دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928 العدد الثالث والعشرون -صيف- 2020م / 1442هـ

- أثر الرياضيات اليونانيّة في الرياضيات العربيّة..حقائق وأباطيل

مصطفى يعقوب عبد النبي

- تحدي تمثّلات الغرب عن الشّرق في رواية: «الموريسكي» للكاتب المغربي حسن أوريد

رشيد المنوار

- الفكر الإصلاحي والوعي بقضايا الاستشراق ـ مصطفى السباعي (1915ـ 1964) نموذجًا

حسان عبدالله حسان

- علم النجوم أم علم الهيئة أم علم الفلك؟ صعوبات التأريخ لعلم عربي

مهدي سعيدان

- الاستعارة المعجميّة في القرآن الكريم من منظور استشراقي ـ آرثر جيفيري نموذجًا

عبد العالي احمامو

- الأدب العربي في عيون المستشرقين الروس (قراءة في كتابات كراتشكوفسكي)

حبيب بوزوادة

- كتاب الزين الغمري:الإسلام في الصحافة البريطانية

أثر الخطاب الإستشراقي في تقديم صورة الإسلام في الإعلام البريطاني

عرض ومناقشة: جهاد سعد

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية والمعرفية

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات استشراقية
فصلية محكمة تعنى بالدراسات الاستشراقية في عرضها ونقدها

مراكز التوزيع

■ **العراق:**

ـ كربلاء المقدَّسة: العتبة العباسيّة المقدَّسة/ مركز المبيعات

ـ النجف الأشرف امتداد شارع الرسول (منطقة الجديدة).

■ **إيران:** قم/ مجتمع ناشران/ مركز مبيعات العتبة العباسيّة المقدَّسة.

■ **لبنان:** توزيع شركة الأوائل.

■ **باقي الدول:** توزيع مؤسّسة الفلاح للنشر والتوزيع.

سعر النسخة

■ لبنان: 15000 ل.ل	■ المغرب: 30 درهم	■ مصر: 40 جنيه	■ الأردن: ديناران ونصف
■ سوريا: 1200 ل.س	■ اليمن: 300 ريال	■ السعودية: 25 ريال	■ البحرين: ديناران ونصف
■ الإمارات: 25 درهمًا	■ السودان: 500 جنيهًا	■ تونس: 8 دينار	■ الجزائر: 25 دينارًا
■ ليبيا: 5 دنانير	■ الكويت: ديناران	■ قطر: 25 ريال	■ عمان: ريالان
■ العراق: 3000 دينار	■ الجمهورية الإسلامية في إيران: 25000 تومان		■ سائر الدول: 5$ أو ما يعادلها

للتواصل

موقع المجلة www.m.iicss.iq
البريد الالكتروني للمجلة info@m.iicss.iq
موقع المركز www.iicss.iq
موقع مركز بيروت islamic.css.lb@gmail.com

العدد 23 - صيف 2020م / 1442 هـ

قواعد النشر

- اتّباع المنهج الأكاديمي من حيث التوثيق وعرض الفكرة أو نقدها.
- التركيز على نقد التراث الاستشراقي وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار وسرد الأقوال.
- تخضع البحوث لمراجعة هيئة التحكيم.
- يلتزم الباحث بإجراء التعديلات المرسلة إليه من قبل هيئة التحكيم.
- يخضع تقديم البحوث وتأخيرها لأمور فنيّة لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- عدم كون البحث منشورًا في مجلة أو كتاب أو موقع الكتروني ونحوه.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد بلغتها الأصلية أو مترجمة، مستقلّة أو ضمن كتاب، أو على المواقع الإلكترونية.
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف والإيميل.

دراسات استشراقية
المشرف العام
سماحة السيّد أحمد الصافي
المتوليّ الشرعي للعتبة العباسيّة المقدَّسة

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيد هاشم الميلاني

دراسات استشراقية
مدير التحرير
أ.د. هادي عبد النبي التميمي
أ. جهاد سعد

دراسات استشراقية
إخراج: عباس حسين حمود

الهيئة العلميّة

1. الأستاذ الدكتور المتمرّس السيد فاضل الميلاني، رئس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.

2. الأستاذ الدكتور المتمرّس أحمد مهدوي الدامغاني، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في مركز الدراسات الإسلامية جامعة هارفرد، أميركا.

3. الأستاذ الدكتور المتمرّس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحيّة الشرقيّة، الفاتيكان، روما.

4. الأستاذ الدكتور المتمرّس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الإسلامي في الكلية الإسلاميّة الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

5. الأستاذ الدكتور المتمرّس زهير غازي زاهد، أستاذ اللغة العربية في الكلية الإسلاميّة الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

6. الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.

7. الأستاذ الدكتور عبد الجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.

8. الأستاذ الدكتور أكرم محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولنديّة الحرة.

الهيئة الاستشاريّة

1. الاستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.

2. الأستاذ الدكتور محمد كريم الشمري، أستاذ التاريخ الإسلامي في الكلية الإسلامية الجامعة، العراق.

3. الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الإسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة العراق.

4. الأستاذ الدكتور علي ناصر محمد، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق.

5. الأستاذ الدكتور خضير مظلوم البديري، أستاذ التاريخ في كلية التربية، جامعة البصرة، العراق.

6. الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر اللّه، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.

7. الأستاذ المساعد الدكتور محمد تقي السبحاني، أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة دار الحديث، إيران.

8. الأستاذ الدكتور محمد علي الرضائي الأصبهاني، أستاذ القرآن في جامعة المصطفى، إيران.

9. الأستاذ الدكتور ستار جبر الأعرجي، عميد كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق.

الفهرس

الافتتاحية: العلم والتكنولوجيا والتعليم والإعلام 11

أثر الرياضيات اليونانيّة في الرياضيات العربيّة... حقائق وأباطيل

مصطفى يعقوب عبد النبي 15

تحدي تمثّلات الغرب عن الشّرق في رواية: «الموريسكي»

للكاتب المغربي حسن أوريد

رشيد المنوار 42

الفكر الإصلاحي والوعي بقضايا الاستشراق -

مصطفى السباعي (1915-1964) نموذجًا

د. حسان عبد الله حسان 63

علم النجوم أم علم الهيئة أم علم الفلك؟ صعوبات التأريخ لعلم عربي

مهدي سعيدان 86

الاستعارة المعجميّة في القرآن الكريم من منظور استشراقي -

آرثر جيفيري نموذجًا

الدكتور عبد العالي احمامو 126

الأدب العربي في عيون المستشرقين الروس

(قراءة في كتابات كراتشكوفسكي)

أ.د. حبيب بوزوادة 158

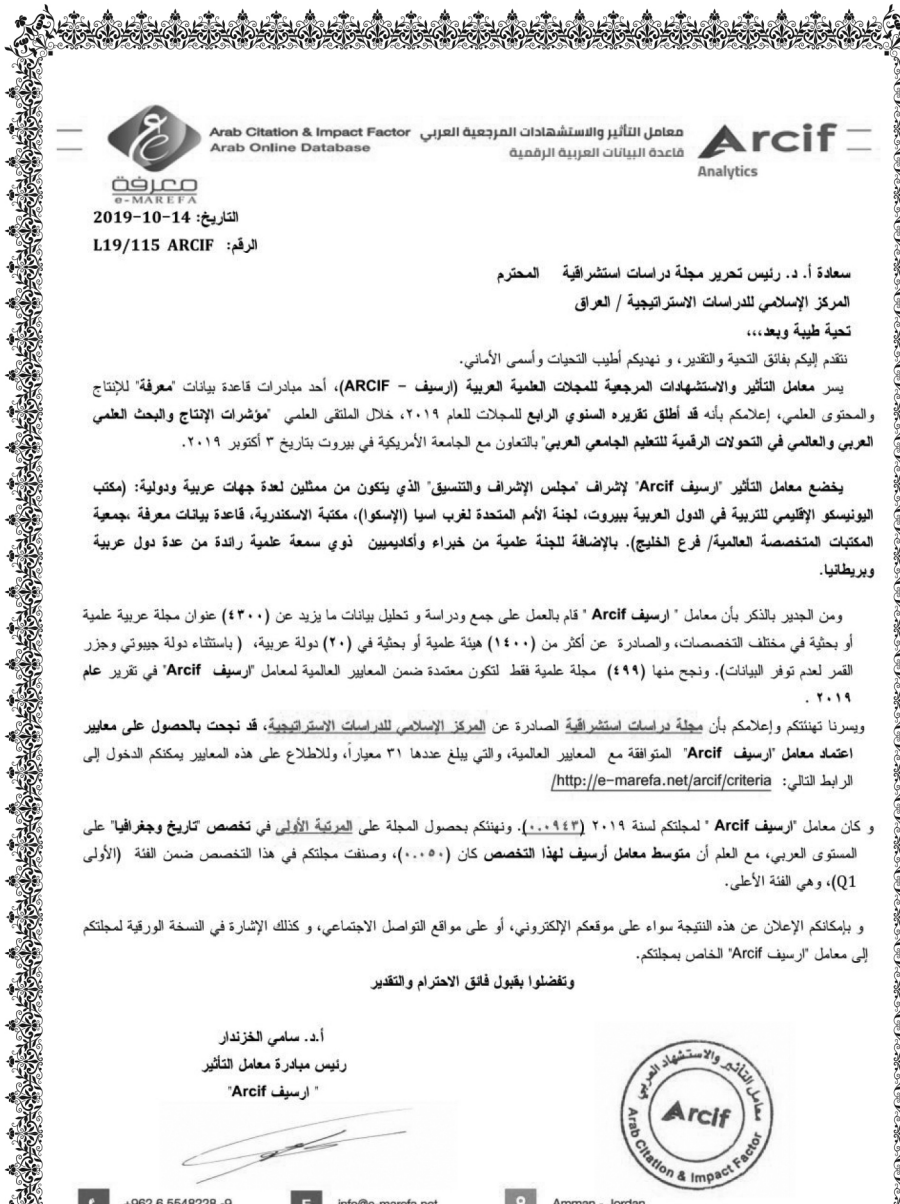
كتاب الزين الغمري: الإسلام في الصحافة البريطانية

أثر الخطاب الإستشراقي في تقديم صورة الإسلام في الإعلام البريطاني

عرض ومناقشة: جهاد سعد 183

شهادة تقدير من ARCIF

مجلة "دراسات استشراقية" تحصل على المرتبة الأولى في فئتها من «**معامل التأثير والإستشهادات المرجعية العربي، قاعدة البيانات العربية الرقمية**» ARCIF



معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
قاعدة البيانات العربية الرقمية
Arcif Analytics

Arab Citation & Impact Factor
Arab Online Database
معرفة e-MAREFA

التاريخ: 2019-10-14
الرقم: L19/115 ARCIF

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة دراسات استشراقية المحترم
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية / العراق
تحية طيبة وبعد،،،

نتقدم إليكم بفائق التحية والتقدير، و نهديكم أطيب التحيات وأسمى الأماني.

يسر **معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (ارسيف – ARCIF)**، أحد مبادرات قاعدة بيانات "**معرفة**" للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه **قد أطلق تقريره السنوي الرابع** للمجلات للعام ٢٠١٩، خلال الملتقى العلمي "**مؤشرات الإنتاج والبحث العلمي العربي والعالمي في التحولات الرقمية للتعليم الجامعي العربي**" بالتعاون مع الجامعة الأمريكية في بيروت بتاريخ ٣ أكتوبر ٢٠١٩.

يخضع معامل التأثير "ارسيف Arcif" لإشراف "مجلس الإشراف والتنسيق" الذي يتكون من ممثلين لعدة جهات عربية ودولية: (مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية ببيروت، لجنة الأمم المتحدة لغرب اسيا (الإسكوا)، مكتبة الاسكندرية، قاعدة بيانات معرفة ،جمعية المكتبات المتخصصة العالمية/ فرع الخليج). بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين ذوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية وبريطانيا.

ومن الجدير بالذكر بأن معامل " **ارسيف Arcif** " قام بالعمل على جمع ودراسة و تحليل بيانات ما يزيد عن (٤٣٠٠) عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من (١٤٠٠) هيئة علمية أو بحثية في (٢٠) دولة عربية، (باستثناء دولة جيبوتي وجزر القمر لعدم توفر البيانات). ونجح منها (٤٩٩) مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل "**ارسيف Arcif**" في تقرير **عام ٢٠١٩** .

ويسرنا تهنئتكم وإعلامكم بأن مجلة دراسات استشراقية الصادرة عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، **قد نجحت بالحصول على معايير اعتماد معامل "ارسيف Arcif"** المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها ٣١ معياراً، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول إلى الرابط التالي: http://e-marefa.net/arcif/criteria/

و كان معامل "**ارسيف Arcif** " لمجلتكم لسنة ٢٠١٩ (٠.٠٩٤٣). ونهنئكم بحصول المجلة على المرتبة الأولى في **تخصص "تاريخ وجغرافيا"** على المستوى العربي، مع العلم أن **متوسط معامل أرسيف لهذا التخصص** كان (٠.٠٥٠)، وصنفت مجلتكم في هذا التخصص ضمن الفئة (الأولى Q1)، وهي الفئة الأعلى.

و بإمكانكم الإعلان عن هذه النتيجة سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع التواصل الاجتماعي، و كذلك الإشارة في النسخة الورقية لمجلتكم إلى معامل "ارسيف Arcif" الخاص بمجلتكم.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ.د. سامي الخزندار
رئيس مبادرة معامل التأثير
" ارسيف Arcif"

معامل التأثير والاستشهاد العربي
Arcif
Arab Citation & Impact Factor

+962 6 5548228 -9
F + 962 6 55 19 10 7
E info@e-marefa.net
www.e-marefa.net
Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan

بسم الله الرحمن الرحيم

العلم والتكنولوجيا والتعليم والإعلام

تريلونات من العملة الصعبة صُرفت على الأبحاث العلميّة والتكنولوجيا، منذ أن شهدت البشريّة نهضتها العلميّة، ولكنّها تقف اليوم عاجزةً عن مواجهة كائنٍ أصغر 1000 مرّة من حبّة الملح، فهل سيُؤدّي هذا التّحدّي إلى صحوةٍ في البحث العلمي والتصنيع التقني. بقوّة الجائحة تستخدم التكنولوجيا اليوم للوقاية من المرض بعد أن اعتدنا على أنّ ساحتها الرئيسة هي الأسلحة للحروب، والمعلومات للغزو الفكري والثقافي والحروب الناعمة، والألعاب لتدريب الأطفال على العنف في سنّ مبكر. فقَدَ العلم بوصلته الإنسانيّة وتدفّق بالتكنولوجيا والتعليم والإعلام يبني عالماً من الفوضى الأخلاقيّة والتيه الفكري والفلسفي. فمناهج الجامعات كُتبت لتأبيد السّيطرة وتحريف الماضي، ورسالة الإعلام صُنعت لتزوير الوعي وحرف الوقائع، فلا علاقتنا بالماضي حقيقيّة، ولا صورة الواقع في أذهاننا صافية، وتشدّنا عمليات غسل الأدمغة إلى مستقبل ليس لنا على أرض تصرخ من وجع بيئتها.

حكم الغرب عالمنا منذ قرنين من الزمن، وها هي تنكشف براءة الاختراع المزيّفة

لمفاهيم التّقدّم والتنمية والرفاه والسعادة. لا غنى لنا عن بحثٍ علميٍّ ينتجه الضمير الإنساني والفطرة السليمة، ويجري مطهّرًا -كما النّهر- مناهج التربية والتعليم واستخدامات التكنولوجيا ولغة الإعلام، علم عرفناه في أيات الله هاديًا لولادة الإنسان الجديد، ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾[1] .

في هذا العدد:

1. في بحثه القيم: «**أثر الرياضيات اليونانيّة في الرياضيات العربية، حقائق وأباطيل**». يفتح الدكتور مصطفى يعقوب عبد النبي بابًا لإعادة كتابة تاريخ العلم من منظور منصف، ويكشف التأسيس المصري للرياضيات والهندسة والاستفادة اليونانية، ثمّ الإضافات العربية-الإسلامية التي ما كان من الممكن للرياضيات الحديثة أن تظهر بدونها. ومن الالتفاتات الجميلة في هذا البحث أثر القرآن الكريم على التأليف الرياضي بدءًا بكتاب الخوارزمي الذي أراده مؤلّفه خدمةً لحساب الوصايا والمواريث والأراضي.

2. تحدّي تمثّلات الغرب عن الشرق، في رواية: «**الموريسكي**» للكاتب المغربي حسن أوريد. معالجة دقيقة للكاتب رشيد المنوار في إطار حرب التنميط الممنهج التي شنّها الغرب على المسلمين من بدايات الاحتكاك مع الوجود الإسلامي في الأندلس، وخصوصًا بعد سقوط غرناطة، وخضوع المسلمين «المورسيكيين» للحكم القشتالي المتعصّب. اللاّفت في النّص تشابه الأساليب التي كانت تتّبع آنذاك ومنها لصق الصفات العنفية بالمسلم مع ما يحدث اليوم.

3. **الفكر الإصلاحي والوعي بقضايا الاستشراق، مصطفى السباعي (1915-1964) نموذجاً** للدكتور حسان عبد الله حسان. وهو خلاصة مكثّفة لجهود المفكّر مصطفى السباعي في نقده للمستشرقين، وكشف أهدافهم وخلفياتهم وأساليبهم.

4. **علم النجوم أم علم الهيئة أم علم الفلك؟ صعوبات التأريخ لعلم عربي.** للدكتور مهدي سعيدان، محاولةٌ موفّقةٌ لإعادة الاعتبار لعلم الفلك عند المسلمين،

[1] سورة الملك الآية 30.

وخصوصًا تأثّر أمثال كوبرنيكوس بنظريّات مرصد مراغة. وتظهر في هذا البحث جرأة بعض المستشرقين على إصدار أحكامٍ مجحفةٍ في أمور لا يفهمونها أصلاً، ولا يدفعهم إلى التقليل من شأنها إلا كونها خارج دائرتهم.

5. **الاستعارة المعجميّة في القرآن الكريم من منظور استشراقي، آرثر جيفيري نموذجًا** للدكتور عبد العالي احمامو. بحث إشكاليٌّ يطرح العديد من التّساؤلات حول سبل معالجة ما يُسمّيه الباحث «استعارة معجميّة». تكمن أهمّيته في فتح الأبواب لتتبّع دقيق لحجم هذه الاستعارة أوّلاً عن طريق إثبات أنّها استعارة، وثانيًا تحديد ما إذا كانت معربة قبل نزول القرآن الكريم، وثالثًا تحديد اللّغة التي استعيرت منها وهل هي من عائلة اللغات السامية أو غيرها.... يعرض الباحث المغربي احماموا لسلسلةٍ من مؤلّفات العلماء المسلمين الذين أحصوا الكلمات الأجنبيّة في القرآن، كالسيوطي (ت911هـ) في رسالته «المهذّب فيما وقع في القرآن من المعرب»، وفي ذكر المؤلّفات بعض المزج بين المجاز والغريب وما جاء في إطار تفسير القرآن عمومًا. وغاب عن الباحث بعض المصادر المهمّة في الموضوع، ربما بسبب عدم توفّرها بين يديه، ككتاب «غريب القرآن للفقيه واللغوي فخر الدين الطريحي (ت1085هـ). ثم يتحوّل البحث إلى عرض قراءةٍ نقديّةٍ لكتاب المستشرق آرثر جيفيري (Arthur Jeffery) الذي ألّفه تحت عنوانٍ (the Foreign Vocabulary of the qur'an) مستندًا إلى دراسةٍ مهمّة قدّمتها كاثرين بيناتشيو (Catherine Pennacchio) والموسومة بـ «الاستعارة المعجميّة في القرآن، الجوانب الإشكاليّة لقائمة آرثر جيفيري».

6. **الأدب العربي في عيون المستشرقين الروس، قراءة في كتابات كراتشكوفسكي** للدكتور حبيب بوزوادة. عرضٌ موجزٌ وقيّمٌ لمميّزات الاستشراق الرّوسي، وأبرز المستشرقين الروس على الإطلاق، وهو إغناطيوس كراتشكوفسكي الذي تميّز بمقاربة للأدب العربي تبتعد عن المركزيّة الأوروبيّة حتى في منهجيّته النّقديّة. يقول الباحث: ومن أهمّ سمات هذه الشّخصيّة خوضها في القضايا العربيّة بروح عربيّة، وعقليّة عربيّة، تتعامل مع الأفكار بمحبّة، بعيدًا عن التعالي والفوقيّة المنتشرة في أوساط كثير من المستشرقين الغربيين.

7. وفي باب مناقشة كتاب، اخترنا لهذا العدد **كتاب الزين الغمري، «الإسلام في الصحافة البريطانية»**، الذي يشرح أثر الخطاب الاستشراقي على الصحافة الغربيّة المعاصرة عمومًا والبريطانية خصوصًا. ويُبيّن كيف تعيش صورة نمطيّة للإسلام والمسلمين، تمّ إنتاجها منذ قرون بين مفردات الصحافة الحديثة التي تعيد إنتاجها مع كلّ حدث يتعلّق بالعالم الإسلامي.

في 18/ 9/ 2020

مدير التحرير

جهاد سعد

أثر الرياضيات اليونانيّة في الرياضيات العربيّة... حقائق وأباطيل

مصطفى يعقوب عبد النبي[1]

عندما نطالع كتاب تاريخ العلم، نجد أنّ هناك فصلاً من فصوله لم يكتمل بعد. فصفحاته بلغت من القلّة بما لا يتناسب وحجم بقيّة فصول الكتاب؛ وهذا الفصل هو الفصل الخاص بالحضارة العربية الإسلامية. وحتّى من يطّلع على هذا الفصل أيضًا يجد أنّه فصل يغلب عليه التعميم، وتجنّب الدخول في الدقائق والتفاصيل، على الرغم من أنّ زمن هذا الفصل يبلغ ما يقرب من ثمانية قرون، وهو عمر ليس بالقليل في عمر الحضارات حفل بمئات العلماء العرب في شتّى فنون العلم. غير أنّ بعض المؤرّخين من الغرب قد حلا له في معرض إهمال دور العرب العلمي أن يقسّم العصور العلميّة إلى عصرين رئيسيين: الأول: العصر الإغريقي ويمتدّ من سنة 600ق.م. وأمّا العصر الثاني فهو عصر النهضة الأوروبيّة الحديثة التي تبدأ من سنة 1450م[2]. وفي السياق نفسه يقول بوستان (Postan) أستاذ التاريخ

[1] كبير الباحثين بهيئة المساحة الجيولوجية (سابقًا) - مصر.

[2] ـ منتصر، عبدالحليم: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، ص15.

الاقتصادي بجامعة كمبردج: «يتّفق النّاس عامّة على أنّ العصور الوسطى -يقصد حقبة الحضارة العربيّة الإسلاميّة- حفظت علم القدماء لاستخدامه في الأزمنة التالية. كان ذلك عظيمًا، ولكن الأمر لا يتجاوز هذا الحد. إنّ الذي تسلّمته العصور الوسطى لم تزد عليه إلّا قليلاً. والواقع أنّ مشاركة أهل العصور الوسطى -يقصد المسلمين- في تطوّر العلم بلغت من الضآلة حدًّا جعل مؤرّخي العلم يميلون إلى اعتبار العصور الوسطى فترة توقّف»[1].

ومن المؤرّخين الذين يتصدّون لتاريخ علمٍ بعينهٍ غالبًا ما يتجاهلون أيّ إسهام للعلماء العرب في موضوع العلم الذين يؤرّخون له. وعلى سبيل المثال، يقول مترجم «قصة الفيزياء» وهو كتاب يبحث في تاريخ الفيزياء: «رأينا من المفيد إضافة عدد من الحواشي تشير إلى فضل العرب المسلمين على علم الفيزياء والفلك؛ إذ خلا الكتاب من إسهامهم كأمثاله من الكتب الغربية»[2]، وحتى إذا كان هناك قدر من ذكر العرب في مسيرة العلم في الحضارة الإنسانيّة فهو ذكر مشروط -إذا صحّ التعبير- أعني أنّ ذكر العرب كان بسبب أساسي، وهو أنّ العرب قد حافظوا على التّراث اليوناني إبّان حركة الترجمة الواسعة النّطاق التي جرت في العصر العباسي وبخاصّة في عصر الخليفة المأمون. ومن هنا جرت الإشادة بدور العرب في التاريخ، دون أن يذكر أيّ قدر من علم عربيّ مستقلّ.

يقول مارتن بلسنر (M.Plessner): «وبرغم معرفة المسلمين بالمنجزات العلميّة للثقافات الأخرى، فإنّ علوم الإغريق كانت هي التي قدّر لها أن تؤثّر تأثيرًا حاسمًا على العلم الإسلامي»[3]. وقد ردّد هذا المعنى رنيه تاتون (R. Taton) المشرف على موسوعة «تاريخ العلوم العام» بقوله: «إنّ النّظرة القائلة بأنّ العلم العربي ناتج عن خليط أو تلقيح وتخصيب للمعارف العلميّة عند كلّ الأمم لا يثبت أمام الفحص. إنّ هيكليّة الفكر العلمي العربي هي يونانيّة تمامًا»[4].

[1]لفيف من المؤلفين: موجز تاريخ العلم، ترجمة د.عزت شعلان، ص15.

[2] لويد متز وآخرين: قصة الفيزياء، ترجمة د. طاهر تريدار وآخرين، ص6.

[3] شاخت وبوذورت: تراث الإسلام، ترجمة د. حسين مؤنس ود. إحسان صدقي العمد، ج2، ص314.

[4] رنيه تاتون: تاريخ العلوم العام، ترجمة على مقلد، ج1، ص440.

ولعلّ ما جاء في كتاب (History of mathematics) ومؤلّفه (C.Boyer) هو المثل الصارخ على نقص الفصل الخاص بالعلم العربي، فقد خصّص المؤلّف فصلاً واحدًا في 20 صفحة عن الرياضيات عند العرب، بينما خصّص أربعة فصول عن أفلاطون، وأرسطو، وإقليدس، وأرشميدس، وأبو لونيوس. وتقع هذه الفصول الأربعة في 76 صفحة[1]. فهل من المعقول أنّ حضارة زاهية بكلّ المعايير وسع ملكها الأندلس غربًا حتى تخوم الصين شرقًا، وبلغت من الزمان ثمانية قرون وحفلت بعشرات إن لم يكن المئات من علماء الرياضيات، أن يكون لها هذا القدر القليل من الصفحات أمام خمسة من علماء الرياضيات اليونانيين!!!، وأغلب الظّنّ أنّ هذا القدر القليل إنّما جاء خصمًا من رصيد العلم العربي لحساب العلم اليوناني.

وخلاصة القول في هذا المجال، إنّه قد جرى التهويل من شأن الحضارة اليونانيّة بصورة مبالغ فيها، وأطلق عليها كثير من المؤرّخين «المعجزة اليونانية»، وأنّها الحضارة الأم لكلّ الحضارات قديمها وحديثها، وأنّها معلّمة البلاد والعباد حتى إن: «الفلاسفة اليونان كانوا يرون أنّ مكتشفات الحضارة كلّها ترجع إلى الذكاء الإنساني وحده دون أن يفسحوا المجال للتجربة أو للظروف التي تحفّز على الكشف والاختراع. وكانوا يرون أنّ آلهتهم خصّتهم من دون البشر بالتّفوّق في ميدان الفهم والعلم والاختراع والابتكار، وكلّ من عداهم همج لا حضارة لهم، ولم يعترفوا بالتحضّر إلا للمصريين الذين سبقوهم في ميدان التحضّر بمراحل، وكان اعتراف الإغريق للمصريين مشوبًا بالكراهية والحسد والحقد»[2].

ومن خلال تلك الأفكار جرى تضخيم دور الثّقافة الإغريقية وتأثيرها في الثقافة العربيّة، بحيث يخيّل للمرء من خلال استعراض آراء المستشرقين، أنّ العلم العربي في زعمهم، ما هو إلا علم يونانيّ قد كُتب باللّسان العربي، مستندين في هذا الزعم إلى حركة الترجمة الواسعة النطاق، التي جرت في العصر العباسي. وقد فضحت المستشرقة الألمانيّة زجدريد هونكه (Z.Honke) تلك الإشادة الكاذبة

[1]John Wiley& Sons C.Boyer History of mathematics.

.N.Y.1991

[2] مؤنس، حسين: الحضارة، ص70.

بدور العرب بقولها: إنّ الوقت قد حان للتحدّث عن شعب -تقصد العرب- قد أثّر بقوّة على مجرى الأحداث العالميّة، ويدين له الغرب، كما تدين له الإنسانيّة كافّة بالشيء الكثير، وعلى الرغم من ذلك، فإنّ من يتصفّح مئة كتاب تاريخي، لا يجد اسمًا لذلك الشعب في ثمانية وتسعين منها. وأن يكون هذا الشعب رائدًا لغيره من الشعوب في أنحاء الدنيا في غضون سبعمئة وخمسين عامًا حاملاً مشعل الثقافة ردحًا جاوز عصر الإغريق بضعفيه أكثر من أيّ شعب آخر... فهذا أمر من يعلم به؟ ومن يتحدّث عنه؟

في سياق الحديث عن الإغريق، اعترف الأوروبيون بدور العرب في التاريخ حين قالوا: إنّ العرب قد «نقلوا» كنوز القدامى -تقصد التراث اليوناني- إلى بلاد العرب.

إنّ هذه العبارة الوحيدة التي يحاول فيها الكثيرون كذبًا وادّعاءً تقريظ ما أسدوه لأوروبا، تحدّد في الواقع دور ساعي البريد فقط فتقلّل من قدرهم حين تطمس الكثير من الحقائق وراء حجب النسيان»[1].

وفي السياق نفسه، المؤدّي إلى الحقيقة التي أزاحت السّتار عن الهالة الكاذبة التي دأب المستشرقون ومؤرّخو العلم على ترديدها كأنّها من المسلّمات التي لا تقبل المراجعة أو الجدل، يقول جون ماكليش (J. Mclish) في كتابه «العدد»: «إنّ الفهم الموضوعي للتّراث اليوناني لدى دراسته في سياق الحضارات القديمة الأخرى لم يتيسّر لنا إلّا في القرنين الأخيرين، بدءًا من اكتشاف حجر رشيد في مصر سنة 1799 وحلّ رموزه بعد ذلك، إذ تمكنّا من قراءة النّقوش القديمة من غير اليونانيّة واللاتينيّة، وأحطنا بالمعالم الفكريّة لبعض الثقافات التي استخرج علماء الآثار كميات كبيرة من بقاياها من تحت الأرض.

إحدى النتائج لهذا العمل أنّه تبيّن أنّ اليونان لم تكن المصدر الرئيسي للعلوم، وهؤلاء الذين نسبوا إلى اليونان هذا الشّرف كانوا مخطئين لا في مصدر العلوم فحسب، وإنّما أيضًا في طبيعتها. لقد أشاعوا جوًّا كان ينظر إلى علم الحساب على أنّه نظامٌ مجرّد ليس له تطبيقات عمليّة، ويصف العلماء علم الحساب بأنّه «علم

[1]زجريد هونكه: شمس الله تشرق على الغرب، ترجمة: كمال دسوقي وفاروق بيضون، ص12.

العلوم» وبأنّه أداة رئيسة في دراسة طبيعة المجتمع، بيد أنّ اليونانيين رأوا فيه شكلاً من الحكمة المجرّدة ليس لها أيّ علاقة بالنشاطات العمليّة»[1].

الرياضيات بين اليونان والعرب:

إنّ أيسر وصف للرياضيات أنّها أمُّ العلوم التجريبيّة، فلا علوم بلا رياضيات، ولعلّنا أحوج ما نكون لنعلم الأصول الأولى للرياضيات الإغريقية التي هي اختراع يونانيّ في زعم كثير من مؤرّخي العلم. والحقيقة أنّ الرياضيات الإغريقيّة بشقّيها الرئيسيين؛ الحساب والهندسة تنتسب في أصولها الأولى إلى الحضارة المصريّة القديمة، بشهادة غير واحد من المؤرّخين. يقول ول ديورانت (W.Durant) في مؤلّفه الموسوعي الشهير «قصة الحضارة»: «وحسبنا أن نقول إنّا نجد العلوم الرياضيّة -في مصر- متقدّمة أعظم تقدّم منذ بداية تاريخ مصر المدوّن، وشاهد ذلك تصميم الأهرام وتشييدها يتطلّب دقّة في القياس لا يستطاع الوصول إليها بغير معرفة واسعة في العلوم الرياضيّة. وكان المسّاحون والكتبة لا ينقطعون عن قياس الأراضي التي محا الفيضان معالم حدودها وما من شكّ في أنّ القياس كان منشأ الهندسة، والأقدمون كلّهم تقريبًا مجمعين على أنّ هذا العلم من وضع المصريين. ولم تقتصر الهندسة المصريّة على قياس مساحات المربّعات والدوائر والمكعّبات، بل كانت تقيس أيضًا أحجام الاسطوانات والكرات، وقد وصلت إلى تقدير النسبة التقريبية بـ 16 ،3 وما أعظم فخرنا إذ استطعنا في أربعة آلاف عام أن نتقدّم في حساب هذه النسبة التقريبية من 3، 16 إلى 3، 2416 .[2].

كما أنّ معظم أساطين اليونان في الرياضيات قد رحلوا إلى مصر، فمصر البطلميّة كما قال سارتون Sarton: «كانت المركز الرئيسي للعلم اليوناني»[3]. وإنّ طاليس (ولد 640ق.م) الذي يوصف بأنّه أبو الرياضيات الإغريقية زار مصر واهتمّ اهتمامًا خاصًّا بالتّراث الكبير الذي تجمّع على مرّ العصور لدى الكهنة المصريين،

[1] جون ماكليش: العدد، ترجمة: د. خضر الأحمد ود. موفق دعبول، ص108.

[2] ول ديورانت: قصّة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، مج1، ج2، ص119.

[3] سارتون، جورج: تاريخ العلم، ترجمة: لفيف من الأساتذة، ج4، ص135.

وحاول تفسير الحقائق الهندسيّة التي وصل إليها المصريّون بالبداهة، فأدّى ذلك به إلى السير في الخطوات الأولى التي أدّت إلى ما يُعرف الآن بالهندسة الاستنتاجية Deductive geometry.[1]

إذًا، فالرياضيات لم تكن اختراعًا يونانيًّا أو علمًا مقطوع الصّلة بما قبله، بل كانت له أصول وجذور سواء في الحضارة المصريّة القديمة أو في حضارة بلاد ما بين النهرين.

نخلص من هذا لنقول إنّ كتب الرياضيات كانت ضمن طائفةٍ كبيرةٍ من المؤلّفات اليونانيّة التي تمّت ترجمتها إلى العربيّة ضمن حركة الترجمة الواسعة النّطاق التي تمّت في العصر العباسي على نحو معروف ومشهور، ومن المعروف أنّ الترجمة هي من الأطوار اللازمة في حياة الأمم الناهضة، فليس العرب بدعًا في هذا الأمر فكما أخذ اليونان معارفهم العلميّة في الرياضيات وغيرها من العلوم التي برع فيها المصريون القدماء، سار العرب على النهج الطبيعي نفسه، الذي سارت عليه أمم قبلهم وأمم بعدهم، فنقلوا إلى العربية كلّ ما وصل إلى أيديهم من مؤلّفات التّراث اليوناني والهندي والفارسي. وعلى الرغم من أنّ المستشرقين قد أفاضوا بحقّ أحيانا، وبغير حقّ في معظم الأحيان، في أنّ ترجمة العرب لتراث اليونان بصفةٍ خاصّة كان لها الفضل الأكبر في تلك النهضة العلميّة العربيّة، ناسين في ذلك -جهلا أحيانًا وقصدًا في معظم الأحيان- أنّ النّقلة لهذا التّراث إلى العربيّة، وقد كانوا من غير بني العرب، كانت ترجمتهم مشوّهة حافلة بالأخطاء[2]، وأنّ العلماء العرب قد أجهدوا أنفسهم في تصحيح تلك الأخطاء، وقضوا في ذلك قرنين ونصف من الزمان [3].

ويأتي كتاب «الأصول» لإقليدس كأشهر مؤلّف رياضيّ يونانيّ تُرجم إلى العربية، وقد بلغت العناية به حدًّا كبيراً إلى درجة أنّه قد أعيدت ترجمته تارة أو تمّ إصلاح ترجمته تارة أخرى، كما تعدّدت شروحه. ويذكر ابن النديم في الفهرست أنّ «الأصول» تمّ تأليفه

[1] الفريد هوير: رواد الرياضيات، ترجمة: رمضان أمين شريف، ص42.

[2] راجع: يعقوب عبد النبي، مصطفى: "الترجمة في العصر العباسي"، جذور، ج15، مج8، شوال 1424هـ، ص643 ـ 668.

[3] فروخ، عمر: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ص35.

بالإسكندرية[1]. وهو كما يقول سارتون: «الأصول أقدم وأوسع كتاب توصّلنا فيه إلى الهندسة، وهو ينقسم إلى ثلاثة عشر كتابًا، يمكن وصف محتوياتها باختصار فيما يلي:

الكتب من 1 إلى 6 هندسة مستوية، ويتناول المثلّثات والمتوازيات ومتوازيات الأضلاع وهندسة الدائرة... إلخ.

الكتب من 7 إلى 10، وبها الحساب ونظريّة الأعداد والمضاعف المشترك الأصغر والأعداد التي تكون المتوالية الهندسيّة...إلخ.

الكتب من 8 إلى 13 وتشمل الهندسة الفراغيّة[2].

والكتاب في حدّ ذاته كتابٌ مدرسيّ بامتياز، على الرغم من محاولة سارتون نفي ذلك، وهو نفي لمن يدقّق النّظر فيه يتيقّن من أنّه -أي الأصول- كتاب مدرسي[3]؛ إذ إنّ معظم محتوى الكتاب لا زال يدرس حتى الآن في المراحل التعليميّة المختلفة، وهذا ليس بالأمر القليل.

وعلى الرغم أنّ عددًا ليس بالقليل من العلماء العرب قد ساروا على هذا النهج من العلوم الرياضيّة في التأليف ذكرهم ابن النديم مثل: بنو موسى، وابن سعيد الجوهري، وثابت بن قرة، وغيرهم[4].

أمّا الهندسة فأشهر من تناولها في مؤلّفاته كان الرياضي الأبرز في تاريخ العلم وهو أرشميدس (ولد حوالي 287ق.م) والذي أمضى بعض الوقت في مصر، فقد كانت الإسكندرية إذ ذاك مركز العالم العلمي[5]. ومن أشهر كتبه كتاب «الكرة والأسطوانة»، وكتاب «المخروط وشبه الكرة»، وكتاب «تربيع القطع المكافئ»... إلخ، وغيرها من الكتب التي تعالج الهندسة المستوية والهندسة الفراغيّة[6].

[1] الفهرست لابن النديم، ص371.

[2] تاريخ العلم، مصدر سابق،ج4، ص85.

[3] المصدر السابق، ج4، ص87.

[4] الفهرست، مصدر سابق، ص378.

[5] سارتون، جورج، تاريخ العلم، م.س، ج4، ص138

[6] م.ن، ص139 وما بعدها.

أثر القرآن الكريم والخوارزمي في تطوّر الرياضيات:

غير أنّ الوجهة الأساسيّة من الإفادة من الرياضيات -سواء في الحساب أو في الهندسة- في أمور الحياة سارت في طريق آخر. ومن الغريب أنّ المستشرقين كانوا هم من لفتوا الانتباه إلى هذا الطريق المغاير. يقول جوان فيرنيه (J.Vernet) في الفصل الذي كتبه عن الرياضيات في كتاب «تراث الإسلام»: «إذا تحرّينا الدّقّة نجد أنّ التّطوّر العلمي للرياضيات عند المسلمين يبدأ مع القرآن الكريم، وذلك فيما ورد في القرآن من الأحكام المعقّدة في تقسيم الميراث»[1].

ولعلّ خير دليل على ما نقول ما كتبه محمد بن موسى الخوارزمي في مقدّمة كتابه الشهير «الجبر والمقابلة» حيث يقول: «على أن ألّفت من كتاب الجبر والمقابلة كتابًا مختصرًا لم يلزم النّاس من الحاجة إليه في مواريثهم ووصاياهم وفي مقاسمتهم وأحكامهم وتجاراتهم، وفي جميع ما يتعاملون به من مساحة الأرضين وكرى الأنهار والهندسة وغير ذلك من وجوهه وفنونه...إلخ»[2].

وما يلفت الانتباه في هذا الكتاب أنّ الخوارزمي بعد أن خلُص من الجزء النظري المتمثّل في أسس الحساب وقواعده وما يتعلّق به من المعادلات الجبرية، أفرد بابًا خاصًّا للقسم التطبيقي، أسماه «كتاب الوصايا» ضمن الكثير من مسائل المواريث وكيفيّة حلّها[3].

أمّا عن الأثر الذي أحدثه هذا الكتاب في الغرب وتاريخ الرياضيات على حد سواء، فيقول المحقّقان وهما من الأساتذة الروّاد في الرياضيات في العصر الحديث، ونعني بهما كلاّ من الدكتور علي مصطفى مشرفة والدكتور محمد مرسي أحمد: «أمّا عن أثر الخوارزمي وشهرته عند الإفرنج فيكفي للتدليل عليهما أنّ اسمه قد صار كلمة دخلت معاجم أغلب لغات العالم. ففي اللّغة الإنجليزيّة مثلاً تستخدم كلمة الجورزم التي هي ولا شكّ تحريفًا لاسم الخوارزمي، للدلالة على الطريقة الوضعيّة

[1] شاخت وبوذورث: تراث الإسلام، ترجمة: إحسان صدقي العمد وآخرين، ج2، ص173.

[2] الخوارزمي: الجبر والقابلة، تحقيق: د. علي مصطفى مشرفة ود. محمد مرسي أحمد، ص 16.

[3] م.ن، ص67.

في حلّ المسائل. كما أنّ علم الجبر في جميع لغات العالم مشتقّ من الكلمة العربية الجبر، وهي التي استخدمها الخوارزمي اسمًا على كتابه. وقد تعلّم الغربيون علم الحساب عن كتاب الخوارزمي مترجمًا إلى اللاتينية، وعن كتب أخرى بنيت على كتاب الخوارزمي هذا.

وممّا تقدّم يتّضح ما للخوارزمي من الأثر البالغ في تقدّم كلّ من علمي الحساب والجبر في الشرق والغرب، بحيث يصحّ القول بأنّ الخوارزمي وضع علم الجبر وعلّمه وعلّم الحساب للنّاس أجمعين»[1].

ولقد أراد الخوارزمي بهذا الكتاب التيسير على المسلمين فيما قد يشْكل عليهم من أمر المواريث، غير أنّ تاريخ العلم قد أراد لهذا الكتاب شيئًا آخر، وهو أن يكون علامة فارقة في تاريخ العلم بوجه عام وفي تاريخ الرياضيات بوجه خاص من خلال أفكار رائدة غير مسبوقة قُدِّر لها أن تكون من الأركان الأساسيّة في الرياضيات الحديثة.

أبو الوفا البوزجاني (998م):

وعلى النّهج نفسه في الغرض من التأليف، يقول أبو الوفا البوزجاني (998م) في مقدّمة كتابه «ما يحتاج إليه الكتّاب والعمّال من علم الحساب»: «وقد خدمته بتأليف كتاب يشتمل على جميع ما يحتاجه الكامل والمبتدئ، والتابع والمتبوع من الحساب، وصناعة الكتابة وأعمال الخراج، وسائر المعاملات التي تجري في الدواوين من النسبة والضربة والقسمة والمقاسمات والتصريف، وغير ذلك مما يتعامل به النّاس ويحتاجون إليه في معايشهم»[2].

في الهندسة التطبيقيّة:

هذا من أمر الحساب، وليس أمر الهندسة ببعيد سواء عند اليونان أو عند العرب، فقد أتى اليونان بالأعاجيب في الهندسة وتلاعبوا كيفما شاءت لهم عبقريّتهم

[1] الخوارزمي: الجبر والقابلة، تحقيق: د. علي مصطفى مشرفة ود. محمد مرسي أحمد، ص13.

[2] موالدي، مصطفى: كتابان نادران في الرياضيات التطبيقية، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج 48، الجزآن 1 و2، نوفمبر 2004، ص125.

بالمستقيمات المتوازية والمتقاطعة والمثلّثات بأنواعها الحادّة والمنفرجة والقائمة، وكذلك أبدعوا أيمّا إبداعٍ في الدوائر والمماسات فضلاً عن براعتهم المشهود لها في الهندسة الفراغيّة، كلّ هذا ممّا هو معروف ومشهور ومسجّل في تاريخ العلم من براعتهم في البراهين النظريّة والاستنتاجات المنطقيّة، ولكن أين الجانب التطبيقي الذي يكرّس الهندسة في خدمة الإنسان والمجتمع، لا شيء على الإطلاق، في حين أنّ العرب بعد أن ساروا في البداية على نهج إقليدس وفيثاغورث وأرشميدس، بل وألّفوا مؤلّفات شتّى في هذا المجال النظري للهندسة، اتّجهوا الوجهة السليمة، وهو الجانب التطبيقي من النظريات الهندسيّة، وقد أوضحت ذلك مخطوطة من ضمن ألوف المخطوطات القابعة في زوايا النسيان، وهذه المخطوطة هي كتاب «ما يحتاج إليه الصانع في علم الهندسة»، وهو من تأليف أبو الوفا البوزجاني -الذي مرّ ذكره- وهذا الكتاب غير مسبوق أو ملحوق في بابه وموضوعه؛ إذ يتطرّق إلى ما يمكن أن نسمّيه في لغتنا المعاصرة «الواجبات الوظيفيّة لمن يزاول مهنة الهندسة». وقد خلصت الدراسة التي أجريت على الكتاب إلى تناول مؤلّفه الموضوعات التالية:

1 ـ أهميّة الدربة بهدف الإحاطة بتطبيقات العلم.

2 ـ أهميّة معرفة الأساس النظري لحرفة ما للتميز بممارستها.

3 ـ الحساسيّة المرهفة والأبديّة بين المهندس والصانع والتي ما زلنا نتلمّس آثارها في العصر الحاضر.

4 ـ أهميّة معرفة تطبيق العلم على الصناعة والترابط الحيوي بين طرفي العلاقة.

5 ـ ضرورة التزاوج بين الصناعة والهندسة، أي بين العلم التطبيقي والعلم النظري للترقّي بنوعيّة المنتج[1].

ولعلّنا لا نجاوز الصواب إن قلنا إنّ ما جاء في هذا الكتاب الذي كُتِب منذ ألف سنة أو تزيد يصلح لأن يكون دستورًا دائمًا لمن يزاول مهنة من المهن. نقول هذا؛ لأنّ بعض مؤرّخي العلم كدأبهم دائمًا في التقليل من شأن العرب في مجال العلم،

[1] موالدي، مصطفى: كتابان نادران في الرياضيات التطبيقية، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج 48، الجزآن 1 و2، نوفمبر 2004، ص145.

زعموا أنّ العرب لم يكن لهم في الهندسة نصيب يذكر، وعلى سبيل المثال يقول ويلز (Wills): «ولم يضف العرب إلى ما ابتكره إقليدس إلا القليل، ولكن الجبر يكاد يكون من خلقهم»[1].

ويشايعه في الرأي كراوذر (Krawther) الذي يقول: «ولم يحدث أيّ تقدّم في الهندسة في الإسلام، وقد يكون هذا أهمّ تعليل لعدم تقدّم الطبيعة»[2].

ومن العجيب أنّ كراوذر يناقض نفسه عندما يفطن إلى دور اللّغة العربيّة في تقدّم العلوم العربيّة -ومن بينها الهندسة- بوصفها أداة طيعة للغة العلم، وليس كما أشيع عنها أنّها لغة لا تصلح إلا للشعر؛ حيث يقول: «إنّ اللّغة العربيّة ذات البنية والخصائص المتميّزة، كانت من العوامل المشجّعة لنقد المسلمين لعلوم السابقين، فاللّغة العربيّة هي لغة التفكير التحليلي. وقد أدّى هذا النّقد إلى تأسيس كثير من المفاهيم والتصوّرات الخاصّة باللّغة الفلسفيّة الدقيقة، والتي ساعدت بدورها على الوصف الدقيق للظواهر، فضلاً عن مساعدتها في ظهور المنطق الرياضي الحديث عند ليبنتز (Leibnitz) وخلفائه بعده. **ويمكننا القول بأنّ النّقد التحليلي الذي قام به نصير الدين الطوسي لهندسة إقليدس كان هو نقطة البداية الحقيقيّة لأوّل محاولة لبناء هندسة لا إقليديّة عام 1733م على يد ساكشيري (G.Saccheris) (1667 ـ 1773م)**[3].

وعلى الرغم من هذا كلّه، فقد كان للعرب شأن آخر مع الهندسة خلافًا لشأنها مع اليونان، فقد تمخّضت عبقريّة العلماء العرب من تحويل الهندسة من خطوط ومثلّثات ودوائر وغيرها من الأشكال الهندسيّة تفيد المناهج الدراسيّة وتعلّم الطلاّب الاستنتاجات المنطقيّة، إلى علم مفيد للغاية في أربعة أمور:

الأمر الأوّل: إنّ مفردات الهندسة من خطوط ودوائر ومثلثات تمّ استخدامها لأوّل مرّة في تاريخ العلم في حلّ مشكلات في علوم كالفلك والبصريات. فقد تمكّن

[1] ه. ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، ج3، ص124.

[2] ج.ج. كراوذر: صلة العلم بالمجتمع، ترجمة: حسن خطاب، ص173.

[3] ج.ج. كراوذر: قصة العلم، ترجمة: د.يمنى طريف الخولي، ص59.

البيروني(440 هـ) من التوصّل لإيجاد مقدار محيط الأرض، فيما عرف بـ «قاعدة البيرونـي»، وهي تلك التسمية التي اشتهرت في أدبيات تاريخ العلم لقياس محيط الأرض كما بيّنها تفصيلاً المستشرق الإيطالي كرلو نيلينو (C.Nallino) في كتابه «علم الفلك.. تاريخه عند العرب»[1]. ومماّ يستحق الذكر أنّ البيروني انتهى إلى إيجاد نصف قطر الأرض بفرق لا يزيد عن 15 كيلومتر[2].

كما احتفظ تاريخ العلم باسم ابن الهيثم من خلال ما عرف في أدبياته بـ «مسألة ابن الهيثم»، وهي مسألة هندسيّة حوى حلّها على معادلة من الدرجة الرابعة، والتي تمكّن ابن الهيثم من حلّها بواسطة خطّ تقاطع دائرة وقطاع زائد[3]. ومماّ يؤكّد استخدام العرب للهندسة فيما يُفيد العلم وليس مجرّد رياضة ذهنيّة، هو الكتاب الذي وضعه ابن الهيثم عن الضوء، ودراسة الضوء كما هو معروف لا تستغني بحال من الأحوال عن مفردات الهندسة من خطوط ودوائر ومثلّثات، يقول ج. برنال (J.Bernal): «كان كتاب الضوء لابن الهيثم (1038م) هو أوّل دراسة علميّة جادّة في هذا الموضوع، وقد بني عليه كلّ علم البصريات في العصور الوسطى، فكان أفضل المراجع حتى القرن السابع عشر، وحتى لو لم يكن المسلمون قد فعلوا شيئًا آخر، فإنّهم بتأسيسهم لعلم البصريات، قد أسهموا في العلوم إسهامًا بالغ الأهميّة»[4].

الأمر الثاني: تحوّلت الهندسة من نظريّات صمّاء إلى علم مفيد في البناء، بحيث أصبحت هندسة العمارة الإسلاميّة هي القاسم المشترك في المراجع التي تتحدّث عن الحقبة العربيّة أيّا كان اتّجاه المؤلّف سواء أكان من المتعصّبين للحضارة اليونانيّة والتي لا يرى حضارة سواها، أم كان من المنصفين الذين يتمتّعون بقدر من الحيدة والموضوعيّة.

وللدلالة على أنّ الهندسة قد تحوّلت على أيدي العرب من مجرّد نظريّات هندسيّة

[1] كرلو نيللينو: علم الفلك..تاريخه عند العرب، ص291.

[2] البيروني، د. أحمد سعيد الدمرداش، ص 99.

[3] ألدو ميللي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، ص209.

[4] ج. برنال: العلم في التاريخ، ترجمة: د.علي علي ناصف، ص306.

مجرّدة إلى تطبيقات عمليّة مفيدة في شتّى المجالات، فإنّ العلاّمة المحقّق أحمد تيمور باشا يشرح لنا كيف تحوّلت الهندسة من مجرد خطوط ودوائر ومثلّثات على الورق يدرسها طلاّب المدارس الإعداديّة والثانويّة، إلى علم مفيد للبشريّة حيث يقول: «إنّ ما يزعمه من أعمت الشعوبيّة بصائرهم من قصور العرب في غير الشرعيات واللسانيات من العلوم، واستدلالهم على قصورهم في الهندسة باستعانة الوليد بن عبد الملك في أبنيته بصنّاع الرّوم. لهو زعم لا نصيب له من الصحّة؛ لأنّ العرب في صدر دولتهم كانوا قومًا متبدّين، شغلهم الفتح عن الالتفات إلى وسائل التحضّر، فما يروى عن استعانتهم بمعاصريهم في بعض الفنّيّات، لم يكن إلا عن تلك الحالة الملازمة بالضرورة لكلّ قوم حديثي الانتقال من البداوة. ولكنّهم لمّا ألقوا عصا التسيار واطمأنّت بهم الدار نشطوا للفتح الثاني؛ وهو الفتح العلمي، فأتوا في الفتحين على قصر المدّة بما لم يسبق له في الأمم السالفة. وكان من ذلك أنّهم ملكوا ناصية العلم كما ملكوا ناصية العالم، وأحدثوا لهم مدنيّة خاصّة صبغوها بصبغتهم في كلّ مظهر من مظاهرها، فكان للهندسة من هذا الأثر تجليها في فرع البناء بذلك الطراز العربي البديع، وكآيات الصناعة المدهشة الباقية إلى اليوم في قصر الحمراء بغرناطة، وهو الذي شهد به الإفرنج أنفسهم، ونقوشه مبتدع على غير مثال سابق. كما حفظت لنا التواريخ طائفة صالحة من أعمالهم كشقّ الأنهار وبناء القناطر وإجراء الماء إلى المدن من المسافات الشاسعة. بل إنّ أهل بلنسية بالأندلس ما زال معولهم إلى اليوم في أنهارهم على ما وضعه العرب من النّظام المحكم لتوزيع الماء حتى قال بعض منصفيهم: «لولا ما أقام لنا العرب من القناطر والجسور لمتنا وماتت أراضينا ظمأً»[1]. وعن تأثير العمارة الإسلامية في العمارة الغربية يقول ديورانت: «ولمّا جاء الصليبيون إلى بلاد المسلمين وجدوا مباني حربيّة ممتازة في مدن الإسلام في الشرق، وعرفوا هناك فوائد الأسوار ذات المزاغل، وأخذوا عن أعدائهم كثيرا من الأفكار التي أقاموا على أساسها حصونهم وقلاعهم المعدومة النظير، وكان قصرا أشبيلية وقصر الحمراء في قرطبة حصنين وقصرين معًا»[2].

[1] باشا، أحمد تيمور: أعلام المهندسين في الإسلام، ص10.

[2] ول ديورانت، قصة الحضارة، م.س، مج 7، ج13، ص240.

فن الآرابيسك:

الأمر الثالث: وهو من أعجب الأمور وأكثرها غرابة، وهو أنّه كيف لبدويّ لا يدري من أنواع الفنون سوى فن واحد لا يتعدّاه، وهو الشّعر، أن يبدع بعد مرور قرن أو قرنين بعد ظهور الإسلام، فنًّا من أجمل الفنون التي غزت العالم، وعرف باسم عربي دالاً على عبقريّة العرب في استخدام مفردات الهندسة من خطوط مستقيمة أو منحنية، ودوائر ومربعات ومثلثات وغيره من مفردات الهندسة؛ لتبدع فنّ الزخرفة العربيّة المعروف في أدبيات العالم باسم «الأرابيسك» (Arabesque)، الذي أشاد به جمهرة المستشرقين ومؤرّخوا الحضارات، واعتبروه هدية العرب للعالم كلّه، فمثلا يقول بريجز (M.S.Briggs) في الفصل الخاص الذي كتبه عن العمارة الإسلاميّة والذي جاء ضمن فصول كتاب «تراث الإسلام»: «واسم أرابيسك الذي يطلق على الموضوعات الزخرفية التقليدية التي كانت ترسم بارزة بروزًا بسيطًا في انجلترا منذ عصر الملكة اليزابث، نقول إنّ هذا الاسم يدلّ على أنّنا مدينون بهذه الزخارف للعرب في القرون الوسطى»[1]. وفي موضع آخر يقول: «ولا شكّ أيضًا في أنّ الغرب مدين للمسلمين باستعمال الزخارف الهندسيّة. والواقع أنّ المسلمين كانوا مصدر كثير ممّا وصل إلى الغرب من علم الهندسة، أو كانوا على الأقل القنطرة التي وصل إلى الغرب عن طريقها كثير من هذا العلم»[2].

ويقول ديورانت: «وأكبر الظنّ أنّنا مدينون بما بلغه من الزخرفة من عظمة وفخامة إلى تحريم صور الإنسان والحيوان في الفنّ، فكأنّ الفنانين المسلمين أرادوا أن يعوّضوا هذا التحريم، فاخترعوا هذا الفيض الغامر من الأشكال غير البشريّة، فبحث الفنّان في أوّل الأمر عن منفذ لموهبته في الأشكال الهندسية؛ الخط والزاوية والمربع والمكعب والكثير الأضلاع والمخروط والقطع الناقص والدائرة والكرة، وكرّر هذه الأشكال كلّها وركب منها مئات التراكيب وأنشأ منها الزخرف العربي الذائع الصيت»[3].

[1] مجموعة مؤلفين: تراث الإسلام، ترجمة: د. زكي محمد حسن، ج2، ص154.

[2] م.ن، ص159.

[3] ول ديورانت، قصة الحضارة، م.س، ج13، ص244.

التقنية الإسلامية:

الأمر الرابع: ولأنّ تاريخ العلم لا يعدم من بين باحثيه باحثًا منصفًا، متجرّدًا من الهوى والتعصّب، فقد قدّر لهؤلاء المستشرقين ومن شايعهم من المؤرّخين الذين أنكروا أيّ دور للحضارة العربيّة الإسلاميّة في مجال التقنية، أن يكون إنكارهم بلا أساس يستندون عليه، سوى أساس التعصّب العرقي والمذهبي. ولعلّ الفضل يرجع في ردّ الصورة العربيّة -في مجال استخدام الهندسة في التقنية- لوجهها الصحيح إلى الدكتور «دونالدهيل (D. Hiell)» المستشرق الإنجليزي الذي ألّف كتابًا مهمًّا في تاريخ التقنية الخاص بالحضارة العربية الإسلامية فقط بعنوان «العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية»، وهو أوّل من نبّه إلى ما أسماه «التقنية الإسلاميّة» بعد أن نشر الترجمة الإنجليزية الكاملة -مزودة بشروح وتعليقات- لكتاب ابن الرزاز الجزري «الجامع بين العلم والعمل»، وعن هذا الكتاب يقول الدكتور دونالدهيل: «ومن الأعمال بالغة الأهميّة في الهندسة، على مدى العصور الثقافيّة قبل عصر النهضة الأوروبيّة، يبرز كتاب الآلات لابن الرزاز الجزري الذي أنجزه في سنة 1206 م، والذي لا نعلم شيئًا عن حياته عدا ما أخبرنا به في مقدّمة هذا الكتاب. ويلخص الكتاب معظم المعارف المتراكمة عن الهندسة الميكانيكيّة حتى ذلك الوقت، مع تطويرات وإبداعات للجزري نفسه. وتكمن أهميّة هذا الكتاب فيما تضمّنه من وصف لآلات ومكوّنات وأفكار. وبالقدر نفسه من الأهميّة تبدو حقيقة أنّ الجزري صنّف كتابه مع إصرار على تمكين الصنّاع من بعده من إعادة تركيب آلاته حيث قدّم وصفًا دقيقًا لكلّ من الخمسين آلة يتضمّن صناعتها وتركيبها، والأجزاء المكوّنة لها، وزوّدنا بثروة من المعلومات المتعلّقة بطرق المهندسين الميكانيكيين ومناهجهم في العالم الإسلامي. وقد وزّعت محتويات الكتاب على ستّة موضوعات، هي: الساعات ـ الأوعية البارعة -أوعية استطراق السوائل وأدوات قياس الفصد- النافورات وآلات موسيقيّة ذاتيّة التحكّم -آلات رفع المياه- آلات متنوّعة...إلخ»[1].

[1] دونالد هيل: العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا، ص166.

بصمة الرياضيات العربية على العلم الغربي:

إنّ المؤرّخ الصّادق وخاصّة مؤرّخ العلوم يجب أن يتّصف بأكبر قدر من الحيدة والموضوعيّة، ولا يجب أن يشدّه الهوى إلى وجهة تبعده عن الحقيقة، فيفقد مصداقيّته وتصبح كتابته محلّ شكّ ومراجعة وتدقيق. ومن هؤلاء المؤرّخين الذين بلغ بهم التعصّب للحضارة الإغريقيّة حدًّا بعيدًا إلى الدرجة التي يرى فيها أنّ بدايات العلم الحديث في عصر النهضة الأوروبية، إنّما هي امتداد للعلم الإغريقي، وأنّ العلم قد انقطع فترة تزيد على الألف سنة. يقول بنيامين فارنتن (B. Farrangton) في كتابه «العلم الإغريقي»: «عندما بدأ العلم الحديث في إظهار دلائل الحياة الزاخرة في القرن السادس عشر أحسّ كثير من الروّاد، وكانوا في إحساسهم من الصادقين، أنّهم إنّما يستأنفون التّراث الإغريقي القديم الذي انقطع لفترة تزيد على الألف عام. كان عملهم الجديد في نظرهم، امتدادًا للعلم القديم. وكانت الكتب الإغريقيّة القديمة التي يسّرها لهم اختراع الطباعة وظهور نظام الدراسة الحديث، هي خير ما يمكنهم الحصول عليه؛ إذ كانت في الواقع آخر ما كتب في فروع المعرفة المتباينة»[1].

كما دأبت جمهرة من المستشرقين وشايعهم في ذلك لفيف من مؤرّخي العلم، الذين يرون في العلم اليوناني كلّ شيء، والعلم العربي لا شيء تقريبًا، وذلك اتّساقًا مع ما استقرّ في أدبيات تاريخ العلم. غير أنّ البعض سرعان ما يكتشف خطأ رأيه حين يقرأ مؤلّفات التّراث العلمي العربي، فيقع فريسة بين نقيضين: اعتقاده الراسخ في علم اليونان، وبين ما وجده في مؤلّفات العلماء العرب من آراء غير مسبوقة، وإبداع مبتكر، ومن هؤلاء المستشرق الفرنسي كارا دي فو (Carra de vax) الذي بدأ حديثه في أحد فصول كتاب «تراث الإسلام» بالطعن الصريح في العرب بقوله: «لا ينبغي أن نتوقّع أن نجد لدى العرب تلك العبقريّة الخارقة، وتلك الموهبة المتمثّلة في المخيّلة العلميّة، وذلك الحماس، وذلك الابتكار في الفكر، مما نعرفه عن الإغريق. فالعرب قبل كلّ شيء إنّما كانوا تلاميذًا للإغريق، وما علومهم إلّا استمرار لعلوم اليونان التي حافظوا عليها ورعوها، وفي بعض الحالات طوّروها وحسّنوها. غير أنّه سرعان ما ينقض هذا الرأي في النهاية بقوله: «إنّهم -أي العرب- بالتفكير الواقعي كان لعلومهم

[1] فارنتن، بنيامين: العلم الإغريقي، ترجمة: أحمد شكري سالم، ج2، ص9.

هدف ماديّ، فالحساب يخدم التّجارة ويعاون في تقسيم الأموال، أمّا الفلك فهو مطلب المسافرين وقاطعي الصحاري والمهالك، أو يستخدم لأغراض الدين لمعرفة أوقات الصلاة، وقبلة مكّة، والدقيقة الأولى من قمر رمضان.

كان العرب عمليين دائمًا فلم يحصل لهم أن سرحوا في بيداء الخيال، إنّهم أكثر واقعيّة من الإغريق الذين اهتمّوا بالأعداد الكبيرة جدًّا كما نرى في مسألة أرينايوس[1]، ويشرح المترجم هذه المسألة بقوله: «هي رسالة صغيرة له يظهر فيها طريقة الوصول إلى حساب عدد الذرّات الرمليّة التي تحتويها كرة في حجم الأرض وهو رقم يتألّف من (واحد) يليه ثمانون ألف صفر»[2]. ولعلّ ما قاله المترجم يوضّح الفرق بين الحساب من أجل الحساب الذي برع فيه اليونانيون، وبين الحساب من أجل تسهيل أمور الحياة للفرد والمجتمع الذي برع فيه العرب، وهو فرق قد سكت عنه تاريخ العلم كيلا يكون للعرب الدين الثقيل على الغرب في الرياضيات، وأنّ الحساب اليوناني لم يكن بهذه الهالة التي أحيطت به.

