لشخصٍ لم يطّلع حتى الآن على الدين الإسلامي ويود الانشغال بالقرآن للمرة الأولى؟ إذْ قالت: «هذه نقطة انطلاقٍ غيرُ مواتيةٍ أبدًا إن لم يكن مطّلعًا على الكتب المقدّسة الأخرى، للأسف لم تعد عمومًا لدى القارئ المعرفة التي كان يملكها من استمعوا إلى النبي، فهؤلاء كانوا مثقفين، وكانت لديهم دراية بمعارف الإنجيل ومعارف زمنهم الفلسفيّة التي لا نملكها اليوم».

5- إحياء الأرشيف الضائع (القراءة النقديّة للنص)

إذا تطرقنا إلى القراءة النقديّة للقرآن نجد في موسوعة القرآن وفي تصريحات المشرفة ومؤلفاتها وحواراتها. أنّه على المستوى العملي تتبنى أنجليكا مشروع «الأرشيف الضائع» الذي يحاول اكتشاف النسخ الأخرى للقرآن، بحثًا عن أدلّةٍ تثبت أن القرآن نصٌّ يعود إلى أصلٍ غيرِ إلهيٍّ أو أصلٍ غيرِ مفارقٍ وقابلٍ للتغيير، وذلك لإعطاء القرآن القيمة التاريخيّة التي أعطيت للتوراة.

الخاتمة

- تنوّعت الآراء في هذا الجهد العلمي، فقد نظرت إليه النظريّة النقديّة لما بعد الكونياليّة متمثلةً بإدوارد سعيد بحيث إن تعريف سعيد للاستشراق لا يترك مجالاً لاستكشاف الحالة الألمانيّة، ما أدى إلى بقائها غيرَ مستكشفةٍ فضلاً عن عدم نيلها حظها من التنظير حتى وقتٍ قريب.
- في وقتٍ كان رضوان السيد صاحب موقفٍ مختلفٍ منجهود الألمان في هذا الحقل، وخصوصاً في إشارته إلى جهودهم في حفظ المخطوطات العربيّة، إلا أنّه بالنتيجة كان يرى أنّها لم تعد مؤثرةً بفعل اندثار المنهجيّة الفيلولوجيّة في دراسة التاريخ..

(1) رشيد بوطيب، حدود القراءات العلمية للقرآن...الباحثة الألمانية أنجيليكا نويفيرت مثالًا!، موقع القنطرة.

- نجـد أن أثـر الاسـتشراق حـاضرٌ بقـوّةٍ في أكـثرَ مـن مـكان في الخطـاب السـياسي وتوظيفـه للأحـداث الأخـيرة في توصيـف الـذات كدولـةٍ ديمقراطيّـةٍ والآخـر كدولـةٍ ارهابيّـةٍ، لأن ميكانزمـات الاسـتشراق التقليديّـة مـا زالـت كامنـةٌ في العقـل الباطنـي الغـربي.
- هـذا مـن ناحيـة الـكل لـو اسـتعرضنا العلاقـة العموديّـة، أي لـو بحثنـا عـن جدليّـة العلاقـة بـين المعرفـة والسـلطة نجـد أنّ علاقـة الدولـة الألمانيّـة بالاسـتشراق متذبذبـةٌ، مـا قبـل الوحـدة الألمانيّـة والقيصريّـة كان الاهتـمام شـبهَ معـدومٍ. ومـن ثَـمَّ مـن خـلال العلاقـة الاسـتراتيجيّة بـين الدولـة القيصريّـة والدولـة العثمانيّـة عشـيّة الحـرب العالميّـة الأولى، ازدهـر الاسـتشراق في الأكاديميـا الألمانيّـة. وأثنـاء حكـم الدولـة النازيّـة، عـاد مبحـث الاسـتشراق للظـل.
- وأهـم مـا تُعنـى بـه (الفيلولوجيـا) هـو تحقيـق النصـوص وفـك رمـوز النقـوش وإعدادهـا للنـشر العلمـي. لذلـك لم تتعـد هـذه الدراسـة حـدود العمـل التمهيـدي الـلازم لدراسـة اللغـة. لكـن الأمـر لم يخـل مـن خلـطٍ في المصطلحـات، إذ أُسـتُعمل مصطلـح (الفيلولوجيـا) مرادفـاً لعلـم اللغـة أو اللسـانيات.
- هـذا العلـم أو المنهـج يطـرح «**مشـكلةً عـلى مسـتوى التعريـف، فاختـلاف تعاريفـه ناشـئٌ مـن اختـلاف معرفتهلـدى الباحثـين مـن حيـث اختصاصاتهم العلميّـة واختـلاف نظرتهـم إلى هـذا العلـم، فالمهتـم بتاريـخ الحضـارة سـيعطيه تعريفـاً قريبـاً مـن تخصصـه، وكذلـك اللغـوي واللسـاني وغيرهـم. وهـذه التعاريـف تبـدو مختلفـةً وغـيرَ متجانسـةٍ حتـى التناقـض أحيانـاً، فالجمـع بينهـا ممكـنٌ إذا مـا نظرنـا إليهـا في إطـارٍ تكامـليٍّ، إذ يُعَـدَّ بعضَهـا خطـوةً أوليّـةً موصِلـةً للآخـر.**
- أمـا الدراسـات الجديـدة في هـذا المجـال فتحـاول أن تميّـز نفسـها عـن المنهـج الفيلولوجـي وتعتقـد بقصـوره وقـد تـم تجـاوزه منهجيّـاً ومعرفيّـاً، ولكـن علـم اللغـة وعلـم الفيلولوجيـا مترابطـان، إذ لا يسـتغني علـم اللغـة عـن الفيلولوجيـا، لأن مصـادر علـم اللغـة النصـوص اللغويّـة، كـما لا

يستطيع علم الفيلولوجيا الاستغناء عن منجزات علم اللغة، لأن هذا العلم هو الذي يقوم بدراسة النصوص وتحليلها، إذاً فالعلاقة بين العلمين علاقة وثيقة.

- الواقع أن الفيلولوجيا مكّنت الاستشراق من اصطناع الشرق لا رؤيته كما هو أنه شرقٌ نتج تبعاً لمنطقٍ مفصلٍ، ليس محكوماً ببساطة الواقع التجريبي، بل بمجموعةٍ من الرغبات والمقموعات والإسقاطات.
- في البحث عن المنهج الاستشراقي الألماني، أكّد مؤرخو تاريخ الأفكار على استقلال الاستشراق الألماني كمبحثٍ أكاديميٍّ عن الفيلولوجيا واللاهوت مع أنه ظل يستعمل الفيلولوجيا كأداةٍ تحليليّة، لكن هذا الاستقلال أخذ طابعًا وظيفيًّا فقط. أي استقلَّ كحقلٍ دراسيٍّ، لا بالضرورة معرفيًّا. إلا أن الألمان تميزوا بالانشغال بالنص القرآني ما ميّز جهود المستشرقين الألمان عن باقي جهود المستشرقين الآخرين.
- تقويم الدراسات الغربيّة عامّةً والألمانيّة من ضمنها هوأنها كانت قد اتّسمت بجملةٍ من السمات هي بالأحرى جزءٌ من مشروع الحداثة الغربيّة وهيمنة الخطاب المادي على الفلسفة والفكر الغربيين وقد تمظهر هذا في نقد الخطاب الديني وظهور منهجيّاتٍ غربيّةٍ في دراسة التوراة والإنجيل والحفريات في تاريخيّة كلٍّ منهما.
- لكنّ هذه الرؤية في تناول القرآن مختلفةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ عما هو موجودٌ في القراءات الإسلاميّة التراثيّة، فالقراءة الغربيّة لها منطلقاتٌ ومناهجُ مختلفةٌ تماماً، لأنها وليدةُ خطابٍ سياسيٍّ وثقافيٍّ غربيٍّ، كما قلنا، له أحكامه المسبقة من أيِّ اهتمام اتجاه الجوانب الميتافيزيقيّة، وهي وليدةٌ للنزعة الماديّة في أوروبا، وللعداء المستفحل في المجتمع العلمي الأوروبي مع الكنيسة والذي تمدد صوب الإسلام.
- تكثّف هذا التأصيل بشكلٍ يتجاوز المنهج الاستشراقي إلى توظيف بُعدٍ لسانيٍّ بنيويٍّ ينظر إلى النصّ القرآني بوصفه نصّاً وليداً للحوار المعرفي الذي دار في المنطقة لهذا تكثفت مقولتها. «**القرآن نص يشترك فيه الأوروبي غير المسلم والمسلم**»، فهنالك مجالان لهذا

الحـوار: الأول، داخـل الجماعـة الإسـلاميّة أي مـن خـلال الحـوار بـين النبـي ﷺ والمؤمنـين، فهـذا الحـوار أنتـج النـص الـذي هـو وليـد الإشـكالات والرهانـات التـي كانـت تشـغلهم في ذلـك الوقـت والتـي اتّسـمت بالشـفويّة عـبر الحـوار والـكلام الـذي كان يـدور في أرجائـه، والـذي تحـوّل إلى نـصٍّ محفـوظٍ ثـم دُوِّن فيـما بعـد. والثـاني في توصيفهـا وتحليلهـا إذ تؤكـد عـلى أن القـرآن ليـس فقـط نصّـاً إسـلاميّاً، بـل هـو جـزءٌ لا يتجـزأ في رأيهـا مـن الثقافـة القديمـة المتأخـرة والنقـاش الـذي كان محتدمـاً بـين تياراتهـا المختلفـة. فالنـص القـرآني عـلى وفـق هـذه الرؤيـة هـو نتـاجٌ لثقافـة العصـور المتأخـرة، كـما أدّى هـذا التوجُّـه دوراً بـارزاً في دراسـاتها المسـتمرة حتـى اليـوم، وبخاصـةٍ مقالاتهـا المبسـوطة في (موسـوعة القـرآن) التـي أُنجـزت في النصـف الثـاني مـن التسـعينيّات.

- وكانـت قراءتهـا تريـد أن تـردم هـذه الفجـوة في الدراسـات الغربيّـة حـول الإسـلام لهـذا جـاءت دراسـاتها عـلى تنوعهـا تحـاول دراسـة القـرآن دراسـةً نسـقيّةً عـلى المسـتويين الأدبي والثيولوجـي. لكـن تبقـى غايتهـا ليـس شـكل النـص القـرآني، ولكـن سـيرورة تشـكُّله، أو تلـك السـابقة عـلى تشـكله، وبلغـةٍ أخـرى التبليـغ الشـفوي للقـرآن لا النـصّ المـدوّن.
- فهـذه الرؤيـة ترفـض التعامـل مـع النـص بوصفـه نصّـاً مقدّسـاً مفارقـاً وتجـد هـذا يتعـارض مـع المعطـى العلمـي، وهـذا التصـوّر مـا زال يكـرّر الأطروحـة الإلحاديّـة التـي كانـت مهيمنـةً في القرن التاسـع عـشر الأوروبي وروحـه الوضعيّـة، بموقفـه السـلبي مـن التدويـن. وهنـا يحـق لـكل مهتـمٍّ أن يتسـاءل: هـل ألغـى فعـل التدويـن الحـوار الإسـلامي مـع الثقافـات الأخـرى؟
- المنهـج التاريخي-النقـدي، الـذي تعتمـده نويفـيرت في دراسـتها للقـرآن، يعـود القرنـين الثامـن والتاسـع عـشر وانتـشر في مجـال التأويـل الدينـي ويهـدف إلى ربـط النصـوص الدينيّـة بسـياقها التاريخـي.

الإيديولوجيا الصهيونية والغرب
رحلة التوظيف من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا

■ أشرف بدر

تسعى هذه الورقة للإجابة عن سؤالٍ يتعلّق بماهية العلاقة بين الاستشراق وكلٍّ من الصهيونية والإسلاموفوبيا كفعلٍ إيديولوجيٍّ. تنطلق فكرة البحث من فرضيتين أساسيتين: تفيد الأولى، أن الاستشراق مهّد للصهيونية من خلال محاولة إثبات الحق التاريخي لليهود في فلسطين، وأما الثانية فتفيد بأن ظاهرة الإسلاموفوبيا هي عبارةٌ عن امتداد لظاهرة الاستشراق.

ملخص هذه الورقة يبيِّن أن أعمال بعض المستشرقين مهدت الطريق أمام الحملات الاستعماريّة الأوروبيّة بل عمل بعضهم بشكلٍ مباشرٍ في خدمة الاستعمار البريطاني وحلفائه، وكانت النتيجة أن الاستشراق ومن خلال «المعرفة» راح يوفِّر كل الشروط اللازمة لترجمة القوة وفرض السيطرة الاستعمارية على فلسطين.

المحرر

تنسب المصادر الصهيونية لناثان بيرنباوم (Nathan Birnbaum) ابتكار مصطلح «الصهيونية» سنة 1890، إذ تعرف نفسها كـ «حركة تحرُّرٍ وطنيٍّ هدفها عودة الشعب اليهودي إلى وطنهم واستعادة السيادة على أرض إسرائيل»[1]، وهذا ما ذهب إليه المستشرق برنارد لويس (Bernard Lewis) حيث عدَّ الصهيونيّة حركةَ تحرُّرٍ وطنيٍّ

(1) -Definition of Zionism. https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/zionism.html, Jewish Virtual Library.

للشعب اليهودي[1]. بينما يرى عبد الوهاب المسيري أنه من الصعب تعريف الصهيونيّة وذلك لعدة أسبابٍ، من أهمها أن المصطلح يشير إلى نزعاتٍ وحركاتٍ ومنظماتٍ سياسيّةٍ غيرِ متجانسةٍ، بل متناقضةٍ أحياناً في أهدافها ومصالحها ورؤيتها للتاريخ أو في أصولها الإثنيّة أو الدينيّة أو الطبقية[2]. ومع إقرارنا بصحة ما ذهب إليه المسيري، إلا أن أصول البحث العلمي توجب اعتماد مفهومٍ محدّدٍ للمصطلحات الأساسيّة التي يدور حولها البحث، مع العلم بأنّنا سنصطدم بتعريفاتٍ مجزوءةٍ للصهيونيّة، كتعريف قاموس أكسفورد (Oxford Dictionary) لها بأنّها: «حركةٌ سياسيّةٌ اهتمّت بشكلٍ أساسيٍّ بإقامة دولةٍ مستقلّةٍ للشعب اليهودي، وهي الآن تهتم بتطوير دولة إسرائيل»[3]. على الرغم من ذلك، فإننا سنعتمد في بحثنا على تعريف موسوعة السياسة الذي ينص على أن الصهيونية: «دعوةٌ وحركةٌ عنصريّةٌ دينيّةٌ استيطانيّةٌ إجلائيّةٌ مرتبطةٌ نشأةً وواقعاً ومصيراً بالإمبريالية العالمية، تطالب بإعادة توطين اليهود وتجميعهم وإقامة دولةٍ خاصّةٍ بهم في فلسطين بواسطة الهجرة والغزو والعنف كحلٍّ للمسألة اليهودية»[4]، مع تحفُّظنا على تعريفها كحركةٍ دينيّةٍ، فالصهيونية استخدمت الدين كأداةٍ إضافةً إلى أن معظم مؤسِّسي الصهيونيّة علمانيون.

اختلف الباحثون في مجال الاستشراق حول تعريفه كمصطلحٍ؛ فهل هو حركةٌ أم علمٌ أم ظاهرةٌ، فأحمد بهنسي يرى بأنه «حركةٌ علميّةٌ غربيّةٌ (أوروبيّةٌ) هدفها دراسة شؤونِ الشرق كافةً (سياسيّةٍ/ اقتصاديّةٍ/ تاريخيّةٍ/ جغرافيّةٍ/ أنثروبولوجيّةٍ)، لخدمة الأهداف الاستعمارية للسيطرة على بلدان العالم الشرقي (الإسلامي)»[5]. بينما نجد أن المستشرق الألماني رودي بارت (Rudi Paret) يذهب إلى أن كلمة الاستشراق مشتقةٌ من كلمة شرق، وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق عبارةً عن «علم الشرق أو علم العالم الشرقي»[6]. أما مالك بن

(1) Bernard Lewis, «The Anti-Zionist Resolution», Foreign Affairs, Vol. 55, No. 1, Oct. 1976, pp.54- 64. https://www.foreignaffairs.com/articles/israel/1976- 10 -01/anti-zionist-resolution

(2) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص: 13.

(3) Oxford Dictionaries, Zionism. https://www.oxforddictionaries.com/definition/learner/zionism

(4) عبد الوهاب الكيالي (محرر)، موسوعة السياسة، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983)، ج3، ص: 659.

(5) أحمد بهنسي، الاستشراق الإسرائيلي... سماتٌ وأهدافٌ، تقرير القدس الشهري الصادر عن مركز الإعلام العربي، (الجيزة: مركز الإعلام العربي، السنة الثامنة، العدد 95، نوفمبر 2006)، ص: 91.

(6) رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، (ترجمة: مصطفى ماهر)، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967)، ص: 11.

نبي فيرى أن المستشرقين هم الكُتّاب الغربيّون الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلاميّة، والذي يمكن تصنيفهم من حيث الزمن إلى طبقة القدماء كجرير درياك والقديس توما الأكويني (Thomas Aquinas)، وطبقة المحدثين مثل كارّا دوفو(Carra de Vaux) وغولدتسيهر(Goldziher)، أو تصنيفهم من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين في كتاباتهم؛ فهنالك طبقة المادحين للحضارة الإسلاميّة وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها[1]. وذهب إدوارد سعيد إلى اعتبار الاستشراق ظاهرةً، معرِّفاً إيّاه بأنه «أسلوبٌ غربيٌّ للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلّط عليه»[2]. في هذا البحث سيُعتمَد على تعريف سعيد، وذلك لدقة رؤيته وتعريفه للاستشراق.

قسّم سعيد الاستشراق في كتابه إلى الاستشراق الجامعي، والاستشراق المسيحي الغربي أو الديني، والاستشراق المعلمن المبطن، والاستشراق السياسي، بينما يجد أحمد سمايلوفيتش (Ahmed Smillovic) بأنه يمكن تقسيم الاستشراق بناءً على دوافعه المتعددة، وعلى رأسها: التاريخيّة، والنفسيّة، والاقتصاديّة، والإيديولوجيّا، والدينيّة، والاستعماريّة، والعلميّة[3]، فالاستشراق من وجهة نظره يمثل حركةً متواصلةَ الحلقات يحاول الغرب فيها التعرف إلى الشرق علميّاً وفكريّاً وأدبيّاً، ثم استغلاله اقتصاديّاً وثقافيّاً واستراتيجيّاً وجعله منطقةَ نفوذٍ له يسيطر فيها على العالم بأسره[4]. ويمكننا القول أن رؤية سمايلوفيتش لا تتعارض مع ما ذهب إليه سعيد من ناحية جوهر الاستشراق، فالاختلاف بينهما ليس جوهريّاً بل شكليّاً.

يرتبط الإطار النظري للاستشراق (من وجهة نظر سعيد) ببعض الأفكار والمذاهب والاتجاهات المتطرفة التي تسود الثقافة من وقتٍ لآخر، بحيث نجد صورةً لغويةً للشرق، وصورةً فرويديةً (Freudian)، وصورة شبنغلرية (Spengler)، وصورةً داروينيةً (Darwinism)، وصورة عنصريةً[5]، وهكذا فإننا نجد أن الأطروحات

(1) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي الحديث، ط1، (بيروت: دار الإرشاد، 1969)، ص: 5.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق/ المفاهيم الغربية للشرق، (ترجمة: محمّد عناني)، ط1، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص: 46.

(3) أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1998)، ص: 40-52.

(4) المرجع نفسه، ص: 39.

(5) إداورد سعيد، الاستشراق، ص: 72.

الخاصة بتخلف الشرق وانحطاطه وعدم مساواته بالغرب، ترتبط بيسرٍ بالغٍ بالأفكار الخاصّة بالأسس البيولوجيّة للتفاوت العنصري، والتي أضيف لها مذهبٌ داروينيٌّ يبرز الصحة «العلميّة» لتقسيم الأجناس البشرية إلى أجناسٍ متقدمةٍ وأجناسٍ متخلفةٍ[1]. فنجد اتّفاقاً عامّاً بين المستشرقين على إحدى صور الداروينية التي تقول بأن الشرقيين يمثلون البقايا المنحطة لعظمةٍ سابقةٍ[2]، وذلك بهدف تبرير احتلال الشرق واستعماره، وهذا ما التقطه منظّرو الصهيونية وبنوا عليه الفكر الصهيوني؛ فبحسب المسيري، بنيت الصهيونية على عدة أسسٍ فكريّةٍ من أهمها فكرة الإنسان الطبيعي، وضرورة عودة الإنسان إلى الطبيعة ليعيش حسب قوانينها البسيطة، ومن هنا فإن الدعوة الصهيونية للعودة إلى صهيون (فلسطين) هي عودةٌ للطبيعة، مع ربط هذه الفكرة بفكر فريدريك نيتشة (Friedrich Nietzsche) القائم على الإيمان بالإنسان الأعلى «السوبرمان» (Superman)، الذي يجسد القوة ولا شأن له بالخير أو الشر؛ فنجد أن آحاد هعام (Ahad Ha'am) (أحد منظري الصهيونيّة) قد كتب في مقالة «إعادة تقويم القيم»: اليهود ليسوا مجرّدَ أمّةٍ بل هم سوبر أمّة أو الأمة العليا. إضافةً لذلك استعانت الصهيونية بفكر تشارلز داروين (CharleDarwin) (الفكر الداروينى) القائم على النظر للواقع باعتباره صراعاً لا يهدأ، صراع الجميع ضدّ الجميع، البقاء فيه للأقوى، وذلك من أجل تبرير الاستعمار باسم البقاء للأقوى، مع ربط ذلك بنظريّته التي تفترض أنّ هنالك تفاوتاً عرقيّاً وبيولوجيّاً وحضاريّاً بين الأجناس[3]. بناءً على ذلك نجد أن هنالك قاسماً فكرياً مشتركاً بين الاستشراق والصهيونيّة قائماً على النظرة الاستعلائية العنصرية مع ادعاء النقاء والتفوق، وبالتالي فإنّ الإيديولوجياالاستعماريّة الغربيّة المبنية على مفاهيم الاستشراق (سنناقش لاحقاً اعتماد الاستعمار على مفاهيم الاستشراق) تعدُّ أحد أهم المصادر للإيديولوجيا الصهيونيّة.

يصعب تقسيم الاستشراق إلى حقبٍ تاريخيّةٍ، ومع ذلك يرى عبد الله محمّد أن القراءة الغربيّة الاستشراقيّة تنقسم إلى ثلاثِ دوائرَ تاريخيّةٍ مرّ بها المسلمون وهي: دائرة التراكم العدائي المغلوط، وتبدأ منذ بزوغ الإسلام وتنتهي بتضعضع قوة الدولة العثمانيّة في نهاية القرن الـ 17، وتليها مرحلة الإرث الاستعماري، وتبدأ مع إرهاصات

(1) المرجع نفسه، ص: 324.

(2) المرجع نفسه، ص: 388.

(3) عبد الوهاب المسيري، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، ط1، (دمشق: دار الفكر، 2003)، ص: 78-82.

انهيار الدولة العثمانية وبروز دور محمّد علي في مصر، وأخيراً مرحلة الاستعمار والانطلاق نحو العالمية، وتبدأ بعد سقوط الدولة العثمانية وبزوغ فجر الدولة الحديثة في العالم الإسلامي، حيث يعزو المستشرقون إخفاق التحديث إلى طبيعة المسلمين والديانة الإسلاميّة غير المتطابقة مع الديموقراطية، حتى إنّ بعض أصحاب المدرسة الاستشراقية الحديثة كبرنارد لويس يدّعي أن مناهضة العرب والمسلمين لـ«إسرائيل» يعود إلى تعصّبهم وعدم تقبلهم مفاهيم الحداثة التي تؤهلهم للتعايش السلمي مع غيرهم[1].

النظرة الاستشراقية

يتضمن الاستشراق مادةً علميّةً تتخللها أفكار التفوق الأوروبي وشتى ألوان العنصرية والإمبريالية، وقد استمدت الصهيونية نظرتها للعرب من المفاهيم الاستشراقية ومن ثَمَّ طورتها استناداً إلى نظرتها العنصرية[2] يرى سعيد أن الاستشراق في نهاية الأمر هو رؤيةٌ سياسيّةٌ للواقع، وهذه الرؤية مبنيةٌ على تعزيز الفرق بين المألوف (أوروبا أو الغرب أو نحن) الأذكياء/ الموضوعيين/ العقلانيين، وبين الغريب (الشرق أو هم) الأغبياء/ غير العقلانيين/ الفاسدين/ غير الموضوعيين[3]. فها هو المستشرق الفرنسي رونيه دوشاتوبريان (1768- 1848) (Chateaubriand) على سبيل المثال يصف سكان مصر من المسلمين بالشعب الغبي المنحط[4]. هذه النظرة الاستعلائية العنصرية جسدتها الصهيونية مع بداية نشأتها، ففي الاجتماع الذي عقده مارك سايكس (Mark Sykes) (كمندوب عن الحكومة البريطانية) في 1917/2/7 مع قادة الصهيونية للاطلاع على مطالبهم، تركزت مطالبهم حول عدم مساواتهم مع سكان فلسطين العرب لأنها بلادٌ متخلفةٌ، والحقوق المتساوية تكون في البلاد المتقدمة وفلسطين تحتاج من يطورها، وذلك موجودٌ عند اليهود (الأوروبيّين) وحسب[5]. وذهب المستشرق جورج بوش (GeorgeBush) (جدّ الرئيس الأميركي)

(1) عبد الله محمد، مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه العرب والمسلمين، دراساتٌ استراتيجيةٌ 57، ط1، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2001)، ص: 8-29.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 52.

(3) المرجع نفسه، ص: 95+96+101.

(4) المرجع نفسه، ص: 283.

(5) صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2015/12/28، عدد: 13544، يعقوب الإبراهيم، إعلان بلفور الحلقة 2-3. http:// bit.ly/1RIAtsd

(1796ـ1859) في كتابه «محمد مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس إمبراطورية المسلمين» (The Life of Mohammed: Founder of the Religion of Islam and of the Empire of the Saracens) إلى وصف العرب والمسلمين بأنّهم أعراقٌ منحطةٌ وحشراتٌ وجرذانٌ وأفاعٍ[1]، هذه الأوصاف تكررت في خطبة للحاخام عوفاديا يوسف (Ovadia Yossef) (الرئيس الروحي لحزب «شاس»(Shas) في آب/ أغسطس 2004، بثتها الفضائيّات الإسرائيليّة، يقول فيها: «إنّ اليهودي عندما يقتل مسلماً فكأنما قتل ثعباناً أو دودةً، ولا أحد يستطيع أن ينكر أن كلاً من الثعبان أو الدودة خطرٌ على البشر، لهذا فإن التخلص من المسلمين مثل التخلص من الديدان هو أمرٌ طبيعيٌّ الحدوث»[2]، وهذا يُشير إلى تبني الصهيونيّة للنظرة الاستشراقيّة للعرب والمسلمين.

تبنت وسائل الإعلام الغربية وعلى رأسها وسائل الإعلام الأميركيّة النظرة الاستشراقيّة للفلسطينيين بعد الإعلان عن «دولة إسرائيل»، من خلال وصفهم بالغباء والتعصب والتخلف الاجتماعي، في مقابل أطفال «إسرائيل» الجدد الذين استولوا على المنازل العربيّة ونظفوها لمصلحة المهاجرين الجدد الذين يعملون على إقامة حضارةٍ جديدةٍ في المشرق العربي، وقد ظهر ذلك بوضوحٍ في كتاب كينيث بيلبي (Kenneth Bilby) (مراسل صحيفة نيويورك هيرالد تريبيون «New York Herald Tribune» في حرب 1948) الصادر سنة 1950 بعنوان «نجمةٌ جديدةٌ في الشرق الأدنى»New Star in the Near East [3]. وبعد حرب 1967 ـ بحسب دراسة لجانيس مونتي بيلقاوي (Janice Monti Belkaoui) ـ صورت وسائل الإعلام الأميركيّة قادة «إسرائيل» كأبطالٍ أسطوريين شديدي الوسامة، وفي المقابل أغفلت أقوال القادة العرب أو إجراء مقابلات معهم، فجرى تصوير الإسرائيليّين كضحايا يدافعون عن أنفسهم ضدّ هجمات المعتدين العرب[4].

(1) انظر عرض ونقد كتاب: «حياة محمد: مؤسّس الدين الإسلامي ومؤسّس إمبراطوريّة المسلمين» لجورج بوش (1796-1859)، شبكة الألوكة./http://www.alukah.net/library/0/18660

(2) الجزيرة نت، عوفاديا يوسف عندما يتحول الحاخام إلى داعية كراهية، http://bit.ly/1leH7l3. 7/10/2013

(3) ستيفن بينيت، الاستشراق والخطاب التوراتي في وسائل الإعلام الأميركية، (ترجمة: سميح حمودة)، مجلة حوليات القدس، (القدس: مؤسسة الدراسات المقدسيّة، عدد 10، شتاء 2010)، ص: 21.

(4) ستيفن بينيت، مرجع سابق، ص: 25+27.

يكمن الاستشراق في كونه دليلاً على السيطرة الأوروبية الأميركية على الشرق أكثر من كونه خطاباً صادقاً حول الشرق[1]، فالعلاقة بين الشرق والغرب هي علاقةُ قوّةٍ وسيطرةٍ، ودرجاتٍ متفاوتةٍ من الهيمنة «المركبة»[2]. وتقوم النظرة الاستشراقية الاستعلائية على أن «القوة والعصا أفضلُ وسيلةٍ»، و«القطيع يتبدد بإزالة من يقف في المقدمة»، تكثيفاً لمقولة عالم النفس فرويد «الشعوب غير الأوروبية كاذبةٌ، همجيّةٌ، عنيفةٌ، كسولةٌ، متخلفةٌ»، وقد تمظهرت هذه النظرة الاستشراقية تجاه الفلسطينيين من خلال تصريحات قادة «إسرائيل»، فرئيس الوزراء الإسرائيلي إسحق شامير(Yitzhak Shamir) يقول رداً على انطلاق انتفاضة الحجارة سنة 1987: «سوف نخضعكم بالبطش؛... أنتم لستم سوى جنادبَ قياساً بإسرائيل»[3]، وعلى المنوال نفسه نجد أن الحملة الانتخابيّة لحزب «إسرائيل بيتنا» اليميني سنة 2009 تبنى شعار «فقط ليبرمان (Lieberman) يفهم العربيّة»[4]، كناية عن أن العرب لا يفهمون سوى لغة القوّة.

استفحلت مؤخراً النظرة الاستشراقية الاستعلائية في صفوف القادة الإسرائيليين؛ حتى وصل الأمر برئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو(Benjamin Netanyahu) للمجاهرة ـ في معرض تعليقه على تشبيه بعض وسائل الإعلام الإسرائيليّة لحادثة حرق عائلة الدوابشة الفلسطينيّة على يد مستوطنين يهود ببعض الأفعال «الإرهابيّة» العربيّةـ برفضه تشبيه الإرهاب اليهودي بـ«الإرهاب العربي» بحجة كون «إسرائيل» دولةً ديموقراطيّةً بعكس غيرها من الدول العربية[5]. فعلى الرغم من بشاعة الجريمة وحرق عائلةٍ فلسطينيّةٍ كاملةٍ بما فيها طفلٌ رضيعٌ على يد المستوطنين إلا أن نتنياهو يرى أنّه لا مجال لوصم هذا الفعل بالإرهاب، وعلى ما يبدو ينبع حرص نتنياهوعلى عدم مساواة العربي باليهودي من رغبته في الإبقاء على الصورة الذهنية للإرهابي ملتصقةً بالعربي الفلسطيني دون أن تشمل المتطرفين من اليهود.

قامت المؤسسة الصهيونية بتغطية هذا الإجرام بفتاوى بعض الحاخامات

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 50.

(2) المرجع نفسه، ص: 49.

(3) صحيفة القدس، القدس، 2015/11/30، أحمد قطامش، استحقاقاتٌ سياسيّةٌ وتنظيميّةٌ يستوجبها الاشتباك الانتفاضي في الأراضي المحتلة.

(4) موقع اليوتيوب، الدعاية الانتخابية لحزب إسرائيل بيتنا 2009. (بالعبرية) 6Hq4-http://youtu.be/0mjceh

(5) موقع مكتب رئيس الوزراء الإسرائيلي، جلسة الحكومة بتاريخ 2015/12/27. (بالعبريّة): http://www.pmo.gov.il/MediaCenter/SecretaryAnnouncements/Pages/govmes271215.aspx.

المتطرفين، فقد تبين أن معظم منفذي العمليات الإرهابية ضدّ الفلسطينيين هم من أتباع الحاخام إسحاق جيزنبيرغ (Yitzhak Ginsburg)، حيث اشتهر بفتاواه التي تحرّض بشكلٍ مباشرٍ على قتل الفلسطينيين والفتك بهم. وإصدار الفتاوى المحرضة على قتل الفلسطينيين لا تتوقف على جيزنبيرغ، فقد أيَّد أيضاً الحاخام دوف ليئور (Dov Lior) (الذي يعد أبرز المرجعيات الدينية لحزب البيت اليهودي «Jewish Home Party» جريمة إحراق عائلة «الدوابشة»، وفي مطلع سنة 2013 أصدر جيزنبيرغ ما يمكن عدّه «المسوغ الفقهي» التي عملت على أساسه مجموعات «تدفيع الثمن» (Price tag) الإرهابيّة اليهوديّة، التي نفذت عشرات الاعتداءات في المدن والقرى والبلدات الفلسطينيّة، وأحرقت عدداً كبيراً من المساجد وثلاث كنائس في الضفة الغربية وداخل المدن التي يقطنها فلسطينيو الداخل. وحسب جيزنبيرغ، فإنه يتوجب تفهّم جرائم «شارة ثمن» على أنها «مقدمةٌ طبيعيّةٌ للخلاص اليهودي»، حيث عدّ هذه الجرائم بمنزلة «المخاض الذي تمر به الأمة قبل تحقيق الخلاص». وما لا شكّ فيه هو أن أخطر «المصنفات الفقهيّة» اليهوديّة التي صدرت حديثاً، وتسوّغ قتل العرب لمجرد أنهم عربٌ، وعدم التفريق بين طفلٍ وبالغٍ، هو كتاب «شريعة الملك» (The King's Torah)، لمؤلّفه الحاخام إسحاق شابيرا (Yitzhak Shapira)، الذي صدر سنة 2009. وهناك في «إسرائيل» من يرى أن أعضاء التنظيمات الإرهابيّة اليهوديّة الذين يتعمدون المس بالأطفال الفلسطينيين تأثروا بمصنف «شريعة الملك»، لأنه تضمن «مسوغاتٍ فقهيّةً» توجب قتل الرُضّع العرب بحجة أنهم عندما يكبرون سيحاربون «إسرائيل»، لذا فالأجدر أن يُقتلوا مبكراً. المفارقة هي أنّه على الرغم مما يعكسه هذا الكتاب من شططٍ وخللٍ أخلاقيٍّ وقيميٍّ ودينيٍّ، فإن العشرات من الحاخامات أيدوا ما جاء فيه، في حين عدّه عددٌ من أعضاء مجلس الحاخامية الكبرى ـالتي تعدُّ أكبرَ هيئةٍ دينيّةٍ رسميّةٍ في «إسرائيل»ـ «إبداعاً فقهيّاً»[1].

يتساءل المرء: لِمَ يحرص المستشرقون والصهاينة على وصم الشرقيين بصفاتٍ غيرِ إنسانيّةٍ؟ ولِمَ الحرص على ترسيخ معادلة «نحن» و«هم»؟ الإجابة قد تكون في علم النفس الاجتماعي، حيث حاول هذا العلم تفسير بعض تصرفات الجماهير وكيفية حصول تحوّلٍ في سلوكياتها، بحيث تتحول من تصرفاتٍ عاقلةٍ إلى تصرفاتٍ

(1) الجزيرة نت، 2016/1/1، صالح النعامي، الحاخامات وفقه التوحش المسكوت عنه. http://bit.ly/1Ombgjc

تفتقر للعقل والمنطق، وبالتالي يتحول أفرادٌ مُسالمون غيرُ عنيفين إلى النقيض تماماً. على ما يبدو كان لا بدّ للاستشراق كي يمهد للاستعمار والصهيونية إقناع جمهوره «الغربي» بتقبل فكرة السيطرة على شعبٍ آخر «الشرقي»، بل ممارسة العنف ضده، وهذا لن يحصل بدون نزع صفة الإنسانيّة عن «الآخر» من خلال وصمه بصفات التخلف وتشبيهه بالحيوانات، بحيث يكون هنالك «نحن» المتحضرون الأذكياء المتفوقون في مقابل «هم» المتخلفين الأغبياء المنحطين، الذين لا يستحقون الحياة، بل حتى الشفقة عند قتلهم، كما صرح بذلك الحاخام عوفاديا يوسف. تصنيف «نحن» و«هم» هو الخطوة الأولى لذلك، كما حدث في تجربة جَيْن إليوت (jane Elliott)[1] مع تلاميذها.

المثال الصارخ على نتيجة نزع صفة الإنسانيّة عن الخصم في العصر الحديث كان في رواندا عندما قام الإعلام التابع لقبيلة الهوتو(Hutu) بوصف أعدائهم من قبيلة التوستي (Tusti) بأنهم وحوشٌ وآكلي بشرٍ وأنهم عبارةٌ عن ثعابينَ وجرذانٍ، فكانت النتيجةُ حرباً أهليّةً راح ضحيتها أكثر من 800 ألف إنسان[2]. وهكذا يجري تحويل «الغرب/ نحن» والشرق/ هم» إلى «جمهورَين نفسِيَّيْن»، كلٌّ جمهورٍ معادٍ للآخر، كما أشار إلى ذلك غوستاف لوبون (Gustave Le Bon) في كتابه سيكولوجية الجماهير (Crowd Psychology)، حيث يرى لوبون بأن هنالك روحاً للجماهير مكونةٌ من الانفعالات البدائية ومكرسةً بواسطة العقائد الإيمانيّة القويّة، وهي أبعد ما تكون عن التفكير العقلاني والمنطقي، كما أنها خاضعةٌ لتحريضات وإيعازات أحد المحركين أو القادة الذي يعرف كيف يفرض إرادته عليها؛ فالقائد يستخدم الصور الموحية والشعارات بدلاً من الأفكار المنطقيّة والواقعيّة ليستملك روح الجماهير

(1) قامت المعلمة جان إليوت عقب اغتيال مارتن لوثر كنغ سنة 1968 بمحاولة إقناع طلابها بخطورة الحكم على الآخرين بسبب لون بشرتهم ولإثبات ذلك قامت بإجراء تجربةٍ على تلاميذها من الأطفال لمعرفة تأثير «التصنيف» في سلوكيات الأطفال من خلال تقسيم الطلاب إلى فريقين، فريق الأطفالأ العيون الزرقاء الذين تم وصفهم بالأذكى، بينما الأطفال أصحاب العيون البنية يعدّون أقل ذكاءً وبالتالي لا يحق لهم الشرب من صنبور المياه مباشرةً بل يجب أن يشربوا بواسطة الأكواب الورقية ولا يحق لهم اللعب مع الأطفال أصحاب العيون الزرقاء، النتيجة كانت إحباط أصحاب العيون البنية في مقابل فرح أصحاب العيون الزرقاء، وخلال فترة وجيزةٍ قام أصحاب العيون الزرقاء بالتحرش وضرب أصحاب العيون البنية، وأصبح إطلاق وصف صاحب العيون البنية بمثابة شتيمةٍ، وعند تكرار التجربة مع طلبة الجامعات تكررت النتيجة نفسها مع علمهم بأنها تجربةٌ.

أنظر http://www.janeelliott.com/

(2) https://www.youtube.com/watch?v=jk2-ZXAWkfg Five Steps to Tyranny. BBC.

ويسيطر عليها. يرى لوبون أن الجمهور النفسي هو عبارةٌ عن تجمُّعٍ بشريٍّ يمر في لحظةٍ معيّنةٍ بظروفٍ متشابهةٍ تحوِّله لكائنٍ جديدٍ له صفاتٌ مختلفةٌ، فيتجمع الأفراد ويصبحون كتلةً ذهنيّةً واحدةً، والكتلة هذه لها صفاتٌ مختلفةٌ عن صفات الأفراد المتفرقين، بحيث يتصرف الجمهور بلا وعيٍ أو عقلانيّةٍ، فتجد الفرد (بغضّ النظر عن مستواه الفكري) يؤيد جمهوره النفسي وتصرفاته لمجرد أنها خرجت من جمهوره بغض النظر عن صحة التصرف أو خطئه؛ فهو لا يُخضع هذه الأفكار للمحاكمة العقلية لأنها ببساطةٍ صادرةٌ عن «جمهوره النفسي»[1]، وهذا ربما يفسر ما حدث في الولايات الأميركيّة المتحدة عقب أحداث 2001/09/11، من سقوط ضحايا مدنيين من النساء والأطفال في أفغانستان والعراق بذريعة محاربة «الإرهاب»، حيث تظهر بعض الإحصائيات مقتل أكثر من مليون شخصٍ منذ بداية الغزو الأميركي للعراق[2].

الصهيونيّة بين الاستشراق والاستعمار:

مهدّت أعمال بعض المستشرقين الطريق أمام الحملات الاستعماريّة الأوروبيّة بل عمل بعضهم بشكلٍ مباشرٍ في خدمة الاستعمار، وهذا ما أقرّ به المستشرق غوستاف دوغا (Gustave Dugat) بقوله:

إنّ المستشرقين مُناطٌ بهم مهمةٌ جديدةٌ، إذ عليهم وهم يجوبون فلك العلم الخالص أن يهتموا بالعالم الحاضر في الوقت الذي تكتسح فيه أوروبا كل المناطق الشرقية، ويقوم أمر تكوين عاملين حضاريين وتلقينهم العلوم الآسيوية قصد غايةٍ سياسيّةٍ وتجاريّةٍ (...) على الحكومات الواعية بمصالحها الحقيقية أن تعرف كيف تشجع وتستخدم رجال العلم والإخلاص أولئك: فالأمر يتعلق بإلحاق إضافاتٍ أخرى إلى محصول الحضارة المكتسبة وذلك لاغتنام الإفادات التي من شأن الشعوب الشرقية أن تعطينا إياها، (كما يتعلّق) بإمداد هذه الشعوب بنصيبها من فتوحاتنا الفكريّة والأخلاقيّة والماديّة[3].

ما ذكره دوغا كان واضحاً في حملة نابليون بونابرت (Napoléon Bonaparte) الاستعمارية على مصر والشام (1798ـ1801) حيث قام بتجنيد عددٍ كبيرٍ من العلماء

(1) انظر كتاب غوستاف لوبون، سيكولوجيا الجماهير، (ترجمة: هاشم صالح)، ط 1، (بيروت: دار الساقي، 1991).

(2) الجزيرة نت، 2008/4/6، القتلى العراقيين والغزو الأميركي. http://bit.ly/1UpZqX3

(3) سليمان حميش، الاستشراق والعقد الاستعماري، مجلة الاجتهاد، 1994، ص: 198-199 http://bit.ly/1P0CXzq

وأوصى نائبه كليبر (Kléber) بأن يدير مصر من خلال المستشرقين والزعماء الدينيين الإسلاميين الذين يستطيع المستشرقون استمالتهم[1]، وها هو المستشرق الفرنسي سيلفستر دوساسي(Silvester de Sacy)، الذي شغل منصب مستشار للشؤون السياسية الشرقية في الحكومة الفرنسية، يشرف بنفسه على تحرير البيانات والنشرات لجيش نابليون إضافةً إلى صياغة النداء الموجه إلى الجيش الفرنسي باجتياح الجزائر سنة 1830[2]. أضف إلى ذلك عدةَ مهامَّ جرى إيكالها للمستشرقين، فعلى سبيل المثال أوفدت الحكومة البريطانية المستشرق هنري بالمر ((Henry Palmer (1840-1882)خلال أحداث ثورة عرابي بهدف رشوة القبائل العربية في سيناء من أجل تأليبها ضدّ عرابي، كما سخّر المستشرق الهولندي كريستان سنوك (Christiaan 1857) (Snouk-1956) أبحاثه في خدمة الاستعمار الهولندي في العالم الإسلامي؛ وخصوصاً في جزر الهند الشرقية[3]، ووصل الأمر بالمستشرق ماكس ميلر(Max Müller) إلى الإشراف على تخريج كوادر الإدارة الاستعمارية في الهند سنة 1882[4]، ويُعدُّ الضابط البريطاني المستشرق توماس إدوارد لورانس (Thomas Edward Lawrence) (لورانس العرب) صاحب الدور البارز في الثورة العربية سنة 1916 ضدّ الدولة العثمانية مثالاً صارخاً على تماهي بعض المستشرقين مع الاستعمار؛ فهو يصرح بشكلٍ واضحٍ: «عندما أعلنت تركيا الحرب على بريطانيا، انطلقنا نحن الذين نؤمن بالعرب لنعملٍ على تركيز الجهود البريطانيّة وخلق عالمٍ عربيٍّ جديدٍ في آسيا، ولم يكن عددنا كبيراً بل كنا قلائل نلتف حول كلايتون (Clayton) رئيس قلم الاستخبارات المدنية والعسكرية في مصر»[5].

برر الغرب الاستعماري إقدامه على احتلال الشرق من أجل معاونته على التحضر، تطبيقاً للفكرة القائلة أنّ على الرجل الأبيض يقع عبء تمدين البرابرة وتثقيفهم[6]، ولم يقتصر جهد المستشرقين على التمهيد للاستعمار بل تجاوزه للتمهيد لتحقيق مشروع

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 153+154.

(2) روجيه غارودي، ما يعد به الإسلام، (ترجمة: قصي أتاسي وميشيل واكيم)، (دمشق: دار الوثبة، 1983)، ص: 233.

(3) توفيق سليمان، أسطورة النظرية السامية، (دمشق: دار دمشق، 1982)، ص: 71-78.

(4) روجيه غارودي، مرجع سابق، ص: 233.

(5) توماس لورنس، أعمدة الحكمة السبعة، (ترجمة: محمّد النجار)، ط1، (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، 1963)، ص: 25.

(6) أرسكين تشايلدرز، الحقيقة عن العالم العربي، (ترجمة: خيري حماد)، (بيروت: المكتب التجاري، 1960)، ص: 54.

الصهيونيّة بإقامة وطنٍ قوميٍّ لليهود على أرض فلسطين، وهذا ما سنستعرضه في السطور القادمة.

تمهيد الاستشراق للصهيونيّة

يرى أحمد بهنسي بأن هنالك تداخلاً بين الاستشراق الغربي، واليهودي، والصهيوني، والإسرائيلي؛ فالاستشراق اليهودي بدأ بدراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية مع انطلاق الاستشراق الغربي في القرن الـ18، ثم ارتبط المستشرقون اليهود بالحركة الصهيونية بعد انطلاقها سنة 1881، بهدف خدمة الحركة الصهيونية وتأصيل الوجود اليهودي في فلسطين، وأخيراً جاء الاستشراق الإسرائيلي بعد إعلان عن قيام «إسرائيل» سنة 1948، الذي عمل على دراسة قضايا الصراع العربي الإسرائيلي بهدف تقديم العون للقيادة الإسرائيلية في إدارتها للصراع[1]. فعندما نستعرض أسماء أبرز المستشرقين نجد أن عدداً كبيراً منهم أصوله يهودية، فمنهم على سبيل المثال الفرنسي سولومون مونك (1803-1867) (S. Munk) الذي كتب سنة 1845 «فلسطين وصفٌ جغرافيٌّ وتاريخيٌّ وأثريٌّ» (Palestine، Description Géographique Historique et Archéologique)، والهنغاري أرمينوس فامبري(1832-1913) (A.Vambery) الذي توسط ثيودور هرتزل سنة 1901 كي يقابل السلطان العثماني عبد الحميد، أما المجري اجنتس غولدتسيهر(1850-1921) (E.Goldziher) فقد اهتم بالدين الإسلامي والفرق الإسلامية ومن أهم كتبه «دراساتٌ إسلاميّةٌ». ونجد أن الألماني جوزيف هورفيتش(1874-1931) (J. Horovitz) كان عضواً في مجلس إدارة الجامعة العبريّة (Hebrew University)، بينما كتب الإنجليزي ريتشارد غوتهيل.R) (1862-1936) (Gottheil مقالة الصهيونية (Zionism) في الموسوعة اليهودية (Jewish Encyclopedia) وترأس اتحاد الصهيونيين الأميركيين (Federation of American Zionists) في الفترة 1898-1904، واهتم الألماني ماكس مايرهوف(1874-1945) (M. Maeyerhof) بتحقيق أعمال موسى بن ميمون (Moses Maimonides)، وعمل الألماني دافيد بانت (1897) (D. Banet_ ؟) أستاذاً للغة العربية في الجامعة العبرية، وأخيراً نجد أن النمساوي باول كراوس

(1) أحمد بهنسي، مرجع سابق، ص:92.

P. Kraus (1904-1944) تعلم العربيّة في الجامعة العبريّة ومارس التدريس في جامعة القاهرة[1].

من الصعب التصوّر أن توجّه عددٍ كبيرٍ من الباحثين ذوي الأصول اليهوديّة للدراسات الاستشراقيّة قد جاء من قبيل المصادفة، حيث يرى ساندر سليمان (Sander Suliman)[2] أن اليهود كأقليّةٍ في أوروبا توجهوا عن قصدٍ لدراسة العلوم الإنسانيّة من أجل التأثير في الأفكار والتوجّهات الغربيّة، وهذا على ما يبدو ما يفسر هذه الظاهرة[3].

هيأ الاستشراق من خلال «المعرفة» كل الشروط لترجمة القوة وفرض سيطرةٍ استعماريّةٍ على فلسطين، حيث عملت عدّةُ جمعياتٍ استشراقيّةٍ على تسهيل مهمة الاستيطان الصهيوني في فلسطين، من أهمها صندوق الاكتشاف الفلسطيني (Palestine Exploration Fund) الذي أُسّس سنة 1865؛ والذي يهدف إلى القيام بمسحٍ كاملٍ ودقيقٍ لفلسطين، والبحث العلمي في الآثار الوثيقة الصلة بـ «التاريخ التوراتي»، والقيام بحفرياتٍ لإلقاء الضوء على فنون «الأمّة اليهوديّة». فعملت اللجان التابعة للصندوق من أجل الإجابة عن عدة أسئلةٍ من أهمّها تحديد موقع «هيكل اليهود» (Jewish Temple) الذي بناه سليمان وهدمه تيتوس (Titus)، إضافةً إلى معرفة الطريق الذي سلكه النبي موسى مع بني إسرائيل عند هجرته من مصر إلى فلسطين. وعلى الرغم من أن نشاط الصندوق ينبع من فكرةٍ دينيّةٍ تستهدف دراسة كل ما يتعلّق بالأراضي المقدّسة، إلا أن مجالات نشاطه وما قام به من عمليات المسح والحصر ووضع الخرائط لا يمكن إرجاعها إلى مواضعَ أثريّةٍ دينيّةٍ وحسب، وخصوصاً أن التعاون كان كاملاً بين العاملين فيها من علماء ومستشرقين وضباط في وزارة الحربية البريطانية وسلاح الهندسة الملكية، مثل كوندور Condor، وولي، ولورنس(Lawrence)، وبالمر (Palmer)، وكيتشنر (Kitchener) الذي كان يرى بأن احتلال فلسطين سيضمن تأمين طرق المواصلات الرئيسية، وبأن أرض فلسطين تعود ملكيتها لليهود[4]. أما

(1) - ابراهيم عبد الكريم، الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، ط1، (عمّان: دار الجليل، 1993)، ص: 40-46.

(2) -رئيس قسم العلوم السياسية في جامعة الخليل، مواليد ألمانيا والده فلسطيني ووالدته ألمانية، خبير في الاستشراق.

(3) -مقابلة شخصية مع د. ساندر سليمان رئيس قسم العلوم السياسية (جامعة الخليل)، في جامعة الخليل بتاريخ 2015/12/20.

(4) خيرية قاسمي، نشاطات صندوق اكتشاف فلسطين 1865-1915، مجلة شؤون فلسطينية، (بيروت: مركز الأبحاث م.ت.ف، عدد 104، تموز/يوليو1980)، ص: 71-94.

الكابتن تشالرز وارين (Charles Warren) فقد دعا في كتابه «أرض الميعاد» (The Land of Promise) إلى ضرورة تطوير فلسطين على يد شركة الهند الشرقية (East India Company) عن طريق إدخال اليهود إليها من أجل احتلالها وحكمها[1]، إضافة إلى الكولونيل واطسون (Watson) الذي رأس اللجنة التنفيذية للصندوق واشترك في الحملة المصريّة وعُيِّن بدائرة المخابرات في الجيش وقام بوضع كتاب سنةٍ 1915 (Fifty years Workin the Holy Land: A record and summary 1915-1865) ، وبذلك أسهم الصندوق في تكوين صورةٍ كاملةٍ عن أوضاع فلسطين في مداها الأوسع والأدقّ، فقدم خدمةً عظيمةً للصهيونيّة[2]. وهذا ما عبرَّ عنه المستشرق كلود كوندور(Claude Conder) في محاضرةٍ ألقاها سنة 1892 بقوله أنّه وزملاءَه كان لهم الفضل في تشجيع الهجرة والاستيطان اليهودي في فلسطين، من خلال إلقاء الضوء على التوراة، بهدف مساعدة سكان فلسطين المستقبليين من اليهود من أجل الحصول على الحقائق الثابتة عن طاقات البلد وإمكانيّاته[3].

لم يقتصر التمهيد للصهيونيّة على الاستشراق الفرنسي والبريطاني بل تعداه إلى روسيا القيصريّة، التي أنشأت سنة 1852 لجنةً من المستشرقين هدفها تهيئة الوسائل اللازمة لتأسيس بيوت للمهاجرين اليهود إلى فلسطين، وفي أثناء الاحتفال بالذكرى الـ 90 لتأسيس الجمعية، ألقى المستشرق س.ل. يتحسفكي كلمةً قال فيها: «إن جمعية الاستشراق الروسي قد ساهمت مساهمةً فعالةً في إنجاز وتحقيق الوطن القومي في فلسطين»[4].

الالتقاء الديني بين الاستشراق والصهيونيّة

تقع معتقدات عقيدة العصر الألفي السعيد في قلب معظم المعتقدات المسيحيّة والإنجيليّة المتعلّقة بدور «إسرائيل» في ما يتعلق بـ«نهاية العالم»، وهو تفسيرٌ تنبُّئِيٌّ معقد للنصوص المقدسة المتعلقة بالمجيء الثاني للمسيح ونهاية العالم، بالاستناد

(1) -أسعد رزوق، إسرائيل الكبرى/ دراسة في الفكر التوسعي الصهيوني، سلسلة كتب فلسطينية (13)، (بيروت: مركز الأبحاث م.ت.ف، 1968)، ص: 42.

(2) -أحمد سمايلوفيتش، مرجع سابق، ص: 142+143.

(3) -محمود المراش، بريطانيه: صندوق الاستكشافات الفلسطينية، مجلة شؤون فلسطينية، (بيروت: مركز الأبحاث م.ت.ف، عدد 9، أيار/مايو1972)، ص: 200-202.

(4) - محمّد الدسوقي، الفكر الاستشراقي: تاريخه وتقويمه، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1995)، ص: 50.

على قراءاتٍ من مرقس 13، ومتّى 24، ولوقا 21، بحيث يصبح تدفق اليهود إلى «الأرض المقدسة»، وتأسيس «دولة إسرائيل» كمقدمةٍ لسيناريو نهاية العالم[1]. وهذا يفسر دور حركة الاسترجاع المسيحية/ البروتستانتية (Protestantism) (الصهيونية المسيحية) التي كانت تطالب بإعادة اليهود إلى «أرضهم الأم» حتى يتسنى هدايتهم وتحويلهم إلى المسيحية، فعودة اليهود وهدايتهم وتنصيرهم كانت تُعَدُّ شرطاً أساسيّاً لحلول الألفيّة السعيدة (التي سيحكم فيها المسيح المخلص ألف عامٍ)، وهذا ما جعل الصهيوني ناحوم سوكولوف (Nahum Sokolov) في كتابه تاريخ الصهيونية(History of Zionism) يفسر تعاطف بريطانيا وتفهمها للحركة الصهيونية بالطابع الإنجيلي للشعب الإنجليزي[2]. حيث أتاحت حركة الإصلاح الديني البروتستانتي الفرصة لانبعاث القومية اليهودية، عبر التغييرات اللاهوتية التي جاءت بها، وعلى رأسها الترويج لفكرة أن اليهود أمةٌ مفضلةٌ وضرورة عودتهم إلى أرض فلسطين[3]. في السياق نفسه رأى العديد من الإنجيليين حرب 1967 كأنّها التحضير للمجيء الثاني للمسيح، فحثّ القس الأميركي الشهير بيلي غراهام (Billy Graham) «إسرائيل» على عدم التخلي عن الأراضي التي استولت عليها، مشيراً إلى أن اليهود هم «شعب الله المختار» وأن أرض فلسطين ملكٌ لهم[4]. هذه النظرة الدينيّة مهدت للحركة الاستعماريّة «الرأسماليّة» والصهيونيّة، وهذا ما ذهب إليه ماكس فيبر (Max Weber) حيث يرى أن النزعة الطائفية البروتستانتية قامت على الربط بين السلوك الديني والرأسمالية، فالمسيحيون «الحقيقيون» وحدَهم هم المقبولون في الطائفة[5].

استخدام الدين لم يقتصر على الاستشراق الغربي بل نجده حاضراً بقوّةٍ في السلوك الصهيوني، فالعقيدة الدينيّة لعبت دوراً مهمّاً في الإيديولوجيا الصهيونية، وكما يرى روجيه غارودي (Roger Garaudy) فإن: «الحركة الصهيونية لا يمكن أن تتماسك إلا بالعودة إلى الموزاييك الديني، احذفوا مفاهيم الشعب المختار وأرض الميعاد فستنهار أسس الصهيونية... إن ضرورة الترابط الداخلي للبنية الصهيونية لإسرائيل

(1) -ستيفن بينيت، مرجع سابق، ص: 19.

(2) -عبد الوهاب المسيري، الإيدلوجيا الصهيونية، ط2، (الكويت: دار المعرفة، 1992)، ص: 32+34.

(3) - ريجينا الشريف، مرجع سابق، ص: 35.

(4) - ستيفن بينيت، مرجع سابق، ص: 25+27.

(5) - ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، (ترجمة: محمّد علي مقلد، تحقيق: جورج أبي صالح)، ط1، (لبنان: مركز الانماء القومي، 1990)، ص: 179.

فرض على قادتها تعزيز سلطة رجال الدين»[1]، فكما هو معروفٌ أن المتدينين عارضوا في البداية الصهيونية، لكن بعضهم وجد فيها وسيلةً لتحقيق «بداية الخلاص» ونزول المسيح المنتظر. كما حاول قادة الحركة الصهيونية التوصل إلى تسويات من أجل وحدة «الأمة»[2]، وهكذا نجد رئيس الوزراء الإسرائيلي دافيد بن غوريون (David Gurion-Ben) في سنة 1956 يبرّر مشاركة «إسرائيل» بحرب السويس (على الرغم من كونه ملحداً ويفتخر بعدم التزامه بشروط الدين اليهودي)، بالتصريح في الكنيست أن السبب الحقيقي للحرب هو «استعادة مملكتي داوود وسليمان إلى حدودها التوراتية»[3].

التقى الدافع الديني للاستشراق مع الطموحات الصهيونية، وحصل انسجامٌ كبيرٌ بين أهداف الاستشراق الدينية والصهيونية، حيث يرى محمّد إدريس أن الهدف الديني للاستشراق كان إضعاف الإسلام وتشويهه والتشكيك في قيمه عن طريق إثبات فضل اليهودية عليه، والزعم بأن اليهوديّة هي مصدر الإسلام الأول، لأن الدين الإسلامي كان دوماً المحرك الأساسي لمقاومة الاستعمار والحملات الصليبيّة[4]. وهذا ما عبر عنه المستشرق برنارد لويس بقوله: «كان الإسلام في عيون مسيحيي العصور الوسطى العدو الأكبر، وكانت دراسته تُعَدُّ ضرورةً من أجل أهدافٍ واقعيّةٍ للغاية، أحدها كان جدليّاً: الرغبة في فهم هذا الدين بهدف مقاومته وتدميره»[5].

الاستشراق وحلّ المسألة اليهوديّة:

بدأت المسألة اليهودية (أو معاداة الساميّة) بالظهور في برلين عقب تأسيس «عصبة اللاساميين» (Antisemitism) عام 1880، في السنة نفسها كتب الأستاذ الجامعي تريتشكيه: «اليهود عنصرٌ غريبٌ في ألمانيا لا يريد ولا يستطيع أن يندمج، مطالبتهم بالاعتراف بحقوقهم القومية تهدم الأسس القانونية للمساواة التي منحت لهم». وتبعه

(1) - موقع إنسانيات، 2007، عبد القادر عبد العالي، التصدّع الديني العلماني من خلال الحالة الإسرائيلية.
http://insaniyat.revues.org/3167

(2) -موقع مركز تكنولوجيا التعليم، العلاقة بين المتدينيين والعلمانيين في إسرائيل (الماضي/الحاضر/المستقبل). (بالعبرية)
http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=17807

(3) -اسرائيل شاحاك، تاريخ اليهود وديانتهم، (ترجمة: ناصرة السعدون)، (دمشق: دار كنعان، 2012)، ص: 41.

(4) - محمّد إدريس، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبرية، (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1995)، ص: 84.

(5) -المرجع نفسه، ص: 27.

يوجين ديرينغ الذي كتب «العنصر اليهودي هو أسوأ عناصر العرق السامي، هدفه التسلط على العالم واستعباد الشعوب الأخرى، ... اليهوديّة تتّصف بصفاتٍ ضارّةٍ غيرِ اجتماعيّةٍ خصوصاً عندما تنشط في السياسة أو الصحافة». واستنتج البريطاني هو ستون تشامبرلين(Houston Chamberlain) (عاش في ألمانيا) في كتابه «أسس القرن التاسع عشر» (The Foundations of the Nineteenth Century) أن تاريخ المدينة (ألمانيا) هو عبارةٌ عن صراعٍ بين الآريين الصديقين والساميين، تزامن ذلك مع ظهور كتاب برتوكولات حكماء صهيون (The Protocols of the Elders of Zion) الذي يدّعي واضعوه وجود زعامةٍ يهوديّةٍ عالميّةٍ تدير العالم، وهكذا بدأت بوادرُ معاداة الساميّة بالظهور في محاكمة درايفوس (Dreyfus) (وهو ضابطُ أركانٍ فرنسيٌّ يهوديٌّ اتهم زوراً بالخيانة (1894) رافقها مشاعرُ كراهيةٍ كبيرةٌ، أدين ثم بُرِّئَ جزئيّاً وصدر عفوٌ عنه)[1].

يرى صبري جريس في كتابه تاريخ الصهيونية (1862ـ1948)، أن هنالك عدةَ أسبابٍ قادت لظهور معاداة الساميّة من أهمها[2]:

- تحميل المسيحية لليهود مسؤولية قتل المسيح.
- سيطرة رأس المال اليهودي.
- سيطرة اليهود على الإعلام.
- اشتراك اليهود في الحركات الثورية.
- شجب الديانة اليهودية من قبل بعضهم من خلال شجب الدين عامةً والمسيحيّة خاصةً، واعتبار أنه لا يمكن دمج اليهودي بالمجتمع.
- هجرة اليهود إلى أوروبا الغربيّة مما أدى لمزاحمة السكان الأصليّين.

ويرى المسيري أن البيئة التي ظهرت فيها المسألة اليهودية تتلخص بالتالي[3]:

- إخفاق المسيحيّة الغربية في صياغة رؤيةٍ محدّدةٍ تجاه الأقليات بشكلٍ عامٍّ والجماعات اليهوديّة تحديداً، فالكاثوليكيّة (Catholicism) تبنت أن اليهود هم قتلةُ المسيح، أما البروتستانت فقالوا أن اليهود هم أداةٌ

(1) -صبري جريس، تاريخ الصهيونية (1862ـ1948)، (قبرص: مركز ابحاث «م.ت.ف»، 1981)، ص: 45ـ47.