وتناقض آخر لهذا النّمط من المؤرّخين الذين يقعون بين العنصرية والتعصّب لتراث الإغريق في الرياضيات، وبين ما يجده واقعًا في وثائق التّراث العلمي العربي من تقدّم وتطوّر يفوق رياضيات الإغريق بأشواط كثيرة. جاء في حاشية للدكتور فؤاد سيزكين في كتابه الموسوعي الضخم «تاريخ التراث العربي» نقلاً عن مؤرّخ العلوم هانكل (Hankel): «لم تضف الشعوب الإسلاميّة إلى ما نقلته إلا القليل، ففي مواضع متفرّقة واصلوا البحث في مجال صغير كان الطريق إليه قد بيّن لهم من قبل -يشير إلى ترجمة العرب للتراث اليوناني- على أنّهم لم يهتدوا إلى الطرق بأنفسهم في أيّ موضع من المواضع، حتى يتسنّى لهم أن يكتشفوا مجالاً جديدًا لم يعرف من قبل، فهم لم يضيفوا فكرةً واحدةً إلى الكنز الذي نقلوه»[3]. ويعقّب سيزكين على هذا بقوله: «إنّ المطّلع على ما ورد في المقدّمة، وما جاء في داخل الدراسة يخرج بانطباع مفاده أنّ هانكل ألّف مقدّمة كتابه قبل أن يكتب كلامه بعد ذلك، وأنّه لم يستطع بعد

[1] جمهرة من المستشرقين: تراث الإسلام، إشراف: سير توماس أرنولد، ترجمة: جرجيس فتح الله، ص567.

[2]م.ن، ص567.

[3] سيزكين، فؤاد: تاريخ التراث العربي، ترجمة: د. عبد الله حجازي وآخرين، مج 5، ص3

أن يعيد النّظر في مقدّمته فما يقول بصدد المعادلات التكعيبية: «إذا كنّا لا نملك بعد هذا أن نعزو أيضًا إلى العرب الفضل في أنّهم أوّلًا استوعبوا فكرة عمل مسائل هندسية بواسطة القطوع فإنّهم يستحقّون بلا شكّ فضل كونهم مضوا على الطريق المفتوح بخطى قويّة ثابتة[1]».

وعلى النقيض تمامًا من هذا القول نجد مؤرّخًا آخر بعد عن التعصّب واتّصف بالحيدة والموضوعيّة، وهما ركنان أصيلان للمؤرّخ الصادق، يقول جون ماكليش (J. Mclish): «حدثت الإنجازات العربيّة الرئيسيّة في العلوم والرياضيات أثناء العصور الذهبيّة للتفوّق الإسلامي. وقد حفظ برنامجهم الضخم لترجمة الأعمال العلميّة إلى العربيّة من اللّغات البابليّة والمصريّة واليونانيّة والهنديّة والصينيّة، فأصبح متاحًا للعلماء الغربيين. وكان هذا أساس الثورة العلميّة الغربيّة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

كذلك فإنّ العرب قد أبدعوا فروعًا جديدًة في الرياضيات، نذكر منها الجبر وحساب المثلثات، كما أنّهم وضعوا أسس الهندسة التحليليّة. ووضع العرب قبل نابيير بستمئة سنة الأفكار الرئيسيّة التي تستند إليها اللوغاريتمات. أمّا في أوروبا المسيحيّة فلقد كان تشويه سمعة المساهمة العربية في الرياضيات تقليدًا طوال ما يقرب من أربعة قرون من الزمن. إنّ تألّق الرياضيات اليونانيّة كان حكرًا على عدد صغير من المفكّرين الذين طوّروا الهندسة وجعلوا منها فرعًا منطقيًّا استنتاجيًّا، إنّما أخفقوا تمامًا في الوصول إلى ترميز عددي مناسب.

لذلك فإنّ المقارنة الحقّة للرياضيات العربيّة لا تكون باليونان القدماء، بل بأوروبا خلال القرون الممتدّة من القرن السابع إلى القرن الخامس عشر. والأوروبيون الذين تميّزوا في الرياضيات كانوا طلّابًا في معاهد العلم العربيّة؛ البابا سيلفستر الثاني وليوناردو بيزا وفيبوناكي وآخرين»[2]. وقريب من هذا، قول جاك ريسلر(J.Ressler) في كتابه «الحضارة العربية»: «كان البيروني الذي أنشأ بحقّ حساب المثلّثات

[1] سيزكين، فؤاد: تاريخ التراث العربي، ترجمة: د. عبد الله حجازي وآخرين، مج 5، ص3.

[2] جون ماكليش، العدد، م.س، ص186.

الحديث، قد أحلّ محلّ التحليلات المربّعة الزوايا لبطليموس؛ التحليلات المثلّثة الزوايا وأدخل خطوط التماس، وأسّس النسب الحسابيّة المثلّثة الهامّة في الشكل التي نستخدمها اليوم، لذا يمكن أن نثق في مؤرّخي العلوم الذين يثبتون أنّ «العرب هم الذين كانوا أساتذة الرياضيات في عصر حضارتنا، لا اليونانيين»[1].

ولعلّ ما جاء على لسان هذا المؤرّخ يدلّ على أنّ عددًا غير قليل من الباحثين في تاريخ العلم الذين توفّروا على تحقيق أو الاطلاع على مؤلّفات التّراث العلمي العربي في الرياضيات ومن ثمّ دراستها قد أرجعوا الحقّ إلى نصابه بما فيها حالات السطو الصريح من علماء أوروبا لبعض النظريّات العلميّة الرياضيّة التي سبق بها العلماء العرب، كما أظهروا مبتكرات العلماء العرب سواء في الحساب أو الجبر أو حساب المثلثات أو الهندسة التحليلية وغيرها من علوم الرياضيات التي تظهر الدين الكبير للعرب في مجال الرياضيات في تاريخ العلم. غير أنّنا سوف نسلك مسلكًا مغايرًا لبيان مدى دين العرب المستحقّ في تاريخ العلم، وهو مسلك غير قابل للمراجعة أو التشكيك في صحّته ومصداقيّته بشهادة المستشرقين ومؤرخي العلم من الغربيين أنفسهم، حتى تكون الشهادة من أهلها، وحتى يكون الفضل ما شهد به الغير، وهذا المسلك المعزّز بشهادة الغير، لا يملك المرء حيالها سوى أن يقرّ بتأثير العرب على الرياضيات، فيما يشبه البصمة التي لا تنمحي ولا تزول والتي تتمثّل -بجانب الإبداع العربي والذي مرّ ذكره في أقوال مؤرّخي العلم من الغربيين- في الأمور التالية:

1 ـ الجبر (Algebra)، هذا علم عربي محض؛ ولأنّه عربيّ محض فقد احتفظ باسمه العربي دليلاً ساطعًا على مساهمة العرب في تاريخ العلم الإنساني؛ لأنّ الجبر أصبح قاسمًا مشتركًا في جميع العلوم التجريبيّة. ويروي لنا أحد مؤرّخي الرياضيات وهو الفرد هوبر (H0pper) قصّة هذا المصطلح قائلا: «لقد كتب الرياضي العربي الخوارزمي كتابًا في حلّ المعادلات وجعل له عنوان «الجبر والمقابلة». ولقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية تحت عنوان «مدرسة الجبر والمقابلة»، وبالتدريج اختصر هذا العنوان الغريب إلى الكلمة الدارجة «الجبر» وبذلك حلّت الكلمة العربية

[1] جاك ريسلر: الحضارة العربية، ترجمة: غنيم عبدون، لا ط، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، ص175.

(Algebra) محلّ الكلمة اليونانيّة (Arithmetic)»[1]، وقد يبدو في ظاهر الأمر أنّ كلمة ما حلّت محلّ أخرى، وهو أمر كثير الحدوث، غير أنّ الحقيقة أنّ علمًا جديدًا قد ظهر إلى الوجود في تاريخ العلم على يد عالم عربي. ولسنا في حاجة إلى بيان مدى أهميّة علم الجبر في شتّى مناحي الحياة فضلاً عن كونه واحدًا من أسس العلوم على اختلاف أنماطها وتنوّعها.

2 ـ تسعى الدول عادة إلى تكريم أبنائها من العلماء بإطلاق أسمائهم على بعض الوحدات القياسيّة، مثل الوحدات القياسيّة الكهربية الشائعة مثل الأوم (Ohm) والفولت (Volta) والأمبير (Ampere)، غير أنّ عالمًا عربيًّا، لم يسع إلى تكريمه أحد، بل فرض اسمه فرضًا على أدبيات تاريخ العلم، وهو الخوارزمي؛ إذ إنّ اللوغاريتمات (Logarithm)، والتي تعتبر من أهمّ الأسس الرياضيّة، وهي مشتقّة من اسم العالم العربي الكبير الخوارزمي، يقول جوان فرنيه: «ولكن الخوارزمي يعتبر أوّل رياضيّ مسلم كبير. ونحن مدينون له بمحاولة وضع تنظيم منهجيّ باللّغة العربية الذي يعني الترقيم (أي الأعداد ومنازلها والصفر) كما ندين له باللّفظ (Alogarithm)، وهو مشتقّ من اسم الخوارزمي كما ورد في الترجمة لمصنّفه المعروف باسم «كتاب الخوارزمي»(48)[2].

وعن الخوارزمي وكتابه تقول زجريد هونكه: «وكُتب للخوارزمي الخلود بتأليفه كتابين هامين في الرياضيات حمل الأوّل منها «حساب الجبر والمقابلة» ويضمّ مجموعة ممتعة من مشاكل الرياضيات التي يعنينا أمرها في الحياة العمليّة. وحينما ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية في العصور الوسطى حمل معه اسمه العربي لتصبح كلمة «الجبر» (Algebra) كلمة عالميّة تخلّد اسم صاحبها.

ولم يقتصر الخوارزمي على تعليم الغرب كتابة الأعداد والحساب، فقد تخطّى تلك المرحلة المعقّدة من مشاكل الرياضيات، وما زالت القاعدة الحسابية (Algorithms) حتى اليوم تحمل اسمه كعلم من أعلامها. والخوارزمي حين تناول في كتابه موقع

[1] الفريد هوير، رواد الرياضيات، م.س، ص94.

[2] شاخت وبوذورث، تراث الإسلام، م.س، ج2، ص301.

الصفر قال: «في عمليات الطرح، إذا لم يكن هناك باق، نضع صفرًا ولا نترك المكان خاليًا حتى لا يحدث لبس بين خانة الآحاد وخانة العشرات. ويضيف: «إنّ الصفر يجب أن يكون على يمين الرقم؛ لأنّ الصفر على يسار الاثنين مثلاً (02) لا يغيّر من قيمتها ولا يجعل منها عشرين»[1].

3 ـ لعلّ تاريخ الرياضيات لم يعرف ثورة مثلما أحدثه «الصفر» من ثورة كبرى في تاريخ العلم بوجه عام وتاريخ الرياضيات بوجه أخص، فلولاه لما استطعنا أن نحلّ الكثير من المعادلات، ولما تقدّمت فروع الرياضيات تقدّمها المشهود، ولما تقدّمت المدنيّة على النحو الذي نشهده الآن في عصر الحاسوب (الكمبيوتر). ولقد عرف العالم كلّه «الصفر» عن طريق العرب، يقول هوير: «لقد جاءت كلمة (Zero) من الكلمة العربية صفر، وهي ترجمة للكلمة الهنديّة «سنيا» التي تعني «خال» أو «فارغ» ولقد انتقلت كلمة صفر إلى اللغة الإنجليزية في الكلمة (Cipher)، وكلمة (Zero) نفسها مختصر للكلمة الإيطالية (Zepiro) وهذه أيضًا أصلها الكلمة العربية صفر[2]. ويضيف جوان فرنيه قائلاً: «والمعروف أنّ لفظة سيفر (Cipher)، وتعني الرقم بالإنجليزية، إنّما اشتقّ أصلاً من الصفر العربية، وكانوا يرسمونه على هيئة حلقة في داخلها فراغ، وهو شكل أصبح يدلّ على الصفر لدى الغرب»[3].

ومن الغريب في الأمر والذي يدعو إلى الريبة أن المؤرّخين الغربيين الذين تناولوا في كتاباتهم تطوّر الأفكار العلميّة، تجاهلوا تمامًا الصفر وأهمّيته في تطوّر العلم. فلم يذكر -مثلاً- جيمس كونانت (J. Conant) في كتابه «مواقف حاسمة في تاريخ العلم» أيّة فكرة لعالم عربي ضمن الأفكار العلميّة التي ساهمت في تطوّر العلم في الحضارة الإنسانيّة، كما لم يذكر أيضًا توماس كون (Th.Khun) في كتابه «بنية الثورات العلمية» خبراً واحدًا عن الصفر أو عن أيّ عالم عربي على الرغم من أنّه قد أورد عشرات الأسماء من العلماء بداية من عصر الإغريق وحتى العصر الحديث.

[1] زجريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، م.س، ص75.

[2] الفريد هوير، رواد الرياضيات، م.س، ص33.

[3] شاخت وبوذورث، تراث الإسلام، م.س، ص302.

إذًا، نحن أمام حالة من التّجاهل التّام والصّمت المريب والإنكار المتعمّد لإبداع عربي تمثّل في مصطلح علميّ عربيّ الحرف واللفظ والمعنى، وهو أكثر المصطلحات العلميّة دورانًا على الألسنة وتداولاً في مؤلّفات العلم وأدبيّاته فضلاً عن انتشاره في كّل سطر مقروء وكلّ كلمة مسموعة في كلّ لغات العالم بأسره. ولعلّ جاك ريسلر في كتابه «الحضارة العربية» أوضح أهميّة الصفر بالنسبة للعلم بقوله: «ويستطيع المرء أن يقول دون سخرية: إنّ الصفر كان يعدّ من بين أهمّ فتوح الجنس البشري»[1].

4 ـ يقول رينيه تاتون: «كان نشر وإكمال الحساب العشري المرتكز على مبدأ الموقع -يقصد موقع الأرقام من بعضها البعض مثل موقع الآحاد والعشرات والمئات والتي تحدّد قيمة العدد- هما إحدى نجاحات العلم العربي الكبرى[2]، فالأرقام أو الأعداد العربية، وعلى الرغم من أنّ العرب قد اقتبسوا هذه الأرقام من الهنود، إلا أنّها قد عرفت في أرجاء العالم كلّه -حتى الآن- باسم «الأرقام العربية» (Arabic Numbers)؛ لأنّ أوروبا قد عرفت هذه الأرقام عن طريق العرب بعد تعديلها وتطويرها على أيدي المسلمين كما يقول دونالد هيل[3].. وقد كان الأوروبيون يستخدمون الحروف الرومانيّة المعقّدة والطويلة، فأيّ ثورة علميّة تلك التي أدخلها العرب في الرياضيات، وما أدراك ما الرياضيات التي دخلت في كل علم. وعلى هذا فليس من الغريب على مؤرّخ مثل هوبر أن يناقض نفسه ويعترف بفضل العرب في الرياضيات، ويقول: «شكرًا للعرب الذين جلبوا الحكمة إلى أوروبا التي كانت غارقة في الجهل والتخلّف. أدخل العرب الطريقة الجديدة الثوريّة في كتابة الأعداد، هذه الطريقة التي مهّدت السبيل لما يعرفه العالم الحديث في الهندسة والطيران»[4]. وعن الجهل الذي كانت فيه أوروبا في العصور الوسطى وتردّدها في استخدام الأرقام العربيّة يحدّثنا ريسلر قائلا: «في سنة 976 كان الخوارزمي يفترض استخدام دائرة صغيرة، هذه الدائرة هي التي نشأ منها الصفر(Zero)، بيد أنّه لا اليونانيون على الرغم من ثقافتهم،

[1] جاك ريسلر، الحضارة العربية، م.س، ص157.

[2] رينيه تاتون: تاريخ العلوم العام، ترجمة: علي مقلد، ص468.

[3] دونالد هيل: العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا، ص37.

[4] الفريد هوير، رواد الرياضيات، م.س، ص33.

ولا الرومانيون على الرغم من طريقتهم الفنيّة استطاعوا أن يكشفوا طريقة للعدد، وكان الأقدمون يعدّون على أصابعهم، وعلى ذلك ظلّت ممارسة الحساب صعبة في الغرب حتى بعد اختراع الخوارزمي للصفر بمئتين وخمسين سنة، واليوم لا نصل إلى تعليل البطء الغريب الذي أحدثه الأوروبيون في استخدام الأعداد العربية»[1].

5 ـ من أهمّ الملامح الأساسيّة في تقدّم الرياضيات، الرموز الرياضيّة التي وجدت طريقها إلى سائر العلوم المتعلّقة بالرياضيات كالفيزياء والفلك، ومن العجيب أنّ هذه الرموز إنّما هي اختراع عربي أصيل. تقول المستشرقة الألمانية زجريد هونكه: «إنّ علم الجبر لا يزال حتى هذا اليوم يحتفظ بطابع عربي يتجلّى في الـ«X» التي نضعها رمزاً للمجهول في معادلة ما. ثم إنّ هذا الحرف «X» الذي يليه حرفا «Y» و«Z» كرموز للمجهول في المعادلات، وحبًّا في اتّباع التدرّج الأبجدي، إنّما دخل أوروبا تحت قناع لا تعرفه إلا القلّة. بل وإنّه ليصعب علينا أن نتبيّن أصله العربي، ولا سيّما أنّ الأبجديّة العربيّة لا تملك بين حروفها مثل هذا الحرف. لقد سمّى العرب كلّ شيء مجهول يقصد البحث عنه في المعادلات بـ«الشيء»، ومختصر الشيء هو «ش» الذي يعادل صوتيّا حرف الـ«X» في الأسبانية القديمة. إنّنا ما زلنا حتى هذه الأيام نتلقّى، ونحن صغار في المدرسة، دروسًا عن كيفيّة استعمال «الشيء» العربي في الحسابات»[2].

6 ـ من المصطلحات الرياضيّة الشائعة «الكسر» الذي يعني قسمة مقدار على آخر مثل 3/4 ويقابل هذا المصطلح في اللّغة الإنجليزية (وبالتالي في سائر اللغات) كلمة (Fraction) وهذه الكلمة إنّما هي ترجمة عربية لكلمة «الكسر» العربية. يقول جون ماكليش: «قدّم الخوارزمي في كتابه فصلاً كاملاً عن الكسور، وإنّ الصّلة بين كلمتي «الكسر» بالمعنى الاصطلاحي و«الكسر» بالمعنى اللّغوي في اللّغة العربيّة موجودة بين كلمتي «Fraction» و «Fracture» في اللّغة الإنجليزية. فكلمة «كسر» وتعني الأعداد المكسورة هي كلمة الخوارزمي الذي بيّن كيف يمكن تقسيم الواحد المفرد إلى قطع...إلخ»[3].

[1] جاك ريسلر، الحضارة العربية، م.س، ص174

[2] زجريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، م.س، ص160.

[3] جون ماكليش، العدد، م.س، ص173.

خاتمة:

تلك كانت الصورة الحقيقيّة لتراث اليونان في الرياضيات، وقد تعمّدنا أن نستشهد -كما هو متّبع في هذه الحالة- بآراء الغير دون آراء الباحثين من بني العرب، حتى نتجنّب مظنّة الميل والهوى، فلقد أفاض المستشرقون ومؤرّخو العلم درسًا وبحثًا في الرياضيات اليونانيّة وعدّوها من مفاخر الإنسانيّة. وقد أجمعت آراؤهم جميعًا على أنّ العرب لهم الفضل كلّ الفضل في ترجمة هذا التراث الإنساني الفذّ والاحتفاظ به، ويكفي بهذا فضلاً وعرفانًا لهم، وإنّهم -إذا كانت لهم مساهمة ما- فهي قليلة للغاية، فقد أوفت الرياضيات اليونانيّة على الاقتراب من درجة الكمال، إن لم يكن قد بلغتها فعلاً.

وإذا كان من قولة حقّ تقال؛ فإنّنا نحن العرب نتحمّل المسؤوليّة الكبرى، في ترسيخ هذه الصورة التي باتت من المسلّمات في تاريخ العلم. فباستثناء كتب معدودة للغاية تمّ تحقيقها ودراستها، نذكر منها على سبيل المثال كتاب «الجبر والمقابلة» للخوارزمي، والذي قام بتحقيقه ودراسته علمان من أعلام الرياضة في العلم العربي، وربّما في العلم أيضًا، وهما الدكتور علي مصطفى مشرفة والآخر الدكتور محمد مرسي أحمد، ومثال آخر كتاب «استخراج الأوتار في الدائرة» للبيروني تحقيق ودراسة الدكتور أحمد سعيد الدمرداش. غير أنّنا لا ننسى في هذا الشأن ذلك العمل الممتاز والمجهود الرائع الذي قام به الدكتور رشدي راشد في تأريخه للهندسة التحليلية العربية ودراستها في خمسة مجلّدات حوت ألوف الصفحات التي تؤرّخ لفرع واحد من علوم الرياضيات. ولعلّ الأمل يحدونا في الجامعات -وخاصّة كليات العلوم وتحديدًا أقسام الرياضيات فيها- والمؤسّسات العلميّة التي تملأ أقطار الوطن العربي بأسره، أن تشرع في ترجمة كلّ ما كتبه المستشرقون ومؤرخو العلم عن الرياضيات العربية، حتى يمكن تصحيح المفاهيم الخاطئة التي لحقت بالعلم العربي عمومًا والرياضيات بوجه أخص، ليس هذا فحسب بل التأكيد على حدوث عمليات سطو على نتاج العلماء العرب، وانتحال علماء الغرب إبّان عصر النهضة الأوروبيّة وما بعدها بعد أن ترجم التّراث العلمي كاملاً إلى اللّغة اللاتينيّة والإيطاليّة عبر

مراكـز الاتّصـال الحضاري في مدن الجنـوب الأوروبي وحواضره، مـمّا هو معروف ومشـهور في هذا الشـأن.

إنّ تحقيق المخطوطات الرياضيّة القابعة في زوايا النسيان في مكتبات العلم وحواضره، شرقه وغربه، ليس بالأمر العسير الآن، فقد يسّرت الفهارس للكثير من المكتبات سبل معرفة أماكن المخطوطات ومن ثمّ السبيل الحصول على نسخ مصوّرة منها، ولا ننسى بالطبع الكتاب الموسوعي في المخطوطات للدكتور فؤاد سيزكين «تاريخ التراث العربي»، وهو خير كتاب لهذا الغرض، ولم يعد يبقى سوى إرادة أولي العزم من الباحثين في أقسام الرياضيات بكليات العلوم في الجامعات العربيّة، وما أكثرها من التعاون وتبادل الخبرات في مجال تحقيق المخطوطات العلميّة، وخاصّة الرياضيّة منها؛ حتى يمكن الكشف عن حقيقة الإبداع العربي، ومدى انتفاع علماء الغرب واعتمادهم عليه، وأهمّ من هذا وذاك الكشف عن السطو من قبل علماء الغرب، وادّعاء السبق والفضل، وهو ما أكّده ودلّل عليه فريق من المستشرقين ومؤرّخي العلم أنفسهم.

ولعلّ هذا كلّه يصبّ في مجرى واحد، وهو أنّ العالم كلّه -في مجال العلوم- يدين بالكثير للعرب بأكثر مما يدين به لليونان؛ لأنّ العلم العربي قد فرض نفسه فرضًا على الرياضيات بدليل تلك المصطلحات العربيّة الأصل باقية على حالها حتى الآن.

المراجع

1 ـ أعلام المهندسين في الإسلام، أحمد تيمور باشا، لجنة المؤلفات التيمورية، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1957.

2 ـ البيروني، د. أحمد سعيد الدمرداش، دار المعارف، القاهرة، 1980.

3 ـ تاريخ التراث العربي، د. فؤاد سيزكين، ترجمة د. عبد الله حجازي وآخرين، جامعة الملك سعود، الرياض، 2002.

4 ـ تاريخ العلم، جورج سارتون، ترجمة لفيف من الأساتذة، دار المعارف، ط 3، القاهرة، 1978.

5 ـ تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه لعبد الحليم منتصر، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1967.

6 ـ تاريخ العلوم العام، رينيه تاتون، ترجمة علي مقلد، المؤسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت، 1988

7 ـ تراث الإسلام،الفرد جيوم وآخرين، ترجمة د. زكي محمد حسن وآخرين، مكتبة الآداب، القاهرة، 1983.

8 ـ تراث الإسلام، شاخت وبوذورث، ترجمة د. حسين مؤنس وآخرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.

9 ـ تراث الإسلام، جمهرة من المستشرقين، إشراف سير توماس أرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 2، بيروت، 1972.

10 ـ الجبر والقابلة للخوارزمي، تحقيق د. علي مصطفى مشرفة ود. محمد مرسي أحمد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.

11 ـ الحضارة، د. حسين مؤنس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1978.

12 ـ الحضارة العربية، جاك ريسلر، ترجمة غنيم عبدون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ.

13ـ رواد الرياضيات، الفرد هوبر، ترجمة رمضان أمين الشريف، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1965.

14ـ شمس العرب تسطع على الغرب زجريد هونكه، ترجمة فاروق بيضون و كمال دسوقي، ط6، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981.

15 ـ صلة العلم بالمجتمع، ج.ج. كراوثر، ترجمة حسن خطاب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

16 ـ عبقرية العرب في العلم والفلسفة، عمر فروخ، المكتبة العصرية، ط 4، بيروت، 1981 م.

17 ـ العدد..من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، جون ماكليش، ترجمة د. خضر الأحمد و د. موفق دعبول، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1999.

ـ 18 ـ العلم الإغريقي، بنيامين فارنتن، ترجمة أحمد شكري سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958.

19 ـ العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ألدو ميبلي،ترجمة د. عبد الحليم النجار، دار القلم، القاهرة، 1962.

20 ـ علم الفلك..تاريخه عند العرب، كرلو نيللينو، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ.

21ـ العلم في التاريخ،ج.ج. برنال، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

22 ـ العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، دونالد هيل، ترجمة د.أحمد فؤاد باشا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،2004.

23 ـ الفهرست، ابن النديم، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

24 ـ في تراثنا العربي الإسلامي، د.توفيق الطويل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985.

25 ـ قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، ط3،لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968.

26 ـ قصة العلم، ج.ج. كراوثر، ترجمة د.يمنى طريف الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999.

27 ـ قصة الفيزياء، لويد متز وآخرين، ترجمة د. طاهر تريدار وآخرين، دار طلاس، ط2، دمشق، 1999.

28 ـ معالم تاريخ الإنسانية، هـ.ج. ويلز، ترجمة عبد العزيز جاويد، لهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1994.

29 ـ المقدمات التاريخية للعلم الحديث، توماس جولد شتين، ترجمة د. أحمد حسان عبد الواحد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2004.

30 ـ موجز تاريخ العالم، هـ. ج. ويلز، ترجمة عبد العزيز جاويد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

تحدّي تمثّلات الغرب عن الشّرق

في رواية: «الموريسكي» للكاتب المغربي حسن أوريد

رشيد المنوار[1]

شكّلت العلاقة بين الشّرق والغرب حكايةً طويلةً ومعقّدةً، كما ذهب إلى ذلك إبراهيم جبرا، تشمل «مثل أيّة قصّة معقّدة جيّدة وممتعة، الكثير من الصراع، والكثير من الحبّ والكراهية»[2]. وقد تحقّق هذا اللّقاء[3]/ المواجهة بينهما خلال ثلاث مراحل أساسيّة عبر التاريخ[4].

[1] باحث في الدراسات العامة والمقارنة، جامعة محمد الخامس، الرباط المغرب.

[2] Jabra Ibrahim Jabra, Modern Arabic Literature and the West, Journal of Arabic Literature, Leiden, E. J. Brill, Vol. II, 1971, p. 77.

[3] For further readings about this encounter see: Issa J. Boullata, Encounter between East and West: A Theme in Contemporary Arabic Novels, Middle East Journal, Vol. 30, No. 1 (Winter, 1976), pp. 49-62.

[4] تحقّقت المرحلة الأولى (في القرن الثامن الميلادي) إبان وصول الإمبراطورية العربية الإسلامية بحضارتها، وإنسانيتها، وعلومها إلى أوروبا أيام كانت (أوروبا) ما تزال غارقة ظلمة الاضطرابات الداخلية ومختلف مظاهر الجهل، وهي الحقيقة التي غيبها الغرب. وقد حدثت المرحلة الثانية إبان وصول جحافل

وطّد الغرب، خلال مرحلة قوّته وتمركزه حول أناه، سيطرته الماديّة والمعنويّة على الشّرق، لدرجة أصبح معها «وجدانه لا ينفتح على الآخرين إلا بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقه الذاتي، فيصعب عليه أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، ولا يعطي أيّ اعتبار للآخرين ولاهتماماتهم، الأمر الذي يؤدّي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات» [1].

قسّمت هذه القوّة الاستعماريّة الغربيّة -بعد أن اكتسبت من القوّة ما جعلها تسيطر على الشّعوب وتقهرها- العالم إلى جزأين مختلفين، تمثّلا في ثنائيّة الغرب والشرق، لتجعل من الصّلة بين هذين المكوّنين «تعكس علاقة القوّة والسيطرة ودرجات متفاوتة لنفوذ مركب» [2].

كما صاغت القوّة الغربيّة من هذه الثنائيّة المتخيّلة «**شرق/غرب**»، إلى جانب الفارق الجغرافي بين **المركز الاستعماري** وبين أطرافه، تصوّرات عن التفوّق الغربي ثقافة، وعادات، وتجارب. فتمّ «رسم خطّ فاصل بين قارتين: قارّة أوروبيّة قويّة وظاهرة، وقارّة أسيويّة ضعيفة ونائية» [3]. وهكذا، «شكّلت غرائبيّة الشرق واختلافه، وشهوانيّته الغريبة» [4] تاريخ العالم ووعيه. ففي التاريخ كما في الثقافة، يظهر دائمًا «التّفوّق الأوروبي على التخلّف الشرقي» [5]؛ **لأنّ الأوروبيين آمنوا بأنّ المُستعمرات لا يمكنها أن تملك لا تاريخًا ولا ثقافة. ومن ثم، فإنّها أقطار متخلّفة تستحقّ أن يحكمها**

الإنسان الغربي الأبيض إلى الشرق مُستعمراً بجيوشه الكثيرة، ومبشريه، ومؤسساته الثقافية الموازية التي أوجدت لهذا الاستعمار مسوغات أنثربولوجية وثقافية. أما المرحلة الثالثة، فإنها جرت خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أي خلال مرحلة الحروب الصليبية التي اتخذت طابعاً دينيا مسيحياً، وأظهرت للشعوب الأوروبية بأنها حملات تسعى إلى حماية الحجاج المسيحيين إلى مهد المسيح، وإعادة الأراضي المقدسة (فلسطين) إلى أحضان أهلها المسيحيين.

[1] الحبابي، محمد عزيز: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، لا ط، القاهرة، دار المعارف، 1990، ص204.

[2] Edward W. Said, Orientalism, Penguin Books India, 2001, p. 05.

[3] Ibid., p. 57.

[4] Ibid., p. 05.

[5] Ibid., p. 07.

الأوروبيون[1] الذين كان لهم الفضل في جلب الحضارة إلى تلك الأماكن البربريّة.

أخذ هؤلاء الأوروبيون البيض على عاتقهم، كما يروّجون لذلك، كتابة تاريخ الشّرق وتشييد هويّته. وفي هذا الصدد، لاحظ **إدوارد سعيد** بأنّ الكتابات الغربيّة تصوّر الشّرق بوصفه غير عقلانيّ، وعاجزًا، ومؤنّثًا (لما تحمله الأنوثة في الثقافة السائدة من سلبية واستسلام)، ومتخلّفًا، الأمر الذي يجعله يختلف عن الغرب العقلاني والقوي والمذكر.

كما أنشأ الغرب مفهوم المغايرة الذي «تحدّد من خلاله الإمبراطوريّة نفسها مقابل أولئك الذين تستعمرهم، وتقصيهم، وتهمّشهم»[2]. فصاغ منه (المغايرة) خطابًا قويًّا من أجل تلقين المستعمَرين بأن ينظروا إلى أنفسهم عبر أعين المستعمِر وأن يتبنّوا إيديولوجيّته؛ لأنّه يشير إلى تشييد الأنا مقابل الآخر الذي جعله (الغرب) يتأسّس عبر تعريف الرعايا، وموقعتهم خارج حدود الأنا (الغربية)، وتمييزهم عبر صور نمطيّة تجعلهم دائمًا في درجة النقيض -كما هي الحالة مع الشرق والغرب- أي، إنّه طريقة من أجل وسْم وضعيّة الفرد وهويّته مقابل إنكار ذلك على الآخر المتمثّل عادة في الشرقي.

ومن ثمّ، فإنّه عبر هذا المسلسل (المغايرة) تقصي مجموعةٌ معيّنة مجموعةً أخرى وتهمّشها داخل سياق اجتماعي أو سيكولوجي. ويتضمّن هذ المسلسل «تولي السلطة- الصوت، ومراقبة الكلمة. أي، ضبط وسائل التأويل والتواصل ومراقبتهما»[3].

وفي هذا الصدد، شيّد الغرب لنفسه -خلال المرحلة الاستعمارية- مكانة **الأنا** بينما هَمّش **البلدان المستعمَرة** وأهاليها؛ لأنّهم لم يستطيعوا تحديد وضعيّتهم دون مسلسل المغايرة. فأصبح الأشخاص الذين يشار إليهم باعتبارهم أغيارًا هم أولئك الذين

[1] انظر: ميمي، ألبير: صورة المستعمِر والمستعمَر، تعريب: جيروم شاهين، لا ط، بيروت، دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1966، ص107.

[2] Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, eds, Key Concepts in Post-Colonial Studies, London, Routledge, 2004, p.158.

[3] Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, eds, The Empire Writes Back , London, Routledge, 2002, p. 96.

ينتمون إلى مناطق أخرى، ومجموعات مختلفة خارج بنية القوّة المهيمنة الخاضعة للسلطة الاستعمارية الغربية.

تتحكّم التمثّلات النمطيّة بشأن ثقافة **الآخر** وأرضه، وأناسه، ولغته- كما شيّدها الخطاب الاستشراقي- في سيكولوجية **المستعمَر** و**المستعمِر**. ولنا في الأعمال الأدبيّة لتشارلوت برونتيي (جين آير)، وجوزيف كونراد (قلب الظلام)، ودانيال ديفو (روبينسون كروزو)، وتشارل ديكنز (الآمال الكبرى) خير مثال على ذلك، لنتحقّق من طريقة تصوير أغيارهم.

ولهذا، فإنّه من أجل تحدّي الأشخاص الآخرين داخل الأدب الغربي الاستعماري، يقترح إدوارد سعيد «ضرورة قراءة النصوص المعيارية العظمى، وربمّا السجل بكامله، للثقافتين الأوروبية والأميركية خلال المرحلة الحديثة وما قبلها بغية إعطاء أهميّة وصوت لمن لا صوت له، أو للذي يحضر بشكل مهمّش أو ممثّل إيديولوجيًا في مثل هذه الأعمال»[1].

ذهب **إدوارد سعيد** بعيدًا في هذا الاتّجاه من أجل إظهار بأنّ الاندماجات الدنيويّة لإنتاجات الثقافة الحواضرية يمكن أن تكون ذات أهميّة من خلال «تحليل بنيات الاتّجاه والمصدر وعبر ممارسة القراءة الطباقية، التي تتوقّف على النّظر إلى السّجل الثقافي بوعي متزامن بشأن التاريخ الحواضري المسرود وإلى تلك التواريخ الأخرى كذلك»[2].

فإذا كان **إدوارد سعيد** قد ركّز في نظريّته -كما تجلّت في كتابه المفصلي في تاريخ النّظريات الأدبيّة «الاستشراق»- على تطبيقها في رسم صورة الغرب للشرق كما تجلّى ذلك في الكتابات الغربية وفي سجلاّتها التاريخيّة، فإنّنا سنجرّبها -من خلال دراستنا لرواية «الموريسكي» لحسن أوريد- بشأن رسم صورة الهامش للمركز، أي صورة الشّرق للغرب.

[1]Edward Said, Culture and Imperialism, New York: Vintage Books (Random House), 1993, p. 59.

[2] Ibid., p. 59.

ومن خلال هذه المحاولة، التجريبيّة، نُريد أن نجعل «**الخاضع** يتكلّم»[1] عبر نصّ (رواية الموريسكي) أنتجه هو، والذي اعتبرناه شكلاً من أشكال «خطاب مضاد» لخطاب الإمبراطورية التي ظلّت تتكلّم باسمه، وتصوّر أهل موطنه -شرقه- بصور متخيّلة ومُصطنعة ولم تقدّمه شرقًا كما هو في الواقع المادي الجغرافي الحقيقي، كما أشار إلى ذلك **إدوارد سعيد**. وبذلك، نريد أن نسائل صدقيّة الصّور النّمطيّة التي طالما ارتبطت بـالشّرق الذي دمّر الغرب أسس حضارته، بشبه الجزيرة الإيبيرية، وأباد أهله، ورحّلهم خارج الحدود في سفن مملوءة بالبشر، محاولاً، كذلك، طي صفحة تاريخ إنجازاته هناك، ومحو معالم أي إسهام يمكن أن يُنسب إليه.

موضوع الرواية:

الموريسكي[2] هي ثاني عمل روائي يصدره الكاتب المغربي **حسن أوريد**[3] بعد «الحديث والشجن» (1999)، التي تحكي عن الانفصام الثقافي في المغرب. وقد صدرت الطبعة الأولى لهذا العمل، الذي يضمّ 219 صفحة من القطع المتوسّط، باللغة الفرنسية عن دار أبي رقراق للطباعة والنشر سنة 2011.

وضع **أوريد** قارئ روايته أمام موضوعها منذ العتبة الأولى لنصّه من خلال عنوان معبّر (الموريسكي)، وصورة أكثر دلالة لسفينة شراعيّة تغصّ بركاب فارين من جحيم التعصّب الأعمى للمسيحيين، ممن آمنوا بضرورة النّقاء العرقي لدمّهم، وبالصفاء العقدي لملتهم، وهي أسطورة كانت تؤسّس، بشكل أو بآخر، **للمركزية الأوروبية** كما تبلورت بعد ذلك.

---

[1] استعملته في صيغة توكيدية لما ذهبت إليه غاياتري سبيفاك في مقالتها:=

=Gayatri Chakravorty Spivak, Can the Subaltern Speak?, in: Cary Nelson, Lawrence Grossberg, Marxism and the Interpretation of Culture, University of Illinois Press, 1988, pp. 271- 317.

[2] Hassan Aourid, Le Morisque, Editions et Impressions Bouregreg, 2ème édition, 2011.

[3] تعددت أجناس الكتابة لدى حسن أوريد (-1962)، القادم من أحد قصور الرشيدية إلى الرباط ليلتحق بالمدرسة المولوية ليكون بها زميل دراسة لولي العهد محمد السادس، وتباينت أعماله بين اهتمام بكتابة الرواية، والتاريخ، وقرض الشعر.

أسّس الكاتب هذه الرواية، التي نحن بصددها، على طرز «ناصر الدين على القوم الكافرين»[1]، وهي رحلة لأفوقاي الحجري أو **شهاب الدين أحمد** بن قاسم الحَجْرِي[2]، كما تُعرّفه الكتابات التاريخيّة. تنقل لنا هذه الرحلة، التي جاءت في ثلاثة عشر بابًا، أطوار هجرته إلى الله ورسوله، وهروبه من مُلاحقات **محاكم التفتيش** سنة 1597 ميلادية من أحواز غرناطة قاصدًا المغرب بعد أن دخله مُتنكّرًا رفقة أحد أصدقائه، في جُبّة راهب.

عرضت هذه الرحلة، التي كتبت تطوّرات الأوضاع التي دفعت المسلمين **المورسكيين** إلى مواجهة السّلطة القشتاليّة تصدّيًا لحملة التنصير التي أُجبروا عليها، وكيف أدّت لاندلاع ثورتهم الكبرى في غرناطة، بالإضافة إلى الحيل التي لجأوا إليها للتخفي من **محاكم التفتيش**، التي استهدفتهم وأنزلت بهم أشدّ صنوف العذاب. تلتها رحلة أفوقاي في وصف لاهاي بين 1611- 1613 ميلادية، وهي تروي عن زيارة الرحالة لبلاد الهولنديين، يصف فيها لاهاي وأمستردام. وقد انشغل في هذه الرحلة بمحاورة الفرنسيين والهولنديين من أجل عرض القضيّة الموريسكية.

تتّسم هذه الرحلة بأهميّة خاصّة؛ لأنّها كُتبت خارج بلاد الأندلس من لدن واحد من أبناء الدار ممن شاهدوا، وذاقوا مرارة مضايقات زبانية **محاكم التفتيش** وعيونهم تجاه **الموريسكيين**. وهي بذلك تمثّل وثيقة تاريخيّة بالغة الأهميّة وصوتًا لمن أريد

[1] للاطلاع على النصوص الكاملة لردود أحمد شهاب الدين أفوقاي على أهل الكتاب، يراجع:

حنشي، محمد عمراني: مدرسة ابن حزم الأوربية في النقد التاريخي للكتب المقدسة (رسالة في التسامح الديني)، ط1، مطبعة توب بريس، 2011.

[2] تُعرفه كتب التاريخ بأنّه رحّالة ومترجم وديبلوماسي موريسكي من مواليد الأندلس سنة 1569 ميلادية. فرّ من إسبانيا النكبات والحروب، قبل قرار الطرد بنحو عشرين سنة، وحل بالمغرب الذي عمل به في خدمة سلاطينه السعديين بدايةً في بلاط كل من أحمد المنصور الذهبي وزيدان الناصر وأبي مروان عبد الملك بن زيدان إلى غاية فترة السلطان الوليد بن زيدان. تعرف على أوائل المستشرقين في جامعة ليدن البريطانية. كما تعرف على المستشرق الفرنسي إتيان هوبير دي اورليان، الذي كان طبيب السلطان المغربي أحمد المنصور في مراكش بين 1601-1598م. ساهم في تنشيط الحركة الثقافية في المغرب إلى أن انقطعت أخباره بتونس سنة 1640 ميلادية، مُخلفاً كتابه في أدب الرحلات المعنون رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب، إلى جانب «العز والمنافع للمجاهدين بالمدافع» والذي ترجمه عن الإسبانية في 10 ربيع الثاني 1048 هـ، ورسالة ترجمها عن الأسبانية تسمى «الزكوطية» في علم الفلك.

لصوته أن يصمت ولإشعاعه الحضاري أن يندثر، وتلك غايات غطّت عن نواقص هذا المخطوط الذي جاء مليئًا -كما أشار إلى ذلك مُحقّقه محمد رزوق- بالأخطاء اللّغويّة، وبالألفاظ العاميّة، وبالصيغ المترجمة. ويمكن ردّ هذه الهفوات اللّغويّة إلى كثرة التحرّشات وتتالي المضايقات التي جعلت من تعلّم اللغة العربيّة يتمّ سرًّا في بلد أضحى يُعاقب بداخله كلّ من تُضبط لديه وثيقة مكتوبة باللّغة العربيّة، أو من يأتي بعمل يشي بكونه عربيًّا.

كان تاريخ **الموريسكيين**، خلال تلك الفترة الدمويّة من تاريخ الماضي الأوروبي، يُكتب، في أغلب الأحيان، وفق ما يخدم سياسة الكنيسة ويعزّز استراتيجياتها لتخليص **شبه الجزيرة الإيبيرية** من «الأراذل» الذين غدت صورهم تُقدّم بشكل مُشوّه، كأقليّة غير مُتحضّرة، وثائرة، ورافضة للاندماج الحضاري، مُصّرة على التشبّث بثقافتها العربيّة الإسلامية التي تعود لزمن جديهما الفاتحين **طارق ابن زياد** و**موسى بن نصير**.

أعاد **أوريد** صياغة شخصيّة أفوقاي، كما أشرنا لأصلها فيما سبق، ذات الوجود التاريخي الحقيقي[1]، بأسلوب روائيّ معاصر معتمدًا على التاريخ وثيقة، وعلى الخيال صنعة؛ «لملء الفراغات والبياضات ليحصل هذا التوليف والمزج في رواية تقف عند مأساة **الموريسكيين** التي تختلط في أذهان الكثيرين ممن رحلوا بعد سقوط غرناطة مباشرة أو قبلها»[2].

تُستهلّ هذه الرواية (الموريسكي) بمشهد لفارس من فيلق النخبة يتوجّه راكضًا نحو دييغو (قاسم)، الذي كان مُنشغلاً في أعمال الفلاحة رفقة ابنه **أحمد (بيدرو)**، ليستفسره عن حمّالين ظنّ أنّهم مرّوا من أمام بيته قائلاً: «لقد تمّ العثور على جثّة بلا رأس وعارية في طريق بورغوس على مقربة من سيلادا. إنّه من عمل أولئك

[1] يراجع بشأن فاعلية المعرفة التاريخية في الرواية وأهميتها:

فرو، قيس ماضي: المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربة فلسفية وعلمية وأدبية، ط1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

[2]أوريد، حسن: الموريسكي، ترجمة: عبد الكريم الجويطي، ط1، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2001، ص-7 8.

الموريسكيين الملاعين. فإذا رأيت واحدًا من أولئك الحمّالين في الناحية أخبرنا بذلك»[1].

إنّ وجود جثّة عارية ومقطوعة الرأس بطريق بورغوس، بالقرب من سيلادا، كاف ليجعل أصابع الاتّهام تُشير إلى أنّ ذلك الفعل لن يكون إلّا من عمل **الموريسكيين**، لتصبح الأفعال السيّئة لصيقة بهم رغم عدم كفاية أدلّة الإثبات. ورغم إسلامه، رسم قاسم (دييغو)، ربّ الأسرة، وابنه أحمد (بيدرو) إشارة الصليب وهما يودّعان فارس النّخبة الذي أمرهما بالتبليغ عند رؤية الحمالين.

كان هذا الحدث كافيًا، ليجعل من **دييغو**، عالم الدين الذي لبس جبّة فلاح تنكّرًا، يُولي ظهره شطر منزله، النائي المحاذي لجبال البشارات، ليحكي ذلك لزوجته فاطمة، التي امتعضت من هذه المضايقات، وابنته البكر زهراء (إيناس) التي تفاجأت بسبب هول الكارثة وكأنّها تعلم عواقبها، ليرسم لهم جميعًا خارطة طريق لحفظ دينهم وحماية أرواحهم. وفي ذلك يقول: «لا شيء يجب أن يدفعنا إلى التخلّي عن عقيدتنا الإسلاميّة: نذهب للقدّاس، لا نعمل أيام الآحاد، نعمل يوم الجمعة، نلتزم بكلّ المحرمات التي أقرّتها الكنيسة والمرتبطة بأعيادنا وألبستنا ولغتنا»[2].

عاشت هذه الأسرة التي تمثّل لمعاناة **الموريسكيين** حياةً مضطربةً بسبب ضغوطات المسيحيين المتكرّرة. وبسبب ذلك، تكلّف الأب دييغو بتلقين زوجته وابنيه خطّة عمل تحفظهم جميعًا من بطش المسيحيين حتى ينجوا على الأقل بأرواحهم. كما وضع على كاهله تعليم ابنه الثقافة الإسلامية بشكلٍ سريّ للحفاظ على إرث **الموريسكيين** والإبقاء على ذاكرتهم. وفي ذلك يقول **أحمد** مُتذكّرًا: «كان أبي يوقظني في الصباح الباكر لكي يغرس في أسس ما ينبغي أن يكون ضمانة هويتي(...) لقد ألقى علي بجسامة المسؤولية الثقيلة كلّها لاستمرار مَهمّة الفقيه. ولا شيء كان يكرهه رجال الكنيسة مثلما يكرهون الفقهاء الذين كانوا يؤثّرون في

[1] Hassan Aourid, op. cit., p. 17.

[2] Ibid., pp. 18- 19.

الموريسكيين تأثيراً بالغًا ويشوّشون على صدق تحوّلهم للديانة المسيحيّة»[1]. فعلم، عندما بدأ يكبر، بأنّ الإسلام واللّغة العربية هما، إلى جانب محدّدات أخرى، تعبيران عن مأساة جماعيّة، عرضة للنهب والقتل، وضربت عليها اللّعنة، كما يقول الكاتب على لسان **أحمد**.

اشتغل الابن (**أحمد**) بالترجمة بداخل قرية الحجر الأحمر وخارجها بمحض الصّدفة. ناول رئيس الأساقفة السينيور خافيس رقًا مكتوبًا باللّغة العربيّة وجدوه تحت أنقاض صومعة من أجل فكّ رموزه لمعرفته باللّغة العربية نظرًا لتقدّم سنّه. لم يوفق خافيس في هذه المهمّة، لينقل الأسقف الدور إلى **أحمد** بعد سؤاله له عن سبب تواجده بالمكان. فشفع له، من سوء العاقبة، تشبّثه بمبرّر قراءة الموسوعة الجغرافيّة للإدريسي«نزهة المشتاق في ارتياد الآفاق» التي لم تكن قراءتها محظورة. توفّق في فكّ ألغاز ذلك الرّق، ليكون ذلك فاتحة ترجمات أخرى لصالح الكنيسة التي كان يتلقّى مقابلاً عنها.

لم تكن **زهراء**، وفق الرواية، مواظبة مثل أخيها على تعلّم أسس الثقافة الإسلاميّة، ولم يكن الأب يُبدي أيّ حماس تجاهها في هذا الشأن. خرجت ذات يوم ولم تعد، ليكتشف رجال الشرطة جثّتها التي تعرّضت للتشويه والتمثيل ملقاة غير بعيد عن النّهر دون أن يعرفوا هويّة قاتلها. لقد فارقت الحياة ولها رغبة كبيرة في اعتناق المسيحيّة كي تعيش حياتها، كما أسرّت لأخيها، لأنّ الإله نفسه «والمسلمون والمسيحيون يعبدونه بطريقة مختلفة»[2]. فلو بقيت حية، كما يقول بطل الرواية، «فلربمّا تغيرّت أشياء كثيرة: الدعوة إلى المحبّة كما هي مبثوثة في تعاليم الديانة المسيحية، الشغف بالعدالة لدى الإسلام، رقّة الأولى وزهد الثاني. لكن **زهرة** قتلت»[3]، وسَيُلقي كلّ طرف باللائمة على الطرف الآخر، وسوف لن يروا في بعضهم البعض غير المناحي السلبيّة والقبيحة. وبعد بضعة شهور، توفي قاسم بسبب حزنه العميق على ابنته **زهراء**،

[1] Hassan Aourid, Le Morisque, Editions et Impressions Bouregreg, 2ème édition, 2000, pp. 35- 36.

[2] Ibid., p. 57.

[3] Ibid., p. 68.

وانزوت زوجته **فاطمة** في دير للدومينيكان ثم شدّدت على ابنها كي يغادر مسقط رأسه بعد أن أصبح واقعه لا يُطاق.

هاجر **أحمد** رفقة **خايمي** من سانتا كروز إلى مدينة البريجة بالمغرب التي كانت وقتئذ مُستعمرة برتغاليّة مُتنكّرين في صفتي قشتاليين مسيحيين. تمكّنا بفعل دهائهما وذكائهما من أن يفلتا من قبضة عساكرها بعد أن قضيا بداخل قلعتهم ليلة واحدة، فوقعا في قبضة فلاحين بالقرب من أزمور وهم في طريقهم إلى أحد الفدادين بعد أن ظنّوهم مسيحيين يريدان اختطاف المسلمين وبيعهم عبيدًا للبرازيل، كما حدث ذلك مرارًا وتكرارًا. لكن وما إن نطق **أحمد** بالشهادة حتى تغيّرت المعاملة، وجاؤوهما بالتّمر والحليب، ومأكولات أخرى من طعام أهل البلد. وبعد ذلك، تمّ التوجّه بهما عند قائد المدينة حيث وجداه في انتظارهما رفقة قاض بدّدت أسئلته وأجوبتهما الشكوك التي حامت حول هويّتيهما قبلئذ؛ لأنّ الاعتقاد الأوّل كان يُرجّح فرضيّة كونهما إما جاسوسين أو لصين.

وبعد قضاء عشرة أيام في ضيافة القائد، أرسلهما إلى مراكش للقاء السلطان **أحمد** المنصور الذهبي. فتزامن وصولهما مع عيد الأضحى ليجدا السلطان مُنهمكًا في استقبال الوفود على ضفاف وادي تانسيفت بعد اكتشاف جيوب مرض الطاعون بمدينة مراكش. ولم يأت دورهما للقائه إلا بعد عودته لعاصمته (مراكش)، ليطلق على **أحمد** اسم **شهاب الدين**، وعلى خايمي لقب عز الدين. فعيّن الأوّل كاتبًا في البلاط لدى الشاعر الفشتالي، والثاني جنديًا للإسلام في جيش الأندلس التي غادراها بحثًا عن غد أفضل وعن كرامة افتقدت بداخلها؛ لأنّ «البحث عن الكرامة أكثر أهميّة من الارتباط بالأرض أو بذاكرة الأماكن»[1].

شارك **عز الدين** تحت إمرة **جودر باشا** «في حركة ضدّ قبائل متمرّدة في منطقة حاحا لم يعد بعدها. إذ أردته رصاصة غادرة قتيلاً»[2]. وقد تزوّج **شهاب الدين** إحدى محظيات القاضي الركراكي لالة تاجة التي كان له منها: حكم أكبر أولاده، **وزينب**

[1] Ibid., p. 76.

[2] Ibid., p. 97.

ابنته المحبوبة، ثم **أحمد**، آخر العنقود. لبث في قصور السعديين التي اشتغل بداخلها وخارجها تُرجمانًا، وسفيرًا، لينتهي به المطاف في تونس بعد حركات التمرّد التي شهدها المغرب بين الإخوة من أجل السلطة، من جهة، وبين المتمرّدين من أمثال أبي محلي، من جهة ثانية.

جاءت سفارته الأولى خارج المغرب، بعد اثنتي عشرة سنة قضّاها بداخله، ليُفاوض الإفرنج في أمر ودائع بعض العائلات الأندلسيّة التي سرقها بحّارة نصارى أكروهم سفنهم لتُقلّهم هم وأمتعتهم بعيدًا عن الأندلس بسبب قرار الطّرد الذي وقّعه **فيليب الثالث** «ليجتثّ جرثومتهم الخبيثة»، كما روت ذلك بعض وثائق **محاكم التفتيش**.

وصلت هذه العائلات إلى المغرب، في أربع سفن، لتجد ما أمّنت عليه البحارة النصارى قد نهُب لتقرّر بعد ذلك رفع الأمر إلى السلطان مولاي زيدان الذي أرسل **شهاب الدين** رفقة بعض من أصحاب هذه الأمتعة بعد أن أعطاهم كتابًا يقدّمونه لسلطان الإفرنج.

ذهب إلى تونس، ومنها هاجر إلى الحج ثم عاد ليستقرّ بها ليقضي ما بقي من عمره هناك، خصوصًا بعد أن غرق المغرب في الثّورات التي كانت تحدث بين أبناء السلطان الثلاثة (المامون، وأبي فارس، ومولاي زيدان) فيما بينهم من أجل التحكّم في مقاليد السّلطة، أو مع المتمرّدين الذين ثاروا على السّلطة المركزيّة بعد أن دبّ إليها الوهن وأصبح «القابضون» على ما بقي منها يستنجدون بالقوى الخارجيّة ويعطونها من تراب المغرب مقابلاً لخدماتها.

ورغم مبايعة مولاي زيدان بعد وفاة أبيه، «لكن للأسف فإنّ الطبيعة البشريّة ضعيفة، وحبّ الجاه ينسي المرء كلّ الالتزامات التي قطعها على نفسه ويدفعه إلى تجاهل كلّ الاعتبارات الأخلاقية»[1]، كما يقول بطل الرواية.

قسّم الكاتب روايته إلى محطّات بتواريخ مضبوطة، تُحكى جميعها، بلسان

[1] Idid, p. 157.

البطل، بشكل يختلط فيه التاريخي الموثّق مع الخيالي. وهذه المحطّات هي: بلدة الحجر الأحمر في خاصرة جبال البشارات (1585-1595م)، مراكش (1598-1603م)، أمستردام (1611م)، مراكش (1613م)، سلا الجديدة (1615-1637م)، توزر (1642م).

الغرب في رواية «الموريسكي» لحسن أوريد

يصوّر لنا حسن أوريد في روايته «الموريسكي»، التي نحن بصددها، **الآخر**، الغربي، في شكل مخلوق دمويّ، وعدوانيّ، وهمجيّ، وناكث للعهود، وهي خاصيات تساوى في الاتّصاف بها صنّاع قرار سلطتيه الزمنية والدينيّة- الذين بحثوا عن مبرّرات لشرعنة ممارساتهم المقيتة، وذلك ما نستشفّه منذ الصفحات الأولى للرواية. **ويتمظهر ذلك في الموعظة التي قدّمها الخوري فراي ميكو، أحد أعضاء الجمعية العامة لـمحاكم التفتيش، يوم الأحد الذي تزامن مع مقتل أندري ألونسو. وقد ركّز فيها على الأخطار التي تُحدّق بالمسيحيين جرّاء تسامحهم مع وجود المسلمين بين ظُهرانيهم، فقال: «يجب لمقتل أندري ألنسو أن نفتح أعيننا على المخاطر المحدقة بنا. لن ننعم أبدًا بالطمأنينة والهناء ما دام هؤلاء المارقون يعيشون بين ظهرانينا. لطالما حاولنا دعوتهم إلى أنوار الدين الحنيف، دين المسيح، لكنّهم يرفضون اعتناقه، وعندما يفعلون ذلك يقومون من باب التظاهر أو المصلحة أو الخوف»**[1].

وقد أراد هذا الراهب، بذلك التصريح البليغ، تمرير خطاب قاس في دلالته، واستئصالي في أهدافه كي يهيّئ الحضور إلى تقبّل عاقبة رمي موريسكيين في المحرقة. ومن ثم، «فإنّ الرّهان يتجاوز تنفيذ حكم الإعدام في حقّ حقيرين (...) بل وجود الموريسكيين برمّتهم»[2].

وقد اختتم هذا الواعظ خطبته تلك بحلّ يتأسّس على أحد الإجراءين: إمّا الطّرد أو الإبادة ليتسنّى لهم، كما يُضيف، العيش بسلام بعد أن جرّبوا استراتيجيات عدّة: فرض فتح أبواب مساكن **الموريسكيين** إبان حفلات الأعراس، وفي أيام الجمعة والأعياد،

[1] Ibid., p. 23.

[2] Ibid., p. 30.

ومنع الزمبرة، ومنع النساء من تخضيب أيديهن بالحناء، ومنع التحدّث باللّغة العربيّة، أو امتلاك كتب مكتوبة بذلك اللّسان، ومنع لباس الأثواب الحريرية، ومنع اتخاذ الأسماء الموريسكية العربية الإسلامية.

استدعى المسيحيون نصوصًا مشكوكًا في صحّة قدسيتها من أجل شرعنة القتل، والترويع، والاضطهاد كما يبيّن ذلك المقطع التالي، الذي يشير إلى أوامر يهوه من خلال صموئيل لـلملك شاوول بإبادة هراطقة أمليك: «**اضرب الآن أمليك، أنذرها هي اللعنة هي وما تملك. كن بدون رحمة تجاهها. اقتل الرجال والنساء والأطفال والرضع والثيران والشياه والجمال والحمير**»[1].

يُضيف **أوريد** إلى صور تجليات همجيّة الغرب وقائع أخرى كثيرة، كواقعة إحراق كتب معارف المسلمين، وأساس هويّتهم بإيعاز من المطران **سيسنيروس** الذي اتّسمت سياسته تجاه المسلمين بالاضطهاد، والإبادة. لقد دفعت همجيّته إلى الأمر «بإحراق المخطوطات، وأرشيف السلاطين الناصريين والمكتبات، ولم تسلم إلا كتب الطب. وقد كان ذلك بمثابة شجرة قطعت جذورها. فبإمكان الجذع أن يبقى صامدًا، لكن الشجرة لا يمكنها أن تنمو من جديد (...) لقد دمّرت ذاكرتنا»[2]، كما يحكي قاسم لابنه أحمد.

أراد هذا الغرب، وفق الرواية، أن يُزيل جميع المحدّدات الثقافيّة الشرقيّة الإسلاميّة التي كانت تقلق وجدانه، بسبب رغبته في صياغة مجتمع على المقاس لا يرى ذاته من خلال غيره، بل عبر نفسه ومن خلالها هي فقط. فهدموا مساجد المسلمين، وحمّاماتهم، وأكرهوهم على أكل لحم الخنزير، وعلى ترك تداول اللغة العربية، وعلى التخلي على نمطهم في اللباس، والتعبّد. كما أرادوا أن يتحكّموا في نسبة خصوبتهم كي لا يتجاوز عددهم نسبة عدد المسيحيين؛ لأنّ نساءهم «الماجنات» أكثر خصوبة من نساء المسيحيين، كما تردّد في الرواية.

حاول هذا الآخر المسيحي، وفق أحداث الرواية، أن يبحث دائمًا عن مبرّر

[1] Ibid., p. 31.

[2] Ibid., p. 41.

يعتمده بغية تدعيم الإحساس العام بالتجذّر المسيحي داخل **شبه الجزيرة الإيبيرية**، ونفي فكرة أي تواجد إسلامي، عربي، شرقي بها، رغم إسهاماته الجليلة التي ما تزال شامخة إلى اليوم. ومن أجل ذلك، أعطى الضوء الأخضر للتنقيب عن هياكل بعض القديسين، وتوابيت الحواريين، لدرجة أن أضحت معها إشاعات العثور هنا وهناك على بقايا المقدسين تضبط إيقاع الحياة بالأندلس.

فما كان يتنافس بشأنه هؤلاء المسيحيون من عظام، وتوابيت (...)، يُنقل إلى بابا الفاتيكان الذي كان يبارك ذلك، ويُثني على المستكشفين، ويؤكّد أهمية هذه الموجودات من خلال رسالة بابوية مهيبة، مما يدلّ على متانة الارتباط الرّوحي الذي يضمنه البابا لأتباعه الإيبيريين، وعلى انغماسه، هو بدوره، في سياسة التحريض ضدّ التواجد الإسلامي هناك.

عاش الموريسكيون بداخل شبه الجزيرة الإيبيرية، بعد سقوط غرناطة، حالة اضطراب وخوف. فكانوا يتوقّعون مداهمات أعضاء **محاكم التفتيش** في أيّة لحظة، مما جعلهم يطوّرون مهارات فريدة للتخفّي. وفي هذا الصدد، يوجّه دييغو، رب الأسرة، خطابه لزوجته (فاطمة) وابنته (زهرة): «**فاطمة** حضّري لنا المرق بدون كُسكس، لأن الكُسكس مشبوه (...) وأنت يا **زهرة** امسحي الصليب بخرقة، لأنه مغطى بشبكة عنكبوت. لمعي كل الأيقونات. يمكن أن يدخل علينا الزوار في أية لحظة»[1].

جعل **أوريد** من أسرة **دييغو** مثالاً لحياة **الموريسكيين** بالأندلس، التي دفعتهما همجيّة الغرب وإرهابه إلى تجنّب كلّ ما من شأنه أن يدلّ على انتمائها للحضارة الإسلاميّة والعربيّة حتى ولو تعلّق الأمر بمسألة الأذواق، سواء أكان ذلك في مجال الأكل أم اللباس.

وتجنّبًا لسادية الغرب، أضحت هذه الأسرة تستعيض عن أسس هويّتها بالمحدّدات الثقافيّة للمسيحيين، من تلميع للصليب إلى رسمه على الصدور، بشكل يتنافى مع

[1] Ibid., pp. 20- 21.

ما يؤمنون به؛ لأنهم يعلمون أنّ مصير الموقوفين، وفق اجتهاد **محاكم التفتيش**، يتمثّل في إحدى العقوبات: إما «مصادرة الممتلكات، ملاحقات، مضايقات، وحتى الرمي في المحرقة»[1]، كما يشير إلى ذلك السارد، مهما كان وضع المخالف لتعاليم الكنيسة المادي والاعتباري والصحي حتى، وتلك حالة مارية رومير التي عاشت في الظلّ مسلمة، وأمام أعين الآخرين مسيحية. وقد اعترفت، بعد سنين عدّة من التّظاهر باعتناق ملّة المسيح، وهي على فراش الموت بأنّها لن تموت إلا وهي على دين محمد، فاقتصّوا، بعد أن وافاها القدر، من جثّتها حرقًا.

وُضع الموريسكيون، بحسب أحداث الرواية، في عزلة ماديّة ومعنويّة. إذ جعلهم تقسيم غرناطة إلى منطقتين (منطقة مسيحيّة وأخرى مسلمة) يحسّون بالاختلاف. وفي سؤال استنكاري وجّهه دييغو لابنه، لما كان يشرح له واقع المأساة، وأسبابها، والعهد الذي نقضه القشتاليون بعد أن قطّعوه على أنفسهم، قال: «فمن يعش في معزل عن النّاس يحسّ في النهاية بالاختلاف»[2]. وهي حالة نفسيّة وواقعيّة لم تكن من طبيعة **الموريسكيين** المنفتحة على **الآخر** والمُرحّبة بثقافته، بل حالة أملاها تعامل القشتاليين الفظ معهم. كما عاشوا وهُم مقسّمون بين انتماءين: انتماء بالفطرة، وانتماء بالقوّة. يمارسون الأوّل خِفية في منازلهم، والثاني رياءً مرضاة لنزوات القشتاليين المتطرّفة من الذين أرادوا عُنوة أن يجعلوا من مجتمع **شبه الجزيرة الإيبيرية** كيانًا لا يدين إلّا بملّة المسيح، في زمن أصبح فيه الدّين الإسلامي هرطقة «بمثابة الدودة للفاكهة (...) تأكلها وتنتهي بإفسادها (...) والتسامح آفة (...) وشكل من أشكال الضعف الذي يستفيد منه الهراطقة»[3]، كما يقول أحد الأساقفة الذي حضر حصّة استنطاق **الموريسكيين** المتّهمين بالقتل في حق أندري ألونسو.

[1] Ibid., p. 18.

[2]Hassan Aourid, op.cit., p.40.

[3] Ibid., pp. 31-32.

الشرق في رواية «الموريسكي» لحسن أوريد

قدّم لنا **حسن أوريد** الذّات الشرقيّة وهي تتصارع مع الآخر الغربي الذي أذاقها مختلف أصناف التضييق والعذاب، بشقّيه المادي والمعنوي، كما رأينا ذلك سابقًا. فلم تكن مواطنتهم كاملة، بل إنّ أصلهم الشرقي، ودينهم الإسلامي، ولغتهم العربيّة كانت، جميعها، محدّدًا لنوعيّة المناصب التي يتولّونها. فما كان من نصيبهم غير نوعين من المناصب: «يحرثون الأرض، ويمتهنون الأعمال الشاقّة»[1]، ليبقى الانخراط في أسلاك مناصب الدولة أو الجيش من نصيب غيرهم.

لم نجد، ونحن نبحث في صفحات هذه الرواية عن مهن **الموريسكيين**، إلاّ لائحة ضيّقة منها كان القشتاليون يتأفّفون من مُزاولتها، ليُصبح امتهانها لصيقًا بـ**الموريسكيين**، كما جاءت في الرواية:

- قُبض على موريسكيين من قبل فرقة النخبة الترسيو واقتيدا لرجال الكنيسة للمحاكمة (...) كان أحدهما حمّالاً والآخر بناء[2].
- لم يتبقّ للموريسكيين إلاّ الأشغال الوضيعة كحرفيين أو فلاحين[3].
- أقسم البنّاء بأغلظ الإيمان بأنّه لم يُغادر منطقته (...) أمّا الحمّال، فإنّه أدهش الجمع ببرودة دمه[4].
- كانت محاكمة الحمّال والبنّاء الفرصة الأخرى للكنيسة كي تعضد سلطتها[5].
- منذ تنفيذ حكم الإعدام على الحمّال والبنّاء، غار والدي في صمته[6].

[1] Ibid., p. 26.

[2] Ibid., p .29.

[3] Ibid., p. 30.

[4] Ibid., pp. 30-31.

[5] Ibid., p. 33.

[6] Ibid., p. 35.

- لقد بالغوا في ابتزازنا وفي تكليفنا بالأعمال الشاقة[1].
- يا له من مشهد مُحزن أن ترى هؤلاء الصُنّاع المتفانين في عملهم، المعتزّين بأنفسهم (...) يتسوّلون قطعة خبز لطفل جائع أو امرأة مُرضعة[2].
- تناست القرية إدانة الحمّال والبنّاء لكي تتكيّف مع الحياة[3].
- اصفرّت سنابل القمح وكان علينا أن نستعدّ للحصاد[4].
- هذا مستحيل يا خايمي. متى سننتهي من الدرس[5]؟
- لقد تركنا أشغال التقاط سنابل القمح ودرسها وتخزينها[6]
- لا يُمكنك أن تصير جنديًّا، والشغل في الفلاحة شاقّ و بلا جدوى[7]

وبناءً على الجرد الذي خصّصناه لمهن **الموريسكيين**، نلاحظ أنّهم قد أقصوا من المناصب التي يمكن أن تجلب لهم نفعًا ماديًا مُحترمًا، ومكانة اجتماعيّة مرموقة داخل **شبه الجزيرة الإيبيرية**. ففُرض عليهم امتهان حرف بعينها، وحرمانهم من أخرى، ومن الانخراط في النقابات الممثلة لها، كذلك. ومن أسباب ذلك نذكر ما أورده أحد أعضاء نقابة صانعي الأحذية عندما ساووا في المنع، للانضمام لنقابتهم بين السود والعبيد و**الموريسكيين** بقوله: «لتجنّب الأضرار والنتائج غير المناسبة التي يمكن أن تحدث من جرّاء وجود مثل هؤلاء الأشخاص داخل نقابة صانعي الأحذية، وكذلك لتجنّب العار والسخرية من جانب الشعب عند رؤيتهم مثل هؤلاء النّاس أثناء العروض الدينيّة أو الاحتفالات

[1] Ibid., p. 44.

[2] Ibid., p. 46.

[3] Ibid., p. 55.

[4] Ibid., p. 63.

[5] Ibid., p. 64.

[6] Ibid., p: 66.

[7] Ibid., p. 74.

العامّـة، وذلـك بسـبب النتائـج التـي تُحدثهـا رؤيـة هؤلاء النـاس بين الشرفـاء ذوي الثياب الحسـنة»[1].

قدّم لنا الكاتب **الأنا الشرقيّة** وهي ترزح تحت بطش الآخر الغربي الذي أراد أن يجتثّ تاريخها من شبه الجزيرة الإيبيرية ليؤسّس لنفسه هويّة نقيّة، وغير مدينة في بناء تاريخها وحضارتها لأحد.

استطاع صاحب «الحديث والشجن» أن يأتي بالنقيض من أجل تحدّي بنيات الخطاب الاستشراقي الذي ارتبط عنده الشّرق بكونه صنوًا للتخلّف، والدمويّة، لغته لسان رعاع، ورسالة نبيّهم هرطقة محمدية. وفي هذا الصدد، يقول بطل الرواية **أحمد** (أو **بيدرو**): «استيقظت قرية مسقط رأسي، الحجر، ذات يوم على إشاعة ملحّة بشأن وجود صندوق عُثر عليه في قاعدة صومعة مسجد أمر الأسقف بتدميرها. كان الصندوق مختومًا بشريط رصاصيّ، وبداخله وجد نعش وهيكل عظمي مكتوب باللّغة العربية»[2]. فأرجع جمع المنقّبين والفضوليين وجود هذه الكتابات العربية -على رقّ بداخل صندوق بين البقايا المقدسة التي يريد من خلالها المسيحيون البرهنة على انتفاء الوجود الإسلامي بـ «**شبه الجزيرة الإيبيرية**»- إلى عمل شيطاني أدهش الجميع.

تكلّف **أحمد** (**بيدرو**) بقراءة هذا الرّقّ المكتوب باللّغة العربية التي أخذها خفية عن أبيه (قاسم) الذي أراد أن ينقل إليه من خلالها تراث آبائه وأجداده بعد أن نالت منه محرقة **سيسنيروس** بـــباب الرملة الكثير. ثم ترجم مضامينه رغم أنّ حروفه كانت مكتوبة «بكتابة مختلفة عن الكتابة الأندلسية الدائريّة والمزخرفة (...) تميل للأشكال المكعبة البسيطة القريبة من الخط الكوفي»[3]. وتقول بشكل ملغز: «يا طالب اللّغز أقرن المعنى، وإن لم تفعل ذلك، فلن تفكّ غوامضه»[4].

[1] دومينيغيث أورتيث برنارد فينسينت: تاريخ الموريسكيين: مأساة أقلية، ترجمة: عبد العال صالح، المجلس الأعلى للثقافة، 2007، ص173.

[2] Ibid., p. 49.

[3] Ibid., p. 52.

[4] Ibid., p. 52.

توالت الترجمات، وزال الخوف من شرّ العاقبة -الذي كان يقضّ مضجع هذا الفتى- لأنّ كتابة العربية، وقراءتها، والتحدّث بها كانت، جميعها، أمورًا محرّمة، إلى جانب أشياء أخرى، على **الموريسكيين**.

كما وقع ذات يوم على نصّ فريد يتحدّث عن قلاقل سيشهدها الشرق، ويُبشر بميلاد «ملك» سيأتي ستة قرون بعد «ميلاد المسيح» يفرض سلطته على العالم، وسيكتنف الشرّ مسعاه. وتلك هي اللّعنة!. فكان النّصّ كما يلي:

«وملك يبسط سلطانه على الوجود كلّه إلى الغرب،

ودين يتقدّم على حساب من قد أملاه من الغيوب،

والسر يزول عمن غشيه القدر بالذنوب»[1].

كان هذا النّصّ، وفق بطل الرواية، يحمل بُشرى بميلاد رسول المسلمين ونبيّهم رغم ركاكة أسلوبه المكتوب بعاميّة هي أقرب إلى عاميّة أهل غرناطة، كما يشرح ذلك السارد. لكن المترجم ذهب مع الاتّجاه العام الذي ترتضيه الكنيسة وجعل منه نصًّا قديمًا قدم ميلاد المسيح.

إنّ النبوءتان اللّتان يحملهما هذا النّصّ تتمثّلان في ميلاد رسول المسلمين سيدنا محمد ﷺ، من جهة، والانحطاط الذي سيعرفه المسلمون فاتحين بذلك المجال لتقدّم المسيحيّة وبسط سلطانها الديني، وهو ما تحقّق على الأقل في **شبه الجزيرة الإيبيرية**.

يريد **أوريد**، من خلال إيراد ذكر اللقى المكتوبة باللغة العربية، مثلاً، أن يُبرهن على أشياء عدّة: التدليل على التواجد الإسلامي بـ **شبه الجزيرة الإيبيرية**، من جهة، وعلى سماحة المسلمين الذين شاركوا المسيحيين في كتابة تاريخهم، وقراءته، وصونه، من جهة ثانية. **فكان في عهدهم يُبنى المسجد قرب كنيسة أو معبد لليهود، وليس على أنقاضهما كما فعلت الكنيسة بعد سقوط الأندلس.**

[1] Ibid., p. 53.

ومن جهة ثانية، يسعى **أوريد** إلى تبيان حقيقة أنّ الإسلام ديانة سماويّة بشّر بها كتابهم المقدّس، وليس «هرطقة محمدية» كما تُروّج لذلك الأطروحات الاستشراقيّة.

كما أنّ اللّغة العربية التي كتبت بها هذه المخطوطات هي لغة أساسيّة في الحفاظ على ذاكرة المسيحيين، ولغة كتابه المقدّس وليست لغة رعاع، وقطاع طرق، ومهرطقين يتوجّب منع تداولها، والتضييق على متكلّميها وكاتبيها، كما فعل المسيحيون لمّا منحوا **الموريسكيين** مدّة ثلاث سنوات من أجل التخلّي عنها.

ولذلك، فإنّنا لم نرَ في ثقافة **الموريسكيين** إلا ثقافة تسامح، وحوار، كما تعكسه مجادلات **شهاب الدين** مع أهل الكتاب الذين التقاهم في سفرياته. فجادلهم بالحجّة والدليل، وقدّم لهم صورة مشرقة عن الإسلام (الذي يرتبط بالشرق) الذي طالما التصق في المدونات الاستشراقية «باحتقار العلم وإلغاء المجتمع المدني، إنّه البساطة المروّعة للعقل السامي، التي تحدّ الدماغ الإنساني، وتحول بينه وبين فكرة مرهفة، وكل إحساس رقيق، وكل بحث عقلاني، ولتجعله في خدمة توتولوجية أزلية: «الله هو الله»[1].

ومن خلال شخصيّة **شهاب الدين**، بطل رواية **أوريد**، وسلوكات شخصيات أخرى بداخل الرواية، قدّم **أوريد** للمتلقّي نظرةً إيجابيةً عن ثقافة الشّرق مخالفة، تمامًا، لتلك القابعة في شعور **الغرب** ولا شعوره والتي تربط بين الإسلام وصفات الإرهاب، والدموية، والهمجية. وهي عناصر أصبحت تشكّل موضوعات للكتابة عن **الآخر** العربي/ المسلم/ الشرقي.

فمن خلال هذه الرواية، يُعيد لنا **حسن أوريد**، بأسلوب روائيّ رائع، صياغة قصّة من قصص تاريخ **الموريسكيين**، تحكي مأساة شعب اضطهد، وقتل، وهُجّر، وشتّت شمله عصبيّة مسيحيّة متشدّدة، وأعضاء محاكم تفتيش قُساة، وساسة يُباركون أفعال هذه المؤسّسات، جميعها.

[1] لوي غارديه ومحمد أركون: الإسلام: الأمس والغد، لا ط، بيروت، دار التنوير، 1972، ص76.

فلم يكن للموريسكيين من ذنب سوى انتماء جيناتهم للحضارة الإسلامية (العربيّة/ الشرقيّة) التي حملت معها لأوروبا عصر الانحطاط ثقافة غنيّة بعلومها، وكتب معارفها، ومتسامحة بفلسفتها. فكان رحمها، كما رأينا ذلك سرديًا، يتّسع لليهودي والمسيحي واللا ديني. لقد رفضت إسبانيا **الموريسكيين**، وأبقت على الحمراء والخيرالدا، وقصر اشبيلية، ومسجد قرطبة. فكانت بذلك انتقائيّة في سياستها. كان عليها، كما يقول بطل الرواية، «وفق هذا المنطق الطهراني لـ**محاكم التفتيش** أن ترفض ابن باجة، وابن رشد (...)، هذه المنارات من الفكر الإنساني»[1].

إنّ في إحياء **أوريد** لمعاناة **الموريسكيين**، وتقتيلهم وتدمير أسس حضارتهم تبرئة لذمّة المسلمين من صور صنعها الاستشراق، قديمه وحديثه، وربط فيها الشرق/ الإسلام/ العرب بالهمجيّة، وبالإرهاب، وبالدموية، وبالتّطرّف. فمثل هذه الصفات من الحضارة الغربية انطلقت، كما رأينا ذلك في فعل إحراق كتب المعرفة الإسلاميّة، وبمباركة مؤسّسات الكنيسة والمُلك تعزّزت. وما يزال التاريخ شاهدًا على أعمال هؤلاء وأولئك.

[1] Ibid., p. 267.

الفكر الإصلاحي والوعي بقضايا الاستشراق

مصطفى السباعي (1915-1964) نموذجًا*

د. حسان عبد الله حسان[1]

مقدمة

يمثّل الفكر الإصلاحي الإسلامي في العصر الحديث نقاط ارتكاز المقاومة الفكريّة للتيّارات الدخيلة، ومن ثم فإنّ البحث عن البدايات الأولى لمواجهة الأفكار الوافدة، ومسارات الغزو الفكري والثقافي لأمّتنا، لا يمكنه تجاوز هذه المرحلة المهمّة من مراحل الفكر الإسلامي الحديث.

والاستشراق هو تلك الحركة البحثيّة التي أطلقها الغرب، وجعل من الشرق وعقائده وعاداته وثقافته واجتماعه وأخلاقه موضوعًا لهذه الحركة البحثيّة، والناتج من هذه الحركة البحثيّة هو نتاج معرفيّ بالأساس ظهر في صورة دراسات وأبحاث ومؤتمرات وندوات ودوريات كلّها تناولت موضوع «الشرق»، تحديدًا «الشرق

* اعتمدنا في تحليل هذا الوعي بمشروع الاستشراق على: مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، لا ط، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، 1998، ص33-15.

[1] باحث وأكاديمي مصري- جامعة دمياط.

الإسلامي» بالدرس والبحث، وبأدوات بحثيّة غربيّة خالصة من ابتكار العقل الغربي وإيديولوجيته وتحيّزاته الفكريّة.

وهذه المقالة تتناول بالرصد والتحليل المعرفي، مسألة الوعي باتّجاه الاستشراق في واقع العالم الإسلامي، من خلال أحد نماذج الفكر الإصلاحي في العصر الحديث، وهو المفكّر مصطفى السباعي[1]، وحاولنا تحديد عدد من القضايا من خلال القراءة الاستطلاعيّة للكتابات الخاصّة بالاستشراق لديه.

تناقش هذه المقالة البحثيّة ستّة محاور؛ نكتشف بها الوعي بحالة الاستشراق عند نموذج الفكر الإصلاحي الحديث «مصطفى السباعي»، وهذه المحاور هي:

أوّلًا: تاريخ الاستشراق

ثانيًا: ميدان الاستشراق

ثالثًا: دوافع الاستشراق

رابعًا: أهداف الاستشراق ووسائله

خامسًا: نقد منهجيّة الاستشراق

سادسًا: مصطفى السباعي مع المستشرقين وجهًا لوجه في أوروبا

أوّلًا: تاريخ الاستشراق

يرى السباعي أنّه لا يُعرف بالضبط من هو أوّل غربيّ عُني بالدّراسات الشّرقيّة ولا في أيّ وقت كان ذلك، ولكن المؤكّد أنّ بعض الرّهبان الغربيين قصدوا الأندلس في إبّان عظمتها ومجدها، وتثقّفوا في مدارسها، وترجموا القرآن والكتب العربيّة إلى لغاتهم، وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم وبخاصّة في الفلسفة والطب والرياضيات... ومن أوائل هؤلاء الرهبان، الرّاهب الفرنسي «جربرت» (Jerbert) الذي انتخب بابًا لكنيسة روما عام 999م بعد تعلّمه في معاهد الأندلس

[1] مفكّر إسلامي (سوري المولد)، له كتابات متعدّدة في الأخلاق والتشريع والفقه والاجتماع، كما أصدر مجلة (حضارة الإسلام 1960-1980)، وكانت له مواقفه المشهودة في مناصرة القدس ومواجهة احتلال الصهيوني.

وعودته إلى بلاده، «وبطرس المحترم» (Pierre le Vénérable 1156 – 1092) وجيرار دي كريمون» (Gerard de Gremone 1187–1114).

ويؤكّد دور هؤلاء الرّهبان الطليعي في التأسيس للاستشراق وفكرة الدّرس الغربي للعرب والمسلمين فبعد أن عاد هؤلاء الرّهبان إلى بلادهم نشروا ثقافة العرب ومؤلّفات أشهر علمائهم، ثم أسّست المعاهد للدّراسات العربيّة أمثال مدرسة «بادوي» العربية، وأخذت الأديرة والمدارس العربيّة تدرس مؤلّفات العرب المترجمة إلى اللاتينيّة -وهي لغة العلم في جميع بلاد أوربا يومئذ- واستمرّت الجامعات الغربيّة تعتمد على كتب العرب وتعتبرها المراجع الأصليّة للدّراسات قرابة ستة قرون.

ولم ينقطع منذ ذلك الوقت وجود أفراد درسوا الإسلام واللّغة العربيّة، وترجموا القرآن وبعض الكتب العربية العلميّة والأدبيّة حتّى جاء القرن الثامن عشر وهو العصر الذي بدأ فيه الغرب في استعمار العالم الإسلامي والاستيلاء على ممتلكاته، فإذا بعددٍ من علماء الغرب ينبغون في الاستشراق، ويصدّرون لذلك المجلّات في جميع الممالك الغربيّة، ويغيرون على المخطوطات العربيّة في البلاد العربيّة والإسلاميّة، فيشترونها من أصحابها الجهلة، أو يسرقونها من المكتبات العامّة التي كانت في نهاية الفوضى، وينقلونها إلى بلادهم ومكتباتهم، وإذا بأعدادٍ هائلة من نوادر المخطوطات العربيّة تنتقل إلى مكتبات أوروبا، وقد بلغت في أوائل القرن التاسع عشر مئتين وخمسين ألف مجلّدًا، وما زال هذا العدد يتزايد حتى اليوم. وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر عُقد أوّل مؤتمر للمستشرقين في باريس عام 1873، وتتالى عقد المؤتمرات التي تتلقّى فيها الدّراسات عن الشّرق وأديانه وحضاراته وما تزال تعقد حتّى هذه الأيّام.

ثانيًا: ميدان الاستشراق

يحدّد السّباعي الميدانين الأكثر أهميّةً في بدء الدّرس المعرفيّ للاستشراق، وهما اللّغة العربيّة والعقيدة الإسلاميّة ثمّ عقائد الشّرق جميعًا «حيث بدأ الاستشراق بدراسة اللّغة العربيّة والإسلام، وانتهى -بعد التوسّع الاستعماريّ الغربيّ في الشّرق- إلى دراسة جميع ديانات الشّرق وعاداته وحضاراته وجغرافيّته وتقاليده وأشهر لغاته، وإن كانت

العناية بالإسلام والآداب العربيّة والحضارة الإسلاميّة هي أهمّ ما يُعنى به المستشرقون حتّى اليوم؛ نظرًا للّدوافع الدّينيّة والسياسيّة التي شجّعت على الدّراسات الشّرقيّة كما سنذكره فيما بعد».

ثالثًا: دوافع الاستشراق

يحدّد السّباعي دوافع الاستشراق وبواعثه ما بين دينيّة وعلميّة وتجاريّة وسياسيّة استعماريّة وهي كما يلي:

1. الدّافع الدّيني: لا نحتاج إلى استنتاج وجهد في البحث لنتعرّف إلى الدافع الأوّل للاستشراق عند الغربيين وهو الدافع الديني. فقد بدأ بالرهبان -كما رأينا- واستمرّ كذلك حتّى عصرنا الحاضر -كما سنرى- وهؤلاء كان يهمّهم أن يطعنوا في الإسلام ويشوّهوا محاسنه ويحرّفوا حقائقه ليثبتوا لجماهيرهم التي تخضع لزعامتهم الدينيّة أنّ الإسلام -وقد كان يومئذ الخصم الوحيد للمسيحيّة في نظر الغربيين- دين لا يستحقّ الانتشار، وأنّ المسلمين قوم همج لصوص وسفاكو دماء، يحثّهم دينهم على الملذّات الجسديّة، ويبعدهم عن كلّ سموّ روحيّ وخلقيّ. ثمّ اشتدّت حاجتهم إلى هذا الهجوم في العصر الحاضر بعد أن رأوا الحضارة الحديثة قد زعزعت أسس العقيدة عند الغربيين، وأخذت تشكّكهم بكلّ التعاليم التي كانوا يتلقّونها عن رجال الدين عندهم فيما مضى، فلم يجدوا خيراً من تشديد الهجوم على الإسلام لصرف أنظار الغربيين عن نقد ما عندهم من عقيدة وكتب مقدّسة، وهم يعلمون ما تركته الفتوحات الإسلاميّة الأولى ثمّ الحروب الصليبيّة ثمّ الفتوحات العثمانيّة في أوروبا بعد ذلك في نفوس الغربيين من خوف من قوّة الإسلام وكره لأهله، فاستغلّوا هذا الجوّ النّفسي، وازدادوا نشاطًا في الدّراسات الإسلاميّة.

2. الدّافع التبشيري: الذي لم يتناسوه في دراساتهم العلميّة، وهم قبل كلّ شيء رجال دين، فأخذوا يهدفون إلى تشويه سمعة الإسلام في نفوس روّاد ثقافتهم من المسلمين؛ لإدخال الوهن إلى العقيدة الإسلاميّة، والتشكيك في التّراث الإسلامي والحضارة الإسلاميّة وكلّ ما يتّصل بالإسلام من علم وأدب وتراث.

3. الدّافع الاستعماري: لما انتهت الحروب الصليبيّة بهزيمة الصليبيين، وهي في ظاهرها حروب دينيّة وفي حقيقتها حروب استعماريّة، لم ييأس الغربيون من العودة إلى احتلال بلاد العرب فبلاد الإسلام، فاتّجهوا إلى دراسة هذه البلاد في كلّ شؤونها من عقيدة وعادات وأخلاق وثروات؛ ليتعرّفوا إلى مواطن القوّة فيها فيضعّفوها، وإلى مواطن الضّعف فيغتنموها، ولما تمّ لهم الاستيلاء العسكريّ والسّيطرة السّياسيّة كان من دوافع تشجيع الاستشراق إضعاف المقاومة الروحيّة والمعنويّة في نفوسنا، وبثّ الوهن والارتباط في تفكيرنا وذلك عن طريق التشكيك بفائدة ما في أيدينا من تراث، وما عندنا من عقيدة وقيم إنسانيّة، فنفقد الثّقة بأنفسنا، ونرتمي في أحضان الغرب نستجدي منه المقاييس الأخلاقيّة والمبادئ العقائديّة، وبذلك يتمّ لهم ما يريدون من خضوعنا لحضارتهم وثقافتهم خضوعًا لا تقوم لنا من بعده قائمة.

يرمي الاستشراق أيضًا إلى معاضدة الاستعمار في تفتيت وحدة الأمم والشعوب، كما حدث في العالم الإسلامي حيث طرحوا نظريّة وأفكار القوميات والوطنية «... أنظر إليهم كيف يشجّعون في بلادنا القوميات التاريخيّة التي عفا عليها الزمن، واندثرت منذ حمل العرب رسالة الإسلام، فتوحّدت لغتهم وعقيدتهم وبلادهم، وحملوا هذه الرسالة إلى العالم، فأقاموا بينهم وبين الشعوب روابط إنسانيّة وتاريخيّة وثقافيّة ازدادوا بها قوّة، وازدادت الشعوب بها رفعة وهداية. إنّهم ما برحوا منذ نصف قرن يحاولون إحياء الفرعونيّة في مصر، والفينيقيّة في سوريا ولبنان وفلسطين، والآشوريّة في العراق وهكذا؛ ليتسنّى لهم تشتيت شملنا كأمّة واحدة، وليعرقلوا قوّة الاندفاع التحرّريّة عن عملها في قوّتنا وتحرّرنا وسيادتنا على أرضنا وثرواتنا ودعوتنا من جديد إلى قيادة ركب الحضارة، والتقائنا مع إخوتنا في العقيدة والمثل العليا والتاريخ المشترك والمصالح المشتركة».

4. الدّافع التّجاري: ومن الدوافع التي كان لها أثرها في تنشيط الاستشراق، رغبة الغربيين في التعامل معنا لترويج بضائعهم وشراء مواردنا الطبيعية الخام بأبخس الأثمان ولقتل صناعتنا المحليّة التي كانت لها مصانع قائمة مزدهرة في مختلف بلاد العرب والمسلمين.

5. الدّافع السياسي: وهنالك دافع آخر أخذ يتجلّى في عصرنا الحاضر بعد استقلال أكثر الدول العربية والإسلامية، ففي كلّ سفارة من سفارات الدّول الغربيّة لدى هذه الدول سكرتير أو ملحق ثقافي يحسن اللّغة العربيّة؛ ليتمكّن من الاتّصال برجال الفكر والصحافة والسياسية فيتعرّف إلى أفكارهم، ويبثّ فيهم من الاتّجاهات السياسّية ما تريده دولته، وكثيراً ما كان لهذا الاتّصال أثره الخطير في الماضي حين كان السّفراء الغربيّون -ولا يزالون في بعض البلاد العربيّة والإسلاميّة- يبثّون الدّسائس للتفرقة بين الدّول العربيّة بعضها مع بعض، وبين الدّول العربيّة والدّول الإسلاميّة، بحجّة توجيه النّصح وإسداء المعونة بعد أن درسوا تمامًا نفسيّة كثيرين من المسؤولين في تلك البلاد، وعرفوا نواحي الضّعف في سياستهم العامّة، كما عرفوا الاتّجاهات الشعبيّة الخطيرة على مصالحهم واستعمارهم.

6. الدّافع العلمي: ومن المستشرقين نفر قليل جدًا أقبلوا على الاستشراق بدافع حبّ الاطّلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافاتها ولغاتها، وهؤلاء كانوا أقلّ من غيرهم خطأ في فهم الإسلام وتراثه؛ لأنّهم لم يكونوا يتعمّدون الدّس والتّحريف، فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحقّ وإلى المنهج العلمي السليم من أبحاث الجمهرة الغالبة من المستشرقين، بل إنّ منهم من اهتدي إلى الإسلام وآمن برسالته. على أن هؤلاء لا يوجدون إلا حين يكون لهم من الموارد الماليّة الخاصّة ما يمكّنهم من الانصراف إلى الاستشراق بأمانة وإخلاص؛ لأنّ أبحاثهم المجرّدة عن الهوى، لا تلقى رواجًا، لا عند رجال الدين، ولا عند رجال السياسة، ولا عند عامّة الباحثين، ومن ثمّة فهي لا تدرّ عليهم ربحًا ولا مالاً؛ ولهذا ندر وجود هذه الفئة في أوساط المستشرقين.

رابعًا: أهداف الاستشراق ووسائله

تنقسم أهداف المستشرقين -كما يراها السباعي- في جملتهم من الدّراسات الاستشراقيّة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: هدف علمي مشبوه، ويهدف إلى:

التشكيك بصحّة رسالة النبيﷺ ومصدرها الإلهي، فجمهورهم ينكر أن يكون الرّسول نبيًّا موحى إليه من عند الله -جل شأنه- ويتخبّطون في تفسير مظاهر الوحي التي كان يراها أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم أحيانًا، وبخاصّة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، فمن المستشرقين من يُرجع ذلك إلى «صرع» كان ينتاب النبيﷺ حينًا بعد حين، ومنهم من يرجعه إلى تخيّلات كانت تملأ ذهن النبيﷺ، ومنهم من يفسّرها بمرض نفسيّ، وهكذا، كأنّ الله لم يُرسل نبيًّا قبله حتّى يصعب عليهم تفسير ظاهرة الوحي، ولما كانوا كلّهم ما بين يهود ومسيحيين يعترفون بأنبياء التوراة، وهم كانوا أقلّ شأنًا من محمدﷺ في التّاريخ والتأثير والمبادئ التي نادى بها، كان إنكارهم لنبوّة النبيﷺ تعنّتًا مبعثه التّعصّب الدّيني الذي يملأ نفوس أكثرهم كرهبان وقسس ومبشّرين.

ويتبع ذلك إنكارهم أن يكون القرآن كتابًا منزّلًا عليه من عند الله عز وجل، وحين يفحمهم ما ورد فيه من حقائق تاريخيّة عن الأمم الماضية ممّا يستحيل صدوره عن أمّيٍّ مثل محمدﷺ، يزعمون ما زعمه المشركون الجاهليون في عهد الرسول من أنّه استمدّ هذه المعلومات من أناس كانوا يخبرونه بها، ويتخبّطون في ذلك تخبّطًا عجيبًا، وحين يفحمهم ما جاء في القرآن من حقائق علميّة لم تعرف وتكتشف إلّا في هذا العصر، يرجعون ذلك إلى ذكاء النبيﷺ، فيقعون في تخبّط أشدّ غرابة من سابقه.

ويتبع إنكارهم لنبوّة الرسول وسماويّة القرآن، إنكارهم أن يكون الإسلام دينًا من عند الله، وإنّما هو ملفّق -عندهم- من الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة، وليس لهم في ذلك مستند يؤيّده البحث العلمي، وإنّما هي ادّعاءات تستند على بعض نقاط الالتقاء بين الإسلام والدينين السابقين.

ويلاحظ أنّ المستشرقين اليهود -أمثال جولد تسيهر وشاخت- هم أشدّ حرصًا على ادّعاء استمداد الإسلام من اليهودية وتأثيرها فيه، أمّا المستشرقون المسيحيون فيجرون وراءهم في هذه الدعوى؛ إذ ليس في المسيحيّة تشريع يستطيعون أن يزعموا تأثّر الإسلام به وأخذه منه، وإنّما فيه مبادئ أخلاقيّة زعموا أنّها أثّرت في الإسلام، ودخلت عليه منها، كأنّ المفروض في الديانات الإلهيّة أن تتعارض مبادؤها الأخلاقيّة، وكأنّ

الذي أوحى بدين هو غير الذي أوحى بدين آخر، فتعالى الله عمّا يقولون علوًّا كبيراً.

التشكيك في صحّة الحديث النّبوي الذي اعتمده علماؤنا المحقّقون: ويتذرّع هؤلاء المستشرقون بما دخل على الحديث النّبوي من وضع ودسّ، متجاهلين تلك الجهود التي بذلها علماؤنا لتنقية الحديث الصحيح من غيره، مستندين إلى قواعد بالغة الدّقّة في التثبّت والتّحرّي، مما لم يعهد عندهم في ديانتهم عشر معشاره في التأكّد من صحّة الكتب المقدّسة عندهم.

يُعلّل السباعي حملة الاستشراق على السّنّة النّبويّة بما تحتويه على ثروة فكريّة وتشريعيّة قادرة إلى بعث الأمّة من جديد وهو ما يناقض مطامع الغرب ومطامحه «...والذي حملهم على ركوب متن الشطط في دعواهم هذه، ما رأوه في الحديث النبوي الذي اعتمده علماؤنا من ثروة فكريّة وتشريعيّة مدهشة، وهم لا يعتقدون بنبوّة الرّسول، فادّعوا أنّ هذا لا يعقل أن يصدر كلّه عن محمد الأمّيّ بل هو عمل المسلمين خلال القرون الثلاثة الأولى، فالعقدة النفسيّة عندهم هي عدم تصديقهم بنبوّة الرّسول، ومنها تنبعث كلّ تخبّطاتهم وأوهامهم».

التشكيك بقيمة الفقه الإسلامي الذاتيّة: ذلك التشريع الهائل الذي لم يجتمع مثله لجميع الأمم في جميع العصور، لقد سقط في أيديهم حين اطّلاعهم على عظمته وهم لا يؤمنون بنبوّة الرّسول، فلم يجدوا بدًا من الزعم بأنّ هذا الفقه العظيم مستمدّ من الفقه الروماني، أي أنّه مستمدّ منهم -الغربيين- وقد بيّن علماؤنا الباحثون تهافت هذه الدعوى، وفيما قرّره مؤتمر القانون المقارن المنعقد بلاهاي من أنّ الفقه الإسلامي فقهٌ مستقلٌّ بذاته وليس مستمدًّا من أيّ فقه آخر، ما يفحم المتعنّتين منهم ويقنع المنصفين الذين لا يبغون غير الحق سبيلاً.

التشكيك في قدرة اللّغة العربيّة على مسايرة التّطوّر العلمي: لنظلّ عالة على مصطلحاتهم التي تشعرنا بفضلهم وسلطانهم الأدبي علينا، وتشكيكهم في غنى الأدب العربي، وإظهاره مجدبًا فقيراً لنتّجه إلى آدابهم، وذلك هو الاستعمار الأدبي الذي يبغونه مع الاستعمار العسكري الذي يرتكبونه.

القسم الثاني: الأهداف الدينيّة والسياسيّة

وتتلخّص فيما يلي:

تشكيك المسلمين بنبيّهم وقرآنهم وشريعتهم وفقههم، ففي ذلك هدفان: ديني واستعماري.

تشكيك المسلمين بقيمة تراثهم الحضاري، يدّعون أنّ الحضارة الإسلاميّة منقولة عن حضارة الرومان، ولم يكن العرب والمسلمون إلّا نقلة لفلسفة تلك الحضارة وآثارها، لم يكن لهم إبداع فكريّ ولا ابتكار حضاريّ، وكان في حضارتهم كلّ النقائص، وإذا تحدّثوا بشيءٍ عن حسناتها -وقليلاً ما يفعلون- يذكرونها على مضض مع انتقاص كبير.

إضعاف ثقة المسلمين بتراثهم، وبثّ روح الشّكّ في كلّ ما بين أيديهم من قيم وعقيدة ومثل عليا؛ ليسهل على الاستعمار تشديد وطأته عليهم، ونشر ثقافته الحضاريّة فيما بينهم، فيكونوا عبيدًا لها، يجرّهم حبّها إلى حبّهم أو إضعاف روح المقاومة في نفوسهم.

إضعاف روح الإخاء الإسلامي بين المسلمين في مختلف أقطارهم عن طريق إحياء القوميات التي كانت لهم قبل الإسلام، وإثارة الخلافات والنعرات بين شعوبهم، وكذلك يفعلون في البلاد العربية، يجهدون لمنع اجتماع شملها ووحدة كلمتها بكلّ ما في أذهانهم من قدرة على تحريف الحقائق، وتصيّد الحوادث الفرديّة في التاريخ؛ ليصنعوا منها تاريخًا جديدًا يدعو إلى ما يريدون من منع الوحدة بين البلاد العربيّة والتّفاهم على الحقّ والخير بين جماهيرها.

القسم الثالث: أهداف علميّة خالصة: لا يقصد منها إلّا البحث والتمحيص، ودراسة التّراث العربي والإسلامي دراسة تكشف لهم بعض الحقائق الخافية عنهم، وهذا الصّنف قليل عدده جدًا، وهم مع إخلاصهم في البحث والدراسة لا يسلمون من الأخطاء والاستنتاجات البعيدة عن الحق، إمّا لجهلهم بأساليب اللّغة العربيّة، وإمّا لجهلهم بالأجواء الإسلاميّة التّاريخيّة على حقيقتها، فيحبّون أن يتصوّروها

كما يتصوّرون مجتمعاتهم، ناسين الفروق الطبيعيّة والنفسيّة والزمنيّة التي تفرّق بين الأجواء التاريخيّة التي يدرسونها، وبين الأجواء الحاضرة التي يعيشونها.

وهذه الفئة أسلم الفئات الثلاث في أهدافها، وأقلّها خطرًا؛ إذ سرعان ما يرجعون إلى الحقّ حين يتبيّن لهم، ومنهم من يعيش بقلبه وفكره في جوّ البيئة التي يدرسها، فيأتي بنتائج تنطبق مع الحقّ والصّدق والواقع، ولكنّهم يلقون عنتًا من أصحاب الهدفين السابقين؛ إذ سرعان ما يتّهمونهم بالانحراف عن النّهج العلمي، أو الانسياق وراء العاطفة، أو الرغبة في مجاملة المسلمين والتّقرّب إليهم، كما فعلوا مع «توماس أرنولد» حين أنصف المسلمين في كتابه العظيم «الدعوة إلى الإسلام» فقد برهن على تسامح المسلمين في جميع العصور مع مخالفيهم في الدّين، على عكس مخالفيهم معهم، هذا الكتاب الذي يعتبر من أدقّ المراجع وأوثقها في تاريخ التّسامح الديني في الإسلام، يطعن فيه المستشرقون المتعصّبون وخاصّة المبشّرين منهم، بأنّ مؤلّفه كان مندفعًا بعاطفة قويّة من الحبّ والعطف على المسلمين، مع أنّه لم يذكر فيه حادثة إلا أرجعها إلى مصدرها.

ومن هؤلاء من يؤدّي بهم البحث الخالص لوجه الحقّ إلى اعتناق الإسلام والدفاع عنه في أوساط أقوامهم الغربيين، كما فعل المستشرق الفرنسي الفنّان «دينيه» الذي عاش في الجزائر، فأعجب بالإسلام وأعلن إسلامه، وتسمّى باسم «ناصر الدين دينيه» وألّف مع عالم جزائريّ كتابًا عن سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وله كتاب «أشعة خاصّة بنور الإسلام» بيّن فيه تحامل قومه على الإسلام ورسوله، وقد توفيّ هذا المستشرق المسلم في فرنسا، ونقل جثمانه إلى الجزائر ودفن فيها.

وسائل المستشرقين لتحقيق أهدافهم:

لم يترك المستشرقون وسيلة لنشر أبحاثهم وبثّ آرائهم إلا سلكوها، ومنها:

1 . تأليف الكتب في موضوعات مختلفة عن الإسلام واتّجاهاته ورسوله وقرآنه، وفي أكثرها كثير من التحريف المتعمّد في نقل النصوص أو ابتسارها، وفي فهم الوقائع التاريخيّة، والاستنتاج منها.

2 . إصدار المجلّات الخاصّة ببحوثهم حول الإسلام وبلاده وشعوبه.

3 . إرساليّات التبشير إلى العالم الإسلامي لتزاول أعمالاً إنسانيّة في الظاهر كالمستشفيات والجمعيات والمدارس والملاجئ، ودور الضيافة كجمعيات الشبان المسيحية وأشباهها.

4 .إلقاء المحاضرات في الجامعات والجمعيات العلميّة، ومن المؤسف أنّ أشدّهم خطرًا وعداءً للإسلام كانوا يستدعون إلى الجامعات العربيّة والإسلاميّة في القاهرة ودمشق وبغداد والرباط وكراتشي ولاهور وعلبكرة وغيرها ليتحدّثوا عن الإسلام!

5 . مقالات في الصحف المحلّيّة عندهم، وقد استطاعوا شراء عدد من الصحف المحليّة في بلادنا، وقد جاء في كتاب «التبشير والاستعمار» للدكتورين عمر فروخ ومصطفى الخالدي وهو من أهم الوثائق التاريخية عن نشاط المستشرقين والمبشرين لخدمة الاستعمار «...يعلن المبشّرون أنّهم استغلّوا الصحافة المصريّة على الأخصّ للتعبير عن الآراء المسيحيّة أكثر مما استطاعوا في أيّ بلد إسلامي آخر، لقد ظهرت مقالات كثيرة في عدد من الصحف المصريّة، إمّا مأجورة في أكثر الأحيان، أو بلا أجرة في أحوال نادرة».

6 . عقد المؤتمرات لإحكام خططهم في الحقيقة، ولبحوث عامّة في الظاهر، وما زالوا يعقدون هذه المؤتمرات منذ عام 1783 حتى الآن.

7 . إنشاء الموسوعة «دائرة المعارف الإسلامية»، وقد أصدروها بلغات عدّة، وبدأوا بإصدار طبعة جديدة منها، وقد اطّلعت على الأجزاء الأولى للطبعة الثانية من سكرتير الموسوعة حين زرت أكسفورد عام 1956، وقد بُدئ بترجمة الطبعة الأولى إلى اللّغة العربيّة، وصدر منها حتى الآن ثلاثة عشر مجلّدًا. وفي هذه الموسوعة التي حشد لها كبار المستشرقين وأشدّهم عداءً للإسلام، قد دسّ السّمّ في الدّسم، وملئت بالأباطيل عن الإسلام وما يتعلّق به.

خامسًا: نقد منهجيّة الاستشراق

اهتمّ السّباعي بالطرح النّقديّ لمنهجيّة الاستشراق وإبراز موازينهم التحيّزيّة ومعاييرهم الذاتيّة حيث «يعتمد جمهرة المستشرقين في تحرير أبحاثهم عن الشريعة الإسلامية على ميزان غريب بالغ الغرابة في ميدان البحث العلمي، فمن المعروف أنّ العالم المخلص يتجرّد عن كلّ هوى وميل شخصي فيما يريد البحث عنه ويتابع النصوص والمراجع الموثوق بها، فما أدّت إليه بعد المقارنة والتمحيص كان هو النتيجة المحتّمة التي ينبغي عليه اعتقادها».

إنّ أغلب هؤلاء المستشرقين يضعون في أذهانهم فكرة معيّنة يريدون تصيّد الأدلّة لإثباتها، وحين يبحثون عن هذه الأدلّة لا تهمّهم صحّتها بمقدار ما يهمّهم إمكان الاستفادة منها لدعم آرائهم الشخصيّة، وكثيراً ما يستنبطون الأمر الكلي من حادثة جزئيّة، ومن هنا يقعون في مفارقات عجيبة لولا الهوى والغرض لربأوا بأنفسهم عنها، ويضرب لذلك بعض الأمثلة:

1. محاولة المستشرق جولد تسهير لإثبات زعمه بأنّ الحديث في مجموعه من صنع القرون الثلاثة الأولى للهجرة لا من قول الرسولﷺ، وادّعى أنّ أحكام الشريعة لم تكن معروفة لجمهور المسلمين في الصدر الأوّل من الإسلام، وأنّ الجهل بها وبتاريخ الرسولﷺ كان لاصقًا بكبار الأئمّة، وقد حشد لذلك بعض الرّوايات الساقطة المتهافتة.

ولا شكّ في أنّ أقلّ النّاس اطّلاعًا على التاريخ يردّ مثل هذه الرّواية، فأبو حنيفة وهو من أشهر أئمة الإسلام الذين تحدّثوا عن أحكام الحرب في الإسلام حديثًا مستفيضًا في فقهه الذي أثر عنه، وفي كتب تلامذته الذين نشروا علمه كأبي يوسف ومحمد، يستحيل على العقل أن يصدّق بأنّه كان جاهلاً بوقائع سيرة الرسول ومغازيه وهي التي استمدّ منها فقهه في أحكام الحرب، وحسبنا أن نذكر هنا كتابين في فقهه في هذا الموضوع يعتبران من أهمّ الكتب المؤلّفة في التّشريع الدولي، في الإسلام.

أوّلهما: كتاب الرّدّ على سير الأوزاعي[1] لأبي يوسف رحمه الله. وثانيهما: كتاب

[1] اصطلح الفقهاء على تسمية مغازي الرسولﷺ بالسير (جمع سيرة).

السير الكبير لمحمد رحمه الله، وقد شرحه السرخسي، وهو من أقدم مراجع الفقه الإسلامي وأهمّها في العلاقات الدوليّة، وقد طبع أخيرًا تحت إشراف جامعة الدول العربيّة برغبة من جمعيّة محمد بن الحسن الشيباني للحقوق الدوليّة. وفي هذين الكتابين يتّضح إلمام تلامذة الإمام -وهم حاملو علمه- بتاريخ المعارك الإسلاميّة في عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين.

وجولد تسيهر لا يخفى عليه أمر هذين الكتابين، وكان بإمكانه لو أراد الحقّ أن يعرف ما إذا كان أبو حنيفة جاهلاً بالسّيرة أو عالمًا بها من غير أن يلجأ إلى رواية «الدميري» في «الحيوان» وهو ليس مؤرّخًا وكتابه ليس كتاب فقه ولا تاريخ، وإنّما يحشر فيه كلّ ما يرى إيراده من حكايات ونوادر تتّصل بموضوع كتابه من غير أن يعني نفسه البحث عن صحّتها، ولا يخفى ما كان بين أبي حنيفة ومعاصريه ومقلديهم من بعدهم من عداء منهجي فكري، وقد كان هذا العداء مادّة دسمة لروّاة الأخبار ومؤلّفي كتب الحكايات والنوادر لنسبة حوادث وحكايات منها ما يرفع من شأن أبي حنيفة، ومنها ما يضع من سمعته. وأكثرها ملفّق موضوع للمسامرة والتندر من قبل محبّيه أو كارهيه على السواء، مما يجعلها عديمة القيمة العلميّة في نظر العلماء والباحثين.

2. ومثال آخر عن هذا المستشرق أيضًا، فقد أعرض عمّا أجمعت عليه كتب الجرح والتعديل وكتب التّاريخ من صدق الإمام محمد بن مسلم بن شهاب الزهري رحمه الله (50–124هـ) وورعه وأمانته ودينه، وزعم أنّ الزّهري[1] لم يكن كذلك بل

[1] مع احترامنا لتلك الجهود التأسيسيّة لا نرى أنّ البحث قد التزم بالدّقّة الأكاديميّة في الردّ على جولدتسهير في مسألة توثيق ابن شهاب الزّهري خصوصًا في قوله: «ومثال آخر عن هذا المستشرق أيضًا، فقد أعرض عمّا أجمعت عليه كتب الجرح والتعديل وكتب التّاريخ من صدق الإمام محمد بن مسلم بن شهاب الزهري رحمه الله (50 – 124هـ) وورعه وأمانته ودينه، وزعم أنّ الزّهري لم يكن كذلك بل كان يضع الحديث للأمويين، وهو الذي وضع الحديث: «لا تشدّ الرحال إلّا إلى ثلاثة مساجد» إلخ... لعبد الملك بن مروان، وكلّ حجّته أنّ هذا الحديث من رواية الزهري، وأنّ الزهري كان معاصرًا لعبد الملك بن مروان!» .

فعلاقة الزهري ببني أميّة حقيقة تاريخيّة هذا بعضها من كتب الرجال التي لا يظهر أنّها أجمعت على توثيق الزهري:

- قال ابن خلكان في وفيات الأعيان ج4، ص178، في ترجمة الزهري: وكان أبو جده عبد الله بن شهاب شهد مع المشركين بدرًا، وكان أحد النّفر الذين تعاقدوا يوم أُحد لئن رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقتلّنه أو ليُقتلنّ دونه! وروى أنّه قيل للزهري: هل شهد جدّك بدرًا؟ فقال: نعم ←

كان يضع الحديث للأمويين، وهو الذي وضع الحديث: «لا تشدّ الرحال إلّا إلى ثلاثة مساجد» إلخ... لعبد الملك بن مروان، وكلّ حجّته أنّ هذا الحديث من رواية الزهري، وأنّ الزهري كان معاصرًا لعبد الملك بن مروان!

3. يحاول المستشرقون أن يؤكّدوا تعالي العرب الفاتحين عن المسلمين الأعاجم وانتقاصهم من مكانتهم، وفي ذلك يقول المستشرق «بروكلمان» في كتابه «تاريخ الشعوب الإسلامية»: «وإذا كان العرب يؤلّفون طبقة الحاكمين، فقد كان الأعاجم من الجهة الثانية هم الرعيّة أي القطيع!. وجمعها رعايا كما يدعوهم تشبيه سامي قديم كان مألوفًا حتى عند الآشوريين».

يفنّد السّباعي أغاليط «بروكلمان» الذي أعرض عن جميع الوثائق التاريخيّة التي تؤكّد عدالة الفاتحين المسلمين ومعاملتهم أفراد الشعب على السواء من غير تفرقة بين عربي وغيره، وتعلّق بلفظ «الرعية» تعلّقًا لغويًّا واستنتج منها أنّ المسلمين نظروا إلى الأعاجم نظر القطيع من الغنم، ولو رجعنا إلى مادة «رعي» في قواميس اللّغة وجدناها تقول كما في القاموس المحيط: والراعي كل وليس أمر قوم، والقوم رعية، وراعيته: لاحظته محسنًا إليه، وراعيت أمره: حفظته، كرعاه. فالراعي في اللّغة يطلق على راعي الغنم، وعلى رئيس القوم وولي أمرهم، والرعيّة تطلق على الماشية، وتطلق على القوم، ومن معاني الرعاية: الحفظ والإحسان.

ولكن من ذلك الجانب يعني أنّه كان في صف المشركين، وكان أبوه مسلم مع مصعب بن الزبير، ولم يزل الزهري مع عبد الملك، ثم مع هشام بن عبد الملك، وكان يزيد بن عبد الملك قد استقضاه. وفي تهذيب التهذيب ج4، ص225، في ترجمة الأعمش الكوفي: أنّ الزّهري يعمل لبني أمية. وقال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج4، ص104: وكان الزهري من المنحرفين عن علي عليه السلام، روى جرير بن عبد الحميد، عن محمد بن شيبة، قال: شهدت مسجد المدينة، فإذا الزهري وعروة بن الزبير جالسان يذكران عليًّا عليه السلام، فنالا منه، فبلغ ذلك علي ابن الحسين عليه السلام، فجاء حتى وقف عليهما، فقال: أما أنت يا عروة فإنّ أبي حاكم أباك إلى الله، فحكم لأبي على أبيك، وأما أنت يا زهري، فلو كنت بمكّة لأريتك كير أبيك. وقال الذهبي في ميزان الاعتدال ج1 ص625، في ترجمة خارجة بن مصعب: قال أحمد بن عبدويه المروزي: سمعت خارجة بن مصعب يقول: قدمت على الزهري وهو صاحب شرط بني أمية، فرأيته ركب وفي يديه حربة وبين يديه الناس في أيديهم الكافركوبات، فقلت: قبح الله ذا من عالم، فلم أسمع منه.

وبكلّ أسف لا يزال أثر السّلطات المستبدّة وخصوصًا الأمويّة مهيمنًا على كلّ مفكّر لا ينظر بعين النّقد الدقيق إلى تلاعب السّلطة بالتاريخ والحديث وكتب الرجال. بل إنّ السّلطات الحديثة أنتجت نماذج جديدة من علماء السلاطين، وهذا من أعظم مصائب الأمّة. المحرِّر

إنّ الإسلام عندما أطلق «الرعية» على القوم لم يخصّ بها الأعاجم ليشير إلى أنّه يراهم كالقطيع من الغنم، وإنّما أطلقها على الأمّة عامّة، والأحاديث في ذلك كثيرة معروفة ومنها قولهﷺ في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره: «ألا كلّكم راع، وكلّكم مسؤول عن رعيّته، فالإمام الذي على النّاس راع وهو مسؤول عن رعيّته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته». قال الحافظ ابن حجر (فتح الباري 13/ 96) في شرح هذا الحديث: والراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما أؤتمن على حفظه فهو مطلوب بالعدل فيه والقيام بمصالحه. وقد جاء في حديث آخر إطلاق الرعيّة على المسلمين في الحديث الذي رواه البخاري وغيره: «وما من وال يلي رعيّة من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرّم الله عليه الجنة».

فكيف أغمض بروكلمان عينيه عن هذا كلّه واستجاز لعلمه أن يدّعي بأنّ المسلمين نظروا إلى الأعاجم نظرة القطيع وأنّهم أطلقوا عليهم وحدهم لفظ «الرعيّة»؟ ليس له سند إلا أنّ لفظ الرّعيّة يطلق على الغنم أيضًا، وقد علمت معانيها اللّغويّة، أمّا تخصيص إطلاقها بالأعاجم فليس له سند ولا شبهة يتعلّق بها، وإنّما هو الهوى والغرض.

4. زعم المستشرق «مايور» كما نقله عنه «مرجليوث» أنّ أهل البدو كانوا كثيري الاهتمام بتعلّم البلاغة وطلاقة اللّسان فلا يبعد أنّ النّبيﷺ مارس هذا الفنّ حتى نبغ فيه.

إنّ ما تقدّم يُعطينا صورةً عن موازين البحث عند هؤلاء، فالمسألة عنده تقوم على استنتاج وهميّ من أمر لم يقع، فلا العرب كانوا يتعلّمون البلاغة، ولا كانت لها مدارس وأساتذة يضعون قواعدها، ولا النّبي صلى الله عليه وآله وسلم عرف عنه قبل النبوّة فعل ذلك، وليس بين أيدينا نصّ واحد يثبّته بل إنّ المؤكّد أنّ الرسول لم ينقل عنه أثر من نثر أو شعر قبل النبوّة وقبل أن يتنزّل عليه القرآن الكريم.

وأمر آخر يكشف لنا عن أساس ثالث من أسس النّقد والبحث عند هؤلاء

المستشرقين هو إفراطهم في اختراع العلل والأسباب والحوادث التي يدرسونها اختراعًا ليس له سند إلا التّخيّل والتّحكّم، ويزيد في فساد أسلوبهم هذا أنّهم يتخيّلون أحداث الشّرق والعرب وعاداتهم وأخلاقهم بأوهامهم وخيالاتهم الغريبة عن الشّرق والعرب والمسلمين، ولا يريدون أن يعترفوا بأنّ لكلّ بيئة مقاييسها وأذواقها وعاداتها.

وقد أحسن المستشرق الفرنسي المسلم «ناصر الدين دينيه» في حديثه عن أسلوب المستشرقين وموازينهم في الحكم على الأشياء مما جعلهم يتناقضون فيما بينهم تناقضًا واضحًا في الحكم على شيء واحد؛ كلّ ذلك لأنّهم حاولوا أن يحلّلوا السيرة المحمّديّة وتاريخ ظهور الإسلام بحسب العقليّة الأوروبيّة فضلّوا بذلك ضلالاً بعيدًا؛ لأنّ هذا غير هذا، ولأنّ المنطق الأوروبي لا يمكن أن يأتي بنتائج صحيحة في تاريخ الأنبياء الشرقيين.

ثم قال: إنّ هؤلاء المستشرقين الذين حاولوا نقد سيرة النّبي بهذا الأسلوب الأوروبي البحت لبثوا ثلاثة أرباع قرن يدقّقون ويمحّصون بزعمهم، حتى يهدموا ما اتّفق عليه الجمهور من المسلمين من سيرة نبيّهم، وكان ينبغي لهم بعد هذه التدقيقات الطويلة العريضة العميقة أن يتمكّنوا من هدم الآراء المقرّرة والروايات المشهورة من السيرة النبويّة، فهل تسنّى لهم شيء من ذلك؟

الجواب، إنّهم لم يتمكّنوا من إثبات أقلّ شيء جديد، بل إذا أمعنّا النّظر في الآراء الجديدة التي أتى بها هؤلاء المستشرقون، من فرنسيين وإنجليز وألمان وبلجيكيين وهولانديين.. إلخ، لا نجد إلا خلطًا وخبطًا، وإنّك لترى كلّ واحد منهم يقرّر ما نقضه غيره من هؤلاء المدقّقين بزعمهم، أو ينقض ما قرّره.

ثم أخذ «دينيه» يورد الأمثال على هذه المتناقضات وختم كلامه بقوله:

وإن أردنا استقصاء هذه التناقضات التي نجدها بين تمحيصات هؤلاء الممحّصين بزعمهم يطول بنا الأمر، ولا نقدر أن نعرف أية حقيقة، ولا يبقى أمامنا إلاّ أن نرجع إلى السّير النّبويّة التي كتبها العرب، فأمّا المؤلّفون الذين زعموا أنّهم يريدون ترجمة محمد بصورة علميّة شديدة التدقيق فلم يتّفقوا منها ولو على نقطة مهمّة، وبرغم جميع ما نقّبوه ونقّروه، وحاولوا كشفه بزعمهم، فلم يصلوا ولن يصلوا إلاّ إلى تمثيل

أشخاص في تلك السيرة ليسوا أعرق في الحقيقة الواقعيّة من أبطال أقاصيص فالتر سكوت وإسكندر دوماس، فهؤلاء القصاص تخيّلوا أشخاصًا من أبناء جنسهم يقدرون أن يفهموهم، ولم يلحظوا إلّا اختلاف الأدوار بينهم، أمّا أولئك المستشرقون فنسوا أنّه كان عليهم قبل كلّ شيء أن يسدّوا الهوّة السحيقة التي تفصل بين عقليّتهم الغربيّة والأشخاص الشرقيين الذين يترجمونهم، وأنّهم بدون هذه الملاحظة جديرون بأن يقعوا في الوهم في كلّ نقطة[1].

ويخلص السّباعي إلى أهمّ خصائص منهجيّة الاستشراق فيما يلي:[2]

1 . سوء الظّنّ والفهم لكلّ ما يتّصل بالإسلام في أهدافه ومقاصده.

2 . سوء الظّنّ برجال المسلمين وعلمائهم وعظمائهم.

3 . تصوير المجتمع الإسلامي في مختلف العصور، وخاصّة في العصر الأوّل، بمجتمع متفكّك تقتل الأنانيّة رجاله وعظماءه.

4 . تصوير الحضارة الإسلاميّة تصويرًا دون الواقع بكثير، تهوينًا لشأنها واحتقارًا لآثارها.

5 . الجهل بطبيعة المجتمع الإسلامي على حقيقته، والحكم عليه من خلال ما يعرفه هؤلاء المستشرفون من أخلاق شعوبهم وعادات بلادهم.

6 . إخضاع النصوص للفكرة، التي يفرضونها حسب أهوائهم، والتحكّم فيما يرفضونه ويقبلونه من النصوص.

7 . تحريفهم للنّصوص في كثير من الأحيان، تحريفًا مقصودًا، وإساءتهم فهم العبارات حين لا يجدون مجالاً للتحريف.

8 . تحكمهم في المصادر التي ينقلون منها، فهم ينقلون مثلاً من كتب الأدب ما يحكمون به في تاريخ الحديث، ومن كتاب التاريخ ما يحكمون به في تاريخ

[1] من كتابه الذي ألفه في الرد على الأب لامنس السيوعي بعنوان: «إنك في واد وإنا لفي واد» نقلاً عن مقدمة حاضر العالم الإسلامي للأمير شكيب أرسلان: 1/33.

[2] مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، بيروت، المكتب الإسلامي، ص22.

الفقه، ويصحّحون ما ينقله «الدميري» في كتاب «الحيوان» ويكذّبون ما يرويه «مالك» في «الموطأ»، كلّ ذلك انسياقًا مع الهوى، وانحرافًا عن الحق.

سادسًا: مصطفى السباعي مع المستشرقين وجهًا لوجه في أوروبا

نوضّح في هذا الجانب بعض خصائص المستشرقين وسماتهم، الذين تعرّف عليهم -السباعي- في رحلته العلميّة وناقشهم فيما كتبوا عن الإسلام، ومن أهم تلك الخصائص: عدم تأهّل عدد من المستشرقين علميًّا من خلال نماذج عايشها في رحلته العلميّة إلى أوروبا، وكيف أنّهم يصدرون مع ضعف علمهم بالعربيّة وباقي الشروط والقواعد العلميّة المؤهّلة للدّراسة في مصادر الإسلام وعلومه، يؤسّسون لدوريات ويُصدرون مؤلّفات تنقض المفاهيم الإسلامية وتنقدها دون وعي أو دراية حقيقيّة. وفي جانب آخر يذكر غياب الحياد العلمي عند من امتلك القدرة العلميّة للدرس والبحث في العلوم الإسلامية ومصادر الفكر الإسلامي والعقيدة الإسلامية، مستبدلاً ذلك الحياد بالتعصّب والعصبيّة ضدّ الإسلام ومن هؤلاء كما يذكرهم البروفسير «أندرسون».

يذكر السباعي عن لقاءاته العلميّة مع المستشرقين[1] «... أنّ أوّل من اجتمعت بهم هو البروفسور «أندرسون» رئيس قسم قوانين الأحوال الشخصيّة المعمول بها في العالم الإسلامي -في معهد الدراسات الشرقيّة في جامعة لندن- وهو متخرّج من كليّة اللاّهوت في جامعة كمبردج، وكان من أركان حرب الجيش البريطاني في مصر خلال الحرب العالميّة الثانية -كما ذكر هو ذلك عن نفسه- تعلّم اللّغة العربيّة من دروس اللّغة العربيّة التي كان يلقيها بعض علماء الأزهر في الجامعة الأميركية في القاهرة ساعة في كلّ أسبوع لمدّة سنة واحدة. كما تعلّم العامّيّة المصريّة من اختلاطه بالشّعب المصري حين تولّيه عمله العسكري الآنف الذكر، وتخصّص في دراسته الإسلام من المحاضرات العامّة التي كان يلقيها المرحوم «أحمد أمين» والدكتور «طه حسين» والمرحوم الشيخ «أحمد إبراهيم». ثمّ انتقل من الخدمة العسكريّة بعد الحرب إلى رئاسة قسم قوانين الأحوال الشخصيّة في جامعة «لندن».

[1] مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، م.س، ص63.

ومن أمثلة تعصّبه ضدّ الإسلام أنّه أسقط أحد المتخرّجين من الأزهر أراد نيل شهادة الدكتوراه في التشريع الإسلامي من جامعة لندن؛ لسبب واحد هو أنّه قدّم أطروحته عن حقوق المرأة في الإسلام وقد برهن فيها على أنّ الإسلام أعطى المرأة حقوقها الكاملة، فعجبت من ذلك وسألت هذا المستشرق: وكيف أسقطته ومنعته من نوال الدكتوراه لهذا السبب وأنتم تدّعون حريّة الفكر في جامعاتكم؟ قال: لأنّه كان يقول: الإسلام يمنح المرأة كذا، والإسلام قرّر للمرأة كذا فهل هو ناطق رسميّ باسم الإسلام؟ هل هو أبو حنيفة أو الشافعي حتى يقول هذا الكلام ويتكلّم باسم الإسلام؟ إنّ آراءه في حقوق المرأة لم ينصّ عليها فقهاء الإسلام الأقدمون، فهذا رجل مغرور بنفسه حين ادّعى أنّه يفهم الإسلام أكثر مما فهمه أبو حنيفة والشافعي.

وفي جامعة أكسفورد كان رئيس قسم الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة فيها يهوديًّا يتكلّم العربيّة ببطء وصعوبة، وكان أيضًا يعمل في دائرة الاستخبارات البريطانية في ليبيا خلال الحرب العالميّة الثانية وهناك تعلّم العربيّة العاميّة، ثم عاد إلى بلاده إنجلترا ليرأس هذا القسم في جامعة أكسفورد. ويروي السباعي أنّ من عجيب ما رأى في منهاج دراساته التي يلقيها على طلّاب الاستشراق: تفسير آيات من القرن الكريم من الكشاف للزمخشري -وهو لا يحسن فهم عبارة بسيطة في جريدة عادية- ودراسة أحاديث من البخاري ومسلم، وأبواب من الفقه في أمّهات كتب الحنفيّة والحنابلة، وأنّه يستقي مصادره في الفقه من كتبات المستشرقين أمثال: جولد تسيهر، ومرجليوث، وشاخت!!!

وخلص السّباعي من خلال رحلته ومقابلاته العلميّة مع المستشرقين إلى جملة من الأحكام على حركة الاستشراق أهمّها:[1]

أوّلًا: إنّ المستشرقين -في جمهورهم- لا يخلو أحدهم من أن يكون قسّيسًا أو استعماريًّا أو يهوديًّا، وقد يشذّ عن ذلك أفراد.

ثانيًا: إنّ الاستشراق في الدّول الغربيّة غير الاستعمارية -كالدول السكندنافية- أضعف منه عند الدول الاستعماريّة.

[1] مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، م.س، ص 72.

ثالثًا: إنّ المستشرقين المعاصرين في الدّول غير الاستعماريّة يتخلّون عن جولد تسيهر وأمثاله المفضوحين في تعصّبهم.

رابعًا: إنّ الاستشراق بصورةٍ عامّة ينبعث من الكنيسة، وفي الدّول الاستعماريّة يسير مع الكنيسة ووزارة الخارجيّة جنبًا إلى جنب، يلقي منهما كلّ تأييد.

خامسًا: إنّ الدول الاستعماريّة كبريطانيا وفرنسا ما تزال حريصة على توجيه الاستشراق وجهته التقليديّة من كونه أداة هدم للإسلام وتشويه لسمعة المسلمين.