(2) -المرجع نفسه، ص: 47ـ49.

(3) -عبد الوهاب المسيري، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، ط1، (بيروت: دار الفكر، 2003)، ص: 69ـ86.

للخلاص بعد عودتهم لفلسطين.

- تبني العقيدة الألفية (في آخر الزمان وبعد عودة اليهود لفلسطين سيأتي المسيح المنتظر ويحكم العالم مدة ألف عامٍ).
- تحويل الغرب لليهود إلى أداةٍ وجماعةٍ وظيفيّةٍ، لا يُنظر إليها في ضوء إنسانيّتها وإنّما في ضوء نفعها للمجتمع، (مثال: حلت البنوك مكان اليهودي المرابي).
- تعثر التحديث في شرق أوروبا وخصوصاً في روسيا بسبب: سرعة معدلات النمو الاقتصادي وبالتالي لم يتأقلم اليهود مع النظام الجديد، وعزلة اليهود وعدم اندماجهم (ثقافة الغيتو «**Ghetto**»).
- حدوث انفجارٍ سكانيٍّ بين يهود شرق أوروبا في منتصف القرن الـ 19 ما دفع مئات الألوف للهجرة إلى أوروبا الغربيّة ما أثر في الاقتصاد.
- سُكْنى اليهود في مناطقَ حدوديّةٍ متنازعٍ عليها ما أضعف ولاءهم القومي.
- تكلس اليهوديّة الحاخامية وعدم مسايرتها لروح العصر.
- ظهور قياداتٍ يهوديّةٍ مثقفةٍ فاقدةٍ لهويتها اليهودية ولكنّها لم تكتسب هويّةً غربيّةً.

يستنتج جريس في كتابه أن آراء اللاساميين قد التقت مع الأفكار الصهيونيّة، حيث نجد أن أبرز أفكار المعادين للساميّة هي كالتالي[1]:

- اليهود (دينٌ وقوميّةٌ وعِرقٌ).
- لا يمكن أن يتعايش اليهود مع الأوروبيين.
- يجب عزل اليهود.
- يجب إقامة دولةٍ لليهود في الشرق حيث أصولهم.

ومن ثم كان الحل الصهيوني المقترح للمسألة اليهوديّة جزءاً لا يتجزأ من العمليّة الاستعماريّة الغربيّة. فبحسب أوسكار. ب رابينوفيش (Oscar. BRabinovitch) اتّفق الاقتراح الصهيوني مع الصيغة الاستعماريّة الأوروبيّة بواسطة تحويل تيار المهاجرين اليهود من إنجلترا إلى أفريقيا وآسيا بحيث تبني الصهيونية موقعاً مهمّاً

(1) ـ صبري جريس، مرجع سابق، ص: 50.

لبريطانيا وطرقها عن طريق إنشاء مركزٍ يهوديٍّ مستقلٍّ[1]، فنجد أن وزير الخارجية البريطاني آرثر بلفور(Arthur Balfour)، الذي وعد اليهود بوطنٍ قوميٍّ في فلسطين، كان محسوباً على المُعادين للسّاميّة حيث كان هدفه منع اليهود من الهجرة إلى بريطانيا، وتوجيههم إلى الشرق من أجل ضمان سيطرة بريطانيا الاستعمارية فترةً طويلةً[2]، حتى نابليون بونابرت الذي دعا الصهاينة إلى الاستيطان في «بلاد أجدادهم» يُعدُّ من أهم المعادين لليهود[3].

الاستشراق واختراع شعب وأرض «إسرائيل»

بدأ ذلك بنداء بونابرت لليهود في أثناء حملته على مصر والشام حيث حثهم على السير وراء فرنسا حتى يتسنى استعادة العظمة الأصلية لبيت المقدس، ووعد بأنه سيعيد اليهود إلى الأرض المقدسة إذا ساعدوا قواته[4]، وخاطبهم بقوله: «سارعوا، هذه اللحظة المناسبة التي قد لا تتكرر لآلاف السنين للمطالبة باستعادة حقوقكم ومكانتكم بين شعوب العالم، تلك الحقوق التي سلبت منكم لآلاف السنين وهي وجودكم السياسي كأمّةٍ بين الأمم»[5]. لقد تبنت حملة بونابرت طروحات كتاب «وصف مصر» (Description of Egypt)، الذي كتبه المستشرقون الفرنسيون المرافقون للحملة، من تشديد الادعاء بأن اليهود هم ورثة فلسطين الشرعيون وعلى إعادة إنشاء «مملكة القدس القديمة»[6]، ما دفع الزعيم الصهيوني حاييم وايزمن (Chaim Weizmann) إلى وصف نابليون في رسالته لتشرتشل (Churchill) بأنّه: «أول الصهاينة العصريين من الأغيار»[7]. في هذا السياق نجد أيضاً مشروع المستشرق أنكتيل ديبرون(1731-1805) Anquetil Duperron الرامي إلى إيجاد مرتكزٍ يهوديٍّ في المنطقة، إذ قام ديبرون بكثيرٍ من الرحلات ليبرهن على وجود «شعب الله

(1) -المسيري، الإيدلوجيت، ص: 43.

(2) Raja Shehadeh (Book Review)، Victor Kattan، From Coexistence to Conquest: International-Law and the Origins of the Arab-Israeli Conflict (1891-1949)، Middle East Policy Council. http://bit.ly/1Pw5PSq

(3) -عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود، ص: 14.

(4) -Sokolov. Nahum. History of Zionism. 1600-1918(vol.1). New York: KTAV Publishing House. 1964. P: 63.

(5) -Franz Kobler, Napoleon and the Jews, Schocken Books, 1976, p: 57.

(6) -شكري نجار، لم الاهتمام بالاستشراق؟، مجلة الفكر العربي، (السنة 5، 1983، عدد 31)، ص: 67.

(7) -Crossman, Richard. A Nation Reborn: The Israel of Weizman, Bevin and Ben Gurion. London: Hamish Hamilton. 1960. P: 130.

المختار» في ماضي فلسطين وحاضرها عبر تتبع أصول اليهودية[1].

التقت أفكار بعض المستشرقين كالفرنسي ألفونس دي لامارتين Alphonse de (Lamartine)(1790-1869) مع الصهيونيّة بأنّ فلسطين صحراء خاويةٌ تنتظر من يزرعها، وأن سكانها من الرحل الذين لا قيمة لهم ولا حقّ لهم فعليّاً في الأرض[2]، وربما اعتمد الصهيوني ماكس نوردو (Max Nordau) على هذا الرأي عندما أطلق عبارته الشهيرة: «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»[3]، هذا الادعاء انعكس على الخطاب الصهيوني وبشكل واضح في تصريح رئيسة الوزراء الإسرائيليّة غولدا مائير (Golda Meir): «لا يوجد شعبٌ فلسطينيٌّ»[4]. ولم يقتصر الأمر على إنكار وجود شعبٍ فلسطينيٍّ، بل تعدّاه إلى إنكار الاسم التاريخي لفلسطين، فها هو المستشرق برنارد لويس يدّعي بأن الاسم التاريخي لفلسطين «بلسطينا» لم يكن متعارفاً عليه بين اليهود وأن الاسم المتعارف عليه هو «أرض إسرائيل»[5].

عملت الصهيونيّة على بناء وطنٍ قوميٍّ لليهود، ولم تكن مصرّةً في بداياتها على الاستيطان في فلسطين (مع تفضيلها لذلك بسبب وجود الرابط التاريخي) بحسب ما ذكر هرتسل في كتابه «الدولة اليهودية» (The Jewish State) (حيث طُرحت الأرجنتين)[6]. الدافع الأساسي لاختيار فلسطين على يد الصهيونية كموقعٍ للاستيطان وتفضيلها عن الأرجنتين أو أوغندا كان بحسب هرتسل هو «قوّة الأسطورة، أي الاسم في حدّ ذاته»[7].

(1) -شكري النجار، مرجع سابق، ص: 67.

(2) -إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 437.

(3) -بول فندلي، الخداع، (ترجمة وتحقيق: محمود زايد)، ط1، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1993)، ص: 25.

(4) -إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، (ترجمة وتحرير: صبحي الحديدي)، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996)، ص: 111.

(5) -Bernard Lewis، Palestine: On the History and Geography of a Name، The International History Review، Vol.2، No.1، Jan 1980، p:1.
http://www.jstor.org/stable/40105058?seq=1#page_scan_tab_contents

(6) - موقع الجامعة الإسلاميّة بغزة (مترجم)، ثيودور هرتسل، الدولة اليهودية، ص: 19. http://bit.ly/1ZoQRgj

(7) -Patrai Raphael. The complete Dairies of Theodore Herzl. (vol.1). New York: Herzl Press and Thomas Yoseloff.1960. Trans Harry Zohn. P: 56.

ثمّة إجماعٌ بين الحاخامات الأرثوذكس على أن تعبير «الشعب اليهودي» في اليهوديّة هو تعبيرٌ دينيٌّ، يشير إلى جماعة المؤمنين المخلصين الذين يتوجهون بإيمانهم إلى الله الواحد، بل إن انتماءهم مشروط بمدى طاعتهم لله[1]، وهذا ما صرح به الحاخام الأكبر للطائفة اليهودية في بريطانيا سنة 1909 بقوله: «منذ تحطيم الهيكل وانتشار اليهود في العالم، فإنهم لا يشكلون أمّةً بل نحن طائفةٌ دينيّةٌ»[2]. لقد استخدم التناخ كنصٍّ مشكلٍ لهوية وعقيدة اليهود بعدما حرّر ونشر في وسط جماعة المؤمنين التي كانت وبحقٍّ في أمسِّ الحاجة له[3]، وهذا ما يؤكده الحاخام ساديا هاغاون الذي عاش في القرن العاشر بقوله «شعبنا هو شعبٌ بسبب التوراة»[4]، حيث يصف اليهودُ أنفسَهم كأمّةٍ دينيّةٍ.

تزامن ظهور الصهيونيّة مع انتشار الحركات القومية، التي كانت مبنيةٌ إما على النموذج القبلي واللصيق بالطبيعة والأرض أو النموذج الاقليمي السياسي وهوأقلُّ ارتباطاً بالأرض وأكثرُ ارتباطاً بالدولة، لم يجد مفكّروالصهيونيّة ضالتهم في كلا النموذجين فقام سيمون دوبنوف (Simon Dubnow) بابتكار القومية اليهودية بالاعتماد على النموذج الروحي المستقل عن الطبيعة لأن وجوده يستند أساساً إلى الوعي بالذات التاريخية؛ حيث يرى دبنوف أن اليهود ينتمون لهذا النموذج أو بلغةٍ أخرى قومية الشتات[5].

يعدُّ مفهوم الشعب غيرَ دقيقٍ، فهو يدل على جماعةٍ اجتماعيّةٍ تحمل مزايا مشتركةً على مستوى من الأهميّة يكفي لبلوغ حدٍّ أدنى من الوحدة والاستقلالية، أما الشك في طبيعة هذه المزايا (لغة، وثقافة، وتاريخ، وموقع جغرافي) وبالتالي الأساس الموضوعي أو الذاتي لهذا المفهوم (هل يوجد شعبٌ بذاته أو لاعتقاده أنه كذلك بتأثير الممارسات الاجتماعية) فيصعبان عملانيته في العلوم الاجتماعيّة. في المقابل، نرى أن الاستخدام الإيديولوجي لمفهوم الشعب هو أكثر شيوعاً، إما لتسليمه مقاليد السيادة، وإما لتشريع كل ممارسةٍ تطالب باستقلاله أو خروجه من مجموعةٍ وطنيّةٍ مبنيّةٍ مسبقاً[6].

(1) -عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجيا، ص: 116.

(2) -صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2015/12/27، عدد: 13543، يعقوب الإبراهيم، إعلان بلفور الحلقة 1-3. http://bit.ly/1ZwqdUC

(3) -شلوموساند، إختراع الشعب اليهودي، (ترجمة: سعيد عياش)، ط2، (رام الله: مدار، 2013)، ص: 103.

(4) -إسرائيل شاحاك، مرجعٌ سابقٌ، ص: 51.

(5) - Rabinovitch, Simon. Alternative to Zion. 2007. P: 55. http://bit.ly/1mW6zUf.

(6) -غي هرميه وآخرون، قاموس علم السياسة والمؤسسات السياسية، (ترجمة: هيثم اللمع)، ط1، (بيروت: مجد، 2005)، ص: 252.

قامت عمليّة اختراع الشعب اليهودي على ركنين أساسيين، وهما فكرة الشتات اليهودي وبأن اليهوديّة بقيت محصورةً في العرق الذي اعتنقها في البداية، الدلالة الرئيسية المتوخاة لهذا الادعاء هي أن الشتات الذي رحل إلى مناطقَ مختلفةٍ من العالم وكُتب له البقاء يعود من ناحية جذوره العرقيّة والقوميّة إلى القبائل اليهودية الأصلية التي كانت في فلسطين وطردت منها، وأنه لم تدخل اليهوديّة أجناسٌ وقوميّاتٌ أخرى أثرت في نقاء العرق اليهودي. وقد جرى تفنيد هذا الإدعاء على يد جمال حمدان في دراسته القيمة التي توصلت إلى أن اليهود الحاليين ليسوا من بني إسرائيل، فيهود العالم اليوم مختلطون في جملتهم اختلاطاً يبعدهم عن أيِّ أصولٍ إسرائيليّةٍ فلسطينيّةٍ قديمةٍ، ولا يوجد رابطٌ أنثروبولوجيٌّ بين الجهتين، والرابط الوحيد هو رابط الدين[1]. وهذا ما يقرّ به هرتسل ضمنيّاً في معرض انتقاده لليهود المندمجين في أوروبا بسبب وجود الزواج المختلط في عدة دولٍ أوروبيّةٍ، خصوصاً في المجر[2] قام الكاتب الإسرائيلي شلوموساند (Shlomo Sand) أيضاً في كتابه «اختراع الشعب اليهودي» (The Invention of the Jewish People) بتفكيك هذا الادعاء من خلال نفي ما يسمى بالشتات اليهودي الذي تقف وراءه فكرة طرد الرومان لليهود سنة 70 للميلاد بعد تدمير الهيكل، وبدحض الادّعاء بأن الدين اليهودي لم يكن ديناً تبشيرياً بل بقي محصوراً في العرق الذي اعتنقه منذ بداياته[3].

تقاطع المصالح بين الاستعمار والصهيونيّة

ظهرت الحاجة الغربيّة لمعرفة الشرق الإسلامي وخصوصاً من الناحية الجغرافيّة والاجتماعيّة للتعرف إلى موارد الثروة من جهةٍ، ومصادر التوزيع للإنتاج الأوروبي من ناحيةٍ أخرى، لذلك وجدنا عدداً كبيراً من المستشرقين يركّزون في دراسات الجدوى الاقتصاديّة لبلادهم وخصوصاً في القرنين التاسع عشر والعشرين[4].

يميّز المؤرخون عادةً بين نوعين من الاستعمار:

1. استعمار المرحلة الأولى المرتبطة بالرأسمالية المركانتيلية (Mercantilist Capitalism) (التجاريّة) الذي تركز في النصف الغربي للكرة الأرضية

(1) - جمال حمدان، اليهود أنثروبولجيّاً، (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967)، ص: 90.

(2) -ثيودور هرتسل، مرجع سابق، ص: 8.

(3) -شلوموساند، اختراع الشعب، ص: 179-233.

(4) - محمّد إدريس، مرجعٌ سابقٌ، ص: 30.

والجزر الاستوائية، وكان الهدف منه زيادة قوة وثروة الدولة المستعمرة من خلال الحصول على المواد الخام من ذهبٍ وفضةٍ ومنتجاتٍ استوائيةٍ، ولم يكن الاستيطان أحد أهدافه الأساسية.

2. استعمار ما بعد سنة 1870، والذي تركز في أفريقيا وآسيا بهدف خدمة بعض طبقات المجتمع وفئاته عن طريق تزويدهم بالأسواق لبضائعهم إضافةً للبحث عن المواد الخام، وبالتالي سعى الاستعمار في هذه المرحلة لتغيير البنية الاجتماعيّة للمجتمعات التابعة كي تصبح تابعةً للحلقة الرأسماليّة الإمبرياليّة. حاجة دول أوروبا للأسواق أفاد الصهيونيّة لكون فلسطين ومصر مدخلاً لهذا المسرح الجديد[1].

التعرّف إلى الجذور الحضاريّة لنوعي الاستعمار الاستيطاني التقليدي والإحلالي قد يكون أمراً له أهميته، إذ يبدو أن النوع التقليدي في الجزائر وأنغولا قد نشأ في الدول الكاثوليكيّة، بينما تعود جذور النوع الإحلالي في جنوب أفريقيا والولايات المتّحدة إلى الدول البروتستانتيّة. وسيقودنا هذا إلى التساؤل عمّا إذا كان التفسير الحرفي للعهد القديم وهو التفسير الذي يسود بين كثير من البروتستانت يوجِد حالةً عقليّةً تُسهل عملية نقل السكان وتجعلها أمراً طبيعيّاً لأنها تجري باسم الأوامر المقدسة التي ترد من عَلُ؟ قد يمكن القول أن الكنيسة القوميّة أي الكنيسة القاصرة على مجموعةٍ بشريّةٍ لها الانتماء العرقي نفسه أو الإثني نفسه كما هي الحال مع الكنيسة الهولنديّة الإصلاحيّة في جنوب أفريقيا التي لا تسمح للسود بالانضمام إليها، مثل هذه الكنيسة تُضفي قدراً من القداسة على الأفعال التي يأتيها أعضاؤها وتقدم هي التبريرات الدينيّة التي تكون عادةً ذاتَ طابعٍ إنجيليٍّ، فتسوِّغ عمليات الطرد بأن الآخرين يقعون خارج نطاق الخلاص والتوبة، أما الكنيسة العالميّة أي الكنيسة التي تفتح أبوابها لأيِّ إنسانٍ فهي تمنح المؤمن سواءً أكان من المستوطنين أم من السكان الأصليين حقوقاً معينةً بغضّ النظر عن انتمائه القومي أو العنصري وهو ما يجعل من الصعب على المستوطنين الذين يتبعون الكنيسة العالمية تبني النمط الإحلالي من الاستعمار[2].

(1) -عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجيا، ص: 30.

(2) -المسيري، الايدلوجية، ص: 55.

تقاطعت مصلحة الاستعمار مع الصهيونية، فحاول اللورد بلمرستون (Palmerston)، وزير خارجية بريطانيا سنة 1840، إقناع السلطان العثماني بفوائد السماح لليهود بالعودة والاستيطان في فلسطين، بسبب الأموال التي سيحضرونها معهم لكونهم أثرياء وبالتالي ستزداد ثروات السلطان، ومن ناحية أخرى سيكونون بمنزلة حاجزٍ بشريٍّ أمام محمّد علي[1]. وفي سنة 1860 أشار أرنست لاهاران (Ernest Laharanne)، سكرتير نابليون الثالث الخاص، في كتيّبٍ بعنوان «المسألة الشرقيّة الجديدة» (The New Eastern Question) إلى المكاسب الاقتصادية التي ستعود على أوروبا من خلال فتح أسواقٍ جيّدةٍ في حال استقرّ اليهود في فلسطين وعودة الدولة اليهوديّة القديمة[2].

في السياق نفسه قام البريطاني جورج غاولير (George Gaulir)، الذي تولى منصب حاكمٍ في جنوب أفريقيا، وزار فلسطين سنة 1849، بوضع خطةٍ لإعادة اليهود إلى «بلدهم» هادفاً من وراء ذلك إلى إيجاد منطقةٍ عازلةٍ بين سورية ومصر[3]. التقطت الصهيونيّة الفكرة فقام هرتسل بالترويج لها في حال أقيمت الدولة في فلسطين بقوله: «من هنالك سنشكل جزءاً من استحكامات أوروبا في آسيا كموقعٍ أماميٍّ للحضارة في مواجهة البربرية»[4]، ويبدو أن مؤتمر لندن الاستعماري الذي عقد سنة 1907 أخذ بخطة غاولير، حيث أوصى رئيس الوزراء البريطاني بـ«إقامة حاجزٍ بشريٍّ قويٍّ وغريبٍ على الجسر البري الذي يربط أوروبا بالعالم القديم ويربطهما معاً بالبحر الأبيض المتوسط بحيث يشكل في هذه المنطقة وعلى مقربةٍ من قناة السويس قوّةً عدوةً لشعب المنطقة، وصديقة للدول الأوروبيّة ومصالحها»[5].

حينما احتاجت بريطانيا الاستعماريّة مستوطنين بيضاً لتشجيع التجارة في بلاد الشام، ومن ضمنها فلسطين، طلبت من الصهاينة تجنيد اليهود لتنفيذ هذه المهمة عبر الاستيطان في فلسطين، وهذا ما صرح به إيرل شافتسبري (Earl ofShaftesbury):

(1) -Alexander Scholch, Britain in Palestine, 1838-1882: The Roots of the Balfour Policy, Journal of Palestine Studies, Vol. 22, No.1, 1992/93, p: 39..http://www.palestine-studies.org/jps/fulltext/39775

(2) -Abu-Lughod Ibrahim, and Abu-Laban Baha. Settler Regimes in Africa and the Arab World: The IIlusion of Endurance. Willmette, Illinois: Medina Univeristy Press, 1974. P: 22.

(3) -شلوموساند، اختراع أرض إسرائيل، (ترجمة: انطوان شلحت وأسعد زعبي)، ط1، (رام الله: مدار، 2013)، ص: 176.

(4) -ثيودور هرتسل، مرجع سابق، ص: 19.

(5) -موقع مؤسسة الدراسات الفلسطينية، وثائقُ خاصةٌ بالقضيّة الفلسطينيّة، توصية مؤتمر لندن «مؤتمر كامبل بنرمان».
http://www.palestine-studies.org/sites/default/files/Recommendation_of_the_London_Conference.pdf.

«من هم أكثر الناس في العالم احتراماً للتجارة وهل يجد اليهودي موقعاً أو مجالاً أفضل من سوريا لتنمية نشاطه؟ أليس لبريطانيا مصالحها الخاصة في تحقيق التغييرات الضرورية؟ ولذا أقترح أن تدعم إنجلترا «القومية اليهودية» وتساندها»[1]. كما أعد الوزير البريطاني اليهودي هربرت صموئيل (1906ـ1915)(HerbertSamuel) بعد الحرب العالمية الأولى تقريراً بعنوان «عن مستقبل فلسطين» (About The Future of Palestine)، تحدث فيه عن الصهيونية والفوائد الاستراتيجيّة التي ستجنيها بريطانيا عبر تشجيع المهاجرين اليهود على الاستقرار في فلسطين حتى يشكلوا نسبةً عاليةً من السكان وبذلك تضمن بريطانيا بقاء فلسطين تحت هيمنتها[2].

قام وزير الخارجية البريطاني آرثر بلفور بتبرير استعمار الشرق من خلال النظرة الاستشراقيّة بقوله:

انظروا أولاً إلى حقائق القضية: إن الأمم الغربية ما إن يبدأ ظهورها في التاريخ حتى تظهر بدايات قدرتها على الحكم الذاتي... وهي القدرة الجديرة بالتقدير في ذاتها... ثم انظروا إلى تاريخ الشرقيين برمته في ما يسمى بصفةٍ عامةٍ الشرق ولن تجدوا آثاراً تنبئ بالحكم الذاتي إطلاقاً، إذ مرت كل قرونهم العظمى (ولقد كانت بالغة العظمة) في ظلّ الحكومات الاستبدادية والحكم المطلق، كما كانت كل إسهاماتهم الحضارية العظمى (ولقد كانت حقّاً عظمى) في ظلّ ذلك اللون من الحكومة...، هل تعود ممارسة هذه الحكومة المطلقة من جانبنا بالخير على هذه الأمم العظيمة والتي أعترف بعظمتها؟ أعتقد أنها تعود بالخير عليها وأعتقد أن الخبرة قد أثبتت أنها تمتعت في ظلها بحكوماتٍ أفضلَ كثيراً مما شهدته على امتداد تاريخ العالم كله، وهي ليست مفيدةً لها وحدها لكنها ولا شكّ مفيدةٌ للغرب المتحضر برمته[3].

يدّعي بلفور بأن الشرقيين أغبياء وقاصرون لا يقدرون على حكم أنفسهم وذلك من أجل تبرير احتلال أراضيهم واستعمارها، فهو يصرح في موضعٍ آخرَ بأن «السكان الأصليين لفلسطين يتمتعون بالأولوية في امتلاك أراضيهم، ولكنها أولويةٌ لا تداني

(1) Sokolov. Nahum. History of Zionism. 1600-1918(vol.1). New York: KTAV Publishing House. 1964. P:206-207.

(2) صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2015/12/27، عدد: 13543، يعقوب الإبراهيم، إعلان بلفور الحلقة 1-3. http://bit.ly/1ZwqdUC

(3) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 86+87.

على الإطلاق السلطة التي يتمتع بها المحتل في الاحتفاظ بهذه الأرض»[1].

مع انبعاث الحركة القومية العربية المعارضة للحكم العثماني اتجه الصهاينة إلى الأتراك ناصحين إياهم بإنشاء مقاطعةٍ يهوديّةٍ في فلسطين لإيجاد توازن مع 600 ألف عربي في فلسطين ومع الدول المحيطة بها[2]، حيث حذر حاييم وايزمن في رسالته لتشرتشل[3]، القوى الاستعمارية من الاعتماد على الولاء العربي -عقب ثورة الشريف حسين ضدّ الدولة العثمانيّة- وبأن عليها الاعتماد على اليهود الموالين للغرب[4]. أكدّ وايزمن على ذلك في رسالةٍ لصديقه بقوله: «إذا دخلت فلسطين في نطاق النفوذ البريطاني، وإذا شجعت بريطانيا عملية استيطان اليهود هناك، وأصبحت دولةً خاضعةً لبريطانيا، فـ(خلال عشرين عاماً إلى ثلاثين عاماً) مليون يهوديّ سيقومون بتطوير البلد وإعادته للحضارة ويشكّلون حمايةً فعالةً لقناة السويس»[5].

حتى يومنا هذا لم تتوقف الصهيونية عن ممارسة دور مخلب القط في الشرق الأوسط لمصلحة الدول الاستعمارية، فها هو يعقوب ميريدور(Ya'kov Meridor) وزير التخطيط والتنسيق الاقتصادي (1982ـ1984) يصرح في حديث له في الإذاعة التابعة للجيش الأميركي أنه لولا وجود «إسرائيل» كقاعدةٍ وكمنطقةِ نفوذٍ وكحليفٍ للولايات المتحدة لاضطرت الأخيرة لبناء عشر حاملات طائراتٍ[6].

من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا[7]

يرى إدوارد سعيد أن الاستشراق يشبه العداء للسامية، ويذهب إلى أن الاستشراق هو عبارةٌ عن الفرع الإسلامي للعداء للسامية[8]، حيث نظر كثيرٌ من المستشرقين للنبي محمّد عليه الصلاة والسلام كدجالٍ، واتهموه بنشر تنزيلٍ زائفٍ[9]، فانطوى

(1) المرجع نفسه، ص: 388.

(2) المسيري، الإيديولوجيا، ص: 46.

(3) رسالة كتبت في شهر يوليو1921 لكنها لم ترسل إلى تشرتشل.

(4) Crossman, Richard. A Nation Reborn: The Israel of Weizmann, Bevin and Ben- Gurion. London: Hamish Hamilton. 1960. P:131-132.

(5) Abu-Lughod Ibrahim.op. cit. p: 183+184.

(6) عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجيا، ص: 65.

(7) مصطلحٌ حديثٌ نسبيّاً، تم نحت المصطلح الذي استعير في جزءٌ منه من علم الاضطرابات النفسيّة للتعبير عن ظاهرة الرهاب أو الخوف المرضي من الإسلام. (أنظر: خالد سليمان، ظاهرة الإسلاموفوبيا، مركز الشرق العربي. http://bit.ly/20gv5Rz)

(8) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 79.

(9) المرجع نفسه، ص: 128.

فهم الإسلام عند الغرب على «محاولة تحويل تنوعه إلى جوهرٍ وحدانيٍّ غيرِ قابلٍ للتطوّر، وقلب أصالته إلى نسخةٍ منحطةٍ من الثقافة المسيحيّة، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتوراتٍ مثيرةٍللرعب»[1]؛ فها هو المستشرق برنارد لويس يستند في كتابه «ثورة الإسلام» على دعوة السياسيين في مصر سنة 1945 لتنظيم مظاهرات بمناسبة ذكرى وعد بلفور وما رافق ذلك من مهاجمة للكنائس الكاثوليكيّة والأرمنيّة والأرثوذكسيّة اليونانيّة، ليصل إلى نتيجة مفادها أن الإسلام ظاهرةٌ جماهيريّةٌ مخيفةٌ تستهدف اليهود والنصارى على حدٍّ سواءٍ[2]، وفي السياق نفسه نجد المستشرق شالوم زاوي (Shalom Zaoui) يؤكّد ذلك بقوله: «يفرق المسلمون بين دار الإسلام ودار الحرب، ويجب أن تُسلم كل الشعوب بالسيف والجهاد إذا لم يقبلوا دين محمّدٍ طواعيةً»[3].

يرى سعيد أن جذور الخوف من الإسلام «الإسلاموفوبيا» في الغرب وخصوصاً في الولايات المتحدة تعود إلى فترة حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 بين مصر و«إسرائيل»، عندما هددت السعودية بقطع البترول، فتسبب ذلك برفع أسعار الوقود، فجرى تصوير العربي المسلم كإنسانٍ عنيفٍ، بل ذهب بعض المستشرقين إلى القول بأن العرب سفاكون للدماء وأن العنف والخداع كامنان في الجينات الوراثية العربية، كما ادعى أحد المستشرقين بأن الرابط بين أهل الشرق الأوسط هو كراهية وعداء اليهود وأمة إسرائيل[4]. بينما يرى آخرون أن ظاهرة الإسلاموفوبيا قد انتشرت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي في خضم بحث الغرب عن عدوٍّ بديلٍ، حيث خرجت الصحافة الغربية حينها بعناوين متشابهة تقول بأن: «التهديد الأحمر ذهب وجاء الإسلام»[5]، تعزز ذلك بشكلٍ «علميٍّ» بعد تبني بعض الباحثين لهذه الفكرة أمثال فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) (المنظر السابق للمحافظين الجدد(Neoconservatism)[6] وتلميذ ألان بلوم (Allan Bloom) تلميذ اليهودي الأميركي من أصول ألمانية ليوشتراوس(Leo Strauss) مؤسس فكر المحافظين

(1) -إدوارد سعيد، تعقيبات، ص: 28.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 482.

(3) - محمّد إدريس، مرجع سابق، ص: 126.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 439.

(5) -عبد الله محمد، مرجع سابق، ص: 45.

(6) -تراجع فوكومايا فيما بعد عن تأييد فكر المحافظين الجدد وأعلن عن ذلك في كتابه (أميركا على مفترق الطرق) المنشور سنة 2006.

الجدد في الولايات المتحدة[1] في كتابه «نهاية التاريخ» (The End of History) الذي أعلن فيه أن الإسلام يُعدُّ المنافس الإيديولوجي للديموقراطية الليبرالية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي[2]، تبعه في ذلك المفكر صامويل هنتنجتون (Samuel Huntington) في كتابه «صراع الحضارت»(Clash of Civilizations)، الذي اعتمد فيه على آراء المستشرقين، وخلص إلى نتيجةٍ مفادها أن الصراع الإيديولوجي بين الشيوعيّة والليبراليّة قد انتهى وأن الصراع القادم سيكون صراعاً بين الحضارات ومن ضمنها الحضارة الإسلاميّة وخصوصاً في الجانب الأخلاقي والديني لكل أمةٍ[3]. هذه الأجواء هيأت الساحة السياسيّة في الولايات المتحدة لتولي التيار اليميني الممثل بالمحافظين الجدد أهم مواقع التأثير، وخصوصاً في فترة إدارة الرئيس جورج بوش الابن(George W. Bush)، فانعكس ذلك على علاقات الولايات المتحدة بالعالم الإسلامي واستغلت حادثة 11 أيلول/ سبتمبر كذريعةٍ لاحتلال وتدمير بلدين إسلاميين (أفغانستان والعراق).

استغلت الصهيونية مخاوف الغرب من الإسلام، فعملت على ترسيخ هذه المخاوف كي تطرح نفسها كحليفٍ للغرب ضدّ الإسلام، وهذا ما وضّحه بول فندلي(Paul Findley) في كتابه «لا سكوت بعد اليوم» (No Silent More)[4]، وفي سنة 1992 صرَّح شلوموغازيت(Shlomo Gazit)، رئيس جهاز الاستخبارات العسكريّة (أمان)، لصحيفة يديعوت (Yedioth) بأن:

المهمّة الرئيسيّة لإسرائيل لم تتغير قطّ (منذ انهيار الاتحاد السوفياتي) وتظل ذاتَ أهميّةٍ حاسمةٍ، إن الموقع الجيوستراتيجي لإسرائيل في مركز الشرق الأوسط العربي/ المسلم يجعل القدر المسبق لإسرائيل أن تكون الحامي المخلص للاستقرار في جميع الدول المحيطة بها، هو حماية الأنظمة القائمة، بمنع عمليات النزوع للتطرّف

(1) Terence Ball، Neoconservatism، Encyclpaedia Britannica. http://www.britannica.com/topic/-neoconservatism

(2) -فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، (ترجمة: حسين أمين)، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993)، ص: 56.

(3) -صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات/إعادة صناعة النظام العالمي، (ترجمة: طلعت الشايب)، ط2، (الاسكندرية: منتدى مكتبة الاسكندرية، 1999)، ص: 181.

(4) - بول فندلي، لا سكوت بعد اليوم /مواجهة الصور المزيفة عن الإسلام في أميركا، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط 5، 2010)، ص: 11.

أو إيقافها وقطع الطريق أمام توسع الحماسة الأصوليّة الدينيّة[1].

وها هو وزير الخارجية الإسرائيلي شمعون بيريس(Shimon Peres) يوضح الدافع الأساسي لتوقيع اتفاق أوسلو وهوالسعي لبناء نظامٍ إقليميٍّ جديدٍ من أجل مواجهة انتشار المدّ الإسلامي «الأصولي»[2].

استفحلت ظاهرة الإسلاموفوبيا عقب هجوم 11 أيلول/ سبتمبر الذي تبناه تنظيم القاعدة بقيادة أسامة بن لادن، وقامت الصهيونية باستغلال الحدث كي تمرر نظريّةً مفادها بأن «إسرائيل» تحمل القيم الأميركيّة نفسها (الديموقراطية)، وتحارب الخصم نفسه وهو «الإرهاب الإسلامي». فشُبِّه الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات بابن لادن[3]، في خطوةٍ مكشوفةٍ لإلصاق صفة «الإرهاب» بنضال الشعب الفلسطيني ضدّ الاحتلال، ونزع الشرعية عن مقاومته. تساوق السياسيون الأميركان مع هذه «الفكرة» فوجدنا الرئيس باراك أوباما (Barack Obama) يصرح في خطابه أمام الأيباك (AIPAC) عام 2009 بأن لدى أميركا «قيماً مشتركةً» مع «إسرائيل» وأنهم شركاء في الحرب على الإرهاب[4]، وهذا ما أكّده الناطق باسم رئيس الحكومة الإسرائيلية أوفير جندلمان (Ofir Gendelman) في معرض تعليقه عن طبيعة العلاقات الأميركيّة الإسرائيليّة[5]. ومع كل هجمةٍ تشنها التنظيمات الإسلامية المتشدّدة على الغرب تستغل الصهيونية الحدث لتؤكد الفكرة نفسها، فها هو رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو يخاطب السفير الفرنسي عقب الهجوم الذي قام به تنظيم الدولة «داعش» في فرنسا عام 2015 بقوله: «نحن صامدون ولن نسقط، رغم أن البرابرة يوقعون ضحايافي صفوفنا، ... نحن فخورون «بقيمنا» وصداقتنا وحريتنا، ... عندما تشخّص «القوى المتحضرة» المشكلة لن يبقى أمامها سوى الاتحاد من أجل القضاء على هذه الحيوانات، هذه الحيوانات لها اسمٌوهو الإسلام المتطرف، ... نحن ملزمون بالوقوف معاً لنحارب

(1) -اسرائيل شاحاك، مرجع سابق، ص: 45.

(2) - شمعون بيريس، الشرق الأوسط الجديد، (ترجمة: محمّد حلمي)، ط1، (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، ص: 62.

(3) -قصي حامد، الولايات المتحدة والتحول الديمقراطي في فلسطين، ط1، (بيروت: مركز الزيتونة، 2009)، ص: 120.

(4) -موقع اليوتيوب، خطاب أوباما لدى لجنة الشئون العامّة الأميركيّة الإسرائيليّة، 2009/6/28./http://youtu.be KJq6ykarsp0

(5) - موقع اليوتيوب، أوفير جندلمان: العلاقات بين إسرائيل والولايات المتحدة قويّةٌ لأنّها مبنيةٌ على قيمٍ مشتركةٍ، 2015/3/3.
http://youtu.be/uSkRHooFJEU

الإسلام المتطرّف»[1]، لاحظ استخدام نتنياهو في خطابه لمصطلح البرابرة ذي الدلالة التاريخيّة عند الغرب وحرصه على ربط العالم الغربي بـ«إسرائيل» لأنهما مشتركان بالقيم نفسها وبالعدو نفسه، وإشارته إلى أن الحرب هي عبارةٌ عن حرب حضاراتٍ.

تقوم استراتيجيّة نتنياهو على استغلال هجمات «داعش» ضد أهدافٍ غربيّةٍ من أجل الربط بين الإسلام والإرهاب من جهةٍ ومقاومة الإحتلال الإسرائيلي من جهةٍ أخرى، فهو يدّعي بأنّ «إسرائيل» والغرب يواجهان عدوّاً مشتركاً، حتى وصل به الأمر للادعاء أنّ العمليات التفجيريّة ناتجةٌ عن طبيعة الإسلام العدائية لا عن الاضطهاد أو الاحتلال، ولا يتورع نتنياهوعن تضليل الرأي العام الغربي من خلال تشبيه محاولة «داعش» إقامة دولة الخلافة بمحاولة الفلسطينيين التخلص من الاحتلال وإقامة دولة فلسطينيّة، وقد عبرّ عن ذلك بشكلٍ مباشرٍ في تصريحٍ له عقب هجمات بروكسل وبتاريخ 2016/3/23 بقوله: «إننا نخوض حرباً عالمية ضد الإرهاب، إنها حرب أبناء الحضارة ضد أبناء الظلام، يضرب الإرهاب في كل مكانٍ: إنه يضرب باريس (حيث قتِل في مساءٍ واحدٍ 129 شخصاً)، كما أنه يضرب أنقرة وبروكسل حيث قتِل العشرات، وإسطنبول حيث قتِل أيضاً 3 من مواطنينا، وساحل العاج وكاليفورنيا وتل أبيب وأورشليم القدس والقرى والمدن في أرض «إسرائيل»، ولا تأتي الممارسات الإرهابية في كل هذه المواقع انطلاقاً من الشعور بالإجحاف أو بالإحباط، بل إنها تنجم عن العقيدة القاتلة والرغبة في القضاء على الخصم ووراثته، وسبق أن قلت مراراً وتكراراً أنّ الإرهاب لا ينبثق من الاحتلال أو اليأس بل من الأمل، أي من أمل مخرّبي داعش في أن يتمكنوا من إنشاء خلافةٍ إسلاميّةٍ على كامل الأراضي الأوروبيّة ومن أمل المخربين الفلسطينيين في أن يتمكنوا من إنشاء دولةٍ فلسطينيّةٍ على كامل الأراضي الإسرائيليّة.

يجب علينا العمل معاً لحرمانهم من هذا الأمل. هذه نقطة الانطلاق الأهمّ لمحاربة الإرهاب. لذلك أكدتُ لمحاوِريَّ (رئيس الوزراء البلجيكي ووزيرة الخارجيّة للاتحاد الأوروبي) ضرورة إدانة الإرهاب في أيِّ مكانٍ وضرورة محاربته في أيِّ مكانٍ. ولا يوجد أدنى شكٍّ في أننا سننتصر على الإرهاب لكن إذا تكاتفت جهود شعوب العالم

(1) - موقع مكتب رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو، 2015/11/18. (بالعبرية).
http://www.pmo.gov.il/MediaCenter/Events/Pages/eventJpost181115.aspx

فإننا سننتصر عليه بسرعةٍ أكبرَ بكثيرٍ[1].

تُظهر المعطيات المتوافرة بأن ظاهرة الإسلاموفوبيا في الولايات المتحدة صُنِعت على يد مجموعة من الصهاينة؛ وهذا ما أشار إليه بول فندلي في كتابه «لا سكوت بعد اليوم»[2]. كما توصل بعض الباحثين الأميركيين في تقرير نُشِر سنة 2011 إلى هذه النتيجة، ويشير التقرير إلى أن الممولين لهذه الظاهرة هم عبارة عن سبع هيئات ومنظمات محافظة التوجه، وأغلبها منظمات غير ربحية تدعم مشاريع تعليمية وأخرى خيرية على الأغلب لا يعرفون بأن تبرعاتهم تذهب لتمويل صناعة الإسلاموفوبيا في أميركا. هذه الملايين أُنفِقت على مَنْ يسمَّوْن بـ«الخبراء» مروّجي الشائعات الذين يلفقون أخباراً ومعلومات خاطئة عن الإسلام، عددهم خمسة أشخاص، وهم: فرانك غافني (Frank Gaffney)، وديڤيد يروشلماي(David Yerushalm)، ودانيال بايبس Daniel Pipes)، وروبرت سبنسر(Robert Spencer)، وستيڤن إيمرسون (Steven Emerson)، وكلّهم محسوبون على التيارات الصهيونية في أميركا. تلخيص رسالة هؤلاء «الخبراء» للشعب الأميركي هي كالتالي: «الإسلام عبارة عن إيديولوجيا عنيفة تسعى للسيطرة على الولايات المتحدة الأميركية، ما يشكل خطراً على المجتمع الأميركي لأنه يشجع على قتل اليهود والمسيحيين»، كما أشار البحث إلى المنظمات التي تشكلت وتفرّع منها عدة أفرع في عدد كبير من الولايات الأميركية، واحدة من هذه المنظمات أنشأتها لبنانية مارونية تدعى بريجيت غابريال (Brigitte Gabriel) واسمها «افعل من أجل أميركا» (Act for America). ويذكر التقرير أنها صاحبة مقولة «إن الفرق بين العرب والمسلمين والإسرائيليين هو كالفرق بين الهمجية والتحضر، الفرق بين الديموقراطية والديكتاتورية، الفرق بين الخير والشر»، إضافةً إلى منظمة باميلا جيلير(Pamela Geller) واسمها «أوقفوا أسلمة أميركا»(Stop Islamization of America) والتي نظّمت حملةً لوقف بناء مركزٍ إسلاميٍّ في مدينة نيويورك والمعروف باسم «بارك 51»(Park 51) بسبب قربه من مركزي التجارة العالميين اللذين دُمّرا في أحداث أيلول/ سبتمبر. وشنّت باميلا حملةً منظمّةً قالت فيها: لا لمسجد أوباما، الإسلام يعني 1400 سنة من الاعتداءات والجريمة، إلا الاستسلام للشريعة، وإلى

(1) -موقع مكتب رئيس الوزراء الإسرائيلي، 2016/3/23.
http://www.pmo.gov.il/Arab/MediaCenter/Events/Pages/spokrstatmemt230316.aspx

(2) - بول فندلي، لا سكوت بعد اليوم، ص: 86.

غيرها من عبارات الكراهية للإسلام، وهي صاحبة فكرة وضع ملصقاتٍ المترو في نيويورك التي تقول فيها: «عندما يجري تخييرك بين الشخص المتحضر والشخص الهمجي فعليك باختيار المتحضر، ساند إسرائيل واهزم الجهاد»[1].

أضحت ظاهرة الإسلاموفوبيا صناعةً متكاملةً لأطراف في الغرب تعود عليهم بالربح المادي والمعنوي، وتساعدهم في الوصول إلى السلطة، وإن على جثامين الأبرياء وغير الأبرياء، وذلك بحسب ناتان لين (Nathan Lean) مؤلف كتاب «صناعة الإسلاموفوبيا» (The Islamophobia Industry). درس لين المسألة تاريخيّاً وأثبت أن زرع الخوف في قلوب الأميركيين ليس مسألةً جديدةً وإنما هي ذاتُ تاريخٍ طويلٍ، غيرِ مشرِّفٍ، ولا يرتكزعلى حقائقَ وإنّما هي لهدفٍ محدَّدٍ ويلاحظ أن الإسلاموفوبيا في الولايات المتحدة الأميركية أقوى في 2012 مما كانت عليه قبل أحداث 11 أيلول/ سبتمبر، بل إن استقصاءات الرأي تبين أن معاداة الإسلام والخوف من المسلمين بعد مضيّ شهرين على ذلك التاريخ كانت أقلَّ بكثيرٍ مما هي عليه الآن، وهذا ليس مصادفةً بل هو نتاجُ حملةٍ منظمةٍ.

لا يقبل ناتان لين الادعاء بأن أعمال الاعتداء على المواطنين والمؤسسات الأميركية في مختلف أنحاء العالم، إضافة إلى أخذ موظفي السفارة الأميركية في طهران رهائن سبب ذلك الخوف الذي يغذيه اليمين الصهيوني المعادي لكل ما هو ليس صهيونيّاً، هو يرى أن الجذور تاريخيّةٌ، ويرى أن أحد أهم جذورها يُعثر عليه في الفكر البروتستانتي المتطرّف والبالغ الغاية في المحافظة، والذي يكفِّر كلَّ من هو ليس مثله، ومن ضمنهم المسيحية الكاثوليكية والشرقية، أي الأرثوذكسية. ويثبت صحة رأيه بالإشارة إلى حوادثَ عديدةٍ وقعت في الولايات المتحدة الأميركيّة في القرون الماضية، ادعت بوجود مؤامرةٍ عالميّةٍ عليها هدفها القضاء على المسيحيّة الصحيحة، أي البروتستانتيّة المتطرّفة.

ويشير لين إلى دورٍ بارزٍ تقوم به قنواتٌ تلفزيونيّةٌ أمريكيّةٌ ومنها محطة فوكس (Channel Fox) في التحريض على نثر بذور الفرقة والكراهية والهلع من المسلمين والآخر المختلف، عبر استقبالها قادة تلك التيارات والمؤسسات المصابة بهوس

(1) - Wajahat Ali and others, Fear, Inc. The Roots of the Islamophobia Network in America, August 2011. https://cdn.americanprogress.org/wp-content/uploads/issues/2011/08/pdf/islamophobia.pdf

معاداة الآخر المختلف. لكن المؤلف في الوقت نفسه يشير إلى دور صحفٍ يوميّةٍ أميركيّةٍ معروفةٍ في نثر بذور الكراهية ورُهاب المسلمين والإسلام، كل ذلك طبعاً تحت بند حرية التعبير والرأي المستقل والديموقراطية، كما يشير لين إلى الدور الأساسي الذي تمارسه بعض التجمعات والأحزاب وفي مقدمتها حزب الشاي (The Tea Party)، الذي أنتج بدوره عدداً من المنظمات والمؤسسات هدفها نشر رُهاب الإسلام والتحذير منهم والدعوة إلى تشجيع تنصيرهم...إلخ، وينضم إلى مختلف هذه المجموعات مؤسساتٌ وقوًى صهيونيّةٌ. ويلفت لين الانتباه إلى تحالف اليمين المؤيد لـ«إسرائيل» ودوره في نشر رُهاب المسلمين ودعم بناء المستعمرات في الأراضي الفلسطينية المحتلة سنة 1967، وهذا كله متعلقٌ بفكرة تأسيس دولةٍ لليهود في فلسطين وتجميعهم هناك، هذه الفكرة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفكر البروتستانتي الألفي الذي انتشر مذعوراً بعد نجاح الثورة الفرنسية ورفعها رايات الحرية والعدالة والإخاء، التي أرعبت اليمين البريطاني فأطلق هوس اقتراب موعد الألفية ونهاية العالم وعودة المسيح بين شعبه وفي أرضه، أي في فلسطين.

يرى لين أن الجذور الحقيقية للصهيونية لم تكن يوماً يهوديّةً وإنّما هي بروتستانتيّةٌ أصوليّةٌ، وهذا ما يجمع رُهاب الإسلام باللوبي المؤيد للصهيونية و«إسرائيل» ويقدم لها الدعم كبرنامجٍ سياسيٍّ-دينيٍّ متكاملٍ[1].

صناعة الإسلاموفوبيا في الغرب غيرُ مقتصرةٍ على اللوبي الصهيوني، بل أصبحت أشبه ما يكون بالتجارة الرائجة لكتّاب وصحفيين وسياسيين يتخذون من الإسلاموفوبيا مادةً للتكسّب والرّبح السياسي، وتعدى الأمر كونه خوفاً من الإسلام إلى نوعٍ من الهوس؛ ففي ألمانيا واجهت المستشارة أنجيلا ميركيل (Angela Merkel) احتجاجاتٍ من اليمين تحت شعار منع «أسلمة البلاد» عقب السماح لبضعة آلاف من المهاجرين السوريين باللجوء إلى ألمانيا[2]، وفي فرنسا توقع الكاتب ميشال هو لباك (MichelHouellebecq) في كتابه «سومسيون» (Soumission) (خضوع) تحول فرنسا إلى دولة إسلامية سنة 2022 بعد انتخاب رئيس من حزب

(1) -الجزيرة نت، 2012/12/27، زياد منى، صناعة الإسلاموفوبيا. http://bit.ly/1niY2Lm

(2) - صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2014/12/17، ميركل أمام مأزق صعود اليمين المعادي للمهاجرين. http://bit.ly/1GsYomJ

إسلامي[1]، كما استغل الرئيس الأميركي دونالد ترامب(DonaldTrump)، حادثة مقتل 14 أميركيّاً على يد زوجين أميركيّين مسلمين، للدعوة إلى فرض حظرٍ على دخول المسلمين الولايات المتحدة[2]. هذه الشواهد هي غيضٌ من فيضٍ لكثيرٍ من المؤشرات حول استفحال ظاهرة الإسلاموفوبيا في الغرب والتي تتغذى على ممارسات بعض التنظيمات الإسلاميّة المتشدّدة.

يرى سعيد أن الرأي «المعتمد» لدى المستشرقين بأن الشرقيين يفتقرون إلى تقاليد الحريّة[3]، تجدد طرح الفكرة نفسها مع مزجها بالإسلاموفوبيا عقب انطلاق الانتفاضات العربيّة المطالبة بالحرية ضدّ الأنظمة الشمولية في سنة 2011 أو ما اصطلح عليه بـ«الربيع العربي»، فنجد «الخبير» برنارد لويس في مقابلةٍ أجريت معه في تموز/ يوليو2011 يرفض إجراء انتخاباتٍ حرّةٍ ونزيهةٍ في العالم العربي، خشيةً من وصول الإسلاميين للحكم وهو ما سيكون كارثيّاً، مبرراً وجهة نظره بأن الديموقراطية ممارسةٌ غربيّةٌ نابعةٌ من التاريخ الغربي[4]، وبالتالي فهي لا تصلح للعرب. يحاول لويس وأمثاله إخفاء المقصد الحقيقي لهذا الطرح من خلال الادعاء بأن الديموقراطيّة غير ملائمة للعرب والمسلمين، بينما يخفون خشيتهم من نشوء أنظمة ديموقراطية في الدول العربية ترعى مصالح شعوبها ولا تخضع للإملاءات الغربية. الفكرة نفسها عبرَّ عنها عاموس جلعاد(Amos Gilad)، رئيس الدائرة الأمنيّة والعسكريّة في وزارة الدفاع الإسرائيلية، في تشرين الأول/ أكتوبر 2013 عندما هاجم ثورات الربيع العربي خلال مؤتمرٍ بالعاصمة الأميركيّة واشنطن، وقال: إن «إسرائيل» تفضل استقراراً يستند على نفوذٍ أميركيٍّ بالشرق الأوسط بدل ديموقراطيّةٍ تأتي بالإسلاميين[5].

يرى عبد الله محمّد أن مدرسة الاستشراق الحديثة تقوم على ثلاثةِ محاورَ رئيسيّةٍ وهي: تهديد المسلمين المتعصبين، ثم حتمية انتصار التغريب، وأخيراً «الحق

(1) - موقع فرانس 24، 2015/9/7، رواية فرنسية تصور تحول فرنسا إلى «دولة إسلامية» في 2022.
http://f24.my/1i7qrlc

(2) -موقع بي بي سي، 2015/12/9، هل يتصاعد العداء للمسلمين في أميركا بعد تصريحات ترامب؟
.http://bbc.in/1RX23BG

(3) -إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 373.

(4) - موقع اليوتيوب، برنارد لويس يقارن احتلال بريطانيا وروسيا لمصر: ما بين اللبن واللحم. http://youtu.be/
IQgHsOigfm0

(5) -Amos Gilad, Israeli Security Policy in an Uncertain Middle East, The Washington Institute, 11/1072013. https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/2013-schiff-memorial-lecture

الإسرائيلي». وعند تشريح هذه المدرسة نجد أن أكثر المنتمين إليها هم إمّا من اليهود أو الصهاينة وإما مناصريهم، وأن مفهوم الخطر يتجسد في الخطر من الإسلاميين، وأن هذا الخطر موجَّهٌ بالدرجة الأولى إلى «إسرائيل» عاصمة الغرب الديموقراطي في الشرق الأوسط[1]. ويذهب عبد الإله بلقزيز إلى أن انحسار ظاهرة الاستشراق ناجمٌ من استنفادها دورها المعرفي، نتيجة نضوب ينابيع الإبداع العلمي فيها، وسقوطها في الاجترار والانغلاق الفكري والمنهجي على عالمها الداخلي، فلم يعد الاستشراق قادراً على أن يقدم أعمالاً مقنعةً بعد رحيل آخر رموز جيله الأخير مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)، وجاك بيرك(Jacques Berque)، وشيخوخة آخرين مثل جوزيف فان آس (Joseph S. Van)، وانتهاء آخرين مرموقين إلى إنتاج نصوصٍ في غاية السخف والتفاهة (برنارد لويس)، ولم يصدر عن مستشرقي اليوم إلا القليل من النصوص الجديرة بالقراءة مثل كتابات مايكل كوك (Michael Cook)، أو جاكلين الشابي (ChabbiJacqueline)، أما البواقون فيُكررون أنفسهم في حركةٍ رتيبةٍ لا إبداع فيها ولا تجديد، مع تراجعٍ حادٍّ في عدد الدراسات، وتدهورٍ ملحوظٍ في المؤسّسات العلميّة والكراسي الجامعيّة والمجلات الخاصة بالدراسات العربيّة والإسلاميّة في البلدان الغربية، وتوقُّفٍ كاملٍ للمؤتمرات العلميّة الاستشراقيّة، وتراجُعٍ في مستوى اكتساب اللغة العربيّة. ويقترن بهذا الانحسار الكبير لموجة الاستشراق إعادة توزيع الدراسات الإسلاميّة على ميادينَ وتخصصاتٍ دراسيّةٍ فرعيّةٍ مثل العلوم السياسيّة والعلوم الاجتماعيّة، ومع هذا التوزيع الجديد يتبيّن أن ميدان الاستشراق بدأ يتعرض للتهشيش المتدرج، وأن هشاشته آخذةٌ إياه إلى الانفراط كميدانٍ مستقلٍّ، وإلى نجاح تلك الميادين والتخصصات، التي تتناهبه، في وراثته[2].

ويرى بلقزيز أن الدراسات التي تصدر عن الإسلام والحركات الإسلامية في هذه الأيام، بل منذ الثورة الإيرانية في سنة 1979، هي في معظمها تجري في نطاق مراكزِ أبحاثٍ أو معاهدَ تابعةٍ لوزارات الخارجيّة والدفاع والاستخبارات في دول أوروبا وفي الولايات المتحدة، أو ممولةٍ من هذه المراكز أو من وكالاتٍ أخرى مثل الوكالة الدوليّة للتنمية (AID: Agency for International Development)، وهي لهذه

(1) -عبد الله محمد، مرجعٌ سابقٌ، ص: 33+34.

(2) -عبد الإله بلقزيز، سمات الدراسات الاستشراقية وخطوطه المتوازية، مجلة النهضة، 2015.
http://www.almustaqbal.com/v4/article.aspx?Type=NP&ArticleID=674122

الأسباب، موجهةٌ وتُضمر اعتراضاً سياسيّاً ولا تُوجد من ورائها جدوًى علميّةٌ. أما «الباحثون» الذين يعدون دراساتهم، في نطاق هذه الـ«أجندة» الغربيّة الرسميّة، فلم يعودوا باحثين بالمعنى الأكاديمي بل تحولوا إلى «خبراء» في الإسلام والحركات الإسلامية وبلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، يؤدون سخرةً سياسيّةً لحكوماتهم باسم «علم» في غاية الضحالة، ولقد استدرج إلى الفخ مستشرقون مرموقون (سابقاً) من طراز برنارد لويس، الذي ارتضى أن يكون لساناً من ألسنة المحافظين الجدد. إن ما يقوم به الجيل الجديد من «الباحثين» «الخبراء»، في ميدان دراسات الإسلام، يشبه أن يكون نظيراً لما يكتبه «خبراء» الغرب و«العالم الثالث» في دراساتهم المكتوبة لمصلحة البنك الدولي(World Bank)، وصندوق النقد الدولي (International Monetary Fund)، وبعض المنظمات الفرعية التابعة للأمم المتحدة (United Nations)، من تقاريرَ لا قيمةَ علميّةً فيها[1].

الخلاصة والاستنتاجات

تلتقي الصهيونيّة مع الاستشراق في الجذور الفكريّة، فهنالك قاسمٌ فكريٌّ مشتركٌ بينهما قائمٌ على النظرة الاستعلائية العنصرية مع ادعاء النقاء والتفوق، وبالتالي فإن الإيديولوجيا الاستعمارية الغربية المبنية على مفاهيم الاستشراق تعدُّ أحد أهم المصادر للإيديولوجيا الصهيونيّة.

تبنّى كلٌّ من الاستشراق والصهيونية النظرة نفسها للشرقيين، وهي رؤيةٌ مبنيّةٌ على تعزيز الفرق بين (أوروبا أو الغرب أو نحن) الأذكياء/ الموضوعيين/ العقلانيين، وبين (الشرق أو هم) الأغبياء/ غير العقلانيين/ الفاسدين/ غير الموضوعيين، وذلك بهدف التمهيد للاستعمار الغربي والصهيوني، وإقناع الجمهور «الغربي» بتقبل فكرة السيطرة على شعبٍ آخرَ «الشرقي» بل وممارسة العنف ضده، وهذا لن يحصل بدون نزع صفة الإنسانية عن «الآخر» من خلال وصمه بصفات التخلف وتشبيهه بالحيوانات، بحيث يكون هنالك «نحن» المتحضرون الأذكياء المتفوقون في مقابل «هم» المتخلّفين الأغبياء المنحطّين، الذين لا يستحقون الحياة بل حتى الشفقة عند قتلهم.

(1) - عبد الإله بلقزيز، مرجعٌ سابقٌ.

مهدت أعمال بعض المستشرقين الطريق أمام الحملات الاستعماريّة الأوروبيّة بل عمل بعضهم بشكلٍ مباشرٍ في خدمة الاستعمار، فهيأ الاستشراق من خلال «المعرفة» كل الشروط لترجمة القوة وفرض سيطرةٍ استعماريّةٍ على فلسطين، كما عملت عدةُ جمعيّاتٍ استشراقيّةٍ على تسهيل مهمة الاستيطان الصهيوني في فلسطين، من أهمها صندوق الاكتشاف الفلسطيني.

التقى الدافع الديني للاستشراق مع الطموحات الصهيونية، وحصل انسجامٌ كبيرٌ بين أهداف الاستشراق الدينية والصهيونية، ترافق ذلك مع ظهور معاداة السامية في الغرب ومن ثَمّ كان الحل الصهيوني المقترح للمسألة اليهودية جزءاً لا يتجزأ من العملية الاستعمارية الغربية.

حرص المستشرقون ومن خلفهم الاستعمار على إحياء فكرة «الشعب اليهودي» وعملوا على حثّ اليهود لاستعادة «أرض الميعاد»، بدأ ذلك بشكلٍ عمليٍّ بنابليون بونابرت وتعمق بأعمال المستشرقين الهادفة لإثبات الحق التاريخي لليهود في فلسطين، ترافق ذلك مع إنكار المستشرقين لوجود شعبٍ فلسطينيٍّ، وإصرارهم على أن التسمية التاريخية لفلسطين هي «أرض إسرائيل».

تقاطعت مصلحة الاستعمار مع الصهيونية سياسيّاً واقتصاديّاً وأمنيّاً، فتحولت «إسرائيل» إلى أداةٍ استعماريّةٍ لحماية المصالح الغربيّة، وتطورت لتصبح قاعدةً عسكريّةً متقدمةً للغرب في آسيا تمنع أيَّ حركةِ تحرُّرٍ وطنيٍّ تهدف للتخلص من الهيمنة الغربيّة.

تطورت ظاهرة الاستشراق وتحولت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي إلى ظاهرة الإسلاموفوبيا، حيث تشترك ظاهرة الإسلاموفوبيا مع الاستشراق في الطروحات نفسها. ظاهرة الإسلاموفوبيا تعززت بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر لتصبح بمنزلة صناعةٍ يُشرف عليها الصهاينة في الغرب، هدفها تعزيز المخاوف من العرب والمسلمين والحؤول دون قيام أيِّ نظامٍ ديموقراطيٍّ في الدول العربيّة، والعمل على نزع الشرعية عن المقاومة الفلسطينية من خلال وصمها بـ«الإرهاب».

يُمكننا وصف العلاقة بين الصهيونية والاستشراق بأنها أشبهُ بالعلاقة الطفيلية، بمعنى أن الصهيونية تغذّت على المفاهيم الاستشراقية وتبنت النظرة الاستشراقية للعرب، ما انعكس على سلوكها الاستعماري العنيف. أما علاقة الصهيونية بظاهرة

الإسلاموفوبيا فهي قائمةٌ على استغلال مشاعر الخوف لدى الغربيين من الإسلام، فقامت بتغذية هذه المشاعر وتنميتها، بمعنى أن الصهيونية تغذّت على المفاهيم الاستشراقية وقامت في ما بعد بدورها بتغذية ظاهرة الإسلاموفوبيا. بينما يُمكننا وصف العلاقة بين الاستشراق والإسلاموفوبيا بعلاقة تطوُّرٍ، حيث تطورت ظاهرة الاستشراق بعد استنفاد أغراضها لتتحول إلى ظاهرة الإسلاموفوبيا.

نستنتج من خلال استعراضنا لظاهرة الاستشراق وتحوُّلها إلى ظاهرة الإسلاموفوبيا، بأن هنالك ما يشبه الخط غير الظاهر الذي يربط بين أعمال المستشرقين و«الخبراء» ومحاولة إثبات الحق التاريخي للصهاينة في فلسطين بحيث يُعَدُّ أيُّ شكلٍ من أشكال «الرفض» لهذا «الحق» «إرهاباً»، وهذا سيقود بالضرورة إلى تصوير الصراع بين الفلسطينيين والإسرائيليين كصراعٍ بين قوميتين متصارعتين على أرض فلسطين لهما الحقوق نفسها، القومية الفلسطينية و«القومية اليهودية»، وذلك بهدف التعمية على حقيقة المشروع الصهيوني الاستعماري في فلسطين، وحقيقة أن الصراع هو بين مستعمرٍ محتلٍّ وبين سكان أصليّين.

«بحر الخلفاء تاريخ المتوسط الإسلامي من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر م». عرض ونقد

■ د. حسن قاسم سلهب

التعريف بالكاتب والكتاب

كريستوف بيكار هو أستاذٌ في جامعة باريس الأولى بانتيون-سوربون، واختصاصيٌّ في التاريخ السياسي والمجتمعي للغرب في العصور الوسطى، إلا أن اهتمامه ينصبّ بشكلٍ خاصٍّ على مسألة الوجود الإسلامي في الغرب والتفاعل الحضاري.

له مؤلفاتٌ عديدةٌ من بينها: - «المحيط الأطلسي الإسلامي، من الفتح العربي إلى العصر الموحّدي» (1997)؛ - «البحر ومسلمو الغرب في العصور الوسطى، من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر». (1999)؛ - «البرتغال الإسلاميّة من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر، الغرب الأندلسي تحت السيطرة الإسلامية». (2000)؛ - «العالم الإسلامي من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر». (2001)؛ كما أشرف على العديد من المؤلفات الجماعية، من بينها: -«الجماعات المسيحيّة في أرض الإسلام» (1997)؛ «فضاءاتٌ وشبكاتٌ في المتوسط، من القرن السادس إلى القرن السادس عشر» (2007).

أما كتابنا الحالي «بحر الخلفاء، تاريخ المتوسط الإسلامي من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر الميلادي، فقد ترجمه إلى اللغة العربيّة د. جان ماجد جبّور،

وأصدرته المكتبة الشرقيّة في بيروت سنة 2018. يقع الكتاب في ثلاثمائة وستين صفحةً من القياس المتوسط، ويحتوي على مقدِّمةٍ واثني عشر فصلاً موزَّعةً على جزئين، سبعةٌ في الجزء الأول والباقي في الثاني، وخاتمةٍ وملاحقَ لخرائطَ وصورٍ ولائحتين بأبرز الحملات البحرية، وفهرسٍ عامٍّ للمادة.

ثمَّة الكثيرُ مما يقال في هذا العمل التاريخي الجديد «بحر الخلفاء، تاريخ المتوسط الإسلامي»، نحن أمام إنجازٍ علميٍّ متعدِّد الوجوه، فبالإضافة إلى لغته الزاهية وتناوله الرشيق، ومع كونه يخوض مجالاً ساحراً بطبيعته، وأثيراً في وقائعه، إلا أنّه قد يذهب بعيداً في الخيال، ويقع قريباً في الواقع، حتى يُخيَّل للقارئ أن الباحث يفتش عن حقيقةٍ تاريخيّةٍ على طريقة الأديب في تركيبه للحبكة والدهشة.

بمعزلٍ عن بعض الملاحظات يمكن القول بأن العنوان ينطوي على وعودٍ جذَّابةٍ لم يخفق الكاتب في الوفاء بالكثير منها، لقد خاض البحرَ فعلاً، واستطاع أن يحملنا على متن كتابه، حيث وصل بنا إلى معظم حياضِه وجزرِه، ومدنِه وموانئِه، وكشف لنا العديد من تضاريسه وبعض مواقعِه ومراكزِه البالغة الأهميّة.

ثمَّة إضاءَاتٌ متنوِّعةٌ يمكن التفاعل معها، كذلك بعض المبالغات النافرة التي يتعيَّن التوقُّف عندها، ولدينا بعض الهفوات والشبهات المستَغربة التي قد تصل إلى حدود الإخفاقِ.

في ما يلي نستعرض أبرز هذه الملاحظات:

أولاً: إضاءَاتٌ متنوِّعةٌ

استطاع المؤرخ بيكار (picard) تقديم الجغرافي العربي المسلم الشريف الإدريسي، صاحب كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» بصورةٍ جديدةٍ بعض الشيء، فقد اعتبر وصف الإدريسي للبحر هو «الأكثرَ إنسانَويَّةً والأكثرَ شمولاً للفضاء المتوسطي في العصور الوسطى» (ص: 48)، وأنه أي الأدريسي «تحرَّر من الحدود السياسيَّة والدينيَّة التي فرضها الجغرافيون العباسيون لصالح استقطابٍ متوسطيٍّ مشتركٍ» (ص: 51)، بالإضافة إلى ذلك فإنه، والكلام لايزال لبيكار في الإدريسي، «لم يتردَّد في الإشارة إلى مظاهر التوفيق بين المعتقدات عبر التقاء المسيحيين والمسلمين في أماكنَ للحج... في الوقت نفسه الذي كانت فيه السلطات القيِّمة على الديانتين ترفض بشكلٍ متزايدٍ هذه الممارسات»(ص: 51).

وفي مكانٍ آخرَ أشار المؤرخ بيكار (Picard) بشكلٍ مفيدٍ إلى بعض مصادر الإدريسي اللاتينية، وعلق على تفرُّده، بقوله «إنه الوحيد، حتى بين الجغرافيين اللاتين، الذي مكّننا من التعرّف إلى مسارات الحج عن طريق البحر...» (ص: 224).

لم يكن المؤرخ بيكار أوّل من أشار إلى هذه الفرادة لدى الأدريسي، فقد كان هذا الجغرافي محطَّ اهتمامِ العديدِ من المفكرين والمؤرخين، لكن في حدود علمي لم يجرِ التطرّق إلى هذه الزاوية المتوسطيَّة، إذا جاز التعبير، كما عرضها المؤرخ بيكار.

كذلك كانت له إضاءةٌ على نصٍّ متوسِّطي[1] لابن خلدون، ربما لم ينتبه إلى مغزاه العديد من الباحثين:

«وكان المسلمون لعهد الدولة الإسلاميّة قد غلبوا على هذا البحر من جميع جوانبه...] حتى إذا أدرك الدولةَ العُبيدية والأموية الفشلُ والوهنُ، وطرقها الاعتلالُ، مدَّ النصارى أيديَهم إلى جزائر البحر الشرقية».

وقد علَّق على ذلك بقوله: «إلى أي مدى كان هذا العالِمُ العربيُّ، الذي عاش في القرن الرابع عشر، يعتبر السيطرة على المتوسط كقضيَّةٍ أساسيّةٍ في المواجهة بين بلاد الإسلام وبلاد المسيحيّة» (ص: 145). ربمّا كان لأصول ابن خلدون المغربية، وإقامته بالمشرق العربي، دورٌ في تكوين هذه النظرة الشمولية، وبالتالي الأهميّة الاستراتيجيّة لهذا المسطّح والمدى المائي المتوسِّطي.

في تعليله للروابط التي كانت قائمة بين أهل بلاد المغرب والمتوسط، فضلاً عن الأطلسي، رأى بيكار «أن لوائح الطرق البحرية والمراسي، ووصف الموانئ والبنى التحتية البحرية، وإحصاء نُظُم الدفاعات الساحلية مع بيانٍ لمواقع الرباطات، هي المؤشرات الرئيسية لروابط أهل بلاد المغرب بالمتوسط والأطلسي» (ص: 203). وفي ذلك إضاءةٌ محترِفةٌ على أهم الآثار الثقافيّة والماديّة التي نجمت عن تلك الروابط والعلاقات.

في المقارنة بين سياسة الأمويين البحرية وسياسة العباسيين التفت المؤرخ بيكار إلى أن البحر لا يظهر «أبداً في المراجع الرسمية وكأنه ميدانُ حرب لدولة الخلافة» وأن الغرض الرئيسي من الجهاد العباسي «لم يعد الاستيلاءُ على «دار الحرب»، وإنما إرساءُ سلطةٍ وشرعيَّةِ قائدِ جماعةِ المسلمين» (ص: 98). ويتساءل بطريقةٍ تنطوي

(1) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق عبد الله محمّد الدرويش، دمشق2004، ج1، ص: 438 -439.

على قناعةٍ ضمنيّةٍ «هل تراهم افتقدوا لأيِّ سياسةٍ بحريّةٍ واكتفوا بتدعيم الدفاعات الساحلية»؟ (ص97).

وكما عهدناه في الحديث عن الإدريسي، قدَّم صاحب كتاب «بحر الخلفاء» الجغرافي المشهور ابنَ حوقل بطريقةٍ جديدةٍ بعض الشيء، فكما أن الإدريسي تجاوز الحواجز الدينيّة، فها هو ابن حوقل «أوّل جغرافيٍّ شرقيٍّ في العصر العباسي يتخطىَّ فعلاً الحواجز الذهنيّة التي تفصل بين الشرق والغرب الإسلاميّيْن» (ص: 121)، لقد كان لخلفية ابن حوقل المتوسطيَّة، على غرار الإدريسي، دورٌ في هذه النظرة الشموليّة حين «أعطى مكاناً محورياً داخل البلاد الإسلاميّة للمِنطقة المتوسطية الآهلة والمزدهرة»(ص: 121).

ربمّا كان عثور المؤرخ بيكار على ابن حوقل في نظرته تلك بمثابة الركن الوثيق الذي استند إليه في بناء رؤيته العامّة للمتوسِّط الإسلامي، فقد كان نصّ ابن حوقل عميق الدلالة في هذا الاتجاه:

«وليس في البحار أعمرُ حاشيةٍ من هذا البحر، لأن العماراتِ في الجانبين ممتدةٌ غيرُ منقطعةٍ ولا ممتنعةٍ، وسائر البحارِ تعترض في شطوطها المفاوزُ والمقاطع». نحن هنا أمام عملية مقارنة بين البحار تنطوي على خبرةٍ بالمكوِّنات والمزايا، فضلاً عن التجربة التاريخيّة البشريّة، وهذه صورةٌ جديدةٌ لابن حوقل النصيبي غيرُ مسبوقةٍ على ما يبدو.

في مجال الإضاءات أيضاً يمكن التوقّف عند توغّله في خصوصية غرب المتوسط، أو الحوض الغربي للمتوسط، ويبدو أنه توكَّأ على أعمالٍ سابقةٍ له في هذا المجال عندما قدَّم وصفاً بليغاً عن أحوال هذا القسمِ المفْعَمِ بالنشاطِ والحيويّة: «تميَّز غرب المتوسط بشكلٍ لافتٍ بأنه بحرٌ بلا أعداء بالنسبة للأندلسيين منذ غزو شبه الجزيرة الإيبيرية حتى وصول الفايكنغ عام 844» (ص: 140). أما الخطر البيزنطي فإنه لم يتجاوز «منطقة صقلِّيَّة وسواحل أفريقيا وسردينيا»(ص: 140)، على حد تعبيره.

يمكن القول بأن عرضَه لعلاقة الموحِّدين بالبحر، هو أوضحُ عروضه وأكثرُها تناغماً مع إشكاليّة الكتاب، فبعد أن استفاد من التقييم الإيجابي لصلاح الدين بخصوص الأسطول الموحِّدي، حيث نقل أمله أن «يمدّ غربُ الإسلامِ المسلمين بأكثر مما أمدّ به غربُ الكفارِ الكافرين» (ص: 210)، وهذه التفاتة في غاية الأهمية،

أتى على ذكر «وجود الخليفة الموحدي] على متن سفينة عام 1160م من أجل تفقُّد تحصينات المهدية التي كان يحاصرها أسطولُه». وقد شكل ذلك برأيه «حدثاً نادراً إذا ما وضعنا جانباً رحلاتِ عبور مضيق جبل طارق» (ص: 218). هذا الخليفة نفسه هو الذي سوف ينشئ «بحيرة في العاصمة في عمق المناطق الداخلية، حيث كان بالإمكان التدرُّب على معركة بحرية» (ص: 218). ولم يكتفِ بهذا الخبر شديد الدلالة، بل يرفُده بعبارة بليغة عندما يقول «فإنما أعطى الانطباع بأنه استقدم البحر إليه» (ص: 220).

ثمّة فرادةٌ للموحِّدين مع البحر ترتبط بكونه عمقاً استراتيجيّاً لدولتهم يتصل بمقوِّمات وجودهم ومصيرهم، لا بتوسّعهم أو حماية نفوذهم فحسب، كما هو الحال مع الأمويين والفاطميين، وربما كانت إشكالية الكتاب تستقر أكثر في وقائع هذه الدولة على الرغم من قِصر مدتها ومحدودية إنجازاتها.

فالحديث عن الإلفة مع البحر، أو أن مداه هو مدى الدولة في كل النواحي والاتجاهات ما «يتوجب أن تشمل العالَم بأسره» (ص221)، كلُّ ذلك وغيرُه يعطي انطباعاً بوصول المسلمين في علاقتهم بالبحر إلى المستوى الذي تعالجه الإشكاليّة وتسعى في إلقاء الضوء عليه وبلورته، هنا لم يعد الدفاع عن حدود الدولة البحرية غاية الحضور، كما لم يعد طريقةً في إثبات الشرعية عبر تحقيق الانتصارات النوعية فحسب، لقد بات البحر مجالاً أساسيّاً لا مِساحةً مُلحَقةً أو تخوماً مشحونةً بالرجال ومحصَّنةً بالمنشآت العسكرية. غلبت الصفة الدينية على الموحِّدين في الدراسات التقليدية، وقد كان لتسميتهم بالموحِّدين، من توحيد الله، نصيبٌ كبيرٌ من هذه النظرة، لكن صاحبَ «بحر الخلفاء»، أضاف سمةً جديدةً على هذه الدولة لا تقِلُّ دلالةً عن سابقتِها، إنها دولةُ البحريَّةِ الإسلامية، أو البحَّارةِ المسلمين.

ثانياً: مبالغاتٌ نافرةٌ

من دون التقليل من القيمة العلمية لهذا الكتاب يمكن التوقُّفُ عند العديد مما يمكن وصفُه بالمبالغات أو الإسراف بالرأي إذا جاز التعبير.

أول هذه المبالغات، والتي نجدها في أماكنَ عديدةٍ من الكتاب، تكمن فيقوله أن كتابة التاريخ العربي تتم «بإملاءٍ من الخليفة» (ص: 22). لقد أراد الباحث أن يقنعنا بأن كل ما كُتب من تاريخٍ إسلاميٍّ في مجال البحر خصوصاً، أو غيره على العموم،

هو بتأثير الخلفاء وسياستهم الثقافية. لا يمكن لأحدٍ أن ينكر دور السلطة في كتابة التاريخ، أو كتابة تاريخٍ، لكن أن تصل الأمور إلى درجة الإملاء، ولكل أو معظمِ ما جرت كتابتُه، فهذه مبالغةٌ من دون شكٍّ.

والجدير ذكرُه أن المثال الذي اعتمده مؤرخنا دليلاً على رأيه هو الجغرافي المعروف بالمقدسي الذي كان يتماشى «مع الطريقة التي فرضتها دواوين الخلفاء منذ بدايات العصر العباسي، فقدَّم صورةً للمتوسط «بإملاء الخليفة»، والتأمل بكتاب المقدسي «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» لا يساعد على قبول هذه الفرضية، فالمجالات التي تحظى بتأثيرٍ مباشرٍ من الخلفاء معروفةٌ، وهذا النوع من الكتب لا يتضمن مادةً ذاتَ حساسيّةٍ في تلك المجالات.

إن ما نعرفُه من تعدُّدٍ في الكتابة التاريخية العربية والإسلامية يصل إلى حد التعارض والتناقض في بعض الأحيان، فضلاً عن الاختلاف مع مزاج السلطة وبعض مصالحها وآرائها، الأمر الذي لا يمكن أن ينسجم مع الإملاء السلطاني، نعم ثمَّة قضايا تاريخيّةٌ حظيت برقابة السلطة واهتمامها، لكن لم يكن تاريخُ البحر المتوسط أو قضاياه المتعدّدة واحداً منها، ذلك أن هذا النوع من المواد التاريخيّة قليلاً ما يمس شرعية السلطة القائمة، أو ينالُ منها. ومن الغريب أن يكون مؤرخنا قد تورَّط بهذا الرأي الذي لا أعتقد أنه يحظى بتأييد المستشرقين سواءً في الأجيال القديمة أو المعاصرة.

والكلام نفسه عن تأثير «نكبة الوزراء البرامكة» أو «الحرب على وراثة الخلافة» (ص59) بين الأمين والمأمون. هذه أحداثٌ آنيةٌ لها تأثيرها المحدود، ولا يمكن أن تشكل منطلقاً في الكتابة التاريخية الإسلامية أو العربية، وثمّة إشارةٌ إلى أن الخلفاء العباسيين «يستخدمون مؤرخين من أجل الكتابة عن السياسة البحرية لمعاوية، مؤسِّس السلالة المرفوضة منهم والتي هُزمت على يد العباسيين، والإشادة بانخراطه في القتال في بحر الروم» (ص97). وهذا زعمٌ آخرُ يفتقر إلى دليلٍ، كما أنه مبنيٌّ على تخمينٍ لم يثبت أيضاً، وبذلك نكون أمام تخمينٍ مركَّبٍ كما يقولون.

لم يكتفِ مؤرخُنا بهذا الرأي، بل وصل في بعض الأحيان إلى ما يمكن وصفه بالتخمين الخيالي عندما رأى بأن «سرديَّات زمن الفتح تخضع للتحديث مع كلِّ جيلٍ من المؤمنين» وأن بعضها انتشر «في وقت مبكر جداً، ولم تتمكن الأوساط المحيطة

بالحكام من غربلتها على الرغم من الرقابة المتشدّدة» (ص61). كذلك حديثه عن «التلاعب بالنصوص ومحو الروايات السابقة» (ص317). هذا نوعٌ من التصوّرات لا يستند لنصوصٍ تاريخيّةٍ، ولا توجد قرائنُ يمكن الاستناد إليها في هذا الخصوص، والمعروف هو أن البيئة الثقافيَّة والفكريّة العربيّة كانت من القوَّة والحضور الفاعل بشكلٍ يحول دون هذه السلوكيات البدائية المكشوفة والسافرة.

فالكتابة التاريخيّة ليست نُسَخاً متواليةً يجري تعديلها أو تنقيحها على الدوام، ولدى العرب تراثٌ ضخمٌ لا يمكن التعاملُ معه بهذا التخمين. هذا الكلام لا يعني أبداً التقليل من حجم تأثير الخلفاء في بعض الأعمال خصوصاً، ومجمل الأعمال على وجه العموم، لكن بمستوًى ودرجةٍ لا تصل أبداً إلى مستوى أو درجة الإملاء أو التأثير المباشِر والشامل.

كذلك هناك العديد من الوقائع التي بالغ في التوقُّف عندها أو التمعُّن في مغزاها، مثال خلفية بناء عبد الملك بن مروان لقبّة الصخرة في القدس «كسندٍ دعائيٍّ وذلك من أجل التأكيد على التوحيد، والإدانة الضمنية للتثليث المتمثل بكنيسة القيامة..» (ص 90).

وهذا تعليلٌ يبالغ في تقدير المزاحمة العمرانية الإسلامية للعمران المسيحي من زاويةٍ عقائديّةٍ، والواقع أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان لم يكن مشغولاً بهذه الأمور إلى هذا الحد، والسياق التاريخي في تلك الفترة كان مدفوعاً بالصراع الداخلي بين عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير كما هو معروفٌ، في أيِّ حالٍ لم تكن العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة في تلك الفترة بهذا الصدد على ما يظهر من المصادر.

كذلك قضية قبر الصحابي أبي عبيدة بن الجرَّاح» أمام أسوار القسطنطينية، حيث قُتِل أثناء الحصار الذي قاده مَسْلمة، ليتبيَّن لاحقاً أنه قضى بفعل وباء الطاعون الذي تفشىَّ عام (639م) في قرية عَمواس في بلاد الشام» (ص: 80). إن زمان ومكان وسبب وفاة أبي عبيدة بن الجرَّاح لا يكتنفه غموض، وهذه المصادر التاريخيّة التقليديّة تنقل ذلك بلا خلافٍ، وليس من ضرورةٍ للقول «وليتبيَّن لاحقاً» وإذا كان أحد الرواة أو النُّسَّاخ قد تشابهت عليه الأسماء، فلا يمكن التوقّف عنده بهذه الطريقة، وبالتالي إهمال المصادر المعتبرة، بغية التأكيد على فكرة التبرُّك بالاستشهاد عند أسوار القسطنطنية.

ومن المبالغات أيضاً قولُه بأن الفاطميين أبدلوا، في المرحلة الأولى، الهجوم على القسطنطينية بالسيطرة على المتوسط وذلك استناداً لمجموعة من الأغاني الخاصة في البحر في العهد الفاطمي (ص: 80). ليس من ضرورةٍ في أن يكون الإبدال قد حدث، كما ليس من المناسب أن يكون البحر بديلاً في الأساس، وما من دليلٍ يمكن الركونُ إليه. في أيِّ حالٍ إن هذا النوع من الفرضيَّات لا يمكن التعاملُ معه بهذه الطريقة السريعة والعابرة.

نتوقف عند مقولته حول تبعيَّة الجغرافيا للثقافة العامة التي كانت بدورها مسخَّرةً لخدمة الإسلام المتمثل بالخليفة ومن يدور في فلكه:

«لم يُنظَر إلى الجغرافيا كعلمٍ مستقلٍّ بذاته، وإنما تمَّ] التعامل معها، بعكس التاريخ، كمادةٍ مكتملةٍ توفر معرفة الأمكنة وترتبط بالثقافة العامة، ولكن لم يكن لها أيُّ معنًى إذا لم توضع في خدمة الإسلام، أي الخليفة ومن يدور في فلكه» (ص115).

نعم لم تكن الجغرافيا، ولا غيرها من العلوم ذات الطابع الديني أو الإنساني وحتى المادي، مستقلةً أو قائمةً بذاتها، كذلك فإن مقتضى هذا الارتباط أن تكون خاضعةً للثقافة العامة في جانبٍ أو أكثرَ، والغاية الإسلاميّة جزءٌ من كلِّ سلوكٍ إسلاميٍّ ثقافيٍّ أو غيرِ ثقافيٍّ، لكن اختصار كلِّ ذلك بالخليفة ومن يدور في فلكه هو من قبيل تحميل الأمور فوق طاقتها، أو وضعها في غير محلِّها.

فالتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية والتراث الفكري الإسلامي لم يكن في لحظةٍ أو عهد انعكاساً دقيقاً لمشيئة الخليفة ومن يدور في فلكه، كائناً من كان هذا الخليفة، وفي أيِّ دولةٍ من دول الإسلام أو أيِّ مذهبٍ من مذاهبه.

فعلى الرغم من استبداده واحتكاره السلطة كلّيّاً في بعض الأحيان، لم يكن بمقدورالخليفة مطلقاً تحديدُ المسارات الفكرية أو الإنتاج الفكري برمّته، هذا فوقَ طاقته، وليس مطروحاً بهذا الشكل في أيِّ زمنٍ من أزمنة الإسلام. ومن السهولة بمكانٍ تعيين الكثير من حقول الفكر والعلم التي ليس للخليفة فيها مأربٌ، كما ليس له فيها أثرٌ.

والجغرافيا، كما التاريخ، تتضمن معطيات ذاتَ فائدةٍ مباشرةٍ وغيرِ مباشرةٍ للخليفة، كما تتضمن معطياتٍ لا صلة لها بما يُفيد أو لا يُفيد، إنها نتاجٌ فكريٌّيتجاوز خصوصية الخليفة أو ميادينَ اهتمامه وانشغاله، ولنا أن نتصوَّر الكثير من المواد الجغرافية الخارجة عن نطاق خدمة الخليفة.

كتب في الصفحة 113 ما يلي:

«كرَّس التقليد العربي الخليفة المأمون على أنه مؤسسُ علم الجغرافيا». وفي مقام التدليل على هذا الرأي ذكر في الصفحة نفسها: «فلقد ذكر المسعودي، كما نقل آخرون، أنه رأى في المكتبات كتاب جغرافيا من دون نصوصٍ، لكنه يحتوي على أقاليمَ على شكل جدول بياناتٍ فلكيةٍ وخريطةً تحمل اسمَه «الصورةَ المأمونية».

والسؤال: هل يكفي وجود هذه الصورة للحكم على صاحبها بأنه مؤسسُ علم الجغرافيا؟؟ بل هل يصحُّ بأن تكون دليلاً على دورٍ مميَّزٍ للخليفة فيما يتعلق بعلم الجغرافيا كما رأينا قبل قليلٍ؟؟ ربمّا كان المؤرخ بيكار يستند إلى هذا النوع من المعطيات في تحديد علاقة الجغرافيا بالخلفاء، وإذا كان الأمر كذلك فالنتيجة باتت واضحةً.

ثالثاً: هفواتٌ وشُبُهاتٌ مُستَغْرَبةٌ

لا أعرف كيف رأى المؤرخ بيكار بني صالح أحد أعمام الخليفة المنصور على نحوٍ نسَبيٍّ مستقلٍّ عن الأسرة الحاكمة، بحيث يشعر القارئ بأنه أمام أسرةٍ سياسيّةٍ وليدةٍ وجديدةٍ في منطقة الصراع الإسلامي البيزنطي. ولو لم يُشِر هو نفسُه إلى أنهم «أحفاد أحد أعمامه» (ص259)، لظننَّا أنه يكتشف سلطةً محلِّيةً مغمورةً في الكتابة التاريخية الإسلامية. والعبارات التي ساقها في الحديث عن منطقة الحدود والمواجهة مع البيزنطيين حيث جرى «تسليمُها للقبيلة الأقوى في المنطقة، بني صالح، الذين بايعوا الحكم الجديد..» مضلِّلةٌ فعلاً، فإذا كان بنو العباس أقلَّ من قبيلةٍ، بل هم قسمٌ من بني هاشم وبنو هاشم ليسوا في حجم القبيلة، فكيف يكون جزءٌ من العباس قبيلةٌ، والقبيلة الأقوى على حد تعبير الكاتب، هذه واحدةٌ من هفوات المؤلف التي لا مبرِّر لها.

كذلك مقالتُه عن خلفية حركة الترجمة في العصور العباسية أنها في إطار إسقاط أهليَّة العالَم المسيحي، وأنها عملية «نقل محور الصراع بين الديانتيْن العالميتيْن من الميدان العسكري إلى ميدان المعرفة». مرةً أخرى بعد تعليله لأسباب بناء القُبَّة المذهَّبة في القدس يستحضر المؤرخ بيكار النزاع الإسلامي المسيحي لتفسير حركة الترجمة في العصر العباسي. يدعونا صاحب «بحر الخلفاء» اليوم إلى التخلّي عن كل ما كتب من إضاءاتٍ حضاريةٍ في هذا المجال، وبالتالي التقوقع في الصراع الديني

الإسلامي البيزنطي لكي نفهم هذه الظاهرة الحضارية الأكثر إنسانيّةً في التاريخ الفكري الإسلامي، إنها محاولةٌ في تعميم دور السلطة على كل شيءٍ.. فكما كُتِب التاريخ بإملاء السلطة، وسُخِّرت الجغرافيا لخدمة الخليفة، ها هي الترجمة، على جمالها وجلالها، وعلى تحرُّرها وتألقها، غدت وسيلةً سياسيّةً بيد الخليفة لمواجهة خصومه وأعدائه، من دون أن نتمكن من معرفة كيف جرى ذلك، أو هل يمكن أن يكون هذا الأمر قابلاً بطبيعته لذلك في الأساس!؟

لقد تم استدعاء الفيلسوف اليوناني العظيم أرسطو، من قبل الخليفة العباسي المأمون لتحقيق انتصاراتٍ إسلاميّةٍ على المسيحيين ذاتِ نوعيّةٍ جديدةٍ قائمةٍ على المعرفة هذه المرة (ص95). هذه واحدةٌ من مغالطات المؤرخ بيكار، ولا أقول هفواته.

ثمَّة مغالطة أخرى من قياس مغالطة الترجمة تثير الإستغراب أيضاً، وهي موقف الخليفة عمر بن الخطاب من ركوب البحر، فالبرغم من أن المؤلف قد صدَّر كتابه بنصٍّ منسوبٍ للخليفة الراشدي الثاني يقول فيه:

«والله الذي بعث محمداً بالحق لا أحمل فيه مسلماً أبداً.. فكيف أحمل الجنود على هذا الكافر المستصْعَب»، وعلى الرغم الكثير من المواقف لهذه الخليفة في هذا المجال وفي معظم المصادر الأساسية يُفاجأ القارئ بما ورد في «بحر الخلفاء» صفحة: 237:

«لم يكن إذاً بإمكانِ عمر أن يرفضَ مبدأ ضرورة استثمار البحر من قبل العرب، طالما أن بيزنطية وبشكلٍ خاصٍّ القسطنطينية، أصبحتا من أولويات أهداف المسلمين».

وفي الصفحة التالية:

«إلا أن الخليفة عمر شجع معاوية وعمرو بن العاص على خلق الظروف المؤاتية لتنفيذ مشروعٍ كهذا» أي استثمار البحر من قبل العرب.

في النص الأول ينطلق المؤرخ بيكار من قاعدةٍ منطقيّةٍ عامّةٍ، مبنيةٍ على هدفٍ لم تُشر إليه المصادر الأساسيّة بأيِّ شكلٍ من الأشكال، وبعبارةٍ أخرى لم يَرِدْ في المصادر المعتبرة أن الخليفة الراشدي الثاني قد وضع هدفاً للمسلمين هو السيطرة على القسطنطينية، فمن أين جاء مؤلِّفُنا بهذا الخبر؟؟.

ثم إنه لم يصدر عن الخليفة أيُّ توجيهٍ يُفهم منه تشجيعٌ على خوض البحر، بل بالعكس، فقد كان حاسماً في الحيلولة دون ذلك، كما رأينا في نص تصدير الكتاب.

والمعطيات التاريخيّة تفيد بأنه سأل واليه على مصر عمرو بن العاص عن أحوال البحر و أنَّ جوابَ الأخير لم يكن مشجِّعاً[1]، وقد ظلَّ الخليفة عمر بن الخطاب حتى وفاته، رافضاً طلب واليه على الشام معاوية الخوض فيه[2].

ولم يكتف المؤلف بما ذكره، بل اعتبر موقف الخليفة الراشدي الثالث، المخالف لسلفه في هذا الخصوص، تابعاً له بقوله «أما صاحب الحكمة الخليفة عمر، الذي اتبع نهجه عثمان»(ص239). والمغالطة هنا ليست حصيلة اجتهادٍ بسبب عدم وجود نصوصٍ تاريخيّةٍ، بل في مخالفة نصوصٍ تاريخيّةٍ موجودةٍ وصريحةٍ. لقد كان مسكوناً بعلاقة الخلفاء بالبحر إلى حدِّ أن التبس عليه موقفٌ مشهورٌ لأشهر خليفةٍ في هذا الشأن.

اكتفى صاحب الكتاب بهذه العبارة لتفسير كل هذه السلبية من قبل الخليفة:

«إلا أن الخليفة احتفظ لنفسه بحق تحديد التوقيت وطريقة استخدام البحر» (ص: 234). ما من نصٍّ يشير إلى هذا الاحتفاظ الطبيعي لحق تحديدِ التوقيت، كما ما من نصٍّ يؤكد أن الخليفة كانت لديه أدنى رؤيةٍ في خوض البحر أو استثماره على النحو الذي يراه الكاتب.

في مكانٍ آخر التبس على مؤلفنا المفهوم الإسلامي لنوعَيِ الجهاد: الأصغر والأكبر، والمتواتر لدى المسلمين، أن النوع الأول الجهاد الأصغر هو الجهاد العسكري الحربي المعروف، أما الجهاد الأكبر فهو جهاد النفس، أي مواجهة الميول والغرائز غير المشروعة في النفس البشرية، وبالتالي تطويع هذه النفس وضبطها والحيلولة دون وقوعها في المحارم والآثام، وذلك عبر تربيتها على السلوك الإسلامي الصحيح.

فقد اعتبر المؤلف المرابطة في الثغور هي جهاد النفس، وذلك بقوله «إن الاستعمال المتكرِّر لفعل «رابط» في النصوص، يشير إلى الأشكال المتنوعة لممارسة الجهاد على الصعيدين الشخصي والجماعي»(ص: 130)، وفي مكانٍ آخرَ كان قد ذكر:

(1) أورد الطبري في تاريخه جواب الوالي عمرو بن العاص على الشكل التالي: «إني رأيت خلقاً كبيراً يركبه خلقٌ صغير، إن ركَنَ خرَق القلوب، وإن تحرَّك أزاغ العقول، يزداد فيه اليقين قلّة والشك كثرة، هم فيه كدود على عود، إن مال غرق وإن نجا برق، ...» الطبري: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمّد أبو الفضل ابراهيم، دار التراث، بيروت-لبنان، ج4، ص258.

(2) حسن سلهب: المكان والتاريخ في صدر الإسلام، مقاربات في الجغرافيا التاريخيّة، دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2017، ص160- 162.

«وهذا الربط الوثيق بين أشكالٍ من الزهد على شيءٍ من الصراحة، والقتال ومراقبة الحدود، عرف ازدهاراً من خلال ممارسة الرباط، فصيغة الفعل «رابط» هي الأكثر شيوعاً في الكتب المخصصة للحرب،]...، للدلالة على ممارسة نوعي الجهاد» (ص: 106).

ومن الهفوات التي يمكن إيرادها ما كتبه في الصفحة 130:

«بعد قرنٍ، قام الماوردي ــ وهو فقيهٌ ومقرَّبٌ من خليفةٍ القائم بأمر الله] اتسم حكمه بالضعف لصالح الأمراء البويهيين»، وبخلاف ما هو مذكورٌ، فقد كان القائم بأمر الله (ت.467هـ/1074م) الخليفة العباسي الأقوى في العهد البويهي، كما كان الأمراء البويهيون في عهده أضعف الأمراء البويهيين قاطبةً، بل إن الخليفة القائم تسبَّب بزوال العهد البويهي عن بغداد في وسط عهده سنة447هـ/1055م، كما أسهم في دخول الخلافة في العهد السلجوقي في السنة نفسها، وكان أول خليفةٍ عباسيٍّ في هذا العهد ودامت خلافته في العهد الجديد قرابة عقدين من الزمان[1].

ذكر المؤلف مراراً «رسائل الجنيزة» للتجار اليهود في كنيس بن عزرا في منطقة الفسطاط بمصر واعتبرها تحوَّلاً في فهم تاريخ المتوسط الوسيط، لكنه كان يكتفي بإيراد بعض النتائج العامة بشكلٍ عابرٍ، ومن دون أيِّ تفصيلٍ، فضلاً عن التوثيق والتحقيق. لقد كان عرضُه لهذه الثروة الوثائقية البالغة الأهمية غائماً وعاماً إلى أبعد الحدود، وباستثناء إشارةٍ قصيرةٍ جدّاً وردت في الصفحة 332:

«وجود شبكاتٍ لتجارٍ يهودٍ تعمل بشكلٍ يشابه مراكز الخدمات التجاريّة في أمال في وجنوة والبندقيّة أو بيزا»، يمكن القول أن المؤلف عرَّفنا على وجود هذه الوثائق، وحفّزنا على الاهتمام بها والاطلاع عليها، لكنه لم يعرضْها، أو يعرضْ شيئاً منها، بشكلٍ علميٍّ على الرغم من كونها لعبت دوراً جوهريّاً في تحوّلات الكتابة التاريخية عموماً ورؤيته في كتابه هذا على وجه التحديد. هذا النوع من الاستفادة من الوثائق لم يعد جائزاً إذا ما توافرت النصوص وتعدَّدت الإسهامات، ربما كانت هذه الملاحظة التي نوردها الآن مع الملاحظة العامة في أن الكتاب خلا تماماً من أيِّ إشارةٍ علميّةٍ لمصادره ومراجعه في الهامش، إلا ما أقدم عليه المترجم على ما يبدو، أقول إن هذه

(1) حسن سلهب: تاريخ العراق في العهد البويهي، دراسة في الحياة الفكرية، دار المحجة البيضاء، بيروت 2008، ص: 59-60.

الملاحظة ربما كانت الأكثر تأثيراً في اعتبار هذا المصنَّف يفتقر إلى بعض قواعدِ وأصول البحث التاريخي المتعارفة، ومن المرجَّح أيضاً أن هذه الملاحظة تقف خلف العديد من أحكامه وآرائه التي تتطلب نصوصاً ووثائقَ تاريخيّةً واضحةً ودقيقةً. وعلى الرغم من هذه اللائحة الغنية والطويلة للمصادر والمراجع في نهاية الكتاب، إلا أنها لم تسهِّل العودة إلى تلك المصادر، وكان على القارىء في كثيرٍ من الأحيان أن يتقبل الأمور بلا توثيق، أو يقوم بما قام به المترجم، وهذا نقصٌ في العمل العلمي لأننا مع المترجم لا نخوض تحقيقاً تاريخيّاً، فالكتاب ليس مخطوطةً أو وثيقةً، كذلك ليس عملاً علميّاً تعرَّض للتلف أو لضياع بعض أجزائه.

خاتمة

إن هذا الكتاب من الأعمال العلميّة التي يشعر القارئ بأنها تعده بالجديد مع كل صفحةٍ يطويها، ولذلك فالحافز لقراءته قويٌّ، ولا داعي لتكرار جاذبية العنوان، بل جاذبيةِ الإشكالية التي يطرحها أيضاً.

ويبدو أن الكاتب كان مسكوناً بالوصول بالمتوسِّط الإسلامي إلى أقرب صورةٍ ممكنةٍ من المتوسِّط الأوروبي، فسعى جهده في أن يجمع كلَّ دليلٍ يفيده في هذا الاتجاه، ولم يكن ليقبل بالنتائج المتواضعة، وهي كافيةٌ ووافيةٌ، فذهب بعيداً ليغدو وحيداً في بعض المواقف والآراء.

من المفيد أن نتساءل عن مدى نجاح بيكار في نقد رأي بروديل (Braudel) ومعظم «المؤرخين الذين تناولوا البحر المتوسط في العصور الوسطى وعدُّوا بحَّارةَ الإسلام بشكلٍ عامٍّ مجرَّد قراصنة»(ص13-14) أو لأطروحة المؤرخ البلجيكي (Pirenne) حول الدور التعطيلي أو التخريبي للمسلمين في ما يرتبط بالنشاط والازدهار الاقتصادي للمتوسط في القرون الوسطى؟؟.

لم يكن صاحب «بحر الخلفاء» أوَّل من وجّه نقداً لهذا الاتجاه التأريخي فيما يتعلق بدور المسلمين في تاريخ البحر المتوسط في العصور الوسطى، فثمة دراساتٌ عديدةٌ سبقته إلى ذلك، لكن ميزة مؤرخنا هنا تكمن في هذا التركيز مع حصر المجال بالمكان، البحر المتوسط تحديداً، أي نحن أمام معالجةٍ مركَّزةٍ تستنفد كلَّ الإطار البحثي، لا قسماً أو بعضاً منه، كما هو الحال في الدراسات السابقة. من هنا يمكن القول بأن المؤرخ بيكار قد أسهم بإضافةٍ نقديّةٍ جديدةٍ في هذا الشأن.

ونحن، بعد قراءة هذا الكتاب، بتنا أكثر تقبُّلاً لدورٍ إيجابيٍّ للمسلمين في المتوسط الوسيط، وبالتالي أكثر ابتعاداً عن أطروحة الدور السلبي.

لقد تم بالفعل اكتشافُ فتراتٍ مضيئةٍ ووقائعَ متقدِّمةٍ تتنافى كليّاً مع ما درجت عليه الآراء والنظريات الفرنسيّة التقليديّة في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين، من دون أن يعني ذلك الخروج بفرضيةٍ نهائيّةٍ في هذا المجال، وهذا ما أشار إليه المؤرخ بيكار، ويمكن اعتبار ذلك أهم ما ظهر من منهجه العلمي عندما قال:».. مع ذلك ما من فرضيّةٍ موثوقةٍ يمكن الركون إليها حتى الآن» (ص19).

يهمني الآن أن أتعرَّف على الخلفية الشخصية لهذا الكاتب والمؤرخ المتخصِّص والنشيط، فقد بدا لي أنه من النوع المتحرِّر والطموح جدّاً، والذهنيَّة التي قادته إلى هذه المغامرة العلمية أقوى وأكبر بكثيرٍ من ذهنيَّة السير عكس السائد، أو تحقيق إنجازاتٍ علميّةٍ وهميّةٍ، فقد تلمّست اجتهاداً وجدِّيّةً لا تتعايش إلا مع القيم العلميّة الرصينة والتوجُّهات الفكريّة المتقدّمة.

وإن صدور هذا الكتاب في هذه اللحظة التاريخيّة المظلمة من تاريخ المنطقة، بل العالم عموماً، يشير إلى عزيمةٍ صادقةٍ في السير بالأماكن الموحشة وعلى الطرقات المهجورة، وإنني أحمل في مشاعري ودّاً خالصاً لكل الذين خرجوا عن حدود السياسة والجغرافيا، وربمّا الحضارة الموهومة، ليلعبوا أدواراً رائدةً في فهم الأمم الأخرى، والشعوب المختلفة، بطريقةٍ تتجاوز كلَّ التوقُّعات.

لا أدري إذا كنَّا اليوم نعوِّل على هذه الذهنية الإنسانية أكثر من تعويلنا على الذهنية العلمية، ويبدو أن النتاج التاريخي الغربي لم يعد متقدِّماً بالنسبة لنا على غرار ما كان عليه الحال في القرنين الأخيرين، وربما كان هذا الكتاب مثالاً على المسافة العلمية الفعلية التي تفصلنا حاليّاً عن الغرب، وهذا في تقديري يعود إلى بعض التقدَّم عندنا وبعض الفتور عندهم، ففي الوقت الذي بتنا نلمح فيه قاماتٍ علميّةً في الكتابة التاريخية في بلادنا لم نعد نتلمّس أصداءً لشخصيّاتٍ علميّةٍ على غرار الفترات السابقة.

أخيراً، وفي خصوص الترجمة ومع أنني لم أطّلع على الكتاب بلغته الأصلية، فقد تكوَّن لديَّ انطباعٌ إيجابيٌّ حول حِرَفية النقل إلى العربية، وثمّة خبرةٌ فعليّةٌ بالموضوع من زاويةٍ حضاريّةٍ رفيعةٍ، وهناك بعض الإيضاحات التي يمكن الحصول عليها من الأستاذ المترجم.

جمع القرآن من وجهة نظر بلاشير

■ د. محمد جواد إسكندرلو

ريجي بلاشير (Regie Blachere) هوأحد الشخصيّات الاستشراقيّة المعاصرة. في مقدمةٍ موسعةٍ كتبها لترجمة القرآن باللغة الفرنسيّة، طرح أبحاثاً مفصلةً حول تاريخ وعلوم القرآن، ومن أهم المواضيع التي تطرق لها كان جمع وتدوين القرآن في زمن رسول الله ﷺ وبعد شهادته ﷺ. يعتقد بلاشير أن كتابة وتدوين القرآن لم تكتمل في زمن الرسول ﷺ وهذا الأمر أصبح بعد النبي قضيّةً شخصيّةً، على حسب اجتهادات الصحابة في فترة خلافة أبو بكر، وفي فترة خلافة عثمان أصبح عملاً حكوميّاً , يتعلق بالمصالح العرقية والقبلية. هذه الآراء والفرضيّات الخاصّة بالمستشرقين في الدراسات الإسلاميّة وأسلوب تحقيقهم الخاص تخضع للنقد والتأمل.

الكلمات الرئيسيّة: جمع القرآن، المصحف، المصاحف، الصحابة، القراءات، اختلاف القراءة، جمع أبي بكر، جمع عثمان، مصحف الإمام، كُتّاب الوحي، الحفظ وحفاظ الوحي.

- تبيين المسألة

من المسائل المهمّة فيتاريخ القرآن، موضوع جمع وتدوين القرآن في العصور المختلفة، وقد حظيت باهتمام علماء القرآن من المسلمين وغير المسلمين. أولى

ريجي بلاشير في أبحاثه اهتماماً واسعاً لهذا الموضوع، ومن خلال الاتكاء على الأدلّة التاريخيّة لجمع القرآن، في فترة نزول الوحي وكذلك جمع وتدوين القرآن في فترة حكم الخلفاء الثلاثة، قام بدراسة لهذه المسألة تمخضت عن النتائج التالية:

ألف-إن للقرآن في عصر النبي ﷺ طابعه الحفظ -على الرغم من أنّه قد كُتب بصورةٍ متفرقةٍ-، ففي السنوات الأخيرة من حياة النبي ﷺ كانت كتابة وتدوين القرآن تمثل الأهم في جدول أعمال المسلمين، ومع اقتراب وفاة النبي ﷺ لم يكن هناك قرآنٌ مكتوبٌ بشكلٍ كاملٍ.(30و31).

ب- من بعد وفاة النبي ﷺ قام كبار صحابة النبي ﷺ، كلٌّ واحدٍ منهم بما يراه صلاحاً وبمزاجه الشخصي بجمع القرآن، وكلٌّ واحدٍ من هؤلاء أصبح عنده مصحفٌ وتختلف هذه المصاحف فيما بينها (المصدر نفسه، 66) وظهور مصحف أبي بكر هو ما عمل في هذا المجال (المصدر نفسه، 54).

ج- في فترة خلافة عثمان، تسبب اختلاف القراءات في خلافاتٍ اجتماعيّة. وبسبب هذا الصراع أقدم عثمان على كتابة المصحف ولكن مع انتخاب هيئةٍ خاصّةٍ من المقربين له ومن أشراف مكّة، وعلى هذا قام بتدوين مصحفٍ توخى من ورائه مصالح قريش.(همانجا، 75 إلى 77).

على الرغم من أن آراء بلاشير تعكس نقاطاً ذاتَ أهميّةٍ في إيضاح حالة القرآن في السور الأوائل، لكن فيما يتعلق باستنتاجه بعدم جمع القرآن كاملاً في عصر النبي ﷺ وتضخيم مسألة اختلاف المصاحف التي تمت كتابتها على يد الصحابة، وإظهار عمل عثمان بكتابة القرآن وتوحيد المصاحف بأنه عملُ دولةٍ، فهناك اختلافٌ شاسعٌ عمّا عليه آراء علماء القرآن المسلمين وهو محل نقدٍ ودراسةٍ.

1- بلاشير وجمع وتدوين القرآن في عصر النبي ﷺ:

يعتقد بلاشير أن «تاريخ القرآن والتطوّر الذي حصل في العلوم القرآنيّة مرتبطٌ بعواملَ ثلاثةٍ، هي:

ألف: الاستفادة من نُسخٍ خطيّةٍ ناقصةٍ.

ب: فقدان نسخةٍ من القرآن مدونةٍ تحت إشراف النبي ﷺ.

ج: بناءً على ما ذكر من (نقص في الكتابة وفقدان متنٍ ثابتٍ لا يتغير) كان من الضروريّ الاعتماد على الحافظة والنقل الشفهي في جمع القرآن وحفظه (المصدر السابق، 15).

وهو من بعد التحليل والبحث حول كيفية الخط العربي في القرن السادس الميلادي والشواهد الموجودة عن آلات الكتابة -بحسب عقيدته أن كلا الموردين يعني كيفية الخط وآلات الكتابة لهما جذور خارج الأراضي العربية- وفي المصدر نفسه يعترف بوجود عددٍ من الكُتّاب كانوا يكتبون الوحي في عصر النبي ﷺ. وهنا يتطرق إلى طريقتين يستخدهما النبي محمّد ﷺ لحفظ الوحي وهما كتابة القرآن وحفظه، كما أنه يقول: «توجد بين أيدينا وثائقُ تكشف عن أسماء عددٍ ممّن تولّوا كتابة الوحي وتدوينه، ولكن لا تتوفّر شواهدُ تدلّ على تاريخ إنجازهم تلك المهامّ الموكَلة إليهم، أضف إلى ذلك وجود بعض التضارب بين الروايات التي تتضمّن أسماء هؤلاء الكتّاب». (المصدر السابق، 15- 27 بتلخيص). والنتيجة التي ينتهي إليها بلاشير هي وجود فاصلةٍ زمنيّةٍ بين نزول الوحي وبين تدوينه وجمعه، والدلائل التي يستند إليها في تأسيس مدّعياته في هذا المجال، يمكن حصرها في ما يأتي:

ألف: عدم وعي النبي ﷺ بأهميّة رسالته:

يقول بلاشير:» لم يكن النبيّ يعرف في بداية رسالته أهميّة ما يدعو إليه، ولا قدرته على تحويل أوضاع العرب إلى ما آلت إليه الأمور بعد سنواتٍ من البعثة. وبالتالي لم تكن فكرة تدوين القرآن لتخطر على باله في مراحل الدَّعوة الأولى، فضلاً عن اهتمام غيره من المؤمنين بهذه الدَّعوة بهذا الأمر. وتبعاً لذلك كان الحفظ والنقل الشفهي، ولذلك تأخّر التدوين التدوين إلى عهدٍ لاحقٍ عندما اختلط المسلمون بعد الهجرة إلى المدينة بدءاً من عام 622 للميلاد، باليهود في المدينة وإحساسهم بضرورة تدوين القانون الجديد».(همانجا، 30).

ب:عدم توفر الوسائل اللازمة:

يعتقد بلاشير أن من أهم الأسباب التي وقفت أمام عدم كتابة القرآن في زمن النبي ﷺ خصوصاً في السنوات الأوائل من البعثة هي عدم وجود الموارد الكافية لهذا الغرض، فيقول: «منَعَ عدم توفّر الوسائل الضروريّة للكتابة من تدوين الوحي، حيث كان ينزل القرآن على رسول الله، في مناسباتٍ وأوقاتٍ مختلفةٍ تتراوح بين

الليل والنهار، والسفر والحضر، وحالة الصلاة وحالة الانشغال بغيرها من الأعمال والأنشطة...؛ ولذلك لم تتوفَّر خلال حياة النبيّ سوى مجموعاتٍ مدوَّنة قليلة تحتوي على بعض السوَر مرتَّبةً بحسب الطول. وتدلُّ بعض الروايات غير المؤكَّدة أنَّ أخت عمر كانت تملك نسخةً ناقصةً من المصحف تحتوي على سورة طه وكانت تقرأها بصوت عالٍ... ومن مجموع الشواهد المتوفِّرة يُستفاد أنَّ العهد النبويّ لم يُنجز من القرآن المدوَّن سوى بضع مدوَّناتٍ غير مكتملةٍ، ولا تخلو من تصرُّفٍ واجتهاداتٍ شخصيّةٍ. بل كان الحفظ والمشافهة هو الوسيلة المتعارفة في ذلك العهد، بل إنَّ المصحف المدوَّن احتاج إلى الذاكرة والحفظ لتُضاف إليه علامات الإعراب والنقاط عندما دُوِّنَ في الصُحف في فترة لاحقة...».

تساؤلات فيما يتعلق بهذا الكلام: هناك مجموعةٌ من الأسئلة يُمكن أن تُطرح على ضوء ما يدّعيه بلاشير:

1- هل إنّ الصحابة الذين يُوصفون بالحفّاظ والذين يُنسب إليهم حفظ القرآن، وسوف نرى أنّ عددهم محدودٌ، هل كان يحفظ هؤلاء القرآن كلَّه؟ وفي الجواب يرى بلاشير أنّ بعض ما رُوي في السيرة النبويّة يقدّم الجواب عن هذا التساؤل، وذلك أنّه يروى أنّ النبيّ ﷺ مرّ على مجلسٍ وعظٍ فسمِعَ الواعظ يتلو شيئاً من القرآن من ذاكرته، فأثار ذلك عواطفه واستدعى تعجُّبه، بعد أن وعى أنّه نسيَ تلك الآيات التي يتلوها هذا الواعظ وما كان ليتذكّرها لولا صدفة مروره بذلك الواعظ. فإذا كان النبيّ ﷺ نفسه ينسى شيئاً من القرآن، فكيف نضمن حفظ غيره جميع أجزاء القرآن دون زيادةٍ أو نُقصانٍ. وإذا كانت وثاقة هذه الرواية تقبل البحث والجدال، فإنّ في القرآن ما يدفع عن هذه الدعوى ويدعم احتمالات صدقه، وذلك قول الله في القرآن: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة، 106). وقد قدّم بعض المفسِّرين لهذه الآية تفسيرات تختلف عن المعنى الأوّليّ الظاهر لها، حيث فسَّروا النسيان بالترك والإهمال، ورأى آخرون أنّ المعنى الظاهر هو المراد من الآية وبالتالي فسَّروا النسيان بالمحو من الذاكرة. وعلى ضوء ذلك فإذا كان من المُمكن نسيان بعض القرآن قبل

البعثة وحتَّى تاريخ الهجرة إلى المدينة، فإنّ حصول واقعة النسيان بعد ذلك إلى زمان جمع القرآن، أي بعد وفاة النبيّ ﷺ أمرٌ ممكنٌ، بل في غاية الإمكان. وهذا ما دعا الجيل الثاني من المسلمين إلى جمع القرآن وتدوينه خوفاً عليه من الضياع وطروء التغيير. (المصدر نفسه، 32و33).

2- لِمَ لَمْيُقدِم محمّد ﷺ في فترة حياته، على تصنيف آيات القرآن وتدوينها وجمعها في محلٍّ واحدٍ؟... وما هي الأسباب التي دعت النبيّ إلى عدم توفير نسخةٍ معياريّةٍ للوحي؟ يُشير بلاشير في هذا المقام إلى جوابٍ متطرّفٍ للمستشرق «**كازانوفا**»، وحاصله أنّ القرآن في جوهره دعوة «**إلى الاستعداد ليوم الدِّين، وبالتالي فإنّ الإسلام دينٌ خلاصيٌّ يدعو الناس إلى استقبال يوم القيامة الذي اقترب أجله، وفي القرآن ما يؤكّد ذلك حيث يقول تعالى:** ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾ **(الأنبياء، 1) (12) ونتيجة الكلام المتقدّم هو أنّ الشعور العامّ الذي دعا إلى عدم الإحساس بوجود فُسحةٍ من الوقت تسمح بتدوين الوحي، فما الحاجة إلى التدوين وقد أوشكت القيامة أن تقوم؛ ولكن لمَّا تأخَّر ذلك وبدا للمسلمين أنّ الساعة ليست بذاك القرب الذي كانوا يعتقدون، رأوا الحاجة ماسّةً إلى التدوين وحفظ القانون الجديد، أسوةً بغير الإسلام من الدِّيانات السابقة. (المصدر المتقدم، 40و41)**

موقف بلاشير من رأي كازانوفا:

لا يُظهِر بلاشير موقفاً مؤيّدا لـ كازانوفا بخصوص عدم تدوين نسخةٍ من الوحي في زمن النبي ﷺ، ويحاول تقديم تصوّرٍ خاصٍّ به، حيث يقول:

1- ربّما كان محمّد ومعاصروه يعتقدون بأنّ تدوين نسخةٍ معياريّةٍ للوحي أمرٌ قريبٌ من الكفر أو هو الكفر، وقد أقعدتهم عن التدوين طاعتهم المطلقة للتطمين القرآني الذي يتضمنّه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ 17 فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ﴾ (القيامة، 17ـ 18) وبالتالي فإنّ ما نتعجّب منه ويُثير أسئلةً من قبيل: لِمَ ترك صاحب الرسالة تدوين الكتاب المُنزل عليه؟ وما شابهه من الأسئلة. ربّما كان بحسب القرآن نفسه ضرورةً لا مفرّ منها.

2- الأمر الثاني الذي ربمّا يكون هو المانع من التدوين هو الاعتقاد بكفاية الحفظ والنقل الشفاهيّ، وبالتالي الاعتقاد بأنّ الذاكرة الإنسانيّة وسيلةٌ مأمونةٌ لنقل الكُتب المقدَّسة، من جيلٍ إلى جيلٍ.

3- ثمّ لا ينبغي إغفال الطبيعة العربيّة وتجاهل دورها في إهمال عمليّة التدوين، وذلك أنّ العربيّ بطبعه أسير اللحظة، ولا يشغل نفسه بمزيدٍ من التفكير في المستقبل. ومن هنا، لم تكن تخطر فكرة التدوين على بال المعاصرين للنبيّ، ولم يكن أحدهم يشعر بالحاجة إلى ذلك ما دامت الأمور تسير بشكلٍ لا يسمح لمن يكتفي بعيش اللحظة بتوقّع المستقبل واستشرافه واتّخاذ الاحتياطات اللازمة لتلافي الأخطار المُحدِقة. وليست مسألة التدوين هي الوحيدة ممّا أُهمِل وله صلةٌ بمستقبل الرسالة، فقد أُهمِل أمرٌ مهمٌّ آخرُ ولم يفكّر فيه المسلمون، إلا لحظة الحاجة إلى الحلّ وبعد أن دهمتهم المشكلة، وذلك في قضيّة الخلافة.

4- ويُضاف إلى ما تقدّم تعدّد القراءات الذي هو بحدّ نفسه معيقٌ إضافيٌّ لعملية التدوين, وذلك لأنّ التساؤل الأوّل الذي كان يجب أن يخطر على بال كلِّ من يعزم على التدوين هو: ماذا ندوّن؟ هل ندوّن النص مع قراءاته المتنوّعة؟ أم الخيار الأمثل هو تدوينُ نصٍّ ثابتٍ والتخلّي عمّا سواه؟ وتتضاعف المشكلة عندما نلاحظ اختلاف الصحابة فيما بينهم في القراءات، ونموذج ذلك الاختلاف بين عمر بن الخطاب وهشام بن الحكم في قراءتهما سورة الفرقان. وما نريد الإشارة إليه في هذا المجال هو: أنّ النبيّ منذ البداية احترز عن ترجيح إحدى القراءات على غيرها. وبالتالي ربمّا ترك النبيّ تدوين القرآن في حياته انتظاراً لوضوح الصورة في المستقبل لتتّضح الآثار المترتِّبة على هذه العمليّة، مع مرور الزمان. وبالتالي يُمكن اتّخاذ موقفٍ واضحٍ على ضوء المصالح والمفاسد المترتِّبة على كلٍّ من الخيارين المُتاحين وهما التدوين وعدمه.(بلاشير، 42 الى 45 مع تلخيص قليل).

حاصل أفكار بلاشير:

يُمكن اختصار ما تقدّم من أفكارٍ ورؤًى عرضناها لبلاشير في العناوين الآتية:

أـ توفيّ رسول الله ﷺ والقرآن محفوظٌ في الأذهان، غيرُ مدوَّنٍ ولا مجموعٌ في محلٍّ واحدٍ، وما دُوِّن منه ليس كاملاً.

ب- لا يوجد ما يضمن بقاء القرآن كلّه في الأذهان فإذا كان النبيّ ﷺ، قد نسيَ بعضه فما الذي يضمن حفظ غيره للقرآن كاملاً دون نقيصةٍ أو زيادةٍ.

نقد نظريّة بلاشير في جمع القرآن في زمن النبي ﷺ.

ما مرّ من تصوّرات بلاشير حول بحوث المستشرقين في ما يتعلّق بالآفات أمرٌ طبيعيٌّ ولا يمكن التعجب من بيانه، ربمّا يبدو تقييمنا الأولي لآراء بلاشير غريباً، لكن لا بدّ من قول الحق، وهو أنّ الآراء التي يطرحها بلاشير تبدو منسجمةً مع المصادر التي يستند إليها، وبالتالي لا غرو أن يصدر عن مثل هذه الأفكار بعد أن ورد مثلَ هاتيك الموارد. فعندما نرجع إلى بعض المصادر كصحيح البخاري ونجد فيه: «عن عائشة قالت: سمع النبيّ ﷺ رجلاً يقرأ في المسجد فقال رحمه الله لقد أذكرني كذا وكذا آية أسقطتها في سورة كذا وكذا» (البخاري، 428/8).

أفهل يمُكن بعد وجود رواياتٍ كهذه في مصادر المسلمين الاعتراض على مثل بلاشير، والتعجُّب من تشكيكه في قدرة الصحابة على حفظ القرآن ووعيه في الذاكرة. هذا ولكنّنا نوجّه نقدنا إلى بلاشير ونسأله عندما استدلّ بالقرآن، لِمَ جعل دليله على مدّعاه قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾، وهي آيةٌ مدنيّةٌ كما يعتقد، ويترك قوله تعالى: ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ 6 إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلۡجَهۡرَ وَمَا يَخۡفَىٰ﴾ (الأعلى، 6 و7)، أولاً إن هذه الآية نزلت في مكة، وثانياً فيها وعدٌ جميلٌ من الله سبحانه وتعالى لرسوله بأنه لن يطرأ له النسيان، وبالتأكيد إنّ الله لن يخلف وعده. وأمّا حول الاستثناء المذكور في الآية، فإنّه تابع لأسلوب القرآن في عرض ما يريد عرضه، ويدلّ بالتالي على قدرة الله على فعل ما يريد، ولا يدلُّ على تحقّق كلّ المستثنيات بالضرورة. وفي القرآن مواردُ عدّةٌ من هذا الأسلوب منها قوله تعالى: ﴿وَلَئِن شِئۡنَا لَنَذۡهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيۡنَا وَكِيلًا 86 إِلَّا رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۚ إِنَّ فَضۡلَهُۥ كَانَ عَلَيۡكَ

كَبِيرًا﴾ (الإسراء، 86 - 87) (الطباطبائي، 329/20). لذلك حديث البخاري يخالف القرآن، والبخاري وبلاشير لم يلتفتا إلى هذا الموضوع.

ب: إنّ رسول الله ﷺ، لم يكن ينقصه وعيٌ وفهمٌ لمعرفة مدى أهميّة ما يحمل من رسالةٍ إلى الناس، بل كان بصيراً بأمر رسالته حريصاً على مستقبلها غاية الحرص، على حدّ تعبير الله سبحانه في القرآن حيث يقول: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف، 108).

ج: تدلّ الشواهد التاريخيّة وعلى رأسها القرآن على أنّ القرآن عرِفَ الكتابة والتدوين منذ السنوات الأولى للبعثة في مكة (راميار، 257)، ومن هنا، فإنّ ادّعاء بلاشير عدم توفّر الوسائل الماديّة اللازمة للكتابة والتدوين، ما هي إلا دعوًى تنقصها وسائل الإثبات، وبالتالي لا يمكن الركون إليها لنفي تدوين القرآن في تلك الفترة.

د: وأمّا حول دوافع حفظ القرآن في مكّة فإنّ مراجعة المصادر الإماميّة تكشف عن حضّ النبيّ ﷺ على الاستفادة من الحفظ والتدوين كليهما لحمل القرآن وتحمّله، وتنقل كتب السنّة الشريفة عدداً من الروايات التي تتضمّن توصية النبيّ ﷺ المسلمين ودعوته إيّاهم إلى حفظ القرآن، بكلتا الوسيلتين، (أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار الزهراء، 1408هـ.، ص253؛ محمود راميار، المصدر السابق، ص238؛ مجيد معارف، در آمدی بر تاریخ قرآن (مدخلٌ إلى تاريخ القرآن)، طهران، نبأ، 1383هـ.ش.، ص: 79).

هـ: الوعد الإلهي «**إن علينا جمعه وقرءانه**» (القيامة، 17) لايتعارض مع سياسة النبي ﷺ بإرشاد المؤمنين إلى كتابة الوحي، وعلى هذا الأساس بأمر النبي يتحقق الوعد الإلهي بجمع القرآن.

وتتّضح صورة هذه الدَّعوى من التأمّل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ (القيامة، 19) وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل، 44.) ففي الآية الأولى تقول أن الله سبحانه وتعالى هوالذي يفسر القرآن والآية الثانية على عكس الآية الأولى

تقول أن النبي مُوكَّل بتفسير القرآن والجمع بين هاتين الآيتين هكذا يكون، في بعض المواضيع تفسير الآيات القرآنية يكون عن طريق توضيحات النبي ﷺ والتي أخذها من الله عن طريق الوحي ليبلغها للناس.

و: ثمّ إنّ بلاشير يستند من بين ما يستند إليه إلى قضيّة تعدّد القراءات، وفي وجه هذه الدّعوى نقول: إنّ وجهة النظر التي يتبنّاها أكثر علماء الإماميّة، هي أنّ القراءات أمرٌ استجدّ بعد النبيّ ﷺ ولم يكن له أصلٌ في زمنه. وأمّا حديث الأحرف السبعة فقضيّةٌ استجدّت في أواخر القرن الأوّل للهجرة (مرتضى العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، المجمع العلمي الإسلامي، 1415هـ.، ج2، ص121؛ أبو القاسم الخوئي، مصدر سابق، 177-178).