ويؤكّد من ناحية أخرى أنّ الاستشراق حالة من المواجهة الحضاريّة بين العالم الإسلامي والغرب، وأنّه منذ أن انتهت الحروب الصليبيّة بالفشل من الناحية العسكرية والسياسية، لم ينقطع تفكير الغرب في الانتقام من الإسلام وأهله بطرق أخرى، فكانت الطريقة الأولى هي دراسة الإسلام ونقده، وفي جوّ هذا التفكير الذي ساد البيئة المسيحيّة في الغرب خلال القرون الوسطى نشأت فكرة الاستيلاء على البلاد الإسلاميّة عن طريق القوّة والغلبة حين بدأ العالم الإسلامي يتدهور سياسيًّا وعسكريًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا، وأخذ الغرب يسطو مرّة بعد مرّة على بلد بعد بلد في العالم الإسلامي، وما كاد ينتهي للغرب استيلاؤه على أكثر أقطار العالم الإسلامي حتى بدأت الدّراسات الغربيّة عن الإسلام وتاريخه تنمو وتتكاثر بقصد تبرير سياستهم الاستعماريّة نحو هذه الشعوب، وقد تمّ لهم في القرن الماضي دراسة التّراث الإسلامي من جميع نواحيه الدينيّة والتاريخيّة والحضاريّة، ومن الطبيعي أن تكون الدّراسة محجوبة عن إصابة الحقّ فيها بحاجبين: [1]

الأوّل: التّعصّب الدّيني الذي استمرّ لدى ساسة أوروبا وقادتها العسكريين حتى إذا دخلت جيوش الحلفاء في الحرب العالميّة الأولى بيت المقدس، قال اللورد «ألنبي» كلمته المشهورة: «الآن انتهت الحروب الصليبية» أي من الناحية العسكريّة.

أمّا التّعصّب الدّيني فما يزال أثره باقيًا في كثير مما يكتب الغربيون عن الإسلام وحضارته؛ وأكثر ما نجد إنصاف الإسلام ورسوله عند العلماء والأدباء الغربيين

[1] مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، م.س، ص 72.

الذين تحلّلوا من سلطة ديانتهم، ونضرب لذلك مثلاً بكتاب «حضارة العرب» لمؤلّفه «جوستاف لوبون» فإنّه أعظم كتاب ألّفه الغربيون في إنصاف الإسلام وحضارته. هذا؛ لأنّ «جوستاف لوبون» فيلسوف ماديّ لا يؤمن بالأديان قطعًا، من أجل هذا ومن أجل إنصافه للحضارة الإسلاميّة، لا ينظر إليه الغربيون في أوساطهم العلميّة نظر التقدير الذي يستحقّه علمه. فهو -بلا شكّ- من أعظم علماء الاجتماع والتاريخ في القرن التاسع عشر ومع هذا فقد تحامل عليه الغربيون -وخاصّة الفرنسيين- لما ذكرناه.

الثاني: إنّ القوّة الماديّة والعلميّة التى وصل إليها الغربيون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أدخلت في نفوس علمائهم ومؤرّخيهم وكتّابهم قدرًا كبيرًا من الغرور حتى اعتقدوا أنّ الغربيين أصل جميع الحضارات في التاريخ -ما عدا المصرية- وأنّ العقليّة الغربيّة هي العقليّة الدقيقة التأمّل التي تستطيع أن تفكّر تفكيرًا منطقيًّا سليمًا، أمّا غيرهم من الشعوب -وخاصة الإسلاميّة - فإنّ عقليّتهم بسيطة ساذجة، أو بالأصح «ذرية» كما عبر بذلك المستشرق «جب» في كتابه (وجهة الإسلام) ويقصد بذلك أن العقلية الإسلامية تدرك الأمور بواسطة الجزيئات ولا تدركها إدراكًا كليًا.

ويُبيّن السباعي أيضًا خطورة الاستشراق وأعمال المستشرقين التي أصبحت تهيمن على العقل المسلم، حيث إنّ مؤلّفات الاستشراق أضحت مصدرًا مهمًّا لكثير من المفكّرين والباحثين المسلمين منذ بدء الاتّصال بالغرب ونشاط حركة الاستشراق»... فلمّا بدأ اتّصالنا بالحضارة الغربيّة في أوائل هذا القرن، وانتشرت الثقافة بيننا، لم يجد المثقّفون -من غير علماء الشريعة -أمامهم طريقًا ممهّدًا للحديث عن تراثنا المبعثر في كتب قديمة غير منظّمة تنظيمًا يتّفق وتنظيم الكتب العلميّة عند الغربيين، إلا كتب المستشرقين الذين أفنوا أعمارهم في دراسة ثقافتنا وتتبّع مصادرها في خزائن الكتب العامّة عندهم، حتى ليظلّ أحدهم عشرين عامًا في تأليف كتاب عن ناحية من نواحي ثقافتنا، يرجع فيه إلى كلّ ما وصلت إليه يده من مصادر قديمة من كتب علمائنا الأوّلين. وبهذا الدأب المتواصل عند علمائهم، والتّفرّغ الكامل له، والرغبة الاستعماريّة والدّينيّة التي ألمحت إليها، استطاعوا أن ينظّموا الحديث عن ثقافتنا تنظيمًا بهر أبصار (مثقّفينا) واستولى على ألبابهم، وخاصّة عندما قارنوا بين أسلوبهم

وبين أسلوب كتبنا العلميّة القديمة، فاندفعوا إلى الاقتباس من كتب المستشرقين معجبين بعلمهم وسعة إطلاعهم، ظانين أنّهم لا يقولون إلّا الحقّ، وأنّهم -فيما خالفوا فيه الحقائق المقرّرة عندنا- أصح حكمًا، وأصوب رأيًا؛ لأنّهم يسيرون وفق منهج علمي دقيق لا يحيدون عنه».[1]

ولم يُتح لهؤلاء المثقّفين أن يرجعوا إلى المصادر الإسلاميّة التي استقى منها المستشرقون وغيرهم من الباحثين الغربيين، إمّا لصعوبة الرجوع إلى مصادرنا، أو الرغبة في سرعة الإنتاج العلمي، أو لشهوة الإتيان بحقائق مخالفة لما هو سائد في أوساطنا العلميّة والدّينيّة وغيرها.

ويردّ-السباعي- هذا التأثير الكبير للإنتاج الاستشراقي على العقل المسلم إلى الضّعف النّفسي الذي يعانى منه المسلم وشعوره بالتّخلّف الفكريّ والتّراجع الحضاري، وتفوّق الغرب عليه ماديًا وعدم القدرة على ملاحقته «حيث كانت فترة من الزمان طغى علينا هذا الشعور بالنّقص والضّعف وعدم الثّقة بأنفسنا إزاء الباحثين الغربيين، وإعظامهم وإكبارهم وعدم سوء الظّنّ بهم، حتى إذا بدأت حركات الوعي السياسي وبدأ استقلالنا السياسي عن سيطرة الغربيين، ابتدأ عندنا الشعور بوجوب الاستقلال الفكري، الشعور بشخصيّتنا وقيمة حضارتنا وتراثنا، الشعور بالخجل لموقفنا السّابق من اتّكالنا على المستشرقين في معرفة ما عندنا من تراث وعقيدة وتشريع، وانتشر هذا الوعي في أوساطنا المثقّفة من دينيّة وغيرها، فبدأنا نكتشف الحقيقة، حقيقة هؤلاء المستشرفين في أبحاثهم وأهدافهم الدينيّة والاستعماريّة من ورائها».[2]

ويدعو السباعي إلى ضرورة تحرّي القواعد العلميّة والنّقديّة من قِبل باحثينا عند التعرّض للإنتاج الفكري للمستشرقين ويذكر في ذلك قوله «...ترى لو استعمل المسلمون معايير النّقد العلمي التي يستعملها المستشرقون في نقد القرآن والسنة، في نقد كتبهم المقدّسة وعلومهم الموروثة، ماذا كان يبقى لهذه الكتب المقّدسة والعلوم

[1] مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، م.س، ص 80.

[2] م.ن، م.س، ص 82.

التاريخيّة عندهم من قوّة؟ وماذا يكون فيها من «ثبوت». ترى لو استعمل المسلمون في المستقبل معايير النقد العلمي التي يزعم المستشرقون أنّهم يأخذون بها عند نقد تاريخنا وأئمتنا في نقد تاريخ هذه الحضارة ومقدّساتها وفاتحيها ورؤسائها وعلمائها، ألا يخرجون بنتيجة من الشّكّ وسوء الظّنّ أكبر بكثير مما يخرج به المستشرقون بالنسبة إلى حضارتنا وعظمائنا؟ ألا تبدو هذه الحضارة مهلهلة رثّة الثياب؟ وألا يبدو رجال هذه الحضارة من علماء وسياسيين وأدباء بصورة باهتة اللّون لا أثر فيها لكرامة ولا خلق ولا ضمير؟»[1].

خاتمة..

وهكذا.. فإنّ التّعامل مع الاستشراق يتطلّب عاملين: الأوّل: الثقة الذّاتيّة فيما يمتلكه الباحث المسلم من مصادر للمعرفة وأبعادها الحضاريّة والإنسانيّة، والثاني: الاقتراب ناحية الاستشراق بامتلاك القوّة الوجدانيّة التي تمكّن الباحث المسلم من اكتشاف اضطراب الأفكار، عند وزنها بميزان الحقيقة القرآنيّة والحضارية الإسلامية. كذلك فإنّ هناك ضرورة للوقوف على تحليل نماذج أخرى من الفكر الإصلاحي من أجل بناء موسوعة عربيّة إسلاميّة نحو الاستشراق القديم والمعاصر.

[1] مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، م.س، ص83.

علم النجوم أم علم الهيئة أم علم الفلك؟

صعوبات التأريخ لعلم عربي

مهدي سعيدان [x]

توطئة

نريد في هذا المقال أن نتطرّق إلى صعوبات التأريخ للعلوم العربيّة[1] عامّة وبوجه خاصّ التأريخ لما يمكن أن نسمّيه مبدئيًّا بعلم الفلك. وسننطلق في مقاربتنا لهذه المسألة من تحديد الموقف العام الذي غلب على الدّراسات الاستشراقيّة في القرن التّاسع عشر، وبيان المنطلقات النّظريّة والمنهجيّة التي حدّدت التّصوّر لمنزلة علم الفلك العربي في تاريخ علم الفلك عامّة، ثم نسعى إلى الكشف عن الخلفيّات الأيديولوجيّة التي أدّت إلى هذا الموقف. وسنحاول في مرحلة تالية رسم الإطار العام

[1] أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس.

نستعمل هنا مصطلح «العلم العربي» أو «العلم الإسلامي» للدلالة على الشيء نفسه، أي على العلم الذي ينتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية بقطع النّظر عن جنس العلماء المشتغلين بهذا العلم كانوا عربًا أو فرسًا أو غيرهم، وبقطع النّظر عن دينهم كانوا مسلمين أو يهود أو غيرهم.

الذي ينتمي إليه العلم الذي نريد أن ننظر في تاريخه أو، بشكل أدقّ، في التأريخ له، ثمّ، واعتمادًا على هذه المعطيات الأوّليّة، سنحاول أن نستكشف بعض الصعوبات التي تعترض التأريخ لما يسمّى بعلم الفلك. وسننظر في المشكل المتعلّق بتسمية العلم الذي نريد أن نتناوله ثم نأتي إلى الحديث عن الصعوبات المتعلّقة بعمل المؤرّخ للعلوم. وإن كنّا هنا نحترز من استعمال مصطلح علم الفلك للدلالة على ما نريد التّطرّق إليه؛ فذلك لأنّنا لا نستعمل هذا المصطلح إلا من باب السّعي إلى الاعتماد على ما هو مريح ومناسب؛ لأنّه مفهوم لدى الجميع. لكن لا نبالغ إذ نقول إنّ هذا الاسم، مع ألفته ووضوحه، يطرح مشكلاً يمكن أن يلخّص كلّ القضيّة التي نريد أن نتناولها هنا. فما معنى علم الفلك وبشكل أخص ما معنى الفلك؟ عندما نحاول أن نعثر على المعنى الذي يفهمه العلماء العرب القدامى من كلمة فلك نقع في المناسبة نفسها على السّمة الأساسيّة التي تسم هذا العلم عندنا اليوم، والتي تعطينا الفكرة العامّة عنه، وهي أنّه علمٌ يقوم على مسلّمات هي في مجملها عندنا خاطئة ولا أساس لها من الصّحّة.

موقف مستشرقي القرن التّاسع عشر من علم الفلك العربي

معلوم أنّ الإرث العربيّ الإسلاميّ، خاصّة منه المتعلّق بالعلوم العقليّة (في مقابل العلوم الشرعيّة)، قد تعرّض إلى نكباتٍ عديدة، بعضها ناتج عن الصّراعات السياسيّة (الفتن والحروب)، وبعضها ناتج عن الصّراعات المذهبيّة (الرقابة والتعصّب)، والبعض الآخر عن الضّعف والتخلّف الحضاري (الإهمال والنسيان). وقد أدّت جميع هذه العوامل إلى إتلاف العديد من الأعمال والكتب وضياعها أو إلى بقائها منسيّة في خزائن المخطوطات. فعندما نقارن بين ما تذكره كتب البيبليوغرافيا، من قبيل كتاب **الفهرست** لابن نديم، وكتاب **مفتاح السعادة** لطاشكبري زاده، وكتاب **كشف الظنون** للحاجي خليفة، وبين ما هو متوفّر للمؤرخين فعليًا من مواد لدراسة علم الفلك عند المسلمين، نقف بسهولة على الفرق الشاسع بين إنتاج المسلمين القدامى في مجال علم الفلك وبين ما هو متوفّر للدراسة التاريخيّة. فمن جملة الأعمال التي تعدّ بالمئات، والتي تذكرها كتب البيبليوغرافيا، لا نملك اليوم إلا بضع عشرات.

وقد توجّه المؤرّخون، بناء على هذا الكمّ المحدود من المعطيات المتوفّرة لدينا عن نشاط علماء الفلك في الماضي، إلى تكوين فكرة عن الإشكاليّات التي سعى القدامى إلى حلّها. وأغلب الظّنّ أنّ هذه الإشكاليّات لم توحِ بها المعطيات المتوفّرة عن الماضي، بقدر ما كانت محدّدة انطلاقًا من المعنى الذي يعطيه المؤرّخون لطبيعة عمل العلماء المسلمين. والسّمة الغالبة على تأويل المؤرّخين كانت في البداية هي البحث عمّا يمكن أن يساعد على بيان الدّور الذي لعبه العلم العربي باعتباره وسيطًا بين العلم اليوناني والعلم الأوروبي. لذلك اتّجه التأريخ لعلم الفلك العربي إلى جمع الأعمال الفلكيّة وتحقيق تلك التي تركّز على الإشكاليات النظريّة المتعلّقة بوجه خاص بوصف «هيئة الكواكب»، أي بتحديد النّماذج الهندسيّة الكفيلة بتمثيل حركة الأجرام السماويّة. وسبب التركيز على هذا النّوع من الأعمال واضح. إذ إنّ الدراسة التاريخيّة لعلم الفلك العربي تأخذ في الغالب توجّهًا ارتداديًّا يقرأ ماضي العلم اعتمادًا على مستقبله أي ما آل إليه في الحاضر. وفيما يتعلّق بعلم الفلك، يسعى التأريخ له في العادة إلى بيان كيف كانت النّماذج المقترحة من قبل العرب تطويرًا لفرضيّات بطليموس، وإلى أيّ مدى كانت إعدادًا لعلم الفلك الكوبرنيكي.

إذا اقتصر نظرنا في تاريخ علم الفلك العربي على علم الهيئة الكروي (والذي هو علم الفلك على وجه الخصوص)، كانت مقاربتنا إيّاه قائمةً على جعل جهود العلماء العرب فيه متّجهة إلى حلّ المشكل الذّي طرحه على نفسه العلم اليوناني، والذي تمّت صياغته بعد منذ أفلاطون، إذا أخذنا مأخذ الجدّ ما زعمه سمبلشيوس من أنّ أفلاطون قد حدّد مهمّة الفلكيين الرئيسية في «إنقاذ الظواهر» τα φενομένα σωζειν بوصفها اعتمادًا على حركة دائريّة منتظمة[1].

[1] انظر:

Simplicius, In libro Aristotelis de caelo Commentaria 488. 18-24, 492.28-493.5, in J.L. Heiberg. ed., Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. VII (Berlin: Academia Litterarum Regia Borussica, 1894). Trans. in M.R. Cohen and I.E. Drabkin, A Source Book in Greek Science (Cambridge, Mass.: Harvard Uni. Press, 1948), p. 97. cited by B. R. Goldstein, in "A New View of Early Greek Astronomy" in collaboration with Alan C. Bowen, in Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy, Variorum Reprints, London, 1985, p. 330.

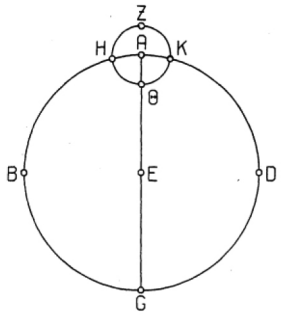
ولا شكّ أنّ العرب كانوا معنيين بشكل أو بآخر بهذه الإشكاليّة اليونانية. ونحن نجعل علمهم يدور حول حلّ هذه الإشكاليّة إذا اعتبرنا أنّ علم الفلك العربي قد تأسّس على كتاب **المجسطي** على وجه الخصوص، وأنّه في مجمله قائم على استعادة ما في كتاب بطليموس من نظريات بترجمتها واستيعابها بشرحها والتعليق عليها وإتمام ما فيها من نقائص بنقدها. ومعلوم أنّ نظريات بطليموس المعروضة في كتابي **المجسطي** (Μαθηματική σύνταξις) وكتاب **اقتصاص أحوال الكواكب** (Υποθέσείς τῶν πλανωμένων') قد قامت في مجملها على جملة من المبادئ لخّصها نصير الدين الطوسي في كتاب **التذكرة في علم الهيئة** بقوله: «الفلكيّات لا تنخرق ولا تلتئم ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلّل ولا تتكاثف ولا تشتدّ في حركتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا خروج عن حيّز ولا اختلاف حال غير حركتها المستديرة المتشابهة في جميع الأوقات»[1]. وواضح أنّ هذه المبادئ مستوحاة من الفلسفة الفيثاغوريّة الأفلاطونيّة التي تفرض وصف ما في السّماء اعتمادًا على حركات دائريّة منتظمة أو متشابهة، أي تقطع أقدارًا متساوية في أزمنة متساوية. الاستدارة والانتظام هما إذن القاعدتان اللّتان يجب على عالم الفلك أن يلتزم بهما في وصفه لما يُشاهد في السّماء من الظواهر. وكم كان الأمر سيكون مريحًا لو كانت حركة الكواكب تستجيب لمثل هذا الوصف. فلو كانت بالفعل تتحرّك حركةً دائريّةً منتظمةً حول مركز الأرض لاستجابت النظريّات بسهولة لمعطيات الملاحظة والرصد. لكن ما العمل إن كانت عمليات الرّصد تثبت دائمًا أنّ حركة الكواكب لا تستجيب لمثل هذه المبادئ؟ لقد لاحظ القدامى أنّ هذه الحركة لا تعبرّ عن الاتّساق و«التّشابه» (ομαλή) وإنّما تشكو من كثير من «الاختلافات ανώμαλη» أي المخالفة لمبدأ الانتظام والاستدارة. إنّ جانبًا كبيرًا من التأريخ لعلم الفلك القديم والوسيط سيكون مركّزًا على الجهود التي بذلها العلماء لحلّ المشكل المتعلّق بالتّوفيق بين المبادئ الفلسفيّة ومعطيات الملاحظة والرصد اعتمادًا على نماذج هندسيّة. وقد كانت النّظريات المعروضة في هذا الصدد في كتاب **المجسطي** والتي تنحدر أصولها من أعمال سابقة أهمّها فرضيّات هيباركوس (Hipparchus)،

[1] الطوسي، نصير الدين: كتاب التذكرة في الهيئة، مخطوط، مكتبة الفاتيكان، Mauscript-Vat.ar.319، ص، 4r.

تقدّم حلولاً غير مرضّية تمامًا، لكن تم اعتمادها مع ذلك طيلة قرون طويلة. قد قامت هذه الحلول على نظريتين رئيسيتين هما نظريّة فلك التدوير ونظريّة الفلك خارج المركز. وقد نتجت هاتان النظريتان عن ملاحظة أنّ الشّمس لا تتحرّك حركة منتظمة متشابهة باعتبار ما يتم الوقوف عليه من اختلاف طول الفصول، ومن خلال ما تثبته عمليات الرصد من أنّ الشمس لا تقطع مقادير متساوية، على خلفية فلك البروج، في أزمنة متساوية. يقول الطوسي ملخّصًا ذلك «لما تؤمل في أحوال الشمس وجدت حركتها مختلفة في أجزاء منطقة البروج فإن كانت بطيئة في نصف بعينه سريعة في النصف الآخر»[1]. ومن جهة أخرى، اضطرّ القدامى إلى البحث عن تفسير لما تمّت ملاحظته بالرّصد من أنّ الكواكب يحدث لها أحيانًا أن ترتدّ على أعقابها وتتّبع مسارًا عكسيًّا، وما يحدث لها من حالات الوقوف والتّسارع. ولكي يقع ردّ هذه «الاختلافات» إلى «التّشابه» افترض القدامى أنّ الشّمس تتّبع في حركتها فلكًا مركزه نقطة خارجة عن مركز العالم، فكان من ذلك نظرية «الفلك الخارج المركز». كما اضطرّ القدامى إلى افتراض وجود أفلاك مركزها غير مركز العالم لكن يتحرّك مركزها حركة منتظمة حول هذا المركز. ولما كانت حركة الشّمس إذا فرضت حول مركز خارج مركز العالم تبدو مرّة مسرعة ومرّة بطيئة بمقتضى أنّ الأقرب يبدو أسرع من الأبعد، أمكن تفسير الاضطراب في حركتها بالاعتماد على فرضيّة الفلك الخارج المركز. وبالمثل، لمّا فرضت الكواكب الأخرى تتحرّك حركة مركّبة من حركتها حول فلك التدوير وحركتها حول مركز العالم، أمكن تفسير ما يظهر من حركتها أنّها تتّبع أحيانًا مسارًا معاكسًا لمسار الفلك الحامل. وقد لخّص الطوسي هاتين النظريتين في كتاب **التذكرة** بقوله: «من الأصول كون الحركة متشابهة حول نقطة خارجة عن مركز العالم الذي نحن بقربه لا يخلو من أن يكون المحيط الذي يتحرّك عليه ذلك المتحرّك، وليكن كوكبًا مثلا، حول تلك النقطة إما محيطًا بمركز العالم وإما غير محيط به، والأوّل يسمّى الخارج المركز والثاني يسمى التدوير» [2].

[1] الطوسي، نصير الدين، التذكرة في الهيئة، م.س، ص 15r.

[2] الطوسي، نصير الدين، التذكرة في الهيئة، م.س، ص 10v-r11.

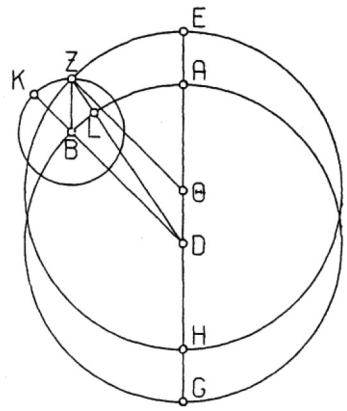


نموذج فلك التدوير حسب ما ورد في المجسطي أين يدور الكوكب الممثل بالنقطة Z حول مركز فلك التدوير الممثل بالنقطة A الذي بدوره يدور متبعا دائرة الفلك الحامل الذي مركزه E. [1]

وقد اختار بطليموس النموذج القائم على الفلك الخارج المركز لتمثيل حركة الشّمس، متّبعًا في ذلك ما ذهب إليه هيباركوس، وبرّر اختياره بأنّه النّموذج الأبسط، باعتبار أنّه تكفي نقطة ثابتة خارج مركز العالم لتكون مركزًا لحركة فلك الشّمس وتفسّر سرعته وبطأه. وتتمثّل بساطة هذا النّموذج في أنّه يقوم على حركة واحدة، أمّا النّموذج القائم على التدوير فبحركتين، فضلاً عن أنّ التّدوير يستلزم مدارًا خارج المركز في حين أنّ خارج المركز لا يستلزم تدويرًا. كلّ هذا أدّى ببطليموس إلى تفضيل الأصل القائم على إثبات نقطة خارج المركز يدور حولها فلك الشّمس تفسّر الاختلاف في حركته. لكنّه بيّن مع ذلك أنّ الفرضيتين ليستا مختلفتين في جوهرهما، على الأقل فيما يتعلّق بتفسير حركة الكواكب، وأنّهما في نهاية الأمر تقومان بالوظيفة نفسها. فإذا ما فرضنا أنّ فلك التدوير يدور حول نقطة تدور حول مركز العالم فإنّ ما يُشاهد من حركة الكوكب يكون هو نفسه إذا ما فرضنا أنّه يتبع مسار فلك خارج المركز أو مسار فلك تدوير يتحرّك مركزه حول نقطة غير ثابتة تدور حول مركز العالم.

[1] عن كتاب المجسطي لبطليموس:

Ptolemy's Almagest, Translated and Annotated by G.J. Toomer, Duckworth, London, 1984, p. 145.



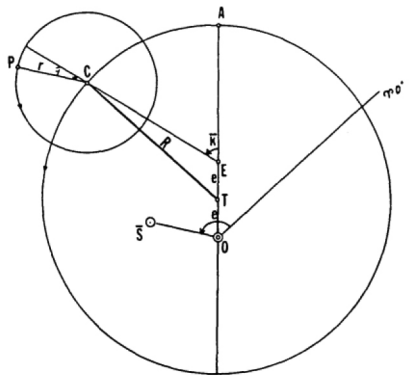
نموذج يُبيّن أنّ فرضيّة الفلك الخارج المركز، والممثلة بالدائرة التي مركزهاΘ، وفرضيّة فلك التدوير، الممثلة بالدائرة التي مركزها B، تؤدّيان إلى النتيجة نفسها بالنسبة لحركة الكوكب المرموز إليه بحرف Z .[1]

وقد تبيّن للعلماء، بعد وضع فرضيتي خارج المركز والتدوير، أنّ لا غنى عن كليهما وأنّه يجب التأليف بينهما لحلّ مشكل الاختلافات الكثيرة، المشاهدة في حركة الكواكب. فلم يكن عليهم في نهاية الأمر اختيار واحد من الأصلين، وإنّما كان عليهم التأليف بينهما. ولما كان من الممكن تمثيل الاختلافات جميعًا (السرعة والبطء والرجوع والوقوف) الملاحظة في حركة الكواكب كلّها (الداخلية والخارجية) اعتمادًا على أصل التدوير في حين أنّ أصل الفلك الخارج المركز لا يصلح إلاّ للكواكب الثلاثة الخارجية (أي المريخ، زحل، المشتري)، تركت نظريّة خارج المركز مكانها شيئًا فشيئًا لنظريّة فلك التدوير. لكن الانزياحات عن الأصول النّظريّة التي تمّ وضعها في الفلسفة الأفلاطونيّة، وفيما بعد، في طبيعيّات أرسطو، لم تقف عند هذا الحدّ. فرغم ما كان لنظريتي الخارج المركز (الثابت والمتحرك) ونظرية التدوير من «مزايا» في تمثيل حركة الكواكب وحركة النيرين تمثيلاً هندسيًّا مقبولاً، إلاّ أنّهما لم يمكّنا من تفادي كثير من «الاختلافات» التي يتمّ تسجيلها اعتمادًا على الرّصد

[1] عن كتاب المجسطي لبطليموس:

Ptolemy's Almagest, Translated and Annotated by G.J. Toomer, Duckworth, London, 1984, p. .149

والحساب خاصّة فيما يتعلّق بحركة القمر. فقد أدّت عمليّات الرّصد التي تمّت في زمن بطليموس إلى الوقوف على ما في النماذج الفلكيّة المعتمدة لوصف حركة القمر وأوضاعه وكسوفاته من نقائص وغياب للدّقّة، ودفعت هذه النقائص ببطليموس إلى السعي إلى تعديل النّظريّة المتعلّقة بحركة القمر. فعمد، في سياق هذا التعديل، إلى إدخال مفهوم جديد يحاول به تفادي نقائص النّماذج القديمة القائمة على نظريّة فلك التدوير. فافترض، لتفسير حركة القمر، أنّ مركز فلك التدوير الخاص به لا يتحرّك حول مركز العالم (الأرض) وإنّما حول نقطة (وهمية) تبعد عن هذا المركز بمقدارٍ مساوٍ ومقابل لما يبعد به عنه مركز الفلك الخارج المركز. وقد سمى هذه النقطة «معدل المسير». ونحصل بموجب إدخال فرضيّة معدّل المسير على حركة «متشابهة» إذا أخذنا بالاعتبار هذه النقطة المفترضة. وتُعتبر نظريّة معدل المسير المساهمة الرئيسية لبطليموس في علم الفلك المتعلّق بالحركة الدائرية للكواكب. إذ لم يسبقه إلى هذه الفكرة أحد. وإن كان وضع هذه النظريّة كان في الأصل لحلّ الإشكاليات المتعلّقة بحركة القمر على وجه الخصوص إلا أنّ ثبوت صلاحيتها الحسابية أدّى إلى تعميمها، واعتُمدت لوصف حركة بقيّة الكواكب الداخليّة والخارجيّة.



نموذج بطليموس لتمثيل حركة الكواكب الخارجية المشتري، زحل والمريخ وحركة كوكب الزهرة. وفيه مركز فلك التدوير ممثل بالنقطة C يتحرك على الاستدارة على الفلك الحامل الذي مركزه T، لكن قيس طول القسي يكون في أزمنة متساوية إذا قيست الحركة على الاستدارة حول معدل المسير الممثل بالنقطة E عوضا عن مركز الحامل T. [1]

[1] انظر:
←

وقد لخّص الطوسي وظيفة هذه الفرضية في **التذكرة** بقوله «وتكون النقطة التي تشابه حركة مركز التدوير وحركة الحامل حولها أبدا عند منتصف هذا البعد على القطر المار بهما ويسمّى مركز معدل المسير ويتوهم حولها دائرة بقدر منطقة الحامل وفي سطحها ويسمى فلك معدل المسير. فإن مركز التدوير يقطع مع محيطه في أزمنة متساوية قسيا متساوية كان خطا خرج من مركز معدل المسير إلى مركز التدوير ليديره حركة متشابهة.»[1] وتعتبر فرضيّة معدّل المسير الإسهام الرئيسي لبطليموس في علم الفلك الرياضي، في حين مثّلت النظريات المعروضة في **المجسطي** استعادة لما ورثه بطليموس عمّن سبقه. وقد كانت النتيجة الرئيسية من إدخال هذه الفرضيّة في علم الفلك إثبات التّباعد بين ما يوضع من نظريات رياضيّة ونماذج هندسيّة لوصف حركة السّماء على مستوى الفكر والنّظر وبين ما يزمع أن تكون عليه السّماء على مستوى الحقيقة والوجود. فنماذج العلماء لا تزعم أنّها تعبرّ عمّا عليه الكواكب وإنّما تقترح أشكالاً تسمح بحساب مواقعها. إنّ هذا الفصل بين علم الفلك الرياضي وعلم الفلك باعتباره نظريات في فيزياء سماوية يجد التعبير الأوضح له في الاختلاف الحاصل بين مؤلّفي بطليموس الرئيسيين: **المجسطي** والذي عنوانه الأصلي «المؤلف في الرياضيات» (Μαθηματική σύνταξις) وكتاب **اقتصاص أحوال الكواكب**(Υποθέσείς τῶν πλανωμένων'). ولعلّ هذا التّباعد بالذّات هو الذي جعل علم الفلك العربي يضع موضع شكّ ومراجعة جملة أعمال بطليموس الفلكية. لكن قيمة هذه المراجعة هي التي مثّلت محور الخلاف حول منزلة علم الفلك العربي في تاريخ علم الفلك عامة.

إنّ الذي تمّ الاتّفاق حوله بين المستشرقين، المؤرخين لعلم الفلك، هو أنّ علم الفلك اليوناني قد وجد في التقليد الإسلامي حاضنًا له. فعناية المسلمين بكتب بطليموس، ترجمةً وتلخيصًا وشرحًا ونقدًا، هي التي كانت السبب الرئيسي في حفظ علم الفلك اليوناني والإبقاء على جذوته بعد أن انطفأت طيلة الفترة البيزنطية. لكن،

G. Saliba in "The role of Maragha in the development of Islamic Astronomy: a scientific Revolution before the Renaissance", in Revue de Synthèse, IVe S. N°s 3-4, juil. déc. 1987, p. 367.

[1] الطوسي، نصير الدين، التذكرة في الهيئة، م.س، ص 22r.

وإن تمّ الاتّفاق حول عناية العلماء المسلمين بالإرث اليوناني، فإنّه يوجد اختلاف حول قيمة العلم الإسلامي مقارنة بعلم الفلك البطليموسي. ولا شكّ أنّ لحفاظ العلماء المسلمين على نموذج علم الفلك البطليموسي القائم على فكرة مركزيّة الأرض أهميّةً في تحديد قيمة العلم العربي. حيث اعتبر أغلب المتقدّمين من المؤرّخين لعلم الفلك أنّ المساهمة الإسلاميّة في تطوّر هذا العلم لم تكن بالشيء الذي يستحقّ الذّكر. فما قام به العلماء في الفترة الوسيطة لم يتجاوز عندهم مجرّد التلخيص والتعليق على منجزات العلم اليوناني. لذلك درج هؤلاء المؤرخين على القفز قفزة كبيرة، متجاهلين القرون الطويلة الفاصلة بين العلم اليوناني وبين علم الفلك الكوبرنيكي، معتبرين أن لا شيء جدَّ في الفترة الفاصلة بين هذين العلمين. وقد أجمع مؤرّخو القرن التاسع عشر لعلم الفلك على أنّ بقاء العلماء المسلمين سجناء فكرة مركزية الأرض جعلهم يبقون أسرى إشكاليّة علم الفلك اليوناني المتمثّلة في إيجاد نماذج تعتمد على الحركة «المتشابهة» والدائرية لتمثيل حركة الكواكب.

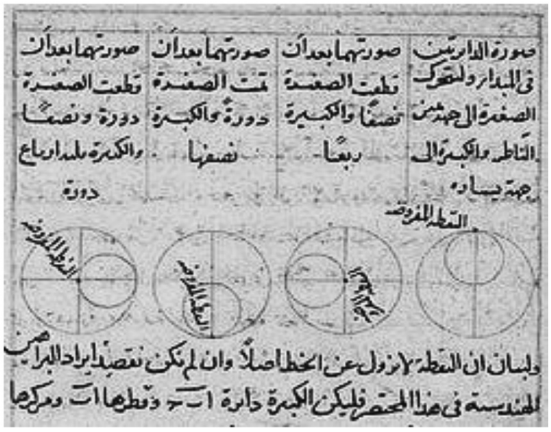
في ظلّ عدم قدرة هؤلاء المؤرّخين على الاطّلاع على التّراث العربي في مجال علم الفلك نتيجة لعدم توفّر المراجع الكافية، ولعائق اللّغة أحيانًا، وللقصور عن فهم وجوه الجدة في المؤلّفات العربيّة أحيانًا أخرى، كان حكمهم على العلم العربي يتّجه غالبًا إلى جعله في مرتبة دنيا مقارنة بالعلم اليوناني (بطليموس) والعلم الأوروبي (كوبرنيكوس). ومن بين الممثلين لهذا التّوجّه في قراءة تاريخ العلم عامة وعلم الفلك على وجه الخصوص نجد بول تانيري (Paul Tannery) في كتابه **أبحاث في تاريخ علم الفلك القديم**[1]، أين لا يذكر شيئًا عن العلم العربي، ويكتفي بأن يذيل كتابه هذا بملحق تضمّن أحد فصول كتاب **التذكرة** لنصير الدين الطوسي ترجمه كارا دي فو (Carra de Vaux). وقد أكّد هذا الأخير، في مقدمة هذه الترجمة، على أنّ العلم العربي تنقصه «قوّة العبقريّة» مما جعله يبقى دون العلم اليوناني.[2] ويمثّل

[1] P. Tannery, Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne, Paris, 1893.

[2] انظر:

P. Tannery, Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne, Appendice VI : M. Carra de Vaux, «Les sphères célestes selon Nasīr-Eddin Attūsī », Paris, 1893, p. 338.

الفصل، الذي تجشّم كارا دي فو عناء ترجمته، في الحقيقة، محاولة من نصير الدين الطوسي (ت1274) لتجاوز الصعوبات التي توجد في كتاب **المجسطي** في التوفيق بين الملاحظة والنظرية، وهو يقترح حلاًّ بديلاً عن نظريّة معدل المسير لتفسير ما يوجد من «اختلافات» في حركة الكواكب. وتعتمد نظرية الطوسي على فكرة جعل حركة الكواكب ممثلة اعتماداً على دائرتين، قطر إحداهما مساو لنصف قطر الأخرى، فإذا فرضتا متماستين على نقطة وتتحرك الصغيرة داخل الكبيرة بضعف سرعة الكبيرة في اتّجاه معاكس لاتّجاه حركة الكبيرة، فإنّ من شأن هذه الفرضية أن تحلّ بشكل مرض مشكل اختلاف حركة الكواكب. وقد تم تبنّي هذا النموذج، الذي اصطلح فيما بعد على تسميته «بمزدوجة الطوسي»، من قبل اللاحقين من علماء الفلك بما في ذلك كوبرنيكوس[1].



نموذج ما أصبح يعرف بمزدوجة الطوسي في تمثيل حركة القمر[2]

لكن، رغم ما في نظريّة الطوسي هذه من جدة مقارنة بمن سبقه، اعتبر المترجم هذا الجهد في حلّ الإشكالات المتعلقة «بهيئة أفلاك القمر»[3] علامة «تجعلنا نشعر

[1] انظر: بشأن مزدوجة الطوسي وأثرها في تاريخ علم الفلك

E. S. Kennedy, «Late Medieval Planetary Theory» Isisi, 57, 1966, p. 370.

[2] الطوسي، التذكرة في الهيئة، م.س، ص 28v.

[3] انظر: م.ن، الفصل الحادي عشر، ص 28 r وما يليها.

بما في علم المسلمين من ضعف وسخف عندما يريد أن يكون مجدّدًا»[1] فمحاولة الطوسي لا تمثّل في رأيه سوى «لمسات تضيف للمجسطي ولا تغيره، القصد منها إتمامه لا تقويضه»[2].

وبمثل هذه النظرة التي لا ترى في علم الفلك العربي جدّة تستحق الذكر، حكم بيار دوهيم (Pierre Duhem) على عمل العلماء العرب، واعتبر أنّه ينقصه ما كان لليونان من قدرة على الإبداع وقال إنّه لم يكن لهم ما كان لليونان من عبقريّة في مجال الهندسة ومن دقّة في مجال التفكير المنطقي، لذلك لم يقدّموا سوى إضافة هزيلة لعلم الفلك اليوناني؛ إذ إنّهم ظلّوا سجناء تفكير حسّي ولم يقدروا على الارتقاء إلى مستوى الفكر اليوناني المجرّد. بل إنّهم، حتى في مقارباتهم هذه المعتمدة على الخيال، لم يفعلوا شيئًا سوى أنّهم قلّدوا بطليموس واقتصروا على «نسخه».[3] وفي مثل هذا التّوجّه الذي يجعل العلم العربي مجرّد وسيط سلبي بين العلم اليوناني وبين العلم الأوروبي سار المؤرّخ لعلم الفلك جون لويس إميل درايار (J.L.E. Dreyer) في كتابه الذي ألّفه سنة 1906 عن تاريخ علم الفلك، والذي أعيد نشره سنة 1953. فقد خصّص درايار الفصل الحادي عشر من كتابه لمن سمّاهم «بعلماء الفلك الشرقيين» (Oriental Astronomers) وجمع فيه بين العلماء العرب والهنود والصينيين وبرّر عدم التوقّف عند أعمال هؤلاء العلماء والاكتفاء بصفحات قليلة لتناول أعمالهم بأنّهم «وإن كانت لهم عند الأوروبيين مزية إبقاء جذوة علم الفلك حيّة، فإنّه لا يمكن أن ننكر أنّهم تركوا علم الفلك إجمالاً مثلما وجدوه... وأنّهم لم يقدّموا إسهامًا واحدًا في تطوّر النّظريات المتعلّقة بالكواكب.»[4]

---

[1] P. Tannery, Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne, Appendice VI : M. Carra de Vaux, «Les sphères célestes selon Nasīr-Eddin Attūsī», Paris, 1893, p. 338.

[2] م.ن، ص 347.

[3] انظر: P. Duhem, Le Système du monde, t. II, Paris, 1914, p. 117-118.

[4] انظر:

J. L. E. Dreyer, A History of Astronomy from Thales to Kepler, formerly titled "History of the Planetary Systems from Thales to Kepler", revised with a foreword by W. H. Stahl, Second Edition, Dover Publications, INC., 1953, p. 249.

والأرجح أنّ ما أشرنا إليه من نقص لدى هؤلاء المؤرّخين في المادة الكفيلة بإدراك القيمة الفعلية لإنجازات العرب في مجال علم الفلك هو الذي أدّى إلى الحكم عليه بالدونيّة. فدوهيم لم يعرف الآثار العربية إلا عبر وساطة الترجمة اللاتينية، أما كارا دي فو فمعرفته بالعربية كانت مقترنة بعدم قدرته على إدراك وجه الجدة في الطرح الذي قدّمه الطوسي في التذكرة. أما درايرفلم يعرف من علم الفلك العربي إلا عموميات لا تبلغ تفاصيل التطوّرات التي حصلت في علم الفلك على أيدي العلماء العرب.

خلفيات هذه القراءة الاستشراقية لعلم الفلك العربي

يعتبر موريلون (R. Morelon) أنّ أصول الحكم المسبق الذي حدّد موقف مؤرّخي العلم تجاه العلم العربي تعود إلى أعمال دولمبر (Delambre) الذي كرّس، من خلال كتابه حول تاريخ علم الفلك الوسيط،[1] الموقف العام من علم الفلك العربي الذي ساد لدى مؤرّخي العلم في القرن التاسع عشر.[2] وقد تطرّق دولمبر في كتابه هذا إلى عدد محدود من علماء الفلك العرب لم يتسنّ له الاطّلاع على أعمالهم إلا بطريقة غير مباشرة، وذلك فقط من خلال الترجمة اللاتينية، واقتصر في دراسته على جملة من المؤلفات التي هي في أغلبها شروح وتبسيط لعلم الفلك البطليموسي. والحقّ أنّ دولمبر قد اعترف منذ بداية تناوله لعلم الفلك العربي بأنّه تعوزه المعرفة الدقيقة والكاملة لهذا المجال، وأنّه في انتظار استكمال الوثائق الكفيلة بتكوين فكرة أوضح عن المساهمة العربية في مجال علم الفلك، يمكن الاقتصار على ما هو متوفّر من خلال الترجمات اللاتينيّة.

---

[1] خصّص جون باتيست جوزيف دولمبر الكتاب الأول من مؤلفه تاريخ علم الفلك في العصر الوسيط (ص، 224-1) لبعض من العلماء العرب هم على سبيل الذكر أحمد بن كثير الفرغاني (ت861م) ومحمد بن جابر بن سنان البتاني (ت929م) وابن يونس المصري (ت1009) وأبو اسحق البطروجي (ت1204م) أنظر

J.B. Delambre, Histoire de l'astronomie au Moyen Age, Paris, 1819.

[2] انظر:

R. Morelon, «Une proposition de lecture de l'histoire de l'astronomie arabe» in De Zénon d'Elée à Poincaré, Recueil d'études en hommage à Roshdi Rached, édité par R. Morelon et A. Hasnawi, Les Cahiers du MIDEO, Louvain-Paris, 2004, p.237.

ولقائل أن يقول، إنّ المواد المتوفّرة لدينا عن ماضي النّشاط العلمي عند المسلمين في مجال علم الفلك كافية لتكوين فكرة عامّة عنه، والذي نجده مشتركًا بين الكتب المؤلّفة في هذا العلم هو أنّها جميعًا إمّا ترجمة للكتب اليونانيّة أو هي تلخيص لها أو تعليق عليها. وبالتالي فإنّ علم الفلك عند المسلمين في مجمله لم يفعل شيئًا سوى أنّه استعاد، بلغة عربية، منجزات العلم اليوناني. تقف مزيّة هذا العلم إذن عند كونه مجرّد ناقل محايد للإرث اليوناني إلى التقليد الأوروبي الذي سيتولّى بداية من عصر النهضة تطوير علم الفلك بعد أن تسلّمه عبر قناة الترجمة اللاتينية للتراث العربي الإسلامي. لكن ما لم ينتبه إليه هذا التّوجّه في قراءة تاريخ العلم هو أنّ الفكرة العامّة التي كوّنها عن منزلة العلم العربي انطلاقًا، بزعمه، من المعطيات المتوفّرة، لم تتكّون بناء على هذه المعطيات وإنّما هي موجودة لدى المستشرقين قبل جمع هذه المعطيات أو هي، بشكل أدق، تقود جمعهم لها.

فإن كنّا نعتقد، مثلما اعتقد دوهيم، أنّ العلماء المسلمين يفتقرون إلى ما يكفي من النّبوغ والعبقريّة لإنشاء نظريات جديدة غير تلك التي وجدوها عند اليونان، فإن اشتغالنا على مؤلّفاتهم سيتمثّل أساسًا في بيان مدى نجاح المسلمين في نقل العلم اليوناني إلى لغتهم، وإلى بيان مدى ما تكشفه شروحهم لكتب اليونان من قدرة على فهمها. وأغلب الظّنّ أن توجّه كارا دي فو لدراسة التّراث الإسلامي كان محكومًا بنظرة مسبقة أوحت له بها ما سبق أن حاول إثباته أرنست رينان (Ernest Renan) من أن المسلمين، والجنس السامي على العموم، غير قادرين على تطوير العلوم العقليّة بموجب سمة تحدّد عقليّتهم.[1] والغالب على الظنّ أيضًا أنّ جذور هذا التمييز بين الأعراق والأجناس، بقطع النّظر عن توجّهه العنصري الذي يسعى إلى تبرير المطامع الاستعماريّة عند الدّول الأوروبية، له جذور في التّوجّه الوضعي على العموم. فليس من المستبعد أن تكون الثّقة المطلقة في الفكر العلمي، والتي تبدو بوضوح في كتاب **مستقبل العلم** الذي كتبه رينان سنة 1890، هي التي تمثّل الإطار العام الذي يجب أن يفهم ضمنه الميل إلى اعتبار الفكر السامي، والإسلامي على وجه الخصوص، فكرًا «من درجة ثانية»، تغلب عليه العاطفة وتنقصه الدّقّة والصرامة. فالسّعي إلى

[1] انظر: E. Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris, s.d., pp. 8-9.

التمييز بين الخطاب العقلاني وبقيّة الأشكال الأخرى من الخطاب (الشعر، الفن)، وإلى التمييز بين العلم وبقيّة الرّؤى الأخرى للعالم (الدين والأسطورة والسحر)، وهو جوهر الأطروحة الوضعية، أدّى بشكلٍ ما إلى اعتبار أنّ غلبة شكل من أشكال الوعي يمثّل سمة مميّزة لعرق من الأعراق. ومن ثمة يمكن أن نذهب إلى أنّ غلبة جانب من الجوانب الثّقافيّة على حضارة ما يمثّل السّمة الرئيسية التي تحدّد فكر شعوب هذه الحضارة، حتى وإن اختلفت أجناسهم. فغلبة الفكر الديني على الحضارة الإسلامية تجعلنا بهذا المنطق نعتبر أنّ العرب ليسوا قادرين على فهم العقل العلمي فضلاً عن تطويره. ورغم أنّ المسلمين ليسوا عربًا في أغلبهم، ورغم أنّ عنايتهم بالعلوم العقليّة تضاهي اهتمامهم بالعلوم النقليّة، ورغم ما يوجد لدى المسلمين من تسامح تجاه العلماء لم يوجد مثله في الحضارة الغربية، فإنّ هذا لم يمنع من الحكم على الفكر الإسلامي حكمًا قاسيًا يجعله في درجة أدنى من الفكر اليوناني والفكر الأوروبي. إنّ الثّقة المطلقة في الفكر العلمي غالبًا ما تجعلنا نحرص على جعله مستقلاً عن كافّة أشكال التفكير الأخرى. وبضرب من التّوجّه المثالي الاختزالي نعتقد أن لا وجود لفكر علمي لدى من توجه أفعاله ونشاطاته اعتقادات دينيّة. والحقّ أنّه مثلما يوجد أصوليون متعصّبون للدين يوجد أيضًا أصوليون متعصّبون للعلم. ومثلما يمكن للتعصّب الدّيني أن يأخذ أشكالاً تتنافى مع روح التّسامح الدّيني، يمكن للتعصّب للعلم أن يأخذ أشكالاً تتنافى مع الموضوعيّة العلميّة.

إنّ فهم التّاريخ على أنّه تاريخ تحقّق الفكر العلمي بإقصائه كافّة أشكال الوعي الأخرى (الفكر الأسطوري والفكر الميتافيزيقي) يؤدّي إلى عدّ أشكال الوعي غير العلميّة عوائق للعقلانيّة أو علامات تدلّ على غيابها أو على عدم القدرة على تطوير النظريات العلميّة. وبناء على هذا التّصوّر لتاريخ العلم وعلاقته بثقافة الشعوب توجه مستشرقو القرن التاسع عشر إلى التّراث الإسلامي يبحثون فيه عمّا يمكن أن يكون صدى للعلم اليوناني ومجرّد وعاء سيغرف منه فكر عصر النهضة الأوروبية ليأخذ منه ما رسب فيه من علوم لم يتسنّ له أخذها مباشرة عن اليونان. وبمجرّد أن يتمّ استخلاص هذه العلوم من حاملها اللّغوي العربي، يعود الدرّ إلى معدنه ويمكن للعلم أن يواصل مشواره على يد أصحابه الذين أبدعوه والقادرين على إحيائه وتطويره

بعد أن قضى فترة من الجمود في أرض غريبة عن الرّوح العلميّة لدى أناس احتفظوا به دون أن يكونوا قادرين على فهمه فضلاً عن تطويره والتّقدّم به. على أساس هذا الفهم لتاريخ العلم نجد إميل درايار (J.L.E. Dreyer) يعنون الفصل المتعلّق بعلم الفلك في عصر النهضة «بإحياء علم الفلك في أوروبا (The revival of Astronomy in Europe)»[1] مضمرًا أنّه قبل هذا العصر كان هذا العلم في فترة موت وخمود.

هذه هي الصّورة التي تخيّل بها المستشرقون في القرن التاسع عشر الفكر العلمي في الإسلام الكلاسيكي، وبناء على هذا الحكم المسبق اعتقدوا أنّه ينبغي أن يتمّ التّوجّه إلى دراسة تاريخ هذا الفكر باعتباره فترة انتقاليّة. فالعلم العربي هو فترة كمون وركود للعقل العلمي تقع بين ولادة لدى اليونان، وانبعاث وعودة إلى النشاط لدى الأوروبيين في عصر النهضة. إنّ فكرة تاريخ علم الفلك عند المسلمين باعتباره فترة «بين- بين» هي التي تقود أعمال مؤرّخين أمثال فرونسوا نو (François Nau) الذي رأى في أعمال أبي الفرج بن العبري الفلكية نموذجًا لأعمال علماء الفلك العرب عامّة والذين يظلّون بزعمه مجرّد «شارحين ومنجّمين هواة، لا نعجب بهم إلّا لأنّنا لا نعرف الأعمال اليونانيّة، مثلهم الأعلى.» وبناء على هذا الحكم يعتبر فرانسوا نو أنّ عمل ابن العبري مجرّد «تلخيص لأعمال بطليموس (مع بعض الإضافات العربية)»[2].

---

[1] انظر:

J. L. E. Dreyer, A History of Astronomy from Thales to Kepler, formerly titled “History of the Planetary Systems from Thales to Kepler”, revised with a foreword by W. H. Stahl, Second Edition, Dover Publications, INC., 1953, p. 281.

[2] انظر: مقدمة ترجمة كتاب ابن العبري إلى الفرنسية في

F. Nau, Le livre de l’ascension de l’esprit sur la forme du ciel et de la terre cours d’astronomie rédigé en 1279 par Grégoire Aboulfarag, dit Bar Hebraeus, Paris, 1899, introduction, p. XIV, cité par G. Saliba, « The rôle of Maragha in the development of Islamic Astronomy: a science revolution before the Renaissance », Revue de synthèse, IVe S, N°s 3-4, Juil.-déc. 1987, p. 362.

إعادة النّظر في قيمة علم الفلك العربي

يكفي أن ننظر في التقنيات التي اعتمدها العرب لترجمة التّراث اليوناني حتى ندرك بسهولة أنّ عمليّة الترجمة هذه كانت قائمة على فهمٍ دقيقٍ لمضامين الكتب التي تمّ نقلها إلى العربية، وأنّ المترجمين المنتمين للحضارة العربية الإسلامية ما كانوا ينقلون بشكل حرفي ما وصل إليهم من الإرث اليوناني، وإنّما كانوا على علم بالعلوم التي يعملون على نقلها.[1] ويكفي لإثبات ذلك أن نأخذ مثالاً واحدًا هو حنين بن اسحق. ومعلوم أنّه شارك في عمليات الترجمة التي نشطت في بغداد منذ النّصف الأوّل من القرن الثالث للهجرة. وقد ترك كتابًا يصف فيه التقنية التي اعتمدها للترجمة يقول فيه إنّه لا يترجم كتابًا إلّا بعد أن تجتمع لديه نسخ يونانيّة عدّة منه، فيقابل بعضها ببعض حتى تصحّ منها نسخة واحدة، ثم يقول «وكذلك من عادتي أن أفعل في جميع ما أترجمه.»[2] فكيف يمكن أن نزعم أنّ القائمين على ترجمة الإرث اليوناني كانوا غير مدركين لأبعاده وإشكالياته والحال أنّهم يعتمدون على فهم واضحٍ ودقيق لمضامينه؟ يقول حنين عن نفسه: «وكنت شابًا من أبناء الثلاثين سنة أو نحوها وكانت قد التأمت لي عدة صالحة من العلم في نفسي وفيما ملكته من الكتب»[3]. فبيّن من قوله هذا أنّ المترجم يقبل على الترجمة بعد أن يكون قد اكتسب على الأقلّ مبادئ العلوم التي يشتغل عليها.

ولم يكتفِ العرب بترجمة كتب علم الفلك اليوناني، وإنّما عمدوا إلى شرحها والتعليق عليها، ثم في مرحلة أخرى نقدها وبيان نقائصها، وأخيراً اقتراح البدائل. ولا شكّ أنّ العرب قد سلكوا طريقًا وسطًا تجاه التّراث اليوناني يدلّ على أنّهم، بعكس ما زعمه بعض المستشرقين، أقرب إلى الرّوح العلميّة وإلى العقلانيّة من غيرهم من المتعصّبين لثقافتهم ودينهم. فلم يقفوا إزاء هذا التّراث موقف الرّافض الطاعن في

[1] مثلما أشار إلى ذلك جورج صليبا في المرجع المذكور، ص364 وما يليها.

[2] انظر:

G. Bergsträsser, *Ḥ*unain Ibn Is*ḥā*q, über die syrischen und arabischen Galen – Übersetzungen, Leipzig, 1925, p. 5.

[3] م.ن، ص6.

قيمته من غير معرفة ودراسة، فلم يهملوه ولم يتركوا الاشتغال به كما فعل البيزنطيون الذين طوى النسيان عندهم علم القدامى، بل أولوه حقّه من العناية. كما لم يجعلوا من هذا التّراث موضع إجلال وتقديس تضعه فوق النّقد. لقد اعترف المستشرق كارا دي فو «بأنّه لم يكن لبطليموس على العلماء العرب أو الفرس سلطة غير قابلة للنّقاش»، وبأنّه كان «لفكرهم كلّ الحرية اللاّزمة لتطوير العلم القديم وتغيره».[1] ولم يحمله على هذا الاعتراف إلا الوقوف على المنحى النّقدي في أعمال العلماء في الحضارة العربية الإسلامية وما اجتهدوا فيه للكشف عن الإشكالات التي تضمنتها نظريات بطليموس.

وقد تجلّى هذا المنحى النّقدي من خلال توجهين مختلفين. سعى أحدهما إلى تجاوز علم الفلك البطليموسي بالتّخلّي عن نظرية فلك التدوير والعودة إلى النماذج القائمة على الدوائر الأحادية المركز وذلك لتفادي مناقضة علم الفلك لمبادئ العلم الطبيعي. وقد كرّس هذا التّوجّه بوجه خاصّ علماء الغرب الإسلامي. إذ يذكر ابن رشد وكذلك البطروجي أنّ لابن طفيل نظريّة هامّة في علم الفلك تساعد على حلّ الإشكالات المتعلّقة بحركة الكواكب بشكل مغاير لما يوجد عند بطليموس.[2] وفي **تفسير ما بعد الطبيعة** نعثر على قول لابن رشد يؤكّد فيه هذا التّوجّه لعلماء الفلك للانفصال عن نظريّة فلك التدوير: «القول بفلك خارج المركز أو بفلك التدوير أمر خارج عن الطبع، أمّا فلك التدوير فغير ممكن أصلاً وذلك أنّ الجسم الذي يتحرّك على الاستدارة إنّما يتحرّك حول مركز الكلّ لا خارجًا عنه إذ كان المتحرك دورا هو

[1] انظر:

P. Tannery, Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne, Appendice VI : M. Carra de Vaux, «Les sphères célestes selon Nasīr-Eddin Attūsī», Paris, 1893, p. 337.

[2] انظر:

S. Munk, «Des principaux philosophes arabes et de leurs doctrines», in Mélange de philosophie juive et arabe, Paris, 1857, p. 412.

انظر أيضًا:

L. Gauthier, «Une réforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XIIe siècle», in Journal Asiatique, 1909, pp. 26-27.

الذي يفعل المركز، فلو كان ها هنا حركة دورا خارجة عن هذا المركز لكان ها هنا مركز آخر خارج عن هذا المركز، فيكون هنالك أرض أخرى خارجة عن هذه الأرض وهذا كله قد تبين امتناعه في العلم الطبيعي»[1].

أمّا التّوجّه الثاني في نقد علم بطليموس فقد بدأ قبل أعمال علماء الغرب الإسلامي بأكثر من قرن، وكانت علامته المميزة كتاب ابن الهيثم **الشكوك على بطليموس** الذي بيّن فيه، مثلما يدل على ذلك اسمه، المواقع التي وقع فيها بطليموس، في كتاب **المجسطي**، في تناقضات. وقد كان هذا العمل منطلقًا لدراسات وأبحاث تسعى إلى تجاوز نظريّات بطليموس حول حركة الكواكب. وإن كان المغاربة من العلماء المسلمين سوف يوجّهون جهودهم ضدّ نظريتي الفلك خارج المركز وفلك التدوير، فإنّ علماء الشّرق الإسلامي قد اعتبروا أنّ نظريّة التدوير «جائزة» وإن لم توافق دقيق الرّصد. لكن الخلل الرئيسي في علم الفلك البطليموسي يتمثّل برأيهم في نظريّته المتعلّقة «بمعدل المسير». وقد وجّه علماء من قبيل مؤيّد الدين العرضي (ت1266م)، ونصير الدين الطوسي (ت1274)، وابن الشاطر (ت1375)، أبحاثهم نحو صياغة نماذج بديلة تصلح ما في نظريّة معدل المسير من عيوب. وقد وقف بعض مؤرّخي العلم منذ النّصف الأوّل من القرن العشرين على هذه الجهود، وساعدت درايتهم بمناهج علم الفلك الوسيط، ومعرفتهم باللّغة العربية، على إدراك القيمة العلميّة للأعمال النقديّة التي تمّ إنجازها على يد العلماء العرب منذ القرن التاسع، والتي توّجت بأعمال ما صار يعرف «بمدرسة مراغة» الفلكية، هذه المدرسة التي تأسّست حول المرصد الذي يعرف بالاسم نفسه في النّصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي. وقد أسفرت دراسة أعمال هذه المدرسة على نتائج أدّت إلى قلب الموقف من العلم العربي وتغيير التصوّر السّائد لعلاقته بالعلم اليوناني والعلم الأوروبي على حد السواء. ومن الأعمال البارزة التي كرّست هذا التّوجّه المقال الذي نشره فيكتور روبيرتس (Victor Roberts) سنة 1957 حول نظريات ابن الشاطر الفلكية المتعلّقة بحركة القمر والشمس.[2] وقد بينّ فيه أنّ التّماثل بين النظريات المعروضة في كتاب

[1] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، لا ط، بيروت، 1948، جVII، ص1661.

[2] انظر:

ابن الشاطر **نهاية السول في معرفة الأصول** وبين تلك التي توجد في كتاب **التعليق الصغير** (Commentariolus) لكوبرنيكوس، والتي تمثّل تمهيدًا لنظريّاته المعروضة في كتابه **في الحركة الدائرية للأفلاك السماوية** (De revolutionibus orbium coelestium) لا يترك مجالاً للشكّ في أنّ لكوبرنيكوس معرفةً بأعمال مدرسة مراغة والنظريات الفلكية المقترحة في إطارها. وفي مقال يواصل هذه الدراسة لأعمال ابن الشاطر المجدّدة في مجال علم الفلك،[1] يعتبر إدوارد ستيوارت كينيدي (Edward Stewart Kennedy) أنّ النّماذج التي يقترحها ابن الشّاطر في **نهاية السول** تقوم على وصف حركة الكواكب اعتمادًا على قطع مستقيم تربط بين المركز الذي هو الأرض والكوكب المراد تحديد مساره، وعليه فإنّه قد تبنّى نموذجًا مختلفًا عن النموذج المعتمد في علم الفلك البطليموسي والذي يقوم على إثبات وجود مدارات أفلاك خارجة عن المركز. ويقول كينيدي إنّ الاختلاف الحاصل بين نماذج كوبرنيكوس ونماذج ابن الشاطر ليس إلا نتيجة؛ لأنّ نماذج هذا (كوبرنيكوس) قائمة على مركزية الشّمس ونماذج ذاك (ابن الشاطر) على مركزيّة الأرض. ولو لم يكن هذا الاختلاف لكانت نماذجهما متماثلة تمام التّماثل. لذلك فإنّ افتراض أنّ الفلكي الأوروبي قد عمل في وقت لاحق وهو يجهل تمام الجهل عمل سلفه العربي لهو تعسّف ظاهر.

وابتداءً من هذا الاكتشاف المتعلّق بوجود شبه واضح بين أعمال مدرسة مراغة وأعمال كوبرنيكوس تتالت الدراسات في اتّجاه البحث عن العلاقة بين هذين الطرفين. وقد بيّن نويل مارك سواردلو (N.M. Swerdlow) وأوتو نوغباور (O. Neugebauer) في واحد من آخر الأعمال البارزة حول نظريّة كوبرنيكوس في حركة الكواكب أنّ الشّبه بين هذه النّظرية وما تمّ اقتراحه ضمن مدرسة مراغة الفلكيّة يحتّم علينا أن نكفّ عن طرح سؤال «هل عرف كوبرنيكوس أعمال هذه المدرسة؟» باعتبار أنّ الإجابة

Victor Roberts, "The Solar and Lunar Theory of Ibn ash-Shāṭir: A Pre-Copernican Copernican Model", in Isis, Vol. 48, No. 4 (Dec., 1957), pp. 428-432.

[1] انظر:

E. S. Kennedy and Victor Roberts, "The Planetary Theory of Ibn al-Shāṭir", in Isis, Vol. 50, No. 3 (Sep., 1959), pp. 227-235.

عنه بالإيجاب أصبحت بديهيّة وتفرض نفسها، وأن ننتقل بالتالي إلى البحث عن «كيف؟ وفي أية ظروف عرفها؟»[1]

هكذا نتبيّن عمق الأخطاء التي وقع فيها المستشرقون في القرن التاسع عشر عند تقييمهم لعلم الفلك عند المسلمين. لكن العيب الأساسي للدّراسات الاستشراقيّة المتقدّمة لعلم الفلك العربي لا يكمن في التّحامل الإيديولوجي على هذا العلم، والذي وجّه تفكير المستشرقين في القرن التاسع عشر واستنتاجاته الوجهة الخاطئة، وإنّما، إذا تركنا جانبًا مسألة التعصّب للمركزيّة الأوروبيّة، وافترضنا جدلاً حسن النيّة والرغبة في الالتزام بالموضوعيّة والحياد، هو التسرّع في الحكم على قيمة علم الفلك العربي اعتمادًا على كمٍّ محدود من المعطيات. فلم يكن متوفّر لهؤلاء المستشرقين من الإرث العربي في مجال علم الفلك إلّا النزر القليل لكنّهم اعتبروه كافيًا للحكم على قيمة هذا العلم حكمًا عامًا.

تفكيك القراءة الاستشراقية لعلم الفلك العربي

ولكي يمكن أن نفكّك الموقف الطاعن في قيمة العلم العربي ونفهم أصوله وما يسكت عنه من مصادرات يمكن أن نبادر بتحليل التوجّهات المختلفة للتأريخ لعلم الفلك عند المسلمين من خلال الوقوف على تسميات ثلاث لهذا العلم، وهي: علم النجوم، علم الهيئة، وعلم الفلك. ونفحص الأسباب التي دفعت إلى اختيار أحداها دون البقية. سنبدأ إذن بعلم النجوم وسنسأل ما المشكل في الاعتماد على مصطلح النجوم[2] في تسمية العلم الذي ننظر فيه؟

تكفي درجة دنيا من الثّقافة العلميّة للتمييز بين الأسترونوميا والأسترولوجيا.

[1] انظر:

N. B. Swerdlow, O. Neugebauer, Mathematical Astronomy in Copernicus's de Revolutionibus, Springer, New York, 1984, p. 47, 295. Cited by G. Saliba in "The role of Maragha in the development of Islamic Astronomy: a scientific Revolution before the Renaissance", loc. cit., p. 371, n° 22.