ز: إنّ ضرورة وجود المصحف المدوَّن لم تكن أمراً طرأ بعد وفاة النبيّ ﷺ، وبالتالي لم يكن التفكير في مثل هذا الأمر يتوقّف على الهجرة إلى المدينة، والاختلاط باليهود فيها. بل الحاجة إلى المصحف المدوَّن كانت من ضرورات الدَّعوة والتبليغ بين القبائل التي كان النبيّ يرسل إليها موفديه، ولم تحفظ لنا كُتب السيرة والتاريخ نهياً من النبيّ ﷺ عن نقل المصاحف سوى ما صدر منه حول المنع من نقل القرآن المكتوب إلى ساحات الحرب والقتال، أو دارالحرب. (ابن ماجه، 961/2، 36/3 ومصادر انظر: العاملي، 85).

ح: يدّعي بلاشير أنّ مسألة الخلافة كانت أهمّ من مسألة جمع القرآن ومع ذلك أغفلها النبيّ ﷺ والمسلمون، وبالتالي فمن الطبيعيّ أن يتركوا الأمر الأقلّ أهميّة! ولكن وجهة النظر الشيعيّة تُجادل في مسألة الخلافة من هذا الباب، حيث إنّهم يعتقدون أنّ أمراً مهمّاً كأمر الخلافة لا يُمكن أن يُترك وألاّ تُتَّخذ الاحتياطات اللازمة له في مجتمع حديث العهد بالإسلام، ولم يعتد في تاريخه تداول السلطة وفق قانونٍ واضحٍ المعالم. وفي السنّة النبويّة ما يدلّ على الاهتمام بهذا الشأن مطلع البعثة بعد أمر النبيّ بالجهر بدعوته في الحادثة المعروفة بحادثة الدار. (انظر: الطبري 322/2).

2. بلاشير وجمع القرآن من بعد وفاة النبي ﷺ:

ألف- أبو بكر وجمع القرآن:

يؤيد بلاشير بحسب الروايات المذكورة في كتب أهل السنّة، أنّ القرآن خضع لعمليّة جمعٍ مّا في عهد أبي بكر؛ على الرغم من أنّه طرح بعض الأسئلة الجادَّة في هذا المجال: «برزت بعد وفاة النبيّ ظروفٌ جديدةٌ وواجهت المسلمين أسئلةٌ لم يكن لهم قِبلٌ بها، فقد تُوفيِّ النبيّ صاحب الرسالة، وانسدّ باب الوحي، وانقطعت صِلَة الوصل بينهم وبين المعلّم الذي كان حاضراً ومستعدّاً لكلّ سؤالٍ حول القرآن، وفي ظلّ هذه الظروف شعر المسلمون بأنّهم مضطرّون لفعل ما لم يفعله النبيّ من قبل، ألا وهو تدوين القرآن وجمعه في مصحفٍ». ويصوّر بلاشير حالة الوحي في هذه الظروف على النحو الآتي:

1- إنّ المؤمنين الحافظين للوحي بشكلٍ كاملٍ هم قلّةٌ قليلةٌ من المسلمين، ومن المؤسف أنّ الروايات التي تتحدّث عن عددهم وأسمائهم ليست متّفقةً على صيغةٍ واحدةٍ... ولا شكَّ في أنّ مقداراً من الوحي كان مخزّناً في ذاكرةِ عددٍ كبيرٍ من المسلمين في عهد النبيّ ﷺ لمدَّةٍ طويلةٍ من الزمن، ومن الطبيعيّ في مثل هذه الحالة أن يَجري التساؤل حول مدى دقّة الحُفّاظ في حفظهم، وبالتالي أن تبرز الاختلافات بينهم عند رغبة أيٍّ منهم باسترجاع ما يحفظ وروايته لغيره من الناس. ولا شكَّ في أنّ الاسترجاع المتأخّر ليس مثل الاسترجاع مع قرب العهد بالحفظ وبالرسالة (المصدر السابق، 48).

2. ومن جهةٍ أُخرى كانت بعض القِطَع من القرآن مدوّنةً على خلاف القاعدة الأساس وهي الحفظ، ولكن هل كانت لهذه المدوَّنات نُسخٌ متعددةٌ؟ وكم هو عددها إن وُجدت؟ لا يُمكن الجواب عن هذا السؤال لا بالإيجاب ولا بالنفي. وإذا وجِدت نُسخٌ عدَّة من هذه المدوّنات، فهل كانت متَّفقةً على مضمونٍ واحدٍ؟ أم أنّ يد النسَّاخ تركت أثرها في تلك النُسَخ فاختلفت في ما بينها؟ وبخاصَّةٍ أنّ بساطة الخط العربيّ في تلك الفترة تقوّي احتمالات الاختلاف بين النسّاخ.

وتؤكِّد آخر التحليلات أنّ الذاكرة كانت هي المستودَع الأمين للوحي طيلة فترة

حياة النبيّ ﷺ، ولكن طرأ ظرفٌ مستجدٌّ دعا إلى الخشية على القرآن من الضياع، وهو ما حصل في الحرب ضد (مُسيلمة الكذّاب) (العام 11 للهجرة)، حيث قُتِل في هذه الواقعة عدد من الصحابة الحافظين للوحي، ما دعا إلى التفكير الجادّ بوسيلةٍ داعمةٍ هي التدوين (المصدر نفسه، 50).

وعلى ضوء ما تقدّم كلّه يعمد بلاشير إلى نقل الروايات ذات الصِّلة بجمع القرآن وتدوينه، في فترة خلافة أبي بكر. وعلى الرغم من وجود ما يدلُّ على خشيةٍ حقيقيّةٍ من قِبَل (أبي بكر) و (عمر) حول ضياع القرآن بعد استشهاد عددٍ من الحُفّاظ، كما وجود ما يدلّ على إيكال هذه المهمّة إلى (زيد بن ثابت) إلا أنّ (بلاشير) يشكّك في صحّة الخشية المنسوبة إلى الخليفتين الأوّل والثاني ويحاول تتبّع ما فعله (زيد بن ثابت) وتحليل موقفه والدَّوافع التي دعته إلى ذلك، فيقول: «ليست مسألة تولّي زيد بن ثابت مهمَّة جمع القرآن واضحةً تمام الوضوح، بل يُحيط الشكُّ في تاريخ هذه الواقعة أيضاً، حيث إنَّ زيد بن ثابت تولَّى هذه المهمّة قبل وفاة أبي بكر بخمسة عشر شهراً، ومن هنا يبدو أنَّ اكتمال هذه المهمّة يُرجَّح أنَّه حصل في زمن خلافة عمر. ولكن المسألة لا تنتهي عند هذا الحدّ. فما هو الأثر الذي سوف يتركه تدوين نسخةٍ من القرآن تحفظ بين ممتلكات أبي بكر أو عمر، فالخشية التي تُنسب إلى عمر تكشف عن خشيةٍ اجتماعيّةٍ عامةٍ، على القرآن من الضياع، فهل ينفع في رفع هذه الخشية تدوين مصحفٍ يملكه الخليفة نفسه؟! ثمَّ ألا يمكن أن يكون الدَّافع نحو تدوين القرآن في تلك الفترة هو رغبة عمر نفسه بتملّك نُسخةٍ من الوحي؟ وبالتالي فلَمْ يكن أبو بكر ولا عمر تدوين نُسخةٍ من القرآن وتعميمها على المسلمين، بل ربمَّا كان عمُر يريد أن يكون عنده نسخة من القرآن كما كان عند عدد من الصحابة نُسخٌ خاصّة بهم، وبالتالي ربمَّا تكون هذه الرواية كاشفةٌ عن رغبة شخصيّةٍ في عدم حرمان خليفة المسلمين من امتياز متوفِّرٍ عند غيره من الصحابة العاديين. (همانجا، 54).

ب:ظهور مصاحف الصحابة في تلك الفترة

يعترف (بلاشير) بوجود عددٍ من الروايات الدالَّة على تملُّك الصحابة في الفترة المبحوث عنها نُسخَاً خاصَّةً مدوَّنةً من القرآن الكريم: «تكشف رواياتٌ عدَّةٌ عن اقتران الحديث عن مصحف الخليفة أبي بكر، بمصاحفَ لصحابةٍ آخرين نتيجةَ اجتهاداتٍ فرديّةٍ. ويبدو أنّ عدد هذه المصاحف لم يكن قليلاً، وربمّا من الخطأ بمكان الاعتقاد

بانحصار هذه المصاحف في ما ورد ذكره في الكتب المتخصّصة». ولكن ما مصير تلك المصاحف؟ يقول (بلاشير): «يبدو أنّ بعض هذه المصاحف بقي حتَّى أواخر القرن الرابع الهجريّ، حيث بقيت نماذجُ ومجلَّداتٌ من تلك المصاحف المنسوبة إلى الصحابة، إلا أنّ ما بقي حتَّى تلك الفترة قليلٌ، وغيرُ كاملٍ، وبالتالي لا يمكن الرهان عليه... (همانجا، 54الى 56 بتلخيص قليل)

ويُشير (بلاشير) في عِدَاد أصحاب المصاحف إلى كلٍّ من: (سالم بن معقل)، و(عبد الله بن عباس)، و(عبد الله بن مسعود)، و(أبيّ بن كعب)، و(المقداد بن عمرو)، و(أبي موسى الأشعري)، و(عليّ بن أبي طالب(عليه السلام)، ويُشير في دراسته إلى خصائص هذه المصاحف وعدد السوَر الموجودة فيها، وترتيب تلك السور، كما يُشير إلى نماذجَ من الاختلاف بينها معتمِداً في ذلك على ما يُروى في الكتب المتخصصة في هذا المجال (المصدر نفسه، 64).

نتائجُ آراء بلاشير في ما يتعلق بمصاحف الصحابة في فترة خلافة أبي بكر.

أهمّ النتائج التي ينتهي إليها (بلاشير) في بحثه عن هذه الفترة:

1- لا تدلّ الروايات الواردة حول جمع القرآن وتدوينه، على رغبةٍ في توحيد المصحف وتعميم نُسخةٍ واحدةٍ منه واعتمادها بين المسلمين، ويستوي في ذلك ما يرتبط بعصر النبيّ ﷺ، وما يرتبط بعصر أبي بكر (المصدر نفسه، 66).

2- تكشف المقارنة بين مصحفَيْ (أُبيّ بن كعب) و(عبد الله بن مسعود)، عن اختلافٍ واضحٍ حول ترتيب السوَر فيهما. وهذا الاختلاف عامٌّ في المصحفين كليهما. ولكن هل يوجد هذا الاختلاف في سائر المصاحف أيضاً؟ لا يرى (بلاشير) وجود ما يدلّ على الاختلاف ولا ما ينفيه. ولكن ما لا يشكّ فيه (بلاشير) هو: لو أنّ تدوين المصحف وترتيب سوره تمّ في عصر النبيّ ﷺ؛ لما استطاع أحدٌ من أصحابه إعادة ترتيبه بطريقةٍ مختلفةٍ عن الطريقة التي اعتمدها صاحب الرسالة (المصدر نفسه، 67).

3- لم يُراعَ الترتيب في هذه المصاحف، فمصحف ابن مسعود خالٍ من بعض السوَر، بينما نجد أنّ مصحف (أُبيّ بن كعب) يحتوي على سوَرٍ

لا توجد في المصحف السابق، كما أنّها لا توجد في المصحف الحاليّ المُتدَاول بين المسلمين، ولكن مضمون نموذجين من السور القصار التي يُروى أنّها كانت موجودةً في مصحف (أُبيّ بن كعب)، قد وصلنا، ولا ندري هل كانت هاتان السورتان في مصحف أبي بكر أم لا (المصدر السابق67).

4- بين هذه المصاحف اختلافاتٌ جمّةٌ في القراءات. ولا ندري في عصرنا هذا هل إنّ القراءات التي تُنسب إلى (عليّ بن أبي طالب) وإلى (ابن مسعود)، هل ترجع إلى تلك الفترة أم لا؟ ويبدو أنّ بعض هذه القراءات على الأقلّ يرجع إلى تلك المصاحف، وإلى تلك الفترة، ومن ذلك ما يُروى حول قراءة سورة العصر، فهي في القرآن على النحو الآتي: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ 1 إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ 2 إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾ بينما هي في القراءة المنسوبة إلى ابن مسعود، على النحو الآتي: «**والعصر إنّ الإنسان لفي خسر. وإنّه لفيه إلى آخر الدهر، إلا الذين...**»، وفي القراءة المنسوبة إلى (عليّ بن أبي طالب): «**والعصر ونوائب الدهر، إنّ الإنسان لفي خسر، وإنَّه لفيه إلى آخر الدَّهر، إلا الذين آمنوا. (المصدر المتقدم، 68).**

5- كما أنّ شكْلَ الخطّ في تلك المصاحف لم يكن واحداً، وما يؤكّد ذلك أنّ الخطّ العربيّ نفسه لم يكن قد تكامل وبلغ ما بلغه في فترةٍ لاحقة من وضوحٍ في كيفيّة تصوير الحروف والكلمات. وبالتالي لم يكن ممكناً الاطمئنان إلى ذلك الخطّ في صورته الأوّليّة والقراءة بالاعتماد عليه دون اللجوء إلى الذَّاكرة والحفظ. ومن هنا، نكتشف أنّ حماس المسلمين ورغبتهم في تدوين القرآن بعد وفاة رسول اللهﷺ، لم تُحقّق ما كانوا يصبُون إليه من الحصول على نُسخةٍ معياريّةٍ كاملةٍ للوحي:»...وبناءً على ذلك، لم يكن لأيِّ حاكمٍ يهتمّ بمصالح الدِّين والمجتمع الإسلاميّ الوليد أن يتحمّل ذلك الوضع وتجاهل اعتماد نسخةٍ معياريّةٍ للوحي، والقيام بالمهمّة التي لم يقم بها النبيّ نفسه في حياته» (المصدر السابق، 69).

نقد آراء بلاشير في ما يتعلق بجمع القرآن في عصر أبي بكرٍ:

في تحليل (بلاشير) للروايات الواردة حول جمع القرآن في عهد أبي بكرٍ ما يستحقّ التوقّف عنده، والالتفات إليه وأُشير على وجه التحديد هنا إلى الاحتمالات التي يُثيرها حول الدَّوافع التي دعت عمراً وأبا بكر إلى جمع القرآن، حيث يرى أنّ المسألة لا تعدو كونها رغبةً شخصيّةً منهما في الحصول على نسخةٍ خاصّةٍ من الوحي. وبالتالي التساوي مع سائر الصحابة الذين يملكون ذلك (المصدر نفسه، 54)، ولذلك نلاحظ أنّ مصحف أبي بكر لم ينتقل إلى الخليفة الثاني بطريقةٍ رسميّةٍ بوصفه من ممتلكات الخلافة الإسلاميّة، بل وصل إلى عمر من خلال الإرث عبر أخته حفصة (نفس المصدره، 71)، ولكن في المصدر نفسه توجد هناك انتقادات عديدة في ما يتعلق بآراء بلاشير وهي كما يأتي:

ألف- يعترف (بلاشير) بتدوين القرآن في زمن رسول الله ﷺ، ولكنّه في الوقت عينه يدّعي أنّ ما دُوّن في تلك الفترة ليس القرآن كلّه، بل كانت الذاكرة هي الأساس في تداول القسم الأكبر من القرآن (المصدر نفسه، 47)، وعلى الأقلّ يدّعي أنّ رغبة المسلمين في الحصول على نسخةٍ معياريّةٍ من القرآن الكريم لم تتحقّق، بالمستوى الذي كانوا يَصبُون إليه. هذا ولكنّ هذه الدعاوى بعيدةٌ عن الواقع ومجانبَةٌ للصواب، حيث إنّ الوقائع التاريخيّة تكشف عن مجموعةٍ من العناصر التي تساعد على الاعتقاد بتدوين القرآن في عصر النبيّ ﷺ، ومن ذلك: ذكر التاريخ عدداً من لأشخاص ووصفهم بكونهم كتّاب الوحي في زمن النبيّ ﷺ، وتوفّر وسائل الكتابة في تلك الفترة التاريخيّة، بل وإشارة عددٍ من الروايات التي ذُكِرت في كُتب التاريخ إلى رغبةٍ أكيدةٍ عند النبيّ ﷺ في تدوين القرآن (المصدر نفسه، 70) وقد تم بحث هذه المواضيع بالتفصيل في كتب تاريخ القرآن. (انظر: راميار، 257، و261، 263، و257و280).

ب- يعتمد (بلاشير) في تثبيت النتائج التي يَنتهي إليها على روايات أهل السنّة، وعلى ضوء تلك الروايات ينتهي إلى: «**أنّ الظروف التي استجدّت بعد وفاة النبيّ دعت إلى اعتماد حلولٍ لم تكن ضروريّةً**

حال حياته» (المصدر نفسه، 45)، وفي المصدر نفسه ادعاء أبي بكر للرد على مقترح عمر لجمع القرآن قال: «**كيف أُقدم على عملٍ لم يفعله رسول الله ﷺ**». (البخاري، 580/6) والكلام نفسه تقريباً يُنقَل عن (زيد بن ثابت)، عندما طلب منه (أبو بكر) و(عمر) تولّي هذه المهمة الثقيلة (المصدر نفسه، 6/ 581، وكذلك انظر (ابن أبي داود، 12و13)، ويُؤخذ على (بلاشير) عدم بناء رؤيته إلى المسألة على جميع ما ورد في روايات أهل السنّة، حيث يُنقل عن (زيد بن ثابت) قوله: «**كنّا حول رسول الله ﷺ نؤلّف القرآن من الرِّقاع**» (نقلاً عن صاحب المباني، 49، انظر: الزركشي، 237/1و256 والسيوطي، 202/1، وهذان -الزركشي والسيوطي- ينقلان عن الحاكم النيشابوري) وهذا الحديث التاريخي كما هو واضحٌ من نصّه يدلّ على عمليّتين كانتا تحصلان في ما يتعلَّق بالقرآن، هما: الكتابة على رقاعٍ متفرَّقةٍ، ثمَّ جمع تلك الرِّقاع. وعلى ضوء هذه الرواية وما شابهها يصعب تصديق أنّ الدَّافع نحو تدوين القرآن هو الخوف عليه من الضيَاع بعد أن استعر القتل بالقرّاء.

ج- يعترف (بلاشير) بوجود ما يدلّ على توفّر عددٍ من الصحابة على نسخٍ مدوَّنةٍ من القرآن، ما يدعوه إلى التشكيك في تصدّي (أبي بكر) و(عمر)، لمسألة جمع القرآن. ولكنّه إلى جانب ذلك يدّعي أنّ الاختلاف بين مصاحف الصحابة كان اختلافاً فاحشاً دون أن يُخضِع الروايات التي تتحدّث عن اختلاف المصاحف للنقد والتمحيص. ويُشار هنا إلى انتشار التعليم في زمن رسول الله ﷺ، على الأقلّ في ما يرتبط بالقرآن، الأمر الذي سمح بانتقال القرآن بالتواتر. (الخوئي، 256، المعرفة، 159)

وبناءً على هذا الفرض الأخير لا يُمكن قبول الروايات التي تتحدّث عن وجود الزيادة في بعض المصاحف كمصحف أُبيّ بن كعب، والنقص في مصاحف أخرى كمصحف عبد الله بن مسعود، والقول بتحريف القرآن اعتماداً عليها.

د-على الرغم من التضخيم الذي يبديه بلاشير في موضوع مصاحف الصحابة والاختلافات الموجودة بينها إلا أنه لم يستطع إنكار تواتر القرآن وقيمته عند المسلمين في هذا العصر حيث يقول: «**ومن العجيب أنّ انتقادات الخوارج والشيعة للمصاحف العثمانيّة، لم تمنع هؤلاء من قبول مصحف عثمان واعتماده بينهم**» (المصدر نفسه، 61) وما يُؤخذ على (بلاشير) هنا أيضاً، هو تجاهله للمصادر الشيعيّة وما تقوله في هذا المجال، فلو أنّه رجع إلى الكافي مثلاً، لوجد أنّ أئمّة الشيعة لا يكتفون بتأييد القرآن المُتداول بين المسلمين فحسب، بل ويقرّون القراءة المتداولة بينهم أيضاً (الكليني، 631/2و632).

هـ- خلافاً لنظريّة بلاشير الذي يعتقد بأن النبي لم يقم شخصيّاً بمقابلة نصوص القرآن في حياته، لكن بين الروايات ما يدلّ على تصدّي النبيّ ﷺ لهذه المهمّة قبل وفاته (العاملي، 71: ختم القرآن في العصر النبوي، علي الصغير، 77). وبالإضافة إلى ذلك في بعض الأحيان يطلب النبيّ ﷺ من بعض الصحابة كـ(ابن مسعود) قراءة القرآن وعرضه عليه، (ابن اثير جزري، 283/3و287) وكذلك تداول هذا في سيرة الإمام علي عليه السلام (العسكري 182/1نقلاًعن كنزالعمال)، وعلى هذا المنوال العديد. لقد تمّ ختم القرآن ومقابلته من قبل النبي ﷺ والصحابة المقربين مثل الامام علي عليه السلام، وأبي بن كعب وعبدالله بن مسعود لعدةِ مراتٍ.

ج- جمع القرآن في عهد خلافة عثمان: بناءً على الروايات التاريخية قام بلاشير بطرح قضية جمع القرآن في خلافة عثمان، واعتبرها حقيقةً مُسَلَّماً بها. ويرى أنّ سبب تصدّي (عثمان) لهذه المهمّة هو اختلاف القراءات بعد التقرير الذي رفعه (حذيفة بن اليمان) بعد عودته من فتح أرمينيا (المصدر السابق، 71). وبعد أن يقبل (عثمان) باقتراح (حذيفة بن اليمان) يشكّل لجنةً مؤلّفةً من: (زيد بن ثابت)، و(عبد الله بن الزبير)، و(سعيد بن العاص)، و(عبد الرحمن بن الحارث). (نفس المصدر) ويرى (بلاشير) أنّ هذه اللجنة انطلقت في عملها

من النُسخة التي تركها (أبو بكر) قبل وفاته، والتي كانت عند ابنته (حفصة). ولكن ما سبب ذلك؟ يعتقد (بلاشير) بأنّ مصحف أبي بكر لا يمتاز عن سائر مصاحف الصحابة (المصدر السابق، 75) إلا أنّه يقوّي مشروعه بالاعتماد على نُسخةٍ منسوبةٍ لخليفتين سابقَين عليه، وبالتالي يكون وارثاً لمن سبقه من السلف، ومتابعاً لما بدأه من خطواتٍ. وبالتالي فإذا لم يستطع بفعله هذا قطع دابر الخلاف بين المسلمين حول القرآن، يكون على الأقلّ قد حاول التخفيف من حدَّة ذلك (المصدر نفسه، 77و78).

ولكن أهم موضوع في تحليل بلاشير بخصوص»جمع القرآن في زمن عثمان هوالاهتمام بهيئة كتابة القرآن التي تشكلت من ثلاثةِ أشخاصٍ مكيين وشخصٍ واحدٍ مدنيٍّ. وبحسب نظرية بلاشير فإنّ الاجراء الذي اتّخذه عثمان في هذا المجال كان وفق حساباتٍ سياسيّةٍ، ففي هذه الحالة «إذا دقّقنا في تركيب هذه اللجنة يتّضح لنا أنّ الخليفة التقيّ (عثمان) الذي كان شديد التأثّر بنفوذ أقاربه، كان خاضعاً في هذا الأمر أيضاً للحسابات القبليّة التي كانت سائدةً بين وجهاء مكّة وأشرافها في تلك الفترة. فلا يُوجد في تلك اللجنة سوى المدافعين حتّى الموت كلٌّ منهم عن مصالح أهل بلده، فبين أعضاء هذه اللجنة ثلاثةٌ من وجهاء مكّة هم: (سعيد)، و(عبد الرحمن)، و(ابن الزبير)، وهؤلاء جميعاً بالنسبة إلى الخليفة هم عشيرته الأقربون، بل توجد بينهم صلات قربى من خلال النساء والمصاهرة. وما كان لمثل هؤلاء أن يدوِّنوا مصحفاً يتضمّن غير ما هو متداولٌ بين أهل بلدهم (مكّة). وزيد بن ثابت المدنيّ لم يكن يرى نفسه أدنى منزلةً من هؤلاء، ولذلك كان يعتقد أنّ الانطلاق في تدوين القرآن من مصحفٍ آخرَ غير مصحفه، عملٌ بعيدٌ عن الصواب. ومصحف أُبيّ بن كعب مصحفٌ مدنيٌّ أيضاً ولا بدّ من أن يكون وفيّاً لتُراث أهل بلده، وأمَّا مصحف أبي موسى الأشعريّ فهو مصحفٌ واحدٍ من عرب جنوب الجزيرة، ومصحف عبد الله بن مسعود هو حاصل حماس شابٍّ غيرِ مقرَّبٍ، وأخيراً مصحف علي بن أبي طالب هو مصحف المعارضة. وبناءً على هذا الاستعراض يتّضح الغرض من تشكيل هذه اللجنة من قبل الخليفة عثمان، حيث إنّ جوهر المحاولة تلك هو تحلّي هذه الجماعة المختارة بشرف تدوين مصحفٍ مكيٍّ وحمل سائر المسلمين على قبوله واعتماده.

وبالتالي كان الهدف هو إبعاد بعض الصحابة وحرمانهم من دعوى وجود مصحفٍ خاصٍّ لديهم، وعلى رأس هؤلاء علي بن أبي طالب وأُبَيّ وجماعةٍ آخرين. ولا ينقل لنا التاريخ لوماً أو تأنيباً من هؤلاء المبعدين لهذه اللجنة أو اتّهاماً لها. ولكن بعد ذلك بدأت تظهر بعض الدعاوى من قبل المؤيّدين لعلي (عليه السلام) والمعارضين لعثمان بحذف الإشارات المؤيدة لعلي من القرآن» (المصدر السابق، 75 إلى 77 بتلخيصٍ).

ثمّ إنّ (بلاشير) ورغم تشكيكه في وثاقة هذه اللجنة التي شكّلها (عثمان)، إلا أنّه يشير إلى توافق الروايات الواردة حول تلك المرحلة، حول اعتراف جميع المسلمين بالنصِّ الذي جمعته اللجنة المذكورة، وعدم مواجهة إنجاز (عثمان) بأيِّ اعتراضٍ جدّيٍّ. وأمّا معارضة (عبد الله بن مسعود)، فيرى فيها محاولةً شخصيّةً منه للانتصار لنفسه، حيث كان يعتقد بأنّه أفضل من (زيد بن ثابت) للقيام بهذه المهمّة (المصدر المتقدم).

نقد آراء بلاشير حول جمع القرآن في زمن عثمان:

يمُكن توجيه النقد الجادّ إلى آراء (بلاشير) حول جمع القرآن في عهد (عثمان) من جهتين، هما:

ألف- إنّ حكم (بلاشير) على مصاحف الصحابة وعدّها جميعاً منسوجةً على أساس المصالح القبليّة والاجتماعيّة المحيطة بهم، لهو حكمٌ غيرُ صحيحٍ أو على الأقلّ هو حكمٌ لا دليلَ عليه. نعم نحن نعترف بوجود مؤشّراتٍ تدلّ على وجود أشياءَ أُخرى في مصاحف الصحابة غير النصّ القرآني نفسه، مثل بعض التوضيحات والشروح المرتبطة ببعض الآيات ممَّا صدر عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في مناسبةٍ أو أُخرى (انظر: مسلم، 438/1، البغوري، 220/1، الزمخشري، 1287 وكذلك مرتضى العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، 191/2) بعد جمع القرآن في عهد عثمان وحرق مصاحف الصحابة، فتلك الإيضاحات تكون قد تلفت أيضاً. (العسكري، دور الأئمة في احياء الدين، 48/14 إلى 50)، وتتفاوت نسبة هذه الإيضاحات في مصاحف الصحابة، وأغنى هذه المصاحف هو مصحف الإمام علي عليه السلام في الدرجة الأولى،

(العياشي، 26/1) ومن ثم مصحف ابن مسعود (راميار، 362، المعرفة، 91)، وإن عثمان لم يعثر على أيٍّ واحدٍ من هذين المصحفين، ولكن ليس لديه دليلٌ واضحٌ بأن هذه الإيضاحات لا علاقة لها بالمصالح العرقية والقبلية أو الحزبية، ولا نعرف أن بلاشير على أيِّ دليلٍ يستند في وصفه لمصاحف ابن مسعود وأبي بن كعب والإمام علي بأنها تدافع عن مصالح فئاتٍ خاصّة.

ب- إنّ حكم (بلاشير) على أعضاء اللجنة التي كلّفها (عثمان) بجمع المصحف وتوحيده، بأنّها قريبةٌ من (عثمان) هو حكمٌ صحيحٌ تؤيّده المعرفة بروابط هؤلاء الأشخاص بالخليفة. ولا شكّ أيضاً في أنّ (عثمان) لم يُدخِل في عديد لجنته تلك أفضل الأفراد المؤهلين للقيام بهذه المهمّة (معرفت، 100). ولكن ماذا يُستفاد من هذه الحقائق؟ فهل يعني أنّ اختيار أعضاء اللجنة من المقرَّبين إلى (عثمان) قد أدّى بالضرورة إلى تكوين مصحفٍ موافقٍ لهوى الخليفة، وعلى حدّ تعبير (بلاشير) إلى حذف ما يُزعجه من إشاراتٍ من المصحف؟ إذا كان مراد (بلاشير) من هذا الكلام هو حذف التوضيحات والشروحات الملحقة التي كانت مدوَّنة في المصاحف، فإنّنا نوافقه على ذلك وقد أشرنا إلى هذا المطلب قبل قليلٍ. وأمَّا إذا كان يَقصد أنّ هذه اللجنة عمدت إلى بعض الآيات التي لا توافق مصلحة الخليفة فحذفتها من القرآن، فما الذي يُبرِّر قبول سائر المسلمين بمصحفٍ ناقصٍ نُسِجَ وفق مصالح الحاكم، وهل كان الحاكم في الدولة الإسلاميّة في ذلك العصر يملك كلّ هذه السلطة التي تمنع من الاعتراض عليه حتَّى لو وصل به الأمر إلى تحريف القرآن وحذف بعض آياته؟! إنّنا لا نستطيع تبرير قبول المسلمين للمصحف العثمانيّ، إلا برضاهم عن عمل اللجنة على الأقلّ بالحدود المعقولة التي لم تؤدِّ إلى التصرّف في القرآن بالزيادة والنقص. ويؤكِّد ما نُشير إليه أنّ السلطة قد انتقلت بعد عثمان] إلى من اعتبرهم (بلاشير) متضرِّرين من عمل الخليفة الثالث، فلو كان علي (عليه السلام) عاجزاً عن الاعتراض

عـلى (عثـمان) وقـت خلافتـه، فـإنّ مـن الطبيعـي أن يُبـدّل المصحـف بعـد اسـتلامه السـلطة بعـد الثـورة عـلى (عثـمان) ومقتلـه عـلى يـد الثـوار، الأمـر الـذي لم يفعلـه عـلي عليه السلام كـما لم يفعلـه الأئمَّـة مـن بعـده، بـل نجـد أنّهـم كانـوا عـبر التاريـخ يوصـون بالرجـوع إلى المصحـف المُتـداول بـين المسـلمين ويستشـهدون بـه حـين يعوزهـم ذلـك سـواءً في مقـام الاحتجـاج عـلى خصومهـم أو غـير ذلـك مـن الحـالات التـي كانـوا يرجعـون إلى القـرآن الكريـم.

الاستنتاج:

تبين ممَّا تقدّم أنّ دراسات المستشرقين تحتاج إلى نقدٍ وتمحيصٍ جادٍّ، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأننا نتكلم عن نوعين من الاستشراق:

وهما الإستشراق العلمي، وهذا الاستشراق فيه نوعٌ من التعاطف مع الإسلام والمسلمين. والنوع الآخر هو الاستشراق السياسي وهو الذي جمع فينشاطه الإرث التاريخي لعداء المسلمين وواصل السير بهذا الطريق. إن الاستشراق المتعاطف يمكن أن نشاهده في الجامعات وحتى في بعض المؤسّسات الدينيّة وبعض الكنائس, وهناك عدةُ مبرراتٍ لوجوده.

الأول: إن دعم المؤسّسات السياسيّة لدراسات الاستشراق يمكن أخذها على نحو السالبة الجزئية، حيث إن المؤسّسات الاستشراقيّة لم تكن هي جميعُها مدعومةً من قِبل الحكومات، والبعض من هذه الجمعيات يتمتع بدعمٍ من قبل الحكومات، وتوجه لهم الحكومات الطلبات بالقيام ببعض الأبحاث. وحينما ينتفي مبرر السياسة يكون الحافز العلمي بدلاً عن الحافز السياسي.

الثاني: إن الخصومة التي تُظهرها الكنيسة تجاه الشرق الإسلامي أقلُّ حدةً ممّا كان من قَبل. فمن بعد الاعتراف بالإسلام بأنه دينٌ من قِبل هيئة الفاتيكان الثانية ما بين سنة 1962-1965، وذلك يعد من الأحداث المهمّة، زالت النظرة العدائية، وحلّت مكانها نظرةٌإيجابيّةٌ.

الثالث: وهو مهمٌّ جدّاً، وهو الحضور الواسع للمسلمين في الدول الغربيّة في مراكز الدراسات الشرقيّة والدراسات الإسلاميّة، على خلاف الفترات السابقة حيث كان جميع المحققين ليسوا من المسلمين، ولكن في الوقت الحاضر يوجد فيها

علماء مسلمون، وهذه أثّر في الحد من روح العداء.

الرابع: يمثّل فضاءً يُصطلح عليه فضاء ما بعد الحداثة، وهو في الواقع ليس محل بحثنا هنا. فمهما كان تفسيرنا وفهمنا لما بعد الحداثة -فسواء اعتبرناه ردة فعلٍ على الحداثة, أو استمرارا للفوضى أو منطق انعدام الضوابط-، ففي النتيجة هو فرصة للخروج من الإطار الضيق الذي وُجد في فترة سيادة مرحلة الحداثة. وهذا أيضاً عاملٌ آخرُ لكسر قواعد عصر الحداثة، وتعزيز النزعة الواقعية. إذاً، بسبب العوامل التي تقدم ذكرها نشأ موقفٌ إيجابيٌّ إلى حَدٍّ ما تجاه الاسلام. كل هذا الميول الموجود في الغرب نحو الإسلام يمكن مشاهدتها بشكل ملحوظ، مع زيادةٍ في الطاقات الموجودة في الغرب، لكن التبليغ للإسلام لم يكن صحيحاً وبموازاة تلك الميولات، لا سيما أن الدعاة للإسلام في أوروبا في الوقت الحاضر يدعون للإسلام بروحٍ سلفيةٍ متطرفةٍ وهابيةٍ، وهذا النوع من الإسلاموية يتأثّر بعواملَ من بينها الاستشراق المتعاطف والمنفصل عن المؤسسات السياسيّة. ولكنْ، من جهةٍ أخرى يقال بأن الاستشراق الحكومي والسياسي وبتعبيرٍ صحيحٍ الاستشراق الإعلامي لازال موجوداً، بمعنى أن هذا الأسلوب الذي يوفر الوجبات لوسائل الإعلام أكثر نراه في وسائل الإعلام لا في المحافل العلميّة، والأمر نفسه بالنسبة للصحفي الغربي حينما يأتي للدول الشرقية ويُجري الحوارات فهو يبحث عن مجموعة نقاطٍ في نشاطه الإستشراقي التي تصلح للنشر الإعلامي. هؤلاء يبحثون عن جزئياتٍ صغيرةٍ وهي تشكّل مركز تساؤلاتهم. ومن الواضح أن الصحفي نفسه لا يعرف ماذا يسأل، ولكن في نظرة كليّةٍ فهو يقوم بنوعٍ من جمع المعلومات والدراسات والتعرّف على الإسلام بنموذجٍ خاصٍّ، وخلاصة الكلام: كلا التيار ينيجب أخذه بنظر الاعتبار في التحليل.

1. أنّ دراسات المستشرقين القرآنية تحتاج إلى نقدٍ أساسيٍّ وبنَّاءٍ للبحوث.
2. خلافاً لأفكار بلاشير، إن القرآن الكريم قد كُتب هو جميعُه في حياة النبي ﷺ، وهذا مُجمَعٌ عليه من قِبل باحثي علوم القرآن المسلمين.
3. القرآن الكريم كُتب في زمن النبي بصورةٍ كاملةٍ. وعلى الرغم من الاختلاف بين الباحثين في هذا المجال، إلا أنّ هذه النظريّة لها من يؤيدها بين السنة والشيعة، ومن الشيعة نُشير إلى كلٍّ من: (السيَّد الخوئي) و(السيّد مرتضى العسكري) و(السيّد جعفر مرتضى) و(الشيخ علي كوراني).

4 - إنّ جمع القرآن في عهد (أبي بكر) يبدو أنّه كان عملاً فرديّاً يهدف إلى أغراضٍ شخصيّةٍ ومنافسةٍ بعض الصحابة على نُسخٍ خاصَّةٍ بهم من القرآن، لذا لم يجد قرآن أبي بكر استقبالاً في المجتمع.

5. خلافاً لرأي ونظريّة بلاشير، إنّ جمع القرآن في عصر عثمان لم يكن عملاً سلطويّاً محضاً ولمصالحَ سلطويَّةٍ، بل كان عملاً شارك فيه عددٌ من الصحابة وارتضاه آخرون ووثقوا بما نتجَ عن عمل تلك اللجنة المكلّفة من الخليفة بذلك. ويبدو أنّ أحد الأهداف التي كانت تراد من توحيد المصاحف هو القضاء على اختلاف القرّاء والقراءات، وهو هدفٌ قد تحقّق وكانت له آثارٌ إيجابيّةٌ جمَّةٌ.

الهوامش:

1. رجيه بلاشير (Régis Blachere) من علماء فرنسا المعاصرين لديه أعمالٌ عديدةٌ من تأليفٍ وكتابةِ مقالاتٍ في مجال القرآن الكريم والأدب العربي والمباحث الأخرى من العلوم الإسلاميّة. وكانت ترجمته للقرآن الكريم إلى اللغة الفرنسيّة أهمّ أعماله التي كان لها دورٌ كبيرٌ في شهرته. وقد بذل جهداً كبيراً لتكون ترجمته من الترجمات التي تجمع بين الفصاحة والاعتدال، وربما يمكن القول أنّ ترجمته هي من بين أفضل الترجمات الأوروبيّة. وقد كتب لترجمته مقدمةً علميّةً تكشف عن سعة اطلاعه وتضلّعه في الدراسات القرآنيّة والتاريخيّة. كما وتكشف هذه المقدمة عن خبرةٍ واسعةٍ في اللهجات العربيّة المختلفة وعلى الخصوص لهجتَيْ مكة والمدينة. ويكتشف المتتبع لأعمال بلاشير تأثّره بمن سبقه من المستشرقين من أمثال: الألماني نولدكه وغيره من المستشرقين، إلا أنّه يجمع إلى ذلك جهداً واضحاً في الرجوع إلى المصادر الإسلاميّة الأصيلة. ويحاول بلاشير جاهداً إظهار نفسه محايداً، ولذلك يتجنب التشكيك في النص القرآني وإخضاعه للأسئلة التي تشكك في أصالته وتثير غبار التساؤلات حول القرآن الكريم كما حول النصوص الإسلامية الأولية كالسنة النبوية الشريفة. ولكن مع هذه الرغبة في الحياد أو ادعائه، إلا أنّ بعض آرائه وأفكاره على الأقل لا تنسجم مع ما هو مقبولٌ ومسلَّمٌ أحياناً بين المسلمين. ورغم خلوّ كتابات بلاشير من الحملات الحادة التي يمتلئ بها تراث الاستشراق الأوروبي، إلا أنّ من الواضح أنّ الفضاء الذي يحكم على تفكير بلاشير هو الفضاء البعيد عن الفضاء الإمامي، ومردّ ذلك إلى أنّ المستشرقين تعرّفوا على العالم الإسلاميّ بكل تفاصيله ومنها التشيّع، من خلال العالم الإسلامي بقسمه السنّي. وعلى ضوء ذلك نلاحظ أنّ بلاشير وغيره كثيرين يجهلون الكثير عن التشيّع والأفكار الشيعيّة. وعلى أيِّ حالٍ حاول أحد الباحثين المتخصصين في القرآنيّات وهو الدكتور محمود راميار، ترجمة أفكار بلاشير إلى اللغة الفارسيّة مع نقدها والتعليق عليها إلى قرّاء الفارسيّة، ونشر ذلك في كتاب: «**در آستانه**

قـرآن»، نشرتـه مؤسّسـة فرهنـك إسـلامي. لمزيـد مـن الاطـلاع عـلى بلاشـير وأفـكاره، انظـر: ريجيـه بلاشـير، در آسـتانه قـرآن، ترجمـة: محمـود راميـار، دفـتر نـشر فرهنـك إسـلامي، 1363هــ.ش.، ص: 3-5. للنـشر. لمعرفـة المزيـد مـن أخبـار وأفـكار بلاشـير راجـع المصـدر نفسـه (هـذا الكتـاب) ص: 3 إلى5.

2. قـدم الاسـتشراق في العـصر الحـاضر أبحاثـاً متنوّعةً حـول القرآن وكل مـا يرتبط بـه. ويتمايـز المسـتشرقون في المناهـج والدوافـع ونتائـج الأفـكار. وتختلـف دوافـع الاسـتشراق بـين السياسـة والتجـارة والعلـم والاسـتعمار والتبشـير. راجـع (حمـدي زقـزوق، الاسـتشراق والخلفيّـة الفكريّـة، القاهـرة، دار المنـار، 1409هــ.، ص: 88؛ محمّـد حسـين الصغـير، دراسـاتٌ قرآنيّـةٌ، قـم، مكتـب الإعـلام الإسـلامي، 1413هــ.، ص: 15-21؛ مصطفـى السـباعي، الاسـتشراق والمسـتشرقون مـا لهـم ومـا عليهـم، بـيروت، دار الـورّاق، 1422هــ.، ص: 20-31). وعـلى ضـوء ذلـك، فـإنّ الاسـتشراق هـو طيْـفٌ عريـضٌ يجمـع بـين صفوفـه علـماء منصفـين ومحايديـن كـما يضـمّ مغرضـين لا يمثّـل لهـم العلـم سـوى أداة في خدمـة الغـرض الـذي يصبـون إلى تحقيقـه. ولكـن يكشـف تتبّـع أعـمال المسـتشرقين عـلى اختـلاف توجّهاتهـم وانتماءاتهـم عـن عـددٍ مـن المشـاكل التـي تعـاني منهـا الدراسـات الاسـتشراقيّة حـول القـرآن. ومـن أبـرز تلـك المشـاكل:

ألـف- الانطـلاق مـن فرضيّـاتٍ مسـبقةٍ حـول عقائـد المسـلمين لا تتفـق بالـضرورة مـع مـا يؤمـن بـه المسـلمون أنفسـهم.

ب- عـدم اعتمادهـم تصنيفـاً واضحـاً للمصـادر الإسـلاميّة، والتعامـل معهـا جميعهـا بشـكلٍ واحـدٍ.

ج- الاهتـمام بنقـد النصـوص والروايـات لجهـة متنهـا انطلاقـاً مـن الفرضيّـات الخاصـة المتبنّـاة عندهـم، وإغفـال السـند وعـدم الاهتـمام بـه.

د- الاسـتنتاجات غـير الصحيحـة مـن الآيـات والروايـات والسـبب في ذلـك يعـود إلى عـدم معرفـة اللغـة العربيّـة وثقافـة المسـلمين.

هــ- عـدم وجـود نهـجٍ شـاملٍ لجميـع القرائـن القرآنيّـة، والحديـث، والتاريـخ في القضيـة التـي يتـم دراسـتها.

هذه الحقائق تظهر ضرورة دراسة آراء المستشرقين والنقد العلمي لهؤلاء أكثرَ من أيِّ وقتٍ مضى بواسطة علماء القرآن المخلصين.

وهذه المقالةُ تُعَدُّ خطوةً صغيرةً تم فيها نقد ومناقشة آراء بلاشير. (لمعرفة المزيد من الدراسة القرآنية للمستشرقين والخطر الناتج عنها راجع مجلة معارف پژوهش چینی، العدد9، ص: 41 إلى62).

3- كتب الأستاذ محمود راميار ناقداً نظريّة بلاشير: «**كيف يمكن لرئيس مجتمعٍ ومؤسّسِ نظامٍ اجتماعيٍّ وفي آخر لحظات حياته هو على فراش الموت أن يغفل عن تحكيم أسسٍ مهمّةٍ في المجتمع، ويغفل عن مسألة خليفته واستمرار الشريعة التي أسّسها؟ وهو خاتم النبيين والشريعة التي جاء بها باقيةٌ ما دامت الحياة. لا بد أن تكون هذه الشريعة حيّةً وشامخةً، فكيف يمكن أن يغفل عن استمرار القيادة في المجتمع من بعده والناس في بداية دخولهم للإسلام ولم يمض زمنٌ طويلٌ على تمسكهم بالإسلام ولم تمض سوى عشرين سنةً على بداية نشوئه فكيف له أن يهمل مستقبل الأمة فيتركها ويغادرالحياة، فكلُّ شخصٍ عاديٍّ يفكر بالجيل الذي من بعده، وعلى الأقل يفكر لتركته وإرثه، فكيف بمعلم البشريّة وقائد الأمة ألّا يعبأ بمستقبل البشريّة، وهل إن الله سبحانه وتعالى يرسل الأنبياء لفترةٍ معينةٍ وتنتهي رسالتهم، والناس في الأرض سدًى بلا هدايةٍ على خلاف نظريّة بلاشير فكرة الخليفة من بعد النبي كانت موجودة ومن بداية الإسلام حينما كان الإمام عليّ صبيّاً والنبي تكفله وعامله معاملة الابن وكان مع النبي حتى آخر ساعةٍ من حياته ومن دون أن يغفل عنه ولا لحظةً واحدةً، ومراراً وتكراراًأكّد على مسامع الناس بأن «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه»**، والنقطة الآخرى وهي أنّ طرح هذه الآراء تبين المستوى الفكري الإسلامي لهذه الطائفة من العلماء وخاصة الفكر الشيعي. (المصدر نفسه، 12).

4- يقول الشيخ «**إنّ اللجنة التي كلفها عثمان بهذه المهمة الخطيرة لم تؤدِّ دورها على أكمل وجه وأحسنه، وكان من المناسب اختيار من هو أكثر كفاءةً منهم؛ وتكشف بعض الروايات التاريخيّة عن طلب اللجنة**

المذكورة مساعدة مجموعة من الصحابة منهم: أبي بن كعب، ومالك بن أبي عامر، وكثير بن أفلح، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عباس، ومصعب بن سعد، وعبد الله بن فطيمة، وبحسب رواية ابن سيرين وابن سعد، استعانت اللجنة بخمسة آخرين وبالتالي يصل عدد الذين كان لهم دورٌ في جمع المصحف وتوحيده إلى ما يقرب من اثني عشر رجلاً. وعلى ضوء ذلك لا يبقى أيُّ اعتبارٍ للقول بأنّ هذه اللجنة مالت إلى مصالحها القبلية ورجحتها أثناء جمعها للقرآن». تاريخ القرآن:

راجع قاموس المعين؛ وكذلك البرهان للزركشي المجلد الأول الصفحة 278؛ والإتقان للسيوطي، المجلد الأول صفحة 50؛ كذلك قاموس العميد والقرآن والدراسات القرآنيّة، قسم القراءات والقراء.

تاريخ القرآن، السيد محمّد باقر الحجتي، الصفحة 250.

في ضيافة القرآن، رجي بلاشير، الصفحة 228.

5- وللمزيد من الإطلاع راجع كتاب «**المستشرقون البريطانيّون**» تأليف أبوالقاسم الطاهري؛ وكتاب «**دراسة العقائد والعلوم الشيعيّة**» تأليف د.عبد الجواد فلاطوري؛ ومقالة «**إسلام أز دريچه چشم مسيحيان**» (الإسلام من وجهة نظر المسيحيين)، تأليف مجتبى مينوي؛ ومقالة «**المستشرقون والإسلام**» غلامرضا سعيدي؛ ومقالة «**الاستشراق في روسيا وأوروبا**»، بارتولد، ترجمة حمزة سردادور.

المصادر:

1. الاستشراق وعلماء الاستشراق، حوار مع د.محسن الويري، الانترنت، 16/ 5/ 1386هـ.ش.
2. الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة عبد الرحيم كواهي ص: 15و16.
3. علماء الاستشراق والدراسات القرآنية، محمّد حسن علي الصغير، ترجمة محمّد صادق شريعت
4. المصدر نفسه، ص: 22.
5. الاستشراق وعلماء الاستشراق، مقابلة مع د.محسن الويري، الانترنت، 15/ 5/ 1386هـ.ش.

6. در آستانه قرآن/ريجي بلاشير.
7. المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، مركز نشر الكتاب، طهران1404هـ.ق.
8. الطباطبائي، سيد محمّد حسين، تفسير الميزان، ترجمة محمّد باقر الموسوي الهمداني، طهران، مجمع النشر المحمدي، سنة 1363هـ.ش.
9. عبد الباقي، محمّد فواد، المعجم المفهرس، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1364هـ.ش.
10. القرشي، سيد علي أكبر، قاموس القرآن، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1361هـ.ش.
11. آرام، زهراء، المقارنة الاجمالية على شرح الحوادث التاريخية بين التوراة والإنجيل مع القرآن، طهران، نشر اميد دانش (رجاء العلم)، سنة 1389هـ.ش.
12. هاكس، جيمز، قاموس الكتاب المقدس، بيروت، 1928م طهران، أساطير 1377هـ.ش.
13. العقيقي، نجيب، المستشرقون، بيروت2003م.
14. داود الكميجاني، تقرير وصفي عن الكتاب المقدس، طهران، منظمة طبع ونشر الارشاد، سنة1384هـ.ش. القرآن الكريم.
15. ابن ماجه، محمّد بن يزيد، السنن، بيروت، دار الكتب العلمية بلا تاريخ.
16. بلاشير، ريجي، در آستانه قرآن ترجمة محمود راميار، مركز نشر الثقافة الإسلاميّة، 1363هـ.ش
17. ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان، المصاحف، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1405هـ.ق
18. ابن أثير الجوزي، عزالدين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار الفكر، 1409هـ.ق
19. البخاري، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، بيروت، دار القلم، 1407هـ.ق

20. البغـوي، حسـين بـن سـعود الفـراء، معـالم التنزيـل، بـيروت، دار المعرفة، 1415هـ.ق
21. الحاكـم النيشـابوري، محمّـد بـن عبـد اللـه، المسـتدرك عـلى الصحيحين، بيروت، دار الفكـر، 1422هـ.ق.
22. حمـدي زقـزوق، محمـود، الاسـتشراق والخلفيّـة الفكريّـة، القاهـرة، دار المنـار، 1409هـ.ق.
23. الخـوئي، سـيد أبـو القاسـم، البيـان في تفسـير القـرآن، دار الزهـراء، 1408هـ.ق.
24. راميار، محمود، تاريخ القرآن، منشورات أمير كبير، 1362هـ.ش.
25. الزمخـشري، جـار اللـه محمـود، الكشـاف عـن غوامـض...، بـيروت، دار الكتـاب العـربي، 1407هـ.ق.
26. الزركـشي، بـدر الديـن، البرهـان في علـوم القـرآن، بـيروت، دار المعرفـة 1391هـ.ق.
27. السـباعي، مصطفـى، الاسـتشراق والمسـتشرقون مـا لهـم ومـا عليهـم، بـيروت، دار الـوراق، 1422هـ.ق.
28. السجسـتاني، سـليمان الأشـعث، السـنن، بـيروت، دار إحيـاء الـتراث العـربي، بـلا تاريـخ.
29. السيوطي، جلال الدين، قم، منشورات رضى، بيدار، 1363هـ.ش.
30. الطباطبـائي، سـيد محمّـد حسـين، الميـزان في تفسـير القـرآن، بـيروت، منشـورات الأعلمـي للمطبوعـات، 1393هـ.ق.
31. الطـبري، محمّـد بـن جريـر، تاريـخ الرسـل والملـوك، بـيروت، دار إحيـاء الـتراث العـربي، 1378هـ.ق.
32. العسـكري، سـيد مرتـضى، القـرآن الكريـم وروايـات المدرسـتين، المجمع العلمي الإسـلامي، 1415هـ.ق.
33. المصـدر نفسـه، دور الأئمـة في إحياءالديـن، طهـران، نـشر مجمـع العلمـي الإسـلامي، 1375هـ .ق.
34. عـلي الصغـير، محمّـد حسـين، الدراسـات القرآنيـة، قـم، مكتـب الإعـلام الإسـلامي، 1413هـ.ق.

35. العاملي، جعفر مرتضى، حقائقُ هامّةٌ حول القرآن الكريم، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ.ق.
36. العياشي، محمّد بن مسعود، تفسير العياشي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1411هـ.ق.
37. الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1363هـ.ش.
38. المعارف، مجيد، مقدمة في الدراسات القرآنية عند المستشرقين ومعرفة آفاته، طهران، مجلة الدراسات الدينيّة، رقم9، 1384هـ.ش.
39. معرفت، محمّد هادي تاريخ القرآن، منشورات سمت (الجهة)، 1375هـ.ش.
40. النيشابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1376هـ.ق.
41. صاحب المباني وابن عطية، مقدمتان في علوم القرآن، مع تصحيح آرتور الجفري، مصر، مكتبة الخانجي، 1954هـ.ق.
42. تاريخ القرآن، ص: 142.
43. القرآن والآخرون، ص: 17.
44. نظريّة علماء العالم حول القرآن والنبي محمدﷺ، ص: 45.
45. ادموند بورك-25.
46. اعترافات كبار علماء العالم، ص:61.
47. تاريخ وعلوم القرآن، ص: 188.
48. القرآن والكتب السماوية الأخرى، ص: 301.
49. الأستاذ مونتكرمي واط.
50. الدراسات الاسلاميّة الغربيّة، 48.
51. قرآن وديگران، ص: 47.
52. طبقات مفسران شيعة، ج1، ص: 183.
53. العقيقي، نجيب، «**المستشرقون**»، القاهرة، 1947م.
54. هستينكر، جيمز، «**دائرة معارف الأديان**»، نيويورك، منشورات اسكيبنر، سنة1910م.

55. إليـاده، ميرشـيا، «**دائـرة معـارف الأديـان**»، فـرع لنـدن، شركـة مـك مليـان في نيويـورك.1987م.
56. أسـعدي، مرتـضى، «**الدراسـات الإسـلاميّة في الغـرب الناطقـة باللغـة الإنجليزيّـة (مـن البدايـة إلى الشـورى الثانيـة مـن الفاتيكان في سـنة 1965**»، طهـران، منشـورات سـمت (الجهـة)، سـنة 1381هــ.ش.
57. بلاشـير، روجـي، «**ادر آسـتانه قـرآن**»، (ترجمـة محمـود راميـار)، طهـران، منشـورات مركـز النـشر للثقافـة الإسـلاميّة، سـنة 1374هــ.ش.
58. بـوكاي، موريـس، «**المقارنـة بـين التـوراة، الإنجيـل، القـرآن والعلـم**»، ترجمـة ذبيـح اللـه دبـير، طهـران نـشر الثقافـة الإسـلاميّة، سـنة1374هـ.ش.
59. ويـر، رابـرت المحـرر العـام، «**العـالم الدينـي الأديـان في المجتمعـات المعـاصرة**»، ترجمـة عبـد الرحيـم كواهـي، طهـران، منشـورات مركـز نـشر الثقافـة الإسـلاميّة، سـنة1374هـ.ش.
60. جـان. بي. نـاس، «**تاريـخ جامـع الأديـان**»، ترجمـة عـلي أصغـر حكمـت، طهـران، المنشـورات العلميّـة والثقافيّة، سـنة137هـ.ش.

كتاب الشعر الأندلسي في عصر الطوائف للمستشرق الفرنسي هنري بيريس دراسة تحليليّة نقديّة.

- **هشام محمّد عبد العزيز السيد**
- **دكتوراه في الدراسات الأدبية- جامعة القاهرة**

تقديم

نسعى في هذه الدراسة إلى تحليل إحدى الدراسات المهمة في الحقل الأدبي عامة، والأندلسي خاصة. ووجه أهميتها يكمن في شيئين رئيسين:

الأول: كونها تتحدث عن الأدب العربي من خارجه؛ أي من باحث لا ينتمي إلى لغة هذا الأدب ولا إلى حضارته وثقافته؛ مما يتيح لنا معرفة كيف ينظر إلينا الغربيون، كيف يقرأون أدبنا، كيف ينظرون إلى حضارتنا وثقافتنا في تلك الحقبة التي بلغت فيها الحضارة الإسلامية أوج مجدها وذروة ازدهارها.

الثاني: كونها من الدراسات العميقة الشاملة للحقبة التي عرضت لها، وأتت على جل الظواهر والقضايا الرئيسة في العصر المدروس. وما أخلت به يبقى قليلاً إلى جانب ما ذكرته.

ينقسم عملنا هذا إلى مبحثين رئيسين:

الأول: التعريف بالدراسة وصاحبها.

الثاني: تحليل الدراسة تحليلاً نقديًا شاملاً، يكشف منهجها وما اعتراه من خلل والتواء.

أولاً / التعريف بالدراسة وصاحبها:

هنري بيريس[1]:

ولد سنة 1890م، وترقى في المناصب حتى عُين أستاذًا للعربية وآدابها بكلية الآداب جامعة الجزائر التي كان يحتلها بنو جنسه إذ ذاك. اشتهر بعلمه العريض باللغة العربية وآدابها سيما الأدب الأندلسي. له نتاج كثير؛ تأليفًا وتحقيقًا، من أشهره: نشر كتاب (البديع في وصف الربيع) لأبي الوليد الحميري، سنة 1940م، وكذا (ديوان كُثير عزة) سنة 1927م. إضافة إلى كتابه عن الشعر العربي الفصيح في أندلس القرن الحادي عشر الميلادي، الذي نعرض له في هذا المبحث.

كان الرجل من غلاة المستشرقين الذين يبغضون العربية وأهلها، يقول الطاهر مكي خليفته في التدريس بجامعة الجزائر في شهادة ذات خطر «وبدأتُ أسمعُ من طلابه الجزائريين، كم كان قاسيًا معهم في اللغة العربية، يحاول في كل خطوة أنْ يوهمهم أنها ليست لغتهم، وأنهم لنْ يجيدوها مهما طال بهم الزمن، وفي المقابل كان يظهر لهم الفرنسية سهلة ميسرة، كما لو كانوا قد ولدوا لآباء فرنسيين ويعيشون في فرنسا نفسها». وما فعله بيريس مع طلابه، يدخل ضمن إطار السياسة العامة التي رسمها الاحتلال الفرنسي تجاه اللغة العربية، فقد نُحيت العربية عن الدوائر الرسمية؛ سياسية كانت أو ثقافية، وحلت مكانها الفرنسية[2]؛ كي ينسلخ أبناء الجزائر من هويتهم ودينهم.

إذن فالرجل دائر في فلك قومه المفسدين[3] في الأرض، ويطبق تلك السياسة بكل دقة وأمانة.

وأما عن تاريخ وفاته، فلم أتمكن من الوقوف عليه. وذكر مترجم الكتاب أنه بحث كثيرًا عن تاريخ وفاته فلم يهتد إليه. ولهذا قصة ينبغي إيرادها، يقول مكي:

(1) انظر :
- **المستشرقون**، نجيب العقيقي، دار المعارف القاهرة ط3 1964م، ج1 ص305-306.
- **الشعر الأندلسي في عصر الطوائف**، هنري بيريس،تر : الطاهر مكي، دار المعارف القاهرة ط1 1408هـ 1988م، ص4 (مقدمة المترجم) .

(2) انظر :
- **الاستشراق الفرنسي والتراث الشعبي في الجزائر**، شايب الدور أمحمد، مذكرة ماجستير جامعة وهران 2009-2010م، ص76 وما بعدها .

(3) لا نستعمل مصطلح «المستعمرين»؛ لما يحمل من دلالات إيجابية في مفهومه اللغوي . ونفضل هنا مصطلح «المفسدين»أو «المخرِّبين»؛ لدلالته الواضحة على آثار أصحابه .

«ومع الأسف الشديد فإنَّ هذا العالم الموضوعي أعماه التعصب عن استكناه الغد واستشرافه، فأخذ جانب غلاة الاستعماريين حين قامت الثورة الجزائرية، وبعد انتصارها، وتجاوز دوره فيما يبدو المشاركة الوجدانية إلى الدعم العملي، وحين انتصرت الجزائر واستقلت رحلوا، ولم يستطع أنْ يبقى بعدهم، وحين رحل لم يستطع أنْ يواجه المثقفين في وطنه، واعتزل الحياة في دير من منطقة جبال البرانس، أوى إليه، وأسدل الستار على أمسه بخيره وشره، وانتهى عالماً وإنسانًا ! وعبثًا حاولتُ أنْ أعثر له على خبر بين زملائه في باريس، حتى أنهم لا يعرفون إنْ كان قد رحل عن الدنيا أو لمّا يزل باقيًا على قيد الحياة»[1].

الدراسة:

صدرت النشرة الأولى من هذا العمل بالفرنسية سنة 1937م، ثم كانت طبعته الثانية سنة 1953م. أما ظهور الكتاب للقراء العرب فكان سنة 1408ه 1988م بعد أن ترجمه الناقد المصري «الطاهر أحمد مكي ت2017م«ونشرته دار المعارف المصرية. وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها.

ثانيًا / التحليل النقدي:

- درس المؤلف الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، الذي كان يشير إليه غالبًا بـ«**القرن الحادي عشر**«، **دراسة شاملة أتت على جل الموضوعات الرئيسة التي طرقها شعراء هذا العصر (الطبيعة، الحيوانات، المجون، الخمريات، المدح، الحرب، الألعاب الرياضية، الأعياد والحفلات، النقد السياسي والاجتماعي، الموت، الزواج، السحر والشعوذة، الغزل بالمؤنث والمذكر، الرثاء، الزهد، التصوف... إلخ). مع ملاحظة أن المؤلف كان يطيل أحيانًا في درس بعض الظواهر حتى تتجاوز المائة صفحة؛ مثل درسه الطبيعة وما يتعلق بها[2]، وأحيانًا يقل الحديث جدًا حتى لا يكاد يبلغ صفحة واحدة؛ مثل حديثه عن شعر هجاء**

(1) ص4 من مقدمة المترجم . وقد كتب المترجم هذا الكلام سنة 1987م . وبالتأكيد الرجل قد مات الآن، لكنني وبكل أسف لم أقف على تاريخ وفاته .

(2) انظر : ص 105-214.

الأمـراء[1]. ويمكـن إجـمال مـا نلاحظـه هنـا في شـيئين:

الأول: عدم إيلاء بعض الظواهر حقها من الدرس والتحليل، مثل ما أشرنا إليه من حديثه عن هجاء أمراء الطوائف، فقد درسه المؤلف لدن حديثه عن الهجاء ولم يورد إلا مقطعتين[2]: الأولى لابن وهبون في المعتمد:

قـل الـوفـاء فـما تلقاه مـن أحد ولا يمـر لمـخـلـوق عـلى بـال

وصـار عـنـدهـم عـنـقـاء مغربة أو مثل ما حدثوا عن ألف مثقال

والثانية لعبدالملك بن غُصن في المأمون أمير طليطلة:

حـرام عليه أن يـجـود ببشره وأما الندى فاندب هنالك مدفنه

سطور المخازي دون أبواب قصره بِـحُـجَّـابِـه للقاصدين معنونه

ونلاحظ هنا شيئين؛ الأول: خطأ المؤلف حين جعل شعر ابن وهبون في هجاء المعتمد، وبيان ذلك أن المصدر التراثي الوحيد الذي أحال عليه عند ذكر البيتين هو المُعجب، وورد فيه ما يلي حول البيتين: «أنشد يومًا بين يدي المعتمد رحمه الله بعض الحاضرين بيتين لعبد الجليل بن وهبون قالهما قديمًا قبل وصوله إلى المعتمد...»[3]. مما يوضح أنهما ليسا في المعتمد. كما لا يظهر كونهما في هجاء ملوك الطوائف بل في الناس عامة؛ لذلك نرى أن وضعهما ضمن هجاء الأمراء غير دقيق. الثاني: لو سلمنا جدلاً بأن شعر ابن وهبون في هجاء أمراء الطوائف، فإنَّ الشعر المذكور له وللشاعر الآخر متعلق بالنقد القائم على المشكلات الشخصية تجاه أمراء الطوائف، أعني البخل ومنع الأعطيات عن الشاعرين، أي أن الأمر لا علاقة له بسياسة الأمراء العامة وأثرها على الرعية.

أما الشعر السياسي القائم على نقد سياسات أمراء الطوائف وتفرقهم ودورهم في ضعف الأندلس، فلم يذكر المؤلف منه شيئًا في هذا المبحث. لكننا نلفي بعض الأشعار في هجاء ملوك الطوائف تدخل دخولاً واضحًا ضمن النقد السياسي، لكنها

(1) انظر: ص 386-387.

(2) ص387.

(3) ص159.

جاءت في مواضع أخرى من الدراسة؛ مثل قول السُّمَيْسِر[1]:

نـــاد المـــلـــوك وقـــل لـهـم ... مـــــاذا الـــــذي أحـدثـتـم

أسـلـمـتـم الإســـــلام في ... أسر الـــعـــدا وقـعـدتـم

وجـــب الـقـيـام عـلـيـكـم ... إذ بـالـنـصـارى قـمـتـم

لا تـنـكـروا شـق الـعـصـا ... فـعـصـا الـنـبـي شـقـقـتـم

وقوله:

رجـونـاكـم فـما أنصفتمونا ... وأمـلـنـاكـم فـخـذلـتـمـونـا

سنصبر والـزمـان لـه انـقـلاب ... وأنـتـم بـالإشـارة تفهمونا

وقوله في هجاء عاهل غرناطة[2]:

يـبـنـي عـلـى نـفـسـه سـفـاهًـا ... كـأنـه دودة الـحـريـر

وقول ابن رشيق[3]:

مـما يـزهـدني في أرض أندلس ... أسـماء معتصم فيها ومعتضد

ألقاب مملكة في غير موضعها ... كالهِر يحكي انتفاخًا سَوْرَة الأسد

نكتفي بهذه النماذج، ونلاحظ أن شعر السُّمَيْسِرورد في موضعين؛ الأول: المقدمة التاريخية التي صدر بها المؤلف دراسته لدن حديثه عن شعور الرعية بالغضب لسياسة ملوك الطوائف. الثاني: أثناء حديثه عن الحشرات في الشعر الأندلسي. أما شعر ابن رشيق فذكره أثناء حديثه عن ألقاب ملوك الطوائف وسخرية بعض الشعراء منها. وكان الأولى أن يضم هذه الأشعار ونظائرها ضمن مبحث الهجاء وتحديدًا

(1) ص96-97. والشعر في :

- **السُّمَيْسِر: حياته وشعره،** حلمي إبراهيم عبدالفتاحالكيلاني، مؤتة للبحوث والدراسات - العلوم الانسانية والاجتماعية –الأردنمج 7 ، ع 11413هـ 1992م، ص148/ 151.وهذا العمل يعد أول دراسة،حسب اطلاعنا، قامت بجمع شعر **السُّمَيْسِر** . والغريب أن بنيونس الزاكي الذي قام بمحاولة أخرى مشابهة نُشرت سنة 1996م،أي بعد هذا العمل بأربع سنوات، لم يشر إليه أدنى إشارة، فعله لم يقف عليه . **انظر :**
- **شعر السُّمَيْسِر : أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري،** بنيونس الزاكي، مجلة عالم الفكر الكويت مج 25، ع 1 يوليو / سبتمبر 1996م، ص207 وما بعدها .

(2) ص224-225/ -**السميسر : حياته وشعره**، ص140.

(3) ص101. وسورة الاسد : وثبته وسطوته . وفي بعض الكتب نجدكلمة «صُورة «أو«صَوْلة».انظر :**النفح** ج4 ص 255 / ج1 ص 214،**الذخيرة**، ق4 ج1،ص172.

الهجاء السياسي، وأن تُقدم على النموذجين السابقين اللذينِ أشرنا إليهما منذ قليل؛ لكونهما غير معبرين عن حقيقة النقد السياسي في شعر هذا العصر.

والخلاصة أن ظاهرة النقد السياسي لم تأخذ حقها في الدراسة، وتشي بكونها كانت ضعيفة في شعر ذلك العصر، وهو أمر غير صحيح.

الثاني: عدم الإشارة إلى ظواهر مهمة، في مقدمتها شعر رثاء المرأة زوجة أو جارية أو ابنة. وقد عقد المؤلف مبحثًا عن المرأة والحب[1]، تحدث فيه عن مكانة المرأة في المجتمع الأندلسي وانعكاس ذلك في الشعر، لكنه أغفل الحديث عن رثاء المرأة وصورتها في مراثي الشعراء، ولو فطن لهذا الأمر لاستطاع تعزيز رؤيته حول صورة المرأة ومكانتها إذ ذاك؛ لما في تلك النماذج من لوائح مسفرة على مركزية دور المرأة أوانئذ. ونكتفي هنا بثلاثة شعراء أكثر المؤلف من استحضارهم، وهم: ابن حَمْدِيس الصَّقَلِّي، ابن حزم، أبو إسحق الإلبيري. أما الأول فقد اشتهر برثاء جاريته «جوهرة»التي قضت غرقًا، فألهمت قريحته ما يعد من عيون الرثاء في الشعر العربي، مثل قوله[2]:

يا باقةً في يميني للردى بُذِلَتْ ... أذاب قلبي عليك الحزن والأسَفُ

ألم تكوني لتاج الحُسْن جوهرةً ... لمّا غرقتِ فهلاّ صانك الصَّدَفُ

وقوله في هائيته البديعة[3]:

واوحشتا مِنْ فراق مُؤْنِسةٍ ... يميتني ذِكْرُها ويُحييها

أذكرها والدموع تسبقني ... كأنَّني للأسى أجاريها

يا بحرُ أرخصتَ غير مُكْتَرِثٍ ... مَنْ كنتُ لا للبِيَاع أغليها

وله قصيدة في رثاء ابنته منها[4]:

أراني غريباً قد بكيتُ غريبةً ... كلانا مشوقٌ للمواطن والأهل

بكتكِ قوافي الشعر مِنْ غُزْر أَدْمُع ... بكاء الحمام الوُرْق في قُضُب الأثْل

وكل مَهَاة حول قبركِ بالفلا ... لما بين عينيها وعينكِ مِنْ شكل

(1) انظر : ص347-376.

(2) الديوان، ص 315.

(3) ص 517.

(4) ص 366-367.

أما الثاني فله شعر في رثاء جاريته «نُعْم«أثبت بعضه في (طوق الحمامة)، ولا أدري كيف يُغفل المؤلف الإشارة إليه مع كون (الطوق) من أكثر الكتابات التي أحال عليها المؤلف في الهوامش ؟

يقول ابن حزم: «ومن مراثيّ فيها (يقصد جاريته نُعْم) قصيدة منها:

كأنيَّ لم آنَس بألفاظك التي ... على عُقَد الألباب هُنَّ نوافث

ولم أتحكَّم في الأماني كأنني ... لإفراط ما حُكِّمْتُ فيهنَّ عابث»[1]

وأما الثالث فله رائية ذائعة في رثاء زوجته، منها[2]:

عُجْ بالمَطِيّ على اليَبَابِ الغَامِرِ ... وارْبَـعْ على قبر تضمَّنَ نَاظِرِي

فستستبينَ مكانَه بضجيعه ... وينمُّ منه إليك عَرْف العَاطِرِ

فلكم تضَمَّنَ مِنْ تُقى وتعفف ... وكريم أعراق وعِرْض طاهر

واقرَ السلامَ عليه من ذي لوعة ... صدَعتْهُ صدْعًا ما له مِنْ جابر

فعساه يسمح لي بوصل في الكرى ... مُتعاهدًا لي بالخيال الزائر

فأعللَ القلبَ العليلَ بطيفهِ ... عليِّ أوافيه ولستُ بغادر

إنيَّ لأستحييه وهو مُغَيَّب ... في لَحْدِهِ فكأنَّه كالحاضر

ونلاحظ على النماذج السابقة الوفاء الشديد للمرأة، وعلى كثرة الجواري في المجتمع الأندلسي وسهولة الوصول إليهن، تبقى واحدة فقط هي من تشعل قلب الرجل حية كانت أو ميتة. وهذه النماذج كان ينبغي للمؤلف إيرادها لدن حديثه عن المرأة والحب، أو أن يضيف إليها رثاء الأبناء والإخوة ويعقد لهم مبحثًا تحت عنوان «رثاء الأسرة»، أو أن بوسع دائرة البحث ويضيف كل ما يتعلق بالأسرة مدحًا كان أو ذمًا أمواتًا كانوا أو أحياء، ويدرسهم تحت عنوان «صورة الأسرة في الشعر».

(1) **طوق الحمامة**، نشرة دار ابن حزم، ص329.

(2) **ديوان أبي إسحاق الإلبيري الأندلسي**، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر دمشق ط1 1411هـ 1991م، ص90.

ومما أهمله المؤلف أيضًا، ظاهرة الحض على الجهاد في الشعر الأندلسي[1]، وكان في مكنته إضافتها إلى مبحث الحياة الحربية[2]. وكذا ظاهرة شعر السجن / الأسر، وهي من الظواهر الشهيرة في كل العصور إن في المشرق أو المغرب. ومن أشهر شعراء السجن في عصر الطوائف[3]: ابن زيدون،ابن عمار، عبدالملك الحِجَاري. و للأولان حضور طاغ في الدراسة.

-تقوم الدراسة على اتخاذ الشعر وثيقة لفهم حياة الأندلس في عصر الطوائف، أي أن المؤلف يتخذ الشعر مرجعًا رئيسًا لرسم صورة الحياة في تلك الحقبة، إضافة إلى فهم شخصية الأدباء أنفسهم وبعض رؤاهم وتصوراتهم تجاه كثير من المسائل. وشواهد هذه الظاهرة جِدّ كثيرة لأنها محور الدراسة الرئيس، ويمكن الحديث عن بعض النماذج كالآتي:

الأولى: تتعلق باتخاذ الشعر وسيلة للتأريخ للحياة (اجتماعية، ثقافية، أخلاقية، اقتصادية...إلخ). ومن ذلك الفصل الذي عقده للحياة الاقتصادية[4]، وذكر فيه الإشارة إلى بعض المهن مقرونة بشواهدها الشعرية، مثل: نسج الحرير، الحياكة، القصابة، صناعة الزجاج، الوِرَاقة. ونكتفي بالإشارة إلى شاهد واحد لابن سارة الشنتريني ت517هـ، يتحدث فيه عن صعوبة مهنة الوراقة[5]:

أمـا الـوِرَاقـة فهي أنكد حِرفة أغـصـانـهـا وثمـارهـا الـحِـرمـان
شـبَّـهْـتُ صاحبها كـإبـرة خائط تكسو الـعُـراةَ وجسمها عُريان

(1) حول شواهد هذه الظاهرة في أشعار تلك الحقبة، ينظر :
- **الحض على الجهاد في الأدب الأندلسي في عصري الطوائف و المرابطين**، فاطمة مفلح مرشد،رسالة دكتوراه كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية 2007م، ص33 فصاعدًا.

(2) ص310-316.

(3) حول شواهد تلك الظاهرة، ينظر :
- **شعر السجن والأسر الأندلسي في عصر الطوائف**، نوال عوض عنقود، رسالة ماجستيركلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة دمشق 2001م .

(4) ص259-262. و**قلائد العقيان** : ج2 ص811.

(5) ص261.

وحين أراد الحديث عن آلات الحرب في الأندلس، يقول[1] «ومع أن الشعر لا يقدم لنا أية معلومات كاملة عن الرايات والأسلحة والآلات المختلفة، لكنه يتيح لنا أن نصل إلى مزيد من الدقة في بعض النقاط، وإذا كان معجم الشعر الذي نستشهد به لا يختلف في استخدامه عما هو مستخدم في المشرق، إلا أن التفصيلات التي يقدمها لنا لا يستهان بها في مجال لا نعرف عنه إلا القليل...». ثم راح يتحدث تلك الأنواع المختلفة لآلات الحرب من خلال الشعر الذي وقف عليه، مثل قوله[2] «وقد جمع ابن اللبانة الأسلحة الدفاعية والهجومية كلها، على ما يبدو، في بيت واحد من الشعر:

رميتُ لها فَضْفَاضَتي ومُهَنَّدِي وخطّيّتِي والنّبْل والقَوْس والتّرْسَا«

وقد استطاع الإفادة من تلك النظرية لدن حديثه عن مسألة شائكة تتعلق بلون ثياب الحزن لدى الأندلسيين، فبعد أن نقل كلام ابن حيان وابن بسام الذي يدل دلالة واضحة على كون البياض هو لون لباس الحزن لديهم، مؤكدًا ذلك بشواهد شعرية، نراه ينقل نصوصًا أخرى تدل على أن الأندلسيين يلبسون السواد في أحزانهم كأهل المشرق، وهذه النصوص وحدها كانت كفيلة لتجعله يرفض إطلاق القول بأن عادة لبس السواد في الأحزان هي عادة الأندلسيين كلهم. ومن بين النصوص التي نقلها، قول ابن حزم:

وأبعدُ خلقِ الله مِـنْ كلّ حِكْمة مُفضِّل جِـرْم فَاحِم اللون مُسودّ

بـه وُصـفـتْ ألـــوانُ أهــلِ جهنّم ولِبْسة باك مُثْكل الأهـل محتدّ

ولذا، فقد توقف في تلك المسألة ولم يستطع الجزم بشيء[3]، وهذا مما يحسب للمؤلف، فهو أولاً لم يسلم بالروايات والأشعار التي تقول بأن شعار الحزن لبس البياض بسبب ما عارضها من أشعار تصرح بخلافها، وهو ثانيًا لم يقطع في الأمر ويجزم كما يفعل كثير من خِفَاف الباحثين. ومع هذا فقد وقع في اضطراب ستأتي الإشارة إليه بعد قليل.

(1) ص310.

(2) ص311. والبيت في **القلائد** : ص787. وثمة خلاف قليل بين البيت في **القلائد** وبين ما ذكره المؤلف، وأثبتنا ما في **القلائد** لكونه الأصل الذي اتكأ عليه .

(3) انظر : ص266-270. وشعر ابن حزم في **الطوق**، نشرة دار ابن حزم،ص212-213.

الثانية: تتعلق باتخاذ الشعر وسيلة لفهم تصورات الشعراء ومذاهبهم في الحياة، بل وفهم نفسية الأندلسي عامة وبعض أخلاقه. ويتجلى ذلك في المبحث الذي عقده عن «الإنسان: نفسيته وفلسفته»[1]. ويصرح في مطلع المبحث قائلاً[2] «يعوضنا الشعر في جانب منه عن غيبة الوثائق النثرية، ونستطيع من خلال القصائد الشعرية، وهي أحيانًا أظهر تعبيراً من الاعترافات، أنْ نحصل على بعض الملامح الأساسية لنفسية الأمراء الأندلسيين في القرن الحادي عشر الميلادي». ثم راح يسرد أشعارًا لبعض الأمراء، مرتئيًا فيها صورة لصفات أصحابها وفلسفتهم. ومن ذلك قوله، بعد أن عدد بعض الصفات الجيدة، «ولم يجمع ملوك الطوائف هذه الصفات كلها... وإنما كانت لهم بعضها أو كلها... يقول القاضي أبو القاسم العبادي جَدّ المعتمد:

فما المجد إلا في ضلوعي كامن ولا الجود إلا من يميني ثائر

فجيش العلا ما بين جنبي جائل وبحر الندى ما بين كفي زاخر

ويقرر أن المعتضد يتسم بالجود المتحفظ، مستدلاً بقوله:

لعمرك ما الإسراف فيّ طبيعة ولكن طبع البخل عندي كالحتف

ومن ملاحظاتنا على هذا المنهج ما يلي:

الأولى: المؤلف كان يعتمد على الشعر إلى جانب الأخبار والمرويات، لرسم صورة للمجتمع والأحداث التي يعرض لها، أي أنه لم يكن يعتمد على الشعر وحده اللهم إلا إذا لم يجد أدلة إلا الشعر، فحينئذ يكون الشعر وحده هو دليله وهاديه إلى مراده، ويوليه ثقة تامة. لكن الإشكال أن المؤلف يبالغ أحيانًا في الحديث عن دور الشعر في فهم بعض ما استعصى عليه. ومن ذلك، قوله لدن حديثه عن الملابس «ويمكن القول أنه أمكننا بفضل الشعر أنْ نحدد الفرق بين المِئْزَر والبُرْد، يقول الشاعر...»[3]. والحق أن معرفة الفرق بين ذين النوعين من الملابس، ليس بحاجة إلى الشعر، بل لو رجع المؤلف إلى معاجم اللغة لوجد فيها الأمر واضحًا. كما أن هذا الاعتماد على الشعر وحده، أوقعه في خطأ حين ظن أن هذين النوعين من ملابس النساء فقط، إذ يقول معلقًا على بعض الأبيات «هذه الصور تقدم لنا بعض المعلومات عن ملابس المرأة،

(1) ص377 وما بعدها .

(2) ص377.

(3) ص283.

وقد أفدنا منها في التمييز بين البرد والمئزر أو الإزار...»[1]. وفي موضع سابق يقرر أنَّ «البُرد«و«المئزر«من ملابس المرأة، ولم يذكرهما ضمن ملابس الرجال[2]. وهذا غير صحيح؛ إذ النوعان من الملابس المشتركة بين الرجال والنساء[3]. ومن المبالغات أيضًا في الاتكاء على الشعر، أن المؤلف لم يستطع إثبات أنْ «بطيخ الند«كان موجودًا بالأندلس في القرن الخامس الهجري؛ نظرًا لعدم وقوفه على شواهد تؤيد ذلك[4]. وهو أمر غريب حقًا، فهل كل ما لم نقف له على شاهد شعري من الخضروات والفواكه... إلخ، نتوقف في إثباته أو ننفيه بالكلية؟

الثانية: أحيانًا يذكر المؤلف شواهد ليست واضحة في رسم الصورة التي يريد، ومن ذلك قوله[5] «وهناك أبيات توجه بها ابن شهيد قبل موته إلى صديقه ابن حزم يمكن أن نستنتج منها أن أصدقاء المتوفى كانوا يجتمعون حول قبره بعد دفنه ويقومون بتأبينه:

فلا تنسَ تأبيني إذا ما فقدتني وتَذْكار أيامي وفضل خلائقي».

وهذا البيت لا يُفهم منه أنَّ أصدقاء المتوفى كانوا يجتمعون حول قبره بعد دفنه ويقومون بتأبينه، بل غاية ما فيه أن ابن شهيد يطلب من ابن حزم تأبينه بعد موته، أي أن يبكيه ويذكره بالخير ويثني على خلاله الحميدة، هذا كل ما يفهم من دلالات التأبين في اللغة[6]. أما ما ذهب إليه المؤلف، فليس في البيت ما يؤيده.

ومن هذا الواد قول المؤلف لدن حديثه عن الأطعمة «كانت هناك أطعمة وأطباق تتطلب فنًا أكثر، وتجعل مأكولات الطبقة المتوسطة والعليا أشهى وألذ. يقول ابن عمار:

شَـنِـئـتُ المُـثَـلَّـثَ للزعفران وملْتُ إلى خُـضْرة في التفايا»[1].

---

(1) ص351.

(2) ص283.

(3) انظر :

- **الألبسة العربية في القرن الأول الهجري؛ دراسة أولية**، صالح العلي، مجلة مجمع اللغة العربية العراقي ع13 مارس 1966م، ص47 وما بعدها / ص418.
- **ملابس الرجال في الأندلس في العصر الإسلامي**، سحر السيد عبدالعزيز سالم، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مدريد مج27 1995م، ص173.

(4) انظر : ص280 هـ105.

(5) ص266. وانظر/ **ديوان ابن شهيد الأندلسي**، تح: يعقوب زكي، راجعه : محمود علي مكي، دار الكاتب العربي القاهرة، ص134.

(6) انظر : **لسان العرب**، مادة «أبن».

(1) ص281.

وليس في البيت ما قد يُفهم منه ما ذكر المؤلف، ولو عدنا لسياق الأبيات لألفينا الأمر كالآتي، يقول ابن بسام «وساير ابن عمار في بعض الأسفار غلامين من بني جهور، أحدهما أشقر والآخر عذاره أخضر، فكان يميل بحديث من ظهر دابته إلى الذي وصف منهما في هذه القطعة، وهي من ملحه النادرة، وغرائبه السائرة:

تعلَّقْتُه جَهْوَرِي النّجار ... حُلو اللّمَى جوهري الثنايا

مِنَ النَّفَرِ البيض أُسْد الزمان ... رِقاق الحواشي كِرام السّجايا

ولا غرو أنْ تَغْربَ الشَّارقات ... وتبقى محاسِنُها بالعَشَايا

ولا وَصْل إلا جُمَان الحديث ... نُسَاقِطُه مِنْ ظُهور المَطَايا

شَنِئتُ المُثَلَّثَ للزعفران ... ومِلْتُ إلى خُضْرة في التفايا»[1].

ويَضِحُ من النص أن البيت الأخير ورد في سياق مدح وتفضيل الغلام ذي العذار الأخضر؛ ولذا فضل طعام «التفايا«للشبه بينه وبين هذا الغلام، بخلاف طعام «المثلث«الذي يشبه الغلام الأشقر؛ لذلك رغب عنه. وقد شرح البيت صاحب (بدائع البدائه) فقال[2] «ومعنى هذا البيت أنه أبغض المثلث، لدخول لزعفران فيه، لشبهه بعذار الأشقر منهما، وأحب خضرة التفايا، وهي لون من طعام يعمل بالكزبرة، لشبهها بعذار الأخضر منهما». وتبعه على هذا الشرح صاحب النفح[3]، بعد أن نقل الأبيات عنه. وكما ترى فالأمر لا علاقة له بتفضيل الطبقة الوسطى والعليا لهذا الطعام، كل ما في الأمر أن ابن عمار مال إلى هذا الطعام للمشابه بينه وبين الغلام الممدوح. أما عن طعام «التفايا«فلننظر إلى حديث ابن حيان عنه «وكان مما اخترعه زرياب بالأندلس من ألوان الطبيخ الذي اقتدى الناس به فيها إلى اليوم اللون المسمى عندهم بالتفايا، المقدم لديهم على جميع الألوان، المُبْدَى به قبل سائر الطعام، وهو مُصْطنع بماء الكزبرة الرطبة. ولا لون أعدل منه في الصنعة، ولا أوفق لجميع الأمزجة بفتوى الأطباء، عقله أهل الأندلس، فلا تخلو لهم منه مائدة، ولا تقدم لديه قبله قصعة،

(1) **الذخيرة** ق2 مج1 ص389/ **النفح**، ج3 ص326.

(2) لمؤلفه : علي بن ظافر الأزدي ت613هـ، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة الأنجلو المصرية ط1 1970م، ص 370.

(3) ج3 ص326.

وله عندهم خبر معروف، وعهد مألوف، لا يحيدون عنه بحال البتة»[1]. وكلام ابن حيان الأخير «عقله أهل الأندلس...«يدل بوضوح على كون هذا الطعام من الأطعمة المنتشرة بين طبقات المجتمع، بدون تخصيص بعض الطبقات به. ثم إنَّ هذا الطعام ليس نوعًا واحدًا بل عدة أنواع[2]، فلو افترضنا أنَّ بعضها مما يختص بالطبقات العليا، لكان على المؤلف توضيح ذلك. والخلاصة هنا أن المؤلف غير دقيق في إيراده هذا البيت للدلالة على ما يقول.

الثالثة: ذكرنا أن المؤلف أجاد الإفادة من الشعر، في الحديث عن لون لباس الحزن لدن الأندلسيين، وأثنينا على توقفه في الأمر. لكن الإشكال أن المؤلف لم يقف عند هذا الحد الجيد، بل نراه يُطلق القول بأنَّ عادة لبس البياض في الأحزان قد اختفت تحت حكم ملوك الطوائف[3]، مع أن النماذج التي استدل بها المؤلف على وجود تلك العادة هي لشعراء من عصر الطوائف نفسه؛ مما يدل على اضطراب المؤلف في هذا الأمر. ولو قال بأن هذه العادة ربما اختفت بعد عصر الطوائف، لكان لكلامه حظ من النظر. ومن صور الاضطراب أيضًا، تعليق الباحث على نص غزلي لأحد الشعراء، بقوله[4] «لا نرى فيما يقول غير التصنع، لأننا لا نعرف شيئًا عن حياته العاطفية. وعلى النقيض منه، يثيرنا ابن زيدون بعمق، لأن الآلام التي عاناها بسبب هجر ولادة له، كانت تعبيرًا عن شعور حقيقي». وقد سبق أنْ أشرنا إلى كون الباحث ممن يولون الشعر ثقة كبيرة في رسم صورة الحياة والأشخاص، ومِنْ ثَمّ نرى حديثه في ضوء هذا مضطربًا، إذ الأمر، وفقًا لطريقة المؤلف التي انتهجها، لا ينبغي أنْ يتوقف على معرفة حياة الشاعر وهل عاش تجربة حقيقية أو لا ؟ نعم؛ كان المؤلف لا يهمل تلك الأخبار والمرويات التاريخية المتعلقة بالشخص أو البيئة، لكن إذا فقدها اتكأ على الشعر وحده. وهذا هو الأمر هنا، فما الذي تغير؟ ثم إنَّ الربط بين التصنع وعدم الوقوف على حياة الشاعر الشخصية غير دقيق، فما دام الأمر يحتمل

(1) السفر الثاني من كتاب المقتبس، تح : محمود علي مكي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الرياض ط1 1424هـ 2003م، ص322.

(2) انظر : الطبيخ في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، مؤلف مجهول، نشره المستشرق الإسباني : AmbrosoHuici Miranda، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية مدريد مج9-10 1961- 1962م، ص85 وما بعدها / 118 وما بعدها .

(3) انظر : ص270.

(4) ص356-357.

الوجهين (الصدق والتصنع) فلم نحكم عليه بأحدهما دون دليل؟ ولم كان الحكم بالتصنع أولى من نظيره؟ مع ملاحظة أننا هنا لا ننكر على المؤلف الحكم بالتصنع على الشاعر، لكن ننكر عليه ترتيب الحكم على جهلنا بحياته الخاصة، في ضوء مذهبه الذي تقراه في دراسته.

الرابعة: طريقة المؤلف في رسم صفات الشخصيات من خلال الشعر، لا تُسلم له على إطلاقها، إذ نشعر أن المؤلف يولي ثقة كبيرة لصاحب الشعر وهو يتحدث عن نفسه، وهو أمر لا يمكن موافقة المؤلف عليه؛ فمعلوم أن كل إنسان يحب أن يصف نفسه بالخلال الحميدة، فما بالك إذا كان شاعرًا والشعر مظنة المبالغة والتهويل ؟ وهل يمكن أن يصف أحد نفسه بخلال السوء؟ ثم إنَّ هذه القصائد التي يتحدث فيها الأدباء عن أنفسهم سيما الأمراء ومن في طبقتهم، ليست في أغلبها قذفًا عفويًا من حياتهم وحقيقة صفاتهم[1]، بل لا تخرج إلا بعد ترو ونظر؛ وذلك لمكانتهم التي لا تسمح لهم بقول كل ما يريدون عن أنفسهم. وعل ذلك ما قصده الأمير الحَمْدَاني أبو فراس، في بيته الذائع:

بَلى أَنا مُشتاقٌ وَعِندِيَ لَوعَةٌ وَلَكِنَّ مِثلي لا يُذاعُ لَهُ سِرُّ

ولذا كان الفرنسي «شارل لالو ت1953م» دقيقًا حين ارتأى أنَّ المبدع قد يضع في نتاجه «ما يعتقد أنه كائنه أو ما يريد أن يكونه أو ما هو عاجز أن يكونه أو ما يخشى أنْ يكونه»[2]. وكذا ناقدنا الشهير «مصطفي ناصف ت2008م»الذي رفض الوهم القائل بأن «الأعمال الأدبية تصدر عن أصحابها بطريقة أوتوماتيكية. فقد خيل إلى الدارسين المعنيين بحياة الكتاب والشعراء أنَّ إنتاجهم لا يعدو أنْ يكون نتيجة تلقائية من نتائج شخصياتهم»[3]. والمؤلف نفسه قد نقل شعر بعض الأمراء يفتخر فيه بكرمه وجوده وشجاعته[4]:

---

(1) انظر :

- **مناهج النقد الأدبي،** أنريك إندرمونإمبرت ت2000م، تر: الطاهر مكي ت2017م ، مكتبة الآداب القاهرة1412هـ -1991م، ص142.

(2) - ترجم هذا النص عن أصله الفرنسي زكريا إبراهيم في كتابه : مشكلة الفن، مكتبة مصر الفجالة د.ت ص172.

(3) في كتابه : دراسة الأدب العربي، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة د.ت،ص145.

(4) ص382. والبيت في الحلة السيراء، ج2 ص111.

فمن يَــرُمْ جاهدًا إدراك منزلتي فليَحْكِني في النَّدى والسيف والقلم

وقوله[1]:

إليكم فإنيَّ في الوغى والندى فَتًى هو البحر إنْ أعطى وإنْ صال فالدهر

ومع هذا، يشير المؤلف إلى اتصافه بالبخل؛ لرفضه تحسين حال أحد مُعلمي الكتاتيب[2]. وهذا يؤكد كلامنا.

وهذه الطريقة تذكرنا بأصحاب الاتجاه النفسي، ممن يعتبرون الأدب يشف عن نفسية الأدباء أو لا وعيهم كما يحلو لهم تسمية هذا الأمر. وإذا كان المؤلف لم يَتَّكِئ على الشعر وحده في هذه البابة واعتمد أيضًا على الأخبار والمرويات، فإن الأمر لا يبعد أيضًا عن أصحاب الاتجاه النفسي؛ فقد حذّر بعض منظريهم من الاقتصار في التحليل النفساني على الأثر الأدبي وحده دونما عون من شواهد أخرى[3].

والخلاصة هنا أن هذه النظرية، أعنى اتخاذ الشعر وثيقة للتأريخ للحياة وصورتها، والأدباء وصفاتهم، ينبغي أنْ يحتاط فيها أشد الاحتياط، والمؤلف لم يستطع النجاة من كثير من مزالقها، كما مر معنا.

ومما تنبغي الإشارة إليه، أن هذه النظرية التي ترى الأدب مرآة تعكس صورة العصر الذي نشأت فيه وتقول بالتأثير والتأثر بين الأدب والمجتمع، كانت منتشرة في دراسات كثير من المستشرقين سيما الفرنسيون. وهي إحدى الأدلة التي اتكأ عليها طه حسين في تشكيكه في كثير من نماذج الأدب الجاهلي شعره ونثره، وقد كان لأساتذة طه حسين من المستشرقين الأثر الرئيس في تبنيه تلك النظرية حتى قبل سفره إلى فرنسا، يوم أن كان بعض أقطاب الاستشراق يُدَرِّسون بالجامعة المصرية، مثل الإيطالي «كارل نالينو ت1938م. ويصرح طه حسين بأثره قائلاً[4] «لأول مرة تعلمنا

(1) الحلة ج2 ص110.

(2) ص382. مع ملاحظة أن المؤلف روى تلك الواقعة بصورة غير دقيقة، سنشير إليها بعد قليل . لكن المهم هنا هو الشاهد من كلام المؤلف نفسه .

(3) انظر :

- مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، ديفديتشس، تر: محمد يوسف نجم، مراجعة : إحسان عباس، دار صادر بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر / نيويورك 1967م ص534.

(4) من مقدمته لكتاب : **تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية**، كارلو نالينو، اعتنت بشرها : مريم نالينو، دار المعارف القاهرة ط2 ص10. و انظر :

- **في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج**، حسين الواد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط2 1993م،

أنّ الأدب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه؛ لأنه إما أنْ يكون صدى من أصدائها، وإما أنْ يكون دافعًا من دوافعها. فهو متصل بها على كل حال وهو مصور لها على كل حال. ولا سبيل إلى درسه وفقهه إلا إذا درست الحياة التي سبقته فأثرت في إنشائه، والتي عاصرته فتأثرت به وأثرت فيه، والتي جاءت في إثر عصره فتلقت نتائجه وتأثرت بها. فللأدب مظهران إذًا، مظهره الفردي لأنه لا يستطيع أنْ يبرأ من الصلة بينه وبين الأديب الذي أنتجه، ومظهره الاجتماعي لأن هذا الأديب نفسه ليس إلا فردًا من جماعة فحياته لا تتصور ولا تفهم ولا تحقق إلا على أنه متأثر بالجماعة التي يعيش فيها. هو في نفسه ظاهرة اجتماعية فلا يمكن أن يكون أدبه إلا ظاهرة اجتماعية».

ومن العجب هنا أن أحمد الحوفي حين أراد الرد على أطروحة طه حسين حول الشعر الجاهلي، اتكأ على النظرية عينها، وبنى عليها دراسته الشهيرة (الحياة العربية من الشعر الجاهلي)، ويصرح قائلاً[1] «وقد قصدتُ... أن أثبت أصالة الشعر الجاهلي وصحته – إلا ما نبه الثقاة على وضعه – من طريق غير التي سلكها المنافحون عن أصالته وصحته، ولعلها أهدى وأقوم، ذلك أن الأدب مرآة الأمة، ومجتلى عواطفها، ومعرض أخلاقها، ومظهر معتقداتها وعاداتها، والمعبر عن مثلها وآمالها وآلامها، والمتحدث عن صلة الأفراد والجماعات بعضهم ببعض، وعن صلة الأمة بغيرهم».

ومما سبق يتوضحُ لنا، مدى شيوع هذه النظرية بين الباحثين عربًا كانوا أو مستشرقين، والمؤلف لم يكن بدعًا منهم في الاتكاء عليها.

-يستحضر المؤلف الآداب المشرقية والغربية في أغلب الدراسة، للموازنة بين بعض الظواهر التي يعرض لها في الأندلس وبين نظائرها هناك. وطريقته في ذلك على هذا النحو «ونلتقي عند أبي محمد بن القَبْطُرْنُه بشيء له إيقاع آسر، متوهج ومبتهج، ذات نغم إغريقي، لم يعرفه الأدب العربي في المشرق على ما يبدو، باستثناء قصائد عمر بن أبي ربيعة وبشار بن برد»[2]، «وقسوة المحبوب تحدث الرعد الذي يؤثر في صحة

ص70. ونفهم من كلام المؤلف أن المستشرقين هم من أدخلوا تلك النظرية إلى الحقل المعرفي العربي، عن طريق ثلاثة وسائط :

- الأول : محاضراتهم في الجامعات العربية .
- الثاني : مؤلفاتهم .
- الثالث :النقاد اللبنانيون الذين أذاعوا هذه النظرية نقلاً عن المستشرقين .

(1) مقدمة الكتاب، دار نهضة مصر الفجالة ط2 1952م، ص3.

تنبيه مهم : كلمة «الثقاة«التي وردت في نص الحوفي لا يصح رسمها هكذا، والصواب أن ترسم «ثقات «.

(2) ص353.

المحب، وهي فكرة ليست جديدة في الشعر العربي، فإنَّ كبار العشاق في صدر الإسلام مثل كُثَيِّر عزة، وجميل بثينة، وعروة عفراء، ومجنون ليلى من بينهم بخاصة، وصفوا لنا تباريح المحب في نغم لا يبدو أن أحدا بعدهم قد فاقهم فيه، ومن هنا لا نجد تحسرات الشاعر الأندلسي ذات أهمية»[1]، «وإذا كان الأندلسي يميل إلى وصف الزهور لذاتها، وتعميم جنس أدبي تحمس له بعض المشارقة كالصنوبري ت334ه، فليس بمستبعد أن يعتبر بدء المديح أو الرثاء بمقدمة طللية تدور حول الوقوف بالديار المهجورة كما يفعل القدامى طريقة بالية وذوقًا رديئًا، ولذلك اعتبر الدخول إلى الموضوع بوصف الحدائق الجميلة التي تزينها الزهور، وتنتشر عبر الأندلس ومقاطعات إسبانيا الأخرى، قانونًا تمليه الطبيعة نفسها. وهنا أيضًا نجد من سبقهم في هذا من المشارقة، مثل: البحتري، وآخرون(كذا) أكثر قربًا منهم، مثل: مهيار الدَّيْلَمِي والشريف الرضي»[2]، «ويذكرنا الرَّمَادي في أبياته المحزنة ببعض ملامح الشاعر الفرنسي فيون»[3]، «هذا الحوار حول الحب في إسبانيا الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي لابد أن يدفعنا إلى التفكير في محاكم الحب التي ازدهرت في فرنسا فيما بعد».

وثمة ملاحظات على تلك الآراء:

الأولى: المؤلف لم يعمد إلى البسط والاستقصاء واستحضار الشواهد[4] المناظرة لمثيلاتها الأندلسية، بل عمد إلى الحديث المجمل في استحضار الآداب الأخرى.

الثانية: يلجأ المؤلف في الغالب إلى الإحالة على مصادر الشواهد التي لم يذكرها، في الدواوين والمراجع المشرقية أو الغربية[5]، ليرجع إليها المتلقي.

الثالثة: أحيانًا يؤكد المؤلف وجود مشابه بين النموذج الأندلسي، ونظيره في الآداب الأخرى دون تقديم شواهد على ذلك. وقد ظهر ذلك في النماذج السالفة، ونضيف إليها تعليقه على بيتين للمعتمد، بقوله «وهذه الأبيات قلد فيها، دون أدنى شك، شاعرًا مشرقيًا»[6].

---

(1) ص356.

(2) ص168-169.

(3) ص358.

(4) باستثناء نماذج قليلة جدًا لا تتعدى أربعة أو خمسة شواهد . انظر : ص 292/ 361 ه 79 / ص362/ ص39.

(5) انظر على سبيل التمثيل : ص360 ه7

0 / ص364 ه100 / ص368 ه121 / ص393 ه94 / ص253-254 ه121.

(6) ص63 ه30.

قد ذكرنا سابقًا أنَّ الدراسة كثيرة الشواهد الشعرية الدالة على صورة المجتمع الأندلسي؛ لكننا نأخذه هنا بطريقة إيراده بعض تلك الشواهد؛ إذ كان يستحضر بعض الأبيات دون ما يتصل بها في قصيدتها، مع أن النص المجتلب لا يمكن فهمه إلا في ضوء سياقه؛ مما اضطر الطاهر مكي مترجم الكتاب، إلى إثبات ما لم يثبته المؤلف كي ينير النص ويوضح غامضه. وهو أمر جيد من المترجم، غير جيد من المؤلف. ومن ذلك قول المترجم، معلقًا على صنيعه في إحدى الشواهد المتعلقة بالمعتمد: «تصرف بيريس في القصة قليلاً... وحذف بيت الشعر الذي قاله المعتمد، وهو محور القصة، واستغنى عن تعليق المعتمد... وعدت بالقصة إلى أصلها»[1].

أما أخطاء الدراسة، إضافة إلى ما مر معنا، فكثيرة؛ ولذا سنجملها في أمور رئيسة، مع ملاحظة أننا سنكتفي بشاهدين أو ثلاثة على كل خطأ:

- **أخطاء في تعيين بحور الشعر:**

وهي كثيرة، منها: قصيدة أبي تمام التي مطلعها[2]:

ما لِنَوْر الرَّبيع في غير حُسْن ما لهم مِنْ تَغيرُّ الألوان

فقد عدها من الرجز، والصواب أنها من الخفيف.

وكذا قول أحد الشعراء[3]:

ولا تسامحْ بغيضًا في مُعاشَرة فقلما تَسَعُ الدنيا بَغِيضينِ

وعده من المنسرح، والصواب أنه من البسيط.

- **أخطاء تحديد الأسماء والتواريخ:**

من ذلك قوله[4]: «اختفى الأمويون من على المسرح عام 428ه بموت المعتد في لاردة». والصواب أن اختفاء الأمويين من على المسرح السياسي، كان مع سقوط الخلافة سنة 422هـ، ولا علاقة للأمر بموت خليفتهم المخلوع المعتد في مدينة لاردة.

(1) انظر تفاصيل الأمر : ص355 مع هـ41. وانظر نماذج أخرى، ص301 هـ8 / ص282 هـ120.

(2) ص292 مع هـ34. والشعر ضمن مقطعة لأبي تمام في **ديوانه بشرح الخطيب التبريزي**، تح: محمد عبده عزام، دار المعارف القاهرة ط3، ص435.

(3) ص401 مع هـ149. والشعر في **الذخيرة**، ج1 ق2 ص859.

(4) ص17.

وكذا قوله إنَّ مدحية ابن دراج الشهيرة في منذر بن يحيى التجيبي صاحب سرقسطة، كانت سنة 428هـ[1]. وهذا التاريخ غير صحيح؛ فابن دراج توفي سنة 421هـ، والممدوح توفي سنة 412هـ، فكيف يمدح ميت ميتًا ؟ وقد ورد تاريخ القصيدة في الديوان على هذا النحو «وله في المنصور منذر بن يحيى حين قدومه عليه سرقسطة وهو حينئذ حاجب سنة ثمان وأربعمائة»[2]. وسبب الإشكال أن المؤلف اعتمد في ذكر هذا التاريخ 428ه على ابن الخطيب، وابنالخطيب ذكر هذا التاريخ مرتين، حسب اطلاعي: في (الإحاطة)[3] و(أعلام الأعـلام)[4]. فتابعه المؤلف على الخطأ دون تحقيق. مع ملاحظة أن ابن الخطيب ذكر أنَّ تاريخ وفاة الممدوح سنة 430هـ[5] وكذا ذكر هذا التاريخ صاحب (البيان المغرب)[6]. وكلاهما ناقل عن ابن حيان بواسطة ابن بسام.لكن هذا التاريخ غير صحيح، ولا أدري هل ابن حيان وقع في الخطأ نفسه أم أنَّ بداية الوهم واللبس كانت من ابن بسام ثم تسربت إلى مَنْ نقل عنه ؟

وقد نص «الحافظ العُذْرِيت478هـ«، على تاريخ الوفاة بدقة، مع ذكر من خلف الممدوح في إمارة سرقسطة على النحو الآتي «ثم توفي منذر بن يحيى عام اثني عشر وأربعمائة. وولي ابنه يحيى بن منذر بن يحيى بعد وفاته ستة عشر عامًا، وتوفي سنة سبع وعشرين وأربعمائة. وولي ابنه منذر بن يحيى بن منذر بن يحيى بعده نحو العامين. وقتله ابن عمه أبو محمد عبدالله بن حكم بن عبدالرحمن بن محمد

(1) انظر : ص292.

(2) ص224.

(3) ج3 ص281. وجاز الوهم على المحقق عبدالله عنان، مع أنه أشار في الهامش إلى أن ابن دراج توفي عام 421ه . وانظر : **فوات المحققين: دراسة تطبيقية في فوات تحقيق الإحاطة في أخبار غرناطة**، أحمد حاجم الربيعي، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع دمشق ط1 2009م، ص101. فقد كتب تاريخ وفاة ابن دراج 421ه، وفي السطر الذي يليه مباشرة جعل المدحية عام 428ه .

(4) ص198. وجاز الوهم على المستشرق الفرنسي «ليفي بروفنسال«ناشر الكتاب.

(5) **الإحاطة** ج3 ص286.

(6) ج2 نشرة دار الثقافة ص178. وراج الوهم على المستشرقين الفرنسيين ناشري الكتاب : جورج كولان 1977م / بروفنسال 1956م . وكذا نشرة دار الغرب الإسلامي ج2 ص427 . وراج الوهم أيضًا على المحقق بشار عواد معروف على دقته الشديدة . وقد بلغ الاضطراب مداه، حين أعاد صاحب **البيان المغرب**،في موضع لاحق، الحديث عن قصة القتل، لكن جعلها من نصيب يحيى بن منذر بن يحيى أي ابن الممدوح، ولم يذكر شيئًا عن الحفيد الذي سنشير إليه بعد قليل . ومر الأمر أيضًا على المحققين . وأما صاحب **المغرب** فجعل القتيل هو الابن ولم يذكر شيئًا عن تاريخ وفاة الممدوح، كما لم يذكر شيئًا عن الحفيد . وراج الأمر على المحقق شوقي ضيف. انظر **البيان المغرب**، دار الثقافة ج3 ص221-222 / نشرة دار الغرب ج2 ص457 / **المغرب في حلى المغرب** ج2 ص435-436.وقد أحال المحقق في الهامش على الموضعين المتناقضين في **البيان المغرب** دون انتباه.

بن هاشم في المحرم سنة ثلاثين وأربعمائة»[1]. ونلاحظ من هذا النص أن حفيد الممدوح هو مَنْ قُتل سنة 430هـ، أما الجَدّ / ممدوح ابن دراج فقد توفي سنة 412هـ. وابن بسام[2]، وابن الخطيب[3]، وصاحب (البيان المغرب)، نقلوا قصة مقتل الحفيد في ترجمة الجَدّ؛ مما يؤكد حدوث وهم واختلاط. وقد ختم محمود مكي ترجمته للممدوح بقوله[4] «وفي المراجع العربية اختلاف واضطراب كثير «ونص على تاريخ الوفاة 412هـ. وهو دقيق فيما ذكر، والأمر كما أوضحناه. وقد أشار محمود مكي إلى ابن بسام وابن الخطيب، لكنه لم ينبه على ما وقعا فيه من وهم. وعل مرد ذلك إلى اشتراك الجَدّ والحفيد في الاسم عينه «منذر بن يحيى».

ومن هذا الوادي، عدم تمكنه من تحديد شخصية ابن معين في قول الشاعر:

ولابــن مَـعِـين في الـرجـال مقالة سَـيُـسْـأل عنها والمليك شهيد

فقد علق قائلاً «ابن مَعِين محدث معاصر فيما يبدو»[5]. وهذا الشاعر كان معاصًرا للحُميدي[6] المتوفى سنة 488هـ، أي أنه من أهل القرن الخامس الهجري، أما ابن مَعِين المقصود فليس إلا الإمام المحدث العراقي الشهير يحيى بن مَعِين المتوفى سنة 233هـ أي أنه من أهل القرن الثالث الهجري.

(1) **نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار و تنويع الآثار، و البستان في غرائب البلدان و المسالك الى جميع الممالك**، تح: عبد العزيز الأهواني، معهد الدراسات الاسلامية في مدريد ط1 1965م، ص48.

(2) **الذخيرة** ق1 ج1 ص185. وراج الأمر على المحقق إحسان عباس .

(3) **تنبيه مهم** :جزم عبدالله عنان في (**دولة الإسلام**) بأن ابن الخطيب لم يذكر قصة القتل، لأنه يومها لم يكن حقق **الإحاطة** بعد، واعتمد على **أعلام الأعلام** وحده، فلما لم يجد للقصة ذكرًا جزم بأن ابن الخطيب لم يذكرها . لكن ابن الخطيب ذكرها كما أشرنا في الهوامش السابقة . وكان الأولى بعنان أن يقول : لم نجدها فيما وقفنا عليه من كتابات ابن الخطيب . لكن الغريب أنه ذكر في (**دولة الإسلام**) ترتيب الأحداث ترتيبًا صحيحًا، وفرق بين الجد ممدوح ابن دراج وبين الحفيد المقتول سنة 430هـ، ومع هذا راج عليه وهم ابن الخطيب في **الإحاطة** ولم ينتبه إلى الخلط . كما أنه جعل تاريخ وفاة الجد سنة 414 لا 412 ولم يحل على أي مصدر فيما يتعلق بتاريخ الوفاة .

انظر :**دولة الإسلام في الأندلس (عصر الطوائف)**، ص267-270.

(4) **ديوان ابن دراج** ، ص224 هـ1. وما تزال كثير من الكتابات المعاصرة تتبع المصادر القديمة في الخطأ نفسه، كما سبقت الإشارة في الهوامش السالفة . ويمكن أن نضيف إليهم : الزركلي في : **الأعلام**، ج7 ص295-296.

(5) ص398. هـ126.

(6) فهمنا هذا من رواية المقري، فقد ورد فيها أن الحميدي أجاب هذا القائل بأبيات تنقضها وتبطلها . **النفح** / ج4 ص338.

- **أخطاء في النقل عن المصادر:**

ومن ذلك، قوله[1] «وقد نادم المنصور بن أبي عامر يومًا أبا المغيرة بن حزم... وغنتهم جارية تسمى أنس القلوب فتغازلا شعرًا ملوحين، أبو المغيرة والجارية، وأحس بذلك المنصور، فغضب عليهما غضبًا شديدًا، فاعتذر أبو المغيرة:

والله قدَّر هذا ولم يكن باختياري».

وأحال على (نفح الطيب). لكن القصة في (النفح) ورد فيها أن هذا البيت كان من اعتذار الجارية «أنس القلوب» وليس من اعتذار أبيالمغيرة «ثم بكتْ (أي الجارية) فكأنَّ دمعها درٌّ تناثر من عقد، أو طلٌّ تساقط من ورد، وأنشدتْ:

أذنبت ذنباً عظيماً فكيف منه اعتذاري

والله قدّر هذا ولم يكن باختياري

قال (أبو المغيرة): فعند ذلك صرف المنصور وجه الغضب إليّ، وسلّ سيف السخط عليّ...»[2].

وكذا تعليقه على شعر أحد الأمراء يفخر فيه بجوده وكرمه، وهو ما ذكرناه منذ قليل، فيقول[3] «لم يكن... عندما نظم هذه الأبيات يتذكر معلم الكُتَّاب البائس الذي طلب منه لتحسين حاله أنْ يأذن له في الجمع بين أمرين لا يتأتى الجمع بينهما: أنْ يؤم الناس في مسجدين مختلفين وأن يعلم الأطفال، فأجابه:

أيطيقُ تأديبًا وعَقْدَ إمامة في مَسْجِدين وجامع إنسان».

وأحال إلى (الحلة السيراء)، ووجدنا فيها ما يلي «كَانَ بشنتمرية معلم كتاب يؤدبهم، ويؤمّ فِي مسجدين: أَحدهمَا يُصَلِّي فِيهِ نَهَارًا، وَالثَّانِي لَيْلاً، فكتب إِلَى الْحَاجِب ذِي الرئاستين أبي مَرْوَان عبد الْملك بن الْحَاجِب ذِي المجدين عز الدولة أبي مُحَمَّد هُذَيْل بن رزين يسْأَله التَّقْدِيم فِي الْمَسْجِد الْجَامِع للصَّلَاة فِي دَوْلَة مَعَ سَائِر الْأَئِمَّة فوقّع لَهُ فِي مكتوبه...»[4]. ويضح من النص أنَّ معلم الكتاب كان يجمع بين الوظيفتين: التعليم، والإمامة في مسجدين مختلفين، ولم يخاطب الأمير بشأن هذا

(1) ص359.

(2) ج1 ص618. والتوضيح داخل القوسين من عندي . مع ملاحظة أن المؤلف عد الشعر من بحر الخفيف، والصواب كونه من المجتث .

(3) ص382 مع هـ24.

(4) ج2 ص113-114.

الأمر كما فهم المؤلف، بل خاطبه ليأذن له في أنْ يكون أحد الأئمة الذين يتداولون الصلاة بالمسجد الجامع. وبيت الشعر الذي أورده المؤلف، شاهد بأنَّ الحديث عن ثلاثة أعمال (تأديب / عقد إمامة في مسجدين / عقد إمامة في المسجد الجامع) لا عملين.

- **أخطاء القراءة وسوء التأويل:**

من ذلك، قوله: إنَّ «الأندلسيين جميعًا لم يلتزموا بدقة القانون الطبيعي الذي يريد الشبيبة لاهية، والشيخوخة فاضلة... وإذا كان بعضهم واصل انغماسه في الملذات؛ فلأنهم لا يؤمنون باليوم الآخر، ويريدون أن يعتصروا حياتهم حتى آخر قطرة. يقول ابن خفاجة:

هُـجُـود ولا غـيرَ الـتُّراب حَشِيّة لِجَنْب ولا غيرَ القُبُور قِبَاب»[1]

ونفهم من هذا النص أربعة أمور:

الأول: أن الأندلسيين لم يكونوا كلهم على مذهب واحد فيما يتعلق بالموقف من اقتراف الآثام بعد تجاوز مرحلة الشباب؛ فمنهم من يترك حياة اللهو والمجون بعد علو السن، ومنهم من يخالف ذلك ويواصل سيرته الأولى.

الثاني: ابن خفاجة كان من الصنف الثاني؛ أي ممن واصلوا حياة اللهو والمجون.

الثالث: ابن خفاجة لم يكن من المؤمنين باليوم الآخر، وهذا سبب إصراره على مواصلة تلك الحياة اللاهية. وهي نتيجة بدهية لرجل لا يرجو البعث والنشور، وما يصاقب ذلك من ثواب وعقاب.

الرابع: الدليل على اتصاف ابن خفاجة بذلك، بيت الشعر السالف. وهو متعلق بالأمرين الثاني و الثالث.

أما الأمر الأول: فلا خلاف مع المؤلف فيه، فهو أمر طبعي، والناس ليسوا على مهيع واحد. أما باقي ما ذكر فغير صحيح، ومرد ذلك إلى سوء التأويل لنص ابن خفاجة الذي يُعد عمدة المؤلف ودليله الوحيد، فيما ذهب إليه. وبينة ذلك من وجوه:

الأول: أن دلالة البيت واضحة لا لبس فيها، والمعنى أنَّ هؤلاء المرثيين باتوا نيامًا لكن ليسوا كنُوَّم أهل الدنيا، بل على فراش من تراب داخل القبور التي أمست

(1) ص396.

مسكنهم. هذا كل ما في الأمر. وللشاعر بيت آخر يدور في المدار ذاته[1]:

خليليّ هل بَعْدَ الـرَّدى مِـنْ ثَنِيَة وهل بعد بطن الأرض دار مُخَيّم

أي أن القبر آخر منازل أهل الدنيا، وليس بعده عودة إلى الدنيا كرة أخرى. ولا علاقة للبيتين، حسب فهمنا، بالدار الآخرة وما إليها.

الثاني: الشاعر نفسه قد صرح في شعره، بنقيض ما زعمه المؤلف، فانظر قوله[2]:

ألا قـصرُ كـلِّ بـقـاء ذَهَـاب وعُـمْـرانُ كـل حـيـاة خـراب
وكـل مـديـن بمـا كـان دان فـثَـمَّ الـجـزاء وثـم الحساب
فـلا تُـجْـر كـفـك في مُـهـرَق بمـا لا يَـسُرُّ هـنـاك الـكـتـاب
فـإنـك يـومًـا مـجـازى به وإنَّ يـدًا كـتـبـتـه تـراب
ولا خُـطَّـة غـير إحـدى اثنتين إمـا نـعـيـم وإمـا عـذاب
فـرحـماكَ يا مَـنْ عليه الحساب وزلـفـاكَ يـا مَـنْ إلـيـه المآب

وقوله[3]:

طـوبى لعبد قـام خشية ربـه والليل قد ضرب الظـلام رواقا
خَضِل المدامع خوف عَرْضَةِ مالك خضع المـلـوك لهبهـا أعناقا
والـنـاس مِـنْ كـابِـهـنـا كوسا بققد أُلْـزِمُـوا أعمالَهُم أَطْـواقـا
فَحَنانَكَ اللهم في عبد غوى زمنًا فشدَّ إلى الفُسُوق نِطَاقا
قَلِق المضاجع باتَ يَقْرَعُ سِنَّهُ نَدمًا ويـرسـل دمـعـه إشـفـاقـا
سَحَبَ الشَّبيبة َفي الغوَايَةِ ضِلْةً حـتـى تَـسَربـل َثـوبـهـا أخـلاقـا
فلئنْ سطوت َبـه فـلا ظُـلـمًا له ولـئنْ صنعت َلـه فلا استحقاقا

(1) **ديوان ابن خفاجة**، تح : سيد غازي، منشأة المعارف الإسكندرية 1960م، ص363.
(2) الديوان ص213-214.
(3) الديوان ص214.

وقوله[1]:

كفى حِكمةً لله أنَّك صائر ترابًا كما سوَّاك قبلُ فعدَّلك

وليس بخافٍ كيف كونُكَ ثانيًا وها أنت راءٍ كيف كوَّن أوَّلك

فهل أنت في دار الفناء مُمَهِّد مَحَلَّكَ في دار البقاء ومنزِلَك

والنصوص السابقة ليست إلا «صورة تمتلئ بالجلال والخشية وتفيض بالإيمان والإشفاق...تطهيرًا للنفس المعذبة وغسلاً لأدرانها»[2] ناطقة بأن صاحبها مؤمن باليوم الآخر، والبعث والنشور، والثواب والعقاب.

الثالث: إذا كان «للموت فلسفة خاصة في أذهان المفكرين تخضع لمفهومهم وعقيدتهم وتجاربهم»[3]، فإننا لم نقف في ترجمة ابن خفاجة وما ذكر عن حياته وأخباره، على أية إشارة إلى كونه ممن ينتحلون تلك العقيدة الفاسدة.

الرابع: لو سلمنا جدلاً بأن بيت ابن خفاجة الذي ذكره المؤلف دال على إنكار اليوم الآخر، فإن هذا الأمر قد يكون في مرحلة من حياته لم يلبث أنْ فارقها، وفي ضوء هذا لا يستقيم إطلاق القول بأنه لا يؤمن باليوم الآخر؛ فالإنسان ينسب إلى عقيدته الأخيرة لا الأولى. وهذا بالطبع على سبيل الحِجَاج والتنزل مع المؤلف، وإلا فالأمر واضح كما بينا.

الخامس: نعلم مما ورد لدى بعض المؤرخين[4]، أن ابن خفاجة مرّ بمرحلتين في حياته: مرحلة لهو ومجون أيام شبابه، ومرحلة توبة وإنابة أيام شيخوخته. والشعر السالف فيه إشارات واضحة إلى ذلك.

ومما يدخل في سوء التأويل أيضًا، قول المؤلف «والرأي الشائع ويقبله الإسلام... أن اشتراك المرأة في تكوين الأعراق محدود للغاية... وفي إسبانيا كان ذلك على التأكيد رأي أبي بكر بن العربي ت543هـ؛ لأنه يروي أنه سمع في بغداد فقيهًا حنبليًا يرسل رأيًا بدا له من البدائع: سَمِعْت إمَامَ الْحَنَابِلَة بِمَدِينَة السَّلَام أَبَا الْوَفَاء عَلِيّ بن عَقِيلٍ يَقُولُ: إنَّمَا تَبِعَ الْوَلَدُ الْأُمَّ فِي الْمَالِيَّة، وَصَارَ بِحُكْمِهَا فِي الرِّقِّ وَالْحُرِّيَّة؛

(1) الديوان ص215.

(2) **بين ابن خفاجة وكوليردج؛ قراءة رومانسية لقصيدة أندلسية**، ص121.

(3) **عبد الله البردوني: حياته و شعره**، أحمد عبدالحميد إسماعيل، ص36.

(4) انظر : **الذخيرة**، ق3 مج2 ص541-542/ **بين ابن خفاجة وكوليردج**، ص102-103.

لِأَنَّهُ انْفَصَلَ عَنْ الْأَبِ نُطْفَةً لَا قِيمَةَ لَهُ، وَلَا مَالِيَّةَ فِيهِ، وَلَا مَنْفَعَةَ مَثْبُوتَةَ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا اكْتَسَبَ مَا اكْتَسَبَ بِهَا وَمِنْهَا، فَلِأَجْلِ ذَلِكَ تَبِعَهَا، كَمَا لَوْ أَكَلَ رَجُلٌ تَمْرًا فِي أَرْضِ رَجُلٍ، فَسَقَطَتْ مِنْهُ نَوَاةٌ فِي الْأَرْضِ مِنْ يَدِ الْآكِلِ، فَصَارَتْ نَخْلَةً، فَإِنَّهَا مِلْكُ صَاحِبِ الْأَرْضِ دُونَ الْآكِلِ بِإِجْمَاعٍ مِنْ الْأُمَّةِ؛ لِأَنَّهَا انْفَصَلَتْ مِنْ الْآكِلِ وَلَا قِيمَةَ لَهَا؛ وَهَذِهِ مِنْ الْبَدَائِعِ»[1].

وقد ذكر الطاهر مكي مترجم الكتاب، أن المؤلف لم يفهم المراد من كلمة البدائع، وترجمها «طافحًا بالغرائب «أي أنه ظن أنَّ ابن العربي لم يرقه كلام الفقيه الحنبلي، وقد نبه المترجم على خطأ هذا الفهم، موضحًا أن الكلمة تعني إعجاب ابن العربي برأي الفقيه[2]. وتعليق مكي سديد، لكننا نضيف دليلاً آخر يؤكد تبني ابن العربي للرأي عينه الذي سمعه من الفقيه ببغداد، يقول أثناء تفسير سورة النحل «الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: قَوْلُهُ: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ [النحل: 72]: وُجُودُ الْبَنِينَ يَكُونُ مِنْهُمَا مَعًا، وَلَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ تَخَلُّقُ الْمَوْلُودِ فِيهَا، وَوُجُودُهُ ذَا رُوحٍ وَصُورَةٍ بِهَا، وَانْفِصَالُهُ كَذَلِكَ عَنْهَا، أُضِيفَ إلَيْهَا، وَلِأَجْلِهِ تَبِعَهَا فِي الرِّقِّ وَالْحُرِّيَّةِ، وَصَارَ مِثْلَهَا فِي الْمَالِيَّةِ. سَمِعْت إمَامَ الْحَنَابِلَةِ بِمَدِينَةِ السَّلَامِ أَبَا الْوَفَاءِ عَلِيّ بن عَقِيلٍ يَقُولُ:...»[3]. ومعنى كلامه: وُجُودُ الْبَنِينَ يَكُونُ مِنْهُمَا مَعًا (أي من الزوجين)، وَلَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ تَخَلُّقُ الْمَوْلُودِ فِيهَا (أي في رحم المرأة)، وَوُجُودُهُ ذَا رُوحٍ وَصُورَةٍ بِهَا، وَانْفِصَالُهُ كَذَلِكَ عَنْهَا، أُضِيفَ إلَيْهَا، وَلِأَجْلِهِ تَبِعَهَا فِي الرِّقِّ وَالْحُرِّيَّةِ، وَصَارَ مِثْلَهَا فِي الْمَالِيَّةِ (الضمائر كلها عائدة على المرأة).

ونلاحظ هنا أن ابن العربي ذكر أولاً رأيه، ثم شفعه برأي الفقيه الحنبلي تعزيزاً وتأكيدًا لما قرره. وقراءة النص في ضوء سياقه الكامل تؤكد خطأ المؤلف، ودقة مكي في تعليقه. لكن سبب الإشكال أن المؤلف نقل هذا النص عن (النفح)، وصاحب (النفح) لم ينقل النص إلا من أول قوله: سمعتُ...، لكن لو رجع المؤلف (لأحكام القرآن) لابن العربي (مصدر النص الأصلي) لاطلع على النص في سياقه كاملاً، ولفهم المراد دون حاجة إلى تأويل كلمة «البدائع «على غير وجهها. وتأسيسًا على هذا، فإن قول المؤلف بعد ذلك «ولم يقتنع ابن العربي، وهو إسباني، بهذه النظرية؛

(1) ص256.

(2) انظر ص258.

(3) **الجامع لأحكام القرآن**، تح : علي محمد البجاوي، مطبعة الحلبي القاهرة ط3 1972م، ص1160-1161.

لأن إعطاء الأم مكان الصدارة يتيح للعنصر الأجنبي مكانًا مفضلاً في المجتمع الإسلامي، والتسليم به يفترض أن صاحبه قد أخذ جانب الشعوبية «غير صحيح، وقائم على مقدمات خاطئة.