[2] ممن استعمل مصطلح علم النجوم نذكر على سبيل المثال الفارابي (339 هـ/950م) في إحصاء العلوم والخوارزمي الكاتب (ت. 387 هـ / 997 م) في مفاتيح العلوم.

ويقال عادة إنّ الأسترونوميا هي العلم، أمّا الأسترولوجيا فهي من قبيل العلوم الباطلة. وعلى هذا الأساس يقال إنّ المشتغل بالتنجيم، وهو المنجّم، يشتغل بما يدخل في باب السّحر والعرافة أي بما هو غير عقلاني وبما هو مخالف للعلم وبما هو نقيض له. لكن يجب أن نشير مع ذلك إلى أنّ مصطلح أسترولوجيا لم يدل دائمًا على المعنى الذي نفهمه منه اليوم. فالمصطلحان الذين نعتمد عليهما عادة في التمييز بين ما هو علمي وما هو غير علمي يطرحان مشكلاً من جهة اشتقاقهما واستعمالهما.

ففي التقليد الأرسطي يمكن أن نجد أنّ استعمال مصطلح أسترولوجيا أقرب إلى معنى العلم النظري المتعلّق بالنجوم من مصطلح أسترونوميا، فنقول أسترولوجيا مثلما نقول ميتيورولوجيا. ويبدو مصطلح استرونوميا غير مناسب بالمرّة إذ هو قريب من مصطلح إيكونوميا. فنحن ننظر في النجوم ولنا فيها قول ولا ندبّرها ونفعل فيها. لذلك لا يندر أن نجد أرسطو يستعمل أسترولوجيا للدلالة على العلم النظري الذي يدرس النجوم.[1] وقد مرّت التسمية التي استعملها أرسطو (أي التي لا تميز بين نوعين من دراسة النجوم) بشكل ما إلى التقليد العربي ويبدو أنّها كانت هي المعتمدة في البداية. إذ كان اسم «المنجّم» يطلق على المشتغل بصناعة النجوم بدلالتيها وليس هناك تمييز بين العلمين.[2] ثم تمّ التخليّ عن مصطلح «التنجيم» كمصطلح عام ووقع التمييز بين علم النجوم التعليمي وبين التنجيم، وسمي هذا الأخير بعلم أحكام النجوم. لكن هذا التمييز لا يذهب إلى حد جعل المصطلحين متقابلين بالمعنى الذي نفهمه اليوم عندما نجعل الواحد منهما دلالة على العلم وعلى العقلانية والثاني دلالة على نقيضهما. وأقرب ما يمكن أن نجده من تمييز لدى القدامى إلى هذا التمييز عندنا هو ما نجده عند الفارابي الذي يعتبر أنّ العلم الذي هو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث في المستقبل

[1] انظر مثلاً: السماع الطبيعي 193ب25. وقد ترجم اسحاق بن حنين قول أرسطو

Ἔτι ἡ ἀστρολογία ἑτέρα ἢ μέροϛ τῆς φυσικῆς

بقوله: «وأيضا، هل صناعة النجوم غير العلم الطبيعي»؛ انظر: أرسطوطاليس: الطبيعة، ترجمة: اسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص90.

[2] انظر: نالليو، كارلو: علم الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، أوراق شرقية، بيروت، 1993، ص18.

ليس علمًا بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما هو من «القوى والمهن».[1] أما ابن سينا فيعتبر أنّ التنجيم فرع من العلم الطبيعي.[2] أما البيروني فيعتبر أن التنجيم هو ثمرة علم الهيئة أو هذا على الأقل ما نفهمه من ترتيب كتاب **التفهيم** الذي يتضمّن التطرّق للعلمين معًا.[3]

خلاصة القول إنّ مصطلح علم النجوم فيه من الاتّساع ما يسمح بأن يدلّ على علمين ليس هناك اتفاق حول منزلتهما العلمية.

نأتي الآن إلى علم الهيئة، وهي التسمية التي اختارها دافيد بنغري (D. Pingree) للدلالة على ما يعرف باسم علم الفلك.[4] لكن هذه التسمية تطرح صعوبة أساسية. فرغم أنّه تمّ اختيارها من قبل الكثير ممن تناولوا منزلة علم الفلك مثل ابن سينا وغيره إلا أنّ هذا المصطلح يحصر هذا العلم في المجال الرياضي. وقد سبق لبطلميوس في كتابه الذي ألّفه في هذا العلم أن نحا به هذا المنحى: ففضلاً عن أنّه عنون كتابه، الذي سيكون عمدة علم الفلك طيلة قرون عديدة ومرجعيته الأساسية عند المشتغلين به بـ Μαθηματική σύνταξις أي «المؤلف في الرياضيات»، وهو العنوان الأصلي للكتاب المشهور باسم **المجسطي**، فإنّه عرض مع ذلك، في الفصل الأوّل منه، التقسيم الثلاثي الأرسطي المشهور للعلوم النّظريّة، ونزّل العلم المنظور فيه في كتابه ضمن العلم الأوسط أي الرياضيات.[5] ومعلوم أنّ الفارابي قد سار في هذا المسار نفسه، واعتبر أنّ صناعة النّجوم، التي يجب أن تعدّ من العلوم، تنتمي إلى التعاليم.[6] وكذلك فعل ابن سينا الذي جعل علم الهيئة

[1] انظر: إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1991، ص28.

[2] انظر: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب للبستاني، القاهرة، ص110.

[3] انظر: البيروني: كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم، تحقيق: حسن موسى، لا ط، دمشق، دار الكتاب العربي، 2003.

[4] D. Pingree, "'Ilm al-Hay'a", in Encyclopaedia of Islam, Second Edition.

[5] انظر:

Ptolemy's Almagest, translated and annotated by G. J. Toomer, Duckworth, London, 1984, p. 36.

[6] انظر: إحصاء العلوم، م.س، ص28.

قسمًا من الأقسام الرئيسة في الحكمة الرياضية وضمّه إلى علم العدد والهندسة والموسيقى.[1]

وإن كان للعلم الذي ننظر فيه هنا علاقة واضحة بالرياضيات وبالتعاليم من جهة أنّه يعتمد على علم العدد في حساب كميّة حركة الأجرام السماوية وعلم الهندسة في وصف كيفيّة حركتها، إلا أنّ هذه العلاقة لا تذهب إلى حد اعتبار أنّ علم الهيئة علم رياضي بالمعنى نفسه الذي لكلا العلمين الأوّلين. وذلك لسبب بسيط وهو أنّ معيار الحقيقة في علم الهيئة ليس فكريًّا خالصًا، وإنّما هو مرتبط بالملاحظة والرصد. بمعنى أنّنا لا نعتبر نظريّة في علم الهيئة نظريّة صائبة وصحيحة إلا إذا صدّقتها التجربة والملاحظة. ومن هنا كانت صلاحيّة النماذج المقترحة لوصف حركة الأجرام السماوية لا تُقبل إلا إذا توافقت مع معطيات الرّصد. أو لنقل إنّ النّماذج الرياضيّة لا قيمة لها في علم الهيئة إلا باعتبارها قادرة على وصف الحركة السماوية أو قادرة كما يقول القدامى على إنقاذ الظّواهر أي جعلها معقولة.

نأتي الآن إلى التسمية المألوفة، أي علم الفلك، ولنلاحظ أوّلًا أنّها -وإن كانت الأكثر ألفة في الحاضر- لم تكن تستعمل إلا نادرًا في الماضي. وقد يستعملها القُدامى لا للدلالة على علم النّجوم عامّة وإنّما على قسم معيّن من هذا العلم؛ إذ نجد في **فهرست** ابن النديم تقسيمًا لمؤلّفات الكندي في الموضوع الذي نحن فيه إلى «نجوميات» و«فلكيات» و«إحكاميات» وعناوين الكتب التي في هذه الأقسام تدلّ على أنّ هناك تمييزًا بين موضوع علم الفلك وعلم النجوم[2].

لكن رغم ذلك اختار كارلو نالّينو (Carlo Nallino) هذا الاسم[3] كما اختاره أيضًا ريجي موريلون (R. Morelon) [4] للدلالة على ما سمّاه الفارابي وطاشكبري

[1] انظر: رسالة في أقسام العلوم العقلية، م.س، ص111.

[2] انظر: ابن النديم: الفهرست، نشرة رضا تجدد، ص318-317.

[3] انظر: كارلو نلينو، علم الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، م.س، ص19-18.

[4] انظر:

Régis Morelon, «General survey of Arabic astronomy», in Encyclopedia of the History of Arabic Science, Volume I, Routledge, London - New York, 1996, p. 1.

زاده علم النّجوم. وقد برّر نالليو اختياره لهذه التسمية بورود استعماله في كتاب **التنبيه** للمسعودي.[1] لكنّه أشار مع ذلك إلى ندرة استعمال هذا المصطلح في القرون الوسطى. فبقي علينا أن نسأل: إن كان استعماله نادرًا، لماذا اختاره وسمّى به كتابه وفضّله عن التسميات الأخرى؟ في غياب توضيح من قبل نالليو نفسه يمكن أن نسعى إلى إيجاد جواب على هذا السؤال.

يمكن أن نفترض أوّلاً أنّ سبب اختياره هو من باب استعمال ما هو مألوف مثل ما فعلنا نحن في أوّل هذا المقال. ويدخل في هذا الباب الاستعمال المناسب لما يمكن أن يشتقّ من هذه التسمية: فعندما نتحدّث عن علم الفلك يمكن أن نقول إنّ المشتغل به هو الفلكي، وهذا معناه واضح ويمكن استعماله للدلالة على الماضي كما للدلالة على علماء الحاضر. أمّا إذا اخترنا علم النجوم فسيكون المشتغل به هو المنجّم وقد رأينا ما في هذا المصطلح من لُبس. لكن المتأمّل في المصطلح سيجد، فضلاً عن أنّه لا يصلح للتمييز بين المشتغلين بعلم النجوم وبين المشتغلين بأحكام النجوم من القدامى،[2] أنّ اختيار الاعتماد عليه لغاية الجمع في الحديث عن العلم المراد التطرّق إليه بين القدامى والمحدثين، له نتيجة معاكسة تمامًا، إذ لا يصحّ في الحقيقة أن نسمّي علم المحدثين علم الفلك. ذلك أنّنا إذا افترضنا أنّ موضوع العلم هو الذي يعطي العلم اسمه فإنّنا عندئذ لا يمكن أن نقول عن علم المعاصرين إنّه علم الفلك؛ إذ لا فلك هناك عندهم كي يتسمّى به علمهم. إذ ما معنى الفلك؟

معلوم أنّ لفظ الفلك قد استُعمل كترجمة للفظ اليوناني (σφαῖρα) ويفيد الفلك بهذا المعنى الجسم الكروي الشفّاف الذي يحمل الكواكب. ويمكن أن نقدّم هنا تعميمًا يجعل من السّهل أن نفهم وظيفة الفلك في العلم الوسيط. ففي كلّ علم يدرس الظواهر يمكن أن نميّز بين معطيات الملاحظة متعلّقة بالظاهرة وبين النظريّة التي تفسّر الظّاهرة. فإذا كان موضوع علمنا هنا هو حركة الكواكب فهذه الحركة هي ما تتعلّق بها الملاحظة والرصد، والفلك هو أداة نظريّة تأتي لتفسّر هذه الحركة. ويمكن أن نفهم هذه الأداة التفسيريّة على معنيين: إما أن يُفهم بمعنى أنّ الفلك شيء

[1] انظر: كارلو نلينو، علم الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، م.س، ص19.

[2] معلوم أن أبا معشر البلخي، وهو من أشهر من اشتغل بأحكام النجوم، كان يسمى بأبي معشر الفلكي.

موجود في الظاهرة، وهو جسم شفّاف له طبيعة (خصائص فيزيائية) وحركة تتحدّد بمقتضى هذه الخصائص أو الطبيعة، وإمّا أن يُفهم كعنصر تفسيري، أي على أنّه مجرّد فرضيّة رياضيّة توضع لتمكّن من تصوّر الظّاهرة المدروسة وفق نماذج هندسيّة، وفي هذه الحالة يتمّ الحديث عادة عن دائرة (κύκλος).

وفي الحقيقة لم يتمّ الفصل في العلم القديم والعلم الوسيط بين هذين المعنيين في فهم المقصود بالفلك. فما يوجد في كتاب **المجسطي** يجمع بين معنى الفلك بما هو فرضيّة رياضيّة والفلك بما هو جسم فيزيائي. ولبطليموس كتاب **اقتصاص أحوال الكواكب** (Υποθέσείς τῶν πλανωμένων') الذي يعرض فيه الفرضيّات الممكنة التي تصلح لتفسير حركتها، لكنّها فرضيات تجمع بين التمثيل الهندسي وبين الالتزام بالوفاء لخصائص فيزيائيّة محدّدة: فليس كلّ حركة تصلح لتمثيل حركة الفلك. وتتحدّد خصائص حركة الفلك في العلم القديم والوسيط بما ورد في كتاب **السماء** لأرسطو.

إنّ علم الفلك، منظور إليه بهذا المعنى، مطالبٌ بالجمع بين ثلاثة أقطاب تحدّد مضمونه، وتطرح بالمرّة كلّ التّحديات التي تواجهه. وهذه الأقطاب هي: الأداة الرياضيّة التي تصلح لتمثيل الظاهرة السماوية (القطب الرياضي)، المعطيات المتوفّرة عن حركة السّماء بمقتضى الملاحظة والرّصد (القطب التجريبي)، الشروط الما قبليّة التي يجب الالتزام بها في تحديد حركة الأجرام السماوية (القطب الفيزيائي). فحتى يكون علم الفلك منسجمًا مع المعقوليّة العلميّة للعصر القديم والوسيط يجب أن يستجيب لشروط تتعلّق بمقدّمات نظريّة تنتمي لعلم آخر غير علم الفلك هي مقدّمات تنتمي للعلم الطبيعي ثم، وبتوسّط هذا العلم، للإلهيات، أي العلم المبحوث فيه في كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو.

فحركة الفلك، التي تفسّر الحركة الدائريّة للكواكب، يجب أن تفهم على خلفيّة المبادئ العامة للحركة أي على ما وضعه أرسطو من تمييز بين الحركة الإرادية والحركة الطبيعية وبين الحركة المستقيمة والحركة الدائريّة والحركة المنتظمة وغير المنتظمة. والفلك أيضًا جسم وهو يستمدّ خصائصه من المبادئ العامّة للجسم الطبيعي.

إنّ التّوسّع في الحديث عن طبيعة الجسم الذي نعبّر عنه بمصطلح الفلك، وعن عدد الأفلاك، وكيف تفسّر الحركة الظاهرة للكواكب، يمكن أن يأتي على جميع الإشكاليات التي طرحها على نفسه علم الفلك القديم والوسيط. ومن هذه الإشكاليات نشأت فرضيات عبرّت عنها مفاهيم من قبيل «الفلك الخارج المركز»، «فلك التدوير»، «معدل المسير»، وهي تدور في مجملها حول قضيّة أساسيّة: كيف يمكن أن نوفّق بين الأقطاب الثلاثة المذكورة آنفًا (أي معطيات الملاحظة والرصد، والنماذج الرياضية والهندسية والمبادئ العامة المتعلّقة بالأجرام السماوية التي وضعتها الفيزياء الأرسطية)؟

لذلك يمكن أن نقول إنّ الاسم الذي اختاره نالليو وموريلون يضع العلم العربي ضمن إشكاليّة رئيسة للعلم القديم والوسيط؛ لأنّ مصطلح الفلك هو المقولة المركزيّة التي حدّدت تصوّر القدامى وتصوّر العلماء العرب لحركة الأجرام السماوية وهي الخلفيّة النّظريّة التي تحرّكت ضمنها جميع جهودهم لتفسير هذه الحركة.

صعوبات التأريخ للعلوم العربيّة

نأتي الآن إلى مصطلح رافقنا طيلة تحليلاتنا السابقة دون أن ننظر فيه. هذا المصطلح هو مصطلح العلم. والذي من خلاله سنبدأ في استكشاف الصعوبات التي تعترض التأريخ للعلم الذي نحن بصدد النّظر فيه.

ولنبدأ بالملاحظة التالية: إنّ الاعتماد على اللّغة العربيّة هو الذي من شأنه أن يجعلنا ننتبه إلى هذا المصطلح. ذلك أنّنا عندما نقول «تاريخ علم الفلك» أو «تاريخ علم النجوم»... يظهر مصطلح «العلم» وليس الأمر كذلك في اللّغات الأخرى إذ نقول تاريخ الأسطرونوميا.

ولفظ العلم هو في الحقيقة من الألفاظ المشتركة. بمعنى أنّه يطلق على أشياء عدّة. إذ إنّ ما يمكن أن يعدّ علمًا وما لا يمكن أن يعدّ علمًا يختلف كثيرًا من مجال إلى آخر، ومن موضوع إلى آخر، ومن زمن إلى آخر، ومن سياق إلى آخر. وما يزيد في الطابع الملتبس للفظ العلم هو أنّه يعتقد عادة أنّه يطلق على شيء، وأنّه يستعمل في أحكام الوقائع في

حين أنّه ينتمي إلى ما يُستعمل في أحكام القيمة. ومعلوم أنّ أحكام القيمة تختلف من شخص إلى آخر ومن زمن إلى آخر. إذ إنّها أحكام تعبّر عن معاييرَ نسبيّة وظرفيّة. ولفظ العلم يمكن أن يعدّ من أحكام القيمة ليس فقط من جهة أنّه يفصّل بين المعرفة المرغوب فيها والمطلوبة لذاتها والمعرفة المتروكة التي لا نختارها ونعرض عنها (الجهل)، وإنّما أيضًا لأنّه يمنح سلّمًا تفاضليًّا للمعارف التي تعدّ علومًا: فهناك علم أفضل من علم وعلم أرقى من علم وعلم أيقن من علم، وعلم أنفع من علم... والتقسيم الوارد في الفصل الأوّل من كتاب **المجسطي** يجعل العلم الذي هو موضوع الكتاب، العلم الأوسط من جهة موضوعه، لكنّه الأعلى من جهة درجة اليقين فيه.[1] وإن كان الفارابي يجعل التنجيم خارج مجال العلم فإنّ أبا معشر، تلميذ الكندي، يجعله أرقى العلوم.[2] ونحن هنا نقرّر أمرًا بديهيًّا: إنّ المعيار الذي به نحكم على مبحث ما ونقول عنه إنّه علم، ونجعله يختلف عن مبحث آخر نعتبر أنّه ليس هو بالعلم، يختلف من مفكر إلى آخر ومن سياق إلى آخر. وما من شكّ أنّ الموقف من مباحث أصحاب صناعة النجوم في الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط كان أبعد ما يكون عمّا هو مجمع عليه.[3] لكن هذا في الحقيقة لا يمثّل صعوبة جوهريّة فيما نحن فيه. فالاختلاف الحاصل بين القدامى في تحديد معنى العلم وشروط القول العلمي يمكن أن يكون موضوع دراسة وبحث، ويمكن أن نصل إلى نتيجة فيه ونحدّد ما كان عليه الحال في هذه المسألة عندهم. لكن الصعوبة تتمثّل في أنّ لفظ العلم مشترك بين الماضي والحاضر، ويستعمله القدامى المشتغلون بمباحثهم للدلالة عليها ويستعمله المؤرخ المعاصر للدلالة على مباحثهم. ولا شكّ أنّ المعنى الذي يستعمل به هذا اللّفظ هنا وهناك ليس هو نفسه.

---

[1] انظر: بطليموس، المجسطي، م.س، ص37-36.

[2] انظر: البلخي، أبو معشر: المدخل الكبير إلى علم النجوم، نشرة فؤاد سزكين، 1985، ص32.

[3] فإذا كان ابن سينا يجعل التعاليم، ومن بينها علم الهيئة، علما وسطا، ويجعل أحكام النجوم فرعا من العلم الأسفل الذي هو العلم الطبيعي، ويجعل جميع ذلك تحت العلم الأعلى الذي هو العلم الإلهي (الإلهيات) المتكفل بتصحيح المبادئ العامة لكل العلوم، (انظر: رسالته في أقسام العلوم العقلية) فإن الغزالي يجعل العلوم العقلية دون العلوم الشرعية منزلة بل هو يلغيها ويعتبر أن العلوم العقلية المحضة «كالحساب والهندسة والنجوم وأمثاله من العلوم هي بين ظنون كاذبة [...] وبين علوم صادقة لا منفعة لها». انظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، د.ت.، ج1، ص3.

لنبدأ بملاحظة أولى: نحن هنا نشتغل بتاريخ العلوم. ولفظ العلوم يفهم هنا بالمعنى الذي لدينا لا بالمعنى الذي لدى القدامى. وليس أدلّ على ذلك من أنّنا لا ندمج مثلاً العلم الإلهي ضمن المباحث التي نشتغل عليها في تاريخ العلوم. ولو كان بيننا ابن سينا مثلاً لاستعصى عليه أن يفهم مثل هذا الأمر. يصبّ كلّ هذا بطبيعة الحال في جملة الأحكام المتعارف عليها، من قبيل أنّ الميتافيزيقا والفلسفة بشكل عام ليستا من العلوم، وأنّه يجب أن نميّز بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم مثلما نميّز بين تاريخ الأديان وتاريخ الفن... إلخ. لكن كلّ هذا يعتمد في نهاية الأمر على مسلّمةٍ رئيسيةٍ وهي أنّ معيار القول العلمي عندنا ليس هو نفسه معيار القول العلمي عند القدامى. فنحن نطلق صفة «علم» ليس على أي نشاط معرفي كان، وإنّما نشير بكلمة «علم» إلى هذا النّوع من النّشاط المعرفي الذي تتوفّر فيه شروط معلومة لدينا، ونحن، إذ نتحدّث عن تاريخ العلوم، إنّما نتحدّث عن تاريخ هذا النّوع الخاص من المعرفة.

إنّ المؤرّخ للعلم، مثله مثل أي مؤرّخ آخر، يدرس الماضي. وهو لا يدرس الماضي بغير تحديد، وإنّما يبحث فيه عن مسار العلم. لكن العلم بأيّ معنى؟ بالمعنى الذي لدى المؤرّخ أم بالمعنى الذي لدى الذين يُؤرّخ لهم؟

إذا اعتبرنا أنّ المعنى الذي لدينا اليوم للعلم (شروطه منهجه اختلافه عن الأنشطة المعرفيّة الأخرى) لم يكن موجودًا عند القدامى، فإنّ ههنا نتيجتان: إمّا أنّ المؤرّخ للعلم يبحث في الماضي عمّا ليس له وجود فيه ولا وجود له إلا في الحاضر، وإمّا أنّ يعتبر المؤرّخ أنّ القدامى كانوا يشتغلون بالعلم بالمعنى المعاصر دون أن يكون لهم وعي بما يقومون به.

يمكن أن نعتبر أنّنا إلى حدّ هذه النّقطة قد توفّر لنا ما يكفي لننظر في الصعوبات التي تعترض دراسة علم النجوم العربي. وتنبع أهمّ هذه الصعوبات في الحقيقة لا من الموضوع فقط بل من طبيعة الدراسة في حدّ ذاتها. فتاريخ العلوم هو تأريخ، وكتابة التاريخ أمر صعب إذا أخذناه محمل الجدّ أي إذا لم نجعله مجرّد سرد خياليّ

أو خطاب إيديولوجي.[1] وقد يكون علينا عندئذ أن نلتزم بجملة من الشروط أوّلها وأهمّها هي الموضوعيّة.

نعتقد عادة أنّنا يجب أن نتوخّى في كتابتنا للتاريخ سبيل الحياد ونلتزم بالموضوعيّة. واستجابة لهذا الشّرط قد يقول أحدهم إنّ ما نبحث عنه في تاريخ العلوم هو الممارسة العلميّة لا بمعنى العلم الذي نفهمه اليوم وإنّما بمعنى العلم كما يعرفه القدامى. وذلك باعتبار أنّنا لا يجب أن نسقط معاييرنا وقيمنا على الماضي. فيتعلّق الأمر عندئذٍ بممارسة التأريخ وفق المبدأ المأثور عن ليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke) أن نصف وقائع الماضي «كما حدثت بالفعل» (wie es eigentlich gewesen).

لكن البحث في الماضي لا يمكن أن يكون إلا موجّها بفكرة مسبقة. والبحث التاريخي هو دائمًا عمليّة فرز نتوقّف فيها عند ما نعتبره هامًا ومصيريًّا ونغفل ما نعتبره هامشيًّا وعرضيًّا. ففي تاريخ علم النّجوم نتوقّف عادة عند البيروني وعند ابن الشاطر والطوسي، ونهمل الكندي وأبا معشر البلخي. وعند البيروني نهتمّ بكتاب **قانون المسعودي** ونهمل كتاب **التفهيم**. وذلك لأنّ التأريخ ليس فقط مجرّد جمع معطيات وتكديسها كيفما اتّفق، وإنّما جمع المعلومات عن الماضي يكون دائمًا في سبيل فهم عام لمسار التاريخ. إنّنا نكتب التّاريخ للكشف عن معناه، فننتقي المفكّرين والأفكار الذين نعتقد أنّه كان لهم ولها دور مصيريّ في تحديد مجرى هذا التاريخ. وقد أشار دافيد كينغ (D. King) في مطلع أحد مقالاته حول علم النّجوم عند المسلمين إلى أنّ مقاربة المؤرّخين لهذا العلم قد قامت في العادة على إبراز مساهمته في ظهور العلم الأوروبي.[2] وبالفعل فإنّ دراسة تاريخ علم النجوم العربي لا يمكن إلا أن

[1] السرد الخيالي هو المشاعر التي تتخذ صورة أفكار وآراء، وفي حال التأريخ للعلوم العربية، غالبا ما تمثل مشاعر من قبيل الفخر والاعتزاز والإعجاب والحنين... الخلفية التي تحدد الغاية من دراسة هذه العلوم. والخطاب الإيديولوجي هو برامج عملية ظرفية تعبر عن مشاريع مستقبلية تتخذ صورة أفكار مطلقة أو حقائق محايدة وفيما يتعلق بالعلوم العربية ينظر إلى الماضي على أنه سبيل إلى تحديد توجهاتنا إما بتجاوز أخطاء الماضي أو باستثمار نجاحاته.

[2] انظر:

David A. King, «On the Astronomical Tables of the Islamic Middle Age», in Islamic Mathematical Astronomy, Variorum Reprints, London, 1986, p. 37.

تكون مسكونة بهاجس البحث عمّا يعطيه معنى بالنّظر إلى المستقبل، وذلك إمّا ببيان علامات نجاحه وإمّا بتحديد أسباب فشله. إنّ كتابة التّاريخ لا تتمثّل في سرد أحداث الماضي بغير نظام ولا هدف وإنّما هي تكتسب معناها بسعيها إلى تفسير هذه الأحداث. فننظر مثلاً في العلم العربي للجواب عن سؤال لماذا فشل هذا العلم في تحقيق ما حقّقه العلم الأوروبي،[1] أو نبينّ لماذا انتهى العلم العربي بأن تحوّل من مبحثٍ عقلانيٍّ شبيه بالعلم اليوناني إلى شبه-علم يصبّ في العلوم الخفيّة مثل التنجيم.[2] أو نبينّ بأيّ معنى كان العلم العربي حلقة ضروريّة من حلقات التاريخ الذي أفضى إلى العلم الغربي.[3] أو كيف مثّل العلم العربي استعادة لإشكاليات العلم الهيلينستي.[4]

الكلّ يعلم أنّ كلّ كتابة للتاريخ تتحدّد بأمرين: معطيات نجمعها عن الماضي، وتأويل يقترحه المؤرّخ لهذه المعطيات. ونحن نعتقد عادة أنّ المؤرّخ يلتزم بالحياد طالما أنّ التأويل الذي يقترحه يتحدّد بالمعطيات التي جمعها عن الماضي. بل قد نذهب إلى القول بأنّ المعطيات تنطق بنفسها لتخبر عن حال الماضي وعمّا حدث بالفعل وعمّا فكّر فيه القدامى بالفعل. لكن هذا التصوّر لكتابة التّاريخ يحتوي في الحقيقة على سذاجة خادعة. إذ إنّ مجرّد تفكير بسيط في عمل المؤرّخ من شأنه

انظر أيضًا:

Muhsin Mahdi, «Approaches to the History of Arabic Science», in Encyclopedia of the History of Arabic Science, op. cit., Volume III, p. 1026.

[1] انظر مثلا: هشام غصيب: «عن الإشكالية النظرية في العلوم الفيزيائية العربية أو لماذا عجزت العلوم العربية عن تحقيق الثورة الكوبرنيكية؟»، ضمن الثقافة العالمية، 192، مارس-أفريل 2018، ص103-92.

[2] هذا ما نفهمه من المسار الذي سارت في مجموعة محاضرات نالينو عن علم الفلك عند العرب والتي انتهت بالتطرق إلى علم التنجيم عندهم.

[3] وهي الفكرة التي دافع عنها كل من رشدي راشد وريجي موريلون في

Encyclopedia of the History of Arabic Science, Volume I, Astronomy – Theoretical and Applied, Routledge, London and New York, 1996.

[4] انظر:

Pierre Duhem, Le système du monde, Hermann, Paris, 1965, T.II, chap. XI.

أن يكشف عن تهافت القول بأنّ ما نجمعه من معطيات عن الماضي هو ما يحدّد تأويلنا لها. إذ التأويل في الحقيقة سابق عن جمع المعطيات. ذلك أنّ فهم المؤرّخ لمسار التاريخ هو الذي يحدّد انتقاءها. إذ معلوم أنّ ليس كلّ ما يتوفّر من معطيات عن الماضي يمثّل بالنسبة للمؤرّخ معطى تاريخيًّا مهمًّا، فأحداث الماضي ليست كلّها أحداث تاريخيّة، كما أنّ شخصيات الماضي ليست كلّها شخصيّات جديرة باهتمام المؤرّخ، وكذلك الأفكار والنظريات والآراء، كلّ ذلك إنّما يتحدّد بما يعرفه المؤرّخ عن حاضره. فمن منظوريّة الحاضر نحكم على ما لدينا من معطيات عن الماضي، فنحدّد ما هو مهمّ وما هو غير مهمّ فيها. ولا يكون هذا ممكنا في الحقيقة إلّا لأنّ المؤرّخ يعتبر أنّه أدرى بقيمة الأفكار والنظريّات التي أنتجها القدامى؛ لأنّه يعرف ما آل إليها أمرها وما أدّت إليه أو ما لم تؤدّ إليه. إنّ تأويل المؤرّخ هو حكم ارتداديّ ينطلق من معرفة الحاضر ليحكم على معطيات الماضي. وبذلك نفهم لماذا يبدو لمؤرّخي الحاضر أنّ الطوسي وابن الشاطر جديران بالاهتمام، وأنّ الوقوف على أعمالهما يمثّل بالنسبة للمحدثين اكتشافًا عظيمًا في حين أنّ اللاّتين، الذين أقبلوا بنهم على ترجمة أعمال الكندي وأبي معشر، كانوا يعتقدون بدورهم أنّهم وقعوا على اكتشاف عظيم. إنّ الأحجار الثمينة ليست ثمينة إلا في عيون من يراها كذلك، وقيمتها تختلف من شخص لآخر ومن ظرف لآخر.

إن كان حضور التأويل في عمل المؤرّخ هو بهذه القيمة فإنّ التأريخ يكشف في نهاية الأمر عن حال المؤرّخ أكثر ممّا يكشف عن حال من يؤرّخ لهم. وهذا الأمر ليس بغريب إذ يمكن أن يعرّفنا عمل المؤرّخ على تصوّر هذا المؤرّخ لطبيعة العلم ومنهجه وموضوعه وغايته بالقدر نفسه، إن لم يكن أكثر، من أن يعرّفنا على ما كان عليه علماء الماضي.

الأسباب الممكنة لتحوّل موقف المستشرقين من علم الفلك العربي

إنّ ما يمكن أن نلاحظه اليوم هو تزايد عدد المؤرّخين الذين يعتبرون أنّ للعلم العربي أهميّةً في تصوّرنا لتاريخ العلم عامّة. ولنا أن نتساءل لماذا هذا التحوّل؟ هناك على الأقل أربعة أسباب ممكنة لهذه النقلة.

السّبب الأوّل: تزايد المعرفة بالعلم العربي واكتشاف أعمال العلماء العرب الذين كان لهم أهميّة في تحديد تاريخ علم النّجوم هو الذي جعل المؤرّخين اليوم ينتبهون إلى ما لم يتمّ الانتباه إليه من قبل. لكن السؤال يبقى لماذا لم يتوجّه السّابقون إلى دراسة العلماء والنّظريات التي توجّه إلى دراستها المؤرّخون اليوم. وأغلب الظّنّ أنّ الجواب سيكون أنّ المؤرّخين في الماضي قد أعماهم التعصّب للمركزيّة الأوروبيّة فلم يكن عملهم نتيجة لذلك محايدًا وموضوعيًّا وإنّما كان موجّهًا لغاية إثبات تفوّق الفكر الأوروبي ونجاحه فيما فشل فيه غيره.

لكن عمل الذين أرادوا أن يرجّحوا الكفّة لصالح العلم العربي، من بين المؤرّخين العرب أو من ذوي الأصول العربية مثل جورج صليبا ورشدي راشد، ليس أكثر ممن سبقهم حيادًا باعتبار أنّه موجّه بغاية إيديولوجيّة على حدّ السواء. فإن كنت متّجهًا لدراسة موضوع ما وأنا أضمر أن أثبت فكرة محدّدة، فهناك أمل كبير في أن أعثر عمّا أبحث عنه بشكل أو بآخر، إذ إنّ عمل المؤرّخ في الحقيقة ليس اكتشافًا لموضوعه وإنّما هو إنشاء له.

- السبب الثّاني الممكن لتحوّل الموقف من العلم العربي: تغيّر تصوّرنا للتّاريخ من تصوّر يقوم على الثّورات والقفزات الفجائيّة إلى تصوّر يقوم على التّراكم والتّحوّل التّدريجي. من الملاحظ أنّه بعد نجاح أفكار ألكسندر كويريه (A. Koyré) وغاستون باشلار (G. Bachelard) وتوماس كوهن(T. Kuhn) حول ما يُسمّى بنظريّة «الثورات العلمية»، تتالت الأعمال النّقديّة التي وجّهت ضدّ هذه النّظريّة وظهر تيّار فكريّ ينسّب من قيمتها وفي جدواها وصلاحيتها في جعلنا نفهم مسار العلم في تاريخه.[1] لكن يجب أن نلاحظ أيضًا أنّه، بقطع النّظر عن صحّة ما يذهب إليه هذا الشّقّ أو ذاك، في كلتا الحالتين نحن نجعل من تصوّرنا لتاريخ العلوم قائمًا على جملةٍ من المقولات نستعملها لتبسيط ما نتحدّث عنه واختزاله في نماذج فكريّة مجرّدة. فنموذج الثورة، مثله مثل نموذج التراكم، هو مقولة من المقولات التي ينشئها المؤرّخ

[1] مثل أعمال لورانس برانسيب Lawrence Principe وستيفن شابن Steven Shapin وستيفان فان دام Stéphane Van Damme. انظر أيضًا: جان فرانسوا دورتييه

Jean François Dortier «La révolution scientifique a-t-elle eu lieu ?» in Sciences Humaines, Septembre – Octobre – Novembre 2017, n° 84.

ليقرأ من خلالها التّاريخ، وهو لا ينطق في الحقيقة عن حال الماضي وإنّما يعبرّ عن خيارات الحاضر ومناهجه. وقد يمكن أن نردّ مقولتي الثّورة والتّراكم إلى مقولات أبسط منها، لكنّها تبقى في كلّ الحالات من إنشاء المؤرّخ وهي جزء من منهجه في مقاربة الماضي. فلا مناصّ للمؤرّخ من تفكيك الماضي وتجزئته والفصل بين معطياته بأوجهٍ عدّة. فمقولات مثل «علمي»، «فلسفي»، «ما قبل علمي»، «معرفة شعبية»، «قديم»، «وسيط»، «عصر النهضة»، «الحداثة»... هي مقولات نسقطها على الماضي ونعتقد أنّ لها صبغةً موضوعيةً، والحال أنّها نماذج تعبرّ عن خياراتنا وعن تصوّراتنا، وتعبرّ خاصّة عن محدوديّة معرفتنا بالماضي واتّسام هذه المعرفة بالسّطحيّة والتجريد الذي يفقر الماضي ويشوّهه. فنحن نقطّع الفكر الحيّ الذي كان في الماضي إلى أنواع وأصناف وإلى حقب وأزمنة (فنقول قديم، وسيط، عصر النهضة، حداثة...)، وإلى أجناس (فنقول علم اليونان، وعلم العرب، وعلم الفرس، وعلم الهنود، وعلم الصينيين) وإلى مناطق جغرافية (فنقول علم الشرق وعلم الغرب) وندرسه على أنّه سجين هذه المحدّدات، ونعتقد أنّها محدّدات تنبع من طبيعة الماضي والحال أنّها تنطق عن فكرنا نحن وعن كيفيّة تصوّرنا لماضينا.

لا شكّ أنّ وعي المؤرّخ المعاصر بمحدوديّة قدرته على الإلمام بكلّ معطيات الماضي في ازدياد مستمرّ. لذلك نجد عمل المؤرّخ اليوم -إن كان جديًّا- يذهب في اتّجاه التّخصّص. ويفترض التّخصّص ما سمّيناه تفكيك الماضي إلى أجزاء. فموضوع بحث المؤرّخ المتخصّص يجب أن يكون محدّدًا بفصله عن مواضيع أخرى (مثل الفصل بين التنجيم وعلم الهيئة) والمؤرّخ مجبر مع ذلك بحكم قدراته المعرفيّة (لغوية -علميّة- بيبليوغرافيّة) وظروفه الماديّة والاجتماعيّة على تحديد مجال خاصّ لدراسته. لكن من التعسّف أن نعتبر أنّ قدراتنا على قراءة الماضي هي التي تحدّد الماضي.

في العادة، وبطريقة لا شعوريّة، يكره المؤرّخ المجال الذي لا تطاله قدراته المعرفيّة. ومن النادر، إن لم يكن من المستحيل عمليًّا، أن يكون للمؤرّخ جميع المهارات التي تستوجبها دراسة فترة تاريخيّة بجميع تفاصيلها. ومنطقتا البحر الأبيض المتوسط والشرق الأدنى، اللّتان تمثّلان المجال الجغرافي للعلم العربي-الإسلامي، هما من الثّراء، ثقافيًّا وحضاريًّا، بحيث يعسر أن يجمع مؤرّخ واحد جميع ما يحتاجه

موضوعيًّا لدراسة نشاط فكريّ معقّد مثل علم النجوم. وكُره المؤرّخ للمجالات التي لا تطالها قدراته يجعله يعتبرها هامشيّة ولا قيمة لها. وهو ينفر منها ليس لأنّها تكشف عن عجزه وجهله بما لم يهتمّ به وما لم يشتغل عليه، وإنّما بالأساس لأنّ الوعي بقيمة هذه المناطق التي يجهلها يكشف في الوقت نفسه عمّا في دراسته للمنطقة التي يعرفها من ذاتيّة ومحدوديّة وغياب للموضوعيّة.

السبب الثالث الممكن لتحوّل الموقف من العلم العربي: إنّ تغيّر تصوّرنا لشروط الدّراسة العلميّة ولطبيعة المنهج العلمي هو الذي غيّر من تصوّرنا لكيفيّة مقاربة العلم العربي، وبالتالي لمنزلة هذا العلم. لقد كان التصوّر السائد لشروط المعرفة العلميّة يجعلها قرينة المنهج التجريبي. ولطالما دافع المذهب الوضعي على ضرورة اعتماد هذا المنهج في كلّ المجالات التي يدرس فيها العلم الوقائع. لكن الكلّ يعلم اليوم أنّ ادّعاء أنّ العالم يكتفي بتسجيل ما يمليه عليه الواقع هو ادّعاء كاذب. فالعالم لا يكتشف موضوعه بقدر ما هو ينشئه ويبنيه. فضلاً عن أنّ هناك ما يبرّر القول بأنّ الفصل التّام بين الذّات والموضوع، والذي قام عليه التّصوّر الوضعي للمنهج العلمي، أمر غير قابل للتحقيق دائمًا. وهو ما جعل الدّراسات العلميّة تتّجه أكثر فأكثر إلى ملاءمة مناهجها مع مواضيع بحثها. فليس مثلما ندرس الظاهرة الفيزيائية ندرس الظاهرة الحيّة، وليس مثلما ندرس هذه وتلك ندرس الظاهرة الواعية. وما دام لم يتم الوصول إلى تحديد العلاقة بين المادي والعضوي والفكري تحديدًا واضحًا يبقى البحث في مجال الوقائع التي تتحدّد بالقيم والغايات (مجال الأفعال الإنسانيّة) غير مجال الظواهر الفيزيائيّة. وما دام الأمر على هذه الحال تبقى دراسة الظواهر الإنسانيّة أمرًا يستوجب منهجًا غير منهج العلوم الطبيعية. في هذا السياق اعتبر محسن مهدي أنّ المنهج الذي تقترحه التاريخانيّة لمقاربة تاريخ العلوم هو المنهج الذي يلائم الظاهرة الإنسانية المدروسة في هذا التاريخ، وهو أفضل، من هذه الجهة، من المنهج الوضعي؛ إذ إنّه يستجيب لطبيعة هذه الظواهر بما هي ظواهر كليّة تتدخّل في تحديدها الوقائع والقيم معا.[1]

---

[1] انظر:

Muhsin Mahdi, «Approaches to the History of Arabic Science», in Encyclopedia of the History of Arabic Science, op. cit., Volume III, p. 1038.

يدرس العلم العربي، من هذا المنظور، لا بالمعنى الحديث للعلم، وإنّما باعتباره رؤية للعالم (Weltanschauung)، أي باعتباره جملة من التّصوّرات تتقاطع فيها معطيات حضاريّة وثقافيّة مختلفة (الدين والأسطورة والسحر والفلسفة والقيم الأخلاقية والاجتماعية إلخ..) ليس على تاريخ العلوم أن «يفسّر» الظاهرة التي يمثّلها العلم العربي، وإنّما عليه أن «يفهمها». ويكون ذلك بوضع هذه الظاهرة في السياق الذي تنتمي إليه، فيدرس العلم العربي في علاقة بالمعطيات التي تتعلّق بعصره، ويأخذ مع ذلك بالاعتبار الظّرف التاريخي الذي ينتمي إليه هذا العلم بما هو ظرف سياسي واقتصادي واجتماعي.

والحقّ أنّ عدم قدرتنا على فهم عقليّة القدامى قد يكون من أهمّ العوائق التي تقف دون دراسة الماضي دراسةً توفيه حقّه. ذلك أنّنا، لكي نفهم ظاهرة إنسانيّة، يجب أن نعيشها. فإن كان الأمر كذلك، فأنّى لعالم أو مؤرّخ أوروبيّ ينتمي إلى العصر الحديث (بكلّ قيمه وبكلّ ما له من تصوّرات تخصّ رؤيته للعالم وللمعرفة) أن يفهم عمل عالم ينتمي إلى العالم الإسلامي في العصر الوسيط؟ لقد سبق للمؤرخ إدوارد كار (Edward H. Carr) أن لاحظ أنّ الاهتمام بالعصر الوسيط لم يكن من أولويات مؤرّخي القرن التاسع عشر، وعزا ذلك إلى أنّ عقليّة الإنسان الوسيط بما فيها من سيطرة للفكر الديني والفكر العجائبي لا يمكن أن تستهوي مؤرّخي ذلك القرن (أي التاسع عشر) الذين تكوّنوا على وجه الخصوص في أحضان المدرسة الوضعية.[1] إن كان الأمر على هذه الحال فإنّه يضعنا أمام حقيقة لا مناصّ من التسليم بها، وهي أنّ الفكر الحديث لا يمكنه، اعتمادًا على أطر تفكيره الوضعيّة، أن يفهم العلم القديم والوسيط. فأن ينتقل المؤرّخ المعاصر، بكلّ ما يحمله من قيم وتصوّرات وتوجّهات إيديولوجيّة، لا تتعلّق فقط بمعنى الحقيقة العلميّة ومعنى المنهج العلمي وغاية العلم،

[1] يقول إدوارد كار

«Le XIX siècle fut médiocre en histoire médiévale parce que les croyances superstitieuses du Moyen Age et les pratiques barbares qu'elles avaient inspirées lui répugnaient au point de le priver d'une compréhension imaginative des gens de cette époque.» Edward H. Carr, Qu'est-ce que l'histoire ? Traduit de l'anglais par Maud Sissung, Editions La découverte, Paris, 1988, p. 71.

وإنّما أيضًا بمعنى التّاريخ ومصير الإنسان وسعادته والنّظم السياسيّة والاجتماعيّة، ينتقل بكلّ هذا ويتوجّه لمعرفة الماضي ويحاول أن يفهم عمل العلماء في الماضي، فإنّه مهدّد لا محالة بالفشل في مسعاه. ولا مناصّ في الحقيقة، لكي يفهم المؤرّخ المعاصر عمل علماء الماضي، من أمرين:

إمّا أن يجرّد المؤرّخ العلماء الذين يدرسهم من قيمهم وغاياتهم ورؤيتهم للعالم، ولا يترك إلّا ما يضمره هو من معنى الحقيقة العلميّة والمنهج العلمي وغاية العلم، مثل أن ينزع عن البيروني مثلاً اعتقاده في التنجيم، وانتماءه للإسلام، وفهمه لطبيعة الحقيقة باعتبارها دينيّةً فلسفيّةً، ومعرفته بالثقافة الهنديّة، ولا يترك إلا ما في أعماله مما يسميه «العلم الصحيح» وهو مصطلح لا يرد البتة عند البيروني.[1] فيكون كمن يجرّد شخصًا من ثيابه ثمّ من لحمه ليبقي عليه هيكلاً عظميًّا فيستطيع بذلك أن يتعرّف عليه لأنّه عندئذ شبيه بالذي ينظر إليه ويدرسه.

وإما أن يتجرّد المؤرّخ من كل ما لديه من قيم وتصورات عن العلم وعن غاية التاريخ ويلبس عباءة علماء الماضي الذين يحاول أن يفهم أعمالهم في سياقها التاريخي. لكن حتى لو فرضنا أن هذا الأمر ممكن، يبقى أن نسأل ما الجدوى من أن نستنسخ وضعية ولّت وذهبت ولا نسعى إلى استخلاص العبرة منها؟ أليست قيمة عمل المؤرخ تتمثل أساسا في الغاية التي يسعى إليها من دراسته للماضي؟ وهذه لا يمكن بأية حال أن توجد ضمن تصور القدامى لإشكالياتهم وأعمالهم؟

هذا يجرنا إلى سؤال نادرا ما يطرحه المؤرخ على نفسه: ما الجدوى من دراسة التاريخ؟ ما فائدة بذل الجهد في التنقيب على أفكار ونظريات ولت وذهبت وظهر

[1] ومن الملاحظ في هذا السياق أن بيار دوهيم مثلا عند تناوله لأعمال علماء النجوم العرب وكيفية تطرقهم إلى الإشكالية التي كانت قد شغلت كل تفكيرهم والتي كانت تتمثل، بزعمه، أساسا في التوفيق بين مسلمات العلم الطبيعي الأرسطي وفرضيات علم الفلك البطليموسي، لم ترد عنده ولا مرة واحدة الإشارة إلى أن علماء النجوم المسلمين كانوا في أغلبهم موقتين في المساجد. وأن اهتمامهم كان موجها بالأساس إلى حل إشكاليات تتعلق بتحديد أوقات الصلاة وظهور الهلال واتجاه القبلة. ولا شك أن وظيفتهم هذه كانت تحدد طبيعة أعمالهم بشكل مباشر. حول وظيفة الموقت وعلاقتها بعلم النجوم. انظر:

David A. King, «Astronomical Timekeeping», in Islamic Mathematical Astronomy, op. cit., Chap. III, p. 342 passim.

بطلانها وما عادت تفيدنا في شيء؟ رغم أن التطرق إلى هذه القضية ليست من مهامنا هنا، لكن نكتفي بأن نشير إلى ما ذكره نالليو في هذا الصدد. إذ قال في الجواب عن السؤال الذي طرحناه آنفا متوجها لجمهور الطلبة العرب الذين يتابعون محاضراته: «يفتخر الإنسان ونعم الافتخار، بالآباء والأجداد ويحرص كل الحرص على معرفة ما قدموه من المآثر والمكارم، ويسعى سعيا محمودا لإشاعة ذكر أعمالهم المجيدة.»[1] فإذا كان نالليو يحدد الافتخار كواحد من جملة الدواعي التي تدفع الطلبة العرب لدراسة ماضيهم العلمي فإنه نسي أن يذكر دواعي دراسته هو لهذا العلم، ولا شك أن له غاية أخرى من وراء دراسته للعلم العربي. فلكل بحسب موضعه وتوجهاته غاية في دراسة هذا العلم.

السبب الرابع الممكن لتحول الموقف من العلم العربي: تغيّر مفهوم الحقيقة العلمية وتغير معنى تاريخ العلم بتغير مفهومها، مما يدفع إلى التساؤل عما إذا كان تاريخ العلم هو تاريخ القرب من بلوغ الحقيقة أم تاريخ الوعي بضرورة اليأس من بلوغها؟

إن ثنائية النجاح والفشل التي طالما قرأ العلم العربي على خلفيتها والتي يدرس هذا العلم في إطارها بالبحث فيما إذا كان له قيمة وما إذا كان إنجازا وتقدما بالنسبة لسابقه يجب أن تطرح هذه الإشكالية بتحديد معناها الدقيق. وبالفعل نحن نتساءل عن مدى نجاح العلم العربي أو فشله، لكن نجاحه وفشله في ماذا؟

[1] نالليو، علم الفلك، م.س، ص7.

خاتمة

إنّ الفكرة الرئيسة التي تقود أغلب الدّراسات الاستشراقيّة لعلم الفلك العربي، هي أنّ السّقف الذي وقفت دونه جهود العلماء العرب هو تجاوز فكرة مركزيّة الأرض. وهذا، فضلاً عن أنّه يؤدّي إلى عدّ علمهم باطلاً من أساسه، يجعل من مساهمتهم في تاريخ العلم، بالمعنى الذي يفهمه المستشرقون، تقرب من الصفر. في كلمة واحدة يمكن أن نلخّص تقييم المستشرقين لمعارف العرب في مجال علم الفلك بقولنا إنّها معارف «ما قبل علميّة». إن العلماء العرب بهذا المنظور قد فشلوا. لكن السؤال هو هل فشلوا بالمقارنة مع ما وضعوه لأنفسهم من غاية يتعيّن بلوغها، أم إنّهم فشلوا مقارنة بالعلم الأوروبي الذي بدأ مع كوبرنيك والذي يفترض أنه دشّن العلم الصحيح؟ لكن هل إنّ العلم كما عبّر عنه كوبرنيك علم صحيح؟ إذا قارنّا وضع علم الفلك الكوبرنيكي بعلمنا المعاصر سنجد أنّه باطل جميعه بمثل ما كان علم العرب باطلاً: فلا الشّمس عندنا مركز الكون، ولا وجود لأفلاك تحمل الكواكب، ولا حركة الأجرام السماوية دائريّة منتظمة. وقد يقول القائل إنّ علم كوبرنيكوس يبقى مع ذلك أفضل من علم العرب؛ لأنّه حقّق خطوة حاسمة في تاريخ علم الفلك، ولأنّه بذلك كان أقرب إلى الصّحّة. لكن بأيّ معنى هو أقرب إلى الصّحّة؟ هل بمعنى أنّ العلماء قد اقتربوا، بما أنجزه كوبرنيك، من بلوغ الحقيقة؟ إن كان الأمر كذلك يحقّ لنا أن نسأل: هل إنّ العلم اليوم يطرح على نفسه بلوغ الحقائق بشأن الواقع؟ أم إنّه يكتفي فقط بإنشاء فرضيات وبناء نماذج تفسّر هذا الواقع دون أن تكشف عن حقيقته؟ لقد أشار فارنر هيزنبرغ (W. Heisenberg) في كتابه **الجزء والكل** إلى أنّ المقارنة بين علم الفلك البطليموسي وبين علم الفلك النيوتني لا تكشف عن فرق جوهريّ بين العلمين؛ إذ كلاهما قد أعطى تمثيلاً رياضيًّا لحركة الكواكب. ويجب أن نعتبر أن علم بطليموس «علم جيّد جدًا»؛ لأنّه يمكّن من توقّع حركة الكواكب بدرجة كافية من الدّقّة.[1] فإن كان الأمر كما يقول فإنّ حال علماء اليوم

[1] انظر: هايزنبرغ: الجزء والكل، محاورات في مضمار الفيزياء الذرية، ترجمة وتحقيق: محمد أسعد عبد

ليس ببعيد عن حال علماء الأمس. ففي كلتا الحالتين نحن أمام فرضيّات ونماذج تنجح إلى حين في تفسير الواقع. والفرق الذي هو الفرق هو أنّ علماء الماضي كان لديهم وهمُ الحقيقة العلميّة-الفلسفيّة، وهم يعتقدون أنّ نماذجهم الرياضيّة تعبرّ عمّا عليه السّماء في ذاتها، أمّا العلماء المعاصرون فقد اقتنعوا تمام الاقتناع بأنّ النّظريّة العلميّة لا تكشف عمّا عليه الواقع، وإنّما هي فرضيات تنجح في تفسيره. فإذا استثنينا هذا الاختلاف، ونظرنا إلى ما كان يبذله القدامى من جهود لبناء نماذج رياضيّة، يمكن أن نقول إنّ دار لقمان على حالها، وإنّ المعاصرين من العلماء لا يفضلون عن أجدادهم إلا بغياب الاعتقاد الزائف في إطلاقيّة النّظريات التي يضعها العلم، ووعيهم أنّ النّظريّة العلميّة لا تنسخ الواقع.

لعلّ هذا ما يجعلنا نقف على الجدوى من دراسة تاريخ العلوم، وهو غير بعيد عمّا لمّح إليه دوهيم عندما اعتبر أنّ الحوار بين الذين يذهبون إلى جعل العلم نتاجًا لجملة من الأفكار الما قبليّة وأنّه يجب أن يلتزم بشروط محدّدة سلفًا، وبين الذين يزعمون أنّه لا مرجعيّة للعلم سوى التجربة، سيدوم ولا شكّ دوام الفكر البشري،[1] فيكون التأريخ للعلوم متابعة لهذا الحوار الذي لن ينتهي أبدًا. وهو غير بعيد مع ذلك عمّا رسخ في فكر ما بعد الحداثة، من أنّ قول ما كان عليه الماضي أمر غير ممكن، مثل أنّ الكشف عن حقيقة الواقع في ذاته في العلم أمر مستحيل.

الرؤوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص52-51.

[1] انظر:

P. Duhem, Le système du monde, op. cit., T. II, p. 62-63.

الاستعارة المعجميّة في القرآن الكريم من منظور استشراقي

آرثر جيفيري نموذجًا

الدكتور عبد العالي احمامو[1]

المقدمة

شكّلت ألفاظ القرآن الكريم مجالاً للدّارسين العرب والمستشرقين[2]، بخاصّة الكلمات والألفاظ الأجنبيّة التي وقع حولها خلاف كبير. فإذا كانت الأبحاث تشير

[1] جامعة ابن طفيل، المغرب.

[2]لا غرابة أنّ العديد من المستشرقين وجّهوا كلّ طاقاتهم لإثارة الشّبهات حول القرآن الكريم، باعتباره المصدر الأوّل والأساسي في شرائع الإسلام وفي رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لذا يستوجب علينا الوقوف موقف المدافع عن كتاب الله عز وجل، وتتبع أعمال المستشرقين والملحدين والمغرضين، والرّدّ على ادّعاءاتهم المتعلّقة بالتغيير والتبديل، أو الزيادة والنقصان، أو التشكيك في مصدر القرآن الإلهي، أو ما تعلق بطريقة جمعه وتدوينه، فتراهم منكبين على الدوام للبحث عن أي شبهة للخطأ فيه، أو التناقض بين آياته، فيقحمون الروايات المشككة في النص القرآني، معتمدين في ذلك أسلوبي التمويه والإطالة الممزوجة بدوافع إيديولوجية مخفية تحت رداء البحث العلمي. فواجبنا تجاه كتاب الله تعالى تتبع تلك الأعمال ووزنها بميزان العلم والعقل، وتثمين ما يوافق فيها المقصدية الإسلامية، والرد على الشبهات والنقائص، ولن نصل إلى كل هذا إلا أذا تضافرت جهودنا جميعا بحثا وترجمة وتحقيقا ونشرا، وهذا سعينا من خلال هذه الدراسة.

إلى ورود ألفاظٍ وكلماتٍ مستعارة من لغاتٍ أخرى، ففي الجهة المقابلة نقرأ الموقف الدّفاعيّ عن عربيّة القرآن المدعوم بقوله تعالي: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ (سورة يوسف، الآية2)، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (سورة طه، الآية113)، وقوله أيضًا: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (سورة لقمان، الآية28)، وقوله: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة فصلت، الآية3)، إضافة إلى قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (سورة الشورى، الآية7)، وقوله عز من قائل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (سورة الزخرف، الآية3)، وقوله أيضًا: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (سورة الشعراء، الآية 195).

وقد ظهرت هذه القضيّة أوّلاً في عصر الصحابة رضي الله عنهم، فأدلى بعضهم بآرائهم تجاهها، ويعدّ الإمام الشافعي (ت 204 هـ) من أوائل من طرقوا هذا الموضوع في كتبهم، فناقشه في كتابه (الرسالة) وعبّر فيه عن رأيه، كما تناوله أحد معاصريه، وهو أبو عبيدة معمر بن المثني (ت209هـ) في كتابه «مجاز القرآن»، ومن أبرز المصنفين الذين جاؤوا بعدهما وتحدثوا في كتبهم حول هذا الموضوع محمد بن جرير الطبري (ت310هـ) في تفسيره «جامع البيان في تأويل القرآن»، واللّغوي أحمد بن فارس (ت395هـ) في كتابه «الصاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومسائله وسنن العرب في كلامها»، والمفسّر الأندلسي عبد الحق بن غالب بن عطيّة (ت542 هـ) في تفسيره «المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، وعبد الرحمان بن الجوزي (ت597 هـ) في كتابه «فنون الأفنان في عيون علوم القرآن»، ومحمد بن عبد الله الزركشي (ت 794 هـ) الذي ناقش هذا الموضوع في كتابه «البرهان في علوم القرآن» وقدّم قائمة للكلمات القرآنيّة التي قيل إنّها أعجميّة[1].

ومن بين أبرز من اهتمّ بهذا المجال ودرسه عبد الرحمن جلال الدين السيوطي

[1] للمزيد ينظر: ثمامة فيصل بن أبي المكارم، هل في القرآن الكريم كلمات أعجمية؟ دراسة تحليلية لآراء العلماء العرب والمستشرقين، نسخة إلكترونية. للاطلاع: www.alukah.net/library/0/81053 تاريخ الزيارة: 3 مارس 2020.

(ت911هـ) الذي ناقش هذا الموضوع في ثلاثة من كتبه وخصّ له رسالتين بحث فيها آراء العلماء السابقين حوله وأدلى فيها برأيه، وجمع فيها الكلمات الأعجميّة الواردة في القرآن، فألّف السيوطي رسالته «المهذّب فيما وقع في القرآن من المعرب» وجمع فيها الكلمات ورتّبها ترتيبًا هجائيًّا، كما ألّف رسالته «المتوكلي» التي نسبها إلى الخليفة العباسي المتوكّل على الله ونسَّق فيها هذه الكلمات حسب اللّغات التي وردت فيها. أمّا كتبه الثلاثة التي ناقش فيها هذا الموضوع بالتفصيل فهي: «الإتقان في علوم القرآن» و«معترك الأقران في إعجاز القرآن» و«المزهر في علوم اللغة وآدابها».

وينسب إلى بعض الصحابة وبعض من تلاميذهم القولُ بأنّ القرآن يضمّ كلمات أعجميّة، فيُروى عن عبد الله بن عبّاس (ت68هـ) وأبي موسى الأشعري (ت44هـ) رضي الله عنهما أنّهما نسبا العديد من كلمات القرآن كالسجيل، والمشكاة، واليم، والطور، والأباريق، والاستبرق، وغيرها إلى لغاتٍ أخرى[1]، وقد نقل ابن الجوزي في «فنون الأفنان» عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قوله: «في هذا القرآن من كلّ لسان»[2]، كما نقل عن تلميذين لابن عبّاس عكرمة بن عبد الله (ت105هـ) ومجاهد بن جبر (ت104هـ) قولهما: «إنّ في القرآن من غير لسان العرب»[3]. ومن التابعين الآخرين الذين أيّدوا وجود كلمات أعجميّة في القرآن سعيد بن جبير (ت95هـ) الذي نقل ابنُ الجوزي قولَه: «ما في الأرض لغة إلّا أنزلها الله تعالى في القرآن»[4].

ونقرأ عند ثمامة فيصل[5] أنّ بالاستناد على أقوال هؤلاء العلماء وآراء بعض المتأخّرين الذين نقلوا عن ابن النقيب قوله: «من خصائص القرآن على سائر كتب

[1] أبو المنصور موهوب بن أحمد بن محمد الجواليقي: المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، ط 1، دمشق، دار القلم، 1990، ص102.

[2] أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي: فنون الأفنان في عيون علوم القرآن، تحقيق حسن ضياء الدين، ط1، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1987، ص 341.

[3] أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي: فنون الأفنان في عيون علوم القرآن، م.س، ص341.

[4] انظر: عبد الرحمان جلال الدين السيوطي: المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، تحقيق: التهامي الراجي الهاشمي، لا ط، المحمدية، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، مطبعة فضالة، ص 61.

[5] انظر: ثمامة فيصل، هل في القرآن الكريم كلمات أعجمية؟ دراسة تحليلية لآراء العلماء العرب والمستشرقين،م.س.

الله المنزلة أنّه نزل بلغة القوم الذين أنزلت عليهم، ولم ينزل فيها شيء بلغة غيرهم، والقرآن احتوى على جميع لغات العرب، وأنزل فيه بلغات غيرهم من الرّوم والفرس والحبشة شيء كثير»[1]، كما استند السيوطي على قول عبد الله بن يوسف الجويني (ت438هـ) الذي قال: «إن قيل إنّ استبرق ليس بعربي، وغير العربي من الألفاظ دون العربي في الفصاحة والبلاغة، فنقول: لو اجتمع فصحاء العالم وأرادوا أن يتركوا هذه اللفظة، ويأتوا بلفظ يقوم مقامها في الفصاحة لعجزوا عن ذلك»[2].

أمّا بداية الدراسات الاستشراقيّة حول هذا الموضوع فتعود إلى القرن التاسع عشر الميلادي؛ فمن أوائل المستشرقين الذين تناولوه المستشرق ألوييز سبرنجر (Aloys Sprenger)، والمستشرق الألماني سيغموند فرانكيل (Siegmund Fraenkel) الذي ألّف كتابًا بعنوان: «الكلمات الأجنبيّة في القرآن»، ورودولف دووراك (Rudolf Dvorak) الذي صنّف كتابًا حول الكلمات الفارسيّة المستعملة في القرآن، وثيودور نولدكيه (Theodor Noldeke) الذي صنّف كتابه المعروف «تاريخ القرآن» وناقش فيه وفي كتاباته الأخرى هذا الموضوع. واستمرّت عناية المستشرقين بهذا الموضوع؛ حتى جاء الباحث المستشرق آرثر جيفيري (Arthur Jeffery) الذي ألّف كتابًا بعنوان (the Foreign Vocabulary of the qur'an)؛ حيث نال هذا الكتاب قبولاً واسًعا لدى المستشرقين، وقد بنى جيفيري دعواه التي قدّمها في هذا الكتاب على كتابات الإمام السيوطي التي سبق ذكرها في هذا العمل، وأضاف إلى الكلمات التي أوردها السيوطي وغيره عددًا آخر من الكلمات، ووصل بها إلى نحو 256 كلمة، وادعى أنها ليست عربية الأصل استنادا على البحوث اللغوية والدراسات التاريخية والأثرية الحديثة[3].

وسنعمل في محاور هذا العمل على تتبع الكلمات المستعارة في القرآن الكريم

[1]جلال الدين عبد الرحمان السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ج1، ص 938.

[2] انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، م.س، ص 938؛ المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، م.س، ص 63.

[3] انظر: ثمامة فيصل، هل في القرآن الكريم كلمات أعجمية؟ دراسة تحليلية لآراء العلماء العرب والمستشرقين، م.س.

بحسب قائمة جيفيري، معتمدين في ذلك على دراسةٍ مهمّة قدّمتها كاثرين بيناتشيو[1] (Catherine Pennacchio) الموسومة ب «الاستعارة المعجميّة في القرآن، الجوانب الإشكاليّة لقائمة آرثر جيفيري»، والتي تتناول فيها الجوانب الإشكاليّة لعمل جيفيري، حيث تطالب بضرورة مراجعة القائمة والافتراضات المتعلّقة بأصول الكلمات المستعارة وتحديدها في مستويين: المستوى الأوّل يتعلّق بإدراج المعارف اللّغويّة الجديدة المتعلّقة باللّغة الأوغاريتيّة، ونقوش العربيّة الشماليّة والعربيّة الجنوبيّة، أمّا المستوى الثاني فيجب فيه وضع هذه الكلمات في سياقاتها السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. فهذا التجديد في البحث مهمّ؛ لأنّ الكلمات المستعارة في القرآن تشكّل الآثار التاريخيّة للاتّصالات القديمة بين السكّان العرب وجيرانهم، حيث التعرّف على أصول الكلمات المستعارة يساهم في فهم النّصّ القرآني بشكل أفضل، وبداية اللّغة العربيّة بشكل عام. كما تؤكّد كاثرين على أنّ كميّة المصادر المذكورة في دراسة جيفيري يمكن اعتبارها بدون فائدة أو ضارة إلى حد ما؛ خاصّة أنّه على مدار القرن الماضي، كانت المفردات الأجنبيّة للقرآن تعتبر عملاً قاطعًا وحاسمًا، في حين أنّ نيّة المؤلّف كانت ببساطة جمع كلّ ما كتب عن هذا الموضوع. وإذا كان من المفترض أن يكون عمل جيفيري نقطة انطلاق لمزيد من الدراسات، إلّا أنّه لم يتم إجراء أيّ دراسات إضافيّة في هذا المجال، وهذا يحيل على أنّ بالرغم من قدم قائمة جيفيري إلّا أنّ ذلك لا يجعل منها متجاوزة، بل أرضيّة لدراسات حديثة أكثر عمقًا[2].

[1]Catherine Pennacchio, «Lexical Borrowing in the qur'an, the problematic Aspects of Arthur Jeffery's list», bulletin du centre de recherche français à Jérusalem. (En ligne), Consulté le 20 février 2020.

[2] يمكننا تلخيص ملاحظات بيناتشيو بأنّها أثبتت في أكثر من مثال أنّ الكلمة التي اختارها جيفري إمّا أنّها أصلاً عربيّة وليست مستعارة، أو هي من عائلة اللّغات السامية، والمناقشة جديرة بالاهتمام لما نعرفه من غايات المستشرقين. فالمستشرق الذي يحمل همّ إثبات استعارة القرآن من العهد القديم، يهمّه أن ينفي استناد القرآن إلى غيره ليس دفاعًا عن أصالة القرآن، بل تأكيدًا لهيمنة العبريّة، وهذا هو اهتمام بيناتشيو التي تدافع حقيقة عن «عبرية» القرآن بحسبها لا عن عربيّته. لذلك فإنّ من المفيد أن نسلّط الضّوء على محاولات المستشرقين في البحث عن غريب القرآن، وهذا سبب نشرنا للبحث، ولكن مع جملة ضروريّة من الملاحظات.

أوّلًا: نبدأ بهذه الرواية المهمّة: روى عبد الله بن عمر قال: قرأ عمر بن الخطاب هذه الآية: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ثمّ قال: ادعوا لي رجلاً من بني مدلج، قال عمر: ما الحرج فيكم؟ قال: الضيق. وكم لهذه القصص من نظائر في التاريخ، وهذا هو نافع بن الأزرق، لمّا رأى عبد الله بن عباس جالسًا بفناء ←

1. مصادر متنوّعة وأغراض متباينة

اعتمد صاحب «المفردات الأجنبيّة في القرآن الكريم» على العديد من المصادر المتاحة لكلّ حالة من الحالات المدروسة؛ حيث اقتبس من الجواليقي مؤلّف كتاب «المعرب والدخيل»، إضافة إلى السيوطي الذي ألّف العديد من الكتب حول الاقتراض اللّغوي، كما أشار جيفيري إلى العديد من المستشرقين أبرزهم: أبراهام

الكعبة، وقد اكتنفه النّاس ويسألونه عن تفسير القرآن، فقال لنجدة بن عويمر الحروري: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به، فقاما إليه فقالا: إنّا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسّرها لنا وتأتينا بمصادقة من كلام العرب، فإنّ اللّه تعالى أنزل القرآن بلسان عربيّ مبين، فقال ابن عباس: سلاني عمّا بدا لكم، فقال نافع: أخبرني عن قول الله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾ [المعارج: 37] قال: العزون: الحلَق الرقاق، فقال: هل تعرف العرب ذلك؟ قالَ: نعم. أما سَمعت عَبيدَ بن الأبرص وهو يقول:

فجاءُوا يُهْرَعُونَ إليه حتى يكونُوا حولَ منبِرْهَ عِزينا

ثمّ سألاه عن أشياء كثيرة عن لغات القرآن الغريبة، ففسّرها مستشهدًا بالشّعر الجاهلي. ربّما تبلغ الأسئلة والأجوبة إلى مئتين، ولو صحّت تلك الرواية لدلّت قبل كلّ شيء على نبوغ ابن عباس في الأدب العربي، وإلمامه بشعر العرب الجاهلي حيث استشهد على كلّ لغة فسّرها بشعر منهم، وقد جاءت الأسئلة والأجوبة في الاتّقان.

من الواضح أنّ المنهجيّة المتّبعة في التّعامل مع المفردات الغريبة، كانت من صدر الإسلام، هي البحث عن الكلمة في لهجات القبائل العربيّة، والشعر الجاهلي، حيث لا يمكن الحكم على كلمة بأنّها أجنبيّة قبل استكشاف لهجات العرب من قريش وغيرها. وهذا أمر عسير حتى على علماء العرب، ولكنّهم تمكّنوا منه وألّفوا فيه.

ثانيًا: يشير محقّق كتاب غريب القرآن السيد كاظم الطريحي إلى ما كانت تعنيه كلمة لغة قريش التي نزل بها القرآن فيقول: اختصّ القرآن بلغة قريش، وقريش يومئذ من أضخم القبائل العربية وأعظمها، وأكثرها زعامة وتجارة وحضارة، فلذا تضمّنت لغتهم بعض الألفاظ العربيّة الأخرى، وغير العربيّة انصهرت كلّها في مجموع ما أنزل من كلمات القرآن ومعانيه، ولهذا الاندماج روعته في البلاغة القرآنية أدرك أثره المعاصرون لزمن الرسولﷺ. وهذا النص يعني أنّ تجارة قريش و «رحلة الشتاء والصيف» التي تحدّث عنها القرآن الكريم كانت تدخل إلى مفردات قريش «بضاعة» جديدة أصبحت فيما بعد من الحقل المعجمي والدلالي «لعربية» القبيلة.

ثالثًا: بناء على ما تقدّم فإنّ أيّ مستشرق عرف العربيّة من المعاجم، ليس مؤهّلاً من حيث المبدأ للبحث في غريب القرآن، وإنّما دخل هذا الميدان للتشكيك بأصالة النص القرآني. ومن ناحية الغايات ليست الدراسة الناقدة بأحسن من الكتاب المنقود، ولا غنى لنا عن إعادة نشر ما كتبه العلماء المسلمون في هذا المضمار ودراسته؛ لتفنيد الردود على جيفري وبيناتشيو من نتاج أهل اللّغة وعلمائها الذين لم يقصّروا في هذا المجال الحسّاس. المحرِّر

جيجر (Abraham Geiger) الذي كان أوّل من أشار إلى أربع عشرة كلمة مستعارة من العبريّة، ورودولف دفوراك (Rudolf Dvorak) الذي كان أوّل من خصّص عملاً كاملًا في علم اللّغة للاستعارة المعجميّة في القرآن الكريم (1885) حيث تمّ تقديم عشر كلمات غير عربيّة في القرآن الكريم، كما استشهد جيفيري أيضًا بثيودور نولدكيه (Theodor Noldeke) من خلال عمله «إسهامات جديدة في اللغويّات السامية» (Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft) (1910)، والذي خصّص فيه فصلاً كاملاً لدراسة «الكلمات المقترضة في الإثيوبيّة ومنها (Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen)، إضافة إلى ألفونس مينغانا الذي جرّد المصطلحات الدينيّة المستعارة من السريانيّة في القرآن الكريم من خلال عمله «التأثير السرياني على أسلوب القرآن» (Syriac Influence on the Style of the Kur'an")) 1927)، إضافة إلى جوزيف هورفيتز (Joseph Horvitz) الذي نشر «أسماء العلم والمشتقات اليهوديّة في القرآن» (Jewish proper names and derivatives in the koran) (1925)، أضف إلى ذلك كلّ من: ثيودور نولدكيه من خلال عمله «تاريخ القرآن Geschichte des Qorans» (1860)، وسيغموند فراينكل؛ صاحب «الكلمات الأجنبية الآرامية في اللغة العربية Die Aramaïsche Fremdwörter im Arabischen (1886)»، وهينريش زيمرن (Heinrich Zimmern) الذي اشتغل على «الكلمات الأجنبيّة الأكادية دليل على التأثير الثقافي البابلي» (1917)؛ وهذه فقط أهم المصادر التي اعتمدها جيفيري في دراسته، وهذا ما يجعل القارئ يحسّ أنّ جيفيري تعامل مع كلّ مصدر بدقّة للحصول على نتائج علميّة[1]. لذلك نجده في المعجم يذكر جميع اللغات التي استعارت منها العربيّة كلماتها المذكورة في القرآن الكريم، حيث يتم تقديم كلّ كلمة مستعارة في شكلها الأصلي وبلغتها الأصليّة، وفقًا لنظام الكتابة الخاصّ بها، وذلك من خلال تقديم ما مجموعه ست وخمسين لغة (العبريّة – الآراميّة – السريانيّة – اليونانيّة – الفارسيّة – الإثيوبيّة (الحبشية) الجنوب عربيّة – السنسكريتيّة...).

أمّا منهجيًّا، يتمّ تقديم الكلمات المستعارة بطريقةٍ منهجيّةٍ ودقيقةٍ؛ حيث يقوم

[1]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 3.

جيفيري أوّلًا بتحليل جذر كلّ مصطلح صوتيًّا ودلاليًّا قبل تقديم وجهات نظر النحويين العرب حول هذه المسألة (الظاهرة)، وبعد ذلك ينقل آراء المستشرقين ويحاول استنتاج الأصل المحتمل للكلمة، وفي الأخير يشير جيفيري إلى إمكانيّة العثور على الكلمات المستعارة في الشّعر الجاهلي من أجل التحقّق من تاريخ الاستعارة؛ فإذا كان الأمر كذلك، فإنّه يقتبس نقوش العربيّة الجنوبيّة والعربيّة الشماليّة التي تظهر فيها الكلمة[1]. فهذه الدّراسة، حسب كاثرين، توفّر ثروة من المعلومات بناءً على المصادر المعتمدة، كما يمكن اعتبارها نقطة انطلاق جديدة للبحث في هذا الموضوع.

2. الجوانب الإشكاليّة لمعجم آرثر جيفيري

في مقدّمة كتابه، يأمل جيفيري أن يكون عمله إسهامًا في إنتاج معجم للمصطلحات الواردة في القرآن الكريم، بالاعتماد على المقارنة مع معجم العهدين القديم والجديد، ويضيف جيفيري أنّه «لا يمكن إحراز تقدّم إضافيّ في تفسيرنا للقرآن أو حياة محمد، إلّا بعد إجراء دراسة شاملة حول مفردات القرآن الكريم»[2]، لذلك فهدفه كان جمع مختلف الدّراسات المتاحة حول الاقتراض اللّغويّ أو المعجمي في مختلف المصادر والمجلّات والمقالات المتفرّقة وتقديمها للطلّاب والباحثين، وإن كان يشير إلى أنّ عالمًا فقط مثل نولدكيه (Nôldeke) هو الذي كان بإمكانه معالجة عمل من هذا النّوع. وبالرغم من أنّ جيفيري كان بدراسته هذه يسعى إلى تشجيع إجراء المزيد من البحوث حول هذا الموضوع، إلّا أنّ المهتمّين والباحثين اعتبروه في وقتٍ لاحقٍ عملاً ناجحًا.

تؤكّد كاترين على ضرورة التّعامل مع معجم جيفيري بحذرٍ شديدٍ، بخاصّة أنّ المؤلّف لم يحدّد مفهوم الاقتراض اللّغوي/ المعجمي[3]، حيث يبدو أنّ كلّ كلمة

[1]Catherine Pennacchio, Op. cit.

[2]Arthur jeffery, the foreign vocabulary of the qur'an, leiden – Boston, 2007, p. vii.

[3] تبعًا لكاثرين الاقتراض هو عملية يتم من خلالها أخذ كلمة أو وحدة لغوية من لغة مانحة لاستخدامها في لغة متلقية، ويسمى اقتراض كلمة واحدة بالاقتراض المعجمي، كما لا يمكن تحويل الكلمة المستعارة دون إجراء بعض التغييرات؛ حيث تتكيف الكلمة صوتيا مع لغة المستلم. ففي المستوى الدلالي يختار المقترض

«غير عربيّة» فهي مصنّفة ضمن «الكلمات الأجنبيّة»، إضافة إلى جمع كلّ الأنواع المستعارة وتقديمها بحسب الترتيب الأبجدي. يُقسّم جيفري الاقتراض في القرآن الكريم إلى ثلاثة أنواع[1]:

1- كلمات أجنبيّة تمامًا؛ ومثال ذلك: «زنجبيل»، و«نمارق»، و«فردوس»، و«جبت»؛ التي يرى جيفيري أنّها لا تتوفّر على جذر في اللّغة العربيّة، بينما يبدو، حسب كاثرين، أنّها مقترضةٌ من الإثيوبية، إضافة إلى كلمة «استبرق» التي تعني (الديباج والملابس الحريرية)، والتي ترى كاترين أنّها فارسية.

2- الكلمات السامية التي يمكن العثور على جذرها الثلاثي في اللّغة العربيّة، ولكن مع ذلك لا يتمّ استخدامها في القرآن الكريم بالمعنى العربي للجذر، وإنّما بالمعنى الذي تطوّر في إحدى اللّغات الأخرى؛ ومثال ذلك: «فاطر»، و«صوامع»، و«درس[2]»، و«بارك». 3- كلمات عربيّة أصيلة ومستخدمة بشكلٍ شائعٍ في اللّغة العربيّة، غير أنّ معناها في القرآن الكريم تأثّر بلغات أخرى؛ ويعطي جيفيري مثالاً لذلك كلمة «نور» الواردة في قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**﴾ (سورة التوبة، الآية32)، والتي تعني في القرآن الكريم الدين.

ترى كاثرين أنّ جيفيري لا يقدّم أيّ معلوماتٍ حول طريقة وضع كلّ الكلمات المقترضة في القائمة معًا، فمن ناحية يبدو أنّه جمع كلّ الدّراسات المتاحة حول كلّ كلمة، بينما من ناحية أخرى هناك إشارات إلى أنّ المؤلّف اختار بعض المصادر فقط،

الدلالات والاستخدامات التي يعرفها حول الكلمة المقترضة. فالاقتراض ظاهرة لغوية وتاريخية؛ لغوية لأنها عملية يتم فيها استعارة الكلمات والألفاظ، وتاريخية لأنها ناتجة عن الاتصال بين مجتمعين. وتضيف كاثرين أن الاقتراض تسمية خاطئة: فعندما تستحوذ اللغة على كلمة ما لا تكون لديها أدنى نية لإعادتها، بل على العكس من ذلك تأخذها لتقليدها واستخدامها ودمجها، وبالرغم من هذا الدمج، وإن كان جيدا، فهي تحتفظ بسمات غريبة يُسهل التعرف عليها. للمزيد ينظر:

Catherine Pennacchio “Étude du vocabulaire commun entre le Coran et les Écrits juifs avant l’islam,” Diss. INALCO, Paris, 2011. Print. See “Définitions des emprunts” p. 73-76.

[1]Arthur jeffery, op. cit, p. 39.

[2] تشرح كاثرين كلمة «درس» بمعنى: دراسة الكتاب المقدس، وتضيف أنها مستعارة من اليهودية؛ حيث تعني dˈraš: الوصول إلى المعنى الحقيقي للكتاب المقدس من خلال البحث الدقيق والمتحفظ. للمزيد ينظر: Catherine Pennacchio, op. cit, p.4.

إضافة إلى عدم ظهور بعض الكلمات المستعارة المعروفة في لائحة جيفيري، ومثال ذلك: (الحج – المحراب – صاب...)، كما يستثني جيفيري بعض الكلمات التي تمّ تجميعها من قبل السيوطي، وإن كان يشرح سبب عدم إدراجه لهذه الكلمات: فالبعض منها نادرة إلى حد اعتبارها أجنبيّة بسبب ندرتها؛ ومن ذلك «هيت لك» (الأمر من أتى)، وسيد (الزوج)، بينما البعض الآخر كلمات عربيّة ببساطة، سكر، وحرام، وأليم[1].

ويدّعي جيفيري تضمينه جميع الكلمات المستعارة في عمله؛ ولكن كاترين ترى أنّ بعض الكلمات غير واردة في دراسته، وتضيف أنّ أعمال السيوطي على وجه الخصوص تستحقّ البحث؛ فكتبه الثلاثة «المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب» و«الإتقان في علوم القرآن» و«المتوكلي» تشمل ما مجموعه مئة وثمان وثلاثون كلمة مستعارة. فكلمات مثل «الآخرة» و «فوم» يجب أن تراجع تبعًا لكاترين، فهي ترى أنّ الكلمة الأولى «الآخرة» لها المدلول نفسه في اليهوديّة (نهاية الأيام)، أمّا الثانية «فوم» فمعناها غامض[2].

وتؤكّد الباحثة على أنّ المسلمين القُدامى لم يكونوا على درايةٍ باللّغات الأجنبيّة، وكانوا يتقنون لغتهم الأم؛ لذلك ففهمهم لبعض المصطلحات له قيمة عالية. ويجب كذلك مراجعة القائمة التي وضعها جوزيف هورويتز (Joseph Horowitz) الذي يجمع الكلمات المستعارة من اليهوديّة في القرآن الكريم، بما في ذلك أسماء العلم؛ حيث يدرج هورويتز المصطلحات التي ذكرها أسلافه، ويضيف بعض الكلمات المستعارة التي اكتشفها بنفسه، فلائحته تضمّ سبع وخمسين كلمة مستعارة، والتي لم يرد جلّها في دراسة جيفيري. كما هناك دراسة أخرى تستحقّ الدّراسة، والأمر يتعلّق ب«المسيحيّة في الإسلام Christliches in Qoran» (1930) لكارل أهرينس (Karl Ahrens) التي استفاض فيها عن الاقتراض من المسيحية[3].

---

[1]Catherine Pennacchio, op. cit, p.4.

[2] تثير كملة «فوم»، حسب كاثرين، مشكلة دلالية؛ حيث يلتبس المعنى بين «الثوم» و«القمح»، حيث أن استخدامها في القرآن الكريم بمعنى «ثوم» مرده اقتراضها من النص التوراتي (11.5)، بينما يري السيوطي أنها تعني «قمح - الحنطة»، وهي مرتبطة بجذر «فَوَمَ» بمعنى خَبَزَ أو صنع خبزا. ويعتبرها السيوطي كلمة عبرية إلا أن كاثرين تشير إلى عدم العثور على أي أثر لها سواء في العبرية أو في المعاجم الآرامية. للمزيد ينظر: Catherine Pennachio (2011), op. cit, p.4.

[3]Catherine Pennachio (2011), op. cit, p.4.

من جهةٍ أخرى، وفقًا لكاترين، جرّد مايكل كارتر[1] (Michael Carter) كلّ هذه الإضافات؛ حيث صنّف الكلمات المستعارة زمنيًّا وفقًا للّغات المانحة. كما خصّص مارتن زميت[2] (Martin Zammit) فصلاً للكلمات الأجنبيّة في القرآن بالتركيز على دراسة جيفيري.

ولا شكّ أنّ هناك الكثير من الكلمات المستعارة ما زالت قيد الدّراسة وتحتاج إلى مزيد من البحث؛ ومثال ذلك كلمة جلاء (الخروج) ğalā الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَن كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ﴾ (سورة الحشر، الآية3)، والتي يبدو أنّها استعارة من gōlā العبريّة –gālūt- وهو مفهوم خاصّ باليهوديّة، كما أنّ الكلمة وردت في القرآن الكريم في سياقٍ يهوديٍّ؛ حول طرد قبيلة بني النضير اليهودية وخروجها من المدينة، وقد أنزل الله في هذه الغزوة سورة الحشر بأكملها. أمّا في بعض الأعمال اللاّحقة[3]، تكتب الكلمة (جلاء أو جلوة) على حد سواء، وتشير اللاّحقة -wa إلى استعارة الهجاء من الآرامية، وهذا نموذجيٌّ في القرآن الكريم، حيث تحدّث بلاشر عن أمثلة أخرى لهذه العمليّة[4]؛ زكوات -صلوات- حيوات. وترى كاثرين في هذه الأمثلة دعامة لفرضيّتها، حتى لو أنّ كلمة جلوة وجدت في أعمال مكتوبة بعد القرآن الكريم، ولم يدرجها لين ولا دوزي ولا كازيميرسكي في قوائمهم[5].

[1] Michael Carter, "Foreign Vocabulary," in Andrew Rippin (ed.), The Blackwell Companion to the Qur'ān, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 120-139.

[2] Martin Zammit, A Comparative Lexical Study of Qurʾānic Arabic (Handbook of Oriental Studies, Section one: The Near and Middle East, 61), Leiden, Brill, 2002, «Loanwords in the Qurʾān», p. 51-61.

[3] تشير كاثرين إلى اعتماد ابن خلدون وتفسير ابن عطية «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» كتابة جلاء وجلوة على حد سواء. للمزيد ينظر: Catherine Pennacchio, op.cit, p.5.

[4]Blachère Régis, and Gaudefroy-Demombynes M., Grammaire de l'arabe classique: morphologie et syntaxe, 3ème édition, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975, p. 27.

[5]Catherine Pennacchio, op.cit, p.5.

3. مراجعة معجم جيفيري للكلمات المستعارة في القرآن

نصل إلى الدعوة الملحّة التي أطلقتها كاثرين بضرورة إجراء مراجعة شاملة لقائمة جيفيري على ضوء اللسانيّات الحديثة، بخاصة أنّ الباحثين في القرون الماضية لم تتوافر لهم الصرامة الموجودة في المناهج الحديثة. فدراسة الكلمات المستعارة اليوم تنبني على مقارنة قواعد التأثير والتأثّر؛ فعندما تُستعار كلمات من لغات غير سامية، فإنّ بنيتها الصرفيّة أوّل ما يدلّ على استعارتها/ أجنبيّتها؛ لأنّها لا تقدّم الخصائص الصوتيّة نفسها مثل اللّغة المستلمة، وتبعًا لكاترين فهي واضحة في الأمثلة الآتية (فردوس-زنجبيل) في اللغة العربية، أمّا إذا كان الاقتراض من داخل عائلة اللّغة السامية، فيجب استخدام معايير أخرى لتحديد الكلمات المستعارة، حيث إنّ الصعوبة تكمن في التمييز بين الجذور التي تنتمي إلى الكلمات المستعارة المشتركة داخل هذه المجموعة. بحكم التعريف؛ يُعتبر المصطلح ساميًا إذا جرى على القيم الصوتيّة والدلاليّة نفسها في غالبيّة اللّغات السامية[1]، والمشكلة، حسب كاترين أنّ بعض الكلمات المستعارة: 1- تنتشر في مناطق جغرافيّة واسعة، 2- تحمل، في الغالب، معنًى أساسيًّا واحدًا فقط، 3- تتشكّل من الخصائص الصوتيّة نفسها في جميع اللّغات السامية. ومن ثمّ فالخطر هو اعتبار الكلمات الشائعة بين لغات سامية مستعارة؛ لأنّ ذلك خطأ، فعلى العكس من ذلك لا يمكن تحديد الكلمات المستعارة على هذا النحو، فالمعايير اللغويّة وحدها التي تشير إلى حالات الاقتراض، إضافة إلى المعاني والأشكال السماعيّة التي تكشف الكلمات المستعارة، فتاريخ الكلمات، أو المفاهيم، أو الأشياء المستعارة، لا يؤدّي إلّا إلى استكمال التعريف اللّغوي للكلمات المستعارة، وإن كان اللّجوء إلى التاريخ في بعض الأحيان، يحسم في الأمر بشكل كبير[2].

فقد أخطأ جيفيري وأسلافه في فهم العديد من الكلمات المستعارة، واليوم لسنا

[1] Cohen David,"Le vocabulaire de base sémitique et le classement des dialectes du sud," Études de

Linguistique sémitique et arabe, Paris, Mouton, 1970, p. 12.

[2] Catherine Pennacchio, op.cit, p.5.

في حاجة إلى دراسة إضافيّة لإثبات أنّ الكلمات عربيّة أصيلة، ففي الواقع بعضها ثمرة تطوّر اللّغة العربية نفسها، وهذه حالة (الكاهن) مثلاً؛ من الشخصيّات التي عُرفت ما قبل الإسلام، أما بالنسبة لجيفيري[1] فالكلمة العربيّة (كاهن) قريبة من المصطلح الإنجيلي (kōhēn)، مع العلم بأنّه يتّفق مع نولدكيه في أصل هذه الكلمة المستعارة التي يرجع أصلها إلى الآرامية وتسبق ظهور الإسلام. ويخلص جيفيري إلى أنّ الكلمة تغيّر معناها من «كاهن» أوّلاً إلى معنًى مُكْتَسَب يتمثّل في «رائي – عراف». ومع ذلك فالباحث يشير إلى أنّ فيشر[2] (Fisher) يذكر العكس: «الرائي – العراف» هو المعنى الأوّل، إضافة إلى أنّ (كاهن) ليست كلمة مستعارة. ومن بين من تطرّق للكلمة توفيق فهد الذي كتب مقالاً معنونًا ب «كاهن kāhin» يوضّح فيه أنّ الكلمة مصطلح سامٍ شائعٌ، وربّما كان ل «kāhin» و«kōhēn» أصل مشترك، كما يشير إلى ذلك «khn» في اللّغة الأوغاريتيّة والآشوريّة البابليّة. في هذا الصدد يشير فهد إلى العلاقة بين واجبات هذه الشخصيّة العامّة (الكاهن) ومهمّاتها، والتي، في وقت ما، تباينت في اللغتين العربية والعبرية[3]. فإذا كان القرآن استعار كلمة (كاهن) من العبريّة أو اللّغة السريانيّة فمعناها سيكون (كاهن/ أو قس)، لكن يبدو أنّ معنى (الرائي/ العراف) للكلمة كان موجودًا قبل (kōhēn) في اليهوديّة. وتبعًا لكاترين، ففي الغالب، كلمتا «kāhin» و«kōhēn» متطابقتان في الأصل (كلاهما يعني قيم ديني، أو وصي، أو وسيط الوحي عند الإغريق في معبد أو ملجأ أو مكان مقدّس)، غير أنّ وظائفهما تباعدت فيما بعد؛ ف «kāhin» فقد تدريجيًّا علاقته بالمعبد/ المكان المقدّس، ليصبح فيما بعد مجرّد (عرّاف/ رائي/ مستنبئ)، بينما اكتسب «kōhēn» وظائف كهنوتيّة. ولم يدرج اللغويّون العرب في العصور الوسطى كاهن في قوائم الكلمات المستعارة الخاصّة بهم، ولا حتّى فراينكل (Fraenkel) أو زيمرن (Zimmern) قاما بذلك. وعليه فالكلمة تبدو نتاجًا لتطوّر اللّغة العربيّة نفسها[4].

---

[1] Arthur jeffery, op. cit, p. 247.

[2] Fisher. A, Encyclopedia of Islam, Leiden, Brill, 1st edition, 1913-1942, vol. 2, p. 665.

[3] Fahd Toufic, La divination arabe, Paris, Sindbad, 1987, p. 92-97.

[4] Catherine Pennachio (2011), op. cit, p.5

هناك كلمات أخرى يبدو أنّها مشتركة وشائعة بين العديد من اللّغات السامية، ومثال ذلك: حبل – معين – خنزير – زيت – تين – عنكبوت؛ ففي القرآن الكريم تعني كلمة حبل كلا من «الحبل» و«الارتباط» بالمعنى المجازي، وبالطريقة نفسها يعبرّ المصطلح العبري التوراتي (ḥeḇel) عن «حبل» (Josh 2 :15)، ومنطقة أو مجال أو أرض (Josh 19 :9 and Deut 3 :4). ومن الممكن أن يكون أصل الكلمة العبرية (ḥeḇel) والكلمة الآراميّة والسوريانيّة (ḥbl) من الأكاديّة بمعنى (حبل، فخ)[1]، بالنسبة لجيفيري فكلمة حبل قد يكون أصلها آرامي أو سرياني[2]، وهو على يقين أنّ الكلمة مستعارة؛ لأنّها اشتقاق اسمي[3] (denominative)، ويعتمد جيفيري في ذلك على زيمرن (Zimmern) الذي يشكّ في الأصل الآرامي للكلمة المستعارة[4]. وعلى ما يبدو، تبعًا كاترين، فالفعل الأكادي (ḥabâlu) كان يعني في البداية (قمع أو ظلم، وخدع أو ضلّل شخصًا ما)، ثم تطوّرت الكلمة لتعني «ربط، ونصب شركًا أو فخًا»، ثم لمعنى «التقط، وأخذ»، وأخيراً للدلالة على «أتلف وأضرّ، أو دمّر»[5]. فكلمة حبل ظهرت في الشعر الجاهلي، مما يدلّ على وجودها القديم في اللّغة العربيّة، هذه الفرضيّة التي تدعهما حقيقة ورود جمع تكسير من كلمة حبل «حبال» مرتين في القرآن الكريم، ومع ذلك فإنّ الاسم المذكّر الأوغاريتي (Ugaritic) «ḥbl حبل، خيط» له شكل المصطلح العربي نفسه، وهو ما قد يعني أنّها كلمةٌ ساميةٌ شائعةٌ بين اللّغات، ولا شيء يثبت استعارتها من الآرامية كما يقترح جيفيري[6].

إذا كان تحديد الاقتراض اللغوي إشكاليّة، فإثبات استعارة المصطلح ليس بالأمر

[1] op. cit.

[2] Arthur jeffery, op. cit, p. 107.

[3] هي الكلمة المشتقة من اسم، كاشتقاق فعل من اسم، ومثال ذلك فعل: «استأسد» من أسد. انظر: مبارك، مبارك: معجم المصطلحات الألسنية، لبنان، ص 75.

[4] Heinrich Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss, Leipzig, Hinrichs, 1917, p. 15.

[5] Paul Mankowski,"Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew", Harvard Semitic Studies, vol. 47, Winona Lake, Eisenbrauns, 2000, p. 55-56.

[6] Catherine Pennachio (2011), op. cit, p.6.

السهل أيضًا، في الماضي كان الاقتباس أو المعنى التوراتي للكلمة كافيًا لإظهار استعارة الكلمة، وهكذا يعتبر جيفيري الصيغة العربيّة الخامسة لفعل «تجلى» بمثابة معنى مستعار من الكلمة السريانية (tĝl)، والتي تعني (لكي يكشف عن نفسه (الله)، وترد الكلمة مرّتين في القرآن الكريم بمعنى (أظهر نفسه): ﴿**فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا**﴾ (سورة الأعراف، الآية143)، وبمعنى (أضاء): ﴿**والنَّهارِ إِذَا تَجَلَّى**﴾ (سورة الليل، الآية2)، وتبعًا لنظريّة مينغانا (Mingana)؛ يقوم جيفيري بترجمتها «تظهر في الكبرياء – العزة - المجد)، وتستند كلمة (تجلى) على الجذر المشترك في اللّغة العربيّة والعبريّة التوراتيّة ĞLW/Y...[1]

لا يقتبس الخبراء، الذين يدعمون عادة اختيار جيفيري للكلمات الأجنبيّة، العديد من الكلمات المستعارة المدرجة في عمله، الشيء الذي يدفعنا للشّكّ حول تلك الكلمات المستعارة، ومثال ذلك الكلمة المؤنّثة (روضة) بمعنى (الخضرة – حديقة)؛ الواردة في قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ**﴾ (سورة الروم، الآية15)، إضافة إلى الجمع (روضات) بمعنى (المروج المزهرة – أطيب البقاع) التي نقرأها في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ**﴾ (سورة الشورى، الآية22)؛ وكلاهما من الجذر روض. في هذه الحالة يشير جيفيري[2] إلى الاقتراض من الفارسيّة اعتمادًا على دراسة كارل فولرز (Karl Vollers) (ZMDG 1896 p. 641)، والذي كان أوّل من أشار إلى إمكانيّة هذه الفرضيّة، فالقرب الدلالي والمورفولوجي بين الجذر RḌ الذي تُشتقّ منه كلمة الأرض والجذر ورض WRḌ التي أخذت منه كلمة روضات (المراعي)، يمكن أن تشير إلى أنّ التّحوّل قد حدث داخل روض RWḌ، وهو الجذر الذي يحمل المعنى نفسه. فتنوّع الحروف داخل الجذر نفسه شائع في اللّغة العربيّة، وفي هذا يشير كوهين (Kohen) إلى أصول متبادلة (réciproquement des renvois) للجذرين RḌ وWRḌ، وعلاوة على ذلك يمكن الحديث عن الجذر نفسه على اعتبار مشاركتهما للحقل الدلالي نفسه

[1]Op. cit.

[2]Arthur Jeffery , op. cit, p. 145.

(الأرض). يتحدّث هنري لامنس[1] (Henri Lammens) عن الرّوضة التي توجد بالقرب من المدينة المنوّرة؛ وذلك من خلال الإشارة إلى معجم البلدان للحموي، وبعد اطّلاعنا عليه وجدنا صاحبه يعدّد الرياض التي ببلاد العرب؛ حيث يقول في ذلك الباب: «...عدّدها مائة وست وثلاثون روضة، روى أبو عبيد عن الكسائي: استراض الوادي إذا استنقع فيه الماء، قال شمر: وإنّما سمّيت روضة لاستراضة الماء فيها، وقال غيره: أراض الوادي إراضة إذا استراض الماء فيه أيضًا، وأراض الحوض إذا اجتمع فيه الماء، ويقال لذلك الماء روضة؛ قال الراجز[2]:

وروضة سقيتُ منها نِضْوِي

ويضيف أيضًا: «وربّما كانت الروضة واسعة يكون تقديرها ميلاً في ميل، فإذا عرضت جدا فهي قيعان وقيعة، واحدها قاع، وكل ما يجتمع في الآخاذ والمساكات والتّناهي فهي روضة عند العرب؛ هذا قول محمد بن أحمد بن طلحة على ما شاهده في بلاد العرب»[3]. فلكي تستحقّ هذا الاسم يجب أن تفي بالشروط الثلاثة الآتية: «وجود الماء، ووجود مساحات خضراء، وامتداد القطعة الأرضيّة المعيّنة».

فلا شيء يوحي بأنّ كلمة (روضة) مستعارة؛ خاصة أنّ السيوطي لم يذكر ذلك، ويمكن أن يكون المصطلح عبارة عن تشكيل مستقلّ في اللّغة العربيّة، بخاصة المصطلحات العديدة التي عرفت بها اللّغة العربية في وصف الصحراء وبيئتها الطبيعية؛ ولأدلّ على ذلك الأبيات الشعريّة المختلفة الواردة في معجم البلدان على اختلاف القبائل والأماكن؛ ومن ذلك[4]:

قال سُدَيف:

حيّ الديّار بروضة النّوّار بين السراج فمدفع الأغوار

[1] Henri Lammens, Le Berceau de l'Islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire, Rome, Pontificii Instituti Biblici, 1914, p. 88.

[2] شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي: معجم البلدان، لا ط، بيروت، دار صادر بيروت، 1993، ج3، ص83.

[3] م.ن.

[4] للمزيد انظر: م.ن، ص84 – 96.

قال منذر بن درهم الكلبي:

لتخرجني عن واحد ورياضه إلى عُنصُلاء بالزُّميل وعاسِمِ

قال ثمامة بن سواد الطائي:

يا حبّذا لذاذة الهجوع

وهي تَرعْى روضة الوكيع

مبتقلات خضر الربيع

لا تحوج الراعي إلى الترفيع

قال الأخطل:

لها مربعٌ بالروض روض مُخاشن ومنزلة لم يبق إلا طلولها

قال امرؤ القيس:

وقد عَمُرَ الروضات حول مخطط إلى اللُّخ مرأى من سعاد ومَسمَعا

قال عمرو بن الأهم:

قفا نبكي من ذكري حبيب وأطلال بذي الرّضم فالرمانتين فأوعالِ

إلى حيث حالَ المِيثُ في كل روضة من العنك حواء المذانب مُحلالِ

تمّ تحديد بعض الكلمات المستعارة المدرجة في عمل جيفيري على هذا النحو، على أساس التشابه الصوتي، وليس لأنّها اتّبعت قواعد المقارنة، وعلى سبيل المثال كلمة (دهاقا) الواردة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا، حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا، وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا، وَكَأْسًا دِهَاقًا**﴾ (سورة النبأ، الآية34) (والتي تعني أكوابًا مملوءة)، ويقارنها فرانكيل (Fraenkel) مع (daḥaqa) العبريّة التي تعني (حزم-قمع-دفع)، ومع اليهودية الآرامية (dḥq) التي لها معنى (دفع-ضغط-قيد)؛ ففي رأيه التحوّل في هذا المصطلح من (الهاء هـ) إلى (الحاء ح) يرجع إلى بلاد ما بين الرافدين، وهكذا ف (كأسًا دهاقا) قد

يكون بمعنى «كوب من عصير مضغوط/ معصور» في إشارة إلى العنب المضغوط لملء كأس من الخمر (الإشارة إلى خمر الجنّة). في هذا الصدد لا يقبل زيمرن (Zimmern) الأصل الأكادي، ومع ذلك يتحدّث كوهين عن جذرين: الأوّل DHQ كما هو الحال في اللغة العربيّة (دهاقا)، والتي يبدو أنّها مأخوذة مباشرة من القرآن الكريم، والجذر الثاني DḤQ كما في dāḥaq باللغة العبريّة التي لها معنى (ضغط – دفع). وعليه فكوهين، لا يقترح أيّ اتّصال بين الكلمات ذات الجذر DḤQ و DHQ.[1]

تشير كاثرين لبعض الأخطاء التي لاحظتها في الكلمات المستعارة الخاصّة بمعجم جيفيري؛ فلا جيفيري ولا زيمرن توصّلا إلى العلاقة بين حرف (القاف) في اللّغة العربيّة من خلال كلمة (قطران) الواردة في قوله تعالى: ﴿**سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ النَّارُ**﴾ (سورة إبراهيم، الآية50)، وحرف (العين) في الكلمة الآرامية (عِطران). فوفقًا لجيفيري «من المحتمل أن يكون هناك التباس بين حرف العين والقاف عند استعارة الكلمة»[2]، ويضيف أنّ الشعراء احتفظوا بالعبارة الأوّليّة للآراميّة، بينما تؤكّد كاثرين اعتمادًا على جان كلود هايليوك؛ في الحقيقة (قطران) بالقاف يمكن أن تكون كلمة من الآرامية القديمة[3]، في حين أنّ الكلمة نفسها بالعين قد تكون تنوّعًا لغويًّا للآرامية عندما استخدمت لغة للأمبراطوية[4].

كما تؤكّد كاثرين أنّ بعض إثباتات جيفيري غير مكتملة، كما هو الحال بخصوص (سُلّم) الواردة في قوله تعالى: ﴿**فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ**﴾ (سورة الأنعام، الآية35)، وقوله عز من قائل: ﴿**أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ ۖ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ**﴾ (سورة الطور، الآية38)؛ حيث ترى أنّ الباحث تناولها في بضعة أسطر، دون ذكر العلاقة التوراتيّة مع سلم يعقوب، والتي يجب، حسب

[1]Catherine Pennachio, op. cit, p.7.

[2]Arthur Jeffery, op. cit, p. 242 ; Zimmern H., op. cit, p. 60.

[3] JeanClaude Haelewyck, Grammaire comparée des langues sémitiques: Éléments de phonétique, de morphologie et de syntaxe, Bruxelles, Safran, 2006, p. 53.

[4]Catherine Pennachio, op. cit, p.8.

الباحثة، أن يكون لها أصلٌ مشتركٌ مع الآية القرآنيّة التي وردت فيها الكلمة، كما أنّ جيفيري لم يذكر معلّقة زهير ولا المصادر الأكادية أيضًا، كما أنّه لا يسلّط الضّوء على الاختلافات الصوتيّة للكلمة: sullām باللغة العبرية، وسُلّم باللّغة العربيّة، وswlm بالآرامية من جهة، وsimmiltu في الآكادية[1]، وsebbeltā في السريانية، وsīmeltā في السريانية الجديدة من جهة أخرى.

يعتقد جيفيري أنّ الكلمة العربيّة (سلم) إمّا مقترضة من sulama الآرامية أو استعارة قديمة من الأكادية[2]، غير أنّ كاثرين تستبعد الفرضيّة الأخيرة اعتمادًا على الجانب الصوتي للكلمة، وعليه ترى الباحثة إمكانيّة اعتبار (سلم) العربيّة كلمة سامية شائعة، خاصّة بوجود الكلمة الأوغاريتية slm، وهو الأمر الذي يثبت ذلك[3].

4. تحديث المعرفة والمعلومات

يحتاج جزء من البيانات المقدّمة في عمل جيفيري إلى المراجعة، على ضوء البحث المتقدّم في اللّغة الأوغاريتية، والتي تعدّ مساهمتها أمرًا حاسمًا في الدراسات المعجميّة العربيّة، خاصّة في تشابهها الكبير مع اللّغة العربية، وعليه فدراستها لها من الأهميّة ما يفيدنا في باب الاستعارة المعجميّة، فعلى الرّغم من عشرات القرون التي تفصل الآثار المكتوبة باللغتين؛ فالأكيد أنّ تلك المكتوبة بالأوغاريتية تثبت الطابع البدائي للّغة العربية. وفي هذا الصدد يدعونا قاموس غريغوريو ديل أولمو ليت (Gregorio Del Olmo Lete) باللّغة الأوغاريتية إلى إعادة فحص قائمة جيفيري. وإن كانت المعرفة بالنصوص الموجودة في رأس شمرا محدودة في ذلك الوقت، لذا اكتفى جيفيري بذكر الكلمات الأوغاريتية دون التعليق عليها[4].

فقد أخطأ جيفيري وأسلافه في اعتبار جذور الرباعي ذات الصوت الثاني/ ن/

[1]Israel Eph'al, The City Besieged: Siege and its Manifestations in the Ancient Near East, Leiden, Brill,2009, p. 69-74

[2]Arthur Jeffery , op. cit., p. 177.

[3]Catherine Pennachio, op. cit, p.7.

[4]Op. cit.

استعارة من الآرامية، غير أنّ نظريّة زيادة/ ن/ في اللّغة العربيّة شائعة لفترة طويلة، وفي هذا الصدد يشير جيفيري إلى أنّ كلمة (عنكبوت) هي في الأصل آرامية بسبب/ ن/ و/ وت/ في نهاية الكلمة. وفي ردّها على هذه الفرضيّة تشير كاثرين في البداية إلى صعوبة تصديق أنّ اللّغة العربيّة استعارت شكلاً مشابهًا للكلمتين الآراميتين (عكوبيتا - عكّابيتا ʿakkūḇītā -ʿakkāḇītā) وصاغت نموذجًا خاصًّا بها بإضافة/ ن/. واعتمادًا على معجم المصطلحات السامية[1] فالكلمة ليست آرامية، ودليل ذلك غيابها في اللّغات الآرامية الأخرى، أمّا فيما يخصّ اللاحقة (وت)، فاللاحقة (ت) في الكلمة العربيّة متوقّعة اعتمادًا على المطابقة القياسيّة، في حين نجد الكلمة العبرية ʿakkāḇīš تتضمّن اللاحقة /š/، فالمرجّح أنّ اللاّحقة (ت) في اللّغة العربيّة جاءت من الآرامية، لكن تبعًا لجوشوا بلاو[2] (Joshua Blau) فالأسماء ذات اللاّحقة (ت) واللاحقة (وت) كانت شائعة بكثرة في اللغة العربية القديمة قبل الإسلام، وعليه يمكن أن تكون اللاحقة (ت) في كلمة (عنكبوت) من بقايا هذا الاستعمال القديم، كما يشير جيفيري إلى أنّ العنكبوت كان معروفًا في الجزيرة العربية، وأنّ الكلمة ظهرت في النّقوش العربيّة الشماليّة، ولم يسجّل السيوطي (عنكبوت) ضمن قائمة الكلمات المقترضة، ولا فراينكل (Fraenkel) أيضًا، وعليه تؤكّد كاثرين على أنّ كلمة عنكبوت ليست مستعارة، كما أنّها ترجع فرضيّة اعتبار الكلمة مصطلحًا شائعًا بين اللّغات السامية[3].

هناك أيضًا حالة كلمة (خنزير)، فحرف (ن) ظهر في الإثيوبية والسبئية؛ لكن جيفيري يعتبر أنّ كلمة خنزير جاءت على الأرجح من الكلمة الآرامية ḥazīra، ثم أضيفت لها (ن) بعد ذلك[4]، كما أشار إلى وجود صيغة ḫnzr في رأس شمرا، فهذا التشابه بين العربية والأوغاريتية يُظهر أنّ كلمة (خنزير) غير مقترضة من الآرامية كما يعتقد جيفيري؛ وتشير كاثرين إلى إمكانيّة اعتبار ḫnzr الأوغاريتية من الصيغ القديمة

[1]Alexander Militarec. et Leonid Kogan, Semitic Etymological Dictionary, Münster, Ugarit-Verlag, vol. 2: Animal Names, 2005, p. 52.

[2]Blau Joshua., "Arabic Lexicographical Miscellanies," Journal of Semitic Studies, vol. 17, Issue 2, 1972, p. 182.

[3]Catherine Pennacchio, op. cit, p 7.

[4]Arthur Jeffery , op. cit., p. 126; Fraenkel S., op. cit., p. 110.

المهجورة في اللغة العربية أيضًا[1]، وهي الفرضيّة التي يدعمها مانوفسكي[2] (Paul Mankowski)، الذي يؤكّد على استعارة الكلمة العبرية ḥazīr من الأكادية ḥuzīru عبر الآرامية ḥzyr، أمّا التغيير من ḥnzr إلى ḥzr فمردّه إلى إدغام أو إبدال قديمين بين (ن) و (ز)، لكن هذه الفرضيّة تبقى محطّ تساؤلٍ، خاصّة أنّ معجم المصطلحات السامية يعرّف الكلمة الأوغاريتية ḥnzr بأنّها نوع من المهن أو الوظائف الإدارية[3]، ومع ذلك؛ ففي العبرية التوراتية، وفي الأكادية، وفي الآرامية، ليس هناك شدّة ثقيلة Dagesh داخل الحرف (ز). ومع ذلك هناك شكل يهودي آرامي مستمدّ من ḥazīra؛ وهي كلمة (ḥazzērā) بمعنى (قطيع الخنازير) بشدّة ثقيلة؛ والتي يمكن أن تكون دليلاً على الانتقال القديم من ḥnzr إلى ḥzzr مع الإدغام الآتي nz> zz . وفي هذا الصدد يؤكّد موشي بار آشر[4] (Moshe Bar Asher) على أنّ الشّدّة الثقيلة في الكلمة العبريّة ḥazzīr التي تمثّل تضعيف حرف (ز) يمكن أن يكون من بقايا إدغام nz>zz، وعليه فكلمة خنزير باللّغة العربية ليست مستعارة على الأرجح، مثلها مثل معظم أسماء الحيوانات[5].

فالأكيد أنّ الأبحاث، في زمن جيفري، كانت حول شمال الجزيرة العربيّة، والنبطيّة، وجنوب الجزيرة العربية في مراحلها الأولى، وإن كان عمل الباحث يشتمل على سبع وسبعين إشارة إلى الكتابة العربية الجنوبيّة، والتي تعمل على إثبات الوجود القديم لكلمات معيّنة في الجزيرة العربية، فهي تبقى مقتضبة للغاية. ففي الآونة الأخيرة تمّ اكتشاف نقوش توحيديّة أو تهويديّة تعود إلى القرن الخامس الميلادي، وفي هذا الصدد قام كريستيان روبن[6] (Christian Robin) بجرد المصطلحات المشتركة بين

[1]Catherine Pennacchio, op. cit, p 7.

[2]Mankowski Paul, Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew, Harvard Semitric Studies 47, Eisenbrauns Winona Lake, Indiana, 2000, p. 56

[3]Militarev Alexander, Kogan Leonid, op. cit, p. 150.

[4]Bar-Asher Moshe, "The Tradition of Mishnaic Hebrew in the Communities of Italy" [according to Ms. Paris 328-329], Edah veLashon, 6, Jerusalem, Magnes Press, 1980.

[5]Catherine Pennacchio, op. cit, p 7- 8.

[6]Robin Christian, «À propos de la prière : emprunts lexicaux à l'hébreu et à l'araméen

القرآن الكريم وهذه النقوش، وهو الأمر الذي يفتح آفاقًا جديدةً لبحث الاقتراض في القرآن الكريم، خاصّة وأنّ هذه المصطلحات تثبت أنّ الكلمات الواردة من العبريّة أو الآراميّة كانت معروفةً بالفعل في جنوب الجزيرة العربيّة قبل قرنين من الإسلام، كما تدعونا هذه الكلمات إلى مراجعة كاملة للبيانات المدرجة من قبل آرثر جيفيري[1].

5. أصل الكلمات المستعارة

يتعلّق أصل الاقتراض في القرآن الكريم بفترةٍ طويلةٍ، من الإمبراطوريّة الآشوريّة إلى البيزنطيّة، كما ينتشر على مساحة لغويّة واسعة بما في ذلك جميع اللّغات المستخدمة في الأراضي المجاورة للعربيّة: الأكادية، والآرامية، والعبرية، والسريانية، والإثيوبية، والنبطية، وجنوب الجزيرة العربية (وكلّها لغات سامية)، إضافة إلى اللّغات غير السامية؛ اليونانية، والرومانية، والفارسية[2]. وستختصّ المحاور التالية بدراسة الاقتراض من الأكادية والآرامية، ومن العبرية والسريانية.

1.5 الاقتراض من الأكادية والآرامية

يسبق الاقتراض من الأكادية والآرامية الإسلام، حيث اقتُرضت أسماء الأشياء التي اندمجت في الثقافة الجديدة، والتي لا علاقة لها بالإسلام، فالاقتراضات العربية من الأكادية قليلة ولكن وجودها يبدو منطقيًّا: حيث تشير المصادر إلى أنّ العرب الأوائل كانوا معاصرين للإمبراطورية الآشورية[3]، والأكيد أنّ هناك فجوةً زمنيّةً كبيرة تفصل القرن الثاني الأكادي المصادق عليه ولغة القرآن العربية في القرن السابع، ومع ذلك

relevés dans les inscriptions préislamiques de l'Arabie méridionale et dans le Coran», dans Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui, Études réunies par Gilles Dorival et Didier Pralon, Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février (Université de Provence - CNRS) à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998 (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale, n°1), Publications de l'Université de Provence, 2000, p. 45-69.

[1]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 8.

[2]Op. cit.

[3]Israel Eph'al, The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries, 1982.

فإنّ اللّغتين قريبتان للغاية؛ لأنّ اللّغة العربيّة قادرة على الحفاظ على الأشكال اللغويّة القديمة. ففي كثير من الأحيان كان يُعتقد أنّ الاقتراض من الأكادية يتمّ بطريقة غير مباشرة عن طريق الآرامية[1]، غير أنّ في بعض الحالات يبدو الاقتراض من الأكادية مباشرًا؛ ومثال ذلك: (فخار-فرات-سوق-أساور)، وفي هذا الصدد، واعتمادًا على زيمرن (Zimmern) بشكلٍ أساسيّ، يذكر جيفيري الأكادية 84 مرّة.

لا يشكّك جيفيري في مصدر الكلمات المقترضة؛ حيث يرى أنّها في أغلب الأحيان تأتي من الآرامية، بل أكثر من ذلك فهو لا يخشى القول بأنّه يخاطر قليلاً باختيار المصدر الآرامي لكلمة (نحاس): «من الواضح أنّ الكلمة ليس لها أصل في السامية، ولذا قد يحكم المرء على أنّها استعارة من الطبقة اللغويّة ما قبل السامية؛ فقد تكون الكلمة العربية قد جاءت مباشرة من هذا المصدر، لكن بالنّظر إلى الصعوبات التي واجهها علماء اللّغة بخصوص هذه الكلمة، فيجب أن نحكم عليها أنّها استعارة من الآرامية»[2]. فالملاحظ غياب المنهج العلمي عند آرثر جيفيري في بعض الأحيان، بل يتسرّع في الوصول إلى نتائج بغية إقرار استعارة الكلمات من لغات أخرى أو من الديانة اليهودية أو المسيحية.

يعتمد جيفيري في الغالب على فرانكيل (Fraenkel)، لكن تجدر الإشارة أنّ الثاني يعرف فقط الآراميّة ولا يستشهد بالأكادية في عمله، لذا قد يكون الأصل الآرامي للكلمات المقترضة مبالغًا فيه، ومن ناحية أخرى يُرجع زيمرن الكلمات المستعارة إلى الأكادية، ومرّة أخرى قد يكون هذا التأصيل مبالغًا فيه، وفي هذا يشير ستيفن كوفمان إلى أنّ هذه الأعمال تعود إلى حقبة أخرى، ومع ذلك فلها أهمّيتها باعتبارها مرجعًا في هذا المجال، كما يعتقد بول مانكوفسكي (Paul Mankowski) أيضًا أنّ زيمرن يربط الكثير من الاستعارات الموجودة بالتوراة بالأكادية.

وارتباطًا بما سبق تتساءل الباحثة عن كيفيّة تحديد هذه الاستعارات؟ لأنّ الكلمات إذا كانت متطابقة تمامًا بين لغات تنتمي إلى العائلة نفسها، فمن الممكن أن لا يهتمّ

[1]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 8.

[2]Arthur Jeffery, op. cit, p. 278.

بها أحد، إلّا إذا ظهر عنصر خارج علم اللغويات لكشفه، كما هو الشأن بالنسبة لكلمة (جلاء) التي، ترى كاثرين، أنّها من اللّغة العبريّة، واستطعنا التعرّف عليها بفضل السياق اليهودي المستخدم في الآية. كما يمكن تحديد الاقتراض اللّغوي من خلال تباين صوتي بسيط بإحدى اللغات السامية[1].

2.5 الاقتراض من العبريّة والسريانية

ترى كاثرين أنّ الاقتراضات من العبرية والسريانية تتعلّق باللغويات التقنيّة الخاصّة بالمعجم الديني، غير أنّ جيفيري لا يزال عالقًا في نقاش المصادر اليهودية أو المسيحية للقرآن؛ لأنّه يسعى في كثير من الأحيان إلى التأكيد على الأصل اليهودي أو المسيحي للكلمات المقترضة في القرآن الكريم، وفي هذا يقول: «من الصّعب بالطبع تحديد ما إذا كان الأصل يهوديًّا أم مسيحيًّا»[2]، وإن كان في كثير من الأحيان يدعم الباحث الاختيار المسيحي أو السرياني دون أدلّة داعمة حقيقيّة، وكمثال على ذلك كلمة (أبّا)[3]، والتي ترى فيها كاثرين أنّ الاحتمالات تبدو لصالح مجيئها من السوريانية[4].

يتذرّع جيفيري، في كثير من الأحيان، بحقيقة أنّ الكلمات المقترضة في العربية أكثر شيوعًا في اللّغة السريانيّة، وعليه فأصل تلك الكلمات سرياني، ومثال ذلك كلمة (أجر): «يمكن أن تكون الكلمة آرامية، وانتقلت إلى اللّغة العربية في فترة مبكرة جدًا، وبما أنّ الكلمة تُستخدم على نطاق أوسع بكثير في السريانيّة منها في الآرامية اليهودية، فمن المحتمل أنّنا على صواب في اعتبارها استعارة من السريانية»[5]، وعلى المنوال نفسه، وبما أنّ الآرامية والإثيوبية جاءتا من السريانية؛ فمن المحتمل أن يكون أصل اللّغة العربيّة منها أيضًا وفقًا لجيفيري. فكلمة (سبيل) مثلاً؛ ففي واقع الأمر

[1]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 8.

[2]Arthur Jeffery , op. cit, p. 152.

[3] Op. cit, p. 43.

[4]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 8.

[5]Arthur Jeffery , op. cit, p. 49.

الكلمة العبرية (šb̲īl) والكلمة الآرامية šb̲īl لهما معنى الطريق وطريق الحياة، بالضبط كما في السريانية šb̲īl، غير أنّ الكلمة السريانيّة كان لها استخدام واسع وتمّ اقتراضها إلى الآرامية šavił، وعلى هذه الطريقة أصل الكثير من الكلمات المقترضة[1].

ومن بين الأمثلة الأخرى كلمة (صدقة)؛ فبالنسبة إلى هيرشفيلد يبدو أنّها جاءت من الأصل العبري ṣədāqā، بمعنى صدقة أو صدقات الذي يعتبر مفهومًا مركزيًّا في اليهودية. وهنا مرّة أخرى؛ يفضّل جيفيري الأصل المسيحي، على الرغم من أنّه يعارض القواعد الصوتيّة؛ «حيث يبدو اشتقاق/ ص/ من/ ز/ مصيريًّا في الكلمة السريانية zdq التي تعود إلى أصل مسيحي، غير أنّنا نجد في اللّهجة المسيحيّة الفلسطينيّة ṣdq التي تترجم إلى ελεημοσυνη (صدقات) شائعة الاستخدام في أشكال عدّة؛ مما يحيل على إمكانيّة وجود مصدر الكلمة العربية في تلك الصيغ»[2]. وبالرغم من أنّ الأصل العبري يبدو أكثر وضوحًا، فالباحث يجد صعوبة في الإقرار بذلك؛ حيث نجده مرّة أخرى يفضّل الأصل الآرامي كما في حالة كلمة (سبت) Shabbat: «لا شكّ أنّ الكلمة جاءت إلى اللّغة العربية من الآرامية، وربمّا من اليهوديّة שבתא بدلاً من السريانية»[3].

تستند إشارة جيفيري إلى السريانيّة على ألفونس مينجانا Alphonse Mingana (1878–1937) من خلال «التأثير السرياني على أسلوب القرآن» (1927)؛ والذي تمّ الاستشهاد به 77 مرّة. ومن المعروف أنّ مينجانا اشتهر بجمعه للعديد من المخطوطات العربية والسريانية التي تشكّل «مجموعة مينغانا» المحفوظة في جامعة برمنغهام، ومع ذلك لم يجذب مينجانا انتباه أجيال العلماء الذين تبعوه، باستثناء كريستوف لوكسنبرغ[4] (Christoph Luxenberg) الذي توصّل إلى استنتاجه

[1]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 9.

[2]Arthur Jeffery , op. cit, p. 194.

[3]Op. cit, p. 161.

[4] Luxenberg Christoph, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache [The Syro-Aramaic Reading of the Koran - A Contribution to the Decoding of the Koran], Berlin, Verlag Hans Schiler, 2000

المشهور والمتطرّف، الذي فضّل نشره تحت اسم مستعار، والقائل بأنّ القرآن مبنيٌّ على كتابات سريانية.

تشير كاثرين إلى صعوبة تحديد أصل المفردات الدينيّة في القرآن، وتتساءل كيف يمكن للغوي أن يعتمد على نصوص تترجم التوراة أو تعلّق عليها بلغاتٍ قريبةٍ من بعضها البعض؟ وكيف يمكن أن يعتمد على مجرّد المفاهيم التي تتقاسمها في الغالب الأديان التوحيديّة المختلفة التي تنشأ عن اليهوديّة أوّل ديانة توحيديّة[1]؟

فقبل ظهور الإسلام لم تكن هناك ترجمة عربية للإنجيل، وكان بإمكان المرء أن يقرأ التوراة، والترجوم، والبيشيتا، أو السبعينية باللّغة اليونانية، ولم تعرف مخطوطات التوراة بعد مساهمة الماسوريين الذين قاموا بإصلاح النّطق، والنبر وعلامات الترقيم؛ وهو الشيء الذي يجعل أيّ مقارنة بين المصطلحات العربيّة والعبريّة معقّدة إلى حدّ ما. إضافة إلى أنّ البيشيتا جاءت مباشرة من العبريّة، بينما عناصرها اليهوديّة تلقي بظلال الشّكّ على تأليفها المسيحي؛ وربمّا وجدت أصلها في مجتمع يهودي في عمليّة التحوّل إلى المسيحية (التنصير)[2]، الشيء الذي يجعل تحديد الكلمات اليهوديّة والمسيحيّة أكثر تعقيدًا[3].

وبالإضافة إلى كثرة إصدارات التوراة وتعليقاتها، يجب أن تثار مسألة اللّغات أيضًا؛ ففي الشرق الأدنى القديم لم تستعمل اللّغات بسبب العادات العرقية فقط، وإنّما بسبب العوامل السياسيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، والدينيّة[4]. فالآرامية كانت لها لهجات متعدّدة مرتبطة بجماعات وانتماءات دينيّة؛ وفي هذا الصدد يُعتبر النّصّ

[1]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 10.

[2]Joosten Jan, «La Peshitta de l'Ancien Testament dans la recherche récente», dans Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg, 76, 4, 1996, p. 385-395, p. 392 ; voir Michael P. Weitzman, From Judaism to Christianity : the Syriac Version of the Hebrew Bible in the Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire, pp. 147-173.

[3]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 10.

[4]Briquel-Chatonnet F. (éd.), Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien, Actes de la Table-ronde du 18 novembre 1995 organisée par l'URA 1062, «Études Sémitiques», Paris, Jean Maisonneuve, 1996.

التوراتي مثالاً جيّدًا لهذا الأمر؛ فإذا كانت التوراة مكتوبة باللّغة العبريّة التوراتيّة، والميشنا بالعبرية الميشناكية، فإنّ جميع النّصوص اليهوديّة الأخرى تقدّم الاختلافات المتنوّعة للآرامية، أمّا الترجوم (الترجمات) فقد كتبت بالكامل باللّغة الآرامية، أمّا تلمود القدس فهو باليهوديّة الآرامية الفلسطينيّة، بينما التلمود البابلي بالبابلية الآرامية اليهودية، ويمكن تفسير هذه الاختلافات اللغوية بعامل الوقت من جهة؛ حيث تفصل خمسة عشر قرنًا بين أوّل روايات توراتيّة وأوّل مدراشم، وبعوامل جغرافيّة من جهة أخرى متمثّلة في اختلاف آرامية فلسطين عن آرامية بابل، كما يضاف إلى ذلك البيشيتا في السريانية، والتي تعدّ تنوّعًا آخر من الآرامية. وبالرغم من أنّ الاختلافات اللغويّة بين هذه اللّغات ضئيلة جدًا، إلاّ أنّها كافية ليتمّ اعتبارها لغات منفصلة[1].

أمّا الصعوبة الأخيرة فتتجلّى في المفاهيم نفسها، وهذا ما يؤكّده موريس غودفروي ديمومينز (Maurice Gaudefroy Demombynes): «إذا نظرنا إلى الأفكار اليهوديّة والأفكار المسيحيّة من وجهة نظر القرآن نجد من السّهل التمييز بينها من الوهلة الأولى أو بمقارنات جزئيّة وغير دقيقة»[2]، أمّا جوزيف هورفيتز (Joseph Horovitz) فيؤكّد على استخدام الكلمات نفسها لا استخدام المفاهيم نفسها فقط: «في كثير من الأحيان، يصعب تحديد ما إذا كانت الكلمة الأجنبيّة المتبنّاة يعود أصلها إلى الاستخدام اللّغوي لليهود أو للمسيحيين، نظرًا لتوظيف التعبيرات نفسها لعدد كبير من المفاهيم والأفكار»[3].

فعندما يتعذّر على علم الأصوات تقديم الدلائل اللاّزمة، يجب على المرء أن يتحوّل إلى علم الدلالة؛ حيث في كثير من الأحيان تظهر الفروق الدقيقة والمعاني المحدّدة عند تبنيها من جانب أو آخر من الموحدين. فعلى سبيل المثال الفعل العربي تاب من الجذر توب، والذي له معنى «يعود إلى الله، يتوب»، فمن الممكن أن يكون أصله من اللغة اليهودية الآرامية، תוב twbالذي له معنى «يعود» و «يعود إلى

[1]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 10.

[2]Gaudefroy-Demombynes M., «Charles Cutler Torrey: The Jewish Foundation of Islam», p. 91.

[3]Joseph Horovitz, «Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran», p. 186.

الله». إضافة إلى كلمات شائعة بين جميع الديانات التوحيدية، مثل كلمة (مسيح) باللغة العربية، وmāšīa بالعبرية، وmšyḥ بالآرامية والسريانية، بالرغم من أنّ هذه الكلمة استخدمت في القرآن الكريم للدلالة على ابن مريم ممّا يرجّح كفّة المصدر المسيحي، إلّا أنّ هذا لا يمنع أن تكون الكلمة معروفة من خلال اللّغة العبريّة. غير أنّ أصل بعض الكلمات يبدو مؤكّدًا، فكلمة Shabbat، والتي تعني باللّغة العربية السبت، وبالعبرية šābaṯ، لا يمكن أن تأتي إلّا من اليهودية، وهي حجّة يمكن أن تكون كافية لإثبات الأصل اليهودي[1].

لا يزال العثور على أصل الكلمات المقترضة معقّدًا للغاية، وإن كانت هذه الكلمات مرتبطة بدين معيّن؛ لأنّ العديد من المصطلحات كانت معروفة بالفعل قبل الوحي؛ وهذه حالة كلمة (خاتم)، والتي ذكرت مرّة واحدة في القرآن الكريم ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَٰكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾(سورة الأحزاب، الآية40)، فالقرآن الكريم كتاب واضح، كما تقول كاثرين[2]، ولا يمكن أن يساء فهمه، لدرجة لا يمكن أن تكون هناك حاجة إلى رسول آخر بعده، فبالنسبة لفرينكل (Fraenkel) صيغة فَاعَل غير قياسيّة في اللّغة العربية، أمّا الفعل خَتَمَ فهو اشتقاق اسمي (denominative)[3]، وعليه يبدو الاسم خاتم مستعار من الآرامية، أمّا بالنسبة لهيرشفيلد (Hirschfeld) فقد يكون للكلمة أصلٌ يهوديٌّ بورودها في فقرة من الكتاب المقدّس[4]، وربمّا استوحى القرآن الكريم هذه الصورة من التوراة، لكن الكلمة المستعارة بمعنى (الختم) وجدت قبل ذلك بكثير في قصائد امرئ القيس وفي نقش عربي جنوبي. ووفقًا لماكسيميليان إلينبوجن (Maximilian Ellenbogen) فكلمة ḫōtām العبرية مستعارة من المصريّة ḫtm[5]، وهو الجذر الذي لا يوجد لا في الأكادية ولا في الأوغاريتية. ويشير الحرف

[1]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 10.