ومِنْ أسوأ صور القراءة لدى المؤلف[1]، قراءته بيت الراضي بن المعتمد[2]:

يـا قَـمَـراً أَصـبَـحَ لي مالِكا لا تَـترُكَـنّـي هَـكَـذا هـالِـكا

فقد ذكر مترجم كتاب (في تاريخ إسبانيا الإسلامية)، أنَّ «مالكًا «وردت في الأصل الفرنسي لكتاب «بيريس» هكذا «ange» وهي تعني الملاك[3]. وقد ترتب على هذه الترجمة الخاطئة فهمه البيت على غير وجهه، وعده من المفاهيم المسيحية في شعر الراضي «فإنّ الراضي بن المعتمد يتحدث عن امرأة أحبها كما لو كانت ملاكًا طيبًا، طبقًا للمفهوم المسيحي»[4]. وتبعه على هذا الوهم المستشرق الإنجليزي «مونتغمري وات ت 2006م «إذ يقول عن هذا البيت: «يتضمن... دلالة مدهشة ونادرة على تأثير مسيحي؛ لأن الشاعر يقول عن محبوبته إنها ملاك»[5]. وهو في هذا تابع لـ «بيريس«، ولم يرجع إلى البيت في نصه العربي. ومن اطلع على كتابه علم أنّ لآراء «بيريس» حضورًا طاغيًا فيه.

- **الاضطراب والتناقض:**

من ذلك، قوله[6] «ثمة ملمح آخر لشخصية الأندلسي دفع بها الشعر الأندلسي إلى النور، وهو ليس عربي الجوهر... أعني القسوة». ثم راح المؤلف يذكر نماذج

(1) كل ما ذكرته في هذه المسألة المتعلقة ببيت الراضي بن المعتمد وما تعلق بها من إحالات، مدين به لصديقي البحاثة حاتم بن أوس السنوسي. انظر / دراسته القيمة : **أثر البحتري في الأدب الأندلسي في القرن الخامس الهجري**، رسالة دكتوراه غير منشورة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة 2015م، ص131-133. وكل الإحالات التي ذكرها راجعتها فألفيتها دقيقة . وقد ذكر الباحث بعض أخطاء بيريس وأوهامه موضحًا صوابها في حصافة ولوذعية ص125-133.

(2) **خريدة القصر (قسم شعراء المغرب والأندلس) ج2 ص47**. وأورده بيريس في كتابه ص405.

(3) انظر : **في تاريخ إسبانيا الإسلامية**، مونتغمري وات، تر : محمد رضا المصري، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر بيروت ط2 1998م، ص127 مع الهامش .

(4) ص405. مع ملاحظة أن الطاهر مكي مترجم الكتاب، أثبت البيت صحيحًا كما ورد في الخريدة، دون إشارة إلى الأصل الفرنسي وما ورد فيه من خطأ، وعله لم يلاحظ ذلك . وأغلب الظن أنه رجع إلى المصدر الذي أحال عليه بيريس مباشرة أعنى الخريدة، مثبتًا البيت كما وجده هناك . ولو وقف المترجم على هذا التحريف، لنبه عليه لا محالة .

(5) ص127.

(6) ص382.

على تلك القسوة التي اتصف بها بعض أمراء الأندلس،مرتئيًا أنَّ هذه القسوة المفرطة تعود إلى مؤثرات أجنبية. أي أن العرب لا يتصفون بهذه القسوة المفرطة، وما دام كثير من الأندلسيين يتمتعون بها فإنهم لا يرجعون إلى أصول عربية. ورأى أن المصدر الأجنبي لتلك القسوة يعود إلى البربر الهمجيين[1]، وأثرهم في أمراء الأندلس. ونحن لن نشغل أنفسنا بالحديث عن إثبات عروبة الأندلسيين أو نفيها، فتلك مسألة أخرى، فيها جدل بين الباحثين[2]. لكن الإشكال أنَّ المؤلف يقول بعد هذا «وتوجد في المشرق سوابق لهذه العادة الغريبة (يقصد الاحتفاظ برؤوس الأعداء في حديقة)، فقد كان عند الخليفة العباسي المنصور ت158ه حجرة خاصة يحتفظ فيها برؤوس العلويين»[3]. ونفهم من هذا النص أن القسوة كانت موجودة في المشرق كما كانت في الأندلس، واتسم بها أحد كبار الشخصيات ذات النسب العربي الأصيل «المنصور العباسي». فكيف إذن تكون القسوة صفة غير عربية ؟ ثم إنَّ القسوة لا يخلو منها زمان، ونستطيع أن نذكر كثيرًا من أمراء العرب وولاتهم في المشرق والمغرب، ممن اتصفوا بها. ونجدها عند العرب كما نُلفيها عند البربر و الإفرنج وغيرهم من الأمم، ليس هناك قوم نستطيع إلصاقها بهم دون غيرهم. لذلك فكلام المؤلف هنا نرى فيه اضطرابًا وخللاً. وربط صفة بعينها بأمة ما ربطًا مطلقًا، غير صحيح.

ومن صور الاضطراب كذلك، قوله[4] «ويبدو لنا أنَّ الأندلسيين لم يكونوا يلبسون العمامة والبرنس قبل مجيء المرابطين»، ثم يقول في الصفحة عينها «ومع ذلك لا يمكن

(1) انظر : ص385-386.

(2) هذه النظرية القائلة بنفي عروبة الأندلسيين أطلقها المستشرق الإسباني «خوليان ريبيرا «وتبعه عليها بعض المستشرقين وخلاصتها أنهم يعتبرون هؤلاء القوم الذين أسسوا الحضارة العظيمة في إسبانيا إسبانًا مسلمين، ويفتخرون بهم من منطلق قومي ليس إلا . انظر:

نظرية ريبيرا حول عروبة الأندلسيين، عدنان مصطفى، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية جامعة قطر ع12 1410ه 1989م، ص 183 – 215.

الأندلس برؤى استعرابية (دراسة في جهود المستعربين الإسبان المهتمين بالتراث الأندلسي)، محمد العمارتي، دار الكتب العلمية، بيروت ط1 2013م، ص39-40.

(3) ص384 ه34.

تنبيه مهم : هذه الرواية التي ذكرها المؤلف حول أبي جعفر المنصور و رؤوس العلويين، ضعفها أصحاب كتاب: **صحيح وضعيف تاريخ الطبري** . انظر : ج11 تحت عنوان : **الضعيف والمسكوت عنه في تاريخ الطبري (الخلافة في عهد العباسيين)**، تح: محمد بن طاهر البزرنجي / محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن كثير دمشق ط1 1428ه 2007م، ص77. لكننا هنا نحاكم المؤلف لما ذكره، بغض النظر عن موقفنا من صحة الرواية نفسها.

(4) ص284.

القول إن العمامة والبرنس كانا مجهولين لدى الأندلسيين، ولو أن العمامة ظل ارتداؤها وقفًا على القضاة والعلماء فحسب، دون غيرهم». وهو اضطراب واضح، وقد نقل المقري عن ابن سعيد «وأما زيّ أهل الأندلس فالغالب عليهم ترك العمائم، لا سيما في شرق الأندلس، فإنَّ أهل غربها لا تكاد ترى فيهم قاضياً ولا فقيهاً مشاراً إليه إلاّ وهو بعمامة، وقد تسامحوا بشرقها في ذلك... وأما الأجناد وسائر الناس فقليل منهم تراه بعمّة في شرق منها أو في غرب»[1]. ومن هذا النص يتبين أن الأمر لم يكن على إطلاقه وأن كون العمامة كانت وقفًا على العلماء والقضاة، لا يستقيم على إطلاقه، فالأمر وفقًا للنص السالف كان في غرب الأندلس فقط، كما أنه لم يشر إلى كونها وقفًا على العلماء والقضاة. غاية ما في الأمر أنَّ الظاهرة كانت منتشرة بينهم، بخلاف سائر طبقات المجتمع، ممن قل فيهم لبسها، والفرق بين الأمرين واضح. ولو اطلع المؤلف على هذا النص لضبط عباراته.

ومن هذا الواد قوله: «لقد أصبح البخل الذي كان يبدو في نظر العرب أيام الجاهلية وفجر الإسلام أقبح العيوب، يمثل في إسبانيا جانبًا من شخصية الإسباني المسلم، فيما يبدو،... والحق أن العربي في سخائه يندفع تلقائيًا. أما هنا في إسبانيا الإسلامية فهو صفة مصحوبة بالتفكير والحساب، وعلى أية حال فإن المشرق عرف أيضًا شخصيات من هؤلاء الذين يعتبر البخل إحدى صفاتهم... وربما كان من الأمانة أنْ نوضح أن هؤلاء البخلاء ليسوا عربًا، وإنما أعاجم من أصل فارسي. وهذا يدعم ما قلناه أن سكان إسبانيا الإسلامية كانوا شيئًا آخر غير العرب»[2]. وخلاصة ما نفهمه من هذا الكلام، أن العرب يتصفون بالكرم، وأما أهل الأندلس فيتصفون بالبخل. وأما بعض الشخصيات المشرقية التي اتصفت بالبخل فلم تكن عربية بل أعجمية. ونفهم من هذا أيضًا أن البخل صفة مركزية عند الأعاجم. حسنًا؛ فلننظر إلى كلام المؤلف بعد ذلك بصفحات قليلة، حين يقول: «ولم يكن الأندلسيون يتقيدون، فيما يبدو، باستضافة ضيوفهم ثلاثة أيام فحسب، كما يوصي الحديث. وقد شكا ابن الحاج اللورقي أن المعتمد استضافه ثلاثة شهور دون أنْ يلقاه. ويستطيع الضيف

(1) ج1 ص222. وقد عبر أحد الباحثين عن كلام ابن سعيد حول أهل الغرب، بقوله : أما أهل الغرب الأندلسي فقد كانوا يرتدونها . وهو إطلاق غير دقيق، كما أوضحنا فوق . ولو استعمل تعبير ابن سعيد نفسه، لكان أفضل له ولنا وللقراء . انظر :

- **تاريخ الوزارة في الأندلس (138-897 هـ / 755-1492م)**، أسامة عبد الحميد حسين السامرائي، دار الكتب العلمية بيروت ط1 2012م، ص269.

(2) ص382.

العابر أنْ يبقى كل الزمن الذي يريد، ويعتبرون وجوده نعمة وبركة...»[1]. وما نفهمه من هذا النص أن الأندلسيين كانوا يتصفون بالكرم، ومن مظاهر ذلك المبالغة في قرى الضيف الذي يستطيع المكث لديهم كما شاء دون حرج أو عنت. وهذا يتناقض وما سبق تقريره في النص الفائت حول بخل الأندلسيين.

وتنبغي الإشارة إلى شيء مهم هنا، فقد يظن بعض القراء أن المؤلف يمدح العرب حين يصفهم بالكرم، والحق أن هذا ليس مراد المؤلف، بل كل ما يريده حين يقوم بهذا الأمر، أعني إثبات صفة للعرب ونفيها عن الأندلسيين أو العكس، إثبات نظريته في كون مسلمي الأندلس ليسوا عربًا بل أعاجم يرجعون إلى أصول نصرانية. ويؤكد ذلك قوله في آخر النص الأول: «وهذا يدعم ما قلناه أنَّ سكان إسبانيا الإسلامية كانوا شيئًا آخر غير العرب».

صفوة القول:

هذه كانت خلاصة رأينا في هذا العمل، لكنني أكرر ما قلته بأن أخطاء الدراسة كثيرة. والآراء التي ذكرها المؤلف وتحتاج إلى مناقشة وتفصيل، كثيرة هي الأخرى. ومع هذا يبقى هذا العمل مهمًا جدًا لمن أراد فهم اتجاهات الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، وقد بذل فيه كاتبه جهدًا جهيدًا. ويعجبني جدًا تعليقه على أحد الأبيات، بقوله[2] «لم أفهم معنى هذا البيت». وهو أمر جيد، قلما نراه من باحث بلغ رتبة كبيرة إنْ في المشرق أو المغرب. وقد ذكر الطاهر مكي أن هذا الكتاب يراه الأوروبيون أفضل دراسة لموضوعات الشعر الأندلسي في عصر الطوائف. ثم قرر «أنَّ القارئ العربي عندما ينتهي من قراءته سوف ينتهي إلى قريب من هذا الرأي؛ فالكتاب يؤرخ لإسبانيا الإسلامية، في هذه الفترة من جوانبها المختلفة، مادية ومعنوية، من خلال الشعر»[3]. والحق أنَّ الأستاذ الكبير لم يبالغ، ونرى الكتاب كما قال. ولا ينبغي لباحث يريد فهم كثير من مظاهر الحياة (الأدبية والاجتماعية) في أندلس القرن الخامس الهجري، بدون الاطلاع عليه، لكن لابد من المراجعة والتحقق من فهم المؤلف، والتدقيق في آرائه، والحذر من تعميماته ونتائجه في كثير من المواضع[4]. ونحسب أننا، بفضل الله عزوجل، قدمنا نموذجًا جيدًا لكيفية قراءة هذه الكتابات.

---

(1) ص402.

(2) ص342 هـ165.

(3) ص3.

(4) يقول المستشرق الإنجليزي «مونتغمري وات «على إعجابه الشديد بدراسة بيريس «إنه لمن الصعب الموافقة على استنتاجات بيريس، مهما تكن دراسته رائعة ومفيدة ...». وهو دقيق كل الدقة في نصه هذا . انظر :

- **في تاريخ إسبانيا الإسلامية**، ص128.

قائمة المصادر والمراجع

1. أثـر البحـتري في الأدب الأندلـسي في القـرن الخامـس الهجـري، حاتـم أوس السـنوسي، رسـالة دكتوراه/غـير منشـورة بكليـة دار العلـوم جامعـة القاهـرة 2015م.
2. الإحاطـة في أخبـار غرناطـة، ابـن الخطيـب، تـح: محمـد عبدالله/عنـان، مكتبـة الخانجـي القاهـرة / ج3 ط1 1375هـ/1975م.
3. الاسـتشراق الفرنـسي والـتراث الشـعبي في الجزائـر، شـايب الـدور أمحمـد، مذكـرة ماجسـتير جامعـة وهـران 2009-2010م.
4. الأعلام، الزركلي، ج7 دار العلم للملايين بيروت ط15 2002م.
5. الأندلسبرؤياسـتعرابية (دراسـة في جهـود المسـتعربين الإسـبان المهتمـين بالـتراث الأندلـسي)، محمـد العـمارتي، دارالكتـب العلميـة، بـيروت ط1 2013م.
6. بدائـع البدائـه، عـلي بـن ظافـر الأزدي ت613 هـ، تـح: محمـد أبـو الفضـل إبراهيـم، مكتبـة الأنجلـو المصريـة ط1 1970م.
7. البيـان المغـرب في أخبـار الأندلـس والمغـرب، ابـن عـذاري، تـح: ليفـي بروفنسـال، ج. س. كـولان، دار الثقافـة بـيروت (ج2 ط2 1400هـ/1980م / ج3 ط3 1983م). طبعـة أخـرى: تـح: بشـار عـواد معـروف / محمـد بشـار عـواد، دار الغـرب الإسـلامي تونـس ط1 1434هـ/ 2013م.
8. تاريـخ إسـبانيا الإسـلامية أو كتـاب أعـمال الأعـلام، ابـن الخطيـب، نـشره: ليفـي بروفنسـال، دار المكشـوف بـيروت، ط2 1956م.
9. تاريـخ الآداب العربيـة مـن الجاهليـة حتـى عـصر بنـي أميـة، كارلـو نالينـو، اعتنـت بشرهـا: مريـم نالينـو، تقديـم: طه/حسـين، دار المعـارف القاهـرة ط2 د.ت.
10. تاريـخ الـوزارة في الأندلـس (138-897 هـ/ 755-1492م)، أسـامة عبـد الحميد حسـين السـامرائي، دار الكتـب العلمية بـيروت ط1 2012م.
11. الجامـع لأحـكام القـرآن، ابـن العـربي، تـح: عـلي محمـد البجـاوي، مطبعـة الحلبـي، القاهـرة ط3 1972م.

12. الحض على الجهاد في الأدب الأندلسي في عصري الطوائف و المرابطين، فاطمة مفلح مرشد، رسالة دكتوراه/كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية 2007م.
13. الحلة السيراء، ابن الأبار، تح: حسين مؤنس، دار المعارف القاهرة ط2 1985م.
14. الحياة العربية من الشعر الجاهلي، أحمد الحوفي، دار نهضة مصر الفجالة ط2 1952م.
15. خريدة القصر (قسم شعراء المغرب والأندلس) ج2، العماد الأصفهاني، تح: آذرتاش آذرنوش، نقحه/وزاد عليه: محمد المرزوقي، محمد العروسي المطوي، الجيلاني بن الحاج يحيى، الدار التونسية للنشر 1971م.
16. دراسة الأدب العربي، مصطفى ناصف، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة د.ت.
17. دولة الإسلام في الأندلس: العصر الثاني (عصر الطوائف)، محمد عبدالله/عنان، مكتبة الخانجي القاهرة ط4 1417هـ/1997م.
18. ديوان ابن حمديس، تح: إحسان عباس، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1960م.
19. ديوان ابن خفاجة، تح: سيد غازي، منشأة المعارف الإسكندرية 1960م.
20. ديوان ابن دراج ، تح: محمود علي مكي، المكتب الإسلامي دمشق ط1 1381هـ/1961م.
21. ديوان أبي إسحاق الإلبيري الأندلسي، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر دمشق ط1 1411هـ/1991م.
22. ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تح: محمد عبده/عزام، دار المعارف القاهرة ط3 د.ت.
23. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام، تح: إحسان عباس، دار الثقافة بيروت ط1 1979م.
24. السفر الثاني من كتاب المقتبس، ابن حيان، تح: محمود علي مكي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الرياض ط1 1424هـ/

2003م.
25. الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، هنري بيريس، تر: الطاهر مكي، دار المعارف القاهرة 1408هـ/ 1988م.
26. صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ج11، تح: محمد بن طاهر البزرنجي / محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن كثير دمشق ط1 1428هـ/ 2007م.
27. الصلة، ابن بشكوال، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي تونس، ط1 2010م.
28. الطبيخ في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، مؤلف مجهول، نشره المستشرق الإسباني:AmbroSoHuici Miranda، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية مدريد مج9-10 1961- 1962م.
29. طوق الحمامة وظل الغمامة في الألفة والألاف، ابن حزم، تح: عبدالحق التركماني، مراجعة: عبدالعزيز الحربي، دار ابن حزم بيروت ط2 1434هـ/ 2013م.
30. فوات المحققين: دراسة تطبيقية في فوات تحقيق الإحاطة في أخبار غرناطة، أحمد حاجم الربيعي، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع دمشق ط1 2009م.
31. في تاريخ إسبانيا الإسلامية، مونتغمري وات، تر: محمد رضا المصري، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر بيروت ط2 1998م.
32. في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج، حسين الواد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط2 1993م.
33. قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ابن خاقان، تح: حسين خريوش، دار المنارة الأردن ط1 1409هـ/ 1989م.
34. المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف القاهرة ط3/ 1964م.
35. مشكلة الفن، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر الفجالة د.ت.
36. المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد، تح: شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة ط4 د.ت.
37. مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، ديفديتشس، تر: محمد

يوسف نجم، مراجعة: إحسان عباس، دار صادر بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر / نيويورك 1967م .
38. مناهج النقد الأدبي، أنريك إندرمون إمبرت ت2000م، تر: الطاهر مكي ت2017م ، مكتبة الآداب القاهرة1412هـ/ 1991م.
39. نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار و تنويع الآثار، و البستان في غرائب البلدان و المسالك الى جميع الممالك، تح: عبد العزيز الأهواني، معهد الدراسات الاسلامية في مدريد ط1 1965م.
40. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، المقري التلمساني (المتوفى: 1041هـ)، تح: إحسان عباس، دار صادر- بيروت – لبنان 1408هـ/1988م.

الدوريات والبحوث:

1. الألبسة العربية في القرن الأول الهجري؛ دراسة أولية، صالح العلي، مجلة مجمع اللغة العربية العراقي ع13 مارس 1966م.
2. بين ابن خفاجة وكوليردج؛ قراءة رومانسية لقصيدة أندلسية، عبدالحميد شيحة، مجلةكليةدارالعلومجامعةالقاهرة - مصر ، ع 13 /1991م.
3. السُّمَيْسِر: حياته وشعره، حلمي إبراهيم عبدالفتاح الكيلاني، مؤتة للبحوث والدراسات - العلوم الانسانية والاجتماعية –الأردن مج 7 ، ع 11413هـ/ 1992م.
4. شعر السُّمَيْسِر: أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي، مجلة عالم الفكر الكويت مج 25، ع 1 يوليو / سبتمبر 1996م.
5. ملابس الرجال في الأندلس في العصر الإسلامي، سحر السيد عبدالعزيز سالم، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مدريد مج1995/27م.
6. نظرية ريبيرا حول عروبة الأندلسيين، عدنان مصطفى، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية جامعة قطر ع12 /1410هـ/ 1989م.

الجغرافيا التاريخية في كتاب
«رحلةٌ إلى شبه الجزيرة العربية وإلى بلادٍ أخرى مجاورةٍ لها» المستشرق والرحالة كارستن نيبور(اليمنُ السعيد نموذجاً)

■ د/ أنور محمود زناتي -جامعة عين شمس- مصر.

الملخص

الدراسة تقدم قراءةً نقديّةً لكتاب «رحلةٌ إلى شبه الجزيرة العربيّة وإلى بلادٍ أخرى مجاورةٍ لها» لكارستن نيبور، وهي رحلةٌ ذاتُ أهميّةٍ خاصّةٍ حيث شغلت حيّزاً مهمّاً في التاريخ الجغرافي بصورةٍ متميّزةٍ للجزيرة العربيّة، اليمن السعيد بصفةٍ خاصّةٍ، وتُعَدُّ تلك الرحلة من أقدم الرحلات التي قام بها رحالةٌ ومستكشفٌ أوروبيٌّ كونه من أقدم الرحالة الأوروبيّين الذي تجولوا في بلاد العرب. كما تُعَدُّ هذه الرحلة أولَ رحلةٍ أوروبيّةٍ إلى اليمن، خطط لها صاحبُها تخطيطاً علميّاً منهجيّاً، من ناحيةٍ، وأوّلَ رحلةٍ ذاتِ نتائجَ علميّةٍ حقيقيّةٍ، من ناحيةٍ أخرى، وقدم وصفا تفصيليّاً لجغرافيا وتاريخ ومجتمعات العرب قبل قرنين ونصف القرن. وتميزت معلوماته بالدقة العلميّة وقدرتها على الغوص في جغرافيا وتاريخ وآثار وبشر.

كما تم مناقشة حصاد الجغرافيا التاريخية عن اليمن السعيد في تلك الرحلة وتعدّد جوانبها ما أعطى بعداً جديداً يضاف إلى علم الجغرافيا التاريخية للرحلات. وقدمت الدراسة استنتاجاتٍ منطقيّةً لما انتهت إليه تلك الرحلة التي تشابكت فيها الجغرافيا بالتاريخ وتشابكت خيوطها وتقاطعت مساراتها.

جاء هذا البحث في تمهيدٍ ومبحثين اثنين وخاتمةٍ فيها أهم النتائج والتوصيات،

على النحو الآتي: التمهيد: وفيه تم تناول الرحلة والرحالة. ليكون ذلك ممهداً لما سيأتي في متن البحث من أفكارٍ ونقاشاتٍ.

المبحث الأول: جغرافية المدن اليمنية من خلال الرحلة، ونبحث فيه حرص نيبور على وصف المدن التي مر بها، وصفاً دقيقاً، وقد قام رصد مواقع المدن، ووصفٍ عامٍّ لها ولتاريخها.

المبحث الثاني: الجغرافيا الاقتصاديّة في الكتاب، ونناقش فيه ما قدمته رحلة نيبور من العديد من المعلومات التي يمكن إدراجها ضمن الجغرافيا الاقتصاديّة ومن خلالها يمكن استجلاء العديد من الحقائق والتي تمكن من رصدها وإدراجها في رحلته.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المقدمة:

تُعَدُّ دراسة الجغرافيا التاريخية في كتاب «رحلةٌ إلى شبه الجزيرة العربية وإلى بلادٍ أخرى مجاورةٍ لها» لكارستن نيبور، ذاتَ أهميّةٍ خاصّةٍ لا سيما أنها على حد علم الباحث جديدةٌ ولم يتناولها باحث من قبل.

المنهج المتبع:

تتبع هذه الدراسة عدداً من مناهج البحث، منها: المنهج الجغرافي التاريخي الاستقرائي والمنهج الوصفي من حيث التحليل والتعليل والربط والاستنتاج. واعتمدت الدراسة بالدرجة الأولى على رحلة نيبور، بالإضافة إلى مراجعَ ودراساتٍ تخص نيبور ورحلته بأكثر من لغة.

أهداف البحث:

أ- القيام بقراءة نقدية لكتاب «**رحلة إلى شبه الجزيرة العربيّة وإلى بلاد أخرى مجاورة لها**»، متناولاً الجغرافيا التاريخيّة لبلاد اليمن وفق ما جاء فيه، وما ناقشه الكتاب حول تلك الموضوعات المتعلّقة بالجغرافيا التاريخيّة.

ب- مناقشة حصاد الجغرافيا التاريخيّة عن اليمن السعيد في تلك الرحلة وتعدّد جوانبها ما أعطى بعداً جديداً يضاف إلى علم الجغرافيا التاريخيّة للرحلات.

ج- الخروج باستنتاجاتٍ منطقيّةٍ لما انتهت إليه تلك الرحلة التي تشابكت فيها الجغرافيا بالتاريخ وتشابكت خيوطها وتقاطعت مساراتها.

د- جمع ورصد وتتبع المادة الجغرافية التاريخيّة، التي تضمنتها كتابات نيبور، واستخلاصها من صفحات كتابه، وتجميعها وترتيبها، بحسب موضوعاتها، ثم تبويب البحث وفقاً لهذه الموضوعات.

خطة البحث: جاء هذا البحث في تمهيدٍ ومبحثين اثنين وخاتمةٍ فيها أهم النتائج والتوصيات، على النحو الآتي:

التمهيد: وفيه تم تناول الرحلة والرحالة. ليكون ذلك ممهداً لما سيأتي في متن البحث من أفكارٍ ونقاشاتٍ.

المبحث الأول: جغرافية المدن اليمنية من خلال الرحلة، ونبحث فيه حرص نيبور على وصف المدن التي مر بها، وصفاً دقيقاً، وقد قام برصد مواقع المدن، ووصفٍ عامّ لها ولتاريخها.

المبحث الثاني: الجغرافيا الاقتصادية في الكتاب، ونناقش فيه ما قدمته رحلة نيبور من العديد من المعلومات التي يمكن إدراجها ضمن الجغرافيا الاقتصادية ومن خلالها يمكن استجلاء العديد من الحقائق والتي تمكن من رصدها وإدراجها في رحلته.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد

أضواءٌ حول الرحلة والرحالة:

تعدّ الرحلات وكتابات الرحالة مصدراً مهماً من مصادر دراسة الجغرافيا التاريخية لما لهذا النوع من التوثيق من قدرة على سد الكثير من الثغرات، التي تشكلت وسببت مشكلةً واضحةً في الدراسات التاريخيّة، والرحلات جزء لا يتجزأ من علم الجغرافيا، فالرحلة عين الجغرافيا المبصرة وهي جزءٌ أصيلٌ من حركة الحياة على الأرض(فهيم، 1989م، ص 18)؛ لذلك كان من المهم في الدراسات التاريخية، الاهتمام بشهادات وانطباعات الرحالة، وملاحظاتهم التي يسجلونها في رحلاتهم للمناطق التي يمرون بها، لما تضمه هذه الكتابات من فوائدَ ومعلوماتٍ تاريخيّةٍ واجتماعيّةٍ وتراثيّةٍ، فأخذ

هذا النوع من التدوين حيزاً واضحاً في كتابة الجغرافيا التاريخيّة.

أما صاحب الرحلة في هذه الدراسة فهو الرحالة الألماني كارستن نيبور (Carsten Niebuhr)، المستكشف وعالم الرياضيات وعالم الخرائط الذي عمل في خدمة الدولة الدنماركية(Baack، 2014،p. 34)، وعاش في عصر النهضة الأوربية والتنوير والبحث العلمي (في الفترة ما بين 17 مارس 1733، وحتى - 26 إبريل 1815)، والجدير بالذكر أنه في القرن الثامن عشر زاد رخاء أوروبا لما تدفق عليها من خيرات المناطق التي استعمرتها، ومع الرخاء تتسع آفاق العلم وتزداد الرغبة في المعرفة (Kramer، 1963،p. 76).

ولد كارستن نيبور في قرية»(لودينگ‌ڤورت» (Lüdingworth) حالياً وهي جزء من Cuxhaven))، ساكسونيا السفلى (Lower Saxony) التي أصبحت فيما بعد في برمن -فردن.(Verden-Bremen)، بشمال غرب ألمانيا عمل فلاحاً في مزرعته أول سنين حياته، وحصل على قدرٍ ضئيلٍ من التعليم، ثم أظهر ميلا لدراسة الرياضيات، وأراد أن يحترف مهنة مساحٍ للأراضي، فقصد جامعة غوتنغن (University of Göttingen) وتلقى بعض الدروس في علم المساحة والخرائط (Hopkins، 1967،p. 115).

اقترح أحد أساتذته، وهو العالم جون ديفيد ميخائيليس (1717-1791) (Johann David Michaelis) أن يلتحق نيبور بالرحلة والبعثة الدنماركية التي أمر بها الملك فردريك الخامس (1722-1766) (Fredrick V) ملك الدنمارك سنة 1760م إلى بلاد العرب، لقدرته الشديدة على الملاحظة ووصف عادات الشعوب، إضافةً إلى وفائه وتكتمه وموضوعيّته وحسن تفهمه وتقويمه للأمور وإصراره على العناية بالتفاصيل الدقيقة وإخلاصه للمهام الموكلة إليه (Rasmussen، 1990،p. 23).

وكان هدف الرحلة كتابة تقريرٍ علميٍّ واجتماعيٍّ شاملٍ عن الجزيرة العربية وسوريا ومصر، وافق نيبور على الاقتراح وانخرط في دورةٍ لمدة عامٍ ونصفٍ تقريبا درس بها علم الرياضيات والمساحة والخرائط، وكان الفضل في تعلمه ونبوغه لأستاذه الفلكي توبياس ماير (1723-1762) (Tobias Mayer)، الذي علَّمه طريقة تشييد ما كان يعرف بالإسطرلابر] والطريقة التي طورها لتحديد المسافة الجغرافيّة بوساطة الأبعاد القمريّة ولقياس أبعاد الأجرام السماويّة عن

الأفق. كما أخذ بعض الدروس في اللغة العربية بشكلٍ مكثفٍ ليتأهل لموقعه في

البعثه كمساحٍ وراسمٍ للخرائط (Hopkins، 1967،p. 116).

تكونت البعثة من خمسة أعضاء من العلماء الشباب وهم فون هوفن (1763-1727) (Von Haven) الدنماركي رئيس البعثة وهو عالم في اللسانيات، ومن تلاميذ ميخائيلس، والسويدي بتيروس فورسكال(1763-1732) (Peter Forsskål) الذي درس اللغات الشرقية لدى ميخائيلس أيضاً وذلك خلال الفترة الفاصلة بين 1753 و1756وفي الوقت نفسه كان تلميذ عالم النبات السويدي الشهير كارل فون لينيه وهو كذلك متخصصٌ في علوم الطبيعة والنبات(Hansen، 1965،p. 10)، وكان أعضاء البعثة الآخرون هم الطبيب الدانماركي كريستيان كرامرChristian) (1763-1732) (Carl Cramer متخصص في الطب، والطبيعة أيضاً، وخادمٌ عسكريٌّ سويديٌّ اسمه برججرين (1763). وجورج فلهلم باورنفايند، (1763-1728)(Georg Wilhelm Baurenfeind) الألماني الجنسيّة، المتخصص في الرسم(Hansen، 1963،p. 64).

وكان محور الرحلة قد تركز حول إجراء أبحاثٍ في (اليمن العربية السعيدة)، فقد كانت منذ بدء الرحلة، وحتى انتهائها، هدف الرحلة، والمجال الرئيسي لأبحاثها، حيث شمل الاهتمام الأوروبي عموماً بالبلاد العربية اليمن كذلك، بل لقد أخذت اليمن مكاناً متميزاً في إطار الاهتمام الأوروبي، بسبب موقعها الجغرافي المتميّز في مدخل البحر الأحمر وعلى المحيط الهندي (ماكرو، 2013، ص: 19).

وفي مطلع عام 1761م انطلقت البعثة العلمية الدنماركية من كوبنهاغن، عاصمة الدنمارك، قاصدةً اليمن، وكانت اليمن عند قدوم البعثة إليها، تتمتع باستقلالها السياسي، منذ خروج الأتراك منها عام 1635م. وكان يحكمها حكّام عديدون، كان أقواهم وأوسعهم رقعة هو الإمام المهدي عباس بن الإمام المنصور (ت 1189هـ/1775م). وقد كانت لليمن في تلك الفترة التاريخية علاقاتٌ تجاريّةٌ بالعالم الخارجي، عبر نوافذها البحرية، وخاصةً عبر مينائها الشهير المخا، الذي ارتبط باسمه اسم البن اليمني، فغدا اسم مكانٍ رمزٍ لأجود أصناف البن في العالم (Baack، 2014،p. 138).

وانطلقت الرحلة مروراً ببحر الشمال فالبحر المتوسط، حيث توقفت لبعض الوقت في تركيا، ثم اتجهت إلى مصر ومنها عبر البحر الأحمر إلى اليمن مروراً بميناء

جدة. وكان مقرراً أن تمكث في اليمن عامين إلى ثلاثة أعوام، ولكنها لم تمكث سوى سبعة أشهرٍ، وجدت البعثة أن بقاءها عاماً كاملاً في اليمن، بعد أن قضت حوالي سبعة أشهرٍ، لن يحقق فوائدَ علميّةً، تُقاس بالمتاعب الصحية والإدارية المحتملة. لهذا قررت الرحيل، قبل انقضاء المدة الزمنية، التي كان مقرراً أن تمكثها في اليمن، بعد أن عاشت أشهراً مليئةً بالعمل والبحث والمشاقّ والمرض والموت في آنٍ واحدٍ.

وغادرت ميناء المخا بعد أن فقدت اثنين من أعضائها، بسبب الملاريا، أحدهما دفن في المخا، والآخر في مدينة بريم. ثم مات أعضاء البعثة الأخرون تباعاً، بعد مغادرتها اليمن متأثرين بالملاريا، التي أصيبوا بها في سهول تهامة. ولم يبق منها حيّاً سوى نيبور، الذي عاد إلى الدنمارك واستطاع وحده بجده ودأبه أن يحقق جزءًا كبيراً من مهام البعثة، فسجل جوانبَ كثيرةً من الحياة اليمنيّة، سياسيّةً واقتصاديّةً واجتماعيّةً وجغرافيّةً وتاريخيّةً ولغوية... إلخ، ضمّنها جميعاً يوميّاته.

وقد رصد نيبور العديد من الجوانب التي تخص الجغرافيا التاريخيّة، وكتب عن كل المناطق التي زارها، ورسم خرائطَ لها، وتحدث عن السكان والقبائل والمذاهب والأديان، وقد طالت فترة بقائه في اليمن فزار صنعاء وبيت الفقيه وأبو عريش وغيرها(Vermeulen،2016،p.41 138)، واستطاع أن يختلط بالناس البسطاء وأن يحصل منهم على معلوماتٍ ثريّةٍ عن مناطقهم وعاداتهم وتقاليدهم وسجل كلَّ ذلك بدقةٍ ونزاهةٍ قلَّ نظيرها. وسجل أسماء كل القرى والأنهار على خرائط رسمها خصيصاً إضافةً إلى أسماء العشائر والحكام وطراز حياة الناس وكلَّ شاردةٍ وواردةٍ وكلَّ ما يخطر وما لا يخطر على بالٍأحدٍ. بل يقيس عرض الأنهار ومناسيبها مثل النيل وشط العرب ودجلة والفرات في مختلف المناطق في ذلك الوقت الذي كانت تنعدم فيه الأجهزة والمعدات العلمية الدقيقة كما يقيس خطوط الطول والعرض ودرجات الحرارة إلخ. بل ويسجل أسماء الحكام الحاليين والسابقين في كلِّ بلدٍ حسب ما يحصل عليه من معلوماتٍ، إضافةً إلى الأساطير والقصص والحكايات الرائجة عن هؤلاء وغيرهم سواءً رجال الدين أو الشخصيّات الشعبيّة. وكذلك يرسم الخرائط ورسوم الأبنية والأزياء وكل ما يشاهده من آثار ونقوشٍ وكتاباتٍ.

أصيب اثنان من رفقاء نيبور بالملاريا ولم تكن مرضا معالجاً في تلك الأيام بل إن نيبور نفسه أصيب بمرضٍ خطيرٍ، ولكنّه تحامل على نفسه وانتقل إلى الهند، وفي

الباخرة التي كانت تقله ورفيقاه فارق رفيقيه الحياة ليكمل رحلته إلى الهند وحيداً، وتكيّف نيبور مع مرضه إلى شُفي كما يقول هو بإتباع العادات الغذائية السائدة، مع العلم أنه الشخص الوحيد الذي عاد سالماً من أفراد البعثة في نهاية المطاف. عاد نيبور من الهند إلى مسقط عاصمة عمان، وتجول بها وكتب عنها، ثم زار إيران، ومنها انتقل إلى العراق فمكث في بغداد فترةً طويلةً نسبيّاً، وفي عام 1767م زار نيبور إسطنبول، ثم فلسطين، ومنها أبحر إلى قبرص ليعود إلى وطنه في عام 1770 تقريباً (Hansen، 1965، S. 344).

ويمكن القول أن ما تحقق من إنجازٍ علميٍّ للبعثة، ما كان يمكن أن يتحقق، بعد أن مات أعضاؤها جميعاً، ما عدا نيبور، لولا جهد نيبور وتفانيه ودقته في عمله.

تزوج نيبور عام 1773م، وتنقل بين عدة مناصبَ عسكريّةٍ في كوبنهاغن حتى عام 1778م عندما استلم منصباً مدنيّاً رفيعاً في مقاطعة هولشتاين (Hollstein)، وكان قد أُنتخب عام 1776 كعضوٍ أجنبيٍّ في الأكاديميّة الملكيّة السويديّة للعلوم. بقي نيبور في كوبنهاغن حتى حانت وفاته سنة 1815م، وقد كرمته بلاده وأطلقت اسمه على معهد الدراسات الشرقية في كوبنهاغن.

مؤلفاته:

تمحورت مؤلفات نيبور حول رحلته وخرجت على النحو التالي:

المجلد الأول: «وصف الجزيرة العربية» (Beschreibung von Arabien)، نُشر في كوبنهاغن بلغةٍ هولنديّةٍ سنة 1772م، يشتمل على وصفٍ كامل للجزيرة العربية وأسماء مدنها وقراها في نجد والحجاز والأحساء وشبه جزيرة سيناء، مع ذكر القبائل العربية والأمراء والأعيان والمذاهب الدينية السائدة، وزين نيبور هذا المجلد بعشرات الصور التي رسمها عن الزي واللباس وحتى خرائط المدن والمناطق. ووفرت الحكومة الدنماركية دعماً لنقش وطباعة عددٍ من الرسومات التوضيحيّة التي وردت فيه.

المجلد الثاني: «رحلةٌ إلى شبه الجزيرة العربيّة وإلى بلاد أخرى مجاورة لها» نُشر عام 1774م، وقد أعاد أحد أبناء نيبور نشر هذا المجلد سنة 1837م، وأضاف إليه بعض أبحاث رفيق نيبور (فورسكال) وهو عالم الأحياء النباتيّة، وهذا المجلد تم ترجمته إلى العربيّة بواسطة: عبير المنذر، وأصدرته دار الانتشار العربي سنة 2007م،

وهو المعتمد في دراستنا تلك.

المجلد الثالث: اختصار الإنجليزي روبرت هيرون لمؤلفات نيبور، تم طبعه سنة 1792 م في مدينة إدنبرة، الاختصار كان مُخِلاً جدّاً بمادة المؤلف، ولكن يبدو أنه مناسبٌ لحصول المؤسّسات الأكاديميّة على ما ترغبه من معلوماتٍ تهم أوروبا بالتحديد.

ولا بد أن نقرر شخصيّة نيبور ومكانته وأهمية كتاباته، باعتبارها تمثل خلاصة ما أنجزته البعثة في رحلتها. كما أمكن لهذا البحث أن يحقق هدفه في تقديم فصولٍ عن الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافية والدينية في اليمن القرن الثامن عشر، وأن يقدم وصفاً للمدن ونبذة تاريخية لأحداثٍ قريبةِ العهد كانت لا تزال تُروى من قِبل معاصريها عند زيارة نيبور.

المبحث الأول

جغرافية المدن اليمنيّة من خلال الرحلة:

حرص نيبور على وصف المدن التي مرّ بها، وصفاً دقيقاً، ورصد مواقعها، والتحدّث عن تاريخها، ولذا تجول فيها، وطاف حول أسوارها وقلاعها ومنازلها، وسجل أبرز معالمها. وقد تمكن من الحصول على معلوماته عن مدنٍ قديمةٍ، وإماراتٍ صغيرةٍ في اليمن لم تكن معروفةً للأوروبيين حتى عصره، وتناول الحديث عن مدنٍ اندثرت، ولم يستحسن الرجوع إلى كتب الجغرافيا المعروفة، لاستكمال المعلومات عن المناطق التي لم يرها أو لم يتمكن من جمع معلوماتٍ عنها بنفسه فيقول في هذا الصدد: «قررت أن أذهب بنفسي إلى أماكنها لا لأحدد موقعها الجغرافي وحسب بل لأقوم بدراسات على الآثار المتبقية» (نيبور، 2013، 269/1).

وقد بذل نيبور جهده للتحقق من المعلومات الجغرافية المتعلقة بالمناطق التي لم يشاهدها إذ كان يستفسر عنها ويعيد الاستفسار لدى أكثرَ من شخصٍ، ولم يمنعه من جمع المعلومات إلا حالات الحرب والثورات فيقول: «ولم أستطع جمع معلوماتٍ وافرةٍ عن تاريخ مدينة تعز، فالثورات التي وقعت في السنوات الأخيرة كانت ستحتل مكاناً مميزاً في التاريخ» (نيبور، 2013، 308/1).

ومن هنا يستطرد بعين الباحث المؤرخ والجغرافي والرحالة، ويروي عن أحداثٍ

تاريخيّةٍ باليمن بمناسبة عدم تمكنه من جمع المعلومات بتعز فقال: «لو أن العرب احتفظوا بالتواريخ أو لو أتيحت للأوروبيين فرصة الاطلاع على تفاصيلها. وسأروي لكم باختصارٍ ما سمعته من أقاويل حولها: عيّن الإمام المنصور حسين أخاه حاكماً أو صاحباً للدولة في هذا الإقليم. فاستمتع هذا الأخير بمنصبه كثيراً إلى حد أنه رفض لاحقاً التخلي عنه. فأرسل الإمام جيوشه لإرغامه على الخضوع لمشيئته، غير أن أحمد استطاع الصمود 12 سنةً، بمساعدة حاميته التي يبلغ عددها 2000 عنصرٍ، فصك عملةً باسمه في المدينة، وفرض ضرائب على البضائع التي تعبرها، وأجبر رعايا الإمام على سلوك طريق عدن خلال سفرهم من المخا إلى صنعاء. وخلال حديث السكان عن هذا الحاكم كانوا يسمونه ملكاً أو إمام تعز. أما هو فكان يكتفي بأن ينادوه سيدي أحمد، وهو لقب يحمله أمراء عائلة الإمام كلهم» (نيبور، 2013، 308/1). هنا نجد الرحلة تتميز بامتزاج الجغرافي بالتاريخي في تناسقٍ سلسٍ تميزت به معلومات تلك الرحلة القيمة.

وهذا دليلٌ أيضاً على أنه كان الباحث الصبور الذي لا يمنعه البحث وتقصي الحقائق إلا الضرورة القصوى، كما لم يكن الأمر سهلاً عليه في جمع المعلومات، فعند محاولته وضع أسماء دقيقة للمدن والقرى والجبال والوديان واجه صعوبةً فيها، بسبب اختلاف نطق الأهالي لها، وقد كتبها بحسب السمع، وحاول قدر الإمكان أن يكتبها من قبل أحد الأهالي باللغة العربية. وهذا سر تعلمه العربية قدر المستطاع قبل رحلته، فعلى حد قوله في الرحلة «أن المسافر يقع بسهولة في الفخ، إن لم يحسن لغة البلاد»(نيبور، 2013، 297/1).

وسوف نستعرض وصف نيبور للمدن فيما يلي:

أولاً: وصف المدن بين الجغرافيا والتاريخ:

1- رصد مواقع المدن:

سجل نيبور، وصفاً للمدن اليمنية وموقعها مازجاً بين الجغرافيا الاقتصادية والتاريخ؛ فيقول عن «مدينة لحية»: «وتقع في مكانٍ مجدبٍ، وقاحلٍ، وفي بعض الأحيان وكأنها على جزيرةٍ، لأن الأرض منخفضةٌ نحو الشمال حتى أن الرياح الجنوبية حين تعصف لوقتٍ طويلٍ، وتعلو المياه، يغطي المد هذا الجزء من المدينة،

وقلما يحدث هذا خلال عامٍ واحدٍ. وهي على خط عرض °15، 42-، وعلى بعد فرسخين و 39 دقيقة و 14 ثانية على خط الطول إلى الشرق من باريس. وهو المرفأ الأكثر إلى الجنوب في المناطق الخاضعة للإمام، لكن حالته سيئةٌ إذ إن المراكب الصغيرة التي تقصده تضطر للرسوّ على مسافةٍ بعيدةٍ من المدينة، حيث الجزر فلا تستطيع القوارب الصغيرة الاقتراب منه. وتبقى التجارة الأولى في هذه المدينة هي البن الذي ينتزعون بزوره ويبيعونه. ولا يضاهي هذا البن جودة بن بيت الفقيه الذي يتم نقله عبر مخا وحديدة، وهو أرخص ثمناً، ولا تعتبر كلفة نقله إلى جدة عاليةً نظراً إلى أن المسافة التي تفصل المنطقتين ليست بكبيرةٍ. ولهذا السبب، نجد تجاراً من القاهرة يقيمون في لحية ويشترون البن لأصحاب عملهم أو أصدقائهم في جدة، ومصر وتركيا، كما يقصد الكثير من أبناء القاهرة لحية سنويّاً لشراء البن لحسابهم الخاص»(نيبور، 2013، 256/1).

وعند تناوله الحديث عن مدينة «بيت الفقيه» نجده يقدم أيضاً وصفاً جغرافيّاً يمتزج بالتاريخ فيقول: «هي مسكن صاحب الدولة الذي يحكم ولايةً كبيرةً تقع على ارتفاع °14، °31»(نيبور، 2013، 256/1). وذكر موقع «مدينة تعز» قائلا: «تقع تعز شمالاً، عند سفح جبل صابر الخصيب، على خط العرض °13، 34 ؛وهيمحاطةٌبأسوارٍتترا وحسماكتهابين 16 و 30 قدماً، وتعلوها أبراجٌ صغيرةٌ؛ كما وأنها مغطاةٌ من الخارج بآجرٍ مشويٍّ؛ ونجد داخل الجدران صخرةً متعرّجةً يبلغ ارتفاعها حوالي 400 قدم بني عليها حصن قاهر المنيع»(نيبور، 2013، 304/1). فنجده هنا يحدد الموقع من حيث خطوط العرض وهو الأمر نفسه الذي قام به عند وصف «مدينة المخا» قائلاً: «وتقع على خط العرض °13، 19'، في منطقة جافةٍ وجرداء لافتقارها للأمطار"(نيبور، 2013، 345/1).

ولم يهمل ذكر مواقع المدن الصغيرة مثل «مدينة موفاق»، وهو ما زال يجمع بين وصف المدن والتاريخ فيقول: «تقع على قنة جبلٍ وعرٍ، ونجد على سفحه بعض المنازل التي يأوي إليها المسافرون عادةً، وهي على خط عرض°15، 6'. يقيم في المدينة صاحب الدولة الذي يقدم حساباً عن إيرادات هذه المقاطعة لأحد أبناء الإمام»(نيبور، 2013، 341/1).

كما رصد نيبور صعود واندثار المدن من الصعود إلى التلاشي ويعدد لنا أسباب

ذلك ويفسره؛، فقال عن «مدينة غلفقة»: «كانت شهيرةً في الماضي لأنها كانت مرفأ زبيد إلا أنه لم يعد ناشطاً، ليس لأن مياه الخليج العربي تراجعت ولأن أرصفة المرجان تضخمت وحسب بل أيضاً بسبب التلال الرملية التي كونها الهواء في هذا المكان منذ بضع سنواتٍ. وتقتصر غلفقة اليوم على 20 أو 30 كوخاً حقيراً مشتتاً بين شجر النخيل، ويعتاش أهل هذه القرية من التمر والخراف لأن صيدهم شديد التواضع. ثم إن ثروة هذا الشاطئ هي الملح ويسمح لأيٍّ كان بأن يأخذ منه قدر ما يشاء شرط أن يدفع للحاكم (وهو أمين سر صاحب دولة بيت الفقيه) ضريبةً على كل حمولة جملٍ. إن الجدران المقلوبة التي تبقت من مقام السيد علي المدفون في مشيد هي التي تراها فقط في هذه المدينة القديمة»(نيبور، 2013، 270/1).

ولم يقتصر نيبور على ذكر انحسار شهرة «مدينة غلفقة» وأسباب ذلك بل نجده في صفحاتٍ أخرى يذكر المدينة التي حلت محلها من حيث الأهمية وأسباب ذلك أيضاً فعند الحديث عن «مدينة زبيد» يوضح ذلك فيقول: «تقع بالقرب من الوادي الأكبر حجماً والأكثر خصوبةً في تهامة كلها. وكان هذا الوادي جافّاً لكن موسم المطر يحمل إليه كمياتٍ هائلةً من الماء تصبّ عليه من الجبال فيصبح نهراً كبيراً مثل النيل في مصر يسقي القرى المجاورة ويخصبها. وفي الماضي كانت هذه المدينة مكان إقامة أميرٍ مسلمٍ وكانت من أهم المدن التجارية في تهامة. لكن بعد أن أصبح مرفأ غلفقة غير صالحٍ وبعد أن انتقلت التجارة إلى المخا والحديدة ومخية وبيت الفقيه لم يتبق من زبيد إلا شهرة الماضي البائدة»(نيبور، 2013، 272/1).

كما رصد نيبور اندثار «مدينة عدين» أيضاً فيروي ذلك دون أن ينسى الجانب التاريخي فيقول: «مدينة عدين، المقابلة لمدينة تعز، لم يتبق منها إلا أنقاضُ جوامعَ صغيرةٍ. يقول العرب أنها كانت قديماً مقر الملوك أو أسياد هذه المنطقة. ويروي أن إسماعيل ملك، بدأ بتشييد ضريحه وجامعه عند سفح جبل قاهر، فتبعه سكان عدين الذين كانوا يعانون من تسلق الجبل أو الذين كانوا يفضلون الإقامة قرب نبيهم»(نيبور، 2013، 308/1)، كما تحدث عن مدينةٍ كبيرةٍ تدعى «المهاد» «لكن لم يتبق منها أيُّ منزلٍ»(نيبور، 2013، 272/1).

ويمزج نيبور بين الجغرافيا والتاريخ عند الحديث عن «مدينة صنعاء» قائلاً: «وتقع على خط عرض °15، 21-، وعلى سفح جبل يحمل اسم نقوم Nikkum)) أو لقوم

((Lakkum، نرى عليه بقايا قصرٍ قديمٍ، بناه سام، على حد اعتقاد العرب، ويجري في جهةٍ أخرى، أي في غرب المدينة، جدولٌ صغيرٌ. ونجد من جهة الجبل القصر الواقع، بحسب ما أكدوا لي، على تلة خمدان (Chomdan) الشهيرة، ويمتد إلى جانب النهر بستان المتوكل، وهو حديقةٌ فسيحةٌ، أو على الأصح ضاحيةٌ بناها الإمام المتوكل، وزينها الإمام الحالي بقصر بناه فيها. ويحيط بالكل حائطٌ واحدٌ، أو بالأحرى، حاجزٌ من ترابٍ، مغطًّى بالصلصال، ويعلو فوقه عددٌ من الأبراج الصغيرة يبعد الواحد منها عن الآخر 60 قدماً. وتفصل الأسوار المدينة عن القصر من جهةٍ وعن بستان المتوكل من الجهة الأخرى. ولا تعتبر مساحة المدينة والقصر، إذا ما استثنينا بستان المتوكل، شاسعةً، ويمكننا زيارتها بساعةٍ وثماني دقائق»(نيبور، 2013، 330/1).

1- وصفٌ عامٌ للمدن وتاريخها:

- مدينة لحية:

تحدث عن «مدينة لحية» وتاريخها فقال: «بنيت هذه المدينة منذ حوالي 300 عام، على يد وليٍّ مسلمٌ، يدعى الشيخ صالح (Salei)، ويعتبر اليوم شفيع هذه المدينة لأن عرب تهامة من أصل السنة ويجلون كثيراً هؤلاء الأولياء المزعومين على الرغم من أن دينهم يحرم تقديسهم. بنى هذا الشيخ لنفسه كوخاً على شاطئ البحر، خارج لحية، في المكان الذي نجد فيه اليوم ضريحه، وعاش فيه متنسكاً. وبعد موته، تم بناء قبة فوق قبره، ومع الأيام، تم تكبيرها، وتجميلها، واعتبارها وقفاً: وبما أن المسلمين المؤمنين يتوقعون أن يباركهم الله في هذه الدنيا وفي الآخرة، إذا ما أقاموا وماتوا في جوار هذا المزار، بنوا لهم بيوتاً في محيطه. وفي ذاك الوقت، كان حاكم الإقليم يقيم في مرابع (Marabea)، وهي مدينةٌ صغيرةٌ، على بعد ميلٍ إلى الشمال من لحية، لكن حالة مرفئها ازدادت سوءاً، فهجرت المدينة، وتوسعت لحية، وأضحت فيما بعد مكان إقامة صاحب الدولة»(نيبور، 2013، 255/1)، ووصفها بقوله: «وتقع مدينة لحية في مكانٍ مجدبٍ، وقاحلٍ، لأن الأرض منخفضةٌ نحو الشمال حتى أن الرياح الجنوبية حين تعصف لوقتٍ طويلٍ، وتعلو المياه، يغطي المد هذا الجزء من المدينة، وقلما يحدث هذا خلال عامٍ واحدٍ»(نيبور، 2013، 256/1).

- مدينة بيت الفقيه:

يقول عن تاريخها: «ليست مدينة الفقيه بالمدينة القديمة لأن عمرها بعض القرون مثل مخية. ويعود أصلها إلى شيخٍ شهيرٍ يعتبره العرب في تهامة فقيهاً لذا فإن اسمها أي بيت الفقيه يعود إليه. يدعى هذا العربي أحمد بن موسى ولا يزال ضريحه قائماً إلى اليوم داخل مسجدٍ مبنيٍّ على تلّةٍ رمليّةٍ خارج المدينة. وحتى اليوم يحتفل به الشعب مرةً كل سنةٍ في شهر ربيع الأول. وفي السنوات الأولى كان المؤمنون يشيدون منازلهم حول ضريح فقيههم. ثم مع تدهور الحركة في مرفأ غلفقة، تدهور حال التجارة فيها كما في زبيد وبدأت تزدهر في مدنٍ أخرى منها بيت الفقيه. وبعد أن كبرت هذه المدينة لدرجة أن سيد الولاية قرر أن يشيد فيها قلعةً، اختار مكاناً يسهل فيه جلب المياه لكن ذلك كلفه عناءً كبيراً. فمن دون ذلك لما كانت القلعة شديدة الأهميّة. ولا شك أن العرب بعد ذلك وجدوا أن صاحب الدولة والقلعة يوفران الأمن أكثر من فقيههم. وصاروا يشيدون بيوتهم قرب القلعة، لذلك لا نجد قرب مسجد أحمد بن موسى إلا بعض الأكواخ»(نيبور، 2013، 266/1).ووصفها بقوله: «تقع بيت الفقيه فيما يشبه الوادي. ومع أنها ليست شديدة الخصوبة إلا أن الزرع لا ينقصها»(نيبور، 2013، 268/1).

- مدينة زبيد:

وصفها بقوله: «تقع بالقرب من الوادي الأكبر حجماً والأكثر خصوبةً في تهامة كلها. وكان هذا الوادي جافّاً لكن موسم المطر يحمل إليه كمياتٍ هائلةً من الماء تصبّ عليه من الجبال فيصبح نهراً كبيراً مثل النيل في مصر يسقي القرى المجاورة ويخصبها. وفي الماضي كانت هذه المدينة مكان إقامة أميرٍ مسلمٍ وكانت من أهم المدن التجارية في تهامة. لكن بعد أن أصبح مرفأ غلفقة غير صالحٍ وبعد أن انتقلت التجارة إلى المخا والحديدة ومخية وبيت الفقيه لم يتبق من زبيد إلا شهرة الماضي البائدة. لكن لا بد من القول أن زبيد تتمتع بأفضلٍ مظهرٍ خارجيٍّ من بين مدن تهامة كافةً ويعود الفضل في ذلك إلى رجال الدين الذين عرفوا كيف يجذبون الكثير من الثروات، علماً أن السكان لا يحصلون اليوم إلا على خمس عائدات المدينة والبقاع المجاورة ويحصل الأمير على الخمس الثاني بينما يحتفظ رجال الدين بالأخماس الثلاثة الباقية. لذلك نجد في المدينة الكثير من المساجد والقبب التي تبيض قبيل حلول شهر رمضان. وهذه القبب هي بناءٌ صغيرٌ يوضع على قبر المسلمين الأثرياء

الذين يعتقد الشعب أنهم بمثابة أولياء. ويقال أن القبة المسماة جامع ابن عمر عبد الأحد حيث يؤدى صاحب الدولة الصلاة كل يوم جمعة قد شيدها إمامٌ كان يقيم في جبلة Dsjobla)) وأن قبة الأشعر (El Ashar) قد بناها أحد صحابة الرسول. ويقال أن مسجد باش القريب من باب شباريق والمسجد القريب من باب القرطاب وغيرها من المساجد هي من بناء الباشاوات الأتراك الذين كانوا يقيمون في المدينة وأن مسجد الإسكندرية الذي اليوم داخل القصر بالإضافة إلى مسجد كمالية المجاور له قد بنتهما نساء تركياتٌ. ونرى في هذه المدينة دور عبادةٍ أخرى يقول أهلها أنها رائعة الجمال. ويمكننا مشاهدة آثار قناة ماءٍ تمرّ في الجبال وتصل إلى المدينة ولا شكّ في أن أحد الباشاوات الأتراك هو الذي بناها، إلا أن هذه القناة لم تعد صالحةً منذ عدة سنواتٍ. وحاليّاً يجلب السكان الماء من الآبار المحفورة علماً أن مياه المدينة ليست سيئة. حيث نجد في زبيد وفي جوارها بساتينَ غناءَ كثيرةً»(نيبور، 2013، 272/1).

- مدينة المخا:

يقول عن تاريخها: «أنها من المدن الجديدة في تهامة وأن عمرها لا يتعدى 400 عام - بالنسبة للزمن الذي زار فيه نيبور اليمن-. ويقال أنّه في ذاك الوقت، كان يعيش في المنطقة رجلٌ وحيدٌ شهير يدعى الشيخ الشاذلي ويعتبر مؤسس المدينة»(نيبور، 2013، 347/1).

- مدينة تعز:

أما عن مدينة تعز فيقول: «نجد في جوار تعز بقايا مدينتين قديمتين، ومنها مدينة عدين، المقابلة لمدينة تعز، لم يتبق منها إلا أنقاض جوامعَ صغيرةٍ. يقول العرب أنها كانت قديماً مقر الملوك أو أسياد هذه المنطقة. ويُروى أن إسماعيل ملك، بدأ بتشييد ضريحه وجامعه عند سفح جبل قاهر، فتبعه سكان عدين الذين كانوا يعانون من تسلق الجبل أو الذين كانوا يفضلون الإقامة قرب نبيهم، ويمكننا القول بالتالي أن تعز تدين بأصلها إلى النبي محمّد المسلم شأنها شأن مخية بيت الفقيه والمخا»(نيبور، 2013، 308/1).

ويستطرد قائلاً عن تعز: وقد تبدو محصنة جدّاً ضد الأعداء، لكن وفقاً للأسلوب الذي يعتمده الأوروبيون في حروبهم، لا أظن أن بلدة تعز وحصنها قد يصمدان طويلاً أمام العدو. وإليكم ما تدل عليه الأرقام التي وضعتها على اللوحتين LXVI

و 1 ،LXVII) باب الشيخ موسى، 2) باب الكبير، 3) البرج الجديد الذي وضعت عليها المدافع، 4) قصر المرحوم سيد أحمد، 5) جامع الشريفة الكبير الذي يعلو أقبيةً تستعمل لتخزين القمح، 6) إسماعيل ملك أو جامع تعز الكبير؛ وهو كبيرٌ جدّاً، ويعلو أقبيةً تستعمل كمخازن للأسلحة، 7) قبة الحسنية المبنية على ضريح باشا تركي، 8) جامع قصر، 9) السوق، 10) جوامعُ متداعيةٌ خارج البلدة، 11) المصلى حيث يصلي صاحب الدولة أيام الأعياد. ونجد في كافة مدن اليمن أماكنَ مماثلةً يصلّي فيها المسلمون في الهواء الطلق، خلال الأعياد والمناسبات. غير أن بعضها يفوق بعضها الآخر جمالاً. أما هذا المصلى فهو محاطٌ بسورٍ كبيرٍ فيه بعض الحجرات التي يستعملها المسلمون للوضوء قبل أداء صلاتهم 12) طريق صنعاء 13) طريق المخا. قست حرم المدينة وحددت موقعها بواسطة البوصلة مع أنني لم أتعرف على شوارعها كلها. وأشرت على اللوحة LXVI إلى ارتفاع الهضاب التي بنيت عليها أسوار المدينة»(نيبور، 2013، 304/1).

- مدينة عدن:

يقول عن مدينة عدن «مفتوحةٌ وصغيرةٌ، لا يزيد عدد منازلها على 300، وهي مبنيةٌ من الحجارة والملاط يمر أمام البلدة من الجهة الشمالية جدولٌ يصب في وادي زبيد. والجدير ذكره أن الطريق الممتدة من تهامة إلى عدن شبهُ خاليةٍ من السكان، بينما يحتشد الناس في أماكن أخرى من هذا الاقليم»(نيبور، 2013، 285/1).

- مدينة صنعاء:

قال عنها وعن تاريخها: «تقع على سفح جبلٍ يحمل اسم نقوم (Nikkum) أو لقوم (Lakkum)، نرى عليه بقايا قصرٍ قديمٍ، بناه سام، على حد اعتقاد العرب، ويجري في جهة أخرى، أي في غرب المدينة، جدولٌ صغيرٌ. ونجد من جهة الجبل القصر الواقع، بحسب ما أكدوا لي، على تلة خمدان (Chomdan) الشهيرة، ويمتد إلى جانب النهر بستان المتوكل، وهو حديقةٌ فسيحةٌ، أو على الأصح ضاحيةٌ بناها الإمام المتوكل، وزينها الإمام الحالي بقصرٍ بناه فيها. ويحيط بالكل حائطٌ واحدٌ، أو بالأحرى، حاجزٌ من تراب، مغطًّى بالصلصال، ويعلو فوقه عددٌ من الأبراج الصغيرة يبعد الواحد منها عن الآخر 60 قدماً. وتفصل الأسوار المدينة عن القصر من جهةٍ وعن بستان المتوكل من الجهة الأخرى. ولا تعتبر مساحة المدينة والقصر، إذا ما استثنينا بستان المتوكل،

شاسعةً، ويمكننا زيارتها بساعة وثماني دقائق»(نيبور، 2013، 330/1).

- مدينة ذمار:

وصفها بقوله: «وتقع ذمار في منطقةٍ خصبةٍ ومنبسطةٍ، اشتهرت في اليمن بمرابط الخيل الجميلة، وهي عاصمة إقليم مشارب العنز (Mechareb el Anes) وبالتالي مكان إقامة صاحب الدولة. ونجد فيها جامعةً شهيرةً للمسلمين، وتسمى الجامعة الزيدية، ونشاهد قرب المدينة قصراً ضخماً، أما المدينة نفسها فمفتوحةٌ، وواسعةٌ، وحسنة البنيان، وأشك أنها تحتوى على 5000 منزلٍ كما يؤكد شيخ البلد «(نيبور، 2013، 323/1).

2- وصف بعض القلاع والحديث عنها:

نجد نيبور بجانب تحديده لموقع المدن يقوم أيضاً بوصفٍ وعرضٍ لقلاع المدن، فعند عند حديثة عن «مدينة مخية» يقول: وعلى الرغم من أنّ مخيةَ غيرُ محاطةٍ بالأسوار، فهي ليست بالمدينة المفتوحة كلّيّاً، إذ نجد فيها 12 برجاً (قلعةً) من جهة اليابسة، يبعد الواحد منها عن الآخر 120 خطوةً مزدوجةً، وتشبه هذه الأبراج أبراج المراقبة القديمة في ألمانيا، فأبوابها مرتفعةٌ لا يمكن ولوجها من دون الاستعانة بسلمٍ. ويقيم الجنود، الذين يشكلون حامية المدن التركية، قرب الأبواب أو في المدينة نفسها، ونجد حراساً في كل برجٍ من أبراج لحية تقريباً. وكان معظم جنود المدينة يجلسون في الفيء في أسفل الأبراج، يدخنون النرجيلة ويشربون الكيشر (وهو شرابٌ يحضر من سنفة البن)» (نيبور، 2013، 256/1).

ويذكر أنه «بعد أن كبرت «مدينة بيت الفقيه»لدرجة أن سيد الولاية قرر أن يشيد فيها قلعةً، اختار مكاناً يسهل فيه جلب المياه لكن ذلك كلفه عناءً كبيراً. فمن دون ذلك لما كانت القلعة شديدة الأهمية. ولا شك أن العرب بعد ذلك وجدوا أن صاحب الدولة والقلعة يوفران الأمن أكثر من فقيههم. وصاروا يشيدون بيوتهم قرب القلعة، لذلك لا نجد قرب مسجد أحمد بن موسى إلا بعض الأكواخ»(نيبور، 2013، 266/1).

كما يذكر أحياناً القلاع ويحدد أهميّة واحدةٍ دون الأخرى معللاً ذلك، فعند حديثه عن «مدينة المخا» ذكر قلاعها فقال: «نجد على طرفيْ مرفأ مدينة المخا قلعتين

مماثلتين مزودتين ببعض المدافع. وتسمى الواقعة إلى الشمال قلعة الطيار(Kalla Teiar)، تيمُّناً بوليٍّ مسلمٍ دُفن في مكانٍ قريبٍ، وهي القلعة الأهم والأعظم، أما القلعة الأخرى فصغيرةٌ، ونظراً لأن ضريح أحد أولاد الشيخ الشاذلي قريبٌ منها حملت اسمه وهي قلعة عبد عرب (Kalla Abed Urrab)»(نيبور، 2013، 345/1).

ويؤكد نيبور أن هذه القلاع: «بنيت بطريقةٍ تمكنهم من الدفاع عنها بالسلاح الأبيض. أما البرج، الذي أمر الأمير فرحان ببنائه فجهز لوضع مدافع فيه، ونجد قرب البرج الخامس مبنًى فيه بعض الأسلحة. ونشاهد أمام البرجين الرابع والخامس حفرةً في الصخر. وتعتبر هذه التحصينات غيرَ مجديةٍ، حتى أن عرب حاشد، منذ سنواتٍ، اجتازوها وأحرقوا المدينة، لذا لا يتكل أهالي مخية عليها كثيراً، إذ علمنا، في شهر أيار/ مايو في مخا، أن عدداً كبيراً منهم لجأ إلى جزيرة يرموك Ormuk)) الصغيرة، ونقلوا إليها أغلى ما عندهم حين علموا أن بضعَ مئاتٍ من رجال حاشد وبكيل دخلوا تهامة وتقدموا حتى مور (Mor)، وغادر العديدون بيت الفقيه، وتوجهوا إلى مرفأ الحديدة، ليتمكنوا من الانسحاب بسرعةٍ نحو بعض الجزر إذا ما تقدم العدو أكثر، لكنه تراجع حين لاقاه الأمير فرحان مع جنده»(نيبور، 2013، 256/1)، ونجده هنا يمزج بين وصف القلاع الجغرافي والحدث التاريخي.

3- وصف البيوت:

نجد نيبور عندما يسجل ملاحظاته عن المنازل يشير إلى اختلافٍ في المساكن، فمثلاً في المدن الجبلية تبنى البيوت بالحجارة، أما في تهامة فمعظم بيوتها عبارةٌ عن أكواخ، وبناؤها لا يكلف كثيراً، فهي تبنى من أغصان الشجر والأعشاب، وتكسي جدرانها بالطين المخلوط ببراز الأبقار، وتدهن من الداخل بالكلس، وسقوفها مبنيةٌ بأعشابٍ متوفرةٍ بكثرةٍ في تهامة. ونادراً ما تكون هناك نوافذُ، أما الأبواب فهي مجرّدُ قطعٍ من الحصير، وفي هذه البيوت وحولها توضع سررٌ أشبه بكراسٍ طويلةٍ، منسوجٌ سطحها بخيوطٍ من القماش، يجلس المرء عليها وينام بارتياحٍ، ومثل هذه السرر- الكراسي لا توجد في مناطق الجبال. ونادراً ما تكون الأكواخ مقسمةً في الداخل إلى أجنحةٍ أو حجراتٍ. فإذا كان حجم الأسرة كبيراً. أو كانت هناك حيواناتٌ، فإنه يتم بناء أكثرَ من كوخٍ للأسرة الواحدة، ثم تحاط جميعها بسياجٍ واحدٍ، مبنيٍّ من أغصان الشجر(نيبور، 2013، 258/1، 264، 266، 290).

يصف نيبور المدن اليمنية فنجده يتحدث عن بيوت «مدينة مخية» فيقول: «بني العديد من منازل «مخية» من الحجارة، كمنازل تهامة عامّةً، ولا يكلف بناء منزلٍ كهذا الكثير من المال فهيكله من الخشب الرقيق الذي يقطع من الأشجار أو الدغل، وتطلى الجدران بالصلصال الممزوج بالروث ثم تطلى من الداخل بالكلس، وتصنع السطوح من أعشابٍ تكثر في هذه البلاد. وتفتقر هذه المنازل للنوافذ، وتسد الأبواب بالحصر المصنوعة من القش. ويؤثث داخل هذه المنازل بالأسرة، ولا تغطي هذه الأسرة سوى بحبالٍ من القش، وهي مريحةٌ جدّاً للجلوس والنوم، لا سيما أن أرض تهامة رمليّةٌ، لجدبها، ما يجعل النوم عليها مزعجاً للغاية. ولا تقسم هذه المنازل إلى غرفٍ عدّةٍ، وحين تكون عائلة العربي كبيرةً ويملك ماشيةً، يقوم ببناء أكواخٍ عدّةٍ ويحيطها بسورٍ عالٍ، لذا تحتل المنازل مساحةً واسعة ولا يمكن أن نعتبر عدد سكان تهامة بعدد سكان أيِّ مدينةٍ في أوروبا وتركيا تمتد على المساحة نفسها»(نيبور، 2013، 258/1).

ويقول عن «مدينة القنفذة»: «مدينة كبيرة، لكنها سيئة البناء، فمعظم المنازل لا تتعدّى كونها أكواخاً في لغة الأوروبيّين»(نيبور، 2013، 245/1).

ويتحدّث عن بيوت «مدينة بيت الفقيه» بالتفصيل فذكر من ذكر الوصف قائلاً: «المدينة مفتوحةٌ والمنازل بعيدةٌ عن بعضها وهناك الكثير من الحجارة المستعملة في تدعيم البناء إلا أن غالبية المنازل قد بنيت على الطريقة الهندسيّة في تهامة أي إنها تتألف من أكواخٍ طويلةٍ مستديرةِ السطوح ومغطاةٍ بالعشب. نزلنا في بناءٍ حجريٍّ هرب منه صاحبه للتخلص من حشرات حجمها كحجم النمل تسمّى أرضة (Ard). كانت هذه الحشرات الموجودة في كافة الغرب تشق طريقاً لها مغطًّى بالتراب اعتباراً من الأرض وحتى المكان الذي تبحث فيه عن الطعام. وهي تأكل الفاكهة والثياب وكل ما تجد، فليس إذاً من الغريب أن يكره العرب شغل منزل تملؤه الحشرات»(نيبور، 2013، 266/1).

أما عن وصف منازل «مدينة المخا فيقول: «وبني قسمٌ من المنازل الواقعة في حرم هذه الأسوار من الحجر، وبعضها شيد بشكلٍ متينٍ وجميلٍ على طراز المنازل التي رأيناها في بئر القصب. لكن شاهدنا داخل المدينة وخارجها منازلَ حقيرةً كالأكواخ العادية في تهامة والتي رسمنا نموذجاً عنها في وصف شبه الجزيرة العربية»(نيبور،

.(345/1 ،2013)

ويتحدث عن منازل «مدينة بو القوف» بتهامة فيقول: «وبما أن الحجارة لا تنقص هنا، فإن المنازل كلها مصنوعةٌ منها. ومع أنها سيئة البناء بالمقارنة مع منازل أوروبا إلّا أن منظرها جميلٌ من بعيدٍ وخاصةً تلك التي تقع على أعلى القمم والجبال والتي تحيط بها الحداق والبساتين المزروعة شجراً والتي تكون على شكل جلولٍ»(نيبور، 2013، 277/1).

ويتحدث عن منازل «مدينة يريم» الصغيرة فيقول: «منازلها جزءٌ مبنيٌّ من الحجارة، والجزء الآخر من الصلصال المدهون بمعجونةٍ مؤلّفةٍ من الطين وروث البقر»(نيبور، 2013، 319/1).

4- الحديث عن أبواب المدن:

يتناول نيبور الحديث عن أبواب المدن أيضاً في رحلته فيقول عن أبواب «مدينة زبيد»: «يزعم أبو الفدا أنه كان لزبيد في الماضي ثمانية أبوابٍ إلا أنني لم أسمع إلا بخمسةِ أبوابٍ؛ كان باب النحل يقع في جنوب المدينة الغربي وقد اقتلعته المياه من أساسه منذ سنواتٍ. ولا يزال باب القرطاب قائماً لكنه في الأغلب سيلقى مصير الباب السابق. وباب شباريق يقع في الشمال الشرقي وباب الشام في الشمال. ولم يبق من هذا الباب الأخير إلا الجدران الجانبية. ولقد هدت أسوار المدينة بكاملها تقريباً لأن الفقراء من سكانها يقومون ببيع حجارتها. ولقد دققت في أبواب المدينة وأسوارها واستغرق مني المرور حولها ساعة وبضع دقائق»(نيبور، 2013، 273/1).

ويتحدث عن أبواب «مدينة صنعاء» قائلاً: «وللمدينة أربعة أبوابٍ هي:

1) باب اليمن(Bab El Yaman)،
2) باب السبع (Bab es Sebba)،
3) باب شعيب (Bab Schaub))،
4) باب الستران (Bab es Stran).

ولم يفتح البابُ الأخير، والذي يؤدّي إلى القصر منذ سنوات عدّةٍ، كما نجد أيضاً ثلاثة أبواب صغيرة أخرى:

5) باب الشرارة (Bab Scharara)،
6) باب الحديدBab Hadid))،

7) باب الصغير Bab Sogair))،
(نيبور، 2013، 332/1).

كما تناول نيبور ذكر أبواب «مدينة تعز» فقال: «وللمدينة بابان، باب الشيخ موسى، وباب الكبير، يصلان على الطريق المؤدي من المخا إلى صنعاء، وهما مبنيان على الطراز العربي؛ ونجد باباً آخر يصل قصر قاهر بجبل صابر، وباباً رابعاً في سور المدينة بين قاهر وباب الكبير؛ والجدير ذكره أننا لم نشاهد أثراً للمدافع إلا في قلعة قاهر، وعلى بابيَ المدينة»(نيبور، 2013، 304/1)، كما يرصد أبواب «مدينة سعد المسورة» فيقول: «لها ثلاثُ أبوابٍ: باب هادي، باب منصور، وباب القصر»(نيبور، 2013، 363/1).

لقد كان لرحلة نيبور الفضل الكبير في توضيح الطبيعية الجغرافيّة للعديد من المدن والقرى اليمنية، إذ قدم لنا رصداً لمواقع المدن، ووصفاً عامّاً للمدن وتاريخها وأبوابها، وقدم وصفاً لبعض القلاع وتحدث عنها، وكذلك البيوت اليمنيّة، ما ساهم في تقديم مادةٍ تاريخيّةٍ جغرافيّةٍ ثريّةٍ عن اليمن في تلك الفترة من القرن الثامن عشر.

المبحث الثاني:

الجغرافيا الاقتصاديّة في الكتاب:

قدمت رحلة نيبور أيضاً العديد من المعلومات التي يمكن إدراجها ضمن الجغرافيا الاقتصادية ومن خلالها يمكن استجلاء العديد من الحقائق والتي يمكن رصدها فيما يلي:

1- الحِرف والصناعات اليمنية:

تعرض نيبور في رحلته إلى الحرف والصناعات باليمن وشاهدها بنفسه وسجل ذلك، ومن تلك الصناعات:

أ. صناعة الأواني الفخارية:

شاهد نيبور صناعة الأواني الفخارية في قرًى ومدنٍ مختلفةٍ، فعند حديثة عن «بلدة حاس» في تهامة، قال عنها: «تكثر فيها مصانع الفخار»(نيبور، 2013، 290/1)، وذكر أنه شاهد فيها معاملَ كثيرةً، لصناعة الأواني الفخاريّة، وما يؤكد انتشار تلك الصناعة أن «الضيافة تُقدم في فناجينَ من فخارٍ. والعرب الأثرياء الذين لم يعتادوا

على شرب القهوة في أقداحٍ مماثلةٍ يحملون معهم أثناء السفر فناجينهم الصينية المصنوعة من الخزف»(نيبور، 2013، 263/1). كما كان في بعض القرى يحتفظون بالمشروبات الخاصة بهم داخل جرارٍ كبيرةٍ من الفخار»(نيبور، 2013، 334/1). وقد «اشتغل اليهود بتلك الصناعة في اليمن واشتهروا بها، وقد اشتهرت قرية قاع اليهود بتلك الصناعة على حد ذكر نيبور»(نيبور، 2013، 334/1).

ب- صناعة النيلة:

أشار نيبور إلى كثرة زراعة نبات النيلة، فيذكر عن وادي المهاد قوله: «ويكثر شجر النيلة في هذا الوادي»(نيبور، 2013، 272/1)، كما أشار إلى انتشار زراعته في وديان تهامة فقال: «ويشتهر هذا الوادي بشجر النيلة الذي يكثر في وديان تهامة. وتمكن نيبور من إحصاء ما يزيد على ستمائة قِدرٍ ضخمٍ، مخصصّةٍ لتحضير النيلة فيقول: «قرب قرية التحيتا هناك أكثر من 600 مكانٍ مختصٍّ في صناعة اللون الأزرق»(نيبور، 2013، 275/1)، وذكر وجود «معمل للنيلة في قرية الضحي (Dahhi)»(نيبور، 2013، 264/1)، ورصد هناك بتلك القرية «كميّةً كبيرةً من الآنية التي يُصنع فيها اللون الأزرق»(نيبور، 2013، 264/1)، وأكّد على أن «ثمن هذا اللون رخيصٌ في اليمن إذ يباع كل 25 رطلاً بدرهمٍ واحدٍ إلا أنه سيِّئ النوعية. يستعمل هذا اللون كثيراً في اليمن لأن النساء كافّةً يرتدين قمصاناً وسراويل زرقاء»(نيبور، 2013، 264/1).

ج- استخراج الحديد:

ذكر نيبور أن اليمنيين يستخرجون الحديد، من مناجم الحديد، الموجودة في منطقة سهم، ولكنه حديد غالي الثمن، وردئ النوعية (نيبور، 2013، 285/1). كما أشار إلى أنه «تكثر في سعد مناجم الحديد» (نيبور، 2013، 363/1).

2. المحاصيل الزراعيّة:

تضمنت كتابات نيبور إشاراتٍ، وملاحظاتٍ كثيرةً، حول المحاصيل الزراعيّة في اليمن، منها.

- البن:

تشتهر اليمن بالبن، والذي يُعد من أجواد الأنواع في العالم، وقد عرف البن، وبدأت القهوة تنتشر كمشروبٍ في أوروبا، وأصبحت جزيرة العرب في نظر الأوروبيين بلاد

البن قبل أيِّ شيءٍ آخرَ، وكان يشغل معظم الأراضي الخصبة في المرتفعات الجبلية، وقد أقر نيبور بأهمية البن اليمني وخاصةً بن عدن قائلاً: «بن عدن هو الأفضل في اليمن وفي العالم أجمع» (نيبور، 2013، 285/1).

وأشارنيبور إلى أن البن كان يزرع في مدينة لحية وكانوا «ينتزعون بزوره ويبيعونه» (نيبور، 2013، 256/1)، كما أشار إلى «جودة بن بيت الفقيه»(نيبور، 2013، 256/1)، كما أن «قرية بو القوف» (Bulgofe) كانت تعيش من زراعة البن، فنجد أشجار البن من كل مكانٍ «(نيبور، 2013، 277/1)، كما أن «وادي زبيد تكثر فيه بساتين البن»(نيبور، 2013، 285/1)، كما أن «إقليم جميل، تكثر فيه مزارع البن»(نيبور، 2013، 360/1) و«مدينة العبيد، بلدةٌ كبيرةٌ، تقع على تلةٍ خصبة بالقمح، وبمزارع البن» (نيبور، 2013، 360/1).

كما «تميز الطريق المؤدي من قسمة إلى بيت الفقيه بمنحدراته الوعرة، وبساتين البن الكثيرة» (نيبور، 2013، 360/1). و«كانت بلدة سوق Suk el Ass، الواقعة على الجبل، تكثر فيها مزارع البن»(نيبور، 2013، 362/1).

ويرجع نيبور سبب جودة البن اليمني إلى أن المناخ وارتفاع الحقول الجبلية قد وفر للبن شروطاً ممتازةً، ومن تلك الشروط التي قالها: «إن شجرة البن المعروفة في أوروبا. ولقد رأيتها مزهرةً هنا قرب بو القوف تنبعث منها رائحةٌ زكيةٌ. تقع البساتين الواحد فوق الآخر وبعضها لا يتلقى الماء إلا من الأمطار بينما هناك بركٌ في البساتين العليا تجر منها المياه العذبة إلى كافة البساتين الأخرى. ولشدة ما تكون الأشجار مرصوصةً الواحدة قرب الأخرى يصعب عل أشعة الشمس اختراقها. قيل لي أن الأشجار التي تُسقى من غير مياه الأمطار لا تثمر إلا مرتين في السنة وأن ثمارها لا تنضج إلا مرةً واحدةً وأن الثمار التي لا تنضج تكون أقلَّ جودةً من الناضجة»(نيبور، 2013، 277/1).

- القات:

كما تحدث نيبور عن شجرة القات والأهمية التي اكتسبتها عبر أكثرَ من مائتيْ عامٍ، أي منذ زيارة نيبور وحتى الآن، حيث أصبحت اليوم تمثل نوعاً من الزراعة لا ينافس ولا يقاوم إغراؤه، وسجل نيبور أول ملاحظة عن القات، عند حديثه عن وصول البعثة إلى تعز، وسجل عنه في يومياته العبارات التالية عن شجرة القات

فقال: «شجرةٌ يمضغها العرب في أوقات اللهو، كما نمضغ التبغ، وكما يمضغ الهنود التنبول»(نيبور، 2013، 304/1).

كما تناول نيبور محصول الذرة وكانت تزرع في معظم مناطق اليمن التهامية والجبلية، وأنها «تكاد تكون الغذاء الوحيد لعامة الناس»(نيبور، 2013، 344/1). وإلى جانب الذرة كان يزرع القمح والشعير والفاصولياء والعدس وقصب السكر والتبغ والقطن والورس وفيلة والبلح، والإجاص والمشمش والدراق والتين(نيبور، 2013، 332/1).و «تكثر الفواكه في صنعاء، إذ نجد في أسواقها أكثر من عشرين صنفاً من العنب، وبما أنها لا تنضج في وقتٍ واحدٍ، يمكننا أن نشتري عنباً جديداً خلال أشهرٍ عدةٍ من السنة، كما يقوم بعض العرب وبعض الأتراك في الأناضول بتعليق عناقيد العنب في سقوف الأقبية، فتتوفر هذه الفاكهة اللذيذة على مدار السنة»(نيبور، 2013، 333/1)، «وفي قرية حد، حيث يملك الإمام منزلاً ريفيّاً، وحديقةً تكثر فيها الدوالي، وأشجار البندق والمشمش والإجاص وغيرها»(نيبور، 2013، 325/1).

ونجد في «سراج سهولاً مزروعةً. ونصادف من هذا المكان الأخير حتى صنعاء، وقرب القرى كلها، عدداً كبيراً من الحداق المزروعة بالكرمة الجميلة والشهية فضلاً عن فواكهَ أخرى»(نيبور، 2013، 324/1)، وفي الحديدة «تكثر أشجار النخيل»(نيبور، 2013، 270/1)، ويُوجد في «مصيل» جبلُ نخيلٍ شاهقٌ يتطلب تسلقه حوالي 45 دقيقة»(نيبور، 2013، 284/1).

و «بلدة عصل (Osle)، بها حقولٌ مزروعةٌ بقصب السكر»(نيبور، 2013، 286/1). ويقول نيبور: «إن منظر المنطقة من بيت مساعد صاحب دولة هادية لراع خلابٌ. فأمام البيت نرى وادياً عميقاً فيه جلولٌ مزروعةٌ قمحاً وبقولاً»(نيبور، 2013، 280/1)، وكانت «مدينة العبيد، بلدةً كبيرةً، تقع على تلّةٍ خصبةٍ بالقمح»(نيبور، 2013، 360/1).

- شجرة البلسان (البلسم):

وتوجد في اليمن شجرة البلسان أو البلسم، وقد ذكر نيبور أن اليمنيين يسمونها شجرة (أبو الشم)، أي الشجرة الطيبة الرائحة، ويُقال أنّها تكثر في اليمن، ولكن السكان يحرقونها للاستمتاع برائحتها، ولا يحسون استعمالها لشيءٍ آخرَ»(نيبور، 2013، 290/1).

وكانت تلك الشجرة كشفاً رائعاً من اكتشافات الرحلة فيقول نيبور موضحاً ذلك:

«لقد اكتشف السيد فورسكال بعد ميلٍ عودةَ شجرة بيلسان مغطاةً بالزهر، وبعد أن أجرى عليها تجاربَ كثيرةً، أيقن أنه عثر على الشجيرة التي تعطي بلسم مكة. فطار فرحاً باكتشافه هذا، كما وأنه احتفظ بكميةٍ من الأزهار ليقدم دليلاً على اكتشافه هذا، وليثبت صحة وصفه»(نيبور، 2013، 290/1).

1- أنظمة الري:

-مياه الأمطار:

أشار نيبور إلى اعتماد اليمن في زراعتها على مياه الأمطار، وقد لاحظ هطول الأمطار في الصيف بانتظام، «كل يوم تقريباً كما حدث أثناء وجوده في صنعاء»(نيبور، 2013، 389/1)»وفي تعز وآب والقرى المجاورة لمنسل، تساقطت الأمطار لأيامٍ عدّةٍ في فترات بعد الظهر»(نيبور، 2013، 320/1)، و«كانت وديان تهامة، لا تغمرها المياه إلا أثناء المطر»(نيبور، 2013، 265/1)، وكان «وادي كوة وهو وادٍ صغيرٍ نجد فيه الماء في أيام المطر»(نيبور، 2013، 272/1).

أما الوادي الأكبر قرب زبيد فكان الأكبر حجماً والأكثر خصوبةً في تهامة كلها. وكان هذا الوادي جافّاً لكن موسم المطر يحمل إليه كمياتٍ هائلةً من الماء تصب عليه من الجبال فيصبح نهراً كبيراً مثل النيل في مصر يسقي القرى المجاورة ويخصبها»(نيبور، 2013، 272/1)، كما كان «وادي الحنش شأنه شأن باقي الوديان في تهامة، تغمره المياه أثناء مواسم المطر فيلتقي بوادي الريما ويصب في الخليج العربي بين شرام(Schurem) وسماحي بعد أن يأخذ اسم وادي عباسي»(نيبور، 2013، 276/1)، وكان جبل عصل تهطل عليه الأمطار بغزارةٍ وبني على هذا الجبل منزلان أو قبتان يحتمي فيهما المسافر من وابل الأمطار»(نيبور، 2013، 286/1).

ويذكر نيبور أنه: «على مسافةٍ قريبةٍ من آب وجبلة نبعان، يجري أحدهما نحو الغرب في جداولَ صغيرةٍ عدّة، ليصبّ بعد الأمطار في الخليج العربي تحت اسم وادي زبيد. ويجري الآخر في الجنوب، ويطلق عليه اسم ميدام Meidam، وبعد تساقط الأمطار، يعظم ويصب أخيراً في البحر قرب لحج Lahadsj وعدن»(نيبور، 2013، 317/1).

- السدود المائيّة:

ويذكر نيبور أنه: «في قرية طوارق، الواقعة في وادي جرصة، الذي يقع على الساعد الصغير لوادي زبيد، وهو يتفرع من ساعده الأكبر، لإخصاب أكبر مساحةٍ من أراضي تهامة. إن حقول هذ المنطقة تحاط بسدودٍ ترابيةٍ تساعد على تجميع الكميات اللازمة من المياه لري الأراضي المجاورة»(نيبور، 2013، 293/1).

كما يشير إلى «تحويل المياه في الجنوب اليمني إلى بعض الحقول المحاطة بسدودٍ عاليةٍ، حيث حفظت في حفرٍ عميقةٍ. ولا يدعون المياه على الأرجح تجري في وادي زبيد قبل ري كافة الحقول المجاورة، وقد تم بناء الحواجز المحيطة بالسهول المذكورة آنفاً بطريقةٍ فريدةٍ. فبعد فلاحة الأرض، يربط العرب ثورين بثلاثة حبالٍ أو ثلاثِ سلاسلَ حديديّةٍ يربطونها بخشبةٍ عريضةٍ للغاية، وتجر هذه الخشبة على الأرض المفلوحة لتمتلئ، فينقلونها إلى الحاجز المذكور»(نيبور، 2013، 345/1).

«ولما كان سكان منطقة الوشفاد يتوقعون هطول الأمطار في أوقاتٍ متقاربةٍ، بنوا قرب الجبال سدوداً من الحجارة والأشواك حتى تصب المياه المتدفقة من أعالي الجبال في الحقول المجاورة، فهذه الحقول متدرجةٌ ولها من الجهة السفلى سورٌ ترابيٌّ، يحول دون تسرّب المياه. يجدر بالبلدان الأخرى أن تقلد هذه الطريقة في ري الحقول»(نيبور، 2013، 285/1).

- مياه الآبار والينابيع:

ذكر نيبور العديد من المعلومات المهمة عن مياه الآبار باليمن ومنها آبار تهامة فقال: «تتميز آبار تهامة كافةً بأرضيتها المنحنية فنرى الرجال والثيران والحمير تنزل للحصول على مياهها ما يسهل عليهم هذه العملية. ويرفع الماء في أكياس كبيرةٍ من الجلد تكون مربوطةً إلى حبلٍ معلّق على بكرةٍ. والجدير بالذكر أن هذه الآبار عميقةٌ بمجملها. يبلغ انحدار البئر 34 قدماً أو من 160 إلى 170 خطوةً من حيث الطول وهذا هو طول الجبل وبالتالي عمق البئر. من هناك مررنا بوادي شعب دفين حيث لا نجد الماء الجاري إلا في أيام المطر»(نيبور، 2013، 256/1).

كما أشار نيبور أثناء ذهابه من منطقة من «مخية إلى بيت الفقيه» إلى أنه في منطقة «دير العفة» كانت الطريق مزروعةً بالآبار هنا وهناك»(نيبور، 2013، 264/1)، كما شاهد أثناء خروجه من بيت الفقيه متجهاً إلى الغرب نحو باب غلفقة أربعة آبارٍ محفورةٍ هناك»(نيبور، 2013، 270/1).

وذكر أيضاً: «قرية المحلة (Mehalle) باتجاه الجنوب الشرقي. ولقد رأيت بئرين على هذه الطريق. ومن المحلة نجتاز مسافة نصف ميلٍ لنصل إلى قريةٍ أخرى هي قرية مهاد. ولقد رأيت على هذه الطريق ثلاثة آبارٍ محفورة»(نيبور، 2013، 272/1).

وعند حديثة عن مدينة زبيد قال: «ويمكننا مشاهدة آثار قناة ماءٍ تمرٍّ في الجبال وتصل إلى المدينة ولا شك في أن أحد الباشاوات الأتراك هو الذي بناها. إلا أن هذه القناة لم تعد صالحةً منذ عدّةِ سنواتٍ. وحاليّاً يجلب السكان الماء من الآبار المحفورة»(نيبور، 2013، 273/1).وعند مروره على «قرية حيدان، شاهد على طول الطريق، عدة آبارٍ محفورةٍ في الأرض»(نيبور، 2013، 289/1).

أما عن الينابيع فيذكر أنه «على مسافة قريبة من آب وجبلة نبعان، يجري أحدهما نحو الغرب في جداولَ صغيرةٍ عدةٍ، ليصبّ بعد الأمطار في الخليج العربي تحت اسم وادي زبيد. ويجري الآخر في الجنوب، ويطلق عليه اسم ميدام (Meidam)، وبعد تساقط الأمطار، يعظم ويصبّ أخيراً في البحر قرب لحج (Lahadsj) وعدن»(نيبور، 2013، 317/1).

- خزانات المياه:

تحدث نيبور أيضاً عن خزانات المياه ورصدها أثناء رحلته وذكر أنه «بما أن الأمطار لا تتساقط في هذ البلاد بغزارةٍ كافيةٍ لترويها كلها، نجد في أماكنَ مختلفةٍ خزاناتٍ كبيرةً ورائعةً من مختلف الأشكال بُنيت على سفوح التلال. ويصعب جمع مياه الأمطار من الجبال والتلال في الأماكن المنبسطة، لذا نرى آباراً عظيمة وضعت في أعلاها أحياناً ست بكرات الواحدة جنب الأخرى. وتستخدم في رفع المياه بقوة الذراع لري الحقول، ما جعل الزراعة مضنيةً ومكلفةً»(نيبور، 2013، 325/1).

«ونرى إلى شرق المدينة جبلاً شاهقاً يحمل اسم بعدان (Baadan)، تجر منه المياه في قناة يبلغ طولها 300 قدم إلى مسجد كبير ومنه إلى المساجد الأخرى وإلى منازل المدينة. وبما أن المسجد يقع في منخفضٍ، يضطر الأهالي إلى غرف المياه كما لو أنهم يستخرجونها من بئرٍ. وتم بناء سورٍ عالٍ قرب الخزان الكبير لهذه المياه، تعلوه بكرةٌ عليها حبلٌ غليظ ربط بأسفله دلوٌ من الجلد أو على الأصح قربةٌ واسعةٌ. ويعمل الرجال والحمير والثيران على نقل المياه حتى خزانٍ آخرَ فتفرغ فيه ثم توزع إلى أحياء المدينة المختلفة. ونجد هنا، كما في أماكن أخرى، في أعلى الآبار، في

الريف، بكراتٍ عدّةً الواحدة منها جنب الأخرى، لكنها تحتاج إلى جهدٍ كبيرٍ مُضنٍ، وهي متعبةٌ أكثرَ من الآلات التي تعمل على المياه والتي تستخدم في بلاد أخرى من الشرق»(نيبور، 2013، 317/1). ويذكر أنه: «بعد مغادرتنا دوربات سرنا إلى بلدة سلامة رأينا على الطريق مقهًى آخرَ، وخزانيْن للمياه»(نيبور، 2013، 303/1).

1- التجارة الداخليّة والخارجيّة:

يعد نيبور هو أول من أعطى الغرب وصفاً منظماً عن اليمن وهو أول من وصف تجارتها مع الدول الأخرى، وقدم وصفاً لذلك، وذكر أن الأمم الأوروبية التي تاجرت ولا زالت تتاجر مع اليمن -ومنها المخا-والتي تتمتع بامتيازاتٍ فيما يتعلق برسوم الدخول لا ينالها المسلمون، وإذا ما فكرت أمّةٌ أوروبيّةٌ أخرى بإرسال سفن إلى المنطقة، يسهل عليها نيل التسهيلات نفسها. وعند وصول سفينةٍ غريبةٍ إلى مرفأ المخا، لا ينبغي أن تُحيَّى بطلقةِ مدفعٍ إنما عليها رفع علمها، فيرسل صاحب الدولة مركباً للاستطلاع ولمعرفة سبب قدومها البلاد. وإذا ما تعرض القبطان لبعض المصاعب، عليه أن يكتفي بالقول أن هدفه هو الوصول إلى الحديدة وإلى مخية، وهذا ما لا يقبله صاحب الدولة بسهولةٍ، خوفاً من أن يفقد الهدايا التي يحملها مركبٌ كهذا، ورسوم الدخول التي يدفعها دائماً. لكن الدول التي لا تملك مراكز لها في الهند، لن تجني الكثير من التجارة في الخليج العربي، إذ إن البضائع الأوروبيّة التي يستخدمها العرب قليلةٌ»(نيبور، 2013، 351/1).

وأكّد على أنه «ينبغي أن يحمل الأوروبيون، الذين يتاجرون مع المخا، معهم بضائع من الهند، ولا يجدون ما يشترونه بالمقابل سوى البن الذي يمكنهم الحصول عليه بكلفةٍ أرخصَ مما لو أرسلوا سفينةً إلى الخليج لهذا الهدف فقط، وذلك من المراكب التي تحمله كي لا تعود إلى الهند فارغةً. ويتم استهلاك كميةٍ كبيرةٍ من الحديد في شبه الجزيرة العربية، كما ذكرت في (وصف شبه الجزيرة العربية)، ويشتريه الإنكليز من الدانمارك ثم ينقلونه إلى المخا وجدة، وبالتالي يمكن للدانماركيين ممارسة تجارةٍ مربحةٍ كتجارة الإنكليز مع مستعمراتهم وذلك عبر بيع حديد أوروبا، وشباك البنغال وبضائع هندية أخرى ينقلونها من ترنكبار إلى الخليج»(نيبور، 2013، 352/1).

كما تناول الحديث عن تجارة المدن اليمنية فقال على سبيل المثال عن تجارة المخا: «في المخا التجارة فيها لا يستهان بها، وتدر الكثير من الأموال على جمارك

الإمام، ويضطر العرب والأتراك والهنود إلى نقل بضائعهم إلى المكتب مباشرةً، وإخضاعها للتفتيش، فضلاً عن دفع 8 إلى 10 بالمائة من قيمتها، وفقاً للنسبة التي يحلو للموظف أن يحدّدها. ولا يدفع الأوروبيّون سوى ثلاثة بالمائة من قيمة البضائع كلها التي ينقلونها من أوروبا والبنغال والصين إلى المخا، ويحق لهم نقل بضائعهم مباشرة إلى محالهم فيقوم الموظفون بتفتيشها هناك. ومنذ أن عظمت سلطة الإنكليز على شواطئ مالابار، وأخذ تجارهم يرسلون من بومباي وسورات إلى المخا البضائع على متن مراكبهم. بعد أن كانت المراكب الهندية تنقلها، أصبحوا يدفعون ثلاثة بالمائة كرسم لدخولها. لكن يضطر تجار المخا إلى دفع الثلاثة بالمائة المتبقية، وهكذا يحافظ العرب على اتفاقاتهم مع الأوروبيين، معززين بالوقت نفسه انتشار التجارة الإنكليزية. ويدفع الأوروبيون ثلاثة بالمائة على تصدير البن وعلى توضيبه، كما تضطر المراكب التي ترسو هنا إلى دفع رسم تبلغ قيمته بضع مئات الدراهم فضلاً عن رسوم الجمارك، ويراعي العرب في فرض هذا الرسم حجم المركب وعدد أشرعته فيدفع مركبٌ بثلاثة أشرعةٍ ضعف ما يدفعه مركب بشراعين وإلا كان بالحجم نفسه تقريباً. لكن يحصل التاجر الذي يحمّل هنا مركباً أوروبيّاً بالبن على مكافأة قيمتها 400 درهم من صاحب دولة المخا»(نيبور، 2013، 350/1).

- الأسواق اليمنية مركزاً للتجارة الداخليّة والخارجيّة:

انتشرت الأسواق في طول اليمن وعرضها بسبب أنها كانت الملتقى والمنفذ للتجارة الداخلية والخارجية على حدٍّ سواءٍ، وكانت المدن والأسواق الأسبوعيّة هي الأماكن التي تمارس فيها التجارة، فحتى التجارة الخارجيّة لم تكن تمارس عن طريق وكلاء لليمن في الخارج، بل كان التجار العرب والأجانب يأتون لشراء السلع اليمنيّة، في الأسواق اليمنيّة نفسها.

ولذا لا تكاد مدينةٌ أو قريةٌ يمر بها نيبور إلا ويذكر سوقها الشعبي مثال ذلك ذكره «محلة الشيخ المجاورة لربوع؛ وهي قريةٌ كبيرةٌ يقام فيها أسبوعيّاً سوقٌ كبيرٌ، يجتمع فيه التجار والحرفيون والعاطلون عن العمل من القرى المجاورة بهدف جني المال أو اللهو»(نيبور، 2013، 383/1)، وقرية سلام، «حيث يقام أسبوعيّاً سوقٌ شعبيٌّ»(نيبور، 2013، 383/1)، ويقام في مشعا، «سوقٌ شعبيٌّ مرةً في الأسبوع؛ وهي تمتاز بأكواخها الرديئة المصنوعة من الأنسجة المصلبة، والمغطاة بالقصب»(نيبور، 2013، 284/1)،

و«يقام سوق شعبي في مصيل»(نيبور، 2013، 284/1)، وفي «بلدة ربي (Roba)، حيث تقام أسبوعيّاً سوقٌ شعبيّةٌ»(نيبور، 2013، 289/1)، و«بلدة عريش الواقعة على حدود المخا حيث يقام سوقٌ شعبيٌّ كل نهار أحد»(نيبور، 2013، 302/1)، و«بلدة البراش ((El Brach، حيث يقام أسبوعياً سوقٌ شعبيٌّ»(نيبور، 2013، 303/1).

ويقول أيضاً: و«شاهدنا قرية ربيع التي يقام فيها سوقٌ شعبيٌّ كلَّ أسبوعٍ»(نيبور، 2013، 303/1)؛ «أما عماقي كانت فيما مضى مدينةً صغيرةً لكنها تعرضت منذ سنواتٍ للدمار، فلم يبق فيها سوى بضعة منازل. ويقام فيها سوق أسبوعيّاً»(نيبور، 2013، 315/1) إلخ.

ويعطي نيبور وصفاً حيّاً للسوق اليمني فيقول عن الأسواق اليمنية عموماً وسوق صنعاء على وجه الخصوص ما يلي: «ونجد في صنعاء، كما في كافة المدن الكبرى التجارية في الشرق، نزلاً للتجار والمسافرين، فضلاً عن ساحاتٍ خاصّةٍ أو أسواقٍ يباع فيها الخشب، والفحم والحديد، والعنب والقمح والزبدة، والملح والخبز. ولا نرى في سوق الخبز سوى النساء، كما نجد في صنعاء سوقاً حيث يمكنك أن تستبدل ثيابك القديمة ثياباً جديدةً. ويملك البضائع تجار من الهند وبلاد فارس وتركيا، فضلاً عن أولئك الذين يبيعون التوابل على أنواعها، والأدوية، والذين يبيعون أوراق القات (Kaad)، والفواكه المجففة أو الطازجة من إجاصٍ ومشمشٍ ودراقٍ وتينٍإلخ، والنجارون، والحدادون، والإسكافيون، والخياطون، وصانعو السرج والحجارون، والصاغة، والحلاقون، والطباخون، ومجلِّدو الكتب، وحتى الكتاب الذين يخطون عريضةً للإمام لقاء بضعة قروشٍ أو لبعض الأعيان، فضلاً عن أنهم يعلمون الأولاد وينقلون الكتب، أماكنهم المحددة في محالهم الصغيرة المحمولة. أما خشب البناء فمرتفع الثمن في اليمن ولا يقل خشب التدفئة عنه غلاء في صنعاء لأن الجبال جرداء، فيتطلب نقل خشب التدفئة يومين إلى ثلاثة أيام ليصل إلى المدينة، وتبلغ كلفة حمل الجمل الواحد عادةً درهمين، لكن يتم التعويض عن نقص الخشب بالفحم الحجري. ورأيت الكثير من الخشب في تلك البلاد، لكنه سيّئٌ للغاية فيضطرون إلى خلطه بالقش ليؤججوا النار فيه. وتكثر الفواكه في صنعاء، إذ نجد في أسواقها أكثر من عشرين صنفاً من العنب، وبما أنها لا تنضج في وقتٍ واحدٍ، يمكننا أن نشتري عنباً جديداً خلال أشهرٍ عدّةٍ من السنة، كما يقوم بعض العرب

وبعض الأتراك في الأناضول بتعليق عناقيد العنب في سقوف الأقبية، فتتوفر هذه الفاكهة اللذيذة على مدار السنة. ويعصر يهود المنطقة العنب لصنع النبيذ، ويمكنهم الحصول على كمياتٍ ضخمةٍ فيجعلون منها بالتالي تجارةً مربحةً شأنهم في ذلك شأن أرمن شيراز. لكن يبدو أن العرب كالفرس يكرهون المشروبات القوية، فيضطر اليهود إلى اتخاذ إجراءاتٍ عدّةٍ عندما يريدون تزويد البعض بالمشروبات في المدن الأخرى، إذ يعاقبون بشدّةٍ إذا ما تم العثور على النبيذ بحوزتهم وهم ينقلونه إلى أحد العرب. ويتم تجفيف الكثير من العنب لتصديره، ومن بينها عناقيد عنب بيضاء تبدو وكأنها من دون بزور، لكن نجد في داخلها بدل البزر القاسي حبوباً طرية لا نحس بها أثناء الأكل إنما يمكن رؤيتها عند قطع حبة العنب»(نيبور، 2013، 332/1).

- الموانئ اليمنيّة:

ازدهرت التجارة الخارجية عبر الموانئ اليمنية، ازدهاراً كبيراً، حتى أصبحت الضرائب، التي كانت تدفع على السلع اليمنية المصدرة، تشكل أهم مصدرٍ من مصادر إيرادات الإمام، كما أوردها نيبور حيث تحدث عن بعض موانئ اليمن ومنها مرفأ لحية وهو أول موانئ الإمام من جهة الشمال فقال: «مرفأ مدينة لحية وهو المرفأ الأكثر إلى الجنوب في المناطق الخاضعة للإمام، لكن حالته سيئةٌ إذ إن المراكب الصغيرة التي تقصده تضطر للرسو على مسافة بعيدةٍ من المدينة، حيث الجزر فلا تستطيع القوارب الصغيرة الاقتراب منه. وتبقى التجارة الأولى في مدينة لحية هي البن الذي ينتزعون بزوره ويبيعونه. ولا يضاهي هذا البن جودة بن بيت الفقيه الذي يتم نقله عبر مخا والحديدة، وهو أرخص ثمناً، ولا تعتبر كلفة نقله إلى جدة عاليةً نظراً إلى أن المسافة التي تفصل المنطقتين ليست بكبيرة. ولهذا السبب، نجد تجاراً من القاهرة يقيمون في لحية ويشترون البن لأصحاب عملهم أو أصدقائهم في جدة، ومصر وتركيا، كما يقصد الكثير من أبناء القاهرة لحية سنويّاً لشراء البن لحسابهم الخاص»(نيبور، 2013، 256/1).

كما ذكر أن «مرفأ الحديدة أفضل من مرفأ مخية إلا أن السفن الكبيرة لا ترسو فيه. ويخضع صاحب دولة الحديدة إلى الإمام مباشرة إلا أن ولايته لا تمتد إلى خارج المدينة أما عائداته فيأخذها من الضرائب المفروضة على البن المصدر»(نيبور، 2013، 271/1).

كما ذكر أنه قد «ازدهر مرفأ مدينة الفقيه بسبب تدهور الحركة في مرفأ غلفقة»(نيبور، 2013، 266/1). وقد كان بيت الفقيه له موقع: «يعتبر استراتيجيّاً بالنسبة للتجارة فهي تبعد مسافة نصف يومٍ عن الجبال التي تنتج البن ومسافة يومٍ ونصفٍ عن مرفأ الحديدة ومسافة أربعة أيامٍ عن المخا وأربعة أيامٍ ونصفٍ عن مخية وستة أيامٍ عن صنعاء»(نيبور، 2013، 266/1).

أما ميناء المخا فهو أهم الموانئ اليمنية على الإطلاق. ومنه اكتسب البن اليمني اسمه العالمي مُكا. ويقع ضمن مملكة الإمام، وقال عنه نيبور: «نجد على طرفي مرفأ مدينة المخا قلعتين مماثلتين مزودتين ببعض المدافع. وتسمى الواقعة إلى الشمال قلعة الطيار(Kalla Teiar)، تيمناً بوليٍّ مسلمٍ دُفن في مكانٍ قريبٍ، وهي القلعة الأهم والأعظم، أما القلعة الأخرى فصغيرةٌ، ونظراً لأن ضريح أحد أولاد الشيخ الشاذلي قريبٌ منها حملت اسمه وهي قلعة عبد عرب (Kalla Abed Urrab)» (نيبور، 2013، 345/1).

-الصادرات اليمنيّة:

كان البن أهم سلعةٍ يمنيّةٍ تصدر إلى الخارج وأكد نيبور على أن «التجارة الأولى في هذه المدينة -يقصد لحية- هي البن»(نيبور، 2013، 256/1)وهو ما ينطبق على كل اليمن، وكان يتم تصدير أفضل أنواعه وهو البن الآتي من العدين والجبي وكسمة عبر موانئ المخا والحديدة ومخية وبيت الفقيه. وكان ميناء الحديدة يعتبر ميناء بيت الفقيه، فمنه يصدر البن الآتي من سوق بيت الفقيه، على ظهر السفن إلى جدة. كما كانت السفن العمانية تنقله إلى مسقط والبصرة وموانئ الخليج(نيبور، 2013، 272/1).

وفي بيت الفقيه تقوم أكبر تجارةٍ للبن على صعيد اليمن كلها وربما على صعيد العالم بأسره. تجتذب هذه التجارة إلى المدينة تجاراً من الحجاز ومصر وسوريا والقسطنطينيّة وفاس والمغرب والحبشة والساحل الشرقي في شبه الجزيرة العرب وبلاد فارس وبلاد الهند وحتى أوروبا. ومن سكان هذه المدينة هناك وثنيون من الهند وغالبية من الديو Diu. يتمتع هؤلاء بحريّة ممارسة دينهم علناً لكن يمنع عليهم حرق موتاهم وإحضار نسائهم معهم إلى اليمن، ومن هنا نجدهم يسرعون إلى العودة إلى بلادهم ما إن يجمعوا بعض المال. وفي أيامنا كان في المدينة أكثر من 120 من البانيان والراسبوت منهم التجار الأثرياء والحرفيون البارعون»(نيبور، 2013، 266/1).

وتبقى التجارة الأولى -كما سبق وذكرنا- في مدينة لحية هي البن الذي ينتزعون بزوره ويبيعونه. ولا يضاهي هذا البن جودة بن بيت الفقيه الذي يتم نقله عبر مخا والحديدة، وهو أرخص ثمناً، ولا تعتبر كلفة نقله إلى جدة عاليةً نظراً إلى أن المسافة التي تفصل المنطقتين ليست بكبيرةٍ. ولهذا السبب، نجد تجاراً من القاهرة يقيمون في لحية ويشترون البن لأصحاب عملهم أو أصدقائهم في جدة، ومصر وتركيا، كما يقصد الكثير من أبناء القاهرة لحية سنويّاً لشراء البن لحسابهم الخاص»(نيبور، 2013، 256/1).

ويذكر نيبور أنه «ينبغي أن يحمل الأوروبيون، الذين يتاجرون مع المخا، معهم بضائع من الهند، ولا يجدون ما يشترونه بالمقابل سوى البن الذي يمكنهم الحصول عليه بكلفةٍ أرخصَ مما لو أرسلوا سفينةً إلى الخليج لهذا الهدف فقط، وذلك من المراكب التي تحمله كي لا تعود إلى الهند فارغةً. ويتم استهلاك كميّةٍ كبيرةٍ من الحديد في شبه الجزيرة العربية، كما ذكرت في (وصف شبه الجزيرة العربية)، ويشتريه الإنكليز من الدانمارك ثم ينقلونه إلى المخا وجدة، وبالتالي يمكن للدانماركيين ممارسة تجارةٍ مربحةٍ كتجارة الإنكليز مع مستعمراتهم وذلك عبر بيع حديد أوروبا، وشباك البنغال وبضائعَ هنديّةٍ أخرى ينقلونها من ترنكبار إلى الخليج»(نيبور، 2013، 352/1).

ويتناول نيبور في رحلته الموانئ التي تستخدم للتصدير ومنها تصدير البن فيقول: «وتأكدنا من أن إنكليزاً من الهند سيصلون إلى المخا، وارتأينا أننا بحاجةٍ لعونهم لدخول البلاد، فقررنا التوجه إليها مباشرةً من جدة. وكنا لا نعرف لحية والحديدة وهما المرفآن الخاضعان لسيطرة الإمام، وجل ما كنا نعرفه أنه علينا اجتياز مسافةٍ كبيرةٍ برّاً للوصول إلى المخا، وهي مسافةٌ أقلقتنا لأن رأينا بعرب اليمن لم يكن أفضل من رأينا ببدو مصر والحجاز. وعلمنا أن الريس سيتوجه إلى الحديدة لتحميل كمية من البن لمسقط»(نيبور، 2013، 241/1)، «ورأينا خلال هذه الرحلة العديد من المراكب الصغيرة المحملة بالبن والقادمة من اليمن إلى جدة، ولم تكن هذه المراكب تنتقل في قوافل إنما منفردةً، ما يدل على أن العرب لا يخافون من غيرهم من العرب مثل الأتراك»(نيبور، 2013، 245/1).

كما «تضطر السفن، الآتية من اليمن، والمحملة بالبن، إلى دفع رسومٍ تبلغ قيمتها، إن لم أكن مخطئاً، بالة واحدةً لكل حمولةٍ، وتحصل بالمقابل على إيصالٍ. وفي

طريق العودة، يسمح لها بالمرور، لكن إذا مارست، تلزم بدفع ريالين نقداً»(نيبور، 2013، 245/1).

-الواردات اليمنيّة:

كانت أهم السلع المستوردة تأتي إلى اليمن من الهند، وفي حديثه عن سوق صنعاء أشار إلى وجود «بضائعَ وتجارٍ من الهند وبلاد فارس وتركيا، فضلاً عن أولئك الذين يبيعون التوابل على أنواعها، والأدوية»(نيبور، 2013، 332/1).

أما السلع الأوروبيّة فقد ذكر أن اليمنيين لا يحتاجون إليها كثيراً، لهذا «فإن معظم ما يجلبه الأوروبيّون إلى المخا هو سلعٌ هنديّةٌ. والسلعة الأوروبيّة الوحيدة، المطلوبة كثيراً، هي الحديد، وأشار إلى أنه «يتم استهلاك كميةٍ كبيرةٍ من الحديد ويشتريه الإنكليز من الدانمارك ثم ينقلونه إلى المخا وجدة، وبالتالي يمكن للدانماركيين ممارسة تجارةٍ مربحةٍ كتجارة الإنكليز مع مستعمراتهم وذلك عبر بيع حديد أوروبا، وشباك البنغال وبضائعَ هنديةٍ أخرى ينقلونها من ترنكبار إلى الخليج»(نيبور، 2013، 351/1).

كما تناول نيبور نظام تسديد أثمان البضائع الأجنبية المستوردة، فذكر أن «يدفع تجار مخا ما يتوجب عليهم على ثلاثِ دفعاتٍ في السنة، تتراوح مهلة كل دفعةٍ حوالي 100 يومٍ، الأولى من 17 أيلول/ سبتمبر إلى 23 ك 1/ ديسمبر، الثانية من 23 ك1/ ديسمبر حتى 2 نيسان/ إبريل، والثالثة من 3 نيسان/ إبريل وحتى 10 تموز/ يوليو، وينبغي أن يدفع ثمن البضائع التي تشترى خلال هذه الفترة، واستناداً إلى تلك القوانين، قبل انتهاء المهلة المحددة»(نيبور، 2013، 351/1).

لقد قدم لنا نيبور صورةً حيةً للاقتصاد اليمني من واقعٍ معيشٍ وشهادةَ عيانٍ فرصد لنا الحرف والصناعات اليمنيّة، وكذلك المحاصيل الزراعيّة المختلفة، وكذلك أنظمة الري، كما تناول التجارة الداخلية والخارجية والأسواق اليمنية والموانئ والصادرات والواردات، ما يُعَدُّ بحقٍّ سِجلاً حيّاً لشواهد الجغرافيا وحقائق التاريخ.

الخاتمة وأبرز النتائج:

تعتبر رحلة نيبور أولَ رحلةٍ أوروبيّةٍ إلى اليمن، خطط لها صاحبُها تخطيطاً علميّاً منهجيّاً من ناحية، وأوّلَ رحلةٍ ذاتِ نتائجَ علميّةٍ حقيقيّةٍ، من ناحيةٍ أخرى. فقد شملت

حصيلتها مجالاتٍ عديدةً، كان منها ما يدخل في نطاق الجغرافيا التاريخيّة. ولا زالت الرحلة دليلاً ومرشداً للباحثين، والدارسين لمزيدٍ من الدراسات في عدّةِ مجالاتٍ. فقد كان نيبور قويَّ الملاحظة، وكانت أبحاثه في الجغرافيا التاريخية الأولى من نوعها حتى عدَّه المستشرقون الأوربيون المؤسس الأول للبحوث العلمية والجغرافية عن بلاد العرب، وكان يفند المعلومات التي يحصل عليها، ويمحص كل ما يثبت من حقائقَ. وكان يلقي السؤال الواحد على عدّةِ أشخاصٍ من مختلف المستويات ليتأكد من صحة الجواب. ولهذا جاءت كتابته ممتازةً في نوعيتها دقيقةً في أخبارها. فلا عجب أن كان أشهر من كتب عن الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر، وفتح باب الرحلة العلمية الأصلية لمن جاء من بعده من الرحالة.

وخرجت الدراسة بعددٍ من النتائج منها:

1- أكدت الدراسة أن نيبور من الرحالة الذين اعتمدوا على شهادة العيان، وكذلك شهود العيان لمرحلةٍ هامّةٍ من التاريخ والجغرافيا اليمنية، ولذا يرى البعض أن المعرفة العلمية في أوروبا، بالبلاد العربية، قد بدأت مع نيبور، فقد شملت أعماله حقولاً معرفيةً شتى، كان من أهمها الجغرافيا التاريخية، ما جعل نيبور يحتل مكانةً بارزةً في إطار الدراسات العربية الحديثة.

2- تميّزت معلومات نيبور بالدقة قدر استطاعته فخرج لنا بمعلوماتٍ قيمةٍ تستحق التسجيل والدراسة.

3- استطاع نيبور تسجيل وصفٍ للمدن اليمنية وموقعها مازجاً بين الجغرافيا الاقتصادية والتاريخ.

4- على الرغم من اهتمام نيبور بالمدن الرئيسة الكبرى باليمن، إلا أنه لم يهمل ذكر مواقع المدن والقرى الصغيرة.

5- بجانب تحديده لموقع المدن يقوم أيضاً بوصفٍ وعرضٍ لقلاع المدن. كما يذكر أحيانا القلاع ويحدّد أهميّة واحدةٍ دون الأخرى معللاً ذلك.

6- رصد نيبور صعود واندثار المدن من الصعود إلى التلاشي ويعدّد لنا أسباب ذلك ويفسره ثم يذكر المدينة التي حلت محلها من حيث الأهمية وأسباب ذلك أيضاً.

7- نجد نيبور عندما يسجل ملاحظاته عن المنازل يشير إلى اختلاف في المساكن ما بين المدن والجبال.

8- قدمت رحلة نيبور العديد من المعلومات التي يمكن إدراجها ضمن الجغرافيا الاقتصاديّة حيث تناول الحرف والصناعات اليمنيّة والمحاصيل الزراعيّة وأنظمة الري وكذلك التجارة الداخليّة والخارجية.

توصيات الدراسة:

خرجت الدراسة بعدةِ توصياتٍ وهي:

1- ضرورة قيام دراسات وأبحاث عن رحلة نيبور، فهي تحتاج لعدّةِ دراساتٍ أخرى منها: الحياة السياسية في اليمن من خلال الرحلة، والنظام الإداري هناك في تلك الفترة.

2- يمكن إنجاز دراسةٍ حول الحياة الاجتماعية والدينية والثقافية في اليمن خلال تلك الفترة أيضاً وكذلك دراسة الأقليات السكانية هناك.

3- التوصية بضرورة تكليف طلبة الماجستير والدكتوراه بإنجاز رسائلَ علميّةٍ تدور حول تلك الأفكار.

4- تخصيص أحد المؤتمرات القادمة لموضوع الجغرافيا التاريخيّة في كتابات الرحالة الأجانب إلى البلاد.

ملاحق الدراسة

ملحق رقم (1)

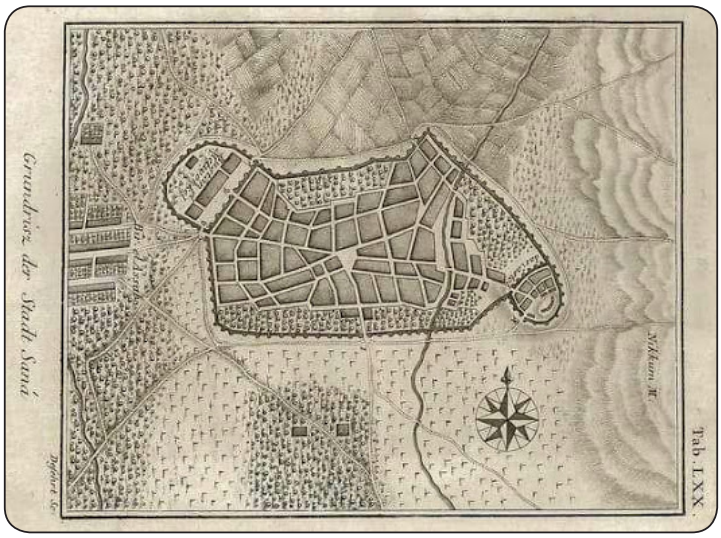
مدينة تعز كما صورها ورسمها نيبور

ومن خلال وصفة تم وضع التحديدات الآتية للأرقام على الخريطة:

1- بـاب الشـيخ مـوسى، 2- بـاب الكبـير، 3- الـبرج الجديـد الـذي وضعـت عليهـا المدافـع، 4- قـصر المرحـوم سـيد أحمـد، 5- جامـع الشريفـة الكبـير الـذي يعلـو أقبيـةً تسـتعمل لتخزيـن القمـح، 6- إسـماعيل ملـك أو جامـع تعـز الكبـير؛ وهـو كبـيرٌ جـدّاً، ويعلـو أقبيـةً تسـتعمل كمخـازن للأسـلحة، 7- قبـة الحسـنية المبنيـة عـلى ضريـح باشـا تـركي، 8- جامـع قـصر، 9- السـوق، 10- جوامـع متداعيـة خـارج البلـدة، 11- المصـلى حيـث يصـلي صاحـب الدولـة أيـام الأعيـاد. 12- طريـق صنعـاء 13- طريـق المخـا.

المصدر: نيبور، 2013، ص: 305.

ملحق رقم (2)



أول خريطة لمدينة صنعاء كما وضعها نيبور ويتضح فيها ما يلي:

1-يتركـز في وسـط الخريطـة فـراغٌ يمثـل الجامـع الكبـير والسـوق وفـراغٌ مـن المسـاحات.

2- يتّضح أن باب اليمن وباب شعيب وباب السبع موجودةٌ.

3- يظهـر القـصر محاطـا بسـورٍ خـاصٍّ بـه يرتبـط بمدينـة صنعـاء ببـاب (القـصر)

وبـاب سـتران ينفـذ منـه إلى خـارج المدينـة.

4- تواجد تجمعاتٍ سكانيّةٍ في خارج سور مدينة صنعاء جنوبا

5- يظهر خارج أسوار مدينة صنعاء المروج الزراعية والمسطحات الخضراء والطرقات

المصدر: نيبور، 2013، ص: 338.

ملحق رقم (3)

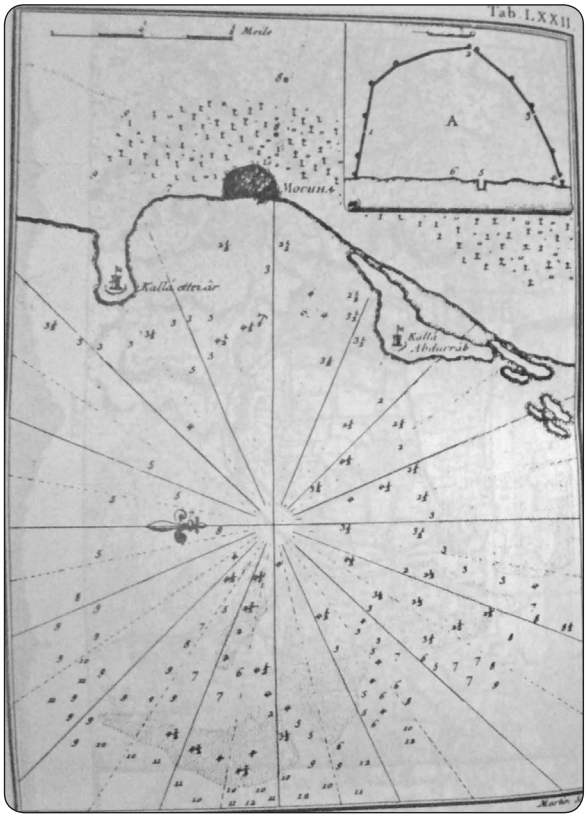
صورةٌ لمدينة تعز

المصدر: نيبور، 2013، ص: 306.

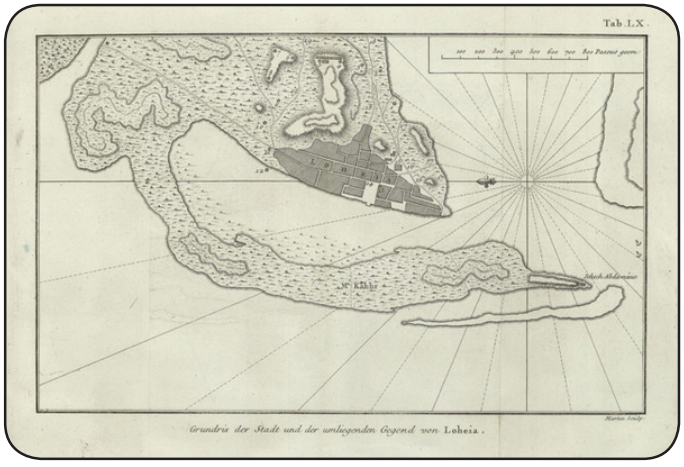
ملحق رقم (4)

خريطـة مدينـة
المخـا كـما رسـمها
نيبـور

المصدر: نيبور، 2013، ص: 346.