[2]Op. cit.

[3]Fraenkel S., op. cit, p. 252.

[4]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 10.

[5]Maximilian Ellenbogen, Foreign Words in the Old Testament, their Origin and Etymology, Londres, Luzac,

1962, p. 74.

الأوّل/ خ/ في الكلمة العربية إلى أنّ لها مصدر الكلمة نفسه في اللغة العبرية، وعليه من المحتمل أن يكون أصل (خَاتَم) العربية من المصريّة كما يصرّح بذلك فرانسوا برون Farnçois Bron[1] .

وعطفًا على ما سبق تؤكّد كاثرين أنّ التناقضات هي التي تكشف لنا عن أصل الكلمات المقترضة؛ وهذا هو الحال بالنسبة لكلمة (أسباط) في صيغة الجمع التي تعني قبائل، ومفردها (سبط)، حيث تظهر الكلمة في إشارة إلى القبائل الاثني عشر، وفي هذا يعتقد جيفيري أنّ الكلمة العربيّة مستعارة، لكنّه لا يستطيع تحديد الأصل أمسيحي أم يهودي[2]؟ بحسب جيجر (Geiger) فالكلمة استعارة مباشرة من العبريّة، أمّا بالنسبة لفرنكيل وميتكانا فأصل كلمة šēḇeṭ سرياني. وتعني الكلمة، حسب كاثرين[3]، في معناها الأصلي (العصا، الصولجان)، كما يوضّح ذلك معناها في الأكادية؛ فكلمة šabaṭu تعني (ضرب، قتل)، وكلمة šibṭu تعني (العصا (الخاصة بالتأديب)، أو الصولجان)[4]. وبعد هذا يمكن للكلمة أن تكون حصلت فيما بعد على معنى (صولجان) -كرمز للسلطة- وحدّدت المجموعة التي تخضع للشخص الذي يحمل الصولجان[5]، وهذا من شأنه أن يفسرّ المعنى المزدوج للكلمة العبريّة التوراتيّة (الصولجان) و (القبيلة)، وهو الأمر الذي ينطبق أيضًا على معنى الكلمة في اليهودية الآرامية[6]، بينما في القواميس لا تحمل كلمة (سبط) العربيّة معنى الصولجان أو العصا[7]، ولكنّها تحمل فقط المعنى المحدّد للقبيلة (المتعلّقة ببني إسرائيل)؛ فهذه الاعتبارات الدلاليّة وحقيقة أنّ الكلمة ترد في القرآن الكريم لوصف قبائل بني إسرائيل

[1]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

[2]Arthur Jeffery, op. cit, p. 58.

[3]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

[4]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

[5]Köhler L. and Baumgartner W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Leiden, Brill, 2000 (abbreviated HALOT), p. 1388.

[6]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

[7]Belot J-B., vocabulaire Arabe-Français a l'usage des étudiants" الفوائد الدرية في اللغتين العربية والفرنسية" , Beyrouth, Imprimerie catholique, 1899, p. 307.

فقط، تدعم فرضيّة أنّ هذه الكلمة العربيّة تأتي مباشرة من العبرية، خاصّة إذا لم يتم العثور على أيّ أثر من هذه الكلمة في النّقوش العربيّة الشماليّة، أو العربيّة الجنوبيّة، أو النقوش النبطية، ولا في القصائد الشعريّة، ووفقًا للسيوطي فالكلمة مستعارة من العبرية[1].

كذلك الحال بالنسبة لكلمة (أسفار) ومفردها (سِفر)، بمعنى (كتب/ كتاب)، والتي وردت في القرآن الكريم في الآية: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ۚ بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (سورة الجمعة، الآية5)، حيث يشبّه القرآن اليهود الذين لم يعملوا بالتوراة بالحمار الذي يحمل أسفارًا فيها علم، وهو لا يعقلها ولا ينتفع بها. وبخصوص الكلمة يعتقد السيوطي أنّها مستعارة من السريانية أو النبطية[2]، بينما يرى جيفيري أنّ العرب استخدمت كلمة أسفار لتسمية الكتاب المقدّس اليهودي والمسيحي، وأسفار جاءت من sipṛā (بمعنى كتاب) باللغة الآرامية أو السريانية[3]، أما في النص الإنجيلي تعني كلمة sēpēr عادة «خطاب أو وثيقة أو جزء من كتاب أو مخطوطة» والتي ربمّا تم استعارتها من šipru الأكادية بمعنى «رسالة»[4]، وعلى الأرجح، تبعًا لكاثرين، فالجذر SFR كلمة سامية قادمة من الأكادية، والتي من خلالها عرفها العرب. أمّا في التلمود -في اليهودية الآرامية- فكلمة sēpēr تحدّد كتاب القانون بالخصوص كما يصفها بذلك جاسترو[5] Jastrow.

تشير كلمة sēpēr في التعبير sēpēr tōrā على «مخطوطات التوراة» أو «البنتاتوك»، وبهذا الخصوص تتساءل كاثرين: لماذا استعمل القرآن الكريم أسفار بدل كُتب؟ ثم تضيف: الجذر «كتب» شائع الاستعمال ويحيل عادة على الكتابات المقدّسة اليهودية والمسيحية والإسلامية، لذلك يبدو أنّ كلمة أسفار، التي وردت في القرآن الكريم في

[1] عبد الرحمان جلال الدين السيوطي، المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، م.س، ص 110.

[2] م.ن، ص 110.

[3]Arthur Jeffery, op. cit., p. 170-171.

[4]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

[5]Jastrow M., op. cit., p. 1017-1018.

سياق يهودي، قد تم اختيارها لإعادة إنتاج sēpēr اليهوديّة، وعليه من الممكن أن تكون الكلمة مستعارة من المشنا عندما كان للنبي صلى الله عليه وسلم صلة مباشرة باليهود، كما أنّ يهود المدينة أطلقوا على كتبهم sēpēr في المفرد وspārīm في صيغة الجمع، كما أنّ ورود كلمة أسفار في سورة مدنيّة (سورة الجمعة، الآية5) تدعم وجهة نظر الباحثة.

ومع ذلك فليس كلّ كلمة مستعارة يسهل دراستها وتحليلها بسهولة، حيث اعْتُبرت بعض الكلمات مقترضة من السريانية بالرغم من خصائصها اليهودية، ومثال ذلك: كلمة «ربي» التي وردت بالعربية (ربانيين)؛ حيث نجدها rabbān في العبرية، وραββουνει (rabbunei) باليونانية، وrībbōn باللغة الآرامية في الترجوم، وrbwny في السريانية. بينما في المجتمعات المسيحية؛ فالكلمة شائعة الاستخدام لإظهار الاحترام لكاهن أو راهب[1]، وفي هذا تؤكّد مرّة أخرى كاثرين على أنّ الدراسات والأبحاث الإضافية التي أجريت في علوم اللغة السريانية قد تؤدّي إلى حلّ اللّغز المرتبط بالكلمات المستعارة[2].

خاتمة

كان الاقتراض المعجمي في القرآن الكريم في صلب الدّراسات التي أجراها علماء اللّغة المسلمون، الذين دافعوا عن الطابع العربي للقرآن، والمستشرقون الذين بحثوا في أصل الإسلام، ويبقى عمل جيفيري مصدرًا مهمًّا حول هذا الموضوع، وإن نشرت بعض الدّراسات الاستشراقيّة القليلة في هذا المجال خلال القرن الماضي، فهو يعتبر حتى الآن نقطة انطلاق أساسيّة لمن يرغب في تتبّع الاستعارة المعجميّة في القرآن الكريم، وإن كانت كاثرين تؤكّد على أنّ الأمر ليس بالسهل لتحديد الكلمات المقترضة والبحث في أصولها، ولهذا تدعو الباحثة، من خلال عملها، إلى ضرورة استكمال قائمة جيفيري وتنقيحها بالكامل، فالباحث وأسلافه يعتقدون أنّ بعض المصطلحات كلمات مستعارة بينما في الواقع هي كلمات عربيّة تطوّرت مع مرور

[1] Arthur Jeffery, op. cit, p. 136-137.

[2]Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

الوقت، بينما البعض الآخر كلمات سامية شائعة، لذلك ما زالت الحاجة إلى فحص قائمة الكلمات المستعارة، خاصّة مع إمكانيّة الحصول على كلمات مستعارة جديدة يتعيّن اكتشافها.

فالمواد المتاحة لدراسة الكلمات المقترضة في القرآن الكريم قديمة؛ ويتوجّب على الباحث الذي يستخدمها أن يدرك هذه الحقيقة: فإحالة فراينكل الكلمات المقترضة إلى الآرامية، وإلى الأكادية من طرف زيمرن فيها إفراط وزيادة، أمّا الإحالة على التوراة أو الإنجيل في القرآن الكريم فليست بالضرورة مصدرًا للاقتباس أو الاقتراض.

ويبقى تحديث قائمة بيانات جيفيري أمرًا ضروريًّا بالاعتماد على المنهج المقارن والدراسات اللّغويّة الحديثة. كما تعتبر الاكتشافات اللّغويّة الحديثة في دراسة اللّغة الأوغاريتيّة والنّقوش الشماليّة العربيّة والجنوبيّة العربيّة، على وجه الخصوص، ذات أهميّة حاسمة؛ لأنّها تسهم في إثبات سِن مصطلحات محدّدة في اللّغة العربيّة. فكما توضّح الأمثلة القليلة الواردة في هذا المقال، فإنّ هذه الاكتشافات تطوّر البحث بشكل كبير في هذا المجال، في حين تبقى مسألة الأصل اليهودي أو المسيحي للقرآن، والتي لا تزال في قلب النّقاش الدائر بين العلماء والطلّاب المستشرقين اليوم، بحاجة إلى مراجعة.

والمعروف عن آرثر جيفيري أنّه كان كثير الطّعن في كتاب الله سبحانه وتعالى، وذلك واضح في تحقيقه لكتاب «المصاحف» لابن أبي داود السجستاني الذي اعتمد فيه على جمع الروايات التي يسعى من خلالها التشكيك في النّصّ القرآني معتمدًا في ذلك أسلوبي التمويه والإطالة في موضوعاته. فغالبيّة آرائه عن الدين مبنيّة على وجهة نظره الذاتية وخلفيّته الإيديولوجيّة، ناهيك عن افتقاره إلى المقاربة العلميّة، وقد تبيّن ذلك من خلال تسرّعه في اتّخاذ الأحكام أو غياب الأدلّة والبراهين التي يبني عليها هذه الأحكام. وعليه فالدّعوة متجدّدة لضرورة التّعامل مع قائمة جيفيري للكلمات المستعارة بحذر شديد بالرغم من اعتبار عمله مصدرًا مهمًّا للباحثين في الاستعارة المعجميّة في القرآن الكريم.

الأدب العربي في عيون المستشرقين الروس

(قراءة في كتابات كراتشكوفسكي)

أ.د. حبيب بوزوادة [1]

تقديم:

يمثّل الاستشراق حالةً ثقافيّةً وحضاريّةً فريدةً من نوعها، فهو النافذة التي يطلّ منها الآخر على ديانة الشرق ولغته وثقافته وسائر منجزاته الحضارية، ومن جملة ذلك التعرّف على الأدب العربي نصوصًا وأعلامًا وإبداعًا.

ويعتبر الاستشراق الرّوسي واحدًا من أهم مدارس الاستشراق التي تركت بصماتٍ خالدةً في مجال الدّراسات الأدبيّة على غرار الاستشراق الفرنسي والإنجليزي والألماني، وممّا تميّز به الاستشراق الرّوسي هو الاعتدال في الطّرح، والموضوعيّة (إلى حدٍّ ما) في مقاربة الإبداع العربي؛ بسبب عدم خضوعه للتأثير الكنسي، وبُعده عن العقل الاستعماري المهيمن على الاستشراق الأوروبي.

[1]مدير مختبر اللسانيات العربية وتحليل النصوص، جامعة معسكر، الجزائر.

ويعتبر المستشرق إغناطيوس كراتشكوفسكي (1883م-1951) شيخ المستعربين الرّوس، فقد سخّر هذا الرّجل حياته لدراسة الأدب العربي القديم والحديث، وكتب دراسات وأبحاثًا قاربت نحو (600) بحث ما بين مقالة وكتاب، فكتب عن أبي العتاهية (1908)، وعن المتنبي، وأبي العلاء (1910)، والشنفرى (1914)، وعن بلاغة قدامة بن جعفر (1930)، وعن الحضارة العربية في إسبانيا (1937)، وعن الشعر العربي في الأندلس (1940)، وغيرها.

وسأحاول أن أقوم في ورقتي باختراق العقل الاستشراقي، ورصد حالة التلقّي النّقدي للمنجز الأدبي العربي، من خلال رصد الآليات القرائيّة لدى كراتشكوفسكي، ومركزيّة المنهج، والكشف عن ملامح تلقّي النّص الأدبي العربي في الاستشراق الرّوسي. في سبيل الوصول إلى قراءةٍ نقديّة واصفة تسمح للقارئ بمعرفة المرتكزات النقديّة والأنساق المتحكّمة في النّقد الاستشراقي وعلاقاته بالإبداع العربي.

المطلب الأوّل: نبذة عن الاستشراق الرّوسي

يعتبر الاستشراق (Orientalism) حالة ثقافيّة طارئةً في العلاقات بين الأمم، ولذلك لم يرد هذا المصطلح أبدًا في المعاجم العربيّة القديمة، فابن منظور في لسان العرب –مثلا- يكتفي بالحديث في مادة (شرق) عن بعض مشتقّاتها فيقول: «شرقت الشّمس تشرق شروقًا: طلعت، واسم الموضع المشرق، والجمع أشراق، والتشريق: الأخذ في ناحية الشرق.. وشرّقوا: ذهبوا إلى الشرق، أو أتوا ناحية الشرق».

ولا يقصد بالشّرق في مصطلح الاستشراق دلالته الجغرافيّة فقط؛ لأنّ هذه الدّلالة نسبيّة ومتحوِّلة، فكلّ ما هو شرقٌ باعتبارٍ من الاعتبارات يمكن وصفه بأنّه غربٌ باعتبارٍ آخر أو شمالٌ أو جنوبٌ مثلاً، فالحاجز بين الشرق والغرب ليس دائمًا جغرافيًّا، ولكنّه ثقافيّ وحضاريّ، لذلك فموضوع الاستشراق هو الإنسان الشرقي بما يختصّ به من ثقافة ودين ولغة وأدب وحضارة... وعلى هذا الأساس يحصل التمايز بين الشرق والغرب، يقول إدرواد سعيد: «الاستشراقُ أسلوبٌ من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق وفي معظم الأحيان الغرب»[1].

[1] سعيد، إدوارد: الاستشراق- المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، ط7، لبنان، مؤسّسة الأبحاث العربية، 2005م، ص38.

فالتباين المعرفي جعل البعض يفضّل مصطلح الاستعراب (Arabism) الذي لا يطرح مشكلة جغرافيّة، خصوصًا أنّ المهتمّين بالحضارة العربيّة الإسلاميّة يتوزّعون على جهات العالم الأربع، إلاّ أنّ شيوع مصطلح الاستشراق وذيوعه في كتابات الباحثين ودراساتهم يدفعنا إلى التمسّك به واستخدامه في هذا البحث، دفعًا للالتباس الاصطلاحي الذي قد يضلّل القرّاء.

وتعود بواكير الحركة الاستشراقيّة إلى القرن الثامن الميلادي عقب فتح المسلمين للأندلس سنة 711م (92هـ)، مثلما يقول أحمد سمايلوفيتش: «وذلك لحتميّة استعراب بعض العناصر.. بسبب رغبتها في فهم عقليّة الفاتح وأفكاره واتّجاهه وسبب قوّته وتفوّقه، ودستوره وعقيدته وفلسفته وأدبه»[1]، وكان تعلّم اللّغة العربيّة من بعض النّخب في فرنسا وبريطانيا وإيطاليا (الفاتيكان) وألمانيا وهولندا مدخلاً للتعرّف على ثقافة العرب وعلى الدين الإسلامي، فترجمت معاني القرآن إلى اللاتينيّة في القرن الثاني عشر الميلادي، وتوالى الاهتمام بثقافة الشرق في مجالات اللّغة والدّين والفنون وغيرها، لمقاصد علميّة طورًا ومقاصد تآمريّة أطوارًا كثيرة، ليتحوّل هذا الاهتمام لاحقًا إلى منظومةٍ فكريّةٍ وثقافيّةٍ، تجسّدت في العديد من المعاهد ومراكز البحث الغربيّة المتخصّصة في الشأن العربي الإسلامي.

وعلى هذا المنوال نشأ الاستشراق في روسيا؛ متّكئًا على علاقة وطيدة بالعالم الإسلامي، فقد كانت الإمارات الإسلاميّة في العهد العبّاسي تشمل الكثير من الجمهوريات الإسلاميّة، التي أصبحت تحت السيطرة الرّوسية إبّان فترة الاتّحاد السوفياتي (1922م-1991م)، على غرار أوزبكستان، وأذربيجان، وكزاخستان، وطاجكستان، وتركمانستان، غير أنّ التفاعل الثقافي بين الروس والمسلمين تأخّر إلى غاية القرن السابع عشر عندما تولّى **بطرس الأوّل** (1672م-1725م) عرش روسيا القيصريّة، وبدأ عمليّة تحديث شاملة، كان من ثمراتها سنة 1716م إصدار مرسوم يقضي بإرسال خمسة شبّان من موسكو إلى بلاد فارس لتعلّم اللّغات التركيّة والعربيّة

[1] سمايلوفيتش، أحمد: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، لا ط، القاهرة، دار الفكر العربي، 1998م، ص67.

والفارسيّة، لتتلو هذا المرسوم مراسيم أخرى في هذا الاتّجاه[1].. وأعقب ذلك اهتمام كبير بالإسلاميات، وبمختلف فروع الثقافة الشرقيّة، فتمّت ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الروسيّة على يد بوسنيكوف (Posnikov) سنة 1716 عن اللّغة الفرنسيّة، ثمّ ترجمها فيريوفكين (Vrryovkin) سنة 1790م، ثمّ كولماكوف (Kolmakov) سنة 1972م، وهو ما شكلّ إلهامًا قويًّا لأمير الشعراء الروس ألكسندر بوشكين (A.Puch-kin) المتوفىّ سنة 1837م، فكتب سلسلة قصائده المشهورة «قبسات من القرآن» التي عالج فيها شعريًّا نصوصًا من ثلاث وثلاثين سورة قرآنية[2].

فهذه المعطيات تؤكّد أنّ البداية الحقيقيّة للاستشراق الرّوسي تعود إلى القرن الثامن عشر، الذي تحوّل فيه الاهتمام بحضارة الإسلام ولغته وثقافته جزءًا من المنظومة التعليميّة للنّخب في روسيا، مثلما تشير إلى ذلك الباحثة مكارم الغمري إذ تقول: «ارتبطت المحاولات الأولى لميلاد الاستشراق في روسيا بالربع الأوّل من القرن الثامن عشر، وذلك حين أسّست في بطرسبرغ في عام 1724 أكاديميّة علميّة كان لها فضل الإشراف على إصدار الدّوريات التي تُعرِّف بالشرق، كما بُذِلَتْ في عهد القيصرة يكاترينا الثانية (1762-1796) محاولات لتدريس العربيّة في المناطق الإسلاميّة، وقد اضطلعت بهذا الدّور المدرسة المتوسّطة في مدينتي قازان واسترخان»[3].

وتعتقد مكارم الغمري أنّ العلاقة الثقافيّة بين العرب والروس بدأت في القرن التاسع الميلادي، واتّسمت بالنّضج في القرن التاسع عشر الميلادي، متحدّثة عن ثلاث مراحل أساسيّة في هذه العلاقة، وهي:

1-**المرحلة الأولى**: الاستقبال والتلقّي من خلال الوسائط التالية:

- العلاقات التجاريّة.

- الرحلات: حج المسيحيين إلى القدس، الرّحالة، البعثات العلميّة والدبلوماسيّة.

[1] العطّاوي، عبد الرحمن: الاستشراق الروسي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2002م، ص59.

[2] م.ن، ص66-65.

[3] مكارم الغمري، مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي، لا ط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1991م. ص29-28.

- الاستشراق العلمي.
- الترجمات.
- الصّحافة.

2-**المرحلة الثانية**: الاستيعاب؛ متمثّلاً في التفاعل بين العناصر العربيّة وظروف القرن التاسع عشر واحتياجات تطوّر الأدباء الرّوس.

3-**المرحلة الثالثة**: الانعكاس والتأثير الذي يظهر بوضوح في أدب القرن التاسع عشر، وبخاصّة في إنتاج أدباء الحركة الرومانتيكية[1].

مراكز الاستشراق الرّوسي:

لقد كانت الرّغبة في تأسيس كليات ومعاهد تُعنى بالاستشراق في روسيا حلمًا إلى غاية 1804م تاريخ صدور ميثاق الجامعات الذي سمح بتدريس اللّغات الشرقيّة في برنامج المدرسة العليا، وتأسّست تبعًا لذلك أقسامٌ للغات الشرقيّة في المدن المختلفة، وفي مقدّمتها بطرسبرغ (لينينغراد) التي صارت مركزًا لاستشراق في روسيا[2]. ليتوالى إنشاء المدارس ومراكز الأبحاث الاستشراقية في عموم البلاد، وفي العديد من دول أوروبا الشرقية، كأكرانيا وبولونيا والمجر وجمهوريات ما كان يسمّى يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، تقوم بترجمة التراث العربي، وبفهرسة المخطوطات، وتعلّم اللغة العربية، وتعمل على فهم الثقافة الإسلامية، كما نبغ في هذه البلدان عددٌ من المستشرقين المتخصّصين المرموقين، مثلما يؤكّد ذلك الباحث عبد الرحيم العطاوي الذي يقول «إنّ المدارس الاستشراقيّة في هذه البلدان، شأنها شأن نظيراتها الغربيّة أنجبت العديد من العلماء الذين كانت لهم إسهامات كبيرة في هذا الفرع من المعرفة لا تقلّ أهميّة عن إسهامات زملائهم الغربيين»[3].

لقد سمح انفتاح روسيا القيصريّة على العالم باستضافة العديد من الباحثين

[1] مكارم الغمري، مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي، لا ط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1991م. ص26.

[2] م.ن، ص29.

[3] عبد الرحمن العطّاوي، الاستشراق الروسي، م.س، ص11.

المهتمّين بالدراسات الاستشراقيّة، واستيراد الكتب والقواميس ذات الصلة بموضوع الاستشراق، بالإضافة إلى إدراج اللّغات الشرقيّة والثقافة العربيّة في مقرّرات بعض الجامعات والمراكز العلميّة الروسيّة مثل[1]:

1- جامعة خاركوف:

في هذه الجامعة تأسّست أوّل شعبة للاستشراق بروسيا سنة 1805م على يد الألماني بيريندت (J.G.Bärendt)، الذي تولّى تدريس اللغات السامية، مع تركيز واضح على اللّغة العبريّة، وتجاهل للّغة العربيّة، ليقوم فيما بعد عالمٌ ألمانيٌّ آخر هو روميل (Rommel) (1781- 1859) بتدريس الثقافة العربية، لكنّ الاهتمام باللّغة العربية وتاريخها توقّف خمسًا وعشرين سنة إلى غاية 1829م عندما أظهر الباحث الألماني دورن (Dorn) (1805-1881) اهتمامًا أكبر باللّغة العربيّة وبسائر اللّغات الشرقيّة كالفارسية والعبريّة القديمة والسنسكريتيّة والحبشيّة والتركيّة.

2- جامعة قازان:

تعتبر من المؤسّسات الاستشراقيّة الرائدة في روسيا، فقد انطلقت الدّراسات الشرقيّة بها سنة 1807م، وساعدها في ذلك توفّر جامعتها على مطبعة مجهّزة بالحروف العربيّة منذ عام 1802، وهو ما مكّنها من طبع العديد من الكتب بالحرف العربي، وقد كان لهذه المدرسة الواقعة في إقليم (تترستان) علاقات بحثيّة وأكاديميّة مع العديد من المراكز الاستشراقية الأوربيّة، وفي هذه الجامعة أنجزت الكثير من البحوث ذات الصّلة باللّغة العربيّة وبالثقافة والتاريخ الإسلاميين، ومن أبرز أعلامها العالم الألماني فرين (Frähn) (1782-1851م) والألماني الآخر غوتولد (Gottwaldt) (1813-1897م)، بالإضافة إلى كاظم بك وبيريزين اللذين انتقلا إلى جامعة سان بيترسبورغ.

3- جامعة موسكو:

فتحت شعبة الدّراسات الاستشراقيّة في جامعة موسكو سنة 1811م على يد الأستاذ بولديرييف (Boldyriyev) (1780م-1842م)، الذي درس الثقافة العربية في

[1] انظر: تفصيل هذه المدارس في المرجع السابق ص73 وما بعدها.

ألمانيا وفي فرنسا على يد المستشرق الفرنسي سيلفيستر دو ساسي (S.De Sacy)، وقد أدرك بولديرييف أنّ نجاح عمله مرهون بتوفير الكتب، فأنشأ مطبعة بحروف عربية وشرع في إعداد الكتب في مختلف الفنون، أهمها كتابه في نحو اللغة العربية، وكتابه الثاني في مطالعة النصوص العربية، اللذين ظلاّ لعقود أهم مرجعين لطلاب اللغة العربية وآدابها في روسيا.

وقد تمكّن بولديرييف من تكوين جيل من المستشرقين الذين واصلوا رسالته، وعملوا على نقل المنجز الثقافي العربي إلى اللغة الروسية، على غرار كوكونوف (Korkunov) (1806م-1858م)، وأوزنوبيشين (Oznobichin) (1804م-1877م).

4- جامعة فيلنيوس:

رغم أنّ فلنيوس (Vilnius) مدينةٌ صغيرةٌ غير أنّ قربها من بولونيا جعل جامعتها تتأثّر بالجو الاستشراقي في بولونيا المجاورة، وهي جامعة عريقة في روسيا، تستمدّ جذورها من أكاديمية فيلنيوس (1579م-1773م)، من أهمّ شخصياتها العلميّة بوبروفسكي (Bobrovskiy) (1784م-1848م)، الرّجل الذي أنصف اللّغة العربيّة، ودافع عنها، وقدّم تقريرًا علميًّا يؤكّد ذلك سنة 1823م، غير أنّ رئاسة الجامعة فصلته عن العمل بدعوى أنّ آراءه لا تتماشى وتوجّهات الجامعة، التي كانت تعتقد أنّ اللّغة العبريّة هي أصل اللّغات السامية، فقد تعرّض للتضييق وسُجِن في أحد أديرة الرّهبنة ولم يعد إلى وظيفته إلاّ بعد تغيير آرائه العلميّة. وقد أغلقت جامعة فيلنيوس أبوابها سنة 1832م لينتقل معظم علمائها إلى العاصمة سان بيترسبورغ.

5-جامعة سان بيترسبورغ:

تعتبر جامعة سان بيترسبورغ محطّة مفصليّة في الدّراسات الاستشراقية الروسيّة، فقد سمحت هذه الجامعة بوضع أسس متينة للاستشراق الرّوسي، وأصبحت واحدة من أهمّ مدارس الاستشراق في العالم، على الرّغم من تأخّرها عن باقي المراكز، فقد تأسّست سنة 1818م تحت اسم «المعهد التربوي المركزي» الذي أطلق فيما بعد (**جامعة سان بيترسبورغ**)، وفي سنة 1819م تأسّس المتحف الآسيوي التابع لأكاديميّة

العلوم، حيث تمّ اقتناء المخطوطات العربيّة والمسكوكات المختلفة وكلّ المقتنيات ذات العلاقة بالثّقافة العربيّة والتّراث الإسلامي.

أعلام الاستشراق الرّوس:

استقطبت روسيا عددًا من العلماء المتخصّصين في مجال الدّراسات الاستشراقيّة، من ألمانيا وفرنسا وبولندا، كما تمكّنت من تكوين العلماء الرّوس وتشجيعهم على التخصّص في الاستشراق، الأمر الذي أسهم في بعض الحركة في معاهد الاستشراق المنتشرة في ربوع التراب الروسي، ومن هؤلاء نذكر:

أ- فرين (Frähn) (1782-1851م):

من أصل ألماني، وهو أوّل مشرف على «المتحف الأسيوي» الذي تأسّس سنة 1819م، فقد كان مديره والباحث الوحيد فيه لثمان سنوات، يقوم بترتيب عشرات الآلاف من النّقود الشرقيّة، وعدد كبير من القطع التي تحلّ نقوشًا عربيّة من جهة، وتصنيف المخطوطات العربيّة والفارسيّة والتركيّة من جهة أخرى[1]، ساعده في ذلك تخصّصه المعرفيّ المتعلّق بالحضارة والثقافة والتاريخ والآثار والنقود، فكان من أكثر المستشرقين صبراً على البحث وإخلاصًا فيه ووفرة نتائج، فنشر عددًا من المخطوطات العربية، وألّف كتبًا عن النقود العربيّة دراسةً وتحليلاً، أشهرها كتابه «صفة بعض الدّراهم»، بالإضافة إلى الأبحاث والدراسات في الأدب العربي[2].

لقد أرسى فرين حجر الزّاوية لمدرسة علميّة متكاملة لدراسة المخطوطات الشرقيّة، حيث أدخل الطّباعة العربيّة إلى المتحف، مما سمح بنشر العديد من المخطوطات القديمة، لقد اكتسب فران بفضل نشاطه في المتحف الآسيوي احترام وتقدير كلّ المستشرقين الرّوس، حيث تأثّروا به جميعاً سواء بفضل إحساسه العلمي المرهف أو ثقافته الأكاديمية العالية[3].

[1] العطاوي، عبد الرحمن، الاستشراق الروسي، م.س، ص82.

[2] نجيب العقيقي، المستشرقون، لا ط، مصر، دار المعارف بمصر، 1964، ج3، ص933.

[3] سعدون السّاموك، الاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة، لا ط، عمّان الأردن، دار المناهج، 1423هـ/2003م، ص116.

ب- سينكوفسكي (Senkovskiy) (1800م-1858م)

من أصل بولوني، أرسلته جامعة فيلنيوس إلى لبنان فتعلّم اللّغة العربيّة على الأب أنطوان عريضة، فكان أوّل طالب توجّهه هذه الجامعة إلى العالم العربي حيث قضى سنوات عدّة[1]، مما سمح له بفهم الثقافة العربية عن قرب، وعند عودته كتب قصصًا عن الشرق كانت ملهمة للأدباء الروس، خصوصًا لأصحاب الاتّجاه الرومانتيكي السّائد، وقد شهدت سان بيترسبورغ عند عودته نشاطًا استشراقيًّا كبيرًا، إذ أعطى الدفع اللازم لجهود فرين الذي كان ينشط في المدينة نفسها، هذا ولم يترك سينكوفسكي مؤلّفات كثيرة تعكس نشاطه ودوره الاستشراقي، لكنّه قام بدور كبير في تعليم اللّغة العربيّة، ووضع البرامج والخطط التعليميّة لتدريسها، كما استطاع تخريج مجموعة من الباحثين المهتمين بالاستشراق أثناء فترة عمله بجامعة سان بيترسبورغ.

ج- خانيكوف (Khnikov) (1822م-1878م):

ولد بضواحي بطرسبرغ، وتعلّم اللّغات الشرقيّة على يد سيكوفسكي، رحل إلى بخارى والقوقاز وإيران، حيث عُيّن فيها قنصلاً بمدينة تبريز (1845م-1859م)، وكانت له عناية بالآثار والمخطوطات العربية، أهدى لمكتبة بطرسبرغ مجموعة من نسخ القرآن الكريم بالخط الكوفي، وصورًا من حملة نابليون على مصر، بالإضافة إلى عدد من المخطوطات، من آثاره «وصف مملكة بخارى» 1843م، بالإضافة إلى عدد من الدراسات والمخطوطات التي نشرها، فضلاً عن التقارير التي أرسلها إلى وزارة المعارف التي كان أحد مراسليها[2].

د- بارتولد (Barthold) (1869م- 1930م):

يعتبر أحد أعمدة الاستشراق الروسي خلال النصف الأوّل من القرن العشرين، تخرّج من جامعة بطرسبورغ (1891م)، وعُيّن فيها أستاذًا لتاريخ الشرق الإسلامي، فكان أوّل من درّس تاريخ آسيا الوسطى، واعتنى بالشرق الإسلامي، وحقّق المصادر

[1] نجيب العقيقي، المستشرقون، م.س، ج3، ص934.

[2] م.ن، ج3، ص936.

العربية المتعلّقة به، وأُنتخب عضوًا في مجمّع العلوم الرّوسي (1912م)، ورئيسًا دائمًا للجنة المستشرقين، إلى غاية وفاته. ومن أهمّ تلامذته الذين تأثّروا به، وواصلوا على نهجه زيمين، وياكوبوفسكي، وأومينياكوف[1].

خلّف بارتولد بحوثًا ومقالاتٍ كثيرةً بلغت أزيد من 400 بحث، من أهمّها «تاريخ دراسة الشّرق في أوروبا وروسيا» و «تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي»، ونظرًا لإلمامه الكبير بتاريخ بلدان آسيا الوسطى، استدعته الحكومة التركية خلال السنة الجامعية 1926-1927م لإلقاء سلسلة محاضرات في جامعة إسطنبول، جمعت في كتاب عنوانه «تاريخ الترك في آسيا الوسطى»[2].

وقد تميّزت أبحاث بارتولد برفض «المركزية الأوربية» التي تعطي الأسبقية المطلقة سلفًا لأوربا على حساب آسيا[3]، فانتقد بشدّة الأفكار العنصرية للاستشراق الأوربي ذات الطّابع الاستعماري.

الاستشراق الرّوسي في الميزان:

رغم الجهود الكبيرة التي قام بها المستشرقون الرّوس؛ إلاّ أنّها تبقى ضئيلة أمام ضخامة الأبحاث والدّراسات الاستشراقية القادمة من دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة، فهي تتفوّق على نظيرتها الرّوسية من نواحٍ عدّة؛ كالأسبقية التاريخية للاستشراق الغربي، وعراقة مدارسه، واستمراريتها، بالإضافة إلى غزارة الإنتاج العلمي الآتي من الغرب، من مؤلفات ودراسات متنوّعة، مستفيدًا من الدّعم الكبير الذي يأتيه من المؤسّسات الرّاعية له، كالكنيسة والجيش وأجهزة الاستخبارات والمؤسّسات البحثيّة المختلفة وتبرّعات الشّركات. هذا بالإضافة إلى قوّة الغرب الماليّة والسياسيّة وهيمنته الثقافيّة التي لم تتأثّر سلبًا بالتحوّلات الكبرى التي مرّ بها العالم، وكان تأثيرها السلبي واضحًا على روسيا و (الاتّحاد السوفياتي).

[1] نجيب العقيقي، المستشرقون، م.س، ج3، ص943.

[2] العطاوي، عبد الرحمن، الاستشراق الروسي، م.س، ص129.

[3] م.ن، ص136.

ويعزو الباحث عادل الألوسي سبب تأخّر الاستشراق الرّوسي إلى تأثّره بالحرب الكونيّة الثانية، التي أوقفت عمل المستعربين الرّوس في أكثر اتّجاهاتها الجادّة والمثمرة، وقضى الكثير منهم نحبه خلال هذه السنوات وتفرّغ القسم الآخر إلى أعمال أكثر ضرورة، كما ضاعت وتلفت وأُبيدت المئات من الوثائق والأعمال التي عكف عليها المستشرقون الرّوس أثناء فترة الحرب وأثناء حصار لينينجراد[1].

أمّا الباحث سعدون السّاموك فقد أقرّ ضمنًا بضعف حصيلة الاستشراق الروسي عندما تحدّث عن طبيعة العلاقة الثقافيّة بين روسيا والعالم العربي والإسلامي، التي تتأطّر بالعناصر التالية:

1- ضعف العلاقات التي كانت تربط بين العالم العربي والإسلامي مع روسيا والاتّحاد السوفياتي.

2- ضعف حركة الترجمة من اللّغة الروسية بخلاف ما يكتب اللغتين الإنجليزية والفرنسية على سبيل المثال، فقد كانت اللّغة الرّوسيّة حاجزًا كبيرًا في الوصول إلى أعماق الدّراسات الاستشراقيّة الرّوسية.

3- افتقاد الدّراسات الرّوسية للعمق المطلوب، فقد ركّز المستشرقون الرّوس على المخطوطات وما يتّصل بها، مع بعض الإشارات عن البحوث الإسلاميّة الأخرى.

4- تجاهل الكنيسة الرّوسية لكلّ ما له صلة بالثقافة الإسلاميّة. بالإضافة إلى تأثير الأيديولوجية الشيوعية التي ترفض كل ما له صلة بالدين[2].

[1] عادل الألوسي، التراث العربي والمستشرقون، م.س، ص51.

[2] سعدون السّاموك، الاستشراق الروسي، م.س، ص125.

المطلب الثاني: كراتشكوفسكي والثقافة العربية

إذا كانت مدرسة سان بطرسبرغ أهمّ مدارس الاستشراق الرّوسية، وإحدى أهمّ المدارس في العالم، فإنّ العالم والأكاديمي كراتشكوفسكي (I.Kratchkovski) (1883م-1951م) أهمّ مستشرقي روسيا على الإطلاق، نظرًا لمعرفته الكبيرة بالتّراث العربي، وصلاته الوثيقة بالمؤسّسات الأكاديمية العربيّة، وغزارة إنتاجه العلمي في المجال الاستشراقي.

ولد إغناطيوس يوليانوفيتش كراتشكوفسكي في 4 آذار/ مارس 1883م بمدينة ويلنا (Vilna) عاصمة ليتوانيا القديمة، حيث كان والده مديرًا لمدرسة المعلّمين، ثمّ رافق عائلته إلى طشقند، التي تعلّم فيها اللّغة الأوزبكيّة، وهناك عاين المساجد والأسواق الشرقيّة وتنوّع الطّوائف واختلاف الألبسة، ليكتشف في هذه المرحلة المبكرة من عمره ميوله نحو الشرق. وفي سنة 1893م دخل كراتشكوفسكي المدرسة الإعدادية وتخرّج فيها سنة 1901م حيث ازداد حبّه للشرق، وقويت رغبته في تعلّم اللغة العربية، ليبدأ في مطالعة كتب المشرقيات خصوصًا للمستشرق الفرنسي دو ساسي (De Sacy)، لينتسب سنة 1901م إلى قسم اللغات الشرقية في جامعة لينينغراد، فقضى أربع سنوات في دراسة اللغات العربية والفارسية والتركية والتترية وبعض اللغات السامية كالعبرية والحبشية القديمة.

ومن أهم أساتذته في هذه المرحلة بارتولد (Bartold) وفيسيلوفسكي (Veselo-vski) وفيكتور روزن (Rosen)، بالإضافة إلى بعض العلماء العرب المقيمين بروسيا مثل فضل الله صروف، وأنطون خشاب، لينال كراتشكوفسكي الشهادة الجامعية عقب إنجاز رسالته عن الخليفة المهدي العباسي. لينتقل سنة 1908م إلى المشرق العربي أين قضى سنتين بين سورية وفلسطين ومصر، زائرًا للمكتبات متردّدًا على الجوامع، متّصلاً بكبار علماء اللّغة أمثال جرجي زيدان، أحمد زكي باشا، والأستاذ بجامعة القاهرة كارلو نالينو (C.Nallino)، وخالد السكاكيني، ولويس شيخو.

وبعد عودته إلى بلاده أصبح كراتشكوفسكي مديرًا لمكتبة فرع اللّغات الشرقيّة في كليّة لينينغراد 1910م، ومعلّمًا لمادة العربيات. لينتخب سنة 1921م عضوًا عاملاً في

أكاديمية العلوم الروسية، وفي سنة 1923م انتخب عضوًا مراسلاً في المجمع العلمي العربي بدمشق، وهو التتويج الذي اعتبره مصدر فخره واعتزازه واعترافًا بجهوده في البحث والتعليم والتأليف، فقال: «وكان ذلك أكبر شرفٍ نلته مدّةَ عمري، وصار هذا التشريف مساعدًا لي ومشجّعًا في أحوالنا الصعبة، ورأيتُ فيه تقديرًا أتفاخرُ به لأتعابي في التعليم والبحث والتأليف منذ عشرين سنة»[1].

لقد تحوّل ميل كراتشكوفسكي للثقافة العربية من حالة انجذاب عاطفي، وإعجاب وجداني، إلى قلق معرفي، ورغبة ملحّة في اكتشاف العقل العربي من الدّاخل، خصوصًا في الجانب الأدبي الذي كان نافذته على ثقافة العرب، «فهو يلتهم المئات من الكتب والمجلّات في العلوم الشرقيّة والمخطوطات العربية»[2]، ليتخصّص في ثلاثة مجالات وهي تاريخ الشعر العربي ونقده، وأدب نصارى العرب، وتاريخ الأدب العربي المعاصر[3]، وقد شكّلت الثقافة العربية صلب المسار العلمي والمعرفي للعلاّمة كراتشكوفسكي، الذي قضى نصف قرن من عمره تقريبًا دارسًا وباحثًا في الثقافة العربيّة وأدبها.

تقول زوجته فيرا كراتشكوفسكايا في مقدّمة كتابه (مع المخطوطات العربية): «وبلغ مجموع ما كتبه كراتشكوفسكي ستمئة دراسة علميّة، ولكن الميادين الأساسيّة لنشاطه العلمي إنّما كانت تاريخَ ونظرية الآداب العربية، سواء في القرون الوسطى أم في العصر الحاضر»[4]، ويقول عبد الكريم يافي: «من تلك الدّراسات مائتان وخمسون على الأقل مخصّصة للتاريخ والأدب العربيين»[5]، وعلى أهمّية ما قدّمه كراتشكوفسكي في مجال البحث والتأليف إلا أنّ زوجته تنوّه بثلاثة مؤلّفات، حيث

[1] انظر: سيرته الذاتية بقلمه في مقدمة كتابه تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص5-1.

[2] كراتشكوفسكي، اغناطيوس: مع المخطوطات العربية (الاقتباس من مقدمة زوجته)، ترجمة عن الرّوسية محمد منير مرسي، لا ط، القاهرة، دار النهضة العربية، 1969م. ص6.

[3] كراشكوفسكي، اغناطيوس: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة: عن الإنجليزية صلاح الدين عثمان هاشم، لا ط، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1987م، ص5.

[4] كراتشكوفسكي، مع المخطوطات العربية (الاقتباس من مقدمة زوجته)، م.س، ص8.

[5] عبد الكريم يافي، تحية إلى ذكرى المستعرب إغناطيوس كراتشكوفسكي لمرور مائة عام على ميلاده، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، ص451.

تقول: «كانت أهمّ مؤلّفات كراتشكوفسكي في أدب القرون الوسطى بحوثه عن الشعراء العرب؛ الوأواء الدمشقي، وابن المعتز، وأبي العلاء المعرّي»[1]، ويمكن توزيع إنتاجه العلمي ضمن ثلاثة محاور أساسية، وهي[2]:

1- محور المخطوطات وتحقيقها:

لقد كان كراتشكوفسكي شغوفًا بالمخطوطات العربية، شديد الولع بها، فسخّر جهده ووقته ومعظم عمره العلمي في قراءتها، وجمعها، والسفر إليها، والتعريف بها، وتحقيقها، ونشرها بالعربية وأحيانًا مصحوبة بالترجمة إلى الرّوسية. ومن كتبه في مجال التعريف بالمخطوطات نذكر:

- المخطوطات الشرقيّة في قصر كاترين.
- المخطوطان الطبيان القديمان في مصر وسوريا.
- المخطوطات العربية لِكَتَبَةِ النصرانية في المكاتب البطرسبرغية.

أمّا في مجال تحقيق المخطوطات ونشرها فنذكر:

- ديوان الوأواء الدّمشقي 1914، وعنوانه الدقيق (أبو الفرج الوأواء الدمشقي، مواد لوصف الإبداع الشعري)، وهو رسالته للدكتوراه في 540 صفحة.
- كتاب البديع لابن المعتز 1921م.
- نشر مخطوطتين مجهولتين عن الجغرافيا وعلم الفلك.
- الحماسة للبحتري عن مخطوطة ابن ماجد 1912م.
- الأوراق للصولي 1912م.
- نشر كتاب الأخبار الطوال للدينوري 1912م.

[1] كراتشكوفسكي، مع المخطوطات العربية (الاقتباس من مقدمة زوجته)، م.س، ص8.

[2] للتعرّف على أهم مؤلفات كراتشكوفسكي يُنظَر الاستشراق الرّوسي لعبد الرحيم العطاوي، والاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة لسعدون السّاموك.

2- محور الترجمة:

لكراتشكوفسكي فضلٌ كبير في ترجمة التراث العربي ونقله إلى اللغة الرّوسية، ممّا أفاد الباحثين الرّوس والقراء التّواقين إلى التعرّف على آداب العرب ولغتهم، فقد ترجم القرآن الكريم والكثير من الكتب العربية، أهمّها:

- ترجمة رسالة الملائكة للمعري 1910م.
- ترجمة لمختارات من الكتّاب كقاسم أمين، وأمين الرّيحاني، واليازجي وغيرهم.
- ترجمة الأيام لطه حسين.
- ترجمة كليلة ودمنة.
- الإشراف على الطبعة الكاملة الرّوسية الأولى لترجمة ألف ليلة وليلة.

3- محور الدّراسات والأبحاث:

كتب كراتشكوفسكي العديد من البحوث والدّراسات التي تعرّف بالأدب العربي وبأعلامه وبالشخصيات المؤثّرة في التراث العربي، في كتب مستقلة حينًا وفي مقالات أحيانًا كثيرة، مثل:

- دراسة في إدارة الخليفة (حصل وسام ذهبي فيها) 1905م.
- شاعرية أبي العتاهية 1906م.
- المتنبي والمعرّي 1910م.
- رسالة عن أثر الكتاب الروسي في الأدب العربي المعاصر 1911م.
- سيرة أبي دهبل الجمحي 1912م.
- إسبانيا المسلمة.
- جنوب جزيرة العرب.

- الخلفاء العباسيون.
- مع المخطوطات العربية، صفحات من الذكريات عن الكتب والبشر، تعريب محمد منير مرسيى 1969م.
- البديع عند العرب في القرن التاسع 1930م (مقال).
- ابن زيدون شاعر الأندلس 1923م (مقال)
- نصف قرن من الاستعراب الإسباني 1930م (مقال)
- الشعر العربي في إسبانيا 1940م (مقال)
- دراسات في تاريخ الأدب العربي 1965م (مقالات جمعت بعد وفاته)
- تاريخ الأدب الجغرافي العربي، تعريب صلاح الدين هاشم 1987م.
- حياة الشيخ محمد عياد الطنطاوي، تعريب كلثوم نصر عودة 2013.

المطلب الرابع: مركزيّة المنهج في دراسات كراتشكوفسكي

ومن الإنصاف القول بأنّ دراسات كراتشكوفسكي كانت مدفوعةً بالقلق المعرفي والفضول العلمي، في معرفة الآخر (العربي)، وهو ما انعكس على دراساته وأبحاثه التي تتجلّى فيها الموضوعية، ويظهر فيها الإنصاف، وهو ما يختلف بشكل كبير مع الاستشراق الغربي الفرنسي والبريطاني والأميركي على وجه التحديد، الذي كان ينظر إلى الآخر العربي بتعالٍ واستكبار غالبًا، تغذيه النّزعة الاستعماريّة، والحقد الديني الدّفين، يقزّم الإنسان العربي، ويتجاهل حضارته وسائر منجزه الثقافي، «فالشرقي لا عقلاني، فاسق، طفوليّ مختلف، وبالمقابل فإنّ الأوروبي عقلانيّ، متحلٍّ بالفضائل، ناضجٌ، سويٌّ»[1]، هكذا لخّص إدوارد سعيد، علاقة الشرق بالغرب، المعبرّة -غالبًا- عن وجهة نظر استعلائيّة استعماريّة، فرضتها الهيمنة الغربية والتوحّش الإمبريالي، الذي ينظر إلى الشرق بنمطيّة.

[1] إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، ط7، لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، 2005م، ص38.

لقد ناقش كراتشكوفسكي الأدب العربي وقضاياه بعيدًا عن هذه الخلفيّة المتحيّزة، ويمُكننا تمثّل ذلك بقراءة كتابه (دراسات في تاريخ الأدب العربي)، الذي يتضمّن خمسة بحوث كتبت على فترات متباعدة وهي:

- الشعر العربي (1924).
- البديع عند العربي في القرن التاسع (1930).
- الحضارة العربية في إسبانيا (1936).
- الشعر العربي في الأندلس (1940).
- أقدم تاريخ لقصة المجنون وليلى في الأدب العربي (1946).

وفي هذا الكتاب نتعرّف على منهج كراتشكوفسكي في التحليل ومقاربة النصوص، الذي يقوم على المرتكزات التالية:

1- رفض مركزيّة النّقد الأوروبي:

يقارب كراتشكوفسكي الأدب العربي بعقليّة محايثة (Immanence)، تقرأ النصّ ضمن أطره المرجعيّة، المتمثّلة في القواعد اللّغويّة عند العرب، ووفقًا لسنن الكتابة المتوارثة لديهم، إنّه يقرأ النّصّ ضمن بيئته اللغويّة، وضمن الشروط التي أنتجته. وإنّ من يقرأ (دراسات في تاريخ الأدب العربي) لا يشعر بأنّ الكاتب ينتمي إلى بيئة غير عربيّة، فضلاً عن أن يكون مستشرقًا، فالرّجل يقرأ الأدب العربي بروح متشبّعة بالمقروء العربي؛ لأنّ أكبر مشكلة في البحوث الاستشراقيّة -الغربيّة تحديدًا- هي قراءة التّراث العربي خارج السّياق الذي أنتجه، ما يؤدّي في النهاية إلى الاعتراض على الكثير من المنجز الأدبي العربي بفعل «التعالي على الآخر، واعتبار الذّات هي المركز الذي في ضوئه يمكن تفسير مختلف الظواهر الموجودة في المجتمع الشرقي، فكلّ ما وافق النموذج الغربي فهو إيجابي ومنتج ومتحضّر، وكلّ ما خالفه فهو سلبي وخاطئ وغير مجدٍ، وهذه القراءة تلغي الآخر الشرقي، وتسجنه في حدود العقل الغربي»[1].

[1] حبيب بوزوادة، القراءة الاستشراقية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف، مجلة جذور، السعودية، 1435هـ، 2014م، ع37، ص308.

لقد رفض كراتشكوفسكي قراءة التراث العربي انطلاقًا من رؤية غربيّة، ودعا إلى مقاربة النصوص وفقًا لمرجعيّتها الأدبيّة الأصيلة، ولذلك أعاب على ريجيس بلاشير (R.Blachère) تقييم شعر المتنبّي من وجهة نظر أوروبية صرفة، واعتبر ذلك غير مفيد للدراسة، وغير ذي جدوى، بسبب تباين الذائقتين العربية والأوربية في التعامل مع الشعر، فقد بذل بلاشير جهدًا كبيرًا في تحليل محتوى شعر المتنبي، وتجاهل أهمّ مكوّناته الشعرية وهي الأسلوب والتصوير الفني[1].

2- الشّك المنهجي:

يكون الشكّ طريقًا إلى المعرفة، عندما يجد الباحث نفسه في مواجهة أفكار هشّة، تفتقر إلى التبرير العلمي، والدّليل المتماسك، وهو ما دفع كراتشكوفسكي إلى رفض بعض الحقائق المتوارثة التي يصعب الدّفاع عنها، ومن قبيل ذلك استغرابه من رواية الشعر العربي بلغة واحدة لشعراء نشأوا في بيئات متباعدة، كالهذليين المجاورين لمكة، وشعراء الفرات البدويين، ليطرح السؤال: «هل هذا شيءٌ حقيقيٌّ أو من صنع الرّواة المتأخرين؟»[2]، ليطرح فرضيّة أخرى وهي أن تكون هذه اللّغة الموحّدة من تصرّف الرواة، من دون أن يرجّح رأيًا معيّنًا.

3- الحفر في أصول الظاهرة:

وأعني به البحث في تاريخ الظاهرة اللغويّة، من مرحلتها الجنينيّة إلى تطوّرها إلى اكتمالها؛ لأنّ المتلقّي في العادة يتعامل مع البنية اللّغويّة تزامنيًّا (Synchronique)، محاصرًا براهنيّة الخطاب، وربمّا وقف مذهولاً أمام هذا النسج العجيب، مثلما يقول كراتشكوفسكي: «إتقان العروض يثير فينا دهشة لا تقلّ عن تلك التي يثيرها إتقان اللّغة. فاللّغة العربية هي اللغة السّامية الوحيدة التي نجبت عروضًا مستقلاً»[3]، وقد دفعت هذه الدّهشة كراتشكوفسكي ليبحث عن أصول العروض العربي، ومراحل تشكّل الإيقاع في الكتابة الشعرية. ليجد بأنّه بدأ في أوّل الأمر في هيئة جمل مسجوعة

[1] عبد الرحمن العطاوي، الاستشراق الروسي، م.س، ص169.

[2] كراتشكوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، م.س، ص7.

[3] كراتشكوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، م.س، ص8.

قصيرة جدًّا، مرتبطة في العادة بالانفعالات والعواطف كبكاء قتيل أو دعاء على عدو مثلاً، ثمّ تطوّرت هذه الأسجاع في مواعظ الكهان. ثمّ سار التطوّر في اتّجاهين، الأوّل هو السّجع المنقّح أدق التنقيح، والثاني تمثّل في الرّجز، الذي يجري على ألسنة حداة الإبل، وعلى ألسنة النسوة عندما يسقين الماء.. ومن الرّجز تطوّرت الأوزان الأخرى بالتدريج[1].

فالبحث في أصول الإيقاع الشعري العربي يعكس حرصًا دقيقًا من كراتشكوفسكي على مَنْهَجَةِ بحثه، باستقصاء مسيرة الإيقاع العربي من شكله البدائي البسيط إلى شكله الفني «المدهش». كما تساءل عن أصالة (علم البديع العربي) ومدى ارتباطه بالتراث الأرسطي، مع انحيازٍ واضحٍ لتأثير التراث اليوناني في تشكيل البلاغة العربية، مع التأكيد أيضًا على مركزيّة البديع العربي تاريخيًّا إلى جانب الدراسات البلاغيّة لدى اليونان والهنود وحتى الصينيين مع الحرص على التذكير بنفوذ البلاغة العربية على الآداب الفارسية والتركية والهندوستانية والأفغانية وغيرها[2].

4- مركزيّة السياق والبيئة:

إنّ الكتابة لمجتمع غير عربي، كالمجتمع الرّوسي في دراسات كراتشكوفسكي يتطلّب الوقوف عند بعض التفاصيل التي تبدو ثانويّة للقارئ العربي، فاختلاف البيئة يستوجب تذكير القارئ الروسي ببعض ركائز الحياة البدوية العربية مثل الماء وأهميّة البحث عن منابعه، والكلأ، وبعض الحيوانات المرافقة للعربي في حلّه أو في ترحاله، كالخيل، والإبل، والنعام، والمها، والظباء، والحُمُر الوحشية، والأسود، وما يلحق بذلك من يوميات الصيد وملاحقة الطّرائد، إلى الحديث عن الخمر وألوانها وأذواقها وأسمائها، وما يصاحبها من الفجور والتهتّك. فهذه التفاصيل الثانوية مهمّة في فهم حياة الإنسان العربي قبل الإسلام، ومن الضروري إدراكها ليتمكّن القارئ من التلقّي الجيّد للشعر الجاهلي، فالشعر في مفهوم كراتشكوفسكي ليس بنية لغويّة مغلقة، ولكنّه كتاب مفتوحٌ على الحياة والمجتمع وكافة تفاصيل البيئة التي أنتجته،

[1] كراتشكوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، م.س، ص9.

[2] م.ن، ص34.

لذلك فإنّه لا ينسى التذكير بهذه السياقات في حديثه عن الشعر العربي القديم، التي أصبح إيرادها في الشعر العربي تقليدًا حتّى في مراحل ما بعد الإسلام، وليؤكّد كراتشكوفسكي وجاهة رأيه يقول: «ومن هذا القبيل ما جرى لأحد العلماء الإيطاليين -وهي حادثة ليست باستثنائية- إذ ترجم مقطعًا من حكاية عن سَفْرةٍ ليليّة على ظهر الإبل فجعله وصفًا لغارة بحريّة على متن السّفن»[1].

5-العربيّةُ عِرْقًا:

من الشائع في الدّراسات العربية أنّ «**من تكلّم العربية فهو عربي**»[2]، وقد ترتّب عن هذا الأثر تصنيف كلّ المنجز العلمي والأدبي المكتوب باللّغة العربيّة ضمن الثقافة العربية، بعيدًا عن الأصول العرقيّة لكتّابها، غير أنّ كراتشكوفسكي يصرّ على أنّ الإبداع العربي الخالص هو الذي كتبه الأدباء العرب دون سواهم، حيث يقول: «إنّ الشعر العربي بالمعنى الدّقيق لهذه الكلمة، لا يمكن إطلاقه إلاّ على شعر الجزيرة العربية في عصره الجاهلي وما يلحق به.. ويجب أن تصرف العناية الأولى إلى هذا الشعر، لا لهذا السبب وحده، بل لأنّه لا يجوز أن ننسى أنّ هذا الشعر هو الذي حدّد لشعر الأزمنة اللاحقة كلّها لغته وعروضه، وقيّده زمنًا طويلاً بدائرة معيّنة من المواضيع والطرائق الإنشائية»[3]، وعليه فقد رفض تصنيف الأشعار الواردة في «ألف ليلة وليلة» ضمن الأدب العربي، بحجّة أنّ كتّابها ليسوا من أرومة العرب.

يرى كراتشكوفسكي أنّ أشعار ألف ليلة وليلة كتبت ما بين القرنين العاشر والرابع عشر الميلاديين وهي الفترة التي شهدت امتزاجًا إثنوغرافيًّا في المجتمع العربي، نتيجة لاختلاط الفاتحين بالشعوب الأصليّة، غير أنّ هذا الطّرح على الرّغم من مبرّراته العلميّة ليس قويًّا ولا يمكن أن يكون وجيهًا، لسبب بسيط وهو أنّ النقاش الثقافي، ينبغي أن يتمّ تحت سقف الثقافة، وضمن شرائط الإبداع، ولا يجوز ربطه بأعراق المبدعين وأصولهم، وإلاّ خرج من دائرة النقاش الأدبي وأصبح طرحًا عنصريًّا!!

[1] كراتشكوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، م.س، ص13.

[2] رواه ابن عساكر عن أبي سلمة بن عبد الرّحمن، وأورده الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (926)

[3] كراتشكوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، م.س، ص4.

6-النزعة التاريخيّة:

إنّ تقسيم الأدب العربي إلى أحقاب زمنيّة لم يُعرف إلاّ من خلال المستشرقين الذين رسّخوا فكرة ارتباط الإبداع الأدبي بالكيانات السياسيّة الحاضنة له، فصرنا نتحدّث عن أدب جاهلي، وإسلامي، وأموي، وعباسي وهلمّ جراً، تبعاً للدول المتعاقبة[1]، مثلما أكّد ذلك الرّافعي: «وأوّل من ابتدع هذا التقسيم المستشرقون من علماء أوروبا، قياسًا على أوضاع آدابهم»[2]، وقد سار كراتشكوفسكي على هذا النّمط في تحقيق العصور الأدبي في دراسته عن تاريخ الأدب العربي، إذ يتتبّع مسار الشعر العربي من الجاهليّة إلى صدر الإسلام إلى عصر بني أميّة ثمّ عصر بني العبّاس مرورًا بـ(عصر الضعف)، ليتوقّف عقب ذلك عند الشعر الأندلسي، مقدّمًا نبذةً موجزةً جدًّا عن كلّ عصر، مع ذكر أهمّ شعراء المرحلة، وأبرز ما يميّز شعرهم. وفي الختام يقدّم ملخّصًا عمّا أسماه (البعث) الشعري، وهو مرتبطٌ لديه -كما لدى معظم المستشرقين- بحملة نابليون على مصر سنة (1798–1802) منوّهًا بالشاعر العراقي (معروف الرّصافي)، وبدعوة الشاعر المصري (حافظ إبراهيم) إلى التجديد الشعري، والاستلهام من تجارب الأوربيين في قصيدته اللامية التي يقول فيها:

آن يا شعر أن نفكّ قيوداً قيّدتنا بها دعاة المحال

فارفعوا هذه الكمائم عنا ودعونا نشمّ ريح الشّمال

وانسجامًا مع نهجه التاريخي يربط كراتشكوفسكي البعث الشعري بالمستجدات التاريخيّة فيقول: «إنّ مرحلة جديدة من الحياة العربية، ومن الشعر العربي على الأرجح، قد بدأت بسبب الأحداث التي جرت بعد عام 1914، ولكنّنا لا نستطيع أن نحكم عليها لعدم توفّر المواد اللازمة»[3]، غير أنّ كراتشكوفسكي لم يقدّم الشواهد القاطعة التي تربط حركة الشعر العربي بما أسماه (أحداث 1914)، فلم يذكر أمثلة من هذا الشعر، ولا أبرز التحوّلات التي حصلت على مستوى البنية الخطابيّة لهذا

[1] حبيب بوزوادة، القراءة الاستشراقية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف، م.س، ص214.

[2] الرافعي: تاريخ آداب العرب، (1/13).

[3] كراتشكوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، م.س، ص31.

الشعر، وعليه فإنّ هذا الطرح لا يمكننا القبول به على عواهنه؛ لأنّ التحوّل الفنّي ليس انعكاسًا آليًّا للتحوّل الاجتماعي كما تقول الماركسية، ولكنّه فعل تراكميّ وليد صيرورة ثقافيّة ليست بالضرورة مرتبط بحدث تاريخي معيّن.

7- التكامل المنهجي:

تتشدّد الدّراسات الأكاديميّة في شأن المنهج تشدّدًا كبيرًا، إذ يعتبر افتقاد البحث العلمي للمنهج المتماسك عيبًا كبيرًا، وخطأً جسيمًا لا يغتفر، وذلك لأنّه الوسيلة التي تقود الباحث إلى الإجابة عن أسئلة البحث ومشكلاته، ولذلك حرص كراتشكوفسكي على الالتزام بالمناهج القرائيّة التي تسمح له بالإجابة الصحيحة عن القضايا المطروحة للنّقاش، غير أنّ الملاحظ هو عدم التزامه بمنهجٍ واحدٍ، ولكنّه كان ينوّع بحسب الغاية التي يرومها، والإجابة التي يتوخّاها، فالمنهج ليس هدفًا في حدِّ ذاته، ولكنّه وسيلة يتوصّل من خلالها إلى الغاية الأساسيّة من البحث، ولذلك لم يجد حرجًا في اتّباع أكثر من منهج، وهو ما يُمكننا تسميته (التكامل المنهجي)، حيث تتآلف المناهج وتتنوّع بلا غلوٍّ في اتّباع منهجٍ معيّن، ولا انقيادٍ بلا بصيرة لمفردات منهجٍ واحد قد لا يكون كافيًا لاستنطاق النّصّ، وإظهار مكنوناته.

فعلى سبيل المثال نجد كراتشكوفسكي يلجأ إلى البحث التاريخي عندما يناقش قصة (قيس وليلى)، محاولاً الاستفادة من البحث الحفري، من خلال الإشارة إلى أطلال قلعة كانت تعيش فيها ليلى بالقرب من الطّائف بمنطقة الحجاز، موثّقًا ذلك من كتاب أحد الرّحالين الفرس وهو (ناصر خسرو)، كما يشير على طريقة المؤرّخين إلى حضور قصّة (قيس وليلى) في التّراث الشعبي لبدو سوريا[1]، كما اجتهد في جمع ما أمكنه من الوثائق التي تسمح له بالقيام ببحث تاريخي يعزّز معلوماته عن قيس وليلى، بدءًا من القرن العاشر الميلادي الذي عاش فيه قيس وليلى، بالإضافة إلى ما كتب بعد تلك الفترة، حيث يقول: «لا يجوز أن نهمل جميع المواد التي جاءت بعد ذلك، لا أثناء تحليل تاريخها الحديث ولا تاريخها السّابق»[2]، وفعلاً قام

[1] كراتشكوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، م.س، ص159.

[2] م.ن، ص161.

بتتبّع قصّة قيس وليلى في المصادر العربية تتبّعًا توثيقيًّا لإثبات قصّة حبّهما الخالدة، بعدما ناقش آراء كبار علماء العربيّة ودارسي الأدب أمثال الأصمعي وابن الأعرابي والجاحظ والمدائني المؤرّخ وحتى طه حسين من المعاصرين.

وانسجامًا مع هذا العمل التقني التوثيقي يقوم كراتشكوفسكي بتقديم معلوماتٍ وافية عن مخطوطات تتحدث عن قيس وليلى، سواء تلك التي اطّلع عليها بنفسه في مكتبات لينينغراد أو اطّلع عليها غيره مثل كارل بروكلمان.