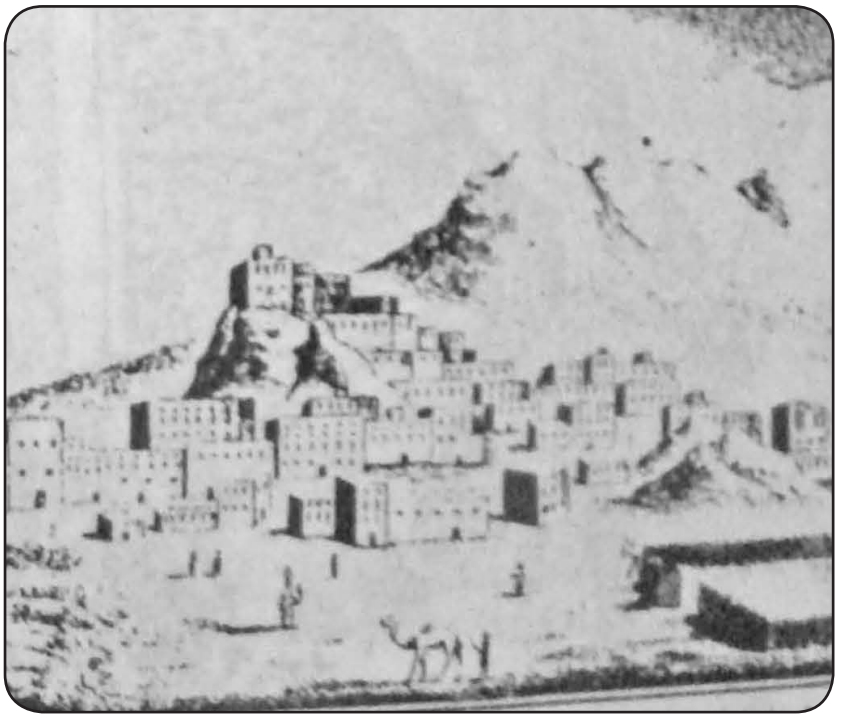
ملحق رقم (5)

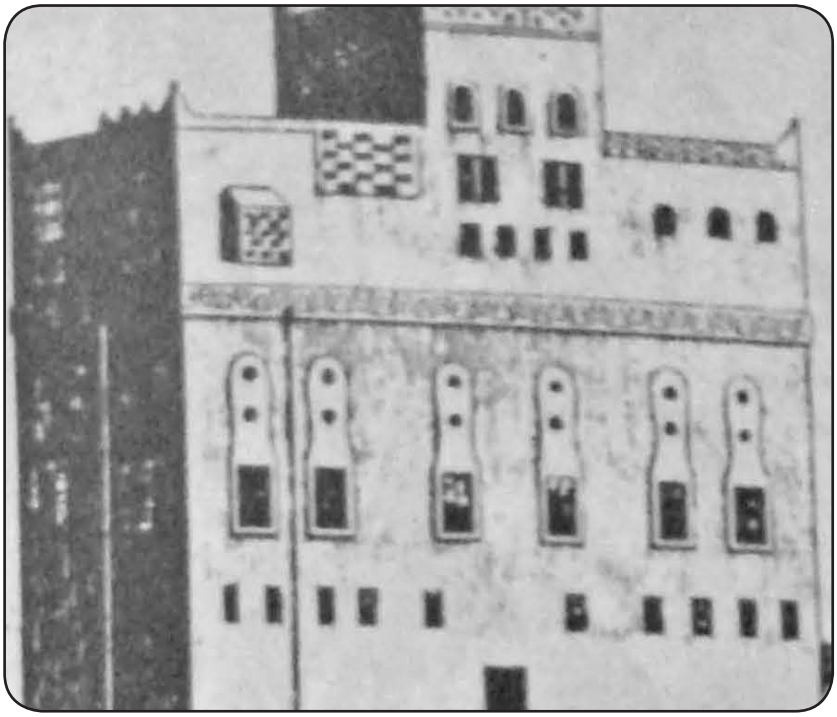


خريطة مدينة بيت الفقيه كما رسمها نيبور

المصدر: نيبور، 2013، ص: 257.

ملحق رقم (6)





البيوت اليمنية كما رسمها نيبور في رحلته
المصدر: نيبور، 2013، ص: 329.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربيّة والمعربة:

1- فهيم، حسين محمد(1989): أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989م.

2- نيبور، كارستن (2013): رحلةٌ إلى شبه الجزيرة العربيّة وإلى بلاد أخرى مجاورة لها، دار الانتشار العربي، بيروت.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

2-Baack، Lawrence(2014): Undying curiosity. Carsten Niebuhr and the Royal Danish Expedition to Arabia (17611767-). Stuttgart.

3-Kramer،Samuel Noah(1963): The Sumerians: Their History، Culture and Character. University of Chicago Press.

4-Hopkins، I.W(1967): The maps of Carsten Niebuhr: 200 years after، The Cartographic Journal 4.

5-Rasmussen، Stig(1990): Den Arabiske Rejse 17611767-. En dansk ekspedition set i verdenskabshistorisk perspektiv. Copenhagen.

6-Hansen، Thorkild(1965). Reise nach Arabien. Die Geschichte der Königlich Dänischen Jemen-Expedition 17611767- Hamburg،Hoffmann und Campe Verlag.

7-Vermeulen، Han (2016)،، 'Anthropology and the Orient: C. Niebuhr and the Danish- German Arabia Expedition. In: Han F. Vermeulen: Before Boas. the genesis of ethnography and ethnology in the German Enlightenment. Lincoln & London، University of Nebraska Press.

مادة القرآن الكريم وعلومه في الموقع الفرنسي «الإسلام والحقيقة»

- **الدكتور أحمد بوعود**
- **أستاذ فلسفة الدين بجامعة عبد المالك السعدي-المغرب**

مقدمة

لم يَرُقْ لكثيرٍ من رجال الكنيسة والمفكّرين والحكام انتشارُ الإسلام بشبه الجزيرة الإيبرية، فانطلقت مقاومةٌ تهدف إلى «رد الأمور إلى نصابها»، اتجهت نحو صلب المعتقدات الدينية للمسلمين قصد تشويهها ودفع الناس عن اعتناقها، وعلى رأس هذا كان الطعن في القرآن... وقد تطور التبشير مع الزمن وتنوعت وسائله، كما تعددت أشكاله بتعدد أهدافه، ليأخذ لبوساً علميّاً، أكاديميّاً فسُمِّي استشراقاً، لتستمر الجهود في ترجمة القرآن ودراسته ودراسة بعض القضايا الإسلاميّة...

واليوم، ومع تطور التكنولوجيا والتقدم الهائل لوسائل الإعلام والاتصال شمّر التبشير عن ساعد الجد موظِّفاً ما يجده من إمكانات للطعن في القرآن الكريم متذرعاً بالمناهج العلميّة. وفي هذا السياق نجد مواقعَ على الإنترنيت وصفحاتٍ على فيسبوك وتويتر وغيرها تؤدي الغرض السابق نفسه لكن بتقنيةٍ أكبرَ وفاعليةٍ أقوى، وذلك لسرعة الانتشار وتدفق المعلومات بدونِ حاجزٍ ولا رقابةٍ. وهنا أذكر موقعاً طالما شغل العديد من الناس، الشباب الفرنكوفونيين منهم خاصةً، وهو موقع الإسلام والحقيقة ((Islam et Vérité الذي يتضمن نافذةً قارّةً تتجدد باستمرارٍ بعنوان القرآن (Coran)، إلى جانب نوافذَ أخرى. وهذا الموقع يحمل شعاراً له «من يمكن

أن يأتي بعد المسيح؟ أليس مقابل المسيح؟»

إن القائمين على هذا الموقع لم يقتصروا عليه فقط لتصريف مواقفهم، بل أنشأوا له صفحةً خاصّةً على فيسبوك ينقلون إليها باستمرار موادَّ الموقع لضمان قنواتٍ أكثرَ لتصريف موادِّهم وجلب متابعين.

أما نافذة القرآن فهي لم تقتصر على الموضوعات التي سبق أن ناقشها أسلافهم، بل تعدوا ذلك إلى قضايا من صميم الحياة المعاصرة كقضيّة المرأة وقضية العلم وقضيّة الإرهاب... وهذا يجعل منها قبلة كل من يريد التعرف على موقف القرآن من هذه القضايا وعلاقته بها، وهنا تكمن الخطورة.

وهذا يدفعنا إلى التساؤل:

ماذا تفيد الإحصائيات بخصوص موقع الإسلام والحقيقة؟ وما مدى انتشارها؟ وما ترتيب الموقع؟ وما هي الدول الأكثر زيارةً له؟ وكم عدد متابعي صفحته؟

وما هي قضايا موقع الإسلام والحقيقة؟ وما المكانة التي تحتلها نافذة القرآن؟ وما هي المجالات التي تشملها هذه المادة؟ وهل مادةُ القرآن الكريم وعلومه مادةٌ علميّةٌ؟ وما هي المناهج الموظفة في تناولها وعرضها؟ وكيف يجب التعامل معها؟

هدف البحث:

إن الهدف الرئيس من هذا البحث هو الإجابة عن هذه الأسئلة، وذلك من أجل استخلاص تصوُّرٍ واضحٍ حول هذا الموقع ونافذة القرآن، بغية تحليلها ونقدها وبحث سبل التعامل معها.

خطة البحث

مقدمة: (تبين أهمية البحث وقيمته وأهدافه ومنهجه وخطته).

المبحث الأول: موقع الإسلام والحقيقة: تعريفٌ وتوصيفٌ وإحصاءٌ.

المبحث الثاني: قضايا القرآن وعلومه في نافذة القرآن.

المبحث الثالث: رؤيةٌ نقديّةٌتقويميّةٌ ومنهجٌ للتعامل.

خاتمة: (تتضمن أهم النتائج والتوصيات).

منهج البحث:

إن تحقيق هدف هذه الدراسة يتطلب سلوك منهج ذي بعدين:

- تحليليّ: أي تحليل معطيات الموقع ونافذة القرآن، وذلك من خلال الوصف أولا والإحصاءات ثانياً لنتبيّن مدى أهميّته ومستوى تأثيره.

- نقديّ: أي نقد مادة القرآن الكريم وعلومه ومحاكمتها إلى المنهج العلمي، وبحث سبل التعامل معها.

والله المستعان.

المبحث الأول:

موقع الإسلام والحقيقة:

تعريف وتوصيف وإحصاء:

يهدف هذا المبحث إلى التعريف بموقع الإسلام والحقيقة حتى يتبين لنا مدى وجوده في الفضاء الإعلامي الجديد، وذلك من خلال وصفه والتعريف بأبوابه والإحصاءات المرتبطة به.

1- تعريف موقع الإسلام والحقيقة

اسمه «الإسلام والحقيقة» (Islam et Vérité)، ويتوسط الكلمتين مكانَ الواو رمز الصليب وأسفله رمز الهلال، حيث الأول يشير إلى النصرانية والثاني إلى الإسلام. ولعل في جعل رمز الهلال أسفل رمز الصليب دلالةً على احتقاره وإظهاردونيته.

وأسفل هذا الاسم توجد عبارةٌ: «من يمكن أن يأتي بعد المسيح، سوى المسيح الدّجّال عدوّ المسيح»؟

وفي أسفل الصفحة توجد عبارةٌ: «لو كان الناس يعلمون أنهم سيذهبون إلى الجحيم لأعطوا حياتهم للمسيح».

هذا الموقع تقف وراءه جمعية السلام والرحمة(Salut et Miséricorde)، ويديره القس غاي باجيس(Guy Pagès). وهذه الجمعية، مقرها باريس، وتعتمد على هباتٍ، وتهدف إلى: التأهيل للحوار بين الأديان، ونشر الأدوات والوسائل التربوية، وإقامة المخيمات والدورات والمؤتمرات والندوات، والدفاع عن منافع «الإسلام والحقيقة» ومنافع منشطيه، ومنافع كلِّ شخصٍ أو جمعيةٍ في تحرير الوعي الذي منعوا منه.

أما القس باجيس فهو من مواليد 18 أغسطس 1958، ألف مجموعة من الكتب منها: طريق الصليب حسب ماريا التورا[1]، واسألوا الإسلام.. 1501 سؤال يجب طرحها على المسلمين[2]، وهل يهوذا في الجحيم؟[3]

2- وصف الإسلام والحقيقة:

إضافةً إلى ما ذُكر مما يمكن أن يعرف به الموقع، نجد في أعلاه نوافذَ جامعةً تدل المتصفح على ما سيجده فيه.لكن ما يحتل الموقع هو البابان الرئيسان، هما باب الإسلام، ومؤشر عليه باللون الأخضر، وباب الحقيقة، ومؤشّرٌ عليه باللون الأحمر. ويوضحهما الجدولان الآتيان:

Islam	الإسلام
Allah	الله
Chariah	الشريعة
Coran	القرآن
Djihad	الجهاد
Doctrine	العقيدة
Esclavage	الرق
Femme en Islam	المرأة في الإسلام
Histoire en Islam	التاريخ في الإسلام
Inclassables	ما ليس قابلا للتصنيف
Islamisation et takiya	الأسلمة والتقية
Judaïsme	اليهودية
Mahomet	محمد
Témoignages	شهادات

(1) - Guy Pagès(Rassemblement à son Image Editions, Chemin de Croix d'après Maria Valtorta, 2014).
(2) - Guy PagèsInterroger l'Islam.. 1501Questios à Poser aux Musulmans (Edition DMM 2016).
(3) - Guy Pagès Judas est-il en Enfer.. Réponse à Hans Urs Balthasa (Dominique Martin Morin 2017).

Vérité	الحقيقة
Amour et Vie	الحب والحياة
Arts، Sciences et Culture	الفنون والعلوم والثقافة
Bible	الإنجيل
Dieu	الله
Doctrine	المذهب
Eglise	الكنيسة
Hérésies، schismes، apostasies، compromissions et scandales	البدع والانشقاقات والارتداد والتشويه والفضائح
Histoire	التاريخ
Interventions publiques	التدخلات العمومية
Christ-Jesus	عيسى المسيح
Liturgie et Vie spirituelle	الشعيرة والحياة الروحيّة
Persécutions	الاضطهادات
Philosophie	الفلسفة
Rédemption	الخلاص
Résistance	المقاومة
Société	المجتمع
Témoignages & conversions	شهادات ومتحولون
Vierge Marie	مريم العذراء

3- إحصاءاتٌ مرتبطةٌ بالموقع

حسب ترتيب موقع أليكسا Alexa.com)) لترتيب المواقعيحتل الموقع ترتيباً عالميّاً هو **431511 وهذا الترتيب بتاريخ 9 نونبر 2017. وفي فرنسا يحتل الترتيب 46254**، وفي بلجيكا يحتل الترتيب 33897 بالتاريخ نفسه. وخلال عام 2017 ونحن

على مشارف نهايته عرف الموقع نموّاً كبيراً من حيث عدد زواره؛ مثلاً في مطلع العام كان ترتيب الموقع يفوق 800000، والآن بتجاوز 400000 بقليل. يعني أن الموقع حقق تقدماً يقترب من 50%، وهذا الجدول يوضح ذلك:

إن تحقيق الموقع لهذا التقدم يعني أن رواده في ازديادٍ، مع العلم أن الموقع حديث الإنشاء، وهذا يعني أن الموقع سيشهد نموّاً أكثرَ في الأيام القادمة.

يحدثنا موقع أليكسا أن الناس يدخلون إلى هذا الموقع عبر مواقع وسيطة أهمها:

facebook.com	13.3%	فيسبوك
google.com	12.4%	غوغل
google.fr	11.5%	غوغل فرنسا
youtube.com	6.2%	يوتيوب

أما المواقع التي ترتبط بموقع الإسلام والحقيقة فيبلغ عددها 122 موقعا يوضح أهمها الجدول التالي:

إن الملاحظ في هذه المواقع أنها ترتبط بمواقعَ حيويةٍ تقدم دائماً خدماتٍ للإنسان، ونضرب مثالاً هنا بالموقعين الأول لوفيغارو الجريدة الذائعة الصيت، والثاني الذي هو عبارةٌ عن موقع خدماتٍ صحيّةٍ، ولكلٍّ منهما منتدًى يتناول قضايا الدين والتي موطنها موقع الإسلام والحقيقة.

المبحث الثاني:

قضايا القرآن وعلومه في نافذة القرآن

إن تصفُّحاً سريعاً لبوابة القرآن بموقع الإسلام والحقيقة يعطينا فكرةً عن الموضوعات التي تحتويها، وعن أهميتها وراهنيتها. وهذا ما شكل لها عامل جذبٍ وجلبِ اهتمامٍ. إن البوابة لم تغص في الموضوعات الجدالية القديمة علىالرغم من عدم إغفالها، وإنما انسجمت مع مشكلات العصر والواقع. فما هي القضايا التي اهتمت بها البوابة؟ وأين تتجلّى راهنيتها؟ وكيف شكلت عامل جلبٍ للجمهور؟ ومن وراء تلك الموضوعات؟

1- تاريخ القرآن وأصله:

تعتبر قضية تاريخ القرآن من القضايا الكبرى التي اهتم بها المستشرقون منذ عصور التبشير الأولى. وكان الغرض من هذا الاهتمام هو بيان أن القرآن ليس من عند الله. وإذا استحضرنا بدايات الاستشراق الأولى علمنا لماذا هذا الاهتمام.

لقد لجأ التبشير إلى إثبات صحة دينه النصرانية بنفي صحة دين الإسلام وكتابه القرآن الكريم. وهذا ما نجده اليوم مع هذا الموقع عامّةً، ومن خلال بوابة القرآن خاصّةً، وذلك من خلال موضوعاتٍ تتعلق بأصل القرآن ومصدره وتدوينه وجمعه وكتابته... ومن هذه الموضوعات: من يتكلم في القرآن؟ ما يبهت المسلمين من القرآن؛ آيات منسوخة من القرآن؛ المسلمون سيفحمون حول ربانية القرآن؛ المخطوط القرآني تحت الحكم الأموي؛ تاريخ القرآن والنقد التاريخي؛ الآيات الشيطانية.

وتحت عنوان «من يتكلم في القرآن؟» تدرس المقالة موضوعاً من الغرابة بمكانٍ، يحاول صاحبه استمالة أصحاب التكوين المحدود في الثقافة الإسلامية والدين الإسلامي والقرآن الكريم.

إن القرآن الكريم كلام الله. هذا ما يعتقده المسلمون ويؤمنون به، وكذلك تؤكده الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: 91).

وهذا القرآن أنزله الله تعالى على النبي محمّد ﷺ. لكن، على الرغم من هذا، فإن

القرآن الكريم، في زعم كاتب المقال، يحتوي على مقاطعَ لا يمكن أن تنسب إلى الله عز وجل، كما هو الشأن في قوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾(الفاتحة: 6)، وقوله تعالى: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ﴾ (الذاريات: 50). وتعقيبا على قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ﴾ يتساءل صاحب المقال: من المقصود بالضمير في «منه»؟ ومن المقصود بـ «إني»؟ لا يمكن أن يكون أن تكون هذه الأقوال أقوال الله، وإنما هي أقوال بشر.

ثم يعرض صاحب المقال الحل الذي يطرحه بعض المسلمين بأنه يكفي إضافة الرابط «قل» عند بداية آيات كهاته حتى يتضح أن الله عز وجل يأمر بقول ما يأتي بعده من كلامٍ. إن هذا التبرير لا يجيب في نظر صاحب المقال عن سؤال: لِمَ لا يتحدث الله مباشرةً في هذه الآيات كما في غيرها من القرآن الكريم؟.

وللرد على هذا الزعم نورد هذا الكلام للمفسر ابن عاشور حيث يقول موضحا: «فالجملة المفرعة بالفاء مقولُ قولٍ محذوفٍ والتقدير: فقل فروا، دل عليه قوله: ﴿إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ﴾ فإنه كلامٌ لا يصدر إلاّ من قائلٍ ولا يستقيم أن يكون كلامَ مبلِّغٍ. وحذف القول كثير الورود في القرآن وهو من ضروب إيجازه، فالفاء من الكلام الذي يقوله الرسول ﷺ، ومفادها التفريع على ما تقرر مما تقدم. وليست مفرعة فعل الأمر المحذوف؛ لأن المفرع بالفاء هو ما يذكر بعده. وقد غير أسلوب الموعظة إلى توجيه الخطاب للنبي ﷺ بأن يقول لهم هذه الموعظة، لأن لتعدد الواعظين تأثيراً على نفوس المخاطبين بالموعظة»[1].

وفي المجال نفسه نعثر على مقالين ببوابة القرآن بموقع الإسلام والحقيقة يتحدثان عن دراسةٍ نظميةٍ معلوماتيةٍ رياضيةٍ للقرآن الكريم قام بها كلٌّ من جان جاك والتر (Jacques Walter-Jean)وإدوارد ماري غالي (Marie Gallez-Édouard). هذه الدراسة ساعدت على إعادة تكوين تاريخ كتابة القرآن الكريم، وبالتالي استنتاج نتائجَ لا تحتمل الشك:

- إن محمداً لم يكن هو أصل القرآن، بل إن القرآن كتب على الأقل في ثلاثين عاماً.
- كُتب القرآن على امتداد مدة زمنية تفوق 200 سنة..

(1) - ابن عاشور، التحرير والتنوير، (دار سحنون، تونس، د.ت)، 19/28.

- ترتيب القرآن ترتيبٌ عشوائيٌّ، يخلط بين السور المكية والسور المدنية، دون دلالة تاريخيّة.
- نُصِّب محمّدٌنبيّاً للإسلام على الأقل 60 سنةً بعد وفاته، وربما أبعد من ذلك. جميع الإشارات والتنبيهات التي تحمل اسمه في القرآن جاءت تكميليّةً وإضافاتٍ متأخرةً.
- في القرآن يوجد اللاهوت النصراني، وهو عبارةٌ عن نسخٍ ولصقٍ.
- إن تأسيس الإسلام الأول هو إدانة للنصرانية، خصوصاًفيما يتعلق بعقيدة التثليث، وليس إثبات التوحيد.

إن النتيجة التي تخلص إليها هذه النظرية هي أن القرآن كتابٌ غيرُ صحيحٍ. إنه الكتاب الأكثر فساداً في العالم.

وتعقيباً على هذا الكلام نقول:

أولاً: إن نظرية الرموز الرياضية التي تهتم بنقل المعلومة لا يمكن تطبيقها على القرآن الكريم، وذلك لأن عملية جمع القرآن الكريم وتدوينه تمت عبر مراحلَ دقيقة وفريدة كان المعوَّل فيها على حفظه في الصدور، وأما الكتابة فكانت عنصراً مساعداً ومكمِّلاً.

ثانياً: إن نظرية الرموز الرياضية شأنها شأن كل نظرية تحتمل الخطأ والصواب، كما أنها فانيةٌ. يقول إدغار موران: «النظريّات العلميّة فانيةٌ، وهي فانيةٌ لأنّها علميّةٌ». إنها لا ترقى إلى المبدأ العلمي، وبالتالي تبقى نتائجها نسبيةً.

2- القرآن والنصرانيّة:

تعتبر العلاقة بين الإسلام والنصرانية جوهر القضايا المعروضة، بل كل القضايا تحوم حول هذه الغاية بهدف إثبات فساد القرآن، ومن خلاله دين الإسلام، وفي المقابل إثبات صلاح النصرانية. وقد تناولت البوابة هذه العلاقة من خلال موضوعاتٍ منها: وشايات القرآن في قضية النصارى؛ والقرآن والإيمان بالإنجيل؛ والمسيحيون في القرآن؛ والمسلمون مخطئون.

ففي مقال «وشايات القرآن في قضية النصارى» يذهب الكاتب إلى أن القرآن الكريم يتهم النصارى ويؤاخذهم على شركهم بالإله الواحد الذي هو الله بسبب عقيدة التثليث. يقول الله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ

وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ (التوبة: 31). إن اتهام القرآن للنصارى بجريمةٍ حسب مايبين صاحب المقال أن القرآن يحتوي على خطأٍ رئيسٍ مفاده أن هذا الاتهام لا يستند إلى الحقيقة والواقع في شيءٍ، ذلك أن النصارى لا يشركون الإله الخالق بأيٍّ مخلوقٍ.

وعلى الرغم من هذا الكلام، فالآية واضحةُ الدلالة في تبنّي النصرانيّة لعقيدة التثليث، وغيرها من الآيات. وقد شهد بهذا كثير من النصارى أنفسهم.

3- - القرآن والعلم:

إن عصرنا عصر العلم، والإنسان مزهوٌّ بما حققه العلم من إنجازات، بل إنه لا يكاد يصدق إلا ما يأتي عن طريق العلم والعقل. ولعل الحديث عن العلم والدين من الأحاديث الرائجة اليوم، والتي تستقطب العديد من الناس بمختلف توجهاتهم وانتماءاتهم الدينية والمذهبية. فهل القرآن يناقض العلم؟ أم أن الاختراعات العلمية منسجمةٌ مع آيات القرآن الكريم؟

في علوم القرآن نجد مبحثاً علميّاً قائماً بذاته هو إعجاز القرآن، وهذا الإعجاز مختلف الأنواع متعدد المشارب، ومنه نجد الإعجاز العلمي. وعلى الرغممن ما يمكن ملاحظته على هذا المبحث العلمي، فإنه أدى ويؤدي وظيفته في ترسيخ الإيمان في القلوب، وكذلك في دعوة آخرين للإيمان، وهذا ما لا ينكره عاقل.

وقد تعرض موقع الإسلام والحقيقة، من خلال بوابة القرآن، إلى قضية إعجاز القرآن في مقالات منها: التلبيسات العلمية في القرآن؛ والعلم ومعجزات القرآن؛ وحقيقة القرآن وأساليبه؛ والحقيقة العلمية حول القرآن؛ وحجة القرآن؛ وعلم القرآن؛ والقرآن وتكوين الأجنة.

ففي مقال «التلبيسات العلمية في القرآن»، يتساءل الكاتب عن وجود معجزاتٍ علميّةٍ في القرآن الكريم، وذلك بعدما قدم معلومةً مفادها أنه إذا كتبنا عبارة «إعجاز القرآن» فإننا سنجد شبكةً من الروابط تؤدي بنا إلى القرآن. يريد المسلمون في نظر صاحب المقال أن يقنعوا العالم بهذه المعجزات، ولا تعوزهم البراهين والحجج كما تعبر عنها مجموعةٌ من الفيديوهات. إنهم يستدعون هنا باحثين سذجاً لندوات تنظمها السعودية في هذا الموضوع. وعليه، فإن كوستو (Jacques Yves Cousteau) وبوكاي(Maurice Buccaille)مسلمان. فهل أعطى هؤلاء ضمانة لهذه المعجزات؟

وهل يحتوي القرآن الكريم على خطابٍ علميٍّ؟

إن السؤال الأخير دفع صاحب المقال إلى التساؤل عن دلالة الخطاب العلمي ليخبرنا أن الخطاب العلمي لظاهرةٍ ما، قبل أن تكون معجزةً، ينبغي أن يكون دقيقاً جليّاً مضبوطاً وتامّاً، ويستخدم منهجاً ومعجماً واضحاً ومفصَّلاً. ينبغي للخطاب العلمي أن يستخدم التعليل المنطقي للوصول إلى استنتاجٍ، كما يمكن أن يتكئ على المنهج التجريبي. فهل هذا ينطبق على القرآن؟

وفي مقال «العلم ومعجزات القرآن» نجد إضافةً تبين الغاية من دراسة قضية الإعجاز العلمي، حيث يذهب صاحب المقال إلى أن المسلمين لم يجدوا حججاً معقولةً وحقيقيّةً للإيمان في أصل القرآن الكريم فانطلقوا يبحثون بأيِّ ثمنٍ عن آياتٍ تؤصِّل لهذا الإيمان.

وتعليقاً على هذا الكلام نقول أن القرآن الكريم ليس كتابَ علمٍ، بل هو كتابُ هدايةٍ وإرشادٍ، ولا يمكن أن يُعتبر خطابُه خطاباً علميّاً وضعيّاً، ذلك أنه لم يقصد تلك الحقائق لذاتها، وإنما قصدها لما تتضمنه من سبلٍ للهداية والإيمان، وبالتالي ينبغي أن نكون معتدلين في تناول قضايا العلم في القرآن الكريم، غير منكرين ولا مغالين، حتى لا نزيغ عن مقاصد القرآن الكريم.

وقد حظي الإعجاز في الفكر الإسلامي بتراثٍ وافرٍ، حيث أُفردت له مؤلفاتٌ كثيرةٌ، قديماً وحديثاً، اجتهدت في بيان سموّ مكانة كتاب الله تعالى.وقد حدد ابن خلدون إعجاز القرآن في «وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال، منطوقةً ومفهومةً، وهي أعلى مراتب الكلام مع الكمال فيما يختص بالألفاظ في انتقائها وجودة وصفها وتركيبها»[1].

وينبغي أن نحدد الإعجاز في الأديان عامةً، طبقاً للحديث الشريف: «ما من نبيٍّ إلا وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة»[2].

وأما وجوه الإعجاز فيجعلها الإمام الباقلاني رحمه الله ثلاثةً[3]:

(1) - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة (دار القلم، بيروت، ط 6، 1406-1986)، ص437.

(2) - صحيح البخاري، (بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1419-1998)، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي.

(3) - الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر (مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 4)، 60/1، والانتصار للقرآن، 66/1.

أحدها: يتضمن الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل لهم إليه. فمن ذلك ما وعد الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام أنه سيظهر دينه على الأديان، بقوله عز وجل: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ (التوبة: 33).

والوجه الثاني: أنه كان معلوماً من حال النبي ﷺ أنه كان أميّاً لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ.

وكذلك كان معروفاً من حاله أنه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المقدمين، وأقاصيصهم وأنبائهم وسيرهم. ثم أتى بجمل ما وقع وحدث من عظيمات الأمور، ومهمات السير، من حين خلق الله آدم عليه السلام وابتداء خلقه...

والوجه الثالث: أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناهٍ في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق.

وهذا نموذجٌ من الإعجاز العلمي في القرآن:

في عام 1973 قام العلماء بوصف خلق الكون وسموّها ((Big Bang الانفجار العظيم وقالوا إن الكون كان عبارةً عن كتلةٍ كبيرةٍ حدث لها انفجارٌ أدى إلى ظهور المجرات والنجوم والكواكب والأرض التي نحن فيها. وهذا يطابق قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ كَانَتَا رَتۡقٗا فَفَتَقۡنَٰهُمَاۖ وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۚ أَفَلَا يُؤۡمِنُونَ﴾ (الأنبياء: 30). قال ابن عاشور: «واحتمل أن يراد بالرتق معان غير مشاهدة ولكنها مما ينبغي طلب العلم به، لما فيه من الدلائل على عظم القدرة وعلى الوحدانية، فيحتمل أن يراد بالرتق والفتق حقيقتاهما، أي الاتصال والانفصال. ثم هذا الاحتمال يجوز أن يكون على معنى الجملة، أي كانت السماوات والأرض رتقاً واحداً، أي كانتا كتلةً واحدةً ثم انفصلت السماوات عن الأرض»[1].

4- القرآن والعنف والإرهاب

تعتبر قضية العنف والإرهاب من القضايا الرائجة اليوم، حيث تُؤلَّف فيها مؤلفاتٌ وتُنظَّمُ ندواتٌ ومؤتمراتٌ وتُعقَد لقاءاتٌ، وذلك لأنها ارتبطت بما يعيشه الإنسان المعاصر. ولعل علاقة الأديان بالإرهاب أخذت النصيب الأوفر في ذلك، والدين

(1) - ابن عاشور، التحرير والتنوير 54/14.

الإسلامي على وجه الخصوص لما ينسب للمسلمين مسؤولية في أحداث العنف والإرهاب. وقد تناولت بوابة القرآن بموقع الإسلام والحقيقة هذه القضية وأولتها عنايةً كبرى من خلال موضوعاتٍ من قبيل: هجمات بروكسيل وغيرها؛ والقرآن كتاب كراهية؛ والمسلمون الكراهية والجحيم؛ ومن وثنية القرآن؛ وهل القرآن دينُ سلامٍ ومحبةٍ؟

يعتبر الموقع «أحداث هجمات بروكسيل» من أعمال الإسلام وآثاره. وما يزعج صاحب المقال هو أنه على الرغم من هذا فإننا نسمع المدافعين المتحمسين عن الإسلام يملأون الدنيا صخبا أن الإسلام دينُ سلامٍ، لكنهم في الحقيقة ليسوا سوى مرتكبي جرائم ضد الإنسانيّة، وإنهم عوامل دعاية إسلامية غايتها إهلاك الإنسانية غير المسلمة.

وفي مقال آخر «القرآن كتاب كراهيةٍ»، نجد تفصيلاً لهذه القضية من خلال استعراض مجموعةٍ من الآيات التي يفهم منها قصرا دعوتها إلى العنف والكراهية.

وعلاقةً بموضوع الكراهية نجد أيضا مقالاً بعنوان المسلمون الكراهية والجحيم وفيه أن القرآن الكريم يصرح للمسلمين أنه فقط بوصولهم للجنة سيرفع الله من قلوبهم الغل والكراهية.ويستشهدون بالآية الكريمة: ﴿وَنَزَعۡنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنۡ غِلٍّ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ وَقَالُواْ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُۖ لَقَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّۖ وَنُودُوٓاْ أَن تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ (الأعراف: 43).

ويتساءل صاحب المقال: ما حاجة أن يرفع عن المسلمين الغل في الآخرة، وهم سيعيشون به في هذه الدنيا؟ إن هذا عكس ما تدعو إليه النصرانية.

وتعليقاً على هذا الكلام نقول إن الأمن قوام الحياة الإنسانيّة. ومن توفر له الأمن في حياته عاش عيشةً هنيةً مطمئنةً. وإن الناس اليوم لا همّ لهم سوى البحث عن الأمن والأمان في عالمٍ يعرف أنواعاً من الصراع. وقد امتن الله عز وجل على قريش بهذه النعمة حين قال: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ لِإِيلَٰفِ قُرَيۡشٍ 1 إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ 2 فَلۡيَعۡبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلۡبَيۡتِ 3 ٱلَّذِيٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۢ﴾ (سورة قريش). كما أن النبي ﷺ جعل الأمن مقوما من المقومات الأساس للحياة حين قال: «مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرْبِهِ مُعَافىً فِي جَسَدِهِ عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ فَكَأَنَّمَا

حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا بِحَذَافِيرِهَا»[1].

وقد لا نبالغ إذا قلنا أن التعايش السلمي يعني أن يعيش الإنسان في أمانٍ مطمئنّاً غيرَ خائف. وهذا هو جوهر المعاهدات وروحها. بل إن القرآن الكريم قصد من العهد الأمانَ كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ (التوبة: 4). وهذا ما تتحدث عنه معاهدات الرسول ﷺ كما في دستور المدينة: «وَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ آمِنٌ، وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ بِالْمَدِينَةِ، إِلاَّ مَنْ ظَلَمَ أَوْ أَثِمَ؛ وَإِنَّ اللَّهَ جَارٌ لِمَنْ بَرَّ وَاتَّقَى»[2]. وكذلك في كتابه ﷺ الذي جاء فيه: «هَذَا كِتَابٌ مِنْ محمّد رَسُولِ اللّهِ لِبَنِي ضَمْرَةَ»[3].

وفي معاهدة الحديبية: «وَعَلَى أَنَّ مَنْ قَدِمَ مَكَّةَ مِنْ أَصْحَابِ محمّد حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا أَوْ يَبْتَغِي مِنْ فَضْلِ اللَّهِ تَعَالَى، فَهُوَ آمِنٌ عَلَى دَمِهِ وَمَالِهِ، وَمَنْ قَدِمَ الْمَدِينَةَ مِنْ قُرَيْشٍ مُجْتَازًا إِلى مِصْرَ أَو إِلى الشَّامِ يَبْتَغِي مِنْ فَضْلِ اللَّهِ فَهُوَ آمِنٌ عَلَى دَمِهِ وَمَالِهِ»[4]. ويوم الفتح، خاطب رسول الله ﷺ أهل مكة ضامناً لهم الأمان: «مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَغْلَقَ عَلَيْهِ دَارَهُ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَهُوَ آمِنٌ»[5]. وذلك حتى تهدأ النفوس وترتاح وتطمئن إلى الإسلام بعد سنواتٍ من اضطهاده. وهذا يبين عظمة الإسلام ورحمة الرسول محمّد ﷺ بمن اضطهدوه بالأمس.

إن المعاهدة على الأمان كانت سلوكاً نبويّاً أصيلاً، لأنها شملت كثيراً من القبائل كما هو شأن معاهدته ﷺ إلى بني جنبة وأهل مقنا التي جاء فيها: «أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ نَزَلَ عَلَيَّ أَيُّتُكُمْ رَاجِعِينَ إِلى قَرْيَتِكُمْ، فَإِذَا جَاءَكُمْ كِتَابِي هَذَا فَإِنَّكُمْ آمِنُونَ، لَكُمْ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِه. وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ غَافِرٌ لَكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَكُلَّ ذُنُوبِكُمْ، وَإِنَّ لَكُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ رَسُولِهِ لا ظُلْمَ عَلَيْكُمْ، وَلا عِدًى، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ جَارُكُمْ مِمَّا مَنَعَ مِنْهُ نَفْسَهُ»[6].

---

(1) - أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي في شعب الإيمان، تحقيق محمّد السعيد بسيوني زغلول (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410)، رقم 10362. قال الألباني رحمه الله في السلسلة الصحيحة: «حسن بمجموع حديثي الأنصاري وابن عمر» (مكتبة المعارف، الرياض) حديث رقم 2318، 408/5.

(2) - محمّد حميد الله، مجموعةالوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، (دار النفائس، بيروت، ط 6، 1407-1987). ص 62.

(3) - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1407)، 492/2.

(4) - مجموعةالوثائق السياسية ص: 77.

(5) - ابن سيد الناس اليعمري، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، تحقيق محمّد العبد الخطراوي ومحيي الدين مستو، (مكتبة دار التراث، المدينة المنورة- دار ابن كثير، دمشق بيروت، د.ت) 232/2.

(6) - مجموعة الوثائق السياسية ص: 120.

إن تأمين الخائف أمرٌ قرآنيٌّ، سواءً كان هذا الخائف مسلماً أو مشركاً، والمقصد من ذلك إسماع دعوة الإسلام وبيان رحمته وعظمته. وهنا نقول بأن تأمين الخائفين عملٌ يُؤجر عليه الإنسان في الآخرة لأنّه امتثالٌ للشرع وهذا ما لا نجده في القوانين والمعاهدات المعاصرة. يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: 6). قال ابن كثير موضحاً مقصود الآية: «والغرض أن من قدم من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالةٍ أو تجارةٍ، أو طلب صلحٍ أو مهادنةٍ أو حمل جزيةٍ، أو نحو ذلك من الأسباب، فطلب من الإمام أو نائبه أماناً، أعطي أماناً ما دام متردداً في دار الإسلام، وحتى يرجع إلى مأمنه ووطنه»[1].

وقد ناقش أحمد عبد العزيز عرابي[2] أدلة القائلين بأن أصل علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب، كما ناقش أيضا أدلة القائلين بأن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم، وخلص إلى أنّ «العلاقة بعير المسلمين قبل بلوغ الدعوة وأثناءها وفي حال تجاوبهم معها ذاتُ صبغةٍ سلميةٍ قطعاً، أما بعد الدعوة وظهور العناد والعداء فالعلاقة يغلب عليها الصفة الحربية، وأما من بلغته الدعوة فلم يسلم ولكنه سالم ولم يحارب، ولم يعترض طريق الدعوة ولم يقف في سبيلها وسالم الإسلام وأهله، فالعلاقةُ حينئذ ذات صبغةٍ سلميةٍ، وذلك لقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ 8 إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ (الممتحنة: 8-9)»[3].

المبحث الثالث:

رؤيةٌ نقديّةٌ تقويميةٌ ومنهجٌ للتعامل:

بعد التعريف بالموقع وعرض قضايا بوابة «القرآن» ومناقشة أهمها: نصل الآن إلى تقويمٍ عامٍّ لها، وذلك من خلال تركيب النتائج المتعلقة بالخدمة الإعلامية والقضايا واستخلاص منهجٍ للتعامل.

(1) - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمّد السلامة، (دار طيبة، 2002)، 114/4.

(2) - أحمد عبد العزيز عرابي، علاقة المسلمين بغيرهم ومكانتها من الصلات الدولية في الإسلام، (مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1413-1996) ص: 83-99.

(3) - نفسه ص: 98.

1- الخدمة الإعلاميّة:

لقد بيّنّا في المبحث الأول أهمية الموقع وبوابته «القرآن» من خلال التعريف به ومن خلال عرض إحصاءاتٍ تتعلق به. ويبدو جليّاً أن القائمين عليه أولوه عنايةً فائقةً وخدموه خدمةً كبيرةً جعلته يحظى باهتمام العديدين بمختلف دياناتهم. ويمكن أن نجمل هذه الخدمة في العناصر التالية:

أولاً: ربط الموقع بمواقعَ أخرى.

ثانياً: ربط الموقع بالجمعية.

ثالثاً: ربط الموقع بصفحةٍ في فيسبوك.

رابعاً: ربط الموقع بقناة يوتوب.

خامساً: ربط الموقع بتويتر.

2- طبيعة المضمون وأدوات تصريفه:

إن مضمون البوابة يجيب على إشكالات الإنسان المعاصر وعن الأسئلة التي تقلقه؛ والذي يخالط الناس بمختلف شرائحهم الاجتماعية، أو تجمعهم به علاقة تدريسٍ أو علاقة مهنةٍ، يتلقى دائماً أسئلةً ترتبط بالقضايا التي يتناولها الموقع عبر بوابته «القرآن»، وقد استفاد الموقع من جهود كثيرين لعرض مادته حتى يتحقق الإقناع. ويمكن أن نحدد ذلك في:

أولاً: قضايا الواقع المعاصر

ثانياً: اعتماد نتائج أبحاث مستشارين وباحثين كبارٍ.

ثالثاً: استغلال الأحداث المعاصرة لتبليغ أطروحاتهم.

رابعاً: الاعتماد على كتّابٍ مسلمين ناقمين.

3- منهج التعامل:

أولاً: ضرورة الإجابة عن أسئلة الإنسان المعاصر بخصوص القرآن الكريم:

لقد حصل فراغٌ فكريٌّ للمسلمين في القرون المتأخرة، مقابل تقدّمٍ غربيٍّ كان هو الحاسم في ظهور الحداثة في بلاد المسلمين، حيث استُقدمت جاهزةً للتنزيل في بيئةٍ غيرِ بيئتها، فكان القرآن الكريم أهم ما تناولته بأدواتها بما فيها من لوازم المادية المؤلهة للعقل. من هنا لم تكن الدراسات القرآنية لتستقيم بهذه الأدوات، وتدل على ذلك النتائج التي توصّلوا إليها والتي تناقض ربانية القرآن الكريم وقداسته. وما أكثر

ما ينشر من دراساتٍ وكتبٍ في هذا المضمار، يصعب على كثيرين تمييزها.

كما أن الساحة الفكريّة تحفل بدراسات المستشرقين الذين تصدوا للقرآن الكريم بمناهجهم النابعة من معتقداتهم، على الرغم من أن هذه الدراسة غالباً ما تُغلَّف بغلاف العلم. والخلل الكبير الذي يستنتج من دراسة المستشرقين والغربيين هو إسقاط تصورات العقيدة المسيحيّة المضطربة والمحرَّفة والعقائد الماديّة على القرآن الكريم. وهذا الإسقاط كما يبدو لكلِّ ذي عقلٍ لا يستقيم والمنهجَ العلميَّ، بل إنه ليس من العلم في شيءٍ. لكن يبدو أن الانبهار بالقوي والمتقدم (المستشرق) كان له تأثيره على المفكر المسلم الذي ورث عصور الانحطاط والمتطلع إلى الحداثة، فانطلق يردد المقولات ويؤصل للتصورات.

على الباحث في مجال الدراسات الاستشراقيّة التبشيريّة المنتصر للقرآن الكريم أن يحوز مجموعةً من الأدوات أهمها:

1- التمكّن من اللغات الأجنبيّة التي كُتب بها الدرس القرآني الاستشراقي. ومما يؤسف له أن كثيراً من الذين يتصدون لموضوعات الاستشراق من باحثي الدراسات الإسلاميّة يعتمدون على الترجمات. وهذا عيبٌ علميٌّ يجعل فهم الباحث مرهوناً بفهم المترجم. وكم هو جميلٌ ومفيدٌ أن يتقن المتخصصون في الدراسات الإسلاميّة عموماً، والقرآنية خصوصاً، لغةً أجنبيةً واحدةً على الأقل. وهذا واجبٌ في حق المنتصر للقرآن.

2- الإحاطة بتاريخ الدراسات الاستشراقيّة ومجالاتها وموضوعاتها وأعلامها، على العموم، ومجال الدراسات الاستشراقيّة حول القرآن الكريم على الخصوص.

3- فقه مناهج المستشرقين فقهاً يستطيع معه الباحث إدراك ثغراتها.

4- الإحاطة بتاريخ الفكر النصراني والحملات التبشيرية.

5- الإلمام بعقائد الديانة النصرانية، وتاريخ الكتب المقدسة وتدوينها وتفسيراتها.

ثانيا: إنشاء مواقع باللغة العربية واللغات الأجنبية بناءً على ما سبق ذكره في العنصر الأول.

رابعاً: إحياء علم الانتصار للقرآن[1].

يكتسب علم الانتصار للقرآن مشروعيته من مقاصده وممّا يحققه من ثمارٍ خدمةً للقرآن الكريم ولدين الله عز وجل. وإذا كان الانتصار للقرآن هو التصدي للطاعنين فيه ودحض شبهاتهم بأدوات الوقت، فإن لذلك أصولاً في القرآن الكريم؛ ذلك أنه تعرض للطعن والتكذيب منذ نزوله على نبينا محمّد صلى الله عليه وآله سلم. وعلى الرغم من أن الله عز وجل قد تكفل بحفظه إلى يوم الدين، فإنه كانت تنزل آيات تطمئن المؤمنين وترد على شبهات الكفار والمشركين، من جهةٍ، وتقصد إلى إقناع الضالين وهداية التائهين من جهةٍ أخرى.

وقد اكتسى الرد على الكفار والملحدين قوةً ومعجزةً؛ فلو كان القرآن مفترًى ومن صنع بشرٍ فليأت به من يستطيع ذلك، فرداً أو جماعةً. وفي هذا يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: 88). ثم ينقص من قوة التحدي: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ 13 فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (هود: 13-14). ويزيد في إنقاص قوة التحدي لأنه لا مجيب للتحدي الأقوى: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ 37 أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ 38 بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (يونس، 37-39).

وقد ثبت من خلال الاستقراء والمتابعة للدراسات القرآنية أن الشبهات المثارة حول القرآن الكريم تنتمي إلى ثلاثةِ مجالاتٍ رئيسةٍ كبرى، هي: مجال التراث، ومجال الدراسات الاستشراقيّة، ومجال الدراسات الفكريّة المعاصرة. ولكلِّ مجالٍ موضوعاته، وقد تتفرع عن كلِّ مجالٍ فروعٌ.

(1) - ينظر في هذا أحمد بوعود، الانتصار للقرآن.. إسهام في التقعيد، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الأول لتطوير الدراسات القرآنية، كرسي القرآن الكريم وعلومه، جامعة الملك سعود – الرياض، 6-1434/04/10هـ-16-2013/02/20م

وتجدر الإشارة إلى أن أساس علم الانتصار للقرآن هو نقد الشبهات والطعون حول القرآن المنافية لربانيّته وقدسيّته، لذا فإن منهج علم الانتصار هو المنهج النقدي. ولبلوغ هذا النقد لا بد من خطوتين رئيستين هما الوصف والتحليل. وبما أنّ لكلِّ علمٍ أدواته، فإن أدوات علم الانتصار تختلف باختلاف مجال الدراسة. وقد عرض البحث مجموعةً من الأدوات المرتبطة بكلِّ مجالٍ من المجالات الثلاثة.

خاتمة

تتضمن هذه الخاتمة أهم النتائج التي توصّل إليها البحث، وكذلك بعض التوصيات:

أولا: نتائج البحث

- إن موقع «بوابة القرآن» ينتمي إلى موقع «الإسلام والحقيقة» والذي تقف وراءه جمعية السلاموالرحمة(Salut et Miséricorde)، ويديره القس جاي باجيسGuy Pagès)).
- إن الموقع يحقق تقدُّماً ملحوظاً، وهذا يعني أن رواده في ازديادٍ، مع العلم أنه حديث الإنشاء، وهذا يعني أيضا أنهسيشهد نموّاً أكثر في الأيام القادمة.
- يحدثنا موقع أليكسا للإحصاءات أن الناس يدخلون إلى هذا الموقع عبر مواقعَ وسيطةٍ أهمّها فيسبوك وغوغل ويوتيوب.
- إن الملاحظ في هذا الموقع أنه يرتبط بمواقعَ حيويةٍ تقدم دائماً خدماتٍ للإنسان، كلوفيغارو الجريدة الذائعة الصيت.
- إن تصفحاً سريعاً لبوابة القرآن بموقع الإسلام والحقيقة يعطينا فكرةً عن الموضوعات التي تحتويها، وعن أهميّتها وراهنيتها. وهذا ما شكّل لها عاملَ جذبٍ وجلبِ اهتمامٍ. إن البوابة لم تغص في الموضوعات الجداليّة القديمة على الرغم من عدم إغفالها، وإنما انسجمت مع مشكلات العصر والواقع.
- ففي تاريخ القرآن وأصله نجد موضوعاتٍ من قبيل: من يتكلم في القرآن؟ ما يبهت المسلمين من القرآن؛ آيات منسوخة من القرآن؛ المسلمون

سيفحمون حول ربانية القرآن؛ المخطوط القرآني تحت الحكم الأموي؛ تاريخ القرآن والنقد التاريخي؛ الآيات الشيطانيّة.

- وفي علاقة القرآن بالنصرانية نجد موضوعاتٍ من قبيل: وشايات القرآن في قضية النصارى؛ والقرآن والإيمان بالإنجيل؛ والمسيحيون في القرآن؛ والمسلمون مخطئون.

-وفي مجال القرآن والعلم نجد موضوعاتٍ مثل: التلبيسات العلميّة في القرآن؛ والعلم ومعجزات القرآن؛ وحقيقة القرآن وأساليبه؛ والحقيقة العلميّة حول القرآن؛ وحجة القرآن؛ وعلم القرآن؛ والقرآن وتكوين الأجنة.

- أما في علاقة القرآن بالعنف والإرهاب فنجد موضوعاتٍ مثل هجمات بروكسيل وغيرها؛ والقرآن كتاب كراهية؛ والمسلمون الكراهية والجحيم؛ ومن وثنية القرآن؛ وهل القرآن دينُ سلامٍ ومحبةٍ؟

- يمكن أن نُجمل الخدمة الإعلاميّة للموقع وبوابة القرآن في العناصر التالية:

أولاً: ربط الموقع بمواقع أخرى.

ثانياً: ربط الموقع بالجمعية.

ثالثاً: ربط الموقع بصفحةٍ في فيسبوك.

رابعاً: ربط الموقع بقناة يوتوب.

خامساً: ربط الموقع بتويتر.

- إن مضمون البوابة يجيب على إشكالات الإنسان المعاصر وعن الأسئلة التي تقلقه؛ والذي يخالط الناس بمختلف شرائحهم الاجتماعية، أو تجمعهم به علاقة تدريسٍ أو علاقة مهنةٍ، يتلقى دائماً أسئلةً ترتبط بالقضايا التي يتناولها الموقع عبر بوابته «القرآن»، وقد استفاد الموقع من جهود كثيرين لعرض مادته حتى يتحقق الإقناع.

ثانياً: توصيات البحث:

- ضرورة الإجابة عن أسئلة الإنسان المعاصر بخصوص القرآن الكريم.
- إنشاء مواقعَ باللغة العربية واللغات الأجنبية بناءً على ما سبق ذكره.
- إحياء علم الانتصار للقرآن.

والله أعلم بالصواب.

لائحة المراجع

1. إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر (مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 4).
2. الانتصار للقرآن.. إسهامٌ في التقعيد، أحمد بوعود، بحثٌ مقدَّمٌ إلى المؤتمر الدولي الأول لتطوير الدراسات القرآنية، كرسي القرآن الكريم وعلومه، جامعة الملك سعود-الرياض، 6-1434/04/10هـ16-2013/02/20م
3. الانتصار للقرآن، الباقلاني،
4. تاريخ الأمم والملوك، الطبري، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1407).
5. التحرير والتنوير، ابن عاشور، (دار سحنون، تونس، د.ت).
6. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحقيق سامي بن محمّد السلامة، (دار طيبة، 2002).
7. السلسلة الصحيحة، الألباني، (مكتبة المعارف، الرياض).
8. شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمّد السعيد بسيوني زغلول (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410).
9. صحيح البخاري، (بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1419-1998).
10. علاقة المسلمين بغيرهم ومكانتها من الصلات الدولية في الإسلام، أحمد عبد العزيز عرابي، (مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1413-1996).
11. عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ابن سيد الناس اليعمري، تحقيق محمّد العبد الخطراوي ومحيي الدين مستو، (مكتبة دار التراث، المدينة المنورة-دار ابن كثير، دمشق بيروت، د.ت) 232/2.
12. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمّد حميد الله، (دار النفائس، بيروت، ط 6، 1407-1987).
13. المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، (دار القلم، بيروت، ط 6، 1406-1986).
14. Guy Pagès، Interroger l'Islam.. 1501 Questios à Poser aux Musulmans (Edition DMM 2016).
15. Guy Pagès، Chemin de Croix d'après Maria Valtorta، (Rassemblement à son Image Editions، 2014).
16. Guy Pagès، Judas est-il en Enfer.. Réponse à Hans Urs Balthasa (Dominique Martin Morin 2017).

The Material of the Qur'an" and its sciences on the site of Islam and the Truth"

■ **By Dr. Ahmad Bou A'boud**

Proselytism did not end as we know it in its beginnings. All that has happened is that it has been modernized in terms of methods and ways of dealing with subjects, to emphasize old ideas, the most important of which is to challenge the credibility of the Holy Qur'an. The site of "Islam and the Truth" on the Internet is a French missionary site dedicated to spreading anti-Islamic, apostolic and Qur'anic ideas. In his study on the "The Material of the Qur'an" and its sciences on this site, Dr. "Ahmed Bou Oud," Professor of Religious Philosophy at the University of "Abdel Malek Al Sa'adi in Morocco, presents a review and criticism of the main ideas of this site, and a picture of its development through the networks in addition to smart and rich suggestions for confrontation.

with the most important conclusions and recommendations, as follows:

Boot: The trip was handled by the traveler. In order to be clear for what will come in the body of research ideas and discussions.

The first topic: Geography of Yemeni cities through the journey, and we look at Nippur's keenness to describe the cities he passed through, a precise description, and he has monitored the sites of cities, and a description of the history and history.

The second topic: economic geography in the book, in which we discuss what the Nippur voyage of many of the information that can be included within the economic geography and through which many facts can be clarified and which can be monitored and included in the journey.

Conclusion: The most important conclusions and recommendations.

" .8

7. Historical geography in the book "A trip to the Arabian Peninsula and to other neighboring countries"

Orientalist and traveler Carsten Niebuhr (Happy Yemen a Model)

■ **By Dr. Anwar Mahmoud Zanaty, Ain Shams University, Egypt.**

Summary

The study offers a critical reading of the book "Journey to the Arabian Peninsula and to other neighboring countries" by Carsten Niebuhr, a journey of particular importance where it occupied an important place in the geographical history of the Arabian Peninsula, Yemen in particular. A European traveler and explorer as one of the oldest European travelers who toured the Arab countries, and this trip is the first European trip to Yemen, planned for systematic scientific planning, on the one hand, and the first trip with real scientific results, on the other hand. He gave a detailed description of the geography, history and societies of the Arabs two and a half centuries ago. His information was characterized by scientific accuracy and its ability to dive in geography, history, monuments and human beings.

The historical geography of Yemen was also discussed in this journey and its various aspects, which gave a new dimension to the historical geography of the trips. The study presented logical conclusions about the conclusion of that journey, in which geography intertwined with history and its threads were intertwined and intersected.

This research comes in a preface and two papers and concludes

6. "Andalusian Poetry in the Age of Sects " by Henri Pires

■ **By Professor Hisham Muhammad Abdel Aziz Al Sayed**

The critical study presented by Professor Hisham Barakat on the book of the French orientalist "Henri Pires" (Andalusian Poetry in the Age of Sects) is one of the best and most accurate books written in the critique of orientalist research. He refutes errors and comes with evidence and illustrations, and he reveals the orientalist background without diminishing the importance of the work. But in the end, he shows the Arabic poetry as a difficult setup to be climbed by the orientalist without making any serious mistakes.

5. "The Compilation of the Qur'an from Blachere's Point of View "

■ **By Dr. Mohammed Jawad Iskandarlo**

"The Compilation of the Qur'an from the point of view of Blachere," a study in which Dr. Mohammed Jawad Iskandarlo discusses the contemporary orientalist Régis Blachere's view on the compilation and writing of the Qur'an, indicating the problem of the Orientalists' dependence on sources that might help them create problems for Muslims shaking the confidence in the sacred text at hand. It is proven by evidence that the Holy Qur'an was compiled in the era of the Prophet in full and with care from him may Allah bless him and his family, and he had reviewed it more than once with the companions and Imam Ali peace be upon him.

4. "The Sea of the Caliphs, The History of the Islamic Mediterranean from the 7th to the 12th Century" by Christophe Picard, the modern French orientalist.

■ **By Dr. Hassan Kassem Salhab**

A critical reading full of critical observations, with a strict academic methodology by Dr. Hassan Kassem Salhab of Lebanon, for the book "The Sea of the Caliphs, The History of the Islamic Mediterranean from the Seventh to the Twelfth Century" by Christophe Picard, the modern French orientalist. Picard offers new insights on the two most famous historians Al Idrissi" and "Ibn Howqal." He highlights the role of the state of the "Al Mowahideen" in the distinctive attention of the sea as a strategic extension, but it is characterized by exaggerations that are revealed and whose directions are corrected by Dr. Salhab helping us to understand the evolution of the position of the maritime range in successive Muslim states.

3. "The Zionist Ideology and the West"

The Journey of Manipulation from Orientalism till Islamophobia

■ **By Ashraf Badr**

"The Zionist Ideology and the West" is a very important journey that shows the successive generations from Orientalism to Zionism and to Islamophobia. The Palestinian researcher "Ashraf Badr" takes us to the hidden places of the colonial circles where the ideas of anti-Arabs and Muslims were invented and developed, and where the interests of Western countries met with the dreams of the Zionist movement which produced an occupation that still lives on the industry of Western fear of Arabs and Muslims.

decent historical books.

Second: The descent of the book and taking it down by Imam Ali (PBUH) and the Companions, and the care for its collection and the reasons for its descent during the life of the Prophet (pbuh) is a historical fact that suggests that the Qur'an transferred the Arab culture from "Mushafaha" to "writing," which is a civilizational move granting writing the legitimacy of the resource. However, the insistence of the researcher on the nature of the dialogue of the Koran at the expense of the written side in it, aims at blowing up the written heritage to create a historical vacuum that she may fill with her theories.

2. The Study of the Qur'an by Angelika Neuwirth, "From the Bets of Theology to the Analysis of Discourse"

■ **By Dr. Amer Zaid al-Waeli**

The Study of the Qur'an by Angelika Neuwirth, "From the Bets of Theology to the Analysis of Discourse", by Dr. Amer Zaid al-Waeli is a research masterpiece and a scientific tour worthy of those who are interested in serious studies some deep follow-up of their results. Undoubtedly, the ridding of the Qur'anic text of its sanctity was and still is a Western goal that Angelika Neuwirth has tried so hard to achieve with a secular Protestant background that has dominated the German mind since the beginnings of Western modernity. Dr. Al-Waeli reviews the research background along with its philological methodology, and highlighted what Neuwirth tried to disseminate as a result of her work in the Quranic Encyclopedia in the 1990s. It remains to add some useful observations in the approach of the text.

First: Ms. Neuwirth's methodology requires that she and her team be surrounded by the pre-Islamic literature, the pre-Islamic environment, and the sciences that were then valid to form a "literary" text of this degree of distinction and mastery. It is not enough to say that the Prophet knew the Torah and the Gospel because the Quranic cognitions are not all related to what the previous scriptures, and this is a condition that is not met by the conditions of her approach, especially that some of her references indicate that she looks at the era of the Prophet (pbuh) differently from what is passed down in the

"The Beginnings of Islamic Theology. A Critique of Joseph Van Ess's Views"

- **By Hassan Qasim Murad**
- **Translation: Dr. Haidar Qassim Matar Al-Tamimi**

Abstract:

The study comes before us, by the Pakistani researcher Hasan Qasim Murad, entitled: (The Beginnings of Islamic Theology. A Critique of Joseph Van Ess' Views) for what theological studies achieved in the great progress done by numerous and various of German orientalists researchers, in particular, is the best evidence on that, which is an affair that belongs to publishing theological works, associated with philosophical works and religious legacy of Mu'tazilites and Isma'ilites and other Islamic schools.

The works of the orientalists were oriented with theology in its subjective content and its historical and cultural indication, and the aspects of theological doctrines of the Islamic schools, such as, Mu'tazilites, Ash'arites, Isma'ilites, Imamites, and kharijite Ibadhites. Attention was also directed to study the most important theological affairs, such as the research in divine qualities, the theory of entrustment, the position of mind, to theologists. Certain studies paid attention to revealing cultural affect in the systems of theologists. Some of the researchers paid attention to relation of theologists with certain important historical events in the political and religious history of Islam, such as Professor Joseph van Ess.

Publishing Rules

- Adhering to the academic methodology in terms of documentation in both presentation and critique
- Focusing on the orientalist heritage critique and going beyond exposing ideas and narrating accounts.
- The studies undergo a review by an authoritative committee.
- The researcher is committed to adhere to the modifications produced by the committee.
- Researches might be delayed due to technical circumstances, which has nothing to do with the researcher's prestige
- A research must not have been ever published previously.
- The Journal has the right to republish the researches in its original language or in a translated form, whether independently or in a book form or on electronic websites.
- The research does not necessarily reflect the Journal's opinion.
- The researcher must send his/ her résumé, the cultural activity, the academic title along with the phone number and his/ her e-mail.

Advisory Board

1 - Prof. Dr. Fadel al-Milani

2 - Prof. Dr.Ahmad Mahdawe

3 - Prof. Dr. Samir Khalil Samir

4 - Prof. Dr.Hassan Esa al-Hakeem

5 - Prof. Dr. Ahmad Moussali

6 - Prof. Dr. Zuhair Ghazi Zahid

7 - Prof. Dr. Talal Atrissi

8 - Prof. Dr. Abed Naji

9 - Prof. Dr. Akram M. Abed Kassar

Editorial Board

1 - Prof. Dr. Salah al-Fartousy

2 - Prof. Dr. Muhammad Kareem al-Shammary

3 - Prof. Dr. Taleb Jasim al-U'nezi

4 - Prof. Dr. Ali Naser Muhammad

5 - Prof. Dr. Khudeir Mathloum al-Bedeiri

6 - Prof. Dr. Jawad Munshed al-Nasrallah

7 - Prof.A. Dr. Muhammad AliRezaiy al-Asbahani

8 - Prof.A. Dr. Muhammad Taqi al-Subhani

9 - Prof.A. Dr. Sattar Jabr al-A'raji

Orientalist Studies

An Exquisite Quarterly Focusing on Presenting and Critiquing Orientalist Heritage

ISSN: 2409 – 1928

18 th Issue - Spring of 2019 G. /1440H

The Administrative Staff:

The Administrative General Director
Sayed Ahmad al-Safi

Editor-in-chief
Sayed Hashim al-Milani

Managing Editor
Prof. Dr. Hady Abdel Nabi al-Tamimi

Editorial Director
Naser Shokr

Center's E-mail
info@iicss.iq

Journal's E-mail
info@m.iicss.iq
Tel 00-964-7808504092

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