ولا ينسى كراتشكوفسكي في هذا النّقاش التاريخي أن يعقد مقارنةً ولو بشكلٍ سطحيٍّ بين قصّة (قيس وليلى) وقصّة (روميو وجوليت) التي خلّدها ويليام شكسبير، حيث يضعنا في صلب الأدب المقارن، مع أنّه لم يناقش الموضوع بالعمق المطلوب، واكتفى بفقرة عابرة.

الخاتمة:

لقد منح الاستشراق الرّوسي الإضافة اللاّزمة لحركة الاستشراق عبر العالم، بما تمتلكه روسيا من مقوّمات لا تتوفّر في غيرها، أهمّها صلة بعض القوميّات الرّوسية بالإسلام، والقرب الجغرافي، بالإضافة إلى عدم انخراط روسيا في الحملات الاستعماريّة على العالم الإسلامي، وهو ما جعل مدارس الاستشراق الرّوسية ذات توجّه علميّ أقرب إلى الموضوعيّة.

ولقد استطاع الاستشراق الرّوسي رغم تأخّره نسبيًّا عن الاستشراق الأوروبي أن يفرض نفسه، خصوصًا من خلال جامعة سان بطرسبورغ، التي أصبحت واحدة من أهمّ مدارس الاستشراق في العالم، وقدّمت الكثير من القامات العلميّة، في مقدّمتها (إغناطيوس كراتشكوفسكي)، أهمّ الأسماء الروسيّة وأشهرها على الإطلاق. فقد كان هذا العالم نافذة الرّوس على الحضارة الإسلاميّة وآدابها، من خلال ترجماته الكثيرة للنّصوص الأدبيّة، والكتب اللّغويّة المختلفة، وبما قام به من التعريف بأعلام الفنّ والأدب العربيين، وما حقّقه من المخطوطات التي نشرها باللغتين العربية والرّوسية.

إنّ كراتشكوفسكي من العلماء المكثرين، فأبحاثه تعدّ بالمئات، شملت مختلف

مجالات الثقافة العربيّة، وخصوصًا في الشأن الأدبي، وهي متميّزة في نوعيّتها، فلم يكن كراتشكوفسكي جمّاعًا للمعلومات (حاطبَ ليلٍ)، ولكنّه باحثٌ مستبصرٌ ناقدٌ، يقلّب المسألة على جميع الوجوه التي تحتملها إلى أن يصل إلى الإجابة التي تقنعه ويراها أقرب إلى اليقين. فبحوثه تكشف عن شخصيّته النقدية، إنّه لا يتقبّل الأفكار بسهولة، ولا يتبنّاها إلّا بعد غربلة وتمحيص. ومن أهمّ سمات هذه الشّخصيّة خوضها في القضايا العربيّة بروح عربيّة، وعقليّة عربيّة، تتعامل مع الأفكار بمحبّة، بعيدًا عن التعالي والفوقيّة المنتشرة في أوساط كثير من المستشرقين الغربيين.

قائمة المصادر والمراجع

1 .الألوسي، عادل. **التراث العربي والمستشرقون**. القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1965م.

2 .بوزوادة، حبيب. **القراءة الاستشراقية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف**. جدةّ: مجلة جذور، ع37، 2014م.

3 .العطّاوي، عبد الرحمن. **الاستشراق الروسي**، بيروت: المركز الثقافي العربي: بيروت، ط1، 2002م.

4 .العقيقي،نجيب. **المستشرقون**، مصر: دار المعارف بمصر، 1964م.

5 .الغمري، مكارم: **مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1991م.

6 .السّاموك، سعدون: **الاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة**، عمّان: دار المناهج، 2003م.

7 .سعيد، إدوارد: **الاستشراق**، ترجمة عن الإنجليزية كمال أبو ديب، لبنان: مؤسسة الأبحاث العربية، ط7، 2005م.

8 .سمايلوفيتش، أحمد: **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1998م.

9 .كراتشكوفسكي، إغناطيوس: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ترجمة عن الإنجليزية صلاح الدين عثمان هاشم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987م.

10. كراتشكوفسكي، إغناطيوس. **دراسات في تاريخ الأدب العربي**. ترجمة عن الروسية بإشراف: كلثوم عودة، موسكو: علم، ط1، 1965م.

11. كراتشكوفسكي، إغناطيوس. **مع المخطوطات العربية صفحات من الذكريات عن الكتب والبشر**، ترجمة عن الرّوسية محمد منير مرسي، القاهرة: دار النهضة العربية، 1969م.

كتاب الزين الغمري:
الإسلام في الصحافة البريطانيّة
أثر الخطاب الاستشراقي في تقديم صورة الإسلام في الإعلام البريطاني

عرض ومناقشة: جهاد سعد

1. تعريف الكتاب

الكتاب الذي نقدّمه ونناقشه في هذا العدد، يتميّز بأنّه أصلاً مقاربةٌ نقديّةٌ للتلاعب الإعلامي البريطاني بصورة الإسلام والعرب والمسلمين خصوصًا، تحت تأثير الصّور النّمطيّة الجاهزة التي تشكّلت بفعل النّشاط الاستشراقي، الذي حرص على أن يرسم بخطابه العام حدودًا فاصلة وانطباعاتٍ سلبيّةً عن «الآخر» المسلم. يعني ما هو جديد فيه هو إبرازه لحضور الخطاب الاستشراقي في الإعلام المعاصر، فهو لا يتكلّم عن الاستشراق كتاريخ، بل كمعرفة فاعلة تساهم إلى يومنا هذا في تحديد لغة الإعلام الغربي وأجنداته.

الكتاب أطروحة دكتوراه قدّمت لجامعة ويست منستر سنة 2005، وصدر سنة 2008 عن (Ithaca Press) في 244 صفحة، ولكن ما هو متوفّر بين أيدينا هو نصّ الأطروحة المقدّمة بالإنكليزيّة إلى الجامعة سنة 2005، المؤلّفة من ثلاثة أقسام وثمانية فصول، والتي سنعتمد عليها في ترجمة كتاب الزين الغمري وعرضه

ومناقشته، الذي لم أجد له على المواقع تعريفًا شخصيًّا. وفي مطلق الأحوال فإنّنا سنناقش ما قيل لا من قال.

في الاستهلال يقدّم الكاتب خلاصةً مكثّفةً لأطروحته كالتالي: منذ الثورة الإسلاميّة في إيران 1979، ولغاية الانفجار الانتحاري في مترو لندن في 7 تموز 2005، تهيمن صورة الإسلام كعدوّ عقائديّ للغرب على مجمل المادة الإعلامية. يناقش الكتاب بأنّ الإعلام الغربي يُقدّم ديانة يعتنقها أكثر من مليار مؤمن بأحكام سلبيّة مسبقة ويحاول تعميمها. ويعود هذا التعميم والاختزال إلى الاستقطاب التّاريخي في علاقة الإسلام بالغرب. وترتكز هذه المحاججة على أنّ الإعلام الغربي عمومًا والصحافة بشكلٍ خاصٍّ تميل إلى تقرير صورة جزئيّة لأوضاع معقّدة، وتقدّم أفعال الحركات الإسلاميّة المتطرّفة كبناء نمطي للإسلام.

باستخدام تحليل الخطاب، يسعى البحث إلى تفكيك التقارير الإخباريّة المختارة، من أجل تسليط الضّوء على ما تمّ تغطيته بالفعل وكيف تمّ نشر الأخبار مؤطّرة، وكيف تمّ إنتاج المعرفة بالإسلام بشكل عام من خلال الخطاب، وأنّ هذه العمليّة كانت تسترشد بجهات نافذة وعلاقات قوّة معيّنة. (ص4)

وأخيرًا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا العرض سيهتمّ بما هو جديد ومعاصر في الكتاب؛ لتجنّب تكرار معلومات يعرفها المهتمّون بتاريخ الاستشراق عمومًا، فنحن بصدد معايشة عمليّة تحدث الآن، ولسنا بصدد إعادة صياغة لتاريخ الخطاب الاستشراقي، إلّا بمقدار ما يساعدنا على فهم الخطاب الإعلامي البريطاني أو الغربي اليوم.

2. رؤية الشرق من خلال الأحداث وتحديد الأجندا

هيمنت الأحداث السلبيّة على العالم العربي والإسلامي، فاصبحت نافذةَ العبور لتكوين رؤيةٍ مجحفةٍ عن العرب والمسلمين من قبل وسائل الإعلام الغربية على اختلاف اتّجاهاتها، وبحسب نظريّة الانعكاس الشرطي لبافلوف، فقط تمّ ربط الشّرق بالأحداث السيّئة بالنسبة للمتلقّي الغربي: «تتدخل وسائل الإعلام في حياة كلّ

شخص، وهي تعمل كمصدرٍ معقّد للمعلومات يربط جوانب عدّة من مجتمعنا. وقد شهد العقدان الماضيان أحداثًا لافتةً تتعلّق بالعالم العربي والإسلامي بشكل عام، وصعود الإسلام المتشدّد على وجه الخصوص. الإسلام والمسلمون والعرب والعالم العربي، عناوين قُدّمت بشكلٍ بارزٍ في وسائل الإعلام نتيجة سلسلة من الأحداث، بدءًا بقضيّة رشدي، وحرب الخليج الأولى عام 1991، وانتهاءً بقضيّة هجمات 11 سبتمبر والحرب اللّاحقة على أفغانستان والعراق». (ص7)

وليست تلك الوسائل مجرّد مرآةٍ تعكس الواقع كما هو، بل هي بالأحرى «مصفاة»، ومكنة معالجة للحدث تخرجه مشحونًا بجدول أعمالها وتوجّهه إلى حيث تريد أن يكون في مخيال المتلقّي. أسطورة الموضوعيّة والحياد تسقط هنا تمامًا خصوصًا عندما يتعلّق الأمر بالعرب والمسلمين: «فأهمّ دور تلعبه وسائل الإعلام في هذا الصدد هو تحديد الأجندا وتقديم التمثّلات. وتحصل هذه العمليّة بفضل قدرة وسائل الإعلام على إخبار النّاس بما هو الجدير بالاهتمام، يعني تحديد ما هو «مهم» من القضايا المطروحة. محور مفهوم «تحديد الأجندا «يرتكز على قوّة تأثير هذه الوسائل في تكوين الصّور للعامّة وتقديمها. وقد تمّ تقديم مفهوم تحديد الأجندا من قبل برنارد كوهين (1963)، الذّي جادل بأنّ «الصحافة قد لا تكون ناجحةً في كثير من الأوقات في إخبار النّاس كيف تفكّر، لكنّها ناجحة بشكل مذهلٍ في إخبار القرّاء بما يفكّرون «ويستفاد من مفهوم كوهين، أنّ الصّحافة ووسائل الإعلام لا تعكس الواقع، بل تصفّيه وتشكّله، فتركيز وسائل الإعلام على قضايا معيّنة يقود الجمهور إليها و إلى النّظر إليها على أنّها أكثر أهميّة من غيرها». (ص8)

3. دور الاستشراق

ما كان الأمر هكذا لولا جهود الحركة الاستشراقيّة، المتشابكة مع المصالح السياسيّة. وتلك النّظرة العنصريّة الاستعلائيّة، التي حوّلت العداء للشّرق والإسلام إلى معملٍ نشطٍ للمفاهيم والمصطلحات والصّور. والشعور بالعداء والاستعلاء؛ لأنّه «شعور» يتعرّض للفتور والضعف غالبًا، فقد سخّرت له مؤسّسات تعيد إنتاجه في كلّ مرحلة، وتزوّده بما يحتاجه من حوافز وأفكار ليشتعل في كلّ عصر، وبعد كل

حدث بما يناسب جدول الأعمال الغربي: «أسّست الخطابات الاستشراقيّة لمجموعة من الثنائيات المتعارضة، التي تتناقض فيها وفرة الغرب مع ما هو متصوّر من أوجه القصور في الشّرق، وهي تعرّف الإسلام باستمرار بالسلب أو بمصطلحات متناقضة. كما أنّها تؤسّس ثنائيّة أساسيّة مفترضة مسبقًا بين الغرب والشرق، مما يعزّز الاختلاف الأساسي الملحوظ في الغرب مقابل بقية العالم». (ص17)

عمليّةٌ معقّدةٌ قادتها الدّوائر الاستشراقيّة لإضافة مزيدٍ من التعقيد على علاقة الغرب المسيحي بالشرق المسلم. عمليّة تبدأ باحتكار إنتاج مفهوم الشّرق والإسلام، وتسويقه بغزارة علميّة وإعلاميّة، بحيث طغت فترات التّوتّر والصّراع على فترات التّكامل والتّبادل والحوار وهي ليست قليلة. حتى في ذروة الكلام عن الغزو الإسلامي للأندلس كان الغربيون يدرسون في جامعاته الإسلاميّة، وفيما بعد عندما تحوّل الصّراع إلى العثمانيين دخلت الدولة العثمانية في أحلاف سياسيّةٍ، وأحيانًا عسكريّة، وأصبحت طرفًا في صراعات أوروبا. والحروب التي خاضها الغربيون بين بعضهم البعض كانت أشرس من أيّ حرب وقعت بين «دولة» إسلاميّة ودولة أو دول غربيّة. نفهم من ذلك أنّه حتى الحروب الطاحنة ليست كافية لإبقاء هذا التّوتّر قائمًا إذا لم يكن ذلك التّوتّر محلّ عناية وتربية من جهات محدّدة بعينها، من دون أن ننسى غزارة إنتاج المستشرقين الصهاينة الذين سمح لهم انتشارهم في كلّ دول أوروبا وأميركا الشمالية، في تقديم أنفسهم «كأساتذة» في فهم الشرق ومعرفته... يقول الكاتب: «مرّ تطوّر العلاقة بين الإسلام والغرب المسيحي بعدّة مراحل، وبدون شكّ كانت علاقة متوتّرة وصعبة، ولكنّها لم تأخذ دائمًا شكل الحروب الصليبية من جهة الغرب والجهاد من قبل الإسلام. فبالإضافة للتبادل التجاري كان هناك أيضًا تبادل الأفكار. ولكن رغم ذلك فإنّ مفهوم الشّرق الوثيق الصّلة بالإسلام قد تشكّل في ظلّ المقاربة الاستشراقيّة المهيمنة على الدّراسات الغربية للشرق عمومًا وللإسلام خصوصاً». (ص17)

4. الصحف المعتمدة في البحث

بغية نقل الصّورة الكاملة قدر الإمكان، حرص الكاتب على اختيار الصحف المشهورة التي تعبّر عن مختلف التيّارات السياسيّة في بريطانيا. «الغارديان»

المحسوبة على اليسار، و «الإندبندنت» المعتبرة غير منحازة، و «التايمز» التي تعبّر عن خطّ اليمين.

بدأت صحيفة الإندبندنت النّشر في أكتوبر 1986. وهي الأحدث بين الصحف المختارة، وكانت قد حظيت بانتشار واسع سنة 1989 حين وصل توزيعها إلى 400 ألف نسخة، ولكنّها لم تحافظ على هذا المعدّل، وبلغ توزيعها 262588 من الإثنين إلى السبت سنة 2004. الصحيفة متّهمة من قبل اللّوبي الصهيوني بالانحياز للعرب، ومن أشهر كتّابها روبرت فيسك الذي يغطّي أحداث الشّرق الأوسط، وتصفه الصحافة البريطانية بأنّه مثير للجدل.

بين تاريخ الغارديان وحاضرها قصّة انعطافة تستحقّ التّأمّل..تأسّست الصحيفة سنة 1821 من قبل مجموعة من رجال الأعمال، وكان يطلق عليها في الأصل «المانشستر غارديان»، أصبحت صحيفة يوميّة في عام 1855. وكان محرّرها لمدّة 57 عامًا (1872-1929) تشارلز بريستويتش سكوت، الذي يعود له الفضل في شهرتها، وهو من عتاة الصهاينة والمحرّضين على وعد بلفور، ويتمتّع بعلاقةٍ متينةٍ مع حاييم وايزمن، وهو الذي قدّم هذا الأخير لرئيس وزراء بريطانيا ديفيد لويد جورج، الذي دامت ولايته من 1916 لغاية 1922. وفي عام 1917 كتب سكوت افتتاحيّة أعلن فيها: «أنّ اليهود لن يكونوا آمنين أبدًا بدون وطن قومي لهم في فلسطين».... وتضمّنت الافتتاحيّة إشارة إلى حقوق الفلسطينيين، لكنّه وصفهم بأنّهم في «مرتبة متدنّية حضاريًّا». وتابع خلفه ويليام بيرسيفال كروزير هذا النّهج فحوّل الصحيفة بالكامل إلى منبر دعاية للحركة الصهيونية. وفي سنة 1959 تمّ إسقاط «مانشستر» من اسم الصحيفة، وأصبحت الغارديان، وانتقلت عام 1964 إلى لندن.

يستند الكاتب في سرد تاريخ الصحيفة إلى كتاب لصحفيّة صهيونيّة اسمها دافنا برعام تحت عنوان:

(Disenchantment: The Guardian and Israel (2004)، أي (خيبة أمل: الغارديان وإسرائيل). تشكو برعام من تغيّر موقف الصحيفة تجاه إسرائيل على أثر الأحداث التي مرّت على الشّرق الأوسط، من الاجتياح الإسرائيلي للبنان 1982، إلى

طريقة العيش المفروضة على الفلسطينيين، سواء في المنافي أو في غزّة والضفّة، وصولاً إلى حربي أفغانستان والعراق، وتقول إنّ الصحيفة اجتذبت مناهضي الحرب وأغلبهم من المسلمين والعرب، ولم تعد تشبه ذلك التّاريخ الصهيوني العريق. وقد أثارت الغارديان حفيظة المؤيّدين لإسرائيل في تغطيتها لمجزرة جنين حتى اتّهموها بلازمة العداء للسامية.

تأسّست «التايمز» في 1785 باسم The Daily Universal Register، بواسطة جون والتر، المحرّر الأوّل للصحيفة. وأصبحت باسمها الحالي في عام 1788. كانت في القرن التاسع عشر أوّل صحيفة بريطانيّة ترسل مراسلين خاصين إلى الخارج، لكن لم يكن لديها أيّ محطّة في العالم العربي أو الإسلامي. بدأ اهتمام الصحيفة بالمنطقة مع التغطية الرئيسية الأولى خلال الأحداث التي أدّت إلى نهاية الانتداب البريطاني في فلسطين في مايو 1948، وما تلاها من حرب العصابات. وخلال أزمة السويس سنة 1956 كانت التايمز من المحرّضين على الخيار العسكري، والداعمين لرئيس الوزراء البريطاني آنذاك أنطوني إيدن. إلا أنّها اعترفت في وقت لاحق أنّ الخيار العسكري أدّى إلى مخاطر جسيمةٍ على البريطانيين.

في الواقع، اتّخذت التايمز مواقف مباشرة في أوضاع كانت الغارديان متردّدة فيها، على سبيل المثال، نشر قصّة عن هدم القرى الفلسطينية بعد أسابيع من حرب الأيام الستة في حزيران/ يونيو 1967، كان كتبها مايكل آدامز من الغارديان، ولكن الأخيرة آثرت عدم إغضاب الدوائر الصهيونيّة. وبعد حرب 1973 رفضت الغارديان إعلانًا للجنة العدل وهي يهوديّة معادية للصهيونيّة، ونشرته التايمز. وتشاركت الصحيفتان في نقد الغزو الصهيوني للبنان سنة 1982، ونشرت التايمز تصريحًا مفاده أنّ سياسات إسرائيل جعلت من الصّعب أن تكون صديقًا لها. (ص19-21)

الخارطة الصحفيّة للولاءات السياسيّة التي يقدّمها الغمري معتمدًا على كتاب الصهيونيّة برعام، بالغة الأهميّة؛ لفهم الواقع السياسي في بريطانيا، وتصويب الرؤية في منطقتنا. فبسبب الاستقطاب الحاد أيام الحرب الباردة، كان «اليسار» في المنطقة العربيّة محسوبًا على القوى المعادية للولايات المتّحدة والغرب عمومًا، منحازًا إلى

الاتّحاد السوفيتي أو الصين أو كوبا، وضدّ السياسات الرأسمالية. بالمقابل هناك اليمين العربي الرأسمالي أو «الرجعي» المتحالف علناً مع الغرب الرأسمالي... هذا في الشّرق العربي والإسلامي. ولكن الأمر مختلف تمامًا من ناحية التحيّزات السياسيّة لو نظرنا إلى اليسار واليمين في أميركا وأوروبا، فأغلب اليهود في أميركا يصوّتون للحزب الديمقراطي، وهو على يسار الحزب الجمهوري. ولليهود دورٌ أساسيٌّ وفاعلٌ في تأسيس اليسار الأوروبي والبريطاني، باعتبار مكانتهم التّاريخية في أوروبا التي وضعتهم ضدّ الكنيسة ومع المناهضين للملكيّة والأرستقراطية. شكّلت الحركة الصهيونيّة نقطة التقاء مصالح بين اليمين الذي يريد أن يوظّف اليهود في مشروعه الاستعماري، واليسار العلماني الذي يشكّل بؤرة العمل الصهيوني في الغرب، ولم يقلّ دور حزب العمّال البريطاني عن دور حزب المحافظين في رفد الحركة الصهيونية بالدعم والتأييد على طول فترة الصراع العربي- الصهيوني... وإذا استحضرنا المشهد البريطاني بالأمس القريب فإنّ شخصيّة مناهضة للممارسات الصهيونية في فلسطين كجريمي كوربن لم تتمكّن من الصّمود على رأس حزب العمّال، ليس فقط بسبب حزب المحافظين، بل أيضاً بسبب الحضور القوي لليهود الصهاينة في حزب العمال. تقلّص الخلاف مع الوقت بين اليسار واليمين الغربي، فأصبح كلّ من يطالب بتدخّل أفعل للدولة في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية يسارياً، وكلّ من يعمل على تعزيز سلطة الشركات وما يُسمّى السّوق الحرّة يمينياً محافظًا. ولا ينعكس هذا الانقسام الداخلي أبداً على السياسة الخارجية، فالغرب الحاكم بمجمله ينحاز ضد العرب والمسلمين بغضّ النّظر عن الاختلافات الداخلية. هذه ثمرة مهمّة تؤكّد على ضرورة اعتماد العرب والمسلمين على أنفسهم، وعدم تعليق الآمال في إثبات وجودهم وتصويب صورتهم أو الدفاع عن مصالحهم على أي جهة أجنبية، وسيأتي في هذا الكتاب أنّ الكلّ بلا استثناء له مساهمته في تعزيز الصورة السلبية للإسلام والمسلمين.

5. الإسلام والغرب المسيحي خلفيّة تاريخية

في الفصل الأوّل من القسم الأوّل، يستند الكاتب إلى جملة من الاقتباسات من كتب المستشرقين، ليستعرض تاريخ التّوتّر بين الشّرق والغرب. بدءًا من: «القرنين

السابع والثامن، تفكّكت وحدة البحر الأبيض المتوسط بغزو الجيوش الإسلامية لشمال إفريقيا وإسبانيا وصقلية وجنوب فرنسا، ممّا أدّى إلى توسّع أراضي الإسلام إلى ما وراء الحجاز والوسط وجنوب شبه الجزيرة العربية. لم يكن الفتح عسكريًا فقط، فقد أحدث تحوّلاً في الأراضي المحتلّة على نطاق واسع، حين أصبح «قلب الإيمان المسيحي»، تحت السيطرة المباشرة للغزو الإسلامي، ما اعتبره سكّان أوروبا عدواناً من العرب والمسلمين. (حوراني 1991: ص7).

ما يسمّيه ألبرت حوراني «وحدة البحر الأبيض المتوسط» هو في الحقيقة هيمنة الروم البزنطيين عليه، وغزوهم المستمرّ لشمال أفريقيا وشرق المتوسط، المنطقة التي أصبحت في القرن السابع تحت الهيمنة الإسلامية. فمن وجهة نظر مشرقيّة يمكننا القول إنّ المسلمين تمكّنوا في القرنين السابع والثامن الميلادي من فكّ الحصار الذي كان مفروضًا عليهم، والتّوغّل شمالاً نحو شبه الجزيرة الأيبيرية... ساعدهم على ذلك دخول أهل الشواطئ الساحليّة في الإسلام، وهم ممّن أتقن صناعة السّفن وخوض البحار بخلاف أهل الجزيرة العربية الذين كانوا يميلون إلى التّوسّع برًّا. وهذا ما تؤكّده المصادر، ومنها بحث منشور على موقع «الحوار المتمدن» يختصر تلك المرحلة بالقول: كان البحر الأبيض المتوسط بحيرة رومانية، وامتدّت سيطرة البيزنطيين عليه لفترة طويلة، وكان لهم أسطولهم البحري القوي وممتلكاتهم المترامية الأطراف التي تشمل جزءاً من أوروبا إضافة إلى سورية ومصر والمنطقة القريبة من الساحل في الشمال الأفريقي. لكن الفتوحات العربية الإسلامية أفلحت في الحد من هذه السيطرة وانتزعت من البيزنطيين كل شواطئ المتوسط الشرقية والجنوبية والغربية. ولم يبق لبيزنطة سوى الشواطئ الشمالية.

وقد حاول البيزنطيون استعادة ما فقدوه عن طريق الإغارة على الشواطئ العربيّة الإسلامية بأسطولهم القوي، الذي فرض حصارًا على الشواطئ العربية ومنعها بالتالي من القيام بأية مبادلات تجارية مع البلاد التي كانت تتعامل معها قبل الفتح الإسلامي. مما دفع العرب المسلمين نحو التوغّل أكثر باتّجاه الشّرق والتركيز على التجارة مع الشرق الأقصى .

يعدّ القرن الأوّل الهجري/ السابع الميلادي بداية مرحلة تحوّل كبرى في تاريخ العرب الاقتصادي والسياسي والحضاري، حيث خرج العرب من موطنهم الأصلي في شبه الجزيرة العربية حاملين راية الإسلام إلى جيرانهم من الأمم. وقد استطاع العرب بحماسهم لنشر الدين الجديد فتح أهم بقاع العالم القديم، الممتدّة من نهر الفرات شرقاً إلى نهر النيل غربًا بسرعة خاطفة. ثم أخذوا يستعدون لنشر الدين الإسلامي في مختلف أرجاء العالم.[1]

دام الوجود الإسلامي في الأراضي المسيحية، ثمانية قرون لغاية 1492، تاريخ طرد المسلمين من آخر معاقلهم في غرناطة. والذي كان تتويجًا لما سمّي حروب الاسترداد التي استهدفت إخراج المسلمين من إسبانيا ...(لويس 1993: 137). وكان هناك نوع من الارتباط بين أوروبا والمسيحية في تلك المرحلة، ما أكّده البابا أوربان الثاني في خطاب حملته الصليبية أواخر القرن الحادي عشر في كليرمونت عندما قال: إنّ المسيحيّة الشّرقيّة والغربيّة قد وجدت هويّتها في أوروبا وفيينا. (تريفور روبر، 1978: ص 106). ص (28-30).

تفيدنا مصادر أخرى أنّ الظّروف السياسية في القرن الحادي عشر، كانت تحتّم على البابا والإمبراطور أن يصعّدا من حجم التحدّي الإسلامي، للحفاظ على الحماسة المسيحيّة والحدّ من التشرذم الأوروبي... فبحسب «المؤرخ الألماني أوتو فريزنغ نشأ في ايطاليا تنظيم سياسي واجتماعي جديد وتوقف المجتمع الإيطالي عن أن يكون مجتمعًا إقطاعيًّا من حيث طابعه. وقسّمت أرض البلاد بين المدن واعترف كلّ نبيل بسلطة مدينته التي بدأ يحكمها قناصل يتغيّرون كلّ عام للحد من شهوة السلطة. تحوّل القنصل فيما بعد إلى شخص منتخب «بودستا» أجنبي عن المدينة لضمان العدالة ينتخب بانتداب شعبي ويحكم بمشورة مجلسين لمدّة ستة أشهر ثم يستبدل كاي موظف... يضيف فريزنغ أنّ المدن كانت بدأت تهزأ بسلطة الامبراطور وتستقبل بعدوانية من يفرض عليها قبوله كأمير محترم». [2]

[1] مصطفى العبد الله الكفري: الحوار المتمدن-العدد: 914 – الثالث من أغسطس 2004م.

[2] كوينتن سكنر،:أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة،ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2012، ص 39_41 بتصرف

سياسة تضخيم الخطر الخارجي بحثاً عن تجميد التطوّر السياسي، وحشد الأنصار بالعنوان الديني بحيث تتحوّل المسيحيّة إلى ايديولوجيا السلطة المدافعة «عن الحقيقة»، يبدو أنّها كانت معتمدة بوعي من قبل آباء الكنيسة آنذاك. ويكملها تشويه صورة الإسلام وتنفير النّاس منه بآلة دعائيّة كانت تحتكر في ذلك الزمان المظلم من تاريخ أوروبا مصادر المعرفة.

هذه العلاقة المضطربة والمتضاربة عمّمت على سكان الأراضي المسيحية المحتلّة، صورة مشوّهة عن دين الإسلام ونبيّه محمد. لم يكن نجاح الفتوحات الإسلامية يعتبر دليلاً على الحقيقة، ولكن تحدياً للحقيقة. وفي مواجهة تحدّي القوّة الإسلاميّة في إسبانيا وصقليّة والجنوب، اتّسمت فرنسا بنقص المعرفة الحقيقيّة والكافية بالعدو الجديد، وانتشر الخوف والجهل، كما تمّ إنتاج الأساطير حول شخص الرسول والإسلام والمسلمين. ومن بعض تلك الأساطير، أنّ نبيّ الإسلام عبارة عن ساحر، أو حتى كاردينال يصارع الكنيسة الرومانية على البابوية، ويريد نقلها إلى الشرق. أمّا المسلمون فهم مجرّد كفّار ومشركين يعبدون الثالوث الزائف (وات، 1972: ص 73). ص(29-30)

قبل الدخول إلى عصر النّهضة يعقّب الكاتب: كانت هذه بعض الأفكار التي أنتجت الصّورة السائدة للإسلام، واستمرّت في التأثير على الوعي الغربي المسيحي لقرون عدّة بعد غزو إسبانيا وصقلية. وكان محور هذه الصورة هو الحجّة القائلة بأنّ الإسلام كان ديناً باطلاً وحركة عنف ابتدعت منذ البداية لتسهيل العدوان ونشر الانحطاط. ثمّ يقدّم هذه الملاحظة التي تستحقّ التوقّف عندها: كان الأوروبيون قد تعرّضوا للغزو من القبائل الجرمانية (الألمان) والسلاف والقراصنة المجريين، لكنّهم بشكل عام اعتبروا الغزو الإسلامي لإسبانيا وصقلية بربريًّا. (ص30)

من وجهة نظر دينيّة بحتة كانت معظم تلك القبائل وثنيّة متوحّشة، تتلذّذ بسلخ الجلود وقطع الرّؤوس وجمع الجماجم، ولكنّها من وجهة نظر «أوروبية» تنتمي إلى الجغرافية السياسية نفسها، ولا تملك مشروعًا دينيًّا عالميًّا متكاملاً يهدّد السّلطة البابوية، بعكس الإسلام الذي جاء من «الأطراف» يحمل «ديناً»

آخر مع جاذبية الانتماء إليه، وقد بدأت السّلطة البابوية تعاني من تحوّلات تهدّد سيطرتها.

لذلك نرجّح أن تكون فكرة «المدينة المركز والأطراف» التي عرفها الفكر الإغريقي القديم قد تمّ إحياؤها لمواجهة «البرابرة» القادمين من خلف أسوار المدينة، ولم يقصر عصر النّهضة في تطوير هذه الفكرة واستخدامها للدفاع والتوسّع استعماريًّا فيما بعد.

6. عصر النهضة

في القرن الخامس عشر كان التّحدّي الإسلامي في إسبانيا قد انتهى، واستمرّت المواجهة مع الإمبراطورية العثمانيّة، ولكنّ تحوّلاً بدأ يطرأ على هويّة أوروبا فيما سمّي بعصر النّهضة، فشهدت القرون التالية ظهور الدول القوميّة العلمانيّة من دون أن تنسى الرابطة المسيحيّة. ينقل الكاتب عن المستشرقين أنّ أوروبا بدأت تستكشف العالم بعيدًا عن الأساطير، وأنّ: الدراسة المنهجيّة للإسلام في أوروبا الغربية بدأت في القرن السادس عشر. بحلول الوقت الذي أفسح فيه العالم المسيحي الطريق لأوروبا، غير المتماسكة وغير المعقولة، فقد أفسحت النّظرة المستنيرة للإسلام الطريق لهذا التقليد النّظامي الجديد، على الرغم من ذلك لم يكن الأخير خاليًا تمامًا من رؤية العصور الوسطى للإسلام. كان التوسّع في المعرفة بمثابة نهاية لما أصبح يعرف باسم العصور الوسطى وبداية عصر الحداثة. هذا العصر تميّز أيضًا ببداية توسّع عالميّ، عُرف باسم عصر الاستكشاف، والذي أدّى في النهاية للسيطرة الأوروبية على العالم (Hall & Gieben، 1992: p.282). أحد أهمّ جوانب التّوسّع الأوروبي في المعرفة، يتكوّن من التّقدّم المحرز في الفنّ والتعلّم والعلوم والمنح الدراسية، والمعروفة مجتمعة باسم عصر النهضة. (ص35)

أوروبا المختلفة التي نشأت من الإصلاح وعصر النهضة والإمبريالية، ابتكرت تقاليد وأفكار مكثّفة و تعرّضت لتحوّلات كبيرة، لكن رغم ذلك بقيت صورة الإسلام في العصور الوسطى مهيمنة ولم تفقد تأثيرها على الوعي والفكر المسيحي الغربي،

(ص40). ومن جهة العالم الإسلامي ظهرت بالمقابل حركات سياسيّة شيعيّة وسنيّة، اعتبرت الاستعمار شكلاً آخر من الحروب الصليبية. (ص38)

تشرح الفقرات الباقية من هذا الفصل كيف أسّس الاستشراق لنظرة استعلائيّة للشّرق، وكيف ظهرت دراسات جديدة تحاول تقديم الإسلام على طريقتها كدين عنف ومجتمع تقليديّ يفتقر لمقوّمات التنوير، والواقع أنّ ما كان دفاعًا عن المسيحية أصبح دفاعًا عن الهيمنة الاستعمارية فلم تؤثّر منهجيّات المقاربة الحديثة على أصل استهداف الإسلام.

7. الإسلام والأصوليّة الإسلاميّة في الخطاب الغربي

اتّسع استخدام مصطلح الأصوليّة الإسلاميّة من قبل الباحثين والنّخب في الدوائر الغربيّة في العقود الحالية، وامتدّ إلى وسائل الإعلام بسبب سلسلة من الأحداث التي نظر إليها البعض على أنّها محاولة إحياء إسلاميّة. ورآها آخرون انبعاثًا إسلاميًّا. هذه الظاهرة يتمّ الإعلان عنها تحت شعار «التّشدّد الإسلامي» وفي أحيان أخرى «الإسلام السياسي»، بل وحتى «التطرف الإسلامي». وهذا ما لم نجده حتى في الخطاب الاستشراقي التقليدي الذي لم يستخدم تعبير الأصوليّة إلّا نادرًا في مناقشة العقيدة الإسلامية. بينما عمد المستشرقون المعاصرون إلى وسم الإسلام السياسي «بالأصولية الإسلامية». الأصوليّة الدينيّة -على أية حال- ليست مقتصرة على الإسلام، بل هي ظاهرة تشمل جميع الأديان: فهي موجودة في المسيحية، واليهودية، والهندوسية، بهذا المعنى فإنّ الأصوليّة الإسلاميّة تشترك مع غيرها من الأصوليات بسمات مشتركة في عالمنا المعاصر.(ص70)

في تفسير أسباب انبعاث الأصوليّة الإسلاميّة يعود الخطاب الغربي إلى ثلاثة مستويات رئيسية:

الأوّل: يتجاهل الأسباب الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة ويركز على تناقض جوهري بين الإسلام والحداثة، وهذا الاتّجاه يعتبر استمرارًا للتقاليد الاستشراقيّة القديمة، وهو نتاج «الاستشراق-الجديد»، و«المستشرقين-الجدد.». هذا الخطاب

يؤكّد على استمراريّة المواجهة القديمة بين الحضارتين، ويعتبر أنّها اليوم متصاعدة بحيث أصبح الخصم الغربي عدوًا للّه. وبالتالي فإنّ الصّدام حتميّ والسلام والتعايش مستحيلان.(ص72-73)

أمّا المستوى الثاني فيرى بخلاف الأوّل، أنّ الأمر لا يعود إلى عدم قابليّة الإسلام للتعايش مع الغرب، بل إلى مزيج من العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، وحتى التجربة التنمويّة في المجتمعات الإسلاميّة.

أمّا المستوى الثالث: فيفسّر ظهور الأصوليّة الإسلاميّة من منطلق مغاير تماماً، ويعتبرها نتاج العالم المعاصر بمعنى أنّه لو لم تكن هناك حداثة لما كان هناك أصوليّة. (ص74)

8. تقديم الإسلام في الإعلام الغربي والصحافة البريطانية

يمثّل الإعلام الغربي واحدة من المؤسّسات التي تنتج وتعيد إنتاج المعرفة بالإسلام من خلال خطابها. تقديم الإسلام من خلال الإعلام يعكس كيف يتمّ موضعة المعرفة في الممارسات الخطابيّة، بغية تكوين صورة عن الإسلام هي عبارة عن إعادة رسم للصورة التي كوّنتها مسبقًا الخطابات الاستشراقيّة. (ص95)

اختار الكاتب ثلاثة قضايا بارزة لعبت فيها التغطية الإعلامية دورًا في التحريض ورفع مستوى التوتّر، وهي على التوالي: قضيّة سلمان رشدي سنة 1989، وحادثة مقتل سواح في الجيزة المصريّة، وأحداث 11 أيلول/ سبتمبر سنة 2001 والتي أطلقت ما سمّي الحرب على الإرهاب. وتمثّل معالجة التغطية الإعلامية لهذه الحوادث وتحليلها زبدة الرّسالة والكتاب .

9. قضية سلمان رشدي

على أثر صدور كتاب آيات شيطانيّة للكاتب البريطاني الهندي الأصل سلمان رشدي، وما تضمّنه من تطاول على مقام الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، أصدر مرشد الثورة الإسلامية في إيران السيد الخميني فتوى سنة 1989، طلب فيها من أي مسلم في العالم تنفيذ عقوبة الإعدام بالمؤلف. منعت بعض الدول الكتاب، ونزل

المسلمون إلى الشوارع حتى في بريطانيا مطالبين بإدانة رسميّة للكتاب. وأدّت ردود الفعل إلى قطع العلاقات البريطانية-الإيرانية. (ص140)

في أعقاب الفتوى كان حجم التغطية كبيراً جداً في الصحف الثلاثة المختارة، ومن بين عشرات المقالات والتحاليل اختار الكاتب 15 نصاً من كل صحيفة لرصد كيفيّة معالجة القضيّة إعلامياً وتوصّل إلى النتائج التالية:

- هناك اتّجاه لتصوير الإسلام ككيان واحد.
- غالبًا ما يرتبط الإسلام والمسلمون بالتطرّف.
- الإسلام والمسلمون مرتبطون بالإرهاب والعنف.
- يتمّ تصوير الإسلام والمسلمين على أنّهم معادون للغرب.
- الإسلام والمسلمون مرتبطون باللاعقلانية.

وبالتالي، تستند معايير اختيار الأخبار و التقارير المختارة للتحليل على هذه المحاور الخمسة بحيث يسيطر عليها واحد أو أكثر من هذه الموضوعات.

أوّلاً: الإسلام ككيان واحد

يقول الكاتب: في الجارديان (1989/2/23) قدّم (السيد) الخميني كممثّل لجميع المسلمين، والمتحدّث الوحيد عن الإسلام، وأيضاً كناطق باسم الله عندما ركّزت الصحيفة على اقتباس يقول فيه: «إنّ العقوبات الاقتصاديّة وغيرها لن توقف تنفيذ حكم الله بشأن الكاتب البريطاني سلمان رشدي بسبب إساءته للمقدسات الإسلامية، لقد شاء الله نشر هذا الكتاب بما فيه من كفر ليكشف الوجه الحقيقي لعالم الغرور والغطرسة والكراهية للإسلام التي طال أمدها». مثل هذا التمثيل يصور (السيد) الخميني كممثل لكامل الإسلام، كأنّ هناك إسلامًا واحدًا موحّدًا ومتماسكًا. ومع ذلك، فإنّ الغالبية الساحقة من المسلمين السنّة تختلف عن المسلمين الشيعة -ومعظمهم من أتباع (السيد) الخميني- في مجموعة متنوّعة من المسائل، بما في ذلك مسائل الخلافة والقانون والسلطة، تفسير القرآن، الزواج، الميراث والفقه والاجتهاد عمومًا. (ص142)

ولدينا ملاحظات عدّة على الاقتباس والنتيجة التي يريد أن يكرّسها الكاتب. باختصار شديد وخصوصًا فيما يتعلّق بإيران والسيد الخميني ورد في الكتاب أنّ إعلان العداء الغربي للثورة الإيرانية كان من أيّامها الأولى، ومع الغرب من يلحق به من العالم العربي والإسلامي. فالغاية من الاقتباس ليس تصوير المسلمين ككتلة واحدة ينطق باسمها السيد الخميني، وإنّما شيء آخر هو إضفاء الطابع الثيوقراطي على الحكم الجديد في إيران، وهي مغالطة يحرص عليها الغربيون لتصوير الأمور وكأنّها عادت قرونا إلى الوراء بانتصار ثورة إسلاميّة. والمتلقّي الغربي عندما يقرأ كلمة «حكم الله» لا يحسن التفريق بين حاكم كان يعتبر نفسه «ظل الله على الأرض» فيشرّع كما يشاء، وبين فقيه يجتهد ليستنبط حكم شرعي وهو يكون تحت الشريعة لا فوقها.

من جهة ثانية نعتبر اختيار هذا الاقتباس غير موفّق؛ لأنّ العالم الإسلامي بكلّ مذاهبه كان موحداً في رفض إهانة الرسولﷺ؛ لأنّها مسألة غير خلافيّة، فشخص الرسول يأتي في الإسلام بعد توحيد الله تعالى من أركان وحدة الأمة. وقد نقل الكاتب مشاهد أخرى تؤكّد ما ذهبنا إليه.

يعني أنّ الغارديان هنا ليست مضطرّة للافتعال، بالفعل كانت هناك هبة إسلامية عامة، ولكن شخص السيد الخميني تصدّر المشهد بسبب الفتوى. فركّزت الغارديان على «حكم الله» و «شاء الله» لتضفي طابعاً من الثيوقراطية على الفتوى وكأنّها صوت من التاريخ القديم... يقف في وجه التقدّم والحداثة الغربية وحريّة التعبير!!!!.

ثانيًا: الربط بين الإسلام والمسلمين والتطرّف

يؤكّد الكاتب في تكملة شواهده وحدة «الهبة» الإسلامية ضدّ سلمان رشدي، ولكنّه يستفيد منها لتأكيد إصرار الصحف البريطانية على الربط بين الإسلام/ المسلمين والتطرّف.

حتى قبل إصدار الفتوى الشهيرة كانت الإندبندنت في 13/ 2/ 1989 قد رسمت صورة عنفية للمحتجين الباكستانيين ضدّ رواية رشدي المثيرة للجدل تحت هذه العناوين:

مقتل خمسة في مسيرة احتجاجيّة مناهضة لرشدي في باكستان

لقي خمسة أشخاص على الأقل مصرعهم وأصيب العشرات، عندما فتحت الشّرطة النار على مسلمين أصوليين احتجوا على رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية»، وهم يحاولون اقتحام مركز المعلومات الأميركي في وسط العاصمة الباكستانية.

تم تصوير المتظاهرين، وهم مسلمون، كما لو كانوا يشاركون في معركة دامية، وليس احتجاجًا أصبح عنيفًا نتيجة ردّ فعل الشّرطة المبالغ فيه وسوء التّعامل، كما أفاد شهود العيان. ويستخدم المحرّرون صيغة المبني للمجهول «أصيب» بغية وضع الشرطة في خلفية المشهد ليصبح التركيز عليها أقل، مقابل دفع ضحايا الشرطة إلى المقدمة (فاولر وآخرون، 1979: (ص98-99). وبالتالي لا توجد إشارة مباشرة إلى من قام بالعمل؛ يركز التقرير بالأحرى على ضحايا إطلاق النار.

كما ورد أنّ «الأصوليين المسلمين حاولوا اقتحام المركز الأميركي للمعلومات «و» رشقوا الحجارة والطوب وطردوا العشرات من رجال الشرطة التي كانت تحاول حماية المبنى». وهي خاتمة تحاول تشريع عمل الشرطة وتحديد إطار فهم يبرّر عدوانها. (ص145-146)

وفي 18/ 2/ 1989 وصفت الغارديان أعمال الإحتجاج ضدّ رشدي في الهند بأنّها أعمال شغب؛ لتعطي طابعًا سلبيًا للمظاهرات المناهضة للكتاب واعتبار المسلمين سببًا للفوضى والدمار: تسبّبت أعمال الشّغب حول الكتاب في الهند بمزيد من الإصابات .. وأصيب 75 شخصًا في أعمال شغب في سريناغار. (ص146)

ثالثًا: الربط بين الإسلام/ المسلمين والإرهاب والعداء للغرب واللا عقلانيّة

لا يتّسع المقام لعرض الشواهد التي أوردها الكاتب في استغلال موضوع سلمان رشدي، لشنّ حملة منظّمة تستهدف تصوير كلّ المسلمين بأنّهم إرهابيون وقتلة، بغضّ النّظر عن موقعهم الجغرافي داخل أوروبا أو خارجها. جرت حملة استصراح تمّت بين المسلمين في ذروة الغضب عبرّ فيها أكثر من مسؤول مسلم عن غضبه وقال إنّ رشدي يستحقّ القتل على ما فعله، ثمّ تحوّلت هذه التصريحات إلى عناوين عريضة

ودبجت عليها تحاليل ومقالات. ثمّ تمّ تطويرها لتستخدم في خلق جبهة يكون فيها «كل المسلمين» ضدّ «كل الغرب»، وبطريقة «جنونيّة» انتحاريّة غير عقلانيّة ...

يمكن تقسيم التقرير الذي نشرته التايمز في 17 مارس 1989 إلى قسمين:

يتناول الجزء الأوّل نتائج الاجتماع السنوي الذي عقد في مدينة الرياض السعودية، من قبل وزراء خارجية الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي. أمّا الجزء الثاني فيتناول ما وصفه التقرير بـ «المناهضين للحملة الصليبية البريطانية». في الجزء الأوّل، يسلّط التقرير الضّوء على الخطر الذي يهدّد حياة السّيد رشدي من جرّاء وصفه ب«المرتد». هذا الوصف الذي «سيشجع المتطرفين على قتله».

من حيث تمثيل الإسلام بشكل سلبي، لا يختلف التقرير عمّا سبقه فمن جهة يصف 46 دولة مشاركة بأنّها متشدّدة، ويركز على الردّة والجزاء والتوبة في استحضار متعمّد لمصطلحات القرون الوسطى للإيحاء بأنّ العالم الإسلامي لا يزال يعيش مغمورًا بالجهل والإكليروس والعناد والتطرّف. . (ص195-196)

10. صعود طالبان إلى السلطة

يقول الكاتب: أُسّست طالبان من طلّاب المدارس الدينية في باكستان، ومن هنا جاء الاسم «طالبان» ضدّ حكومة المجاهدين التي قاتلت الاتّحاد السوفيتي من سنة 1979 لغاية 1989، وتعتقد طالبان أنّ هذه الحكومة غير إسلاميّة، فأعلنت أنّ مهمّتها تأسيس دولة إسلاميّة.

بعد سقوط كابل ركّزت التقارير الغربيّة على العقوبات الوحشيّة التي كانت طالبان تنفّذها مع خصومها واللّباس المفروض على النّساء ومنعهنّ من التعلّم وإقفال الجامعات والمحكمة العليا.

يوجد ما يبعث على الاعتقاد أنّ الإعلام الغربي حاول أن يقدّم تعريفًا للإسلام من خلال أكثر أشكال العنف والتطرّف التي تميّزت بها طالبان. (ص98-99)

التعريف الصريح للإسلام بميليشيات طالبان، والرّبط الضمني للإسلام بالعنف والتطرّف في الأحداث اللاّحقة، كان مشتركاً بين الصحف الثلاثة:

«سيطرت ميليشيات طالبان الإسلاميّة المتشدّدة على كابول الأفغانية بالامس وعلى الفور قتل الرئيس السابق محمد نجيب الله. أصيب برصاصة وترك جسده المنهوب معلقاً على جسر المرور(التايمز، 8/ 09/ 1996).

«اقتحم مقاتلو الميليشيا الإسلاميّة المعروفة باسم طالبان المجمع حيث عاش نجيب الله كسجين افتراضي على مدى السنوات الأربع والنصف الماضية ....نجيب الله، 49 عامًا، تمّ جرّه إلى الخارج وضربه وقتل بالرصاص ثم تمّ تعليق جثّته فوق حركة المرور بالقرب من القصر. (الإندبندنت 28/ 09/ 1996)

«جثة رئيس أفغاني سابق ورفاقه معلقة على عمود إنارة ... السكان ينتظرون ما إذا كانت القوّة الإسلامية المتشدّدة المنتصرة ستنهي أربع سنوات من الاقتتال بين الفصائل. (الغارديان، 28/ 09/ 1996)». (ص201)

الواقع أنّ أساليب طالبان كما هي أساليب داعش وغيرها من التنظيمات التكفيرية، تمنح الصحافة المعادية للإسلام مشاهد وأحداثاً تمكّنها من «اختزال» الإسلام وربطه بالتطرّف. يركز الكاتب على أنّ هذا ليس الإسلام السائد في العالم الإسلامي وهذا صحيح، ولكن المتطرّف هو الذي يصنع الحدث. لذلك نرى أن مناقشة هذه الأشكال المتحيزة من التغطية الإعلامية يجب أن تعيد تسليط الضوء على ممارسات القوى الأجنبية التي تمارس أبشع الجرائم ليس بأسلوب السحل وتعليق المشانق، بل بالقاء القنابل التي تمزّق الضحايا أشلاء لا يمكن تصويرها، وفي إعلام اليوم ما لا يظهر في الصورة يتم التعامل معه وكأنّه لم يكن موجودًا. إنّ المنافسة بين المجرم التكفيري الذي أنتجه الجهل وأجهزة المخابرات، و«المجرم الغربي الأنيق» غير متكافئة فأسلحة الأخير أشدّ فتكاً وانتهاكاً لكلّ الأعراف والقوانين الدولية، وكل جريمة من أي جهة أتت مدانة طالما أنّها تنتهك قاعدة شرعيّة أو قانونيّة تستهدف حفظ حق الإنسان في الحياة.

وينطبق ما قلناه على التغطية الإعلامية لحادثة الأقصر ولذلك فضلنا الانتقال إلى تغطية أحداث 11/ 9/ 2001 التي هي منعطف مفصلي في تركيز الربط بين الإسلام والإرهاب في الإعلام الغربي.

11. هجمات 11 أيلول 2001

منذ هجمات 11 سبتمبر 2001 على نيويورك وواشنطن وبنسلفانيا، أصبح الإسلام كحركة دينيّة سياسيّة عالميّة بالإضافة إلى كونه مجتمعاً دينياً وثقافياً، موضوعاً لاهتمام متجدّد، والكثير من الجدل. وقد عزّزت الهجمات ذلك الإفتراض السائد بأن الإسلام أصلاً معاد للغرب وعنيف، وهو أكثر ديانة قابلة لتبرير العنف بين أديان العالم الأخرى.

استخدمت العديد من الصحف الوطنية البريطانية مقالاتها الافتتاحية للدفاع عن الإسلام والمسلمين البريطانيين في أعقاب هجمات 11 سبتمبر ضدّ معاداة الإسلام. ومع ذلك، يلوم المسلمون التغطية الصحفية البريطانية التي تستخدم التعميمات، بدون تمييز بين جميع المسلمين والحركات الإسلامية مع وصمة العنف ومعاداة الغرب، بطريقة تتجاهل أي تباين داخلي في الرأي وتتغاضى عن التنوع في العقيدة الإسلامية والحركات الإسلامية. يجادلون بأنّ هذه الصورة السلبية تتعزّز باستخدام عبارات مثل «الإرهاب الإسلامي»، «التعصب الإسلامي»، «التطرف الإسلامي»، وبالتالي ربط الإسلام بدلاً من تنظيم القاعدة بالارهاب والتعصب والتطرف. وبالتالي، يسود بشكل عشوائي طيف كامل من الخصائص السلبية التي تنسب إلى الإسلام والمسلمين. (ص227)

لقد بيّنت دراسات معاصرة عمليّة التخادم بين المال والسلطة والإعلام، نذكر على سبيل المثال لا الحصر كتاب المتلاعبون بالعقول لهيربرت شيلر، وشبكات المكر لمارك كورتيس، وغيرها من الكتب القيمة التي هدمت أسطورة الموضوعيّة الإعلامية. فإعلام اليوم هو إعلام السياسات الرسمية التي ترسمها الدول والشركات المتحكمة بتدفق المعلومات وتوفيرها للمتلقي في كل العالم. والجهود التي تبذل

من قبل المسلمين المخلصين لتحسين صورة المسلم بعين الغرب تبقى قاصرة عن مجاراة المكنة الضخمة التي تستغل الأحداث لتسويق منظورها الخاص في كافة القضايا. ما لم يقد المسلمون في كلّ العالم عملية إنشاء نماذج بديلة، تتحدّث عن نفسها في مختلف ميادين التحدي الحضاري.

وقد أظهرت التقارير التي تم تحليلها من تغطية الصحف الثلاث، لهجمات 11 سبتمبر والأحداث اللاحقة في الأسابيع الستة التالية للهجمات (12 سبتمبر إلى 24 أكتوبر 2001). إصرار الصحف البريطانية على التّعامل مع الإسلام ككتلة متجانسة واختزال تنوّعه، ليظهر المسلمون قوّة عالميّة واحدة غير متمايزة. كما أظهرت عمل الصحافة البريطانية على تكريس الرّبط بين الإسلام والعنف من جهة، وأنّه من حيث التكوين يتضمّن كراهية الغرب من جهة أخرى. هذا فضلاً عن التأسيس لشرخ داخلي في المجتمع البريطاني عن طريق الدّفع باتّجاه اعتبار المسلمين البريطانيين كأجانب، والإشارة إلى صدع لا يمكن ردمه بين العالم الإسلامي والغرب. (ص228)

لماذا تصرّ بعض الدوائر الغربية على «عزل» المسلمين عن المجتمع الغربي في داخل الدول، وعزل العالم الإسلامي عن الفضاء الثقافي الغربي كحضارة؟ لا يتّسع المقام للتفصيل، لذلك نختم بالقول:

لا يزال الإسلام بالرغم من كلّ ما تعرّض له من جراحات وتشويه، قادراً على تقديم نمط حياة بديل للفرد والأسرة والمجتمع، حتى على مستوى التشريعات الدقيقة لم يصل أي تشريع في العالم إلى دقّة الفقه الإسلامي في تنظيمه للسلوك اليومي الفردي والجماعي. ولا تزال عين الغرب تنظر بتعجّب إلى أداء الشعائر الإسلامية في بيئات عالميّة مختلفة من قبل المسلمين بإرادة حرّة تدفعها فقط قوّة الاعتقاد. هذه الديناميّة الذاتيّة، التي تعكس حيويّة هذا الدين، حتى عندما يكون مفتقرًا إلى دعم الدول والمنظمات والشركات والمدارس والجامعات ومحطات الإعلام الكبرى... تبقى وحدها روحًا ساريةً في شرايين البشريّة نحو غدٍ موعودٍ لا دور فيه لطغاة الأرض.

Book Discussion:
Islam in the British Press

Presentation and discussion: By Mr. Jihad Saad

In the Section of Book Discussion, we chose for this issue Al-Zain Al-Ghamry's book, "Islam in the British Press," which explains the impact of the Orientalist discourse on contemporary Western press in general and the British in particular. It shows how a stereotype image of Islam and Muslims has been produced and inserted centuries ago among the vocabulary of modern journalism that reproduces it with every event related to the Islamic world.

Arabic Literature in the Eyes of Russian Orientalists: A reading in the writings of Krachkovsky

By Habib Bouzwada

"Arabic Literature in the Eyes of Russian Orientalists," a reading in the writings of Krachkovsky by Dr. Habib Bouzwada. A brief and valuable presentation of the features of Russian Orientalism, and the most prominent Russian orientalist at all, who is Ignatius Krachkovsky, who was distinguished by an approach to Arabic literature that departs from European centralism, even in his critical methodology. The researcher says: One of the most important features of this personality is that it deals with Arab issues with an Arab spirit, and an Arab mentality that deals with ideas with love, away from the ostentation and superiority prevalent among many Western orientalists.

between metaphor and the foreign and what generally came within the framework of the interpretation of the Qur'an. The researcher missed some important sources on the subject, perhaps due to their lack of availability at his hands, such as the book "Gharib al-Qur'an" by the jurist and linguist Fakhr al-Din al-Taraihi (d.1085 AH). Then the research turns into a presentation of a critical reading of the book of Orientalist Arthur Jeffery, which he wrote under the title (the Foreign Vocabulary of the Qur'an), which he based on an important study by Catherine Pennacchio who is tagged with "Lexical Metaphor in the Qur'an, problematic aspects of Arthur Jeffery's List."

We can summarize Catherine Pennacchio's remarks that they proved in more than one example that the word chosen by Jeffrey is either Arabic in origin and not borrowed, or it is from the Semitic language family. The orientalist who carries the concern of proving the borrowing of the Qur'an from the Old Testament is interested in denying the reliance of the Qur'an on others, not in defense of the authenticity of the Qur'an but rather an affirmation of the hegemony of Hebrew. Therefore, it is useful to shed light on the orientalists' attempts to search for the borrowed lexicon in the Qur'an. This is why we published the research, but with a necessary set of comments.

Lexical metaphor in the Noble Qur'an from an Orientalist perspective, Arthur Jeffery is a model

By Abdelali Ahmamo

Lexical metaphor in the Noble Qur'an from an Orientalist perspective, Arthur Jeffery is a model by Dr. Abdelali Ahmamo. Problematic research raises many questions about ways to treat what the researcher calls a "lexical metaphor." Its importance lies in opening the doors for an accurate tracking of the size of this metaphor, first by proving that it is a metaphor, and secondly determining whether it was Arabized before the revelation of the Noble Qur'an, and thirdly determining the language from which it was borrowed and whether it is from the family of Semitic languages or other languages. The Moroccan researcher Ahmamo presents for a series of writings by Muslim scholars who counted foreign words in the Qur'an such as al-Suyuti (d. 911 AH) in his letter "Al-Muhadhab Fima Waqa'a Fi Al- Qur'an Mina Al Mua'arrab." In mentioning the books, there is some blending

Astrology, Celestial Body Science, or Astronomy? Difficulties of Dating an Arabic Science

| By Mahdi Sa'ydan |

Astrology, Celestial Body Science, or Astronomy? Difficulties of dating an Arabic science. Dr. Mahdi Sa'ydan, had a successful attempt to restore the consideration of astronomy among Muslims, especially the influence of the likes of Copernicus by the theories of the Maragheh Observatory. This research shows the bluntness of some orientalists to issue unfair judgments about matters that they do not understand in the first place, and it does not prompt them to belittle them except that those matters are outside their circle.

Again, Ibn Abi al-Hadid said in Sharh Nahj al-Balagha, Vol. 4, P. 102: Al-Zuhri was one of the the Dissenters from Ali, peace be upon him; Jarir bin Abdul Hamid narrated, quoting Muhammad bin Shaybah said: I was at Al-Madinah Mosque, and Al-Zuhri and Urwa Ibn al-Zubayr were seated, they were backbiting Ali upon Peace be upon him.

Unfortunately, the influence of the tyrannical authorities, especially the Umayyad, continues to dominate every thinker who does not look with a critical eye to the authority's manipulation of history, Hadith, and the books of men. Rather, the modern authorities produced new models of the sultans' scholars, and this is one of the nation's greatest misfortunes.

rather used to put the hadith for the Umayyads, and he was the one who compiled the hadith: “You shall not travel except to three mosques” and so on ... for Abd al-Malik bin Marwan and all of his argument was that this hadith was from a narration by Al-Zuhri, and that Al-Zuhri was a contemporary of Abd al-Malik bin Marwan!

The relationship of Al-Zuhri with the Umayyads is a historical fact. This is some of the books of men that do not appear to have unanimously agreed to document Al-Zuhri:

- Ibn Khallikan said in The Death of Notables Part 4, P. 178, in the narrative on Al-Zuhri: His Grand Grandfather Abdullah bin Shihab had witnessed the battle of Bader along with the polytheists, and he was one of the people who made a promise on the day of Uhud Battle that if they saw the Messenger of Allah, may God bless him and grant him peace, they would kill him or get killed! And he narrated that Al-Zuhri was asked: Did your grandfather join the Battle of Bader? He said: Yes, but on the other side, he meant that he was on the side of the polytheists; also, his father Muslim with Musaab bin Al-Zubayr, and Al-Zuhri remained with Abd Al-Malik, and next with Hisham bin Abdul Malik; besides, Yazid bin Abdul Malik had appointed him judge.

And in "Tahdheeb Al-Tahdheeb" Vol. 4, P. 225, in the narrative by Al-Amash Al-Kufi, it says: Al-Zuhri works for the Umayyads.

Reformist thought and awareness of issues of orientalism, Mustafa Al-Sebaei (1915- 1964)

By Hassan Abdullah Hassan

Reformist thought and awareness of issues of orientalism, Mustafa Al-Sebaei (1915- 1964) is a model by Dr. Hassan Abdullah Hassan, and an extensive summary of the efforts of the thinker Mustafa Al-Sebaei in his criticism of the orientalists and revealing their goals, backgrounds and methods. Perhaps, with our respect for those foundational efforts, we do not see that the research has adhered to academic accuracy in responding to Ignaz Goldziher in the matter of documenting Ibn Shihab al-Zuhri, especially in his saying: "Another example about this orientalist as well. He shunned what the books agreed on about the truthfulness of Imam Mohammad Ibn Muslim bin Shihab al-Zuhri, may God have mercy on him (50 - 124 AH), his piety, his faithfulness and his religiosity; he claimed that Al-Zuhri was not like that, and that the latter

Challenging the Representations of the West about the East, in the novel “The Morisco”

| By By Hassan Aourid |

Challenging the representations of the West about the East, in the novel “The Morisco” by the Moroccan writer Hassan Aourid. A careful treatment by Rached Al-Manwar in the context of the systematic profiling war which had been waged by the West against the Muslims from the beginnings of contact with the Islamic presence in Andalusia, especially after the fall of Granada, and the subjugation of the Muslim "Moriscos" to the fanatic Castilian rule. What is striking about the text is the similarity of the methods that were followed at the time, including attributing violent characteristics to the Muslim to those methods used in addressing what is happening today.

The effect of Greek mathematics on Arab mathematics, facts and vanities

| By Dr. Mustafa Yaqoub |

In his valuable research: "**The effect of Greek mathematics on Arab mathematics, facts and vanities**," Dr. Mustafa Yaqoub Abdel Nabi opens the door to rewriting the history of science from a fair perspective, revealing the Egyptian foundation of mathematics, engineering and the Greek benefit, and then the Arabic-Islamic additions that modern mathematics would not have emerged without them. Among the compelling reviews in this research is the effect of the Noble Qur'an on mathematical authorship, beginning with the book of al-Khwarizmi, whose books were named by the Greek and the Latin "So said Algorizmi" and the word "algorithm" was derived from the word Algorizmi whose author wanted it to serve the account of wills, inheritances and lands.

The Index

- The effect of Greek mathematics on Arab mathematics, facts and vanities
  By Dr. Mustafa Yaqoub Abdel Nabi 212
- Challenging the Representations of the West about the East, in the novel "The Morisco"
  By Hassan Aourid 211
- Reformist thought and awareness of issues of orientalism, Mustafa Al-Sebaei (1915- 1964)
  By Hassan Abdullah Hassan 210
- Astrology, Celestial Body Science, or Astronomy? Difficulties of Dating an Arabic Science
  By Mahdi Sa'ydan 207
- Lexical metaphor in the Noble Qur'an from an Orientalist perspective, Arthur Jeffery is a model
  By Abdelali Ahmamo 206
- Arabic Literature in the Eyes of Russian Orientalists: A reading in the writings of Krachkovsky
  By Habib Bouzwada 204
- Book Discussion: Islam in the British Press
  Presentation and discussion: By Mr. Jihad Saad 203

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.

The Scientific Research Council

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. Zuhair Ghazi Zahid

6 - Prof. Dr. Talal Atrissi

7 - Prof. Dr. Abed Naji

8 - Prof. Dr. Akram M. Abed Kassar

The Counsultation Council

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

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

The Administrative Staff

دراسات استشراقية

The Administrative General Director

Sayed Ahmad al-Safi

دراسات استشراقية

Editor-in-chief

Sayed Hashim al-Milani

دراسات استشراقية

Managing Editor

Prof. Dr. Hady Abdel Nabi al-Tamimi

Jihad Sa'ad

دراسات استشراقية

Editorial Director

Abbas hammoud

Center G-mail: islamic.css@gmail.com

Journals E-mail: info@m.iicss.iq

Tel: 009647808504092

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

موقع المجلة www.m.iicss.iq
بريد المجلة info@m.iicss.iq
موقع المركز www.iicss.iq